

ספרי' — אוצר החסידים — ליובאוויטש

קובץ  
שלשלת האור

שער  
שלישי

היכל  
תשיעי

# לקוטי שיחות

— ז —

על פרשיות השבוע, חגים ומועדים

מכבוד קדושת

אדמו"ר מנחם מענדל שליט"א

שניאורסאהן

מליובאוויטש



ספר שלישי — כך שלישי

ויקרא

— 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 ושתיים לבריאה

הי' תהא שנת נפלאות בכל

צדי"ק שנה לכ"ק אדמו"ר שליט"א

# מפתח כללי

v	הקדמת המר"ל
vii	לוח המפתחות
1	לקוטי שיחות – ע"ס ויקרא

## הוספות

205	שיחות ומכתבים
-----	---------------



## LIKKUTEI SICHOS

Vol. 7

### VAYIKRA

*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 the U.S.A.*

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

Schneersohn, Menahem Mendel, 1902--

LIKUTEI SICHOS

'al parshiyot ha-shavu'a, ḥagim u-mo'adim (vol. 7) Vayikra

(Sifriy. Otsar ha-ḥasidim, Lyubavītsh) (Ḳovets shalsholet ha-or; hekhal 9, sha'ar 3)

In Hebrew and Yiddish.

Title on verso of t.p.: Likkutei Sichos (vol. 7)

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, Lyubavītsh. IV. Series: Ḳovets Shalsholet ha-or; hekhal 9, sha'ar 3.

BM198.S3355s 1992 Hebr

ISBN 0-8266-5718-4 (set)

ISBN 0-8266-5725-7 (vol. 7)

Library of Congress Catalog Card #61-57983

CIP

## ה ק ד מ ה

בהמשך צו די ערשטע צוויי 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 דריטן באַנד פון אַט דעם ספר.

ווי ערקלערט אויספירלעך אין דער הקדמה פון ערשטן באַנד, איז אַ גרויסער טייל פון אַט די שיחות — ביאורים אויף פירוש רש"י עה"ת, באַזירט אויפן כלל וואָס רש"י אַליין האָט אַרויסגעגעבן (בראשית ג, ח; ג, כד ועוד) „וואַני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא“.

ווי די שיחות פון די ערשטע צוויי בענדער זיינען אויך די שיחות פון אַט דעם באַנד ערשינען צום ערשטן מאל אין איינצעלנע, וועכענטליכע קונטרסים, לויט די וואַכן-סדרות, אין פאַרלויף פון די יאָרן תש"ל-תשל"א (אַ קליינער טייל אין יאָר תשכ"ט).

\* \* \*

אַלס הוספה צו די „לקוטי שיחות“ פון דעם באַנד גיבן מיר צו: א) אַ צאָל בריוו און שיחות קודש פון כ"ק אדמו"ר שליט"א וועלכע באַרירן ענינים וואָס זיינען פאַרבונדן מיט די פרשיות השבוע און ימים טובים וועלכע גע-הערן צום (צייט ווען מ'לייענט) ספר ויקרא.

[די מכתבים-כלליים צו חג הפסח וואָס כ"ק אדמו"ר שליט"א האָט געשריבן במשך די יאָרן תשי"א-תשל"ג, זיינען געדרוקט אַלס הוספה צו דער הגדה של פסח עם לקוטי טעמים מנהגים וביאורים: — דעריבער ערשיינען זיי ניט אין דעם ספר].

ב) ביאורים פון כ"ק אדמו"ר שליט"א אויף פסוקים פון מזמור עא פון תהלים (דער מזמור וואָס איז שייך צו שנת השבעים) וועלכע כ"ק

(1) חלק ה' — בראשית (געדרוקט י"א ניסן תשל"ב). חלק ו' — שמות (גע-דרוקט י"ד כסלו תשל"ג).

(2) געדרוקט י"א ניסן תשל"ג, ברוקלין.

(3) ע"פ המנהג (שקיבל אדמו"ר הזקן מרבו (הרב המגיד) בשם רבו מורנו הבעש"ט) לאמר בכל יום הקאפ' תהלים המתאים למספר שנותיו (קובץ מכתבים לתהלים ע' 214).

אדמו"ר שליט"א האט מבאר געווען אין אייניגע התועדויות במשך פון שנת  
השבעים (י"א ניסן תשל"ב — י"א ניסן תשל"ג).

ס'איז וויכטיק צו באַמערקן אַז אַ סך פון די אויבענדערמאָנטע הוספות  
זיינען ניט גענומען פון אַריגינאַל, גאָר פון פאַרשידענע העתקות.

\* \* \*

מיר האָפּן אַז גאָר אין גיכּן וועלן ערשיינען אויך די איבעריקע  
בענדער פון דעם דאָזיקן ספר, אויף במדבר און דברים, און דערנאָך אויך דער  
פערטער ספר „לקוטי שיחות“ — די שיחות וועלכע דערשיינען אויף לשון  
הקודש אין וועכנטלעכע קונטרסים, במשך פון היינטיקס יאָר (תשל"ג), שנת  
השבעים שנה לכ"ק אדמו"ר שליט"א.

ויהי רצון אַז בקרוב זאָלן מיר זוכה זיין צום ערשיינען פון די פיל  
אַנדערע מאמרים ושיחות קודש פון כ"ק אדמו"ר שליט"א, וועלכע ווערן  
אַזוי שטאַרק ערוואַרט פון אַחב"י יחיו, איבער גאָר דער וועלט.

## ו ע ד ל ה פ צ ת ש י ח ו ת

ע"ש ק"ף מנחם אב, תשל"ג, ברוקלין, נ.י.



## להוצאה שלישית

באשר הוצאה הקודמת של ספר לקוטי שיחות חלק ז על ספר ויקרא אולה מן  
השוק,

ובקשר ליום הבהיר יום כ"ח סיון, שבו יצא כ"ק אדמו"ר שליט"א (יחד עם —  
יבחל"ח — הרבנית הצדקנית נ"ע) מן המיצר דעמק הבכא האירופאי והגיע צלחה  
לארצות הברית (יום ב', כ"ח סיון ה'תש"א), שאו התחילה תנופה חדשה בהחזקת  
הפצת התורה והיהדות והפצת המעינות,

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

## ועד להפצת שיחות

י"ב י"ג תמוז, ה'תשנ"ב (ה'ת"א שנת 1981 לאות בכל),

צדיק שנה לכ"ק אדמו"ר שליט"א,

ברוקלין, נ.י.



# תוכן ומפתח

## ויקרא

- 1 ..... שיחה א (תשל"א) פרשי' ה, כא ד"ה נפש כי תחטא
- 9 ..... שיחה ב' (תשכ"ט) פרשי' סוף פרשתנו ד"ה לאשר הוא לו; שקויט בדברי הכלי יקר שהטעם להוספת חומש הוא „לפי שהיו מעותיו בטלים אצלו“, ע"פ מ"ש אדה"ז בתניא אגה"ק (סכ"ה) ד„על הגיוק כבר נגזר מן השמים“; ההוראה בגודל הזהירות בדברים שבין אדם לחבירו
- 20 ..... שיחה ג (תשל"ג) ביאור החיוב „לבסומי בפוריא עד דלא ידע“ ע"ד החסידות והרמו לזה בריש פ' ויקרא וסופה; ביאור דיוק ל' אדה"ז בלקו"ת פרשתנו (ד, ג). ולכן נק' התורה משל הקדמוני... כמ"ש מזה בדרוש פורים

## צו

- 30 ..... שיחה א (תשל"א) „אין צו אלא וירוו מיד ולדורות“ (תוכי ורש"י ריש פרשתנו) — מעלת המצוות שנאמרה בהן ל' „צו“ ע"ד החסידות; ביאור הוספת ר"ש „ביותר צריך הכתוב לזרז במקום שיש חסרון כיס“
- 39 ..... שיחה ב (תשל"ג) ההבדל בין ב' הסוגים בקרבן אהרן בפ' צו — (א) שמקריב בכל יום וכן ביום חינוכו, (ב) הקרבנות בימי המילואים — ושייכותם לימי הפורים, והרמו לזה בדיקוי לשונות הצ"צ בלקו"ת פרשתנו; ביאור המנהג להגבי הקול בעת קריאת „בלילה ההוא“ (מהרי"ל) ע"ד החסידות
- 48 ..... חג הפסח (תשל"א) שקויט מדוע לא גזרו שלא לאכול מצה ומרור כו' בפסח שחל להיות בשבת משום גזירה דרבה

## שמיני

- 54 ..... שיחה א (תשל"א) פרשי' יא, יז ד"ה השלך, וד"ה כוס וינשוף והשינוי לגבי פירושו בשי"ס (חולין סג, א. ברכות נו, ב); שקויט בגדר שמות העופות ע"פ פשוטו של מקרא; הרמו בל' רש"י „השולה דגים מן הים“ על ענין השגחה פרטית שנתגלה ע"י הבעש"ט
- 65 ..... שיחה ב (תשל"ג) פרשי' סוף פרשתנו ד"ה בין הטמא ובין הטהור וד"ה ובין החי הנאכלת שקויט ע"ד ההלכה בל' רש"י „בין נשחט חציו של קנה לנשחט רובו“; השייכות (ע"ד החסידות) בין „להבדיל בין הטמא גוי“ לבחינת „ויהי ביום (ה)שמיני“

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

**תזריע**

- 74 ..... **שיחא א** (תשלי"א) .....  
 דרשת ר' שמלאי. כשם שיצירתו של אדם אחר כל בהמה חי' ועוף כו' כך תורתו כו' (ויק"ר ורש"י ריש פרשתנו); ב' טעמים שהאדם נברא לבסוף ושיטת ר' שמלאי; הרמז בשם הפרשה. תזריע"
- 80 ..... **שיחא ב** (תשל"ל) .....  
 פירושי רש"י עה"פ (יב, ד). תשב בדמי טהרה בכל קרש לא תגע גוי ימי טהרה; ענין „אינן ישיבה אלא לשון עכבה" ע"ד החסידות
- 92 ..... **שיחא ג** (תשכ"ט) .....  
 פרש"י סוף הפרשה ד"ה וכבש שנית; שני אופנים בטעם כיבוס הבגד לאחר שסר ממנו הנגע

**מצורע**

- 100 ..... **שיחא א** (תשלי"א) .....  
 שם הפרשה — בדורות הראשונים „זאת תהי" ודורות האחרונים — „מצורע"; ענין הפנימי של „מצורע" וטהרתו ע"י כהן
- 105 ..... **שיחא ב** (תשל"ל) .....  
 פלוגתת ב"ש וב"ה (משנה סוף גדה) אם רואה יום אחד עשר היא שומרת יום דאורייתא. ופלוגתת ר"י ור"ל (בדעת ב"ה) אם רואה בעשירי חייבת בשמירת יום (שם עב, ב); פלוגתת ר"י ור"ל לשיטתייהו אם חצי שיעור אסור מה"ת. ופלוגתת ב"ה וב"ש לשיטתייהו אי אולינן בתר. בכח"א או „בפועל"

**אחרי**

- 117 ..... **שיחא א** (תשל"ל) .....  
 פרש"י ר"פ ד"ה וידבר גוי אחרי מות — „הי' ראב"ע מושלו משל לחולה כו"; ביאור הסיפור דכשמינו את ראב"ע לנשיא בהיותו בן י"ח שנה קרה נס. ו„אהרלו לוי תמני סרי דרי חיוורתא"
- 128 ..... **שיחא ב** (תשלי"א) .....  
 פרש"י טז, לד ד"ה ויעש כאשר צוה ה'

**קדושים**

- 134 ..... **שיחא א** (תשלי"א) .....  
 „ובשנה החמישית גוי' להוסיף לכם תבואתו" (יט, כה) — המעלה ע"ד החסידות בפירות דשנה החמישית גם לגבי הפירות דנטע רבע; ביאור בדו"ד בין הבעש"ט עם גאון פרוש כו' (סה"מ אידיש ע' 138). ופתגם הבעש"ט שהקב"ה „יושב" כביכול על „תהלות ישראל";
- 139 ..... **שיחא ב** (תשל"ל) .....  
 פרש"י סוף פרשתנו ד"ה כי יהי' בהם אוב; שיטת רש"י בפש"מ אם אוב וידעוני חלוקים לחטאת או לאו (סנה' סה, א)

**אמור**

- 147 ..... **שיחא א** (תשכ"ט) .....  
 ביאור הצריכותא שבש"ס (יבמות קיד, סע"א) שהדין ד„להזהיר גדולים על הקטנים" נאמר בטומאת כהנים שרצים ודם — ע"ד החסידות

- 153 ..... שיחה ב (תשל"א)  
 איך „נטמא“ הקב"ה בקבורת משה (תוס' סנהדרין לט. א), והרי הקב"ה הוא בחי' כהן גדול" שאינו מטמא אפילו לבנו
- 158 ..... שיחה ג (תשל"ב)  
 פרשי' סוף פרשתנו ד"ה ובני ישראל עשו; שקו"ט בפרשי' (כד. יד) „במעמד כל העדה מבאן ששלוחו של אדם כמותו“; פי' הכתוב (תצא כא. כב) „וכי יהי באיש חטא גו' ותלית אותו על עץ“ ע"ד הרמז

**בהר**

- 170 ..... שיחה א (תשל"א)  
 ביאור פלוגתת הבבלי (ערכין לב. ב לדעת התוס' שם) והירושלמי (שביעית פ"ה ה"ב) אם שמטיה נוהגת מה"ת כשאין היובל נוהג — ע"ד החסידות
- 175 ..... שיחה ב (תשל"ב)  
 סיום הפרשה (ורשי'). „אני ה' — נאמן לשלם שכר“ והקשר למאמר ר"מ באבות (פ"ד מ"ז). „ואם עמלת בתורה הרבה יש שכר הרבה ליתן לך“; שקו"ט בקס"ד דעבד הנמכר לעבדים „לא יאמר הואיל ורבי מגלה עריות .. עובד ע"א .. מחלל שבת אף אני כמותו“; ביאור דברי הוזהר (בהר קח. א) דעבד עברי פטור מ„עול מלכותא דלעילא“; ע"פ ביאור אדה"ז בתניא (פמ"א) בענין קבלת עומ"ש ומשל הוזהר (שם). ככהאי תורא דיהבין עלי' עול כו"

**בחוקותי**

- 188 ..... שיחה א (תשל"ב)  
 פלוגתת ר"י ור"ש (בתור"ב כו. ו) אם מעבירים (חיות רעות) מן העולם או משביתן שלא יזוקו; לשיטתייהו בביעור חמץ (פסחים רפ"ב), מלאכה שא"צ לגופה (שבת עג. ב) ודבר שאינו מתכוין (שם מא. ב); שקו"ט בפלוגתת ר"ע ור"י (ר"ה לא. א) בפי'. מזמור שיר ליום השבת" ודברי השי"ס (שם) דפליגי אם „חד חרוב“ או „תרי חרוב“; השייכות לימי הספירה
- 198 ..... שיחה ב (תשל"א)  
 פלוגתת ר"מ ור"י (ב"ב עה, א) בפי'. „ואולך אתכם קוממיות“ (כו. יג) — מאתיים אמה כשתי קומות של אדם הראשון או מאה אמה כנגד היכל וכתליו — ע"ד החסידות

## הוספות

- 205 ויקרא** .....  
 ביאור ברמב"ם הל' פסוה"מ פ"א הכ"ג: לפיכך כה"ג כו' / התאמת מ"ש בלקו"ת (נשא  
 כט, ב) שמנחת נדבה מביאה בכפיפה מצרית עם השי"ס (סוטה יד, ב) דפסול
- 206 ב' ניסן** .....  
 גילוי תורת החסידות בדורות האחרונים וביאור מעלת המשך יו"ט שר"ה תרס"ו  
 לאדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע
- 210 צו** .....  
 ביאור שיטת רש"י (ריש ברכות) דהקטר חלבים ואברים לא גזרו חכמים שיהא עד  
 חצות; שקו"ט אם הטומאה דבר נוסף או באה ממילא ע"י העדר הקדושה
- 212 שבת הגדול** .....  
 הוראה משבת הגדול — הפעולה באוה"ע
- 213 י"א ניסן** .....  
**י"א ניסן תשל"ב — ביאורים בתהלים מזמור עא**  
 213 בך ה' חסיתי גו' .....  
 215 בצדקתך תצילני גו' .....  
 216 ה' לי לצור מעון גו' .....  
 219 אלקי פלטני מיד רשע גו' .....  
 221 כי אתה תקוטי אד' גו' .....  
 223 עליך נסמכתי מבטן גו' .....  
 225 כמופת הייתי לרבים גו' .....  
 228 ימלא פי תהלתך גו' .....  
 230 אל תשליכני לעת זקנה גו' .....  
 233 כי אמרו אויבי לי גו' לאמר אלקים עזבו גו' .....  
**ברכה**  
 ברכה להמברכים והשייכות למעלת יום השמיני"ע על שבעת ימי המילואים / הקשר  
 בין ברכה להחודש הזה; מעלת ענין ה"עמל" ושייכותו לכאו"א מישאל, אפילו  
 קטנים 235
- 242 חג הפסח** .....  
 כוונת זמן חירותינו — מתן תורה / המשכת חירות ושמחה דפסח על כל השנה / נסים  
 דמצרים — היפך טבע דקדושה, וכן צ"ל בכל עניני תומ"צ / המשכת החירות על כל  
 השנה, שבכל דרכיך דעהו / שילוח מצה שמורה / מצה — מיכלא דמהימנותא,  
 דאסוותא / עלי' מחיל אל חיל בענין האמונה / שמחה פורצת גדר / זמן חירות  
 הנשמה; הגוף ניוזן ממאכל אמונה, כמו שפסח עיקרו בא לאכילה / התחלת קיום עם  
 ישראל ע"י אמונה וזכרתי לך חסד נעוריך גו' וכן בכל דור ודור / חירות רוחני עיקר  
 ולכן התחלת חג הפסח בקיום מצוה / זמן יצי"מ — מסוגל ביותר לגידול ברוחניות  
 וקבלת השפעות אדמו"ר / הזמן בין פסח לעצרת יש בו סגולה לחיזוק בתומ"צ ובפרט



לנשים / נשי ישראל במצרים גידלו את הילדים שאמרו בקרי"ס .זה אלי" / שייכות הזמן שבין פורים לפסח לנשים / הרגשה בחג הפסח על ענין החינוך / עבודתינו כמו אנשי צבא שיסודם האמונה בראש כל המפקדים הוא אדמו"ר . והקשר לחג הפסח / הרמב"מ.מעות חטים" לפני פסח – בירור הגוף ולא סיגופים / קירוב כל בני" לתומ"צ

**256 ימים ראשונים דחג הפסח** .....

אמירת הלל בשחיתת הפסח / ב' תבשילין בזמן הבית / .הא לחמא עניא – הטעם שנקבע בתחילת .מגיד" ודיוק הנוסח .הא לחמא" (לא ,כהא" ) / הרמו בכמה פרטים בהגדה על הנחיצות לקרב את כל ישראל לתומ"צ / לתלמידי הישיבות: ההוראה מהארבעה בנים שבהגדה

**266 חול המועד פסח** .....

כשאין שבת מפסיק בין ימי חוה"מ – הוראה מיוחדת בזה: הוספה בתורה / פסח – פה סת. דיבור בר"ת; צ"ל גם בנשים

**269 שביעי של פסח** .....

כאילו ביום זה; (בכל שנה) הי' נס קרי"ס ושירת הים

**272 אחרון של פסח** .....

ענין סעודת משיח שנתגלה ע"י הבעש"ט רוקא; מעלת המצה דו' ימים על ליל א; ד' כוסות בסעודת משיח שנתגלה ע"י אדמו"ר הרשב"ב נ"ע; חיזוק וביסוס שכונות של אחב"י

**278 ימי הספירה** .....

הוראה מימי הספירה – יוקר הזמן; בפרט בארה"ק / יוקר הזמן. בפרט במי שיש לו השפעה על רבים / סיוס תניא ח"א והתחלת ח"ב והקשר לימי הספירה / בכל יום נוסף באור הקשר לקבלת התורה / .היום שני ימים" ולא .יום שני" וכו"ב / הכנה לקבלת התורה בפרט בילדים, בנינו עורבים אותנו / שקו"ט ברין ספה"ע ותג השבועות בעובר קן התאריך / דין המסתפק באיזה יום בספירה עומד / אם ראוי לומר קדיש אחר ספה"ע שאחר עלינו

**297 שמיני** .....

ת"ח צריך שיהי' בו שמינית שבשמינית; .שמיני שמונה שמנה" / ת"כ ר"פ .כשם שהוא יחידי כו"י ופי' הבעש"ט בזה בצוואת הריב"ש / ביאור פרש"י (ט, כג) .אהרן אחי כדאי ו חשוב ממני כו"י" ע"ד החסידות / למה יגרע חלקם של המקבלים חיות מגקו"ט / הידור בכשרות בנוגע לילדים

**300 אייר** .....

ר"ת אברהם יצחק יעקב רחל, רחל ולא דוד, ר' מורה על עניויות יתירה; הכרח גיור כהלכה / אבות הן המרכבה / חודש זיו שבו נולדו זיותני עולם / בכל יום מצות ספירה; התחלת בנין בית ראשון / ל' ניסן – חיבור ניסן ואייר

**304 תזריע** .....

התעוררות כאופן ד'.לדה זכר; ספרא שמיני .אותו יצה"ר תעבירו מלככם כו"י" / הנהגת יולדת בקשר ללימוד שיחות כו" / תחלת כניסת נפש הקדושה בשעת המילה / כמה מרריגות בכניסת נפש דקדושה התלויות בזמן. מילה, כשהגיע לחינוך, מתחייב במצות וכו" / שהחינוך בבית מילה / איחור ברית מילה כדי שתהי' ברוב עם / נתינת

שמות אם שייך לאב או לאם / האדם בעה"ב על שמו ויכול לשנותו / בתרגום וינתן (יג, א; לא) לא תרגם. ואל אהרן / ביאור בלקו"ת ד"ה קמיפלגי ספ"א; שם ספ"ב; שם פ"ג וד'

**311 מצורע** .....

אופן עשיית מקוה ע"ג האוצר ע"פ תקנת אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע / מעלת התקנה הנ"ל / מעלת טבילה במקוה; לימוד חסידות צ"ל גם לפני שינוי ההנהגה בענין זה / שמירת הברית / אם איסור הוצאת ז"ל נמנה במנין המצוות / תיקונים לקרי / טבילה ברואה מים חלוקים (מג"א סתר"ו סק"ח ורספ"ח); מספר הטבילות / גדר תומאת נדה ואיסור נגיעה כו' / סיום הש"ס — החילוק בין תומאת נדה ותומאת זבה בעבודת האדם והקשר לתחילת הש"ס

**319 אחרי** .....

ביאור בדברי זוהר (ח"ג קמ"ה, ב) דכהן שאין לו בת זוג אסור בעבודה / שקו"ט בגדר הלאו דאשת איש וחלותו על האשה

**320 קדושים** .....

עלי' לארה"ק — תוס' קדושה והרמז ב, קדושים תהיו' / קדושים תהיו, פרושים מן המותרות, כל עדת בני ישראל, והכח לזה — כי קדוש אני / הסרת הזקן אסורה ע"פ פסק הצי"צ / שלא, ליישר"ן הזקן / נחיצות הזדירות בגידול הזקן / התיקון על שנאת חנם — אהבת חנם

**327 אמור** .....

להזהיר גדולים על הקטנים, כח השכל על כח המעשה, ובאופן דפסת שני — תשובה / הזהרת גדולים על הקטנים בשקצים, דם וטומאה / מקור מצות קבורה מן התורה / ל.קאנוענשאן העשירי דנשי חב"ד, „ונקדשתי בתוך בני“ בעשרה דוקא / פעולת כה"ג ביוהכ"פ בקדה"ק משפיעה על כל ימות השנה / הטעם שבקצירת העומר הי' הפירסום פחות מבשמחת ביה"ש

**331 ל"ג בעומר** .....

שיחת ל"ג בעומר תשכ"ז: הלימוד מרשב"ז — זכותן של ישראל, בשנת הקהל, ובפרט שבאה"ק, ע"י הוספה בתורה לזכותם / מכתב ל"ג בעומר תשכ"ז: שנת הקהל, אהבת ישראל, זכות ישראל / הילולא דרשב"ז — יום סגולה לחיזוק שיעורים בפנימיות התורה / בפע"ח (דפוס דובראוונא) שרשב"י הי' מתלמידי ר"ע שמתו בין פסח לעצרת / „ל"ג בעמר“ בגימטריא משה / ל"ג בעומר והתגלות הבעש"ט / ל"ג בעומר — עת סגולה להתעוררות על לימוד פנימיות התורה / ההוראה מל"ג בעומר לנשים / המשכת פנימיות התורה בכל כחות האדם ופרטיו / ביאור ענין „לא נהגו כבוד זה לזה“ (יבמות סב, ב) והלימוד בענין אהבת ישראל, ובפרט לילדי ישראל / הכרח לימוד החסידות בזמננו; מראי מקומות לדא"ח בענין רשב"י; ביאור מרד"ל (ירושלמי סנהדרין פ"א ה"ב) שאמר ר"ע לרשב"י, „דיך שאני ובוראך מכירין כוחר“ / ל"ג בעומר — הפצת התורה מתוך אהבת ישראל ומס"ג; גילוי פנימיות התורה / היסוד למצוות שבין אדם לחבירו — קבלת עול מלכות שמים / כתיבת שם „עקיבא“ / תספורת לבן שלש שיום הולדתו כב"ג ניסן — בל"ג בעומר / כנ"ל במי שנולד בחוה"מ פסח / לא לדחות התספורת מ"יד שבת לל"ג בעומר; זמן הכניסה לחדר; אם להזהר מלימוד לפני ג' שנים / מנהג התספורת הראשונה ביום הולדת הג' / לא לדחות התספורת מיום ההולדת לל"ג בעומר / שליחות תלמידי תורת לאוסטרליא והוראות על הנסיעה

- 355 ..... **בהר**  
 עשיית פרובול בסוף השנה הששית / כל שנת השמיטה כמו שבת — שבת להשם /  
 הדמיון בין שמיטה לקדושת שבת
- 360 ..... **בחוקותי**  
 קדושה טהרה וצניעות — היסודות למשכן ה'; בפרט בנשים / ביאור הפסוק „אם  
 בחוקותי גו"ע"ד החסידות / ביאור הפסוק „וכשלו איש באחיו" למעליותא / העשירי  
 יהי' קודש — „מכל מקום", אבל מ"מ צ"ל פעולה דיציאה מן הדיר; שקוט באריכות  
 בזה
- אבות**
- 364 ..... **פ"א**  
 מקור מ"ש שאבטליון לימד תלמידים שאינם מהוגנים / אבטליון וגלגולו
- 365 ..... **פ"ג**  
 ידיעה ובחירה — שקוט באריכות
- 368 ..... **פ"ה**  
 ביאור הסדר בן חמש שנים כו' בן ח"י לחופה בן כ' לדרוף / ביאור במ"ש בדרך החיים  
 (למהר"ל) שבאברהם נאמר „עמו" ובבלעם „אתו" — כ"ה בתנחומא ובויק"ד / עז  
 כנמר כו' כנגד ד' אותיות שם הוי', ותכליתם לעשות רצון כו' (קוצו של יו"ד)
- 370 ..... **פ"ו**  
 כל העוסק בתורה לשמה זוכה לרברים הרבה כו' כל העולם כולו כדאי הוא לו



# ויקרא

וואָס דער אויבערשטער ווייס דערפון, און זיי נעמען אים אַרײַן כביכול פאַר אַן עדות אויפן פקדון [און ווי דער תלמיד האָט שוין געהאַט געלערנט אין ספר בראשית, אַז לבן האָט געזאָגט צו יעקב'ן: „אין איש עמנו ראה אלקים עד ביני ובינך“] — איז דער ריבער, דערמיט וואָס ער פאַרלייקנט דעם פקדון, איז עס במילא אַ פאַרלייקענונג אין דעם איינציקן „עד“ צווישן זיי — אין דעם אויבערשטן.

און דערמיט איז פאַרשטאַנדיק וואָס רש"י באַנוצט דאָ אַ לשון מיוחד — „שלישי שביניהם“ (און זאָגט ניט קלאַר: „הקב"ה, אָדער „ה'“ — כ" לשון הכתוב) — ווייל מיט דעם וויל ער מפרש און מדגיש זיין, אַז דאָס וואָס „וכחש גו' בפקדון“ הייסט „מעל בה'“, איז צוליב דעם וואָס דער מפקיד ונפקד האָבן כביכול אַרײַנגענומען דעם אויבערשטן ווי אַ „שלישי בינייהם“, ד.ה. פאַר אַן עדות, און במילא איז דאָס אַ „מעל בה'“ ווי אַ הכחשה אין דעם עד פון פקדון.

לויט דעם איז אָבער שווער:

בשעת דער פסוק טײַטשט אויס וועמען ער מיינט מיט „נפש כי תחטא ומעלה מעל בה'“, זאָגט ער (ניט נאָר) „וכחש בעמיתו בפקדון (נאָר אויך גלייך נאָכדעם) או — בתשומת יד“, וואָס מיינט (ווי רש"י איז מפרש) „ששם בידו ממון להתעסק או במלוה“ — איז ווי שטימט עס מיט דעם וואָס רש"י זאָגט אַז ביים פאַל פון

א. אין פסוק נפש כי תחטא ומעלה מעל בה' וכחש בעמיתו בפקדון או בתשומת יד וגו', בריינגט רש"י די ווערטער „נפש כי תחטא“ און איז מפרש — „אמר ר' עקיבא: מה ת"ל ומעלה מעל בה', לפי שכל המלוה והלוה והנושא והנותן אינו עושה אלא בעדים ובשטר לפיכך בזמן שהוא מכחש מכחש בעדים ובשטר, אבל המפקיד אצל חבירו ואינו רוצה שתדע בו נשמה אלא שלישי שביניהם, לפיכך כשהוא מכחש מכחש בשלישי שביניהם.“

בפשטות — איז דער ביאור אין דעם פירוש: דאָס וואָס „ומעלה מעל בה'“ הייסט דוקא דער וואָס פאַרלייקנט אַ פקדון — און ניט ווען ער פאַרלייקנט אַ מלוה, הגם אַז אויך דאָ פונקט ווי ביי פקדון, ווייס דאָך דער אויבערשטער אַז ער האָט געליען געלט —

ווייל ווען איינער גיט דעם צווייטן אַ פקדון צו באַהאַלטן אין אַן אָפן וואָס „אינו רוצה שתדע בו נשמה“, אַן עדות און אַן שטר, און די איינציקע באַוואַרעניש איז, נאָר וואָס דער מפקיד ונפקד פאַרלאָזן זיך אויף דעם

1) פרשתנו ה, כא.

2) תו"כ כאן (פכ"ב).

3) בדפוס ראשון: ומה (בוא"ו), ואף שבדפוס זה חסרה שורה שלמה בפירוש רש"י זה — הרי אי"ו הוכחה שגם התיבות שנדפסו נעתקו בטעות, וראה לקמן הערה 14.

4) ברא"ם כאן (וכ"ה בתו"כ כאן): אינו (בלי וא"ו), אבל בגו"א כאן, וכ"ה ברוב דפוסי רש"י: ואינו, וראה לקמן סעיף ה'.

5) ראה עדי"ו גו"א כאן (בתחלת דבריו, וראה לקמן הערה 8).

6) ויצא לא, נ.

7) אבל ראה לקמן סו"ס ב'.

„מה תל ומעלה מעל בה' — איז אינגאנצן ניט מובן יי: דווקא די ווער-טער „נפש כי תחטא“ איז ער מעתיק און שטעלט זיך אויף זיי בעת אז די ווערטער „ומעלה מעל בה'“ ברענגט ער אינגאנצן ניט אראפ און איז זיי ניט מרמז אפילו דורך צושטעלן א „וגו“?

(ב) ס'איז ידוע, אז רש"י בפירושו לויט מאמרי רז"ל, דערמאנט ניט דעם נאמען פון בעל המאמר, סידן עס קומט צו דורכדעם א תוספות ביאור אין דעם געזאגטן פירוש. דארף מען פארשטיין: וואס פאר א תוספות הבנה קומט צו אין דעם פירוש „מה תל ומעלה מעל בה'“, דורך דער ידיעה אז דאס האט געזאגט ר' עקיבא?

(ג) בכדי צו פארשטיין מיט וואס דא ווערט דער „מעל בה'“, וואלט גענוג געווען דער הסבר אז „המפקיד אצל חבירו כו' מכח בשלישי ש-ביניהם“ — צוליב וואס דארף רש"י מאריך זיין און געבן צו פארשטיין דורך דעם פארגלייך פון „כל המלוה כו' מכח בעדים ובשטר“?

(ד) ווען צוויי מענטשן האבן א משא ומתן צווישן זיך און זיי ציען צו נאך עמעצן ווי אן עדות — א באשטע-טיקונג און פארזיכערונג אויף דער זאך — איז דאך ניט שייך צו אנרופן יענעם ווי דער „שלישי“ צווישן זיי: ער ווערט צווישן זיי בלויז א פאר-מיטלער וואס באשטעטיקט און איז מברר דעם משא ומתן צווישן זיי, אבער ניט אזא וואס קען גערעכנט ווערן צוזאמען מיט זיי, ווי א דריטער

„המלוה והלוה והנושא והנותן“ איז ער מכח ניט אין אויבערשטן, נאר „בעדים ובשטר“?

מפרשים לערנען איין „אז „או ב-תשומת יד“ באציט זיך ניט צו „ומעלה מעל בה'“, נאר ווי נאך א פרט וואס קומט בהמשך בלויז צו „וכחש ב-עמיתו“.

ס'איז אבער שווער אזוי צו לערנען, ווארום פון פשטות לשון הכתוב איז משמע, כנ"ל, אז דער כלל פון „וכחש בעמיתו“ גופא (מיט אלע זיינע פרטים: סיי „פקדון“ אין סיי „תשומת יד“ און אזוי אויך „גזל“ וכו') איז אן אפטייטש פון „נפש כי תחטא ומעלה מעל בה'“.

ב. נוסף צו דער שאלה הנ"ל (ווי שטימט רש"י'ס פירוש, אז „ומעלה מעל בה'“ איז בלויז ביי „וכחש ב-פקדון“, מיט פשטות לשון הכתוב), זיינען פאראן אויך כמה תמיהות בנוגע דעם לשון פון רש"י:

(א) רש"י איז דאך דאך ניט אויסן צו מפרש זיין די ווערטער „נפש כי תחטא“, נאר, ווי ער אליין באווארנט:

(8) וקושיא זו היא גם בנוגע ל„בגזל“ ו„עשק את עמיתו“, דמכיון שלא סמך מתחלה על הקב"ה אין זה „ומעלה גו' בה“.

בגו"א כאן: הקב"ה הוא השליש שביניהם. . . כופר בהקב"ה סמך עליו ולא דוקא פקדון אלא אף גזל אע"ג שהוא לא סמך מתחלה. . . כיון שאין יודע מזה כ"א הקב"ה והוא סובר שלא יכפור כו'.

אבל: (א) בפשטות, הענין ד„ומעלה מעל בה“ הוא כשמתן על ה' — וכלשון רש"י „שלישי שביניהם“, כנ"ל בפנים. (ב) לפי פי' רושו — אינו מובן הסדר שבכתוב: למה הפסיק ב„בתשומת יד“ בין „בפקדון“ ל„בגזל“? וראה גם רא"ם כאן, שגם „בגזל“ לא קאי על „ומעלה מעל בה“.

(9) רא"ם כאן.

(10) ובפרט, שמאמר ר"ע שבספרי כאן

הוא על התיבות ומעלה מעל בה' — ולא על נפש כי תחטא!

ביי „כי תמעול מעל גוי מקדשי ה'“,  
וואו מ'נעמט אריבער די זאך פון רשות  
הקדש אין רשות חולין). אבער לויט  
די מפרשים הנ"ל באשטייט דאך דער  
„מעל“ נאָר אין שינוי רשות פון איין  
מענשן צום צווייטן?

ד. איז דער ביאור בכל הנ"ל:

די שאלה (עיקרית) וואָס שטעלט  
זיך דאָ ביי רש"י בנוגע דעם ענין  
פון „ומעלה מעל בה“ איז (ניט  
מחמת די דאָזיקע ווערטער גופא, נאָר)  
מצד די ווערטער „גפיש כי תחטא“  
וואָס שטייען פאַר דעם:

ווען עס וואָלט געשטאַנען בלויז  
„ומעלה מעל בה“, וואָלט מען געקענט  
(בדוחק עכ"פ) לערנען: „אָ יע־  
דער פאַל פון עובר זיין אויפן אוי־  
בערשטנס רצון (ובפרט, דאָס שווערן  
פאַלש אין אויבערשטנס נאָמען) רופט  
אָן די תורה ווי אַ „מעל בה“ (ואין  
מעילה . . אלא שינוי), ווייל דערמיט  
ווייזט ער אָן ער פאַרבייט דעם אוי־  
בערשטן אויף, להבדיל, אַ וואַכעדיקע  
זאָך, ד.ה. ער רעכנט זיך ניט מיט  
זיין חשיבות, נאָר ווי עס וואָלט גע־  
ווען, להבדיל, אַ וואַכעדיגע זאָך.

וויבאַלד אָבער אָן פריער שטייט  
שוין אין פסוק „גפיש כי תחטא“,  
ווערט במילא שווער: צוליב וואָס  
זאָגט דער פסוק סיי „תחטא“ און סיי  
„ומעלה מעל בה“ וואָס לפי הנ"ל  
איז עס דאָך היינוּ הך?

און דערפאַר שטעלט זיך רש"י (ניט

— ניט נעמענדיק קיין שום אַנטייל  
אין משאומתן גופא.

דאַרף מען דעריבער פאַרשטיין, וואָס  
רש"י רופט דאָ אָן דעם אויבערשטן  
אַלס „שלישי שביניהם“ (ניט „אחד“  
אָדער „זה“): הן אמת, אָן דער מפקיד  
ונפקד האָבן זיך פאַרלאָזט אויפן אוי־  
בערשטן אָן ער וועט זיין אָן עדות  
צווישן זיי — זיי האָבן דאָך אָבער  
אים ניט אַריינגענומען ווי אַ דריטן  
(שותף) בשייכות צום פקדון גופא —  
היינט פאַרוואָס זאָל ער הייסן מיטן  
נאָמען „שלישי“?

ג. אויסער די אויבנגעזאָגטע שאלות  
אין פירש"י דאָ על אתר, איז אויך  
פאַראַן אַ שוועריקייט מצד אַ פריער־  
דיקן פירש"י:

אויפן פסוק „גפיש כי תמעול מעל  
גוי מקדשי ה'“ זאָגט רש"י „אין  
מעילה בכל מקום אלא שינוי“, דאַרף  
מען פאַרשטיין: וואָס פאַר אַ שינוי  
איז דאָ ביי „וכחש בעמיתו“, וואָס  
צוליב דעם זאָגט דערויף דער פסוק  
„ומעלה מעל בה“<sup>12</sup>?

מפרשים זיינען מסביר<sup>11</sup>, אַז אַט די  
פאַרלייקענינג גופא, דאָס וואָס ער וויל  
צונעמען פאַר זיך אַ זאָך וואָס געהערט  
צו אַ צווייטן — שטעלט עס מיט זיך  
פאַר אַ שינוי רשות.

ס'איז אָבער ניט מובן: אין פסוק  
שטייט דאָך „ומעלה מעל בה“<sup>12</sup>, ד.ה.  
אַז די מעילה (וואָס לויט רש"י<sup>13</sup> פֿי־  
ווערט עס אומעטום געמיינט שינוי)  
דאַרף דאָ געטייטשט ווערן ווי אַ שינוי  
אין רשות פון אויבערשטן (אַזוי ווי

(11) ה, טו.

(12) כמו שהקשו במפרשי רש"י שם.  
וברא"ם שם מסיק — מכה קושיא זו —  
שהתיבות „בכל מקום“ מיותרות. עיי"ש.  
(13) גוי"א שם.

(13\*) ראה עדין דברי דוד מובא בש"ח  
פרשתנו ה, טו, ומפרש כן לפי פרש"י.  
אבל — ענין זה לא כתוב ברש"י, ואפילו  
לא ברמז, וצ"ל, שפירוש „ומעלה מעל בה“  
— לפי פרש"י — הוא מה שמשנה מה  
בעלות של הקב"ה, וכלשון רש"י „מכחש  
בשלישי שביניהם“, וכדלקמן סעיף ו'.

אויף די ווערטער „ומעלה מעל בה“ גופא, נאָר) אויף די ווערטער „נפש כי תחטא“ און פרעגט, „מה תלמוד לומר ומעלה מעל בה“ — וויבאלד עס שטייט שוין „נפש כי תחטא“ איז „מה תל ומעלה מעל בה“<sup>11</sup>, צוליב וואָס<sup>11</sup> זאָגט דער פסוק ביידע לשון גות<sup>15</sup>.

און אויף דעם ענטפערט רש"י<sup>11</sup> „לפי שכל המלוה כו' אבל המפקיד כו'“, אַז די צוויי לשונות — „כי תחטא“ און „ומעלה מעל בה“ — באַציען זיך צו די ווייטערדיקע צוויי פרטים :

„כי תחטא“ ווערט געזאָגט בשייכות צו „וכחש בתשומת יד וגו'“, וואו ס'האַנדלט זיך אין געלט אויף עסק אָדער מלוה — און וויבאלד אַז דאָ איז ער נאָר „מכחש בעדים ובשטר“, איז עס סתם אַ „חטא“ — ניט קיין ענין פון „מעל בה“; און דעם לשון „ומעלה מעל בה“ זאָגט דער פסוק אין באַצוג צו „וכחש בכפדון“, ווייל

דער וואָס פאַרלייקנט אַ פקדון איז „מכחש בשלישי שביניהם“. ועפ"ז ווערט פאַרשטאַנדיק וואָס רש"י איז מאַריך און דערמאָנט אויך דעם פּרט פון „המלוה כו'“, ווייל דערמיט איז ער מפרש די ווערטער „נפש כי תחטא“<sup>10</sup>.

ה. אָבער לויט דעם שטעלט זיך די קשיא: דער לשון „כי תחטא“ שטייט דאָך פאַר „ומעלה מעל בה“, היינט פאַרוואָס קומען דערנאָך זייערע אויסטייטשוניגען אין אַ סדר הפוך — פריער „בפקדון“ (בהמשך צו „ומעלה מעל בה“) און דערנאָך „בתשומת יד וגו'“ (— „נפש כי תחטא“)?

אַט די שאלה באַוואַרנט רש"י מיט איין אות: דער לשון אין ספרא איז „המפקיד אצל חבירו אינו רוצה שתדע בו בשמה“, אָבער אין פירש"י ווערט געזאָגט<sup>10</sup> „ואינו רוצה כו'“:

מיט דעם זאָג, וואָס רש"י איז מוסיף, איז ער מדגיש אין אַ קלאַרן

14) ועפ"ז יומתק מה שרש"י מתחיל פירושו (לפי הגירסא שבדפוס ראשון — ראה לעיל הערה 3) „ומה תלמוד לומר ומעלה כו'“ בוא"ו המוסיף — כי הקושיא „מה תל ומעלה כו'“ באה בהמשך „נפש כי תחטא“ שמעתיק לפניו.

14\*) ראה גם דברי דוד לפרש"י כאן, 15) ואין להקשות, שגם לפי הו"ל לרש"י להעתיק (לפני פירוש) התיבות „ומעלה מעל בה“ און לרמוז ב„וגו“ — מכיון שמפרש גם תיבות אלו —

כי „ומעלה מעל בה“ שבפירש"י, אינו מפירש רש"י, כ"א — שמעתיק לי הכתוב כמו שהוא ולכן אינו מעתיקו בתחלה. (ובדוגמת תיבת „לאמר“ בפרש"י ויקהל (לה, ד) שאינו מעתיקו לפני פירושו (ראה בארוכה לקו"ש ח"ו ע' 221 ואילך): בריש פרשתנו ד"ה ויקרא אל משה (השני) שמעתיק „וידבר“ באמצע פירוש. (ועוד).

15\*) שקאי א„בתשומת יד“. הטעם לזה שכאן מקדים רש"י „המלוה והלוה“ להגושא והנותן, ובד"ה „בתשומת יד“ כותב „ששם כו' להתעסק (ואח"כ) או במלוה“:

בד"ה זה (נפש כו'), שרוצה להסביר ד"אינו עושה אלא בעדים כו'“, כותב מקודם „המלוה והלוה“ שבוה פשוט יותר שעושים רק „בעדים כו'“, ואח"כ מוסיף דגם „הנור שא והנותן“ — שאף (שגם) בעל המעות מעוניין בוה (שבויוב הפעמים מרויח), מ"מ „אינו עושה אלא בעדים כו'“;

משא"כ בד"ה „בתשומת יד“ (שבא לפ"ר ש תיבות אלו גופא), מקדים „להתעסק“ — כי זה קרוב יותר להפירוש ד„תשומת יד — ששם בידו“ דהמקבל, ואח"כ מוסיף גם „במלוה“ — אף שרגיל שהלוה בא ומבקש ולא שהמלוה שם בידו מעצמו.

ווייל ברשותו געפינט זיך דער פקדון  
ובפרט ווען ער איז וכחש. ער פאר-  
לייקנט דעם פקדון איז ער בפועל דער  
בעה"ב אויפן פקדון; און דער דריטער  
בעה"ב איז דער אויבערשטער — ער  
איז דער אמת'ער בעה"ב פון דעם  
פקדון, וואָרום ס'איז דאָך „לה' <sup>15</sup> הארץ  
ומלוואה“.

און דאָס איז דער פירוש פון  
„מכחש בשלישי שבניהם“: דאָס וואָס  
דער חפץ געהערט צום מפקיד, איז עס  
דאָך דערפאר וואָס דער אויבערשטער  
(דער אמת'ער בעה"ב פון דער גאנצ-  
צער וועלט) האָט אים דאָס געגעבן <sup>10</sup>;  
איז בשעת אָן דער נפקד פארלייקנט  
דעם פקדון און וויל פון אים צונעמען  
דעם חפץ, הייסט עס אַ פארלייקענונג  
אין דער בעה"ב'שקייט פון אויבערשטן  
— „מכחש בשלישי שבניהם“.

און דעריבער הייסט עס „ומעלה מעל  
בה“ — אָן דורך זיין פארלייקענען  
דאָס, קומט במילא אויס כאילו ער  
נעמט אַרויס כביכול דעם פקדון פון  
רשותו של הקב"ה.

און הגם אָן לפי קומט אויס אָן  
אויך ביים פארלייקענען אַ מלוה איז  
דאָ דער ענין פון „מכחש“ אין דעם  
אויבערשטנס בעל-הבתי'שקייט אויפן  
געלט — וואָרום דער אויבערשטער  
האָט עס דאָך געגעבן צום מלוה —  
איז אָבער פארט ניט דומה:

ביי מלוה, וויבאלד אָן „כל המלוה  
כו' אינו עושה אלא בעדים ובשטר“,  
האָט ער דאָ ניט פארבונדן די הלואה,  
אין אָן אופן מיוחד, מיט דער בעל-  
הבתי'שקייט פון אויבערשטן; משא"כ

אופן אָן אויך ביי פקדון קען געמאלט  
זיין מען זאל געבן צו באַהאַלטן בעדים  
ובשטר, און דעריבער: „שטייט פקדון  
פריער פאר מלוה, ווייל ביי „וכחש  
בפקדון“ איז פאראן (אויך) אַ פאל  
וואָס באַצייט זיך צו „נפש כי תחטא"  
— און וויבאלד „פקדון“ טייטשט אַפ  
ביידע לשונות (אויך) „ומעלה מעל  
בה“). דערפאר קומט ער פאר וכחש  
בתשומת גו', פאר מלוה וואָס איז גע-  
וויינטליך „כשטר ובעדים“.

ו. דעם ביאור לשון הכתוב „ומעלה  
מעל בה“ — וואָס דערפון איז משמע  
(כנ"ל ס"ג) אָן דורכן פארלייקענען  
דעם פקדון, איז ער משנה (און נעמט  
אַרויס) דעם פקדון פון רשותו של  
הקב"ה — דריקט רש"י אויס דורכן  
לשון „שלישי שבניהם“:

דורך דעם וואָס ער זאָגט אָן דער  
אויבערשטער איז אַ „שלישי“, אַ דרי-  
טער צום מפקיד ונפקד, מאַכט רש"י  
קלאַר אָן דאָ האַנדלט זיך ניט בלויז  
אין דעם וואָס דער מפקיד ונפקד  
האַבן געמאַכט דעם אויבערשטן פאר  
אָן עדות אויפן פקדון (וואָרום כנ"ל  
סוף ס"ב, דערמיט וואָס איינער איז  
בלויז אָן עדות אויף אַן עסק — הייסט  
ער נאָך ניט קיין „שלישי“); דאָ ווערט  
אויך געמיינט דעם אויבערשטנס בעל-  
הבתי'שקייט אויפן פקדון, און דערפאר  
טאַקע ווערט ער גערופן „שלישי“ —  
ער איז דער דריטער בעה"ב:

אייך בעה"ב איז דער מפקיד, וואָס  
צו אים געהערט דער פקדון; דער  
צווייטער „בעה"ב" ווערט דער נפקד <sup>11</sup>;

(17) גם לולי זאת ה' רש"י כותב  
„ואינו רוצה בוא", לפי שגם בפקדון  
מפקידים לפעמים בעדים ובשטר. והכונה  
כאן, שצ"ו מתוך גמ' הסדר שבכתוב.  
<sup>17\*</sup> ראה משפטים כב, ז ובפרש"י שם.

(18) תהלים כד, א.

(19) להעיר גם מפירש"י ר"פ בראשית  
(בד"ה הראשון); כל הארץ של הקב"ה  
היא כו' ברצונו נתנה כו'.



און רש"י איז מפרש אויף דעם: "כלו-מר, קונה כדי להקנות". און וויבאלד אָז (לויט ר"ע) דאָס וואָס דער אוי-בערשטער האָט "קונה" געווען די וועלט איז (נאָר) "כדי להקנות" — אָז דעם אויבערשטנס בעל-הבתי-ש-קייט גופא אויף אָט דעם חפץ, איז כביכול אָפהענגיק אין דעם וואָס ער גיט עס און מאַכט עס געהערן צו איש פלוני — קומט דאָך במילא אויס, לויט ר' עקיבא, אָז ווען איינער לאָזט ניט צו דעם "להקנות", איז ער גורע כביכול (אויך) אין דעם "קונה" פון הקב"ה.

ת. עס האָט זיך פריער (סוס"ו) גערעדט, אָז דאָס וואָס "וכחש בע-מיתו" ווערט אין פסוק איינגעטיילט אין צוויי אופנים: "נפש כי תחטא" און "ומעלה מעל בה" — הגם אָז אין יעדער אופן איז עס אַ "מעל" אין אויבערשטן (צונעמענדיק די זאך פון דעם וואָס אים האָט דער אוי-בערשטער געגעבן, מאַכט ער דאָך דערמיט כביכול אַ שינוי ברשותו של הקב"ה כנ"ל) — איז עס דערפאַר וואָס בעת ער פאַרלאָזט זיך מלכתחילה אויף עדים און שטר, איז ער ניט "מכחש" אָפּענערהייט אין דעם "שלי-שי שביניהם" (ווי דאָס איז אין פאַל פון "וכחש בפקדון" וואו ער האָט מלכתחילה זיך פאַרלאָזט אויפן שלי-שי שביניהם און ס'איז דעריבער אָן אָפּענערע הכחשה אין דעם אוי-בערשטן), און דערפאַר איז דאָ (בג-לוי) בלויז אָן ענין פון "כי תחטא", אָבער ניט "ומעלה מעל בה".

דערפון איז פאַרשטאַנדיק, אָז דער חילוק צווישן "נפש כי תחטא" און "ומעלה מעל בה" איז נאָר בשייכות צו גילוי, ד.ה. אָז ביי "נפש כי תחטא"

ביי אַ פקדון, וואו "אינו רוצה שתדע בו נשמה אלא שלישי שביניהם", האָט ער דאָך אין דעם זיך באַזונדערק פאַרלאָזן אויפן "שלישי שביניהם", ד.ה. דער מפקיד האָט געגלויבט דעם נפקד נאָר דערפאַר וואָס ער האָט גערעכנט אָז דער נפקד וועט ניט גיין קעגן דער בעל-הבתי-שקייט פון אויבערשטן, און פאַרלייקענדיק דעם פקדון איז ער דעריבער "מכחש ב-שלישי שביניהם" און איז "מועל בה".

ז. לאחר כל זה פאָדערט זיך נאָך ביאור אין דעם: ווען איינער פאַר-לייקנט דעם צווייטנס פקדון, איז אמת טאַקע אָז ער טוט אַ זאך וואָס איז קעגן דעם אויבערשטנס רצון, אָבער סוכ"ס בלייבט דאָך דער חפץ — אויך נאָך דער פאַרלייקענונג — אין רשות פון דעם אויבערשטן — היינט פאַרוואָס הייסט עס פאַרט א "מעל בה", אַ שינוי אין רשותו של הקב"ה?

אמת, קיין שטאַרקע קשיא איז עס טאַקע ניט, וואָרום ווי געוואָנט, גייט ער דאָ אַנטקעגן דעם אויבערשטנס סדר אין בעל-הבתי-שקייט, און דאָס הייסט במילא כאילו ער וואָלט אַרויס-גענומען אַ זאך פון אויבערשטנס רשות — אָבער דאָך איז עס ניט אַזוי גלאַ-טיק.

דעריבער באַוואַנט דאָס טאַקע רש"י — אָבער בלויז אין אַ רמז-דיקן אופן — דורך צוגעבן דעם נאָמען פון דעם בעל המאמר ר' עקיבא:

דער טעם וואָס ביום הראשון פלעגן די לויים אין ביהמ"ק זאָגן דעם מזמור "לה' הארץ ומלאוה", זאָגט (ר"י משום) ר' עקיבא "על שם שקנה והקנה" <sup>ס</sup>.

מען זאל קיין טעות ניט האָבן און מיינען, אָז ביי ענינים שבין אדם למִ-קום, איז פֿאַרשטאַנדיק אָז יעדער פֿרט "רירט" אָן אין די בעל־הבתי־שקייט פֿון אויבערשטן; בנוגע צו בין אדם לחבירו אָבער, כאַטש אָז די ציוויים אויף דעם זיינען טאַקע פֿון אויבערשטן — עס איז דאָך אָבער בכדי צו פֿאַר־היטן "חבירו", איז אָפֿילו ווען ער זאל אים באַעולה־גען, רירט עס אָן בעיקר אַ מענטשן אָבער ניט דעם אויבערשטן —

זאָגט דעריבער די תורה קלאַר, אָז "נפש כי תחטא", איז הגם אָז דאָס איז אין אָן אופֿן וואָס בחיצוניות איז עס שייך גאָר צו "עמיתו" (ניט צום אוי־בערשטן ח"ו), פֿונדעסטוועגן איז עס שוין אָן ענין פֿון "ומעלה מעל בה" <sup>22</sup>; און אָפֿילו ווען ער האָט בלויז "פֿאַר־פעלט" ("חטא — לשון חסרון") צו טאָן זיין חבר אַ טובה, וכי"ב —

(23) כי כל המצות (גם אלו שנתלבשו בשכל, וגם אלו שבין אדם לחבירו) ענינם הוא רצון העליון. ועיקר בקונטי "ענינה של תורת החסידות" (נדפס בסוף כרך א' ד.ספר הערכים — חב"ד) סעיף יד, שזהו הטעם על האיסור (זח"ג קיט, א. וראה קונטי הג"ל הערה 73) לעבב פקדונו של חבירו בשביל החובות שהמפקיד חייב לו — כי מכיון שגם המצות שבין אדם לחבירו, ענינם הוא רצון העליון, הרי מטרות המצוה דהשבת הפקדון היא [לא רק בשביל טובת המפקיד, כ"א] מצות ההשבה גופא. עיי"ש בארוכה.

ועי"פ המבואר שם ס"י (וראה זהר הג"ל) השייכות של איסור זה לענין "מודה אני כו' שהחזרת בי נשמת" — י"ל "בה"ינה של תורה" שבפרש"י שזהו הטעם למ"ש רש"י "שדע בו נשמה" [ולא "נפש" — כלשון הכתוב], כי בזה מרמז טעם איסור העכבת הפקדון גם כשהמפקיד חייב לו כו' (שי"ל, שגם זה נכלל ב"וכחש גוי בפקדון"), ולהעיר מכלי יקר כאן.

איז די מעילה בה' ניט אַזוי קענטיק בגלוי, אָבער בפנימיות איז די מעילה דאָ אויך ביי "כי תחטא",

— און דאָס מיינט באַ יעדער חטא, אָפֿילו אַזאַ וואָס איז בלויז "חטא" פֿון לשון חסרון <sup>21</sup>, ווען איינער (טוט ניט קיין עבירה, גאָר ער) פֿאַרפעלט עפעס אין זיין עבודה, און אָפֿילו ווען דאָס פֿאַרפעלטע איז גאָר אַ "קליי־ניקייט" (בדוגמא ווי דער "נפש כי תחטא" כפשוטו, וואָס רעדט זיך אָפֿי־לו ווען ער פֿאַרלייקנט בלויז אַ שוה פֿרוטה);

דאָס מיינט, אָז הגם דאָס זעט אויס בלויז ווי סתם אַ חטא (אָבער ניט קיין ענין פֿון כפירה ר"ל וח"ו) — איז עס בפנימיות אָן ענין פֿון "מכחש בשלישי שביניהם", דוגמת אָן ענין פֿון כפירה ר"ל <sup>22</sup>; און גאָך מער: ס'איז אויך אַ מעילה בה' — ער איז דורך דעם משנה כביכול אין רשותו של הקב"ה. — דורך זיין ניט אויס־פירן דעם תפקיד המוטל עליו צו מאַכן פֿון זיין חלק בעולם אַ דירה לו ית', נעמט ער אַרויס כביכול אַט דעם חלק פֿון רשותו של הקב"ה.

ט. דאָס וואָס די תורה האָט אַרייַנגעשטעלט די הוראה פֿון "נפש כי תחטא ומעלה מעל בה" (וכביאור ה"ג"ל) דווקא ביי "וכחש בעמיתו", איז עס בכדי צו אונטערשטרייכן, אָז דאָס איז אַזוי (אויך) בנוגע צו ענינים שבין אדם לחבירו (און ניט גאָר בנו־גע צו בין אדם למקום):

(21) כמו: והייתי אני ובני שלמה חט־אים (מ"א א, כא), ופרש"י "חסרים".

(22) ראה תניא פכ"ד, שכל חטא הוא דוגמת חטא ע"ז. ולהעיר מפרש"י פרשתנו ה, טו: אין מעילה כו' אלא שינוי וכן הוא אומר ויזנו אחרי אלקי עמי הארץ.

ס'אין געווען ביי אים בגלוי דער "ומ" עלה מעל בה",<sup>26</sup> איז ווי נאָר ער טוט תשובה, איז "וכפר גו' ונסלח לו",

און אזוי אויך בכללות: ונפש כי תחטא — ווערט ("מפני חטאינו) — גלינו", איז ישראל עושין תשובה ומיד הו' נגאלין<sup>27</sup>, בביאת משיח צדקנו, בקרוב ממש ובעגלא דידן<sup>28</sup>.  
(משיחת ש"פ ויקרא תש"ז)

איז עס, בפנימיות, שוין אָן ענין פון "מעל בה", כנ"ל.

י. עס איז דאָך אָבער "אין לך דבר העומד בפני התשובה"<sup>24</sup> —

איז די פרשה דעריבער מסיים: "וכפר עליו גו' ונסלח לו"<sup>25</sup>. אָז ניט קוקנדיק אויף דעם וואָס ער איז גע- ווען אין אַ מצב פון "נפש כי תחטא" (וואָס דאָס אַליין איז שוין בפנימיות אַ "מעל בה", כנ"ל), און אָפילו ווען

(26) רמב"ם הל' תשובה פ"ו ה"ה. ובאגה"ת פ"א: תיכף ומיד (ראה לקמן ע' 19 הערה 39).

(27) ההוספה ד"בעגלא דידן" על "בקרוב ממש" — ראה לקו"ש ח"ט ע' 23 הערה 61.

(24) רמב"ם הל' תשובה ספ"ג. אגה"ת רפ"ד. וברוש' פאה פ"א סה"א: בפני בע"ת.

(25) ה' כו.

## ויקרא ב

נגזל גופא). וואָס לויט דעם איז מובן דער טעם פון דעם וואָס דער פסוק איז מוסיף די ווערטער „לאשר הוא לו“.

אַבער פון דעם וואָס די ווערטער זיינען אַרומגערינגעלט, איז מובן אַז עס זיינען דאָ חילוקי דיעות צי די ווערטער זיינען פון דברי רש"י (ביז אַז ס'זיינען פאַראַן כמה דרוקן, צווישן זיי — דער ערשטער דרוק פון פרש"י על התורה, אין וועלכע עס שטייען אינגאַנצן ניט די ווערטער). דאָרף מען פאַרשטיין לויט די גירסא אַז די ווערטער זיינען ניט פון דברי רש"י: וואָס איז דער פסוק מוסיף מיט „לאשר הוא לו“?

אויך לויט די גירסא אַז די ווערטער זיינען יאָ פון דברי רש"י, איז ניט מובן פאַרוואָס שרייבט ער זיי פאַר „למי שהמון שלו“ איז רש"י מפרש דעם טייטש פון „לאשר הוא לו“, און מיט'ן „לאפוקי בנו ושלוחו“ ערקלערט ער דעם חידוש פון דעם פסוק — דעם מאי קא משמע לך, האָט ער דאָך לכאורה געדאַרפט פריער אַפטייטשן די ווערטער אַליין און דערנאָך זאָגן וואָס איז דאָ נתחדש געוואָרען.

ג. דער ביאור אין דעם איז:

דער טעם אין פשטות פון דעם וואָס דער גזלן דאָרף מוסיף זיין אַ חומש איז (ניט בכדי דעם נגזל זאָל צוקומען אַ פינפטל מער ווי מ'האָט ביי אים צוגענוג מען, נאָר) ווייל ער איז באַגאַנגען האַרבע עבירות<sup>2</sup> — גזילה, שבועת שקר — האָט

א. בסיום הסדרה זאָגט די תורה, אַז אויב איינער וואָס האָט פאַרליקנט געלט פון אַ צווייטן און האָט געשוואָרן אויף דעם אַ שבועת שקר, איז זיך מודה און טוט תשובה, דאָרף ער אומקערן דאָס געלט און צוגעבן דערצו אַ פינפטל — „וחמשתיו יוסף עליו לאשר הוא לו יתנו ביום אשמתו“.

שטעלט זיך רש"י אויף די ווערטער „לאשר הוא לו“ און איז מפרש: „למי שהמון שלו“ — אַז דעם חומש דאָרף ער געבן צו דעם צו וועמען עס באַלאַנגט דאָס געלט.

איז ניט מובן: אויך אַן רש"י'ס פירוש וואָלט מען לכאורה געוואוסט וואָס עס מיינט „לאשר הוא לו“. וואָס דאָרף עס רש"י מפרש זיין?

אויך דאָרף מען פאַרשטיין, צוליב וואָס דאָרף דער פסוק גופא מוסיף זיין די ווערטער: אויך אַן זיי וואָלט מען לכאורה געוואוסט אַז דעם חומש דאָרף ער געבן צום נגזל — צו וועמען דען אַנדערש זאָל ער עס געבן? טאָ וואָס דאָרף דער פסוק זאָגן די דריי (פיר) ווערטער?

ב. פאַר די ווערטער „למי שהמון שלו“ שטייט אין רש"י [אַרומגערינגלט] „לאפוקי בנו ושלוחו. ת"כ"<sup>1</sup> — אַז פון דעם פסוק לערנט מען אַפ, אַז מיט'ן געבן דאָס געלט צום זון פון נגזל אָדער צו זיין שליח (אַז זיי זאָלן עס איבערגעבן צום נגזל), איז ער ניט יוצא דעם חיוב השבה (ביז דאָס געלט וועט אַנקומען צום

(1) וכ"ה במשנה ב"ק קג, א. אבל בתו"כ שלפנינו כאן — שלוחו (ואינו מוכיר בנו).

(2) להעיר ג"כ מפי' הראב"ע נשא ה, ז (דכשמוסיף בעונו — אינו מתודה — יוסיף עוד חומש) — אף שבביאור הפשט דתיבת חמישיתיו דכאן — חולק עליו פירש"י דכאן.

אז אויך דעם חומש וואָס עס דאַרף געבן דער „וכחש בעמיתו“ דאַרף געגעבן ווערן צום נגול. ווייל פון דעם לשון הפסוק „ושלם אותו בראשו וחמישיתו יוסף עליו“ — אז דער חומש גייט ניט אַריין אין די תשלומי הקרן (אזוי ווי כפל און ד' וה', וועלכע ווערן נכלל צוזאַמען מיט די תשלומין פונעם קרן: „חמשה גו' ישלם“; „שנים ישלם“; „ישלם שנים“<sup>3</sup>). נאָר ס'איז אַ צוגאַב און הו" ספה צו די תשלומי הקרן. קען מען דאָך זאָגן, אז דער חומש מוז ניט געגעבן ווערן צום נגול דוקא.

ד. דעם טעות וואָס מען האָט געקענט מאַכן (ווען ניט די ווערטער „לאשר הוא לו“) אז דער חומש מוז ניט געגעבן ווערן צום נגול, איז ניט נאָר מצד דעם לשון הפסוק „חמשתיו יוסף עליו“ (אז ער קומט אַלס צוגאַב און הוספה צו די תשלומין) נאָר אויך מצד דעם וואָס זיין חיוב קומט דוקא דורך די הודאה פונעם „וכחש בעמיתו“ — „כשיכיר בעצמו לשוב בתשובה כו"ו<sup>5</sup> — און ניט על פי עדים:

ווען מ'זאל זאָגן אז דער חומש איז אַן ענין פון תשלומין וואָס דער „וכחש בעמיתו“ איז נתחייב געוואָרן צו צאָלן צו דעם פון וועמען ער האָט די געלט פאַרלייקנט — דאַרף דאָך דעמאָלט דער חיוב ניט זיין אָפהיינגיק אין זיין הודאה און תשובה. ואדרבה — בעת ער האָט זיך ניט מודה געווען נאָר ער איז גע- כאַפט געוואָרן דורך עדות, דאַרף מען אים זיכער מחייב זיין. ווי מען זעט עס טאַקע ביי כפל און ד' וה', אז זייער חיוב

איט — דעם גזלן — די תורה געקנס'נט אַז ער זאל מוסף זיין אַ חומש: ווען ער זאל אָפגעבן בלויז דעם קרן, וועט ער דאָך דערביי גאַרניט דערלייגן. ובמילא, ווען דער פסוק וואָלט ניט געזאָגט „לאשר הוא לו“, וואָלט מען געקענט מיינען אַז ער קען געבן דעם חומש אויך צו אימעצן אַנדערש (אָדער — בדוקא צום אוי- בערשטן (לגבוה), וואָס נשבע בשמו לש- קר). אַזוי ער, דער גזלן, זאל אַוועקגעבן נאָך אַ חומש.

און כאַטש מען געפינט שוין פריער אין פרשת משפטים<sup>3</sup>, אַז אויך די תשלומי כפל און ארבעה וחמשה — כאַטש זיי קומען אַלס קנס פאַר דעם גנב, דאַרף ער זיי צאָלן דוקא צו דעם פון וועמען ער האָט גע'גנב'עט<sup>4</sup>, איז עס קיין רא'י ניט

(3) כא, לו. כב, ג. ו. ה.

(4) וי"ל דזה פשוט כ"כ, עד שלא הי' צריך הכתוב לפרש זאת, ולכן בכתובים הראשונים כתב ישלם — סתם.

ומה שבפסוק ח' שם מפרש „ישלם שנים לרעהו“ — יש לומר:

(א) לפי שהתשלומין דשם, לפעמים הם להמפקיד ולפעמים — להשומר (ראה פירוש רש"י שם), ולכן מפרש בכלל וגם אומר „לרעהו“ (ולא „לאשר הוא לו“), שכולל את שניהם.

(ב) מכיון שהחיוב כפל בטוען טענת גנב הוא כשנשבע דוקא — והענין דשבועת שקר הוא בנוגע לגבוה — (שאינו שייך לכאורה להמפקיד) — הוצרך הכתוב לפרש, שאעפ"כ ישלם שנים לרעהו. (ובזה יומתק מה רש"י שם שטעלט זיך על החיבות „ישלם שנים לרעהו“). אבל אין לומר שמתעם זה הוצרך הכתוב כאן לפרש „לאשר הוא לו“ לפי שחיוב החומש הוא בנשבע דוקא — כי לאחרי שגילה לנו הכתוב בטוען טענת גנב אף שחיובו הוא בנשבע דוקא, „ישלם שנים לרעהו“, מובן מעצמו שכ"ה גם בחיוב החומש ד„וכחש בעמיתו“. (אלא שמ"מ א"א ללמוד חומש משם, מהטעם דלהלן בפנים).

(5) רש"י בפרשתנו ה, כג.

„ואיש את קדשיו לו יהיו“<sup>9</sup> — „מגיד שטובת הנאתן לבעלים“.

ס'איו אָבער אינגאַנצן ניט מובן: פאַר-וואָס זאָל גאָר זיין אַ סלקא דעתך אויף אַזאַ פירוש, בעת עס שטימט ניט כלל מיט'ן פשוטות לשון הכתוב<sup>10</sup>:

לויטן פירוש אַז „הוא“ באַצייט זיך צו דעם (טובת הנאה פון דעם) תשלום (און מיטן „לו“ ווערט געמיינט דער וואָס צאָלט), האָט דאָך דער וואָרט „לאשר“ קיין המשך ניט. און וויבאַלד עס שטייט „לאשר הוא לו“ — ובפוט לאשר (מיט אַ תוספות למ"ד), צו דעם וואָס עס איז זיינע, איז דאָך פשוט אַז די ווערטער באַציען זיך צו דער נתינה און די תשלומין (און זיי קומען בקשר צום „יתבנו“ וואָס נאָך זיי), אַז ער דאָרף געבן דעם תשלום צו דעם צו וועמען עס באַלאַנגט די געלט.

איז דאָך שווער: וואָס איז רש"י מחזק מיט זיין פירוש „למי שהממן שלו“?

1. איז דער ביאור אין דעם: איז דער זעלבער פרשה, מיט עטליכע פסוקים פריער, רופט אַן די תורה דעם בעל הממן מיט'ן נאָמען „עמיתו“ — „וכחש בעמיתו“; „עשק את עמיתו“. איז ניט פאַרשטאַנדיג: וואָס דאָרף דער פסוק זאָגן דריי ווערטער „לאשר הוא לו“ (און ס'איז ערשט ניט אַזוי קלאָר וואָס ער מיינט דערמיט), ער האָט גע-דאַרפט זאָגן, ווי פריער, איין וואָרט „לעמיתו“, און עס וואָלט געווען קלאָר זיין כוונה.

(9) גשא ה, יו"ד.

(10) ופשוט שמצד ההסברה דלעיל (שמכיון שהיא כפרה איזו שייך להגבול) אין מקום לעקם את הכתוב ולהוציא מפרוטו.

קומט דוקא על פי עדים, און ניט דורך הודאה.<sup>6</sup>

און וויבאַלד אַז די תורה האָט יאָ תולה געווען די נתינת החומש אין זיין הודאה און תשובה, לייגט זיך דאָך צו זאָגן אַז ס'איז אַן ענין פון כפרה אַזוי ווי דער קרבן אשם<sup>7</sup>, און ניט קיין ענין פון תשלומין. און וויבאַלד ס'איז אַ כפרה, דאָרף ער עס געבן צום אויבערשטן (אַזוי ווי דעם קרבן אשם), און דאָס האָט כלל ניט צוטאָן מיט'ן גבול.

ה. דאָס אַלץ איז אַ ביאור אויף דעם וואָס דער פסוק דאָרף זאָגן „לאשר הוא לו“. עס בלייבט נאָך אָבער שווער: וואָס דאָרף רש"י מפרש זיין „למי שהממן שלו“, ווי וואָלט מען אַנדערש געקענט לערנען דעם פסוק?

מפרשים זאָגן<sup>8</sup>, אַז ווען רש"י וואָלט ניט מפרש געווען „למי שהממן שלו“ וואָלט מען געלערנט אַז „לאשר הוא לו“ מיינט, אַז די „טובת הנאה“ פון דעם תשלום<sup>9</sup> געהערט צו דעם וואָס צאָלט דאָס געלט. (וע"ד פירוש רש"י אויף

6) כדלפינן בב"ק עה, א. וגם בדרך הפשט, משמעות הלשון „ירשיעון אלקים“ (משפטים כב, ח) הוא שהרשיעוהו עפ"י עדים (ראה פירש"י שם). וכן משמעות הלשון „המצא תמצא“ (שם כב, ג) „ימצא“ (שם, ו) הוא שמצאו אצלו ולא שהודה מעצמו. 7) ראה רמב"ם הל' גזילה פ"ז ה"ח. 8) ראה רא"ם ושי"ח כאן.

9) גם של הקרן — ראה להלן הערה 12. וכן אין טעם לחלק ביניהם (ובפרט ע"ד הפשט).

כן להעיר אשר „טובת הנאה“ כאן (כמו בכ"ח) היינו שיכול ליתבנו לכל מי שירצה (ואפילו לא לבנו או שלוחו) ע"מ שימסרו להגבול.

דער פסוק אזא אריכות — באוואַרנט רש"י (לויט איין גירסא) מיט זיין פירוש „לאפוקי בנו ושלוחו“: די אריכות הלשון פון דעם פסוק איז בכדי צו לאָזן הערן דעם דין „לאפוקי כו“.

און דערפאַר שרייבט רש"י „לאפוקי בנו ושלוחו“ פאַר „למי שהמון שלו“ — כאַטש אַז „למי שהמון שלו“ פאַרטייטש די פשוט'ע משמעות פון די ווערטער „לאשר הוא לו“, ווייל מצד די שוועריקייט וואָס לויט דעם פירוש — צוליב וואָס דאַרף דער פסוק זאָגן אזא אריכות — וואָלט מען גענוצט אין זיי איינלערנען אַן אַנדער פירוש. דעריבער איז רש"י מקדים אַז מיט דער אריכות הלשון מיינט דער פסוק „לאפוקי בנו ושלוחו“, און דוקא לאחרי ווי מען ווייסט דעם ביאור פון דער אריכות. האָט אַן אַרט דער פירוש „למי שהמון שלו“.

ז. עפ"י בלייבט דאָך אַבער שווער דער טעם פון אריכות לשון הכתוב לויט די גירסא אַז „לאפוקי בנו ושלוחו“ איז ניט פון דברי רש"י?

איז דער ביאור אין דעם, אַז די צוויי גירסות זיינען תלוי אין אַ מחלוקת פון מפרשי התנ"ך:

פאַראַן מפרשי התנ"ך וואָס האַלטן, אַז צוליב יופי המליצה איז אַ וואָרט וואָס איז שוין באַנוצט געוואָרן עטלעכע מאָל, ווערט ער פאַרביטן דורך אַן אַנדער אויסשפראַך — אַפילו ווען יענער אויס־שפראַך פאַדערט אַן אריכות — אַבי ניט צו באַנוצן דעם זעלבן וואָרט פיל מאָל.

ע"ד הפשט נראה יותר לפרש „הוא לו“ — שהמון שלו, מאשר — טובת הנאה דהמון. ולכן בנשא (ה, יו"ד) דאין שם פי' אחר יותר קרוב לדרך הפשט — מוסיף עכ"פ רש"י: ועוד מדרשים כו' ומדרש אגדה כו'.

און מצד די קשיא, האָט מען געקענט מאַכן אַ טעות און איינלערנען אַז מיט'ן „לאשר הוא לו“<sup>11</sup> ווערט געמיינט אַז די טובת הנאה פון דעם תשלום געהערט צו דעם וואָס צאָלט עס

— וואָרום כאַטש אַז לויט דעם פירוש איז שווער דער וואָרט „לאשר“, איז אַבער לויטן פירוש „למי שהמון שלו“ דאָ אַ שטאַרקערע קשיא: עס האָט דאָך ניט קיין אַרט צו שרייבן אַן אריכות'דיקן לשון און דורך וועלכן די כוונה איז ניט קלאַר, בעת מען קען שרייבן איין וואָרט דורך וועלכן ס'איז אַ קלאַר די כוונה — און דערפאַר וועט מען מפרש זיך דעם פסוק: (דער ערשטער דין) ושלם אותו (בראשו וחמשתיו יוסף עליו). (דער צוויי־טער דין, אַז דער ושלם אותו)<sup>12</sup> אשר הוא לו (בנוגע טובת הנאה, דערפאַר) יתגנו (סתם)<sup>13</sup>, אפילו לבנו ושלוחו\*<sup>14</sup>, דער תנאי איז נאָר) ביום אשמתו. און דער למ"ד פון דעם לאשר — איז דאָך שיטת רש"י אַז „כך דרך המקראות לכתוב למ"ד יתירה“<sup>15</sup>. עס איז ניט אַן אויסנאָם נאָר — דרך המקראות.

דעריבער מוז רש"י מפרש זיך אַז „לאשר הוא לו“ מיינט „למי שהמון שלו“<sup>15</sup>. און די קשיא צוליב וואָס זאָגט

11 שבפרשתנו — שהרי התלמיד לא למד עדיין הכתוב „ונתן לאשר אשם לו“ שבפרשת נשא (ה, ז).

12 עפ"י מתורץ „הוא“, „יתגנו“ — לשון יחיד.

13 ע"ד פי' התוי"כ בזה.  
14\* (13) ואפילו לאחר, ע"מ שימסרו להגזול. ומ"ש בהשיחה „אפילו לבנו ושלוחו“ — כי בזה מדובר בפירש"י. ובהשליה מובן שפורטם, דבנו ושלוחו — כמותו. ומכ"ש דאחר לא.

14 בשלח יד, כח.  
15 ומה שבחר רש"י בפ"י זה — כי

געלט, האַנדלט ער דערמיט און דורך דעם פאַרדינט ער נאָך געלט. און בשעת מען נעמט צו פון אימעצן געלט, אַפילו ווען דערנאָך קערט מען עס אים אום צוריק, איז מען אים נאָך ניט משלים דעם גאַנצן חסרון, און בכדי אָז דער „והשיב את הגזילה“ זאָל זיין בשלימות, אָז דער נגזל זאָל ניט ליידן קיין שום הפסד, דאַרף מען אים צוגעבן אַ חומש (צו פאַרגיטיקן דעם ריח וואָס מען קען פאַרדינען דורך האַנדלען מיט געלט) <sup>19</sup>.

ע"ד הרוב — בסתם (ראה מפחשים בטעם קנס העבד ל' שקלים מו"ג ח"ג פ"מ. עקידה שמ"ו ועוד). והנה כאן המדובר בפקדון ובהלוואה וכו' וסתם הלוואה ל' יום (מכות ג, ב) שאו תובעו ומכחש כו' היינו שבסתם היו מעותיו בטלים ל' יום. והנה ריח מעסק בחמישים וזו הוא שיהי' לו מאתים וזו (פאה פ"ח מ"ט) היינו ריח ק"ג זון. והוא במשך שנה (ראה שם מ"ח במפרשים. וגם צדקת לקט כו' בסתם היינו פעם בשנה). וא"כ בל' יום הוא חומש (שצ"ל מלבר — פיה"מ ב"ק פ"ט מ"ז. רמב"ם הל' גזילה פ"ז ה"ו).

ולכאורה אינה מובנת הטענה דמעותיו בטלות אצלו — בהלוואה ופקדון ושכר שכיר. ואת"ל דהכונה משעה כחש בעמיתו — א"כ אין לזה שייכות לסתם מלוה ל' יום. וי"ל דכאן שייך הא דהרחבת ב"ד (לאחרי דכחש והפס"ד) הוא ל' יום (ראה שו"ע חו"מ רס"ק ובני"כ).

19) ואף ששיעור ביטול המעות תלוי בכמות משך הזמן שמשעת הגזילה עד שעת ההשבה (אבל ראה הערה שלפני זו) — יש לומר, ששיעור טעם החיוב דחומש הוא מצד כפרה כנ"ל בפנים, ולא לפי שביטול מעותיו (כי על „מניעת הריח“ (ולא הפסד) אינו שייך חיוב כ"כ. ולכן בלא נשבע, או בלא הודה, אינו מוסיף חומש). ורק שאחרי שמחייבים אותו מטעם כפרה, אמרה תורה שחומש זה יתן להנגזל, מצד מניעת הריח שגרם לו.\*

(\* ויש לומר, שזהו גם כוונת הכלי יקר כאן במה שהוסיף „וענין החומש הוא כו"י

לויט אָט די דיעה קען מען ניט אַפּלערנען פון דעם וואָס דער פּסוק זאָגט „לאשר הוא לו" און ניט „לעמיתו" — ווייל דער וואָרט „לעמיתו" שטייט שוין צוויי מאַל מיט עטליכע פּסוקים פּריער. אָן אַנדער דיעה האַלט אָבער, אָז דאָרט וואו מ'קען שרייבן בקיצור און פאַר-שפּאַרן עטלעכע ווערטער, טוט מען עס, אפילו אין פּאַל וואו מצד יופי המליצה פּאַסט בעסער צו מאַרין זיין. און לויט דער דיעה מוז מען זאָגן, אָז מיט „לאשר הוא לו" מיינט דער פּסוק „לאפּוקי בנו ושלוחו".

ח. פירוש רש"י על התורה, כאַטש בגלוי איז ער פשוטו של מקרא, איז אָבער פאַראַן אין אים אויך [דער חלק הרמו הדרוש, ובפרט <sup>16</sup>] דער חלק הסוד שבתורה ובלשון רבותינו <sup>17</sup> — יינה של תורה.

דער כלי יקר [וועלכער איז פון די ספרים וואָס בריינגען זיך אין חסידות] זאָגט דעם טעם אויף דעם וואָס מען דאַרף מוסיף זיין אַ חומש. „לפי שהיו מעותיו בטלים אצלו" <sup>18</sup> :

בשעת עס געפינט זיך ביי אַ מענטשן

16) כי כמו שבעולמות, עולם האצילות הנרמו בתיבת „אף" נסמך „עשיתיו" דוקא (ראה לקו"ת בלק סט, סע"ג), כן גם בד' חלקי התורה פרד"ס שהם כנגד ד' העולמות, חלק הסוד שבתורה — אצילות — שייך לחלק הפשט — עש"י (ראה לקו"ת ויקרא ה, ד) שמביא שם הענין ד„אף עשיתיו" לענין השייכות דפנימיות התורה למקרא). ולהעיר מסדר הבנים בהגשפ"ם — שג"ז כנגד אב"ע: חכם רשע כו' (משיחת ש"פ נח תשכ"ה — לקו"ש ח"ה ע' 279).

17) היום יום ע' כד.

18) ועיי"ש במש"כ הטעם להוספת חומש דוקא, ולכאורה אינו מובן. וי"ל (לחידודי עכ"פ, אבל חד הוא כו'): דבדיני קנסות נקבע הסכום (לדעת כמה מפרשים)



אפילו ווען דער מויק וואָלט אים וועלן טאָן שלעכטס. די בחירה וואָס מען האָט געגעבן אַ מענטשן איז נאָר בשייכות צו זיך אליין, ניט בנוגע אַ צווייטן) <sup>22</sup>.

לפי זה שטעלט זיך אַ קשיא: פון דעם וואָס דער גזלן האָט צוגעגולט פון גזל אַ געוויסע סומע געלט אויף אַ משך זמן, איז דאָך ברור, אַז אַזוי איז אויף דעם גזלן געוואָרן מן השמים, ובמילא אויך ווען דער גזלן וואָלט עס ניט געגולט, וואָלט סיי ווי געפעלט באַם גזלן די סומע געלט במשך דער צייט, און ער וואָלט ניט געקענט האַנדלען

(22) אעפ"כ אמרו בנוגע להשפעת הטוב (ב"ק צב, ב) חמרא למרי' טיבותא לשקיי, והטעם — כיון שהשליח הוא בעל בחירה צריך להורות לו (דרמ"צ ו, ב) — וזהו גם הטעם מה שנצטוונו בכיבוד אב ואם כמצוה שכליית — להיותם בעלי בחירה (ד"ה מים רבים תשי"ו (סה"מ מלוקט ח"א ע' נד) ס"ד. ובכ"מ. לקו"ש יתרו תשנ"ב). ואי"ו סותר למ"ש כאן (מאגה"ק) — כי שאני השפעת הטוב מהשפעת היפך הטוב, בשתיים:

(א) גם בהיפך הטוב, מתחייב המויק בדיני אדם על רוע בחירתו (אגה"ק שם). אלא שמוכן, אשר לחייבו (ולענשו) בדיני אדם — מוטל על „שופטים (ושוטרים)“, ופשיטא דלא על הגיוק הנוגע בדבר ויחם לבבו (ושאני דין גואל הדם), משא"כ בנוגע לשכר וטובה, הרי גם המקבל את הטובה הוא ככל ישראל, שצריכים לשבח את משפיע הטוב על טיב בחירתו. וארובה: מכיון שהוא קיבל ממנו את הטוב, צריך להודות לו יותר מהשאר.

(ב) בהשפעת הטוב, השליח מוסיף (לפעמים) בההשפעה שמלמעלה (ואפשר להוסיף — כמו שמועלת תפלת צדיק עליו או ברכתו וכיו"ב) — ראה תוספות (ד"ה חמרא) ב"ק שם. (ומש"כ בדרמ"צ הוא אליבא דפרש"י). ואולי ל"פ כן גם בדרמ"צ ע"פ הדיוק ושינוי שם: „כי אין כו' בחירה כלל להשפיע כן או כך כו' ומ"ש כו' טיבותא כו' היינו כי כו' הוא בעל בחירה“ (מרשימת כ"ק אדמו"ר שליט"א).

אויף אַט דעם ביאור איז פאַראַן אַ קשיא פון תניא:

עס שטייט אין תניא <sup>20</sup>, אַז בשעת אַ מענטש באַגייט אַן אומרעכט לגבי אַ צווייטן, האָט דער גיזק ניט וואָס צו זיין אין כעס אויף דעם מויק, ווייל דער גיזק וואָס ער האָט געליטן, איז אויף אים גנור געוואָרן מן השמים; אויך ווען דער מויק וואָלט עס אים ניט געטאָן, וואָלט ער געליטן דעם שאַדן.

און כאַטש דעם מויק קומט אַן עונש פאַר זיין אַנטאָן דעם שאַדן, ווייל ער איז אַ בעל בחירה און האָט געקענט בוחר זיין ניט צו טאָן דעם מעשה ההיזק <sup>21</sup> (און דער גנור וואָלט זיך אויס" געפירט אויף אַן אַנדער אופן — וואָ" רום „הרבה שלוחים למקום“) — איז דאָס נאָר אַ חשבון וואָס איז נוגע דעם מויק, צום גיזק אָבער האָט עס קיין שייכות ניט, ער וואָלט אלץ איינס געליטן דעם גיזק, ווייל אַזוי איז אויף אים גנור געוואָרן מלמעלה (און אויב עס וואָלט אויף אים ניט גנור געוואָרן, וואָלט אים גאַרניט געשאַדט

ועד"ז יש לומר בתשלומי כפל וד' וה', שעיקר טעם החיוב הוא קנס להגנב. אלא שמ"מ צריך לשלם חלקי הקנס למי שגנב ממנו, לפי שביטל מעותיו. (ולהעיר מפירוש רש"י משפטים (כא, לו), שטעם הראשון הוא בנוגע להגנב, וטעם השני — „שביטלו ממלאכתו“. וראה בארוכה לקו"ש חט"ו ע' 259 ואילך).

(20) אגה"ק סכ"ה.  
(21) ראה ג"כ רמב"ם הל' תשובה ספ"ו.

[שמחשמעות לשונו „וענין כו“ (ולא „ועוד“, וכדומה) משמע שבא בהמשך לדלעיל מיני] — שבזה בא לבאר עיקר טעם החיוב (והשיעור חומש). והטעם דמעותיו בטלים אצלו" הוא רק על זה מה שנתינת החומש הוא להגנול.

איז דער ענטפער אויף דעם בפשטות : פון דעם וואָס מען האָט צוגענומען דאָס געלט פון נגזל איז נאָך ניט קיין הוכחה אַז אויף אים איז נגזר געוואָרן צו פאַרלירן דאָס געלט אויף שטענדיק. עס קען דאָך זיין אַז אויף אים איז נגזר געוואָרן צו פאַרלירן דאָס געלט נאָר אויף אַ געוויסער צייט. דער בירור אין דעם גורדין אויפן נגזל — צי ער זאָל פאַרלירן דאָס געלט אויף שטענדיק, אָדער בלויז אויף אַ משך זמן — וועט מען ערשט וויסן דערפון גופא : וועט דער גזלן אים אומקערן די גזילה, וועט עס זיך אַ באַווייזן אַז דער גורדין איז געווען צו ליידן דעם היזק בלויז צייט-ווייליק; וועט ער אים די גזילה ניט אומקערן (און אויך ניט דורך אַנדערע — וואָרום „הרבה שלוחים למקום“<sup>26</sup>) וועט

מיט'ן געלט. היינט פאַרוואָס זאָל מען אים מוסיף זיך אַ חומש? איז דער ביאור בה: די זעלבע קשיא איז ניט בלויז אויפן חומש, נאָר אויך אויפן קרן: וויבאלד אַז מלמעלה איז נגזר געוואָרן אַז דאָס געלט זאָל באַ אים פעלן, און דער גזר דין וואָלט געקומען בפועל אויך ווען דער גזלן וואָלט גאָר-ניט געטאָן, — טאָ פאַרוואָס דאַרף מען אים אומקערן<sup>27</sup>?

[מילא וואָס דער גזלן איז מחוייב צו באַצאָלן, איז פאַרשטאַנדיק: די גזירה העליונה איז געווען אַז די געלט זאָל פעלן באַ דעם נגזל, אָבער ניט אַז ער זאָל זיי גזל'נען, זיין מעשה הגזילה איז געקומען מצד זיך בחירה — היפך פון רצון העלילן וואָס האָט אים אָנגעזאָגט ניט צו גזל'נען. די שאלה איז אָבער: פאַרוואָס דאַרף ער עס אָפגעבן צום נגזל, ער קען דאָך עס אָפגעבן ערגעץ אַנ-דערש (ובדוגמא ווי אַ גזל וואָס עס איז ניטאָ קיינער „להשיב האשם אליו“<sup>28</sup>) — ווי אויף צדקה וכדומה<sup>29</sup>: די גזירה אויפן נגזל וואָלט דאָך סיי ווי געקומען בפועל, אויך ווען דער גזלן וואָלט פון אים ניט גע'גזל'ט].

26) שלכן, גם ב. אינו יודע חבירו שחטא לו כדי שיחזיר לו או ישאל ממנו למחול לו, „אי אפשר לו שישוב בתשובה גמורה“ (רמב"ם הל' תשובה פ"ד ה"ג) — אף שבאינו יודע אי אפשר שיחזיר לו הגזילה — כי מכיון ש„הרבה שלוחים למקום“ ואפשר שיתמלא חסרונו ע"י אופן אחר (מציאה וכיו"ב), הרי אין שום הוכחה כלל שנגזר עליו שיפ"סיד לעולם\*. ומכיון שכן, הרי נמצא שישגם בידו מעותיו של הנגזל, ולכן אין תשובתו תשובה גמורה.

\* ובכלל, כל זה רק כלפי שמיא גליא. כי [כ"כ אופנים בהמילוי — כולל גם ביטול חסרון אחר (שנגזר על הנגזל), וכן לאידך גיסא — גם כשימצא מציאה וכיו"ב, הרי] אפ"ל שהמציאה לא למלאות באת, כ"א בלאה"כ שייכת אליו.

וגם אפשר שמילוי החסרון יהי' לאחרי מות הנגזל, וימולא ג"כ הריוח שהי' יכול להרויח במשך כל הזמן — שמוה הוכחה אליבא דאמת שלא נגזר על הנגזל הפסד כלל והגזלן מת ומעות הנגזל בידי, ופשוט.

מעין דוגמא לדבר: לוח רשע ולא ישלם

23) ואין לומר שחייב השבת הגזילה הוא לפי שכל זמן שלא השיב את הגזילה לבעלי „עונו גלוי ונוכר“ (לשון רש"י יבמות כב), ד"ה השתא — לענין בא על הערוה והוליד ממנה ממזר): א) לזה מספיק שיוציא הגזילה מתחת ידו (ע"ד ב"ק קט, א). ב) הרי גם כשהגזילה אינה בעין, חייב הוא בתש"לומין, והא ד"עונו גלוי ונוכר" הוא רק „כל זמן שממזר קיים“ (רש"י שם).

ואין לומר שגם לאחרי הנגיל יש זכרון לעונו, לפי שגשאר הפסד שהגיע להנגזל על ידו — כי הפסד אינו מציאות, שמציאות מזכרת (עוין).

24) גשא ה, ה.

25) ראה טשו"ע חר"מ סו"ס שסו.

אים איז בלויז בנוגע דעם עבר. בנוגע דעם עתיד אָבער, דאַרף מען עס באַ-טראַכטן אַלס זיך אייגענטום — „הממון שלו“, און דעריבער דאַרף מען אים צו-געבן אַ חומש, בכדי צוליב צושטעלן אים זיך פאַרמעגן בשלימות.

ט. ענין הנזיל איז אַ הוראה אין דער כללות ההנהגה שבין אדם לחבירו:

בשעת איינער האָט געטאָן שלעכטס אַ צווייטן — אים געשעדיקט, באַליידיקט, א.ד.ג. — און ער כאַפט זיך אָן ער האָט געטאָן אַן אומרעכט, וואָס דאָן דאַרף ער בעטן מחילה ביים צווייטן — קומט דער יצה"ר און טענה'ט: דער אַלטער רבי זאָגט דאָך אַז יענעם האָט עס געקומט, און אויב איך וואָלט עס נישט געטאָן, וואָלט אים באַליידיקט אַ צווייטער — האָט דאָך יענער צוליב מיר גאַרניט געליטן, היינט וואָס דאַרף איך אים גיין איבערבעטן? אַי איך האָב געטאָן אַן עוולה, און ווי דער אַלטער רבי זאָגט אַז דער מוזיק איז נענט על רוע בחירתו, איז דאָס אַן עוולה אַנטקעגן דעם אויבערשטן, דאַרף איך טאָן תשובה, פאַסטן, זאָגן תהלים, וואָס דאַרף איך אָבער בעטן מחילה פון יע-נעם?

איז דער ענטפער אויף דעם: דורך בעטן מחילה פאַרלייטערט מען, אין אַ געוויסער מאָס, דעם צער וואָס מען האָט יענעם פאַרשאַפן, ובמילא האָט מען דאָך נישט קיין רעכט צו פאַרשאַפן יענעם אַ גרעסערן צער דורכן נישט בעטן מחילה ביי אים — וואָרום ס'איז דאָך נישט קיין הוכחה אַז ס'איז נגור געוואָרן אויף אים צו לייזן אַ גרויסן צער — און מאַיז מחוייב צו טאָן אַלץ וואָס מען קען אויף צו פאַרגייטיקן דעם צער חבירו.

מען דאַן וויסן אַז די גזירה איז ער זאָל פאַרלייזן דאָס געלט אויף שטענדיק.

און וויבאַלד אַז מען ווייס נישט וואָס ס'איז נגור געוואָרן אויפ'ן נגזל, איז דאָך פאַרשטאַנדיק, אַז דער גולן האָט נישט קיין שום רעכט נישט אומצוקערן די גזילה דעם נגזל (אָדער אפילו אַפלייגן די השבחה אויף שפּעטער) מיט דער טענה, אַז זיך אַפהאַלטן זיך פון השבחה הגזילה וועט באַווייזן אַז מלמעלה איז נגור געוואָרן אויפ'ן נגזל ער זאָל לייזן דעם היזק אויף שטענדיק (אָדער אויף אַ לענגערע צייט, ביז ער וועט עס אים אומקערן) — (פונקט ווי ס'איז נישט שייך צו זאָגן, אַז מ'זאָל אימעצן מעגן מוזיק זיך, אָדער מפסיד זיך ממונו, מיט דער טענה אַז דאָס גופא וועט זיך אַ הוכחה אַז אויף אים איז נגור געוואָרן צו לייזן אַ היזק).

איז אַט דער זעלבער תירוץ אַן ענטפער אויך בנוגע צום חומש: וויבאַלד ס'איז פאַראַן אַ מעגליכקייט, דורך צוגעבן אים אַ חומש, אַז ער זאָל נישט לייזן קיין שום הפסד פון דער גזילה (ער זאָל האָבן נישט בלויז דעם קרן, נאָר אויך דעם חומש וועלכן ער וואָלט געקענט פאַרדינען אויב מ'וואָלט ביי אים נישט גע'גזל'ט), קען דאָך זיך, אַז די גזירה צו מפסיד זיך דעם חומש איז געווען בלויז ביז שעת ההשבה, אָבער נישט אויף שטענדיק.

און דאָס זאָגט רש"י „למי שהממון שלו“, מיטענדיק דערמיט (נישט בלויז אַז דעם חומש דאַרף מען געבן צום נגזל, נאָר אויך) מבאר זיך דעם טעם דערפון: די הוכחה אַז ס'איז נגור געוואָרן אַז דאָס געלט זאָל צוגענומען ווערן פון

— (ואז) וצדיק (הקב"ה, המקום) חונן ונותן להמלוה (ראה מפרשים לאבות פ"ב מ"י).

הנהגה היפך האמת. היינט אויב מיר זאל אַנרירן דער ענין וואָס איך האָב מצער געווען אַ צווייטן (ניט אַלס דאָס וואָס דער אויבערשטער האָט אַנגעזאָגט אַז מען טאָר ניט מצער זיין יענעם) און איך זאל גיין מפיס זיין אים (ניט מצד דעם וואָס אין שו"ע שטייט אַז מען זאל אַזוי טאָן, נאָר) מצד דעם געפיל אַז איך האָב געטאָן אַן עוולה אַנטקעגן יענעם — איז עס דאָך אַן ענין פון פירוד ר"ל. הי"ד פון „אין עוד מלבדו“!

איז דאָך אַבער מובן, אַז די טענה קומט ניט פון נפש האלקית<sup>28</sup>, נאָר פון נפש הבהמית, וואָס האָט זיך אַנגעטאָן אין אַ זיידענע זופיצע, זיך ניט וועלן מפיס זיין יענעם און זיך ניט קימערן וועגן דעם, קומט ניט פון תורה, נאָר פון ישות<sup>29</sup>.

אַ וואָס דער רבי זאָגט, אַז „משפטים“ דאָרף מען מקיים זיין פונקט ווי חוקים — איז עס ניט געזאָגט געוואָרן לקולא ח"ו, נאָר לחומרא: ודאי ופשוט אַז אַ איד טאָר ניט האָבן קיין מדות רעות, און עס דאָרפן אים אַנגיין אַלע ענינים פון צדק ויושר בנוגע בין אדם לחבירו<sup>30</sup>. נאָר דער רבי איז מוסיף אין דעם (ניט גורע ח"ו), אַז דאָס אַלץ דאָרף זיך מצד קבלת עול מלכות שמים, אַזוי ווי חר-

יו"ד. דער יצה"ר איז דאָך אַבער אַ קלוגיגקער, טוט ער זיך אַן אין אַן איצטלאַ פון אַ ירא שמים און טענה'ט, אַז עפ"י תורה דאָרף אַ איד טראַכטן נאָר וועגן דעם אויבערשטן, דער רבי זאָגט אין כמה וכמה מאמרים<sup>31</sup> (טענה'ט דער יצה"ר), אַז אויך „משפטים“, מצות שכליות שביין אדם לחבירו, ווי לא תגוול וכדומה, דאָרף מען זיי מקיים זיין מצד קבלת עול מלכות שמים, פונקט ווי דער קיום פון „חוקים“. ובמילא מאַכט ער אַ חשבון: די עוולה וואָס איך האָב געטאָן דורכן באַליידיקן יענעם און אַנטאָן אים צער באַשטייט דאָך [ניט אין דעם וואָס איך האָב אויפֿגעטאָן מוסיף געווען אַן ענין פון היפך הצדק והיושר, נאָר] אין דעם וואָס איך האָב געטאָן היפך פון גירת המלך. איז אַז איך האָב געטאָן אַ חטא אַנטקעגן דעם אויבערשטן, דאָרף איך טאָן תשובה און בעטן דעם אויבערשטן ער זאל מיר מוחל זיין. אַבער ניט בעטן מחילה פון אַ מענטשן.

אַ עס שטייט אין שו"ע אַז מען דאָרף מרצה זיך את חבירו — איז אַז דער אויבערשטער האָט געהייסן אַזוי, וועל איך דאָס אויך מקיים זיין, מצד קבלת עול מלכות שמים, זוי אַלע אַנדערע מצות, ווער זאָגט עס אַבער, אַז מיר דאָרף טאָקע פאַרדריסן דאָס וואָס איך האָב מצער געווען מיין חבר און איך דאָרף זוכן אים צו מפיס זיין?

אדרבה (טענה'ט ער): תורה האַלט אין איין מדגיש זיין אַז „אין עוד מלבדו“, און בשעת מען גיט אַפֿ אַ חשיבות צו אַן ענין וואָס איז אויסער אלקות איז עס אַן

28 ראה יומא פו, א: חטאתי לאלקי (גירסא זו — דע"י — הובאה לפס"ד בשו"ע או"ח תר"ו. משא"כ ברמב"ם (הל' תשובה ספ"ב) „לה' אלקי" ישראל ולפלוני. 29 ראה שו"ע אדה"ז סתר"ו סוס"ב „להכניע א"ע"י.

30 ראה ח"פ להרמב"ם פ"ו, אשר המעלה ד'כובש את יצרו" הוא רק בענין החוקים. משא"כ הרעות אשר גם מצד השכל הן רע, א"צ להתאות אליהן, עיי"ש בארוכה.

27 ד"ה למען דעת תר"ץ (בסה"מ קונטרסים ח"א) סעיף ה'. הו"י לי בעוורי תרצ"א (תרפ"ו) (בסה"מ שם) סעיף ג'. סה"מ אידיש ע' 46. ובכ"מ.

רא" טתס. העכער פון הוי"ס, און דערנאך — „וידבר הוי'". וואָס אין עבודה היסט עס — אַז דער יסוד (התחלת) העבודה דאַרף זיין קבלת עול שלמעלה מטעם ודעת<sup>30</sup>, דערנאך דאַרף עס אָבער אַראָפֿ־קומען אין השגה והרגש<sup>31</sup>.

און אזוי איז עס אויך בנוגע די מצות שבין אדם לחבירו: דער יסוד דאַרף טאַקע זיין — קיום ציווי הבורא. דערנאך דאַרף עס אָבער אַראָפֿקומען אין אַ הרגש פנימי (וואָרום דאָס גופא איז דער רצה"ע — אַז דער מענטש זאָל האָבן מדות טובות). ער זאָל טאַקע מרגיש זיין דעם זולת, עס זאָל זיין „יהי כבוד חבירך חביב עליך כשלך"<sup>32</sup> (וואָס דער יוקר פון זיין כבוד איז דאָך ביי אים ניט מצד קבלת עול).

(35) ראה לקו"ת ר"פ ויקרא. וראה סד"ה ויקרא העת"ר (בהמשך תער"ב ח"ב). ועפ"י יומתק מ"ש רש"י „אבל לנביאי האומות כו'" (דלכאורה, מאיזה טעם יהי ס"ד לומר, שהקריאה, שענינה הוא „לשון חיבה", הייתה גם לנביאי או"ה) — כי מכיון שהקריאה היא מבחינה שלמעלה מהוי', הרי בבחינה זו כתשיכה כאורה, אה עשו ליעקב — שניהם בשוה. ואעפ"כ — ואוהב את יעקב ואת עשו שנאתי.

(36) תניא פמ"א.

(37) אלא שגם זה עצמו צריך להיות בכדי לקיים רצון הבורא (כי רצה"ע הוא שהעבודה תהי' גם בהשגה והרגש). וזהו"ע „לכל דברות כו' קדמה קריאה", שגם ה„דברות" — השגה והרגש — הקדמתם ויסודם הוא „ויקרא" — קבלת עול. וכ"ה גם בהענינים שבין אדם לחבירו, שאף שצ"ל בהרגש כו', הגה זה עצמו צ"ל מצד קב"ע, כנ"ל הערה 31. ובוה יומתק, מה שגם סיום הסדרה (אף שהמדובר בו הוא ענינים שבין אדם לחבירו) נקרא „ויקרא".

(38) אבות פ"ב מ"י.

קים<sup>31</sup>, וואָס דאָס גיט נאָך צו מער „חומרא" אין דעם:

ווען משפטים וואָלט זייער קיום געווען בלויז מצד חיוב השכל — איז דאָך מצד דעם שוחד פון אהבת עצמו, וואָס „על כל פשעים תכסה אהבה"<sup>32</sup>, קען ער מיינען אַז דער „שולדיקער" איז דער צווייטער; ער איז אָבער גערעכט.

און אפילו ווען ער וועט שוין פועל'ן ביי זיך אַפצולייגן זיינע פניות און זיך מתבונן זיין אליבא דנפשי', וואָס דאָן וועט ער קומען לידי הכרה, אַז דאָס וואָס ער זעט אַ חסרון אין צווייטן איז עס זיין אייגענע שולד<sup>33</sup> — איז דאָך אָבער דער כללות ענין השכל במדידה והגבלה, ובמילא, ווען ער וועט מקיים זיין די „משפטים" בלויז מצד חיוב השכל, וועט זייער קיום זיין באַגרעניצט לויט דער הגבלה פון שכל.

דעריבער זאָגט דער רבי אַז מען דאַרף מקיים זיין משפטים אזוי ווי חוקים, בדרך קבלת עול מלכות שמים, וואָס אין קבלת עול זיינען ניטאָ קיין הגבלות.

יא. ס'איז דאָך געוין סופן בתח"ל תנ" <sup>34</sup> — אין תחילת הסדרה שטייט פריער „ויק"

(31) כי גם המיאוס בהרעות שמצד השכל, צ"ל בדרך קב"ע, לקיים רצון העליון, שרצונו הוא אשר נוכח את נפשותינו ונמאס בהם.

(32) משלי יו"ד, יב. — גם על פשעים אלו המרדים (יומא לו, ב. שבועות יב, ב) תכסה אהבה.

(33) וכפירוש הבעש"ט עה"פ (ירמי' ב, יט) תייסרך רעתך, שהרע שרואה בוולתו הוא „רעתך" — רע שלו. וראה עד"ז לקו"ת בהעלותך לג, סע"א.

(34) ספר יצירה פ"א מ"ז.

דוקא) און במילא, ווערט דורך דעם זיין תשובה מער נתקבל אויך ביים אויבערשטן. וגדולה מעלת התשובה, און ישראל כשעושים תשובה — מיד [און ווי דער אַלטער רבי איז מוסיף<sup>39</sup>: 'תיכף ומיד'] הן נגאלין<sup>40</sup>, בביאת משיח צדקנו בקרוב ממש.

(משיחת ש"פ ויקרא תשכ"ה)

(39) אגה"ת פי"א.

תוספת תיכף על מיד — עיין תענית (י"ט, ב) איזהו מיד שלהן כו'. רש"י ד"ה מיד שבת פ"ט, א. משא"כ תיכף עפמש"כ זבחים לג, א. תורה כל (סוטה ל"ט, א). שו"ע או"ח סקס"ו.  
(40) רמב"ם ה"ל תשובה פ"ז ה"ה.

און אַזוי ווי דאָס איז בנוגע דער הנהגה בין אדם לחבירו מלכתחילה, אַזוי איז עס אויך בנוגע „השיב את הגזילה“, דעם פיוס וואָס ער דאַרף איבערבעטן דעם צווייטן אויב „וכיחש בעמיתו“ — אַז די בקשת מחילה דאַרף זיין ניט בלויז מצד קבלת עול, מקיים זיין אַ דין וואָס שטייט אין שלחן ערוך, נאָר טאַקע מרגיש זיין דעם חטא וואָס ער האָט געזינדיקט צום צווייטן מענטשן, און זיך משתדל זיין דעם מענטשן צו מפיס זיין.

און בשעת די בקשת מחילה איז אין דעם אופן, נעמט עס אַראָפּ מער פון דעם צער וואָס ער האָט יענעם גורם געווען (שהו עוד טעם שצ"ל באופן זה

## ויקרא

זיך אויס לגמרי<sup>4</sup> פון אַנדערע מוע' דים, יו"ט וכיו"ב).

ב. עוד יש לומר בה:

דער חיוב פון „לבסומי כו" אין דער „ימי משתה ומשמחה" וואָס שטייט אין מגילת אסתר<sup>5</sup>. ד. ה. אַז דער „לבסומי מי כו" אין אַ דין אין דעם אופן המשתה<sup>6</sup>.

ויש לומר, אַז די מצוה פון משתה ושמחה אין אויסגעטיילט פון אַלע אַנ- דערע מצות וואָס די חכמים האָבן מתקן געווען בימי הפורים, דערמיט וואָס דער חיוב צו מקיים זיין אַט-די מצוה אין פאַראַן דעם גאַנצן טאָג פון פורים — בכל רגע ורגע שבו<sup>7</sup>. אַנדערש ווי ס'איז מיט די אַנדערע מצות פון יום הפורים. לדוגמא, די מצוה פון מקרא מגילה, אין בשעת איינער ליענט די מגילה פורים איין מאָל בלילה און איין מאָל ביום, האָט ער דערמיט אַפגעטאַן די מצוה אינגאַנצן<sup>8</sup>. אַפילו די מצוה פון מת-

א. פרשת ויקרא ליענט מען בכמה שנים אין דעם שבת וואָס אין בסמיכות צו פורים. פון דעם אין פאַרשטאַנדיק<sup>9</sup>, אַז אין פ' ויקרא אין מרומז מעניניו ומעלתו פון פורים. אין וואָס באַשטייט ענינו ומעלתו של פורים?

איינע פון די חיובים פון פורים וואָס ס'איז דאָך פאַרשטאַנדיק אַז די חיובים פון טאָג ווייזן אויף זיין תוכן] אין — „חייב אינש לבסומי בפריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי"<sup>10</sup>.

וויבאלד אַז דער חיוב לבסומי כו' אין אויסגעטיילט פון די אַנדערע חייב בים שבפורים, דערמיט וואָס (א) ער אין דער איינציקער חיוב וואָס אין למד עלה ממדידה — „עד דלא ידע" (ב) די בחינה אויף „לבסומי" אין אַן אופן שלמעלה ממדידה אין („עד דלא ידע) בין ארור המן לברוך מרדכי" (בשעת ער אין „לא ידע" וועגן אַנדערע ענינים, אין עס ניט קיין בחינה, און ער אין דערמיט ניט מקיים דעם חיוב „לבסומי" (מ"י).

אין דערפון פאַרשטאַנדיק, אַז דער חיוב פון „לבסומי" ווייזט אויף דעם תוכן הפנימי פון פורים און אויפ'ן תוכן המיוחד פון פורים (אין וועלכן ער טיילט

4) משא"כ שאר המצות שבפורים — אף שגם הן שייכות במיוחד לפורים ומורות על ענינו (כמו במצות המיוחדות של כל יו"ט) — מכיון שהן במדידה, יש להן איוו השתוות וערך לשאר היו"ט. אבל החיוב דלבסומי עד דלא ידע, מכיון שהוא למעלה ממדידה, הרי הוא פנימי ועצמי יותר שלא בערך כל דבר שבמדידה (אפילו פורים) ושונה לגמרי משאר מועדים ויו"ט.

5) ט, כב.  
6) ראה רמב"ם הל' מגילה פ"ב ה"טו: כיצד חובת טעודה זו (וקאי על „המשתה והשמחה" שבהלכה שלפנ"ז). . . ושותה יין עד שישתכר כו'.  
7) אף שסעודות פורים זמנה ביום אחר הצהרים (רמ"א באו"ח שם).  
8) שו"ע או"ח ר"ס תרפ"ו.

1) ראה של"ה חלק תושב"כ ר"פ וישב (נעתק בלקו"ש ש"ח ע' 129 הערה 1).  
2) בש"ס שלנו הגירסא מייחייב. אבל במאור הקטן על הרי"ף, שער הכוונות בסופו, של"ה פ' תצוה ובכל דרושי דא"ח שראיתי הלי הוא חייב אינש. וכן הוא ג"כ בא"ח (הובא בב"י סי' תרצה), שו"ע או"ח סתרצה" ס"ב, סי' יעבץ ועוד.  
3) מגילה ז, ב.

שארור המן בנימטריא ברוך מרדכי.  
 ס'איז אבער ניט מובן:  
 א) דער שיעור פון לבסומי „שלא ידע לחשוב“ איז דאך ניט נוגע בדוקא צו דער גימטריא פון „ארור המן“ און „ברוך מרדכי“; בשעת איינער איז מבו-סם, איז ער דאך בכלל ניט שייך צו אויסרעכענען קיין שום גימטריא — אפילו א סך אן איינפאכערע פון ארור המן און ברוך מרדכי.<sup>11</sup> היינט פאר-וואָס זאָגט די גמרא: „עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי“?

ב) גימטריאות וואָס ברענגען זיך אין תורה זיינען דאך ניט באקראי בעלמא ח"י, נאָר די גימטריא ווייט אָז די צוויי זאכן וועלכע באַטרעפן דעם זעלבן מספר האָבן צווישן זיך אַ שייכות (א) ענליכ-קייט פנימית.<sup>12</sup> וכמוכן פון דעם וואָס ס'איז מבוואר אין תניא,<sup>13</sup> אָז די גבר-אים וואָס ווערן אָנגערופן מיט אַ נאָ-מען וואָס איז די גימטריא פון געוויסע ווערטער וואָס שטייען אין די עשרה מאמרות, איז עס מצד דעם ווייל דער חיות אלקי פון יענע גבראים ווערט נשתלשל פון די באַטרעפנדע ווערטער אין די עשרה מאמרות. און ממילא איז פאַרשטאַנדיק, אָז ס'איז אויך פאַראַן אַן אינערליכע ענליכקייט צווישן פאַרשיידענע זאכן וואָס זייערע נעמען באַטרעפן דעם זעלבן מספר.

איז דאך לפי"ז ניט מובן: וואָס איז די ענליכקייט צווישן „ארור המן“ און „ברוך מרדכי“ וואָס זיי זיינען גאָר צוויי פאַרקערטע זאכן?

דער ביאור אין דעם איז: דער חיות פון יעדער זאך איז די כוונה עליונה

(12) כדמוכח מהא דע"י לבסומי שחטי רבה לר"ז (מגילה שם).

(13) ראה שומר אמונים ויכוח הראשון סי' כא"ג.

(14) ח"יב פ"א. פ"ז (פד, ב).

נות לאביונים, וואָס מצוה להרבות בהם, איז זי אָבער ניט קיין חיוב אויף כל היום. משא"כ „משתה ושמה“ וויבאלד אָז עס שטייט „ימי משתה ושמה“ — „משתה ושמה“ בסמיכות צום וואָרט „ימי“ (ניט זוי „ומשלוח מנות גו' ומ-תנות לאביונים“ וואָס שטייען נאָכדעם) — איז י"ל, אָז דער חיוב איז אויף יעדער רגע פון „ימי“, נאָר דורך זיין מקיים זיין די מצוה פעם אחת ביים — ווערט עס נמשך. על כל רגע ורגע פון דעם גאַנצן טאָג.<sup>10</sup>

און וויבאלד אָז דער חיוב פון דער „משתה“ — „לבסומי“ — איז, אָז זי זאָל זיין אין אַן אַרפן פון „עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי“ — הייסט עס דאך אָז דער חיוב פון „לב-סומי כו' עד דלא ידע כו'“ איז אויף דעם גאַנצן טאָג.

איז אויך פון דעם איז מובן (נוסף לתנ"ל סעיף א'), אָז אין דער מצוה „לבסומי כו' עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי“ — זדיקט זיך אויס דער תוכן פון פורים, מער ווי אין די אַנדערע מצות פון דעם טאָג.

ג. ווי איז שייך אָז תורה זאָל מחייב זיין אַ אידן ער זאָל זיין אַזוי פיל מבוסס ביז ער זאָל ניט וויסן „בין ארור המן לברוך מרדכי“? זאָגן מפר-שים יי, אָז דאָס מיינט „שלא ידע לחשוב

(8) רמב"ם שם הי"ז.

(9) ובדוגמת נטילה ד' מינים, שלמ"ד (סוכה מו, ב) לכולא יומא אתקצאי, נטי לתו את ה' מינים ברגע אחד של היום — נמשכת היא על כל משך היום (ראה צפע"ג קונטרס השלמה ע' 6).

(10) מאיסור תענית — שגם זה נלמד מ"ימי משתה" — שאסור בו כל היום כולו אין ראוי לעניינו, כיון שזהו דבר הסותר והיפך דשמה.

(11) אגודה — הובא בד"מ וב"ח בטור או"ח ר"ס תרצה. וכ"ה במג"א שם סק"ג.



ד. מען דארף אָבער פאַרשטיין: בעת מען איז מהפך „ארור המן“ צו „ברוך מרדכי“, איז דאָך דאָן טאַקע נײַטאָ קיין אונטערשייד צווישן זיי — היינט פאַרוואָס שטייט „עד זלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי“ פון וואָס ס'איז מוכח אַז צווישן זיי איז יע פאַר-ראָן אַ חילוק נאָר מצד דעם וואָס ער איז מבוסס ווייט ער ניט דעם חילוק?

וועט מען עס פאַרשטיין בהקדים מאַ-מר רז"ל<sup>10</sup>: „גדולה תשובה שזדונות נע-שו לו מוכיות“, אָ דורך תשובה (מאה-בה) ווערן אויך די ניצוצות הקדושה וואָס געפינען זיך אין די זדונות<sup>20</sup> — נהפך צו זכיות.

וואָס אין דעם באַשטייט די מעלה פון בעלי תשובה אויף צדיקים — אין ווי דער פסק דין „במקום שבעלי תשובה עומדים צדיקים גמורים אין יכולים לעמוד שם“<sup>21</sup> — אָ צדיקים זיינען מברר בלויז די ניצוצות וועלכע זיינען אין דברים המותרים וואָס זייער חיות איז פון קליפת נוגה, אָבער די ניצוצות וואָס זיינען אַראָפּגעפאַלן אין די דב-רים האסורים וואָס זיינען פון ג' קלי-פות הטמאות — קען מען ניט מברר זיין עפ"י תורה (ואדרבה, עפ"י תורה

ידע" הוא במה שדומין זל"ו, ולא בהפרש שבניהם.

(19) יומא פו, ב.

(20) שגם הן נקראות בשם „זדונות“, כי הניצוץ „מתרחק ונחשך כ"כ עד שהוא כמו רע" ע"ד הענין דחתיכה נעשית נבלה (ד"ה) פדה בשלום העתי"ר (המשך תערי"ב ח"ב) פשע"ד — נתקם בקיצורים לתניא ע' קמג) — אבל לא הזדונות עצמם ח"ו (ד"ה נ"ח עת"ר. וראה להלן הערה 28).

(21) מובא בפשיטות בכ"מ בדא"ח. והוא דעת ר' אבהו בברכות (לד, ב) והביאו הרמב"ם בהל' תשובה פ"ז ה"ד. וראה בארוכה בהערה 1 לד"ה פדה בשלום תש"ט (סה"מ תש"ט ע' 183), לקו"ש ח"ד ע' 361.

צוליב וועלכער די זאך איז באַשאַפן געוואָרן. און וויבאַלד אָ די כוונה אין דער התהוות פון „ארור המן“ איז, אָ עס זאָל קומען דער „נהפוך הוא“, אָ אידן דורך זייער עבודה זאָלן דאָס מה-פך זיין צו „ברוך מרדכי“ (ווי ס'איז די כוונה אין דער התהוות פון אַלע עניני רע — אָ מען זאָל פון זיי מאַכן „יום ואור“<sup>15</sup>). קומט דאָך אויס, אָ דער חיות אלקי (די כוונה) פון „ארור המן“ איז — „ברוך מרדכי“<sup>16</sup>.

און דאָס איז דער פירוש הפנימי פון „עד זלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי“: מהפך זיין פון „ארור המן“ צו „ברוך מרדכי“ ביז אָ „לא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי“ — עס זעט זיך ניט קיין אונטערשייד צווישן זיי זי, ווייל אויך פון „ארור המן“ איז געוואָרן „ברוך מרדכי“.

בעומק יותר: אָ ער זעהט דעם „ארור המן“ דערזעהט ער גלייך (ואדר-בא — נאָר דאָס דערזעהט ער \*<sup>17</sup> —) די כוונה שבתוכו — „ברוך מרדכי“<sup>18</sup>.

(15) תניא פכ"ז — ע"ה פ (משלי טז, ד) וגם רשע ליום רעה.

(16) אלא זלהיות שהחיות אלקי שב"א-רור המן" הנמשך מ„ברוך מרדכי“ הוא בתכלית ההעלם, לכן הוא באופן של „גי-מטריא“ שהוא חיות מועט ביותר (תניא ח"ב שם). וראה עדי"ו לקו"ש ח"ה ע' 347 בענין „בכל“.

(17) להעיר מהמ"ד שבשעת מית ענו על הן הן ועל לאו הן (נת' בלק"ש ח"ו ע' 124 ואילך).

(17\*) ועפ"י מובן החיוב דכשם כו' לק' בולי בשמחה (ברכות ט, ב) — חיוב ע"פ תורת אמת, היינו שמחה אמיתית, כשם. וראה תניא פכ"ז.

(18) ועפ"י זימתק הלשון „דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי“ — שמלשון זה משמע שאינו יודע ההפרש שבניהם. משא"כ להפירוש „שלא ידע לחשוב שארור המן בגימטריא ברוך מרדכי“, הרי אדרבה, הלא

און די בחינה פון „בעל הרצון“ וואָס ווערט ניט נתפס אין דעם רצון פון תומ"צ ווערט נמשך דוקא דורך עבודת התשובה: צדיקים, אפילו די וואָס האָבן דערגרייכט די דרגא פון עובדי ה' באַהבה רבה בתענוגים, וויבאלד זיי האָבן אַ תענוג אין זייער עבודה, זיינען זיי דאָך אַ יש מי שאוהב <sup>29</sup> אַ „מציאות דקדוֹ שה“ — און דעריבער זיינען זיי ממשיך בלויז בחינת הרצון. משא"כ בעלי תשובה, וויבאלד זייער עבודה איז אין אַ תנועה פון „ביטול“, וואָס זיי זיינען ניט צופרידן מיט זייער מצב און רייסן זיך אַרויס פון אים — „אסורה מכאן“ <sup>30</sup>, זיינען זיי דעריבער ממשיך דעם בעל הרצון <sup>31</sup>.

און דאָס איז דער פירוש פון „עד לא ידע בין ארור המן לברוך מר־דכי“ <sup>32</sup>: אַט־דער כח צו קענען מהפך זיין פון „ארור המן“ צו „ברוך מרדכי“, קומט נאָר דורך דער עבודה פון „לא ידע“, בחינת הביטול שלמעלה מטעם

ישנו הרצון דמצות (וכמובן גם מבר־שם, שגם) בהבחי שעלי אמרו, ואיני יודע באיזה מהם חפץ בבחי זו גופא חפץ הוא במעשיהן של צדיקים ואינו חפץ במעשיהן של רשעים)

[ואדרבה: מכיון שעצמותו ית' אינו נתפס בהרצון, ושלילת הרע הוא מצד בחירתו — הרי מצד בחירה זו נעשה הרע מושלל ומופרך בתכלית, עוד יותר מאשר בבחי הגילויים (כמבואר בלקו"ש ח"ד ע' 1341)]  
כי אם, שמכיון שאינו נתפס כו' אי"ז מעלים לגבי כו', ככפנים.

(29) תניא פליה, לו.  
(30) רש"י שמות ג, ג. וקאי על התנועה דתשובה (תורת הבעש"ט עה"פ וירא מלאך הוי' אליו (נדפס בשה"ש תש"ב ע' 46).  
ד"ה מן המיצר תשיה בתחלתו).

(31) ראה עד"ז ד"ה תקעו הנ"ל פ"ו.  
(32) ראה עד"ז תו"א צט, ריש ע"ד (וראה להלן בשוה"ג להערה 55). ד"ה אמר רבא חייב אינש תשיח פ"י.

דארף מען זיי מדהה זיך <sup>22</sup>); משא"כ בעלי תשובה, זיינען מברר אויך די ניצוצות וואָס זיינען געפאלן אין ג' קה"ט (בין אפילו די ניצוצות וואָס זיי נען געפאלן אין „הדונות“ — וואָס זיי נען נאָך נידעריקער פון די דברים האסורים, וואָרום הדונות זיינען דאָך היפך רצונו יתברך <sup>23</sup>), אַז אויך זיי ווערן נהפך צו זכיות <sup>24</sup>.

ה. דער טעם וואָס תשובה האָט בכח צו מברר זיך אויך די ניצוצות פון „הדונות“ — כאָטש זיי זיינען היפך רצונו ית' — איז ווייל תשובה דער־לאַנגט אין עצמות, „בעל הרצון“ <sup>25</sup>, וואָס ער איז ח"ו ניט מוכרח און ווערט ניט נתפס אין דעם רצון <sup>26</sup>:

מצד עצמותו ית' איז דאָך „איני יודע באיזה מהם חפץ כו'“ <sup>27</sup>, נאָר ער האָט בוחר געווען (בבחירה חפשיית) צו זיין „חפץ במעשיהן של צדיקים“ און „אינו חפץ במעשיהן של רשעים“ — איז דאָך במילא ניט שייך אַז די „הדונות“ זאָלן האָבן אַ תפיסת מקום לגבי אים און זאָלן האָבן בכח צו מעלים זיין אויף די ניצוצות הקדושה וואָס אין זיי <sup>28</sup>.

(22) ראה גם לקו"ת שה"ש ו, ד.

(23) ראה תניא פכ"ד.

(24) ראה כו"ז בארוכה דרמ"צ קצא, א.

(25) ד"ה תקעו תרצ"א (בשה"מ קונטרסים ח"א) קרוב לסופו. ובכ"מ.

(26) ראה ד"ה שובה אעתי"ר קרוב לסופו, וז"ל: שרש ענין התשובה הוא מפני שעצמות אוא"ס אינו מוכרח ח"ו ברצונו, שהגם שהרצון דמצות הוא ג"כ בפנימיות ועצמות אוא"ס, אינו מונבל ומוכרח ח"ו בהרצון.

(27) ב"ר ספ"ב. וראה לקו"ת צו ז, ד.

(28) אבל אין לומר שמכיון שאינו מוכרח ברצונו אפשר שגם הדונות עצמן יהפכו לזכיות — שהרי המצות מתייחסות אל העצמות, וכדמפורש בד"ה שובה שם שגם בפנימיות ועצמות אוא"ס (שרש התשובה)

און איז העכער פון די דברות, אמירות און ציוויים פון תורה\*\* . וכמוכן אויך פון דעם וואָס עס שטייט „ויקרא“ סתם און ניט „ויקרא הוי“ — ניט זוי ביי דיבור, אמירה און ציווי וואו עס שטייט „וידבר הוי“, „ויאמר הוי“ א. ד. ג. — ווייל די קריאה של חיבה איז גע- קומען פון דעם אויבערשטן אַליין, ווי ער איז העכער אפילו פון שם הוי' ד' דלא אתרמיז בשום אות כו'\*\*\* .

— אָבער אין סיום הסדרה\*\* רעדט זיך גאר וועגן „נפש כי תחטא“ ; און ניט קיין חטא בשוגג (ווי בכמה פון די פריערדיקע ענינים שבפרשה), נאָר אַ חטא במזיד ; און וועגן וואָס פאָר אַ חטא רעדט זיך דאָ — „זמעלה מעל בה“ , אַ פעלשונג ח"ו זריל אין אוי- בערשטן\*\* ; און דערצו נאָך — „ונש- בע על שקר“ . ביז אַן אויך די לעצטע ווערטער פון דער סדרה זיינען „לאטמהו בה“ .

איז דאָך ניט מובן : דער נאָמען פון אַ סדרה איז דאָך ניט נאָר על שם הת-

אליו), לכן בפשטות (אלולי הלימוד מ"וידבר" שלדיבור היתה קריאה ולא להפסקות) הי' צריך לומר שגם להפסקות היתה קריאה — בכדי לבטאות את החיבה יותר, ושכל צורך ההפסקות היתה רק בכדי שיהי' אפשר ענין הקריאה — חיבה. אבל אחרי שמ"וידבר" למדים אנו שלא היתה קריאה להפסקות, הוקשה לי לרש"י „ומה היו הפסקות משמשות (ומתרחק) ליתן כו“ .

(ומה שהפירוש „יכול אף להפסקות היתה קריאה“ כתב רש"י בד"ה ויקרא אל משה השני — אף שהטעם לסיד' זו הוא לפי שקריאה הוא לשון חיבה (שבד"ה שלפני) — נתבאר בארוכה בההתעודות).

36\* (וכבמשנה אבות (פ"ג, יד) חביבין ישראל שנתן להם כלי חמדה.

37) ראה חז"א קב. ב. לקוית ר"פ ויקרא. וראה סד"ה ויקרא העתי' (בהמשך תער"ב ח"ב).

37\*) לקוית פנחס פ, ב. וראה חז"א רנז, ב. וראה לקמן הערה 45.

38) פרשתנו ה, כא ואילך.

39) ה, כא ופרש"י שם.

ודעת, וואָס דוקא דאָס — דערלאַנגט אין דער בחינה פון „איני יודע באיזה מהם חפץ כו“ , און פון דאָרט ווערט נמשך דער כח אויף איבערמאַכן „ארור המן“\*\* אויף „ברוך מרדכי“\*\* .

1. אַט"דער ענין הנ"ל פון „עד דלא ידע כו“ , איז מרומז אין די צוויי קצ" וות פון התחלת וסיום פרשת ויקרא :

אין תחלת הסדרה רעדט זיך וועגן אַ מדרגה נעלית ביותר. ווי רש"י זאָגט אויף „ויקרא אל משה“ : „לכל דברות ולכל אמירות ולכל ציוויים קדמה קריאה לשון חיבה“ . וואָס באַ אַזאָ קריאה\*\* קומט אויס. אַז דער פירוש פון „קדמה“ איז — ניט נאָר קדימה בזמן, נאָר אויך קדימה במעלה. ד. ה. אַז די קריאה „לשון חיבה“ איז (אויך) אַן ענין בפ"ע\*\*

33) היינו הניצוצות שבו, אבל לא את „המן“ עצמו כנ"ל הערה 20 ; 28. וגם ענין זה גרמו ב"עד דלא ידע", שגם בבחי' „לא ידע" ישנו שיעור — „עד" (ראה עדין ד"ה אמר רבא כו' הנ"ל שם).

34) ראה עדין המשך ר"ה תרצ"ה (בסה"מ קונטרסים ח"ב) בסופו, ד"ה היום הרת עולם תשי"ג, שהענין ד, אתהפכא חשוכא לנהורא" הוא מצד יכולת העצמות אשר היכולת להאיר ושלא להאיר הו"ע אחד — ולכן ע"י גילוי בחי' זו, אפשר להאיר גם את החשך לאור. עיי"ש.

35) משאי"כ באם קורא אותו (לא משום חיבה, אלא) משום „שלא יאמר אדם דבר לחבירו אאי"כ קורהו" (יומא ד, ב), שאז אדרבה : הקריאה היא הכנה להדיבור ולמטה ממנו.

36) ועפ"יז יובן מ"ש רש"י „יכול אף להפסקות היתה קריאה ת"ל וידבר לדיבור היתה קריאה ולא להפסקות. ומה היו הפסקות משמשות ליתן ריוח למשה להתבונן בין פרשה לפרשה“

— ולכאורה : מה נוגע לפסוק זה לבאר „ומה היו הפסקות משמשות“ —

כי מכיון שהקריאה לשון חיבה הו"ע בפ"ע שאינו נוגע ל"וידבר" (ומה שהקריאה קדמה לדיבור, היינו רק לפי שאין רגיל והוה לקרוא את מישוהו כשאין מדברים

— א חיבה וואס איז נאך העכער פון תורה אפילו — וואס צוליב שולל זיך אטדי סלקא דעתך דארף רש"י באוואַרענען און זאגן אַז צו זיי איז ניט געווען די קריאה?

דער ביאור אין דעם איז, אַז היא הנותנת: ווען די קריאה וואָלט געווען אין דער זעלבער דרגא ווי תורה, איז דאָן פאַרשטאַנדיק בפשטות אַז דאָס האָט ניט קיין שייכות צו אוה"ע, וואָרום ס'איז דאָך „ומשפטים בל ידעום“<sup>43</sup>, ביז אַז עכו"ם שעוסק בתורה חייב מיתה.<sup>44</sup>

וויבאַלד אָבער אַז די קריאה איז קדמה לכל דברות כו' (און זי קומט פון אַן אַרט וואָס איז העכער פון שם הוי"ה,<sup>45</sup> כנ"ל סעיף ו'), האָט מען גע"קענט זאָגן — אַז היות אַז מצד עצמותו ית' איז „איני יודע באיזה מהן חפץ כו'“, איז אפשר די קריאה אויך צו נבי"א אוה"ע. דערפאַר קומט רש"י באַ"וואַרענען, אַז צו נביאי אוה"ע איז ניט נאָר ניט געווען די קריאה לשון חיבה, נאָר אדרבה: „נגלה עליהן בלשון עראי וטומאה כו'“. און דער טעם דערױף איז, ווייל אויך אין דער דרגא וואו „אח עשו ליעקב“ — ביידע בשוה לכאורה, איז — „ואוהב את יעקב ואת עשו שנאתי“<sup>46</sup>.

חלתה<sup>40</sup>, נאָר ער ווייזט אויך אויף דעם אינהאַלט פון דער גאַנצער סדרה — אויך פון די לעצטע ווערטער יי. ואד"רבה: מצד דעם וואָס „נעוץ תחלתן בסוד" פון וסופן בתחלתן“<sup>42</sup> האָט דער סיום הסדרה אַ שייכות מיוחדת צו התחלת הסדרה — ויקרא לשון חיבה, איז ווי קומט עס וואָס די סאַמע לעצטע ווער"טער פון פ' ויקרא (לשון חיבה), מיט וועלכע די סדרה ווערט אָפגעשלאָסן, זיינען „לאשמה בה“?

ז. וועט מען עס פאַרשטיין בהקדים ההמשך פון דער רש"י:

לאחרי ווי רש"י איז מפרש אַז „ויקרא" איז לשון חיבה, און די קריאה איז קדמה לכל דברות ולכל אמירות ולכל ציוויים, איז ער ממשיד: „אבל לנביאי אומות העולם נגלה עליהן בלשון עראי וטומאה כו'“. איז ניט מובן אין דעם: ווי קען גאָר זיין אַ סלקא דעתך אַז דער אויבערשטער זאָל אַרויסווייזן אַזאַ גרויסע חיבה צו נביאי אומות העולם

40) אחת ההוכחות לזה בפשטות: סדרה המתחלת „אלה תולדות נח" נקראת „נח“, וסדרה המתחלת „ואלה תולדות יצחק" נקראת „תולדות“, ולכאורה — באם נאמר ששמות הסדרות הן רק על שם התחלתן — הרי „אלה תולדות נח" מכיון שהיא הראשונה המתחילה „אלה תולדות" הוצרכה להקרא בשם „תולדות" (מכיון שתיבת „תולדות" היא לפני תיבת „נח") והסדרה „ואלה תולדות יצחק" שלאחרי המתחילה ב"ב בתיבת „תולדות" — בשם „יצחק" (בכדי להבדילה מפ' אלה תולדות נח)? ומזה מוכרח ששמות הסדרות הן ע"ש תוכנו, ולכן נקראת פרשה הראשונה בשם „נח" ופ' השני' — „תולדות" — כי שמות אלו מורות על תוכנו, כמבואר במקום אחר (ראה לקו"ש ח"ה ע"ה 354 ואילך).

41) שהרי כולם הם חלקים ונקראים פ' ויקרא וכיו"ב. ראה בארובה לקו"ש ח"ה ע"ה 337 ואילך.

42) ספר יצירה פ"א מ"ז.

43) תהלים קמז, יט.

44) סנהדרין נט, רע"א.

45) להעיר מלקו"ת אחרי (כו, ב"ג), שתומ"צ ממשכים בחי' הוי', ותשובה (שכנ"ל סעיף ה') מגיעה היא בבחי' „איני יודע כו'“ ממשכת מבחי' „צור" שלמעלה מהוי'. ולהעיר גם מתוא' ד"ה חייב אינש כו' עד דלא ידע (ק, ב) הטעם מה שלא נזכר שם הוי' במגילה, כי „בפורים ע"י המס"ג הגיעו לעצמות א"ס ביה' שלמעלה מבחי' שם הוי'“.

46) מלאכי א, ב"ג. נת' בתו"א קכ, ג.

לקו"ת לגיפ' לו, א ואילך. אוה"ת בראשית

(ח"ג) תססה, א ואילך. ובכ"מ.

ט. עפ"י הנ"ל וועט מען אויך פאָר־שטיין אַ דבר פלא וואָס איז דאָ אין דעם דערמאָנטן מאמר אין לקו"ת אין אַ פריערדיקן סעיף 10: אין מאמר שטייט אַז תורה איז חכמתו ית' שבה מלובש אור א"ס ב"ה ממש, און אויף דעם איז דער צ"צ מוסיף אין תצ"ג: "ולכן נקרא תורה משל הקדמוני שהיא בחי' ח"ע שהוא כלי לאור"ס ב"ה קדמוני של עולם, כמ"ש מזה בדרוש פורים".

איז אין דעם ניט מובן:

(א) אַ "משל" איז כולל אַ דבר והיפוכו: פון איין זייט איז ער אַ כלי צום נמשל, און דער נמשל איז מלובש אין אים; און פון דער צווייטער זייט, איז ער ניט דער נמשל, און נאָך מער: ער איז גאָר מעליט אויפן נמשל. און ווי דער לשון אין תו"א (אין דעם "דרוש פורים" וואָס דער צ"צ צייכנט צו, כנ"ל 10) "שאינו ממ" הוה הנמשל כלל" 11, "שמעלים על הנמשל" 12. דאָרף מען פאַרשטיין: אין דעם מאמר אין לקו"ת רעדט ער דאָך די מעלה פון תורה "שבה מלובש אור א"ס ב"ה ממש" — איז וואָס איז דאָ מוסיף דער ברענגען אַז תורה ווערט אָנגע־רופן "משל הקדמוני" ואדרבא — דאָס ווייט גאָר אויך אויף דעם אַז אַלס אַ משל איז זי מעליט אויף דעם נמשל — "קדמוני של עולם"?

(ב) בשעת מען איז מצוין צו אַ גע־וויסן דרוש, איז דער דרך (אויך ביים צ"צ) צו אָנרופן דעם מאמר על שם התחלתו. האָט דאָך אויך דאָ געדאָרפט שטיין "כמ"ש בדי"ה חייב אינש לבסור מ"י". פאַרוואָס שטייט "בדרוש פורים"?

דער ביאור אין דעם איז: דער צ"צ מיט זיין ברענגען דאָ אַז תורה ווערט

און דאָס איז אויך די הסברה אויף דער שייכות פון דער תחלת הסדרה צו איר סיום, וואָס געוין תחלתן בסופן וסופן בתחלתן: דוקא "לאשמה בה" — אַט־די זדונות וואָס ווערן נתחפך לזכ"ת יות דורך "זכפר גוי ונסלח", וואָס אמ"ת תית הכפרה והסליחה איז בשעת די זדונות ווערן איבערגעקערט צו זכיות — דאָס איז דער סיום וחיותם פון "ויקרא לשון חיבה"; דורך דעם דריקט זיך אויס די אמיתית החיבה פון איבערשטן צו אידן, וואָס זי איז קדמה צו תורה, וואָס מצד דער חיבה — איז אָפילו ווען אַ איד איז עובר אויף מצות התורה און ער טוט מעשה עשו ר"ל, אויך דע־מאָלט איז "ואוהב את יעקב" וואָס אין דעם אידן, און דער איבערשטער איז אים מכפר וסולח אויף זיינע אשמות, ביז אַז די זדונות ווערן נתחפך לזכיות.

ח. אַט־די נקודה משותפת — את־הפסא חשוכא לנהורא — וואָס איז דאָ אין פרשת ויקרא און פורים, ווערט גר־מז במיוחד אין דעם פסוק 11 "ולא תש־בית מלח ברית אלקיך וגו'" פון פרשת ויקרא:

ס'איז מבוואר אין לקוטי תורה 10 אויף דעם פסוק, אַז "מלח" ווערט אָנגערופן "ברית אלקיך" ווייל אין שם אלקים זיי־גען פאַראַן ק"ך צירופים, פון וועלכע עס זיינען יונק די ק"ך צירופים פון נוגה. פון אַט־די צוויי מאָל ק"ך צי־רופים (פון שם אלקים און פון נוגה) ווערט "מר", וואָס באַטרעפט צוויי מאָל ק"ך — "וכחשבונו עמלק", און דעריבער ווערט מלח אָנגערופן "ברית אלקיך", ווייל מלח איז ממתיק די דינים און מרירות ("מר") וואָס קומט פון שם אלקים.

49 בסעיף ב' (ד, ג).

50 והוא ד"ה חייב אינש (השני).

51 צח, ב.

52 שם, ג.

47 ב, יג.

48 ו, רע"ג.

(אמאל רעדט זיך טאקע, אז א משל פארדעקט אויפן נמשל ווייניקער ווי א חידה אויף דעם נושא החידה. דאס איז אבער געזאגט געווארן ווען מען האט שוין די ידיעה אז דער משל האט אין זיך א נמשל, דאן איז שוין דורכן משל א סך לייכטער צו דערגיין צום נמשל ווי דורך א חידה. ס'איז דאך אבער רעכט, מען זאל אמאל אננעמען, אז אין דעם משל אליין באשטייט דער גאנצער תוכן העניין און ניט וויסן גאר אז ער פארמאגט א נמשל — און מצד דעם איז דער משל מער העלם ווי די חידה).

ו"ל אז דאס מיינט דער צ"צ מיט זיין שרייבן דא „ולכן נקרא התורה מנל הקדמוני . . . שהוא כלי לאו"ס ב"ה כו"י, אז אויך דעם העלם פון דעם משל דארף מען איבערמאכן ער זאל ווערן א כלי.

און דערפאר איז ער אויך מציינן צו „דרוש פורים“<sup>55</sup>, בכדי צו מרמז זיין

רואים בזה שהם מרמזים על סודות (התורה) — דוגמת החידה.

וזהו מש"כ כאן „משל הקדמוני . . . שהוא כלי“<sup>56</sup>, שעי' לימוד פנימיות התורה (הנק' ראת „מלח“), נעשה גם המשל (נגלה ונחוד) כלי לאו"ס ב"ה כדלקמן, כפנים (בדוגמת המלח שממתיק את הברז), ועי' המבואר בקונטרס עה"ח פייב ובכ"מ.

(55) להעיר אשר ה„דרוש פורים“ שאליו מכון בלקו"ת, התחלתו היא „חייב אינש כו' עד דלא ידע כו"י“. וי"ל שלכן נקרא דרוש זה בשם „דרוש פורים“ פתם — אף שישנם כמה דרושים המדברים בעניני

אנערופן „משל הקדמוני“ און מיטן מציינ זיין צום „דרוש פורים“, איז ער מרמז צו אן ענין וואס איז נוגע צו דעם ענין פון „אתהפכת השוכא לנהורא“ — וואס דאס איז דער תוכן פון דעם מא"מר „ולא תשבית מלח“.

יוד"י. כאמור לעיל, איז א משל מע"לים אויפן נמשל. און אין א געוויסן פרט איז זיין העלם נאך א גרעסערער ווי דער העלם פון א „חידה“ (רע"טעניש) אויף דער זאך וואס ווערט דורך איר פארשטאנען. ווארום וויבאלד די חידה פאר זיך — אן דעם ענין וואס זי דייטעט אן, האט ניט קיין שכל'דיקן אינהאלט און געדאנק, אדער — זי איז גאר סותר צו שכל, און ווי חידת שמ"שון מען יצא מתוק גו"י<sup>57</sup> — דאס גופא גיט צו פארשטיין אז די חידה ווייט אן אויף א געוויסן ענין וואס איז אין איר פארבארגן. ביי א משל אבער איז אויך אן דעם נמשל דא אין משל א געוויסער תוכן, און דערי"בער קען געמאלט זיין, אז הערנדיק דעם משל זאל מען גארניט אויפכאפן אז ער טראגט אין זיך א נמשל<sup>58</sup>.

(53) שופטים יד, יד.

(54) להעיר, שהענין מה „שהתורה היא חכמתו ית' כו"י שבלקו"ת שם [שעל זה מבאר הצי"צ בהצעתו „ולכן נק' התורה משל הקדמוני“], בא בתור הקדמה, למה שמבאר הלק"ן שם (סעיף ד') המעלה בעסק התורה הנגלית — עסק ההלכות, ולא הסי' פורים שבתושב"כ והאגדות

והרי ההלכות (דוגמת המשלים), מכיון שמלוכשות בשכל — אפשר לטעות ח"ו

שאין בהן רק החיצוניות, גופי תורה — וכלי הזהר (בהעלותך קנב, א): חשיבותא דגופא נשמתא. כהאי גוונא אורייתא אית לה גופא כו' גופי תורה כו' נשמתא דאיהי עיקרא דכולא אורייתא ממש כו'. משא"כ הסיפורים והאגדות, מכיון שלא נתלבושו בהוראות (וזהו פי' לי תורה וענין התורה),

(\*) ולהעיר ג"כ שבדרוש זה (צט, ד) מבואר שהפירוש „עד דלא ידע כו"י“ הוא, שעי' המסי' נ שלמעלה מחדעת (ראה להלן סעיף יא, שכונות הצי"צ בהציון ל„דרוש פורים“ היא גם לבחי' „לא ידע“), מניעים בעצמות או"ס ב"ה, שלגבי — כולס שוים ממס.

בש אוא"ס ב"ה ממש, נאָר) אויך צום ראש הסעיף, וואָס רעדט וועגן דעם ענין פון מט"נ.

— ווייל די צוויי ענינים, מט"נ און „משל הקדמוני“, זיינען שייך זה לזה: דער ענין פון מט"נ וואָס נעמט זיך פון „עצמיות הנפש שלמעלה מהשכל, שבטלה לעצמיות אוא"ס ב"ה שלמעלה מעלה גם כן מהחכמה“ — בחינת „לא ידע“ שבאדם, וואָס איז פאַרבונדן מיט דער בחינה וואָס דאָרט איז „איני יודע באיזה מהם חפץ“ — דאָס גיט דעם כח און דריקט זיך אויס אין דער עבודה פון „משל הקדמוני“ — מאַכן פון דעם „משל“ אַ „כלי“ צו קדמון.

און דאָס איז אויך דער צ"צ מרמז מיט זיין ציון צו „דרוש פורים“ מיינענדיק דערמיט ביידע ענינים פון פורים: די עבודה פון מהפך זיין „ארור המן“ אויף „ברוך מרדכי“, און אויך די גתינת כח אויף דעם — די עבודה פון „לא ידע“ וואָס ווערט מבואר אין ראשית הסעיף.

יב. און דאָ אויך זעט מען (ווי מען זעט עס אין פיל ערטער) אַז אַלע ענינים פון חסידות, אָפילו די וואָס קומען לכאוריה נאָר בדרך אגב — זיינען זיי בתכ"ל לית הדיק און אין זיי זיינען מרומז ענינים נפלאים.

און אָפילו די פסוקים (אָדער מאמרי רז"ל) מיט וועלכע די מאמרים הויבן זיך אָן, און אויך די סדרות (ווען די מאמרים זיינען געזאָגט געוואָרן אָדער וואו מען האָט זיי אַריינגעשטעלט אין די ספרי חסידות), האָבן אַ שייכות פנימית צו די ענינים וועלכע רייזן זיך אין די מאמרים<sup>56</sup>. ווי מען זעט עס

דעם ענין פון „פורים“ וואָס עיקר ענינו איז (כנ"ל סעיף ג' וה'), מהפך זיך (פון „ארור המן“ צו „ברוך מרדכי“).

יא. ווי גערעדט פריער (סעיף ג' ואילך) זיינען אין דעם חיוב „לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי“ [וואָס כנ"ל (סעיף ב')] איז ער אין יעדער רגע פון פורים און אין אים דריקט זיך אויס דער ענין קר ענין פון פורים], פאַראַן צוויי פריטים: דער מהפך זיך „ארור המן“ צו „ברוך מרדכי“; און די עבודה פון „לא ידע“ (ביטול שלמעלה מהשכל) וואָס גיט דעם כח אויף דער „אתהפכא“.

און וויבאַלד אַז ביידע ענינים דריקן אויס דעם עיקר ענין פון פורים, איז פאַרשטאַנדיק, אַז מיט זיין מרמז זיין צום ענין פון „פורים“ (דורכן ציון צו „דרוש פורים“) מיינט דער צ"צ אויך דעם ענין פון „לא ידע“.

אין תחלת וראשית הסעיף פון דעם מאמר אין לקו"ת (וואו דער צ"צ שטעלט אַריין זיין הגהה וועגן „משל הקדמוני“), רעדט זיך וועגן דעם ענין פון מסיבת נפש, אַז דאָס נעמט זיך פון „עצמיות הנפש שלמעלה מהשכל“, וואָס דערפאַר איז י"ל, אַז די הגהה איז שייך (ניט נאָר צו די ווערטער שלפני) וסמוכים לה — אַז אין תורה איז „מלך

פורים — כי במצוה זו מתבטא ענין פורים. אלא שמ"מ אינו מציין „דרוש המתחיל חייב אינו כו' עד ולא ידע“ — אף שכ' ונתנו ב„דרוש פורים“ היא לענין „חייב כו' עד ולא ידע“ שבפורים — כי אז, מכיון שאופן הציון בכ"מ הוא ל„דה כו“, לא ה"י ניכר שמרמז בזה איהו ענין, ובמילא לא היינו יודעים שכונתו היא (גם) לענין „חייב כו' עד ולא ידע“, כ"א לדרוש המתחיל חייב כו'. ולכן מציין ל„דרוש פורים“.

56 ראה ד"ה וכתבתם תשכ"ט, הטעם מה שהמאמר ד"ה זה דשנת תרכ"ט אמר

דברי רבותינו נשיאינו, אויך ענינים  
וועלכע זעען אויס אַז זיי ווערן לכא־  
רה געבראַכט נאָר בדרך אגב.

און ווי חז"ל זאָגן עה"פ י" כי לא  
דבר רק הוא מכם — כי לא דבר רק  
הוא, ואם רק — מכם הוא למה מפני  
שאין אתם יגיעים בתורה

אויך די ענינים זיינען בדיוק גדול  
— זיי פאַרמאָגן אַ תוכן רב און זיי-  
נען מרמז אויף ענינים נפלאים.

(משיחת ש"פ ויקרא תשכ"ה)

אין דעם ענין פון „משל הקדמוני“ —  
אַז ער איז שייך צום ענין פון „ולא  
תשבית מלח“ (מיט וועלכן דער מאמר  
הויבט זיך אָן). און צו פרשת ויקרא (וואו  
דער מאמר איז געדרוקט) בכלל. וואָס  
(כאמור לעיל) „מלח“ און „ויקרא“ ווייזן  
אויף דעם ענין פון „אתהפכא חשוכא  
לנהורא“ וואָס קומט מצד דער עבודה  
שלמעלה מטעם ודעת.

און דאָס לערנט אונז אויף ווי ווייט  
מ'דאַרף זיין צוגעטראָגן און וויפל מען  
דאַרף מעיין זיין ביים לערנען תורת

כפ' עקב — אף שהפסוק וכתבתם נאמר  
גם בפ' ואתחנן שלפני פ' עקב — כי תוכן  
המאמר שייך לפ' עקב. עיי"ש.

(57) האוינו לב, מז. ירוש' פאה פ"א,  
ה"א.



## צו

איז פון לשון "צוותא וחיבור" — ווייל דער ענין פון "מצות" איז, אז דורך זיי ווערט מען פאַרבונדן און "באָ-העפט", כביכול, מיטן אויבערשטן.

און אזוי ווי אַלע פירושים אין תורה זיינען פאַרבונדן צווישען זיך, איז דערפון פאַרשטאַנדיק אַז די צוויי פירושים אינעם וואָרט "מצוה" — פון לשון ציווי (אַן אַנזאָג און באַפעל) און פון ל' צוותא וחיבור — זיינען פאַרבונדן צווישען זיך: ווייל די צוותא וחיבור פון אַ אידן מיטן אויבערשטן דורך קיום המצות, איז דוקא ווען ער איז זיי מקיים בדרך ציווי. ד.ה. אַז דורך דעם וואָס ער איז מקיים מצות (ניט מצד שכל, הרגש און כיו"ב, נאָר) מצד דעם ציווי פון אויבערשטן (קבלת עול מלכות שמים) — דאָן טוט זיך אויף דער ענין פון (מצוה מל') צוותא וחיבור, אַז ער ווערט באַהעפט מיטן אויבערשטן, דער מצוה פון די מצות.

דערפון איז פאַרשטאַנדיק, אַז די מצות וועלכע זיינען געזאָגט געוואָרן בל' "צו", וויבאַלד אַז אין זיי איז דאָ דער ענין הציווי מערער, איז אין זיי דאָ מער אויך דער ענין פון "צוותא וחיבור".

ג. וועט מען עס פאַרשטיין בהקדים דעם ביאור פון חסידות? בנוגע דעם

א. ביי די מצוות וועלכע דער אויבערשטער האָט געזאָגט צו משה'ן בכדי ער זאָל זיי איבערגעבן צו אידן, געפינט מען דריי לשונות: "דבר", "אמור" און "צו". און הגם אַז אַלע מצות, אויך די וועלכע זיינען געזאָגט געוואָרן בל' "דבר" און "אמור" הייסן מיטן נאָמען מצוה — וואָס דער שרש פון וואָרט "מצוה" איז "צוה" (עס קומט בלויז צו אַ מ"ם) — ווייל אויך זיי זיינען (ניט בלויז סתם אַ דיבור צי אַן אמירה, נאָר) אַן אַנזאָג אַ באַפעל.

פונדעסטוועגן, פון דעם וואָס די תורה זאָגט דעם לשון "צו" נאָר ביי אַ געוויסן סוג מצות, איז פאַרשטאַנדיק, אַז אין די מצות איז דער ענין פון ציווי מער ווי אין די מצות וועלכע קומען בל' "דבר" און "אמור" (כאָטש אַז אויך זיי זיינען ציוויים).

וואָס דערפאַר שטייט אין תו"כ (און רש"י) אין אַנפאַנג פון אונזער סדרה: "אין צו אלא זירו מיד ולדורות", ווייל בעת מען זאָגט אַז צו טאָן אַ געוויי-סע זאָך ב"זירו מיד ולדורות", דריקט זיך אויס מער בגלוי דער ענין ה' ציווי.

ב. אין חסידות שטייט, אַז "מצוה"

1) וכלשון רש"י ר"פ ויקרא (וראה גם תו"כ שם): לכל זברות ולכל אמירות ולכל ציוויים.

2) וכדמוכח גם מנוסח דברכת המצות (בכל המצות) "אשר קדשנו במצותיו וצונו".

3) וכ"ה גם בתו"כ פ' אמור (כו, א) וקדושין כט, א. ובספרי ר"פ נשא — באו"א, ואכ"מ.

4) לקו"ת בתוקותי מה, ג. מקומות שנשמנו בהערה 7. ועוד.

5) ראה בארוכה לקו"ש ח"ג ע' 728. וראה גם לקו"ש ח"ו ע' 156.

6) ראה גם לקו"ש ח"ה ע' 128 ואילך. ח"ט ע' 73 ואילך ובהערות שם.

7) ד"ה רבי אומר ש"ת ספ"א ואילך. ביהושמע"צ השי"ת בתחלתו. התמים ח"א ע' כה ואילך.

דאך ניט, אז שכל האט א וועלכע-  
עס איז שייכות צו מישוש נאך מצד  
דער איידלקייט פון שכל קען אים  
דער חוש המישוש ניט אנטאפן, נאך  
דער מיין איז, אז שכל איז גאר אן  
אנדער סוג מציאות — אזא מציאות  
וואס האט אויף זיך לחלוטין ניט די  
גדרים פון ו' קצוות גשמיים, ובמילא  
איז אין דער וועלט פון מישוש אינ-  
גאנצן ניטא די מציאות פון שכל; ווי  
דער אלטער רבי זאגט אין תניא,<sup>9</sup>  
אז אויב איינער וועט זאגן אויף א  
חכמה (רמה ועמוקה) אז „אי אפשר  
למשה בידים מפני עומק המושג“ —  
איז „כל השומע יצחק לו“.

וואס דערמיט טיילט זיך אויס מצי-  
אות השכל (רוחניות) פון די זאכן וואס  
זיינען רוחניות שבגשמיות, ווי קול,  
מראה וריח וואס „אין בהם משום  
מעילה“<sup>10</sup>: הגם אז אויך זיי קען מען  
ניט אנטאפן מיטן חוש המישוש, האבן  
זיי אבער (אן איינגן „פארבונד“ מיט  
א גשמי וועלכן מאיז ממשש בידים,  
ובמילא —) א שייכות צו מישוש  
בדרך שלילה עכ"פ, ד.ה. אויף זיי איז  
שייך צו זאגן אז מצד זייער דקות און  
איידלקייט קען מען זיי ניט אנטאפן  
(וואס דאס גופא, וואס מען איז שולל  
פון מישוש, צייגט אויף א געוויסער  
שייכות צו מישוש); אַנדערש אבער  
איז א מציאות רוחנית ממש, ווי שכל,  
וואס האט לגמרי קיין שייכות ניט צו  
מישוש — ווי לדוגמא, די סברא פון  
מודה במקצת חייב שבועה,<sup>11</sup> וואס זי

„צוותא וחבור“ וואס ווערט דורך  
מצות:

נברא און בורא מצד עצמם (אן דעם  
פארבונד וואס דורך מצות), האבן ניט  
צווישן זיך קיין שום ערך־דיקע שיי-  
כות, ביז — אז אין פארגלייך מיט  
„מציאות“ הבורא, זיינען די נבראים  
אינגאנצן ניטא במציאות, און ווי חסי-  
דות איז עס מבאר בארוכה מיטן משל  
פון א חכם גדול, וואס צוליב זיין  
גרויסער חכמה איז ביי אים די גאנצע  
מציאות האדם — בלויז די זאך פון  
השכלה; און א איש פשוט וואס האט  
ניט צו טאן מיט מושכלות, איז לגבי  
דעם חכם גאר קיין מציאות ניט.

וואס דער העדר השייכות צווישן  
נברא מיט בורא באדייט, אז זיי האבן  
ניט צווישן זיך אויך די שייכות באופן  
שלילי; ד.ה. ניט אז די מציאות הבורא  
איז שולל די מציאות הנברא, נאך —  
לגבי בורא איז נברא גארניט קיין  
פאראנענקייט, וואס דאס באווארנט  
חסידות מיטן משל פון חכם גדול  
ואיש פשוט: מען זאל ניט מיינען אז  
דער נברא לגבי דעם בורא האט עכ"פ  
א שייכות בדרך שלילי; נאך דאס איז  
בדוגמא ווי דער ניט־פארנעם פון א  
איש פשוט אין די אויגן פון א חכם  
גדול: כלפי מעלת שכל החכם, איז  
דער איש פשוט ניטא במציאות.<sup>8</sup>

פונקט ווי שכל איז ניטא אין דעם  
סוג המציאות וואס קען גענומען ווערן  
מיטן חוש המישוש — וואס דאס מיינט

(9) ח"ב פ"ט.

(10) פסחים כו, א.

וגם בנוגע לריח שלמסקנת הגמרא שם  
יש בו משום מעילה, היינו לפי ש"ש בו  
ממש בסמנוי" (פרש"י שם), אבל לא בהרית  
עצמו.

(11) ב"מ ג, ס"א ואילך.

(8) ראה ד"ה ביוהשמע"צ שם; וביטול  
זה הרי אין זה מה שהחכם מבטלו אלא  
שהוא באופן כזה שאינו עולה בשם ביטול  
כלל. דענין הביטול הוא מה שלעצמו הוא  
איזה דבר אלא שהוא בטל וטפל, אבל  
הפשיטות דאיש פשוט . . . הוא בטל באמת  
כאלו אינו כלל.

פארבינדט אידן מיטן אויבערשטן, איז עס (ניט נאָר דורכן קיום המצוה, נאָר אויך) מצד דעם ציווי, ד.ה. אַז שוין דער אָנזאָג אויף דער מצוה, שאַפט אַ שייכות פון די אָנגעזאָגטע, צום אויבערשטן וואָס זאָגט אָן

— און די שייכות בלייבט אַפילו בשעת דער נברא איז עובר אויפן ציווי, וואָרום ווען דער נברא איז עובר אויפן ציווי און איז מורד ח"ו אין דעם מצוה, ווערט ער דורך דעם אַ מושלל פון דער צוואה מיטן בורא — ער טוט היפך רצון הבורא. אָבער דאָס גופא, וואָס אויף אים איז שייך צו זאָגן אַז ער טוט היפך הרצון, איז אַ רא"י אַז ער האָט אַ שייכות צום רצון הבורא, נאָר זיין שייכות איז באופן שלילי.

וואָס דאָס איז איינער פון די ביי אורים במאמר הז"ל<sup>14</sup> „אעפ" שחטא ישראל הוא“, און ער בלייבט נאָך אַלץ העכער באין ערוך פון אומות העולם: אויף אוה"ע איז גאָר ניט שייך צו זאָגן דעם וואָרט „חטא“<sup>15</sup>, היפך הר"ן צון; זיי האָבן צום רצון הבורא אינ"ג אַנצן ניט קיין שייכות, בדרך שלילי אויך ניט, וואָרום וויבאַלד זיי האָבן מלכתחילה קיין שום פאַרבונד ניט צום רצון — זיי זיינען ניט נצטווה געוואָרן אויף דעם קיום המצות פון אַ איד (וואָרום די ז' מצות ב"ב זיינען

געפינט זיך כלל ניט אין דער וועלט פון מישוש.

און אַזוי ווי שכל איז ניט פאַראַן אין דער וועלט פון מישוש, איז אַזוי אויך להיפך: אין דער וועלט פון שכל איז ניטאָ קיין אַרט פאַר מישוש וענ"יניו — ניט אַז מצד גסותו של המי"ש שוש איז שכל מושלל פון עס, נאָר אין דער וועלט פון שכל איז ניטאָ אַזאָ מציאות וואָס האָט צו טאָן מיט מישוש. פון דעם איז מובן די ניט"שייכות פון אַ איש פשוט צו אַ חכם גדול, אַז כלפי דער רחוניות'דיקער מעלה פון מציאות השכל פון דעם חכם גדול — איז דער איש פשוט (צוליב זיין העדר מעלת השכל) לגמרי ניטאָ במציאות.

און אויב דאָס איז אַזוי אין דעם פאַרגלייך פון אַ איש פשוט מיט אַ חכם גדול — כאַטש אַז ביידע זיינען נבראים, איז דאָך עאכו"כ בנוגע נברא און בורא, אַז לגבי דער מציאות פון בורא איז נברא (אפילו ווי ער שטייט בתכלית השלימות, וואָס די העכסטע מעלה ביי נבראים איז חכמה<sup>12</sup>) אינ"ג אַנצן ניטאָ במציאות<sup>13</sup> — ניט אַז [שכל ה]נברא איז צו קליין און צו גראַב און איז דעריבער מושלל פון צו פאַרנעמען עפעס אַן אַרט פון פאַראַנעקייט ביי דעם בורא, נאָר לגבי בורא איז נברא ניט קיין זאך פון מציאות.

ד. ע"פ הנ"ל איז פאַרשטאַנדיק, אַז דאָס וואָס „מצוה [לשון צוואה וחיבור]“

12) תניא ח"ב פ"ח (פה, ב).

13) ראה שם פ"ט: המרומם והמתנושא ריבוא רבבות מדריגות רוממות יותר מרומי מת מדריגת החכמה על בחי חיות שבשמי שהיא רוממות חמש מדריגות לבד. עיי"ש בארוכה.

14) עיין בדי"ה רבי אומר שם ובהתמים שם. וראה גם ד"ה שופר הצרית (בסה"מ תרצ"ט) פ"ח, שעי" הציווי מתחבר הוא עם החכם, ועי" מילוי הציווי נעשה חשוב אצלו. וראה גם ד"ה ביהושמע"צ שם.

15) סנה' מד, רע"א.

16) ראה איכ"ר עה"פ (א, ח) חטא חטאה ירושלים: אוה"ע כו' אעפ"י שחוטאין אינן כלום. וראה רשימות הצ"צ לאיכה שם (אוה"ת נ"ך ח"ב ע' איסב). לקו"ש ח"ד ע' 1209.

אִינְגַנְצָן יי אַן אַנדער גדר<sup>18</sup>), לייגט זיך ממילא נישט אויף זיי דער באַגריף, אַז זיי טוען היפּך הרצון — שייכות עכ"פּ באופן שלילי;

דער חילוק צווישן „אמור“ און „דבר“ מיט „צו“ איז: „אמור“ איז דער טייטש „זאָג“, און „דבר“ — „רייד“, אָבער „צו“ איז דער טייטש „זאָג אָן“ (באָפעל). וואָס דער אונטער-שייד דערביי איז: בשעת מען רעדט אָדער מען זאָגט עמעצן ער זאָל עפעס טאָן, לאָזט מען דערביי איבער די גאַנצע ברירה פאַר יענעם צו טאָן ווי ער וויל; בשעת אָבער מען זאָגט אָן יענעם (און מען באָפעלט אים) צו טאָן די זאַך — וואָס דאָס איז שייך נאָר דאָן ווען דער מצוה האָט אַ (קצת) ממשלה אויפן מצווה, קומט דאָך אויס אַז מען לאָזט נישט איבער די זאַך אינ-גאַנצן צו יענעם — נאָר מען איז אים כאַילו ווי מכריח צו אויספאַלגן דעם ציווי.

ועפ"י קומט אויס, אַז די מצות וואָס זיינען געזאָגט געוואָרן בל' „דבר“ און „אמור“, היות אַז ביי זייער נתונה האָט מען איבערגעלאָזט די בחירה אינגאַנצן צו אידן — דעריבער איז דער (ענין פון „מצוה“) „צוותא וחיבור“ וואָס האָט זיך אויפגעטאָן דורך די דב"רות און אמירות אַליין (פאַר זייער קיום) — בלויז דער חיבור וואָס טוט זיך אויף דורכן עצם אַנזאָגן אויף זיי אַליין<sup>22</sup>;

(21) שלכן נקראים גם הם בשם „מצות“ (נוסף על הענין הצוותא וחיבור שנעשה ע"י קיומם).

(22) ואף שברור שסוכם יקיים כ"א מיש" ראל את כל המצות, שהרי לא ידח ממנו נוח (ולהעיר מלקו"ת במדבר יג, ג) — הרי זהו מצד ההבטחה „לא ידח גו“ אבל מצד הציווי עצמו — במצות אלו שנאמרו

אִינְגַנְצָן יי אַן אַנדער גדר<sup>18</sup>), לייגט זיך ממילא נישט אויף זיי דער באַגריף, אַז זיי טוען היפּך הרצון — שייכות עכ"פּ באופן שלילי;

משא"כ אַ איד, וואָס אים האָט מען געגעבן און מצוה געווען אויף תרי"ג מצות, איז „אע"פּ שחטא“, דאָך איז ער „ישראל“: ר"ת יש ששים רבוא אותיות לתורה יי — ער איז נאָך אַלץ אַ מצויאות וואָס איז פאַרבונדן מיט תורה און מצות (ובמילא — מיטן נותן התורה און מצוה המצות<sup>20</sup>). נאָר — זיין שייכות איז בדרך שלילי.

ה. עפ"י וועט מען אויך פאַרשטיין, אַז הגם ביי אַלע מצות איז דאָ דער „צוותא וחיבור“ (גלייך מצד זייער

(17) ראה בארוכה לקו"ש ח"ה ע' 159-60.  
(18) שלכן, קיומם א"צ לקדימת קבלת מלכותו ית' [ולא כבתרי"ג מצות (מכילתא יתרו כ, ג), שה"צוותא וחיבור" נעשה דוקא ע"י הקיום בדרך ציווי (כנ"ל ס"ב) — קבלת עול]; על כל ד' המצות הוא אותו העונש — עונש מיתה (סנה' נו, א, גח, סע"ב. רמב"ם הל' מלכים פ"ט ה"י. וראה בארוכה לקו"ש שם); ועוד.

(19) מגלה עמוקות אופן קפו (הובא בילקוט ראובני ר"פ בראשית. בילקוט חדש ערך תורה סימן קצח. ועוד). ויש שהעירו מו"ח רות עה"פ וזאת לפנים בישראל.

— בענין המספר דששים רבוא בבניי — ראה תניא פל"ז (מה, א), שמספר זה הוא מספר השרשים וכל שרש מתחלק כו'. בענין המספר ס' רבוא אותיות שבתורה — מבואר בלקו"ת בהר (מא, ב. ובכ"מ) שהוא בצירוף אותיות המשך שישנן במחשבה. עיי"ש. (ומה נראה עוד יותר המעלה שבכ"א מישראל, גם במי שחטא, אשר גם אחרי החטא קשור הוא באותי מחשבתו של הקב"ה — שלמעלה מאותיות הדיבור, שרש המלאכים. וראה באר"כ כה המשך ר"ה תרס"ו ע' תמו ואילך).

(20) שהרי התורה והמצות הם חכמתו ורצונו ית'; והרי הוא ית' ורצונו וחכמתו אחד (שהיה"א פ"ח. וראה תניא פכ"ג).

געוואָרן בלשון „דבר“ — לשון קשה<sup>25</sup>; די מצות וואָס זיינען בקו האַמצעיי מיטן לשון „צו“, וועלכער דריקט אויס דעם ענין מיט וועלכן דער קו האַמצעיי איז אויסגעטיילט פון קו הימין והשמאל<sup>26</sup>.

און אזוי ווי דער קו האַמצעיי, כאַטש ער איז כולל אין זיך די ביידע קוין — ימין און שמאל, איז אָבער ניט אין דעם באַשטייט עיקר ענינו, גאָר ער איז אַ מהות בפני עצמו<sup>27</sup>. אזוי אויך דער לשון אין וועלכן עס זיינען געזאָגט געוואָרן די מצות פון אַט דעם קו (האַמצעיי), איז עס ניט קיין לשון ממוצע צווישן ל' רכה און ל' קשה (אָדער אַ לשון וואָס איז כולל ביידע לשונות), גאָר לשון צו — וואָס האַט ניט קיין שייכות מיט די ענינים פון רכה און קשה, און דער לשון דריקט אויס עיקר ענינו פון קו האַמצעיי.

ז. פון די עיקרי ענין ומעלת קו האַמצעיי (מיט וואָס ער טיילט זיך אויס פון קו הימין והשמאל) איז: א) ער איז עולה ביז אין פנימיות הכתר; קו הימין והשמאל דערלאַנגען בלויז אין חיצוניות הכתר<sup>28</sup>.

ב) „מבריח מן הקצה אל הקצה“, ד.ה. אַז אין זיין גאַנצער המשכה — פון „קצה“ הכי עליון ביז „קצה“ היותר תחתון איז דער אור הקו גלייך: דער אור פון קו הימין וה-

משא"כ די מצות ביי וועלכע עס שטייט דער לשון „צו“, וויבאַלד אַז שוין דורכן אַנאָגאָ, איז מען זיכער (עכ"פּ קרוב יותר) אַז אידן וועלן זיי מקיים זיין — ביי די ציוויים טוט זיך אויף גאָך פאַרן קיום דער צוואַת וחיבור בדרך חיוב — ע"ד ווי דער צוואַת וחיבור וואָס טוט זיך אויף בעת קיום המצוה.

ו. מען דאַרף אָבער פאַרשטיין: אידן האָבן דאָך בחירה חפשית אויף דעם קיום פון אַלע מצות, אויך אויף די מצות שנאמרו בלשון „צו“ (און דערפאַר ווערט אויך פאַר די מצות געגעבן דער פולער שכר אָדער עונש, וואָס שכר ועונש קומען מצד דער בחירה חפשית וואָס מען האַט<sup>29</sup>). היינט ווי איז שייך צו זאָגן אַז ביי די מצות איז מען זיכער אַז דער מצווה וועט זיי מקיים זיין?

איז דער ביאור אין דעם: מצות בכלל, זיינען איינגעטיילט אין דריי קוין: פאַראַן מצות וואָס געהערן צום קו הימין, מצות וואָס געהערן צום קו השמאל, און מצות וואָס געהערן צום קו האַמצעיי; און דער לשון אין וועלכן דער אויבערשטער האַט אייבערגעגעבן אַ מצוה דורך משה'ן — איז לויט דעם קו פון דער מצוה:

די מצות פון קו הימין, האַט זיי דער אויבערשטער געזאָגט בלשון „א-מור“, וואָס אמירה איז לשון רכה<sup>30</sup>; די מצות שבקו השמאל, זיינען געזאָגט

בל' „דבר“ ו„אמור“ אינו מוכרח שיקיימו אותם, ולכן לא נאמרו בל' „צו“, כי בהדברות והאמירות אין הענין דצוואת וחיבור בדרך חיוב, כבפנים.

23) רמב"ם הל' תשובה פ"ה ה"ד.  
24) מכילתא ורש"י יתרו יט, ג. ספרי ורש"י בהעלותך יב, א.

25) מכות יא, רע"א. ספרי ורש"י בהע-לותך שם.

26) ומה שבכמה מצות נאמרו ב' לשונות מהג"ל — הוא מפני שיש במצות אלו משני קוין.

27) פרס ש"א פ"ב. ונתבאר בסד"ה ויאמר אלקים יהי רקיע תרסי"ה. בד"ה פדה בשלום תרע"ג (בהמשך תער"ב ח"א). יחיינו מימים תשי"ז פ"א.

28) פדה בשלום שם. יחיינו שם פ"ב.

און כשם ווי ס'איז דאָ דער אונ-  
טערשייד צווישן אָט די מצות (פון  
קו הימין והשמאל ביו צו די פון קו  
האמצעי) מצד דעם מצוה כנ"ל, אַזוי  
זיינען זיי אויך חלוק בנוגע דעם מצווה,  
דעם אידן: די מצות שבקו הימין וקו  
השמאל, איז אַזוי ווי זיי רירן אָן  
אין דעם מצוה אין חיצוניות הרצון,  
עד"ז רירן זיי אויך אָן אין דעם מצווה  
די חיצוניות פון זיין נפש; און די  
מצות שבקו האמצעי, איז כשם ווי זיי  
רירן אָן און דערנעמען דעם פנימיות  
הרצון פון מצוה, אַזוי אויך רירן זיי  
אָן און דערנעמען פנימיות הנפש פון  
דעם מצווה. וואָרום וויבאלד אָן קו  
האמצעי איז מראשו ועד סופו בשוה,  
איז אין דעם ניטאָ קיין חילוק פון  
דעם מצוה ביז דעם מצווה — פני-  
מיות שלמעלה קומט אַראָפּ אין פני-  
מיות שלמטה.

ט. און דאָס איז דער ביאור פון  
דעם וואָס ביי דעם סוג מצות וואָס  
זיינען געזאָגט געוואָרן בלשון "צו"  
איז מען זיכער אָן דער איד וועט  
מקיים זיין די מצוה, הגם אָן ער  
האָט בחירה חפשית — ווייל דער  
גאַנצער ענין פון בחירה, אויסקלייבן  
דעם וועג פון טוב אָדער דעם היפך  
ח"ו, איז שייך בלויז אין חיצוניות  
הנשמה — דאָרטן איז דאָ אַן אָרט  
פאַר דער מעגלעכקייט צו נוטה זיין  
צום צד הלא טוב ווי צום צד הטוב;  
אַבער אין פנימיות הנשמה איז ניטאָ  
קיין צווייטער צד הפכי ח"ו פון צד  
הקדושה, און אַפילו בשעת החטא איז  
זי, די נקודת הנשמה, באמנה אתו  
ית' <sup>33</sup>, ווי דער רמב"ם פסק'נט <sup>34</sup>,  
אַז דאָס וואָס אַ איד טוט אַמאל אַ

שמאל, איז (לבד זאת וואָס זיי האָבן  
אין זיך בלויז חיצוניות הכתר, איז  
אויך דער אור גופא) וואָס נידעריקער  
דער קו ווערט נמשך, אַלץ מער ווערט  
ער נתמעט. אַבער דער קו האמצעי  
פאַרמאָגט בסוף ההמשכה דעם זעלבן  
תוקף (פון פנימיות הכתר) פונקט ווי  
אין זיין תחלת ההמשכה <sup>30</sup>. ווי ס'איז  
ידוע <sup>30</sup> בענין "אין קישוי אלא לדר-  
עת" <sup>31</sup>, אָן אין ספירת היסוד (קו ה'  
אמצעי) דריקט זיך אויס פנימיות  
הדעת (וואָס אין דעת איז פאַראַן די  
פנימיות פון כתר <sup>32</sup>).

ת. דער ביאור פון מעלת קו ה'  
אמצעי, וואָס ער איז עולה ביו אין  
פנימיות הכתר, אין איינפאַכע אותיות  
ובנוגע למצות:

די מצות וועלכע זיינען בקו הימין  
ובקו השמאל, "רירן" טאַקע אָן אין  
רצון העליון (וואָס פון דאָרטן נעמען  
זיי זיך), אַבער נאָר אין חיצוניות  
הרצון, ובלשון הקבלה — חיצוניות  
הכתר. אַבער די מצות פון קו האמצעי,  
"רירן" אָן און דערנעמען פנימיות  
רצון העליון (ביו אין בעל הרצון).

און דעריבער זיינען אָט די מצות  
(פון קו האמצעי) געזאָגט געוואָרן בל-  
שון "צו" — זאָג אָן — וויבאלד זיי  
רירן אָן אין פנימיות הרצון, איז אויף  
זיי ניט גענוג דער ל' זאָגן און ריידן  
אַליין ("אמור" אָדער "דבר"), נאָר  
עס מוז אויף זיי זיין אָן אַנאָג, אַ זירוז  
אַ זיי זאָלן זיך אַפּטאָן — ווייל זיי  
זיינען נוגע טיפער און העכער.

(29) פדה בשלום שם. יחינו שם. וראה  
גם זח"א א, ב. זח"ב שם.

(30) תו"א קה, ג ואלך. אה"ת ויחי  
שצח, ב. ועוד.

(31) יבמות נג, סע"ב.

(32) לקו"ת שלח ג, א. ובכ"מ. וראה גם

זח"ב קעה, ב. לקו"ת תוריע כב, ג.

(33) תניא ספכ"ד.

(34) הל' גירושין ספ"ב.

אויף דעם זאגט מען, אז דער קו האמצעי איז מראשו ועד סופו בשוה, ד.ה. אז דער תוקף פון פנימיות ה' נשמה קומט אראפ אויך אין די כחות הגלויים, און אין "סופו" פון די כחות הגלויים דריקט זיך אויס די זעלבע תקיפות גלייך ווי אין "ראשו" פון פנימיות הנשמה.

י. ע"פ הנ"ל וועט מען אויך פאָר־שטיין די שייכות פון [די מצות וואָס זיינען געזאָגט געוואָרן ב]לשון "צו", צו "זירו מיד ולדרות":

דאָס פעלן פון זריות, ווערט פאָר־אורזאכט דורך עפעס אַ זאך וואָס שטערט דעם באַשלוס פון שכל ש' במוח צו אַראָפּקומען ביז אין מעשה בפועל; און אפילו ווען עס איז ניטאָ דער דבר המעכב און עס קומט יע אַראָפּ פון שכל אין די נידעריקערע כחות — איז דאָס דורך אַ סך צמ־צומים וכו', במילא פעלט דאָ דער זירו, בעת אָבער עס רעדט זיך וועגן קו האמצעי, וואָס ער איז מראשו ועד סופו בשוה, איז באַלד ווי ער נעמט אויף און דערהערט דעם ציווי פון אויבערשטן במוח הדעת, קומט ער אַראָפּ גלייך — בזירו, און מיטן גאַנצן תוקף — אין יסוד און אין מלכות.

און היות אַז "גם את העולם נתן בלבם" <sup>ה</sup>, איז ווען דער אדם פועל'ט בלבד, אין זיינע כחות הנפש, אָט דעם זירו; אָט דעם העדר ההגבלות, צמ־צומים און חילוקים וואָס זיינען פאָראַן צווישן זיין שכל (כח היותר עליון) ביז מעשה (כח היותר תחתון), איז

חטא איז עס בלויז ווייל "יצרו הוא שתקפו",

— דלכאורה, דער רמב"ם אַליין זאָגט דאָ <sup>ה</sup>: "רשות לכל אדם נתונה . . ועושה כל מה שהוא חפץ . . הטוב או הרע", הייסט עס דאָ אַז אויך ווען ער טוט ח'ו היפך הטוב, איז עס לויטן אויסוואַל פון זיין אייגענעם ווילן. היינט ווי איז שייך צו זאָגן "יצרו הוא שתקפו" — איבער־געוואַלד פון זיין רצון? נאָר דער פירוש איז כנ"ל, אַז דאָס וואָס אַ איד קען בוחר זיין לכאן אָדער לכאן, איז עס מצד זיין חיצוניות הנשמה דוקא. אָבער זיין פנימיות הנשמה וויל שטענדיק, אפילו בשעת החטא, "לעשות כל ה' מצות ולהתרחק מן העבירות" <sup>ה</sup>; און דער דורכפאַל פון אַ חטא איז בלויז אַן "אונס" מצד זיין יצר הרע.

און דעריבער איז רעכט וואָס בנוגע אָט די מצות וועלכע זיינען (געזאָגט געוואָרן בל' "צו" ווייל זיי זיינען) פון קו האמצעי, האָט מען די זיכערקייט אַז דער אדם המצווה וועט זיי מקיים זיין — עס וועט ביי אים זיין דער צוותא וחיבור בדרך חיוב, ווייל זיי דערנעמען אין פנימיות הנשמה, און פנימיות הנשמה איז אַלעמאַל בוחר נאָר אין טוב.

פרעגט זיך נאָך אָבער אַלץ אַ שאלה: קיום המצות דאָרף דאָך זיין מיט די כחות הגלויים, איז וואָס האָט מען דערפון וואָס בפנימיות נשמתו וויל ער מקיים זיין די מצווה, וויבאַלד אַז מצד די כחות הגלויים איז פאָראַן אַ נתינת מקום פאָר אַ נטי' הפכית פון קדושה?

(36) קהלת ג, יא. וראה זח"א קצה, ב. לקו"ת במדבר ה, ריש ע"ב.

אז זי איז שקולה כנגד כל המצות יי (און זי הייסט "מצוה סתם ווייל זי איז דער עיקר פון אלע מצות), און נאך מער: זי איז "עולה על כולנה" יי, ווייל זי באַרירט כללות נפשו הבהמית — וויבאלד אַז "במעוּת אלו הי' יכול לקנות חיי נפשו החיונית", איז בשעת ער גיט אַוועק דאָס געלט צום אוי-בערשטן, איז ער "נותן חיי נפשו לה" יי.

נאָך אַ מעלה אין צדקה אויף אַנדערע מצות: צדקה איז פאַרבונדן ניט בלויז מיט נפשו הבהמית, נאָר אויך מיט "חלקו בעולם". וואָרום דאָס געלט וואָס ער גיט אויף צדקה איז אַ זאך אויסערלעך פון דעם גוף ה' נותן, דאָס איז אַ טייל פון וועלט.

און ע"פ הידוע אַז בכדי צו מברר זיין דעם מטה ביותר איז נויטיק דערצו אַ כח עליון ביותר, איז מובן, אַז וויבאלד צדקה איז אַ מצוה וואָס נעמט אַרום כללות נפשו הבהמית ביו אויך דעם חלק זיינעם אין עולם שחוצה לו — דאָרף מען דערביי אַנ-רירן נאָך מערער און טיפער אין פנימיות הנשמה.

ועפי"ז יומתק רמו הלשון "ביותר צריך הכתוב לזרז — במקום שיש בו

ער דורך דעם ממשיך אויך אין "עולם" דעם העדר ההגבלה — "מיד ולדורות", אַז עס גייען אַראָפּ די הגבלות פון עבר הוה ועתיד אין זמן, און ס'איז ניטאָ קיין חילוק פון "מיד" און "לדורות".

יא. און דאָס איז אויך וואָס ר"ש (אין תו"כ — לגירסת רש"י) איז מוסיף: "ביותר צריך הכתוב לזרז במקום שיש בו חסרון כיס", אַז ביי דער מצוה פון צדקה וואָס איז פאַר-בונדן מיט "חסרון כיס", דאָרף מען האָבן מער זירוז:

אע"פ אַז זירוז בכלל נעמט זיך פון קו האמצעי כנ"ל, וואָס דאָס דערנעמט אין פנימיות הנשמה, דאָך, בכדי צו מקיים זיין מצות הצדקה כדבעי — פאָדערט זיך אַ זירוז ביותר. ד.ה. אַ פנימיות'דיקער ענין אין קו האמצעי גופא און וואָס דערנעמט נאָך מער די פנימיות הנשמה.

און ווי ס'איז ידוע יי אַז צדקה איז פאַרבונדן מיט "בכל מאדך", וואָס מאדך האָט דאָך צוויי טייטשן: ממון, מאד (בלי גבול): "בכל לבבך ובכל נפשך" זיינען אַן עבודה מוגבלת לגבי דער דרגא פון "בכל מאדך"; און ביי צדקה "במקום שיש בו חסרון כיס", דאָרף מען אַנקומען צו "בכל מאדך".

יב. קלערער וועט מען עס פאַר-שטיין, לויט דעם וואָס עס איז מבוואר בתניא יי וועגן דער מעלה פון מצות הצדקה אויף אַלע אַנדערע מצות (אפילו אויף מצות שבקו האמצעי).

(37) ברכות נד, א — במשנה. לקו"ת מסעי צא, ג. ראה כה, א. ובכ"מ.  
(38) פ"ז (מת, ב).

(39) ב"ב ט, א.

(40) "בכל תלמוד ירושלמי" (תניא שם).

(41) תניא שם.

גם בקו האמצעי — ב' ענינים אלו: כוללת ב' הקוין ימין ושמאל — "שקולה", ומהותה העצמי שלמעלה משאר הקוין — "עולה על כולנה". [ולהעיר, שגם בתורה — קו האמצעי — מצינו דוגמת ב' ענינים אלו: ת"ת מצד עצמה — גדולה משאר מצות; מצד שמביאה לידי מעשה — שקולה היא כנגדן (הל' ת"ת לאה"ז פ"ד ה"ג)].



ניט איין וואָרט: (כשיש) חסרון כּיס": רשב"י (וואָס דאָס איז דאָך סתם ר"ש<sup>42</sup>) האָט דערגרייכט צו דער מד" ריגה נעלית ביותר פון "בחד קטירא אתקטרנא"<sup>43</sup>, תכלית ההתקשרות — און דאָס האָט ער אַראָפּגעטראָגן למטה אין עוה"ז, וכידוע<sup>44</sup> אַז ער האָט פּועל געווען ירידת גשמים — דאָ למטה אין עוה"ז — דורך אמירת תורה — מעלה ומטה שוויץ<sup>45</sup>. דעריבער האָט ער דעם כח צו ממשיך זיין פון "ביותר כו' לזרז" (פּנימיות הנשמה) אין "במקום שיש בו חסרון כּיס" (נפש הבהמית וחלקו בעולם) — פאַר- בינדן דעם עומק תחת מיטן עומק רום.

(משיחת ש"פ צו תשכ"ה)

יג. ע"פ הנ"ל וועט מען אויך פאַרשטיין די שייכות (מיוחדת) פון דעם מאמר "ביותר צריך . . חסרון כּיס", צום בעל המאמר — ר' שמעון:

(42) רש"י ד"ה משמו (שבועות ב, ב).  
 רשב"ם ד"ה משום (ב"ב קב, א). ובכ"מ.  
 (43) אד"ז בוח"ג רפה, א.  
 (44) ראה המשך ר"ה תרס"ו ס"ע מד ואילך. ובכ"מ.  
 (45) זח"ג נט, ב.  
 (46) ראה גם לקו"ש ח"ג ע' 1004.

ווער קען ממשיך זיין פון פּנימיות הנשמה "ביותר" (נאָך טיפּער אין קו האמצעי) און עס אַראָפּטראָגן עד למטה מטה, אין כללות נפש הבהמית ביז אין חלק שבעולם — דאָס איז בכחו פון ר' שמעון דוקא:

## צו ב

איז שוין נמשה געווארן אלס כה"ג. נאָר אפילו די קרבנות וועלכע מ'האָט מקריב געווען ביום החינוך לכהונה)

זיינען געקומען מצד דער מעלה וואָס ס'איז דאָ ביי כהנים", וואָס זייער מעלה (צוליב וועלכער זיי האָבן זוכה געווען לכהונה) איז באַשטאַנען אין דעם וואָס זיי האָבן זיך נישט באַטייליקט אין מעשה העגל. און נאָך מער — זיי האָבן מעניש געווען די עובדי העגל און: א) בעונש הכי חמור "הרגו", ב) אפילו — "בנו" און "אחיו";

דאָקעגן די קרבנות וואָס מ'האָט מקריב געווען בימי המילואים, זיינען דאָך א) טייל פון זיי) געבראַכט געוואָרן אויף צו מכפר זיין פאַר אהרן'ען על העגל שעשה".

ב. אַט"די ביידע ענינים, וויבאַלד זיי שטייען ביידע אין פ' צו וואָס ווערט אַפטמאַל געלייענט אינעם שבת וואָס איז בסמיכות צו פורים — איז עס אַן אַנדייטונג, אַז זיי האָבן אַ שייכות צום ענין פון פורים".

6) ראה חינוך מצוה קלו (לענין חביתי כה"ג שהי מקריב בכל יום): "ראוי לאיש כזה להיות לו קרבן מיוחד כו".

7) רש"י תשא לב, כט (ולכאורה עפ"י ה"ז צ"ל בכל שבט לוי ול"ד כהנים. וראה רש"י במדבר ג, יב) ודברים י, ח) דפי על הלויים. אבל בשניהם פ"י הטעם ולא טעו בעגל ולא שהרגו. אבל ראה רש"י ברכה לג, ט. ואכ"מ).

8) רש"י שמיני ט, ב (מת"כ שם). וראה ג"כ רש"י תצוה כט, א.

9) ראה של"ה חלק תושב"כ ר"פ וישב (נעתק בלקו"ש ח"ה ע' 129 הערה 1). וראה ג"כ לעיל ע' 20 ואילך.

א. אין דער היינטיקער סדרה רעדט זיך צוויי מאָל וועגן קרבנות וואָס מ'האָט מקריב געווען פאַר די כהנים גופא: (אַלס בעלים פון דעם קרבן, נישט ווי דאָס רוב קרבנות וואָס די כהנים האָבן מקריב געווען פאַר אַנדערע (אויך) — פאַר יחידים אַדער פאַרן ציבור):

דעם ערשטן מאָל — "זה קרבן אהרן ובניו": — רעדט זיך וועגן דעם קרבן וואָס דער כהן גדול האָט מקריב געווען בכל יום; און וועגן דעם קרבן וואָס ער האָט געדאַרפט מקריב זיין (במיוחד), ביום חינוכו לכהונה גדולה, און אַזוי אויך אַ כהן הדיוט — ביום חינוכו לכהונה;

און דעם צווייטן מאָל — "קח את אהרן ואת בניו גו' ואת פר החטאת גו'": — וועגן די קרבנות וואָס מען האָט מקריב געווען בימי המילואים, ווען אהרן ובניו זיינען נתחנך געוואָרן צו כהונה (דעם ערשטן מאָל).

צווישן די צוויי סוגי קרבנות איז אַבער דאָ אַ עיקר'דיגער אונטערשייד: די קרבנות אויף וועלכע עס שטייט "זה קרבן אהרן ובניו"

(נישט נאָר די וואָס דער כה"ג האָט מקריב געווען בכל יום לאַחרי ווי ער

1) שהוא חידוש (ראה ויק"ר פרשתנו פ"ח, ב. הובא ונתבאר בלקו"ת פ"שתנו ו, ד ואילך).

2) פרשתנו ו, יג ואילך.

3) נוסף על מה שמקריב בכל יום (רמב"ם הל' כלי המקדש פ"ה ה"ו).

4) מנחות נא, ב. רמב"ם שם ה"ו. רש"י עה"ת שם.

5) פרשתנו ח, ב ואילך.

און דאָ זעט מען אַ דבר פלא ונפלא. ווי אַט־די צוויי ציונים (כאַטש אַז לכאורה האָבן זיי בלוז אַ שייכות צום אינהאַלט פון יענע ענינים וואו זיי זענען צוגע־שטעלט) דריקן אויך אויס סיי דעם תוכן הענין פון „זה קרבן אהרן ובניו“ און פון די ימי המילואים, און סיי דעם חילוק שביניהם (כדלהלן סעיף יו״ד).

ג. לכאורה קומט אויס, אַז די ציונים הנ״ל ווייזן אַן אויף צוויי ענינים וועלכע זיינען היפוכ־דיקע איינער לגבי דעם אַנדערן:

אין דעם „ביאור מעט ע״פ ואכלתם אכול“ ווערט אַרומגע־רעדט אַז אצילות איז ניט קיין התחדשות יש מאין אַזוי ווי בריאה, נאָר זי ווערט נמשך „מהעלם אל הגילוי“ — און אויף דעם איז דער צ״צ מציינן צום „ביאור ע״פ יביאו לבוש מלכות“ וואו עס שטייט <sup>10</sup> אַז אין חכמה (דאצילות) איז דער ראשית הגילוי פון קו:

און אין דעם מאמר ד״ה והי' אור הלבנה, רעדט זיך ווי די בחינה פון „קול חתן וכלה“ איז איצט ניט בגילוי — און אויף דעם צייכנט־צו דער צ״צ צו „סד״ה חייב אינש לבסומי בפוריא“ וואו עס שטייט <sup>11</sup> דער טעם, אַז דערפאַר ווערט אין מגילת אסתר ניט דערמאַנט קיין שם פון די שמות הקדושים, ווייל דער נס פון פורים איז געווען מלוּבש אין טבע „וכמשל <sup>12</sup> החתן שהולך ללון בבורסקי“, ניט גילוי נאָר התלבשות כו׳.

אין אמת'ן אָבער, וויבאַלד אַז ביידע ענינים ריידן זיך אין מאמרים פון דער זעלבער סדרה, ובפרט נאָך אַז סיי „זה קרבן אהרן ובניו“ און סיי דער ענין

אין ווי מען געפינט אויך אַ רמו אויף דעם קישור, אין לקו״ת פון דער היינטיג־קער סדרה:

אין דעם מאמר „ביאור מעט ע״פ ואכלתם אכול“, וואו עס ווערט מבואר דער פסוק „זה קרבן אהרן ובניו“ — שרייבט דער צ״צ <sup>13</sup> אין זיין הגהה „ועיין מ״ש בביאור ע״פ יביאו לבוש מלכות“ פון מגילת אסתר

[און כאַטש אַז אין פשטות איז דער צ״צ דערמיט אויסן צו מציינן זיין בלוז צום ענין וואָס רעדט זיך אין יענעם מאמר (וועגן דעם קו וחוט, אַז זיין ראשית הגילוי איז אין חכמה) — היות אָבער אַז אַלע ענינים פון תורה זיינען בתכלית הדיוק (ובמכ״ש) פון דעם וואָס אפילו אין וועלט ענינים איז קיין שום זאָך ניט במקרה ח״ו; אַלץ איז בהשגחה פרטית), איז דעריבער, וויבאַלד דער ענין וועגן ראשית הגילוי פון קו ווערט מבואר אין „ביאור ע״פ יביאו לבוש מלכות“ — איז דאָס גופא אַ באַווייזן אויף זיין שייכות צום ענין פון פורים <sup>14</sup>];

און אַזוי אויך אין אַ צווייטן מאמר (פון לקו״ת בפ' זו) ד״ה והי' אור הלבנה, וואָס איז פאַרבונדן מיטן ענין פון די שבעת ימי המילואים <sup>15</sup> (דער צווייטער סוג אין קרבנות הכהנים), צייכענט דער צ״צ <sup>16</sup> ווידער צו „וכמ״ש סד״ה חייב אינש לבסומי בפוריא, דלכך אין שום שם במגילת אסתר“ <sup>17</sup>.

(10) ראה לקו״ת שם.

(11) ה. סע״ב.

(12) ראה לעיל ע' 28-29.

(13) ועד שה„כותרת“ שעל הביאור למאמר

ד״ה זה הוא „ענין שבעת ימי המילואים“.

(14) ט, רע״ג.

(15) וגם נסמן שם (ע״ג) „ביאור ע״פ וקבל היהודים“: (שם, ע״ד) ל״ה זכור את אשר עשה לך עמלק: ובסיום וזוהם המאמר (יו״ד סע״א): „רעיין בפע״ח שער הפורים“.

(16) תוהו אב, ג.

(17) שם ק, ב.

(17\*) זח״ג קטו, ב. ולהעיר מפרד״א פכ״ה.

קומט דערפון איז אַ גילוי פון עצמות א״ס ב״ה וואָס איז „למעלה מבחי' שמות“.

ד. דער ענין הנ״ל וועט ווערן פאַר־שטאַנדיק נאַכדעם ווי מ'וועט מבאר זיין דעם טעם המנהג<sup>19</sup>, ביי קריאת המגילה, אַז „בלילה ההוא“ לייענט מען מיט אַ געהעכערטן קול — ווייל תוקפו של נס האָט זיך אויסגעדריקט<sup>20</sup> אין דעם וואָס „בלילה ההוא נדדה שנת המלך“:

„לילה ההוא“ ווייזט אויף תכלית ההע־לם. וואָרום „לילה“ אַליין באַדייט שוין העלם (דאָס איז דער חילוק צווישן „יום“ און „לילה“: יום איז אור וגילוי און לילה איז חשך והעלם — ויקרא אלקים לאור יום ולחשך קרא לילה<sup>21</sup>): און אויך „הוא“ ווייזט אויף העלם (כידוע החילוק צווישן „זה“ וואָס איז אַ לשון גילוי, און „הוא“ וואָס איז אַ ל' נסתר, העלם)<sup>22</sup>. איז דאָך מובן, אַז „לילה ההוא“ — דער צווייענדיקער העלם פון „לילה“ צוזאַמען מיטן העלם פון „הוא“ — איז תכלית ההעלם.

און דער העלם פון „לילה ההוא“ איז פאַרבונדן מיט (מגלת) אסתר, וואָרום אויך אויף אסתר שטייט<sup>23</sup> „אסתר מן התורה מגין ואנכי<sup>24</sup> הסתר אסתר“: „הסתר אסתר“ — אַ דאָפלטער הסתר.

און לויטן פי' הבעש״ט אויפן פסוק

(19) מנהגי מהרי״ל — הובא במג״א לאר״ח ס״ח תרצ סק״ו. ונתבאר בארוכה בד״ה בלילה ההוא ש״ת. חייב אינש תש״ח. ד״ה בלילה ההוא תשכ״ה (סה״מ מלוקט ח״ד ע׳ קפג ואילך). ובכ״מ.

(20) מגילה יט, א.

(21) בראשית א, ה.

(22) ד' המדריגות — „יום הזה“: „יום ההוא“: „לילה הזה“: „לילה ההוא“ — נתבארו בארוכה בד״ה בלילה ההוא תשכ״ה (סה״מ מלוקט שם), מיוסד על ד״ה והנה כו' ותוסף אסתר לכ״ק אדמו״ר האמצעי (מאמרי אדהאמ״צ לני״ך ע׳ תטו ואילך). (ובתו״א צד, ד — באופן אחר).

(23) חולין קלט, ב.

(24) וילך לא, יח.

פון די „ימי המילואים“ האָבן אין זיך אַ נקודה משותפת (כנ״ל תחלת סעיף א') — און אויך ביידע ציונים זיינען פון פורים'דיקע דרושים — דאָרף מען דערבער זאָגן, אַז די צוויי ענינים שבהציונים הנ״ל האָבן אַ צד השווה און אַ נקודה משותפת וואָס איז זיי ביידע מקשר ומחבר.

און ווי דער צ״צ אַליין איז אויף דערויף מרמז דורך דעם, וואָס אין ביידע ציונים (נאָכן אַראַפברענגען פון די אַג־געצייכנטע מאַמרים די ענינים וועלכע זיינען נוגע (בגלוּי) צו דעם וואָס רעדט זיך אין לקו״ת) איז ער מוסיף די ווערטער „עין שם“.

מיט „עין שם“ נאָכן ציון צום ביאור ע״פ יביאו לבוש מלכות — פון וואָנען ער איז מעתיק די ווערטער „והיא ראשית הגילוי בחכמה“ — י״ל אַז ער מיינט אויך צו אַנדייטן אויף דעם וואָס עס שטייט דאָרט אַז דער „קו וחוט“ איז געווען ע״פ א״ צמצום ומקום פנוי . . שלא להיות בגלוי בחי' א״ס כו' , ד.ה. אַז דער גילוי וואָס קומט אין חכמה איז געקומען דורך אַ צמצום;

און מיטן „עין שם“ ביים מציון זיין צו „סד״ה חייב אינש לבסומי בפורי״א“ — וואָס פון דאָרט איז ער פריער מעתיק דעם ענין „דלכך אין שום שם במגילת אסתר . . מלובשים בהעלם כו'“ — י״ל אַז ער איז אויך מרמז אויף דעם וואָס רעדט זיך דאָרטן אַז „ענין קריאת המ־גילה הוא כמו קורא בתורה שקורא וממ־שיך גילוי האור“, ד.ה. אַז פון דעם העלם „שאין שום שם במגלת אסתר“ ווערט (דורך קריאת המגילה) נמשך אַ גילוי אור (ואדרבה: דער גילוי וואָס

(18) כן הוא גם בדפוס הראשון ע״פ. אבל ראה ד״ה יביאו לבוש שבשערי אורה פפ״ד (וכן לקמן בדרוש זה בתו״א): „ע״י“.

(מיט איך פאַרמאַכטן אויג), איז זיין צווייטע אויג אָפּן און וואָך — אָז צוזאַם — מען מיטן העלם פון „בלילה ההוא“ איז אויך פאַראַן דער „נדדה שנת המלך“ — דער תּכּלית הגילוי<sup>20</sup>.

ה. און דאָס גופּא, וואָס „נדדה שנת המלך“ מיינט אַזאַ גילוי אור אלקי וועל-כּער קומט אויך אַראַפּ אין דעם העלם פון „לילה“ — און אפילו אין דעם העלם כּפּול פון „לילה ההוא“ — דאָס אַליין

הובא זה לענין הנס שהי בפורים. עיי"ש.

29) משל הצבי שבמדרש שם הוא על בחי עין ה' אל יראוי — הבטה בעין א' שלמטה משתי עינים. אבל בב"ר רפ"מ: „עין ה' אל יראוי זה אברהם“, וקאי על בחי עין א' דתיקא שלמעלה מבחי ב' עינים (יהל אור ע' קבב (ע"פ זח"ג קכט, ב). וראה גם אור התורה ס"פ וירא. וראה גם ד"ה אריי לא ברא כו' תרצ"ד (ועפ"ז סרה קושיית היפ"ת לבר"ר שם). ועי"פ הירוד שכל הפירושים שבפסוק א' שייכים ול"ו (נסמך לעיל הערה 27), צ"ל שבחי עין א' שלמטה מבחי ב' עינים שייכת לבחי עין א' שלמעלה מב' עינים. (וראה גם תו"א שם: „להיות נמשך מבחי עינא פקיא דלא נאים“, שוהו עין א' דתיקא (זהר שם, סע"ב), שאין שייך בה עיני השינה).

ו"ל שמעלת בחי ב' עינים על בחי עין א' שבשהשר שם, הוא רק בעיני הגילויים, והוא שההשגחה דעין א' באה בהתלבשות בלבושי הטבע (וכמ"ש בתו"א שם: „שמת לבש בלבוש“), אבל עצם האור שבבחי זו הוא אותו האור דבחי עין א' דתיקא. וכדאי בתו"א שם: „ודמה לך לבחי מהותו ועצמותו ית' בחי ע"ק ומשם יומשך להיות לצבי כו"ו. וע"ד המבואר בתו"א ד"ה חייב אינש (צט, סע"ד ואל"ך) בעיני מה שפורים מותר בעשיית מלאכה. עיי"ש).

— עד"ז הוא גם בב' הבחי שביראה — יר"ת ויר"ע (התמשיכות ב' בחי הבטה אלו דראה יהל אור שם. ד"ה אריי שם) — שחלוקת רק בעיני הגילויים, אבל בנוגע לעצם מהותם, גם יר"ת (עם היותה למטה מאהבה בבחי הגילויים) — היא בעצמותו ית' (קונטי העבודה ע' 18).

„הסתר אסתר“<sup>25</sup>, אָז דאָס איז ניט בלויז אַ צווייטענדִיקער הסתר, נאָר אויך אַז) דער הסתר גופּא איז פאַרבאָרגן — ד. ה. מען פּילט גאָר ניט אָז מען איז אין אַ מצב פון הסתר — איז מובן אָז דער פּירוש ההסתר פון „בלילה ההוא“ איז אויך על דרך זה: דער „לילה“ גופּא איז אין אַן אופּן פון „הוא“, עס זעט זיך אפילו ניט אָז ס'איז „לילה“. אַזוי גרויס איז דער העלם, ביז מען פּילט איבער-הויפּט ניט אָז מען געפּינט זיך אין אַ מצב פון חשך: ס'איז גאָר „שמים“ חשך לאור“.

און דאָס איז דער תּוכן הענין, אָז דער תּוקף הנס פון פורים איז אין „בלילה ההוא נדדה שנת המלך“: דווקא אין „בלילה ההוא“ — תּכלית ההעלם — „נדדה שנת המלך“, איז געקומען דער תּכלית הגילוי. און דאָס מיינט ניט, אָז דורכן „נדדה שנת המלך“ איז געוואָרן אויס לילה, אויס העלם, נאָר ווי דער ל' הכתוב „בלילה ההוא“: אין „לילה ההוא“ גופּא, אין דעם פאַראַנענעם תּכלית ההעלם, האָט זיך אויפּגעטאָן דער „נדדה שנת המלך“<sup>26</sup>. און דערפאַר ווערט גע-בראַכט אויפּן נס פון פורים דער משל פון אַ צבי<sup>27</sup>, וואָס אויך בעת ער שלאָפּט

25) הובא בתולדות יעקב יוסף ר"פ ברא"שית.

26) לשון הכתוב ישע"י ה' כ.

27) שהי הנס דפורים הי' מלוּבש בטבע (ראה תו"א צא, א. א. ק, א. ובכ"מ).

בוזה תובן שייכות הפירוש (מגילה טו, ב. ילקו"ש עה"פ) ש„נדדה שנת המלך“ קאי על „שנת מלכו של עולם“, עם הפירוש (שם) „שנת המלך אחרורו ממש“ (ראה לקו"ש ח"ג ע' 782, שכל הפירושים שבפסוק אחד — שייכים הם זה לזה) — כי מכיון שמה ש„נדדה שנת המלך מלכו של עולם“ הי' באופן דהתלבשות בלבושי הטבע — „בלילה ההוא“, ע"כ נתלבש זה במה ש„נדדה שנת המלך אחרורו ממש“.

28) שהשיר ספ"ה. ובתו"א קטו, ד —

(ב) די געוויינליכע וואַקקייט פון ביי-טאָג קומט ניט אין אַן אופן וואָס דער אור היום דערלאָזט ניט צו איינשלאָפֿן<sup>32</sup>; ס'איז נאָר וואָס ער האַלט דעם מענטש אין אַ מצב פון נישט-וועלן שלאָפֿן. דאָקעגן ביי „נדדה שנת“, שטייט דער מענטש אין אַזאַ מצב וואָס לאָזט ניט צו קיין שינה.

און דערפאַר, בשעת אַ מענטש געפינט זיך אין דעם מצב פון „נדדה שנת“, איז דאָן קיין אונטערשייד ניט צי דאָס איז בייטאָג אָדער ביינאַכט. וואָרום „נדדה שנת“ איז אַזאַ התערורות וואָס לגבי דעם איז ניטאָ די מציאות פון „שינה“ (העלם), און דעריבער איז ניט שייך אַז דער העלם פון „לילה“ (און אפילו פון „לילה ההוא“) זאל אויף דעם מנגד זיין.

ו. און דאָס איז אויך דער טעם, וואָס בעת מען קומט צו „בלילה והוא נדדה שנת המלך“ איז מען מגבי' את הקול: הגבהת הקול בעת הדיבור איז פאַר-בונדן מיט צוויי ענינים: א) אַט'די רייד דערנעמען דעם מענטשן בפנימיות נפשו. ווי מען זעט בחוש, אַז ווען אַ מענטש רעדט וועגן עפעס וואָס רירט אים שטאַרק אָן — קען ער דעמאָלט ניט זיין ריאיק און רעדן שטיל, נאָר זיינע רייד קומען אַרויס מיט אַ הויכן קול; ב) די רייד ווערן דערהערט אויף אַ ווייטערן שטח. וואָס העכער דער קול איז — אַלץ וויי-טער ווערט ער דערהרט.

און אַזוי איז עס אויך ביי דער המשכת האור פון „נדדה שנת המלך — מלכו

ש.אותו הפה עצמו עצמו שאמר והעם לעשות בו כטוב בעיניך, הוא עצמו אמר ואתם כתבו על היהודים כטוב בעיניכם, שהוא ענין אתהפכא חשוכא לנהורא כו" (תו"א צד, ב).

33) להעיר מעירובין סה, א: יויף ופרע. ובר"ח שם: ישן ביום. וראה טוש"ע שם סרל"א: אם אא"פ כו' יישן.

איז אַ באַוויזן אויף זיך גודל העילוי: דער אור וואָס ווערט אָנגערופן „יום“ איז אַן אור מוגבל, קען ער דעריבער ניט קומען אינעם העלם פון „לילה“ (אפילו אין סתם לילה), ווייל דער העלם פון „לילה“ איז מנגד צו אים. אָבער „נדדה שנת המלך“ ווייט אויף אַן אור בלתי מוגבל, וואָס כלפי אַזאַ אור איז „העלם“ ניט קיין מנגד, און דערפאַר ווערט ער נמשך אויך „בלילה ההוא“<sup>33</sup>. און אַט די מעלה אין „נדדה שנת המלך“ לגבי „יום“ איז מובן אויך בפש-טות:

בייטאָג איז, געוויינגלעך, ניט דער זמן ווען מ'שלאָפט<sup>34</sup>. אָבער אַט'דער העדר השינה פון בייטאָג איז גאָר אַנדערש פון דעם העדר השינה וואָס איר סיבה איז „נדדה שנת“ (— בלילה). און דער חילוק איז אַ צווייענדיקער:

א) דער בייטאָגיקער העדר השינה איז פאַרבונדן מיט אור היום; אַ זאך וואָס איז מחוץ פון דעם מענטשן; משא"כ „נדדה שנת“, אַט'די שלאָפֿלאָזיקייט ווערט מצד דעם מצב (הנפשי<sup>35</sup>) פון דעם מענטשן גופא.

30) ובדוגמת הידוע (ד"ה הקצבו תרס"ח (בהמשך תרס"ו), וידבר אלקים תשי"ד בסו"פ. ובכ"מ) שאין ביכולת הצמצום להעלים על אור הבלג, ולכן נמצא הוא גם לאחה"צ כמו שהוא קודם הצמצום.

31) ראה רמב"ם הל' ידעות פ"ד ה"ה: ולא יישן ביום. סוכה כו, ב וטוש"ע אר"ח סרל"א וס"ד סע' טו. וראה גם טוש"ע אדה"ו בתחלתו, שצריך לקום משנתו קודם אור הבוקר.

32) ראה בפרש"י ד"ה נדדה: ויש אומרים כו'.

וגם פעולתו על חומר גופו היא בצנימיות יותר מהפעולה דאור היום, שהרי „אין הויו (דשמש) נכנס בתוכיות . . האדם“ (תו"א פו, ריש ע"ב, ובכ"מ).

וכ"ה גם במשל, שהתלבשות הנס בהי-טבע (ראה לעיל הערה 27), הי' באופן

[ אין וועלכן אידן האָבן זיך געפונען  
 בזמן גזירת המן, וואָס דערפאַר איז כנסת  
 ישראל דאָן <sup>33</sup> אַנגערופן געוואָרן בשם  
 אסתר — מלשון הסתר אסתר ]  
 האָט זיך אויפגעטאַן דער גילוי פון  
 „נדדה שנת המלך“.

און אויך דעם ענין זעט מען ביי  
 הגבהת הקול : בשעת אַ מענטש וויל אַז  
 זיינע רייד זאָלן זיך הערן למרחוק, רעדט  
 ער זיי מיט אַ הויכן קול. קומט דאָך  
 אויס, אַז דער ריחוק איז די סיבה וואָס  
 רופט אַרויס הגבהת הקול. און וואָס דער  
 ריחוק איז גרעסער (בלילה ההוא) איז די  
 הגבהת הקול גרעסער (תקפו של נס).

ה. דער חילוק צווישן די צוויי ביאור-  
 רים הנ"ל אין „בלילה ההוא נדדה שנת  
 המלך“ :

לויטן ביאור (שבסעיף ה') אַז לגבי  
 דעם „נדדה שנת המלך“ קען דער „לילה  
 ההוא“ ניט מעלים זיין, און דעריבער  
 ווערט ער נמשך אויך „בלילה ההוא“  
 (אַבער ניט אַז דער „לילה ההוא“ גופא  
 איז די סיבה וואָס האָט אַרויסגערופן  
 דעם אור). האָט „נדדה שנת המלך“ ניט  
 קיין שייכות פנימית מיטן „לילה ההוא“  
 גופא : דער „לילה“ אַליין, בפנימיותו,  
 איז טאַקע פאַרבלויבן אַן ענין פון העלם ;  
 עס איז ניט מער וואָס דער אור, ווי-  
 באַלד ער איז אַ בלתי מוגבל, איז אויך  
 אין אים געקומען <sup>34</sup>

[ און דאָס ווייזט אַז דער אור האָט אַ  
 געוויסן גדר : ער איז מוגדר אין דעם  
 ענין פון „אור“, און דעריבער האָט ער  
 ניט קיין שייכות מיטן „חשך“ גופא ביז  
 צו קענען מהפך זיין דעם חשך לאור. עס

37 ועד"ז בכללות זמן הגלות (סה"מ  
 תרכ"ז ע' קסז).

38 ואף שגם לפי ביאור זה הי' הנס  
 דפורים באופן דאתהפכא חשובא לנהורא (ראה  
 לעיל הערה 32), מ"מ, הי' זה מצד האור

של עולם" <sup>34</sup> : א) דער אור נעמט זיך  
 פון זייער אַ טיפן אָרט וואו ס'איז ניט  
 שייך דער גדר פון העלם, כנ"ל. ב) ער  
 ווערט נמשך למרחוק ביותר, אויך אין  
 ווייטסטן נידעריקסטן העלם, ביז אין דעם  
 העלם פון „לילה ההוא“.

און וויבאַלד אַז מיטן לייענען די ווער-  
 טער „בלילה ההוא נדדה שנת המלך“,  
 וויל מען דאָך ממשיך זיין און אויפטאַן  
 אַט-דעם ענין וועלכן מען לייענט (ווי  
 ס'איז ידוע <sup>35</sup> דער פירוש פון „נוכרים  
 ונעשים“, אַז דורכן „נוכרים“, איז —  
 „ונעשים“). דערפאַר דאַרף מען לייענען  
 די ווערטער בהגבהת הקול, וואָס האָט  
 אין זיך די צוויי אויבנדערמאָנטע מעלות  
 — בכדי צו פועל זיין דורכדעם אויך  
 למעלה <sup>36</sup> די דאָזיקע צוויי ענינים פון  
 „נדדה שנת המלך“.

ז. אין „בלילה ההוא נדדה שנת המלך“  
 איז פאַראַן נאָך אַ טיפערער ענין — און  
 אויך דעם ענין וועט מען פאַרשטיין, דורך  
 דעם משל פון „נדדה שנת“ ביי אַ בוד"ד :  
 דער ענין פון „נדדה שנת“ באַ אַ  
 מענטשן איז שייך בלילה. אַבער בייטאַג  
 איז דאָך בכלל ניט דער זמן פון שינה.  
 און וויבאַלד אַז דער ענין פון „נדדה  
 שנת“ איז שייך דוקא בלילה, איז דערפון  
 פאַרשטאַנדיק ברוחניות הענינים — אין  
 דעם ענין פון „בלילה ההוא נדדה שנת  
 המלך, מלכו של עולם“ — אַז דוקא  
 צוליבן (גודל ה)העלם והסתר פון „לילה  
 (ההוא)“

34 נסמן בהערה 27.

35 רמ"ז בספר תיקון שובבים — הובא  
 ונתבאר בספר לב דוד (להחידא) פכ"ט.  
 (וראה גם פכ"ה שער יט (פורים) פ"ה).

36 דבמדה שאדם מודד בה מודדין לו  
 (משנה ספ"ג דסוטה). ובלג החסידות (דרמ"צ  
 קכג, א, קס, א, ובכ"מ) האתערותא דלתתא  
 צריכה להיות מעין ובדוגמת האתערותא  
 דלעילא המתעוררת ונמשכת על ידה.

— אָזוי ווי אַ חבית מלאה יין, וואָס צוליב דעם וואָס דער יין איז אין איר אָזוי הייך — ביז צו איבער־פּוּלְקײט. גיסט ער זיך פון איר אַרײַבער אויך לחוץ.

[ וואָס דערמיט איז ער דאָרט מבאר דעם מאמר רז"ל "הנביאים והכתובים עתידים להבטל, ומגלת אסתר והלכות אין עתידין ליבטל" — ווייל דער שרש פון דעם נס פורים, וואָס ווערט דער־צײלט אין מגלת אסתר, איז אין אַ גאָר הויכער מדריגה, וואָס דערפאַר איז דער נס געווען מלובש אין טבע יי.]

ובהמשך לזה, קומט דאָרטן (אין דעם "תוספת ביאור ע"פ יביאו לבוש מלכות") דער ביאור אין דעם ענין פון אור הקו וואָס קומט "ע"פ צמצום ומקום פנוי"; אַז וויבאַלד דער אור הקו האָט בוקע געווען דעם צמצום, ווייט עס אַז ער האָט אין זיך אַ גאָר שטאַרקן תוקף יי, און דערמיט אויך אַ יתרון לגבי דעם אור שהי' ממלא מקום החלל קודם הצמצום (בדוגמא ווי דער ערשטער ביאור פון "בלילה ההוא נדדה שנת המלך", אַז מחמת דעם וואָס "נדדה שנת המלך" ווייזט אויף אַ גילוי אור וואָס ווערט נמשך פון זייער אַ הויכער מדריגה, דערפאַר קומט ער אַראָפּ אויך אין דעם העלם פון "בלילה ההוא").

אַבער אין דעם מאמר "חייב אינש לבסומי בפורי"א" רעדט זיך אַ טיפּערער ענין אין דער מעלה פון פורים יי: די

איז בלויז, וואָס אין דעם ענין פון אור וגילוי גופא איז ער בלתי מוגבל, ביז אַז דער חשך קען לגבי אים ניט מעלים זיין יי.]

משא"כ לייטן ביאור (שבסעיף ז') אַז דער העלם פון "לילה ההוא" איז די ט"בה וואָס רופט אַרויס דעם "נדדה שנת המלך", איז דאָך מובן אַז אויך דער אויפטו פונעם אור איז אין דעם העלם עצמו, אַז "לילה ההוא" גופא ווערט נהפך לאור; היות אַז ער ברענגט דעם אור, און דאָס הייסט אַז ער ווערט — אור. [און דאָס איז אַ באַווייזן אַז די מדריגה פון "נדדה שנת המלך" איז ניט מוגדר אין די גדרים פון העלם וגילוי — און דערפאַר קען דורך אים פון חשך ווערן אור יי.]

ט. אַט־די צוויי ביאורים, ווערן מרומז אין די צוויי אויבנדערמאָנטע ציונים וואָס דער צ"צ איז מציינן אין אונזער סדרה — צום ביאור ע"פ יביאו לבוש מלכות (וואו עס רעדט זיך וועגן דעם גילוי פון קו וואָס קומט דורך צמצום), און צו סד"ה חייב אינש לבסומי בפורי"א (וואו עס ווערט אַרומגע־רעדט וועגן דעם העלם וואָס אין מגילת אסתר וואָס קומט דער־נאָך אַרויס — דורך קריאת המגילה — אין גילוי):

אין דעם מאמר יביאו לבוש מלכות יי איז מבואר, אַז דער יתרון המעלה פון דעם נס פורים באַשטייט אין דעם וואָס ער איז געווען מלובש אין טבע. וואָרום דאָס ווייזט אַז דער נס איז געקומען פון גאָר אַ הויכן אָרט, וואָס מצד זיין הויכ־קייט קען ער אַראָפּקומען גאָר נידעריק — ביז צו אַנטאָן זיך אין לבושי הטבע

— ולא שהחשך מצד עצמו נהפך לאור (וראה בארובה ד"ה ויאמר לו יהונתן תשי"א ב' האופנים שבבחי' אתהפכא חשוכא לנהורא: הפיכה מצד האור, ומצד החשך עצמו).

(39) תו"א צ, סעי'ד ואילך.

(40) ירושלמי מגילה פ"א, ה"ה. רמב"ם סוף הל' מגילה.

(41) וכן והלכות מלובשות בגשמיוח (תו"א שם. וראה גם שם (צד, סעי'ב), שגם בהם ישנו המשל ד"צבי").

(42) ראה עדי"ז סדור רלב, ב. רנח, א. וראה גם לקו"ת פרשתנו ת, סעי'ד ואילך.

(43) תו"א צט, רע"א.

(44) ראה לעיל ע' 22 ואילך, שזהו תוכן הענין דחייב לבסומי כו' עד דלא ידע.



פונעם ציון „ויעיין מ״ש בביאור ע״פ יביאו לבוש מלכות“ (וועגן דעם גילוי ווי ער קומט דורך צמצום) מיטן ענין פון „זה קרבן אהרן ובניו“ וואָס ווערט אַרומגעֶרעדט אין מאמר ד״ה ואכלתם אכול; און אַזוי אויך די שייכות פונעם ציון צו „סד״ה חייב אינש לבסומי בפוריא“ (וואו עס רעדט זיך וועגן העלם ווי עס קומט פון אים אַרויס גילוי) מיטן ענין פון „שבעת ימי המילואים“, וואָס קומט בהמשך צו דעם מאמר ד״ה והי' אור הלבנה כאור החמה:

מ'האַט דאָך פריער (סעיף א') גערעדט, אַז די מעלה פון כהנים (צוליב וועלכער זיי האָבן זוכה געווען צו כהונה, אין וואָס בקשר מיט אַט־דער מעלה איז גע־ווען די הקרבה מיוחדת פון „זה קרבן אהרן ובניו“) איז באַשטאַנען אין דעם וואָס זיי האָבן ניט געהאַט קיין השתתפות אין דעם חטא העגל, ואדרבה זיי האָבן מעניש געווען כו' (כנ״ל שם).

ובמילא איז מובן, אַז אַט־די מעלה זייערע פון „כל השבט כשר“<sup>47</sup> איז אַרויסגעוואַקסן דווקא דערפון וואָס די אַנדערע אידישע שבטים זיינען געווען אַנדערש אין אַט־דעם פרט; אַז ניט גע־קוקט וואָס אַנדערע אידן זיינען יע באַ־גאַנגען דעם חטא, האָבן זיך די כהנים אויסגעזיט פון דעם ואדרבה: ס'איז ביי זיי נתעורר געוואָרן די היפוך־דיקע תנועה פון קנאת ה' ביז צו „הרגו איש את אחיו גו'“<sup>48</sup> — און דורך דעם האָבן זיי זוכה געווען „להיות כהנים למקום“.

דאָס הייסט, אַז דער גילוי פון זייער נשמה איז געווען אַזוי בתוקף, אַז זי האָט דורכגעריסן און דורכגעלויכטן אפילו דעם זמן פון אַזאַ חשך כפול ומכופל,

(47) רשיי תשא לב, כו.

(48) תשא שם, כז-כח.

מעלה יתירה וואָס איז דאָ אין „הדור קבלה בימי אחשורוש“ לגבי דער הקדמת נעשה לנשמע וואָס איז געווען בזמן מ״ת: — וואָס די הקדמת נעשה לנשמע איז געקומען מצד דעם גילוי אור שמלמעלה, און דער „הדור קבלה בימי אחשורוש“ איז געווען בדרך „אתערותא דלתתא מצד עצמם“.

און וויבאַלד אַז די אתעדל״ת איז גע־קומען מצד דעם וואָס אידן זיינען דאָן געשטאַנען אין אַ מצב פון „הסתר אסתר“ — און דאָס האָט ביי זיי אַרויסגערוּפן דעם „קבלה“ וואָס איז נאָך העכער פון מ״ת — איז דאָך פאַרשטאַנדיק, אַז דער הסתר גופא איז נתהפך געוואָרן לאור (ע״ד פון דעם צווייטן ביאור אין „בלילה ההוא נדדה שנת המלך“ אַז דער הסתר פון „לילה ההוא“ גופא האָט אַרויסגערוּפן (און איז פאַרוואַנדלט געוואָרן אין) דעם אור פון „נדדה שנת המלך“).

און דערפאַר, בשעת ער איז מבאר אין סיום פון דעם מאמר דעם ענין וואָס „מגלת אסתר לא תבטל“, איז ער מסביר אַז דאָס איז מצד דעם עילוי וואָס איז דאָ אין דעם הסתר וואָס אין דער מגילה, און אַז פון דעם הסתר קומט אַרויס (דורך קריאת המגילה) דער גילוי העצ־מות<sup>49</sup> — וואָס איז העכער פון שמות.

יוד׳. ע״פ כל הנ״ל וועט מען אויך פאַרשטיין די שייכות צווישן דעם תוכן

(45) שבת פח, א.

(46) שלמעלה גם מבחי' האור שלא נגע בו הצמצום, שממנו נמשך הקו.

וראה המשך בחתי לגני תשי״ג פ״ג ואילך, שהתפשטות וגילוי האור — גם במדרגות היותר שפלות בתכלית, הוא מצד הענין ד׳למטה מטה עד אין תכלית, שגם בשרשו ה׳אשון הוא בגדר גילוי (שם פט״ז וי״ו), משא״כ שרש ההעלמות וההסתרים, הוא מבחי׳ „למעלה מעלה עד אין קץ“ (שם פט״ו), בחי׳ „אוצר“ שאינו בגדר גילוי.

כאור החמה גו' — מיט וועלכן ס'הויבט זיך אָן דער מאמר 52 :

וויבאלד אָז דער אויפטו פון שבעת ימי המילואים איז (ניט אָז דער גילוי קומט אויך אין מקום הסתר, נאָר) אָז דער הסתר גופא זאָל מאיר זיין, קומט דאָך במילא אויס, אָז די לבנה (בחי' המלכות — דער ענין פון הסתר) דאַרף גאַרניט אַנקומען צום „אור החמה“, נאָר די לבנה גופא וועט האָבן אָן אור — און במילא איז „אור הלבנה“ פונקט ווי „אור החמה“ 54.

און היות אָז אַלע גילויים דלעתיד זיינען תלוי במעשינו ועבודתינו עכשיו 55, פאָדערט זיך דעריבער אויך איצט (ניט בלויז די עבודה פון „אתכפיא“ — איינ-בויגן און דורכברעכן דעם חשך והעלם פון עולם בכלל און עולם קטן זה האדם בפרט — נאָר אויך) די עבודה פון אתהפכא חשוכא לנהורא, וואָס איז דער ענין פון „ימי המילואים“ (אָז אַנשטאָט דעם וואָס ס'איז געווען דער „נתמלאה“ 56, צור מחורבנה של ירושלים“ זאָל מען עס מהפך זיין אויף) — „נתמלאה ירושלים מחורבנה של צור“ 57, וואָס דאָס איז די כלי צום קיום היעוד 58 „והי' אור הלבנה כאור החמה“ וואָס וועט זיין לעתיד לבוא, בביאת משיח צדקנו, בקרוב ממש.

(משיחת פורים וש"פ צו תשכ"ה)

ווען רוב שבטי ישראל זיינען ניט ביי-געשטאַנען דעם נסיון פון חטא העגל 59.

אַבער פונדעסטוועגן, איז אָט-דער גילוי אור נאָך אַלץ אין אָן אופן פון הגבלה, און דערפאַר איז עס נאָך ניט געווען גענוג אויף צו מכפר זיין אויפן חטא העגל (אדרבה : עס האָט געדאַרפט זיין „הרגו גו'"). קומט אויס, אָז ס'איז בדוגמא צום ערשטן אופן הגילוי אור, הנ"ל, וואָס האָט בכח בלויז צו בוקען זיין דעם חשך הצמצום, אַבער ניט אי-בערמאַכן דעם צמצום גופא אויף אור.

משא"כ די קרבנות פון שבעת ימי המילואים, דורך די קרבנות איז נתכפר געוואָרן דער חטא העגל, און דאָס איז געווען אַ כפרה בתכלית 60.

וואָרום עס איז דאָך געקומען נאָך תשובה מאהבה וואָס חונות נעשו לו מכיית 61, וכמפורש בפרש"י 62 אָז דער עגל פון יום השמיני למילואים — דער תכלית השלימות פון ימי המילואים — איז דער מכפר על מעשה העגל שעשה, איז עס בדוגמת דעם צווייטן אופן וואו ס'ווערט אינגאַנצן אויס העלם וחסא ; דער חשך והעלם גופא ווערט — אור וגילוי.

יא. און דאָס איז אויך די שייכות פון דעם ענין (די מעלה פון שבעת ימי המילואים), צום פסוק „והי' אור הלבנה

(49) ויש לקשר ענין זה גם עם המברך אר בלקוטי (ז, ד ואילך) עה"פ זה קרבן אהרן ובניו, ב' הכונה ב„מהאוכל יצא מאכל“ הוא [לא רק להתמי' שבוה, כ"א] גם שציאת ה„מאכל“ היא דוקא „מהאוכל“. שע"י ירי דתו „לאכול“ ולברך הבחינות שלמטה ממנו, מתעלה הוא להיעשות „מאכל“ לגבי הבחי' נות שלמעלה ממנו.

(50) דאה אגהי"ת פ"ב.

(51) יומא פו, ב.

(52) פרשתנו ט, ב. ועיין אוה"ח כאן.

(53) דאה גם לקו"ת שם (ט, סע"א), שענין הבקיעה הוא בחי' „משמח חתן וכלה“, וענין „והי' אור הלבנה כאור החמה“ הוא בחי' נעלה יותר — „משמח חתן עם הכלה.“ עי"ש.

(54) לקו"ת שם יר"ד, א.

(55) תניא דפלו"ו.

(56) דאה מגילה ו, א. פסחים מב, ב.

(57) לקו"ת שם יא, א ואילך.

(58) ישע"י ל, כו.

## חג הפסח

זאָגן די הגדה (ובפרט אַז ביי מצה ומרור ושתית ד' כוסות זיינען פאַראַן כו"כ פרטי דינים — מער ווי ביי שופר און מגילה; און עאכו"כ ביי לולב, וואָס די ניט־בקיאות איז בנוגע צו „נענועו או ברכתו“?)

ב. צווישן די תירוצים אויף דער שאלה הנ"ל ענטפערט מען:

בפסח זיינען אַרומגעגאַנגען בקיאים אין די הייזער פון די ניט בקיאים בכדי צו פראַווען פאַר זיי דעם סדר און זאָגן די הגדה. איז במילא בפסח גיטאָ דער חשש „שמא ילך אצל ה' בקי ללמוד“: ער דאַרף ניט גיין צום בקי וואָרום דער בקי וועט קומען צו עם אין שטוב.

דער תירוץ איז אַבער ניט מובן:

(א) עס זיינען געוויס פאַראַן אַזעלכע וואָס שעמען זיך אויסצוזאָגן אַז זיי זיינען עמי־הארץ וועלכע ווייסן ניט די דינים (ובפרט אַזעלכע וואָס זאָגן די הגדה וכו' קענען זיי יא), און צו די מענטשן וועלן קיין בקיאים ניט

א. אין יעדן יום־טוב זיינען דאָך פאַראַן ענינים מיוחדים, מיט וועלכע דער יו"ט טיילט זיך אויס פון אַלע אַנדערע ימים־טובים. וואָס אַזוי איז דאָס, כמובן, אויך בנוגע צום יו"ט פסח — ווי זיין קביעות זאָל ניט זיין. ובפרט אין אַזאַ יאָר (ווי בשנה זו) ווען די קביעות פון פסח איז בשבת, איז נאָך מער קענטיק, ווי פסח איז אויסגעטיילט פון אַלע אַנדערע ימים טובים, כדלהלן.

די גמרא זאָגט אַז דאָס וואָס „יו"ט של ר"ה שחל להיות בשבת“ בלאַזט מען ניט קיין שופר איז עס, ווייל „הכל חייבין בתקיעת שופר ואין הכל בקיאים“. גזירה שמא יטלנו בידו ויוליכנו אצל הבקי ללמוד ויעבירו ד' אמות ברה"ר. און די גמרא איז דאָרט מסיים: „והיינו טעמא דלולב והיינו טעמא דמגילה“, אַז דאָס וואָס סוכות שחל להיות בשבת בענטשט מען ניט קיין לולב יענעם טאָג און פורים שחל להיות בשבת לייענט מען ניט די מגילה יענעם טאָג, איז עס אויך מצד דעם זעלבן טעם — שמא יעבירו.

פּרעגן אין דעם אחרונים: לפ"י האָט דאָך לכאורה געדאַרפט אויס־קומען, אַז אויך בפסח שחל להיות בשבת האָט מען געדאַרפט גוזר זיין אַז מ'זאָל ניט עסן קיין מצה ומרור, ניט טרינקען די ד' כוסות און ניט

(1) ר"ה כט, ב.

(2) וכ"ה גם בסוכה מב, ב. מגילה ד, ב.

(3) שואל ומשיב מהורא ד' ח"א ס"ה.

העמק שאלה לשאלות שאלתא סז סכ"א.

(4) רש"י סוכה שם סע"ב.

(5) העמק שאלה שם.

(6) ראה רי"ף סוף מס' פסחים. טור

או"ח סתפ"ד.

(7) עוד תירוץ בהעמק שאלה שם, שכלי־לה אין דרך לצאת כ"כ, ומשום הכי לא גזרו במצה וכו' שהם בלילה (וע"פ סברא זו רוצה לחדש שגם במגילה ה"י מותר בעצם לקרות בליל שבת, ועיקר הגזירה היא מצד הקריאה שביום. עיי"ש).

אבל קשה לומר כן, כי — בכדי לצאת י"ח מצה וכו' בודאי ילך לבקי גם בלילה. ובפרט שהוא ליל שימורים.

במילא אויס. אז אויב מען וועט גוור זיין די גזירה, וועט מען ביי נשים עוקר זיין די מצות לגמרי.

[ועפ"ז קען מען זאגן, אז דאס וואָס אין גמרא און ראשונים שטייט ניט דער "חידוש" אז בפסח שחל בשבת איז ניטאָ די גזירה דרבה, איז עס דערפאַר וואָס מלכתחילה איז די גזירה (אויך דאָרט וואו די גזירה אין פאַראַן) בלויז באופן וואָס די גזירה איז ניט עוקר די מצוה לגמרי, און דאָרט וואו די מצוה ווערט נעקד — איז מובן מעצמו אז דאָן איז די גזירה ניטאָ].

אַבער אויך דער תירוץ איז ניט מובן: וואָרום לפ"ז האָט דאָך גע" דאָרפט שטיין — אין שו"ע אָדער עכ"פּ אין אַנדערע פוסקים — אז ברה"ה וסוכות שחל בשבת איז אַ חיוב צו לערנען די הלכות פון שופר<sup>11</sup> ודולב?

להן (הל' ת"ת שם) — הרי באם יפטרון ממצות אלו בפסח, שוב אין צריכות להן הלכות אלו עד לשנה הבאה. ויתירה מזו י"ל (גם באם ילמדו ההל' כות), דמכיון שהלימוד שלהן הוא רק בכדי לידע את המעשה, היינו שהוא טפל מעין הכשר מצוה — אין זה פוטר מהמצוה עצמה (משא"כ באנשים).

אבל צ"ע בזה. כי מזה שמברכות ברכות התורה — לפי שחיובת ללמוד מצות הצריכות להן (שו"ע אדה"ו או"ח סוסמ"ז), משמע שלימוד זה, אף שהוא רק בכדי לידע איך לקיים את המצות, הו"ע של תורה\*. ולהעיר גם מ"ש בסוסמ"ז שם, "ובקריאת פ' התמיד הן שוות לאנשים", ושם רסמ"ח: כאילו הקריבו כו'. וראה לקו"ש ח"ד ע' 37 ואילך.

12) בנוגע לשופר, י"ל (בדוחק גדול

\*) וכן מוכח גם ממחז"ל (טנה' נט, א) עכו"ם שנטק בתורה ה"ה ככה"ג — שזהו מצד המעלה דתורה — אף שהלימוד שלו הוא רק בשבע מצות ידיהו, בכדי לידע איך לקיימם.

קומען. בלייבט דאָך ביי זיי דער חשש אז זיי וועלן גיין בחשאי צו אַ בקי ללמוד?

ב) לפ"ז קומט דאָך אויס, אז אין פשטות, איז אויך דאָ פאַראַן דער חשש און מ'דאַרף גוור זיין, נאָר מצד דעם וואָס ב"ד פלעגט שיקן שלוחים כו' האָט מען בפועל די גזירה ניט געדאַרפט. אַבער אַזאָ זאָך איז דאָך אַ חידוש — און אַזאָ חידוש האָט געדאַרפט שטיין אין גמרא אָדער, עכ"פּ, אין ראשונים. ובפועל ווערט אין ער" געץ ניט דערמאַנט די קשיא און דער טעם הנ"ל, נאָר אין אחרונים!

ג. נאָך אַ תירוץ שטייט אין אחרונים<sup>13</sup>:

די גזירת חכמים אז ברה"ה וסוכות שחל בשבת זאָל מען ניט בלאָזן קיין שופר און ניט נעמען קיין לולב, איז ניט קיין עקירה לגמרי פון מצות תקיעת שופר ונטילת לולב — היות אז אויך בשבת קען מען לערנען די הלכות פון די מצות און כל העוסק בתורת עולה כאילו<sup>14</sup> הקריב עולה.

און דעריבער האָט מען ניט גע" מאַכט די גזירה בפסח, וואָרום אין די מצות פון פסח זיינען מחוייב אויך נשים<sup>15</sup>, און וויבאַלד אז נשים זיינען פטור פון תלמוד תורה<sup>16</sup>, קומט דאָך

8) חמדת ישראל (להר" מאיר דן פלאַצקי) בהקדמה  
9) מנחות קי, א. ובפרט לפי דעת רבא במנחות שם (שלא רק כאילו הקריב, אלא) שאינו צריך לא עולה כו".

10) פסחים מג, ב — בנוגע למצה. וראה שו"ע אדה"ו הל' פסח סתע"ב סכ"ה ש"כ. הלכות הנהגות בלילה זה אין חילוק בין אנשים לנשים.

11) קידושין כט, ב. הל' ת"ת לאדה"ו ספ"א.

ואף שחיובת ללמוד הלכות הצריכות

צו ליענען די מגילה איז געווען  
לאחרי ווי מ'האָט גוזר געווען די  
גזירה דרבה <sup>15</sup>, ובמילא איז די תקנה  
פון מקרא מגילה חלכתחלה <sup>16</sup> געווען  
באופן אַז ווען פורים וועט חל זיין  
בשבת, זאָל מען דאָן ליענען די  
מגילה בחול <sup>17</sup>;

15) ברש"י (הובא לקמן בפנים. וראה  
גב השב"ץ ח"ג ס"י חצר) שתקנת הקדימה  
היתה מחכמי ישראל שאחר כנסת הגדולה.  
אבל במדרש שכל טוב וירא (כב, יח):  
גזרו אנשי כנסת הגדולה על השופר ועל  
הלולב ועל המגילה. ולהעיר מלקוית ר"ה  
גז, ג. ולהעיר מסמ"ג מ"ע רכו, שהשבות  
דהנאה משום גזירה דרבה (פסחים סט, א)  
היתה בימי משה.

16) וכפשוטו המשמעות דלשון הש"ס  
(מגילה ה, א) "דערב שבת זמנא הוא"\*. ומה  
ש"ס לרבי "הואיל ונדחו כו" (אף שאין  
סברא לומר שחולקים בזה מתי יתקנו שלא  
לקראו בשבת), "ל שפלוגתת רבי ורבנן  
היא, שרבי סובר שהתקנה דמקרא מגילה  
(מצד עצמה) היא שבכל שנה יקראו פורים  
בי"ד ומוקפין בשי"ו, אלא שמצד גזירה דרבה  
דחו (באותו זמן עצמו) תקנה זו. ורבנן  
ס"ל שמצד גזירה דרבה היתה התקנה דמק  
רא מגילה, שכשיחול בשבת יקדימו את  
קריאתה. וראה הערה הבאה.

17) ועפ"י תובן קושיית הש"ס (מגילה  
\*) ומה שמקשה שם "ערב שבת זמנא  
והא שבת זמנא הוא" — יש לומר:  
א) שהמקשה סבר שהא דנקט "זמנא" הוא  
ע"פ לשון הכתוב (מ"א ט, כז). והרי בפסוק  
שם קאי "זמנא" (משא"כ "בזמניהם" שם, ל  
— דאח מגילה ב, א) רק על "שני הימים  
האלה".

ב) שהמקשה סבר, שגם לדעת רבנן, מה  
שמקדימין את קריאת המגילה (כשחל פורים  
בשבת) הוא בדרך דחי', כמו לרבי (ורק לשם  
ס"ל הטעם דהואיל ונדחו כו' ידחו לוא  
הכניסה", ולכן דוחין רק ליום אחד), ומשו"ז  
מקשה "והא שבת זמנא הוא". ועל זה מחדש  
התוצן "לאפוקי מדב"י. הא קמ"ל דערב  
שבת זמנא הוא", היינו שלדעת רבנן, אי"ז  
בגדר דחי', כבפנים ההערה.

ד. לכאורה האָט מען געקענט  
פרעגן נאָך אַ קשיא אויפן דערמאָנטן  
תירוץ: אויך אין מקרא מגילה זיינען  
נשים מחוייב <sup>18</sup>, און פונדעסטוועגן  
האָט מען אויף מקרא מגילה יאָ גע-  
מאַכט די גזירה דרבה!

אין אמת'ן איז עס אָבער קיין  
קשיא ניט. ווייל  
[נוסף לזה וואָס י"ל <sup>19</sup>, אַז די מצוה

ע"פ) שזו נעשה ע"י אמירת פסוקי שופרות.  
ואף שהלשון במנחות שם הוא "כל העוסק  
כו", "צ"ל שהעוסק לאו דוקא — ראה  
תענית כו, ב; בזמן שקודאין כו". (ובפרט  
שבב"י (או"ח סוס"א) הביא ב' מרז"ל אלו  
ביחד). וכן מוכח מזה שאומרים פרשת ה'  
עולה כו' קודם התפלה מטעם כל העוסק  
כו' כאילו הקריב (או"ח שם) — אף שלימוד  
התורה שקודם התפלה אינו בדרך התעט'  
קות\*.

ועפ"י יומתק מה שאדה"ז (במהדו"ב סו'  
ס"א) מוסיף שדרשת כל העוסק כו' היא  
ע"פ זאת התורה לעולה גוי (דלכאורה, למאי  
נפקמי) — שהוא לתרץ ולהכריח ש"עוסק"  
לאו דוקא, כ"א שתיי "התורה לעולה".  
— ולהעיר מה"ל ת"ת לאדה"ז פ"ב ה"א.

13) כגילה ה, א. או"ח ר"ס תרפ"ט.  
14) ראה טורי אבן (מגילה ה, א), שלך  
עת רב יוסף (ד, ב) שהטעם דאין קוראין  
מגילה בשבת הוא "מפני שעניניהם של עניים  
כו", מוכרח לומר שכן היתה התקנה מי  
לכתחלה. כי מטעם ש"עניניהם כו" לא היו  
רבנן בתראי יכולין לבטל זמן מקרא מגי'  
לה שציוו חכמים שלפניהם. עיי"ש. ועפ"י  
י"ל, ש"כ"ה גם לדעת רבה (ודלא כמ"ש  
בטו"א שם), כי דוחק לומר \* שרבה ור"י  
חולקים בזמן תקנת הקדמת קריאת המגילה.

(\*) ולהעיר שניקרא זמן ת"ח (עיין בשו"ע אדה"ז  
או"ח ר"ס קנה) ומעלת לימוד התורה הוא לאחרי  
התפלה. כידוע בענין שתיחה תפלת' טמוכה למסתי  
(ק"ו תורה ברכה צו, ב).

(\*) להעיר גם ממש' התוס' (ד"ה ורב  
יוסף) "דאיכא נפקותא מיהא במקדש כו",  
ואילו להטו"א הרי יש נפקותא בכל משך  
חזמן עד שהיתה גזירה דרבה. — אף ש"ל,  
שהתוס' נקטו נפקותא שיטנה תמיד, וכי"ב.

ניט גזר געווען די גזירה אויף אכילת מצה (א מצות עשה מן התורה) ווייל אכילת מצה איז דאך א חיוב אויך אויף נשים, כנ"ל, און אויב מ'זאל אויך דא מאַכן די גזירה, וועט מען דערמיט ביי זיי עוקר זיין לגמרי א מצות עשה מן התורה.

עס בלייבט נאך אַבער שווער (כנ"ל ס"ג): דערפון וואָס ס'שטייט ניט אין ערגעץ אַז בר"ה ובסוכות שחל בשבת איז פאַראַן אַ חיוב צו לערנען הל' שופר ולולב, איז לכאורה מוכרח אַז מצד דעם חשש "שמא יעבירונו כו" האָט מען עוקר געווען אַ מ"ע מה"ת. היינט פאַרוואָס האָט מען ניט געמאַכט די זעלבע גזירה אויך בשייכות מיט אכילת מצה וכו' בפסח שחל בשבת?

ה. וועט מען עס פאַרשטיין (ע"ד חסידות) בהקדים די קשיא וואָס ווערט געבראַכט בכמה דרושי חסידות אויף דעם וואָס ר"ה שחל להיות ב' שבת אין תוקעין: ווי אזוי האָבן די חו"ל דוחה געווען אַ מ"ע מדאורייתא צוליב דעם חשש "שמא יעבירונו כו"?

און חסידות איז פון דעם מכריח, אַז בר"ה שחל להיות בשבת דאַרף מען צו שופר ניט אַנקומען, ווייל די ענינים וואָס ווערן נמשך דורך תקיעת שופר (לאחרי חורבן בית ראשון), ווערן זיי בשבת נמשך מצד עצמו.

(21) ובמילא לא גזרו גם על שתיית די כוסות, כי אין תיקון ע"י אי שתיית די כוסות — שהרי גם אז ילך אצל הבקי ללמוד בנוגע למצה וכו'. ולחשוש להבקי במצה ואינו בקי בד' כוסות — לא שכיחא. ואדרבה, שהרי באכילת מצה ישנם כו"כ דינים ועד לפלוגתא חכמים והלל.

איז אויסער דעם: אפילו לדעת רש"י<sup>18</sup>, אַז לכתחלה איז "י"ד הוקבע לפרזים" (אפילו כשחל בשבת), און די "חכמי ישראל שאחר כנסת ה' גדולה" האָבן מתקן געווען אַז כשחל פורים בשבת זאל מען לייענען בחול

וויבאַלד מקרא מגילה איז בלויז מדרבנן, קענען במילא די חכמים עוקר זיין די מצוה לגמרי<sup>19</sup> — וואָרום "הם אמרו והם אמרו" — משא"כ שופר ולולב, וויבאַלד זיי זיינען מדר אורייתא, איז אויב מען זאל ניט קענען מקיים זיין די מצות עכ"פ דורך דעם עסק בתורת שופר ולולב — וואָלטן די חכמים דאָס טאַקע ניט עוקר געווען. און דעריבער האָט מען

ה. ב) וסבר רבי עיירות לא דחינן ליום הכניסה והתניא חל להיות בשבת. . . הואיל ונדחו עיירות ממקומן ידחו ליום הכניסה — דלכאורה: הרי כברייתא זו עצמה אומר "הואיל ונדחו כו", ומיחכי תיתי לומר שגם כשחל פורים בערב שבת ידחו עיירות ממקומן? — כי מכיון שהתקנה דמקרא מגילה היתה מלכתחלה שכשחל בשבת יקראו בזמן אחר, לכן ס"ל להמקשן שכונת רבי ב"הר איל ונדחו כו' ממקומן" היא — דחי שנדחו מזמנם שבכל שנה ושנה, ומכיון שס"ל לרבי שהוכא שנדחו מזמנם שבכל שנה נדחין ליום הכניסה, לכן מקשה שגם כשחל פורים בערב שבת ידחו ליום הכניסה בכדי שיהיו עיירות קודמין למוקפין, כי כשיקראו שני הם באותו היום — הוא שינוי מזמנם שבכל שנה (דוגמת "נדחו ממקומן").

וע"ז מחדש התרצן "התם זמנם שבת הוא כו", שפירוש "הואיל ונדחו כו" הוא (לא מזמנם שבכל שנה, כ"א) מעיקר התקנה, כי לדעת רבי, התקנה מצד עצמה היא לקרא ב"י בכל שנה, ככהערה הקודמת.

(18) מגילה ה, א.  
(19) ובפרט שלא עקרו את המצוה לגמרי, ורק דחו אותה לזמן אחר.  
(20) וכמו שמתרץ בחמדת ישראל — במפחחות והוספות בתחתים.

דארפן חושש זיין פאַר „שמא יעבירנו“ — וואָרום דאָן וועט דאָך אויסקומען אַז דער אויבערשטער האָט איינגע- שטעלט די בריאה אין אַזאָ אופן אַז עס זאָל מוזן פעלן די מצוה פון תקיעת שופר בר"ה שחל בשבת (און וויבאַלד אַז דאָס קען דאָך ניט זיין, איז בהכרח צו זאָגן אַז ס'איז ניטאָ וואָס צו חושש זיין „שמא יעבירנו“).

און פון דעם וואָס חז"ל האָבן דעם חשש יע אָנגענומען, און צוליב אים גוזר געווען אַז בר"ה שחל בשבת זאָל מען ניט תוקע זיין בשופר, איז חסידות מכריח אַז בר"ה שחל בשבת דארף מען צו תקיעת שופר ניט אָנקומען, כנ"ל.

ו. דערפון איז פאַרשטאַנדיק בנוגע לענינו — אַז דאָס וואָס בפסח שחל

28) ולהעיר ג"כ שדוּחיים ר"ה מלחול בימי אד"ו ולא דחו מלחול בשבת (עכ"פ — בכדי שלא לדחות לפעמים לארבעה ימים [ראה שו"ת רש"י דלהלן] — במקום יום א' או ו' או י"ו) מפני שופר ולולב [ראה ירושלמי סוכה פ"ד סוף ה"א (ובפרט לתוס' רי"ד (מהדויק) למגילה ה, ב) ולמהרש"א פסחים (עא, א ד"ה ליל) דהדחי מיום א' מפני ערבה — תקנה לאחר זמן]; אבל ראה תוד"ה לא (סוכה מג, ב) פרדס לרש"י שו"ת סקנ"ג (ובהוצאת עהרנרייך — סוף הלי' חוה"מ). שו"ת רש"י סק"ח].

ועוד ועיקר דאנו אין לנו למסקנא אלא דברי הרמב"ם (הלי' קדח"ת פ"ו ה"ז) דהדחי חיות הם בכדי לפנוע ביום קיבוץ האמתי, ולכן גם צ"ל ג' ימים דחויים ובהפסק (יום) ביניהם. (וכדברי הלבוש או"ח סתכ"ז) בחרו בימי אד"ו — מפני ערבה מתייא וירקא.

ועפ"ז שתי השגות הראב"ד על הרמב"ם שם מתורצות וכו'.

הדעות בהנ"ל ושקו"ט וכו' — ראה תורה שלימה ח"ג (בא). ואכ"מ.

29) ראה עד"ו תו"א צח, ג.

ולכאורה איז ניט מובן: ס'איז דאָך אַ כלל: אַז „יש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה“, היינט וואָס איז די קשיא „איך: דחו“ אָדער „איך: הי' כח ביד חכמים לעקור“?

נאָר דער ביאור אין דעם איז:

דער אויבערשטער איז שטענדיק מהוה די בריאה מאין ליש"ה, און די כוונת הבריאה איז בשביל ישראל ו- בשביל התורה: — קען במילא ניט זיין קיין מציאות אין דער בריאה (אויך ניט בקביעות הזמנים) וואָס זאָל שטערן צו תומ"צ (אַז דער מענטש זאָל ניט קענען מקיים זיין אַ מצוה וואָס ער דארף מקיים זיין — אפילו ווען ער וועט איר וועלן מקיים זיין).

און היות אַז אויך בשבת איז (לויטן ס"ד) דאָ דער חיוב פון מצות תקיעת שופר, קען דאָך ניט זיין אַז מען זאָל

22) תוד"ה וחותרם — ברכות טז, א. ובכ"מ.

23) רד"ה יו"ט של ר"ה דשנת תרנ"ט, תרס"ה, תש"ג. ועוד.

24) סידור רמ"ג.

25) בלקו"ת ר"ה נו, א ובהמשך ר"ה

תרס"ו בתחלתו, הלשון הוא: „מה ראו כו' והלא החשש הוא להדיוטים וקלי הדעת כו'“. (ועפ"ז הי' אפ"ל, שהקושיא היא למה עקרו את המצוה מאלו שאין לחשוש בהן שיעבירו ד"א — בשביל ההדיוטים כו' (וע"ז שאין אומרים לאדם חטוא בשביל שיזכה חבירך)). אבל בסודר שם ועוד — אינו מכיים „והלא החשש הוא להדיוטים כו'“, ומה שמע שהקושיא היא גם על מה שביטלו את המצוה מאלו שיש עליהם חשש זה. ומ"ש בלקו"ת ובתרס"ו „והלא החשש הוא כו'“ — היינו רק בכדי לחזק את הקושיא. ובהמשך ר"ה תש"ג בתחלתו, מפור' רש: ועוד זאת כו'.

26) שעהיו"א בתחלתו.

27) נסמן בלקו"ש ח"ה ע' 159 הערה 62.

פסח איז „לא הספיק להחמיץ“ — ס'איז ניטאָ קיין נתינת מקום<sup>33</sup> פאַר חמץ (זה היצה"ר<sup>34</sup>), זיינען במילא אַלע אידן, אפילו די „הדיוטים וקלי הדעת“<sup>35</sup>, אין אַ מדריגה וואָס „לא<sup>36</sup> יאונה לצדיק כל און“, און אפילו ב־ ענינים ניט פון אכילה<sup>37</sup>.

(משיחות ליל ב' דחה"פ ואחש"פ תשכ"ה)

בשבת האָבן די חכמים ניט גוזר גע־ ווען די גזירה דרבה, איז עס מצד דעם וואָס די ענינים וועלכע ווערן נמשך דורך אכילת מצה וכו' ווערן ניט נמשך בשבת מצד עצמו. און ווי באַלד אַז אויך בשבת דאַרף מען אָג־ קומען צו אכילת מצה וכו' — איז דערפון גופא אַ ראי' אַז דאָ איז ניטאָ וואָס צו חושש זיין „שמא יעבירנו כו'“<sup>38</sup>.

דאָ זעט מען אויך דעם עילוי פון פסח (און די מצות וואָס זיינען מיט אים פאַרבונדן) לגבי אַנדערע ימים טובים (מיט זייערע מצות), אַז אין דעם יו"ט איז ניטאָ וואָס צו חושש זיין אפילו פאַר ענינים פון שוגג<sup>39</sup>.

דער טעם דערויף:

אַ חטא בשוגג קומט דורך התגברות נפש הבהמית<sup>40</sup>, און וויבאַלד אַז ב־

30) ועפ"ו תתורץ גם קושיית התוס' מגילה ד, ב ד"ה ויעבירוהו בנוגע למילה. ולהעיר שמילה ופסח שייכים זל"ז (ראה בארוכה לקו"ש ח"ג ע' 867 ואילך. מכתב כללי לפסח — תש"ל — נדפס בהגש"פ (קה"ת תשמ"ז) ושלאח"ז ע' תרכו. ועוד).

31) ואולי י"ל שג"ז שייך להענין דליל שימורים.

32) אגה"ק סו"ט כח.

33) ראה לקו"ת צו יד, א: „דאין ביכולתו להחמיץ כלל מפני עוצם הגילוי דבחי ממה"מ שנגלה עליהם“.

ואף שגילוי זה הוא אחר חצות — הרי מבואר בלקו"ת שם ד, לאחר שקיבלו יש־ ראל תומ"צ . . גם במצה זו שאנו אוכלים קודם חצות יכולים אנו לקבל . . מבחי שנגלה . . אחר חצות. עיי"ש.

34) ראה לקו"ת שם יג, ג ובהנסמן שם.

35) לשון אדה"ז בלקו"ת (נעתק לעיל הערה 25).

36) משלי יב, כא.

37) ראה תוד"ה השתא — גיטין ז, א. וש"נ. אבל ראה לקו"ש ח"ה ע' 187 הערה 23.



## שמיני

ראי' צו זיינעם א פירוש (צוליב דעם וואָס דער פירוש איז ניט אַזוי גלאַט טיק), זאָגט ער דעם לשון "וכן תרגם" וכיו"ב. פאַרוואָס זאָגט ער אין אונזער פסוק דעם לשון "וזהו שתרגם כו" וואָס דערפון איז משמע אַז ער איז גאָר אויסן (ניט צו ברענגען אַ ראי' פון תרגום אונקלוס. נאָר) צו מפרש זיין דעם תרגום — און דאָס איז לגמרי ניט מובן: רש"י האָט דאָך געשריבן זיין פירוש אויף חומש און ניט אויף תרגום אונקלוס?

(ד) אויף צו וויסן וואָס עס מיינט "שלך", וואָלט געווען לכאורה גענוג ווען רש"י זאָגט "השולה דגים" (און "דגים" געפינען זיך דאָך אין ים) — אַזוי ווי דער תרגום אונקלוס: פאַר-טייטשט: "ושלינונא" — צוליב וואָס דאָרף רש"י צוגעבן אַז ער איז "שו" לה" די דגים "מן הים"?

ב. נאָכדעם ווי רש"י טייטשט אַפּ דעם וואָרט "השלך", זאָגט ער וויי-טער: "כוס וינשוף" — הם צואיטוש הצועקים בלילה ויש להם לסתות כאדם. ועוד אחר דומה לו שקורין ייב"ץ".

לערנענדיק דעם פירוש פון רש"י בהשקפה ראשונה, קומט אויס, אַז די ווערטער "ועוד אחר דומה לו כו" קומען בהמשך צום סאַמע אָנהויב פונעם פירוש "הם צואיטוש כו" —

(4) משא"כ בתיב"ע "שלינונא מן ימא". וראה לקמן הערה 21.

א. אין פסוק "ואת הכוס ואת ה-שלך ואת הינשוף": שטעלט זיך רש"י פריער אויפן וואָרט "השלך" און איז מפרש: "פירשו רבותינו: זה השולה דגים מן הים. וזהו שתרגם אונקלוס ושלינונא", און נאָכדעם איז ער מפרש די אַנדערע צוויי מינים, "כוס" און "ינשוף" (כדלקמן ס"ב).

דאָרף מען פאַרשטיין:

(א) אין פסוק שטייט דאָך "הכוס" פאַר "השלך" — פאַרוואָס איז רש"י משנה זייער סדר אין זיין פירוש און פאַרטייטשט דעם וואָרט "כוס" ערשט נאָך זיין פירוש אויף "השלך"?

(ב) בעת רש"י זאָגט דעם אַפּ-טייטש פון די אַנדערע מיני עופות אין פרשה (אויך ביי "כוס וינשוף" וואָס אין דעם פסוק גופא) ברענגט ער ניט קיין מקור צו זיינע פירוש-שים. פאַרוואָס דוקא דאָ ביי "השלך", שרייבט ער "פירשו רבותינו" און איז נאָך מוסיף "וזהו שתרגם אונקלוס כו" און באַנגונגט זיך ניט בלויז מיטן זאָגן דעם פירוש אַליין: "זה השולה וכו"?

(ג) די תמי' איז נאָך גרעסער: ווען רש"י ברענגט פון תרגום אונקלוס אַ

(1) פרשתנו יא, יז.

(2) חולין סג, א

(3) ופשוט שאין לומר שמכיון שפירושו ב"כוס" בא ביחוד עם פירושו ב"ינשוף", לכן מפרש זה לאחר שפרש "השלך" לפי ש"הינשוף" נאמר בכתוב אחר "השלך" — כי ארבה: צריך לפרש ע"פ סדר הכתוב, ומכיון ש"הכוס" נאמר בכתוב לפני "השלך", הו"ל לרש"י לפרשו מיד (ובדרך אגב — גם פירוש "הינשוף") — לפני שיפרש "השלך".

רש"י אז דער צווייטער מין, "יבין", איז "דומה לו" (צו "צואיטוש") בלשון יחיד — קען מען דאך שוין ניט אָננעמען אז אויף צואיטא פאסט דוקא דער לשון רבים; און ס'איז אויך שווער צו זאָגן, אז אין זעלבן פירוש זאָל רש"י פריער ריידן וועגן דעם מין בלשון רבים און באַלד דערנאָך — בלשון יחיד.

איז דערפון מוכח, אז מיט זיין פירוש "הם צואיטוש הצונקים בלילה ויש להם לסתות כאדם" (בלשון רבים) מיינט רש"י צו מפרש זיין ביידע מינים אז סיי "כוס" און סיי "ינשוף" זיינען דאָס די פייגל וואָס רופן זיך "צואיטוש". ד.ה. הגם אז אין פראַנץ צויזיש ווערן ביידע מינים באַצייכנט מיט איין אַלגעמיינעם נאָמען, פונ־דעסטוועגן צעטיילט זיי דער פסוק דורך צוויי באַזונדערע נעמען — "כוס" און "ינשוף" — ווייל אין לשון־קודש איז ניטאָ אזאָ נאָמען וואָס זאָל זיי כולל זיין צוזאָמען.

אַבער היות ס'איז שווער צו זאָגן אז אין לשון־קודש זאָל ניט זיין קיין שם כללי פאַר ביידע סאַרטן צואי־

ד.ה. אז ריידנדיק וועגן ביידע מיני עופות, "כוס וינשוף" איז רש"י מפ־רש: "הם" (די צוויי עופות זיינען — איינער פון זיי איז) "צואיטוש כו" ועוד אחר דומה לו (און דער צוויי־טער פון זיי, וואָס איז ענליך צום צואיטוש) שקורין יבין".

און דאָס וואָס רש"י זאָגט אויך ביי "צואיטוש" לשון רבים, "הצונקים כו' ויש להם כו'" — הגם אז ער רעדט דאָ וועגן בלויז איין מין עוף ("כוס" אָדער "ינשוף") — איז דאָס דערפאַר וואָס, אַנדערש ווי ביי אַנדער־רע מינים, ווערט וועגן מין "צואיטוש" גערעדט אין אַ לשון רבים (אַזוי ווי מען געפינט אין לשון קודש, לדוגמא, אז ביי געוויסע מינים פון זאָכן, ווי למשל מים, ווערט גענוצט נאָר לשון רבים).

און מהאי טעמא רופט רש"י אָן אויך דעם נאָמען פונעם מין: "צואי־טוש" (און ניט "צואיט") מיטן צוגאַב פון אות ש"ן ביים סוף פונעם נאָמען וואָס ווייזט (אין דער פראַנצויזישער שפראַך) אויף לשון רבים (אַזוי ווי אין אידיש און ענגליש) — ווייל ביי דעם מין באַנוצט מען אַלע מאָל אַ לשון וואָס באַצייט זיך צו די עופות אַלס רבים.

ג. אַבער אין אמת'ן קען מען אַזוי ניט לערנען, ווייל (לבד זאת וואָס רש"י גופא, אין זיין פירוש אויף ש"ס, פאַרטייטשט דעם זעלבן מין אין אַ ל' יחיד: "צואיט" אָדער "צואיטה" °) ביים סיום פון דעם פירוש גופא זאָגט

(5) חולין שם ד"ה קיפוף.

(6) שם ד"ה באות, ובכרכו, ג, ב ד"ה קיפופא — צואיטא (באלף).

(ד) ומה שהפסיק ביניהם ב"שלך", כי (א) גדולה מזה מצינו למ"ד מקשין הכאה כו' (רש"י משפטים כא, טו). (ב) אולי יש תכונה בשלך שדומה לכוס יותר מינשוף. ועוד י"ל.

ומה שבפרשת ראה (יז, יז) נמנה שלך ביחד עם קאת ורחמה, י"ל שבשלך כמה וכמה תכונות. מהם שדומה לכוס, וינשוף, ומהם — לקאת ורחמה. (ועד"ז הוא גם בנוגע לתגשמת, שבפי שמיני נמנה עם קאת ורחם, ובפי ראה — עם כוס וינשוף, כי כו"כ תכונות בו). וגדולה מזה מצינו, דקרח נאמר עליו "בני עשו" (וישלח לו, ה) — מפני שדומה להם, שהיתה להם אם אחת.

מדגיש "דומה לו" <sup>10</sup>, אז דאס וואס מען קען זאגן אז "כוס" צי "ינשוף" מיינט ייבך איז עס דערפאר וויל ער איז דומה צו צואיטא].

דארף מען פארשטיין: וואו ליגט אין די ווערטער "כוס" און "ינשוף" די אַנדייטונג אויפן מין "צואיטא" ?

ה. לכאורה האָט מען געקענט מסביר זיין: דאָס וואָס רש"י לערנט (בתחילת פירוש) אַז "כוס" און "ינשוף" זיינען ביידע "צואיטה", איז עס דערפאר וואָס אַזוי האָט ער געהערט פון רבותיו. און וויבאלד אַז בנוגע צו וויסן וועלכער עוף ווערט אָנגערופן מיט אַ בעשטימטן נאָמען איז ניט שייך צו זאָגן סברות. און דער איינציגער מקור אויף דעם איז בלויז "מסורה", דערפאר שרייבט רש"י ב' תחילת פירוש (וואָס דאָס איז דער עיקר פון זיין פירוש) אַז ביידע זיינען "צואיטוש".

און אפילו נאָכדעם ווי רש"י לערנט ווייטער, אַז עס קען זיין אַז איינער פון זיי איז "ייבך" (ווי עס ליגט זיך ע"פ שכל אַז די צוויי ווערטער פון פסוק זיינען צוויי באַזונדערע מינים), איז ער פונדעסטוועגן מוסיף "דומה לו", וויל בכדי צו קענען לערנען אַז "כוס" אָדער "ינשוף" איז "ייבך" (אַנדערש ווי ער האָט געהערט פון זיין רבי'ן אַז ביידע זיינען צואיטוש) איז זיך רש"י סומך אויף דעם וואָס ייבך איז ענליך צו צואיטה, און מצד

10) אבל אין לומר שכונת רש"י ב' "דומה לו" הוא רק בכדי שהתלמיד ידע איזה מין הוא — כי זה יודע התלמיד גם מהלעו (היינו משפה המדוברת של התלמיד) "ייבך" (ראה לקמן ס"ז).

טוש <sup>8</sup> (וועלכע האָבן אַ געמיינזאָמקייט צווישן זיך וואָס דערפאר רופן זיי זיך מיט איין נאָמען אין פראַנצויזיש) — דעריבער איז רש"י מוסיף (לרווחא דמילתא) נאָך אַ פירוש: "ועוד אחר דומה לו שקורין ייבך": אַז היות ווי אויך דער מין ייבך איז ענליך צו צואיטא, קען מען זאָגן, אַז איינער פון די צוויי, "כוס" אָדער "ינשוף", איז אַ נאָמען פאר (אַלע סאַרטן) "צואיטא", און דער צווייטער איז "ייבך" <sup>9</sup>.

ד. ס'איז אָבער ניט מובן: וויבאלד ס'איז גלאַטיקער צו זאָגן, כנ"ל, אַז מיט די צוויי נעמען איז דער פסוק אויסן צוויי באַזונדערע מינים (און ניט אַזעלכע וואָס קענען באַצייכנט ווערן ווי צוויי אַפצווייגן פון דעם זעלבן מין גופא) — פאָרוואָס זשע לערנט רש"י בתחילת (עיקר) פירוש אַז "כוס" און "ינשוף" זיינען ביידע נכלל אין דעם מין צואיטא ?

דעריבער מוז מען לערנען, אַז די ווערטער "כוס" און "ינשוף" טראָגן אין זיך אַ געוויסע באַדייטונג וואָס ווייזט אַז דערמיט ווערט געמיינט דער מין "צואיטא" [וואָס מצד דעם איז אפילו אין זיין צווייטן פירוש, אַז איינער פון זיי מיינט ייבך איז רש"י

8) ונוסף לזה: אפילו באם נאמר כן, עדיין קשה — הרי ה"י יכול לומר רק אחד מהם ובהוספת תיבת "למינו", ובמילא היו יודעים גם את השני. שהרי אפילו כשאין דומין זל"ז נכלל ב"למינו" (רש"י) לעיל פסוק יג). ובפרט ש"ייבך" דומה ל"צואיטה".

9) וי"ל, שמכיון שהם שני מינים שונים ורק שדומים זל"ז, לא היינו לומדים אחד מהשני — אפילו באם ה"י נאמר "למינו".

מען, אָז בפירושו על התורה אין רש"י משנה לגבי פירושו על הש"ס:

אין זיין פירוש אויף גמרא<sup>10</sup> זאָגט רש"י צוויי טייטשן אויף תנשמת: צום ערשטן פארטייטשט ער אָז דאָס מיינט „ציאיט“ און דערנאָך זאָגט ער „ולי נראה שקורין קלבא שוריץ“<sup>11</sup>; בפ"י רושו על התורה זאָגט ער בפשיטות: „התנשמת היא קלבא שוריץ כו“ און דעם פירוש פון „ציאיט“ דערמאָנט ער אינגאנצן ניט (אפילו ניט אַלס אַ צווייטן פירוש), טראָץ דעם וואָס ער איז דער ערשטער בפירושו על הש"ס.

ס'איז אָבער דאָ אַ חילוק צווישן זיי: דאָ, ביים פירוש אויף תנשמת, איז פארשטאָנדיק דער טעם פונעם שינוי: הגם ביי רש"י אַליין קומט

אאפ"ל שדיעות מחולקות הן, ואולי אפ"ל, שבחומש הזכיר המין דדוכיפת המצוי יותר — וגם בן חמש (למקרא) רואהו (וא"צ ללכת היערה), אף שגם הוא נקי „הבר“ (בערך סתם תרנגולת), משא"כ בש"ס שמסיים „וזהו שהביא שמיר לבית המקדש“, שהוא מין דוכיפת שאינו מצוי (שלכן צ"ל „בדקו קינא“ — גיטין סח, ב.) — ובפרט לה נוסחא בפרש"י עה"ת „ת"א נגר טורא“ — ולא שבא בהמשך להקודם. ועפ"ז מובן בפשטות מה שרק זה השמיט רש"י בפ"י ראה, אף שגם לנוסחתנו י"ל.

(13) חולין שם (סג, א).

(14) ואף שמקורו של רש"י לפי תיבות אלו הוא מה שקיבל מרבתי (או מה שראה בדברי חז"ל) כנ"ל ס"ה — שאני בגודל. כי מכיון שההוכחה להפ"י שתנשמת היא קלבא שוריץ היא [לא (רק?) לפי שתיבת תנשמת רומזת לזה — וכמו כוס וינשוף שמורים לצואיטא וייבנץ (ראה לקמן סי"א) — כ"א] לפי שצ"ל שכל מיני תנשמת (שבעופות ושבשרצים) דומות זל"ז (ראה לקמן הערה 17), הרי הוכחה זו היא חזקה כ"כ עד שמפרש באו"א מכמו ששמע מרבתי.

דער ענליכקייט צווישן זיי, האָט מען אויך דעם צווייטן מין „ייבנץ“ אָנגע-נומען ווי „צואיטא“ (ד.ה. אָז אויך דער צווייטער פירוש איז באַגרינדעט אויף דער מסורה).

אָבער דער הסבר האַלט ניט אויס. ווייל איז זיין פירוש על הש"ס<sup>11</sup> זאָגט רש"י קלאָר, אָז „קריא“ (דער תרגום פון „כוס“) איז „ייבנץ“, און „קפוא“ (דער תרגום פון „ינשוף“) איז „צואיטא“ — און ס'איז דאָך פארשטאָנדיק, אָז אויך זיינע פירושים אין ש"ס (בנוגע נעמען ווערטער) האָט ער מקבל געווען מרבתי. איז במילא שווער צו פארשטיין פארוואָס אין זיין פירוש אויף חומש נעמט ער אָן (ב" תחילת ועיקר פירושו) אָז ביידע, סיי „כוס“ (קריא) און סיי „ינשוף“ (קפוא) פאן זיינען צואיטוש — אַנדערש ווי בפירושו על הש"ס?

ו. אויך ביים טייטש פון „תנשמת“<sup>12</sup> (אין אַ פסוק ווייטער) געפינט

(11) ברכות שם.

(12) טעם השינוי דפרש"י פרשתנו (יא, יט. וכן בפ"י ראה יד, יח) בנוגע לדוכיפת, שבחומש מפרש שהוא „תרנגול הבר“. הרפ"א ובחולין שם ד"ה שהודו כפות — פואון שלבייא:

הפירוש דהתיבות פואון שלבייא הוא (ראה ערוך השלם מע' דכיפת) טווס ה' יער' [פואון — טווס (פרש"י ב"ק נה, א. חולין קטז, סע"א), שלבייא — ה' יערן]. וטווס דומה לתרנגול עד דקס"ד דמין אחד הם ולא רק בשם (ב"ק שם). והנה כיון שכונ"כ סימנים פירש בו רש"י, ושויים הם בפירושו עה"ת ובש"ס —

(\*) והוא עוף טמא. משא"כ טווס (פואון) סתם (ראה שו"ת הצ"ח חיד"ס סי' ס אות ו). וכמו התרנגול — טהור, ותרנגול ברא טמא (נדה נ, ב) — ונפטש הצ"ע דהתורה.

אָבער בנוגע דעם טייטש פון „כוס וינשוף“, וואָס אויך מצד השכל לייגט זיך צו זאָגן כנ"ל, אָז די צוויי נע- מען זיינען צוויי באַזונדערע מינים, בלייבט די קשיא - הנ"ל: פאַרוואָס לערנט ער בתחילת (עיקר) פירושו „הם צואיטוש“, און ניט ווי בפירושו על הש"ס אָז „כוס“ איז אַ באַזונ- דערער מין (ייבן)?

נאָך מער תמי': אפילו זיין צוויי- טער פירוש (אין חומש) גלייכט זיך ניט אויס מיט זיין פירוש אויף ש"ס: בפירושו על הש"ס זאָגט רש"י באופן ברור אָז כוס (קריא) איז יבנץ, און ינשוף (קפופא) איז צואיטה; אָבער אין זיין (צווייטן) פירוש אויף חומש זאָגט ער בלויז אָז איינער פון די צוויי (כוס וינשוף) איז יבנץ און דער צווייטער איז צואיטה, ניט זאָגנדיק דערביי ווער איז וואָס.

ז. נאָך אַ זאָך דאָרף מען דאָ פאַרשטיין:

אין די פירושים פון רש"י ביי די נעמען פון די עופות אין חומש, זיי- נען פאַראַן דריי אופנים<sup>11</sup> ווי ער

— דלכאורה: הרי פסוק זה איירי בתנשמת שבועות, ומה נוגע כאן תנשמת שבועות? — כי זוהי הוכחתו ע"י תנשמת שבועות היא קלבא שוריץ, כנ"ל.

(18) וישנם שמות של עופות שאינו מפרשב כלל — וי"ל בב' אופנים: (א) כי התלמיד יודע זאת מעצמו, וכמו „נשר“ (שלכן מביאו רש"י בפירושו מהפסוק (יתרו יט, ד) ואינו מפרשו שם. וראה רב"ע כאן פסוק יג: ידוע). (ב) שאינם מצויים כלל, ובמילא לא יועיל הפירוש — וכמו פרס ועזני שאינם מצויים בישוב (חולין שם).

אמורה ברצים. אבל: (א) גם לולי פרש"י יבין זאת התלמיד מעצמו. (ב) ענין זה לא נזכר בפרש"י כלל.

אויס („נראה לי“) אָז תנשמת איז „קלבא שוריץ“, וויל ער אָבער בפירוש על הש"ס, וואָס איז נוגע ל- הלכה, ניט בויען אינגאַנצן (אָדער אפילו באופן עיקרי) אויף דעם פשט וואָס איס געפעלט און ער ברענגט דערפאַר לכל לראש דעם פירוש ש- שמע מרבו<sup>12</sup>.

(און מהאי טעמא גופא, ווייל ס'איז נוגע להלכה, ברענגט ער אויך זיין פירוש; וואָרום כשם ווי ער מוז זיך רעכענען מיטן פירוש ששמע מרבו, אָזוי טאָר ער אויך ניט מעלים זיין דעם פירוש וואָס ביי אים קומט אויס<sup>13</sup>. ניט מער, וואָס בנוגע להלכה וועגט ביי אים איבער דער פירוש וואָס ער האָט מקבל געווען מרבתי, און דער- פאַר איז זיין פירוש — דער צוויי- טער.)

משא"כ אין זיין פירוש על התורה, וואו ער לערנט איין די פסוקים על דרך הפשט, האָלט ער ניט אָז ער דאָרף איינלערענען לויט דעם וואָס ער האָט מקבל געווען פון זיין רבי'ן, ווען אים אַליין איז „נראה“ אָז דער פשט איז באופן אחר — און ברענגט דערפאַר נאָר זיין פירוש<sup>14</sup>.

(15) ראה יד מלאכי כלל תרסג.

(16) ראה שבועות לא, רע"א.

(17) וי"ל שהוכחת רש"י שתנשמת היא קלבא שוריץ היא, כמו שמפרש בעצמו (חולין שם) „שדומה לטלפא שבועות“.

כי מסתבר לומר, שתנשמת שבועות דומה (לטלפא, שהיא אליבא דכו"ע) תנשמת שב- שרצים.

ועפ"ז יובן גם מ"ש רש"י בפירושו עה"ת (ד"ה תנשמת — פסוק ית) „ותנ- שמת האמורה ברצים היא דומה לה כו" \*  
\* (א) ברא"ם כאן, שכוונת רש"י היא לפרש שתנשמת זו היא לא התנשמת ה-

לילה כו" — אויב דער לעז־וואַרט איז גענוג ביי „נץ“, למשל, פאַרוואָס זאל עס ניט מספיק זיין ביי „כוס וינשוף“?

ה. איז דער ביאור בכל זה: עפ"י דרך הפשט לייגט זיך צו זאָגן, אַז דער נאָמען פון יעדער זאך ווייזט אויף איר תכונה. ווי דער אבן עזרא (וואָס אויך זיין פירוש איז לויט דרך הפשט — נאָר ניט דער דרך הפשט פון רש"י) איז מבאר ביי אַלע שמות העופות, ווי אַזוי דער נאָמען דריקט אויס די אייגנשאַפט. אויסזען (אד"ג) פון דעם עוף.

און דערפאַר איז פאַר זיין פירוש אַז „שלך“ איז „השולה דגים כו“, דאַרף רש"י מקדים זיין „פירשו רבוֹ תינו“ — וואָרום אלולא זאת, וואָלט די סברא נוטה געווען צו לערנען ווי דער אבן עזרא זאָגט, אַז שלך איז אַ פייגל וואָס „מנהג תולדתו להשליך ילדיו“:

היות אַז דער וואָרט „שלך“ איז געענטער (גלייכנדיק זיך מיט אַלע אותיות) צום לשון השלכה ווי צום לשון שולה (ובפרט אַז אין באַדייט איז השלכה מלמעלה למטה, דער היפוך פון „שולה“ — מלמטה למעַלה) —

דערפאַר זאָגט רש"י „פירשו רבוֹ תינו זה השולה דגים כו“, אַז אַזוי האָבן מפרש געווען „רבותינו“, ד.ה. וויבאַלד ס'איז ניט קיין ענין פון דרש, נאָר (פירשו) אַ טייטש וואָס רבותינו האָבן אונז געלערנט, איז דאָך ניט שייך צו בוחר זיין אין אַן אַנדער פירוש וואָס איז מער לפי דרך ה־פשט, וכנ"ל ס"ה, אַז בנוגע אַ טייטש דאַרף מען מפרש זיין כפי המסורה.

פאַרטייטשט זיי: ט'זיינען דאָ געמען פון עופות וואָס רש"י פאַרטייטשט זיי בלויז אויף פראַנצויזיש (ניט אַנגעבנדיק קיין סימנים צו דערקענען זיי), אַזוי ווי ביי „נץ“ וואו ער גיט בלויז דעם פראַנצויזישן נאָמען „איש־פרויר“; ביי אַנדערע פון די עופות זאָגט ער, פאַרקערט, בלויז זייערע דערקענונג־סימנים און ניט ווי זיי רופן זיך אין פראַנצויזיש — ווי ביי „שלך“: „השולה דגים מן הים“; און פאַראַן אַ פאַל וואו ער פאַרטייטשט די נעמען פון די עופות דורך, ביידע וועגן, ווי ביי „כוס וינשוף“: „הם צואיטוש“ און ער גיט אויך צו — „הצועקים בלילה ויש להם לסתות כאדם“.

בנוגע די ערשטע צוויי אופנים קען מען זאָגן, אַז רש"י נוצט זיך מיט די „בלעז־ווערטער בלויז“ אין פאַל וואו דורך אויסמאַלן די סימנים פון נעם פויגל, וועט דער „בן חמש ל־מקרא“ נאָך ניט וויסן גענוי וואָס פאַר אַ פויגל דאָס איז.

אַבער בנוגע דעם דריטן אופן (וואו רש"י איז מפרש דעם מין עוף דורך ביידע מיטלען — דורך זיין פראַנצויזישן נאָמען און אויך דורך זיין אייגנאַרטליקער תכונה — אַזוי ווי למשל ביי כוס וינשוף) פאַדערט זיך ביאור: וויבאַלד רש"י נעמט אַן אַז מ'מוז אַנקומען צום טייטש אויף פראַנצויזיש („צואיטוש“) איז פאַר־וואָס דאַרף ער נאָך נוסף לזה אויך צוגעבן דעם אַפטייטש „הצועקים ב־

ועד"ז י"ל בנוגע לשאר העופות (שהתלמיד אינו יודע מעצמו) שאינו מפרשם. וכן בנוגע „כח“ (לקמן פסוק ל).  
19) שהרי כתב את פירושו בלשון קדש.

ומבאר זיין די תכונות פון דעם פויגל :  
 — ער איז בלויז מתרגם (ווי רש"י  
 איז מדייק "וזהו שתרגם כו"), ער  
 זעצט איבער זיין נאָמען אין לשון  
 ארמי; ד.ה. אָז דער פויגל ווערט  
 גערופן על שם וואָס ער איז שולח<sup>21</sup>,  
 לייגט זיך דעריבער צו זאָגן, אָז אויך  
 דער נאָמען "שלך" (בלשון קדש) איז  
 מצד דעם וואָס ער איז שולח, כנ"ל.

און דערפאַר זאָגט רש"י דעם לשון  
 "וזהו שתרגם כו", ווייל זיין ראי'<sup>22</sup>  
 פון תרגום אָז אויף "שלך" פאַסט  
 דער לשון "שולח", איז טאַקע דורך  
 מפרש זיין דעם תרגום<sup>23</sup>: דורך זיין  
 ביאור אָז דאָס וואָס אונקלוס איז  
 מתרגם "ושלינונא" איז עס אָז דער-  
 פאַר הייטט דער פייגל מיט דעם נאָ-  
 מען מצד דעם וואָס ער איז שולח  
 — דערפון קומט אַרויס די ראי', אָז  
 דאָס איז אויך דער טעם פון דעם  
 נאָמען "שלך" (אין לשון קדש), כנ"ל.

יא. ע"פ הנ"ל, אָז רש"י זוכט צו  
 מפרש זיין ווי די שמות העופות וויין  
 אויף זייער ענין, וועט מען אויך פאַר-  
 שטיין דעם טעם וואָס לאַחרי ווי רש"י  
 איז מפרש אָז "כוס וינשוף" זיינען  
 "צואיטוש", איז ער מוסיף "שהם צו-  
 עקים בלילה ויש להם לסתות כאדם"  
 — הגם אָז דער תלמיד פאַרשטייט

ט. פּרעגט דער תלמיד אָ שאלה:  
 כשם ווי ביים שלך איז דאָ די תכונה  
 צו "שולה" זיין דגים, אַזוי איז דאָך  
 אויך ביי אַנדערע עופות טורפות פאַ-  
 ראָן די תכונה צו "שולה" זיין — אָן  
 אַנדער מין טרף — היינט פאַרוואָס  
 זאָל מען דוקא דעם שולה-דגים אָן-  
 רופן מיטן נאָמען שלך?

צוליב דעם איז רש"י מוסיף "ה-  
 שולה דגים מן היים": אַלע עופות  
 הטורפות זיינען שולה בלויז זאָכן וואָס  
 זיינען אויבנאויף. משא"כ דער פייגל,  
 וויבאַלד ער איז שולה דגים פון דער  
 טיפעניש<sup>24</sup> פון ים, וואָס די תכונה  
 פון אַרויפהויבן און אַרויסציען ("שו-  
 לה") איז ביי אים אין אַ בולט'ן און  
 גרויסן אופן (ניט ווי ביי די אַנדערע  
 עופות וואָס זייער "שולה" זיין דעם  
 טרף איז פון דער יבשה, אַדער אפילו  
 פון ים אָבער פון אויבנאויף), דערי-  
 בער איז דוקא פאַר אים צוגעפאַסט  
 דער נאָמען "שלך".

י. עפ"ז וועט מען אויך פאַר-  
 שטיין, וואָס רש"י איז ממשיך "וזהו  
 שתרגם אונקלוס ושלינונא", ווייל פון  
 דעם ברענגט ער אַ ראי' אָז ס'איז  
 שייך אַנצורופן דעם פייגל מיטן נאָ-  
 מען "שלך" פון לשון "שולח" —  
 הגם אָז אין דער כללות התכונה פון  
 "שולה" איז ער ניט אויסגעטיילט פון  
 אַנדערע פייגלאַך:

פון דעם וואָס דער נאָמען פון דעם  
 פויגל בלשון ארמי איז שלינונא —  
 וואָרום אונקלוס מיט זיין מתרגם זיין  
 "ושלינונא" מיינט דאָך דאָ ניט מפרש

(21) ועפ"ז יומתק מה שמדייק רש"י  
 "שהרגם אונקלוס" — אף שכ"ה גם ב'  
 תיב"ע, ואדרבה: בתיב"ע מוסיף גם "מן  
 ימא" (כל' רש"י מן היים) — כי [נוסף לזה  
 שתיב"ע הוא לא לפי דרך הפשט (ראה  
 לקו"ש ח"ח ע' 82 ובהערה 2)] בתיב"ע  
 אפשר לומר ש"שלינונא" (הוא לא שמו של  
 העוף, כ"א שמבאר את ענינו, שהרי מוסיף  
 גם "מן ימא".

(22) ראה לעיל ס"א קושיא הג',

(20) ראה חולין שם (הובא לקמן סי"ג):  
 כי הוה חזי שלך אמר משפטך תהום רבה.  
 וברש"י שם: עד תהום רבה כו'.

ווי ביי אַנדערע עופות) איז מתאים צו פאַרגלייכן זיי צו אַ „כוס“, וואָס קען אַרײַנגעמען אין זיך וואָסער אָדער אַנדערע משקאות;

און אַזוי אויך בנוגע „ינשוף“: דער תלמיד האָט שוין געלערנט אין אַ פריערדיקער סדרה<sup>27</sup>, אַז „נשיפה“ מיינט בלאָזן — און ביים בלאָזן ווערן דאָך די באַקן פול און בולט — און דאָס איז דער אַנדייט פון נאָמען „ינשוף“ אויף צואיטוש וואָס האָבן „לס־תות כאדם“.

אַבער מיטן ענין פון „ויש להם לסתות כאדם“ אַליין באַגנוגנט זיך ניט רש"י, ווייל דאָס וואָס „יש להם לסתות כאדם“ האָט ניט צו טאָן מיט דער תכונה, נאָר מיטן געשטאַלט פון די פייגל — און ס'איז מסתבר צו זאָגן אַז דער נאָמען זאל אויסדריקן די תכונה, וואָס איז מער עיקר־זאָך ווי דער אויסזען (און ווי מען זעט טאַקע ביי „שלך“ וואָס צייגט אויף דער תכונה פון „השולה דגים“) — דערפאַר נעמט אָן רש"י אַלס ערשטן פּרט דעם ענין פון „הצועקים בלילה“ וואָס דאָס איז די תכונה פון צואיטוש; נאָר היות אַז דאָס איז נאָך ניט מספיק, כנ"ל, איז ער דעריבער מוסיף „ויש להם לסתות כאדם“.

יב. אַבער דאָ פּרעגט דער תלמיד אַ שאלה<sup>28</sup>: פון דעם אַליין וואָס איין פייגל הייסט „כוס“ און איינע „ינשוף“ איז דאָך משמע, אַז דער חילוק צווישן די צוויי מינים פייגל דריקט זיך אויס אין דעם חילוק צווישן זייערע נעמען. אַבער

פּראָנציוזיש<sup>23</sup> — ווייל דערמיט איז ער מרמז ווי די תכונות פון „צואיטוש“ זיינען מרומז אין די נעמען „כוס“ און „ינשוף“:

„כוס“ איז פון לשון „מכוסה“<sup>24</sup> — ווייזט עס אויף עפעס אַ שייכות מיט לילה (היפך פון אור, יום), ווען אַלץ איז פאַרדעקט מיט דער פינסטערניש פון נאַכט; און אַזוי אויך ביי „ינשוף“ וואָס דער נאָמען גופא, מלשון „נשוף“<sup>25</sup>, ווייזט אויף לילה<sup>26</sup> — און זייער שייכות מיט לילה, לערנט רש"י, באַשטייט אין דעם וואָס זיי זיינען עס די „צואיטוש הצועקים בלילה“.

אַבער דערמיט אַליין איז זיך רש"י ניט מסתפק, וואָרום ס'זיינען דאָ נאָך מינים פייגל מיט דער תכונה וואָס האָט אַ באַזונדער שייכות מיט לילה — אַזוי ווי „תנשמת“ וואָס איז „פרחת בלילה“<sup>27</sup> — מוז מען זאָגן, אַז דאָס וואָס „צואיטוש“ הייסן „כוס“ און „ינשוף“ איז (ניט בלויז דערפאַר וואָס אַט די נעמען ווייזן אויף „לילה“, נאָר) אויך צוליב נאָך תכונות פון די דאָזיקע פייגלעך וואָס זיינען מרומז אין „כוס ינשוף“.

— און דאָס איז וואָס רש"י איז מוסיף „ויש להם לסתות כאדם“: אויך דער ענין איז מרומז אין זייערע נעמען, ווייל דערמיט וואָס זייערע באַקן זיינען בולט'ע, פול'ע, אַזוי ווי ביי אַ מענטשן (און ניט קיין איינגעפאַלענע

23) שלכן אינו מבאר (לעיל טו) מהו אשפוריר, וראה לעיל ס"ז.

24) ראה גם ראב"ע ובעה"ט כאן.

25) לשון הפסוק — ישעי' ה, יא, כא, ד ועוד, ובפרש"י (ושאר מפרשים): לילה.

26) רש"י פסוק יח, (ובראב"ע פסוק יט, שגם עטלף הוא עוף המעופף בלילה).

27) בשלח טו, י"ד, רש"י שם.

28) נוסף למשנת"ל סעיף ג' ובהערה



אויך <sup>32</sup> אויף דער תכונה פון „צועק בלילה“ און ווערט גערופן „צואיטה“; און איינער פון זיי ווייזט בלויז אויף דעם ענין פון „לסתות כאדם“ און ער איז דער נאָמען פֿאַר „ייבץ“. אָבער ער האָט ניט קיין הוכחה (עפ"י דרך הפשט <sup>33</sup>) וועלכער איז כוס און וועלכער איז ינשוף" <sup>34</sup>.

(32) אבל אין לומר (גם לפי זה) ש' אחז מהם רומז רק (צועק בלילה) ומה שיש לו לסתות כאדם (ראה לעיל הערה 30) אינו מרומז בשמו — כי לפי, מאי שנא מתנשמת (ובגל ס"א).

(33) משא"כ בברכות שם מפרש רש"י „קריא — יבנץ. קפוא — צואיטא — כי בברכות שם נוגע ענין המיאוס שבדמותם. וצריך לומר, סדר העופות שם הוא בהסדר דו ואצל זו [שהרי קורפראי, שנמנה שם באחרונה, מסתבר שהיא תני שמת\*], ותנשמת היא „באות שבועפות“ (חולין שם. וראה מהרש"ל שם שבאות פירושו מאוס), לכן מפרש שקריא היא יבנץ וקפוא צואיטא, כי צואיטא היא מגר נה יותר מקריא. (ויש לומר שלכן מפרש רש"י שם „ויש לה [לשון יחיד] לסתות כאדם“ — אף שזהו גם בקריא (גדה שם. וכמו שמסיים שם עצמו „לפיכך הן מגר גים“) — כי בצואיטא הוא ביותר). ובוה מבאר רש"י הסדר שבגמרא שם.

(34) לכאורה מסתבר לומר (לפי פירושו השני) ש„כוס“ הוא יבנץ ו„ינשוף“ — צואיטא, כי (א) הרמות דלסתות כלחיי אדם, שייך יותר ל„כוס“ מאשר ל„ינשוף“. כי לסתות אלו הם ככוס, משא"כ ינשוף אינו מורה על הלסתות עצמן, ורק על המטובב

(\* כי באם היא עוף אחר, יוקשה: מדוע משמיט בברכות שם תנשמת — עוף הכי מגונה. ומה שנקרא קורפראי (ולא קיפוף כבחולין שם), יש לומר, שיש לו ב' שמות. ולהעיר שהשם קורפראי זומה להשם קורפראי (בשינוי אות אחת), וכן ברש"י שם נקרא טלפא — אותו השם שבו נקרא תנשמת, באות שבשד"צים (ראה לעיל הנהרה (17).

לפי הנ"ל אָז די צוויי נעמען (סיי „כוס“ סיי „ינשוף“) ווייזן ביידע אויף דער זעלבער תכונה („צועקים בלילה“) און אויף דעם זעלבן אויסזען („לס-תות כאדם“) — דאָס הייסט, אָז די נעמען ווייזן בלויז אויף די תכונות כלליות פון צואיטוש. אָבער ניט אויף די תכונות פרטיות אין וועלכע עס איז אָפּגעטיילט איין סאָרט צואיט פון דעם צווייטן — היינט פֿאַרוואָס הייסט פֿאַרט איין צואיט מיטן נאָמען „כוס“ און דער צווייטער מיטן נאָמען „ינשוף“?

דעריבער איז רש"י מוסיף „וועד אחר דומה לו שקורין ייבץ“, אָז ס'איז דאָ נאָך אַ פייגל וואָס איז בלויז דומה (עננין אין געשטאַלט <sup>29</sup>) צו צואיט, ד.ה. אָז זי האָט בלויז „לסתות כ" אדם" <sup>30</sup>, זי איז אָבער ניט צועק ב"לילה <sup>31</sup> — ובמילא קען מען זאָגן, אָז דער חילוק צווישן „כוס“ און „ינשוף“ איז, אָז איינער פון זיי ווייזט

(29) כפשוטו המשמעות דלשון „דומה“ (מלשון דמות). — אף שלשון זה שייך גם על דמיון ב„תכונה“, „שם“ וכיו"ב (ראה פרש"י לעיל יג).

(30) אבל אין לומר להיפך, שייבנץ דומה לצואיטא רק בזה שצועק בלילה, כי — נוסף לזה שפשוטו המשמעות דלשון „דו"מה“ הוא לענין דמות (כבהערה הקודמת) — בנדה כג, א מפורש שגם קריא (שלפי פרש"י ברכות שם הוא יבנץ) יש לו לסתות כאדם — ובנוגע למציאות הרי אין לחלק בין הפי עה"ת או על הש"ס. (וראה לקמן הערה 33).

(31) בפרש"י ד"ה קריא וקיפוא (גדה שם): עוף הצועק בלילה כו', אבל אפשר, שבנדה שם מפרש שקריא וקיפוא הם שניהם צואיטוש — וכפי הראשון (העיקר) (רי) שבפירושו עה"ת. (ומה שבברכות נו, ב מפרש שקריא הוא יבנץ — ראה לקמן הערה 33).

יג. פון די ענינים פון „יינה של תורה“ אין פירוש רש"י דידן:

בנוגע צו שלך, זאגט די גמרא: ר' יוחנן כי הוה חזי שלך אמר מש" פטיך<sup>35</sup> תהום רבה. טייטשט רש"י: ומשפטיך אף בתהום רבה שומנת שלך לשפוט ולעשות נקמתך בדגת הים להמית המזומנים למות.

און פון דער גמרא האָט דער אַלטער רבי געבראַכט אַ ראַי<sup>36</sup> צו שיטת הבעש"ט אַז אַלע ענינים זיינען בהשגחה פרטית — ניט ווי די וואָס זאָגן אַז השגח"פּ איז נאָר במין ה' אדם<sup>37</sup> — וואָרום מען זעט דאָך, אַז אויך אויף דגים איז פאַראַן אַ דין ומשפט פּרטי, און דער אויבערשטער איז מומין דעם שלך ער זאָל כאַפּן די דגים (פרטים) אויף וועלכע ס'איז אַפּגע'פּסקינט געוואָרן דער דין של מעלה.

און אַט דעם ענין איז רש"י מרמז מיט די ווערטער „פירשו רבותינו זה השולה דגים מן הים“, כדלקמן.

יד. ס'איז ידוע<sup>38</sup>, אַז דער וואָרט „טבע“ איז פון לשון „טבעו“<sup>39</sup> ביים סוף. און דער פירוש בזה איז: כשם ווי די זאָכן וואָס זיינען פאַרטרוקען אין ים, זיינען זיי דאָך פאַראַן דאָרט בשלימות, ס'איז נאָר — וואָס מען

אַבער דעם פּשט זאָגט רש"י בלויז אַלס אַ צווייטן פירוש, ווייל לויט דעם פּשט וועט דאָך אויסקומען אַז איינער פון די צוויי נעמען ווייזט בלויז אויף דעם געשטאַלט פון דער פייגל און ניט אויף איר תכונה — און אין שכל לייגט זיך צו זאָגן, כנ"ל, אַז בשעת אַ זאָך ווערט גערופּן מיט אַ נאָמען וואָס באַצייכנט עפעס אין דער זאָך, ווערט עס צום אַלעם ערשטן געטאָן בשייכות דער תכונה פון דער זאָך — דערפאַר נעמט רש"י אַן בתחלת ועיקר פירושו „הם צו איטוש“, וואָס לויט דעם קומט אויס אַז די נעמען „כוס וינשוף“ ווייזן אויף די תכונה, די תכונה פון „הצועקים בלילה“, כנ"ל.

און דאָס איז אויך די הסברה וואָס רש"י איז מקדים זיין פירוש אויף „השלך“ איידער ער איז מפרש „כוס“ — ווייל זיין פ' אין „השלך“ — זה השולה דגים“ (אַז דער נאָמען „שלך“ איז צוליב דער תכונה פון די פויגל) איז מוכיח, אַז מסתם איז אַזוי אויך ביי די אַנדערע שמות העופות. וואָס מצד דעם איז מסתבר (כפ' הא') אַז כוס וינשוף הם צואיטוש, כנ"ל.

מהם (שאז אפשר לנשוף). (ב) „נשוף“ (ה) תוכן השם ינשוף) פירושו לילה, משא"כ „כוס“, גם כשנפרש שהוא מלשון כיסוי — הרי כיסוי אינו לילה ורק שבלילה הדברים הם מכוסים.

ומה רש"י סותם — כי יש סברא גם להיפך: מכיון שלפי פ' השני, השם של כל עוף מורה (כנ"ל בפנים) על תכונתו המיוחדת (במה שהוא נבדל מוולתו), מסתבר לומר שהשם „כוס“ מורה לא רק ע"ז שלסתותיו דומות בכללות לחיי אדם, כ"א שדמיון זה אצלו הוא יותר מבינשוף, ולכן י"ל שכוס הוא צואיט, כי הלסתות שלו דומות יותר לחיי אדם מהלסתות דיבגן, כבהערה הקודמת.

(35) תהלים לו, ז.

(36) ראה יל אור לתהלים שם סק"ג. ד"ה כל המאריך תרפ"ו פ"ג. מים רבים תשי"ז פ"ג (סה"מ) מלוטס ח"א ע' נד).

(37) מו"ג ח"ג פ"ז בסופו. אבל ראה ד"ח (יג, א"ב), שכונת הרמב"ם שם היא לעיני פנימית ההשגחה, שהשגחה זו אינה בדצ"ח.

(38) ראה ד"ה מה טובו תרפ"ט פ"ג.

(39) בשלח טו, ה.

ארויס („השולה“) די „דגים“ פון זיי ער העלם והסתר — „ים“:

אלולא די גמרא הג'ל וועגן „שלך“, וואלט מען געקענט מיינען אז די הנהגה ביי דגים איז בדרך מקרה ח"ו [און ווי ס'איז לכאורה משמע פון לשון הגמרא: „מה דגים שבים כל הגדול מחבירו בולע כו'“]; און דער פירוש הג'ל פון רבותינו בנוגע צו „שלך“, נעמט ארויס די דגים פון דעם העלם הים און ווייזט אז זייער הנהגה איז בהשגחה פרטית.

און דערפון לערנט מען אפ אויך בנוגע צו אלע אנדערע בעלי חיים<sup>40</sup>, און אויך בנוגע צו צומא און אפילו בנוגע צו דומם<sup>41</sup> — אז אלע זייערע ענינים זיינען בהשגחה פרטית.

(משיחות ש"פ שמניי ואחר"ק תשכ"ח)

זעט זיי ניט (מצד דערויף וואס דער ים איז אויף זיי מעלים); אזוי איז אויך דער ענין פון „טבע“: אויך אין אים איז פאראן אלקות, וכנ"ל אז אלע מאורעות וואס אין וועלט בכל פרטיהם ופרטי פרטיהם זיינען בהשגחה פרטית פונעם אויבערשטן, נאר וואס דען — די לבושי הטבע זיינען (לויט'ן רצון הבורא געמאכט אזוי אז זיי זיינען) מעלים אויף דעם חיות אלקי, אז מען זאל אים ניט זען בגלוי.

און דאס איז דער רמז אין לשון רש"י „השלך — פירשו רבותינו זה השולה דגים מן הים“, אז דאס וואס „פירשו רבותינו“<sup>40</sup> בנוגע צו „שלך“ — דער פירוש וואס „רבותינו“ זאגן בשייכות מיט אים „משפטיך תהום רבה“, דאס<sup>41</sup> („זה“) איז וואס נעמט

הצ"צ ב"א שם „ומכאן כו'“. ובד"ה כל המאריך ומים רבים שם: „ומזה כו'“.

וגם זה נרמז בלשון רש"י „זה השולה כו'“, (שמרו"ל בנוגע) שלך הוא (דוקא) השולה כו'.

42) ע"ז ד, א. אבל ראה מקומות שב- הערה 36, שאדרבה: מזה שמסיים בגמרא שם „אף בנא' כו'“, מוכח שזה שברגים „הגדול מחבירו בולע כו'“ הוא בהשגחה, שהרי „בבניא ודאי ההשגחה פרטית לכו"ע“.

43) ובדוגמת, מה שבדרך הפשט, הי פירוש ב„שלך“ מוכיח על (הפירוש ב)כוס ויגשוף, כנ"ל סוף סעיף יב.

44) כי אין סברא לחלק ביניהם (ול- האומרים שדומם וצומח אינם מושגחים בהשגחה פרטית — ס"ל כן גם בחי).

40) להעיר מהמדובר במ"א במ"ש אדה"ז (שעיהו"א בתחלתו) „ופירש הבעש"ט ז"ל — אף שנמצא במדרש שוח"ט (הובא ב- לקו"ת אחרי כה, ג) — שהבעש"ט פירש וגילה כו' (ראה גם קונט' ח"י אלול תש"ג שיחה ג' — סה"ש תש"ג ע' 146 ואילך).

ועד"ז הוא גם בנוד"ד, שאדה"ז „פירש“ וגילה המרו"ל דחולין, וי"ל, שגם ענין זה נרמז ב„פירשו רבותינו“.

41) במקומות שהובאו בהערה 36 מובא גם מרו"ל (ב"ר פע"ט, ו) גם צפור מבלעדי שמיא לא מתצדי. אבל ראה קה"י מע' השגחה, שיש לפרש „דהקול הלו הי מהשר שלהם“, משא"כ בחולין, הרי מפורש „מש- פטיך“. ועפ"ז מובן מה שאדה"ז הביא תשובה נצחת מש"ס חולין דוקא (וכלשון

## שמיני ב

וחיות טמאות (וועלכע זיינען „לא תאכל“). זיינען דאך פאראן פיל מינים — אויסער חמור און פרה, צבי און ערוד. היינט פארוואס זאגט רש"י (אין דער ס"ד) אז דער פסוק מיינט דוקא די פיר מינים? אמת טאקע פרש"י דא — איז גענומען פון תורת כהנים אפן פסוק — אָבער, ווי שוין גערעדט פילע מאל איז רש"י מעתיק פון פירושי חז"ל נאר דאס וואָס עס איז שייך צום פאָרשטיין פשוטו של מקרא און — בסגנון ו(ש"נו) לשון וואָס איז שייך צו דעם<sup>3</sup>.

(ב) אפילו אויב שוין יע דוקא די פיר מינים) פון וואָנעט איז געדרונגען אז דער ערשטער האַלבער פסוק — „בין הטמא ובין הטהור“ — מיינט „בין חמור לפרה“, און דער צווייטער האַלבער פסוק — „בין החי הנאכלת גו“ — מיינט „בין צבי לערוד“; וואָס פאַר אַ משמעות איז דאָ פאָראַן אַז „טמא“ און „טהור“ ריינדן וועגן חמור און פרה, און „נאכלת“ און „לא תאכל“ באַדייטן צבי און ערוד?

(ג) די זעלבע קשיא איז אויך אין רש"י'ס מסקנא אַז דער ערשטער האַלבער פסוק רעדט וועגן „נשחט חציו של קנה כו“ און דער אַנדער האַלבער פסוק — וועגן „נולדו בה סימני טריפה כו“: וואו ליגט אין „בין הטמא גו“ אַז דערמיט ווערט געמיינט דער חילוק „בין נשחט חציו של קנה כו“, און וואו איז קענטיק אַז „בין החי הנאכלת גו“ האָט

א. דער לעצטער פסוק פון דער סדרה איז: „להבדיל בין הטמא ובין הטהור ובין החי הנאכלת ובין החי אשר לא תאכל“. שטעלט זיך רש"י (אין צווייטן דיבור) אויף „בין הטמא ובין הטהור“ און איז מפרש<sup>1</sup>: „צריך לומר בין חמור לפרה: והלא כבר מפורשים \* הם, אלא בין טמאה לך לטהורה לך, בין נשחט חציו של קנה לנשחט רובו“.

דערנאָך שטעלט זיך רש"י אויף „ובין החי הנאכלת“ און זאָגט<sup>2</sup>: „צריך לומר בין צבי לערוד והלא כבר מפורשים הם, אלא בין שנוולדו בה סימני טריפה כטרה לנולדו בה סימני טריפה פסולה“.

דאָרף מען פאָרשטיין:

(א) אין בהמות וחיות טהורות (וועלכע מען מעג עסן) און אַזוי אויך אין בהמות

(1) וכ"ה בתו"כ כאן.

(2) בתו"כ שלפנינו כאן: „בין פרה לחמור כו' בין נשחט רובו של קנה לנשחט חציו“. ורש"י משנה מלשון התו"כ וכותב „בין חמור לפרה כו' בין נשחט חציו של קנה לנשחט רובו“ — „חמור“ „החציו“ „פני“ „פרה“ „רובו“ — כי בכתוב נאמר „בין הטמא (ואח"כ) ובין הטהור“.

(2\*) כן הוא בכ"מ שראיתי ברש"י תו"כ וכו' (ולא מופרשים). וראה לקמן סעיף ג' ובהערה 13.

(\*) בתו"כ שה"י לפני הרשב"א (הובא ברע"ב כאן): „בין פרה לחמור כו' בין נשחט חציו של קנה (ואח"כ) לנשחט רובו“. (\*\* כ"ה בכל דפוסי רש"י שלפנינו (כולל דפוס הראשון). וב"לשון רש"י" שברמב"ן כאן: בין פרה לחמור כו' בין נשחט חציו כו' לנשחט רובו (ראה שוה"ג הקודם).

(3) ראה הערה 2.

ג. וואָס מען קלייבט אויס דוקא די פיר מינים — חמור און פרה, צבי און ערוד — איז מובן בפשטות:

דער לשון הכתוב „להבדיל“ (בין הטמא ובין הטהור גו') — צי אונטערשיידן — פאסט נאָר דאָרט וואו ס'איז דאָ אַ געוויסע ענליכקייט צווישן די זאכן וועלכע מען וויל פאָנאָדערטיילן — זאכן וועלכע זיינען אינגאָנצן פארשידן און האָבן ניט צווישן זיך קיין שום דמיון, פאָדערט זיך ניט צווישן זיי קיין הבדלה — בלשון רש"י: שהרי מובדלין וניכרין הם.

פון דעם איז פאָרשטאָנדיק בפשטות, אַז דער באַגריף „להבדיל“ — סיי צווישן אַ טמאִדיקע בהמה און אַ טהור־דיקע (אין ערשטן האַלבן פסוק) און סיי צווישן שני חיי' הנאכלת און אשר לא תאכל (אין צווייטן האַלבן פסוק) — לייגט זיך בשייכות צו אַזוינע בהמות און חיות וועלכע האָבן אַ געוויסע ענליכקייט צווישן זיך, און דערפאָר זאָגט אָן די תורה, אַז מען זאָל מאַכן אַ הבדל צווישן זיי.

דערפון איז פאָרשטאָנדיק אַז אַלס ביי־שפיל דאָרף זײַן אַ בהמה (וחי') טהורה וואָס עס איז דאָ אַ בהמה (וחי') טמאה זייער ענליך צו איר, און אויב עס זײַן נען דאָ מערערע אַזוינע — דאָרף עס זײַן בהווה, די וועלכע זײַנען מער מצוי.

איז בעת עס רעדט זיך וועגן אַ הבדל בין מיני בהמה וואָס האָבן אַ געוויסע ענליכקייט איינער צום צווייטן, און טראָץ דעם איז איינער טמא און דער צווייטער טהור, זײַנען די צוויי מינים חמור און פרה, די פאָסיקסטע דערצו: זיי זײַנען

עפעס צו טאָן מיט „נולדו בה סימני טריפה כו'“?

ב. איז דער ביאור אין דעם:

אין ערשטן האַלבן פסוק שטייט סתם: „בין הטמא ובין הטהור“, ניט דערמאָנענדיק דעם וואָרט חיי' וואָס קומט ערשט אין צווייטן האַלבן פסוק. איז דערפון ממילא מובן, אַז דער צווייטער טייל פסוק רעדט וועגן חיות, דער ערשטער האַלבן בער פסוק אָבער — רעדט וועגן דבר המצוי — דבר הכתוב בהווה — בהמות.

[און הגם אַז „בהמה בכלל חיי'“

מיינט עס דאָך ניט אַז אומעטום ווערט אין דעם וואָרט חיי' נכלל אויך דער מין בהמה — עס מיינט בלויז, אַז דער ל' חיי' שיקט זיך אויך אויף דעם מין בהמה. און דאָס איז אין פאָל וואו מען מוז אַזוי לערנען. אָבער דאָרט וואו ס'איז גלאַטיק צו לערנען אַז עס מיינט בלויז דעם מין חיי' און ניט מין הבהמה, איז דאָן בהמה ניט בכלל חיי'.

אזוי אויך אין אונזער פסוק, דאָרף מען אָננעמען אַז „חיי'“ מיינט בלויז דעם מין חיי'. וואָרום אויב חיי' דאָ וואָלט אַריינגענומען אויך דעם בהמה־מין, וואָלט דער וואָרט חיי' דעמאָלט געדארפט שטיין גלייך אין אָנהייב פון דעם פסוק].

אין דעריבער שרייבט רש"י אַז אין ערשטן האַלבן פסוק וואָלט מען געטייטשט „בין חמור לפרה“: צוויי סאַרטן בהמה: און אין אַנדער האַלבן פסוק — „בין צבי לערוד“: צוויי סאַרטן חיי'.

(4) רש"י פרשתנו יא, ב (מתוך כ"ע"פ. חולין עא, א).

(5) שהרי בכ"מ (בראשית א, כה.כז. נח ז, יד. ויקרא ה, ב. ועוד) אין בהמה נכללת „בחיי“.

חיות הנאכלות איז צבי די חי' הכי מצוי'

— ווי מ'זעט עס דערפון וואָס אַז דער פסוק וויל זאָגן אַז מען מעג אַ בעשטימטע בהמה עסן אויפ'ן זעלבן אופן ווי אַ חי', איז דער ביישפּיל "כצבי וכאיל" —

. און ערוד איז ענליך צו צבי. —

ערוד דאָ מיינט רש"י דעם ערוד וואָס ווערט דערמאָנט אין תנ"ך און אין משנה,

און אויף וועלכן דער רמב"ם זאָגט "ויערוד הוא פרא לימוד מדבר", ס'איז אַ חי' וואָס לויפט שנעל " ווי אַ צבי.

און דערפאר מוז אויך זיין אַן ענ' ליכקייט צווישן זיי אין דעם געבוי פון זייערע קערפערס (ומבואר בחובת הלב' בות " אַז דעם מבנה הגוף פון יעדער בעל חי, האָט דער אויבערשטער באַשאַפן

בהתאם לצרכי גופו). און ווייל צבי און ערוד גלייכן זיך אויס (סיי אין זייער תכו' נה פון לויפן שנעל " און סיי) אין זייער

(8\* דברים יב, טו, טז, כב, ועד"ז יב, כב).

(9 איוב לט, ה, כלאים ספ"ח, ועוד. אבל פשוט שכונת רש"י אינה "ערוד" הנוכר בברכות לג, א — כי ערוד זה לא רק שאין לו דמיון לצבי, אלא ש"אינו "חי" כ"א מין נחש (שרץ).

(10 בפיה"מ לכלאים שם, אבל בהעקת הרב קאפח: ערוד — חמור הבר (!). וכ"ה בתרגום (ירמי' ב, כד) פרה לימוד מדבר — כערודא, וראה ערוך מע' ערוד ועוד.

(11 להעיר מערוך השלם מע' ערוד שבלי ערבית ערוד פי' קל המרוץ (אלא שמביא זה שם בפ"י ערוד שבברכות הג"ל). וראה ירמי' שם דמסיים: כל מבקשי לא ייעפו ופרש"י שלא יוכלו להשיגה. — אלא שלפרש"י שם משמע דפרה לימוד מדבר אינו ערוד (שרש"י מפרשו בכ"מ חמור הבר).

(12 שער הבטחון פי"ג (קרוב לסופו). (12\* משא"כ איל הוא רק בהיותו "עופר" בחור — רש"י שה"ש ב, ט).

פון די בהמות הכי מצויות " און זיי האָבן צווישן זיך אַ געוויסע גלייכקייט און געמיינשאַפט, און דערפאר בייט מען איינע אויף די אַנדערע (וכל' המשנה: "המחליף פרה בחמור" — די משנה האָט אַנגעקאָפט אַטרי מיציאות ווייל "דברו חכמים בהוה"!). און אויף דעם וואָרנט מען "להבדיל" — חמור איז טמא און פרה " איז טהור.

און בעת מען רעדט וועגן חיות — זיינען עס צבי און ערוד, וויילע פון

(6 ראה משנה ב"ק ספ"ה: כל בהמה . חי' ועוף כיו"ב אי"ב למה נאמר שור או חמור אלא שדבר הכתוב בהוה. וראה פרש"י משפטים כא, לג (והא דלא כתב רש"י שם שדבר הכתוב בהוה \* — מפני שכבר אמרו לפני זה בפסוק כח \*\*).

(7 ב"מ ק, א.

(7\* ו' המשנה — שבת סה, א, סו, ב. (8 ויש להוסיף דנקט פרה דוקא (ולא שור) כי שור — רובא לרדיא ולא לשחיטה (ב"ב צב, א). ואפילו את"ל דכלל זה הוא גם בפרה שגם בהם חורשים — הרי עיקר החרישה בשורים כנראה במוחש. וראה רש"י וישלח לב, טו.

(\* ואַף שבפרש"י שם "שור ולא אדם חמור ולא כלים" — מה שנאמר "שור או חמור" ולא "בהמה או חי'" (שגם אז היינו למדים "בהמה ולא אדם חי' ולא כלים") הוא לפי שדבר הכתוב בהוה.

(\*\* ומה שהוזקק רש"י שם להעתיק הלימוד ד"שור שור משבת" וכן הפי' "שור ולא אדם חמור ולא כלים" — הוא לפי שבכל מקום ש"דבר הכתוב בהוה" נאמרה רק דוגמא אחת — דוגמא הכי מצוי, ומכיון שכאן נאמרו ב' דוגמאות — שור וחמור, קס"ד לומר שכאן הוא בדוקא (כי דזקק ?ומר שב' הדוגמאות — שור וחמור — שקולין הן בה"הוה"), ולכן צריך להלימוד ד"שור שור משבת" ש"כל בהמה וחי' כשור". ומה שנאמרו כאן ב' דוגמאות הוא בכדי למעט אדם וכלים — ב' מיעוטי.

וראה לקויש ח"ז ע' 138 ובהערות שם.

אויסזען, דערפאר פאָדערט זיך צו מאַכן דוקא צווישן זיי אַ הַבְדִּיל — „להבדיל“<sup>13</sup>.

ד. דאָס איז אַ הסבר אין דער ס״ד פון פי' רש"י. דער ביאור אין פירש"י בהמסקנא: פון וואָנעט נעמט רש"י אַ „טמא“ און „טהור“ לאַזט הערן דעם חילוק פון „נשחט חציו של קנה כו“ און אַ „חי הנאכלת גו“ — דעם חילוק פון „גולדו בה סימני טריפה כו“? איז דער ביאור אין דעם:

דעם ל' „טמא“ בנוגע צו איסור אכילה, געפינט מען בנוגע די מינים פון בע"ח וואָס זיינען אסור באכילה. אָבער מיני בע"ח וואָס זיינען מותר באכילה — ווערן

13) ולכן הקושיא שרש"י מקשה כאן \* על הפירוש „בין חמור לפרה“; „בין צבי לערווד“ היא [כא שאין שייך בהם ענין „הבדלה“, כ"א] „והלא כבר מפורשים הם“ (לעיל יא, ג ואילך), וס"ל לרש"י שב„להב" דיל בין הטמא ובין הטהור ובין החי הנאכלת גו“ מחדש ענין שלא נתפרש מקודם \*\*.

(\*) משא"כ קושיית רש"י בפי' קדושים (כ, כה) היא „שהרי מובדלין וניכרין הם“. ובוה יומתק גם מה שדוקא בפי' קדושים מוסיף רש"י „וכמה בין רובו לחציו מלא שערה“ (אף שבתו"כ נאמר זה גם כאן) — כי מכיון שמה ששולל שם הפי' „בין פרה לחמור“ הוא לפי שמובדלין וניכרין הם, הוצרך להגיש שלהפירוש „בין שנשחט רובו כו“ שייך לשון „הבדלה“, כי „מלא שערה“ אינו מובדל וניכר.

(\*\*) ואף שלפני"ז מפרש „להבדיל“ — לא בלבד השונה אלא שתהא יודע ומכיר ובקי בהן — באם כוונת הכתוב היא רק לחדש „שתהא יודע כו“, „הול"ל „זאת תורת הבה" מה ולהבדיל בין בהמה לבהמה והעוף וגו'“ או כיו"ב.

אז שמ"מ, ממה שנאמר „זאת (היינו מה שנאמר לפני זה) תורת הבהמה גו' להבדיל“ מוכח ש„להבדיל“ קאי (לא רק על „בין הטמא וגו'“, אלא) גם על „תורת הבהמה והעוף גו'“ שלפני"ז. ולכן מפרש „שתהא יודע ומכיר כו“.

זיי אָנגערופן נאָר „טהורים“. אפילו די חלקים אין זיי וועלכע זיינען אסור באכילה (אבר מן החי; דם; גיד הנשה; ועוד) ווערן גיט אָנגערופן „טמאים“.

שטעלט זיך במילא די שאלה: וויבאלד אַז מיטן „להבדיל בין הטמא ובין הטהור“ מיינט דער פסוק (ניט בין חמור לפרה, נאָר) די ענינים פון איסור והיתר וואָס אין אַ בהמה טהורה גופא — פאָרוואָס נוצט ער דעם לשון „טמא“ און „טהור“?

דעריבער לערנט רש"י „בין טמאה לך לטהורה לך“, אַז די טמאה און טהרה דאָ מיינט מען טמאה וטהרה כפשוטה און (גיט די בהמה מצד"י, נאָר) — ביחס צום מענטשן, מיינענדיק דערמיט דעם דין וואָס שטייט פריער אין דער סדרה יי, אַז נבלת בהמה טהורה איז מטמא דעם מענטשן וואָס רירט איר אַן אָדער וואָס איז איר נושא.

און דערפאר איז רש"י מפרש „בין נשחט כו“, ווייל די זאך וואָס מאַכט אַט־דעם אונטערשייד צי די בהמה איז „טמאה“ אָדער „טהורה“ — איז דער אופן פון איר מיתה ושחיטה: בשעת אַז „נשחט חציו של קנה“ איז עס כאילו ווי ס'וואַלט קיין שחיטה גיט געווען — ווי באַלד דאָס איז אַ שחיטה פסולה, האָט עס דאָן אַ דין פון נבילה יי, ובמילא איז זי

14) ובפרט, שבסיום הכתוב נאמר „הנא" כלת גו' לא תאכל“.

15) להעיר מספרי זוטא (הובא ביל"ש חוקת) עה"פ הנוגע במת: הנוגע במת טמא ואין מת עצמו טמא. ויותר נ"ל להכוונה כאן כפשוטה: טמאה לך — על ירך (מעשיך — ששחט חציו).

16) יא, לט"מ.

17) ראה רש"י תולדות כו, ג: ושחוט יפה שלא תאכליני נבילה. וראה גם חולין לב, סע"א. רמב"ם הל' שחיטה פ"ג הי"ח (ובכס"מ שם). הל' אבות הטומאות פ"א ה"ב. טויו"ד סו"ס כו.

ה. פון די „ענינים מופלאים“ אין הלכה וואָס אין אונזער רש"י \* :

דער דין איז, אָז ביי אַ בהמה דאָרף זיין די שחיטה פון ביידע סימנים : דעם קנה מיטן וושט ; ד.ה. מ'דאָרף שעכטן דעם רוב פון יעדן פון די צוויי סימנים. ווען מ'האָט אָבער בלויז געשאַכטן אַ העלפט פון איינעם פון די סימנים, אפילו ווען דעם צווייטן סימן האָט מען איבער געשניטן אינגאַנצן, איז די שחיטה אַ פסול'ע \*.

פרעגט זיך די שאלה : וויבאלד אָז אין ביידע סימנים — סיי דעם קנה סיי דעם וושט — דאָרף זיין דוקא אַ שחיטה פון רוב הסימן, היינט פאַרוואָס כאַפט רש"י אַן בלויז איין סימן : „בין נשחט חציו

מטמא ; אויב אָבער „נשחט רובו“ — אַ שחיטה כשרה, איז זי ניט מטמא. דער דין פון „הנוגע בבבלתה יטמא גו“ שטייט דוקא ביי „וכי ימות“ ניט ביי נשחטה י\*.

בעת עס קומט אָבער צום צווייטן האַלבן פסוק וואו עס שטייט „הנאכלת“ און „לא תאכל“ — וואָס ווייזט אָז דאָ רעדט זיך בלויז היתר ואיסור אכילה (ניט בנוגע טומאה וטהרה) — לערנט רש"י „בין שנולדו בה סימני טריפה כו“\*, ווייל „סימני טריפה“ האָבן צו טאָן מיט איסור אכילה און ניט מיט טומאה ; אויך ווען „נולדו בה סימני טריפה פסולה“, אויב נאָר די שחיטה איז געווען אַ כשר'ע — איז זי ניט מטמא י\*.

(ולא רק שאין בה איסור נבילה. וכן משמע מלשון רש"י תולדות שם : שלא תאכלני נבילה). אלא שהו דוקא בבהמה טהורה ולא בטמאה, לפי שאין שייך בה ענין השחיטה כלל (משאיכ טריפה, שהי בה תורת שחיטה — טרם שנטרפה (ראה תו"כ שם. חולין עב, ריש ע"ב)).

20) עור ענין בהלכה בפרש"י דידן, שע"פ פירושו יובן מה שבתחלת הכתוב נאמר „בין הטמא ואח"כ „ובין טהור“, ובסיום הכתוב — „הנאכלת“ ואח"כ „אשר לא תאכל“

— כי בשחיטה, החזקה היא „טמא“, וכן בהתחלתה (במשהו הראשון — שרק בסופה מתברר שהי' דרך הכשרתה) ורק לאחר שיודעים בוודאי שנשחט רובו, הוא „טהור“ (ראה חולין ט, א ; בחזקת איסור עומדת עד שיוודע לך במה נשחטה. ובמתניתא שם : „נבילה ומטמאה במשא“). וראה רמב"ם הל' שחיטה פ"א הי"ב ש"ך יו"ד סכ"ה סק"א). משא"כ בנוולדו בה סימני טריפה, הרי כל זמן שאין אנו יודעים שהם סימני טריפה פסולה, היא בחזקת היתר (חולין שם) — „נאכלת“, ורק לאחר שיודעים בוודאי שנולדו בה סימני טריפה פסולה — „לא תאכל“.

(ועפ"י יומתק גם מ"ש „לא תאכל“ — בלשון עתיד).

21) חולין כז, א ואילך. רמב"ם הלכות שחיטה פ"א הל' ט"ז. יו"ד ס"י כא סעיף א' וב'.

18) ראה רשב"ם יא, לט. וראה ברמב"ן ומפרשי רש"י פסוק כו.

19) חולין שם. רמב"ם הל' אבות הטומאות פ"ב ה"ו. טור שם.

בתו"כ שמיני (יא, לט) ובחולין (עד, א. וש"נ) יליף דין זה ממ"ש (שמיני שם) „מן הבהמה“ ומכיון שבפרש"י עה"ת לא הובא לימוד זה, יש להוכיח לכאורה, שברוך הפשט, שחידת טריפה אינה מטרתה מידו נבילה. אבל — אינו. כי אדרבא י"ל, שע"פ דרך הפשט איצ' ללימוד על זה כלל. ויל"פ בבי' אופנים :

(א) שפשטות הלשון „וכי ימות“ שולל נשחטה. ושאינו נבלת בהמה טמאה, שמכיון שלא נאמר בה מיתה — מטמאה היא גם כשנשחטה. וכמ"ש הרשב"ם (שפירושו הוא ע"ד הפשט. וראה רשב"ם ר"פ וישב) פסוק לט (אלא שלדודי' לא הי' זה ברור כ"כ, ולכן הוזקק גם „והחכמים דרשו“). וכן כתבו מפרשי רש"י פסוק כו.

(ב) שפירוש „נבילה“ — לשיטת רש"י — הוא דוקא כשמתה מאלי'. משא"כ נשחטה (גם כשהיא טריפה), אינה נקראת בשם נבילה \*.

(\* שלכן אינה אסורה באכילה משום נבילה. (משא"כ לפי אופן האי' שרק מפני שנאמר „וכי ימות“ אינה מטמאה — י"ל דמה שאין בה איסור נבילה, הוא לפי שאין איסור חל על איסור).)



לשון „להבדיל“ — פאנאנדערשיידן — פאסט זיך דוקא ביי אַזעלכע זאכן וואָס זיינען זייער שטאַרק ענליך און נאָענט.

דוקא ביים קנה, וואָס כל זמן ס'ווערט ניט איבערגעהאַקט דער רוב פון קנה איז די בהמה נאָך אַלץ טהור און עס העלפט איר שחיטה<sup>27</sup>, און די טומאה וואָס איז דאָ ביי „נשחט חציו של קנה“ איז צוליב ניט פאַרענדיקן אַט-דעם משהו מער פון חציו מיט אַ כשר'ער שחיטה — אויף דעם גאָר קליינעם אונטערשייד צווישן טומאה און טהרה לייגט זיך דער לשון „להבדיל“.

ו. נאָך אַן ענין פון הלכה וואָס איז פאַראַן אין דעם פירוש רש"י :

ס'איז דאָ אַ כלל<sup>28</sup> „אי אפשר לצמצם“ ובמילא, אויב ס'איז נשחט חציו של קנה, קען מען דאָך ניט פעסטשטעלן אויף זיכער אַז דאָס איז טאַקע ניט מער ווי חציו ; עס קען דאָך זיין אַז דאָ איז געווען אין האָר מער ווי האַלב<sup>29</sup>, נאָר מ'קען עס ניט באַמערקן<sup>30</sup>. פּרעגט זיך די קשיא :

בלא נשחט רובו, והפרש בין חציו לרובו הוא בחוט השערה — מ"מ, מכיון שבנשחט חציו נעשה הטומאה מצד הנקב שבתחלת השחיטה (לפי שבאופן זה, הנקב שעשה בתחלת השחיטה אינו דרך הכשרתה), הרי דין הטומאה הוא (לא מצד שלא נגמר רובו, כ"א) מצד הנקב משהו.

(27) רמב"ם שם הל"ו.

(28) חולין כח, ב. וש"נ.

(29) בחולין כט, א : „בעיני רוב הנראה לעינים“. ובפרש"י שם : „כלומר רוב גמור שהוא ניכר“. אבל בדרך הפשט, ממש „להבדיל“, מוכח שהפרש בין „חציו“ ל„רובו“ הוא חוט השערה. וכמפורש ברש"י פ' קדושים. וראה פ"ג במשבצות זהב ליו"ד ס"ו כא סק"ב, שפירוש רש"י בחולין שם „לא קאי הכי במסקנא“.

(30) בתוד"ה לפי (חולין כח, ב) : „ויש להוכיח מכאן דהלכה דבידי אדם אפשר לצמצם“. אבל ברמב"ם (הל' רוצח פ"ט ה"ח)

של קנה כו' : „? רש"י האט דאָך לכא' געדאַרפט שרייבן „סימן“, אַ לשון וואָס זאָל כולל זיין סיי דעם קנה סיי דעם וושט<sup>31</sup> ?

איז דער ביאור אין דעם : בשעת עס איז דאָ אַ נקב כל שהוא אין וושט במקום הראוי לשחיטה, איז די בהמה אַ נבילה מחיים און עס העלפט איר מער ניט קיין שחיטה. ובמילא, אויב מען שניידט דעם וושט ווייניקער ווי רוב — באַקומט די בהמה דעם דין פון נבילה גלייך ביים סאַמע אָנהויב פון דער שחיטה<sup>32</sup>. וואָרום באַלד ביים אָנהויבן שניידן דעם וושט ווערט שוין געמאַכט אין אים אַ נקב, און דורך אַ נקב כל שהוא אין וושט ווערט די בהמה נבילה<sup>33</sup>.

און דערפאַר קען מען ניט זאָגן אַז „להבדיל בין הטמא ובין הטהור“ מיינט „בין נשחט חציו של וושט לנשחט רובו“ ; וויבאַלד אַז דער דין „טמא“ קומט באַלד ביים ערשטן משהו פון ניקוב וושט (און דאָס וואָס דערנאָך איז ער ממשײך די שחיטה ביז „חציו“ — איז לאַ מעלה ולא מוריד), און „טהור“ איז שייך ערשט ביי רובו — פאָסט ניט אויף דעם דער לשון „להבדיל“, היות אַז צווישן „משהו“ און „רוב“ איז אַ ווייטער מהלך<sup>34</sup>, און דער

(22) ובפרט שההבדלה בין הטמא ובין הטהור ה"ה ע"י שחיטת עור חוט השערה (יותר מחציו) מסימן השני, וא"כ הו"ל לרש"י לכתוב לכאורה „בין נשחט כו' של וושט כו'“ — כי דרך קנה לישחט תחלה (רש"י חולין לב, ב).

(23) וכמ"ש רש"י עצמו בפ' קדושים „סימן“.

(24) אלא שכששוחט את רובו, אין נעשית נבילה ע"י הנקב שעשה בתחלת השחיטה — כי זהו דרך הכשרתה (ראה רש"י חולין כ, ב (ד"ה וכי), וראה גם שם יט, ב (ד"ה שחיטתו)).

(25) רמב"ם שם פ"ג ה"ו וי"ט.

(26) ואף שהטומאה שמצד נקיבת הושט (שנעשה ע"י תחלת השחיטה) הוא דוקא

אז ספיקא דאורייתא איז מן התורה לקולא:  
 די גמרא<sup>34</sup> ברענגט א ברייתא „שתי  
 קדרות אחת של חולין ואחת של תרומה  
 ולפניהם שתי מדוכות אחת של חולין  
 ואחת של תרומה ונפלו אלו לתוך אלו  
 מותרין“ (צו א זר) וייל מען נעמט אן  
 אז „תרומה לתוך התרומה נפלה וחולין  
 לתוך חולין נפלו“. פרעגט דארט די  
 גמרא: היינט אויב מען וועט זאגן אז  
 אכילת תרומה (כזית בכדי אכילת פרס)  
 איז דאורייתא, ווי קען מען דאן אָננעמען  
 אז „תרומה לתוך תרומה נפלה כו“ און  
 דעריבער זאל מען מעגן עסן די קדרה  
 של חולין — עס קען דאך זיין אז אין  
 דער קדירה של חולין איז אריינגעפאלן  
 די תרומה?

איז רש"י מפרש די גמרא'ס קשיא:  
 „ותלינן לקולא בעון מיתה“ — ד.ה. ווי  
 קען מען ביי ספק תרומה תולה זיין לקולא  
 וויבאלד דא האַנדלט זיך וועגן „עון  
 מיתה“ פון תרומה לזר? פון אט"די ווער-  
 טער אין פרש"י, קען מען לכאורה ארויס-  
 דרינגען אז ער האַלט<sup>35</sup>: „דוקא דארט  
 וואו ס'איז דא אן עון מיתה איז ספיקא  
 דאורייתא מן התורה לחומרא, אין פאל  
 אָבער וואו ס'איז ניטאָ קיין עון מיתה  
 — איז ספיקא דאורייתא לקולא (מה"ת).  
 אָבער מען געפינט אין א סך ערטער<sup>36</sup>  
 וואו רש"י זאָגט בפירוש, אז ספיקא דאו-  
 רייתא איז לחומרא מן התורה. מוז מען  
 דעריבער איינגלערנען, אז דאָס וואָס רש"י  
 איז מוסף ביים פאל פון שתי קדרות כו'  
 און מען קען ניט מתיר זיין די קדרה של

פארוואָס פסק'נט אָפּ תורה „להבדיל בין  
 הטמא גו'“ — אז נשחט חציו של קנה  
 איז טמא, עס קען דאך זיין אז עס איז  
 דאָ געווען אַ כשר'ע שחיטה, מיט איין  
 האָר מער ווי חציו, און וויבאלד דאָס  
 הייסט שוין דאָן אַ רוב סימן דארף דאך  
 זיין די בהמה טהור?

די קשיא אָבער, קען מען פרעגן בלויז  
 לויט די שיטות<sup>37</sup> וועלכע האַלטן אז דער  
 דין „ספיקא דאורייתא לחומרא“<sup>38</sup> איז  
 נאָר מדרבנן; מדאורייתא איז אַ ספק  
 מותר, נאָר די רבנן האָבן מחמיר געווען  
 אז ספיקא דאורייתא זאל זיין לחומרא.  
 קען מען דאָן פרעגן: ווי אזוי זאָגט  
 תורה אז „נשחט חציו“ איז טמא — אין  
 דער צייט אז תורה איז עס מתיר צוליבן  
 ספק וואָס מוז זיך שאַפן אין אַזאָ פאל,  
 ניט קענענדיק באַשטימען גענוי מיט דער  
 מענטשליכער מאָס צי ס'איז טאָקע פונקט  
 העלפט אָדער אַ האָר מער?

משא"כ לויט די דיעות<sup>39</sup> וואָס האַלטן  
 אז ספיקא דאורייתא לחומרא איז מן  
 התורה, איז ניט שייך צו פרעגן קושיא  
 הנ"ל — וואָרום וויבאלד אז אט"דער  
 ספק דאורייתא, צי נשחט חציו אָדער  
 רובו, איז מן התורה לחומרא, במילא  
 קומט אויס אז אין אַזאָ פאל פסק'נט  
 תורה אז סיווי איז עס טמא.

ז. בנוגע צו שיטת רש"י (דבי' עס'  
 קינן) איז ענין פון ספיקא דאורייתא —  
 וואַלט מען געקענט לכאורה מוכיח זיין,  
 פון זיין פירוש אויף גמרא, אז ער האַלט

„שא"א לצמצם ואפילו בידי אדם“ (וראה רש"י  
 זבחים לת, ריש ע"ב).

31) ראה מקומות שנשמנו בשד"ח כללים  
 מע' ס' כלל י"ד (כרך ג' ע' 1196 — הוצאת  
 הקה"ת).

32) ביצה ג, ב.

33) ראה מקומות שנשמנו בשד"ח שם.  
 וכיה דעת הציץ בשירת י"ד סע"א.

34) פסחים מד, א.

35) כשיטת הרמב"ם הל' טומאת מת ספ"ט  
 (ראה כס"מ שם).

36) יבמות פח, ב — ד"ה היכי דמי.

37) קידושין עג, א — ד"ה ואב"א, חולין כב,  
 סע"א — ד"ה איצטרין קרא למעוטי, וראה  
 מלא הרועים מע' ספיקא דאורייתא, שד"ח  
 שם.

האָבן די ווערטער און דער ענין פון „להבדיל בין הטמא ובין הטהור“ צו דעם נאָמען „שמיני“? ואדרבא: שמיני איז אַ מספר מקודש<sup>41</sup>, און מצד דער מעלה וואָס איז דאָ אין „שמיני“ (אויך — בינה של תורה — מלשון שמו<sup>42</sup>) האָט דער דאָזיקער טאָג גענומען עשר עטרות<sup>43</sup> — היינט בשעת דאָ רעדט זיך וועגן אזאַ הויכער מדריגה וואָס אויף איר שטייט „לא יגורך רע“<sup>44</sup>, ווי קומט אַהין אַן ענין פון טומאה — וואָס דערפאַר פאַר דערט זיך די הבדלה „בין הטמא ובין הטהור“?

דער ביאור אין דעם איז: בעת עס האַנדלט זיך וועגן דער אַנטשיידונג פון טמא און טהור וואָס באַשטייט בלויז אין אַ משהו פון אַ חוט השערה, וואָס מצד דעם קען זיך אויסדוכטן אַז דער טמא איז גאָר טהור, און דאָך זאָל מען מבדיל זיין צווישן אים און דעם טהור — פעסט־שטעלן אַז ער איז טמא און מדה זיין אים — דערויף דאָרף מען האָבן אַ נתינת כח מיוחד דוקא, פון דער הויכער מדריגה פון „שמיני“:

בעת מען האַלט בלויז ביי „שבעת ימי הבנין“<sup>45</sup>, בחי' השתלשלות, איז שווער צו פאַנאָדערקלייבן זיך ווי געהעריק און אַנטשיידן אין אַזאַ ספק וואו עס איז נוגע אַ האָר, אַ חוט השערה, אדרבה: דער יצהר איז דאָך אַ „קלוגיגקער“,

(41) שו"ת הרשב"א ח"א סי' ט. כלי יקר ר"פ שמיני. ונתבאר בארוכה בדי' ויהי ביום השמיני תש"ד (פ"י וי"א) ותשה. ובכ"מ.

(42) פ"י הה"מ — הובא באוה"ת שמע"צ ע' איתתיו.

(43) רש"י ר"פ שמיני (מסדר עולם רבה פ"ו).

(44) תהלים ה, ה. וראה במדב"ר (פ"יב, ג) ותחומא (נשא כג), שבאותו יום כלו מזיקין מן העולם.

(45) תניא רפ"ג. וראה מאו"י, ח; ב, י.

חולין מצד הספק מחמת דעם וואָס תרומה איז אַ „עון מיתה“ — און ער באַנוגנט זיך ניט מיטן אַלגעמיינעם טעם וואָס ספיקא דאורייתא איז לחומרא — איז עס מצד דער סברא וואָס די קדרה של חולין האָט אַ חזקת היתר<sup>46</sup>; און ווען תרומה לזר וואַלט ניט געווען קיין איסור מיתה, וואַלט מען דאָן געקענט זאָגן אַז די חזקת היתר פון דער קדירה של חולין וועגט איבער דעם ספק דאורייתא — לצד היתר.

— אין אַזאַ פאַל אָבער וואו אין דעם ספק דאורייתא איז נישט קיין חזקת היתר, האַלט רש"י אַז ספיקא דאורייתא מן ה"תורה לחומרא. און עאכו"כ אַז רש"י האַלט אַזוי אין אונזער פאַל, ביי נשחט חציו של קנה: וואָרום ניט בלויז איז דאָ נישט קיין חזקת היתר, נאָר אדרבה: די בהמה האָט אויף זיך בחי' אַ חזקת איסור<sup>47</sup> — איז דאָך אַידיא איז בעת ס'ווערט נולד אַ ספק אין דער שחיטה, איז ספיקא דאורייתא לחומרא מן התורה.

ה. פון „בינה של תורה“ וואָס אין אונזער פירוש רש"י:

מ'האָט שוין כמה פעמים גערעדט<sup>48</sup>, אַז דער נאָמען פון אַ סדרה באַצייט זיך אויף אַלע פרשיות און פסוקים וואָס אַט־די סדרה אַנטהאַלט אין זיך, ביז צום לעצטן וואָרט: ד.ה. דער תוכן און אַינ־האַלט פון דער גאַנצער סדרה, איז אַב־געדייטעט אין איר נאָמען (ועאכו"כ סיומה — וואָס נעוץ<sup>49</sup> תחלתן בסופן וסופן בתחלתן).

קען מען פרעגן: וואָס פאַר אַ שייכות

(37) ראה שו"ת הצ"צ שם בסופו, שגם בהאופן שבברייתא שם, יש חזקת היתר.

(38) חולין ט, א. רמב"ם הל' שחיטה פ"א ה"ג. יו"ד סי' כה (ובשי"ך שם סק"א).

(39) ראה גם לעיל ע' 245.

(40) ספר יצירה פ"א מ"ז.

דעם ענין פון תשובה, אז אויף אַ ספק חטא איז די תשובה אַ שווערערע און אַ טיפערע ווי אויף אַ וודאי חטא, וואָס דערפאַר איז חטאת בת דנקא (דוקא) אַדער נאָך ווייניקער (1) ואשם בן שת"י: (צוויי סלעים — 48 דנקא'ס (2)) — אזוי איז אויך בנוגע מען זאָל לכת"ח חילה ניט קומען צום איסור, אז אויף צו אַפּהיטן זיך פון אַ ספק איסור (3) בפרט אַזאָ ספק ביי וועלכן מען דאַרף האָבן דעם „להבדיל“ — מיז מען אַנקומען צו בחינת „שמיני“.

און דאָס איז אויך דער המשך פון פרשת שמיני צו דער סדרה וואָס נאָך איר — „אשה כי תזריע וילדה זכר“: דורך דעם וואָס מען איז מעורר דעם „שמיני“ שבנפש, וואָס אין אים איז ניטאָ קיין שינויים, אין אפילו ווען אין שכל קומט אויס ניט ווי דאָס איז לייטן רצון העליון, שטייט מען פאַרט מיט אַ תוקף כו' — דאָן קומט מען צו דער בחינה פון „וילדה זכר“ (4), שיר חדש לשון זכר (5), וואָס דאָס וועט זיין אין דער גאולה העתידה, גאולה שאין אחרי' גלות (למעלה משניונים), אין דער גאולה האמיתית והשלימה, בביאת משיח צדקנו, בקרוב ממש.

(משיחת ש"פ שמיני תשכ"ה)

טוט ער זיך אָן אין אַ „זיידענע זופיצע“, אין אַן איצטלאַ דקדושה (6), אין טענה'ט צום מענטשן:

היות אַז יעדער זאָך וואָס דער איי-בערשטער איז מומין אַ מענטשן איז עס דאָך בכדי דער מענטש זאָל מברר זיין דעם ניצוץ אלקי וואָס געפינט זיך אין דער זאָך. היינט ווי האָסטו דאָס רעכט — טענה'ט דער יצה"ר — ניט צו באַ-נוצן זיך מיט דעם מאכל און מדהה זיין דעם ניצוץ אלקי וואָס אין אים? אַי, ס'איז אַ ספק, טאָמער אפשר איז עס גאָר אַ דבר האסור, איז ווער הייסט דיר חושש זיין וועגן אַזעלכע זאָכן! בכלל — טענה'ט דער יצה"ר — אַז מען שעכט אַ בהמה איז עס אַ שחיטה כשרה; רוב שחיטות זיינען כשירות, איז וואָס דאַרף סטו חושש זיין, און צוליב אַטדעם חשש מדהה זיין (7) דעם ניצוץ אלקי וואָס אין דער זאָך?

בעת אַ איד האָט אָבער די בחינה פון „שמיני“ שלמעלה מהשתלשלות, ער האָט דעם ריכטיקן ווילן ניט אַפּצוטערעטן ח"י אויף קיין האָר פון דעם רצון העליון, און אַטדער ווילן איז מיט אַ תוקף וואָס איז העכער פון הגבלות השכל — דאָן לאַזט מען זיך ניט אַפּנארן פון די פיתויי היצר, ווייל אויפן רצון עצמי פון אַ אידן (שלמעלה מהשתלשלות שבנפש) קען דער נה"ב ניט מעלים זיין (8).

(און על דרך ווי ס'איז ידוע (9) אין

50) שיטת התוס' ד"ה מכלל — כריתות  
ב.  
51) שיטת רש"י ותוס' זבחים מח, א.  
52) זבחים שם.  
53) כי סלע של תורה הוא ד' זוזים (קדושין יא, ב) ודנקא הוא שתות של זון.  
54) שלכן אמר"ל: נגע כו' ספק נידה (סנה' קג, א. ובפרש"י שם (משא"כ בב"מ קו, א. ואכ"מ)).  
55) ראה אוה"ת ר"פ תזריע.  
56) תוס' ד"ה הי"ג ונאמר — פסחים  
כטז, ב.

46) ראה היום יום ע' סד.  
47) ראה לקו"ת שה"ש (ו, ד), שהפרישות מדברים האסורים הוא כמו אכוריות על הניצוץ אלקי שבהם.  
48) ובדוגמת המבואר בתניא פי"ט ובהמ"ך דיום ההילולא (באתי לבני תש"י) פי"ד, שבצעניגים הנוגעים לצעם הנשמה, אין ביכולת (הרוח שטות ד) נה"ב להעלים, וראה גם לקו"ש ח"ד ע' 1202 ובהערות שם.  
49) רבינו יונה ברכות א, ב — ד"ה והא דאמרין. וראה שו"ע אדה"ו או"ח סתר"ג.

## תזריע

נאך מער דארף מען פארשטיין : אויף „אשה כי תזריע“ ברענגט רש"י בפירוש על התורה (פון מדרש רבה<sup>1</sup>) : „אמר ר' שמלאי כשם שיצירתו של אדם אחר כל בהמה חי' ועוף במעשה בראשית כך תורתו נתפרשה אחר תורת בהמה חי' ועוף“. וואס דערפון איז פארשטאנדיק, און דער אויפטו פון אונזער סדרה לגבי די ענינים וואס ריידן זיך אין דער פריערדיקער סדרה איז, און דאָרט איז נתפרשה תורת „בהמה חי' ועוף“, און אין אונזער סדרה — תורת אדם.

און וויבאלד אזוי, קומט דאָך אויס, און דער וואָרט „אשה“ איז ניט בלויז דער אָנפאַנג פון דער סדרה, נאָר ער ווייזט אויך אויף איר תוכן — תורת אדם, היינט פאָרוואָס טאָקע ווערט די סדרה גערופן ניט מיטן נאָמען „אשה“, נאָר מיטן נאָמען „תזריע“?

מזו מען זאָגן, און די מעלה פון „תורת האדם“ — וואָס דאָס איז דער תוכן פון דער סדרה — דריקט זיך אויס אין דעם וואָרט „תזריע“.

ב. פון דעם לשון מרז"ל הנ"ל „כשם שיצירתו כו' כן תורתו כו'“ איז מוכח, און דאָס וואָס „תורתו (של אדם) נתפרשה אחר תורת בהמה חי' ועוף“ איז עס

[ניט מצד דעם וואָס ער איז באַשאַפן געוואָרן צום לעצטן — וואָרום דאָן, וואָלט געשטאַנען „מפני שיצירתו

א. שוין גערעדט פיל מאל, און די נעמען פון די סדרות אין תורה זיינען ניט בלויז אַ סימן בעלמא וואָס גוצט בכדי אָפּצוטיילן אין סדרה פון דער צווייטער, נאָר יעדער נאָמען — ווי בכלל „השמות“ שנקראים בהם בלשון הקודש — ווייזט און דריקט אויס דעם תוכן פון דער באַטרעפנדער סדרה.

און דערפאַר זעט מען און כמעט סדרות ווערן גערופן ניט מיט דעם וואָרט מיט וועלכן זיי הויבן זיך אָן, נאָר מיט אַ שפּעטערדיקן וואָרט, ווייל דוקא יענער וואָרט ווייזט אויפן תוכן פון דער סדרה<sup>2</sup>.

און אזוי איז עס אויך בנוגע דער היינטיקער סדרה, און זי הייסט (איצט טער<sup>3</sup>) ניט מיטן נאָמען „אשה“ (כאַטש דאָס איז דער ערשטער וואָרט — נאָך דעם אַלגעמיינעם אַריינפירן וידבר גו' לאמר — מיט וועלכן די סדרה הויבט זיך אָן), נאָר מיטן נאָמען „תזריע“.

דארף מען פארשטיין וואָס איז דער ענין מיוחד אינעם וואָרט „תזריע“, וואָס מצד דעם אָנטהאַלט ער אין זיך דעם תוכן פון דער גאַנצער סדרה?

(1) ראה בארובה לקו"ש ח"ה ע' 57 ואילך.

(2) ראה שער היחוד"א פ"א.

(3) ראה לקו"ש שם הערה 10 ובהנסמן שם.

(4) משא"כ בסידור הר"ג — קריאת התורה.

(5) ובפרט, שהדין שהפרשה באה ללמדנו „וטמאה שבעת ימים גו'“ הוא מפני „וילדה“, ומה שנאמר „תזריע“ הוא רק פרט ואופן הלידה (ראה גדה כז, סע"ב (הובא בפרש"י ריש פרשתנו), מ, א).

(5) ריש פרשתנו — בשינוי לשון.

בפועל (וכפשוטות לשון המדרש הנ"ל), נאָר אויך מצד דעם וואָס "יכול להת-אוות לדברים האסורים": דערמיט אליין איז ער שוין גרוע ומשווק ומתועב יותר מבע"ח הטמאים ושקצים ורמשים, ווייל זיי אַלע (ניט נאָר וואָס זיי זינדיקן ניט בפועל נאָר) "אינם י יכולים לעבור כלל על רצונו ית'".

ועפי"ז וועט מען פאַרשטיין דעם מרז"ל הנ"ל "כשם שיצירתו כו' כך תורתו כו'", ווייל די נידעריקייט פון מענטשן וואָס יכול להתאוות צו אַן ענין וואָס איז "נגד רצונו ית'" — פונקט ווי דאָס איז דער טעם אויף דעם וואָס ער איז באַשאַפֿן געוואָרן "אחר כל בהמה חי' ועוף", אַזוי איז עס אויך דער טעם אויף דעם וואָס "תורתו נתפרשה אחר תורת בהמה חי' ועוף", וכדלקמן.

ג. דער סדר אין תורה, ד.ה. ווי אַ איד הייבט אָן לערנען און לערנט תורה, איז מן הקל אל הי' כבד. סיי אין תוכן הלימוד: בן 12 חמש למקרא בן עשר למשנה כו' — און אין זיי גופא: ילמד 13 אדם תורה ואח"כ יהגה (יעיין כו' להקשות כו') — סיי אין אופן הלימוד: מען הייבט ניט אָן גלייך פון לימוד התורה לשמה אין דעם העכסטן אופן — ווי "דוד (וואָס) הי' מחבר תורה שלמעלה בהקב"ה" 11, נאָר כפסק חז"ל 12: מעי"

11) פכ"ד (ל, רע"א).

12) אבות ספ"ה. וראה הל' ת"ת לאדה"ו בתחלתו.

13) ע"ז יט, א. ורש"י שם.

14) ספר הבהיר — הובא בלקו"ת שלח נא, א. ובכ"מ. וראה גם זח"ג רכב, ב.

15) פסחים סח, סע"ב.

ועד, שהתחלת הלימוד הוא באופן ד"שלא לשמה" ממש — בשביל "קליות וכו'" (פיה"מ להרמב"ם ר"פ חלק ד"ה וכת חמי

כו' "י. און וויבאַלד עס שטייט „כשם שיצירתו כו'“, איז מוכח, אַז דאָס וואָס תורתו קומט לבסוף, איז עס] מצד דעם זעלבן טעם וואָס יצירתו איז געווען לבסוף.

וואָס איז טאַקע דער טעם וואָס דער מענטש איז באַשאַפֿן געוואָרן לבסוף — זאָגט עס דער מדרש גופא דאָ: אַז אויב דער מענטש וועט זיך אויפֿ-פירן ניט ווי עס דאַרף צו זיין „אומרים לו יתוש קדמך שלשול קדמך“ [אָדער ווי די גמרא זאָגט „שלא יהיו המינים אומרים שותף הי' לו להקב"ה במע"ב“; „כדי שיכנס למצוה מיד“; „כדי שיכנס לסעודה מיד“].

פרעגן דעריבער מפרשים 1, די אַלע טעמים זיינען דאָך לכאורה שייך בלויז בנוגע צו יצירתו אָבער ניט בנוגע צו תורתו. היינט פאַרוואָס זאָגט דער מדרש „כשם (און) ניט „מפני“ שיצירתו כו' כך תורתו כו'“?

איז דער ביאור אין דעם: דער אַלטער רבי אין תניא 10 איז מבאר, אַז די נידעריקייט פון מענטשן לגבי אַלע אַנדערע נבראים, אַפילו לגבי בע"ח הטמאים און אַפילו לגבי יתוש, איז ניט נאָר ווען ער טוט אָן עבירה

6) וכמו שהוכיח בגו"א כאן.

ויש להוסיף עוד הוכחה, מזה שאמרנו"ל (ב"ר פ"ח, א) וג"כ ר' שמלאי \* „כשם שקילוסו אינה אלא אחר בהמה כו' כך ברייתו כו'“ — דמכיון שהקילוס הוא אחרי הבריאה, הרי א"א שסדר הקילוס יהי טעם (וסיבה) לסדר הבריאה, ומזה מוכח ככפנים. וראה לקמן הערה 30.

7) ועד"ו הוא בסנהדרין לח, א.

8) סנה' שם.

9) מפרשי רש"י כאן.

10) פכ"ט (לוי, ריש ע"ב).

\* וראה במ"ר כאן לשון מאמר ר' יוחנן בזה — הובא לקמן הערה 25.

וואָס תורתו נתפרשה אחר תורת בהמה  
כו' ]

[ואדרבה: אויב דער אדם איז הע' כער, דאָרף זיין בירור אַנקומען לייכ' טער, האָט במילא "תורתו" געדאַרפט נתפרש ווערן פריער ווי תורת בהמה כו' ],

נאָר אדרבה, מצד זיין חסרון — דאָס וואָס ער איז באַשאַפֿן געוואָרן פון אַ חומר גס, און איז נוטה לרע כו' מערער ווי בעלי חיים<sup>19</sup>, און ס'איז שווערער "איניצוקערן" זיך מיט אים, כנ"ל.

ד. עפ"י הנ"ל וועט מען אויך פאָר- שטיין די שייכות פון דעם מאמר "כשם שיצירתו כו' כך תורתו כו' ", צו דעם בעל המאמר — ר' שמלאי<sup>20</sup>:

אַ מעלה פון אַ זאָך קען קומען אין צוויי אופנים: (א) מ'גיט עס מלמע' לה — צי מצד התולדה, אָדער מען גיט עס במתנה לאחרי היצירה; מען האָט אָבער אויף דעם ניט געהאָרע' וועט. (ב) מצד עבודה; מען האָרעוועט אויף דעם און מען פאַרדינט עס.

אין יעדן פון די צוויי אופנים איז פאַראַן אַ יתרון מיוחד: אין די מעלות פון ערשטן סוג איז דאָ אַ יתרון, וואָס די מעלות זיינען ניט קיין באַגרע' ניצטע; וויבאַלד זיי קומען מלמעלה, האָבן זיי ניט אויף זיך קיינע הגבלות; אַנדערש ווי עס זיינען די מעלות וועל' כע קומען דורך עבודה.

לאידך גיסא, האָבן אין זיך די מעלות וואָס קומען דורך עבודת האדם אַ יתרון דערמיט וואָס זיי זיינען בפנימיו'

19) ראה קונט' ומעין מט"ו פ"ב, שנט"י זו היא מצד חומר הגוף.

20) ועפ"ז יתרוץ מה שרש"י בפ"י כאן מביא גם שם בעל המאמר.

קרא כי עביד אינש אדעתא דנפשי' קא עביד.

(אין נתנית התורה איז דער סדר פאַרקערט: פריער אַ העכערע מדריגה און דערנאָך אַ נידעריקערע. און ווי ס'איז דער סדר אין פסוק<sup>16</sup>: "ואהי' אצלו שעשועים", און ערשט דערנאָך "ושעשועי את בני אדם". אַזוי איז דער סדר פון המשכת התורה מלמעלה למטה<sup>17</sup>. ביי לימוד ועבודת האדם איז אָבער דער סדר — מלמטלמ"ע, מן הקל אל הכבד).

און פונקט ווי דער סדר ביי כללות הלימוד פון תורה איז מלמטה למעלה, אַזוי איז אויך דער סדר פון לימוד הפרשיות: פריער קומען די גרינגערע ענינים, און ערשט שפעטער די שווע' רערע. און דערפאַר איז "תורתו (של אדם) נתפרשה אחר תורת בהמה זי' ועוף", ווייל דער בירור — דער "להב' דיל בן הטמא ובין הטהור"<sup>18</sup> — פון בהמה חי' ועוף, וויבאַלד אַז "אינם יכולים לעבור כלל על רצונו ית'<sup>19</sup>, איז זייער בירור גרינגער ווי דער בירור פון דעם אדם.

עפ"י ביאור הנ"ל איז פאַרשטאַנדיק, אַז די שיטה פון ר' שמלאי בנוגע צו דעם וואָס דער אדם איז נוצר לבסוף איז ניט מצד זיין מעלה — "כדי שיכנס לסעודה מיד" — וואָרום דאָן וואָלט עס ניט געווען קיין הסברה אויף דעם

16) מיראת הרצועה שביד הסופר (תניא קו"א סד"ה להבין מ"ש ב"ש היחודים). וראה לקו"ש ח"ה ע' 14 ואילך ובהערה 58.

17) משלי ה, ל"א. וראה קו"א בתניא ד"ה דוד זמירות (קסא, א). סהמ"צ להצ"צ מצות משא הארון בכתף. ד"ה אלפים שנה תשי"א. ועוד.

18) וראה תניא פ"ד.

19) ס"פ שמיני.

דארף זי ערשט מגלה זיין ע"י עבוד"ת. און דעריבער לערנט מען, אָז דער טעם וואָס נתהווה באחרונה איז בכדי שיאמרו לו יתוש קדמך.

ה. און דאָס איז די שייכות פון דעם מאמר „כשם שיצירתו כו" — וואָס לערנט אָז דער טעם פאַרוואָס אדם נוצר באחרונה איז מצד זיין חסרון — צו ר' שמלאי:

ר' שמלאי איז ניט געווען קיין מיוחס (בין אָז ר' יוחנן האָט זיך אָפּגעהאַלטן פון צו לערנען מיט אים ספר יוחסין).<sup>24</sup> און דעריבער איז זיין דרך געווען: מ'מוז אַלץ אויסהאַרעווען, האָט זיך ביי אים „געלייגט“, אָז אַ מעלה איז אַזאַ וואָס מען האַרעוועט זי אויס. און דערפאַר לערנט ער, אָז דער טעם אויף „יצירתו של אדם אחר כל בהמה חי' ועוף“ איז מצד „יתוש קדמך“<sup>25</sup>: זיין מעלה, וועט ער באַ-קומען ערשט שפעטער, ווען ער וועט האַרעווען, כדלקמן.

תו: די ענינים וועלכע מען באַקומט במתנה מלמעלה אָדער מען האָט זיי מצד התולדה, וויבאַלד דער מקבל האָט אויף זיי ניט געהאַרעוועט, קען זיין אָז ער איז צו זיי קיין כלי ניט, ובמילא רירן זיי אים ניט אָן אין זיין פּנימיות. משא"כ די מעלות וועלכע ער האָט אויסגעהאַרעוועט, רירן זיי אָן, און זיי זיינען פאַרבונדן און זיי גייען אַריין בפּנימיותו.<sup>26</sup>

און אין דעם באַשטייט דער חילוק צווישן די צוויי טעמים אויף בריאת האדם באחרונה: בשעת מען רעדט וועגן די מעלות וועלכע קומען במתנה מלמעלה — איז דער אדם העכער במעלתו על שאר היצורים גלייך מתחילת יצירתו, באַלד ווי ער ווערט נאָר געבאָרן, נאָך איידער ער האָט אָנגע-הויבן צו האַרעווען: ער האָט אין זיך די נפש האלקית וואָס איז אַ חלק אלקה ממעל ממש.<sup>27</sup> ואע"פּ אָז שפע-טער קען ער ח"ו מורד זיין בקונו — אַ מוראדיקער חסרון וואָס קיין אַנדער נברא פאַרמאָגט אים ניט — פאַרלירט ער אָבער ניט דערמיט זיין געבאָרענע מעלה, מעלת נשמתו, וואָ-רום אפילו בשעת החטא איז זי באמנה אתו ית'.<sup>28</sup>

ווען מען רעדט אָבער וועגן די סוגי המעלות וואָס קומען מצד עבודה, לגבי זיי איז דער אדם בתחילת יצירתו ניט העכער פון אַלע נבראים. ואדרבה, דאָס וואָס עס שטייט אין אים בגילוי איז אַ חומר העלול לחטוא (וואָרום מעלת נשמתו איז נאָך בהעלם, ער

(21) ראה ע"ז (יט, א): נקראת על שמו כו' (של זה אשר) יהגה. ובפשוטי שם שטרח כו'. וראה תניא רפ"ה.

(22) תניא רפ"ב.

(23) שם ספכ"ד.

(24) פסחים סב, ב. וברש"י שם.  
(25) וי"ל, שזהו גם הטעם לדרשת ר' יוחנן (ויק"ר כאן) „אם זכה אדם נוחל שני עולמות הזה והבא הה"ד אחר וקדם צרתני“ — שגם הענין ד„אחור“ צרתני מפרש ר"י למעלותא — כי ר"י ה"י מיוחס \* — שהרי למדו אתו ס' יוחסין ועד שה"י מקור ללימוד ס' היוחסין [שלכן כשרצה ר' שמלאי ללמוד ספר יוחסין — „אתא לקמי' דר' יוחנן“], ולכן מבאר את מעלת האדם.

וזהו גם מה שמסיים במדרש שם „ר' יוחנן אומר אף קילוסו לא בא אלא באחרונה“ — דמה שקילוסו הוא באחרונה הוא (בפשוט) מצד מעלת האדם, שהרי סדר הקילוס הוא מלמטה למעלה: דומם, צומח, חי ומדבר (ולהעיר מיהל אור ע' תקפא). וראה לקמן הערות 29; 30.

(\* ועפ"ז יומתק מה שהקפיד כ"כ בנוי גע ליחוסו (קדושין עא, ב).



— וואָס ער איז דער תכלית המכות  
פון דער גאַנצער בריאה.

נאָר דער חילוק איז: לויטן טעם  
„כדי שיכנס לסעודה מיד“ (וכי"ב),  
האָט דער מענטש מצד עצמו — גלייך  
ביי זיין באַשאַפונג, אַ מעלה אויף  
אַלע נבראים (ווייל מעלת נשמתו איז  
ביי אים פאַראַן אַלע מאָל, כנ"ל ס"ד);  
און לויטן טעם „יתוש קדמך“, איז  
מצד עצמו איז ער גאָר נידעריקער  
פון אַלע נבראים (מצד דערויף וואָס  
זיין גוף איז פון אַ חומר גס ביותר).  
און דאָס וואָס ער דוקא (אויך מצד  
הגוף) איז עלה במחשבה תחלה, איז  
עס מצד דעם עילוי וואָס ער וועט  
דערגרייכן ערשט דורך זיין עבודה״.

און דער עילוי צו וועלכן ער וועט  
קומען דורך זיין עבודה, איז פאַרבונדן  
מיט דעם גופא וואָס מצד זיין גוף איז  
ער נידעריקער פון אַלע נבראים:

30) ועפ"ז יובן גם הלשון „כשם שקי-  
לוסו כו' כך ברייתו כו'“  
— דלכאורה: אף שפירוש „כשם“ (ולא  
„מפני“), הוא, שאותו הטעם לזה שקלוס  
האדם היא אחר קילוס הבהמה כו' מטעם  
זה עצמו גם ברייתו היא באחרונה (כנ"ל  
ס"ב ובהערה 6, מ"מ, מכיון שהקילוס  
הוא אחרי הבריאה, למה תולה הבריאה  
בהקילוס —

כי בזה במא, שמעלת האדם היא לא מצד  
תולדתו כ"א מצד עבודתו, שלמרות שנברא  
בחומר גס וכו' מ"מ גם הוא מקלס להקב"ה  
(ואז דוקא, לאחרי קילוסו, הקילוס שלו  
הוא געלה יותר מהקילוס של בעי"ח), ועי"ז  
דוקא נשלמה כוונת ברייתו.

ובזה יובן גם המשך דברי המדרש (ב"ר)  
שם, שבתחלה קביא מאמרו של ר' שמואל  
„אף בקילוס כו'“ [כלשון ר' יוחנן (מקור  
היוחסין) בויק"ר שם], דמזה שתולה קילוסו  
בברייתו מוכח שבברייתו מצד עצמו יש  
מעלה; ועל זה מביא אח"כ מאמר ר'  
שמלאי „כשם שקילוסו כו' כך ברייתו כו'“,  
שהמעלה הוא מצד שמקלס, מצד עבודתו,  
כנ"ל.

ועפ"ז וועט מען אויך פאַרשטיין דעם  
טעם וואָס די סדרה וועלכע רעדט  
וועגן „תורת האדם“ הייסט מיטן נאָ-  
מען „תזריע“, ווייל „תזריע“ (ל' נקבה)  
ווייזט אויף עבודה״. און ווי עס שטייט  
אין לקוטי תורה״, אַז „איש מזריע  
תחלה“ ווייזט אויף אתערותא דלעילא,  
אַ מתנה מלמעלה; אָבער „אשה כי  
תזריע“ ווייזט אויף אתערותא דלתתא  
— עבודת האדם, און די מעלות וואָס  
ער באַקומט דורך דעם זיינען גיט  
״קין געגעבענע״, נאָר אַריסטהאַרע״  
וועטע.

1. אַ טיפערער ענין אין דעם:  
מצד דעם כלל „סוף מעשה במחשבה  
תחלה“״, איז דאָך פאַרשטאַנדיק אַז  
לויט אַלע טעמים (אויך לויטן טעם  
אַז יצירת האדם באחרונה איז מצד  
„יתוש קדמך“) מוז מען זאָגן, אַז דאָס  
וואָס דער מענטש איז באַשאַפן געוואָרן  
באחרונה איז עס מצד זיין מעלה״.

26) בפשטות גי"כ מובן: בכדי שיהי'  
„תזריע“ בשלימות, היינו שתבוא „לוילדה“,  
צ"ל „אמו אוכלת“ בכדי שיאכל העובר  
וכו' (נדה ל, ב).

27) פרשתנו ד"ה שוש תשיש.  
28) נוסח פיוט לכה דורי.

29) ועפ"ז יובן מה שגם ר' שמלאי  
אומר (ב"ר פ"ח, א) „כשם שקילוסו כו' כך  
ברייתו כו'“ — אף שזה שקילוסו בא  
לבסוף מורה (כנ"ל הערה 25) על מעלתו  
— כי גם לדעת ר"ש, בריאת האדם באחר-  
ונה היא מצד מעלתו.

ועפ"ז יומתק מה שבב"ר שם נאמר  
הלשון „כך ברייתו“ — ולא „יצירתו“  
כהלשון בויק"ר שם (וכלשון הכתוב אחר  
וקדם צרתנ"א, כי „יצירה“ הוא בחי' גילוי  
(צורה), ובחי' „בריאה“ — מחשבה והעלם.  
ולכן, כשמדבר אודות פחיתות האדם, שזה  
יש בו בגלוי (משעת ההתהוות) אומר „יצי-  
רתו“; וכשמדבר אודות מעלתו (אבל —  
שיאנה עדיין בו בפועל עכשיו, רק תבא  
עי' עבודתו) — להיותו תכלית המכוון  
(עלה במחשבה), אומר הלשון ברייתו.

בכלל איז ידוע<sup>31</sup>, אָז ענין ההולדה איז התחדשות יש מאין, אָבער די התחדשות איז ניט אין דער הולדה גופא, נאָר אין דעם "תזריע": די הולדה איז נאָר אַ גילוי ההעלם, וואָרום אויך פאַר דער הולדה איז דער עובר שוין געווען בהעלם, און דורך דער לידה איז ער נאָר אַרויסגעקומען בגי' לוי, די התחדשות אָבער, האָט זיך אויפגעטאָן מיט דעם "תזריע" (נאָר דורך דער הולדה ווייס מען אָז די הו' רעה איז געווען כדבעי).

און דערפאַר רופט מען די סדרה מיטן נאָמען "תזריע", ווייל אין דעם וואָרט דריקט זיך אויס דער עילוי וואָס ווערט אויפגעטאָן דורך עבודה, כנ"ל.

(משיחת ש"פ תזריע תשכ"ה)

מצד דעם גופא וואָס דער גוף האדם איז פון אַ חומר גס, נידעריקער פון אַ יתוש — איז בשעת ער פועל'ט אָז דער אדם שנוצר מן האדמה זאָל זיין אַן אדם מלשון אדמה לעליון<sup>32</sup>, איז ער מחדש אַ נייע מציאות<sup>33</sup>. און דורך דעם ווערט אין אים נתגלה דער כח העצמות, ווייל דער כח צו מחדש זיין יש מאין איז נאָר בכח העצמות<sup>34</sup>.

ז. ועפ"ז י"ל, אָז אין דעם נאָמען "תזריע" דריקט זיך אויס (ניט נאָר דער ענין העבודה וכנ"ל סוס"ה, נאָר) אויך די מעלת העבודה:

31) ס' עשרה מאמרות מאמר אכ"ח פל"ג ועוד. שלה חלק תושב"כ סוף הדרוש צאן יוסף, ובכ"מ.

32) ראה בארוכה לקו"ש ח"ו ע' 22 ואילך ובהערות שם.

33) אגה"ק סי' כ (קל, ריש ע"ב), ובהמשך תרס"ו ע' שנוד"ה, שהכח לברר את "טבע החומרי הגמור דנה"ב כו', שזהו בבחי' התחדשות גמורה כחידוש יש מאין", הוא לפי שבהגשמה "כמו שירדה למטה מטה (בגוף ונה"ב) יש בה כח העצמות".

34) ד"ה שמח תשמח תרנ"ז ע' 3 (סה"מ תרנ"ז ע' קעה) ואילך. המשך הנ"ל ע' שלט. תה. וראה גם לקו"ת שה"ש מ, א.

## תוריע ב

צוויי הפכים: ווען איינער באַזעצט זיך אין אַ געוויסן אָרט, ער ווערט דאָרט אַ תושב, הייסט עס אַז ער געפינט זיך דאָרט מיט אַ קביעות, באופן של התיישבות; דאָקעגן, אייב איינער געפינט זיך אין אַן אָרט מחמת אַ סיבה וואָס איז עס מעכב, וואָס האַלט אים אָפּ פון אַוועק־גיין — מיינט עס דאָך אַז זיין געפינען זיך אין יענעם אָרט איז היפּך התיישבות־בות והקביעות: דאָרפן האָט ער גע־דאָרפט זיין ערגעץ אנדערש, נאָר ער איז פאַרבליבן דאָרט מצד אַ מניעה ועיסוב.], נאָר לשון עכבה:

בשעת די אידן זיינען אַרויס פון מצרים, איז זייער גיין פון דאָרט געווען כדי צו קומען אל ארץ טובה ורחבה, אל ארץ נושבת. און זייער פאַרבלייבן אַ משך זמן (אין מדבר, ובכלל זה) אין קדש — „ותשבו בקדש“, איז געווען (ניט בקביעות התיישבות, נאָר אדרבה יי: ) בלויז מצד דעם וואָס צוליב סיבות שונות זיינען זיי אָפּגעהאַלטן געוואָרן פון קומען אין ארץ־ישראל, און זיי האָבן געמוסט פאַרבלייבן אין קדש. דאָס זעלבע איז אויך ביי אברהם אבינו:

א. אין פסוק „ושלשים יום ושלושת ימים תשב בדמי טהרה בכל קדש לא תגע גו' עד מלאת ימי טהרה“, שטעלט זיך רש"י אויף „תשב“ און איז מפרש: „אין תשב“ (אָדער „אין ל' ישיבה“) אלא לשון עכבה וכמו ותשבו בקדש, וישב באלוני ממרא“.

לערנט דער רמב"ן, אַז לויט פי' רש"י „תשב — לשון עכבה“, גייט עס אויף „בכל קדש לא תגע ואל המקדש לא תבוא“, און דער פסוק זאָגט מיט „תשב ל' עכבה“ אַז זי זאָל זיך אָפּהאַלטן פון גייען בקדש און ביאת מקדש במשך די ל"ג ימים — כאַטש זיי זיינען „ימי טהרה“ לגבי בעלה.

ועפ"י דאָרף מען לערנען, אַז רש"י ברענגט די הוכחה צו „תשבו ל' עכבה“ פון די פסוקים „ותשבו בקדש“ און „וישב באלוני ממרא“ — ווייל לויט פי' רש"י איז דער ל' „ישיבה“ דאָרט ניט לשון „התיישבות“ — באַזעצן זיך

[ווי דער ל' „וישב“ ברוב המקומות — וואָרום דאָן וואָלט פון דאָרטן ניט געווען קיין הוכחה צום פי' „ישיבה ל' עכבה“. ואדרבה, באַזעצן זיך“ און „עכבה“ זיינען

(7) ראה פרש"י בא יב, מא. ובכ"מ.

(8) שמות ג, ח.

(9) בשלח טו, לה.

(10) ועפ"י יומתק מה שרש"י אינו מביא גם התיבות „ימים רבים“ (כבמס' מגילה שם) — כי אדרבה: מצד תיבות אלו אפשר לטעות ש„ותשבו“ הוא מלי התיישבות וקביעות. (משא"כ במגילה שם, הכונה בל' „עכבה“ היא כפי' המפרשים דלהלן סעיף ב.)

(1) פרשתנו יב, ד.

(2) כ"ה ברוב הדפוסים.

(3) כ"ה בדפוס ראשון וב„לשון רש"י“

שברמב"ן ובכח"י כאן. ובמגילה כא, סע"א: אין ישיבה.

(4) דברים א, מו.

(5) לך יג, יח.

(6) וראה גם בחיי ופי' טור הארוך כאן.

(6\*) שהיה בכ"מ נאמר הלי „ויחננו“,

„והיי' וכיו"ב.

שטייט דער לשון "וישב" — "וישב בארץ נוד קדמת עדן", איז דער פי' 13 אז קין האָט זיך באַזעצט 14 אין ארץ נוד 15 — ווי ער זאָגט גלייך אין צווייטן פסוק: ויהי בונה עיר.

פון דעם וואָס רש"י דאַרף יע אָנקומען צו הוכחות לפירושו "ישיבה ל' עכבה", איז מוכח אז מיטן ל' "עכבה" מיינט ער "פאַרהאַלטן זיך" (וכפירוש הפשוט פון וואָרט "עכבה" 16). און וויבאַלד אז דער פי' אין "ישיבה" (עכבה, פאַרהאַלטן זיך) איז אַ חידוש (ניט ווי ברוב המקומות וואו ישיבה מיינט: "זיצן" אָדער "באַזעצן זיך"), מוז רש"י ברענגען אַ דוגמא וחבר צו דעם פירוש אין ישיבה — פון "ותשבו בקדש" און "וישב באלוני ממרא" 17.

14 בראשית ד, טז.  
15 וגם לפי פי' השני שברש"י בראשית שם "כל מקום שהולך היתה הארץ מזדעזעת תחתיו" — מ"מ קין הי' שם באופן קבוע.  
16 ולפי מ"שכ" רש"י שם (כפירושו הראשון) "שרות מזרחית קולטת בכ"מ את הרוצחים", י"ל שפי' "וישב" הוא [לא רק ישיב שם בקביעות, אלא גם] שבא להתיישב בות דשלוה, כי ע"י שהוגלה לשם סר החשש ד"כל מוצאי יהרגו". ולהעיר מפרש"י ה"ל ר"פ וישב: "וישב" — ביקש יעקב לישב בשלוה".

17 ראה גם סנהדרין לו, ב: מעיקרא כתיב והייתי נע ונד ולבסוף כתיב וישב בארץ נוד.  
וע"פ מ"ש בהערה הקודמת, יומתק מה שמעתיק בגמרא שם "וישב בארץ נוד" — כי הוכחת הגמרא היא [לא רק מ"ש בארץ נוד ולא כתוב גם "נע" כדפרש"י שם, אלא] גם מהלשון וישב.

17\* אף שבלשון הש"ס, ה"ל "עכבה" נופל גם על ענין ההתיישבות, כבמס' מגילה שם. וראה גם רא"ש סוכה פ"ד סי' ג'.  
18 להעיר (א) מפירושי שמות ב, טו (בכמה דפוסים); — "וישב בארץ מדין" — נתעכב שם כמו וישב יעקב; — משפטים כד, יד (וראה רא"ם שם); "שבו לנו בזה —

גלייך נאך דעם ווי דער אויבערשטער האָט אים געזאָגט "קום התהלך בארץ לארצה ולרחבה", שטייט "וישב באלוני ממרא". מוז מען זאָגן אז עס איז געווען אַ זאך וואָס האָט עס דאַרט מעכב געווען, און דער פי' פון "וישב" דאַרט איז [ניט מלשון התיישבות-קביעות 11, נאָר] "לשון עכבה": אברהם האָט זיך פאַר-האַלטן פון גיין "בארץ לארצה ולרחבה" און איז פאַרבליבן אין אלוני ממרא.

ב. פאַראַן מפרשים 11 וואָס לערנען אז "עכבה" מיינט פאַרבליבן (און דער וואָרט "תשב" באַצייט זיך צו "בדמי טהרה", אז די יולדת פאַרבלייבט במשך ל"ג ימים אין אַ מצב של טהרה אפילו ווען זי איז רואה דם — בדוגמת פון איינעם וואָס באַזעצט זיך אין אַן אַרט און ווערט דאַרט אַ תושב, ער איז דאַרט באופן קבוע, אַן שינויים 13). ולפי"ז איז דער פי' "ישיבה" אין "ותשבו בקדש" און "וישב באלוני ממרא" — באַזעצט זיך.

מען קען אָבער אַזוי ניט לערנען. וואָרום אויב מיט ל' "עכבה" וואָלט רש"י געמיינט, פאַרבלייבן באופן קבוע ובהת-יישבות — האָט ער ניט געדאַרפט ברענגן גען דערצו קיין הוכחות, און עאכו"כ ניט קיין רא"י פון "ותשבו בקדש" וואָס אין ס' דברים: דער ל' ישיבה מ'ל' התיישבות (באַזעצן זיך) איז דאָ כמה וכמה פעמים אין די פריערדיקע סדרות. נאָך מערער: ביי דעם ערשטן מאָל אין תורה וואו עס

11 ומה שכתב רש"י וירא (כא, לה) "שנתיישב" — היינו למיעוטי "אורח חונה ונוסע והולך" שלאחריו כ"א ששה ריבוי זמן, אבל לא הענין דקביעות (ע"ד פרש"י ר"פ וישב — "וישב" — "לישב בשלוה").  
12 ראה רא"ם כאן.  
13 ראה מו"נ ח"א פ"א (הובא להלן סעיף יב).

דָּאָרט נײַט טײַטשן אָז זײ האָבן זיך אין קדש באַזעצט בקביעות, און מען מוז דָּאָרט לערנען ישיבה ל' עכבה — ווייל עס איז נײַט געווען „בהעלות הענן“ — האָט נײַט געקענט זײַן „יסעו בני ישראל“, ווייל „לא יסעו עד יום העלותו“<sup>19</sup>.

נאָר לאַחרי ווי מען האָט שוין אַ ראַי פון ותשבו בקדש אָז ישיבה איז ל' עכבה, איז שוין מסתבר צו לערנען אויך דעם וישב אין פסוק וישב באלוני ממרא, אָז ער איז פון ל' עכבה.

דאָס איז אָבער בלויז אַ ביאור פאַר-וואָס רש"י באַזוגנט זיך נײַט מיט ברענ-גען דעם פסוק „וישב באלוני ממרא“, מען דאָרף נאָך אָבער פאַרשטיין: וואָס איז נײַט גענוג דער פסוק ותשבו בקדש — פון וועלכן ס'איז מוכרח אָז ישיבה איז ל' עכבה, און רש"י דאָרף ברענגען אויך „וישב באלוני ממרא“?

ד. ווייטער אין זעלבן פסוק שטעלט זיך רש"י אויף „בדמי טהרה“ און איז מפרש: „אעפ"י שרואה טהורה“. דאָן שטעלט ער זיך ווידער אַמאָל אויף „בדמי טהרה“ און זאָגט: „לא מפיק ה"א. זהו שם דבר כמו טהרה“.

דאָרף מען פאַרשטיין:

(א) אין דעם פירוש „זהו שם דבר כמו טהרה“ איז רש"י מפרש דעם טייטש פון „בדמי טהרה“, אָבער אין זײַן פירוש

מחזיק לאהלו שבעת ימים“ (מצורע יד, ח) — כי כיון שמלכתחילה קבעה התורה \* היותו מחזיק לאהלו זמן קבוע (לא פחות משבעת ימים), אפשר לומר שהו"ע של קביעות. משא"כ „ותשבו בקדש“ — שזמן היותם שם הי' תלוי ב„בהעלות הענן“, הרי אין זה קביעות.

(19) ס"פ פקודי.

(\* להעיר (ע"ד ההלכה) מהשקוט בד"ן מזוהה בטובה (יזמא י, א).

ג. מען דאָרף אָבער פאַרשטיין: (א) פאַרוואָס דאָרף רש"י אַנקומען צו צוויי הוכחות — „ותשבו בקדש“ און „וישב באלוני ממרא“ — און באַזוגנט זיך נײַט מיט איינע פון זײ?

(ב) פאַרוואָס ברענגט ער דעם פסוק „ותשבו בקדש“ וואָס שטייט אין פרשת דברים פאַר דעם פסוק „וישב באלוני ממרא“ וואָס שטייט פריער, אין פרשת לך לך?

איז דער ביאור אין דעם:

אברהם איז דאָך פאַרבליבן אין אלוני ממרא (נײַט מצד עמיצן אנדערש וואָס האָט אים מכריח געווען נײַט צו גיין בארץ לארצה ולרחבה, נאָר) מצ"ע און דערפאַר איז פון דאָרט נײַט קיין ראַי מוכחת אָז ישיבה מיינט עכבה, וואָרום היות אָז דאָס איז געווען מצד עצמו קען מען דאָרט לערנען „וישב“ פון ל' התיישבות קב"י עות, אָז ער האָט זיך באַזעצט אין אלוני ממרא.

דערפאַר מוז רש"י אַנקומען צו „ותשבו בקדש“, וואָס דאָרטן מוז מען לערנען ישיבה ל' עכבה — וואָרום היות אָז זייער געפינען זיך בקדש איז געווען היפך פון זייער רצון צו גיין קיין א"י, קען מען

התעכבו כו" (אבל בכמה דפוסיים: „והת-עכבו“); בלק כב, ח: „וישבו — לשון עכבה“. (ב) ג'לשון ישיבה בכמה פסוקים (שלפני ותשבו בקדש) שלכאורה הפירוש שם הוא לשון עכבה (וכמו: „חשב הנערה אתנו ימים או עשור גו" (ח"ש כד, נה); „שבי אלמנה בית אביך עד יגדל גו" (וישב לה, יא); ועוד). ואכ"מ.

(18\*) ואין להקשות מ"בדד ישב מחזיק למחנה מושבו" — תוריע יג, מו (שמקום קביעותו הוא מחזיק למחנה, אף שזהו היפך רצונו) — כי מכיון שאפשר שכל ימיו ישאר בטומאתו, שייך ע"ז לשון קביעות (משא"כ ב„ותשבו בקדש“ — שהי' ברור שיכנסו לארץ).

ומה שאין רש"י מביא הוכחה מ„וישב

(ב) פֿאַרוואָס שרייבט ער זיין פּי' אויף „ימי טהרה“ באַלד נאָך זיין פירוש אויף „בדמי טהרה“ — איידער ער איז מפרש די ווערטער „בכל קדש לא תגע“ שבייניהם?

ו. דערנאָך איז רש"י מפרש די ווערטער „בכל קדש“ און „לא תגע“, און אויך דאָ שטעלט ער זיי אויס בשינוי הסדר: צו ערשט שטעלט ער זיך אויף „לא תגע“ און איז מפרש „אזהרה לאוכל“ כמו ששנוי' ביבמות<sup>42</sup>, און דערנאָך ברענגט ער „בכל קדש“ (וואָס שטייט פֿאַר „לא תגע“) און איז מפרש: „לרבות את התרומה“.

און דער טעם צו זיין שינוי הסדר איז<sup>43</sup>, ווייל דער פּי' „לא תגע“ — אזהרה

עצמם טהורים, כּנל בפנים.

22) ואין לומר (ע"ד פּי' הדברי דוד) שמה שמסמך פירושו על „ימי טהרה“ לפירושו על „בדמי טהרה“ הוא בכדי להוכיח, ע"י השינוי דטהרה" הראשון מהשני (במה שהיא' הוא בלי מפי' ה"א והב' — מפי' ה"א), שדמי טהרה" הוא שם דבר — כי גם באם לא ה"י כתוב „ימי טהרה“, הפי' בפשוטו של מקרא — דבלי מפי' ה"א הוא שם דבר.

23) כ"ה בדפוס ראשון ועוד. ובכמה דפוסים: אזהרה לאוכל וכו' כמו ששנוי' ביבמות. וראה להלן הערה 43.

24) עה, א.

25) בגו"א כאן: „דאין לפרש הריבוי (כל) קודם גופי' דקרא“. אבל לכאורה כלל זה הוא רק כשהריבוי הוא בהמשך לפי גופי' דקרא

[וכמו (רש"י שמיני יא, מב): הולך על גחון — זה נחש . . כל הולך — להביא . .

הולך על ארבע — זה עקרב. כל — להביא . .] משא"כ כאן הרי פירוש „אזהרה לאוכל“ בפשטות אינו שייך להריבוי כלל. ולכן גם לפנינו (יב, ג) מפרש רש"י מקודם „כי תזריע — לרבות כו'“ ורק אח"כ מפרש גופי' דקרא „כימי נדת דותה תטמא — כסדר כל כו'“.

„אעפ"י שרואה טהורה“ זאגט ער דעם חידוש וואָס דער פסוק טוט אויף מיט „בדמי טהרה“, איז דאָ שווער: פֿאַרוואָס איז רש"י מקדים צו מפרש זיין דעם חידוש אין די ווערטער נאָך איידער מען ווייס זייער טייטש?

(ב) לויטן פּי' „והוא שם דבר כמו טהרה“ (אז „בדמי טהרה“ איז ווי „בדמי טהרה“) קומט דאָך אויס אַז (ניט בלויז איז די פרוי טהור „אעפ"י שרואה“, נאָר אויך און) די דמים זיינען טהורים, וואָרום דער פסוק רופט זיי אַן „דמי טהרה“. היינט פֿאַרוואָס זאָגט רש"י (אין זיין ערשטן דיבור) אַז דער חידוש אין „בדמי טהרה“ באַשטייט אין „טהורה“ — וואָס די פרוי איז טהור „אעפ"י שרואה“, עס איז דאָך פֿאַראַן אַ סך אַ גרעסערער חידוש אין „בדמי טהרה“ — אַז אפילו די דמים זיינען טהור?

ה. גלייך נאָך זיין פּי' אויף „בדמי טהרה“ — נאָך איידער ער איז מפרש „בכל קדש לא תגע“ — שטעלט זיך רש"י אויף די לעצטע ווערטער פון פסוק „ימי טהרה“ און איז מפרש „מפי' ה"א ימי טהור שלה“.

איז ניט פֿאַרשטאַנדיק:

(א) אַט דעם כלל אַז אַ וואָרט מיט אַ מפי' ה"א מיינט „שלה“, ווייס שוין דער תלמיד פון די פריערדיקע סדרות, אַנ-הויבנדיק פון פּי' בראשית אַן<sup>40</sup>. היינט וואָס איז דאָ רש"י איצט מחדש אַז „טהרה — מפי' ה"א איז „טהור שלה“<sup>41</sup>?

20) א, כדכה, ג, ו. ועוד. ופשוט הוא כ"כ, עד שרש"י לא הוצרך כלל לפרשו שם. 21) אבל אין להקשות מדוע זקוק רש"י לפרש „בדמי טהרה“ — לא מפי' ה"א והוא שם דבר כמו טהרה“ (אעפ"י שדבר פשוט הוא שבלא מפי' ה"א הוא שם דבר) — כי בזה מחדש שגם הדמים

איך שפעטער (כל זמן זי האָט ניט גע-  
בראַכט דעם קרבן), באַשטייט אין „לא  
תגע״: ביו צו שקיעת החמה של יום  
ארבעים איז זי אסור איך בנגיעת קדש,  
און שפעטער, איז זי אסור נאָר באכילת  
קדש.

לאחרי אָבער ווי רש״י איז מפרש „לא  
תגע — אזהרה לאוכל״, אַז איך „עד  
מלאת ימי טהרה״ איז זי אסור נאָר  
באכילת קדש, מוז מען במילא לערנען  
„לרבות את התרומה״, אַז דער איסור  
במשך די ל״ג ימים וואָס איז נוסף לגבי  
שפעטער באַשטייט אין אכילת תרומה \*  
ווייל שפעטער — אפילו קודם שהביאה  
הקרבן, איז זי אסור נאָר באכילת קדש  
אָבער ניט באכילת תרומה.

מען דאַרף אָבער פאַרשטיין:

פון וואַגעט נעמט טאַקע רש״י אַז „לא  
תגע״ מיינט „אזהרה לאוכל״ (און צוליב  
דעם מוז מען שוין לערנען „לרבות את  
התרומה״) — דער פּי׳ הפשוט פון „לא  
תגע״ איז דאָך — זי זאָל ניט אַנרירן,  
וואָס איז דער הכרח \* ע״פ דרך הפשט,  
אויף אַרױסנעמען דעם וואָרט „תגע״ פון  
פשוטו \* ?

לאוכל״, דאָס איז מכריח צו מפרש זיין  
„לרבות את התרומה״ \* :

מיט עטליכע פסוקים ווייטער \* שטייט,  
אַז נאָכדעם ווי עס פאַרענדיקן זיך „ימי  
טהרה״ דאַרף זי ברענגען אַ קרבן און  
ערשט דאָן ווערט זי טהור. אָבער די  
אזהרה „בכל קדש לא תגע גו״ (וואָס  
אין אונזער פסוק) איז נאָר „עד מלאת  
ימי טהרה״, ד.ה. ביו צו שקיעת החמה  
של יום ארבעים. איז דאָך דערפון מובן,  
אַז די אזהרה „בכל קדש לא תגע גו״  
עד מלאת ימי טהרה״ איז מרבה אַן איסור  
נוסף. ד.ה. אַז לאחרי מלאת ימי טהרה,  
נאָך שקיעת החמה, ביו זי ברענגט ניט  
כפרת טהרתה, איז זי אסור בלויז אין אַ  
טייל ענינים פון קדש, און במשך די  
ל״ג ימים, עד מלאת ימי טהרה — איז  
זי אסור אין נאָך ענינים.

איז אויב מען וואָלט געלערנט „לא  
תגע״ כפשוטו, אַז זי טאַר ניט אַנרירן  
אין קדש, האָט מען דאָן געקענט אָננעמען  
אַז דער איסור „עד מלאת ימי טהרה״  
וואָס איז נוסף אויפן איסור וואָס זי האָט

26) בש״ח כאן, שהטעם מה רש״י  
מהפך את הסדר הוא לפי ש„לרבות את  
התרומה״ היא ההוכחה לפירושו „אזהרה  
לאוכל״ — כי טבול יום מותר לנגוע בתרומה.  
אבל: א) גם על קדשים, האזהרה (אפילו  
קודם שטבל) הוא רק באכילה \* (ראה רש״י  
לעיל ז. כ. יא, טז.) ב) באם ההוכחה לפירושו  
„אזהרה לאוכל״ היא מפירושו „לרבות את  
התרומה״, הרי אדרבה, מטעם זה הו״ל  
הקדים הפי׳ „לרבות את התרומה״ [ובפרט  
שהתיבות „בכל קדש״ הן לפני „לא תגע״],  
מכיון שכל ההוכחה לפרש „אזהרה לאוכל״  
היא רק לאחרי שמפרש „לרבות את  
התרומה״.

27) יב, ז. ובפרש״י שם: „וטהרה —  
מכלל שעד כאן קרוי׳ טמאה״.

28) וכבימות עד, ב: כאן התרומה כאן  
לקדשים.

29) לכאורה, מכיון שהנגיעה היא הכנה  
לאכילה אפשר לומר האזהרה ע״ז בלי נגיעה.  
וכמו איסור אכילת בב״ח שנאמר בלשון לא  
תבשל (משפטים כג, יט ופרש״י שם), לפי  
שבישול היא הכנה לאכילה (כמבואר בלקו״ש  
ח״ו ע׳ 144). אבל — הרי מובן שאעפ״כ צריך  
הוכחה לפרש״י „לא תגע״ הוא „אזהרה לאוכל״  
(וכמו במשפטים שם, שבכדי לפרש״י „לא תבשל״  
הוא איסור אכילה, מביא רש״י הוכחה מ״ובשלשה  
מקומות נכתב בתורה״ וגם מקדים בפירושו „אף  
עגל וכבש בכלל גדי״. כמבואר בלקו״ש הנ״ל).

30) לכאורה ה״י אפשר לומר, שכונת  
רש״י במה שמסיים „כמו שנוי׳ בימות״  
[אף שאין דרכו לציין המקורים לפירושו.  
ובפרט, שבפסוק זה עצמו בפירושו „לרבות

\* ומה שטבו״י אסור לנגוע בקדשים  
לפי שהוא מטמא אותם — הרי זהו גם  
בתרומה, וראה שוה״ג האי להערה 43.

ניט דארפן ברענגען א קרבן (בדוגמת דער טומאת שבעת ימים בנוגע לבעלה, וואָס איז „כימי גדת דוהה“, כאַטש אַ גדה דארף גאַרניט ברענגען קיין קרבן). פון וואָנעט נעמט רש"י אַז דער איסור אכילת תרומה במשך די לג ימים איז מצד דעם וואָס מ'דארף וואַרטן ביז דער צייט וואָס „למחר תביא את כפרת טהרתה“<sup>32</sup> ?

ה. דער ביאור בכל הנ"ל:

פון דעם וואָס גלייך נאָכן וואַרט „תשב“ שטייט „בדמי טהרה“ איז מוכח אַז דער „תשב (לשון עכבה)“ באַצייט זיך ניט נאָר צו „בכל קדש לא תגע ואל המקדש לא תבא“, נאָר אויך צו „בדמי טהרה“ וואָס שטייט בסמיכות צו „תשב“.

און אויף דעם איז רש"י מפרש „בדמי טהרה — אעפ"י שרואה טהורה“, מיינענדיג דיק דערמיט צו מפרש זיין [ניט דעם חידוש וואָס איז די ווערטער „בדמי טהרה“ פאַר זיך, נאָר] די שייכות וקישור צום פריערדיקן „תשב“, אַז זי [די יולדת, וואָס אויף איר זאָגט דער פסוק „תשב“] ווערט אָפּגעהאַלטן פון גטמא ווערן דורך איר רא"י, און זי פאַרבלייבט „טהורה“. און דערנאָך, אין זיין צווייטן דיבור, איז ער מפרש און טייטשט אָפּ די ווערטער „בדמי טהרה“ כשלעצמם: „והוא שם דבר כמו טהרה“, ד.ה. אַז (אויך) די דמים גופא זיינען טהור.

32) ונפק"מ בין ב' האופנים: באם נאמר ש„ימי טהרה“ הוא רק בנוגע לבעלה ולא בנוגע לקדש ומקדש, צריכה היא טבילה אחרת (לתרומה) בסוף ימי טהרה שלה, שהרי טבילה לתה שטבלה לסוף שבעה היא בתוך ימי טומאתה (בנוגע לקדש ומקדש). משאיכ לה ביאור שהיא טבולת יום ארוך, אינה צריכה טבילה (ראה גדה עא, ב. וגם לב"ש הוא רק לפי „שהסיחה דעתה מן התרומה“, כד' פרש"י שם).

ז. לאחריו ווי רש"י זאָגט „לרבות את התרומה“ איז ער מוסיף: „לפי שזו טבולת יום ארוך, שטבלה לסוף שבעה ימים שמשו מעריב לטהרה עד שקיעת החמה של יום ארבעים שלמחר תביא את כפרת טהרתה“ — אַז איר איסור באכילת תרומה במשך די ל"ג ימים איז [ניט מצד דעם וואָס די טומאת לידה בנוגע לקדש ומקדש איז פערציק טעג, נאָר] מצד דעם וואָס איר חיוב צו ברענגען „כפרת טהרתה“, וואָס זי קען עס טאָן ערשט למחרת יום ארבעים, מאַכט אויף אַז איר הערב שמש (וואָס איז איר מטהר לתרומה י<sup>31</sup>) איז ערשט ביי דער שקיעת החמה של יום ארבעים (אַבער ווען זי וואַלט ניט געווען מחוסר כפרה, וואַלט זי געמעגט עסן תרומה גלייך נאָכן הערב שמש של יום השביעי).

דארף מען פאַרשטיין: אין פשטות קומט אויס לכאורה, אַז דאָס וואָס זי איז אסור באכילת תרומה „עד מלאת ימי טהרה“ איז עס מצד דעם ווייל די טומאת לידה בנוגע לקדש ומקדש איז מצד עצמה אויף פערציק טעג — אפילו ווען זי זאָל

את התרומה אינו מציין ליבמות (עד, ב. עה, רע"א) — דווקא הכי גדול לומר ד„כמו ששנוי ביבמות“ קאי גם על לאחריו]. היא, שההוכחה לפרש „ואהרה לאוכל“ היא ממה ש„מקיש קדש למקדש“ שביבמות שם. אבל — אינו. כי באם הוכחת רש"י היא „מקיש קדש למקדש“, הי' כותב זה בפרוש, מכיון שענינים של „היקש“ אי"ז בדרך הפשט כ"כ.

ולכן צ"ל שההוכחה לפרש „ואהרה לאוכל“ פשוטה היא כ"כ, גם לכן חמש (למק"רא), עד שרש"י לא הוצרך לפרשה כלל (וכדלקמן סעיף יא). ומה שכותב „כמו ששנוי ביבמות“ הוא לתרץ מה שהוציא איסור אכילה בל' נגיעה, כדלקמן ערה 43. 31) וכמו בכל טבול יום — שהוא טמא לתרומה עד שיעריב שמשו, כדפרש"י לעיל יא. כב.



מקיים געווען ברירות \*\*), איז פאר-  
שטאנדיק, אָז אָט דעם ציווי האָט ער  
(מצד איהו טעם) געדאַרפט אָפּלייגן אויף  
שפעטער \*\*.

און פון דעם וואָס פונדעסטוועגן שטייט  
אויך דאָרט „וישב — ל' עכבה“, איז  
דערפון אַ ראַי, אַז בשעת ס'איז נאָר דאָ  
עפעס אַ זאָך וואָס מצד ענינו בעצמו  
וואָלט עס דאָרפן ברענגען צו אַן אַנדער  
מצב (אפילו ווען במצב ההוה איז דער  
ענין בפועל ניטאָ) — פּאָסט דער לשון  
ישיבה-עכבה.

ובמילא, אויך אין אונזער פּאַל: ווי-  
באַלד אַז ראיית דמים בכלל איז מביא  
לידי טומאה, פּאָסט צו זאָגן „תשב (לשון  
עכבה) בדמי טהרה“ — כאַטש אַז אין  
די לג ימים אַליין זיינען די דמים  
טהורים.

י"ד. וויבאַלד אַז דער לשון עכבה  
לייגט זיך דוקא ווען ס'איז דאָ אַ געוויסע  
זאָך צוליב וועלכער מען וואָלט געדאַרפט  
קומען אין אַ נייעם מצב, און אעפ"כ  
האַלט מען זיך אָפּ פון דעם שינוי —  
וואָלט מען לכאורה געדאַרפט לערנען, אַז  
דער „תשב (ל' עכבה)“ באַצייט זיך נאָר  
צו „בדמי טהרה“ (מצד דעם וואָס בנוגע  
לטהרת האשה לבעלה ווערט זי אָפּגע-  
האַלטן פון צו טמא ווערן דורך איר  
ראי, כנ"ל). אָבער ניט בנוגע צו איר  
טומאה לקדש ולמקדש, היות אַז בנוגע  
דערצו זיינען די לג ימים — ימי  
טומאה \*\* (וכנ"ל סעיף ז', אַז אין פּשוט

ט. אָבער מצד דעם פי' „הוא שם  
דבר כמו טהרה“ ווערט ניט גלאַטיק דער  
פּשט פון „תשב לשון עכבה“:

דער ל' „עכבה“ — אָפּהאַלטן זיך פון  
קומען אין אַ געוויסן אָרט אָדער מצב  
— איז שייך ווען ס'איז דאָ עפעס אַ  
זאָך וואָס זי דאַרף (מצד ענינה) ברענגען  
צו דעם מצב, נאָר אעפ"כ האַלט מען  
זיך אָפּ אין מען איז אין דעם פריערדיקן  
מצב; בשעת אָבער אַז עס ווערט בטל  
(משום איזו סיבה) די זאָך וואָס קען  
ברענגען צום נייעם מצב, פּאָסט לכאורה  
ניט דער ל' „עכבה“ אויפן בלייבן איז  
דעם פריערדיקן מצב: מ'דאַרף דאָ גאָר  
ניט האַבן קיין ספעציעלן „אָפּהאַלט“  
— ס'איז דאָ כלל ניטאָ עפעס וואָס זאָל  
„פּאָדערן“ דאָס אַרויסגיין פון איין מצב  
און אַריבערגיין אין אַן אַנדערן.

ובנוגע לענינו: ווען דער דם וואָלט  
געווען טמא וואעפ"כ איז ער ניט בכח צו  
מטמא זיין און די יולדת איז טהור, וואָלט  
געווען פאַרשטאַנדיק דער ענין פון „תשב  
— ל' עכבה“ וואָס שטייט ביי דער  
יולדת, וואָס וואָלט געמיינט אַז זי ווערט  
אָפּגעהאַלטן פון צו נטמא ווערן פון די  
דמים טמאים, וויבאַלד אָבער אַז במשך  
די לג ימים זיינען די דמים טהורים, איז  
דאָך ניט שייך צו זאָגן לכאורה אַז די  
יולדת ווערט „נתעכב“ פון צו נטמא  
ווערן — ס'איז דאָך גאָר ניטאָ קיין זאָך  
וואָס זאָל ברענגען אַ מצב של טומאה?

אָט די שוועריקייט באַוואַרנט רש"י  
מיטן ברענגען (ביי זיין פי' „אין תשב  
אלא ל' עכבה“) דעם פּסוק „וישב  
באלוני ממרא“:

פון דעם וואָס אברהם איז פאַרבליבן  
אַ משך זמן אין אלוני ממרא און האָט  
ניט מקיים געווען דעם ציווי „קום  
התהלך בארץ לארסה ולרחבה“ גלייך (ווי  
אַלע אַנדערע ציוויים וואָס ער האָט

33) ראה פרש"י וירא כב, ג.

34) אולי י"ל מפני כי (כהמשך הכתוב)  
ויבן שם מזבח לה' (סתם וקביעות, ולא  
מפני מאורע או כוונה זמנית כמו לפני זה  
שהי' „לה' הנאה אליו“ או „ויקרא בשם  
ה'“ (לך יב, זח), וברמב"ן לך יג, יח: לא נצטווה  
לעשות זה מיד.

35) ברמב"ן, בחיי וטור הארוך כאן:  
אעפ"י שהם ימי טהרה אצל הבעל, אבל

תגע ואל המקדש לא תבוא עד מלאת ימי טהרה" — איז בלויז מצד א זייט־קער זאך וואָס דערלאָזט איר ניט זי זאָל טהור ווערן בפועל אויף צו קענען נוגע זיין אין קדש און אַרײַנגיין אין מקדש.

אין דערפאַר איז רש"י מסיים (אין ד"ה בכל קדש) "לפי שזו טבולת יום ארוך... שלמחר תביא כפרת טהרתה": כשם ווי איר טומאה לאכילת קדשים לאחר מלאת ימי טהרה — איידער זי ברענגט דעם קרבן, איז דאָך נאָר וואָס איר חיוב הקרבן האַלט איר אָפּ פון צו נטהר ווערן לאכילת קדשים (אַבער ניט וואָס מצ"ע איז זי טמא \*). עד"ז איז אויך איר טומאה לאכילת תרומה אין די לג ימים, אַז עס איז (ניט צוליב דעם וואָס מצ"ע איז זי דאָן טמא, נאָר) מצד דעם וואָס איר חיוב כפרת טהרתה האַלט אָפּ און לאָזט ניט צו אַז דער הערב שמש פון די פריערדיקע טעג (פאַר דעם הערב־שמש של יום ארבעים) זאָל זי מטהר זיין לאכילת תרומה \*.

38) להעיר, שגם בדרך ההלכה ישנה סברא (ראה צפ"נ להרגוצובי הל' נזירות פ"ט ה"ט — נעתק במפענח צפונות ע' קצו) שענין הטומאה במחוסר כפרה הוא [לא משום שיש עליו שם איסור לכן מביא קרבן להכשירו], אלא אדרבה] "לכך יש עליו שם איסור משום דצריך להביא קרבן". וי"ל, שלכן מדייק רש"י (יב, ז) "מכלל שעד כאן קרוי טמאה" — ולא "טמאה" כלשון הש"ס (יבמות עד, ב. וש"ג). — וראה בארוכה לקו"ש חכ"ז ע' 82 ואילך.

39) ולפי פרש"י זה נמצא, שהערב שמש דיוולדת אינו כהערב שמש של כל טבול יום (גם של מחוסר כפרה): טהרת כל טבול יום, תלוי בהערב שמש מצ"ע, אבל כאן — בהערב שמש של יום הארבעים בא הזמן שיכולה להביא כפרתה (ואף שאינה

טממה שנקראים בשם "ימי טהרה" סתם מוכח שזהו בנוגע לכל הענינים) מה שהם "ימי טהרה" אצל בעלה אין לזה שייכות, לבלכל קדש לא תגע ואל המקדש גו' \*.

האָט מען געדאַרפט לערנען, אַז די טומאת לידה בנוגע לקדש ומקדש איז פּערציק טעג).

— אין דעם איז רש"י מחדש "ימי טהרה — מפיק ה"א ימי טהרה שלה". מיינענדיק דערמיט \* אַז די טעג זיינען אירע "ימי טהרה" סתם, אָן הגבלות, בנוגע אַלע ענינים, אויך בנוגע לקדש ומקדש \*; און דאָס וואָס, בכל קדש לא

מכיון שבנוגע לקדש ומקדש הם ימי טומאה, אין שייך ל' עכבה על הענין ד"בכל קדש לא תגע ואל המקדש לא תבא" — מצד זה שהם ימי טהרה אצל הבעל.

36) ועפ"ז יומתק מה שרש"י מעתיק "ימי טהרה" שבכתוב — כי [נוסף לזה שהוצרך להדגיש שכונתו היא ל"טהרה" שבסמיכות ל"ימי" — ולא שבסמיכות ל"בדמי"] כונתו לפרש שהימים הם טהורים. (וכן גם בפירושו "בדמי טהרה" כונתו לפרש [לא ש"טהרה" בלי מפיק ה"א הוא שם דבר — דפשיטא היא — כ"א] שהדמים הם טהורים. כ"ל סעיף ד').

37) וי"ל שכונת רש"י בפירושו "ימי טהרה שלה" הוא לשלול — ע"ד פשוטו של מקרא —

[לא הפירוש "ימי טהרה" אצל הבעל — כי אז הו"ל לרש"י להדגיש זאת בפירושו, ולא להסתפק במה שכתוב "ימי טהרה" סתם — כ"א]

פירוש הגמרא (יבמות עד, ב) "כיון שמלאו ימי טהרה": מכיון שהתיבות "עד מלאת ימי טהרה" באים בסמיכות ל"בכל קדש לא תגע ואל המקדש לא תבא", מסתבר לכאוי שב"עד מלאת ימי טהרה" בא הכתוב להדגיש את טומאתה בימים אלו (דמכיון שאינה מיטרת עד לאחר שמלאו ימי, לכן "בכל קדש לא תגע גו'"). ובכדי לשלול פ"י זה, מפרש "ימי טהרה שלה", והש"יכות ד"עד מלאת ימי טהרה" ל"בכל קדש לא תגע גו'". היא, כי בזה מבאר הכתוב "תשב (ל' עכבה)". אעפ"י שהם ימי טהרה שלה (בנוגע לכל הענינים \*), מ"מ בכל קדש לא תגע גו'.

\* ולא הוצרך רש"י לפרט זאת, כי להפ"י "ימי טהרה" מובן מעצמו שהם ימי טהרה גם בנוגע לקדש ומקדש. כי (נוסף ע"ז

איו אין דעם מותר<sup>42</sup>. דערביבער לערנט רש"י "אזהרה לאוכל"<sup>43</sup>.

יב. פון די ענינים פון "יינה של תורה" וואס אין דער רש"י:

פון לשון רש"י "אין לשון ישיבה אלא לשון עכבה" איז משמע, אז רש"י טוט

לפי שכל זמן שלא העריב שמה נשאר בה מטומאתה הקודמת, כ"א, שהחיוב להביא קרבן הוא העושה בה דין האיסור (ראה לעיל הערות 38; 39).

42 ואי"ז דומה לענין "לא תבשל", שבאם לא הי' הכרה ממש"כ בג' מקומות היו מפרשים שהכוונה היא לאיסור בישול אף שהוא חידוש גדול ביותר (כבהערה 40) — כי בנדו"ד, באם נאמר שבימי טהרה [שלא נשאר עלי' טומאת לידה כלל, ורק לפי שלא בא עדיין זמן כפרתה, כבהערה הקודמת] אסורה היא לנגוע בקדש, הוא (לא רק ענין של חידוש, כ"א גם) היפך השכל, שהרי אפילו טמא ממש מותר בזה.

43 ומה שכתב רש"י "כמו ששנוי ביבמות" — אף שההוכחה להפי' "אזהרה לאוכל" הוא מצד פשוטו של מקרא — הוא בכדי לתרץ:

אף שנגיעה היא הכנה לאכילה, מ"מ הול"ל "לא תאכול". ולמה נאמר "לא תגע" ? ועי' מתרץ "כמו ששנוי ביבמות", שגם בנגיעה יש איסור<sup>44</sup>, אלא שה"אזהרה" שבכתוב היא לאוכל<sup>45</sup> (אלא שקושיא זו אינה חזקה כיכ בדרך הפשט, ולכן אין רש"י כותב התירוץ בפירושו).

וה"ל, שמ"ש רש"י (לפי כמה דפוסים) "אזהרה לאוכל וכו'", כוונתו היא (לא לה' לימוד ע"ז — "מקיש קדש למקדש", כ"א) למ"ש ביבמות שם, "והאי דאפקי' בלשון נגיעה, הכי קאמר נגיעה כאכילה".

(\*) כי טבול יום פוסל את התרומה מדאורייתא (שבת יד, ב. ולהעיר מפרש"י שמיני יא, לב "טמא הוא לתרומה" — ולא "לאכילת תרומה").

(\*\*) ועי' דברי סופרים שבאו ברמז בתורה — ע"ז פשוטו של מקרא — וכפרש"י במן ובב"ח (ראה לקו"ש ח"ו ע' 208 ובהערות שם).

יא. עפי"ז וועט מען אויך פארשטיין רש"י'ס הכרה צו לערנען אז "לא תגע" איז "אזהרה לאוכל", און דעם טעם וואס ער זאגט דעם פי' לאחרי זיין פי' "ימי טהרה — ימי טוהר שלה":

אויב מען וואלט געלערנט אז בנוגע לקדש ומקדש איז זי טמא די פערציק טעג, דאן וואלט מען געקענט לערנען "לא תגע" כפשוטו, אז זי טאָר ניט אנרירן קדש. וואָרום כאָטש מען געפינט ניט אז אַ טמא זאָל זיין אסור אין נגיעת קדש — האָט מען געקענט זאָגן, אז טומאת לידה איז האַרבער פון אַנדערע טומאות, און דער פירוש פון "לא תגע" איז כפשוטו<sup>46</sup>.

אַבער לאַחרי ווי רש"י איז מפרש אַז די לג ימים זיינען "ימי טוהר שלה", אין דער איסור "בכל קדש גו'" איז בלויז מצד אַ צווייטער זאָך (און ווי רש"י איז מפרש ווייטער אַז די "הבאת כפרת טהרתה" מאַכט זי פאַר אַ טבולת יום), קען מען ניט זאָגן, אַז די "עכבה" (אין די ימי טוהר) זאָל זיין אויך פון אַנרירן קדש — בעת אַז אפי' אַ טמא ממש יי

יכולה להקריב עד למחר, הרי עיכוב זה מה שאינה יכולה להקריב בלילה הוא ענין צדי — אריא הוא דרביע עליה. וראה צל"ח ריש מס' ברכות (די'ה כרתניא ובה השמש).

40 ובדוגמת "לא תבשל", שבאם הי' כתוב רק פעם אחת, היו מפרשים שהכוונה היא לאיסור בישול — אף שאיסור בישול [ובפרט בדבר שלא נאסר אפי' באכילה] הוא חידוש גדול ביותר (ראה לקו"ש ח"ו ע' 147 ואילך).

41 לכאורה אפשר להקשות: הרי גם להפי' שהאיסור דבכל קדש לא תגע גוי' הוא לפי שהיא טבולת יום, אכתי י"ל שטומאת לידה חמורה כ"כ שאפי' לאחרי טבילתה (כל זמן שלא נטהרה לגמרי — שהרי לא העריב שמשות) אסורה היא בנגיעת קדש.

אבל — אינו. כי מפשטו הלשון "ימי טהרה" מוכח שבימים אלו טהורה היא לגמרי מטומאת לידה, והאיסור ד"לא תגע" אינו

להבדיל, ביי א מענטשן דאָ למטה, אַז בעת ער זיצט איז ער נידעריקער ווי בשעת ער שטייט). ולפיִז, איז דער ענין הישיבה אין בחינת אור המלא — וואָס איז יורד ונשפל להחיות את העולמות. אַ צווייטן ביאור ברענגט ער פון רמב"ם, אַז הישיבה ווייזט אויף העדר השינוי. וואָס לפיִז איז דער ענין הישיבה אין בחינת אור הסובב וואָס איז העכער פון עולמות, וואָס אויף דער דרגא שטייט „אני הוי' לא שנית".

און די צוויי ביאורים זיינען בהתאם צו די צוויי טייטשן אין „ישיבה" ברוב המקומות: דער ביאור אַז ישיבה איז אַן ענין פון ירידה והשפלה, איז פאַרבונדן מיטן פירוש אין ישיבה — זיצן, וואָרום כנ"ל, בעת אַ מענטש זיצט ווערט נשפל זיין קומה; און דער ביאור אַז ישיבה איז העדר השינוי — מיטן פי' „באזעצן זיך", וועלכער ווייזט אויף קביעות והעדר השינוי, כנ"ל (סעיף ב').

און דאָ איז רש"י מחדש „אין ל' ישיבה אלא לשון עכבה", אַז יעדער ישיבה — ניט נאָר די ירידה והשפלה פון אור המלא, נאָר אפילו דער העדר השינוי וואָס אין אור הסובב, איז אַן ענין פון עכבה. וכידוע דער ביאור פון רבי'ן (מהורש"ב) נ"ע<sup>44</sup> (וואָס היינטיקע וואָך איז זיין יום ההילולא<sup>45</sup> — ב' ניסן). אַז דער כללות ענין האור, אפילו דער אור שקודם הצמצום (וואָס דאָרט איז דער אמיתית הענין פון „לא שנית"), קומט דורך העכבה.

יג. אעפ"י אַז אויך דער אור הסובב (וואו דער פירוש פון „ישיבה" איז —

דאָ אויף (ניט נאָר נאָך א טייטש אין „ישיבה", אַז נוסף צו די צוויי באַר וואסטע פירושים אין ישיבה: „זיצן" אין „באזעצן זיך", איז פאַראַן אַ דריטער פי' „ל' עכבה", נאָר אויך) אַז יעדער „ישיבה" איז לשון עכבה. ד.ה. אַז אויך דאָרט וואו ישיבה מיינט „זיצן" אָדער „באזעצן זיך" — איז עס אויך אַן ענין פון „עכבה".

דער ביאור אין דעם:

אין דעם ענין פון „ישיבה" לאמיתתה, ווי זי איז במקורה, ד.ה. „ישיבה" למעלה —

וואָרום אַלע ענינים למטה נעמען זיך דאָך פון זייער מקור ושרש למעלה, „שנשתלשלו מהן"<sup>46</sup> און ווי חז"ל זיינען מפרש<sup>47</sup> דעם פסוק „תשים משטרו בארץ" אין „גבוה על גבוה שומר וגבור הים עליהם"<sup>48</sup>; און נאָך העכער ביני, כביכול, בהקב"ה — וואָס „אמיתית המצוא" זיינען דאָ „כל הנמצאים"<sup>49</sup> משמים וארץ ומה שביניהם — געמיינט אַלע ענינים וואָס זיינען בנמצא — גע" פינט מען דאָך כביכול, דעם ל' ישיבה וואָס אין לו דמות הגוף ולא גוף<sup>50</sup> — ברענגט דער צ"צ<sup>51</sup> (וואָס זיך יום ההילולא<sup>52</sup> איז אין דעם חדש) צוויי ביאורים: איין ביאור — אַז ישיבה ווייזט אויף ירידה והשפלה (בדוגמת ישיבה,

(44) ל' התניא רפ"ג.

(45) ב"ר פ"י, וא"ו. לקו"ת שלח מא, ג.

(46) להעיר מיל"ש ירמ"י רמז רנט — ע"ד אר"י

(נת) ברשימות הצ"צ לאיכה ע' כו (אוה"ת נ"ך כרך

ב ע' אינונו). וראה ג"כ אוה"ת לר"ה ע' איתכג).

ד"ה חקעו תרצ"ד (קונטרס פכ. ספר המאמרים

התשי"א) פ"ג (ע"ד תרנגול). ועוד.

(47) רמב"ם הל' יסוה"ת בתחלתו.

(48) פיוט יגדל. וראה של"ה שער האותיות

(נת, ב). לקו"ת לג"פ בתחלתו (אוה"ת בראשית

כרך ו תחרכג, סעי"א ואילך). אוה"ת בלק ע' תחקעו.

(49) ספר החקירה פ, סע"ב ואילך.

(50) י"ג ניסן תרכ"ו.

(51) מו"ב ח"א פי"א.

(52) תורת שלום ע' 147.

(53) בשנת תר"ף. — ולהעיר, אשר השנה

(תשל"ל) נמלא חמישים שנה להסתלקותו. וראה

לקו"ש ח"ה ע' 86 בשוה"ג הב' להערה 1.

ממרא" — איז געקומען פאָר דעם צמצום וואָס איז מרומו אין „ותשבו בקדש“]

ווייל די סיבה צום גילוי האור שקודם הצמצום [ובמילא, אויך צום רצון לגילוי] איז דער צמצום, ווי דער רבי דער שווער (וואָס ביום ב' ניסן איז ער גע- וואָרן דער נשיא<sup>55</sup>) איז מכאָר באַר- כות<sup>56</sup>, אָז די כוונה אין דעם גילוי האור שקודם הצמצום, אויך אין דעם גילוי אור הבל"ג, איז בכדי ער זאָל קענען נתעלם ווערן דורכן צמצום.

טו. וואָס פאָר אָן עילוי און תכלית איז דאָ אין צמצום? — איז דאָך ידוע<sup>57</sup>, אָז דאָס איז בכדי אָז אידן דורך זייער עבודה בתומ"צ, זאָלן מהפך זיין דעם חושך הצמצום צו אור וגילוי — אתהפכא השוכא לנהורא<sup>58</sup>,

אַבער בכדי מען זאָל קענען מהפך זיין דעם חושך לאור, דאַרף מען פריער אַרויסרופן ביי זיך דעם תוקף ניט נתפעל צו ווערן פון די העלמות הסתרים, און על ידי זה, קען מען קומען צו אַ העכערן ענין — מהפך זיין דעם חושך גופא לאור<sup>59</sup>.

און דאָס איז רש"י מרמו אין זיינע צוויי פירושים אויף „בדמי טהרה“: די ערשטע זאָך דאַרף זיין „אעפ"י שרואה טהרה“ — אָז דער מענטש זאָל זיך

„העדר השינוי“ קומט דורך העכבה, איז אָבער ניט בדומה די העכבה צו דער העכבה דורך וועלכער עס ווערט נמשך דער אור המלא (וואו „ירידה והשפלה“ איז דער פירוש פון „ישיבה“):

דער אור המלא, קומט דורך קדימת הצמצום (וואָס די תנועה פון צמצום והתעלמות איז היפך פון תנועת הגילוי), משא"כ די העכבה ביים אור הסובב, וואָס בכללות איז עס דער אור שקודם הצמצום, איז (ניט קיין צמצום והתעלמות, נאָר) דאָס וואָס וויבאַלד דער גילוי האור פון עצמות איז ברצון (אותיות צנור<sup>60</sup>) און ניט בהכרח ח"ו, הייסט עס אָן אַפּהאַלט. ווי דער רבי (מהרש"ב) ג"ע איז עס מכאָר באַריכות<sup>61</sup>.

און די צוויי אופני העכבה איז רש"י מרמו מיט זיין ברענגען די צוויי פסוקים „ותשבו בקדש“ און „וישב באלוני ממרא“: די העכבה פון „ותשבו בקדש“, וואָס זי איז געווען בהכרח און היפך פון זייער רצון צו גיין אין ארץ-ישראל (כנ"ל סעיף ג'), איז מרמו צו דער העכבה פון גילוי אור המלא — צמצום, היפך הגילוי, כנ"ל; און די העכבה פון „וישב באלוני ממרא“, וואָס זי איז גע- ווען ברצונו של אברהם (כנ"ל שם), זי איז מרמו צו דער העכבה, דעם רצון, דורך וועלכן עס קומט דער גילוי האור שקודם הצמצום.

יד. און דאָס איז אויך דער טעם (בפנימיות הענינים) וואָס רש"י שטעלט דעם פסוק „ותשבו בקדש“ פאָר „וישב באלוני ממרא“

[אעפ"י אָז די העכבה בשביל גילוי האור שקודם הצמצום (מיטן גילוי האור) — וואָס איז מרומו אין „וישב באלוני

55) ראה בארוכה הקדמה לקונט' ב' ניסן תש"י (קונט' עו. נדפס גם בלקו"ש חיי"ב ע' 146) ובהערות שם.

56) המשך חגה"ש תש"ד פ"ט. פ"א.

57) ראה גם המשך חגה"ש שם פ"ט ובכ"מ. וראה גם לעיל ע' 44-5.

58) ובדוגמת „ותשבו בקדש“, שע"י נסיעת הארון וישראל במדבר, הכניעו את הקל"י פות (לקו"ת ר"פ נשא. ובכ"מ). אלא שזהו כאופן הראשון דלהלן ש„בדמי טהרה“, כמובן מהמבואר בלקו"ת שם.

59) ושני אופנים אלו, הם ע"ד ב' ה' ביאורים ד„בלילה ההוא נודת שנת המלך“ — ראה לעיל שם ע' 42 ואילך.

54) מאו"א אות ד' בסופו. וראה תו"א בשלח (סא. ג).

וואָס קומט אָבער דוקא דורכן „היום לעשותם“<sup>61</sup>, וואָס דאָן וועט זיין די עבודת הקרבנות („תביא את כפרת טהרתה“) נאָך אין אַ העכערן אופן ווי ס'איז געווען בזמן הבית — „ושם (דוקא) נעשה לפניך כמצות רצונך“<sup>62</sup>, אין דעם בית המקדש השלישי וואָס וועט נתגלה ווערן<sup>63</sup>, דורך משיח צדקני, בקרוב ממש.

(משיחת ש"פ תזריע, תשכ"ז)

ניט רעכענען מיטן „דם“ וואָס ער זעט און ער זאָל זיין טהור; אין דורך דעם קומט מען דערנאָך צו אַ העכערע מדרגה — „והוא שם דבר כמו טהור“, אַז מען איז מהפך דעם דם גופא, אַז אויך ער (דער דם) זאָל ווערן טהור.

טז. און די עבודה פון „בדמי טהרה“ (אין ביידע אופנים הנ"ל), וואָס אידן טוען בזמן הגלות, ווען מען געפינט זיך אין אַ מצב פון „טבולת יום ארוך“ ובמילא איז „בכל קדש לא תגע ואל המקדש לא תביא“.

דאָס ברענגט צו „למחר תביא את כפרת טהרתה“, צום גילוי דלעתיד, אויף וועלכן עס שטייט<sup>64</sup> „ולמחר לקבל שכרם“

61 ערובין שם. רש"י שם. וראה גם תניא רפ"ז.  
62 גוסס תפלת מוסף. וראה בארוכה המשך וככה תרל"ז ספי"ט ואילך.  
63 ראה רש"י ותוספות (טובה מא, סע"א) „יגלה ויבוא משמים“. והוא עפ"י תנחומא נח, יא. זח"א כה, א. ועוד (וברמב"ם הל' מלכים ריש כ"א ובסופו (ע"פ ויק"ר פ"ט, ו. ועוד), שמישיח בונה ביהמ"ק).

60 ערובין כב, א. רש"י ס"פ ואתחנן. וברש"י שם: ליסוד. וראה לקו"ש חכ"ט ע' 43 ואילך.

## תזריע ג

אויסוואַשן, נאָר) טבילה, פאַרטייטשט עס דער תרגום מיטן לשון „ויצטבע“. ב. פון דעם וואָס רש"י זאָגט ניט בקיצור „כתרגומו ויצטבע“ נאָר ער שרייבט אַ גאַנצע אריכות „תרגום של כבוסין כו' וכן כל כבוסים בגדים כו'“ איז קענטיק אַז רש"י וויל קלאַר מאַכן אַז מיט „ויצטבע“ מיינט דער תרגום טבילה און ניט אויסוואַשן. און אויף דעם ברענגט רש"י אַ צווייענדיקע הוכחה: (א) אַז „ויצטבע“ מיינט ניט אויסוואַשן, וואָרום אויסוואַשן פאַרטייטשט ער „ויתחור“, ניט „ויצטבע“. (ב) אַז „ויצטבע“ מיינט טבילה, וואָרום וואו נאָר עס שטייט ביי בגדים דער לשון כיבוס וואָס מיינט טבילה איז זיין תרגום „ויצטבע“.

דאָרף מען פאַרשטיין :

(א) וואָס דאָרף רש"י ביידע הוכחות: לכאורה פון דעם אַליין וואָס דער תרגום טייטשט דאָ אַנדערש דעם וואָרט „וכבס“ ווי זיין טייטש פון כיבוס לשון ליבון, איז קלאַר, אַז מיטן „וכבס“ פון אונזער פסוק ווערט געמיינט ניט אויסוואַשן — ובמילא איז שוין פאַרשטאַנדיק אַז מיט אים ווערט געמיינט טבילה (וואָרום „כיבוס“ טראָגט אין זיך ניט מער ווי אַט די צוויי טייטשן); ועאכ"כ, אַז ס'איז גענוג בלויז די צווייטע הוכחה, וואָס מען געפינט בפירוש אַז „ויצטבע“ איז דער תרגום פון טבילה. היינט וואָס דאָרף רש"י אַנקומען צו ביידע הוכחות?

(3) כי מכיון שמיידי שם בבגדים שנטמאו מצד האדם — ולא שהי' נגע בהגדים — הרי אין שום סלקא דעתך שטהרתם תהי' ע"י ליבון. וזה פשוט כ"כ עד שלא הוצרך רש"י לפרש זאת שם. ובכלל, ליבון שייך (ע"ד הפשט) כשצריך להסיר מה מהבגד — כחם וכיו"ב. ראה לקמן בפנים.

א. אין סיום הסדרה רעדט זיך וועגן אַ בגד וואָס אין אים איז געווען אַ נגע, און מען האָט אים פאַרשפאַרט אויף זיבן טעג; און ווען מ'האָט געזען דעם זיבעטן טאָג אַז דער נגע איז ניט גרעסער געוואָרן, האָט מען אים אויסגעוואַשן און ווידער פאַרשפאַרט אויף זיבן טעג. זאָגט דאָ דער פסוק: „והבגד גו' אשר תכבס וסר מהם ה' נגע, וכבס שנית וטהר“ — אַז אויב נאָכן צווייטן הסגר זעט מען אַז דורך דעם פריערדיקן כיבוס איז פון אים אַפגעטאָן געוואָרן דער נגע, דאָרף מען כובס זיין דעם בגד אַ צווייטן מאָל, און דאָן איז ער טהור.

שטעלט זיך רש"י אויף די ווערטער „וכבס שנית“, און איז מפרש: „לשון טבילה“ — אַז „וכבס שנית“ מיינט (ניט מען זאָל דעם בגד נאָכאַמאָל אויסוואַשן, נאָר) אַז מען זאָל אים טובל זיין, און רש"י ברענגט דערזיף אַ ראי' פון תרגום: „תרגום של כבוס“ סין שבפרשה זו לשון ליבון ויתחור, חוץ מזה שאינו ללבון אלא לטבול, לכך תרגומו ויצטבע“ — וויבאַלד אַז דעם וואָרט „כבוס“ אומעטום אין אַט דער פרשה: פאַרטייטשט דער תרגום „ויתחור“, וואָס מיינט „ליבון“ (אויס-וואַשן), און דעם וואָרט „וכבס (שנית)“ פון אונזער פסוק פאַרטייטשט ער „ויצטבע“, איז אַ ראי' אַז „וכבס“ דאָ מיינט ניט אויסוואַשן נאָר טובל זיין, און רש"י איז מוסיף „וכן כל כבוסים בגדים שהן לטבילה מתורגמין ויצטבע“ — אַז אין יעדן אָרט וואָס אין פסוק שטייט ביי בגדים דער לשון כיבוס, וואו זיין מיינונג איז (ניט

- 1) יג. נה. נו. וגם בפסוק זה עצמו — די יתחור.
- 2) שמיני יא, כה. כח. מ. פרשתנו יג, ו. לה. מצורע יד, ט. ועוד.

כיבוס וואָס רעדט וועגן בגדים. היינט וויבאלד אָז אין אונזער פסוק באַנוצט זיך דער תרגום צו מפרש זיין דעם וואָרט וכובס וואָס רעדט וועגן אַ בגד מיטן וואָרט „ויצטבע“ — האָט דאָך ניט קיין אָרט צו זאָגן אָז זיין שינוי הלשון פון „ויתחזור“ (וועלכן ער נוצט בפרשה זו אויף ליבון) אויף „ויצטבע“ איז בלויז צוליב יופי המליצה — וואָרום מען קען דאָך מיינען אָז זיין טעם השינוי איז ווייל דאָ מיינט ער טבילה (ופשיטא אָז צוליב יופי ה־ מליצה שרייבט מען ניט קיין לשון וואָס גיט אַ מקום לטעות). איז דאָך דערפון געדרונגען אָז מיט ויצטבע מיינט ער טאָקע טבילה.

ג. עד כאן איז בנוגע רש"י'ס הוכחה אָז דער תרגום מיט זיין פירוש „ויצטבע“ מיינט טבילה. ס'איז אָבער ניט מובן:

א) וויבאלד אָז דער פסוק זאָגט „וכבס שנית“, מען זאָל כובס זיין דעם בגד אַ צווייטן מאַל. האָט דאָך לכאורה ניט קיין אָרט צו זאָגן אָז „וכובס“ דאָ זאָל מיינען טבילה, דעם ערשטן מאַל האָט מען דעם בגד געוואָשן; וואָס וואָשן און טובל זיין זיינען צוויי באַזונדערע זאָכן — פאַסט דאָך לכאורה ניט צו זאָגן ביי דער שפעטערדיקער טבילה דעם אויסשפראַך „שנית“ בלויז דערפאַר וואָס אויך זי ווערט גערופן מיטן זעלבן לשון (כיבוס) ווי דער פריערדיקער ליבון. און וויבאלד אָז אין פסוק שטייט „וכבס שנית“ דאָרף מען דאָך — ע"ד הפשט — טייטשען אָז אויך דער צווייטער כיבוס מיינט ליבון. איז פאַרוואָס לערנט רש"י „וכובס — לשון טבילה“?

די קשיא איז נאָך שטאַרקער: פון דעם אַליין וואָס רש"י דאָרף אַנקומען

ב) בכדי צו וויסן אָז „ויצטבע“ מיינט טבילה איז דאָך ניט וויכטיק מיט וועלכן לשון די טבילה שטייט אין פסוק: צי מיטן לשון כיבוס צי מיט אָז אַנדער לשון, האָט דאָך רש"י געדאַרפט שרייבן בקיצור: וכן כל טבילה דבגדים מתורגם ויצטבע. וואָס דאָרף רש"י שרייבן „וכן כל כבוס בגדים שהן לטבילה“, אָז דער תרגום פון ויצטבע איז אויפן לשון כיבוס וואָס רעדט וועגן טבילת בגדים?

איז דער ביאור אין דעם:

פון דעם וואָס דער תרגום שרייבט דעם לשון „ויצטבע“ דאָרט וואו עס רעדט זיך וועגן טבילה איז קיין ראי' ניט אָז „ויצטבע“ מיינט בלויז טבילה און ניט אויסוואָשן, ווייל מען קען זאָגן אָז „ויצטבע“ איז אַ לשון כללי (אָזוי ווי דער לשון כיבוס אין תורה) וואָס טראָגט אין זיך ביידע ענינים: סיי אויסוואָשן סיי טבילה. דעריבער מוז רש"י אַנקומען צו זיין ערשטער הוכחה „תרגום של כבוסין שבפרשה זו לשון ליבון ויתחזור חוץ מזה כו'“ — אָז פון דעם וואָס דער תרגום איז דא משנה פון זיין לשון וועלכן ער נוצט אין דער פרשה ביי כיבוס לשון ליבון, איז קענטיק אָז דאָ מיינט ער טאָקע אָז אַנדער ענין.

אָבער אויך די ראי' איז ניט גענוג. ווייל עס קען זיין אָז זיין שינוי איז צוליב יופי המליצה. ווי מיר געפינען בכמה מקומות אָז ביים דערמאָנען דעם זעלבן ענין עטלעכע מאַל נאָכאַנאַנד, בייט מען דעם לשון צוליב יופי ה־ מליצה.

דעריבער איז רש"י מוסיף „וכן כל כבוס בגדים שהן לטבילה מתורגמין ויצטבע“, אָז דעם לשון ויצטבע נוצט דער תרגום יעדן מאַל (ניט סתם אויף טבילה, נאָר) צו מפרש זיין דעם וואָרט



אז מיט „וכבס שנית“ ווערט געמיינט  
ניט וואָשן, נאָר טובל זיין.

[דער אבן עזרא לערנט דאָ אז  
„וכבס“ מיינט וואָשן, און די קשיא  
— וואָס איז דער צוועק פון וואָשן  
דעם בגד אַ צווייטן מאל בעת מען האָט  
אים שוין איין מאל אויסגעוואָשן און  
ער איז ריין — באַוואָרנט ער: „מצוה  
לכבסו פעמים“, דאָס הייסט, ס'איז  
אַ „מצוה“ אויף וועלכער מיר וויסן  
ניט קיין טעם. רש"י וויל אָבער ניט  
ע"ד הפשט אָננעמען אַז דאָס איז  
אַ גזירת הכתוב, לערנט ער דערפאַר  
אַז „וכבס“ מיינט טבילה].

און דעריבער איז רש"י מעתיק  
אויך דעם וואָרט „שנית“, כאָטש ער  
איז אים ניט מפרש, ווייל דער וואָרט  
איז מכריח זיין פירוש פון „וכבס“.

אין אמת'ן אָבער, קען מען אַזוי  
ניט לערנען, ווייל די ראי' אַז וכבס  
מיינט ניט נאָכאַמאל אויסוואָשן דעם  
בגד איז ניט פונעם וואָרט „ש-  
נית“, נאָר פון דעם וואָס עס שטייט  
בפירוש פריער אין פסוק „והבגד גו'  
אשר תכבסו וסר מהם הנגע“ — אַז  
דעם בגד האָט מען שוין אויסגעוואָשן  
און דער נגע האָט זיך פון אים אָפּ-  
געטאָן (און ווי רש"י איז מוסיף:  
„סר ממנו הנגע לגמרי“). איז דאָך  
אָפילו ווען רש"י זאָל ניט מעתיק זיין

צו אַ ראי' פון תרגום אויף זיין פירוש  
אַז „וכבס“ דאָ איז לשון טבילה, איז  
קלאָר אַז רש"י אַליין נעמט אָן אַט  
דעם פירוש ווי ניט קיין גלאַטיקן  
און אַז אין פשטות וואָלט מען געדאַרפט  
בעסער לערנען אַז דער „וכבס“ פון  
אונזער פסוק איז לשון ליבון

[ופשוט אַז מען קען ניט זאָגן אַז  
רש"י דאַרף אָנקומען צו אַ ראי' פון  
תרגום בלויז צו באַווייזן אַז כיבוס קען  
מיינען אויך טבילה — ווייל אויב אַזוי  
וואָלט דאָך רש"י גלייך ביים ערשטן  
מאל וואו דער פירוש פון כיבוס איז  
טבילה געדאַרפט מפרש זיין אַז דאָס  
איז לשון טבילה און ברענגען דערצו  
אַ ראי' פון דעם תרגום ויצטבע]

טאָ פאַרוואָס לערנט טאַקע רש"י אַז  
וכבס דאָ מיינט טבילה? רש"י איז דאָך  
ניט מחוייב צו לערנען ווי דער תרגום!

(ב) רש"י שטעלט זיך אויף די  
ווערטער „וכבס שנית“, ולכאורה, איז  
דאָך רש"י מפרש בלויז דעם וואָרט  
„וכבס“ — וואָס איז ער אויך מעתיק  
דעם וואָרט „שנית“, וולעכן ער איז  
ניט מפרש?

ד. בהשקפה ראשונה וואָלט מען  
געקענט פאַרענטפערן די ביידע קשיות  
איינע מיט דער צווייטער: וויבאַלד  
דער פסוק זאָגט „וכבס שנית“ —  
מען זאָל אויסוואָשן דעם בגד אַ צווייטן  
מאל — הייסט עס דאָך אַז מען האָט  
אים שוין געוואָשן, און דער בגד איז  
אַ ריינער. היינט וואָס איז דער צוועק  
פון וואָשן אים, וואָס ע"ד הפשט איז  
וואָשן שייכות — וואו עס איז אַ פלעק  
וכו"ב, אָבער טבילה — איז אַ דין  
פון טהרה, ווי שוין געלערנט פריער.  
מערערע מאל? דעריבער לערנט רש"י

(4) אלא שמ"מ, הוצרך רש"י לפרש זאת  
(וגם להביא ראי' לפירושו) — ודלא כה-  
מקומות שנכבסו בהערה 2 — כי (א) מהלשון  
„וכבס שנית“ משמע (בהשקפה ראשונה)  
שכיבוס השני הוא כמו הראשון — ליבון.  
(ב) מכיון שמקודם עכ"פ הי' נגע בהבגד  
(אף שכבר סר ממנו עכשיו) יש מקום לומר  
עכ"פ בדוחק שיצטרכו ללבנו פעם שני מצד  
גוה"כ, כפירוש הראב"ע (וראה להלן סעיף  
ח', שאפשר לכאר פי' זה גם בשכל).

לה" איז שווער וואָס דער וואָרט  
 "שנית" האָט לכאורה ניט קיין זין.  
 טאָ ווי לערנט איין רש"י אַ פירוש  
 וואָס איז היפּך פון פשוטות לשון ה'  
 כתוב בלויז צוליב דעם וואָס מיר  
 האָבן ניט קיין הסברה פאַרוואָס מען  
 זאָל דאַרפן וואָסן אַ ריינעם בגד אַ  
 צווייטן מאָל?

די קשיא איז נאָך שטאַרקער: אין  
 אַ פריערדיקן פסוק \* שטייט, אַז אויב  
 במשך פון די זיבן טעג פונעם צווייטן  
 הסגר איז דער נגע טונקל געוואָרן,  
 דאַרף מען דעם מקום הנגע אויסרייסן  
 און פאַרברענען. איז דאָך משמע דער-  
 פון, אַז מיטן בלויזן אויסרייסן דעם  
 מקום הנגע בלייבט שוין דער אי-  
 בעריקער טייל בגד טהור\*. שטעלט  
 זיך די קשיא: מהדאָך אַז בעת דער  
 כיבוס האָט ניט אַראַפגענומען דעם  
 נגע, ער איז בלויז טונקל געוואָרן,  
 איז דער (איבעריקער טייל פון) בגד  
 טהור, איז דאָך מכ"ש בעת "סר מהם  
 הנגע" און ווי רש"י איז נאָך מדגיש  
 לגמרי, דאַרף דאָך אַ ודאי דער בגד  
 זיין גלייך טהור, איז פאַרוואָס הייסט  
 דער פסוק "וכבס שנית"?

(5) יג. גו. פירש"י שם.

(6) ברמב"ם הל' טומאת צרעת פ"ב ה"א,  
 שכשקורע מקום הנגע "מכבסו כולו כיבוס  
 שני ומטביליו", ובכ"מ שם שלומד רין זה  
 ממ"ש וכבס שנית גבי בגד שוסר מהם  
 הנגע. אבל מפשוטות הכתובים — שזהו דרך  
 פירש"י עה"ת — משמע ש"וכבס שנית" קאי  
 רק על "וסר מהם הנגע". [ולכן רש"י מפרש  
 ככהה שמקום הנגע צריך שריפה, אבל אינו  
 מזכיר \* שכל הבגד צריך כיבוס וטבילה].

(\* ואין לומר שרש"י סומך על מ"ש  
 לעיל יג, ו (גבי נעני אדם) "הואיל ונזקק  
 להסגר בקרא טמא וצריך טבילה" — כי  
 א"כ הרי כש"כ שהכתוב לא ה' צ"ל כאן  
 וכבס שנית כ"א לסמוך על מ"ש לעיל שם.

דעם וואָרט "שנית" וואָס שטייט נאָך  
 וכובס, פאַרשטייט מען שוין אויך די  
 שוועריקייט אינעם פירוש וכובס לשון  
 ליבון. דאַרף דאָך רש"י ניט מכריח  
 זיין דעם פירוש "וכובס — לשון  
 טבילה" פונעם ווייטערדיקן וואָרט  
 "שנית", בעת דער פירוש איז מוכרח  
 פון די פריערדיקע ווערטער.

ה. שוין גערעדט פיל מאָל, אַז בעת  
 רש"י שטעלט זיך אויף כמה ווערטער  
 כאַטש ער איז מפרש בלויז אַ טייל  
 פון זיי — קען עס זיין אין צוויי  
 אופנים: אַדער אַז די אַראַפגעבראַכטע  
 ווערטער זיינען אַ רא"י און הכרח  
 צו זיין פירוש; אַדער אַז פון די  
 ווערטער איז גאָר אַ קשיא אויף זיין  
 פירוש, און רש"י איז זיי מעתיק צו  
 באַוואַרענען אַז אף על פי כן לערנט  
 ער ווי זיין פירוש.

ועפ"ז וואָלט מען געקענט זאָגן, אַז  
 דאָס וואָס רש"י איז מעתיק אויך דעם  
 וואָרט "שנית" איז (ניט ווייל פון  
 דעם וואָרט איז אַ רא"י צו זיין פירוש,  
 נאָר אדרבה) ווייל פון דעם לשון  
 "וכבס שנית" קוקט אויס לכאורה אַז  
 מיטן צווייטן כיבוס ווערט געמיינט  
 ליבון, אַזוי ווי מיטן ערשטן. און רש"י  
 שטעלט זיך אויף "וכבס שנית" צו  
 באַוואַרענען אַז כאַטש פון דעם לשון  
 קוקט אויס אַז וכבס איז לשון ליבון,  
 פונדעסטוועגן בין איך עס מפרש לשון  
 טבילה, ווייל ס'איז שווער צו זאָגן  
 אַז תורה זאָל הייסן וואָסן אַ בגד נאָך  
 דעם ווי "וסר מהם הנגע".

ו. לויט דעם בלייבט אַבער שווער:  
 לויטן פירוש "וכובס לשון ליבון" איז  
 בלויז ניט מובן דער טעם פון דעם  
 דין — זיינען דאָך פאַראַן כמה וכמה  
 דינים, בפרט אין פרשת נגעים, וועל-  
 כע מיר ווייסן ניט זייער טעם; דאָ  
 קעגן לויטן פירוש "וכובס לשון טבי"

ניט אויף אַ חלק פון אַ זאך יי, קומט דאָך אויס אַז „וסר מהם הנגע“ איז האַרבער ווי „כהה הנגע“.

היינט וויבאַלד אַז דער דין פון „וכבס שנית“ איז ניט מובן לויט ביידע פירושים

[ואדרבה: די קשיא אויפן פירוש „לשון טבילה“ איז פיל שטאַרקער ווי די קשיא אויפן פירוש „לשון ליי-בון“. ווייל די שאלה וואָס איז דער צוועק פון וואַשן אַ ריינעם בגד איז בלויז אַן ענין וואָס מאַנט הסברה; אָבער די שאלה פאַרוואָס זאָל „וסר“ זיין האַרבער פאַר „כהה“ איז אַן ענין פון היפּך השכל]

און פון דעם לשון „וכבס שנית“ איז מוכח אַז דער צווייטער כיבוס איז פונקט ווי דער ערשטער, האָט דאָך רש"י געדאַרפט לערנען אַז וכבס מיינט אויסוואַשן?

נאָר באמת איז רש"י'ס הכרח טאָ-קע פונעם לשון „וכבס שנית“ — און רש"י מיט זיין מעתיק זיין אויך דעם וואָרט „שנית“ מיינט צו ברענגען אַ רא"י צו זיין פירוש — כמשי"ת להלן.

ז. דער טעם פון כיבוס הבגד נאָך דעם ווי „וסר מהם הנגע“ קען מען לערנען אויף צוויי אופנים:

(א) אין דעם כיבוס און אויסרייניקן דעם בגד אשר בו הנגע זיינען פאַראַן ספעציעלע דינים, און דוקא דאָן ווען דאָס רייניקן איז לויט די אַנגעוויי-זענע דינים, זאָגט תורה אַז דער נגע האָט זיך אָפגעטאַן פונעם בגד, ווען

(10) כי אף שאפשר לקפל את הבגד באופן שרק מקום הנגע יוטבל — הרי פירוש המלה והענין דטבילה הוא טבילת כולו, דאם לאו מפורש „וטבל . . . אצבעו“ וכיו"ב, וראה פירש"י טו, יא דחולק על פי הראב"ע, וצ"ע מבראשית לו, לא.

און די קשיא איז דוקא לויטן פירוש „וכבס — לשון טבילה“: לויטן פירוש „וכבס — לשון ליבון“ איז ניטאָ קיין חומר ביי „וסר מהם הנגע“ אויף „כהה הנגע“, ווייל וואַשן דאַרף מען דאָך בלויז דעם טייל בגד „את אשר בו הנגע“ י, ובמילא קומט דאָך אויס אַז דער כללות הבגד דאַרף ניט האַבן קיין פעולה און איז טהור אין ביידע פאַלן, און דער מקום הנגע איז אין פאַל פון „כהה“ טאַקע האַרבער ווי אין פאַל פון „וסר“: בעת דער נגע איז (נאָר) טונקל געוואָרן, דאַרף מען דעם מקום הנגע אַרויסרייסן און פאַר-ברענען, און בעת „וסר מהם הנגע“ דאַרף מען דעם אַרט בלויז וואַשן י, משא"כ לויטן פירוש „וכבס לשון טבילה“, וואָס עס מיינט טובל זיין דעם גאַנצן בגד י, (וואָרום טבילה פאַסט

(7) ראה פרש"י שם (יג, נד).

(8) ומה שב"וסר" צריך לכבס גם מן הבגד עצמו (באת"ל אשר שנית משמע שהוא בדיוק כמו כיבוס הראשון — רש"י פסוק נד) וב"כהה" צריך לקרוע רק מקום הנגע עצמו — כי בקריעת מקום הנגע קודם שהכהן אמר טמא (ראה בפנים) הרי אין כל שייכות בינו להבגד.

ועוד י"ל דבהסגר ראשון שהוא בכדי לברר אם יפשה הנגע בבגד, הרי מעיקר ההסגר הוא חלק הבגד שסביב הנגע (להעיר מרש"י יג, לג)) ולכן הפעולה שלאח"י „וכבסו“, אעפ"י שתכליתה לברר אם בעתיד יכהה הנגע עי"ז או יסור לגמרי, יש בה ג"כ פעולה בנוגע לעבר (לההסגר) וע"ד פרש"י בנוגע לנגעי אדם „הואיל ונוקק להסגר — צריך טבילה“ (יג ו) אף שאינו דומה ממש, אבל הסגר שני שענינו כירור רק בנוגע למקום הנגע, אין הכי נמי (ע"ד הפשט) אין צריך לכבס מן הבגד עצמו.

(9) ואולי ג"ז מרומזו במ"ש רש"י „כל כבוסי בגדים שהן לטבילה“ — לבאר שגם כאן הוא טבילה (כל הבגד) כבכל כבוסי בגדים.

דעם בגד, איז די טומאה נתפשט געוואָרן אין דעם גאַנצן בגד. און דערפאַר איז אויך ווען „וסר מהם הנגע“ על פי תורה, דאַרף מען דעם בגד כּוּבֵס זײַן, בכדי צו מטהר זײַן אים פון די טומאה וואָס איז אין אים נתפשט געוואָרן.

און דאָס וואָס אין פּאַל פון „כהה הנגע“ דאַרף מען נײַט כּוּבֵס זײַן דעם בגד אַ צווייטן מאַל — איז עס מצד דעם ווייל בשעת „כהה הנגע“ רײַסט מען אויס דעם מקום הנגע פון דעם בגד, און דער כּהֵן האָט גאַך נײַט געזאַגט טמא און פון איצט אָן האָט דער מקום הנגע קײַן שײכות נײַט מיטן כללות הבגד.

ה. די נפקא מינה פון די צוויי אופנים בנוגע לפועל איז:

לויטן ערשטן אופן, אַז דער „וכבס“ איז בכדי אַרויסנעמען דעם נגע פון בגד, קען מען לערנען: „אז וכבס“ מײַנט וואָשן. וואָרום פונקט ווי אַ נגע וועלכן מיר זען פאַר די אויגן נעמט מען אים אַרויס דורך וואָשן, אַזוי איז אויך דאָס „רײַניקן“ און „אַרויסנען“ מען“ דעם נגע וועלכן מיר זעען נײַט פאַר די אויגן — דורך וואָשן.

לויטן צווייטן אופן אָבער, וואָס דער „וכבס“ איז בכדי צו מטהר זײַן דעם בגד פון זײַן טומאה וועלכע איז אין אים נתפשט געוואָרן פון דעם נגע, איז מוכרח אַז „וכבס“ מײַנט דאָ „טבֿי־לה“. וואָרום וויבאַלד דער נגע גופא

מען רײַניקט אים אָבער אויף אַן אַנ־דער אופן, נײַט לײַט די דיני התורה — כאָטש לעיני האדם זעט מען קײַן נגע נײַט — איז בנוגע דיני התורה בטומאת נגעים איז דער נגע גאַך פאַראַן.

און דעריבער, אין אונזער פּאַל: וויבאַלד אַז „וסר מהם הנגע“ איז געקומען דורך אַ כּיבוס וואָס איז געטאַן געוואָרן צוליב מסגיר זײַן דעם נגע (בכדי צו זען וואָס עס וועט זײַן מיט אים אין זיבן טעג שפּעטער<sup>11</sup>) און נײַט בכדי מטהר זײַן אים, איז (דיני התורה) דער נגע גאַך פאַר־בליבן. דאַרף דעריבער דער בגד האָבן אַ צווייטן כּיבוס — אַזאַ וואָס ענינו איז צו מטהר זײַן אים. ווייל דוקא דורך דעם כּיבוס זאָגט תורה אַז דער נגע איז אַוועק פון בגד. — אַ דוגמא צו דעם פון טומאת נגעים אַליין: זײַער טומאה וטהרה הײַנגט אַפּ פון דעם אַז דער פּהו זאָל זאָגן בפּירוּשׁ: טהור, טהור<sup>12</sup>.

(און דאָס קען מען אויך אײַנלערנען אין לשון הכתוב: „וכבס שנית וטהר“, אַז דער „וטהר“ באַצײט זיך (נײַט בלויז צום בגד, אַז דורכן כּיבוס ווערט ער טהור, גאַר אויך) צום „וכובס“, אַז דער כּיבוס קומט צוליב מטהר זײַן; דער פּסוק אַליין, הײַסט עס, איז מסביר דעם אויפטו פון צווייטן כּיבוס אויפן ערשטן — אַז זײַן ענין איז וטהר<sup>13</sup>).

(ב) וויבאַלד אַז דער אָרט וואו ס'איז געוואָרן דער נגע איז אַ חלק פון

11 ראה פרשׁי לעיל יג, ד: וויכוחו סימנים עליו.

12 פרשׁי יג, ב.

13 ראה תו"כ כאן: „וכבס שנית וטהר — השני לטהרו והראשונה להסגיר את נגעו“. ועפ"י מ"ש בפנים, יומתק מה שמ' עתיק כתו"כ גם תיבת וטהר.

14 אבל אינו מוכרח, כי [נוסף על מה שגם להאופן שכיבוס הראשון הוא רק להסגיר יש לומר שהנגע פעל טומאה בכל הבגד] גם כשנאמר שכיבוס השני הוא בכדי לטהר את הבגד טומומאת הנגע עצמו, מכיון שהנגע אינו נראה לעין, ורק שעפ"י דיני התורה נשארה טומאתו, יש לומר שהטהרה היא ע"י טבילה.

שטייט דאך אָבער ניט אין פּסוק „וכבס עוד פעם” — מען זאל כּובס זיין נאָך אַמאָל — נאָר „וכבס שנית”, אַ צווייטן מאָל, און וויבאַד אַז דער אַנדער כּיבוס קומט ניט בהמשך צום פּריערדיקן, קען ער ניט הייסן „שני”, ער איז ניט קיין צווייטער צום ערשטן, ער איז אַן ענין בפני עצמוּן.

דעריבער איז מוכרח צו לערנען אַז אויך דער ערשטער כּיבוס האָט שוין גע'פּועל'ט אַ געוויסע טהרה, נאָר אַזוי ווי אין דעם ערשטן כּיבוס האָט נאָך עפעס געפּעלט, דאַרף מען כּובס זיין אַ צווייטן מאָל בכדי צו פּאַרענדיקן און משלים זיין די ערשטע טע טהרה: דער ערשטער כּיבוס האָט אַרויסגענומען דעם נגע פון בגד און דורך דעם מטהר געווען אים פון דער טומאת נגע גופא, און נאָך דעם ווי די טומאת נגע גופא האָט זיך שוין אָפּגעטאָן לגמרי פּונעם בגד דורך זיין ערשטן כּיבוס<sup>15</sup>, קומט דער צווייטער כּיבוס צו מטהר זיין אים אויך פון

(15) ויש לומר, שוהו גם כּונת רש"י (ד"ה וסר) במ"ש „אם כּשכבסוהו... סר ממנו הנגע לגמרי”, שאינו רק לפרש התיבות „וסר מהם הנגע” [כּבתו"כ כאן: אי וסר יכול מצד זה לצד זה ת"ל מהם עד שיעקר מהם מכולן], כי אם, גם כּעין הקדמה לפירושו „וכבס שנית — לשון טבילה”, שמכיון שכבר סר הנגע לגמרי, מובן שא"צ ללבנו עוד פעם.

ועפ"י יומת מ"ש „אם כּשכבסוהו בתחלה עפ"י כּהן” — דלכאורה מיותר — שכוונתו להדגיש, אשר (א) ה"וסר" הוא מצד הכּיבוס

איז שוין מער ניטאָ — „וסר”, און דער „וכבס” איז בכדי צו מטהר זיין דעם בגד פון טומאה, איז דאָך פּאַר-שטאַנדיק אַז „וכבס” מיינט טבילה, ווי יעדער טומאה וואָס איר טהרה איז דוקא דורך טבילה.

ט. עפ"י וועט ווערן פּאַרשטאַנ-דיק וואָס פון דעם לשון „וכבס שנית” איז רש"י מכריח אַז דער „וכבס” פון אונזער פּסוק איז לשון טבילה: דער לשון „וכבס שנית” — מען זאל כּובס זיין דעם בגד אַ צווייטן מאָל באַזוייזט דאָך קלאָר אַז אויך דער ערשטער כּיבוס האָט אויפּגעטאָן אַ געוויסע טהרה און דער אַנדער כּיבוס קומט בהמשך צו דעם פּריער-דיקן, ער איז אַ צווייטער צום ערשטן, מוז מען דאָך במילא זאָגן אַז אין ביידן איז דער זעלבער אינהאַלט. ביי דעם הייסט עס, קומען מטהר זיין דעם בגד, קען מען דאָך ניט לערנען אַז מיט „וכבס” ווערט געמיינט ליבון, ווייל לויט דעם פּירוש מוז מען דאָך זאָגן אַז דער ערשטער כּיבוס האָט ניט אויפּגעטאָן קיין שום טהרה אין בגד, נאָר ער איז געקומען בלויז צו מסגיר זיין אים — שטימט דאָך דאָן ניט דער לשון „וכבס שנית”, וויבאַלד אַז די צוויי כּיבוסים האָבן ניט קיין שום יחס צווישן זיך: דער פּריערדיקער כּיבוס קומט צו מסגיר זיין, און דער שפּעטערדיקער — צו מטהר זיין

[און כאַטש אַז ביידע מאָל איז די זעלבע פעולה (ואדרבה: מצד דער פּראַקטישער זייט פון כּיבוס פּאַסט לכאורה דער לשון „שנית” לויטן פּירוש „לשון ליבון” מער ווי לויטן פּירוש „לשון טבילה”, ווייל דוקא לויטן פּירוש „לשון ליבון” טוט מען ביידע מאָל די זעלבע פעולה)

(\* אין לומר שכוונת רש"י ב"אם כּשכב-סוהו בתחילה עפ"י כּהן" הוא לפרש ש"אשר תכבס" קאי על „וצוה הכּהן וכבסו” (זלעיל פּסוק נד) — כי (א) לפ"י הוצרך להעתיק גם התיבות „אשר תכבס” שבכתוב. (ב) „אם כּשכבסוהו בתחלה עפ"י כּהן” ו"וסר ממנו הנגע לגמרי" הם שני ענינים שונים, והוצרך

דעם נגע, דארף מען אים כובס זיין א צווייטן מאָל — אַזוי אויך בעת אַ איד טוט אַ חטא, איז אויך לאַהרי וואָס ער טוט תשובה און עס ווערט אים נמחל לגמרי דער חטא, דארף ער נאָך אַנקומען צו (א קרבן עולה, און בזמן הגלות — צו) תעניתים, ער זאָל ווערן „מרוצה וחביב לפניו ית' כקודם החטא“<sup>21</sup>.

קען מען דאָך מיינען, אַז וויבאַלד ער דארף נאָך אַנקומען צו תעניתים איז אַ ראַי אַז ס'איז נאָך פאַרבליבן אין אים דער חטא — גיט רש"י אַרויס אַ הוראה, אַז אויך דורכ'ן ערשטן כיבוס איז „טר ממנו הנגע לגמרי“ (און ווי דער אַלטער רבי זאָגט<sup>22</sup> „שנמחל לו לגמרי“), און דאָס וואָס עס איז נאָך גיט „מרוצה וחביב לפניו ית' כקודם החטא“ איז עס בלויז מצד דעם וואָס ס'איז פאַר- בליבן אַ געוויסע ווירקונג וואָס דער חטא האָט גורם געווען — דער חטא גופא אַבער איז שוין אַפּגעווישט גע- וואָרן.

און דעריבער איז כאַטש אַז עס דארף זיין „כל ימיו בתשובה“<sup>23</sup>, ווי- באַלד אַבער אַז דער חטא איז שוין אַפּגעווישט געוואָרן דורך תשובה תת- אה, דארף זיין תשובה באַשטיין גיט אין כיבוס החטא — כיבוס לשון ליבון, נאָר אין טבילה „במי הדעת הט- הור“<sup>24</sup>, ווי עס שטייט אין תניא<sup>25</sup> אַז די תשובה וואָס דארף זיין „כל ימיו“ איז תשובה עילאה, וואָס ענינה איז<sup>26</sup> — „דיתעסק באורייתא כו“.

(משיחת ש"פ תוריע, תשכ"ה)

די טומאה וואָס איז נתפשט געוואָרן פון דעם נגע<sup>27</sup>.

י"ד. אין פירש"י איז דאָך פאַראַן אויך „יינה של תורה“<sup>28</sup> —

נגעים קומען (בעיקר) צוליב דעם חטא פון לשון הרע<sup>29</sup>, און וויבאַלד אַז לה"ר איז אַ חטא כללי, ווי דער רמב"ם<sup>30</sup> זאָגט אַז לה"ר בריינגט צו די ערגסטע זאַכן ביז צו „לדבר באלקין וכופרין בעיקר“, איז מובן אַז אין די דיני הטהרה פון נגעים זיינען אַנגעוויזן די דרכי ואופני ה- תשובה (ניט בלויז אויף דעם חטא אַליין<sup>31</sup>, נאָר אויך) אויף כללות כל החטאים :

אַזוי ווי בעת עס ווערט אַ נגע אין אַ בגד, איז אויך נאָך דעם ווי מען האָט אים כובס געווען און דער כיבוס האָט אַרויסגענומען פון אים

(והיינו שגם כיבוס הראשון פעל טהרה, ככפנים. ב) שהכיבוס הי' עפ"י כהן, ובמילא „טר הנגע“ גם עפ"י דיני החטרה ראה לעיל רש"י יג, ב).

16 ומ"מ הוזקק רש"י להביא הוכחה מהתרגום, כי מכיון שבפשוטו, הלשון וכ' כס שנית מורה כפירוש הראב"ע, לכן מביא רש"י הוכחה נוספת לפירושו מהתרגום.

17 היום יום ע' כד.

18 פירש"י עה"ת שמת ד, ו. פרשתנו יג, מו. מצורע יד, ד. ועוד — לענין נגעי אדם, וברמב"ם סוף הל' טומאת צרעת גם לענין נגעי בגדים ונגעי בתים. (בנוגע לנגעי בתים, פירש רש"י (מצורע יד, לד) „לפי שהטמינו כו“, אבל בנוגע נגעי בגדים, הרי אין שייך טעם זה (ובפרט שבנגעי בתים הדיוק הוא מ„וגתתי“), ומסתבר שהוא בשביל לה"ר.)

19 שם.

20 ראה פירש"י מצורע שם.

21 אגה"ת פ"ב.

22 שבת קנג א.

23 ראה רמב"ם סוף הל' מקואות.

24 אגה"ת פ"א.

25 שם פ"ח (מ"ג פ' גשא).

רש"י לפרשם בשני דיבורים („אשר תכבס — אם כשכבסוהו בתחלה עפ"י כהן“, וטר מהם הנגע — לגמרי) — ומזה מוכרח שכוונתו ב„אם כשכבסוהו“ הוא לפרש האופן ד„וטר“, ככפנים ההערה.

## מצורע

והובא אל הכהן. וואָס אין דעם איז ניט מובן:

(א) ער זאָגט דאָן שפּעטער „ויצא הכהן אל מחוץ למחנה“, אָז דער כהן האָט געדאַרפט אַרױסגיין צום מצורע — איז וואָס מײנט „והובא אל הכהן“ (דער מצורע: האָט דאָן ניט געטאַרט אַרײַנקומען צום כהן, ער מוז דאָן זײן מחוץ לג' מחנות)?

(ב) פאַרוואָס שטייט (ניט „ובא אל הכהן“, נאָר) „והובא אל הכהן“ — ער זאָל געבראַכט ווערן צום כהן — וואָס דער לשון ווייט אָז זײן קומען צום כהן איז בעל כרחו“?

בנוגע די ערשטע שאלה, ווילן מפרשי שים ענטפערן <sup>10</sup> אָז „והובא אל הכהן“ מײנט, אָז בלייבנדיק מחוץ למחנה זאָל דער מצורע אָבער צוקומען ביז צום סאַמע־גרעניץ פון מחנה ישראל, בכדי צו פאַרשפּאַרן דעם כהן אַ טרחא — ער זאָל ניט דאַרפן גיין ווייט מחוץ למחנה צום אַרט פון מצורע.

דער פירוש איז אָבער ניט מובן <sup>11</sup>: בשעת דער מצורע דאַרף אַרױסגיין

(7) מש״כ ב„והובא אל הכהן“ דפ' תוריע (יג, ב).

(8) כן הקשו: ש״ך (עה״ת), כלי יקר וצורו המור כאן, וכן הקשה בלקו״ת פרש״ תנו כה, סע״א. וראה גם רמב״ן כאן.

(9) כן הקשו: ש״ך וכ״ק כאן, וראה גם ראב״ע, רמב״ן ואוה״ת כאן.

(10) ספורנו וחזקוני כאן.

(11) ונוסף לזה: ענינה של פרשה זו הוא — זאת תהי' תורת המצורע, ולכן מסתבר לומר, שהדין „והובא אל הכהן“ (ובפרט שהוא דין הראשון שנאמר מיד (ובאותו הפסוק) לאחר ההקדמה ד, זאת תהי' גו״) [ הוא דין שנוגע (לא לענין כבוד כהונה, כ״א) לתורת המצורע.

א. דער גאַמען פון היינטיקער סדרה, ווי זי ווערט גערופן אין ראשונים — דער רס״ג, רש״י: און דער רמ״ב <sup>12</sup> — איז „זאת תהי״. אָבער אין די שפּעטערדיקע דורות איז מנהג יש״ ראל (תורה הוא), צו רופן זי מיטן נאָמען „מצורע“.

דאַרף מען פאַרשטיין: „מצורע“ איז דאָך אַן ענין בלתי רצוי. ולכאורה פאַסט ניט צו רופן אַ סדרה אין תוריה מיט אַזאַ נאָמען. ובפרט נאָך, אָז פריער האָט זי טאַקע געהייסן מיט אַן אַנדער נאָמען, און (ס'קומט אויס אַז) בדורות האחרונים האָט מען איר בערגעביטן איר פריערדיקן נאָמען צו רופן זי מיט אַ נאָמען בלתי רצוי <sup>13</sup>!:

ב. צו פאַרשטיין דאָס, דאַרף מען פריער מקדים זײן דעם ביאור לשון הפסוק „זאת תהי' תורת המצורע גו״

(1) בסידורו — קריאת התורה.

(2) בפירושו עה״ת תוריע יג, ת.

(3) ב„סדר תפלות“ שלו בסופו \*.

(4) טור וש״ע א״ח סתכ״ח.

(5) שלכן נקראת בכמה ספרים פרשת „טהרה“ [וראה לקו״ש ח״א ע' 239, שכ״ק מו״ת אדמו״ר ה״י משתמש בכלל מלהזכיר שם הפרשה הזו, וברוב הפעמים ה״י מזכיר (בע״פ וכן בכתב) רק היום בחדש וכדומה]. וראה לקמן הערה 40.

(6) ובפרט, שהתחלת הסדרה (אחרי הפ' תיחה וידבר גו״ — ששוה בכ״כ סדרות) היא זאת תהי״.

(\* בהל' תפלה פי״ג ה״ב: „זאת תהי' תורת המצורע“. אבל י״ל, שהכוונה שם היא לתחלת הקריאה ולא לשם הסדרה, ובזה יבנו כ״כ שינויים מלשוננו בהל' תפלה שם לגבי לשוננו בסדר תפלות, וראה לקו״ש ח״ה ע' 57 הערה 1 — בשוה״ג.

נה יי איז אחדות והתכללות) <sup>11</sup>; און דעריבער קען ער זיך ניט געפינען אפילו אין מחנה ישראל — די ניי דעריקסטער מדריגה פון מחנות הקדור־שה.

[נאך מער: כשם ווי ס'זיינען פאָראַן ג' מחנות אין קדושה, אזוי זיינען אויך פאָראַן ג' דרגות (מחנות) אין „לעומת זה“ להבדיל — וכמשׁנׁ: וישלחו <sup>12</sup> מן המחנה כל צרוע וכל זב וכל טמא לנפש. אין זיי זיינען דאָ „טמאים אחרים“ און מצורע — איז דער דין: בדד ישב — שלא יהיו טמאים אחרים יושבים עמו <sup>13</sup>: דער מצורע דאַרף זיין מחוץ אפילו פון די מחנות טמאים אחרים.

און דער טעם דערויף איז: די וואָס ריידן לשון הרע, קומען סׁוׁס „לדבר <sup>14</sup> באלקים וכופרין בעיקר“ <sup>15</sup>. ובמילא, זיינען זיי נאָך ערגער אפילו פון סׁא וקליפה הנקראת ע״ז, וואָס זיי זיינען מודה אין דעם אויבערשטן נאָר זיי רופן אים <sup>16</sup>: „אלקא דאלק־י״א“ <sup>17</sup>].

17 ראה גם תניא פרק לב.

18 לקו״ת מטות פה, ד. ד״ה החלצו תרני׳ פ״ג ואילך. פי״ז. ד״ה איתא בוח״ג — נדפס בהוספה לד״ה החלצו הגי׳ (ובס״מ תרני׳ ע׳ ריא).

19 נשא ה, ב.  
20 פסחים סז, א. תו״כ (הובא בפרשׁי) תוריע שם.

21 רמב״ם סוף הל׳ טומאת צרעת.  
21\* השייכות להג׳ל — בפנים — שׁ נשלח מחוץ כו׳ מפני שייכותו לקליפת מדין — מובנת עפמ״שׁ: נקמת ה׳ במדין, שׁ מדין הוא משמש נגד בחי׳ שם הוי׳ (בהנסמך בהערה 18).

22 סוף מנחות (לענין אוה״ע — והרי חיותב הוא מקגה״ט), ובתניא פכ״ד, שגם קליפת ע״ז עצמה „יודעת את רבוהה כו׳“ עיי״ש.

23 בתניא שם, שמטעם זה „האדם העו׳ בר על רצונו ית׳ הוא גרוע ופחות מהס״א והקליפה הנקראת ע״ז“ — העובר סתם

מחוץ למחנה, איז ער מלכתחילה כלל ניט מחוייב צו דערווייטערן זיך. ער מוז טאָקע אַרויסגיין מחוץ לג׳ מחנות — אָבער ער מעג פאַרבלייבן גאַנץ נאָענט צום גבול פון מחנה ישראל <sup>18</sup>. און וויבאַלד אָז דער לשון „הובא“ גייט אויף יעדן מצורע, ניט דוקא אויף אַזאָ וואָס איז אַוועק ווייט פון קצה המחנה, נאָר אויך אויף דעם וואָס גע־פינט זיך לעבן מחנה ישראל — פּאַסט דאָך ניט אויף אים דער לשון „הו־בא“.

ג. איז דער ביאור אין דעם — בפנימיות הענינים:

רשׁי <sup>19</sup> זאָגט דעם טעם פאַרוואָס אַ מצורע דאַרף זיין „בדד“, ווייל „הב־דיל בלשון הרע . . בין איש לרעהו אף הוא יהא <sup>20</sup> נבדל“ <sup>21</sup>.

ועפ״ז יש לומר, אַז דאָס וואָס דער מצורע דאַרף זיך געפינען „מחוץ לש־לש מחנות“, אפילו חוץ פון מחנה ישראל, איז עס מצד דעם וואָס ער האָט אַ שייכות צו (קליפת מדין <sup>22</sup>, מלשון) מדון ומריבה <sup>23</sup> (וואָרום כנ״ל, „הב־דיל כו״), און דאָס איז דער היפך פון כללות ענין הקדושה (וואָס ענין־

12 יתרה מזו: כיון שבדד ישב מחוץ למחנה מושבו ענינו עונש (צער), בטח ישתדל למעט בהבדיות ע״י שיהי׳ מושבו בקירוב האפשרי.

13 תוריע יג, מו. מערכין טו, ריש ע״ב.  
13\* כ״ה בדפוס וילנא תרנ״ב. בדפוס ראשון: נבדל. בכמה דפוסים: יבדל. (בהשׁ־מסת תיבת „הא“).

14 ואף שרק מעיירות מוקפות חומה משלחין אותן (כלים פ״א, מ״ז) — הרי נבדל ונשתנה ע״ז משאר טמאים.

15 להעיר מלקו״ת תוריע כג, ד וב׳ אוה״ת שם (כרך ב׳) ע׳ תקל.

16 ראה זח״ב סה, א. ובל״ת ובס׳ הלכותים ר״פ יתרו (הובא במק״מ לזהר שם): מדין . . בקדושה הוא אהבה ובקליפה איבה ומריבה.



ממנו נדח" — וואָס דעריבער קומט זי אפילו צו אַזאָ וואָס דאַרף אַנקומען צו ״ביד חזקה גו״ אמלוך עליכם״.

ווייל אַבער דער אויבערשטער, אָז די התעוררות התשובה זאָל סוף סוף דער־נעמען דעם אידן אין אַ פּנימיות — און דערפאַר האָט דער אויבערשטער איינ־געשטעלט, אָז דער ענין פון ״ביד חזקה גו״ זאָל סוכ״ס פּועל'ן אויף די כחות הנפ״ש פון דעם אידן גופא, אָז זיין תשובה זאָל זיין מצד זיינע כחות — זיין רצון, שכל, הרגש וכו'.

און דאָס איז דער ביאור וואָס פרי־ער זאָגט דער פּסוק ״והובא אל הכ־הן״ און דערנאָך ״ויצא הכהן אל מחוץ למחנה וגו״:

די התחלה פון ״טהרת המצורע״ (תשובה) קומט דורך אַ גילוי אור מלמ־עלה, וואָס איז ניט שייך צום מצב ומקום רוחני פון דעם מצורע און צו זיין רצון — און דאָס מיינט ״והובא אל הכהן״, אָז ער ווערט אַרויסגעפירט פון זיין מקום ומצב און ווערט גע־בראַכט צום ״כהן״ היפך רצונו;

אַבער דערנאָך דאַרף זיין ״ויצא הכ־הן אל מחוץ למחנה גו״, אָז די הת־עוררות דאַרף נמשך ווערן אין דעם אָרט (גשמי ורוחני — היינו) מדריגה וואו דער מצורע געפינט זיך — בכדי אָז זיין ״טהרה״ זאָל קומען ניט בלויז מצד דעם ״כהן״, נאָר אויך מצד דעם ״מצורע״ אַליין, מצד זיין רצון און שכל וכו'״.

און דורך דעם וואָס די טהרה ווערט אויפגעטאַן אויך מצד דעם מקום פון

אַבער אַעפ״כ, פּסק'נט דאָך דער אַל־טער רבי אַפ — סיי אין נגלה תורה יי־סיי אין פּנימיות התורה יי־בנוגע צו יעדער אידן, יהי' מי שיהי', אָז ״בּוֹדאי סופו לעשות תשובה״ — וואָרום ״לא״ ידח ממנו נדח״.

דעריבער זאָגט דער פּסוק ״והובא (ל' הבטחה לעתיד) אל הכהן״, אָז אפילו אַזאָ וואָס געפינט זיך מחוץ לג' מחנות, איז דער אויבערשטער מבטיח אָז סוכ״ס וועט ער געבראַכט ווערן צום ״כהן״.

און היות אָז די הבטחה וואָס ״בו־דאי סופו לעשות תשובה״ איז אפילו צו אַזאָ וואָס מצד ענינו האָט ער ניט אפילו קיין רצון צו טאָן תשובה; און נאָך מער, אפילו צו אַזאָ וואָס זיין רצון איז פאַרקערט: ״העולה על ר־חכם . . נהי' כגוים גו״ יי־פונדעסט־וועגן איז ״ביד חזקה גו״ אמלוך עלי־כס״ יי־ — דעריבער שטייט ״והובא (ל' ציווי) אל הכהן״, והובא — בעל כרחו.

ד. אַע״פ אָז די סיבה צו דער הת־עוררות התשובה איז [ניט דער מצב פון דעם מענטשן, נאָר] די הבטחה פון דעם אויבערשטן, וואָס ״לא ידח

[ושם ל, ריש ע״ב מפורש: אפי' עבירה קלה].

ומה שילוח מחוץ לג' מחנות הוא במצורע ודאָ — יי־ל: בתניא שם גופא מבואר, שזו שאדם עובר עבירה הוא לפי שאינו מרגיש שהוא כפירה כו' ואדרבה נדמה לו שעודנו ביהדותו,

ולכן, בסתם עבירה יכול להיות במחנה דקדושה; משא״כ במצורע שנידון ע״ש סופו ״כּוֹפּרין בעיקר״ (עיין רמב״ם שם).

(24) הלי' ת״ת פ״ד סה״ג.

(25) תניא ספּל״ט.

(26) ש״ב יד, יד (בשינוי לשון).

(27) יחזקאל כ, לב.

(28) שם, לג.

(29) ראה ער״ו לקומי פרשתנו כה, ב: והובא אל הכהן היינו ענין התעוררות הרצוא . . ואח״כ ויצא הכהן היינו המשכת השוב להתלבש בכלים ואותיות.

בשוח) קען זיין אָט דער אופן פון  
„אתהפכא“<sup>33</sup>.

און דערפאַר איז בדורות הראשוֹר־  
נים, ווען מ'איז נאָך געווען „ווייט“  
פון דעם גילוי דלעתיד, און עס האָט  
נאָך ניט מאיר געווען דער „ויצא הכ־  
הן אל מחוץ למחנה גוי“ — אַז די  
טהרת המצורע זאָל קומען מצד דעם  
מצורע גופא — און בגילוי איז דאָן  
געווען בלויז דער „והובא אל הכהן“<sup>34</sup>.

האָט מען דאָן נאָך ניט גערופן אַ  
סדרה בתורה מיטן נאָמען „מצורע“,  
ווייל בשעת די טהרת המצורע קומט  
מצד גילוי אור מלמעלה און ניט מצד  
זיין ענין גופא, איז דער מצורע —  
מצד זיין ענין — ניט נהפך געוואָרן  
צו תורה אור;

נאָר היות ווי מען האָט געוואוסט  
אַז לע״ל וועט דער חשך גופא נהפך  
ווערן לאור, האָט מען אָנגערופן די  
סדרה „זאת יִׁׁ תהיִׁׁ“ אַז לע״ל וועט  
זיין „תורת המצורע“ — דער מצורע  
וועט ווערן „תורה“.

ה„אור“ גופא הוא בל״ג, אין ביכלתו להפוך  
את החשך גופא. וראה לעיל ע' 44-5.

35) ראה המשך הגילוי פלי״ה, שהכח לה־  
פוך את החשך לאור הוא רק מצד העצמות.  
כי האור והחשך כמו שהוא נושאם בעצמו — מה  
שביכלתו להאיר וביכלתו שלא להאיר — אינם  
ב' ענינים, כ״א ענין אחד — מה שהוא ית' כל  
יכול. וראה לעיל שם.

36) שהרי בכל יום ויום בת קול מכרות  
אוי להם לבריות מעלבונה של תורה (אבות  
פ״ו מ״ב) וג״פ בכל לילה הקב״ה שואג  
כארי ואומר אוי לבנים כו' (ברכות ג, א.  
שלכן יתפלל אז כו' — טושו״ע או״ח ס״א.  
וצע״ק שהשמיט זה אדה״ו במהד״ת ב׳  
שולחנ).  
37) להעיר ממנחות (נג, ב): זאת זו

דעם „מצורע“ גופא — מחוץ למח־  
נה, אַז אויך די זדונות ווערן נהפך  
לזכות<sup>35</sup>, ווערט ער דאָן העכער פון  
אַ צדיק גמור וואָס איז קיינמאַל ניט  
געווען „חוץ למחנה“<sup>36</sup>.

ה. ע״פ כל הג״ל וועט מען אויך  
פאַרשטיין וואָס בדורות הראשונים האָט  
די סדרה געהייסן „זאת תהיִׁׁ“ און  
בדורות האחרונים ווערט זי גערופן  
„מצורע“:

די אמיתית הענין פון „אתהפכא  
השוכא לנהורא“, אַז דער חשך גופא  
זאָל נהפך ווערן לאור<sup>37</sup>, וועט ערשט  
זיין לעתיד לבא<sup>38</sup>. ווייל דאָן וועט  
זיין גילוי העצמות, וואָס נאָר מצד  
איס<sup>39</sup> (וואָס לגבי איס איז אור וחשך

30) דכאשר „והובא אל הכהן“ — אף  
שגם אז האדם הוא בעל תשובה, מכיון  
שהתשובה היא מצד הגילוי אור שמלמעלה,  
אין התשובה שייכת להזדונות עצמן כ״א  
להאדם שבו היו הזדונות. משא״כ התשובה  
ד״ויצא הכהן אל מחוץ למחנה גוי“ —  
שייכת להזדונות גופא. וראה הערה 32.

31) ראה רמב״ם הל' תשובה פ״ו ה״ד.

32) שזה שייך דוקא כשהתשובה היא

באופן ד״ויצא הכהן אל מחוץ למחנה.

משא״כ בהאופן ד״והובא אל הכהן“ — גם

כאשר התשובה היא באופן ד״אתהפכא

(שלמעלה מ„אתכפיא“), היא רק באופן

שמקום החשך נהפך לאור, אבל לא שהחשך

עצמו נהפך (ראה המשך ריה תרצ״ה (בסה״מ

קונטרסים ח״ב) פכ״ט, שישנם שני פירושים

ב„אתהפכא חשוכא לנהורא“.

33) וכמ״ש (תהלים קלט, יב) „ולילה כיום

יאיר“, שהפירוש בזה הוא, דלע״ל „החשך עצמו

יאיר“ (אמ״ב ש' הציצית פט״ו. שיא מג, ב. ועוד.

וראה באתי לגני השי״ת פ״ה).

34) משא״כ מצד בחי אור, אפילו מצד

אור הבלי גבול (אף שלהיותו בל״ג, בא

הוא גם כמקום החשך — אופן הא' דאת

הפכא (ראה לעיל הערה 32), מ״מ) —

מכיון שהוא מוגדר בגדר „אור“ (ורק שבענין

— און דאָס איז נאָר ווייל כתלנו — אונזער כותל — פאַרשטעלט) איז דע- ריבער מאַכן אידן אויך פון „מצורע“<sup>39</sup> אַ סדרה אין תורה<sup>40</sup>, ווייל עס לייכט שוין בתורה דער גילוי דלעתיד פון „ולילה יי כיום יאיר“.

(משיחת ש"פ מצורע, תשכ"ה)

אַבער (א) די ווערטער „תורת המצור- רע“ זיינען ניט אַריינגענומען געוואָרן (בפירוש) אין דעם נאָמען פון דער סדרה, און „זאת תהי“ איז בלויז מר- מז אויף „תורת המצורע“, (ב) אין דעם נאָמען „זאת תהי“ לשון עתיד, איז מען מדגיש. אַז ס'איז אַן ענין וואָס וועט קומען ערשט שפעטער.

אַבער בדורות האחרונים (וואָס ווערן אַנגערופן עקבתא דמשיחא) הערט זיך ביי אידן דער ענין פון משיח'ן. אידן „הערן“ און פילן אַז משיח איז „הנה זה עומד אחר כתלנו“<sup>38</sup>, נאָכמער דער כותל האָט שוין חלונות און חרכים; נאָכמער ער — משיח — איז „משגיח מן החלונות מציץ מן החרכים“, ער קוקט און איז משגיח אויף אונז (עס איז בלויז וואָס אים זעט מען ניט

(39) ראה סנה' צה, טע"א : סובלי חלאים ובפרש"י שם.

(40) ועפ"ז י"ל טעם הנוהגים לקרוא לפי זו „טהרה“, בבחרם בלשון נקי (וע"ד : „סגי נהור“) — אף דלכאורה טפי הו"ל לק- רוא לה בשמה המפורש בסידור רס"ג ובסדר תפלות להרמב"ם „זאת תהי“ — כי „זאת תהי“ אינו מורה לענין „מצורע“ [ואדרבה : תהי' — לשון עתיד, מדגיש שעכשיו לא נה- פך כו', כנ"ל בפנים]. משא"כ כשקוראין לה „מצורע“, ורק שבחרים בלשון נקי (כפש- טות הטעם. וי"ל שנרמז בשם זה שעתה כבר „יום טהרתו“ — ע"ד המבואר בפנים). (41) תהלים שם. וראה לעיל הערה 33.

(38) ראה „קול קורא“ לכ"ק מו"ח אדמו"ר (נדפס ב„הקריאה והקדושה“ סיון תש"א. אג"ק שלו ח"ה ע' שסו) דמפרש זה על משיח.

## מצורע ב

נקיים פון דאָס ניי"ט, און נאָך די שבעה נקיים דאָרף זי זיך טובל זיין: און ברענגען אַ קרבן. זאָגן אויף דעם רו"ל: — און רש"י ברענגט עס בפירושו על התורה \* — אַז דער דין פון ספירת שבעה נקיים און הבאת קרבן ביי "ואשה כי יזוב גו' ימים רבים", איז דוקא ווען די זיבה איז "בלא עת נדתה" — דאָס מיינט, אין משך פון עלף טעג וואָס הייבן זיך אָן לאחרי ימי נדה, וואָס די עלף טעג ווערן אָנגערופן זיבה-טעג (און אויב זי איז דעמאָלט רואה דם — הייסט זי (און האָט אויף זיך דיני) זבה). אָבער בימי נדתה, אָפילו ווען זי זעט דעמאָלט ג' ימים רצופים (און אָפילו שופעת כל שבעה ימים), דאָרף זי ניט קיין שב-עה נקיים און ניט קיין הבאת קרבן, נאָר זי האָט דעם דין פון אַ נדה

א. אין היינטיקער סדרה זיינען פאָר ראָן צוויי פרשיות וועגן אשה הרואה דם: די ערשטע פרשה — "ואשה כי תהי' זבה גו' שבעת ימים תהי' בנד-תה גו'", אַז בשעת זי זעט דם איין מאָל, ווערט זי טמא אויף זיבן טעג, און לאחרי ווי עס גייען דורך די זיבן טעג (אָפילו ווען זי איז "שופעת כל שבעה"), וואָס דאָס מיינט במילא, אז ימי הראי' ווערן אָריינגעדרעכנט אינעם מנין פון די זיבן טעג) — דאָרף זי זיך טובל זיין: און זי ווערט טהור; און אַ צווייטע פרשה — "ואשה כי יזוב גו' ימים רבים בלא עת נדתה גו' וספרה לה שבעת ימים גו' וביום השמיני תקח לה שתי תורים גו'": — אַז בעת זי איז רואה דם דריי טעג ("ימים רבים"), דאָרף זי נאָכדעם ציילן שבעה נקיים, ד. ה. אַז די ימי הראי' זיינען ניט איינגעשלאָסן אינעם מנין השבעה נקיים (און אויב זי האָט גע-זען דם באמצע ימי ספירתה, אָפילו בשביעי סמוך לשקיעת החמה — דאָרף זי אָנהויבן ציילן די שבעה

(6) שנאמר (שם, כח) ואחר תטהר — אחר אחד \* לכולן, שלא תהא טומאה מפסקת ביניהם (נדה לג, ב. וש"ג תו"כ עה"פ).  
(7) תרגום יונתן (טו, כח). וראה לעיל הערה 3.

(8) תו"כ כאן פסוק כה. נדה עב, סע"ב ואילך.

(9) פסוק כה.

(10) טויו"ד סי' קפג. שו"ע אדה"ז בפתיחתו להל' נדה. וראה גם רמב"ם שם פ"ו ה"ב.

(\* כ"ה גירסת הר"ן והמעדני יו"ט (ברא"ש פ"י דנדה סי' ו') ועוד. וכ"ה בשו"ע אדה"ז בפתיחתו להל' נדה.

(1) פרשתנו טו, יט ואילך.

(2) ראה לקמן הערה 10.

(3) "שנאמר ורחצו במים, זה בנין אב לכל טמא שהוא בטומאתו עד שיטבול" (רמב"ם הל' איסורי ביאה פ"ד ה"ג. וראה גם תו"כ סוף פרשתנו. הגה"מ לרמב"ם שם).

(4) פרשתנו טו, כה ואילך.

(5) תו"כ ורש"י פרשתנו שם, כה.

ס'איז גענוג אויך אן אָפּהיטן פון בלוזי  
מקצת היום<sup>16</sup> — זיינען פאַראַן צוויי  
גדרים :

(א) זי דאַרף וואַרטן מיט איר טביי  
לה ביז אין דעם אינדערפריי<sup>17</sup> און ס'איז  
ניט גענוג די שמירה און ספירה פון  
נעם מקצת היום במשך פון דער פאַר-  
גאַנגענער נאַכט, וואָרום דער דין פון  
ספירה איז דוקא ביום<sup>18</sup>. און דעריבער  
ווען זי טובל'ט זיך בלילה, ווערט זי  
ניט טהור דורך דער טבילה אפילו  
ווען זי איז ניט רואה אין משך פון  
דעם גאַנצן מאָרגנדיקן טאָג<sup>19</sup>.

(ב) אויך ווען זי טובל'ט זיך אינ-  
דערפרי, זיינען „מגעה ובעילתה תלו-  
יין“, ובמילא, אויב אין פאַרלויף פון  
טאָג איז זי רואה דם — ווערט זי  
טמא למפרע, ווייל אַט-די ראי' ווערט  
נצטרף און ווערט איין המשך מיט  
דער זיבה פונעם פריערדיקן טאָג<sup>20</sup>.

ג. וויבאַלד אַז דער דין פון „שור-  
מרת יום כנגד יום“ ווערט אַרויס-  
געלערנט פון דער פּרשה וואָס רעדט  
בעיקר וועגן אַ „זבה גדולה“ (וואָרום  
די התחלת הפרשה איז דאָך „ואשה  
כי יזוב גו' ימים רבים“ און בקשר  
מיט דעם קומט די הוראה פון די  
ווייטערדיקע פסוקים : „וספרה לה  
שבעת ימים גו' וכיום השמיני גו'“),  
איז דאָ אַ סברא צו זאָגן אַז דער דין  
פון ספירת יום אחד ביי דער ראי'  
פון יום אחד אַדער ב' ימים, קומט  
ניט אַלס אַ באַזונדער ענין וגדר בפני

(ווי די תורה ווייזט אַן בפ' ראש-  
נה). נאַכמער : זי קריגט ניט דעם  
דין פון זבה (זי זאָל דאַרפן ז' נקיים  
וקרבן) סיידן אַט-די דריי ראי'-טעג  
זיינען אַלע אין די י"א ימי זיבה<sup>21</sup>.

ב. אעפ"י אַז די פּרשה בעיקרה  
רעדט וועגן אַ זיבה פון „ימים רבים“  
— דריי טעג, וואָס דאָן דוקא דאַרף  
זי ציילן ז' נקיים און ברענגען אַ  
קרבן — פונדעסטוועגן, לערנט אַפּ  
די גמרא<sup>22</sup> (פון „יהי לה“<sup>23</sup> אַדער  
פון „טמאה היא“<sup>24</sup>) [נאָך אַ דין : אַז  
אויב אין אַט-די אחד עשר יום איז זי  
רואה דם נאָר איין טאָג אַדער צוויי  
טעג (איז הגם זי ווערט ניט דורך  
דעם קיין „זבה גמורה“, ובמילא דאַרף  
זי ניט קיין ז' נקיים וקרבן, דאָך)  
דאַרף זי נאָכן יום (אַדער שני ימי)  
הראי' אָפּהיטן, ציילן, איין טהור'דיקן  
טאָג „כנגד היום הטמא“ (אַדער „כנגד  
ב' ימים הטמאים“<sup>25</sup>) — „שומרת יום  
כנגד יום“<sup>26</sup>. (און דאָן ווערט זי אַנ-  
גערופן „זבה קטנה“<sup>27</sup>. משא"כ ווען  
זי איז רואה ג' ימים, ווערט זי אַנ-  
גערופן „זבה גדולה“<sup>28</sup> אַדער „זבה“  
סתם<sup>29</sup>).

און אין דעם דין פון „שומרת יום“  
— וואָס דער דין אין דעם איז אַז

- 
- (11) ראה נדה עג, א וברש"י שם. רמב"ם  
שם הט"ו.  
(12) נדה שם. וכ"ה בתו"כ שם.  
(13) פסוק כו — לפי הירסא שלפנינו  
(גדה שם).  
(14) פסוק כה — לפי גירסת הר"ן ברי"ף  
פ"ב דשבועות (סי' אלף פח). הובא גם  
במעדני יו"ט שם. וכ"ה בשו"ע אדה"ז שם.  
(15) רמב"ם שם הט"ו וי".  
(16) רמב"ם שם הט"ו. וראה גם נדה ל,  
א. לח, א.  
(17) רמב"ם שם.

- (18) רבינו יונה בפ"ה דברכות ד"ה בנות.  
(19) משנה סוף מס' נדה. רמב"ם שם  
ה"ט וי".  
(20) מגילה כ, סע"א ואילך.  
(21) משנה שם. רמב"ם שם הי"ב.  
(22) משנה שם. דמב"ם שם הי"ג וי"ד.

במילא אויך ניט חל זיין דער חיוב פון „שומרת יום כנגד יום“.  
זיינען אָבער אין דעם פּאַראַגראַף דריי שיטות :

(א) דעת בית שמאי איז, אַז אויך אין פּאַל פּון „הרואה יום אחד עשר“ איז זי אַ „שומרת יום“ מדאורייתא, און דעריבער מוז זי וואַרטן מיט איר טבילה ביז מאַרגן אינדערפרי אַזוי ווי „רואה בתוך י"א יום“. [עס איז מער ניט, וואָס אויב זי איז רואה דם נאָך דער טבילה ביום י"ב — ווערט זי (מדאורייתא) ניט טמא למפרע (ווי ביי רואה בתוך י"א יום), וואָרום די ראי' פון צוועלפטן טאָג — ניט אין די „ימי זיבה“ — ווערט ניט מצורף צו דער ראי' ביום שלפניו].<sup>24</sup>

(ב) ר' יוחנן אליבא דבית הלל האַלט, אַז הרואה יום אחד עשר איז ניט מחוייב בשמירת יום, אָבער הר"י אה בעשירי איז יע מחוייב בשמירת יום.<sup>25</sup>

(ג) דעת ריש לקיש אליבא דבית הלל איז, אַז אויך הרואה בעשירי דאַרף ניט שמירת יום.<sup>26</sup>

דאַרף מען פּאַרשטיין: וואָס איז די סברא פון ר' יוחנן צו מחלק זיין צווישן עשירי און אחד עשר. לכאורה איז ממה נפשך: אויב דער דין פון „שומרת יום“ איז דוקא ביי אַזאַ ראי' וואָס קען ברענגען צו זיבה גדולה — דאַרף דאָך אויך דער יום עשירי ניט האָבן נאָך זיך קיין שימור; און אויב דער דין פון „שומרת יום“ איז אַן ענין בפני עצמו, וואָס איז ניט פּאַרבוּדן מיטן דין פון „זבה גדול" לה" — דאַרף דאָך אויך יום אחד עשר האָבן שימור?

עצמו, נאָר ער איז אַ פּרט וואָס ווערט מסתעף פונעם דין ספירת ז' ימים ביי ראתה „ימים רבים“.<sup>27</sup>

דאָס מיינט: דאָס וואָס ביי אַ ראי' פון ווייניקער ווי ג' ימים דאַרף זי האָבן שימור, איז ניט ווייל די באַ-זונדערע ראי' מצ"ע איז מחייב דעם שימור, נאָר ווייל זי איז אַ טייל פון ראיית ג' ימים, וואָס ברענגט צו ווערן אַ זבה גדולה: וויבאַלד אַז בשעת עס וועלן נצטרף ווערן צו איר ראיות פון נאָך צוויי טעג, וועט מען דאַרפן ציילן שבעה נקיים, דעריבער, איז אויך ווען די ראי' איז בפ"ע — דאַרף מען האָבן די ספירה פון איין טהור-דיקן טאָג לפחות.

און די נפקא מינה אין הלכה בפועל: אויב מען זאָל אָננעמען, אַז דער דין פון „שומרת יום“ איז אַן ענין בפ"ע, דאָן איז דער דין חל אויך ווען ראתה בעשירי אָדער באחד עשר הגם אַז אַזאַ ראי' קען ניט זיין אַ טייל פון ראיית ג' ימים, קען איר ניט צוברענגען צו ווערן אַ זבה גדול" לה (היות אַז דער (צווייטער אָדער) דריטער טאָג איז שוין ניט פון די י"א ימי זיבה און קען במילא ניט משלים זיין צו ג' ימים); אויב אָבער מען וועט לערנען אַז דאָס וואָס זי דאַרף האָבן דעם שימור יום א' איז מחמת דעם וואָס די ראיית יום א' קען ברענגען צו זיבה גדולה, דאַרף אויסקומען אַז דאָרט וואו ס'קען ניט קומען לידי זיבה גדולה, ווי ביי ראי' תה בעשירי אָדער באחד עשר, זאָל

(23) ועפ"י יומתק מה שהרואה יום אחד או ב' ימים נקראת „זבה קטנה“ כי מה שצריכה לספור יום אחד טהור הוא (לא ענין בפ"ע, כ"א) לפי שנעשה בה דין זבה (גדולה), אלא שכל זמן שלא ראתה ג' ימים — ענין הזיבה שבה לא נגמר, הוא בקטנות.

(24) משנה שם.

(25) גדה עב, ב.

— אין דעם ביאור הפלוגתא פון ר' יוחנן און ריש לקיש זיינען פאָראַן אין גמרא: צוויי לשונות:

איין לשון: „ר' יוחנן אמר עשירי כתשיעי מה תשיעי בעי שימור אף עשירי בעי שימור. ריש לקיש אמר עשירי כאחד עשר מה אחד עשר לא בעי שימור אף עשירי לא בעי שימור“ — וואָס לויט דעם לשון איז זייער פלוגתא אין דעם גדר פון עשירי צי עשירי איז (כתשיעי, וואָס) בעי שימור אָדער ער איז (כאחד עשר, וואָס) לא בעי שימור;

און אַ צווייטער לשון: „ר' יוחנן אמר הלכה (לשון יחיד) אחד עשר (אָז דער יום אחד עשר איז חלוק פון די ימים שלפניו מיט איין הלכה) אחד עשר הוא דלא בעי שימור הא לאחריני עביד שימור. וריש לקיש אמר הלכות (ל' רבים) אחד עשר (אָז דער יום אחד עשר איז חלוק פון די ימים שלפניו אין צוויי הלכות) לא אחד עשר בעי שימור ולא שימור לעשירי הוי“ — וואָס לויט דעם לשון איז זייער פלוגתא אין דער הגדרה פון יום אחד עשר, צי ער איז חלוק פון די ימים שלפניו בלויז אין דעם וואָס לא בעי שימור אָדער אויך אין דעם וואָס לא עביד שימור.

איז דאָך משמע פון דיוק הלשון בדברי ר"ל, לויטן צווייטן לשון אין דער פלוגתא, אָז דאָס וואָס יום עשירי רי נויטיקט זיך ניט אין קיין שימור, איז צוליבן טעם וואָס יום אחד עשר ווערט ניט קיין שימור פאַר אים — און דאָס מיינט לכאורה, אָז מצד דעם גדר פון יום עשירי גופא (איז ניטאָ קיין חידוש לגבי די פריערדיקע טעג, במילא) וואָלט זיך יע געמאָנט שימור — אויך לדעתו, הגם אָז די ראי' פון

ד. וויבאלד אָז ראתה בעשירי דארף יע האָבן שימור לדעת ר' יוחנן — הגם אָז דורך דער ראי' קען זי ניט ווערן קיין זבה גדולה — מוז מען לכאורה זאָגן, אָז דאָס וואָס ביי „הרואה יום אחד עשר“ זיינען בית הלל (אליבא דר' יוחנן) ניט מחייב קיין שימור, איז (ניט מצד דער סברא אָז דער „יום“ וואָס כנגדו דארף זיין „שומרת יום“ איז אַ „פרט“ פון „זבה גדולה“ און יום י"א איז דאָס ניט, נאָר) מצד עפעס אַ טעם וואָס איז שייך במיוחד צום יום אחד עשר, וואָס צוליב אים איז דער טאָג פטור פון שימור“.

נאָך מער: אָפילו לדעת ריש לקיש, וואָס לויט אים דארף אויך דער יום עשירי ניט האָבן קיין שימור, איז לכאורה פאַראַן אַ הכרח, לויט איין לשון אין גמרא, אָז דער דין פון „שומרת יום“ האָט אַ גדר בפ"ע און איז ניט פאַרבונדן מיטן דין פון „זבה גדולה“.

26) אבל אין לומר שהטעם הוא לפי שיום יב, מכיון שאינו מימי זיבה, לא עביד שימור — כי (א) לפי"ו, גם בראתה בעשירי ובאחד עשר לא תהא צריכה שימור מה"ת (וכדעת רב ששת — נדה נד, א), ואנן קי"ל כר' אשי (נדה שם) שצריכה שימור (ביאורי המהרש"ל לסמ"ג שהובא בנ"כ הטור שם עיי"ש)\*. (ב) ממה שאמר ר"ל „מה אחד עשר לא בעי שימור כו“ (ור"י אינו חולק עליו בזה, ורק ססובר „עשירי כתשיעי“), ובפרט ללשון הבי, שר"י גופא אומר „אחד עשר הוא דלא בעי שימור כו“, מוכח שזהו גדר בי"א ולא בי"ב.

\* אף שבדוחק אפשר לומר, שמכיון שיום יא (הוא מימי זיבה ו)עביד שימור, וכשראתה בעשירי תיכף נתחייבה בשימור יום טהור — גם באם ראתה אח"כ בי"א צריכה שימור בי"ב, לפי שלא נפקע ממנה החיוב.

זאל דער יום י"א — לפי לשון הב' בדעת ר"ל — זיין חלוק פון די אַנר דערע טעג אויך אין דעם פרט פון „לא עביד<sup>26</sup> שימור לאחריני<sup>27</sup>“ :

אויפן צווייטן לשון, וואו ר"ל זאגט אַז דער יום אַחד עשר ווערט ניט קיין שימור לעשירי, איז תוס' פות<sup>28</sup> מפרש: „כיון דאינו ראוי להצטרף לזיבה גדולה“.

די זעלבע זאך געפינט מען בנוגע לדעת ר"ל: דער רמב"ם<sup>29</sup> טייטשט דעם טעם פון ב"ה אַז לא בעי שימור „לפי שהרואה יום אַחד עשר לא תהי' לעולם זבה גדולה בראי' הזאת“; און אעפ"כ איז ער מסיים (כדעת ר"י) „ודע כי הרואה בעשירי צריכה שימור ואעפ"י שאינה זבה גדולה כלל בראי' הזאת“ . און וויבאלד אַז דאָס וואָס יום י"א לא בעי שימור איז מצד דעם וואָס זי קען ניט ווערן קיין זבה גדוֹר־לה, מוז מען דאָך זאָגן אַז דאָס וואָס הרואה בעשירי צריכה שימור (אעפ"י וואָס זי קען ניט ווערן קיין זבה גדוֹר־

דעם טאָג קען ניט ברענגען די אשה צו ווערן א זבה גדולה.

ועפ"ז קומט אויס, אַז אינעם טעם פון ב"ה, וואָס האַלטן אַז הרואה יום אַחד עשר דאָרף ניט קיין שימור, זיינען פאַראַן דריי ביאורים: א) לויט דעת ר"ל אינעם ערשטן לשון, איז דאָס מצד דעם וואָס יום אַחד עשר קען ניט ברענגען צו זבה גדולה. און דעריבער זאָגט ער „עשירי כאחד עשר“, ווייל אויך עשירי — פונקט ווי אַחד עשר — קען ניט ברענגען צו זבה גדולה. ב) דעת ר"ל אינעם צווייטן לשון, אַז (אויך ביי אַ ראי' וואָס קען ניט ברענגען צו זיבה גדולה איז חל דער דין פון שומרת יום, און) הרואה יום אַחד עשר דאָרף ניט קיין שימור דערפאַר וואָס דער יום י"א האָט אין זיך (אַ הלכה) אַ געוויסן גדר מצד וועלכן ער איז ניט נאָר „לא בעי שימור“ נאָר ער ווערט אויך ניט „שימור לעשירי“ . ג) דעת ר"י (לויט ביידע לשונות) אַז די תכונה שביום אַחד עשר נעמט אַראָפּ פונעם טאָג בלויז דעם חיוב פון שימור, אָבער ניט די הלכה פון עביד שימור פאַר אַן אַנדער טאָג.

אין אמת'ן אָבער קען מען ניט לערן נען אַז דער דין פון שומרת יום איז אויסשליסלעך אַן ענין בפ"ע, וואָס האָט לגמרי ניט צו טאָן מיטן דין פון זבה גדולה (אויסער דעם, וואָס דע' מאַלט אין זי ניטאָ קיין הסברה<sup>32</sup>, הלמאי

ליום יא היא „בסברא בעלמא“. וגם לפי הפי' דתוס' הרא"ש שם — ממה שמקשה „מקראי דר"ע לא שמעינן אי בעי שימור אי הוי שימור לאחריני“, ומתרץ „זלר"ע שמעינן להו מסברא, משמע קצת שלפי לשון השני שם. פלוגתת ר"י ור"ל בסברא (אליבא דר"ע) היא בגדר יום יא — אי בעי שימור או הוי שימור לאחריני“.

28) משא"כ מה שחלוק בזה דלא בעי שימור — אפשר לפרש בנחוק עכ"פ (ראה לעיל הערה 26) שהוא גדר ב"ב.

29) וגם: ומקאמר ר"ל „ולא שימור לעשירי הוי“ [ולא „ולא שימור לאחריני הוי“ (כלשון ר"י „הא לאחריני עביד שר מור“)], מוכח שגם לפי לשון הב' שהוא גדר ב"א — דוקא לעשירי לא הוי שימור, אבל בראתה בטי ויזיד, עביד שימור לט. וראה לעיל הערה 26.

30) שם ד"ה הג"ל.

31) בפירוש המשניות סוף מס' גדה.

27) בפרש"י גדה עב, ב (וראה תוס' הרא"ש שם) שה"הלכה למשה מסיני" קאי על יום יא. ופלוגתת ר"י ור"ל היא, אם ה"הלכה" היא רק שלא בעי שימור או גם שלא נעשה שימור לעשירי. אבל בתוס' שם ד"ה ר"י (וכ"ה ברמב"ם ה"ל אסו"ב פ"ו ה"ג) שה"הלכה למשה מסיני" היא שימי זיבה הם יא יום, ופלוגתת ר"י ור"ל בנוגע



דערפאר איז חצי שיעור מותר מה"ת ווייל „אכילה אמר רחמנא וליכא“.

פון דעם וועט אויך זיין פארשטאנ-דיק בנוגע שיעורים אין זמן<sup>36</sup> און בנדון דידן, דער שיעור פון זיבת ג' ימים דורך וועלכן זי ווערט א זבה גדולה, און לדעת ר"י איז דער שיעור פון ג' ימים נאר א גדר אין כמות. ד. ה. במילא, און בנוגע דער איכות, איז ראיית יום א' אדער ב' ימים (פחות מכשיעור) — דער זעל-בער איכות ווי ראיית ג' ימים<sup>37</sup>.

(ירושלמי תרומות פ"ו ה"א), כי מכיון שדעתו לאכול שיעור שלם, ה"ו פעולת אכילה (אכילת כזית), ורק (שלע"ע) עשה בפעולה זו רק חצי'.

36 בשו"ת ח"צ (סי' פו) כתב, שזה שח"ש אינו אסור בכל יראה וב"י מה"ת, היינו לפי שאיסור ח"ש מה"ת הוא רק [במידי דאכילה „דאית לן קרא“, או] באי סור שבא ע"י פעולה (אף שהוא לא במידי דאכילה), כי ע"י פעולתו אחשבי' ולכן אמר ריב"ז ב"י חזי לאצטרופי\*. ובשר"ע אדה"ז (ארו"ח בקרא"א ל"טו תמב) כתב עי"ז, שהוא „טעם נכון“. ועי"ז, בשיעורים של זמן — אין שייך הענין דחצי שיעור. אבל בנדו"ד אינו — כי רא"י זו התורה עצמה אחשבי' (שהרי מחייבת שמירת יום כו.). וע"ז איסורו חישובו (בכורות י, א).

37 בצ"ח (פסחים מד, א) כתב, שב' איסורים התלויים בומן כחמץ בפסח ויום הכפורים, אם אכל חצי שיעור בסוף זמן האיסור — שאין פנאי להשלים השיעור, אין בזה איסור מן התורה כי לא חזי לאיצטרופי. ולפ"ו, גם בנדו"ד, מכיון שהרא"י שבעשירי לא חזי לאצטרופי לזיבת ג' ימים (שהרי יום י"ב אינו מימי הזיבה)

(\* וצע"ק ליישב ע"פ תוד"ה כיון — יומא עד, רע"א.

\*\* וראה שו"ע אדה"ז (ארו"ח ט"ו שמ ס"ד. חז"מ הל' גזילה וגניבה ס"א) איסור דח"ש כנתיבה (בשבת) וגזילה. וראה גם בקרא"א לאי"ח ט"ו שב. (וצע"ק בשבת הצ"צ יו"ד ט"ז ס"ו ובשער המילואים ס"ג ס"ז).

לה) איז עס ווייל לויט ר"י, איז צווישן ראיית יום עשירי און זיבה גדולה, יע פארצן א שייכות.

ה. וועט מען עס פארשטיין בהק"דים די פלוגתא<sup>38</sup> פון ר"י מיט ר"ל בנוגע אכילת חצי שיעור פון א דבר איסור: „ר"י אמר אסור מן התורה כיון דחזי לאצטרופי איסורא קא אכיל. ר"ל אמר מותר מן התורה, אכילה אמר רחמנא וליכא“.

וואס איז די הסברה פון זייער מח' לקות? — איז דער ראגאטשאָווער מבאר<sup>39</sup>: „ר"י האלט, און דער שיעור פון כזית (וכיו"ב) וואס די תורה האט געגעבן, איז א גדר אין כמות — און א כזית מאַכט אויף דעם פולן שיעור פונעם איסור הנאכל (און ניט און דער שיעור שאַפט דעם גדר פון איסור אכילה); ובמילא, אויב ער עסט אפילו א פחות מכשיעור פון א מאכל אסור, וויבאלד ער טוט דערביי א פעולה פון און איסור'דיקער אכילה (עס פעלט בלויז אין כמות) — איז דאס אסור מן התורה<sup>40</sup>. ר"ל אָבער האלט און דער שיעור איז א גדר אין מהות „אכילה“, דאס מיינט, אויב ער עסט פחות מכשיעור, הייסט עס אי-בערהיפט קיין אכילה ניט<sup>41</sup> — און

32 יומא עד, א.

33 ראה מפענת צפונות ס"ע קפה ואל"ך, וש"נ.

34 ועי"ז מוכן בפשטות (וראה בה' לובא בשו"ח כללים מערכת ח כלל ד), מה שגם לדעת ר"י, עקירה בלא הנחה מותרת בשבת — אף דחזי לאצטרופי, שהרי באם יעשה אח"כ הנחה יבוא לידי חיוב — כי הסברא דמכיון דחזי לאצטרופי, היא הוכחה שהחצי שיעור היא אותה האיכות של שיעור שלם — אי סורא קא אכיל", אבל עקירה בלא הנחה — אי"ז ענין הוצאה כלל.

35 ולכן מודה ר"ל בעתיד להשלים

ב). און דאָס איז דאָך אַ חצי שיעור (און דער זעלבער איכות) פון זיבת "ימים רבים" — דאָרף זי דעריבער האָבן שיעור.

ו. און דאָס איז דער ביאור הפלוגתא פון ר"י ור"ל — לויטן ערשטן לשון — צי "עשירי כתשיעי" אָדער "עשירי כאחד עשר":

דער יום התשיעי — צו וועלכן עס קען נצטרף ווערן נאָך צוויי טעג. פאַרמאָגט אין זיך (בכח) דעם שיעור שלם פון ג' ימים. ועוד: די ראי' איז "דרך הכשרה" פון שיעור ג' ימים (קענען צוקומען צו עם). דער יום אחד עשר — איז בכלל נישטאָ דער ענין פון צירוף וכו', כנ"ל סעיף ה'; און דער יום עשירי צו וועלכן עס קען נצטרף ווערן (עכ"פ) איין טאָג — פאַרמאָגט ער אין זיך דעם ענין פון חצי שיעור כנ"ל.

איז ר"י זאָגט "עשירי כתשיעי" — אָז דער עשירי וואָס האָט אין זיך (בלויז) אַ חצי שיעור, איז גלייך ווי דער "תשיעי" וואָס האָט אַ גאַנצן שיעור, ווייל ער גייט לשיטתו אָז די שיעורים פון תורה זיינען אַ גדר נאָר אין כמות; דאָקעגן ר"ל פאַרגלייכט דעם "עשירי" צו "אחד עשר" — ווייל לדעתו איז אַ פחות מכשיעור אָן אַנ־דער איכות אינגאַנצן.<sup>30</sup>

38) ע"ד הטאמר בנוגע לשחיטה — ראה רש"י חולין (כ, ב) ד"ה וכו'. לעיל ע' 70 הערה 24.

39) בירושלמי תרומות שם: "ומודה ר"ל ביו"כ". ויש מפרשים (גליון הש"ס וציון ירושלים לירושלמי שם — הובא גם בשד"ח שם סוף כלל ד'), שאף שבבבלי (יומא עג, ב) איתא שגם ביהו"כ ס"ל לר"ל שאיסור ח"ש הוא רק מדרבנן, אבל אינו סותר דעת הירושלמי. כי בש"ס דילן מירי בפחות מזכית, ומכיון שאינו שיעור לשום

און דערפאַר האַלט ר"י אַז עשירי בעי שימור און אחד עשר לא בעי שימור:

די ראי' פון יום אחד עשר, איז ניט שייך אויף איר צו זאָגן אָז זי איז אַ חצי שיעור (פון זיבת ג' ימים), וואָרום וויבאַלד אָז אין דער ראי' איז ניט שייך קיין ענין פון צירוף — (די ראי' קען ניט ווערן מצורף צו דער ראי' שביום שלאחריו (וכנ"ל סעיף ג'), אָז אפילו לדעת ב"ש, וואָס לדעתם איז אויך יום י"א בעי שימור — ווערט אָבער די ראי' פון יום י"ב ניט נצטרף צו דער זיבה שביום י"א)) — איז זי אָן ענין בפ"ע ושיעור גמור, זי האָט ניט קיין קישור מיט דער ראי' וואָס אין די שפעטערדיקע טעג.

משא"כ די ראי' שביום עשירי דחוי לאצטרופי, זי איז אַ חלק פון זיבת ב' ימים עכ"פ (וואָרום דער דין פון אַ שומרת יום איז דאָך — אָז אויב ראתה ביום השימור (אפילו) לאחרי טבילתה, ווערט די ראי' נצטרף צו דער זיבה ביום שלפניו, כנ"ל סעיף

— אין שייך בזה לכאורה הענין דח"ש. אבל ע"פ המבואר לעיל (מהרגוציבז) שט"עמו דר"י הוא לפי שגם משהו מהשיעור הוא אותו המהות של שיעור השלם, י"ל ש"כיון דחוי לאצטרופי" הוא (לא טעם ותנא, כ"א) הוכחה שמהותו של האיסור ישנו גם בפחות מכשיעור (ע"ד מ"ש הפרי מגדים בפתיחתו להל' בשר וחלב — בפ"י רוסו השני), ולפי"ז, גם באכילת ח"ש בסוף זמן האיסור, שייך הענין "כיון דחוי לאצטרופי". כי מכיון שבאם הי' מצטרף צמו עתה עוד ח"ש — הי' שיעור שלם, הי' הוכחה ש"ש"ם האיסור ישנו גם על פחות מכשיעור. וכשיתת כמה אחרונים החולקים על הצ"ח (נסמנו בשד"ח שם כלל י"ד). ולהעיר ממה שאדה"ז מביא בקו"א להל' פסח שם, טעמו של הח"צ ילא טעמו של השאגת ארי' (ס' פא).

קענענדיק פאָרוואַנדלט ווערן אין אַ זיבה גדולה) און ניט מיט יום אחד עשר?

וועט עס זיין מובן דורך מבאר זיין דעם גדר [אין וואָס עס באַשטייט אָט־די ווירקונג פון יום הראי' אויפן יום שלאחריו צוליב וועלכן עס מוז זיין אין אים דער שימור —] „שומרת יום כנגד יום“ — וואָס מען קען אים מסביר זיין אויף צוויי אופנים (און דערפון וועט אויך אַרויסקומען אַ חֵלֶק לוק אין דער שייכות פון „שומרת יום“ צום דין פון „זבה גדולה“):

(א) אַז די טומאה שבים הראי', זי ווערט נמשך ומתפשט אויך אין דעם יום שלאחריו און דערפאַר דאַרף ער האָבן שימור. ד. ה. ניט דער נעק־סטער טאָג פאַר זיך ווערט אַ גורם צום שימור; נאָר בלויז די התפשטות פון טומאת יום הראי' אין יום שלאַריו שאַפט דעם חיוב השימור.

(ב) אַז דער חיוב השימור ביום שלאַריו הראי' קומט פון דעם טאָג גופא: די ראי' פונעם פריערדיקן טאָג האָט אויפגעטאָן אַ פעולה אין יום שלאַריו, אַזוי, אַז ער מצד עצמו ווערט מחוייב בשימור.<sup>40</sup>

[וי"ל דוגמא: די קדושה אין דעם זמן פון תוספת שבת ויום טוב, וואָס מען קען עס מבאר זיין אויף צוויי

40) וי"ל שבזה פליגי רב ששת ורב אשי (נדה נד, א — הובא לעיל הערה 26). שלפי אופן האי', מכיון שהדין דשומרת יום הוא מצד התפשטות הראי' (ואינו שייך ליום השימור מצדו), אפשר להיות התפשטות הטומאה גם בימים שאינם מימי זיבה. משא"כ לפי אופן הַב' שדין השימור הוא גדר ביום השימור — י"ל שמכיון שדין השימור נאמר בפ' „ואשה כי יזוב גוי בלא עת נדתה גוי“, הוא רק בי"א ימי זיבה. (וראה בהערה 42).

ז. מען דאַרף נאָך אַבער פאַרשטיין וואָס די גמרא זאָגט אין צווייטן לשון, אַז דער טעם וואָס ר"ל האַלט אַז הרואה בעשירי אין צריכה שימור — איז מצד דעם וואָס אחד עשר ווערט ניט קיין שימור לעשירי. דלכאורה, וויבאַלד אַז זיין סברא איז, כמפורש אין תוס', „כיון דאינו ראוי להצטרף לזיבה גדולה“ — האָט דאָך דאָס צו טאָן מיטן גדר פון יום עשירי (ניט

דבר — אי"ז אכילה. משא"כ בירוש' מיירי באוכל כזית, ומכיון שבנוגע לשאר אי סורים הוי אכילה, מודה ר"ל שגם ביוהכ"פ אסור הוא מה"ת — אף שהשיעור דיוהכ"פ הוא בככותבת.

ועפ"ז יש להקשות: מכיון שראתה בעשירי צריכה טבילה (גם לדעת ר"ל), הרי שראי' זו היא בגדר שיעור (לענין טומאה שבים זה גופא), אי"כ גם לר"ל, יש בה אתה הארכת דג' ימים (בדוגמת כזית ביוהכ"פ, שמכיון שהזז אכילה בשאר איסורים — אסור מה"ת גם ביוהכ"פ) ? אבל — מפשטות סוגיית הבבלי (שם) משמע שפולגתת ר"י ור"ל בנוגע ליוהכ"פ הוא גם בכזית,

(ולהעיר ממש אדה"ז (א"ח ס"י תריח ס"ג) „מאכילין אותו בתחלה פתח מככותבת“). ומה שאינו מביא שום הידור להאכילו פחות מכזית בכדי להקל מעליו לדעת ר"ל, מוכח קצת שאין שום נפקותא בזה. כי לר"י (וגם לר"ל — לשיטת הירוש' \*) גם פחות מכזית אסור ולר"ל — גם כזית מותר).

ולפי"ז, אף שהראי' דעשירי היא שיעור בנוגע לטומאה, אי"ז שיעור (איכות) בנוגע לשימור — בדוגמת כזית שאינה אכילה לענין יו"כ, אף שהיא אכילה בנוגע לשאר איסורים.

\* כי בירוש' איירי (גם) בפחות כזית, וכפשטות הלשון „ומודה ר"ל (באם אכל אוהה הכמות) ביו"כ, שהאיסור ביו"כ חלוק משאר איסורי התורה מצד יו"כ (ולא מצד שינוי השיעור) ואסור גם בפחות מכשיעור.

\* אף שיש לדחוק ולפרש „אם אבל חצי שי-עור“ ולצדדין קתני כל חד לפום שיעורא דילי.

ראי' בו ביום קען דערפירן (אייב זי וועט אויך זען דם למחרת) צו זיבה גדולה.<sup>42</sup>

און דאָס זיינען די צוויי לשונות בגמרא אינעם טעם וואָס ר"ל זאָגט, אַז ראתה בעשירי דאַרף זי ניט קיין שימור:

דער ערשטער לשון אין גמרא האַלט, אַז די שייכות פון שומרת יום צו זבה גדולה, רירט אָן דעם יום הראי'. ולפי"ז קומט אויס, אַז דאָס וואָס זי דאַרף ניט קיין שימור יום ביי ראתה בעשירי, איז עס דערפאַר וואָס עשירי לא בעי שי-מור.

און דער צווייטער לשון האַלט, אַז די שייכות פון שומרת יום צו זבה גדולה איז נוגע דעם יום השימור, און דעריבער איז ער אויך משנה בנתינת הטעם: דאָס וואָס ראתה בעשירי לא בעי שימור איז דאָס דערפאַר וואָס דער יום אחד עשר ווערט ניט קיין שימור לעשירי<sup>43</sup> — היות אַז דאָס איז אַ טאָג וואָס זיין טומאה קען אין אים ניט אויפטאָן דעם ענין פון זיבה גדולה.

(42) וגם ר"י ס"ל (לפי לשון ה"ב) שהדין דשומרת יום ענינו הוא — שימור זיבה גדולה, ומה שס"ל שי"א נעשה שימור לעשירי הוא כי לדעתו, גם זיבת ב' ימים הוא אותו האיכות של זיבת ג' ימים (כנ"ל סעיף ה'), ונמצא, שהשימור ביי"א (כשראתה בעשירי) הוא שימור מענין השייר לזיבה גדולה. [ולפי"ז, הטעם של רב ששת אליבא דר"י למה אין צריכה שימור ביום י"ב כשראתה בעשירי ובאחד עשר, הוא (לא רק לפי שדין השימור חל דוקא על יום מימי הזיבה (כבהערה 40), אלא גם) לפי ששימור יום טהור ענינו הוא שימור דזיבה גדולה].

ומה שס"ל לרב אשי אליבא דר"י שצריכה שימור ביי"ב כשראתה בעשירי ובאחד עשר — יש לומר, שרב אשי ס"ל כלשון הא', או ש"ל כבשוה"ג להערה 26.

(43) משא"כ כשראתה בתשיעי ועשירי, נעשה שימור לתשיעי. (וראה לעיל הערה 29).

אופנים: א) אַז די קדושה פון שבת ויו"ט ווערט נתפשט אין דעם זמן הסמוך לו מלפניו ומלאחריו<sup>44</sup>, ב) אַז אין דעם זמן התוספת ווערט אָן איי-גענע קדושה — מצד דעם וואָס ער איז בסמיכות צו שבת ויו"ט].

איז ווען מען נעמט אָן ווי דער ערשטער אופן, אַז דער שימור ביום שלאחריו קומט (ניט אַלס ענין לעצ-מו, נאָר) מחמת דער התפשטות פון דער טומאת ראי' פון יום שלפניו, קומט אויס דעמאָלט, אַז די שייכות פון דעם דין "שומרת יום" צום דין פון "זבה גדולה" (כנ"ל סעיף ג'), די הוכחה אויף דער שייכות), דריקט זיך אויס אין דעם גורם השימור — אין דער ראי' וואָס ווערט נתפשט ביום שלאח-ריו: אַז דאָס וואָס די טומאה שבראיית יום א' ווערט נתפשט אויך ביום של-אחריו (אַז זי זאָל דאַרפן ציילן אַ יום טהור) איז עס מצד דעם ווייל די ראי' האָט אין זיך אַזאַ שטאַרקע טומ-אה וואָס קען ברענגען, בצירוף מיט נאָך צוויי ראיות, צו זיבה גדולה, צום ציילן שבעה נקיים (כנ"ל שם).

אַבער לויטן צווייטן אופן, אַז דער חיוב השימור ביום שלאחריו האָט צו טאָן מיט דעם יום בפ"ע (און ניט מיט דער התפשטות פון דער טומאה שביום הראי'), לייגט זיך אויפן שכל צו זאָגן, אַז אויך די שייכות פון "שומרת יום" צו "זבה גדולה" זאָגט זיך אויס (ניט אין דער ראי', נאָר) אין דעם שיי-מור: אַז דער ענין פון שימור יום א' טהור איז — שימור פון זיבה גדולה, און דערפאַר איז דער דין השיי-מור דוקא אין אַזאַ טאָג ווען די

(41) וכ"מ מפשטות המשל במכילתא (יתרו כ, ח); מוסיפין מחול על הקודש משל לזאב שהוא טורף מלפניו ומלאחריו. ועפ"ז יובן מה מלמדנו המשל. — וראה בארוכה לקו"ש חט"ז ע' 231 ואילך.

יהרהר<sup>45</sup> (לויט אַ צווייטע גירסא: „משיחרהר“). ב"ה אומרים משירסק. וואָרום ב"ה האַלטן אַז דער עיקר וואָס באַשטימט איז דער „בפועל“ (דאָס וואָס די זאָך קומט בפועל צו איר מצב וצורה) דערפאַר ווערט עס אַ משקה נאָר „משירסק“. אָבער ב"ש האַלטן אַז „בכח“ איז גענוג, דערפאַר זאָגן זיי „משיהרהר“ (אָדער לכל היותר „משיחרהר“), וואָרום וויבאַלד דערמיט ווערט עס שוין אַ משקה „בכח“, איז עס שוין מיטמא משום משקה.

(ב) „מצות חנוכה.. ב"ש אומרים יום ראשון מדליק שמונה מכאן ואילך פחת והולך, וב"ה אומרים יום ראשון מדליק אחת מכאן ואילך מוסיף והולך“<sup>46</sup>. און די גמרא איז מפרש (לויט איין מ"ד) „טעמא דב"ש כנגד ימים הנכנסין וטעמא דב"ה כנגד ימים היוצאין“.

פאַרוואָס זיינען ב"ש נוטה צו דער סברא „כנגד ימים הנכנסין“ און ב"ה — צו דער סברא „כנגד ימים היוצאין“? וועט דאָס זיין מובן ע"פ הנ"ל: ווען מען נעמט אָן אַז דער עיקר איז דער „בכח“, דאַרף מען דאָן באַשטימען לויט די ימים הנכנסין וועלכע געפינען זיך בכח. דערפאַר זאָגן בית שמאי „יום ראשון מדליק שמונה מכאן ואילך פחת והולך“, דער אָנפאַנג פון ערשטן טאָג איז אין זיך כולל בכח אַכט טעג, דער צווייטער — זיבן, א. א. וו. אָבער ווען מען נעמט אָן אַז עס מוז זיין דער בפועל, דאַרף מען קוקן אויף די ימים היוצאין וואָס זיינען שוין געווען בפועל; און דערפאַר זאָגן ב"ה „יום ראשון מדליק א' מכאן

(דער זעלבער טעם צוליב וועלכן אחד עשר אַליין דאַרף קיין שימור ניט — „לא אחד עשר בעי שימור ולא שימור לאחרני הוי“).

ח. לאחר ביאור הנ"ל, אַז אליבא דבית הלל האַלטן אַלע אַז דער גדר פון שומרת יום איז פאַרבונדן מיט דעם ענין פון זיבה גדולה (אויך לשיטת ר"י וואָס האַלט אַז עשירי בעי שימור — ווייל ער גייט לשי-טתו אַז ח"ש איז אסור מן התורה) — קען מען ממשיך זיין בדרך זה און זאָגן, אַז אויך דאָס וואָס ב"ש זיינען מחייב שימור אַפילו ביום אחד עשר, איז דאָס ניט ווייל זיי נעמען אַן אַז דער דין פון שומרת יום האַט אַ גדר בפ"ע וואָס איז ניט אַפהענגיק פונעם דין זבה גדולה — נאָר, ווייל זיי האַלטן אַז אויך ביי דער ראי' פון יום י"א איז פאַראַן אַן ענין של שיי-כות מיט זיבה גדולה.

און דער הסבר דערפון: אין כמה וכמה פלוגתות צווישן ב"ש און ב"ה, געפינט מען אַז דער יסוד המחלוקת באַשטייט אין דעם, וואָס ב"ש האַלטן אַז עס איז גענוג אָדער אַז דער עיקר איז דער „בכח“ (די פאַראַנענקייט „בכח“ איז מספיק און איז דאָס וואָס באַשטימט — ניט רעכענענדיק זיך מיט דעם ווי עס איז באותה שעה דער „בפועל“ דערפון); און בית הלל האַלטן אַז דער עיקר איז דער „בפועל“ (ווען דאָס קומט שוין „בפועל“, און ס'איז ניט מספיק דער „בכח“). ולדוגמא:

(א) „חלות דבש“ מאימתי מיטמא אות משום משקה, ב"ש אומרים מש-

45 גירסת י"א בפירוש רב האי גאון, ר"ש, רא"ש, ועוד.

46 הערוך, הרמב"ם, ועוד. וכ"ה בנפס.

47 שבת כא. ב.

44 עוקצין פ"ג מ"א.

הפועל: באותו זמן וואָס דער מרסק איז בכח, קען ער אויך תיכף מרסק זיין, אים אַרויסברענגען לידי פועל. — דוגמא לדבר: כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו<sup>50</sup>. משא"כ ביי ימי חנוכה, וויבאלד אָז דער בפועל איז תלוי אין זמן, און ס'איז ניט מעגליך אָז אינעם פריערדיקן טאָג פונעם בכח, זאָל קומען דער בפועל פון די קומענדיג דיקע טעג — איז לא אולינן בתר בכח<sup>51</sup>.

י"ד. לאחרי ווי מיר זעען אָז אויך ביי ענינים וואָס זיינען פאַרבונדן מיט זמן, האַלטן ב"ש אָז אולינן בתר בכח, יש לומר, אָז דאָס וואָס ב"ש האַלטן אָז ראתה ביום אחד עשר צריכה שימור, איז עס מצד דעם זעלבן טעם — וואָס אויך דער יום אחד עשר קען „בכח“ ברענגען צו זיבה גדולה.

דאָס וואָס בפועל קען פון אים ניט אַרויסקומען קיין זיבה גדולה, איז עס דאָך נאָר מצד דעם מהות פון די ימים שלאחריו, ווייל זיי זיינען ניט פון די ימי זיבה, אָבער מצד דעם יום אחד עשר עצמו איז דאָך ניטאָ קיין אונטערשייד לגבי די פריערדיקע צען טעג, במילא פאַרמאָגט ער אין זיך אַלץ וואָס זיי פאַרמאָגן, דעם זעלבן „בכח“ פון דעם ענין וואָס קען ברענגען לידי זיבה גדולה, דעריבער האַלטן ב"ש אָז ער דאַרף האָבן שימור.

און דער חידוש וואָס איז דאָ אין „בכח“ ביי ראתה יום אחד עשר לגבי דעם זעלבן כלל ביי חלות דבש און ימי חנוכה (און דערפאַר קען מען אים ניט אָפּלערנען פון די צוויי פלוגתות) — איז מובן בפשטות:

ואילך מוסיף והולך — ווייל ביום ראשון איז דאָ „בפועל“ נאָר איין טאָג, ביום שני — צוויי טעג, וכו' <sup>48</sup>.

ט. דאָס וואָס די פלוגתא פון ב"ש וב"ה דאַרף שטיין סיי ביי חלות דבש סיי ביי נר חנוכה — אעפ"י אָז אין ביידע ערטער איז די פלוגתא מצד דעם זעלבן טעם — איז איינער פון די ביאורים אויף דעם:

ביי חלות דבש, בכדי אָז פון זיי זאָל אַרויסקומען די משקה בפועל (און ניט ס'זאָל בלייבן בכח ווי בעת ההרהור), פאָדערט זיך אַ פעולה — פעולת הריי-סוק, ביי די ימי חנוכה אָבער, קומען די טעג „בפועל“ בדרך ממילא <sup>49</sup>.

און דעריבער, ווען אָט-די שיטה פון ב"ש אָז „אולינן בתר בכח“ וואָלט גע-זאָגט געוואָרן בלויז ביי חנוכה, וואָלט מען פון דאָרט ניט געקענט אָפּלערנען אָז זיי נעמען אָן די זעלבע סברא אויך ביי חלות דבש, וואָרום מען וואָלט גע-קענט זאָגן, אָז דער כלל איז דוקא אין אַזאָ פאַל — ווי ביי חנוכה — ווען מצד דעם בכח איז שוין „פאַרטיק“ אויך דער בפועל און עס פאָדערט זיך ניט צו דעם קיין שום פעולה — עס איז מערניט ווי מחוסר זמן.

אַזוי אויך לאידך גיסא, ווען דער כלל הנ"ל וואָלט געשטאַנען נאָר ביי חלות דבש, וואָלט מען דערפון ניט קענען אָפּלערנען אויף ימי חנוכה, דע-מאָלט וואָלט מען געקענט זאָגן, אָז דאָס וואָס ביי חלות דבש האַלטן ב"ש אולינן בתר בכח איז עס מצד דעם וואָס ס'איז ביזו צו ברענגען באַלד מהכח אל

48) עוד דוגמאות בפלוגתות דב"ש וב"ה מ' טעם זה (והצריכותא" שביניהם) — ראה בארוכה לקו"ש ח"ו ע' 70 ואילך. הדרן על ששה סדרי משנה (ס' השיחות תשמ"ח ח"ב ע' 645 ואילך).

49) ועד — שלחו מ"ד יש בגר בקבר (כתובות לח, סע"ב).

50) יבמות קה, ב.

51) וצריכותא זו היא גם בדברי ב"ה שלא אולינן בתר בכח.

אמת<sup>50</sup>, קען מען און מען דארף אַרויס־ לערנען הוראות אין עבודת השם אויך פון דעת ב"ש — די חשיבות און וויר־ קונג פון דעם „בכח“ כשלעצמו —

און דערפון האָט מען אַ הוראה בנוגע דעם גודל העילוי פון אַ אידן: אַז אפילו אַזאָ איד וואָס מצד זיינע בפועל־ דיקע כחות הגלויים, שטייט ער אין אַ גאָר נידעריקן מעמד ומצב ביז אַ מצד ענינם (של הכחות) הם, זיינען זיינע כחות שבפועל ניט מוכשר צו באַ־ ווירקט ווערן (אין דער טעגליכער הנהגה) פון דעם כח המסירת נפש, (וואָס די בחינה „אחד עשר“, למעלה מהשתלשלות, בלייבט פאַר זיך, זי קען זיך ניט מצטרף זיין צו די „טעג“ נאָכ־ דעם, שלמטה ממנו, ער פועל־ט ניט אויף די אַנדערע „טעג“), אַעפֿכ, ווי־ באַלד אַז דער חסרון איז נאָר מצד די כחות הגלויים, אָבער דער כח המסיב־ שלו איז ביי יעדן — יהי' מי שיהי' — בשלימות (און מצד ענינו הוא האָט ער בכח צו פועל־ן אויף די כחות הגלויים) — לערנט אונז דעת ב"ש, אַז אַט־דער כח פון דעם אידן איז מכריע סוף־סוף און באַשטימט זיין מהות — אַע"ג דאזיל הכא והכא, דיוקני אשתאר בך לעלם<sup>51</sup>.

(משיחת כ"ד טבת —

הילולא זכ"ק אדה"ז — תשי"ב)

ביי חלות דבש און ימי חנוכה, קען (אָדער וועט) אַרויסקומען דער בכח אין אַ בפועל ממש (עס איז מער ניט, וואָס דער בפועל איז אַ מחוסר זמן אָדער מעשה), משא"כ דער בכח וואָס איז דאָ אין יום יא, קען דאָך ניט קומען צו אַ זיבה גדולה בפועל. און אַעפֿכ האַלטן ב"ש אַז אויך אין אַזאָ פאַל, איז דער „בכח“ פון יום יא מהייב שימור, ווי־ באַלד דער חסרון פון בפועל איז בלויז אין די ימים שלאחריו (וואָס זיי זיינען ניט פון די ימי זיבה)<sup>52</sup>.

יא. אַעפֿי אַז ב"ש וב"ה איז הלכה כב"ה<sup>53</sup>, ביז אַז ב"ש במקום ב"ה אינה משנה<sup>54</sup>, איז דאָס אָבער נאָר געזאָגט געוואָרן בנוגע הנהגת האדם בהלכה למעשה. וויבאַלד אָבער אַז „אלו ואלו דברי אלקים חיים“<sup>55</sup> און ס'איז תורת<sup>56</sup>

(52 אבל לאידן גיסא, יש עדיפות בה „בכח“ דיום אחד עשר לגבי ה„בכח“ שב־ חנוכה (ועד"ו „חלות דבש“), שלכן צריך לשנות פלוגת ב"ש וב"ה גם במצות חנו־ כה (וב„חלות דבש“) — נוסף על החידוש שבפלוגתתם שם בדעת ב"ה :

מכיון שה„בכח“ שביום אחד עשר לא יבוא לידי בפועל, ובכ"ז ס"ל לב"ש שי"א בעי שימור, מוכרח שהגדר דאזליגן בתר בכח כאן הוא מפני הבכח מצד עצמו [שמכיון שיום האחד עשר, מצד ענינו הוא, יכול להביא לידי זיבה גדולה (ככל ימי הזי־ בה), לכן בעי שימור]. משא"כ בימי חנוכה, הרי מה שביום הראשון מודליק שמונה הוא (לא מצד יום הראשון עצמו, כ"א) לפי שכולל בכח את כל ימים הנכנסין, ומכיון שמה שמדליק שמונה הוא מצד הימים של־ אחריו, הי' אפשר לומר, שמכיון שביום הראשון לא באו עדיין ימים אלו בפועל, זא אזליגן בתר בכח.

(53 ברכות לו, ריש ע"ב, וש"נ.

(54 עירובין יג, ב.

(55 מלשון הוראה (זח"ג נג, ב).

(56 ובפרט שלעתיד תהי' הלכה כב"ש (ראה מדרש שמואל לאבות פ"ה מ"ט. מק"מ לוח"א יז, ב. לקו"ת ד"ה ויקח קרח ספ"ד).

(57 ראה זח"א רמז, סע"ב ואילך. ח"ב קיד, א. וראה ד"ה יהי הוי' אלקינו עמנו תשי"י פכ"ג.

## אחר

מושלו משל לחולה שנכנס אצלו רופא. אמר לו אל תאכל צונן ואל תשכב בטחב. בא אחר ואמר לו אל תאכל צונן ואל תשכב בטחב שלא תמות כדרך שמת פלוני, זה זרזו יותר מן הראשון, לכך נאמר אחרי מות שני בני אהרן" — אז די ווערטער „אחרי מות שני בני אהרן“ זיינען (ניט בלויז אַ סיפור דברים ווען דער דיבור איז געווען, נאָר אויך) אַ חלק פון דעם דיבור גופא: דער אויבערשטער האָט געזאָגט משה'ן, אַז אין זיינע רייד צו אהרן „ואל יבוא גו'“, זאָל ער אים דערמאָנען וועגן מיתת בניו (ווי רש"י איז מפרש אין צווייטן פסוק: „ויאמר ה' אל משה דבר אל אהרן אחיך ואל יבא — שלא ימות כדרך שמתו בניו“) — בדוגמת דעם צווייטן רופא, וואָס דורך מוסיף זיין „שלא תמות כדרך שמת פלוני“ איז ער מזרז דעם חולה מער ווי דער ערשטער רופא וואָס זאָגט נאָר „אל תאכל כו'“.

דאָרף מען פאַרשטיין: צוליב וואָס דאָרף רש"י געבן אַ משל פון צוויי רופאים (אַז דער ערשטער האָט געזאָגט נאָר „אל תאכל כו'“ און דער צווייטער האָט מוסיף געווען „שלא תמות כדרך שמת פלוני“) — ער האָט דאָך געקענט זאָגן בלויז, אַז ווען אַ

א. בתחילת הסדרה שטעלט זיך רש"י אויף „וידבר ה' אל משה אחרי מות שני בני אהרן וגו'“ און פרעגט: „מה תלמוד לומר“: — צוליב וואָס דאָרף דער פסוק דערציילן אַז דער דיבור איז געווען „אחרי מות שני בני אהרן“; וואָס איז נוגע צו וויסן ווען דער דיבור איז געקומען? — און ער ענטפערט: „הי' ר' אלעזר בן עזרי'“

(1) להראים הגירסא בפרש"י „אין אנו יודעים מה נאמר לו בדיבור ראשון“, וכן הוא בתו"כ כאן. אבל בכל הדפוסים דרש"י (כולל דפוס הראשון) הוא כבפנים. וכ"ה גם בגו"א ולבוש כאן.

(2) ומה שמעתיק רש"י גם התיבות „וי דבר ה' אל משה“ (לפי גירסת רוב הדפוסים והלבוש) — משא"כ לפי גי' דפוס ראשון והגוי"א) — ראה לקמן הערה 10.

(3) בגו"א כאן\*: „דאין לתרץ הדוצרך לכתוב מתי נאמר לו הדיבור, דא"כ לא הוי למכתב רק אחרי מות שני בני אהרן ולא הוצרך לכתוב בקרבתם לפני ה' וימותו.“

אבל (א) ממה שאין רש"י מעתיק בפירוש התיבות „בקרבתם לפני ה' וימותו“ (ורק מרמזם בגו"א), (ב) ממה שמסיים בפירוש „לכך נאמר אחרי מות שני בני אהרן“ ותו לא — מוכח שקושייתו „מה ת"ל“ הוא — שלא הוצרך לכתוב מתי נאמר לו הדיבור. וכן פ"י במשכיל לדוד כאן. (אלא שמפרש, שגם הכפל דגודיבר ויאמר“ הוקשה לי לרש"י — אבל מפשטות לשון רש"י משמע שהקושיא היא רק, בשביל מה הודיע הכתוב זמן הציווי, כדלקמן סעיף ב.).

(4) ראה כלי יקר כאן.

(5) ובזה יובן מה שרש"י מסיים „לכך נאמר אחרי מות שני בני אהרן“ — דלכאורה מיותר — כי כוונתו בזה היא ש„אחרי מות שני בני אהרן“ הוא חלק מהדיבור.

(\*) בהסלקא דעתך שלו. (ובמסנתותו שולל פירוש זה, כי הוקשה לי, למה הווקע רש"י להביא משל מבי רופאים. אבל ראה לקמן סעיף ב' וסו"ס ד.).



אָבער דער פירוש איז זייער שווער :  
 (א) לפי הנ"ל, איז די קשיא "מה  
 תלמוד לומר" (ניט נאָר צוליב וואָס  
 דאָרף שטיין דער פסוק, נאָר אויך)  
 אַז דער פסוק האָט קיין פירוש ניט :  
 עס שטייט "וידבר ה' אל משה" און  
 עס שטייט ניט וואָס ער האָט צו אים  
 גערעדט. אָבער פון רש"י'ס לשון "מה  
 ת"ל" [ובפרט אַז אין תו"כ שטייט  
 "ואין אנו יודעים מה נאמר לו כדיבור  
 הראשון", און רש"י איז משנה פון  
 לשון התו"כ "און שרייבט "מה ת"ל"],  
 איז מוכח אַז אים איז שווער בלויז  
 די איבעריקייט פון פסוק — אָבער  
 דער פירוש פון פסוק איז אים רעכט יי.

ווייל לפי דרך הפשט, איז דאָס  
 איבער'חזר'ן גאָנצאָמאָל "ויאמר" [ניט  
 אַ צווייטע אמירה, נאָר], ווייל היות  
 אַז נאָך "וידבר ה' אל משה" איז דער  
 פסוק מפסיק מיט "אחרי מות שני בני  
 אהרן גו'" — חזר'ט ער איבער גאָנצ-  
 אָמאָל "ויאמר ה' אל משה" יי, ס'איז  
 אָבער "הוא הדיבור עצמו האמור למע-  
 לה" יי.

(ב) דער פי' אַז פריער איז געווען  
 "ויאמר ה' גו' ואל יבוא גו'" און  
 דערנאָך "וידבר גו' אחרי מות גו'"  
 (וואָס שטייט פריער ווי "ויאמר") —  
 איז ווייט פון דרך הפשט, ובמילא איז

רופא איז מוסיף "שלא תמות כדרך  
 שמת פלוני" איז ער דערמיט מזרו  
 דעם חולה מער ווי בעת ער זאָגט אים  
 אַן דעם ציווי אַליין ?

ב. מפרשים זאָגן יי, אַז מיט דער  
 קשיא "מה תלמוד לומר", מיינט רש"י  
 צו פרעגן [ניט (נאָר י) צוליב וואָס  
 דערציילט דער פסוק אַז דער דיבור  
 איז געזאָגט געוואָרן "אחרי מות שני  
 בני אהרן", נאָר (אויך י) — צוליב  
 וואָס שטייט דאָ בכלל דער פסוק "וידבר  
 ה' אל משה גו'": נאָך דעם ווי דער פסוק  
 דערציילט דעם זמן הדיבור שטייט  
 דאָך נאָך אַמאָל "ויאמר ה' אל משה" ?  
 און אויף דעם ענטפערט רש"י "משל  
 לחולה כו'", אַז די צוויי דיבורים  
 — "וידבר ה' אל משה" און "ויאמר  
 ה' אל משה" — זיינען געווען  
 צוויי באַזונדערע ציוויים בדוגמת די  
 צוויי רופאים : "ויאמר ה' אל משה גו'  
 ואל יבוא גו'", איז ווי דער ערשטער  
 רופא וואָס האָט גאָר מזהיר געווען  
 "אל תאכל צונן ואל תשכב בטחב";  
 און "וידבר ה' אל משה אחרי מות  
 שני בני אהרן וגו'" — בדוגמת דעם  
 צווייטן רופא וואָס האָט מוסיף געווען  
 "שלא תמות כדרך שמת פלוני" —  
 און איז געזאָגט געוואָרן נאָך "ויאמר  
 ה'".

(6) גו"א כאן.

(7) בגו"א משמע (וכ"כ בש"ח להדיא)  
 שקושיית רש"י היא רק על התיבות "וידבר  
 ה' אל משה", (ועפ"ז צ"ל, שמה שרש"י  
 מעתיק גם התיבות "אחרי מות שני בני  
 אהרן וגו'", נוגע להתירוץ). אבל במשכיל  
 לזוה מפרש, שקושיית רש"י היא בבי ענינים:  
 למה כפל וידבר ויאמר, ומה נוגע להודיע  
 זמן הציווי, וכן מה שמסיים רש"י "לכך  
 נאמר אחרי מות שני בני אהרן", משמע  
 שקושייתו "מה ת"ל" היא (גם) על תיבות  
 אלו.

(8) ראה לעיל הערה 1.

(9) וכמ"ש בגו"א גופא, שמפשוט הלשון  
 "מה ת"ל" משמע שלא הוקשה לי רק "דלא  
 הו"ל למיכתב אחרי מות" (ורק שמהמשל  
 לשני רופאים, מוכיח שהוקשה לי מזווע  
 קבע לו הכתוב דיבור בפ"ע).

(10) ומה שרש"י מעתיק התיבות "וידבר  
 ה' אל משה" הוא, כי לפי הסיד (סרם)  
 שידועים בשביל מה נאמר זמן הציווי, הרי  
 גם תיבות אלו מיותרות.

(11) כפירוש הרא"ש והספורנו כאן.

(12) ע"ד פרש"י, לעיל — וארא ו, כט"ל.

(ג) לויטן פי' הנ"ל קומט אויס, אָז „וויאמר גוי" איז בדוגמת דעם רופא הראשון וואָס האָט אָנגעזאָגט „אל תאכל צונן כו" טתם. אָבער רש"י איז דאָך מפרש אין פסוק ויאמר גוי „שלא ימות כדרך שמתו בניו".

רא"ם שם). שם, מזו. ועוד \*\*], כשהפרשיות הן שלא כסדרן, מפרש רש"י שאין מוקדם ומאוחר בתורה, ומדלא פירש כן כאן, מוכח שלפי פירושו, הכתובים כאן הם כסדרן.

(14) וכמו שהקשה בלבוש כאן, ומה שתירץ ש"ויאמר" הוא לשון עבר, שכבר נאמר לו בתחלה (לפני מות שני בני אהרן) הצינוי „ואל יבא גוי", ועכשיו (אחרי מות שני בני אהרן) הוסיף „ואל ימות גוי" — צע"ג:

(א) „וויאמר" בכל מקום מורה על אמירת ענין חדש, ולא „שכבר אמר", ומה שמוכיח מ"ויאמר" שבפי' וירא (יח, ג), ובפי' ח"ש (כד, כג), הרי אזרבה — בפרש"י שם איתא להדיא להיפך.

(ב) לפי פירושו ב"ויאמר גוי" ואל יבא, שכבר אמר לו שידבר אל אהרן שלא יבא צריך לפרש (כמ"ש הוא עצמו) „וכאילו אמר הכתוב שני פעמים ואל יבא" — והוא דחוק ע"פ דרך הפשט. ובפרט שבפרש"י לא נזכר זה כלל, אפילו לא ברמז.

. . . עבדך" — מעין מאמר קצר מוסגר ורק דרך אגב.

ועד"ז הוא גם בפי' שמות שם (אף שלכאור' רה הוא יתרה מהנ"ל — דהוא במקרא אחד), שלכן מדייק רש"י בלשונו „אין מוקדם ומאוחר מודוקקים במקרא" (ולא כבהנ"ל — „בתורה").

משא"כ בנדו"ד, אין מקום לומר שהדיבור „אחרי מות גוי", שבא בהוספה על האמירה „דבר גוי ואל יבא גוי" (ובפרט שהדיבור „אחרי מות גוי" בפ"ע אין לו שום פירוש, וכל ענינו הוא הוספת טעם וזירונו להצינוי „ואל יבא") — יהי' כתוב לפני „וויאמר גוי".

(\*\* בפסחים שם הכוונה ב"בתרי עניני" הוא לשתי פרשיות, כדפרש"י שם. אבל בדרך הפשט, גם במקראות הסדורים בפרשה אחת, באם הם שני ענינים שונים — אין מוקדם ומאוחר.

שווער צו זאָגן אַז רש"י (וואָס איז מפרש פשוטו של מקרא) זאָל עס אַזוי לערנען — ניט זאָגנדיק דאָס בפי' רש"י.<sup>13</sup>

(13) ואף שאין מוקדם ומאוחר בתורה — הרי [נוסף לזה אשר אפי' בדרך ההלכה כלל זה הוא רק „בתרי עניני" (פסחים ה, ב). וכן מוכח מפרש"י \* ח"ש כד, כג (וראה

\*] בגליון הש"ס שם: „עיי' ברש"י בתו' מש בראשית ה, ג, יח, ג, שמות ד, כ". ולכאורה (כוונתו בזה, שלפי זה מוכח דלפרש"י עה"ת, כלל זה הוא גם „בחד עניינא", אבל קשה לומר בלימוד מקרא כפשוטו — שזהו דרך פרש"י עה"ת — דאפילו בחד ענינא) אין מוקדם ומאוחר (ובפרט שאפילו בלימוד ע"ד ההלכה יש מוקדם בחד ענינא. וכלפי לייא) ולכן עכצ"ל זאין זו הוכחה (וראה שוה"ג שלאח"ז), כי הפסוק „ויהי נח גוי ויולד נח גוי" (בראשית ה, לב) בא בהמשך לסדר הדורות שמאדם ועד לבני נח, ואחרי שמספר ומונה כל דורות אלו, מתחיל לספר (ובקפוטל אחר) ענין חדש — ענין המבול: „ויהי כי החל האדם גוי ויקחו להם נשים גוי לא ידון רוחו גוי". וא"כ ה"ז תרי עניני; בפי' וירא (יח, ב"ג), מה שמקדים הכתוב „וירק לקראתם" „וויאמר גוי" לפירוש השני שברש"י (אף שהם בחד עניינא) הוא, כי כשראה אברהם שלשה אנשים נתעורר מיד לרוץ לקראתם, אלא שמקודם לזה הוזקק לומר להקב"ה שימתין לו. ולכן אי"ז שייך לענין „אין מוקדם ומאוחר". ועפי"ז מתורץ מה שרש"י אינו כותב לשון (קצר) זה, כ"א: (א) „ודרך המקראות לדבר כן". (ב) זקוק לראי' ע"ז ממק"א (ג) מאריך ובאריכות גדולה „כמו שפירשתי אצל לא ידון וגו'".

(ואף שלא ידון כותב „אין מוקדם ומאוחר בתורה" — זה עצמו שבפי' וירא אין מעתיק לשון זה ומכריח פי' בלא ידון בשינוי מההכרח שעל אתר, מוכיח שפירושו (בזמן אמירת לא ידון — ) אחד הוא וכמו בפי' וירא, אבל ההסברה — שונה היא מס"פ בראשית לר"פ וירא וכאו"א מוכרחת במקור' מה ואכ"מ.

ועוד בפי' וירא (ועיקר) ד"ויאמר" עכצ"ל דקאי גם על „יוקח נא" (שהרי לא נאמרה בו אמירה בפ"ע), ואם כן התיבות „אד'

דאָס וואָס (ראב"ע און) רש"י גיט אַ משל פון אַ ציווי לחולה (אַזאָ וואָס איז קראַנק פון פּריער — ניט ווי ביים דערמאָנטן משל פון אַ ציווי לבריא, וואו דער גאַנצער חשש „שלא ימות“ איז נאָר אויב ער וועט ניט אויספאַלגן דעם ציווי), מיינט ער דערמיט צו מרמז זיין אַז אויך אין נמשל איז עס עדיז: אַז אהרן האָט פאַרמאָגט אַ חולי וחסרון, כביכול, נאָך איידער מ'האָט אים אָנגעזאָגט „ואל יבא בכל עת אל הקדש גו'“.

איז אינגאַנצן ניט מובן: וואָס פאַר אַ חסרון און חולי האָט עס אהרן גע'האָט?

ג) עס זיינען דאָך פאַראַן אַ סך זאַכן וועלכע קענען חלילה שאַטן און ברענגען צו מיתה ר"ל. פאַרוואָס קלייבט אויס (ראב"ע און) רש"י „אל תאכל צונן ואל תשכב בטחב“?

ד) מאי טעמא וואָס רש"י ברענגט דוקא דאָ אויך דעם נאָמען פון בעל המאמר?

ד. דער ביאור בכל הנ"ל, וועט ווערן פאַרשטאַנדיק בהקדים אַ קשיא אין כללות הענין:

ביי כמה וכמה ציוויים אין תורה, שטייט בלויז דער ציווי אַליין און עס ווערט דערביי כלל ניט דערמאָנט קיין שום עונש פאַר ניט מקיים זיין דעם ציווי. אפילו די ציוויים ביי וועלכע עס שטייט יע דער עונש — ווערט אָבער דערביי ניט דערמאָנט „כדרך שמת פלוני“.

אפילו ביים ציווי „יין ושכר אל תשת“<sup>14</sup> וואָס איז אויך געזאָגט גע'וואָרן אחרי מות שני בני אהרן און וואָס זייער מיתה איז געקומען איבער דעם

ג. נוסף צו דער שאלה פאַרוואָס רש"י ברענגט אַ משל פון צוויי רופאים (וכנ"ל אַז לפי דרך הפשט איז דאָ געווען בלויז איין דיבור, און „ויאמר“ איז „הוא הדיבור עצמו האמור למע'לה“), איז אויך ניט מובן:

א) דער גוף הענין אַז דאָס מוסיף זיין „שלא תמות כדרך שמת פלוני“ גיט צו מער זירונו, איז אַן ענין המובן בפשטות, און עס פאַדערט זיך לכאורה דערצו ניט קיין משל. היינט וואָס איז דאָ (ראב"ע און) רש"י מחדש מיטן „משל לחולה כו'“?

ב) ווען מען וויל שוין יע ברענגען אַ משל, מוז דאָך ניט דער משל זיין דוקא פון אַ חולה: אויך אַ געזונטער מענטש ווען מען זאָגט אים אַן ער זאָל אַ געוויסע זאָך (וואָס איז ר"ל מסכן דעם מענטשן) ניט טאָן, און מען איז אים דערביי מוסיף „שלא תמות כדרך שמת פלוני“ — וועט ער זיך אַ סך שטאַרקער אויסהיטן, ווי בעת מען זאָל אים אַנזאָגן דעם ציווי אַן דער הוס'פה... וואָס נויטיקט זיך רש"י צו מדגיש זיין „משל לחולה“?

די קשיא איז נאָך שטאַרקער: ווען מען גיט אַ משל צו אַ געוויסן ענין, אפילו אויב דער משל איז נויטיק צוליב מסביר זיין בלויז איין פרט פון דעם נמשל (ווייל די אַנדערע פרטים זיינען מובן מעצמם — אויך אַן דעם משל), איז מען זיך משתדל צו געבן אַ משל אין וועלכן אויך די אַנדערע פרטים זיינען מתאים צום נמשל (עאכו"כ אַ משל פון תורה, וואָס אין אים זיינען אַלע פרטים מתאים מיטן נמשל).

איז דאָך דערפון פאַרשטאַנדיק, אַז

<sup>14</sup> (14\*) וכ"מ גם בפרשתנו (ית, כח): ולא תקיא גו' כאשר קאה גו'. ובפרש"י: משל לבן מלך כו' — שהמזובר בבן מלך בריא.

„זנתי' אישׂתא" <sup>18</sup> — די היץ שפייזט אים.

אַט־די שטאַרקע חמימות ברענגט אים דערצו אַז ער זאַל האָבן אַ גרויסע תשוקה צו לעשן די היץ — דורך עסן קאַלטע זאַכן אַדער דורך געפֿינען זיך אין אַ קאַלטן אַרט. און זיין תשוקה איז אַזוי גרויס, אַז אפילו ווען אַ רופא זאָגט אים „אל תאכל צונגן ואל תשכב בטחב", איז רעכט אַז ער זאַל אים ניט פאַלגן (כאַטש אין אַלע אַנדערע ציוויים פאַלגט ער יע דעם רופא — ער וויל דאָך ווערן געזונט). ערשט ווען דער רופא שרעקט אים „שלא תמות כדרך שמת פלוני", איז עס אים מורז צו פאַלגן דעם ציווי הרופא — טראַץ זיין גרויסן צמאון צו אכילת צונגן און שכיבה בטחב.

און דאָס זעלבע איז בשייכות מיט אהרן: אהרן האָט געהאַט אַ תשוקה גדולה און צמאון צום אויבערשטן — חולת אהבה <sup>19</sup> (ובפרט נאָכן זיין פתח אוהל מועד נאָכאַנאַנד יומם וליילה שב־עת ימים <sup>20</sup>). ובמילא, האָט אים געצויגן צו אַריינגיין אין קדשי־קדשים. ומצד זיין גודל הצמאון צו אלקות, איז געווען רעכט אַז אַן דער הוספה „שלא ימות כדרך שמתו בניו", וואָלט ער ביי זיך ניט קענען פועל'ן צו אָפּהאַלטן זיך פון גיין אין קדשי־קדשים — טראַץ דעם ציווי „ואל יבא גו'". און דערפאַר האָט מען געמוזט מוסיף זיין „אחרי מות שני בני אהרן".

ו. פאַרוואָס זאָגט רש"י צוויי דוג־מאות — „אל תאכל צונגן" און „אל תשכב בטחב"?

(18) ראה יבמות עא, ב.

(19) לשון הכתוב — שה"ש ב, ה.

(20) צו ח, לה.

וואָס „שתויי יין נכנסו למקדש" <sup>16</sup> — שטייט נאָר „ולא תמותו", עס שטייט אָבער ניט „כדרך שמתו נדב ואביהוא".

ווערט דאָך די קשיא: פאַרוואָס ביי דעם ציווי „ואל יבא בכל עת אל הקדש" פאַדערט זיך אַ זירוּו מיוחד — מען זאַל זאָגן לאהרן „שלא ימות כדרך שמתו בניו", מער ווי ביי אַלע אַנדערע ציוויים? ובפרט ווי „יין ושכר אל תשת" וואָס קומט פריער?

איז אַט די קשיא פאַרענטפערט רש"י מיט „משל לחולה כו'": פון דעם משל איז מובן, אַז ווען מען וואָלט געזאָגט אהרן'ען דעם ציווי „ואל יבא בכל עת גו' — ניט צולייגענדיק דערביי „שלא ימות כדרך שמתו בניו", וואָלט געווען אַן אַרט אַז ער זאַל דעם ציווי ניט אויספאַלגן — בדוגמת אַ חולה, וואָס דער ציווי פון ערשטן רופא „אל תאכל צונגן ואל תשכב בטחב" אַליין איז פאַר אים ניט גענוג, און ער מוז אַנקומען צו דער הוספה „שלא ימות כדרך שמת פלוני" (כדלהלן סעיף ה').

און דערפאַר ברענגט רש"י אַ משל פון צוויי רופאים — ווייל דורך דעם משל פון דעם ערשטן רופא, מיינט רש"י אַרויסצוברענגען אַז דער ציווי פון דעם ערשטן רופא — איז טאַקע פאַר דעם חולה ניט מספיק.

ה. אַ חולה ר"ל, האָט אַ סך חמימות, פיל מער ווי געוויינלעך (אַ הויכע טעמ־פעראַטור). און די היץ איז ביי אים אַזוי גרויס, ביז אַז ער שפייזט זיך פון דער היץ. וואָס דערפאַר, איז אַ חולה וואָס קען ניט עסן ביז „כל אוכל תתעב נפשם" <sup>21</sup>, קען ער לעבן דערפון וואָס

(16) פרש"י שם, ב.

(17) תהלים קז, יח. מצו"ד שם.

(אפילו) צו מקריב זיין קרבנות — איז בדוגמת אכילת צונג, וואָרם קרבנות זיינען דאָך צוגעגליכן און ווערן אַג גערופן „לחם“<sup>22</sup> און „אכילה“<sup>23</sup>; און דער ציווי „בזאת יבא“ ער זאָל ניט אַרײַנגיין אין קדש־הקדשים אָן קר־נות (ביוֹכ אפילו) — איז בדוגמת שכיבה בטחב, וואָרם די כניסה לקדה<sup>24</sup> (ניט טוענדיק דערביי קיין עבודה) איז ענינה — דאָס געפינען זיך אין אַ באַשטימטן אָרט, אַ מקום קדוש, בדוגמת שכיבה בטחב וואָס ענינה איז בלויז צו געפינען זיך במקום קר, אָבער ניט צו אַרײַננעמען די קעלט אין אַ פנימיות<sup>25</sup>.

ז. לאחרי כל הנל, בלייבט דאָ נאָך אַ שאלה: וואו געפינט מען אַז ביי

23 ויקרא ג, יא (ובפרשׁי), שם, טז. ועוד.

24 צו ו, ג, שמיני ט, כד.  
25 ולהעיר, שגם בשני בני אהרן מצינו דוגמת שני ענינים אלו: „נסתכלו והציצו“ (ואז נתחייבו מיתה, אלא שהמתין להם עד יום חנוכת המשכן — רשׁי משפטים כד, י) — דוגמת שכיבה בטחב, שהרי ע״י ההסתכלות, אין הדבר הנראה נכנס בפנימיות האדם (וראה ד״ה כי חלק תשׁט פכ״ו ובכ״מ); „וישימו עלי׳ קטרת ויקריבו גו׳“ (שמיני י, א) \* — קרבן — דוגמת אכילת צונג.

ועפ״ז יומתק משׁכ רשׁי „שלא ימות כדון שמתו בניו“.

(\* בפרשׁי (שם, ב), שמיתת בני אהרן היתה ע״י שהורו הלכה כו׳ או לפי ששתויי יין נכנסו. אבל מפשטות הכתובים שם „ויתנו בהן אש וישימו עלי׳ קטרת גו׳ ותצא אש גו׳ וימותו גו׳“ משמע שמיתתם היתה מצד הקרבת הקטרת (וכונת רשׁי שם „לא מתו כו׳ אלא ע״י שהורו כו׳ שתויי יין כו׳“ — נתבאר בארוכה בלקו׳ ח״ב ע 50 ואילך). וראה רשׁי קרח (טז, ו) „היא הקטרת . . שבו נשרפו נדב ואביהוא“; (יז, יג) „למה בקטרת . . על ידו מתו נדב ואביהוא“.

אין דעם ציווי „ואל יבא אל הקדש“, זיינען פאַראַן צוויי פרטים: א) „ואל יבא בכל עת“ — אָז אפילו מיט מקריב זיין „פר בן בקר לחטאת וגו׳“, זאָל ער ניט אַרײַנגיין אל הקדש בכל עת (אויסער ביו׳כ) ב) „בזאת יבא גו׳“ — אָז אויך ביו׳כ קען ער ניט אַרײַנגיין אל הקדש סיידן „בפר בן בקר לחטאת וגו׳“, כמבואר בפרשה<sup>26</sup>.

און אויף די צוויי ציוויים, קומען אין משל די צוויי דוגמאות „אל תאכל צונג“ און „אל תשכב בטחב“:

אכילת צונג, האָט אַ פיל גרעסערע ווירקונג אויפן חולה ווי די שכיבה בטחב מצד דעם וואָס דורך אכילת צונג נעמט ער אַרײַן אין זיך די קעלט, בפנימיותו (און דער מאכל הצונג ווערט דאָך דם ובשר כבשרו). משא״כ ביי שכיבה בטחב — איז דאָך די קעלט בחוץ ממנו.

און די גרעסערע ווירקונג דורך אכילת צונג לגבי שכיבה בטחב, איז אין ביידע ענינים: סיי אין זיין פאַר־לייכטערונג לפי־שעה, וואָס אכילת צונג לעשט זיין היץ מער ווי שכיבה בטחב; סיי אין דער סכנה וואָס קומט ר״ל דורך דעם.

און דערפאַר איז די ערשטע אזהרה וואָס דער רופא זאָגט אים אָן איז — „אל תאכל צונג“ און ערשט דערנאָך זאָגט ער אים „אל תשכב בטחב“, ווייל (א) אכילת צונג איז מער סכנה, און (ב) די תשוקה פון חולה דערצו איז אַ גרעסערע.

אָט די צוויי ענינים, זיינען אַ משל אויף די צוויי ציוויים „ואל יבא בכל עת“ און „בזאת יבא“: דער ציווי ניט צו אַרײַנגיין אין קדה<sup>27</sup> „בכל עת“

21 טז, ב (וראה פרשׁי שם, ג).

22 טז, ג ואילך.

פֶּאָר אַ „ריש מתיבתא“, מצד די אַלע מעלות וואָס ער האָט פֿאַרמאָגט : אַ חכם, אַן עשיר, און אַ מיוחס (דור עשירי לעזרא).<sup>1</sup>

בשעת מען האָט אים געוואָלט ממנה זיין, האָט ער זיך מיישב געווען מיט זיין פרוי. האָט זי אים אָפּגערעדט דערפון, זאָגנדיק „לית לך חירותא“ (דו האָסט ניט קיין ווייסע האָר). איז געוואָרן אַ נס, און „אהדרו לי' תמני סרי דרי חירותא“.

שטעלט זיך די שאלה : מיט דער טענה „לית לך חירותא“ האָט זי דאָך געמיינט אַז ער איז נאָך גאָר יונג און איז דעריבער ניט ראוי צו זיין אַ ראש־ישיבה.

— די מעלה פון אַ זקן אין יאָרן — וואָס אויף דעם באַווייזן דרי חירותא (ובפרט בשייכות מיט אַ ראש־ישיבה<sup>2</sup>) איז, כמ"ש<sup>3</sup> : „ורוב שנים יודיעו חכמה“ און דעם ענין פון חכמה — וואָס קומט דורך „רוב שנים“, קען מען ניט באַקומען דורך אַן אַנדער אופן. וואָרום אפילו אַ בעל כשרונות נעלים ביותר און אַ מתמיד גדול ביותר, פעלט ביי אים אַבער דער ריבוי החכמה וואָס קומט דורך רוב שנים (וואָרום ס'איז דאָך „הרבה קבלתי מרבתי הרבה קבלתי מחברי ומתלמידי יותר מכוֹלם“<sup>4</sup> — און זייענדיק יונג, קענען דאָך ניט זיין די אַלע ענינים).

— היינט וואָס האָט געהאַלפן דאָס

אהרן איז געווען אַזאַ גרויסער צמאון. ביז אַז ווען ניט די הוספה „שלא ימות כדרך שמתו בניו“ איז רעכט אַז ער זאָל עובר זיין אויפן ציווי הקב"ה ? ביי נדב ואביהוא — געפינט מען עס טאַקע, אַבער ניט ביי אהרן !

איז קיין שטאַרקע קשיא איז עס טאַקע ניט. וואָרום פון דעם גופא וואָס מען האָט אים געדאַרפט מוסיף זיין „שלא תמות כדרך כו'“ איז מוכח אַז ביי אים איז געווען אַ גרויסער צמאון. דערצו : וויבאַלד אַז ביי נדב ואביהוא, וואָס זייער קירוב איז געוואָרן דורך הקרב אליך את אהרן אחיך (און דערנאָך) ואת בניו אִתּוּ<sup>5</sup>, איז געווען אַ צמאון גדול ביותר צו אלקות, איז מסתבר אַז ביי אהרן איז עס געווען נאָך מער<sup>6</sup>.

אַבער אַעפ"כ איז עס ניט אינגאַנצן פשוט<sup>7</sup> — דערפֿאַר זאָגט רש"י „הי' ראב"ע מושלו משל כו'“, וואָס מיטן זאָגן אַז דעם „משל לחולה“ האָט גע"עבן ראב"ע, איז ער מרמז דעם תירוץ פון דער קושיא הנ"ל, כדלקמן.

ה. אויף ראב"ע, דערציילט די גמ"רא<sup>8</sup> אַז בשעת ער איז נאָך געווען גאָר יונג — אַכצן יאָר (אָדער זעכצן יאָר<sup>9</sup>) — האָט מען אים ממנה געווען

(26) תצוה כח, א.

(27) ראה עדינות פ"ב מ"ט ובפיה"מ להרמב"ם שם (וכי"ה גם בפשוטות הענינים — ראה לקריש ח"ט ע"י 6 הערה 32).

(28) ובפרט שמכבר פרש"י שמשא אמר (בענותנותו ?) שנדב ואביהוא הם גדולים ממנו ומאהרן (שמיני י, ג).

(29) ברכות כז, ב ואילך.

(30) ירושלמי ברכות פ"ד ה"א (וכמה גירסאות אחרות הובאו בעמודי ירושלים שם). ובגירסת מהר"ש סיריליאו — כגירסת ש"ס דילן.

(31) משא"כ סתם סבי דאיכא „כמה הר"פתקי עזו עליהו“ (קיושין לג, סע"א).

(32) איוב לב, ז.

(33) עפ"י דהמדובר הוא בחכמה הנקנית „ברוב שנים“ — מתורץ מה שנעשה כבן שבעים שנה, אף שבן ששים שנה לזקנה (אבות ספ"ה וראה תויו"ט שם) ויש גורסין בן חמשים לזקנה (מא"א ז, לד).

(34) תענית ז, א — בשינוי לשון קצת.

המדרש, וכיצא בזה) — אָבער אַז די פרוי האָט עם געזאָגט לית לך כו' — איז פאַרשטאַנדיק אַז (מצד ענותנוֹר תו) איז באַ עם געוואָרן אַ ספק וכו'.

איז דאָך די שאלה: ווי איז טאַקע געווען ביי אים דער ענין החכמה וואָס קומט דוקא דורך „רוב שנים“? מוז מען זאָגן, אַז זיין חכמה איז געווען פאַרבונדן מיט זיין יחוס וואָס ער איז „עשירי לעזרא“: די חכמה פון זיינע עלטערן [וואָס זיי זיינען געווען זקנים און ביי זיי איז געווען דער „רוב שנים יודיעו חכמה“] איז געקומען אויך צו אים<sup>37</sup> — בירושה.

באופן אחר קצת: וויבאַלד אַז האב זוכה לבן בחכמה — צי מצד וואָס טבע הבן דומה לטבע האב<sup>38</sup> צי מצד צדקות וזכות האב<sup>39</sup> — האָט ער אַן אויסער־געוויינליכן כח החכמה וביגיעת זמן קצר איז באַ עם דער „יודיעו חכמה“ מער<sup>40</sup> ווי באַ אַנדערע במשך „רוב שנים“<sup>41</sup>.

(37) ולהעיר מסי' הארזי"ל (בהגש"פ) דאמ"ו כבן שבועים שנה „שבאותו העת ושלמו לו שנותיו החסרים מגלגול ראשון“.

(38) עדיות פ"ב מ"ט וברע"ב שם.

(39) ראה תו"ט שם לדעת חכמים בתוס' תא פ"א, י"ד.

(40) להעיר ממש"כ אדמו"ר הזקן שאפשר להעשות „מוחו ולבו זכים אלף פעמים ככה“ (תורה אור בתחלתו, וראה בהגהות הצ"צ לשם „בארה"ת כרך ו' תתרכו, ב) דאלף הוא לא בדרך גוזמא).

(41) ועפ"י יובן המסופר (סה"ש תש"ה ע' 31 ואילך, ולהעיר מתוד"ה מר ינוקא — ב"ב ז, ריש ע"ב) מה שכ"ק אדמו"ר מהר"ש ענה לאחיו מהרי"ג [על שאלתו „הא מנין לך, בקיאות אין נגלה, דו ביסט דאך נאך גאָר אַ יונגערמאַן“] „דו ביסט עלטער מיט דיינע יאָרן און איך בין עלטער מיטן טאַטנס יאָרן“

— דלכאורה: מכיון ש„בקיאות“ באה ע"י רוב הלימוד במשך שנים רבות, מה מועיל לזה „איך בין עלטער מיטן טאַטנס יאָרן“ —

וואָס „אהדרו לי' תמני סרי דרי חירור־תא“ און ער האָט אויסגעקוקט ווי אַ זקן?

די שאלה איז נאָך גרעסער: די גמרא<sup>35</sup> דערציילט דעם סדר וואָס איז דאָן געווען (איידער ראב"ע איז נתמנה געוואָרן), אַז „כל תלמיד שאין תוכו כברו לא יכנס לבית המדרש“, היינט אויב אויף די תלמידים האָט מען מק־פיד געווען עס זאָל זיין תוכם כברם, איז דאָך במכ"ש אַז בנוגע דעם ריש־חתיבתא וועט ניט העלפן וואָס ער קוקט אויס ווי אַ זקן, בשעת אין אמת'ן איז ער גאָר יונג.

ועוד תמי' גדולה: אַלע וואָס האָבן געוואָלט עם ממנה זיין פאַרוואָס האָט זיי ניט געאַרט וואָס „לית לך חירור־תא“? און פאַרוואָס האָט עס ניט גע־אַרט ראב"ע — איידער זיין פרוי האָט עם געזאָגט?

מוז מען זאָגן, אַז דאָס וואָס „אתר־חיש לי' ניסא ואהדרו לי' תמני סרי דרי חירותא“, האָט (אויך) באַוויזן אַלעמען אַז תוכו — (בפנימיותו) האָט ער די מעלה פון אַ זקן.

און דאָס איז דער פּי' וואָס „אמרה לי' לית לך חירותא כו' אתרחיש לי' ניסא כו'“: זיין פרוי האָט צו אים גע'טענה'ט אַז ביי אים פעלט די מעלת החכמה וואָס קומט דורך רוב שנים; און דער „אתרחיש לי' ניסא“ האָט באַוויזן אַלעמען — דאָס וואָס די ממנים האָבן געוואוסט פון פריער — אַז ביי אים איז פאַראַן אויך די מעלת החכמה — אע"פ אַז ער איז געווען נאָך גאָר יונג.

אויך ראב"ע האָט עם געוואוסט (לויט דעם כבוד און זיין שורה<sup>36</sup> אין בית

(35) ברכות כה, א.

(36) ראה מנחות כט, ב. תולין קלו, ב.

— „בני אהרן“; און וויבאלד אזוי, איז דאך פארשטאנדיק, און אויך אהרן — זייער פאטער — האָט געהאַט אַזאַ צמאון, און אפשר נאָך אַ גרעסערן.

י"ד. ווי אַלע סיפורים פון תורה (מלשון הוראה<sup>46</sup>), איז אויך דער סיפור „וידבר ה' אל משה אחרי מות שני בני אהרן וגו'“ — אַ הוראה נצחית פאַר יעדער אידן, בכל זמן ובכל מקום<sup>47</sup>: כאָטש מען מאַנט פון אַ אידן און ער זאל זיין אין וועלט און דורכפירן די כוונה פון „נתאוהו“<sup>48</sup> הקב"ה להיות לו ית'<sup>49</sup> דירה בתחתונים, דאָרף עס אָבער ביי אים אַלע מאָל זיין אין אַן אופן פון „ועל כרחק אתה חיי“<sup>50</sup>: זיין צמאון און תשוקה דאָרף זיין — ארויס-צוגיין פון וואַכעדיקן לעבן און גיין אין קדשי־קדשים; און זיין אָפהאַלטן זיך פון טאָן דאָס בפועל — דאָרף זיין בלויז מצד דעם ציווי (ווירוז) און מען דאָרף מאַכן אַ דירה לו ית' בתחתו־נים<sup>51</sup>.

(46) זח"ג נג, ב.

(47) בלקו"ש ח"ג (ע' 991 ואילך) מברור, אר, שההוראה מזה הוא שצ"ל העבודה ד"שוב". ולפי"ז, ההוראה שלכאז"א (שאינם מיחידי סגולה) שייכת בעיקר לזמני התעוררות, עיי"ש. משא"כ לפי המבואר כאן. (48) נתחומא נשא טז. וראה גם במדבר פ"ג, ו. תניא רפ"ו. וראה בארוכה לקו"ש ח"ו ע' 18 ואילך.

(49) ראה לקו"ש שם הערה 42.

(50) אבות ספ"ד. וראה תניא ספ"ג. ובאר"כ — לקו"ש ח"ד ע' 1217 ואילך. (51) וי"ל שזוהו גם מה שהסדרה נקראת (ראה גם משנה יומא רפ"ז) בשם „אחרי מות“ הרמוז אשר העבודה ד"אל יבא גו' אל הקדש“ (בחי' שוב) צריכה להיות „אחרי מות“ — אחרי קדימת ה"רצוא". ולהעיר גם מה שפרשה זו קוראין ברוב השנים בימי הספירה (ראה של"ה חלק תושב"כ ר"פ וישב), שענין הספירה הוא

ט. און דאָס איז רש"י מדגיש אַז דעם „משל לחולה“, וואָס ברענגט אַרויס אַז ביי אהרן'ען איז געווען דער ענין פון „חולת אהבה“ — האָט געזאָגט ראב"ע:

ראב"ע האָט געזען, פון זיין אייגענעם לעבן, ווי יחוס העלפט אַרויס (ניט נאָר צו תכונות הנפש והגוף, ווי כשרונות און גבורה, נאָר אויך) אפילו צו חכמה בפועל, כאָטש דאָס איז אַ זאָך וואָס קומט דורך אייגענער האַראַוואַניע, וכמרו"ל<sup>42</sup> לא יגעתי ומצאתי אל תא-מון און תורה איז דאָך אינה ירשה לך<sup>43</sup>.

און דערפון האָט ער גענומען, אַז אזוי איז דאָס אויך בנוגע צו אהבת ה', אַז כאָטש דער מענטש דאָרף אַליין האַרעווען<sup>44</sup>, אעפ"כ, האָט אַ גרויסע ווירקונג אויך ירושת אבות, די משפחה פון וועלכער ער שטאַמט.

און דעריבער האָט ער געהאַלטן אַז דער גרויסער צמאון צום אויבערשטן ביי נדב ואביהוא (וואָס איז געווען אזוי גרויס, ביז אַז זיי זיינען דערפון אויס-געגאַנגען בכלות הנפש — „בקרבתם לפני ה' וימותו“<sup>45</sup>) — איז ער געווען פאַרבונדן דערמיט וואָס זיי זיינען גע-ווען — ווי דער פסוק טייטשט דאָ אַפ

כי ע"י שנולד לעת זקנותו של הצ"צ, באה לו בירושה גם גודל חכמתו של הצ"שה" לו און.

(42) מגילה ו, ב.

(43) אבות פ"ב מ"ב.

(44) ראה קוב"ש העבודה פ"ג (ע' 18): צריך עבודה ויגיעה. אבל לא יולד באהבה בטבעו בתולדתו.

(45) ראה אה"ת כאן (ד"ה א"י עו"ה) — הובא ונתבאר ב"ה כתוב באוה"ת (לאדה"ו. נדפס בספר אתהלך-לאוניא ע' לג ואילך). אחרי מות דשנת תרמ"ט (פ"ב — סה"מ תרמ"ט ע' רנה ואילך) ותשכ"ב. ובכ"מ.



וועלן באמת, בפנימיות נפשו, דורכ-  
פירן די כוונה פון מאַכן אַ דירה לו  
ית' בתחתונים.

איז ווען מען וואַלט געמאַנט פון אַ  
אידן אַז ער זאָל פּוּעל'ן ביי זיך, אַז  
דער צמאון לבא אל הקדש זאָל ביי  
אים ניט זיין — וואַלט קיין קשיא ניט  
געווען: אַ איד איז בטל צום אוי-  
בערשטן, און אויב דער אויבערשטער  
זאָגט אים „אל יבא" — ווילט זיך אים  
ניט גיין;

בשעת מען זאָגט אים אַבער אַז ער  
זאָל יע האָבן דעם צמאון (און דער  
צמאון דאַרף ביי אים זיין מיט אַן  
אמת<sup>52</sup>), וואַעפֿ"כ איז „אל יבא" (און  
אויך דער קיום הציווי „אל יבא" זאָל  
ביי אים זיין בפנימיות), איז ווי קען  
ער ביי זיך פּוּעל'ן אַז ביידע רצונות  
— צו גיין אל הקדש און ניט צו גיין

שונים<sup>53</sup>) ומהם נתיסדה תושבע"פ (ראה סנה' פו,  
א: סתם מתני' כו"ם) — תיקון, שוב.  
52) ואף שהרצוא ציל „בכדי שיוכל להיות  
אח"כ השוב" (אח"כ תרמיט ע' 28 (סה"מ שם ע'  
רס)) בכ"ז, הרי בעת הרצוא ציל „דמי לי כמו  
דאתפטר כו"ם. ולהעיר מס' השיחות תר"ש ע' 40  
ואילך, שכל עבודה — גם כשהיא הקדמה לענין  
אחר, צריכה להיות באמת.

(\*\* ומכיון שכל הענינים שבתורה הם  
נצחיים, היז הוראה שגם עכשיו צ"ל גם  
דוגמת) העבודה של כ"ד אלף תלמידים  
הראשונים. אלא שעבודה זו צריכה להיות  
ע"מ שיהי' מזה אח"כ העבודה דהי' תלמידים  
האחרונים — „ונכנס בשלום" (שע"ז) ויצא  
בשלום" (ראה ד"ה אחרי תרמיט ע' 28 (סה"מ שם ע'  
רס) ולקריש ח"ג ע' 990 וש"ו) שהי' אצל ר"ע רבם.

(\*\*\*) בטנה' שם נזכר גם ר' נחמ"י שלא  
הוזכר ביבמות שם. אבל בב"ר (פס"א, ג)  
ובקה"ר (עה"פ) נזכרו ז' תלמידיו האחרונים,  
ומהם — גם ר' נחמ"י.

יא. עס ווערט אַבער די פּראַגע: אַ  
איד דאַרף זיין „תוכו כברו", און ווען  
ער טוט אַ געוויסע עבודה — דאַרף ער  
עס טאָן בפנימיות. איז דאָך במילא  
פאַרשטאַנדיק, אַז אויך די עבודה „ואל  
יבא בכל עת אל הקדש", דאַרף ער  
טאָן ניט אויף יוצא-וועגן נאָר טאַקע

התשוקה והצמאון (ר"ן סוף פסחים ממדרש  
אגדה).

ולמעיר גם מב' הסוגים שבתלמידי ר"ע  
(יבמות סב, ב): כ"ד אלף תלמידים הרא'  
שונים שמתו בימי הספירה — דוגמת מות  
שני בני אהרן (רצוא)\*; ותמשה תלמידיו  
שנשארו בהיים (אחרי מיתת כ"ד אלף הרא')

(\* ובזה יובן מה שבגמרא שם דימו את  
כ"ד אלף תלמידים הראשונים ל„בבוקר זרע  
את זרעך" (קהלת יא, ו) והי' תלמידים האחר'  
רונים ל„ולערב אל תנח ידך", שמזה משמע  
שהי' מעלה גם בתלמידיו הראשונים (שהרי  
הטעם להציווי „אל תנח ידך" הוא רק „כי  
אינך יודע אי זה יכשר גוי". ובפרט שהציווי  
ד„ולערב גוי" הוא רק מדברי סופרים (רמב"ם  
הל' אישות פט"ו הס"ז. ב"ש לאה"ע ס"א  
סקי"ד))

— דלכאורה: מכיון ש„כולן מתו כו'  
מפני שלא נהגו כבוד זל"ז", איך שייך שיהי'  
בהם עילוי על תלמידיו האחרונים —  
כי מה שלא נהגו כבוד זל"ז הוא (לא  
מצד ענין הישות ח"ו, כ"א) — ע"ד נכוח  
מחופתו של חברו (ב"ב עה, א), או ע"ד  
שה עומד בכלות הנפש ממש בעבודת ה'  
באהבה (או ביראה וכו'), הרי אין כל מקום  
אצלו לאופן אחר בעבודת ה'. ובלשון הידוע  
דבתהו וימלון גוי' וימת (ורק אח"כ אפשר)  
וימלון (של דרגא אחרת)  
מדריגה נעלית בעבודה, שהיתה עבודתם  
בבחינת הרצוא בדוגמת בחינת התהו. וזהו  
שהי' בהם עילוי על תלמידיו האחרונים  
(ובדוגמת העילוי דנרב ואביהוא על משה  
ואהרן — רש"י שמיני יו"ד, ג), כי האורות  
דתהו (רצוא) גדולים מהאורות דתיקון (שוב).

אלא שאעפ"כ „הי' העולם שמת", כי האור  
רות ותהו אינם בהתיישבות בעולם, ובהו —  
מעלה בהי' תלמידיו האחרונים.

רא 55, האט ער דאן ניט קיין אייגענעם רצון כלל, און זיין גאנצער רצון איז — דער רצון העליון.

ובמילא, וויבאלד אז דער אויבער-שטער וויל אז ביי אים זאלן זיין ביידע תנועות (און ביי דעם אויבערשטן זיי-נען דאך צוויי תנועות הפכיות קיין סתירה ניט, ווארום ער איז דאך נושא הפכים), ווערט במילא אויפגעטאן אויך ביי דעם אידן, אז דער רצון צו ביידע תנועות זאל זיין בפנימיות נפשט, און אים זאל כלל גיט מבלבל זיין וואס די צוויי תנועות זיינען הפכיות — היות אז זיין גאנצער רצון איז בלויז דער רצון העליון.

(משיחת ש"פ אחרי תשכ"ה)

אל הקדש — זאלן ביי אים זיין מיט אן אמת?

אויף דעם זאגט דער פסוק „וידבר ה' אל משה גו' דבר אל אהרן אחיך גו'": בכדי אז ביי א אידן (וואס יעדער איד האט דעם ציווי „הוי מתלמידיו של אהרן" 53) זאלן זיין די ביידע תנועות הנ"ל („רצוא" און „שוב"), און ביידע בפנימיות — דארף ער זיך צו-הערן צום דיבור של משה:

בעת ער שטייט אין זיין מציאות, איז טאקע ניט שייך אז ער זאל וועלן — מיט אן אמת — צוויי הפכים. בשעת אבער 54 ער גיט זיך איבער צו משה רבינו, ואתפשטותי שבכל דרא וד-

(53) אבות פ"א מ"ב.

(54) ראה עדין ספרי (דברים ו, ה): שאין לך אהבה במקום יראה ויראה במקום אהבה אלא באהבת הקב"ה בלבד.

(55) תקו"ז תס"ט. וראה גם ב"ר פנ"ו, ו: ואין דור שאין בו כמשה.

## אחרי ב

עפ"ז איז אָבער ניט מובן<sup>6</sup> :  
 (א) בדרך כלל, ווען רש"י איז  
 מפרש אין אַ געוויסן וואָרט צוויי  
 באַזונדערע ענינים, טיילט ער איין  
 זיין פירוש אין צוויי דיבורים (דורך  
 מעתיק זיין נאָכאַמאָל דעם לשון ה'  
 פסוק פאַרן צווייטן ענין). היינט פאַר'  
 וואָס אין אונזער פסוק איז רש"י כולל  
 צוויי באַזונדערע ענינים — דעם זמן  
 פון „ויעש" און דעם חידוש פון  
 „ויעש" — אין איין און דעם זעלבן  
 דיבור המתחיל?

(ב) יתרה מזו: דער ערשטער ענין  
 (דער זמן) באַציט זיך צום וואָרט  
 ויעש, דער צווייטער ענין (דער חי'  
 דוש) — באַציט זיך אויף'ן גאַנצן  
 סיום הפסוק — האָבן דאָך געוויס  
 געדאַרפט זיין צוויי באַזונדערע ד"ה.

מפרש „ויעשו את הפסח" (בהעלותך ט,  
 ה) וכן „ויעש משה" (קרח יו, כו). וכן  
 אפשר להקשות מעוד כו"כ פסוקים לכאורה  
 שנאמר בהם „ויעש" וכיו"ב ורש"י אינו  
 מפרשם. — אבל כבר נתבאר בשחת ש"פ  
 צו תשכ"ה, שבכל פסוקים אלו י"ל ש'  
 נאמרו בשביל המשך הענין שלאחריהם.  
 וכמו „ויעשו את הפסח", שזה בא בהמשך  
 להאמור אח"ז „ויהי אנשים גוי ולא יכלו  
 לעשות הפסח גוי", ועד"ז הוא בשאר ה'  
 פסוקים (מטעם הנ"ל או כיו"ב), וכמו  
 שנת' בארוכה בשיחה הנ"ל.

(6) וגם: מפני מה מעתיק רש"י (לפני  
 פירושו) „ויעש כאשר צוה ה' וגוי", דל'  
 כאורה: מה שנוגע לפירושו „כמקיים גזירת  
 מלך", הוא רק „ויעש כאשר צוה ה'  
 (ראה לקמן סוס"ג), ובשביל מה מרמז  
 ב„וגוי" גם התיבות „את משה"? ובאם  
 תיבות אלו גיב שייכות לפירושו — למה  
 אינו מעתיקן בפירוש?

(7) וראה גם פרשתנו לעיל, ג ובשמיני  
 (יא, ב) — ג' ד"ה „זאת".

א. אין היינטיקער סדרה, לאחרי  
 ווי דער פסוק דערציילט אַלע פרטי  
 הציוויים — וועגן דעם סדר העבודה  
 פון יום הכפורים — וואָס דער אוי'  
 בערשטער האָט געזאָגט צו משה'ן ער  
 זאל זיי איבערגעבן צו אהרן'ען, איז  
 ער מסיים י: „ויעש כאשר צוה ה' את  
 משה".

שטעלט זיך רש"י אויף „ויעש כאשר  
 צוה ה' וגו'", און איז מפרש: כש'  
 הגיע יום הכפורים עשה כסדר הזה,  
 ולהגיד שבחו של אהרן שלא הי'  
 לובשן: לגדולתו אלא כמקיים גזירת  
 מלך.

זאָגן מפרשים<sup>7</sup>, אָז רש"י איז דאָ  
 אויסן צוויי באַזונדערע זאָכן: מיט די  
 ווערטער „כשהגיע יוהכ"פ עשה כסדר  
 הזה" איז ער מפרש, אָז „ויעש כאשר  
 צוה גוי" איז געווען ניט גלייך נאָך  
 דעם ווי ער איז נצטווה געוואָרן —  
 (וואָס דער ציווי איז געווען „אחרי  
 מות שני בני אהרן") ד.ה. ר"ח ניסן  
 אָדער עכ"פ בסמיכות, צו ר"ח ניסן,  
 און די עש' האָט ניט געקענט זיין  
 פאַר יוהכ"פ; און מיט „ולהגיד שבחו  
 כו" איז רש"י מפרש וואָס קומט  
 דער פסוק בכלל אונז צו לאַזן הערן  
 מיט „ויעש גוי"<sup>8</sup>.

- (1) טו, לה.
- (2) לשון רש"י „שלא הי' לובשן" —  
 ולא „שלא לבשן" בלשון עבר (כמ"ש לפני  
 זה „עשה כסדר הזה") — י"ל לפי שהי'  
 (מחליפין) לובש אותן כמה פעמים (רש"י  
 לעיל פסוק ד').
- (3) רא"ם וגו"א כאן.
- (4) ובפרט ע"פ פרש"י בתחלת הפרשה:  
 בא אחר כו' זה זורו כו'.
- (5) ברא"ם כאן מקשה: למה אין רש"י

באשטייט בלויז אין דעם וואָס „עשה כסדר הזה“. וואָס איז רש"י מוסיף — און פון וואָנעט נעמט ער דאָס — אַז דער פסוק קומט אויך „להגיד שבחו כו' שלא הי' לובשן לגדולתו כו'“?

און אַזוי קען מען אויך פרעגן לאידך גיסא: וויבאַלד אַז רש"י לערנט אַז דער פסוק „ויעש גו'“ קומט „להגיד שבחו כו'“ — צוליב וואָס דאַרף ער אויך זאָגן (או מאין הראי' אַז) „עשה כסדר הזה“?

ב. איז דער ביאור בכל זה:

די גאַנצע פרשה (אַנהויבנדיק פון תחלת הסדרה), כולל אויך „והיתה זאת לכם לחקת עולם גו'“ — די התחלה פון אונזער פסוק, איז געזאָגט געוואָרן (כנ"ל סעיף א') בסמיכות צו ר"ח ניסן.

ובמילא וואָלט געווען אַן אָרט צו זאָגן, אַז אויך דער „ויעש גו'“ וואָס שטייט אין זעלבן פסוק מיט „והיתה זאת גו' אחת בשנה“, איז געווען גלייך גאַנץ ציווי אויף דעם (אין ניט ב"י והכ"פ — אַ האַלב יאָר שפּעטער.

ובפרט אַז אויך די פרשות שלאחר־י, „וידבר גו' איש איש גו'“ ביז אַנהייבס במדבר, זיינען געזאָגט געוואָרן אין דעם זמן ביז באחד בחודש השני — אַ משך זמן פאַר יוכ"פ);

און הגם ס'איז ניט שייך צו זאָגן אַז אהרן זאָל בפועל טאָן דעם ציווי פאַר יוכ"פ — וועט מען אָבער לער־נען, אַז מיט „ויעש“ דאָ מיינט מען אַז אהרן האָט מקבל געווען אויף זיך צו טאָן די עבודה — בדוגמת „וילכו ויעשו“ וואָס שטייט אין פ' בא<sup>10</sup> — און דאָס איז טאַקע געווען

ג) פריער שטייט אַ פסוק מפורש וועגן די אַלע ענינים וואָס שטייען אין דער פרשה, אַז זיי דאַרפן געטאָן ווערן „בחדש השביעי בעשור לח" דש"<sup>5</sup>. איז דאָך מובן מעצמה, אַז אהרן האָט עס געטאָן ביום הכפורים. וואָס זשע איז רש"י מחדש מיט זיין פירוש „כשהגיע יום הכפורים“?

ד) ע"פ הנ"ל אַז בתחלת פירושו איז רש"י מפרש בלויז דעם זמן ה' עשי' — האָט ער דאָך געדאַרפט זאָגן בלויז „כשהגיע יוהכ"פ“. צוליב וואָס איז ער מוסיף די ווערטער „עשה כסדר הזה“?

מוז מען זאָגן, אַז אויך מיט די ווערטער איז ער מבאר וואָס ס'איז דער אויפטו אין „ויעש“ [ואָרום אויך דאָס וואָס „עשה כסדר הזה“ איז אַ חידוש].

אָבער דאָס גופא פאָדערט ביאור: מהיכי תיתי זאָל מען וועלן מיינען אַז אהרן האָט געטאָן אַן אַנדער סדר עבודה — ניט „כאשר צוה ה' את משה“, ביז אַז דער פסוק זאָל דאַרפן מחדש זיין „עשה כסדר הזה“?

ועוד זאת: וויבאַלד אַז רש"י נעמט אַן אַז „עשה כסדר הזה“ איז יע אַ חידוש, קען ער דאָך לכאורה לערנען אַז דער גאַנצער חידוש אין פסוק

(8) שם, כט. וגם בתחלת הפרשה (פסוק ג) מפרש רש"י „כי אם ביום הכפורים כו'“.

(9) בתו"כ כאן: „מנין שכל הפרשה אמורה על הסדר ת"ל ויעש כאשר צוה ה' את משה. אבל — בדרך הפשט, הרי אדרבה: בכל פעם כשרש"י מפרש ש.אין מוקדם ומאוחר בתורה“ — מביא הוכחה לזה, וכל זמן שלא ישנה הוכחה כו', הרי פשוט שהפרשה אמורה על הסדר (ראה לעיל ע' 119 הערה 13 ובשוח"ג).

ממשיך „עשה כסדר הזה ולהגיד שבחו כו״, אָז לויט דעם פירוש איז יע פּאַר־שטאַנדיק דער חידוש, ווייל דער פּסוק איז דאָ אויסן צוויי זאַכן: (א) „עשה כסדר הזה“, און (ב) „להגיד שבחו כו״ שלא הי׳ לובשן לגדולתו אלא כמקיים גזירת מלך“. והביאור בזה:

ג. אויפן פּסוק „ובא אהרן אל אהל מועד“<sup>13</sup>, זאָגט רש״י „אמרו רבותינו שאין זה מקומו של מקרא זה . . כל הפרשה כולה נאמרה על הסדר חוץ מביאה זו כו״.

און דאָס איז טאַקע דער פּסוק דאָ ביי אונז מחדש מיט „ויעש כאשר צוה ה׳ וגו׳ — עשה כסדר הזה“, אָז אהרן האָט עס געטאַן מיט דעם סדר וואָס (איך — רש״י האָב דיר געזאָגט, וואָס) שטייט שוין פריער אין פירוש רש״י — אע״פּ אָז משה רבינו האָט אים געזאָגט<sup>14</sup> די ציוויים אין אַן אַנדער סדר, אין דעם סדר ווי זיי שטייען אין תורה.

אַבער דערמיט קען רש״י ניט ענ־דיקן פירוש, וואָרום ס׳איז, לכאורה, היפך פשוטו של מקרא: דער חידוש אין „עשה כסדר הזה“ לפי זה איז, אָז אהרן האָט געטאַן ניט אין דעם סדר ווי דער אויבערשטער האָט גע־זאָגט צו משה׳ן. היינט ווי קען מען זאָגן דערויף „ויעש כאשר צוה ה׳ את משה“<sup>15</sup>?

(13) טז, כג.

(14) כדיוק רש״י שם נאמרה כו׳ חוץ כו׳ — ולא נכתבה כו׳ חוץ כו׳.

(15) ואף שׁ, כאשר צוה ה׳ גו״ כולל גם כוונת הקב״ה שלא אמרה בפירוש (לה׳ עיר מפרשׁי פקודי לח, כב) — בכ״ז, מכיון שכל עיקר כוונת הכתוב הוא להור דיענו שׁ, עשה כסדר הזה״ שלא נאמר כהו׳ רושׁ, הוצרך הכתוב לומר זה בלשון אחר ולא בלשון „כאשר צוה ה׳“ שפשוטו של

באָלד ווי ער האָט געהערט דעם ציווי

— דערפאַר איז רשׁי מפרש „כשׁ הגיע יהוה־פ״, וואָס דערמיט איז ער מחדש אָז דער פירוש „ויעש“ דאָ איז כפשוטו, און ניט ווי אין פ׳ בא.

און רשׁי׳ס הכרח דערצו (כאַטש אָז לפ״ז קומט אויס אָז דער זעלבער פּסוק רעדט וועגן צוויי באַזונדערע זמנים), איז מובן בפּשוטות: אין פ׳ בא<sup>10</sup> איז דער פּסוק מחדש מיטן לשון „ויעשו“ — „מכיון שקבלו עליהם מעלה עליהם הכתוב כאילו עשו“. אָבער לאחר ווי דער פּסוק זאָגט עס שוין אין פ׳ בא, פאַרשטייט מען שוין ממילא אָז אויך אהרן — מכיון שקי־בל עליו כאילו עשה. איז וואָס דאַרף עס אונז דער פּסוק דערציילן<sup>11</sup>? דעריבער לערנט רשׁי „כשהגיע יהוה־פ״, און דער פירוש פון „ויעש“ דאָ איז כפשוטו<sup>12</sup>.

פרעגט אָבער דער תלמיד: אויך לויטן פירוש „ויעש“ כפשוטו איז דאָך שווער: — וואָס איז דער חידוש אין דעם וואָס אהרן האָט געטאַן „כאשר צוה ה׳ וגו״<sup>12</sup>? דערפאַר איז רשׁי

(11) וע״ד ואלה תולדות נח נח איש צדיק ללמדך שיעקר תולדותיהם של צדיקים מע״ט (פרשׁי ר״פ נח) — לא נאמר זה כצדיקים שלאחריו (ראה לקו״ש ח״ה ע׳ 39).

(12\*) ע״פ מ״ש בפנים, מובן מה שבכל מקום שנאמר „ויעש“ וכיוצא בו — מפ׳ רשׁי באו״א מבשאר מקומות (נמנו ברא״ם כאן ובגו״א ס״פ צו) — כי אין לומר שאותו החידוש יה׳ כתוב שתי פעמים. (12) וגם: באם נאמר שיש בזה חידוש — ע״ד פרשׁי ס״פ צו „להגיד שבחו שלא הטו ימין ושמאל“ — הרי לאחר־י שהכתוב חידש זה כבר בפ׳ צו, אין לומר שגם בפרשתנו כתוב חידוש זה (ראה הע׳ רה הקודמת).

קומט — „להגיד“ שבחו כו' כמקיים גזירת מלך“.

הי. נאך א טעם פארוואס מ'קען ניט לערנען און „ויעש גו“ מיינט נאך „להגיד שבחו כו“, וועט מען פארשטיין בהקדים:

בשעת רש"י איז מפרש שבחו של אהרן און ער האָט אָנגעטאָן די בגדים ניט לגדולתו, זאָגט ער דעם לשון „שלא הי' לובשן לגדולתו“ (און ניט ווי אין תוכ"כ — „שלא הי' לובש בגדים“<sup>21</sup>). ד.ה. און ער האָט זיי — די בגדים וואָס שטייען אין דער פרשה — ניט אָנגעטאָן לגדולתו.

(20) היינו: גם להגיד שבחו. אבל פשוט, שבטיקרא בא בהמשך „לועש — עשה כסדר הזה“, שהרי גם „סדר הזה“ הוא מה שציוה ה' ורק שלא אמרו למשה בפירוש.

וי"ל, שזוהי גם כוונת רש"י בזה ש"מרמו התיבות „את משה ב'גו'“ (ראה לעיל הערה 6) — שגם „סדר הזה“ נכלל ב"צוה ה' את משה" [שהרי אהרן הבין הסדר איך לעשות — מהדברים שאמר לו משה כפי ששמעם מה]. אלא שמ"מ אינו מעתיק תיבות אלו בפירוש ורק מרמזם ב"גו' — כי ענין זה (בנוגע להסדר) לא בא בגילוי בהציווי למשה. כ"א שלמך דים זה ע"י „טעם“ שנתנו רבותינו (ראה פרש"י טו, כג) [משא"כ בפקודי (הובא לעיל בהערה 15) — שלכן שם פרש"י שלמשה נאמר כפי שנעשה, משא"כ כאן, וגם בזה נראה גודל הדיוק בל' רש"י, והפך בה והפך בה].

(21) וראה ספה"צ להרמב"ם מ"ע לג: וכבר בא בספרי . . . שאין אהרן לובש בגדים אלו לגדולתו . . . ואעפ"י שהם בתכ"לית היופי שהם מזהב שהם וישפה כו' — היינו שמפרש שהספרי מדבר בבגדי כה"ג דכל השנה.

(22) טו, ד. ואף שברש"י שם (ד"ה ורחץ במים) \* נזכרו גם בגדי זהב, מ"מ

דערפאר זאָגט רש"י „ולהגיד שבחו כו' כמקיים גזירת מלך“, און דאָס וואָס ביי „ויעש“ — וואָס זיין אויפטו איז „עשה כסדר הזה“ — זאָגט דער פסוק דעם לשון „כאשר צוה ה' וגו'“, איז דער עיקר והדגשה ניט אין „כאשר“ נאָר אין „צוה“, דערמיט וויל ער זאָגן און אהרן האָט עס געטאָן בלויז מצד דעם וואָס „צוה ה'“ — „כמקיים גזירת מלך“.

ד. אָבער רש"י וויל אויך ניט לערנען און מיט „ויעש גו“ מיינט דער פסוק צו דערציילן נאָר „שלא הי' לובשן לגדולתו כו“, ווייל דער שבה פאָסט [לפי שיטת רש"י<sup>16</sup>] בלויז אויף דעם ענין פון לכיבת הבגדים — ווי רש"י זאָגט „שלא הי' לובשן לגדולתו“ — מצד דעם וואָס די בגדי כהונה זיינען „לכבוד ולתפארת“<sup>17</sup>, אָבער ניט אויף די אַנדערע ציוויים שבפרשה. און היות און מיט „ויעש“ ווערן דאָך געמיינט אַלע ציוויים<sup>18</sup> פון דער פרשה, דעריבער לערנט רש"י און דער עיקר פירוש פון ויעש איז עשה — (אַלע ציוויים) כסדר הזה<sup>19</sup>. נאָר דער לשון „כאשר צוה“

מקרא הוא הציווי שנאמר מפורש בויבור. (ושאני כפי פקודי שהוא שינוי מהלשון שהי' צ"ל נכתב — עיין בפרש"י שם). וראה להלן הערה 20.

(16) וראה גם תוכ"כ כאן: שאין אהרן לובש בגדים כו' (וראה לקמן סעיף ה').

אבל באוה"ח כאן „אלא עשה הכל לקיים מצות ה'“, משמע שמפרש שקאי על כל העבודות דיוהכ"פ. וראה להלן הערה 18; 25 (בשוה"ג).

(17) תצוה כח, ב.

(18) וי"ל שזהו טעמו של האוה"ח שמפי' רש דלא כמ"ש בתוכ"כ כאן (ראה לעיל הערה 16).

(19) והרי ה"סדר" נוגע לכל עניני ה' פרשה.

(\* מזה שמזכיר (שם בד"ה כנותן בד גו') „שמונה בגדים“ אין קושיא מלכתחלה

פארוואס נאָר די בגדי לבן דיוהכ"פ?  
איז דער ביאור אין דעם:

בנוגע צו די בגדי זהב, האָט מל-  
כתחלה ניט געקענט זיין קיין קס"ד  
אַז אהרן טוט זיי אָן לגדולתו (צוליב  
זיין גדולה, ניט צוליב גדולה — כבוד  
ותפארת — פון כהונה גדולה בכלל)  
— וואָרום די זעלבע בגדים האָט  
דערנאָך געקענט אַנטאָן (ער אַליין —  
ווען ער שטייט אין אַן אַנדערע דרגא,  
אַדער) דער כה"ג וואָס נאָך אים  
(כאָטש ער שטייט אין אַ נידעריקערע  
מדריגה), איז במילא קלאָר, אַז דאָס  
איז ניט לגדולתו (של אהרן); דאָס  
זעלבע — בנוגע די בגדי לבן פון אַ  
גאַנץ יאָר;

משא"כ די בגדי לבן וואָס ער האָט  
אַנגעטאָן ביוהכ"פ, וויבאַלד אַז (ווי  
רש"י זאָגט פריער<sup>10</sup>) „לא ישתמש  
באותן ארבעה בגדים ליום כפורים  
אחר", קען ער דאָך במילא טראַכטן:  
אויב די בגדים זיינען נוגע צום ענין  
פון כהונה גדולה בכלל (אַדער בכלל  
צו דער עבודה פון יוהכ"פ וכיו"ב)  
פאָרוואָס טאָר ער ניט אַנטאָן בשנה  
הבאה די זעלבע בגדים וואָס ער האָט  
געטראָגן דעם פריערדיקן יאָר?

איז דאָך דערפון לכאורה געדרונגען,  
אַז די בגדים זיינען לגדולתו, און  
היות אַז אַ מענש ווערט נשתנה מזמן

— והרי החידוש דיוהכ"פ בנוגע להבגדים  
(שרק בהם נאמר „לכבוד ולתפארת") הוא  
בהבגדי לבן — אכתי טעמא בעי: מהו  
החידוש (בנוגע לגדולה) בבגדי לבן ש'  
ביוכ"פ על השמונה בגדים שהי' לובשן  
בכל השנה?

(26) פסוק כג ד"ה והניחם שם.

בגדים זכל השנה, לכן מפרש דקאי על  
כללות העבודה דיוהכ"פ, ולהעיר מרמב"ם  
הל' עבודת יוהכ"פ פ"ב ה"ה.

וואָס דערמיט מיינט ער אַרויסצו-  
ברענגען, אַז (דאָס וואָס די שמונה  
בגדים (וועלכע: א) ער האָט אַנגע-  
טאָן אַ גאַנץ יאָר און ב) זיי זיינען  
כולל אויך בגדי זהב) האָט ער אַנ-  
געטאָן ניט לגדולתו — איז דערביי  
ניטאָ קיין חידוש און ניט אין דעם  
באַשטייט שבחו של אהרן. אַבער) דאָס  
וואָס די בגדי לבן (של יוהכ"פ) האָט  
ער אַנגעטאָן ניט לגדולתו — דאָס  
איז שבחו של אהרן.

דאָרף מען פאַרשטיין: בגדי זהב  
זיינען דאָך לכאורה מער חשוב ווי  
בגדי (לבן) בד<sup>11</sup>: [ווי מען זעט עס  
אויך דערפון וואָס באַ דעם ציווי אויף  
בגדי כהונה „לכבוד ולתפארת" רעכנט  
דער פסוק<sup>12</sup>: די בגדי זהב פאַר די  
בגדי שש (בד).] איז פאָרוואָס זאָל  
זיין דער חידוש און שבח „שלא הי'  
לובשן לגדולתו" אין די בגדי לבן  
מער ווי אין די בגדי זהב<sup>13</sup>? און

אין לומר שכונת רש"י „ולובשן" היא  
להבגדים שמזכירים לעיל בפירושו (וע"ד כ'  
סור הזה" שקאי על הסדר שבפירושו, כנ"ל  
ס"ב) — כי בגדים אלו מזכירים רש"י רק  
דרך אגב, בנוגע ל„רוחץ במים" (משא"כ  
הסדר דלעיל פסוק כג — הרי זהו פירוש  
הכתובים).

(23) כמובן גם מספּהמ"צ שם, וכן מובן  
גם מזה שרק אצל כהן גדול היי בגדים  
אלו.

(24) תצוה כח, ד — ובא בהמשך ל„וע'  
שית בגדי קדש גוי' לכבוד ולתפארת" (שם,  
ב).

(25) ואף ששבחו של אהרן שלא לבשן  
לגדולתו נאמר בפרישה זו דוקא, ומזה מו'  
כח שחידוש זה שייך (לעבודת) יוהכ"פ\*

— שהרי אדרבה, מ"ש שם הוא „שאינו  
משמש לפנים בשמונה בגדים".

(\*) וי"ל, שגם טעמם זה משנה באוה"ח  
מהותי"כ, (ראה לעיל הערה 16) — כי מכיון  
שבנוגע להבגדים, בבגדי לבן דיו"כ לא  
ישנה (בפשוטות) „גדולה" יותר מבהשמונה

נייע בגדים. אבער דער פירוש הפשוט פון „ויעש גו“ איז, אָ דאָס (מיט אַלע ענינים וואָס אין דעם) איז געווען „כשהגיע יום הכפורים“ — גלייך ביים ערשטן יום. דעריבער לערנט רש"י אַז דער עיקר הפירוש פון „ויעש“ איז „כשהגיע (דער ערשטער) יום הכפורים עשה כסדר הזה“. נאָר דאָס וואָס עס שטייט דער לשון „כאשר צוה ה' וגו'“ איז — להגיד שבחו של אהרן שלא הי' לובשן לגדולתו אלא כמקיים גזירת מלך.

(משיחת ש"פ אחרי תש"ז)

לזמן (משנה לשנה), דאָרף ער דעריי בער האָבן יעדן יאָר אַנדערע בגדי בד ביוהכ"פ: — און אויף דעם דערציילט דער פסוק שבחו של אהרן, אַז אויך די בגדי לבן וואָס ער האָט געביטן פון יאָר צו יאָר — „לא הי' לובשן לגדולתו כו'“.

ו. וע"פ כל הנ"ל מוכן בפשטות וואָס רש"י וויל ניט לערנען אַז מיט „ויעש“ מיינט דער פסוק נאָר דעם חידוש „שלא הי' לובשן לגדולתו“:

דער שבח „שלא הי' לובשן כו'“, איז דאָך בעיקר ביים צווייטן יום, ווען מ'וועט זעהן<sup>28</sup> אַז ער טוט אַן

27) מה שאין ציווי זה בשאר בגדי כה"ג (וגם לא בבגדי כהן הדיוט) — י"ל בפשטות מפני שתכלית „הכבוד והתפארת“ — היא בעבודה שבקדש הקדשים.

28) שהרי עד אז י"ל שהניחם שם — היינו שמיחדים לעבודתו ולגדולתו ביום הכ"פ. ובפרט העם הרואה שגונים הבגדים

בטח יפרש כן — והרי עיקר ענין „לכבוד ולתפארת“ וגדולה — ה"ז בפני הרואים. וראה מו"ג (ח"ג פמ"ה) שצ"ל לכבוד ולתפארת. מפני שההמון לא יגדל אדם אצלם בצורתו האמיתית אלא בשלימות איבריו ויופי בגדיו.



## קדושים

דערפון איז פֿאַרשטאַנדיק (בפנימיות הענינים<sup>1</sup>), אַז די פירות פון דעם פינפטן יאָר האָבן אין זיך אַ מעלה ניט בלויז לגבי די פירות פון די ג' שני ערלה וועלכע זיינען אסור (וואָס זייער חיות איז (ווי אַלע דברים ה' אסורים) פון שלש קליפות הטמאות לגמרי<sup>2</sup>). נאָר אפילו לגבי די פירות פון שנה הרביעית — כאָטש זיי זייִנען (ניט בלויז מותרים באכילה, נאָר נאָכמער —) „קדש הילולים להוי'“, וואָס צוליב דער מעלה פון פירות ה' שנה החמישית, באַשטייט דער תכלית פון דער מצוה „ובשנה הרביעית גוי'“: — אין דעם וואָס „ובשנה החמישית גוי'“.

און ווי דער אַלטער רבי איז מבאר אין לקו"ת<sup>3</sup>, אַז די פירות פון די ערשטע דריי יאָר זיינען כנגד די ג' עולמות ביי"ע (וואָס פון זיי קען זיין

אשר „דברה תורה כנגד יצה"ר“ —

כי בזה מפרש שהטעם לזה שהתורה חידשה כאן (התירה) ששמירת מצוה זו תהי' בכדי לקבל פרס, כי \*\*\* „דברה תורה כנגד יצה"ר שלא יאמר כו"ל. וראה בארוכה לקו"ש חכ"ב ע' 108 ואילך.

(4) משא"כ בדרך הפשט — ראה הערה הקודמת.

(5) תניא רפ"ז. וראה לקו"ת פרשתנו כט, ג (וראה לקמן בפנים) — מפרדס שער כד בסופו: שלש שנים יהי' לכם כו' זהו כנגד ג' קליפות הטמאות.

(6) שם ל, ד.

(\*\*\*) ועפ"ז יומתק הלשון „דברה תורה כנגד יצה"ר“, שמורה אשר מתירין איזה ענין בכדי שלא יבוא לידי ענין חמור יותר (ראה קידושין כא, סע"ב. רש"י תצא כא, יא), כי באם לא יתירו לו שישמור את ה' מצוה בשביל להוסיף — לא יקיימה.

א. ווען דער פסוק: רעדט וועגן דעם שכר פֿאַר ניט עסן די פירות פון די ערשטע דריי יאָר ערלה און פֿאַר דעם ברענגען די פירות פון דעם פערטן טן יאָר: צו עסן זיי אין ירושלים, זאָגט ער דעם לשון „ובשנה החמישית גוי' להוסיף (למ"ד בתחילתה) לכם תבו" אתו" — אַז די כוונה און דער תכלית פון די מצות איז, די הספת התבואה וואָס וועט זיין בשנה החמישית“.

(1) פרשתנו יט, כה.

(2) ראה תו"כ ורש"י כאן: הרי ארבעה שנים כו'.

(3) ועפ"ז יובן מ"ש רש"י „המצוה ה' זאת שתשמרו תהי' \* להוסיף לכם תבואתו, שנשכרה אני מברך כו"ל דלכאורה הי' מס' פיק שיכתוב „שבשכר המצוה הזאת אני מברך לכם פירות הנטיעות“, ומיהי ה' אריכות שכותב „המצוה הזאת... תבו" אתו" —

כי בזה מפרש הלשון „להוסיף גוי'“, „המצוה הזאת תהי' להוסיף כו"ל.

ועפ"ז יובן גם המשך דברי רש"י „הי' ריע אומר דברה תורה כנגד יצה"ר כו"ל — דלכאורה: הרי בכ"כ מצות פירש הכתוב שרען. ומיהי ההוכחה דבמצוה זו יש חידוש

(\* שיש לפרשו תהי' שמירתכם (ולא — תהי' המצוה).

(\*\* שבזה מחדש, שההוספה תהי' גם לאחר שישנט כבר פירות הנטיעות (ועי' המבאר בלקו"ש ע"ה ע' 122 ואילך, בפרש"י כו, יב) ד"ה מאה שערים.

והוכחת רש"י לזה היא, ממשנ' „להוסיף לכם תבואתו" לאחר י, ובשנה החמישית תאכלו את פרי" (וראה ראב"ע כאן) — שמה מוכה, שהברכה „להוסיף גוי'“ היא ב„פרי" (ועפ"ז יומתק גם לשון רש"י „פיר' רות הנטיעות" — אף שבכתוב נאמר „תבו" אתו" — כי הברכה „להוסיף" היא ב„פרי").

דער הייליגער בעש"ט ווען ער איז נאך געווען א נסתר און האָט גע" וואַנדערט פון שטאָדט צו שטאָדט און פון דאָרף צו דאָרף איז ביי דעם היי" ליגען בעש"ט געווען איינע פון זיינע עבודות הקדש צו פרעגן ביי יעדער אידן, מענער און פרויען, אַלט און יונג, ווי עס גייט זיי אין געזונט. אין פרנסה, און איז זייער געווען צופרידען צו הערען די אים ליבע ענטפערס וואָס די אידען, מענער, פרויען און קינדער פלעגן אים ענטפערן מיט פאַרשידענע גיט לויבענישן אויס- שפראַכן, ברוך השם, געלויבט ה" שי"ת..

אין מאָל האָט פאַסירט אַז דער רבי דער בעש"ט איז געקומען אין אַ געוויסן ישוב, האָט דער רבי דער בעש"ט זיך געפירט מיט זיין הייליגען דרך אין עבודת השי"ת אויף מוכה צו זיין די אידן, מענער, פרויען און קינדער, מיט דעם גרויסען זכות וואָס זיי לויבען גיט ב"ה'ס הייליגען נאָמען. אין יענעם ישוב איז געווען אַ איד אַ גאָר טיפער זקן אַ גרויסער תלמיד חכם, אַ פרוש פון אַלע וועלטליכע זאַכן. שוין איבער אַ יובל, פופציג יאָר, אַז ער זיצט יומם ולילה און לערנט די הייליגע תורה בפרישות ובקדושה. אַלע זיינע יאָרן איז ער אַ יושב בתענית אין טלית ותפלין ביז שפעטיגער מנחה און ערשט נאָך תפ" לת ערבית איז ער טועם אַ שטיקעל ברויט מיט וואָסער.

ווען דער רבי דער בעש"ט איז אַריינגעגאַנגען צו דעם גאון אין דער

אַ יניקה צו די ג' קליפות הטמאות'; ; "בשנה הרביעית" — כנגד עולם ה" אצילות (וואָס די ד' עולמות אבי"ע זיינען כנגד די ד' אותיות פון שם הוי"ה); און "ובשנה החמישית גר' להוסיף לכם תבואתו" — איז דער "תוספת האור הנמשך מקצו של יו"ד דשם הוי"ה", וואָס איז העכער אויך פון דעם יו"ד. און ווי ער זאָגט אין לקו"ת \* "והוא בחי' הכתר".

דאָרף מען פאַרשטיין: ווי קומט עס אַז די פירות פון שנה הרביעית, מוז מען עסן נאָר בירושלים און זיי זיי- גען "קדש הלולים להוי"ה", אָבער די פירות פון שנה החמישית — וואָס האָבן איז זיך אַ העכערע מעלה פון די פירות דשנה הרביעית — האָבן גיט איז זיך קיין קדושה, און מ'מעג זיי עסן בכל מקום ואפילו בטומאה?

ב. וועט מען דאָס פאַרשטיין בהק" דים דעם סיפור פון בעש"ט, וואָס דער רבי דערציילט אין מאמר ד"ה ואתה קדוש יושב תהלות ישראל \* . זול"ה המאמר:

(7) כי מצד זה שהם כנגד ג' עולמות ב"ע (ובענין הספירות — בחי' נה"י לקו"ת שם)) — אין טעם שיהיו אסורים. ועפ"ז מקשר בלקו"ת שם (כט, ג ואילך) מ"ש הרמ"ז (לוח"א צו, סע"ב) שבג' שנים הראשונות מקבלת המלכות מבחי' נה"י (ובענין העולמות ג' עולמות ב"ע) עם פ"י רוש הפרדס דלעיל הערה 5.

(8) לקו"ת מסעי צה, א. וש"נ. וראה לקו"ש ח"ו ע' 117.

(9) גרפס בכה"מ אידיש ע' 138 ואילך. וי"ל, שמה שמקדים בלקו"ת פרשתנו (כט, סע"ב) "אך הענין ע"פ מ"ש ואתה קדוש \*"

יושב תהלות ישראל כו"ו [שהפירוש שב" לקו"ת שם הוא, כנראה, מיוסד על פירוש הבעש"ט ע"פ זה המובא לקמן בפנים] הוא גם בכדי לרמוז תירוץ להקושיא דלעיל סו" סי"א, כדלקמן סי"ה.

(\* להעיר, שיש לזה שייכות לשם ה" סדרה — קדושים, ולהעיר, שגם בסיום הסדרה בלקו"ת כותב "יקנה ויחזקו סדר קדשים כו"ו". וכן בסיום הסדרה: והייתם לי קדושים כי קדוש אני ה' ואבדיל גו'.

ג. דארף מען פארשטיין: אמת טאקע אָז בכדי דער „ואתה קדוש“ [וואָס מצד עצמו איז ער קדוש ומובדל פון עולמות] זאָל זיין „יושב ד.ה. ער זאָל נמשך ווערן למטה, וואָס די המשכה ווערט אָנגערופן „בשם ישיבה כמו היושב שמשפיל קומתו“<sup>11</sup>]. דארף זיין די עבודה פון אידן — אָבער, לכאורה, קען מען דאָס אויפטאָן אויך דורך לימוד התורה<sup>12</sup>.

היינט פאָרוואָס האָט דער בעש״ט געזאָגט צום גאון, וועלכער האָט גע־ לערנט תורה יומם ולילה במשך פון איבער אַ יובל<sup>13</sup> יאָרן, „פאָרוואָס גיט איר ניט דעם כביכול זיין פרנסה כו“ — ובפרט אָז אויך דאָן, בעת דער בעש״ט האָט אים דאָס געזאָגט, האָט ער געהאַלטן אינמיטן לערנען?

ואפילו אָז מ'וועט שוין מבאר זיין אָז דער „ואתה קדוש“ טוט זיך אויף דוקא דורך „תהלות ישראל“ — האָט דאָך דער בעש״ט געקענט מעורר זיין דעם גאון ער זאָל לויבן דעם אוי־ בערשטן אויף דעם וואָס ער לערנט „בפרישות ובקדושה“. פאָרוואָס האָט ער אים געדאַרפט פרעגן וועגן ענינים גשמיים (געזונט וכו')?

נאָר דער ביאור אין דעם איז:

דער תכלית כוונת הבריאה איז, עס זאָל זיין אַ דירה לו ית' בתחתונים<sup>14</sup>, אָז פון די נידעריקע ענינים זאָל מען

פרישות שטיבעל וואָס איז געווען אין אַ ווינקעל פון דער שוהל האָט דער רבי דער בעש״ט געפרעגט ביי דעם גאון ווי גייט עס אים אין געזונט, צי האָט ער זיין הצטרכות און הספקה, דער גאון האָט זיך אויף דעם רבי'ן, וועלכער איז געווען געקליידעט ווי אַ פשוט'ער דאַרפסמאַן, ניט אומגע־ קוקט, דער רבי האָט עטליכע מאָל געפרעגט די פראַגען ביז דער גאון איז געוואָרן זייער בייז און מאַכט צום רבי'ן מיט דער האַנט אָנווייזענ־ דיג אויף דער טיר אָז ער זאָל אַוועק־ גיין, זאָגט דער רבי דער בעש״ט צום גאון, רבי פאָרוואָס גיט איר ניט דעם כביכול זיין פרנסה כו'<sup>15</sup>. הערענדיג די דאָזיגע רייד איז דער גאון גע־ בליבן ווי צעטומעלט. עפעס אַ איד אַ דאַרפסמאַן רעדט וועגען דעם כב־ יכול אָז מען דארף דעם כביכול געבען פרנסה א.ו.וו.

דער רבי דער בעש״ט האָט דער־ קענט די מחשבות פון דעם גאון, זאָגט ער צו אים, די אידען זיצען אויף דער פרנסה וואָס השי״ת גיט זיי, אויף וואָס פאָר אַ פרנסה זיצט דער כביכול, דאָס זאָגט אונז דוד המלך אין תהלים ואתה קדוש און דו הייליגער אויף וואָס פאָר אַ פרנסה זיצסטו, יושב תהלות ישראל, דער כביכול זיצט אויף די אידישע לויבונגען וואָס אידען לויבען אים ב״ה פאָר דעם געזונט און פרנסה וואָס ער ב״ה גיט זיי, און פאָר די לויב ווערטער וואָס אידען לויבען השי״ת גיט ער ב״ה זיי בני חיי ומזוני רויחא.

<sup>10</sup> ראה במאמר שם ס״ב בביאור מרז״ל (שהש״ר פ״א, ט בסופו) „רעיתי — מפר־ נסתי“.

<sup>11</sup> לקו״ת שם כט, ג.

<sup>12</sup> וראה לקו״ת בהר מ, סע״א ואילך, שענין „רעיתי“ (ראה לעיל הערה <sup>10</sup>) הוא ע״י התורה — לכו לחמו בלחמי׳.

<sup>13</sup> שנקרא „עולם“ (תדבאר פ״ו, מכילתא ורש״י משפטים כא, ו, וראה בחיי וציוני שם).

<sup>14</sup> תנחומא נשא טז, וראה לקו״ת ת״ו ע׳ 17 הערה 42.

און דערפאר האָט דער בעש"ט געזאָגט, אַז "דער כביכול זיצט אויף די אידישע לויבונגען וואָס אידען לויבן אים ב"ה פאַר דעם געזונט און פרנסה וואָס ער ב"ה גיט זיי".<sup>17</sup>

ד. ע"פ הנ"ל וועט מען אויך פאַר־שטיין ווי דער תכלית העילוי איז נאָך ניט אין די פירות פון שנה ה' רביעית — וועלכע זיינען קדש און נאכלין לפנים מן החומה, נאָר אין די פירות פון שנה החמישית.<sup>18</sup> הנאכ־לין בכל מקום ואפילו בטומאה.<sup>19</sup>

דורך דעם וואָס אַ איד ווייס, אַז אפילו די פירות וועלכע זיינען ניט

מאָכן אַ דירה צום אויבערשטן. און אָט די "דירה" ווערט אויפגעטאָן

[בעיקר — דורך עבודת האדם ב' תחתונים, ניט אַזוי דורך לימוד ה' תורה, אָדער דורך לויבן דעם אוי־בערשטן פאַר לימוד התורה — ווייל לימוד התורה איז בעיקר שייך צו דעם "עליון" וואָס איז דאָ באַ אַ אידן, צו דער נפש האלקית — נאָר]

דורך לויבן דעם אויבערשטן פאַר געזונט און פרנסה — ענינים וועלכע זיינען שייך צום גוף און נפש החי־גית.<sup>20</sup> דורך דעם וואָס אידן "דער־הערן" אַז (אויך) זייערע גשמיות־דיקע צרכים קומען פון אויבערשטן און זיי לויבען אים דערפאַר — דורך דעם מאַכט מען אַ דירה לו ית' בתחתונים.

און דעריבער, ווען דער בעש"ט האָט געזען ווי דער גאון זיצט אין אַ פרישות־שטיבל, אָפגעשיידט פון אַלע וועלטליכע זאַכן, ניט האַבנדיק צו טאָן מיט זיין גוף, נה"ב וחלקו בעולם — מיט "תחתונים"

(וואָרום דאָס וואָס ער האָט געגעסן איז געווען בלויז להכרח קיומו, ער האָט זיך אָבער ניט אָפגעגעבן מיט מברר זיין דעם גוף, נה"ב וחלקו בעולם).

האָט ער אים געזאָגט "פאַרוואָס גיט איר ניט דעם כביכול זיין פרנסה"<sup>20</sup> עס זאָל מקיים ווערן דער נתאוה הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים.

(15) ראה תניא פל"ז (מת, ב).

(16) וע"ד — להבדיל באין קץ — הפרנסה (המוון) כפשוטה, שבעדור המזון או נפרדת הנשמה מהגוף — ע"ז הוא גם בענין מפרנסתי למעלה (ראה לעיל הערה 10) — בזה תלוי קיום הענין דנתאוה הק' להיות לו ית' דירה בתחתונים. וכמ' חז"ל מה הקב"ה מלא כל העולם אף הנשמה

מלאה את כל הגוף (ברכות י, א. וראה ויק"ר ספ"ד (ובכ"מ) בסדר הפוך — שהובא בכ"מ: הנפש הזו ממלא את הגוף והקב"ה ממלא את עולמו כו').

(17) ועפ"ז יובן מה שהבעש"ט הפסיקו באמצע לימודו — אף שת"ת גדולה מכל המצות (הל' ת"ת לאה"ז פ"ד רה"ג) — כי בלי הילול זה, חסר גם בהתורה שלומד. וכמרו"ל (יבמות קט, ב) כל האומר אין לי אלא תורה אפילו תורה אין לו.

(18) להעיר מהא דנטע רבעי (שדינו כמעשר שני — קדושין נד, ב) אין לוקי חים בכספו קדשי קדשים (מע"ש פ"ג מ"ב). ופשיטא שאין נלקחים להדברים קדש ה' קדשים שבביהמ"ק — עיקר דירת הקב"ה בתחתונים (אחרי טו, ב) ובפרש"י שם. תניא פ"ג (וראה טושי"ע או"ח סצ"ד). ובכ"מ.

(19) ולא רק שהפירות דשנה החמישית יש בהם מעלה מיוחדת, אלא שזהו גם התכלית של הפירות דשנה הרביעית, ומי בלעדם — חסר בה"הילולים לה", וע"ד שנתבאר בהערה 17.

אלא שמ"מ צ"ל תחלה העבודה דבשנה הרביעית — כי באם יתחיל מיד באכילת פירות של הדיוס כו', הרי עלול הוא (שהגם שרואה הוספת התבואה, מ"מ) לא יודה על זה לה' כו'. ובדוגמת מה שאסור לאכול קודם התפלה (ראה לקו"ת צו ח, רע"א. ובכ"מ).

הילול לה, איז די "תהלות ישראל" וועלכע זיינען גורם דעם "ואתה קדוש יושב", אז דער "ואתה" — וואָס גייט אויף עצמות ייִ — "קדוש" ומובדל, איז "יושב" (ונמשך למטה) בדירה בתחתונים.

(משיחת ש"פ קדושים תשכ"ה)

"קדש", אויך זיי זיינען תלוי בברכת ה' [ער זעט בעיני בשר דעם "להר סיף", די הוספה אין דער תבואה וואָס דער אויבערשטער האָט אים געגעבן]. ובמילא לויבט ער זיכער דעם אויִ בערשטן אויף דעם <sup>20</sup> — אָט דער

---

20) ומכ"ש מהחיוב לברך להקב"ה על בורא . . . חסרונן (ראה סור וביי (שו"ע אדה"ז) באו"ח ס' רז). ולהעיר ממרו"ל דעל כל נשימה ונשימה שאדם נושם צריך אדם לקלס לבורא (ב"ר פי"ד, ט).

---

21) ראה ד"ה תפלין דמארי עלמא תרניג קרוב לסופו. חכמות בחוץ תרונה תרצ"ד (בסה"מ קונטרסים ח"ב) פ"ב. ובכ"מ.

## קדושים ב

(בפירוש) נאָר „אוב“ און ניט „ידעו“  
ניי? ?

ג) בכדי צו מדגיש זיין אָז דער  
דין „מות יומתו“ שטייט „בהם“, ביי  
דעם זעלבן ענין (אוב וידעוני)  
וואָס פריער שטייט דערביי „והכרתיו“,  
איז דאָך נוגע צו ברענגען בלויז „אוב  
וגו“ . פאַרוואָס איז רש"י מעתיק אויך  
די פריערדיקע ווערטער „כי יהי  
בהם“ ?

ב. אויף דער קשיא „כאן נאמר  
בהם מיתה ולמעלה כרת“ ענטפערט  
רש"י: „עדים והתראה בסקילה, מזיד  
בלא התראה בכרת“.

דאָרף מען פאַרשטיין: פון וואָנעט  
לערנט ער אָפּ — בדרך הפשט —  
אָז אונזער פסוק רעדט זיך בעדים  
והתראה און דער פסוק „והכרתיו“ —  
במזיד בלא התראה ?

לערנענדיק אין פשטות קומט אויס,  
אָז היות ווי סקילה איז האַרבער ווי  
כרת, לייגט זיך במילא אין שכל צו  
זאָגן, אָז „והכרתיו“ — אַ גרינגערער  
עונש — רעדט זיך אין פאַל וואו  
ס'איז ניט געווען קיין התראה; און  
„מות יומתו באבן ירגמו אותם דמיהם  
בם“ — אָן עונש חמור ביותר —  
רעדט אין אַ פאַל וואו ס'איז יע געווען

5) ועפ"י יומתק לשון רש"י „עדים  
והתראה בסקילה“ — אף שקושייתו היא  
„כאן נאמר בהם מיתה“ (איזו שתהי) —  
כי מכיון שהוכחתו שפסוק דידן איירי בהת'  
ראה היא מחומר העונש, לכן נקט (כפי  
האמת) סקילה שהיא מיתה הכי חמורה (סנה'  
נט, ב ואל"ך), כי מזה מוכח ביותר שאיירי  
כאן בהתראה.

א. בסוף הפרשה, אין פסוק „ואיש  
או אשה כי יהי בהם אוב או ידעוני  
מות יומתו“, שטעלט זיך רש"י אויף  
„כי יהי בהם אוב וגו“ : און פרעגט:  
„כאן נאמר בהם מיתה ולמעלה : כרת“  
(און ער ענטפערט אויף דעם אָז עס  
רעדט זיך אין צוויי באַזונדערע אופ'  
נים, כדלקמן סעיף ב').  
איז אין דעם ניט מובן :

א) די קשיא „כאן נאמר בהם מ'  
תה כו“ איז דאָך אויף די ווערטער  
„מות יומתו“, האָט דאָך רש"י לכאורה  
געדארפט מעתיק זיין די ווערטער  
בפירוש. פאַרוואָס איז ער אָט"די ווער'  
טער בלויז מרמז דורך צושרייבן  
„וגו“ ?

ב) פריער אין דער פרשה : וואו  
עס שטייט „והכרתיו“, שטייט „והנפש  
אשר תפנה אל האובות ואל הידעו'  
נים“. איז דאָך רש"י'ס קשיא „כאן  
נאמר בהם מיתה ולמעלה כרת“) ניט  
נאָר אויף אוב נאָר אויך אויף ידעוני .  
היינט פאַרוואָס איז רש"י מעתיק

1) כ"ה ברוב הדפוסים. ובדפוס ראשון,  
מעתיק רש"י רק „כי יהי בהם“.

2) פרשתנו כ, ו.

3) ובפרט שאינו מוכרח שתיבת „וגו“  
קאי גם על „מות יומתו“, שהרי אפשר לומר  
שקאי רק על „או ידעוני“ שלפני זה.

4) וכלשון רש"י „כאן נאמר בהם כו“  
— לשון רבים.

ווחק לומר ש„בהם“ (לשון רבים) קאי  
על „ואיש או אשה“ שבכתוב — כי בזה אין  
שום חידוש, והו"ל למיכתב רק „כאן נאמר  
מיתה כו“. וממה שמוסיף „בהם“ מוכח  
שמחדש בזה מהשו. ועוד (ועיקר) — אז  
הו"ל לרש"י להעתיק גם התיבות „ואיש  
וגו“. וראה להלן סעיף ט' והערה 26.

עוד קשה וביותר: דער עונש „הכרתית“ אויף אַ חטא וואָס איז אַ חיוב סקילה, איז דאָ אויך פריער אין דער זעלבער פרשה\* — ביי דעם חטא פון „יתן מזרעו למולך“, און דאָרט איז דער פסוק גופא מפרש אַז דער עונש „הכרתית“ קומט אין פאַל ווען „העלם יעלימו עם הארץ את עיניהם גו' לבלתי המית אותו“, וואָס דאָן איז „ושמתי אני את פני גו' והכרתי אותו גו'“.

האָט מען דאָך לכאורה געדאַרפט זאָגן, אַז אַזוי איז עס אויך בנוגע אוב וידעוני, אַז „הכרתית“ רעדט זיך בעת (ב"ד) העלם יעלימו את עיניהם פון צו באַשטראַפן אים. — פון וואָנעט דרינגט רש"י אַרויס אַז די צוויי עונש-שים (סקילה און כרת) ביי אוב וידעור ניי זיינען ביי צוויי באַזונדערע אופני החטא\* ?

ג. לאַחרי ווי רש"י פאַרענטפערט „עדים והתראה כו' בכרת“, איז ער מוסיף נאָך צוויי ענינים: איין ענין (בנוגע צו אוב וידעוני) — „ושגגתם חטאת“, אַז פאַרן חטא פון אוב וידעוני בשוגג, קומט אַ קרבן חטאת; און אַ צווייטן ענין — „וכן בכל חייבי מיתות

התראה. וואָרום פאַרן טאָן אַ חטא טראָץ דעם וואָס מען איז אים מתרה, קומט אַ פיל האַרבערער עונש.

ס'איז אָבער ניט מובן: רש"י אַליין זאָגט דאָך אַז דער חיוב סקילה איז דוקא בשעת עס זיינען דאָ „עדים והתראה“, ד. ה. אַז עס קומען עדים און זיינען מעיד פאַר ב"ד אַז פלוני האָט עובר געווען אויפן חטא פון אוב או ידעוני. וואָרום אַז עדים קענען דאָך ב"ד ניט וויסן אויף זיכער אַז יענעם קומט מיתה.

— ווערט לפי'ז שווער: פון וואָנעט לערנט מען אַפ אַז דער חילוק צווישן די צוויי פסוקים („מות יומתו“ און „הכרתית“) באַשטייט אין דעם אופן ווי יענער האָט געטאָן דעם איסור (צי בהתראה אָדער בלא התראה)\*, עס קען דאָך זיין אַז ביידע פסוקים ריידן וועגן איין און דעם זעלבן אופן (בהתראה†), נאָר דער חילוק שביניהם איז, אַז בעדים זיינען ב"ד מחייב סקילה, און בעת קיין עדים זיינען ניטאָ — וואָס דאָן קענען ב"ד קיין מיתה ניט מחייב זיין, ווערט ער באַשטראַפט מן השמים מיטן עונש כרת\* ?

(דלהיות שהחטא בהתראה חמור יותר — עונשו חמור יותר), וענין העדים שמוזכר הוא רק כי בלא הכי אי אפשר לבית דין להענישו\* — בשביל מה כותב כאן „עדים“, והרי זהו דבר פשוט ?

(9) כ, ביה.

(10) ויתירה מזו: בסיום פירושו מר"ם סיף, „וכן בכל חייבי מיתות שנאמר בהם כרת“ (ובמילא גם נתינת זרעו למולך בכלל זה), והרי מפורש בכתוב שהכרת גבי נתינת זרעו למולך הוא „אם העלם יעלימו גו'“ ?

(\* שולחן גבי כרת כותב „מזיד כו'“ (שאין חילוק כלל אם ישנם עדים אם לאו) — כי כלפי שמיא גליא. ופשוט.

(6) בפרש"י על הש"ס (סנה' מ, סע"ב), שמה שכרת לא בעי התראה הוא לפי „דקמי שמיא גליא אם הוא שוגג או מזיד“. אבל מלשון רש"י „מזיד בלא התראה כו'“ משמע שגם בלא התראה הוא מזיד ודאי, וההתראה מוסיפה חומר בהחטא. והרי בפשוטות — כשמתרין אותו ובכ"ז חוטא, ה"ז מראה על עונת כו' יותר. וראה גם תוד"ה מגיין להתראה (סנה' שם).

(7) אבל אין לומר שבבי הפסוקים איירי בלא התראה — כי כל חיובי מיתת ב"ד הם בהתראה דוקא (ראה רש"י משפטים כב, ב. תשא לב, כ. שם לה).

(8) וגם אינו מובן: מכיון שההפרש בין חיוב סקילה לחיוב כרת הוא בענין ההתראה

בפירוש פון פסוק בלויז "כי יהי' בהם אוב", און "מות יומתו" איז ער מרמז מיט "גו'".

ה. וואָס איז דאָ שווער אין "כי יהי' בהם אוב"?

(א) פריער יי שטייט "והנפש אשר תפנה אל האבות גו'", האָט דאָך אױך דאָ געקענט שטיין דער זעלבער לשון. פאַרוואָס שטייט דאָ "כי יהי' בהם אוב"??

(ב) וויבאַלד אָז אױך אין אונזער פסוק רעדט זיך וועגן אוב וידעוני — וועגן דעם זעלבן ענין וואָס עס רעדט זיך פריער אין פרשה (נאָר דאָ קומט צו דער חיוב מיתה). האָט דאָך דער פסוק געדאַרפט שטיין בסמיכות צום פריערדיקן פסוק "והנפש אשר תפנה אל האבות גו'" (בדוגמת חיוב מיתה און חיוב כרת ביי נתינת זרעו למולך — וואָס זיי שטייען בסמיכות זל"ז<sup>11</sup>). פאַרוואָס שטייט אונזער פסוק ערשט בסוף הפרשה לאחרי הפסק של כמה וכמה דינים??

איז רש"י מפרש (ובמילא — פאַלן אָפּ די קשיות): "כאַן נאמר בהם מיתה ולמעלה כרת", אָז דאָס וואָס דער פסוק "כי יהי' בהם אוב וגו'" שטייט "כאַן" און דער פסוק "והנפש

שנאמר בהם כרת", אָז אױך אַלע חטאים וואו עס שטייט סיי חיוב מיתה סיי חיוב כרת, איז דער פירוש אין דעם אָז דער חיוב מיתה איז בעדים והתראה און דער חיוב כרת — ביי מזיד בלא התראה<sup>10</sup>.

איז אין דעם ניט מובן: בכדי צו פאַרענטפערן די קשיא "כאַן נאמר בהם מיתה ולמעלה כרת" איז דאָך נוגע בלויז צו מבאר זיין די פאַלן וועגן וועלכע די צוויי פסוקים ריידן. וואָס איז אָבער נוגע דאָ וואָס פאַר אַ קרבן עס קומט אױף אַ שוגג און אַז אַזוי איז אױך "בכל חיבי מיתות שנאמר בהם כרת"?

ד. איז דער ביאור אין דעם: די ווערטער "כאַן נאמר בהם מיתה ולמעלה כרת" מיט וועלכע רש"י הויבט אָן זיין פירוש, זיינען

[ניט וואָס רש"י פּרעגט אַ סתירה — וואָרום כנ"ל (סעיף ב') קען מען זאָגן, אָז "והכרתי" רעדט זיך אין פאַל וואו ס'איז ניטאָ קיין עדים אָדער ווען ב"ד זיינען מעלים עין פון צו באַשטראַפֿן דעם חוטא ווי מפורש פריער בנוגע למולך — נאָר זיי זיינען] די התחלה פון רש"י'ס פירוש ובי-אור מיט וועלכע ער פאַרענטפערט אָן אַנדער קשיא וואָס איז שווער אין פסוק — אין די ווערטער "כי יהי' בהם אוב".

און מצד דעם וואָס די קשיא אין אין "כי יהי' בהם אוב", און די ווער-טער "מות יומתו" — "כאַן נאמר בהם מיתה כו'" — פאַרענטפערן אַט-די קשיא, איז דעריבער רש"י מעתיק

<sup>10</sup> אולי י"ל שהכונה גם ל"ושגתם חטאת" — אף שבא כאן רק בתור הוספה ולא לתרץ "פשוטו של מקרא". וראה לקמן סעיף ז'.

(11) פרשתנו כ, ו. וגם לפניו (יט, לא) — בהאזרה — אל תפנו גו'.

(12) בפרש"י על הש"ס (סנה' סה, א — ד"ה באזהרה) ש"אל תפנו" הוא אזהרה לנשאל בהם. ולפי"ז הי אפשר לתרץ, ש"אל תפנו" וכן "והנפש אשר תפנה גו'" קאי על הנשאל בהם (וכקושיית התוס' שם, שגם הנשאל יהא מחוייב כרת), ו"כי יהי' בהם גו'" קאי על בעל אוב. אבל בפירושו על התורה מפרש רש"י להדיא ש"אל תפנו אל האבות" הוא אזהרה לבעל אוב.

(13) לאחר דיני חיבי מיתה. וגם לאחר "ושמרתם את כל חוקותי . . . והייתם לי קדושים גו'".



ו. דער לשון יהי' — אז עס וועט זיין — וויינט אויף אַ מציאות (חוקה) וברורה<sup>15</sup>. ד. ה. אז פאַר די דיינים — וואָס זיי דאַרפן אַרויסגעבן דעם פסק דין „מות יומתו באבן ירגמו גו'“ — זאָל זיין ברור אַז ס'איז געווען דער חטא פון אוב או ידעוני; און וויבאַלד אַז די דיינים קענען ניט וויסן בבירור סיידן עס זיינען פאַראַן עדים, הייסט עס דאָך אַז „כי יהי'“ איז דער „טייטש“, עס מיינט — בעדים.

וואָס מיינט „בהם“ — אין זיי ? בעת אַ מענטש טוט אַ געוויסע פעולה (שלא ברצונו, אַדער) בשוגג, איז עס ניט „פאַרבונדן“ מיט עס, עס רירט אים ניט אָן, עס „פאַרנעמט“ עס ניט; און וואָס זיין (רצון און) „מזיד“ איז אַ גרעסערער — אַלץ מער איז ער אין דעם, די פעולה איז מער בפנימיותו.

דערפון איז מובן, אַז בעת מען זאָגט אַז דער „אוב או ידעוני“ אויף וועלכן עס קומט סקילה, איז אין אַן אופן פון „יהי' בהם“, מיינט עס אַז דער „מזיד“ דערביי איז געווען אין אַ גאָר שטאַרקן אופן, און דערפאַר לער-נט רש"י אַז דאָס מיינט „בהתראה“, וואָרום דאָן איז עס דער אמת'ער „מזיד“ — „בהם“: בשעת אימעצער טוט אַ חטא ניט קוקנדיק אויף דעם וואָס מען האָט אים מתרה געווען — איז עס דאָך אַ פיל גרעסערער זון, כּמובן בפשטות.

ז. אין דעם דין (וואָס מען לערנט אַפּ פון דעם פסוק) אַז דער חיוב מיתה איז דוקא בהתראה — קען מען

15) ראה רש"י פרשתנו יט, כג (מתו"כ עה"פ): יהי' בהחיייתו יהא, ולהעיר ג"כ מפרש"י בראשית א, ו: יהי רקיע — יחזו הרקיע.

אשר תפנה אל האבות גו' " שטייט „למעלה“ (און זיי זיינען ניט בסמיכות זל"ו), איז עס דערפאַר וואָס זיי ריידן וועגן צוויי באַזונדערע ענינים: „כאן“ רעדט זיך וועגן „מיתה“, „ולמעלה“ — וועגן „כרת“.

אַבער דערמיט אַליין קען זיך רש"י ניט באַנגענען, ווייל (א) דאָס פאַר-ענטפערט ניט וואָס אין אונזער פסוק שטייט „יהי' בהם“ און ניט „אשר תפנה“, ווי פריער. (ב) אפילו בנוגע דערצו וואָס דער פסוק שטייט „כאן“ און ניט „למעלה“ איז נאָך דער תירוץ ניט מספיק: אויך ביי נתינת זרעו למולך זיינען צוויי באַזונדערע עונשים — כרת און מיתה, ואעפ"כ שטייען זיי בסמיכות זה לזה, מצד דעם וואָס די פעולות אויף וועלכע עס קומען די עונשים זיינען די זעלבע, איז פאַר-וואָס עפעס ביי אוב וידעוני שטייען די חיובים אַפגערוקט זה מזה ?

איז רש"י ממשך: „עדים והתראה בסקילה, מזיד בלא התראה בכרת“, אַז די צוויי עונשים וועלכע שטייען ביי אוב וידעוני זיינען אויסגעטיילט (ניט נאָר בנוגע להעונש, ווי ביי נתינת זרעו למולך, נאָר אויך) אין דעם (אופן) פעולת החטא פון אוב וידעוני: „כאן“ רעדט זיך וועגן אוב וידעוני „בעדים והתראה“, און „למעלה“ רעדט זיך וועגן „מזיד בלא התראה“, און דערפאַר שטייען זיי אַפגערוקט, ווייל זיי זיינען צוויי פאַרשידענע אופנים אין אוב וידעוני<sup>14</sup>.

און דאָס איז אויך דער טעם וואָס אין אונזער פסוק שטייט „כי יהי' בהם“, און ניט „אשר תפנה“ ווי פרי-ער — ווייל די ווערטער „יהי' בהם“ ווייזן אויף עדים והתראה, כּדלהלן.

14) ביאור נוסף בזה — ראה להלן סעיף ח'.

באלד ער קומט אויך בלי התראה, קען ער קומען אויך אויף אַ שוגג. — וואָרום מ'זעט דאָך אַז אויך אויף אַ פעולה בשוגג איז דער מענטש שולדיג, והראי': ער מוז ברענגען אַ קרבן (חטאת ואשם), דאָרף האָבן כפרה: וסליחה און מ'זאָגט אויף דעם ונשא עונו כו'.<sup>18</sup>

ווערט דאָך לפי זה די שאלה: פון וואָנעט ווייס עס רש"י צו אָנ-נעמען אַז חיוב כרת איז דוקא במ-זיד?

איז אַט-די שאלה באַוואָרנט רש"י דורך מוסיף זיין „ושגגתם חטאת“: וויבאלד אַז פאַר עובר זיין אויף אוב וידעוני בשוגג איז דאָ אַ חיוב חטאת (ווי רש"י האָט שוין געזאָגט אין אַ פריערדיקער סדרה<sup>19</sup> אַז פאַר עובר זיין בשוגג אויף אַן איסור כרת איז מען חייב אַ קרבן חטאת), איז דאָך דערפון מובן אַז דער חיוב כרת איז דוקא במזיד.

ת. לאחרי כל הנ"ל איז נאָך אַלץ ניט מובן, פאַרוואָס דער פסוק „כי יהי' בהם אוב וגו'“ שטייט „כאן“ און ניט צוזאמען מיטן דין פון חיוב כרת אויף אוב וידעוני: הן אמת אַז דאָרט רעדט זיך אַן התראה און דאָ — בעדים והתראה, וויבאלד אָבער אַז ביידע דינים זיינען אין אוב וידעוני, האָבן ביידע פסוקים געדאַרפט שטיין צוזאמען<sup>20</sup>?

דעריבער איז רש"י מוסיף „וכן בכל חייבי מיתות שנאמר בהם כרת“.

18 ראה רש"י (שבועות ב, א) ד"ה תולה, וראה אגה"ק (סו"ס כח): שהן מהת-גברות כו'.

19 ויקרא ה, יז. ולהעיר מפרש"י שם.

20 ויקרא ה, ב.

\*20 ראה פרש"י משפטים (כא, טז בסופו): והכסיק הענין כו'.

לערנען צוויי אופנים: א) אַז התראה איז דער גדר (און מאַכט) זדון<sup>16</sup>. ד. ה. אַז בעת מען טוט אַ חטא וויסנ-דיק, אָבער שלא בהתראה, איז כאַטש עס איז ניט שוגג, אָבער דאָך הייסט עס נאָך ניט במזיד — ב"ד רמה יי (ע"פ תורה), ב) אַז אויך אַן התראה הייסט עס זדון, און דאָס וואָס אַן התראה איז ניטאָ קיין חיוב מיתה, איז עס דערפאַר וואָס צוליב מחייב זיין מיתה פאָדערט זיך אַ גרעסערער זדון — אַזאָ וואָס איז געווען נאָך התראה.

די נפקא-מינה איז: אויב מען זאָל לערנען ווי דער צווייטער אופן, אַז אויך אַן התראה איז עס זדון, נאָר ביי חיוב מיתה איז דער פסוק מגלה אַז מען דאָרף האָבן אויך התראה — לייגט זיך דאָן צו זאָגן, אַז דער חי-לוק צווישן חיוב כרת און חיוב מיתה באַשטייט בלויז אין דעם וואָס כרת דאָרף ניט קיין התראה, אָבער אויך כרת איז דוקא במזיד, וואָרום ס'איז ניט מסתבר צו זאָגן, אַז מען זאָל אימעצן מעניש זיין בעונש כרת, אויף אַ חטא וואָס ער טוט בשוגג;

אויב אָבער מען זאָל אָננעמען ווי דער ערשטער אופן, אַז התראה איז דער גדר פון במזיד, דאָן וועט דאָך אויסקומען, אַז חיוב כרת — ווי-

16 ראה סנה' (ח, סע"ב. וש"נ) „שלא ניתנה התראה אלא להבחין בין שוגג למזיד“ (וראה רדב"ז וכס"מ וכו' לרמב"ם הל' סנה' פ"ב ה"ב, שם רבנן ס"ל כן — אבל מתודה מנין (סנה' מ, סע"ב) משמע שטעם זה הוא רק אליבא דרביב"י. עיי"ש).

אבל ה"ז ברור ההלכה (שההתראה היא להבחין בין שוגג למזיד), וע"פ דרך הפשט י"ל לעיל ההתראה נעשה (ובתגודל) הזדון (וראה לעיל הערה 6).

17 רש"י שלח טו, ל. וראה ג"כ רש"י יתרו (יח יא) זדו, הרשעו. ועוד.

שׁריבן צווישן „למעלה“ און „כאן“  
(ובמילא אויף אַלע כיווצא בהם).

— אין אַנדערע ווערטער: פון  
„למעלה“ ביי „כאן“ (וואָס ביידע רעדן  
וועגן די זעלבע זאַך „אוב וידעוני“)  
איז דאָס איין „ענין“ וואָס איז כולל  
כמה פרטים —

על דרך הלימוד: „כל דבר  
שהי' בכלל ויצא מן הכלל ללמד לא  
ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על  
הכלל כולו יצא“ — אויך אויף אַלע  
חייבי מיתות שנאמר בהם כרת, און  
אויך זייער כרת איז בלא התראה:

דער „והכרת“ ביי אוב וידעוני איז  
דאָך געווען אין כלל פון אַלע חייבי  
מיתות שנאמר בהם כרת, וואָס מען  
וואָלט געזאָגט (אלולי הלימוד פון  
„יהי' בהם“) און דאָס איז דוקא בהת-  
ראה — ווען ער איז מחוייב מיתה.  
און דערנאָך, בסיום הסדרה איז ער  
„יצא מן הכלל ללמד“ און ער איז  
דאָ אויך בלא התראה — איז לא ללמד  
על עצמו בלבד יצא אלא ללמד על  
הכלל כולו יצא, און אויך כל חייבי  
מיתות שנאמר בהם כרת, איז דער  
כרת פאַראַן אויך בלא התראה.

ט. אין רש"י זיינען דאָך פאַראַן  
אויך „ענינים מופלאים“: אויך פון  
חלק ההלכה שבתורה — זעט מען אין  
אונזער פירש"י, ווי בסגנון לשונו (אין  
אין וואָרט) איז ער מרמז און ענין  
פון הלכה שבתורה:

דער לשון פון רש"י איז „מזיד בלא  
התראה בכרת ושגגתם חטאת“. ולכאור-  
רה, וויבאַלד און ביי כרת זאָגט ער  
דעם לשון „מזיד“ (ניט „זדונם“), האָט  
ער דאָך אויך ביי חטאת געדאַרפט

(21) הובא בפרש"י עה"ת — בא יב, טו.  
ראה טז, ח.

(22) של"ה במס' שבועות שלו (קפא, א).

און דאָס וואָס דער פסוק „כי יהי' בהם  
אוב וגו'“ שטייט „כאן“ און ניט  
„למעלה“, איז עס בכדי צו אַפּלערנען  
דערפון אויף אַלע חייבי מיתות שנאמר  
בהם כרת, און דער חיוב כרת ביי זיי  
איז אויך בלא התראה:

אזוי וואָלט געווען אַ סברא, און דער  
עונש כרת וואָס שטייט ביי חייבי  
מיתות איז געזאָגט געוואָרן דוקא אין  
פאַל, ווען דער חטא ווערט געטאָן  
באופן, וואו ס'איז דאָ דערויף אַ חיוב  
מיתה (נאָר היות ווי ב"ד האָט מצד  
איזה טעם ניט מעניש געווען דעם  
חוטא בעונש מיתה, איז מען אים  
מעניש מלמעלה בעונש כרת). אָבער  
אין פאַל וואו ער האָט געטאָן דעם  
חטא בלא התראה, וואָס דאָן קומט  
אים ניט קיין מיתה, איז אויך גיטאָ  
קיין חיוב כרת.

און כאָטש און ביי אוב וידעוני איז  
דאָ דער חיוב כרת אויך בלא התראה  
(וכדמוכח פון דעם וואָס „יהי' בהם“,  
וואָס ווייזט אויף (עדים און) התראה  
(כנ"ל סעיף ו'), זאָגט די תורה דוקא  
ביים פסוק „מות יומתו“ — וואָלט  
מען אָבער געזאָגט, און אַט-דער דין  
פון כרת בלא התראה איז דוקא ביי  
אוב וידעוני, משא"כ ביי אַלע אַנדערע  
חייבי מיתות, איז דער עונש כרת  
דוקא ווען ער טוט דעם חטא באופן  
וואָס ער איז מחוייב מיתה (אזוי ווי  
ביי „יתן מזרעו למולך“ וואו תורה  
אַליין זאָגט און דער „והכרת“ איז  
דוקא ווען „העלם יעלימו“).

— דערפאַר שטייט דער פסוק „כי  
יהי' בהם אוב וגו'“ (פון וועלכן מען  
לערנט אָפּ און דער חיוב כרת ביי אוב  
וידעוני איז אויך בלא התראה) „כאן“  
און ניט „למעלה“, בכדי אַפּצולער-  
נען דערפון אָפּ די „חייבי מיתות  
שנאמר בהם כרת“ וואָס זיינען גע-

טער „כי יהי' בהם אוב“ און איז חשמיט (און טיילט אָפּ) ידעוני — בכדי צו מרמו זיין אַז אוב און ידעוני חלוקין הם.

י"ד. ויש להמתיק וואָס דוקא דאָ איז רש"י מרמו ענינים פון הלכה, ועוד (ועיקר): פאַרוואָס איז ער מפרש כריש לקיש, וואָס דאָס איז ניט ווי די הלכה — וואָרום ר"י ור"ל איז דאָך הלכה כר"י?<sup>27</sup>

והמענה: דורך דער הוספת ההלכה „ושגגתם חטאת“ ווערט אויך גלאָט<sup>28</sup> אַז ענין אין פשוטו של מקרא:

ביי דער אזהרה אויף אוב וידעוני שטייט „אל תפנו אל האובות ואל הידעונים“. אויך ביים חיוב כרת שטייט „והנפש אשר תפנה אל האובות ואל הידעונים“. — וואָס אין די ביידע פסוקים איז „ואל“ דער טייטש (וקי-צור פון) „או אל“<sup>29</sup> — איז פאַרוואָס שטייט דאָ „אוב או ידעוני“<sup>30</sup>?

זאָגן „ושגג חטאת“. פאַרוואָס זאָגט ער „ושגגתם“ (לשון רבים)? נאָר דערמיט איז ער מרמו אַז ענין אין הלכה:

בשעת איינער טוט די צוויי עבי-רות פון „אוב“ און „ידעוני“ בהעלם אחד, איז אין גמרא<sup>31</sup> פאַראַן אַ פלוג-תא צי איז ער מחוייב בלויז איין חטאת אָדער צוויי. ר' יוחנן האַלט, וויבאַלד אַז „שניהן בלאו אחד נאמרו“ — ביים לאו „אל תפנו אל האובות ואל הידע-נים“<sup>32</sup> ווערן זיי געזאָגט צוזאַמען „ואל הידעונים“ (און ניט „או אל הידעונים“) — איז אויף ביידן פאַראַן איין חיוב חטאת. און ריש לקיש האַלט אַז עס קומט אויף זיי צוויי חטאות, ווייל „חלוקין הן במיתה“ — ביים פסוק „מות יומתו“ טיילט זיי דער פסוק אויס באַזונדער „אוב או ידעוני“.

און דאָס איז רש"י מרמו בשינוי הלשון (אַנשטאַט „ושגג“) „ושגגתם“ (ל' רבים), אַז אויף אַ שגגה פון זיי (פון אוב וידעוני<sup>33</sup>) אין אַן אופן פון אוב וגו' „או ידעוני“ — דוקא) — קומט „חטאת“, ל' יחיד — אָבער ווען עס איז אַנדערש — איז אויך דער דין אַנדערש: אויב „יהי' בהם אוב וידעו-ני“ ער טוט זיי ביידע (בהעלם אחד) — איז ער מחוייב צוויי חטאות<sup>34</sup>. דאָס איז אויך מרמו דורך דעם וואָס רש"י איז מעתיק נאָר די ווער-

(23) סנה' סה, א. כריתות ג, ב.

(24) כ"ה להדיא בפרשי' סנה' שם. וכן מגיחים כמה מפרשים ברשי' כריתות שם. (25) אין לומר דקאי על „ואיש או אשה“ — כיון שתיבות אלו לא הועתקו ולא נר-מו בפרשי'.

(26) וכיון שבכתוב נאמר „או ידעוני“ (ורמוזו רש"י ב„וגו“) ורש"י כותב „ושגגתם“ — נרמו בזה ג"כ שגם בידעוני חייב חטאת (אף שהוא לא שאין בו מעשה — ראה סנה' וכריתות שם).

(27) יבמות (לו, א) ועוד.

קושיא איננה, כי הרי ידוע (יד מלאכי כללי רש"י ותוס' כלל א') שרש"י אפילו בפירושו על הש"ס „הגיל לפרש יותר קרוב לפשוטו אע"ג דלית הלכתא הכי, כי כן דרך הש"ס ג"כ כו", ומכש"כ בפירושו על התורה שכותב (גסמן בלקו"ש ח"ה ע' 1 הערה 1) שמפרש ע"פ פשוטו של מקרא. ובכו"כ מקומות מפרש שלא כמסקנת ההלכה. (27\*) להעיר מפרשי' בראשית (ג, ח): ואני לא באתי אלא לפרש פשוטו של מקרא ולאגדה המיישבת דברי המקרא כו' (וראה גם לקו"ש עם הערה 2).

(28) ולפשיטות הדבר לא הוצרך רש"י לפרשו. וראה שם בסמיכות (כ, ט): ואת אמו גו' ואמו גו'. פרשי' משפטים (כא, טו) ד"ה אביו. ואכ"מ.

(28\*) ודוחק גדול לומר דאנב לשון תחלת הכתוב „או אשה“ משנה משתי פעמים הקודמות וכותב „או ידעוני“ — והרי אדרבא הו"ל לכתוב „ואשה“ אגב ההמשך „וידעוני“.

חטאת", און חטאת איז דאך אַ קרבן — אַן ענין פון קדשים. אַזוי איז אויך, וויבאַלד אַז כריתות האָט צו טאָן מיט "קדשים", האָט עס אַ שייכות צו "קדושים". וואָס איז אַבער די שייכות צווישן דעם חיוב מיתה (שבסוף הסדרה) צו קדושים?

וע"פּ האמור לעיל, אַז אין דעם פסוק לערנט מען אויך דעם חיוב חטאת און נאָכמער, פון דעם וואָס דער חיוב מיתה ביי אוב און ידעוני איז געזאָגט געוואָרן באַזונדער — אוב און ידעוני — לערנט מען אַפּ אַז עס קומט דערויף צוויי חטאות — קדשים לשון רבים, איז פאַרשטאַנדיק ווי אויך דער לעצטער פסוק איז פאַרבונדן מיט "קדושים".

יב. און דאָ זעט מען אויך אַ דבר פלא, ווי דער לעצטער פסוק פון דער סדרה האָט אַ שייכות מיטן לעצטן ענין וואָס רעדט זיך אין לקו"ת פון היינטיקער סדרה:

אין דעם מאמר ד"ה והדרת פני זקן (וואָס דער פסוק שטייט גלייך נאָכן פסוק אל תפנו אל האובות ואל היד עונים גו'), זאָגט דער אַלטער רבי, אַז יעדער איינער דאַרף וויסן און חוקק זיין אין זיין מוח הזכרון גאַנץ תורה. נאָר היות אַז "מחמת צוק הע"תים וכו'" איז עס דאָך זייער אַ שווער רע זאָך, זאָל ער לפחות זיך משתדל זיין צו חוקק זיין במוח הזכרון "ה' חומשי תורת משה" און אין תושבע"פ — סדר קדשים (ששייך לפ' קדושים, כנ"ל) "הנקרא חכמה בדברי רז"ל", ומכפר עונותיו של אדם כמ"ש האריז"ל.

(משיחת ש"פ קדושים תשכ"ה)

איז אויך אַט-דער דיוק ווערט באַ-וואָרנט דורך זאָגן בשינוי "ושגגתם חטאת" און דורך משמיט זיין "או ידעוני": דאָס וואָס דאָ שטייט בפירוש "או" — חלוקין הן במיתה, איז עס בכדי צו אַפּלערנען דערפון, אַז דוקא אויף "אוב" אַליין אַדער אויף דעם "וגו'" — (או ידעוני) — אַליין קומט חטאת — ל' יחיד — אַבער אויף אוב ידעוני (בהעלם אחד) — קומט צוויי חטאות.

יא. ע"פּ הנ"ל וועט מען אויך פאַרשטיין די שייכות פון "ואיש או אשה כי יהי' בהם אוב או ידעוני מות יומתו גו'" — צו פ' קדושים.

[וואָס כאמור כמה פעמים, ווייזט אַז דער נאָמען פון אַ סדרה אויפן תוכן פון דער גאַנצער סדרה, ביז צו די סאַמע לעצטע ווערטער פון איר. ואדרבה: וויבאַלד אַז "נעוץ תחלתן בסופן וסופן בתחלתן", דריקט זיך אויס דער נאָמען פון דער סדרה, וואָס איז פאַרבונדן און (נאָכמער) גענומען פון איר התחלה — בפרט אין דעם סיום הסדרה],

ולכאורה, וואָס פאַר אַ שייכות האָט דער חיוב מיתה ביי אוב או ידעוני אין לעצטן פסוק — צו "קדושים"?

די שייכות פון חיוב כרת בכלל צו "קדושים" קען מען מבאר זיין ע"פּ מ"ש הרמב"ם<sup>31</sup> אַז מסכת כריתות איז אַריינגעשטעלט געוואָרן אין סדר קדושים ווייל "כל שזדונו כרת שגגתו

(29) ראה בארוכה לעיל ע' 24-5 ובהערות שם.

(30) ספר יצירה פ"א מ"ז.

(31) בהקדמתו לפי המשניות (ד"ה וה' חלק הששי). נעתק גם בתויו"ט ריש מס' כריתות.

## אמור

ווייל „איסורן במשהו“ (זייער איסור איז האַרבער פון אַנדערע איסורים דערמיט וואָס ער האָט ניט קיין שיעור און אויך אַ משהו שרץ האָט דעם פולן איסור); פון דם אַליין קען מען ניט אַפּלערנען ווייל ס'איז אַן איסור כרת; און פון ביי דע צוזאַמען — שרצים מיט דם — קען מען ניט אַפּלערנען ווייל „איסורן שוה בכל“ (זיי זיינען פאַרבאָטן צו אַלע אידן גלייך); פון טומאת כהנים אַליין קען מען ניט אַפּלערנען ווייל כהנים „ריבה בהם מצות יתרות“ (מ'האָט זיי אַנגעזאָגט אויף אַ סך מער מצות ווי אַלע אידן). פון אַלע דריי זאָכן צוזאַמען אָבער — לערנט מען אָפּ מיט אַ „צד השוה“, אַז ביי אַלע איסורים זיינען גדולים מוזהר על הקטנים.

דאַרף מען פאַרשטיין: צווישן די איסורים אויף וועלכע אַלע אידן זיינען מוזר (שוה בכל) זיינען דאָך אויך פאַראַן איסורים וועלכע האָבן ניט קיין ספּעציעלע חומרא, ווי אכילת נבילה למשל, וואָס האָט ניט קיין כרת און איר איסור איז אויך ניט במשהו (נאָר בכזית, ווי אַנדערע רע מאכלות אסורות). היינט פאַרוואָס האָט די תורה אויסגעקליבן צו אַנזאָגן גדולים על הקטנים דווקא ביי שרצים און דם וועלכע האָבן א חומרא מיוחדת — וואָס מאַכט נויטיק אַז דער דין זאָל שטיין דריי מאָל: איין מאָל ביי כהנים און צוויי מאָל ביי איסורים וועלכע זיינען שוה בכל; ווען דער דין שטייט ביי אכילת נבילה וכדומה, וואָלט מען פון דעם אַפּלערנען אויף אַלע איסורים וועלכע זיינען שוה

א. בתחילת הסדרה, וואו דער פסוק זאָגט אַז כהנים טאָרן זיך ניט מטמא זיין, שטייט „אמור אל הכהנים גו' ואמרת אליהם“. זאָגט די גמרא<sup>1</sup>, און רש"י ברענגט עס בפירושו על התורה: „אמור ואמרת להזהיר גדולים על הקטנים“, אַז די צוויי טע אמירה איז אַן אזהרה אַז גדולים<sup>2</sup> זאָלן ניט מטמא זיין קיין כהנים קטנים<sup>3</sup>. אַט דעם דין אַז מען טאָר ניט בידים געבן קיין איסור צו קטנים, זאָגט די תורה<sup>4</sup> ביי נאָך צוויי איסורים: ביי אכילת לת שרצים און ביי אכילת דם, און פון די דריי איסורים — שרצים, דם און טומאת כהנים — לערנט מען אָפּ אויף אַלע איסורים אַז גדולים זיינען מוזהר על הקטנים.

פאַרוואָס דאַרף שטיין דער דין ביי די אַלע דריי זאָכן? זאָגט די גמרא<sup>5</sup> אַז פון שרצים אַליין קען מען ניט אַפּלערנען

(1) יבמות ק"ז, סע"א. פסיקתא הובאה באוה"ח. וראה תוה"א להרמב"ן מתו"כ.

(2) ראה פרמ"ג (רי"ט שמג) השיטות אם גם ישראלים (אף שכ' ואמרת אליהם — ראה אוה"ח ועוד).

(3) כדאי ביבמות שם „דלא ליטמו להו כקידם“. וכ"ה בשו"ע אדמוה"ן אר"ח (סמ"ג סוס"ג), שגם מבני טומאה „א"צ להוציאו מהבית שהטומאה בתוכו“. (בב"י באו"ח שם שבגי הדברים (שרצים דם טומאה) צריך להפריש, ובב"ח שם שבטומאה ע"פ צריך להפריש, אבל ראה מג"א ר"ס שמ"ג שלא כן דעת הרמ"א ורוב הפוסקים. וראה רמב"ן כאן).

(4) שמיני י"א, מ"ב. אחרי י"ז, י"ב.

(5) יבמות שם ואילך.

בכל<sup>6</sup>, און דאָן וואָלט געווען גענוג אַז דער  
דין זאָל שטיק בלויז צוויי מאָל<sup>7</sup> ?

עיקר טעם פון דעם דין „להזהיר גדולים  
על קטנים“<sup>8</sup>.

ב. דער טעם פון דעם וואָס די תורה  
איז מזהיר גדולים על הקטנים, איז עס  
מצד דעם וואָס די גדולים האָבן אַ שיי-  
כות צו די קטנים, וואָרום אויב זיי וואָלטן  
צווישן זיך ניט געהאַט קיין שום שייכות,  
וואָלט די תורה ניט אָנגעזאָגט די גדולים  
וועגן אַזעלכע וואָס האָבן ניט קיין שייכות  
צו זיי.

שטעלט זיך דאָ די שאלה: די „קטנים“  
אויף וועלכע די גדולים זיינען מוזהר זיי-  
נען דאָך אַפילו אַזעלכע קטנים וואָס זיי-  
נען ניט בני הבנה כלל<sup>9</sup>. טאָ וואָס פאַר אַ  
שייכות האָבן זיי צו די „גדולים“ וואָס  
צוליב איר זיינען עס די גדולים מוזהר  
אויף די קטנים?

איז די שייכות וואָס מען געפינט צווישן  
זיי און דווקא אַ שייכות עיקרית — די  
נקודת ההידות<sup>10</sup>, וואָס אין דעם זיינען  
אַלע אידן גלייך.

ג. אויף כו"כ ענינים פון קדושה איז  
דאָך פאַראַן אַ משל פון עניני העולם —  
געפינט מען טאַקע עדין אויך בנוגע צום  
חיות פון גנש החיונית, אַז אין דער  
נקודת החיות איז ניטאָ קיין חילוק צווישן  
אַ גדול און אַ קטן.

דער חילוק וואָס איז יאָ דאָ צווישן  
אַ גדול און אַ קטן איז אין דעם התפשטות  
החיות, אין זיין גילוי<sup>11</sup>, אין דעם חיות

מזו מען זאָגן \*<sup>12</sup>, אַז די תורה האָט  
געשריבן דעם דין ביי אַט די דריי איסור-  
סורים ווייל די חומרות וועלכע זיי פאַר-  
מאָגן — משהו, כרת, שוה בכל און ריבה  
בהם מצות יתירות — זיי זיינען דער

(6) במהרש"א שם, שא"א ללמוד דם  
משרצים, כי עיקר אכילת שרצים הוא  
בכזית והשיעור דם הוא ברביעית. ולפי  
דבריו, א"א גם ללמוד דם מנבילה. אבל  
מפשוט לשון הגמרא „משום דאיסורן במ“  
שהו אבל דם דעד דאיכא רביעית“ משמע  
שמה שא"א ללמוד דם משרצים הוא דוקא  
לפי שאיסורן במשהו. אבל מה ושרצים  
הוא בכזית ודם ברביעית אין זה פירכא.  
ו"ל הטעם כי השיעור דכזית ורביעית איז  
גדר בשרצים ובדם כ"א באכילה ובשתי,  
שיעור אכילה הוא בכזית ושיעור שתי  
ברביעית. וגם בדם כשאוכלו שיעורו הוא  
בכזית (ראה רמב"ם הל' מאכלות אסורות  
רפ"ו. הל' נזירות פ"ה ה"ב. שו"ת שארית  
יודא או"ת סט"ו בשם רבנו הוקן. גולות  
עליות למס' מקואות פ"י מ"ז. צפע"ג להל'  
מאכא"ס שם).

(7) וכמו שהקשה הב"י שם.  
בט"ז שם: „דאיז קושיא כלל דלכתוב  
חד משאר איסורים דלא הוזכרו לענין זה“.  
אבל מ"מ יומתק ע"י ביאור, מדוע לא  
בכתב הדין באיסור אחר.

(7\*) בלקו"ש (כרך ב') ע' 679-80 מבואר,  
שהטעם שהדין דלהזהיר כו' נאמר בג'  
מקומות אלו הוא בכזית להורות ושהשתדלות  
בחינוך (ראה להלן הערה 24) צריכה להיות  
גם בג' איסורים אלו (ובכז"ב), עיי"ש.  
— שזוהו אחד הביאורים למה ל"ג בתורה  
הציווי דלהזהיר כו' מבלי להזכיר איסור  
מסוים וע"ד הציווי לפני עור וכו' —  
אבל מכיון שהדין דלהזהיר כו' בכל  
האיסורים שבתורה נלמד מג' מקומות אלו  
— היינו שהדין דלהזהיר בג' אלו הוא  
המקור לדין זה בשאר האיסורים — צריך  
לומר ש(החומרות שב)ג' איסורים אלו, הם  
עיקר הטעם של דין זה, ככפנים.

(8) וראה להלן הערה 22 — תוספת  
ביאור בדין זה בכל האיסורים.

(9) שו"ע אדמוה"ו שם סעיף ה'.

(10) להעיר מדיני פקודי (שו"ע הל' שבת  
ס"ל ועוד). ויתרה מזו מתניא פ"ב  
ד"הנפש כו' כולן מתאימות ואב א'  
לכולנה.

(11) להעיר (בנוגע לגנש הקדושה)  
משו"ע אדה"ו מהר"ת סוס"ד.

אין מצות (און אזוי אויך אין איסורים) זיינען דאָ דריי ענינים: די מצוה, דער מענטש וואָס איז מקיים די מצוה, און דער פאַרבונד פון דעם מענטשן מיט דער מצוה. און אין דעם קישור גופא זיינען דאָ צוויי ענינים: (א) וואָס דער מענטש איז נצטווה געוואָרן אויף דער מצוה. (ב) די פעולה וואָס עס שאַפט זיך אַין דעם מענטשן דורך מקיים זיין די מצוה. אָדער דורך ח"ו עובר זיין אויף דעם איסור.

און די פיר חומרות הנ"ל דריקן אויס די חומרות פון יעדערן פון די פיר ענינים:

„איסורן במשהו“ — די חומרא אין דעם איסור. אָ דער איסור — די קלייפה<sup>16</sup> — וואָס געפינט זיך אין די זאָכן וועלכע זיינען אָסור במשהו איז די נקודה עצמית פון דער קלייפה<sup>17</sup>. וואָס דעריבער דאַרף זי ניט האָבן קיין שיעור פון אַ געוויסער כמות און זי געפינט זיך בכל תקפה אויך אין אַ משהו (בדוגמת נקודת החיות וואָס געפינט זיך בכל תקפה אויך אין אַ משהו פון דעם גוף פון אַ תינוק בן יומיו).

„ריבה בהן מצות יתירות“ — די חומרא רא אין דעם מענטשן. אָ די נקודת היהדות שבו איז אין אים מאיר בגילוי, וואָס דערפאַר איז ריבה ביי אים מצות יתירות.

ויתירה מזו: אמיתית תואר ריבוי — ווייזט אויף בלי גבול. וואָרעם אַ מספר מוגבל קען הייסן ריבוי נאָר לגבי אַ מספר וואָס איז קלענער פון אים; לגבי אַ מספר

פרטי, וואָס איז אויסגעמאַסטן און מצויר לויט דעם גוף וועלכן ער באַלעבט א.ז.וו. אין זיי איז שייך צו מאַכן אַן אונטערשייד צווישן איין גוף מיט אַ צווייטן, און אזוי אויך אין איין און דעם וועלכן גוף, צווישן איין אבר מיט אַ צווייטן, און אין דעם — גלייך ביים געבורט און אין די תקופות נאָכדעם.

אין נקודת החיות אָבער, וועלכע איז ניט מצויר לויטן גוף — איז כשם ווי ס'איז ניט שייך צו זאָגן אָ און אין איין אבר געפינט זיך די נקודה מער ווי אין אַ צווייטן, אָפילו אין עקביים (וואָס האָבן ניט אין זיך דעם גילוי החיות<sup>18</sup>) געפינט זיך די נקודת החיות<sup>19</sup> בכל תקפה פונקט ווי אין מוח ולב — אזוי איז אויך ניט שייך צו זאָגן אָ אין איין גוף זאָל זי זיך געפינען מער ווי אין אַ צווייטן, וכידוע<sup>20</sup> אָ די זעלבע נפש וואָס באַלעבט דעם גוף פון אַ תינוק בן יומיו קען באַלעבן דעם גוף פון עוג מלך הבשן.

און אזוי ווי דאָס איז אין נפש החיות, אזוי איז עס אויך אין נפש האלקית: דער חילוק צווישן איין איד מיט אַ צווייטן איז בלויז אין די כחות הגלויים, אָבער אין נקודת היהדות זיינען אַלע גלייך<sup>21</sup>.

ד. עפ"י הנ"ל וועט מען פאַרשטיקן די שייכות פון די אויבנדערמאָנטע פיר חומרות — משהו, כרת, שוה בכל און ריבה בהם מצות יתירות — צו דעם דין „להזהיר גדולים על הקטנים“:

(12) שלכן נקראים (אדר"ג ספ"א) „מלאך המות שבאדם“. וראה תוספות ד"ה רקב (נויר גא, א).

(13) ראה נויר שם.

(14) ד"ה כי עמך וש"ת סעיף ו'. חייב אינש תש"ח סעיף ג'. ובכ"מ. וראה יומא פ, ב.

(15) כ"ל מתניא פ"ב שכולן מתאימות.

(16) ראה תניא ספ"ו ובכ"מ, שהחיות של דברים האסורים הוא מגקה"ט.

(17) שלכן ע"ז — להיותה ה"נקודה" של כל האיסורים (ראה תניא רפ"כ ופכ"ד) — היא בכל שהוא (ראה ע"ז עג, סע"ב: משום חומרא דע"ז).



אין דער חומרא „ריבה בהן מצות יתרות“, אין אָבער מובן אַז אויך די חומרות „שהו בכל“ און „כרת“ וועלכע דריקן אויס די נקודה פון דעם קישור צווישן דעם מענטשן מיט דער מצוה אָדער איסור, און אָפילו די חומרא פון „משהו“ וועלכע דריקט אויס די נקודה פון דעם איסור גופא, זיינען פאַרבונדן אויך מיט דער נקודה פון דעם מענטשן:

אַן איסור וואָס דאַרף האָבן אַ שיעור מסויים, מצד דעם וואָס אין אים איז דאָ גאַר די התפשטות הקליפה, רירט אָן (בג"ל) בלויז אין התפשטות הנפש. אַן איסור וואָס איז אָבער במשהו, מצד דעם וואָס אין אים געפינט זיך די נקודה פון קליפה, רירט ער אָן אין נקודת הנפש.<sup>21</sup>

און וויבאַלד אַז יעדער איינע פון די פיר חומרות דריקט אויס די נקודת הנפש, שטעלט אַוועק תורה דעם דין „להזהיר גדולים על הקטנים“ דוקא ביי אַזוינע איסורים וועלכע האָבן אין זיך איינע פון די פיר חומרות, בכדי צו מסביר זיין דערמיט דעם טעם פון דעם דאָויקן דין, אַז דאָס וואָס גדולים זיינען מוזהר על הקטנים איז עס מצד דער נקודת הנפש וועלכע איז גלייך בגדולים ובקטנים.<sup>22</sup>

(21) כי זה לעומת זה עשה האלקים. וראה ע"ז שם: כהחירו כך איסורו. ולכן מזה עצמו שאיסורו במשהו, נקודת קליפה, מוכח שזה נוגע בנקודת הנשמה.

(22) ומ"מ למדין הדין ד"להזהיר כו"י מג"ד אלו על כל המצוות, כי כל המצוות, יסודם הוא הקבלת עול מלכות שמים שבהם — בחיי הנקודה (וראה לעיל הערה 17, שלל האיסורים יסודם הענין דע"ז), ורק שבכל המצוות, הנקודה שבהם אינה בגילוי כבג"דברים אלו. (וכמוכן מענין „ריבה כו"י מצות יתרות“ — החומרא שבנפש האדם — הרי בפנימיות, ישנו ענין זה בכל ישראל, כמרז"ל (מכות ס"ג) „הרבה להם תורה ומצות“, אלא שבכהנים הוא בגילוי).

ואף שבכל ג"ד אלו קשנו צד השווה, שה-

גרעסער פון אים איז ער גאַר אַ מיעוט. און וויבאַלד אַז תורה, וואָס זי איז דאָ אין אַלע דרגות, זאָגט „ריבה בהם מצות יתרות“, איז דאָך מובן אַז אין וועלכע דרגא מען זאָל נאָר ניט ריידן, איז עס אַ ריבוי<sup>19</sup> פון מצות יתרות, ווייל קדור שת כהן פון ישראל (וואָס די מצות דריקן דאָס אויס) איז באופן פון ויבדל להק"י דישו<sup>20</sup> — ניט אַן ענין פון ערך ריבוי ומיעוט.

ווייל די נקודת היהדות האָט ניט קיין מדידה.

„שהו בכל“ — די נקודה פון דעם ציווי, אַז אין דעם ציווי איז מאיר די נקודה עצמית פון דעם איבערשטנס ציי-וויים, וואָס דערפאַר קומט דער ציווי שווה צו אַלע אידן, ווייל עס פאַדערן זיך ניט צו אים קיין כלים מיוחדים (בדוגמת נקודת החיות וואָס געפינט זיך אויך אין עקב). כרת — די נקודה פון פעולת האיסור, אַז ער שניידט אָפּ, ר"ל, דעם גאַנצן חיות, כללות הנפש פון זיין שרש, ניט ווי אַנ-דערע איסורים וואָס זיינען פוגם און רייסן איבער בלויז חבלים פרטים.<sup>20</sup>

ה. אעפ"י אַז דער דין „להזהיר גדו-לים על הקטנים“ איז מצד דער נקודה פון דעם מענטשן (אין וועלכן עס גלייכן זיך אויס גדולים און קטנים), און די נקודה פון דעם מענטשן דריקט זיך אויס

(18) להעיר שאפילו על מצוה א' מצינו כו"ב: רחבה מצותך מאד (על מצות הצדקה „לשון מאד שהוא בלי גבול ותכלית“ — אהה"ק סו"ס יז), מצוה רבה (פירן שבוים — ב"ב ח, סע"א), מצוה רמה \* ונשאה (וידעת היום גוי' — קו"א קגו, ב) ועוד.

(19) דה"א כג יג.

(20) אהה"ת פ"ה ובכ"מ.

(\* כצ"ל. וכן הוא באתהלך לאזניא עי-סטה.

אן עילוי אין די גדולים: כל זמן זיי פארבלייבן אין זייער ציור, איז ניט קוקנדיק וואָס תורה רופט זיי אָן מיטן תואר „גדולים“, איז זייער גדלות אָן אויסגע-מאָסטענע, אַ גדלות פון כחות הגלויים, בעת אָבער זיי גייען אַרויס פון זייער ציור און זיי פאַרנעמען זיך מיט די קטנים, איז אין זיי מאיר די נקודה עצמית וואָס איז העכער פון כחות הגלויים, און דאָן באַקומען זיי אָן אמת'ע גד-לות\*<sup>24</sup>, אַ גדלות בלתי מוגבלת.

און דעריבער שטייט דער לשון „להוד-היר גדולים על הקטנים“, ווייל „להזהיר“ איז אויך פון לשון זוהר<sup>25</sup> ואור. דורך

— השתדלות בחינוך במובנו הרחב; ביתר ביאור — הספקת כל צרכיו, לא רק צרכיו הרוחניים, מצות החינוך כפשוטה — במובנו המצומצם, והיא אינה אלא פרט אחד מענין הכללי דחינוך, וגם מוגבלת בזמן [כי מה תועלת (ושייכות) דחינוך כפשוטו — כשעדיין לא הגיע לחינוך (וגם בזה — ב„הגיע“ — כמה דרגות — עיין שו"ע אדה"ז שסמ"ג ס"ג)], משא"כ ענין החינוך במובנו הרחב, ושייך ועד לאופן ד„בכל עת“ — „תמיד יומם ולילה“ — כמשנ"ת בזו"י בניו ובנותיו כשהו קטנים (כתובות ג, א). ועיין במפרשי טעמי מצות כיבוד אריא.

\*24 ועד"ז הוא גם ב„גדול“ (כח השכל) ו„קטן“ (כח המעשה) שבאדם, אשר עקר הגדלות שבלימוד (שכל) הוא מה שמביא לידי מעשה, כמבואר בהמכתב שנדפס לקמן ע' 327.

25 ד"ה זה היום עשה ה' תש"ח ספ"ב. וראה גם אגה"ק סוף סי' ז'. וראה לקו"ש (כרך ד') ע' 1193 בפירושו מארז"ל (אבות דרפ"ב), והוי זהיר במצוה קלה כבחמורה, שההתחלקות דקלות וחמורות הוא רק מצד ענין הפרטי (בחי' כלים) ושכמצות, אבל

ו. עפ"י הנ"ל זועט מען אויך פאַר-שטיין דעם לשון „להזהיר גדולים על הקטנים“<sup>23</sup>:

דורך דעם וואָס די „גדולים“ זיינען ניט אָפגעזונדערט פאַר זיך נאָר זיי פאַר-נעמען זיך מיט די „קטנים“<sup>24</sup>, קומט צו

נקודה שבהם באה לידי גילוי — בכ"ז גל-מדים מהם כל המצות, כי בענין הנקודה אין סברא לחלק בין העלם לגילוי, כי מעלתה היא נקודה ולא גילוי. (ומ"מ באם ה' נאמר דין זה רק באחד או בבי' מגיד אלו, לא היו לומדים ממנו (לא מצד גילוי הנקודה שבו, כי אם) מצד חומרא הפרטית (שבו).

23 ולכאורה, ה' יכול לכתוב דין זה גם בלשון אחר. ובפרט לפי מ"ש הרא"ם ר"פ אמור והב"י באו"ח שם (מהטור יו"ד ר"ס שעג) שמשלשון זה משמע שצריך להז-היר את הקטנים לאפרושי מאיסורא — שזהו לא כהלכתא לכהנ"ל. (וגם לפי מ"ש בשוה"ג להערה שלאחז"ז שעל הגדול מוטל להתעניין ביקול יכול גם חובת ההת-עניינות ה' יכול לכתוב בלשון אחר). 24 ואף שהדין ד„להזהיר כו"ל הוא רק דלא ליספו להו בידים — וקטן אוכל נבילות אין ב"ד מצווין להפרישו — הרי ענינו הוא „פאַרנעמען זיך“ \* מיט די קטנים

\* שלכן אמרו „להזהיר גדולים על הקט-נים“ — ולא בלי איסור (או כיו"ב) — כי א"י רק איסור [ע"ד „לפני עור לא תתן מכשול“ — שאין מזה הוכחה כלל דהתעניינות בהעור או שייכות עמו, כ"א שהאיסור גדול כ"כ עד שאפילו להכשיל בו איסור (והעור — ענין צדדי בזה)].

כי אם, שהגדול מוטל עליו מדאורייתא להתעניין בקטן ואפילו בחינוך בן יומן, ושיש לו אב (והאיסור — ענין צדדי בזה). ומה שהחייב הוא רק „דלא ליספו כו"ל“ אבל א"צ להפרישו — הוא תנאי ופרט בהנ"ל, ובכמה אופנים יש להסביר.

ודוגמא אחת מכוכ"כ: מ"ע ואהבת לרעך כמוך — עיין בחזא"ג (שבת לא, א) דרך בדעלן טני לחברן לא תעביד — יש לחייבו מצד ואהבת — ממש כבנדו"ד.

\*\* ומה ששם חייבוהו אפילו בטרחא דגופא ודממונא — ה"ז רק מתקנת אושא. והא דקטני קטנים מחוייב לכ"ע — ה"ז דוקא האב (כתובות מט, ב, סה, ב).

זייער שייכות מיט די קטנים ווערט אין זיי נמשך אַ תוספות אור.<sup>20</sup>

זיין כפול<sup>20</sup>, ווייל ענין התשובה איז למע-  
לה מהגבלה). און דעריבער דייט אַן דער  
פסוק דעם דין „להזהיר גדולים על הקט-  
נים“ דורך כפל הלשון, ווייל דורכן אַפ-  
געבן זיך פון די גדולים מיט די קטנים,  
ווערט נתגלה די נקודת הנפש וואָס איז  
העכער פון מדידה הגבלה.

זו עפי"ז וועט מען אויך פאַרשטיין  
וואָס דעם דין „להזהיר גדולים על הקט-  
נים“ דייט אַן דער פסוק דורך זאָגן אַ  
לשון כפול „אמור ואמרת“<sup>21</sup> :

נאָך אַן ענין אין דעם : עס שטייט אין  
תניא<sup>21</sup> אַז די גאולה (הפרטית פון יע-  
דער אידן, וועלכע ברענגט צו די גאולה  
הכללית) איז גילוי נקודת פנימיות הלב,  
און וויבאלד אַז דער אָפגעבן זיך פון  
די גדולים מיט די קטנים ברענגט צו  
גילוי הנקודה כנ"ל, איז דאָך מובן אַז עס  
ברענגט אויך צו דער גאולה.

כפל איז — בכו"כ מקומות — פי-  
רושו<sup>22</sup> ניט צוויי מאָל אזויפיל — נאָר  
שלא בערך, ע"ד כפלים לתושי'<sup>23</sup>. עס  
ווייזט אויף אַן אור וואָס איז העכער  
פון מדידה הגבלה (וואָס דערפאַר גע-  
פינט מען ביי תשובה, אַז זי באַדאַרף

מצד ענין הוזהר והאור שבהם [שזה שייך  
לבחי' נקודת הנפש שלמעלה מידיעה —  
ראה לקו"ש שם בפירוש „שאין אתה יודע  
כו"ל], כולן שוין.

און אויך מצד דעם איז שייך דער  
ענין פון „להזהיר גדולים על הקטנים“  
צו כפל, ווי עס שטייט אין מדרש<sup>22</sup> אַז  
אותיות כפולות זיינען שייך און רומז אַף  
דער גאולה.

(26) להעיר מדרו"ל עה"פ מאיר עיני  
שניהם ה' (תמורה טו, א) הובא בהקדמת  
התניא (עיי"ש משמעותו — דאיש תככים  
— בינוני — לאו דוקא).

(משיחת ש"פ אמור תשכ"ד)

(27) וגם הדין ד'להזהיר גדולים כו"ל  
ושבשצים ודם נלמד מקראי יתירא (פירש"י  
ליבמות שם), שהוא כענין ההכפלה.  
(28) שמה מובן שגם במקום שפירושו  
כפל כפשוטו — אפשר שירמו ע"ז שהענין  
הוא שלא בערך. וק"ל.  
(29) ראה שמו"ר רפמ"ו.

(30) ראה אגה"ת ספ"ט.

(31) אגה"ק סי' ד'.

(32) פרדר"א פמ"ח. ילקוט לך רמז סד.  
וראה ד"ה לך לך תרכ"ז, שהשייכות  
דאותיות כפולות לגאולה הוא לפי שאותיות  
כפולות הם מבחי' הסובב, שלמעלה מהגבלה.

## אמור ב

א. ס'איז ידוע וואָס עס שטייט אין מדרש, אָז די אַלע מצות וואָס דער אויבערשטער האָט אָנגעזאָגט די אידן צו מקיים זיין, איז ער זיי אַליין מקיים. דערפון איז מובן אויך בנוגע דער אזהרה צו כהנים זיי זאָלן זיך ניט מטמא זיין, אָז אויך דער אויבערשטער — וואָס „אלקיכם כהן הוא“ — היט זיך כביכול פון צו „נטמא“ ווערן. דער ריבער באַוואַרנט תוספות אָז ס'איז ניט קיין קשיא: ווי אַזוי האָט דער אויבערשטער „געמעגט“ זיך מטמא זיין ביי דער קבורה פון משה רבינו — ווייל „ישאל נקראו בנים למקום“, און צו זיין „בן“ מעג זיך אַ כהן טמא מאַכן.

ב. דער מהרש"א אָז דאָ מסביר, אָז אין אמת'ן איז למעלה בכלל ניט שייך קיין טומאה, „כי דבר הרוחני לא יקבל טומאה“. און דאָס וואָס די גמרא אָזגט אָז דער אויבערשטער (נאָך קבורת משה רבינו) האָט זיך כביכול „טובל“ געווען „בנורא“, איז דאָס ניט מער ווי אַן ענטפער לויט דער שאלה און דיעה כוזבת פון דעם מין, וואָס האָט אָנגענומען אָז דער אויבערשטער איז אַ מציאות אין אַ גשמיות'דיקן ציור.

און לויט דעם הסבר פון מהרש"א וואָלט פאַרענטפערט געוואָרן די קשיא הנ"ל בשייכות צום תירוץ התוספות, ווייל באמת איז למעלה איבערהויפט ניט שייך דער ענין פון טומאה;

עד"ז שטייט אויך אין זהר' בנוגע דער גאולה העתידה — וואָס דאָן וועט זיך דער אויבערשטער, כביכול, „מט-מא“ זיין ביים אַרויסנעמען אידן פון גלות אדום (ווי דער פסוק זאָגט: „מי זה בא מאדום חמוץ בגדים גו' וכל מלבושי אגאלתי“) — אָז אידן זיי'נען כביכול „אחותו (של הקב"ה) ה' בתולה הקרובה אליו אשר לא היתה לאיש“, און דעריבער איז „לה יטמא“.

דאָרף מען פאַרשטיין: דער אויבער-שטער איז דאָך (ניט סתם אַ כהן,

- (1) שמו"ר פ"ל, ט. ירושלמי ר"ה פ"א ה"ג.
- (2) סנה' לט, סע"א.
- (3) ענין הכהונה למעלה עפ"י חסידות — רא ד"ה ויקחו לי תרומה תרכ"ח.
- (4) סנה' שם.
- (5) פרשתנו פט, א. ונתבאר בדי"ה ולי אחותו הבתולה תרכ"ז ותרכ"ט.
- (6) ישע"י סג, א"ג.

(6) ראה זח"ג יו, ב.  
 (7) עיין בזה ממהר"ש מאוסטראפאלי (וכן בהג"ה לשם) ומתוך דמפורסם בזהר וכי' דמגודל חיבתן של ישראל ה' עושה א"ע ככהן הדיוט (בהג"ה שם: זרק בא"י נקרא (כהן) גדול) — נדפס בליקוטי שושנים שבסו"ס קרניים.

(8) סנה' שם. ועד"ז ביד רמה: לדברייך אפי' אם ה' צריך לטבול הוה יכילנא למימר לך דטביל בנורא ולא יכלת לי לאקשווי לי מקראי. . מיהו חס ושלום דאיכא טומאה קמי' קבי"ה ואין שום חבר מלכלכו כדי שיטבול באש או בדבר אחר.

געוויסע ענליכקייטן צו די פרטיות-דיקע נבראים שלמטה וואָס ווערן פון זיי נתהווה יי און אין וועלכע דער פרט פון שרש קומט באופן בולט ומוגדר. אזוי ווי, למשל, מים וואָס זייער טבע הירידה מלמעלה למטה יי איז אין דער דוגמא צו מדת החסד (וועלכע איז דער שרש פון בחינת מים<sup>11</sup>) וואָס ענינה איז המשכה מל-

(11) ועד שהמדות שלמעלה נקראים ב' אותם השמות של הדברים שנתהו מהם (דרמ"צ קטו, סע"א. ובכ"מ. וראה שלה"ג. סע"ב ואילן).

(12) תענית ז' סע"א.

(13) ראה גם שעהיוה"א פ"א (פח, ב). ושם (וכ"ה גם שם פ"י (פו), סע"ב ואילן), שגם האור נברא ממדת החסד. אבל זהו — בכללות. וראה לקווי"צ — הערות ל' הניא ס"ע כו, שבחי' החסד שממנו נברא האור הוא „החסד שברישו כתפינן שלמעלה מהתחלקות". זי"ל, שלכן הוא „משל" להבין על ידו בחי' הפשוטות שלמעלה (ראה המשך תרס"ו ע' תענית). וראה להלן הערה 18. ועפ"ז יובן מה שמבואר בד"ה ויהי בנטוע תרצ"ט בבאיור מאמר המדרש מהיכן נבראת האורה כו' — דזה שמתמי' על בריאת האור יותר מכל הנבראים הוא, לפי שהאור „מצד העילוי שלו שהוא גילוי העצם, ה"ה בעליל העלוי לעלות למעלה. . . איך האור הוא בבחי' ירידה והמשכה היפך טבעו. . . בבחי' אור וגילוי אל העולמות. וע"ז אמר שנתעטף הקב"ה בשלמה כו'". — דלכאורה, הרי התהוות האור שלמטה מבחי' האור שלמעלה הוא [זא שהאור שלמעלה נמשך למטה, כ"א — כמו התהוות כל הנבראים משרשם שלמעלה] בדרך יש מאין, וא"כ, מהו התמי' „מהיכן נבראת האורה" —

כי מכיון שברייאת האור הוא — מבחי' שלמעלה מהתחלקות, לכן גם כמו"ש למטה יש לו שייכות לאור שלמעלה שממנו נתהווה\*. ולכן, בכדי שיהי' „נבראת האורה" — הוא ע"י הלבוש ד„שלמה" דוקא.

און די באַוואַרעניש פון תוספות איז בלויז פאַרוואָס דעם מין, לדעתו, איז ניט געווען שווער „היאך נטמא" — און לויט אים איז מספיק דער ענטפער פון „ישראל נקראו בניו ל- מקום", ווייל ער האָט נאָר געוואוסט אַז „אלקיים כהן הוא", אָבער ניט אַז דער אויבערשטער איז אַ כהן גדול.

אָבער נוסף צו דעם, וואָס ס'איז שווער צו זאָגן אַז אַ גאַנצער ענין ושקו"ט אין גמרא, זאָל זיין בלויז לדעת המין — איז דאָך מוכח פון דעם זהר הנ"ל<sup>12</sup> אַז אויך למעלה איז שייך אַן ענין פון טומאה כביכול.

און וויבאַלד אזוי, איז דאָך הדרא קושיא לדוכתא: ווי אזוי איז דער אויבערשטער, אַ כהן גדול, זיך „מט- מא" כביכול צו „בנו" און „אחותו הבתולה"?

ג. איז דער ביאור אין דעם:

דאָס וואָס למטה זיינען אַלע עניני הבריאה אויסגעשטעלט אין אַזאַ אָדער אַנדער אופן, איז דאָס דערפאַר וואָס אזוי זיינען זיי למעלה, אין זייער שורש, פון וואָנעט זיי ווערן נמשך. און הגם אַז דער שורש למעלה איז באַיזן ערוך העכער פון צו האָבן די הגדרות און ציורים פון די נבראים למטה — פונדעסטוועגן, וויבאַלד אַז אויך (שרשן) די מדות שלמעלה [זיי- נען ניט בבחי' פשיטות בתכלית, ווי וא"ס מצד עצמו וואָס ער איז פשוט בתכלית הפשיטות, נאָר זיין האָבן אַ געוויסן גדר און ציור — חסד, גבורה וכו', דעריבער איז אין זיי שוין פאַראַן

(9) וכלשון התוספות „הא לא קשה ל' כו'".

(10) וכ"מ גם בשמו"ר פט"ו, ה. וראה יפ"ת שם.

(\* וע"ד העדר ההתחלקות שבאור ה' גשמי גופא, שגם כשמאיר בחדר קטן, הוא

[בדוגמת ווי די הגבלות און ציורים וועלכע זיינען אַ משל אויף די מדות שלמעלה — וואָס דאָס איז מצד דעם ווייל „נשתלשלו מהן“<sup>17</sup>, זיי ווערן נשתלשל פון די מדות העליונות, כנ"ל ס"ג].

דאָך איז פאַרשטאַנדיק, אַז מצד דעם וואָס זיי זיינען נבראים, מוזן זיי האָבן כמה גדרים און הגבלות — און דעריבער, בעת מען נוצט אַט די פשיטות'דיקע ענינים אַלס „משל“ אויף דער פשיטות פון אויבערשטן, טאָרן דאָ ניט אַרײַנגעמישט ווערן זיי ערע גדרים און הגבלות (וואָס זיי מוזן האָבן אויף זיך, ווייל זיי זיינען נבראים) — ווייל אין דעם זיינען זיי ניט קיין משל אויף אוא"ס ב"ה.

אַזוי ווי דער שמש — וואָס דער מיט וואָס ער ווערט ניט געענדערט דורך דעם אור וזיו וואָס קומט אַרויס פון אים איז ער אַ משל אויף „אני הוי' לא שנית“<sup>18</sup> [און — ע"פ הנ"ל — דאָס וואָס דער שמש איז אַ משל אויף „אני הוי' לא שנית“ איז עס מצד דעם<sup>19</sup> ווייל ער ווערט נמשך כביכול פון „שמש הוי'“<sup>20</sup>] — איז אָבער מובן, אַז די פאַרשידענע הגבלות וכו' וואָס זיינען פאַראַן אין אור

מעלה למטה<sup>14</sup>. און עד"ז איז אויך ביי די אַנדערע נבראים.

און דערפאַר זיינען די נבראים לגבי שרשן אין דער בחינה פון „משל“, וואָרום דורך זיי קען מען האָבן אַ געוויסע השגה אין דעם „נמשל“, אין זייער שרש למעלה<sup>15</sup>.

און היות אַז ס'איז דער רצון ה' עליון מען זאל האָבן אַ ידיעה והשגה אין די מדריגות שלמעלה, אויך אין אוא"ס (ווי דער לשון<sup>16</sup>: „שיכירו גדולתו“ וכו' — זיין גדולה וואָס איז הפשוט בתכלית הפשיטות, האָט ער דעריבער אויך אין דער בריאה אַרײַנגעגעבן ענינים וואָס זיינען בבחינת פשיטות (בערך הבריאה), בכדי מען זאל קענען דורך זיי, ווי דורך אַ „משל“, האָבן אַ וועלכן ס'איז באַגריף כביכול אין דער פשיטות פון אויבערשטן.

ד. הגם אַז אויך די ענינים אין דער בריאה וועלכע זיינען בבחינת פשיטות וואָס נוצן אַלס „משל“ אויף דער פשיטות פון אויבערשטן, איז עס (ניט סתם אַ משל בעלמא, נאָר דאָס איז) מצד דעם ווייל די נבראים ווערן נמשך פון די בחינות וואָס זיינען העכער פון השתלשלות

(17) ראה תניא רפ"ג.

(18) לקו"ת שה"ש יד, ג. ובכ"מ.

ובהמשך תרס"ו ע' תעז"ה, אשר (לא רק העדר השינוי שבהשמש הוא משל לאני הוי' לא שנית", אלא) גם הפשיטות והעדר השינויים שבהאור — הוא משל לפשיטות האור שלמעלה (וראה לעיל הערה 13).

(19) שלכן, כמה פרטים שבו — כולל גם מדת גדלו — הם בדוגמת הענינים שב„שמש הוי'“ (ראה לקוטי לוי"צ הערות לתניא ריש ע' כז).

(20) להעיר מסוטה י, א וברש"י ותוס' שם.

(14) אנה"ק ס"ח. ובכ"מ. וראה גם תניא ח"א פ"ד.

(15) ראה בארוכה ד"ה מי כמוך תרכ"ט. המשך והחרים תרלי"א ס"ע כה ואילך.

(16) ע"ת שער הכללים בתחלתו: כש"עלה ברצונו ית' שמו לברוא את העולם כדי . . . יכירו גדולתו. וראה ג"כ המשך תרס"ו בתחלתו.

אותו האור ממש כמו שהוא בפלטרין גדול ומרווח, ורק שאינו מתפשט שם כ"כ (ד"ה כי עמך ש"ת פ"ו. ובכ"מ).

וויבאלד דער כה"ג שלמטה, מצד דעם ענין פון כהונה גדולה וואָס אין אים, איז העכער (און מובדל) פון ענין הטומאה<sup>22</sup>, ביז אַז אפילו „לאביו ול־אמו לא יטמא“.

[און דאָס וואָס ס'איז שייך אַז ער זאל טמא ווערן, איז עס ניט מצד ענין הכהונה גדולה וואָס אין אים, נאָר מצד דעם וואָס ער איז מוגדר אין די הגבלות פון גוף].

איז דערפאַר אין בחינת „כהן גדול“ שלמעלה ניט שייך דער ענין פון טומאה.

משא"כ די בחינה שלמעלה וואָס הייסט „כהן“ סתם (וואָס זי איז אַ „שרש“ אויף כהן סתם — הדיוט למטה): וויבאלד אַז ביי אַ כהן הדיוט למטה איז שייך דער ענין פון טומאה אויך מצד דעם ענין הכהונה וואָס אין אים — וואָס דעריבער מעג ער און מוז<sup>23</sup> זיך מטמא זיין „לשארן הקרוב וגו'“ — איז דערפאַר איז עס אויך כביכול דאָ אין בחי' כהן הדיוט שלמעלה.

ע"פ הנ"ל וועט זיין פאַרשטאַנדיק — ווי אַזוי האָט דער אויבערשטער כביכול זיך מתעסק געווען בקבורת משה און דער ענין פון „וכל מלבושי אגאלתי“ — ווייל אין דער בחינה פון כהן גדול איז מלכתחילה ניט שייך ענין הטומאה; די שאלה איז מצד דער בחינה פון „כהן הדיוט“ שלמעלה — און אויף דעם איז דער ענטפער כנ"ל אַז „ישראל נקראים בנים ל־מקום“ און „ולאחותו הבתולה גו' לה יטמא“.

23) להעיר שכה"ג אינו מחלל את ה־עבודה כשהקריב אונן (רש"י פרשתנו כא, יב. סנה' פד, רע"א).  
24) טושו"ע יו"ד סי' שעג ס"ג.

השמש (מצד דעם וואָס ער איז אַ נברא) זיינען ניט<sup>21</sup> קיין משל אויף אור א"ס<sup>22</sup>.

ה. דערפון איז פאַרשטאַנדיק בנוגע לעניננו — דער אונטערשייד צווישן בחינת „כהן סתם“ און „כהן גדול“ למעלה:

אמת טאָקע אַז דער כהן גדול ש־למטה איז אַ משל ודוגמא צו „כהן גדול“ שלמעלה — איז אָבער מובן אַז ער איז אַ משל אין דעם פרט פון כהונה וקדושה נוספת וואָס איז דאָ אינעם כהן גדול שלמטה; אָבער די ענינים פון דעם כה"ג שלמטה וואָס זיינען אין אים מצד דעם וואָס ער איז אַ נברא, אַ נשמה אין אַ גוף — זיי זיינען ניט קיין משל אויף בחי' כה"ג שלמעלה.

און דעריבער איז פאַרשטאַנדיק, אַז

21) ראה המשך תרס"ו ס"ע תעז: כי באמת הרי השמש ג"כ נברא ובע"ג וראה גם שעהיוה"א פ"י (פה, א): וגם נחלבש בעוה"ז שהוא בבחי' גבול ותכלית.  
22) עפ"י מ"ש בפנים יובן מה שמבואר לפעמים (ד"ה להבין ענין אוא"ס תרכ"ז פ"ב. המשך וככה תרל"ז פ"ק) הטעם מה שהשפעת החיות ממנו ית' נקרא בשם „אור“ (ולא בשם „שפע“), כי בדבר רוחני אין שייך התפשטות והתכונות. . . כיא גילוי והעלם. . . דהלא את השמים ואת הארץ אני מלא“

— דלכאורה, הרי אופן המשכת האור מן המאור הוא בדרך „התפשטות“ (שעהיוה"א פ"ג) ולא בדרך „גילוי“, ובמקום שהאור אינו מתפשט אינו נמצא שם כלל, גם לא בהעלב (ראה סה"מ תקס"ב ע' רפ. סידור מח, ב. אמ"ב שער הק"ש פ"ב (כג, סע"ד)), ואיך שייך לומר שהתואר „אור“ יהי משל להבין על ידו הענין ד, את השמים ואת הארץ אני מלא“ —

כי ענין „אור“ הוא בדרך „גילוי“, ורק שבאור השמש, להיותו גשמי ובגדר מקום, הוא בדרך „התפשטות“, ועצ"ע.

אויס אין דעם „כל מלבושי אגאלתי“ :  
 בנוגע צו עצם הנשמה, איז מלכת-  
 חלה ניט שייך דער ענין פון חטא  
 (וטומאה), ובמילא, אויך ניט דער ענין  
 פון גלות און אגאלתי; דער ענין  
 הטומאה והגלות איז בלויז אין די  
 כחות הגלויים — און פונדעסטוועגן  
 וועט זיך דער אויבערשטער, כביכול,  
 „מטמא“ זיין בכדי אַרויסנעמען פון  
 גלות די כחות הגלויים פון אידן,  
 ווייל אויך זיי קען ער, כביכול, ניט  
 איבערלאָזן אין גלות<sup>28</sup> און ער לייזט  
 אויס אַלע אידן מיט אַלע זייערע  
 ענינים בגאולה האמיתית והשלימה  
 ע״י משיח צדקנו בב״א.

(ממאמר ושיחת ש״פ אמור, תשכ״ד)

1. נאך אַן ענין אין דעם :

אויפן פסוק „ואתם תהיו לי ממלכת  
 כהנים“<sup>29</sup> שטייט אין בעל-הטורים<sup>30</sup>,  
 אַז דאָס מיינט כהנים גדולים. ד.ה.  
 אַז בשעת מ״ת איז יעדער איד גע״  
 וואָרן אין דער בחינה פון כהן גדול.  
 דערפון איז מובן, אַז כשם ווי אין  
 בחי׳ כה״ג שלמעלה איז ניט שייך  
 קיין טומאה כלל (כנ״ל ס״ה), עדי״ז  
 איז עס אויך בנוגע צו אידן מצד בחי׳  
 כה״ג וואָס אין זיי. [וע״ד הידוע״:  
 אַז בחי׳ יחידה פון אַ אידן, קען קיין  
 טומאה ניט „אַנרירן“].

זעט מען פון דעם, דעם גודל הי-  
 חביבות פון אידן וואָס דריקט זיך

(25) יתרו יט, ו.

(26) ודלא כבמכילתא שב.

(27) ראה בארוכה ד״ה יהי ה״א עמנו

הש״ת פכ״ג. ובכ״מ. וראה גם תניא ספכ״ג.

היום יום ע׳ יט.

(28) ראה שמו״ר פט״ו, ה : להניח  
 תרומתי אי אפשר.



## אמור ג

אז רש"י איז מפרש דאָס וואָס די ווערטער „ובני עשו“ זיינען מוסיף אויף „וירגמו אותו אבן“, האָט ער דאָך געדאַרפט זאָגן בלויז דחי' און תלי' אָבער ניט רגימה — רגימה דאַרף דאָך לכאורה ניט אַרײַנגיין אין „ובני עשו“, וויבאַלד עס שטייט שוין פריער בפירוש „וירגמו אותו אבן“?

די קשיא איז נאָך שטאַרקער: רש"י'ס פי' אָז „ובני ישראל עשו“ מיינט די אַנדערע מצות האמורות ב־סקילה, איז (לכאורה) גענומען פון תו"כ. און דאָרט, רעכנט ער אויס אַלע ענינים וועלכע דאַרפן זיין ביים עונש סקילה — סמיכה, דחי', תלי' און „לא תלין נבלתו על העץ“ — אָבער רגימה ווערט דאַרטן טאַקע ניט דער־מאַנט. פאַרוואָס איז רש"י משנה און איז מוסיף אויך רגימה?

ב. כשם ווי ס'איז ניט מובן פאַר־וואָס רש"י איז מוסיף רגימה, אָזוי איז אויך שווער: פאַרוואָס איז ער משמית סמיכה און לא תלין?

בנוגע סמיכה קען מען פאַרענטפערן, אָז רש"י רעכנט אויס נאָר „המצוה האמורה בסקילה במקום אחר“, און דערפאַר דערמאָנט ער ניט סמיכה, ווייל דאָס שטייט פריער אין דער פּרשה גופא „וסמכו כל השומעים את

א. אין סיום הסדרה (אין פסוק „וידבר משה גו' ויוציאו את המקלל גו' וירגמו אותו אבן ובני ישראל עשו כאשר צוה ה' את משה“), שטעלט זיך רש"י אויף „ובני ישראל עשו“ און זאָגט: „כל המצוה האמורה בסקילה במקום אחר דחי' רגימה ותלי'“.

לערנענדיק בהשקפה ראשונה קומט אויס, אָז רש"י'ן איז שווער אין „ובני ישראל עשו“ (וואָס צוליב דעם דאַרף ער מפרש זיין „כל המצוה כו'“): דער פסוק זאָגט דאָך שוין „וירגמו אותו אבן“, היינט וואָס איז ער מוסיף מיט „ובני עשו“? און אויף דעם ענט־פערט ער, אָז מיט די ווערטער מיינט דער פסוק דערציילן, אָז זיי האָבן (ניט בלויז רוגם געווען, נאָר אויך) געטאָן די אַנדערע מצות וועלכע שטייען ביי סקילה: „דחי'“ (וואָס רש"י זאָגט שוין אין אַ פריערדיקער סדרה: „מכאן לנסקלין שהם גדחין כו'“) און „תלי'“ (וואָס רש"י זאָגט אין אַ ווייטערדיקער סדרה: „כל הנסקלין נתלין“).

עפי"ז איז אָבער שווער: וויבאַלד

1) ברמב"ן כאן: „והשומע... כי כן יכפול בכל השומרים מצות השם... ויעשו בני' גו' כן עשו“. אבל, בכל המקומות שמביא הרמב"ן (בא יב, כח, שם, נ, במדבר א, ג, קרח יז, כו) נאמר „ויעשו“; „ויעש“ — ואינו מפרט העשי. משא"כ כאן, שבתחלה נאמר „ויוציאו גו' וירגמו אותו אבן“ ואח"כ „ובני ישראל עשו“, מסתבר שב„עשו“ מוסיף עוד פעולות. אבל ראה להלן הערה 11.

2) יתרו יט, יג.  
3) תצא בא, כב.

4) שם, כג.  
5) וכן לא בסנהדרין מג, א עה"פ.  
6) כד, יד.

„כל המצוה האמורה בסקילה כו'“, איז אויך ניט מובן דער כללות הפירוש זיינער:

פריער אין דער פרשה שטייט אז דער אויבערשטער האָט געזאָגט משה'ן מען זאל טאָן מיטן מקלל דריי זאָכן: (א) „הוצא גו' אל מחוץ למחנה.“ (ב) „וסמכו גו' את ידיהם על ראשו.“ (ג) „ורגמו אותו גו'“. אָבער אין סיום הפרשה, וואו עס ווערט דערציילט וועגן דעם קיום הציווי, שטייען בפני רוש נאָר צוויי זאָכן: „ויוציאו את המקלל אל מחוץ למחנה“ און „ורגמו אותו אבן“. אָבער „וּסְמְכוּ אֶת יְדֵיהֶם“ ווערט ביים קיום הציווי ניט דער-מאָנט.

איז ניט פאַרשטאַנדיק, וואָס איז רש"י'ן מכריח צו לערנען אז מיט „ובני עשו כאשר צוה ה' את משה“ מיינט דער פסוק „כל המצוה האמורה בסקילה במקום אחר“ (ניט ווי ברוב המקומות וואָס „כאשר צוה ה'“ מיינט דעם ציווי פון דער באַטרעפּנדער פרשה גופא)? לכאורה האָט מען גע-דאַרפט זאָגן, אז מיט „ובני עשו גו'“ מיינט דער פסוק, אז זיי האָבן סומך געווען את ידיהם על ראשו!

די קשיא איז נאָך שטאַרקער: לויט פרש"י אז „ובני ישראל עשו“ מיינט די ציוויים וועלכע שטייען במקום אחר, קומט דאָך אויס, אז דער פסוק דער-ציילט וועגן דעם קיום הציווי פון „הוצא את המקלל“; „ורגמו אותו“; און אויך „כל המצוה כו' במקום אחר“ (דחי' (רגימה) און תלי'), אָבער וועגן דעם קיום הציווי „וסמכו גו'“ שב-פרשתנו ווערט אין דעם גאַנצן פסוק כלל ניט דערמאָנט — אפילו ניט ברמז!

ידיהם על ראשו"י. אָבער פאַרוואָס איז ער משמיט „לא תלין נבלתו על העץ“?

לכאורה וואָלט מען געקענט זאָגן, אז וויבאַלד ביים פסוק „לא תלין גו'“ שטייט „ולא תטמא את אדמתך גו'“, איז דער דין (ע"פ דרך הפשט) בלויז אין ארץ-ישראל, ובמילא, וויבאַלד די מעשה מיטן מקלל פון דער פרשה איז געווען אין מדבר און ניט אין ארץ-ישראל, איז דערפאַר רש"י דאָ משמיט דעם „לא תלין“.

מען קען אָבער אזוי ניט לערנען, וואָרום דער טעם פון „לא תלין גו'“ איז (ניט „ולא תטמא את אדמתך גו'“, נאָר) כּמפורש אין פסוק (פאַר דעם) „כי קללת אלקים תלויו“, און ווי רש"י איז דאָרט מפרש „ולוולו של מלך הוא כו'“. און לויט דעם איז דאָך פאַר-שטאַנדיק, אז דער דין „לא תלין גו'“ איז אויך אין אַנדערע ערטער (ניט נאָר אין א"י).<sup>8</sup> היינט פאַרוואָס איז עס רש"י משמיט אין אונזער פרשה?

ג. נוסף צו די שוועריקייטן בנוגע די פּרטים וואָס רש"י רעכנט אויס אין

(ד) אבל דוחק, כי [נוסף שפ"ז תוגדל הקושיא מה שרש"י מונה רגימה הכתוב בזה הפסוק עצמו!] בנוגע להוספה שב-„ובני עשו“ על „ורגמו אותו אבן“, הרי אין נפק"מ אם הציווי אמור בפרשה זו או במקום אחר (ואדרבה, „כאשר צוה“ שברוב המקומות קאי על ציווי שבפרשה המדוברת, כדלהן סעיף ג').

(8) ומ"ש „ולא תטמא את אדמתך גו'“ היא הוספה בחומר הדברי, וכמו „ולא תקיא הארץ“ (אחרי ית, כח. קדושים כ, כב) — אף שהדינים שלפניו אינם תלויים בארץ, ויתירה מזו: בפ' עקב (יא, יח"א) כתוב „ושמתם את דברי גו' למטן ירבו גו' על האדמה גו'“ — אף ש„ושמתם את דברי וגו'“ הוא „(אף) לאחר שתגלו“ (פרש"י שם), ואכמ"ל בזה.

(9) ראה בהנסמן בהערות 1; 11. ועוד.

ד. ווי שוין גערעדט פיל מאל, זיי-  
נען אין פרש"י מדויק ניט נאָר די  
ווערטער פון זיין פי', נאָר אויך די  
ווערטער פון פסוק וואָס ער איז מעתיק  
(פאַר דעם פירוש).

איז ניט מובן: דעם פי' „כל המצוה  
כו" נעמט דאָך רש"י פון די ווער-  
טער „כאשר צוה גו", איז פאַרוואָס  
איז ער מעתיק בלויז „ובני ישראל  
עשו" און ניט די ווערטער „כאשר  
צוה" <sup>10</sup>, און (נאָך מער: ) ער איז זיי  
אפילו ניט מרמז דורך צושרייבן  
„וגו"?

אויך איז ניט מובן: רש"י איז דאָך  
דאָ מפרש דעם וואָרט „עשו" — וואָס  
די אידן האָבן געטאָן אויסער „ויוציאו"  
און „וירגמו". פאַרוואָס דאָרף ער מע-  
תיק זיין אויך „ובני ישראל"?

ה. איז דער ביאור בכל הנ"ל:

די קשיא וואָס רש"י'ן אַרט דאָ איז  
(ניט נאָר <sup>11</sup> וואָס האָבן זיי געטאָן נוסף  
צו „ויוציאו" און „וירגמו", נאָר אויך <sup>12</sup>)  
דער לשון „ובני ישראל עשו": אויך  
„ויוציאו" און „וירגמו" האָבן דאָך גע-  
טאָן די אידן, פאַרוואָס זשע שטייט  
„ובני ישראל" ביי „עשו" דוקא: אָדער  
עס האָט בכלל ניט געדאַרפט שטיין

10) ובפרט שהדרשה (אף לסמיכה אף  
לדחי' כו') שבתוכי' כאן היא על התיבות  
„ובני עשו כאשר צוה ה' את משה"  
ורש"י משנה ומעתיק רק „ובני עשו".

11) גם י"ל, שמה שהוקשה לי לרש"י  
הוא רק הלשון „ובני ישראל עשו", אבל  
ההכפלה דו"וירגמו גו' עשו" אפשר לפרש  
כפי הרמב"ן „והנכון בעיני כו'". וכ"ה  
בספורנו כאן. או שיש לפרש כפי הראשון  
שברמב"ן (נעתק לעיל הערה 1), כי י"ל  
(ולא כבהערה הנ"ל) שדרך הכתוב לכפול  
השומרים מצות השם גם כשמתחלה מפרט  
העשי' (וכמו „ויעשו בני גו" (פקודי לט,  
לב. וראה גם שם, מב) — אף שלפניו  
מפרט כו').

„בני ישראל" ביים קיום הציווי, וואָ-  
רום בתחילת הכתוב שטייט דאָך  
„וידבר משה אל בני ישראל" איז  
פאַרשטאַנדיק אָז די אַלע ווייטערדיקע  
ענינים האָבן געטאָן די אידן, האָט  
דערפאַר געקענט שטיין „ויעשו כאשר  
צוה ה' את משה"; און אויב דער פסוק  
ווייל שוין יע דערמאָנען „בני ישראל"  
אויך בקיום הציווי, האָט ער עס גע-  
דאַרפט זאָגן בתחלת הענין — „ויוציאו  
בני ישראל גו' וירגמו גו' ויעשו כאשר  
צוה גו'?"

פון דעם וואָס עס שטייט ניט „ויעשו  
גו'" סתם, נאָר „ובני ישראל עשו", איז  
געדروנגען, אז פאַר דעם — אין  
ערשטן האָלבן פסוק רעדט זיך (ניט  
וועגן אַלע אידן, נאָר) וועגן „כל השומ-  
עים" (עדים ודיינים); און אין אַנדערן  
האַלבן פסוק „ובני ישראל עשו" רעדט  
זיך וועגן אַלע אַנדערע אידן — פונקט  
ווי פריער. טיילט ער אָפּ „כל השומ-  
עים" פון „כל העדה".

און דערפאַר קען רש"י ניט לערנען  
— בפשוטו <sup>12</sup> של מקרא — אָז מיט  
„ובני עשו" ווערט געמיינט סמיכה,  
ווייל וועגן סמיכה שטייט דאָך „וסמ-  
כו כל השומעים גו'"; און וויבאַלד  
אָז דאָ שטייט „ובני ישראל עשו",  
לערנט דעריבער רש"י אָז דאָס מיינט  
די ציוויים וועלכע שטייען במקום אחר  
— דחי' <sup>13</sup> (רגימה) ותלי' וואָס ווערן  
געטאָן דורך אַלע אידן.

ו. עפי"ז ווערט דאָך אָבער שווער:  
פאַרוואָס ווערט אין פסוק ניט דער-

12) משא"כ בתוכי' ובסנהדרין שם.  
13) ולפ"ז שמענו חידוש (בדרך הפשט)  
דהרחי' — אע"פ שהיא לפני הרגימה דה'  
שומעים — הייתה ע"י „כל העדה", ודלא  
כפשטות הכתוב „יד העדים תהי' בו ברא'  
שונה". וצ"ע.

ניט געטויט געוואָרן. האָט „כל העם“ אים געדאַרפט באַוואַרפן מיט נאָך שטיינער <sup>16</sup>.

ס'איז נאָך אַבער שווער: דאָס פריי-ער געזאַגטע איז בלויז אַ ביאור און אין „ובני ישראל עשו“ קען אַריינגע-רעכנט ווערן אויך רגימה. פון וואָגען ווייס אַבער רש"י אַז מיטן אבן וואָס די עדים האָבן אויף אים געוואָרפן איז ער טאַקע ניט געטויט געוואָרן <sup>17</sup> און „בני ישראל“ האָבן אויף אים גע-וואָרפן נאָך שטיינער — עס קען דאָך זיין אַז ער איז געטויט געוואָרן פון דעם אבן וואָס די עדים האָבן אים רוגם געווען און „ובני ישראל עשו“ מיינט נאָר — דחי' און תלי' (ניט רגימה)? ואדרבא — לפי זה וועט רש"י אויסמיידן אַ מחלוקת צווישן לימודו ע"ד הפשט און הלימוד ע"ד ההלכה — ווי געבראַכט אין תורת כהנים — וואָס רעכנט ניט רגימה, כנ"ל. ובפרט אַז, כנראה, נעמט רש"י פירושו דאָ 19ן תו"כ נאָר איז (משנה 1) מוסיף „רגימה“!

ה. איז דער ביאור אין דעם: בתחלת הכתוב, איידער עס ווערט דערציילט וואָס מען האָט דעם מקלל געטאַן — „ויוציאו גו' וירגמו גו' ובני ישראל עשו גו'“ — שטייט „וידבר משה אל בני ישראל“. וואָס האָט משה גערעדט צו די אידן? — איז פאַרשטאַנדיק בפשטות, אַז ער האָט זיי איבערגעגעבן דעם דיבור של הקב"ה „איש איש כי

ציילט אַז מען האָט מקיים געווען אויך דעם ציווי „וסמכו“? דערפאַר לערנט רש"י אַז „כאשר צוה גו'“ באַצייט זיך ניט נאָר צו „ובני ישראל עשו“, נאָר אויפן גאַנצן פסוק — אויך צום „ויר-גמו“ וואָס איז געטאַן געוואָרן דורך „כל השומעים“, אַז זיי האָבן אים רוגם געווען פונקט „כאשר צוה ה' את משה“. ד.ה. אַז איידער זיי האָבן אים רוגם געווען, האָבן זיי סומך געווען זייערע הענט על ראשו <sup>18</sup> ווי דער אויבערשטער האָט געזאַגט משה'ן „וסמכו גו' ורגמו גו'“.

און דערפאַר ברענגט רש"י בלויז די ווערטער „ובני ישראל עשו“ און ער טיילט אַפ (און איז משמייט) „כאשר צוה גו'“, להשמיענו אַז „כאשר צוה“ באַצייט זיך אויך צום „וירגמו“, כנ"ל.

ז. עפ"י הנ"ל (סעיף ה'), אַז „ויר-ציאו גו' וירגמו גו'“ גייט אויף די עדים (ודיינים) און „ובני ישראל עשו“ — אויף די אַנדערע אידן, איז פאַר-שטאַנדיק אַז אין „ובני ישראל עשו“ קען אַריינגיין (ניט נאָר דחי' און תלי', נאָר) אויך רגימה וועלכע ווערט ניט נכלל אין „וירגמו אותו אבן“ וועלכע שטייט דאָ פריער — ווייל נאָך דעם אבן וואָס די עדים האָבן אויף אים געוואָרפן, האָבן די אַנדערע אידן אויף אים געוואָרפן נאָך שטיינער. ווי דער דין ביי סקילה: „יד העדים תהי' בו בראשונה להמתו ויד כל העם באח-רונה“ <sup>19</sup> — אַז אויב פון דעם אבן וואָס די עדים האָבן געוואָרפן איז ער

16) וכדפרש"י בניסת (ראה יג' יו"ד) — לפני הפסוק שבשופטים — בפ"י ויד כל העם באחרונה דשם.

17) ובפרט שזהו דבר שאינו מצוי כלל, ועד שאמרו (סנהדרין מה, ב) „מעולם לא שנה בה אדם“.

14) ויומתק זה ע"פ פרש"י (כו, יד) ובהסמיכה מבארים ענין הרגימה.

15) שופטים יז, ז (וי"ל שגין נכלל ב' במקום אחר" שבפרש"י, וראה לקמן סוף סיח).

מיינט (ניט נאָר דחי' ותלי' וועלכע שטייען במקום אחר, נאָר) אויך רגימה. ד.ה. אַז נאָך דער רגימה פון די עדים — ״וירגמו אותו אבן״ — האָבן אויך בני ישראל אים פאַרשטיינערט, ווייל דעם ענין (רגימה דורך אַלע אידן) האָבן זיי אַרויסגענומען פון פסוק ״רגום ירגמו בו כל העדה״<sup>19</sup> וואָס שטייט אין דער פּרשה פון ״איש איש כי יקלל גו״.

ט. מען דאַרף נאָך אָבער פאַרשטיין:  
א) אויך ביי דעם ציווי ״הוצא את המקלל״ (וואָס שטייט בנוגע דעם ערשטן מקלל) שטייט ״ורגמו אותו כל העדה״, און דאָך לערנט אויף דעם רש"י אַז דאָס מיינט ״במעמד כל העדה״. היינט וואָס איז דער הכרח אַז דער פירוש פון ״רגום ירגמו בו כל העדה״ (וואָס שטייט בנוגע צו יעדן מקלל) מיינט אַנדערש ווי ״ורגמו גו כל העדה״ וואָס שטייט מיט צוויי פּסוקים פריער?

און הגם אַז ביי דעם ציווי ״הוצא את המקלל״ ווערט פריער (פאַר ורגמו אותו כל העדה) דערמאָנט אין פסוק ״כל השומעים״, און ביים ציווי ״רגום ירגמו בו כל העדה״ וואָס שטייט ביי אַ מקלל בכלל, שטייט ניט פאַר דעם ״כל השומעים״ — איז עס אָבער קיין הוכחה ניט צו זאָגן, אַז דער פירוש פון ״כל העדה״ ביי יעדער מקלל זאָל זיין אַנדערש ווי ביים ערשטן מקלל!<sup>20</sup>

(19) כד, טו.

(20) שהרי הוכחתו של רש"י ש"כל העדה" שבפסוק הראשון פירושו "במעמד כל העדה" ולא "כל העדה" היא לכאורה [לא מפני שנאמר לפניו "כל השומעים" (כי אורבה: משפחות לשון הכתוב, וסמכו כל השומעים גו' ורגמו אותו כל העדה" משמע, ש"כל השומעים" קאי רק א"וסמכו", אבל "ורגמו אותו" קאי (לא א"כל השומ

יקלל גו"י<sup>19</sup> — בנוגע צו אַ מקלל אין אַלגעמיין (און ניט בלויז דעם ציווי ״הוצא את המקלל גו״ ורגמו אותו גו״ — וואָס מען זאָל טאָן מיט דעם מקלל).

ואדרבה: וויבאַלד אַז אין דעם ציווי פון דעם אויבערשטן ״הוצא את המקלל גו״ ווערט ניט דערמאָנט אַז משה זאָל עס זאָגן צו די אידן, דאַקעגן דער דיבור ״איש איש כי יקלל גו״ הויבט זיך אָן מיט ״ואל בני ישראל תדבר לאמר״, איז פאַרשטאַנדיק אַז מיט ״וידבר משה אל בני ישראל״ ווערט געמיינט (בעיקר, עכ"פ) אַז משה האָט זיי איבערגעגעבן די דינים פון אַ מקלל בכלל.

ווערט דאָך די שאלה: וואָס איז די שייכות פון ״וידבר משה אל בני ישראל״ פון תחלת פסוק זה (מיט וואָס עס ווערן געמיינט/ בעיקר די דינים פון אַ מקלל בכלל) צום המשך הפסוק — ״ויוציאו את המקלל גו״ — וואָס דערציילט וואָס מען האָט געטאָן מיט דעם מקלל?

והמענה: פון דעם וואָס פאַר ״ויוציאו גו״ וירגמו גו״ ובני ישראל אל עשו גו״ איז דער פסוק מק-דים די ווערטער ״וידבר משה אל בני ישראל״, לייגט זיך בשכל צו זאָגן אַז די אידן האָבן צו דעם מקלל געטאָן אויך אַזוינע פעולות וואָס זיי האָבן אַרויסגענומען (ניט פון דעם ציווי ״הוצא את המקלל גו״ און ניט פון די דיני סקילה וואָס שטייען במקום אחר, נאָר) פון דער פּרשה ״ואל בני ישראל תדבר לאמר גו״ איש איש כי יקלל גו״.

און דערפאַר איז רש"י מפרש אַז מיט ״ובני ישראל עשו״ ווערט גע-

נאך אַ שינוי אין דעם ענין פון „ורגמו אותו“ וואָס שטייט ביי דעם מקלל לגבי דעם חיוב סקילה אין אַנדערע ערטער :

וואו עס שטייט דער חיוב סקילה, זאָגט דער פסוק ניט בלויז דעם לשון רגימה אָדער סקילה, נאָר אויך דעם לשון מיתה. אַזוי ווי ביי „מולך“, וואָס פאַר די ווערטער „ירגמוהו באבן“ שטייט „מות יומת“<sup>21</sup>. אַזוי אויך ביי אוב וידעוני שטייט „מות יומתו באבן ירגמו אותם“<sup>22</sup> [און אויך ביי מקלל גופא — ביי מקלל בכלל — „מות יומת רגום ירגמו בו“<sup>23</sup>]. משא״כ אינעם ציווי פון דעם ערשטן מקלל שטייט נאָר „ורגמו אותו“, אָבער דער לשון מיתה ווערט ניט דערמאָנט.

יא. וואָס איז דער טעם אויף די צוויי שינויים ?  
חיוב מיתה איז דוקא בהתראה<sup>24</sup>.

בפירוש כמו ששמעו מפי המברך כו' העון הזה שאתה גורם לנו עליך יהי". אבל טעם זה אפשר לומר רק לפי מש"כ בתו"כ "שאתה גרמת לךך" (ולהעיר שבפ"י התוס' עה"ת כאן (שמפרש ג"כ כהנ"ל) מובא מתו"כ "שאתה גרמת לנו", אבל לא לפי מש"כ רש"י "ואין אנו נענשים במיתתן כו". ולהעיר גם מל' הרמב"ם שם "שאתה גרמת לךך" (ולא "לךך" או "לנו" כבתו"כ).  
(24) קדושים כ, ב.  
(25) שם, כז.  
(26) נסמן לעיל ע' 140 הערה 7. וראה שם גם הערה 6.

בכ"מ הל' ע"ז שם ה"ט, שלדעת הרמב"ם (הל' עדות פ"כ ה"ד) מגדף א"צ התראה. אבל בפירש"י (פרשתנו כד, טו) : "בכרת כשאין התראה"<sup>\*</sup>, הרי שגם מגדף צריך התראה. וכ"ה גם דעת הראב"ד בהל' עדות

(\* וי"ל יסודו, שהרי — ע"ד הפשט — כשאין התראה אין וודאות (גמורה) שהוא מזיד, ואיך יחייבו הכתוב מיתה (משא"כ בנוגע למגדף מסוים — דמדבר — דכלפי שמיא גליא ובאה הוראה מיוחדת (ד"ז).

(ב) ווען רש"י האָט שוין יע אַ הכרת אַז „רגום ירגמו בו כל העדה“ מיינט אַז אַלע אידן דאַרפן אים רוגם זיין — פון וואָנען נעמט ער אַז מיט „ובני ישראל עשו“ ווערט געמיינט אויך דחי' ותלי' וועלכע שטייען במקום אחר, עס קען דאָך זיין אַז מיט דעם ווערט געמיינט בלויז „רגימה“ (פון כל העדה)<sup>21</sup> ?

י"ד. איז דער ביאור אין דעם :  
ביי קיין שום מחוייב מיתה געפינט מען ניט<sup>22</sup> אַז די עדים און דיינים זאָלן דאַרפן סומך זיין את ידיהם על ראשו און אים זאָגן „דמך בראשך ואין אנו נענשים במיתתך“ (ומובן בפשטות: מהיכי תיתי זאָל זיין אַ סלקא־דעתך אַז זיי זאָלן יע נענש ווערן במיתתו — ער איז דאָך מחוייב מיתה ע"פ דין). פאַרוואָס־זשע האָט מען ביי דעם מקלל יע געדאַרפט סומך זיין און זאָגן „ואין אנו נענשים במיתתך“<sup>23</sup> ?

ע"ם (כ"א) „אכל העדה“ — כ"א ]

שמכיון שאי אפשר שכל העדה (ששים רבוא ויותר) ירגמוהו, לכן מוכרח לפרש שהכוונה ב"כל העדה" היא במעמד כל העדה ובשליחותם וכהסיום בפרש"י : מכאן ששלו חו של אדם כמותו (וע"ד פרש"י בא יב, ו ד"ה וישטו). ומכיון שלא נתפרש בכתוב מי הם השלוחים, מסתבר שהם „כל השומ" עי"ם הנזכרים (ושאני „ושחטו אותו" דפי' בא שם — שכולם שוים בו). וא"כ, גם מ"ש „רגום ירגמו בו כל העדה“ (שנאמר גבי מקלל בכלל) צריך לפרש לכאורה, שהשומעים צריכים לרגום אותו במעמד כל העדה ובשליחותם. וראה לקמן הערה 30.

(21) ובפרט ש„כאשר צוה ה"י שברוב המקומות קאי על הציווי שבפרשה המדוברת, כנ"ל ס"ג. וביותר — ש„במקום אחר" היינו במקום רחוק — במשנה תורה (אף שעפ"ז יומתק ההמשך בפרש"י שבפסוק הסמוך).

(22) רמב"ם הל' ע"ז ספ"ב.

(23) בדעת זקנים מבעה"ת כאן מתו"כ : „לפי שבשעת גמר דין צריכין העדים לומר

אָבער מען טאַר עס ניט טאָן <sup>30</sup>.  
און דערפאַר דאַרף מען דוקא דאָ  
באַוואַרענען „ואין אנו נענשים במי“

(30) ועפ"י יובן מה שמפרש רש"י „כל  
העדה — במעמד כל העדה, מכאן ששלוחו  
של אדם כמותו“  
— דלכאורה: (א) מכיון ד„כל העדה“  
פירושו במעמדם — הרי אין כאן ענין  
דשלוחות כלל? (ב) ביותר יוקשה זה:  
הפירוש „במעמד כל העדה“ הוא בתנ"כ  
כאן — ושם אין ההמשך „מכאן ששלוחו  
כו“ ז. א. שרשי משנה ומוסיף כל זה  
על התנ"ך „כו“ (ג) לאיך גיטא: באם יש  
כאן ענין דשלוחות — „שלוחו של אדם  
כמותו“, הרי אפשר לומר שפי' „כל העדה“  
הוא רק „בשלוחות כל העדה“ (וכדפרש"י  
בא יב, ו) ומג"ל שהוא במעמד כל העדה?  
(ד) הרי הדין דשלוחו של אדם כמותו ילפינן  
מפי' בא (שם), וכמפורש ברש"י שם „מכאן  
ששלוחו כו“ ואיך אומר גם בפסוק זה  
„מכאן ששלוחו כו“?

והביאור — ע"פ הג"ל בפנים:  
הציווי „ורגמו אותו“ [שנאמר גבי מגדף  
הראשון], מכיון שציווי זה אינו מחייב  
מיתה כ"א רק רגימה (וע"ד מלקות שאפשר  
שימות, אבל אלא הוא — ראה הערה  
33) והוא רק על „כל השומעים“ — אין  
מסתבר כלל לומר ש„וסמכו“ (שאין בזה  
סכנת מיתה) לא נצטוו כל העדה ו„ורגמו“  
(שכשירגמו רבים — ימות) נצטוו אלא  
שומעים שלוחים! ולכן מפרש רש"י בפש"י  
טות „כל העדה“ פירושו בפשטות (דער  
טייטש) — „במעמד כל העדה“, אבל עפ"י  
יוקשה דהול"ל „לפני כל העדה“ (או  
כ"ו"ב)? ומתוך „מכאן (שמשנה ה"ל כ"ו)  
— ששלוחו של אדם כמותו“ — בענין  
כב„כאן“ בפרשתנו היינו בדבר שלא נצ"י  
טוה ע"ז (ואדרבה חשש בדבר, והציווי  
הוא רק על השומעים, כנ"ל) ושינוי הלשון  
מלמדנו שיש כאן גם ענין דשלוחות, היינו  
שנצטוו לעשות שליח וה"ה כמותו (שכאילו  
— נצטווה לרגום וקיים הציווי).

והדין שבפי' בא — ה"ה בדבר שנצטווה  
הוא עצמו דוקא. ותרזויהו צריכי, וק"ל.  
ע"פ הג"ל מתורץ ג"כ שינוי הלי' בפרש"י  
פי' בא דמפרש שלילת הקס"ד: וכי כולן  
שוחטין אלא כו' — משא"כ בפרשתנו דאין

און היות אז ביי דעם ערשטן מקלל איז  
קיין התראה ניט געווען (וואַרום וויי-  
באַלד אַז „לא היו יודעים אם חייב  
מיתה אם לאו“: האָט מען דאָך אים  
ניט געקענט מתרה זיין <sup>28</sup>), און דער  
ציווי „ורגמו אותו“ איז געווען אַ  
הוראת שעה <sup>29</sup>, דעריבער קען מען  
זאָגן, אַז די רגימה איז אַנדערש פון  
יעדער חיוב סקילה:

ביי אַלע אַנדערע מחוייבי סקילה  
(וואָס כולם בהתראה): דאַרף מען אים  
רוגם זיין ביז „מות יומת“, ד. ה.  
אַז אויב ער איז ניט געשטאַרבן  
פון דעם ערשטן אבן, דאַרף מען אים  
וואַרפן נאָך שטיינער ביז ער וועט  
געטויט ווערן; משא"כ דאָ, וואָס ער  
איז ניט געווען מותרה — איז אַ  
קלענערער עונש: מען דאַרף אויף אים  
וואַרפן בלויז איין אבן, און אויב ער  
וועט ניט שטאַרבן דורך דעם אבן,  
איז ניטאָ קיין חיוב צו וואַרפן אויף  
אים נאָך שטיינער, ובמילא טאָר מען  
ניט וואַרפן נאָך. ובדוגמא ווי מלקות  
וואָס עס קען זיין המית במלקות <sup>30</sup>,

שם. וברב"ז שם מוכח שגם לדעת הרמב"ם  
כן הוא. וצ"ע"ק שהכ"מ בהל' עדות אינו  
מפרש דבהיאו קושיה תר"ב"ד שם דאין  
הכי נמי להרמב"ם מגדף א"צ התראה.  
(27) פרש"י פרשתנו כו, יב.  
(28) משא"כ מקושש, מכיון שידועים היו  
שהוא במיתה (רש"י שם. שלח טו, לד),  
הי אפשר להתרות בו (כדפרש"י שלח שם,  
לג) כדעת הת"ק (סנהדרין פ, ב).  
(29) וכבסנה' שם לענין מקושש —  
לדעת ר"י.

וראה גם שם עת, ב: „מגדף הוראת  
שעה היתה“. אלא שבפרש"י שם: „שהרי לא  
נצטוו מתחלה על אותה חבישה כו“ אבל  
בכס"מ שם (וראה גם רב"ז שם) מקשר  
הא דמגדף הוראת שעה היתה עם מה שמגדף  
אין צדיק התראה. עיי"ש.  
(29\*) ראה פרש"י משפטים כא, יד  
(ממכילתא). מכות ה, א.

יב. אעפ"י אַז מצד דעם פסוק  
 „הוצא את המקלל גוי ורגמו אותו גוי“  
 ווייס מען בלויז דעם דין פון רגימה,

בירור (באיוז מיתה ימות) — כי הספק  
 הוא רק במקושש זה \* שהוא הי' לפני  
 מ"ת (כפרש"י שם) — אבל מקושש דלאחרי  
 מ"ת, כיון דכל מיתה האמורה בתורה  
 סתם אינה אלא חנק (רש"י קדושים כ,  
 יו"ד) לכאורה גם במקושש כן הוא, וצ'  
 ריך הוראה מפורשת שהוא בסקילה.

ומולא נכפל במקושש — עכצ"ל  
 בהקדם סברא פשוטה (מוכנת גם לכן  
 חמש למקרא) אשר דינים הנאמרים בתורה  
 (משא"כ סיפורי התורה) שע"ז נאמר „ול'  
 מדתם אותם ושרתם לעשותם“ \*\* וכיו"ב,  
 יש בהם עשי' גם לאחר זמן (מלבד באם  
 פירש הכתוב להיפך) ולכן אין צורך לכפול  
 הציווי,

וכן הוא בדיני מקושש שהי' בהתראה  
 והרגימה שלו מבוארת מזה יומת גוי היי'  
 נו סקילה.

משא"כ במקלל דמדבר — שכל הדינים  
 שבפסוק הוצא את המקלל גוי הרי (לפרש"י,  
 ככפנים) לא נאמר אלא בו (שלא בהתראה,  
 וסמכו, ורגמו רק) „כל השומעים“ ובמעמד  
 „כל העדה“)

פירש הכתוב; ואל בני' תדבר גוי' —  
 בנוגע לדורות (וגם למקלל דמדבר אם  
 בדין או בתור הוראת שעה, וכנ"ל).  
 ועפ"ז מתורצת התמי' כפולה בפרש"י  
 (שלא שם, לו); ויוציאו אותו, מכאן כו';  
 א) הול"ל זה במקלל דפרשתנו, ב) כתבו  
 „מכאן“ — והרי חכבר נצטוו ע"ז בפר'  
 שתנו.

ועדיין צריך ביאור: ע"פ הני"ל 1) הול"ל  
 (בפרשתנו) „הוצא את המקלל“ בהנאמר  
 לדורות (והוי ידעינן גם למקלל דמדבר),  
 2) ביותר יוקשה ע"פ המבואר (סנה' מב,  
 ב) טעם ההוצאה וכי' דלא מיתחזי ב"ד  
 רוצחין או דתיהוי לי' צלה — אין להוציא  
 כו' בדין דרגימה כ"א רק בסקילה.

אבל ג"ז מובן בפשטות וכעין חומר:  
 הוצא את המקלל — ג"ז רק במקלל דמדבר  
 הוא, כי בכל התורה כולה ה"ז רק בעונש

תתך", וואָרום היות אַז ער איז ניט  
 מחוייב מיתה (ס'איז נאָר אַ דין פון  
 רגימה), קען במילא זיין אַ ס"ד אַז  
 זיי זאָלן נענש ווערן במיתתו, אויב ער  
 וועט פון דעם אבן געטויט ווערן יי'.  
 ועפ"ז איז פאַרשטאַנדיק, אַז דער  
 פירוש פון „רגום ירגמו בו כל העדה“  
 וואָס שטייט ביי מקלל בכלל מיינט  
 (ניט אַז בלויז די „שומעים“ דאַרפן  
 אים רוגם זיין „במעמד כל העדה“ —  
 אזוי ווי דער פירוש פון „ורגמו אותו  
 כל העדה“ וואָס שטייט ביים ערשטן  
 מקלל — נאָר) ווי עס שטייט פאַר  
 דעם „מות יומת“, אַז אויף אַלע אידן  
 ליגט אַ חיוב אים רוגם זיין עד שימות.  
 וואָרום היות אַז באַ „ונוקב שם הי“  
 (בהתראה), איז דאָ דער חיוב „מות  
 יומת“, איז דאָך פאַרשטאַנדיק אַז אויב  
 ער איז ניט געטויט געוואָרן פון דעם  
 אבן וואָס די עדים האָבן אין אים  
 געוואָרפן, דאַרפן „כל העדה“ באַוואָרפן  
 אים מיט נאָך שטיינער, ביז אַז „מות  
 יומת“<sup>32</sup>.

מתחיל „וכי כולן רוגמין כו“<sup>31</sup>, כי כאן  
 א"א לקס"ד כו, כי חשש ואיסור ישנם  
 בזה, כנ"ל.

31) ועפ"ז, ע"פ פרש"י בדרך הפשט  
 — הציווי „וסמכו גוי“ הוא רק גבי מגדף  
 דמדבר. ואולי י"ל דלשיתתיהו אזלי: לה'  
 רמב"ם (אליב"ד דהכס"מ) דכל מגדף א"צ  
 התראה כמו מגדף דמדבר — גם ב„וסמכו“  
 שוים הם; משא"כ לפרש"י.

32) ועפ"ז מובן בפשטות מה שלאחרי  
 הציווי „ורגמו אותו גוי“ מוסיף „איש  
 איש כי יקלל רגום ירגמו בו גוי“ (ודוחק  
 לומר שהחידוש ב„איש איש כי יקלל גוי“  
 הוא: א) אף דהמקלל דמדבר הי' „בן איש  
 מצרי“, או ב) רק הדין של „ונשא חטאו  
 — ברכת כשאין התראה“ — ודלא כב'  
 מקושש שנאמר (שלא שם, לה) רק „רגום“  
 אותו באבנים גוי' — ולא נכפל שיעשו  
 כן גם בכל מקושש,

ואין לומר דשאני מקושש דפשוט דכן  
 הוא בכל מקושש, כיון שלא הי' בזה אלא

(\* ועפ"ז סרה קושי'ת מפרשי רש"י (שם)  
 מהו הפסוק.

\*\*) ואתחנן ה, א.



און וויבאלד אָז פון דעם המשך הפסוקים איז פאַרשטאַנדיק אָז מיט „ובני ישראל עשו“ ווערט געמיינט אַזאַ ענין וואָס איז געזאַגט געוואָרן אין דער פרשה „ואל בני ישראל תדבר גו'“, לערנט דעריבער רש"י, אַז דורך דעם „וירגמו אותם אבן“ (לשון יחיד) דורך די עדים, איז ער נישט גע- שטאַרבן, און בני ישראל האָבן אים רוגם געווען מיט נאָך שטיינער.

יג. ע"פ הנ"ל וועט מען אויך פאַר- שטיין, וואָס רש"י איז מפרש, אַז „ובני ישראל עשו“ מיינט (ניט נאָר רגימה, וואָס מען נעמט אַרויס פון פסוק „רגום ירגמו בו כל העדה“ וואָס שטייט דאָ, נאָר אויך) „כל המצוה האמורה בסקילה“, כולל אויך דחי' ותלי' :

דער ציווי „ורגמו אותם גו'“ וואָס איז געזאַגט געוואָרן במיוחד בנוגע צום ערשטן מקלל, וויבאלד אָז ביי אים איז נישטאָ דער חיוב „מות יומת“ (ווי דער ציווי „ירגמו“ ביי אַ מחוייב סקי- לה, אַז מען דאַרף אים רוגם זיין ביז אַז „מות יומת“), איז עס נישט קיין ענין פון סקילה.

וויבאלד אָבער אַז פון דעם „וידבר משה אל בני ישראל“ האָבן די אידן פאַרשטאַנען אַז באַ דעם מקלל איז דאָ אויך דער דיין פון „מות יומת רגום ירגמו בו כל העדה“, וואָס די רגימה איז דאָך שוין אַן ענין פון סקילה, איז דאָך פאַרשטאַנדיק, אַז זיי האָבן אים נישט נאָר רוגם געווען, נאָר זיי

מיתה — י"ל : א) לפי שהי' שלא בהתראה. ב) „כל השומעים“ כיון שהם נצטוו רק ברגימה — אם ימות ברגימה שלהם — קס"ד וצריכים כפרה. ולהעיר מדין שליח ביד שהמית במקלות (ראה לעיל הערה \*29).

דה. אַז די שומעים דאַרפן וואָרפן אין אים איין אבן (און אויב ער וועט נישט געטויט ווערן דורך דעם אבן, דאַרף מען אין אים נישט וואָרפן נאָך אבנים אַז ער זאָל געטויט ווערן דורך זיי). וויבאלד אָבער אַז דער ציווי „ונוקב שם ה' מות יומת רגום ירגמו בו כל העדה“ איז געזאַגט געוואָרן אין צו- זאַמענהאַנג מיטן ערשטן מקלל, און פאַר „ויוציאו את המקלל גו'“ דער- ציילט דער פסוק „וידבר משה אל בני ישראל“ (אַז משה האָט איבערגע- געבן צו אידן אויך (ובעיקר) די פרשה „ואל בני ישראל תדבר גו' ונוקב גו' מות יומת גו'“, כנ"ל סעיף ח'), לייגט זיך דעריבער צו זאַגן, אַז דער ציווי „מות יומת גו'“ איז געזאַגט געוואָרן אויך בנוגע צום ערשטן מקלל.

ד. ה. אַז נוסף צום ציווי „וסמכו כל השומעים גו' ורגמו אותם גו'“ וואָס איז געזאַגט געוואָרן במיוחד בנוגע צום ערשטן מקלל, און נאָר צו „כל השומעים“, איז געווען דערביי נאָך אַ ציווי בדרך הוראת שעה, צו „כל העדה“ גלייך, אַז כאַטש ער האָט גע- טאָן דעם חטא בלא התראה, פונדעסט- וועגן „מות יומת רגום ירגמו בו כל העדה“, אַזוי ווי „נוקב שם ה' בהת- ראה“<sup>33</sup>.

מיתה. ולכן א"א ללמוד „מכאן שבית הסקי לה רחוק הוא.“ ועפ"ז יתורץ ג"כ שינוי הכתובים: במקוש סדר הציווי — יומת גו' (ואח"כ) מחוץ למחנה (כי זהו מסובב מזה שדינו מיתה). משא"כ במקלל מדובר הסדר: הוצא גו' (ואח"כ) ורגמו גו', ולהעיר: לפי המתניחא שבפרש"י (כד, י) דגוף ע"י עסקי מחנה — מוכן בפשטות הטעם ד"הוצא מחוץ למחנה" וד"במעמד כל העדה" (דבכולה לא יכול ליטע אהלו) — שלא מצינו זה בכ"מ. וק"ל. (33) ומה שצריכים לומר לו „ואין אנו נענשים כמתתן“ — אף שהוא מחוייב

דעם וואָס „נתפס לטטיות“, וואָס ער האָט געטאָן אָן עבירה חמורה ביותר אויף וועלכע מען איז מחוייב סקילה.

טו. עס פאָדערט זיך נאָך אָבער ביאור: מצד דעם ענין „קללת אלקים תלוי — זלולו של מלך הוא כו“, האָט, לכאורה, תורה אים געדאַרפט ניט לאָזן תולה זיין אפילו אויף אַ קליינע וויילע — אויך אויף איין רגע <sup>36</sup> טאָר מען דאָך ניט מזלזל זיין ח"ו אין דעם „מלך“ <sup>37</sup> ?

נאָר אין דעם איז פאַראַן אַן ענין פון „יינה של תורה“: אויפן פסוק „ותלית אותו על עץ“, טייטשט דער אריז"ל אַז „על עץ“ מיינט אויפן (חטא פון) עץ הדעת <sup>38</sup>. ועפ"ז יש לפרש גם בפשוטו של מקרא זה, ובהקדם:

(א) ידוע <sup>39</sup>, אַז דער חטא הראשון, דער חטא עץ הדעת פון אדה"ר (וואָס

האָבן אויך געטאָן „כל המצוה האמורה בסקילה“ — אויך דחי' ותלי'.

יד. אעפ"י אַז פון דער הקדמה „וידבר משה אל בני ישראל“ ווייס מען, אַז מיט „ובנ"י עשו“ ווערט גע- מיינט „כל המצוה האמורה בסקילה במקום אחר“, פונדעסטוועגן רעכנט רש"י אויס בלויז „דחי' רגימה ותלי'“ און איז משמיט „לא תלין“.

די הסברה אין דעם: וויבאַלד אַז דער טעם פון דעם דין „לא תלין נב" לתו על העץ“ איז, כמפורש בכתוב, „כי קללת אלקים תלוי“ און ווי רש"י איז מפרש „זלולו של מלך הוא“, קומט דאָך אויס אַז „לא תלין“ איז ניט קיין גדר אין סקילה, נאָר אין שמירת „כבודו של מלך“ — צו פאַר- היטן כבודו פון דעם נסקל וואָס ער איז עשוי בדמות דיוקנו פון אוי- בערשטן.

און הגם אַז אין לאו „לא תלין“ שטייט „לא תלין נבלתו על העץ“, וואָס פון דעם איז מוכח אַז דער לאו קומט בהמשך צום פריערדיקן פסוק „ותלית אותו על עץ“ וואָס שטייט ביי נסקלין דוקא <sup>40</sup>, ובפרט אַז דער טעם פון „לא תלין“ — „כי קללת אלקים תלוי“, מיינט (אויך) „המברך ה'“ <sup>41</sup> וועלכן עס קומט סקילה (אָבער ניט אויף סתם אַ מת <sup>42</sup>) — איז עס אָבער (ניט מצד דעם וואָס „לא תלין“ איז אַ גדר אין סקילה, נאָר) ווייל „זלולו של מלך“, איז דוקא אין פאַל ווען מען האָט אויפגעהאַנגען דעם חוטא מצד

(34) פרש"י תצא כא, כב.

(35) ראה רדב"ז הל' אבל פ"ד ה"ה, ש,לא תלין" בכל המתים, איז זו לאו של תורה, דקרא בהרוגי כ"ד איירי'.

(36) להעיר מתניא ספכ"ד: שאין לך על-בון גדול מזה אפי' עושה כן לפי שעה.  
(37) ומכש"כ וק"ו ממרז"ל יאבד עולמו מפני השוטים (ע"ז גז, ב) שהמדובר שם בדברים שה"עולם" זקוק להם — ומכש"כ בנוגע ל"מלך". ואף שהקושיא שם היא „איבוד“ — הרי בפועל אפילו זלול החמה וכו' אין, ועכצ"ל מטעם וכי מפני השוטים כו'.

(38) „דרש רבינו האריז"ל על רבינו הרמ"ק ז"ל באשכבת"י וכי יהי באיש חטא משפט מות לשון חסרון שהוא צדיק גמור ולא נמצא שום חסרון לומר שנת-חייב מיתה בעבור חטא זה כי לא נמצא בו חטא והומת ועכ"ז מת וזו היא שקשה. לז"א ותלית אותו על עץ ר"ל בעטיו של נחש שאכל אדה"ר ע"כ אמרי קדוש" (נחל קדומים עה"פ. ועייג"נ של"ה בדרוש להס' פד (רט, ב) — בשם התיקונים). — וראה בארוכה לקו"ש חכ"ד ע' 132 ואילך.

(39) ראה גם תו"א עט, ד. ד"ה באתי לגני תשי"א (בסה"מ באתי לגני ח"א) פ"ב.

אותו על עץ" נאך דעם ווי "והומת" 41  
 — דהטעם בפשטות הוא: האַטש אפילו  
 אַז הרוגי ב"ד מתודין תהא מיתתי  
 כפרה על כל עונותי 48, און די כפרה  
 איז אַזוי גרויס אַז זי איז מכפר אַף  
 כל עונותי 49 — דאַרף מען אָבער  
 דערצו האָבן 50 מיתה וקבורה ועיכול  
 בשר (אָדער צער חיבוט הקבר) וואָס  
 דאַמאָלס איז מתכפר במיתתו ובזיונו.  
 אַזוי אויך קען מען מבאר זיין דעם  
 חיוב פון "ותלית אותו" — "דאית בי'  
 בזיון", ווי ס'שטייט אויך דער טעם  
 וואָס "לא היו מתאבלין עליהן" 51 —  
 ס'דאַרף זיין אַ בזיון נוסף, ובפרט באַ  
 אַז עון חמור ביותר ווי הנסקלין כו'.  
 עס דאַרף נאָך אָבער האָבן ביאור:  
 קבורה ועיכול בשר זיינען (פרטים און)  
 שייך 52 צו מיתה (אל עפר תשוב) וואָס  
 "מיתתי 53 כפרה"

— וואָס האָט מען אָבער מחייב גע-  
 ווען דוקא דעם בזיון פון תלי' על עץ  
 — די גמ' בריינגט דאָך דאַרט 54 כמה  
 אופני בזיון דגירור עצמות, מלין זיין  
 בלי טעם, (גשמים) מזלפין על מתתו  
 כו' ?

וע"פ הנ"ל מובן: אין דעם "חטא  
 משפט מות" איז דאָך פאַראַן צוויי

- 47 כפשטות הכתוב. סנה' מו, ריש  
 ע"ב.  
 48 סנהדרין מג, ב. רמב"ם הל' סנה'  
 רפ"ג.  
 49 מצד התשובה (פיה"מ להרמב"ם  
 נזיר פ"ו מ"ד. עיי"ש).  
 50 סנהדרין מז, ב ובפרש"י (שם. וד"ה  
 נתעכל מו, סע"א).  
 51 שם מז, א. מו, רע"ב.  
 52 ועד"ו צער חבוט הקבר (דכשמו —  
 הוא פרט דקבורה) ואין מתאבלין — דמורה  
 על הפסק הקשר לחיים.  
 53 דאה רש"י (שם מו, רע"ב ד"ה מי-  
 תה) אם נקברו מכפרת מיתתו עליהן.  
 54 מז, א.

ער איז כולל אַלע בני אדם 40) איז  
 דער מקור און גיט אַן אפשריות עס  
 זאָל בכלל קענען זיין אַ חטא. לאחרי  
 ווי ס'איז געוואָרן די אפשריות אויף  
 מציאות החטא, קען אויך אַרויסקומען  
 — בריבוי ירידות וכו', ווי רש"י  
 זאָגט 41 "הראשונה גורת השני' כו",  
 ביז אַז ס'קומט צו אַ חטא חמור, ביז  
 צו "חטא משפט מות" — ביז צו איסור  
 סקילה (החמורה שבכל המיתות 42).  
 ביז צו מגדף ר"ל 43.

לויט דעם קען מען זאָגן (אַ רמז)  
 אין דעם פסוק:

(ב) וכי יהי' באיש (וואָס באַווייזט  
 אַף חשיבות — ווי רש"י איז מפרש 44  
 אדון, גבור) חטא (סתם) — קען מיינען  
 מער ניט ווי שוגג 45, דערנאָך קומט  
 נאָך האַרבער) משפט מות (סתם) —  
 ביז דאָס האַרבעטע) והומת (בב"ד 46.  
 ווי קען עס זיין באַ אַן "אי"ש? —  
 דער ענטפער איז: די מעגליכקייט  
 דערצו און דער מקור וסיבה) ותלית  
 אותו על עץ (הדעת).

טז. דאָס איז אויך דער ביאור פון  
 דעם וואָס עס דאַרף זיין דוקא "ותלית

- 40) משנה סנהדרין לו, סע"א. וראה  
 אבה"ק ס"ו (קיא, ב). ד"ח צ, ב. ובכ"מ.  
 וראה גם שמור" פ"מ, ג.  
 41) בחוקותי כו, טו. ראה שם.  
 42) סנה' נט, ב ואילן.  
 43) שהוא כופר בעיקר כמו בע"ז (סנה'  
 מה, סע"ב. רמב"ם הל' ע"ז פ"ב ה"ו. ועוד).  
 וראה גו"א כאן, שחטא זה דמגדף גרוע גם  
 מע"ז. עיי"ש.  
 44) נח ט, כ. בשלח טו, ג "כל איש  
 כו".  
 45) אבל נאמר גם במזיד (ויקרא ה, כא.  
 ועוד).  
 46) ועפ"ז מובנת האריכות והיסוד  
 לפרש"י שם (תצא כא, כב): שיצא לתרבות  
 כו' בב"ד.

יז. ועפ"י וועט אויך ווערן פאַר-  
ענטפערט וואָס פריער דאַרף מען אים  
תולה זיין, און ערשט דערנאָך קומט  
דער ציווי "לא תלין גו"

— אעפ"י אַז מצד דעם ענין "קללת  
אלקים תלוי — זלולו של מלך הוא  
כו" האָט לכאורה תורה געדאַרפט ניט  
לאָזן אים תולה זיין אפילו אויף אַ  
קליינע וויילע (כנ"ל סעיף טו) —

ווייל דוקא דורכן "ותלית אותו על  
עץ" (וואָס ווייזט אַז דעם חטא וואָס  
ער איז באַגאַנגען איז מצד דעם חטא  
עה"ד, און דאָס איז אויך אַפגעווישט  
געוואָרן דורך דעם ותלית) ווערט באַ  
עם נתגלה דער "דמות דיוקנו של  
מלך", און דערפאַר איז גלייך<sup>56</sup> נאָכן  
"ותלית" — דאַרף מען אים אַראַפֿ-  
נעמען פון דער תלי', ווייל "אדם עשוי  
בדמות דיוקנו וישראל הם בניו"<sup>57</sup>.

(משיחת ש"פ אמור תשכ"ה)

ענינים: דער כללות מציאות החטא.  
ווי ער קומט מצד מקורו — חטא  
עה"ד; און ווי ער איז געוואָרן האַר-  
בער און האַרבער ביז אַז עס איז גע-  
קומען צו "חטא משפט מות". און  
דערפאַר איז לאַחרי ווי "והומת" וואָס  
דאָס איז מכפר אויף דעם "חטא (ווי  
ער האָט יורד געווען ביז צום חומר  
פון משפט מות", איז דער גמר הכפרה  
דוקא ווען מען איז מכפר (ווישט אַפֿ)  
אויך זיין מקור, וואָס זיין מקור "ותלית  
אותו" — איז דאָך "על עץ" (הדעת)  
— דערפאַר איז אויך דער בזיון הנוסף  
"ותלית אותו על עץ" — כפשוטו.

און דאָס האָט אויך אַ שייכות צו  
"מיתתי כפרתי" — וואָרום חטא עץ  
הדעת איז דער שרש ומקור פון כללות  
ענין החטא און — פון כללות ענין  
המיתה<sup>58</sup>.

55) שבת נה, רע"ב. ואפילו לדעת מדה"ג  
(ז"ח בראשית יח, ג) דגם לפני החטא נגזרה  
גזירה שימות על שנלקח מן האדמה —  
הרי ה' חי או חיים ארוכים (כאמרו שם) —  
ואין מקום למשפט מות וכו' — ב' דעות  
אלו ראה רמב"ן ור' בחיי בראשית (ב, יז).  
ועוד.

56) רמב"ם הל' סנה' פט"ו ה"ז. וכ"מ  
בספרי עה"פ — תצא שם, כג. סנה' מו.  
ריש ע"ב.

57) פירש"י תצא שם.

## בהר

היינט וויבאלד אָז בזמן בית שני „בטלו יובלות“, איז דאָך שוין במילא דאָן קיין שמיטה אויך ניט געווען?

רש"י לערנט<sup>10</sup>, אָז די שמיטין בזמן בית שני זיינען געווען בלויז מדרבנן. אָבער תוספות האַלט<sup>11</sup>, אָז לויט דער גמרא „מנו יובלות לקדש שמיטין“, איז שמיטה נוגה מדאורייתא אויך ווען ס'איז ניטאָ קיין יובל, ניט ווי דער ירושלמי.

ב. עס איז ידוע<sup>12</sup>, אָז די פסקי דינים פון די תנאים ואמוראים זיינען געקומען דורך דעם וואָס זיי האָבן געזען די ענינים ווי זיי זיינען למעלה און לויט דעם האָבן זיי גע'פסק'נט די דינים למטה<sup>13</sup>. און היות אָז יעדער תנא און אמורא האָט געזען דעם ענין למעלה כפי שרש פון זיין נשמה, דעריבער<sup>14</sup> זיינען פאַראַן כמה פלוג'תות אין פאַרשידענע דינים, ווייל מצד דער מדריגה פון שרש הנשמה פון איין תנא איז דער דין באופן כזה, און מצד מדריגת שרש הנשמה פון

י"ד סל"א שכתב (אמ"ש הטור שם „ואסור בחרישה כו' ובא"י האידנא מדרבנן“) „וכן הם דברי החמב"ם בהל' שמיטה פ"ט ופ"י.“

(10) גיטין לו, א (הובא בתוס' ערכין שם).  
 (11) ערכין שם. וראה גם רש"י גיטין שם : ואומר אני שהוא מחלוקת.  
 (12) ביאורו"ז וישלח כ, ב.  
 (13) ואף שידוע אשר לא בשמים היא (ב"מ נט, ב) — הענין הוא שלאחרי שראו שרש הדבר למעלה, עסקו והשיגו בשכלט את הדבר כמו שהוא למטה, ועפ"ז פסקו את הדין. וכמדובר בזה בארוכה במ"א.  
 (14) ראה גם הקדמת התניא. זח"ג רמה, א.

א. אויפן פסוק „וקראתם דרור בארץ לכל יושבי“ : זאָגט די גמרא<sup>15</sup>, אָז דער דין פון יובל איז נאָר „בזמן שכל יושבי עלי“ . און דערפאַר איז „משגלו שבט ראובן ושבט גד וחצי שבט מנשה בטלו יובלות“.

פונדעסטוועגן זאָגט די גמרא<sup>16</sup>, אָז אויך בזמן בית שני האָט מען געציילט [און מקדש געווען] די שנת היובל — בכדי „לקדש שמיטין“ : היות אָז דער חשבון פון די שנות השמיטה פאָנגט זיך אָן פון דעם יאָר וואָס נאָך שנת היובל [וכדעת רבנן] אָז שנת חמישים „אינה מן המנין“, דע-ריבער האָט מען אויך דאָן געציילט די יובלות „כדי“ שיבואו השמיטין במקומן.

פרעגט דערויף תוספות : עס שטייט אין ירושלמי<sup>17</sup> אָז „בזמן שאי אתה משמט יובל אי אתה משמט שביעית“ .

- (1) פרשתנו כה, יו"ד.
- (2) ערכין לב, ב. רמב"ם הל' שמיטה יובל פ"י ה"ח.
- (3) ערכין שם. רמב"ם שם ה"ג.
- (4) רמב"ם שם.
- (5) ערכין שם לג, א. וש"נ. וראה לקמן סעיף ג'.
- (6) לשון רש"י שם לב, סעי"ב.
- (7) ערכין שם.
- (8) שביעית פ"י ה"ב. גיטין פ"ד ה"ג.
- (9) בכס"מ הל' שמיטה יובל פ"ד הכ"ה, אשר (לדעת הרמב"ם) רק שמיטת כספים תלוי ביובל משא"כ שמיטת קרקעות ונהגת מהית גם שלא בפני הבית. אבל מקושיית התוס' הניל שם מוכח, דסבירא לי, שגם שמיטת קרקעות היא רק בזמן שהיובל נוגה (דאל"כ הרי הי' אפשר לתרוץ שזה שמנו יובלות לקדש שמיטין הוא בנוגע לשמיטת קרקעות). וראה מל"מ ברמב"ם שם, שכן מוכח גם מהסוגיא דמו"ק. ולהעיר מבי

דעם ווי „בטלו יובלות“ איז „מנו יובלות לקדש שמיטין“ ד.ה. אָז די שני השבוע האָבן זיך אָנגעהויבן פון דעם איין און פופציקסטן יאָר (כנ"ל סעיף א); אָבער „באותן השבועים שנה שבין חורבן בית ראשון כו' וכן משחרב באחרונה לא מנו שנת החמי"שים אלא שבע שבע בלבד“<sup>15</sup>.

ולכאורה, פאַרוואָס זאָל זיין דער חשבון פון מנין ימי השבוע איצטער אָנדערש ווי ער איז געווען בומן ה' בית (לאחר ווי „בטלו יובלות“)? איז דער ביאור אין דעם — בפני"מיות הענינים:

בומן הבית איז געווען די בחינה פון שמיטה אין אַ הויכער מדריגה, און דעריבער איז זי דאָן געווען פאַר"בונדן מיט יובל

[נאָר בומן הבית גופא זיינען געווען צוויי זמנים און מדריגות: בומן שה"יובל נהגה — ווען די בחינה פון שמיטה איז געווען פאַרבונדן מיט דעם ענין פון יובל גופא; און „משבטלו יובלות“ — וואָס דאָן איז שוין געווען די בחינה פון שמיטה אין אַ נידע"ריקערע מדריגה (ומצד זה) (לשיטת הירושלמי) בלויז מדרבנן]. און דער פאַרבונד פון שמיטה מיט יובל איז דאָן געווען, בלויז מיט זיין מנין — „מנו יובלות לקדש שמיטין“].

אָבער משחרב הבית, איז די בחינה פון שמיטה אין אַ נאָך נידעריקערע מדריגה, און דעריבער איז זי איצטער כלל ניט פאַרבונדן מיט יובל — אפילו ניט מיטן מנין פון יובל.

ד. צו פאַרשטיין דאָס, דאָרף מען פריער מבאר זיין דעם ענין פון

דעם אָנדער תנא איז דער דין באופן אחר.

ועד"ז יש לומר בנוגע לעניננו, אָז די פלוגתא צווישן בבלי און ירושל"מי<sup>16</sup>: (לפי שיטת התוס') — צי שבי"עית איז נוהג מדאורייתא בומן שאין היובל נוהג — איז עס מצד דעם, וואָס די בחינה פון שמיטה ווי זי איז מצד דער מדריגה פון בבלי (במחשכים הושיבני<sup>17</sup>) איז נידעריקער ווי די בחינה פון שמיטה מצד דער מדריגה פון ירושלמי: בכדי עס זאָל קענען זיין בשלימות (מן התורה) בחינת שמיטה ווי זי איז מצד ירושלמי, דאָרף מען אָנקומען צו בחינת היובל, וואָס איז העכער פון שמיטה<sup>18</sup>; אָבער בחינת שמיטה מצד בבלי, קען זיין בשלימות אפילו בומן שאין היובל נוהג (וכמשי"ת לקמן סעיף ד' ואילך).

ג. ע"פ הנ"ל וועט מען אויך פאַר"שטיין דעם טעם וואָס לאחרי חורבן בית שני, האָט זיך אָנגעפאַנגען אַ נייער אופן אין מנין שנות השמיטה:

בומן הבית איז די שנת החמישים ניט געווען אַריינגערעכנט אין מנין שני השבוע, און דערפאַר, אפילו נאָך

15) ואף שגם בבבלי (גיטין שם. וש"נ) אמרו „רבי אומר כו' בומן שאי אתה משמט קרקע אי אתה משמט כספים“ (וראה רש"י תוס' שם) — הרי מדמהו רבא (במו"ק ב, סע"ב. ולפי פרש"י גיטין שם, ב ד"ה רבא) והראב"ד (הל' שמיטה יובל פ"ט ה"טז) — גם בגיטין שם) לאוקמה כרבנן, מוכח דהכי נקטינן. [ובפרט שבמס' ערכין שם סתם כן (לפי גי' התוס')]. משא"כ בירוש' סתם כרבי (ראה תוס' שם).

16) ראה סגו' כד, א: במחשכים הושיבני. . . זה תלמודה של בבל. ובש"ל"ה (טו, ב. לו, רע"א) הובא (כהגירסא בכ"מ בדא"ח): זה תלמוד בבלי.

17) שלכן קדושה נוספת וכמה דינים יובל שאינם בשמיטה.

18) דעת הגאונים (הובא ברמב"ם שם פ"י ה"ה), כפירוש הרד"ש בחו"מ סס"ו סק"ט (ד"ה ומעתה זו דשמיטה).

החירות וואס וועט זיין לעיל, ווען עס וועלן גיט זיין שייך קיין שום העלמות והסתרים וואָרום „ואת“ רוח הטומאה אעביר מן הארץ“<sup>21</sup>.

און דאָס איז דער טעם וואָס „עיקר מצות יובל“ איז געווען נאָר בבית ראשון און גיט בבית שני — ווייל די מדריגה פון בינה „עלמא דחירו“ איז דער ענין פון „ה' עילאה“ (דער ערשטער ה' פון שם הוי“), און ווי-באלד אַז בבית שני האָט זיך געפעלט דער ה' ש“, איז שוין דאָן גיט געווען קיין אמת'ע חירות [ברוחניות, ובמלא — אויך גיט בגשמיות, אַז „היו מלכי עובדי כוכבים מושלים עליהם“<sup>22</sup>]. און דעריבער איז שוין דעמאָלט גיט געווען דער ענין פון יובל, עלמא דחירו“<sup>23</sup>.

ה. שוין גערעדט אַמאָל באַריכות<sup>24</sup> בנוגע די צוויי מדריגות פון ביטול — „ביטול היש“ וואָס, בכללות, איז עס די עבודה פון קבלת עול, און „ביטול במציאות“ וואָס קומט מצד השגה — אַז אין יעדן איינעם פון זיי איז דאָ אַ מעלה:

די מעלה אין „ביטול במציאות“ איז בנוגע דער כמות (והתפשטות)<sup>25</sup> פון דעם ביטול, אַז דער ביטול נעמט אַדורך דעם מענטשן אינגאַנצן, אין אַלע זיינע כחות — גיט ווי „ביטול

שמיטה און יובל ווי זיי זיינען בעבודה האדם:

שמיטה איז די עבודה פון קבלת עול מלכות שמים<sup>26</sup> — ביטול היש<sup>27</sup>, ד.ה. אַז בעצם איז דער „עובד“ א „יש“, נאָר ער איז מבטל זיין ישות. וואָס דערפאַר קען בכל שמיטה ושמיטה אויפקומען איבער אַ נייעס אַ קשיא „וכי תאמרו מה נאכל בשנה השביעית“<sup>28</sup> — כאָטש אַז אין די פריער-דיקע שמיטות<sup>29</sup> האָט ער אַליין געזען די תוצאות פון „וצוית' את ברכתי גו“<sup>30</sup> — ווייל מצד דעם ענין הישות וואָס אין אים, איז ביי אים אַלע מאָל דאָ אַ נתינת מקום פאַר אַ קשיא, און יעדן מאָל באַזונדער דאַרף מען אים זאָגן „וצוית' את ברכתי גו“.

משא"כ יובל איז אין ספירת הבינה, בחינת „עלמא דחירו“<sup>31</sup>, אַז דער אור אלקי איז ביי אים מאיר בגילוי. און מצד דעם ווערט ער „באפרייט“ פון אַלע ענינים המעלימים ומסתירים<sup>32</sup> — „וקראתם דרוך בארץ“, בדוגמת

(19) ראה גם טעהמ"צ להאריו"ל בפר' שהנו — הובא בדמ"צ לה, ב: וז"ס ושבחה הארץ בחי' מלכות.

(20) לקו"ת פרשתנו מב, ד.

(21) פרשתנו כה, כ.

(22) וגם בשמיטה זו עצמה — הרי „כבר ראו בששית ריבוי התבואה“ (ראה כלי יקר כאן, מה שהקשה על הרמב"ן).

(23) פרשתנו שם, כא ואילך.

(24) לקו"ת ר"ה ס, ב. וש"נ.

(25) ועפ"ז יומתק (גם בפנימיות ה-ענינים) מה שנאמר „ועשת את התבואה לשלש השנים . . . עד השנה התשיעית“ — אף שבשמיטה השביעית (שלפני היובל) היתה צריכה לעשות לארבע שנים (ראה תוי"ב ורש"י פסוקי כב) — כי זה שנאמר „וצוית' את ברכתי וגו'“ הוא בכדי לתרץ קושיא, „וכי תאמרו מה נאכל“, ובנוגע ליובל „עלמא דחירו“ — אין מלכתחלה מקום לקושיא כלל.

(26) זכרי' יג, ב.

(27) לקו"ת שם.

(28) כמור"ל (יומא כא, ב) עה"פ תני

א, ח) ואכבדה — חסר ה'. וראה לקו"ת

שם נו, ג.

(29) לקו"ת שם.

(30) ראה בארוכה לקו"ש ח"ט ס"ע 72 ואילך

ובהנשמן שם.

(31) מובן שגם באיכות ישנה מעלה

(וגדולה היא) שאינו יש.

לקדש שמיטין". און ג) ווי זי איז בזמן הזה ווען זי איז כלל ניט פאר- בונדן מיט יובל:

א) בזמן בית ראשון, ווען עס האָט מאיר געווען דער ה' עילאה — בינה, איז געווען די אמת'ע השגה אין אלקות — בחי' יובל, ביז אַז אויך די קבלת עול (בחי' שמיטה) איז געווען אין אַן אופן פון השגה<sup>33</sup>, כנ"ל;

ב) בזמן בית שני, האָט זיך שוין געפעלט דער ה' עילאה, אָבער עס איז נאָך געווען עכ"פּ די השגה וואָס איז שייך צו קבלת עול (וע"ד חב"ד שב- הוד, אַז הגם אין דעם עצם ענין האָט ער טאָקע ניט קיין השגה, פאַרשטייט ער אָבער עכ"פּ אַז ער דאַרף מודה זיין<sup>34</sup>). און דעריבער האָט מען אויך דאָן געציילט יובלות (בכד"י) לקדש שמיטין — ווייל ס'איז פונדעסטוועגן געווען די בחינה פון יובל (השגה) וואָס איז שייך צו שמיטה (קבלת עול);

ג) משחרב הבית אָבער, איז גאָר ניטא דער ענין פון השגה — ובדוגמת „הוד שבהוד"<sup>35</sup>, און דעריבער איז איצטער די שמיטה כלל ניט פאַרבונדן מיט יובל.

ז. אע"פּ אַז די עבודה פון קבלת עול בזמן הזה איז למטה מטעם ודעה, און מטעם זה דערנעמט זי ניט (בגילוי) דעם מענטשן בפנימיותו — וויבאַלד

היש" וואו דער ביטול דרינגט ניט דורך דעם מענטשן בכל הכחות שלו;

און די מעלה אין „ביטול היש" איז בנוגע דער איכות (ותוקף) פון ביטול: ביי דער דרגא פון „ביטול במציאות", וויבאַלד אַז דער ביטול קומט דורך השגה, איז דאָך דער ביטול גופא פאַרבונדן מיט דער מצי- אות (השגה) פון דעם מענטשן. משא"כ ביי „ביטול היש", וויבאַלד אַז דער ביטול איז דאָך ניט פאַרבונדן מיט דער מציאות פון מענטשן (וואָרום, אדרבה, ער, מצד זיין מציאות, איז דאָך אַ „יש"). איז אַט דער ביטול (אַט-די קליינע כמות פון דעם ביטול) וואָס ער איז זיך יע מבטל צום אוי- בערשטן, מצד קבלת עול מלכות שמים, איז אַ ביטול בתוקף.

און דאָס איז די מעלה פון שמיטה ווי זי איז געווען אין דער צייט פון בית ראשון בזמן שהיובל נוהג — אַז דאָן זיינען געווען ביידע מעלות צו- זאַמען: אויך די קבלת עול (שמיטה) איז געווען אין אַן אופן פון בינה (יובל); ס'איז געווען אַ פאַרשטאַנד און אַ געשמאַק אין דעם ביטול פון קבלת עול<sup>32</sup>, ובמילא, האָט אויך דער ביטול וואָס איז העכער פון (השגה און) מציאות, דורכגענומען דעם מענ- טשן בכל מציאותו (אָבער ניט מבטל געווען די מציאות).

ו. עפ"ז וועט מען אויך פאַרשטיין די דריי מדריגות הנ"ל פון שמיטה: א) ווי זי איז געווען בזמן שהיובל נוהג. ב) ווי זי איז געווען משבטלו יובלות אָבער נאָך אַלץ „מנו יובלות

33 ראה לקו"ת שם (פ, סע"ב): והיינו המשכת בחי' ה' עילאה בה' תתאה, ושם (ג, א) ממק"מ: גם המל' היתה אז במדרגת הבינה שהיא ה' עילאה, ולהעיר מהחילוק דפני אבא פני עתיק ופני עתיק במקומו (המשך תרס"ו ע' קא ואילך).

34 סדר עשר הל"ג בעומר (שו, ב), וראה גם ד"ה ונחה עליו תש"ט פ"ח.

35 שם, ובר"ה ונחה עליו שם משמע, שזהו עיקר העבודה שבזמנה"ג.

32 ראה ער"ז לקו"ש ח"ח ע' 126 ואילך, בענין אופן הנרצה בקיום ה"חוקים".



מצד דעם ענין פון „במחשכים הושיבני — זה תלמוד בבלי“<sup>39</sup>, קוקט אויס, אַז קב"ע היינט איז אַן ענין חיצוני. און דעריבער האַלט דער בבלי אַז שמיטה בזמן הזה איז אַן ענין לעצמו, וואָס האַט ניט קיין שייכות צו דער שמיטה ווי זי איז געווען בזמן שהיובל נוהג;

מצד דעם אור פון ירושלמי אָבער פילט זיך, אַז אויך קב"ע שבזמן הזה איז אַן ענין פנימי (ס'איז בלויז וואָס דערווילע איז עס ניט מאיר בגילוי). און דעריבער האַלט דער ירושלמי אַז שמיטה היינט צו טאָג איז (ניט קיין ענין לעצמו, נאָר) אַ המשך און זכר פון דער שמיטה ווי זי איז געווען בזמן בית ראשון.

און אַזוי אויך, אַ הכנה צו דער שמיטה וואָס וועט זיין לעתיד לבא, אין דער „ביאה שלישית“<sup>40</sup> דורך משיח צדקנו, יבא ויגאלנו בקרוב ממש.

(משיחת פורים, תשכ"ו)

אָבער אַז קב"ע נעמט זיך פון עצם הנשמה שלמעלה מהשכל<sup>36</sup>, מוז מען זאָגן, אַז אויך איצטער האַט די קב"ע אַ ווירקונג אויף די כחות פנימיים (שכל וכו'), וואָרום אַן „עצם“ געפינט זיך (און ווירקט) אין אַלע זיינע ענינים<sup>37</sup>. עס איז נאָר, וואָס מצד דעם העלם והסתר פון חשך הגלות, קוקט אויס, אַז די קב"ע בזמן הזה איז אַן ענין חיצוני.

און דאָס איז דער ביאור הפלוגתא פון בבלי און ירושלמי צי שמיטה בזמן הזה איז מדאורייתא (ד.ה. אַ מצות שמיטה בזמן הזה איז אַן ענין מצד עצמו) אָדער מדרבנן, אַלס זכר<sup>38</sup> צו דער שמיטה וואָס איז געווען בזמן שהיובל נוהג;

36 ראה ד"ה ונחה עליו שם פי"ח וי"ט. ובכ"מ.

37 ראה לקו"ש שם ע' 131-2. קונט' „ענינה של תורת החסידות“ (נדפס ב„ספר הערכים-חב"ד“ סוף כרך א') סי"ז.

38 גיטין לו, ב.

וע"פ מ"ש בפנים, יובן מה שתיקנו רק זכר לשמיטה ולא תיקנו ליובל (ראה תוס' דמחש"א שם) — כי בחי' היובל עלמא דחירו, אינו מאיר עכשיו כלל.

39 נסמן לעיל הערה 16.

40 ראה רמב"ם שם פי"ב הט"ז.

## בהר ב

בדוגמא צום סיום הסדרה „אני הוי”  
(וואס דאס מיינט, ווי רש”י זאגט \*.)  
— נאמן לשלם שכר.”

די הבטחה פון שכר פאר לימוד  
התורה וקיום המצות אין אלגעמיין,  
געפינט מען אין כמה וכמה סדרות  
התורה און אין כו”כ משניות (אויך  
אין מס’ אבות \*). אבער דער חידוש  
וואס איז דא אינעם סיום פון היינטיגן  
טיקער סדרה, באשטייט אין דעם וואס  
„נאמן לשלם שכר”: דער אויפטו פון  
פסוק איז דא (ניט דער צוואג און  
ס’קומט אים שכר פאר שמירת שבת  
און יראת המקדש, נאר) און דער אויג  
בערשטער איז „נאמן” צו באצאלן, און  
ניט פארמיידן ח”ו, דעם שכר וואס עס  
קומט אט-די וואס דערפילן די דער-  
מאנטע ציוויים \*.

על דרך זה איז אויך אין סיום  
משנה הנ”ל: ר”מ איז דא מחדש (ניט  
און פארן עמל בתורה הרבה קומט א  
סך שכר, נאר) און „יש שכר הרבה  
ליתן לך”. ד. ה., דער מענטש קען  
דאך טראכטן: אמת טאקע אים קומט  
א סך שכר פאר דער גרויסער הארע-  
וואניע; עס קען אבער געמאלט זיין  
ער זאל דאס ניט באקומען אין פולן,  
ווייל ס’איז גאר ניט בנמצא אזויפיל  
שכר צו געבן אים — איז ר”מ מדגיש  
און באזארגט „יש שכר הרבה וכו’”,  
און ער איז פאראן אין דער גרויסער  
מאס, און במילא איז דער מענטש

א. אין די שבתים וואס צווישן פסח  
און שבועות לערנט מען פרקי אבות,  
יעדן שבת א פרק \*.

און וויבאלד אז אלע ענינים פון  
תורה זיינען בתכלית הדיוק (ובמכ”ש  
פון דעם וואס אפילו עניני העולם זיי-  
נען ניט באקראי ח”ו, נאר בהשגחה  
פרטית), איז מובן, און דער פרק וואס  
מען לערנט אין דעם באשטימטן שבת,  
האט א שייכות אויך צו דער סדרה  
וואס מען לייענט דעמאלט.

פון די משניות פון היינטיקן פרק  
(ד’), וואס מ’געפינט אין זייער תוכן א  
שייכות מיוחדת צו דער היינטיקער פ’  
(בהר), איז די משנה \* : „ר”מ אומר  
הוי ממעט בעסק ועסוק בתורה כו’”,  
וואס איר סיום איז „ואם עמלת בתורה  
הרבה, יש שכר הרבה ליתן לך” —

(1) ס’ הפרס לרש”י (בפי התפילות)  
וסדור ר”ע גאון — בשם הרב שר שלום גאון  
(אלא שנאמר שם סתם בשבת), ובסידור  
אדה”ו (וכ”ה בטאו”ח ס’ רצב (וכנ”ל —  
בשבת סתם), אבודרהם (סוף סדר ימי הער-  
מ). מקומות שבהערה הבאה): נוהגין לומר  
פרקי אבות.

(2) אבודרהם שם. פרקי משה לאבות  
בתחלתו. מדרש שמואל לאבות בהקדמה.  
אדה”ו בסידורו. ובסידור שם (וכ”ה ברמ”א  
לאו”ח סו”ס רצב, סדור הרמ”ק ועוד)  
ש”ש נוהגין כך כל שבתות הקיץ —  
עוד מנהגים בזה — ראה מתוזר ויטרי  
סקמ”א. כלבו סו”ס מ’). ולהעיר מכמה  
מאמרים של כ”ק מו”ח אדמו”ר שנאמרו  
אחרי חגה”ש, שהתחלתם היא משנה שבפרקי  
אבות שבשבתים אלו.

(3) משנה יו”ד.

(4) כ”ה בסדור אדה”ו. ובמסכת אבות  
שנרפסה במשניות, ש”ס וכו’ — ליכא תיבת  
„הרבה” (הראשונה). וראה בשער הכולל  
דכמה שינויי נוסחאות בפרקי אבות נמצאו  
בסידור (זה ודהשל”ה).

(5) וכ”ה בתו”כ כאן (אני נאמן כו’).

(6) סוף פ”ב. ועוד.

(6\*) וכמה שינויים בפרש”י עה”ת בכ”מ  
שנאמר בהם „אני הוי”. ולדוגמא: לעיל  
כב, ל (ובכב, לא — לא פירש כלל). כב,  
לג. ואכ”מ.

משא"כ ביי א נמכר לעכו"ם, וואס אים דארף די תורה באזונדערס אג זאגן "לא תעשו לכם אלילים גו' את שבתותי תשמורו גו'" — ווארום אלולי הציווי, וואלט אזא איינער גע קענט טראכטן ביי זיך "הואיל ורבי עובד ע"ז אף אני כמותו, הואיל ורבי מחלל שבת אף אני כמותו" —

האט דא אויך געקענט זיין אן ארט צו מיינען, אז זייענדיק א "נמכר ל- עכו"ם" איז נישטא קיין שכר הרבה אום צו געבן אים שכר פאר די ציוויים; דערפאר דארף מען זאגן, אז מיט "אני ה'" מיינט דא דער פסוק צו מדגיש זיין, אז אויך בנוגע צו אים איז דער אויבערשטער נאמן לשלם שכר.

און אין זעלבן אופן איז אויך דער אויפטו פון דער משנה, "ואם עמלת בתורה הרבה יש שכר הרבה ליתן לך": מיט "יש שכר הרבה כו'" ווערט ניט געמיינט בנוגע צו עמל בתורה בכלל (ווארום דאן איז עס קיין חידוש ניט), נאר בשייכות צו "עמלת בתורה הרבה" פון א סוג מיוחד וועגן וועלכן עס רעדט זיך במשנתנו — פון א בעל עסק:

בתחלת המשנה ווערט געזאגט "הוי ממעט בעסק ועסוק בתורה", אז אויך א בעל עסק — אזא וואס ע"פ דין מעג ביי אים זיין \* מלאכתו קבע און תורתו עראי \* — זאל ממעט זיין אין

פארזיכערט צו באקומען דעם "שכר הרבה".

דארף מען פארשטיין: וואס איז דא דער "חידוש" (הן אין פסוק) אז דער אויבערשטער איז א "נאמן" צו באליינען דעם מענטשן דאס וואס אים קומט, און (הן אין דער משנה) אז דער אויבערשטער האט דעם גענוגן דיקן שכר הרבה צו באצאלן דעם מענטשן וויפל אים קומט?

ב. דער פסוק "את שבתותי תשמורו גו' אני ה'" שטייט אויך אין א פריערדיקער סדרה, און דארט איז רש"י \* ניט מפרש "נאמן לשלם שכר", ווי ביי דעם פסוק שבפרשתנו. דערפון איז פארשטאנדיק, אז די בא- ווארעניש, אז דער אויבערשטער איז "נאמן לשלם שכר", פאדערט זיך בלויז ביי דעם פסוק "את שבתותי תשמורו גו'" — וועלכער קומט בהמשך צום פריערדיקן פסוק "לא תעשו לכם אלי- לים" און וואס ביידע ציוויים זיינען געזאגט געווארן בשייכות צו א אידן "הנמכר לנכרי".

בנוגע אידן בכלל, איז כשם ווי כלפי זיי איז נישטא קיין חידוש מיוחד אין דעם ציווי גופא. אזוי איז אויך דערביי נישטא קיין חידוש אז דער אוי- בערשטער האט און ער וועט געבן דעם גאנצן שכר פאר אויספירן דעם ציווי.

11) תו"כ ורש"י כאן, וראה לקמן הערה 13.

11\*) ולכן צ"ל הוראה מיוחדת בזה מר"מ "הוי ממעט כו'" — כי אין זה פסיד בהל' ת"ת — כ"א הוראה נוספת ומדת חסידות (ראה ב"ק ל' א): חסידא כו' מילי דאבות.

12) ראה הל' ת"ת לאדה"ו פ"ג אבל אין לומר שכונת המשנה ב"הוי ממעט בעסק ועסוק בתורה" הוא "לת"ח שלמד או שדעתו

7) להעיר מפ"ב מט"ז, שנאמרו שם ב' הענינים: ונתנין לך שכר כו' (וגם) ונאמן הוא כו' שישלם לך כו'. — אבל שם החידוש — ונתנין וכאן החידוש — יש שכר, ולהעיר עוד, אשר שם גם במשניות וכו' הגירסא "תורה הרבה" (ראה לעיל הערה 4).  
8) עוד דיוקים במשנה זו — נתבאר בשיחת ש"פ עקב תשכ"ח.  
9) קדושים (יט, ל).  
10) וכן בתו"כ.

אודאי זיין פשוט אָז זיי קומט און זיי זיינען געזיכערט מיטן פולן שכר! ווי קומט עס, וואָס דווקא ביי זיי איז נויטיק צו באַוואַרענען אָז „נאמן לשלם שכר“ און אָז „יש שכר. הרבה ליתן לך“?

ג. אויך דאַרף מען פאַרשטיין: פאַר- וואָס זאָל זיין אַ טברא 13 „הואיל ורבי עובד ע"ז אף אני כמותו“?

בנוגע חילול שבת, קען מען עס מסביר זיין: היות אָז ע"פ תורה איז ער משועבד לרבו 11, ער איז מחוייב

(13) במלבי"ם לתו"כ כאן: „שלא ילמוד ממעשה רבו לפרוק מעליו עול מצות... שהדבר קשה עליו לשמור מצות ה' בהיותו בית עכו"ם“. אבל ממה שהכתוב מזהיר רק „לא תעשו לכם אלילים גוי' את שבתותי תשמרו גוי'“ [אויגו מזהיר על שמירת המצות בכלל (אף שיכול להתלמד ממנו לפרוק מעליו עול כל המצות) — ובדוגמת האזהרה אחרי יח, ג] „כמעשה ארץ מצרים אשר ישבתם בה גוי וכמעשה ארץ כנען גוי לא תעשו“], וגם ממה שבתו"כ ורש"י כאן מפרט ומונה רק ג' ע"ז וחילול שבת — מוכח, שהכוונה ב„שלא יאמר“ היא כמשמעות פשטות הל', שלא יאמר בלבבו ויחשוב שג' דברים אלו הותרו לו. וכ"מ גם מל' התו"כ (לפי כמה דפוסים) „הכתוב חמדם, שצריך לימוד מיוחד שלא יאמר הואיל ורבי כו'. (14) כדמוכח ממה שהכתוב הוצרך ליתן טעם על „ויצא בשנת היובל“ „כי לי בני עבדים — שטרי קודם“, היינו שגם העכו"ם יש לו שטר (ושעבוד) עליו (ועד שלחד מ"ד ב"ק קיג, ב) גם גופו קניו, אלא דמכיון

(\*) הטעם מה שהתו"כ ורש"י מונים גם ג"ע — אף שלא נאמר כאן אזהרה על זה, אינם מזכירים „מקדשי תירא“ הנאמר כאן (ואדרבה — בסמיכות ל„אני הוי"א), וכן לאיזן גיטא: מכיון שהקס"ד דהעבד הוא שיהא מותר גם בגיטא, למה לא הזהיר ע"ז הכתוב כמו שהזהיר על ע"ז ושבת (וכן הטעם למה רש"י משנה הסדר שבג' דברים אלו מהסדר שבתו"כ) — נתבאר בארוכה בשיחת ש"פ בהר תשכ"ה.

„עסק“ (אייגענע באַשעפטיקונג) און זיך עוסק זיין אין תורה. און ביי דעם „עמלת בתורה הרבה“ פון דעם בעל עסק, וואָס דאָס איז דאָך געטאָן לפנים משורת הדין, איז ר"מ מחדש אָז „יש שכר הרבה ליתן לך“.

איז עס אָבער שווער צו פאַרשטיין, און אין ביידע פאַלן קען מען פרעגן אָז איפכא מסתברא: אויב ביי שמירת שבת וכו' פון סתם אַ אידן, פון אַ בן חורין, און ביי לימוד התורה פון אַ יור שב אוהל (וועלכע זיינען ניט פאַרבוטן דען מיט „עמלת“ — מיט אַ באַזונדער באַמיוונג — ניט צו נאָרן זיך, אָדער צו טאָן „במדת חסידות ואהבת התו"רה“ 12) איז אַ דבר פשוט אָז זיי האָבן און וועלן באַקומען שכר מלא — איז דאָך מכל שכן אָז אין פאַל ווען אַ נמכר לעכו"ם איז שומר דעם שבת כהלכה (טראָץ דעם וואָס ער האָט אַ סלקא דעתך — אין תורה — אָז „הואיל ורבי מחלל שבת אף אני כמותו“) און ווען אַ בעל-עסק איז עמל „בתורה הרבה“ דורך ממעט זיין אין זיין „עסק“ (הגם ער איז דאָס ניט מחוייב ע"פ דין), דאַרף דאָך

יפה כו' שצריך לעשות תורתו קבע ולחיות חיי צער (שם ה"ג וד') — כי הוראה זו היא בפני דאבות (משנה ד'), משא"כ כאן, וכן מוכח גם מהלשון „ממעט בעסק“. ועפ"יז תובן גם השייכות ה„והוי שפל רוח בפני כל אדם“ [שהחידוש בזה הוא בפני כל אדם ממש (פירוש המשניות להרמב"ם, וראה תניא רפ"ל)] „להוי ממעט בעסק ופסקו בתורה“ — כי יש מעלה גם בבעלי עסקים על יושבי אהל (כמבואר בלקו"ת שה"ש (מד, סע"ד ואילך) בענין „אמצאן בחוק“), וזהו שמחוש התנא, שאף שישוב בו ב' המעלות — המעלה דבעלי עסק וגם המעלה דיושבי אהל (שהיה ממעט בעסק ועוסק בתורה), מ"מ, הוי שפל רוח בפני כל אדם, בין בפני בעלי עסק בין בפני יושבי אהל.

(12\*) הלי ת"ת לאדה"ו פ"ג ס"ד.

שבת זיין אויך אין פאל ווען ס'איז ניט נוגע צו עבודת רבן.

אויך בנוגע גילוי עריות קען זיין אן ענליכע הסברה: וויבאלד אן "להר" ליד וולדות" איז א טייל פון עבודת העבד לרבו — וואָס דערפאר ווערט געזאָגט ביי אן עבד עברי הנמכר ליש" ראל אן "רבו מוסר לו שפחה כנענית להוליד ממנה עבדים" — איז דע" ריבער, וויבאלד דער ישראל הנמכר לעכו"ם מעג און דארף זי נעמען א שפחה כנענית להוליד ממנה עבדים" קען זיך אפלייגן, און ביי אים ווערט נפקע דער גאנצער איסור פון גילוי עריות (די עריות וואָס אידן זיינען אויסגעטיילט פון ב"ב"י). און אזוי ווי רבו — "אף אני כמותו" — איז ער ניט מוזהר אויף די עריות וואָס זיינען מותר לב"ב"י.

- 17 קידושין יד, ב ואילך. מכילתא ורש"י משפטים כא, ד. ספרי ורש"י ראה טו, יח. ובפרט את"ל שגם בשפחה זאינה דאדונו הדין כן. — ראה הערות דלקמן.
- 18 באם יש לרבו שפחה כנענית (שקר"ט בזה — מג"ח סוף מצוה מב) וכופהו להוליד ממנה עבדים.
- 19 ראה המקנה קידושין טז, ב תוד"ה אמר רבא. [ומה שהקשה שם מהא שכתב המהרש"א (ניטין מא, ב) שגם ע"ע מותר בשפחת רבו דוקא וגבי נכרי לא שייך שפחה שלו" — (א) ראה גו"ב (נעתק בהערה 21) שכונת המהרש"א הוא לענין אחר (ב) ראה מג"ח שם שגם נכרי אפשר שיה"ל שפחה. ואכמיל בזה].
- 20 ראה סנה"גז, ב ואילך. רמב"ם הל' מלכים פ"ט ה"ה.
- 21 ראה לעיל הערה 16. — ובדוגמת מה ש"ע (הנמכר ישראל) מותר גם בשפ"ח שאינה של רבו (אף שהולדות אינם לרבו), כדמוכח בתמורה ל, א.
- במהרש"א גיטין שם: "אבל בשפחה כנע" גיט שאינה לרבו של ע"ע אסור בה" (ובקני ראם שם הקשה עליו מ"מ תמורה שם). אבל ראה גו"ב מהדו"ת אה"ע סל"א, שכונת

צו אַרבעטן פאַר אים, און וויבאלד אָז ביי רבו איז ניטא דער ענין פון שבת און ס'איז אַ טאָג גלייך מיט אַנדערע טעג"י, קען מען דערפון במילא אַ רויסנעמען אַ טעות'דיקע מסקנא, און דער חיוב צו אַרבעטן איז פאַר אים גילטיק אויך שבת. [און נאָך מער: וויבאלד ער מעג (לפי הטעות) און דאַרף אַרבעטן בשבת בשביל רבו, איז שוין פון אים נפקע געוואָרן אינגאנצן" דער חיוב פון שמירת שבת"י — "אף אני כמותו" — און ער מעג שוין מחלל

ש"שטרי קודם" — לא חל שעבודו של העכו"ם (מלכתחלה) כ"א עד היובל (ראה פרש"י כה, מח).

ומה שגם בנוגע לגאולתו — גם לפני היובל, "לא תבא עליו בעקיפין (רק) מפני חילול השם" (פרש"י שם. ב"ק קיג, סע"א) — הוא לפי שגזילת עכו"ם או הפקעת הלוואתו מותר (ראה ב"ק שם). אבל בכ"ז היה קנוי לרבו, ורק שמותר לגזול או להפקיע ממנו.

15 ואדרבה: עכו"ם ששבת חייב מיתה (סנה"גה, נה, סע"ב. רמב"ם פ"י מהל' מלכים ה"ט).

16 כי — גוסף לזה שאיסור שהותר מכללו קליש (ראה כתובות לב, א) — מכיון שההיתר (לפי הס"ד) לעבוד לרבו בשבת הוא מצד שעבודו אליו, שהגרר דשעבוד עבד הוא שאין לו מציאות לעצמו (ראה בארוכה לקוש' ח"ה ע' 235 ואילך), לכן י"ל (לפי ס"ד זו) שבענינים הנוגעים לעבודת רבו "אף אני כמותו" — גם כשפיר על אי"ז נוגע לרבו. (משא"כ באיסורים שאינם נוגעים לרבו כלה, לא ישנה ס"ד "אף אני כמותו", וכנ"ל הערה 13).

16\* גוסף על הנ"ל (בהערה הקודמת) בנוגע לכל האיסורין — הרי סברא גוספת לביטול האיסור בנוגע לשבת ע"פ הקס"ד במכילתא (לתשא לא, יד) "הואיל וחללנו מקצתה נחלל את כולה" — שהרי כבר מחולל ועומד וראה רש"י מנחות (עב, רע"ב). הדעות בחולה שיש בו סכנה האם לכל צרכיו מחללין (הובאו בב"י א"ח רסשכ"ח ד"ה זמ"ש רבנו וכן מכה), ואכ"מ.

זיינען פטורין פון „עול מלכותא דל“ עילא“, קען מען דאס מסביר זיין, און זייענדיק אונטערגעוואָרפן דעם עול פון אַ בו״ד, איז במילא נישט בגדר אַז צו דער זעלבער צייט זאָלן זיי גופא אויף זיך טראָגן (בשלמות) אויך דעם עול פון מלכות שמים

[און דאָס איז מתאים מיטן מאמר רז״ל : „און ששמעה כו׳ כי לי בניי עבדים ולא עבדים לעבדים והלך זה וקנה אדון לעצמו“, און דערמיט וואָס ער מאַכט זיך פאַרשקלאַפט צו אַן אַנדער „אדון“, ער ווערט אַן „עבד לעבדים“, ווערט פון אים אָפּגעטאַן (כביכול) די עבדות צום אויבערשטן:]

ווען עס רעדט זיך אָבער וועגן קיום המצוות אין פועל ממש, איז דאָך אַן עבד עברי, אפילו אַזאָ וואָס איז נמכר לעכו״ם, מחוייב צו מקיים זיין אַלע מצוות — וואָרום „הואיל ורבי כו׳ אף אני כמותו“ איז דאָך נישט מער ווי אַ קט״ד וואָס תורה איז עס שולל „שלא יאמר“; און אויך דער קט״ד איז בלויז בנוגע צו געציילטע מצוות (ג״ע, ע״ז און חילול שבת), אָבער נישט אין באַצוג צו כל המצוות : — היינט וואָס איז

אַנדערש איז אָבער ביי ע״ז: (א) ווייל אויך אויף רבו איז חל דער איסור פון צו דינען ע״ז, וואָרום ס׳איז דאָך איינע פון די ז׳ מצוות ב״נ : און (ב) ווייל דאָס איז אַ זאָך וואָס האָט לגמרי נישט צו טאָן מיט עבודת רבו. און וויבאַלד אַזוי, פאַרוואָס זאָל זיין אַ וועלכע־ניט־איז נתינת מקום צו מײַנען, אַז ער זאָל אויך מעגן דינען ע״ז?

ד. וועט מען עס פאַרשטיין, דורך מקדים זיין וואָס דער זהר זאָגט (אין אַנפאַנג פון היינטיקער סדרה : בנר גע אַן עבד עברי הנמכר לישראל, אַז עבדים זיינען פטור פון „עול מלכותא דלעילא“ און דערפאַר זיינען זיי אויך „פטורין מן המצוות“.

און דערמיט איז דער זהר מבאר דעם פי׳ פון „ובשביעית יצא לחפשי חנם“ : אַז זייענדיק אַן עבד (וואָס פאַרן זמן פון „יצא לחפשי“ :), איז „כל מה דעביד חנם הוא — בלא עול מלכות שמים“. ובדוגמת מ״ש : „זכר-נו את הדגה אשר נאכל במצרים חנם“, אַז בעת די אידן זיינען געווען בשעבוד אין מצרים, איז אויף זיי נישט געווען דער „עול דלעילא“ — עס איז געווען איינעם אופן פון „חנם“.

אין דעם איז אָבער נישט מובן : דאָס וואָס דער זהר זאָגט, אַז עבדים

המהרש״א היא שאסור בלי רשות רבו. ע״ש. (22) סנה׳ נו, סע״א ואילך. רמב״ם שם רפ״ט.

(23) קת, א.

(24) משפטים כא, ב.

(25) ומ״ש „חנם“ גבי „ובשביעית יצא לחפשי“ הוא, כדמפרש בזהר שם : „ואע״ג דחנם הוו עובדוהי, יצא לחפשי ויהא לי נייחא“. וראה לקמן בשוה״ג הא׳ להערה 57. (26) בהעלותך יא, ה. ולהעיר מספרי ורש״י שם : חנם מן המצוות.

27) קידושין כב, ב (הובא בפרש״י משפטים כא, ה).

28) ומפורש יותר בירושלמי (קידושין פ״א סה״ב) : און ששמעה מהר סיני לא יהי לך אלקים אחרים על פני ופירקה מעלי עומ״ש וקיבלה עלי׳ עול בו״ד . . און ששמעה . . כי לי בניי עבדים כו׳.

29) בירוש׳ (ברכות פ״ג ה״ג) אמרו, שמה שעבדים פטורין מק״ש ותפלין הוא לפי „שנאמר שמע ישראל . . ה׳ אחד את שאין לו אדון אלא הקב״ה יצא העבד שיש לו אדון אחר“.

אבל [נוסף לזה שהמדובר שם הוא בנוגע לעבד כנעני, הרי אפי׳ את״ל (כהדעה שהובאה בניצוצי זהר לזהר שם. ועיין בהגסמן שם) ש״ע״פ הירוש׳ צ״ל הדין כן גם בע״ע, מ״מ] מובן, שאין ללמוד מזה

ה"נ איצטריך לי' לב"נ לקבלא עלי' עומ"ש<sup>32</sup> בקדמיתא . . ואי האי לא אשתכח גבי' לא שריא בי' קדושה".

ולכאורה, וואָס ווערט דאָ אויפגע-קלערט און מבואר דורך געבן דעם משל "כהאי תורא כו" — און בפרט אַז דערפון וואָס דער אַלטער רבי איז מעתיק דעם משל אין תניא (אע"פ אַז ער איז משמיט כו"כ ענינים שבזוהר שם), איז דאָך מובן, אַז דערמיט ווערט מבואר אַן ענין עיקרי אין דעם ענין פון קבלת עול מלכות שמים?

איז דער ביאור אין דעם:

דער חידוש וואָס דער אַלטער רבי טוט אויף אין דעם פרק וואו ער ברענגט דעם משל פון זוהר — און וואָס דערמיט גופא איז ער אים מפרש — איז דאָך (ניט אַז אַ איד דאַרף בכלל האָבן קבעומ"ש — דאָס איז אַ דבר הפשוט: וויבאַלד אַז דער שרש צו שס"ה ל"ת איז יראת ה' <sup>33</sup>, איז דאָך מובן אַז אַ איד איז מוכרח אין יראה — קב"ע — בכדי ער זאָל זיין אויס-געהיט אין שס"ה ל"ת — נאָר) אַז "אע"פ שהיראה היא שרש לסור מרע והאהבה לועשה טוב, אעפ"כ לא די לעורר צריך לעורר תחלה היראה כו"<sup>34</sup>.

32) כ"ה בתניא שם. ובזוהר שלפנינו: לקבלא עלי' עול בקדמיתא (בהשמטת התיבות "מלכות שמים"). ואפשר אשר (א) אדה"ו מצא גירסא כזו בזוהר. (ב) שתיבות אלו הם מאמר המוסגר — שהוסיף אדה"ו לתוס' ביאור, וכמובן מהמשך המאמר שבזוהר שם (שלא הובא בתניא) שהכוונה ב"עול" היא לעול מלכות שמים.

33) כמ"ש בתניא פ"ד (וכ"ה בפירושו" לרמב"ם הלי יסוה"ת רפ"ב). וברפמ"א (נעתק להלן בפנים).

34) לשון אדה"ו בתניא רפמ"א. וגם בהמשך הענין שם (לפני שמביא מאמר הזוהר), מזגיש "אם לומד ומקיים המצוה באהבה לבדה אינה נקראת בשם

דער פשט פון דעם וואָס דער זוהר זאָגט, אַז אַן עבד עברי הנמכר לישראל איז פטור מן המצות!?

אויך דאַרף מען פאַרשטיין דאָס וואָס אין זוהר ווערט פאַרגליכן דער "שש שנים תזרע שדך גוי" (וואָס פאַר דעם "ושבתה הארץ" אין שנה השביע' עית) צו די "שש שנים יעבוד" פון אַן עבד (וואָס פאַר "ובשביעית יצא לחפשי").

ולכא'ו, וואָס פאַר אַ דמיון איז דאָס: אמת טאַקע אַז אין די שש שנים, ווען מ'איז פאַרנומען מיט עבודת האדמה, האָט מען ניט אַזויפיל צייט זיך אָפ-צוגעבן מיט לימוד התורה און עבודת ה' ווי אין שנת השביעית, וואָס דאָן איז "ושבתה הארץ שבת לה" <sup>35</sup>; פונדעסטוועגן איז דאָך דער איד אויך במשך די שש שנים ניט אונטערגע-וואָרפן קיין עול פון אַ בו"ד, ער איז דאָן ניט קיין "עבד לעבדים" — איז אין וואָס קען עס פאַרגליכן ווערן צום פאַל פון "שש שנים יעבוד", וואָס דורכן "קנה אדון לעצמו" ווערט ער (כביכול) פטור פון עול מלכות שמים?

ה. וועט עס ווערן פאַרשטאַנדיק, פון דעם וואָס דער זוהר איז דאָרט ממשדך ומבאר דעם ענין פון עול מלכות שמים מיט אַ משל — און דער אַלטער רבי ברענגט עס אין תניא <sup>36</sup> — "כהאי תורא דיהבין עלי' עול בקד-מיתא בגין לאפקא מיני' טב לעלמא..

לשאר המצות (ושאני ק"ש ותפלין, דמכיון שענינם הוא "הוי אחד" — אינם שייכים לעבדים שיש להם אדון אחר), וכמפורש בפרשתנו, שגם עבד הנמכר לעכו"ם מחוייב בשמירת שבת וכו'.

30) ראה ספורנו כה, ב: שתהי' כל השנה הבטלה מעבודת האומה מוכנת לע-בודתו (דהוי').

31) פמ"א (נז, א).

תכח גבי' לא שריא בי' קדושה, וואָס  
אויך פון דעם אַליין איז שוין קלאָר, אַז  
אויך צוליב השראת הקדושה וואָס  
קומט דורך קיום מצות עשה פאָדערט  
זיך קב"ע — וואָס דאַרף ער אויך  
ברענגען דעם משל "כהאי תורא כו" ?  
וועט דאָס ווערן פאַרשטאַנדיק נאָכן  
מבאר זיין דעם ל' פון אַלטן רבי'ן  
"כי אף שהיראה היא שרש לסור מרע  
והאהבה לועשה טוב, אעפ"כ לא די  
כו": "לכאור' איז דאָך דאָ גויטיק בלויז  
צו באַוואַרענען בנוגע צו "ועשה טוב",  
אַז הגם דער שרש פון ועשה טוב איז  
אהבה, פונגעסטוועגן איז "לא די"  
מיט אהבה אַליין און מ'דאַרף (אפילו  
צוליב ועשה טוב) מעורר זיין אויך  
יראה, אָבער וואָס איז דאָ נוגע די  
באַוואַרעניש פון די ווערטער "אף  
שהיראה היא שרש לסור מרע" ?

נאָר דער הסבר אין דעם איז, אַז  
מיט אַט-די ווערטער גיט דער אַלטער  
רבי קלאָר צו פאַרשטיין וואָס עס  
ווערט געמיינט דערמיט אַז יראה און  
קב"ע זיינען גויטיק אויך ביי דער עבוי-  
דה פון "ועשה טוב":

ווען ער וואָלט דאָ דערמאָנט בלויז  
דעם פּרט פון אהבה און "ועשה טוב",  
וואָלט מען דאָן געקענט מיינען, אַז דאָ  
רעדט זיך וועגן אַ פאַל וואו עס פעלט  
איבערהויפט דער ענין פון קב"ע ויר-  
אה; און מ'וואָלט במילא איינגעלערנט,  
אַז פאַרוואָס איז "לא די לעורר האהבה  
לבדה לועשה טוב" און מ'מוז אַנקומען  
צו קב"ע — ביז אַז "ואי האי לא אש-  
תכח גבי' לא שריא בי' קדושה" —  
ווייל דער העדר הקב"ע איז סותר צו  
השראת הקדושה, וואָרום "בעת אַז

אַז אויך צוליב "ועשה טוב" פאָדערט  
זיך קבלת עומ"ש.

דערפאַר איז ער אויך דאָ מעתיק  
דעם משל "כהאי תורא דיהבין עלי'  
עול בקדמיתא בגין לאפקא מיני' טב  
לעלמא", וואָס פון דעם משל איז מובן,  
אַז אויך צוליב "ועשה טוב" מוז זיין  
קב"ע: "אזוי ווי "האי תורא" אַז דאָס  
וואָס "יהבין עלי' עול בקדמיתא" איז  
עס (ניט בלויז בכדי צו פאַרהיטן ער  
זאָל ניט שטויסן און ניט מזיק זיין,  
נאָר אויך) "בגין לאפקא מיני' טב  
לעלמא", אזוי איז אויך דאָס וואָס "ב"נ  
אצטריך לקבל עלי' עומ"ש בקדמיתא",  
איז עס (ניט בלויז בכדי צו באַוואַרע-  
נען ער זאָל זיין אַ סור מרע, נאָר אויך)  
ווייל "אי האי לא אשתכח גבי' לא  
שריא בי' קדושה": אויך די "השראת  
הקדושה" — דער "גילוי והמשכת  
אוא"ס ב"ה למטה"<sup>37</sup>, וואָס קומט  
דורך מ"ע — קען ביי אים זיין דוקא  
ווען דער קיום המ"ע איז (אויך) מצד  
קבלת עול<sup>38</sup>.

ו. מען קען נאָך אָבער פרעגן: דער  
אַלטער רבי איז דאָך מעתיק דעם לשון  
פון נמשל אין זהר "ואי האי לא אש-

עבודת העבד", שגם לימוד התורה וקיום  
מ"ע — אף ש"האהבה היא שרש כל רמ"ח  
מ"ע" — צריכים להיות (לא רק באהבה  
לבדה, אלא גם) בדרך עבודת עבד.

35) לשון אדה"ז בלקו"ת בלק ע, ג.  
ושם, שזה נעשה ע"י רמ"ח מ"ע שהם  
דוגמת "תיקון וסידור כלים נאים", ומל"ת  
ענינם הוא "לבער הרע" — בדוגמת זירה  
שעושים למלך בוי"ד, אשר (טרם שמסדרים  
כלים נאים) "צריכים לפנות ההיכל מכל  
לכלוך וטינוף".

36) להעיר ממרוז"ל (זח"א כו, א. ח"ב  
קסא, ב. ועוד — הובא בלקו"ת שם), לעבודה  
זו רמ"ח מ"ע" (ובספרי עקב יא, ג: "לעבדה  
זה תלמוד", שגם לימוד התורה וקיום  
מ"ע, צ"ל באופן ד"לעבדה".

37) כי נוסף לזה שמכיון שהיראה (דוקא)  
היא שרש לטסה"ה ל"ת ובהעדר היראה אפשר  
שיעבור איוו אסור ח"ו, הרי במילא אי-א  
שתהי' בו השראת הקדושה (כמובן מהמשל



נָאָר דעם אופן פון העדר הקב"ע וואו דאָס איז פשוט סותר צו השראת הקדושה, נָאָר אויך). אַז צוליב דער השראת הקדושה גופא פאָדערט זיך קב"ע — איז דער אַלטער רבי מעתיק דעם משל "כהאי תורא כו" אין וועלכן אַט-דער ענין ווערט אַרויסגע-בראַכט און קלאָר אונטערגעשטראַכן, אַז דאָס וואָס "יהבין עלי" עול בקדמי-תא" איז עס "בגין לאפקא מיני" טב לעלמא".

און דערמיט ווערט אויך פאַרשטאַנ-דיק וואָס דער זהר זאָגט אַז עבדים פטורין מן המצות: דער עיקר ענין פון מצות איז כשמם, מצוה מל' ציווי, אַז זייער קיום איז מצד דעם באַפֿעל. און וויבאַלד אַז זיי זיינען פטורין פון עומ"ש, זיינען זיי במילא פטור פון "מצות" — לשון ציווי.

ז. דער טעם וואָס צו דער השראת הקדושה גופא איז נחוץ דער קבלת עומ"ש אויך אין קו פון ועשה טוב, און בשעת דאָס קומט בלויז מצד אהבה איז עס ניט ממשיך השראת הקדושה (הגם אַז ס'איז דאָ ביי אים קב"ע אינעם קו פון סור מרע):

נברא האָט קיין שום ערך ניט לגבי בורא. און דערפֿאַר, ווען דער קיום המצות איז בלויז מצד אהבה, וואָס דאָס איז אַ הרגש וועלכער איז פֿאַר-בונדן מיט דער מציאות האהבה", מציאות הנברא, דערפֿאַר קען דער קיום המצות (מיט אהבה — ענינו דהנברא) ניט דערגרייכן צו "גילוי והמשכת אוא"ס ב"ה" (גילוי הבורא) — וויבאַלד אַז בורא איז באין ערוך

אינער האָט ניט קיין קב"ע, איז ער דאָך ניט בטל צום אויבערשטן, קען דעריבער אין אים ניט זיין קיין הש-ראת הקדושה, ווייל "אין הקב"ה שורה אלא על דבר שבטל אצלו ית"י".

דערפֿאַר גיט ער אויך צו די ווער-טער "שהיראה היא שרש לסו"מ", אַז כאָטש ביי אים פעלט ניט די יראה אַלס אַ שרש צו סור מרע; עס איז נָאָר וואָס זיין עבודה פון ועשה טוב ווערט געטאָן מצד התעוררות האהבה לבדה און ניט מצד קב"ע — פונדעסטוועגן איז דאָס ניט גענוג און אויך אין זיין "ועשה טוב" אין "אי האי (קב"ע) לא אשתכח גבי' לא שריא בי' קדושה" <sup>38</sup>. און בכדי צו מאַכן נאָכמער קלאָר דעם פ"י פון "ואי האי לא אשתכח גבי' כו" — אַז דאָס מיינט (ניט

שבלקו"ת שם, שסידור כלים הנאים הוא זוקא לאחר פניו ההיכל מכל לכלוך) — הנה גם העדר הקב"ע מצד עצמו (גם באופן שאין חשש שיעשה איזה איסור ח"ו — ראה לקו"ת מסעי צ, ב, וראה גם "קיצורים לתניא" ע' מג), סותר להשראת הקדושה, כבפנים.

38) תניא פ"ו (י"ד, ב).

39) ובפרטיות יותר י"ל: בקיום מ"ע עצמם — ב' ענינים: א) שקיומם הוא באופן ד"סור מרע"; מכיון ש(גם) המבטל מ"ע הוא מורד במלכותו ית' (כמפורש באגה"ת בתח' לתנ"י), לכן מקיים הוא את המצוה, כי ביטול מ"ע הוא איסור. ב) שקיום המ"ע הוא מצד ענין החיובי שבוה, העבודה ד"ועשה טוב", והוא שמחדש אדה"ז במש"כ "כי אף שהיראה היא שרש לסו"מ והאהבה לועשה טוב כו", שלא רק ה"סור מרע" שבמ"ע צ"ל מצד היראה, אלא גם ה"ועשה טוב" שבהם — אף שהשרש לזה הוא אהבה, בכ"ז, צריך להיות (גם) מצד קב"ע.

40) ראה סה"מ תקס"ב ע' רעז. ד"ה שופר הצר"ת (בסה"מ תרצ"ט) פ"י.

\* ובוזה יומתק מש"כ "שרש לסור מרע" ואינו כותב "לשטיה לית" כפפ"ד.

גיקייט און איבערגעגעבנקייט פון אן עבד לגבי זיין אדון, אן כל מציאותו איז קנוי לרבו, איז כשם ווי ס'איז ניט שייך אן דער עבד זאל האבן אייגענע רצונות (ביז אפי' ניט קיין אהבה צום אדון כנ"ל, סיינן אן מיט דער אהבה גופא פירט ער אויס א ציווי פון אדון) — אזוי איז אויך לאידך גיסא ניט זיין זאך צו באזארגן זיך זיינע הצטרכות: אויפן אדון ליגט א חיוב צו שפייזן און באזארגן זיין עבד מיט אלעם נויטיקן<sup>43</sup> — דער עבד אליין דארף זיך פאר דעם ניט זארגן ווייל ער איז א טייל פון נכסי האדון.

דערפאר פארגלייכט דער זהר די „שש שנים תזרע גו'“ צו די „שש שנים יעבוד“ פון אן עבד וואס איז פטור פון עומ"ש: וויבאלד במשך די „שש שנים“ זאגט דער אויבערשטער צו א אידן „תזרע שדך“ און „תזמור כרמך“, אן דער איד אליין זאל זיך זארגן פאר זיין פרנסה

[און הגם אן די צמיחה פונעם „תזרע“ און „תזמור“ קומט דאן אויס- שליסלעך מצד דעם „וברכך ה' אלקיך בכל אשר תעשה“<sup>44</sup>, וויבאלד אבער די ברכה פון אויבערשטן איז פארט אנגעטאן און ווערט אויסגעדריקט דווקא „בכל אשר תעשה“ (און בפרט, אן מצד דעם העלם והסתר קען נאך זיין א מקום לטעות אן „כחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה“<sup>45</sup>) —

43) תו"כ פרשתנו כה, נג. (פרשי שם, נד — לפי כמה גירסאות). רמב"ם הל' עבדים רפ"ג.

44) ראה טו, ית.

45) עקב ת, יז. וראה דרמ"צ (ת, א. קו, א) שזוהו הטעם למה שצ"ל „בכל אשר תעשה“.

העכער פון נברא. דוקא ווען דער קיום המצות איז מצד קבעומ"ש, וואס קב"ע איז פארבונדן (ניט מיט זיין מציאות, נאר) מיט מציאות ה"מלך"<sup>46</sup>, דעמאלט האט די מצוה אין זיך, כביכול, דעם כח פון „בורא“ און קען במילא פועל זיין „השראת הקדושה“.

זאת ועוד יותר: דער גדר פון אן „עבד“ איז, אן ער איז אינגאנצן קנוי לרבו<sup>47</sup>; און אויב ער שפירט אין זיך עפעס פון זיין אייגענער מציאות, איז דאס היפך פון עבדות. און דערי- בער, ווען זיין קיום המצות (פון ועשה טוב) איז „באהבה לבדה“, קומט אויס אן דאס גופא וואס ביי אים איז דא א הרגש פון אהבה (וועלכע איז פאר- בונדן מיט זיין מציאות והתפשטות), איז עס אין סתירה צום ענין פון קב"ע (כאטש אן ביי אים איז דא דער קב"ע בנוגע צו סור מרע און ער האט מורא „שלא למרוד במלכותו ית'“) ובמילא — צו השראת הקדושה. און דערפאר מוז אויך דער ועשה טוב (ווי אויך די אהבה וואס איז דער „שרש לועשה טוב“), זיין דורכגעדרונגען מיט קב"ע (אן אויך זיין אהבת ה' זאל קומען מצד דעם ציווי „ואהבת את ה' אלקיך“<sup>48</sup>) — אזוי ווי אן עבד וואס האט ניט קיין מציאות פאר זיך אוי- סער מציאות האדון.

ה. ע"פ הנ"ל וועט מען אויך פאר- שטיין דעם פארגלייך פון די „שש שנים תזרע גו'“ (בשייכות לשמיטה) צו די „שש שנים יעבוד“ פון אן עבד: מצד דער פולשטענדיקער אפהיינ-

41) ראה בארוכה לקו"ש ח"ה ע' 233 ואילך.

42) ראה אוה"ת פנחס ע' אריא, שזוהו הטעם למ"ש בכתהאריו"ל שקודם ק"ש צ"ל הריני מקבל עלי מצות ואהבת כו'. עיי"ש.

ווען תורה זאגט אז עס דארף זיין "תזרע" און "תזמור"; ד.ה. אז אויך אין טבע דערהערן אידן דעם למעלה מהטבע.

וואָס דאָס איז דער חילוק צווישן דער השפעה מלמעלה צו אידן, און די השפעה צו אה"ע, להבדיל: די אומות העולם, וויבאלד זיי זיינען מקבל זייער השפעה פון די כוכבים ומזלות (און פון די ע' שרים) "אשר חלק ה' גו' לכל העמים" — לגבי זיי איז טאָקע טבע אַ העלם והסתר באמת. [וואָס דאָס איז דער טעם וואָס ב"ב זיינען ניט מוזהר אויף "שיתוף" — הגם אַז די כו"מ זיינען ביים אויבערשטן נאָר "כגרון ביד החוצב" — ווייל מחמת דעם וואָס "חלק ה' להם", גיט עס אַן אַרט אַז לגבי די ב"ב זאָלן די כו"מ (און שרים) אויס-קוקן עכ"פּ ווי שותפים וואָס האָבן (כביכול) אַ דיעה אין דער השפעה אלקית \*\*].

משא"כ אידן זיינען מוזהר על השי-תוף, וואָרום הגם אַז אויך די השפעה צו אידן קומט אין אַן אופן פון "ממגד תבואות שמש גו'" — הערט זיך אָבער ביי זיי בגילוי ווי דער שמש יירח וכו' זיינען נאָר כגרון ביד החוצב, און אַז די השפעה קומט פון אוי-בערשטן.

י"ד. עפ"ז וועט מען אויך פאָר-שטיין ווי עס קען זיין אַ ס"ד "הואיל ורבי עובד ע"ז אף אני כמותו":

- (51) ואתחנן ד, יט. וראה רמ"ז ר"פ האוינו. דרמ"צ מצות אחדות ה'.  
 (52) נסמו בסה"מ מלוקט ח"א ע' ל. ד"ה מים רבים תשי"ז (סה"מ מלוקט שם ע' נב ואילך). ובכ"מ.  
 (53) ראה בארוכה ד"ה מים רבים שם ובהגסמן שם.  
 (54) ברכה לג, יד.

ניט ווי בשנה השביעית ווען דער "וצויתי את ברכתי גו'" — איז בגילוי און ניט מלובש אין לבושי הטבע (וואָרום מצד הטבע איז וויבאלד אַז "לא נזרע ולא נאסוף גו'", קען אויפ-קומען די שאלה (ביז אַז אפילו תורה גיט אַן אַרט אויף דער שאלה) "וכי תאמרו מה גאכל"?) —

קומט דאָך אויס, אַז אין די "שש שנים" בדוגמא צו די "שש שנים יע-בוד", האָט דער אויבערשטער אַראָפּ-גענומען כביכול זיין אדנות פון דעם אידן און אים אַריינגעשטעלט ברשות עצמו, אַז ער אַליין דאַרף אַרבעטן פאַר זיין פרנסה — כאָטש אַז אַן אדון איז מחוייב לזון את עבדו — ווייל די אדנות איז ניט בגילוי.

ט. הגם אַז אין די "שש שנים" איז דער "וברכך ה' אלקיך" מלובש און נעלם אינעם "כל אשר תעשה", אין לבושי הטבע, אעפ"כ, וויבאלד אַז אויף אידן ווערט געזאָגט "כי חלק הוי' עמו" — אַז זיי זיינען אַ חלק פון הוי' (הי' הוה ויהי' כאחד) — שלמעלה מהטבע — דערפאַר זיינען ביי זיי די לבושי הטבע ניט מעלים אויף אַזויפיל אפילו אין משך פון די "שש שנים"

(46) פרשתנו כה, כא.

(47) שם, כ.

(48) ונוסף לזה: מכיון שלית אחר פנוי מיני, הרי גם עשיית המלאכה עצמה — כשעומד לפני המלך מלכו של עולם, היא מרידה. ובמכ"ש ממחוי במחוג (חגיגה ה, ב). — ומה שהאדם מותר בעשיית מלאכה, היינו לפי שמצד ההעלם וכו' אינו כעומד לפני המלך (דרמ"צ ח, א) (וראה גם לקו"ש ח"א פ' ויקהל) — לענין ששת ימי החול. וראה רש"י פרשתנו כה, ב).

(49) האוינו לב, ט. וראה אגה"ת פ"ד.

(50) זח"ג רנו, סע"ב. שעויה"א פ"ז

(פב, א).

חיצוני, בפנימיותו אָבער איז די השׁ  
פעה פון ה' \* שלמע' מהטבע \*.

יא. ע"פ הנ"ל וועט אויך פאָר־  
שטאַנדיק ווערן, וואָס דוקא ביי דעם  
קיום הציווי פון „לא תעשו לכם

(56) וה'ז בפשטות — ענין ברכות הנהנין  
ותוכנן.

(57) ועפ"ז תוכן השייכות דסיום הסדרה  
לתחלתה — כי גם החידוש שבהחלת הסדרה  
הוא, שהוריעה וכו' שבהשש שנים תהי'  
באופן שלא תסתור ל„ושבתה הארץ" בשבי־  
עית \*.

וזהו גם השייכות של תחלת הסדרה  
וסיומה ל„בהר" — שהשם (ע"פ תורה,  
או ע"פ מנהג ישראל) הסדרה מורה על  
תוכן כל הענינים שבה — כי החיבור  
של ב' ההפכים: העלם והסתר של הטבע  
(שבשש שנים תזרע ובפרט בנמכר לעכו"ם),  
ועם זה — ובשנה השביעית שבת שבתון;  
לא תעשו וגו', הוא מ„הר סיני" דמכין  
מכל טוריא (מדרש ההלים סח, יז) הוצאת  
בובר. וראה ג"כ מגילה כט, א), שגם  
ב„הר" המורה על הגבהה והתנשאות —  
יהי' „מכין" \*\*.

(\*) ובה יובן מ"ש „שש שנים חזרע  
גו'" — דלכאורה מיותר. וגם למה נאמר  
כתוב זה בעניני שביעית (בין „ושבתה  
הארץ גו'" ל„ובשנה השביעית גו'") —  
כי החידוש שב„שש שנים חזרע גו'" הוא,  
שאף שתזרע, מ"מ יהי' זה באופן שאח"כ  
יבא ל„שבת שבתון". (ובדוגמת מ"ש „חנס"  
גבי „ובשביעית יצא להפשי" — ראה לעיל  
הערה 25).

(\*\*) וזהו גם מה שמדגיש אה"ז בפמ"א,  
שמאמר חזרה הוא בפ' בהר —  
(דשלשה אופנים בזה (בתניא): זוהר סתם,  
בהוספת הפרשה, בציון העמוד. לדוגמא (דכל  
הג') — פ"א ורפ"ב)

כי גם בתניא שם, מדובר בענין חיבור  
ב' הפכים: אהבה, שהיא הרגש עצמו —  
הגבהה ד„הר", ובכ"ז — ביטול דקב"ע.  
„מכין".

וויבאלד אַז די השפעת הפרנסה  
צום עבד קומט אינגאַנצן דורך זיין  
אדון — וכו"ל אַז ער איז מחוייב  
ע"פ תורה לזון את עבדו (ביו אַז  
אויב דער עבד אַליין טוט עס פאַר  
זיך, איז עס גאָר היפך ענין העבדות,  
כו"ל) — ובמילא קען דאָך ביי אים  
אויפקומען אַ סברא „הואיל ורבי עובד  
ע"ז": וויבאלד עס זיינען דאָ ענינים  
פון ע"ז אין וועלכע „רבי" איז מותר  
(כו"ל דער ענין השיתוף אויף וואָס  
זיין אדון איז ניט מוזהר, ווייל לגבי  
אים זיינען די כו"מ טאַקע כאילו ווי  
שותפים), און היות אַז זיין השפעה  
קומט ע"י רבו — איז „אף אני כמו־  
תו", אַז אויך די השפעה צו אים  
קומט (ע"י רבו ו) כאילו דורכן שיתוף  
פון די כו"מ — עבודה זרה.

און דאָס איז דער אויפטו אינעם  
אַנזאָג פון תורה „לא תעשו לכם אלי־  
לים גו'", אַז אַ איד, אין וועלכן מצב  
ער זאָל ניט שטיין — איז ער „חלק  
הוי'": דער חילוק איז נאָר בנוגע  
העלם וגילוי, אַז בשנה השביעית איז  
„וצויתי את ברכתי" בתכלית הגילוי;  
אין די „שש שנים" איז דער „וברכך  
ה' אלקיך" מלוּבש און נעלם אין „בכל  
אשר תעשה"; און ביי אַ נמכר לעכו"ם  
איז די ברכת ה' מלוּבש אין נאָך אַ  
גרעבערן לבוש, ביז אַז זיין פרנסה  
(בגילוי) קומט דורך אַרבעט פאַר אַ  
גוי (און אפי' נאָך נידעריקער דערפון  
— אַ „נמכר לעקר" — דורך ווערן  
אַ חוטב עצים און שואב מים פאַר  
ע"ז \*\*). דאָס איז אָבער נאָר אַ לבוש

אָן „לא תעשו לכם אלילים גו' את שבתותי תשמרו“, איז טאַקע אַ זײַ כערע זאָך אָז דורך מיין מקיים זײַן אַט־די מצוה, וועט זיך אויפֿטאַן דער ענין פון שכר; ס'איז אָבער דאָ אַן אַרט צו אָננעמען, אָז דער דאָזיגער שכר זאָל מיר ניט „אָפּגעצאָלט“ ווערן, זאָל מיר ניט דערגרײַכן, וואָרום וויבאַלד אָז לויט מיין מצב איז „אני כמותו“, היינט ווי איז מעגליך אָז דער שכר וואָס טוט זיך אויף דורך ניט דינען ע"ז און שמירת שבת (וואָס דאָס איז דער גילוי פון הוי' שלמעלה מהטבע וועלכער איז שייך דווקא צו אידן) זאָל אָנקומען צו מיר, און נאָך בגי' לוי'?

אויף דעם זאָגט דער פסוק „אני ה' — נאמן לשלם שכר“: מצד דער מדריגה פון ה' אַליין, וואָס אויך ה' איז בלויז אַ שם (אע"פּ וואָס צווישן שמות גופא איז ער דער שם העצם, שם המפורש<sup>60</sup>, שם המיוחד וכו'), קען ער טאַקע ניט נמשך ווערן בגלוי צו אַזא אידן וואָס נמכר לעכו"ם, און דער־פאַר איז מצד תורה פאַראַן אַן אַרט אויפֿן ס"ד „הואיל ורבי כו' אף אני כמותו“ — כאָטש אַז „חלק ה' עמו“ — ווייל ביי דעם אידן וואָס נמכר לעכו"ם, איז דער שם הוי' ניט מאיר בגילוי.

אָבער דורך דעם וואָס ער איז מקיים דעם ציווי (וואָס מצות דער־לאַנגען אין עצמות) לא תעשו גו'

אלילים גו'“ און „את שבתותי תשמרו גו'“, וואו עס רעדט זיך וועגן אַ „נמכר לעכו"ם“, דאַרף דער פסוק מחדש זײַן „אני הוי' — נאמן לשלם שכר“:

דער שכר פון מצות איז (ניט קיין זייטיגע זאָך, מיט וועלכער מען באַ־לוינט דעם מענטשן פאַר דער מצוה וואָס ער האָט געטאַן, נאָר) אַ די־רעקטע תוצאה פון די מצוה גופא<sup>61</sup>. און ווי דער אַלטער רבי זאָגט „כי הגורם שכר המצוה הוא המצוה בעצמה“.

אָבער אין שכר המצות גופא זײַן נען פאַראַן צוויי ענינים: (א) דער ווערן פון דער מציאות פון דעם שכר, וואָס ווערט געשאַפֿן דורך דער עשׂ־יית המצוה, און (ב) דער תשלום השכר, די באַלוינונג וואָס ווערט גע־צאָלט און קומט אָן צום מענטשן.

בנוגע אַלע מצות איז אַ דבר פשוט, אַז: (א) דורך קיום המצוה ווערט אויפגעטאַן (למעלה) שכר המצוה, (ב) דער שכר קומט אָן צום אדם המקיים את המצוה, בעת עס רעדט זיך אָבער וועגן דעם ציווי „לא תעשו לכם אלי־לים גו' את שבתותי תשמרו“ וואָס איז געזאָגט געוואָרן צו אַ נמכר לעכו"ם; צו אַזא וואָס בגילוי שטייט ער אין אַ מצב פון „אני כמותו“, אַז ער איז מקבל זײַן השפעה דורך רבו (און ניט פון הוי' שלמעלה מה־טבע) —

קען ער דעריבער טראַכטן ביי זיך: וויבאַלד אַז תורה זאָגט מיר

(58) הדיעות בזה ראה שלי"ה בית אחרון (יב, א"ב).

(59) יתניא רפ"ז, ובפ"ט (נג, א): שמשכרה (המצוה) נדע מהותה ומדרגתה.

60) שזהו עוד יותר מהתואר שם המיוחד — ראה כס"מ לרמב"ם הל' ע"ז פ"ב ה"ו.

61) סוטה (לה, א), סנהדרין גו, א ואילך. ביאור ג' תוארים אלה — ראה פרס שי"ט בתחלתו.

זרים ורעו צאנכם" וואָס וועט זיין  
לע"ל) —

קען ער טראַכטן ביי זיך, אָז דער  
"עמל בתורה": (א) האָט ניט קיין  
"שכר" — אַ מסובב בגדר שכר —  
ווייל עס איז העכער פון דעם<sup>65</sup>, (ב)  
עס קען צו עס במעמדו ומצבו ניט  
דערגרייכן, ווייל דאָס איז לגמרי הע-  
כער פון דעם, העכער פאַר "זמן און  
מקום"<sup>66</sup>.

זאָגט ר' מאיר: (א) "יש שכר הר-  
בה" (ב) "ליתן לך",

וואָרום מצד עצמות, וואָס ער איז  
ניט מוגדר אין קיינע הגדרות ח"ו,  
ניט אין גדר פון גבול און אויך ניט  
אין גדר פון בל"ג, איז פאַראַן דער  
"שכר הרבה" און עס איז אויך "ליתן  
לך".

משיחות ש"פ בהר"ב תשכ"ד  
(וש"פ עקב תשכ"ח)

65) עיין ברכות (לד, ב): כל הנביאים  
כולן לא נתנבאו אלא כו' אבל כו' עין  
לא ראתה אלקים זולתך כו' רשב"ג אמר  
זה עין כו' (ובאוה"ת להצ"צ עה"פ ישעי'  
סד, ג).

66) ע"ד מרז"ל שכר מצוה בהאי עלמא  
ליכא. וראה אגה"ק ס"ג.

את שבתותי תשמרו, דאָס רירט אָן  
אין "אני הוי'". און וויבאַלד אָז מצד  
דעם "אני", מצד עצמות, איז ניטאָ  
קיין הגבלות — קומט דעריבער דער  
שכר אָן אויך צו דעם נמכר לעכו"ם.

יב. עד"ו איז אויך בנוגע צו דער הב-  
טחה "יש שכר הרבה ליתן לך", וואָס  
ר"מ זאָגט דעם אידן וואָס איז "ממעט  
בעסק" און אַנטשאַט דעם איז ער  
זיך עוסק בתורה — אָז וויבאַלד ער  
שטייט אין אַזאָ דרגא וואָס מצד מע-  
מדו ומצבו איז ע"פ שו"ע איז ער  
אַ בעל-עסק<sup>62</sup> (און אויך די הוראת  
המשנה איז ניט ער זאָל אויפהערן  
זיין אַ בעל-עסק און ווערן אַ יושב  
אוהל, נאָר ער זאָל בלויז ממעט זיין  
בעסק); ער שטייט ניט אין דער  
דרגא פון די "עושין רצונו של מקום"  
וועגן וועלכע עס רעדט די גמרא  
אין ברכות, וואָס זייער עבודה איז  
בכל מאדך<sup>63</sup>, וועלכע זיינען אינגאַנצן  
איבערגעגעבן צו תורה און זייער פר-  
נסה ווערט זיי נמשך אין אָן אופן  
שלמעלה מהטבע<sup>64</sup> (בדוגמת "ועמדו

62) ראה קו"א להל' ת"ת שם (קרוב  
לסופו): ואדרבה, מוסב שירבה בסחורה  
להחזיק ת"ח.

63) ברכות לה, ב.  
64) ראה רמב"ם סוף הל' שמיטה ויובל.

## בחוקותי \*

ולא ישחיתו". היינט ווי קען גאר ר"י לערנען "מעבירים מן העולם" ?

(4) שם, ט.

(5) ואין לתרץ (כב)דרך הקודש" לתו"כ (כאן) שר"י ס"ל שהכתובים שבישע"י שם נאמרו בדרך משל על אה"ע (כדעת הרמב"ם הל' מלכים רפ"ב) — שהרי הכתוב והשבתי ח"י רעה (לדעת ר"י) הוא "ביטול דבר ממנהגו של עולם" \* יותר מ"וגר זאב עם כבש", ולדעת הרמב"ם סס"ל שבימות ה' משיח לא יבטל דבר ממנהגו של עולם והכתובים שבישע"י שם — משל הם, הרי גם הכתוב והשבתי ח"י רעה עכצ"ל שמשל הוא (ובמכש"כ מהכתוב וגר זאב עם כבש), וכמ"ש בנו"כ להרמב"ם שם. וממ"ש בתו"כ כאן (גם לדעת ר"י) ש"השבתי ח"י רעה" היא כפשוטו \*\*, הרי במכ"ש סס"ל שגם הכתובים שבישע"י שם הם כפשוטו.

(\* ברמב"ן כאן: "שלא יבואו חיות רעות בארצכם, כי בהיות השבע וברבות הטובה ובהיות הערים מלאות אדם לא תבואנה חיות בישוב". ולפי", "והשבתי ח"י רעה" אינו ביטול מנהגו של עולם. (ועפ"ז יובן גם מ"ש הרמב"ם שם "וזה שנאמר בישע"י וגר זאב עם כבש כו' — זלכאורה, למה לא הקשה ממה שנאמר בתורה "והשבתי ח"י רעה" — כי פסוק זה, אפשר לפרשו כהרמב"ן, ואין צורך לחזק שנאמר בדרך משל).

אבל מפשטות לשון התו"כ "מעבירים מן העולם" (וכן בדעת ר"ש "למשבית מויקין מן העולם") — ובפרט שמשנה מל' הכתוב "הארץ" — משמע שהחיות רעות יושבתו מכל העולם, וא"כ ה"ז "ביטול מנהגו של עולם".

(\*\* וי"ל, שהמקור לדעת הראב"ז שם ש"השבתי ח"י רעה מן הארץ" הוא כפשוטו (ראה רדב"ז שם: "ואין זו השגה, כמו ששאר הכתובים משל גם זה משל"), הוא מדרשת התו"כ כאן. וראה לקו"ש חכ"ז ע' 193.

א. אין פסוק "והשבתי ח"י רעה מן הארץ" \* , ברענגט דער תורת כהנים א פלוגתא צווישן ר' יהודה און ר' שמעון: "ר"י אומר מעבירים מן העולם. ר"ש אומר משביתן שלא יזוקו".

דערנאך ברענגט דער תו"כ א ראי' צו דעת ר"ש: "וכן הוא אומר: מזמור שיר ליום השבת — למשבית מויקין מן העולם, משביתן שלא יזוקו. וכן הוא אומר: וגר זאב עם כבש . . . ונער קטן נוהג במ. . . ושעשע יונק על חור פתן . . . מלמד שתנוק מיש" ראל עתיד להושיט את ידו לתוך גלגל עינו של צפוניו כו'".

איז אין דעם ניט מובן:

(א) וואָס איז די ראי' פון פסוק "מזמור שיר ליום השבת" אָ "מש" בית מויקין" (וואָס וועט זיין לעתיד) מיינט "שלא יזוקו"? דער וואָרט "ה" שבת" איז דאָך פון לשון "שביתת" פונקט ווי דער וואָרט "והשבתי". איז וואָס איז "ליום השבת" מער הוכחה אָ עס מיינט "שלא יזוקו" ווי "והשבתי ח"י רעה": כשם ווי "והשבתי" טייטשט ר"י אָ דאָס מיינט "מעבירים מן הער" לם", קען ער דאָך אזוי אויך לערנען אין פסוק "ליום השבת" ?

(ב) לאיך גיסא: אין פסוק "וגר זאב עם כבש וגו'" איז דאָך מפורש אָ אויך לעתיד וועלן זיין די אַלע חיות המויקות — זאב, דוב, ארי' און נחש; עס איז מער ניט וואָס "לא ירעו

(\*) וסיום מס' תמיד (ס"ה ואילך).

(1) פרשתנו כו, ו.

(2) תהלים צב, א.

(3) ישע"י יא, יח.

והאיכות — אין ברייטן זין פון צו-  
רה ואיכות, כולל אויך די אפשריות  
פון אכילה (והנאה בכלל), דער גדר פון  
"יראה לך" וכיו"ב — ווערט אנגע-  
רופן "שביתה", און דערפאר האלטן זיי  
אז אויך דורך "מפרר זורה לרוח או  
מטיל לים" איז מען מקיים מצות "תש-  
ביתו" \*.

און דאס, זאגט דער ראגאטשאָווער,  
איז אויך דער טעם הפלוגתא פון ר"י  
ור"ש אין דעם פירוש פון "והשבתי  
חי' רעה מן הארץ": בעת אַ חי' רעה  
הערט אויף צו מוזיק זיין, ווערט נת-  
בטל בלויז איר צורה, אָבער איר מציי-  
אות פאַרבלייבט ווי פריער.

[אפילו אויב די טבע אין אַ חי'  
רעה צו מוזיק זיין וואָלט געווען אין  
איר גלייך מתחילת הבריאה, וואָלט  
אויך געווען פאַרשטאַנדיק וואָס דער  
ביטול פון דער דאָזיקער טבע הייסט  
בלויז ביטול הצורה<sup>10</sup>; עאכ"כ, אַז

(9) ראה ירוש' פסחים (פ"ב ה"א בסופה):  
חשבתו כו' כל יראה (אלא ששם הוא אליבא  
דר"י — השבתת יראה לגמרי).

(9\*) וזהו גם ביאור פלוגתת ר"י ור"ש  
בענין חמץ שעבר עליו הפסח (פסחים כח,  
סע"א ואל"ך), כי לאחר ששעבר עליו הפסח  
נתבטל ממנו התואר, אבל נשאר עצם החמץ  
(צפע"ג קונט' השלמה ע' 65).

(10) להעיר משהיה"א רפ"ב: "אף שה'  
טבע זה במים ג"כ נברא ומחודש יש מאין".  
שכחנתו (בפסחות \*) בהטבע הזה, היא  
למ"ש לפניו שם "נגרים במורד כדרכס  
וטבעם". ועל טבע זה הוא אומר, שהוא  
"נברא ומחודש יש מאין" — היינו בריאה  
נוספת על בריאת המים עצמם (שלכן, מצד  
עצם מהות המים אינו מושלל שיהיה נצבים  
כחומה — מכיון שהטבע מה שהם נגרים  
(היפך נצבים כחומה) הוא דבר נוסף עליהם  
— ובמילא, הפלא שבקיים אינו כהפלא  
שבהבריאה יש מאין, ולהעיר מד"ה נתת

ב. דער טעם פון ר"י וואָס ער  
לערנט אַז "והשבתי חי' רעה" מיינט  
"מעבירם מן העולם", איז מבאר דער  
ראגאטשאָווער, אַז ר"י גייט לשיטתי'  
אין דעם דין פון ביעור חמץ:

אין דעם אופן ווי מען דאַרף חמץ  
מבער זיין, איז פאַראַן אַ מחלוקת פון  
ר"י מיט די חכמים: "ר"י אומר אין  
ביעור חמץ אלא שריפה. וחכמים אומ'  
רים אף מפרר זורה לרוח או מטיל  
לים".

אין וואָס באַשטייט זייער פלוגתא?  
בשעת מען וואָרפט אַריין דעם חמץ  
אין ים (און אפילו ווען מען איז אים  
"זורה לרוח", ווערט בטל בלויז דער  
חיבור פון זיינע חלקים וכו' אָבער  
עס) בלייבט די מציאות החמץ כמו  
שהי', און וויבאַלד אַז ביי חמץ  
שטייט "תשביתו שאור מבתיכם",  
האַלט ר' יהודה אַז דורך צעברעקלען  
דעם חמץ און אים פאַרשפרייטן אין  
ווינט אָדער דורך אַריינזאָרפן אים אין  
ים איז מען ניט מקיים די מצוה  
"תשביתו". ווייל לויט ר"י איז דער  
פירוש פון "שביתה" — ביטול המצי'  
אות. און דעריבער האָלט ער "אין  
ביעור חמץ אלא שריפה" — ווייל  
דוקא דורך פאַרברענען דעם חמץ  
ווערט נתבטל זיין מציאות (והגם אַז  
אויך נאָכן פאַרברענען בלייבט דערפון  
איבער אפר — איז אָבער אפר אַ נייע  
מציאות \*). די פריערדיקע מציאות איז  
ניטאָ.

די חכמים (ובכללם ר"ש) האָלטן  
אָבער, אַז אויך דער ביטול הצורה

(6) נעתק בהצפת פנוח" עה"ת — עה"פ.

(7) פסחים רפ"ב.

(8) בא יב, טו.

(8\*) ראה תורה אין (פסחים כט, סע"א).

חידושי הרשב"א לקידושין (נו, ב). ועיין  
אנה"ק סט"ו.

(\*) וב"פלא הרמון" (להר"ה מפאריטש)  
וירא (נב, ג) — מפרש באו"א.



דער זאך זיך], האַלט ר"י אָן ער איז  
חייב און ר"ש האַלט אָן ער איז פטור י.  
(ב) בנוגע צו „דבר שאינו מתכוון“  
[דאָס הייסט, אַ מלאכה אָן כוונה. ווי  
למשל ווען איינער גיסט אַריין קאַלטע  
וואַסער אין אַ הייסער כלי מתכות  
צוליב אַנוואַרעמען די וואַסער, איז  
כאַטש אָן דורך דעם איז ער מחזק  
די כלי, וואָס דאָס איז „גמר מלאכת  
הצורפין“, איז ער אָבער כלל ניט  
מכוון צו דער מלאכה], האַלט ר"י אָן  
דאָס איז אַסור און ר"ש האַלט אָן  
ס'איז מותר י.

דער ביאור אין זייערע פלוגותות:  
ביי שבת איז „מלאכת מחשבת אסרה  
תורה“ י, און בשעת עס פעלט די  
מחשבה [לא מיבעי ביי „דבר שאינו  
מתכוון“ וואָס דאָן האָט ער כלל ניט  
בכוונה צו טאָן די מלאכה, נאָר אַפילו  
ביי „מלאכה שאינה צריכה לגופה“,  
וויבאַלד אָן זיין טעם ומחשבה איז  
צוליב אַ צווייטער זאָך, הייסט עס דאָך  
אָן לגבי דער מלאכה פעלט מחשבה],  
איז נתבטל געוואָרן צורת המלאכה.

און היות אָן ביי שבת שטייט „וב-  
יום השביעי תשבות“, אָן עס דאַרף  
זיין שביתה פון מלאכה, איז ר"י, וואָס  
לערנט אָן שביתה איז דוקא ווען די  
גאַנצע מציאות ווערט בטל, האַלט ער  
אָן אויך ווען מען טוט אַ מלאכה  
שאינה צריכה לגופה און אַפילו אַ  
דבר שאינו מתכוון — איז מען ניט  
מקיים דעם „תשבות“, ווייל דער עצם  
המלאכה איז פאַראַן אויך בעת עס  
פעלט די כוונה; אָבער ר"ש, וואָס

בששת ימי בראשית האָבן די חיות  
ניט מוזיק געווען, און די טבע להזיק  
איז אין זיי צוגעקומען ערשט לאחר  
חטא עץ הדעת י — איז דאָך אַוודאי  
פאַרשטאַנדיק אָן אַט-די טבע איז בלויז  
אַ צורה חיצונית, און דורכן ביטול  
פון דער דאָזיקער טבע ווערט ניט  
נתבטל די מציאות פון דער חי'.

איז ר' יהודה, וואָס ער לערנט אָן  
„שביתה“ מיינט דער ביטול פון דער  
מציאות, מוז האַלטן אָן „והשבתי  
חי' רעה גו'“ מיינט „מעבירם מן ה-  
עולם“. אָבער ר"ש, וואָס לדעתו קען  
אויך דער ביטול הצורה הייסן „שבי-  
תה“, לערנט ער „משביתן שלא יזיקו“,  
וואָרום אויך דאָס הייסט „והשבתי“.

ג. דעם לשון שביתה געפינט מען  
אויך ביי שבת — „וביום השביעי תש-  
בות“ י, זעט מען טאַקע, אָן אויך בנוגע  
איסור מלאכה בשבת (וואָס איז פאַר-  
בונדן אויך מיט „וביום השביעי תש-  
בות“ י) איז דאָ אַ פלוגתא פון ר"י  
וּר"ש, אין צוויי ענינים:

(א) בנוגע צו „מלאכה שאינה צריכה  
לגופה“ [ד. ה. ווען איינער טוט אַ מלא-  
כה בכוונה, אָבער זיין טעם אויף דעם  
איז צוליב אַן אַנדער זאָך, ווי צום  
ביישפּיל, „המכבה את הנר מפני שהוא  
מתיירא מן הנכרים כו'“ אָדער „מפני  
החולה שישן“, וואָס זיין טעם ביים  
כיבוי איז ניט אין דעם נר גופא,  
ווייל צריך לפחם, נאָר צוליב אַן אַנ-

ליראין תרצ"ג (נדפס בכה"מ תשי"א) פ"ב  
ואילך.

11 רמב"ן עה"ת (עה"פ והשבתי חי  
רעה גו').

12 משפטים כג, יב, תשא לה, כא.

13 רמב"ם ד"ש ה"ל שבת, סהמ"צ לה-

רמב"ם מ"ע קנז.

14 ראה שבת ל, רע"א, לא, ב.

15 שם עג, ב, וש"נ.

16 שם מא, ריש ע"ב, וש"נ.

17 ביצה יג, ב (וש"נ), חגיגה יו"ד, ריש

ע"ב (לענין מלאכה שאצ"ג עיי"ש).

ד. וויבאלד אָן דער פירוש פון „שביתה“ (לדעת ר"י) איז — דער ביטול פון דעם עצם המציאות, קומט דאָך אויס אָן אין פסוק „והשבתי ח' רעה מן הארץ“ שטייט בפ"י רוש אָן לעתיד לבוא וועט נתבטל ווערן די מציאות פון חיות רעות. און דעריבער קען ער ניט לערנען „משביתן שלא יזיקו“ (טראַץ דעם

האַלט אָן אויך ביטול הצורה ווערט אָנגערופן שביתה, האַלט ער <sup>18</sup> אָן אויך מלאכה שאינה צריכה לגופה און דבר שאינו מתכוון — וויבאלד אָן ס'איז דערביי ניטאָ די צורת המלאכה, גייט עס שוין אַרײַן אין כלל פון „תשבות“ <sup>19</sup>.

(18) ומה שס"ל לר"ש שדבר שאינו מתכוון מותר גם בכל איסורי התורה, היינו לפי „דשבת בנין אב \* לכל התורה“ (ריטב"א יומא לד, ב).

צמה ש„בנין אב“ זה הוא רק בנוגע לדשא"מ ולא בנוגע למלאכה שא"צ לגופה (ראה תוס' זבחים (צב, א) ובהערה שלאח"ז) — י"ל: בדבר שאינו מתכוון כלל, מסתבר שהפסוק (שנאמר גבי שבת) הוא (לא רק לפי שגם כשעושה מלאכה בלא כוונה „שובת“ הוא, אלא גם) לפי שאינו שייך חיוב על דבר שאינו מתכוון (אלא שבאם לא היינו מוצאים פסוק בדשא"מ בשום מקום, א"א לחדש סברא זו. אבל לאחרי דיוענין דפסוק בשבת, מסתבר שכ"ה גם בכל האיסורים), משא"כ מלאכה שאצל"ג, מכיון שהיא עושה ככוונה ורק שאינה צריכה לגופה, מסתבר שפסוק זה נאמר רק גבי שבת — לפי שנאמר בו „תשבות“ — ולא בשאר איסורים.

(19) ע"פ מ"ש בפנים, יש לומר בתירוץ קושית התוס' (שבת מב, א ד"ה אפילו. זבחים שם — ד"ה אבל) שהקשו „היכי ס"ד דדבר שאינו מתכוון שיה לאינה צריכה לגופה, דמה ענין זה לזה“ — כי מכיון שפלוגת ר"ש ור"י בשני הדינים (משאצל"ג ודשא"מ)

(\* בפני יהושע שבת (מב, רע"א) מפרש (לדעת המקשן בשבת שם): „זהא דסבר ר"ש בכל התורה דשא"מ מותר, היינו משום דליף לה מקיו משבת דחמירא“. ויינו מובן, דלפ"י הו"ל למילף בקיו משבת גם לענין משאצל"ג. ובפרט, שבי הענינים (משאצל"ג ודשא"מ) ילפינן מ"מלאכת מחשבת“ (כמו שהאר"ן בפניי שם). ומאי שנא? ולכן נלפענ"ד, שא"א ללמוד מקיו משבת — כי שאני שבת, שהנדר דאיסור מלאכה בו הוא „תשבות“, אלא שמי"מ „שבת בנין אב (ולא ק"ו) לכל התורה“ לענין דשא"מ, כדלקמן בפנים ההערה.

הוא מטעם שחלוקים הם בפירוש „תשבות“, הרי ב' דינים אלו שייכים זה לזה \*.

ואף שיינו דשמואל בזבחים שם הוא בדשא"מ לענין לא תכבה (ולא בשבת) — הרי מה דשא"מ מותר בכל התורה הוא לפי דילפינן משבת (כבהערה שלפניו), וא"כ מוכרח שס"ל שגם ביטול ה„תואר“ נק' „תשבות“, ולכן גם משאצל"ג (לענין שבת) פסוק.

ומה שלפי מסקנת הש"ס „בדבר שאינו מתכוון סבר לה כר"ש במלאכה שאינה צריכה לגופה סבר לה כר"י“ — אף שבי הפלוגתות דר"י ור"ש תלויים הם בפ"י „תשבות“ — י"ל בב' אופנים: א) שהפסוק בדשא"מ הוא (לא מטעם „תשבות“ כ"א) מקרא אחרניא כבפנ"י שבת (מב, רע"א), או לפי שאינו שייך חיוב באינו מתכוון וא"צ ע"ז לקרא כלל (ודלא כבהערה הקודמת), ב) שפ"י „תשבות“ אליבא דשמואל הוא ביטול התואר. אלא שס"ל שבמלאכה שאצל"ג, מכיון שהוא מכוון (אף שכונתו היא למלאכה אחרת), יש בה גם צורת מלאכה.

(\* עד"ז מתרץ בפניי שם, שהשייכות דבי' הדינים (משאצל"ג ודשא"מ) הוא לפי ששניהם ילפינן (לדעת המקשן) מ"מלאכת מחשבת“. ומה שס"ל לר"ש דשא"מ מותר גם בכל איסורי התורה הוא „משום דליף לה בק"ו משבת דחמירא“. אבל תירוצו אינו מספיק. כי מכיון שהפסוק דמשאצל"ג הוא רק בשבת ולא בשאר איסורים, מוכח לכאן, שהא דדשא"מ מותר בשאר איסורים הוא (לא לפי שיליף לה משבת, כ"א) מקרא אחרניא, ולא ממלאכת מחשבת. וא"כ, אין מקשה (בזבחים שם) אהא דס"ל לשמואל דשא"מ מותר ב"לא תכבה" מהא דס"ל שמשאצל"ג פסוק בשבת. ועכצ"ל כפפנים ההערה. ועצ"ע בכ"ז.

וואָס עס שטייט „וגר זאב עם כבש גו“ און מוז לערנען „מעבירם מן העולם“.

און דאָס וואָס אין פסוק שטייט פאַרט בפירושו „וגר זאב עם כבש גו“ — אָז עס וועלן יע זיין חיות רעות לע"ל (נאָר זיי וועלן ניט מזיק זיין), מוז מען לערנען (לדעת ר"י) אָז די צוויי פסוקים ריידן וועגן צוויי באַזונדערע זמנים: פריער וועט זיין „וגר זאב עם כבש גו“, און דערנאָך וועט זיין אַ העכערער עילוי, אָז עס וועט נתבטל ווערן די מציאות החיות רעות לגמרי — מעבירם מן העולם<sup>19</sup>.

ה. ע"פ הנ"ל וועט מען אויך פאַרשטיין די רא"י וואָס דער תול"כ ברענגט צו דעת ר"ש פון פסוק מזמור שיר ליום השבת:

אין סוף מס' תמיד רעכנט ער אויס „השיר שהיו הלויים אומרים במקדש“ אין יעדער טאָג פון די ימי השבוע: „ביום הראשון היו אומרים לה' הארץ ומלואה תבל ויושבי בה. בשני היו אומרים גדול ה' ומהולל מאד וכו' בשבת היו אומרים מזמור שיר ליום השבת“. און ער איז מפרש „מזמור שיר לעתיד לבא ליום שכולו שבת ומגיד<sup>20</sup> להי העולמים“.

אזוי שטייט אין דער משנה. אָבער אין ברייתא<sup>21</sup> איז דאָ אַ פלוגתא וועגן דעם: „ר' יהודה אומר משום ר' עקיבא . . . בשביעי היו אומרים מזמור שיר ליום השבת, ליום שכולו שבת. אמר ר' נחמי' מה ראו חכמים לחלק בין הפרקים הללו“ (טייטשט אין דער משנה. אָבער אין ברייתא<sup>21</sup> איז דאָ אַ פלוגתא וועגן דעם: „ר' יהודה אומר משום ר' עקיבא . . . בשביעי היו אומרים מזמור שיר ליום השבת, ליום שכולו שבת. אמר ר' נחמי' מה ראו חכמים לחלק בין הפרקים הללו“ (טייטשט

\*21) בענין „חרוב“ ופרטיו — ראה תו"ח בראשית בתחלתו. אזה"ת בראשית (ל, טע"ב), אזה"ת ויקרא (ע' רחן, קרוב לסופו). רש"י מות הצ"צ עה"פ (תהלים צב, א) מזמור שיר ליום השבת (ב, ה"ל אור"י וב, הוספה" לשם (בהו"צאת תשד"מ — ע' תרלב. ע' תשכ וואילך). ד"ה שה"ש (הראשון) תרכ"ז.

<sup>19</sup>) להעיר ממאמרי אדה"ו תקס"ז ע' נז. מאמרי אדה"מ במדבר ח"א ע' קסד.

<sup>20</sup>) אבל להרע"ב, תיו"ט ועוד הגירסא: מנוחה (בלא וא"י). וראה להלן שוה"ג הא' להערה 30.

<sup>21</sup>) ר"ה לא, א.

דערש פון דעם צווייטן אלף שנה. וואָס פון דעם איז מובן אויך בנוגע צו די „תרי חרוב“ (לדעת אביי), אַז כאַטש אין ביידע אלפים וועט זיין „חרוב“, איז אָבער דער אלף השביעי נישט גלייך צום אלף השמיני.

ועפ"ז יש לומר, אַז רב קטינא און אביי זיינען מחולק לויט די צוויי דיי-עות פון ר"י ור"ש (אין ת"כ): לויט דעת ר"ש אַז דער פירוש פון „והש-בתי חי' רעה מן הארץ“ איז „מש-ביתן שלא יזיקו“ — און דאָס איז די איינציקע שביתה וואָס וועט זיין לע"ל (אַז שטענדיק<sup>25</sup> וועט זיין די מציאות פון חיות רעות און זיי וועלן נישט מזיק זיין), איז מסתבר אַז עס וועט זיין בלויז „חד חרוב“; משא"כ לדעת ר"י אַז עס זיינען דאָ צוויי תקופות כנ"ל — פריער וועט זיין „וגר זאב עם כבש“ (עס וועלן זיין חיות רעות, נאָר לא יזיקו) און דערנאָך „מע-בירם מן העולם“, האָט אַן אָרט צו זאָגן וואדערבא עס איז מסתבר<sup>26</sup> — אַז עס וועט זיין תרי חרוב: אין ערשטן אלף וועט זיין דער חרוב פון דער צורה, זיי וועלן זיין אָבער זיי וועלן נישט מזיק זיין, און אין צווייטן אלף „מעבירם מן העולם“<sup>27</sup>.

(25) ואין לומר שגם ר"ש ס"ל שאח"כ „מעבירם מן העולם“, ורק ססובר שפירוש „והשבתי חי' רעה“ הוא „משביתן שלא יזיקו“ (ומדבר בסוק זה בהזמן שלפני „מעבירם כו'“) לפי דאזיל לשיטתי בפירוש „שביתה“ (כנ"ל בפנים) — שהרי אדרבה: לדעת ר"ש העליון „ושבחו של מקום“ הוא בזמן שיש מויקין ואין מויקים“ (כמפורש בתו"כ שם).

(26) אבל אינו מוכרח. כי אפשר שבי הענינים יהיו באותו אלף שנה. וראה הערה הבאה והערה 30; 31.

(27) להעיר מהידוע (שו"ת הרשב"א ח"א סי' ט. כ"ק ר"פ שמיני. ובארוכה —

די קשיא איז נאָך גרעסער: פון דברי ר"נ „מה ראו חכמים לחלק“ איז דאָך לכאורה מובן, אַז אָפילו אויב מען זאל אָננעמען ווי רב קטינא, אַז עס וועט זיין „חד חרוב“, דאָרף ער אויך זאָגן „על שם ששבת“. היינט ווי זאָגט די גמרא „וקמפלגי בדבר קטינא כו'“, אַז דער טעם פון ר"נ איז ווייל ער האַלט ווי אביי, אָבער ווען ער וואַלט געהאַלטן ווי רב קטי-נא — וואַלט ער יע מודה געווען לדעת (ר"י משום) ר"ע אין פירוש פון „ליום שכולו שבת“?

מזו מען זאָגן, אַז מיט „וקמפלגי בדבר קטינא כו'“ מיינט די גמרא (ניט צו זאָגן אַן אַנדער טעם אויף דער פלוגתא פון ר"ע און ר"נ, נאָר) צו מבאר זיין די סברות פון ר"ע און ר"נ וואָס שטייט אין דער ברייתא: אַז דאָס וואָס ר"נ איז מכריח מצד דער קשיא „מה ראו חכמים לחלק כו'“ אַז מזמור שיר ליום השבת מיינט נישט ליום שכולו שבת און (ר"י משום) ר"ע האַלט נישט פון דער קשיא, איז עס ווייל ר"ע האַלט חד חרוב און ר"נ האַלט תרי חרוב.

ו. וועט מען עס פאַרשטיין בהקדים הידוע<sup>28</sup>, אַז יעדער אלף שנה פון די „שית אלפי שני דהוה עלמא“, איז אַ באַזונדער הנהגה, און הגם אַז די גמרא<sup>29</sup> טיילט די שית אלפי שני אין דריי סוגים — שני אלפים תהו, שני אלפים תורה און שני אלפים ימות המשיח — איז דאָס בכללות. אָבער בפרטיות, איז יעדער אלף שנה (אויך אין יעדער איינע פון די שני אלפים גופא — תהו, תורה און ימות המשיח<sup>30</sup>) אַנ-

(22) רמב"ן ובחיי עה"ת — בראשית ב, ג. ועוד.

(23) סנה' צו, סע"א.

(24) ראה רמב"ן הנ"ל.

קען מען דעריבער ניט פרעגן "מה ראו חכמים לחלק כו'" (וואָס דער שיר פון די ששת ימים איז "על שם שעבר" און פון שבת — "על שם להבא") — ווייל דער ענין "משביתן שלא יזיקו" וואָס וועט זיין לעתיד איז אויך געווען בעבר, בשבת בראשית<sup>29</sup>; משא"כ לדעת אביי אָ "תרי חרוב", הייסט עס דאָך אָ ער נעמט אָן כדעת ר"י "מעבירים מן העולם", ווערט במי" לא אָ קשיא "מה ראו חכמים לחלק"<sup>30</sup>.

(29) אלא שמ"מ יש מעלה ב"משביתן שלא יזיקו" שיהי' "ביום שכולו שבת" על השביתה שב"שבת בראשית" — לאחר חטא עה"ד [שלכן ס"ל לר"י משום] ר"ע "ליום שכולו שבת" ולא "על שם ששבת" — כי שביתה המזיקין בשבת בראשית היתה רק לפי שעה, משא"כ "והשבתי חיי רעה" דלע"ל הוא — שיתבטל הרע לגמרי ויתהפך לטוב.

ויתירה מו: "משביתן שלא יזיקו" דלע"ל נעלה יותר גם מכמו שהיו בתחלת הבריאה קודם החטא. כי [נוסף לזה, שמכיון שלכת' חילה לא הי' בהם אז הטבע שזיקו, הרי אין חילוק בין זאב וכבש; אין בכלל חיות מזיקות בעולם, משא"כ לע"ל "ש (חיות) מזיקין ואין מזיקים", הנה] בתחלת הבריאה, מכיון שהי' מציאות הקליפות בעולם, שמצד זה הי' שייך ענין החטא (ראה ד"ה ואתם הדבקים תרפ"ו (תשי"א) פ"ה) — הרי במילא הי' איזה אפשריות ונתינת מקום שהחיות יוכלו להזיק — ע"י החטא. משא"כ לע"ל, כש"ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ" — יודככו בתכלית (ראה ער"ו ד"ה ואתם הדבקים שם, לענין מעלת הגופים שהיו לע"ל על גופו של אדה"ד גם כמו שהי' קודם החטא).

(29\*) אבל אין להוכיח מזה שר"י משום ר"ע והתנא שבמשנה (סוף מס' תמיד) ס"ל כר"ש במכילתא — כי י"ל שס"ל כר"י "מעבירים מן העולם" (וראה בהערה שלאח"ו), אלא שאינו חושש להקשיא "מה ראו חכמים לחלק" (כבוש"ג הא' להערה הבאה).

ז. עפ"י וועט מען אויך פארשטיין וואָס די קשיא "מה ראו חכמים לחלק בין הפרקים הללו" איז דוקא אויב מען וועט לערנען "תרי חרוב":

כאמור לעיל (סעיף ב'), איז קודם חטא עה"ד האָבן די חיות ניט מזיק געווען. וואָס פון דעם איז מובן, אָן אויך בשבת בראשית — כאָטש ס'איז שוין געווען לאַחרי החטא, וויבאַלד אָבער אָ דער חטא האָט דאָן נאָך ניט געהאַט קיין ווירקונג בפועל אין וועלט — וכמרו"ל<sup>31</sup> "אע"פ שנתקללו המאורות מערב שבת אבל לא לקו עד מוצאי שבת", האָבן אויך די חיות דאָן נאָך ניט מזיק געווען.

ובמילא קומט אויס, אָן די שביתה "שלא יזיקו" לע"ל, ליום שכולו שבת, איז ניט קיין נייער ענין וואָס וועט זיך ערשט אויפּטאָן לע"ל, וואָרום אויך בעבר, בשבת בראשית איז אָזוי גע"ווען, כנ"ל. משא"כ די שביתה "מעבירים מן העולם" — איז אָ נייער ענין לגמרי, וואָס דאָס וועט זיך ערשט אויפ"טאָן לעתיד.

ועפ"י איז מובן וואָס די גמרא זאָגט "וקמיפּלגי בדרב קטינא כו":  
לדעת רב קטינא אָ עס וועט זיין בלויז "חד חרוב", הייסט עס דאָך אָן "ליום השבת" מיינט "משביתן שלא יזיקו".

ד"ה; ויהי ביום השמיני תש"ד. ובכ"מ) שמספר "שבעה" הוא בכלל בחי' ההשתלשלות — שבעת ימי ההיקף, ומספר "שמונה" — למעלה מהשתלשלות.

ועפ"י יומתק מה שבי' ענינים אלו "משתתן שלא יזיקו" ו"מעבירים מן העולם" יהיו בשני אלפים שונים — כי "משביתן שלא יזיקו" הוא בכלל הנהגת העולם (שהרי כן הי' גם בתחלת הבריאה), ולכן, יהי זה באלף השביעי — סדר השתלשלות. משא"כ "מעבירים מן העולם", שהוא למעלה מסדר הנהגת העולם — יהי' באלף השמיני.

(28) ב"ר פ"א, ב. פ"ב, ו.

וויבאלד אָז פון פסוק „מזמור שיר ליום השבת“ איז מוכח (לויטן פירוש אָז עס גייט אויף לע"ל) כדעת רב קטינא, אָז עס וועט זיין „חד חרוב“ — און די פלוגתא פון רב קטינא ואביי איז דאָך תלוי, כנ"ל, אין דער פלוגתא פון ר"י ור"ש — קומט דאָך במי לא אויס, אָז פון דעם פסוק „מזמור שיר ליום השבת“ (פון וועלכן ס'איז מוכח אָז דער „חרוב“ וועט זיין אין איין אלף שנה), איז פון אים אויך מוכח אָז „משביתן שלא יזיקו“.<sup>30</sup>

ט. שוין גערעדט פיל מאָל, אָז יעדער דער סדרה האָט אַ שייכות צו דעם זמן אין וועלכן מען לייענט זי.<sup>31</sup> ועפ"ז מובן, אָז דער פסוק „והשבתי חי רעה מן הארץ“, וואָס שטייט אין פ' בחר קוטי וועלכע מען לייענט אַלע מאָל בימי הספירה (וקרוב לסיומם — זה"ש) האָט אַ שייכות צום ענין פון מ"ת.<sup>32</sup>

(31) ואף שגם לדעת ר"י אפשר לומר „חד חרוב“ (כבהערה שלפניו), מסתבר (להתנא שבתוכי), שבאם יהיו ב' הנהגות, יהיו ב' אלפים, וע"ד כל השית אלפי שני דהוי עלמא — ואדרבא: השינויים דשית אלפי שני כולם בגדר הנהגת העולם ובכ"ז כאור"א ביום (של הקביה) בפ"ע, עאכור"כ השינוי דמשביתן מן העולם שצ"ל ביום בפ"ע (שהרי זה ש"לא יזיקו" — מנהגו של עולם הי, בשבת בראשית).

(32) ראה שלי"ה חלק תושב"כ ר"פ וישב (נעתק בלקו"ש ח"ה ע' 129 הערה 1).  
(33) דספה"ע — סיבתה החשוקה לקבלת התורה (אגדה ברין סוף פסחים, הובא לעיל ע' 125 הערה 51).

וגוסף על השייכות שבכל הסדרות שקוראין בימי הספירה למ"ת — שייכות מיוחדת דפי בחוקותי למי"ת, שהרי „עזרא תיקן להם לישראל שיהו קורין קללות שבתוכי קודם עצרת“ (מגילה לא, ב), ובחוקותי — שם כל הסדרה — פי תורה (תוכי — הובא בפרש"י — עה"פ).

— היות אָז דער ענין פון „מעבירים מן העולם“ איז לגמרי אַ נייער ענין, וואָס איז פאַרבונדן בלויז מיט „להבא“ און האָט קיין שייכות ניט מיט „על שם ש"עבר“.<sup>30</sup>

ת. ע"פ הנ"ל וועט אויך ווערן פאַר-שטאַנדיק וואָס דער תוכי ברענגט אַ רא"י פון פסוק „מזמור שיר ליום השבת“ צו דעת ר"ש אָז „משביתן שלא יזיקו“:

(30) ע"פ מ"ש בפנים, יתרוץ מה שהווקק ר"ג להסברא „מה ראו חכמים לחלק“ — דלכאורה: למ"ד „תרי חרוב“ מוכרח לומר לכאורה ש"ליום השבת" (ליום — לי יחיד) לא קאי אלעתיד (וכדאיתא בסנה' שם: „תניא כותבי דרב קטינא. ואומר מזמור שיר ליום השבת“), ואיכ, למה הווקק ר"ג לסברא הנ"ל „מה ראו כו“ — כי גם לדעת ר"י שבתוכי אפשר שבי' הענינים „וגר זאב גוי“ ו„מעבירים מן העולם“ יהיו באותו אלף שנה. ולפ"ז, אפ"ל גם לדעת ר"י ש„מזמור שיר ליום השבת“ קאי אלע"ל. ולכן הווקק ר"ג להסברא „מה ראו כו“, — שמכיון שס"ל כר"י „מעבירים מן העולם“ — גם אם נאמר שבי' הנהגות יהיו באותו אלף שנה \*\* מכיון ש„מעבירים כו“ הוא חידוש שלא הי' בשבת בראשית ככפנים — „מה ראו חכמים לחלק“.

(\*) ועפ"ז מובן בפשטות, שאין סתירה מהא דר"י שבמס' ר"ה לר"י שבתוכי שם (נוסף, על מה שיש"ל, שבמס' ר"ה — ר"י משום דר"ע קאמר לה, ולי לא ס"ל כו). [ועפ"ז, הא דר"י משום דר"ע אינו חושש להקשו"א „מה ראו חכמים לחלק“ הוא גם לפי היסוד (ראה בשו"ת ג' שלאח"ז) של סברת אב"י. (ולזהיר מפרש"י שם ד"ה וקמ"פליג: „ר"ג לית ל"י דרב קטינא, ואינו כותב שר"י ור"ג קמ"פליג בדרב קטינא ואב"י)].

ולזהיר מב' הנירסאות שבמשנה סוף מס' תמיד: „שבת מנוחה“, או „שבת ומנוחה“ (בוא"ו): באם נאמר, שהתנא דמתניתין ס"ל כר"ש — בלא וא"ו, ובאם נאמר שס"ל כר"י — בוא"ו. וק"ל.

(\*\*) ומה שאמר „וקמ"פליג בדרב קטינא כו“ — הכוונה הוא ליסוד הסברא דרב קטינא ואב"י. וראה בהערה 27; 31.

— ווען עס ווערן נשלוס די ימי הספירה —  
 — „תספרו חמשים יום“.

וועט מען עס פאַרשטיין ע"פ הי' דוע <sup>34</sup> אין דעם ענין פון חמץ (וואָס אויך ביי חמץ שטייט דאָך „תשביתו שאור מבתיכם“ <sup>35</sup> — וואָס דאָס איז בדוגמת „והשבתי חי' רעה מן הארץ“ — וכנ"ל), אָז בפסח איז חמץ אָסור, און בשבועות — איז ניט נאָר וואָס חמץ איז מותר, נאָר אדרבה, ביי די שתי הלחם וואָס מען איז מקריב שבוֹר עות דאָרף זיין דוקא „חמץ תאפינה“.

איז ידוע אין דעם דער ביאור, אָז „חמץ“ ווייזט אויף הגבהה והת־גשאות, וואָס דערפון קומען אַרויס כל המיני רע. און דערפאַר, איז בפסח — ווען מען האַלט ערשט ביי „יציאת מצרים“, מוז מען „אַנט־לויפן“ פון „חמץ“, ביז אָז „לא יר־אה“ <sup>36</sup> און „לא ימצא“ <sup>37</sup>. משא־כ בשבועות וואָס קומט לאַחרי העבודה פון ספירת העומר — ווען מען איז מברר אַלע זיבן מדות פון נפש הבה־מית, דאָן איז ניט נאָר וואָס דער חמץ איז קיין סתירה ניט צו עבודת ה', נאָר אדרבה: מען מאַכט נאָך פון אים אויף אַ מצוה. וע"ד: ויגבה לבו בדרכי ה' <sup>38</sup>.

און וויבאַלד אָז לאַחרי ספירת ה' עומר שטייט מען אין אַזאַ מצב וואָס מען קען מאַכן פון דעם חמץ אַ

מצוה, במילא דאָרף מען פון אים מאַכן אַ מצוה. ווייל דער תכלית העילוי איז „אתהפכא חשוכא לנהורא“, אָז דעם חשך גופא זאָל מען מהפך זיין צו אור. און דערפאַר איז בשבועות — דאָרף זיין „חמץ תאפינה“.

און דאָס איז אויך די שייכות <sup>39</sup> פון די ימי הספירה צו „והשבתי חי' רעה מן הארץ“ לדעת ר"ש (וואָס הלכה כמותו, כדלקמן סעיף יו"ד) „משביתן שלא יזיקו“ — ווייל אין „משביתן שלא יזיקו“ דריקט זיך אויס דער גודל העילוי פון „אתהפכא חשוכא לנהורא“, און ווי ער זאָגט אין תו"כ „אמר ר"ש, אימתי הוא שבחו של מקום בזמן שאין מוזיקין או בזמן שיש מוזיקין ואין מוזיקים“ — אָז דער תכלית העילוי והשבח איז (ניט דער ביטול פון די „מוזיקים“, נאָר) אָז די מוזיקים גופא וועלן נתהפך ווערן לטוב.

י. אין דער פלוגתא פון רב קטינא און אבבי (צי עס וועט זיין „חד חרוב“ אָדער „תרי חרוב“), זאָגט די גמרא <sup>40</sup> „תניא כוותי' דרב קטינא כו“<sup>41</sup>. וואָס פון דעם איז משמע <sup>42</sup> אָז די הלכה איז ווי רב קטינא אָז עס וועט זיין חד חרוב. און וויבאַלד אָז די פלוגתא פון רב קטינא מיט אבבי איז תלוי אין דער מחלוקת פון ר"י און ר"ש (כנ"ל סעיף ז'), קומט דאָך במילא אויס אָז די הלכה איז ווי ר"ש „משביתן שלא יזיקו“.

וואָס פון דעם איז פאַרשטאַנדיק אויך בנוגע צו עבודת האדם איצטער — וואָס אַלע גילויים דלעתיד זיינען תלוי

(34) ראה בארוכה לקו"ש ח"א ע' 266 ואילך ובהנשמך שם.

(35) בא יג, ז.

(36) שם יב, יט.

(37) דהיי"ב יג, ו. וראה ר"ח ש' העונה פ"י (רלג (רלד) רע"א): יהי יקר רוח וגבה נפש בעניני העוה"ב כו'. לקו"ת במדבר (טו, ג). ועוד.

(38) ראה יהל אור להצ"צ עה"פ מזמור שיר ליום השבת.

(39) ראה נו"כ הטור או"ח ר"ס תמ"ב.

און דורך דעם וועט מען זוכה זיין צום קיום היעוד, והשבתי חי' רעה מן הארץ, צום, יום שכולו שבת ומנוחה לחיי העולמים".

(משיחות י"ט כסלו ו"פ וישב תש"ל)

במעשינו ועבודתנו עכשיו<sup>40</sup> און עס דארף דאך זיין אתערותא דלתתא מעין אתערותא דלעילא – אַז דער עיקר ושלמות העבודה דארף זיין (ניט אין „אַנטלויפן“ און אַפּזונדערן זיך פון וועלט – עולם לשון העלם<sup>41</sup> – נאַר, (לאחרי הכנה) – מאַכן די וועלט גופא, וואָס זי איז דאָך מלא קליפות וסט"א<sup>42</sup> – פאַר אַ דירה לו ית'<sup>43</sup>).

דרשב"י, שביום זה הוא (גילוי) מ"ת דפנימיות התורה (סד"ה וספרתם תרס"ו). ולהעיר מהמבואר בלקו"ש ח"ג ע' 794, שייכות הכתוב „עד הגג הזה“ לל"ג בעומר, כי ההוראה מכתוב זה היא, שגם עניני העולם ועד ההענינים שבבית לבן הארמי, צריך לעשותם כלים לאלקות. וכידוע תורת הבעש"ט עה"פ עזוב תעזוב עמו („היום יום“ ע' כג. ובכ"מ), לא ע"י לשברו כו'. ואמר רשב"י (זח"ג עא, ב): ביומאי לא יצטרכון בני עלמא להאי א"ל ר' יוסי צדיקיא מגינין על עלמא בחייהון ובמיתתהון יתיר מחייהון.

(40) תניא רפ"ז.

(41) לקו"ת שלח לו, ד. ד"ה על ג"ד ש"ת בתולתו. ובכ"מ.

(42) תניא פל"י. וראה בארוכה לקו"ש ח"ו ע' 22 ואילך. ע' 128 הערה 40.

(43) להעיר, מה שפרשת בחוקותי – בה נאמר הכתוב „והשבתי חי' רעה מן הארץ“, שמכתוב זה (לדעת ר"ש) באה הוראה זו – קוראין בכו"ב שנים (כבשנה זו) בשבוע בה חל ל"ג בעומר „הילולא



## בחוקותי ב

כאילו ווי עס וואלט געשטאנען "קו-ממית" (אָן אַ וואַר).  
און פאַר דער ראַי, "שנאמר כו" איז ר' יהודה מקדים "כנגד היכל וכתליו" — ווייל דער היכל אַליין (אָן די כתלים) האָט געהאַלטן וויי-ניקער ווי מאה אמה, דעריבער איז ער מוסיף "כנגד היכל וכתליו", אָן דער פירוש פון "תבנית היכל" איז כללות ההיכל, דער היכל מיט זיינע

דה"ב ג, ד) ואדרבא — בפשטות — היכל הנאמר בתהלים ע"י דוד הוא דמקוש א' — היכל הנבנה ע"פ "התבנית" אשר "מיד . . ה' עלי (דוד) השכיל" (דה"א כח, יט) \* . ולכן מסתבר, שגם ר"י מפרש ש"קוממיות" היא קומת אדה"ר, ומהכתוב "תבנית היכל" מוכיח הוא רק ש"קוממיות" היא קומה אחת של אדה"ר. (ב) מפשטות לשון הגמרא "וואלך אתכם קוממיות ר"מ אומר כו" ר"י מאה אמה" משמע ש"ר"י מאה אמה" הוא פירוש ב"וואלך אתכם קוממיות". (ג) בתו"כ מפורש "ר' יהודה אומר מאה אמה כדה"ר".

(\* לתרץ הפ"י שהוא כהיכל דביהמ"ק השני, י"ל: קרא דבי' עסקינו, אשר בנינו גו" מדבר בלעת"ל ולכן סיומו "כתבנית היכל" — פ"י ג"כ היכל דבית הג', והנה גובהו דהיכל זה לא נתפרש בקראי דיוחזקאל, כ"י לא מצינו בכל המקראות הללו מדה מפורש על הגובה כ"א כו" (בי' מהג"ר א ליחזקאל מ, יז). ולכן מסתבר לומר שיה"י כמבואר במס' מדות, ש"התועלת שיש בבסי' פור שבה בידות ביהמ"ק השני) . . כי כש"יבנה ב"ב פ"י לשמור ולעשות התבנית ההוא" (פיה"מ להרמב"ם בהקדמתו, בבי' סדר המסכתות. וראה ג"כ תויו"ט פתיחה למס' מדות). וכ"מ גם דעת רש"י מזה שהעתיק בפ"י (יחזקאל מא, יג) גם התיבות "ברוט ק"ף" אף שאין מדובר ע"ז בכתוב שם. וראה פירוש שם שם ח. ד"ק שם. מלבי"ם שם ור"ס מב.

א. אויפן פסוק "וואלך אתכם קו-ממיות": זאגט די גמרא: "ר' מאיר אומר מאתים אמה כשתי קומות של אדם הראשון". ר' יהודה אומה מאה אמה כנגד היכל וכתליו שנאמר: "אשר בנינו כנטיעים מגודלים בנעוריי" הם בנותינו כזויות מחוטבות תבנית היכל".

לערנענדיק די גמרא אין פשטות קומט אויס, אָן דער מקור פון ר' מאיר'ן צו לערנען "מאתים אמה כשתי קומות כו" איז פון דעם וואָרט "קו-ממיות", וואָס איז (מיט אַ וואַר) אַ לשון רבים; אָבער דער מקור פון ר' יהודה'ן צו לערנען "מאה אמה" איז [ניט דער וואָרט "קוממיות" — ווייל אדרבה: דער לשון ווייזט גאַר כנ"ל, אויף צוויי קומות — נאָר] דער פסוק "אשר בנינו גו' תבנית היכל", און מצד דעם לערנט ער אָן "קוממיות" מיינט בלויז איין קומה (של אדה"ר).

- 1) פרשתנו כו, יג.
- 2) ב"ב עה, א. סנה' ק, א.
- 3) וצ"ע מב"ב נח, א: כמדת החיצונה כך מדת הפנימית. ועד"ז ממס' סופרים בסופה: א"א שהי' גבוה קומתו כנגד שבעים וארבעה אנשים. וצריך חיפוש בס'.  
\* 3) תהלים קמד, יב.
- 4) תדא"ג מהרש"א ל"ב שם. וברשב"ם שם: שני ממין דרש.
- 5) אב"ב אין לומר שר"י אין הכתוב "וואלך אתכם קוממיות" מדבר בנוגע שיעור הגובה דלעתיד [ופ"י "קוממיות" הוא "ב" קומה וקופה" (כבתיב"ע ופרש"י), וכיו"ב] — כי (א) מהכתוב "אשר בנינו גו' תבנית היכל" עצמו לא ישנה הוכחה ל"מאה אמה", שהרי אפשר שכונת הכתוב היא לגובה היכל הראשון (ראה מ"א ו, ב. שם ו, כ.

היינט פאַרוואָס זאָגט ער „כנגד היכל וכתליו“ און ניט „כקומת אדה“ר?

(ג) די זעלבע קשיא איז אויך אין פסוק „אשר בנינו גו' תבנית היכל“: פאַרוואָס פאַרגלייכט דוד המלך אין תהלים די קומה דלעתיד צו „תבנית היכל“ בשעת די תורה פאַרגלייכט עס צו קומת אדה“ר?

(ד) אויך מצד הסברא: בשעת מען זוכט אָן ענין צו וועלכן מדמה זיין דעם גובה פון „בנינו“ און „בנותינו“ לעתיד לבוא, איז דאָך לכאורה די פאַסיקסטע זאָך צו פאַרגלייכן עס צו דער קומה פון אַ מענטשן, ובפרט — אדם הראשון, וואָס פון אים שטאַמען אַלע מענטשן — פאַרוואָס זאָגט דער פסוק „תבנית היכל“ און ניט „קומת אדה“ר“?

(ה) דעם מקור פון דעת ר"מ צו לער-נען „כשתי קומות של אדם הראשון“ — כאַטש „קוממיות“ (לשון רבים) ווייזט בלויז אויף „שתי קומות“, אָבער עס ווייזט ניט וועלכע קומות — איז מבאר דער מהרש"א<sup>6</sup>, אַז דאָס איז אַ דבר הפשוט, וואָס דאַרף ניט קיין הוכחה, ווייל „הבריאה דאדם לעתיד ודאי לא תגרע מהבריאה דאדם הראשון שבעוה"ז“.

ועפ"ז איז ניט מובן לדעת ר' יהודה: למה לי קרא סברא היא<sup>10</sup>? וואָס איז דער חידוש אין די פסוקים „ואולך אתכם קוממיות“ און „אשר בנינו גו' תבנית היכל“, וויבאַלד אָן מצד הסברא ווייס מען ודאי אַז די קומה פון אָן אדם לעתיד וועט ניט זיין קלענער פון מאה אמה<sup>11</sup>?

כתלים, וואָס צוזאַמען איז עס געווען מאה אמה<sup>5</sup>.

עפ"ז איז אָבער ניט מובן:  
(א) וויבאַלד אַז ר"י איז חולק אויף ר' מאיר'ן אין דעם פירוש פון וואָרט „קוממיות“, אַז דאָס מיינט ניט „שתי קומות“ נאָר „קומה אחת“ — האָט ער דאָך צום ערשטן (גלייך נאָך די ווערטער „מאה אמה“) געדאַרפט זאָגן זיין (חידוש, דעם) פירוש „כקומה אחת של אדה“ר“<sup>7</sup> און דערנאָך ברענגן גען די רא"י צום פירוש פון פסוק „אשר בנינו גו' תבנית היכל“, פאַר-וואָס הויבט ער באַלד אָן „כנגד היכל וכתליו“ שנאמר כו'“, און נאָכמער: ער זאָגט אינגאַנצן ניט זיין פירוש אין „קוממיות“?

(ב) פון דעם וואָס (א) די ווערטער „כנגד היכל וכתליו“ זאָגט ר"י איידער ער ברענגט דעם פסוק „תבנית היכל“, און (ב) פון דעם לשון „כנגד היכל כו'“ איז מוכח, אַז „כנגד כו'“ איז [ניט בלויז אַ פירוש אין „תבנית היכל“ אַז אין דעם ווערן אַריינגערעכנט אויך די כתלים, נאָר ס'איז אַ טעם אויף דעם וואָס קומת האדם וועט זיין מאה אמה.

איז ניט מובן: די פלוגתא פון ר"מ מיט ר"י איז דאָך לכאורה בלויז אין דעם וויפל קומות עס מיינט „קוממיות“ (איין קומה אָדער צוויי), אָבער אויך לויט ר"י מיינט „קוממיות“ (ניט די קומה פון היכל<sup>8</sup>, נאָר) קומת אדה“ר,

(6) ראה רש"י (סנה' שם) בפירושו ה' ראשון.

(7) כתיוב"כ שם (נעתק בהערה 5).

(8) שהרי, לפי פי' הראשון ברש"י סנה' שם הוא אורז ההיכל, וגם לפי הפי' (לישנא אחרינא) ברש"י שם, רשב"ם לב"ב שם) דקאי ארום בית שני — מסתבר לומר ש' „קוממיות“ קאי אקומה סתם, היינו קומת אדם (בנו"ד — אדה"ר) (ראה לעיל הערה 5).

(9) ב"ב שם.

(10) כתובות כב, א. וראה תוד"ה א"י

בעית (שבועות כב, סע"ב) בסופו, ואכ"מ.

(11) במהרש"א שם מבאי מילקוט (ול-

העיר, שכי' גם בתוכ"כ), אין לי אלא אנשים

נשים מנין ת"ל בנותינו גו' תבנית היכל“.

ג. אט דער עילוי פון „והתהלכתי“ וואָס איז כולל ביידע מעלות (די מעלה פון אור ישר און די מעלה פון אור חוזר). קען זיין אין צוויי אופנים:

איין אופן איז, אָז די התכלות פון די ביידע מעלות איז אין זעלבן מענטשן

— און אויך דער אופן איז (א מעלה גדולה ביותר, וואָס דעריבער איז ער) איינער פון די יעודים (חידושים) דלע"ל. וואָרום וויבאַלד אָז „אור ישר“ און „אור חוזר“ זיינען צוויי הפכים, איז דעריבער ניט שייך (איצטער) אָז דער זעלבער מענטש זאָל זיין דורכ- געדורנגען אין אַלע<sup>15</sup> זיינע כחות פון צוויי הפכית'דיקע תנועות.

און אַ צווייטער אופן איז, אָז די ביידע ענינים פון „אור ישר“ און „אור חוזר“ זיינען (ניט בלויז אין זעלבן מענטשן, נאָר) אין איין און דער זעל- בער תנועה: די בירורים פון „אור חוזר“ גופא וועלן זיין אין אַן אופן פון גילוי בדרך אור ישר<sup>16</sup>.

ד. און דאָס איז די פלוגתא פון ר' מאיר מיט ר' יהודה, צי אידן וועלן זיין דעמאָלט „מאתים אמה“ אָדער „מאה אמה“:

ביידע האַלטן, אָז אַלע עשר כחות הנפש (און יעדער כח ווי ער איז בשלימות — כלול פון אַלע צען כחות, וואָס דאָס איז דער מספר פון „מאה“)

(15) כי לולא זאת — שייך זה גם עתה, וכמזל בספרי עה"פ ואהבת את ה"א דב' עבודת ה' — אהוי"ר גם יחד.

(16) אולי י"ל דוגמא לזה גם עתה: תשובה הבאה ע"י קירוב המאור כו' — קודם העבודה „דרשו“ ו„קראוהו“ (ראה ד"ח כא, ב"ג, צא, א. קונטרס העבודה ספ"ה, ובכ"מ).

ב. דעם ביאור בכל זה וועט מען פאַרשטיין בהקדים וואָס עס שטייט אין חסידות<sup>17</sup> אויפן פסוק „והתהלכתי בתוכם וגו'“<sup>18</sup>, אָז „והתהלכתי“ לשון רבים מיינט צוויי סאָרטן הילוך: הילוך מלמעלה למטה — אור ישר, און הילוך מלמטה למעלה — אור חוזר.

וואָס אָט די צוויי אופני הילוך ווערן אויפגעטאָן דורך עבודת הצדיקים און עבודת הבעלי תשובה: דורך דער עבד דה פון צדיקים ווערט נמשך אלקות מלמעלה למטה, און דורך עבודת ה' תשובה ווערט די העלאה מלמטה ל' מעלה.

און אזוי ווי יעדער סוג הילוך האָט אַ מעלה לגבי דעם צווייטן<sup>19</sup> — אין דעם ענין פון „גילויים“ איז אור ישר העכער, אָבער לאידיך גיסא, איז פאַראַן די מעלה פון „אור חוזר“ אָז דוקא דורך דעם נעמט מען עצמות — איז אויף דעם זאָגט דער פסוק „והתהלכתי בתוכם“, אָז לע"ל וועלן זיין ביידע מעלות.

ומפרש במהרש"א שם: „דלאנשים שיהיו ק' אמה לא אצטרין ל' קרא“ אבל [נוסף לזה שבש"ס דילן הוא כבפנים, גם לפי הילקוט ותו"כ הנ"ל] עדיין אינו מתורץ: הרי בכתוב „ואולך אתכם קוממיות“ מדבר בעיקרו בנוגע לאנשים\* (אלא — שגם בנוגע לנשים), ומהו החידוש בזה שיהיו ק' אמה?

(12) ד"ה והתהלכתי בתוכם תשי"א. וראה לקו"ת ראה כו, א. אה"ת פרשתנו (כרך ב) ד"ה הנ"ל (ושם ע' תרגו וע' תערב) — ביאור מחלוקת ר"מ ור"י באו"א.

(13) פרשתנו כו, יב.

(14) ראה בהגמון בהערה 12.

\* שהם הרודפים את האויבים והעוטי קים בגרות להוציא ישן וגו' — המדובר לפני „ואולך אתכם“.

אז ער וועט זיין „כשתי קומות של אדה"ר" (אין אים וועלן זיין ביידע מעלות „אור ישר" און „אור חזור"), וויבאלד אבער אז „אדם" איז בחי ציור — זיינען די צוויי קומות צוויי באזונדערע ענינים;

היינט אויב אזוי, איז ווי וועלן דאס די צוויי קומות (לדעת ר"י) זיין איין ענין — מאה אמה? אויף דעם זאגט ער „כנגד היכל וכתליו" — אז דאס איז מצד דעם וואס דאן וועט אין אן אידן זיין כנגד היכל וכתליו, דאס וואס ס'איז געווען אין „היכל וכתליו", אז ענין וואס איז העכער פון בחי „אדם".

און עפ"ז איז אויך פארשטאנדיק וואס אין תהלים פארגלייכט ער די מאה אמה דלעתיד צו „תבנית היכל" — כאטש אין תורה שטייט „ואולך אתכם קוממיות", וואס מיינט קומת אדה"ר — ווייל דער פסוק „ואולך אתכם קוממיות" דערציילט אז לעתיד וועט זיין ביי יעדן אידן צוויי קומות (ברוחניות — ניט רעדנדיק ווי דאס וועט זיין בגשמיות); און אין פסוק „אשר בנינו גו' מחוטבות תבנית היכל" איז ער (מוסיף ו)מחדש, אז די צוויי קומות וועלן זיין אין די זעלבע מאה אמה — און דער ענין איז שייך צו „תבנית היכל", אין ביהמ"ק זיינען געווען די צוויי ענינים פון אור ישר און אור חזור צוזאמען, כדלקמן.

ו. אין ביהמ"ק זיינען געווען בכלל-לות — צוויי זאכן: „ועשו לי מקדש" — עבודה מצד דעם מטה, און „ושכנתי בתוכם" — המשכה מלמעלה, און די צוויי זאכן זיינען געווען איין ענין, און ווי מ'האט עס געזען אויך בגלוי אין „מקום" (מדת) הארון אינו מן

וועלן זיין דורכגענומען סיי פון עבודת הצדיקים סיי פון עבודת התשובה — און ווי דער פירוש הפשוט פון „קוממית" (לשון רבי"ם) וואס ווייזט אויף צוויי קומות (אויך לדעת ר' יהודה — וכדלקמן).

און זייער פלוגתא איז נאך צי די ביידע סוגי עבודה וועלן זיין אין צוויי באזונדערע ענינים, אדער זיי וועלן נתאחד ווערן אין איין ענין:

ר' מאיר האלט, אז זיי וועלן זיין צוויי תנועות, און דעריבער לערנט ער אז דער מענטש (אויך אין זיין גוף הגשמי) וועט זיין „מאתים אמה כשתי קומות כו'", אז די צוויי ענינים (אור ישר און אור חזור) וועלן זיין אין באזונדערע אמות: מאה אמה אור ישר און מאה אמה אור חזור;

און ר"י האלט, אז ביידע ענינים וועלן זיין אין איין תנועה, און דעריבער האלט ער אז די ביידע קומות וועלן זיין אין די זעלבע מאה אמה י"י.

ה. עפ"ז וועט מען אויך פארשטיין וואס ר"י זאגט דעם לשון „כנגד היכל וכתליו", און וואס ער זאגט עס גלייך נאך די ווערטער „מאה אמה" (פאר „שנאמר כו'") — ווייל דערמיט איז ער מבאר דעם טעם פון זיין שיטה אז ביידע קומות וועלן זיין אין די זעלבע מאה אמה:

„אדם" (אפילו אדם הראשון) ווייזט אויף אן ענין פון „ציור" וסדר, ער באשטייט פון כמה דרגות י"י, און אפי"ל ווי דער אדם וועט זיין לע"ל — העכער אויך פון אדם הראשון, ביז

(17) ועפ"ז יומתק מ"ש בבעה"ט כאן „ב' תגין על הקו"ף שעתידין להיות קומתן מאה אמה" — כי ב' ענינים בהקו"ף, ב' „המאה אמה".

(18) המשך וככה תרלי"ז פ"כ (ובכ"מ).

המדה" 20: דער ״ועשו לי מקדש״, עבודה פון מטה, ער גופא איז גע״ ווען אין דעם אופן פון ״ושכנתי בתוכם״ — המשכה מלמעלה. און מצד דער בחינה פון ״מקדש״ וואָס איז דאָ ״בתוך כל אחד ואחד מישראל״ 21, וועלן אויך ביי אידן זיין די ביידע קומות אין איין תנועה — מאה אמה.

און דאָס איז אויך וואָס ר"י איז מדגיש ״כנגד היכל וכתליו״ — ווייל דער ענין הנ"ל (אָו המשכה מלמעלה און העלאה מלמטה זיינען אין ביהמ"ק געווען איין ענין) דריקט זיך אויס אין ״היכל וכתליו״: די כתלים פון היכל האָבן גענוצט צו מפטיק זיין און פאָ- נאָדערטױלן צווישן איין ענין מיט אַ צווייטן, און זיי גופא זיינען געווען אַ טייל פון דעם ״היכל״ וואָס ענינו איז אפחת.

ז. ע"פ כל הנ"ל קען מען אויך מבאר זיין (בדרך אפשר) די שייכות פון די צוויי שיטות ״מאתים אמה״ און ״מאה אמה״ — צו ר' מאיר און ר' יהודה:

20) שהרי הארון והמקדש בכלל עם היות שנעשה מצד המטה — ״ועשו גו״, מ"מ הי' (לא רק מקום מוכשר להשראת השכינה, כ"א) כלי ל"ושכנתי" (ראה בארוכה ד"ה פדה בשלום תרפ"ו, ושם, שבמקום המקדש ״היש עצמו הוא שם הוי״).

ולהעיר מרמב"ן ר"פ תרומה [וראה לקו"ש ח"ד ע' 1346 הערה 24, שגם הי' רמב"ם אינו חולק עליו בזה] ״עיקר החפץ במשכן (ומקדש) הוא מקום מנוחת השכינה שהוא הארון״ — וזה שבמקום הארון אינו מן המדה" הוא [לא שבמקום הארון נתגלה בחי' שלמעלה מהמקום (שחזן ממנו, ורק ש' השראת בחינה זו היתה במקום הארון), כי אם] שגם בחי' הגבול ומדה דארון (גופא) הי' בבחינת בל"ג" (אמ"ב פתח השער פ"ו ג, ב.) עי"ש.

21) נסמן בלקו"ש ח"ג ע' 906.

דער ענין פון ״מאה אמה״ [אָו די צוויי בחינות — המשכה מלמעלה (אור) און העלאה מלמטה (כלי) — זיינען איין ענין] קען זיין בלויז מצד עצמות: מצד דער מדריגה פון ״אור״, הגם אָו אויך אין אים איז פאָראַן ניט נאָר די שלימות פון בלי גבול (אור). נאָר אויך די שלימות פון גבול (כלי) 22 — איז אָבער דער בל"ג מיטן גבול צוויי קווי; דוקא עצמות, וואָס ער איז מושלל פון אַלע תוארים — ״שלילת הגבול ושלילת הבל"ג״ 23, לגבי אים זיינען גבול און בל"ג איין ענין 24.

און דערפאָר האַלט ר' מאיר ״מאתים אמה״ און ר' יהודה ״מאה אמה״:

ר' מאיר איז ענינו (און פון לשון) אור 25, און וויבאַלד אָו מצד ״אור״ זיינען המשכה (אור) און העלאה (כלים) צוויי ענינים, דערביער האַלט ער ״מאתים אמה״ — צוויי באַזונדערע קומות; משא"כ ר' יהודה איז מלשון הודאה 26, און וויבאַלד אָו דורך הו" דאה נעמט מען עצמות 27, דערביער 28 האַלט ער ״מאה אמה״ — עס ווערט איין ענין.

(משיחת ש"פ בהו"ב תשכ"ד)

22) כדאיתא בעבוה"ק (שער א' פ"ח) אור א"ס כשם שיש לו כח בבל"ג כך יש לו כח בגבול. . והגבול הנמצא ממנו תחלה הוא הכלים.

23) המשך תרס"ו ריש ע' קסח, ובכ"מ.  
24) ראה עד"ו גמ לעיל ע' 103 הערה 35.  
25) ראה עירובין יג, ב.  
26) ראה המשך וככה הנ"ל פ"פ.  
27) ראה סדור שער הל"ג בעומר (שו, ב.).

28) ויש לומר, שזהו גם הטעם למה שהענין ד"מאה אמה" נרמז בתהלים דוקא (ראה לעיל סעיף ה') — כי השירות ותש- בחות דתהלים, הוא כענין ההודאה.



# הזמפות



שיחות ומכתבים

205	.....	ויקרא
206	.....	ב' ניסן
210	.....	צו
212	.....	שבת הגדול

### י"א ניסן

213	.....	בך ה' חסיתי
215	.....	בצדקתך תצילני ותפלטני
216	.....	הי' לי לצור מעון
219	.....	אלקי פלטני מיד רשע
221	.....	כי אתה תקותי אד' ה'
223	.....	עליך נסמכתי מבטן
225	.....	כמופת הייתי לרבים
228	.....	ימלא פי תהלתך
230	.....	אל תשליכני לעת זקנה
233	.....	כי אמרו אויבי לי
238, 235	.....	ברכה בקשר עם שנת השבעים
242	.....	חג הפסח
256	.....	ימים ראשונים דחג הפסח
266	.....	חול המועד פסח
269	.....	שביעי של פסח
272	.....	אחרון של פסח
278	.....	ימי הספירה
297	.....	שמיני
300	.....	אייר
304	.....	תזריע
311	.....	מצורע
319	.....	אחרי
320	.....	קדושים
327	.....	אמור
331	.....	ל"ג בעומר
355	.....	בהר
360	.....	בחוקותי

### פרקי אבות

364	.....	פרק א
365	.....	פרק ג
368	.....	פרק ה
370	.....	פרק ו

## ויקרא

. . . על הרמב"ם שם [הל' פסולי המוקדשים פ"א] הכ"ג: לפיכך כה"ג כו', וחותרם בצע"ג — כה"ג מאי מהני כאן ? !

ונלפענ"ד, בהקדם — מאי מוסיף וקמ"ל ע"י הלפיכך כו'. והול"ל: והולכה של"ב אינה הולכה ונפסל הזבח.

ויל"פ — מסתימת הרמב"ם דלא הוי הולכה ולא חילק משמע דבכל גווני הוא, ואף בשדרכו בכך ז.א. בשוחט בצד המזבח (וכמוש"כ בלח"מ ומל"מ), ומוסיף הרמב"ם דכיון דדרכו בכך מפני (קירוב) המקום אינו פוטר מהולכה ברגל, לפיכך (גם בדרכו בכך מפני האיש, היינו) כה"ג (שדרכו לקצר בדרכו בהולכתו הדם, והאברים מקבלם ועומד במקומו וזורקם, אף הוא) שקיבל את הדם ועמד במקומו וזלמ"ז נפסל הזבח.

ראה יומא (לה, ב) בין האולם ולמזבח ובגמרא שם. תמיד פ"ז מ"ג. ולהעיר אשר זריקה למרחוק תלוי' בכח האדם (זבחים סד, א) וכה"ג גדול מאחיו בכח (יומא יח, א).

במל"מ הועתק לפיכך כהן שקיבל כו'. וכנראה לא דק. . .

(ממכתב ימי הסליחות תשי"ח)



. . . להערתו\* בלקו"ת נשא (כט, ב) שמנחת נדבה מביאה בכפיפה מצרית, שזוהו דלא כמפורש בסוטה (יד, ב) דפסול — הרי מפורש שם שהטעם דהקריבהו נא לפחתך גו', ואיסור זה אינו מן התורה (כס"מ הל' איס"מ פ"ב ה"י (ודלא כ"א מהאחרונים דאסור מה"ת — דלפ"ז אינו מובן הא דעניים מביאים בכורים בסלי נצרים של ערבה (בכורים פ"ג מ"ח) שבודאי פחותים מנצרי דקל (דהיינו כפיפה מצרית, כפרש"י בסוטה שם) דסברת הקריבהו שיך גם באינו קרב על המזבח ממש, וק"ל). . .

(ממכתב י"א שבט תשכ"ז)

\* ראה גם לקו"ש חכ"ח ס"ע 320. המו"ל.





## ב' ניסן

א. איתא בזהר<sup>1</sup> „ובשית מאה שנין לשתיאתא יתפתחון תרעי דחכמתא לעילא ומבועי דחכמתא לתתא וכו' וסימנך בשנת שש מאות שנה לחיי נח וגו' נבקעו כל מעינות תהום רבה“. וכוונת הזוהר<sup>2</sup> ק בפשטות היא, כי בזמן ההוא יפתחו שערי החכמות בכלל ושערי חכמת התורה בעיקר ובפרט. וכן ראינו באותו הזמן בנוגע לחכמות בכלל. ובחכמת התורה — זכינו באותם הימים לגילוי של פנימיות התורה — חלק התורה שהי' כמוס וסתום עד אז.

שהרי בתחלה היתה חכמה זו גלוי' וידועה רק „ליחידי סגולה ואף גם זאת בהצנע לכת ולא ברבים“<sup>3</sup>, כי הם העלימוה מעינם ועיונם של רוב עם ישראל. ורק מתחיל מהארץ"ל — הרי אמר „דדוקא בדורות אלו האחרונים מותר ומצוה לגלות זאת החכמה“<sup>4</sup>. אמנם גם אז טרם באה לידי גילוי והתפשטות בהרחבה — באופן ד"יתפרנסון"<sup>5</sup>, עד שהופיע כ"ק הבעש"ט, ובו ועל ידו התחילה חכמה זו להתגלות ולהתפשט בהרחבה בין כל ישראל — בהתאם לתשובתו של מלך המשיח (על שאלת הבעש"ט „אימתי אתי מר״), „לכשיפוצו מעינותיך חוצה“<sup>6</sup>. ובפרט לאחר התגלותה של חסידות חב"ד ע"י כ"ק אדמו"ר הזקן<sup>7</sup>, עד היותה בבחי' „יתפרנסון“, היינו שתורת החסידות נתלבשה בלבושי הבנה והשגה (מוזן<sup>8</sup>) של השכל האנושי, ומני אז היא מתפשטת באופן ד"מוסיף והולך מוסיף ואור“.

ולכאורה תמוה הדבר :

הרי דורות האחרונים הוא זמן של „עקבות משיחא שנפלה סוכת דוד עד בחי' רגלים ועקביים“<sup>9</sup>; וה"ה „דור יתום“<sup>10</sup>, כי החשך בו הוא כפול ומכופל

(1) ח"א קיו, א.

(2) אגה"ק סי' כו (קמב, ב).

(3) כדיוק הלי' בתקוני זהר (ת"ו בסופו) דברי אליהו הנביא מבשר הגאולה מגלותנו זה (לרשב"י) : כמה ב"נ לתתא יתפרנסון מהאי חיבורא דילך כד אתגלי לתתא בדרא בתראה בסוף יומיא ובגינא וקראתם דרור בארץ גו'. ובכסא מלך שם ביאר והדגיש : בדרא בתראה דוקא קרוב לזמנו המשיח כו' (אף אשר) זה כמה מאות שנים שנתגלה כו' (כי הלימוד צ"ל דוקא באופן של) יתפרנסון כו' יפורשו מאמריו העמוקים בהקדמות שגילה האר"י וזה"ה כו' שבינו כו' כי הלומד גירסא בעלמא הגם שיש לו שכר טוב כו' עכ"ו הסגולה דבגינא וקראתם דרור היא כשיתפרנסון וילמדו פירושי המאמרים כו'. — ראה גם כן הקדמת הרח"ו לשער ההקדמות.

(4) הבעש"ט באגרתו הידועה על דבר עליית הנשמה שלו בראש השנה שנת תק"ו נדפסה : בסוף הספר בן פורת יוסף ; בספר המכתבים מהבעש"ט ז"ל ותלמידיו (לבוב תרפ"ג, וכותב המו"ל שהעתיקה מן המכתב — כת"י חתנו של הבעש"ט הרה"צ וכו' ר' יחיאל — החתום בעצם כ"ק של הבעש"ט) ; בספר גזי נסתרות (ירושלים ת"ו תרפ"ד) ח"א סי' סה. — וחלק ממנה בתחלת ספר כתר שם טוב, וספר לקוטי אמרים להח"מ ממעזריטש. — ביאור לשאלת הבעש"ט ומענה המשיח ע"ד החסידות ראה לקו"ר ח"ב ליקוט טז"ח.

(5) ובפרט לאחר פטעטבורג (תקנ"ט) (תורת שלום ס"ע 112 ואילך).

(6) ראה תניא ספ"ה.

(7) אגה"ק סי' ט.

(8) אגה"ת פ"י.

— ואיך יתכן שדוקא דורות הללו יזכו לגילויים נעלים כאלו שלא זכו להם הדורות הקודמים, אף לא דורות התנאים ואמוראים, הגאונים וראשונים וכו'?

אמנם כגון דא. אנו מוצאים גם בענין כללי בתורה:

אמרו רז"ל: "כל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש בתורה הכל ניתן למשה מסיני". ולכאורה גם בזה יש לתמוה: מכיון שחידושו של התלמיד כבר ניתנו למשה מסיני, למה לא נתגלו כל אותם הדורות, עד כי יבוא תלמיד ותיק זה ויחדש ענין זה?

והביאור הוא:

כתוב בתורה<sup>10</sup>: "את הכל עשה יפה בעתו" ואחז"ל ראוי הי' אדה"ר שתנתן התורה ע"י כו' חזר ואמר (הקב"ה) כו' אני נתן לבניו — שכל דבר שהקב"ה עושהו בזמן מסוים, הרי זו היא העת ה"יפה", המתאימה וזקוקה לדבר הזה. מזה מובן אשר עד שיגיע הזמן שבו נתחדש ענין זה בתורה ע"י התלמיד ותיק, עדיין לא היו זקוקים להענין הזה, ולכן לא נתגלה.

כי הלא תורה הוא מלשון הוראה<sup>11</sup>, שתכליתה להורות לבני את הדרך ללכו בה ואת העבודה אשר יעבודו לברר ולזכך את העולם — תכלית הירידה לעוה"ז<sup>12</sup>. ומכיון שהעולם לא הי' זקוק עדיין להבירור של הוראה זו הבאה בהענין שמתחדש ע"י התלמיד — לא נזגלה החידוש<sup>13</sup>. ובבוא הזמן שבו התלמיד ותיק מחדש את הענין בתורה — הרי זה גופא הוכחה שהוא הוא העת ה"יפה" לזה: והיינו לפי שמצב העולם הוא כזה, שנחוצה ומוכרחת ההוראה הנובעת מחידושו של התלמיד ותיק<sup>14</sup>.

ועד"ז הוא בענין דידן: כל הגלויים דלעתיד, בביאת המשיח, ה"ה דבר ה"תלוי במעשינו ועבודתינו כל זמן משך הגלות"<sup>15</sup>. ואין הכוונה רק להעבודה של גלות זו האחרונה, אלא מאחר שארז"ל<sup>16</sup> "אין המצוה נקראת אלא ע"ש גומרה", הרי מובן שבגמר העבודה והבירורים של גלות הלזו, יוגמר ויסתיים

(9) ראה מגילה יט, ב. ירושלמי פאה פ"ב, ה"ד. שמו"ר רפמ"ו. ויק"ר רפכ"ב. קה"ר פ"א, ט. פ"ה, ה. שו"ת רד"ך בית ה' חזר ג. תורת העולה ח"ג, פנ"ה. הקדמת הש"ך עה"ת. אור תורה להה"מ ר"פ תולדות. אגה"ק קו"א ד"ה להבין פרטי ההלכות.

(10) קהלת ג, יא. ובקה"ר שם. ועייגי"כ שם ר"פ עה"פ לכל זמן ועת לכל הפן.

(11) זח"ג נג, ב. גו"א ר"פ בראשית בשם הרד"ק.

(12) תניא פל"ז (מת, ב).

(13) אף שהיתה גם או חלק בתורה — וכמו כל התורה ש"קדמה לעולם" (פסחים נד, ב. גדרים לט, ב), ויחידי סגולה למדו וקיימו כל התורה כולה עד שלא ניתנה (קידושין פב, א. יומא כח, ב) אבל לכל ישראל ניתנה לכ"ו דור.

(14) וזהו גם הטעם לזה שכ"ק מו"ת אדמו"ר גילה כמה הוראות והנהגות וכו' בזמן האחרון דוקא, וכמה מהם — בארצוה"ב, בחצי כדור התחתון (ראה מכתבו בסה"מ תשי"ח ע' 232), אף ששמעם כמה שנים לפניו — כי "לכל זמן" ואו בא הזמן שהעולם הוצרך להם.

(15) תניא רפ"ז.

(16) סוטה יג, ב. הובא בתנחומא ובפירש"י עקב (ת, א).

גם ענין ותכלית כל הגליות (שהרי הגאולה מגלות זו היא גאולה שאין אחריה גלות<sup>21</sup>). מובן עפ"י, אשר עבודתנו זו, המביאה לגמר הגלות הרביעית והגאולה שלאחרי — פועלת עילוי גם בשלש הגאולות הקודמות.

היוצא מזה, אשר דוקא וכיון שדורות אלו האחרונים הם „עקבתא דמשיחא“ שבהם הוא בירור וגמר גלות הרביעית והאחרונה — מוטלת עליהם אחריות יותר גדולה, ועבודתם צ"ל יותר נעלית ובהתחזקות והתגברות יותר מזו אשר בדורות וגליות הקודמים. כי הלא עבודתנו זו היא הכנה אחרונה לגאולה השלימה: להפך את החשך כפול ומכופל — לאור כפול ומכופל<sup>22</sup>.

וכיון ש„אין הקב"ה בא בטרוניא עם בריותיו“<sup>23</sup>, ואינו מבקש אלא לפי הכחות שניתנו להם, לכן בדורות האלה דוקא מתגלים חלקי התורה הנעלמים ע"ע והפנימיים (מה שלא זכו להם בדורות הראשונים), ובהם וע"י נשפעים מלמעלה כחות מיוחדים לעבודה נעלית זו — שהרי התורה היא „טו וְתוּשִׁי“<sup>24</sup>, היא הנותנת כח לעשות חיל בעבודה.

יתר מזה: נוסף על זה שעבודה גדולה זו מצד עצמה דורשת כחות מיוחדים — הרי ידוע, שכל שהעבודה מוכרחת יותר וקרובה יותר לתכלית הנרצה שבאה ע"י, מתגברת יותר הקליפה והיצה"ר לנגד ולמנוע וכו'<sup>25</sup>. והיות שעבודת דורות האחרונים נוגעת ממש לגמר והשלמת כל הבירורים, הרי התנגדות היצה"ר נגדה הוא ביתר תוקף ועוז — למנוע העובד לעשות את המוטל עליו — וא"כ גם בגלל זה מוכרחים בדורות אלו לכחות מיוחדים, כדי שע"י עבודתנו נוכל לקיים ולהשלים את רצונו של הקב"ה, ש„נתאוה הקב"ה להיות לו (ית' 22) דירה בתחתונים“<sup>26</sup>.

ב. עפ"י הנ"ל י"ל שכמו שהוא בכללות, בהפרש שבין דורות האחרונים לבין הדורות שלפניהם, כן הוא הענין גם בדורות האחרונים עצמם — שבכל דור ודור המתקרב יותר לביאת המשיח, כמו שהאחריות הולכת וגדלה<sup>27</sup> — כן הולכת ורבה התגלות הענינים הנעלים דתורה, לגבי הדורות שקדמום. וכמו

17) ראה מכילתא עה"פ או ישיר: התשועה העתידה להיות אין אחרי שעבוד (הובאה תוד"ה ונאמר פסחים קטז, ב). ועד"ו שמו"ר פכ"ג, יא (וראה רש"י ערכין יג, ב) ד"ה בנבל).

18) ראה תניא פל"ו, אגה"ת ספ"ט.

19) ע"ז ג, א.

20) ראה תו"א ר"פ יתרו.

21) עיין תניא פכ"ח. — ראה לקו"ש ח"ג פ' בראשית.

22) כן ה"י מוסיף (פעמים רבות) כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע. — נתבאר בלקו"ש חייט ע' 27 ואילך.

23) תנחומא נשא טז. עד"ו במדב"ר פ"י, ו. — ראה תניא פל"ו.

24) להעיר מסוטה (מט, א): בכל יום ויום כו'. ראה לקו"ש ח"ד ע' 1226,

ובהערה 32 שם.

שאנו רואים שכן הוא הדבר בענין גילוי פנימיות התורה — מדור לדור היא מתגלית יותר ויורדת ומתלבשת יותר בלבושי הבנה והשגה ותפיסה.

גילוי בתוספת רבה כזו ניכר וכולט במיוחד במאמריו של כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע<sup>22</sup>, אשר בהם באים עניני החסידות בביאור יותר רחב ובהבנה והשגה שכלית יותר, מכמו שהם (בגלוי — גם לאנשים כערכנו) במאמרי רבותינו נשיאנו שקדמו.

והרי ידוע<sup>23</sup> הפתגם של חסידים הראשונים שכ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע הוא "הרמב"ם תורת החסידות", לפי שעניני תורת החסידות באו במאמריו בסדר-מסודר, בהסברה מודרגת ובמשלים המבררים וכו'. ומובן, אשר ע"ד שהרמב"ם כותב "אודות ספרו יד החזקה" וראיתי לחבר דברים המתבררים וכו' בלשון ברורה בדרך קצרה עד שתהא תורה שבע"פ סדורה בפי הכל כו' דברים ברורים קרובים נכונים כו'" — הוא הדבר בנוגע למאמרי כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע, אשר בהם באה תורת החסידות (בגלוי כנ"ל) "בדברים המתבררים, בלשון ברורה . . דברים קרובים נכונים" וכו'.

ג. מבין מאמריו גופא דיבר כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע במיוחד בשבח ההמשך תרס"ו. כי כל מעלות הנ"ל, בהן נשתבחו מאמריו, ישנן במדה מרובה ומיוחדת בהמשך זה.

ולא רק שבהמשך זה באה תורת החסידות לידי התגלות יותר ובהשגה למטה יותר, אלא שגם שייכותה של "חכמה זו" לגאולה העתידה (וכנ"ל, שהיא היא הסיבה מה שפנימיות התורה מתגלית יותר מדור לדור) נראית יותר בהמשך זה.

וכידוע אשר כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע קישר אמירתו של ההמשך בשנה זו (תרס"ו) עם ה"קץ" הנמצא בכמה ספרים על שנה ההיא<sup>24</sup> (וגם עם זה שבזמן ההוא היו פרעות במדינת רוסיא ל"ע ושהיתה מוצאי שנת העיבור).

25) וראה חנוך לנער (ע' 8. וראה היום יום ע' קו) אשר הציצ אמר בנוגע לכ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע: "גולד כ' חשון תרכ"א, שיש בזה שני כפי"ן שהוא רומז לכתא עילאה" — וידוע (לקו"ת שה"ש לה, ג) אשר שני הכפי"ן רומזים לב' הבחינות שבכתר אריך ועתיק, היינו שהוא שייך לא רק לאריך (שאף שהוא למע' מהשתל, מ"מ ה"ה שייך להשתל) אלא גם לעתיק שלמע' מהשתל, לגמרי.

ויש לקשר עם זה שהברי"מ שלו היתה בנר ב' דחנוכה (שם), לפי שביום ב' דחנוכה נראה הנס דחנוכה (הבא מלמעלה מהשתל) בגלוי, לא כמו ביום א' שבגלוי אין נראה הנס ושקוי"ט בזה בתורה וזקוקים לביאור מיוחד כו' (ראה סי' ריש הלכות חנוכה סי' תרע, ועוד).

והרי כ"ז שייך לענין הגאולה, דהרי גם ענין הגאולה בא מבחי' שלמע' מהשתל.

26) לקו"ד ח"ב ע' רצו. וראה ספה"ש תשי"א ע' 160.

27) בהקדמתו לספרו יד החזקה.

28) וי"ל אשר לכן התחיל ענין שתיית ד' כוסות באחש"ט בשנה ההיא דוקא (היום)

ובנוגע לפועל: ע"פ כל הנ"ל שניתנו ונמשכו הגילויים והכחות מלמעלה להפוך את החשך כפול ומכופל וג' גלו לאדום שכ"נה עמהם" <sup>20</sup> שנקראת "בשם שכ"נה ע"ש ששוכנת ומתלבשת תוך כל עלמין" <sup>21</sup>, היינו שגם כאשר נמצאים אנו בשפל המצב, מ"מ הרי הוא ית' הוא השוכן אתנו ועד אשר "ושכנתי בתוכם בתוך כל אחד ואחד" <sup>22</sup>, הרי הוא הנותן לנו כח לסיים הגלות, לברר "הפכים קטנים" שעדיין לא נתבררו, ולזכות לקץ שם לחושך <sup>23</sup>, קץ הגלות, ואח"כ — להאתחלתא דגאולה ואח"כ לשלימות הגאולה האמתית ע"י משיח צדקנו — במהרה בימינו ממש, אכ"ר.

(משיחת אחש"פ ה'תש"ל)

יום ע' (ז), כי אתש"פ וענינו — ה"ה שייך להגאולה העתידה וכתוכן ההפטורה וכו' (וראה לקו"ש ח"ד ע' 1269).

וי"ל שייכות מיוחדת ל"ין דוקא, כי ענינו של י"ן הוא גילוי ההעלם, דהרי מתחלה הוא טמון בענבים ואח"כ יוצא לגילוי, ולכן הוא פועל גילוי ההעלם, כמ"ש (שופטים ט, יג), "המשמח אלקים ואנשים", היינו שמגלה ההעלם דאלקים ואנשים (לקו"ת דברים עט, ד).  
 (29) ספרי מסעי לה, לד (וראה מגלה כט, א); לבבל כו'. ולהעיר מהשינוי: בתניא פ"ז, אגה"ק סכ"ה (ובכ"מ בחסידות) לאדום, באגה"ק ס"ד (ובכ"מ) לבבל. בכ"מ שמדובר אותו הענין ולא הובא מרו"ל בכלל).

(30) תניא פמ"א.

(31) ר"ח (שער האהבה פ"ו קרוב לתחלתו), בשל"ה (שער האותיות אות ל. מס' תענית רד"ה מענין העבודה. פי תרומה חלק תו"א — שכה, ב. שכו, ב. — ועוד).  
 (32) איוב כה, ג. ובאה"ת פי מקץ (שמ, א. וכפי המד"ר שהובא שם — כ"ב בתניא פל"ג) — מצ"ן גם לח"א (קצו, א). ושם הוא עה"פ לכל זמן ועת לכל הפץ (ונת' בלקוטי לוי יצחק על זוהר): ת"ח כל מה דעבד קוב"ה לתתא לכלא שוי זימנא וזמן קצוב זמן שוי לנהורא כו'.



## צו

. . . בפרש"י למשנה ריש ברכות: דהקטר חלבים ואברים לא גזרו חכמים שיהי' עד חצות (משא"כ להרמב"ם), די"ל הטעם מפני דהקטר הוא ע"י כהנים וכהנים זריזין הן (ולהרמב"ם — בזה לא אמרינן דזריזין הן, וע"ד פסחים פה, סע"א לגבי יוצא, ע"פ התוס' שם).

— (והנה כבר הקשו על התוס' שם — במהרש"א ועוד — ולחומר הקושיא י"ל דלמסקנא גם התוס' ס"ל כמהרש"א, אלא דעדיפא להו משני. וסברת הרמב"ם י"ל בפשטות, דבנדו"ד שההקטר התחיל זמנו בעת הקרבת הקרבן, היינו כמה שעות לפני הלילה (כפסחים רפ"ה) הרי באם עד חצות לילה לא הוקטרו החלבים ואיברים — מוכחא מילתא דהני כהני אינם זריזין).

— והנה בטעם פרש"י כנ"ל — כ"פ גם הרמ"ז (הובא בתוס' אנשי שם), חידושי מהרי"ח, בס' ניצוצי אור (להרב ראובן מרגלית (שי') [ע"ה]) ועוד. ולכאורה צ"ע שלא רמזו רש"י כלל בפירושו.

ולפענ"ד רש"י עצמו כתב נימוקו על אתר ובמפורש, כי מש"כ „והקטר חלבים כו' לא אמרו בו חכמים עד חצות כלל" בא בהמשך למש"כ קודם לזה בטעם הגזירה דעד חצות בק"ש ואכילת קדשים, וז"ל: ואסרום (קדשים) באכילה קודם זמנו כדי שלא כו' יתחייב כרת וכן בק"ש לזרוז את האדם (לכאורה ב' תיבות מיותרות — אלא להדגיש בא, סתם בנ"א) שלא כו' ובתוך כך כו' ועבר לו הזמן (וכיון דבהקטר לאחר עה"ש — אין כרת, וכהנים אינם סתם בנ"א ואין צורך לזרוז, עכצ"ל, כשר) והקטר חלבים כו' לא אמרו בו חצות כלל (אפילו לא לכתחילה כבק"ש). ועוד י"ל בדיוק והוספת רש"י „ועבר לו הזמן", כי בהקטר ג"ז אינו ודאי, כי אם לן בראשו של מזבח מקטר לעולם ולרבה אפילו אם ירדו יעלו (עיין זבחים פז, א) דלא נפסלו — דאליבי קאי רש"י (ד"ה מצותן) כאן במתניתן בברכות (משא"כ הרמב"ם דפוסק כרבא דנפסלו אפילו בראשו של מזבח).

וע"פ הנ"ל יומתק מה שדיני הקטר פרש"י לא במקומו (בד"ה מצותן) כ"א לאחרי שפרש טעם גזירת עד חצות בק"ש כו', כי אך זה מכריח — לרש"י — לומר דבהקטר לא אמרו חכמים כו'.

. . . אדם שנטמא — אם הטומאה דבר שנוסף או בא ממילא ע"י העדר הקדושה כו', ודי"ל דשניהם ישנם ולכן בתרומה די העויב שמש (המסלק הטומאה) ולקדשים צריך גם קרבן (המשכת קדושה).

ולכאורה אאפ"ל דבא ממילא כו' — שהרי אין טומאה לעכו"ם וכו' אף שהם היפך הקדושה. אלא שבוז יל"פ שאינם בגדר טומאה וטהרה (בחייהם).

ובכל אופן — בנדוד, מפורש הדבר שגם במחוסר כפורים עדיין טומאה (קלושה) עליו (זבחים יז, א ושם, עיי"ש. כלים פ"א מ"ה. ובכ"מ). אלא שכמה דרגות בטומאה וכן בקדושה והן זה לעומת זה, ולכן מחוסר כפורים אסור רק בקדשים וטביל יום גם בתרומה כו' (כלים שם ובכ"מ), ובקודש יש רביעי משא"כ בתרומה רק שלישי כו' (טהרות פ"ב) וכ"ז מן התורה. — ולהעיר מדברי האריז"ל בשער הכוונות ובפרי עץ חיים שער הברכות פ"ג.

ולהעיר אשר משם מובן שכחלוקת קדושת קדשים ותרומה היא חלוקת קדושת שבת ויו"ט (וראה לקוטי תורה צו יא, ד) וראה פסחים (קד, א). וצע"ק בזבחים (צא, רע"א) דר"ח מקודש יותר משבת, ויש לתרץ ע"פ הציון בשו"ע אדה"ז חאו"ח ר"ס רמב בהו"מ דלא נאמר בו מקרא קודש אלא שקרוי כך לענין קרבנות, וכדיוק רש"י בזבחים דמוספי ר"ח מקודשין כו', וצע"ע ואכ"מ.

(ממכתב ימי חסון תשכ"ו)



## שבת הגדול

הטעם מה ששבת שלפני הפסח נקרא בשם "שבת הגדול" הוא, כמו שמבאר כ"ק אדה"ז בשלחנו: "לפי שנעשה בו נס גדול", הנס ד"למכה מצרים בבכוריהם", כמבואר שם בארוכה.

וצריך להבין, הרי הנס ד"למכה מצרים בבכוריהם" הוא ענין שבין מצרים לבכוריהם, ואי"ז נוגע, לכאורה, לישראל. ולמה "קבעו נס זה לזכרון (לישראל ולכל) לדורות"?

ואין לומר, שהשייכות של נס זה לישראל הוא כי ע"פ טבע היו צריכים לעשות מלחמה עם ישראל (ובמילא, מה שבפועל הי' ההיפך מזה, שלא רק שלא עשו מלחמה עם ישראל אלא אדרבה עשו מלחמה עם המצריים, הוא ענין הנוגע לישראל) — כי בהפסוק "למכה מצרים בבכוריהם", וכן בכל דברי אדה"ז שם, לא נזכר ענין זה כלל (גם לא ברמז).

ויובן זה בהקדים מ"ש במכתב הכללי: אשר כל יהודי צריך להשתדל, לא רק להגיע לשלימות שלו וככל האפשרי, אלא גם — להביא את כל העולם לשלימותו. וכפסק הרמב"ם<sup>3</sup>: "צוה משה רבינו מפי הגבורה לכוף את כל באי העולם לקבל מצות שנצטוו בני נח".

ומזה מובן, שגם כשהיו ישראל בגלות מצרים, שאז לא הי' שייך שישראל עצמם יכופו את המצריים לקיים המצות שנצטוו ובכללם הציווי המיוחד והעיקרי דאז "שלח את עמי גו'" — בכל זה, נצטוו ישראל להשתדל בזה כפי האפשרי, ובמילא, הנס ד"למכה מצרים בבכוריהם", מה ש"הלכו בכוריהם אצל אבותיהם ואל פרעה לבקש מהם שישלחו את ישראל ולא רצו ועשו הבכורות עמהם מלחמה והרגו הרבה מהם", הו"ע הנוגע לישראל, שהרי הם מצווים לכוף את ב"נ לקיים המצות שנצטוו, ולהרוג "עכו"ם שלא קבל מצות שנצטוו ב"נ"<sup>4</sup>.

וזהו גם מהטעמים מה שנצטוו ישראל לקחת את השה (ע"מ לשחטה) באופן גלוי לעין כל<sup>5</sup> — כי זה הביא ל"נתקבצו בכורי מצרים אצל ישראל כו"

(1) ה' פסח סת"ל.

(2) דר"ח ניסן (תש"ב) — נדפס בהגש"פ (בהוצאת תשמ"ו ושלאח"ז — ע' תרל"ו).

(3) ה' מלכים פ"ח ה"י.

(4) רמב"ם שם ה"ט.

(5) יו"ל שוהו גם מהטעמים שקשרו ישראל את השה בכרעי מטותיהם (טור

או"ח סת"ל) — כי דרכו של שה הוא להיות בדיר, וע"י שהכניסו ישראל אותו לבתיהם, ובבית גופא — בחדר המטות\*, עורך ביותר התמהון אצל המצריים\*\*, וזה הביא לשאלת בכורי מצרים אצל ישראל "למה זה הם עושין כך".

(\* כי מכיון שהיו אז עדיין בגלות, מטבתר שלא היו אוכלין בהסיבה, ולכן דוחק גדול לפרש שקשרו בכרעי מטותיהם שבחדר האוכל. ולהעיר מדרישה לטור שם.

(\*\* ובדוגמת ריבוי השינויים שעושין בליז הפסח "כדי להתמי" את התינוקות כו' וישאלו כו" (שו"ע אדה"ז או"ח סתע"ג ט"ד).

הלכו בכוריהם אצל אבותיהם ואל פרעה כו' — וענין זה נוגע לישראל, כנ"ל.

ההוראה מהנ"ל בכל דור ודור (שלכן «קבעו גם זה לזכרון לדורות») היא:

על כל אחד \* ואחת מישראל לדעת, אשר מכיון שכל העולם לא נברא אלא בשבילו? — הרי פשוט שהנהגת כל העולם תלוי' בו. וכאשר יתנהג בדרך התורה והמצוה באופן גלוי ו"ביד רמה" — ישפיע עי"ז גם על כל העולם. וכפירוש הראב"ע עה"פ \* כמופת הייתי לרבים ואתה מחסי עוז.

(משיחת ש"פ צו, שה"ג, תשל"ב)

(6 שהרי הציווי "ויקחו להם איש גוי" ה' לכל יחיד. אלא ששלוחו של אדם כמותו (ראה מכילתא בא יב, ג).

(7 כמרז"ל (רש"י ר"פ בראשית) "בשביל ישראל שנק' ראשית". והכוונה היא לכא"א — שהרי כל אחד ואחד חייב לומר בשבילי גבה"ע (סנה' לו, א).

(8 תהלים עא, ז.



## י"א ניסן תשל"ב

— שנת השבעים שנה לכ"ק אדמו"ר שליט"א —

בך \* ה' חסיתי אל אבושה לעולם :

ואיתא במדרש תהלים י': "וכי לא נתביישו ישראל בעולם הזה שאמר אל אבושה לעולם, אלא אמר דוד דיינו שנתביישנו בעולם הזה ולא נבוש לעולם הבא".

וצריך להבין: הרי קושיית המדרש "וכי לא נתביישו ישראל כו' " — (אף שפסוק זה אמרו דוד) היא — לפי שכל המזמורים שבתהלים אמרם דוד בשם כל ישראל, ומכיון שבישראל ישנם גם כאלו השייכים רק \* לחלק הפשט שבתורה, הרי מוכרח \* שהכוונה ב"אל אבושה לעולם" היא (גם) כפשוטו — "לעולם" שטענדיג — גם בעוה"ז. (ובפרט, שאלו השייכים רק לחלק הפשט,

(\* במשך שנת השבעים הואיל כ"ק אדמו"ר שליט"א לבאר — בכמה התועדויות — כמה פסוקים מקאפ' ע"א שבתהלים (הקאפ' השייך לשנת השבעים — ראה קובץ מכתבים לתהלים (נדפס בסוף תהלים אהל יוסף יצחק (הקצרה)) ע' 214). המו"ל.

(1) התחלת מזמור ע"א שבתהלים.

(1\*) בהוצאת כאבער. ובמדי"ת הנפוץ בשינוי לשון.

(2) בגלגול מסויים (כי כא"א יש לו חלק ומוכרח ללמוד כא"א מפרד"ס שבתורה) כמפורש בהל' ת"ת לאדה"ו פ"א ה"ד.

(3) נוסף להכלל אין מקרא יוצא מידי פשוטו (שבת סג, א).



נוגע להם בעיקר הענינים דעוה"ז<sup>1</sup>). וא"כ איך אמר דוד בשם כאו"א מישראל  
 „אל אבושה לעולם“, והרי „נתביישו ישראל בעולם הזה“?

אך הענין הוא, שכוונת המדרש ב„ולא נבוש לעולם הבא“ היא, עוה"ב  
 שבעוה"ז. והיינו, דהגם שמצד הענינים דעוה"ז שבעוה"ז „נתביישו ישראל  
 בעוה"ז“, הרי ע"י ההתבוננות שכל עניני עוה"ז הם באין ערוך לגבי חיי  
 עוה"ב, ועוה"ב „נעשה“ דוקא בעוה"ז ויתרה מזה הסיבה (עשייתו בעוה"ז)  
 גדולה מהמסובב (שכר המצות, עוה"ב) הגה „ולא נבוש לעולם הבא“ שבעוה"ז  
 — „אל אבושה לעולם“ כפשוטו.

כי מכיון ש„עולם הבא“ ישנו גם עכשיו,

וכמובן מהמבואר בתניא<sup>2</sup> ש„תכלית השלימות הזה של ימות המשיח  
 ותחיית המתים . . . תלוי במעשינו ועבודתנו כל זמן משך הגלות, כי הגורם  
 שכר המצוה היא המצוה בעצמה“, שמוזה מובן שע"י עשיית המצות נעשה  
 עכשיו המציאות ד„עולם הבא“ (וכמ"ש בתניא שם „בעשייתה ממשיך כו'“),  
 וכמבואר ברמב"ם<sup>3</sup>: העולם הבא לא מפני שאינו מצוי עתה . . . ואחר כך  
 יבוא אותו העולם, אין הדבר כן, אלא הרי הוא מצוי ועומד כו'.

ועד שע"י עבודה כדבעי אפשר להגיע ל„עולמך תראה בחיך“<sup>4</sup> היינו  
 שהבחינה דעוה"ב תהי' אצלו עכשיו בגילוי ובאופן של ראי' — הרי כשיודע  
 (ובפרט כשרואה) שיש אצלו עכשיו השכר דעוה"ב, אזי אין כל עניני עוה"ז  
 שבעוה"ז תופסים מקום אצלו כלל.

ובדוגמת אדם המפסיד פרוטה של נחשת אבל יודע הוא אשר בשעה זו  
 מרויח הוא אלף אלפים דינרי זהב — שבדאי לא יבוא לידי עצבות מהפסד  
 הפרוטה, כי מה ערך להפסד פרוטה אחת של נחשת לעומת הריחות של אלף  
 אלפים דינרי זהב.

ומכיון שכנ"ל — תהילים כולל הפסוק „אל אבושה לעולם“ אמר דוד  
 בשם כל אחד ואחת מישראל, הרי מוכח, שכאו"א מישראל, יהי' מי שיהי',  
 העיקר אצלו הוא (לא עניניו הגשמיים, כ"א) המצות שהוא מקיים (שגם פושעי  
 ישראל מלאים מצות כרמון<sup>5</sup>), העושים את העוה"ב<sup>6</sup>. ועד כדי כך, אשר

(4) להעיר מהיודע (לקו"ד ח"ד תשעא, א ושי"ג) שד' חלקי התורה — פרד"ס —  
 הם כנגד ד' העולמות אבי"ע, וחלק הפשט הוא כנגד עולמנו עולם העשי'.

(5) רפ"ז.

(6) הל' תשובה ספ"ח.

(7) ואף שהרמב"ם שיטתו שעוה"ב קאי על עולם הנשמות — מזה מובן גם  
 לשיטת הרמב"ן (שכמותו ההכרעה בתורת החסידות — לקו"ת צו טו, ג. ובכ"מ) שקאי  
 על עולם התחי', כמבואר בכ"מ שהשכר הוא כמונח בקופסא חיכך בעשית המצוה (ולעת"ל  
 יתגלה).

(8) ברכות יו, א.

(9) עירובין יט, א.

(10) תניא שם.

בהתבוננו שהוא דבוק בהקב"ה ע"י שמקיים את מצותיו (מצוה לשון צוותא וחיבור) — כל עניני עוה"ז אינם תופסים מקום אצלו כלל, וגם כשהוא במצב של יסורים קשים ר"ל אומר הוא, ובשמחה הכי גדולה, "בך ה' חסיתי אל אבושה לעולם".

(משיחת ש"פ צג, שה"ג, תשל"ב)

\* \* \*

## בצדקתך תצילני ותפלטני וגו'

ואי במדרש תהלים: לא בצדקה ובמעשים טובים שיש בידינו אתה מושיענו אלא... בצדקתך גאלנו, שנאמר וירא כי אין איש וישתומם כי אין מפגיע וגו' וילבש צדקה כשריון, לכך נאמר בצדקתך תצילני ותפלטני, וצריך להבין, והרי בסיום כתוב זה עצמו נאמר "הטה אלי אונך והושיעני", שהפירוש ד"הטה אלי אונך" הוא להאזין לתפלתי, ואיך אומר בתחילת הכתוב בצדקתך תצילני ותפלטני, שב"צדקתך" שולל (גם) תפלה (כדמוכח ממה שמביא במדרש הפסוק כי אין מפגיע גו').

אך הענין הוא, שיש הפרש בין "תצילני ותפלטני" ל"הושיעני". שהלשון הצלה ופליטה שייך בנוגע לענין חמור, עיקרי ביותר, באופן שקודם ההצלה והפליטה הי' במצב של סכנה (וכמו והי' המחנה הנשאר לפליטה, ולהחיות לכם לפליטה גדולה<sup>2</sup>). משא"כ הלשון ישועה שייך גם בנוגע לענין פרטי, היינו שגם קודם הישועה לא הי' במצב של סכנה ורק שהי' במצב דחוק, והישועה הוא שיוצא ממצבו זה למצב מרווח יותר.

וזהו בצדקתך תצילני ותפלטני הטה אלי אונך והושיעני, דכאשר ישראל נמצאים במצב כזה שהם צריכים להצלה ופליטה, אז — כיון שבך ה' חסיתי אין הקב"ה מחכה על תפלתן של ישראל כ"א בצדקתך תצילני ותפלטני. משא"כ כשהם צריכים רק לישועה, אז הטה אלי אונך (ואז דוקא) והושיעני.

ב. ועפ"ז מובן גם מה שבסיפא דקרא נאמר "הטה אלי אונך" שקאי על המלאכים מקבלי התפלה ושלוחי השפע, ולמעלה יותר — על בחי' הכלים דאצילות (כידוע<sup>3</sup> בענין "אזני ה'"), וברישא דקרא נאמר בצדקתך גו', שענין הצדקה הוא "מה שהקב"ה בכבודו ובעצמו עושה"<sup>4</sup>, [ובפרט שהפסוק "בצדקתך" בא בהמשך להכתוב בך ה' חסיתי, בך בעצמותך, וע"ד דרו"ל עה"פ שם נשמחה בך. שמוזה מובן שגם כוונת "בצדקתך" (צדקה שלך) היא הצדקה הבאה מ"בך"

<sup>1</sup> הוצאת באבער. ובמדת הנפוץ בשינוי לשון.

(1) וישלח לב, ט.

(2) ויגש מה, ז.

(3) ראה תו"א יד, ד ואילך.

(4) אגה"ק סי"ז.

מעצמותו ית' — כי ההשפעה כמו שהיא מצד עצמותו ית' (למעלה מהשתל') היא באופן כללי, ובכדי שתתחלק ההשפעה לפרטים הוא ע"י שלוחי השפע כו'. ולכן בנוגע ל"תצילני ותפלטני" נאמר "בצדקתך", ובנוגע ל"הושיעני" נאמר "אונך".

והנה אף שהישועה עצמה, מכיון שהיא בנוגע לענינים פרטים, היא באה ע"י התפלה — "הטה אלי אונך", מ"מ, מכיון שהענין ד"שומע קול תפלת עמו ישראל ברחמים" הו"ע כללי, וענינים הכלליים הרי הם באים "בצדקתך", שאין שייך בזה שום שינוי (וכמ"ש לפנ"ז ב"ד ה' חסיתי (ולכן) אל אבושה לעולס"), הרי מזה מובן, שישנה הבטחה (ובאופן ד"לעולם", בלי שום שינוי) גם על "הטה אלי אונך והושיעני".

ג. והנה ענין זה שייך גם להעבודה ד"מי שנותינו בהם שבעים שנה" שהיא עבודה בפרטי הכחות, ז' מדות כל מדה כמו שהיא כלולה מכל העשר כחות, שמוזה באים אח"כ ל"ואם בגבורות שמונים שנה" והיינו שהעבודה הנ"ל היא באופן של התגברות, ועד שבאים לבן מאה כו'. שהיא תכלית שלימות העבודה בכל העשר כחות, ובכל כח גופא — בכל פרטיו (עשר כלול מעשר, תכלית השלימות דפרטי הכחות) — ענין "הושיעני", וגם יש בזה הענין ד"תצילני ותפלטני" (בחי' כלל ועיקר) וכידוע שמאה שנה קאי על בחי' כתר,

וע"י העבודה בכ' ענינים אלו — בחי' "הושיעני" (העבודה בכחות הפרטים, כל העשר כחות כמו שהם כלולים מעשר) ובחי' "תצילני ותפלטני" (העבודה בבחי' כללות הנפש שלמעלה מהתחלקות כחות פרטים) — באים אח"כ למ"ש בקאפיטל ע"ב "משפטיך למלך תן וצדקתך לבן מלך" שקאי על מלך המשיח, יבוא ויגאלנו בקרוב ממש.

(משיחת יום ראשון דחגה"פ תשל"ב)

(5 תרגום שם.)

\* \* \*

ה"י לי לצור מעון לבוא תמיד צוית להושיעני גו'

הנה ע"ד זה נאמר גם ב(תהלים) מזמור ל"א (פסוק ג'), אלא שכאן (במזמור ע"א) הוא בכמה שינויים. ומהם: א. במזמור ל"א נאמר ה"י לי לצור מעון, וכאן נאמר ה"י לי לצור מעון. ב. במזמור זה מוסיף "לבוא תמיד", משא"כ במזמור ל"א. ג. ה"י לי לצור מעון" שבמזמור ל"א בא בהמשך למ"ש לפנ"ז (בפסוק זה עצמו) הטה אלי אונך מהרה הצילני, משא"כ ה"י לי לצור מעון" שבמזמור זה בא בהמשך למ"ש לפנ"ז (בפסוק שלפניו) הטה אלי אונך והושיעני.

והנה מדיוק לשון הכתוב "צור מעון" (ובפרט שמשנה מלשונו במזמור ל"א "צור מעון") שפירושו דירה, מוכח מזה, שהכוונה ב"צור מעון" הוא

[לא רק מדור „להנצל בתוכו מן הרודף“<sup>1</sup>. אלא גם] ענין של דירה. ונוסף לזה: מכיון ש„מעון“ הוא אותיות „נועם“<sup>2</sup>, הרי „מעון“ מורה לא רק על דירה סתם כ”א על דירה נעימה.

וזהו הטעם מה שבמזמור זה דוקא מוסיף „לבוא תמיד“, משא”כ במזמור ל”א — כי „צור מעון“, מכיון שענינו הוא רק להנצל מהרודף, הרי אין נכנסים בו תמיד, ורק כשצריך להנצל מהרודף. משא”כ „צור מעון“, מכיון שהוא „דירה נעימה“ — ה”ה „לבוא תמיד“.

ועפ”ז מובן גם מה ש„הי’ לי לצור מעון“ בא בהמשך ל„הטה אלי אונך מהרה הצילני“, ו„הי’ לי לצור מעון“ בא בהמשך ל„הטה אלי אונך והושיעני“ — כי ההפרש שבין „הצילני“ ל„הושיעני“ הוא<sup>3</sup>, ש„הצילני“ הוא — הצלה מסכנה וכיו”ב, אבל אפשר שגם לאחרי ההצלה נמצא הוא עדיין במצב דחוק. משא”כ „הושיעני“ הוא מה שנושע ויוצא ממצבו הדחוק למצב מרווח. ולכן, במזמור ל”א, שהבקשה שלפני „הי’ לי לצור גו“ היא „הטה אלי אונך והצילני“, היינו שינצל מסכנה אבל אפשר שיהיו לו רודפים, הנה מוסיף „לאח”ז „הי’ לי לצור מעון גו“<sup>4</sup>. משא”כ במזמור ע”א, מכיון שביקש לפנ”ז „הטה אלי אונך והושיעני“, הרי במילא אין שייך שיהיו לו רודפים, ולכן הבקשה שלאח”ז היא „הי’ לי לצור מעון“, דירה נעימה, כנ”ל<sup>5</sup>.

ב. והנה כל שינויים הנ”ל (שבפסוק זה, וכן השינויים שבפסוקים הקודמים) שבין מזמור זה למזמור ל”א, נובעים הם מהשינוי שבין שני מזמורים אלו בתחילת וראש המזמור. והוא, שהתחלת מזמור זה הוא „בך ה’ חסיתי גו“, בך בעצמותך<sup>6</sup>. משא”כ התחלת מזמור ל”א הוא „למנצח מזמור לדוד“<sup>7</sup> — שתיבות אלו שייכים לספירות

[„למנצח“ — ספירת הנצח (וגם להפירוש ש„למנצח“ הוא בכתר — הכוונה היא לא לבחי’ הכתר כמו שהיא מצד עצמה כ”א מצד זה שכתר היא השרש נצח), ו„מזמור לדוד“ — ספירת המלכות].

שזמה מובן שגם „בך ה’ חסיתי“ שנאמר לאחרי „למנצח מזמור לדוד“ אין הכוונה לעצמותו ית’ ממש כ”א לבחי’ „בך“ כמו ששייך לספירות.

- (1) פירש”י שם, וכ”ה בראב”ע ומצו”ד שם.
- (2) לקוית להאריז”ל תהלים מזמור צ.
- (3) ראה לעיל בביאור הפסוק בצדקתך גו’ ס”א.
- (4) ועפ”ז מובן גם מה ש„הטה אלי אונך והושיעני“ ו„הי’ לי לצור מעון“ הם בב’ פסוקים — כי העילוי ד„צור מעון“ על „הושיעני“ הוא עילוי שבאין ערוך.
- (5) ראה לעיל בביאור הפסוק בצדקתך גו’ ס”ב.
- (6) יש מפרשים (וראה גם מדרש תהלים (באבער)), ש„למנצח לדוד להזכיר“ שנתחילת מזמור ע’ קאי גם על מזמור ע”א, אבל גם לפירוש זה — מזה ש„בך ה’ חסיתי“ הוא התחלת מזמור חדש, מוכח, שב”כך ה’ חסיתי“ שבמזמור זה ישנו (גם) ענין שלא בא בהמשך למזמור הקודם.

וזהו מה שדוקא במזמור זה אומר „הי' לי לצור, מעון“, כי מכיון ש„הי' לי לצור גו“ קאי על „בך“ שבתחילת המזמור, שהוא עצמותו ית', לכן המשכה זו היא באופן של „מעון“, כי כאשר המשכה היא מ„למעלה מעלה עד אין קץ“ [ובפרט כשהמשכה היא מהעצמות, שהוא נעלה יותר גם מ„למעלה מעלה עד אין קץ“] — נמשכת היא „למטה מטה עד אין תכלית“, און זי נעמט דורך את כל הנבראים, גם התחתונים ביותר, ובמילא אין שייך שיהיו רודפים כו'.

ג. וזהו גם מה שלאחרי מזמור זה באים למזמור ע"ב שמדובר בו אודות מלך המשיח, וכדרשת רז"ל \* עה"פ שבמזמור זה יהי פסת בר בארץ (פסוק טז) עתידה א"י (בימוה"מ) שתוציא גלוסקאות וכלי מילת, כי הענין דימות המשיח הוא שאז יהי' דירה לו ית' בתחתונים — שגם הארץ, בחינה הכי תחתונה, תוציא גלוסקאות כו'.

וזהו גם מ"ש לאח"ז (פסוק יט) „וימלא כבודו את כל הארץ“, שהוא ע"ד הלשון שבסיום וחוחס \* הלכות מלכים להרמב"ם [שמוה מובן שענין זה הוא תכלית השלימות] כי מלאה הארץ דיעה את הוי' כמים לים מכסים.

וזהו גם מה שמסיים בהמזמור כלו תפלות דוד בן ישי: דוד הוא ספירת המלכות, ותפלות דוד"ה הוא הצמאון דספירת המלכות, נהורא תתאה קארי תדיר לנהורא עילאה ולא שכיך. ולע"ל יהי' „כלו תפלות דוד“, שלא יהי' הצמאון דנהור"ת — רצוא למע' — כי הדירה תהי' בתחתונים — כי אז יהי' גילוי בחי' „ישי“, שהוא גילוי העצמות

כי ישי הוא ב' פעמים יש (כי השי"ן „עולה לכאן ולכאן“<sup>7</sup>), והם ב' החצאין שבכתר, וכידוע בענין ש"י עולמות, וכתר הוא ב' פעמים י"ש, וש"י עולמות (יש פעם אחת) הוא מחצה התחתונה דכתר, משא"כ ישי שהוא ב' פעמים יש הוא ב' החצאין דכתר, היינו שיהי' אז גם הגילוי דעתיק, עד לבחי' פנימיות עתיק, שהוא גילוי העצמות

ולכן יהי' אז „כלו תפלות דוד“, כי סיבת הצמאון של בחי' המלכות הוא מצד זה שלמטה לא ישנו גילוי אור, אבל כשיהי' המשכת העצמות, הנה מכיון שהמשכת העצמות הוא למטה כנ"ל — „וימלא כבודו את כל הארץ“, לכן לא יהי' אז הצמאון כו'.

(משיחת יום שני דחגה"פ תשל"ב)

7) ראה לעיל בביאור הפסוק בצדקתך גו' ס"ג.

8) כתובות קיא, ב.

9) ולהעיר שגם „וימלא כבודו את כל הארץ“ — אף שאינו פסוק האחרון של המזמור, ה"ה הסיום והחותרם של התפלות שבמזמור זה, וגם הסיום והחותרם של כל תפלות דוד כמ"ש בפסוק שלאחריו „כלו תפלות דוד גו'“.

10) קה"י מע' ישי.

## אלקי פלטני מיד רשע מכף מעול וחומץ

הנה מונה כאן ג' ענינים: רשע, מעול וחומץ, וגבי רשע אומר „מיד“, וגבי מעול וחומץ אומר „מכף“. והנה פירושי הכתובים אפשר לדעת בכלל ממפרשי התנ"ך ומדרשי חז"ל. ובנוגע לפסוק זה, מבואר במדרש תהלים (על אתר) רק הענין דמעול וחומץ: „מעול זה ישמעאל וחומץ זה אדום שגזירותיו שגזר עלי קשים כחומץ“. אבל ענין רשע אינו מבואר במדרש זה.

ויוכן זה ממה דאיתא בזהר זברע"מ: „ולע"ב אומין“. ובמפרשי הזהר שם י' דהני שנים הם עשו וישמעאל ששקולין ככל ע' וכולהו כלולים בהו".

ולכאורה אינו מובן, והרי כל אומה היא או מסטרא דישמעאל או מסטרא דעשו, ולמה מונים את עשו וישמעאל (מלבד הע' אומות), אך הענין הוא, דאף שכל האומות כלולים בעשו וישמעאל, מ"מ הרי בכל אומה ישנו גם ענינה הפרטי, והגזירות שגזורת על ישראל הם בהתאם או לצד השווה שבה ושאר האומות דעשו או ישמעאל או — לענינה הפרטי. ובמילא נמצא, שאופני הגזירות של האומות הם במספר ע"ב: הגזירות מצד עשו וישמעאל והגזירות של ע' אומות מצד ענינם הפרטי.

[ועפ"ז מובן גם מה שבכ"מ מונים רק ע' אומות וכאן מונה ע"ב — כי האומות עצמם הם במספר ע' (מכיון שכל אומה היא או מסטרא דישמעאל או מסטרא דעשו), משא"כ הגזירות שלהם יש לחלקם לע' או לע"ב].

ועפ"ז יש לומר שג' הענינים שבפסוק זה (רשע, מעול וחומץ) הם: רשע — ע' אומות, מעול וחומץ — ישמעאל ואדום (כבמדרש).

ב. אך צריך להבין: הרי „יד“ היא כללות כל היר, ו„כף“ היא חלק ופרט מהיד, וא"כ, מכיון ש„מעול וחומץ“ קאי על ישמעאל ועשו שהם כללות האומות, ורשע קאי על ע' האומות הפרטים, הול"ל גבי רשע הלשון „כף“, וגבי מעול וחומץ הלשון „יד“, ולא „מיד רשע מכף מעול וחומץ“.

אך הענין הוא, דזה מה שע' האומות רוצים לגזור גזירות על ישראל (אלא שאי"ז בא בפועל, לפי שהקב"ה מפיר את עצתם) הוא מצד הנקודה הכללית שבכל האומות בשוה, וכמרו"ל: שכל המלכיות נק' על שם מצרים ע"ש שהם מצירות (ומעיקים) לישראל — שענין זה (ד„מצירים ומעיקים“) הוא בכלם. אלא שבהאופן דמצירים ומעיקים ישנו חילוק כללי, אם זהו בגלותא דישמעאל או בגלותא דעשו.

(1) פנחס רכו, ב.

(2) דאה ניצוצי אורות שם.

(3) כ"ר פס"ו, ד.

ועפ"ז מובן מה שגבי "רשע" נאמר הלשון "יד" וגבי "מעול וחומץ" נאמר "כף" — כי כללות ענין הגזירות, "יד", הוא להיותם מצירים, "רשע". ו"מעול וחומץ" — ישמעאל ועשו, הם האופן של הגזירות — "כף".

ג. אך עדיין צריך להבין: (א) הרי ישנם כמה ענינים קשים ומדוע נקרא אדום בשם חומץ דוקא. (ב) הרי גם בני ישמעאל גזורים גזירות קשות, וכדאיתא במדרשי רז"ל י, ומפני מה התואר חומץ הוא על אדום דוקא.

אך הענין הוא, דחומץ ע"ד הרגיל הוא חומץ יין וחומץ שכר יין שנחמץ. וזהו מה שהתואר חומץ הוא על אדום דוקא, כי אח עשו. ליעקב, ולכן הי' צריך לעזור ליעקב, ועשה את ההיפך

[וכמ"ש בנבואת עובדי' : "ואל תרא ביום אחיך גו", שטענה זו היא דוקא לעשו. משא"כ בני ישמעאל, גם כשמדברים ע"ד השייכות שלהם לישראל, נק' : רק בשם "בני דודים" — קורבה רחוקה ביותר מזו של אחיטן].

ולכן הוא דוגמת החומץ, שהי' ראוי להיות יין ונעשה חומץ.

דהנה יין מורה לא על טוב סתם כ"א על גודל הטוב, שלכן אמירת השירה — שענינה הוא שמחה גדולה, מצד ריבוי הטוב — הוא על היין דוקא. ובלשון החסידות הו"ע גילוי טוב הנעלם. דכמו שהיין עצמו הוא גילוי ההעלם, שבתחילה הי' טמון בענביו ואח"כ בא מן ההעלם לגילוי, כן גם פעולת היין הוא מה שהוא מגלה את טוב הנעלם.

ועד"ז בצד ההפכי — בנוגע לחומץ: לא רק זה שהוא היפך הטוב סתם, כ"א — שהוא קשה ביותר בזה. וכמובן ממ"ש במדרש זה גופא, שגזירות קשים (ביותר) הם דוגמת החומץ.

וזהו מה שאדום נק' בשם חומץ — כי מצד זה שהוא אחיו של יעקב הי' ראוי שיטיב לישראל, ועד לידי ריבוי טוב — דוגמת היין, ובפועל הוא גוזר גזירות על ישראל, ולא רק גזירות סתם אלא גזירות קשים כו'.

ד. והנה תחלת וראש המזמור (שכולל כל המזמור בדוגמת ה"ראש") הוא [בן הוי' חסייתי], כך בעצמותו. ומצד זה ישנו הבטחה ברורה בנוגע לכל הענינים המנויים במזמור זה,

גם בנוגע לענינים התלויים בתפלה — אשר דבר ברור הוא שישראל יתפללו כו' ויהי' "הטה אלי אוזןך והושיעני"י

(4) ירוש' תענית פ"ד ה"ה. מדרש תנחומא יתרו ה. איכ"ר פ"ב, ד. ועוד. פרש"י עה"ת וירא כא, יז.

(5) פסוק יאי"ב. וראה במפרשים שם.

(6) במדרשי רז"ל שבהערה 4.

(7) ראה לעיל בכיבור הפסוק בצדקתך גו' ס"ב.

שדבר ברור הוא שיהי' "פלטני מיד רשע מכף מעול וחומץ". ועד שיגיעו להמזמור שלאח"ז — "משפטיך למלך תן וצדקתך לבן מלך", שקאי על מלך המשיח, בקרוב ממש.

(משיחת שש"פ תשל"ב)

(8) ראה שם ס"ג, ובביאור הפסוק הי' לי גו' ס"ג.

\* \* \*

## כי אתה תקוטי אד' הוי' מבטחי מנעורי

ואיתא במדרש תהלים (באבער): "מנעורי — מימי אברהם יצחק ויעקב". והוכחת המדרש לזה י"ל שהיא — כי בפסוק שלאח"ז נאמר עליך נסמכתי מבטן ממעי אמי אתה גווי, ומפרש במדרש תהלים, "מבטן — בגלות מצרים, ממעי אמי אתה גווי — . . והוצאתני מיד מצרים". ומזה מוכח, שהכוונה ב"מנעורי" בפסוק שלפנ"ז היא לפני גלות ויציאת מצרים היינו "מימי אברהם יצחק ויעקב".

וצריך להבין: מכיון שלידת ישראל היתה בעת יצי"מ (וכנ"ל במדרש, שעל היציאה ממצרים נאמר "ממעי אמי אתה גווי"), ואפילו העיבור דישאל הי' בגלות מצרים (וכנ"ל במדרש בפירוש "מבטן") אבל לא לפני זה [והטעם לזה הוא, כי ישראל נעשו לעם בעת מ"ת, והיות שגלות מצרים (ויציאת מצרים) היו הקדמה והכנה למ"ת — לכן מעת גלות מצרים הותחל המציאות דעם ישראל באופן של "עובר"], ואיך אפשר לומר, ש"מבטחי מנעורי" הוא "מימי אברהם יצחק ויעקב" שלפני גלות מצרים.

והנה "כי אתה תקוטי קאי על "אד' הוי'", והוי' שבפסוק זה הוא בניקוד אלקים. ונמצא שישנם כאן ג' שמות: אד', הוי' ואלקים. והו' "כי אתה תקוטי גו' מבטחי מנעורי", דלהיות ש"אתה תקוטי" — אד' והוי' בנקוד אלקים, לכן "מבטחי מנעורי", "מימי אברהם יצחק ויעקב" שלפני גלות ויציאת מצרים.

ב. ויובן זה בהקדים מ"ש בלקו"ת: (עה"פ "כי כארץ גו' כן אד' הוי' גו' — שגם שם, השם הוי' הוא בניקוד אלקים) בענין שמות אלו, ששם אד' הוא בחי' המלכות, ושם הוי' בניקוד אלקים הוא בחי' חו"ג, ולמעלה יותר — בחי' בינה [שלמעלה מהשתלשלות].

(1) נצבים.

(2) נא, ג, נב, ד.

(3) נא, ד.

(4) נב, ד.



ועפ"ז מקשר בלקו"ת ב' שמות אלו (אד' והוי' בנקוד אלקים) עם בחי' אד' מי" — כי מי" הוא בחי' בינה. ולכן ב' שמות אלו — אד' והוי' בנקוד אלקים — ממלאים כל הפגמים, כי בבחי' אד' מי" נאמר: "אם עונות תשמר י"ה אד' מי יעמוד", שהעונות מגיעים רק בבחי' י"ה אבל מצד בחי' אד' מי" — יעמוד".

ועפ"ז מבאר בלקו"ת השייכות של אד' הוי' בנקוד אלקים לר"ה ויוכ"פ [שם] שם אד' היינו בחי' ר"ה. . ושם הוי' בנקוד אלקים היינו בחי' יוהכ"פ, דזהו מה שבר"ה אומרים "אתה אדון על כל המעשים" לפי שאז מאיר בחי' אד', וביוהכ"פ "אומרים ז"פ הוי' הוא האלקים" כי האור וגילוי דיוהכ"פ הוא מבחי' שם הוי' בנקוד אלקים" — כי בר"ה ויוהכ"פ מתמלאים כל הפגמים.

ג. והנה ההתקשרות דישאל בהקב"ה שבר"ה ויוהכ"פ הוא בבחי' שלמעלה מתומ"צ. דזהו מה שאומרים בר"ה יבחר לנו את נחלתינו, בחירה חפשית שלמעלה מטו"ד — כי הבחירה (דר"ה) בישראל היא למע' מתומ"צ<sup>10</sup>. ועד"ז ביוהכ"פ — עיצומו של יום מכפר יי — כי ביוהכ"פ "אחת בשנה" מתגלה ההתקשרות של ישראל "גוי אחד" ב"הוי' אחד" שלמעלה מההתקשרות שע"י התומ"צ.

וזוהו "כי אתה תקוטי אד' הוי' מבטחי מנעורי — מימי אברהם יצחק ויעקב, דלהיות ש"תקותי" הוא "אד' הוי' (בנקוד אלקים)", שהיא ההתקשרות (התקוה ובטחון) דישאל בעצמותו ית' שלמעלה מההתקשרות דתומ"צ

— וכמ"ש בתחילת וראש המזמור "בן הוי' חסיתי", כך בעצמותך יי, וענין זה נמשך גם בנוגע לכל הפרטים שבמזמור זה יי —

הנה מצד התקשרות זו, גם כשאין ההתקשרות שע"י התומ"צ (כי חסר אצלו בתומ"צ), המצב דומה ל"ימי אברהם יצחק ויעקב" שלפני מ"ת, ואפילו לפני גלות ויציאת מצרים שהם) הכנה למ"ת, בכל זה, מצד התקשרות העצמית שלו בעצמותו ית', הנה "אתה (עצמות) תקוטי גוי' מבטחי".

(משיחת אחש"פ תשל"ב)

(5) נג, ד.

(6) תהלים קל, ג. לקו"ת שלח מ, א.

(7) נצבים שם.

(8) נא, ג.

(9) לקו"ת שם ע' ד.

(10) ראה לקו"ש (ת"ד) ע' 1147 וע' 1309.

(11) רמב"ם הל' תשובה פ"א ה"ג וד'. וראה בארוכה לקו"ש ת"ד ע' 1150, דמה

שפסק הרמב"ם שם (כדעת רבנו) שיו"כ מכפר דוקא לשבים — הפירוש בזה הוא, שהתשובה היא הקדמה להכפרה ד"עיצומו של יום" (שלמעלה מהכפרה) שמצד התשובה.

(12) ראה לעיל בביאור הפסוק בצדקתך גוי' ס"ב.

(13) ראה לעיל בביאור הפסוק אלקי גוי' ס"ד.

## עליך נסמכתי מבטן גוי

ואיתא במדרש תהלים (כאבער): עליך נסמכתי מבטן — בגלות מצרים. והנה אחד החילוקים בין עובר לגולד הוא, שהגולד (לאחר שיצא מבטן אמו) יכול הוא „להתדבר“ עם עוד ילדים, ער וויינט מיט זיי צוואמען און לאַכט מיט זיי צוואמען. משא"כ העובר בבטן אמו, אינו יכול להתדבר עם שום בן אדם, גם לא עם עובר אחר. ועד"ז הוא בנוגע לישראל כשנמצאים בגלות, שהם (דוגמת העובר) בודדים כו'. וזהו עליך נסמכתי מבטן, שבזמן הגלות אין להם על מי לסמוך כ"א על הקב"ה.

וצריך להבין: הלשון „סמיכה“ שייך בנוגע ל„גופל“ כמ"ש: סומך הוי' לכל הנופלים (והוא בשני פנים: או שסומך אותם לאחרי נפילתם, היינו שמקים אותם ומגביהם. או שסומך אותם — שמלכתחילה לא יפלו), אבל בנוגע לעובר, ועד"ז בנוגע לישראל בזמן הגלות, מהו הלשון „נסמכתי“?

והביאור בזה: המזמור ע"א שבתהלים (ובכלל זה — הפסוק עליך נסמכתי מבטן) בא בהמשך להמזמור שלפניו: המתחיל „למנצח לדוד להזכיר“. והיינו שגם מזמור ע"א אמר דוד בעד עצמו.

והנה דוד הי' „בר נפלי“, והיינו ש„הי' ראוי להיות נפל ביצירתו“, אלא שניתנו לו ע' שנה משנותיו של אדה"ר. ומשנותיהם של אברהם יעקב ויוסף. ולכן אמר „עליך נסמכתי מבטן“, שזה מה שיצא מהבטן באופן שלא הי' גופל. הוא מפני ש„נסמכתי“ — כי הלשון מתאים בנוגע ל„גופל“ ולא יפול (וכאופן הב' דלעיל) הוא „סמיכה“.

ומה שאמר „עליך נסמכתי מבטן“ — אף שהע' שנים נתנו לו אדה"ר ואברהם יעקב ויוסף — הוא, לפי שבכדי ששנים אלו יהיו שייכים אליו, הנה זה נתן לו הקב"ה. וכמ"ש: חיים שאל ממך (מהקב"ה) נתתה לו (שהקב"ה נתן

(1) תהלים קמה, יד.

(2) ראה מדרש תהלים (כאבער) ריש מזמור ע"א.

(3) ואין מזה סתירה להידוע (ראה לעיל בביאור הפסוק בך ה' גוי) שכל המזמורים שבתהלים אמרם דוד בשם כל ישראל — כי מכיון שדוד הי' מלך ישראל, הענינים שלו שייכים לכל ישראל (ראה מכ' די"א ניסן (תשל"ב — גרפס בהגש"פ (בהוצאות תשמ"ו ושלא"ז — ע' תרמ"א) ובהמצויין שם בנוגע לכל מלך ישראל. ועאכו"כ שכן הוא בדוד, שהרי „מלכותו (של דוד) על ישראל הי' למעלה מעלה מן המדריגה של שאר כל המלכים שהיו אחריו“ — ספחמ"צ להצ"צ קח, ב. עיי"ש באריכות).

(4) חדא"ג מהרש"א תולין פט, א.

(5) יל"ש בראשית סי' מא, זח"א קסח, א.

(6) וזה שם. וראה בספחמ"צ שם ביאור הכפל דע' שנה.

(7) וגם ענין זה שייך לכל ישראל (ראה הערה 3) — ראה אוה"ת לנין עה"פ (עמוס ט, יא) ביום ההוא אקים את סוכת דוד הנופלת (וראה גם יהל אור ע' פא בסופו), שזה שייך למה שדוד לא הי' „בר נפלי“ בפועל, ענין „עליך נסמכתי מבטן“.

(8) תהלים כא, ה — הובא בזהר שם לענין הגי'.

לו חיים) — נתינת החיות הוא הקב"ה דוקא, כמרז"ל \* „הקב"ה נתן בו רוח ונשמה“.

ב. והנה לאח"ז ממשיך בכתוב „ממעץ אמי אתה גווי“ ומפרש במדרש תהלים: והוצאתני מארץ מצרים. והיינו, דמכיון שבזמן הגלות נמשלים ישראל לעובר, הרי היציאה מהגלות נקראת בשם יציאה (גווי) ממעץ אמי.

וצריך להבין: לשון הרגיל בנוגע ליציאת הולד מבטן אמו הוא הולדה (וכן נאמר ביחזקאל<sup>10</sup> בנוגע ליציאת ישראל מהגלות), ולמה אומר כאן „גווי“?

הענין בזה כדאיתא בגמרא<sup>11</sup> משביעין אותו תהי צדיק ואל תהי רשע כו'. ושם<sup>12</sup>: מאי קרא ממעץ אמי אתה גווי, מאי משמע דהאי גווי לישנא דאשתבועי היא דכתיב גוי נורף והשליכי.

ואין הכוונה שהגמרא מפרשת ש„גווי“ שבפסוק זה פירושו הוא שבועה ולא לידה — שהרי אין מקרא יוצא מידי פשוטו<sup>13</sup> — כי אם, שהטעם למה שנאמר בכתוב זה ענין ההולדה בשם „גווי“, הוא לפי שביום הלידה משביעין אותו.

ג. אך עדיין צריך להבין: ענין ההולדה נזכר בכו"כ פסוקים, ומדוע ההולדה שבכתוב זה דוקא נק' „גווי“ בכדי לרמוז על ענין השבועה?

ויובן זה בהקדים הידוע<sup>14</sup> בפירוש „משביעין אותו תהי צדיק כו'“, שבשבעה הוא (גם) מלשון שובע. והוא הנתינת כח מלמעלה לנפש האלקית שתוכל להתגבר על הנה"ב ויצה"ר, ולעבוד את עבודתה בלימוד התורה וקיום המצות.

ומה שהשובע, הנתינת כח מלמעלה, היא באופן של שבועה — הוא, לפי שהכוונה העליונה היא, שהאדם יעבוד את עבודתו (לא בהכח שנותנים לו מלמעלה, כ"א) בכח עצמו, בכדי שלא יהי' „נהמא דכסופא“. ולכן בא השובע באופן של שבועה, היינו שהנתינת כח מלמעלה הוא מה שמעוררים ומגבירים את כחות האדם גופא, וכמבואר בקונטרס ומעין<sup>15</sup> בענין השבועה ע"פ פשוט, שע"י השבועה נעשה „התגברות כח מהכחות הנעלמים וכחות עצמיים שלו“ (של האדם).

ועפ"ז יובן מה שדוקא בפסוק זה אומר על ענין הלידה הלשון „גווי“ המורה להשבועה דמשביעין אותו תהי צדיק כו' — כי זה בא בהמשך למ"ש

(9) גדה לא, א.

(10) פרק טו.

(11) גדה ל, ב.

(12) לא, ריש ע"א.

(13) שבת סג, א. זש"ג.

(14) קיצורים והערות לתניא ע' ג' ואילך. קונטרס ומעין מ"ד. ועוד.

(15) שם.

לפנ"ז<sup>16</sup> אלקי פלטני מיד רשע מכף מעול וחומץ, שקאי על היצה"ר<sup>17</sup>. ומבאר<sup>18</sup>, שהכח שיש לו להנצל מרשע מעול וחומץ, הוא לפי שממעי אמי אתה גזוי, הנתנית כח (והשובע) דמשביעין אותו כו'.

וע"י כח זה, הנה לא רק שהוא בעצמו ניצל מהיצה"ר, אלא שהוא מראה דרך גם לאחרים, וכמו שממשיך בפסוק שלאחריו כמופת הייתי לרבים (וע"ד פירוש הראב"ע שם).

(משיחת א' דר"ח אייר תשל"ב)

(16) פסוק ד.

(17) לקו"ת צו (יב, ג).

(18) ועוד ענין בזה: מכיון שמקודם נאמר „אלקי פלטני גו“ (שמוה משמע שהצלתו מהיצה"ר הוא ע"י הכח שמלמעלה), הנה מבאר אח"כ, שהכוונה ב„אלקי פלטני“ הוא ענין „אתה גזוי“, השבועה שמשביעין אותו, והיינו שהנתנית כח מלמעלה היא באופן שמעוררת ומגבירה את כחות האדם, כנ"ל בפנים.

\* \* \*

## כמופת הייתי לרבים ואתה מחסי עוז

ואיתא במדרש תהלים (באבער): כמופת הייתי לרבים כמה ניסים עשית לי במצרים בים ובמדבר. (וההוכחה לפירוש זה הוא, לפי שבהפסוקים שלאח"ז מדבר ע"ד זמן שלאחר זה. ומזה משמע שהכוונה ב„כמופת הייתי לרבים“ „הייתי“ לשון עבר) הוא להניסים שהיו לפני הכניסה לא"י.

והנה הכוונה ב„כמופת הייתי לרבים“ הוא לא רק לריבוי בכמות — מצרים, ים ומדבר, אלא גם לריבוי סוגי ניסים. סוג הניסים שהיו בים הוא סוג נעלה יותר מסוג הניסים שהיו במצרים, וסוג הניסים שהיו במדבר הוא סוג נעלה יותר מסוג הניסים שהיו בים.

אותו הענין שאצל אחד הוא „נס“ שלמעלה מהטבע, לפי שהטבע שלו היא במיצר והגבלה ביותר, הנה אצל זה שהטבע שלו אינה במיצר והגבלה כ"כ, ענין זה הוא „טבע“, וה„נס“ אצלו הו"ע שלמעלה גם מהטבע שלו. וכמרוז ל: „משה ניסן של ישראל... ומי הוא ניסו של משה הקב"ה“ — שלגבי ישראל, בחי' משה הוא נס, משא"כ לגבי משה, הרי הבחינה שלו העצמו הו"ע של „טבע“ שלו, וניסו של משה הוא הקב"ה.

[וע"ד הסיפור ע"ד הבעש"ט כשהוצרך לפרנסה, דפק בחלונו של איש אחד ומיד הלך משם, וזה הי' אצלו הכלי לפרנסה (בכל אשר תעשה): בדרגת הבעש"ט, הנהגה כזו הו"ע של „טבע“. משא"כ בסתם אנשים, הרי זה „נס“].

(1) ב"ר פנ"ט, ה.

(2) מובא בשם ספר דברי יחזקאל.

וזהו מה שהניסים שהיו במצרים בים ובמדבר הם ג' סוגים שונים: מצרים לשון מיצר וגבול הוא בחי' עלמא דאתגליא. ים הוא בחי' עלמא דאתכסיא (כמבואר בדרושי קרי"ס). ומדבר „אשר לא ישב אדם שם“ הוא למעלה מגדר עולם, גם מבחי' עלמא דאתכסיא. וזהו מה שהניסים שבמצרים ים ומדבר הם ג' סוגים שונים (וכנ"ל שהכוונה ב„לרבים“ היא ריבוי סוגים), כי אותו הענין שלגבי בחי' עלמא דאתגליא (מצרים) הוא „נס“, הנה לגבי עלמא דאתכסיא (ים) הוא „טבע“, ומה שנקרא „נס“ לגבי בחי' ד„ים“ הו"ע שלמעלה גם מההגבלה דעלמא דאתכסיא. וגם ענין זה הוא „טבע“ לגבי הבחינה ד„מדבר“.

ב. והנה הענין ד„טבע“ ו„נס“ ישנו גם בעבודת האדם: כאשר העבודה היא במדידה והגבלה — הו"ע של „טבע“, והעבודה שלמעלה ממדידה והגבלה — בחי' „בכל מאדך“, הו"ע של הרמה ו„נס“. וגם בזה, אותה העבודה שאצל אחד היא „נס“, הנה אצל השני היא „טבע“, וה„נס“ אצלו היא העבודה שלמעלה גם מהמדידות והגבלות שלו. (וכידוע בענין „בכל מאדך“ — מאד של).

ולדוגמא: לימוד התורה בשקידה והתמדה משך הרבה שעות בכל יום ויום, הנה אצל בעלי עסקים הנהגה כזו הו"ע של „נס“, ואצל בני ישיבה [ובפרט ישיבה השייכת לכ"ק מו"ח אדמו"ר ולאביו כ"ק אדמו"ר נ"ע ועד לכ"ק אדמו"ר הזקן] הרי הנהגה כזו היא דבר הפשוט, וה„נס“ אצלו בלימוד התורה הוא שיתייגע בלימוד כ"כ עד שיתעצם עם הענין שלומד, ועד שגם חלומותיו (בעת השינה) יהיו בתורה י.

ועד"ז הוא בנוגע לקיום המצות, וכמו במצות תפילין (שכל המצות הוקשו אלי' 1), שאצל יהודי פשוט, ה„טבע“ שלו הוא קיום המצוה בפועל, אבל הכוונה „לשעבד הלב והמוח“ היא אצלו ענין של „נס“. משא"כ יהודי שמקיים את דיני השו"ע, הכוונה „לשעבד הלב והמוח“ היא אצלו דבר פשוט — מכיון שהוא דין מפורש בשו"ע. וה„נס“ אצלו במצות תפילין הוא שיכוון הענין דהמשכת המוחין בז"א. וכיו"ב.

ג. וזהו כמות הייתי לרבים במצרים בים ובמדבר — שהחידוש בזה הוא בב' הקצוות:

גם זה שהוא במצב ד„מצרים“, יכול (ובמילא — מחוייב) להיות אצלו הענין ד„מופת“ שלמעלה מהטבע, וכמש"נ בנוגע לכל ישראל, יהי' מי שיהי', מאותות השמים אל תחתו כי יחתו הגוים מהמהי'. כי ישראל בטבעם הם למעלה מהטבע, שהרי החיות של כל אחד ואחד מישראל היא התורה ומצותי (ראה לקמן ע' 241 סעיף ה), והרי התומ"צ הם למעלה מהטבע. וענין זה הוא

(3) ראה ד"ה בלילה ההוא ש"ת פ"א. לקי"ד ח"ד תשי, א בסופו. היום יום ע' ח.

(4) קדושין לה, א.

(5) ירמי' י, ב.

גם בזמן הגלות (מצרים), כמאמר הידוע ° שהנשמה (שהיא העיקר בישראל) לא הלכה בגלות ;

ולאיך גיסא : גם זה שהוא במצב ד"מדבר", צריך להיות אצלו בעבודתו הענין ד"מופת" שלמעלה מהטבע, למעלה גם מה"טבע" שלו, בחי' "בכל מאדך", מאד שלך. ובאם חסרה אצלו העבודה ד"בכל מאדך" — אף שהעבודה ד"בכל לבך" ו"בכל נפשך" שלו היא במדריגה נעלית ביותר — הוא בכלל "אין עושין רצונו של מקום", כידוע פירוש המגיד ממעזריטש : במרו"ל ברכות לה, ב °.

ד. והנה זה שהוא בבחי' "מדבר" יכול לכאורה לטעון : בשלמא מי שהוא בבחי' "מצרים", ואפילו בבחי' "ים", מובן שצריך הוא להעבודה ד"בכל מאדך" לצאת מההגבלות שלו — כי מכיון שהוא שייך ל"עולם" (לשון העולם), שהרי גם עלמא דאתכסיא הוא "עלמא", לכן צריך הוא לצאת מההגבלות ד"עולם". אבל מי שהוא בבחי' "מדבר אשר לא ישב אדם (כולל גם אדה"ע) שם", ה"ה למעלה מהגדר ד"עולם"

[וע"ד בן מאה כו' כאילו עבר ובטל מן העולם — דהגם שהוא נשמה בגוף, הרי הוא "כאילו עבר ובטל מן העולם", היינו שהוא למעלה מגדר "עולם"].

למה צריך גם הוא לבחי' "בכל מאדך" דוקא ?

הנה על זה מסיים הכתוב "ואתה מחסי עוז", דלהיות ש"מחסי עוז" הוא "אתה", היינו עצמותו ית' שהוא למעלה גם מבחי' מדבר אשר לא ישב אדם שם

[כי זה שבבחי' "מדבר" צריך לשלול בחי' "אדם" — "אשר לא ישב אדם שם", מוכח, שלבחי' מדבר יש איזה שייכות לבחי' "אדם" (עולם). כי באם לא הי' שום שייכות ביניהם, הרי אינו שייך גם ענין השלילה °. משא"כ עצמותו ית' אינו בגדר ושייכות לעולמות כלל, שלכן אין שייך לומר עליו שהוא למעלה ומושלל מבחי' "אדם"].

לכן, גם מי שהוא בבחי' "מדבר", צריך להיות אצלו העבודה ד"בכל מאדך" דוקא.

ה. וזהו התשובה גם למי שהוא בבחי' "מצרים", שיכול לטעון : הרי זה מה שאני נמצא במצב ד"מצרים" הוא לפי שהקב"ה העמיד אותי במצב זה

(6) רשימה דג' תמוז תרפ"ו — נדפסה בקונטרס יד (בסה"מ קונטרסים ח"א) ובכ"מ.

(7) אות פ' עקב ד"ה מפני מה — הובא בכ"מ בדא"ת.

(8) וראה גם חדא"ג מהרש"א שם.

(9) וכמבואר בשעוהיה"א פ"ט, שהאומר על איזו חכמה רמה ועמוקה שא"א למששה בידים מפני עומק המושג — כל השומע יצחק לו. לפי שהשכל והמימוש אין ביניהם שום שייכות כלל.

(ובדוגמת גלות מצרים כפשוטו, שהקב"ה הגלה את בני ישראל למצרים), וא"כ איך שייך שיהי' אצלי הענין ד"מופת", היציאה מ"מצרים"?

הנה על זה באה התשובה "ואתה מחסי עוון": מה שהוא שנמצא בבחי' "מצרים", הוא רק מצד בחי' הגילויים. ומכיון ש"אתה מחסי עוון", הנה מצד זה יכול הוא (גם כשנמצא במצרים י' עדיין) לעבוד עבודתו למעלה מההגבלות שלו, וזה יגרום, שגם ההנהגה מלמעלה אתו תהי' באופן ד"מופת" שלמעלה מהטבע.

ומזה באים אח"כ להענינים המבוארים בהפסוקים שלאחרי פסוק זה, ועד שבאים (לעניני) מזור הסמוך: לשלמה אלקים משפטיך למלך תן וצדקתך לבן מלך, שקאי על מלך המשיח, יבוא ויגאלנו בקרוב ממש.

(משיחת א' דר"ח אייר תשל"ב)

10) להעיר אשר שבת לוי שהובדל לעבוד את הוי' לשרתו ולהורות דרכיו כו' לרבים לא נשתעבד במצרים (פרש"י עה"ת שמות ה' ד. ובמדרשי רז"ל עה"פ) ודוגמת שבת לוי ה"ז כל איש ואיש כו' אשר נדבה רוחו כו' (רמב"ם סוף הלכות שמיטה ויובל).

\* \* \*

## ימלא פי תהלתך כל היום תפארתך

ואיתא בגמרא: שכת והכניס אוכלין לתוך פיו בלא ברכה פולטן ומברך. אבל אינו מברך כשהאוכלין הן בתוך פיו, משום דכתיב ימלא פי תהלתך. והיינו שפי' ימלא פי תהלתך הוא, שתהלות ה' צריך לומר בפה מלא.

ויתירה מזו כתב האשכול: מהא שמעינן מאן דמברך ברכה צריך לברך מלא פומא ולא לגמגם. שלא רק שאסור לברך כשנמצא משהו בפיו, אלא גם אסור לגמגם.

ומוסיף הכתוב ב"כל היום תפארתך" [שבא בהמשך ל"ימלא פי תהלתך"], שאמירת תהלת ה' ותפארתו (בפה מלא) צריכה להיות במשך כל היום. והיינו שבתחילת הכתוב הוא מבאר את האופן של תהלת ה' שצ"ל בפה מלא. ואח"כ מוסיף שתהלת ה' באופן זה צ"ל בתמידות.

ב. והביאור בזה:

"פה" ו"יום" הנה "פה" קאי על ספירת המלכות. ו"יום" — ז"א, וכידוע שהו' מדות דז"א נקראים "ששת ימים", ו"כל היום" קאי על כל המדות דז"א

(1) ברכות ג, סע"ב ואילך.

(2) ח"א ס"ח — הובא במשנה ברורה סע"ב ס"ק ו.

זהו גם הטעם מה שמדת היסוד נקראת בשם "כל", כי בה נמשכים כל המדות או: עיקר המדות ה', כ"א כלול מיו"ד — כל.

או (ע"ד ענין ספה"ע): כשהמדות הן בשלימות, היינו ז' כלולים מז', אזי הם ממשייכים גם את שער הנו"ן — תספרו חמשים יום. וזהו מה שכללות המדות נקראים בשם "כל" — בגימטריא חמשים.

וזהו מה שב"ימלא פי" נאמר "תהלתך" וב"כל היום" נאמר "תפארתך" — כי בספירת המלכות נוגע ענין התפלה (וכמ"ש ואני תפלה), ולכן ב"ימלא פי" (מלכות) נאמר "תהלתך", כי תהלה היא מל' ו אחת מלשונות של תפלה י, משא"כ ב"כל היום" (ז"א) נאמר "תפארתך", כי עיקר ופנימיות הז"א היא תפארת [שלבן שם הוי"ו הוא צת"ת (והיינו שבת"ת גם בהכלי מאיר שם הוי"ו)], וגם בכללות ז"א בפנימיותו — כי פנימיות ז"א ות"ת שייכים זל"ז.

ג. אף שמלכות ז"א הם שונים ורחוקים זמ"ז י, מ"מ, כולל את שתי הבחינות — "ימלא פי גו" ו"כל היום גו" — בפסוק אחד. כי מצד הענין ד"ואתה מחסי עוז" (שנאמר בפסוק שלפנ"ז), ש"ואתה" קאי על עצמותו ית' נעשה יחוד דז"א ומלכות. [ובדוגמת ענין ר"ח — מענין דהפטרה שבת זו "מחר חדש" — שעי"י המשכת האור שלמעלה מהשתלשלות, נעשה יחוד זל"ז].

וההוספה שבפסוק זה על "ואתה מחסי עוז" שבפסוק שלפנ"ז: בפסוק שלפנ"ז מדבר ע"ד תחילת ההמשכה מעצמותו ית' כמו שהיא בבחי מקיף. ולכן אומר ואתה מחסי גו', שהוא רק מחסה בלבד. ובפסוק זה מדבר ע"ד ההמשכה מעצמותו ית' כמו שבאה אח"כ בפנימיות בהספי' ז"א ומלכות, וגם בעבודת האדם (בכחות הנפש שבדומה לז"א ומלכות).

[וזהו גם הטעם, מה שהסדר בפסוק זה הוא מלמטה למעלה: בתחילה "ימלא פי גו" (מלכות) ואח"כ "כל היום גו" (ז"א) — כי מכיון שבפסוק זה הוא מדבר בענין הפנימיות, הרי סדר העבודה מצד בחי' הפנימיות היא מן הקל אל הכבד]

— שגם בזה יהי' היחוד דז"א ומלכות, כמו שהוא מצד עצמותו יתברך.

ד. והנה פסוק זה בא בהמשך למ"ש בתחילת וראש המזמור בך הוי' חסיתי אל אבושה לעולם.

(3) ראה פרס ש' ערה"כ בערכו. יהל אור להצ"צ עה"פ תהלה לדוד. ובהוספות.  
(4) ועד לשכל תפלה מקדימי: אדי גו' ופי יגיד תהלתך (ברכות ד, ב). וראה זח"ג (קל, סעי"ב): כד הוה ר"ה סבא בעי לצלאה צלותי כו' דכתיב ותהלתי כו', והא דלא חשיב לה ביו"ד לשונות של תפלה (דב"ר רפ"ב) י"ל משום שהיא שרש כולם (עיי'ן פרס והצ"צ שם). ואכ"מ.

(5) כמבואר בתו"א יו"ד, ב. ובכ"מ,

(6) ראו' סידור רי"ג וואילך.

(7) ראה תו"א ס"פ תרומה. ובארוכה בהמשך תרס"ו ע' רפד ואילך.

(8) ראה לעיל בבואור הפסוק כמות גו' ס"ד.



## והביאור בזה :

החידוש שב"אל אבושה גו" הוא שגם כשהוא במצב כזה שאלולי "בך הוי' חסיתי" הי' מתבייש, בכל זה, מצד זה אשר "בך הוי' חסיתי" — "אל אבושה". והיינו שענין ד"בך הוי' חסיתי" הוא לא רק באופן של מקיף ("חסיתי"), אלא פועל גם בפנימיותו — "אל אבושה (ובאופן ד)לעולם".

וזהו גם החידוש שב"ימלא פי גו", שההמשכה ד"ואתה מחסי עוז" באה גם למטה מטה, גם בזה ששכח לברך, כנ"ל (סעיף א) ממס' ברכות, אשר גם אצלו יומשך הגילוי ד"ואתה מחסי עוז" בפנימיות (כנ"ל סעיף ג), ובאופן של ימלא פי תהלתך כל היום תפארתך.

(משיחת ש"פ במדבר תשל"ב)

\* \* \*

## אל תשליכני לעת זקנה גו'

וכתב בספר אור המאירי בשם הבעש"ט, וז"ל : לכאורה אינו מובן, משמע בילדותו איננו צריך כ"כ לעזר אלוקה כי יכול ליתן בעצמו עצות לנפשו בכחו ועוצם ידו כ"א לעת זקנה מתפלל לעזר אלוקה, ופירש הוא זלה"ה (הבעש"ט) הכוונה, שאל ישליך העת לידי זקנה, כי לפעמים נופל העבודה של אדם לידי זקנה באמצעות המשך הזמן, וזהו שאנו מתפללים אל תשליכנו לעת זקנה, עכ"ל.

ובאוה"ת : מביא כ"ק אדמו"ר הצ"צ פירוש הנ"ל (בשינוי לשון קצת) וז"ל : באוה"מ פירש . . כי הבעש"ט פירש אל תשליכני לעת זקנה, שלא יזדקנו ד"ת אצלך, אלא בכל יום יהיו בעיניך כחדשים. — ומכיון שהצ"צ כותב בפירוש זה שהוא מהבעש"ט [אף שמעתיקו מספר אוה"מ], הרי ישנו אישור מהצ"צ, שפירוש זה הוא מהבעש"ט.

וצריך להבין : מכיון שהבקשה שבפסוק זה (לפי פירוש הבעש"ט) היא [לא שהקב"ה לא ישליך את האדם לאחרי שיבוא לעת זקנה, כי אם] אשר

1) פי יתרו, באוה"מ שם מובא פירוש זה על התפלה אל תשליכנו לעת זקנה, אבל — תפלה זו הרי היא מיסודת עה"פ.

ולעיר, שהלשון באוה"ת [המובא לקמן בפנים] הוא : הבעש"ט פירש אל תשליכני (ביו"ד), ומזה משמע שפירוש הבעש"ט הוא עה"פ.

2) פי יתרו ע' תתב.

3) ובפרטיות : (א) באוה"מ שם "לפעמים נופל העבודה של אדם לידי זקנה" (היינו כללות העבודה), ואילו באוה"ת שם "שלא יזדקנו דברי תורה כו", (ב) באוה"מ "שאל ישליך העת לידי זקנה", ובאוה"ת אינו מביא פירוש זה, ומשמע, שמפרש ש"אל תשליכני" קאי על (התורה של) האדם, כבהערה 5,

4) ראה שם הגדולים החדש בערכו.

מלכתחילה לא יבוא לבחי' "זקנה" [וכלשון הצ"צ "שלא יודקנו כו'"] —  
 "הול" אל תביאני לעת זקנה", ולמה אומר "אל תשליכני גו'": ?

והביאור בזה: האדם, וכן התורה שלומד, נמצאים תחת גדר הזמן —  
 (שינויים של) עבר היה ועתיד. וממילא מובן, שמצד טבע הדברים א"א אשר  
 "בכל יום יהיו בעיניך כחדשים" (ומכ"ש — "חדשים" ממש). ועל זה באה  
 הבקשה "אל תשליכני לעת זקנה", שהקב"ה לא "ישליכנו" (ער זאל אים ניט  
 "אונטערזוארפן") — "לעת (לגדר הזמן, שמצד זה מביא ל)זקנה".

ב. וממשיך בפסוק "ככלות כחי אל תעזבני". וגם בזה — ע"ד הנ"ל  
 — אינו מובן: גם כשהאדם הוא במלא תקפו וכחו, צריך הוא לעזר הקב"ה  
 שלא יעזבנו, ולמה אומר "ככלות כחי" אן דוקא "אל תעזבני" ?

ויובן זה בהקדים המבואר בלקו"ת: בפירוש הכתוב כי אבי ואמי  
 עזבוני והוי' יאספני, ש"אבי ואמי" קאי על בחי' אהבה הטבעית שבנפש [או  
 על בחי' חו"ב שבנפש]. ועל זה אומר "כי אבי ואמי עזבוני והוי' יאספני",  
 שגם כאשר "אבי ואמי עזבוני" — שנאכד בחי' אהבה הטבעית שבו [או  
 שפגם בבחי' חו"ב שבנפשו], מ"מ "והוי' יאספני" מצד שרש נשמתו שלמעלה.

ועפ"ז יש לבאר מ"ש "ככלות כחי אל תעזבני", שגם כשכלה כח הנשמה  
 המלובשת בגוף (אפילו ראשית הכחות — "אבי ואמי הנ"ל), מ"מ "אל תעזבני"  
 — ע"י שיתגלה בו שרש נשמתו שלמעלה.

ג. והנה ב' בחינות אלו — בחי' "אב ואם" ובחי' "והוי'" —  
 ישנם גם באלקות. וכמ"ש בלקו"ת<sup>10</sup>: כי אבי ואמי עזבוני היינו בחי' אב  
 הרחמן ועכ"ז והוי' יאספני היינו בחי' אב הרחמים.  
 ויש לקשר ב' הפירושים<sup>11</sup>:

כאשר בחי' "אבי ואמי" שבנפשו היא אצלו בשלימות, או די לו גם  
 בבחי' "אב הרחמן" — הרחמים דהשתל', בחי' "אבי ואמי" שלמעלה. אבל  
 כאשר בחי' "אבי ואמי" [בחי' ההשתל'] שבנפשו עזבוהו, הנה עי"ז נעזב הוא  
 ח"ו גם מבחי' "אבי ואמי" שלמעלה, ואז — צריך<sup>12</sup> הוא לבחי' הרחמים  
 שלמעלה מהשתל'.

- 
- (5) באוה"מ שם "שאל ישליך העת לידי זקנה". אבל פירוש הפשוט כ"אל  
 תשליכני" הוא שקאי על האדם. וראה הערה 3.  
 (6) ראה ד"ה וכל העם ש"ת פ"ה. ובכ"מ, ובשבת (פח, סע"ב) אשר פתיחת  
 מענה מרע"ה שצ"ל מ"ת הוא למצרים ירדתם זכו.  
 (7) שמע"צ פג, ב.  
 (8) תהלים כו, יוד.  
 (9) לקו"ת ש"ש סו, א. וראה לקו"ת שמע"צ (פס, ב), שפירוש זה הוא  
 (בכללות) כהפירוש שבלקו"ת שמע"צ פג, ב. ורק שהוא "בעיני אחר קצת".  
 (10) דרושי ר"ה סב, סע"ד.  
 (11) להעיר גם מדרך חיים ספ"ב, ע"ש.  
 (12) וע"ד המבואר באגה"ק סי' י"ד.

ועפ"ז יומתק גם הלשון ככלות כחי גוי: "כח" קאי<sup>13</sup> על בחי' האלקות שבהבריאה — בחי' "כח מעשיו" ו"כח אד"י"<sup>14</sup>. [וזהו מה שבפסוק בראשית ברא ישנם כ"ח אותיות<sup>15</sup> — כי הבריאה היא מבחי' "כח אד"י"<sup>16</sup>]. וזהו "ככלות כחי", כי ע"י שנאבד ממנו בחי' אב ואם שבנפשו, אין לו (ח"ו) שייכות גם לבחי' האלקות שבהשתל', בחי' "כח" — "ככלות כחי".

וזהו הבקשה ככלות כחי אל תעזבני, דגם כאשר הוא בדרגא נמוכה ביותר שאין לו שייכות לבחי' "כח" הנ"ל, הוא מתפלל להקב"ה, לעצמותו ית' שלמעלה מהשתל' [שהרי כל פסוקי מזמור זה באים בהמשך לתחילת וראש המזמור "בך הוי' חסיתי" — בך בעצמותך יי' ] "אל תעזבני".

ד. והנה כמו שבתחילת המזמור אומר "בך הוי' חסיתי אל אבושה לעולם", שבטחון זה ד"בך הוי' חסיתי" פועל ש"אל אבושה לעולם" [שגם בעניני העולם "אל אבושה"]. כי כאשר ההמשכה היא מעצמותו ית', נמשכת היא עד למטה מטה;

עד"ז הוא גם בנוגע ל"אל תשליכני גוי", דמכיון ש(בקשה זו וכן) מילוי בקשה זו הוא מעצמותו ית' [וכנ"ל סוף סעיף ג', שפסוק זה בא בהמשך ל"בך הוי' חסיתי"], לכן, הגם שהאדם נמצא תחת גדר הזמן, בחי' "עת" שמביא ל"זקנה", מ"מ "אל תשליכני", ויתירה מזו: שגם כשהוא בדרגא נמוכה ביותר, בחי' "ככלות כחי", מ"מ "אל תעזבני", לפי שנמשך בו כח ועזו מעצמותו ית'.

(משיחת ש"פ פינחס תשל"ב)

13) אה"ת שלח עי' תעח. וראה גם אה"ת ר"ה עי' איתמג. יהל אור עי' קיב.  
 14) להעיר מהידוע (חינוך לאדהאמצ"פ י"ב) שהכ"ח אותיות שבשם אד' הם שרש הכ"ח עתים. ועפ"ז יש לבאר המשך הענינים שבהפסוק: בתחילה מבקש "אל תשליכני לעת זקנה" — שהקב"ה לא ישליכנו תחת גדרי הזמן (כנ"ל סעיף א'); ואח"כ מוסיף, שגם באם (מצד אינו סיבה) הוא "נשלך" תחת גדרי הזמן, (שעני' "הזקנו" דברי תורה אצלו), ועד שזוה נפל למטה יותר, שגם בחי' "כח אד"י" שרש הכ"ח עתים אינו מאיר אצלו (והיינו שאין לו דברי תורה כלל, אפילו לא כמו שהם בבחי' "זקנה"), מ"מ "אל תעזבני".

15) באוה"ת ובי"א שם, שגם בפסוק וידבר אלקים שבעשה"ד ישנם כ"ח אותיות, ובחי' "כח" זה (שבתורה) הוא למעלה מבחי' ה"כח" דעשרה מאמרות (שבהבריאה). ויש לומר, שב"כלות כחי" נכלל גם הכת שבעשה"ד, שהרי ענין "אבי ואמי עזבוני" הוא "שפגם בתורה" (לקו"ת ש"ש סו, א), ו"אל תעזבני" — עצמותו ית' שלמעלה גם מה"כח" דתורה.

16) וח"ג רמ"ה, א. אה"ת שם.

17) ראה לעיל בביאור הפסוק בצדקתך גוי' ס"ב.

כי אמרו אויבי לי ושומרי נפשי נועצו יחדיו (וצ"ל דלפי פי' הפשוט בהפסוק (כמו שפי' רש"י) הול"ל עלי). לאמר אלקים עזבו דרפו ותפשוהו כי אין מציל

והנה איתא בלקו"ת: בהקללות דפ' בחוקתי ד"לפי האמת אינם רק ברכות". ומפרש הצ"צ שם בהגה"ה כי "ברכות אלו הוא ע"ד מ"ש במ"ק ט.ב. הנך כולהו ברכות נינהו ... לפי שהברכה באופן זה היא מבחי' סתים". וברשימת הצ"צ על מגילת איכה בחצ"ג מפרש הפסוקים דאיכה לברכה ובתכלית העילוי והשמחה. ועד"ו יל"פ גם בפסוקים אלו "כי אמרו אויבי לי גו' לאמר אלקים עזבו גו'". ד"לפי האמת אינם רק ברכות" נעלות ביותר: .

וזהו גם הטעם שנאמרו באופן סתום, דלפי שהן ברכות נעלות ביותר, צ"ל שהלעז"ו לא יראה עילוי הברכה שבוה ולא יערער וכו'.

ולהעיר מסיפור הידוע מאדמו"ר האמצעי: שפעם אחת לא הי' רבינו הזקן בליאזנא ש"פ תבא, ושמע אדמו"ר האמצעי — והוא עודנו נער קודם הבר מצוה — הקריאה מאחר. העגמת נפש מהקללות שבתוכחה הביאתו לכאב לב, עד שבוהכ"פ נסתפק רבינו הזקן אם יוכל להתענות. כששאלו את אדהא"מ הרי בכל שנה קוראים פרשה זו, ענה: כשאבא קורא "הערט זיך ניט קיין קללות". ועד"ו יל"ל בכמה ענינים בתורה שאינם בלשון ברכה בגלוי, דמכיון שנקראים ונמשכים מאבינו שבשמים, הרי בהכרח שהם ברכות (אלא שצ"ל ההרגשה שנמשכים מאבינו שבשמים ואז יראה גם בגלוי שהם ברכות נעלות ביותר).

ב. והנה "אמרו" פי' (גם) שבח ותהלה וכמרו"ל: ומי משתבח קוב"ה בשבחייהו דישראל אין דכתיב "את ה' האמרת גו'... וה' האמירך גו' אתם עשיתוני חטיבה אחת, ואני אעשה אתכם כו'". וזהו "כי אמרו אויבי לי" ש"אויבי" משבחים "לי", היינו לא רק שבע"כ יענו אמן, אלא ש"אמרו לי", שהם משבחים ומהללים את ישראל.

וזה בא בהמשך לתחלת וראש המזמור, דמכיון אשר "בך ה' חסיתי", בך בעצמותך, לכן "ויהפוך ה"א לך את הקללה לברכה", שהאויבים מלמדין זכות על ישראל, ועוד יותר, משבחים ומהללים אותם: .

(1) בחוקתי מה, א ואילך.

(2) ואי"ז כענין היסורים, שאף שגם זו לטובה רק שאינה נראית ונגלית לעיני בשר כי היא מעלמא דאתכסי" (תניא פכ"ו), הרי מה שהאדם מרגיש הוא יסורים. משא"כ בהמדובר בפנים עפ"מ"ש בלקו"ת (ובש"ס מו"ק).

(3) היום יום ע' פח.

(4) ברכות ו, א. פרשי' שם.

(5) ראה לקו"ת תצא (לט, ג ואילך) שמה שאפ"ל ויהפוך גו' את הקללה לברכה, הוא לפי שנמשך משם הוי' שבמאציל שלמעלה משם הוי' שבנאצלים.

(6) וכמו שבלעם (שע"ז נאמר ויהפוך ה"א) בך את ישראל.

וממשיך בהפסוק „ושומרי נפשי נועצו יחדיו“, וצ"ל איך שייך אחדות אמתית בלעז"ז, והלא הם טורי דפרודא, וכמ"ש \* „לא תאמרן קשר לכל אשר יאמר העם הזה קשר“.

וע"פ הנ"ל יל"פ:

מאחר ש„אמרו אויבי לי“, שהם משבחים ומהללים את ישראל וגם „שומרי נפשי“, שומרים שלא יאונה לצדיק כל און (וכמו קודם חטא עה"ד שהי' הלעז"ז בדוגמת קליפה שומר לפרי), „נועצו“ — מטכסים עצה איך לשבח ולשמור את ישראל, ויתרה מזו — באופן דיחידיו \*.

ג. וממשיך בהמזמור „לאמר אלקים עזבו רדפו ותפשוהו כי אין מציל“.  
שזה בא בהמשך ל„כי אמרו אויבי לי ושומרי נפשי נועצו יחדיו“, ומבאר „לאמר אלקים עזבו גו“, (וע"ד הנ"ל):

אומרים (ומשבחים) „אלקים עזבו“, שבחי' הגבורה והדין עזבו אותו. יתירה מזו יל"פ: „עזבו“, מל' „עזב תעזוב עמו“, שגם אלקים עוזר לו, ועד שמחזק אותו וכמ"ש „ויעזבו את ירושלים עד החומה גו“<sup>10</sup>, שפי' להחזיקה יי והיינו שגם בחי' אלקים פועל בו תיקון וחיוזק.

ד. „רדפו ותפשוהו“, י"ל ע"ד מ"ש הצ"צ ברשימות לאיכה<sup>12</sup> בפי' כל רודפי' השיגוה בין המצרים, „בחי' אמרו אליו כל תשא חטא ועון שהוא הרודף כמ"ש טוב וחסד ירדפוני ויותר משהעגל רוצה כו'. והשיגוה דוקא בבחי' בין המצרים כי אילה זו רחמה צר וע"כ חביבה כו'“. והיינו שהמדרי' הכי נעלות אשר מצ"ע לא הי' אפשר להמשיכן הנה הן רודפות לישראל וכו'. ועד"ז יש לפרש כאן, שהניצוצות הנמצאות בק"נ, שיש בהן עילוי נעלה ד"ורב תבואות בכח שור" וגם הניצוצות שנפלו למטה מק"נ ונמצאות בגקה"ט, שמצ"ע לא הי' אפשר להגיע אליהם, הנה הן רודפות אחריו וכו'<sup>13</sup>.

[וע"ד פי' הה"מ<sup>14</sup> עה"פ וירדוף אחריו דלבן, שיעקב הי' צריך לברר עוד פסוקים וענינים בתורה, ע"כ וירדוף לבן אחר יעקב וניתוספו פסוקים וענינים אלו בתורה מה שלא השלים לברר בחרן].

(7) וכפרש"י תיבת „יחדיו“ (וירא כב, ו, שם, ח).

(8) ישעי' ת, יב.

(9) ראה תו"א ס"פ נח.

(10) נחמי' ג, ח.

(11) פי' המיוחס לרש"י ועד"ז במצו"ד.

(12) ע'ה (אוה"ת לני"ד ח"ב ע' אלו).

(13) ולהעיר משבת (פט, א) דזה שהקטרת עוצרת המגיפה מסר למשה מלאך

המות ובתור מתנה דוקא.

(14) הובא באור התורה (מאור המאיר) ויצא (כרך ה') תתסט, א.

ועד אשר „ותפשוהו“, שנעשה „אויס בעה"ב אויף זיך“ ע"ד בנ"א הנמצא בתפיסה, היינו שעבודתו ע"ע אינו תופס מקום אצלו כלל, וכל ענינו בעבודת ה' נעשה במדרי' הנעלית.

ה. והטעם דכל זה „כי אין מציל“ :

ע"ד המבואר יי בפ"י אין מזל לישראל, שמה שישראל אינם נמצאים תחת שליטת המזלות, הוא לפי שהם למעלה ממזל, והיינו דבחי' אין שהוא בחי' הכתר שלמעלה מהשתלשלות, הוא המזל לישראל.

וזהו „כי אין מציל“, דמבאר הטעם שמאויבי כפשוטו נעשו „אמרו אויבי לי“, שהם משבחים ומהללים את ישראל וכו', ותמורת לאמר אלקים עזבו כפשוטו, אומרים שבחי' הדין עזבו וכו' לפי שבחי' אין מציל, והוא ע"י שמתבונן שאין מציל כפשוטו שנעשה לו צר, עי"ז מגיע לבחי' אין — לבחי' הכתר יי שלמעלה מהשתלשלות — והוא מציל (וע"ד פ"י הצ"צ הנ"ל).

(משיחת א' זר"ח אלול תשל"ב)

(15) לקו"ת האזינו ע"א, ד.

(16) ל' כתרו את בנימין, סובב ומקיף (שופטים כ, מג. מפרשים שם), „תפשוהו“ — וע"ד הרצון השולט על כל הכחות.

\* \* \*

בקשר עם שנת השבעים שנה לכ"ק אדמו"ר שליט"א — י"א ניסן תשל"ב — ברכו אנ"ש והתמימים שיחיו את כ"ק אדמו"ר שליט"א, ובהזמנות זו מסרו לידו סכומי כסף במספר של שבעים לצדקה, ורבים גם קבלו ע"ע הוספה בלימוד התורה.

בהתועדויות של ש"פ שמיני ודר"ח אייר הואיל כ"ק אדמו"ר שליט"א לברך את כל המברכים :

א. התועדות זו באה בהמשך להתועדויות דחגה"פ שבאו בהמשך לה' התועדויות די"א ניסן ושבת הגדול. ומכיון שהתועדות היא המשך („המשך“, אבל לא סיום) התועדות די"א ניסן — הרי כאן המקום להודות ולברך לכל אלו שברכו וכו' לקראת י"א ניסן.

ואף ש[כלשון הירושלמי 1] „כבר מילתייהו אמורה“, שהרי כבר הבטיחה

תורה: "ומברכיך ברוך", ויתירה מזו: — "ואברכה מברכיך" שהקב"ה (עצמו) יברך אותם.

בכל זה, הרי מנהגן של ישראל (אשר מנהג ישראל תורה היא) לברך את המברך

[ובפרט אשר מכיון שאפשר להיות שישנם כאלו שאינם יודעים ש"כבר מילתייהו אמורה" — הרי זה נוגע גם להענין ד"והייתם נקיים".

ונוסף לזה: ע"י שמברכים בדיבור, פועלים המשכת וגילוי הברכה. ויתירה מזו: ע"י מוסיפים גם בהברכה ד"ואברכה מברכיך" ז].

הנה יתן השי"ת שיקויים בכל המברכים הבטחתו של הקב"ה "מברכיך ברוך", ויתירה מזו — "ואברכה מברכיך", שהקב"ה עצמו יברך אותם, ובברכתו של הקב"ה — הרי: "תוספתו מרובה (לא רק מן העיקר", אלא גם) "על העיקר".

ומכיון שהברכה ד"ואברכה מברכיך" היא מהקב"ה בעצמו: (לא ע"י מלאכים ושלוחים), הרי פשוט שתומשך למטה מעשרה טפחים (שהרי אפילו בסדר השתלשלות ידוע הכלל שכל הגבוה ביותר יורד למטה ביותר. ומכ"ש כשהמשכה היא מהקב"ה עצמו שלמעלה מהשתל), בענינים הרוחניים ובענינים הגשמיים, וברוחניות וגשמיות גם יחד ובגשמיות ורוחניות גם יחד.

ועד לברכה העיקרית "ואולך אתכם קוממיות", בגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו, בקרוב ממש.

\* \* \*

ב. המעלה ד"ואברכה מברכיך" (שהברכה באה מהקב"ה בעצמו) על "מברכיך ברוך" (שברכה זו אפשר שתהי' גם ע"י מלאכים ושלוחים) — היא דוגמת מעלת "יום השמיני" על שבעת ימי המילואים שלפניו:

(2) תולדות כו, כט.

(3) כמובא בירושלמי שם.

(4) ועפ"ז מובן מה שבנוגע לבג"י מובא (ברכות נה, א. סוטה לח, ב) הכתוב "ואברכה מברכיך". משא"כ בנוגע לגוי (ירושלמי שם) — הכתוב "מברכיך ברוך".

(5) לך לך יב, יג.

(6) עוד מעלה ב"ואברכה מברכיך" על "מברכיך ברוך" — ראה לקלוי"צ לזהר ושא ע' שעב. וי"ל דהא בהא תליא — כי מכיון שהקב"ה הוא למעלה מהזמן, לכן הוא מברך גם את העתידים לברך.

(7) כמבואר בארוכה בשיחת ש"פ וישלח תשכ"ט (נדפס בלקו"ש ח"ה ע' 422 ואילך).

(8) ב"ר פט"א, ד.

(9) ההפרש שבין שני אופנים אלו — ראה שיחה הנ"ל הערה 10.

(10) ובפרט כשע"י ברכת המתברך מתוסף ב"ואברכה מברכיך" (כמובא לעיל בפנים) — שאז הברכה היא למעלה מהשתל' לגמרי (ראה שיחה הנ"ל סעיף ב' ובהערה 9 שם).

החידוש שביום השמיני על הימים שלפניו הוא כמפורש בכתוב <sup>11</sup> „שכל שבעת ימי המילואים שהעמידו משה למשכן . . לא שרתה בו שכינה“, וביום השמיני — „וירא כבוד הוי' אל כל העם“.

ולכאורה, הרי גם בו' ימי המילואים הקריבו קרבנות, ומכיון שבקרבנות נאמר „ריח ניחוח להוי'“, „נחת רוח לפני שאמרתי ונעשה רצוני“

[ואם בקרבנות שבכל הזמנים כן הוא — הרי בקרבנות דו' ימי המילואים, ימי החינוך, ענין זה הוא ביותר. שהרי ע"י קרבנות אלו נמשך הכח על כל הקרבנות שבכל השנים שאלח"ו <sup>12</sup>].

וא"כ, למה לא היתה אז השראת השכינה ?

אך הביאור בזה, שכמה דרגות בהשראת השכינה <sup>13</sup>, ההשראה וההמשכה שהיתה בו' ימי מילואים ע"י הקרבת הקרבנות, היא המשכה שמצד עבודת המטה, ובמילא, האור שנמשך אז הוא מבחי' השתל', ששם דוקא מגעת עבודת המטה. והחידוש ד"וירא כבוד הוי' גו'“ שביום השמיני הוא — שההמשכה או היתה מצד למעלה, ובמילא — בחינה שלמעלה מהשתלשלות.

והשייכות של המשכה זו ל"יום השמיני" הוא — כי שבעה ימים הן שבעת ימי ההיקף, השתלשלות; ושמיני (ששומר את ההיקף) — למעלה מהש-תלשלות. ובפרט שיום השמיני למילואים „נטל עשר עטרות“ <sup>14</sup> — שהוא נעלה יותר גם מבחי' „שמיני“ כמו שהוא מצד עצמו <sup>15</sup>.

וזהו גם השייכות של מעלת יום השמיני על ז' ימה"מ למעלת „ואברכה מברכיך“ (מהקב"ה בעצמו) על „מברכיך ברוך“ (שיכול להיות גם ע"י מלאכים) — כי בחינת ההשתלשלות (שנמשכה בו' ימה"מ) היא דוגמת המשכת הברכה ע"י מלאך (ועד לבחי' הכי נעלית בזה המבוארת בלקו"ת <sup>16</sup> שהמלכות „כד איהי שליחא מלעילא“ נקראת מלאך).

ג. עפ"ז מובן גם זה שהגילוי ד"וירא כבוד הוי'“ (שביום השמיני) הי' „אל כל העם“, היינו גם לאלו שהם בבחי' „עם“, „מלשון עוממות שהם דברים נפרדים כו" <sup>17</sup> — כי מכיון שהגילוי הי' מהקב"ה בעצמו שלמעלה מהשתל', לכן נמשך גם למטה ביותר (כנ"ל סעיף א') <sup>18</sup>.

(11) שמיני ט, כג. פרש"י שם.

(12) ראה תו"א כט, ד ואילך.

(13) תניא פנ"ג.

(14) רש"י ר"פ שמיני.

(15) ענינם של ג' בחינות אלו — ז', שמיני ועשר (עטרות) — נחבאר בארוכה

במאמר ד"ה ויהי ביום השמיני דשנה זו (תשל"ב).

(16) ויקרא א, ד.

(17) שעהיה"א פ"ז.

(18) ד"ה ויהי ביום הח' (תשי"ד, תשי"ה).



וזהו גם מה שאמר משה "יהי רצון שתשרה שכילה במעשה ידיכם" <sup>1</sup>:

כח המעשה הוא כח היותר תחתון, ובכח זה גופא כשהוא נמשך בעשי' ופעולה שמחוץ להאדם, הרי הוא למטה יותר מכמו שהוא נמצא (ביד) האדם. יבזה גופא, הנה בעת עשיית הפעולה, הרי הכח שבהפעולה יש לו איזה חיבור עם הכח שביד האדם <sup>2</sup>, משא"כ לאחר עשייתה, הרי היא נפרדת לגמרי מהאדם, אפילו מכח המעשה שבו.

וזהו "שתשרה שכילה במעשה ידיכם", בהפעולה הנפרדת מהאדם, אפילו מכח (המעשה שלו, שהוא כח) הכי תחתון שלו (שהרי הכוונה בפשטות ב"מעשה ידיכם" היא להמשכן וכליו לאחר שנעשה) — כי מכיון שההמשכה היא מבחינה שלמעלה מהשתל', לכן "תשרה שכילה (גם) במעשה ידיכם".

(משיחת ש"פ שמיני, מבה"ח אי"ר, תשל"ב)

(19) רש"י שמיני ט, כג.

(20) ראה ד"ה תקעו תרס"ד ובכ"מ.

\* \* \*

א. פותחין בברכה, וע"ד זה הוא גם בנוגע להתועדות [כמובא בכמה שיחות של כ"ק מו"ח אדמו"ר].

הנה לאחר הביאור (המאמר \*) ב"החודש הזה לכם ראש חדשים" שהיא ברכה הכי נעלית (כמו שהיא בתורה), כדלקמן סעיף ב'.

הנה כאן המקום לחזור עוד הפעם על הענין ד"ואברכה מברכיך" אשר הברכות של הקב"ה תהינה באופן של "זה", שיוכלו להראות באצבע עליהן [כפי' רש"י עה"פ החודש הזה: "והראה לו באצבע כו'"], היינו: שההמשכה תהי' בטוב הנראה והנגלה שנראה גם לעיני בשר, בבני חיי ומזוגי, ובכולם — רויתו.

ב. איתא בגמרא<sup>3</sup> כתיב הכא ביום הזה באו מדבר סיני וכתוב התם החודש הזה לכם ראש חדשים מה להלן ר"ח אף כאן ר"ח.

ומזה מובן, שהענין דמ"ת (שהותחל ב"ח סיון<sup>4</sup>), שייך לענין "החודש הזה".

(1) אגה"ק בתחלתו.

והרי אגרת זו היא ה"פתיחה" של כל האגרות (שבאגה"ק).

(2) שנתבאר בהתועדות דש"מ אייר (נדפס לעיל ע' 235 ואילך).

(3) שבת פו, ב.

(4) שהרי הלימודים שבתורה אינם בדרך אקראי ח"ו, וראה גם תו"א ד"ה בחודש השלישי.

(5) ראה לקמן ע' 300 סעיף א'.

(\* בתחלת ההתועדות צוה כ"ק אדמו"ר שליט"א לנגן ואמר מאמר ד"ה החודש הזה (כל החודש — של"ה) לכם ראש חדשים. המו"ל.

„זה“ נאמר בנוגע לדבר שיכול להראות עליו באצבעו ולאמר זה, ובאמת לאמתתו א"א לומר כך רק על הקב"ה כמ"ש זה א"לי ואנוהו \*.

מציאות הנבראים אף שאפשר להראות באצבע ולומר עליהם „כי הוא זה“.

אבל אמיתית המציאות שבכל הנבראים הוא (לא הנבראים עצמם, כ"א) החיות אלקי שבהם המהווה אותם תמיד מאין ליש. ולכן על הנבראים עצמם אינו נופל — לאמתתו — הלשון „זה“ (שזהו מציאותם), שהרי אדרבה: אמיתית המציאות שלהם הוא החיות אלקי, ואדרבה מציאות הנבראים הנראה לעיני בשר הוא מעלים ומסתיר על ה„זה“ שלהם — אמיתית המציאות שלהם. ובלשון הרמב"ם י: כל הנמצאים משמים וארץ ומה שביניהם לא נמצאו אלא מאמתת המצאו.

והנה הלשון „זה“ [ששייך רק על הקב"ה, כנ"ל] מראה שאלקות הוא בגילוי, באופן שיכולים להראות עליו באצבע כפירש"י עה"פ \* זה א"לי ואנוהו. היינו, שגם כשמשיג בשכלו שיש מנהיג לבירה — הנה כל זמן שזהו אצלו רק מצד הכרח השכל, ואפילו בבחי' ראיית השכל, אבל לא בראי' חושיית — אינו אומר „זה“, כי הלשון „זה“ נופל רק על ראי' חושיית, מראה באצבעו כו'.

וענין זה נתחדש בשעת מ"ת. לפני מ"ת, כשהייתה הגזירה עליונים לא ירדו למטה ותחתונים לא יעלו לעליונים \* , הייתה המשכת אלקות רק ב„עליונים“ שבאדם — בשכל. ורק במ"ת כש„ביטל הגזירה“, ניתן הכח שהיה גילוי אלקות גם בראי' חושיית בעיני בשר.

וזהו השייכות של מ"ת ל„החודש הזה“: החידוש שב„החודש הזה“ הוא, אשר מולד הלבנה „שהיא גילוי אוא"ס ב"ה אחר בטול הלבנה אליו" \* , היא (לא רק בהשגת השכל יי, כ"א) בראי' חושיית בעיני בשר [כדפירש"י „והראה לו באצבע את הלבנה ברקיע ואמר לו כזה ראה וקדש" — והגילוי באופן כזה, הוא החידוש דמ"ת, כנ"ל.

ג. וזהו מה ש„החודש הזה“ היא ברכה הכי נעלית (כנ"ל סעיף א'), כי ענין זה — גילוי אלקות בראי' חושיית — היא תכלית השלימות, ועד שזהו גם העילוי דלע"ל, כמשנ"ת בהמאמרים (דאחש"פ וש"פ שמיני (תשל"ב)). ומכיון שכל הענינים שבעולם נמשכים הם מהתורה כמרו"ל יי „הי' הקב"ה מביט בתורה ובורא את העולם“.

(6) לקו"ת ראה לב, ג.

(7) בראש ספרו.

(8) בשלח טו, ב.

(9) שמור" פ"ב, ג.

(10) תוי"א סו ג. עיי"ש הביאור בזה.

(11) שהרי כשיועדים הזמן דמולד הלבנה ע"פ חשבון — אינו קידוש ד„החודש

הזה — כזה ראה וקדש“ — ע"פ הראי' כ"א ע"פ החשבון (ראה רמב"ם הל' קדו"ח פ"ה).

(12) ב"ר בתחלתו.

יהי רצון, שמה"ברכה" „החודש הזה לכם" שנאמרה בתורה, יומשך כן גם בעולם, שברכת הקב"ה שמברך לכאור"א בכל טוב תומשך למטה יי, ובאופן ש"טוב" זה יהי' נראה ונגלה גם בעיני בשר (כנ"ל סעיף א').

ועד לברכה הכללית „שהם עתידים להתחדש כמותה", בגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו, בקרוב ממש.

\* \* \*

ד. נתבאר בהתועדות די"א ניסן<sup>14</sup> שתכלית כוונת בריאת האדם הוא כלשון הכתוב<sup>15</sup> „אדם לעמל יולד". ז.א. ליגע ולעבוד ולהתגבר על כל המניעות ועיכובים. ונתבאר שגם לאדה"ר, בתחילת בריאתו, עוד לפני חטא עה"ד, נאמר שזוהי תכליתו, כמ"ש<sup>16</sup> „ויניחהו בג"ע לעבדה ולשמרה". שהפי' הפשוט בזה הוא — שצריך ליגע ולעבוד שם.

מזה מובן הכרח ידיעת ענין זה, אשר לכן נאמר זה לא רק בתורה שבע"פ, אלא בתושב"כ, ובחמשה חומשי תורה ובתחלת ספר הראשון שבתורה שבכתב, ובאופן שיהי' מובן (לא רק בחלק הסוד שבתורה, או רמז ודרוש שבתורה, אלא) גם בפיו' הפשוט שבכתוב — וגם אפילו קודם ששייך לפירשי' [אף שרשי' מפרש פשוטו של מקרא] — כי ענין זה שייך לכל אור"א, גם למי שאינו שייך (בגלגול מסוים<sup>17</sup>) רק לחלק הפשט שבתורה, ולפשט כזה המובן גם בלי פרשי'. ובכלל זה — שייך גם לילד קטן שעדיין לא הגיע לעונת בן חמש למקרא שלומד כבר פרשי'.

ואדרבה ילד קטן המתחיל תקופת החנוך שלו למשך כל ימי חייו, הרי הוא צריך אז לידע באיזה אופן להתנהג במשך כל ימי חלדו — לכן אומרים לו בתחלת ימי חייו, בתחילת החינוך שלו, שתכלית הכוונה הוא לעמול וליגע, ובאופן כזה צריך הוא להתחנך.

[ואף שמצות חנוך היא על האב<sup>18</sup>, מ"מ מובן שהיות וכשיגיע לבן י"ג שנה, יתחייב בכל המצות, והרי א"א לידע הכל בב"א, לכן מוטל עליו לפני"ז להתעסק בענינים אלו כדי לידע אותם כשיגיע ל"ג שנה<sup>19</sup>.

וע"ד המובן בנוגע לק"פ<sup>20</sup>, שאף שלא מצינו איסור להיות טמא או בדרך רחוקה קודם זמן הקרבת הפסח — אף שחיוב הקרבת הפסח הוא רק למי

13) ועד למקום הקליפות שהרשעים גוברים (תניא פ"ו) שלכן תיכף לאחר י"ב ירכך הוי"ו אומרים „וישמרך — מן המזיקים" (במדב"ר פ"א, ה).

14) וראה המכתב כללי די"א ניסן תשל"ב (נדפס בהגש"פ — בהוצאות תשמ"ז ושלאח"י

ע' תרמ"א).

15) איוב ה, ז.

16) בראשית ב, טו.

17) ראה הלי' ת"ת לאדה"ז פ"א ה"ד.

18) הלי' ת"ת לאדה"ז בתחלתו, וראה ברכות מח, א ברשי' ותוס' ד"ה עד. ועוד.

19) ולהעיר משו"ע אדה"ז (סי' שמ"ג סי"א): טוב לו שיקבל ע"ע איזה דבר לתשובה ולכפרה, אע"פ שעבר קודם שנעשה בר עונשו. — וראה לקריש ח"ז ע' 70. חכ"ז ע' 75 ואילך.

20) להעיר (מנחות מא, א) סדינא בקייטא וסרבלא בסיתוא ציצית . . מה תהא עלי'.

שאינו „טמא לנפש או בדרך רחוקה“<sup>21</sup> — מ"מ מובן שכדי לאפשר הקרבת הפסח בזמנו, צריך הוא להזהר קודם זמן חיוב הקרבת הפסח, שלא להיות טמא או בדרך רחוקה<sup>22</sup>].

ה. ישנם כאלו שלא הגיעו — מאיזה סיבה שתהי' — גם לכלל זה, לידע מש"נ „לעבדה ולשמרה“, הנה מצד „ואהבת לרעך כמוך“<sup>23</sup>, שהוא „כלל גדול בתורה“<sup>24</sup> מוטל החיוב על כאו"א לעשות כל מה שביכולתו להסביר להם, שתכליתם הוא „לעבדה ולשמרה“ — עמל ויגיעה (כנ"ל), ושהעמל צריך להיות בתורה ומצות, כמ"ש בתיב"ע<sup>25</sup> : „למהוי פלח באורייתא ולמנטר פקודהא“.

וכמו שענין העמל, מכיין שהוא נוגע לכאו"א, נאמר בתחלת ספר בראשית (כנ"ל סעיף ד'), כן הוא גם בנוגע לחיוב לקרב יהודים לתומ"צ, שזה נאמר (לא רק בספר ויקרא — „ואהבת לרעך כמוך“, כי אם נרמז) בתחילת ספר בראשית, וכמו שידוע<sup>26</sup> מאמר כ"ק אדמו"ר הוקן [עצה על „התקשרות“]: גם סדר של תורה היא תורה, מצוה הראשונה בתורה היא פרו ורבו — „אז א' איד דארף מאכן נאך א' איד“, והיינו שישפיע על עוד יהודי שיהי' לומד תורה ומקיים מצות, שעיי"ז הוא „עושה“ אותו, כי כל מציאותו וחיותו של יהודי הוא התורה (שנאמר בה „כי הם חיינו“) והמצות (שנאמר בהם „וחי בהם“).

ו. אמנם בעבודה זו ישנם כמה אופנים [וכידוע שאופן עבודת הבעש"ט הי' שהי' נוסע ליהודים לעוררם וכו', משא"כ אופן עבודת הה"מ הי' — שהיו נוסעים אליו], הנה תיקן כ"ק מו"ח אדמו"ר שיסעו לבנ"י הדרים בכ"מ, עד גם בפנינת רחוקות, וישתדלו „להדליק“ בשמתם „נר ה' בשמת אדם“<sup>27</sup> ועד לאופן „שתהא שלהבת עולה מאלי“<sup>28</sup>, היינו שיהי' טופח ע"מ להטפוח, שידליק עוד נשמות, בכח עצמו — כשהשליח הראשון כבר נסע משם למקום אחר להדליק עוד נשמות.

ובפרט יסעו בזמן הקיץ, בזמן החופש [מעניגי חול — כמובן] להתעסק ביותר בעבודה זו — ולכן תיקן שיסעו או התלמידים למקומות רבים שיעבדו עבודה זו.

ויה"ר שכל הפעולות תהיינה ב„גבורות“, בתגבורת וכו', ולכן ג"כ מהנכון שבשנה זו יסעו תלמידים כפלים במספר מכבשגים שעברו —

(21) בהעלתך ט, י.

(22) להעיר שבפסח מצרים נצטח על ההכנה לפסח: בעשור לחודש הוה ויקחו

להם גו' (בא יב, ג).

(23) קדושים יט, יח.

(24) ירושלמי גדרים פ"ט ה"ד, תוי"כ (הובא בפרש"י) עה"פ.

(25) בראשית שם.

(26) ראה לקו"ד ח"ד תשמו, א, סה"ש תש"א ע' 46. לקר"ש ח"א ע' 114. ח"ב ע' 563.

(27) משלי כ, כו.

(28) פרש"י בהעלתך ה, ג.

[ומובן, שבכדי להצליח בשליחות זו — ואשרי חלקם של כל אלו שיקבלו על עצמם השליחות — צריכה להיות מקודם הכנה מתאימה — שקידה בלימוד התורה, כי ע"י הלימוד הוא מתייחד עם התורה „ביחוד נפלא ועצום“ יי, וכאשר התורה „הולכת“ בשליחות הנ"ל, הרי ברור שהשליחות תהי' בהצלחה]

ומובן שגם באיכות ובהפעולות (וכן בהכנה — הלימוד) צ"ל כפלים וכו'.

וע"י שידליקו הנשמות ב„נר מצוה ותורה אור“ יי יתאחדו שני האורות (האור ד„נר הוי' נשמת אדם“ והאור ד„נר מצוה ותורה אור“) יחדיו, ויאירו את חושך הגלות עד שיהי' „ולילה כיום יאיר“ יי בביאת משיח צדקנו בקרוב ממש.

(משיחת א זר"ח אייר תשל"ב)

(29) תניא ס"ה.

(30) משלי ו, כג.

(31) תהלים קלט, יב.

## חג הפסח

ב"ה, י"א ניסן, ה'תשי"א

שלום וברכה!

לכבוד חג הפסח, זמן חירותינו, הבא עלינו ועל כל ישראל לטובה, שיק איך מייעב בעסטע וואונשן פאָר אַ כשר'ן און פרייליכן פסח.

יעדן יאָר באַ זמן חירותינו, דאָרף יעדער איד דורכלעבן אין אויפלעבן דעם אידישן מיין פון זמן חירותינו, וואָס די כוונה פנימית דערפון איז געווען — בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את הא' על ההר הזה: מתן תורה, און די ווירקונג דערפון דאָרף זיך פילן אין טאָג טעגליכן לעבן אַ גאַנצען יאָר, בלימוד התורה וקיום המצוות, בכלל, און מיט אַ טיפן אחריות געפיל פאָר חינוך הכשר בפרט, וואָס קינדער זיינען געווען און זיינען תמיד גאַראַנטיע פאָר דעם קיום און אמת'ן חירות פון אונזער פאָלק.



ב"ה, מוצש"ק פ' החודש הזה לכם, ה'תשי"ט

לקראת חג המצות זמן חירותנו הבא עלינו ועל כל ישראל לטובה, הנני בזה להביע ברכתי לכל אחד ואחת מהם ברכת חג כשר ושמח זמן חירותנו חירות אמיתית.

ואשר ימשיכו מחירות ושמחה זו בכל עניניהם הפרטים והכללים, בימי כל השנה כולה – שנת שבתון לה,

– משבית מזיקין, תשביתו שאור, כי אם שובה ונחת עונג ומנוחה התגלות תענוג העליון

ובמהרה בימינו ממש נזכה לקיום דברי רז"ל ויעודם החדש הזה לכם, הגוי אשר ה' אלקיו, בו נגאלו ישראל ממצרים ובו עתידין ליגאל בגאולה האמתית והשלימה על ידי

עלית הפורץ – משיח צדקנו – לפניהם, מלכם מוציאם ממצרים וגבולים, פורץ ימה וקדמה וצפונה ונגבה.

בברכת חג הפסח כשר ושמח

מתוך הרחבה אמיתית ולקיץ בריא ושמח.

משבית מזיקין : ילקוט בחוקמי רמז תערב.

תשביתו שאור כו' : בארוכה – ראה רשימות הצ"צ עה"פ מזמור שיר ליוה"ש, ס"ב (נדפס במילואים לפי על התהלים\*).

דברי רז"ל : שמו"ר פט"ה, י"א.

הפורץ . . מלכם : מיכה ב, י"ג

\* בתהלים יהל אור – הוצאת תשד"מ – ס"ע תרל. המו"ל.



ב"ה, יו"ד ניסן ה'תש"כ

...ובעמדנו לפני חג הפסח, זמן חירותינו, שהי' או לא רק חירות כפשוטו מעבודת מצרים, אלא גם חירות מהגבלות הטבע, שהכל הי' בנסים גלויים, הן בהתחלת החירות – נגוף למצרים ורפוא לישראל באותו רגע, שהוא היפך אפילו מטבע דקדושה, שהרי באו מדת הדין ומדת החסד בבת אחת, (ולכן הי' אפשרי הדבר רק על ידי הקב"ה בכבודו ובעצמו, אני ולא מלאך אני ולא שרף אני ולא שליח, שהוא לבדו, כלשון הרשב"א בתשובותיו, נמנע הנמנעות), וכן בסיומו דחג הפסח בקריעת ים-סוף אף שלכאורה לא הי' הכרח בנס גלוי זה כיון שבאותו הצד שירדו בו עלו (תוס' ד"ה בשם, ערכין טו, א)

– יהי רצון שיהי' כן בכל עניני תורה ומצותי, ועל אחת כמה וכמה בשטח החינוך, שבקשר עם יציאת מצרים הרי התינוקות הם שהכירוהו תחילה ועד לסיומו של ענין במתן תורה, שהי' על ידי ערבות של "בנינו ערבים בעדינו" . . .

ובברכת חג הפסח כשר ושמח

וחירות אמתית מכל הענינים המבלבלים בעבודת ה'

בשמחה ובטוב לבב ובכבוד



ב"ה, ז' ניסן תשי"ז

שלום רב וברכה!

לקראת חג המצות, זמן חירותנו, הבא עלינו ועל כל ישראל לטובה, הנני בזה להביע לכל אחד ואחת מהם את ברכתי לחג כשר ושמח ולחירות אמיתית, חירות מדאגות בגשם ומדאגות ברוח — מכל דבר המעכב עבודת ה' בשמחה ובטוב לבב.

ויהי רצון שימשיכו מחירות ושמחה זו בימי כל השנה כולה.

ובפרט שעבודת השם, כמצווה עלינו בתורתנו תורת חיים, הרי היא בכל עיני האדם ובמשך כל היום וכל הלילה.

וכמו שנאמר בכל דרכיך דעהו ונתבאר ברמב"ם (דעות סוף פרק ג') והובא להלכה בטור ושו"ע או"ח סי' רל"א.

ויתירה מזה בזוהר: בכל עובדוי דבר נש ליבעי לי' דליהוון כולהו לשמא קדישא כו' לאדכרא בפומי' שמא קדישא על כל מה דאיהו עביד דכולא הוא לפולחני' (ח"ג נא, סע"ב. וראה שם נ, א)

והתכלית בזה — מפורשת בכתוב: דעהו, וכמ"ש וידעת היום גו' דע את אלקי אביך גו'. וכמבואר ברמב"ם (שמונה פרקים פ"ה): ישים לנגד עיניו תמיד תכלית אחת, והוא השגת הש"י כו' וישים פעולותיו כו' וכל דבריו מביאים לזה התכלית.

ואני תפילה, אשר יעזור השי"ת ויצליח שפעולות . . . וכל דבריו מכוונים יהיו ומביאים לזו התכלית, היא ענין מעינות החסידות, מתאים לרצון מייסדו הוא כ"ק מו"ח אדמו"ר, וממנו יפוצו המעינות חוצה.

עדי קיום היעוד כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות, בגאולה האמיתית והשלמה במהרה בימינו ממש, על ידי משיח צדקנו.

בברכת חג הפסח כשר ושמח

מתוך הרחבה בגו"ר וחירות אמיתית ולקייץ בריא ושמח.



ב"ה, ז' ניסן ה'תשי"ח

השלום ברבוי והברכה ברבוי!

לקראת חג המצות, זמן חירותינו, הבא עלינו ועל כל ישראל לטובה, הנני בזה להביע ברכתי לכל אחד מהן וב"ב שליט"א, ברכת חג כשר ושמח, זמן חירותנו, חירות אמיתית.

ואשר ימשיכו מחירות ושמחה זו בימי כל השנה כולה.

ובפרט שעבודת השם, כמצווה עלינו בתורתנו תורת חיים, הרי היא בכל עניני האדם והמשך כל היום וכל הלילה, וכמו שנאמר בכל דרכיך דעהו. בקשתי, אשר בעוד מועד ישלחו מכאן לקהלתם קדושה מצות שמורה, באופן אשר יגיעו לכל אחד, על כל פנים שני זיתים, ותקותי שנתקבלו בעתם. ויהי רצון מהש"ת אשר תפעל המצה שמורה פעולתה, פעולת מיכלא דהימנותא ומיכלא דאסותא במילואה.

ושומר ישראל, ע"פ דרשת רז"ל עה"פ שמורים הוא בניסן נגאלו בניסן עתידין להגאל (ר"ה י"א, ב), יקיים במהרה בימינו ממש את היעוד כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות.

וכמו שביאר כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע (בד"ה כימי צאתך תש"ח),

ימי צאתך לשון רבים, כל הימים מזמן יציאת מצרים עד הגאולה העתידית, אשר אז — אראנו נפלאות על ידי משיח צדקנו.

בכבוד ובברכת חג פסח כשר ושמח



ב"ה, ב' ניסן, יום הסתלקות הילולא של כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) הוא יום ראשון לנשיאות כ"ק מו"ח אדמו"ר, ה'תש"כ — שנת המאתיים להסתלקות הילולא של הבעש"ט זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע —

שלום רב וברכה!

לקראת חג המצות, זמן חירותינו, הבא עלינו ועל כל ישראל לטובה, הנני בזה להביע ברכתי לכל אחד ואחת מכם ברכת-חג כשר ושמח, זמן חירותינו, חירות מכל ענינים המבלבלים מעבודת ה' בשמחה ובטוב לבב — שעבודת ה' חיובה תמידי לא יפסק מכל האדם (כל היהודיים — בשני יודי"ן — מנער ועד זקן טף ונשים) אפילו רגע בכל ימיו —

הוא הוא : ראה ב"ב קנט, א.

חיובה . . ימיו : לשון האגרת בהקדמת ס' החינוך.

חיובה תמידי : ראה טוש"ע או"ח סרל"א. ועד"ו בנוגע לחסידות ועניני' — כהוראת כ"ק אדמו"ר מהר"ש (ס' התולדות טו, א).

בשני יודי"ן : אלו אשר עשר כחות דגפה"א מושלם בהם ואלו שעשר כחות דגפה"ב מושלם בהם — שיחת כ"ק אדמו"ר הצ"צ. וראה הערותיו לתניא פ"א (ס' הקיצורים ע' פא ואילך).

טף : שאף הם צריכים כפרה (נדרים לה, ב וראה כריתות טז, א), אף שאינם בתורת כ"ו.



וע"פ תורת רבנו הזקן: מיכלא דמהימנותא — לילה הראשון. מיכלא דאסותא — לילה השני. אָז די רפואה ברענגט די אמונה, וואָס ער זאָגט אַ דאָנק דיר ג"ט פֿאַר מיין רפואה, איז ער דאָך געווען קראַנק. אָבער אָז די אמונה ברענגט די רפואה, איז מען לכתחילה ניט קראַנק.

תהי' החירות באופן שמלכתחילה לא יבוא כל בלבול ועגמ"נ ח"ו.

וימשיכו מחירות ושמחה זו בכל עניניהם הפרטים והכללים גם יחד, בימי כל השנה כולה.

ויהי רצון שבשנה זו ובימים אלה ממש יקוים מרז"ל במוצאי שביעית בן דוד בא, ויגאלינו בגאולה האמיתית והשלמה, חירות בשלימות — עדי לופרצת ימה וקדמה וצפונה ונגבה.

בברכת חג הפסח כשר ושמח  
מתוך הרחבה אמיתית ולקיץ בריא ושמח.

---

תורת רבנו: היום יום טו' ניסן. וראה מפרשים עה"כ בשלח טו, כו.

מרז"ל: סנה' צו, א.

לופרצת: ראה מאורי אור מע' פרץ.



ב"ה י"ג אייר תשי"ד

. . . נהניתי במ"ש אודות חלוקת המצה שמורה, ואשר עינו היתה טובה בשל אחרים לזכותם ג"כ ולו ידעתי מראש הייתי שולח יותר, אבל אין צועקים על העבר והכל תלוי במזל, ויה"ר אשר לשנה הבאה, הנה כל הענינים שמקבלים אנו אותם עדיין באמונה, ובמילא סיוע בזה מיכלא דמהימנותא, יתיישבו אז בשכל ודעת, וישתמשו בכח האמונה לענינים יותר נעלים. וע"ד המבואר בכ"מ בדא"ח שכמה דרגות באמונה, וכשמתעלה האדם בכח שכלו, הרי תופס בשכל מה שאתמול הי' עדיין רק באמונה, ואעפ"כ נשארו אצלו כמה ענינים, שלע"ע קצר שכלו להשיגם ומאמין בהם באמונה פשוטה. והוא ע"ד הנראה גם עתה, שילד קטן אמיתית כמה דברים הוא אצלו באמונה, מה שהגדול מבינם ויודעם. ובמילא מובן שאצל הגדול יותר מגדול זה — מובן בשכל מה שהגדול נוקק לאמונה שלו . . .



ב"ה, ב' ניסן, יום הסתלקות הילולא של כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב).  
 ה'תשכ"א. שנת המאה להולדתו  
 וצוקלה"ה נבג"מ ז"ע.  
 ברוקלין, נ.י.

. . . לקראת חג המצות, זמן חירותנו, הבא עלינו ועל כל ישראל לטובה,  
 הנני בזה להביע ברכתי לכל אחד ואחת מהם — ברכה לחירות מכל ענינים  
 המבלבלים מעבודת ה' בשמחה ובטוב לבב ולחג כשר ושמח.

אשר שמחה פורץ גדר, שנוהג בעיני תומצי למעלה מגדרו וטבעו,  
 וההנהגה עמו מלמעלה — שפורצין בשבילו גדרו של עולם ומתברך בבני  
 חיי ומזוני (ובכל ענינים אלה באופן ד'רוויחי).

ומתאים לפתגם כ"ק מ"ח אדמו"ר אשר חג הפסח נמשך ומאיר בכל  
 יום ומאיר תמיד — יהי רצון שיהי' כן בכל עניניהם הפרטים והכללים גם  
 יחד, ובימי כל השנה כולה.

עדי יבוא הפורץ — משיח צדקנו — ויגאלנו בגאולה האמתית ויקיים  
 היעוד — ופרצת ימה וקדמה וצפונה ונגבה.

בברכת חג הפסח כשר ושמח ולקיץ בריא ושמח

. . . ויהי רצון שתפעל המצה פעולתה, פעולת מיכלא דמהימנותא ומיכלא  
 דאטווא במילואה.

הסתלקות . . . להולדתו: ראה זח"א רכא, סע"ב. רכו, א.  
 שנת המאה: ראה חנוך לגער ע"ח: גולד כ' חשון תרכ"א, שיש בזה ב' כפי"ן,  
 שרומז לכתרא עילאה. ובזח"א ר"פ ח"ש.  
 חג המצות . . . הפסח: ראה פ"י הזכירות להרה"צ וכו' הרלי"צ מברדיטשוב,  
 זכירת יצי"מ.

שמחה פורץ גדר: נתבאר בארוכה בהמשך שמח תשמה, תרנ"ז.  
 שפורצין . . . רוויחי: ראה חנוך לגער בסופו (ע"פ תוד"ה אין שבת קנו, א.  
 נתבאר בהמשך מים רבים פקע"ד).

ומתאים לפתגם: שיחות חה"פ ה'תש"ג.  
 הפורץ — משיח: מיכה ב, יג. ע"פ אגרת בראשית ספס"ג. וראה ג"כ ב"ר  
 ספפ"ה.

פעולתה . . . במילואה: ראה וככה תרל"ז פ"ס.  
 מיכלא דמהימנותא . . . דאטווא: ראה תורת רבנו הזקן בזה (היום יום תש"ג,  
 טו ניסן).



ב"ה, י"ג ניסן ה'תש"א

. . . לקראת חג הפסח הממשמש ובא, הנני בזה לאחל לכת"ר שי' שיחוג את החג בכשרות ובשמחה עם כל ב"ב שי'. ויזכו להשפיע על כל סביבתם להיות מעלין בקדש במסילה העולה בית א"ל.

ובפרט בימי חג הפסח שאז היתה התחלת הגירות של עמנו, ובכל שנה ושנה במועדי השנה מתעוררים העניינים השייכים לזה, הנה בחג הפסח שהוא זמן חירותנו, חירות לא רק משעבוד גופני כ"א חירות מן היצה"ר וכו', הנה המוסר השכל של היום הוא להוסיף אומץ והשתדלות בעניינים אלה, אשר לכן מצה נקראת מיכלא דאסוותא (זח"ב קפג, ב) והיא מחזקת את האמונה כמש"כ שם דף מא, א.

מוסג"פ הקונטרס שהו"ל לחג הפסח, אשר בטח יענין את כת"ר שי'.

יש להעיר במה שהעתקתי בהקדמתי\* בענין אכילת מצה שבימי חג הפסח הגוף נזוין ממאכל המחזק את האמונה באלקות, ולהעיר לזה אשר גם קרבן פסח מחולק משאר הקרבנות דמעקרי לאכילה קאתי — לאכילת בעלים דוקא ולא אכילת מזבח וכהנים.

בברכת חג כשר ושמח

\* לקונטרס צא (בסו"מ תשר"א), המ"ל.



ב"ה, י"ג ניסן ה'תשי"ד

. . . לקראת חג המצות הבא עלינו ועל כל ישראל לטובה, הנני בזה לאחל לו ברכתי לחג כשר ושמח.

ומענינא דיומא:

אחת ההוראות דומן חירותנו היא, אשר עם בני ישראל התחיל קיומו בתור עם — בתנאים בלתי מתאימים לגמרי, והיו זקוקים לאמונה במדה היותר גדולה, ובמשך זמן קצר ראו במוחש אשר נתגשמה תקותם בה חיו באמונתם, וגדולה אמונה זו, שאותה אנו חוגגים בחג המצות, אשר הניעה עם שלם, זקנים נשים וטף בכלל, ועד כדי לצאת ממדינה שהיתה המשבירה בר לכל הארץ, מדינה בעלת תעשי' וסדר חיים מפותח ביותר לפי מצב תקופה ההיא ולצאת, כלי הכתוב, למדבר הגדול והנורא נחש שרף ועקרב.

וכלשון נביאנו זכרתי לך חסד נעורייך — לכתך אחרי במדבר בארץ לא זרועה.

ובכל דור ובכל יום חייב אדם לראות עצמו כאילו יוצא ממצרים ועל ידי אמונתו חזקה באנכי הוי' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים יוצא לחירות מכל המצרים וההגבלות שמבפנים ושמבחוץ.

כמנהגנו לשלוח מצה שמורה לידידים וקרובים. הנני מצרף למכתבי זה שלש מצות שמורות.

כיון שכתושב ארץ ישראל אינו חל עליו חיוב יום טוב שני של גליות, ובלשון הזהר: מיכלא דאסותא מיכלא דמהימנותא.

בברכת החג



ב"ה, ח' ניסן ה'תשט"ו

. . . איינע פון די הוראות פון דעם יום-טוב פסת, זמן חירותנו, איז —

אז מאטעריעלע פרייהייט, פרייהייט פון פיזישע שקלאפעריי און גויט, איז פאר זיך אליין נאך ניט דער אמת'ער צוועק. עס דארף דינען צו דער מעגליכען און פירען צו גייסטיקער באפרייאונג, די באפרייאונג פון דער נשמה,

וואס דאס איז געווען אויך דער ציל פון יציאת מצרים — בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את הא' על ההר הזה — מתן תורה.

אזוי איז עס מיטן כלל און אזוי איז עס מיטן פרט. וואס דערפאר איז דער מנהג, אראל — וואס תורה הוא — אז א איד הייבט אן זיין זמן חרותנו מיט טאן א מצוה, און א מצוה וואס איז שקול כנגד כל המצות — צדקה — ער גיט פאר פסח — מעות חטים און פאר דעם סדר זאגט ער: כל דכפין ייתי ויכול.

אין דעם פולן זין פון זמן חירותנו שיק איך מיין ברכה צו געניסען חירות אמתית, חירות פון דאגות בגשם און פון דאגות ברוח, פון יעדע זאך וואס שטערט צו עבודת השם בשמחה ובטוב לבב,

און ממשיך זיין די שמחה און חירות על כל השנה כולה,

בברכת חג הפסח כשר ושמח



ב"ה, י"ב ניסן תש"י

. . . בא יעדער גילעגנהייט, ובפרט שבת און יום טוב ווען יעדערער איז רוחניות'דיקער ווי א גאנצע וואך, פאראייניגן זיך מיר אלע די וועלכע האבן געהאט דעם זכות צו זיין זיינע תלמידים אדער מקושרים מיט הארות ובחי' העצמיות פון כ"ק מו"ח אדמו"ר הכ"מ ווי מרומז אין אגרת הקודש פון אלטן רבי'ן סי' כז וביאורו.

כ"ק מו"ח אדמו"ר הכ"מ וועלכער האָט מקדיש גיווען זיין לעבן לטובת הכלל והפרט ולטובת המקושרים אליו בפרטי פרטיות, איז זיכער ממשיך אויך יעצט זיינע השפעות, אָבער די השפעות זיינען יעצט אַנדערש במדה ידועה, ווי פריער, וואָרום יעצט איז דאָך די נשמה פריי פון די הגבלות און צמצומים פון גוף און האָט אָן עלי' בעילוי אחר עילוי (וואָס דאָס איז די באדייטונג פון דעם וואָרט „הסתלקות“). במילא זיינען די השפעות — סיי די גשמיות'דיקע און סיי די רוחניות'דיקע — אויך אין אַ העכערן און אין אַ געהויבענערן אופן.

בדרך ממילא פאָדערט זיך דאָ אַרויס אַז אויך דער מקבל מוז זיך צופאַסן צו די העכערע השפעות דורך אויפהויבן זיך.

כ"ק מו"ח אדמו"ר הכ"מ האָט אונז זיין גאַנץ לעבן גילערנט ווי צו שטייגן,

און ניט נאָר במחשבה, נאָר אויך בפועל, און אויך יעצט זיינען שפתי דובבות גם בעולם הזה דורך זיינע צאָלרייכע תורות, מאַמרים, שיחות, מכתבים! און דורך ממלא זיין זיין חפץ ורצון בפועל, שאַפן מיר די כלים צו מקבל זיין די הויכע השפעות וואָס ער וויל אונז משפיע זיין.

די צייט פון יציאת מצרים, מצרים וגבולים, וואָס יעדערער פון אונז מוז אַרויס פון די הגבלות אפילו פון זיין מצרים דקדושה, וכל שכן פון די הגבלות פון זיין שכל אנושי ונפש הבהמית, איז באַזונדער מסוגל צו שטייגן ברוחניות (מ'דאַרף נאָר זיך אויסהיטן פון דעם קלוגינקענ'ס אַפּנאַרעריי). — ובמילא זיינען זיי אויך מסוגל צו מקבל זיין די השפעות עליונות בגשמיות וברוחניות.

בברכת חג כשר ושמח



ב"ה, כ"א אייר, ה'תשט"ז, ברוקלין, נ. י.

... די צייט צווישן פסח — דער יום־טוב פון אונזער אויסלייונג פון מצרים, און שבועות — דער יום־טוב פון אונזער באקומען די תורה, איז ספעציעל צוגעפאַסט פאַר יעדער טעטיקייט וואָס באַצוועקט צו פאַרשטאַרקן דאָס לערנען תורה און טאָן און מקיים זיין מצוות, וואָרום דאָס איז דאָך די צייט פון צוגרייטן זיך אויפצונעמען די תורה. באַזונדערס איז די צייט מסוגל פאַר פרויען אַרבעט אין דער ריכטונג, נעמענדיק אין אַכט וואָס אונזערע חכמים, זכרונם לברכה, דערציילן וועגן די באַזונדערע פאַרדינסטן פון די אידישע פרויען אין צוזאַמענהאַנג מיט די דערמאָנטע צוויי געשעענישן: באַ יציאת מצרים — אַז אין זכות פון די פרויען צדקניות זיינען אונזערע עלטערן אויסגעלייזט געוואָרן פון מצרים; באַ מתן־תורה — אַז דער אויבערשטער האָט

געהייסן משה רבינו ריידן צוערשט מיט די פרויען און דערנאָך מיט די מענער, וואָס דורכדעם וועט דאָס אַנגעמען פון דער תורה פאַרשטאַרקט אין פאַראַייביקט ווערן.

און יעדעס יאָר אין דער צייט באַנייט זיך די גיטלעכע ברכה און השפעה ווי זי איז צוערשט אַנטפלעקט געוואָרן. מען דאַרף אָבער צוגרייטן און שאַפן די פאַסענדע מיטלען און כלים כדי אויפצונעמען און אויסנוצן די ברכה — אין דער צייט און אויף אַ לאַנגע צייט נאָכדעם . . .



ב"ה, יום ו', ד' לחדש ניסן תשג"ה

. . . אין דעם חדש ניסן דעם חדש פון גאולה דאַרפן מיר אַלע, מעהר ווי אַלעמאַל, געדיינקען דאָס וואָס די חכמים דערציילן אונז וועגן דער גאולה:

אין זכות פון די פרויען צדקניות זיינען די אידן אויסגעלייזט געוואָרען פון מצרים, זיי זיינען געווען די, וואָס האָבען אויפגעשטעלט דעם דור פון הונדערטער טויזענטער אידישע קינדער, קינדער וועלכע נאָך קליינערהייט האָבען זיי „געזעהן“ דעם אויבערשטען און דערקענט די נסים מיט וועלכע ער האַלט אויף און שטארקט זיין פאַלק, און צו קריעת ים סוף, ווען די מצריים, די פיינט פון די אידן זיינען אַלע דערטרונקען געוואָרען און די אידן זיינען געבליבען גאַנץ און אַוועק, אונטער דער אָנפירערשאַפט פון משה רבינו, אויפ'ן וועג קיין ארץ ישראל, זיינען אַט די קינדער געווען די ערשטע צו אויסטרייען: זה אילי ואנוהו אלקי אבי וארוממנהו, און דאָס איז געווען די ערשטע שירה וואָס דער גאנצער אידישער פאַלק האָט צוזאַמען געזונגען, באַ דער גאולה שלימה במהרה בימינו וועט ווידער — ווי דער מדרש דערציילט — דער אידישער פאַלק זינגען, אַ שיר חדש, לאַמיר זשע צוגרייטן אַלע אידישע קינדער זיי זאָלען מיט שטאַלץ קענען אויסרופען:

זה אילי — דאָס איז מיין גיט — ואנוהו — דורך אונזער גוטער אויפפירונג אין צייט פון גלות, וועט ער איצט אויפשמעלען זיין וואָהנונג דעם בית המקדש . . .

בברכת

לאתר לתשובה

לאתר לגאולה



ב"ה, ו' ניסן ה'תשי"א, ברוקלין.

. . . אין דער איצטיגער צייט צווישען פורים און פסח דאַרפען זיך אידישע פרויען באַזונדערס אַריינטראַכטען אין דער וויכטיקייט פון די ימים טובים און וואָס זיי לערנען. סיי פורים סיי פסח זיינען ימים טובים פון

גאולה, מיט דער אונטערשייד וואָס די הצלה פון פורים איז געווען ווען אידען זיינען געווען אין גלות און אויך דערנאָך זיינען זיי געבליבען אין גלות אַ געוויסע צייט, בשעת די גאולה פון פסח איז געווען מעבדות לחירות, פון פאַרשקלאַפונג צו פולשטענדיקער פרייהייט. אָבער אין ביידע פּאַלן — און דאָס וויל איך דאָ אונטערשטרייכען — איז די גאולה געקומען צוליב דער באַטייליגונג פון אידישע פרויען: פורים — אסתר, און פסח זאָגען אונזערע חכמים זכרונם לברכה, אַז אין זכות פון די פרומע אידישע פרויען איז געקומען די גאולה, ווייל זיי האָבען געשטאַרקט דעם גייסט און אויפֿ־ געהאַלטען דעם מוט פון זייערע מענער, און האָבען דערצויגען אַ יונגען איבערגעגעבענעם אידישען דור, גיט קוקענדיק אויף אַלע שוועריקייטען און שטערונגען פון גלות.

אידישע פרויען דאַרפען זען מיט אַלע כחות אַנצוהאַלטען די גאַלדענע קייט וואָס זייערע מאַמעס און באַבעס האָבען געשמידט אין אַלע דורות, כדי מיט זייערע באַטייליקונג צו פאַרשנעלערען די גאולה שלימה על ידי משיח צדקנו במהרה בימינו.

בברכת חג כשר ושמח



ב"ה, ספירה טעג, ה'תשל"א, ברוקלין, נ. י.

...זיכער איז איבעריג צו אונטערשטרייכן די נויטווענדיקייט צו פאַרשטאַרקן די ענינים פון תורה און מצות אין טאַג־טעגליכן לעבן, אין צוגאַב צום עיקר, וואָס אַ איד דאַרף דאָך לעבן לויט דעם רצון פון דעם אויבערשטן, איז דאָס אויך דער וועג צו באַקומען אַ הוספה אין דעם אוי־ בערשטניס ברכות אין אַלץ וואָס מ'נויטיקט זיך, און אַין די ענינים פון תורה און מצות און אידישקייט בכלל, ווי גוט דער מצב איז, איז דאָך אַלעמאַל דאָ אַרט צו פאַרבעסערן און פאַרשטאַרקן.

אין די איצטיקע טעג וועלכע פאַרבינדן דעם יום־טוב פסח, דער יום־טוב פון באַפרייאונג פון גלות מצרים, מיט דעם יום־טוב פון שבועות, דעם יום־טוב פון מתן־תורה, וואָס אין ביידע גרעסטע היסטאָרישע פּאַסי־ רונגען פאַר דעם כלל ישראל האָבן די אידישע פרויען און טעכטער געהאַט גאַר אַ גרויסן חלק, דאַרף די אידישע פרוי און טאָכטער זיך ספּעציעל אַרייַנ־ טראַכטן אין דער העכסטער וויכטיגער ראַלע וואָס די השגחה העליונה האָט זי צוגעטיילט אין פאַרזיכערן דעם המשך פון אידישן פּאַלק... .

בברכה להצלחה ולבשורות טובות



ב"ה, אסרו חג הפסח, ה'תשכ"א

... קומענדיק ערשט פון די טעג פון פסח, וועלכער אונטערשטרייכט און לייגט דעם טראָפּ אויף דער ערציאונג פון אידישע קינדער און וואָס, גלייך באַם אָנהויב יום טוב, ווערט פּראָקלאַמירט, אַז כּנגד ארבעה בנים דברה תורה — תורה רעדט און גיט זיך אָפּ מיט יעדער אידיש קינד, פון דעם בן חכם ביז דעם שאינו יודע לשאול, און

געפינענדיק זיך אין די טעג פון ספירה, וועלכע דריקן אויס די בענק-שאַפט און תּשוקה פון יעדער אידן צו קבלת התורה והמצוות,

זאל השם יתברך געבן, אַז די השפעה פון די אויבענדערמאָנטע טעג זאָל אַריינברענגען אַ פאַרשטאַרקטען אינטערעס און אַ נייע אויפּלעבונג באַ אַלע אָנטיילנעמער, שטיצער און פריינט . . . אויף דורכצופירן אין לעבן די דערמאָנטע אָנווייזונגען און מיט פאַרגרעסערטע כּחות און אויסגעבריי-טערטער טעטיקייט . . .

לייגט דעם טראָפּ: ראה שלחן ערוך לרבנו הזקן סימן תע"ב בתחלתו: והתורה אמרה כו'. וברמב"ם הל' מצה פ"ו ה"ב: מצוה להודיע לבנים כו' שנאמר כו'. ולפי"ן מובן לשון המכילתא (הובא בסהמ"צ להרמב"ם מ"ע קנ"ז) "אין לי אלא בזמן שיש לו בן" — דלכאורה יתור לשון הוא. וק"ל.  
אידישע קינדער: מעוררין למעלה הענין דכי נער ישראל ואהבהו, כתוב המדבר בזמן דיציאת מצרים (ראה שיחות חגה"פ תשי"ד. כן בסידור הארזי"ל בענין וכאן הבן שואל). פון יעדער אידן: ראה שו"ע לרבנו הזקן סימן תפ"ט בתחלתו.



ב"ה, אח"ד ניסן, ה'תשי"י

הקונטרס לב' ניסן ודאי הגיעו במועדו. ומוסג"פ הקונטרס לחה"פ הבע"ל. וטוב עין בטח זיכה ויזכה בהם את סביבתו וישימם לפניהם, וכדרז"ל (מכילתא ר"פ משפטים הובא בפירש"י עה"ת שם): „לא תעלה על דעתך לומר אשנה כו' ואיני מטריח עצמי להבינם טעמי הדבר ופירושו לכך נאמר כו' כשלחן הערוך ומוכן לאכול לפני האדם". ואמר הכתוב ותורתך בתוך מעי (ראה תניא פ"ה).

והנה כמו שבמשל, כדי שתהי' האכילה באופן הראוי ולתועלת צריך שתתאים להמטרה שלה — קישור הנפש והגוף ויחי' האדם, כך בנמשל צ"ל לנגד עיני המלמד והמשפיע תכלית הלימוד וההשפעה ונקודת היסוד שלהם — להחיות מתים ולהוסיף חיות עצמי באדם החי „מהיכי תיתי" (ראה שיחה"א אות מ"א).



והנה פשוט הדבר אשר כדי להחיות אחרים צ"ל בעצמו חי. וכאן מיצא היצר מקום לפיתוייו בטענה מי אתה ומה כחך להחיות נפשות. והלואי שתפקיע את עצמך.

ומבאר בזה כ"ק מו"ה אדמו"ר הכ"מ בשיחתו (אות מ"ג): הגם עס איז אמת — אָבער עס איז שלא במקומו . . . וואָס קען אַ סאָלדאַט — ער קען נאָר שיסן און גייט מיט מסירת נפש . . . מיט שמחה און דאָס מאַכט אים פאַר אַ מנצח.

אין איש החיל עושה את הקנה רובה וגם אין זה ביכלתו. אינו משיג בשכלו איך יורה הקנה רובה בפרט וטכסיסי המלחמה בכלל, אבל מוסר הוא את נפשו ורצונו למפקד המלחמה ועושה את זה בשמחה ואו הוא דוקא המנצח.

ובמוחש רואין שהיסוד לכל זה היא האמונה שמאמין בראש כל מפקדי המלחמה הוא המלך והנשיא. במלחמה הרוחנית היינו הנשיא מנהיג הדור. ובדורנו בפרט — הוא כ"ק מו"ה אדמו"ר הכ"מ, שהורה והעמיד את כל אחד ואחת מאתנו במקום מיוחד בשדה המלחמה נגד צד הלעומת זה.

והנה האמונה צריכה גם היא התחזקות בכלל מזמן לזמן, והתעוררות מיוחדת שלא תשאר בבחי' מקיף כי אם תמשול בכל הכחות ובמחשבה דיבור ומעשה בפועל בחיים היום יומיים.

וזה בא בדרך אתדל"ע בחהמ"צ בכלל, וע"י אכילת מצה, הנקראת מיכלא דמהימנותא (ראה שיחה אות ב) בפרט. כמבואר בכ"מ בדא"ח בארוכה. ומהם בהמשך וככה תרל"ז ס"פ סמ"ך שכתב, שבמצה הגשמיית שורה בחי' מהות האלקות ומזה ניוון וחי גם החיות הגשמי. ולכן חיי האדם אפילו הגשמיים מרומם או ברום המעלות, ומוסיף חידוש אשר כל זה הוא לא רק בליל א' דפסח, אלא כל ימי חה"פ.

והוי' יחננו באמונה השלימה, ויקויים היעוד כימי צאתך מארמ"צ, שבזכות האמונה נגאלו אבותינו ממצרים, אראנו נפלאות בעגלא דידן.

בברכת חג הפסח כשר ושמח



ב"ה. א' ניסן תשט"ו

. . . תרומתו נדבת לבו, כיון שבאה בהימים שלפני הפסח הרי נמסרה לענינא דיומא — קמחא דפסחא מעות חטים.

והנה ידוע פתגם הבעש"ט, ששמענוהו כ"פ מכ"ק מו"ה אדמו"ר, אשר מכל דבר יש ללמוד הוראה בעבודת האדם לקונו שזהו תכלית בריאתו, וכמרז"ל סוף קדושין, אני לא נבראתי אלא לשמש את קוני.

וכש"כ וק"ז שיש ללמוד את זה מעניני תורה ומצות. ובגדון דידן הרי מנהג ישראל תורה היא, והובא גם בראשונים שלפני הפסח גובין קמחא דפסחא, — היינו עזר לעניים. וזהו ג"כ הקדמה להסדר וכנוסח ההגדה שמתחיל בענין כל דכפין ייתי ויכול. והוראה והדגשה מיוחדת בזה, אשר כל ישראל ערבים זה בזה הן בענינים גשמים והן בענינים רוחנים, ואי אפשר להאדם להיות בן חורין ולנהוג דרך חירות בימי הפסח, כדרישת התורה שקוראה לזמן זה זמן חירותנו ובפרט בעת עריכת הסדר, כי אם כאשר עושה כל מה שביכולתו שגם חבירו הישראלי יהי' בן חורין, פטור וחירות מן הדאגות. ואדרבה צריך להקדים בהנוגע לחבירו קודם שמתחיל בעריכת החירות שלו. ולכן הקדמה לחגיגת זמן חירותנו — הוא הענין דמעות חטים והקדמה פרטית לעריכת הסדר — ההודעה דכל דכפין ייתי ויכול.

ומזה נלמוד ג"כ בהנוגע להנשמה והגוף, אשר אי אפשר שתהי' הנשמה בת חורין, עבד לד' ולא עבדי פרעה, אלא כשהיא משחררת את הגוף גם כן. והגוף ג"כ עבד ד' ולא עבד פרעה, אשר זוהי הוראת הבעש"ט בתורתו הידועה — כי תראה חמור — כאשר תסתכל בעיון טוב בהחומר שלך שהוא הגוף, תראה — שונאך — שהוא שונא את הנשמה המתגעגעת לאלקות ורוחניות, ועוד תראה שהוא — רובץ תחת משאו — שנתן הקב"ה להגוף, שיזדכך ע"י תומ"צ, והגוף מתעצל בקיומם, ואולי יעלה בלבבך — וחדלת מעזוב לו — שיוכל לקיים שליחותו, כי אם תתחיל בסיגופים לשבור את החומריות, הנה לא בזו הדרך ישכון אור התורה, כי אם — עזוב תעזוב עמו — לברר את הגוף ולזכוכו ולא לשברו בסיגופים . . .

בברכה לחג פסח כשר ושמח



ב"ה, י"ג ניסן תשי"א

... איצט שטייענדיק באַ די טעג פון פסח, איז זיכער אייך באַקאַנט וואָס רז"ל דערציילן אונז אַז אַרויסגייענדיק פון מצרים האָבן געדאַרפט זיין אַלע ששים רבואַ בישראל, און אויב עס וואָלט געפּעלט אפילו איינער, דאַן וואָלט עס ח"ו געשטערט אַלע איבעריקע. אַ הוראה פאַר אונז אין די ווערטער איז, און בפרט אין די טעג פון פסח, אַז מיר דאַרפן אַלע געדיינקען און לייגן די גרעסטע כוחות צו מקרב צו זיין לתורה ויהדות יעדן איינעם בישראל, מאַן פרוי, יונג און אַלט, וואָס דאָס איז נוגע ניט נאָר דעם וועלכן מ'איז מקרב, נאָר אויך אונז אַלעמען.

דאָס איז אויך איינער פון די רמזים באַ דער התחלה פון פסח, וואָס איידער מיר גייען אָנהויבען פּראַווען די סדרים, זיינען מיר מכריז ומודיע אַז כל דכפין ייתי ויכול כל דצריך ייתי ויפסח, וואָס ווערט געמיינט סיי כּפשוטו הילף בגשמיות, סיי הילף ברוחניות, השתא עבדין לשנה הבאה בני חורין . . .

בברכת חג כשר ושמח

## ימים ראשונים החג הפסח

### בענין אמירת הלל בשחיטת הפסח

קודם שאעיר מה שגלפצענ"ד במ"ש במכתבו, הנני להדגיש עוה"פ במה שכבר כתבתי במכתבי הקודם\*, אולי בלי הדגשה הנחוצה, והוא: בענין זה מצאנו מפורש בתוספתא על אתר, וכו' בתוס' ורמב"ם, שהלויים הם האומרים את ההלל. והנה רוצים לחדש פלוגתא ודעה דרש"י חולק על כהנ"ל וס"ל דכל ישראל אמרו את ההלל. וע"ז כתבתי דהיסוד לומר דרש"י פליג מצאתי לע"ע רק לשון רש"י בפסחים\* וסוכה\* ולשון התוס' בסוכה\*, והיסוד אינו מכריח ומספיק כלל וכלל לחדש מחלוקת ודעה מוזרה. ולא עוד אלא שבלשון רש"י זה גופא ניחא יותר לומר שאין זה כוונת רש"י, וכמ"ש כבר.

והנה כותב במכתבו שברש"י פסחים נכון לומר שלא נתכוון רש"י לפרש שגם הישראלים אמרו את ההלל, אבל בפרש"י סוכה קשה לומר כן. והגע עצמך: לפ"ז הרי בפסחים, ששם הוא מקום דין זה, לא נחית רש"י לבאר את הנ"ל, ובסוכה, ששם הובאה המשנה רק להודיענו מספר התקיעות שתקעו בעת שחיטת הפסח ולזה נחוץ לדעת רק זה ששלש כתות אמרו את ההלל ג"פ, יפרש רש"י הדין אם הישראלים אומרים אותו! — וכבר כתבתי שגם ל' התוס' בסוכה יש לתרץ, ואף את"ל שהוא תירוץ בדוחק, הנה דוחק הרבה יותר לומר שרש"י ברמז (ובפירושו שלא במקומו, בסוכה, כפי דברי כת"ר) חולק על דעת התוספתא המפורשת על אתר, ובלי הוראת מקור.

עוד כותב שיש "תלמוד ערוך שכמעט מפורש שישראל אמרו", — אבל הרי על כרחו יתרץ מאמר זה אליב"ד תוס' ורמב"ם וא"כ ה"ה לרש"י.

בגוף ראיתו דממרו"ל (פסחים צה, ב וק"ז, א): אפשר שישראל שוחטין את פסחיהן ונוטלין את לולביהן וא"א הלל, מוכח "שאינן זה עבודה של קרבן אלא דין מיוחד, וישראל הם שאומרים כמו בלולב." וכנראה ראיתו בשתיים: א) שכיוון שאין זה עבודה אינו שייך ללויים. ב) כמו שבלולב אמרו גם ישראלים, כן צ"ל גם בפסח.

וי"ל א) כיון דזה דין בקרבן הרי שייך כאן דין לוי' — (ולהעיר מהטעם שפרש"י — צה, ב ד"ה אפשר — דכיון דדבר מצוה הוא טעון הלל, וכנראה כונתו שנוסף על שמחה שבדבר יש כאן מצוה, והמצוה היא הקרבת קרבן, ועצ"ע). ב) מי הם האומרים. י"ל דלצדדין קתני: בלולב כאו"א אומר.

\*מ"מ מהמ"ל:

1) נדפס בהגש"פ עם ביאורים (בהוצאות תשמ"ו ושלאח"ז — ע' סג).

1) פסחים פ"ד ה"ט. 2) ד"ה קראו — פסחים סד, א. 3) הלי ק"פ פ"א הי"א.  
4) שם — ד"ה קראו. 5) נד, רע"ב — ד"ה ערב הפסח. 6) נד, א — ד"ה שיר.

ובפסח — הלויים. וזה מתאים לענין המצוה, אשר נטילת הלולב שהיא מצוה שבגופו וכאור"א נוטל, ולכן על כאור"א לומר את ההלל, משא"כ בשחיטת הפסח דאינו שוחט אלא אחד (קדושין מא. ב) בשליחות, לכן גם אמירת ההלל היא ע"י הלויים שהם נתונים מבנ"י. (וצע"ק במ"ש בס' מעשה נסים להר"א מימון סימן א' הובא בפי' סהמ"צ להרס"ג להרב פערלא מ"ע גט"ס.) — ופשוט שאין רצוני לקשר זה לפלוגתא אם כהני שלוחי דרחמנא וכו' —

הערה דרך אגב: אליב"י דמ"ד הנ"ל דאפשר ישראל שוחטין כו' — הרי מי שלא נודמן לו לולב עד לאחר התפלה צ"ל הלל עוה"פ!

שו"ת צפנת פענח ח"ב וס' חוקת הפסח אין תח"י.

ולהעיר מתיאור סדר ק"פ המובא בסדה"ד (שנת ב"א תתקל"ה) שכותב שהכהנים אמרו את ההלל. ובנוסה סיפור זה שבס' יעבץ שגם בעל הקרבן אמרו. והס' שבט יודא, שממנו העתיקו הנ"ל, אין תח"י להשוות.

### בענין ב' תבשילין בזה"ב

מקפיד עלי על שחשדתי שלא עיין במשנה ובירוש', אבל מה אעשה וז"ל במכתבו הראשון: „פשוט שניתקנו אחר החורבן. . . ובירוש' אין שום משמעות שגם בזה"ב לקחו ב' תבשילין וא"א שתהי' משמעות כזאת. ובמכ' השני גם הוא עצמו כותב: משם (הירוש'\*\*) משמע שבזה"ב. . . הביאו ב' תבשילים. — ולא עוד אלא שגם במכ' השני, לא ידעתי מה אדון בכגון זה. כי לאחר דשקו"ט במכ' במה שבירוש' הביאו הברייתא תני ובגבולין צריכין ב' תבשילין, מסיק „ונראה שזהו שהוסיפו כפירוש על המשנה, שהמשנה עוסקת רק בזמה"ז, ולכן אמרו תני שגם בגבולין כו' „

בה בשעה שהברייתא בירוש' מובנת בפשיטות למעיין במשנה שם, כי בגירסת הירוש' במשנה לא הוזכר שם המנהג שצריך להביא ב' תבשילין, ולכן מודיעה הברייתא עד"ז. ולכן אין מקום לברייתא זו בבבלי. ולכן א"א לומר שכונת הברייתא היא לומר שגם בגבולין ולא רק בזמה"ז היו מביאין ב' תבשילין. דעדיין לא שמענו למנהג ב' תבשילין כל עיקר.

— וראה בתוד"ה תירום בכורות כב, ב ועוד מחלוקת בין ש"ס בבלי וירושלמי בגירסות המשנה —

ואם יש להביא איזה ראי' מהברייתא לזמן אמירת המשנה ה"ז, אדרבה, שנאמרה המשנה — וכן הברייתא — בזה"ב, מדקאמר ובגבולין — ולא הוסיף: ובזמן הזה בכ"מ. וראי' גמורה איננה, כי זמה"ז אתי במכש"כ מגבולין בזה"ב ולא הוצרך לפרטו. ופשוט.

(\*) המשך למכ' שנדפס בהגש"פ הנ"ל ע' סה. המו"ל.

(\*\*) פסחים פ"י סה"ג. המו"ל.

ובגוף הדבר: א) פשוט שמחוץ לירושלים לא היו מביאים גופו של פסח. וא"כ מה שכתב במשנה במקדש היו מביאין כו' אינו מדבר אלא בירושלים ובוה"ב. ב) פשוט שאחר החורבן בכ"מ ובוה"ב מחוץ לירושלים היו מביאין ב' תבשילין וכמ"ש בפ"י בירושלמי ולא נמצא חולק ע"ז בבבלי.

אלא שאני רצוני לומר שהמשנה השנוי' בסתם מבארת דין כל הזמנים וכל המקומות וכל האישים, ומ"ש במשנה שמביאים ב' תבשילין הוא דין בכל הזמנים וכל המקומות לבד מהמבואר בסיפא ובמקדש היו מביאין כו'. וכת"ר אומר: לא. המשנה מדברת בדין ירושלים ובוה"ב ובידין כ"מ ובוה"ז, ומדלגת על דין חוץ לירושלים בא"י ובכל חו"ל (ששם הי' רוב האומה) ובוה"ב, אף שדינם שווה לזמה"ז!

ואבוא עתה לקושיותיו על פירושי: א) «כלום יתכן שהמשנה תדבר על היוצא מן הכלל ועל הטפל (חולים, וחול'ל) ואח"כ תאמר ובמקדש כו'».

ואיני מבין, כי לפי פירושי, אדרבא, רישא דמתני' מדברת בכל הזמנים ובכל המקומות ובכל האישים מלבד טהורים בריאים שנמצאו בירושלים ובוה"ב ונמנו על הפסח (איברא דעדיין צע"ק אם הנמצאים בירושלים וא"א שיביאו לפניהם גופו של פסח צ"ל זכר. אבל מפשטות הלשון משמע דמביאין לפניו אחת משתי אלו: ב' תבשילין או ק"פ).

— ולכאורה, הרי גם את"ל שהמשנה נאמרה ובוה"ב (אף שאין נלפענ"ד) ל"ק, כי רוב האומה הי' נמצא בחו"ל. ראה שקלים ספ"ג —

ב) «איפה מצינו שירושלים בלבד תקרא מקדש».

הוא בשקלים פ"א מ"ג: בט"ו בו שולחנות (ופירש"י — מגילה כט, ב שולחנות. בעלי מטבעות) כו' בכ"ה ישבו במקדש. וראה בירושלמי פסחים ספ"ה דישיבה שבמשנה פי' ישיבה ממש ולא עכבה. וא"כ א"א שתהי' במקדש ממש, אלא בהר הבית ובירושלים. ולבבלי (סוטה מ, ב) גם בעז"ז שהיא «חול כשאר הר הבית» (רש"י שם). והא דכלים (א, ה) הוא רק גזירה דרבנן. וה"ה בענייננו. (ולא נעלם ממני מש"פ הרע"ב ועוד בשקלים שם. ועכצ"ל שמפרשים דגם הר הבית — מחנה לוי' — בכלל מקדש לפירש"י! או שיפרשו יושבין — על השלחנות ולא על השלחנין ודלא כפרש"י. ואין אני אחראי לתווד כל דברי המפרשים לדעה אחת). וכן הוא גם בפיה"מ ר"ה רפ"ד «מקדש תקרא ירושלים כולה». וכוונתו כפשוטו, דירושלים נקראת מקדש, ולא שדין ירושלים הוא כדינו של ביהמ"ק. — ולהעיר ג"כ מתפא"י רפ"ד דר"ה.

ומה שכת"ר ר"ל בפשיטות דשייכת לכאן פלוגתת רש"י ורמב"ם בר"ה רפ"ד בפ"י מקדש — הנה זה מכבר הי' נלפענ"ד, מפני הקושיות שהביאו המפרשים על ב' הדיעות, דעד כאן לא נחלקו אלא במקום שלא ביארה המשנה עצמה את דבריה. ולכן המשנות דמע"ש פ"ג מ"ד, עירובין ספ"י וכו' אין שייכות בפלוגתא זו. ועי"ז סרו עוד כמה קושיות. וה"ה למשנותיננו, דהתנא

עצמו מבאר דבריו: במקדש היו מביאין כו', ר"ל במקדש, דאפשר, היו מביאין גופו של פסח. בכ"ה ישבו במקדש, במקום דאפשר לישב, ובמילא מבואר פי' תיבת במקדש.

— מ"ש במכתבו ד"הפסחים אכלו רק בכל העיר ולא במקדש, צ"ע אם יש איסור באכילת פסחים במקדש. ומ"ש יצאו וצלו את פסחיהם, הוא משום רוב העם שאכלו הפסח בבתיהן. אבל גם במקדש מותר לאכול, כיון דקרבן הוא ולא חולין. ורק בהיכל צריך קרא מיוחד. דהיכל אינו מקום אכילה כלל, לולא הכתוב דבקה"ק תאכלנו, דאין אדם אוכל במקום רבו — זבחים סג. א. וצ"ע אם האוכל בעזרה היו מביאין לפניו גופו של פסח בלבד או גם חזרת כו' ויש סברות לומר דאתינן לפלוגתת רש"י ותוס' (מנחות כא. ב ועוד), או דלכ"ע מביאין, או דלכ"ע אין מביאין. — ואז א"ש מפני מה לפי גירסת הירושלמי במשנתנו לא קאמר ובמקדש היו מביאין אף גופו של פסח — ואכמ"ל . . .

(ממכתב ד' מרחשון תש"ח)



## הא לחמא עניא כו'

א. מקומה של הפיסקא "הא לחמא עניא כו'" היא לאחרי הסימן "מגיד". וזוהו מוכח, שפיסקא זו (אף שלכאורה תוכנה היא (רק) "כל דכפיין כו' כל דצריך כו'", מ"מ) היא חלק מה"הגדה" עצמה (ולא כהענינים של הסימנים שלפני "מגיד" ולאחריו), שענינה הוא: — סיפור ביצי"מ.

ולכאורה הי' אפשר לומר הביאור בזה, שהכוונה ב"הא לחמא עניא די אכלו אבהתנא בארעא דמצרים" היא — שרן אבהתנא היו בארעא דמצרים אבל עכשיו כבר נגאלו ממצרים, ולכן שייכת פיסקא זו ל"מגיד". אבל — אינו. כי לפי"ז הוצרך להיות מקומה של פיסקא זו לאחרי השאלה "מה נשתנה" (ככל חלק ה"הגדה" שנשמנה ב"מגיד"), שהרי "אמירת ההגדה מצותה לאומרה דרך

1) אף שהשם "הגדה" בכללותו, כולל גם הענינים של סימנים אלו, ולהעיר מדיוק לשון הרמב"ם בסוף הל' חומ"צ שב"נוסח ההגדה" כתב רק מ"הא לחמא עניא" עד "גאל ישראל", משא"כ שאר הענינים הם רק "סדר עשיית מצות אלו כו'" (שם רפ"ח).  
2) שהרי השם "הגדה" — שעיקרה הוא הסימן "מגיד" (כבעזרה הקודמת) — הוא ע"ש והגדת לבנן, או "לשון הודאה ושבח להקב"ה על שהוציאנו מאמ"צ" (אבודרהם. הובא בהגדה הוצאת קה"ת. ע"ש).

3) השייכות של הפיסקא "מה נשתנה" ל"מגיד" (אף שלכאורה התחלת ההגדה (סיפור ביצי"מ) הוא מ"עבדים היינו") — כי "אמירת ההגדה מצותה לאומרה דרך תשובה על שאלות ששאלוהו" (כמובא לקמן בפנים), ומכיון שהשאלה "מה נשתנה" היא המאפשרת שאמירת ההגדה תהי' "דרך תשובה", לכן גם היא מכלל ה"הגדה".

תשובה על שאלות ששאלוהו<sup>4</sup>, ועוד שעפ"ז סתירה היא לאמירת מה נשתנה ובל' הש"ס פטרתו<sup>5</sup>.

ומכיון שקבעו פסקא זו לפני "מה נשתנה" ולאחרי הסימן "מגיד", מוכח מזה, ששייכותה ל"מגיד" היא (לא מצד שיש בה ענין הסיפור ביצי"מ, כ"א) מצד זה שבפסקא זו ישנה הוראה עיקרית המוכרחת לכללות הענין ד"מגיד" — דסיפור ביצי"מ.

ב. ויובן זה בהקדים מ"ש אדה"ז בשלחנו<sup>6</sup> "יש מדקדקים לומר כהא לחמא או הא כלחמא, לפי שאין שייך לומר הא לחמא די אכלו אבהתנא שהרי אין זה הלחם ממש שאכלו אבותינו. ולפיכך אף שבכל הספרים הנוסח הוא הא לחמא. מ"מ האומר כהא לחמא או הא כלחמא לא הפסיד".

וצריך להבין: מהלשון "לא הפסיד" מוכח, שעיקר הנוסח הוא (כ"בכל הספרים) "הא לחמא", ורק שמו"מ, גם "האומר כהא לחמא או הא כלחמא לא הפסיד". ולכאורה מכיון ש"אין שייך לומר הא לחמא. שהרי אין זה הלחם

(4) שו"ע אדה"ז סתע"ג סי"ד.

(5) פסחים קטו, ב. וראה מ"ש עד"ז בספר "שם אפרים" [פי' על רש"י — להרא"ז מרגליות] בסוף פי' ע"ס בראשית (ע' רכ"ג)\*.

(6) שם סעיף לו. והוא מהמג"א שם סקכ"ד.

(\* היות שאין הספר מצוי מועתק בזה לשונו :

וכאשר זכיתי לסדר סדרי בראשית קרב מועד חג הפסח, אמרתי בדבר בעתו ולבאר דבר תמי' בש"ס דפסחים דף קט"ז ופי' רשב"ם שם. וז"ל : אמר לי' רב נתמן לדרו עבדיה עבדא דמפיק ליה מריה לחירות ויהיב ליה כספא ודהבא מאי בעי למימר לי', אמר לי' בעי לאדווי ולשבוחי, אמר לי' פטרתן מלומי מה נשתנה, פתח ואמר עבדים היינו, עכ"ל. ופי' הרשב"ם פתח ואמר לאחר שאילת הבן התחיל לומר עבדים היינו וגמר הגנה בשבח והודאה, כלומר כן עשה לנו הקב"ה שהיינו עבדים והוציאנו משם, עכ"ל, כאן הבן שואל על מ"ש הרשב"ם פתח ואמר לאחר שאילת הבן, שהרי אמר פטרתן מלומי מה נשתנה. ולכן נלע"ז דרשב"ם לא גרס אמר לי' פטרתן מלומי מה נשתנה, דבאמת אין פי' לדברים אלו, שהרי שאלת מה נשתנה לא אמר העבד כלל, ואם בשביל שהוא אמר להעבד עבדא דמפיק כו', והעבד השיבו דבעי לאודוי, אין זה ענין כלל לשאלת מה נשתנה, לא השאלה ולא התשובה. ולכן נראה שהוא ט"ס ושיבוש ע"י שלשון זה נאמר לעיל דף קטו ע"ב, אביי הוה יתיב קמיה דרבה כו' א"ל אכתי לא אכלינן כו' א"ל רבה פטרתן כו', ונשתבש מידי סופרים ומעתיקים לכתוב לי' זה גם כאן, והגרסא הנכונה : א"ל בעי לאודוי ולשבוחי ליה, פתח ואמר עבדים היינו. וגם בהעתק דברי רשב"ם נפל ט"ס בזה שמציין פתח ואמר, וצריך לציין א"ל ר"נ לדרו עבדיה, ע"ז כתב הרשב"ם לאחר שאילת הבן, ור"ל שלאחר ששאל אותו הבן רצה להסביר לו פנים בתשובה זו של עבדים היינו, והקדים שאלתו להעבד עבדא דמפיק כו' א"ל בעי לאודוי ולשבוחי ליה, פתח ואמר עבדים היינו, ומציין הרשב"ם על מלת פתח ואמר התחיל לומר עבדים היינו וגמר ההגדה בשבח והודאה, כלומר כן עשה כו', ור"ל שר"נ עשה שאילתו להעבד ותשובתו פתחה לתשובתו, וכאשר אמר יאמר העבד שנתעבד שנתעשה לו כך יש לו להודות ולשבח כן עשה לנו הקב"ה שהיינו עבדיו ויוציאנו משם (וגם על הכסף וזהב שאומרים שבה, אלו נתן לנו את ממונם כו', והרשב"ם קיצר זה ב"גש וגמר ההגדה). וע"ז אנו נותנים לו שבח והודאה, ובהו עולים דברי הש"ס והרשב"ם יפה בלא גמגום בס"ד.

ממש כו' " [וכמבואר במג"א שם, שאי"ז דומה למ"ש: את הלחם אשר האכלתי — לפי "דהתם לקח צנצנת מן.. נשתתיר מזמן ההוא, אבל הכא אנו אופיין מצות חדשות"], הו"ל להמג"א ולאדה"ז לפסוק הדין שיצטרכו לומר "כהא לחמא" או "הא כלחמא", ולמה פסקו שהאומר כן רק "לא הפסיד"?  
אך הביאור בזה הוא, דמכיון ש"בכל" דור ודור [ובכל יום ויום] חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא [היום] ממצרים, ז.א. שיום אחד לפני חגה"פ (בשעה שאפה את המצות) הי' עדיין במצרים, הרי נמצא שמצות אלו עצמם הם ה"לחמא עניא די.. בארעא דמצרים"<sup>10</sup>.

[ומ"ש "הא לחמא עניא די אכלו אבהתנא בארעא דמצרים" — אף שהענין ד"הא לחמא (ולא "כהא") כו' בארעא דמצרים" הוא בנוגע למה שהוא עצמו הי' מקודם במצרים (והו"ל דילי וכיו"ב — ובהשמטת ענין האכילה — שאאפ"ל ע"ע) — הוא, כי מכיון שהיציאה שלו ממצרים היא עי"ז שיצאו אבותינו ממצרים (וכהלשון בהגדה "אף אותנו גאל עמהם"), לכן גם את הלחם ש"בארעא דמצרים" שלו מייחס הוא להלחם שאכלו אבהתנא בארעא דמצרים].

וזהו מה שקבעו לומר פיסקא זו בתחילת הענין ד"מגיד", כי פיסקא זו מורה היא את הדרך והאופן של אמירת כל ההגדה — שצריכה להיות<sup>11</sup> לא רק באופן של "כאילו הוא יצא היום ממצרים", אלא באופן שבו ביום ממש הוא עצמו יוצא ממצרים ממש. וכאותו שנתעלף בציריו לעצמו שהולך להמלך<sup>12</sup>.

ג. מכיון שיציאת מצרים הוא "יסוד גדול ועמוד חזק בתורתנו ובאמונתנו"<sup>13</sup>, הרי מובן, שאופן קיום כל התורה ומצותי' תלוי באופן הרגשת הענין דיצי"מ. ז.א. שבכדי שהתומ"צ יהיו אצל האדם לא כדבר נוסף, כי אם, שיחדרו לתוכו בכל פרטיו [עד שיהי' מיוחד עם התורה שלומד "ביחוד נפלא שאין יחוד כמוהו"<sup>14</sup>, וגם במצות (אף שאין שייך בהם ענין היחוד) יהי' כמרכבה אליהם]<sup>15</sup>.

(7) בשלח טז, לב.

(8) משנה פסחים קטז, ב.

(9) הוספת אדה"ז — תניא רפ"ז.

(10) ומ"ש בשו"ע שם "שאיין שייך לומר הא לחמא" — הוא בנוגע ל"די אכלו אבהתנא", לפי ש"אי"ז הלחם ממש שאכלו אבותינו". אבל בנוגע ל"די בארעא דמצרים" הם "הא לחמא" ממש, כבפנים. ומכיון שהדגשה זו אשר מצות אלו (בנוגע ל"די בארעא דמצרים") הם "הא לחמא" ממש הו"ע עיקרי באמירת ההגדה (כדלקמן בפנים), לכן נוסח זה הוא נוסח העיקרי.

(11) אלא שלא על כו"א אפשר להטיל זה בתור חיוב. ומה ש"חייב אדם לראות את עצמו" הוא עכ"פ "כאילו הוא יצא ממצרים".

(12) ראה בארוכה לקו"ד ח"א קסד, א ואילך.

(13) ס' החינוך מצוה כא.

(14) תניא פ"ה.

(15) שם פכ"ג.



צריך איבערלעבן הענין דיצי"מ (לא כמו שאדם מזכיר ענין שהי' בעבר, ורק) באופן שהוא עצמו ממש יוצא ממצרים היום ממש.

(משיחת יום ראשון דחגה"פ תשל"ב)

ד. הטעם מה שהפיסקא „הא לחמא עניא“ קבעו בתחילת הענין ד„מגיד“ הוא<sup>16</sup> לפי שפיסקא זו (וההדגשה „הא“ ולא „כהא“) מורה את הדרך והאופן של אמירת כל ההגדה, שצריכה להיות באופן שבו ביום ממש הוא עצמו יוצא ממצרים ממש.

אך עדיין אינו מובן: א) לפי ביאור הנ"ל, הרי ההוראה שבפיסקא זו היא שהענין דיצי"מ (שבכל דור וכל יום) היא באופן ד„הא“ (ולא כהא), ולמה מקשרים הוראה זו ד„הא“ (שבנוגע ליצי"מ) עם „לחמא עניא“ דוקא? ב) מהו הקשר והשייכות של הוראה זו עם מ"ש לאח"ז „כל דכפין כו'“?

ה. והביאור בזה: כל זמן שהאדם מרגיש מציאות שלו, בהמצרים וההגבלות שלו (גם כשהוא מתבונן ש„אילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו ממצרים הרי אנו ובנינו ובני בנינו משועבדים היינו לפרעה במצרים“), אי אפשר שירגיש את הענין דיצי"מ באופן של „הא“ ממש (בלי כ"ף הדמיון) — מכיון שכבר עברו אלפים בשנים מעת המאורע דיצי"מ (בפעם הראשונה), ובכדי שהאדם ירגיש את הענין דיצי"מ באופן של „הא“ ממש (ולא רק כ„אילו יצא כו'“) — צריך לצאת מכל המיצרים וההגבלות שלו.

ואתו הדבר הוא בנוגע להכרזה „כל דכפין ייתי ויכול“: מכיון שב„כל דכפין“ נכלל גם „כפין“ כזה שמנגד אליו בתכלית (ובדוגמת קמצא ובר קמצא) היינו שמנגד לכל מציאותו — הנה בכדי לקיים הכרזה זו לאמיתתה [היינו שלא רק שבפועל יתן מלחמו ל„כל דכפין“, גם להמנגד אליו בתכלית, אלא שיהי' זה באופן דטוב עין כי בהפכו נא' אל תלחם גו' והמקבל עובר בלאוי, בהרגש וכו'] צריך לצאת מכל מציאותו.

ו. ועפ"ז מובן מה שמקשרים ההוראה של „הא“ (ממש) שבנוגע ליצי"מ עם „לחמא עניא“ — כי ענין המאפשר את זה אשר יצי"מ יהי' אצלו באופן של „הא“ הוא הענין ד„לחמא עניא“:

כאשר האדם מרגיש בעצמו שהוא עני, היינו שהוא בתכלית הביטול, והרגש זה אצלו היא באופן של „לחמא“, שהמזון שלו המקיים את מציאותו

16) כמו שדובר בארוכה בהתועדות הקודמת (ראה לעיל סעי' ב).

17) סוטה לח, ב.

הוא "עניא" [וכמובן גם בפשטות, שמוזנו<sup>19</sup> של האדם במשך כל ימי הפסח<sup>19</sup> הוא "לחמא עניא"<sup>20</sup>], הנה הרגש זה מאפשר לצאת מכל המצרים וההגבלות, ובכללם — הגבלת הזמן, ויכול איבערלעבן עכשיו הענין דיצי"מ (אף שהי' לפני כמה אלפים שנים) באופן של "הא" ממש.

וזהו גם השייכות של "הא לחמא עניא.. בארעא דמצרים" לכל דכפין כו" — כי גם ההכרזה "כל דכפין כו" באה ע"י "יציאת" האדם ממציותו (כנ"ל סעיף ה') ההרגש ד"לחמא עניא".

ז. ע"פ כל הנ"ל מובנת גם השייכות של סיום הפיסקא "השתא הכא לשנה הבאה בארעא דישראל. . בני חורין" להתחלתה:

ענינה של ארץ ישראל היא כמ"ש<sup>21</sup>: "ארץ אשר ה"א דורש אותה תמיד עיני ה"א בה גו", ולכן ע"י העבודה ד"הא לחמא עניא" דוקא באים לבחי' "ארעא דישראל", כי כל זמן שהאדם הוא "מציות" עדיין, אפילו כשהוא מציאות דקדושה — הרי "אין הקב"ה שורה אלא על דבר שבטל אצלו ית"<sup>22</sup>. ורק כאשר הוא בטל במציאות — "לחמא עניא", אז דוקא יש בו "השראה והמשכה מקדושתו של הקב"ה" — "ארעא דישראל".

ואותו הדבר הוא גם בנוגע ל"לשנה הבאה בני חורין": "כל סדר השתלשלות נקרא בשם מצרים, בחי' מיצר וגבול", ובחינה זו "יכול להיות בית עבדים"<sup>23</sup>. משא"כ ע"י העבודה של "הא כו" בארעא דמצרים" — שהענין דיצי"מ הוא אצלו באופן של "הא", (שהוא היציאה מהמצרים וההגבלות שבנפשו, כנ"ל), הנה עי"ז מגיע הוא גם לבחי' האור שלמעלה מהמצרים וההגבלות שלמעלה — ונעשה "בן חורין".

(משיחת יום שני דחגה"פ תשל"ב)

(18) ואף שאוכלין גם שאר דברים — הרי רק בלחם נאמר (תהלים קד, טו) "לבב אנוש יסער". שזהו גם הטעם למה ש"כל דבר מאכל קרוי לחם" (רש"י ויצא לא, נד) — כי הוא העיקר.

(19) ולכן מקשרים הענין ד"הא" (שבנוגע ליצי"מ) עם המצה דוקא ולא עם המרור — אף שמרור מורה יותר לעבודות ועניות (גם מהעניות שבפרוסה — כדמוכח גם מזה ש"צריך להסב בשעת אכילת כזית שמברך עליו על אכילת מצה" [והיינו הפרוסה — ראה שו"ע אדה"ז סתעי"ה ס"ד וה'] לפי שהוא "זכר לגאולה ולחירות" (שם סתעי"ב ס"ד). משא"כ "מרור א"צ הסיבה" לפי "שהוא זכר לעבודת" (פסחים קח, א. ורשב"ם שם)) — כי דוקא מצה הוא מוזנו של אדם משא"כ המרור וכו'.

(20) שהרי גם מצה בכלל (לא רק הפרוסה) נקראת בכללות "לחם עוני".

(21) עקב יא, יב.

(22) תניא פ"ו. וראה שם פ"י ט.

(23) תו"א עא, ג.



ב"ה ד' ניסן, תש"ו

. . . בסדר ה"סדר" הנה אחד מהענינים הראשונים הוא אמירת הא  
לחמא כו' כל הכפין ייתי וייכול — ענין מעות חטים. אבל קודם לזה עושים  
„ורחץ כרפס" שהוא כדי לענין התינוקות שיתמהו וישאלו לדיני ומנהגי ישראל.  
וגם תיכף אחר זה מסלקין הקערה, שהוא ג"כ כדי שיתמה התינוק וישאל.  
ואם יאמר האומר די ומספיק אם אתן מהוני וכחי וזמני בשביל בן חכם המתעסק  
ומתענין בדת ישראל, או לכל היותר לתועלת בן תם, שאף שאינו חכם, אבל  
עכ"פ מרגיש שעם ישראל לבדד ישכון ושואל מה זאת, אבל אינו מכוון למרוד  
בוה — הרי מיד בא המענה: כנגד ארבעה בנים דברה תורה: חכם, רשע,  
תם ושאינו יודע לשאול.

ולא עוד אלא שבבן חכם מתעסק הכתוב בספר דברים, בבן תם בשמות  
יג' ותחלת הדבור (שמות יב) הוא להציל ולקרב ולתקן את השאינו יודע לשאול  
והרשע.

(ומענה להרשע הוא בפסוק השאינו יודע, כי באמת כל ישראל מאמינים  
בני מאמינים. והמרשיע הוא מפני שלפי שעה אינו יודע מזה, וגם אינו יודע  
אפילו לשאול על זה, כי נכנס בו רוח שטות) . .

המקורים למ"ש כאן בנוגע לסדר ראה בהגדת קה"ת שעם לקוטי מנהגים.

בברכת כל טוב,

לאלתר לתשובה לאלתר לגאולה,



ב"ה, י"א בחודש הגאולה, ה'תשי"ב, ברוקלין, נ. י.

אל תלמידי הישיבות

ה' עליהם יחיו

שלום וברכה!

ברשות הרבנים הגאונים שליט"א, מנהלי הישיבות, הנני פונה אליכם  
בוה ידידי, תלמידי הישיבות, ביחוד, נוסף על מכתבי הכללי מראש־חודש ניסן\*.

תחלת חג הפסח, המתקרב ובא עלינו ועל כל ישראל לטובה, הוא  
עריכת ה"סדר", אשר כל אדם צריך להיות „חרד באימה לקיים מאמר חכמים  
שתקנו מצות הסדר והגדה . . שאין שום דבר ריק בהן".

חרד באימה: מהרי"ל.

(\* נדפס בהגש"פ (בהוצאות תשמ"ו ושלאח"ז ע' תקסח). המו"ל.

וכנגד ארבעה בנים דברה תורה בענין והגדת לבנך: אחד חכם ואחד רשע ואחד תם ואחד שאינו יודע לשאול. וסמך, בעל ההגדה, לבן רשע תיכף לבן חכם, ובתוספות וא"ו «ואחד רשע» — וא"ו המוסיף.

זאת אומרת: א) גם לבן רשע יש תקוה, כי המקום מזמין לו בן חכם שיכול להשפיע עליו ולעזור לו להיטיב דרכיו — ובלבד שיתוסף, מי שהי' רשע עד עתה, לחכם, וייעשה טפל אליו. ב) אין לחכם לומר מה לי ולרשע, יאבד ברשעו — כי כל ישראל ערבין (ומעורבין) זה בזה, ועל כל אחד מוטל להשתדל להחזירו למוטב. ובלבד שיזכור תמיד שהרשע נתוסף נטפל אליו, להיות מושפע ומקבל מהחכם, ולא להיפך. ג) על החכם לזכור תמיד אשר לפתח חטאת רובץ, וכל הגדול מחברו יצרו גדול הימנו, וצופה רשע (שבקרבו) לצדיק ומבקש להמיתו — ולכן צריך לדקדק על עצמו ביותר, ולבקש רחמים שהקב"ה יעזור לו, שרק בזה יוכל לו — לרשע שבקרבו.

ואם בנוגע לרשע צריך להשתדל לעזור לו (בוהירות הראוי', כנ"ל), על אחת כמה וכמה — בנוגע לתם (טפש) ובנוגע לשאינו יודע לשאול.

וכשהבן חכם מוסיף ומצרף ומזכך ומגבי' את הרשע, והתם, ושאינו יודע לשאול, אשר בכל אחד מהם בא וא"ו המוסיף בתחילתו, וא"ו דא אות אמת, המשכת תורת אמת, אז ממלאים את בקשתנו: ברכנו אבינו כולנו כאחד.

כמו שהי' בעת שנתן תורה לעמו ישראל ברוך הוא, ויחן שם ישראל — ל' יחיד.

אשר זהו תכלית ענין יציאת מצרים, כאמור: בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלקים על ההר הזה,

רשע תיכף לבן חכם: וכפרט שעפ"י סדר העולמות אבי"ע — צ"ל לבסוף. וראה אבורהם.

וא"ו המוסיף: כיון דבלא וא"ו אין מקום לטעות — גם לר' יונתן הוא להוסיף (רש"י מנחות צא, רע"א). וכיון דתליא בסברא אין לחלק בין לשון תורה ללשון חכמים. ועיין בספרים שהובאו בשד"ח כללים וא"ו ס"ק ח"ג.

ועל כל אחד: תניא פ"ב.

לפתח חטאת: ראה תניא פ"ג.

רשע (שבקרבו): . . שרק בזה: סוכה גב, ב.

טפש: ירושלמי פסחים פ"י ה"ד.

דא אות אמת: זוהר ח"ג בתחלתו.

כולנו כאחד: תניא פ"ב.

ויחן שם ישראל: מכילתא הובא בפירש"י על התורה.

אלא שאח"כ גרם החטא ונתגשמו הם והעולם, ועל ידי העבודה עתה, חוזרים ומבררים ומזככים, עד שבימות המשיח יוגמר הבריור ויזדכך גשמיות הגוף והעולם ונגלה כבוד הוי'.

בברכת חג הפסח כשר ושמח

ג. ב. כתוב המכתב לחה"פ הבע"ל אבל תוכנו — בכל עת זמנו הוא.

אלא שאחר כך: תניא ספלו.

## חול המועד פסח

בקשר לקביעות של ימי חוה"מ פסח דשנה זו (תשל"א) — שבאין בהמשך אחד שאין יום השבת מפסיק ביניהם (כי יום הראשון (והאחרון) של חג חל להיות בשבת) — ישנה הוראה מיוחדת בעבודת ה' של כאו"א בימים אלה:

דהנה אדמו"ר הוקן פוסק בשלחנו, דמי ש"אינו יכול לעסוק תמיד בתורה חייב לקבוע לו עתים לת"ת ביום ובלילה כפי כחו ויכלתו וכו' וכל זה במתפרנס ממעשה ידיו ממש אבל אם מלאכתו נעשית ע"י אחרים וכו' חייב לעסוק בתורה יומם ולילה ממש" — וזה שייך לכאו"א דהרי "כל איש מישראל חייב בת"ת בין עני בין עשיר, וכו'".

והנה כשם שבימות החול, הרי חיוב זה של לעסוק בתורה יומם ולילה ממש אינו מוטל על אלה שהם מתפרנסים ממעשה ידיהם כנ"ל — עד"ו הוא ביחס ליו"ט: דמכיון שהוא "חציו לכס"י, הרי בחלקו זה שניתן "לכס"י פטרה התורה מחיוב מצות תלמוד תורה; וכן גם ביום השבת הלא מצינו ש"מאחרין לבוא לביהכנ"ס" משום המצוה שיש בו "לענגו וכו'". דהיינו שבזמן שהוא הותר החיוב תמידי של לימוד התורה [ולהעיר גם בנוגע ליום השבת כולו, ממאמר רו"ל ב' בקושי התירו לדבר ד"ת בשבת].

- 1) הל' ת"ת פ"ג הל' ד"ה, מהרמב"ם הל' ת"ת פ"א ה"ת. יו"ד סי' רמ"ו ס"א. ראה ריטב"א על הרי"ף נדרים ת, א. מ"א סי' קנו סק"ב ושו"ע אדמוה"ו שם ס"א.
- 2) שם סי' קנ"ה סעי' א' מהרמב"ם שם.
- 3) פסחים סח, ב. ביצה טו, ב. רמב"ם הל' יו"ט פ"ו הי"ט.
- 4) או"ח ר"ס רפ"א.
- 5) ראה ירושלמי שבת פט"ו, ה"ג ובספר היראה לר"י אות שי"ט. הובא ונתבאר בתו"א קיג, א. לקו"ת צו יא, ד. סידור אדמוה"ו רצו, ד. ועוד.

אמנם בימי חול המועד שאין בהם טעמי פטור הנ"ל — הן מפאת המצוות המיוחדות לשבת ויו"ט; והן מצד ההתעסקות לפרנסתן של ימות החול, שהרי אסורים אז במלאכה\* — הרי במילא נשאר או על כאו"א הציווי המלא של „חייב לעסוק בתורה יומם ולילה ממש“ (כמובן, מלבד הזמנים המיועדים לתפלה; ולקיום מצות ושמחת בחגך שהיא מ"ע מה"ת גם בחוה"מ<sup>1</sup>, וכיו"ב).

ולכן, מכיון שהקביעות דשנה זו היא שכל ימי חול-המועד רצופים הם, בלי שום הפסק זמני הפוטר מחיוב לימוד התורה, הרי זו הוראה על תוקף החיוב של לימוד התורה, ביתרון מיוחד, בימים אלה.

ולהעיר על הקשר המיוחד של חה"פ לתורה וכמש"נ\* בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלקים על ההר הזה ודרו"ל\* עה"פ. וזמן חרותנו — הרי אין לך בן חורין אלא מי שעוסק בת"ת<sup>10</sup>.

\* \* \*

עפ"י הנ"ל, ובהמשך למדובר בהתוועדות דחמשה עשר בשבט\* ודפורים — ע"ד „כיבוש“ כל העולם כולו על ידי הוספה ויגיעה בלימוד התורה וביתר שאת וביתר עז — מהראוי ונכון וטוב אשר בימי חוה"מ פסח יוסיף כאו"א בעסק התורה, הן בלימודו הוא והן בנוגע לזולת: להשתדל עם כל מי שיכול לפעול עליו, שגם הוא יוסיף אומץ בלימודו בימים אלו ובהתאם להנ"ל.

ופשיטא שענין הנ"ל שייך במיוחד לתלמידי הישיבות, דגם בשאר הימים הרי „תורתם קבע“ היא גם במובן כמות הזמן; — עליהם מוטל חיוב מיוחד לנצל את כל ימי חוה"מ פסח הבע"ל להוסיף בלימוד התורה ביתר שאת וביתר עז.

ויה"ר שיפעלו דברים אלה את פעולתם ובמילואם, ובפרט שעומדים אנו כעת „בין גאולה (דפורים) לגאולה“ (דפסח)<sup>11</sup> — ונאמר בגאולת פורים „ליהודים היתה אורה ושמחה וגו'“ וארו"ל<sup>12</sup> „אורה זו תורה“ ובגאולת מצרים: תעבדון את הא' על ההר הזה —

כן תהי' לנו, ובקרוב ממש.

(משיחת ש"פ צו, שה"ג, תשל"א)

- 
- (6) ראה שו"ע אר"ח סי' תקל ואילך ובג"כ וש"נ.
  - (7) שו"ע אדמוה"ז סי' תקכ"ט סעי' ו'.
  - (8) שמות ג, יב.
  - (9) שמו"ר ג, ד. פרש"י עה"ת שם.
  - (10) אבות פ"ו, מ"ב.
  - (11) מגילה ו, ב. וברש"י שם ד"ה גאולה.
  - (12) שם טז, ב.
  - (\*) נדפס בלקו"ש ח"ו ע' 312.

\* \* \*

בקשר להמדובר (בהתועדות דשבת הגדול), שבמיוחד — ינצלו ימי חג הפסח להוספה בלימוד התורה — הוספה בכמות והוספה באיכות — שייכות מיוחדת דלימוד התורה וחה"פ [נוסף למה שנתבאר בשיחה הנ"ל], ברמות גם כן בהשם פסח: פסח — פה סח, והרי שיחת ודיבור האדם צריך להיות בדברי תורה — ובפרט בימי חול המועד שבהם החיוב הוא "לעסוק בתורה יומם ולילה ממש" כמשנ"ת בארוכה בשיחה הנ"ל.

ומזה עצמו שימים אלו נקראים בתורה "ימי הפסח" — פה סח — שמורה על ענין השיחה והדיבור בתורה — מובן שימים מסוגלים הם, ימים זכאים. ביחוד ללימוד התורה, היינו שבימים אלו נותנים כח וסיוע נוסף למעלה, שתהי' בנה הצלחה מיוחדת.

\* \* \*

מכיון שנמצאים אנו בהזמן ד"ערב גאולה" ממש — ערב (וסמוך) ממש וגאולה ממש (אמיתית ושלמה) — הרי מובן שכל הנ"ל שייך גם לנשי ובנות ישראל. והיינו שנוסף על זה שיש להן זכות ע"י שישתדלו שתבוא ההוספה האמורה בלימוד התורה של בעליהן ובניהן, זכות שאחז"ל עלי': "גדולה הבטחה כו' לנשים יותר מן האנשים", עליהן להוסיף בהלימוד שלהן עצמן, שהרי "גם הנשים חייבות ללמוד הלכות הצריכות להן".

שבהלכות אלו נכלל, כמובן, לימוד עניני תורת החסידות — מכיון שלימוד זה שייך ומביא לידי מעשה — קיום ששת המצות [שסימנם שש] ערי מקלט תהינה לכם" <sup>10</sup>] המנויות באגרת המחבר (שלפני הקדמת) החינוך

- (1) שער הפחנות ענין הפסח דרוש גי. פע"ח שם. סי' האריו"ל. ועוד.
- (2) ספרי דברים ו, ז וברש"י שם: שלא יהא עיקר דיבורך אלא במ עשם עיקר ואל תעשם טפל. אבל בהל' ת"ת לאדה"ז (פ"ג הי"ב): שלא יהא כל דיבורך אלא במ כנומר שתעשם עיקר ולא טפלה וע"כ חייב לעשות תורתו קבע ומלאכתו עראי כו'. ועייג"כ שם ה"ו. וי"ל דרש"י לשיטתו' ביומא (יט, ב) ד"ה ולא. אבל צ"ע כי כ"כ ג"כ אדה"ז בשו"ע שם (פ"ג, ה"ה) ובחאו"ח סקניו סט"ו. ועכצ"ל דתרהייהו למדים מ"בם". ובכל אופן צ"ע: לכהנ"ל — למה רק בלימוד השני נלמד שעובר בעשה ואכ"מ.
- (3) להעיר שבקיום מ"ע דלספר ביצי"מ באם הוא בהגש"פ או כו"ב — ה"ז ג"כ ת"ת: מקרא משנה כו' ושקו"ט שלו בהם [משא"כ — תפלה ותחנונים דשו"ע או"ח סמ"ו].
- (4) הל' ת"ת שם ה"ה (לענין מי שמלאכתו נעשית ע"י אחרים — שמזה מובן שכ"ה גם בנוגע לחוה"מ, שהרי אסור או בעשית מלאכה). וראה ג"כ שו"ע אדה"ז או"ח רסקנ"ו.

- (5) ראה שער היחוד והאמונה ספ"א.
- (6) ע"ד תענית כט, א.
- (7) להעיר מסוטה (יא, ב): בזכות נשים צדקניות כו'.
- (8) ברכות יז, א.
- (9) הל' ת"ת לאהמה"ז ספ"א.
- (10) סיום אגרת המחבר סי' החינוך (הנוכר בפנים).

ומכיון שכל הענינים שבתורה הם בתכלית הדיוק, הרי מובן ששש מצות אלו ושש ערי מקלט שייכות וליזו גם מצד תוכנם: כמו שערי מקלט מצילות את החוטא, ועד

— להאמין בשם. שלא להאמין בזולתו, ליחודו, לאהבה אותו, ליראה אותו. —  
שלא לתור אחר מחשבת הלב וראיית העינים — „שחיובן תמיד לא יפסק  
מעל האדם אפילו רגע בכל ימיו“, שמצוות אלו הם באנשים ונשים בשוה.

ויהי רצון, שבקרוב נראה בגלוי אשר „ופסח ה'“<sup>11</sup> שתרגומו „ויחוס  
ה'“, — „ויחוס“ מל' חמלה<sup>12</sup>, שהקב"ה יחוס ברחמיו המרובים על עמו  
ישראל בכלל ועל כאו"א מישראל בפרט

וכמ"ש במדרש תהלים מזמור שבעים „אמר הקב"ה . . . הבן יקיר לי  
אפרים גו'“, ובסיום כתוב זה — רחם ארחמנו נאם ה', שרחמיו של הקב"ה  
יומשכו בגלוי בעולם הדיבור — נאם ה'<sup>13</sup>

ועד — כסיום הענין שם<sup>14</sup> לגאולה ממש, למטה מעשרה טפחים,  
ובקרוב ממש.

(משיחת י"א ניסן, תשל"א)

אשר „עבדו לי“ מידי דתיהו לי חיותא“ (מכות י, א) — כ"ה גם בנוגע לשש מצות אלו,  
אשר קיומם — כולל גם לימוד החלק בתורה (ולהעיר ממכות (שם) שדברי תורה בכלל  
— קולטין) המביא לקיומם — מציל מכל הענינים הבלתי רצויים, ומביא לגאולה האמתית  
והשלמה, כי ע"י ביטול הסיבה („חטאינו“) מתבטל גם המסוכב („גלינו“).

(11) בא יב, כב

(12) ראה גם רש"י שם. ובתיב"ע: ויגין.

(13) תו"א מקץ (לו, ד): וכך האדם ע"י עסקו בתורה כו' נתקיים בו וע"י כו'

נאם ה'.

(14) ירמ' לא (יט, כב).

## שביעי של פסח

א. ענינו של כל דבר מתבטא בעיקר — ובהבלטה ובהדגשה —  
בסיומו וחזרתו, וכמרו"ל: הכל הולך אחרי החתום. ומזה מובן, שכללות הענין  
דחגה"פ — ענין יציאת מצרים, מתבטא בהדגשה ובהבלטה, מיוחדת בימים  
האחרונים דפסח, שהם הסיום והחזרת של ימי הפסח.

והנה הגם שבימים האחרונים גופא, הסיום שבהם הוא יום האחרון  
של פסח — הרי ראשיתו ועיקרו הוא יום השביעי של פסח: (שהרי אחש"פ

(1) ברכות יב, א.

(2) בכ"מ מבואר שאחש"פ נעלה יותר משש"פ. אבל פשוט שיש מעלה גם  
בשש"פ (בכפנים) — והרי בעת חגג — מודגשת ופועלת וגוברת מעלת חג זה דוקא  
(ולכן מציינו בראש"ח שבדרושי חה"פ — מדובר במעלת חה"פ לגבי שאר היו"ט, בחה"פ  
עצמו — בדרושי הסדר — מדובר במעלת לילה זה לגבי שאר ימי הפסח וכו').



הוא רק יו"ט שני של גליות שמדברי סופרים) שענינו הוא: — קריעת ים סוף ואמירת השירה.

ז.א. שהגמר והתוקף דיצי"מ היתה בעת קרי"ס, וכמובן גם בפשטות י, שעד שביעי של פסח, אף שישראל יצאו כבר ממצרים, היתה עדיין אימת מצרים עליהם (שהרי „איקטורין שלח עמהם“). ורק בשביעי של פסח, כאשר „וירא ישראל את מצרים מת על שפת הים“<sup>6</sup>, אז יצאו ישראל ממצרים לגמרי, לא רק מהמקום דארץ מצרים, אלא גם מאימת מצרים.

ב. והנה מענינים העיקריים שבסיפור ביצי"מ שכתחילת ימי הפסח: — שהסיפור יהי' (לא רק באופן של „כאילו הוא יצא היום ממצרים“, כ"א) באופן שהוא עצמו יוצא ממצרים ביום זה ממש.

ומכיון שכל הענינים שביציאת מצרים, ועאכו"כ — ענינים העיקריים

שבו

[והרי ענין הנ"ל הוא נקודה עיקרית ביצי"מ. כי (נוסף לזה שכל ענין באם הוא רק מזכיר אותו ומספרו כמאורע שהי' בעבר, אין זה חודר לתוכו בכל פרטיו — והרי הענינים דתורה ומצות צריכים לחדור להאדם בכל תמציתו, הרי) הענין ד„יציאת מצרים“ הוא היציאה מכל המצרים וההגבלות, ובכללם — הגבלות הזמן, ובמילא, כאשר הענין דיצי"מ אצלו הוא רק מאורע שהי' בעבר, הרי לא יצא מ„מצרים“ (הגבלות הזמן) שלו]

מתבטאים — ובתוקף — בשביעי של פסח (כנ"ל סעיף א'), הרי מובן מזה, שגם הענין דקרי"ס ואמירת השירה צריך להיות באופן זה (ובמכש"כ

3) בשביעי ואחרון של פסח — שני ענינים: א) נקודה המשותפת שבשניהם (שלכן נקראים שניהם בשם הכולל „ימים האחרונים דפסח“) — ומצד נקודה זו, התפלות והקידוש וכו' הם בשניהם בשהו. ב) ענינו המיוחד של כל יום (כמה שהוא גבול מחבירו) — וענין זה מתבטא בקריאת וההפטרה, שבהם כל יום שונה מחבירו (ובכמה דינים). ומכיון שהקריאה דש"פ הוא ענין (קריעת ים סוף ו)השירה \* — הרי מובן

שענין זה הוא הנקודה העיקרית של שש"פ.

4) וראה בארוכה לקו"ש ח"ג ע' 878.

5) רש"י בשלח יד, ה. שמונה מוכח, שגם בג' ימים הראשונים, לא נשתחררו מ(אימת) מצרים לגמרי. — ומכ"ש, לאחרי שהמצרים רדפו אחריהם, אשר „ויראו מאד“ (בשלח יד, י), ועד שמצד זה, היו כאלו שרצו „לשוב למצרים“ (מכילתא שם יד, יג).

6) בשלח שם, ל. — וראה פרש"י שם.

7) כמשנ"ת בשיתות הקדומות — ראה לעיל ע' 260 סעיף ב'.

8) ראה שם סעיף ג'.

\*) ואף שכמה ענינים בקריאה זו — מזה שההפטרה (שהיא מעין הקריאה) היא שירת דוד לפי שהיא בזומה לשירת הים, מוכח (ובפרט ששירת הים היא באמצע הקריאה ולא בסיומה, ומ"מ ההפטרה היא מעין ענין זה זוקא, הרי מזה מוכח עוד יותר) שציקר הקריאה דשש"פ הוא ענין השירה (והענין דקרי"ס — שהרי השירה היא מסובב ותוצאה מקי"ס, ונקראת „שירת הים“).

מענין הסיפור ביציאת מצרים), שירגיש שביום זה ממש ישנו הענין דבקיעת הים, והוא אומר שירה ע"ז בשמחה עצומה.

ג. והנה נתבאר בשיחות הקודמות, אשר מכיון שכבר עברו אלפים בשנים מעת המאורע דיצי"מ (בפעם הראשונה), לכן, בכדי שאדם יוכל איבער לעבן הענין דיצי"מ באופן הנ"ל, הוא ע"י הביטול שלו — "לחמא עניא", שע"ז הוא יוצא ממציאיותו, ומתקשר, ונעשה דומה לבוראו (וכמרו"ל<sup>10</sup> צדיקים דומים לבוראן), לבחינת שם הוי"ו<sup>11</sup> שלמעלה מן הזמן, "שהוא הי' הוה ויהי' ברגע אחד"<sup>12</sup>.

ומזה מובן (ובמכש"כ) גם בנוגע לשביעי של פסח, שביום זה ישנו נתינת כח מיוחד לצאת מכל המיצרים וההגבלות, ובכללם — מהגבלות הזמן. ויומתק עפ"י המבואר בחסידות, שהענין ד"הפך ים ליבשה" — חיבור עלמא דאתכסיא ועלמא דאתגליא, הו"ע ע"י גילוי ענין שלמעלה משניהם — והרי מצד גילוי ענין זה, לא ישנם שום מיצרים והגבלות.

ד. עפ"י כל הנ"ל יובן גם מה שאמרו רז"ל<sup>13</sup> "מנין לתחה"מ מן התורה, שנא' או ישיר משה ובנ"י את השירה הזאת לה', שר לא נאמר אלא ישיר, מכאן לתחה"מ מן התורה" — דלכאורה: מהי השייכות דתחה"מ לשירת הים, שבה דוקא נרמז הענין דתחה"מ — כי מכיון שבשעת קרי"ס נמשך ונתגלה בחי' "הי' הוה ויהי' כאחז" (כנ"ל), לכן, בעת אמירת שירה זו הי' כלול גם הזמן שלאח"ז, עד להשיר דלעתיד.

ועפ"ז מובן גם השייכות והקישור של פירוש זה ב"ישיר" עם פשוטו של מקרא זה<sup>14</sup> ש"ישיר" קאי על השירה שהיתה בעת קרי"ס — כי בהשירה שבעת קרי"ס היתה כלולה גם השירה דלעתיד.

וזהו גם מה שאמרו רז"ל עה"פ או ישיר גו' לאמר: "לאמר — לדורות" — שמכיון שהי' או גילוי בחי' שלמעלה מהזמן, הרי השירה ששרו או היא (לא רק הוראה לדורות, אלא ששירה זו עצמה היא) לכל הדורות.

וזה נותן כח עוד יותר שאמירת השירה בכל שביעי של פסח תהי' באותו האופן ממש כמו שהיתה בפעם הראשונה — שהרי מובן בפשטות,

(9) דאה לעיל ע' 262 סעיף ה' זר.

(10) ראה רות רבה פ"ד, ג. וש"נ.

(11) וע"פ המבואר בשעוה"א רפ"ד "דשם הוי' פירושו שמהוה כו'" — מובן שזה שירי גם לענין (צדיקים דומים ל)בוראו, ואף שכמה בחינות בשם הוי' — הרי ממה שכולם הם שם הוי', מובן שישנה שייכות ביניהם. ובפרט ע"פ מ"ש בשעוה"א פ"ז (בנוגע למקום. שמהו מובן שעד"ז הוא גם בנוגע לזמן), שהטעם על מה שהוא, למעלה מבחי' מקום" הוא "כי הוא מהוה תמיד את כל בחי' המקום כו'".

(12) שעוה"א פ"ז.

(13) טנה' צא, ב.

(14) ראה רש"י בשלח טו, א.

שבאם עכשיו הי' בא משה ושר את השירה, הי' פועל אצל כל בני שישיר  
את שירת הים באופן זה.

ועפ"י הנ"ל בפירוש "לאמר לדורות", נמצא שאמירת השירה דמשה  
(אז) ישנה גם עכשיו. ומכיון שכן — הרי "קרוב מאד" לכל אחד ואחת שאמירת  
השירה שלו בשש"פ זה תהי' באותו האופן ממש כמו שהיתה בפעם הראשונה.

(משיחת שש"פ תשל"ב)

## אחרון של פסח

א. דובר בהתועדות הקודמת: בפירוש מרז"ל: "שר לא נאמר אלא  
ישיר, מכאן לתחזה"מ מן התורה" — שפירוש זה שייך גם לפשוטו של מקרא  
זה ש"ישיר" קאי על השירה שהיתה בעת קרי"ס, כי בשעת קרי"ס נמשך  
ונתגלה בחינה שלמעלה מהזמן, ולכן בעת אמירת שירת הים הי' כלול גם  
הזמן שלאח"ז, עד השיר דלעתיד.

ומכיון שאחש"פ בא בהמשך לשש"פ, הרי מובן שגם באחש"פ מאיר  
הגילוי דלעתיד. וכמו שסיפר כ"ק מו"ח אדמו"ר: אשר הבעש"ט באחש"פ הי'  
אוכל ג' סעודות, וסעודה השלישית (שהיתה לפנות ערב) היתה נקראת "סעודת  
משיח", כי באחש"פ מאיר גילוי הארת משיח.

ב. והנה כמו שבנוגע לשירת הים, נתבאר בהתועדות הקודמת, שבכל  
שביעי של פסח צריך לצייר את הענין דקיי"ס ושירת הים, עד שירגיש  
(לא כמאורע שהי' בעבר, כ"א) שביום זה ממש ישנו הענין דבקיעת הים והוא  
אומר שירה על זה.

כ"ה גם בנוגע לשיר דלעתיד, שבכל שש"פ צריך לצייר ולהרגיש  
את השיר דלעתיד (הכלול בשירת הים), לא כמאורע שיהי' בעתיד כ"א  
שביום זה ממש הוא שר השיר דלעתיד.

ועפ"ז מובן שבשש"פ היא התוקף דיציאת מצרים: גם בעבודה  
הרוחנית, ביציאת האדם מהמצרים וההגבלות שלו ובכללם — הגבלות הזמן.

כי יציאת האדם מהגבלות הזמן שבלילות הראשונים דפסח, המתבטאה  
בוה שהסיפור דיצי"מ הוא באופן שיוצא ממצרים ביום זה ממש — אין זה

- (1) ראה לעיל ע' 271 סעיף ד'.
- (2) סנה' צא, ב.
- (3) ראה גם היום יום ע' מז.
- (4) ראה לעיל ע' 270 סעיף ב.
- (5) ראה לעיל ע' 269 סעיף א.

חידוש כ"כ, מכיון שיצי"מ הוא ענין שאירע כבר, משא"כ בשש"פ שהאדם מצייר ומרגיש (לא רק הענין דשירת הים, אלא גם) השיר דלעתיד באופן שהוא ביום זה ממש — הרי מכיון ששיר זה לא הי' עדיין בפועל ויהי' רק אח"כ (ובפרט שפרטי הענינים שיהיו לע"ל אינם ידועים לנו בפרטיות, ורק כמה פרטים, מתי מספר, ידועים לנו ממדרשי רז"ל), הרי כשמרגיש את השיר דלעתיד באופן של "הא" (כלי כ"ף הדמיון), מתבטא עי"ז הרבה יותר הענין ד"ציאת מצרים".

וע"פ הכלל "מעלין בקודש" <sup>6</sup>, מובן, שהציאה מהמצרים והגבלות הזמן דאחש"פ, המתבטאה ב"גילוי הארת המשיח" שביום זה, הוא בתוקף יותר (לא רק מהציאה מ"מצרים" שבלילות הראשונים דפסח, אלא) גם מהציאה מ"מצרים" שבשביעי של פסח, כי הציור וההרגש של השיר דלעתיד שבשש"פ הוא רק במחשבה או גם בדיבור, אבל לא בענינים של מעשה. משא"כ באחש"פ שאוכלים "סעודת משיח" הרי ציור והרגש זה בא גם בענין של מעשה.

ונוסף לזה: ע"י אכילת סעודת משיח — שענין המזון הוא שנעשה דם ובשר ככשרו — הרי הרגש זה חודר לא רק בכל כחות נפשו, עד לכח המעשה, אלא גם בגופו הגשמי.

ג. הטעם מה שענין הנ"ל נתגלה ע"י הבעש"ט דוקא י"ל שהוא לפי שכללות ענינו של הבעש"ט שייך לגילוי המשיח, וכידוע מענת מלך המשיח להבעש"ט על שאלתו "אימתי קא אתי מר" — "לכשיפוצו מעינותיך (מעיות הבעש"ט) חוצה" <sup>7</sup>.

וכמו שכללות תורת הבעש"ט, מדור לדור היא מתפשטת יותר, עד לאלו שנמצאים ב"חוצה" בדרגא הכי תחתונה — כ"ה גם בנוגע ל"גילוי הארת המשיח" ו"סעודת משיח" דאחש"פ, שבדורותינו אלה נתפשט הענין בין כו"כ מבני <sup>8</sup>.

ומכיון ש"תורה על הרוב תדבר", הרי מובן שענין הנ"ל שייך גם לאלו שמצד עצמם אין מרגישים "גילוי הארת המשיח" (שהרי אלו שמרגישים זה מצד עצמם, הם לע"ע רק מיעוט) — שגם הם, ע"י קיום ההוראה דאכילת "סעודת משיח", נעשה "הענין" חלק מגופם (וע"ד דבאכילה דמצוה אין נוגע הכוונה <sup>9</sup>) ובמילא גם קל יותר שע"י ההתבוננות והציור בזה, יוכלו גם הם להרגיש גילוי זה.

כי הרי הוא כבר "עומד אחר כתלנו" — ועוד יותר "משיגין מן החלונות מציץ מן החרכים" היינו שכבר ישנם "חרכים" (פרצה) בהכותל. ומכיון שכבר קרוב מאד לביאת המשיח, "מארגן קומט משיח", לכן גם היום — באחש"פ,

(6) ברכות כה, א.

(7) אגה"ק של הבעש"ט נדפס בסוף הספר בן סורת יוסף ובכ"מ.

(8) ש"ע אדה"ז סתע"ה סכ"ח.

(אף שנמצאים בגלות עדיין. אבל הכותל המפסיק בין הגלות להגאולה הוא כבר פרוץ, כנ"ל). מאיר גילוי הארת המשיח באופן שכאור"א יוכל להרגיש זה.

ועי' גופא מה שבזמן הגלות עושים «סעודת משיח», שבוה מראים אז אידן אנערקענען ניט דעם גלות — פועלים שבקרוב ממש וועט מען פארברענען די ווענט פון גלות כפתגם כ"ק מו"ח אדמו"ר ויתגלה משיח ויוליכנו קוממיות לארצנו.

ד. ישנם הטוענים שלא כל מוחא סביל דא לקבל ענין הנ"ל — שלכאור"א מאיר הארת המשיח, ואדרבא, ע"י שמיעת ענין כזה יתבלבלו וכו'.

אמנם באמת אינו כן, כי כבר נשתנה המצב, וכבר בא הזמן שגם ה"חוצה" יכול לקבל ענין זה, ורק צריכים להסיר הפחדים אצל אלו שצריכים להביא ענין זה לה"חוצה", וכשיאמרו את הענין בפשיטות (בלי שום פקפוק) — ע"י שיחוקו האמונה שלהם עצמם — יתקבלו הדברים אצל השומעים, ויפעלו פעולתם.

ה. כדי להקל הרגשת הענין — מרומז ענין זה (ככל עניני פנימיות התורה) גם בנגלה דתורה: בשמיני של פסח מפטירין «עוד היום בנוב לעמוד וגו'» לפי שבלייל פסח היתה מפתלו של סנחריב<sup>10</sup>. ולכאורה תמוה: הרי מפתל סנחריב היתה בלייל הראשון של פסח ולא באחרון של פסח?

והענין, לפי שבהפטרה זו מבואר נצחונו של חזקי', שביקש הקב"ה לעשותו משיח<sup>11</sup>, ובאחש"פ מאיר גילוי הארת משיח.

ועוד יותר: כו"כ פרטים המבוארים בהפטרה זו לא נתקיימו בנצחוננו של חזקי' ויתקיימו בביאת משיח צדקנו. כמו «וגר זאב עם כבש וגו'» (וכמבואר גם ברמב"ם<sup>12</sup> שקאי על ימות המשיח — רק שלשיתו ה"ז משל וקאי על או"ה), וגם ענין קיבוץ גליות «והי' ביום ההוא וגו' לקנות את שאר עמו אשר ישאר מאשור וממצרים וגו' ומאי הי"ם», וכו'. ומכיון שהפטרה זו, שכו"כ פרטים שבה יתקיימו בביאת מ"צ קורין באחש"פ, הרי מובן שבאחש"פ מאיר הארת המשיח.

(9) ועי' מה שדובר בהתועדות דשבת הגדול (תשל"ב) בנוגע פעולת ישראל על בכורי מצרים, שע"י שאמרו להם «זבח פסח הוא לה' שיהרג בכורי מצרים» בתוקף ובפשטות (אף שהיו אז עדיין בגלות מצרים), פעלו שנתקבל זה גם אצל בכורי מצרים, ועד כדי כך, שעשו הבכורות מלחמה כו' (ראה שו"ע אדה"ז ר"ס ת"ל). ואם (בכורי) מצרים כן, בישראל מאמינים בני מאמינים — על אחת כמה וכמה.

(10) שו"ע אדה"ז או"ח סי' ת"צ סי"ג.

(11) סנה' צד, א. וראה מחזור ויטרי בכל זה.

(12) הל' מלכים פי"ב הי"א.

ולכן אפשר לומר לכאור"א, שגם אצלו מאיר הארה זו שהרי גם בביהמ"ד שלו קראו ההפטרה עם ברכה לפני' ולאחרי', וכאור"א ענה אמן אחריהם, ושם הרי מדובר ע"ד ביאת המשיח ועניניו, ובמילא גם הוא צריך להרגיש ענין זה, וגם אצלו פועל הארה זו לבטוח בבטחון הגמור בה' בלי שום פקפיק כלל וכלל, שאף שע"פ דרך הטבע אינו רואה מראה מקום לזה, מ"מ בוטח הוא בה' שיקיים הבטחתו למעלה מדרך הטבע.

והבטחון צ"ל באופן המדובר אצל חזק"י, שהוא בטח' בה' לגמרי, עד שאמר להקב"ה „אני אין בי כח לא להרוג ולא לרדוף [ואפילו] ולא לומר שירה אלא אני ישן על מטתי ואתה עושה" <sup>13</sup>, מבלי הבט על סנחריב הקיף את ירושלים עם כל חילו, והבטיח לעשות שלום בתנאים מיוחדים <sup>14</sup> ואף ששבנא וסיעתו, שהם היו הרוב בסנהדרין, אמרו שעפ"י תורה צריכים לעשות שלום, ולילך בדרך הטבע, מ"מ מאחר ששמע מישעי' נביא ה' בשם הקב"ה „כה אמר ה' אל תירא וגו' והפלתיו בחרב בארצו" <sup>15</sup> בטח בה' לגמרי, עד שהלך לישן על מטתו, וערבה לו שנתו מצד בטחון זה (לא כאדם הדואג, שא"א לו לישן), והקב"ה עשה המלחמה כמ"ש <sup>16</sup>, „ויצא מלאך ה' ויך במחנה אשור וגו' „

עד"ז צריך כאור"א לבטוח בביאת המשיח בבטחון גמור בלי שום פקפוק, ובאופן ד„אחכה לו בכל יום" שמחר ממש יבוא משיח — גם כשמצד „חשבונות" של שכל [וטבע] אינו רואה שום מקור לזה, ובטחון זה עצמו ימהר ויחיש את ביאתו, בקרוב ממש.

\* \* \*

1. על הפסוק ששת ימים תאכל מצות וכוים השביעי עצרת לה' אלקיך, איתא בשער האמונה <sup>17</sup> שאכילת מצה דשש"פ משפיעה ומחזקת לאור אבא, „הוי' אלקיך", שהם עוצרים וכוונסים לתוכם המצה (ולא כבליל א' — שמהוי' נמשכה המצה) ומה ז' רשות אף ז' רשות שמז' — נמשך זה גם בששת ימים, עיי"ש. הרי מובן, שזה מה שאכילת מצה זו היא „רשות" הוא למעליותא, שהענין הנפעל ע"י אכילת מצה או היא נעלית יותר מהענין הנפעל ע"י הכזית מצה בלילה הראשונה שהיא „חובה" [ובדוגמת המבואר בלקו"ת <sup>18</sup> בענין תפילת ערבית רשות]. וגם זה מה שאין מברכין „על אכילת מצה" לאחרי לילה הראשון הוא דוגמת מה שאין מברכים על תש"ר לפי „שא"א להמשיך כו" <sup>19</sup>.

2. הביאור במעלת המצה שלאחרי לילה הראשון, ובפרט בשביעי של פסח, על הכזית מצה שבלילה הראשון:

- (13) איכ"ב, ד, טו.  
 (14) מ"ב יח, לא"ב. ישעי' לו, טזיו.  
 (15) מ"ב יט, רז. ישעי' לו, רז.  
 (16) מ"ב שם, לה. ישעי' שם, לו.  
 (17) פ"כ ואילך.  
 (18) סוכות פ, ג. שה"ש כד, ב.  
 (19) תו"א נב, ב.

מצה היא "מיכלא דמהימנותא" <sup>20</sup> והיינו שמצה היא המזון המפרנס את האמונה, שתהי' לא בבחי' מקיף, כ"א — (כמבואר בלקו"ת <sup>21</sup> בפירוש "ורעה אמונה") "קבועה בלב האדם.. בבחי' דעת והרגשה".

והנה האמונה מצד עצמה, כשאין עושים שום פעולה שתורגש בפנימיות, אפשר שתהי' בבחי' מקיף כ"כ, עד לאופן ד"גנבא אפום מחתרתא רחמנא קרייא" <sup>22</sup> — שגם בשעה זו גופא כשאמונתו (היא לא רק בלבו פנימה, אלא שבאה גם בגילוי) מתבטאת בקריאת "רבש"ע הושיעני", הנה בשעה זו עצמה, עושה הוא היפך רצון העליון (ומבקש מהקב"ה שיצליח לו בזה).

אמנם, גם כאשר האמונה אינה בבחי' מקיף עד כדי כך, הרי אפשר, שגם כשלומד תורה ומקיים מצות, יהי' טרוד בהסוגיא שהוא לומד או בהמצוה שהוא מקיים, ולא ירגיש בעת מעשה האמונה בהקב"ה נותן התורה ומצוה המצות.

וכל זמן שאין האדם מייגע את עצמו להמשיך האמונה בפנימיותו — תשאר אצלו האמונה בבחי' מקיף — עכ"פ באופן השני דלעיל — ועל עבודה זו של המשכת האמונה בהתורה ומצות שלו, אמרו רז"ל <sup>23</sup> "בא חבוקק והעמידן על אחת שנאמר וצדיק באמונתו יחי' " — שהתרי"ג מצות "יעמדו" על האמונה, היינו: שהאמונה יקיום המצות לא יהיו שני ענינים שונים, כ"א, שבקיום המצוה תורגש האמונה במצוה המצוה.

ת. זוהי המעלה שבמצה "מיכלא דמהימנותא" שלאחרי לילה הראשון ובפרט בשש"פ על הכוית מצה שבלילה הראשון:

פעולת הכוית מצה "חובה" היא כמל' — לפרנס את האמונה שלא תהי' בבחי' מקיף לגמרי כ"א תפעול עליו שהנהגתו בחיי היום יומיים תהי' עפ"י תורה — מתאימה לאמונתו; ופעולת המצה ד"רשות", ובפרט בשש"פ היא בהוי' אלקיך — הרגשת האמונה בהתורה ומצות שלו.

וזהו מ"ש "וביום השביעי עצרת לה"א": ענינם של ב' השמות הוי' ואלקים בעבודת האדם הוא — תורה ומצות ושש"פ הוא "עצרת (לשון קליטה) להוי' אלקיך" — המשכת האמונה לתורה ומצות, ובאופן פנימי — עצרת קליטה.

\* \* \*

ט. הענין ד"סעודת משיח", אף שהוא הנהגת הבעש"ט נתגלה ונתבאר ונתפרסם (ככל עניני תורת הבעש"ט) ע"י נשיאי חב"ד.

ונוסף לזה: בשנת תרס"ו, בעת "סעודת משיח", הוסיף כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע ענין חדש, והוא שציווה או להת' לשתות ד' כנסות <sup>24</sup>.

(20) זח"ב קפג, ב.

(21) ואתחנן ד, ב.

(22) ברכות סג, א. לפי גירסת הע"י.

(23) מכות כד, א.

(24) היום יום ע' מזו.

והביאור בזה :

ההפרש שבין מצה ליינ הוא <sup>20</sup>, שמצה הוא בחי' (קטנות) אבא (חכמה), ויינ הוא בחי' בינה [שזהו הטעם על מה שמצה היא במספר ג' — ג' מצות שבקערה, ויינ במספר ד' — ד' כוסות — כי מוחין דאבא הם ג', ומוחין דאימא הם ד'].

וזה מתאים גם עם ההפרש שבין מצה ליינ בפשטות. שמצה היא „לחם עוני" לפי ש„אין בה טעם כמו חמץ" <sup>21</sup>, משא"כ יין, הרי לא רק שיש לו טעם אלא שגורם גם שמחה ותענוג, ועד ש„אין אומרים שירה אלא על היין" <sup>22</sup> — כי התגלות עתיק (תענוג) היא בבינה.

וזהו הטעם מה שאצל הבעש"ט הי' רק הענין של „סעודת משיח" (שעיקר סעודה ה"ה לחם) ומשיאי חב"ד הוסיפו גם הענין של ד' כוסות — כי ענינה של חסידות חב"ד היא (לא רק לגלות ולפרסם תורת הבעש"ט — שלכן גם ההנהגה ד„סעודת משיח" נתפרסמה ע"י גשיאי חב"ד, כנ"ל — אלא גם) להסביר את תורת הבעש"ט בהבנה והשגה וכו' ולהכניס בה טעם ותענוג וכו' — שכ"ז נרמז בענין ד' כוסות.

יו"ד. והנה גם בהתקופה של החסידות חב"ד, עיקר ההבנה וההסברה בתורת החסידות — באופן שלימוד תורת החסידות תהי' בהבנה והעמקה וכו', דוגמת לימוד סוגיא בנגלה — נתחדש ע"י אדמו"ר נ"ע, ובתקופה זו גופא — עיקר ענין זה נתחדש בשנת תרס"ו, ע"י אמירת ההמשך הידוע דשנה ההיא. וי"ל שזהו הטעם שענין שתית הד' כוסות באחש"פ נתגלה ע"י כ"ק אדמו"ר נ"ע ובשנת תרס"ו — כי עיקר גילוי החסידות [ההכנה והכלי <sup>23</sup> לביאת המשיח] באופן של הבנה והסברה וכו' נתחדש <sup>24</sup> בשנה ההיא.

\* \* \*

יא. הענינים שלמעלה נמשכים ע"י עבודתינו מעין הענינים הנמשכים, וכהלשון המובא בכ"מ בדא"ח: „באתערותא דלתתא — אתערותא דלעילא". ובלשון המשנה <sup>25</sup> — „במדה שאדם מודד בה מודדין לו", ובגמרא שם — „במדה לא בטיל". ואם במדת כו' כן, במדה טובה שמרובה ממדת כו' — על אחת כמה וכמה.

(25) תו"ח שמות קל"ד, א. ואילך.

(26) תו"א פט, ד. וראה גם לקו"ת ויקרא ה, ד.

(27) ברכות לה, א.

(28) ראה קונטרס ענינה של תורת החסידות הערה 132.

(29) ועד שבהמשך תרס"ו נתבארו כו"כ פרטים בענין הגילוי דלעיל — אף שכתב הרמב"ם (הל' מלכים פ"ב) שדברים סתומים הם כו'.

(30) סוטה ת, ב.



מזה מובן, אשר ההשתדלות בחיזוק וביסוס השכונות שבהם דרים אחב"י,  
בכדי שישבו בהם לבטח

— נוסף על החיוב בזה ע"פ דין יי —

היא מקרבת וממהרת את היעוד, וישבתם לבטח בארצכם גו' ושכבתם  
ואין מחריד".

ועוד נקודה בזה: בתי כנסיות ובתי מדרשות הם ה"מקדש מעט", שבהם  
שוכן הקב"ה — "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם". ועד"ז הוא בנוגע לבתי  
בניי בכלל, שהרי בהם לומדים תורה ומקיימים מצות — והרי אפילו פושעי  
ישראל מלאים מצות כרמון — שבתים אלו הם ד' אמותיו של הקב"ה בעולמו.

ובמילא, כאשר יהודים בורחים ח"ו ממקומות מושבותיהם ומוסרים אותם  
לאינם יהודים, להבדיל — ועאכו"כ, כשהבריחה מביאה ח"ו גם למכירת או  
סגירת כו"כ בתי כנסיות ובתי מדרשות — הרי עי"ז מגרשים כביכול את  
הקב"ה מנחלתו. ולאידך גיסא: ע"י הרחבת השכונות של בניי, "כובשים"  
עוד שטח בעולם לבעלותו ושלטונו של הקב"ה.

ומזה מובן גודל האחריות והזכות בביסוס השכונות — ואין הדבר תלוי  
אלא בהשתדלות של כאו"א. וכמו שראו במוחש, שכל אלו שהשתדלו בזה  
במרץ הדרוש, הצליחו בזה במאד, ועד — באופן דלמעלה מן הטבע.

(וסיים כ"ק אדמו"ר שליט"א): על כל אחד ואחד לעשות חשבון צדק  
בנפשו אם עשה בזה עד עכשיו כפי הדרוש — והרי ידע אינש בנפשי, אשר  
ע"כ צריך לתקן ולהשלים גם מה שהחסיר עד עכשיו — ובנוגע לתשובה  
הרי אמרו יי שצריכה להיות באופן ד"כפלים לתושי".

(משיחת אחש"פ תשל"ב)

31) כמשנ"ת בארוכה בהתועדות דאחש"פ תשכ"ט (נרפס בלקו"ש ח"ו ע' 350  
ואילן).

32) ראה אגה"ת פ"ט.

## ימי הספירה

לויט ווי די גמרא: זאגט איז בשעת מען קומט פון ארץ ישראל אין  
חו"ל און דערנאך פארט מען פון חו"ל צוריק אין א"י דארף מען דעמאלט  
זיין "כתרי מינייהו"

1) כתובות עה, א (ראה בעיון יעקב שם: משום דסליק ומכתת רגליו. וכן  
בחידושי לב"מ לג, א).

— זאל דער אויבערשטער אייך העלפן אז איר זאלט טאן אין דעם אלץ וואס היינט אפ אין אייך, און דאס זאל מצליח זיין אין אן אופן ווי ס'שטייט: „יגעת ומצאת“, באופן של מצאיה, וואס דאס איז מערער און ניט לפי ערך היגיעה.

ידוע די תורה פון דעם אלטן רבי'ן, אז מ'דארף לעבן מיט דער צייט, אז מען דארף זיך לערנען פון פרשת השבוע, איז דאך אזוי אויך פארשטאנדיק אז מען דארף זיך לערנען פון א דבר המיוחד צו א גאנצער תקופה בזמן:

איר זייט איצטער אריין — אין איין פרשת השבוע און איר פארט אַוועק אין אן אנדער פרשת השבוע, און דער דבר המאחד די ביידע איז — דער ענין פון ספירת העומר, און ווי גערעדט אין פארברענגען, אז ספירת העומר איז מאחד גאנץ חודש אייר.

און ספירת העומר האָט דאָך במיוחד אַ שייכות צו ארץ ישראל, כפשוטו — דאָרט האָט מען מקריב געווען דעם עומר. און איר פארט דאָך אין ארץ הקודש, וואָס איינע פון די ראיות אויף די קדושות פון ארץ ישראל איז דער ענין פון עומר [ספירת העומר], אז מ'האָט געבראַכט דעם עומר פון דאָרט, ווי ס'שטייט אין דער משנה<sup>6</sup> (וואָס ס'איז דאָרט דאָ כמה פירושים בנוגע וואָס מ'רעכנט ניט און וואָס מ'רעכנט יע, אז מ'רעכנט נאָר די זאכן וואָס זיינען פאַרבונדן מיט קדושה).

\* \* \*

איינע פון די לימודים פון דעם ענין פון ספירת העומר:

אעפ"י וואָס לכאורה האָט קיין אָרט ניט צו ציילן צייט, וואָרום ציילן ציילט מען אַ זאָך וואָס קען זיין אַדער מערער אַדער ווייניקער, אַדער מ'קאָן פאַרלירן אַדער ס'קאָן צוקומען: נאָר — דאָס באַווייזט (ווי בדין דבר שבמנין?) אויף חביבות. זבפרט בספירת העומר — וואָס אויף יעדער טאָג מאַכט מען אַ

(2) ע"פ מגילה ו, ב.

(3) ראה לקו"ש ח"ד ע' 1165.

(4) סה"ש תש"ב ע' 29.

(5) ש"פ שמיני, מבה"ח וער"ח אייר, תשל"א.

(6) כלים פ"א מ"ו. וראה במדבר פ"ו, ח. רש"י סנהדרין יא, ב. ד"ה על שתיים. אבל ראה ר"ן נדרים כב, א: עבר הירדן לא נתקדש להבאת העומר. ועד"ז בפשוטו של מקרא — ראה פרש"י במדבר לה, ב: לפי שהרבה מצות נוהגות בארץ ואין נוהגות בח"ל... לומר לך מן הגבולים הללו ולפנים המצות נוהגות. די"ל שבהוספת החיבות „ואין נוהגות בח"ל“ כוונתו בזה לשלול עבר הירדן. ואכמ"ל.

(7) ראה ביצה ג, ב. רש"י עה"ת ר"פ במדבר. של"ה במדבר וכו'. ובאריכות אוה"ת ר"פ תשא.

ברכה ד.ה. אז יעדער טאג איז אַ באַזונדער מצוה, אעפ"י וואָס לכאורה איז דאָס די זעלבע מצוה, וואָס איז געווען געכטן און וועט זיין מאַרגן וכו'.

איז דער לימוד בזה, אַז מ'דאַרף וויסן די טייערקייט פון צייט, אַז מ'האַט די ברירה — אַדער ס'קאָן זיין אַ טאָג וואָס האָט ניט קיין שייכות מיט „קדשנו במצותיו וצונו“, אַדער דאָס איז אַזאַ טאָג — אַז ניט נאָר וואָס אין דעם טאָג טוט מען אַ מצוה, נאָר דער עצם דערמאָנען זיך, אַז ס'איז אַזאַ טאָג, מיט דעם אַליין ווערט „קדשנו (במצותיו) וצונו“, עאכ"כ אַז דערצו איז מען נאָר מוסיף אַן ענין של עבודה [דאָס וואָס ס'גייט דורך דער טאָג, איז דאָך דאָס מצד „יום ולילה לא ישבותו“<sup>10</sup>; דאָס וואָס מ'איז מוסיף ע"י עבודה פון ספירת העומר — דאָס גיט צו אַ איד מצד עבודתו].

\* \* \*

זאָל אייך דער אויבערשטער מצליח זיין אַז איר זאָלט מייקר זיין, וויסן די טייערקייט פון „ימים יוצרו“<sup>11</sup>, פון די טעג וואָס דער אויבערשטער גיט יעדער אידן.

און אעפ"י וואָס עס קען זיך טראַכטן אַז ער האָט צייט מאַרגן און איבער-מאַרגן, ער האָט געהאַט צייט געכטן וכו', דאַרף מען וויסן אַז ספירת העומר לערנט אַז יעדער טאָג איז אַ גאַנצע וועלט פאַר זיך, און דאָס ווערט אַ מצוה פאַר זיך, און מ'זאָגט אויף דעם אַ ברכה בשם ומלכות וכו' וכו'; אַיי דאָס וואָס ס'וועט זיין אַ מאַרגן/דיקער טאָג, איז דאָך דיו שיפיקע את עצמו. ואדרבה, כדי די ברכה אויף מאַרגן/דיקן טאָג זאָל זיין כדבעי, דאַרף ער ציילן און מאַכן אַ מצוה פון דעם היינטיקן טאָג.<sup>12</sup>

און בשעת מען טראַכט אין דערויף אַריין אַליבא דנפשי' מאַכט דאָס אַ גאַנצן שטורעם אויף פאַרבעסערן, און אויב מ'דאַרף — אויך משנה זיין עבודתו, אַז ס'זאָל זיין אין אַן אופן פון מייקר זיין כל רגע, עאכ"כ כל שעה,

(8) ראה שבלי הלקט סרליד (בתגה"ה מכת"י): זאם חסר מצוה אחת ולא מנה חיסר מצות אותו היום ולא הפסיד שאר הימים בכך והדע דהכי הוא שהרי בכל יום ויום אנו מברכים על ספירת העומר ואם איתא שאינו אלא מצוה אחת ומעכבין זה את זה כיון שבייך בלילה ראשון שוב לא הי' צריך לברך אלא הי' מונה בלא ברכה ומשאנו מברכין על כל לילה ולילה ש"מ שכל יום ויום מצוה בפני עצמו היא. וראה פרמ"ג לשו"ע או"ח סתפ"ט א"א סקי"ג. שו"ע אדמו"ר הזקן סתפ"ט סכ"ג.

(9) מ"ע מה"ת שיספור כל אחד מישראל (וי"א שהחיוב בזה הוא עד כ"ב — שאין אומרים בזה שומע כאומר ויש לחוש להבריהם לכתחילה). ואף שהיא מ"ע שהזמ"ג, במקצת מדינות שמו הנשים מצוה זו עליהם חובה (ראה שו"ע אדה"ו רסתפ"ט. ומש"כ אדה"ו (משא"כ במג"א) דרק במקצת מדינות — אולי י"ל שהוא מהטעם שבוהר (ח"ב קפג, א (הובא במג"א שם). ח"ג צו, ב)).

(10) נח ת, כב.

(11) תהלים קלט, טו. ועיין בהנסמן ביהל אור להציץ עה"ם שם.

(12) ראה שו"ע או"ח סתפ"ט ס"ח. שו"ע אדה"ו שם סע"י כג וכו'. וראה

לקו"ש ח"א ע' 270 ואילך.

און אויף אַנפילן זיי און אויסניצן זיי אויף ענינים „לשם שמים“ יי, און נאָך מערער יי אויף „בכל דרכיך דעהו“<sup>15</sup>, וואָס דעמאָלט ווערט די עבודה אין אַן אופן אַז די „ימים“ ווערן ימים שלמים<sup>16</sup>, גאַנצע טעג און אַנגעפילטע טעג מיט שלימות פון תורה ומצות, און דאָס בריינגט דערנאָך אויך אַריין הצלחה אין די אַלע טעג וואָס קומען נאָך דעם, ביז אַז מ'קאָן מקבל זיין עול מלכותו ית' לתורה ומצוות, בשלימות, לאחרי ווי ער טוט אַפּ עבודתו בהנוגע צו ספירת הימים.

\* \* \*

דער אויבערשטער זאָל אייך העלפן און מצליח זיין אין די אַלע ענינים וואָס האָט זיך גערעדט, און אייער עלי' אין ארץ הקודש זאָל זיין אַן עלי' בגשמיות וברוחניות גם יחד,

און איר זאָלט ברענגען אַהינצו בשורות טובות, און שרייבן פון דאָרטן בשורות טובות בנוגע צו זיך, ובהנוגע צו פעולתו עם הזולת — ובכל הענינים, און גרייטן זיך צו קבלת התורה בשמחה ובפנימיות מתוך שמחה וטוב לבב. פאָרט געזונטערהייט און מען זאָל הערן פון אייך בשורות טובות.

(משיחת אור ליום ועש"ק — יסוד שבתפארת — ה' אייר ה'תשל"א  
— להת' ש"י החזורים לאה"ק ת"ו)

- 
- (13) אבות ס"ב מי"ב.  
(14) ראה לקו"ש ח"ג ע' 907. שם ע' 931 ואילך.  
(15) משלי ג, ו.  
(16) ראה זח"א רכב, א. רכז, א. ובצ"צ לתהלים שם.



ב"ה, יו"ד אייר, תש"י

. . . מיר האַלטן דאָך איצט אין מיטן ספירה טעג. פון יעדער זאָך קען מען אַפלערנען אַ היראה אין עבודת השי"ת און פון אַ מצוה בפרט קען מען לערנען גאָר אַ פולע.

ספירה לערנט אונז, צווישן נאָך אַ סך ענינים, אויך דאָס ווי צייט איז טייער, אַז מען דאַרף עס האַלטן אין איין ציילן. און אויב מען פאַרפעלט אַמאָל, מאַכט עס שאַדן ניט נאָר אין דעם פאַרפעלטן טאָג, נאָר אויך אין טעג און וואָכן נאָכדעם. דערפאַר אָבער אַז מען ציילט יאָ — האָט מען אויך די ווייטערדיגע טעג און וואָכן געבענטשטע. און מ'זאָגט אלקינו — כחינו וחיותנו, מלך העולם — ער פירט אַן מיט דער וועלט (במילא מובן, אַז כל טוב דאַרף ער און וועט ער געבן צו די וועלכע ער רופט בני בכורי ישראל).

דאָס איז באַ סתם מענטשן. ובפרט באַ מענטשן וואָס האָבן אַ השפעה אויף אַ רבים, וואָס זייערע פעולות שפיגלען זיך אָפּ באַ כמה וכמה מישראל. ובפרטי פרטיות באַ די וואָס האָבן שוין מצליח געווען בהשפעתם על הרבים, דאַרפן זיי זיכער אויסניצן יעדע געלעגנהייט און אויך זוכן נייע געלעגנהייטן אויף אויפטאַן בחיזוק התורה והיהדות והפצת התורה ותורת החסידות. און כ"ק מו"ח אדמו"ר הכ"מ האָט מבטיח געווען, אַז חזקה לתעמולה שאינה חוזרת ריקם . . .



ב"ה, ל"ג בעומר ה'תשכ"ג  
— שנת המאה וחמשים להסתלקות  
הילולא דרבנו הזקן בעל התניא —  
ברוקלין, נ. י.

שלום וברכה!

בנועם קבלתי הידיעה אשר בימים הקרובים מסיימים ספר תניא קדישא חלק ראשון.

ובודאי ע"פ סגנון הידוע „מתכיפין התחלה להשלמה“, יתחילו תיכף חלק שני, הוא שער היחוד והאמונה (והקדמתו).

וכתוכן סיום חלק הראשון: כי ה' אלקיך אש אוכלה הוא וכמ"ש במ"א.

— ואולי י"ל שהכוונה בזה לד"ה כי ביום הזה יכפר (לקוטי תורה ר"פ אחרי) —

אשר המשל דאש אוכלה הוא, שכמו שהאש אינו נתפס להקרא בשם אור ואש כלל ואינו מאיר למטה כי אם ע"י שנאחו בדבר גשמי וגם „אוכל“ ומכלה אותו — וכן הוא ג"כ בנוגע לה' (שנעשה) אלקיך (כחך וחיותך), אשר מאיר ומתגלה למטה ע"י תרי"ג מצות דוקא, כמבואר בקצרה ג"כ בסיום פרק ג"ן, הוא סיום חלק הראשון,

והרי זה ג"כ תוכן ענין ספירת העומר, עומר שעורים מאכל בהמה, היא נפש הבהמית אודותה מדובר בסיום חלק הראשון, אשר על ידי הספירה (שענינה — כדי שיטהרו נפשות עמך ישראל, היינו) התהפכות נפש הבהמית

תניא קדישא: לשון הסכמות דהוצאת התניא זאלקוי תקניט.

בסגנון הידוע: ברשות לחתן בראשית.

אינו נתפס כו': ראה לקו"ת שם.

אור ואש.. נאחו.. ומכלה: להעיר משו"ע רבנו הזקן או"ח סצ"ה קו"א סק"ב.

שעורים מאכל בהמה.. מחטים.. אדם: פסחים ג, סע"ב. דרושי ספה"ע

שבלקו"ת ט' אמור ופ' במדבר.

ועד שנעשית במדריגת אדם, אתם קרוים אדם ע"ש אדמה לעליון, היא נפש האלקית, חלק אלקה ממעל ממש,

וכמו שהי' בספירה זו בפעם הראשונה, בצאת בני' ממצרים, שהוציא נשמותינו מהס"א ר"ל וקרבונו ודבקנו בשמו ממש והוא ושמו אחד (עיין תחלת ח"ב דתניא)

שזהו שבגמר עבודת ספירת עומר שעורים — מקריבים מנחה חדשה מחטים דוקא, מאכל אדם (כמבואר הענין בכ"מ).

יהי רצון אשר הלימוד האמור גם יביא לידי מעשה, אשר נלך בדרך ישרה אשר הורנו מדרכיו ונלכה באורחותיו נס"ו.

זאת עבודת ה' במילי דשמיא, ובמילי דעלמא ישתכח יתיר בברכת ה', וכל הקרוב קרוב — קודם לברכה.

בכבוד ובברכה

---

בספירה זו בפעם הראשונה : זח"ג צו, ב. וראה ר"ן סוף פסחים.  
אשר נלך . . קודם לברכה : אגה"ק סי' ז"ך.



ב"ה, ד' אייר תשי"ז

. . . די כוונה פון יעדן כינוס און התועדות, די השפעה אין אלץ מערערע און אויסברייטערנדע קרייזען ברענגען צו זיי די מעינות פון תורת החסידות הדרכותי' ומנהגי', און אין אן אופן אז די הערער און באטייליגטע זאלען ווערען טופח על מנת להטפוח אויך די אלע מיט וועמען זיי קומען אין באַרירונג. ואין לך דבר העומד בפני הרצון, און בפרט געפינענדיק זיך אין די טעג פון ספירה, וואָס פון טאָג צו טאָג קומט צו מער ליכטיקייט, און אַזאַ ליכטיקייט וועלכע איז פאַרבונדן מיט קבלת התורה בשמחה, ובפנימיות. וואָס דאָס איז דאָך די ערקלערונג וואָס אין דעם נוסח הספירה זאָגט מען שני ימים לעומר און ניט יום שני, ווייל דער נעכטיקער אור איז ניט אַפּגעטראַטן, ער איז אויך היינט פאַראַן מיט אַ צוגאַב פון היינטיקן אור הספירה, און אַזוי קומט צו פון טאָג צו טאָג, ביז מען דערהערט דעם גיטליכען רוף : אנכי ה' אלקיך — פון ד' רוחות ומלמעלה ולמטה, ווי דערציילט אין מדרש.

בברכה לבשו"ט בכל האמור



ב"ה, כ"ח ניסן תשכ"ד

... והרי נמצאים אנו בחדש ניסן, הוא חדש הגאולה, כולל גם גאולה מכל ענינים המבלבלים לעבודת השם בשמחה וטוב לבב.

ובימי הספירה, שאופן הספירה הוא לא מספר סדורי (ראשון, שני) כי אם אחד שנים, היינו שעולים מדרגא לדרגא נוסף על וגם כולל הדרגות שבעבר, הוספה בשערי קדושה. כמבואר בספרי חכמת האמת. ענין ימי הספירה לעלות למ"ט שערי קדושה ועד לתכלית לשער הנו"ן וכמ"ש תספרו חמשים יום,

הנה כן גם תהי' עלי' והטבה גם בנוגע לבריאות הגוף דהנ"ל בתוככי כלל ישראל, כידוע גודל מעלת גוף הישראלי, ובלשון רבנו הזקן: ובנו בחרת מכל עם ולשון הוא הגוף החומרי (עיין ספר תניא קדישא פרק מט') ...

בכבוד ובברכת שבתא טבא ולבשר"ט



ב"ה, ימי הספירה, ה'תשכ"ח

... עס איז דאך אלעמען באקאנט, אז די ספירה טעג זיינען אַ צייט פון הכנה צו קבלת התורה. די טעג דערמאנען אונז יענע צייט ווען די אידן האָבן צום ערשטן מאל געציילט די טעג און וואָכן פון נאָך זייער באַפרייאונג פון מצרים ביז מתן־תורה ביים באַרג סיני. און מיט יעדן טאָג וואָס זיי האָבן אזוי אומגעדולדיג און פול מיט תשוקה געציילט, האָבן זיי אַלץ געענטער דערגרייכט צו סיני, ניט נאָר אין פיזישן שטח, נאָר אויך גייסטיג. און ווען זיי האָבן ענדלעך דערגרייכט דעם באַרג סיני; האָבן זיי זיך שוין אינגאַנצן געהאַט באַפרייט פון אַלע אומגעוואונשענע השפעות און געוואוינהייטן וועלכע האָבן זיך געהאַט צוגעקלעפט צו זיי במשך פון זייער לאַנגען גלות אין מצרים. אַבער דאָך האָבן זיי נאָך ניט גלייך באַקומען די תורה הק' — ביז זיי האָבן אַנגעגעבן די קינדער אַלס „גאַראַנטירער“ אַז די תורה וועט אייביג אַפגעהיט און געשעצט ווערן.

אזוי אַרום ווערט אונטערשטראַכן יעדן יאָר אין דער דאָזיגער צייט, אַז עס איז ניט גענוג וואָס די עלטערע אַליין גרייטן זיך צו און פאַרשטאַרקען זייער פאַרבונד מיט תורה און מצוות. עס איז נויטיג צו פאַרזיכערן, אַז די קינדער וועלן קענען דערפילן זייער אויפגאַבע אַלס די תורה־גאַראַנטירער — אַז עס וועט זיי געגעבן ווערן די מעגלעכקייט צו לערנען תורה, שעצן די תורה, און דער עיקר דורכגעדרונגען ווערן מיט תורה און מצוות אַלס יסוד אין זייער טאַג־טעגלעכן לעבן ...

בכבוד ובברכה להצלחה



. . . ובנדון שאלתו — מה שבמשך נסיעתו דלגו יום אחד. ושואל לסיבת הדבר, ואיך היתה צ"ל ההנהגה בענין ספה"ע בפרט.

סיבת הדבר: א) בהיות הארץ כדור עגול ולא שטוחה — אין זריחת השמש, לדוגמא, נראית בבת אחת בכל חלקי הארץ. ב) כיון שמהלך השמש הוא ממזרח למערב — הרי במקום הנמצא למזרח יותר תוקדם שם ראית השמש בזריחתו, ובהנמצא למערב יותר תתאחר שם ראית זריחת השמש. וכמרו"ל ברה"ק, ב, ובמאור שם) שבירושלים ה' מתאחר לגבי בבל שש שעות. ובזוהר (ח"ג י, א) שמקומות שונים בארץ, ובשעה שכאן יום במק"א הוא לילה. וראה ג"כ שער הכולל בתחילתו.

ג) עפ"י הנ"ל הנה כאשר בירושלים הוא רגע חצות היום דיום א' למשל, היינו שהחמה עומדת בראש כל אדם, הרי בקצה בבל הנמצאת למזרח הוא כבר שש שעות אחר חצות יום א'. וממזרח קצה סיביר שהיא ממזרח לבבל כמרחק בבל מירושלים הוא חצות ליל יום שני, אבל אם תחשוב מירושלים למערב הרי בבואך למזרח אמריקה, שהיא לערך כמרחק בבל וירושלים, הנה ברגע חצות יום א' בירושלים שם הוא ברגע זה חמש שש שעות מקודם לזה, היינו בוקר יום א'. ובמקום הנמצא למערב מזה כפי מרחק הנ"ל לערך, היינו ממזרח לקצה סיביר הנ"ל הוא שש שעות קודם לזה, היינו חצות ליל יום א'. נמצא במקום אחד ממש הנה כשיבואו לשם ממזרח למערב יאמרו שהוא יום א', ובביאה ממערב למזרח — שהוא יום שני.

וכדי לצאת מן הספק צריך למצוא המקום שממנו מתחיל מנין הימים.

וכאן הוא פנימיות המבוכה: דלהיות השמים והארץ עגולים, ובעיגול אין שייך ראש וסוף, הנה, מצ"ע, הרי על כל נקודה שבהם שייך לומר שהיא ההתחלה.

והנה שקו"ט בשאלה זו בעלי תריסין (שו"ת בני ציון. היוםם להרב טוקאצינסקי, ועוד), וג' דעות במקום התחלת הימים: א) צ' מעלות ממזרח ירושלים. ב) קמ"ה מעלות ממז"י. ג) ק"פ מעלות ממז"י.

ובנוגע לאוסטרליא — הרי לשתי דעות האחרונות הנ"ל מקומה, לחשבון הימים הנ"ל, למזרח ירושלים, מתאים למנין הימים של או"ה הדרים שם. וכן עליו לנהוג מכאן ולהבא, וכמנהג היהודים הדרים שם. (ואפשר גם לדעת היחיד המחזיק בדעה הא', כיון שקו המחלק עובר באמצע אוסטרליא. ואין להאריך כיון שבלאה"כ הוא דעת יחיד).

והנה בד"א — בדינים התלויים במנין ימי השבוע או ימי החודש, אבל דין ספה"ע ה"ז תלוי במשך הזמן, וא"כ, לכאורה, אינו שייך לשקו"ט הנ"ל. והשאלה היא: מי שעבר קו התאריך, היינו המקום שבו מדלגין או מוסיפין יום, באמצע ימי ספה"ע, ובמילא אם ינהג כמנהג המקום שבה לשם, יהיו במספרו רק מ"ח ימי ספה"ע או נ' ימי ספה"ע. וא"כ מה דינו לענין ספה"ע ולענין חה"ש התלוי בספה"ע ולא בימי החדש.



והנה לע"ע לא מצאתי מי שידבר בדין ספה"ע בהנ"ל. ובמילא כל מה שבא לקמן — אינו אלא לפלפול בעלמא. והוא:

(א) כיון דבספה"ע כל המ"ט ימים שייכים זל"ז, המשך אחד וענין אחד בכמה פרטים, הרי כשספר יום א', ה"ו, נוסף על ספירת יום זה, ג"כ התחלת מנין מ"ח ימים שלאחריו, ובחובת גברא (ולא חובת מקום), ובמילא צריך למנות אח"ז עוד מ"ח ימים, ולא מ"ז או מ"ט, דשבע שבתות תמימות כתיב לא חסר ולא יתיר (משא"כ בימי השבוע או החודש. והבן).

(ב) לאידך גיסא: ספה"ע קשור בימי החודש (בהבאת העומר אילו הי' ביהמ"ק קיים) וכיון שע"פ דין, כנ"ל, במקומו עתה הוא ל' ניסן, לדוגמא, ולא כ"ט ניסן צריך לספור ט"ו לעומל' ולא י"ד.

עוד יש להסביר ב' המנינים: בתר אדם הסופר או בתר המקום אזלינן. גם את"ל בתר סופר אזלינן בתר ספירתו אזלינן וע"ע לא הי' יכול לספור אלא י"ג פעמים, או בתר מנין ימי החודש שלו אזלינן וכנ"ל.

או יאמר: ספה"ע ענין אחד הוא לכל בניי כמו שהעומר אינו אלא אחד, או ענין דכל או"א בפרט הוא, דכל או"א עליו לספור. או יאמר: באמרו היום ט"ו ימים לעומר די ומספיק שכיוון להיום, היינו שיום זה הוא סיום ט"ו ימים לעומר או שצ"ל גם בספירתו הסכום דט"ו ימים.

וכיון דיש סברות לכאן ולכאן סופר שתיהם, ובמילא — בלי ברכה, ובפרט לפ"ד שו"ת דבר אברהם ח"א סל"ד דגדר ספירה הוא ידיעה בהחלט ולא ספירת ספק (אף דאין כן דעת המאור סוף פסחים דמתרץ למה אין סופרין ב' ספירות משום ספיקא דיומא — באו"א).

\* \* \*

וממילא אתינן לשאלה שני': איך יתנהג בחה"ש. ונלפענ"ד, אף שהוא חידוש קצת: כיון דחה"ש תלוי אך ורק בספה"ע, כידוע, הרי על פי סברא א' הנ"ל, צריך הוא לחוג את חה"ש ביו"ט שני של יהודי אוסטרליא, והוא אצלו יו"ט ראשון מספג (ולא משום מנהג אבותיהם) — שמא סברא הא' נכונה, וחג גם יו"ט הא' שלהם מספג, (אולי הדין כסברא הב'), ולא בודאי. ובמילא סופר ספירה המ"ט ומניח תפלין ביו"ט א' (עדמ"ש בשו"ע או"ח סל"א), אינו עולה לתורה בשני הימים וכו'.

[שוב נמלכתי, דיש עוד אפשריות שלישית: שתי הסברות בספה"ע נכונות, היינו דביום החמשים למנין הא' צ"ל חה"ש, וכן גם ביום הגו' למנין השני, כי שקולים הם ויבואו שניהם, ועפ"ז, הו' שני ימים חה"ש, ובקדושה אחת ונולד בזה אסור בזה, לשהחינו צריך לקחת (ולכל הדעות גם להמקילים לבלי ב' דר"ה) פרי חדש וכו'. ומונה לדעה זו ספה"ע בברכה, כי אין בזה

ספק אצלו כ"א ברור שזהו י"ד ימים למנין הא' וט"ו למנין הב' ועל שני המנינים נצטווה, ובכ"ז מספקת ברכה אחת לשתיים, אף ששתי ספירות הן, כי שם המצוה אחד הוא — וכמו בתש"י ותש"ר, ולכתחילה יקדים אמירת מספר המועט, וע"פ משנת לענין אמירת רצה ויעלה ויבא במוצי"ט שחל בש"ק, ובדיעבד יוצא גם להיפך כיון דשתי ספירות נפרדות הן].

ואין להקשות דיש כאן איסור דלא תתגודדו (וי"א שהוא דאורייתא ראה שד"ח כלל לא תתגודדו) וגם זלזולא דיו"ט — דמכיון דאינו אלא באקראי בעלמא ובצנעא לא חיישינן לזה ולא גרע וכש"כ מבן א"י הנמצא בחו"ל מניחי תפלין בחוה"מ וכיו"ב.

ולכאורה י"ל דיתוג גם יום שלישי: דאולי הדין ע"פ סברא הא', וא"כ יו"ט שני של גליות שלו הוא באסרו של חג של יהודי אוסטרליא.

אבל אינו — וכמובן בקל. דהנה יו"ט שני, אצלנו דבקיאי בקביעא דירחא, הוא לא משום ספקא דיומא, אלא משום אל תשנו מנהג אבותיכם, וכיון שגם אבותינו אם היו דרים באוסטרליא לא היו נוהגין אלא שני ימים הראשונים, כמובן — גם הוא אינו נוהג ביום ג'. וכמובא סברא כונו לענין הרוצה לצום יוהכ"פ שני ימים (טוש"ע או"ח סתרכ"ד ועוד).

\* \* \*

ובהשקפה ראשונה י"ל, דככל ספקות והנהגות הנ"ל יהי' ג"כ במי שעובר קו התאריך בחוה"מ"פ או בחוה"מ"ס — לענין חגיגת שש"פ או שמע"צ, כי גם הם תלויים ביום ראשון של חמ"צ או חה"ס, ולא בימי החודש.

ויש לחלק, דשש"פ אהררי קרא וקבעו גם בימי החודש וכמש"נ (שמות יב, יח) עד יום האחד ועשרים לחודש בערב, והעיקר דהן בחמה"צ והן בחה"ס לא כתיב תמימות, וכיון שבמקום זה הוא שש"פ ושמע"צ לא איכפת לן מה שנדלג יום א' או נתוסף יום א'. וכמו שלא איכפת לן מה שבין שבת א' לחברו נדלג יום א' או נתוסף יום א'.

ועדין צ"ע בכל הנ"ל.

\* \* \*

וזאת למודעי: הדעות הנ"ל שצריך לדלג או להוסיף יום אחד כשעוברין קו התאריך דכל שיטה, ועושיין עפ"י שבת ויו"ט — הוא בנוגע לקביעת ימי השבוע והחודש במקומות ישוב. אבל דין הנמצאים בספינה ההולכת ממקום למקום ועוברת את הקו — לא נתברר כ"כ בשקו"ט הנ"ל, ומשעה שעברה את הקו עד שתגיע לישוב נוהגין לחומרא בשני הימים.

כן לא נתברר דין יושבי מדינת אלאסקא שקו התאריך עובר באמצע הישוב ואי אפשר לומר שבצד הרחוב המזרחי יהי' יום ש"ק ובצד המערבי — יום הראשון דהוי כחוכא ואטלולא (ראה ערובין עו. א ס"פ הדר) . . .

(ממכתב ט"ז סיון תשי"ט)

\* \* \*

מכתב הנ"ל היא סברא ראשונה ושקו"ט, ולאחרי זמן דו עוה"פ בנדו"ד ובא למסקנא. ולשליחות הדבר הנוו מעתיקים רשימה זו אף שכבר ודפסה (בלקו"ש ח"ג ע' 995 ואילך). וז"ל:

א. מ'האט שוין גערעדט פיל מאָל, אַז ספירת העומר איז אַ הכנה צו מתן תורה. וואָס דערפאַר איז גלייך ווי עס ווערן פאַרענדיקט די ניין און פערציק טעג פון ספירת העומר קומט דער יום־טוב שבועות — מתן תורה.

די שייכות פון ספירה מיט מתן תורה דריקט זיך אויס אויך אין דעם, וואָס ביידע, ספירה און מתן תורה, זיינען פאַרבונדן מיט יעדן אידן אַלס אַ פּרט: אויף ספירת העומר זאָגט די גמרא: 'שתהא ספירה לכל אחד ואחד (אז) יעדער איד באַזונדער דאַרף ציילן ספירה. וואָס דערמיט איז ספירת העומר אַנדערש פון ספירת שמיטין ויובלות: ספירת שמיטין ויובלות איז דוקא דורך בית־דין — ס'איז איין ספירה פאַר אַלע אידן, אָבער ספירת העומר ציילט יעדער איד באַזונדער, פאַר זיך); און אַזוי איז אויך מתן תורה גיט בלויז פאַרן כלל ישראל, נאָר דער אויבערשטער זאָגט צו יעדן אידן באַזונדער: 'אנכי ה' אלקיך' (לשון יחיד). יעדן אידן באַזונדער גיט דער אויבערשטער די תורה, ער זאָגט יעדן באַזונדער אָן ער זאָל לערנען און מקיים זיין אַלע תרי"ג מצוות, און גיט ביחוד כח (אלקיך) אַ אויף דעם.

ב. דערמיט איז מבאר דער אַלטער רבי אין לקו"ת, דעם לשון הפסוק: 'תספרו חמישים יום', הגם אַז מען ציילט דאָך נאָר ניין און פערציק טעג, ווייל דורך דעם ציילן די ניין און פערציק טעג — וואָס דורך דעם איז מען

(1) ראה גם לקו"ש ח"ג ס' שמיני (ע' 976) ובהמצויין שם.

(2) מנחות סה. ב. שו"ע אדמוה"ו ד"ס חפ"ט. עיי"ש. וראה לקו"ש ח"ד ס' במדבר

מעוף ג.

(3) ראה רמב"ן שמות כ, ב. פסיקתא רבתי פכ"א, ו.

(4) ראה אגה"ק סכ"ט. קו"א ד"ה להבין פרטי ההלכות. ועוד.

(5) ראה שו"ע או"ח ס"ה.

(6) במדבר י, ד. שה"ש לה, ג.

ממשיך די מ"ט שערי בינה — ווערט אויפן פופציקסטן טאָג נמשך דער שער החמישים — דער ענין פון מתן תורה.<sup>7</sup>

די מ"ט שערי בינה ווערן נמשך דורך דער עבודה פון ספירת העומר — דורך יעדן מאָל ציילן ווערט נמשך אַ שער (דעריבער איז דער לשון פון ספירת העומר: יום אחד, שני ימים, שלשה ימים וכו') — אַ מספר וואָס נעמט אין זיך אַרײַן אויך די פריערדיקע טעג, און ניט קיין מספר סידורי פון יעדן צוקומענדיקן טאָג באַזונדער: יום שני, יום שלישי וכו' — ווייל יעדן טאָג, מיט יעדן מאָל ציילן ספירה, קומט צו די המשכה פון נאָך אַ שער: דעם ערשטן טאָג איז מען ממשיך איין שער, דעם צווייטן טאָג — האָט מען צוויי שערים, דעם דריטן טאָג — דריי א.א.וו.), דעם שער הנו"ן אָבער קען מען דורך עבודה ניט ממשיך זיין, ווייל ס'איז אַזאַ בחינה וואוהיין עבודת הנבראים דערלאַנגט ניט. פונדעסטוועגן, נאָך דעם וואָס מען איז ממשיך די מ"ט שערים דורכן ציילן ניין און פערציק טעג, ווערט דורך דעם אויפן פופציקסטן טאָג געגעבן מלמעלה דער שער הנו"ן, בדרך אתערותא דלעילא. און דאָס מיינט „תספרו חמישים יום", אויך דער שער הנו"ן — ווייל ער ווערט טאָקע געגעבן אָבער נאָר נאָך דער ספירה פון די „שבע שבתות תמימות".<sup>8</sup>

ג. כאָטש אַז דער שער הנו"ן, וואָס ווערט נמשך אין יום החמישים לעומר, איז פאַרבונדן מיט מתן תורה, פונדעסטוועגן זאָגט דער אַלטער רבי אין שו"ע<sup>9</sup> להלכה, אַז דאָס וואָס מיר זאָגן אין שבועות „זמן מתן תורתנו", איז עס ווייל לויט אונזער איצטיקן חשבון פון קביעות החדשים פאַלט אויס שבועות אַלע מאָל בששה בסיון, און דעם זעקסטן טאָג פון סיון איז געווען מתן תורה.<sup>10</sup> אָבער ווען בית דין פלעגט מקדש זיין דעם חודש על-פי הראי'

(7) כי ע"י שעה"ו נמשך בחי' אנכי (מי שאנכי) כמבואר בלקו"ת שם. שייכות יום החמישים לעומר למ"ת (אף שעצרת פעמים בה' כו' (ר"ה ו, ב), מרומן (ככל הענינים שבפנימיות התורה) גם בגליא דתורה: עצרת יום שניתנה בו תורה (פסחים סח, ב, ועד"ו בירוש' ר"ה פ"ד ה"ח). וכמו שהוכיח בדברי נחמי' השלמת שו"ע אדמוה"ו ס' תקפא בקו"א. (אלא שבאיוה פּרטים מוכח בשו"ע אדמוה"ו ולא כדבריו נחמי', כולהן בהערה 10, 12).

(8) עוד יש לפרש (ועפ"י: תומתק פשטות לשון הכתוב תספרו חמישים יום, שמשמעותו טעבודת הספירה קאי גם על שער החמישים) — כי כמה בחינות בשער החמישים ואותה בחינה שהיא למעלה מהשגת אדם זה ואצלו היא בחי' שער החמישים, לגבי אדם געלה יותר, היא בכלל המ"ט שערים, ושער הנו"ן שלו היא בחינה נעלית יותר, ובהיות שהאדם צריך תמיד להעלות בעבודתו, נצטוינו „תספרו חמישים יום", שגמר ספירת המ"ט שערים שבערכו יפעלו עליו שיתחיל לספור מ"ט שערים נעלים יותר, אותה הבחינה שהיתה אצלו בגדר שער הנו"ן שלמעלה מהשגה, עכשיו תהי' אצלו בגדר ספירה. (משיחת ש"פ בחוקותי תשכ"ב, ע"פ תורת הבעש"ט — בתולדות פי דברים).

(9) סתצ"ד, ס"א.  
(10) דהלכה כרבנן, ודלא כמ"ש בדברי נחמי' שם. (ומה שהוכיח שם מ"ש בסיומן ת"ל שישאל יצאו ממצרים בה' בשבת, הרי רבינו הוקן בסיומן תצד כתב להדיא, שגם לדעת רבנן היתה יצ"מ בה' בשבת וניסן ואייר דשנה ההיא היו שניהם מלאים. (ועיין במחא"ש (סימן תצד) שהוכיח מלשון הש"ס: „הא מני ד"י היא" (ולא אמר אלא), שהברייתא דיצ"מ הי' בה' בשבת אחיא גם לרבנן)).

דורך עדים, האט חג השבועות — דער יום החמישים לעומר — געקענט אויסקומען אויך דעם פינפטן טאָג אין סיון (ווען לויט קידוש על-פי הראי' זיינען די חדשים ניסן און אייר ביידע געווען מלאים) אָדער דעם זיבעטן טאָג אין סיון (ווען ניסן און אייר זיינען ביידע געווען חסרים).<sup>11</sup> דעמאָלט, איז כאַטש אַז ביום החמישים לעומר מאַכט מען יום-טוב שבועות (ווייל, ווי ער זאָגט אין דער סדרה, איז יום טוב שבועות ניט אָפהענגיק אין דעם טאָג פון מתן תורה, נאָר אין דעם יום החמישים לעומר), וויבאַלד אָבער ס'איז ניט בששה בסיון, זאָגט מען ניט „זמן מתן תורתנו“.<sup>12</sup>

דערפון זעט מען, אַז אין מתן תורה זיינען דאָ צוויי ענינים: איין ענין אין מתן תורה איז פאַרבונדן מיטן יום החמישים לעומר, וואָס אין דעם טאָג ווערט נמשך דער שער הגזן. אַ צווייטער ענין אין מתן תורה איז פאַרבונדן מיטן טאָג פון ששה בסיון,<sup>13</sup> און דוקא צוליב דעם ענין זאָגט מען „זמן מתן תורתנו“.

דער חילוק בעבודה צווישן די צוויי ענינים איז: דער ענין אין מתן תורה וואָס איז פאַרבונדן מיט יום החמישים לעומר קומט נאָך דער הקדמה פון עבודת האדם, זיין עבודה איז ניט גענוג צו מחשך זיין די המשכה פון שער החמישים, און זי קומט מלמעלה בדרך אתערותא דלעילא, אָבער דאָך ווערט זי נמשך דוקא נאָך דער שלימות פון עבודת האדם.<sup>14</sup> נאָך דעם ווי ער פאַרענדיקט די עבודה פון מ״ט ימי הספירה ווערט ער אַ כלי צו אַט דער המשכה פון מתן תורה. אָבער דער ענין אין מתן תורה וואָס איז פאַרבונדן מיט יום הששה בסיון, איז בכלל ניט אָפהענגיק פון דעם אדם מיט זיין עבודה. דאָס איז אַזאָ גתינה וואָס האָט צו טאָן נאָר מיט תורה, און מצד תורה איז איר זמן ביום הששי — בששה בסיון.<sup>15</sup>

ד. די צוויי ענינים אין מתן תורה — פון יום החמישים לעומר און פון יום הששי בסיון — קענען קומען אין צוויי באַזונדערע זמנים. ניט נאָר בומן שהיו מקדשים החדש על-פי הראי', וואָס דאָן האָט שבועות (דער יום

(11) ר"ה ה. ב.

(12) ודלא כמ"ש בחברי נחמי' שם, שגם כשחל עצרת בה' בסיון אומרים „זמן מית" מצד המשכת שעה". ומה שביאר שם דאף שמי' בפעם הראשונה הי' ביום הנ"א לעומר מ"מ הזמן דמי' בכל שנה הוא ביום ה' דוקא, לפי שגם אז ראוי' היתה לינתן ביום ה' אלא שמצד איזה טעם ניתנה בפרעל ביום הנ"א — צע"ק, שהרי כל הענינים תורים וניצורים בכל שנה, ואי"כ, בכל שנה מתעוררים ב' הענינים, ראוי' לינתן התורה ומי' בפועל, כל אחד, באותו הזמן שהי' בפעם הראשונה.

(13) וכדרשת רז"ל (ע"ז ג, א) עה"ט יום הששי.

(14) ולפי אופן השלימות כולליל הערה 8.

(15) ולכן אמרת „זמן מית" הוא בששה בסיון דוקא, כי ענין יום החמישים לעומר אינו הזמן דמתן (בלי כל שייכות להמשכה) תורה (מצד ענינה), כי אם, מצד האדם ועבודתו.

החמישים לעומר) געקענט אויספאלן בחמישי בסיון אָדער בשביעי בסיון, נאָר אַפילו איצט<sup>16</sup>, ווען ניסן איז אַלעמאַל מלא און אייר חסר, קען ביי אַ יחיד געמאַלט זיין אַז די צוויי ענינים זאָלן נמשך ווערן אין צוויי פאַרשידענע זמנים:

ס'איז ידוע אַז צוליב דעם וואָס די ערד איז אַ כדור<sup>17</sup> (ווי אַ קוגל), און די זון (וואָס לויט איר גאַנג ווערן באַשטימט די טעג) קרייזט אַרום דעם כדור האַרץ, מוז זיין אַ געוויסער קו (ליניע) אויף דער ערד («קו התאריך»). וואָס דאָרטן טיילן זיך פּאַנאַנדער די טעג, און דער אָרט פון איין זייט קו איז אָפּגערוקט אין צייט מיט אַ (קאַרגן) מעת-לעת פון דעם אָרט אויפן צווייטן זייט פון דעם קו. במילא ווען עמעצער גייט אַריבער אַט-דעם קו, וועט ער איבערשפּרינגען אַ «טאַג» (נאָך זונטיק וועט קומען דינסטיק וכדומה), אים וועט אויספּעלן אַ מעת-לעת — אויב ער גייט פון מזרח צו מערב; אָדער אים וועט צוקומען אַ מעת-לעת (אַ זונטיק נאָך אַ זונטיק) — אויב ער גייט פון מערב צו מזרח, קעגן דעם גאַנג פון דער זון.

ווען איינער פאַרט אַריבער דעם פּלאַץ (קו התאריך) אין מיטן פון די ספירה-טעג, איז וויבאַלד אַז די מצוה פון ספירת העומר ליגט אויף יעדן יחיד, באַזונדער, דאָרף ער ציילן זיין ספירה, לויט דעם חשבון פון זיינע טעג, וואָס איז דאָך גיט אָפהענגיק פון דער ספירה וואָס ווערט געציילט דורך עמיצן אַנדערש, אויף דעם זייט פון קו התאריך וואו ער איז געקומען. לדוגמא: פסח שחל בשבת און איינער פאַרט פון מזרח צו מערב און מאַנטיק נאָך דעם ציילן דעם צווייטן טאַג פון ספירה איז ער אַריבערגעפאַרן דעם קו (וואָס דאָרט איז — דינסטיק), איז בשעת עס קומט די נעקסטע נאַכט דאָרף ער ציילן די ספירה וואָס קומט נאָך זיין צווייטער ספירה — ז. ה. די דריטע ספירה, כאַטש אַז אַלע, וועלכע געפינען זיך אין דעם אָרט וואו ער איז געקומען זינט דעם אָנהויב פון די ימי הספירה, ציילן שוין דעמאַלט (מיטוואָך) די פּערטע ספירה; און אַזוי אויך — אויב ער איז אַריבערגעפאַרן דעם קו פון מערב צו מזרח, דאָרף ער ציילן די דריטע ספירה, כאַטש אַז אַלע אין יענעם אָרט האַלטן ערשט ביי דער צווייטער ספירה.

ווייל, ווי געזאָגט פּריער, ספירת העומר איז גיט קיין מצוה אויף דעם כּלל אידן, נאָר ס'איז אַ מצוה אויף יעדן יחיד באַזונדער, צו ציילן זיינע טעג, וויפּל טעג עס זיינען ביי אים אַדורך פון זיין אָנהויב ספירת עומר<sup>18</sup>.

16) וכי"ז ה' בכ"מ דהו רק בזמן שהיו מקדשין ע"פ הראי', כי אן הי כן בכל ישראל (ולא רק ביחיד).

16\*) ירושלמי (ע"ז ג, א — הובא בתוד"ה ככדור — ע"ז מא, א). במדבר יג, יד. זח"ג י, א.

17) ועפ"ז יומתק מה שבזר (ח"ג צו, ב) מבאר דספ"ע הוא הענין זוספרה לה שבעת גוי, וראה ג"כ תוד"ה זוספרה (כתובות עב, א).

בנוגע שבת און אַנדערע ימים־טובים דאַרף דער יחיד זיי אָפּהיטן לויטן חשבון פון די תושבים וואָס געפינען זיך אין יענעם אָרט. ס'איז ניט קובע צי ביי אים, אַריבערגייענדיק דעם קו, איז דער זיבעטער טאָג דער זעלבער ווי ביי די איינוואוינער פון אָרט, ווייל די קביעות פון שבת איז ניט איבערגעגעבן געוואָרן צו יעדן יחיד באַזונדער<sup>18</sup>; דאָס זעלבע איז בנוגע יום־טוב, וואָס הענגט אָפּ אָן קביעות החודש וועלכע איז באַשטימט דורך אײן בית דין פאַר אַלע אידן און (בזמן הזה) דורך זייער חשבון. (און אַזוי איז עס אויך בנוגע ר"ה, יו"כ). אַנדערש איז עס אָבער ביי ספירת העומר, וואָס דאַרף זיין "לכל אחד ואחד", איז וויבאַלד אָז די מצוה פון ספירה איז פאַר יעדן יחיד באַזונדער, איז דאָך מובן, אַז אויך אין דעם חשבון פון ספירה איז ער ניט אָפּהענגיק פון דעם חשבון פון אַ צווייטן, וואָרום די מצוה איז — ער זאַל ציילן די טעג וואָס זיינען אַדורך ביי אים<sup>19</sup>.

ה. ווי געזאָגט בכתוב, איז דער יום־טוב שבועות ניט פאַרבונדן מיט אַ געוויסן טאָג פון חודש, נאָר מיטן חשבון פון ספירת העומר — דער פופציקסטער טאָג פון עומר איז שבועות, און דערפאַר האָט טאַקע אַמאָל, בזמן שהיו מקדשים החודש על־פי הראי, געקענט אויספאַלן שבועות בה' בסיון, בו' בסיון, אַדער בז' בסיון.

אַט די שייכות פון שבועות צו ספירת העומר מיינט ניט אַז דער עצם יום־טוב שבועות ווערט אויפגעטאָן דורך דער ספירה — אַז די גיין און פערציק טעג, וועלכע מען ציילט בפועל, אַדער מען איז זיי מחוייב צו ציילן, זיי טוען אויף אַז דער טאָג וואָס נאָך זיי זאַל זיין יום־טוב — וואָרום מיר זעען דאָך, אַז אויך די וואָס האָבן ניט דעם (חייב פון) צו ציילן (ווי קטנים, וואָס זיינען געוואָרן בני מצוה בימי הספירה, אַדער גרים וואָס האָבן זיך מגייר געווען בימי הספירה), איז ביי זיי מדאורייתא יום־טוב שבועות בעת עס קומט דער פופציקסטער טאָג פון צווייטן טאָג פסח. (ועוד — ס'איז פאַראַן דיעות, און אַזוי איז די הלכה<sup>20</sup>, אַז בזמן הזה איז די מצוה פון ספירת העומר בלויז דרבנן, און יום־טוב שבועות איז דאָך דאורייתא): מצד וואָס ווערט ביי זיי געשאַפן דער יום־טוב שבועות, וויבאַלד אַז ביי זיי איז דאָך ניט געווען דער ענין פון די מ"ט ימי הספירה?

18) חוץ מהולך במדבר ואיגו יודע כו' (שבת סט, ב). כי אז אין אצלו (בידיעתו) קביעת שבת דהכלל.

19) ואין לומר, שאף שחייב הספירה הוא על כל אחד ואחד, מ"מ החיוב דכל אחד הוא לספור את הספירה שבמקום ההוא, שהרי אדרבה — לא מצינו מציאות הספירה לולא המצוה שנצטוו, והציווי הוא לכל אר"א, ואין מציאות להספירה מבלעדי המצוה. (ועוד הוכחה — שאם נאמר שההולך דרך קו התאריך ממזרח למערב, דינו שצריך לדג ספירה אחת, ה"ז דין — שבדוקא לא יהיו ז' שבתות שלו תמימות, וההולך ממערב למזרח — (לקס"ד זו) יברך ויספור היום שני ימים לעומר ובלילה שלאחרי זה — ג"כ היום שני ימים לעומר).

(20) שו"ע אדמוה"ז סימן תפט סעיף ב.

— מען קען ניט זאָגן, אָז די ספירה פון כלל ישראל שאַפט אויך ביי זיי דעם יום־טוב, ווייל זיי גייען נאָך נאָכן כלל — וואָרום מיר געפינען ניט אַזאַ מציאות ווי „ספירה (העומר) פון כלל ישראל“, ווי געזאָגט פריער, די מציאות איז — יעדער איד ציילט ספירה פאַר זיך אַליין —

איז פאַרשטאַנדיק, אָז דער יום־טוב שבועות ווערט ניט געשאַפן דורך ספירה. ס'איז נאָר, וואָס דער זמן פון דעם יום־טוב האָט די תורה קובע געווען אין יום התמישים לעומר, ד. ה. אָז די ימי הספירה ווייזן בלויז אַן, זיינען מברר דעם זמן פון שבועות: אָז דער טאָג וואָס נאָך זיי איז יום־טוב, און דער ענין פון ימי הספירה, (ווי אַן אַנווייזונג און בירור), איז שייך צו יעדן איינעם: ווען ער שטייט אין אַ טאָג וואָס אויב ער וואַלט געווען מחייב בספירה וואַלט ער פאַר דעם טאָג אַנגעציילט ניין און פערציק טעג איז דאָס אַ בירור אָז דער טאָג איז שבועות.

ובמילא, ווען ביי איינעם ווערן פאַרענדיקט די מ"ט ימי הספירה פריער אָדער שפעטער ווי ביי אַנדערע, זיינען די ימי הספירה וואָס זיינען דורכגעאַנגען ביי אים מברר אָז ער דאַרף פראַווען דעם יום־טוב שבועות, אין דעם טאָג וואָס קומט גלייך נאָך זיינע ימי הספירה: (מ'קען ניט זאָגן, אָז כאַטש לגבי ספירה האָט ער זיך זיין אייגענעם חשבון זאָל ער אַבער לגבי שבועות נאָכגיין נאָכן כלל — ווייל די איינציקע קביעות און סימן ווען איז שבועות — איז אָז דאָס איז דער פופציקסטער טאָג פון ימי הספירה, אָן ענין וואָס האָט גאַרניט צו טאָן מיטן כלל, נאָר מיט יעדן יחיד באַזונדער<sup>21</sup>).

דאָס אַלץ איז בנוגע דעם יום־טוב שבועות, וואָס זיין זמן האָט די תורה ניט באַשטימט אין אַ געוויסן טאָג פון חודש; נאָר ער איז אַפּהענגיק אין די ניין און פערציק טעג פון ספירת העומר. מה־שאי־כן בנוגע זאָגן „זמן מתן תורתנו“, וואָס דאָס איז פאַרבונדן מיט ישה בסיון — כנ"ל, פון אַלטן רבי'ן — איז כאַטש אָז ער פראַוועט טאַקע דעם יום־טוב שבועות פריער מיט אַ טאָג אָדער שפעטער מיט אַ טאָג, וויבאַלד אַבער ס'איז ניט ששה בסיון, קען ער ניט זאָגן „זמן מתן תורתנו“, און אַפילו אויב ער איז דורכגעפאַרן דעם קו התאריך נאָך ראש־חודש סיון (ובמילא איז דער יום התמישים לעומר ביי אים דער זעקסטער טאָג זינט פון זיין ראש החודש), פונדעסטוועגן קען ער ניט זאָגן „זמן מתן תורתנו“, ווייל בנוגע קביעות ימי החודש געפינען מיר ניט קיין חילוק פון קביעות יום הראש חודש, וואָס איז ניט געגעבן געוואָרן צום חשבון הפרטי פון יעדן איינעם, כנ"ל.

21) ואין לומר שתסר בתמימות, לפי שלא היו אצלו מ"ט פעמים כד שעות, שהרי פשוט ימי הספירה אינם תלויים בכד שעות (שלכן בהולך ממערב למזרח (ולא עבר דרך קו התאריך), מיד בשקיעת החמה דה' בסיון, הוא יו"ט אצלו, אף שלא עברו עדיין מ"ט פעמים כד שעות), כ"א בשקיעת החמה דיום המ"ט.

22) ומובן שאין סחירה לזה מהא דמספה"ע דהיחיד — משתלשלים גם עניני הצבור (וכמו — קרבנות הצבור דהה"ש).

דוגמא לדבר: כמה גורים בריני ממונות (א) — גפשות), אף שלאחר זה מסתעפים מהם דיני גפשות (— ממונות).



ו. פון דעם אלעם קומט אַרויס דער דין:

בעת איינער איז אַריבערגעפאַרן דעם קו התאריך אויפן וועג פון מערב צו מזרח, איז דער פינפטער טאָג אין סיון ביי אים דער פופציקסטער טאָג פון ספירה — יום־טוב שבועות, בנוגע אלע דינים (א חוץ וואָס „זמן מתן תורתינו“ קען ער ניט זאָגן). און ששה בסיון איז ביי אים (אויב ער איז אַ בן חוץ־לארץ) — יום־טוב שני של גליות.

און אַזוי אויך ווען איינער איז אַריבערגעפאַרן דעם קו התאריך אין דער פאַרקערטער ריכטונג, פון מזרח צו מערב, איז שביעי בסיון ביי אים יום־טוב שבועות, און שמיני בסיון איז ביי אים (אויב ער איז אַ בן חוץ־לארץ) — יום־טוב שני של גליות.

ז. דער ביאור דערפון אין עבודת האדם:

די עבודה פון ספירת העומר איז בירור המדות, וואָס דערפאַר ציילט מען ספירה ניין און פערציק טעג, „שבע שבתות תמימות“, צו מברר זיין די זיבן מדות, וואָס יעדער מדה איז כלול פון אלע זיבן, און מאַכן זיי תמימות. בשעת אַ איד פאַרענדיקט זיין עבודה אין בירור המדות גיט מען אים מלמעלה דעם ענין פון תורה, וואָס קומט נאָך די מ״ט ימי הספירה. ס׳איז ניט קובע פאַר אים וואָס עס טוט זיך מיט אַנדערע: האָט ער פאַר־ענדיקט צו מברר זיין זיינע מדות, גיט מען אים גלייך (שער הנון) די תורה — כאַטש אַז אַנדערע זיינען נאָך דערצו ניט גרייט; האָט ער נאָך ניט מברר געווען זיינע מדות, דאַרף ער נאָך וואַרטן ביז ער וועט פאַר־ענדיקן מברר זיין זיינע מדות — כאַטש אַז אַנדערע באַקומען די תורה.

דאָס איז אַבער נאָר בנוגע דעם טייל פון מתן תורה וואָס קומט נאָך דער עבודת האדם. אַבער דער ענין אין מתן תורה וואָס איז ניט פאַרבונדן מיט עבודת האדם, וואָס איז לגמרי העכער פון דעם, וואָס אין דעם איז ניט גוגע זיין עבודה אין בירור המדות — האָט זיך זיין זמן פאַר אַלעמען גלייך — ששי בסיון<sup>23</sup>.

(משיחות חג השבועות תשי״ז ותשכ״א)

23) כי החידוש דמ״ת הוא חיבור עליונים ותחתונים (שמו״ר פ״ב, ג), ובעבודת האדם הוא החיבור וקבלת עול שמצד עצם הנשמה — עליונים, שיומשך ויורגש בהכחות פנימיים (שכל וכו') — תחתונים (כמבואר בלקו״ש ח״ג פ' יתרו ופי' משפטים). ולזאת במ״ת — ב' בחינות: א) מה שנוגע לעצם הנשמה, שגילוי עצם הנשמה בכל אחד הוא ע״י שכולל עצמו עם הזולת ויוצא מגדר יחיד (ראה תניא פל״ב), ולכן בחינה זו דמ״ת היא דוקא לכלל ישראל, (שלא כן במ״ת (שהיתה בשישי בסיון) הוצרך להיות (א) הכלל בשלימותו, ששים רבוא דוקא (מכילתא שמות יט, א, יל״ש רמז רפ), (ב) ההכנה ד״ויחן (לשון יחיד) שם ישראל, כאיש אחד בלב אחד (מכילתא הרבא בפירש״י שמות יט, ב)). ב) מה שנוגע לכחות פנימיים, ובחינה זו דמ״ת היא לכל אחד ואחד, לפי אופן עבודתו, וראה גם לקו״ש ח״ד פ' במדבר סעיף ו' ואילך.



לפלא הכי גדול — שכנראה הר"י לא "תפס הענין" \* : זוהי שאלה שא"א לומר בה נלך לחומרא, נצא לכל הדעות וכיו"ב — והצעתו שלא יהי' פס"ד "מזור" היינו שלא יספור לעצמו (היפך הש"ס) — צריכה בירור בפוסקים : איך זה ידגל לילה א' ולא יספור כלל (או יספור ב' פעמים) שזוהו לא רק "מזור", כ"א היפך המושג "תמימות" (לא חסר ולא יתיר).

ולהוסיף: ההסברה שלי יש לאמרה גם בסגנון אחר (לא ספירה לעצמו — אף שזוהו היסוד — כ"א) שעושה כמקום שיצא משם, בנוגע לספה"ע ובמילא גם בנוגע לחה"ש.

(ממכתב ח' תשרי תש"ל)

(\* דלקו"ש הג"ל. המו"ל.)



. . . הערתו אינה ברורה כל צרכה. וכנראה שצירף שני אופנים שונים בחלט — בנוגע להשינוי במנין הימים שאפ"ל בין 1) הגמצא בצד אחד של קו התאריך 2) העוברו ממזרח למערב 3) העוברו ממערב למזרח.

המדובר בהשיחה הוא רק בהשינוי — ע"י העברת הקו — בהסדר הדימים בספה"ע, בשבוע וכו'.

אפשרי עוד שינוי נוסף — ע"י הליכתו ממזרח למערב או להיפך שע"ז מקצר או מאריך מדת המעל"ע, שזה דורש שקו"ט מיוחדת וקשה למצוא יסודות בש"ס וכו' — ע"ד שבת (ק"ח, ב) ממכניסי שבת בטבריא וממוציאי שבת בציפורי, אבל לא זהו ממש. וק"ל —

ועד שבימינו — הרי אפשר שיסובב כדור הארץ כמה פעמים במעל"ע אחד ותורה לו השמש כ"פ במעל"ע זה ופשיטא שלא יספור ספה"ע ע"פ שקה"ח אלו (או — ימות השבוע) וראה ס' שצויינו בקצש"ע — שערים המצוינים בהלכה ריש הל' שבת, ועוד.

(ממכתב ס' כסלו תש"ל)



1) \* בנוגע להבא — ישמע מאחר.

2) יספור ע"פ מה שהתחיל (שלדעתי זוהי העיקרית אצלו) וליתר שאת גם כפי שסופרים כאן, ובהפסק ביניהם ולא בסמיכות (דמחזי כשיקרא, וגם

(\* נכתב במענה לא' שנסע בימי הספירה — מאוסטרלי' לארצוה"ב דרך קו התאריך, ובליל א' לבואו בירך זספר כמו שסופרים בארצה"ב (אעפ"י שכבר ספר ספירה זו) ואחרי הפסקה ספר ג"כ כמו שסופרים באוסטרלי', ומליל ב' ואילך בירך וספר רק כמו שסופרים בארצה"ב, אם נכון לעשות כן. המו"ל.)

זהו היפך לענין הספירה — היינו ברור ולא ספק, שלכן צ"ע אם הי' יכול לברך אפילו אם כל הימים הי' סופר ב' ספירות).

יבקש הרבנים לפס"ד בהנוגע לחגה"ש, כי ע"פ הנ"ל חגה"ש (הנקבע רק ע"י ספירת כאו"א ולא דב"ד) צ"ל אצלו מוקדם יום אחד (ש"ק ויום א')\*.

(ממכתב ימי הספירה תשי"ח)

(\* ראה בארוכה לעיל ע' 283 ואילך, המו"ל.



... בהנוגע לברכת מי שמסתפק באיזה יום לספירה עומד . . סברת שו"ת דבר אברהם, שאין לברך על ספירת ספק, כיון שעצם ענין הספירה הוא ידיעה ברורה דיומא ואין מקום לברך באם ספק בידו, עד"ז מצאתי במכ"ע שערי ציון [כנראה שנת תרצ"ה (חסר השער — בטופס זה שבידו)] נזכר בשם הרב רי"א ווינגרד, — ואף שסברא שכלית היא, אבל נגוד לסברא זו בהחלט הוא, שאת"ל שכן הוא הדין, הרי בכ"מ שלא הגיעו השלוחים (בזמן שהיו מקדשין ע"פ הראי") — לא קיימו מצות ספירת העומר (כדבעי) מעולם, ופשיטא שלא ברכו עלי', שהרי בששה עשר בניסן עדיין לא היתה ידיעה ברורה בידם, שהרי חגגו יו"ט שני מפני הספק, ובמילא לא יכלו לברך, ובעצם הספירה — הרי לא היתה בידם ידיעה ברורה, ובמילא חסר גם בהתמימות של כל המ"ט ימים, ואיך זה אפשר שלא נזכר בש"ס ענין תמוה כזה? אין הס' דבר אברהם ת"י, ואיני יודע אם עמד על נקודה זו . . .

(ממכתב כ"ג תמוז, תשי"ח)



... בשאלתו כשסופרים ספירה אחר עלינו, אם לאמר קדיש לאחר הספירה, הנה אי איישר חילא הייתי מנהיג, מתאים שלא להרבות בקדישים שלא לצורך, שיאמרו הקדיש רק לאחר ספירת העומר ולא בין עלינו להספירה, ואם בשו"א אין מסכימים ע"ז ורוצים לאמר קדיש יתום לאחר עלינו, הנה אפשר לאמר הקדיש גם לאחר הספירה — אם מנהג המקום כן הוא . . .

(ממכתב י"ג ניסן, תשי"ב)

## שמיני

ב"ה, ערב פסח, תש"ד.

. . . ות"ח צריך שיהי' בו שמינית שבשמינית. ומבואר בדא"ח (דרושי פורים) שעיי"ז פועל שאין יניקה לרשעים.

ומדי דברי בזה אזכיר מה שצע"ק לי ולדכוותי' שבדרושים הנ"ל מפרש אליבני' דמ"ד שצ"ל שמינית שבח', והרי הלכה כמ"ד (סוטה ה, א) דלא מינה ולא מקצתי' וכמ"ש הרמב"ם בהל' דעות פ"ב ה"ג וכ"פ רבינו הזקן בשו"ע או"ח סקנה' וסקנ"ו ס"ג —

ואסיים במה דסיים כת"ר בענין הגאולה דשמעתי אומרים פתגם שגור בפי חסידי פולין: שמיני שמונה שמנה (פי' שהשנה שקורין ח"פ פ' שמיני — וכמו שנה זו — תהי שמנה), ואולי אפ"ל דיש לזה יסוד ע"פ המבואר בדא"ח במעלת מספר ח' דכנור דלע"ל יהי' בן ח' נימין וכמ"ש בלקו"ת ד"ה למנצח על השמינית. וח"פ ויהי ביום השמיני הוא בדוגמת מ"ש בדא"ח בענין המשכת הבינה בכל הגבולין (ד"ה להבין כו' יו"ט שר"ה ס"ה) ב' בחי' דשער הנו"ן (ד"ה מעט תוס' ביאור על ענין וספרתם) ובכללות הוא מה שבבינה גופא הוא ג"ר — ולא ז"ת — שכללותם הוא ספי' הבינה וכידוע בענין ותבואי בעדי עדים וקה"ק (ד"ה אלה פקודי). ותחילה צריך להביא רא' מן התורה שכן צ"ל — עדמ"ש לענין פסוקי דמלכיות כו' (ד"ה להבין הנ"ל ובהמשך רס"ו) וזהו שכשקוראין ח"פ שמיני אזי השנה שמנה וכמו שסיפר כ"ק מו"ח אדמו"ר שליט"א בשם הה"מ נ"ע דפי' ביום השמיני עצרת: שמיני וגם שמן ושמן דמעלת שמע"צ הוא פר אחד כו' ואין לזרים אתך דזה יהי' בבוא הגאולה שלמה ב"ב ע"י משיח צדקנו.

בברכת חג הפסח כשר ושמח.  
לאלתר לתשובה לאלתר לגאולה.



ב"ה, ערב ש"ק פרשת ויהי ביום השמיני,  
וש"ק מברכים חדש זיו,  
ה'תשכ"ד. ברוקלין, נ. י.

. . . וע"פ מאמר רו"ל בספרא בראשית פרשת שבוע זה: ויאמר משה — אמר להם משה לישראל . . כשם שהוא (הקב"ה) יחידי בעולמו כך תהא עבודתכם מיוחדת לפניו . . עשיתם כן וירא אליכם כבוד ה'.

וידוע פירוש הבעש"ט בזה: זה הכלל גדול שיהי' לאדם תמיד רק מחשבה אחת בעבודת הבורא ית'. . . ויחשוב שכל דבר שיש בעולם הכל מלא מהבורא ית'. . . וידבק עצמו בכבודו ית' מאהבה גמורה. . . ותמיד יהי' מחשבתו דבוקה. . . וזהו פירוש הפסוק ברמז, ומן המקדש לא יצא, וכשצריך לדבר מענייני עולם הזה יהי'. . . כמו האדם שהולך מביתו לחוץ ודעתו לחזור תיכף, ובעת ההליכה חושב מתי יחזור לביתו. . . ביתו העיקרי הבורא ית'.

יהי רצון שיקיים כאו"א את כל האמור לעיל מתוך שמחה אמיתית, כמו שהי' ביום השמיני או.

וירא כל העם וירונו, מילוי ההבטחה הנ"ל, עשיתם כן וירא אליכם כבוד ה'.

### בברכה

פירוש הבעש"ט: ס' צוואת הבעש"ט.

הכלל גדול: עיין שבת סח, א.

הכל מלא: ברכות י, א. וראה ש' היחוד והאמונה ספ"ו.

וידבק. . . מאהבה: ראה ספרי ואתחנן ו, ה.

ומן המקדש: ראה סנה' יט, א.

חושב מתי: להעיר מדברי הבעש"ט: בכ"מ שהרצון שם הי"ה כאילו עומד שם (זאת תנוכת, תר"ם פ"ג – ולא סתם מח' – כפשטת הלשון בצוואת הריב"ש לפני זה).  
וירונו: ושבתו (ת"א) ובספרא שם: פתחו פיהם ואמרו שירה.



מהענינים ד'יינה של תורה" שבפרש"י פרשתנו<sup>1</sup>, אהרן אחי כדאי וחשוב ממני שע"י קרבנותי ועבודתו תשרה שכינה בכס":

מההפרש שבין משה לאהרן, שמשה (שושבינא דמלכא) המשיך אלקות מלמעלמ"ט, ולכן על ידו ניתנה (מלמעלמ"ט) תורה. משא"כ עבודתו של אהרן (שושבינא דמטרוניתא) היתה להעלות את כנס"י מלמטלמ"ע (בהעלותן את הנרות) — „אוהב את הבריות ומקרבן לתורה"<sup>2</sup>.

ובהיות שתכלית ההמשכה מלמעלה היא העלאת המטה [וכדאיתא במדרש<sup>3</sup> „ואני המתחזיך שנאמר וירד ה' על הר סיני וכתוב ואל משה אמר עלה אל ה'"] — ש„וירד ה' על הר סיני" היא התחלה (הקדמה) ל„ואל משה אמר עלה גוי"<sup>4</sup>, לכן היתה השראת השכינה בדרגא הכי נעלית ע"י עבודתו של אהרן דוקא.

(1) ט, כג.

(2) אבות פ"א מ"ב.

(3) שמור" פ"ב, ג.

(4) ולכן מקדים במדרש שם „התחתינים יעלו לעליונים" לפני „והעליונים ירדו לתחתינים" — אף ש„וירד ה' על הר סיני" הי' לפני „עלה אל ה'" (כמפורש במדרש

ומכאן הוראה לכאור"א — שבאם רוצה שתשרה השכינה בו ובמעשה ידיו, צריך הוא לקיים הוראת חכמינו ז"ל (במס' אבות, בפרק דשבת זו) "הוי מתלמידיו של אהרן כו' אוהב את הבריות ומקרבן לתורה", כי עיי"ז עושה הוא טובה לא רק לה"בריות" שמקרבן לתורה אלא גם לו לעצמו, שעיי"ז יזכה להשראת השכינה.

(משחת ש"פ שמיני, מבה"ח אייר, תשל"ב)

שם "ואני המתחיל", וראה רמב"ן משפטים כד, א. ועיי"ז מתורץ קושיית המהרז"ו לשמור"ר (ס) — כי מכיון ש"עלה אל ה'" הוא התכלית, הרי הוא קדום במעלה ובכונה.



... במה שהעיר באחד ממכתביו בעבר, שהוקשה לו אודות ענין דבהמות טמאות וכיו"ב שהם מג' קליפות הטמאות לגמרי, ולמה יגרע חלקם שאין להם תקומה וכו'.

הנה כמה נקודות בזה, והתיכונה שלכל ענין יש לו תפקידו בעולם, ז. א. אופן עלייתו למקורו ועד למקורו ושרשו היותר ראשון, וכמו שבבהמות טהורות הוא עיי"ז ענין האכילה וכיו"ב, הנה בבהמות טמאות הוא עיי"ז שנמנעים מאכילתם מפני ציווי התורה, וכן עיי"ז התשמיש בהם שלא באכו"ש, וכחמור למשא וכו', שאז הניצוץ האלקי אשר נמצא גם בהם כמובן ופשוט, שהרי אין עוד מלבדו, ואתה מחי' את כולם עולה למעלה ומתאחד עם שרשו ומקורו, עיי"ז שנעשה בו מצוה בשני האופנים האמורים וראה ג"כ בווה"ק המובא בתניא סוף פרק כ"ט (זח"ב קסג, א') — שגם המפתה בא על שכרו הטוב, וראה ג"כ בדרוש אחרי ה' להצ"צ הנדפס בסו"ס דרך מצותיך, כן במ"ש אודות הענין דבחירה, הנה בחירה אמיתית, שהיא בחירה חפשית לגמרי, אפשרית רק בבני ישראל, על ידי שחלק הם מעצמותו ומהותו ית', שהוא ורק הוא חפשי באמת מכל הגדרות והגבלות, ועיי"ן ג"כ לקו"ת פ' אמור לח' טור ב' ומבואר ג"כ במאמרי כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע — אלה שלא נדפסו עדיין — ע"פ הכתוב יבחר לנו את נחלתנו.

(ממכתב י"א תמוז תשי"ז)



ב"ה, כ"א כסלו תשי"ט

... ווי צו האַנדלען בהנוגע צו אַ גיט מהודר'דיקן מאכל . . . אַז דער מאכל קען צוגעבן אַפּעטיט פאַר די קינדער.

בכלל איז הידור אין מאכלים (ווי עס ווערט ערקלערט אין מערערע ערטער) נוגע גיט נאָר אין דער מצוה אָפּהיטונג, נאָר — וויבאַלד אַז פון יעדער מאכל ווערט דערנאָך בלוט און פלייש פון גוף, וועלכער פאַרבינדט זיך

מיט דער נשמה, איז די כשרות און איידעלקייט פון מאכלים, ווירקט אויף דעם חאראקטער און מדות טובות, פון דעם וועלכער באַנוצט זיך מיט דעם מאכל. און דעריבער איז יעדער צוגאַב אין דעם הידור, איידלקייט און ריינקייט פון דעם מאכל, דאַרף אויך באַטראַכט ווערן, ווי אַ צוגעבונג אין דער אויסשטאַל-טונג און פיינקייט און איידעלקייט פון חאראַקטער און מדות. און אויב דאָס איז אַזוי באַ ערוואַקסענע מענשן איז דאָס אין אַ נאָך פיל גרעסערע מאָס באַ קינדער, וואָס זייער חאראַקטער האַלט זיך אין פאַרמירונג. און דעריבער איז גאַר וויכטיג, אין וואָס פאַר אַ ריכטונג מען פירט זיי אין דעם.

לויט דאָס אויבען געזאַגטע, איז פאַרשטענדליך מיינ מינונג, אַז וויבאַלד עס האַנדעלט זיך ניט, ח"ו, אין אַ ענין וואו דער גאַנצער געזונט איז אָפּהיינגיג אין דעם, און ס'איז מער ניט — ווי צוגעבען אין טעם און שטאַרקונג, דאַרפמען ניט פאַרקלענערען דעם הידור פון די מאכלים. און זיכער קען מען געפינען אַנדערע עצות און וועגען ווי צו שטאַרקען דעם אָפעטיט, און צו מאַכען די קינדער געזינטער, ניט אויפן חשבון פון כשרות והידור . . .

## א י י ר

א. אייר הוא ר"ת אברהם יצחק יעקב רחל י. והביאור בזה:

חודש אייר הוא הממוצע בין חודש ניסן — שנקודתו התיכונית היא יצי"מ — לחודש סיון, שנקודתו התיכונית היא מ"ת. ובהיות שביצי"מ הי' "כי ברח העם", מפני שהרע שבנפשות ישראל הי' עדיין בתקפו כו"י, ובשעת מ"ת נתחדש היחוד דישראל והקב"ה, שע"י "אורייתא" הגה "ישראל וקוב"ה כולא חד"

[יחוד זה של ישראל והקב"ה פעל שגם ישראל עצמם היו מיוחדים זה עם זה. ועד שגם ב"ח סיון — אף שהי' לפני מ"ת עדיין, מ"מ, מכיון שהי' כבר ההקדמה וההכנה למ"ת. וכפירוש הרשב"ם עה"פ ויחן גו' נגד ההר י' נגד ההר הנזכר למעלה תעבדון את האלקים על ההר הזה. לכן גם אז — "ויחן (לשון יחיד) שם ישראל — כאיש אחד בלב אחד"י].

הנה מכיון שכל ענין צ"ל בסדר והדרגה, הרי מובן שלהגיע לבחי' היחוד דמ"ת (שמתחיל מ"ח סיון, כנ"ל), אחרי העבודה ד"כי ברח העם",

(1) מאו"א א. פד. בית שמואל לאה"ע סקכו" ס"כ.

(2) תניא פל"א.

(3) יתרו יט, א.

(4) פירש"י שם.

צריכה להיות בנתיים העבודה ד"מרכבה", דאף שהוא עדיין "מציאות" שאינו מיוחד, מ"מ, יהי בטל לגמרי כביטול המרכבה אל הרכב. ועי"ז יוכל אח"כ להגיע לבחי' היחוד דמ"ת.<sup>5</sup>

וזהו מה שאייר הוא ר"ת אברהם יצחק יעקב רחל — שהם ד' רגלי המרכבה, והעבודה דאייר היא "מרכבה שלימה".

ב. והנה בנוגע לרגל הרביעית של המרכבה, לפעמים מבואר שרחל היא רגל הרביעית, ולפעמים — שדוד הוא רגל הרביעית.

מהחילוקים שבין רחל לדוד הוא, שהתחלת תיבת רחל היא ברי"ש (ועפמש"נ<sup>6</sup> כרחל לפני גוזי' נאלמה) והתחלת תיבת דוד היא בדל"ת (ועפמש"נ<sup>7</sup> דלותי כו.). ועי"פ המבואר בכ"מ — וגם בהמשך ההילולא<sup>8</sup> — שרי"ש מורה על עניות יתרה מזו של דל"ת, מוכן מזה, שההפרש בעבודת האדם שבין הביטול (מרכבה) דבחי' רחל להביטול דבחי' דוד הוא, שהביטול דבחי' רחל הוא (בעיקר) מצד ההתבוננות בשפלות האדם, והביטול דבחי' דוד הוא מצד קבלת עול מלכות שמים. וזהו ענין היו"ד שמאחורי הד', שהיו"ד מורה על גילוי אור אלקי, אלא שגילוי זה אינו באופן שהוא מיוחד עמו ורק שבטל אליו (עול מלכות שמים). שלכן דוד בענינו כאן הוא מד' רגלי המרכבה — שענין ה"מרכבה" הוא למטה מבחי' היחוד, כנ"ל סעיף א'.

ג. והנה ב' אותיות אלו — רי"ש ודל"ת — שוים הם (בכללות) בתמונתם, שבשניהם ישנם רק ב' קוין. משא"כ באות ה"א ישנם ג' קוין. וידוע<sup>9</sup>, שג' הקוין דה' מורים על מחשבה דיבור ומעשה, משא"כ בד' ור', שבהם ישנם רק ב' קוין, הו"ע מחשבה ודיבור לבד.

ועפ"ז מוכן, שהמעלה דחודש סיון על חודש אייר היא דוגמת מעלת אות ה' על אות ד' (ור'). כי לפני מ"ת (בחי' חודש אייר) היתה ההמשכה רק בעולמות הרוחניים, בחי' מחשבה ודיבור — ר' וד'; ובמ"ת נחדש שההמשכה תהי' גם בעשי' — אות ה'.

ד. והנה ה"גירות" דבני ישראל והכנסתם תחת כנפי השכינה, הותחלה בעת יצי"מ ונגמרה בעת מ"ת<sup>10</sup>. ולכאורה, למה הטריח אותם הקב"ה משך

(5) ההפרש שבין "מרכבה" ל"יחוד" — ראה תניא פכ"ג. ובכ"מ.

(6) כלשון המאו"א שם.

(7) כנ"ל ממאו"א.

(8) זח"א רמז, ב. ח"ג רסב, ב. ובכ"מ.

(9) ישעי' נג ז.

(10) תהלים קטז, ו.

(11) באחי לגני תשיי ס"ו.

(12) ראה גם המשך הנ"ל פ"ח.

(13) ראה יבמות מו, ב.



זמן כזה ולא גייר אותם ברגע אחד? ובפרט דיצי"מ "לקחת לו גוי מקרב גוי" היתה "במסות באותות ובמופתים".<sup>14</sup>

אלא שמוזה מוכח, שגם הקב"ה אינו יכול (כביכול) לעשות שינוי כזה מגוי ליהודי, שהוא שינוי מן הקצה אל הקצה, כ"א ע"י גיור כהלכה.

ואם בנוגע להקב"ה כן, ובנוגע לבנ"י שגם לפני יצי"מ היו בני אברהם יצחק ויעקב — בנוגע לבן אדם ובנוגע לנכרים שאינם מבני אברהם יצחק ויעקב — על אחת כמה וכמה.

ומכאן תשובה לאלו הטוענים שצריך לעשות "קולות" בגיור ושהדרישה לגיור כהלכה באה מצד אכזריות (ח"ו) — שהרי מובן בפשטות, שזה מה שהגיור דבנ"י שהי' ע"י הקב"ה נגמר רק בעת מ"ת, הוא לא מצד אכזריות ח"ו — נוסף למה שענין כזה לא שייך כלל אצל הקב"ה, שהוא עצם הטוב, הרי האופן ד"לקחת לו גוי מקרב גוי" הי' "במסות באותות ובמופתים גו" — כי אם, לפי שאין אפשריות אחרת לשנות מנכרי ליהודי כ"א גיור כהלכה\*.

(משיחת ש"פ שמיני, מבה"ח אייר, תשל"ב)

14) ואתחנן ד, לד.

(\* כ"ק אדמו"ר שליט"א דיבר באריכות ע"ד הגזירה האיזומה ד"מיהו יהודי" ואמר שעל כל אחד ואחת מוסלת החובה (והזכות) להשתדל בכל המיני השתדלות להביא את ביטולה בקרוב ממש.



. . . ידוע גם בנגלה, דאייר הוא ר"ת אברהם יצחק יעקב רחל (אהע"ז סקכ"ו

ב"ש סק"כ) שהן הן המרכבה, ומעלה וחסרון ישנם במרכבה, מרכבה היא דבר נפרד לגבי הרוכב ולא כגוף לנשמה וכה"ג אבל ביטולה הוא גדול ביותר, וזהו הוראה כללית, ענין חודש ניסן מל' נס, הוא ענינים שבאתעדל"ע נגלה עליהם, אבל אח"כ צ"ל עבודה וביטול דדבר הנפרד, אתעדל"ת, ורק אחרי שתי אלו מקבלים התורה ומצות בירחא תליתאי, הוא חדש סיון . . .

(ממכתב ג' אייר תש"ט)



ב"ה, כ"ח ניסן, עש"ק מברכין החדש אייר ה'תשכ"א

בעמדנו בימים המתכרים חודש הגאולה (ממצרים והעלמות) עם חדש זיו וכפירוש חז"ל, זיוטני להאיר גם העולם (מלשון העלם והסתר כידוע), הוא **חדש השני**,

וכפירוש חז"ל: ר"ה יא, א. ועיי"ש שג"ז מחבר ניסן ואייר. זיוטני עולם: כי רק הודו (זיוו) על ארץ ושמים (תו"א נח ט, ד, ובכ"מ).  
חדש השני: עיין זח"ג קי"ז, ב. לקו"ת במדבר ג, א.

יה"ר שכאו"א מאתנו יעשה המוטל עליו בהאמור ובאופן של חירות מכל ענינים המבלבלים, וההשתדלות והיגיעה (שדוקא ע"י יגעת — אז — ומצאת) תהיינה להעלות מטוב לטוב יותר, מקדש לקדש הקדשים.

בברכה לבשו"ט בענינים הכללים והפרטים גם יחד

מטוב לטוב יותר : ראה אנה"ק סו"ס כו. לקו"ת דברים עא. ב.



ב"ה, ל' ניסן, א' דר"ח אייר, ה'תשכ"ב

. . . ארויסגייענדיק פון דעם סגולה-חודש ניסן, און אריינגייענדיק אין דעם סגולה-חודש אייר, שיק איך מיין ברכה אז השם יתברך זאל באגליקן אייער אונטערנעמונג אין ביידע הינזיכטן, מאַטעריעל און גייסטיק, וואָס באַ אידן זיינען זיי אויסגעבונדן און פאַראייניקט צוזאַמען.

דער חודש אייר צייכנט זיך אויס דערמיט וואָס יעדער טאָג פון דעם חודש איז געבענטשט מיט אַ באַזונדערע מצוה, די מצוה פון ספירת העומר. אין דעם חודש איז אויך אָנגעהויבן געוואָרן דאָס בויען פון דעם ערשטן בית-המקדש.

ווי ס'איז באַוואוסט, פאַרנעמען היינט די ישיבה און בית-הכנסת, וואו אידן לערנען תורה און טוען תפילה, דעם אָרט פון דעם בית-המקדש, און ווערן אָנגערופן „בית מקדש מעט“. זייער אויפגאַבע איז די זעלבע ווי די אויפגאַבע פון בית המקדש: אויפצוהאַלטן דעם צוזאַמענבונד פון אידן מיט זייער פאָטער אין הימל, דורך תורה און מצוות אין טאַג-טעגלעכן לעבן, דער שטענדיקער אונטערבראַכענער אידישער לעבנס-זוועג. . . .



ב"ה, ג' אייר ה'תשכ"ד

. . . ביום ל' ניסן אדר"ח אייר, בו מתאחדים ניסן חדש הגאולה, גאולת הגוף וגאולת הנפש (ממצרים ערות הארץ) גם יחד, ואייר הוא חדש זיו. זיו ניצניא אשר בארץ, ועל שם האכות שהם זיוותני עולם.

בו מתאחדים : ראה שו"ע אה"ע סקכ"ו ס"ו ובנ"כ.  
 ניסן חדש הגאולה : שמו"ר פט"ו, יא.  
 ואייר . . . זיו ניצניא : מ"א ו, א ובתרגום.  
 ועל . . . עולם : ר"ה יא, א.

יהי רצון שנזכה בקרוב ממש לשלום אמיתי ולא־יחוד הרוחניות  
הגשמיות, מתחיל מהרוחניות וגשמיות שבעולם קטן, הוא האדם, הגוף  
והנפש, ועד לרוחניות וגשמיות בעולם כפשוטו.

וכדברי חז"ל: העוסק בתורה לשמה משים שלום בפמליא של מעלה  
ובפמליא של מטה, ומבואר באריכות ע"י רבנו הזקן בעל התניא (פנימיות  
התורה, נשמתא דאורייתא) והשלחן ערוך (נגלה דתורה, גופי תורה).

והרי גם מענין פרשתא דאזלינן מינה, וכפירוש רז"ל בראש הפרשה:

א"ל משה לישראל . . . כשם שהוא (המקום) יחידי בעולם כך תהא  
עבודתכם מיוחדת לפניו, עיי"ש.

וכדברי חז"ל: סנה' צט, ב.

ומבואר באריכות: לקו"ת מטות פו, ב ואילך.

נשמתא דאורייתא . . . גופי תורה: זח"ג קנב, א.

וכפירוש רז"ל: ספרא שמיני ט, ו.

## ת ז ר י ע

ב"ה, כ"ח ניסן תש"כ

. . . ויהי רצון שתומשך ההתעוררות על כל השנה כולה ובאופן  
דאשה כי תזריע וילדה זכר (כשההתעוררות באה באתערותא דלתתא הרי היא  
בר קיימא. עיין לקו"ת ר"פ ויקרא), ובמילא יקיים מצות משה רבנו לישראל  
אותו יצה"ר תעבירו מלבכם ותהיו כולכם כו' ועשיתם כן וירא אליכם כבוד  
ה' (ספרא שמיני ט, ו). ויהי זה מתוך שמחה וטוב לבב.

בברכה לבשו"ט בכל האמור

ג. ב.

המתבונן אפילו לשעה קלה בדברי ספרא האמור, שהוא החמור בספרים  
ספרי הלכה (תוס' ברכות חי, ב), הרי מוכרח להודות שאין לך פנימיות התורה  
יותר בחלק הלכות שבתורה כהנ"ל.



. . . מש"כ בענין הנהגת יולדת וכו' — יעוין שו"ע אדה"ז סוספ"ח, דעיקר הקפידא היא בנוגע להשם, גם בזה מקיל. — ולכן, לפע"ד, אין לה לשנות ממנהגה בקריאת שיחות ולימודן (וגם משום צניעות יש בזה), ותע"ב.

(ממכתב זאת חנוכה, ה'תשי"ב)



### ב"ה, א' תמוז תשי"ד

. . . וכבר ידוע פס"ד רבנו הזקן בעל התניא (פוסק בנסתר — דתורה) והשולחן ערוך (פוסק בנגלה דתורה) בשולחנו הטהור מהדו"ב סוף סימן ד', אשר במצות מילה הוא תחלת כניסת נפש הקדושה בגוף הישראלי. וידוע פתגם כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע, אשר «כידוע הנה חמשה שמות נקראו להנשמה, נפש רוח נשמה חי' יחידה, וכשעושים ענין דתורה ומצוה בעולם למטה בעולם הזה עולם העשי', כמו"כ נעשה זה ברוח נשמה חי' בעולמות יצירה בריאה ואצילות, און דאס אלץ דערהערט זיך אין יחידה, כמו שהיא בעולמות הא"ס שלמעלה מאצילות, ואפילו כזה שאינו יודע כללות הענין, אבער מכל מקום דער ענין טוט זיך אפ אין אלע עולמות, כו' וע"ז נאמר וצדקתו עומדת לעד, און ער האָט אַ קאַפיטאַל אין עולמות עליונים און מיט דער צייט וועט ער וויסען פון דעם אויך» (שיחתו י"ט כסלו תרצ"ג אות י"ז) . . .



### ב"ה, אדר"ח אד"ש תשי"א

. . . למלאות לבנו . . . שי' שלש שנים אשלח ברכתי שיגדלוהו עם שאר ילדיהם שיחיו לתורה לחופה ולמעשים טובים מתוך הרחבה ומוסג"פ קטע ממכתב כ"ק מו"ח אדמו"ר בענין מנהג גזיות השערות לשלש שנים (דוקא ולא קודם)

ויהי רצון אשר בקרוב ממש יודיע בשורה טובה מבריאותה הטוב של זוגתו תחי' וכן מבריאות בניהם שי' ומהצלחתם, הגדולים שבהם, בלימודיהם. והקטנים — בגידולם בגוף וגם בנפש דקדושה וכידוע דכמה מדריגות ישנן בכניסת נפש דקדושה התלויות בזמן :

והן קודמות לאלו התלויות בעבודת האדם וכמאמר סבא דמשפטים (זח"ב צד, ב) זכה יתיר יהבין לי' כו' זכה יתיר יהבין לי' כו' —

והן : במצות מילה (ובבת דכמאן דמהילא דמיא — ע"ז כו, א. י"ל שהוא בקריאת השם, וכמו שגם בבן נותנים השם לא יאחר מבעת מילתו אף שמצינו גם קודם וכמו רחל לבנימין וכלת עלי הכהן), כשהגיע לחינוך, כשנעשה מחוייב

במצות (יעויין שו"ע אדה"ז האו"ח מהד"ב סו"ס ד'), בן עשרים (ראה לקו"ת במדבר ד"ה מכן עשרים) — היינו י"ט שנה ול' יום או כ' שנה פחות ל' יום (ותלוי בשתי הדיעות שהובאו בשו"ע אה"ע ס' קנ"ה סי"ב, ועייג"כ הל' ת"ת לרבינו הזקן רפ"א בקו"א).

וא"כ כשגדל בשנים מתקרב ג"כ למדרי' כניסת נפש דקדושה יותר מעולה . . .



ב"ה י"ז מנ"א תשכ"א

. . . מוחזר ומצו"ב השו"ת ע"ד שהחיינו בברית מילה. ואין הזמ"ג לעיון כדבעי. בכ"ז מפני החביבות והכבוד אעיר עכ"פ בחפזה:

לענין דברכת שהחיינו רשות כו' — עיין פס"ד להצ"צ בסופו בלקוטים וש"נ.

בנוגע לשהחיינו בפורים ביום — מצינו ג"כ פלוגתת המחבר והרמ"א. אבל בהיפך מדעתם במילה (שו"ע או"ח ר"ס תרצ"ב, יו"ד סרס"ה ס"ז) — שמה הוכחה דלא מטעם שברכת שהחיינו שונה נגעו בזה.

זה שהספרדים דלונדון ואמסטרדם וכו' מברכין שהחיינו במילה — מוכח שחלוק הנוהג בפועל הוא — לא בין א"י וחול, כ"א בין ספרדים ואשכנזים.

לכאורה לא זו הדרך להכריע פס"ד למעשה שנחלקו בו ראשונים ואחרונים — ע"י ראיות מש"ס. ששני המד"א בודאי לא אשתמיט להו.

ואת"ל — ה"ז שהש"ס לא אשתמיט בשום מקום להזכיר שהחיינו במילה — מוכיח כמנהג האשכנזים שאין לברך.

וראה בזה בס' כתר ש"ט (טעמי מנהגים) להרב גאגין ח"א דף תקס"ג — נוסף על הטעם שלא לברך מפני צער דינוקא ודשמא נפל הוא (נזכרו בשו"ת המצו"ב) — הובאו בס' טעמי מנהגים עוד ב' טעמים: משום דרמיא אבי דינא (שבה"ל), טוב יותר שמלכתחילה לא תהי' ערלה (הרה"צ מרוזין). ועייג"כ מצות מילה בסהמ"צ לאדמו"ר הצ"צ.



ב"ה, כ"א שבט תשי"א

. . . ובמה ששאלנא קדמיכון אם למנוע המנהג שמאחרין המילה עד אחרי המנחה כדי שיהי' ברוב עם.

הנה זריזין מקדימין למצות דוחה לענין דברוב עם הדרת מלך כדמוכח בר"ה (לב, ב) אבל לכאוי, מילה שאני דטוב שיהי' בשמחה כמו שקיבלוה

עליהם (שבת קל, א) ועי"ג"כ מגילה טז, ב. כתובות ח, א. וביחוד גדה (לא, ב): כולם שמחים בו, וזה דוחה לזריזין מקדימין למצות, שלכן בת"ב נדחה מאחרין המילה לאחר המנחה (שו"ע א"ח ס"ס תקנ"ט, ומה שאם חל בת"ב עצמו אין הדין כן, הוא משום דאין חילוק בשמחה גדול כ"כ, משא"כ בנדחה שמפסיק תעניתו).

הנהגה בשד"ח כללים מע' זיין כלל ג' הביא מברכ"י א"ח ס"א חיי אדם כלל ס"ח ראה חיים פ' לך ולך חיים ח"ב סק"ז שאין לאחר פדה"ב בשביל זה, וכותב בפשטות שגם במילה הדין כן הוא.

ולפענ"ד, חלוקים הם כנ"ל — (ואין לומר דאדרבה במילה צ"ל הקדימה ביותר וביחוד, דהא בכל רגע של איחור ה"ה ערל ומאוסה הערלה כו' (ובמילא יקשה ג"כ על האיחור בת"ב הנ"ל) — דשאני הכא דהתורה אמרה בפירושו וביום השמיני, ולא הציבה גבולים בזה גופא, אלא דלפי"ז במילה שלא בזמנה צ"ל הקדמה נוסף על מה שבשאר מצות זריזין מקדימין (ועיין שד"ח שם), וא"כ דין מילה בת"ב הנ"ל יהי' רק במילה בזמנה, ול"מ כן, וי"ל, ואכמ"ל).

ובמוחש רואים שהשמחה תלוי ברוב המתועדים, ולפעמים יש גם עצב בהמנע אחדים לבוא.

ובנדו"ד הרי עוד ענין אשר תלוי בזה התועדות אנ"ש שבטח מדברים אז בעניני תומ"צ ודא"ח, וסו"ס הרי ציוונו ה"א לעשות את כל החוקים כדי ליראה גו'.

ועכ"פ מספיקים טעמים אלו, לדעתי, שלא למנוע בידי הנוהגים כנ"ל . . .



ב"ה, ג' טבת תשי"ב

. . . במענה על מכתבו מי"ד כסלו, בו שואל ע"ד מקור לענין נתינת שמות לבנים ובנות, אם זה שייך להאב או להאם, ורוצה להסתייע ממ"ש בכתובים לפעמים שקריאת שם הבן הי' ע"י האב, כמו ויקרא אברהם את שם בנו וגו' ולפעמים ע"י האם, וכמו בהשבטים שנאמר בהם ותקרא שמו כו'.

### מענה :

א) לדעתי, אי אפשר ללמוד מהנ"ל, כיון, שלדוגמא, שמות כל השבטים (לבד מבנימין) ניתנו ע"י אמם, ואין סברא כלל לומר שקריאת שם כל הבנים שייך להאם ואין לאב חלק בזה, ובפרט שמצינו בכתוב כמה פעמים קריאת שם להנולד ע"י האב, ואיזה פעמים ע"י שניהם [אם בשם אחד (שת, ישמעאל) או בשמות שונים (בנימין)], ולפעמים גם ע"י זרים (זרח, פרץ, עובד), ויעוין שמואל ב' י"ב, כ"ד-כ"ה.

ואולי י"ל הטעם שנקראו שמות השבטים ע"י רחל ולא ע"פ דרו"ל (ב"ר ספ"ע"ב) אמהות נביאות היו, והאבות טפלים להם בנבואה וכמ"ש"נ כל אשר תאמר אליך שרה שמע בקולה (שמ"ר פ"א, ועייג"כ לקוטי תורה לשיר השירים ד"ה קול דודי פ"ד). ושמות יצחק ועשו י"ל שניתנו גם ע"י שרה (בראשית כ"א, ו') ורבקה (רש"י שם כ"ה כ"ו, והוא ע"פ המד"ר כאן ותנחומא שמות ו').

(ב) בעצם הענין — הנה נתינת השם בכלל דבר גדול הוא ואחריות גדולה בדבר, וכמבואר בכ"מ בדא"ח שהשם הוא הצנור דרך בו נמשך חיות והשפעה להדבר הנקרא בשם זה (ראה באריכות של"ה בהקדמה בית אחרון, תניא שער היחוד והאמונה ספ"א, לקו"ת בהר ד"ה את שבתותי פ"ב, ובכ"מ). ולכן איתא בכתבי האריז"ל: כאשר נולד האדם וקוראים לו אביו ואמו שם . . הקב"ה משים בפיו השם ההוא המוכרח אל הנשמה ההיא, עכ"ל (ס' הגלגולים הקדמה כ"ג, עמק המלך שער א' ספ"ד, אור החיים דברים כ"ט י"ז).

(ג) למי שייך נתינת השמות. לא שמעתי הוראה בזה בפירוש, אבל יעויין בפירושי הראשונים (הדר זקנים, דעת זקנים ועוד) לבראשית (ל"ח, ה') עה"פ והי' ככזיב בלדתה אותה, שמנהגם הי' ששם הראשון שייך להאב, שם השני שייך להאם ושם השלישי להאב, וזהו פירוש הכתוב: ותקרא את שמו גו' מפני שהי' (יהודא) ככזיב בלדתה אותו, ולכן, לדעתי, במקום שאין מנהג קבוע — הנה עפ"י הנ"ל נתינת השמות צ"ל בסדר הנ"ל, ואף שהרמב"ן מבטל הפירוש הנ"ל, היינו שאין מכוונת כתוב זה לתרץ מנהג, אבל בגוף הדבר אין ראוי שחולק על הראשונים, ועיין ג"כ בעקרי הד"ט (ליו"ד) סכ"ז; סק"ז שהביא מנהג לקרוא בן ראשון הנולד לו לאדם בשם אביו . . .



. . . לכתבו אודות השם: הרי הובא בפוסקים ראשונים ואחרונים שהאדם — בעה"ב על שמו, ובאם משנה אותו, אפילו את"ל שזהו שינוי, נעשה זה שמו לכל הפרטים . . .

(ממכתב ט' מ"ח תשכ"ב)



. . . במש"כ אשר בת"י לויקרא יג, א לא תרגם „ואל אהרן“ — יש לחפש בדפוסים הראשונים (וביחוד בהנדפס ע"י דר. משה גינזבורגר, ברלין תרנ"ח, תרס"ג), כי בטח הוא השמטת איזה מדפיס, והבאים אחריו לא שמו לב לתקן. . .

(ממכתב ג' מני"א תשט"ז)



כ"ה, י' אייר תשי"ב

. . . במענה על מכ' ממוצש"ק תפארת שבתפארת — יום הולדת כ"ק אדמו"ר מהר"ש נ"ע — במה דשאלנא קדמיכון בלקו"ת תוריע ד"ה קמפילגי

במתיבתא דרקיץ ספ"א, וז"ל הכתר נמשך ממל' דא"ס שהוא רק בחי' אור וזיו מהמאציל עצמו. א) ספק אצלו בתיבת שחוא. אם קאי על הכתר, וא"כ אינו מובן שהלא גם מל' דא"ס הוא רק אור וזיו, או שקאי על מל' דא"ס, ואז א"מ שהי' צ"ל היא בל' נקבה:

### מענה :

בירור הספק הוא כי נמצא מאמר זה ג"כ בספר המצות להצ"צ ובהנוסחא של הצ"צ — דק"ג ע"א — וז"ל שם: הכתר נמשך ממל' דא"ס ובחי' המל' היא נק' בשם אור וזיו מהעצמות. ומה שקשה לו שהי' צ"ל גם בלקו"ת היא. וכמ"ש בספר המצות, הנה ידוע שבכלל במאמרי דא"ח אין מדקדקים בכגון זה, לבד מספר התניא חלק א' וכיו"ב, שדיוקו בל' זכר ונקבה יחיד ורבים וכו'. ויש להעיר מהשקו"ט שהי' כגון זה בין הרש"ל והרמ"א כנדפס בתשו' הרמ"א סי' ד' עיי"ש באריכות, ויש להעיר ממ"ש הרשב"ץ בח"א סי' מ"ג והובא בשדי חמד כללי הפוסקים סי' ט"ז ס"ק ס"ה וז"ל: אין שום פגם להחכם אם אינו יודע דקדוק לשון והמלות וכמו שישנם כמה שגיאות ע"פ הדקדוק בפיוטי ר"א הקליר שהי' מגדולי החכמים. ואפשר ג"כ שאי הדקדוק בדקדוק במאמרי דא"ח — הוא ע"ד מ"ש הרמ"א בשו"ת הנ"ל, שהוא מפני המעתיקים.

בנוגע לנידון דידן בלקו"ת הנ"ל, יש לתרץ גם באופן אחר, והוא ע"פ המבואר בדא"ח בלשון התפלה: ואמונה כל זאת — ל' נקבה, וקיים עלינו — ל' זכר (לקו"ת פ' עקב דט"ז סוף עמוד ד') כי ספ"ה המל' כשעומדת בסוף עולם העליון — ה"ה מקבל, וכשנעשית ראש לעוה"ז ה"ה משפיע. וזהו שתחילה היא אמונה כל זאת ואח"כ וקיים עלינו. וגם בלקו"ת כאן המבאר איך נמשך בכתר ממל' דא"ס, היינו שהוא בחי' משפיע וממשיך להכתר, לכן אמר המל' הוא ל' זכר, כי הוא נמשך למעלה. והצ"צ כתב היא ל' נקבה, כי כפל עוד הפעם ובחי' המלכות וכנ"ל „הכתר נמשך ממל' דא"ס ובחי' המל' היא נק' וכו' " שמדבר בבחי' המל' לא רק באור הממשיך את הכתר כ"א בכללותה ובעיקרה, ולכן כתב היא.

(ב) מה הוא כפל ל' אור וזיו, ולא די בזיו לבד.

הנה, כנ"ל, דבר גדול הוא לתרץ כפילת לשונות כמו אלו ואפילו בתניא ח"א. ועיין בשער היחוד והאמונה פרק ג' בהדיוקים אשר שם, שהוזכרו שם אור לבד וזיו לבד ושניהם יחד, ולפעמים קדם אור לזיו ולפעמים זיו לאור. ועד"ז בכ"מ.

ובכלל — ע"פ השמוש בלשונות אלו בכמה ענינים מובן החילוק שבין אור לזיו, הן בהמשפיע והן בהמקבל. ובנוגע להמשפיע האור הוא יותר עיקרי מאשר הזיו — שהוא ענין חיצוני וטפל ביחס לאור. ולכן הל' בכ"מ: אור מעין המאור, האור דבוק בהמאור וכו' וכו' — ולא זיו. ובנוגע להמקבל הנה האור, מצד היותו ענין נעלה, מעין המאור — כללות קבלתו הוא באופן



מקיף, מש"כ זיו, שמצד זה שהוא טפל וחיצוני יש באפשריות המקבל לקבלו ג"כ בפנימיות. ולכן דיוק ל' רז"ל: עטרותיהם בראשיהם (עטרה — מקיף) ונהנין מזיו השכינה כו' ויאכלו — הנאה — פנימיות (רש"י ברכות יז, א).

ובמל' וכתר ישנם ב' ענינים הנ"ל, ולכן קאמר אור זיו, ועיין ג"כ לקו"ת דשבוז זה כ, א"ב.

ג) בלקו"ת שם ספ"ב, שישנם כמה לבושים דמחשבה, כשמחשבתו בדבר חכמה בחכמת התורה ה"ז בחי' לבוש פנימי וכשחושב בחכ' הנצרך לחכ' התורה כמו תכונה ה"ה לבוש בינוני. והספק אצלו כשחושב בגדלות הבריאה כדי להתבונן בגדלות הבורא אם הוא לבוש פנימי או בינוני.

הנה לדעתי יש בזה שני אופנים, אם כשמתבונן בגדלות הבריאה כפשוטה כמ"ש הרמב"ם בהל' יסוה"ת רפ"ב: והיאך הוא הדרך לאהבתו וליראתו כו' — ה"ז הכשר מצוה — דמצות אהבת הוי' ויראת הוי', אבל אם חושב בידיעת סדר השתל', היינו השתלשלות הספירות אלו מאלו וכו' — ה"ז גופא מצוה רמה ונשאה ו'אדרבה עולה על כולנה כמ"ש וידעת היום כו' דע את אלקי אביך כו' (עיין בקו"א לתניא ד"ה להבין מ"ש בפרע"ח דקנ"ו ע"ב).

הערה: בדפוסים שלנו כתוב מצוה רבה ונשאה, אבל בלוח התיקון מהרה"ח כו' ר' אשר ז"ל, שהוא התעסק בהדפסת התניא, שצ"ל מצוה רמה ונשאה, וכ"ק מו"ח אדמו"ר הסכים על לוח התיקון שלו.

ד) שם פ"ג וד'. מסתפק אם קליפת נוגה דאצי' יונק ג"כ מתפארת דאצי' או רק מחו"ג וכו' :

הנה ע"פ הצעת הענין גם הוא מובן, אשר אם רק נסתלק אור אבא אזי אפשר להיות יניקה. אבל מש"כ שהיניקה היא מתפארת או עכ"פ מנו"ה או מל' אינו וחו"ו לומר כן. והפי' הוא, שכאשר מסתלק אור אבא, אף שאר הספירות הם במקומן, יש מקום ליניקה, אבל היניקה עצמה היא לא מהספי' עצמן ח"ו שלכן נאמר הכתוב אדם כי יהי' בעור בשרו, עיין לקו"ת שם ד"ה זה, וכן נאמר ג"כ בדרוש דבי' עסקינן שהיניקה היא מאותיות וכו' אבל לא מהספירות עצמן ח"ו.

ה) מה שהעיר מהסברא שנמצאת בכמה מקומות \* דקרא משמינו על הודאי ולא על הספק, ומקשר זה עם המחלוקת דאם בהרת קודם לשער לבן וכו': הנה יעוין בדרוש זה ספ"ד, שמבאר בענין הספק והידיעה לחלק בין נגעים ומזמר לשאר ענינים.

(\* ראה חולין כב, סע"ב ובתוס' שם ד"ה איצטריך, ועוד.)

(ו) יש להעיר בכללות הדרוש. ע"ד המוסר, משיחת כ"ק מו"ח אדמו"ר דחי' אלול תש"ג עמוד ט"ו.

(ז) זה עתה נתקבל מכו' מיום א'. ות"ח ת"ח על הני מילי מעלייתא במש"נ קדושים תהיו. ובין חסידי חב"ד מסופר עד"ז בשם הרשב"ץ שעפטעל ז"ל (משפיע בישיבת תורת בליובאוויטש) שהי' אומר בהתועדות ומדייק ג"כ: יכול כמוני — בניחותא — שיש היכולת להיות כמוני. כי קדוש אני, קדושה למעלה (באה) מקדושתכם.

בברכה

במאמרז"ל קא מיפלגי במתיבתא כו' ישנו דרוש גאוני בפ"י התוהמ"צ להמלבי"ם (ר"פ חוקת). ובכ"ז הרי ההשוואה מבלטת ביותר וואס חסידות אינו המעינות ושפע אור חדש שנתגלו ע"י.

(\* בס' השיחות תש"ג ע' 148. המו"ל.)

## מצורע

ב"ה כ"ו מנ"א השי"ת

... בענין המקוה: מש"כ שעשו עוד אוצר מן הצד כדי שתהי' ג"כ זריעה — הנה ע"פ האופן דכ"ק אדנ"ע, שהיא מקוה ע"ג האוצר והוא רצה שיעלו מי התחתונה ע"ג רצפת העליונה (עפ"ד הרי"ל שי' לנדא) הנה ה"ז זריעה באופן היותר מועיל, שא"צ השקה כלל לכל הדיעות, כמובן. — גם אם לא יעלו על הרצפה, יש לסדר שהשאובים יפלו ישר בנקב ההולך לאוצר התחתון, דהיינו זריעה, וא"כ האוצר שמן הצד מהו מוסיף? — (אם לא לזהירות בעלמא אולי יתקלקל אוצר התחתון).



... נבהלתי לקרות הנדפס שם בנוגע לתקנת מקוה ע"ג מקוה דהאוצר תקון שהוא מקדוש ישראל ותפארתו הוא כ"ק אדמו"ר מהורש"ב (אביו של כ"ק מו"ח אדמו"ר) וצוקללה"ה נבג"מ זי"ע, שמסר נפשו הק' על ענין המקואות כידוע לכל באי מדינתנו מלפנים. ושקו"ט עמו גדולי דורו דור דעה בהל' אלו במיוחד וכו' וכו'.

וכל היודע בטיב מקואות יבין כמה מעלות במקוה ע"ג האוצר. והחשש שכותב שימלא האוצר טיט וכו' כי אין שיעור מתי לבדוק האוצר — הוא ג"כ באוצר מן הצד, ותמה תמה אקרא על שהדפיס וכתב מכתב כזה. ולא דיו בהנ"ל — וחוזר ומדפיס כת"ר גם מה שכותב הכותב, להוציא צדיקים ממתבתא דרקייע לאחרי שישבו שם שלש מאות שנה. האומנם אחראים לשמועות כאלו? וד"ל ...

(ממכתב נר א' דחנכה תשכ"א)



ב"ה, כ"ז מנ"א תשי"ד

במענה על שאלתו אשר אחיו מבקש ממנו ללמוד עמו תורת החסידות, והספק בזה כיון שהמקוה רחוקה מהשכונה בה דר אחיו ואינו טובל רק בערב יוה"כ"פ, ולכן שואל אם ללמוד עמו לימוד הנ"ל או לאו.

והנה מובן אשר מופרך הדבר לגמרי, מה שאינו טובל רק בערב יוה"כ"פ, כי הרי זה נוגע לא רק ללימוד החסידות, אלא לטהרת הגוף והנשמה, בכלל, בחיזוק האמונה, (עיין ברמב"ם סוף הל' מקואות) השראת אלקות וכו', ובפרט כשהמדובר בנוגע לנוער ולאלו הנמצאים בארץ אשר עיני ה"א בה מראשית השנה עד אחרית שנה, ולכן עליו להשתדל להשפיע על אחיו שיטבול לעתים קרובות יותר עד כמה שאפשר, ועכ"פ — הטבילה דטבילת עזרא, ובמקום טבילת תוספות טהרה (ולא הנ"ל) הרי — לימוד איזה משניות בסדר טהרות, ומה טוב במס' מקואות — שבמקום אונס וכו"ב מחליף זה את הענין דמקוה תוספת טהרה (ולא טבילה שמתמאה לטהרה).

כן מובן מעצמו שצריך הוא ללמוד עמו, ואפילו קודם שתשתנה הנהגתו הנ"ל לטוב, תורת החסידות שהיא נשמתא דאורייתא פנימיות התורה, אילנא דחיי, כיון שבדורות האחרונים לימוד זה הכרחי הוא לקיום התורה והמצוות כדבעי וכמבואר בקונטרס עץ החיים, כי לימוד זה ממשיך חיות בנפש האלקית, עד שעל ידה חי' ג"כ הנפש הבהמית והגוף בחיים האמיתיים ע"י הדביקות בעץ החיים . . .



ב"ה, ח' אייר תשי"ד, ברוקלין

. . . בענין שמירת הברית, תיקון הפגם, ח"ו, בזה וכו',

ואף אשר לא הורגל בתוככי אנ"ש להדפיס ספרים מיוחדים לביאר סיבת העון, וגם אפילו לא לייחד הדבור ע"ז ברבים ובפרסום, וי"ל הטעם ע"ז, ע"פ דברי כ"ק אדמו"ר הצ"צ נ"ע, כי ההרהור והפחד מהחטא יוכל לפעול, בטבע, הקרי כמו הרהורי עבירה (שו"ת צ"צ שער המילואים סי' סב, עיי"ש).

הנה במדינה זו, אשר נעשה פרץ גדול בעוון זה בחוגים ידועים, וכבקה הדבר בעיניהם, ולא עוד אלא שאחדים מהרופאים, רופאי אליל ומתירי איסורים, מצווים על הבאים אליהם לעשותו ולנהוג בו ברגילות, מלעיגים על הנמנעים מזה ומסבירים שלא לבד שהיתר נעשה הדבר, אלא שמצוה ר"ל, הוא, ובעוה"ר אין פוצה פה זמוחה ומגלה קלון, וגם לא מבאר, עכ"פ כליון הגוף וכחותיו ואבדן החיים הבא עי"ו, נוסף על טומאת הנפש וירידתה, אשר,

כלשון רבנו הזקן נ"ע, בעל התניא והשו"ע, חמור עוון זה וגדול מעוון ביאות אסורות בבחי' הגדלות ורבוי הטומאה והקליפות שמוליד ומרבה במאד מאד (תניא ספ"ו, עיי"ש, ובלקו"ת פ' שלח בתחלתה בדיוק הל' מאד מאד).

הרי מקום לומר, אשר יש להדפיס ולפרסם ע"ד גדול העוון והפגם, וגם לייחד הדבור אודות זה, ובלבד להציל נפש בחורי ישראל מרדת כו', ובעיקר — לחזק ולהגדיל גם עי"ז את שימת לב המלמדים, הר"מ והר"י שליט"א להמצב בזה, כי במדה ידועה וחשובה בהם הדבר תלוי לתקן המצב הפרוע, ומתאים למדה זו — הקולר תלוי בצווארם, ומי שיש בידו למחות וכו'.

וחפץ ה' יצליח, לזכות את הרבים ולעוררם לעשות משפט (איהו רחמי) לעשוקים, הניצוצות דקדושה שנעשקים ע"י מעשה הרע דבנ"א (אדמו"ר האמצעי נ"ע בסידורו עה"פ עושה משפט לעשוקים, עיי"ש), עדי יקבץ הוי' נדחי עמו ישראל, ע"י מ"צ בב"א.

. . . להעיר מס' אור השנים (להרא"ל הלוי עפשטיין, גאון ומקובל, אב"ד קעניגסברג) שמנה הוצאת ז"ל במל"ת שנא' לא תנאף. — ולע"ע לא מצאתי לו חבר.

. . . טעם שלא נכתב בתורה עון מז"ל. (ראה לעיל מס' אור השנים) — בתניא ספ"ו כתב הטעם, מפני שבעון זה אפשר להעלות החיות שירדה בקליפות עי"ו — ע"י תשובה נכונה כו' משא"כ בשאר איסורין שבתורה, וע' פנים לתורה.



ב"ה, י"ט אלול תשט"ו

. . . נתקבל מכתבו בו מעורר על מה שכתבתי שלא מצאתי חבר לבעה"מ ספר אור השנים המונה הוצאת שז"ל במנין המצות, ותמה איך נעלם המפורש במס' נדה דף יג' בשם תנא דבי רבי ישמעאל.

הנה פשיטא שלא יכול להתעלם מאמר רו"ל זה, כיון שהוא יסודו של בעל המחבר ספר אור השנים, ומציין אליו על אחר, ואני לא כתבתי שלא מצאתי יסוד לדבריו, אלא שלא מצאתי לו חבר שימנה הוצאת שז"ל במנין המצות, לא הרמב"ם ולא רס"ג, ולא הרמב"ן וכו' — אף דפשיטא שכולם ידעו מהסוגיא דנדה הנ"ל, ולא עוד אלא שלדעת כמה ראשונים הוא דרבנן וכו', וראה ג"כ בס' המצות להצמח צדק מצות פו"ר שמזכיר רק בעל המחבר ס' אור השנים שימנה הנ"ל במנין המצות . . .

בברכה,



... עודי מתיקוני קרי להיות נזהר במצות תפילין. — להעיר מדרו"ל מגילה (ט"ז, ב) ויקר אלו תפילין, ובהגהות הרח"ו לוח"ב קצו, ב: הטיפה נקרא יקר, ובמאורי אור מערכת ק' פמ"ו: הטיפה נמשכת כו' וכשהלכה לנוק' דנגוג נעשה במקום יק"ר קר"י. וראה מאמר אדמו"ר הצ"צ ד"ה ויפגע במקום (בס' אור התורה פ' ויצא) ...

... הוזהר פרשת נח צדיק נקרא מי שאינו חוטא בחטא זה. — עד"ז הוא בכ"מ וספרים. ומעולם תמהתי ע"ז, כי דוקא בזה שם לא משמע כן, כי פתח שם ועמך כלם צדיקים דכל ישראל נטרין ברית ופירש באור התמה שם שהוא כמשארז"ל (ב"ב קס"ה, א) דמיעוט מן המיעוט הם שהולכים אחרי העריות. אבל — אטו כ"ע כיעקב אבינו בנוגע לחטא אודותו דן בספר זה. ואף שיש לתרץ ולחלק בנוגע לקריאת שם צדיק בין היחיד והרבים, וכמוש"כ באוה"ח שם — עכ"פ ראי' אין להביא מכאן ...

... לשכב בלילה בד' כנפות של ציצית. — עיין בזה פסקי דינים לאדמו"ר הצ"צ לשו"ע או"ח סי"א.

כי הוא תיקון עינים. — להעיר מל' הרמב"ם הל' דעות (פ"ד הי"ט): ש"ז היא כו' מאור העינים כו' כל השטוף כו' עיניו כהות.

הראי' מביא האדם לידי הרהור וע"י הרהור כו'. — לכאורה (ראה תוד"ה ויין ברכות מא, ב) גדולה מזה מצינו במשנתנו, דאפילו ראה עד שלא הרהר (וזבים פ"ב מ"ב). — ומזה הוראה לגודל הוזהירות בהגדרת חוש הראי'. וראה קונטרס העבודה (לכ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע) פ"ב.

... לסמוך גאולה לתפלה כו' וזה הטוב בעיניך עשיתי (ע"פ ברכות י, ב), בחטא זה פוגם בעשר ספירות כו' יתקן העשר ספירות ...

ולהעיר מוח"ב (קכה, ב): והטוב בעיניך עשיתי דסמיך גאולה לתפלה כו' בהיא שעתא כו' אתער האי צדיק לאתחברא באתר דאצטרך כו' וכל שייפין כולהו אתחברן כו' בהאי צדיק דאיכרי טוב כו'.

— ועיין מאמר אדמו"ר הצ"צ ד"ה המלאך הגואל (בס' אור התורה\*\*) ביאור הענין הסמיכות גאולה לתפלה, —

ומסיים שם בזהר באיגון דעבדין גפשהוין דחייבייא ואלמלי הוו ידעי ב"נ כמה תועלתא וכו' (גרמי לצדיקייא) וזכאן בגינייהו כד זכו להון הוו אולי אבתרייהו ורדפי לון כמאן דרדיף בתר חיינ.

(ממכתב נר א' דחנוכה תשכ"א)



... יעסוק בסודות התורה והיא תקון כו'. ומזה עוד טעם (נוסף, כיודא ועוד לקרא) למש"כ האריז"ל דדוקא בדורות אלו האחרונים מותר ומצוה לגלות זאת החכמה (הקבלה). וכבר האריך הרח"ו בהקדמתו הנ"ל, וז"ל:

(\*) הערות לס' טהרת יו"ט ח"י. המו"ל.

(\*\*) בראשית ח"ב פ' ויחי. המו"ל.

הכל תלוי בעסק החכמה הזאת, ומגיעתינו מלהתעסק בה היא גורמת איחור ועיכוב בנין ביהמ"ק כו' וכל הרעה הזאת היא מפני כו' שאין מתעסק בה כו' כי אין הנאה להקב"ה מכל מה שברא בעולמו רק בהיות בניו למטה עוסקים ברזי התורה כו' כי בפשטי התורה כו' שלא נברא האדם אלא כדי שילמוד חכמת הקבלה כו'. ומביא ומפרש דברי זוה"ק ח"א כ"ו וכ"ו. שם קיה. א. ח"ב רמז. א. ועוד. עיי"ש שהאריך.

(ממכתב ח' אייר תשי"ד)



... בהסתירה ממג"א סי' תר"ו סק"ח דטבילת עיוהכ"פ משום קרי היא גם ברואה מים חלוקים כו' — למג"א רספ"ח דאין לטבילת עזרא ברואה מים חלוקים.

י"ל דמבואר זה בלי רבינו הזקן (בעל התניא והשו"ע) בשלחנו הזהב (סתר"ו סי"א) ז"ל: וי"א שטעם טבילה זו הוא משום קרי כ"די שיהיו נקיים וטהורים ביוהכ"פ, משא"כ בטעם טבילת עזרא שהוא כדי שלא יהיו ת"ח מצויין אצל נשותיהן כתרנגולים, שרק טעם זה — שהוא טעם השו"ע — העתיק אדה"ז בשולחנו (שם ר"ס פ"ח) ולא טעם הטור (קלות ראש). וקושיית הפרישה מג"ל טעם זה — כ"ה ברמב"ם הל' תפלה פ"ד ה"ד, וכבר ציינוהו לירושלמי ברכות פ"ג ה"ד. ובמ"ב על השו"ע (שם) הוסיף גם טעם הטור. ולכאורה הוא היפך השו"ע, ששינה ממש"כ בב"י והשמיטו והביא טעם הרמב"ם. ובפרט דכנ"ל י"ל שנפק"מ לדינא.

... עיין לקוטי תורה (לאדמו"ר הזקן — בעל התניא והשו"ע) פ' תבוא (מג. ב) דאף דבטלו כו' לד"ה התפלה מקובלת יותר עם הטבילה, וי"ל קצת טעם לזה מ"ש תפלה מתורה כו', עיי"ש.

(ממכתב ג' תמוז תשל"ב)



... לכתבו ששמע בשמי שאמרתי שבכלל יש לטבול בעש"ק ה' טבילות, וכותב כי מצא דעות של ב' ג' ד' י"ג י"ד, (ולא כולם מדברים בטבילת עש"ק) אבל לא ה' —

איני יודע היסוד לשמועה זו, כי אף שיש מקור לה' טבילות — ובס' פרי הארץ (פ' לך, והועתק בס' הבעש"ט פ' יתרו סק"ה) הובא כן בשם הרה"ק ר' אברהם כו' בנו של הה"מ הגדול ממעזריטש —

ולהעיר מחמש טבילות דכה"ג ביוהכ"פ (ועיין לקוטי תורה לרבינו הזקן ס"פ פנחס). ויתרה מזו — מחמש טבילות זו למעלה מזו דשייך בכל אחד: לחולין, מעשר, תרומה, קודש, מי פרה (חגיגה פ"ב מ"ו. וראה פע"ח ש' הברכות פ"ה).

אבל מי אני להכריע בין כל דעות האמורות.

כן להעיר אשר רבינו הזקן בשלחנו (או"ח סי' תר"ו סעיף יא"ב) הביא הדעה דטבילה לקריו הוא פעם א', לתשובה — ג"פ.

בשל"ה (הובא במחצית השקל שם) ב' דעות: י"ד, ל"ט. והאריך בזה בשל"ה שער האותיות אות ק' (ק"ד, ב') ובמס' יומא שלו עמוד התשובה.

(ממכתב י"ג סיון תשכ"א)



ט"ז מנ"א השי"ת

. . . (ב) במה שתמה משל"ה שער האותיות (ק, ע"ב) — תמיהני עליו מה נתחדש לו בזה, ובשעת שיחתנו אמרתי לו לעיין מש"כ הרמב"ן (בראשית לא, לה, ויקרא יח, יט) שהם הם דברי השל"ה.

ג) מה שרצה להביא מזה חזוק לאסור נגיעה מפני הטומאה, ולא מפני שמא יבואו להרגל דבר — אינו, כי מפני טעמים הנ"ל יותר חמור הדבור ומראה עיני הנדה (אף שהוא אינו רואה אותה) כמש"כ בפירושו: ולא אסרה זה תורה כלל, ולא עוד אלא שנהפוך הוא, דשקדו חכמים על תקנת בנות ישראל גם בזה, וכמרו"ל (שבת סד, ב) זקנים הראשונים כו' עד שבא ר"ע ולימד כו', ועיי"ש ברש"י, ובכתובות (סא, א) כל מלאכות כו'. והטעם שמותר לדבר וכו' — הוא, בלשון הרמב"ם בשו"ת שלו (נדפס ברמב"ם דפוס שולזינגר ס' קדושה ס"י קסט) „לפי שענין הטומאה והטהרה זולת האסור והמותר אצל הרבנים“.

ד) מה שלא אסרו רז"ל כהנ"ל מפני הטומאה והזוהמא, י"ל כמה טעמים: א) מש"כ בשל"ה שראו שלא יסבלו זה העם. ב) מפני עצבון הנשים כו'. וע"ד מש"כ בשו"ע או"ח ספ"ח. ג) מפני הצניעות, שלא ירגישו בני הבית. ועדמש"כ הר"ח הובא גם בשל"ה שם. ד) הקראים אחזו בכמה חומרות הנ"ל ואמרו שהוא מדין תורה (עיין בשו"ת הרמב"ם שם), וכדי להבדל מהם נמנעו מלאסור הנ"ל מאיזה טעם שיהי' (מלבד יחידי סגולה שנהגו כך). וגדולה מזו מצינו בפרה אדומה (פרה פ"ג מ"ז).

ועל כגון דא י"ל, כיון דדשו בה רבים שומר פתאים הוי'. ונשמרים גם היודעים מהסכנה, וכפסק הצ"צ בשו"ת חאה"ע סו"ס יא.



ב"ה, ח' אלול ה'תש"כ  
 שנת המאתים להסתלקות הילולא  
 של הבעל שם טוב ז"ל.  
 ברוקלין, נ. י.

נעם לי לקבל הודעת כ"ר אשר ביום שני פרשת כי תבוא אל הארץ  
 הבע"ל יסימו לימוד הש"ס, ובודאי כמנהג ישראל אשר תורה היא, מיד  
 יתחילו לימודו עזה"פ מחדש, כי נעוץ סופן בתחלתן ותחלתן בסופן,

ובפרט כשלומדים ברבים, שהרי גם ענין הלימוד ברבים מחבר את  
 כל המשתתפים, מראשיכם שבטיכם ועד לחוטב עציך ושואב מימך, ועד  
 שיהיו לאחדים כאחד, וכדברי רבנו הזקן בפרשת אתם נצבים היום כולכם,  
 פרשה השייכת להימים דקודם ראש השנה.

וע"י אחדות זו מתעלים חוטב עציך ושואב מימך וגם ראשיכם  
 שבטיכם גו', וכמובן בדרוש האמור.

ויש לשלב ולחבר את האמור — גם בסיום הש"ס והתחלתו.

וז"ל תלמודנו בסופו: א"ל רב שמעי' לר' אבא אימא ביממא תהוי זבה  
 בליליא תהוי גדה, א"ל עלך אמר קרא על גדתה סמוך לגדתה, סמוך לגדתה  
 אימת הוי בליליא וקא קרי לה זבה.

— כי תנא דבי אליהו וכו' שלאחרי זה — אית ספרים דלא גרסינן  
 ל"י, וגם הגורסים, הנה בא הוא בשביל לסיים בדברי שבח ותנחומין, וכתוספת  
 שם.

והענין בעבודת השם, מתאים לפתגם מורנו הבעש"ט ז"ל שכל דבר  
 וענין שהאדם רואה או שומע, הוראה ישנה בזה בעבודתו את קונו, עאכו"כ  
 בתורתנו תורת חיים, שכשמה כן היא — הוראה בחיים:

החילוק דטומאת גדה וזבה הוא, דהראשונה הוא בטבע העולם, אף כי  
 רק לאחר החטא — משא"כ זיבה, שהיא חולי בגוף ואינו טבעי.

ועד"ז גם בעבודת השם, ישנו ענין הטומאה (אשר מקורו הוא זה

שנת המאתים כו': ראה תמיד פ"ג מ"ב: עד שהוא בתברון.  
 כי תבוא אל הארץ: כאשר תבוא זכודי שתבוא אל הרצון כו' (תורת הבעש"ט,  
 היום יום" חי אלול).

אתם נצבים: ראה לקו"ת ר"פ זו.

בשביל לסיים כו': ובמילא כשמתחילין תיכף מחדש, הנה מקומו כאן רק משום  
 שמשנה (ומרו"ל) לא זזה ממקומה, ולהעיר משינוי סדר המשניות כפי"ה דאבות שבטיוורו  
 של אדה"ז והשלי"ה — ע"פ הערת שער הכולל שם, וצ"ע.

בטבע . . . לאחר החטא: עירובין ק, ב.



הנקרא טמא), הבא בטבע, אף כי רק לאחר החטא, ועד כדי כך שאפילו הארבעה הידועים ג"כ מתו בעטיו של נחש, חטא הקדמוני.

ובדרגות הקרובות יותר אלינו מובן — מהלימוד זכות של הרב המגיד ממעזריטש על מה שמתלמידי הבעש"ט הרהרו, על מה שמתעסק עם אנשים פשוטים בקירובים נעלים ונשגבים ועשה — הה"מ — כמה תיקונים לתקן דבר זה ההרהור ולא נחה דעתו, עד שבאחד הלילות בהלכנו בהיכלות דגן עדן עבר דרך היכל אחד אשר תשב"ד שם ולמדו חומש ומשה רבנו הסבירם הכתוב ויפול אברהם על פניו ויצחק, שאין מקרא יוצא מידי פשוטו, ואם תאמרו איך אפשר הדבר אשר אברהם יהי' מסתפק במאמר השם, תדעו אשר זהו מצד הגוף ואשר גם גוף קדוש בשר הוא.

וישנו — המגרה יצה"ר עליו, חולי זה יצה"ר, טומאת זיבה,

ואמר רב שמעי' (הבנה והשגה, בחי' בינה) לר' אבא (אשר מורא האב על הבן, אבא — בחי' החכמה, למעלה מההבנה וההשגה) אימא ביממא (כשמש ומגן ה' אלקים מאיר, ובכל זה רואה ויוצא ונפרד דם, חיות וחמימות בעניני חוץ) תהוי זבה (כי הרי זה מגרה יצה"ר, עד שנעשה כחמרא דבתקופת תמוז קרירא לי') בליליא (בזמן החושך דאנכי הסתר אסתיר פני) תהוי גדה.

אמר לי' (ר' אבא, שלמעלה מהשגה והבנה, ביכלתו לתרץ הקושיא — אף שאמת נכונה הקושיא מצד השכל, תורה שבע"פ דעיקר ענינה ההבנה, אבל) עליו (למעלה ממך, למעלה מהבנה והשגה) אמר קרא (תורה שבכתב, שעיקרה האותיות והפסוקים ולא ההבנה, שלכן גם ע"ה מברך ברכת התורה) על גדתה סמוך לגדתה (כל יציאת דם לחוץ, איזה שתהי', אפשרית רק מפני הסמיכות (וכתוצאה מהחטא הראשון, שפעל בטבע והטיל בה זוהמא) דגדתה), סמוך לגדתה אימת הוי בליליא (הסמיכות והתוצאה מגדתה — לילה, הסתר האור דשמש הוי') וקא קרי לה (תושב"כ מקרא, שקורא להקב"ה) זבה (שאין זה מוכרח כי אם חולי, כי הקב"ה עוזרו, וביחוד ע"י בחי' החכמה שבנפש, ענין המסנ"פ שישנו בכאו"א, שגם בלילה לא יכבה נרו, נר ה' נשמת אדם, וה' יגי' חשכו).

הנקרא טמא : סוכה גבי, א וזח"א לה, ב.

הארבעה : שבת גה, ב. ועיין שם ברש"י, ד"ה בעטיו, ולא בחטא אחר.

מהלימוד זכות : בארוכה במכתב כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקלה"ה נבג"ה ז"ע — בקובץ מכתבים א, הועתק בהתמים ח"ב.  
חולי זה יצה"ר : ירושלמי שבת פ"ד ה"ג, ונתבאר בד"ה חמשים שע"ב, תרנ"ג (בקונטרס חי אלול תש"ג\*\*).

מורא האב על הבן : ב"ר פל"ה, ו.

תורה שבע"פ . . שבכתב : ראה לקו"ת זיקרא ה, ב ואילן בארוכה.

ענין המסנ"פ : ראה תניא ספכ"ה.

\* אגרות קודש אדמו"ר מהור"צ ח"ג ע' תתי ואילך. המו"ל.

\*\* סה"ש תשי"ג ע' 201. סה"מ תרנ"ג ע' רסט. המו"ל.

ונעוץ סופן בתחלתו, אשר בחשך הלילה, ניתן הציווי (שזהו גם נתינת כח, כי אין הקב"ה בא בטרוניא עם בריותיו) לקרות את שמע בערבין — להמליכו למעלה ולמטה ולד' רוחות. והכח ע"ז — מאימתי, וכפי' רבנו הזקן בשם המלאך: מאימתי — מאימה ויראה, יראת הרוממות, יראה עילאה (בחי' החכמה) ועד למטה מטה — יראת העונש יראה תתאה, מראשיכם שבטיכם ועד לחוטב עציך ושואב מימך.

ויהי רצון אשר למרות ליל הגלות חשך כפול ומכופל, יקיים כאו"א את קריאת (והמשכת) שמע גו' אחד (עיין זהר חלק ב' קטו' ב דקריאת שמע לית לה פדיון על ידי אחר. והאריכו בזה באחרונים) עדי יהפך חשוכא לנהורא ולילה כיום יאיר.

בכבוד ובברכת כוח"ט לכאו"א מהמשתתפים  
בלימוד האמור שליט"א

---

והאריכו בזה: ראה שערי זוהר ברכות בתחלתה וש"ג. ועיין שו"ע אדמו"ר הזקן כאו"ח סו"ס סמ"ך. צפנת פענח (להרגצובי) לרמב"ם הל' ק"ש רפ"ב.

## א.ת.י

... במכתביו הקודמים העיר על מש"כ בזח"ג, קמ"ה, ב, דכל כהן שאין לו בת זוג אסור בעבודה. ומקשה דהרי רק בכה"ג ביוה"כ הדין כן. ואולי גם בזהר הכוונה רק להנ"ל, אף שאין הלשון משמע כן, וכמו שמביא רא"י מקרא דכה"ג.

הנה אף אם בדקמ"ה, ב אפשר הי' לדחוק דמדבר בכה"ג כיון שמסתיע בקרא דכה"ג, אבל אאפ"ל כן בזח"ג ה, ב דמדבר בנדב ואביהו, וגם לא ביוה"כ, ועייג"כ זח"א רלט, א.

ונלפענ"ד לתרץ ע"פ מה שמצינו בכ"מ לשון אסור ואינו אלא מדת חסידות. וראה שד"ח כללי הפוסקים כלל ט"ז סק"ב שהביא דוגמאות מפירוש תוד"ה אסור תענית יא, א (אסור לשמש בשני רעבון), נמוק"י ספ"ז דסנהדרין (לעשות שותפות עם העכו"ם) מגיד משנה הל' שכנים פ"ב הט"ז (לעמוד בשדה רעהו) סמ"ג עשין פ"ז (לאכול קודם שיאכיל לבהמתו) ועוד.

וגם בזהר כאן הכוונה למדת חסידות, ועייג"כ מג"א לאו"ח סקב"ה

ומה שנענשו נו"א במיתה — י"ל דימי המילואים שאני. ועיי"ש המשל  
 בזו"ג ה. ב. וגם הקב"ה מדקדק עם הצדיקים כו'. ולהעיר מתיב"ע ריש  
 אחרי: בנוי דאהרן כהניא רברביא . . .  
 (ממכתב כ"ו אדר ה'תש"י)



. . . ע"פ מרו"ל בפטפטייא דאורייתא: כדעת הרמב"ם (סהמ"צ מ"ל"ת  
 שמז) דואל אשת עמיתך גו' אוהרה לאיש בלבד — כ"כ גם בסמ"ג ל"ת צו.  
 (וכנראה בס' יראים בסרי"ד ג"כ צ"ל: הוהיר צורנו על הנואף — ולא  
 "הניאוף" כבדפוסים). ובחינוך מצוה לה "וכפל זה הלאו" ובמנ"ח שם "מתרין  
 בו מלאו זה דכאן או מלאו דואל" — עפ"ז חסר הביאור שהיינו דוקא בנוגע  
 לאיש.

מדברי הרמב"ן (אחרי יח. כ): ואפשר שאמר כו' טעם האיסור —  
 צ"ע ג אם יש ללמוד מזה בנוגע להלכה, שהרי: א) מסיים שאין טעם זה נוגע  
 להלכה (לעונש). ב) חוזר בו וכותב: והנכון בעיני כי בעבור כו' (ולא כתב:  
 ועוד יש לומר, או כו"ב). ג) חותם שם: ורבותינו דרשו — שכוונתו  
 לרבותינו בהלכה שבתורה.

(ממכתב ב' טיון ה'תשכ"ה)

## קדושים

איר האלט דאך איצטער באַ עולה זיין צוריק אין ארה"ק, לאחר דעם  
 זמן וואָס איר זייט געווען אין חו"ל, דערפאַר — איז ווי די גמ' זאָגט —  
 דאָרף ווערן, כתרי מינייהו", ד.ה. צוויי מאָל אַזוי פיל און ווי חסידות  
 טייטשט אָפּ "כפלים לתושי" או דאָס איז ניט פונקט צוויי מאָל, נאָר דאָס  
 איז אַן ענין שלא בערך, און בלויז מצד אַ טעם הייסט דאָס כפלים.

לכל לראש איז דאָס, פאַרשטאַנדיק, בהנוגע ללימוד התורה — וואָס  
 דאָס איז דאָך געווען דער היתר אויף אַרויספאַרן אין חו"ל; און וויבאַלד  
 אַז "גדול למוד תורה שהלמוד מביא לידי מעשה", איז אַזוי איז אויך בהנוגע  
 די מעשה וואָס קומט אַרויס פון לימוד התורה.

(1) כתובות עה, א.

(2) ראה שמו"ר רפמ"ו. רד"ה ביהשמע"צ, צ"ט. ולהעיר מרד"ה לך לך תרכ"ו.

(3) רמב"ם ה"ל מלכים פ"ה ה"ט.

(4) ב"ק יו, א. ולהעיר ממאמרי ד"ה ושנתם (אוה"ת — להצ"צ — ס' ואחננ).

וואס דער ענין פון תורה איז דאך „מים חיים“ — אז ס'זאל צוקומען נאך תלמידים, און לימוד התורה זאל מער נתפשט ווערן — ביז אין אזעלכע ערטער וועלכע ווערן אנגערופן „חוצה“.

. . . דער אויבערשטער זאל אייך העלפן אז ס'זאל זיין ווי די ביידע טייטשן וואס ווערן אראפגעבראכט אין חסידות ובפרט פון צ"צ, אויף היינטיקער סדרה, אינעם מאמר המדרש „קדושים תהיו יכול כמוני ת"ל כי קדוש אני קדושתו למעלה מקדושתכם“: דער ערשטער טייטש, אז ס'איז טאקע — „קדושתו למעלה מקדושתכם“ [אעפ"י אז ס'איז דא די קס"ד אז ס'קען זיין „כמוני“]; דער צווייטער טייטש, אז ס'קען טאקע זיין — „כמוני“, און ווי ער איז מביאר דאָרט די דרגות.

און ווי חסידים טייטשן, אז דער אָפטייטש פון מדרש (לפי פי' הב') איז, אז דאָס איז ניט בתור קשיא ושאלה בדבר („יכול כמוני“), און מ'שלאָגט דאָס אָפּ („קדושתו למעלה מקדושתכם“), נאָר דאָס איז בניחותא: „קדושים תהיו“ — זאָגט דער מדרש בפשטות — אז ס'קען זיין (— „יכול“) „כמוני“, ס'קען זיין אז ער איז עומד אין אזא קדושה ווי דער אויבערשטער כביכול איז.

און דער כח אויף דעם (און פון וואָנענט לערנט מען דאָס אָפּ) — תלמוד לומר (דאָס זאָגט דער פסוק) כי קדוש אני: פאָרוואָס איז „קדושים תהיו“ דערפאָר וואָס „קדוש אני“ — איז דאָך דאָס אַ סימן אז ס'קען זיין אזוי ווי קדוש אני. און די הסברה, זאָגט דער מדרש, ווייל „קדושתו למעלה (היינגט דאָס אָפּ) מקדושתכם“ — דורך דעכוף וואָס אַ איד דאָ למטה פירט זיך ווי אַן אדם קדוש, ובמילא זיינען כל עניניו קדושים, אַן דערוף היינגט אָפּ, כביכול, די קדושה פון דעם אויבערשטן למעלה.

דאָס גיט אַן אידן כח אז ער זאל זיין [ניט נאָר ווי דער ערשטער פשט, אז ס'איז (בלויז) אַ קס"ד, און דערנאָך זאָגט מען תלמוד לומר אז ס'איז ניט אזוי, נאָר אויך] ווי דער צווייטער טייטש, אז ער קען זיין קדוש כביכול כקדושתו של הקב"ה.

(5) לקו"ת חקת (גז, א ואל"ך) ובכ"מ, ולהעיר מו"ב (צו, ב): לאתדכאה במיין כו' ואקרי מים חיים — אף דקאי בזבה, וכן הוא בתקו"ז בסופו סוף ת"ה (בנהה). בלקו"ת שלח (מב, ב, בגדה וזבה), וכשיטת הגאונים, רבותיו דרש"י ובסי הפרס לרש"י ועוד. ראה הערות ללקו"ת שם.

(6) ועי"ז יתהפך „החוצה“ דהעושה — וכתורת הבעש"ט עה"פ ה' צלך — הובאה ג"כ בקדושת לוי פ' בשלח.

(7) פ' קדושים, וראה מאור עינים עה"פ.

(8) ויק"ר כד, ט.

(9) וי"ל דסמ"ך (גם) אסיפא דקרא: אני ה' אלקיכם — כח שלכם.

(10) ראה תנחומא ותו"כ עה"פ, ולהעיר מתורת הה"מ (בסו"ס אור תורה) דע מה למעלה — ממך.

וואָס דאָס איז געזאָגט געוואָרן פאַר אַ אידן בכל מקום שהוא, עאכו"כ פאַר די וואָס זיינען ניט אין חר"ל נאָר אין ארץ הקודש און וואָס „עיני ה' אלקיך בה מראשית השנה ועד אחרית שנה“, ועאכו"כ בירושלים עיה"ק אין אה"ק<sup>11</sup>; עאכו"כ אַ איד — וואָס אַ איד איז קדוש — און געפינט זיך אין ירושלים וואָס דאָס איז עיר הקודש און לערנט אין אַ ישיבה קדושה תורה קדושה, אין אַן אופן פון קדוש ומובדל<sup>12</sup> (אַז ער איז מובדל פון תאוות העולם<sup>13</sup> און מאַכט זיך הייליק אין ענינים של קדושה) — האָט ער דעמאָלט שלא בערך מער כחות און שלא בערך מער סיוע מלמעלה.

און דער אויבערשטער העלפט אים ער זאָל דורכפירן בחסד וברחמים ובהצלחה רבה ומופלגה די אַלע פרטים וואָס גערעדט פריער; און לכל לראש אויף לערנען, כפשוטו, בהתמדה ובשקידה הכי גדולה, סיי נגלה און סיי חסידות, און דער לימוד זאָל מביא זיין לידי מעשה, קיום המצות בהידור — כולל עבודת התפלה און אויך אין דער נקודה פון הפצת המעיינות חוצה.

. . . און מ'זאָל הערן פון אייך בשורות טובות; ס'זאָל זיין אַ הצלחה — דיקער זומער און אַ הצלחה דיקער תמיד; און איר זאָלט דורכפירן (ווי גע- רעדט נעכטן<sup>14</sup> בהנוגע צו „וספרתם לכם“) די אַלע פיר טייטשן פון „וספרת- תם“<sup>15</sup>; דער ענין פון מספר; דער ענין פון סיפור והגדה; דער ענין פון ספר; און דער ענין פון אבן ספיר, און דאָס זאָל זיין „לכם“<sup>16</sup>, און דאָס זאָל אייך פירן צו קבלת התורה בשמחה ובפנימיות.

(משחת יום א' כ"ז ניטן תש"ל — להת' שי' החוזרים לאה"ק ת"ו)

- 
- (11) כלים פ"א מ"ח.  
 (12) עיין תניא פ"מו (ובכ"מ). ושם: שהיא קדושתו של הקב"ה בכבודו ובעצמו. ובכתבי אדני"ע דבכבודו ובעצמו — מל' דא"ס ועצמות דא"ס שלפני הצמצום.  
 (13) ראה רמב"ם סוף הל' שמיטה ויובל, ושם: נתקדש קדש קדשים.  
 (14) ש"פ אחרי (תש"ל), במאמר ד"ה וספרתם.  
 (15) ראה ג"כ אוה"ת להצ"צ ר"פ תשא. ורד"ה וספרתם לכם (בפ' אמור).  
 (16) להעיר מדרו"ל: לכם משלכם (סוכה מא, ב). וראה ד"ה וספרתם (בלקו"ת, בסידור, באוה"ת — הנ"ל — ועוד).

(\*) המשך תערובת ח"ב ע' תתקכד. ועוד.

ב"ה, וערש"ק פרשת קדושים תהיו, ה'תשכ"ה  
 ברוקלין, נ"י.

. . . ומענין פרשת שבוע זה: הציווי הראשון בה, תיכף בתחילת וראש הסדרה, ציווי שהוא גם כולל כל עניני התורה ומצותי: קדושים תהיו.

בהקדמה — שהציווי מופנה — אל כל עדת בני ישראל, ובהסברת טעם הציווי — כי קדוש אני הוי' אלקיכם.

הנהגה ידועה השאלה מהו תוכן הציווי קדושים תהיו והחידוש בו, כי הרי זהו ענין התורה בכללותה ומצותי' וענין כל אחד ואחד מציוויי התורה. והביאור בזה, אשר הציווי הוא בדבר כללי, שנהי' פרושים מן המתרות. אע"פ שלא הוזכרו מהם בתורה ולא נאסרו עלינו, יזהיר שנהי' נקיים טהורים ופרושים מהם.

ולכאורה יאמר האדם ובפרט בעשותו חשבון צדק בנפשו ויעריך מצבו אליבי' דנפשי' — דייך מה שאסרה תורה, והלאי שיקיים כל ציווי התורה המפורשים, אלו שהן מדאורייתא, מדרבנן ועד לדקדוק קל של דברי סופרים וחומרות האחרונים, ורק מי שכבר הגיע לדרגא זו — עליו להתעסק בעבודה הנעלית הזו — פרושים מן המתרות.

ולכן מקדים הכתוב ומדגיש, שהדבור הוא — אל כל עדת בני ישראל, אין יוצא מן הכלל. וטעם הציווי הוא — כי קדוש אני ה' אלקיכם, שעפ"י מובן ופשוט כי לכל אחד ואחת מופנה הציווי, כיון שלכל אחד ואחת נאמר אנכי ה' אלקיך, טעמו של הציווי וסיבתו.

ועדיין הקושיא במקומה עומדת — איך יעלה לעבודת קדש עצמן במותר לך זהרי כשל כחו בעונו באסור לו (עכ"פ עון עקיבו — שאדם דש בעקביו). והתירוץ בכתוב זה עצמו, ע"פ עוד פירוש בו — לפיו תובן האפשריות ויכולת המלאה למלאות הציווי — כי הדיבור הי' אל כל עדת

ענין התורה בכללותה: ומקרא כתיב ואתם תהיו . . . וגוי קדוש וכתוב אלה הדברים (זח"ג ר"פ זו — פא, א).

ומצותי: קדושים תהיו . . . הי' קדוש בעשותך כל מה שצויתך (סהמ"צ להרמב"ם שרש ד).

וענין כל אחד: כמז"ל: כשהק' מחדש מצוה על ישראל הוא מוסיף להם קדושה (מכילתא לשמות כב, ל).

והביאור בזה: רמב"ן קדושים יט, ב. וצ"ע שלא מנאו במנין מ"ע (וגם לא והתקדשתם). אבל מושחק הרמב"ן להרמב"ם (בהשגותיו לשרש ד' שבסהמ"צ) בנוגע לקדושים תהיו משמע דזהלכה ס"ל כהרמב"ם שהוא ציווי לקיים כל התורה, ולא ככפי' כאן — פרושים מן המתרות (וכן בנוגע לזהתקדשתם — אף שמתרץ שם דעת בה"ג — ל"י לא ס"ל). ובסי' חרדים (סוף חלק מ"ע מה"ת) שממנין תרי"ג — לגאון ור"ש נ' גבירול — קדושים תהיו . . . שיפרוש מן המתרות. ולהעיר מהשינוים בגדו"ז בתניא ספכ"ז וספ"ל.

דיין . . . תורה: ירוש' גדרים רפ"ט. וראה ח"פ להרמב"ם פ"ד. לקו"ת מטות (פד, ב).

וסיבתו: בתו"כ כאן: קדושים תהיו כי קדוש אני ה"א — פמליא למלך ומה עלי להיות — מחקה למלך.

כשל כחו: לקו"ת דברים (סב, ד). ומרו"ל גט"ן (ע, א) מוסיף שגם בכח הגוף כושל.

עון עקיבו: ראה תהלים מט, ו ובתנחומא ומפרשי התורה ר"פ עקב. אוה"ת שם. עוד פירוש: כי דברי תורה כפטיש יפוצץ סלע (רש"י וישלח לג, כ) ולפעמים רבות לא פליגי.

בני ישראל כולם ביחד, אשר אז קומה אחת ושלמה הם, ובפרט שפרשה זו נאמרה בהקהל, ז.א. שגם במעשה בפועל נקהלו כולם יחד, וגדול כח הרבים וגדול זכות הרבים ובפרט של כל עדת בניי. ותוספת נתינת כח ע"י הודעת הטעם — כי קדוש אני ה"א, לומר אם מקדשים אתם עצמכם מעלה אני עליכם כאילו קדשתם אותי.

שמובנת ההתעוררות וההתלהבות בהתכונן האדם אשר במילוי ציווי זה מעלין עליו כאילו קדש את ה' אלקיו, התעוררות כחות הפנימים שלו כחות עצומים להתגבר על כל מונע ומעכב ולקיים הציווי קדושים תהיו, במילואו ובשלימות.

וע"י קיום הציווי דקדושים תהיו — באים על השכר (כפי' עוד בכתוב זה) — כי (ע"ז) קדוש אני ה' (יהי') אלתיכם, נזכה לדבקה בו בהיותנו קדושים.

\* \* \*

ויהי רצון אשר יקיים כל אחד ואחת את כל האמור למעלה

וכעוד פי' בכתוב זה — מיוסד על הידוע אשר לשון ציווי הוא גם לשון עתיד והבטחה —

תקויים ההבטחה במילואה — שתהיו קדושים, קדושה נעלית כל כך עד ש"יכול לומר" שהיא "כמוני" — כקדושתו אני ה"א — (אלא שבא הכתוב וממעט זה)

ועוד זאת: אלתיכם — כוחכם וחיות שלכם יומשכו מן קדושתו, קדוש אני.

בברכה

כולם ביחד: ראה תניא פל"ב.

שגם במעשה בפועל: ראה לקו"ת ר"פ נצבים.

לומר... אותי: תורת כהנים עה"פ.

קדשתם אותי... שתהיו קדושים, קדושת נעלית... כוחכם וחיות שלכם יומשכו

מן קדושתו: עיין תניא ספכ"ז שמוטיף בפעולת קדש עצמן במותר לך על אתכפיא דאיסור "אסתלק קדושתו (דקוביה) הרבה ומקדושה זו נמשכת קדושה עליונה על האדם למטה לסייעו סיוע רב ועצום לעבודתו ית'".

כפי' עוד: המב"ן כאן.

לשון ציווי... והבטחה: ראה אוה"ת להצ"צ עה"פ (ע' קט).

ש"יכול לומר: ויקרא רבה ספכ"ד. וראה אוה"ת להצ"צ ר"פ קדושים.

אלתיכם כוחכם: טושו"ע או"ח ס"ה.

מן קדושתו: שעי' העבודה רקדש עצמן במותר לך גם בחי' זו יאיר בגילוי בנש"י לעת"ל (סד"ה ואתם תהיו, תר"ס. אוה"ת יתרו ע' תתיא). וזוהו יובן פי' התנחומא (קדושים סו"ס ה): הקי הנקרא קדוש כו' וקרא לישראל קדושים כו' אמר הק' בעוה"ז קדושים נקראתם לעתיד והי הנשאר... קדוש יאמר לו. וראה ב"ב עה, ב (ובפרש"י שם).



שואל . . . חו"ד בהנוגע להסרת הזקן וכו' — אנו אין לנו אלא דברי אדמו"ר הצ"צ, כמבואר בארוכה בשו"ת שלו חלק יו"ד סי' צ"ח יעו"ש בארוכה, אשר אסור הדבר, ראה ג"כ פס"ד שלו ליו"ד סי' קפ"א—קפ"ב, ובתהלים עה"פ והוא רחום, וראה ג"כ שו"ת מנחת אלעזר ח"ב סמ"ח . . .

(ממכתב ו' תשרי תש"כ)



### ב"ה ח"י אדר תשכ"א

. . . לכתבו לגידול הזקן שיש מציעים „לישר" אותו. אינו ברור מה כוונתו בתיבת לישר. — ולדעתי (ע"פ כתבו — ) אין מקום לגזוז אפילו לישר. כי אם בהנוגע למנהג טוב שנהגו כמה פעמים וזמן צריך להתבונן איך להפסיק בהנהגתו עאכו"כ בכגון דא. שאדמו"ר הצמח צדק פוסק שזהו לא מנהג טוב, כי אם חיוב. ומי שעשה (ע"ע) כהוראת אדמו"ר — אינו מובן ויעורר תמי' גדולה באם לפתע פתאום ישנה בזה. ואולי בהאמור כוונתו ליישר (ע"י) מסרק (אף שישנם יחידי סגולה שמהדרים ומקפידים על זה. ובלשון המובא — לא נגעו בשערת זקנם). כנ"ל נהגו בזה רק יחידי סגולה ויכול לישר הזקן במסרק. והרי יקיים בזה מצות כבוד האם בהאמור. ולהחששא שאפשר הזקן מעכב בעניני נכבדות, לפלא אפילו הקס"ד בזה. כיון שמפורש דעת חז"ל בלי שום חולק, שיי"ג תיקוני דיקנא הם צינורות השפעה וקבלת הברכה מלמעלה. ופשיטא שאלה רק מסייעים בענינים רצויים, ובפרט בשידוך הטוב באמת. ויהי רצון שיבשר טוב בכל האמור, וכן מאשר הרגיע את אמו שתליט"א בדרכי נועם ובאותיות מסבירות מתאים להכתוב לעיל . . .



. . . ובהנוגע להשאלה אם אפשר להיות יהודי דתי בלא זקן. הנה נוסח השאלה אינו מתאים למצב בנם שי' וכמדומה שכבר רמזתי על זה במכתבי הקודם. ובכל זה אבא בזה בקיצור עכ"פ עוד הפעם והוא:

כל אדם הוא קומה שלימה ח"י. ובפתרון כל שאלה צריכים להתחשב עם אדם חי זה שאינו אוטמטי, ובמילא לא תמיד פתרון כללי מתאים אליו.

ולבאר דברי יותר, בית בעל קומה אחת או שתי קומות — גם הוא בית הוא — ולכשיבנו עליו קומה שני' ושלישית — הרי זה הוספה על בית הקודם. אבל אם ירצו לאחר הבנין להרוס את הקומה הנוספת, מובן שההריסה תהרוס את כל הקומות ואפילו את היסוד, כיון שכבר נתאחדו כל הקומות ע"י מלט כו' וכו', ועאכו"כ שאם ירצו להרוס את הקומה התחתונה שהריסה זו תהרוס את הקומות אשר על גבי'.



מבלי להכנס בפתרון השאלה איזה מקום תופס נשיאת זקן בתרי"ג מצות תורתנו הק' (וידוע לכל אשר כמה חרדים מאנשי אשכנז ועוד ועוד, הם בלי חתימת זקן) הנה כשנגשים לפתרון השאלה בנוגע לאיש פרטי, צריך להתחשב עם מצבו הוא.

ההחלטה דנשיאת זקן נתקבלה ע"י בנם ש' מתוך התעוררות פנימית וקשה יהי' לברר אם זהו אצלו „הקומה הראשונה” שבמשל הנ"ל או „קומה נוספת” על ענינים שקדמה לה, וספק בעיני אם גם צריך לחתור בנשמתו כדי לברר הדבר. כי הרי כל חטוט בנפש האדם פנימה, אינו מביא ברכה וכו' אבל בכל אופן ברור במצבו העכשוי, נעשו אצלו כל הענינים חטיבה אחת שעלתה לו במלחמה נפשית פנימית בזעזועים וכו'.

וכמו שכתבתי מאז על כל קרוביו וידידיו ועאכו"כ על הוריו, לחזקו ולעודדו בכל אפשריותם ויכולתם, ותקותי שגם הן ינהגו כנ"ל כיון שזהו טובת בנם ובמילא זהו ג"כ טובתם.

וטובת בנם היא — לא רק מנקודה זו שיקיים עוד מצוה בהידור כמנהג החסידים, אלא שיוסיף זה מנוחה בנפשו וחיוזק בהליכתו בדרכו אשר בחר בה, הקשורה בכמה מניעות מבחוץ ובמילא דורשת תוספת כח ועידוד מכל אלה אשר יקר הוא בעיניהם . . .

(ממכתב שנת תשי"ד)



ב"ה. א' אולול, תשי"א

. . . וכבר מלתי אמורה בהתועדות, אשר ע"פ מרז"ל (יומא ט' ע"ב) אשר גלותינו זה לא נתגלה עוונם (שפי' שהי' שנאת חנם) — הנה עתה תקנתינו לגאולה קרובה צ"ל ההיפך מזה, היינו אהבת חינוס, ופי' — שכמו ששנאת חנם היינו שאין כל יסוד להשנאה ואין כל טעם בזה, לא בשכל דקדושה ולא בשכל אנושי, הרי התקון לזה צריך להיות, ע"ד שכתב הרמב"ם בריש הלכות דעות שמי שעבר לקצה אחד, תקנתו הוא לא דרך הממוצע אלא אחיזה בקצה השני, הרי גם אהבת חינוס צ"ל אף שאין כל יסוד לזה, לא רק בשכל אנושי אלא אפי' בשכל דקדושה (שנדמה לו שזהו שכל דקדושה). היינו שאף שאינו מוצא זכות לחברו שיאהבנו, ואינו מוצא זכות למרות כל השתדלותו, עפ"י מה שנראה לו, הנה בכל זאת אוהבו הוא ובאהבה שוקד עד שאינו רואה חובתו, שזה אהבה אמיתית.

וע"י התקנה בקצה הזה דאהבת חינוס יתוקן הגלות שבא ע"י שנאת חנם, וזנכה לגאולה שלימה בב"א.

## אמור

ב"ה, א' פ' אמור, פסח שני, ה'תשכ"ד

... ומענין ימים אלה: אמחז"ל אמור ואמרת, להזהיר גדולים על הקטנים. וע"ד מציאות גדלות וקטנות בעולם בכלל, כן דוגמתם הוא גם בעולם קטן הוא האדם, שבכל אדם ישנו הגדול והקטן שבו. הגדול שבאדם הוא הראש והחכמה והשכל שבו והקטן שבאדם — איבריו וענין העשי' שבו. ונצטווה האדם, אשר הגדול שבו יזהיר את הקטן, וכאזהרת חז"ל שהלימוד צ"ל על מנת לעשות. יתרה בזה אשר גדול לימוד (עיקר הגדלות שבלמוד הוא מה) שמביא לידי מעשה.

ובכל האמור ישנה גם הוראת פסח שני, וכביאור כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא ישראל „פסח שני ענינו איז — עס איז ניטאָ קיין פּאַרפּאַלן, מען קען אַלעמאַל פּאַריכטן, אפילו מי שהי' טמא, מי שהי' בדרך רחוקה און אפילו „לכם“ — אַז דאָס איז געווען ברצונו, פונדעסטוועגן קען מען מתקן זיין“ באם רוצים באמת. ולא עוד אלא שאין בזה הגבלה ומדידה בזמן — ודלא כפסח ראשון שהוא שבעה ימים וכו' — שהרי ענין התשובה הוא בשעתא חדא וברגעא חדא, ולא הגבלה בענין — ודלא כפסח ראשון דחמץ לא ימצא ברשותו — שהרי תשובה שלימה הוא דודונות („לכם“ הנ"ל) נעשו לו כזכיות; ע"י

אמחז"ל: יבמות (קיד, א) הובא גם בפרש"י עה"ת — היינו שזהו גם פשוטו של מקרא.

עולם קטן הוא האדם: תנחומא פקודי ג.

הוא הראש: כשמו, וראה שבת סא, א.

והחכמה. . . העשי': להעיר משער היהו"א פ"ט.

והקטן. . . העשי': להעיר מקדושין (ע, א) דפרנס אסור בעשיית מלאכה בפני ג' וברמב"ם וכו' „כדי שלא יתבזה בפניהם“.

וכאזהרת חז"ל: ראה הלכות ת"ת לאדה"ז פ"ד ס"גד,

גדול לימוד: ב"ק יו, א.

עיקר הגדלות: עיין הלי' ת"ת לאדה"ז פ"ד ס"ג.

וכביאור כ"ק כו': „היום יום“ יד אייר.

ודלא כפסח ראשון: ודכל הז' ימים שייכים אליו (עיין פסחים צה, ב: הנאכל לששה. שם צו, ריש ע"ב: וחיוצו. . . כל שבעה).

בשעתא חדא: זח"א קכ"ט א. וראה קדושין (מט, ב). באגרת התשובה בתחלתה

(צא, ריש ע"א) (זאפילו) מצות התשובה: מן התורה היא. . . שיממור בלבו כו',

תשובה שלימה: ראה אגה"ת ספ"ח (משא"כ בח"א ספ"ז „תשובה נכונה“).

יומא פ"ו, ב.

תשובה. . . כזכיות: משא"כ פסח ראשון, ראה ד"ה להבין ענין פ"ש (אוה"ת

בהעלתך) דפ"ר ופ"ש הם — אתכפיא ואתהפכא.

כזכיות: עליהם הוא יחי' אף על העבירות (רש"י יומא שם).

התשובה אינו זו משם עד שמוחלין לו, ועד שיהי' לרצון לפני ה' ומרוצה וחביב לפניו ית' וכו'.

בברכה,

אינו זו חשש עד כו': שיש קוגה עולמו בשעה אחת וגם קורין אותו רבי (ע"ז יו, א), ולהעיר ממאמר אדה"ז דמיוהכ"פ תקס"ב.  
 שיהי' לרצון כו': אגה"ת רפ"ב, וראה רמב"ם הל' תשובה פ"ו.



ב"ה, י"ז אייר תשי"ח, ברוקלין.

... ויהי רצון, שכיון שבאים הננו מימי חג הפסח זמן חירותינו, חירות ממ"ט שערי טומאה, וסופרים ומתקריבים יום יום לקבלת התורה, לחות כתובים באצבע אלקים חרות על הלוחות, א"ת חרות אלא חירות השלימה מיצה"ר, לא רק שלא יהיה מושל בו, אלא אפילו לא אומר דעתו במשפט, כי תעבור מן העולם (עיי' בזה תניא ריש פרק י"ג ופרק ל"ז אשר שלימותה ותכליתה תלוי במעשינו ועבודתינו), הנה יושפע שפע רב בכל העולמות ע"י תקון נפשותינו רוחותינו ונשמתינו מכל סיג ופגם, שתקון הנר"ן הוא ע"י לימוד התורה ביראת שמים וקיום מצותי'.

ולא רק בהנוגע לעצמו, אלא אמור ואמרת, להזהיר גדולים על הקטנים, ולא רק בעניני שקצים, שזהו ענין דלהכעיס (ראה הוריות יא, א: אבל פרעוש כו'), אלא גם באכילת דם שע"פ פשוט תועלת לבריאות הוא (ראה ברכות מד, ב: כל נפש כו' קרוב לנפש כו', ועייג"כ רמב"ן ויקרא יו, יא), ולא עוד אלא אפילו בעניני טומאה שאינם אלא גזירות הכתוב, שהלא לא המת מטמא וכו' אלא גזירה גזרתי חוקה חקקתי (יעוין יבמות ק"ד א, ושם).

ועי"ז נזכה לחירות מאו"ה, שעבוד מלכיות, בגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו בעגלא דידן.



... ומה שהעיר דהחוב להטמאות למת מצוה מכריח דמצות קבורה מה"ת יעויין רמב"ן בשהמ"צ שרש א', אבל ברש"י ברכות דף י"ט ע"ב דהוא משום כבוד הבריות וזה מדמה בסוגיא שם לפושט בגד בשוק דאין שם מצוה ורק כבוד הבריות לחוד ועכ"פ יש מהראשונים דס"ל דאין מצות קבורה מן התורה והם רס"ג בשהמ"צ שלו פ' סל"ד שאינה אלא בנתלין ע"פ ב"ד, רדב"ז ח"א סימן שיי"א דבסתם מתים יש רק ל"ת דלא תלין ולא מצ"ע דקבורה ולבה"ג הוא רק חלק ממ"ע כללית דוהלכת בדרכיו, וליראים ס"ל ג"כ עד"ה, וברמב"ם הל' אבל ר"פ י"ד שהיא מ"ע מדבריהם ובכלל ואהבת לרעך כמוך, וכבר העירו

וזהו סותר למש"כ שם ר"פ י"ב ובספר המצות מ"ע רל"א, ועי' שו"ע רבינו סימן תצ"ה קר"א ס"ק ג' ור"ס תקכ"ו דס"ל שהוא מ"ע מן התורה, ועי' ג"כ שו"ת שאג"א החדשות ס"ז וס' י"ב, ובפירוש פערלא לסהמ"צ לרס"ג מ"ע י"ט שהאריך בכל זה, שד"ח כללים מע' ק' ל"ט ואכמ"ל...

(ממכתב ח' תמוז, חשי"א)



ב"ה, יום ג' פ' אמור, ה'תשכ"ה

צו דער צענטער יערלעכער קאנווענשאָן  
פון נשי ובנות הב"ד  
ה' עליהן תחינה

ברכה ושלום!

די היאַרדיקע קאנווענשאָן, וואָס באַצייכנט אַ צייט־אַפּשניט פון צען יאָר טעטיקייט, האָט מער ווי די געוויינלעכע באַדייטונג. זי דאַרף אויסדריקן אַ ספּעציעלן ווענד־פּונקט אין אייער טעטיקייט, לויט דער ספּעציעלער באַ־דייטונג און אַנווייזונג פון דער צאָל „צען“.

די צאָל „צען“ שליסט אָפּ דעם סדר פון די איינצלנע ציפּערן און הויבט אָן דעם סדר פון די צענדליקע. דאָס איז אַן איבערגאַנג אויף אַ העכערע שטופּע, ניט נאָר אין כּחות נאָר אויך אין איכות. פון צען און העכער הויבט זיך אָן אַ נייער סדר, וואָס איז ניט נאָר העכער אין צאָל, נאָר אוּמפּאַר־גלייכבאַר העכער אין מדריגה.

דאָס איז איינע פון די דערקלערונגען פאַרוואָס די צאָל צען האָט אַ ספּעציעלע באַדייטונג אין תּורה, און במילא אויך אין אידישן לעבן. דאָס דריקט זיך אויס אין דעם וואָס אַ דבר שבּקדושה און געוויסע תּפילות (ווי ברכו, קדיש און קדושה, אד"ג) קען צושטאַנד קומען נאָר ווען עס איז דאָ אַ מנין (צען) אידן, ווי חכמינו ז"ל לערנען אָפּ פון דעם פּסוק וּנְקַדְשְׁתִּי בַתּוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, אין דער היינטיקער סדרה (כּבּל"ב). וואַרום, כאַטש יעדער איד, אַלס יחיד, איז טייער און הייליק איז אַבער ווען צען אידן קומען זיך צוזאַמען ווערט געשאַפּן אַ ציבור, וואָס איז שוין גאָר אַ הויכע מדריגה פון קדושה, און וואָס אין דעם צבור ווערט אויך דער יחיד דערהויבן צו אַ גאַנץ העכערע מדריגה.

איינע פון די ספּעציעלע באַדייטונגען פון „צען“ איז וואָס דאָס איז די צאָל פון די כּחות הנפּש. ווי עס ווערט דערקלערט אין הייליקע ספרים, ספּעציעל אין דעם ספר תּניא פון דעם אלטן רבי'ן, דער מייסד פון שיטת חב"ד, האָט אַ מענטש צען אינערלעכע כּחות, וועלכע זיינען פאַרבונדן מיט

זיין נפש (גייסט), דאָס זיינען די דריי כחות פון שכל — חכמה, בינה, דעת (חב"ד) און די זיבן מדות (נייגונגען און געפילן). אייגנטלעך איז דער יסוד פון דער גאַנצער חב"ד שיטה צו אַנטוויקלען די כחות פון שכל, אַזוי אַז זיי זאָלן אויספורעמען די מידות, ספעציעל די גרונט מידות פון אהבת השם און יראת השם, וועלכע זאָלן קומען צום אויסדרוק אין אַלע נייגונגען און געפילן, ספעציעל אין דער אויפפירונג אין טאַג־טעגלעכן לעבן, אין אַלע הינזיכטן.

כ"ק מו"ח אדמו"ר, און די נשיאי חב"ד פון אַלע דורות, האָבן מערערע מאָל אונטערשטראַכן דעם וויכטיקן אַרט וואָס די פרוי פאַרנעמט אין דער פאַרווירקלעכונג פון שיטת חב"ד אין טאַג־טעגלעכן לעבן, די פרוי, אַלס עקרת הבית, די בויערין פון דער אידישער היים, באַשטימט אין אַ גאַר גרויסער מאָס דעם גייסט און די אויפפירונג פון דער משפחה, און האָט אויך אַ גאַר גרויסע השפעה, דירעקט און אומדירעקט, אויף דער סביבה.

און די תורה גיט איר די אַנווייזונג (און צוזאַמען דערמיט אויך דעם כח) ווי דאָס דורכצופירן — דורך דעם ריכטיגן באַנוצען פון אירע צען כחות הנפש, ווי געזאָגט: חכמות בנתה ביתה חצבה עמודי' שבעה (משלי ט, א) — מיט שכל (וואָס ווי געזאָגט טיילט ער זיך אין דריי) בויט זי איר הויז שטעלט אויף זיינע זיילן זיבן (לויט די פאַרשידענע מדות).

\* \* \*

דער אויבערשטער זאָל העלפן אַז — אַריינגייענדיק איצט אין דעם 2־טן צענדליק יאָרן פון טעטיקייטן וועלכע זיינען פאַרבונדן מיט תורה ומצוות, זאָל יעדע גרופע נשי ובנות חב"ד, און יעדע מיטגלידערין פון די גרופעס, דערהויבן ווערן צו אַ העכערע מדרגה אין אַלע אויבנדערמאנטע הינזיכטן, און געבענטשט ווערן מיט דער פולסטער מאָס הצלחה, בגשמיות וברוחניות גם יחד.

בברכה להצלחה ולבשרות טובות



ב"ה אדר"ח מ"ח תשט"ז

. . . מאשר הנני קבלת מכתבו מא"ח, ונהנתי לקרות בו אשר דרש לפני העולם בעניני יהדות, ופשיטא שאין זה מספיק מה שדורש לפניהם אחת בשנה, וכידוע דהעבודה של אחת בשנה — דומן קדוש הקדשים הוא יום הכפורים, בקדוש הקדשים במקום כפשוטו, ע"י כהן גדול שנקרא קדש הקדשים (דה"א כג, יג) — עש"ן — מועילה כשיש לזה הכנות במשך השנה נוסף על הכנה דיוהכ"פ עצמו, ואף שמבואר שכאו"א מישראל, מצד נשמתו שהיא חלק אלוה ממעל ממש — מלמעלה מהזמן והמקום ויכול לפעול

בכל מקום ובכל זמן ובכל רגע ע"ד פעולות כהן גדול ביוהכ"פ בקדש הקדשים, ע"י הזנה כדבעי בשינוי המהות, הנה מוכן ופשוט שאין זה פוסט ח"ו כלל מעבודה במשך כל השנה, ובלשון הזוהר דכל יומא ויומא עביד עבדתי (זח"ג צד, רע"ב), וחסר יומא חדא חסר לבושא חדא (זח"א רכ"ד א'), ובמכש"כ וק"ו בהנוגע לפעולה על אחרים, שלא תמיד נמצאים אצלו, ולא תמיד מוכנים לקבל ההשפעה, והשי"ת יצליחו לבשר טוב גם בזה.



ב"ה. כ"ה מ"ח תשי"ח

. . . בשאלתו במה שנתבאר דבקצירת העומר שהי' הפרסום קטן מאשר בשמחת בית השואבה מפני שאז תקופת עבודת צדיקים משא"כ חדש תשרי שהוא העבודה דבעלי תשובה, ושואל מאי נפק"מ כיון שהפרסום נעשה להוציא מלבן של צדוקים.

והנה פרסום הי' גם בעת קצירת העומר, שלכן עשו ואמרו כל ענין ג"פ וכו' עיי"ש במנחות רפ"ו, אלא שהחילוק הי' בהשמחה של המתעסקים בזה, שמוכן שגדולה שמחת בן מלך השב משבי, מאשר שמחת בן מלך שמעולם לא הי' בשבי (אם בכלל יש שם ענין השמחה) כיון שתענוג תמידי אינו תענוג. ועוד זאת שאפילו בנוגע להצדוקים יש להם אחיזה קלה וקטנה יותר ופחות הרבה יותר בד' אמות של צדיקים שמעולם לא חטאו, מאשר בד' אמות של בעלי תשובה . . .

## ל"ג בעומר

מיר אלע האָבן זיך דאָ צוזאַמענגעקליבן לכבוד דעם טאָג פון ל"ג בעומר, וואָס זיכער ווייס יעדערער פון אייך די הויפט זאַכן און פּאַסירונגען וואָס זיינען פאַרבונדן מיט דעם טאָג. בכללות איז דאָס — וואָס די תלמידים פון רבי עקיבא — איז פון ל"ג בעומר אָן האָבן זיי זיך אויפגעפירט ווי זייער רבי, רבי עקיבא, האָט זיי געלערנט, וועגן ואהבת לרעך כמוך: אין זיך נוהג כבוד זיין און פירן זיך ווי עס באַדאַרף צו זיין איינער מיטן צווייטן, און דער צווייטער ענין — וואָס דאָס איז דער טאָג וואָס רבי שמעון בן יוחאי, איינער פון די הויפט תלמידים פון רבי עקיבא, האָט געזאָגט אַז דאָס איז זיין יום שמחה, דער פריילעכער טאָג ווען ער האָט דערגרייכט דאָס העכסטע:

(1) תו"כ במקומו.

(2) פע"ח שכ"ב פ"ו.

(3) זח"ג רפ"ו, ב. רצ"ו, ב. סידור שער הל"ג בעומר.

אין לערנען און פארשטאנד פון תורה און אין א וועג וואס זאל דערנאך אראפקומען דורך זיינע תלמידים און די תלמידים פון די תלמידים ביז צו אונזער דור און ביז משיח וועט קומען און וועט ארויספירן אידן פון גלות. און זיי פירן אין ארץ ישראל, במהרה בימינו.

אט די אלע ענינים, וואס זיינען דאך פארבונדן מיט תורה ומצות, איז ווי דער בעל שם טוב זאגט, איז דאס ניט למפרע, דאס איז ניט גאר אן „אלד סטארי“ וואס האט אמאל פאסירט מיט יארן צוריק, גאר יעדער פון די ענינים באווייזט אונז, לערנט אונז און פירט אונז ווי אזוי מיר דארפן זיך פירן און וואס מיר דארפן טאן כדי מיר זאלן זיין די ריכטיקע קינדער פון אויבערשטן, בנים אתם להוי' אלקיכם.

אבער — יעדער יאר איז דא א נייע זאך וואס מ'לערנט אפ, מערער ווי דאס וואס מ'האט געוואוסט און געלערנט די פאריקע יארן. אזוי אויך היינטיקן יאר, וואס דאס איז דער יאר פון הקהל.

הקהל איז — בשעת דער בית המקדש איז געשטאנען איז דעמאלט אין דעם יאר גאך שמיטה האט מען צוזאמענגעקליבן אנשים נשים וטף, אלע פון אידישן פאלק, ביי גאר קליינע קינדער — אין בית המקדש, דארטן האבן זיי געהערט ליינען טיילן פון דעם אויבערשטנס תורה און געלערנט און מיטגענומען אויף זייער גאנצן לעבן צו אויפפירן זיך ווי דער אויבערשטער וויל. אין דערויף איז געווען א ספעציעלער פארדינסט און זכות פאר די קינדער אין אייערע יארן, ד.ה. וואס זיינען שוין שייך צו חינוך, אנהויבס פון פארשטיין, וואס זיי האבן געהאט א צווייענדיקן ענין: אליין הערן און לערנען און — אז דורך זיי איז צוגעקומען אין דעם שחר און דעם פארדינסט פון זייערע עלטערן וואס האבן זיי ערצויגן און געבראכט אין בית המקדש.

כאטש אפילו דער בית המקדש פון האלץ, און שטיינער איז איצט חרוב, אבער דער בית המקדש וואס ביי יעדער אידן אין הארצן איז גאנץ און דאס הענגט אפ פון יעדערן פון אונז אז ער (דער הארץ בית המקדש) זאל פארשפרייטן די ליכטיגקייט און די הייליגקייט אין אן אופן פון הקהל — אין זיין גאנצן אייגענעם לעבן און אין דעם לעבן פון די אלע (אנשים נשים וטף) וואס זיינען ארום עם.

היינטיקן יאר וואס דאס איז דער יאר פון הקהל — קומט צו א ספעציעלער אנזאג און א ספעציעלער כוח פון אויבערשטן — אז יעדער פון אייד זאל קענען צוזאמענקלייבן זיינע פריינט און זיינע קרובים און משפחה

(4) בגין דעתידין ישראל למיטעם מאילנא דחיי, דאיהו האי ס' הוהר יפקון בי מן גלותא ברחמים (זח"ג קסד, ב בר"מ, נתבאר באגה"ק סכ"ו).

(5) בפיה"מ הקורא את המגילה למפרע לא יצא (מגילה יו, א. הובא בס' דברי שלום ס' בא). ולהעיר מטשו"ע או"ח רסתכ"ח: לעולם ביום שיהי' פורים יהי' לג בעומר.

(6) מ"א ו, ס ועוד. עזרא ו, ד. וראה ר"ה ד, א.

און זיי דערציילן פון דעם אויבערשטנס תורה און פון דעם אויבערשטנס מצות און דורך דעם זיי מאַכן גליקלעך אויף זייער גאַנצן לעבן, און אין דעם איז אַ זכות מיוחד, אַ ספעציעלער „מישאַן“ און אַנזאָג פאַר די קינדער — אַז זיי דאַרפן טאָן מיט זיך און מיט די חברים און אויך איינווירקן אויף זייערע עלטערן.<sup>7</sup>

און דאָס האָט רשב"י אויפגעטאָן געלערנט אַז יעדער איד וואָס ווערט אָנגערופן בשם ישראל<sup>8</sup> האָט ער געפונען אויף אים אַ זכות, אַז דער אויבערשטער דאַרף אים בענטשן און מצליח זיין, ווי ער זאָגט אין אבות דר' נתן<sup>9</sup>, און האָט אויך אויפגעטאָן געלערנט אַז דורך דעם זכות פון אַ אידן, וואָס אַ איד גיט צו אין תורה און מצות, קען ער מציל זיין אַ סך אידן, די אַלע וואָס זיינען אַרום אים<sup>10</sup> און אַראָפברענגען זיי דעם אויבערשטנס ברכות אין אַלעס וואָס זיי גויטיקן זיך.

אין דעם טאָג פון ליג בעומר וואָס רשב"י זאָגט אַז דאָס איז זיין שמחה — איז דורך דער שמחה וואָס וועט זיין ביי יעדן איינעם פון אונז און ספעציעל ביי קינדער אויף צו גיין אין די וועגן פון רבי עקיבא און רשב"י, וועלן זיי אויפטאָן מיט זיך און זייערע חברים אַז זיי זאָלן האָבן דעם אויבערשטנס ברכות און ישועה אין אַלעס וואָס זיי גויטיקן זיך און במיוחד — מיטנעמען מיט זיך די ספעציעלע הוראה פון היינטיקן יאָר וואָס דאָס איז שנת הקהל (כנ"ל).

\* \* \*

ס'איז דאָ נאָך אַ ספעציעלער ענין און לערנונג בקשר מיטן היינטיקן מצב פון אייערע אונזערע ברידער און שוועסטער וואָס געפינען זיך אין ארץ הקודש, אין ארץ ישראל, זיי שטייען איצטער אין אַזאַ לאַגע וואָס דער אויבערשטער באַשיצט זיי און שיקט זיי זיינע ברכות און ישועה אין אַ פאַרגרעסערטער מאָס בכדי אַז זיי זאָלן אַרויסקומען, און זיי וועלן אַרויסקומען, פון דעם איצטיקן מצב מיט הצלחה.

— עס ליגט אויף אייך (און אונז) אַ ספעציעלער חוב זכות זיי אַרויסהעלפן, איר — דורך דעם וואָס איר וועט לערנען מיט אַ פטוק מערער תורה, מקיים זיין נאָך אַ מצוה און נאָך אַ מצוה און ניט דורכלאָזן קיין געלעגנהייט אין דעם, און וועט אויך טאָן אין דעם לויטן אַנזאָג פון זאהבת לרעך כמור, איינווירקן אויף קרובים און פריינט און די משפחה אַז זיי זאָלן

(7) לב אבות להקב"ה ע"י בנימ, דרך אהבה ורצון לכו וזכרו אל אבותיכם לאחוז בדרכי המקום (רש"י סוף מלאכי).

(8) ראה סנה' מד, א. מכתב כ"ק מו"ח אדמו"ר לחגיגת יום גאולתו הראשונה (תרפ"ח) — נדפס בקונטרס י"ב תמוז תשי"ח (סה"מ תשי"ח ע' 263), „כל מחבבי תורתנו הק', שומרי מצוה, וגם את אשר בשם ישראל יכונה". וראה הקדמה לקונטרס י"ב תמוז תשי"א (בסה"מ תשי"א).

(9) ספס"ז.

(10) סוכה מה, ב.



אויך אויסנוצן אַלע זייערע מעגלעכקייטן אויף פאַרשפּרייטן תורה און אירע מצות — איז ווי רשב"י האָט געזאָגט, דאָס איז מציל יעדן אידן וואו ער זאָל זיך נאָר געפינען פון די שוועריקייטן מיט וועלכע ער טרעפט זיך און דאָס ברענגט אים דעם אויבערשטנס ברכות אין אַ פאַרגרעסערטער מאָס, אַ ישועה והצלחה, און דעמאָלט ווערט מקויים אַט דאָס וואָס מיר האָבן געלייענט אין דער סדרה נעכטן <sup>11</sup>:

וישבתם לבטח בארצכם, אַז אידן אין ארץ ישראל זאָלן זיצן דאָרטן זיכער, ונתתי שלום בארץ, אַז דער אויבערשטער וועט מצליח זיין אַז ס'זאָל זיין שלום אין ארץ הקדושה, והייתי לכם לאלקים, אַז דער אויבערשטער וועט זיין אונזער גיט, דער גיט פון אַלע אידן וואו זיי געפינען זיך, ואתם תהיו לי לעם, און יעדערער פון אייך און איר אַלע און מיר אַלע עם כל אחבי וועלן זיין דעם אויבערשטנס פאַלק,

וואָס ער וועט זיי אַרויספירן בידו המלאה הפתוחה הקדושה והרחבה, מיט זיין פולע אָפענע הייליקע און ברייטע האַנט פון אַלע שוועריקייטן און וועט זיי ברענגען שלום ובטח אין אַלעס וואָס זיי נויטיקן זיך,

און בקרוב ממש וועט מקויים ווערן דער סוף פון די פרשה וואָס מ'האָט געלייענט: ואולך אתכם קוממיות, אַז דער אויבערשטער וועט פירן יעדן אידן און אַלע אידן בקומה זקופה, מיט אַן אויפגעהויבענעם קאַפּ, בקרוב ממש אין דער אמת'ער און דער גאַנצער און פולער גאולה על ידי משיח צדקנו, דורך משיח'ן וואָס וועט קומען בקרוב, וואָס ער וועט אַרויסנעמען אונז בחוץ לארץ און די אידן וואָס געפינען זיך אין ארץ ישראל <sup>12</sup> פון דעם גלות און וועט אַראָפּברענגען בכל העולם מלכות ש-ד-י, בגאולה האמתית והשלימה בקרוב ממש. אמן כן יהי רצון.

(שיחת ל"ג בעומר תשכ"ז)

11 שבת, זמינה מתברכין כולי יומין, ובפרט יום א' (ראה שו"ע או"ח סרצ"ט ס"ו).

12 ראה ברמב"ם (הל' מלכים ספ"א) פסק דין (שגם זה דין הוא ואדרבא, כיון דמאמין במשיח"ו ומחכה לביאתו"ו — מיסודי הדת הוא) ברור בסדר קבוץ גלויות והגאולה: יעמוד מלך מבית דוד הוגה בתורה ועוסק במצות כו' ויכוף כל ישראל לילך בה כו' והצליח ובנה מקדש במקומו וקבץ נחזי ישראל כו' ויתקן את העולם כולו לעבוד את ה', עיי"ש.



ב"ה, ל"ג בעומר, ה'תשכ"ז

עס איז מערערע מאל אונטערשטראַכן געוואָרן, אַז היינאַר איז אַ יאָר פון ספעציעלער באַדייטונג, זייענדיג אַ יאָר פון הקהל — די ספעציעלע מצוה אין דעם נאָרשמיטה-יאָר צו פאַרזאַמלען אַלע אידן, מענער, פרויען און קינדער, מיטן צוועק צו פאַרשטאַרקן יראת-שמים און שמירת המצוות אין טאַג-טעגלעכן לעבן.

און כאַטש די מצוה פון הקהל איז געווען פאַרבונדן מיט אַ ספעציעלע צייט און באַשטימטן אַרט (בית־המקדש), איז דאָך אָבער די תורה אַ נצחיות־דיגע, אַזוי אַז אױך די דערמאָנטע מצוה איז — אין איר גייסטיגען זין און אינהאַלט — גילטיג אין אַלע צייטן און ערטער, און היינט נאָך אפשר מער ווי אַמאָל.

דער גייסטיגער זין און אינהאַלט פון דער מצוה פון הקהל איז — צו פאַרשטאַרקן דעם אייביגען בונד צווישן דער נצחיות־דיגע תורה מיט דער נצחיות אין יעדן אידן און אַלע אידן, וואָס דאָס איז די ג־טלעכע נשמה, חלק אלוקי־ממעל ממשי, וואָס באַלעבט אַלע אידן, מענער, פרויען און קינדער.

\* \* \*

אױך ל"ג בעומר, ווען דער בריוו ווערט געשריבן, האָט אַ שייכות מיט דעם דערמאָנטן אינהאַלט, אין די צוויי הויפט־מאָמענטן פון דעם טאָג:

אין דעם טאָג איז דערגרייכט געוואָרן דער תיקון אין דעם ענין פון שלא נהגו כבוד זה לזה און עס איז אָפּגעשטעלט געוואָרן דער חורבן צווישן די בני־תורה אין דער צייט פון רבי עקיבא. פאַרשטייט זיך, אַז דער תיקון איז דערגרייכט געוואָרן דורך אַ פאַרשטאַרקונג פון יראת־שמים, אהבת־התורה און אהבת־ישראל אין דעם נצחיות־דיגען צוזאַמענבונד וואָס פאַראייניגט אידן מיט דעם אויבערשטן, אידן מיט תורה, און אידן מיט אידן.

ל"ג בעומר איז אױך די הילולא פון רבי שמעון בן יוחאי, וואָס ער האָט געזאָגט: יכולני לפטור כל העולם כולו מן הדין — „איד קען באַפרייען די גאַנצע וועלט פון דין שמים“. ער האָט געקענט געפינען אַ זכות באַ יעדן אידן מצד דער ג־טלעכער נשמה וואָס באַלעבט אַלע אידן, וואָס דערפאַר ניט אַ איד קען, און ניט ער וויל, זיין אָפּגעריסן פון ג־טלעכקייט (סוכה מה, ב. אדר"ג ספ"ז) . . .



ב"ה, פסח שני, ה'תיש"א

. . . כמה טעמים נאמרו בשמחת ל"ג בעומר וחגיגתו. ואנו אין לנו אלא האמור בכתהאריז"ל ומובא בדא"ח, אשר יום זה הוא יום הסתלקותו של רבי שמעון בן יוחאי — הילולא דרבי שמעון

כמה טעמים: משנת חסידים מסכת אייר וסיון. פרי"ח לאו"ח סתצ"ג מראות עין להחדיא שם בלקוטים. שו"ת שם ארי' תאו"ח סי'ד. שדי חמד אס"ד מע' אי"י ס"ו. פאת השדה שם.

בכתהאריז"ל ומובא בדא"ח: פעי"ח שער ספה"ע פ"ז, דרוש מכ"ק רבנו הזקן (הוזכר בשו"ת דברי נחמי' תאו"ח סלי"ד ס"ז), סידור שער הל"ג בעומר. ובלשון מהר"ג מדובראונא (שם): כבר נתפרסם בכל העולם מכמה דורות ענין הילולא דרשב"י בל"ג בעומר.

הילולא דרבי שמעון: זח"ג רצו, ב. ועיינ"כ זח"א רית, א. — ומה שהקשו

— אשר הגיע בשעה היא לתחלת וראש כל המדרגות שלו . . . זה הי' ענין לימודו עם החברים בשעה היא . . . והי' מאיר בו מבחי' . . . הארת אורו של משיח'.

ומדי שנה בשנה ביום זה מתעורר עוד הפעם מצב זה, כידוע.

ויתרון בדורותינו אלו, אשר, אף כי אכשיר דרא (בתמי'), בכל זה — בדורות הראשונים לא ניתן רשות לגלות רק לרשב"י וחבריו לבדם, אבל בדורות אלו האחרונים מותר ומצוה לגלות פנימיות התורה. ובלמוד זה דוקא יפקון מן גלותא ברחמים.

ואשרי האיש, אשר ביום סגולה זה, יום גילוי פנימיות התורה, יתחוק ויוסיף אומץ לקבוע שיעורים בפנימיות התורה

לעצמו, וגם בדיבוק חברים, וגם להשפיע, ככל יכלתו, על זולתו לעשות את זה.

ובאור לימוד זה דוקא נחי' גם בעסק חצוניות התורה ובכל דרכנו נדעהו, שנדע את ה' ומה ה' דורש מאתנו, הן בתפלה והן בעסק התורה ובקיום המצות והנהגת כל היום בכל פרטי מעשינו.

והא אדרבה בהסתלקותן של צדיקים מתענין, י"ל דשאני ל"ג בעומר דרשב"י ציוה לשמוח בו (עיין בפע"ח שם) ועפ"מ"כ כמהר"ו (הובא בש"ך יו"ד שם"ד סק"ט) הדין דשומעין לו, ואכמ"ל.

הגיע בשעה: סידור שער הל"ג בעומר סד"ה אתה הצבת, ובסופו.

בדורות הראשונים . . . האחרונים: ראה אנה"ק סכ"ו. הקדמת הרחי' לשער ההקדמות. שומר אמונים ויכוח א כ"ט. קונטרס עץ החיים. קונטרס תורת החסידות פ"י, ועוד.

ובאור לימוד: מכתב כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) ג"ע (גרסס בהוספה לקונטרס עץ החיים עפ"ד).



... לשון הפרע"ח (דפוס דובראָוונע ודפוס לאַשצוב) שער ספה"ע פ"ז בהערה, וז"ל: והטעם שמת רשב"י ביום ל"ג בעומר כי הוא מתלמידי רע"ק שמתו בספה"ע.

הנהגה ידועה, אשר קטע זה מוקשה הוא הן בנגלה, כי רשב"י הוא מהחמשה תלמידים שסמך רע"ק אח"כ, הן מצד הנסתר ע"פ המבואר, בפע"ח שם ובסידור האר"ז, מדריגת הכ"ד אלף תלמידים שמתו ומדריגת ה' תלמידים הנ"ל. וכבר עמד ע"ז בשו"ת דברי נחמי' חאו"ח סל"ד סק"ו. וסיים: ואולי יש ט"ס בפע"ח שם במ"ש כי הוא כו' כנ"ל וצ"ע בדפוס קאָרעץ ששמעתי ששם נשמט זה.

ואמת כן הוא, אשר בפע"ח דפוס קארעץ לא נמצא קטע הנ"ל. וכן בסידורי האריו"ל ובשני פע"ח כת"י, שישנם באוסף הכת"י אשר לכ"ק מו"ח אדמו"ר שליט"א, חסר כל ענין זה. כן לא מצאתי לביאור הנ"ל בכל דרושי דא"ח שראיתי לע"ע.

ו"ל ספר הכוונות (ענין ספה"ע דרוש יב) בטעמי מנהגי לי"ג בעומר: כי הרשב"י ע"ה הוא מחמשה תלמידיו הגדולים של רע"ק ולכן זמן שמחתו ביום לי"ג בעומר. ועד"ז הוא במשנת חסידים.

— ובעהמ"ס ד"ג כנראה לא ראה את סה"כ, מדאינו מביאו . . .

(ממכתב לי"ג בעומר ה'תש"ט)



בספ" \* פולין מובא ש"ל"ג בעמר" בגימט' משה — להעיר דרשב"י "הי' ניצוץ משה", ונתעלה לאותו אור שקיבל משה כשעלה לקבל לוחות שניות" ((עמה"מ ס"ב ד') ועד"ז בכ"מ).

(ממכתב כ"ג אדמו"ר שליט"א)

\* נכתב כתשובה על השאלה למה נק' יום זה "לי"ג בעמר" (בבי"ת) ולא "לי"ג לעמר" (בלמ"ד). המו"ל.



ב"ה י"ב אייר תש"ט.

מכתבו נתקבל ובאתי להסג"פ הלקו"ד \* ללי"ג בעומר הבע"ל, ובודאי יזכה בו את הרבים באופן היותר מתאים, וכמשנת בשיחה הנ"ל ס"ב, ובכ"מ.

ואולי אפ"ל בקישור הענינים, דהנה לי"ג בעומר מרומז בקרא במש"כ גל עד, וכולל שנים: גל בין לובן העליון דקדושה ויעקב, גל בין קדושה והלעומ"ו. וכמשנת כ"ז בסידור שער הל"ג בעומר, וזהו דל"ג בעומר ג"כ כולל שנים: תכלית העלי' דרשב"י, פנימיות התורה, שגילה ביום זה דוקא, והוראה דהודאה, עבודה דאנשים פשוטים לגמרי, וכמשנת בקונטרס דחה"פ זה.

וי"ל דהבעש"ט כל זמן שהי' נסתר, הי' ג"כ בבחינת לובן העליון דקדושה, וזהו שמבואר ברשימה (שבלקו"ד המוסג"פ ע' 29) דכשנגמר זמן

היותו נסתר והי' צריך להתגלות, סימנך הוא גל עד דוקא, וידוע משי"כ הבעש"ט (נדפס בשיחת כ' כסלו תרצ"ג ובהתמים ח"ד, יח) דכשגמר לימוד התורה עם מורו אחי' השילוני — (ראה בסה"ד שרשב"י הוא גלגולו. ועיין ירושלמי ברכות פ"ט ה"ב) עד לעיני כל ישראל נתגלה.



. . . ובעמדנו בפרוס ב' ההילולא'ת דרשב"י וריב"ש (טוב) — הנה ענין רשב"י ופעולתו הי' להמשיך להתנאים וכו' פנימיות התורה — וגם ההעלם שאינו שייך מצ"ע לגילוי — כמבואר בדא"ח, ולא עוד אלא שפתח את צנור ההשפעה בזה, לתחלה בדורו עד אשר אפילו ינוקי גילו סתרי תורה. ולאחר זה בפרט — כדברי רשב"י — כד יהא קריב ליומי משיחא אפילו רביי דעלמא זמינין לאשכחא טמירין דחכמתא.

הרי עת סגולה היא להתעוררות ולתוספות אומץ בגילוי והפצת פנימיות התורה שבדורותינו נתגלה במעינות הריב"ש תורת החסידות.

והרי ביום הילולא דרשב"י הי' מאיר בו מבחי' תכלית שלימות רוחו, שרשו מבחי' משה ומבחי' משיח, והימים האלה (כשהם) נזכרים (ה"ה) ונעשים (ההמשכות וההשפעות).

והרי השפעת יום הילולא זה — על כל ימי ספה"ע שלאח"ז כי בכלום פסקו למות וק"ל.

— ויהי רצון שיעשה כאו"א בזה לפום שיעורא דילי' ולהמשיך מהת-עוררות ותוספת זו בכל השנה כולה ומתוך שמחה.

שגם בזה מיוחד יום הילולא דרשב"י דוקא — וכמבואר בכ"מ שהוא דלא ככל יום וכו' כי אם אדרבה צ"ל בשמחה. (מתכתב כ"ו אייר תשכ"א)

---

כמבואר בדא"ח: ראה בכ"ז במאמר דל"ג בעומר ושלאחריו — בהמשך והחרים

תרל"א.

אפילו ינוקי: זח"א צב, סע"כ, ובכ"מ. וראה קדושת לוי פ' חיי.

כדברי רשב"י: זח"א קיה, א, ועיי"ש קינו, א.

הי' מאיר: . . משיח: סיחור שער הל"ג בעומר בסופו.

אדרבה צ"ל בשמחה: במשנת חסידים מס' אייר פ"א מ"ו: ביום ל"ג בעומר . . .

מצוה לשמות שמחת רשב"י, והמ"ח לא העתיק רק דברי הארז"ל (דברי רבנו הזקן — בפס"ד לאחמור"ר הצ"צ ליו"ד סקט"ו), וראה פע"ח שער ספה"ע פ"ז, ולהעיר שעפ"ז מפורש ג"כ ענין השמחה וטעמה (ולא רק מניעת האבלות) "שמחת רשב"י" (עיין זח"ג רפ"ו, ב, רצ"א, סע"א), וזוהי מענה להשקו"ט בזה בשו"ת חת"ס חיו"ד סרל"ג, שו"ת שם ארי' חאו"ח ס"ד ועוד, וראה ג"כ ו"כ שו"ע או"ח סתצ"ג.



ב"ה, ל"ג בעומר, התשכ"א

די יערלעכע קאנווענשאָן פון נשי ובנות חב"ד שתליט"א איז האַיאָר באַשטימט אויף די טעג גלייך נאָך ל"ג בעומר — הילולא (דער יאַרצייט) טאָג פון רבי שמעון בן יוחאי און וועט זיכער שטייען אונטער דעם רושם. איינער פון די גרעסטע תנאים — האָט זיך אָבער ר' שמעון בן יוחאי אויסגעטיילט דערמיט, וואָס ער האָט דעם סתים ופנימיות התורה — דאָס פאַרבאַרגענע און די אינערלעכע ליכטיקייט און אינהאַלט פון תורה — געלערנט און אַנטפּלעקט דורך דעם זוהר, תיקוני זוהר א.א.וו.

פנימיות התורה, איז פאַרבונדען מיט פנימיות ישראל — מיט דער אינערלעכקייט פון אַ אידן, פון דער אידישער נשמה — און שאַפט די אינערלעכע פאַרבונדונג פון אַ אידן מיט ג'טליכקייט — ווי ר' שמעון בן יוחאי זאָגט אין זוהר און עס ווערט ברייט ערקלערט אין חסידות חב"ד,

די פנימיות פון אַ אידן — דאָס פינטעלע איד — איז גאַנץ באַ אַלע אידן, ווי זיין אויסערליכער צושטאַנד זאָל ניט זיין און וואָס די אויסערליכע אומשטענדען זאָלן ניט זיין. מען מוז אָבער דערוועקען דאָס פינטעלע איד, סיי ביי זיך און סיי באַ אַלע אַרום זיך, אַזוי — אַז דאָס אינערלעכע זאָל אַנטפּלעקט ווערן, באַווירקן און פולקאָם באַהערשן דאָס אויסערלעכע ביז אין אַלע פרטים פון טאָג טעגלעכן לעבן. דאָס איז פון די הויפט אויפגאַבן פון חסידים בכלל און פון חסידי־חב"ד בפרט.

\* \* \*

אין דער פאַרווירקליכונג פון דער דאָזיגער אויפגאַבע פאַרנעמען נשי ובנות חב"ד אַ גאָר וויכטיקן אָרט. ווייל די ג'טלעכע השגחה האָט באַשאַנקען אידישע פרויען מיט ספּעציעלע אייגענשאַפטן און מעגלעכקייטן וועלכע קענען און דאַרפן גענוצט ווערן פאַר דעם צוועק.

די פרוי איז די עקרת הבית און איז פאַראַנטוואָרטלעך פאַר דער אינערליכער ליכטיקייט און אידישער וואַרימקייט פון דער היים, אַזוי אַז די אידישע היים זאָל זיין געשיצט פון די אידישקייט־פרעמדע און אידישקייט־פינדליכע ווינטן וועלכע בלאָזן אין דער אויסערליכער וועלט.

דערצו איז אַ פרוי באַשאַנקען מיט אַ גרעסערער און אויסדריקלעכער מאָס פון געפילען און האַרצליכקייט, און זי איז דעריבער צוגעפאַסט צו דערוועקען און אַרויסרופען די איינגעבאַרענע אינערלעכע געפילען פון אהבת השם, אהבת התורה און אהבת ישראל.

\* \* \*

די אַנטפּלעקונג פון פנימיות ביז אַז די פנימיות באַהערשט דאָס אויסערליכע און ביז אין טאָג טעגלעכן לעבן — בריינגט דעם שכר מדה

כנגד מדה (באצאלט — אין דעם זעלבן וועג) אז דאָס אינערליכע און באַהאַלטענע פון דער ג'טלעכע השגחה, וואָס איז דאָך גוטסקייט אַליין, זאָל אַנטפלעקט ווערן ביז אין אַלע באַדערפענישן פון טאָג טעגלעכן לעבן — געזונט, פרנסה און נחת פון קינדער — דאָס פאַרבאַרגענע גוטע זאָל אַראָפּקומען אין טוב הנראה והנגלה . . .



### ב"ה, ל"ג בעומר ה'תשכ"ד

. . . ובעמדנו ביום ל"ג בעומר, יום הילולא דרשב"י, ובהקדים מאמר חז"ל שהתורה היא דיפתראות ופנקסאות שע"פ נברא העולם. מובן שכן הוא גם בהנוגע לעולם קטן הוא האדם, ועאכו"כ בנוגע לאלה שתורתן אומנתן, שהדוגמא המובאת בתורה לתורתן אומנתן — הרי הוא רשב"י וחבריו.

וענין רשב"י בתורה (שמוזה גם מובנת הכוונה בנוגע לענינו בעולם) הוא — להמשיך פנימיות התורה באופן שתבוא הפנימיות בגילוי, שלכן גם הנהגתו בעולם היתה באופן זה, שפנימיות העולם היינו התורה — עסקו בה המשיך בגלוי ירידת גשם, וכמסופר בזהר —

כללות ענינו: בירור המחיצות שבין עליונים לתחתונים.

שמוזה הוראה לדרא דעקבתא דמשיחא, שהוא — בכמה ענינים — בדוגמא דרא דרשב"י כמבואר בזהר — שענינו ונקודתו העיקרים צ"ל המשכת פנימיות התורה בגלוי וכסגנון הידוע הפצת המעיות חוצה, וזוה גם בהנוגע להנהגות האדם בעולם (ובלשון הרמב"ם)

שהיה ניכר במעשיו (שמעשיו — כולל עשרת הענינים): במאכלו ובמשקו כו' ובמשאו ובמתנו — שהם ע"פ תורה, הנגלה והפנימית גם יחד, תורה אחת.

מאמר חז"ל: ב"ר בתחלתו.

הדוגמא המובאת בתורה: שבת יא, א.

הפנימיות בגלוי: ראה מאמר ל"ג בעומר בהמשך והחרים תרל"א.

וכמסופר בזהר: ח"ג נט, ב.

בירור המחיצות: עיין המשך חייב אדם לברך תרל"ח סכ"ה.

כמבואר בזהר: ח"ג נח, א (ראה זח"א קיז, א, קיח, א).

וכסגנון הידוע: אגרת הבעש"ט הידועה קרוב לסיומה (נדפסה בסוף ס' בן מרת יוסף, ועוד).

ובלשון הרמב"ם: הלי דעות רפ"ה.

שמעשיו כולל: שלכן כ' במאכלו — בלא וא"ו המוסיף.

וע"פ ביאור רבותינו נשיאינו דיוק הלשון וכן השבח „עקב אשר שמע”  
(שגם) העקב „שמע” — שאפילו העקב ועניניו יהי' חסידותיים.

### בברכה

ביאור רבותינו: „התמים” ח"ו ע' נב. שיחת י"ב תמוז תש"ח (ז, ח).  
עקב . . העקב: ראה שהש"ר רפ"ו. אוה"ת (להצ"צ) עה"פ והי' עקב תשמעו.

(\*) נדפס בסה"מ תש"ח ע' 4-253. המו"ל.



ב"ה י"ג אייר, ה'תש"ל  
ברוקלין, נ.י.

לכל התלמידים והתלמידות המשתתפים  
בפעולות יום הסגולה ל"ג בעומר  
ה' עליהם יחיו

שלום וברכה!

בנועם קבלתי הידיעה על דבר הפעולות הנערכות בקשר עם יום  
הסגולה ל"ג בעומר הבא עלינו לטובה. ויהי רצון שתהיינה בהצלחה רבה.  
והצלחה בזה, פירושה אשר פעולות אלו תכניסנה חיות וכוחות נוספים  
בהליכה מחיל אל חיל בלימוד תורתנו, תורת חיים, שהיא הוראה בחיים —  
חיי היום-יום — בדרך חיים ראויים לשמם; לימוד המביא לידי מעשה, קיום  
המצות בהידור, עליהן נאמר וחי בהם.

ידוע סיפור הגמרא בנוגע ל"ג בעומר, אשר תלמידי רבי עקיבא  
מתו משום שלא נהגו כבוד זה לזה, וביום הל"ג בעומר פסקו מלמות.

לכל התלמידים והתלמידות: כולל גם עפמשי"ג: וכל בניך לימודי ה' — תלמידי ה'  
(ישעי' נד, יג ובמצויצ שם). וראה ד"ה וכל בניך, תרפי"ט הביאור ע"ד החסידות.  
התלמידים והתלמידות: וע"פ הוראת חכונ"ל: איהו חכם הלומד מכל אדם (אבות  
רפ"ו. ולהעיר מתורת הבעש"ט בזה — נדפסה בסו"ס הזכרונות ח"א ע' שד"מ).  
יום הסגולה: להעיר ממלאכי (ג, יז): ליום אשר אני עושה סגולה ותמלתי עליהם  
כאשר יחמול איש על בנו. ובשמו"ר (פי"ח, ז).

ל"ג בעומר: ענינו וטעמיו מפורשים בפוסקים ע"ד הנגלה (טשו"ע או"ח סתצ"ג  
ובשו"ע אדמו"ר הזקן שם), וכן ע"ד הסוד (פע"ת שכ"ב, פ"ו. ועוד). ע"ד החסידות  
(דרושי ל"ג בעומר). ועוד.

חיות וכוחות: להעיר אשר לדעת מדרש ל"ג בעומר ח"י אייר הוא יום בו  
התחיל המן (שו"ת חת"ס חיו"ד סרל"ג. אבל מסיים שם דהוא דלא כהש"ס פ"ע. וראה  
קידושין לה, א. תוספתא סוטה פ"א, ב. ועוד).

בהליכה . . בלימוד תורתנו . . מעשה, קיום המצות: להעיר אשר רשבי"ז וחבריו  
תורתן אומנתן (שבת יא, א) וביחד עם זה למעשה מפסיקין (ירוש' ברכות פ"א ה"ב).

סיפור הגמרא: יבמות (סב, ב) וראה ג"כ ב"ר פס"א, ג. קה"ר פ"א. אוצה"ג  
ליבמות שם. ובהמאירי שם: קבלה ביד הגאונים ז"ל כו.



ככל סיפורי התורה, שגם הם תורה ותכליתם הוראה, יש בסיפור האמור על דבר תלמידי רבי עקיבא הוראה לכל אחד ואחת מבני ישראל, ובפרט התלמידים והתלמידות — שליט"א, ובהקדמה:

כיון שהגמרא מעידה שהם "תלמידי רבי עקיבא", הרי מובן שהיו ראויים לתואר זה, היינו שלמדו באופן שהורה להם התנא הגדול והחכם הדגול, בהתמדה ושקידה וקיימו מצוותי' במסירת-נפש.

מזה מובן שמה שלא נהגו כבוד זה לזה, לא הי' זה מחמת דברים של מה בכך, ח"ו, אלא הי' להם יסוד וטעם בזה בהתאם לערך "תלמידי רבי עקיבא".

והביאור בזה הוא על פי מה שאמרו חכמינו זכרונם לברכה שאין דיעותיהם של בני אדם שוות, שמוה מובן שגם בעבודת השם יתברך, בלימוד התורה וקיום המצוות, אינם שווים: אצל האחד כל זה בא בעיקר מתוך אהבת השם, אצל השני הוא בעיקר מתוך יראת השם, ואצל השלישי הוא בעיקר מתוך קבלת עול, וכו'. — אף שכמובן ופשוט בנוגע למעשה אין חילוק ביניהם וקיימו התומ"צ במילואם ובשלימותם. — ובהיותם תלמידי רבי עקיבא, הרי בודאי שהיו אנשי אמת, שעבודתם היתה באמתיות ובפנימיות שהחדירה כל תוך-תוכם, באופן שדוקא דרכם נראתה להם הנכונה באמת, ומי שלא הגיע למדרגה זו הרי, לפי דעתם, חסר הוא בשלימות. והיות שהיו תלמידי ר' עקיבא שאמר "ואהבת לרעך כמוך — זה כלל גדול בתורה", לא הסתפקו בזה שכל אחד בעצמו הלך מחיל אל חיל בדרכו העולה בית א"ל, אלא השתדלו גם כן להשפיע על חבריהם שגם הם יעבדו את השם באופן זה

סיפורי התורה . . הוראה: ראה זח"ג (קנב, א): ר"ש אמר כו'.  
 התנא הגדול והחכם הדגול: ראה סנהדרין (פו, א) וכולהו אליב"י דרע"ק, ספרי ברכה (לה, ל), מנחות (כט, ב).  
 בהתמדה . . במסירת נפש: ראה כתובות (סב, סע"ב. אדר"ג פ"ו, ב. ועוד).  
 ברכות (סא, ב) כל ימי כו'. ד"ה וירח, ש"ת (וע"פ המבואר שם ענין מס"ג זו שהיא ע"פ השכל כו' מובן שלמדה לתלמידיו).  
 שאין דעותיהם: ובתנחומא (פנחס י): כאו"א יש לו דעת בפ"ע. וראה סנהדרין לת, א.

שגם בעבודת השם כו': ראה לקו"ת ר"פ בהעלתך, ובקה"ר (שם) "שהייתה עיניהם צרה בתורה זה לזה". וראה ג"כ חדא"ג מהרש"א ליבמות (שם): ולא חש כ"א מהם על כבוד התורה של חברו ואין כבוד אלא תורה (הובא ונתבאר באוה"ת — להצ"צ — ויקרא ע' קפז).

אהבת . . יראת . . עול: ראה אגה"ק סי' זך וביאורו. הרח"ו (אוה"ח לזח"א רכו, ב).

אנשי אמת: להעיר אשר רע"ק גלגול (ואותיות) יעקב (ראה שער הגלגולים הקדמה לו) ואביר יעקב אותיות רבי עקיבא (ל"ת האריוז"ל פי יוחי), ומן ש"ת מילי אינעטר (נדרים ג, א) והי' דורש חו"ן (יבמות סח, ב. וראה שם תוד"ה כמאן בסופו). (כוונות האריוז"ל וכו'. — הובאו בילקוט ראובני פ' וישב. וש"נ) ויעקב מדתו אמת, ואות ו — אות אמת (זח"ג ב, א).

שאמר ואהבת כו': ספרא קדושים (יט, יח) הובא בפרש"י שם. וראה תניא פ' לב.

דוקא, ואלה שלא קיבלו הדבר — לא יכלו לנהוג בהם כבוד ככל הדרוש מתלמידי רבי עקיבא.

מהאמור מובן שסיפור הגמרא בנוגע ל"ג בעומר מלמדנו איך צריכה להיות הנהגת כל אחד ואחד מאתנו, וההוראה היא בשלשה ענינים:

(א) עבודת השם, לימוד התורה וקיום המצוות, מצוות שבין אדם למקום ומצוות שבין אדם לחברו, צריכה להיות עבודה תמה ואמתית ובחיות המחיה את כל האדם והנהגתו היום-יומית.

(ב) זה כולל כמובן פשוט מצות ואהבת לרעך כמוך, שגם אותה צריך לקיים בחיות ובשלימות הכי גדולה.

(ג) ויחד עם האמור צריך וחיוב אדם להביט בעין יפה על כל שומר תורה ומצוה ולנהוג בו כבוד גדול, אם אפילו דרכו היא לא דרכו הוא; כיון שעובד ה' הוא וההפרש הוא רק — שזה עובד מצד אהבת השם וזה מצד יראת השם, וכו'.

ועוד לימוד כולל בסיפור האמור, שאפילו כשפוגשים מישהו שעדיין לא הגיע לעבודת השם כדבעי, צריך לנהוג כבוד גם בו, בהתאם להוראת חכמינו ז"ל במשנתם, "והוי דן את כל האדם לכף זכות", ובפרט שאפשר שסיבת החסרון לא תלוי בו, אלא שלא היתה לו אפשריות להתחנך על ברכי התורה והמצוה מצד סיבות בלתי תלויות בו לגמרי. ואדרבה, הרחמנות עליו גדולה יותר, וצריך להשתדל ביותר לעזור לו לעלות ביהדות, בתורה ומצוות, והעזר צריך להיות באופן הכי טוב, באהבה וכבוד ובדרכי נועם.

ויהי לנו לדוגמא התנא הגדול רבי שמעון בן יוחאי, של"ג בעומר הוא יום שמחתו, שאמר יכול אני לפטור את כל העולם כולו מן הדין (סוכה

עבודה תמה: שאין צורך לעוד עבודה לאחיו (יומא כד, א), ועיין תניא ספ"ג, ספטי"ו.

והוי . . . זכות: אבות (פ"א, מ"ו).

התנא הגדול: ראה ירושלמי סנהדרין (פ"א ה"ב): סמיכת כו' שאני ובוראך מכירין כחד, וראה לקו"ת אמור (כה, א).

יוס שמחתו: במשנת חסידים מ"ס אייר פ"א מ"ו: ביום ל"ג בעומר . . . מצוה לשמח שמחת רשב"י, והמ"ח לא העתיק רק דברי הארז"ל (דברי אדמו"ר הזקן — הובאו בפס"ד לאדמו"ר ה"צצ ליו"ד סקט"ז). וראה פ"ע"ח שער ספ"ה: פ"ו (הובא בעט"ז לשו"ע או"ח סת"ג), ולהעיר שעפ"ז מפורש ג"כ ענין השמחה (ולא רק מגיעת אבלות) וטעמה "שמחת רשב"י" (עיין זח"ג רפ"ו ב, רצא, סע"א). ומה מענה להשק"ט בזה בשו"ת חת"ס חיו"ד סר"ג. שו"ת שם ארי"י חאו"ח סי"ד ועוד. וראה ג"כ נ"כ שו"ע או"ח סת"ג. — ומה שהקשו דהא אדרבא בהסתלקותן של צדיקים מתענין, י"ל — ע"פ נגלה — דשאנו ל"ג בעומר זרשב"י צוה לשמח בו (עיין בפע"ח שם) ועפ"מ"כ במהרי"י (הובא בש"ך יו"ד שם"ד סק"ט) הדין דשומעין לו. ואכמ"ל.

כל העולם כולו: כפל — המצינו הרבה פעמים רובו ככולו וקמ"ל כאן כולו ממש (ע"ד — ט"ז בשו"ע או"ח סתקפ"ב סק"ג).

מה, ב). שרצה לתת כל הזכויות שלו לטובתם של כל אלו שאין להם זכות משלהם, של כל העולם כולו — כולל אלה שלא ראם מימיו ומקומם בקצה העולם; על אחת כמה וכמה בנוגע לקרובים, חברים וידידים.

ויהי רצון שכל אחד ואחת מכם, בתוככי כלל ישראל, יעשה בכל זה במדה הכי גדולה ומתוך שמחה וטוב לבב, ותלכו מחיל אל חיל בכל ענייניכם.

עדי יקויים הכתוב בפרשת השבוע דל"ג בעומר: ואשבור מוטות עולכם ואולך אתכם קוממיות — בגאולה האמתית והשלימה על ידי משיח צדקנו.

בברכה להצלחה בכל האמור  
ולבשורות טובות בכל האמור

סוכה: וראה ג"כ ירוש' ברכות (פ"ט, ה"ב). זח"א רכה, רע"א.  
ומתוך שמחה וטוב לבב: ראה זח"ג (קכה, א) חדי ר"ש ואמר כו' אגן בחביכותא חליא מילתא דסתיב ואהבת את ה' אלקיך וכתיב מאהבת ה' אתכם וכתיב אהבתי אתכם אמר ה'. ולהעיר ג"כ מסדר המעלות בתהלים (סט, בסופו): כי אלקים יושיע ציון ויבנה ערי יודא וישבו שם וירשוה (דשייך לכאו"א מבניי) וזרע עבדיו (לויים) ינחלוה ואוהבי שמו (כהנים) — ונקט מעלתם דוקא בענין האהבה ישכנו בה.  
ואזנך אתכם קוממיות: ר"ש אומר כו' (תו"כ עה"פ. וכ"ה בב"ר פ"יב, ו. במדב"ר פ"ג, יב. נתחומא עקב ז' ולכן נראית דעת האומרים שגם בתחומא בראשית ו צ"ל כן). ובסנה' (ק, א) בשם ר' שארי, ונתבאר באוה"ת — להצ"צ — ע' תערב).  
בגאולה האמתית והשלימה: להעיר ממגילה (כט, א): רשב"י אומר כו' — ובהוספות בזה בירוש' תענית (פ"א, ה"א) — ומסיים: ושב ה"א את שבותך כו' הקב"ה שב עמהן.  
והשלימה: שאין אחרי' גלות. וראה שמו"ר (ספ"ח) „גם עובר אבל לעת"ל כו' " ושם (פ"ט, וא"ו) „לשעבר כו' אבל לעת"ל אני לבדי כו' " (נתבאר באוה"ת בא ע' רחץ).  
וי"ל שזוהי ג"כ ההדגשה: כי אלקים יושיע ציון ויבנה ערי יודא וישבו שם וירשוה וזרע עבדיו ינחלוה ואוהבי שמו ישכנו בה.



ב"ה, ט"ו אייר, ה'תש"ל

מצו"ב מכתבי ליום הסגולה — לל"ג בעומר,

שהרי תוכנו, לדעתי, לכאו"א שייך הוא.

ובפרט על פי דברי ישעי' בנבואתו ע"ד הגאולה וההכנה אלי' בתקופת סיום הגלות המר והחושך כפול ומכופל בו אנחנו נמצאים, אשר

כל בניך — כאו"א מבניי — הם תלמידי הוי',

תלמידי הוי': מצו"צ שם (נד, יג). וראה ד"ה וכל בניך, תרס"ט הביאור ע"ד החסידות.

ובסגנון הידוע: יהי רצון שיפעלו הדברים בי ובהקוראים.

ובאופן שהורה רשב"י (אשר ל"ג בעומר הוא יום שמחתו) בחביבותא כו' וכתיב אהבתי אתכם אמר ה'.

### בברכה

יום שמחתו: במשנת חסידים מס' אייר פ"א מ"ו: כיום ל"ג בעומר. . . מצוה לשמח שמחת רשב"י, והמ"ח לא העתיק רק דברי הארז"ל (דברי אדמו"ר הזקן — הובאו בפס"ד לאדמו"ר ה"צ"ו ליו"ד סקט"ו), וראה פע"ח שער ספה"ע פ"ז, ולהעיר שעפ"ז מפורש ג"כ ענין השמחה (ולא רק מניעת אבלות) וטעמה "שמחת רשב"י" (עיין זח"ג רפז, ב, רצא, סע"א), וזוהי מענה להשק"ט בזה בשו"ת חת"ס חיו"ד סר"ג, שו"ת שם אר"י חאו"ח סי"ד ועוד, וראה ג"כ ז"כ שו"ע או"ח סתצ"ג. — ומה שהקשו דהא אדרבא בהסתלקותן של צדיקים מתענין י"ל — ע"פ נגלה — דשאני ל"ג בעומר דרשב"י צוה לשמח בו (עיין בפע"ח שם) ועפמשי"כ במהרי"ו (הובא בש"ך יו"ד ששמ"ד סק"ט) הדין דשומעין לו, ואכמ"ל.

בחביבותא. . . אהבתי: ולהעיר ג"כ מסדר המעלות בתהלים (טט, בסופו): כי אלקים יושע ציון ויבנה ערי יודא וישבו שם וירשוה (דשייך לכאו"א מבני"י) וזרע עבדיו (לויים) ינחלה ואוהבי שמו (כהגים — ונקט מעלתם דוקא בענין האהבה) ישכנו בה.



### ב"ה י"ז סיון תשי"א

. . . היו ימים מקדם, שבחוגים ידועים יראו מהלימוד בתורת החב"ד מצד שבמופלא ממך אל תדרוש כו', כ"א רק באמונת הוי' כל היום, וכדאיתא בספרי הרה"צ מזדיטשוב ועוד.

הוא ממש כמו שאיזה דורות לפני זמן הנ"ל יראו כמה גדולי ישראל מפרסום תורת החסידות הכללית היא תורת הבעש"ט, וכמה דורות לפני זה יראו כמה מגדולי ישראל מפרסום הזהר.

אבל כעבור עשיריות בשנים לאחר שנתפרסם הזהר, ואח"כ עשיריות בשנים לאחר התגלות הבעש"ט ותורתו, ואח"כ האירו, ומאירים גם עתה, ששת המאורות של נשיאי חב"ד — למן כ"ק אדמו"ר הזקן ועד כ"ק מו"ח אדמו"ר — הנה הוחלט הדבר, כמופת חי.

כי כשמתבוננים בהתוצאות מלימוד הזהר, מלימוד תורת הבעש"ט, ובדורנו בפרט מהשקידה בלימוד תורת החסידות חב"ד — הנה נעלה מעין כל ספק, אשר הזהר הוא אילנא דחייא, תורת הבעש"ט הם הן המעיינות שאודותם דבר המשיח עם הבעש"ט, ולימוד חסידות חב"ד הוא הדרך עתה להבין את הזהר, וזהו האופן שיפוצו מעיינות הבעש"ט חוצה, אשר אז דוקא אתי מר, דא מלכא משיחא.

ואנו כולנו, אשר זכינו (אף דאכשור דרי, בתמי') שעתה גילו, וגילו בשופי, כמה וכמה מהנסתרות בתורת הזהר והחסידות, עד שנעשו מובנים בחב"ד שבנפש (על כל פנים — מציאותם, אף שלא מהותם), אשר עי"ז גם כח השכל שבנפש מתעצם עם ידיעת הוי' איך שהוא ממכ"ע וסוכ"ע וכולא קמי' כלא חשיב וכו' ולא רק כח האמונה, הנה אם מי שהוא אינו מקיים בזה חטוף ואכול חטוף ושתי, אף שנודע לו, ע"י ההשגחה העליונה, ממציאות תורת החסידות זו — הרי זה צריך לעורר תמהון גדול ביותר. ונוסף ע"ה, כיון שביכולתו לעסוק במקצוע תורה זה, ואינו עוסק — ה"ז לא השלים בת"ת כפי כל יכולתו, וכו'. וראה הלכות ת"ת לאדמו"ר הזקן פ"א סוס"ד בהשיך להנ"ל: וכן אמרו חכמי האמת כו' ועוד. אמרו כו' ומסיים: כל מה שאפשר לנשמתו להשיג מידיעת התורה כו' זהו תיקון השלימות, וא"א לה להתקן ולהשתלם בצרור החיים את ה' במקורה אשר חוצבה משם בלתי ידיעה זו, עכ"ל.

והאריכות אך למותר בדבר המובן, וגם פשוט (אח"כ).

אציין בזה איזהו מקומן, אף שלא כולם, מהמדובר בדא"ח (הנדפסים) ע"ד רשב"י: אגה"ק סי' יט, כו. תורה אור כ"ג, ג. לקו"ת ויקרא י"ח א. (נמצאת שם הגהת הצ"צ שגם הבעש"ט ז"ל הי' בבחי' זו) כח, א. (ובמש"כ שם "בכל פרק" צע"פ). במדבר פד, ג. פו, ד. דברים יב, ב. מג, א. (לכאורה הפי' דאפילו פחות מס' נשימין ג"כ לא, וא"כ זהו למעלה מבחי' דהמע"ה, וצ"ע) שה"ש יט, ג. סידור שער הל"ג בעומר. והחרים-תרל"א ע' נב' ואילך, ובכ"מ. בדי"ה ואלה שמות (דשנת תרטוב, נמצא עתה בדפוס) להרה"צ הרה"ג הרה"ח וכו' הר"ר הלל מפאריטש איתא זו"ל: בשם אדמו"ר הזקן נ"ע, שלפני נשמות הגבוהות כמו רשב"י לא נחרב הבית כלל כו' זד"ל. עכ"ל.

ואחתום במה שיי"ל, בדרך אפשר במרו"ל. . . בירוש' סנהדרין פ"א ה"ב, דכאשר סמך רע"ק לר"מ ורשב"י אמר ישב ר"מ תחלה נתכרכמו פני ר"ש א"ל רע"ק זי"ך שאני ובוראך מכירין כחך. והפליאות בזה רבות, ומתן: בתוכן המענה כיון שמכיר את כחך א"כ למה לא השיבו תחלה, ואם אין כח רשב"י מספיק ע"ה, הול"ל כן, ואין נפק"מ מה שאני ובוראך מכירין כחך, ומש"כ בפ"י פנ"מ שם מפני שהי' ר"מ זקן ממנו, הרי לפ"ז התירוץ חסר לגמרי מן הספר. בסגנון המענה דיוק הלי' בוראך, הול"ל הקב"ה, רחמנא וכיר"ב, כמורגל בדרז"ל. ובפרט דקנין התורה בא לחכמים לא מצד הבריאה אלא ע"י המ"ח מעלות שמשתדלים בהם, דיוק הלי' כחך, והול"ל חכמתך, כיון דעסקינן בסמיכת זקנים, זה שקנה חכמה, בסידור המענה: הול"ל שבוראך ואני ולא להיפך, כמובן.

והענין בקצרה, כי אין הזמן גרמא לאריכות הדרושה: כל התורה היא באצילות העליון (עיין תו"א חיי שרה סד"ה לשון אדנ"ע). ומתלבשת ונמשך אח"כ — התלמוד (טעמי ההלכות על בורין כו') בבריאה המשנה (גופי הלכות פסקות, שטעמיהם מלובשים וגנוזים בהם) ביצירה, עיין בכ"ז תניא פנ"ב.

וקבלה באצילות לבדה (עיי"ש בתו"א הנ"ל, תניא ספ"מ בהגה, קו"א סד"ה להבין מ"ש בפע"ח).

והנה רשב"י הי' מארי דרזין דאורייתא, והממוצע להמשיך את זה גם בשאר התנאים איתנים, להמשיך פני' התורה בנגלה דתורה בגלוי. וכמשנת בהמשך והחרים הנ"ל.

והנה סדר ישיבת הוקנים — לענין השקוט והפלפול, אין חילוק כ"כ בין היושב תחלה או הבא אחריו. אבל לענין פסק ההלכה, הרי בדיני ממונות הטוט מתחילין מן הגדול היושב תחלה, וד"נ מתחילין מן הצד (סנה' פ"ד).

וע"פ כל הנ"ל יובן מאמר הירושלמי — דכשבא רע"ק להושיב את ר"מ ור"ש ע"פ הסדר, שזה נוגע בענין פסק ההלכה, הושיב תחלה את ר"מ, שהי' מאיר עיני חכמים בהלכה (עירובין י"ג, ב). נתכרכמו פניו של ר"ש, בידעו כחו בפלפולא דאורייתא (שבת לג, ב) ושהוא מארי דרזין דאורייתא, והממוצע לשאר התנאים וכנ"ל, — (אף את"ל שמקצת ממעלות אלו באו לר"ש זמן רב אחר שנסמך ע"י רע"ק, אבל מקצתם היו גם קודם לזה, והעיקר שידע יכולתו בזה, מה שיוכל להשיג, כי בוצין בוצין מקטפי' ידיעא).

א"ל רע"ק — דייך שאני (שכינתא, מל' דאצ"י — עין זח"א ו, ב. ובכ"מ. וראה ג"כ סוכה נג, א: אם אני כאן כו'. ששם מקום הקבלה, כנ"ל) ובוראך (תלמוד בבריאה, נמשך משכינתא שבבריאה, כנ"ל) מכירים כחך, (אף שעדיין לא נתגלה כ"כ בפועל בנוגע לפס"ד ההלכה שהוא ביצירה כנ"ל. ולכן קאמר בוראך ולא יוצרך) (ועיין ביאור ענין "כח" בארוכה בלקו"ת לג', פרשיות נו, ג') וכ"ז הם מעלות נפלאות, ולכן דייך, אף שבהלכות פסוקות, יצירה, ישב ר"מ בתחלה.

— ומבוארות כל הפליאות הנ"ל, וד"ל.

(י' ראה אה"ת נח (כרך ג') תריו, א ואילך. המו"ל.



ב"ה, ל"ג בעומר, ה'תש"כ

. . . ל"ג בעומר דערמאנט אונז צוויי וויכטיגע מאמענטן, וועלכע זיינען פארבונדן מיט דעם טאג און איינער מיט דעם צווייטן.

ל"ג בעומר אונטערשטרייכט די לעבנס-גויטווענדיקייט צו לערנען און פארשפרייטן תורה מיט אהבת-ישראל און מסירת-נפש, ווי אין די צייטן פון דעם גרויסן תנא רבי עקיבא און זיינע תלמידים.

ל"ג בעומר איז אויך דער טאג, ווען איינער פון די גרעסטע פון רבי עקיבא'ס תלמידים, דער הייליגער תנא רבי שמעון בן יוחאי, האָט פאַרענדיקט זיין שליחות אויף דער וועלט, אָנהויבן צו אַנטפלעקן די אינערלעכע ליכטיקייט און סודות פון דער תורה, און דורך דעם הייליגען ספר זוהר דורך רבי שמעון

בן יוחאי האט דער אויבערשטער געעפנט אַ נייעם קוואַל פון טיפערן גיטלעכן פאַרשטאַנד, פון אמונה און בטחון, צו דערפרישן און שטאַרקן דעם אידישן פּאָלק אין אַ שווערער צייט פון גלות.

אין גציילטע טעג אַרום, דעם ערשטן טאָג שבועות, זמן מתן תורתנו, וועט ווערן צוויי הונדערט יאָר זינט דער הייליגער בעל-שם-טוב האָט פארענדיגט זיין נשמה-שליחות — צו פאַרשפרייטן און מאַכן צוגענגלעך צו אַלע אידן די אינערלעכע ליכטיקייט פון תורה און מצוות דורך תורת החסידות. די גיטלעכע קוואַלן וואָס רבי שמעון בן יוחאי האָט געעפנט פאַר יחידי סגולה, האָט דער בעל-שם-טוב ברייט צעעפנט פאַר אַלעמען, דערמיט האָט דער אויבערשטער געוויזן נאָך אַ גרעסערן חסד צו זיין אויסדערוויילטן פּאָלק אין אַ גאָר קריטישע גלות-צייט...



ב"ה, פסח שני, ה'תשל"א

... איינע פון די הויפט נקודות פון ל"ג בעומר איז וואָס אין דעם טאָג האָט זיך אָפגעשטעלט די ניט-גוטע פּאַסירונג מיט די תלמידים פון רבי עקיבא, די סיבה וואָס האָט געבראַכט צו דער ניט-גוטער פּאַסירונג — ווי ערקלערט באריכות באַ אַן אַנדער געלעגנהייט — איז געווען דאָס וואָס די באַציאונג פון די תלמידים איינער צום צווייטן איז ניט געווען אויף דער נויטיגער הויך, ווי דאָס האָט געדאַרפט זיין באַ אַזעלכע גרויסע תלמידים פון אַזאַ גרויסן תנא.

און וויבאַלד אַז עס האָט געפעלט אין דעם געפיט פון בין אדם לחברו, איז אַ סימן אַז עס האָט געפעלט אין דעם חינוך פון בין אדם למקום.

אין די דאָזיגע טעג פון ספירה, וועלכע זיינען אַ הכנה צו קבלת התורה, ווערט אין דער פּאַסירונג מיט די תלמידים פון רבי עקיבא אונטערשטראַכן דאָס וואָס איז קלאָר אָנגעדייטעט אין די עשרת הדברות: ווען קען זיין „כבוד את אביך ואת אמך“ און אַלע אַנדערע ענינים פון בין אדם לחברו ווי עס באַדאַרף צו זיין — ווען עס איז פריער דאָ די אַנערקענונג און קבלת עול פון „אנוכי ה' אלקיך“ און „לא יהי' לך אלקים אחרים“ אַלס יסוד פון דער הנהגה אין טאַג-טעגלעכן לעבן.

דאָס קומט שולל צו זיין די פּאַלשע דיעה פון די וועלכע מיינען, אַז די באַציאונג צווישן מענטש און מענטש, די אַזוי-גערופענע מאַראַל און עטיק, איז ניט אָפהענגיק פון תורה-חינוך...



ב"ה, כ"א מרחשון תשי"ז

. . . במ"ש ע"ד הספקי בכתיבת שם עקיבא והראו להריא"ז בחלום אור זרוע לצדיק ולישרי לב שמחה, ס"ת עקיבה בה"א, הלא לא בשמים היא ואין משגיחין בבת קול — כבר שקו"ט בזה ובכגון דא בכמה מקומות: והנקודה בזה היא אשר לא בשמים היא בנוגע לפסק הלכה, משא"כ בבירור מציאות, ובכגון דא — לדעת איך הי' שמו של רבי עקיבא שעמו מקושרים השמות עקיבא גם בדורות שלאחריו, וק"ל.

- (1) עיין בזה טורי זהב בשמות גיטין מע' עקיבא, ובברכ"י שם, שם הגדולים לחיד"א מע' ר"צ מוינא — (בשה"כ להאריז"ל ענין ספה"ע ובלקוטיו לש"ס סוף ברכות עקיבא, אבל בלקוטי תורה להאריז"ל לתהלים צו: או"ז גוי' ס"ת עקיבה) — שו"ת חת"ס חאה"ע, ומרש"ל ביש"ש מובא אשר לא דקדקו הסופרים בכתיבת השמות בש"ס.
- (2) האריך בזה ג"כ בשם הגדולים לחיד"א מע' ר' יעקב החסיד וש"ג.



ב"ה, א' דר"ח אייר תשי"ד

במענה על מכתבו בו מודיע אשר מלאו לבנו . . . שיחיו שלש שנים בכ"ג ניסן,

והנה אף שיש למצוא היתר לעשות התספורת בימי הספירה, ובמכש"כ ממה שהתירו לעשות זה בחול המועד (עיין שער"ת או"ח סי' תקל"א) (בכ"ז ובפרט עפ"מ"ש בפע"ח בביאור גזיות השערות בימי הספירה) לדעתו כדאי לעשות התספורת בל"ג בעומר, ובפרט שמנהג בני"י לגזוז שערות תינוקות ביום זה, והשי"ת יצליחו שביחד עם זוגתו — שיחיו — יגדלו את כל ילדיהם שיחיו לתורה ולחופה ולמעשים טובים מתוך הרחבת הדעת.



ב"ה, י"ג ניסן תשי"ד

. . . במ"ש אודות התספורת של בנו הנ"ל, שיום הולדתו חל בשביעי של פסח, הנה אף שע"פ מ"ש באחרונים יש למצוא היתר לעשות התספורת בימי הספירה, בכמש"כ מחוה"מ (עיין שערי תשובה סי' תקל"א) בכל זה כיון שלא ראיתי נוהגין כן, ובפרט הידוע במנהג ישראל לעשות תספורת בל"ג בעומר הנה, לדעתי, יעשה זה ביום הנ"ל ואם אפשר במירון. והוא זוגתו יחיו יגדלוהו לתורה ולחופה ולמעשים טובים . . .





ב"ה, כ"ז תשרי תשי"ז

... במ"ש אודות תספורת בנו שי' שימלאו לו ג' שנה בי"ד שבט ושואל אם ישהה בתספורת לל"ג בעומר הבע"ל — וכנראה ממכתבו אשר נוהגים החסידים באה"ק ת"ו לעשות כהנ"ל.

והנה ידוע עד כמה העריכו רז"ל גדול ענין המנהג, ובכל זה הנה מה שכותב שישנם מקדימים התספורת לל"ג בעומר אף שלא נמלאו ג' שנים, לא נראה לי כלל, כי אפילו את"ל שהתספורת במירון חשובה יותר מאשר הענין תספורת לג' שנים, הרי אפשר לאחר התספורת אבל לא להקדים. ובהנוגע אם לאחר עד ל"ג בעומר, הנה אף אם הדיחוי רק לאיזה ימים יש לעשות את זה (ראה ג"כ שעי"ת לשו"ע או"ח סתקל"א ס"ק ב'), אבל בנוגע לכמה חדשים צ"ע, כיון שמחשבים התספורת לענין חינוך בקדש וכדיוק לשון כ"ק מו"ח אדמו"ר, בהשארת פיאות הראש וכו' והתחלת חינוך שהוקדשה מכמה שנים ודורות בודאי שמעוררת המשכה מלמעלה על המחונך, וכשדוחים התספורת הרי גם המשכה זו באה רק לאחר זמן וחסרה פעולתה בהשבועות שבינתים.

מ"ש אודות כניסתו לחדר, באם לחכות ליום מלאת לו ג' שנים או להקדימו, ה"ז תלוי באופן חינוכו עתה, שבאם גם בבית נוהרים עמו באיזהו עינים וכנהוג בכמה בתי ישראל, לכאורה אין למהר בכניסתו לחדר (ראה הגהת של"ה תושב"כ פ' קדושים חלק ד"ח: בד' . . מול"כו לביה"ס) עד יום הנ"ל, אבל אם ע"י הכניסה יתוסף בהנהגות האמורות ג"כ, שאו אין זה כ"כ ענין של לימוד אלא של חינוך, לא גרע מחינוך בבית שאינו קשור בתאריך האמור.

ישנם נוהרים מלימוד לפני ג' שנים וע"פ מ"ש ג' שנים כו' יהיו לכם כו', אבל לא ראיתי אנ"ש נוהרים בכגון דא, ולכל היותר יש לחלק בין לימוד בע"פ ללימוד בכתב, ויעוין דיוק לשון רבנו הזקן הל' ת"ת ריש פרק א', ועפ"ז מתורץ בפשיטות גם מה שהעיר בביאורי הגר"א שו"ע יו"ד סי' רמ"ה ...



ב"ה, ב' כ' מרחשון תשי"ב

... ובמענה על הודעתו אשר ביום ו' טבת הבע"ל יתמלאו שלש שנים לבנם יהי רצון שיגדלוהו לתורה לחופה ולמעשים טובים מתוך הרחבה.

ומועתק פה קטע ממכתב כ"ק מו"ח אדמו"ר מ"ש"כ בענין התספורת שלש שנים ח"ל:

... . ובדבר גזיזת השערות „אפשערעניש“ — הוא דבר גדול במנהגי ישראל ועיקרו הוא בהחינוך דהשארת — פיאות הראש. ומיום הגזיזה והנחת פיאות של הראש נהגו להדר להרגיל התינוק בענין נשיאת ט"ק וברכות

השחר וברכת המזון וק"ש שעל המטה והשי"ת יהי' בעזרם שיגדלוהו לתורה ולחופה ולמעשים טובים מתוך פרנסה בהרחבה ובמנוחת הדעת בגשמיות וברוחניות".

ומה ששואל אם לעשות התספורת ביום ההולדת או לדחותה לל"ג בעומר — הנה אם אין מנהג קבוע ומקובל אצל אנ"ש לדחות לל"ג בעומר אין נראה לי לדחות התספורת והחינוך (כנ"ל במכתב כ"ק מו"ח אדמו"ר) לזמן ארוך כ"כ, ובפרט שגם רגל באמצע וי"א (ראה סי' מהרי"ד ח"א קסט, ב) אשר התספורת זו שייכת לראשית הגז, שזהו ממתנות כהונה ולכל היותר יכול לעשות תספורת גם בל"ג בעומר היינו שאז יקרא סיום התספורת.

בברכת מזל טוב וחסידישן  
נחת מבנו שי' הנ"ל ומכל  
יו"ח שיחיו



... איר ווייסט דאך מסתמא אז די כוונה פון דער שליחות איז אויף צו „איינעמען“ אוסטרליא ע"י לימוד התורה, סיי נגלה און סיי חסידות, און דער לימוד זאל זיין אַ „לימוד המביא לידי מעשה“, ווי דער אַלטער רבי ברענגט אַראַפּ אין ה' ת"ת; ובפרט ווי חסידות י טייטשט דעם לשון „מעשה“ מל' „מעשין על הצדקה“ — די עבודה פון אתכפיא וואָס דאָס ברענגט צו אתהפכא, איבערמאַכן זיך, וואָס דאָס איז די עבודה פון ספירת העומר י.

און חסידות קלייבט אויס במיוחד י די דוגמא „מעשין על הצדקה“, ווייל דורך דער עבודה טוט ער אַ צדקה י מיט זיך, און צדקה מיט דער גאַנצער וועלט, אויך אַ צדקה להקב"ה, כביכול, וואָרום „למעשה ידיך תכסוף“, ובפרט ע"י הדרגא ד„אבירי לב הרחוק“ י מצדקה י.

- (1) ראה ב"ק יז, א. קדושין מ, ב.
- (2) פ"ב ה"ט.
- (3) ד"ה ועבדי דוד תרצ"ט, ובלקו"ת בחוקותי (מת, א) מל' גדול המעשה (בצדקה) כו' (ב"ב ט, א).
- (4) ראה ב"י לטור יו"ד סרמ"ח.
- (5) ראה לקו"ת במדבר טז, ד. ובכ"מ.
- (6) אף שלפני זה הביא דוגמא מל' משנה מפורשת גט המעושה (גטין פת, ב).
- (7) כי הנשמה עצמה אינה צריכה תיקון כלל כו' (ע"ת שכ"ה, הובא בתניא פל"ז (מת, ב)).
- (8) איוב יד, טו) דעבודה צורך גבוה ועד לאופן ד„תכסוף“, נתאוה הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים. וראה של"ה שער הגדול (כט, ב ואילך) בארוכה. וראה שמו"ר (פל"ז, ד) : למעשה כו' בד' דברים נתאוה כו' — ואולי לכן לא הובא בכ"מ כתוב זה לראי' ד(כל) עבודה צורך גבוה.
- (9) ישעי' מו, יב. וראה ברכות יז, ב) דכל העולם ניזון בזכותם כו'. וראה באוה"ת עה"פ.

וויבאלד און מען גיט אָן אידן אַ שליחות — וואָרום אַלץ איז דאָך  
 בהשגח"פ — און „אין הקב"ה בא בטרוניא עם בריותיו"<sup>10</sup>, איז דאָך זיכער  
 אַז מען גיט אים די כחות ער זאָל קענען דורכפירן די שליחות במילואה  
 ובהצלחה — און ווי חסידות מאנט — בשמחה ובטוב לבב, בפרט ביי אַזאַ ענין  
 וואָס זכות הרבים מסייעתם.

און בשעת דער אופן העבודה איז ע"י לימוד התורה [וואָס דאָס  
 דאָרף איצטער זיין די עבודה, ווי מ'האָט אָנגעהויבן רעדן וועגן דעם פון  
 פון ט"ו בשבט אָן<sup>11</sup>], איז דאָס דעמאָלט ווי דער רבי מהר"ש [וואָס אין  
 דעם חודש איז זיין יום הולדת (ב' אייר, תפארת שבתפארת)] האָט געזאָגט<sup>12</sup>,  
 „איך האָלט אַז מ'דאָרף לכתחילה אַריבער", וואָס דאָס איז דאָך דער אויפטו  
 פון דער עבודה פון תורה לגבי די עבודה פון תפלה — אַז מ'גייט „מלכתחילה  
 אַריבער".

ובדוגמא די עבודה פון רשב"י [וואָס זיין הילולא איז אויך אין חודש  
 אייר (ל"ג בעומר)], אַז הענינים שלו האָט ער אויפגעטאָן ע"י התורה, ער  
 איז געזאָנגען „מלכתחילה אַריבער", ווי דערציילט אין זהר<sup>13</sup>, אַז ער האָט  
 גע'פועל'ט ירידת גשמים ע"י אמירת תורה אויפן פסוק<sup>14</sup> „הנה מה טוב  
 ומה נעים שבת אחים גם יחד" (וואָס דאָס איז אַ פסוק וואָס איז מדגיש  
 דעם ענין פון קירוב כל ישראל, ביז אַז עס ווערט „גם יחד", ווי ס'איז  
 מבוואר דער דיוק בזה בכ"מ<sup>15</sup>).

דער אויבערשטער זאָל העלפן אַז אייער החלטה בזה — במילא אויך  
 די נסיעה און די עבודה בזה — זאָל זיין בהצלחה רבה ומופלגה.

\* \* \*

מ'האָט גערעדט כמה פעמים<sup>16</sup> בנוגע עניני תורה וקדושה, כולל אויך  
 אַ נסיעה — אַז דאָס איז ניט נאָר וואָס מ'פאָרט פון איין אָרט צו אַ צווייטן  
 אָרט און מ'נעמט מיט די ענינים טובים וואָס איז דאָ אין דעם אָרט פון וואָנעט  
 מען פאָרט, און מ'נוצט אויס די ענינים טובים אין דעם אָרט וואו מען  
 קומט צופאָרן, נאָר — אויך אין די מקומות שבניהם, וויבאלד אַז ס'איז „מה'

(10) ע"ז ג א.

(11) ראה לעיל ע' 266 ואילך.

(12) ראה לקו"ש ח"א ע' 124.

(13) ח"ג נט, ב. וראה מאמר אדה"ז בס' אתהלך — ליאונא ע' רי.

(14) תהלים קלג, א.

(15) ראה ג"כ מפרשי הוהר שם. ליקוטי לוי יצחק שם.

(16) ראה בארוכה שיחת יום ב' דחגה"ש תשכ"ח.

מצעדי גבר כוננו" <sup>11</sup>, מאכט ער דאָרט אויף אַז ס'זאל זיין „דרכו יחפץ" — אַ דרך ה' אין די מקומות <sup>15</sup>.

דערפאַר איז אויך אין די ערטער וואו איר וועט דורכפאַרן [ווי מ'וועט זיך צוזאַמען ריידן די תכנית מיט דער מזכירות], וועט איר אויך דאָרטן אויפטאָן בהנוגע צו תורה, און דורך תורה (ווי גערעדט פריער אַז מען גייט „מלכתחילה אַריבער") וועט זיך אויך אויפטאָן בהנוגע צו מצות, ביז אין „בכל דרכיך דעהו" <sup>16</sup>.

וכידוע בהנוגע מסעי בני ישראל, אַז כאָטש מ'איז געפאַרן פון ארץ מצרים צו „ארץ טובה ורחבה" <sup>20</sup>, פונדעסטוועגן שטייט אויך ביי די מסעות און חניות וואָס אין צווישן — „על פי ה' יחנוּ ועל פי ה' יסעו" <sup>21</sup>, אַז אויך די ענינים דאָרט זיינען „על פי ה'" <sup>22</sup>. [ס'איז דאָ אין דעם אַן אריכות בנג" לה <sup>23</sup>, ווי גערעדט אַמאָל <sup>14</sup>, אַז אויך די ענינים וואָס קומען בלויז מצד ההכרח, וויבאַלד אָבער אַז דאָס איז פאַרבונדן מיט קדושה ווערט דאָס אַז ענין בפני עצמו, ביז אַז דאָס ווערט אויך אַ מצוה בפני עצמה].

\* \* \*

די התחלה בזה זאל זיין אין אה"ק, וואָס דאָס האָט דאָך אויך אַ שייכות צו כללות הענין בהנוגע צו תורה — פאַר תורה דאָרף דאָך זיין דער ענין התפלה <sup>11</sup>, און כדי דער ענין התפלה זאל זיין בהצלחה דאָרף פריער זיין דער „היב פרוטה לעני" <sup>25</sup> — ענין הצדקה.

וואָס דער ענין התפלה איז דורכן כותל המערבי ווי ער זאָגט אין שו"ע <sup>26</sup>, דערפאַר זאָלט איר אַלע צוזאַמען זיין ביים כותל המערבי, און ווי מ'איז זיך נוהג דאָרטן — דערלאַנגען צעטלעך פתקאות, און איר זאָלט דאָרט שרייבן אייערע נעמען און אויך די נעמען פון די שלוחים וועלכע זיינען געווען לעצטן

- 17) תהלים לג. כו. וראה מאמר הבעש"ט ב„מפתחות והערות" ללקו"ת (בסו"ס לקו"ת) ית, ד. היום יום ע' סט (ע"ה פ). וראה ר"ה ויחלום תש"ח פ"י.  
 18) ראה יוסף תהלות לתהלים (מהחידו"א) מב, ה.  
 19) משלי ג, ו. ושוש"ע או"ח סרל"א.  
 20) שמות ג, ח.  
 21) בהעלותך ט — כ, כג. וראה עירובין נה, ב.  
 22) ראה צפע"ג ר"פ מסעי.  
 23) ראה צפע"ג (שם) הל' גדרים דף טו טור ג (נעתק בצפע"ג כללי התורה והמצות ע' קנד). מהדו"ת ע' 45 (נעתק בצפע"ג דברים ח"ב ע' תיד). וראה גם מפענח צפונות רפ"ו.  
 24) ראה ברכות ה, סע"ב ופירש"י ותו"י שם. לקו"ת ברכה צו, ב.  
 25) כ"ב י, א. שו"ע או"ח סצ"ב ס"י. שו"ע אדה"ו שם. שו"ע יו"ד סרמ"ט סו"ד. הקדמת אדה"ו לסידור התפלה. ובכ"מ.  
 26) ראה שו"ע או"ח רסצ"ד. שו"ע אדה"ו שם.

מאָל און די נעמען פון די שלוחים וועלכע זיינען געווען פאַר דערויף — אין אָנהייבס; וואָס ס'איז דאָך אַ פעולה נמשכת והמשך אחד פון אייך מיט די שלוחים שלפניכם.

דאָס וועט זיין דער ענין התפלה, וכאמור לקמן — בנוגע ענין הצדקה.

\* \* \*

ויהי רצון אָז די אַלע ענינים זאָלן זיין בהצלחה רבה ומפּלגה כאמור, „לתהלה ולשם ולתפארת“<sup>27</sup>, כמבואר אין לקו"ת<sup>28</sup> אויף דעם פּסוק אָז די דריי לשונות איז דאָס דער ענין פון חב"ד.

און ס'זאָלן זיין בשורות טובות תמיד כל הימים, ובמיוחד — בהנגוע צו דער הצלחה מופלגה אין די שליחות הקדושה אין וועלכע איר פאַרט.

\* \* \*

זייענדיק אין אה"ק — איז אעפ"י וואָס כאמור איז דער עיקר ענין דער ענין התפלה ביים כותל המערבי, זאָלט איר אויך באַזוכן די מקומות הקדושים, כולל אויך די ערטער וואָס דאַרטן זיינען דאָ די ישיבות פון חב"ד און די מוסדות פון חב"ד וכו'; כפר חב"ד און גחלת הר חב"ד וכו', ועאכו"כ — דעם ביהכ"נ וביהמ"ד צ"צ אין ירושלים העתיקה.

ובכל מקומות הנ"ל איז נוסף אויפן ענין התפלה זאָל אויך זיין דער ענין התורה — זאָגן אָן ענין אין נגלה און אָן ענין אין נסתר — אין פנימיות התורה,

און אויך געבן אויף צדקה אין אה"ק כנ"ל

און געבן אויף צדקה ווען איר וועט אַנקומען אין אוסטריא, אַלס שלוחי מצוה — צדקה<sup>29</sup>.

\* \* \*

אויף צו מקשר זיין די רייד מיט אַ התחלה בפועל — איז דאָ לכא"א במיוחד: אויף די ענינים באה"ק (נתן לכ"א עשר דולר), אין אוסטריא (— עשר דולר), צדקה באה"ק (— ה' דולר), שלוחי מצוה — צדקה באוסטריא (— ה' דולר).

(27) תבוא כו, יט.

(28) תבוא מב, ב.

(29) דנק' מצוה סתם — בכל תלמוד ירושלמי (תניא פל"ז מה, ב), וראה ג"כ אגה"ק ס"ז.

מ'האט גערעדט אָ דאָס איז אַ פעולה נמשכת און אויך — פון די פריערדיקע שלוחים — איז אויך אין דעם בפועל פון איצט אַזוי (ונתן עשרה דולר לכל אחד מהשלוחים הקודמים ואמר:) עשר איז דאָך אַ מספר שלם<sup>30</sup>.

(אח"כ אמר:) בהמשך להאמור: אין די צעטלעך וואָס איר וועט דאָרטן אַריינגעבן וועט איר אויך דערמאָנען די פריערדיקע שלוחים, ובמיוחד — אויף הצלחה אין אייער שליחות און אין זייער שליחות, אין אַן אופן פון הולך ומוסיף ואור ביו "לילה כיום יאיר"<sup>31</sup>.

(משיחת אור ליום ה' — הוד שבנצח —  
י"א איר, ח'תשל"א — להשלוחים לאוסטרליא ש"י)

(30) ראה ר"ה (לב, א) הגי עשרה כו. פרס ש"ב. ובכ"מ.

(31) תהלים קלט, יב. .

## ב ה ר

השנה הבעל"ט היא שנת השמיטה (כדעת הגאונים וכמנהג ארץ ישראל<sup>1</sup> וכפסק רבנו הזקן<sup>2</sup>). ומצוה לפרסם את פסק דינו של רבנו הזקן<sup>3</sup> שזמן עשיית הפרוזבול לכתחילה הוא בסוף שנה הששית, לפני ר"ה של שביעית<sup>4</sup>.

ובסוף השנה הששית מובן שהזמן המתאים ביותר לעריכת הפרוזבול הוא בערב ר"ה. היות והפרוזבול מועיל רק לחובות הקיימים מכבר, ובאם יעשה הפרוזבול כמה ימים קודם ר"ה הרי לא יועיל פרוזבול זה להלוואות שילוה אח"כ — והרי החיוב להלוות הוא אף אח"כ בשעה שמישהו מבקשו להלוות לו — וכמ"ש השמר לך פן גוי קרבה שנת השבע שנת השמיטה גוי נתון תתן לו.

(1) ראה רמב"ם הל' שמיטה ויובל פ"י ה"ו. טושו"ע חו"מ ר"ס סו. יו"ד סש"א סוסי"ט.

(2) חו"מ הל' הלואה סעיף לו.

(3) כי "אף ששביעית אינה משמטת אלא בסופה. . י"א שמשנכנסת שנת השביעית אסור לתבוע חוב" (שם).

(4) דברים טו, ט"ז. ובספרי שם: השמר לך בל"ת פן בל"ת. וראה סהמ"צ להרמב"ם ל"ת סר"לא. וצ"ע אם בזמננו דשמיטת כספים מד"ס בכ"ז עובר על מל"ת מה"ת כיון שאינו מלוה מפני שקרבה גוי. ול' אדה"ו (שם סעיף לד): בזמננו מד"ס

ומשום כך הרי בערב ר"ה עצמו היו צריכים לערוך את הפרובול בסוף היום עבור ההלוואות שילוהו (באם יזדמן לו) ביום ער"ה עצמו.

אעפ"כ, היות ועלול לקרות שישכח מכך, הרי הטוב ביותר שיערוך את הפרובול מיד אחר התרת נדרים, שבאותה שעה מזומנים לפניו בלאו הכי ג' אנשים כשרים המהווים בי"ד<sup>5</sup>, ויכול לומר בפניהם את נוסח הפרובול "הריני מוסר לכם כל חובות שיש לי שאגבה אותם כל זמן שארצה"<sup>6</sup>.

הגמרא אומרת "בשתי שמיטות הכתוב מדבר, אחת שמיטת קרקע ואחת שמיטת כספים"<sup>7</sup> ששמיטת כספים דומה היא לשמיטת קרקעות י. וכשם שעל שמיטת קרקעות נאמר גבורי כח עושי דברו לשמוע בקול דברו<sup>8</sup>, וכן דורשים על כך את הפסוק רצית ה' ארצך שבת שבות יעקב<sup>9</sup>, כך יהי רצון שעשיית הפרובול הקשורה בשמיטת הכספים תביא לקיום מצוות שביעית מן התורה — הן בכספים הן בקרקע יי — בביאת משיח צדקנו יבוא ויגאלנו ויוליכנו קוממיות לארצנו בקרוב ממש.

(משיחת ש"פ תבא, תשכ"ה)

וכשראו חכמים שנמנעו כו' ועוברים על מ"ש בתורה השמר . . השבע וגו' — דאפ"ל דזה משמענו בהוספת תיבת בתורה. — ובכל אופן יש בזה מניעת מ"ע להלכות כו' (אדה"ו שם סעיף א).

(5) שו"ע אדה"ו שם סעיף לה.

(6) קדושין לה, ב.

(7) עיין סהמ"צ להצ"צ סוף מצות קדושת שנת השביעית: רק כו' וחובות כו' כספים — ולא ביאר הטעם.

(8) בשומרי שביעית הכתוב מדבר (ויק"ר בתחלתו, תנחומא שם) וראה לקו"ת במדבר יד, א.

(9) מדרש תהלים פה, ב.

(10) ולרוב הפוסקים — בזמה"ז הוא מד"ס (ראה גטין לו, א ובנ"ב ובמאירי שם. מפרשי הרמב"ם ה"ל שמיטה ויובל ס"ד הכ"ה ועור).



ב"ה, יום א' לסדר ושבתה הארץ שבת לה, ה'תשכ"ו

. . . פרשת בהר וואס הויבט זיך אָן מיט דעם ענין פון שמיטה און פאַראייניגט דעם ענין פון שמיטה מיט שבת, ווי די תורה זאָגט: ובשנה השביעית.. שבת לה' (אין דעם זיבעטן יאָר זאָל זיין אַ שבת צו ג"ט), און ווי אונזערע חכמים באַמערקן: — לשם ה' כשם שנאמר בשבת בראשית (צוליב דעם אויבערשטן, ווי עס שטייט באַ דעם שבת פון וועלט'באַשאַפונג).

דאָס מיינט צו זאָגן:

אזוי ווי שבת — דער זיבעטער טאָג — איז אויסגעטיילט פון אַלע טעג פון וואָך און איז געהייליגט צו ג"ט, אזוי איז שמיטה — דער זיבעטער יאָר — אויסגעטיילט פון אַלע איבעריגע יאָרן און איז געהייליגט צו ג"ט;

און פונקט ווי שבת זאָגט עדות, אַז דער אויבערשטער איז דער באַשעפער פון דער וועלט, וואָס האָט די וועלט באַשאַפן אין זעקס טעג און האָט גערוט אין דעם זיבעטן טאָג — שבת־קודש, און דאָס חזר'ט זיך איבער אַלע וואָך, וואָרום די ג'טלעכע באַשאַפונג פון דער וועלט איז אַ שטענדיגע, ווי ערקלערט אין פיל ערטער און ספעציעל אין חסידות — אזוי איז אויך שמיטה אויסגעטיילט געוואָרן פון אַלע יאָרן און איז געהייליגט געוואָרן אַלס עדות, אַז דער אויבערשטער איז דער בעל־הבית פון דער וועלט.

\* \* \*

אין טאָג טעגליכן לעבן איז דאָס:

אין פרטיות דיגען לעבן פון אַ אידן איז דאָ צייטן וואָס דער גייסטיגער לעבן איז אויסדריקלעך און בולט — ווי אַ איר לעבט אין שול און בית המדרש, אין ישיבה און מוסד חינוך, אַ לעבן דורכגעדרונגען מיט תורה און יראת שמים — אַ „שבת לה“.

קען ער דאָך מיינען, אַז אין אַנדערע צייטן — אין שטוב, אין שטובע זאָכן, אין גאָס און אין געשעפט — איז ניט אזוי וויכטיג צו אונטערשטרייכן דעם לה' ;

אזוי — דער ניט בעאַרבעטן די פעלדער, לאָזן די ערד רוהן דעם שמיטה יאָר — איז דאָך אַ „וואַכעדיקער“ טבע־מיטל אַז די ערד זאָל זיין פעטער און מער פרוכטבאַר, זי זאָל אַרויסגעבן מער און בעסערע תבואה — זאָגט אַן די תורה — אַז דער רוהן דאַרף זיין נאָר לה' — לשם ה'.

די שנת השמיטה דערמאָנט און אונטערשטרייכט — ווי שבת בראשית — אַז באַ אידן דאַרפן אַלע אינצלהייטן און פאַסירונגען אין טאָג־טעגלעכן לעבן, אפילו די „וואַכעדיגע“ און „ערדישע“ זאָכן — ווי עסן און טרינקען און עניני פרנסה — זיין לה' : עסן לה', טרינקען לה', אַרבעטן און האַנדלן — לה' ; אַלע, אַלע פּרטים פון טאָג־טעגלעכן לעבן פון אַ אידן דאַרפן זיין דורכגעדרונגען מיט הייליקייט און ליכטיקייט וואָס פאַרבינדן אידן מיט השם יתברך.

\* \* \*

אַזאַ אַרט לעבן הענגט אָפּ — ווי גערעדט מערערע מאל — אין גאָר אַ גרויסע מאָס פון די אידישע פרויען און טעכטער: די וואָס פירן שוין אָן מיט אידישע היימען, אַלס עקרת הבית, די מוטער און באַבע; און די וועלכע גרייטן זיך צו דעם העכסט־וויכטיגען תפקיד, די אידישע טעכטער.



דער אויבערשטער זאל מצליח זיין אייער פאַרצווייגטע טעטיקייט צו פאַרשטאַרקן אידישקייט — תורת ה' ומצוות ה' דורכגעדרונגען און באַלויכטן מיט דער ליכטיקייט און וואַרעמקייט פון חסידות — סיי אין די נאַענטע קרייזן פון דער אייגענער משפחה, סיי אין די ברייטערע קרייזן פון דער סביבה, און עס זאל מקוים ווערן די גיטלעכע ברכה אין דער סדרה פון היינטיגער וואָך וצויתו את ברכתי לכם (איך וועל באַפעלן מיין ברכה צו קומען צו אייך), איר און אַלע אייערע שיחיו זאָלן געבענטשט ווערן מיט דעם אויבערשטענ'ס ברכה אויך אין אַן איבערנאַטירלעכן אופן און אין אַלע אַזוי־גערופענע נאַטירלעכע פאַסירונגען און באַדערפענישן, מיטן המלאה הפתחה הקדושה והרחבה.

ברכה להצלחה ולבשורות טובות



ב"ה, ט"ו סיון, ה'תשכ"ו

...היייאָר איז דאָך אַ שמיטה־יאָר, דאָס זיבעטע יאָר וואָס איז געהייליגט צווישן די יאָרן אַזוי ווי דער זיבעטער טאָג, שבת, איז געהייליגט צווישן די טעג; מיט דעם אונטערשייד וואָס שבת זיינען אַלע מלאכות פאַרבאָטן, אָבער אין שמיטה־יאָר טאָר מען בלויז ניט באַאַרבעטן די פעלדער און גערטנער, אָבער אַלע אַנדערע אַרבעט אין הויז אד"ג איז ערלויבט צו טאָן.

דער צוועק פון שמיטה־יאָר, ווי פון טאָג פון שבת, איז — לה' — געהייליגט צו גיט. דאָס מיינט, קודם כל, אַז די באַפרייטע צייט פון לאַנד־ווירטשאַפט, וואָס איז געווען פון די הויפט־באַשעפטיקונגן פון אידן פאַרן גלות — זאל אויסגענוצט ווערן אויף ענינים פון גיטלעכקייט און קדושה.

דערביי קומט אויך אַרויס נאָך אַ הויפט־אַפּלערנונג פון שמיטה — אַז אפילו אין דעם געוויינלעכן „וואַכעדיגען“ טאָג־טעגלעכן לעבן זאל מען מוסף זיין אין ענינים פון גיטלעכקייט, ביז דאָס גאַנצע יאָר ווערט באַ־רעכטיגט אַנגערופן צו ווערן „לה'“, ענלעך צו שבת וואָס ווערט אַנגערופן „קודש לה'“.

און פונקט אַזוי ווי דער גייסט און קדושה פון שבת דאַרף באַווירקן אַלע טעג פון וואָך, און שבת איז „מקור הברכה“ (דער קוואַל פון גיטלעכע ברכות) פאַר אַלע טעג פון וואָך, אַזוי דאַרף אויך דער גייסט און קדושה פון שמיטה זיך אַפּשפּיגלען אין אַלע איבעריגע יאָר און דאָס שאַפט די צנורות צו באַקומען די גיטלעכע ברכות אויך אין מאַטעריעלע נויטווענדיקייטן.

פאר דער אידישער פרוי מיינט דאָס: כאַטש זי איז ניט באַשעפטיקט אין לימוד התורה, קען זי, און דאַרף, מוסיף זיין אין אַלע ענינים פון קדושה אין דער היים, וואו זי איז די „עקרת הבית“, ווי אויך אין די טעטיקייטן צו שטיצן די מוסדות התורה...



ב"ה, כ"ה סיון, ה'תשכ"ו

... שנת השבע שנת השמיטה, וואָס ווערט אָנגערופן „שבת לה“ און איז צוגעגליכן געוואָרן צו שבת־קודש,

וואָס שבת איז דאָך אפילו שינה בשבת תענוג, כאַטש אין דער צייט פון שלאָף איז דער שכל — דאָס העכסטע אין מענטשן — אויך אינגעדערעמלט. דאָס ווייזט, אַז אַלע ענינים פון מענטשן, אפילו די געוויינלעכסטע — ווי שלאָפן — דאַרפן זיין געהייליגט צו ג"ט.

על דרך זה איז דער ענין פון שמיטה. אין דעם יאָר פון שמיטה זיינען געווען פאַרבאָטן בלויז די פאַרשידענע מלאכות וועלכע זיינען פאַר־בונדן מיט ערד־אַרבעט, אָבער אַלע אנדערע מלאכות זיינען ניט באַשרענקט געוואָרן. האָט אָבער די תורה געפאַדערט, אַז אויך אין די אַלע אַנדערע באַשעפטיקונגען פון טאַג־טעגלעכן לעבן אַ גאַנץ יאָר זאל זיך מערקן דער „שבת לה“ — אין צוגאַב צו דעם וואָס די באַפרייטע צייט פון ערד־אַרבעט זאל געווינדמעט ווערן צו לימוד התורה וקיום המצוות מיט מער טיפקייט און אינערלעכקייט...



ב"ה, ה' אייר ה'תשי"ט

... מיר געפינען זיך איצט אין די טעג פון ספירה, וועלכע דערוועקן אין אונז די איבערלעבונג פון אונזערע אַבות, אַרויסגייענדיג פון גלות מצרים כדי צו באַקומען די תורה אויפן באַרג סיני, און זיי האָבן מיט בענק־שאַפט און אומגעדולד געציילט די טעג און די וואָכן צו דעם ליכטיגען טאָג פון מתן־תורה. מען דאַרף זיך אין דעם אַריינטראַכטן. די אידן, אַרויסגייענדיג פון מצרים, האָבן נאָך ניט געוואוסט גענוי וואָס תורה איז און וואָס תורה באַדייט פאַרן אידישן פאָלק און פאַרן אידישן פרט. מיר איצט האָבן שוין אָבער זינט יענער צייט דערפילט און זיך איבערציגט ווי אַזוי די תורה — תורת חיים — איז אונזער גאַנץ לעבן, ווי אַזוי תורה און מצוות מאַכן ליכטיג דאָס טעגלעך לעבן פון יעדן אידן, און באַשיצן אונז אין די שווערסטע צייטן

פון גלות. דאָרף דאָך יעדער איד איצט אודאי פילן און אַרויסווייזן נאָך אַ גרעסערן און טיפערן געפיל פון ליבשאַפט און איבערגעבנהייט פאַר דער תורה הקדושה.

אין דער סדרה פון דער וואָך .. (פ' בהר), רעדט זיך וועגן דער מצוה פון אָפגעבן פאַר דעם אויבערשטן אַ גאַנץ יאָר, איין יאָר אין זיבן, אַלס שבת לה'. אידן האָבן זיך געדאַרפט אַפרייסן פון זייערע פּערזענלעכע אינטערעסן אין ערדישע באַשעפטיקונגען, און אַ גאַנץ יאָר אָפגעבן זיך מיט תורה און קדושה. פאַרזיכערט, גלייכצייטיק, די תורה הק' אַז ניט נאָר וועט דורך דעם גאָר ניט פעלן באַ אידן, נאָר אדרבה, דער אויבערשטער וועט אויף אַן איבערנאַטירלעכן אופן שיקן זיין ברכה, אַז איין יאָר זאָל ברענגען פרנסה פאַר דריי יאָר.

אויף דעם אופן איז אויך די איבערנאַטירלעכע ברכה וואָס דער אויבערשטער שיקט פאַר יעדער טעטיקייט און איבערגעבנהייט אין אַלע ענינים פון קדושה . . .



## בחוקותי

ב"ה, ל"ג בעומר, ה'תש"ל

אויפן יסוד פון דעם טיפן וואָרט פון אַלטן רבי'ן, דער באַגרינדער פון חב"ד, אַז אַ איד דאָרף לעבן מיט דער צייט — דאָס מיינט, מיט דער צייט פון דער פרשת השבוע אין דער תורה, תורת חיים, די „וועג-וויזערין“ (מלשון „הוראה“) אין טאַג־טעגלעכן לעבן, אַזוי אַז יעדער טאַג פון דער וואָך ווערט באַלעבט פון דער פרשה פון דער וואָך —

איז כדאי זיך אָפצושטעלן אויף די פסוקים אין דער סדרה פון דעם שבת . . . וואו עס ווערן אויסגערעכנט די ג'טלעכע ברכות אַלס שכר פאַר „בחוקותי תלכו ואת מצותי תשמרו“. דער הויכפונקט פון די ברכות איז: ונתתי משכני בתוכם.. והתהלכתי בתוכם והייתי לכם לאלקים ואתם תהיו לי לעם — „איך וועל מאַכן מיין משכן „דירה“ צווישן איך.. איד וועל אַרומגיין צווישן איך און וועל זיין אייער ג'ט און איר וועט זיין מיין פאַלק“. און כאַטש אויך די ברכה איז פאַרבונדן מיט דער אַלגעמיינער אָפּהייטונג פון תורה און מצות, לויט דעם אָנהויב פון דער סדרה, ווי אויבן דערמאָנט, ווערט אַבער דורך דעם סיום פון די ברכות ספּעציעל אונטערשטראַכן די וויכטיקייט פון קדושה, טהרה און צניעות, וואָרום זיי זיינען די יסודות פאַר דעם ג'טלעכן משכן און שכינה אינצווישן די אידן בכלל און אין יעדן אידן, מאַן און פרוי, בפרט. דאָס ווערט דייטלעך

אונטערשטראַכן אויך אין אַן אַנדער אָרט אין דער תורה: והי' מחנך קדוש, ולא יראה בך ערות דבר ושם מאחריך — „דיין מחנה (אין דער היים און אין דרויסן) זאל זיין הייליג, ער (דער אויבערשטער) זאל ניט זען באַ דיר קיין אויסגעלאַסענע זאַך און אַפקערן זיך פון דיר“ (תצא כג, טו).

אונזערע חכמים דערקלערן דייטלעך, אַז צניעות און קדושה דאַרפן אַפּגעהיט ווערן אין אַלע ענינים, סיי בדיבור און על אחת כמה וכמה אין קליידונג און הנהגה.

באַ פאַרשידענע געלעגנהייטן איז שוין דערמאָנט געוואָרן, אַז אידישע פרויען און טעכטער „שטעלן דעם טאָן“ אין געוויסע געביטן פון אידישן לעבן, ווי מ'זעט דאָס במוחש. ספּעציעל און באַזונדערס איז דאָס אַזוי אין געביט פון צניעות, ווי עס ווערט געבראַכט פיל מאָל אין די רייד פון אונזערע חכמים, ביז עס ווערט געזאָגט, אַז דער העכסטער נחת פון קינדער, סיי בגשמיות און סיי ברוחניות, איז פאַרבונדן מיט דער צניעות — דיקער הנהגה פון דער מוטער . . .



ב"ה, ר"ח תליתאי ה'תשט"ז

שלום רב וברכה עד בלי די!

... בברכה שיקוימו בהם, בתוך כלל ישראל, דברי נותן התורה: בחקותי (חקיקה שבתורה וחקיקה שבנפש) תלכו (מהלכים בלי גבול) ואת מצותי תשמרו ועשיתם (ביד ימין, עיני ד"ה אם בחוקתי — בס' המאמרים תרכ"ו) אותם גו' ונתתי שלום גו' והשבתי חי' רעה גו' והתהלכתי בתוכם גו' ואולך אתכם קוממיות — וכדרז"ל (ב"ב ע"ה, א) שתי קומות, בתורת הנגלה ובתורת החסידות, בנפש ובגוף, בגשמיות וברוחניות.

ובברכת קבלת התורה בשמחה ובפנימיות לבשורות טובות בטוב הנראה והנגלה, (כי כ"ע מודי בעצרת דבעינן לכם) ולאחר לגאולה האמיתית השלימה.



ב"ה, כ"ד אייר תש"ח

... וי"ל עפ"ש בלקו"ת דפרשת השבוע בד"ה בשברי לכם, דדברי התוכחות לפי האמת אינם רק ברכות, דאמר הכתוב וכשלו איש באחיו גו' ודרז"ל (שבועות לט, א) איש בעון אחיו דכל ישראל ערביין זב"ז והברכה

בזה היא דאחד יכול להועיל לחברו כיון שמעורבין זב"ז ושייכים זל"ז ועושה זה בחפץ לב כי כל ישראל עריבין ונעמיים זל"ז — וכשלת הפי' במרז"ל כל ישראל ערבין זל"ז שהובאו בדא"ח, ובפרט ששכרו גדול מאד וכמרז"ל בויק"ר פרשת שבוע העבר יותר ממה שבעה"ב — באותו דבר — עושה כו'.



. . . במ"ש אודות העשירי יהי' קדש מכל מקום, שכשיש ט' מתגלה מלמעלה יו"ד, וכנראה מסגנונו רוצה לדמות זה להענין — דתספרו חמשים יום אף שבפועל בדבור אין סופרים אלא מ"ט.

ולכאורה לא נמצא הענין דממילא אלא במספר החמשים (בספירות — ספירת הבינה) ולא במספר העשירי (ספירת המלכות), וכמו בכל עניני פנימיות התורה גם לזה יש מקביל (שפיגעלט זיך אָפּ) בנגלה דתורה, והוא אשר ענין קדושת יום החמשים — באה בדרך ממילא לגמרי (ומדויק בזה קדושת יום החמשים — שבודאי אין הכוונה על הזמן דממילא קאתי, שהרי בזה אין נפק"מ מיום החמשים — להימים שלפניו) משא"כ במעשר שעכ"פ פעולה ישנה, אלא א) לא פעולת האדם, כ"א של הדבר הנעשה קדש, ב) אינה פעולת אדם אלא דבהמה, — יציאה מן הדיר (שינוי מקום) [או יציאה מן הכלל — ע"י מנין האדם].

ולכאורה מהענינים המבוארים בדא"ח, יש לבאר העשירי יהי' קדש מכל מקום — בהענין המתרחץ מה שבס"י לא נזכרו אלא ג' יסודות, ולא יסוד העפר, כי נכלל הוא בהג', וכשמבשלים מים על האש והרוח מפסיק ומחברם הרי פעולה-משותפת דג' אלו מגלה העפרורית אשר במים, ואכמ"ל, ובפרט שלא מצאתי לע"ע הדבר מפורש . . .

(ממכתב יט שבט תש"כ)



. . . במה שכתב אודות העשירי יהי' קדש בענין יציאה מן הדיר, ונשמט במכתבי הנ"ל הציון ומראה מקום — ללקוטי הש"ס להאריו"ל מסכת בכורות, וז"ל שם בהנגוע לעניננו: מעשר קדש ויוצא דרך הפתח כו' והבין זה, — ולהערת כת"ר מהדין ע"פ נגלה שגם בדיר קדוש, הנה בהקדם — שכמה ענינים מצינו כגון דא, שמבוארים הדברים ע"פ פנימיות התורה כפי שצ"ל הענין מסודר, ומעין דוגמא — ענין הכי כללי, הביאור שכל המצות צ"ל במחשבה (כוונה) דבור (ברכה) ומעשה (קיום המצות בפועל), אף שחלק גדול מהמצות אין צריך כוונה, וברכות לא מעכבות. כתבתי רק "דוגמא", כיון שעכ"פ לכתחלה כדאית כוונה וברכה. משא"כ יציאה מדיר, שאפשר הי' לומר

שגם לכתחלה אין צריך. אבל באמת אינו, כי אדרבה מה"ת מצוה שיצאו וימנם בשבט. והעיקר — דלפענ"ד, גם בדיעבד הנה לקושטא דמילתא, לא כן הוא ע"פ דין הנגלה, ויסודי:

(א) בסוגיא דבכורות (נח' ב ושם) לכאורה אינו מובן — דרז"ל בפשיטות העשירי קדש מכל מקום, אף שלא קרא שם וכו', משא"כ בהנוגע ליציאה מדין — שמחפשים ראיות והוכחות. ולכאורה שקולים הם וכו'.

(ב) דברי הרמב"ם (הלכות בכורות פרק ח' הלכה ח') שכותב הטעם דפוסר המנין הראוי, דלכאורה הוא רק אליבא דקס"ד שצריכה להיות יציאה בפועל, וכקושית הלחם משנה.

(ג) לשון מפרשי הש"ס דשם וגם נט' עמוד-ב', דמשמע דמנין הראוי הוא מעין דכל הראוי לבילה — יציאה — אין בילה מעכבת.

(ד) והוא העיקר, איך אפשר לומר דבהעדר יציאה מדין קדוש לגמרי דמתי חלה הקדושה, שהרי באם יוצאו העשירי דרך דלת אחרת — אינו קדוש, כי אינו מצורף לתשעה המנוים, ועוד — מאי שנא מיתה ויציאה מגדר חי לגמרי — ממוציא החי דרך דלת אחרת.

וכל הנ"ל מתורץ — באם נאמר אשר הדין הוא דנשתייר עשירי בדיר העשירי מעשר, רק באם אחרי כן יצא חי באותה הדלת, שאז הוברר הענין מלכתחלה דשייך אליהם, משא"כ במת עשירי בדיר, שלא אמרו בברייתא דהעשירי מעשר, וכנ"ל דהוה דוגמא יצא בדלת אחרת — שתשעה המנוים יפטרו רק מטעם דמנין הראוי, ולכן רש"י (בכורות נט' ע"ב) צירף מת העשירי בדיר ויצא בפתח אחר וכתב הטעם דמנין הראוי. ומזה — בהנוגע לעניננו דעכ"פ בתור בירור היציאה מוכרחת וכלקוטי הש"ס להאריז"ל שם, והביאני על החילוק — שאאפ"ל בהנוגע לספירת המלכות דנעשה כל הענין מעצמו, ע"ד שאומרים בספירת הבינה שהיא למעלה מהשתלשלות, וכמ"ש מאז.

(ממכתב יד טיון תש"כ)



... להפרכא על מ"ש דהעשירי קדש מכל מקום גם בהיותו בדיר, בד"א אם לאחרי כן יצא באותו הפתח שאז הוברר הענין מלכתחלה, ומקשה דמה איכפת לנו אם יצא והיכן יצא וכו'.

אבע"א סברא ואיבע"א מפורש.

והסברא פשוטה, דהרי יציאה בפתח אחר — ענינה שזהו מגורן אחר. ולא עוד אלא שעוקר אפילו אם מקודם לזה הי' שייך במנין הראוי. וכיון שכן הוא ביציאה בפתח, הסברא פשוטה דכן הוא ממש במת, שהרי גם מיתה

עוקרת מגורן זה, ואיך יתקדש כבש זה מפני שישנם תשעה בגורן אחר. במלות אחרות, יציאה בפתח אחר — קובעת את הגורן. ואין ענין לחלק בזה בין התשיעי והעשירי.

ומ"ש דהל' דהעשירי קדש אפילו לא יצא וכו' — הנה בכמה ענינים כלל הוא דהוברר למפרע באופן זה או הפכי.

ואיבע"א מפורש, וכמו שציינתי במכתבי הקודם [רש"י כת"י ד"ה מנין הראוי (בכורות נט' ב') דמת או יצא לפתח אחר. וברש"י שם "שלא נתקדש העשירי". ואירי באין שם אלא י'].

ותמי' גדולה מה שמעתיק מספר (שאינו ת"י) שכתב דלשון רש"י זה אינו מדוקדק כי בלא"ה פטור כיון שהעשירי קדש, שהרי מפורש ברש"י שאינו קדוש. ואולי ראה רש"י כת"י ולא ראה רש"י (סתם), ועד"ז הוא בפירוש הר"ח ב"מ ו' סוף ע"ב ו"ל, שיש לו עשר צאן בדיר וכו' קפץ כו' נפטרז במנין הראוי למעשר אע"פ שלא יצא וכו' . . .

(ממכתב ח' תמוז תש"כ)



## אבות פ"א

. . . שוב מצאתי ג"כ בסדה"ד חלק תו"א מע' אבטולמוס, ומציין שם לס' גלגולי נשמות בסוף הספר וחס"ל מעין ה' נהר כ"ה. ומש"כ בכל הנ"ל כדבר ידוע, שאבטליון למד תלמידים שאינם מהוגנים ונעשו צדוקים — צע"ג איפה מסופר זה. ולולא דמסתפינא, הייתי אומר בפשיטות, דבכת"י הראשון הי' כתוב אנט', והכוונה לאנטיגנוס איש סוכו, והמעתיק נתחלף לו בין גו"ן לבי"ת, ופי' הר"ת אבטליון. אבל קשה לשבש דפוס כל הספרים הנ"ל וגם במדרש תלפיות מע' גלגולים שבכולם כתוב אבטליון . . .

(ממכתב א' מרחשון תש"י)



. . . בענין אבטליון וגלגולו — קשה בעיני להוסיף, כהשערת כת"ר, מדעת עצמנו שורות אחדות. ואם משום קושיא — הרי שערי תירוצים לא ננעלו. משא"כ בתקון שהצעתי במכתבי, שהמעתיק נתחלף לו אות נ' באות ב' שצורתן דומה ביותר שהיא שגיאה קלה ביותר ובמילא גם מצוי'.

ודרך אגב: בענין זה נמצא עוד חדוש בכתבי האריז"ל (שער הגלגולים הקדמה לו) — שאבטליון הי' אחיו של שמעי' . . .

(ממכתב כ"ו מ"ח תש"י)



## אבות פ"ג

. . . (א) אם אפ"ל שהידיעה דלמעלה היא ידיעה כללית, היינו עדמ"ש ברמב"ם הל' תשובה ספ"ו דגזירה ועבדום וענו אותם לא היתה על מצרים פרטיים, כ"א על כללות העם, וביד כאו"א מהמצרים הי' להשתמט מעבודה בבנ"י (וידוע השגת הראב"ד ע"ז)?

מענה: אאפ"ל כן, כי הוא היפך הכתובים מאמרז"ל וכו'. וראה ויק"ר פכ"ז ז: הראהו הקב"ה למשה כו' דור דור וגזלנו דור דור ונביאיו, והראהו שאל וכו' הכהנים שהרג, וכלל כללו בברכת אתה זוכר: הכל גלוי וידוע לפניך כו' צופה ומביט עד סוף כל הדורות.

(ב) אם אפ"ל שהידיעה היא בכל חוץ מעניני יר"ש שאינם ביד"ש?

מענה: עפ"י הנ"ל באות א' מובן שגם בעניני תומ"צ יש ידיעה פרטית.

(ג) אם אפ"ל שענין הבחירה חפשית של האדם אינה אלא דמיון, אבל באמת מוכרח הוא במעשיו?

מענה: ח"ו לומר כן, כי ענין הבחירה חפשית „עיקר גדול הוא והוא עמוד התורה והמצוה . . . (ולולא זאת) מה מקום הי' לכל התורה כולה ובאי זה דין ואיזה משפט נפרע מן הרשע או משלם שכר לצדיק השופט כל הארץ לא יעשה משפט” (רמב"ם הל' תשובה פ"ה ה"ג"ד, ועייג"כ בשמונה פרקים פ"ח). ובעומק יותר ועפמשנ"ת בדא"ח — אמיתית ענין הבחירה היינו שמצד סכום כל הענינים הן ולא שקולים אצלו. לדוגמא: אדם גוע ברעב שיש לפניו כבשן אש בוער ושולחן ערוך מעדני מלכים יכול או להשקיט רעבונו או להשליך עצמו בכבשן האש, אבל אין זה ענין בחירה אמיתית שמגיע ע"ז שכר ועונש. וכדוגמא שני' בהמה יש ביכולתה או להשליך עצמה בנהר ולטבוע או לרעות בשדה טוב ובכ"ז אין כאן מקום לבחירה ושכר ועונש, כי טבעה מכריחה.

וכן הוא בכל הבריאה שאין ביכולתם לשנות את תפקידם כלל (ראה תניא פכ"ד ורפ"ט), יוצא מכלל זה הוא רק מין האדם, שבזה ניתן הרשות



והיכולת למרות רצון בוראם, וכמשנ"ת בתניא פכ"ט, ופנימיות הטעם בזה הוא, מפני ששרש האדם הוא מבחי' גבוה מאד שאין מעכב על ידו, וכמ"ש בלקו"ת פ' אמור ביאור לד"ה והניף פ"ג. — ויל"ע אם ישנה לבחירה אמיתית בנכרים, ועיין בד"ה כבוד מלכותך תר"ס. ואכ"מ.

ד) לכאורה ענין הידיעה ובחירה סותרים זא"ז, וכמו שהקשה ברמב"ם שם ובכמה ספרים?

מענה: ובהקדמה: ישנם ענינים סותרים זא"ז, וא"א אלא שאחד מהם יהי' בטל לגמרי, או שלא יחולו שניהם בנושא אחד בבת אחת. וכמו בנדוד' ענין הבחירה וענין הגזירה, שהם סותרים זא"ז. ולכן אחד מהם (גזירה) בטל לגמרי — וכמוש"כ ברמב"ם הנ"ל ובכ"מ, שאין מעשי האדם בגזירה מלמעלה. — או שאינו חל בנושא שהוא שחל ענין הבחירה — וכנ"ל דגזירת ועבדום חלה על כללות האומה וענין הבחירה על אישים פרטים.

וישנם ענינים שאף שהם בעצמם אין סותרים זא"ז, אבל יש להביא רא'י מאחד מהם שהשני אינו אמיתי. ואז אפ"ל אחת מג' אלו: א) כנ"ל שאחד מהם בטל לגמרי, ב) כנ"ל, שאינם חלים בב"א בנושא אחד. ג) שאף ששניהם אמיתים בב"א ובנושא אחד, ובכ"ז ל"ק, כי הרא'י אינה צודקת.

ובנדוד' — ענין הידיעה אינו סתירה לענין הבחירה. פירוש: ידיעתי ברור שאם אזרוק מחר אבן יפול סו"ס לארץ אין ידיעה זו עצמה סתירה לדיעה שתאמר שהאבן יש לו בחירה אם ליפול לארץ או להשאר באויר, שהרי גם לפי דיעה זו אפשר שיבחר האבן ליפול לארץ, אלא שידיעתו אינה אלא רא'י שאין בחירה לאבן. ואופן הרא'י הוא, אשר כיון שידיעתי היא ברורה בלי שום ספק, ואת"ל שיש לאבן בחירה איך אפשר לי לדעת מקודם במה יבחר האבן, היוצא מזה אשר את"ל, שאף שאינו מובן בכ"ז יש בידי לדעת מקודם במה יבחר האבן, הרי אין כאן רא'י כלל.

או ע"י דוגמא שני': ראובן יודע עתידות, שיגיד בנוגע לשמעון הנמצא בקצוי תבל (היינו שא"א שישפיע עליו בשו"א), מעשיו ופעולותיו שבעתיד, אין אמירתו משפעת על בחירתו של שמעון, אלא שראובן יודע ששמעון יבחור בבחירתו החפשית אופן זה. היינו שבחירתו של שמעון משנית את ידיעתו של ראובן ולא להיפך. הבחירה היא הסיבה והידיעה המסובב, והוא ממש כמו הידיעה הבאה אחר הבחירה שפשיטא דאין סותרים זא"ז, מפני שהבחירה היתה חפשית כי לא הושפעה מהידיעה, ואדרבה הידיעה תלוי' בתוצאות הבחירה, והוא אופן כבי', ידיעת הקב"ה, וכמרז"ל (ירושלמי ר"ה פ"א ה"ג, שם סוף יומא): הקב"ה רואה את הנולד. ואם תאמר כיון שהבחירה היא חפשית לגמרי, א"כ איך אפשר לדעת מקודם במה יבחר — ע"ז תירץ הרמב"ם (שם) שאין ידיעת הקב"ה כידיעתנו ואין בנו כח לידע איך ידע הקב"ה.

בענין ידיעה ובחירה ראה תו"א סוף פ' וירא, לקו"ת בהר ביאור שבתותי פ"ג, במדבר סוף ביאור בשעה שהקדימו, שערי תשובה לאדמוהאמ"צ שער הבחירה. ועוד. ועוד בזה בפיה"מ אבות (ג, טו) הכל צפוי והרשות נתונה. דעות חוקרי ישראל — נקבצו באור שמח על הרמב"ם הל' תשובה שם.

(ממכתב כ"ב טבת תש"ט)



. . . מה שמקשה בענין ידיעה ובחירה, דכיון דסו"ס יודע הקב"ה היום מה שאני אעשה מחר הרי איני יכול למחר לעשות באופן אחר, מפני שאז תהי' הידיעה היפך האמת.

ההסברה בזה פשוטה: ענין הבחירה, היינו ענין היכולת בידי לעשות כפי שאבחר בלי כל הכרח, וגם בנדו"ד כן הוא, למחר היכולת בידי לעשות כפי שאבחר בלי כל הכרח, ויש בידי היכולת לבחור היפך הידוע למעלה. כי אין הידיעה דלמעלה מרחת ושייכת כלל וכלל לבחירתו. ומה שהנני עושה דוקא באופן כך, הוא אך ורק מפני שבזה הנני בחר בלי כל הכרח. ומלבד הדוגמא שבמכתבי הקודם (מאדם היודע עתידות, ומגיד מראש מה שפלוני יעשה למחר, שאין משפיע ומכריח את פלוני כלל), יש להביא דוגמא גם מסוג דהיפך ענין הבחירה, היינו מסוג ההכרח, והיא:

פלוני אומר שידוע אשר מחר כשתזרוק אבן יפול האבן טו"ס לארץ.

הנה כשיפול האבן לארץ, הרי איש לא יאמר שהאבן נפל למטה מפני אמירתו וידיעתו של פלוני, ואדרבה, הדבר הוא להיפך: מפני שהאבן נופל למטה — ע"פ חוק שהטביע בו הקב"ה — לכן יודע פלוני שיפול האבן למטה. ואם הי' חוק בטבע שיעלה האבן — הי' גם פלוני אומר שיעלה האבן. וממש כן הוא בנדו"ד, שמפני שמחר אבחר בלי כל הכרח בעשי' באופן זה, לכן באה הידיעה למעלה ג"כ באופן זה. ואם הייתי בוחר מחר בלי כל הכרח באופן הפכי, היתה גם הידיעה דלמעלה באופן הפכי.

— החילוק בין הדוגמא והידיעה דלמעלה הוא בזה:

(א) שמוכן הדבר איך יודע פלוני ע"ד נפילת האבן — (כי ידיעתו באה ע"י שידוע חוקי הטבע) — אבל אינו מובן איך אפשר לדעת מראש מה אבחר למחר. וע"ז בא התירוק, שאין ידיעת הקב"ה מובנת, כי הוא וידיעתו חד הוא, וכמשנ"ת ברמב"ם.

(ב) עוד קושיא: איך אפשר שידיעת הבורא המהוה והמקיים את כל הנבראים בכל רגע, לא תשפיע עליהם כלל, והלא מחשבתו של הקב"ה בוראת

עולמות, ולמעלה אין כח חסר פועל, וע"ז בא התירוץ שידיעה זו היא בדרך  
מקיף כו' — וכמשנת בדא"ח.

ועייג"כ נוסף על מה שציינתי במכתבי הקודם: בתיקוני זוהר חדש  
בסופו. פרדס שער עצמות וכלים פ"ט. הקדמת של"ה חלק בית הבחירה. תורת  
חיים ס"פ וירא. הגהת הצ"צ במצות דין עבד עברי, שמסיים שם: ודו"ק היטב  
בכ"ו כי הוא סלת נקי' . . .

(ממכתב י' שבט תש"ט)



. . . לשאלותיו . . . ואין הזמ"ג כלל להאריך:

1) נדבר כ"פ שהדוגמא הכי פשוטה בהבנת „ידיעה ובחירה“ — אדם  
יודע עתידות אינו בסתירה כלל (יותר נכון — אי"ז שייך כלל) להבחירה  
(החפשית) של הידוע. בסגנון אחר: סתירה לבחירה — הכרח, ולא ידיעה.

2) מזה מובן שאין זה כלל ענין ההשגחה (או הידיעה) ש(היא) בשעת  
מעשה.

3) איך שכל פרט ואפילו שבדומם — נוגע לכוונה הכללית — יש  
להסביר גם ע"פ המובן בפשטות — שאיזה שינוי שיהי' באיזה מקום שיהי'  
— תוצאותיו ניכרות בכל העולם כולו — כיון שכולו מציאות מאוחדת היא.

4) לשיטת המו"נ וכל חוקרי ישראל דאין השגח"פ כ"א באדם כו' —  
יש לתרץ דל"ק הנ"ל דכל המאורעות שבדצ"ח משפיעים גם על האדם ובכ"ז  
אין הפרטים מושגחים — כי על האדם משפיע הסה"כ של כמה מאורעות,  
ולדידהו — אין נפק"מ למע' מאיזה חלקים ואיך יתקבץ הסה"כ. וק"ל. דוגמא  
מחשית: יסודי חשבונות חברות הביטוח. וק"ל.

(ממכתב ט"ז אדר תשכ"ז)



## אבות פ"ה

ב"ה. יום ו' כ' כסלו תש"ד

במענה על הזמנתו לחתונתו בשטומו"צ, הנני להביע ברכתי ברכת  
מזל טוב מזל טוב, ויבנו בית בישראל על יסודי התורה והמצוה.

וי"ל — הדנה בירידת הנשמה בגוף, היא עצמה אינה צריכה תיקון כלל, וירידתה הוא לתקן הגוף ונפש החיונית וחלקו בעולם (וכמ"ש בס"ש פל"ז), והתורה — ל' הוראה — היא המורה דרך איך לבוא לזה, והוא ע"י המצות, שכולן הן להעלות נפש החיונית כו'.

והנה כשבא כבר בעבודתו לזיכוך חלקו בעולם, ע"ז אמרו"ל (יבמות סג, א) אדם מביא חטים חטים כוסס כו' וזקוק הוא לעזר כנגדו זו אשה.

וזהו ג"כ הסדר השווה-לכל שהתוו במשנה (אבות ספ"ה) בן חמש למקרא כו' למשנה כו' לתלמוד, ורק אח"כ בן יח לחופה כי באופן זה הרי כשבא לכלל לרדוף (שהוא הוא "טרדה גדולה" אשר בשו"ע אדמוה"ז דלקמן) בתקון עוה"ז, שזהו בהיותו בן עשרים

כי אז כבר קיים קשוט עצמך, כי הוא בתכלית השלימות, וכמובן ממ"ש בלקו"ת ד"ה בן כ' למכור.

— יגמור כבר גם למוד התלמוד, שהוא, נמשך חמש שנים, וכמ"ש בהל' ת"ת לרבינו הזקן רפ"ג.

— ומ"ש שם 'ב' או 'ג' שנים", י"ל דלצדדין קתני, ואליבי דשני הפי' בכן י"ח אם הוא י"ח שלמות (תוד"ה בר כתובות נ, א) או בתחלת י"ח (רמב"ם הל' אישות פט"ו ה"ב, ועייג"כ טושו"ע אה"ע ס"א ס"ג ונ"כ) —

והא דעוד קודם לזה כבר אמרו רז"ל בן י"ג למצות, י"ל דהוא תחלת העבודה, שהיא בהשייך לגופו ונפשו החיונית בלבד, בלי שייכות לחלקו בעולם, כי מעט מעט אגרשנו גו'.

אבל כיון שאין זה עיקר ענין המצות, לכן אינו נקרא מצוה מן המובחר, ובזה יומתק דיוק ל' השו"ע שם: והמקדים לישא בן י"ג מצוה מן המובחר, ולפירש"י הוא גם כשזה לפני זה, כי גם אז הוא מופלא סמוך לאיש ונדריו נדרים מן התורה —

והנה כמו שבפשטות ע"י הנשואין נתגלה אח"כ כח ההולדה שהוא דוגמת בחי' כח הא"ס (עיין לקו"ת סוף ביאור דששים המה מלכות ועוד) כמור"כ בעבודת האדם כנ"ל תכליתה הוא התגלות א"ס שזה הוא ע"י המצות ומעלתן על התורה שהיא בבחי' גימין ושערות (לקו"ת שם ס"א וס"ב).

ונש"י ועבודתן ממשיכים זה גם בתורה, ע"י שמחברים אותה בשרשה ובפרט היחידי סגולה שהשתתם היתה בהתורה כמו שהיא למע' מהמצומים וכמשנ"ת בר' מאיר שהי' מראה פנים כו' ונת' בלקו"ת ס"פ תזריע.

בברכת מזל טוב

לאלתר לתשובה לאלתר לגאולה



. . . במש"כ בדה"ח על אבות (פ"ה, מ"ט) דבאברהם כתיב שני נערי עמו ובבלעם — אתו ובס"ת ובחומשים הוא להיפך — אפ"ל שהוא ע"פ הגירסא בתנחומא (וירא, ור"פ אמור), ויק"ר פכ"ו, ז.

גירסתנו בס"ת וחומשים אושרה במנחת שי לבלק (כב, כב) ...

(ממכתב יא תמוז תשי"ט)



. . . ע"פ פירוש המגלה עמוקות ר"פ אמור דעזו כנמר — תורה (ע"פ ביצה כה, ב), קל כנשר רחמני — אהבה, רץ כצבי — מצות (ע"פ ברכות ו, ב) וגבור כארי — יראה (אותיות ארי'), ומכוון לד' אותיות שם הוי' (ראה זח"ג קכג, ב. תניא רפמ"ד) —

הנה יראה (תתאה) תרעא לאעלאה לכל מדריגות אלו ויסודם (ראה זח"א ח, א. קונטרס העבודה פ"ב) ויראה (עילאה) היא תכליתם וכמש"נ (דברים ה, כד. ראה תניא ספכ"ג). וי"ל שזהו ג"כ סיום המאמר: לעשות רצון כו' — קוצו של יו"ד (אגרת התשובה פ"ד, ובכ"מ) — ואכ"מ.

(הערה במכתב בדש השלישי ביום הזה, תשי"ח)

י המכתב בשלימותו נדפס בלק"ש חכ"ג ע' 433. המו"ל.



## אבות פ"ו

א. ר"מ אומר כל העוסק בתורה לשמה זוכה לדברים הרבה, ולא עוד אלא שכל העולם כולו כדאי הוא לו. נקרא ריע כו' ומגדלתו ומרוממתו על כל המעשים. וכתב במדרש שמואל ש, זוכה לדברים הרבה אין הכוונה על אותם דמפרש ואזיל נקרא ריע אהוב כו', דא"כ הי' לו לפרש הדברים שזוכה בהם. . . ואח"כ יאמר ולא עוד וכו'. . . לכן נראה שמה שאמר זוכה לדברים הרבה, הם דברים אשר לא זכרם פה. . . והם טובות העוה"ז.

אבל אינו מובן: למה אומר "דברים הרבה" סתם ואינו אומר (אפילו לא ברמז) למה הוא מתכוין?

גם צריך להבין: הפירוש ב"כל העולם כולו כדאי הוא לו" בפשטות הוא, שהעולם "נברא בשבילו" (פירוש המיוחס לרש"י). ואינו מובן: (א) הרי עסק התורה שלו לשמה הוא מקיים את העולם בפועל, כדאיתא באבות רפ"ה "לצדיקים שמקיימין את העולם", ולמה אומר שהעולם הוא כדאי לו? (ב) גם מי שעיקר עסקו הוא לא בלימוד התורה כ"א במצות מקיים הוא את העולם (שהרי תואר "צדיק" הוא למי שמקיים את המצות), ולמה אומר שמי שהוא עוסק בתורה, ובאופן ד"לשמה", הוא דוקא "כל העולם כולו כדאי הוא לו"?

ב. והביאור בזה:

"העוסק בתורה לשמה", פירושו הוא לשם התורה עצמה, לא לשם איזה ענין אחר, גם לא בשביל קיום העולם הנעשה ע"י לימוד התורה, ומכיון שהתורה היא למעלה מכל הגבלות העולם, שהרי היא מיוחדת עם עצמותו ית', לכן נפעל גם אצל לומד התורה לשמה — לשם התורה עצמה — שבכל ענין וענין שבתורה [ועד"ז בכל דבר שבעניני העולם, שהרי גם התהוות הנבראים הוא בכת הא"ס] רואה הוא "דברים הרבה", היינו ריבוי פרטים לאין קץ (כי אמיתית תואר "הרבה" שייך על בלי מספר), כי ענין הכלתי מוגבל, כשהוא בא לידי התחלקות פרטים, הוא בריבוי פרטים לאין קץ, כמבואר בכמה מקומות.

הזוכה לזה הוא מי שעוסק בתורה לשמה דוקא, כי כאשר עסקו בתורה הוא לא לשם התורה עצמה כ"א מצד איזה ענין אחר — מכיון שכל הענינים מוגבלים הם, לכן גם התורה שלומד (בשביל ענינים אחרים) היא בהגבלה אצלו, אבל כשעוסק בתורה לשמה, אז לימודו בתורה הוא בבחי' כל"ג, "דברים הרבה" וזוכה לדברים הרבה" שבכל ענין וענין שבתורה שלומד, הוא רואה שייכותו של ענין זה לכל התורה כולה — "דברים הרבה" לאין קץ. ועד"ז הוא גם בהנוגע לכל ענין שבעולם, כנ"ל.

ג. וזהו ג"כ מה שממשיך: "ולא עוד אלא שכל העולם כולו כדאי הוא לו" — היינו שהרגש זה נפעל לא רק אצלו, אלא ע"י לימוד התורה לשמה שלו, נעשה כן בכל העולם כולו, שגם כל העולם רואה הכל"ג והא"ס שבעולם ושבתורה.

אלא שפעולה זו שפועל בהעולם, היא רק מצדו, שמצד הבחינה שלו נפעל כן גם בכל העולם. אבל בנוגע לה"עולם" גופא — הרי נידון הוא אחרי רובו, רצון הקב"ה הוא שכאו"א יעבוד בעצמו את עבודתו, לכן בכדי שה"עולם" יזכה ל"דברים הרבה", זה תלוי בעבודה של כו"כ.

וזהו מה שמדייק "כל העולם כולו כדאי הוא לו", שזהו רק באופן של "כדאי" (אבל לא נעשה כן בפועל) — כי פעולתו ב"כל העולם כולו" היא רק מצד הבחינה שלו, כנ"ל.

ד. ומסיימת המשנה „ומגדלתו ומרוממתו על כל המעשים“. היינו שעכ"פ מורגש בכל המעשים, שמרומם עליהם (ע"ד רוממות המלך על בני המדינה — מאן מלכי רבנן).

אמנם כדי להביא בפועל דכל העולם יזכה לדברים הרבה, הוא ע"י העבודה שיקרב עוד יהודי ועוד יהודי וכו' לתורה ומצות ובפרט ללימוד התורה לשמה, ואז יהי' זה בכל העולם כולו, כי ונגלה כבוד ה' וראו כל בשר יחדיו כי פי ה' דיבר, היינו שיזדכך עין השכל, ואח"כ עין הבשר, של כאו"א, ויראו פי הוי' שבכל דבר, בכל פרט — דברים הרבה.

(משיחת ש"פ במדבר, מבה"ח סיון, תשל"ב)



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)



