

ספרי' — אוצר החסידים — ליובאוויטש

קובץ
שלשלת האור

שער
שלישי

היכל
תשיעי

לקוטי שיחות

— כ"ז —

על פרשיות השבוע, חגים ומועדים

•

מכבוד קדושת

אדמו"ר מנחם מענדל שליט"א

שניאורסאהן

מליובאוויטש



ספר שביעי — כרך שלישי

ויקרא

— הוצאה חדשה ומתוקנת עם הוספות —



יוצא לאור על ידי מערכת

"אוצר החסידים"

ברוקלין, נ. י.

770 איסטערן פארקוויי

שנת חמשת אלפים שבע מאות ארבעים ותשע לבריאה

שנת המאתיים להולדת כ"ק אדמו"ר הצ"צ

שנת הארבעים לנשיאות כ"ק אדמו"ר שליט"א

LIKKUTEI SICHOS

VOL. 27

VAYIKRA

Published and Copyrighted by

VAAD L'HAFOTZAS SICHOS

788 Eastern Parkway, Brooklyn, N.Y. 11213

(718) 774-7200

Second edition: 5757 - 1997

Printed in the U.S.A.

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Schneerson, Menahem Mendel, 1902

LIKUTEI SICHOS

'al parshiyot ha-shavu'a, ha'gim u-mo'adim (vol. 27) Vayikra.

(Sifriy.---Otsar ha-Hasidim---Lyubavitch) (Kovets Shalsholet ha-or; hekhal 9., sha'ar 3)
In Hebrew or Yiddish.

Title on verso of t.p.: Likkutei sichos (vol. 27)

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 sichos. III. Series: Sifriyat Otsar ha-Hasidim, Lyubavitch. IV. Series: Kovets Shalsholet ha-or; hekhal 9, sha'ar 3.

BM198.S3355s 1989 Hebr

ISBN 0-8266-5718-4 (set)

ISBN 0-8266-5750-0 (v. 27)

Library of Congress Catalog Card #61-57983

דפוס בדמוס
שמחה ובנו גרשון גלוקאָוו
BOOKMART PRESS, INC.
N. BERGEN, N.J. 07047

נסדר בדפוס "עמפייער פרעסס"
ע"י מרדכי ליב בן פינא
EMPIRE PRESS
550 EMPIRE BLVD. • BROOKLYN, N.Y. • (718) 756-1473
FAX (718) 604-7633

פתח דבר

בתורה ושבת להשי"ת, הננו מוציאים לאור — בהמשך לספרי לקו"ש שהופיעו — לקוטי שיחות חלק כז (זך) על ספר ויקרא (הכרך השלישי של הספר השביעי של לקו"ש).

* * *

כך זה כולל:

א) השיחות על פרשיות התורה (והמועדים) (דזמן קריאת) ספר ויקרא שנדפסו בקונטרסים בודדים מדי שבוע בשבוע, במשך שנות תשמ"מ — תשמ"ו.

1) ספר ראשון: כך א (בראשית שמות ויקרא). כך ב (במדבר דברים — הוספות). תשכ"ב. הוצאה שני' — תשכ"ז. הוצאה שלישית — תשל"ה. הוצאה רביעית — תשל"ט. הוצאה חמישית — תשמ"ה.

ספר שני: כ' כרכים (כנ"ל ספר ראשון) — תשכ"ד. הוצאה שני' — תשכ"ח. הוצאה שלישית — תשל"ה. הוצאה רביעית — תשל"ט. הוצאה חמישית — תשמ"ה. ספר שלישי: חלק ה — בראשית (י"א ניסן תשל"ב). חלק ו — שמות (י"ד שבט תשל"ג). חלק ז — ויקרא (עש"ק כ"ף מנ"א תשל"ג). חלק ח — במדבר (עש"ק י"ד שבט תשל"ד). חלק ט — דברים (י"ד כסלו תשל"ה). הוצאה שני' ומתוקנת של כרכים הנ"ל — ט"ו מנ"א תשל"ח. הוצאה שלישית ומתוקנת — חלק ה (כ' מ"ח תשמ"ט).

ספר רביעי: חלק י"ד — בראשית (י"א ניסן תשל"ה). הוצאה שני' ומתוקנת — ר' תשרי תשמ"ב). חלק י"א — שמות (י"ד שבט תשל"ו). הוצאה שני' ומתוקנת — י"ג ניסן תשמ"ג). חלק י"ב — ויקרא (י"ד שבט תשל"ז). הוצאה שני' ומתוקנת — עש"ק מ אדר ראשון, תשמ"מ). חלק י"ג — במדבר (פורים קטן תשל"ח). הוצאה שני' ומתוקנת — י"ג ניסן תשמ"ה). חלק י"ד — דברים (ימי הסליחות תשל"ח). הוצאה שני' ומתוקנת — ג' סליחות תשמ"ו). ספר חמישי: חלק ט"ו — בראשית (מוצש"ק ר"ח שבט תשמ"מ). הוצאה שני' ומתוקנת — מוצש"ק ט"ו (בשבת תשמ"ז). חלק ט"ז — שמות (עש"ק ח"י אלול תשמ"מ). חלק י"ז — ויקרא (י"ג אייר תשמ"א). חלק ח"י — במדבר (שבת מברכים ופ' החודש תשמ"ב). חלק י"ט — דברים (ט"ו מ"ח תשמ"ג).

ספר ששי: חלק כ — בראשית (ימי חנוכה תשמ"ג). הוצאה שני' ומתוקנת — ימי חנוכה תשמ"ט). חלק כ"א — שמות (ר"ח ניסן תשמ"ג). חלק כ"ב — ויקרא (ה' מנ"א תשמ"ג). חלק כ"ג — במדבר (ר"ח ניסן תשמ"מ). חלק כ"ד — דברים (ז' חשון תשמ"ה). ספר שביעי: חלק כ"ה — בראשית (ר"ח ניסן תשמ"ז). חלק כ"ו — מוצש"ק ר"ח ניסן תשמ"ח.

ב) השיחות מתקופה הנ"ל (שנות תשד"מ – תשמ"ו) שנאמרו בזמן הסדרות דספר ויקרא ונדפסו בשעתם בקונטרסים בפני עצמם, אבל לא נכנסו בשורת ה"לקוטי שיחות".

במדור זה נכנסו גם השיחות (מתקופה הנ"ל²) שנאמרו בקשר לתקנת לימוד הרמב"ם, כולל שני "הדרנים" על ספר הרמב"ם.

ג) מכתבים שתוכנם שייך לפרשיות השבוע (ומועדים) הכלולים בספר.

וזאת למודעי: כמה מהמכתבים שבכרך זה נדפסו בסדרת "אגרות-קודש" מכ"ק אדמו"ר שליט"א, שהולכת ונדפסת כעת על סדר השנים (לע"ע יצאו לאור י"א כרכים³), וע"פ בקשת רבים נלקטו כאן מהמכתבים שתוכנם שייך לפרשיות השבוע (ומועדים) דספר-ויקרא.

* * *

ויה"ר שנוכח בקרוב להו"ל עוד שיחות ומאמרים של כ"ק אדמו"ר שליט"א, ויחזק השי"ת בריאות כ"ק אדמו"ר שליט"א ויתן לו אריכות ימים ושנים טובות ונעימות, ויראה הרבה נחת משלוחיו, תלמידיו, חסידיו ומכלל ישראל, וינהיג את כולנו מתוך בריאות, הרחבה ונחת, ובקרוב ממש יוליכנו קוממיות לארצנו הקדושה במהרה בימינו ממש.

ועד להפצת שיחות

כ"ה אדר א' תהא שנת משיח טובה
שנת המאתיים להולדת כ"ק אדמו"ר הצ"צ
שנת הארבעים לנשיאות כ"ק אדמו"ר שליט"א
ברוקלין, נ.י.

(2) לבד מ"הדרן" השני על ספר הרמב"ם, שנאמר בש"פ ויקהל תשמ"ו.
(3) הכוללים מכתבי כ"ק אדמו"ר שליט"א עד סוף שנת תשט"ו.



תוכן ומפתח

ויקרא

- 1 שיחה א (תשמ"ה)
הגדר גדול והביא קטן לא יצא, קטן והביא גדול יצא (רמב"ם הל' מעה"ק רפט"ז);
ביאור בלשון הרמב"ם (כותרת להל' נדרים), "שישמור מוצא שפתיו ויעשה כמו
שנדר"
- 8 שיחה ב (תשמ"ו)
החייב להביא קרבן ,מן היפה המשובח ביותר . . כל חלב לה"י" (רמב"ם סוף הל'
איטורי מזבח) והחידוש על הדין שקרבן צ"ל "מן המובחר" (שם בריש הפרק);
החילוק בין דין "כל חלב לה"י" שברמב"ם, והחייב להתנאות לפניו במצות שבשי"ס
(שבת קלג, ב)
- 16 שיחה ג (תשמ"ז)
שתי מימרות דתנא דבי ר' ישמעאל (זבחים מא, ב) אהדות שינויי הלשונות
בפסוקים דפר כהן המשיח ופר העלם דבר של צבור — כפי שהובאו בפרשי" על
התורה (ד, יז; יט)
- 24 ב' ניסן (תשמ"ו)
פתגם אדמו"ר מהורש"ב נ"ע לפני הסתלקותו, איך גיי אין הימל, די כתבים לאָז
איך אייך; דיוק לשונו "לאָז" ("משאיר", ולא ל' "נתינה", כבמחול שבת קה, א)
והשייכות לחידושו בגילוי תורת החסידות
- צו
- 29 שיחה א (תשמ"ו)
פרשי" עה"פ (ו, כא) וכלי חרש גוי ישבר ואם בכלי נחושת גוי ומורק ושוטף במים;
טעם שבירת כלי חרס ומריקת ושטיפת כלי נחושת ע"ד הפשט
- 37 שיחה ב (תשמ"ה)
פרשי" ז, טו ד"ה לא יניח ממנו עד בקר; גזירות מדברי סופרים שהובאו בפרשי" על
התורה אף שלא בא אלא לפרש פשוטו של מקרא
- 44 שבת הגדול (תשמ"ו)
הטעם שזכרון הנס דשבת הגדול נקבע ע"פ קביעות ימי השבוע (בשבת שלפני
הפסח ולא ב"י ניסן)
- 48 חג הפסח (תשמ"ה)
גדר "כוס חמישי" לשיטת הרמב"ם (הל' חמץ ומצה פ"ח ה"י); ההבדל בין "כוס
חמישי" לכוסו של אליהו — ע"פ פנימיות הענינים
- שמיני
- 56 שיחה א (תשמ"ו)
שיטת הרמב"ם (הל' ביאת המקדש פ"ג הכ"ג) בשיעור שהי"י של הנטמא במקדש;
ג' שיטות בטעם חיוב כרת של המשתחוה דרך יציאתו כלפי חוץ, אם שהה
כשיעור (שבועות טו, ב ואילך)

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

תוכן ומפתח

- 66 שיחה ב (תשד"מ)
ביאור השקו"ט בין משה ואהרן אודות אכילת שעיר ראש חדש — לשיטת הש"ס
(ובחזים קא, ב) ולשיטת רש"י בפירושו על התורה (י, יט ד"ה הייטב)
- 74 שיחה ג (תשמ"ה)
ג, התנאים בטומאת אוכלין — (א) האוכל צ"ל מיוחד למאכל אדם, (ב) אינו מקבל
טומאה אם לא הוכשר תחילה, (ג) כל זמן שהוא מחובר אינו מקבל טומאה —
בעבודת האדם

תזריע

- 80 שיחה א (תשד"מ)
פלוגת הרמב"ם והראב"ד (הל' ביאת המקדש פ"ד ה"ד ועוד) בגדר מחוסר כפרה;
ביאור שיטת רש"י על התורה (יב, ז) „מכלל שעד כאן קרוי טמאה”
- 88 שיחה ב (תשמ"ו)
הטעם שטומאת וטהרת המצורע תלוי בכהן דוקא (משנה נגעים רפ"ג)
- 92 שיחה ג (תשמ"ה)
פרש"י יג, מ ד"ה קרח הוא טהור הוא; גדר טומאת „נתקין” לשיטת רש"י; פלוגתת
רש"י (שם) ורמב"ם (הל' טומאת צרעת פ"ה ה"ט) אם שער לבן הוא סימן טומאה
בקרחת

מצורע

- 101 שיחה א (תשמ"ו)
שיטת הרמב"ם בדיון עשיר שאמר קרבנו של מצורע עני עלי, ועני שאמר קרבנו של
מצורע עשיר עלי (סוף הל' מחוסרי כפרה והל' מעה"ק פ"ד ה"ט)
- 107 שיחה ב (תשד"מ)
סדר דיני נגעים בתורה; שני הטעמים לנגעי בתים — כדי שבני ימצאו מטמוניות
של זהב כו' (ויק"ר פי"ז, ו, רש"י יד, לו) או מפני „רוח מסאבא” שבבתי הכנענים
(זהר ח"ג ג, א); ביאור מחז"ל (יומא פו, ב) שעי' תשובה מאהבה, וזדונות נעשות לו
כזכיות

אחרי

- 116 שיחה א (תשמ"ה)
שני הציוויים לאחרי מיתת שני בני אהרן — (א) „יין ושכר אל תשת גוי” (שמיני י,
ט וברש"י), (ב) „ואל יבוא בכל עת אל הקודש גוי” (ריש פרשתנו) — בעבודת האדם
- 124 שיחה ב (תשמ"ו)
ביאור שיטת הרמב"ם בחילוק בין כפרת שעיר המשתלח (שמכפר על הקלות גם
אם לא עשה תשובה) וכפרת עצמו של יום הכיפורים שהיא רק „לשבים” (הל'
תשובה פ"א ה"ב וג'); ביאור בלשון הרמב"ם הל' שגגות (פ"ג ה"ט) בדיון המכעט
ביום הכפורים
- 133 שיחה ג (תשד"מ)
גדר רחיית שבת מפני פיקוח נפשות (יומא פה, א.ב. רמב"ם הל' שבת פ"ב ה"ג),
החידוש לגבי הכלל (יומא פב, א. סנה' עד, א. רמב"ם הל' יסנה"ת רפ"ה) דפקר"נ
דוחה כל התורה כולה; ביאור השינויים בב' מקומות ברמב"ם הנ"ל

קדושים

- 141 שיחה א (תשד"מ)
 גדר „ולפני עור גוי“ בפשוטו של מקרא (רש"י יט, יד)
- 149 שיחה ב (תשמ"ו)
 כל הכופר במצות מדות ככופר ביציאת מצרים (רמב"ם הל' גניבה ספ"ז); החומר
 במצות מדות לגבי שאר איסורי גניבה ואונאה, והשייכות ליציאת מצרים; שקו"ט
 בדברי הרמב"ם והראב"ד (הל' תשובה ספ"ז) איך „גור על המצרים לעשות רע“

אמור

- 158 שיחה א (תשד"מ)
 ההוראה משם הפרשה „אמור“ — אמירה בשבח חברו (ע"פ ויק"ר ריש פרשתנו);
 ביאור שתי הלכות ברמב"ם (דעות פ"ה ה"ז, פ"ו ה"ג) ע"ד החיוב לספר בשבח
 חברו
- 167 שיחה ב (תשמ"ו)
 ביאור לשון התוכן בפסוק „ונקדשתי“ (כב, לב) אודות המוסר עצמו על קידוש השם
 ע"מ שיעשו לו נס והשינויים בפרש"י שם; ג' אופנים (שיטות) בגדר מצות קדוש
 השם — תו"כ, רש"י ורמב"ם (סהמ"צ מ"ע ט הל' יטה"ת פ"ה ה"ד)

בהר

- 176 שיחה א (תשמ"ו)
 קנין הגוף וקנין פירות וקנין דקל לפירותיו — בעבודת האדם; ההבדל בזה בין
 „דין הקדש“ ו„דין ההדיוט בקנייתו“ (רמב"ם הל' מכירה פכ"ב ה"ט)
- 183 שיחה ב (תשד"מ)
 כוונת השאלה „וכי תאמרו מה נאכל“ (כה, כ) ע"ד הפשט: „דברה תורה כנגד ד'
 בנים“ (רש"י ס"פ בא) בפשוטו של מקרא

בחוקותי

- 191 שיחה א (תשמ"ה)
 הדין על הרמב"ם (וסיום מס' כתובות): „ועץ השדה יתן פריו“ (כו, ד) — משל או
 בפשוטו; ביאור דעת הרמב"ם שלעת"ל עולם כמנהגו נוהג, אף שתחיית המתים
 היא חידוש במעשה בראשית
- 207 שיחה ב (תשד"מ)
 „ההתדו את עונם“ (כו, מ) — סיבת ותוכן הוידוי לפי התו"כ ולפי פרש"י עה"פ; ג'
 גדרים בוידוי (ע"פ רמב"ם — הל' תשובה פ"ב ה"ב; הל' תעניות רפ"ה; והל'
 תשובה שם ה"ג)
- 217 שיחה ג (תשמ"ו)
 כמה גדרים בדין „אל יפור יותר מחומש“; שינויי לשונות הרמב"ם בזה בסוף הל'
 ערכים וחרמים, פיהמ"ש ריש פאה, הל' מתנות עניים (פ"ז ה"ה) והל' דעות (פ"ה
 ה"ב)

הוספות

שיחות – תשד"מ-תשמ"ו

י"ד ניסן

– יום הולדת הרמב"ם –

שיחות שנאמרו בקשר לתקנת לימוד הרמב"ם

נדבר לימוד הרמב"ם*

- 229 משיחות אחשי"פ (והתוועדות. שלאח"ז) תשד"מ
תקנת לימוד ספר הירד החזקה להרמב"ם ע"י כל ישראל בשלשה מסלולים: ג'
פרקים ליום, פ"א ליום, ספר המצוות

הדרן על הרמב"ם**

- 237 משיחות י"א ניסן ואחשי"פ תשמ"ה***
גדרו ומעלתו של קיום מצות תלמוד תורה לעתיד לבוא; שלימות ההשגה; ביאור
גדר, "כתר תורה" שברמב"ם הל' ת"ת (פ"ג ה"ו); ענין הדעת אצל, "כל באי עולם"
דלע"ל

הדרן על הרמב"ם**

- 249 משיחת ש"פ ויקהל ופי שקלים, מבה"ח אד"ש תשמ"ו
ביאור אופן ידיעת ה' לעת"ל ע"פ ביאור רברי הרמב"ם בתחלת ספרו בגדר מצות
ידיעת ה', שיש אמונה בה' לפני הציווי, ידיעה שכלית שאחרי הציווי, וידיעה
שלמעלה מגדר ידיעה שכלית; ג' פרטים מעין זה בחיוב האמונה בביאת משיח;
ביאור הפסקו שבתחלת הרמב"ם, "או לא אבשו בהביטי אל כל מצותיך"

הדפסת קובצי חידו"ת ברמב"ם

- 261 משיחת ש"פ צו ופי פרה תשמ"ו
הדפסת קובצי חידושים בתורת הרמב"ם לקראת יום הולדתו בערב פסח, בקשר
לסיום ס' הרמב"ם

(*) שיחה זו בלה"ק (עם שינויים והוספות) נדפסה בלקו"ש חלק ל"ב ע' 271.
(**) בכמה ענינים שבהדרנים אלו ראה ג"כ "הדרנים" על ספר משנה תורה. משיחת י"ט כסלו
תשל"ה (קה"ת, י"א ניסן תשמ"ה); משיחת ש"פ וארא תשמ"ח (סה"ש תשמ"ח ח"א ע' 205 ואילך);
משיחות ש"פ ויגש (ושלאח"ז) תשמ"ט (סה"ש תשמ"ט ח"א ע' 146 ואילך); משיחות ש"פ ח"ש כ"ז
מרחשון תש"נ (סה"ש תש"נ ח"א ע' 121 ואילך); משיחות ש"פ לך ח' מרחשון תנשא (סה"ש תנשא
ח"א ע' 98 ואילך).
(***) יצא לאור בלקו"ש לפי אמור תשמ"ה – בקשר לביאור בפרק דשבת הנ"ל – אבות (פ"ד
מ"ג) בענין "כתר תורה".

תוכן ומפתח

- 267 **משיחות ש"פ שמיני וש"פ תזריע תשד"מי**
„רבה ור' זירא עבדו סעורת פורים בהדי הדדי, איבסום, קם רבה שחטי' לר' זירא“
(מגילה ז, ב); ביאור חטא נרב ואביהוא; כלות הנפש; סיפור אדה"ז ור' אברהם
המלאך שאחרי לימוד פנימיות התורה אבל „בייגל מיט פוטער“; דוגמאות מעין
הני"ל בדורות אלו
- 277 **שיחת ל"ג בעומר תשד"מ (בעת ה„פאראד“)**
ב' טעמים לחגיגת ל"ג בעומר: שבו פסקו תלמידי רע"ק למות; הילולא
דרשב"י ס"ב
נקודת הטעם הראשון – אחדות ישראל, שלילת „לא נהגו כבוד זה בזה“;
והקשר לה„תהלוכה“, כינוס והתאחדות דילדי ישראל ס"ג
הטעם השני – רשב"י שהי' באופן של „מסירת נפש“, „תורתו אומנתו“
ו„יכול לפטור את העולם כולו מן הדין“; וכן ילדי ישראל שבעת אמירת
„מדה אני“ הם בבחי' מס"ג, ו„תורתם אומנם“ כי „מלאכתם נעשית ע"י
אחרים“, ופוטרים את העולם מן הדין בזכות „הבל פיהם של תשב"ר וע"י
הדלקת נש"ק של בנות קטנות ס"ב
חיווק לעבודה בגלות מדברי רשב"י ש„כל מקום שגלו (ישראל) שכינה
עמהם“ סכ"ו
הקשר לשיעור הרמב"ם היומי (הל' תפלה רפ"ב) אודות ברכת המינים סל"ד
- 297 **משיחת ש"פ בחוקתי תשמ"ו****
הוראה ע"ד עריכת התועדות בש"פ במדבר, ער"ח סיון

(*) חלק משיחה זו נדפס (במהד"ב) בלקו"ש חל"א ע' 177.
(**) שיחה זו בלה"ק (עם שינויים והוספות) נדפסה בלקו"ש חלק ל"ב ע' 261.

הוֹסְפוֹת

מכתבים

- 307 **יִקְרָא**
ביאור הפסוק, אדם כי יקריב גו' ע"פ חסידות והקשר לשיבת, תומכי תמימים / בדיקת סכין דשחיטה / מ"מ לספרי קבלה המבארים ענין השחיטה / שקו"ט בדין טריפה אם חוזר להכשירה
- 311 **ניסן**
דין שטר שנכתב זמנו למלכים ולא מניסן / שקו"ט אודות המנהג לקרוא פ' הנישאים בימי ניסן מתוך ס"ת
- 314 **י"א ניסן**
ברכות שנת תשד"מ-תשמ"ו
- 321 **חג הפסח**
הערות בהגש"פ עם לקוטי טעמים ומנהגים: שקו"ט בטעם אמירת, באהבה מקרא קדש בקידוש דיו"ט שחל בשבת; טעם ההמנעות מאכילת ה, זרוע; טעם אמירת, טאטע כו" לפני, מה נשתנה גם במי שאין לו אב; טעם שאין שואלים ב, מה נשתנה על הד' כוסות; לשון הבבלי, חזו"ה הירושלמי, חמי; פירוש התואר, הגדה ומקורו; סימני הסדר בחרוזים; פסוקי חכם ותם בלשון יחיד והרשע בל' רבים; טעם שאין אומרים, באהבה מקרא קדש" ביו"ט / מקור למ"ש בשיחת פסח תש"ג שכן זומא ה"י בבדידות / הערות בתרגום הגדה לאנגלית; שלילת דברי הרה"צ מזידיטשוב שבמקום, בכורין מתענין" צ"ל, בכורין מתענגין" / שקו"ט בענין מצה ישנה, מצה שאין בה טעם / מצה — מיכלא דמהימנותא / אכילת, מיכלא דמהימנותא" ממוסד של נשיא הדור / הוראה מזה שפסח הוא בחדש האביב / גאולת מצרים בזכות נשים צדקניות שיעקר מעלתן בענין הבטחון / זמן תספורת השערות למי שמלאו לו ג' שנים בחוד"מ פסח
- 333 **ימי הספירה**
לימוד מס' סוטה בימי הספירה / הפורעניות בשבתות ור"ח שבימי הספירה / ל"ג בעומר אינו קשור כלל עם מלחמת בר כוכבא / זמן תספורת למי שמלאו לו ג' שנים בימי ספד"ע / אם לסדר חתונה באור לל"ג בעומר / ספד"ע וחה"ש בעובר את קו התאריך
- 336 **שמיני**
ענין גמל ע"פ קבלה ודרוש
- 337 **תזריע**
שקו"ט בדברי המגיד מקאזניץ ע"ד שמו של המלאך הממונה על ההריון / הנהגות הורים בזמן ההריון / מספר הכסאות שבברית מילה / הטעם שלא פסק המחבר בשו"ע (סרס"ב) כהריעה שהביא בבית יוסף שם שביום המעונן הרשות ביד האדם לדחות המילה / שקו"ט בענין, האידנא דדשו בה רבים כו" / ביאור ג' הענינים שבמילה ועבודת האדם / מילה — מצוה שקיבלו עליהם בשמחה / ביאור המדרש שלא נברא כל אדם מהול כי הבריאה היא, לתקן" וההוראה מזה בכללות עבודת האדם; ,רבי מכבד עשירים"

- 344 מצורע
- אופני מניעת הריון באשה שסכנה לה שתתעבר / אופני בריקת הזרע במי שלא נתברך בבנים / תקון על החטא הידוע / אי נהגינן שהנשים לא תתרחצנה בימי ליכונן / מקור למ"ש בלקו"ת (שלוח מב, ב) שנדה חובה טהרתן במים חיים / מי שמצא שהמים במקוה לא הגיעו לנקב ההשקה / ב' ענינים בשיעור מי המקוה, בפעולת הטבילה ובשיעור המקוה / שקו"ט בדיני חציצה / שיטת הרא"ש בפירוש „מי גבאים“; החילוק בין „חוקתי עליכם מים טהורים גו“ ל„ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ“ — ב' תקופות לע"ל / ביאור הרלו"צ ז"ל (אבי כ"ק אדמור"ר שליט"א) ע"פ קבלה במאמר המשנה (מקוואות ספ"ז), מחט שהיא נתונה כו": לפי זה — ביאור הבבא שלפני, מקוה שמימיו מרוודין כו" ע"פ קבלה ובעבודת האדם / הידורי אנ"ש בתיקון המקוה / תיקון המקוה דאדמור"ר מהורש"ב נ"ע / טעם מנהגו שלא להשתמש בברז של גומי במקוה / כ' בורות במקוה — א' להשקה וא' לזריעה / להחמיר במקוה לצאת כל הדיעות / מעלת יופי חיצוני של מקוה / הרמו בענין הטבילה במקוה ע"פ דברי הרמב"ם סוף הל' מקוואות / מעלת הזכרח טהרת המשפחה / דבורנו בפרט אין מקום לבושה אודות דיבור בעניני טהרת המשפחה / קביעות לימוד בהלכות טהרה לנשים / שלום בית ע"י זהירות בטהרת המשפחה / אופן התפלה לרפואה תלוי אם החולה נולד בטהרה / תיקון למי שדואג שנכשל במקוה שאינה כשרה / תיקון למי שנכשל בדיני טהרה / ברכת זחורק ע"י זהירות בטהרת המשפחה / מעלת יסוד איגוד שומרי טהרת המשפחה
- 362 אייר
- ר"ת אברהם יצחק יעקב רחל
- 363 י"ג אייר
- שיחת י"ט אייר תשי"ב — סיום השבעה: ענין ירידה צורך עלי
- 365 אחרי
- הקשר ד, כיסוי הדרם לעבודת ערב יום כיפור / עיקר העזרה לארה"ק היא ע"י חינוך התומ"צ שם, כי ארץ ישראל אינה סובלת חטאים
- 366 קדושים
- ביאור דברי זוהר (ח"ב פט, א. ח"ג פא, א), זכור את יום השבת לקדשו וכתובי קדושים תהיו כו' תהיו ודאי" / ביאור בתניא ספ"ב אודות אלו שמצוה לשנאותם; ביאור הלשון „הדן לא לא הפסיד כו" / חלוקת סוגי בני ישראל שאינם שומרים תומ"צ / ילד שהגיע לגיל ד' / שקו"ט והערות בשו"ת הצ"צ (חיי"ד ס"צ) בדין גילוח הזקן במספרים כעין תער ושלא כעין תער / אופנים שונים בהעברת שער הזקן (ע"י תער, סם וכז) — התלויים בדרגתו של האדם
- 380 אמור
- הליכת כהנים על קברי צדיקים / ביאור לשון התניא (חנך לנער), ומצות החינוך היא ג"כ במ"ע כמ"ש בא"ח סימן שמי"ג / ההמשכה הרוחנית ע"י פעולות דקטנים ומ"ע שהזמ"ג דנשים; החילוק בין ת"ת לשאר מצוות לענין חינוך; לדעת אדה"ז — חיוב חינוך הוא מדרבנן / פירוש ל' אדה"ז בשו"ע או"ח סקפ"ו ס"ג / ישוב הסתירה בין המבואר במ"א שאין הפרש בחיות בין מוח וצפורן להמבואר בלקו"ת ד"ה ונקדשתי שהחיות שבראש נעלה יותר / הוראה ולימוד מענין קצירת העומר

- 384 **פסח שני**
אכילת מצה בסעודת יום י"ד אייר
- 385 **בהר**
ביאור מאמר הזהר (ח"ג קח, א) „עבדין פטורין מעול מלכותא דלעילא“
- 386 **פרקי אבות (פ"ה)**
בן שבעים לשיבה — ובתקו"ז (תכ"א) "לית שיבה פחותה משתי"ן"; פלוגתת בבלי
וירושלמי / מעלת בן ששים



ויקרא

„הרי עלי עולה או שלמים כבש“ (וכיו"ב) — ס'איז דאך פאראן דער ציווי"7 „מוצא שפתיך תשמור ועשית כאשר נדרת"8. און וויבאלד אז ער האט געזאגט „קטן“ (א כבש), דארף ער דאך מקיים זיין נדרו (ועשית כאשר נדרת), און ווען ער ברענגט א גדול „איל“ במקום „כבש“9) האט ער דאך ניט געטאן „כאשר נדרת“? זיינען פאראן אין דעם צוויי אופנים ווי דאס צו לערנען:

(א) מצד הגברא — בשעת ער האט נודר געווען א קטן, נעמט מען אן אז זיין כוונה איז ניט געווען אויף צו ברענגען דוקא א קטן, ניט קיין גדול, נאר אז ער זאל ברענגען ניט ווייניקער דערפון; ער האט גע-מיינט אז ער זאל ברענגען לכל הפחות א קטן10. און דעריבער, ווען ער ברענגט דעם גדול איז ער מקיים נדרו, ווייל (אויך) צו דעם האט ער מכוון געווען.

(ב) מצד החפצא — דער גברא האט טאקע געזאגט און געמיינט א קטן, א כבש וכיו"ב; וויבאלד אבער „יש בכלל מרובה מועט“11 (ע"ד ווי „יש בכלל מאתים מנה“12), איז ווען ער ברענגט א גדול (א

א. אין הלכות מעשה הקרבנות פסקינט דער רמב"ם: הנודר גדול והביא קטן לא יצא, קטן והביא גדול יצא, כיצד אמר הרי עלי עולה או שלמים כבש והביא איל או שנדר עגל והביא שור גדי והביא שעיר יצא.

דער מקור פון דברי הרמב"ם איז ווי אנגעצייכנט אין כסף משנה) — די משנה אין מנחות3 וואס זאגט: (הנודר) גדול והביא קטן (איז לכו"ע) לא יצא. קטן והביא גדול (איז א מחלוקת, לויט די רבנן) יצא רבי אומר לא יצא, און דער רמב"ם פסקינט ווי די רבנן.

[און דער רמב"ם ברענגט די דוגמאות „כבש והביא איל . . . עגל והביא שור גדי והביא שעיר“ — ווייל דער רמב"ם פסקינט אז דאס וואס „קטן והביא גדול יצא“ איז דאס בלויז ווען ביידע זיינען פון מין אחדי (אבער ניט פון צוויי מינים) און ווי ער זאגט ווייטער מפורש אין פרק6].

דארף מען האבן א הסברה: ווי אזוי איז מען יוצא מיט אן איל בשעת ער זאגט

(1) רפ"ז.

(2) להעיר שבפרשת קרבנות בפרשתנו מתחיל בקרבנות נדבה (פרש"י פרשתנו א. ב. וראה גם פרש"י ב. א), ורק אח"ז (ד, א ואילך) באו הדינים כו' ע"ד קרבנות חובה [אלא שבאמצע קרבנות נדבה בסוף הפרשה ע"ד מנחות, בא גם ע"ד מנחת חובה אחת (ב, יד-טז). וראה גם פרש"י שם, יב]. וראה לקמן בפנים סעיף ח.

(3) קו. ב.

(4) ראה גם פ"י רבינו גרשום שם סע"ב. רש"י שם קח, א ד"ה כחידאה.

(5) ראה תוס' שם קו, סע"ב ד"ה ורבי. ושקול"ט במפרשים ובהנסמן לקמן הערה 10.

(6) שם ה"ט. וראה ראב"ד וכס"מ שם.

(7) תצא כג. כד.

(8) והרמב"ם מונה אותה במנין מ"ע של תורה (הל' נדרים פ"א הי"ד. סהמ"צ (ומנין המצות בריש ס' הי"ד) מ"ע צד).

(9) ראה ב"ק (סה, ב): טלה ונעשה איל עגל ונעשה שור נעשה שינוי בידו. וראה תו"ד"ה איל שם.

(10) ראה ביאור הר"פ פערלא לסהמ"צ רס"ג ח"א עשה קפד-קפה בסופו (תג, א).

(11) ל' רש"י מנחות שם, כ ד"ה ממה נפשך. רע"ב מנחות פ"ג מ"ז בטעם דרבנן. וכ"כ בקרית ספר להמבייט על הרמב"ם כאן הטעם דיצא.

(12) ב"ק ע"ד, א. ב"ב מא. ב. ושי"ן. רמב"ם הל' עדות פ"ג ה"ג.

למימר לא הכי נדר"17, און מ'זאגט ניט אַז
 „בכלל מרובה מועט“ — איז ניט מסתבר
 צו זאגן, אַז לויט דער מסקנא איז דער
 חידוש בטעם הדין פאַרוואַס „קטן והביא
 גדול יצא“ — ווייל „בכלל מרובה
 מועט“18.

ועד"ז איז ניט גלאַטיק צו זאגן אַז דער
 חילוק וחידוש (אין דער צריכותא) איז —
 אַז דער גברא „הכי נדר“ ווען דברים
 שבפיו — זיינען ניט אַזוי.

ג. אויך פאָדערט זיך ביאור:

לויט ביידע אופנים הנ"ל (א) אַז דער
 גברא האָט מלכתחילה נאָר מגביל גע-
 ווען אַ שיעור למטה, (ב) אַז יש בכלל
 מרובה מועט] — איז מסתבר לומר, אַז
 בשעת „נדר קטן“, מעג ער לכתחילה
 ברענגען אַ „גדול“.

און וויבאַלד אַז „הרוצה לזכות עצמו
 יכוף יצרו הרע ויחיב ידו ויביא קרבנו מן
 היפה המשובח ביותר שבאותו המין“20
 שיביא ממנו הרי נאמר בתורה21 והבל
 הביא גם הוא מבכורות צאנו ומחלביהן
 כו' וכן הוא אומר22 כל חלב לה' וגו'23;
 נאָכמער: בנוגע צו אַ קרבן שטייט24 אַז
 מ'זאַל ברענגען „מבחר נדריכם“25.

17) ובפרט לפי רגמ"ה שם (קו, ס"ב), דאימורין
 דפר נפיש מדעגל דהוה לגבוה טפי ממה דנדר, ולא
 כפרשי „ואיכא למימר לא הכי נדר“.
 18) וראה לקמן הערה 37.
 19) רמב"ם סוף הל' איסורי מנחה.
 20) ראה רמב"ם הל' מעה"ק פ"ז הי"ג ובלח"מ
 שם הי"ג.

21) בראשית ד, ד.

22) פרשתנו ג, טז.

23) וראה לקושי חט"ז ס"ע 23 ואילך.

24) ראה יב, יא.

25) פרשי שם. וראה פרשי למשנה מנחות קח, ב
 (ד"ה הגדול), בטעם הדין „פירשתי ואיני יודע מה כו'
 הגדול שבהן הקדש“ — דמסתמא מוטב שבהן
 הקדיש דכתיב מבחר נדריכם. וראה רמב"ם (ולח"מ)

איל במקום כבש וכיו"ב) איז אין דעם
 נכלל אַ קטן (ער האָט נאָר מוסיף געווען
 בנדרו), איז נתקיים נדרו.

ב. ס'איז אַבער ניט מספיק:

מעין מחלוקת זו איז אויך דאָ פריער
 אין דער משנה ביי מנחות13: „פירשתי
 מנחה של עשרונים ואיני יודע כמה
 פירשתי יביא ששים עשרון רבי אומר
 יביא מנחות של עשרונות מאחד ועד
 ששים“, און בטעם מחלוקתם ברענגט די
 גמרא14 כמה דיעות, ולבסוף דעת רב אשי
 „בקטן והביא גדול קמיפלגי רבנן סברי
 קטן והביא גדול יצא „וזה אי נמי לא נדר
 אלא שלשה עשרונות ומייתי חמשה
 לנדרו יצא“15) ורבי סבר לא יצא,

און די גמרא איז ממשיך „והא איפלגו
 בה חדא זמנא דתנן קטן והביא גדול יצא
 רבי אומר לא יצא“, און די גמרא ענט-
 פערט „צריכא דאי אתמר בהא (ביי
 מנחות) בהא קא אמרי רבנן משום דאידי
 ואידי קומץ הוא (בין מנחה גדולה בין
 מנחה קטנה חד קומץ מקריב)16 אבל התם
 דקא נפיש אימורין אימא מודו לי לרבי
 „אימורין דגדול נפיש מדקטן, ואיכא
 למימר לא הכי נדר בההוא קאמר (רבנן)
 לא יצא דנפיש אימורין דידי“16) ואי
 אתמר בההיא (ביי קרבנות) בההיא קאמר
 רבי אבל בהא (דמנחות) אימא מודי להו
 לרבנן צריכא“.

און וויבאַלד אַז ס'איז דאָ אַ קס"ד דכיוון
 — „אימורין דגדול נפיש מדקטן ואיכא

13) מנחות קד, ב.

14) שם קו, ב.

15) פרשי שם. ומסיק בפרשי שם „ולא בעי
 אתנוי מידי“ (והיינו, מסקנת הגמ' — דעת ר' אשי).
 וראה רע"ב במשנה מנחות שם מ"ב ד"ה יביא
 ובתוספת חדשים שם.

16) פרשי שם.

ריחם עליו ופטרו בכך אינו בדין שידחוק עצמו להביא ביותר מה שתשיג ידו³⁴.

אבער דאס האט ניט קיין שייכות לנדו"ד, ווייל דאָרט רעדט זיך בנוגע קרבנות וואָס (א) חיוב התורה עליו (ניט מצד נדרו), וואָס דוקא בזה פאָסט סברת החינוך הנ"ל. (ב) קרבן עשיר ועני וועלכע זיינען מינים שונים: בהמות, עופות, ביז דלי דלות (א מנחה — וואָס איז עשירת האיפה סולת).

משא"כ בנדו"ד רעדט זיך וועגן א קרבן וואָס (א) קומט מחמת נדרו, און (ב) רעדט וועגן קטן וגדול אין דעם זעלבן מיין³⁵.

ומזה מובן, אַז ווען נדר קטן מיינט ער ניט אויך אַ גדול, ועד"ז בה"חפצא" דהקרבת — איז אין אַ קרבן גדול ניט נכלל אַ קרבן קטן. און ס'איז מובן דער חילוק צווישן דעם און דאָס וואָס מ'זאָגט יש בכלל מאתים מנה: דאָרטן איז עס דאָך אַן ענין שבמציאות, שבכלל מאתים יש מנה במציאות, משא"כ בנדו"ד, ווען ער איז מקריב אַ שור איז אין דעם ניטאָ³⁶ אַן עגל³⁷.

ועפ"ז הדרא קושיא לדוכתא — וואָס איז דער טעם פונעם דין „קטן והביא גדול יצא“?

איז אויב מ'זאל אָננעמען די הסברות הנ"ל, דאָרף לכאורה אויסקומען, אַז ווען נדר קטן איז לכתחילה דאָרף ער (עכ"פ — כדאי ער זאל) ברענגען אַ גדול (מצד „כל חלב לה“)²⁶.

אבער פון פשטות לשון הרמב"ם „קטן והביא גדול יצא“ (און אפילו ניט ווי ער זאָגט ווייטער לגבי נדבה²⁷ (ווי לשון המשנה²⁸), „אם נדר כבש ונפסל אם רצה יביא בדמיו איל“²⁹) איז משמע, אַז דאָס איז ניט קיין דין לכתחילה, נאָר³⁰ בלויז אַז בדיעבד יצא³¹.

[בנוגע צו קרבן עולה ויורד וואָס קומט אויף ד' חטאים³² שטייט אין חינוך³³, אַז „אם הוא עני והביא כשבה או שעירה לא יצא י"ח והטעם לפי שאחר שהאל ב"ה

שם. וראה לקו"ש ח"ב ע' 130 והערה 11 שם. ושו"נ לקו"ש חט"ו שם. ובארוכה לקמן ע' 8 ואילך.

26) ובמכש"כ ממש הר"ש (והרא"ש) גבי „מצורע עני שהביא קרבן עשיר יצא“ (נגעים פי"ד מי"ב): אפילו לכתחילה מביא ותבא עליו ברכה — שהרי שם מדובר בקרבן שהתורה חייבתו בזה קרבן עשיר או עני. וראה לקמן בפנים. ובביאור הרי"פ שבהערה 10, 34.

27) הל' מעשה הקרבנות שם הי"ז.

28) מנחות קח, סע"א.

29) ועד"ז כתב (במשנה ו) ברמב"ם שם באיל „איל זה עולה ונפל בו מום אם רצה יביא בדמיו כבש“.

30) אף ש"ל שמדבר כאן רק בדין הנדר וקיומו ולא בדין (הנוסף) דכל חלב לה, וכדלהלן ברמב"ם שם הי"ד. אבל שם מובן זה בלשוננו גופא, ואינו חייב להביא היפה השמן ביותר שאין שם למעלה ממנו אלא יביא הבינוני ואם הביא הכחוש יצא ידי נדרו. ולהעיר שהרמב"ם כתב כאן „יצא“ סתם, ולא כמו בה"ב וה"ד „יצא ידי נדרו“.

31) ולכאורה י"ל דלשון „יצא“ הוא איידי דתני ברישא לא יצא תנא בסיפא יצא (וכמ"ש הר"ש והרא"ש (שבהערה 26) לגבי לשון המשנה נגעים שם). אבל לכאן אי"ז מספיק לתרץ בנוגע להרמב"ם, שהוא בתראי (לגבי המשנה) והו"ל לפרש יותר, ובפרט ע"פ הידוע גודל דיוק לשונו בספרו.

32) פרשתנו ה, א ואילך.

33) מצוה כג.

34) וכבר הקשה עליו (במנחת חינוך ו) בהגהות משנה למלך לחינוך שם (נדפס בסוף הספר). וראה ביאור הרי"פ פערלא שם מ"ע קמ"קמה (שפח, ב) דמפרש הכוונה בחינוך דלא יצא ידי חובתו כראוי.

35) ראה ביאור הרי"פ פערלא (הניל הערה 10).

36) ראה לעיל הערה 9.

37) ולשון (רש"י) (הרע"ב שכתב כן בטעם דרבנן „בכלל מרובה מועט“ (את"ל שהכוונה כפשוטו — אבל ראה לקמן הערה 42), אולי י"ל כי ס"ל דגם למסקנא הנודר קטן והביא גדול הוא מצד האימורין דנפיש, ובוה אפ"ל דבכלל מרובה מועט. משא"כ להרמב"ם י"ל דס"ל שהוא מצד כללות הקרבן — איל במקום כבש (ולא רק מצד האימורין שמקריבין ע"ג המזבח), ובוה לא מתאים (כ"כ) לומר „בכלל מרובה מועט“.

רבי האלט אז מען רעכנט זיך נאָר מיט „מוצא שפתיך“ — דיבור פיו, דער תוכן הנדר (כאשר נדרת) איז מוגבל און מוגדר דורך'ן לשון וואָס ער האָט אַרויס- גערעדט מפיו;

משא"כ די רבנן האַלטן. אַז דער עיקר איז — „ועשית כאשר נדרת“, מקיים זיין תוכן הנדר, אע"פּ וואָס דאָס איז ניט בהתאם (כ"כ) מיטן לשון וואָס ער האָט אַרויסגערעדט (מוצא שפתיך). ד.ה. דער מקיים זיין דעם נדר בדיוק לויט „מוצא שפתיך“ איז ניט לעיכובא.

[ואזלי לשיטתייהו, וואָס מען געפינט בכמה מקומות בש"ס אין דער מחלוקת פון רבי מיט די רבנן, בנוגע אַ לשון וואָס שטייט אין דער תורה אָדער בדברי חז"ל, ועד"ז בלשון בני אדם — אַז לדעת רבי מיינט עס כפשוטו ממש ובכל הפרטים, דברים ככתבן; ולדעת רבנן מוז עס ניט זיין כפשוטו הלשון ובכל הפרטים, אויב נאָר דאָס איז בהתאם צום תוכן הכללי, ווי גערעדט אמאָל באַרוכה³⁹].

ו. ועד"ז בנדו"ד — „קטן והביא גדול . . . הרי עלי . . . כבש והביא איל“:

מצד „מוצא שפתיך“ — האָט ער דאָך געזאָגט „הרי עלי . . . כבש“ (וואָס איז ניט כולל אַן איל, כנ"ל); אָבער מצד דעם תוכן הנדר — וואָס דאָס איז אַ נדר לה"י⁴⁰ (ביי וועלכן ס'איז דאָ דער ציווי „כל חלב לה"י און „מבחר נדריכם“) — נעמט מען אַן, אַז תוכן נדרו איז צו ברענגען אַ קרבן צום אויבערשטן פון מין הצאן, דאָס וואָס ער האָט בפועל, געזאָגט בפיו „כבש“ איז בלויז מצד אַ מניעה צדדית — ווייל לא

ד. וועט מען דאָס פאַרשטיין בהקדם הביאור איז לשון הרמב"ם אין דער „כותרת“ פון הלכות נדרים — אַז די מצוה איז „שישמור מוצא שפתיו ויעשה כמו שנדר“, דלכאורה איז דאָס אַן אריכות יתירה (וכפל לשון).

[ולהעיר — אין מנין המצות בריש ספר היד³⁸ זאָגט דער רמב"ם בלויז איין ענין — „לקיים אדם כל מה שיוציא בשפתיו כו" — כי שם ענינו וסגנונו קיצור נמרץ].

אע"פּ אַז דאָס איז ע"פּ לשון הכתוב „מוצא שפתיך תשמור ועשית כאשר נדרת“ — וסגנונו של הרמב"ם בספר היד צו מעתיק זיין לשונות הכתובים. — איז אָבער דוחק (קצת) זאָגן אַזוי אויב עס איז כלל ניט אַ נפק"מ להלכה.

ולכן מסתבר לומר אַז עס איז ניט סתם אַ כפל לשון, נאָר דאָס זיינען צוויי דינים (חיובים): א) שישמור מוצא שפתיו (מוצא שפתיך תשמור), ב) ויעשה כמו שנדר (ועשית כאשר נדרת).

והביאור בזה: אין יעדן נדר זיינען פאָ- ראָן צוויי ענינים: א) דיבור פיו — די ווערטער וואָס ער האָט אַרויסגערעדט. ב) דער תוכן פון זיין דיבור, נדר.

און דאָס זיינען די צוויי ענינים אין פסוק: א) מוצא שפתיך תשמור — די ווערטער וואָס ער האָט אַרויסגערעדט. ב) ועשית כאשר נדרת — מקיים זיין תוכן נדרו.

ה. ועפ"ז יש לבאר די מחלוקת צווישן רבי מיט די רבנן (ביי נדר קטן והביא גדול: יצא אָדער לא יצא), אַז דאָס איז פאַרבונדן ווי מען לערנט דעם גדר החיוב פון „ועשית כאשר נדרת“:

39) ראה לקו"ש חיו"ז ע' 26. ובארוכה — שם ע' 30 וא"ל (ובהנסמן שם).

40) ראה תהלים קטו, יד, שם, יח. וראה רמב"ם סוף הל' נדרים, הובא לקמן בפנים סעיף ז.

דער חילוק צווישן די צוויי פסוקים: „מוצא שפתיך תשמור ועשית כאשר נדרת“ רעדט וועגן נדרי הקדש, משא"כ „ככל היוצא מפיו יעשה“ רעדט וועגן נדרי איסור⁴⁶ [און ווי מען זעט עס אין רמב"ם גופא, אָז אין מנין המצות בריש ספר היד, וואו ער ברענגט נאָר דעם פסוק „מוצא שפתיך תשמור ועשית“, זאָגט ער אָז די מצוה איז — „לקיים אדם כל מה שיוציא בשפתיו מקרבן או בצדקה וכיו"ב" (און דערמאָנט ניט נדרי איסור)].

וע"פ הנ"ל (סעיף ו) איז מובן דער חילוק בלשון הכתובים — ביי נדרי איסור שטייט נאָר „ככל היוצא מפיו יעשה“, משא"כ ביי נדרי הקדש שטייט (צוויי פרטים) „מוצא שפתיך תשמור ועשית כאשר נדרת“:

דער חילוק צווישן נדרי איסור און נדרי הקדש איז: ביי נדרי איסור שאַפט זיך דער (תוכן ה)איסור אינגאַנצן מצד דעם דיבור האדם (לולא זיין דיבור איז ניטאָ קיין איסור), און דערפאַר איז ביי נדרי איסור פאַראַן בלויז איין דין (חיוב) — „ככל היוצא מפיו יעשה“ (וויבאַלד אָז דיבורו שאַפט דעם איסור).

דאָקעגן ביי נדרי הקדש — איז פעולת הנדר נאָר די חלות — עס זאָל חל זיין אויף אים אַ חיוב (שבמציאות) שבתורה — אַ חיוב של קרבן לה' (אָדער של צדקה וכיו"ב).

[און ווי גערעדט אַמאַל באַרוכה" בבי-אור דברי הרמב"ם אין סוף הל' נדרים: אמרו חכמים כל הנודר כאילו בנה במה ואם עבר ונדר מצוה להשאל על נדרו כדי שלא יהא מכשול לפניו, במה דברים

השיגה ידו וכיו"ב — אַבער דער מכוון פון „כבש" איז — מין הצאן".

און דעריבער: לדעת רבי, אָז מען רעכנט זיך נאָר מיט „מוצא שפתיך“, איז גדול במקום קטן לא יצא — זיין נדר איז געווען אַ „קטן“, קען ער ניט יוצא זיין נדרו דורך ברענגען אַ קרבן וועלכער איז אַן אַנדער קרבן (גדול) ניט ווי „מוצא שפתיך“:

לדעת רבנן אַבער רעכנט מען זיך בעיקר מיט תוכן נדרו — „ועשית כאשר נדרת“, און דעריבער, אע"פ אַז לכת-חילה זאָגט מען ניט אָז ער זאָל ברענגען אַ גדול (איל במקום כבש), וואָרום ווי-באַלד אָז אמר קרא „מוצא שפתיך תשמור“, דאַרף ער לכתחילה ברענגען ווי „מוצא שפתיך“ —

אַבער בשעת אָז הביא גדול (ער האָט געבראַכט אַן איל) איז ער מקיים „ועשית כאשר נדרת“ און איז במילא מקיים די מצות התורה⁴² (ווייל דער פרט פון „מוצא שפתיך תשמור“ איז ניט לעי-כובא).

ז. ויש להמתיק פסק הרמב"ם (כסברת רבנן) — ובהקדם:

ביי דער „מצות עשה של תורה“ וואָס דער רמב"ם זאָגט⁴³ „שיקיים אדם . . נדרו בין שהי' מנדרי איסור בין שהי' מנדרי הקדש“ ברענגט דער רמב"ם צוויי פסוקים: שנאמר⁴⁴ מוצא שפתיך תשמור ועשית כאשר נדרת ונאמר⁴⁵ ככל היוצא מפיו יעשה.

(41) וע"ד הנודר סתם מביא מן הגדולים (רמב"ם הל' מעיק פט"ז היג — ראה לחי"ם שם).

(42) וי"ל דוהי' גם הכוונה בדברי (רש"י) הרע"ב בדעת רבנן יש בכלל מרובה מועט.

(43) הל' נדרים פ"א הי"ד.

(44) תצא כג. כד.

(45) מטות ל. ג.

(46) כפשוטו החילוק בהפרשות דמטות ותצא שם. וראה רדב"ז לרמב"ם שם.

(47) ראה בארוכה לק"ש חכ"ט ע' 36-7.

זיינען כנגד רמ"ח אברים⁵² ושס"ה מצות ל"ת זיינען כנגד שס"ה גידים⁵³, און מיט יעדער מצוה — מצוה מלשון צוותא וחיבור — פארבינדט מען בפרט⁵⁴ דעם אבר (אדער גיד) פרטי מיט דעם אויבערשטן⁵⁵.

דער ענין הקרבנות אבער איז תוכנו וואָס דער איד גיט זיך אוועק אינגאנצן, ווערט כולו נתקרב צום אויבערשטן.

[און דאָס איז מודגש אויך לויטן ביאור הרמב"ן⁵⁶ אין דעם טעם וואָס קרבנות זיינען מכפר, „שיחשוב אדם בעשותו כל אלה כי חטא לאלקיו בגופו ובנפשו וראוי לו שישפך דמו וישרף גופו לולא חסד הבורא שלקח ממנו תמורה . . דמו (דה"קרבן) תחת דמו נפש תחת נפש כו"י. קרבן איז במקום גופו ונפשו, ווייל אין דעם גיט ער איבער זיין גאַנצן (גוף ו)נפש לה".

זאת ועוד: דער ענין הקרבנות איז בתוכנו ענין התשובה (כמובן אויך פון דברי הרמב"ן הנ"ל), וואָס תשובה איז למעלה מכל המצות און דעריבער ווערן ע"י התשובה נתמלא אַלע פגמים וואָס זיינען געוואָרן דורך די עבירות והעדר קיום המ"ע].

ויש לומר אַז דאָס איז אויך איינער פון די טעמים וואָס פרשת קרבנות הויבט זיך אַן מיט קרבנות הבאים בנדר ובנדבה, ווי רש"י זאָגט גלייך בהתחלת הפרשה⁵⁷ „בקרבת נדבה דיבר הענין", און ערשט

אמורים בנדרי איסור אבל נדרי הקדש מצוה לקיימן ולא ישאל עליהן אלא מדוחק שנאמר⁴⁸ נדרי לה' אשלם —

אַז ביי נדרי הקדש, האָט זיך ע"י נדרו געשאַפן (ניט נאָר אַ חלות חיוב של נדר, נאָר) אַ חלות חיוב שבתורה — של קרבן (וצדקה וכיו"ב), ס'איז געוואָרן אַ חפצא של מצוה, און דערפאַר „לא ישאל עליהן כו"י".

און דערפאַר איז ביי נדרי הקדש פאַ-ראַן (לפסק הרמב"ם — כדעת רבנו) אויך אַ דין פון „ועשית כאשר נדרת" — אַז מ'איז מקיים דעם נדר אויב נאָר עס האָט זיך אויסגעפירט דער תוכן ומכוון הנדר (אַלס אַ קרבן לה', או צדקה כו"י), אפילו ווען דאָס איז ניט גענוי כפי „מוצא שפתיך"⁴⁹.

ח. דער ביאור בזה בפנימיות הענינים:

ס'איז ידוע אַז קרבן איז מלשון קירוב⁵⁰, ותוכן ענין הקרבנות איז — „אדם יכיריב (צ"ל) מכס קרבן להו"י", דאָס וואָס דער איד ווערט נתקרב צום אויבערשטן, ער איז מקרב (ומקריב) זיינע כחות וחושים צום אויבערשטן.

און דאָס איז דער חילוק צווישן קרבנות און אַנדערע מצות: מצות זיינען „אברים און גידים" פרטיים, די רמ"ח מ"ע

48 נסמן לעיל הערה 40.

49 ובפרט ד. נדרים ונדבות . . אם גמר בלבו ולא הוציא בשפתיו כלום חייב כיצד גמר בלבו שזו עולה או שביא עולה הרי"ז חייב להביא שנאמר . . בנדיבות לב יתחייב להביא. וכן כל כיוצא בזה מנדרי קדשים ונדבותן (רמב"ם הל' מעה"ק פי"ד הי"ב).

50 ראה ס' הבהיר ס"י מו (קט). ועייג'כ זח"ג ה, רע"א. שליה מסי' תענית (ריא, ב). פעי"ח ש' התפלה פ"ה.

51 כתורת אדה"ז (היום יום"י"ב אדר שני. ועוד).

52 רמב"ם בסוף הקדמתו לספר היד ובהקדמתו לטהמ"צ (ממכות כג, סע"ב. וראה תנחומא תצא ב).

53 זח"א קע, ב.

54 נוסף על ענין הכללי — קדשנו במצותיו, הצוותא.

55 ראה לקרית עה"פ תמים תהי' (נצבים מה, ג).

56 פרשתנו א, ט. וראה גם שליה שם — מרקנטי.

57 ראה בהנסמן בהערה 2.

און דעריבער איז דא נוגע בעיקר דער תוכן וענין הכללי, דאס וואס דער איד גיט זיך אוועק אינגאנצן ובמילא ווערט ער נתקרב לה' לגמרי.

י. ע"פ זה יש לבאר בהלשון „קטן“ און „גדול“ ברוחניות הענינים:

בתחלת העבודה האלט דער איד במצב של קטנות, וויבאלד אבער אז דאס איז פארבונדן מיטן ענין הקרבנות, מיטן נתקרב ווערן נפשו (כולו) צו אלקות, און מקריב זיין זיך, איז דאס פארבונדן מיט קירוב וקרבו (דכולו) „גדול“ (ע"ד המ' בואר⁶¹ אין דער שייכות צווישן יראה תתאה (קבלת עול) מיט יראה עילאה).

און דערפאר „הביא גדול“ — דאס ברענגט צו דער הקרבה וקירוב באופן של גדלות, אז אויך בגילוי ובכל כחות נפשו ווערט ער אינגאנצן נתקרב לה'.

און דורך עסק בתורת הקרבנות ווערט דאך כאילו הקריב קרבן⁶² און „תלמידי חכמים העוסקין בהלכות עבודה מעלה עליהם הכתוב כאילו נבנה מקדש בימיהם“⁶³, און פון דעם „כאילו“ ווערט דער „נבנה מקדש“ בפועל, בביאת משיח צדקנו, ושם („הקריב קרבן“ בפועל ויתרה מזה —) נקריב לפניך כמצות רצונך⁶⁴, בבית המקדש השלישי שיבנה במהרה בימינו ממש.

(משיחת י"ג תשרי תשמ"ה)

דערנאך איז די תורה ממשיך בקרבן חטאת ואשם — קרבנות חובה⁶⁵,

ווייל דער ענין אין קרבנות איז וואס ע"ז ווערט א איד נתקרב כולו לה' און דאס דריקט זיך אויס ניט אזוי בקרבנות חובה [מצד דעם וואס ס'איז א חובה, הערט זיך אן אין דעם בעיקר דער קיום ציווי ה' צו ברענגען א חטאת אדער אשם אויף א חטא וכיו"ב], נאר אין קרבנות נדבה וואס א איד איז זיך מתקרב לה' בנדיבות לבו.

ט. ועפ"ז יש לבאר בנדוד⁶⁶ וואס הנודד קטן והביא גדול יצא:

ווען א איד איז נודד א קרבן, איז דאך תוכנו וענינו ניט דאס וואס ער קומט מקיים זיין א מצוה פרטית („מוצא שפתיך תשמור“ וכיו"ב). נאר, כנ"ל, דער ענין הכללי פון מקריב זיין זיך, אינגאנצן אוועקגעבן זיך צום איבערשטן

[ובלשון רז"ל⁶⁷ בנוגע צום לשון „נפש“⁶⁸ וואס שטייט ביי קרבן מנחה של נדבה, „אמר הקב"ה מי דרכו להביא מנחה עני מעלה אני עליו כאילו הקריב נפשו לפני“.

ו"ל אז די הוספה „מעלה אני עליו“ איז למעלותא — אז ער האט אין דעם אויך א נתינת כח מלמעלה, זיין „הקריב נפשו“ איז נאך מער ווי עס קען זיין מצד כחו ועבודתו — עס קומט צו וואס „הקב"ה מעלה עליו“],

ובמילא איז דער קיום פון דער מצוה פרטית דא — ווערט ער נכלל אין דער מצוה כללית — דער צוואה וחיבור כללי, פון דעם אידן, ע"ז נדבת והקרבת הקרבנות, מיטן איבערשטן.

58) ראה גם לקו"ש ח"י ע' 12 ואילך.

59) מנחות קד, ב. הובא בפרש"י פרשתנו ב, א (בשינויים).

60) פרשתנו שם.

61) תו"א קיד, ד. ביארה"ז פא, אי.ב. קונטרס העבודה פ"ג ע' 18).

62) ראה מנחות קי, א. וראה בארוכה לקו"ש ח"י ע' 413 ואילך ובהערות שם.

63) מנחות שם.

64) ראה תו"ח ר"פ ויחי. וככה תרל"ז פ"ז ואילך.

ויקרא ב

לערנט מען אָפּ פון פסוקי (ווי דער רמב"ם האָט שוין געבראַכט אין די הלכות פריער⁷). „מבחר נדריך (נדרין הלכה וואָס די היינט וואָס אין דאָ די נייע ומחדש, וועלכע (א) ווערט אָפּגעלערנט דערפון וואָס „נמנו" די דרגות ומינים אין שמנים, (ב) איז פאַרבונדן מיט רצון האדם („הרוצה לזכות עצמו") און (ג) ער ברענגט אויף דעם נאָך ראיות „הרי נאמר בתורה והבל גוי" און „כל חלב לה' וגו'?"

ב. בפשטות קען מען לערנען אז אין דעם ענין פון „מז המובחר" ביי קרבנות זיינען פאַראַן כמה דרגות¹⁰, ווי ס'איז משמע אין רמב"ם גופא: ס'איז דאָ דער נידעריקער סוג מובחר וועלכער מוז זיין אין קרבן; אָן דעם איז עס אסור למזבח (כאַטש עס איז ניט קיין בעל מום).

ו' ד ווי דער רמב"ם זאָגט אין פרק ב' ¹¹ „ארבעה חוליים אחרים (מי שב- לובן עינו יבלת שאין בו שער, אם נגממו קרניו כו') אם נמצא אחד מהם בבהמה אין מקריבין אותה לפי שאינה מן המוב- חר¹² והכתוב אומר מבחר נדריך."

(7) ראה יב, יא.

(8) פ"ב ה"ח.

(9) כצ"ל לכאורה כככתוב.

(10) נוסף על הדין „מובחרין" שכ' הרמב"ם בריש ההלכות (רפ"א), ש"ל שהוא פרט בתמימים, כמובן מזה שכללם ביחד „מצות עשה להיות כל הקרבנות תמימין ומובחרין שנאמר תמים יהי לרצון זו מ"ע (ועד"ז הוא בריש פ"ו שם). או שהוא ענין בפ"ע — ראה לקו"ש ח"ב ע' 130 בהערות. ואכ"מ.

(11) ה"ח.

(12) אבל „הזקן . . . החולה כשהוא רועד מפני חוליו וכשלוך כחו" הרי"ז מום (ולא רק אינו מן המובחר) — רמב"ם ה"ל ביאת מקדש פ"ז הי"ב.

א. אין סוף הלכות איסורי מזבח, נאָכדעם ווי דער רמב"ם רעכנט אויס די מיני שמנים וואָס זיינען כשירין למנורה און פירט אויס „אבל למנחות כולן כשירין"¹ — איז דער רמב"ם ממשיך בהלכה בפ"ע²:

ומאחר שכולן כשרין למנחות למה נמנו כדי לידע יפה שאין למעלה ממנו והשוה והפחות שהרוצה לזכות עצמו יכוף יצרו הרע וירחיב ידו ויביא קרבנו מן היפה המשובח ביותר שבאותו המין שיביא ממנו. הרי נאמר בתורה והבל הביא גם הוא מבכורות צאנו ומחלביהן וישע ה' אל הבל ואל מנחתו. והוא הדין בכל דבר שהוא לשם האל הטוב שיהי' מן הנאה והטוב. אם בנה בית תפלה יהי' נאה מבית ישיבתו. האכיל רעב יאכיל מן הטוב והמתוק שבשולחנו. כסה ערום יכסה מן היפה שבכסותו. הקדיש דבר יקדיש מן היפה שבנכסיו וכן הוא אומר³ כל חלב לה'⁴ וגו'.

דאַרף מען פאַרשטיין: דעם דין אָז מ'דאַרף ברענגען „מז המובחר" האָט שוין דער רמב"ם געזאָגט פריער אין תחילת הפרק⁵: „לא כל דבר שאינו פסול מביא אותו לכתחילה כו' אלא כל שיביא לקרבן יביא מן המובחר". און דאָס

(1) פ"ז ה"ח"י.

(2) ה"א.

(3) בראשית ד, ד.

(4) פרשתנו ג, טז.

(5) בשו"ע י"ד סו"ס רמח הועתק ל' הרמב"ם (מלבד התחלתו, ומאחר . . . הפחות". ויביא קרבנו . . . והוא הדין) אף שבשינויים (וכדמוכח מזה שבכ"י לטור שם בסוף הסימן העתיק ל' הרמב"ם כצורתו) — ונתבאר בההתועדות.

(6) רפ"ז.

און דער רמב"ם ברענגט דארטן כלל ניט אז מ'זאל ברענגען א יפה ושמן מצד מבחר נדריכם].

און בסוף הל' איסורי מזבח איז דער רמב"ם מחדש, אז "הרוצה לזכות עצמו יכוף יצרו הרע וירחיב ידו ויביא קרבנו מן היפה המשובח ביותר" — ניט בלויז אזא וואָס איז ניט כחוש וכעור, אַ בינוני ואפילו למעלה מבינוני — נאָר "היפה המשובח ביותר".

און דאָס לערנט דער רמב"ם אַפּ ניט פון "מבחר נדריכם", נאָר דערפון וואָס "נמנו" די מיני השמנים, און ברענגט אויף דעם "והבל הביא גם הוא מב-כורות צאנו ומחלביהן" און "כל חלב לה" — און פון דעם דוקא לערנט מען אַפּ "והוא הדין בכל דבר שהוא לשם הא-ל הטוב שיהי' מן הנאה והטוב" (משא"כ דער דין פון "מבחר נדריכם" איז אַ דין מיוחד ביי קרבנות).

אָזוי איז אויך מוכח פון המשך לשון הרמב"ם דאָ — "ומאחר שכולן כשרין למנחות למה נמנו". דלכאורה איז ניט פאַרשטאַנדיק: דער רמב"ם האָט דאָך שוין געזאָגט אין אַ פריערדיקער הלכה¹³ "אע"פ שכולן כשרין למנחות הראשון אין למעלה ממנו ואחריו השני כו" — איז ממילא מובן דער טעם "למה נמנו". דעם דין פון "מבחר נדריכם" האָט דאָך שוין דער רמב"ם געבראַכט פריער, דאָרף מען דאָך וויסן די דרגות אין די שמנים כדי צו קענען מקיים זיין דעם "מן המובחר"?

איז דערפון גופא געדרונגען, אז מצד דעם חיוב פון "מן המובחר" איז ניט מוכרח וויסן די דרגות¹⁴, ווייל "מן

למעלה מזה איז דאָ אַ סוג מובחר וואָס איז ניט בלויז שולל אַ בהמה שנמצא בה איינע פון די חוליים וכיו"ב (וועלכע זיינען אסור למזבח¹³), נאָר אויך (ובעיקר) אַ "שה כחוש וכעור"¹⁴ וואָס איז כלל ניט יפה וטוב. אז אויך אויב עס פעלט דער "מובחר" — זאָל מען ניט ברענגען לכתחילה. ווי דער רמב"ם זאָגט אין ריש פ"ז (המובא לעיל) "לא כל דבר שאינו פסול מביא אותו לכתחילה כיצד הי' חייב עולה לא יביא שה כחוש וכעור ויאמר הרי אין בו מום ועל זה נאמר¹⁵ וארור נוכל וגו' אלא כל שיביא לקרבן יביא מן המובחר"¹⁶.

[און ווי ס'איז אויך מובן פון דברי הרמב"ם בהל' מעשה הקרבנות¹⁷ "מי שנדר שור או איל או כבש או עגל וכיוצא בהם לא יביא כחוש ביותר שב-אותו המין כו' ואינו חייב להביא היפה השמן ביותר שאין שם למעלה ממנו אלא יביא הבינוני. ואם הביא הכחוש יצא ידי נדרו". דארטן רעדט זיך וועגן אַ נדר

13 ראה פ"ג ה"א בהל' איסורי מזבח: נמצאו כל האיסורין למזבח הרי הן יד ואלו הן בעל מום ושאינו מן המובחר כו'. אלא שבפ"ב שם מסיים. ואם הקריבו יראה לי שהורצו. ולהעיר מקריט ספר (להמביט) שם ד, מבחר נדריך דתיב למצוה הוא ולא לפסול. ולפ"ז לכאורה לא הי' נדר אחר ממש ברפ"ז שם. וראה לקמן הערה 16. ועצ"ע.

14 בגדר כחוש בקדשים — ראה ציונים לתורה (להרי ענגל) כלל יג. צפ"ע (המלוט) הל' איסורי מזבח רפ"ז. וש"נ. לקו"ש ח"ב שם.

15 מלאכי א, יד.

16 בקריט ספר לרמב"ם הל' שגגות פ"ב ה"ט

כ' (דהרמב"ם מפרש בגמ' (מנחות סד, א) נמצא כחושה בבני מעיים כלומר שנמצא טריפה בבני מעיים) ונקיט כחושה הכחושה נמי פסולה משום הקריבהו נא לפחתך היכא דאית שמינה (וכברש"י שם ד"ה אפי' נמצאת). וברמב"ם הל' איסורי מזבח פ"ב הי' כ' הטעם דהקריבהו נא לפחתך לגבי טריפות האסורות. וראה צפ"ע המלוט שם. בהנשמך בהערה 14.

17 פט"ז ה"ד.

18 ה"ט.

19 אבל ראה מנחות פו, ב ברש"י כתי' ד"ה שוין למנחות. וראה הערה הבאה.

דא אין הלכות איסורי מזבח, און זאגט עס ניש פריער אין הל' מתנות עניים²¹ (בהתאם להדוגמא דא גופא „האכיל רעב כו' כסה ערום כו'")²² — ווי אין שו"ע וואו דער דין שברמב"ם ווערט נעקט אין הלכות צדקה²³; אדער נאך פריער — אין הל' תפלה (בהתאם צו דער ערשטער דוגמא אין רמב"ם „בנה בית תפלה כו'")?

נאך מער: דער רמב"ם ברענגט אין הל' תפלה²⁴ כמה דינים אין אופן בנין בית הכנסת ווי עס דארף זיין „גבוהה מכל חצרות העיר כו' — וואלט דאך דארטן געפאסט צו ברענגען אַ „הרוצה לזכות עצמו" זאל בויען אַ בית תפלה באופן וואָס „יהי נאה מבית ישיבתו" און בהמשך לזה ברענגען די אַלע פרטי דינים וועלכע ווערן נכלל אין דעם חיוב כללי פון „כל חלב לה".

אויך דארף מען פאַרשטיין די דוג-מאות וועלכע דער רמב"ם ברענגט אויף „כל דבר שהוא לשם הא-ל הטוב שיהי' מן הנאה והטוב" — „בנה בית תפלה כו' האכיל רעב כו' כסה ערום כו' הקדיש דבר כו'". דלכאורה:

די גמרא זאגט²⁵ דעם חיוב פון „התנאה לפניו במצות" (וואָס ווערט אַפגעלערנט פון פסוק²⁶ „זה א-לי ואנוהר") און ברענגט די דוגמאות: „עשה לפניו סוכה נאה ולולב נאה ושופר נאה ציצית נאה ס"ת נאה כו' בדיו נאה בקולמוס נאה בלבלר אומן וכורכו בשיראין נאין" — פאַרוואָס

המובחר" איז שולל בלויז „כחוש וכעור", אָבער ס'איז נישט אַ חיוב צו ברענגען דעם משובח ביותר.

און דערפאַר זאָגט דער רמב"ם „למה נמנו" און עס איז אַ טעם בלויז פאַר דעם וואָס „רוצה לזכות עצמו"²⁰.

ג. מען דארף אָבער פאַרשטיין:

וויבאַלד אַז דער דין אין רמב"ם איז נישט פאַרבונדן דוקא מיט קרבנות (נישט ווי דער דין פון „מבחר נדריכם" וואָס איז דוקא ביי קרבנות כנ"ל) — נאָר ס'איז אַ דין כללי ביי יעדער זאך וועלכע איז פאַרבונדן מיט הוי, ובלשון הרמב"ם „בכל דבר שהוא לשם הא-ל הטוב" (און ווי ער ברענגט די דוגמאות בזה) — איז פאַרוואָס זאָגט עס דער רמב"ם ערשט

(20) וגם גבי שמנים למנחות — ראה פיה"מ להרמב"ם (משנה מנחות שם ע"א) „ור"ל שוין למנחות ואין יתרון לזה על זה אלא למי שרוצה מצוה מן המובחר, ומפשטות המשך לשונו משמע, דגם כאותם ה"שוין למנחות" יש „יתרון לזה על זה . . למי שרוצה מצוה מן המובחר" (ו"שווין" הכוונה בכשרותם, וגם מצד הדיו ד"מבחר נדריכם"). ומה שמסיים „אבל הרוצה היפה והטוב כבר ידוע מעלתו בשבח" — כוונתו ע"פ סדרם במשנה, שהשני שבראשון קדם לראשון שבשני (וכיריב בהשא"י). וראה ל' רש"י ור"ג שם ר"ב. ולהעיר שכן היד מונה אותם במספר סידורי (ולא כבמשנה) — מא' עד ט'.

ועפ"י תומתק ההוספה בס' היד כאן בהי"א לגבי ה"ט בטי"א איירי רק מצד הדיו ד"מבחר נדריכם" ובה אין נפק"מ בהעילוי שבשמנים השווים עצמם: וע"ז מוסיף בהי"א „הרוצה לזכות עצמו כו' ויביא . . מן היפה המשובח ביותר" — גם מכין השמנים השווים גופא.

* ראה תרגום קאפח שם. ולכאורה יש שם טה"ד וחסרה תיבת „אלא".

** ראה עדי"ז הר המור"י לרמב"ם שם סקל"ד שנופרש כן לדעת התוס' (שם ע"ב ד"ה שוין למנחות) — אלא שלפירושו ראשון שבשני מובחר יותר משני שבראשון גם לגבי מנחות (כמו במנורה). ולהעיר מרא"ם שהובא בלח"מ שם.

(21) כפ"ז או כפ"י.

(22) ככפ"ז היו דה"ל מתניע.

(23) יו"ד סו"ס רמח.

(24) פ"א הי"ב.

(25) שבת קלג, ב. ושי"ג.

(26) בשלה טו, ב.

משא"כ דער דין אין סוף הלכות איסורי מזבח „יביא קרבנו מן היפה המ- שובח ביותר“ איז ניט קיין דין אין דער חפצא פון קרבן, נאָר ס'איז אַ דין אין דעם גברא, כדיוק לשון הרמב"ם „הרוצה לזכות עצמו יכוף יצרו הרע כו.“ און דערפאַר איז דאָס אויך ניט קיין דין פרטי ביי קרבנות, נאָר ס'איז אַ דין כללי ביי „כל דבר (וועלכע דער גברא פאַרבינדט עס) שהוא לשם הא-ל הטוב“ — אויך ביי אַנדערע מצות. ס'איז אַ הידור אין מעשה הגברא²⁷, „הרוצה לזכות עצמו“²⁸, אַז יעדער זאך וואָס ער טוט און ברענגט לשם הא-ל זאָל דאָס זיין „מן הנאה והטוב“.

ויש לומר אַז דאָס באַוואַרנט דער רמב"ם דערמיט וואָס ער לערנט אָפּ דעם דין פון מנחות („מאחר שכולן כשרין למנחות למה נמנו“) און ברענגט די ראי' „הרי נאמר בתורה והבל הביא גו“ — דערמיט ברענגט ער אַרויס אַז דער „יביא קרבנו מן היפה המשובח ביותר“ איז פאַרבונדן מיט דעם גדר פון קרבנות (מנחות), וואָס איז נוגע (ניט נאָר אין מעשה הגברא נאָר אויך) אין דער חפצא של הקרבן.

און דאָס איז מודגש אין דער ראי' „הרי נאמר בתורה והבל הביא גם הוא

ברענגט דער רמב"ם דאָ אַנדערע²⁷ דוג- מאות?²⁸

ד. ויש לומר הביאור בזה:

ווי מ'לערנט בהשקפה ראשונה קומט אויס, אַז דער חילוק צווישן דעם דין אין רמב"ם בסוף הלכות איסורי מזבח און דער הלכה פון „מבחר נדריכם“ וואָס דער רמב"ם רעדט פריער, באַשטייט אין דעם וואָס „מבחר נדריכם“ איז אַ דין אין דער חפצא (נדריכם), דאָס איז נוגע צום גוף קדושת הקרבן, און דעריבער טאָר אין דעם ניט זיין קיין פחיתות, אפילו ניט (אין דעם מראה) כחוש וכעור, וע"ד ווי „בזיון קדשים“²⁹;

(27 ענינים הג' לא הובאו בס' הרמב"ם (ובכלל לא הביא הדרשה ד.ז.ה א"ל ואנוהו — התנאה לפניו במצות). אבל בעין משפט נסמן לב' מקומות ברמב"ם — הל' ס"ת פ"ז ה"ד ופ"ז מהל' לולב ה"ז — וצ"ע:

בהל' ס"ת שם כתב „כתב כתיבה מתוקנת נאה ביותר, ולכאורה אין זה מיוסד בדרשת הגמ' שם, כדמוכח מזה שלא הביא השאר (גם) בנוגע לס"ת (אבל בכס"מ שם מציין להגמ' ומעתיק גם השאר). ובהל' לולב שם כ' הרמב"ם „מצוה מן המובחר לאגוד לולב והדס וערבה ולעשותן שלשתן אגודה אחת.“ ולכאורה גם זה אינו הענין דלולב נאה שבגמ' שם שפשוטת פירושו — שגוף הלולב עצמו יהי נאה. אלא שגם על אגודת הלולב אי' בגמ' (סוכה יא, ב) דהמצוה היא משום שנאמר זה א"ל ואנוהו (מוטב כמ"מ להגמ"י שם). וראה אביעזר לופדי' תלמודית ערך הדור מצוה (ע' רעו).

(28 ולכאורה י"ל (כמ"ש בחאורונים. אבל ראה שאנת ארי' ס"ג) דהרמב"ם ס"ל דאין הלכה כהאי תנא בגמ' דפ"י „זה א"ל ואנוהו“ — התנאה לפניו במצות“ כ"א כאבא שאול בגמ' שם ד' ואנוהו הוי דומה לו מה הוא חנון ורחום אף אתה כו", שזה הביא הרמב"ם (הל' דעות פ"א ה"ו) — אף שלא מהתוב ד' ואנוהו" — או כדעת ר"י בן דורמסקית במכילתא בשלח שם דפ"י „אעשה לפניו מקדש נאה ואין נוה אלא בית המקדש כו", שגין הביא הרמב"ם הל' ביהב"ח פ"א ה"א (אף שגם שם לא הביא הכתוב ד' ואנוהו). ועצ"ע. ואכ"מ.

(29 ראה ריש הל' איסורי מזבח ס"ה"ב.

(30 להעיר (יתירה מזו) מריטב"א שבעות (טו), א ד"ה אלא גדולות) שהדין מבחר נדריכם (ושאר הדרשות בנוגע לקרבן שיהא מן המובחר). משום דאיכא מצוה לעשות מן המובחר שיהא הקרבן חשוב בעיניו וכדאמר' בעלמא התנאה לפניו במצות שלא יהא מצות בוויית עליו כו" (ועי' לשון הרמב"ן שם). וכן משמע בשאג"א ס"ג.

(31 ולכן דוקא בזה צ"ל „נאה מבית ישיבחו“ ועד"ז בהשאר שצ"ל מהיפה ביותר שיש לו. שזה נוגע רק „לזכות עצמו כו"ף יצרו הרע“, ולא בנוגע לגוף הקרבן כו". ולהעיר מל' הרמב"ם בהל' ביהב"ח שם „ומפארים אותו ומייפין כפי כחו אם יכולין לטוח אותו כו"ף ולהגדיל במעשיו ה"ז מצוה“.

המצוה — די קדושה דהקרבו גופא, דאָס הייסט דאָס וואָס ער איז מקדיש און גיט די זאך אַוועק לה'. ס'איז דער-ביי אויך דאָ זיין קיום המצוה, ער איז דערמיט מקיים דעם נדר וואָס ער האָט אויף זיך גענומען אויף ברענגען אַ קרבן וכיו"ב, אָדער ער איז מקיים מצותו צו ברענגען דעם באַשטימטן קרבן וואָס ער איז מחוייב. דאָ איז אָבער דער עיקר ניט דער קיום המצוה של הגברא, נאָר בעיקר די פעולה אין דער חפצא — דער מקריב זיין אַ קרבן לה', אַוועק-געבן די בהמה וכו' לה'. וואָס דער סדר בזה איז אַז פריער איז דער מענטש מקדיש די בהמה, דערנאָך ברענגט ער זי לביהמק' כו' ביז מ'איז זי מקריב (בשליחות בעל הקרבן³⁵) ע"ג המזבח.

ובסגנון פשוט יותר: אַלע מצות, אפילו לאַחרי ווי דער חפץ מיט וועלכן מ'איז מקיים די מצוה ווערט תשמישי מצוה וכיו"ב, בלייבט דאָס בבעותו של האדם; די זאך³⁶ וואָס אַ איד גיט אַוועק להשם און דער אויבערשטער „נעמט" דאָס פון אים, איז בהקרבת קרבן.

1. און דאָס איז דער חילוק צווישן דעם דין הידור מצוה, וואָס די גמרא לערנט אָפּ פון פסוק „זה א-לי ואנוהו", און דעם דין אין רמב"ם „יביא קרבנו מן היפה המשובח ביותר":

דער דין הידור מצוה איז — ווי די מצוה גופא — ניט (אַזוי) צוליב דער

מבכורות צאנו ומחלביהו וישע ה' אל הבל ואל מנחתו": דער רמב"ם איז זיך ניט מסתפק מיט די ווערטער „והבל הביא גם הוא מבכורות צאנו ומחלביהו" נאָר ער ברענגט אויך דעם המשך הכתוב, און ניט נאָר „וישע ה' גו" נאָר אויך — „אל הבל ואל מנחתו". ווייל דערמיט איז ער מדגיש אַז די הבאת הקרבן „מן היפה המשובח ביותר" איז ניט בלויז אַז ענין בשייכות למעשה הגברא נאָר ס'איז נוגע אויך צו דער חפצא דהקרבו: דער „וישע ה'" איז גע-ווען ניט נאָר „אל הבל" (מצד זיין „יכוף יצרו"), נאָר אויך (און אַלס אַ באַזונדער ענין) „ואל³⁷ מנחתו".

ה. די הסברה בזה:

דער חילוק צווישן קיום המצות און ענין הקרבנות (בכללות) ביחס לה-חפצא:

קיום המצות איז עיקרו מעשה של הגברא, דער גברא איז מקיים ציווי ה' שעליו. נאָר דער קיום ווערט דורכ-געפירט דורך דער חפצא. עס זיינען פאַראַן כמה דרגות אין דער פעולה וואָס ווערט אויפגעטאַן אין דער חפצא³⁸: תשמישי מצוה, תשמישי קדושה. דאָס אַלץ איז אָבער ניט דער מכוון פון מעשה האדם. זיין ענין איז — דער קיום המצוה שלו, נאָר ע"י פעולת הגברא ווערט אויפגעטאַן אין דער חפצא (תשמישי מצוה, תשמישי קדושה וכו').

בקרבנות אָבער³⁹ איז דער גדר

כמוכן בפשטות. ועפ"י יומתקו דברי הרמב"ם בהל' ס"ת שם.

(35) וראה קידושין כג, ב ובתוס' שם. וש"נ.

(36) ולהעיר מהשקו"ט (מפענת צפונות פ"א ס"ה. וש"נ) אם יש בס"ת קנין עצם כמו שאר חפץ השייך לבעליו או יש בו רק קנין התואר, דהקריאה הוה דבר של הקדש ושייך לגבוה, וכל היכא דאיתא ב"י גוזא דרחמנא איתא (וע"ש, שמחלק בין ס"ת של יחיד ושל רבים).

(32) שלכו נאמר עוה"פ ואל (ע"ד על על הפסיק הענין — מ"ק כו, א).

(33) ראה מגילה כו, ב. ושוריע א"ח ס"י קנד. י"ד סרפ"ב. וראה שוריע אדה"ז ס"מ"ב ס"ו.

(34) וי"ל שמעין זה הוא בכתיבת ס"ת, שענינה הוא שמקדשו בכתיבתו, וכפרט האזכרות שבו,

מזבח³⁸, ס'איז דאָ אכילת מזבח³⁹, ווערט ער אַ חלק פון שולחן גבוה.

און דעריבער איז דער ענין פון „ירחיב ידו ויביא קרבנו מן היפה המ־שובח ביותר“ וואָס ברענגט אַרויס די שלימות פון נתינה לה' באַ אַ קרבן, איז נוגע ניט אַזוי צו דעם עצם גדר פון „מוקדשים“, אָדער „מעשה הקרבנות“ — וואָס אין דעם ווערן נכלל אלע פרטים אין דעם מעשה הקרבן, און ניט בלויז דער פרט פון הקרבה ע"ג המזבח — נאָר צו ה' „(איסורי) מזבח“, דער גמר ושלימות קדושת הקרבן, וואָס דאָס איז בהבאתו ע"ג המזבח⁴⁰.

ח. דערמיט איז פאַרענטפערט פאַר- וואָס דער רמב"ם זאָגט די דוגמאות פון „בנה בית תפלה וכו'“ (אָז ביי זיי איז דער זעלבער דין פון „יהי מן הנאה והטוב“) — און ניט די דוגמאות שב- ש"ס:

דאָ רעדט זיך ניט וועגן דעם גדר פון הידור מצוה, אַ הידור אין דער זאך וואָס מ'טוט די מצוה, נאָר „כל דבר שהוא לשם הא־ל הטוב“, יעדע זאך וואָס איז גלייך צו קרבן ע"ג המזבח, אין דעם וואָס מ'גיט עס „לשם הא־ל הטוב“:

„בנה בית תפלה“ — פאַר דעם אוי- בערשטן⁴¹, ועד⁴² „הקדיש דבר“ — איז

חפצא, נאָר צוליב קיום המצוה של הגברא, וכלשוון הגמרא „התנאה לפניו במצות“, אָז די מצוה וואָס דער אדם איז מקיים איז „ואנוהו“, ובמילא „עשה לפניו סוכה נאה ולולב נאה וכו'“. מיט דעם וואָס די מעשה מיט וועלכער ער טוט די מצוה איז נאה, איז דער קיום מצוה של הגברא אין אַן אופן פון „התנאה לפניו“ — פאַר דעם אויבערשטן.

באַ קרבנות אַבער איז דאָס ברענגען קרבנות „מן היפה המשובח ביותר“ ניט (בלויז) צוליב דעם „התנאה לפניו“ — פון דעם גברא, נאָר פאַרקערט, דאָס איז אַ חלק ופרט פון דעם גדר הקרבן להשם, אָז דער קרבן להשם וואָס באַ- שטייט אין דער קדושה והקרבה לה' (אַוועקגעבן להשם) איז בשלימות וב- הידור יותר⁴³.

ז. און דאָס איז דער טעם פאַרוואָס דער רמב"ם ברענגט דעם דין ערשט אין ה'ל' איסורי מזבח — ווייל דער ענין איז נוגע צום גדר פון „מזבח“. נאָך מער: ס'איז נוגע צו הלכות „(איסורי) מזבח“ נאָך מער ווי (אפילו) צו הלכות „מעשה הקרבנות“:

דער עיקר פון ענין הקרבן — איז קרבן לה'. און כאַטש פעולת האדם בזה פאַנגט זיך אָן פון זיין מקדיש זיין דעם קרבן — איז אַבער דער עיקר און גמר הקרבן בהקרבתו ע"ג המזבח. וואָס דעמאָלט, בשעת ער ווערט לחמו של

38 ראה זבחים פג, ריש ע"ב. רמב"ם ה'ל' פסולי המוקדשין פ"ג ה"ב. וברש"י שם ע"א במשנה „המזבח מקדש — אפילו דבר פסול שעלה למזבח קדשו המזבח ליעשות לחמו כו'“.

39 זבחים יג, ב. ושי"ן. ת"כ צו ז, יח.

40 להעיר מהק"ו במשנה מנחות פו, טע"א: כל המנחות היו בדין שיטענו שמן זית דך מה מנורה שאינה לאכילה כו' מנחות שהן לאכילה אינו דין שיטענו שמן זית דך. וברש"י בת"י שם: שהן לאכילה אכילת מזבח.

41 משא"כ הא דבבנין ביהמ"ק. מפארין אותו ומייפין כו' (ה'ל' ביהב"ח שם) הוא לא רק כדי

37 עפ"י יש להוסיף ביאור בהחילוק בין דין הידור מצוה גבי מילה, דבציצין שאין מעכבין את המילה אין חוזר עליהן לאחר שסילק ידו (שבת קלג, ב וברש"י שם), משא"כ כאשר שחט כחושה בשבת חייב לחזור ולשחוט את השמינה (מנחות סד, א) — ראה אנציקלופד" תלמודית שם (ע' רעח), וש"נ.

תוכנו וואָס ער גיט עס „לשם הא־ל“.
און די כפרת האדם וואָס אַ קרבן טוט
אויף.

און דעריבער, וואָס מער ס'איז דאָ
דער „יכוף יצרו הרע וירחיב ידו ויביא
קרבנו מן היפה המשובח ביותר“ אין
דער נתינת הגברא להשם, אַלץ מער איז
דאָס מוסיף אין דער שלימות הכפרה
וריצוי של הגברא⁴⁷ (וואָס דער מזבח
פועל'ט) — „לזכות עצמו“. וע"ד ווי
מ'געפינט כמה סוגים אין דעם ריצוי של
הקרבן (פארבונדן מיט כוונת האדם),
כיפר ולא כיפר⁴⁸, דער חילוק צווישן
ריצוי החטאת און ריצוי דעולה⁴⁹,
ועוד⁵⁰.

ויומתק יותר לויט ווי עס ווערט גע-
בראכט אין מפרשים, ובפרט אין רמב"ן
עה"ת, טעמי מצות קרבן:

דער רמב"ן⁵¹ איז מבאר דעם טעם
וואָס קרבנות זיינען מכפר, „שיחשוב
האדם בעשותו כל אלה כי חטא לאלקיו
בגופו ובנפשו וראוי לו שישפך דמו
וישרף גופו לולא חסד הבורא שלקח
ממנו תמורה . . דמו (דהקרבן) תחת
דמו נפש תחת נפש“⁵².

און וויבאלד אזוי, איז מובן אַז דער
יכוף יצרו הרע איז ניט אַ זייטיקע זאך
אין דעם ענין הקרבת קרבן ע"ג מזבח,
אָדער עכ"פּ נאָך אַ פרט אין דעם ענין
הקרבן, נאָר דאָס איז דער גאַנצער גדר
הקרבן, „יכוף יצרו הרע“, וואָס אין דעם

ועד"ז אויך די מיטעלע צוויי פּאַלן
„האכיל רעב כו' כסה ערום כו“: דער
ראַגאַטשאַווער⁴² איז מבאר אַז אין צדקה
זיינען פּאַראַן צוויי גדרים — צדקה
ד„הוה גדר מצוה“, און „צדקה בגדר
כפרה“. און דאָס איז די הדגשה אין
רמב"ם „האכיל רעב . . כסה ערום“,
ווייל די ענינים פון צדקה זיינען פּאַר-
בונדן מיט „צדקה בגדר כפרה“⁴³,
וכתוכו הכתוב „פרוס לרעב לחמך
ועניים מרודים תביא בית כי תראה
ערום וכסיתו“, וואו דער נביא רעדט
וועגן די פעולות וואָס אַ איד דאַרף טאָן
ביום התענית⁴⁴ לתשובתו ולכפרתו (ע"ד
— קרבנות).

ט. די הסברת השייכות פון די צוויי
ענינים אין דעם דין פון „יביא קרבנו מן
היפה המשובח ביותר“ — (א) אַלס דין
אין „(איסורי) מזבח“, וואָס איז פּאַר-
בונדן מיט דעם חפצא דהקרבן (והקר-
בתו ע"ג המזבח), און (ב) דער מעשה
הגברא — „הרוצה לזכות עצמו יכוף
יצרו הרע וירחיב ידו כו“:

דער גמר ושלמות קדושת הקרבן
לה, וואָס איז בהקרבתו ע"ג המזבח, איז
דאָס גופא די סיבה אויף דעם ריצוי⁴⁶

„לזכות עצמו כו“ כ"א „היז מצוה“ (הל' ביהב"ח
שם). ואכ"מ.

(42) הובא בצפצפ"נ המלוקט ע"ס עבודה הל'
איסורי מזבח כאן (אלא ששם מפרש דברי הרמב"ם
כאן באופן הפכי).

(43) משא"כ מצד גדר מצות צדקה — „ערום . .
אם היו מכירין אותו מביטין אותו לפי כבודו“ (רמב"ם
הל' מתינע פ"ז ה"ו), ולא הובא שם הדין (ההידור)
שיכסה „מן היפה שבכסותו (דהנותו)“.

(44) ישע"י נח, ז.

(45) כפסוקים שם לפני'.

(46) להעיר מפרשי' פרשתנו ב, ב ד"ה אזכרתה.

(47) להעיר מפרשי' (ד"ה וצריכי) — יומא לד,
רע"ב; ע, סע"ב.
(48) ראה ובחיים ו, א ואילך.
(49) שם ז, סע"א ואילך.
(50) ראה לקו"ש ח"ב ע' 13 ואילך.
(51) פרשתנו א, ט. וראה גם של"ה מס' תענית
(ריא, ב) מרקנטי.
(52) וראה לעיל ע' 6 ואילך. ובכ"מ.

היצר און דערפאר איז „כאילו הקריב נפשו“.

יא. און דורך דעם אופן פון הקרבה, וואס ער איז כופה „יצרו הרע . . ויביא קרבנו מן היפה המשובח ביותר“, ווערט דער סיוס וגמר פון „הלכות (איסורי) מזבח“, אז לאחרי התחלת הפעולות פון דעם מזבח כפרת נפשו⁵⁵, כפרת ה„אסור“ — אסור וקשור⁵⁶ — ווערט נמשך און אויפגעטאן די פעולה פון מזבח בשלימותה ונרצה לו לכפר עליו — לכפר לפני הוי' לעשות נח"ר לקונו⁵⁷, כמרז"ל⁵⁸, „מזבח מזיח (גיירות רעות מעל ישראל⁵⁹) ומזין (העולם ניוון⁶⁰) מחבב (את ישראל אל אביהם⁶¹) מכפר (עונות)“⁶²,

און בשעת עס ווערט בטל די סיבת החורבן והגלות — עונות (חטאינו), ווערט גלייך וממילא בטל דער מסובב, דער „גלינו מארצנו“, און „מיד הן נגאלין“⁶³ על ידי משיח צדקנו,

וואס יבנה מקדש במקומו⁶⁴, ובמיוחד המזבח⁶⁵ וואס „מקומו מכוון ביותר“⁶⁶, ויקבץ נדחי ישראל⁶⁷, במהרה בימינו ממש.

(משיחת ש"פ תבא תשמה')

באשטייט דער ריצוי און די כפרה פון דעם קרבן.

י. עפ"ז יש לבאר הטעם וואס דער דין פון „כוף יצרו . . ויביא קרבנו מן היפה המשובח ביותר“ ווערט אָפּגע־ לערנט פון די שמנים למנחות דוקא:

דער תוכן ענין הקרבן איז⁶⁸, וואס אַ איד גיט זיך אַוועק צו דעם אויבערשטן (דורך כופה יצרו הרע וכו'); אָבער ווען איז דאָס באַמיתית ובשלימות? בשעת זיין אַוועקגעבן זיך איז אינגאַנצן צו דעם אויבערשטן בלי חשבונות, און דוקא דעמאָלט איז דאָס מרצה ומכפר אַ כפרה שלימה וגמורה.

און דאָס איז אויך דער טעם וואָס מ'לערנט עס אָפּ פון די שמנים למנחות דוקא, ע"ד מרז"ל⁶⁹ אַז דוקא באַ קרבן מנחה שטייט „ונפש כי תקריב“ — „אמר הקב"ה מי דרכו להביא מנחה עני מעלה אני עליו כאילו הקריב נפשו לפני“ — דוקא באַ קרבן מנחה; ער ברענגט ניט קיין שור שמן וגדול, נאָר דלי דלות פון אַ קרבן, איז דאָ מער בהדגשה ווי „הקריב נפשו לפני“. וואָרום ביי אים איז ניטאָ קיין הרגש אַז ער איז מקריב אַ קרבן בהידור ובשלימות, „ער“ איז אַ „שיינער איד“ וואָס ברענגט אַ קרבן און — בהידור;

ביי אים הערט זיך דער אמת'ער שברון הלב, כפיית היצר ביז צו זבחת

(55) אגה"ת רפ"ב.

(56) תניא פ"ז.

(57) כתובות י"ד, סע"ב.

(58) פרש"י שם.

(59) כפרה הבאה לאחרי (מתוך) חבוב — ונרצה.

(60) רמב"ם ה' תשובה פ"ז ה"ה.

(61) רמב"ם ה' מלכים רפ"א וסופו.

(62) ועיין זבחים סב, א. ואכ"מ.

(63) רמב"ם ה' ביהביח רפ"ב. וראה לקו"ש ח"ח

ע' 362 בהערה. חכ"ד ע' 652 בהערה. ח"ל ע'

70-71.

(53) וכידוע הפי' ב.אדם כי קריב — מכנס קרבן להוי" (קונטרס לימוד החסידות פ"ב. ד"ה ושבתם תשיא (כסה"מ קונטרסים ח"ב) פ"ג. באתי לגני השית פ"ב. ועוד. וראה לקיפת פרשתנו ד"ה אדם כי קריב וביאורו).

(54) מנחות קד, ב. הוכא בפרש"י פרשתנו ב, א.

ויקרא ג

העלם דבר של צבור, משל למלך בשר ודם שזעם על אוהבו ומיעט בסרחונו מפני חיבתו.

(ב) „מפני מה נאמרה פרוכת הקדש בפר כהן משיח ולא נאמרה בפר העלם דבר של צבור, משל למלך בשר ודם שסרחה עליו מדינה אם מיעוטה סרחה פמליא שלו מתקיימת אם רובה סרחה אין פמליא שלו מתקיימת“.

אויך רשעי בפירושו עה"ת שטעלט זיך אויף די צוויי שינויים און ברענגט אראפ די בידע משלים, נאר מיט דעם אונטערשייד: בפירושו אויפן (פריער-דיקן) פסוק, „את פני הפרוכת“ (וואו ער ברענגט דעם צווייטן משל פון תנא דבי ר' ישמעאל) דערמאנט ניט רשעי דעם „שם אומר“; משא"כ בפירושו אויפן (שפעטערדיקן) פסוק, „ואת כל חלבו ירים“ (אין וועלכן ער זאגט דעם ערשטן

א. מ'האט מערערע מאל גערעדט אין דעם כלל אין פירוש רשעי על התורה, אז אין די מערסטע פאלן ככולם — בריינגט ניט רשעי בפירושו דעם נאמען פון דעם מקור לפירושו (ר' פלוני, רכותינו, תלמוד, מדרש וכיו"ב), ער זאגט ניט „דבר בשם אומר“.

דערפון גופא איז מוכח, אז אין די ערטער וואו רשעי איז יוצא מן הכלל און זאגט „דבר בשם אומר“, איז עס א חלק פון זיינו ביאור, דארט קומט צו דורכ-דעם א תוספת ביאור אין דעם פסוק וענין.

א דוגמא בולטת צו דעם געפינט מען בפרשתנו, ביי דעם ענין (פסוקים) פון פר העלם דבר (של ציבור):

אין גמרא ווערן געבראכט צוויי מימרות פון „תנא דבי ר' ישמעאל“, בזה אחר זה, בנוגע דעם שינוי הלשונות צווישן די פסוקים פון פר העלם דבר פון כהן המשיח און של ציבור:

(א) „מפני מה נאמרו יותרת ושתי כליות בפר כהן משיח ולא נאמרו בפר

כי ופשוטו — הוא בפירוש „לאשמת העם“ — ולכאורה ציל בפרשיי שם, שנאמר באשמתיי ולא „לאשמת“ (שיגרת לישיני דקרא בכחו משיח).

(4) ראה שם, י"כ ובפרשיי שם.

(5) שם, ו.

(6) שם, יז.

(7) ראה גם ירושלמי תענית פ"ב ה"א. וראה מפרשים שם.

(8) פרשתנו שם, יט.

(1) ראה ס' כללי רשעי (קה"ת תשי"מ) פ"ח אות ו (בהוצאת תנשיא — אות טז). ושי"נ ועוד.

(2) זבחים מא, ב.

(3) פרשתנו ד, ט. — שהמדובר בהעלם דבר דוקא — בהתהלת הענין, כי תחטא בשגגה ולאח"ז, אם הכהן המשיח יחטא (ובפרשיי שם, ג, מדרשו

** וכן הווענק בראים כאן. — העירני חכם אי שכן תיקן גם ברלינר במהד"ת שלו, ובמהד"ק שלו מביא גירסא כזו מכת"י, וכן הוא בב' כת"י רשעי שתחיי, ובעוד ב' כת"י שתחיי הגירסא בפרשיי: כמו לאשמת העם שנאמר ועלם דבר . . ועשו.

* שני"פ פשטי"מ גם שוגג נכלל בלשון „העלם דבר“, כי שוגג בא ע"י העלם (ד"ן, מציאות כו), אף שבפרשיי שם, ג מדרשו (שהובא בפנים ההערה) הכונה להוראת דבר.

מקרא; משא"כ אין זיין פריערדיקן פירוש, איז אין פשוטו של מקרא ניט נתוסף¹¹ דורך דעם וויסן שם אומר.

ב. וי"ל בהקדם הביאור אין זיין פירוש אויף „ואת כל חלבו ירים“ — „ואע"פ שלא פירש כאן יותרת ושתי כליות למדין הם מועשה¹² לפר כאשר עשה וגו', ומפני מה לא נתפרשו בו תנא דבי ר' ישמעאל משל למלך שזעם על אוהבו ומיעט בסרחונו מפני חיבתו“ — דלכאורה איז ניט מובן:

(א) אין דרך הפשט — וואס איז די שאלה „ומפני מה לא נתפרשו בו“? מען געפינט בכו"כ מקומות אז ווען צוויי (אדער מערער) זאכן האבן די זעלבע דינים חזר'ט ניט איבער די תורה די אלע פרטי דינים בא' יעדן מאל, נאר ביי דער צווייטער זאך זאגט תורה בקיצור אז זי האט די זעלבע דינים ווי די פריער-דיקע¹³ — ובפרט אז תורה זאגט גלייך דערנאך „ועשה לפר כאשר עשה לפר החטאת כן יעשה לו“!

(ב) וואס איז בכלל שווער ביי רש"י אין דעם פסוק — „ואת כל חלבו ירים“ — וואס צוליב דעם דארף ער באווארענען „ואע"פ שלא פירש כאן יותרת כו' למדין הם מועשה לפר כאשר עשה וגו'“?

משל פון תנא דבי ר' ישמעאל) ברענגט ער „שם אומר“ — „תנא דבי ר' ישמעאל משל כו'“!

ווען דאס וואלט געווען בסדר הפוך — דעם ערשטן משל „בשם אומר“ און דעם צווייטן ניט — וואלט מען אפשר געקענט פארענטפערן (בדוחק גדול) אז רש"י פארלאזט זיך אין זיין שפעטער-דיקן פירוש אויף דעם „שם אומר“ וועלכן ער ברענגט אין זיין פריערדיקן פירוש (וויבאלד עס רעדט זיך וועגן אופן פירוש מיוחד — פון משלים),

משא"כ ווען רש"י זאגט דעם „שם אומר“ ביים צווייטן משל¹⁴ און ניט ביים ערשטן¹⁵.

מוז מען זאגן, אז דער טעם וואס רש"י ברענגט שם אומר ביים „משל למלך שזעם על אוהבו כו'“ איז ווייל דאס גיט צו א תוספת ביאור אין הבנת פשוטו של

(9) ובכו"ב — קשה לתרץ רש"י סומך און ומפרט בגמרא הענין וקאי על כולו.

(10) דוחק גדול לתרץ שזהו מפני רש"י מוסיף על לשון תנא דבי ר' ישמעאל „אף און כשחטא כו'“ — כי, כמדובר במ"פ (ראה ס' כללי רש"י שם אות ב' (בהוצאת תנשיא — פ"ט אות ה'), וש"נ), דרכו של רש"י להוסיף ביאור על ל' חז"ל גם כשמביאו בשם אומר, ומכש"כ בנדוד'ד שגם בפרש"י לשים הוצרך להוסיף פירוש על דברי תנא דבי ר' ישמעאל (ע"ש).

(11) אף שע"ד הרמז וההלכה וכו' ישנה שייכות ולהעיר, דלפי' המהרש"א (בחזד"ג ובחיים שם) שבי המשלים הם לזכותו של חתן המשיח, ה"ז מתאים לשיטתו דר' ישמעאל — כהנא מסייעא כהנא (חולין מט, א).

(12) פרשתנו שם, כ ובפרש"י שם (כדלקמן בפנים).

(13) ראה לדוגמא תצוה (כט, מא): כמנתח הבקר גר. וראה פרשתנו (בענינינו) — ד, י ועד"ז שם, כו, לא. לה. ועוד.

(*) ולהעיר רש"י כאן גם משנה. מלשון תנא דבי ר' ישמעאל: א) משמ"ט התיבות (מלך) בשר ודם, ב) כותב, כולם טרחו' במקום „ורבה“ (וכן בנמשל „משחטאו כולם“ משא"כ ברש"י ובחיים שם: רובה... דרוב ציבור).

אבל גם זה מצינו בכ"מ, רש"י משנה לשון חז"ל ומ"מ מביאו בשם אומר. וכנדוד'ד גופא, שבמשל הבי' משמ"ט רש"י התיבות „בשר ודם“ אף שמביאו בשם אומר (וראה ס' כללי רש"י שם וש"נ). לקור'ש חז"ד ע' 46 שוה"ג להערה 12, ועוד).

שטייט אין תנא דבי ר' ישמעאל כנ"ל — איז (נוסף לזה וואס אויך התם טעמא בעי: פארוואס שטייט דארט „משל למלך“ דוקא? איז עוד ועיקר): ווי גע-רעדט כמה פעמים¹⁴ איז סגנונו ולשונו פון פירוש רש"י על התורה ניט העתקת פירושי חז"ל בלשונם ממש — נאר ער ברענגט בלויז די ענינים (ולשונות) ווי זיי זיינען נוגע אין פשוטו של מקרא.

(ב) בפירושו לש"ס¹⁵ איז רש"י מפרש די ווערטער „מיעט בסרחונו“ — „קיצר בדברים“. איז ניט מובן: אויב רש"י דארף עס אפטייטשן בפירושו לש"ס — האט ער דאך אודאי געדארפט דאס מבאר זיין בפירושו עה"ת¹⁶!

ד. וי"ל הביאור בכל זה:

דער פרש"י אויף „ואת כל חלבו ירים“ קומט בהמשך צום פריערדיקן פירוש רש"י אויף „את פני הפרוכת“, וואו ער איז מסביר (דורכן „משל למלך סרחתה עליו מדינה כו"י) אז דער חטא פון „העלם דבר של ציבור“ איז פיל הארבער ווי דער חטא פון כהן המשיח, ועד כדי כך אז דורך דעם חטא הקהל איז „אין פמליא¹⁶ שלו מתקיימת . .

לויט דרכו בפירושו האט רש"י גע-דארפט ווארטן מיט זיין ביאור ביז דעם פסוק (שלאח"ז) „ועשה גו“.

וואס פון דארטן איז דער הכרח אז אויך ביי פר העלם דבר של ציבור איז מען מקטיר די יתרת ושתי כליות.

(ג) נאך מער: אויפן פסוק „ועשה גו“ איז רש"י טאקע מפרש (נאכאמ"ל) „ועשה לפר, זה, כאשר עשה לפר החטאת שמפורש בפר כהן משיח להביא יתרת ושתי כליות שפירש שם מה שלא פירש כאן“ — איז דאך תמוה ביותר: פארוואס איז רש"י פריער (אין פסוק „ואת כל חלבו ירים“) מפרש בקיצור אז „יתרת ושתי כליות למדין הם מועשה לפר כאשר עשה וגו“ און באווארנט „מפני מה לא נתפרשו בו“, און דערנאך ווידער, אין דעם פסוק שלאח"ז, איז ער מסביר ווי אזוי „למדין הם מועשה גו“ (ומדגיש „שפירש שם מה שלא פירש כאן“) — און ניט כולל די ביידע פירושים צוזאמען: „ועשה לפר . . להביא יתרת ושתי כליות שפירש שם מה שלא פירש כאן ומפני מה לא נתפרשו בו תנא דבי ר' ישמעאל כו"י!

ג. אויך זיינען פאראן כמה דיוקים אין לשון רש"י, ומהם:

(א) פארוואס ברענגט רש"י א משל פון א מלך דוקא — דער ענין פון „מיעט בסרחונו מפני חיבתו“ איז דאך אויך ביי צוויי אוהבים סתם, ניט דוקא ביי א מלך ואוהבו?

(ביים ערשטן פירוש (בנוגע דעם לשון „את פני הפרוכת“) איז מובן פארוואס ער זאגט „משל למלך“, ווייל דוקא ביי א מלך איז שייך דער משל פון „סרחתה עליו מדינה“).

און אע"פ אז בלשון זה („משל למלך“)

14) ראה לעיל הערה 10.

15) בפרש"י זבחים שם מפרש ג"כ „על אוהבו — צבור“. אבל בזה י"ל בפשטות, שבא לשלול הפירוש שאוהבו קאי על כהן המשיח (וכפי' החזק"ג מהרש"א שם). משאי"כ בפרש"י עה"ת לא הוצרך לשלול זה, כי בפרש"י כאן לא נזכר כלל ע"ד כהן המשיח (כ"א רק „ומפני מה לא נתפרשו בו“).

16) י"ל שבלשון זה („פמליא שלו“) מתורצת השייכות דסלוק הקדושה לפני הפרוכת דוקא — כי „פמליא“ פירושו בני ביתי (ראה מוסף הערוך, ערוך

י) וכפרש"י זבחים שם — כניסת חברת עמות וממסכימים לדעתו אשר דברי סתרו אליהם. ובכל אופן, לכאורה צ"ע שרש"י בפירושו עה"ת

ח"ו¹⁷ נסתלקה הקדושה".

משא"כ ווען „עשו הצבור על פיהם" פון דעם סנהדרין²⁰ איז דאך דער חטא הצבור ווייניקער ווי סתם חטא בשוגג, ניט בלויז זיינען ניט זיי אין דעם שולדיק (נאר די סנהדרין וואס „טעו להורות" און ציבור „עשו על פיהם"²⁰), נאר נאכ-מער: בעיני הצבור איז עס א זאך וואס זיי האבן געטאן ע"פ הוראת התורה²¹ (סנהדרין) — אשר על פי זה וואלט גע-דארפט אויסקומען, אז אויך דער קרבן פר העלם דבר של ציבור וואס דער קהל איז מקריב²² איז ניט אזוי הארב ווי פר כהן המשיח¹⁹.

און דעריבער, ווען מען לערנט דעם פסוק „ואת כל חלבו ירים" ווערט גלייך שווער, פארוואס ווערן דא ניט דער-מאנט „יתרת ושתי כליות": לולא דעם פריעדיקן פרש"י וואלט מען געקענט זאגן, אז זיי שטייען ניט דערפאר וואס ביי א פר העלם דבר של ציבור דארף מען טאקע ניט מקטיר זיין די יתרת ושתי כליות, ווייל פר העלם דבר של ציבור איז ניט אזוי הארב¹⁸ ווי פר כהן המשיח¹⁹.

[ווארום ביי כהן המשיח, אע"פ אז דאס איז אן ענין פון שוגג, איז עס אבער א שגגת חטא וואס דער כהן המשיח עצמו איז אחראי און שולדיק אין דעם.

השלם ותשבי בערכו): ולכן הסימן ל„אין פמליא שלו ממקימת" הוא כזה שיש חסרון בכותלי בית המלך, ובגמול — בפרוכת הקדש המבדילה „בין הקדש ובין קדש הקדשים" (תרומה כו, לג), שהוא מקום „פמליא" (מנוחת השכינה) של הקב"ה (דונועדתי לך שם גו' — שם כה, כב).

17) לשון רש"י כאן. ובפירושו זבחים שם: כביכול אין כאן קדושה.

18) ראה כאר מים חיים (לאחי המהר"ל) בפרש"י כאן: כי מה שחייב להרבות בכפרת האשם והחטאות זהו מורה ג"כ ריבוי סרחונו.

19) וראה חדא"ג מהרש"א זבחים שם. תורת לעיל פסוק ט.

לא פי' תיבת „פמליא". — וראה רש"י לעיל (בראשית א, כו).

וה"ל פשוט — כי תיבה זו ממש (ובפירושו — בני ביתו) היא בלע"ז דומן רש"י (משא"כ בהפרטים דמס' זבחים), ועד"ז בפ"י גליון (במדבר א, מט) —

זע"י דרגיליס לבטאות פמליא בפ"א דגושה (ומים פתוחה) דלא כלע"ז הנ"ל ובכו"כ לשונות!

— בירושלמי טושה ספ"ה „ומגדולי פמיליאי שלו" (כ"י"ד אחר המ"ט), ובקרבן העדה שם: ויותר נ"ל שפירושו מבני משפחתו הי' ופמיליאי בלשון לע"ז כ"ן.

לאחרי אבער ווי רש"י זאגט אז דער חטא הקהל (אע"פ אז „עשו על פיהם" של סנהדרין) ברענגט צו „נסתלקה הקדושה", משא"כ ביים חטא פון כהן המשיח, כנ"ל — קען מען ניט זאגן אז דער קרבן זאל זיין גרינגער ווי פר כהן המשיח. דעריבער מוז רש"י גלייך בא-ווארענען „ואע"פ שלא פירש כאן יתרת ושתי כליות למדין הם מועשה לפר כאשר עשה וגו'".

ה. רש"י קען זיך אבער ניט באנו-גענען מיט זאגן אז מען לערנט עס אפ פון „ועשה לפר כאשר עשה וגו'" — ווייל: ממה נפשך — אויב דער פסוק וויל מקצר זיין און זאגן בלויז „ועשה לפר כאשר עשה וגו'", איז איבעריק אויך וואס דער פסוק איז מפרט „ואת כל חלבו ירים ממנו והקטיר גו'" — פון „ועשה לפר גו'" ווייס מען שוין אז מען

20) פרש"י לעיל ד, יג.

21) וראה משנה וגמרא ריש הוריות ביחיד שעשה ע"פ הוראת כ"ד.

22) כלשון הכתוב (פרשתנו ד, יד) והקריבו הקהל גו'. שם, כא: חטאת הקהל הוא. — ולהעיר שע"ד ההלכה יש דיעות שבי"ד מביאין (הוריות ד, טע"ב ואילך. ירושלמי שם פ"א ה"ח). ואכ"מ.

ד.ה. מצד דער חיבה לאוהבו, איז דער מלך זיך משתדל אַז כלפי חוץ זאל זיך אַנזען כאילו דער חטא איז נישט אַזוי האַרב — אַ מייעט אין דעם סרחון פון חטא.

און עדיז איז אין נמשל: אין הכי נמי אַז דער עצם חטא פון חטאת הקהל האַט אין זיך מער האַרבקייט ווי דער חטא פון כהן המשיח — אַבער מצד דער חיבה פון אידן, איז דער אויבערשטער כביכול ממעט דעם „סרחון“ חטא, כאילו דער חטא איז נישט אַזוי האַרב — און דאָס זאָגט זיך אַרויס אין דעם וואָס אין תורה שטייט (בפירוש) בלויז „ואת כל חלבו ירים“, כאילו ווי די יתרת ושתי כליות דאַרף מען נישט מקריב זיין, מצד דעם וואָס חטאת הקהל איז גרינגער¹⁸ ווי פר כהן המשיח.

[און דערפאַר זאָגט דאָ נישט רש"י אַז „מיעט בסרחונו“ מיינט „קיצר בדברים“ — ווייל אויב סתם צו מקצר זיין בדברים וואַלט די תורה נישט געדאַרפט זאָגן אויך דעם פסוק „ואת כל חלבו גוי“, כנ"ל²⁵; נאָר כוונת רש"י בפירושו עה"ת איז ווי דער פשוטער טייטש פון די ווערטער, כנ"ל].

ו. עפ"ז וועט מען אויך פאַרשטיין פאַרוואָס רש"י ברענגט „משל למלך“ דוקא (און נישט אַ משל פון סתם צוויי אוהבים):

אַ משל פון סתם אַן אוהב — וואַלט דאָס נישט געווען קיין דוגמא לנדוד. דאָ רעדט זיך וועגן אַ חטא בדוגמא צו „סרחת עליו מדינה . . כולם סרחו“, וואָס האַט גורם געווען אַז „אין פמליא

דאַרף טאָן מיטן פר אַלץ ווי מען טוט מיטן פר החטאת פון כהן המשיח²³; און אויב דער פסוק איז אויסן צו זאָגן בפירוש דעם דיין „ואת כל חלבו וגוי“, איז „מפני מה לא נתפרשו (יתרת ושתי כליות) בו“?

אויף דעם ברענגט רש"י דעם „משל למלך שזעם על אוהבו ומיעט בסרחונו מפני חיבתו“: כוונת רש"י דאָ איז כפשוטו לשונו, אַז דער מלך איז ממעט נאָר דעם „סרחון“.

„סרחון“ איז נישט עצם הדבר, נאָר אַ צווייטע זאָך וועלכע קומט אַרויס פון דעם — דער ריח רע פון דער זאָך²⁴.

23) שלכן גם לקמו בפסוק כא נאמר בקיצור „והוציא גוי ושרף גוי כאשר שרף את הפר הראשון“ (ולא חזר על כל הפרטים דלעיל פסוקים י"ב). ובתחלת הענין (פסוק טו) הוצרך לפרט סמיכה — כי כאן היא ע"י „זקני העדה“ (ולא כהן המשיח). ומה שפירט אח"כ (שם, טז) והביא הכהן המשיח גוי אולי י"ל כי לא היינו למדין זה מפר כהן המשיח (ששם צ"ל „ולקח הכהן המשיח“ דוקא — שם, ה), וקס"ד שהבאת הדם כשרה ע"י כהן סתם. ולהעיר מפרש"י בפסוק יח „זה יסוד מערבי כו" — היינו דיש בזה חידוש לגבי הנאמר בפר כהן המשיח (שם, ז). וראה בארוכה מפרשי רש"י. ואכ"מ.

24) להעיר מלקו"ש ח"ג (ע' 53) בפי' לשון רש"י (קרח טו, כב) מלך ב"ד סטרחת עליו מקצת מדינה — כי לא היתה כוונה למרוד בהמלך. ע"ש. ועפ"ז מובן מה שנקט רש"י כאן גם במשל הראשון לשון „סרחת“ — כי גם בנדודו איז כאן חטא במיזיד כ"א שוגג (או טעו . . ועשו כו"י). ולכן רק „סרחון“ יש כאן.

וע"פ המבואר בפנים יומתק ג"כ מה שנקט רש"י כהגירסא „מלך שזעם על אוהבו, ולא — שכעס“ (שטמ"ק וע"י זכחים שם), ובפרט שכעס הוא לשון יותר רגיל בפרש"י (וראה פרש"י בלק כג, ח) — כי „ועם“ הוא גם „ענין מאיטה“ (ס' השרשים להרד"ק בערכו), מתאים לענין הסרחון.

25) להעיר מעיון יעקב לע"י זכחים שם (ד"ה מפני מה).

*) ולהעיר מפרש"י בהעלותך יא, ב: משל למלך כו' שכעס על בנו כו'.

ווען עס וואלט זיך גערעדט וועגן סתם אַ חטא, וואָס איז בלויז אַן ענין פרטי, קען מען פאַרשטיין, אַז זייענדיק אַוהבו של המלך איז דער מלך מוותר מפני חיבתו. אַבער ווי קען זיין, אַז אפילו נאָכן גורם זיין אַן ענין פון „אינ פמליא שלו מתקיימת“ זאָל דער מלך דאָך ממעט זיין בסרחונו מפני חיבתו? אויף דעם ברענגט רש"י דעם „שם אומר“ — „תנא דבי ר' ישמעאל“, תלמידי ר' ישמעאל:

ר' ישמעאל האָט געזאָגט אויף אידן וואָס דאַרפן אַנקומען צו אַ כפרה (ביז צו כפרה אויף נגע צרעת וואָס ווייזט אויף טומאה הכי חמורה, מחוץ לשלש מחנות מושבו²⁷): „בני ישראל אני כפרתו“²⁸.

„אני כפרתו“ מיינט ניט, אַז ער האָט גע'פועל'ט אַז די בני ישראל זאָלן תשובה טאָן (און במילא באַקומען זיי כפרתו) — דעמאָלט הייסט עס ניט „אני כפרתו“, די כפרה קומט מצד דער תשובה פון בני ישראל —

נאָר אַז ער עצמו איז „כפרתו“, ער נעמט איבער און „טראַגט“ זייער כפרה אויף זיך²⁹.

[ווע"ד ווי מען געפינט³⁰ ביי רשב"י אַז ער האָט געזאָגט³¹ „יכול אני לפטור את כל העולם כולו מן הדין“, וואָס דאָס מיינט (ווי גערעדט כמה פעמים³²), אַז

שלו מתקיימת . . ח"ו נסתלקה הקדו-שה" — ד.ה. די האַרבקייט פון דעם חטא באַשטייט ניט נאָר אין דעם וואָס מ'האָט געטאָן אַ זאָך וואָס איז נגד הצו, נאָר נגד רצון מלך, און דער חטא האָט גורם געווען אַז „אין פמליא שלו מתקיימת“, אַז מ'האָט דערמיט כביכול בטל געמאַכט כללות המלכות שלו. דאָס וואָס איינער איז מוותר וממעט דעם סרחון החטא פון אַוהבו מפני חיבתו איז כלל קיין דוגמא ניט לנדו"ד — חטאת הקהל נגד השם.

דערפאַר ברענגט רש"י אַ משל פון „מלך שזעם על אַוהבו“ — עס רעדט זיך טאַקע וועגן אַ מלך, אַבער דאָס איז ניט אַ משל פון אַ מלך ביחס צו אַן עבד כו', נאָר פון אַ מלך ביחס צו אַוהבו. ועד"ז איז אין נמשל: דער יחס צווישן אידן מיטן אויבערשטן האָט ביידע ענינים: דער אויבערשטער איז אונזער מלך, וואָס מצד דעם „יחס“, איז ווען דער גאַנצער קהל טוט אַ חטא איז דאָס גורם אַז „אין פמליא שלו מתקיימת . . ח"ו נסתלקה הקדושה“: אַבער לאידך, זיינען אידן „אוהבו“ פון מלך, און דעריבער, איז אפילו אין אַ מצב פון „מלך שזעם“²⁶, איז דער מלך ממעט „בסרחונו מפני חיבתו“ צו דעם אַוהב.

ז. אַבער סוף-סוף איז ניט אינגאַנצן גלאַטיק באַ אַ תלמיד ממולח:

(27) תזריע יג, מו ובתויב (ופרש"י) שם. פסחים סו, א.

(28) נגעים רפ"ב.

(29) רע"ב שם. וראה גם תוי"ט שם.

(30) ראה גם הנסמן במלאכת שלמה ותוס' אנשי שם שם.

(31) סוכה מה, ב.

(32) לקו"ש ח"ד ע' 1236 ואילך. ח"ז ע' 364. ועוד.

(26) בעיון יעקב שם (ד"ה וימיע) מפרש דמה שמיעט בסרחונו מפני חיבתו הוא כי „התורה כתבה כשיחטאו . . באמת עדיין לא חטאו . . לכן קיצר במה דאפשר“. אבל פשוט המשל הוא, דגם כשעה שהמלך זעם (בפועל) על אַוהבו, ה"ה ממעט בסרחונו מפני חיבתו.

נאָר דאָס בריינגט ביז אַז עס ווערט
ע"ד כביכול „אני כפרתי“³⁸: צווישן אידן
מיטן אויבערשטן איז אַן אהבה עצמית,
ביז אַז מען קען ניט אַפטיילן כביכול
צווישן זיי. ובמילא, ווי נידעריק אַ מצב
זאָל זיין ח"ו, איז אַלעמאַל גאַנץ די חיבה
וקשר צווישן אידן מיטן אויבערשטן. און
אפילו איז אַ פאַל ווען אידן מצד עצמם
זיינען לכאורה ניט ראוי צו אַ כפרה —
זאָגט דער אויבערשטער אַז כביכול יכנס
החץ בי ולא (יכנס) בכניי³⁹.

ח. דערפון האָט מען אויך אַ הוראה
— אויף ווי טיף עס דאַרף זיין די אהבה
צו יעדן אידן, איז וואָס פאַר אַ מצב ער
זאָל נאָר זיין.

מען דאַרף וויסן אַז יעדער איד איז —
„נער ישראל ואוהבהו“⁴⁰: די אהבה פון
אויבערשטן צו יעדער אידן איז בדוגמא
די אהבה צו אַ „נער“, וואָס זי איז אַן
אהבה עצמית, ווי דער קינד פירט זיך
אויף (אפילו ווען לכאורה איז ער „נתון
בדין“⁴¹) — איז ער „נער“ און
„ואוהבהו“.

און וויבאַלד דער אויבערשטער זאָגט
אַז ער האָט אהבה צו יעדער אידן איז אַן
אופן פון „נער ישראל ואוהבהו“ —
דאַרף אַזוי אויך זיין ביי אידן, אַז זייער

אפילו ווען כל העולם זיינען אין אַ מצב
וואָס רופט ארויס (מדת הדין ח"ו, איז
רשב"י „סובל“³³ כל עונותיהם ופותרן מן
הדין“).

און דער טעם וסיבה צו אַזאַ אהבה פון
ר' ישמעאל צו אידן³⁴ — ביז צו נעמען
אויף זיך די כפרה אויך פון אַזעלכע
אידן כנ"ל — איז מובן פון דעם ענין
„אני כפרתי“ — דלכאורה: עס איז דאָך
מפורש (בפרשתנו³⁵ ובכ"מ) אַז „נפש כי
תחטא דאַרף זיין: „והקריב גו' והביא גו'
וסמך גו'“. ועוד — ווי קומט דאָ אַריין
„אני“ (ר' ישמעאל)?!

נאָר ר' ישמעאל האָט געזען זיך און
אַנדערע אידן ניט ווי צוויי באַזונדערע
מציאותן — נאָר אַז זיי זיינען איין זאך,
„כמוך“ ממש. ובמילא ווען נפש כי
תחטא, חטאים פון אַנדערע אידן רירן
אייס אַן³⁶. ובמילא, איז: „אני כפרתי“ —
זייענדיק איין זאך מיט אַלע אידן, איז
בדרך ממילא „אני כפרתי“.

און דאָס גיט אויך אַ תוספת הסברה
איז דער אהבה צווישן אידן מיטן אוי-
בערשטן:

דאָס איז ניט נאָר אַז מצד דער חיבה
פון אידן איז דער אויבערשטער ממעט
בטרחונו פון אוהבו — און ווייל דער
טרחון פון אוהבו רירט כביכול אַן אים
עצמו³⁷,

(38) ראה שהמ"צ להצ"צ (פ"ב) ואוה"ת (ע' תתמ)
שם בענין „אין (אדם דלעילא) רואה חוב לעצמו“.

(39) פרש"י יתרו יט, ד (ממכילתא שם). האוינו
לב, יא. וראה פרש"י בשלח (יד, יט"ב), שהיו ישראל
נתונים בדין — דבזה מובן מה שייך יכנס. החץ
גשמי" בי ?!

(40) הושע יא, א. וראה בארוכה ד"ה כי נער
ישראל תרסין (נדפס בסוים י"ט של ר"ה תרס"ז
(קה"ת, ברוקלין, תשל"ז) ע' תקנ (בהוצאת תנשי"א
— ע' תקעד)).

(41) ראה לעיל הערה 39.

(33) רש"י סוכה שם.

(34) ראה פיה"מ להרמב"ם ורע"ב נגעים שם.

(35) ד, ב"ד.

(36) ראה בארוכה בכ"ז — מאמרי אדה"ז —

פרשיות (ח"ב) ע' תקצא"ב. שהמ"צ להצ"צ מצות
אהבת ישראל. אוה"ת שופטים ע' תתלח ואילך.

(37) ע"ד פרש"י תצא כא, כג: זולוו של מלך
הוא. . וישראל הם בניו. . לשני אחים תאומים כו'.

הגלות⁴²) איז מבטל תיכף, „מיד“⁴³ דעם מסובב — הגלות, און עס ווערט — ווי התחלת הסדרה — „ויקרא אל משה . . מאהל מועד“: די קריאה של חיבה⁴⁴ צו משה'ן, אין דעם בית המקדש השלישי, בגאולה האמיתית והשלימה על ידי משיח צדקנו, במהרה בימינו ממש.

(משיחת ש"פ ויקרא תש"מ)

אהבה צו א צווייטן אידן דארף זיין אין אן אופן פון אן אהבה עצמית.

א איד דארף פילן אז ניט ער האט ליב א צווייטן, אז ער טוט א טובה דעם זולת, נאר דאס רירט אן אים אליין. ובפרט — כל זמן ער נעמט ניט ארויס דעם צווייטן אידן פון גלות (בכל הפירושים) — גע- פינט ער זיך אין גלות,

דאן איז דאך פשוט אז ער טוט כל התלוי בו אויף העלפן אלע אידן און יעדער אידן אויף — בהתחלה „ממעט“ זיין אין זייער סרחון (אויב ער איז דא), ביז אז די חיבה קומט ארויס באופן גלוי, ו„אני כפרתן“.

און אהבת ישראל (— היפך סיבת

42) יומא ט, ב.

43) כל' הרמב"ם: ומיד הן נגאליו (הל' תשובה פ"ז ה"ה).

44) פרש"י שם. וראה בארוכה לקו"ש ח"ז ע' 24 ואילך (וראה שם השייכות לענין התשובה).

ב' ניסן *

לימוד תורתם פארבינדט מען זיך מיט זיי אליין.

ב. פארגלייכנדיק דעם לשון פון רבי'ן נ"ע מיטן לשון חז"ל הנ"ל (בקשר למתן תורה) — זעט מען א שינוי: אין חז"ל איז דער לשון „הבית“ (א לשון נתינה), משא"כ דער רבי נ"ע האט גע- זאגט „די כתבים לאז איך אייך“.

דער טעם אויף דעם י"ל לכאורה — ווייל דאס איז בהתאם מיטן מצב דעמאלט (שעות אחדות לפני הסתל- קותו), צו וועלכן עס פאסט דער לשון „לאז“ (ווי מען געפינט אין הלכה ביי מתנת שכיב מרע דער לשון „אני מניח“⁹).

אבער ע"פ המדובר כמה פעמים וועגן דעם גודל הדיוק אין פתגמי רבותינו נשיאינו — אז דער דיוק איז ניט נאר מצד תוכנם הכללי, נאר אויך אין יעדן ווארט און אויסדרוק — איז מסתבר לומר, אז דער דיוק הלשון „לאז איך אייך“ איז (ניט נאר מצד א זייטיקן ענין — מצד דעם מצב ביי וועלכן דאס איז געזאגט געווארן — נאר דאס איז) נוגע אויך צום תוכן הענין¹⁰ וואס דער רבי נ"ע האט געוואלט ארויסברענגען אין

א. עס איז יודע וואס כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע האט געזאגט שעות אחדות לפני הסתלקותו: „איך גיי אין הימל די כתבים לאז איך אייך“.

מ'האט שוין גערעדט כמה פעמים, אז יש לומר דעם פירוש אין דעם, אז דורך די „כתבים“ האט מען אים (און נאך מער — מ'האט אים ווי ער געפינט זיך אין הימל).

ווארום „צדיקים . . דומין לבוראין“¹¹ און דעריבער, כשם ווי דער אויבער- שטער האט כביכול זיך „אריינגעגעבן“ אין תורה — ווי דער פירוש הידוע אין מאמר חז"ל¹² „אנא נפשי כתבית יהבית“, אז דער אויבערשטער האט זיך אליין („נפשי“) „אריינגעשריבן“ און „אריי- געגעבן“ אין תורה — וואס דערפאר איז דורך תורה „אותי אתם לוקחים“¹³,

איז עד"ז ביי צדיקים, אז זיי „גיבן זיך אריין“ אין די עניני תורה וואס זיי האבן געלערנט (ובפרט — וואס זיי האבן מחדש געוועזן). און דערפאר, דורך

(¹¹) יום הסתלקות של כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע — ב' ניסן תר"פ. תולדותיו בפרטיות — ראה „חנוך לנער“, ס' תולדות אדמו"ר מהורש"ב (קה"ת תשל"ו. ועוד).

(1) הועתק במכתב זקני אנ"ש — נדפס באגרות קודש אדמו"ר מהוריי"צ נ"ע ח"א ע' קיג.
(2) ראה לקו"ש ח"ז ע' 423. חכ"ב ס"ע 185. ועוד.

(3) ב"ר פס"ו. ת. רות רבה פ"ד, ג. ועוד.
(4) ראה לקו"ת שלה מת, סע"ד. אוה"ת יתרו ע' תתקא ואילך.
(5) שבת קה, א (בגירסת הע"י).
(6) ראה תניא פמ"ו.
(7) ל' התנחומא אמור יו. וראה שמור"ר פ"ג, א, שם. ו. תנחומא תרומה ג.

(8) שו"ע ח"מ סרנ"ג ס"ב. ובסמ"ע שם: שכן דרך ל' שכ"מ שמינח מעזבוננו כו'. וראה ביאור הגר"א שם.

(9) או „אני עוזב“ דמהני ג"כ (ראה ח"י רעק"א לשו"ע שם. וש"נ). וראה הערה הבאה.
(10) ובפרט שלשון נתינה בודאי מהני. ולהעיר שיש דיעות „שאין לי מניח משמעות של כלום“ (ראה פתחי תשובה שם. וש"נ). כן להעיר ש"א „דאני עוזב גרע מאני מניח ולא מהני“ (הובא בח"י רעק"א שם). — ויל"ע בתרגום לשון „לאז“.

ועפ"ז יש לכאר דעם דיוק הלשון פון רבי'ן נ"ע, די כתבים לאז איך אייך — ווייל דאס איז בהתאם מיטן חידוש שלו אין אופן גילוי תורת החסידות, וואס ער האט אויפגעטאן אז די השגה אין פנימיות התורה זאל קענען זיין (אינ-גאנצן) מצד כח (שכלו ד) המקבל והלומד, וואס ער „נעמט" די ענינים הגלמים. כדלקמ.

ד. פון די חידושים עיקריים פון דעם רבי'ן נ"ע י"ל אז ס'איז געווען — די התייסדות פון ישיבת תומכי תמימים¹⁸, וואס דער אויפטו פון דער ישיבה איז¹⁹, אז ס'איז איינגעשטעלט געווארן אין סדרי לימוד הישיבה א סדר פון לימוד החסידות.

וואס איז דער חידוש פון לימוד החסידות אין דער „מסגרת" פון א ישיבה? דער ענין פון א ישיבה איז — לימוד התורה באופן של דיבוק חברים, פלפול התלמידים וכו', וואס דורך דער שקו"ט כו' איז מען מלכך ומברר די סוגיא וואס מען לערנט ביז זי קומט ארויס קלאר לכל פרטי.

ועד"ז האט דער רבי נ"ע איינגעפירט בנוגע צו לימוד תורת החסידות, אז חסידות זאל געלערנט ווערן אויף א „ישיבה'שן" אופן, ווי ער האט גע-זאגט²⁰, אז ער וויל אז דער אופן לימוד החסידות זאל זיין „כלימוד הסוגיות בגליא שבתורה" ביז אז „החסידות יבינו כמו שמבינים ענין בנגלה". און דער-פאר האט ער איינגעשטעלט דעם סדר פון לימוד החסידות אין דער ישיבה²¹

דעם פתגם (אז דורך לערנען זיינע כתבים „נעמט" מען אים אליין, כנ"ל).

ג. דער חילוק צווישן די צוויי לשונות הנ"ל — „יהבית" (נתינה) און „לאז":

נתינה איז מדגיש אז די זאך קומט אן צום מקבל מכח הנותן — ס'איז ניט מוכרח קיין פעולה מצד המקבל אויף צו באקומען די מתנה; משא"כ „לאז" מיינט — אז דער נותן גיט בלויז די אפשריות אז דער צווייטער זאל עס קענען נעמען; כדי אבער אז דאס זאל בפועל אנקומען צום צווייטן אין רשות — מוז יענער דאס אליין נעמען (על ידי פעולתו).

די צוויי אופנים — „נתינה" און „לאז" — געפינט מען דוגמתם אין לימוד התורה²², ווי חז"ל²³ זאגן „בתחילה נקראת (התורה) על שמו של הקב"ה (בתורת ה' חפצו)²⁴ ולכסוף נקראת על שמו (דהלומד — ובתורתו יגהה)²⁵": ווען מען לערנט תורה בלויז למיגרס²⁶, איז די תורה „נקראת על שמו של הקב"ה" — זי איז זיך מתייחס צום נותן התורה; בשעת אבער ס'איז פאראן דער „יהגה"²⁷ (עין התורה²⁸) איז „נקראת על שמו", די דברי תורה ווערן זיינע (ווי-באלד אז ער האט זיי „גענומען" דורך זיין יגיעה כו') — „תורה דילי היא"²⁹.

11) וכן במחול הנ"ל „אנא נפשי כתבית יהבית" — שהקביה „נתן לנו את עצמו כביכול" (תניא שם) — היז ענין שבא מלמעלה ואין בזה תפיסת יד אדם.
12) משא"כ ב„מתן תורה", כניל הערה הקודמת.
13) ע"ז יט, א.
14) תהלים א, ב.
15) ראה ע"ז שם בהמשך הסוגיא. וראה חדא"ג שם.
16) ראה רש"י שם.
17) קידושין לב, ריש ע"ב.

18) ט"ו אלול תרנ"ז.

19) גם לגבי הישיבה בליובאוויטש בימי הצ"צ.

20) נעתק במכתב כ"ק מ"ח אדמו"ר (התמים'.

ח"א ע' כג"ד [יג, אי"ב]. אג"ק שלו ח"י ע' שסה ואילך. ועוד).

21) קונטרס עץ החיים שלו פרק כה.

מיות התורה זיינען נחפרש געווארן אין אן אופן ביז עס זאל קענען זיין „יתפר" (נסן) 24 — מ'זאל זיי פארשטיין 25 (ניט נאר באופן פון „גירסא בעלמא" 26) — זיינען זיי אבער ניט אראפגעטראגן גע- ווארן ביז צו שכל אנושי ביז אז ער זאל זיי קענען תופס זיין 27. דאס איז פארבליבן שכל אלקי וואס קען בא- נומען ווערן נאר מיטן שכל פון נפש האלקית (וועלכער איז א ג-טלעכער שכל פון א ג-טלעכער נשמה, און קען תופס זיין די רוחניות'דיקע ענינים וואס ווערן נתבאר אין פנימיות התורה).

[וי"ל אז דערפאר 28 איז ניט יעדער האט געקענט משיג זיין די ענינים, נאר די וועלכע האבן געהאט א העכערע נשמה, און דערצו נאך — זיך מוזן גע- ווען כדבעי אויף ווערן א כלי צו התגלות בהנשמה; משא"כ די וועלכע זיינען ניט „מזוככים" און האבן ניט קיין נשמה גבוהה — האבן ניט געקענט האבן א השגה אין פנימיות התורה].

וואס דאס איז איינע פון די הסברות אין דברי ההיר"ט, אז אין פנימיות התורה איז „לית תמן לא קשיא כו" (ניט ווי אין נגלה דתורה):

— אז מען זאל לערנען אגודות אגו- דות, יעדער אגודה זאל לערנען דעם זעלבן ענין („סוגיא") אין חסידות בכדי מען זאל זיך דורכריידן כו' אין דעם ענין, ביז אז דער ענין וועט קלאר ווערן ביי די לומדים לכל פרטיו — ע"ד דעם סדר הלימוד פון גליא דתורה.

— וואס אזא אופן פון לימוד פנימיות התורה שטעלט מיט זיך פאר א חידוש עיקרי לגבי די זמנים שלפנ"ו.

ה. אין פריערדיקע זמנים איז גע- ווען א חילוק עיקרי צווישן לימוד נגלה דתורה און לימוד פנימיות התורה:

נגלה דתורה איז געגעבן געווארן אין אן אופן אז דער שכל אנושי פון א נברא זאל קענען תופס זיין די סברות ושכל התורה. דאע"פ 29 וואס תורה איז חכמתו של הקב"ה דלית מחשבה תפיסא בי, האט אבער דער אויבערשטער אראפגע- נידערט חכמתו ית' באופן אז אויך שכל האנושי זאל עס קענען באגרייפן (ביז באופן פון „נקראת על שמו", עס ווערט „תורתו" — „תורה דיל' היא").

משא"כ פנימיות התורה בלייבט בגלוי — תורת ה'. אין גאר פריערדיקע דורות האבן רוב בניי גענומען די ענינים מיט אמונה. ס'איז געווען העכער פון שכל הנברא אז ער זאל האבן אין דעם א תפיסא „וי"ל אז זהו אחד מפי' שם „קבלה" — עס קומט בקבלה איש מפי איש" 23].

אפילו אין די שפעטערדיקע דורות (נאכן אריז"ל), ווען די ענינים פון פני-

(24) ל' התקו"ז ת"ו בסופו. וראה כסא מלך שם. הקדמת מקדש מלך לזוהר. ועוד. — וראה הקדמת הרח"ו לשער ההקדמות שם.

(25) וראה ס' השיחות תורת שלום ע' 185. שיחת י"ט כסלו תרס"ט (נדפסה בתו"ש הוצאת תשמ"א בסופו).

(26) ל' הכסא מלך שם.

(27) ראה הקדמת הרח"ו שם (בקונטרס הנ"ל ע' 76): אין ספק שהדברים אלו לא יובנו בעיון אנושי חומריי' כו'.

(28) ראה תורת שלום ע' 113.

(29) רע"מ נשא (קכד, ב), הובא ונתבאר באגה"ק כסיו. וראה לקו"ש חכ"ה ע' 161, 162, 164.

(22) ראה תניא פ"ד.

(23) וראה בארוכה הקדמת הרח"ו לשער ההקדמות (נדפסה בקונטרס עה"ח — לבעל ההילולא — הוצאת קה"ת הוספה א — ס"ע 74 ואיל"ל).

[ובדוגמא ווי א רב וואס לערנט מיט א תלמיד א טיפן שכל וואס איז ניט בגדר א דער תלמיד מצד עצמו זאל עס קענען משיג זיין, וואס אפילו נאך דעם ווי דער רב איז דאס אים מסביר און עס לייגט זיך ביי אים, קען דער תלמיד ניט געפינען אייגענע אותיות כו' ווי צו מסביר זיין דעם שכל].

און דאס איז געווען דער חידוש פון רבי'ן נ"ע, וואס ער האט אראפגעטראגן די ענינים פון פנימיות התורה באופן אז די השגה אין זיי זאל קענען זיין אין דעם זעלבן אופן ווי השגת נגלה דתורה. פונקט ווי נגלה דתורה איז „גלוי“ פארן שכל אנושי באופן אז ער הארעוועט אין דעם ווי אין א שכל גשמי — אין דעם זעלבן אופן זאל שכל אנושי זיך מתייגע זיין אין פנימיות התורה.

[בדוגמא ווי א רב וואס טראגט אראפ דעם שכל עמוק צום תלמיד באופן אז דער תלמיד קען דערנאך זיך מתייגע זיין בזה בשכלו הוא און געפינען אייגענע אותיות והסברות ווי צו ארויס-געבן דעם שכל].

און ווי מ'זעט עס אין די מאמרי חסידות שלוי'ן, אז די זעלבע ענינים וועלכע ווערן נתבאר אין די מאמרים פון די נשיאי חב"ד שלפניו — קומען אין זיינע מאמרים מיט אריכות/דיקע הסברים כו', ועוד זאת — די הרצאת והסברת הדברים איז אין א סגנון וואס שכל אנושי קען דאס מסביר זיין (מיט זיינע „אותיות“) און באגרייפן, ע"ד ווי עס נעמט א דבר שכל פון נגלה דתורה³².

א קשיא איז דאך אן ענין פון העלם והסתרה, א פארשטעל אויפן אמת פון תורה. און דעריבער: נגלה דתורה, וואס איז אראפגעקומען באופן אז שכל אנושי זאל זי תופס זיין, איז דא אין איר קשיות [ד. ה. די קשיות זיינען א חלק פון תורה גופא. כמדובר כמ"פ די ראי' לדבר: אפילו ווען איינער וועט וועלן לערנען בלויז א קשיא אין תורה, איז ער מחוייב לכרך לפני' ברכת התורה]. ווייל אין שכל אנושי קען זיך ניט גלייך אפלייגן דער שכל התורה (חכמתו ית'). פריער זיינען דא אין שכל אנושי קשיות כו' ביז דער לומד איידלט אויס זיין שכל און איז עומד על אמיתית התורה.

משא"כ פנימיות התורה, וואס איז ניט אראפגעטראגן געווארן אין שכל אנושי, נאר בלויז פארן שכל פון נפש האלקית — וואס ביים נפש האלקית לייכט תורה — איז „לית תמן לא קשיא כו“.

ו. נאך מער:

עס איז ידוע³⁰ אז דער אויפטו פון אלטן רבי'ן בתורת חסידות חב"ד (ובפרט נאך זיין גאולה ב"ט כסלו) איז באשטאנען אין דעם וואס ער האט מלביש געווען די ענינים פון פנימיות התורה אין שכל (חב"ד), באופן „אז אלע — אפילו ניט קיין מזוככים“ („חוצה“) — זאלן עס קענען פארשטיין מיט זייער שכל אנושי.

אבער אעפ"כ, איז דאס נאך ניט גע-ווען אין דעם זעלבן אופן ווי השגת נגלה דתורה — שכל אנושי מצד עצמו האט ניט געקענט דערגרייכן א השגה גמורה אין פנימיות התורה; ס'איז נאר אז בשעת מ'האט אים מסביר געווען אן ענין אין פנימיות התורה, האט זיך דאס ביי אים געקענט אפלייגן.

31) ראה אודות מאמרי אדמו"ר נ"ע — לקו"ד

ח"ב רצה, סעי'ב וא"ל. וראה גם לקו"ש ח"ז ע' 209.

32) וידוע הפתגם של חסידים הראשונים שכ"ק

אדמו"ר נ"ע הוא „הרמב"ם דתורת החסידות“ (לקו"ד

שם ראו, א. וראה ס' השיחות תש"א ז' 160).

30) ראה חבורה ח"ש שבהערה 28. ונכ"מ.

ח"ו באמיתית הדבר³⁴; אבער לאידך, קען מען ניט יוצא זיין הבנת התורה מיט קבלת עול. פֿאַרשטיין אן ענין לבוריו מיינט — אַז ער פֿאַרשטייט בשכלו הוא ווי אַזוי די קשיא גייט אַראָפּ (אויך בפני-מיות דתורה).

און דורך לימוד פנימיות התורה — שנתגלתה בדורות הללו אין תורת חסי-דות חב"ד אין אן אופן פון הבנה והשגה שלימה (ע"ד די השגה פון נגלה דתורה) — ווערט דאָס אַ הכנה קרובה צו „אותו הזמן“³⁵ ווען „יהיו ישראל חכמים גדולים ויודעים דברים הסתומים וישגו דעת בוראם כפי כח האדם שנאמר³⁶ כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים“.

(משיחת כ"ף מרחשון תשמ"ו)

און דערפֿאַר האָט דער רבי נ"ע מדייק געווען בלשונו „די כתבים לאַז איך אייך“ — ווייל דאָס איז פון די אויפֿ-טוען פון זיינע כתבים, אַז שכל אנושי של האדם קען זיי „נעמען“, ביז עס ווערט „תורתו — נקראת על שמו“.

ז. דערפון האָט מען די הוראה:

עס זיינען פֿאַראַן אַזוינע וואָס לער-נען טאַקע פנימיות התורה, אבער זיי האָבן מורא צו פרעגן אַ שאלה ווען זיי פֿאַרשטייען ניט דעם דבר הנלמד. ווי פרעגט מען אַ קשיא אויף אן ענין אין פנימיות התורה? ס'איז דאָך „לית תמן לא קשיא כו“! אַי, ער פֿאַרשטייט ניט — איז גענוג וואָס ער גלויבט באמונה שלימה אַז אַלץ וואָס שטייט אין פנימיות התורה איז אמת.

אויף דעם איז דער ענטפֿער, אַז דער רבי נ"ע האָט פּוּתח געווען את הדרך, אַז דברי חסידות זאָלן קענען באַנומען ווערן דורכן שכל אנושי אין דעם אופן ווי נגלה דתורה. ד.ה. אַ לימוד בעיון און אין אן אופן פון שקו"ט וכו'. און אַז מען פֿאַרשטייט ניט אן ענין — איז „לא הביישן למד“³³ און מען דאַרף פרעגן וכו'.

— אודאי, אפילו ווען מען פֿאַר-שטייט ניט אן ענין אין תורה (אויך בנגלה דתורה), דאַרף און מוז זיין נעשה קודם לנשמע, עס טאַר ניט זיין קיין ספק

(34) וניכר גם באופן ובסגנון קושייתו, שאין בזה שום תנועה של עזות פנים ח"ו. כי מכיר שהחסרון הוא רק מצדו, אם הוא ריק — מכס הוא (ירושלמי פאה פ"א ה"א. שביעית פ"א ה"ה).

(35) רמב"ם בסיום וחותם ספרו.

(36) ישע"י י"א, ט.

(33) אבות פ"ב מ"ה.

צו

כלי חרס, פון וועלכן מען קען ניט ארויסנעמען די בליעה (ווי רש"י זאגט דערנאך, "כלי חרס . . אינו יוצא מידי דפיו לעולם") איז דער דין אז — "ישבר" —

אין רש"י שולל דעם פירוש און זאגט אז דער דין פון "ישבר" איז ניט פאר- בונדן מיטן חומר פון חטאת, נאר "לפי שהבליעה שנבלעת בו נעשה נותר (ובמילא) והוא הדין לכל הקדשים" (ווייל ביי אלע קדשים איז פאראן דער דין נותר) — ניט ווי דער דין פון דם חטאת פון פריערדיקן פסוק.

אבער הא גופא דארף מען פאר- שטיין: וואס איז דער הכרח אין פשוטו של מקרא צו לערנען, אז דער טעם איז מצד איסור נותר (ובמילא, הוא הדין לכל הקדשים)⁶ — און ניט (ווי עס איז לכאורה משמע פון פשטות המשך הכתובים) אז דאס איז א דין מיוחד ביי חטאת (ע"ד ווי דער דין שלפניו פון דם חטאת)?

(6) בד"ה ומורק ושוטף, וכדלקמן סעיף ב.

(7) וראה ראב"ד הל' מעה"ק שם. וראה לקמן סעיף ט.

(8) הכרחו של רש"י שהוא מצד "הבליעה שנבלעת בו" (ולא גזה"כ מצד עצם הבישול) — י"ל בפשטות. שהוא מצד החילוק שבין כלי חרס וכלי נחושת (אבל ראה לקמן הערה 17). ויותר מסתבר לומר — מכיון שבא בהמשך לפסוק שלפניו שאיירי דיני נבלעים. וראה לקמן בפנים. והשאלה שבפנים היא — מגיל שהוא מטעם איסור נותר. ולהעיר (ע"ד ההלכה) מהר המורי לרמב"ם שם.

(*) ראה זבחים (צה). ב. ביטול בלא בילוע מאי פרש"י וחוס' ד"ה אלא — שם צו. א. רא"ש ע"ז עו. א. (פ"ה ט"ז). ועוד.

א. צווישן די דיני החטאת אין אונ- זער פרשה; זאגט די תורה: "וכלי חרש אשר תבושל בו ישבר ואם בכלי נחושת בושלה ומורק ושוטף במים".

שטעלט זיך רש"י אויף דעם וואָרט "ישבר" און איז מפרש: "לפי שהבליעה שנבלעת בו נעשה נותר והוא הדין לכל הקדשים".

דאָס וואָס רש"י דאַרף (א) מסביר זיין דעם טעם הדין פון "ישבר", און (ב) צולייגן, והוא הדין לכל הקדשים" — יש לומר בפשטות:

דער פסוק, "וכלי חרש גוי" קומט בהמשך צום פריערדיקן פסוק וואו עס ווערט געזאגט דער דין פון "דם חטאת" — "ואשר יזה מדמה על הבגד גוי תכבס במקום קדוש", וואס דער חיוב איז דא בלויז ביי חטאת און ניט ביי קיין אנדער קרבן. ועפ"ז וואָלט מען געדאַרפט לער- נען, אז דער פסוק, "וכלי חרש גוי", וועלכער קומט גלייך בהמשך לזה, איז אויך א דין מיוחד ביי חטאת — אז מצד דער חומרא פון חטאת, ווערט (באלד) א חיוב ארויסצונעמען די בליעת החטאת פון דער כלי (ווי דם החטאת פון דעם בגד): און דערפאר זאגט די תורה, אז א

(1) ו, יז ואילך.

(2) שם, כא.

(3) והרי לא פרש"י טעם ד, אשר יזה מדמה על הבגד גוי תכבס במקום קדוש" שבפסוק שלפניו — אף שברמב"ן שם (ועוד) פ"י הטעם, שלא יצא חוץ לקלעים" [אלא ש"ל שמוכן הוא מפרש"י שלפניו ד, יקדש"י היינו (ראב"ד) כחומר שבה". ואכ"מ].

(4) ראה גם רמב"ן (לעיל סוף פסוק יח): וחיידש דינין הרבה נבלעים מן החטאת.

(5) וכ"ה שיטת הרמב"ם — הלי מעשה הקרבנות

פ"ה הי"ד. וראה לקמן סעיף ט.

געבן דעם זמן פון חיוב השבירה (פונקט ווי תורה גיט אן דעם זמן ווען דער איסור נותר איז חל אויפן בשר הקרבן)¹¹?

ב. ווייטער איז רש"י מעתיק דעם וואָרט „ומורק“ און איז מפרש: ל' תמ-רוקי הנשים¹² אשקורי"ר¹³ בלע"ז [ד.ה. א דבר המצחצח¹⁴]. און דערנאָך איז ער מעתיק „ומורק ושוטף“ און איז מפרש: לפלוט את בליעתו, אבל כלי חרס למדך הכתוב כאן שאינו יוצא מידי דפוי¹⁵ לעולם.

איז ניט גלאַטיק: דער פירוש רש"י אויף „ומורק ושוטף“ (לפלוט את בליעתו אבל כלי חרס כו') איז דאָך אַ המשך ישר צום פריערדיקן פירוש אויף „ישבר“ (לפי שהבליעה כו' נעשה נותר) — האָט רש"י געדאַרפט מסמיך זיין די ביידע פירושים און ניט מפסיק זיין צווישן זיי מיטן אַפטייטש פון וואָרט „ומורק“ [וועלכן ער האָט געקענט זאָגן נאָכן פירוש וועגן תוכן הענין פון „ומורק

ואדרבה — לכאורה איז שווער צו אָנ-נעמען (ע"ד הפשט) אַז דער דין פון „ישבר“ איז מצד איסור נותר, ווייל:

(א) בפשטות לייגט זיך ניט צו זאָגן אַז אויף דער בליעה זאָל זיך לייגן דער גדר „נותר“⁹, וואָרום דער טייטש פון „נותר“ איז — אַן איבערבלייב פון דעם וואָס מ'האָט פריער געגעסן, והיינו אַ מציאות ממשית וואָס איז ניתן לאכילה — משאיכ די בליעה בכלל, וועלכע איז ניט בגדר אכילה ובמילא אויך ניט קיין „נותר“ פון דבר שנאכל.

(ב) אויב דער „ישבר“ איז מצד איסור נותר, הייסט עס, אַז דער חיוב פון „ישבר“ איז חל (ניט גלייך נאָכן בישול, נאָר) ערשט נאָכדעם ווי ס'ענדדיקט זיך דער זמן אכילת הקרבן (ווען עס ווערט נותר)¹⁰ — האָט די תורה געדאַרפט אָנ-

(9) וגם ע"ד ההלכה — ראה הראב"ן לע"ז סי' שיג (וראה ת"ש פרשתנו ב, מילואים' ע' רמח). שו"ת חת"ם יו"ד סק"ד ד"ה וכבר. השק"ט בכלי חמדה עה"ת פרשתנו כאן. ועוד (ולהעיר מדעת רב אשי ע"ז עו, א). ואכ"מ.

(10) לא מביעי להשיטות דשבירת כלי חרס היא מצד דין שריפת נותר (ר"ן ע"ז שם (הובא בצידה לדרך כאן). וכן משמע בתוד"ה אלא (זבחים צו, א) בסופה (וראה שו"ת חת"ם יו"ד סצ"ח). לבוש על פרשי כאן. ועוד. וראה לקמן בפנים סעיף ז ואילך) — אלא אפילו להטוברים שהטעם הוא כדי שלא יפלוט הנותר בתבשיל אחר (ראה רא"ש ע"ז שם. ת"ש פרשתנו כאן אות קפח. ושו"ן. וכן משמע מקושיות הרא"ם (ועוד) — הרי חיוב שבירה הוא רק לאחרי זמן אכילתו כשנעשה נותר (ראה רא"ם, גו"א ועוד).

כדברי דוד (וראה גם חוקוני) כאן, שחיוב שבירה הוא לפני זמן איסורו שלא יבא לידי נותר. אבל מסתימת לשון רש"י משמע שהשבירה היא מחמת שכבר נעשה נותר (כדעת רוב מפרשי רש"י). וראה באר מים חיים (לאחי המהר"ל) כאן.

— ע"ד ההלכה ראה משנה זבחים צו, סעיב ובמפרשים שם. תוד"ה ממתין שם צו, סעי"א. רמב"ם הל' מעה"ק שם. עקב אכילה ובניכ שם. ועוד. ואכ"מ.

(11) ובפרט שפרט' דיני נותר (מלבד פסח — בא יב, י') נאמרו רק לקמן (פרשתנו ז, טו ואילך ובפרשי שם).

לכאורה אפ"ל שהתורה סמכה על מש"נ לקמן במקומו (וכמו לגבי הבשר עצמו, שנאמר החיוב דאכילת בשר קרבנות לפני שנתפרש זמן אכילתו ודין נותר). אבל לכאורה דוחק, כי מאחר שבתורה לא מפורש ששבירת כלי חרס היא מטעם נותר, הו"ל לפרש זמן שריפתו.

(12) אסתר ב, יב.

(13) בכמה דפוסים „אישקורמנט". וראה בספרים הדינים הבבלע"ז שבפרשי.

(14) רש"י אסתר שם, ג.

(15) „פי' גיעול הנבלע בו" (שו"ע אדה"ז סתניא סי' 10). ובס' המכתם לפסחים (ל, ב). כלומר מידי הדופי והריעות שלו. וראה ס' זכרון על פרשי כאן.

— הטעם שמעתיק ל' זה (מפסחים שם) ולא כ' „מבליעתו" (כלשונו כאן גופא כמ"פ) — נתבאר בהתחודות.

ס'איז ניטאָ קיין אפשריות אָז די בליעה זאל נפלט ווערן (לגמרי?) פון אַ כלי חרס!

[ווייל אויב ס'איז דאָ אַן אפשריות צו מפליט זיין די בליעה — איז אדרבה: דורך צעברעכן די כלי חרס ווערט דער איסור בלוע ניט „בטל מן העולם“, זיין מציאות בלייבט אין די שברי כלי חרס¹⁶: משא"כ דורך פליטת הבליעה ווערט עס דאָך בטל].

ג. ויש לומר הביאור בזה:

איז דעם פסוק שלפנ"ו זאָגט די תורה צוויי דינים חלוקים בעניניהם:

(א) אַ דין בשייכות מיט בשר החטאת — „כל אשר יגע בבשרה יקדש“, וואָס דאָס מיינט (כפרש"י) „כל דבר אוכל אשר יגע ויבלע¹⁷ ממנה“, און וויבאָלד דער (טעם) בשר החטאת ווערט נבלע אינעם אוכל, דערפאַר איז דער דין (ווי) רש"י איז מפרש): „יקדש, להיות כמוה אם פסולה כו' כשירה תאכל כחומר שבה“.

(ב) אַ דין בשייכות מיט דם חטאת — „ואשר יזה מדמה על הבגד גוי תכבס במקום קדוש“: און אין דעם איז דער דיוק „יזה“ — עס איז ניט קיין בליעה באופן אַז דער דם ווערט נתערב אין

ושוטף“, און ווי מען געפינט בכ"מ כפרש"י¹⁶ אַז פריער איז ער מפרש דעם תוכן הענין און דערנאָך דעם פירוש התיבה].

איז דעם פירוש אויף „ומורק ושוטף“ איז ניט מובן:

פון דעם וואָס רש"י איז מסיים „אבל כלי חרס למדך הכתוב כאן שאינו יוצא מידי דפיו לעולם“ איז משמע, אַז פון דעם דין „ישבר“ וואָס שטייט ביי כלי חרס גופא וואָלט מען ניט געוואוסט אַז „אינו יוצא מידי דפיו לעולם“, נאָר מען לערנט עס אַפּ נאָר פון דעם דין „ומורק ושוטף, לפלוט את בליעתו“ ביי כלי נחשת —

איז תמוה: פאַרוואָס זאָל מען דאָס ניט קענען אַפּלערנען פון „ישבר“ גופא? ווי-באָלד אַז רש"י אַליין זאָגט אַז דער טעם פון „ישבר“ איז מצד דער „בליעה, שנבלעת בו¹⁷“, איז דאָס אַ באַווייז, אַז

16) ראה לדוגמא פרש"י בראשית ג, טז. ר"פ נח. ועוד.

17) משא"כ להסביר שהדין די שבר הוא (לא מצד בליעתו, כ"א) גוה"כ — נלמד זה דכלי חרס אינו יוצא מידי דפיו לעולם מהשינוי בדין כלי חרס מדין כלי נחשת (ראה תוס' ורא"ש שנשמנו בשוה"ג להערה 8. תוד"ה התורה — פסחים שם).

ודונק גדול לומר דמ"ש רש"י בד"ה ישבר שהטעם דשבירת כלי חרס הוא מצד הבליעה, סמך על פירושו בד"ה ומורק (שמשם דוקא נלמד דטעם הדין הוא (לא גוה"כ אלא) מצד הבליעה) — כי [נוסף לזה שגם גבי טומאה (שהוא גוה"כ, לא מצד בליעה) מצינו חילוק בין כלי חרס לכלי מתכות כו' (שמגני יא, לג וכפרש"י) — ה"י]

מזה גופא שרש"י כותב „ולמדך הכתוב כאן“ רק לגבי „אינו יוצא מידי דפיו לעולם“, ולא בנוגע כללות פירושו (שהטעם די שבר הוא מצד הבליעה) — מוכח, שהטעם דדין „ישבר“ לא נלמד מסיים הכתוב. וראה הערה 8.

18) ראה תוס' סד"ה אלא — וזכים שם. ועוד. ויש שהקשו כן על דברי הר"ן הנ"ל (הערה 10), דאיך מועיל „ישבר“ במקום „שריפה“, ולהעיר מבחיי כאן (החילוק ד „ישבר“ ו „תשבר“).

19) במפרשי רש"י (לעיל פסוק יא) האריכו מגיל ש"יגע" פירושו „יבלע“ (ולא ע"ד לעיל תצוה כט, לז. תשא ל, כט). — ובפרש"י דילן י"ל, דאל"כ מה מקום לפרטי הדינים שלאח"כ ב „בליעה“ (אשר יזה מדמה גוי וכלי חרש גוי) כאשר „כל אשר יגע . . יקדש“ ואכ"מ.

אשר יגע בהם יקדש, וכפרש"י שם²²: קדשים קלים או חולין שיגעו בה ויבלעו ממנה. יקדש, להיות כמוה כו' — נאך דאָס איז אַן ענין שבטברא²³, אַז די בליעת (טעם) הבשר פועל'ט אויף דעם דבר שבו הוא בלוע (און דערפאַר איז נעשה „כמוה“).

עד"ז איז דער דין פון בליעה בכלי חרס ניט אַ גזירת הכתוב (מצד חומר החטאת) נאָר אַן ענין של סברא (וואָס איז שייך אויך ביי אַנדערע קדשים) — „לפי שהבליעה שנבלעת בו נעשה נותר“.

ד. עפ"ז איז אויך פאַרענטפערט פאַרוואָס מען קען ניט אַפּלערנען פון „ישבר“ אַז „כלי חרס“ אינו יוצא מידי דפיו לעולם — כאָטש דער טעם פון „ישבר“ איז מצד דער בליעה שבו:

וויבאלד דער דין פון „וכלי חרש“ ישבר“ קומט בהמשך צום דין „כל אשר יגע בבשרה יקדש“, דאַרף לפ"ז אויס-קומען, אַז דער דין פון „ישבר“ איז ע"ד ווי דער דין פון „יקדש“: פונקט ווי דורך דער בליעה אין דעם „דבר אוכל“ ווערט דער אוכל „כמוה“, אַז דיני הבשר הבלוע טראָגן זיך אַריבער אויף דעם

כללות מציאות הבגד¹⁹, נאָר תורה זאָגט אַז וויבאלד אין בגד געפינט זיך דעם חטאת, דאַרף דער דעם אַרויסגענו-מען ווערן פונעם בגד — „תכבס“ [ומהאי טעמא איז דער חיוב כיבוס ניט אויף כללות הבגד, נאָר (כפרש"י) בלויז „מקום הדם“].

און דעריבער, ווען עס קומט צום פסוק „וכלי חרש אשר תבושל בו“ — אַ חסרון מצד בליעת הבשר בכלי (וואָס ווערט נבלע דורך בשול²⁰) — איז מסתבר צו זאָגן, אַז דער פאַל איז ניט אין גדר פון „אשר יזה מדמה“, נאָר אין זעלבן סוג ווי דער דין פון „כל אשר יגע (ויבלע) בבשרה“: ד.ה. פריער זאָגט די תורה דעם דין פון בליעת הבשר אין אַ „דבר אוכל“, און דערנאָך — דעם דין פון בליעת הבשר בכלי.

און מהאי טעמא לערנט רש"י אַז דער טעם פון „ישבר“ איז (ניט מצד חומר החטאת, נאָר) מצד דעם איסור נותר — ווייל דעמאָלט האָבן ביידע דינים „כל אשר יגע בבשרה“, „וכלי חרש אשר תבושל בו“ דעם זעלבן גדר:

פונקט ווי דער דין פון „כל אשר יגע בבשרה יקדש“ איז ניט אַ גזירת הכתוב מצד חומר החטאת — מען געפינט דעם זעלבן דין אויך פריער ביי מנחה²¹ „כל

(22) ויש לומר שמטעם זה כפל רש"י פירושו גבי חטאת — להדיש שאינו גוה"כ במנחה (וראה זבחים צה, א הצריכותא דמנחה וחטאת).

אלא שזע"ק השניונים בפרשי: במנחה — (1) בהדיה „כל אשר יגע וגו'“ (2) קק"ל או חולין. (3) בדיה יקדש — „יאכלו כחומר המנחה“ „משאיכ אצל חטאת — (1) בהדיה מעתיק „כל אשר יגע בבשרה“ (2) „כל דבר אוכל“ (3) „תאכל כחומר שבה“ ואכ"מ.

(23) שלכן גם בפשוטו של מקרא מסתבר שוה דין בכל הקדשים (ראה ע"ד ההלכה — זבחים צו, ב ואילך).

(19) ע"ד ההלכה (זבחים צה, ב. רמב"ם הל' מעה"ק פ"ח ה"ט) הדם צ"ל בלוע בבגד (ולא רק נוגע). אבל (נוסף לזה שלא נזכר בכתוב או בפרש"י לשון „בלע“ (ע"ד פרש"י לעיל „יגע ויבלע“), הרי) בליעת דם בבגד אינה שייכת לכללות הבגד, ככפנים.

(20) ע"ד ההלכה — ראה לעיל שוה"ג להערה 8. אבל ע"ד הפשוט בישול שייך לבליעה. ודיבר הכתוב בהווה. וראה בפנים ההערה שם.

(21) פרשתנו ו, יא.

אויף דער כלי (אפילו נאך דער פליטת
הבליעה, לכאורה)?

וואלט מען דערפון געקענט מדייק
זיין, אז דער טעם פון „ישבר“ ביי כלי
חרס איז (ניט א דין אויף דער כלי גופא,
נאר) בלויז צוליב דער בליעה (וואס קען
ניט נפלט ווערן פון א כלי חרס).

— באווארנט עס רש"י דורך מפסיק
זיין צווישן די צוויי פירושים (וועגן דעם
דין פון כלי חרס און כלי נחושת) מיט
דעם פירוש פון ווארט „ומורק“ —
„לשון תמרוקי הנשים כו״, וואס מיינט
(ווי רש"י טייטשט אין מגילת אסתר²⁶)
„דברים המצחצחין“, און דערמיט וויל
רש"י ארויסברענגען אז דער דין פון
„ומורק“ איז בדוגמא צום דין כיבוס פון
דם חטאת.

והיינו: די צוויי דינים אין אונזער
פסוק (וכלי חרש גוי ואם בכלי נחושת
גוי) זיינען מעין די צוויי דינים פון
פריערדיקן פסוק (כל אשר יגע גוי ואשר
יהו מדמה גוי):

(א) דער דין „וכלי חרש גוי“, פון
וועלכן עס קען ניט נפלט ווערן די
בליעה — איז בדוגמא דעם דין פון „כל
אשר יגע גוי“ — „דבר אוכל אשר יגע
ויבלע ממנה“, וואס היות אז פון דעם
דבר אוכל קען מען ניט מוציא זיין די
בליעה פון בשר הקודש, דערפאר איז
דער דין — „יקדש, להיות כמוה“.

ומעין זה איז ביי כלי חרס, אז עס
ווערט „כמוה“ (ווי די בליעת גוֹתֵר)
ובמילא לייגט זיך אויף דער כלי א חיוב
פון „ישבר“.

(ב) דער דין פון „ואם בכלי נחושת גוי“
וועלכער קען יע פון זיך פולט זיין די

„דבר אוכל“ — עד"ז איז ביי דער כלי
וואס האט בולע געווען מבשר החטאת,
אז דער דין פון „ישבר“ איז (ניט נאר
מצד דער בליעה שבו, נאר) אויך מצד
דער כלי. וויבאלד די כלי האט אין זיך
בליעת גוֹתֵר, לייגט זיך אויף דער כלי א
דין (שריפה²⁴) — שבירה (כאילו נאמר
אז די כלי ווערט „גוֹתֵר“²⁵).

און דערפאר קען מען פון דעם דין
„ישבר“ ניט וויסן אז „כלי חרס . . אינו
יוצא מידי דפיו לעולם“ — ווייל אפילו
אויב עס וואלט יע געקענט זיין פליטת
הבליעה (ע"י הגעלה כו״), איז נאך אלץ
דא דער חיוב „ישבר“ אויף דער כלי
צוליב דעם וואס דער איסור בולע האט
אויף אים גע'פועלט ער זאל זיין
„כמוה“, כנ"ל.

דוקא נאכדעם ווי מ'ווייס דעם דין
„ומורק ושוטה“ ביי כלי נחושת — אז
ביי כלי נחושת איז גענוג די פליטת
הבליעה דורך מריקה ושטיפה און ס'איז
ניט קיין חיוב צו מאבד זיין די כלי (אין
דער צייט ווען ביי כלי חרס איז ניט אזוי
דער דין) — לערנט מען דערפון אפ, אז
ביי כלי חרס איז ניט שייך „לפלוט את
בליעתו“, למדך הכתוב כאן שאינו יוצא
מידי דפיו לעולם“.

ה. עס בלייבט אבער ניט מוסבר:
וויבאלד אז אויך די כלי נחושת האט אין
זיך געהאט בליעת איסור גוֹתֵר — האט
זיך געדארפט לייגן א חיוב פון „ישבר“

24) ראה לעיל הערה 10 ש(לכמה דיעות) זהו
טעם הדין ד „ישבר“.

25) עפ"ז מתורצת בפשטות קושיית הש"ס
(זבחים צו, רע"א) „אמאי ישברו נהדרינהו
לכבשונות“ — כי ע"י כבשונות, נעשים ככלים
חדשים (ר"ת בתוד"ה אלא שם), היפך הציווי
ד „שריפת“ (ביטול) הכלי. ולכן צ"ל „ישבר“ דוקא.

מצד דעם איסור נותר אין דער בליעה (ווי ביי „כלי חרש אשר תבושל בו“), נאָר צוליב דעם גדר פון בשר חטאת שבה, כדלקמן (סעיף זח).

[דערמיט וועט מען פאַרשטיין דעם טעם השינוי, וואָס ביי גיעולי נכרים אין דער לשון הפסוק²⁸, „כל דבר אשר יבוא באש תעבירו באש“ (ווי רש"י טייטשט דאָרטן: כדרך תשמישו הגעלתו, מה שתשמישו ע"י חמין יגעילנו בחמין בו), משא"כ דאָ שטייט „ומורק ושוטף במים“:

ביי הגעלה פון אַ דבר איסור אין דער עיקר מכוון צו מבטל זיין די בליעת האיסור, וואָס אויף דעם איז גענוג „יגעילנו בחמין“; משא"כ דער דין פון „ומורק ושוטף“ ביי חטאת איז בדומה צום דין מיוחד (ביי דם חטאת) פון כיבוס הבגד, און דעריבער איז ניט גענוג הגעלה לחוד (וועלכע איז מבטל די בליעה), נאָר דער „יפלוט את בליעתו“ דאָרף זיין אין אַן אופן פון „ומורק ושוטף במים“²⁹, מצחצח זיין און אויסשווינקען די כלי³⁰ (בדוגמא צו כיבוס)].

ז. וועט מען דאָס פאַרשטיין בהקדם די שאלות הג"ל (סוף סעיף א) — ווי

(28) מטות לא, כג.

(29) וגם ע"ף ההלכה הדין דמריקה (ולכל הדיעות) שטיפה הוא הוספה על דין הגעלה (ראה זבחים צו, ב וא"לך וברש"י ותוס' שם. ועוד).

(30) עפ"ז ימתק הטעם שמביא רש"י הרא"י מפסוק „תמרוקי הנשים“, ולא הביא הפסוק שלפנ"ז (שם, ג), „תמרוקיהו“ (וראה שם, ט. ובכתוב זה עצמו „מרוקיהו“. וראה ירמ' מו, ד ובפרש"י) — כי בזה מודגש שהכוונה לא רק לבטל פסולת בו, כיא כמו „תמרוקי הנשים“ שהם לעדו את הבשר (כפרש"י אסתר שם, ג). — עוד טעם נ"ל בשיחת ש"פ שמיני תש"ז.

בליעה, איז מעין דעם דין פון „ואשר יזה מדמה על הבגד“, וואָס וויבאַלד מען קען אַרויסנעמען דעם דם פון דעם בגד, איז דער דין (ניט „יקדש, להיות כמוה“, נאָר) „תכבס“ —

איז מעין זה בעניננו וויבאַלד די בליעה קען נפלט ווערן פון דער כלי נחושת, לייגט זיך ניט קיין חיוב שריפת (— שבירת) נותר אויפן כלי, נאָר בלויז אויף דער בליעה²⁷.

ו. עפ"ז — אַז „ומורק ושוטף“ איז בדוגמא צום דין „תכבס“ (ביי דם חטאת) — יש לומר יתירה מזו, אַז דער מיט וואָס רש"י איז מפסיק צווישן די צוויי פירושים מיטן טייטש פון „ומורק“, דייטעט ער אַז, אַז דער דין פון „ומורק ושוטף“ איז ניט בדומה צום דין פון „ישבר“

[אַז מ'זאל זאָגן אַז ביידע טוען אויף דעם זעלבן ענין — שריפת נותר, נאָר ביי כלי חרש (וואָס „אינו יוצא מידי דפיו לעולם“) איז עס דורך „ישבר“, און ביי כלי נחושת — דורך „ומורק ושוטף“].

נאָר עס איז אַן אַנדער גדר:

פונקט ווי דער דין פון „תכבס“ ביי דם חטאת איז ניט פאַרבונדן מיט אַן איסור אַדער פסול אין דעם דם, נאָר ביי דם חטאת האָט תורה מחדש געווען אַז אין פאַל פון „יזה מדמה על הבגד“ איז דאָ אַ חיוב פון „תכבס“ — עד"ז ביי „ואם בכלי נחושת בושלה“, איז דער חיוב פון „ומורק ושוטף, לפלוט את בליעתו“ ניט

(27) עפ"ז מובן למה הפסיק הכתוב בין הדין ד, וכל אשר יגע גוי" ו „כלי חרש גוי" בכתיבת הדין דם חטאת (דלכאורה הו"ל להסמיכם, מכיון שיש להם תוכן שווה, כנ"ל סעיף ג) — כי שני הדינים שבשני הפסוקים הם בהתאם זה לזה.

[און דא זעט מען ווי רש"י בדיוק לשונו באווארנט אן אריכות/דיקע שקו"ט אין מפרשים: דער רא"ם פרעגט אויף רש"י³³: פארוואס דארף מען צעברעכן דעם כלי חרס צוליב דעם וואס די „בליעה שנבלעת בו נעשה נותר“ — לויט דער שיטה אז „לינת לילה פוגמת“ (וואס אזוי איז דעת רש"י³⁴) — קומט אויס, אז באותו זמן (בבוקר) וואס אויפן בשר דארף חל זיין דער איסור נותר, איז עס שוין דאן (א דבר המותר זייענדיק) א „נותן טעם לפגם“?

ע"פ הנ"ל אבער איז קושיא מעיקרא ליתא, ווייל לויט רש"י (בפירושו עה"ת, וואו ער איז מפרש פשוטו של מקרא) איז אויף דער בליעה חל גלייך דער איסור נותר צוזאמען מיטן חיוב שריפה.

ת. עפ"י וועט מען פארשטיין דעם חילוק צווישן כלי חרס און כלי נחושת:

אָט דער גדר אַז דורך דער בליעה עצמה שאַפט זיך דער איסור נותר — יש לומר³⁵, איז בלויז ביי כלי חרס וואָס „אינו יוצא מידי דפיו לעולם“ און ס'איז שוין אוממעגלעך אַז די בליעה זאָל קומען לידי אכילה אין וועלכן-עס-איז אופן — און דערפאַר ווערט עס נותר. און דאָס איז דער תוכן פון דעם חיוב שבירה, אַ דין פון שריפת נותר³⁶, וכפרש"י „לפי שהבליעה שנבלעת בו נעשה נותר“.

פאַסט דער שם „נותר“ אויף „בליעה“, און פאַרוואָס גיט ניט אַן תורה דעם זמן „שריפתו“ (”ישבר“)?

באווארנט עס רש"י בדיוק לשונו: „לפי שהבליעה שנבלעת בו נעשה נותר“, וואָס רש"י מיינט דאָ — אַז מיט דער בליעה גופא ווערט עס (באָלד) נותר.

די הסברה אין דעם: דער גדר פון „נותר“ ע"ד הפשט איז ניט אַז אכילה לאחר זמנה ווערט נתהפך אין אַן איסור נותר, נאָר דער בשר ווערט נותר צוליב דער אי אַפּשריות אויף אכילה. ד.ה. ביי בשר קדשים האָט די תורה מתנה גע- ווען צוויי חייבים: עיקר החיוב איז לכל לראש — מצות אכילתו (כל זמן מען מעג עס עסן); אויב מ'קען עס אָבער ניט עסן — טאָר מען עס ניט לאַזן סתם ליגן, נאָר מען דארף עס גלייך פאַר- ברענען³¹.

און דאָס איז אויך די הסברה בנוגע לבליעה: דערמיט גופא וואָס דער (טעם ה)בשר ווערט נבלע אין אַ כלי און ווערט אויס „אוכל“ — ווערט עס גלייך נותר און מען דארף עס פאַרברענען. און דערפאַר איז דער דין, אַז „כלי חרש אשר תבושל בו ישבר“: עס לייגט זיך גלייך אויף דעם דער חיוב פון שריפת נותר³² (וואָס ביי בליעה בכלי חרס איז עס דורך „ישבר“²⁴).

33) וכבר האריכו במפרשי רש"י. ובצידה לדרך ציין לתוס', רא"ש ור"ן ע"ז עו, א. ואכ"מ.

34) ע"ז שם — ראה תוס' שם. ועוד.

35) אבל אינו מוכרח, כי י"ל שעצם מציאות דבליעה (קודם פליטה) אינו בגדר „מאכל“ שיחול ע"ז חיוב (ומצות) אכילה, ובדרך ממילא חל ע"ז חיוב שריפה. ולכן מקום לקס"ד גבי כלי חרס שהדין דישבר הוא מצד דין נותר אף אם הי אפשר לפלוט את בליעתו, כנ"ל סעיף ד.

31) ועפ"י חידוש ונפק"מ להלכה — שע"ד הפשט בשר שנפסל מאכילה באיזה אופן שהוא נעשה חיבה נותר וחיבים לשורפו. ואולי י"ל דהלכות התורה הן ע"פ הרוב. ע"ד במד"נ ח"ג פל"ד.

32) ועפ"י — אסור (ע"ד הפשט) לבשל עוד חטאת בכלי חרס זה, גם לפני סוף זמן אכילתו (משאי"כ ע"ד ההלכה — ראה ת"כ פרשתנו כאן (וברמב"ם ה"ל מעה"ק שם) „ושונה ומשליש“).

בנוגע דעם דין פון „וכלי חרש גו ישבר גו“ בכללי נחושת גו ומורק ושׁוֹ-טף גו“ איז פאַראַן אַ פּלוגאַת צווישן דעם רמב״ם און ראב״ד: לויט שיטת הרמב״ם³⁸ איז דער דין פון „וכלי חרש גו ישבר“ אַ גזירת הכתוב דוקא ביי חטאת, משא״כ „מריקה ושטיפה“ איז אַ דין ביי אַלע קדשים; דער ראב״ד³⁹ האַלט אַבער, אַז ביידע דינים (כלי חרש ישבר און מריקה ושטיפה בכללי נחושת) זיינען בכלל הקדשים.

ווי איז שיטת רש״י ביי „ישבר“ זאָגט רש״י, „והוא הדין לכל הקדשים“, משא״כ ביי „ומורק ושׁוֹטף במים“ זאָגט דאָס ניט רש״י. בפשטות לערנט מען, אַז ביידע דינים קומען בהמשך אחד, ובמילא דאַרף עס רש״י ניט זאָגן נאַכאַמאַל ביי כלי נחושת.

ע״פּ הנ״ל אַבער — איז עס בדוקא (און שיטת רש״י — בלימוד ע״ד הפשט — איז אַ דיעה שלישיית³⁹): דער דין פון „ישבר“ וואָס איז מצד שריפת נותר איז טאַקע ביי אַלע קדשים; משא״כ דער דין פון „ומורק ושׁוֹטף“ איז לויט רש״י (בפֿ-שוטו של מקרא) בדוגמא צום דין „תכבס“ וואָס איז אַ חומר מיוחד ביי חטאת⁴⁰ (און ניט מצד דעם דין נותר).

(משיחת שׁוֹטף צו תשלו״)

משא״כ ביי כלי נחושת וואו די בליעה קען יע נפלט ווערן, פועל׳ט ניט די בליעה דעם דין נותר, וויבאַלד ס׳איז נאָך ניט נשלל געוואָרן די אפשריות פון אכילה — מ׳קען מאַכן נאָך אַ מאכל אין דער כלי און די בליעה וואָס ווערט כולה נפלט אין דעם מאכל קען געגעסן ווערן ביחד עם המאכל³⁶;

און דאָס וואָס כלי נחושת דאַרף האַבן מריקה ושטיפה איז (ניט בכדי לפלוט בליעת איסור (נותר³⁷), נאָר) בכדי צו אויסרייניקן די כלי פון דעם (טעם) בשר החטאת (מעין פון כיבוס הבגד פון דם חטאת).

און דאָס איז דער המשך אין פרשׁי: פריער איז ער מפרש ווי ביי כלי נחושת איז דער חיוב פון „ומורק“ — „מל׳ תמרוקי הנשים כו״ — בדוגמא צום דין פון „תכבס“, און דאָס איז דער תוכן פון „לפלוט את בליעתו“ — אַן ענין פון „כיבוס“ (ניט „שריפת נותר“); און כדי צו מבאר זיין דעם חילוק, וואָס ביי כלי נחושת איז ניטאָ קיין דין נותר מצד הבליעה ווי ביי כלי חרש — איז רשׁי ממשיך „אבל כלי חרש למדך הכתוב כאן שאינו יוצא מידי דפיו לעולם“, וואָס דערפאַר שאַפט די בליעה בכללי חרש נותר.

ט. דערפון קען מען אַרויסנעמען „ענינים מופלאים“ ע״ד ההלכה, ובהקֿ-דים:

(38) הל׳ מעשה הקרבנות פ״ח הי״א-יג.
 (39) ולהעיר מדעת ר״ש (משנה זבחים צה, ב. ושׁוֹטף שקדשים קלים אינם טעונים מריקה ושטיפה, ובתוס׳ רעק״א למשניות שם, דגם ר״ש מודה שהדין דשבירת כלי חרש הוא בכלל הקדשים. ע״ש.
 (40) ולהעיר שגם ע״ד ההלכה צריכים לימוד מיוחד שהדין דמריקה ושטיפה הוא בכלל הקדשים (זבחים צו, ב. תריכ פרשתנו ו, כב). וראה הערה הקודמת.

(36) ראה זבחים (צו, א) דלדעת ר״ט „כל יום ויום נעשה גיעול לחבירו“, ולהעיר מרע״ב על פרשׁי כאן.

(37) וגם א״תל שאם ישאר בלוע עד אחר זמן אכילתו יעשה נותר — הרי דינו ככל כלי שבלע איסור שמגעילו ודי.

צו ב

איז ניט פאַרשטאַנדיק: פירוש רש"י על התורה איז ניט קיין ספר הלכות, נאָר, ווי רש"י זאָגט כמה פעמים* — „אני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא" — ועפ"ז: למאי נפק"מ אין פשוטו של מקרא די גזירת חכמים (זמן רב נאָך מ"ת — מקרא) ניט צו עסן בשר הזבח אחרי חצות?!

נאָך מער: רש"י זאָגט — „אם כן למה אמרו" — ד.ה. אָז עס איז ברור אָז מען ווייס פון פריער אָז „אמרו עד חצות", וואָס דערפאַר שטעלט זיך די שאלה „למה אמרו כו' (און דער טעם איז) כדי להרחיק כו'".

איז תמוה: פון וואָנעט ווייס מען (איז פשוטו של מקרא) וועגן דער גזירת חכמים, אָז רש"י זאָל צוליב דעם דאַרפן באַוואַרענען די שאלה „למה אמרו עד חצות"?

ב. דער פלא אין פירוש רש"י איז נאָך גרעסער:

די באַוואַרעניש — אָז כאַטש מן התורה קען מען עסן דעם קרבן „עד בוקר", האָבן אָבער די חכמים גוזר גע- ווען מ'זאָל עס מעגן עסן נאָר „עד חצות" — איז דאָך שייך ביי אַלע קרבנות וועלכע זיינען נאכלים ליום ולילה, וואָס וועגן איינעם פון זיי — קרבן פסח — האָט מען שוין געלערנט אין פ' בא"י: „ואכלו את הבשר בלילה הזה גוי ולא תותרו ממנו עד בוקר".

א. אין פסוקי „ובשר זבח תודת שלמיו ביום קרבנו יאכל לא יניח ממנו עד בוקר" איז רש"י מעתיק די ווער- טער „לא יניח ממנו עד בוקר" און איז מפרש: אבל² אוכל הוא כל הלילה אם כן למה אמרו עד חצות כדי להרחיק האדם מן העבירה.

בפשטות לערנט מען³, אָז מיט „למה אמרו" מיינט רש"י — דאָס וואָס עס שטייט אין תורת כהנים על אתר⁴ (און אין משנה⁵), „למה אמרו חכמים עד חצות" (ובפרט אָז אין כמה כתבי-יד פון פירוש רש"י⁶ איז די גירסא „למה אמרו חכמים"), אָז די חכמים (בזמן בית שני⁷) האָבן גוזר געווען אָז מען זאָל עסן בשר הזבח בלויז „עד חצות"⁸.

- 1) פרשתנו ז, טו.
- 2) בדפוס ראשון ושני ובכמה כתי"י רש"י שתח"י — תיבת „אבל" ליתא.
- 3) ראה שפ"ח כאו.
- 4) וכן במכילתא בא (יב, ח), הובא לקמן בפנים סעיף ב.
- 5) ריש ברכות.
- 6) ובאי מכת"י רש"י שתח"י „למה נאמר" — אבל בדפוס ראשון, שני ודפוס רש"י הנפוצים הגירסא „למה אמרו" (בהשמטת תיבת „חכמים").
- 7) ראה מכילתא שם: ולקיים דברי אנשי כנסת הגדולה שהיו אומרים . . . ועשו סייג לתורה. — וראה לקו"ת ר"ה (נו, ג), סידור (רמד, א) ובכ"מ, שרוב גירות וסייגים נתחדשו בזמן בית שני (אף שמצינו גזירות גם לפניו — ראה אנציקלופד' תלמודית ערך גזרה ס"ע תלב ואילך. ושי"ו).
- 7*) וכפשטות ל' רש"י בקהלת עה"פ (יב, יא) דברי חכמים.

(8) פרש"י בראשית ג, ח, שם, כד, ובכ"מ.

(9) יב, ח"י.

לומד ווי אזוי אט די הנהגה איז ניט אין סתירה מיטן פסוק „ולא תותרו ממנו עד בוקר“.

ג. דער ביאור אין דעם:

דער ענין, אז אכילת הזבח איז נאך „עד חצות“, ווייס מען לויט פירוש רש"י (ניט פון תורת הכהנים און משנה, נאך) פון פסוק גופא¹³ לפי פשוטו של מקרא (כדלקמן סעיף דה) — משא"כ סתם א גזירה דרבנן האט קיין שייכות ניט מיט פשוטו של מקרא.

און דאס וואס רש"י זאגט דערויף „למה אמרו“ (ובפרט לויט דער גירסא „למה אמרו חכמים“) — וועט זיין פארה שטאנדיק לויט ווי מיהאט שוין אמאל מבאר געווען¹⁴ לשון רש"י (אין פ' בשלח¹⁵) בנוגע צו תחום שבת, וז"ל: „שבו איש תחתיו — מכאן סמכו חכמים¹⁶ ד' אמות ליוצא חוץ לתחום כו'; אל יצא וגו' — אלו אלפים אמה של תחום שבת¹⁷, ולא במפורש שאין תחומין אלא מדברי סופרים, ועיקרו של מקרא על לוקטי המן נאמר“ —

שטעלט זיך די שאלה: פארוואס באַ- וואַרנט ניט רש"י פריער (ביי קרבן פסח) — „אם כן למה אמרו עד חצות כו'“?

ובפרט אז אין מכילתא דארט¹⁰, נאך דעם ווי ער איז מפרש אז אכילת הפסח איז „עד שיעלה עמוד השחר“ (ווי מען לערנט אפ פון דעם כפל „עד בוקר“¹¹ — „ליתן תחום לבקרו של בקר“), באַ- וואַרנט ער: „ומפני מה אמרו עד חצות כדי להרחיק אדם מן העבירה כו'“:

און רש"י¹¹ ברענגט התחלת הענין (אז פון „עד בקר“ וואס שטייט „פעם שני“ לערנט מען אפ „ליתן בקר . . . ובא הכתוב להקדים שאסור באכילה מעלות השחר“) — און איז משמירט דעם המשך „ומפני מה אמרו כו'“!

ולכאורה איז איפכא מסתברא — עס האט מער אַרט צו באַוואַרענען דאָס ביים קרבן פסח איידער צו טאָן דאָס כפרשתנו (בתודה). וואָרום כליל פסח, אויך בזמן הזה, איז מען מדייק אין אכילת אפיקומן פאַר חצות, צוליבן טעם וואָס אכילת אפיקומן איז אַ זכר צום קרבן פסח „שלא הי' נאכל אלא עד חצות“¹² — ובמילא האָט אַן אַרט צו זאָגן¹³ אז מען דאַרף מסביר זיין פאַרן

ממנו עד בוקר גוי ככל חוקת הפסח גוי: ועד שלמוד (בפ' בעלותך) שנוהג גם לדורות, כבר למד פרש"י דפרשתנו דאמרו עד חצות כדי להרחיק כו', שמה למדין לכל הקרבנות (דויל בתר טעמ').

13) להעיר מפייה'מ להרמב"ם ונחיים (פ"ט מ"ז) שהקטר חלבים ואברים עד חצות (להרחיק מן העבירה) נרמו בקרא. ע"ש.

14) לקו"ש ח"ז ע' 208 הערות 32, 33. חיי"ג ע' 6 הערה 38 ובשוה"ג שם.

15) טז, כט.

16) מכילתא עה"פ. עירובין נא, א (וכפרש"י שם. אבל בתיב'ע עה"פ דקאי על ד' אמות ההעברה וראה רא"ם שם).

17) מכילתא ועירובין שם. תיב'ע עה"פ.

10) שם, ת.

11) שם, י.

12) שו"ע אדה"ז או"ח סעף"ז ס"ו. — ומכיון שגם בן המש' רואה דממהיים כו' באכילת האפיקומן בודאי שואל ע"ז (ובפרט שהוא ליל פסח שהבן שואל) ואביו מסבירו הטעם כו'.

13) אבל — אינו הכרחי. כי דין זה דלא תותרו ממנו עד בקר נאמר (בפ' בא) בפסח מצרים, ואין הכרח שכ"ה גם בפסח דורות, כי כו"כ פרטים דפסח מצרים שונים מפסח דורות (ראה בא שם, ז. שם, יא ואילך. רש"י שם, ג. שם, י), ולהלן שם (פסוק מג ואילך) דיני פסח דורות לא נזכר דין זה. ורק לקמן וגבי פסח שני (בהעלותך ט, יב) נאמר „לא ישאירו

דאָס איז אַ שפּעטערדיקע תקנת חכמים, נאָר זײַענדיק אַן ענין וואָס שטייט ניט בפירוש אין פסוק (סאיז ניט „עיקרו של מקרא“), איז עס אַן ענין פון „דברי סופרים“²⁰ — וואָס „סופרים“ וועלכע זײַנען מדייק אין די אותיות ותיבות²¹ פון „90 התורה הזה“, האָבן אזוי אַרויס-געלערנט פון דיוק לשון המקרא²².

— און די סופרים זײַנען ניט חכמים מסויימים אין אַ תקופה מסויימת וועלכע האָבן געמאַכט די גזירות דרבנן, נאָר די „סופרים“ שבכל דור ודור אָנהויבנדיק פון זמן משה²³.

[און אזוי איז אויך בנוגע דעם לשון רש״י אויף „שבו איש תחתיו — מכאן סמכו חכמים ד' אמות ליוצא חוץ לתחום“, אַז אַט דער דין (איז ניט קיין שפּעטערדיקע תקנה, נאָר ער איז אַנ-דערש דערמיט, וואָס ער) ווערט אַרויס-

אַ רש״י איז מדייק בלשונו „נאָר) עיקרו של מקרא על לוקטי המן נאמר“, ווייל לויט רש״י ווערט דער ענין פון „אלפים אמה של תחום שבת“ אַרויס-געלערנט פון פסוק (ובמילא — איז עס אַ דין תורה¹⁸), אַעפּ וואָס עס איז ניט עיקרו.

[פּשש״מ איז עס מכריח — וואָרום אויב די תורה וואָלט געמיינט נאָר די „לוקטי המן“, האָט דער לשון הפסוק געדאַרפט זײַן: „אל יצאו ללקוט ביום השביעי“ (וכו״ו). וויבאַלד אַז עס שטייט בלשון סתמי „שבו איש תחתיו אל יצא איש ממקומו“ איז דערפון מוכח, אַז די תורה וויל אויך מרמז זײַן אַ דין כללי (ניט נאָר בשײכות צו „לוקטי המן“) — „אלו אלפים אמה של תחום שבת“].

נאָר היות אַז דער עיקר ותוכן כללי פון דער פרשה איז וועגן „לוקטי המן“, איז דער ענין פון תחום שבת ניט „עיקרו של מקרא“¹⁹.

און דערפאַר רופט עס אַן רש״י „דברי סופרים“: רש״י מײַנט דאָ ניט זאַגן אַז

18) וכדעת רע״ק (סוטה ל, ב וש״ג) שתחומין דאורייתא (וראה לקמן הערה 34). אלא שלפרש״י עה״ת אינו „עיקרו של מקרא“ ולכן נק' „דברי סופרים“ (כדלקמן בפנים), אבל דין תורה הוא (ראה הנסמך לקמן הערה 20).

19) ע״ד שמצינו בכ״מ בפרש״י עה״ת, דכאשר הפירוש ע״פ דרך הפשט אינו מתיישב (כ״כ), מוסיף רש״י פ״י ע״ד הדרש כו' — דהיינו שדרש זה ג״כ שייך לאמרו בפשוטו של מקרא (וכל' רש״י בראשית ג, ח: ולאגדה המיישבת דברי המקרא כו'), אלא שאינו עיקר הפשט, שהביאו לפני זה.

20) וע״ד שיטת הרמב״ם ב„דברי סופרים“ (פיהמ״ש כלים פ״ז מ״ב (בסופה). סהמ״צ שורש ב). וראה בארוכה מפרשים לסהמ״צ שם. ג״כ הרמב״ם הל' אישות פ״א ה״ב. ועוד). וראה בפרטיות אנציקלופד' תלמודית ערך דברי סופרים סעיף ב. וש״ג.

21) כמחז״ל (קידושין ל, א): שהיו סופרים כל האותיות שבתורה. — ומוכן ג״כ מל' „סופרים“ שהובא בפרש״י (וירא יח, כב. בהעלותך יא, טו. תבא כת, ל). (תיקון סופרים“ (ולהעיר מרש״י ויחי מט, ז). וראה לקמן סעיף ו.

22) ועד״ז פרש״י תשא (לד, כו) „לעוף . . שאין איסורו מן התורה אלא מדברי סופרים“ — אין הכוונה שהוא תקנת חכמים כ״א שזה גופא נלמד מקרא (אלא שאינו „עיקרו של מקרא“), וכמשנת בלקו״ש ח״ו שם (ע' 208 ואילך). וראה לקמן הערה 35.

23) ראה גם סהמ״צ שם: היו נודעים בימי משה, ונאמר עליהם דקדוקי סופרים כו' (וראה לקמן שוה״ג להערה 32). וראה מבילתא שבהערה 17: ומנין ששמעו דבר זה וקבלו עליהם כו'.

* ולהעיר מפרש״י שבת (פג, ריש ע״ב ד״ה וקא מ״פגלי ד״ה אתחומין. וראה תוד״ה אתחומין שם). ואכ״מ.

געלערנט בדרך „סמך“ (דורך „חכמים“) פון פסוק גופא²⁴; און מיט „חכמים“ מיינט רש"י²⁵ — די חכמי ישראל שבכל דור, אנהויבנדיק פון דורו של משה].

ד. ועד"ז איז דער ביאור בפירושו רש"י דידן:

לערנענדיק דעם פסוק „ביום קרבנו יאכל לא יניח ממנו עד בוקר“ שטעלט זיך די שאלה: וויבאלד די תורה קומט דא באשטימען דעם זמן אכילת הקרבן — האט געדארפט שטיין קלאר „ביום קרבנו יאכל עד בוקר“ (אז זמן האכילה איז „עד בוקר“); פארוואס איז דער פסוק מפסיק מיט אן אנדער ענין „לא יניח ממנו“?

[און אויב דער פסוק איז אויסן צו מזהיר זיין דעם לאו פון „לא יניח ממנו“ (נאך זמן האכילה) — האט עס דער פסוק געדארפט זאגן לבסוף, נאכן סיום פון ענין הראשון: ביום קרבנו יאכל עד בוקר, לא יניח ממנו].

איז דערפון מובן, לכאורה, אז דער זמן האכילה ציט זיך טאקע ניט „עד בוקר“, און דערפאר שטייט ניט „יאכל עד בוקר“, נאר „לא יניח ממנו עד בוקר“ — ווייל דער זמן פון „יאכל“ ענדיקט זיך ניט „עד בוקר“ נאר א צייט פריער (ביי חצות), און די הגבלה „עד בוקר“ איז נאר בנוגע „יניח ממנו“, יניח מעג אויך זיין שפעטער (ממעג עס האלטן ביי זיך אויך נאך חצות) — און איז דעם זאגט אן תורה „לא יניח ממנו עד בוקר“, אן דער „יניח ממנו“ טאר ניט זיין „עד

בוקר“²⁶ [ובמילא דארף מען ענדיקן דעם „יאכל“ בזמן המרוחק מן העבירה — עד חצות — כדי דער „יניח ממנו“ זאל ניט אריינציען „עד בוקר“].

אבער עפ"ז שטעלט זיך די שאלה, לאידך: אויב די תורה מיינט צו אסר'ן די אכילה אויך אין דער צייט פון קודם הבוקר — האט די תורה געדארפט קובע זיין דעם זמן ביו וואנען מען מעג עסן דעם בשר הזבח. פארוואס זאגט דער פסוק סתם „ביום קרבנו יאכל“ (וואס מיינט בפשטות דעם גאנצן יום, מעת לעת²⁷), וואס פון דעם איז מובן אז מען מעג עסן „עד בוקר“?

ה. אויף דעם זאגט רש"י „אז אין הכי נמי — „לא יניח ממנו עד בוקר, אבל אוכל הוא כל הלילה אם כן למה אמרו עד חצות כדי להרחיק האדם מן העבירה“:

דאס וואס תורה זאגט „לא יניח ממנו עד בוקר“ (ניט „יאכל עד בוקר“) פון

(26) וצע"ק לאחרי חצות איך יקיים „לא יניח גוי“ — שהרי אסור לאכלו ואסור לשרפו (ראה הערה 31).

(27) שהרי משי"ב כאן „ביום“ לא בא לשלול „לילה“ (ולהעיר מלקו"ש ח"י"ב ע' 79) „כ"א דאינו נאכל לשני ימים (כבנדר או נדבה שבפסוק תיכף לאח"ז).

(*) מפרש"י בש"ס — פסחים (ג, א ד"ה זבחים) זבחים (נה, א ד"ה ליום ולילה) משמע קצת דזה שנאכל בלילה נלמד מלא יניח ממנו עד בקר. אבל ע"ד הפשט ידעינן זה (גם) ממש"ב. ביום קרבנו יאכל" (וראה רש"י ברכות ט, א ד"ה יכול). והדיוק מלא יניח גוי" הוא דאוכל הוא כל הלילה.

ולהעיר משיחת ש"פ צו חתמ"א, ש"פ פשוטו של מקרא, גם הנאכלים לשני ימים — „ומחמת" (כבפסוק שלאח"ז) — מותרים באכילה בליל יום השלישי. ואכ"מ.

(24) להעיר מריטב"א ר"ה (טז, א) בנוגע לאסמכתא.

(25) ראה לקמן סעיף ו — הטעם שנקט רש"י כאן ל „חכמים“ דוקא.

אֶפְשָׁאֲצֵן בַּחֲכַמְתָּם טַבַּע בְּנֵי אָדָם) מִשְׁעַר גְּעוּוֹעֵן אֲזַי מִיֵּט דְּעַר הַרְחָקָה מִיֵּינֵט דִּי תוֹרָה³⁰ „עַד חֲצוֹת“.

[וויבאלד אָבער אַז דאָס איז נִיט אַן איסור מעיקר הדין³¹, נאָר בלוויז לשם הרחקה³² — זאָגט עס די תורה נִיט בפֿי־רוש, נאָר דורך אַ רמז אין דיוק הלשון וועלכער ווערט מפורש פֿון די „חכמים“³⁰].

ועפֿז איז מובן פֿאַרוואָס רש״י ברענגט נִיט דעם ענין פֿריער אין פֿ' באַ — ווייל דאָרטן איז נִיטאָ קיין רמז בפֿ־שוטו של מקרא אויף דעם חיוב להרחקת האכילה: אין דעם פֿסוק „ולא תותירו ממנו עד בוקר“ ווערט בכלל נִיט דער־מאָנט וועגן תנאי אכילת הפסח (דאָס שטייט אין אַ פֿריערדיקן פֿסוק „ואכלו את הבשר גוֹר“).

„חכמים“ לשלול הטעות שכוונתו ב„חכמים“ היא כמו תיבת „חכמים“ שבתוכה (ומשנה).

(30) להעיר מחגיגה (יה, א): לא מסרן הכתוב אלא לחכמים, ולדעת רש״י (מזק יא, ב דה אלא אפילו — הובא בתורה חולו ש״מ חגיגה שם) הוא איסור דאורייתא. וראה בפרטיות אנציקלופדי תלמודית ערך חול המועד סעיף ב. וש״ן.

(31) ואף שג״ז הוא איסור מה״ת (כנ״ל) — מ״מ נפק״מ ש„עד בוקר“ עדיין נקרא זמן אכילתו, שלכן לא נעשה נותר — שפירושו נותר מן האכילה — כלילת רק בבוקר ורק אז מותר לשרפו (ראה בא יב, י: והנותר ממנו עד בקר באש תשרופו. וכמוכּוּן גַם ממש״כ כאן „לא יניח גוֹר עד בקר“). ואכ״מ.

(32) וע״ד שמצינו — גם ע״ד ההלכה — כמה ענינים מה״ת שהם בגדר סייג* (ראה לקח טוב — להר״י ענגל — כלל ח כמה דוגמאות לזה). וכש״כ ע״ד הפשט.

(*) נוסף על גזירות וסייגים בומן משה, שאין להם תוקף דד״ת — ראה אנציקלופדי תלמודית שנשמן בהערה 7 (בכוננו גזירות). וכן יש תקנות של משה — ראה מגילה בסופה. ועוד. רמב״ם ריש הל אבל (השיעורים דשבע זה (תשמ״ה) — להלומדים ג״פ ליום).

וועלכן ס׳איז משמע אַז דער „יאכל“ איז נִיט „עד בוקר“ — וליאידך איז די תורה נִיט מגביל קיין זמן פֿאַר אכילת הזבח (ובמילא אַז „לא יניח ממנו עד בוקר“ מיינט אַז מען קען עס עסן „עד בוקר“) — איז ווייל די תורה זאָגט דאָ צוויי זאָכן:

(א) דעם עיקר המכוון — „לא יניח ממנו עד בוקר“ („עיקרו של מקרא“), וואָס קומט לערנען — „אבל אוכל הוא כל הלילה“, ווייל מעיקר (המקרא ו) הדין איז נִיטאָ קיין איסור צו עסן כל הלילה — כל זמן עס איז לפני הבוקר.

(ב) „אם כן למה אמרו עד חצות כדי להרחיק האדם מן העבירה“ — אין דעם דיוק לשון המקרא „לא יניח ממנו עד בוקר“ איז די תורה מרמז, אַז עס דאָרף זיין אַ הפסק, אַ ריחוק בזמן צווישן „יניח ממנו“ און דעם זמן פֿון עסן²⁸ — „כדי להרחיק האדם מן העבירה“.

און מהאי טעמא איז „אמרו (חכמים) עד חצות“ — וויבאלד תורה זאָגט אַז עס דאָרף זיין אַ הרחקת זמן פֿון „יניח ממנו“, האָבן די חכמי ישראל²⁹ (דורך

28) ע״פּ המבואר בפנים מובן ג״כ הטעם לשינוי ל״ה הכתוב — „לא יניח ממנו“, דלא ככפ״א (יב, י) „ולא תותירו ממנו“ (ובפרט שגם בפרשתנו בפסוקים שלאח״י נאמר לשון „נותר“) — כי בזה מדגיש שיש זמן (לפני שנעשה נותר) שאין לאכול אותו, כ״א רק „יניח ממנו“ [בסגנון אחר קצת: „תותירו“ מדגיש מה שמתירו לאחר זמנו: „יניח“ מדגיש רק — העדר האכילה].

29) כבר בימי משה (כנ״ל סעיף ג). — ואולי מטעם זה השמיט רש״י (להגירסא הנפוצה) תיבת

(*) וכן „לא ישיירו ממנו“ (בהעלותך ט, יב). וראה משפטים (כג, יח) ותשא (לד, כה) „ולא ילין“ (ובפרש״י שם).

א מהלך רב ביום השבת איז ניטא דער-
ביי (ע"ד הפשט³⁴) א איסור מפורש מן
התורה. דאס איז נאר א הלכה נוספת
וואס מען לערנט אפ פון דיוק לשון הכ-
תובים³⁵.

(34) ע"ד ההלכה יש דיעות דאף שאלפים אמה
הוא רק איסור דרבנן, יש תחומין מה"ת כ"כ מיל
(רמב"ם הל' שבת פכ"ז היא. ועוד). אבל מפרשי
בשלח שם מוכח, דע"ד הפשט אין חילוק בין אלפים
אמה ל"כ מיל (ראה מסקנת הרא"ם בשלח שם,
ודלא כמ"ש בס' זכרון על פרשיי שם). ואין לומר
שאלפים אמה הוא סייג ל"כ מיל.

(35) ואין להקשות מלשון רש"י (תשא לד, כו) גבי
בשר עוף בחלב, שאין איסורו . . אלא מדברי
סופרים" — אף שלכאורה הוא סייג לבשר בהמה
בחלב (ראה רמב"ם הל' מרמים ספ"ב) — כי בפרש"י
אין לומר שהאיסור דעוף הוא משום סייג, כי איכ"ו
הי צ"ל אסור בנדר, וברש"י ראה (יד, כא) לא פירש
כן (כמו שפי' בתשא שם לענין עוף).
[והטעם יש לומר: בהג' פעמים שבהם נאמר
האיסור לבשר בחלב, מדשתק רש"י משמע דס"ל
שרק, בחלב אמוי אסור (ובפרט שפעמיים תשא שם.
משפטים כג, יט) פירש דגדי לאו דוקא]. י"א

(*) במפרשי רש"י תשא שם, שכוונת רש"י
אזהרה לבשר בחלב" היא — דכל חלב אסור, לאו
דוקא. בחלב אמוי (וראה שוה"ג שלאח"ז). אבל ראה
לקו"ש ח"ו ע' 201 הערה 2.
(**) במפרשי רש"י תשא שם (וראה גם לקו"ש שם
ע' 150 הערה 39. ע' 202 ואילך. ע' 207) שגם
לפרש"י האיסור הוא בכל חלב, ולכן הוזקק רש"י
(תשא שם) ללימוד למעט בשר עוף — פרט לעוף
שאין לו חלב אם.

אבל לכאורה, אי"כ הו"ל לרש"י לכתוב כן בהדיא,
ע"ד שמפרש ד"גדי לאו דוקא, ומ"ש רש"י. פרט
לעוף כו" אפשר לפרש שאינו לימוד ומיעוט, כ"א
דמכיון שהאיסור הוא רק, בחלב אמוי בדרך ממילא
נשלל עוף.

(ומה שלא כתב זה לעיל פ' משפטים (שם) — כי
כפ' משפטים נתמעט עוף מגדי", דק. עגל וכבש"
(מין בהמה) נכלל בגדי" (ראה לקו"ש שם ע' 150
והערה 39. שם ס"ע 202 ואילך): משא"כ בפ' תשא

ו. אין דעם ענין הנ"ל זעט מען אויך
דעם דיוק הלשון בתכלית אין פירוש
רש"י עה"ת: בפ' בשלח ביים איסור
תחומין זאגט רש"י, "שאין תחומין אלא
מדברי סופרים"; אבער ביים ענין פון
„ד' אמות ליוצא חוץ לתחום" איז לשון
רש"י, „מכאן סמכו חכמים". ועד"ז בפר-
שתנו זאגט רש"י (לויט דער גירסא
בכמה כתבייד כנ"ל), „אמרו חכמים".

ו"ל הביאור אין דעם: דער חילוק
צווישן „סופרים" און „חכמים" איז —
דער תואר „סופרים" איז בעיקר מדגיש
די ידיעה אין „סופר התורה הזה", לימוד
ודיוק במקרא וכו'; דער תואר „חכמים"
טראגט אין זיך (פשוטו כמשמעו) דעם
ענין החכמה בכלל.

ובנידון דידן: די ארויסגעלערנטע
ענינים והלכות פון פסוק, וואס זיינען
פארבונדן מיט „סייג לתורה", להרחיק
האדם מן העבירה, האָבן אַ שייכות צו
דער תכונה פון „חכמים", וועלכע זיינען
משער בחכמתם די טבע פון מענטשן³³
און זיינען עפ"ז קובע די סייגים וגדרים
אלס הרחקה מן העבירה; אבער די
הלכות וענינים וואס מ'לערנט אפ פון
דיוק לשון הכתוב בספר (וכו"ב),
וועלכע זיינען ניט קיין ענין פון סייג
לתורה — זיי זיינען שייך צו „סופרים",
וועלכע זיינען מדייק אין לימוד „ספר
התורה הזה".

און דערפאר: ביי איסור תחומין —
„אלפים אמה של תחום שבת" — זאָגט
רש"י אַז דאָס איז „מדברי סופרים", ווייל
דער איסור איז לדעת רש"י ניט מצד אַן
ענין פון סייג וגדר — אפילו ווען מ'גייט

(33) להעיר מפרשי תגיגה שם: מסרן . .
לחכמים היודעים להבין על איזהו להטיל ההיתר כו'.

אמות ליוצא חוץ לתחום" איז תלוי אין השערת טבע האדם, אז א מענטש קען זיך ניט מצמצם זיין און בלייבן על עמדו ממש (און דעריבער האט מען אים גע- געבן ד' אמות — ג' לגופו וא' לפישוט ידים ורגלים³⁷).

ועד"ז בפרשתנו, וואו עס רעדט זיך וועגן א גדר וסייג, להרחיק האדם מן העבירה" — וואס פאדערט אן אפשאץ פון טבע בני אדם (כנ"ל סעיף ה) — זאגט רש"י (לויט כמה כתיב), אמרו חכמים³⁸.

(משיחת ש"פ צו תשד"מ)

משא"כ ביים ענין פון 'ד' אמות ליוצא חוץ לתחום" זאגט רש"י "מכאן סמכו חכמים" — ווייל³⁶ דער היתר פון 'ד'

אא"פ לומר שהאיסור דעוף, שאין לו חלב אם (רש"י תשא שם) הוא סייג להאיסור דגדי בחלב אמו".

והאיסור דעוף (מד"ס) מרומז בקרא (כנ"ל הערה 22) ולכן שייך ל"סופרים". ואכ"מ.
36) ועד משנית בל' רש"י (שמקדים לפני פירושו) ונחלקו בו חכמי ישראל" (ראה לקו"ש ח"ט ס"ע 201 ואילך. חט"ז ע' 398 ואילך).

שהאיסור הוא בכל בשר (כלשון רש"י. אזהרה לבשר". וראה בארוכה לקו"ש שם, שגד"ה הוא שם המושאל ל"בשר" בכלל. ע"ש), הוצרך לשלול עוף מפני "שאיין לו חלב אם".

ועוד י"ל: בפעם הא' י"ל דמ"ש. בחלב אמו" הוא לפי שגד"ה הכתוב בהווה" (כמ"ש הרמב"ם הל' מאכלות אסורות פ"ט ה"ג, ובפרט ע"פ מ"ש ברשב"ם וראב"ע משפטים שם, שכן נהגו בפועל. וראה בארוכה לקו"ש שם ע' 206 ואילך); אבל כיון שנשנה ג"פ באותו הלשון ממש — הי"ז לעכב].

37) רש"י בשלח שם.

38) ואפילו לפי הגירסא הנפוצה "למה אמרו" (סתם) מובן ששייך לענין ד"חכמים" (ולא, דברי סופרים).

שבת הגדול

אבער וויבאלד אז אלע ענינים פון תורה זיינען בתכלית הדיוק, איז מס-תבר צו זאגן, אז דאס וואָס מ'האָט קובע געווען דעם זכרון הנס איפן יום השבוע (און משנה געווען פון דעם „דרך שנק-בעו כל המועדים“) — איז נאָר נאָר מצד אַן ענין צדדי, נאָר אויך ווייל דער נס פון דעם טאָג האָט (בפנימיות) מער שייכות צו ימי השבוע ווי צו ימי החודש.

[ועד המבוראָר אין דעם ענין פון

י"ט של ר"ה שחל להיות בשבת וואָס אין תוקעין (במדינה) צוליב גזירה דרבה"י — אז דער טעם פנימי וואָס „אין תוקעין“ איז (ניט נאָר צוליב דער גזירה דרבה אליין — וואָס איז אַן ענין צדדי — נאָר) ווייל ביו"ט של ר"ה שחל להיות בשבת דאָרף מען בעצם ניט אַן-קומען (כ"כ) צו תקיעת שופר].

ב. צו פאַרשטיין די שייכות פון דעם נס דשבת הגדול צו קביעות ימי השבוע, איז עס תלוי, כמובן, אין דעם טעם (פנימי) וואָס „כל המועדים“ ווערן נקבע לויט ימי החודש דוקא.

א. עס איז ידוע די שאלה! וואָס מען פּרעגט בנוגע שבת הגדול (וועלכער איז נקבע געוואָרן לזכר דעם נס וואָס איז געשען פאַר יצי"מ — דעם צענטן טאָג אין ניסן, וואָס איז דאָן אויסגעפאַלן ביום השבת — וכקביעות שנה זי' (תשמ"ו)):

פאַרוואָס האָט מען קובע געווען דעם זכרון (פון דעם טאָג) אויף דעם יום בשבוע — שבת, און ניט אויף דעם יום בחודש (עשירי בניסן), „כדרך שנקבעו כל המועדים“?

ואדרבה! דער נס פון שבת הגדול איז דאָך געווען פאַרבונדן מיט לקיחת השה לקרבן פסח, וואָס די לקיחה איז בציווי השם באַשטימט געוואָרן אויף דעם טאָג בחודש, כמפורש: „בעשור לחודש הזה ויקחו גו'“ — האָט דאָך די קביעות פון דעם יום זכרון הנס אַדואי געדאַרפט זיין געבונדן מיט דעם יום בחודש — נאָך מער ווי דאָס איז ביי דער קביעות פון כל המועדים?

דער אַלטער רבי בשולחננו ברענגט דעם תירוץ (פון מגן אברהם), „לפי שבעשרה בניסן מתה מרים וקבעו בו תענית כשחל בחול“.

(8) וברייבי ענינים בתורה: א) ישנם יותר מטעם אחד, ב) לא כולם מובאים בכל פעם ופעם.
 (9) ראה בארוכה בכ"ז — לקו"ש ח"ב ע' 34 ואילך (ובהערות שם). ח"ז ע' 58 ואילך. [אלא שבלק"ש ח"ב שם מבואר בעיקר השלילה — זה שלא נקבע ב"י ניסן: ובלק"ש ח"ז שם נח' השייכות ליום השבת (ע"ש באורך). וראה הנסמן בהערה 8 שם) — וכאן מבוארת השייכות לקביעות מצד ימי השבוע (בכלל).
 (10) דרושי יו"ט של ר"ה בלקו"ת (ר"ה נו, א ואילך), סידור (רמ, ג ואילך), אוה"ת ר"ה (כרך ה' ע' ב'קט ואילך. כרך ו' ע' ב'תעו ואילך). ועוד.
 (11) ר"ה כט, ב.

1) ראה בארוכה נ"כ טוש"ע או"ח סי' תל.
 2) ראה לקמן הערה 31.
 3) לשון אדה"ז בשולחננו או"ח שם ס"א.
 4) ב"ן הנס דלמכה מצרים בכבוהיהם (שהובא בשו"ע אדה"ז שם (ועוד) — וראה לקמן סעיף ג), וב"ן הנס (שהובא בטור שם. ועוד) שהיו שיניהם קהות על ששוחטין אליהו ולא היו רשאים לומר להם דבר.
 5) ומילתא בטעמא — ד' ימי ביקור דקרבן פסח (פסחים צו, א. מכילתא ופרש"י בא יב, ו).
 6) בא יב, ג.
 7) או"ח שם.

„שבוע“ און „חודש“ — ימי השבוע זיינען פאַרבונדן מיט מהלך השמש (שבועה פעמים — ויהי ערב ויהי בקר), און ימי החודש — מיט מהלך הלבנה¹⁸:

אין דעם אור ומהלך השמש זיינען ניטאָ קיינע שינויים, וואָס דאָס איז בדומה צו דער הנהגה טבעית (שמצד הבריאה), וואָס איז אין אַן אופן פון „לא ישובותו“¹⁹ — בתמידות, אַן אַ שינוי;

משא״כ אור הלבנה, ווערט נתחדש יעדער חודש (וואָס דאָס איז דער לשון חודש — פון לשון חידוש²⁰) — איז דאָס מרמז אויף אַ הוספה וחידוש אין דער בריאה, וואָס בכללות איז דאָס דער ענין פון הנהגה נסית שלמעלה מהטבע.

און דאָס איז די הסברה אין דעם וואָס „כל המועדים“ ווערן נקבע לויט די ימי החודש, ווייל ענינם פון מועד ויום טוב איז — אַ התגלות מיוחדת²¹ פון אלקות שלמעלה מטבע (העולם). און דערפאַר איז דאָס שייך צו ימי החודש²² (לשון חידוש).

ג. עפ״י וועט מען אויך פאַרשטיין פאַרוואָס דער נס פון שבת הגדול איז פאַרבונדן דוקא מיט די ימי השבוע:

דער תוכן הנס פון שבת הגדול איז, ווי דער אַלטער רבי איז מבאר בשו״ע שלו²³ „כשלקחו ישראל פסחיהם באותו

דער חילוק צווישן ימי השבוע און ימי החודש איז: ימי השבוע — די שבעת ימי בראשית (הבריאה) — זיינען פאַרבונדן מיט דער בריאה עצמה, „ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ וכיום השביעי שבת וינפש“¹².

[וואָרום אע״פ אַן אינעם יום השביעי איז „שבת וינפש“, איז אָבער די מנוחה גופא אַ טייל פון מעשה בראשית. וכמחז״ל¹³ אַז נאָך די ששת ימי בראשית „ה' העולם חסר מנוחה“, און „באת שבת באת מנוחה“ — אַז די „מנוחה“ פון שבת האָט משלים געווען (די מציאות פון) דעם עולם].

משא״כ דער ענין פון „חודש“ איז אַ „שפּעטערדיקע“ הוספה ועילוי אין דער בריאה, כמחז״ל¹⁴ „משבחר הקב״ה בעולמו קבע בו ראשי חדשים כו״ — דער ענין פון „ראשי חדשים“ איז ניט פאַרבונדן מיטן מצב פון עולם מצד הבריאה עצמה, נאָר מיט „בחר הקב״ה בעולמו“, וואָס דאָס ווייזט¹⁵ אויף אַ תוספת עילוי וואָס איז אויפגעטאָן גע- וואָרן „בעולמו“¹⁶.

דער חילוק הנ״ל צווישן די ענינים פון שבוע און חודש איז אויך פאַרבונדן מיט דעם חילוק צווישן די גדרים פון

12) ל' הכותב — תשא לא, יו. ועד׳י תרו כ, יא.

13) פרש׳י בראשית ב, ב. פרש׳י מגילה ט, א ד׳ה ויכל. וראה ב״ר פ״ו, ט (ובמ״כ שם ד׳ה שאנו בשם „חז״ל“).

14) שמו״ר פט״ו, יא.

15) ראה אוה׳ת בא ע' רסח ואילך. לקו׳ש ח״א ע' 234. לקו׳ש ח״ז ע' 153-4 (ובהנסמן בהערה 45 שם).

16) וראה אוה׳ת בראשית (כב, סע׳א ואילך), דרמ״צ (סט, א ואילך) ובכ״מ — שברח מקבלת המלכות מספ׳י החכמה שלא ע״י ז׳א (ששת ימי המעשה) שלכן אינו „יום המעשה“.

17) בהחילוק דימי החודש וימי השבוע — ייג״כ לקו׳ש ח״ב ע' 100 ואילך, ושו״.

18) בהבא לקמן ראה ג״כ לקו׳ש ח״ז ע' 150.

19) נח ה, כב.

20) ראב״ע בא יב, ב. ועוד.

21) ראה רד״ה תקעו תרס״א, תרצ״א (בסה״מ קונטרסים ח״א).

22) ולהעיר מפרש׳י בראשית (א, יד), ולמועדים — על שם העתיד שעתידים ישראל להצטרות על המועדות והם נמנים למולד הלבנה״.

23) או״ח שם. — וע״פ המבואר לקמן בפנים מוכן מדוע נקט אדה״ו נס זה, ולא מוכיר אפילו הנס שהובא בטור (ראה הערה 4) — כי הנס שטבור

מצרים בכוריהם" האבן זיי ניט גע-
קענט ארויסגיין פון גלות].

נאָר וואָס האָט זיך דאָ אויפגעטאַן
דורך דעם נס? — ניט אַן ענין פון
שידוד הטבע, נאָר אַז טבע גופא²⁸ זאל
זיך אַליין בייטן: תמורת זה וואָס די טבע
פון מצרים איז צו מנגד זיין צו קדושה,
האָבן די „בכורי מצרים“ (וואָס ווייזט
אויף דעם תוקף²⁹ (הטבע) פון מצרים)
— באופן טבעי מבטל געווען מצרים,
„למכה מצרים בכוריהם“. און דער-
פאַר איז דער נס פאַרבונדן מיט ימי
השבוע דוקא — ווייל ענינו איז (ניט אַ
הוספה וחיידוש בשלמעלה מטבע העו-
לם, נאָר) צו משנה זיין טבע גופא³⁰.

און דערפאַר איז דער נס פאַרבונדן
מיט די קביעות פון ימי השבוע דוקא³¹.

ד. אע"פ אַז אין דעם נס פון שבת
הגדול איז ניט געווען קיין ענין פון
שידוד הטבע — פונדעסטוועגן, איז
דוקא דער נס ווערט אַנגערופן „נס

שבת נתקבצו בכורי מצרים אצל ישראל
ושאלום למה זה הם עושין כך אמרו
להם זבח פסח הוא לה' שיהרוג בכורי
מצרים הלכו בכוריהם אצל אבותיהם
ואל פרעה לבקש מהם שישלחו את
ישראל ולא רצו ועשו הבכורות עמהם
מלחמה והרגו הרבה מהם וז"ש²⁴ למכה
מצרים בכוריהם“.

וואָס אין דעם איז, לכאורה, ניט גע-
ווען קיין ענין וואָס איז ניט ע"פ טבע:
דאָס וואָס די בכורי מצרים האָבן גע-
גלויבט אין די רייד פון די אידן „שיהרוג
(ה') בכורי מצרים“, איז קיין פלא ניט —
זיי האָבן דאָך ערשט געזען ווי עס זיינען
מקויים געוואָרן די (וואָרענונגען וועגן
די) פריערדיקע ט' מכות²⁵ [אדרבה,
ס'איז אַ וואונדער פאַרוואָס פרעה האָט
זיך ניט צוגעהערט צו זיי²⁶ און דאָס איז
געווען נאָר דערפאַר וואָס „ויחזק²⁷ ה'
את לב פרעה“:]

ובמילא, וויבאלד אַז (אבותיהם) „לא
רצו“ איז אויך דאָס וואָס „עשו הבכ-
רות עמהם מלחמה והרגו הרבה מהם“
געווען אַ תוצאה טבעית²⁸ — היות אַז
זייערע לעבנס זיינען געווען אין סכנה,
האָבן זיי דעריבער געמאַכט אַ מלחמה
מיט די מצרים וכו'.

[און אויך פאַר די בניי איז ניט גע-
קומען קיין נס (גלוי), אַ הצלה וישועה
מהגלות: אויך נאָך דעם נס פון „למכה

(שלא אמרו לבניי דבר על שחטו אלקיהו) יש בו:
(א הצלת ישראל, ב) באופן נסי (ראה כלבו סי' מז).
— וראה עוד ביאור בלקושי ח"ב ע' 34 הערה 7.
חיי' ע' 62 ואילך.

(24) תהלים קלו, י. וראה מדרש תהלים שם.
רשי ומצוד' שם.

(25) וראה מדרש תהלים שם.

(26) ראה גם בא' י' ז.

(27) בא' יא' ט. ועוד.

(28) ואינו אפילו כהנס דפורים, דאף שגם שם ה' הנס מלוכב טבע, מ"מ, הרי שם „נראה בחוש שכל הסיבות היו רק למעלה מהטבע“ (תוי"א מג"א צג, ריש ע"ד. ק, א), משא"כ בנדו"ד שלכאורה לא ה' ניכר שום ענין שלמעלה מהטבע.

(29) ראה ת"א וחי' מט, ג.

(30) ואולי י"ל שלכן לא תקנו מנהגים מיוחדים כו' לזכרון הנס (לבד המנהג דאמירת עבדים היינו כו' — שו"ע אדה"ז שם ס"ב) כ"א רק שקורין אותו שבת הגדול — כי עבודת בניי שייכת להמשכת אלקות הר"ע שלמעלה מטבע העולם, והחיידוש דשבת הגדול הר"ע שבטבע העולם עצמו.

(31) אלא ששייך ג"כ לימי החודש — שהרי שבת הגדול הוא השבת שקודם ט"ז ניסן — כי זהו"ע של נס (ובפרט — „נס גדול“), אלא שהנס הוא בזה שהטבע עצמו משתנה. ועפ"ז מובן העילוי כאשר שבת הגדול חל ביו"ד ניסן — כקביעות שנה זו (תשמ"ו) — שמתאים גם מצד ימי החודש, שאז ענין זה (ה"נס" שבשינוי הטבע) הוא באופן גלוי יותר.

אן אופן פון הנהגה נסית שלמעלה מהטבע; „אלקיננו“ — שם אלקים וואס איז בגימטריא הטבע³⁹ — איז דער שורש פון הנהגה טבעית. איז „אימתי הוא גדול“ — ווען איז הוי' גדול — „כשהוא בעיר אלקיננו“:

אין דער הנהגה נסית וואס פועל'ט שידוד וביטול הטבע זעט זיך ניט „כ(כ) ווי „הוי“ איז „גדול“; דוקא ווען הוי' איז זיך מתלבש אין שם אלקים און מאַכט איבער די הנהגת הטבע גופא, אָ דאָרט זאָל זיין ניכר דער „לעולם חסדו“ — אין דעם דריקט זיך אויס אַ בולט'ער אופן פון „גדול“ ובלי גבול⁴⁰.

און דאָס איז דער אויפטו פון „שבת הגדול“: „נס“ סתם איז ניט אָן ענין פון „גדול“ בהבלטה; ווען ווערט דער „נס — גדול“, ווען „למכה מצרים בבכוריהם“, איבערגעמאַכט הנהגת הטבע גופא.

(משיחת שבת הגדול תשמ"ג)

גדול³² (וואָס מהאי טעמא ווערט דער שבת אנגערוּפֿן „שבת הגדול“³³) —

ווייל אַ בולט'ער אופן פון „גדול“ — בלי גבול פון אויבערשטן — זאָגט זיך אַרויס דוקא אין פועל זיין אויף טבע גופא³⁴, ביז צו איבערמאַכן אָן אין טבע העולם (ווי עולם פֿירט זיך לויט גדרו העולם) זאָל זיין ניכר „כי לעולם חסדו“³⁵.

וכמאמר חז"ל³⁶ אויפן פסוק³⁷ „גדול הוי' ומהולל מאד בעיר אלקיננו“ — „אימתי הוא גדול כשהוא בעיר אלקיננו“: „הוי“ — ה' הוה ויהי כאחד³⁸ — איז

32 ע"ד תנוכה אשר „נס גדול הי' שם“ (כדאמרי אינשי בטעם המנהג שבסביבון חרותות האותיות נ' ג' ה' ש' ואכ"מ.

33 ראה לקו"ש ח"יב ע' 33 והערה 5, 6. ח"יז ע' 57 והערה 5, 6.

34 ראה עד"ז לקו"ש ח"יז ע' 370 ואילך בנוגע המעלה שב„תשועות“ (דוקא) דימי תנוכה, שדוקא הו גורמות „להודות כו' לשמך הגדול“.

35 כסיום הכתוב ד„למכה מצרים בבכוריהם“ — וידוע הפי' בזה, דחסדו של הקב"ה נמשך „לעולם“ — (בטבע ה)עולם גופא. וראה סד"ה לעושה נפלאות תש"ד.

36 כ"ה בכ"מ. וראה זח"ג ה, א. זח"ב רלה, א. ז"ח תשא (מד, א). שם חקת (נא, ריש ע"ד).

37 תהלים מח, ב.

38 רע"מ פינחס (רנז, סע"ב). טושו"ע או"ח ס"ה.

שער היחוד והאמינה פ"ז (פב, א).

39 פרדס ש"יב פ"ב. תניא שם רפ"ו. ובשליה

(פט, א) משמע קצת שכ"ה בזהר.

40 להעיר מלקו"ש ח"ט ע' 157-8.

חג הפסח

דער כוס חמישי איז אן ענין פון רשות,⁸ „ויש לו למזוג“ מיינט א היתר — „אך רצה לשתות צריך לומר על אותו כוס כו“ ווי די שיטה פון כמה גאונים,⁹ אן כוס חמישי איז רשות ממש, ס'איז אינ-גאנצן תלוי ברצונו.

אבער דער פירוש איז לכאורה ניט גלאטיק אין לשון הרמב"ם, ווארום דער רמב"ם איז מסיים (כנ"ל), „וכוס זה אינו חובה כמו ארבעה כוסות“. אויב מ'זאל זאגן אז לויטן רמב"ם איז דער כוס חמישי כלל ניט בגדר חובה האט דער רמב"ם געדארפט זאגן בקיצור, „וכוס זה אינו חובה“. פון אריכות לשון הרמב"ם איז משמע, אן אויך דער כוס חמישי האט אין זיך „חובה“, ס'איז נאר וואָס „אינו חובה כמו ארבעה כוסות“ — ער

א. ביים סיום פון דעם „סדר עשיית מצות אלו בליל חמשה עשר“¹ נאָכן כוס רביעי זאָגט דער רמב"ם: „ויש לו למזוג כוס חמישי ולומר עליו הלל הגדול והוא מהודו לה' כי טוב² עד על נהרות בבל. וכוס זה אינו חובה כמו ארבעה כוסות“.

דער מקור אויף כוס חמישי איז אין ברייתא: לויט די גירסת הגאונים: חמישי אומר עליו הלל הגדול דברי ר' טרפון.

שטייט אין ספר רבינו מנחם אויפן רמב"ם: „מהא שמעינן דאסור למשתי יין אחר ארבע כוסות דאי ס"ד דשרי אמאי מצרכינן ל' למימר עליו הלל הגדול אלא לאו ש"מ דאין לו לשתות אבל אם רצה לשתות צריך לומר על אותו כוס דומיא דרביעי מענינא דהללא ומענינא דיציאת מצרים ובלאו הכי אסור לשתות“.

פון דברי רבינו מנחם איז פאַרשטאַנ-דיק, אז ער לערנט דברי הרמב"ם אז

- 1) רמב"ם ה' חמץ ומצה רפ"ח.
- 2) שם ה"י.
- 3) תהלים פרק קלו.

4) הדיעות והשקוים בכוס חמישי — ראה טור אורח סתפריא ובב"י שם. אנציקלופדי תלמודית ערך ארבע כוסות. בארוכה הגדה שלמה (להרי"ם כשר) בסופו. תוי"ש מילואים לחלק ט ס"א.

- 5) פסחים ק"ה, רע"א.
- 6) ראה הנסמן בהערה 4.
- 7) בב"י שם בתחלתו: הרי"ף והרמב"ם גורסין בברייתא כוס ה' אומר עליו הלל הגדול. ובהגדה של פסח למהר"ל קרוב לסופה (לשון לימודים — דין כוס ה'): כך הוא גירסת כל המפרשים רק הרשב"ם לא גרס כוס ה' רק כוס ד' כו' ודבריו בטלים נגד כל המפרשים. אבל להעיר שכגירסת הרשב"ם הוא גם ברשי שם ותודיה רביעי (הנדפס שם ק"ז, ב).

8) וכ"ה בשלטי גבורים פסחים שם: ומי' וסמ"ג וטור כתבו שהוא רשות. ובמעשה רוקח על הרמב"ם כאן מביא עדותו של הרי"א בן הרמב"ם: ואבא מארי ז"ל ה"י נוהג שאחר גמר ההלל ה"י סומך לו ההלל הגדול על כוס רביעי ואח"ז מברך ברכת השיר ואח"כ כפ"ה ושותה כוס רביעי וה"י מכיז לכלול קריאת הלל הגדול על כוס של יין וגם שלא להוסיף על ארבעה כוסות ע"כ (ומשמ"ד במעשה רוקח) ולפי' צ"ל דמ"ש רבינו אח"ז ויש לו למזוג וכו' והכונה דמעיקר הדיון אין איסור להוסיף אמנם הנכון שלא להוסיף. וראה לקמן הערה 10.

9) או שגם תיבות אלו מיותרות. דמכיון שלשון הרמב"ם „ויש לו“ בכ"מ מורה על היתר לא על חיוב (ראה לדוגמא ה' תפלה פ"ג ה"ד. ה"ז. ועד"ז בכמה מקומות בספרו). אינו צריך להסיים, וכוס זה אינו חובה. ועוד דאן אח"ז ויש לו למזוג לומר, ורשאי למזוג א, „ויכול“ וכי"ב (ראה עד"ז ברמב"ם הוצאת פרענקל בשינוי נוסחאות גירסא „ויכול“, רש"י בסוף דברי הרמב"ם כאן „ויש לו לגמור את ההלל כו"י).

ומצוה מן המובחר למזוג כוס חמישי ולומר עליו הלל הגדול (וכיו"ב).

פון לשון הרמב"ם איז משמע, אז עס איז טאקע דא אין דעם אַ חיוב, אָבער ס'איז ניט ממש אַ מצוה (עכ"פ) מן המובחר (און דערפאר זאָגט דער רמב"ם נאָר „ויש לו למזוג כו"י").¹⁴

ב. וועט מען דאָס פאַרשטיין ע"פ דיוק הלשון אין דברי הרמב"ם:

בנוגע צו די ד' כוסות פסק'נט דער רמב"ם¹⁵: כל כוס וכוס מארבעה כוסות הללו מברך עליו ברכה בפני עצמה (און ברענגט אויך וואָס מ'זאָגט אויף יעדן פון די ד' כוסות), און דערנאָך — אין דעם „סדר עשיית מצות אלו בליל חמשה עשר"¹⁶ איז ער מפרט ביי יעדן כוס אַז ער איז „שותה": ביים כוס ראשון — „מברך בורא פרי הגפן ואומר עליו קידוש היום וזמן ושותה"¹⁷, ביים כוס שני „ומברך בורא פרי הגפן ושותה הכוס השני"¹⁸, בכוס שלישי „מברך ברכת המזון על כוס שלישי ושותה"¹⁷, ביים כוס רביעי „מברך בורא פרי הגפן ואינו טועם אחר כך כלום"¹⁷.

ביי כוס חמישי אָבער זאָגט דער רמב"ם נאָר (כנ"ל) „ויש לו למזוג כוס חמישי ולומר עליו הלל הגדול" און ער איז ניט מסיים „מברך בורא פרי הגפן ושותה"¹⁸.

איז ניט אויף אַזויפיל „חובה" כמו ארבעה כוסות¹⁰.

וכ"מ בר"ן אין פסחים¹¹ וועלכער שרייבט בדברי ר' טרפון:

דד' כוסות חובה וחמישי רשות ואם רצה לשתות אומר עליו הלל הגדול, אי נמי דמצוה מן המובחר¹² לשתות כוס חמישי ולומר עליו הלל הגדול והיינו לישנא דאומר עליו הלל הגדול וכך מטין דברי הרמב"ם ז"ל בפרק אחרון מהלכות חמץ ומצה,

היינו אַז ער לערנט דעת הרמב"ם, אַז דער כוס חמישי איז מצוה מן המובחר¹³, און דערפאר איז דער רמב"ם מוסיף „וכוס זה אינו חובה כמו ארבעה כוסות" — אַז אַע"פ אַז „יש לו למזוג" (ס'איז אַ מצוה מן המובחר), פונדעסטוועגן, „וכוס זה אינו חובה כמו ארבעה כוסות".

אָבער אויך דער פירוש איז לכאורה ניט אינגאנצן גלאַטיק אין לשון הרמב"ם, ווייל עפ"ז וואָלט דער רמב"ם געשריבן בפירוש (וכלשון הרגיל בכמה מקומות):

10 ומה שהרמב"ם — בפועל לא מזג כוס חמישי (ע"פ עדות בנו הג"ל) אף שפסק כן בספרו כנ"ל, צע"ג, והחשש שהרואה יטעה שצריך לשתות חמשה כוסות — לא מצינו כ"כ שזה יפטר מחיוב שעליו. — ואולי חזר בו מהפסד בספרו (ודלא כפי המעשה רוח — שבלא"כ צע"ג איך אפשר ליישבו בלשון הרמב"ם).

ובכל אופן צע"ג שלא העיר הרא"ע על הסתירה ממשיכ' בסי' ה"ד. וראה לקמן הערה 48.

11 הובא (בחלקו) בכ"י שם.

12 ראה גם השגות הראב"ד לרייף פסחים שם: ומצוה לעשות כדבריו (כדברי ר"ט). . . ות"ק נמי לא יפתחו לו מד' כוסות קאמר אבל הוסיף עליהם חמישי הרי זה משובח. וראה בארוכה הגדה שלמה שם.

13 אבל י"ל דמ"ש הר"ן „וכך מטין דברי הרמב"ם" קאי רק על כללות דבריו, שמפרש בגמ' שר' טרפון אינו חולק עם תנא דידו, ולא כדעת בעל המאור שם.

14 ואולי י"ל דלכן כתב „וכך מטין דברי הרמב"ם", היינו שרק נוטין לצד זה היינו דלא הוי רשות, אבל אין דעת הרמב"ם דהוי מצוה (מן המובחר).

15 הל' חמץ ומצה פ"ז ה"י.

16 שם פ"ח ה"ה.

17 שם ה"י.

18 ודוחק לומר הפי' ברמב"ם דמכיון שכוס זה אינו חובה כמו ארבעה כוסות לכן אין מברכין עליו בפה"ג בפ"ע (ראה גם טאו"ח ס"ט תפן. הגש"פ להר"ל לשון לימודים דין ברכת הכוסות — אלא

און דערפון איז משמע אז דעת ר"ט איז יע אַנגענומען להלכה.

ווי זאל מען זיך פירן בפועל? לכאורה וואלט מען געקענט זאגן אז וויבאלד אז ס'איז א ספק זאל מען מחמיר זיין כדעת ר"ט און טרינקען א כוס חמישי? אבער מען קען אזוי ניט טאן, ווייל לדעת חכמים אז מ'איז מחוייב בלויז אין פיר כוסות, טאָר מען ניט טרינקען א כוס חמישי (ווי דער רמב"ם זאגט אז נאָכן קיום מצות ד' כוסות, אינו טועם אחר כך כלום. . . חוץ מן המים).

איז דער רמב"ם מכריע: „ויש לו למזוג כוס חמישי" ותו לא — מ'זאל אים ניט טרינקען.

ובמילא האָט מען צוויי זאָכן: מען טרינקט נאָר פיר כוסות, מ'איז מוזג א כוס חמישי צו יוצא זיין דעת ר"ט.

לכאורה וואָס האָט מען פון מוזג זיין א כוס (חמישי) אויב מען טרינקט אים ניט?

געפינט מען דוגמתו בהלכה — מיזגת כוס ואמירה עליו און מען טרינקט אים ניט:

סעודה בערב שבת וועלכע האָט זיך אַרײַנגעצויגן אין שבת, איז, לכמה דיעות, זאָגט ער ברכת המזון אויף א כוס, אע"פ אז מען קען ניט טרינקען דעם כוס (ביז נאָך קידוש)²¹ — ועד"ז איז אויך בנוגע די כוסות פון ליל פסח.

בכלל זיינען פאָראַן אין דעם צוויי ענינים²²: א) די שתיית הכוסות, ב) דאָס וואָס די חכמים האָבן מתקן געווען צו זאָגן אויף יעדערן פון די (פיר) כוסות,

וע"פ הידוע גודל הדיוק של הרמב"ם בלשונו, איז דערפון מובן, אז דאָס גופא איז כוונתו לדייק, אז דעם כוס חמישי איז מען ניט שותה, מען איז אים נאָר מוזג און מ'זאָגט אויף אים הלל הגדול.

און ווי ס'איז אויך מובן מדבריו לפני: „ואח"כ מוזג כוס רביעי וגומר עליו את ההלל. . . ומברך בורא פרי הגפן ואינו טועם אחר כך כלום כל הלילה, חוץ מן המים" — איז דאָך פשוט אז דער רמב"ם וועט תיכף בהמשך דבריו ניט זאָגן היפך מזה, אז מ'טרינקט א כוס יין גלייך נאָך כוס רביעי.

ג. ויש לומר הביאור בזה:

דער רמב"ם לערנט ווי די דיעות¹⁹ וואָס זיינען מפרש אז ר' טרפון איז מחולק מיט דעת התנא דידן, צי מ'איז מחוייב אין ארבעה כוסות אָדער חמשה כוסות. ולפי' דאָרף לכאורה אויסקומען אז הלכה כדעת תנא דידן און מ'איז מחוייב נאָר אין ארבעה כוסות. לאידך אבער געפינט מען אז די גמרא איז שקויט אליבא דר"ט²⁰ וואָס מען זאָגט אויף דעם כוס ה' („מהיכן הלל הגדול"),

שלדעתם אין מברכין בפה"ג על כל כוס, משא"כ לדעת הרמב"ם). כי מכיון שהרמב"ם מסיים לפני: „ואינו טועם אחר כך כלום כל הלילה חוץ מן המים" יש לומר שהוא כדון נמלך שאז צריך לברך (ראה ר"ן פסחים קט. סע"ב (סדיה לענין על הגפן). וראה ברטני דינים „דמלך" בשו"ע אדה"ז או"ח סי' קעד. ועצ"ע). — ובכל אופן הוליל, ושוחה.

(19) בעל המאור שם. וראה רא"ש שם ס"ג, הטעם שהרשב"ם גרס רביעי, ואם בא לומר כוס חמישי רשות ואם ירצה יעשה כוס חמישי הכי הוה לי למימר הרוצה לעשות כוס חמישי אומר עליו הלל הגדול אבל לפי גירסת הספרים משמע דלר' טרפון וי"א כוס חמישי הוה לי חובה כו"י.

(20) ראה מלחמות ור"ן שם. אלא לדעתם, כיון דשקלו וטרו אמוראי בר"ט אלמא דהלכתא כוותי.

ראה לקמו בפנים סי'.

(21) ראה בעל המאור שם.

(22) ראה טושו"ע (ואדה"ז) או"ח סרע"א סי' (סי"ב). וראה רמב"ם הל' שבת פכ"ט הי"ג.

(22) ועיין שו"ע אדה"ז או"ח סק"צ סי'.

המזון, כוס רביעי גומר עליו את ההלל ומברך עליו ברכת השיר".

ד.ה. אע"פ ש"ל אַז (אויך) לדעת הרמב"ם, "כל אחד ואחד (פון די פיר כוסות) הוא חירות ומצוה בפ"ט" (כלשון אדה"ז בשולחנו²⁷), אעפ"כ זיינען זיי אַלע אין דעם זעלבן גדר וסוג מצוה: א) די מצוה השווה בכל ד' כוסות — שתי לחירות, ב) באַ יעדן איינעם פון זיי אַן אַנדער מצוה באמירה ובכרכה עליו.

משא"כ דער כוס חמישי איז ניט אינעם גדר פון קיום מצות ד' כוסות: דעם כוס ה' איז מען א) ניט שותה; ב) די אמירה עליו איז ניט בסוג האמירה אויף די ד' כוסות — לדעת הרמב"ם²⁸ איז מען די אמירה אויף כוס חמישי ניט חותם בכרכה²⁹, משא"כ די אמירה אויף די ד' כוסות איז מען חותם יעדערע פון זיי מיט אַ ברכה³⁰.

[ואולי יש לומר, אַז דער כוס חמישי וואָס ער זאָגט דערויף הלל הגדול, פון „הודו לה' כי טוב עד על נהרות בבל", איז אַ הלל והודאה אויף כללות ד' הכוסות שקיים מצותם, ובכללות יותר — אַ הודאה אויף כל המצות ועשיות וואָס מ'האָט מקיים געווען בלילה הזה. ואכ"מ].

ה. עפ"ז וועט מען פאַרשטיין דיוק לשון הרמב"ם, „ויש לו למזוג כוס

און דערפאַר פסקנט דער רמב"ם, אַז בנוגע כוס חמישי דאַרף מען מוזג זיין דעם כוס „ולומר עליו הלל הגדול" (אע"פ אַז מ'קען אים ניט טרינקען), צו יוצא זיין דעת ר"ט עכ"פ בענין זה²³.

ד. ועוד יש לומר:

דער רמב"ם לערנט (ווי כו"כ מפר-שים²⁴) אַז ר"ט איז ניט מחולק מיט דעת הת"ק (אַז די מצוה צו טרינקען איז נאָר אויף ד' כוסות),

און דער פשט אין דברי ר"ט (לגירסתו) „חמישי אומר עליו הלל הגדול" איז — אַז ער דאַרף (בלויז) מוזג זיין דעם כוס „ולומר עליו הלל הגדול"²⁵, אַבער ניט טרינקען אים.

ומילתא בטעמא: דער כוס חמישי איז אויסגעטיילט און איז אַנדערש פון די אַנדערע פיר כוסות אין דעם גדר קיום המצוה, און אַודאי אינעם ענין החפצא של מצוה:

וועגן די פיר כוסות זאָגט די גמרא²⁶ „ארבע כסי תיקנו רבנן דרך חירות כל חד וחד נעביד ב' מצוה", און ווי דער רמב"ם זאָגט פריער¹⁵ — „כל כוס וכוס מארבעה כוסות הללו מברך עליו ברכה בפני עצמה, וכוס ראשון אומר עליו קדוש היום, כוס שני קורא עליו את ההגדה, כוס שלישי מברך עליו ברכת

23) ואולי י"ל שבזה אין חשש גם לת"ק — גם לא חשש דלא תוסיף (ע"ד במע' מה"ד ד' פרשיות תתפלו) כיון שמחלקו, ואינו שותהו.

24) ראה מלחמות, ר"ן וראב"ד. ובכ"מ.

25) להעיר מחדושי רבינו דוד בונפיד לפסחים שם: ועיקר מלת' דר' טרפון לא הויה בעיקר שתיית כוס חמישי אלא במה שהוא אומר עליו. אלא שלדעתו, ר"ט לא מצריך כוס חמישי לחיובא אלא שאם רצה לשתות הרשות בידו לשתות כוס חמישי.

26) פסחים ק"ו, סע"ב.

27) סתע"ד ס"ב.

28) משא"כ לשאר דיעות הגאונים כו' — ראה טור שם (סתפ"א. וראה גם סו"ס תפן) ובהמובא בהגדה שלמה (שבהערה 4) ס"ה.

29) ראה שלטי הגבורים לר"ף פסחים שם: ומדברי רבינו וגם מדברי מ"י מוכח דאין חותמים בשום ברכה כשעושה כוס חמישי.

30) כדברי הרמב"ם בכוס א' דקידוש — רפ"ה, ובכוס ב' — שם ה"ה, ובכוס ג' ובכוס ד' — שם ה"י.

זונדער ציווי וחיוב, אַן אַנדער לשון, ויש לו".

און דערפאַר איז דער רמב"ם מאריך בלשונו, וכוס זה אינו חובה כמו ארבעה כוסות — ער איז מדגיש אַן דער כוס חמישי איז ניט חובה ווי די אַנדערע כוסות נאָר מער ניט ווי „ויש לו". וכנ"ל.

1. והנה יש אומרים³⁵, אַז דאָס וואָס מען נעמט כוסו של אליהו איז פאַר-בונדן מיט כוס חמישי — וויבאַלד ס'איז דאָ אַ פלוגתא אין גמרא צי מ'דאַרף האָבן אַ כוס חמישי און לא אפסקא הלכתא, דערפאַר, מחמת ספק, איז מען מוזג דעם כוס חמישי און מ'טרינקט אים ניט. און דערפאַר רופט מען דעם כוס — כוסו של אליהו, אַנדייטנדיק דער-מיט, אַז ווען אליהו וועט קומען און וועט מברר זיין אַלע ספיקות, וועט אויך דער ספק, וועגן דעם כוס נתברר ווערן.

פון „חק יעקב" און דעם אַלטן רבי'נס שו"ע איז אַבער מוכח אַז דאָס זיינען צוויי באַזונדערע ענינים: דער אַלטער רבי ברענגט אין זיין שו"ע³⁶ (דעם פסק הרמ"א³⁷), „אחר ד' כוסות נהגו כל ישראל מדורות הראשונים שלא לשתות יין . . . אם לא לצורך הרבה כגון שהוא איסטניס או שהוא תאב הרבה לשתות . . . ואם אין לו שאר משקין רק יין יש להתיר לו לשתות כוס חמישי ולומר עליו הלל הגדול ונשמת וישתבח עד החתימה".

און אין פריערדיקן סימן זאָגט דער אַלטער רבי³⁸ (פון חק יעקב³⁹), „ונוהגין

(35) כן הובא בס' טעמי המנהגים (ח"א עניני פסח) ס' תקנא בשם הגר"א. וראה לקמן הערה 40.

(36) ס' תפא ס"א.

(37) שו"ע או"ח שם.

(38) ס' תפ ס"ה בסופו.

(39) שם סק"ז.

חמישי" (און זאָגט ניט „מצוה מן המובחר למזוג כוס חמישי" וכיו"ב):

דער לשון „מצוה מן המובחר" (בדרך כלל) באַדייט אַז דאָס איז אַ הוספת שלימות אין קיום מצוה זו³¹; נאָכמער: דאָס מיינט — ניט נאָר הוספת „מובחר" אין קיום המצוה ע"י הגברא, נאָר מצוה מן המובחר, די מעלה „מן המובחר" איז אין דער חפצא דהמצוה

[וע"ד לשון הרמב"ם³² בנוגע נרות חנוכה³³: מצותה שיהי' כל בית ובית מדליק נר אחד . . . והמהדר את המצוה כו' והמהדר יותר על זה ועושה מצוה מן המובחר מדליק נר לכל אחד בלילה הראשון ומוסיף והולך בכל לילה ולילה נר אחד" — וואָס דער הידור דאַרטן איז אַן אויפטו אין מצות נר חנוכה גופא; אין דער חפצא דנרות חנוכה (כמבואר במ"א³⁴)]

און וויבאַלד אַז לשיטת הרמב"ם איז דער כוס חמישי ניט אינעם גדר פון מצות ד' כוסות, איז ניט שייך צו זאָגן אַז דער כוס ה' איז „מן המובחר" אין מצות (ד' כוסות,

און דערפאַר זאָגט דער רמב"ם „ויש לו למזוג כוס חמישי" — אַלס אַ באַ-

(31) ראה גם לקו"ש חט"ז ס"ע 187 ואילך — בנוגע לשון „מצוה מן המובחר" שכשו"ע אדה"ז או"ח סתקכ"ז סכ"ה.

(32) הל' חנוכה פ"ד ה"א.

(33) להעיר בהשייכות לעניננו — ד' כוסות — ממש במגיד משנה לרמב"ם שם הי"ב דמ"ש הרמב"ם, אפילו אין לו מה יאכל . . . שואל או מוכר כסותו ולוקח שמן ונרות ומדליק" — נראה שלמדו ממה שנבאר פ' ז' מהל' חו"מ (ה"ז) שאפילו עניי שבישראל לא יפתחו מד' כוסות והטעם משום פרסומי ניסא. וכ"ש בנ"ח כו".

(34) ראה לקו"ש ח"כ ע' 209. ובהערה 14 שם, די"ל שהוה החילוק בין לשון „מהדרין" ולשון „מצוה מן המובחר" (וכלשון הרמב"ם שם).

ז. א ביאור (בדרך אפשר) בפנימיות הענינים, וואס

(א) כוס חמישי און כוסו של אליהו זיינען צוויי באזונדערע זאכן, בעניניהם ודיניהם כנ"ל; און נאכמער

(ב) מ'געפינט אין זיי ענינים הפכים — בכוס חמישי פסק'נט דער רמב"ם: ויש לו למזוג כוס חמישי, אבער לפועל איז מען זיך ניט נוהג אזוי, אין שו"ע איז דער פסק הלכה⁴¹ אז ס'איז נאָר אַ היתר לאיסטניס אָדער אַ „תאב . . . לשתות“⁴²; בנוגע כוס של אליהו איז היפך הדבר: דער כוס ווערט ניט דערמאָנט אין גמרא און ראשונים, נאָר בלויז אין אחרונים און דווקא דער כוס איז געוואָרן אַ מנהג בכל תפוצות ישראל.

וי"ל די הסברה בזה: מען געפינט אַ צד השווה אין די צוויי כוסות וואָס (לפי הנ"ל) מען טרינקט זיי ניט, מ'איז זיי נאָר מוזג. וואָס דערפון איז פאַרשטאַנדיק אַז ביידע זיינען פאַרבונדן מיט אַזאַ עבודה ומדריגה וועלכע איז העכער פון עבודת האדם במעשה בפועל (בשתי").

און דאָס איז דער פירוש (פנימי) אין דעם וואָס דער רמב"ם איז מסיים „וכוס זה אינו חובה כמו ארבעה כוסות“ — דאָס איז פאַרבונדן מיט דער מדריגה וועלכע איז העכער פון חובה (וכידוע הביאור⁴³ בענין תפלת ערבית רשות).⁴⁴

במדינות אלו למזוג כוס א' יותר מה- מסובין וקורין אותו כוס של אליהו הנביא".

פון דעם איז מובן אַז דאָס זיינען צוויי באזונדערע זאכן לגמרי — ועד כדי כך

(א) אַז זיי שטייען, זיינען פאַנאָדער-געטיילט, אין צוויי באזונדערע סימנים:

(ב) זיי ווערן אָנגערופן מיט אַנדערע שמות „כוס של אליהו“ און „כוס חמישי“)

און זיי האָבן אין זיך פרטים ודינים שונים זמ"ז: „לשתות כוס חמישי“ האָט מען מתיר געווען למי שצריך כו' און דעמאָלט דאַרף ער זאָגן עליו הלל הגדול כו' משא"כ כוס של אליהו „נוהגין במדינות אלו“ (ניט נאָר אַז יש להתיר).

(ג) חילוק הכי גדול — מ'איז מוזג נאָר „כוס אחד יותר מהמסובין“ ושייך לסדר כל המסובים, ניט קיין כוס לכל אחד, משא"כ דער כוס חמישי, וואָס מ'האָט מתיר געווען צו יעדן איינעם (וועלכער דאַרף דערצו אָנקומען).

ומזה מובן אויך בנוגע להרמב"ם ושיטתו אין כוס חמישי (וואָס האָלט, כנ"ל, אַז ס'איז ניט סתם אַ היתר אָדער רשות, נאָר ויש לו — חיוב), אַז דאָס איז ניט אַ חיוב פון איין כוס פאַר אַלע מסובין, נאָר אַ כוס פאַר כל אחד וואָס איז מקיים מצות ד' כוסות, וכדיוק לשונו „יש לו למזוג“, אפילו ניט „יש למזוג (סתם) כוס חמישי“⁴⁰.

40) בהגדה של פסח למהר"ל שם (בדברי נגידים): ולפיכך נראה לי שכוס ה' די שישתה אותו רק ראש הבית בלבד . . . ובזה יובן הטעם שנוהגים לעשות כוס ה' מן הכוס שהכינו מקודם לכבודו של אליהו הנביא כו'. אבל אי"ז כפי דעת הרמב"ם באם נפרשה שאינו שתה הכוס, כנ"ל סו"ג, ושהוא מוזג לכ"א בפ"ע מהשתים ד' כוסות, כפשטות לשונו, ולא כפי ההלכה שנפסקה בשו"ע אדה"ז דהוי ב' ענינים, כא בפ"ל.

41) והבי" בשולחן לא הביאו בכלל.

42) ולהעיר שגם הרמב"ם עצמו לא נהג בזה בפועל כעדותו של בנו הרי"א בן הרמב"ם, כנ"ל הערה 8. וראה לקמן הערה 48.

43) ראה לקו"ת סוכות פ, סע"ג. שה"ש כד, ב. ביאורו לאדמו"ר האמצעי (יג, סע"ד ואילך) ולהצ"צ (ח"א ע' פח ואילך).

44) ראה אוה"ת וראא (כרך ז) ס"ע ביתקפת. אוה"ת לך (כרך ד) תרדע, סע"א. וראה גם הגש"פ למהר"ל כאן (דברי נגידים בסופו).

משא"כ בדורותינו אלה, דעקבתא דמשיחא, וואס די עבודה איז ניט אויף אזויפיל בשלימות אז זי זאל זיין א כלי ראוי (אתר שלים) צו דער העכערער מדריגה, דערפאר איז כוס חמישי ניט נוהג בדורותינו.

אבער כוסו של אליהו איז פארבונדן מיט דער אמונה פון אידן בביאתו [ווי פארשטאנדיק פון המשך דברי אדה"ז, אז די הנהגה בנוגע לכוסו של אליהו זאגט דער אַלטער רבי בהמשך צו התחלת הסעיף⁴⁹, „ובקצת מקומות נוהגין שלא לנעול החדרים שישנים שם בליל פסח כי הוא ליל שמורים לכל בני ישראל לדורותם להוציאם מגלות הזה ואם יבא אליהו ימצא פתח פתוח ונצא לקראתו במהרה ואנו מאמינים בזה ויש באמונה זו שכר גדול . . ונוהגין במדינות אלו כו"י. וואס דערפון איז מובן ופשוט אז דאס איז קשור ושייך צו דער אמונה אין דער גאולה העתידה],

וואס די אמונה איז דא בא יעדן אידן, וועלכע זיינען אַלע מאמינים בני מאמינים — ניט קוקנדיק אין וועלכן אופן זיין עבודה איז בכחותיו הגלויים, איז ביי אים דא שטענדיק (בגלוי — ועכ"פ בפנימיות נפשו⁵⁰) די אמונה בביאת המשיח (ניט נאר „מאמין בו", נאר מחכה לביאתו⁵¹) — וועלכע זיינען א ציווי השם בתושב"כ ובתושבע"פ⁵²; ואדרבה⁵³, וואס שפעטער מגעפינט זיך אין עקבתא דמשיחא, נעענטער צו דער גאולה, אַליץ מער און שטאַרקער איז דאס מאיר בא אידן.

און אזוי איז אויך בנוגע לכוסו של אליהו, וועלכער איז פארבונדן מיט דעם ענין הגאולה, וואס איז העכער פאר עבודת האדם.

ה. אעפ"כ איז דא א חילוק ביניהם: כוס חמישי איז מדגיש אז דאס איז אן ענין וואס קומט בהמשך (חמישי) לעבודת האדם, משא"כ כוסו של אליהו איז א באזונדער זאך, ער קומט ניט אַלס חמישי והמשך צו די ד' כוסות — די עבודה שלפניו.

וי"ל הביאור בזה:

די המשכה שע"י כוס חמישי קומט דוקא (דורכדעם און) נאָכדעם ווי ס'איז דא די שלימות עבודת האדם לפני' ע"ד המבואר וועגן דער אתעדל"ע הג' וואס ווערט נמשך דוקא נאָך דעם ווי דער אדם גרייט צו אן „אתר שלים"⁴⁵.

און דעריבער ווערט דער כוס חמישי דערמאָנט אין גמרא און זמן הגאונים והרמב"ם, און איז יענע זמנים האָבן זיך אַנדערע נוהג געווען יעדערער פאר זיך (ועבודתו) למזוג כוס חמישי — ווייל⁴⁶ זייער עבודה — דהראשונים כמלאכים כו' ואכשור דרי — בתמי'⁴⁷ — בליל הסדר ובשתיית ד' כוסות איז געווען אין א העכערן אופן, ובשלימות, ובמילא איז זייער עבודה געווען א כלי אויף אויפ-נעמען די המשכה פון דער מדריגה (החמישית) וועלכע איז פארבונדן מיט כוס חמישי⁴⁸.

(45) ראה לקו"ת שה"ש שם, א אילך.

(46) ראה ע"ז בקונטרס ענינה של תורת

החסידות בשה"ג להערה 78.

(47) יבמות לט, ב ובפרשי' שם.

(48) ומה שהרמב"ם לפועל לא נהג כן — י"ל שהוא בכדי להעלות גם אלו שלא היו יכולים להגיע למדריגה זו דאמירה על כוס ה', ולכן „הי' מכוין לכנול קריאת הלל הגדול על כוס של יו", אף שאי"ז מגוף ועצם האמירה על כוס ד'.

(49) ועד"ז בחק יעקב שם.

(50) ראה רמב"ם הל' גירושין ספ"ב.

(51) רמב"ם הל' מלכים רפ"א: פ"ב סה"ב.

(52) רמב"ם שם.

(53) ראה גם בהנסמן בהערה 46.

— ווייל די אמונה פון אידן בליל זה, לילה שנגלה עליהם ממה"מ הקב"ה בכבודו ובעצמו"54 און וועלכע קומט בגלוי ובגשמיות (כוס ויין) — דאָס גופא ברענגט און איז מעורר אַז אליהו הנביא זאל זיך געפינען באַ יעדן סדר, אַלס — יותר מכל המסובין, אָבער ביחד עם זה שטייט זיין כוס צוזאמען, אויפן זעלבן שולחן מיט כוסות המסובין — אחד מן המסובין.

(משיחות ש"פ קרח תשד"מ,
ליל ב' דפסח תשכ"ט)

54) גוסה ההגדה פיסקא מצה זו ושם לפני
פיסקא ויוציאנו.

און דעריבער איז דוקא בדורות האחרונים נתגלה און נתפשט געוואָרן דער מנהג פון „למזוג כוס א' יותר מה- מסובין וקורין אותו כוס של אליהו הנביא“, כאַטש אַז אין די פריערדיקע דורות געפינט מען ניט וועגן דעם (בגלוי),

און דאָס איז א) „כוס אחד“ ב) ער איז יותר מכל (— מכללות) המסובין.

ועפ"ז יש לבאר דעם דיוק הלשון פון אַלטן רבין „למזוג כוס א' יותר מה- מסובין וקורין אותו כו" — דערמיט איז דער אַלטער רבי מרמז, אַז אליהו הנביא קומט און ווערט איינער פון די מסובין בשולחן הסדר

שמיני *

כמ"ד כמימרי' דהאי פסוקא דמשמע כמימרי' דכולי' פסוקא מראשו עד סופו, פארענטפערט דער כס"מ, ושמא יש לומר שרבינו מפרש דמאן דאמר כמימרי' דהאי פסוקא אינו כל הפסוק אלא עד ויכרעו בלבד ואם כן הוה לי' מ"ד מויכרעו לסופי' מיקל ופסק כוותי'".

ווייטער שרייבט דער כס"מ, «ובירור-שלמי' כו' עד כמה היא שיעור השתחוי' רבי סימון בשם רבי יהושע בן לוי עד כדי ויכרעו אפים ארצה [על הרצפה] וישתחוו רבי אבהו מוסיף עד והודות לה' כי טוב כי לעולם חסדו, ועפ"ז יש לפרש דמ"ד כמימרי' דהאי פסוקא היינו כדי ויכרעו אפים ארצה וישתחוו בלבד דהשתא הוי מאן דאמר מויכרעו לסופי' מיקל ומספיקא פסק כמאן דמיקל'».

ס'איז אָבער צריך ביאור אין ביידע תירוצים פון כס"מ (ווי עס פרעגן מפר-שים):

דער ערשטער תירוץ אָז „כמימרי' דהאי פסוקא" מיינט נאָר התחלת הכתוב — מהיכא תיתי לומר כן? ס'איז לכאורה

א. אין הלכות ביאת המקדש, זאָגט דער רמב"ם, אָז ווען איינער איז נטמא געוואָרן במקדש איז דער דין אָז „ימהר ויבהל ויצא בדרך קצרה, ואסור לו לשהות או להשתחוות או לצאת בדרך ארוכה"; און וועגן דעם שיעור פון שהי' און השתחואה פסקנט דער רמב"ם² „וכמה שיעור שהייתו כדי לקרות ויכרעו אפים ארצה על הרצפה וישתחוו והודות לה' כי טוב כי לעולם חסדו וזהו שיעור השתחוי'".

זאָגט דער כסף משנה, אָז דער מקור פון דברי הרמב"ם איז אין מס' שבועות וואו עס שטייט, „כמה שיעור שהיי' פליגי בה ר' יצחק בר נחמני וחד דעימי' כו' חד אמר כמימרי' דהאי פסוקא וחד אמר כמויכרעו לסיפא וכל בני ישראל רואים ברדת האש וכבוד ה' על הבית ויכרעו אפים ארצה על הרצפה וישתחוו והודות לה' כי טוב כי לעולם חסדו".

און דאָס וואָס דער רמב"ם פסקנט „להחמיר כמ"ד מויכרעו לסופי' ולא

(*) ט, ה. שם, כד. וראה הערה 3.

(1) פ"ג סוף הל' כא ואילך.

(2) שם הכ"ג.

(3) דה"כ ז, ג. ולהעיר מהפסוק עדין כפרשתנו (ט, כד): ותצא אש מלפני ה' ותאכל גו' וירא כל העם וירונו (ופרשי' בתרגומו — ואודונו, תיב"ע) ויפלו על פניהם (ב' הפרטים ד' וישתחוו והודות"). וראה תוי"כ (ויל"ש) עה"פ: וכן בימי שלמה כו' שנאמר וכל בני ישראל גו'.

(4) טז, ב.

(5) יומא פ"ג ה"ג.

(6) כ"כ בכס"מ מירושלמי, ולפנינו בירושלמי: ר' אבהו מוסיף עד והודו לה' כי טוב ר' מנא מוסיף עד כי לעולם חסדו. ועדין הוא בירושלמי ע"ז פ"ד ה"א.

(7) שירי קרבן לירושלמי יומא שם. וראה גם שירי קרבן לירושלמי שבועות פ"ב ה"ג ס"ה עד כמה.

(*) כ"ה בירושלמי, דלא ככתוב. והודות. וראה דק"ס שבועות שם.

(*) וידועה השקו"ט האם ראה רשי' התיב"ע (ומציי' אליו).

צו די ווערטער „לא החזיר פניו אלא השתחוה דרך יציאתו כלפי חוץ אינו חייב אלא אם כן שהה כשיעור — וכמה שיעור שהייתו כו'“, איז דאס גופא ניט מובן, ער האט געדארפט לכאורה גלייך זאגן דעם לשון „אינו חייב אלא א"כ שהה כשיעור השתחווי“, וכמה שיעורה (אדער „וכמה שיעור השתחווי“) כדי לקרות כו'“, און דעמאלט וואלט עס (אויך) געווען בהתאם ללשון המשנה¹⁰ „השתחוה או ששהה בכדי השתחואה“.

ב) בפשטות גייט דברי הרמב"ם „וכמה שיעור שהייתו כדי כו'“ ניט נאר אויף דבריו בהלכה זו „לא החזיר פניו אלא השתחוה דרך יציאתו כלפי חוץ אינו חייב אלא א"כ שהה כשיעור“, נאר אויף דעם גאנצן דין פון איסור שהייתו, וואס ער האט געזאגט אין דער פריערי-דיקער הלכה¹¹ כנ"ל, „ואסור לו לשהות כו' ואם שהה כו'“.

אבער — פארוואס זאגט דער רמב"ם דעם שיעור שהייתו והשתחווי דוקא אין דער הלכה בהמשך צו דעם דין ווען „לא החזיר פניו אלא השתחוה דרך יציאתו כלפי חוץ אינו חייב אלא א"כ שהה כשיעור“, און זאגט עס ניט אין דער פריערדיקער הלכה בהמשך צום עצם איסור פון שהייתו „ואסור לו לשהות כו' ואם שהה כו'“ — „וכמה שיעור שהייתו כדי לקרות ויכרעו כו'“.

ג. ויש לומר הביאור בזה:

פון פשטות לשון הרמב"ם „ואסור לו לשהות או להשתחוות או לצאת בדרך ארוכה, ואם שהה או שיצא בארוכה

ניטא אין גמרא קיין משמעות אויף דעם⁸.

און דער צווייטער תירוץ אז „כמימרי“ דהאי פסוקא מיינט נאר „כדי ויכרעו אפים ארצה וישתחוו בלבד“ איז צ"ע, דלפ"ז, פארוואס ברענגט די גמרא דעם גאנצן פסוק? ס'איז דאך ניטא קיין איין מ"ד וואס האלט אז דער שיעור איז „רישא דקרא“. און מיט ברענגען דעם גאנצן פסוק איז די גמרא גאר סותם.

אויך: ווי אזוי ליגט אין דעם לשון סתמי „כמימרי“ דהאי פסוקא נאר די מיטלסטע ווערטער פון פסוק; און ניט רישא און ניט סיפא דקרא?⁹

ב. וי"ל אז מען וועט דאס פאר-שטיין בהקדם

א) א דיוק אין דברי הרמב"ם הנ"ל „וכמה שיעור שהייתו כדי לקרות ויכרעו . . . והוה שיעור השתחווי“: פאר-וואס איז דער רמב"ם דאס מחלק אין צוויי פרטים — „שיעור שהייתו“, וזהו שיעור השתחווי — און זאגט ניט גלייך (ווי בתחילה), „וכמה שיעור שהייתו ושיעור השתחווי“ כדי לקרות כו'?

און אע"פ אז בדברי הרמב"ם קומט עס בהמשך אין דער (צווייטער) הלכה

(8) ובפרט לגירסת הבי"ח שבנועות שם (וכן הוא בכמה דפוסים ש"ם — ראה דק"ס שם), שהפסוק „וכל בני ישראל גוי“ הוא תיכף בהמשך ל„כמימרי“ דהאי פסוקא ולפני מ"ד הב'. וראה דק"ס מכי. כמימרי מכריעה ואילך וחי' כנגד כל הפסוק כולו, וראה ר"ח שם.

(9) בשיירי קרבן ליומא שם תירץ „הרבינו פוסק כמ"ד מוכרעו כיון דכולהו אמוראי דירושלמי כותי" סוכרים דליכא מאן דמיקל מיני רק כולם מחמירים לכך פסק כותי". ויל"ע בכללי הבבלי ירושלמי אלא גם באופן כזה מכריעים כבירושלמי.

(10) שבנועות יד, ב.

(11) להעיר שבדפוס רומי ר"מ אין כאן הפסק

ניכר להלכה בפ"ע.

בדברי רבא. אויף דער משנה¹¹ „הש-
תחיה או ששהה בכדי השתחואה“ זאָגט
די גמרא¹²: „אמר רבא לא שנו אלא
שהשתחווה כלפי פנים אבל השתחווה
כלפי חוץ שהיה אין לא ששהה לא. איכא
דמתני לה אסיפא או ששהה בכדי
השתחואה מכלל הדשתחואה גופא בעיא
שהיי“ אמר רבא לא שנו אלא שהשתחווה
כלפי חוץ אבל כלפי פנים אע“ג דלא
שהה והכי קאמר השתחווה כלפי פנים או
ששהה כדי השתחואה בהך השתחואה
דכלפי חוץ חייב“ (און דערנאך איז די
גמרא ממשיך „היכא דמי השתחואה
דאית בה שהיי כו“). ולכאורה „מאי
בינייהו“¹⁴?

ועי“פ הנ”ל יש לומר אז דער „מאי
בינייהו“ צווישן די צוויי לשונות איז:

לויטן ערשטן לשון, אז בדברי רבא גייט
אויף דעם וואָרט „השתחווה“ שברישא,
„לא שנו אלא שהשתחווה כלפי פנים“,
קומט אויס, אז „כלפי חוץ“ איז ניטאָ
דער גאַנצער גדר פון השתחואה. און
דאָס מיינט ער מיטן סיום „אבל
השתחווה כלפי חוץ שהיה אין לא ששהה
לא“. אז „כלפי חוץ“ איז דאָ נאָר דער
גדר החיוב מצד שהה, וכלשון רש”י¹⁵
„אבל השתחווה כלפי חוץ למזרח אין זו
השתחווה“¹⁶ ואי ששהה כדי השתחואה
מיחייב משום שהיי ואי לא לא.

אע“פ שלא שהה או שהחזיר פניו להיכל
והשתחווה אע“פ שלא שהה חייב כרת”
— איז מובן, אז דאָ איז ניט איין חיוב
וואָס ער האָט ניט ממחר געווען לצאת
בדרך קצרה (וואָס קען זיך אויסשטעלן
אין דריי אופנים: שהה, השתחווה, יצא
דרך ארוכה) — נאָר ס’איז דריי באַזונ-
דערע איסורים וחיובים, דריי באַזונ-
דערע שמות: אַ חיוב פון שהי — מצד
דעם זמן וואָס ער האָט זיך פאַרזאַמט
אין מקדש; השתחווה אע“פ שלא שהה —
מצד דער פעולת ההשתחואה; און אַ
חיוב פון יציאה בדרך ארוכה¹² — מצד
אופן היציאה.

ועי“פ. קען מען קלערן אין דעם דין
פון „לא החזיר פניו אלא השתחווה דרך
יציאתו כלפי חוץ“ (וואָס ער איז חייב
נאָר ווען „שהה כשיעור“) — מצד
וועלכן „שם“ איז ער חייב — וואָס מען
קען דאָס לערנען אויף צוויי אופנים:

(א) דער איסור וחיוב איז מצד דער
השתחואה, נאָר אויב די השתחואה איז
כלפי חוץ, הייסט עס ניט קיין השתח-
וואה סיידין ווען „שהה כשיעור“.

(ב) דער חיוב איז ניט מצד דער
השתחואה (וואָס פאַסט ניט כלפי חוץ)
נאָר מצד דער שהי.

[ונפק“מ להלכה — כדלקמן סעיף ד].

לכאורה יש לומר אז דאָס איז דער
חילוק אין די צוויי לשונות הגמרא

(13) שבועות טז, ב.

(14) כקושיית התורת חיים שבועות שם. ולהעיר
מריי מיגש ומאירי שבועות שם. תוירט למשנה
שבועות פ”ב מ”ג (ד”ה והשתחווה). וראה הערה 17.

(15) שבועות שם ד”ה אבל, הובא בכס”מ שם
הכ”א.

(16) ועד”ז במאירי שבועות שם: ואם השתחווה
ביציאתו כלפי חוץ אין כזה דין השתחואה ואינו
מתחייב אלא בשיעור שהי. וראה תוירט למשנה
שם.

(12) דהרי כאשר „יצא בארוכה אע“פ שרץ ודחק
עצמו בכל כוחו ונמצא שיעור זמן שהלך בו הארוכה
פחות משיעור הזמן שמהלך כל אדם בקצרה הואיל
ויוצא בארוכה חייב“ (רמב”ם כאן הכי, עי”פ גמרא
שבועות ז, א, לא נתנה ארוכה להדחות אצלו.
וראה ירושלמי שבועות פ”ב היג).

ווערט דאָס ניט גערעכנט אַלס אַ שיהי.
און דער חיוב דאָמאָלס איז ניט „משום
שהיי“, נאָר מצד דעם שם השתחווהא.

ד. איינע פון די נפק"מ¹⁷ בפועל
צווישן די צוויי אופנים — יש לומר:

לגבי חצי שיעור, וואָס קיי"ל כר'
יוחנ¹⁸ אָז חצי שיעור אסור מן התורה¹⁹
(און לויט די דיעות אָז דאָס איז לאו
דוקא במידי דאכילה) — איז ידוע אָז
דער איסור איז נאָר ווען דאָס איז חצי
שיעור, ס'איז די זעלבע פעולה ומעשה
נאָר דער שיעור איז ניט בשלימות, ע"ד
אכילת חצי זית פון אַ דבר איסור, אָדער
ווען הוציא מרשות היחיד לרשות הרבים
פחות מכשיעור; אָבער ווען דער „חצי“
איז ניט אין דעם שיעור נאָר אין דער
עצם מעשה, ע"ד חצי מלאכה, דעמאָלט
איז דאָס ניט אסור מן התורה.

ובנדו"ד²⁰: לויטן ערשטן אופן, אָז
דער איסור וחיוב איז „משום שהיי“, איז
אויב ס'איז ווייניקער פון כדי שהיי, איז
דאָס ניט קיין חצי שיעור נאָר ס'איז

לויטן צווייטן לשון, אָז דאָס גייט אויף
דער סיפא „או ששה בכדי השתחואה
מכלל השתחואה גופה בעיא שהיי“,
קומט אויס, אָז אויך „כלפי חוץ“ איז דאָ
א גדר פון השתחואה, וואָרום אויף דעם
זאָגט רבא „לא שנו אלא שהשתחיה
כלפי חוץ (דעמאָלט זאָגט מען אָז
„השתחואה גופא בעיא שהיי“) — אבל
כלפי פנים אע"ג דלא ששה“. נאָר די
השתחואה כלפי חוץ איז דוקא דאָן ווען
זי האָט אַ שיהי, אַ שיעור השתחואה.

ומדויק אויך בלשון רש"י: אויף דברי
הגמרא אין דעם צווייטן לשון „והכי
קאמר השתחיה כלפי פנים או ששה
כדי השתחואה בהך השתחואה דכלפי
חוץ חייב“, זאָגט רש"י „והכי קאמר
השתחוי כלפי פנים — כל דהו או שלא
השתחיה ושהה כדי שיעור חיוב
השתחואה דנהך כלפי חוץ דבעי שיעור
חיוב“. וואָס לכאורה איז ניט מובן: וואָס
איז דער לשון „כדי שיעור חיוב
השתחואה“? כלפי חוץ איז דאָך ניטא
(לויט דברי רש"י אין דעם ערשטן לשון)
דער גאָנצער חיוב פון השתחואה נאָר
„שהיי“, האָט רש"י געדאָרפט זאָגן „כדי
שיעור שהיי“. ועד"ז בסיום לשונו האָט
דאָ רש"י געדאָרפט זאָגן „דבעי שיעור
שהיי“.

ויש לומר אָז רש"י איז דערמיט
מדגיש אָז אויך כלפי חוץ איז דער חיוב
מצד השתחואה, נאָר די השתחואה
„בעי שיעור חיוב“.

[און אע"פ אָז כששהה (כשיעור שהי')
אפילו לא השתחווה, איז ער דאָך בלא"ה
חייב „משום שהיי“, י"ל (לויט דעם
צווייטן לשון), וויבאָלד שהי' איז שם
איסור בפ"ע, איז דער איסור דוקא ווען
עמד כדי שהי; אויב אָבער ער טוט דאָ
מאָלס אַ פעולה, ער איז זיך משתחווה,

17) להעיר ממש"כ בחידושי חת"ס שבועות שם
ד"ה אמר רבא, בהחלוק בין לישנא קמא ללישנא
בטרא — בהשתחואה כלפי פנים, ואכ"מ.

18) יומא עג, ב ואילך.

19) בכל הבא לקמן ראה לקו"ש ח"ו ע' 110
ואילך (ובהערות); חיד"ס ע"ג 13 ואילך. וש"נ.
ובארוכה אנציקלופדי תלמודית ערך חצי שיעור
(ס"א ג). וש"נ.

20) בדגול מרובה (למג"א או"ח סתמ"ב סק"י)
וצ"ח (ברכות מא, א ד"ה כל הפסוק) כתב (וכ"ה)
בעוד מפרשים) שאינו שייך בשהי' פחות מכדי
השתחוי' האיסור דח"ש (ע"פ תוד"ה מה"מ שבועות
טו, ב). — ולשית"י דח"ש אינו אסור מה"ת אלא
באיסורי אכילה, י"ל הנפק"מ, אם האיסור דרבנן
שבח"ש כאן הוי כעין של תורה. וראה אנציקלופדי
תלמודית שם.

ה. מען קען אבער לערנען א דריטן אופן, אז אויך „כלפי חוץ“ איז דער חיוב ניט „משום שהי“ נאָר מצד דער השתחווה, אבער די „שהי“ איז ניט נאָר אַ שיעור אויף דער השתחווה כלפי חוץ, נאָר די שהי מאַכט אויף דעם שם השתחווה. מצד עצמו איז כלפי חוץ ניטאָ דער גדר פון השתחווה. בשעת אבער „שהה כדי השתחווה“ (איז דער השתחווה כלפי חוץ), ווערט דערמיט אַ גדר פון השתחווה, ובמילא איז ער חייב אַלס השתחווה.²¹

ויש לומר אז דאָס איז שיטת הרמב"ם, און דעריבער: א) איז ער מדייק אין דער הלכה „לא החזיר פניו. אלא השתחוה דרך יציאתו כלפי חוץ אינו חייב אלא א"כ שהה כשיעור“, (ב) ברענגט ער „שיעור שהייתו כדי לקרות ויכרעו אפים ארצה על הרצפה וישתחוו והודות לה' כי טוב כי לעולם חסדו“ אין דער הלכה, ניט פריער ווען ער רעדט וועגן דעם עצם איסור שהי, (ג) פירט אויס „וזהו שיעור השתחווה“ —

ווייל ווען דער רמב"ם וואַלט געזאָגט „אא"כ שהה כשיעור השתחווה“ (אָן דעם אויספיר „וזהו שיעור השתחווה“) וואַלט

דמודה ר"ל בעתיד להשלים (וראה לקוש' ח"ז שם. אנציקלופדי' תלמודית שם ע' תצד ואילך).
 24) ראה יתירה מזו בחידושי הרשב"א (שם יו, רע"א) בבעיית רבא „תלה עצמו באויר עזרה מהו כי גמירי שהי שהי דבת השתחווה כו' וכ' הרשב"א שם: ה"ג כרוב הספרים כו' אבל שהי דלאו בת השתחווה לא כלום כו' דלא גמירי אלא משום השתחווה וכל שהה בכדי השתחווה: הואיל ושהייתו ראוי להשתחווה גמירי דשהייתו כאילו השתחווה. וראה הערה 26 [וראה ברשב"א שם (ובעוד ראשונים — רמב"ן וריטב"א. וראה גם ר"י מיגש ומאירי) עוד ג"ו ופירוש בדברי הגמרא. ואכ"מ].

בכלל ניט דער ענין. וואָרום „שהי“ איז ניט אַ כמות־דיקע מדידה וואָס ווערט געשאַפן פון צירוף חלקי זמן²¹, נאָר אַ מצב (באיכות) וואָס ווערט דורך אַ באַ־שטימטן זמן. ווייניקער דערפון הייסט דאָס ניט קיין שהי, במילא — האָט קיין זין ניט זאָגן חצי שהי²².

אבער אויב מ'זאָל זאָגן אַז דאָס איז משום השתחווה נאָר „השתחווה גופה בעיא שהי“ ווייל „בעי שיעור חיוב“, איז וויבאַלד אַז דער חיוב איז ניט „משום (דעם מצב) שהי“, די „שהי“ איז נאָר אַ „שיעור חיוב“ אין דער השתחווה, איז בשעת עס איז פאַראַן אַ חצי שיעור. איז דאָס אויך אַ גדר פון השתחווה, נאָר עס פעלט די שלימות אין שיעור לחייב אויף דער השתחווה — „שיעור חיוב“, ובמילא איז אויך חצי שיעור אסור מה²³.

21) ולהעיר מלקו"ש ח"ז שם אם כשיעורין של זמן שייך הענין דחצי שיעור. אבל גם אם נאמר ששייך (כמבואר בלקו"ש שם לגבי שיעור זיבת ג' ימים) אינו שייך לנדוד, ככפנים.

22) בעית רבא בשבועות שם סע"ב, צריך שהי למלקות או אין צריך שהי למלקות, ובפרש"י שם. אם התרו בו שלא לעמוד ועמד פחות מכדי שהי — אינה שייכת לנדוד, כי האיבעי היא אם למלקות בעי שהי בכלל — לא אם בעי „שיעור שהי“.

23) להעיר מבעיית רבא (שם יו, א) שהיות מהו שיעורפו (ולא איפשיטא. וכ"פ הרמב"ם כאן הכ"ד „שהדבר ספקי). ולכאורה תלוי בשאלה הנ"ל בפנים אם אפ"ל בשהי גדר חצי שיעור (וכדברי ר"י ביומא (עד, א) דח"ש אסור מה"ת כיון דחזי לאיצטרופי איסורא קא אכיל).

אבל י"ל דהאיבעי היא לכל האופנים, כי האיבעי היא איך נתקבלה ההלכה, אם כ"ז שהוא בטומאתו מצרפים השהיות (אע"פ שכל שהי כפ"ע לית בה שיעור השתחווה — ראה ר"י מיגש שם). ועצ"ע [ולהעיר דגם לדעת ר"ל דח"ש מותר מה"ת (כי השיעור הוא גדר באיכות האכילה, וח"ש אינו בגדר איסור כלל) איתא בירושלמי (תרומות פ"ו ה"א)

1. וועט מען דאָס פאַרשטיין בהקדים דלכאורה צריך להבין: וויבאלד אַז אַלע שיעורים זיינען הלכה למשה מסיני, ווי דער רמב"ם זאָגט²⁷, און אין הלכה למשה מסיני איז ניטאָ קיין מחלוקת²⁸ — ווי איז שייך אַ מחלוקת אין דעם שיעור שהי' אָדער השתחווואה?

ועכצ"ל אַז דאָס וואָס די שיעורים בנדו"ד זיינען הלל"מ איז דאָס נאָר בכלל²⁹ אַז עס דאַרף זיין שהי' כדי שיעור השתחווה, אָבער וואָס דער שיעור השתחווה איז — לא נתפרש, און דער-פאַר איז אין דעם שייך אַ פלוגתא.

ועפ"ז יש לומר, אַז די פלוגתת האמוראים אין שיעור השתחווה איז תלוי אין די דריי אופנים (סברות) הנ"ל אין דעם גדר פון „שהה כשיעור השתחווה“:

אין אַ השתחווואה (בביהמ"ק) זיינען פאַראַן, בכלל, דריי פרטים: (א) די סיבה וואָס ברענגט די השתחווואה (ראיית שכינה וכיו"ב), (ב) די עצם פעולת ההשתחווואה, (ג) די שהי' בעת די

משמע ברמב"ם ה' שגגות פ"א ה"ד). והרי שיעור שהי' גם למי ששהה ולא השתחוה הוא „כדי לקרות ויכרעו אפים גי'“, ולפ"ז י"ל דבגדר ושם האיסור יש כאן שנים: (א) השתחווואה (ובשהה, כאשר הוא שיעור השתחווואה, (ב) יצא בארוכה (ודלא כניל ריש ס"ג), ואכ"מ.

(27) הלכות מאכלות אסורות פ"ב הי"א. פי"ד ה"ב.

(28) הקדמת הרמב"ם לפירוש המשניות ד"ה החלק השני הם. רמב"ם ה' ממרים פ"א ריש ה"ג. סהמ"צ שרש ב' (ובמפרשים שם). וראה אנציקלופדי תלמודית בערכו ס"ב. וש"נ.

(29) ראה פרשיי שבועות (יד, ב) במשנה ד"ה חייב (הובא בכס"מ ה' ביאת מקדש שם הכ"א). קרית ספר (להמבי"ט) לרמב"ם שם ספ"ג. אבל ראה שו"ת חות יאיר סקצ"ב אות מא. ועוד.

מען געלערנט אַז כלפי חוץ איז דאָ אַ גדר פון השתחווה נאָר עס דאַרף זיין אַ צירוף ביז עס וועט זיין אַ „שיעור חיוב“. דעריבער זאָגט דער רמב"ם „אינו חייב אלא א"כ שהה כשיעור וכמה שיעור שהייתו כדי לקרות כו' וזהו שיעור השתחווה“: דערמיט איז ער מדגיש ביידע זאָכן, אַז מצ"ע איז ניטאָ קיין גדר פון השתחווואה כלפי חוץ: בשעת אָבער „שהה כשיעור“, ווערט דערמיט אַ גדר וחיוב מצד השתחווואה, וואָס „שיעור שהייתו“²⁵ איז „כדי לקרות ויכרעו אפים ארצה על הרצפה וישתחוו והודות לה כי טוב כי לעולם חסדו“, (כדלקמן).

און דערפאַר זאָגט עס דער רמב"ם בהמשך צו דער הלכה וואו ער רעדט וועגן דעם שיעור שהי' ווען „השתחווה דרך יציאתו“, ניט אין דער פריער-דיקער הלכה בנוגע דעם עצם שיעור שהי' אַן השתחווואה, ווייל לדעת הרמב"ם איז דער גדר שיעור השתחווואה ניט סתם אַ גדר וחיוב מצד שהי', נאָר דאָס (דער שיעור) גופא שאַפט אַ גדר פון השתחווואה כנ"ל. ובמילא אויב דער רמב"ם וואַלט גע-זאָגט דעם שיעור אין דער פריער-דיקער הלכה אויף דעם עצם איסור שהי', וואַלט מען בפשטות געלערנט אַז דאָס איז ניט שייך צום גדר פון (שיעור) השתחווואה, נאָר דער שיעור איז בלויז בכדי עס זאָל זיין אַ גדר פון שהי'²⁶.

(25) עפ"ז יומטק גם מש"כ „וכמה שיעור שהייתו“ ולא (בבגמרא) „וכמה שיעור שהי'“ — כי לא בא לאמר שיעור שהי' כשלעצמה, כ"א שיעור שהייתו להמשתחוה (כלפי חוץ) להיכבו מצד השתחווואה.

(26) אמנם למסקנא בדברי הרמב"ם י"ל שגם כשלא השתחוה ורק שהה שיעור השתחווה ה"ז כאילו השתחוה (כנ"ל הערה 24 בדברי הרשב"א. וכן

אז דער שיעור שהיי' איז כדי השתחוו' און ס'איז לא נתפרש וואס עס איז אט דער שיעור השתחוו', איז מסתבר צו זאגן, אז ערגעץ וואו איז תורה איז דא א רמז (ואסמכתא) וויפל איז דער שיעור השתחוו' ³¹. און דעריבער איז ביי אלע-מען אנגענומען אז דער רמז אויף דעם שיעור השתחוו' איז אין דעם פסוק אין תורה וואו עס ווערט געזאגט (ומתואר) די השתחוו' שבביהמ"ק ³² (לכל פרטי').

נאר זייער פלוגתא אין וועלכן טייל פון פסוק איז מרומז דער שיעור השתחוו' — איז תלוי אין תוכן הכתוב, בהתאם צו זייער פלוגתא הנ"ל אין סברא.

והביאור בזה:

אין דעם פסוק זיינען פאראן דריי חלקים: התחלת הכתוב „וכל בני ישראל רואים ברדת האש וכבוד ה' על הבית“, וואס דאס איז די סיבה וואס האט גע-בראכט די השתחוו'; דער אמצע הכתוב — „ויכרעו אפים ארצה על הרצפה ויש-תחוו“ — די פעולת ההשתחווואה; און סוף הפסוק „והודות לה' כי טוב כי לעולם חסדו“ — דער תוכן ומטרה פון דער השתחווואה.

ועפ"י יש לבאר די חילוקי הדיעות:

אויב מ'לערנט אז דער שיעור השתחוו' איז א גדר אין שהי', און דער שיעור השתחווואה איז כשיעור א גאנצער סדר השתחווואה (לכל פרטיו) — דעמאלט

השתחווואה (וואס דעמאלט איז מען מודה לה' וכיו"ב).

און דאס איז דער יסוד הפלוגתא אין דעם שיעור השתחוו':

אויב מ'לערנט אז דער שיעור השתחוו' איז א גדר אין שהי', בשעת אז „שהה כדי השתחווואה מיחייב משום שהיי" ³⁰ (אויך ווען די השתחווואה בפועל איז כלפי חוץ) — דעמאלט לייגט זיך צו זאגן, אז דער שיעור השתחוו' איז ווי דער שיעור פון דער גאנצער סדר השתחווואה מתחילתו ועד סופו (מיט אלע דריי פרטים הנ"ל):

אויב מ'לערנט אז דער שיעור השתחוו' איז ניט א שיעור שהיי', נאר א גדר פון השתחווואה, דעמאלט איז מסתבר אז דער שיעור איז וויפל עס נעמט די עצם פעולת השתחווואה:

און לויט דער דריטער סברא הנ"ל, אז דאס זיינען ביידע ענינים, די השתחווואה שאפט זיך מצד דער שהיי', דעמאלט איז מסתבר אז ס'איז ניט מספיק דער שיעור פון עצם פעולת השתחווואה, נאר עס דארף אויך זיין כשיעור שהיי' שבעת ההשתחווואה.

ז. דערמיט וועט מען אויך פאר-שטיין פארוואס די אמוראים הנ"ל פארבינדן זייער פלוגתא מיט א חלק מסויים פון דעם פסוק דוקא:

דאס איז ניט (נאר) אלס א סימן (צדדי) אויף דעם זמן השיעור, נאר אין דעם פסוק ווערט נרמז דער תוכן הפלוגתא, וויפל איז דער שיעור השתחוו'.

דאס הייסט: וויבאלד אז הל"מ זאגט

31) ולכן לא קאמרי דהשיעור הוא כדי הילוך כן וכך אמות כמ"ש בירושלמי שבועות פ"ב ה"ג. וראה שם עוד שיעור כדי שאלת שלום כו'. וע"ש בפני משה ובשירי קרבן.

32) משא"כ בפרשתנו (לעיל הערה 3) שלא נאמר מפורש כריעה והשתחווואה.

30) ל' רש"י שבועות טז, ב (כנ"ל סיג).

נאָר בשייכות צו סיפּאָ דקראַ (פּון
„ויכרעו“ און להלן):

איז בבלי איז דער לשון „וכמה שיעור
שהיי“, וואָס איז מדגיש אַז דער שיעור
איז אַן ענין וואָס איז פאַרבונדן ניט אַזוי
מיטן דין השתחוויה נאָר ס'איז אַ גדר פון
שהיי. אין ירושלמי אָבער איז דער לשון
„עד כמה היא שיעור השתחוויה“. דאָס
איז אַ גדר פון השתחוויה, במילא ווערן
דאַרטן געבראַכט נאָר אַט די דיעות וואָס
לערנען אָפּ פון די חלקי הכתוב וועלכע
ריידן וועגן דער פעולת ההשתחוויה,
אָדער אויך תוכנה כנ"ל, אָבער ניט
התחלת הכתוב וואָס איז נוגע נאָר צו
דעם גדר פון שהיי, כנ"ל.

— עפ"ז קומט אויס, אַז דאָס וואָס
דער רמב"ם פסק'נט אַז „שיעור שהייתו
כדי לקרות ויכרעו אפים ארצה על
הרצפה וישתחוו והודות לה' כי טוב כי
לעולם חסדו וזהו שיעור השתחוויה“ —
איז ניט (נאָר) ווייל ער פסק'נט לקולא³³,
נאָר ווייל לדעת הרמב"ם איז דאָס דער
תוכן וגדר פון שיעור שהיי ושיעור
השתחוויה כנ"ל.

ט. דער ביאור אין די דיעות ע"ד
המוסר והחסידות:

השתחוויה איז דאָך ענינה ותוכנה —
ביטול לגמרי, וואָס אַ איד איז זיך מבטל
צום אויבערשטן. אין דעם זיינען דאָ
בכללות דריי מדריגות:

א. השתחוויה בשלימות. מצד דעם
וואָס באַ אַז איד איז די התבוננות כמוחו
ומחשבתו אין גדלות ה', ווערט עס ביי
אים ביז אין אַן אופן פון ראי', „רואים

לייגט זיך צו זאָגן אַז דער שיעור
השתחוויה איז מרומז אין דער קריאה פון
דעם גאַנצן פסוק, וואו עס איז מתואר
דער גאַנצער סדר ההשתחוויה. בשעת
מ'איז כולל אויך התחלת הכתוב, די
סיבה וואָס האָט געבראַכט די השתחוויה,
איז דאָס דער תוכן ענין שהיי בביהמ"ק
וואָס איז כולל דעם גאַנצן סדר: די
סיבה — די ראיית העם ברדת האש כו'
(ראיית השכינה), די השתחוויה און די
הודאה וואָס דאָס האָט געבראַכט.

אויב מ'לערנט אַז דער שיעור
השתחוויה איז ניט אַ שיעור שהיי, נאָר אַ
גדר פון השתחוויה, דעמאָלט איז
מסתבר, אַז דאָס איז די קריאה פון דעם
חלק הכתוב וואו עס שטייט די פעולת
ההשתחוויה, „ויכרעו אפים ארצה על
הרצפה וישתחוו“.

לויט דער סברא הג' הנ"ל אַז דאָס
זיינען ביידע ענינים, די השתחוויה
שאַפט זיך מצד דער שהיי, דעמאָלט איז
מסתבר אַז ס'איז ניט מספיק קריאת חלק
הכתוב וואָס רעדט בלויז וועגן דער
פעולת ההשתחוויה, נאָר אויך קריאת
המשך וסיום הכתוב וואָס ברענגט אַרויס
דעם תוכן — כל המשך —
ההשתחוויה, „והודות לה' כי טוב כי
לעולם חסדו“ — אין דעם דריקט זיך
אויס אַז דאָס איז אַ „שהידיקע“ (תוכן-
דיקע) השתחוויה.

ה. עפ"ז איז מוכן אויך דער שינוי
וחילוק פון בבלי און ירושלמי, אַז אין
בבלי³³ ברענגט זיך די דיעה „כמימרי'
דהאי פסוקא“ פון דעם גאַנצן פסוק,
משא"כ אין ירושלמי³⁴ זיינען אַלע דיעות

(33) שבועות שם.

(34) יומא שם.

וכדרך האש וכבוד ה' גו',³⁶ און דאָס פּרעל'ט אויף אים אַ השתחווה בּפּישוט ידים ורגלים, ער ווערט אינגאַנצן בטל צום אויבערשטן, ניט נאָר בחיצוניות כּכח המעשה שלו, נאָר זיין גאַנצער שיעור קומה, אַנהויבנדיק פּון כּח התענוג והרצון שבו בראש ביז כּח המעשה שבו.

לאידך איז דאָ אַ מדריגה וואָס באַ דעם אידן הערט זיך ניט אָן גילוי פּון אלקות, ניטאָ דער „בני ישראל רואים כּרדת האש וכבוד ה' גו',³⁷ ואעפ"כּ איז ער משתחוה. ער איז „אונס את עצמו"³⁸ ומשתחוה. ער איז זיך מכריח און זיך מבטל צום אויבערשטן עכ"פּ במעשה.

לאידך איז דאָ אַ מדריגה וואָס באַ דעם אידן הערט זיך ניט אָן גילוי פּון אלקות, ניטאָ דער „בני ישראל רואים כּרדת האש וכבוד ה' גו',³⁷ ואעפ"כּ איז ער משתחוה. ער איז „אונס את עצמו"³⁸ ומשתחוה. ער איז זיך מכריח און זיך מבטל צום אויבערשטן עכ"פּ במעשה.

לאידך איז דאָ אַ מדריגה וואָס באַ דעם אידן הערט זיך ניט אָן גילוי פּון אלקות, ניטאָ דער „בני ישראל רואים כּרדת האש וכבוד ה' גו',³⁷ ואעפ"כּ איז ער משתחוה. ער איז „אונס את עצמו"³⁸ ומשתחוה. ער איז זיך מכריח און זיך מבטל צום אויבערשטן עכ"פּ במעשה.

לאידך איז דאָ אַ מדריגה וואָס באַ דעם אידן הערט זיך ניט אָן גילוי פּון אלקות, ניטאָ דער „בני ישראל רואים כּרדת האש וכבוד ה' גו',³⁷ ואעפ"כּ איז ער משתחוה. ער איז „אונס את עצמו"³⁸ ומשתחוה. ער איז זיך מכריח און זיך מבטל צום אויבערשטן עכ"פּ במעשה.

לאידך איז דאָ אַ מדריגה וואָס באַ דעם אידן הערט זיך ניט אָן גילוי פּון אלקות, ניטאָ דער „בני ישראל רואים כּרדת האש וכבוד ה' גו',³⁷ ואעפ"כּ איז ער משתחוה. ער איז „אונס את עצמו"³⁸ ומשתחוה. ער איז זיך מכריח און זיך מבטל צום אויבערשטן עכ"פּ במעשה.

לאידך איז דאָ אַ מדריגה וואָס באַ דעם אידן הערט זיך ניט אָן גילוי פּון אלקות, ניטאָ דער „בני ישראל רואים כּרדת האש וכבוד ה' גו',³⁷ ואעפ"כּ איז ער משתחוה. ער איז „אונס את עצמו"³⁸ ומשתחוה. ער איז זיך מכריח און זיך מבטל צום אויבערשטן עכ"פּ במעשה.

לאידך איז דאָ אַ מדריגה וואָס באַ דעם אידן הערט זיך ניט אָן גילוי פּון אלקות, ניטאָ דער „בני ישראל רואים כּרדת האש וכבוד ה' גו',³⁷ ואעפ"כּ איז ער משתחוה. ער איז „אונס את עצמו"³⁸ ומשתחוה. ער איז זיך מכריח און זיך מבטל צום אויבערשטן עכ"פּ במעשה.

לאידך איז דאָ אַ מדריגה וואָס באַ דעם אידן הערט זיך ניט אָן גילוי פּון אלקות, ניטאָ דער „בני ישראל רואים כּרדת האש וכבוד ה' גו',³⁷ ואעפ"כּ איז ער משתחוה. ער איז „אונס את עצמו"³⁸ ומשתחוה. ער איז זיך מכריח און זיך מבטל צום אויבערשטן עכ"פּ במעשה.

לאידך איז דאָ אַ מדריגה וואָס באַ דעם אידן הערט זיך ניט אָן גילוי פּון אלקות, ניטאָ דער „בני ישראל רואים כּרדת האש וכבוד ה' גו',³⁷ ואעפ"כּ איז ער משתחוה. ער איז „אונס את עצמו"³⁸ ומשתחוה. ער איז זיך מכריח און זיך מבטל צום אויבערשטן עכ"פּ במעשה.

(39) חגיגה בתחלתה. אוה"ת ס"פ וירא קג, ב

ואילך. קו, סע"א ואילך ובהנשמוך שם.

(40) תהלים עד, ט.

(41) נוסח התפלה — מוסף דיו"ט.

(41*) ל' הלכות שם.

(42) ל' הגמרא שבועות שם. בהשתחואה דלית

בי' שהי"י. וראה לקו"ת (סוכות פב, ב): ד"ה קול

דודי תש"ט (ס"ג), דכריעה הוא ביטול היש

(36) ע"פ המבואר בפנים יש לבאר סברת הכס"מ

(בתי הראשון) שלדיעה הא' בגמ' השיעור הוא רק

ירשא דקרא (וכל בני ישראל רואים כרדת האש

וכבוד ה' על הבית) — כי מכיון שלאופן זה

ההשתחווה נולדה ע"י ההתכוננות (והראי'), לכן

מקום לומר שהעיקר הוא רק הדבר המוליד

(הסיבה). וע"ד הביאור באיסור היראה במלחמה

דהיינו שלא יחשוב בדברים המייראים כו' (רמב"ם

הל' מלכים פ"ז ה"ז). וכן במצות אהבת ה' —

שמצות ואהבת היא לתקוע מחשבתי ודעתו

בדברים המעוררים את האהבה ומה שיבוא מזה אין

זה מעיקר המצוה (שני המאורות ח"ב ס"ב מה

ששמע מרבינו ה"קו, מה שקיבל מהמגיד בשם

הבעש"ט. וראה גם ס' הערכים חב"ד ערך אהבת ה'

בתחלתו. ושי"ו לקו"ש ח"ז ע' 216).

(37) ל' הר"י מיגש (ועד"ז במאירי) שבועות שם

— בהשתחווה בלא שהי"י.

(38) בהבא לקמן ראה לקו"ת ברכה צח, ב. וראה

הערה 42.

פסק'נט⁴⁵ אז אפילו אזא איד וואס מען דארף אים כופה זיין בב"ד של עכו"ם צו מקיים זיין ציווי התורה, איז „רוצה הוא לעשות כל המצות ולהתרחק מן העבירה רות“, און דאס איז רצונו האמיתי פון יעדן אידן. און דערפאר אפילו ווען מען איז אים כופה, און בגלוי הערט זיך אז זיין שרייען „רוצה אני“ איז נאר מצד די כפי' בשוטים, ס'איז „כריעה בעלמא“ בחיצוניות — פסק'נט דער רמב"ם אז אדרבא „אין זה אנוס ממנו“, ס'איז נאר „יצרו הוא שתקפו וכיון שהוכה עד שתשש יצרו ואמר רוצה אני כבר גרש לרצונו“. דאס איז א השתחווה (אויך) מצד נפשו פנימה.

במילא פאדערט זיך ביי יעדן איינעם אז אין דער השתחווה חיצוניות וואס איז נאר במעשה בפועל, זאל ער ביי זיך מעורר זיין און מגלה זיין ביז אז „יאמר“ דעם ביטול וואס איז דא בהעלם מצד פנימיות נפשו.

און דורך דער פעולה וואס מ'איז זיך משתדל צו פועל'ן אויף יעדן אידן בדרכי נועם ובדרכי שלום אז ס'זאל זיין תשש יצרו (נאר לכופו וכו') — דארף זיין א גאנצער ב"ד. און עס זאל נתגלה ווערן אמיתית ופנימית רצונו בגלוי וואס יעדער איד איז „רוצה . . לעשות כל המצות ולהתרחק מן העבירות“, איז דאס נאכמער ממחר ומחר דעם בנין ביהמ"ק השלישי, ווען אלע אידן וועלן עולה לרגל זיין און עס וועט זיין דער „לראות ולהשתחוות לפניך (בשלימות כדבעי) בבית בחירתך“, במהרה בימינו ממש.

(משיחת ש"פ האינו תשמ"ה)

איז „מכניע את הגוף שלא ימרוד“, נאר אויך „כיוון בלבבו“, א הרגש נפשי.

און דאס איז דער דריטער אופן פון השתחווה: בהתחלת עבודתו איז דאס באופן וואס „אנוס את עצמו“, אבער פון דעם גופא קומט ער צו א המשך צו „והודות לה' כי טוב גוי“, אז ער האט אין דעם א הרגש הנפש פון הודאה וביטול לה'.

און דער אופן ההשתחווה איז שייד צו יעדן אידן. ווארום אע"פ אז ניט יעדער איינער איז „יד שכלו ורוחו בינתו משגת להוליד“⁴³ (דורך התבוננות) א ביטול מצד פנימיות נפשו — איז אבער פאראן בא יעדער אידן א ביטול צום אויבערשטן מצד טבע נפשו; און ס'איז בכחו של כאו"א מישאל דאס צו מעורר זיין און מגלה זיין, וואס דורך דעם גופא וואס א איד איז זיך כופה און איז זיך מבטל צום אויבערשטן, ווערט עי"ז סו"ס נתגלה דער ביטול פנימי שמצד טבע נפשו.

און דערפאר פסק'נט דער רמב"ם להלכה (וואס תורה על הרוב תדבר) „כמה שיעור שהייתו כדי לקרות ויכרעו אפים ארצה על הרצפה וישתחוו והודות לה' כי טוב כי לעולם חסדו וזהו שיעור השתחוויו“, אז די השתחווה איז מיט א געוויסער שהי', ביי אים איז דא (ניט נאר די נקודת ההשתחווה במעשה, ויכרעו אפים ארצה וישתחוו) נאר אויך די הודאה לה' בנפשו.

והרמב"ם לשיטתו — וואס ער

והשתחווה ביטול במציאות (ובלקו"ת שם מציון ללקו"ת ברכה שם. עי"ש).

(43) ל' התניא פט"ז (כא, ב).

(44) עי' מו"ג ח"ג פל"ד.

שמיני ב

אבער וועגן דעם שער ר"ח זיינען משה און אהרן געווען חלוק: משה האָט געהאַלטן אַז אויך דעם שער ר"ח האָבן זיי געדאַרפט עסן באַנינות, פּונקט ווי די אַנדערע צוויי שעררים, וויבאַלד ס'איז געווען אַ היתר מפורש (אויף די קרבנות פון דעם טאָג) „כי כן צויתי — באַנינות יאכלוהּ“; אהרן האָט געהאַלטן און אים געענטפערט: שמא לא שמעת (דעם היתר) אלא בקדשי שעה (שער עזים ושער נחשון) דאי בקדשי דורות ק"ו ממעשר הקל ומה מעשר הקל אמרה תורה¹⁰ לא אכלתי באוני ממנו בקדשי דורות לא כל שכן.

און מיד „וישמע משה וייטב בעיני הודה ולא בוש (משה¹¹) לומר לא שמעתי אלא (אמר¹¹) שמעתי ושכחתי“.

ב. דאַרף מען פאַרשטיין:

פאַרוואָס האָט אהרן געדאַרפט זאָגן „דאי בקדשי דורות) ק"ו ממעשר הקל כו"י? אהרן איז דאָך ניט אויסן געווען מחדש זיין צו משה'ן דעם כללות'דיקן דין אַז אַן אונן איז אסור בקדשים¹²

א. אויפן פסוק: „ואת שער החטאת דרש דרש משה והנה שורף“ זאָגן חז"ל², אַז בשמיני למילואים האָט מען מקריב געווען „שלשה³ שעירי חטאות . . שער עזים ושער נחשון ושער ר"ח ומכולן לא נשרף אלא זה“ — דער שער ר"ח. און דערפאַר איז „ויקצוף (משה) גו' מדוע לא אכלתם את החטאת גו'“, און אהרן האָט אים געענטפערט: „הן היום הקריבו את חטאתם גו' ותקראנה גו' ואכלתי חטאת היום הייטב בעיני ה' וישמע משה וייטב בעיניו“.

איינע פון די הסברות חז"ל⁶ אין דער שקו"ט צווישן משה און אהרן — צי מ'האָט דעם שער ר"ח געדאַרפט עסן (לויטן קס"ד פון משה) אָדער פאַרברענען (כדעת אהרן) — איז:

אהרן ובניו זיינען דאָך געווען אוננים (ע"י מיתת נדב ואביהוא) און אַן אונן איז אסור בקדשים⁷; נאָר בנוגע שער עזים ושער נחשון האָט משה אַנגעזאָגט „ואכלתם גו' — כי כן צויתו“⁸ „באנינות יאכלוהּ“⁹.

(10) תבא כו, יד.

(11) בשטמ"ק — ליחא תיבה זו.

(12) בויקרי פּרשתנו (פ"ג, א. וראה אדר"ג פל"ז, יב) „וכיון שכעס נתחננה ממנו הלכה שאונן אסור לאכול בקדשים . . מיד דרש אהרן ק"ו למשה ומה מעשר הקל כו"י, וכ"ה לדעת שמואל (זבחים שם) דהא ר"י והא ר"נ לפי שיטת רש"י שם, דלשמואל — לא ס"ל לר"נ ד, כן צויתי — באנינות יאכלוהּ, ואל אנינות לא הוזכר למשה לדרוש ק"ו (והיינו, שה"י ס"ל למשה שאין איסור אנינות בקדשים). אבל לתירוץ רבא, דגם ר"נ ס"ל ד, באנינות יאכלוהּ“ — דע משה מאיסור אכילת קדשים לאונן, וכמפורש בפרש"י שם ד"ה אידי ואידי (וראה גם

(1) פרשתנו י, טז.

(2) תרי"ב (פרש"י) עה"פ. זבחים קא, ב.

(3) דאור רש"י.

(4) פרשתנו שם, טז"ו.

(5) שם, יט-כ.

(6) זבחים שם, א (תירוץ רבא).

(7) ראה לקמן בפנים.

(8) פרשתנו שם, יג. אלא ששם קאי על המנחה (כמפורש בפסוק שלפנ"ז „קחו את המנחה“, ובפרש"י: זו מנחת שמיני ומנחת נחשון. וראה פרש"י שם, יח). וראה פרש"י שם, טז: אבל בקדשי שעה סמנו על משה שאמר להם במנחה ואכלוה מצות. (9) זבחים שם, רע"א (וש"ג). תרי"ב (פרש"י) עה"פ.

(און ברענגט ניט דעם ק"ו ממעשר הקל).

ג. וועט מען דאס פארשטיין בהקדים דיוק לשון רש"י הנ"ל, אם שמעת בקדשי שעה אין לך להקל בקדשי דורות:

פון לשון רש"י „אין לך להקל“ (און ניט „ללמוד“ וכיו"ב¹⁶ — אז מען קען בכלל ניט אפּלערנען קדשי דורות פון קדשי שעה) איז מוכח, אז דאס וואָס מען קען ניט צוגלייכן קדשי דורות צו קדשי שעה איז [ניט ווייל דער היתר אנינות (ביי די קדשי שעה) איז געווען א „הוראת שעה“ פון וועלכער מען קען בכלל ניט אפּלערנען למקום אחר¹⁶, נאָר¹⁷] ווייל קדשי דורות זיינען מער חמור ווי קדשי שעה, ומהאי טעמא — „אם שמעת בקדשי שעה אין לך להקל בקדשי דורות“.

ועפ"ז איז מובן פאָרוואָס די גמרא איז מוסיף (בדברי אהרן) „ק"ו ממעשר הקל“ — ווייל לויט שיטת הש"ס איז, פאָר-קערט: קדשי שעה זיינען חמורים פון קדשי דורות ועאכו"כ פון הקל שבקדשי דורות — און די ראי' אויף דעם:

די גמרא¹⁸ ברענגט די פלוגתא צווישן ר' יוסי הגלילי און די חכמים בנוגע דעם מקור הדין אז א חטאת (חיצונה) שנכנס

(דאָס האָט משה אויך פריער גע-וואוסט ובמאורע זה עצמו — דערפון וואָס דער אויבערשטער האָט אים גע-דארפט אַנזאָגן „צוית" א היתר מפורש בנוגע די אַנדערע שעירים — באנינות יאכלוהו¹³)

— כדי צו מדגיש זיין דעם חילוק אז דער היתר מיוחד ביי אנינות איז נאָר בנוגע די קדשי שעה און ניט בנוגע די קדשי דורות (שעיר ר"ח) — ולאפוקי פון סברת משה אז דער היתר איז כולל אַלע קדשים פון דעם טאָג

[איז וואָס גיט דאָ צו דער ק"ו ממעשר הקל¹⁴ (כאילו אז לולא דעם ק"ו וואָלט מען ניט געקענט מחלק זיין צווישן קדשי שעה און קדשי דורות)] —

האָט אהרן געדארפט זאָגן בקיצור: שמא שמעת בקדשי שעה ולא בקדשי דורות!

דער דיוק איז נאָכמער בולט דורכ-דעם וואָס מ'געפינט, אז אויך רש"י בפ"י רושו על התורה¹⁵ ברענגט דעם תוכן השקו"ט צווישן משה און אהרן [אז אהרן האָט געזאָגט אז ס'איז דאָ א חילוק צווישן קדשי שעה און קדשי דורות] — און רש"י דאָרט איז טאָקע מקצר בלשונו: הייטב בעיני ה' — אם שמעת בקדשי שעה אין לך להקל בקדשי דורות

16) ובפרט שרש"י משנה מלשונו בפסחים פג, א) — „דורות משעה לא ילפינו“ — כהובא לקמן בפנים.

16*) ראה מנחות יט, ב. וש"נ.

17) ובפרט שנייהם אותם הקדשים וברוב המכריע דיניהם שווים — אין מסתבר כלל לומר שאינם בגדר אחד כלל (ללמוד ומ"ז). והרי: לומר דשייכי זל"ז — (א) קרוב יותר לפש"מ. (ב) ממעט המחלוקת בין משה ואהרן.

18) פסחים פג, א.

פרש"י עה"פ י, יב): קחו את המנחה — אע"פ שאתם אוננים וקדשים אסורים (לאונן) אלא ש, משה כשקצף טעה כו" בהחילוק דשעה ודורות. וראה לקמן בפנים סוף ה.

13) ראה גם שפת אמת וקרו אורה זבחים שם.

14) כקושיית השפת אמת שם. ומה שתי, דרך אגב משמיענו הגמ' עיקר טעמא דאונן אסור — לדכותינו צע"א והסברה.

15) י, יט ד"ה הייטב. וראה פרש"י שם, טז ד"ה

שעיר החטאת) ואלך ובמפרשי רש"י. ואכ"מ.

בלויז אין יענער צייט) — וואָרום דער קרבן וועלכן מ'האָט פאַרברענט איז גע- ווען אַ שַׁעִיר רִ"ח (כנ"ל) — נאָר (ווי תוספות²² איז מ'באר) „הוראת שעה היתה“ (א הוראת שעה אין קדשי דורות).

קומט אויס, אַז לויט די חכמים²³, זיינען עניני „שעה“ עד כדי כך חמורים פון עניני „דורות“, אַז אפילו פון „שעה“ שבקדשי דורות (שַׁעִיר רִ"ח פון שמיני למילואים) קען מען ניט אַפּלערנען — ווייל זי איז חמורה פון קדשי דורות סתם. ועאכ״כ אַז קדשי שעה ממש (דער שַׁעִיר עזים און שַׁעִיר נחשון) זיינען חמורים פון קדשי דורות.

און וויבאַלד אַז „קדשי שעה“ זיינען (לשיטת הש"ס) חמורים פון „קדשי דורות“ — קען אין גמרא ניט שטיין, אַם שמעת בקדשי שעה אין לך להקל בקדשי דורות, ווייל, אדרבה: אויב ביי קדשי שעה (החמורים) איז דאָ די קולא פון היתר אכילה באנינות, איז דאָך עאכ״כ אַז די קולא, דער היתר אכילה באנינות („באנינות יאכלוה“) איז חל אויף די קדשי דורות (שבאותו מעמד²⁴).

דמה לפני ולפנים ווערט פסול און מוז פאַרברענט ווערן: ר' יוסי הגלילי לערנט עס אַפּ פון פסוק (שבפרשתנו¹⁹) „הו לא הובא את דמה אל הקודש פנימה“ (משה האָט געפּרעגט אהרן'ען: פאַרוואָס מ'האָט דעם קרבן חטאת פאַר- ברענט — מ'האָט דאָך איר דם ניט גע- באַכט „אל הקודש פנימה“) — „מכלל דאי . . עייל דמה — בשריפה.“ און דערפון לערנט מען אַפּ אויף יעדער חטאת חיצונה שנכנס דמה לפני ולפנים אַז דינה בשריפה. אַבער די חכמים לערנען אַפּ דעם דין פון אַז אַנדער פסוק, און ווי רש"י²⁰ איז מ'באר, אַז לדעתם קען מען דאָס ניט אַפּלערנען פון פסוק „הו לא הובא גוי“, ווייל „דורות משעה לא ילפינן“.

דלכאורה אַף דלא ילפינן — מהו ההכרח לשנות ולהחמיר (ביי שעה) — דערפון איז מוכח אַז לויט די חכמים זיינען קדשי שעה בכלל חמורים פון קדשי דורות²¹, וואָס דערפאַר, אע"פּ אַז עס שטייט מפורש ביי „קדשי שעה“ אַז חטאת שנכנס דמה לפני ולפנים איז בשריפה, וואָלט מען געקענט זאָגן אַז קדשי דורות זיינען ניט (אַזוי האַרב און ניט) בשריפה.

[נאָך מער: די כוונה אין „שעה“ דאַרט איז ניט „קדשי שעה“ כפשוטם (ד.ה. קרבנות וואָס מ'האָט מקריב געווען

22) פסחים שם ד"ה א"ל — בדעת רש"י ומביא מפרש"י (בסוגיא שם לפני'ז, פב, ב ד"ה לכר נאמר). ועוד דמדובר בשעיר ר"ח.

23) וי"ל (שלא לאפושי מחלוקת) שגם ריה"ג מודה שבכלל עניני „שעה“ חמורים מעניני „דורות“. אלא שס"ל שכאן שהמדובר בשעיר ר"ח — לא היתה „הוראת שעה“ לשריפתו.

24) משא"כ בקדשי דורות בכלל, שגם אצל משה ה' פשוט איסור אנינות בקדשים (כמובן מזה גופא שהקבי"ה הוצרך להתיר לו אנינות במעמד זה, כנ"ל ס"ב).

ויש להוסיף, דבפשטות כאשר א"ל הקבי"ה למשה ההיתר דאנינות א"ל ג"כ האיסור דאנינות בקדשים (בכלל). ועפ"ז י"ל דקס"ד דמשה היא, דמכיון שבדיבור אחד נאמר, אינו שי"ך האיסור לאותו

(19) י. ית. — דעת ר"י הובאה גם בתו"כ פרשתנו עה"פ.

(20) ואף שגם רש"י בפירושו עה"ת מפרש כדעת חכמים (צו ו, כג. וראה רש"י פרשתנו שם) — הרי בלימוד ע"ד הפשט אין זה מפני שאי"פ ללמוד זה מהפסוק דפרשתנו, כ"א מפני שזהו פשוטו של מקרא דהכתוב ד' צו. וראה רא"ם צו שם. וק"ל.

האט מקריב געווען בהר הכרמל. ומסתבר אז זיי זיינען (קדשי שעה) קלים מקדשי דורות (ווי אין דער דוגמא הנ"ל — אז מ'האט ביי קרבנות אליהו בהר הכרמל מתיר געמאכט דעם איסור פון שחוטי חוץ).

(ב) „קדשי שעה“, וואס כאטש אז זייער הקרבה בפועל איז בלויז באותה שעה, איז ענינם ותוכנם — א פטולה לדורות. ע"ד ווי די קרבנות פון די ימי המי-לואים וואס האבן מחנך געווען דעם משכן, ועד"ז די קרבנות הנשיאים לחנוכת המזבח. און דער סוג פון קדשי שעה איז, כמוכּוּן, מער חמור ווי סתם קדשים (קדשי דורות), ווייל דורך זיי ווערט אויפגעטאָן, אין זיי זיינען תלויים ענינים לדורות.

ועד"ז בנדו"ד גופא — בנוגע דעם שיער עזים ושעיר נחשון; דער גדר פון „קדשי שעה“ קען ביי זיי זיין אויף צוויי אופנים, ובהקדים, אז די שקו"ט דא איז (ניט בנוגע זייער הקרבה ע"ג המזבח, נאָר) וועגן אכילת כהנים. און אין דעם קען מען קלערן, צי אויך אכילת כהנים איז א חלק פון חנוכת המשכן והמזבח:

ע"ד הפשט לייגט זיך, אז אכילת בני אדם (הכהנים) האָט ניט קיין שייכות מיט חינוך המשכן והמזבח:

לא מיבעי דער שיער עזים (פון שמיני למילואים) — ז.ה. א קרבן פאַרבונדן מיטן חינוך פון ימי המילואים — איז דאָך דעמאָלט (בעת אכילת השעיר) שוין געווען נאָך דעם ווי די קרבנות פון אהרן האָבן שוין אויפגעטאָן (דורך דער הקרבה ע"ג המזבח) דעם חינוך און — בשלימותו ביז אז „תשרה שכינה בכּם“²⁵

דערפאַר האָט אהרן געמוזט מוסיף זיין „דאי בקדשי דורות ק"ו ממעשר הקל"י"²⁴: וויבאַלד מען געפינט אז דער איסור אנינות איז חל אפילו אויף „מעשר הקל" — קען מען ניט מקיל זיין באנינות בקדשי דורות (דורך אַפּלערנען פון קדשי שעה), נאָר עס איז מסתבר צו זאָגן, אז דער היתר אנינות איז געווען אַ הוראת שעה בלויז בנוגע די קדשי שעה און מען קען דערפון ניט אַפּלערנען.

ד. עס בלייבט אַבער ניט מובן: וואָס איז די הסברת הפלוגתא צי קדשי דורות זיינען מער חמור (כשיטת רש"י בפי-רושו עה"ת), אָדער קדשי שעה (כשיטת הש"ס)?

ויש לומר, אז די פלוגתא איז (ניט) וואָס איז מער חמור (כנ"ל), נאָר) — וואָס פאַר אַ סוג „קדשי שעה“ איז דאָ געווען.

אין קדשי שעה זיינען דאָ צוויי אופנים:

(א) „קדשי שעה“ סתם, חד פעמי ממש (וואָס האָט ניט קיין פעולה וצד השווה מיט דורות), ע"ד די קרבנות וואָס אליהו

מעמד, ובמילא מחוייב באכילה בכל דבר. ובמכש"כ ממחללי מות יומת וכיום השבת שני כבשים בדיבור אחד נאמרו (מכילתא ורש"י) יתרו עה"פ (יתרו כ, ח) (זכור) — אף (א) שנכתבו ב' ספרים, (ב) ונאמר בו „על עולת התמיד“ (שאינו מיוחד לשבת, דוגמת קדשי דורות בנדו"ד), ולכן הוכרח אהרן להביא את הק"ו ממעשר הקל שאין שוברו בצדו.

[אלא שע"פ, אדרבה: צ"ע והסברה למה „וייטב בעיניו“. וצע"ק מה ק"ו שיער כאן. ואין לומר בדנדו"ד הוא ענין חד פעמי משא"כ בנוגע לשבת — שהרי גם בנדו"ד מסתבר לומר שהוא הדין בחנוכת ביהמ"ק הא', הב' והג' (ואולי גם — משכן שילה)].

²⁴ וראה לקמן בפנים סעיף ה והערה 31 (בנוגע למשה).

25 ל' רש"י פרשתנו ט, כג בסופו (וראה שם ד"ה ויבא משה).

לדורות, און דערפאר איז שיטת הש"ס אז די קדשי שעה זיינען מער חמור ווי קדשי דורות, און דערפאר האט אהרן געדארפט אַנקומען צום „ק"ו ממעשר הקל" (כנ"ל באורד).

ה. לויט דעם ביאור האמור אין דעם חילוק צווישן שיטת הש"ס און שיטת רש"י בפירושו עה"ת אין טענת אהרן — וועט מען אויך פארשטיין דעם שינוי ביניהם בנוגע להודאת משה, וישמע משה וייטב בעיניו:

אין גמרא²⁶ שטייט: „הודה ולא בוש (משה) לומר לא שמעתי אלא (אמר) שמעתי ושכחתי" — אז ביי משה איז גע- ווען דערביי שכחה; משא"כ רש"י בפי- רושו על התורה²⁸ ברענגט (ניט לשון הש"ס, נאר) ע"ד לשון התורה כהנים²⁹: „הודה ולא בוש לומר לא שמעתי" — וואס פשוטות לשון רש"י איז (ווי גע- רעדט אמאל בארוכה³⁰) אז משה האט זיך ניט געשעמט צו זאגן אז ער האט דעם חילוק פון קדשי שעה און קדשי דורות ניט געהערט פון אויבערשטן (אבער עס איז דערביי ניט געווען שכחה).

ויש לומר אז „לשיטתייהו אזלי":

לויט שיטת הש"ס, אז דער יסוד פון אהרן איז בלויז דער „ק"ו ממעשר הקל" (ווייל מצד הסברא (לולא דעם ק"ו) וואלט אויך אהרן מודה געווען אז מען דארף עסן דעם שעיר ר"ח באנינות, במכש"כ פון קדשי שעה החמורים) — דארף מען זאגן, אז דאס וואס משה האט

און — „ותצא אש מלפני ה' ותאכל על המזבח גו"²⁶, ובמילא איז די אכילת כהנים שלאח"ז טוט ניט אויף בחינוך המשכן והמזבח (לדורות):

נאר אפילו שעיר נחשון, וואס מיט דעם איז געווען די התחלה פון די צוועלף טעג פון חנוכת המזבח (דורך די קרבנות הנשיאים) — איז אבער לויטן דרך הפשט מסתבר לומר, אז די „חנוכת המזבח" איז פארבונדן מיט דער הקרבה ע"ג המזבח במשכן, אבער ניט מיט דער אכילת כהנים.

— קומט אויס, אז לויט פרש"י עה"ת איז די אכילת כהנים פון די „קדשי שעה" ניט נוגע לדורות, נאר עס איז אן ענין חד פעמי, ד.ה. דאס איז אין דעם ערשטן סוג (הנ"ל) אין קדשי שעה, וועלכע זיינען קלים פון קדשי דורות; ובמילא (בל' רש"י) — „אם שמעת (בא- נינות יאכלוהו)" בקדשי שעה (הקלים) איז לך להקל בקדשי דורות (החמורים)."

משא"כ אין דעם לימוד ע"ד ההלכה, איז כשם ווי מען געפינט בנוגע צו דער כפרה שע"י קרבן, אז „כהנים אוכלים ובעלים מתכפרים"²⁷, ע"ד איז (ע"ד ההלכה) בנוגע צו אלע פעולות פון א קרבן — כולל די פעולות הקרבנות בנדו"ד: חינוך המשכן והמזבח — אז די אכילת כהנים איז דערמיט פארבונדן און פועלט בזה.

קומט אויס, אז (אויך) די אכילת כהנים פון שעיר עזים ושעיר נחשון איז נוגע

26 שם, כד.

27 תוי"כ (ופרש"י) פרשתנו י' יז (כנוגע לשעיר ר"ח שהוא לכפרה). פסחים נט, ב"י. וש"נ.

28 י', כ.

29 שם (אלא שבתי"כ — „הודה מיד").

30 לקו"ש ח"ח ע' 182 הערה 4. ח"י"ז ע' 109

ואילך. וש"נ.

(*) ושם נלמד זה מהפסוק (תצוה כט, לג) גבי מילואים. ולהעיר שבפרש"י תצוה שם לא הובא זה (ע"ש). ומביאו רק בפרשתנו גבי שעיר ר"ח.

אָרט צו זאָגן אַז מ'האַט פאַרגעסן אַ סברא (מען קען מאַכן אַ טעות בסברא³⁴, אָבער ניט שכחה).

נאָר, לויט פשוטו של מקרא, האָט משה געזאָגט „לא שמעתי“ — ער האָט פון דעם אויבערשטן ניט געהערט דעם חילוק.

ו. פון יעדן ענין דאַרף מען אַרויס-נעמען אַ הוראה אין עבודת האדם³⁵. וי"ל די הוראה פון ענין הנ"ל — אויף וויפל מען דאַרף זיין זהיר אין די ענינים, וואָס זיינען בדוגמת „קדשי שעה“:

עס זיינען פאַראַן ענינים אין עבודת האדם וועלכע זיינען בדוגמת „קדשי דורות“ — ענינים קבועים וואָס זיינען דאָ מדור דור בלי שינוי; און עס זיינען פאַראַן ענינים בדוגמת „קדשי שעה“ — ענינים חדשים שתלמיד ותיק עתיד לחדש, תקנות גדולי ישראל וואָס פאַ-דערן זיך מצד דרישת השעה, בקעה מצא וגדר בה גדר³⁶, וכיו"ב.

אין די זאַכן אין וועלכע מען אין איינגעוואוינט מדור דור זיינען ניטאָ (אַזויפיל) שוועריקייטן אויף מנצה זיין דעם יצר הרע, וויבאַלד מ'איז שוין אַדורך די „כל התחלות קשות“³⁷; ויתרה מזה — הרגל נעשה טבע. אָבער בנוגע די עבודות וועלכע זיינען בדוגמת „קדשי שעה“ שטעלט זיך דער יצה"ר

(מלכתחילה) געהאַלטן אַנדערש איז ווייל בשעת מעשה האָט ער ניט גע-וואוסט דעם לימוד פון „מעשר הקל“³¹, דאָ איז געווען שכחה — משה רבינו האָט פאַרגעסן דעם דין (ולימוד) פון מעשר.

משא"כ לויט פרש"י עה"ת, איז דער חילוק צווישן דער קס"ד של משה און דעת אהרן געווען אַז ענין פון סברא: משה האָט געהאַלטן אַז דער היתר אנינות איז פאַרבונדן מיטן טאָג, אַלס שמיני למילואים³², ובמילא איז אין דעם ניטאָ קיין חילוק צווישן קדשי שעה און קדשי דורות; און אהרן האָט מחדש גע-ווען אַז דער היתר אנינות איז נאָר אויף די קרבנות מיוחדים (פון דעם טאָג אַלס ימי המילואים) אָבער מען קען דערפאַר ניט מקיל זיין ביי דעם שעיר ר"ח וואָס איז פון קדשי דורות.

און דערפאַר זאָגט ניט רש"י אַז ביי משה איז געווען שכחה — ווייל אויף אַ סברא פאַסט ניט זאָגן: שכחה און דער-פאַר זאָגט מען — היפך הסברא! מען קען פאַרגעסן אַ דין, ע"ד „נתעלמה ממנו הלכה“³³, אָבער עס האָט ניט קיין

31) אבל אינו מוכרח, כי י"ל שקס"ד דמשה היא — כי „לא אכלתי באוני" יודע שיאמרנו לאחרי ל"ט שנה, ואילו שאין איסור אנינות — שמע בנוגע להוה ובפירושו.

32) ראה לקו"ש ח"ז ע' 105 ואילך.

33) ראה ויק"ר דלעיל הערה 12. ועד"ז בכ"מ.

34) ראה לשון רש"י זבחים שם סד"ה אידי ואידי. לקו"ש ח"ח שם. ועוד.

35) ובמכש"כ מתורת הבעש"ט בנוגע לכל דבר ודבר אשר אדם רואה או שומע (כש"ט קה"ת) בהוספות ס' קבוצ' ושי"ן.

36) עירובין ה, א, ושי"ן.

37) מכלתא ורש"י יתרו י"ט, ה.

*) ובפרט שי"ל, שמכיון שלא אכלתי גו נאמר בקשר לוידי מעשרות, הרי כשם שכללות חיוב מעשר הוא רק כשנכנסו לארץ, גם האיסור דלא אכלתי באוני קשור עם הכניסה לארץ (שמשנה גם הקרבת הקרבנות — ובפרט כבוא הזמן דבאת. . . אל המנוחה גו").

משא"כ ביי "קדשי שעה" ביי וועלכע דער יצה"ר טוט ביותר אויף לבלבל וכו' דארף מען האבן א זהירות יתירה בנוגע צו אכילה⁴⁰. בשעת מען דערפילט אן אייגענעם געשמאק ובפרט גופני גיט דאס אן ארט וואו דער יצה"ר קען האבן אן אחיזה וכו' —

נאר עס דארף זיין שריפת הקרבן, ביטול לגמרי.

ז. און דאס איז אויך די הוראה למעשה בדורנו זה:

לויט אלע סימנים אין סוף מס' סוטה געפינען מיר זיך איצט אין דרא דעקב-תא דמשיחא ממש, און ווי כ"ק מו"ח אדמו"ר האט געזאגט⁴¹ אז "הנה עומד אחר כתלנו", און אין וועלכן עס זיינען דא חלונות וחרכים — איז די דרישת השעה, צו מכין זיין זיך (מיט דער גאנצער סביבה) לקבלת פני משיח צדקנו.

— דארף מען וויסן, אז אין דער עבודה דארף מען האבן א זהירות (כולל — זריזות) יתירה, און זי מוז געטאן ווערן מיט דער גאנצער מסירה ונתנה, בכל מאדך.

ווען עס רעדט זיך וועגן קדשי דורות — די עבודות הרגילות — האט אן ארט אז די עבודה זאל זיין אן עבודה מסודרה ע"פ טעם ודעת, אין וועלכער מען פאר-לירט ניט (לגמרי) די אייגענע מציאות

בתוקף אנטקעגן: מה יום מיומים, מנהג אבותינו אן דעם חידוש, וכו' — ביז אן ער מאכט זיך פאר א מנהיג ופוסק הדור וואס איז דרישת השעה.

און דעריבער פאדערט זיך א זהירות יתירה ביי אן עבודה חדשה (ובפרט — וועלכע איז ניט נאר אן ענין לפי שעה³⁸, נאר — איז אויך נוגע לדורות) מער און מער ווי בנוגע די עבודות הרגילות (וועלכע זיינען בדוגמת — קדשי דורות).

און דאס לערנט מען אפ פון דעם ביאור הנ"ל (בשיטת הש"ס), אז דאס וואס מען האט די "קדשי שעה" געגעסן באנינות (און די קדשי דורות פאר-ברענט) — איז בלויז געווען א הוראת שעה אויף יענעם טאג; אבער דער סדר הרגיל דארף זיין אין א פארקערטן אופן — אז די קדשי שעה זיינען (שווערער ובמילא) — הארבער ווי קדשי דורות; אפילו דארט וואו די קדשי דורות מעג מען "עסן", איז נאך ניט קיין ראי' אז מען קען "עסן" די קדשי שעה.

און ווי מען געפינט ביי די קרבנות המילואים, אז דער ערשטער קרבן וואס אהרן האט געבראכט — פר לחטאת — האט ער ניט געגעסן (ווי א חטאת דקדשי דורות), נאר — "תשרוף באש"³⁹.

ווייל אין קדשי דורות, וואו דער יצה"ר שטעלט זיך ניט אנטקעגן (עד כדי כד), קען מען זיך "פארגינען" דעם תענוג פון אכילת הקרבן, אין וועלכן עס איז דא הנאה, אויך דער גוף האט דער-פון הנאה ותענוג;

(40) ולהעיר מענין דפרש חגיכם (רק ג' פעמים בשנה) קאמר פרש שבתכם (מדי שבוע בשבוע) לא קאמר (זח"ב פה, ב. אלא שביאורו ע"פ חסידות באו"א — ראה תו"א ר"פ ח"ש, סידור ר, גיד, רג, ג ואילך, ועוד).

(41) ב"קול קורא" (שנדפס ב"הקריאה והקדושה" סיון תש"א. אגרות קודש אדמו"ר מהור"י צ'ח"ה ע' שצז). ועוד.

(38) שהם קלים מקדשי דורות (כנ"ל בפנים), וכן בעבודה — שמכיון שנוגע רק לשעה ואין בהם לדורות, אין היצה"ר מנגד כ"כ כו'.
(39) תצוה כט, יד.

און דאָס גופא ברענגט אַראָפּ משיח צדקנו, וואָס זײַן קומען איז אין אַן אופן פון „היסח הדעת“⁴³ (למעלה מבחינת דעת)⁴⁴ — מצאתי דוד עבדי⁴⁵ — בגאולה האמיתית והשלימה במהרה בימינו ממש.

(משיחות א'ש"פ, ש"פ שמיני
וש"פ תז"מ תשמ"ב)

— מ'האט דערביי תענוג, ביז הנאת הגוף (— מהמצוה, או כדי לעבוד את ה' וכו')⁴²;

בשעת אָבער עס רעדט זיך וועגן דער דרישת השעה אויף גרייטן זיך צו משיח'ן — קדשי שעה — דאַרף מען געדענקען אַז דאָס איז אַן ענין שהזמן גרמא וואָס איז דוחה אַנדערע ענינים און מען דאַרף זיך אין דעם אַריינלייגן אין אַן אופן פון למעלה ממדידה והגבלה, ביז מען ווערט אינגאַנצן אַריינגעטאַן אין דעם, ביז עס ווערט פאַרלאָרן די אייגענע מציאות (— בדוגמת שריפת הקרבן).

(43) סנהדרין צו, סע"א.

(44) אנה"ק סי' ד (קה, ב ואילך).

(45) תהלים פט, כא — ראה סנהדרין שם: ג'

דברים באין בהיסח הדעת משיח מציאה כו'.

(42) ראה תניא פ"ז (יא, ב).

שמיני ג

עבודה רוחנית. וואָס די הוראה איז שייך צו יעדן איינעם וויבאלד אַז תורה איז געגעבן געוואָרן צו יעדעם איינעם.

וואָס דאָס איז אויך איינער פון די פירושים אין פסוק, "ויצונו ה' לעשות את כל החוקים האלה ליראה את ה'" — אַז דער תכלית פון „כל החוקים האלה“ (וועלכע מצוה והלכה ס'זאל נאָר זיין) איז — „ליראה את ה'“ (אַז דערפון זאל מען צוקומען צו יראת ה'), ווייל פון יעדער הלכה אין תורה קען מען אַרויס-נעמען אַ הוראה אין אַן ענין פון „ליראה את ה'“, יראת שמים.

ועד"ז בעניננו, אַז די דריי תנאים הנ"ל בשייכות צו תומאת אוכלין, איז פאַראַן דוגמתם אין עבודת האדם לקונו.

ב. מבואר בכמה מקומות, אַז דער גדר פון תומאה איז שייך דאָרטן וואו ס'איז פאַראַן קדושה, אַדער עכ"פּ אפשריות פון קדושה. ע"ד ווי דער אַלטער רבי זאָגט אין שו"ע⁶ (בשׂיכות צו נגיעה בלי נטילת ידים בבוקר), אַז „לנגיעת הנכרים אין לחוש כי רוח תומאה זו אינה מתאוה לשרות אלא בכלי של קדש במקום קדושה שנסתל-קה כ"ח"י⁷.

והטעם דערויף איז: מצד הבריאה, איז פאַר קליפות טמאות באַשטימט געוואָרן אַ חיות מצומצם ביותר, און דערפאַר „שטופן“ זיי זיך צו מקום הקדושה בכדי

א. אין די ערשטע פרקים פון הלכות תומאת אוכלין זאָגט דער רמב"ם די תנאים ווען אוכלין זיינען מקבל תומאה:

אין דעם ערשטן פרק שרייבט ער די ערשטע צוויי תנאים (וועלכע זיינען שייך צו אַלע אוכלין):

(א) „כל אוכל המיוחד למאכל אדם . . . מקבל תומאה וכל שאינו מיוחד למאכל אדם ה"ז טהור"י.

(ב) אפילו אַ „מאכל אדם“ איז ניט מקבל-תומאה-סיידן ער-ווערט-פריער מוכשר לקבל תומאה — „אינו מקבל תומאה עד שיבלל תחילה באחד משבעה משקין וזהו הנקרא הכשר שנאמר² וכי יתן מים על זרע"י.

דערנאָך, אין צווייטן פרק, שרייבט דער רמב"ם אַ דריטן תנאי (בשׂיכות צו „אוכלין הגדילין מן הקרקע") — אַז „אינן מקבלין תומאה עד שיעקרו, אבל כל זמן שהן מחוברין אפילו כשורש קטן שיכולין לחיות ממנו אינן מקבלין תומאה"י.

עס איז ידוע⁸ אַז פון יעדער הלכה אין תורה קען מען אַרויסנעמען אַ הוראה אין עבודת השם. ווייל אין צוגאַב צו דעם פשוט'ן אַפטייטש פון יעדער הלכה, איז אויך פאַראַן דער פירוש ההלכה אין

(1) לשון הרמב"ם שם פ"א ה"א.

(2) פרשתנו י"א, לה.

(3) ה"א.

(4) וראה שם ה"ז בנוגע אוכלין שהן מבעלי חיים.

שאינן מקבלין תומאה עד שימותו"י.

(5) ראה קונטרס לימוד החסידות פ"א ואילך.

אגרות קודש אדמו"ר מהור"צ ח"ג ס"ע ר"ט ואילך.

ובכ"מ.

(6) ואתחננו ו, כד.

(7) ראה תניא ספכ"א, ובכ"מ.

(8) או"ח מהד"ת ס"ד ס"ב.

(9) וכן עכ"ם אין מטמאים באהל ואין נעשים

טמאי מת (ולא שאר תומאות) — רמב"ם הל' תומאת

מת פ"א ה"ג. וראה אוה"ח ר"פ חוקת בארוכה.

תורה ומצוות פון א אידן למטה איז מען כביכול „מפרנס“ דעם אויבערשטן (ע"ד קרבנות וואָס ווערן אנגערופן¹⁷ „לחמי לאשי“).

וויבאלד אז דאָס זיינען אזעלכע ענינים וואָס זיינען „מיוחד למאכל אדם“ העליון — זיינען די כחות הטומאה זיך משתדל צו מכשיל זיין דעם אדם שבדומה לו למטה, דעם אידן, כדי צו באַקומען פון אים (פון דעם ריבוי חיות הקדושה שבו) אַ תוספת יניקה של חיות. דערפאַר, איז שייך אז אין דעם זאָל זיך אַריינכאַפן אַז ענין פון טומאה ר"ל,

משא"כ „כל שאינו מיוחד למאכל אדם ה"ז טהור ואינו מקבל טומאה“. וויבאלד אַז ס'איז ניט פאַרבונדן מיט אדם העליון שעל הכסא, קדושה^{17*} — איז דאָרטן ניטאָ קיין השתדלות פון לעומת זה, איז דאָרט ניטאָ קיין טומאה¹⁸, וכנ"ל.

ג. צו דעם איז דאָ (דער רמב"ם מוסיף) אַ צווייטן תנאי, אַז אפילו אַ „מאכל אדם“ איז ניט מקבל טומאה „עד שיבלל תחילה באחד משבעה משקין“:

מים (משקין) ווייזט אויף השפעה והמשכה. ווי מ'זעט עס אין דער תכונה פון מים, אַז: א) מים יורדים ממקום גבוה למקום נמוך¹⁹ — דאָס איז דער ענין פון

צו באַקומען פון קדושה אַ תוספת יניקה של חיות, דורך מוריד זיין דעם אדם אין (קליפה) טומאה ח"ו.

משא"כ אין אַן אַרט וואָס ס'איז ניטאָ קיין קדושה (יתירה), איז ניטאָ אַ השתדלות (יתירה) מצד הטומאה צו שורה זיין דאָרטן¹⁰, וויבאלד אַז דאָרטן איז ניטאָ קיין ריבוי חיות פון וועלכן זיי קענען מקבל זיין אַ תוספת יניקה.

און דאָס איז דער תוכן פנימי אין דעם ערשטן תנאי פון טומאת אוכלין — אַז דוקא „מאכל אדם“ איז מקבל טומאה:

דער תואר „אדם“ איז דאָך¹¹ על שם הכתוב¹² „אדמה לעליון“, וואָס דער-פאַר ווערן אידן אנגערופן בשם „אדם“ — „אתם קרויין אדם“¹³ — ווייל אַ איד איז „אדמה לעליון“, בדומה, כביכול, צום אדם העליון שעל הכסא¹⁴.

און דאָס מיינט „אוכל המיוחד למאכל אדם“: אכילה אין ברייטערן זין מיינט — אַלע צרכי האדם¹⁵; און „מאכל אדם“ מיינט — אַט די ענינים וועלכע זיינען די „צרכים“ פון דעם אדם שבו, זיין נשמה וואָס איז „אדמה לעליון“, וואָס דאָס זיי נען די ענינים של תורה ומצוות.

און דורכדעם ווערט עס אויך „מאכל אדם“ — פון דעם אדם העליון שעל הכסא כביכול. וכידוע¹⁶ אַז דורך די

17) פינחס כה, ב. ועד"ז בכ"מ. וראה לקו"ת פינחס שם. טידור לג, סע"ב ואילך. אה"ת פינחס ע' איעב ואילך ובהנסמך שם. ועוד.

17*) ואף שגם מאכל נכרי נקרא מאכל אדם ומקבל טומאה (ראה רמב"ם שם פי"ג הי"ד. שם הי"י וי"ד) — י"ל שזהו כדי שיהי' ענין הבחירה, ע"ד המבואר (סה"מ תרנ"ו ע' שיט) לענין ציור גופו של אדם.

18) וי"ל שזהו הטעם הפנימי בדעת ר"ש (בכורות ט, ב. וי"ש) דאיסורי הנאה אינו מטמאין (אא"כ הי' להן שעת הכושר — שם, סע"ב). אלא שהרמב"ם (הל' טומאת אוכלין ספ"א) פסק בחכמים שמטמאין. ואכ"מ.

19) ראה תענית ז, א.

10) ראה סוכה נב, א: יצה"ר. . . שמניה אה"ע ומתגרה בשונאיהם של ישראל. . . ובתלמידי חכמים יותר מכולם.

11) עשרה מאמרות מאמר אם כל חי ח"ב פל"ג. שלי"ה ג, רע"א. כ, ב, רסח, ב, שא, ב. ישע"י יד, יד.

12) יבמות סא, רע"א. 13) ראה יחזקאל א, כו.

15) ראה סנהדרין לח, א: שיכנס לסעודה מיד, וברשי' שם: שימצא הכל מוכן ויאכל מאשר יחפוץ. ועוד.

16) ראה זח"ג ז, ריש ע"ב. שהש"ר פ"א, ט (ו). לקו"ת בהר מ, סע"א ואילך. פינחס עו, א. ובכ"מ.

[וי"ל אז דאס איז אויך דער טעם פנימי וואס דוקא ביי משקינן געפינט מען א ריבוי ענינים פון גזירות וזהירות מפני הטומאה (וואס מען געפינט ניט ביי אויך-לין)²⁴ — מצד דעם עילוי מיוחד פון משקינן, וואס זיי פארמאגן די תכונה פון השפעה וחיבור עם הזולת, וואס דאס איז איינער פון די סימנים וגדרים פון צד הקדושה — השפעה²⁵ (היפך פון „מכניס ואינו מוציא“²⁵):

משא"כ ווען דער „מאכל אדם“ איז ניט מוכשר געווארן דורך מים, איז אין אים ניטא אַזאָ ריבוי חיות פון קדושה, ובמילא איז ער ניט מקבל טומאה (ווייל די קליפה „שטופט“ זיך ניט צו שורה זיין דאַרטן).

ד. לאחרי כל זה — קען ווערן א שאלה וטענה:

דער אויבערשטער האָט אַריינגע-שטעלט אַ אידן אין עולם הזה הגשמי, וואָס ווערט אַנגערופן „עולם הקליפות וסטרא אחרא“²⁶, און „הרשעים גוברים בו“²⁶. דערצו זאָגט מען אַ אידן, אַז וואָס מער ער וועט זיך משתדל זיין בעבודתו צו זיין אַ משפיע בסביבתו — אַלץ מער איז די השתדלות מצד הקליפה אים צו מכשיל זיין כו"ו²⁷ (כדי זיי זאָלן באַקומען אַ תוספת יניקה ח"ו); בשעת דער וואָס איז זיך ניט משתדל בעבודתו להשפיע דאַרף ער זיך ניט באַוואַרענען פון טומאה!

מזו מען זאָגן אַז זיכער גיט דער אויבערשטער אַן עצה ודָרך פאַר אַ אידן

חסד והשפעה²⁰, וואָס דער „גבוה“ לאַזט זיך אַראָפּ צום „נמוך“ בכדי אים צו משפיע זיין. (ב) אויך בשייכות צו אוכלין, איז די פעולה פון מים (שתי"י) וואָס עס פירט פאַנאַנדער דעם אוכל אין גאַנצן גוף²¹, וואָס דערפאַר זאָגן חז"ל²² „אכל ולא שתה אכילתו דם“ (ג) טבע המים לדבק²³ — די לחלוּת פון מים טוט אויף אַ חיבור ודביקות צווישן דברים נפרדים.

אין עבודת האדם מיינט עס: בשעת די עבודה פון אַ אידן (זיין „אוכלין“) איז (ניט ווי אַ טרוקענע זאָך, נאָר) מיט „לחלוּת“, דעמאָלט בלייבט עס ניט ביי אים אַליין, נאָר עס פּועל'ט אויך אויף די אידן אַרום אים, ביז אַז ער איז יורד אפילו צו אַ נמוך בכדי צו משפיע זיין צו אים.

קומט אויס, אַז ווען דער „מאכל אדם“ — די ענינים פון תורה ומצוות (כנ"ל סעיף ב) — זיינען פאַרבונדן מיט תכונת המים, זיי ווערן געטאַן מיט אַ לחלוּת וואָס טוט אויף אַז דער אור הקדושה זאָל נתרבה ווערן אויך ביי אַנדערע אידן — ווערט אַ ריבוי אין דעם חיות הקדושה.

און דערפאַר איז די השתדלות מצד הקליפה צו גורם זיין אַז ענין פון טומאה דוקא ווען דער „מאכל אדם“ איז מוכשר געוואָרן לקבל טומאה דורך דעם „שיביל תחילה באחד משבעה משקינן“ — ווייל דוקא אין דעם איז פאַראַן אַ ריבוי חיות פון קדושה, פון וועלכן די קליפה וויל באַקומען אַ תוספת יניקה

24) ראה רמב"ם ה"ל אבות הטומאות פ"ו.

25) תניא פכ"ד (ב, ב).

26) תניא פ"ז (י, סע"ב). וראה תניא פל"ז (מה, ב).

27) ע"ד מחז"ל (סוכה נב, סע"א) כל הגדול מחברו יצרו גדול הימנו. וראה לעיל הערה 10.

20) תניא ספ"ד.

21) פיה"מ להרמב"ם עירובין פ"ג מ"א. ועוד.

22) שבת מא, א. וראה שערי אורה צה, א. סה"מ

תקס"ח ס"ע טט ואילך. ובכ"מ.

23) ראה לקו"ת בהר מ, סע"ג. ובכ"מ.

נקודת היהדות שבו³⁰.

און ווי דער אלטער רבי איז מבאר אין תניא³¹ אז דער כח האמונה ומסירת נפש (וואס קומען פון דער נקודת היהדות) איז גאנץ ביי יעדן אידן, וואס דערפאר איז „אפילו קל שבקלים ופושעי ישראל מוסרים נפשם על קדושת ה'“³², „אפילו שלא לעשות רק איזה מעשה לבד נגד אמונת ה' אחד כגון להשתחוות לעבודה זרה אף שאינו מאמין בה כלל“³³ — ווייל די נקודת היהדות פון א אידן דער-לאזט ניט אז מען זאל אגרייך אפילו אין „קצה טומאת ע"ז ח"ו“³⁴.

און אויף דעם קומט די הוראה, אז די „אוכלין“ דארפן זיין מחובר מיט מקום גידולם, די נקודת היהדות: ס'איז ניט גענוג וואס די נקודת היהדות (פאר זיך) בלייבט גאנץ, נאר די אמונה ומסירת נפש דארף דורכנעמען זיינע פעולות בעבודת ה'. ביז ס'איז ניכר אין די פעולות דער חיות שמצד פנימיות הנשמה.

ו. און דאס איז וואס דער רמב"ם זאגט, אז „כל זמן שהן מחוברין אפילו כשורש קטן שיכולין לחיות ממנו אינן מקבלין טומאה“.

בשעת די עבודה פון א אידן איז אין אן אופן אז זי האט א חיבור מיט מקום גידולו, פנימיות נפשו

— אפילו אויב דאס איז בלויז „כשורש קטן“: אלע שרשים זיינען אפגעשניטן

ווי ער זאל זיך קענען באווארענען פון ענין הטומאה (און באווארענען זיך נאך מערער ווי אזא וואס איז זיך ניט משתדל כדבעי אין עבודת השם).

אויף דעם קומט דער דריטער תנאי אין טומאת אוכלין — „כל האוכלין הגדילין מן הקרקע . . כל זמן שהן מחוברין אפילו כשורש קטן שיכולין לחיות ממנו אינן מקבלין טומאה (אפילו אם הוכשרו במים)“. דאס מיינט בעבודת האדם: בשעת דער „מאכל אדם“ (עבודת האדם) איז אין אן אופן אז ער איז בחיבור מיט מקום גידולו, אפילו דורך א „שורש קטן (אבער) שיכולין לחיות ממנו“, דעמאלט איז — „אינן מקבלין טומאה“.

ה. די הסברה אין דעם:

אלע פעולות און ענינים פון עבודת ה' („אוכל המיוחד למאכל אדם“ העליון) איז שרשם ומקורם — דער ארט פון וואנעט זיי „וואקסן“ — די פנימיות הנשמה, די נקודת היהדות, וואס אין דעם קען קיין טומאה ניט אגרייך, ח"ו: ניט נאר קען עס בפועל ניט טמא ווערן, נאר נאכמער — ס'איז ניט מקבל טומאה, כלל ניט בגדר טומאה.

וכידוע מאמר רבותינו נשיאינו²⁸, אז „מודה אני . . זאגט מען פאר נעגעל וואסער אפילו בידיים טמאות, ווארום כל הטומאות שבעולם זיינען ניט מטמא דעם מודה אני פון א אידען. ער קען זיין חסר בזה או בזה, אבער דער מודה אני בלייבט גאנץ“²⁹. ווייל דער „מודה אני“ פון א אידן איז פארבונדן מיט דער

30 ראה קונטרס ענינה של תורת החסידות סעיף יא ובהערה 78 שם.

31 פי"ח ואלך.

32 שם ספ"ח.

33 שם ספ"ט.

34 תניא שם. וראה ליקוט פירושים כ' לשם (ע' שנא) דיוק לשון זה.

28 היום יום יא שבט.

29 וכידוע פס"ד הרמב"ם ע"ז — בהל'

גירושין ספ"ב.

ז. כידוע הויבט זיך אן יעדער ענין אין עבודת ה' פון תורה. ועד"ז אין דעם ענין — אַז כדי צו אויפטאַן דעם חיבור פון די פעולות האדם (במחשבה דיבור ומעשה) מיט פנימיות הנשמה — איז עס דורך דעם וואָס אין זיין לימוד התורה איז פאַראַן די הקדמה פון ברכו בתורה, ברכו בתורה תחלה³⁹, המשכה בתורה, דער אָפענער פאַרבונד מיטן שורש ונותן התורה — נותן התורה (לשון הוה).

און דאָס איז דער שורש כללי לכל התורה כולה

תורה דאַרף דאָך אַראַפּקומען און דורכנעמען אַלע פּרטים וואַינירים — וואָס דאָס איז דער חיבור פון נגלה תורה (וואָס איז בדוגמת ענין האוכלין — „מילא כריסו בבשר ולחם“⁴⁰) מיט פנימיות התורה.

דער חילוק צווישן גליא תורה און פנימיות התורה איז:

בלשון הזהר⁴² נגלה תורה איז גופי תורה, פנימיות התורה — נשמתא דאורייתא.

ועד"ז — נגלה תורה רעדט, איז מברר דינים און ענינים פון „אילנא דטוב ורע“⁴³, וואָס דערפאַר איז דער לימוד עצמו אין אַן אופן פון פלפול וקושיות כו', ביז אַז עס זיינען פאַראַן

געוואָרן, ר"ל, און ביי אים איז פאַר- בליבן בלויז איין „שורש קטן“; וויבאַלד אָבער דאָס איז אַ „שורש קטן“³⁵ שיכולין לחיות ממנו" — אַז דורך אים קען נמשך ווערן חיות פון פנימיות הנשמה —

איז „אינן מקבלין טומאה“. וואָרום כשם ווי די אמת'ע פנימיות הנשמה איז העכער פון עניני הטומאה, ווערט אַזוי אויפגעטאַן אויך אין די „אוכלין" — די עניני האדם בתורה ומצוות, וועלכע זיינען מקבלין חיות, דורכגענומען מיטן חיות פון פנימיות הנשמה — אַז אויך זיי זאָל קיין טומאה ניט קענען אַנרירן; ועד כדי כך, ביז אַז „אוכלין שהוכשרו כשהן מחוברין לקבוע... אינן הכשר“³⁶ — עס קען אפילו ניט ווערן מוכשר לקבל טומאה, אַזוי אָפּגעפרעגט איז דער ענין הטומאה ביי אים.

ו"ל אַז דאָס איז אויך דער פירוש אין דברי המשנה³⁷ אַז די עבודה פון אַ אידן דאַרף זיין ווי אַן „אילן שענפיו מועטין ושרשיו מרובין שאפילו כל הרוחות שבעולם באות ונושבות בו אין מזיזין אותו ממקומו" — אַז דער עיקר מעלה איז אין ריבוי שרשים, וועלכע פאַר- בינדן די פעולות האדם בתורה ומצוות מיט מקום גידולן, פנימיות נשמתו³⁸, וואָס דאָס גיט אַריין אַ חיזוק ותוקף אין זיין עבודה, ביז אַז קיין זאָך קען עס ניט רירן פון אַרט — „כל הרוחות שבעולם באות ונושבות בו אין מזיזין אותו ממקומו“.

39 נדרים פא. א. כי"מ פה, ריש ע"ב. וראה רבינו יונה הובא ברין נדרים שם. בי"ח וש"ע אדה"ו או"ח סמ"ז.

40 ראה רמב"ם הל' יסוה"ת ספ"ד.

41 בהבא לבקמן ראה אגה"ק סכ"ז. קונטרס עץ החיים פי"ג ואילך. ובכ"מ.

42 זח"ג קנב, א.

43 רע"מ נשא קכד, ב. הובא (ונתבאר בארוכה) באגה"ק שם.

35 להעיר מלשון הע"ח (ש' דרושי אבי"ע פ"א), הובא בלקו"ת ראה (כו, א) — „יש ניצוצ קטן כו' מתלבש כו' הגי' יחידה“.

36 רמב"ם שם פי"ב ה"ח.

37 אבות פ"ג מ"ז.

38 ראה בארוכה לקו"ש ח"ד ע' 1210 ואילך (וראה שם השייכות ל"מעשיו מרובין מחכמתו").

און „גדול לימוד שמביא לידי מעשה“⁴⁷ — דורך דעם חיבור פון גליא ופנימיות אין תורה, ווערט אזוי אויפֿ־געטאָן אויך בכללות עבודתו, אַז עס ווערט דער חיבור פון פעולות גליא שבנשמתו (די „אוכליז“ שלו) מיט פנימיות נשמתו, ובמילא ווערט ער אין אַ מצב אַז ער איז (אפילו) ניט בגדר לקבל טומאה.

און דאָס ווערט די הכנה קרובה צום קיום היעוד „ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ“⁴⁸, בגאולה האמיתית והשלי־מה על ידי משיח צדקנו, במהרה כימינו ממש.

(משיחת ש"פ וישלח תשמ"ה)

ענינים פון מחלוקת כו" — ד.ה. עס איז שייך אין דעם אַן ענין פון העלם והסתר אויף אמיתתה של תורה.

משא"כ פנימיות התורה איז עץ החיים — „אילנא דחיי דלית תמן לא קשיא כו' ולא מחלוקת כו'“⁴³; ס'איז העכער פון דעם גדר פון אילנא דטוב ורע.

און דערפאר, כדי דער לימוד התורה של האדם זאל זיין אין אַן אופן פון „נעשית לו סם חיים“⁴⁵, אַז עס זאל ניט זיין לימוד לקנתר ר"ל, אַן ענין פון היפך החיים, ואפילו ניט צו אַ דקות־דיגן שלא לשמה⁴⁶ — איז עס דורך דעם וואָס זיין לימוד אין גליא דתורה איז מחובר מיט לימוד פנימיות התורה, אילנא דחיי.

(44) רע"מ שם. הובא באגה"ק שם.

(45) ל' חזיל — יומא עב, ב. וראה בארוכה קונטרס עה"ח שם.

(46) ראה תוד"ה העושה — ברכת יז, א. וש"נ.

(47) ב"ק יז, א. וש"נ.

(48) דקאי על יצה"ר (זכרי' יג, ב. ראה מפרשים

שם).

תזריע

און העריב שמשו איז ער געוואָרן טהור
(לכמה ענינים, כולל אויך אכילת
תרומה), איז אָבער לענין קדש ומקדש
פאַרבליבן די טומאה (און דערפאַר איז
ער אסור בקדש וליכנס למקדש כו') —

נאָר דאָס איז מצד דער (שלילה)
חסרון בטהרה: ווייל עס פעלט ביי אים
די טהרה (גמרה) וואָס ווערט אויפֿ־
געטאָן דורך דעם קרבן.

און ווי דער רמב"ם זאָגט בתחילת
הענין בפירושו¹¹: „ולמה נקראו מחוסרי
כפרה שכל אחד מהן אע"פ שטהר
מטומאתו וטבל והעריב שמשו עדיין
הוא חסר ולא גמרה טהרתו כדי לאכול
בקדשים עד שיביא קרבנו וקודם¹²
שיביא כפרתו אסור הוא לאכול בקדשים
(כמו שביארנו בפסולי המוקדשין).“
ד.ה. דער איסור איז ניט דערפאַר וואָס
ער איז נאָך טמא, נאָר ווייל עס איז חסר
בטהרתו¹³.

[וכדמוכח אויך דערפון וואָס בנוגע
דעם איסור ליכנס למקדש לערנט עס
אָפּ די גמרא¹⁴ פון „עוד טומאתו בו"¹⁵ —

א. אין פסוק בסוף פרשת יולדת:
„וכפר עלי הכהן וטהרה" לערנט די
גמרא²: „וטהרה מכלל שהיא טמאה", אַז
אַ מחוסר כפורים (נאָכדעם וואָס „טבל
ועלה" און „העריב שמשו" — איידער
ער האָט געבראַכט כפרתו) איז טמא
לגבי כמה דינים: א) עס איז נאָך דאָ
אויף אים דער איסור פון „בכל קדש לא
תגע גו"³, אכילת קדשים⁴. ב) אויב שמש
בבית המקדש איז ער חייב מיתה⁵ (ווייל
„טמא שמש במיתה"⁶. ג) ער (א)
מחוסר כפורים) פסל'ט די עבודה⁷.

דער רמב"ם אין ספר היד ברענגט די
דרשה אין צוויי ערטער [(א) לגבי
מחוסר כפורים שעבד אַז „עבודתו
פסולה"⁸. (ב) לגבי דעם איסור כניסה
למקדש (מעזרת ישראל ולפנים)⁹] —
אָבער בשינוי לשון: „וטהרה מכלל
שעדיין לא נגמרה (גמרה¹⁰) טהרתה“.

פון לשון הרמב"ם איז מובן אַז דער
חסרון פון מחוסר כפורים איז ניט אַזוי
מחמת דעם „חייב" פון טומאה —
כלומר: כאַטש אַז דורך דעם וואָס טבל

11 ריש הל' מחוסרי כפרה. וראה גם בהכותרת
שם: שתקריב . . כשחטרה . . ואחר שיקריבו
קרבנותיהן תגמר טהרתן.
12 וצ"ע מאי קמ"ל בסיומו: וקודם כו' בקדשים.
13 ראה גם שו"ת הרדב"ז (ללשונות הרמב"ם)
סי' אלף תעט (ק). וראה סי' מעשה נסים סי'ג תשובת
ר"א בן הרמב"ם: אך כי חסר להם הטהרה השלימה
אשר ישלימם באיזה ענינים. אלא שלדעתו — עדין
הוא גם בטבול יום. ע"ש (וראה לקמן בפנים ובהערה
21, 16). וראה (ובהבא לקמן) ביאור הרי"פ פערלא
לסה"צ רס"ג ח"ג עונש נח נט (פד, ב ואילך).
14 נזיר מה, א. מכות ח, רע"ב.
15 חקת יט, יג.

1) פרשתנו יב, ה.
2) יבמות עד, ב. סנהדרין פג, ב. זבחים יט,
רע"ב.
3) פרשתנו שם, ד.
4) יבמות שם ושם עה, א (וש"ג). פרש"י פרשתנו
שם.
5) סנהדרין שם, א.
6) סנהדרין שם, ב.
7) זבחים שם.
8) הל' ביאת מקדש פ"ד היד וה'.
9) שם פ"ג הי"ז.
10) לשונו בפ"ג שם.

במכות¹⁸ עוד טומאתו בו לרבות מחוסר כפורים . . ועוד וטהרה כתיב ביולדת מכלל דעד השתא טמאה היא ואמרינן בזבחים¹⁹ מחוסר כפורים דזב כזב דמי ובתוספתא דזבחים מונה אותו עם אותן שבמיתה²⁰ —

ווארום דער ראב"ד לערנט, אז דער גדר פון מחוסר כפורים איז, אז ביז מ'ברענגט די כפרה איז נאך פאָרבליבן פון דער פריערדיקער טומאה (עס איז בלויז נפקע געוואָרן דער חלק הטומאה וואָס האָט מעכב געווען אכילת תרומה)²¹.

שם, ואינו חייב כרת" — זה שבוש שכבר כתבנו למעלה שהוא בכרת".

(18) שם (וראה פרש"י שם).

(19) יו"ב.

(20) וראה כס"מ הל' ביאת מקדש פי"ג הט"ט (וכ"ה ברדב"ז שם), דהרמב"ם פסק כהמ"ד דמחוסר כפורים דזב לאו כזב דמי. עיי"ש. ומה שהקשה בהל' ביאת מקדש פי"ד שם, דהרמב"ם סותר עצמו, דבפרק י"ט מהל' סנהדרין (ה"ב), מנה מחוסר כפורים בכלל מחוייבי מיתה שחייבים מלקות — ראה כס"מ הל' סנהדרין שם (בשם מהרי"ק) דט"ס הוא, וצ"ל "יתר נגדים". ועד"ז הוא ברדב"ז שם.

(21) וראה צפע"ג הל' נזירות פי"ט ה"ט — כח, ד ואילך (ועד"ז בהל' מאכלות אסורות פי"ה ה"ב) באופן אחר קצת, במחוסר כפורים, אם לכך יש עליו שם איסור משום דצריך להביא קרבן או להיפרק משום שיש עליו שם איסור לכך מביא קרבן להכשירו. עיי"ש בארוכה. ומתיר שם הסתירה בדברי הרמב"ם בדין ביאת מקדש ואכילת קדשים, אבל ראה שם לפני' דכ"ל טבול יום ומחוסר כפורים ביחד, אם עדיין נשאר עליו שם טמא או הוא דבר חדש. עיי"ש. וראה גם שו"ת צפע"ג (ווארשא) סק"ט ס"ו (צ, א). ושם: אם התורה חלקה לפרטים דטבילה מהני לחולין ולמעשה והעריב שמש לתרומה וכפרה לקדשים, או לאחר טבילה נולד דבר חדש שם טבול יום, ולאחר העריב שמש נולד דבר חדש מחוסר כפורים כו'.

(*) לכאורה צריך לומר דמפרשים ע"ד פרש"י זבחים יו"ב ב פ"ג כזב דמי ולא כזב דמי, ולא כפי' החוט' שם ד"ה קטבר. וראה רדב"ז שם. ואכ"מ.

לרבות מחוסר כפרה", דער רמב"ם¹⁹ אָבער לערנט עס אָפּ (כנ"ל) פון פסוק „וטהרה, מכלל שעדיין לא גמרה טהרתה“^{15*}.

און עס איז אַ נפק"מ להלכה בפועל: וויבאלד דער רמב"ם לערנט אַז אַ מחוסר כפורים איז נ"ט טמא (עס איז נאָר וואָס „לא נגמרה טהרתו“), דער"י בער פסקינט דער רמב"ם אַז אַ מחוסר כפורים (אכל קודש¹⁶ או) שמש — איז נ"ט חייב מיתה (או כרת).

משא"כ דער ראב"ד האַלט אַז אַ מחוסר כפורים איז חייב מיתה און ווי ער איז משיג¹⁷ אויפן רמב"ם „והא אמרינן

(15*) וכמודגש בנינו לשון הרמב"ם באותה ההלכה גופא (בהל' ביאת מקדש פי"ד שם): טבול יום שעבד שעדיין טמא הוא שנאמר ובה השמש וטהר מכלל שעדיין לא טהר. אבל מחוסר כפורים . . שנאמר . . וטהרה מכלל שעדיין לא נגמרה טהרתה (וכמ"ש הרדב"ז שם). וצע"ק ל' הרמב"ם בפיה"מ זבחים רפ"ב.

(16) ולהעיר אשר במ"ש בהל' פסוה"מ פי"ה הי"ד לענין מחוסר כפרה באוכל קודש, ואינו חייב כרת שנאמר (צו"ז, כ) וטומאתו עליו עד שתהי' כל טומאתו עליו' — שם קאי גם על טבול יום (והאוכל קדש אחר שטבל קודם שיעריב שמשו אוי קודם שיביא כפרתו לוקה) ובטבול יום כתב הרמב"ם (הל' ביאת מקדש פי"ד הי"ד) שעדיין טמא הוא שנאמר . . מכלל שעדיין לא טהר, כנ"ל ברדב"ז שם. וראה לקמן הערה 21.

(17) הל' ביאת מקדש פי"ד שם. וראה גם השגות הרבא"ד להל' ביאת מקדש פי"ג ה"ט. ובהשגות הרבא"ד (הל' פסוה"מ שם) השיג ג"כ עמ"ש הרמב"ם

(*) ברדב"ז שם מדייק שינוי לשון הרמב"ם שם בין טבול יום ומחוסר כפורים אבל דייק, דגבי טבול יום כתב ובה השמש וטהר מכלל שעדיין לא טהר, ולא הלשון „שעדיין טמא הוא“ שבמב"ם. ואולי כי מדגיש בעיקר — השינוי בדרשת הכתוב שבמב"ם. ואכ"מ.

(*) ברמב"ם שם ליחא. אבל כ"ה בכס"מ הל' ביאת מקדש פי"ג ה"ט. ובכ"מ.

בכל קדש) „לרבות את התרומה (אז זי טאָר ניט עסן תרומה אין די ל"ג ימים) לפי שזו טבולת יום ארוך שטבלה לסוף שבעה ואין שמישה מעריב לטהרה עד שקיעת החמה של יום ארבעים שלמחר תביא את כפרת טהרתה" — דלכאורה למאי נפק"מ צו מדגיש זיין „שלמחר תביא את כפרת טהרתה?"²⁸ —

נאָר דערמיט מיינט רש"י צו זאָגן, אָז כשם ווי לגבי אכילת קדשים לאחר מלאת ימי טהרה (איידער זי ברענגט דעם קרבן) איז דאָך נאָר וואָס דער חיוב הקרבן האַלט איר אָפּ פון אכילת קדשים (אַבער זי איז ניט טמא), עד"ז איז אויך בנוגע לאכילת תרומה אין די ל"ג ימים, אַז דאָס איז (ניט דערפאַר וואָס זי איז טמא, נאָר) צוליב דעם וואָס דער חיוב כפרת טהרתה האַלט איר אָפּ און דער־לאַזט ניט אַז דער הערב שמש פון די פריערדיקע טעג (פאַר דעם הערב שמש של יום הארבעים) זאָל מתיר זיין לאכילת תרומה].

און דאָס איז דער טעם החילוק צווישן לשון רש"י בפירושו על התורה און לשון הש"ס: לויט פרש"י עה"ת — פשש"מ — קען מען ביי אַ יולדת מחוסרת כפורים ניט זאָגן דער לשון „טמאה" (וואָרום אויך פריער, פאַרן הערב שמש פון יום הארבעים, איז שוין ביי איר געווען „ימי טוהר שלה"): משא"כ לויט שיטת הגמרא זיינען די ל"ג ימים באַ איר ימי טומאה²⁹

ב. אויך רש"י בפירושו על התורה ברענגט די דרשה אויף „וטהרה"²², אַבער ער איז משנה פון לשון הגמרא (אַבער ניט ווי דער רמב"ם, וז"ל): „וטהרה, מכלל שעד כאן (היא²³) קרוי²⁴ טמאה".

דאָס וואָס רש"י זאָגט ניט כלשון הגמרא „מכלל שהיא טמאה" — יש לומר²⁵: פון זיין פריערדיקן פירוש אויף די ווערטער „ימי טהרה"²⁶ — ימי טוהר שלה" (וויבאַלד רש"י זאָגט סתם „ימי טוהר" און ניט „ימי טוהר אצל בעלה"²⁷ וכיו"ב) איז מוכח, אַז די טעג זיינען אינ"גאַנצן „ימי טוהר" (בשלימות) שנגמרו. און דאָס וואָס דער פסוק²⁸ איז מזהיר „בכל קדש לא תגע ואל המקדש לא תבא עד מלאת ימי טהרה" איז דאָס מחמת אַ זייטיקער סיבה (עס זיינען ניטאָ — מילואים) צוליב וועלכער זי טאָר ניט אַנרירן „בכל קדש" און ניט אַריינקומען במקדש.

קומט אויס, אַז לויט רש"י — פשוטו של מקרא — איז די טומאת לידה נפקע געוואָרן גלייך נאָך די ז' (או י"ד) ימים, וועאכ"כ נאָך די ל"ג ימים, איידער זי ברענגט דעם קרבן — ומהאי טעמא איז מובן, פאַרוואָס ס'איז ניט שייך צו זאָגן אויף איר דעם לשון „שהיא טמאה".

[עפ"ז איז מובן לשון רש"י (אין ד"ה

22) פרשתנו יב, ז. וראה לקמן סעיף ד — הטעם שמשנה גם בזה ממש בנ"מ עה"פ שלאחריו.

23) כ"ה בדפוס ראשון ושני דפרש"י.

24) כ"ה בדפוסים שלפנינו. וכ"ה גם בהנסמן בהערה הקודמת ובמפרשי רש"י.

25) בכל הבא לקמן ראה בארוכה קריש ח"ז ע' 86 ואילך ובהערות שם.

26) שם, ד (ד"ה בדמי טהרה).

27) כמ"ש ברמב"ן, בחיי וטור הארוך כאן (פסוק

ה).

28) שם.

28) דאם כוננת רש"י רק (כפשטות) לשלול טעות שהערב שמש הוא בליל טבילה (ככל טבול יום) — מספיק לכתוב בקיצור „עד שקיעת החמה של יום ארבעים" (או „עד שקיעת החמה של יום הבאת כפרת טהרתה", ע"ד לשון רש"י ביבמות עד, ב ד"ה כיון).

29) ראה יבמות עד, ב (בדברי אביי) „עד מלאות ימי טהרה כיון שמלאו ימי טהרה". ולכאורה גם רבא לא פליג על דרשה זו. וראה הערה 31.

איסור (צדדי) — איז עס דאך ניט קיין ענין פון „קרוי“ טמאה, נאָר אַן איסור לאכול בקדשים ביז זי ברענגט דעם קרבן.

דערפון איז מובן, אַז לויט פשוטו של מקרא איז דער גדר פון מחוסר כפורים ביי יולדת אויף אַ דריטן אופן: די טומאת לידה איז נפקע געוואָרן גלייך נאָך די שבעת ימים (און די שפעטערדיקע טעג זיינען „ימי טוהר שלה“) און דעריבער קען מען אויף איר ניט זאָגן „שהיא טמאה“; אָבער לאידך, איז דער טעם וואָס זי איז אסור לאכול בקדשים ביז זי ברענגט דעם קרבן, איז ניט דערפאַר וואָס עס דאַרף צוקומען טהרה שע״י הקרבן, נאָר צוליב אַ דין מיוחד ביי יולדת³², אַז אפילו נאָכדעם ווי די טומאה איז פון איר אַוועק — פאַר־בלייבט נאָך דער שם טומאה, „קרוי“ טמאה, ביז זי ברענגט דעם קרבן לכפרתה.

און דאָס זאָגט רש״י — משנה ומדגיש: „וטהרה, מכלל שעד כאן (היא) קרוי“ טמאה” — ניט ווי אין גמרא „מכלל שהיא טמאה“: (א) זי איז בלויז „קרוי“ טמאה, (ב) אָבער דאָס איז אַ המשך פון פריער „עד כאן — (היא) קרוי“ טמאה³³.

(32) דלדעת הרמב״ם, כל מחוסרי כפורים חד שם וסוג אחד הוא, והיינו עדיין לא גמרה טהרות: משאיכ לדעת רש״י עהית יל דזהו דין (ושם) מיוחד ביולדת. ולהעיר מצפני׳ הל׳ נזירות שם, דס״ל ד(גם) לדעת הרמב״ם יולדת שאני.

(33) משאיכ בלשון „היא טמאה“ שבש״ס — יש לומר, דהוי טומאה השווה בכל מחוסרי כפורים (והרי למדו מוטהרה מכלל שהיא טמאה לכל מחוסר כפורים). והיינו דלאחר טבילה והערב שמש לא נשארה עליהם מעין טומאה שהי׳ בהם לפני.

(אויך בנוגע לתרומה) און איידער זי ברענגט כפרתה — „היא טמאה“³⁰ (בנוגע לקדש ומקדש).³¹

ג. מען דאַרף אָבער פאַרשטיין, לאידך גיסא: וויבאַלד אַז לויט רש״י איז די טומאת לידה נפקע געוואָרן — איז דאָך לפ״ז אויך ניט מתאים לשון רש״י „(מכלל שעד כאן) קרוי“ טמאה? רש״י האָט געדאַרפט זאָגן (ע״ד לשון הרמב״ם) „מכלל שלא נגמרה טהרתה“ (וכיו״ב).

וממה נפשך: אויב רש״י לערנט אַז דאָס וואָס זי האָט נאָך אַ חיוב קרבן איז מעכב איר טהרה (ד.ה. אַז עס ווערט ניט טהרה בפועל) — איז דאָך ניט נאָר וואָס „קרוי“ טמאה, נאָר זי איז טמאה בפועל; און אויב מ׳זאָל זאָגן, לאידך, אַז די טומאה איז נפקע געוואָרן, און דאָס וואָס זי טאַר ניט עסן קדשים איז אַז

(30) בפרש״י יבמות עה, א ד״ה וטמא: אף לאחר ביאת המים קראו טמא — וקאי על טבול יום. אבל מובן דשאני ל׳ „קראו“ דקאי על הנאמר במקרא. מלשון „קרוי“ שקאי על האשה. ועד׳ז יש לחלק ממש׳ רש״י שם עד, סעי׳ ד״ה קרי כאן „והאי מחוסר כפורים טמא מקרי כדכתיב וטהרה מכלל שהיא טמאה“.

(31) וזה ש׳מלאו ימי׳ טהרה׳ לפני שהביאה כפרתה (ראה הערה 29) — הוא רק לגבי אכילת תרומה, אבל לגבי קודש „היא טמאה“. וכמו האיסור בתרומה לפני הערב שמש לאחר טבילה להשיס דהוי טמאה לתרומה אף דלמדו בגמ׳ שם „ולא יאכל מן הקדשים כי אם רחץ בשרו במים הא רחץ טהור“ — לאכילת מעשר. וראה תודה׳ מכלל שם. תודה׳ טבול יום סנהדרין שם. פרש״י יבמות שבהערה הקודמת. פרש״י שם עג, רע״א. וראה פרש״י יומא מג, רע״ב. ועוד. ואכ״מ.

(*) נוסף על המובן (ומדובר כ״פ) שפרש״י על הש״ס הוא ע״פ פשוטו דש״ס ופירושו עהית — ע״פ פשש״מ.

דעם וואָס איר פעלט נאָך די פעולת הקרבן:

וויבאלד אָבער דער פסוק איז מדייק „וטהרה ממקור דמי“ קומט אויס אז די טהרה וואָס פעלט איר איז ניט בלויז ווייל זי האָט נאָך ניט געבראַכט דעם קרבן, נאָר ווייל עס איז נאָך פאַרבליבן טומאה „ממקור דמי“.

ווי שטימט דאָס דערמיט וואָס דער פסוק זאָגט אז שוין די ל"ג ימים זיינען „ימי טוהר“? מוז מען זאָגן, אז „מכלל שעד כאן (היא) קרוי טמאה“: אע"פ וואָס די טומאה איז שוין נפקע געוואָרן, איז אָבער דער שם טומאה נאָך גע- בליבן אויף איר.

ה. עס בלייבט נאָך אָבער ניט מוסבר:

(א) רש"י איז דאָך ניט קיין ספר פון טעמי הלכות — מאי נפק"מ בהבנת פשש"מ צו זאָגן אז דער טעם האיסור לאכול בקדשים איז ווייל „עד כאן (היא) קרוי טמאה“?

(ב) וויבאלד די טומאה פון דער יולדת איז שוין נפקע געוואָרן — פאַרוואָס זאל ביי איר בלייבן דער שם טומאה ביז זי ברענגט דעם קרבן?

וועט מען דאָס פאַרשטיין בהקדים התמי: שוין גערעדט כמה פעמים אז רש"י בפירושו על התורה פאַר- ענטפערט אַלע שאלות וואָס שטעלן זיך אין פשוטו של מקרא — פאַרוואָס גע- פינט מען ניט אז רש"י זאל מבאר זיין דעם טעם וואָס אַ יולדת דאַרף ברענ- גען אַ חטאת לכפרה? וואָס פאַר אַ חטא איז זי באַגאַנגען אז זי זאל דאַרפן האָבן אַ כפרה?³³!

ד. דער הכרח אויף דעם אין פשוטו של מקרא — יש לומר, ווערט נרמז אין פירוש רש"י, דורך נאָך אַ שינוי פון גמרא: אין גמרא שטייט די דרשה „מכלל שהיא טמאה“ אויפן וואָרט „וטהרה“ שבסיום הפרשה — „וכפר עלי הכהן וטהרה“. אָבער רש"י זאָגט עס אויפן פריערדיקן פסוק³³, „והקריבו לפני ה' וכפר עלי“ וטהרה ממקור דמי³⁴.

ולכאורה: וויבאלד אז רש"י לערנט „מכלל שעד כאן (היא) קרוי טמאה“ — אז דאָ איז אויך פריער ניט געווען קיין טומאה, נאָר בלויז אַ שם טומאה — וואָלט דאָך מער געפאַסט צו ברענגען די דרשה אויפן וואָרט „וטהרה“ (ה"א ראשונה — צרוי) שבסיום הפרשה, ווי צו ברענגען עס אויפן וואָרט „וטהרה (ה"א בפתח) ממקור דמי“, וואָס איז מדגיש די פעולת הטהרה מטומאה?

נאָר דער ביאור אין דעם: לולא דעם פסוק „וטהרה ממקור דמי“ וואָלט מען געלערנט אז דער איסור לאכול בקדשים איז כלל ניט פאַרבונדן מיט טומאה, נאָר עס איז אַן איסור צדדי, וואָס איז מצד

אלא יש עליהם טומאה השווה בכל מחוסרי כפרה. ולהעיר מזבחים יז, ב (שהובא בשוה"ג להערה 20) ותוס' שם. וכן הנסמך בהערה 21. ואכ"מ. (33) יב, ז.

(34) כ"ה גם בדפוס ראשון ושני, שפרשי ד"ה וטהרה בא לפני ד"ה אחד לעולה (שבפסוק ח). ודוחק גדול לומר שהכוונה בפרשי לטהרה שבפסוק ח (ואף ש"ל לכאורה, דמכיון שכבר הביא בד"ה שלפניו, שנאמר וכפר עלי הכהן וטהרה, לכן שמפרש מיד (אבל ראה נחלת יעקב וצידה לדרך שם, שתיבת „הכהן“ בפרשי, היא ט"ס ורש"י קאי על פסוק ז שמפרשו) — מובן שדוחק גדול הוא ואין זה דרכו של פרשי עה"ת בלל).

שכורעת (האשה) לילד קופצת ונשבעת כו". ובפרט אז ער איז עס אפילו ניט מרמז!

מוז מען זאגן, אז דער בן חמש למקרא פארשטייט עס מעצמו לויט פשוטו של מקרא וואס ער האט שוין גע- לערנט, כדלקמן.

ו. בשעת מען לערנט „אשה כי תזריע וילדה גוי וטמאה גוי כימי נדת דותה“³⁸ — פרשת יולדת — דערמאנט עס גלייך אויפ'ן צידוף פון אשה לידה וצער — אַלס עונש אויף אַ חטא — אין פרשת בראשית וואס דער אויבער- שטער האָט געזאָגט חוה'ן (נאָך איר חטא בעץ הדעת), „אל האשה אמר הרבה ארבה עצבונוך והרונוך בעצב תלדי בנים“³⁹. יעדער לידה — (וועלכע קומט אַלס אַ תוצאה פון הריון „ותהר ותלד“) איז אין אַן אופן פון (עצבונוך והרונוך — צער העיבורי)⁴⁰ „בעצב תלדי בנים“, „צער הלידה“⁴⁰ — האָט אין זיך אַ חלק מ(העונש אויפ'ן) חטא עץ הדעת.

ועפ"ז מובן דער טעם הטומאה — פון אַ יולדת⁴¹ (אפילו בלא דם⁴²) בפשוטו של מקרא: אַזוי ווי לידה איז בצער (לידה) אַלס אַ תוצאה פון חטא עץ הדעת, אַזוי אויך איז עס מביא טומאה⁴³.

[און דאָס איז אַ שאלה (וואָס פאָ- דערט אַ תירוץ) אין פשוטו של מקרא, און ווי עס פרעגן טאָקע כו"כ מפרשי התורה, נאָכמער: מען געפינט אין פרש"י לעיל אַז רש"י באַוואַרנט באַ קרבן עולה, וואו עס שטייט³⁶ „ונרצה לו לכפר עליו“ — איז רש"י מפרש: על מה הוא מרצה לו כו' על עשה ועל לאו כו'].

ופשוט, אַז מען קען ניט זאָגן אַז רש"י פאַרלאַזט זיך אויפן ביאור אין גמרא³⁷, אַז דאָס איז דערפאַר וואָס „בשעה

כאוי הוא לא כפרה על חטא, כיא לשון קנוח והעברה של הטומאה (כמו שפי' בדת זקנים בעה"ת פרשתנו יב, ח) — דהרי כאן נאמר ב' לשונות „וכפר . . וטהרה“, שמה מובן ש„וכפר“ אינו ענין הטהרה“.

(36) ויקרא א, ד.

(37) נדה לא, ב (הובא בכמה מפרשי התורה כאו).

(*) אבל להעיר מפרש"י לעיל (וישלח לב, כא): ונראה בעיני שכל כפרה שאצל עון חטא ואצל פנים כולן לשון קנוח והעברה הן. — ולהעיר ג"כ שהקדמת רש"י שם היא „ונראה בעיני ולא ודאות גמורה.

(**) בבעה"ת שם מביא: „וכן וכפר על המטהר דמצורע וכן וכפר על הבית דנגעים וכן וכפר עליו דגבי זב דבכל אלו לאו כפרה ממש כו“.

אבל: בנוגע לזב חבה שנאמר (מצורע טו, טו, ל) וכפר עליו . . מזובו . . וכפר עליו . . מזוב טומאתה“ (ולא — „וכפר . . וטהרה“ וכיו"ב, כמו כאן) — יש לומר שגם לפרש"י הוא קנוח והעברת הטומאה (ואף שענין הטהרה כבר נזכר בפסוקים לפניו (טו, יג, כח) — הרי בפסוקים אלו מוסיף „וכפר לפני ה' מזובו . . לפני ה' מזוב טומאתה“.

ובנוגע לנגעים (נגעי אדם ונגעי בתים) שנאמר (שם יד, כ, ג) „וכפר . . וטהרה“ — הרי מפורש בפרש"י (ר"פ מצורע יד, ד) שנגעים באים על חטא — לשון הרע וגו' הרוח (ובפשטות גם נגעי בתים בכלל זה. ואי"ז סותר מה שפרש"י (יד, לד), בשורה הוא להם, כמשנת' לקמן ע' 107 ואילך ובהעדות (שם).

(38) ל' מדוה וחולי (פרש"י).

(39) בראשית ג, טז. וראה בחיי פרשתנו עה"פ. כלי יקר ריש פרשתנו. ועוד.

(40) לשון רש"י בראשית שם.

(41) להעיר (ע"ד ההלכה) ממ"ש הצפעי' הלי איטריב (סג, ד) אם הולד גורם או הלידה גורמת הטומאה.

(42) פרש"י ריש פרשתנו דיה כימי.

(43) להעיר משייכות חטא וטומאה — בפשט"מ בפסוקים המובאים לפני זה: ולא תטמאו בהם — בכל השרץ (יא, מג"מ).

(היא) קרוי "טמאה": נאך דעם ווי מען ווייס אז די טמאה פון דער יולדת איז פארבונדן מיטן חטא עה"ד און דערי-בער איז איר טהרה פארבונדן מיט איר כפרה, איז פארשטאנדיק, אז "עד כאן (היא) קרוי" טמאה": אפילו נאך דעם ווי די טמאה איז פון איר נפקע געווארן, אבער כל זמן זי האט נאך ניט איר כפרה, איז זי נאך אלץ "קרוי" טמאה".

דערמיט איז אויך פארשטאנדיק למאי נפק"מ (אויך ע"פ פש"מ) אז "עד כאן (היא) קרוי" טמאה": ווען דער איסור אכילת קדשים וואלט געווען בלויז מצד דעם וואס איר פעלט נאך גמר טהרה — האט אן ארט אז די אשה וועט זיך ניט מזדרז זיין צו ברענגען איר קרבן כדי צו קענען עסן בקדשים. מען געפינט ניט א חיוב אויף א ישראל צו זיין אין א מצב פון טהרה בכדי צו קענען עסן קדשים (סיידן לפני הרגל, וואס חייב אדם לטהר עצמו ברגל⁴⁸).

וויבאלד אבער אז דאס וואס "קרוי" טמאה" ביז יעצט איז פארבונדן דער-מיט וואס עס פעלט בא איר כפרה — איז דאך מובן, אז זי דארף זיך מזדרז זיין ככל האפשרי נתכפר ווערן.

ח. חז"ל⁴⁹ זאגן אז דער אויבער-שטער "מה שהוא עושה הוא אומר ליש-ראל לעשות". איז דערפון פארשטאנ-דיק, אז כשם ווי דער אויבערשטער וויל אז אידן זאלן ניט זיין אפילו אין א מצב פון "קרוי" (בלבד) טמאה, און זאלן ברענגען א קרבן לכפרה,

ומזה איז מובן פארוואס א יולדת דארף ברענגען א קרבן חטאת לכפר-רתה: וויבאלד אז בכל לידה (כיי יעדער אשה) איז דא פון חטא עץ הדעת — דארף זי דערויף ברענגען א כפרה⁴⁴.

[ע"ד ווי רש"י האט שוין פריער מפרש געווען בנוגע דעם חטא העגל — "וביום פקדי ופקדתי" — תמיד כשאפקוד עליהם עונותיהם ופקדתי עליהם מעט מן העון הזה עם שאר העונות ואין פורת ענות באה על ישראל שאין בה קצת מפרעון עון העגל⁴⁵].

ז. לויט דעם ביאור אין טומאת לידה ווערט אויך מוסבר וואס רש"י איז מפרש אויפן-ווארט "והקריבו" — "מי שהוא בא לכפר בו הטהרה תלויה", אז די טהרה פון דער אשה היולדת איז תלוי דוקא אין דעם קרבן חטאת וואס קומט לכפרה און ניט אין דער עולה⁴⁶.

— ווייל⁴⁷ די טמאה קומט דורך אז ענין וואס דארף האבן כפרה, איז דערי-בער די טהרה פון דער טמאה פאר-בונדן דערמיט וואס זי ברענגט איר כפרה.

ועפ"י הנ"ל יובן ויומתק דער המשך אין פרש"י — וואס גלייך נאך זיין פירוש הנ"ל אויף "והקריבו" (אין וועלכן ער איז מדגיש אז די טהרה פון א יולדת איז פארבונדן מיט איר כפרה) — איז ער ממשיך "וטהרה, מכלל שעד כאן

(44) ראה גם הנסמך בהערה 39.

(45) תשא לב, לד.

(46) ולהעיר ממנחת ד, ב ובפרש"י שם ד"ה לא יביאו ואכ"מ.

(47) אף שע"ד ההלכה — כ"ה בכל מחוסרי כפרה (ראה רמב"ם הל' מחוסרי כפרה פ"א ה"ה. צפע"ג שבהערה 21).

(48) פרש"י לעיל שמיני יא, ח. רמב"ם הל' טומאת אוכלין פט"ז ה"ט וי"ד. וראה שם ה"ח ואילך. מו"ג ח"ג פ"א.

(49) שמור פ"ל, ט.

צער אָדער עפעס קען עס מעכב זיין —
און עס קומט בזריוות הכי גדולה,

ער וויל נאָר אַז באַ אידן זאָל אויך זיין
די תשוקה⁵³ אויף אַרויסגיין בזריוות
„מיד“ — בלשון הרמב"ם⁵⁴ — פון גלות,
פון דעם מצב פון „קרוי“ טמאה, און
קומען לגמר טהרתן — כפרתן,

און עס קומט די גאולה אין אַן אופן
פון „ארו עם ענני שמיא“⁵⁵, „אחישנה“⁵⁶
(אין „אחישנה“⁵⁷), מיד ממש, בעגלא
דידן.

(משיחת ש"פ תזריע תשמ"א)

אזוי אויך פירט זיך דער אויבער-
שטער מיט אידן, אַז ווען מען איז
בגלות, און אידן זיינען „קרוי“ טמאה”

[וכפס"ד הרמב"ם⁵⁰ אַז יעדער איד
בכל מקום ובכל זמן — איז רצוננו (וע"פ
תורת אמת) — טאָן נאָר רצון השם —
און אויב ער טוט אַמאָל אַנדערש איז עס
נאָר מצד אונס, ובפרט לאחרי די אַלע
גוואַלדיקע מאַוים'דיקע גזירות ושמדות,
די חבלי משיח וואָס אידן זיינען שוין
דורכגעגאַנגען (ובפרט בדורנו זה האַח-
רון⁵¹)]

נעמט דער אויבערשטער אַרויס די
אידן פון דעם מעמד ומצב פון „קרוי“
טמאה⁵² — וחי' וחי' צו זאָגן אַז עמי-

(53) ראה שבת לא, סע"א: צפית לישועה. ועוד.
אָהרי התשוקה גופא מקרבת וממהרת ביאתו (ראה
שיחת אחשיפ תרצ"ט).

(54) הלי' תשובה פ"ז ה"ח.

(55) דניאל ז, יג. סנהדרין צח, א.

(56) ישעי' ס, כב. סנהדרין שם.

(57) ולהעיר מהרד"ק (ישעי' שם) בהמשך פירושו
ל„בעתה“: ויש לפרש כשיגיע עתה אחישנה לגמרה
מהרה כי לא יאריך זמן מעת החל הישועה עד
כלותה.

(50) הלי' גירושין ספ"ב.

(51) כמו שהאריך כ"ק מו"ח אדמו"ר בשיחות וכו'
וכמה פעמים (ראה לדוגמא) ג' הכרוזים „קול
קורא“ דשנת תש"א (אגרות קודש אדמו"ר מהוריי"ץ
ח"ה אגרת איתמו. איתנה. איתפ.).

(52) ראה יחזקאל לו, כה (ובפי' הרד"ק).

תזריע ב

רואהו ואומר לו אמור טמא והכהן אומר
טמא אמור טהור כו"ל.⁶

דָּאָרְף מֵעַן הָאָבֵן אַ הַסְּבֵרָה:

(א) וויבאלד דער כהן איז סיי-ווי זיך
„סומך על דברי החכם“ — וואָס איז
נוגע אמירת הכהן דוקא?

(ב) וואָס איז דער ענין מיוחד איז
טומאת צרעת וואָס דוקא ביי דער
טומאה זאָגט אַן תורה אַזאָ חידוש, אַז
„הטומאה והטהרה תלוי בכהן“?

און אע"פּ אַז דאָס איז אַן ענין פון
„גזירת הכתוב“⁸ — איז אָבער ידוע וואָס
דער רמב"ם⁹ זאָגט, אַז אפילו ביי „חוקי
התורה“, וואָס „גזירות הם“, איז „ראוי
להתבונן בהן וכל מה שאתה יכול ליתן
לו טעם תן לו טעם“, ובפרט — אַ טעם
וואָס איז פאַרבונדן מיט „תיקון הדיעות“
[כלשון הרמב"ם¹⁰ אַז „רוב דיני התורה
אינן אלא עצות . . . לתקן הדעות וליישר
כל המעשים“]. אָדער בלשון הכתוב¹¹ —
„ויצונו ה' . . . את כל החוקים האלה
ליראה את ה'", אַ הוראה איז אַן ענין פון
יראת שמים.

ב. דער עיקר חידוש התורה, אַז
„הטומאה והטהרה תלוי בכהן“, דריקט
זיך אויס בפשטות (ניט אין טהרת
המצורע, נאָר בעיקר) אין דעם וואָס ער
איז אים מטמא:

א. בנוגע טומאת „נגעים“ זיינען פאָר-
ראָן צוויי כללות/דיקע דינים:

(א) די ראיית הנגע (אויף צו קובע זיין
צי עס איז אַ נגע טמא אָדער ניט) מוז
זיין דורך אַ חכם, וואָס „ירונג רבו ויהי'
בקי בכל הנגעים ובשמותיהן בנגעי אדם
כולם ובנגעי בגדים ובנגעי בתים“ —
און דער חכם מוז ניט זיין דוקא אַ כהן,
נאָר „הכלי כשירין לראות את הנגעים“.

(ב) „הטומאה והטהרה תלוי בכהן“:⁴
אפילו נאָך דעם ווי דער חכם האָט באַ-
שטימט אַז ס'איז אַ נגע טמא — ווערט
דער מנוגע ניט טמא ביז אַ כהן זאָגט
„טמא (אתה)“ [ועד"ו בנוגע טהרתו —
אַז אפילו יועז דער מענטש (אָדער דער
בגד) ווערט אויסגעהיילט פון דעם נגע
בלייבט ער „בטומאתו עד שיאמר לו כהן
טהור אתה“⁵].

און דאָס וואָס די אמירה פון אַ כהן
איז אַ תנאי לעיכובא (צו שאַפן די חלות
הטומאה והטהרה) איז באַפון, אַז אפילו
אַ „כהן שאינו יודע לראות“ (און
„אפילו הי' הכהן קטן או שוטה“) איז ער
„סומך על דברי החכם“ — „החכם

- 1) כהבא לקמן — ראה רמב"ם הל' טומאת צרעת פ"ט ה"א-ג.
- 2) ל' הרמב"ם שם סה"ב, ע"פ תו"כ מצורע (יד, נד"נ).
- 3) רמב"ם שם ה"א (ממשנה נגעים רפ"ג. תו"כ פרשתנו יג, ב).
- 4) שם ריש ה"ב (ממשנה שם). וראה תו"כ ופרש"י פרשתנו שם. תו"כ ר"פ מצורע.
- 5) רמב"ם שם סה"ג (מתוספתא נגעים פ"א, י).
- 6) רמב"ם שם ה"ב (ממשנה נגעים שם. תו"כ פרשתנו שם).
- 7) רמב"ם ותו"כ שם. וראה כסף משנה לרמב"ם שם ה"א. ואכ"מ.

- 8) פרש"י פרשתנו שם. ולהעיר מרמב"ם סוף הל' מקואות.
- 9) סוף הל' תמורה. ולהעיר מרמב"ם סוף הל' מקואות: ואעפ"כ רמז יש בדבר כו'.
- 10) הל' תמורה שם (בסוף ההלכה).
- 11) ואתחנן ו, כד. וראה לעיל ע' 74.

— „בדד ישב — שלא יהיו שאר טמאים יושבים עמו“¹⁶, והיינו, אז דער ארט פון א מצורע איז אפילו מחוץ למחנה פון אַנדערע טמאים.

און דאָס איז אויך דער תוכן רוחני פון טומאת צרעת — אַ טומאה חמורה כ״כ, דורך וועלכער דער אדם הטמא איז אינ-גאַנצן אויסער דער מחנה דקדושה, ער ווערט כאילו אויסגעשלאָסן ר״ל פון זיין שייכות צו ישראל גוי קדוש.

און אויף דעם זאָגט תורה, אז ווער קען פסק'נען אויף אַ צווייטן אידן אז ער איז כאילו אויסגעשלאָסן ח״ו פון מחנה דקדושה — בלויז אַ כהן:

אַ כהן איז ענינו״ „לברך את עמו ישראל באהבה“¹⁸, אַ כהן איז דער „איש החסד“¹⁹ וואָס בענטשט אידן, און — באהבה [כידוע²⁰ אז דאָס איז אַ תנאי עיקרי אין ברכת כהנים אז עס מוז זיין באהבה, און אויב דאָס פעלט ח״ו ביים כהן המברך, איז עס פאַר אים אַ סכנה] — און טאַקע מהאי טעמא וואָס דער כהן איז „איש החסד“ פאַרלאָזט זיך תורה נאָר אויף אים צו אַרויסגעבן אויף אַ אידן אַזא „פסק“ פון „מחוץ למחנה מושבו“.

[ועפ״י יומתק דער המשך הכתובי״: „הכהנים . . . במ בחר ה״א לשרתו ולברך בשם ה' ועל פיהם יהי כל ריב וכל נגע״

וואָרום די מצואות פון טהרת המצורע קען קומען ערשט נאָכדעם ווי ס'איז פריער געווען טומאת המצורע. איז דעריבער מסתבר צו זאָגן, אז דאָס וואָס טהרת צרעת איז „תלוי בכהן“ איז אַ מסובב דערפון וואָס טומאת מצורע איז „תלוי בכהן“ (ד.ה. וויבאַלד די טומאה שאַפט זיך נאָר דורך אמירת הכהן, דעריבער דאַרף אויך די טהרה (פון דער טומאה) אויפגעטאָן ווערן דוקא דורך דער אמירה של כהן).

ווערט נאָך שווערער צו פאַרשטיין: בשלמא אויב דער עיקר חידוש התורה וואָלט געווען בשייכות צו טהרתו, וואָלט מען פאַרשטאַנען פאַרוואָס דאָס איז אַפהענגיק אין אַ כהן²¹ — היות אז ענין הכהונה איז פאַרבונדן מיטן מצב פון טהרה (ווי דער דין²² אז אַ כהן טאָר זיך ניט מטמא זיין), דערפאַר זיינען כהנים די וועלכע זיינען „משפיע“ טהרה צו אידן:

אַבער פאַרוואָס זאָל דוקא אַ כהן זיין דער וואָס פועל'ט, אז דער איד זאָל זיין טמא?!

ג. וי״ל איינעם פון די ביאורים אין דעם:

ביי טומאת מצורע געפינט מען אַ חומרא וואָס איז ניטאָ ביי אַנדערע טומות — „בדד ישב מחוץ למחנה מושבו“¹⁴, ער ווערט אַרויסגעשיקט מחוץ לג' מחנות¹⁵; און אין דעם גופא

16) רש״י עה״פ (מפסחים שם. ועד״ו בתוי״ט שם). וראה לקו״ש חכ״ב (ע' 74 ובהערה 49) שהכוונה, שמובדל שם גם חמורו״ת אחרים.

17) להעיר מעקב (י', ח) ובפרש״י שם.

18) נוסח הברכה לפני נשיאת כפים (סוטה לט, א).

19) ראה ברכה ב, ח. וראה זח״א בהשמות רנו, סע״ב. זח״ג קמה, ב ואליר. ועוד.

20) ראה שו״ע אדה״ז או״ח סקכ״ה סי״ט (ע״פ זח״ג קמו, ב. וראה שם (רע״מ) קמה, א: בעינא טבא).

21) שופטים כא, ה.

12) וכבר האריכו בכמה מפרשים בהטעם שטהרת מצורע היא ע״י כהן דוקא (לדוגמא — ראה כלי יקר פרשתנו יג, ב). וראה ע״ד החסידות — לקו״ת פ' מצורע. ובכ״מ.

13) ר״פ אמור. וראה מ״ג ח״ג פמ״ז, שהטעם לזה הוא — כדי שיה״י הכהן מוכן תמיד לשרת במקדש. וראה חינוך מצוה רסג. ועוד.

14) פרשתנו יג, מו.

15) רש״י עה״פ (תוי״ט שם. וראה פסחים סז, א).

— דוקא מצד דעם וואָס „בם בחר ה' . . . לברך בשם ה' (דערפאַר) ועל פיהם יהי . . . כל נגעו“.

— אַוּדאָי און אַוּדאָי מוז דער פּסק פון כהן זיין מיוסד בלויז אויף תורה²², וואָס דערפאַר, איז לכל לראש מוז זיין די ראיית הנגע דורך אַ חכם כחכמת התורה און „בקי בכל הנגעים כו“ (און) דערצו נאָך אַזאָ חכם, וואָס האָט דאָס מקבל געווען מפי רבו):

ווען עס קומט אַבער צום אַראַפֿ-טראַגן דעם פּסק דין בפועל, מוז דאָס זיין דורך דעם כהן איש החסד. וואָרום דוקא ער פילט דעם פולן חומר פון אַרויסגעבן אַזאָ פּסק-דין אויף אַ צווייטן אידן און דערפאַר וועט ער ניט שפאַרן קיין יגיעה און גוט חוקר ודורש זיין ביים חכם, בנוגע דעם פּסק דין התורה ומעורר אויף ושפטו העדה — והצילו העדה²³.

[וע"ד הידוע²⁴ אין דעם ענין פון „אין חכם כבעל הנסיון“²⁵, אַז בשעת מען לערנט אַז ענין וויסנדיק אַז פון דער שקוּיט וועט אַרויסקומען אַ הוראה ופסק דין למעשה, איז מען זיך אין דעם מעמיק מיט אַ יגיעה יתירה ביז מען דערגרונטעוועט זיך צו אמיתיות הענין].

און אַז נאָך זיין יגיעה וחקירה ודרישה איז דער כהן איש החסד מחליט און זאָגט „טמא“, דאָן איז מען זיכער²⁶ אַז

דאָס איז דער פּסק דין אמיתי פון תורה; ולאידך איז מען בטוח אַז דער כהן וועט זיך אַריינלייגן אין דעם בכל יכלתו²⁷ אַז דערנאָך זאָל זיין טהרת המצורע²⁸.

ד. דערפון איז די הוראה ברורה:

בשעת מען זעט אַ דבר לא טוב ר"ל ביי אַ צווייטן אידן, ביז עס זעט ביי עס אויס אַז יענער איז אין אַזאָ שפל המצב, ביז אַז „הוציא את עצמו מן הכלל“²⁹ — ער איז ח"ו ניט ראוי צו זיין בתוך מחנה ישראל —

זאָגט תורה, אַז אפילו אַ חכם גדול ובקי בכל התורה כולה, און לויט זיין שיקול הדעת אין חכמת התורה איז יענער ראוי צום פּסק פון „מחויז למחנה מושבו“ — איז איידער ער גיט אַרויס אַזאָ פּסק אויף אַ צווייטן אידן, דאַרפן זיך פריער גוט בוהן זיין וואו מען האַלט אין דער מדה פון חסד און אהבת ישראל; און אויב אַז עס פעלט ח"ו אין אהבת ישראל אמיתית — האָט ער ניט קיין רעכט צו אַרויסגעבן אַזאָ פּסק אויף אַ צווייטן אידן! עס קען זיין אַז זיין פּסק שטאַמט ניט פון ריינעם שיקול-הדעת של תורה, נאָר פון מדות בלתי מבוררות כו³⁰.

תורה זאָגט, אַז דער „נגע“ אַליין שאַפט ניט די טומאה³¹, נאָר דער פּסק

(27) ועד אשר בשביל זה — „ויצא אל מחוץ למחנה — חוץ לשלש מחנות“ (מצורע יד, ג ופרש"י). וראה ש"ך עה"ת על הפסוק.

(28) ולהעיר שלכונ"ע „מצוה לטהרו“ (ל' התרי"ב סוף פרשתנו), מאש"כ „לטמא" (ראה מו"ק ז, ריש ע"ב. משנה למלך לרמב"ם כאן ה"ב).

(29) ל' ההגדה ב.ב.נר רשע" (ממכילתא סיפ בא. ירושלמי פסחים פ"י ה"ד).

(30) ראה לקו"ת נשא כה, רע"ג. דרמ"צ פט, ב. וראה מאמרי אדה"ז תקס"ה ריש ע' ריד. ועוד.

(31) ראה מצורע יד, (לו) בבנעי בתים, ובפרש"י שם: שכל זמן שאין כהן נזקק לו אין שם תורה

(22) ראה בארוכה לקו"ש ח"ז ע' 220 ואילך.

(23) מסעי לה, כד-כה. וראה פסחים יב, רע"א. ר"ה כו, רע"א. סנה' סט, א.

(24) ראה בארוכה המשך תרס"ז ע' שצ ואילך.

(25) עקידה פ' נח (שער יד ד"ה [הקדמה] השלישית).

(26) ואף דגם כהן קטן ושוטה די — כנ"ל; והביאר — הפס"ד בפועל ממש צ"ל ע"י דיבור במוצאות הפה הגשמי — וצ"ל ע"י גשם של איש חסד (אף דההוראה היא דהחכם).

ומאי תקנת'י? — „בדד ישב מחוץ למחנה מושבו“: ביו וואָנעט ער וועט זיך ניט איינגעוואוינען צו קוקן אויף אַ צווייטן אידן בעין טובה, דאַרף ער זיך מבדיל זיין³⁶ פון אַנדערע אידן און ניט שטערן זיי מיט זיינע לשון-הרע רייד און הוצאת שם רע!

דוקא ווען ער וועט זיך אויסהיילן פון דעם „נגע“ — איז ושב ורפא לו.

און דורך אַ הנהגה פון אהבת ישראל אמיתית — אין אַן אופן פון אהבת חנם — איז דאָס מבטל סיבת (— שנאת חנם³⁷) הגלות — שנקרא הצרוע³⁸: קומט בדרך ממילא ומיד די גאולה האמיתית והשלימה על ידי משיח צדקנו, ובמהרה בימינו ממש.

(משיחת ש"פ תולדות תשמ"ה)

ואמירת הכהן (איש החסד) „טמא אתה“ פועלט אַז דער מצורע זאַל זיין טמא. קומט אויס, אַז דער וואָס איז ניט קיין כהן, איש החסד — און פסק'נט אויף אַ צווייטן אידן „מחוץ למחנה מושבו“ — זאָגט ער שקר, ובמילא איז ער אַ „מצורע“ — מוציא שם רע [כמחז"ל³² עה"פ³³ זאת תהי' תורת המצורע — „זאת תהי' תורתו של מוציא שם רע“]: ניט נאָר רעדט ער לשון הרע אויף אַ צווייטן אידן (וואָס לשון הרע איז „אע"פ שאומר אמת³⁴) — וואָס אויך אויף דעם איז דער עונש פון נגעים (צרעת)³⁵ — נאָר ער איז „מוציא שם רע“, „אומר³⁴ שקר . . על חברו“.

טומאה (וראה מפרשי רש"י בפרש"י שם, לה. תוי"ט לנגעים פ"ב מ"ה). ולהעיר מרמב"ם הל' תרומות פ"ז ה"ט.

(32) ערכין טו, ב. וראה לקו"ת ר"פ מצורע (ע"ד החסידות).

(33) ר"פ מצורע.

(34) רמב"ם הל' דעות פ"ז ה"ב. שו"ע אדה"ז או"ח סקנ"ו סוס"י וש"נ.

(35) ערכין שם. שם טז, א (ובכ"מ בדחז"ל). פרש"י פרשתנו יג, מו. רמב"ם סוף הל' טומאת צרעת.

(36) ראה ערכין טז, ריש ע"ב. פרש"י ורמב"ם שבהערה הקודמת. ולהעיר מרמב"ם הל' דעות (שם ה"ז). שאסור לדור בשכונתם כו".

(37) יומא ט, ב.

(38) ויק"ר סוף פרשתנו.

תזריע ג

רש"י טייטשט אָבער ניט אַזוי. פריער אויפן פסוק „נתק הוא“ זאָגט רש"י — „כך שמו של נגע שבמקום שער“ (און בשעת אין דעם נגע שבמקום שער ווערט אַ סימן פֿון שער צהוב אָדער פשיון, דעמאָלט ווערט ער טמא⁶), און ער זאָגט ניט דעם פירוש אַז דער נגע באַשטייט אין „נתק“ — אין דעם וואָס „נתק משם השער“.

ולפ"ז: בשלמא אויב מ'לערנט אַז נתק איז ענינו וואָס „נתק משם השער“, קען מען לערנען בפשטות, אַז דער פסוק „ואיש כי ימרט ראשו קרח הוא טהור הוא“, וואָס קומט נאָך דער פרשה פֿון נגעי נתק, איז שולל די קס"ד אַז „ימרט ראשו“ זאָל שאַפֿן טומאה (ווייל דאָס איז אַ נגע בראש וזקן — נתק — עס ווערט אַרױסגענומען דער שער שבראש),

זאָגט דער פסוק אַז בשעת „ימרט ראשו“, (אָדער מלפניו אָדער מלאחריו), דעמאָלט איז דאָס ניט קיין נתק — אַ נגע בראש, נאָר „טהור הוא“, ער ווערט ניט טמא דורך ימרט ראשו⁷.

[ולפ"ז קומט עס בהמשך אחד צו די פריערדיקע פסוקים¹⁰: „ואיש או אשה כי יהי בעור בשרם בהרות . . וראה הכהן והנה בעור בשרם . . בזה הוא פרח בעור טהור הוא“ — אַז די בהרות לבנות

א. אין פסוק „ואיש כי ימרט ראשו קרח הוא טהור הוא“ שטעלט זיך רש"י אויף די ווערטער „קרח הוא טהור הוא“ און איז מפרש: טהור מטומאת נתקין שאינו נדון בסימני ראש וזקן שהם מקום שער, אלא בסימני נגעי עור בשר בשער לבן ומח"י ופשיון.

דער טעם אויף דעם וואָס רש"י לערנט ניט דעם פסוק כפשוטו [אַז „טהור הוא“ קומט שולל זיין די סברא אַז דורך „ימרט ראשו“ זאָל דער מענטש ווערן טמא], נאָר אַז „טהור מטומאת נתקין“, י"ל לכאורה⁸, ובהקדים:

בנוגע צו טומאת נתקין געפינט מען אַ מחלוקת⁹: דער רמב"ן לערנט אַז נתק מיינט „נתק משם השער“, סאיז אַרױס-גענומען געוואָרן פֿון ראשו או זקנו שער כגריס, איז דעמאָלט, אויב אין יענעם אָרט „גולד שם השער הזה הצהוב הדק הלקוי, הוא סימן טומאה“.

(1) תזריע יג, מ.

(2) ראה ספר זכרון כאן בתחלתו. באר יצחק. ואולי כוונתו כנפנים.

(3) בהבא לקמן ראה בארוכה רמב"ן עה"ת פרשתנו יג, כט.

(4) עה"ת שם. וכ"ה בראב"ע וספורנו יג, ל. וכ"ה לדעת הרמב"ם ה"ל טומאת צרעת רפ"ה, הובא לקמן בנפנים סעיף ו. פ"י הראב"ד לתריכ פרשתנו יג, כט (ריש פרשה ה). ועוד.

(5) ל' הרמב"ן שם. ומחלוקת בפ"ע אם במקום החלק שנתק משם השער צריך שיהי' (גם) בהרת כו' — שינוי בעור הבשר, כהובא ברמב"ן שם. וראה השגות הראב"ד ה"ל טומאת צרעת שם ובפ"י לתריכ שם. תי"ט רפ"י דנגעים. משנה אחרונה שם. ועוד.

(6) הובא ברמב"ן שם.

(7) יג, ל.

(8) כהמשך הפרשה.

(9) והטעם (הביאור) בזה — ראה לקמן סעיף ד

מרמב"ן שם (ועוד).

(10) יג, לח"ט.

„טהור הוא“ מיינס ניט די תורה לער-
נען אז „מרט ראשו“ שאפט ניט קיין
טומאה, נאָר דער פסוק רעדט בנוגע צו
א נגע במקום זה, אז ער איז „טהור
מטומאת נתקין — שאינו נדון בסימני
ראש וזקן שהם מקום שער“.

ב. מען דארף אָבער פאַרשטיין:
רש"י איז מוסיף „אלא בסימני נגעי עור
בשר כו“¹³. לכאורה, אין פסוק שטייט
דאָך בפירוש בלויז „טהור הוא“: פון
וואָנעט נעמט רש"י דאָ אין פסוק אז
בסימני נגעי עור בשר ווערט ער יע
טמא?

מפרשים¹⁴ ברענגען אַלס מקור לפי-
רוש רש"י דעם לימוד בתחלת תו"כ (אין
ברייתא דר' ישמעאל¹⁵) „דבר הלמד
מענינו כיצד ואיש כי ימרט ראשו קרח
הוא טהור הוא יכול יהא טהור מכל
טומאה כשהוא¹⁶ אומר¹⁶ וכי יהי בקרחת
או בגבחת נגע לבן אדמדם דבר הלמד
מענינו¹⁷ שאינו טהור מכל טומאה אלא
מטומאת נתקים בלבד“.

אָבער אין פירוש רש"י קען מען אזוי
ניט לערנען. וואָרום פון תו"כ גופא איז
מובן אז דער פירוש פון „טהור הוא“ אין
דעם פסוק מיינט „טהור הוא“ לגמרי
(„טהור מכל טומאה“), כפשוטו; און די
ראי' אז „טהור“ נאָר מטומאת נתקין איז

שאַפן ניט קיין טומאה אויף דעם
מענטש, נאָר טהור הוא, ער בלייבט
טהור.

דערנאָך איז דער פסוק ממשיך, אז
פונקט ווי דאָס איז בנוגע די נגעים
„בעור הבשר“ וועגן וועלכע עס רעדט
זיך בתחילת פרשת נגעים, אז עס זיינען
פאַראַן בהרות וואָס זיינען ניט מטמא,
עד'ז איז עס בנוגע צו דעם אַנדער סוג
נגעים — בראש — (או בזקן), אז ס'איז
דאָ אַ מציאות בדין, ווען נתקו שערות
הראש און ער ווערט ניט טמא עי"ז —
בשעת דאָס איז ניט אין אַ חלק (קטז) פון
ראש, נאָר „מרט ראשו“, איז דאָן „טהור
הוא“¹⁸.

לויט פירוש רש"י אָבער, וואָס
טייטשט ניט ביי נגעים שבראש וזקן אז
דער נגע באַשטייט אין נשירת השע-
רות¹⁹, ווייס מען ניט פון קיין דין אז
נשירת השערות זאָל זיין אַ נגע, ובמילא
איז ניטאָ קיין קס"ד צו לערנען אז דער
ענין פון „מרט ראשו“ זאָל מטמא זיין,
דארף דאָס דער פסוק ניט שולל זיין און
זאָגן אז „טהור הוא“ (אז ער ווערט ניט
טמא עי"ז) — דמהיכא תיתא אז ער זאָל
יע זיין טמא

— דערביער²⁰ לערנט רש"י, אז מיט

(11) כי אף אתיל שגם לרשיי ישנה נשירות
השערות בנתק (ודלא כהבנת הרמב"ן בפרש"י) —
וראה פרש"י יג, לג — הרי מזה שלא כתבו בפירוש
(ובפירוש תיבת „נתק“ כתב רק כך שמו של נגע
שבמקום שער), מובן שס"ל שלא זהו עיקר גדר
הנגע.

(12) ועפי"ז מובן למה רש"י לא הביא דרשת
התורכ עה"פ, דה"י בו נתק כגריס ונתק כל ראשו
טהור תיל ואיש כי ימרט ראשו קרח הוא" (וראה
משנה נגעים פ"י מיט וברעיב שם. רמב"ם הל'
טומאת צרעת פ"ח ה"ב) — כי לרשיי אין לומר עיז
בנתק כל ראשו והוי פריחה ככולה. וראה פיה"מ

נגעים שם. תוי"ט שם. ועוד. ובארוכה במפרשי
התורכ שם. ולהעיר מפרשיי לקמן יג, נה. ומפני
המדרש כו"י. ואכ"מ.

(13) ראי'ם, ס' זכרו. ועוד.

(14) פסקא ה.

(15) כן הובא ברא"ם כאן. ולפינו בתורכ: ת"ל

וכי יהי כו'.

(16) יג, מב.

(17) ראה מדות אהרן לתורכ (בספר קרבן אהרן

לתורכ) שם.

פון נגע בקרחת וגבחת איז מקומו אין פסוק „וכי יהי גו'?" (ב) ובפרט אז די סימני נגעי עור בשר שטייען דאך פריער אין דער תורה מפורש²¹.

ג. בנוגע די סימנים וואָס רש"י זאָגט „בשער לבן ומחי' ופשייון" — פרעגן מפרשים²²: ס'איז אַ משנה מפורשת²³ אז קרחת וגבחת זיינען מטמא בלויז ב' סימנים, במחי' ובפשייון, אָבער ניט מיט דעם סימן פון שער לבן. און ווי ס'איז אויך מפורש אין תורת כהנים אויפן פסוק¹⁶ „צרת פורחת היא": צרת מלמד שהיא מטמאה במחי', פורחת מלמד שהיא מטמאה בפשייון, היא אינה מטמאה בשער לבן.

פון וואָנעט נעמט רש"י דעם חידוש אז „כי ימרט ראשו" איז ער נידון אויך מיטן סימן פון שער לבן, היפך ההלכה?

(21) ודוחק לומר שרש"י כתבו בכדי להדגיש שקרחת וגבחת מטמאין גם בסימן דשער לבן — דלא כמשנה ותרי"כ (כדלקמן בפנים סעיף ג) — כי רש"י מפרש פשט'ת, ואין ענינו לשלול פי' המשנה ותרי"כ שיע'י ההלכה.

(22) משכיל לדוד כאן ונשאר בצ"ע. וכ"ה במנ"ח מצוה קסט סוסי"ח. ועוד.

(23) נגעים פ"ג מ"ו. פי' מ"י. וראה מפרשים שם.

(*) ואף שנת' במיא (לקוטי ח"י ע' 159 ואילך) שזהו בנוגע לשאר חומשים, משא"כ בספר ויקרא (ובפרשיות אלו) כיון שרש"י מביא כ"כ פירושים והלכות מתו"כ וגם מציי"ן להם, לפעמים מפרש רש"י פירוש לשלול פי' או הלכה שבתו"כ — ה"ז בנוגע לפירוש או ביאור שבתו"כ הנלמד מפשט הכתובים וכיו"ב (וכמו בפי' תנוד' (שבלקו"ש שם), שמבואר בתו"כ (ע"פ הכתוב) מקומו המדויק). אבל פשיטא שאין רש"י (מביא או) שולל כל הדרשות וההלכות שבתו"כ בפרשיות אלו ובספר ויקרא, שאינם ע"פ פשוטו של מקרא. וכנראה בפועל. וכן בנדוד, שבתו"כ נתמעט שער לבן ממש"נ בכתוב „היא" (כדלקמן בפנים) — שאין רש"י צריך לשלול דרשה זו (שאינה כלל ע"ד הפשט).

ערשט פון אַ ווייטערדיקן פסוק „וכי יהי בקרחת או בגבחת נגע לבן אדמדם"¹⁸.

און אויב רש"י לערנט אזוי בפשטות הכתובים¹⁹, וואָלט רש"י דאָס בכלל ניט געדאַרפט מפרש זיין בפסוק זה, וויי-באלד דער פסוק זאָגט עס ווייטער מפורש.

און מ'קען ניט זאָגן אז רש"י באַ-וואָרנט בתחלת הענין (אע"פּ אז דאָס שטייט ווייטער אין די פסוקים מפורש) כדי מ'זאל ניט אַ טעות האָבן אז „טהור הוא" מיינט לגמרי, וואָרום רש"י זאָגט ניט דעם תוכן הכתוב (ד"כ יהי בקרחת גו'"): אין פסוק שטייט „וכי יהי בקרחת או בגבחת נגע לבן אדמדם", דער מראה הנגע, אָבער רש"י זאָגט „אלא בסימני נגעי עור בשר בשער לבן ומחי' ופשייון".

איז דערפון מוכח, אז לויט שיטת רש"י דארף מען ניט אָנקומען צו דעם ווייטערדיקן פסוק צו וויסן אז „נדון . . . בסימני נגעי עור בשר" — דאָס ווייס מען פון דעם פסוק גופא. און דער פסוק „כי יהי בקרחת גו' נגע לבן אדמדם גו'" קומט זאָגן די מראות נגעים בקרחת או בגבחת.

אויך דארף מען פאַרשטיין: אפילו מ'זאל געפינען אַ הסברה פאַרוואָס רש"י גייטיקט זיך אין דער הוספה „אלא בסימני נגעי עור בשר", פאַרוואָס דארף ער מוסיף ומפרט זיין דאָ וואָס עס זיי-נען די סימני נגעי עור בשר²⁰, דלכא-ו-רה: (א) וואָס איז די נפק"מ אין דעם פסוק? אויב רש"י וויל זאָגן אַלע פרטים

(18) ראה בפירוש דברי התו"כ בארוכה במדות אהרן שם ובשאר מפרשי התו"כ. ואכ"מ.

(19) כפי הגויא כאן.

(20) ובכ"י כתי' רש"י (שתח"י) ליתא ההמשך שבפרש"י. וכן הובא ברש"י בערילינער מכת"י ודפוס.

ועפ"ז איז קשה ביותר צו זאגן אז ס'איז א מחלוקת במציאות ולדעת רש"י קען בא א קרחת וואקסן שער ובמילא איז אויך שער לבן איינער פון די סימני טומאה.

אבער פון דברי הכסף משנה³⁰, וסובר רבינו שהתורה מיעטה מהטעם שכתב, אז דאס איז דער טעם פון דרשת התו"כ „היא אינה מטמאה בשיער לבן“, איז משמע, אז אויך לויטן רמב"ם איז שייך די מציאות פון שערות. ווארום אויב ס'איז ניטא די מציאות פון שערות — פארוואס דארף עס די תורה ממעט זיין? און ווי דער רש"י איז מסביר דרשת התו"כ, „והא דלא קאמר איפכא שיטמא בשער לבן ולא במחי משום דסתמייהו לא מגדלי שער ומיהו זימנין דיש בהן שער כסתם בני אדם שהם בעלי קרחה שיש במקומות ב' ושלשה שערות“.

דארף מען לפ"ז זאגן³², אז דער פשט איז דברי הרמב"ם „ולפי שאין בהם שיער אין השיער הלבן סימן טומאה בהן“ איז: וויבאלד אז בכלל איז דארט קיין שער ניט פאראן, דעריבער, אפילו ווען עס וואקסט יע דארט א שער לבן, איז דער שער לבן ניט קיין „סימן טומאה בהן“³³.

וצריך ביאור: אין וואס באשטייט דער חילוק צווישן דעת רש"י (להגירסא שלפנינו) — פשוטו של מקרא — אז

אין דפוסים ישנים²⁴ וכת"י רש"י שטייט טאקע ניט „בשער לבן“²⁵. אבער פון דעם וואס מ'געפינט עס יע בדפוסים הנופצים און אזוי איז געווען די גירסא לפני הרא"ם²⁶ און כמה מפרשי רש"י²⁷, איז מוכן אז די גירסא „בשער לבן“, האט אז ארט אין פירוש רש"י (פשוטו של מקרא).

דער רמב"ם אין ספר היד²⁸ ביי דעם דין זאגט: הקרחת והגבחת מטמאות בב' סימנין במחי ובפשויון כו' ולפי שאין בהן שיער אין השיער הלבן סימן טומאה בהן.

דערפון איז משמע לכאורה אז דער רמב"ם נעמט ניט אן די דרשה פון תורת כהנים אז בשער לבן איז דא ניט מטמא מצד א לימוד, א מיעוט הכתוב, נאר מצד הטעם „לפי שאין בהם שיער“, און ווי ער זאגט מפורש אויך אין פירוש המשניות²⁹, „ולא יצוייר בכאן שיער לבן לפי שהקרחת וגבחת הוא מקום שאין בו שער“, ד.ה. וויבאלד ס'איז ניט קיין מקום שער, במילא קען דא ניט זיין קיין שער לבן.

(24) בדפוס ראשון ודפוס שני.

(25) כן הוא גם ברוב כת"י רש"י שתח"י. וכן הובא ברש"י בערלינער שאינו בכת"י ודפוסים מוגהים. ובכמה מקומות (תורת כאן. ועוד) שט"ס בפרש"י. וראה גם באר מים חיים (לאחי המהר"ל) לפרש"י, דמשמע דאינו גורסו. וכן מפורש בס' זכרון.

(26) שהרי ברא"ם הובא זה, ולא רק בתחלתו בהעתקת לשון רש"י (שיתכן שזוהי הוספת המעתיקים, והרא"ם ציין רק מקום פירושו), כ"א גם בתוך פירושו (וכ"ה ברא"ם הנדפס עם פירוש הנחלת יעקב), ומ"מ לא העיר ע"ז.

(27) במשכיל לדוד.

(28) ה"ל טומאת צרעת פ"ה ה"ט.

(29) נגעים פ"ג שם.

(30) לרמב"ם שם.

(31) למשנה נגעים פ"י שם.

(32) ראה תוי"ט נגעים שם ד"ה מחי' משנה אחרונה שם.

(33) ואולי זוהי גם כוונתו בפיה"מ „ולא יצויר בכאן שער לבן“ (ובתרגום קאפח: ולא יתכן כאן שער לבן), היינו לא שלא יצויר בכאן המציאות דשער לבן כ"א הסימן טומאה דשער לבן.

לויט פירוש רש"י אָבער אַז ניט דאָס
איז דער חילוק צווישן נתקים און „כי
ימרט ראשו“, פאָדערט זיך ביאור פאַר-
וואָס לייגט צו דער פסוק ומוסיף „קרח
הוא (טהור הוא)?“

דעריבער לערנט רש"י אַז דער פסוק
קומט לערנען ניט (נאָר) טהרה מטומאת
נתקין, שאינו נידון בסימני ראש וזקן
כו', נאָר (אויך ו)בעיקר אַז ער איז נידון
בסימני נגעי עור בשר. כדלקמן.

ה. דער אונטערשייד צווישן די צוויי
דיעות הנ"ל בנוגע נתקים איז אַ חילוק
אין דעם עצם גדר פון נתק, צי נתק איז
אויסגעטיילט פון נגע עור בשר בלויז
בנוגע חקום הנגע, אָדער ס'איז אַן
אַנדער סוג נגע. ומצד דעם קומט אַרויס
אַ נפק"מ לגבי קרחת וגבחת.

בתחלת פרשת נתקים³⁶ „איש או אשה
כי יהי בו נגע בראש או בזקן“ טייטשט
רש"י „בא הכתוב לחלק בין נגע
שבמקום שער לנגע שבמקום בשר שזה
סימנו בשער לבן וזה סימנו בשער
צהוב“.

דאָס הייסט: לדעת רש"י זיינען דאָס
ניט קיין צוויי סוגים אין נגעים. נאָר
ס'איז דערזעלבער סוג, און דער חילוק
ביניהם איז בלויז „במקום“, וואָס מצד
דעם חילוק במקום ווערט אַ חילוק
(אָבער נאָר) אין די סימני הטומאה פון
דעם נגע, אַז „במקום בשר“ איז „סימנו
בשער לבן“ און „במקום שער“ איז
„סימנו בשער צהוב“. און דאָס וואָס ער
ווערט אָנגערופן בשם אחר — „נתק“,
איז ווי רש"י זאָגט „כך שמו של נגע
שבמקום שער“, ס'איז נאָר אַ שינוי השם.

אע"פ אַז דאָס איז ניט קיין „מקום שער“
איז שער לבן (אויב, ביוצא מן הכלל
וואקסט ער דאָרט, איז ער) אַ סימן
טומאה; און דעת הרמב"ם — ההלכה —
אַז וויבאלד ס'איז ניט קיין מקום שער,
איז „אין השיער הלבן סימן טומאה בהן“.

ד. וי"ל הביאור בכל זה:

רש"י איז מדייק אין די ווערטער
וועלכע ער איז מעתיק פון פסוק „קרח
הוא“. דלכאורה: אויב דער פסוק קומט
בלויז זאָגן דעם דין אַז „איש כי ימרט
ראשו גו' טהור הוא“ מטומאת נתקין —
פאָרוואָס שטייט אויך „קרח הוא“?

בשלמא אויב מ'לערנט אַז נגעי נתקים
איז פירושם אַז עס זיינען אַרויס-
גענומען געוואָרן שערות הראש, איז
פאַרשטאַנדיק וואָס דער פסוק זאָגט דאָ
„קרח הוא“, ווייל דערמיט איז מוסבר
דער חילוק צווישן „נתק“, וואָס איז אַ
נגע, מיט דעם וואָס „ימרט ראשו“³⁴:

בשעת אַז נשרו שערות באמצע הראש
און עס זיינען דאָ שערות וואָס זיינען
מקיף דעם מקום מכל צד, איז דאָס אַן
ענין פון „חולי“ בהמקום, און דעריבער
איז דאָס אַ „נגע“ — „נתק“; בשעת
אָבער אַז דער גאַנצער שער פון איינעם
פון די צדדי הראש איז נמרט, דעמאָלט
איז „קרח הוא“ — דאָס איז דער טבע
פון דעם אדם „כי בטבעי בני אדם רבים
שיקרח להם מיעוט השער בצדדי הראש
לאחור או לפנים ואין הנתוק בהם חולי
אחר אלא הרי הוא כשאר הגוף“³⁵, און
דעריבער „טהור הוא“.

(34) ראה רמב"ן שם.

(35) ל' הרמב"ן שם. וראה בהנסמן לקמן הערה

[משא"כ ע"ד ההלכה, אז „נתק" איז אן אנדער טוג אין נגעים (וואָס „נתק משם השער") — ד.ה. אז מקום הבשר האָט איין סוג נגעים און ראש וזקן אַ צווייטער סוג נגעים — איז פון „קרח הוא" קען מען נאָר וויסן אז בשעת „מרט ראשו" איז ניטאָ דער דין „נתק"; און דערנאָך איז דער פסוק מחדש אַן ס'איז פאַראַן נאָך אַ סוג נגעים — קרחת וגבחת, וכנ"ל (ס"ב) פון תורת כהנים אַז „דבר הלמד מענינו . . . כשהוא אומר וכי יהי בקרחת או בגבחת נגע לכן אדם . . . שאינו טהור מכל טומאה אלא מטומאת נתקים בלבד" ד.ה. אַז לולא דעם ווייטערדיקן פסוק האָט אַן אַרט צו זאָגן אַז בקרחת וגבחת איז כלל ניטאָ קיין דין נגע³⁷].

ועפ"ז איז מובן וואָס רש"י איז ממשיך און זאָגט מפורש אויך די סימנים „בשער לבן ומח" ופשוט: דערמיט איז ער מדגיש אַז דאָס וואָס נידון בסימני נגעי עור בשר איז ניט נאָר מצד הדין (אז מען לערנט אַפּ פון אַ פסוק אַז „נדון . . . בסימני נגעי עור בשר"), ס'איז אַבער אַן אנדער סוג נגע — נאָר אַז דאָס איז איין זאָך: וויבאלד עס פעלט אין דעם גדר פון „מקום שער", איז ממילא חל עליו די גדרים פון נגע במקום עור בשר.

ו. ע"פ כל הנ"ל וועט מען אויך פאַרשטיין דעם חילוק פון שיטת רש"י

ועפ"ז איז מובן דער הכרח צו מפרש זיין אַז דער פסוק „קרח הוא טהור הוא" קומט זאָגן (ניט בלויז אַז „טהור מטומאת נתקין, שאינו נדון בסימני ראש וזקן", נאָר) אויך אַז „נדון . . . בסימני נגעי עור בשר כו":

די ווערטער „קרח הוא" אין פסוק זיינען אַ פירוש וטעם אויף דעם וואָס „טהור הוא": „קרח הוא" איז מדגיש אַז דער מקום הראש וואו ס'איז דאָ די קרחת איז ניט קיין „מקום שער" (וואָס דערפאַר איז ניטאָ דאָרט נתקין, דער „נגע שבמקום שער")³⁷; און היות אַז ס'איז ניט קיין „מקום שער", איז בדרך ממילא חל אויף דעם דער גדר פון „עור בשר", און אַ נגע במקום זה איז נידון „בסימני נגעי עור בשר".

ד.ה. רש"י זאָגט דאָ ניט קיין צוויי באַזונדערע דינים, איין דין אַז „טהור מטומאת נתקין, שאינו נדון בסימני ראש וזקן שהם מקום שער" און נאָך אַ דין אין וואָס ער איז יע נידון („בסימני נגעי עור בשר") — נאָר רש"י לערנט אַז דער פסוק זאָגט דאָ איין זאָך: „קרח הוא טהור הוא", וויבאלד אַז „קרח הוא" ווערט דאָס אויס „מקום שער", ובמילא — „טהור מטומאת נתקין שאינו נידון בסימני ראש וזקן שהם מקום שער אלא בסימני נגעי עור בשר בשער לבן כו"³⁸.

(37) להעיר מהגירסא בכמה כת"י רש"י (שתח"י): שאינו נדון בכלל ראש וזקן.

(38) לפ"ז מה שהתורה הוצרכה להמשיך ולפרש בפ"ע „וכי יהי בקרחת או בגבחת נגע לכן אדם גוי", לפרט מראות הנגע בקרחת וגבחת — אולי יש לומר, כי במציאות מראה העור דקרת וגבחת אינה בשווה ממש למראה עור בשר. ועצ"ע.

(39) ועד"ז כתוב פרשתנו (הנ"ל בפנים ריש סעיף ג) צרעת מלמד שמטמא כו', היינו שלמדן מנגעי עור בשר שגם קרחת מטמא בסימנים אלו, אבל מצ"ע ה"ל למדן דהוי סוג נגע אחר. וכן מוכח להברייתא דר"י הנ"ל (פסקא ה), דבר הלמד מענינו. וראה שם פסקא ג. וראה בכל הנ"ל במפרשי הת"כ שם.

דאָס (בדרך ממילא) ווי עור הבשר — נאָר פריער דאָרף חל זיין אויף דעם אַ גדר פון „קרח הוא“ אַז „אינה ראוי לגדל שער“⁴⁴ (אָדער אַז פעולות האדם השירו שער) „אעפ שראוי לגדל לאחר זמן הואיל ואבד כל שיער ראשו עתה הרי זה נקרא קרח או גבח“⁴⁴, און דעמאָלט האָט מען אַ לימוד מיוחד אַז „הקרחת והגבחת מטמאות“ ווי עור הבשר, ווי דער רמב"ם ברענגט⁴⁵, „שנאמר בהן כמראה צרעת עור בשר“ (ניט ווי שיטת רש"י אַז מען ווייס דאָס פון די ווערטער „קרח הוא“ גופא).

דאָס הייסט, אַז לדעת הרמב"ם איז קרחת וגבחת ניט דער זעלבער סוג נגע ווי נגעי עור הבשר.⁴⁶

און דאָס איז וואָס דער רמב"ם איז מסביר — „ולפי שאין בהן שיער אין השיער הלבן סימן טומאה: וויבאָלד אַז דער גדר פון קרחת וגבחת איז דאָס וואָס „אין בהן שיער“ — ד.ה. ניט נאָר אַז ס'איז ניט קיין „מקום שער“ ווי ראש וזקן (אַבער ס'איז פאָראַן שער ע"ד ווי עור הבשר שבשאר חלקי הגוף) — נאָר ס'איז איבערהויפט ניטאָ באַ זיי קיין שער, אפילו ניט ווי ס'איז דאָ בעור הבשר סתם (וואָס דערפאָר איז דאָס אַ באַזונדער „פרשה“ אין נגעים, אַ באַזונדער דער סוג נגע),

איז במילא מובן, אַז דער סוג הטומא־אה וואָס איז פאָרבונדן מיט דעם מקום

און שיטת הרמב"ם — צי דאָס וואָס קרחת וגבחת זיינען ניט קיין מקום שער איז אַ טעם אַז שער לבן זאָל דאָרט ניט זיין קיין סימן טומאה:

לויט רש"י, איז „קרח הוא“ (אַז ס'איז ניט קיין „מקום שער“) בלויז שולל אַז עס איז ניט קיין „מקום שער“ ווי ראש וזקן³⁷, אַבער עס איז ניט „ערגער“ ווי שאר חלקי הגוף (עור הבשר), און דעריבער איז דאָס ניט קיין טעם אַז שער לבן זאָל ניט זיין קיין סימן טומאה — נאָר עס איז פונקט ווי שאר הגוף, וואָס איז ניט קיין „מקום שער“ ווי ראש וזקן, און שער לבן איז דאָרט אַ סימן טומאה⁴⁰.

שיטת הרמב"ם אַבער איז — ווי ער פסקנט אין הלכות טומאת צרעת⁴¹ — אַז „נגעי הראש והזקן הוא שיפול השיער שבהן מעיקרו וישאר מקום השיער פנוי וזה הוא הנקרא נתק . . בין שהי' מראהו עמוק בין שלא הי' עמוק וכו'“⁴². ד.ה. אַז „נתק“ („נגעי הראש והזקן“) איז אַן אַנדער סוג נגע⁴³;

און דאָס וואָס קרחת וגבחת זיינען מטמאות בנגעים — איז ניט אַן ענין שבדרך ממילא (ווי לשיטת רש"י), אַז וויבאָלד ס'איז ניטאָ קיין שערות איז

40 ועוד י"ל: שער לבן גם בעור הבשר אינו ענין שבא בטבע, וראה פרש"י פרשתנו יג, ג בסופו: שער לבן סימן טומאה גיורת הכתוב הוא.
41 רפ"ח.

42 וכתבו בפרק בפ"ע לאחרי כל הפרטי דינים בדיני בהרת, וספק בהרת כו' (שבפרק וז). וראה לקמן סעיף ז.

43 וכן מפורש בדבריו שם פט"ז הי' בתחלתה. ולהעיר מצפני' ה'ל' כלאים פ"י ה"א (כג, ד): לשיטת רבינו נתק ונגעיו אינו בגדר נגעים רק הוא דין.

44 לשון הרמב"ם שם פ"ה ה"ח. וראה כס"מ שם. תוי"ט נגעים פ"י מ"י ד"ה הקרחת.

45 שם ה"ט.

46 ראה כסף משנה לרמב"ם שם פ"ה ה"ח. ומ"ש בכס"מ רפ"ח שם, ולפי זה קרחת וגבחת ונתק אחד הוא — כבר הקשה ע"ז בתוי"ט שם קרוב לסופו.

כאָטש די עבירות זיינען די סיכה אויף אלע סוגי נגעים, געפינט מען אין מפרשי התורה⁵⁰ אַז כמה פון די עבירות זיינען פאַרבונדן מיט אַן אַנדער סוג פון נגעים (די חילוקי מראות נגעים, פרטי הנגעים, נגע עור בשר שחין מכה נתק וכו').

אין פירוש רש"י עה"ת⁵¹ בריינגט רש"י נאָר צוויי ענינים אויף וואָס נגעים באים, „הנגעים באין על לשון הרע“⁵², „הנגעים באין על גסות הרוח“.

ווייל אַז דאָס זיינען די צוויי סוגים אין נגעים — נגעי עור בשר, און נגע במקום שער — נגעי הראש והזקן:

„לשון הרע“ וואָס איז „מעשה פטופטי דברים“⁵³, אַן ענין חיצוני באַ דעם מענטש, זיינען גורם נגעים בשאר חלקי הגוף בעור הבשר, וואָס איז אַ נידעריקע מדריגה אין מענטש; „גסות הרוח“ וואָס קומט און איז פאַרבונדן מיט אַ פני-מיותדיקן „אַרט“ אין מענטשן, רירט דאָס אַן במקום גבוה של האדם בראש⁵⁴ (או בזקן).

דער רמב"ם זאָגט⁵⁵ וועגן נגעים נאָר אַז דאָס קומט מצד לשון הרע, און איז מסביר דעם חטא דערפון אַז סו"ס בריינגט דער חטא אין דיבור, „לדבר באלקים וכוּפּרין בעיקר“.

ועפ"ז יש לומר אַז דאָס איז דער חילוק לדעת הרמב"ם צווישן נגע עור

„שאינו בהן שיער“, איז ניט פאַרבונדן מיט „שער לבן“ (אפילו ווען לפועל וואַקסט דאָרט אויס שערות).

בסגנון אחר: וויבאלד „קרח הוא“ איז שולל (ניט נאָר „מקום שער“ ווי ראש וזקן, נאָר) שער בכלל, „אין בהן שיער“ — דעריבער, ווען ביי אַ „קרח“ וואַקסט שער, איז עס כאילו ווי דער שער לבן איז ניט שייך למקום זה; ובמילא זיינען די גדרים ודינים בשייכות צו „שער“ ניט שייך ביי קרחת וגבחת.

ז. אע"פ אַז לדעת הרמב"ם איז (אויך) קרחת וגבחת אויסגעטיילט פון נגעי עור הבשר, שטעלט ער עס אָבער צוזאַמען מיט די אַנדערע נגעים פון עור הבשר (און אויך די מציאות און די סימני הנגע זיינען שווה, „שהראש או הזקן שנקרחו כעור הבשר לכל דבר אלא שאין מטמאין בשיער לבן“⁴⁷).

וואו איז ער מדגיש אַז ס'איז אַן אַנדער סוג פון נגע? איז דאָס באַ נתקים, נגעי הראש והזקן. וואָס דאָס שרייבט דער רמב"ם בפרק בפני עצמו בסוף פון אלע נגעי אדם⁴⁸.

ויש לומר די הסברה בזה, און דער ביאור אין דעם חילוק צווישן דעת רש"י ודעת הרמב"ם בזה ע"פ טעמי המצות: בדברי רז"ל⁴⁹ ווערן גערעכנט כמה עבירות אויף וועלכע „נגעים באים“.

(47) רמב"ם שם פ"ה ה"א.

(48) וכן בסוף הל' טומאת צרעת שם מפרש רק ב' סוגי נגעים בנגעי אדם „שאינו דומים זל"ז: שהרי לובן עור האדם קרוי צרעת ונפילת קצת שיער הראש או הזקן קרוי צרעת (וממשיך) ושינוי עין הנגדים או הבתים קרוי צרעת.

(49) ערכין טו, א (על שבועה דברים). ויקר' פי"ז, ג (על עשרה דברים). במדב"ר פי"ז, ה (על י"א דברים). ועד"ז בח"ג ר"ו, א. ובכ"מ.

(50) ראה אלשיך ושב"ד עה"ת פרשתנו. ועוד.

(51) מצורע יד, ד.

(52) וראה גם פרש"י פרשתנו יג, מה.

(53) פרש"י מצורע שם.

(54) וכ"ה באלשיך סוף פרשתנו (יג, כד. מ)

דצרעת הראש (נתק) היא על גסות הרוח.

(55) סוף הל' טומאת צרעת.

דעריבער טיילט דער רמב"ם אויס נגעי הראש אַלס אַ באַזונדער סוג נגע, און בפרק בפ"ע לבסוף אַלע נגעי אדם, וואָרום דאָס איז (במדה מסוימת) אויסגעטיילט בחומריזתו, פון אַנדערע נגעים שבעור הבשר.

און דורך דעם לימוד בפרשת נגעים אין תושב"כ ותורה שבע"פ איז דאָס גופא מעורר אויף דער זהירות פון די עבירות אויף וועלכע נגעים באים, זהירות בתכלית, ביז צו בריינגען דעם טאָן היפך דהנ"ל — כסיום הרמב"ם אין לימוד הלכות אלו: בריינגען „שיחת כשרי ישראל“⁵⁷ וואָס „אינה“⁵⁸ אלא בדברי תורה וחכמה לפיכך הקב"ה עוזר על ידו ומזכה אותן בה שנאמר⁵⁹ אז נדברו יראי ה' איש אל רעהו ויקשב ה' וישמע ויכתב ספר זכרון לפניו ליראי ה' ולחושבי שמו“.

(מש"ח ש"פ תזריע תשד"מ)

(57) ל' הרמב"ם שם בסופו.

(58) להעיר מעירובין נד, ב.

(59) מלאכי ג, טז. — וראה שם שבא בהיפך

מהאומרים „שוא עבוד אלקים גו“ ד"א, נדברו יראי

הוי" גו" ועד"ז באבות פ"ג מ"ב. — ובזח"ב (ריו, א):

מלין דאורייתא כו' חכמה דשמי'.

בשר בכלל מיט נגעי הראש והזקן — נתק: כ"ז דער חטא האדם איז נאָר „שיחת הרשעים שהוא הליצנות ולשון הרע“⁵⁶, זיינען די נגעים פאַרבונדן מיט דעם עור הבשר שבגוף, בשעת אָבער דאָס בריינגט אים צו „לדבר באלקים וכופרין בעיקר“, אָ ענין פאַרבונדן מיט דעות, דעמאלט קומען נגעים בראש (וזקנו) — נתק.

ח. ועפ"ז יש לבאר דעם חילוק צווישן דעת רש"י והרמב"ם: לדעת רש"י — איז נגעים באים על לשון הרע וגסות הרוח, כאַטש דאָס זיינען צוויי זאַכן, זיינען זיי אָבער אין דעם זעלבן סוג — אַ חטא וואָס איז (בעיקר) כלפי חבירו, דעריבער לערנט רש"י אָ נגעי הראש והזקן — נתקים, זיינען ניט קיין אַנדער סוג נאָר „כך שמו של נגע שבמקום שער“.

לדעת הרמב"ם אָבער אָז די נגעי הראש זיינען פאַרבונדן מיט כפירה בעיקר, איז דאָך דאָס לגמרי אָן אַנדער סוג ווי נגעים שבעור בשר וואָס קומען אויף לשון הרע.

(56) רמב"ם שם.

מצורע

א חיוב פון דעם עני — איז מהיכא תיתי
אז אין אזא פאל זאל זיך אויף אים לייגן
א חיוב צו ברענגען קרבנות עשיר?⁵
מצורע עשיר מאן דער מציאות שלו?

אין צווייטן פאל איז ניט גלאטיק לשון
הרמב"ם — „שהרי זה הנודר חייב
בקרבנות עשיר“: דער רמב"ם האָט
לכאורה געדארפט זאָגן „שהרי זה
המצורע חייב בקרבנות עשיר“ (ד.ה.
וויבאלד דער מצורע איז אן עשיר, מוז
דעריבער דער נודר, וואָס וויל פטרין
יעצמ'ס חיוב⁶, ברענגען קרבנות
עשיר).

ב. נאָך אַ תּמ' אין דעם ענין:

דעם אויבנדערמאָנטן דיין ברענגט
דער רמב"ם פריער, אין הלכות מעשה
הקרבנות⁷, וז"ל: האומר קרבן מצורע זה
או יולדת זו עלי אם ה' אותו מצורע או
היולדת עניים מביא הנודר קרבן עני,
ואם היו עשירים מביא הנודר קרבן
עשיר אע"פ שהנודר עני.

אין עס דאָך אַ סתירה פון איין הלכה
אויף דער צווייטער⁸: ווי פסקינט דער
רמב"ם אין הל' מעשה הקרבנות „מביא
הנודר קרבן עני“ סתם — בשעת ער

א. אין סוף הלכות מחוסרי כפרה
פסקינט דער רמב"ם: עשיר שאמר
קרבנו של מצורע זה עלי⁹ והמצורע ה'
עני הרי זה מביא על ידו קרבנות עשיר
שהרי יד הנודר משגת. ועני שאמר
קרבנו של מצורע זה עלי וה' המצורע
עשיר הרי זה מביא על ידו קרבנות
עשיר שהרי זה הנודר² חייב בקרבנות
עשיר.

איז לכאורה ניט מובן: אין ערשטן
פאל — למאי נפק"מ צי „יד הנודר
משגת“, וואָס דערפאַר דאַרף ער ברענ-
גען קרבנות עשיר — ער האָט אויף זיך
אַנגענומען „קרבנו של מצורע זה“ און
יענער מצורע איז אן עני, היינט פאַר-
וואָס זאל ער נתחייב ווערן אין קרבנות
פון אן אַנדער מצורע — אן עשיר?

אין גמרא שטייט³: „ואע"ג דמדירו
עשיר (בתמי") ואם דל הוא אמר
רחמנא, ולא דל הוא“ די שאלה איז
אַבער: וויבאלד דער נודר איז ניט
מחוייב געוואָרן אין אַ קרבן מצורע כלל
וכולל, ס'איז נאָר וואָס ער נעמט אויף זיך

(1) ממשנה וגמרא ערכין (ז, א-ב).

(1*) כ"ה בדפוס רומי רמ ועוד, וכן הועתק
בכס"מ (וכל המשנה שם). וכ"ה בהל' מעה"ק שהובא
לקמן בפנים. — אבל בדפוסים הנמוצים „עליו“ (אף
שבבבא ה' הגירסא „עליו“).

(2) כן הוא בכל הדפוסים שראיתם.

(3) ערכין שם, סע"א.

(4) רש"י. ובקרבן אהרן לתו"כ פרשתנו (יד, כא)
מפרש: שאין יתכן שעשיר יביא קרבן עני וזה הקרבן
לא התירה אותו התורה אלא למי שהוא דל כו'
(ע"ש). וראה הערה הבאה.

(5) ובפרט את"ל ד.מה שהתורה פטרה עני
מקרבן עשיר" הוא (לא „משום דאין לו“, מתמת
עוני, אלא) ד „הדין כו“, הוא „פטור בעצם“ (צפע"ג
להל' נזירות פ"ח הי"ח. שם קונטרס השלמה כו, ב).
וראה לקמן הערה 30.

(6) ראה לקמן סעיף ג והערה 17.

(7) פי"ד הי"ט.

(8) ראה גם צפע"ג להל' נזירות שם.

והביאור בזה:

דער דין איז¹⁴, אז „חטאת ואשם . . . אינן באין בנדר ובנדבה, האומר הרי עלי חטאת או אשם . . . לא אמר כלום.“ אבער ווען איינער זאגט „חטאתו כו' של פלוני עלי, אם רצה אותו פלוני הרי זה מניחו להקריבו על ידו ומתכפר לו“¹⁵.

ויש לומר, אז אין דעם דין (אז מען קען ברענגען א חטאת כו' פאר א צווייטן וועלכער איז מחוייב אין דעם) זיינען פאראן צוויי חידושים:

(א) מצד הלכות נדרים — אע"פ אז „האומר הרי עלי חטאת . . . לא אמר כלום“ (עס ווערט ניט אויף אים קיין חיוב לקיים נדר), איז במה דברים אמורים ווען אין דעם קרבן חטאת כו' איז ניטא קיין צד חיוב; אבער ווען דער נודר זאגט „חטאתו כו' של פלוני א מחוייב בדבר) עלי“, לייגט זיך אויפן נודר א חיוב צו ברענגען דעם קרבן מצד דין נדר¹⁶.

(ב) מצד דעם מתכפר¹⁷ — עס היות אז דער חיוב צו ברענגען דעם חטאת כו' איז, חל, כמובן, נאר אויף דעם וואס איז באגאנגען דעם חטא (אדער ער געפינט זיך אין א מצב וואס פאדערט א כפרה — וכנדו"ד, א מצורע) — האט אבער תורה מחדש געווען, אז מצד דער ערבות פון אידן (כל ישראל ערבינן זב"ז¹⁸) קען א צווייטער איד ברענגען די

זאגט בפירוש אין הל' מחוסרי כפרה¹⁹ אז אויב דער נודר איז אן עשיר מוז ער ברענגען „קרבנות עשיר“?

דער כסף משנה²⁰ באוואונט עס און זאגט, אז דער רמב"ם „לא חשש לפרש כאן לפי שסמך על מ"ש שם“. אבער דער תירוצ איז מתאים נאר לויט שיטת הכס"מ²¹, אז דער רמב"ם בספרו פאר-לאזט זיך אין איין ארט אפילו אויף דעם וואס ער שרייבט אין א ווייטערדיקן ארט. אבער לויט די דיעות — וכן מסתבר, לכאורה — אז דער רמב"ם פארלאזט זיך נאר „על²² מ"ש כבר במקום אחר הקודם לזה אבל שנאמר שסומך כאן על מה שיבא לפנינו היא סמיכה שאין בה עמידה“ — האט דאך דער תירוצ קיין ארט ניט.

ג. וי"ל, אז אין דעם דין זיינען פא-ראן צוויי גדרים: מצד דעם גדר פון מעשה הקרבנות איז מספיק אז דער עשיר זאל ברענגען פאר דעם מצורע עני קרבנות עני (און אויב דער מצורע איז אן עשיר — דארף ער פאר אים ברענגען, כנדרו, קרבנות עשיר); משא"כ מצד הל' מחוסרי כפרה איז דער עשיר מחוייב צו ברענגען (פארן מצורע העני) קרבנות עשיר²³.

(9) וכן מפורש בגמ' ערכין שם, דמתני' (שם) „הי' מצורע עני מכיא קרבן עני' איירי, כשהי' מדירו עני . . . אבל מדירו עשיר הי' דמיתיי בעשירות“.

(10) הל' מעה"ק שם.

(11) ראה די מלאכי כללי הרמב"ם אות ו.

(12) יד מלאכי שם, ושי"ן.

(13) ע"ד (ולא ממש) חיוב בצדקה מצד הל' דעות

או צדקה ומתני' וכיו"ב (ראה לקמן ע' 219

ואילך).

(14) רמב"ם הל' מעה"ק שם הי"ח.

(15) שם הי"י.

(16) להעיר מצפע"ג שם, דהאומר סתם קרבנות

של פלוני עלי אינו ר"ל לפטור את פלוני. ע"ש.

(17) להעיר מצפע"ג שם, דגבי מחוסרי כפרה

. . . סתמא ג"כ הוה כמו לפטור“.

(18) שבועות לט, סעי'א. ושי"ן. פרש"י בחוקתי כו,

לו. ובכ"מ.

קרבות „על ידו“, און דעם צווייטנס קרבן טוט אויף די כפרה פונעם חוטא (אדער פון דעם מחוסר כפרה — מצורע).

ד. און דאָס איז נקודת החילוק צווישן די צוויי דינים — אין הלכות מעשה הקרבות און אין הלכות מחוסרי כפרה:

אין הל' מעשה הקרבות קומט דער דין פון „האומר קרבן מצורע זה . . עלי“ בהמשך צו דיני נדרים ונדבות שבקרבתו¹⁹, והיינו, אַז דאָ רעדט זיך וועגן דעם חיוב וואָס ליגט אויפן נודר צו מקיים זיין נדרו — און דערפאַר זאָגט דער רמב"ם אַז „מביא הנודר קרבן עני“ (אפילו ווען דער נודר איז אַן עשיר) — ווייל דער דיבור הנדר איז דאָר געווען „קרבן מצורע זה . . עלי“, ער האָט אויף זיך אנגענומען די קרבות פון דעם מצורע; און וויבאַלד דער מצורע איז אַן עני, איז ער מצד הלכות נדרים מחוייב צו ברענגען אַ קרבן עני²⁰ (וכמ"כ לאידך — „אם היו עשירים מביא הנודר קרבן עשיר אע"פ שהנודר עני“).

משא"כ אין הל' מחוסרי כפרה איז דער תוכן — כפרת המצורע, ובמילא איז די הדגשה דאָ אויף דעם וואָס דער נודר ברענגט דעם קרבן (ניט צו יוצא זיין זיין חיוב (מצד נדרו), נאָר) צו אויפ־טאָן דעם חסרון הכפרה פאַרן מצורע.

[וואָס דאָס איז דער דיוק אינעם שינוי הלשונות פון רמב"ם — אין הל' מעשה הקרבות איז לשון הרמב"ם „מביא הנודר קרבן עני“, משא"כ אין הל' מחוסרי כפרה — „מביא על ידו קרבות עשיר“: אין הל' מעשה הקרבות רעדט זיך ווי אזוי דער נודר איז מחוייב צו אויספירן דורכן קרבן זיין נדר²¹ — „מביא הנודר“; משא"כ אין הל' מחוסרי כפרה איז דער עיקר מדובר וועגן דעם קרבן וואָס ער דאַרף ברענגען צוליב כפרת המצורע — „על ידו“].

און דאָס איז דער טעם פאַרוואָס אין הל' מחוסרי כפרה זאָגט דער רמב"ם „מביא על ידו קרבות עשיר“ — ווייל דער דין מצד „מחוסרי כפרה“ איז, אַז מצד ענין הערבות קען אַ צווייטער איד איבערנעמען אויף זיך די הבאת הקרבן פונעם מצורע (כאילו דער נודר וואָלט געווען דער מצורע). און וויבאַלד דער נודר ווערט דער מביא ומקריב פון דעם קרבן מצורע, דערפאַר ווערט (אין דעם פרט) געמאַסטן לויטן הישג יד (ניט פונעם מצורע, נאָר) פון דעם נודר²², און

21 ולכן הקדים הרמב"ם (בהל' מעה"ק) הלכה זו לפני ההלכה (הגיל) „האומר חטאתו כו' של פלוני עלי . . .“ הי"ז מניחו להקריב על ידו ומתכפר לו" — דלכאורה תמוה, איך מתאים לכתוב ההלכה ד „האומר קרבן מצורע זה . . . עלי“ קודם כתבו שמוטר לאחר להביא קרבות של פלוני עבדו — כי הדיו ד „האומר קרבן מצורע זה . . . עלי“ הוא לא כדי „להקריבו על ידו“ כ"א רק בשביל קיום נדרו. ואכ"מ.

22 והא ד „מביא אדם על ידי בנו כו' בתו כו' קרבן עני“ (נגעים פי"ד מי"ב, רמב"ם הל' שגגות פי"ה ז"ו) — יש לחלק בין מי שמתחייב בעצמו (ע"י נדרו) [ומביא בשביל השני מצד ענין הערבות] שאז הוא לפי הישג ידו, ובין האב שמביא בשביל בנו כו', שבוה הוא רק כשלוחו של הבן כו' ולכן הוא לפי הישג יד הבן כו'. וראה תוספות חדשים ומשנה אחרונה נגעים שם.

19 שבוה מתחיל פרק יד מהל' מעה"ק: מתנדב אדם כו'.

20 ראה ערכין שם, ב: ולרבי כו' בתר חיובא דנדרא אולינן — והרי לשיטת הרמב"ם (בפיה"מ ערכין שם) „אין בין רבי וחכמים מחלוקת“ (ועייני"כ רמב"ם הל' ערכין פי"ג הי"ו ובראב"ד גיכ"ש). וראה חיי"ט למשנה ערכין שם. ואכ"מ.

ניט מצד כפרת המצורע — דארף אויס-
קומען, און בדיעבד, אויב דער נודר
(העני) האָט געבראַכט קרבנות עני,
ווערט דער מצורע נתכפר, נאָר דער
נודר האָט ניט יוצא געווען נדרו —
משא"כ ווען דאָס איז אַ חיוב אויך מצד
כפרת המצורע, כמובן].

ויש לומר הביאור בזה:

אע"פּ אַז דער נודר עצמו איז אַן עני,
און עס וואָלט זיך געדאַרפט מעסטן
לויט זיין הישג יד²³ — וויבאַלד אָבער
אַז מיט זיין נדר האָט ער זיך מתחייב
געווען אין קרבנות עשיר, איז עס כאילו
ווי דער נדר גופא האָט אויף אים גע-
פּועלט ער זאל האָבן דעם גדר הישג יד
פּון אַן עשיר — אויך צוליב כפרת
המצורע — און דערפאַר איז ער „מביא
על ידו קרבנות עשיר“ וע"ד וואָס
נשבעין לקיים מצות²⁴ ווייל דאָס וועט
עם בטבע ובפּונעל מזרז זיין זיך מתנייגע
זיין לקיים שבועתו — ביז יגעת
ומצאת²⁵.

ו. דערפּון האָט מען אַ הוראה
נפלאה אין דעם גודל הכח פּון אהבת
ישראל און אחדות ישראל:

צום אַלעם ערשטן זעט מען, ווי איין
איד קען אויפּטאָן פאַר אַ צווייטן אידן
אַזוי פּיל, אַז דורך זיין ברענגען אַ קרבן
ווערט נתכפר אַ צווייטער איד; און ניט
נאָר אין אַ פּאַל ווען דער צווייטער איז
אַן עני און איז ניט בכוח צו ברענגען אַן
אייגענעם קרבן, נאָר אפילו ווען דער
מצורע איז אַן עשיר, קען אַ צווייטער
איד (און — אַן עני?) ברענגען פאַר אים
זיין קרבן.

אויב „יד הנודר משגת“ דארף ער ברענ-
גען קרבנות עשיר, ווייל „ואם דל הוא
אמר רחמנא, ולא דל הוא“.

ה. עפ"ז איז אויך מתורץ לשון
הרמב"ם אין צווייטן פּאַל „ועני שאמר
. . . והי המצורע עשיר הי"ז מביא . . .
קרבנות עשיר שהרי זה הנודר חייב
בקרבנות עשיר“:

עם היות אַז מצד „הלכות מחוסרי
כפרה“ רעכנט מען זיך טאַקע מיטן
הישג יד פּון דעם (נודר) מביא הקרבן
כנ"ל, און וויבאַלד דער מביא הקרבן איז
איז דעם פּאַל אַן עני, דארף ער ברענ-
גען אַ קרבן עני — פּונדעסטוועגן דארף
ער איז דעם פּאַל ברענגען קרבנות
עשיר, ווייל „זה הנודר חייב בקרבנות
עשיר“ — מצד זיין נדר האָט ער זיך
מתחייב געווען צו ברענגען „קרבנו של
מצורע זה“ (וועלכער איז אַן עשיר),
דארף ער במילא ברענגען קרבנות
עשיר (ווי דער רמב"ם זאָגט אין הל'
מעשה הקרבנות, כנ"ל).

דער ביאור איז אָבער ניט אינגאַנצן
גלאַטיק. ווייל דער רמב"ם זאָגט אויך
אין צווייטן פּאַל „מביא על ידו קרבנות
עשיר“, וואָס פּון דער הדגשה איז
משמע, כנ"ל, אַז זיין חיוב צו ברענגען
„קרבנות עשיר“ איז (ניט בלויז צוליב
קיום הנדר, נאָר) אויך צוליב כפרת
המצורע²³.

[בפרט אַז ס'איז אַ נפק"מ להלכה:
אויב דער חיוב צו ברענגען „קרבנות
עשיר“ איז בלויז מצד קיום הנדר און

(23) ולהעיר שיש לימוד מיוחד דעני המדיר
מצורע עשיר מביא קרבנות עשיר (ערכין שם, ריש
ע"ב. תיכ פרשתנו יד, כא).

(24) נדרים ח, רע"א. וש"נ.

(25) מגילה ו, ב.

ער אליין איז אן עני און דער צווייטער איז אן עשיר — שטעלט אים תורה אריין אין דעם גדר פון אן „עשיר“ און ער איז מחוייב צו ברענגען פאר דעם צווייטן „קרבת עשיר“.

אויב ער אליין וואלט ח"ו געווען א מצורע — וואלט ער נישט געווען מחוייב אין קרבנות עשיר³⁰; און בשעת ער נעמט אויף זיך צו העלפן א צווייטן אידן — ווערט ער מחוייב אין קרבנות עשיר (אלס זיין „הישג יד“ כנל)!)

וואס דער טעם והסברה (פנימית) אין דעם איז י"ל לויט ווי מ'האט דערציילט כמה פעמים³¹, וואס מ'האט געזען ביים רבי'ן דעם שווער בעת עס האט זיך גע- האנדלט וועגן איבערדרוקן דא (אין ארצות הברית) צום ערשטן מאל די תשובות פון צמח צדק — אז ער האט מציע געווען א געוויסן אידן ער זאל מנדב זיין די הוצאות ההדפסה פון די ספרים — כאטש אז לפי מעמדו ומצבו איז דאס כלל נישט געווען לויט זיין יכולת. דער איד האט דאס אויף זיך מקבל געווען און דער רבי האט אים גע- בענטשט וכו'. דערנאך איז דער איד נת- עשר געווארן און האט מצליח געווען צו אויספירן זיין הבטחה במילואה — ער האט געגעבן דאס גאנצע געלט פארן דרוקן די ספרים.

האט כ"ק מו"ח אדמו"ר דעמאלט גע- זאגט, אז בשעת ער האט געמאגט ביים

און דאס איז עד כדי כך — אז ברענ- גענדיק דעם קרבן ווערט דער נודר אנגענומען אזוי ווי ער וואלט געווען דער וואס דארף די כפרה און מ'רעכנט זיך מיט'ן נודר'ס הישג יד!

ווארום דאס איז דער אמת'ער ענין פון אחדות ישראל, אז אידן זיינען ווי איין גוף (כמבואר בירושלמי²⁶), וואס דערפאר, בשעת עס איז דא א פגם און חסרון ביי איין אידן ר"ל (אין איין „אבר“ דגוף זה), ווערט דאס נרגש אין אלע „אברים“ פון דער קומה כללית²⁷ (כלל ישראל). ווייל ס'איז נישט בלויז „יענעם"ס חסרון ופגם, נאר אן אייגענ- נער חסרון ופגם.

[וכמבואר²⁸ דער טעם פארוואס אויך צדיקים זאגן דעם נוסח הווידיוי „אשמנו כ"ו" — כאטש זיי זיינען נישט שייך צו א חטא²⁹ ובפרט צו כו"כ פון די אויסגע- רעכנטע חטאים — ווייל „כל ישראל“ זיינען ווי א „גוף אחד“, ו'זה הערבות שאדם ערב בשביל חבירו אם יחטא"].

ז. אויך ווערט דא מודגש נאך א גרעסערער ענין — אז בשעת א איד לייגט זיך אריין צו פועל זיין א כפרה פאר א צווייטן אידן איז דער צייט ווען

(26) גדרים פ"ט ה"ד.

(27) לקו"ת ר"פ נציבים. ובכ"מ.

(28) טעמי המצות להרחיז פ' קדושים, הובא ונתבאר בארוכה במאמרי אדה"ז-פרשיות (ח"ב ע' תקצא ואילך). סהמ"צ להצ"צ מצות אהבת ישראל. ונווד. — וראה ס' חסידים סכ"ב, סתרי"א. ט"ז או"ח סתרי"א סק"א.

(29) ראה עוד ביאר — לקו"ש חכ"ה ע' 16-17. ושי"ן ולהעיר מרמב"ם הובא בחיד"א (מדבר קדמות ע' דו"י. ובכ"מ — נזכר בבבית עולם לס' חסידים שם).

(30) ואף שומרת לו להביא קרבן עשיר — אא"פ לחייבו בזה. ולהעיר מצפ"ע שם: וע' בהך דכריתות דף כ"ח ע"א דמצר"ך שם קרא דעני המביא קרבן עשיר יצא.

(31) ראה אגרות קודש אדמו"ר מהור"י"צ ח"ה ס"ע תקיג ואילך.

ארויס פון זיינע הגבלות, און ניט קוקנ-
דיק וואָס ער איז אָן עני איז ער זיך
משתדל יותר מכפי יכלתו פאַר דער
כפרה פון חברו העשיר — „עפנט“
פאַר אים דער אויבערשטער נייע
„צנורות“ פון פרנסה, אַז ער זאל קענען
מקיים זיין די החלטה טובה —
בעשירות.

(משיחת כ"ו תשרי תשמ"ו)

אידן די הבטחה איז דאָס טאַקע ניט גע-
ווען לפי יכלתו (אפילו ניט לויט וויפל
ס'איז פאַר אים באַשטימט געוואָרן מל-
מעלה): נאָר דורך דער החלטה טובה
גופא זיינען פאַר אים געעפנט געוואָרן
מלמעלה נייע „צנורות“ פון פרנסה, אַז
ער זאל קענען מקיים זיין הבטחתו.

ועד"ז איז דער ביאור בנדו"ד: בשעת
דער אויבערשטער זעט ווי אַ איד גייט

מצורע ב

זיי ניט בהמשך אחד, דהיינו: (א) ניט צו מפסיק זיין אינמיטן מיט די דינים פון נגעי בגדים, און (ב) זאגן ביידן אין דער זעלבער סדרה.⁵

(ב) פארוואס שטייט די פרשה פון נגעי בתים נאך „תורת המצורע ביום טהרתו“, און ניט לפני „בספ תזריע“ בהמשך צו די דינים פון נגעי (אדם ו) בגדים?⁶

(ג) פארוואס זיינען נגעי בתים אגב דערש פון נגעי אדם, אז ביי זיי קומט דער „סדר“ פון טהרת הבית (מיט „צפרים“ וכו') תיכף בהמשך צו די דיני טומאה וטהרה פון די נגעים גופא (ניט ווי ביי נגעי אדם וואס די פרטי דינים זייערע און „תורת . . . ביום טהרתו“ ווערן פאנאנדערגעטיילט, כנ"ל)?⁷

ב. נאך אז ענין מיוחד געפינט מען דוקא ביי נגעי בתים, אז דער אויבער-שטער האט מלכתחילה מודיע געווען: כי תבוא אל ארץ כנען גוי ונתתי נגע צרעת בכית ארץ אחזתכם.⁸

זיינען פאראן אין דעם צוויי פירושים און הפכיים:

א. אין דעם סדר ווי תורה שטעלט אויס די דינים פון נגעים — געפינט מען א דבר פלא:

פריער, אין פרשת תזריע, שטייען די פרטי דינים פון נגעי אדם, און אויך פון נגעי בגדים, אבער — נאך די דינים השייכים צו די נגעים גופא: (א) וועלכע זיינען טמא און וועלכע — טהור; (ב) ווען און ווי אזוי עס ווערט די טהרה פון די (טומאת ה) נגעים.

דערנאך, אין א באזונדער סדרה — פרשת מצורע — קערט זיך אום די תורה צו נגעי אדם און זאגט „תורת המצורע ביום טהרתו“:² די דינים (און סדר) פון א מצורע „ביום טהרתו“ כו' — „ולקח למטה גוי“; הבאת קרבנות וכו'.³

און לאחרי דער פרשה פון „תורת המצורע ביום טהרתו“ קומט די פרשה פון נגעי בתים:⁴ און די פרשה — איז כולל סיי די דינים פון די נגעים עצמם, און סיי דעם סדר פון טהרת הבית (דורך שתי צפרים כו'), ע"ד דעם סדר פון א „מצורע ביום טהרתו“.

איז לכאורה תמוה:

(א) פארוואס טיילט תורה פאנאנדער די דינים פון א מצורע אין צוויי בא-זונדערע סדרות — וועגן די נגעים עצמם אין פ' תזריע און דעם סדר פון „יום טהרתו“ וכו' בפרשתנו — און זאגט

(1) יג, א ואילך.

(2) פרשתנו יד, ב.

(3) שם, ג ואילך; שם, י ואילך.

(4) שם, לג ואילך.

(5) ראה אוה"ח פרשתנו יד, לד.

(6) ואף שרק בנגעי בתים נאמר (פרשתנו שם) „כי תבוא אל ארץ כנען גוי“, שנוהגים רק בארץ (תוי"כ (וראבי"ע) עה"פ. נגעים פי"ב מ"ד), או שבמדבר אין בתים לנגוע בהם (אוה"ח שם) — הרי ה' אפשר לכתוב פרשת נגעי בתים עם ההקדמה „כי תבוא גוי“ לפני, בספ תזריע.

ולהעיר שלדעת הרמב"ן (תזריע יג, מז) גם נגעי בגדים „לא ינהגו אלא בארץ“.

(7) פרשתנו שם.

טוב וואָס איז געווען באַהאַלטן אין די בתים¹¹. (ב) צוליב דער נידעריקייט — „רוח מסאבא“ — וואָס איז דאָרט גע-ווען, וואָס האָט געפאַדערט אַז די בתים זאָלן צעשטערט ווערן.

נאָך מער: עס איז מובן, אַז „ונתתי נגע צרעת בבית ארץ אחוזתכם“ מיינט ניט אַז איז אַלע הייזער פון „ארץ אחו-זתכם“ האָט דער אויבערשטער אַריינ-געגעבן „נגע צרעת“ — אַזאָ חידוש גדול וואָלט געדאַרפט ערגעץ שטיין¹² — נאָר בלויז אין אַ חלק מסויים, ומס-תבר — אַ חלק קטן.

און אַעפֿ אַז רוב (אַדער — אַלע) כנענים זיינען געווען עובדי-עבודה-זרה, און בכלל איז דאָך „מעשיהם . . מקול-קלים מכל (האומות) עמים“¹³ — האָט דאָך אין אַלע זייערע בתים שורה גע-ווען אַ „רוח מסאבא“: פאַרוואָס זיינען נגעים ניט געווען אין אַלע בתים?

(א) אין פרש״י על התורה — און אַזוי אויך אין מדרש¹⁴ — שטייט: בשורה היא להם שהנגעים באים עליהם¹⁵ לפי שהט-מינו אמוריים מטמוניות של זהב בקירות בתיהם . . על ידי הנגע נותץ הבית ומוצאן.

(ב) אין זהר¹¹ (נאָך דעם ווי ער ברענגט דעם אויבנדערמאָנטן טעם — „לאשכחא מטמונין דאטמרן בביתיהו“) — זאָגט ער, אַז אַזוי ווי די כנענים זיינען געווען עובדי עבודה זרה, האָט דערפאַר שורה געווען אין זייערע בתים אַ „רוח מסאבא“ (רוח טומאה). און דער-פאַר „ונתתי נגע צרעת בבית ארץ אחו-זתכם“¹², כדי די אידן זאָלן נותץ זיין די בתים און דורכדעם מסלק זיין דעם „רוח מסאבא“: און די הייזער וואָס אידן וועלן דערנאָך בויען מוזן זיין פון „אנבים אחרות . . ועפר אחר“¹³, אַזוי אַרום וועלן אידן לעבן „בקדושה ובדיורא קדישא“.

קומט אויס, אַז „ונתתי נגע צרעת בבית גוי“ איז געווען צוליב צוויי פאַר-קערטע סיבות¹⁴: (א) צוליב דעם ריבוי

ליטוריים לבד וקצתם היו לאשכחא מטמונים¹⁵. אבל גם לפירוש זה הרי עכפֿ לדעת ר״ש בזהר שם (ע״ב) „בא להכריע שני הפי׳ כי כולם דברי אלקים חיים, ולהעיר מאלשיך פרשתנו כאן דנגעי בתים באים, הן למען ייסר בעליו על עון אשר חטא“ והן כדי ליתן לו אוצרות כשכר על „איהו מעשה טוב אשר עשה“ — „שני הפכים לאיש אחד על שני גופי מעשיו“ ע״ש.

15) ראה גם זהר שם, ב.
16) וראה חינוך (מצוה קעז) „בקצת בתים, אבל להעיר מאור החמה הנל׳, כדי שלא יהי עליהם לטורח לבנות כל א״י מחדש כי כולה מלאה הכנעניים מגילוליהם“.

— בפ׳ ואתחנן (ו, י״א) מפורש, לתת לך גוי ובתים גוי׳, אבל בויק׳ר ובוהר שם, שכונת הכתוב, ובתים מלאים כל טוב׳ היא להמטמוניות כ׳ שנתגלו ע״י (הנגעים) ניתוח הבית.
17) תריכ ופרש״י אחרי יח, ג.

(8) ויק׳ר (פ״ו, ו).

(9) לשון רש״י. וביק׳ר שם בכמה שינויים (נת-בלק׳ש מצורע תשמ״ז).

(10) לשון זה בשורה . . עליהם הובא גם בתו״כ עה״פ: הוריות י, א (וראה פרש״י ופי׳ הרא״ש שם).

(11) תזריע ג, א.

(12) ראה גם כלי יקר פרשתנו עה״פ (כסופו) בשם י״א.

(13) פרשתנו יד, מב.

(14) כדמוכח בזהר שם (אי עובדא דא הוה לאשכחא מטמונין בנחודו״) שאינם ב׳ פירושים דפליגי, כ״א ש,בשביל ב׳ טעמים בא הצרעת כבתים׳ (ניצוצי אורות שם). — באור החמה לזהר שם (ע״ב) מפרש ד,לעיל דחו אותו הטעם דהי׳ לאשכחא מטמוני הכנעניים׳ ןלהעיר ממש׳ לזהר שם ע״א ד׳ה אשתמודען, שיש ב׳ מיני נגעים קצתם הי׳

ירודים זיינען געווען באהאלטן די „מט-מוניות של זהב“ — געפינט מען אויך ביי כללות ענין הנגעים:

טומאת נגעים איז אַ טומאה הכי חמורה. און ווי דער דין²³ איז, אַז דער מצורע ווערט אַרויסגעשיקט מחוץ לג' מחנות, ער דאַרף זיין אַפגעזונדערט פון אַנדערע טמאים²⁴ — „שלא יהו טמאים אחרים יושבים עמו“²⁴. ווייל נגע צרעת איז די טומאה החמורה ביותר, ובלשון פון ספר יצירה²⁵: „אין ברעה למטה מנגע“.

אַבער לאידך, די מטרה פון נגעים איז — כדי צו אויפטאָן אַן עלי²⁶ אין דעם אדם. ווי דער רמב"ם ברענגט להלכה בספרו יד החזקה²⁶, אַז נגעים זיינען ניט „ממנהגו של עולם“ (א דבר טבעי), נאָר „אות ופלא ה' בישראל כדי להזהירן מלשון הרע“: דער אויבערשטער מאַכט אַט דעם שינוי (פון נגעים) אין דער בריאה, כדי צו ברענגען אַ אידן צו תשובה (אויפן חטא לשון הרע).

און וויבאלד אַז אַ בע"ת איז העכער פון אַ צדיק, כמחזיל²⁷, „מקום שבע"ת עומדין צדיקים גמורים אינם עומדין“ — קומט אויס, אַז נגעים (וואָס מצד עצמם זיינען זיי טומאה הכי חמורה, „אין . .

— איז דער טעם הדבר מוכן¹⁸: בפשטות, איז אין „רוח מסאבא“ גופא פאַראַן כמה דרגות¹⁹. בשעת דער „רוח מסאבא“ איז געווען ניט אַזוי גרויס, איז עס נסתלק געוואָרן פון דעם בית דורך דעם עצם הכניסה פון דעם אידן (וקדושתו) אין דעם בית ובפרט אַז עס איז דאָך געוואָרן נכס שלו — ביתו²⁰, אַדער עכ"פּ — דורך דעם וואָס ער האָט קובע געווען אַ מזוזה בביתו, וכיו"ב; דוקא אין די בתים וואו ס'איז געווען אַ גאָר נידעריקע טומאה (מצד דער הנהגה הכי מקולקלת פון די כנענים פון דעם בית) — זיינען געקומען נגעים, ווייל כדי צו מסלק זיין אַזאַ טומאה (חמורה) — דאַרף מען נותן זיין דעם בית²¹.

לפ"ז אַבער קומט אויס, אַז וואו זיינען געווען באהאלטן די „מטמוניות של זהב“ — דוקא²² אין די בתים אין וועלכע עס איז געווען דער „רוח מסאבא“ בדרגא הכי תחתונה!

ג. ע"ד די צוויי קצוות הנ"ל ביי די נגעי בתים — אַז דוקא אין די בתים הכי

(18) וראה כלי יקר (שבהערה 12) בא"א.

(19) ראה גם אור החמה לזהר שם (ע"א ד"ה וידעת) שמבאר כמה דרגות בזה — עפ"מ"ש בזהר שם שהרוח מסאבא שרתה (לא רק מצד עצם הע"ז שבבית, כ"א) מצד זה ד"כד שראן למבני הוי אמרי . . בפומייהו" ע"ש.

(20) וכמחזיל (ב"ר פנ"ח, ח) ע"פ (ח"ש כג, יז) ויקט שדה עפרון — הובא בפרשיי עה"פ: תקומה היתה לו.

(21) וזוהו גופא כמה דרגות, אם די לשונות הבית באבנים אחרות ועפר אחר, או שצריך לנתץ את הבית (ראה אור החמה שם).

(22) אף שבדוחק י"ל שהיו שני סוגי בתים: (א) דמטמוניות, (ב) דרוח מסאבא — והוזהר לצדדין קאמר. — ראה לעיל הערה 14.

(23) ראה פסחים סו, א. תו"כ (ורש"י) תזריע יג, מו.

(24) בנוגע למצורעים אחרים — ראה לקו"ש חכ"ב ע' 74 ובהערות שם.

(24) פסחים שם. רש"י תזריע שם. וראה תו"כ ופי' הראב"ד שם. לקו"ש שבהערה הקודמת.

(25) פ"ב מ"ד.

(26) טוף ה' טומאת צרעת. וכ"ה בכ"מ. וראה לקו"ת תזריע ד"ה אדם. — וראה בארוכה לקו"ש שם ע' 72. וש"י.

(27) ברכות לד, ב. רמב"ם ה' תשובה פ"ז ה"ד.

ד. וועט מען דאָס פאַרשטיין בהק-
דים הביאור אין דעם מאמר חז"ל³⁰ אָז
דורך תשובה מאהבה איז „זדונות נעשות
לו כזכיות“:

פון לשון חז"ל „נעשות לו כזכיות“ —
ניט „זדונות נעשות כזכיות“³¹ — וואָלט
מען לכאורה געקענט מדייק זיין, אָז
דאָס איז בלויז אַן ענין אין „גברא“³²:

וויבאַלד די זדונות האָבן אים גע-
בראַכט צו דעם עילוי פון תשובה³³,
ווערן זיי פאַר אים פאַררעכנט ווי
„זכיות“ (ווייל — אַזוי ווי דורך „זכיות“
ווערט אַ איד נעענטער צום אויבערשטן,
אַזוי אויך האָבן די „זדונות“ אים גע-
בראַכט צו תשובה³⁴): אַבער די זדונות
עצמם (די „חפצא“) — בלייבן „זדונות“
(דבר איסור)³⁵

— זאָגט אַבער דער אַלטער רבי אין
תניא³⁶ (בשייכות לדברים האסורים), אָז
זיי בלייבן אסור לעולם — „עד כי יבוא
יומם ויבולע המות לנצח כמ"ש³⁷ ואת

(30) יומא פו, ב.

(31) בע"ח שמ"ט ספ"ה „הזדונות הנעשות
לקמו בפנים. — ושם מפרשו בהפצא דהזדונות. וראה

(32) להעיר ממשנת ע"ד (לקו"ש ח"ד ע' 1351)
בנוגע ללשון חז"ל (יומא עב, ב) שהתורה „נעשית לו
כו", כי התורה עצמה אינה מקבלת טומאה (ברכות
כב, א). אבל ראה סה"מ — מלוקט ח"א ע' קנה
הערה 47. ע"ש.

(33) ראה תניא פ"ז (יב, א) „הואיל ועי"ז בא
לאה"ר ז". אבל שם הוא כהטעם ע"ז שהזדונות
עצמם נעשו כזכיות. ע"ש. וראה בארוכה לקו"ש ח"א
ע' 187 ואילך.

(34) ראה לקו"ת אחרי כו, ג.

(35) ראה לקו"ש ח"ג ע' 985 ובהערות שם (ועוד)
בנוגע לאכילת דבר איסור בהיתר (במקום פקו"ב
וכי"ב).

(36) שם.

(37) זכרי' יג, ב.

למטה מנגע“) קומען כדי צו אויפהויבן
אַ אידן צו דער מעלה הכי גדולה, פון אַ
„בעל תשובה“.

[ויש לומר אָז דאָס איז אויך מרומז אין
דעם המשך הלשון אין ספר יצירה דאָרט
— „אין בטובה למעלה מענג ואין ברעה
למטה מנגע“: „נגע“ און „ענג“ האָבן די
זעלבע אותיות²⁸, וואָס קומט מרמז זיין,
אַז דורך טהרת המצורע איז מען מהפך
דעם „נגע“, וואָס אין למטה ממנו — אָז
דערפון גופא זאָל ווערן „ענג“, וואָס אין
למעלה ממנו].

און דאָס איז אויך דער ביאור (כפ-
נימיות הענינים) וואָס די „מטמוניות של
זהב“ זיינען אַנגעקומען צו אידן דורך אַן
ענין פון נגע צרעת (און דוקא דורך די
בתים הכי ירודים כנ"ל): דאָס איז
בהתאם מיט כללות ענין הנגעים, אָז
דוקא דורך דער ירידה (נגעים) שאין
למטה ממנה קומט דערנאָך די עלי'
(תשובה) שאין למעלה ממנה. און — ביי
נגע בתים האָט זיך דאָס אַנגעזען בגלוי
— מען האָט געזען ווי די כוונה פון די
נגעים איז בשביל העלי', ביז צו אַ טובה
בגשמיות²⁹.

און דערפאַר איז דער פסוק מדייק
„ונתתי נגע צרעת בבית ארץ אחר-
זתכם“, אָז ביי נגעי בתים האָט זיך אַנגע-
זען בגלוי ווי די נגעים קומען מלכת-
חילה מלמעלה („ונתתי“) — ווייל אין זיי
האָט מען קלאָר געזען די כוונה פון די
נגעים.

עס בלייבט אַבער ניט מוסבר: וואָס
איז דער ענין מיוחד פון נגעי בתים,
וואָס דוקא ביי זיי איז דאָס בגלוי?

(28) ראה מפרשים לספר יצירה שם.

(29) אלא שבכדי להגיע לטובה זו הוא ע"י ניתוח
הבית, שבירת הטומאה וכו'.

דורך תשובה ווערט כנ"ל די חפצא פון די זדונות נהפך לזכיות — און תשובה איז דאך א מצוה⁴² — וועט לפ"ז אויס-קומען אז די מעשה עבירה זאל מלכת-חילה זיין בגדר פון „דבר שיש לו מתירין“⁴³!

וי"ל הביאור בזה:

דאס וואס א דבר איסור קען זיין בגדר פון „דבר שיש לו מתירין“ איז דוקא ווען בשעת האיסור איז דאס עומד להיתר⁴⁴. לא מיבעי ביי נדרים, וואס די התרת החכם איז עוקר דעם נדר מעיקרו⁴⁵ דערפאר וואס עס קומט

רוח הטומאה אעביר מן הארץ או עד שיעשה תשובה גדולה כל כך שזדונות נעשו לו זכיות ממש. וואס פון דעם פארגלייך איז מובן, אז דאס וואס „זדונות נעשו לו זכיות ממש“ איז אין דעם זעלבן אופן ווי בזמן וואס „רוח הטומאה אעביר מן הארץ“ פונקט ווי דעמאלט וועט אינגאנצן בטל ווערן די מציאות פון רע, ובמילא וועט די עצם „חפצא“ פון די דברים האסורים נשתנה ווערן (עס וועט בטל ווערן זייער שייכות³⁸ צו רע) — אזוי אויך דורך תשובה (מאהבה) ווערט די חפצא של הזדונות נהפך לזכיות³⁹.

ה. עפ"ז וועט אבער אויסקומען א דבר תמוה — אז יעדע מעשה עבירה האט א גדר בדומה צו „דבר שיש לו מתירין“: ביי נדרים איז דער דין⁴⁰, אז וויבאלד עס איז א מצוה צו שואל זיין אויפן נדר (און אים מתיר מאכן דורך א חכם), האט עס (אפילו בזמן איסור) א גדר פון „דבר שיש לו מתירין“ (וואס דאס ווייזט אויף א מיעוט וחלישות אין דער האַרבקייט פון דעם איסור⁴¹);

ועד"ז בעניננו: אע"פ אז עס רעדט זיך וועגן א מעשה עבירה, היות אבער אז

(42) ראה לקו"ש ע"ס 210 הערה 40. ובארוכה — לקו"ש נשא תשי"ג. חידושים וביאורים בש"ס (ירושלים תשל"ט) סי' יח.

(43) כמוכן אין הכוונה לדין דבר שיש לו מתירין כפשוטו, שהיי השקו"ט היא בנוגע למעשה העבירה שכבר אינה במציאות [דאילו באופן שהדבר איסור (שנעשה מציאות של איסור ע"י מעשה העבירה) עדיין קיים, ע"י תשובת האדם לא ייעשה להיתר⁴¹]. אלא הכוונה ברוחניות הענינים, בנוגע להחיות כו' של מעשה העבירה (המבואר בתניא פ"ז. ובכ"מ).

ואולי י"ל (לחידודא עכ"פ) שנפק"מ, שאת"ל דמעשה עבירה הוי בגדר דבר שיש לו מתירין (שאינו בטל), לא ה"י צ"ל דין ומשפט האדם באופן שזדון אחר רובו (רש"י ותוס' ר"ה טז, ב. תניא פ"א).

(44) שלכן דבר שאין לו מתירין אלא ע"י טרחא והוצאות אינו בכלל דבר שיש לו מתירין (תוד"ה טבל ע"ז עג, ב. ועוד — נסמן באנציקלופדי תלמודית ערך דבר שיש לו מתירין ע"ז ז).

(45) כתובת עד, ב.

(38) להעיר מהשקו"ט דהאיסור חל על הצורה ולא על החומר (מפענ"צ פ"א סיח"ט. ועוד). וש"נ ובכל אופן — לא על חומר היולי. — וראה בארוכה שיחת ש"פ אחרי תשד"מ (ע"פ לקו"ת חוקת גז, ד ואילך).

(39) ראה גם (בארוכה) לקו"ש ח"ז שם ע' 184 ואילך. וש"נ.

(40) נדרים נט, א.

(41) והיינו, שאין דבר זה חלוק מן ההיתר לגמרי . . . שהיי . . . סופו להיות ניתר⁴¹ (ר"ז נדרים נב, א). ועפ"ז מבאר שם הטעם דדבר שיש לו מתירין אינו בטל ברובו, כי, השווי (בענין איסור והיתר) נתן שלא יהיו בטלין והוי כמו מין במינו. ע"ש בארוכה.

(*) ואדרבה — און מעכב התשובה (כפרה), ב' חז"ל לא יוכל לתקון (חגיגה ט, א. יבמות כב, ב. תניא ספ"ז) וראה פרש"י יבמות (שם ד"ה השתא) „עונו גלוי ונכחי“. ולאידך, ע"י תשובה גדולה ביותר — גם מה שהוליד . . . ימות“ (שעה"ת לאהא"צ ח"ב מב, ד. ועד"ז שם ח"א נד, ד. וראה הקדמה לפוקח עורים ע" 30 ואילך).

(מצד רצון התורה) ניטא קיין אַרט אויף תשובה.

און דעריבער איז אַ מעשה עבירה ניט אין גדר פון „דבר שיש לו מתירין“ — ווייל בשעת איסורו איז ניטא קיין אַרט אויף זיין „היתר“: און דאָס וואָס תשובה טוט אויף אַז זדונות נעשו לו כזכות איז אינגאנצן בדרך חידוש: די שפּעטער־דיקע תשובה מאַכט איבער די פריער־דיקע זדונות צו זכות.

ו. עפ"י קומט אויס, אַז אין דעם וואָס תשובה האָט בכח צו משנה זיין דעם עבר (אַז די פריערדיקע „זדונות“ זאלן ווערן „כזכות“⁵¹), איז פאַראַן אַ חידוש לגבי אַנדערע עניני תורה וועלכע טוען אויף „למפרע“:

ביי אַנדערע עניני תורה וואָס טוען אויף למפרע, איז עס ניט אַן ענין פון משנה זיין דעם עבר (ממש⁵²), נאָר —

דורך⁴⁶ „חרטה ופתח“, אַזוי אַז עס איז ע"ד ווי אַ נדר בטעות, וואָס האָט מלכת-חילה ניט חל געוועזן⁴⁷:

נאָר אפילו ביי אַ „מתיר“ וואָס העלפט בלויז מאַכן ולהבא, ע"ד הקדש ומעשר שני וועלכע זיינען בגדר „דבר שיש לו מתירין“ ווייל מען קען זיי פודה זיין⁴⁸ — איז אַבער די זאך עומד להיתר אויך בשעת האיסור: תורה האָט מלכתחילה געגעבן אַן אַרט אַז דער איסור קען דערנאָך בטל ווערן. ס'איז כאילו ווי דער איסור איז געמאַכט געוואָרן על תנאי⁴⁹: אַז דערנאָך קען מען אים מתיר מאַכן, און דערפאַר הייסט עס אַ „דבר שיש לו מתירין“ אפילו בשעת איסורו.

משא"כ בנוגע צו תשובה, קען מען ניט זאָגן, אַז תשובה העלפט דערפאַר ווייל בשעת מען טוט די עבירה איז מלכתחילה געגעבן געוואָרן די אפשריות אויף תשובה — ווייל דער ענין פון עבירה איז דאָך וואָס מען טוט היפּך רצון ה', ובמילא אויך — היפּך דעם אויבערשטנס רצון אַז מען זאל תשובה טאָן⁴⁹. נאָך מער: „האומר . . . אחטא ואשוב אין מספיקין בידו לעשות תשובה“⁵⁰ — בשעת מעשה החטא איז

51 שהרי אין הפירוש שנעשים כזכות רק כמאן ולהבא, כ"א שנעשים זכות למפרע, וכהמובא דהמקדש ע"מ שלא חטא — וחטאה ועשתה אח"כ תשובה הנ"ל — ה"ז מקודשת (ראה צפ"ע על הרמב"ם הל' תשובה פ"ב ה"ב בסופה. לקו"ש ח"י ע' 185). וראה ביאור אדה"ז (הובא לעיל הערה 33) בטעם שנעשו כזכות, הואיל ועי"ז בא לאה"ר ז"ל, ומפורש בפרש"י יומא (פו, א ד"ה כאן מאהבה) שעי' תשובה מאהבה, נעקר עונו מתחלתו, וכשי' בתשובה מאהבה גדולה ביותר — העושה את הזדונות לזכות, שהיא אופן נעלה יותר בתשובה מאהבה (ראה בארוכה לקו"ש ח"י שנסמך בהערה הנ"ל).

52 אף שגם בהם ישנו ענין מעין שינוי העבר, ולדוגמא בהתרת נדר שע"פ עד שהחכם מתיר את הנדר ה"י אסור (ראה רא"ש נדרים נב, ב. ועוד) וכן בתנאי גם כשאומר מעכשיו (ראה הנסמך בלקו"ש ח"י ע' 54 הערה 39. שם ע' 92 הערה 36. ח"י ע' 58 הערה 48).

46 ראה אנציקלופדי' תלמודית ערך התרת נדרים ע' שטט ואילך. וש"נ.

47 תורה' מר זוטרא נזיר כב, א. וראה אנציקלופדי' תלמודית שם ע' שלוח' וש"נ.

48 נדרים נה, רע"א. רש"י, תוס' ועוד שם.

49 להעיר גם מכ"י יקר שצויין לקמן הערה 53.

49 ולכן אף שישנה מצות התשובה (והאפשריות עי' גם בשעת החטא (וראה לקו"ש ח"י ע' 122 ואילך בענין „תקנתא דתשובה“, ע"ש) — מ"מ אין לייחס זה להאדם, כי מצד מצבו הוא, הרי הוא מנגד לרצון זה. וק"ל.

50 משנה סוף יומא (פה, ב).

כזכיות ווערט אויפגעטאן דורך תשובה מאהבה דוקא⁵⁰, און ווי דער אלטער רבי איז אין תניא⁵⁶ מוסיף, אז דאס מיינט (אין תשובה מאהבה גופא —) א „תשובה מאהבה מעומקא דלכא באהבה רבה כו“ (וואס דערמיט מיינט דער אלטער רבי די „תשובה דצעקת הלב . . . שוהו בעצם הנפש כו“⁵⁵)

— ווייל ווי קען א איד משנה זיין דעם עבר⁵⁶? איז עס דערפאר⁵⁷ וואס דער עצם הנפש פון א אידן איז פארבונדן מיטן אויבערשטן וואס ביי אים איז עבר הוה ועתיד כאחד. און דעריבער, דורך תשובה מאהבה (פון עצם הנפש) שטייט א איד העכער פון די הגבלות פון זמן און קען משנה זיין אויך דעם עבר⁵⁸.

ווייל די זאך איז מלכתחילה געטאן גע- ווארן אין אן אופן וואס גיט אן אַרט אויף זיין ביטול מעיקרא, כנ"ל [ע"ד ווי בשעת מען טוט א זאך על תנאי און מען איז דערביי מפרש „מעכשיו“, וואס בשעת מ'איז מקיים דעם תנאי ווערט די זאך אויפגעטאן למפרע — איז דער טעם פארוואס דער תנאי קען פועל'ן אויף למפרע ווייל די זאך איז מלכתחילה גע- מאכט געווארן אויף דעם תנאי⁵³].

משא"כ תשובה דאָרף דאך אינגאנצן איבערמאַכן דעם עבר⁵⁴: מצד דעם עבר איז עס א דבר איסור בהחלט, אן קיין „אַרט“ פאַר היתר: און איצט, דורך דער תשובה, ווערט עס איבערגעמאַכט לזכיות.

און דאָס איז אויך די הסברה פאַר- וואָס דער ענין פון זדונות נעשו לו

(55) סה"מ עטר"ת ע' יו. וראה גם סה"מ אע"ר ע' כב.

(56) בנוגע לעצמו (ה„גברא“) אפשר לומר, כי מכיון שבפנימיות כל ישראל הוא טוב גם בשעת החטא (ראה רמב"ם הל' גירושין ספ"ב. תניא ספכ"ד) ובפרט שבדאי סופו לעשות תשובה (תניא ספ"א) וראה גם הל' ת"ת לאדה"ו פ"ד ס"ג), לכן הוא ע"ד ענין התנאי, ש„מברר“ שגם מלכתחילה ה' טוב (ראה בארוכה בזה לקו"ש ח"ו ע' 54 ובהערות שם. ולהעיר גם מעיקרים מ"ד פכ"ז ושם מדמה זה להתרת נדר ע"י פתח חרטה. וראה ע"ד החסידות אוה"ת מטות ע' ארפ"ו ואילך. איש"ט ואילך. ועוד), אבל בנוגע להחפצא — הזדונות עצמם — א"א לומר כן.

(57) ראה גם לקו"ש ח"ו שם.

(58) וכ"ה מצד תוכן הענין, שהכח להפוך זדונות (שהם היפך רצון העליון) לזכיות — הוא מצד עצמות בעל הרצון שאינו נחפס ברצונו כו' (סה"מ אע"ת ע' כא. וראה בארוכה לקו"ש ח"ה ע' 66

(53) וכן בהתרת נדרים, כנ"ל בפנים שהיא ע"י חרטה ופתח.

וגם להדיעות שגם הפרת הבעל עוקרת את הנדר מעיקרו (ראה אנציקלופדי' תלמודית ערך הפרה ע' יג ואל"ך. וש"נ. לקו"ש תכ"א ע' 325 הערה 45 ובשו"ה שם), והרי הפרת הבעל אינה ע"י חרטה — במ"מ, מצד דין תורה ניתנה מלכתחילה האפשריות להפרה בעת עשיית הנדר (ע"ד הנ"ל בפנים ס"ה בנוגע לפדיון. אלא ששם פועל רק מכאן ולהבא), וע"ד הענין דכל המקדש אדעתא דרבנן מקדש הדקידושין נפקעין למפרע (כתובות ג, א. וש"נ).

וראה ע"ד"ו כלי יקר מטות ל, ג — אלא ששם כ' שמפני שהאשה ברשות הבעל או האב הוי כאלו נדרה על דעתם. ובנוגע להתרה מפרש ד„כל איש מישראל הוא ברשות ב"ד . . . וכל נודר דומה כאלו התנה בשעת הנדר ע"מ שסיכימו ה"ב"ד עמו“. וראה ציונים לתורה להר"י ענגל כלל כג.

(54) בצפ"ע"ן על הרמב"ם שם מדמה הענין דנעקר עונו מחללתו (ע"י תשובה מאהבה) לחכם עוקר את הנדר. וי"ל דכוונתו בזה היא רק לדרגת (אופו) העקירה (שנעקר למפרע), אבל איך פועלת התשובה את העקירה למפרע — בזה מעלה בתשובה על התרת חכם, ככפנים.

(*) ובפשטות זוהי כוונת רש"י (ביומא שם). נעקר עונו מתחלתו — שנעקר העון מן האדם. משא"כ הענין דזדונות נעשו כזכיות שהו"ע בהחפצא. כנ"ל בפנים.

דעם טוב פון בני" — ווייל בית האדם וועלכער איז ניט מוגבל לפי גובה וכו' פון הדר בו, מקיף הרחוק, איז פאר-בונדן מיט בחינת יחידה שבנפש⁶³ מט-מוניות שבנפש, ואמחז"ל שכל אדם שאין לו קרקע לבנות עלי' בית אינו אדם⁶⁴, וואס איז אינגאנצן העכער פון די מדי-דות והגבלות פון דעם גוף

[די בחינות הנשמה וועלכע זיינען מאיר אין דעם אדם, אדער די בחינה וועלכע איז פארבונדן מיט לבושי (בגדי) האדם וואס איז עכ"פ א מקיף הקרוב, זיינען פארבונדן מיט די מדידות והגבלות פון גוף; משא"כ בית, וואס איז א מקיף הרחוק, איז פארבונדן מיט בחי' יחידה שלמעלה ממדידות והגבלות הגוף].

און מצד יחידה שבנפש — יחידה לייחדך — הערט זיך אן ווי די ענינים קומען מלמעלה⁶⁵.

און מהאי טעמא איז ביי נגעי בתים: (א) ניטא קיין הפסק צווישן די דיני טומאת נגעי הבית און סדר פון טהרת הבית; (ב) די גאנצע פרשה פון נגעי בתים שטייט (ניט בהמשך צו דיני טומאת נגעי אדם ובגדים (כס"פ תזריע), נאר בהמשך צו "תורת המצורע ביום טהרתו"

ז. ע"פ כל הנ"ל וועט מען אויך פארשטיין דעם סדר פון פרשת נגעים: וויבאלד נגעים זיינען אן ענין פון תכלית הרע — „אין ברעה למטה מנגע" — איז דאך בשעת הטומאה ניטא קיין „ארט" פאר טהרתו; ער איז אינגאנצן אויסגעשלאסן פון וועלכער-עס איז שייכות מיט (מקום ה)טהרה. און די טהרת המצורע איז בדרך חידוש: דאס איז א נייעס וואס קומט מצד דעם כהן וואס טוט אויף⁶⁶ טהרה⁶⁷.

און דאס איז די תורה מרמז דערמיט וואס זי טיילט פאנאדער די דינים פון נגעי אדם און „תורת המצורע ביום טהרתו" כו' — אין צוויי באזונדערע סדרות, ווייל די טומאת מצורע און טהרתו זיינען צוויי הפכים וועלכע קומען ניט „צוזאמען".

דאס איז אבער נאר ווי דאס איז מצד האדם; אבער מצד למעלה⁶⁸, איז דאך די גאנצע כוונה⁶⁹ פון נגעים — מלכת-חילה צוליב דער טהרה (און די עלי' שעי"ז), כנ"ל (סעיף ג).

און דאס איז דער טעם וואס דוקא ביי נגעי בתים שטייט „ונתתי נגע גוי" (און וואס (נאר) ביי זיי איז געווען ניכר בגלוי ווי זיי זיינען מלכתחילה געקומען צוליב

ואילך ובהערות שם. ח"ז ע' 23. ועוד), ולכן נעשה דוקא ע"י תשובה מאהבה דעצם הנפש (ראה הנסמן בהערה 55. ועיין לקו"ש ח"ה ע' 249 הערה 59. ח"ז שם). ואכ"מ.

59) ראה רמב"ם הל' טומאת צרעת פ"ט ה"ב.
60) ראה גם לקו"ש ח"ז ע' 102 ואילך.
61) ולהעיר אשר לפעמים תו"מ מחוברות — נעשות סדרה אחת.
62) להעיר מלקו"ש ח"ה ע' 65 ואילך ובהערות שם.

63) ראה אמרי בינה שער הק"ש פמ"ג. תר"ח בשלח רנד, סע"ב ואילך. ועוד.

64) הובא בהמשך תרס"ו ע' תכך ועוד. וראה יבמות סג, רע"א ותו"ה שאין שם.

65) שלכן רק התשובה שמצד עצם הנפש — יחידה, פועלת שזוינות נעשו כזכיות (ראה לעיל ס"ז והערה 58) — כי מצד יחידה נרגש איך שהירידה היא בשביל העלי' כו'.

— ווייל ביי נגעי בתים שטייט בגלוי, „טהרה“, און גילוי מטמוניות בנין בית
 ווי דער גאַנצער ענין הנגעים איז בלויז המקדש⁶⁸ השלישי וועלכן דוקא אד'
 צוליב דער עלי' וואָס ווערט דורך כוננו ידיך⁶⁹, למעלה מהגבלות הזמן
 טהרתם. ובמילא — במהרה בימינו ממש.

(משיחות ש"פ מצורע תשמ"א,
 מוצאי ש"פ וילך (ו' תשרי) תשל"ט)

און אזוי ווי דאָס איז בנוגע נגעי בתים
 כפשוטם, עד"ז בענינם ברוחניות —
 גלות וחורבן הבית כו"כ⁶⁶ — אַז די כוונה
 איז מלכתחילה⁶⁷ אַז ס'זאל ווערן די

66 ויק"ר פ"ז, ז.

67 ראה בארובה לקו"ש חכ"ב ע' 197 ואילך

ובהערות שם (בפי' דברי ויק"ר הנ"ל).

68 ראה ויק"ר שם.

69 בשלח טו, יז ובפרש"י שם. זח"ג רכא, א.

אחרי

נאך מיתת נדב ואביהוא דערפאר וואס „שתויי יין נכנסו למקדש“.

(ב) דער ציווי בתחלת פרשתנו — „ידבר ה' אל משה אחרי מות שני בני אהרן בקרבנם גו' דבר אל אהרן אחיך ואל יבוא בכל עת אל הקודש גו'“, ווי רש"י איז מבאר די שייכות פון דעם פסוק „אחרי מות גו' בקרבנם גו'“ צום ציווי „ואל יבוא בכל עת אל הקודש גו'“, אז דאס איז ווי א רופא וואס איז מזוז א חולה דורך זאגן אים „שלא תמות כדרך שמת פלוני“, און אזוי אויך בעניננו: דער עונש פון די בני אהרן איז געווען צוליבן חטא פון „בקרבנם לפני ה' וימותו“ (זיי זיינען אריין אל הקודש אין אז אופן „אשר לא צוה אותם“), האט מען דעריבער אנגעזאגט אהרן — „אחרי מות גו' ואל יבוא, שלא ימות כדרך שמתו בניו“.

מען דארף אבער פארשטיין, וואס מען געפינט אן אונטערשייד צווישן די צוויי ציוויים:

דער ערשטער ציווי — „יין ושכר אל תשת“ — שטייט גלייך (בפ' שמיני) בהמשך צום סיפור פון מיתת בני אהרן (און נאכמער: די תורה איז צוליב דעם מפסיק אינמיטן די ציוויים צו אהרן

א. פון די ענינים מיוחדים וואס מען געפינט בנוגע דעם סיפור פון „מות שני בני אהרן“, איז וואס אין תורה שבכתב גופא איז מפורש די הוראה דערפון למעשה.

— בכלל איז דאך ידוע, אז יעדער ענין איז תורה אנטהאלט אין זיך א הוראה איז הנהגת האדם; וואס דאס איז דער אפטייטש פון ווארט „תורה“ — (לשון) הוראה, אבער בנוגע צו ריבוי סיפורים וענינים פון תורה שבכתב דארף מען אנקומען צו תורה שבעל פה אויף צו וויסן איז וואס עס באשטייט די הוראה פון דעם סיפור, פסוק אדער ווארט;

משא"כ בעניננו, שטייט אין חומש גופא, אז אלס תוצאה פון „מות שני בני אהרן“ זיינען געקומען צוויי (הוראות) ציוויים:

(א) „יין ושכר אל תשת גו' בבואכם אל אהל מועד גו'“, ווי רש"י ברענגט בפירושו על התורה⁴ (וואס דערפון איז מוכח אז דאס איז פשוטו של מקרא), אז די אזהרה איז געזאגט געווארן (גלייך⁵)

(1) לשון הכתוב ריש פרשתנו.

(2) ראה רד"ק לתהלים טו, ח (ובס' שרשים שלו ערך ירה). גויא ר"פ בראשית. ובזו"ג נג, ב: אמאי אקרי תורה בגין דאורי.

(3) שמיני י, ט.

(4) שם, ב. — וראה ביאור פרשי זה בארוכה בלקו"ש ח"ב ע' 49 ואל"ך.

(5) כפשטות סדר הכתובים (ולא כתב רש"י שאינם כסדרם). וכמפורש במס' גיטין (ס, סע"א ואל"ך) — שהובא ברש"י נשא (ה, ב) — דפרשה זו נאמרה בו כיום. וברמב"ן ריש פרשתנו, והקורבן שהיו שתי המצות האלה (פ' שתויי יין ואל יבוא בכל עת גו') ביום החזרת למיתתם. ואכ"מ.

(6) טז, א-ב.

(7) עה"פ, מתו"כ (וראה גם ראב"ע, רמב"ן ועוד כאן). — וראה ביאור פרשי זה (ע"ד הפשט) לקו"ש ח"ז ע' 117 ואל"ך.

(8) שמיני י, א. וראה רש"י גיטין שם ד"ה ופרשת אחרי מות: בשביל ביאה שלא לצורך. וראה תו"כ ריש פרשתנו. ראב"ע. רמב"ן (פסוק ב). ועוד. ואכ"מ.

(9) לשון רש"י.

יום הכפורים, וואָס ענינו איז כשמו — כפרה, „ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם מכל חטאתיכם גו'”¹⁶, והיתה זאת גו' לכפר על בנ׳ מכל חטאתם אחת בשנה”¹⁷.

און דערפאַר איז די תורה מקדים „תורת הבהמה והעוף גו'” און די דיני טומאה פון פ' תזריע ומצורע פאַר פ' אחרי:

אין די סדרות ב׳ פ' שמיני, רעדט זיך (בעיקר) וועגן ענינים וואָס זיינען שייך צו קדושה: פריער די ציוויים ווי צו בויען דעם משכן, מאַכן די בגדי כהונה כו'; און דערנאָך — פרשת קרבנות (וועלכע מ'איז מקריב אין משכן ומקדש) און דעם סדר פון די ימי המילואים, וסיומם וחותמם — יום השמיני למי-לואים,

נאָכדעם קומען די דינים בשייכות מיט עניני העולם, אין וועלכע עס איז דאָ אַ תערובת טוב ורע, און מען דאַרף אַנ-קומען צו „תורה אור” וואָס טוט אויף דעם „להבדיל בין הטמא ובין הטהור גו'”¹⁸ — זי באַלייכט דעם דרך האדם און באַוואַרנט אים פון די דברים בלתי רצויים שבעולם.

— דערמיט וועט מען אויך פאַר-שטיין דעם דיוק לשון חז”ל¹⁹ (בנוגע די דינים פון פ' תזריע ומצורע) „כשם שיצירתו של אדם אחר כל בהמה ח׳ ועוף במעשה בראשית כך תורחו נתפרשה אחר תורת בהמה ח׳ ועוף” — דלכאורה:

ובניו (בנוגע יום שמיני למילואים)¹⁰ אויף צו זאָגן דעם ציווי:

משא״כ דעם ציווי „אחרי מות גו' ואל יבוא בכל עת אל הקודש גו'”, זאָגט די תורה ערשט בפרשתנו, און איז פריער מפסיק¹¹ און אַ הפסק גדול פון (בערך) צוויי און אַ האָלב סדרות: פריער¹² קומען די פרטי דינים פון „תורת הבהמה והעוף וכל נפש החי גו'”¹³, און דער-נאָך — די פרטי דיני טומאה פון די סדרות תזריע ומצורע, און ערשט דער-נאָך¹⁴ — „וידבר גו' אחרי מות גו' ואל יבוא גו'”¹⁵?

ב. דאָס וואָס פרשת אחרי מות (בכלל) קומט ערשט נאָך „תורת הבהמה והעוף גו'” (שבפ' שמיני) און די דיני טומאה (פון פרשת תזריע ומצורע) — קען מען מבאר זיין בפשטות — אַז דאָס איז בסדר פון מלמעלה למטה — בהמשך צו פ' שמיני:

דער תוכן כללי פונעם ערשטן טייל פון פ' אחרי איז — דער סדר עבודה פון

10) ראשיכם אל תפרעו גו' (שמיני י, וז), קחו את המנחה גו' (שם, יב ואילך).

11) ועיף מחזיל גיטין שם דפרשת אחרי מות נאמרה בשמיני למילואים — הרי פרשת אחרי מות נאמרה לפני ס׳פ שמיני ופ' תזריע (כי רק „שמונה פרשיות נאמרו ביום” זה — גיטין שם). וראה לקמן ס׳ג והערה 23.

12) שמיני יא, א ואילך.

13) ל' הכתוב ס׳פ שמיני (יא, מו).

14) ובפרט שרק בפרשתנו מפורש „אחרי מות שני בני אהרן, משא״כ כפ' שתויי יין שלא נזכר בפירוש הקשר למיתתם (ורק מובן הוא מהמשך הפרשה). וברש״י גיטין שם (ריש ע״ב) ד״ה ופרשת שתויי יין לא הזכיר אודות מיתת בני אהרן (כמו שהזכיר שם לפני׳ (סעי׳א) בדי״ה ופרשת אחרי מות). ולהעיר, דפרשת אחרי מות נמנה שם לפני פרשת שתויי יין. אבל ראה תוד״ה ופרשת אחרי מות שם. פי מהר״י אבוהב על הרמב״ן ריש פרשתנו.

15) כקושיית הרמב״ן כאן. וראה לקמן הערה 29.

16) פרשתנו טז, ל.

17) שם, לד.

18) לשון הכתוב ס׳פ שמיני.

19) פרש״י ר״פ תזריע, מויקד׳ שם (פי׳ד), א

בסופו) — נת' בלקו״ש ח״ז ע' 74 ואילך.

פון די דברים בלתי רצויים שבעולם, זאל ער זיך ניט מייאש זיין חזי, ווייל ס'איז דא דער „אחת בשנה", וואס „יכפר עליכם לטהר אתכם".

ג. אבער דאס איז ניט קיין ביאור מספיק אויף דעם וואס די תורה ווארט מיטן ציווי „ואל יבוא בכל עת אל הקודש" ביז פ' אחרי מות — ווארום אע"פ אז דער ענין פון יום הכפורים איז פארבונדן מיט „תורת בהמה חי' ועוף" און „תורתו" של אדם — איז אָבער דער ציווי פון „ואל יבוא בכל עת אל הקודש" („שלא ימות כדרך שמתו בניו") אן ענין וואס מען האָט געדארפט לכאורה באַוואַרענען גלייך נאָך „שמתו בניו".

אפילו מ'זאל לערנען אז דער ציווי „ואל יבוא גו'" איז טאָקע געזאָגט גע- וואָרן „אחרי מותם מיד" ²³ און עס איז נאָר פאַרשריבן געוואָרן אין תורה דאָ (ניט ע"פ סדר ²⁴) — ואין מוקדם ומאוחר בתורה ²⁵,

איז אָבער ע"פ הידוע אז יעדער פרט אין תורה איז בדיק ²⁶, איז מסתבר צו זאָגן, אז דאָס וואָס די תורה שטעלט דעם ציווי „ואל יבוא גו'" ערשט דאָ, איז עס

[ניט נאָר ווייל דער ציווי „ואל יבוא גו'" איז שייך צו יום הכפורים (אז דער

ווי פאסט צו זאָגן, אז ערשט אין פרשת תזריע ומצורע נתפרשה „תורתו" (של אדם)? עס זיינען דאָך פאַראַן אַ ריבוי הוראות ודינים בשייכות צו הנהגת האדם וועלכע זיינען געזאָגט געוואָרן פריער ובפרט: עשה"ד, הסדרה ששמה אין פרשת משפטים ועוד.

נאָר דער ביאור אין דעם איז: די פּרטים (פירושה) און דער חידוש פון דער תורה (הוראה) ²⁰ באַשטייט אין „להבדיל בין הטמא ובין הטהור גו'"; און דעריבער איז פירושה פון „תורתו" של אדם — די הוראות התורה (ניט בשייכות צו הנהגת האדם בכלל, נאָר —) בשייכות די עניני טומאה ²². וואָס ווערן נולד פון גוף האדם עצמו (יולדת, צרעת, זכ כו'), וואָס די תורה איז מורה, ווייזט און לערנט דעם אדם ווי עס דאָרף זיין דער „להבדיל" בנוגע די ענינים וועלכע זיינען אין עס אליין — ביצירתו.

און מהאי טעמא קומט די פרשה וועגן עבודת יום הכפורים ערשט נאָך „תורת בהמה חי' ועוף" און „תורתו" של אדם — ווייל דער אויפטו פון יום הכפורים איז נוגע בעיקר ערשט נאָך די דינים:

נאָך דעם ווי תורה זאָגט אָן די הוראות צו אַ אידן ווען ער האָט צו טאָן מיט עניני העולם, וואָס דערפאַר דאָרף ער זיך אויסהיטן פון די דברים בלתי רצויים („להבדיל בין הטמא ובין הטהור") — באַוואַרנט תורה, אַז אַזוי ווי ס'איז מעגליך אַז אַ איד זאָל ח"ו דורכ- פאַלן און עס זאָל זיך צו אים צוקלעפן

23 ל' הרמב"ן כאן — אלא שכונתו ב.מ"ד היא למחרתו (כגיל הערה 5. ולהעיר מתוס' שבהערה 14, אבל בניטין שם מפורש שנאמרה באותו היום. וראה הערה 11.

24 ראה רמב"ן כאן. וראה הערה 29.

25 פסחים ו, ב. ובכ"מ. פרשי' בראשית ו, ג. וישלח לה, כט. שמות ד, כ. ועוד).

26 שלכן יש טעם בכ"מ שנאמר בתורה באופן שאין מוקדם ומאוחר (ראה של"ה חלק תושבע"פ תב, ב. ועוד).

20 ראה פרש"י (פש"מ) ס"פ שמיני.

21 ראה תוי"ח בראשית (ב, ב ואילך). אוה"ת שמיני (כרד א' ע' נו ואילך. ובכ"מ. וראה אגה"ק סכ"ז קמ"ד, ב).

22 ראה מאמרי אדה"ז תקס"ג ח"א (ע' כב) הטעם. . ש. עיקר הברור וההבדלה הוא בטהרות.

הנפש בפועל — „בקרבתם לפני ה' (בזי אַז) וימותו“.

און דאָס איז ביי זיי פאַררעכנט גע-
וואָרן ווי אַ חטאָ³², ווייל כאַטש אַז אַ איד
דאַרף זיין בתשוקה אַז זיין עבודה זאַל
זיין אין אַז אופן ביז ער זאַל צוקומען צו
התפשטות הגשמיות³³ (זיך אויסצוטאַן
פון גשמיות), איז צוזאַמען דערמיט
פאַדערט זיך פון אים, אַז בעת ער האַלט
ביי כלות הנפש, „רצוא“, זאַל ער ביי זיך
אַרויסרופן דעם „שוב“ — ניט אַרויס-
גיין פון וועלט, נאָר צוריקקערן זיך צו
טאַן זיין עבודה וואָס זי איז עבודת
הנשמה בגוף — אין עולם הזה, כמאמר
חז"ל³⁴, „על כרחק אתה חי“, און אויס-
צופירן די כוונה העליונה פון „דירה
בתחתונים“³⁵, צו מאַכן פון דער וועלט
גופא אַ דירה לו ית'.

עס זיינען פאַראַן צוויי (היפּכ'דיקע)
סיבות³⁶ וואָס דערפירן אַ אידן צו שטיין
אין אַ תנועה פון „רצוא“ (אַ אַ „שוב“) —
זיך אויסטאַן אינגאַנצן פון גשמיות:

(א) דערהערנדיק די הפלאה פון ג-ט'
לעכקייט און — בלשון האוה"ח³⁷ — די
„נעימות עריבות . . מתיקות“ צו זיין
דבוק אין אויבערשטן, טוט ער אַליץ וואָס
מעגלעך צו דערגרייכן די דביקות, דורך
אַריינטאַן זיך בכלל כחו אין „בקרבתם
לפני ה'“ ביז אין אַז אופן פון „וימותו“
(אַז עס הויבט אים אַרויס אינגאַנצן פון
גשמיות העולם) — כלות הנפש.

אַריינגיין „אל הקודש“ טאַר ניט זיין
„בכל עת“, נאָר בלויז ביום הכפורים³⁸
— און דער ענין פון יום הכפורים דאַרף
שטיין אין דעם אַרט אין תורה (כנ"ל).
[נאָר]

אויך מצד דעם ציווי „ואל יבוא גו'
גופא³⁹, אַז די נויטיקייט אין דער באַ-
וואַרעניש „ואל יבוא בכל עת אל
הקודש“ (היפּך הנהגת שני בני אהרן)
ווערט בעיקר נאָך די פרשיות פון „תורת
בהמה חי' ועוף“ און „תורתו של
אדם“⁴⁰.

ד. וי"ל די ערקלערונג אין דעם:

עס איז ידוע, אַז דער חטא פון שני
בני אהרן איז ניט געווען ח"י אַ חטא אין
פשוט'ן זינ⁴¹, נאָר (ווי דער אור החיים⁴²
איז מבאר באַרוכה) זייער „חטא“ איז
באַשטאַנען אין דעם, וואָס זיי האָבן
דערלאָזט אַז זייער גרויסע דביקות צום
אויבערשטן זאַל זיי צוברענגען צו כלות

(27) פרש"י פרשתנו טו, ג. וראה פרש"י שם, ב
(ומדרשו). וראה מפרשי רש"י.

(28) ולהעיר, דזה שפרשת אחרי מות נאמרה
ביום שמיני למילואים הי' (לא מצד ענין יום
הכפורים, כיא) רק בשביל האזהרה דאל יבוא בכל
עת גו' (ראה פרש"י גיטין שם ד"ה ופרשת אחרי
מות).

(29) משא"כ לפי הרמב"ן (דהקדים הכתוב
האזהרות שהזהיר את ישראל שלא ימותו . . בטמאם
את משכני . . ואח"כ כתב אזהרת היחיד"י, ועד"ז הוא
בראב"ע ריש פרשתנו. וראה פתיחת הרמב"ן לספר
ויקרא ושם שמיני יא, א) — בנוגע הקשר תוכני בין
ריש אחרי לפרשיות שלפניו.

(30) כמובן מפרש"י (פשוט"מ), שלאחרי מותם
אמר משה שהם קרובים לה' יותר ממש ואהרן
ועליו דוקא דוקא במר קרובי אקדש (שמיני יוד, ג).
(31) ריש פרשתנו. וראה ד"ה כתוב באוה"ח —
במאמדי אדה"ח אתהלך לאוניא (ע' לג). ד"ה וכל
הלכות באוה"ח פרשתנו (כרך ב) ע' תקלח ואילך.
ד"ה אחרי מות תרמיט. לקו"ש ח"ג ע' 988 ואילך.
ובכ"מ. — וראה בארוכה לקו"ש חל"ב ע' 98 ואילך.

(32) משא"כ בסתם בניא — שהרי עדיין לא

נצטוו „יין ושכר אל תשת“.

(33) ראה שו"ע אדה"ז אח"ח ר"ס צח. הל' ת"ת

פ"ד ס"ה. וש"נ.

(34) אבות ספ"ד. וראה תניא ספ"ג.

(35) תנחומא נשא טו. ועוד. תניא רפ"ז.

(36) בהבא לקמן — להעיר מהמשך תרסיז

בתחלתו. שה"מ תרצ"ט ע' 4. שה"מ השי"ת ע' 5.

(37) ריש פרשתנו.

אופן פון „שוב“, נשמה בגוף דוקא [אז] ער לערנט אין אן אופן אז אויך דער שכל אנושי⁴⁰ (פון זיין נפש הטבעית) באנעמט דעם ענין, ביז אז די תורה ווערט „ערוכה“ ברמ"ח אבר"ם [שלו] —

ווייל תורה לא בשמים היא, און אדרבה, תורה איז אפגעגעבן געווארן דוקא למטה⁴², ביז אז די „עליונים“ פרעגן זיך נאך אויף דעם פסק דין פון דעם בית דין של מטה⁴³ — ווייל תורה געפינט זיך למטה דוקא.

און דאס איז ניט נאך בנוגע א פסק דין פון גליא תורה — וואס מען פאר-שטייט בפשטות אז עיקר ענינה איז למטה דוקא (ווארום אין עולמות עליונים איז ניט שייך דער לימוד בעניני עוה"ז⁴⁴) ובמילא מוז מען, כביכול, קומען למטה דוקא צו וויסן די הלכה;

נאך אפילו בנוגע צו רזין דאורייתא⁴⁵, וואס דאס לערנט מען דאך אויך במתיבתא דרקיע, ואדרבה — לכאורה אויף א העכערן אופן ווי מען לערנט זיי למטה — קומען די „עליונים“ הערן ווי זיי ווערן געלערנט דא למטה.

כמוכן פון דעם ביאור אין לקו"ת⁴⁶

(40) ראה סה"מ הש"ת ע' 112. ועוד.

(41) עירובין נד, רע"א. וראה גם תניא פל"ז (מ), א.

(42) ב"מ נט, ב (וראה תוס' שם סדיה לא בשמים). וראה שבת פט, א: נתתי לארץ.

(43) כמחזיל בנוגע קביעות יום ר"ה (ירושלמי ר"ה פ"א ה"ג. דב"ר פ"ב, יד). ועוד. וראה אגה"ק סכ"ז (קמה, א). רז"ה ביום השני תרפ"ה (סה"מ קונטרסים ח"ב תסה, א). רז"ה הושבת בנגים הש"ת. ועוד.

(44) ראה לקו"ת ואתחנן ו, ב ואילך.

(45) ראה אגה"ק שם, לקו"ת שם. ועוד.

(46) תוריע כד, ב ואילך (ובאוה"ת שם כ"ך ב ע' תקלה"ו). וראה גם סה"מ להצ"צ מצות טומאת מצורע פ"ג. ועוד.

ב) מצד דעם צווייטן קצה — ער פילט די נידעריקייט פון עוה"ז, און דאס ברענגט אים צו אנטלויפן בכל כחו פון פארנעמען זיך מיט דברים גשמיים (וואס קען אים דערווייטערן פון עולם הקדושה), ביז אז דער „אנטלויפן“ דער-פירט אז ער זאל זיך „אויסטאן“ אינ-גאנצן³⁸ פון גשמיות העולם, רצוא אן א שוב.

ה. בכלל, זיינען די צוויי אופנים הנ"ל פארבונדן מיט די צוויי סוגים ביי אידן — יושבי אהל און בעלי עסק:

ביי א יושב אהל, וואס גיט זיך אפ אינגאנצן מיט לימוד התורה און ער פארנעמט זיך ניט מיט עסק בעניני פרנסה כו', דארף מען ניט באווארענען (כ"כ) דעם „אנטלויפן“ פון דער נידער-קייט פון עוה"ז — ער געפינט זיך דאך מלכתחילה אין עולם התורה.

ביי אים דארף מען בעיקר בא-ווארענען ער זאל ניט מאכן קיין חשבון³⁹ אז דער ענין פון „רצוא“ פא-דערט זיך מצד תורה עד קצה האחרון: היות אז תורה איז העכער פון עולם, קען מען ניט צוקומען צו אמיתית ענין התורה סידן ווען ער וועט זיך אויפ-הויבן לגמרי למעלה. ואשר לכן דארף ער שטיין אין א תנועה פון „רצוא“ בתכלית — זיך אויסטאן פון גוף און עולה זיין למעלה (ברוחניות) בתכלית, וואס דורכדעם וועט ער דערגרייכן אמיתתה של תורה.

באווארנט מען אים, אז אדרבה: כדי צו דערגרייכן אמיתתה של תורה דארף דער לימוד התורה זיין דוקא אין אן

(38) ראה רמב"ם הל' דעות רפ"ג. ח' פרקים פ"ד.

(39) בהבא לקמן ראה גם לקו"ת ח"ד ס"ע 1025 ואילך (בביאור מחז"ל (שהשיר פ"א, יב (ב)) „שינה של עצרת עריבה“).

מיתת שני בני אהרן צו יושבי אהל. וואס דאס איז דער ציוויי⁵¹ „יין ושכר — יין דרך שכרותו — אל תשת“, וועלכער איז שייך דוקא צו כהנים [און אויך דער דין „שאסור שיכור בהוראה“⁵² (וואס ווערט אַרויסגעלערנט פון די פסוקים) איז פאַרבונדן מיט כהונה — וואָרום אויף כהנים שטייט⁵³ „וירו משפטיד ליעקב גו“] —

ווייל דער ענין פון כהנים איז — וואָס זיי דאַרפן זיין אָפּגעזונדערט פון עניני העולם („הובדלו מדרכי העולם“⁵⁴) און אָפּגעבן זיך אינגאַנצן אין עבודת המקדש. ועד“ז איז דאָ די דרגא פון „כהונה“ ביי יעדער אידן (אויך ביי אַ ישראל) — ווי דער רמב"ם פסקנט⁵⁵, אַז יעדער איינער וואָס „נדבה רוחו . . להבדל לעמוד לפני ה' לשרתו . . ופרק מעל צוארו עול החשבונות הרבים . . ה"ז נתקדש קדש קדשים“⁵⁶ . . ויזכה לו בעוה"ז דבר המספיק לו כמו שזכה לכהנים ללוים“.

און דעם סוג אידן באַוואָרנט מען — „יין ושכר אל תשת“: „יין“ ווייט אויף סודות התורה, נכנס יין יצא סוד⁵⁷, און „שתיית יין“ (וואָס יין האָט אַ טעם) מיינט, אַז מ'האַט אַ געשמאַק אין פאַר-שטיין די רזי תורה; און אויף דעם קומט דער ציווי: „יין ושכר — יין דרך שכרותו — אל תשת“, אַז דער ענין

איפן מחז"ל⁵⁸ „קא מיפּלגי במתיבתא דרקיעא . . ספק הקב"ה אומר טהור וכולהו מתיבתא דרקיעא אמרי טמא ואמרי מאן נוכח . . רבה בר נחמני“ — אַז די פּלוגתא איז געווען (בעיקר) אין אַז ענין פון רזין דאָררייטא, און אַפ"כ איז „מאן נוכח . . רבה בר נחמני“, ווייל אויך די הכרעה אין ענינים פון רזין דאָררייטא איז אָפּגעגעבן געוואָרן צו אַ אידן ווי ער געפינט זיך דאָ למטה, נשמה בגוף⁵⁹.

ביי בעלי עסק אָבער דאַרף מען באַ-וואָרענען דעם צווייטן קצה: אזוי ווי ער געפינט זיך אין וועלט, איז רעכט אַז ער זאַל קומען מיט אַ טענה — ווי וועט ער קענען ביישטיין די אַלע נסיונות פון וועלט?

ובמילא איז ער עלול צו קומען לידי מסקנא אַז עס דאַרף זיין „רצוא“ בתכלית, ער זאַל אינגאַנצן אָפּלאַזן דעם עסק בעניני העולם — באַוואָרנט מען אים, אַז דער תכלית הכוונה איז „שוב“, לעשות לו ית' דירה בתחתונים⁶⁰. און וויבאַלד אַז דער אויבערשטער מאַנט עס פון אַ אידן, און „איני מבקש . . אלא לפי כוחי“⁶⁰, איז זיכער אַז ער גיט עם פריער די נויטיקע כוחות אויף צו ביישטיין אַלע נסיונות.

ו. און דאָס איז דער אונטערשייד צווישן די צוויי ציוויים וואָס זיינען גע-קומען אַלס תוצאה פון מיתת שני בני אהרן:

דער ערשטער ציווי איז די הוראה פון

51) שמיני י, ט ובפרשי עה"פ.

52) פרשי שם, יא.

53) ברכה לג, י (הובא ברמב"ם שבהערה הבאה). וראה רמב"ם הל' סנהדרין פ"ב ה"ב.

54) ל' הרמב"ם הל' שיטה ויובל פי"ג ה"ב (בנוגע לשבת לוי).

55) שם ה"ג.

56) להעיר ממחז"ל דהאמור לכל ישראל ואתם תהיו לי ממלכת כהנים — ה"ז כה"ג (אגדת בראשית פע"ט פ). בעל הטורים עה"פ יתרו יט, ו).

57) עירובין סה, סע"א. ובכ"מ.

47) ב"מ פו, א.

48) ראה לקו"ש ח"ב ע' 68. וש"נ.

49) ראה סד"ה אני ה"א — במאמרי אדה"ו פרשיות ח"ב (ע' תרסב. תרסה). וראה הנסמן בהערה

38.

50) במדבר פ"ב, ג. ועוד.

כלל ישראל [און ווי גערעדט כמה פעמים⁶⁰, אז אין זיין אריינגיין „אל הקודש“, „נעמט“ ער מיט זיך אריין דעם גאנצן כלל ישראל „אל הקודש“], ואדרבה: דער עיקר ענין פון יום הכפורים כפשוטו — כפרה „מכל חטאתם“ — איז מער נוגע די אידן וועלכע זיינען בתחתית המדרגות —

איז עז⁶¹ בנוגע די באווארעניש „ואל יבוא בכל עת אל הקודש“, אז תוכנו איז שייך צו יעדן אידן:

בשעת עס קומט דער זמן פון יום הכפורים⁶¹, ווען א איד דערמאנט זיך אויף די אלע ענינים בלתי רצויים וואס האבן זיך צו-איים-צוגעקלעפט במשך השנה, וואס צוליב דעם דארף ער אנקומען צו יום הכפורים וואס איז אים מטהר, און הויבט אים אויף „אל הקודש“, קען דאס ביי אים ארויסרופן א רצון פון „יבוא בכל עת אל הקודש“ — אפזאגן זיך אינגאנצן פון עניני העולם און געפינען זיך בכל עת אין „קודש“.

וואס דאס דארף מען באווארענען אפילו לאחרי ווי מען ווייס פון דער הוראה „יין ושכר אל תשת“. ווייל דאס וואס מען מאנט ביי א יושב אהל „יין ושכר אל תשת“, אז ער דארף שטייען אין א תנועה פון „שוב“, איז פאר-שטאנדיק, היות אז אויך אין דעם „שוב“ פון א יושב אהל איז ניטא קיין חשש פון ירידה כו' — אויך ווי ער שטייט אין „שוב“ האט ער צו טאן בלויז מיט תורה, ובמילא טאר ער ניט בלייבן ביים „רצוא“ אליין, „בקרבתם לפני ה' וימותו“;

ה„יין“ — דער געשמאק און אריינגעטאנענקייט אין סודות התורה — טאר ניט ברענגען צו א מצב פון „שכרות“, ביטול (הדעת ו) מציאות האדם, רצוא אן א שוב⁶².

די הנהגה פון נדב ואביהוא איז גע-ווען — „שתוי יין נכנסו למקדש“: ביי זיי איז געווען די דביקות אין „יין“ — רזין דאורייתא — אין אן אופן וואס האט גע'פועל'ט — ביטול המציאות, כלות הנפש ממש (בקרבתם לפני ה' וימותו).

און דעריבער, איז גלייך נאך מיתת שני בני אהרן געקומען די אזהרה צו די אידן וועלכע זיינען אין סוג „כהנים“ (בדוגמא די-שני-בני-אהרן): „יין ושכר — יין דרך שכרותו — אל תשת“. ווייל אויך „יין“, רזין דאורייתא, האט מען אפ-געגעבן דא למטה, צו נשמות בגופים דוקא, כנ"ל.

ז. דערנאך קומט די באווארעניש פאר רוב ישראל⁶³, וועלכע פארנעמען זיך מיט „דרכי העולם“ — אז „ואל יבוא בכל עת אל הקודש“.

אע"פ אז דער ציווי כפשוטו איז גע-זאגט געווארן נאך צו אהרן — איז אבער דער תוכן הענין שייך צו כל ישראל. כשם ווי די כללות העבודה פון יום כפור וואס ווערט געטאן דורך דעם כהן גדול, איז אז ענין וואס איז שייך צו

58) ראה גם לקוטי לוי"צ אגרות (ע' שנח ואילך) בביאור מחזיל (כ"ב עג, ס"ב). אחוי לך מתי מדבר (כו' ודמו כמאז דמיבסמי" — דמתי מדבר (היפך ארץ נושבת) מורה על עבודה בתוקף הרצוא, ולכן „דמו כמאז דמיבסמי“, כי „ריבוי שתיית יין ה"ע הרצוא. ע"ש.

וראה ג"כ בארוכה לקמן (ע' 267 ואילך. לקו"ש חליא ע' 177 ואילך, בביאור מחזיל (מגילה ז, ב) איבסום (נשכרו, רשי"י) קם רבה שחטי' לר"ז.

59) הדרכה עשו כו' ישמעאל ועלתה בידם (ברכות לה, ב).

60) לקו"ש חטי"ז ע' 338. ועוד.

61) או למצב עבודה דיוהכ"פ בשאר ימות השנה. ולהעיר דיוהכ"פ נקרא (ג"כ) ראש השנה. ויתירה מזה — פנימיות דריה (לקו"ת ר"ה נח, א).

בנוגע דעם אדם עצמו; און וויבאלד אַ
עס קומט נאָך תורה, וואָס תורה גיט
דעם כח אויף צו מברר זיין דעם עולם,
האַט מען בכח בייצושטיין די נסיונות
און מ'האַט ניט וואָס צו מורא האָבן פון
וועלט, וואָרט, וואָרט — ער מאַכט די וועלט
אַ דירה לו יתברך.

[און אויב אפילו ער איז ח"ו דורכ-
געפאלן — איז דאָס נאָר לפי שעה,
ובשעתא חדא גיט מען אים דעם ענין
פון יום הכפורים וואָס טוט אויף דעם
עילוי פון תשובה, וואָס „מקום שבעלי
תשובה עומדין אין צדיקים גמורין
יכולין לעמוד בו“⁶²]

ובמילא גייט ער לבטח דרכו אויף
דורכפירן כוונת הבריאה, לעשות לו
יתברך דירה בתחתונים.

(משׁיחׁת שׁפׁ אחוׁק תשכׁח)

אַבער ווען עס רעדט זיך וועגן בעלי
עסקים, וואָס זיי האָבן נסיונות כׁוׁ און
סׁאיז דאָ מער חשש אַז זיי זאָלן חׁו
דורכפאלן, קען זיין אַ קסׁד אַז סׁאיז
פאַר זיי בעסער עס זאָל זיין דער „בקר-
בתם לפני הׁׁ“, יבוא בכל עת אל
הקודשׁ!

— אויף דעם איז די הוראה מיוחדת
פון מיתת שני בני אהרן אין פׁ אחרי, אַז
אויך ביי בעלי עסקים טאַר ניט זיין דער
„בקרבתם — וימותו“, אל יבוא בכל עת
אל הקודשׁ. אעׁפׁ אַז זיי טענהׁן אַז ווי-
באַלד זיי געפינען זיך אין וועלט ווי אזוי
וועט ער קענען ביישטיין די נסיונות?
אויף דעם זאָגט מען, אַז אַט די הוראה
(אַז עס דאַרף זיין „שובׁ“) צו בעלי
עסקים, קומט ערשט אין פרשת אחרי,
נאָך „תורת בהמה כׁוׁ“ און „תורתוׁ של
אדם:

„תורת בהמה וכׁוׁ“ איז די הוראה
ונתינת כח פון תורה צו אַ אידן אַז ער
זאָל קענען מברר זיין דעם עולם (כנׁל
סׁב), סׁיי דער „להבדיל“ אין די ענינים
שמחוץ ממנו און סׁיי דער „להבדיל“

(62) רמבׁם הׁלׁ תשובה פׁז הׁיד, עׁפׁ ברכות
לד, ב.

אחרי ב

פסקינט דער רמב"ם אז שיער המשתלח איז מכפר אויף קלות אן תשובה?

פון די מפרשי הרמב"ם איז משמע — און לכאורה איז אזוי די משמעות אין גמרא — אז בנוגע דער פלוגתא פון רבנן און רבי איז ניטא קיין חילוק צווישן „שיעיר המשתלח“ און „עצמו של יום“; פון די פסקי הרמב"ם איז אבער משמע, אז ער איז מחלק ביניהם (אויך ביים פסקינען ווי די רבנן):

אין הלכה הנ"ל פסקינט דער רמב"ם, אז שיער המשתלח איז מכפר על הקלות אפילו אן תשובה, און אין דער הלכה שלאח"ז זאגט ער, אז „עצמו של יום

א. אין הלכות תשובה זאגט דער רמב"ם: שיער המשתלח מכפר על כל עבירות שבתורה הקלות והחמורות, בין שעבר בזדון בין שעבר בשגגה, בין שהודע לו בין שלא הודע לו הכל מתכפר בשיער המשתלח, והוא שעשה תשובה, אבל אם לא עשה תשובה אין השעיר מכפר לו אלא על הקלות כו'.

פרעגט דער כסף משנה (ובפרטיות יותר — דער לחם משנה): אין גמרא איז מבואר אז דאס וואס דער שיער המשתלח איז מכפר אן תשובה איז נאר לדעת רבי, וואס ער האלט אז „על כל עבירות שבתורה בין עשה תשובה בין לא עשה תשובה יום הכפורים מכפר“, והיינו אז לויט רבי איז יוהכ"פ (אליין) מכפר ניט נאר אויף קלות (עשה ול"ת) נאר אויך אויף חמורות: דאקעגן לויט די רבנן, אז יוהכ"פ איז מכפר דוקא מיט תשובה, קומט אויס אז אן תשובה איז דער שיער המשתלח ניט מכפר אפילו אויף קלות.

און דער רמב"ם פסקינט ווי די רבנן, ווי ער זאגט אין דער הלכה גופא אז שיער המשתלח איז מכפר (אויף חמורות) נאר דאן ווען „עשה תשובה“ — און אזוי פסקינט ער אין דער הלכה שלאח"ז, „ועצמו של יום הכפורים מכפר לשבים (דוקא)“ — און דא

(5) להעיר מהידושי הרשב"א שבועות שם ד"ה קשיא אשמעתין.

(6) בחבור התשובה להמאירי (משיב נפש מאמר ב פ"ג) „ומה שאמרו בקצת מקומות שמכפר על הקלות אף בלא תשובה ביאר אע"פ שלא התעורר תכלית הערה עד שיכא ממנה לידי תשובה גמורה. אבל לא נרמז לכאורה מזה ברמב"ם, ואדרבא כותב, אבל אם לא עשה תשובה . . . מכפר לו . . . על הקלות“. והמאירי לשיטתו ש„שיעיר הוא סבת הכפרה והתשובה היא הכפרה“ (וכן כ' שם לגבי עצמו של יום הכפורים ויסורין ומיתא ד, כולם הערה המגעת לו באי זה מאלו והכל סבת התשובה והיא הכפרה). אבל ברמב"ם מפורש „שיעיר המשתלח מכפר על כל עבירות כו' והוא שעשה תשובה“. ומשמע שהשיעיר הוא המכפר, אלא שצריך להיות, בנוגע לחמורות, גם תשובה.

(*) ולהעיר גם ממשנית בחסידות ע"ד שיעיר המשתלח — מאמרי אדה"ז פרשיות ח"ב ע' תתקנ; דרמ"צ (ק"א, ב): ולא ה"י בא לכפר החטאי ממש רק להסיר הקטרוגים כו'. וראה לקמן סעיף ח והבהסמן בהערה 47.

(1) פ"א ה"ב.
 (2) ו"ג (כ"ז ודפוסי רמב"ם) „שיעשה תשובה“ — ראה ספר המדע (ירושלים, תשכ"ז).
 (3) שבועות יב, סעי'ב ואילך.
 (4) סה"ג שם.

התשובה מכפרת על כל העבירות אפילו כו" און ער פירט אויס די הלכה „ועצמו של יום הכפורים מכפר לשנים כו“.

ולכאורה, וויבאלד דער רמב"ם איז מדגיש בתחילת ההלכה אז „בזמן הזה כו' איז שם אלא תשובה“, איז ווי שטימט עס דערמיט וואָס ער זאָגט בסיום ההלכה „ועצמו של יום הכפורים מכפר“?

בפשטות לערנט מען, אז מיט תחילת ההלכה וסיומה מיינט דער רמב"ם צוויי באַזונדערע סוגים: מיט „בזמן הזה כו' איז שם אלא תשובה“ איז כוונתו אז בזמן הזה איז ניטאָ קיין אַנדער אופן של כפרה דורך מעשה האדם נאָר סיידן דורך זיין טאָן תשובה. ניט ווי בזמן הבית, ווען די כפרה קומט דורך כמה אַנדערע פעולות ודברים המכפרים — חטאות ואשמות, מלקות ומיתות ב"ד, שעיר המשתלח, ווי דער רמב"ם זאָגט אין די פריערדיקע הלכות.

משא"כ בסיום ההלכה רעדט דער רמב"ם וועגן דאָס וואָס יוה"כ פ' איז מכפר ניט (דורך) מעשה האדם, נאָר מצד דעם יום עצמו — „ועצמו של יום הכפורים מכפר“. און דערפאַר איז זיי דער רמב"ם ניט מצרף ביחד.

ס'איז אַבער ניט אינגאַנצן גלאַטיק בלשון הרמב"ם — „אין שם אלא תשו-בה“, לכאורה האָט ער געדאַרפט זאָגן „אין להאדם אלא תשובה“ וכיו"ב, וואָס וואָלט אַרויסגעבראַכט ווי ס'איז ניטאָ קיין אַנדער כפרה וואָס דער מענטש קען אויפּטאָן; דער לשון „אין שם אלא תשובה“ איז משמעו¹¹, אז ס'איז ניטאָ קיין אַנדער מציאות פון כפרה¹².

הכפורים מכפר לשנים (דוקא), וואָס דערפון וואָס ער איז סתם און איז ניט מחלק בין חמורות לקלות איז משמע בפשטות אז עס פאָדערט זיך תשובה אויך ביי קלות, ביי (מ"ע) ל"ת שאין בהו כרת' — בנוגע עצמו של יום.

איז אה"נ, אז לפ"ז איז שוין ניט אַזוי שווער קושיא הנ"ל — ווייל לפי דעת רבנן איז „עצמו של יום“ בכל אופן ניט מכפר אָן תשובה, און אעפ"כ איז דער שעיר יע מכפר אויף עבירות קלות אויך אָן תשובה⁸ — אַבער ס'איז נאָך אַלץ ניט מובן הא גופא': וואָס איז דער טעם החילוק?

ב. אויך דאַרף מען פאַרשטיין דעם לשון הרמב"ם אין דער הלכה הנ"ל: „בזמן הזה⁹ שאין בית המקדש קיים ואין לנו מזבח כפרה אין שם אלא תשובה,

(7) כמבואר בלח"מ כאן ה"ג. וראה גם כס"מ שם ד"ה ועצמו. ועוד.

(8) בירושלמי יומא פ"ח סה"ז (ועד"ז בירושלמי שבועות פ"א ה"ז) עשה אע"פ שלא עשה תשובה. ובכ"כ מפרשים שמכאן מקור הרמב"ם דהשעיר מכפר על הקלות אף בלא עשה תשובה. אבל צ"ע החילוק בין שעיר המשתלח ליוה"כ שבוה כתב שמכפר רק לשנים. וראה שירי קרבן לירושלמי שבועות שם. ועוד.

(9) וראה בהכרח דברי הרמב"ם — לח"מ לרמב"ם שם. תוספת יוה"כ"פ (ד"ה ולענין) וגבורת ארי (ד"ה ועל החמורות) ליומא פה, ב. מניח מצוה סעד קרוב לסופה. ובכ"כ מפרשי הרמב"ם.

(10) בכמה גירסאות דהרמב"ם (ראה רמב"ם הנ"ל הערה 2): בזמן שאין בית המקדש, וליאת תיבת הזה.

(*) ואף שדעת הרמב"ם אינה מתאימה עם מ"ש בירושלמי שם בנוגע לל"ת, דהרי בירושלמי חילק בין עשה ול"ת, משא"כ להרמב"ם — ראה כס"מ כאן ה"ב ד"ה ומה הן — י"ל שבפרט זה (מה הן הקלות והחמורות) פסק הרמב"ם כהתנא ביומא (פג, רע"א).

(11) ראה מפרשי היד בתחלתו.

(12) ופשיטא שאין לומר דלדעת הרמב"ם אין

און עפ"ז איז מובן וואָס דער רמב"ם פאַנגט אָן די הלכה „בזמן הזה כו' אין שם אלא תשובה" — און איז ניט מצרף יוהכ"פ מיט דעם: די אַלע אופני כפרה, וואָס דער רמב"ם רעכנט פריער, רעדן וועגן כפרה אויף עבירות — און דאָס איז כולל אויך די כפרה פון שיער המשתלח וואָס איז „מכפר על כל עבירות שבתורה", אויף דער חפצא; און אין דעם איז דער רמב"ם ממשך „בזמן הזה כו'", אַז פון די ענינים וועלכע זיין גען מכפר אויף עבירות איז „אין שם אלא תשובה, התשובה מכפרת על כל העבירות", ובמילא האָט ניט קיין אַרט מצרף זיין מיט דעם די כפרת יוהכ"פ, וועלכע איז ניט אויף עבירות נאָר אויפן גברא.

[ועפ"ז יומתק וואָס דער רמב"ם דער-מאַנט ניט דעם פרט פון „עצמו של יוהכ"פ מכפר" בשייכות צו זמן הבית (נאָר בלויז בזמן הזה):

אע"פ אַז אויך בזמן הבית איז דאָס (לויט כמה מפרשים¹⁵) כפרת האדם מצד „עצמו של יוהכ"פ מכפר", איז עס אָבער ע"ד ווי „בכלל מאתים מנה": בזמן הבית איז דער עיקר הכפרה דורך דעם שיער

ג. וועט מען דאָס פאַרשטיין בהקדם דעם שינוי בלשון הרמב"ם בנוגע יוהכ"פ — „ועצמו של יום הכפורים מכפר לשבים", און זאָגט ניט „מכפר עם התשובה"¹³ וכיו"ב (ע"ד ווי ער זאָגט ביי שיער המשתלח „והוא שעשה תשובה").

ויש לומר אַז דערמיט איז דער רמב"ם מדגיש דעם גדר הכפרה פון יוהכ"פ און מיט וואָס די כפרת יוהכ"פ איז אַנדערש פון כפרת התשובה, וואָס רעדט זיך אין דער הלכה:

די כפרה פון תשובה (שבפרק זה"י) איז ביחס החפצא, אויף די עבירות — „תשובה מכפרת על כל העבירות"; און דאָס וואָס „עצמו של יוהכ"פ מכפר" איז דאָס (ניט אויף די עבירות, נאָר) — „לשבים" — אויף דעם גברא.

מכפר אלא תשובה, משא"כ יוהכ"פ אינו בגדר מכפר, ורק ההתשובה מכפרת ביום הכפורים בלבד (וראה רמב"ם הל' תשובה פ"ב ה"ז) — כי זהו היפך פשוט לשון הרמב"ם „ועצמו של יום הכפורים מכפר לשבים" (וכן בריש הלכה ד' אע"פ שהתשובה מכפרת על הכל ועצמו של יום הכפורים מכפר), שמשמעו דעצמו של יום הכפורים גופא הוא המכפר.

וי"ל דשאני יסורין שצריכים ביחד עם התשובה לכפר על כריתות ומיתות ב"ד, ועד"ו מיתה על עון חילול השם (שברמב"ם שם ה"ד) — שהם אינם בגדר מכפרים (כמו התשובה) כ"א „גומרין לו הכפרה", אינו מתכפר לו כפרה גמורה" (לשון הרמב"ם שם). ועד"ו מ"ש המאירי (הג"ל הערה 6), וראה אגה"ת פ"א.

13 ע"ד הברייתא דיומא (פ"ו, א). ארבעה חלוקי כפרה (שא' מהם יוהכ"פ, כהמשך הברייתא) . . ותשובה עם כל א". ולהעיר שבהלכה ד' לא העתיק הרמב"ם לשון זה הברייתא. וראה לקמן הערה 37.
14 כי יש באופני ודרכי התשובה שברמב"ם דרגות ע"ג דרגות. וראה לדוגמא פ"א ה"א „ולעולם אינו חוזר לדבר זה . . וישוב מלעשות כזה לעולם". פ"ב ה"ב „ויעיד עליו כו'". שם ה"ד. פ"ז ה"ז (לקו"ש ח"כ ע' 92 ואילך). ועוד „ואכ"מ.

15 וכפשטות הפ"י בתוספתא סוף יומא (הובא בראשונים ועוד שבהערה הבאה): חומר . . ביום הכפורים שאין בשיעור שיום הכפורים מכפר בלא שיעור. וראה ירושלמי יומא פ"ח ה"ז.

16 ראה הדיעות בזה בתו"ד דעבד — שבועות יג, א. ח"י הרשב"א הריטב"א והר"ן שבועות שם. ובדעת הרמב"ם ראה בהנסמן בהערה 9. ולהעיר גם מדיק לשון הרמב"ם הל' שגגות פ"ג ה"י — הובא לקמן בפנים סעיף ד (וראה לקמן בפנים סעיף ז).

* ולכמה מהם (ר"ח, ר"י מיגש, רמב"ן ועוד) הובאה הברייתא בגמ' כאן (יג, ב). וראה רש"י: דתניא חומר . . לא גרסינן לה.

רמב"ם ניט א גדר של תשובה מפורטת אויף די חטאים, נאָר אַ תנועה כללית פון תשובה, וועלכע זאָגט זיך אויס אין דעם וואָס ער איז ניט „מבעט" און איז „מאמינ בכפרתן“.

און אין דעם באַשטייט דער חילוק צווישן דער כפרה פון שיער המשתלח און די כפרה פון יום הכפורים, וואָס „עצמו של יוהכ"פ מכפר“:

ביי שיער המשתלח, וויבאַלד ער פועל'ט די כפרה „על כל עבירות שבתו-רה" [וכלשון הפסוק]²³ „ונשא השעיר עליו את כל עונותם גו" — ווי ער זאָגט אין פריערדיקן פסוק דעם לשון היודי „והתודה עליו את כל עונות בני" ואת כל פשעיהם לכל חטאתם ונתן אותם על ראש השעיר“, ד.ה. דער שיער המ-שתלח איז מבטל און מעקט אָפ די חטאים (ובלשון רז"ל²⁴: „מלכין עונותיהן של ישראל“)²⁵ — פאָדערט זיך, אַז צו-זאָמען מיטן שיער זאָל זיין ענין התשו-בה (והוא שעשה תשובה“)²⁶, ווייל דוקא

המשתלח, אין אַ גרעסערן און שטאַר-קערן אופן, היות אַז דער שיער איז מכפר ומבטל די חטאים גופא; נאָר „בזמן הזה שאין בית המקדש קיים ואין לנו מזבח כפרה“, איז געבליבן פון כפרת יוהכ"פ דער „עצמו של יוהכ"פ מכפר“.

ד. עפ"ז יש לומר, אַז דאָס וואָס דער רמב"ם זאָגט „ועצמו של יום הכפורים מכפר לשבים“ (בלשון סתמי) — און ניט „מכפר עם התשובה“ (וכו"ב) — איז ווייל דאָ איז ניט כוונתו אַז דער מענטש טוט תשובה אויף אַ חטא מסויים, אויף דער „חפצא“ (וואָס תשובה האָט באַ-שטימטע גדרים ותנאים, ווי דער רמב"ם זאָגט אין דעם פרק שלאח"ז¹⁷), נאָר דאָס וואָס דער מענטש, דער גברא, איז אַ „שב“, ער קערט זיך בכללותו לה¹⁸.

[וע"ד ווי דער רמב"ם פסקינט אין הלכות שגגות¹⁹: „אין יוהכ"פ ולא החטאת ולא האשם מכפרין אלא על השבים המאמינים בכפרתן אבל המבעט בהן אינן מכפרין“²⁰ בו]. וואָס דערפון וואָס דער רמב"ם זאָגט „השבים המאמי-נים בכפרתן“ (ניט „המאמינים“)²¹ איז יש לדייק, אַז מיט „שבים“²² מיינט דער

דעשה תשובה כ"א „שבין דאמר יכפר עלי חטאתי שאין שבין דאמר לא תכפר עלי כו" [אלא שבנוגע לחטאת ואשם אין כן דעת הרמב"ם כי כתב מפורש (הלי' תשובה פ"א ה"א) בעלי חטאות כו' אין מתכפר להן בקרבנם עד שיעשו תשובה ויתודו וידווי דברים].
23 פרשתנו טו, כב.

24 יומא לט, ב. וראה שבת פו, א — במשנה יל"ש פרשתנו רמז תקעו. ועוד.

25 ראה דרושים נחמדים למהר"ם שייף שנדפסו לאחרי מס' חולין (בש"ס ווילנא) ד"ה שיר השירים כחוט השני.

26 וגם בכפרה דחטאת ואשם שני תנאים: (א) „אין מתכפר להן בקרבנם עד שיעשו תשובה ויתודו“ (רמב"ם הלי' תשובה פ"א ה"א), (ב) אינם מכפרים „אלא על השבים המאמינים בכפרתן אבל המבעט כו" (רמב"ם הלי' שגגות שם). וראה תוס' (שצוין לקמן הערה 40) שאפשר להיות „מבעט" גם אם עשה תשובה.

17 פ"ב מהלי' תשובה.

18 משא"כ „שב מדיעתו" שבחולין ה, ריש ע"ב. וש"נ.

19 פ"ג ה"י (והוא מכריתות ז, א — כנסמן בכס"מ שם). הובא (לענין יוהכ"פ) ברמ"א ושו"ע אדה"ז או"ח סו"ס תרו.

20 כ"ה ברמב"ם. ואולי צ"ל „אינו מתכפר“, או „על המבעט בהן אינו מכפרין“.

21 וכ"ה ברמ"א ושו"ע אדה"ז שם.

22 להעיר מגבורת ארי שם ד"ה חטאת ואשם, דחטאת ואשם בלא תשובה נמי מכפרים ומביא ראי' מכריתות שם דלא מוקי לה שבין ואינו שבין כפשוטו

— וואס „על כל עבירות שבתורה בין עשה תשובה בין לא עשה תשובה יוהכ"פ מכפר" — איז אבער „מודה רבי בכרת דיומא", אז בשעת בא אים איז ניט געווען קיין עיגני יוהכ"פ אדער ער טוט מלאכה, איז אויף דעם יוהכ"פ ניט מכפר — ווייל וויבאלד דער חטא רירט אן אין יוהכ"פ גופא, באופן אז יוהכ"פ (שלי- לתו) ווערט ביים חוטא א סיבה וגורם צום חטא, איז דאך מובן, אז דער גורם החטא קען ניט זיין דער מכפר — אין קטיגור נעשה סניגור.

ה. ועפ"ז קומט אויס, אז פלוגתת רבי ורבנן איז אין דעם כח ואופן הכפרה פון יום הכפורים:

לדעת רבי האט יוהכ"פ בכח צו מכפר זיין אויף דער חפצא פון די חטאים, וכדיוק לשון רבי³⁰ „על כל עבירות שבתורה בין עשה תשובה בין לא עשה תשובה יום הכפורים מכפר" — און דעריבער איז יוהכ"פ מכפר אויף אלע חטאים חוץ פון כרת דיומא (ועד"ז „האומר אחטא ויום הכפורים מכפר"³¹), היות³² אז אין די פאלן איז יוהכ"פ גופא פארבונדן, אלס סיבה וגורם, מיט דער חפצא פון די חטאים גופא — און וויבאלד אז ביחס די חטאים איז יוהכ"פ א קטיגור, איז „אין קטיגור נעשה סניגור".

אבער לדעת רבנן איז יוהכ"פ ניט קיין מכפר אויף די עבירות עצמן, נאר אויף

צוזאמען מיט תשובה אויף די חטאים איז דער שיער בכח צו מכפר זיין „על כל עבירות", אויך חמורות.

משא"כ יום הכפורים וואס ענינו איז לכפר על האדם, דער אויבערשטער איז מוחל ומכפר דעם מענטש (אויף די חטאים וועלכע ער איז באגאנגען), ובלשון הכתוב²⁶ „כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו", די כפרה איז „עליכם" וואס דער אויבערשטער איז מטהר דעם אדם גופא — (וכאילו נאמר, אז „עצמו של יום" טוט אויף, אז דער אויבערשטער הויבט ארויס דעם מענטש פון די חטאים, און ניט פארקערט) — איז דא ניט נוגע אז ביים אידן זאל די פעולת התשובה זיין מכוון אויף די חטאים באופן ישר ובמפורט, נאר ער זאל זיין א „שב" בכללותו²⁶ — „לפני ה'", וואס דוקא דעמאלט איז „תטהרו", האט ער די כפרה וטהרה פון יוהכ"פ.

בשעת אבער ביים מענטשן איז ניטא אפילו קיין תנועה פון „שב" — א קער צו טאן זיך צום אויבערשטן [ועאכו"כ אויב ער איז מנגד צו דער כפרה, ער איז „מבעט" און ניט „מאמין בכפרתו", כנ"ל בהל' שגגות] — דעמאלט איז אויף אים ניט חל כפרת יוהכ"פ.

און דאס איז כעין ועד"ז „אין קטיגור נעשה סניגור"²⁷.

און ווי דער ראגאטשאווער²⁸ איז מבאר מאמר רבא²⁹, אז אפילו לדעת רבי

(30) שבועות שם. יומא פה, ב.

(31) יומא פז, א. וראה צפע"ז שם, שלכן לא תי שבועות היכא משכחת לרבי כרת ביה"כ שהוא באחטא ויוהכ"פ מכפר — כי לשניהם טעם אחד. (32) וייל שזוהו גם הטעם בהג' ענינים שרבי אומר (במקומות שבהערה 30) שאין יוהכ"פ עצמו מכפר. וראה רש"י שם.

(26) פרשתנו טז, ל.

(27) ר"ה כו, א. ושי"נ.

(28) צפע"ז על הרמב"ם הל' יבום פ"ד ה"כ

בסופה.

(29) שבועות יג, סע"א.

אבער דאס וואָס „עצמו של יוהכ"פ מכפר לשבים" דוקא, איז ניט דערפאר וואָס בנוגע „אינם שבים" איז דאָ אַ חלישות אין כח המכפר פון יוהכ"פ, נאָר ווייל דער מענטש איז „מנגד" צו דער כפרה — וויבאלד ביי אים פעלט (ניט בלויז מעשה התשובה, נאָר) אפילו די תנועה כללית פון „שב" לה', איז דער-פאַר איבערהויפט ניט שייך אַז די כפרה זאָל ביי אים חל זיין. און מהאי טעמא איז אין דעם ניטאָ קיין נפק"מ צווישן קלות וחמורות: דאָ איז ניט נוגע די איכות החומר פון חפצא של החטאים, נאָר דער מצב הגברא, אַז ער זאָל ניט שטיין אין אַ מצב הסותר ומנגד צו דער כפרה, כנ"ל.³⁷

ז. ע"פ כל הנ"ל יש להמתיק לשון הרמב"ם אין דער הלכה הנ"ל בהל' שגגות: „אין יוהכ"פ כו' מכפרין אלא על השבים המאמינים בכפרתן אבל המבעט . . ביום הכפורים אין יוהכ"פ מכפר עלין" — דלכאורה:

אין הל' שגגות רעדט דער רמב"ם וועגן חיוב קרבנות, ד.ה. בזמן הבית —

(37) ע"פ כל הנ"ל בפנים י"ל דמ"ש הרמב"ם בה"ד (הברייתא דחלוקי כפרה — יומא פו, א), „עבר על מצות לית כו' ועשה תשובה תשובה תולה ויוהכ"פ מכפר" — הו"ע נוסף בכפרת יוהכ"פ, מה שיוהכ"פ מכפר גם על העבירות [וכלשונו שם בתחילת ההלכה, יש עבירות שהן מתכפרין לשעתן ויש עבירות שאין מתכפרין כו']. וי"ל שאיז מה שיוהכ"פ מכפר על הגברא כ"א שיוהכ"פ בצירוף מעשה התשובה על החטא איז מכפר על הלי' ובסגנון אחר: מצד תוקפו של יוהכ"פ התשובה נעלית יותר (ראה רמב"ם שם פ"ב ה"ז. ובארוכה בדרוש חסידות — ו"ש), במילא נתכפר לו חטאו, שעבר ערך יוהכ"פ. (ו"ש), במילא נתכפר לו חטאו, שעבר על מצות לית. ועצ"ע.

דעם גברא, וכדיוק לשון הברייתא³³ (וואָס די גמרא זאָגט³⁴ אַז דאָס איז אליבא דרבי יהודה (רבנן)), „יכול יהא יוהכ"פ מכפר על שבים ועל שאינן שבים כו'" — און ניט (ווי בלשון רבי) „בין עשה תשובה בין לא עשה תשובה כו'" —

און דערפאר, כדי יוהכ"פ זאָל מכפר זיין אויף דעם גברא, דארף ביי אים זיין דער תנאי כללי פון „שב" כנ"ל, כדי דער גברא זאָל ניט זיין אין סתירה וניגוד צו כפרת יוהכ"פ (ווייל אויב ער וויל ניט כפרת יוהכ"פ — גיט ער ניט קיין אַרט אויף דער חלות הכפרה פון יוהכ"פ).

ו. עפ"ז איז אויך מובן דער חילוק צווישן דער כפרה פון דעם שיער המשתלח מיט דעם וואָס „עצמו של יוהכ"פ מכפר" — לגבי קלות:

וויבאלד אַז שיער המשתלח איז מכפר ומבטל די „עבירות" עצמן, איז כמובן, פאַראַן אין דעם אַ חילוק צווישן די סוגי עבירה: ביי עבירות חמורות, מצד דעם חומר החטא, איז דער שיער המשתלח ניט בכח צו מכפר זיין לבדו³⁵, נאָר עס מוז אויך זיין פעולת התשובה, משא"כ ביי עבירות קלות איז דער שיער המשתלח יע בכח זי צו מבטל זיין אויך אַז די פעולת התשובה.³⁶

(33) שבויעת ושב. ת"כ אמור כג, כח.

(34) לדעת ר"י ואב"י שם. ולכאורה כן נקטינו להלכה. שהרי זהו מקור מפורש לדעת ר"י (רבנן) דפליגי על רבי וכהובא בניכ הרמב"ם הל' תשובה שם.

(35) להעיר מגבורת ארי יומא שם (ושאר מקומות שבהערה 9) ששיער בזמן הבית הוא במקום יסורין בזה"ז לחמורות.

(36) וע"ז החילוק בין עשה — לא זו משם כו' — ולי' כו' שבברייתא יומא ורמב"ם שבהערה הבאה.

דאָס וואָס איז יע שייך אָז דער ענין פון „מבעט“ זאל מבטל זיין די כפרה פון שעיר המשתלח, איז נאָר אַלס מסובב פון יום הכפורים⁴¹: די פעולת הכפרה פון דעם שעיר איז דאָך ניט בגדר כפרה בפ"ע, ווי אַ חטאת ואשם, נאָר מצד דעם וואָס דאָס איז דער שעיר פון יום הכפורים, וואָס „ביום הזה יכפר עליכם“⁴², ובלשון הרשב"א⁴³ „עיקר כפרתו של שעיר המשתלח משום תוקפו של יוהכ"פ הוא“ — און דערפאַר, אויב ער איז מבעט ביום הכפורים, וואָס דאָס איז „תוקפו“ פון דעם שעיר, איז ער כמילאָ מנגד ומבטל די כפרה מצד דעם שעיר⁴⁴.

האָט דער רמב"ם געדאַרפט לכאורה זאָגן (ניט בלשון סתמי „יום הכפורים מכפר“, וואָס דער מכוון בפשטות איז „עצמו של יוהכ"פ“, נאָר) במפורש „אין שעיר המשתלח כו“ (אָדער קרבנות דיוהכ"פ וכיו"ב) — וואָרום בזמן הבית איז דער עיקר כפרה על ידי שעיר המשתלח (און ניט „עצמו של יום“)³⁸.

וע"פ הנ"ל יש לומר: דער עיקר גדר הבעיטה איז שייך בשייכות צו יום הכפורים און ניט בנוגע שעיר המשתלח. וואָרום די כפרה שעי' שעיר המשתלח איז ניט תלוי אין דעם גברא פרטי; דער ווידוי פון כה"ג אויף דעם שעיר נעמט אַרום „כל עונות בני ישראל“, און ניט ווי די חטאים זיינען פאַרבונדן מיט אַ פרטיות/דיקן יחיד — וכדיוק לשון הרמב"ם „שעיר המשתלח לפי שהוא כפרה על כל ישראל“³⁹; ולפ"ז וואָלט מצד דעם שעיר המשתלח כשלעצמו בכלל ניט שייך געווען דער גאַנצער ענין פון „מבעט“ וואָס זאל מבטל זיין פעולת כפרת השעיר אויף די עבירות [ניט ווי ביי חטאת ואשם, וואָס היות זיי זיינען אַ קרבן — אַ כפרה אויף דעם איש פרטי, איז מובן, אַז דורך „מבעט בכפרתו“⁴⁰ איז ער סותר ושולל די כפרה פון חטאת ואשם]⁴¹.

41. ובאר"א י"ל ש„מבעט“ אינו יכול לבטל כפרת השעיר כלל, כיא רק כפרת היום בלבד, והנפק"מ של דין מבעט בזמן הבית הוא רק לענין כפרת יוהכ"פ על חייבי אשמות תלויו (וכסיום ההלכה „וכן המבעט ביום הכפורים כו' לפיכך אם נתחייב באשם תלוי כו'“) — שכפרה זו היא (לא מצד השעיר, אלא) מצד היום, כדיוק לשון הרמב"ם בהלכה שלפניו (בנוגע לכפרה זו). שכל היום מכפר . . . אם לא כפר לו יום הכפורים. ע"ש.

42. ולהעיר מתור"כ פרישתנו עה"פ (טו, ל) ובקרבן אהרן שם.

43. שבועות שם ד"ה קשיא אשמעתין.

44. עפ"ו נמצא דיש חילוק בסוג מבעט בכפרת יוהכ"פ כמו שהוא בזמן הבית ובזמן הזה: בזה"ז ד„עצמו של יום הכפורים מכפר“ בפ"ע הרי עצמו של יום אינו חל ופועל במילא על האדם, כ"א רק — כאשר ישנה אצלו ה„שב“ לה' בכללותו עכ"פ;

משא"כ בזמן הבית, שהמכפר הוא שעיר המשתלח, אלא שהוא מצד תוקפו של יוהכ"פ, והיינו שגוף ועצם הכפרה הוא לא מחמת עצמו של יום, כ"א מצד פעולת השעיר. ובהו י"ל שגם אם אין התנועה ד„שב“ — מכפר. ורק כאשר הוא מבעט

4. זמ"ש הרמב"ם גם שם שאינו מכפר „אלא על השבים המאמינים בכפרתו“ — כוונתו שהגדר ד„שב“ הוא (רק) מה שמאמיני בכפרתו, ולא ששב לה' (משא"כ בהל' תשובה שסחת הרמב"ם „לשבין“, לפי שצ"ל תשובה בכלל, ששב לה', כ"ל בפנים).

38. ראה לעיל הערה 15: 16.

39. ולא על כל יחיד ויחיד בפ"ע. ולהעיר מתוד"ה מכפרים זבחים פ"ח, ב בסופו.

40. רמב"ם הל' שגגות שם. וגם אם עשה תשובה על ההטא (כדברי הרמב"ם בהל' תשובה פ"א ה"א).

וראה תוד"ה דאי (שבועות יג, א) בסופה.

41. אף שמשמע ברמב"ם שהקרבן כשר (צפע"ג על הרמב"ם הל' שחיטה פ"ד הי"ד (קו, סע"א). וראה גם צפע"ג להל' כלאים פ"י הכ"ז (יו, סע"א ואילך). שר"ת צפע"ג דווינסק ח"ב סי"ח.

מענטשן אין אזא מדריגה וואס לגבי איר
איז ניטא דער גאנצער ענין הפגמים⁴⁶.
די הסברה בזה⁴⁷:

יום הכפורים ווערט נתגלה ביי אידן
דער עצמית־דיקער פארבונד פון זיין
עצם הנשמה מיט דעם אויבערשטן. וואס
אט דער פארבונד האט ניט אויף זיך
קיינע מדידות והגבלות און איז העכער
פון צו קענען זיך אויסדריקן אין וועל-
כער עס איז תנועה, אפילו ניט אין דער
תנועה פון תשובה. און די התקשרות
קען ניט אויפגעטאן ווערן דורך פעולות
און עבודות — ווייל אלע פעולות פון
מענטשן ווי הויך זיי זאלן זיין, האבן זיי
דאך אלץ עפעס א מדידה והגבלה, נאר
דאס איז פאראן ביי יעדער אידן בטבע⁴⁸,
מצד זיין עצם הנשמה, וואס איז א „חלק
אלקה ממעל ממש“⁴⁹, און אויך איצט
(בגוף) איז זי „חבוקה ודבוקה כך . .
יחידה לייחדך“⁵⁰.

וויבאלד אז די התקשרות איז העכער
פון אלע מדידות און ציורים, איז פונקט
ווי זי קען ניט געשאפן ווערן דורך
עבודה, אזוי קען מען זי אויך ניט
שוואכער מאכן אדער פוגם זיין אין איר
דורך העדר העבודה אדער דורך
עבירות. אין דער מדריגה פון התקשרות
דערגרייכן ניט קיינע פגמים און חטאים.
און דערפאר איז „עצמו של יום
הכפורים מכפר“, ווייל יום הכפורים

דוקא בשעת מ'איז „מאמין בכפרתו“
פון יום הכפורים, איז פאראן כפרת
השעיר און ער איז במילא מכפר על כל
העבירות.

ח. דער חילוק צווישן כפרת שעיר
המשתלח און כפרת „עצמו של יום“ ע"פ
פנימיות הענינים — יש לומר:

דורך יעדן חטא ווערט צוויי ענינים:
(א) דורך מעשה החטא (צוזאמען מיט
דער תאוה שבזה) ווערט באשאפן א
„קטיגור“⁵¹, עס ווערט אויפגעטאן רע
בעולם (בלשון הקבלה והחסידות: ס'איז
מוסיף חיות אין קליפה). (ב) עס ווערט א
פגם בנפש.

איז כדי צו מבטל זיין דעם קטיגור
(דער נפש וגוף פון דער „קליפה“⁵²) —
דאס טוט אויף דער שעיר המשתלח⁵³,
וואס איז „מכפר על כל עבירות
שבתורה“ (ובעבירות חמורות פאדערט
זיך אויך תשובה מיט דעם — אויף
מבטל זיין דעם געשמאק וואס ער האט
געהאט ביים טאן די עבירה, וואס האט
מוליד געווען דעם נפש הקליפה⁵⁴),
ובדרך ממילא ווערט נתבטל אויך דער
פגם וואס דאס האט אויפגעטאן בנפשו.

דאס אבער וואס עצמו של יום מכפר
איז דאס ווייל עס שטעלט אוועק דעם

בכפרתו של יום, שחושב או שאומר שאין יוהכ"פ
מכפר (סניגור נעשה קטיגור). בזה דוקא הוא מבטל
תוקפו של יוהכ"פ בהשעיר. ועצ"ע.

(45) אבות פ"ד מ"א.

(46) ראה דרמ"צ מצות יודיו ותשובה.

(47) להעיר מתור"א ה. ד. מאמרי אדה"ז תקיע ע' (ע)
קעו ואילך. ד"ה כי ביום הזה יכפר — אה"ת
יוהכ"פ (ע' א'תקסו ואילך). סה"מ תרכ"ז (ע' ש
ואילך). ובכ"מ.

(48) ראה מאמרי אדה"ז פרשיות ת"א ע' קסו
ואילך. אה"ת בלק ע' אב ואילך. וראה ספר
הליקוטים ד"א"ח דה"צ"צ שם.

(49) ראה לקו"ש ח"ד ע' 1151 ואילך.

(50) ראה רמב"ם הל' גירושין ספ"ב.

(51) תניא רפ"ב.

(52) נוסח הושענות.

ווערט נתגלה ביי יעדער אידן דער פארבונד פון זיין עצם הנשמה מיט דעם אויבערשטן, און בשעת עס ווערט נתגלה די מדריגה, פאלן ממילא אפ אַלע פגמים.

אין יענע מדריגות וואו חטאים האָבן דערלאַנגט און פוגם געווען, דאַרף מען אויפּטאַן אַ כפרה, און דאָס קומט דורך דעם שעיר המשתלח בצירוף עבודת התשובה;

אַבער די כפרה פון יום הכפורים ווערט דורך דעם וואָס עס איז מאיר אַזאָ דרגא וואו ס'איז מלכתחילה ניטאָ קיין פגם, כנ"ל — „לפני ה' תטהרו“.

(משיחת ליל הושענא רבה תשמ"ז)

אחרי ג

אז עס ווערט אפגעלערנט פון דעם זעלבן פסוק, וחי בהם ולא שימות בהם. איז דערפון מובן, אז דאס וואס די גמרא ברענגט דעם לימוד במיוחד בנוגע צו שבת, איז דאס ניט דער זעלבער ענין (וואס שטייט בכמה מקומות) נאר א באַזונדער ענין, וועלכער איז שייך צו שבת דוקא — איז ניט מובן: (א) וואס איז דער דיוק וענין מיוחד פון וחי בהם בא שבת? (ב) ועיקר: דער פסוק „ושמרתם גו' וחי בהם" רעדט דאך וועגן מצוות בכלל און ניט וועגן שבת במיוחד?

עד"ז דארף מען פארשטיין איז רמב"ם, וואס אויך ער ברענגט דעם לימוד צוויי מאל: פריער אין הל' יסודי התורה¹⁰ זאגט ער: כיצד כשיעמוד עובד כוכבים ויאנוס את ישראל לעבור על אחת מכל מצות האמורות בתורה או יהרגנו יעבור ואל יהרג שנאמר במצות אשר יעשה אותם האדם וחי בהם, וחי בהם ולא שימות בהם, ואם מת ולא עבר הרי זה מתחייב בנפשו; און דערנאך אין הל' שבת¹¹ זאגט ער נאכאמאל: ואסור להתמהמה בחילול שבת לחולה שיש בו

א. בשייכות מיטן ענין פון פקוח נפש שטייט אין גמרא: „מנין לפקוח נפש שדוחה את השבת", און די גמרא ברענגט כו"כ לימודים, און פירט אויס אז דער לימוד אויף וועלכן ס'איז ניטא קיין פירכא איז — פון פסוק (שכ' פרשתנו²) „ושמרתם את חוקתי ואת משפטי אשר יעשה אותם האדם וחי בהם" — וחי בהם ולא שימות בהם.

איז לכאורה תמוה: עס איז א כלל בכל התורה כולה אז „איז' לך דבר שעומד בפני פקוח נפש חוץ מעבודה זרה וגילוי עריות ושפיכת דמים. איז פארוואס דארף מען האבן א באזונדער לימוד פון „וחי בהם" אז פקוח נפש איז דוחה שבת?

נאך מער: בנוגע דעם דין פון „יעבור ואל יהרג"⁶ ברענגט זיך כו"כ מקומות?

(1) יומא פה, סע"א ואילך. וראה גם מכילתא תשא עה"פ (לא, יג) את שבתותי. תוספתא שבת פט"ו, יג ואילך — בכמה שניונים.
(2) יומא שם, ב. במכילתא שם ליתא הלימוד מוחי בהם, ובתוספתא מסיים (בסוף הפרק) לאחרי כל הלימודים: הא לא נתנו מצות לישראל אלא לחיות בהם שנאמר אשר יעשה. וחי בהן וחי בהן ולא שימות בהן. וראה מנחת ככורים שם.
(3) ית, ה.

(4) לתוכן הקושיא שבפנים — ראה גם מפרשי הש"ס יומא שם (פה, א) — גבורות ארי, תוס' יוה"כ"פ, שיח יצחק. ע"ש.

(5) יומא פב, א. כתובות יט, א. וראה הערה הבאה.

(6) סנהדרין עד, א: כל עבירות שבתורה אם אומרין לאדם עבור ואל תהרג יעבור ואל יהרג.

(7) רש"י סנהדרין שם ד"ה יעבור (וראה גם רש"י שם ד"ה סברה וד"ה חיות). פריש"י יומא פב, רע"ב. שבת ל, רע"ב ד"ה מוטב. פסחים נג, ב ד"ה מה ראו.

(8) ומפורש הוא בסנהדרין שם, ועד"ז בתוכ' (פרשתנו עה"פ) במאמר ר"י שלמד מוחי בהם ולא שימות בהם" (גם) לגבי ע"ז בצנעה (מנין שיעבור ואל יהרג). וכן הובא הלימוד בע"ז כו, ב, נד, א.
(9) אבל בתוספתא שם ממשך מיד לאחר הנ"ל (הערה 2). איז לך דבר עומד בפני פקוח נפש חוץ כו".
(10) רפ"ה.
(11) פ"ב ה"ג.

דערע) מצוות, זאגט ער דאס ניט¹⁵. איז פון דעם פארשטאנדיק, אז דאס איז שייך, נוגע נאָר לגבי דעם וואָס פּקו"נ דוחה שבת. און ווי דער רמב"ם איז ממשיך בנוגע לשבת: ואלו¹⁶ האפיי קורוסים¹⁷ שאומרים שזה חילול שבת ואסור עליהן הכתוב אומר¹⁸ וגם¹⁹ אני נתתי להם¹⁹ חוקים לא טובים ומשפטים לא יחיו בהם.

וואָס י"ל די הסברה בזה: דאָס וואָס באַ כל המצות איז „אין לך דבר שעומד בפני פקוח נפש“ און „יעבור ואל יהרג“ — איז אַ דין מיוחד בפ"ע, ד.ה. ס'איז ניט דער פירוש אַז במקום סכנת נפשות איז ניטאָ דער חיוב לקיים המצוה — דער חיוב בלייבט, עס איז נאָר אַז פּקו"נ איז דוחה דעם חיוב;

משא"כ באַ שבת זאָגט דער רמב"ם²⁰ „שבת לגבי חולה שיש בו סכנה הרי הוא כחול לכל הדברים שהוא צריך להו“, ד.ה. ניט אַז פּקו"נ איז דוחה דעם איסור מלאכה בשבת, נאָר עס מאַכט דעם שבת „כחול“, לגבי חולה שיש בו סכנה איז

15) קושיא גמורה אינה, כי ברמב"ם שם בא בעיקר לבאר דיני קדוש השם, וכתחלת הפרק. כל בית ישראל מצווין על קידוש השם הגדול הזה כו' ומוזהרין שלא לחללו, וזה דיעבור ואל יהרג בשאר כל המצות בא בעיקר בתור הקדמה לה"ב שם (בד"א בשאר מצות חוץ מע"ז כו'. ועד"ז בשאר המצות כשמתכוין להעביר על המצות, בפני עשרה מישראל כו', או בשעת הגזירה כדלקמן שם ה"ג).

16) כ"ה ברמב"ם לפנינו, ואלו האפיקורוסים. וברמב"ם הוצאת פרנקל (ירושלים תשל"ה), ואלו המינים. וראה רמב"ם הל' תשובה פ"ג ה"ז ואילך.

17) כ"ה ברמב"ם לפנינו, אפיקורוסים.

18) יחזקאל, כה.

19) כ"ה בכתוב „וגם . . להם“. וברמב"ם לפנינו „גם . . לכם“. וראה רמב"ם הוצאה הנ"ל ובשוניו נוסחאות שם.

20) הל' שבת שם סה"ב.

סכנה שנאמר אשר יעשה אותם האדם וחי בהם ולא שימות בהם¹².

איז ניט פארשטאנדיק (ע"ד הנ"ל בגמרא), פארוואָס דאָרף ער ברענגען דעם זעלבן לימוד צוויי מאל¹³?

ב. לכאורה יש לומר: אין הל' שבת¹⁴ איז דער רמב"ם מוסיף „הא למדת שאין משפטי התורה נקמה בעולם אלא רחמים וחסד ושלום בעולם“. אָבער אין הל' יסודי התורה — לגבי אַלע (אנ-

12) ראה מגיד משנה שם: שם מימרא דשמואל ומסקנא דגמרא שם דמהתם ילפינן לה.

13) — לכאורה החילוק בין ב' ההלכות ברמב"ם (ועד"ז בש"ס) הוא:

הדין דיעבור ואל יהרג (בהל' יסוה"ת) מדבר כשנאנס על מעשה העבירה, משא"כ בהל' שבת המדובר בדחיית שבת בסכנה, גם כשהעבירה (החילול) הוא לא באונס [ונפק"מ להלכה, כמ"ש ברמב"ם הל' יסוה"ת שם דאם עבר באונס אין מלקין אותו כו' (שם ה"ד)]. משא"כ אם עבר ונתרפא בא' מאיסורי התורה עונשין אותו (שם ה"ז) (ראה תשובות וביאורים (קה"ת, תשל"ד) סי' ד הערה וי. ועד"ז יש לומר ולחלק לכאורה בכל המקומות שבפרש"י (שנסמנו בהערה 7), שמדובר שם ביעבור ואל יהרג, ולא כאשר עשיית העבירה היא ברצון —

ולכן מוסיף הלימוד דוחי בהם" גם בדחיית שבת בסכנת נפשות, שהיא לא במעשה אונס.

אבל מהו ברמב"ם הל' יסוה"ת שם ה"ז מתחיל „כענין שאמרו באונסין כך אמרו בחלאים כיצד כו'“ — מוכה, דהלימוד מו"חי בהם" שכתב לפניו בה"א (לענין אונסין) קאי גם על „חלאים“. וגם — התחלת פרק ב' בהל' שבת ברמב"ם היא „דחוי" היא שבת אצל סכנת נפשות כשאר כל המצות“. וראה לקמן בפנים סי"ב ובהערה 33. וראה גם תוספתא שם. ולהעיר שגם בגמרא יומא פ"ב, א, אין לך דבר שעומד בפני פקוח נפש חוץ מע"ז גו"י הובא לענין עוברה שהריחה, ולא לענין אונסין (ודלא ככתובות שם).

14) הל' שבת שם ה"ב.

* אגרות קודש אדמו"ר שליט"א כרך א ע' רלו. המול.

ער מדגיש אז די חוקים (חילול שבת) ווערן לא טוב.

בסגנון אחר: בא שאר המצות איז דאס בגדר דחוי, פקוד'נ איז דוחה דעם איסור, משא"כ בא שבת איז — הותרה²⁵: דער איסור איז מלכתחילה ניט געזאגט געווארן²⁶ לגבי חולה שיש בו סכנה, „הרי הוא כחול“²⁷.

ג. ולכאורה יש לומר אז דאס איז אויך דער טעם לשינויי הלשונות ברמב"ם:

אין ה'ל' יסוה"ת בנוגע צו כל המצות ברענגט ער דעם לימוד „שנאמר במצות אשר יעשה אותם האדם וחי בהם (און ער חזר"ט איבער) וחי בהם ולא שימות בהם“; משא"כ אין ה'ל' שבת זאגט ער „אשר יעשה אותם האדם וחי בהם ולא שימות בהם“ און חזר"ט ניט איבער די ווערטער „וחי בהם“²⁸.

והביאור:

בכל המצות איז דאס א לימוד מיוחד פון פסוק, מען לערנט אפ פון פסוק א באזונדערן דין, אז מצוות זיינען ניט

מלכתחילה ניטא (בנוגע די „דברים שהוא צריך להן“) דער שבת²¹.

[און ווי דער מגיד משנה²² איז מבאר דעת הרמב"ם אז דאס וואס מ'זאגט ביי שבת „וכל שאפשר לשנות משנין“ אין דער מלאכה וואס מ'טוט פארן חולה — איז לגבי א חולה שיש בו סכנה ניט גע- זאגט געווארן, ווייל לגבי א חולה שיש בו סכנה „הרי הוא כחול לכל הד- ברים“²³, און מ'איז „מחלל לכל צרכיו אע"פ שאין במניעת דבר שעושים לו“ א סכנה²⁴].

און דעריבער זאגט דער רמב"ם נאכ- אמאל (בנוגע לשבת) דעם לימוד „וחי בהם ולא שימות בהם“, און איז אויך מוסיף „הא למדת שאין משפטי התורה נקמה בעולם אלא רחמים וחסד ושלום בעולם“ צו זאגן, אז בנוגע סכנת נפשות איז די משפטי התורה (באיסורי שבת) מלכתחילה ניט געזאגט געווארן (ניט ווי אנדערע איסורים וועלכע מ'איז דוחה). און דערפאר איז דער רמב"ם ממשיך „ואלו האפיקורסים שאומרים שזה חילול שבת ואסור עליהן הכתוב אומר . . חוקים לא טובים כו“.²⁵ דערמיט איז

25) ראה שו"ת אבני נזר או"ח סי' תנה סי"ג

ואילך.

26) ראה ר"ג גאון שבת קלג, א עד"ז בנוגע לכמה דברים. תשובות מהר"ם אלאשקר סק"ב מר"ש ורב האי גאון. וראה לקו"ש חט"ז ע' 237 והערה 38, שם.

27) ראה גם לשון הרא"ש יומא פ"ח סי"ד בשם מהר"ם (ובקרבן נתנאל שם סק"ב). רמ"א יו"ד סי' רסו סי"ד. וראה ציונים לתורה להר"י ענגל כלל כד.

28) בש"ס יומא פה, ב לענין שבת, סנהדרין שם ותו"כ ושאר מקומות שבהערה 8 נאמר „וחי בהם“ פעם אחת („וחי בהם ולא שימות בהם“). ובתוספתא שם — ב' פעמים (כנ"ל הערה 2). אבל בתוספתא שם הובא מהכתוב (גם), „אשר יעשה אותם האדם“, משא"כ במקומות הנ"ל.

21) וראה צפע"נ רמב"ם ה'ל' שבת שם ה"א וה"ב. צפע"נ ה'ל' מתנות עניים ע' 70. וראה בארוכה השקו"ט בכ"מ בדעת הרמב"ם אם שבת דחוי או הותרה — אנציקלופדי' תלמודית ערך חולה ע' רנ. וש"נ. וראה גם לקו"ש ח"א ע' 347 ואילך. וראה לקמן הערה 33.

22) ה'ל' שבת שם ה"א.

23) אבל ראה שו"ע אדה"ז או"ח סי' שכח סי"ג דמשמע שם דגם אם ס"ל דחוי אין צריך לשנות. וראה שו"ת צ"צ או"ח סלי"ח.

24) ראה מ"מ שם ה"ד. וראה ב' הידועות בשו"ע אדה"ז שם סי"ד. ובשו"ת צ"צ שם מקשר זה ב' הידועות אם דחוי או הותרה.

עשיית המצות — די עשר איז געזאגט געווארן „שיחי" בהם ודאי ולא שיבא בעשייתה לידי ספק מיתה"³².

ה. דער ביאור הנ"ל איז אבער ניט אינגאנצן מספיק:

דער רמב"ם זאגט אין הל' שבת (כנ"ל) „הא למדת שאין משפטי התורה כו", ד.ה. ער רעדט וועגן מצוות בכלל, וכי-פשטות הכתוב „אשר יעשה אותם האדם וחי בהם" — איז פארוואס זאגט ער דאס ניט אין הל' יסוה"ת בנוגע לכל המצוות?

קומט דערפון אויס, אז כאטש דער לימוד („הא למדת") איז בנוגע אלע „משפטי התורה", איז דאס בעיקר מודגש בא' שבת,

און דעריבער זאגט דאס דער רמב"ם נאָר אין הל' שבת, און איז דאָרט אויך מוסיף די שלילה „ואלו האפיקורוסים שאומרים שזה חילול שבת ואסור עליהן כו", כדלקמן.

ו. וועט מען דאָס פאַרשטיין בהקדים וואָס דער לימוד פון „וחי בהם ולא שימות בהם" ברענגט דער רמב"ם בשבת ניט אויף דעם כלל הענין אז פקו"נ דוחה את השבת, נאָר אויף דעם וואָס „אסור להתמהמה בחילול שבת

דוחה דעם נפש פון א אידן, נאָר פאַר-קערט, פקוח נפש איז דוחה די מצוות:

משא"כ בנוגע לשבת איז דער פירוש פון „וחי בהם ולא כו" (לויטן רמב"ם) — ניט אז מען לערנט אָפ אַ באַזונדערן דין (פקוח נפש דוחה שבת), נאָר דער „ולא שימות בהם" איז דער המשך הביאור פון פסוק: משפטי התורה זיינען געזאגט געוואָרן נאָר ווען „וחי בהם", אויב אָבער עס קען ברענגען „שימות בהם" — איז דער איסור מלכתחילה ניטאָ.

ד. ע"פ הנ"ל, וואָלט מען לכאורה אויך געקענט מבאר זיין לשון רש"י (אין ש"ס) וואו ער ברענגט דעם לימוד פון „וחי בהם" — אז פקו"נ איז דוחה אלע מצוות, זאגט ער דעם לשון²⁹ „טעמו של דבר לפי שחביבה נפשו של ישראל לפני המקום יותר מן המצות אמר הקב"ה תבטל המצוה ויחי זה"; אָבער ביי דעם לימוד פון „וחי בהם" לגבי שבת (אז פקו"נ איז דוחה שבת אויך במקום ספק)³⁰ איז לשון רש"י³¹: „אשר יעשה האדם המצות שיחי' בהם ודאי ולא שיבא בעשייתה לידי ספק מיתה, אלמא מחללין על הספק".

ד.ה. באַ כל המצות זאגט מען אז מצד חביבות פון אידן איז „תבטל המצוה ויחי זה"; משא"כ בנוגע לשבת איז דאָס ניט אַ ביטול המצוה, נאָר אַ פרט אין

(32) לכללות הדיון דפקוח נפש דוחה כל התורה כו והחילוק דשבת — להעיר מתניא פכ"ד (ל, סע"ב ואילך). וראה לקו"ש ח"ז ע' 489 ואילך. ואכ"מ.

(33) נוסף על העיקר: א) הרמב"ם מתחיל „דחוי היא שבת אצל סכנת נפשות כשאר כל המצוות", דמזה משמע דדיון דחי' דשבת ושאר כל המצות הוא גדר אחד. ב) לדעת כמה פוסקים (ראה כס"מ הל' שבת שם. לקו"ש ח"יא שם ובהנמטן באנציקלופדי' תלמודית שם) דעת הרמב"ם היא ששבת דחוי' אצל חולה (כפשטות לשונו) ולא הותרה. וראה כס"מ שם הי"ד.

(29) לשון רש"י יומא פב, רע"ב. ובסנהדרין שם ד"ה סברא כתב רש"י: משום דיקרה בעיניו נשמה של ישראל. וכד"ה מאי חזית: שלא התיר הכתוב אלא משום חביבות נפשם של ישראל להקב"ה. וראה פרש"י פסחים כה, ב ד"ה מאי חזית: והתורה לא התירה לדחות את המצוה אלא משום חיבת נפשו של ישראל. ושם אינו מביא הכתוב וחי בהם.

(30) יומא פה, ב.

(31) פרש"י שם ד"ה דשמואל.

משנה) „אסור להתמהמה בחילול שבת לחולה“ ברענגט ארויס אז דאס איז אן איסור (אויך) מצד הלכות שבת. און אויף דעם ברענגט דער רמב"ם „אשר יעשה אותם האדם וחי בהם ולא שימות בהם“ — ווייל דערפון לערנט מען עס אָפּ.

והביאור בזה: נוסף אויף דעם לימוד פון „וחי בהם“ (וואָס האָט ניט קיין פירכא) כנ"ל — זיינען דאָ נאָך לימודים אין גמרא⁴¹, ומהם⁴² — וואָס ברענגט זיך⁴³ אויך להלכה⁴⁴ — פון „ושמרו בני את השבת“⁴⁵, אמרה תורה חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה.

און פון די נפקא מינה'ס צווישן די צוויי לימודים

[נוסף ע"ז וואָס: א) דער לימוד פון „ושמרו . . חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה“, איז אַ דין פרטי בנוגע צו שבת, משא"כ „וחי בהם“ איז (אויך, כנ"ל) נוגע לכל המצוות. ב) מצד דעם לימוד פון „ושמרו קומט אויס, אַז די סיבה איז צוליב שבת אַליין — „כדי שישמור שבתות הרבה“ (ובלשון רש"י⁴⁶:

לחולה שיש בו סכנה“⁴⁴, ולכאורה: אין גמרא איז דער לימוד אויף דעם כלל הענין אַז פקו"נ איז דוחה שבת (אויך במקום ספק)⁴⁵?

מפרשים⁴⁶ זאָגן אַז דער מקור פון דעם דין הנ"ל (דאסור להתמהמה) ברמב"ם איז פון אַ צווייטער גמרא⁴⁷: הזריז ה"ז משוכה והשואל ה"ז שופך דמים⁴⁸. דער רמב"ם זאָגט אָבער ניט דעם לשון (אָדער בדומה לזה) ווי עס ווערט געבראַכט אין שו"ע⁴⁹

(א לשון עד"ז — „והמקדים להציל הנפש ה"ז משוכה“ — זאָגט דער רמב"ם ערשט אין אַ ווייטערדיקער הלכה⁴⁰),

נאָר בלשון של אסור, „אסור להתמהמה בו“. וצריך ביאור: פאָרוואָס איז דער רמב"ם משנה פון לשון הגמרא?

ז. ויש לומר, אַז מיט דעם שינוי מיינט דער רמב"ם אַרויסברענגען די הגדרה אין פקו"נ דוחה שבת: דער לשון „הנשאל ה"ז מגונה והשואל ה"ז שופך דמים“ אָדער „הזריז ה"ז משוכה“ — ברענגט נאָר אַרויס, אַז דאָס איז אַ מעלה מצד דעם ענין ומצוה פון פקו"נ; משא"כ דער לשון (ווי דער רמב"ם איז

41) יומא פה, סע"א ואלך. ועד"ז במכילתא ותוספתא שם.

42) יומא שם, ב.

43) וראה שבת קנא, ב.

44) רמב"ם הל' ממרים פ"ב סה"ד. וראה רמב"ן (תה"א ענין הסכנה הובא בר"ן יומא שם פ"ח ד"ה וכתוב) לענין הצלת עובר דאפילו „פחות מכן מ' יום שאין בו חיות כלל מחללין משום „שמא ישמור שבתות הרבה“, ע"ש. וכן הובא בשו"ע אדה"ז שם סו"ס שו (וש"נ. וראה ק"א שם). תניא פכ"ד שם. ועוד. וראה שאלות שאלתא א ובהעמק שאלה שם אות ח. [וע"פ לשון הרמב"ן (ר"ן) הג"ל (וראה מ"ש בק"א שם). יש להעיר בדבריו בנוגע ל„ספק סכנת העובר“]. וראה גם הנסמך בהערה 46. ואכ"מ.

44*) תשא לא, טז.

45) יומא שם ד"ה ושמרו. וראה תוס' יוה"כפ

ושיח יצחק הביאור בדברי רש"י.

34) ראה מגיד משנה (נעתק לעיל הערה 12).

ומדבריו משמע שס"ל שהכתוב ברמב"ם קאי על עיקר ההלכה שמחללין שבת על חולה שיש בו סכנה (וכבש"ס). אבל לפי זה הו"ל להרמב"ם להביאו בתחלת הפרק כנ"ל. וע"ד הלשון בקריית ספר הל' שבת רפ"ב.

35) וכן הובא בשו"ע אדה"ז א"ח שם ס"ב.

36) אַרְאָה מ"מ והגהמ"י לרמב"ם שם.

37) ראה ירושלמי יומא פ"ח ה"ה. וראה יומא

פד, ב.

38) כו הובא במ"מ. ובהגהמ"י „הנשאל ה"ז מגונה והשואל ה"ז שופך דם“.

39) א"ח סס"כ"ח ס"ב. ועד"ז בשו"ע אדה"ז שם.

40) פ"ב ה"ז. וראה שו"ע שם ס"ג.

המצות בכלל, ב) דער לימוד איז (ניט בנוגע מעשה החילול, נאָר) בנוגע קיום המצות — דאָס איז אַ פּרט אין קיום המצות, ובנדו"ד — קיום מצוה פון שמירת שבת.

ד.ה. חילול שבת במקום סכנת נפשות, איז ניט נאָר אַז דאָס איז ניט חילול שבת, נאָר די עשי' איז קרוי שמירת שבת, די עצם מעשה החילול צוליב פקו"נ — איז ענינה שמירת⁵⁰ שבת⁵¹.

ה. די הסברה בזה:

בא שבת שטייט⁵² את שבתותי תשמרו כי אות הוא ביני וביניכם לדורותיכם לדעת כי אני ה' מקדשכם, און רש"י טייטשט⁵²: „אות גדולה היא בינינו שבחרתי בכם בהנחילי לכם את יום מנוחתי למנוחה“⁵³.

און וויבאלד אַז תוכן מצות שביתת שבת איז „אות היא ביני וביניכם — שב-חרתי בכם“, איז בשעת אַ איד שטייט במצב פון סכנת נפשות, פעלט אין דעם

כדי לעשות שבתות אחרות יזהרו בשבת זו בקיום שמירת שבתות הרבה“⁴⁶, משא"כ מצד וחי בהם איז דאָס ניט צוליב דעם קיום המצוות פון דעם אידן, נאָר צוליב דער הצלת נפש מישראל^{46*}

איז אויך אַ חילוק אין דעם גדר החילול: מצד חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה — כולל ווי דער אור החיים⁴⁷ זאָגט „וללמדך שאין זה חילול אדרבה זה קרוי שמירת שבת“ (אָבער דאָס וואָס „קרוי שמירת שבת“ איז דערפאַר וואָס דער חילול איז צוליב דער מצוה פון שבת, שמירת שבתות הרבה),

איז די „מעשה“ בשבת זו — אַ פעולה פון חילול שבת, נאָר אַזאָ חילול אין וועלכן מ'איז מחוייב מצד מצות שבת בכלל⁴⁸ — „שבתות הרבה“⁴⁹;

משא"כ מצד „וחי בהם ולא שימות בהם“ איז: א) ער רעדט וועגן קיום

46 וראה מאירי יומא שם, א דגם לגבי חיי שעה מחללין „שבאותה שעה ישוב כלבו ויתודה“. ובתוס' יוה"כ פ' שם, ב ד"ה ר"ש בן מנסיא כתב: שישמור שבתות הרבה לאו דוקא אלא ר"ל ציונים הרבה כו' ובחיי שעה דאדם הוא חי עושה כמה מצות והם הנקראים שבתות הרבה. וראה אהלי יוסף דיני קדוש השם סכ"ג ס"ק ר"ב ולהעיר מאוה"ח תשא שם. שו"ת חת"ס י"ד סרמ"ה ד"ה והנה לשון. וראה מנ"ח מצוה לב במוסך השבת בסופו במ"ש בדברי האוה"ח. ואכ"מ.
46* ראה בית מאיר לשו"ע או"ח סש"ל. שו"ת חת"ס או"ח ספ"ג.

47 תשא שם, ג. אבל על הפסוק את שבתותי תשמרו.

48 שלכן (אפילו את"ל שגם מצד זה מחללין על חיי שעה) הוא רק בשביל „שישמור שבתות הרבה“ (וכיו"ב) — כג"ל הערה 46, ולאוה"ח שם צ"ל כפועל „בגדר עמוד לעשות . . יגיע לשבת לשומרו“, עיי"ש. משא"כ מצד „וחי בהם“, כדלקמן.

49 וראה מפרשים הנ"ל לפרש"י יומא שם.

50 עפ"ז יש לומר דאין זה שייך להשאלה אם שבת דחוי' או הותרה (ראה לעיל הערה 33 שלכמה פוסקים דעת הרמב"ם היא ששבת דחוי' אצל פקו"נ) — כי לב' האופנים אפשר לפרש דהעשי' היו ענין של שמירת שבת, אלא שחלוקים הם באיזה אופן הוא, דחוי' או הותרה — כחלוקים המובאים בפוסקים (ראה לעיל הערה 23, 24. וראה אנציקלופד" תלמודית שם).

51 בסגנון אחר: בכל המצות מודגש רק שהדין „וחי בהם“ הוא דין מיוחד לעצמו „ולא שימות בהם“, ולא שהוא חלק (פרט) בהמצוות: משא"כ בנוגע לשבת מודגש שהוא חלק ופרט דמצות שבת (ולא רק דין כללי דוחי בהם). וראה לקמן ס"ח.

52 תשא שם.
53 להעיר גם ממכילתא תשא שם, יד: מגיד שהשבת מוספת קדושה על ישראל מה לפלוני חנוחו נעולה כו'. וראה מפרשים שם.

במיוחד ובמפורש אבער, אלס א תוכן מיוחד פון דער מצוה — שטייט דאס בשבת דוקא. און דעריבער איז אויך דער לימוד פון „וחי בהם“, א לימוד מיוחד בא שבת — פקו"נ דוחה שבת.

ט. עפ"ז איז אויך מובן וואס דער רמב"ם זאגט (לגבי דעם לימוד מיוחד הנ"ל בנוגע לשבת), ואסור להתמהמה בחילול שבת לחולה שיש בו סכנה שנאמר אשר יעשה אותם האדם וחי בהם ולא שימות בהם, און לערנט דערפון אפ בנוגע אלע משפטי התורה — הא למדת שאין משפטי התורה נקמה בעולם אלא רחמים וחסד ושלום בעולם:

דערמיט מיינט ער אפּלערנען אויך לגבי אלע משפטי התורה, אז ניט דער פירוש איז אז במקום סכנה זיינען די מצות ניט געזאגט געוואָרן, אז מ'איז אין זיי דעמאלט ניט מחוייב, נאָר דער פירוש איז — אז די „משפטי התורה“⁵⁶ גופא זאָגן, אז במקום סכנה איז משפטי התורה צו מציל זיין דעם נפש (ווייל אלע משפטי התורה בכלל זיינען „רחמים וחסד ושלום בעולם“⁵⁷).

אבער דער רמב"ם זאָגט עס לגבי שבת און מ'לערנט עס אפ פון שבת, ווייל בגלוי מוודגש איז דאָס בשבת, כנ"ל.

וע"פ הנ"ל וועט אויך ווערן פאָר-ענטפערט קושית המפרשים⁵⁸, דלכא-רה: דער פסוק „אשר יעשה אותם האדם וחי בהם“ רעדט דאָך וועגן דעם אדם

עצם ענין פון שבת, און במילא, בשעת מ'איז מחלל שבת צוליב פקו"נ, איז ניט נאָר וואָס מ'איז מקיים א מצוה פון פקו"נ, נאָר מ'איז דערביי מקיים (אז ענין עקרי פון) שמירת שבת — דעם אות היא ביני וביניכם.

דער „אות“ ווערט ניט נאָר דורכן נפעל — דערמיט וואָס מ'האָט מציל גע-ווען א נפש מישראל (דורך וועמען עס ווערט די מצואות פון אות דשבת), נאָר נאָכמער — דער עצם מעשה החילול ברענגט אַרויס דעם אות „ביני ובי-ניכם“: בשעת מ'איז מציל א נפש מיש-ראל וואָס שטייט בסכנה בשבת, איז דורך דעם חילול שבת להצלתו איז מען מקיים, שטאַרקט מען דעם אות ביני ובי-ניכם — אז דער אויבערשטער איז בוחר אין אידן. שבת הייסט, אז מ'דאַרף טאָן די פעולה (פון חילול שבת) צוליב איר, צוליב „אות היא“ (מיט וביניכם — נפש פון א אידן).

און דעם ענין לערנט מען אפ פון „אשר יעשה אותם האדם וחי בהם ולא שימות בהם“ וואָס רעדט וועגן מצוות בכלל — ווייל דער ענין הנ"ל איז באמת אין אלע מצוות. און ניט נאָר ווי דער לשון החינוך⁵⁴ „לפי שסבת עשיית המצוה הוא האדם וקיום הסבה הוא קיום הכל“ (וואָס דערפאָר „דוחין הכל מפני הצלת נפשות וכל הזריז לחלל שבת ה"ז משובח“⁵⁵), נאָר אויך ומטעם החינוך עצמו — ווייל אלע מצות איז סיבתן „הוא האדם“ און אלע זיי זיינען בתוכם אן אות צווישן דעם אויבערשטן מיט אידן, אז הקב"ה בחר בהם:

(56) כי הכוונה במשפטי התורה כאן כפשטות היא לא לעונשי התורה, כ"א לדיני ומצוות התורה בכלל, עדמ"ש ברפ"א מהל' מלכים.

(57) ולהעיר מרמב"ם סוף הל' חנוכה.

(58) ראה מפרשים הנ"ל הערה 4 ליומא שם.

(54) מצוה לב (במצות שבתת שבת).

(55) לשון החינוך שם.

בכורי מצרים הלכו בכוריהם אצל אבו-תיהם ואל פרעה לבקש מהם שישלחו את ישראל ולא רצו ועשו הנכורות עמהם מלחמה והרגו הרבה מהם . . . וקבעו נס זה לזכרון לדורות בשבת וקראוהו שבת הגדול.

ד.ה. די עשיית מלאכות⁶¹ (בשייכות מיט „מקחו מבעשור לחודש“ שהי' בשבת) פון אידן אין יענעם שבת, וועלכע האָט געבראַכט זייער אמירה צו די בכורי מצרים „זבח פסח הוא לה' שיהרג בכורי מצרים“ — האָט דאָס גופא אויפגעטאָן, אַז ניט נאָר האָט מען די אידן ניט אָנגערירט⁶², נאָר נאָכמער: די בכורי מצרים זיינען געאָנגען מאַ-נען „ששלחו את ישראל“, ביז — אַז „הרגו הרבה מהם“, פון „אבותיהם“.

ויש לומר אַז (אויך) דעריבער ווערט דער שבת אָנגערופן „שבת הגדול“ — דאָ איז געווען אַן ענין פון גדלות אין שבת: מצד דער הצלה (ובאופן של נס) פון אידן, ווערט אַ גדלות אין שבת, וועלכע איז אַן אות „ביני וביניכם“ — אַז דער אויבערשטער האָט אין זיי (אידן) בוחר געווען.

(משיחת ש"פ מצורע
ושי"פ קדושים תשמ"א)

עצמו. איז בשלמא דאָס וואָס מ'לערנט דערפון אַפּ אַז (בכל המצוות) „יעבור ואל יהרג“, ועד"ז אַז אַ חולה שיש בו סכנה מעג ער בעצמו מחלל שבת זיין, איז מובן: פון וואָנעט ווייס מען אָבער אַז דאָס גייט אויך לגבי אַנדערע אידן, אַז זיי זיינען מצווה מחלל שבת זיין אויף ראַטעווען אַ (צווייטן) אידן⁵⁹?

וע"פּ הנ"ל מובן: מיט דער עצם הצלה פון דעם אידן, איז וועלכער איד זאָל עס נאָר טאָן — איז ער דערמיט מקיים דעם אות צווישן דעם אויבערשטן מיט אידן.

יוד. ע"פּ כל הנ"ל יש לבאר אויך די שייכות דערפון צו שבת פאַר פסח, שבת הגדול (וואָס בשנה זו (תשד"מ) איז ער חל בשבת דפרשתנו — פ' אחרי):

דער טעם וואָס דער שבת ווערט אָנגערופן „שבת הגדול“ בריינגט דער אַלטער רבי אין שו"ע⁶⁰, וז"ל: שבת שלפני הפסח קורין אותו שבת הגדול לפי שנעשה בו נס גדול שפסח מצרים הי' מקחו מבעשור לחדש . . . ואותו היום שבת הי' . . . וכשלקחו ישראל פסחיהם באותו שבת נתקבצו בכורי מצרים אצל ישראל ושאלום למה זה הם עושין כך אמרו להם זבח פסח הוא לה' שיהרג

59) וראה התירוץ בתוס' יוהכ"פ שם. קרית ספר לרמב"ם הל' שבת רפ"ב. לבוש ואל"י רבה או"ח ר"ס שכה.

60) הל' פסח ר"ס תל. וראה המקורות כו' ובביאור דברי השו"ע — לקו"ש חיי"ז ע' 57 ואילך. ושי"ן.

61) ראה לקו"ש ש"ע ע' 58. ושי"ן.

62) ענין הנ"ל מודגש עוד יותר בטעם הב' בדעת זקנים מבעה"ת בא יב, ג: טור שם (ועוד) — דכל הנס הוא ע"ש ההצלה כו' דבנ"י. עיי"ש (ובעוד מקומות שצויינו בלקו"ש חיי"ז שם).

קדושים

כו": "משא"כ ביי "ולפני עור לא תתן מכשול" זאגט רש"י אז "עור" מיינט (ניט כפשוטו — איינער וואָס קען ניט זען, נאָר) אַ "סומא בדבר". קומט אויס לויט פרש"י, אַז סומא איז ניט "דומיא דחרש".

אויך: דער ביאור הנ"ל איז בלויז אַ טעם פאַרוואָס מ'דאַרף מפרש זיין אַז "עור לאו דוקא עור" נאָר — "סומא בדבר"; עס בלייבט אָבער ניט מובן וואָס איז רש"י'ס הכרח אַז "תתן מכשול" מיינט ניט נתינה און ניט מכשול סתם נאָר דוקא אַז אמירה? — און "עצה שאינה הוגנת לו"?

רש"י האָט לכאורה געדאַרפט לער-נען (ווי לויט'ן — דרך ההלכה) אַז "ולפני עור גוי" קומט מזהיר זיין מ'זאל ניט געבן אַ מכשול צו אַ אידן אַ סומא בדבר, אַ דבר עבירה, ווי די דוגמא אין ש"ס: "לא יושיט אדם כוס של יין לנזיר" (וואָס דערביי איז ניט אַז ענין פון אמירה, נאָר אַ פעולת'י נתינת מכשול של עבירה?).

א. אויף "ולפני עור לא תתן מכשול" איז רש"י מפרש: "לפני הסומא בדבר לא תתן עצה שאינה הוגנת לו" (און ברענגט דערויף אַ דוגמא, כדלקמן סעיף ג).

דאַרף מען פאַרשטיין: פון וואָנעט נעמט רש"י — בפשוטו של מקרא — צו מוציא זיין די ווערטער מידי פשוטם, און אַנשטאַט זייער פשוט'ן טייטש, אַז מ'טאָר ניט לייגן אַ מכשול פאַר איינעם וואָס קען ניט זען ר"ל², איז ער מפרש אַז (א) "עור" מיינט "הסומא בדבר", און (ב) "מכשול" — "עצה שאינה הוגנת לו".

דער מזרחי לערנט אַז דאָס קומט בהמשך צום פריערדיקן פירוש רש"י אויף די ווערטער "לא תקלל חרש" — "איז לי אלא חרש מנין לרבות כל אדם כו' אי"כ למה נאמר חרש מה חרש כו' אף כל כו'", וויבאַלד די צוויי דינים שטייען אין פסוק בהמשך אחד, דאַרף מען זאָגן, אַז "עור דומיא דחרש, מה חרש לאו דוקא חרש אף עור לאו דוקא עור".

אָבער דער פירוש איז קשה (ווי מפר-שים פּרעגן¹): ביי "לא תקלל חרש" איז רש"י ניט מוציא דעם וואָרט "חרש" מפ-שוטו — ער זאָגט נאָר אַז מען לערנט אַפּ פון "חרש" אַז "מה חרש כו' אף כל

(1) פרשתנו יט, יד.

(2) כפי הראב"ע ורמב"ן (בסופו) כאן. וראה הרמב"ם פ"ד, ז'ה פ'ה, א. ויעוד.

(3) קרבן אהרן לת"כ עה"פ (הובא גם בצידה לדרך לפרש"י כאן) — וראה שם עוד קושיות על פירוש הרא"ם. ובס' שמע שלמה (הובא בנימוקי שמואל ומלאכת הקודש על פרש"י כאן) הקשה על הקרבן אהרן. וראה בספרים הנ"ל. משכיל לדוד כאן. ואכ"מ.

(4) והיינו שגם את"ל שיש הכרח ש"עור לאו דוקא" — הר"ל לרש"י לכתוב בסגנון "מה עור כו' אף כל סומא בדבר כו' (וכו"ב), ולא לפרש שתיבת "עור" פירושה — "סומא בדבר". וראה משכיל לדוד.

(5) אבל ראה קרבן אהרן שהובא לקמן הערה 13. ולהעיר מסהמ"צ להרמב"ם (מל"ת רצט), ולאו זה כולל גם כן מי שיעזר על עבירה כו' . . . ופשוט' דקרא כמו שזכרנו תחלה ("אם ישאלך אדם עצה . . . אל תתן לו עצה שאינה הוגנת").

(6) פסחים כב, ב. ושי"ן. ועד"ז בעוד כמה מקומות בנוגע לאיסורים אחרים.

(7) משא"כ בהדוגמא בת"כ כאן. בת איש פלוני מה היא לכהונה כו' שהיא רק עצה שאינה הוגנת לו. וראה לקמן הערה 16.

(8) גם את"ל (וראה משכיל לדוד כאן) שע"ד הפשט האיסור דלפני עור גוי הוא רק ב"סומא

אין דער סדרה אויפן פסוק¹², והדרת פני זקן — „לא ישב במקומו כו' יכול יעצים עיניו כו' לכך נאמר ויראת מאלקיך כו'“.

פון דעם וואָס רש"י טיילט דאָס אָפּ אין אַ באַזונדער דיבור המתחיל אין משמע, אַז דער פירוש „לפני הסומא בדבר לא תתן עצה שאינה הוגנת לו“ איז אַן ענין בפ"ע און דער הכרח אויף עס איז פון די ווערטער („ולפני עור לא תתן מכשול“) גופאי¹³.

ג. ווייטער גיט רש"י אַ דוגמא אויף „עצה שאינה הוגנת לו“ — „אל תאמר מכור שדך וקח לך חמור ואתה עוקף עליו ונוטלה הימנו“.

איז ניט פאַרשטאַנדיק:

(א) דער באַדייט פון „עצה שאינה הוגנת לו“ איז לכאורה אַ גאַנץ אייני-פאַכער און פאַדערט ניט קיין ביאור — פאַרוואָס דאַרף רש"י געבן דערויף בכלל אַ דוגמא?

(ב) און אויב געבן אַ דוגמא אויף „עצה שאינה הוגנת לו“ — איז דאָ אַ סך פשוט-טערע און לייכטערע דוגמאות אויף דעם ענין¹⁴?

ב. דער גור ארי' זאָגט אַז רש"י'ס הוכחה לפירושו זה איז פון דעם סיום הכתוב — „ויראת מאלקיך אני ה'", וואָס דער לשון שטייט (ווי רש"י איז מפרש דאָ על אתר) נאָר אויף אַ „דבר המסור ללבו של אדם“; און היות אַז אַוועק-לייגן אַ „מכשול“ (כפשוטו) פאַר אַן „עור“ (כפשוטו) איז ניט קיין „דבר המסור ללב“, נאָר אַ פעולה אין וועלכע מ'דערקענט זיין כוונה, דעריבער לערנט רש"י אַז דאָ רעדט זיך וועגן געבן אַן „עצה שאינה הוגנת לו“, וואו מען קען ניט וויסן צי „דעתו“ של זה לטובה או לרעה ויכול להשמט ולומר לטובה נת-כוונתי“.

אַבער עס איז שווער צו זאָגן אַז דאָס איז דער יסוד (און הכרח) אויף פּרש"י — וויילי' דאָן וואָלט רש"י דעם פירוש פון „ויראת מאלקיך“ געדאַרפט זאָגן (ניט אין אַ באַזונדער דיבור המתחיל, נאָר) אין דעם זעלבן דיבור המתחיל בהמשך אַחד: „לכך נאמר ויראת מאלקיך כו'“, וע"ד דער לשון אין תורת כהנים דאָ „שמא תאמר עצה טובה... והרי הדבר מסור ללב כו'“ [און ע"ד ווי מען געפינט אין פּרש"י גופא ווייטער

(12) יט, לב. — ויתירה מזו: רש"י אינו מעתיק התיבות „ויראת מאלקיך“ בהד"ה ואפילו אינו מרמז „בגוגו“ ועד"ז הוא בפרש"י בהר כה, ז' (וראה לקמן הערה 37). שם, מג.

(13) בקרבן אהרן שם מפרש דנלמד מהלשון „לא תתן מכשול“ — כי „המשים מכשול... לא יקרא נותן כי מה נותן לו או למי נותן ולא יקרא... אלא משים... לזה הוכרחו חז"ל לדרשו כדבר ששייך בו נתינה... והוא כעצה שנותן לו כו'“ (וראה מנח מצוה רלב אות ד בסופו).

ובביאור הרי"פ פּערלא שם (נד, ג) הקשה עליו ד„אשכחן בקרא כנמה דוכתי לשון נתינה במקום ידוע אע"פ שאינו נותן לשום אדם כו'“ ע"ש באורך. וראה מלבי"ם כאן. ואכ"מ.

(14) ולהעיר שגם בחינוך שם מביא דוגמא זו דוקא. וראה משכיל לדוד כאן.

בדבר“ (ולא במי שעוזר את חברו לעבור עבירה כידעתו) — הרי אפ"ל שאירי כשהשני אינו יודע שהוא דבר איסור, וכבמדרש לקח טוב עה"פ: והוא סבור שכר תמרים כו'.

(9) וכן בכלי יקר כאן. קרבן אהרן (ע"ש).

(10) המשך לשון רש"י עה"פ ד"ה ויראת.

(11) נוסף על מה שהקשה בשפ"ח דאפ"ל ד„הכתוב אמר ויראת מאלקיך היכא דאין רואה“ (וע"ד פּרש"י לקמן יט, לב — הובא לקמן בפנים). וראה גם ביאור הרי"פ פּערלא לשהמ"צ רס"ג ל"ת נה (נד, ב) שהקשה על הגוי"א.

(*) בשפ"ח שנדפס בחומשים. מקראות גדולות" שגמט.

מען וואלט לכאורה געקענט אויף דעם ענטפערן (— עכ"פ בדוחק):
 אויפן פסוק (אין פ' ויחי¹⁸) „יששכר חמור גרם רובץ בין המשפטים“ איז רש"י מפרש: „בחמור חזק שמטעינים אותו משא כבד . . . המהלך ביום ובלילה ואין לו לינה בבית וכשהוא רוצה לנוח רובץ בין התחומין בתחומי העיירות שמוליך שם פרקמטיא“.

פון דעם פארשטייט מען (אפילו אַ בן חמש למקרא), אַז בנוגע פרנסה קען מען פון אַ חמור האָבן מער תועלת ווי פון אַ שדה — ווייל ער אַרבעט סיי ביום און סיי בלילה, אַן טרחה יתירה פאַר דעם בעל החמור, ווייל די משאות כבדות טראַגט דער חמור; דאַקעגן ביי אַ שדה, איז די אַרבעט (כרגיל) נאָר ביום און איז פאַרבונדן מיט עמל ויגיעה מצד דעם בעל השדה אין די אַלע סוגי מלאכות פון חרישה, זריעה, קצירה וכו' במשך השנה¹⁹. זאת ועוד, וואָס די עבודה והילוך הפרקמטיא מיטן חמור ברענגט באַלדיקן ריוח, אַדער עכ"פּ לאַחר זמן קצר; אָבער ביי אַ שדה קומט עס ערשט נאָך אַ לענגערן משך זמן — נאָכדעם ווי ס'קומט דער זמן קצירה, און נאָכער — לאַחר דעם זמן פון אסיפת התבואה.

קומט לפ"ז אויס, אַז די „עצה“ פון „מכור שדך וקח לך חמור“ איז גאָר, בכללות, „בהווה“²⁰ — אַן עצה הגוננה.

לסטים . . . בשביל שישתרכ" שבפשוט כוונתו רק להויק. ואיכ גם בדוגמא זו אפ"ל שרק רוצה להויק לחבירו.

(18) מט, יד.

(19) ראה משפטים כג, טו-טז (ובפרש"י). ועוד.

וראה נח ה, כב ובפרש"י.

(20) ראה פרש"י משפטים (כא, כה. כז, יז. כא. ל)

ובכ"מ.

ג) נאָך מער: אין תורת כהנים — דער מקור פון דעם פירוש רש"י — ווערן אַראַפגעבראַכט דריי דוגמאות אויף „עצה שאינה הוגנת לו“: „אל תאמר לו צא בהשכמה שיקפחוהו לסטים, צא בצהרים בשביל שישתרכב (שיכהו שרב ושמשי²¹), אל תאמר לו מכור את שדך וקח לך חמור ואת עוקף עליו ונוטלה ממנו“ [און פאַר דעם ברענגט'ן אַ דוגמא בשייכות מיט אַ דבר עבירה²²]: „בא ואמר לו בת איש פלוני מה היא לכהונה אל תאמר לו כשירה והיא אינה אלא פסולה“] — פון די אַלע דוגמאות הנ"ל ברענגט רש"י דוקא די לעצטע, און ניט איינע פון די ערשטע (און איינפאַכערע) דוגמאות!²³

ד. אין דער דוגמא הנ"ל גופא איז ניט פאַרשטאַנדיק וואָס רש"י בפשוטו של מקרא בריינגט אויך דעם סיום „ואתה עוקף עליו ונוטלה הימנו“ — בפשוטות, איז די „עצה שאינה הוגנת לו“ באַשטייט אין דעם וואָס פאַר דעם „סומא בדבר“ לוינט מער צו האָבן אַ „שדה“ ווי אַ „חמור“; ווי קומט אַהער אַ הוספת ענין חדש לגמרי „ואתה עוקף עליו ונוטלה הימנו“²⁴?

(15) קרבן אהרו לת"כ. וכן בפי רבינו הלל שם.

(16) וצ"ע שמהמשך לשון הת"כ משמע דזה אינו ככלל „עצה שאינה הוגנת לו“ (ולהעיר מלשון ספרי (ספרא) בסהמ"צ להרמב"ם וכן בחינוך שם).

ואולי י"ל כי „מכשול“ בלישנא דקרא (כאשר איז פירוש כפשוטו) וכפרט כאן שבא בהמשך להענינים שבפסוקים לפני זה שכולם מדברים באיסורים: לא תגנובו גו' — נופל יותר על „מכשול טון“ (יתחאל מד, יב. ובעוד מקומות) מאשר על „עצה שאינה הוגנת“ הגורמת הפסד או היזק. ולהעיר מב' הפי' בפרש"י בחוקותי כו, לו. ואכ"מ.

(17) בפשוט מוסף בזה הסיבה שהאדם יתן עצה כזו לחבירו. אבל צ"ע למאי נפקימ? ועוד: הרי גם בדוגמאות הראשונות בת"כ כתב רק „שיקפחוהו

(פון דעם „סומא בדבר“) — עס איז פארן „סומא בדבר“ ניט קיין „מכשול“ און אפילו ניט קיין „עצה שאינה הוגנת לו“, נאָר אדרבה: פאַר אים איז דאָך בעסער צו האָבן דעם חמור!

ו. וועט דאָס זיין פאַרשטאַנדיק לויטן כלל (אויך אין דרך הפשט), אַז בשעת די תורה חורט איבער אַ דיין וואָס מען ווייס שוין פון פריער, דאַרף מען זיך משתדל זיין צו געפינען דעריין אַ חידוש דיין, און ניט זאָגן אַז דער איבערחזון איז בלויז כדי „להרבות בלאווין“ (וכיו"ב).²³

[און אין די ערטער וואו רש"י איז מפרש „לעבור עליו בשני לאווין“²⁴ (וכיו"ב) איז עס ווייל ער געפינט ניט דאָרט (בדרך הפשט) אַ חידוש דיין].

און ווי מען זעט אין פירוש רש"י אין דעם פסוק גופא: אויף „לא תקלל חרש“ איז רש"י מפרש (כנ"ל): „מנין לרבות כל אדם ת"ל כו' א"כ למה נאמר חרש מה חרש כו'“ — ולכאורה: רש"י האָט גע-קענט לערנען בפשטות, אַז כאָטש ס'איז דאָ דער איסור „לא תאור“²⁵, וואָס איז כולל „כל אדם“, אויך אַ „חרש“, שטייט אָבער ביי „חרש“ במיוחד „לא תקלל“, כדי צוצוגעבן ביי „חרש“ אַ לאו יתיר.

איז דערפון מובן, אַז אויב ס'איז נאָר מעגלעך דאַרף מען מפרש זיין די

און דערפאַר איז רש"י מסיים „ואתה עוקף עליו ונוטלה הימנו“, אַז דאָ רעדט זיך ווען דער „יועץ“ איז מיט זיין עצה אויסן צו צונעמען די שדה.²¹

ה. אָבער דאָס איז כלל ניט גלאַטיק, ווייל:

(א) עס איז מובן ופשוט, אַז מאידך האָט „שדה“ אַ יתרון לגבי „חמור“ (כמו: לאַ שייך בזה מיתה, ובכלל — די אַר-בעט מיט אַ חמור איז פאַרבונדן מיט טלטולי הדרך פון בעל החמור וואָס מוז שטענדיק אַרומפאַרן ממקום למקום, משא"כ ביי אַ שדה איז ע"ד הרגיל די שדה געפינט זיך בסמיכות לעירו ולביתו; ועוד) — ובפרט אַז דאָ איז די הדגשה „אינה הוגנת לו“: עס איז ניט צוגעפאַסט פאַר אים — קען דאָך זיין אַ ריבוי אופנים אַז פאַר אים איז בעסער צו האָבן אַ שדה

[ע"ד ווי די פריערדיקע דוגמא אין תורת כהנים, צא בהשכמה שיקפחיהו לסטים" — וואָס סתם „צא בהשכמה“ איז אַ עצה טובה, נאָר אין דעם פאַל איז עס אַ רעה ווייל עס זיינען פאַראַן לסטים ובמילא איז עס (כדיוק לשון התו"כ) „עצה שאינה הוגנת לו“²². און ווי דער תו"כ איז מסיים „שמה תאמר עצה טובה אני נותן לו והרי הדבר מסור ללב שנאמר ויראת מאלקיך אני ה'“ — אַז דער יועץ קען נאָר זאָגן אַז ער האָט געמיינט אַז ער גיט אַן „עצה טובה“].

(ב) ועוד ועיקר: אויב עס לוינט טאַקע בעסער פאַר דעם בעל השדה צו האָבן אַ חמור ווי אַ שדה — איז וואָס אַרט עס אַז דער יועץ וועט דערנאָך צונעמען די שדה ביי דעם וואָס האָט עס געקויפט

(21) ראה קרבן אהרן שם: שחמד את שדהו וא"ל מכור שדך כו'.

(22) ראה גם תורה תמימה עה"פ (אות פ).

(23) ראה פסחים כד, סע"א ואילך. ופשוט דכ"ה ע"ד הפשט — ראה לדוגמא פרש"י משפטים כג, יט (ותשא לד, כו) ועוד. ולהעיר מפרש"י משפטים כא, יב: כמה כתובים כו'.

ולהעיר מ"ש שמע שלמה (הגיל הערה 3) „ודוחק לומר לעבור עליו בשני לאווין“ (ודלא כמיש בנימוקי שמואל כא). וראה לקמן הערה 37.

(24) ראה פרש"י תשא לד, כג (הרבה מצות כו'). צו ו, ו. שמיני יא, מד. אמור כג, כב. שם, לא (ושם: או להזהיר על מלאכת לילה כו'). בהר כה, לו. ועוד.

(25) משפטים כב, כו. ולהעיר, ששם לא פרש"י דקאי על כל אדם.

לערנט דערביבער רש"י²⁹ אז דאָ קומט צו אַ נייער סוג איסור³⁰ וואָס ווערט ניט נכלל און מ'קען עס ניט אָפּלערנען פון דעם דין פון „כי יפתח איש בור גוי“³¹ (וואָס מ'איז גורם דעם צווייטן אַ היזק), כדלקמן סוס"ז ואילך.

ז. עפ"ז איז מובן בפשטות פאָרוואָס רש"י קען ניט ברענגען די ערשטע צוויי דוגמאות פון תורת כהנים אויף „עצה שאינה הוגנת לו“ — „צא בהשכמה שיקפחוהו לטמים, צא בצהרים בשביל שישתרב“ — ווייל אַזעלכע עצות שאינן הוגנות ווערן (ע"ד הפשט) נכלל אין דעם ענין פון „כי יפתח איש בור“³²: דורך זיין עצה (רעה) האָט ער גורם גע- ווען דעם צווייטן אַ היזק.

פסוקים אין אַן אופן אַז מען זאָל ניט דאַרפן אַנקומען צו זאָגן אַז דאָס איז בלויז כדי להרבות בלאווין.

ועד"ז בנדוד: דער ענין פון „ולפני עור לא תתן מכשול“ כפשוטו — אַז מען טאָר ניט לייגן קיין מכשול דורך וועלכן אַן „עור“ זאָל גע'ניצקט ווערן — ווייס מען שוין פון דעם וואָס עס שטייט פריער אין תורה וואו ער רעדט וועגן כמה פאָסירונגען אסורות, בלתי רצויות וכו': „וכי"י²⁶ יפתח איש בור או כי יכרה איש בור ולא יכסנו ונפל שמה גוי בעל הבור ישלם גוי"י. ד. ה. אַז מען טאָר ניט טאָן אַ זאָך — „לייגן אַ מכשול“ וואָס וועט גורם זיין דעם צווייטן אַ היזק“²⁷.

און אע"פ אַז דאָרט רעדט ניט די תורה בפירוש וועגן איסור והיתר, נאָר וועגן תשלומין אויפן נזק — איז דאָך, אדרבה: אויב מען ווערט נענט (מ'דאַרף באַצאָלן) פאָר דעם היזק וואָס מ'האָט גורם געווען

[און נאָך מער: דער „מכשול“ דאָרט איז גאָרניט „שלו“ — ווי רש"י איז דאָרט מפרש אַז עס רעדט זיך וועגן אַ בור ברשות הרבים — און אע"פ איז דער „בעל התקלה“ מחוייב צו צאָלן פאָרן היזק פונקט ווי עס וואָלט געווען „שלו“]

— איז דאָך זיכער אַז דאָס איז אַ דבר האסור²⁸.

(26) שם כא, לג"ד.

(27) ראה ספורנו כאן דחונן האיסור דלפני עור גוי (כפשוטו) הוא, שלא יגרם בנזקו.

(28) ראה הגר"ט ע"ד ההלכה בניאור הרי"פ פערלא שם (נד, ג ואלך. רש"י) ומסיק שם שיש בזה הלאו דלא תשים דמים בביתך" (תצא כב, ח. וראה ספרי שם) — אבל בלימוד ע"ד הפשט י"ל שאין צריכים ע"ז אזהרה לידע האיסור, כי מובן הוא במכש"כ מהעונש, ככפנים. וראה לקמן הערה 30. ומה שפרשי שם „שור ולא אדם תמור ולא כלים“ — הוא רק בנוגע להתשלומין (שזהו חידוש התורה,

שהרי אין הבור שלו), אבל לא בנוגע לעצם האיסור הנלמד (ומובן) מזה.

(29) ראה ער"ז ביאור רי"פ פערלא שם (בטעם שהוציאו חז"ל קרא דולפני עור גוי מידי פשוטו), אלא שהוא כתב שמכשול בידים (בפשטות — כולל בור ברה"י) נכלל בהלאו דלא תשים גוי" (ראה הערה הקודמת). וראה לקמן הערה 32.

(30) לכאורה אפ"ל דאף שידעינו מן העונש שיש איסור (ככפנים) — מ"מ, מכיון שבהפסוקים דכ"י יפתח גוי" לא מפורש האיסור, מקום להוסיף אזהרה מפורשת. וכפרשי" לעיל פסוק יא (וכן בכ"מ), למדנו עונש אזהרה מני"ד.

אבל — אינו. כי בהמקומות שנאמר הן עונש והן אזהרה, נאמרו שניהם באותה לשון. משא"כ בנדוד, הרי העונש (על הגרמת נזק) והאזהרה נאמרו בלשונות אחרות לגמרי.

(31) וראה לקמן הערה 37.

(32) ברי"פ פערלא שם (נה, ב) דמשיאו עצה רעה לעשות עבירה או עצה רעה שמפסידו ממון או מושיט כוס יין לגזיר — אינו ענין להלאו דלא תשים דמים בביתך, וצריך אזהרה מיוחדת בפ"ע.

אבל ע"ד הפשט מכיון שתוכן האיסור הוא — גרם היזק לחבירו, מה לי ע"י מכשול בידים או ע"י עצה רעה (וכן) — מה לי היזק בגוף או בנפש, כדלקמן (כפנים).

ח. מיט צוגעבן דעם סיום „ואתה עוקף עליו ונוטלה הימנו“ איז רש"י מדגיש אַז דער חסרון באַשטייט ניט אין גורם זיין אַז דער „סומא“ זאָל פאַר-בייטן אַ שדה אויף אַ חמור, ווייל אין דעם איז ניט מוכרח אַז עס זאָל זיין אַ הפסד (כנ"ל סעיף ד).

נאָר אין דעם וואָס „ואתה עוקף עליו ונוטלה הימנו“.

די תורה איז דאָ (ע"ד הפשט) מחדש אַ נייעם דין: דאָ רעדט זיך ניט וועגן אַן איסור צו פאַרשאַפן דעם „עור“ אַ היזק, נאָר די תורה אסר'ט דאָ (אויך) צו געבן אים בלויז אַן „עצה שאינה הוגנת לו“: בשעת מען גייט דעם צווייטן אַן עצה, דאַרף מען אין זינען האָבן נאָר אַז די עצה זאָל זיין „הוגנת לו“ — און ניט טראַכטן דערביי וועגן דער אייגענער תועלת, וואָס ער קען דערפון מרויח זיין.³⁷

(37) ובלשון רש"י לקמן (בהר כה, יז) „ולא ישיאנו עצה שאינה הוגנת לו לפי דרכו והנאתו של יועץ“.

וכבר הקשה בס' שמע שלמה (הני"ל) כאן ליל קרא דולפני עור, והרי נכלל באונאת דברים. וכן הקשה במשכיל לדוד בהר שם (ותירוצו אינו עיד הפשט). וי"ל דמה שלא אמרינו (באם אפשר) לעבור עליו בשני לאוויו, הוא רק אם זהו אותו הלאו, משאיכ' ננודד שהאיסור דאונאת דברים אינה מוגבלת להענין ד'לא ישיאנו עצה שאינה הוגנת, וכתחלת פרש"י שם „שלא יקניט איש את חבריו“ (שיאנו שייך להאיסור דולפני עור גי' וראה מלאכת הקדש על פרש"י כאן). ולהעיר מהענין דאיסור כולל (שבועות כד, ב. ובכ"מ).

[והטעם שהוכרח רש"י להביא גם הדוגמא ד'לא

]אמת טאָקע אַז דער „גרם“ איז דאָ ניט באופן ניכר (ווי די פעולה פון „כי יפתח איש בור“) — אָבער אין דעם איז כלל קיין נפק"מ ניט לגבי דער תוצאה — גורם זיין דעם צווייטן אַ היזק.

מצד דעם זעלבן טעם קען רש"י ניט לערנען אַז „ולפני עור גוי“ מיינט אַז מען טאָר ניט מכשיל זיין אַ צווייטן צו טאָן אַז עבירה — וואָרום וויבאַלד מען טאָר ניט גורם זיין דעם צווייטן אַ היזק גשמי (אין גופו ונכסיו), עאכריכ"ב אַז מען טאָר אים ניט גורם זיין אַ היזק בנפשו³⁸ (דורך עובר זיין אַז עבירה).

און ווי מען געפינט בארוכה אין פרשת בראשית, אַז דערפאַר וואָס דער נחש האָט מכשיל געווען חוה'ן³⁹ מיטן חטא עץ הדעת, איז ער באַשטראַפּט גע-וואָרן מיט אַז עונש חמור מאד — „ארור אתה מכל הבהמה גוי“⁴⁰, וואָס דערפון פאַרשטייט מען דעם גודל האיסור צו מכשיל זיין אַ צווייטן מיט אַז עבירה (און ווי רש"י איז דאָרט מפרש: מכאן שאין מהפכים בזכותו של מסית כו').

דערפאַר ברענגט רש"י דוקא די לעצטע דוגמא פון תורת כהנים — „אל תאמר מכור שדך וקח לך חמור“, און איז דערביי מסיים „ואתה עוקף עליו ונוטלה הימנו“ — ווייל דוקא אין דער דוגמא קומט צו אַ חידוש דין, כדלקמן.

(33) ראה פרש"י תצא כג, ט.

(34) ולהעיר (לאידך גיסא) ממפרשים ראה משכיל לדוד כאן. מנ"ח (ובהגהות הרי"ם פערלא) שם. תר"ת (כאן) — דמה שע"ד ההלכה האיסור דולפני עור גי' הוא במכשיל חברו בעבירה — אין זה שולל מכוּשול כפשוטו.

(35) ראה בראשית (ג, יג) „הנחש השיאני“ ובפרש"י „הטעני“.

(36) שם, יד.

(*) בנמוקי שמואל פרשתנו כאן ח"י „לעבור עליו בשני לאוויו“. אבל ראה לעיל סעיף ו והערה 23. — במלאכת הקודש ח"י רק בנוגע הלאו דאל תונו גבי גר (משפטים כב, כ ובפרש"י. פרשתנו יט, לג ובפרש"י). אבל לא בנוגע „לא תונו דפי בהר שם (וכמפורש בפרש"י כנ"ל דכולל ש'לא ישיאנו עצה שאינה הוגנת לו“).

„עוקף עליו“, נאָרט אים אָפּ און גיט אים אַן עצה „לפי“ דרכו והנאתו“.

ט. עפ"ז וועט מען אויך פאַרשטיין די אריכות הלשון פון רש"י בפירושו אויף „ויראת מאלקיך“ — „לפי שהדבר הזה אינו מסור לבריית לידע אם דעתו של זה לטובה או לרעה ויכול להשמש ולומר לטובה נתכוונתי לפיכך נאמר בו ויראת מאלקיך המכיר מחשבותיך“ — משא"כ אין תורת כהנים וואו ער זאָגט בקיצור: „שמא תאמר עצה טובה אני נותן לו והרי הדבר מסור ללב שנאמר ויראת מאלקיך אני ה'“:

אין תו"כ איז דער דיוק „שמא תאמר עצה טובה אני נותן לו“. ד.ה. לפועל איז עס געווען אַן עצה רעה, נאָר אַ בשר ודם קען אים דערפאַר ניט באַשולדיקן היות אַן דער יועץ קען זיך פאַר-ענטפערן אַז ער האָט געמיינט אַז דאָס איז אַ גוטע עצה (און דערפאַר איז עס אַ „דבר מסור ללב“).

לויט רש"י אַבער איז ניט דער חילוק צי די עצה איז בפועל געווען אַן „עצה טובה“ אָדער אַן „עצה רעה“, נאָר די גאַנצע זאָך איז בלויז אַן ענין בשייכות צו „דעתו“ און „כוונת“ האדם — צי ער האָט בשעת'ן געבן די עצה געטראַכט וועגן דעם צווייטן אָדער ניט⁴².

[און דאָס קען מען ניט וויסן אפילו נאָכדעם ווי דער יועץ האָט אָפגעקויפט די שדה — ווייל עס קען זיין אַז ניט דאָס איז געווען זיין כוונה בתחילה ביים

און דאָס ווערט אַרויסגעבראַכט אין דער דוגמא הנ"ל³⁸ „אל תאמר מכור שדך וקח לך חמור ואתה עוקף עליו ונטלה הימנו“: אפילו אַז דער מקבל העצה וועט דערפון ניט האָבן קיין שאַדן כלל, זי איז אַבער „אינה הוגנת לו“ — ניט קיין צורך פאַר עס³⁹ האָט דאָס תורה גע'אָסר'ט. ווייל געבנדיק אַן עצה אַ צווייטן דאַרף מען דורכאויס טראַכטן וועגן יענעם'ס מצב און קובע זיין וואָס ס'איז אַ צורך פאַר יענעם („הוגנת לו“), און ניט אויסנוצן דאָס פאַר אייגענע פאַרדינסטן — „ואתה עוקף עליו ונטלה הימנו“

— כאָטש ער קען זיך טראַכטן: זה (דער סומא בדבר) איז לא חסר כלל — איז וואָס האָרט עס אַז ער (דער יועץ) וועט זיין נהנה?!]

און דאָס זאָגט רש"י „ולפני עור לא תתן מכשול“ — „לפני הסומא בדבר לא תתן עצה שאינה הוגנת לו“: „מכשול“ דאָ איז כולל אפילו ווען (פאַר דעם „סומא בדבר“ איז ניט אַרויסגעקומען קיין הפסד כלל, נאָר) דער „מכשול“ (דורכפאַל) איז בלויז אין אופן נתינת העצה — „עצה שאינה הוגנת לו“⁴⁰: דער „סומא“ מיינט אַז דער „יועץ“ גיט אַן עצה ה'הוגנת לו“, און דער יועץ איז

ישיאנו עצה שאינה הוגנת כו" הוא כהמשך פרשי"י, לכך נאמר ויראת מאלקיך כו"י].

38) ראה גם משכיל לדוד בהר שם.

39) כפרשיי בשלח טז, ז.

40) ועד"ז בפרשיי בהר שם שדייק רש"י „עצה שאינה הוגנת לו“ (ולא עצה רעה) — כי איירי (בפרשיי שם) באונאת דברים. משא"כ בפרשיי עה"פ (תבא כו, יח) משנה עור בדרך שכתב „ומשיאו עצה רעה“ — כי שם הוא א' מן ה"א (הכי) ארורים שבתורה, ופשוט שזהו הכי חמור — משיאו עצה רעה.

41) ל' רש"י בהר שם.

42) ולשון רש"י „אם דעתו של זה . . . לרעה“ — אין הכוונה בזה עצה רעה בפועל, כ"א שכוונתו אינה לטובת השני ובמילא ה"ז עצה רעה מחמת אופן נתינת העצה. ודווקא.

פון זיך און טראַכטן דורכאויס וועגן דעם צווייטן מצב, און אזוי אַרום וועלן זיך אין דעם ניט אַריינמישן קיין נגיעות ופניות וכו'.

וואָס דעמאָלט איז דער קיום פון אהבת ישראל איז אַן אופן פון „ואהבת לרעך כמוך“⁴³. בשעת מען פילט אַז דער „רעך“ איז „כמוך“ בפשטות, כמוך ממש — רעך איז ניט קיין „זולת“ נאָר איז איין זאך מיט דיר, אחדות ישראל⁴⁴ — דעמאָלט טראַכט ער וועגן „רעך“ איז אַן אופן וואָס פאַרנעמט אים אינגאַנצן, „כמוך“ ממש.

(משיחת ש"פ קדושים תשמ"א)

(43) פרשתנו לקמן פסוק יח.

(44) ראה ירושלמי נדרים פ"ט ה"ד. סה"צ להצ"צ מצות אהבת ישראל. קונטרס אהבת ישראל. וש"נ.

געבן די עצה, נאָר דערנאָך האָט זיך גע- מאַכט אַ געלעגנהייט אַז ער זאָל קענען אַפקויפן די שדה (פון דעם לוקח מן ה"עור").

אויף דעם זאָגט דער פסוק „ויראת מאלקיד — המכיר מחשבותיך“ און ווייס וואָס דער אדם טראַכט ביים געבן די עצה.

י"ד. און דאָ האָט מען אַ הוראה נפ- לאה אין דעם ענין פון אהבת ישראל — אויף וויפל אַ איד איז מחוייב זיך אַריינ- לייגן אין דער טובה פון אַ צווייטן איד:

עס איז ניט גענוג וואָס דו פירסט זיך אין אַן אופן אַז דער זולת האָט בפועל אַ תועלת פון דיין הנהגה, נאָר אין דעם איז אויך נוגע דיין „דרך“, כוונה ומטרה: בשעת דו טוסט דעם צווייטן אַ טובה דאַרפסטו אינגאַנצן זיין „אויסגעטאָן“

קדושים ב

עבירה בסתר . . . שהוא כופר בהשגחה⁵
 . . . ויצ"מ היו בה מופתים מחודשים והם
 מורים על החדוש ועל ההשגחה.

מען דארף אָבער פֿאַרשטיין: אויך
 גניבה איז „כעובר עבירה בסתר . . .
 שהוא כופר בהשגחה“, וכמפורש בחו"ל⁶
 אַז דער חומר פון גניבה לגבי גזילה איז
 מצד דעם וואָס „כביכול עשה עין של
 מטה כאילו אינה רואה ואוזן כו' אינה
 שומעת“ — און אעפ"כ שטייט ניט ביי
 כללות איסור גניבה אַז „הכופר ב(מצות)
 גניבה ככופר ביציאת מצרים“:

ועד"ז כללות איסור אונאה [וואָס אויך
 „מצות מדות“ ווערט „נכלל“ בכלל לא⁸
 תונו איש את עמיתו"] איז תוכנו וואָס
 מען נאָרט אַפּ דעם צווייטן, ובמילא איז
 עס (פונקט ווי „מצות מדות“) „כעובר
 עבירה בסתר . . . שהוא כופר בהש-
 גחה“⁹. ועד"ז ביי נאָך כו"כ מצות
 וועלכע זיינען עבירות בסתר¹⁰ —

א. בנוגע דעם ציווי פון „מדות ומש-
 קלות“ (בפרשתנו) — ביי וועלכן די
 תורה זאָגט „לא תעשו עול במשפט
 במדה גו' מאזני צדק גו'“ אני ה"א אשר
 הוצאתי אתכם מארץ מצרים —
 ברענגט דער רמב"ם² (פון תורת
 כהנים³): וכל הכופר במצות מדות
 ככופר ביציאת מצרים שהיא תחילת
 הציווי. וכל המקבל עליו מצות מדות
 הרי זה מודה ביציאת מצרים שהיא
 גרמה לכל הצוויין.

וואָס איז די שייכות פון „מצות מדות“
 דוקא צו יציאת מצרים?

איז מבאר דער מגיד משנה⁴ אַז
 „השוקל במדה חסירה הוא כעובר

(1) יט, לה"ו.

(2) ה"ל גניבה ספ"ז. נעתק בטור חו"מ סר"א,
 ובשריע שם (ס"ט) בקיצור לשון. — אבל בש"ע
 אדה"ז חו"מ ה"ל מדות ומשקלות כו' השמיטו (אף
 שמביא (שם סט"ז) „קשה עונשו של מדות כו“,
 שהובא בתחילת ההלכה ברמב"ם כאן) — אבל בריש
 ה"ל רבית (סעיף ב) הביא (מתו"כ בהר כה, לה.
 רמב"ם ה"ל מלוה ולוה פ"ד ה"ז. טושרע יו"ד סק"ס
 ס"ב) „כל המלוה ברבית כאילו כופר . . . וביצ"מ“.
 ואכ"מ.

(3) פרשתנו שם [אלא שבתו"כ מקדים „על תנאי
 כך הוצאתי אתכם . . . שתקבלו עליכם מצות מדות“
 (ובקרבן אהרן שם מפרש שזוהו הטעם ד„כל הכופר
 במצות מדות כופר ביצ"מ. ע"ש) — והטעם
 שהשמיטו הרמב"ם (אף שהביאו בסה"מ צ"ל שלו מ"ע
 רח) י"ל כי ענין זה („על תנאי כך הוצאתי אתכם“)
 מצינו בעוד כו"כ מצות, ואינו ענין מיוחד ל„מצות
 מדות“. וראה תו"כ שמיני שבהערה 11. לקמן הערה
 14.]

(4) ונעתק בב"י לטח"מ שם. וראה גם פרישה
 שם סמ"ע לש"ע שם סק"ה. ועוד.

(5) ראה גם כלי יקר תצא כה, יג. ועוד.

(6) ב"ק ע"ב.

(7) ל' החינוך מצוה רנט. ולהעיר שבטושרע
 נכללו „מצות מדות“ בהלכות אונאה ומקח טעות
 (משא"כ ברמב"ם שנכללו בה' גניבה, ואונאה כו'
 — בה"ל מכירה).

(8) בהר כה, יז.

(9) שלכן נאמר שם „יראת מאלקיד“, כפרש"י
 שם.

(10) וראה ב"מ ס"א, ב: למה לי דכתב רחמנא
 יציאת מצרים ברבית (וראה הערה הבאה) . . . גבי

(*) וראה רמב"ם שם ה"ב: שהמודד . . . גונב
 (ובחינוך מצוה רנח מוסיף „בלי ספק“, ובשריע
 אדה"ז חו"מ שם סוס"ב, גונב ממש). וראה קרית
 ספר (להמב"ט) לרמב"ם שם. מניח מצוה רנח סק"ג.
 ועוד. ואכ"מ.

דער רמב"ם דוקא אָט דעם ענין — וואָס יציי"מ איז „תחילת הצוויו", „גרמה לכל הצוויון".

מפרשים¹³ זאָגן, אַז דאָס וואָס „הכופר במדות . . חשבינו ל' ככופר ביציי"מ" איז „מטעם שהיא תחלת כל הציווים וכל המצות שצוה לנו ה' מסתעפים מיציי"מ וא"כ זה הכופר במדות שהוא סעיף מיציי"מ ככופר בה".

אַבער לכאורה איז דאָס אַ דוחק, ווייל דער זעלבער ענין (וואָס „מדות" איז אַ „סעיף מיציאת מצרים") איז דאָ ביי יעדן ציווי פון תורה¹⁴.

ג. ויש לומר הביאור בזה:

די גמרא¹⁵ זאָגט אַז דער „לאו דכתב רחמנא במשקלות" (כאָטש אַז „גזל¹⁶ מעליא הוא") טוט אויף — „לעבור עליו משעת עשייתו". און ווי דער רמב"ם¹⁷ פסקנט „כל מי שמששה בביתו . . מדה חסרה . . עובר בל"ת", ועד"ז ביי דער מ"ע זאָגט דער רמב"ם¹⁸ „מ"ע לצדק

והדרא קושיא לדוכתא: וואָס איז דער ענין מיוחד פון מצות מדות, וואָס דוקא ביי אירי¹⁹ ווערט געזאָגט „הכופר במצות מדות ככופר ביציי"מ"?

ב. אויך דאָרף מען פאַרשטיין לשון הרמב"ם — „וכל הכופר במצות מדות ככופר ביציי"מ שהיא תחילת²⁰ הצווי וכל המקבל כו' מודה ביציי"מ שהיא גרמה²¹ לכל הצוויון":

אַט די ווערטער („שהיא תחילת הצווי", „שהיא גרמה לכל הצוויון") שטייען ניט אין תויכ (מקור הרמב"ם), זיי זיינען אַ הוספה של הרמב"ם.

איז תמוה לכאורה: צי דען דאָרף דער רמב"ם מחדש זיין אַז די גרויסקייט פון יציאת מצרים באַשטייט „שהיא תחילת הצווי . . היא גרמה לכל הצוויון"? דער רמב"ם האָט געקאָנט זאָגן בלויז (ווי אין ת"כ) „ככופר ביציאת מצרים"; „מודה ביציי"מ"?

ולאידך, יציי"מ האָט אויפגעטאָן כו"כ ענינים כלליים, און דאָ קלייבט אויס

13 פרישה שם (אלא שאין כוונתו בזה לתרץ יתור ל' הרמב"ם כיא השינוי בל' הרמב"ם, כבהערה הקודמת). וראה קרבן אהרן שבהערה 3.

14 וכמרומו גם בזה ההתחלת עשה"ה, שהם שורש כל התמיצ, הוא אנכי היא אשר הוצאתיך מארמ"צ.

15 בי"מ שם בריש העמוד.

16 בי"מ שם. וראה מגיד משנה לרמב"ם שם ה"ב. וראה הנסמן בשוה"ג להערה 7.

17 שם ה"ג. ובמ"מ שם — שנלמד מגמ' הנ"ל „לעבור עליו משעת עשייתו" (וכיה בשו"ע אדה"ז חו"מ שם סי' ובמ"מ שעל הגליון).

18 ובמניח שם (סק"ג) הקשה שלכאורה „שני ענינים הם, עשי' עוברים משם אחד ושהיי' עוברים משם אחר". ע"ש. ושק"ט בזה באחרונים. ואכ"מ.

19 שם רפ"ח. וראה ביח לטור חו"מ שם בריש הסימן.

ציצית . . במשקלות אמר הקב"ה אני הוא שהבנתו כי (וכן הוא שם בנוגע לשרצים). ולהעיר ג"כ מסוג המצות שהן דבר המסור ללב ונאמר בהם „ויראת מאלוקיך" (רש"י פרשתנו יט, יד. שם, לב. בהר שם. ועוד). ועוד. — וראה גבורת ה' להמהר"ל פמ"ה. 11) ועד"ז ברבית (נסמן בהערה 2). ואכ"מ. — ולהעיר מתיכ' שמיני (יא, מה) „וכל הכופר בעול מצות כופר ביציי"מ" (אף שמדובר שם בשרצים). 12) ראה פרישה שם הטעם להשינוי בל' הרמב"ם (תחילת הצווי", „היא גרמה לכל הצוויון"). וכן — מתחיל „ככופר" ומסיים „מודה". ואכ"מ.

* אבל בתויכ שם „כופר". וראה ילקוט שנויי נוסחאות ברמב"ם הוצאת פרענקל.

** ובקרי' טפר „כמודה".

* ועפ"ז מ"ש הרמב"ם בהמשך לזה. וכן במדת

המציאות פון דער מדה חסירה כש¹⁷
לעצמה²² איז אן איסור חמור²³.

די הסברה אין דעם:

דער חילוק צווישן מדות ומשקלות
און אנדערע אופני גניבה ואונאה איז:

ביי אנדערע אופני גניבה ואונאה איז
ביים גנב פאראן בלויז איין רצון, ער
טוט א פעולה דורך וועלכער ער נעמט
צו ממנו של חבריו:

משא"כ ביי מדות ומשקלות זיינען דא
צוויי תנועות (הפכיות): די עצם זאך
וואס ער איז מודד ושוקל לחבירו איז אן
אויסדרוק פון א הנהגה של רעכענען
זיך מיט חבריו, ער טוט א פעולה וואס
באווייזט א רצון אויף ניט צו באַ-
עוולה'ן את חבריו²⁴; וכיחד עם זה,

המאזנים כו' יפה יפה ולדקדק בחשבונן
בשעת עשייתן¹⁸ — דער איסור פון מדות
ומשקלות חסרות, איז ניט מתחיל פון
חסרון ממון של חבריו, נאָר גלייך ביי
העשי' (ושהי' בביתו) פון א מדה חסירה.

[ועפ"י איז אויך מובן נאָך א חידוש
וואס מען געפינט ביי מדות ומשקלות,
ובלשון הרמב"ם¹⁹ — „התורה הקפידה
על המדות בכל שהוא“ („אע"פ שבשאר
גזילות לא הקפידה התורה אלא בפ-
רוטה"²⁰) — ווייל דער איסור פון מדות
ומשקלות איז ניט (בלויז) דער חסרון
ממון של חבריו, נאָר די עצם מציאות
פון דער מדה חסירה].

ויש לומר, אָז דער טעם הדבר איז ניט
נאָר ווייל פון דער מציאות פון א מדה
חסירה בבית קען אַרויסקומען א מכ-
שול²¹ (עס קען ברענגען צו א חסרון
ממון של חבריו), נאָר אויך ווייל די עצם

22) במניח (מצוה תרב. וכן בחסדי דוד השלם
לתוספתא ב"ב פ"ו, ד) „דהלית' הוא רק אם משהה
כדי לרמות“, אבל „לעשות המדה עביט של מימי
רגלים“ אסור רק מדרבנן מחשש „שמא יבא כו". וכן
מפורש ברשב"ם ב"ב (פט, סע"ב) שהאיסור בעביט
כו' אינו מהית.

אבל [נוסף לזה שלדעת אדה"ז (שבהערה
הקודמת) חשש זה הוא (לדעת הרמב"ם) טעמא
דקרא (ובחינוך שם משמע דעביט כו' אסור מהית),
הנה גם] ברשב"ם אפשר לפרש כוונתו במ"ש „קרא
לא אזהר . . אלא בשיתקנה לו ע"מ למוד בהו",
שהטעם הוא (לא מפני שאסור רק כש„משהה כדי
לרמות“, כ"א) מפני שציל על הכלי שם „מדה",
משא"כ בעביט שהוא מטונף כו' אין עליו שם „מדה"
(ואסור רק מדרבנן כי „פעמים שרוחצו ומעביר
טינופיו" — רשב"ם שם).

23) ראה גם בחיי פירשנו יט, לה (ושם, שהוא
דוגמת העונש על מדות הלב הרעות והמחשבה
הרעה אע"פ שלא הוציאם לפועל. וראה לקמן
בפנים).

ולהעיר ממניח מצוה רנח (סק"ג), „אפשר על
העשי' או השהי' עוד יותר רע" (מזה, ששוקל
לחבירו).

24) ולהעיר מכסף הקדשים לשו"ע שם סעיף א

19) שם פ"ח ה"ז. הובא בשו"ע אדה"ז שם סו"ט"א.
שם ריש סעיף ב'.

20) ל' החינוך שם. וכ"ה גם בטור ח"מ שם.
וראה השק"ט במניח שם סק"ב (ומסיק דפחות
משהו פרוטה אינו אסור אלא משום ח"ש. אבל
פשוטות הלשון „התורה הקפידה . . בכל שהוא"
משמע דזהו השיעור. וראה גם ביח לטור שם.
ואכ"מ).

21) ראה שו"ע אדה"ז הל' אונאה כו' ס"י
„שאסרה התורה להשהות מדה חסרה בביתו . . שלא
יבואו לרמות בה" (ועיינו קרא להל' גזילה וגניבה
סק"ב — שוה"י כוונת הרמב"ם בפ"ו שם). וראה
הערה הבה.

קרקע צריך לדקדק בחשבון כו" קאי על עשיית
המדות. ולהעיר שבשו"ע אדה"ז שם (ס"א) מביאו
בהמשך ל. השוקל לחבירו כו' עובר בלי"ח (ומשנה
מ' הרמב"ם, במדת הקרקע' וכי'. למדידת
הקרקע'). ואכ"מ.

אין דעם תוכן מיוחד (הנ"ל) פון „מצות מדות“. אודאי גלויבט ער אז דער אויבערשטער האָט גע'אסר'ט גניבת ממון חבירו; ער לייקנט אָבער אַז דער אויבערשטער האָט אַנגעזאָגט אויף דער עצם עשי' (ושהי') פון אַ מדה חסירה²⁸ (אפילו לולא חסרון ממון חבירו) מצד דער ערמה שבלבו.

און אויף דעם זאָגט דער רמב"ם²⁹ „וכל הכופר במצות מדות ככופר ביציאת מצרים“ — ווייל דער ענין פון יציאת מצרים איז — לויט שיטת הרמב"ם — פאַרכונדן דערמיט וואָס דער אויבערשטער איז מעניש אויף ענינים שבין אדם לחבירו ניט נאָר מצד דעם היוק של חבירו, נאָר מצד דעם עצם רוע הלב של המזיק כשלעצמו. כדלקמן.

ה. אין הלכות תשובה³⁰ רעדט דער רמב"ם באריכות וועגן דעם „עיקר גדול . . עמוד התורה“³¹ — „שאין הבורא כופה בני האדם ולא גוזר עליהן לעשות טובה או רעה“³¹, און איז מבאר אַז דעם אויבערשטנס ידיעה איז ניט מכריח בחירת האדם.

מאָכט ער אַ „מדה חסירה“ — אַז די זעלבע פעולת המדידה זאָל בריינגען גניבת ממון חבירו!

און דערפאַר אַסר'ט תורה די עצם עשי' (ושהי') פון אַ מדה חסירה (אפילו ווען בפועל וועט אַ צווייטער ניט באַ-עוולה'ט ווערן עייז, כנ"ל) — ווייל דער תוכן פון „מצות מדות“ איז — צו שולל זיין אָט די ערמומיות²⁵ אין דעם אדם כלפי זיך²⁵.

ד. לויט דעם ביאור אין דעם חומר פון „מצות מדות“ וועט אויך ווערן גלאַ-טיק דער לשון „כל הכופר במצות מדות“ — דלכאורה:

לויטן פירוש הנ"ל פון מגיד משנה (אז „השוקל במדה חסירה . . כופר בהש-גחה“) וואָלט לכאורה מער געפאַסט דער לשון „כל שאינו נזהר במצות מדות“, אָדער „אינו מקבל עליו“ (כהמשך לשון הרמב"ם²⁶ „וכל המקבל עליו כו' מודה כו'“) וכיו"ב²⁷; ווי פאַסט דער לשון „הכופר במצות מדות“, וואָס מיינט (בפשטות) אַז ער לייקנט אין דער מצוה, ד.ה. ער לייקנט אַז דער אויבער-שטער האָט אַנגעזאָגט אויף מדות?

ע"פ הנ"ל יש לפרש דעם לשון „הכופר במצות מדות“ — אַז ער לייקנט

(28) וי"ל ד„מצות מדות“ קאי בעיקר על הנשה, שהוא „מאזני צדק גוי יהי לכם“ (פרשתנו שם. ועדין תצא כה, טו) — ולא פעולת המדידה.

(29) ועפ"י י"ל שזוהו החילוק בין שתי הבנות ברמב"ם בהלכה זו — (א) קשה עונשו של מדות כו' בינו לבין חבירו, (ב) וכל הכופר במצות מדות כו': כבא הא' קאי בעיקר על השוקל לחבירו במדה חסרה, החטא כלפי חבירו; ובבא הב' — על „הכופר במצות מדות“, עשיית המדה כו', שהו"ע בהאדם עצמו, ככפנים (נוסף ע"ז שהחטא ד„ככופר ביציאת-מדות“ ככפנים בהאדם עצמו).

(30) פ"ה"ו.

(31) ל' הרמב"ם שם פ"ה ה"ג.

(ע"פ הסמ"ע שם) דחומר האיטור דמדות ומשקלות הוא משום דסמכו אהימנותי. ע"ש באורך.

(25) ולהעיר שמהכתוב (פרשתנו יט, לו) „והיזן צדק" למדין, שלא ידבר אחד בפה ואחד בלב" (ב"מ מט, א) — שזוהו תוכן „מצות מדות“, ככפנים.

(25*) ראה בח"י שבהערה 23.

(26) ומשנה מלשון התרי"כ „שכל המודה במצות מדות“.

(27) וע"ד ל' הרמב"ם (הל' מלוה ולוה שם) גבי רבית „וכל הלווה ומלוה ברבית כו'“ (אף שבתרי"כ בהר שם „הכופר במצות רבית“).

זנית ואני לא הזכרתיך בשם כדי שתאמר שעליך גזרתי יאמרו לו הזונים ועל מי חלה גזרתך על אותן שלא זנו הנה לא נתקיימה גזרתך". און בנוגע מצרים פארענטפערט ער³⁷ (כתירוץ השני) „כי הבורא אמר וענו אותם והם עבדו בהם בפרך והמיתו מהם וטבעו מהם כענין שנאמר³⁸ אני קצפתי מעט והם³⁹ עזרו לרעה לפיכך נתחייבו“.

פון דעם וואָס דער רמב"ם נעמט ניט אָן דעם תירוץ פון ראב"ד איז מובן דעת הרמב"ם, אַז אַלץ וואָס די מצריים האָבן געטאָן איז געווען בכלל גזירת הקב"ה „ועבדום וענו אותם“. ובנוגע דער שאלה פון ראב"ד⁴⁰ (אַ די „זונים“ קענען טענה'ן צום אויבערשטן אַז דורך זיי „נתקיימה גזרתך“) — יש לומר לויט ווי דער אַלטער רבי איז מבאר אין אגרת הקודש⁴¹ בנוגע יעדן מזיק וניזק, אַז „על הניזק כבר נגזר מן השמים“, און דאָס וואָס דער מזיק איז „מתחייב בדיני אדם ובדיני שמים“ איז עס „על רוע בחירתו“, ווייל „הרבה שלוחים למקום“.

ד.ה. אע"פ וואָס לפועל, איז לאחרי ווי דער מזיק האָט בוחר געווען צו מזיק זיין דעם צווייטן, פירט זיך דורך גזירת שמים דורך אים, איז דאָס כלל ניט קיין טעם אויף פטר'ן אים פון אַז עונש, ווייל ער האָט ניט געמוזט זיין דער שליח צו טאָן דעם מעשה ההיזק (והרבה שלוחים למקום), און דערפאַר ווערט ער נענש — „על רוע בחירתו“.

דערנאָך, בהמשך הדברים³², פרעגט דער רמב"ם: „והלא כתוב בתורה³³ ועבדום וענו אותם הרי גזר על המצריים לעשות רע, וכתוב³⁴ וקם העם הזה וזנה אחרי אלהי נכר הארץ הרי גזר על ישראל לעבדו כו"ם“, און פאַר-ענטפערט: „שלא גזר על איש פלוני הידוע שיהי' הוא הזונה אלא כל אחד ואחד מאותן הזונים . . אילו לא רצה לעבדו לא הי' עובד . . וכן המצריים כל אחד ואחד מאותן המצריים והמריעים לישראל אילו לא רצה להרע להם הרשות בידו שלא גזר על איש ידוע אלא הודיעו שטוף זרעו עתיד להשתעבד בארץ לא להם“ [און דערנאָך פירט ער אויס³⁵: „וכבר אמרנו³⁶ שאין כח באדם לידע היאך ידע הקב"ה דברים העתידין להיות“].

דער ראב"ד³⁷ איז אויף דעם משיג און זאָגט, אַז אויב „יאמר הבורא לזונים למה

32 ספ"ו. וראה גם שמונה פרקים להרמב"ם פ"ח.

33 לך טו, יג.

34 וילך לא, טז.

35 ראה לח"מ שם שכונת הרמב"ם בזה (שאינן ידיעתו ית' מכרחת) שגם ע"י ביאר זה מתורצת שאלה זו. וראה לקמן הערה 49.

בכמה אחרונים (הגהות טורי אבן לרמב"ם. אור שמת. ועוד) הקשו דלכאורה אינו דומה לענין הידיעה, כי כאן כבר בא בגזירה, כדיבור לאברהם, וידיעת הנביאים מכרחת.

ויש לתרץ ע"פ דברי הרמב"ם (הל' יסוה"ת פ"י הי"ד. וכן בפיהמ"ש בהקדמה ד"ה והחלק השני בענין הנביא) ד, דברי הפרענות שהנביא אומר „אפשר שלא יתקיימו, לפי שהקב"ה ארך אפים . . ואפשר שעשו תשובה כו"ם. וא"כ בנדו"ד, הדיבור לאברהם „ועבדום וענו אותם“ אינו מוכרח שיהי' כן בפועל (והוא רק כמו ידיעתו ית' שאינה מכרחת הבחירה), כמשנת בשית פסח שני תשד"מ. ואכ"מ.

36 שם ספ"ה. וראה גם שמונה פרקים שם.

37 וראה גם רמב"ן (ובחיי) לך (שם, יד). ועוד.

38 זכרי' א, טו.

39 כ"ה בראב"ד. ובכתוב: והמה.

40 וראה רמב"ן (ובחי' שם).

41 ר"ס כה (קלח, ב). — וראה גם הגהות

היעב"ץ לשמונה פרקים שם.

אָבער בנוגע צו פרעה מלך מצרים
[וואָס וועגן אים רעדט דער רמב"ם אין
א פריערדיקער הלכה⁴⁴, אַז "חטא
מעצמו תחלה והרע לישראל הגרים
בארצו" אוו דערנאָך איז געווען עונשו
"למנוע התשובה ממנו עד שנפרע
ממנו"] — איז ניט שייך ענטפערן אַזוי,
ווייל גזירת הקב"ה „ועבדום וענו אותם"
האָט געמוזט דורכגעפירט ווערן ע"י
דעם מלך המדינה וועלכער זאָל גוזר
זיין על עמו צו משעבד זיין אידן⁴⁵.
קומט אויס, אַז מצד גזירת „ועבדום וענו
אותם" איז פרעה (עכ"פ) געווען מוכרח
צו משעבד זיין אידן⁴⁶.

מזו מען זאָגן, אַז כאַטש די גזירה האָט
זיך געמוזט דורכפירן ע"י פרעה — פון-
דעסטוועגן, וויבאלד אַז פרעה האָט עס
געטאָן ניט כדי לקיים גזירת הקב"ה
„ועבדום וענו אותם", נאָר מצד זיין
רשעות הלב, איז ער נענש געוואָרן „על
רוע בחירתו"⁴⁷.

ועד"ז בעניננו: וויבאלד אַז גזירת
הקב"ה „ועבדום וענו אותם" וואָלט גע-
קענט דורכגעפירט ווערן דורך אַנ-
דערע, איז „כל אחד ואחד מאותן המצי-
רים והמריעים לישראל" נענש געוואָרן
„על רוע בחירתו".

קומט במילא אויס, אַז דער עונש
(מכות) אויף די מצריים איז ניט מצד
דעם „היזק" וואָס די אידן האָבן פון דעם
געליטן

— אויף אידן איז שוין סיי-ווי נגזר
געוואָרן אַז זיי זאָלן דורכגיין דעם עינוי
פון „ועבדום וענו אותם" —

נאָר אויף „רוע בחירתם", אויף דער
רשעות הלב⁴² של המצריים, וואָס זיי
האָבן בוחר געווען צו זיין מצירים ליש-
ראל (ובמילא איז דורך זיי דורכגעפירט
געוואָרן די גזירה)⁴³.

ו. ולכאורה יש להוסיף בזה, וב-
הקדים:

דער ביאור הנ"ל פון רמב"ם בנוגע
דער גזירה פון „ועבדום וענו אותם" איז
לכאורה אַ תירוץ מספיק נאָר אויף די
מצריים, וויבאלד אַז יעדער מצרי פרטי
האָט געהאָט די ברירה ניט צו מציר זיין
אידן און די גזירה וואָלט זיך דורכ-
געפירט דורך אַנדערע;

44 פ"ו ה"ג. וכן בח"פ שם.
45 אלא שהבחירה ביד כאו"א מהמצריים (בתור
יחיד) שלא לציות אל פרעה (דדברי הרב ודברי
התלמיד דברי מי שומעין — קידושין מב. כ. ושי"ג).
46 ואין לתרץ מפני שבגזירת בין הבתרים לא
נוכר מצרים (וראה הגהות היעבי"ץ שם) ובמילא אין
הכרח שיתקיים ע"י פרעה מלך מצרים — כי (פרעה
הי' מולך בכיפה — מכילתא בשלח יד, ה. ועוד
ועיקר) לאחרי שגלו בניי לארץ מצרים, הי' מוכרח
בזה.

47 ראה גם רמב"ן (ובחיי) לך שם ד, כאשר תצא
הגזירה על פי נביא . . והרג אותו לשנאה . . יש עליו
העונש כי הוא לחטא נתכוון (ובהמשך דבריו בנוגע
בנכודנאצר ששמע מהנביאים כו). — ובתו"ט אבות
(פ"ב מ"ז בסופה) תי' עדי"ז קושיית הרמב"ן (שם) על
הרמב"ם בנוגע להמצריים, שלא פעל ועשה לקיים
מאמרו של הקב"ה אלא זדון לבו השיאו לכך.
ולהעיר מסוטה ט, ב: כי אזל מיהא בתר ישרותי'
אזל. וראה לקמן הערה 49.

42 ולהעיר שגם אורח השעבוד הי' בדוגמא
להעירמה שבמדות — כמחיל (סוטה יא, ריש
ע"ב) כ"פ, "פרך" — "פה רך", משכום בדברים
ובשכר עד שהרגילום לעבודה" (רש"י שם). וראה
הערה 51.

43 ואף שע"פ אגה"ק הנ"ל גם ככל מוזק וכיו"ב
כן הוא (וראה בארוכה לקו"ש ח"ז ע' 15 ואילך) —
אינו דומה למצרים שהיתה גזירה מפורשת ואעפ"כ
נענשו כו'.

כדי כך צו וועלן גנבנען ביים צווייטן, וויל ער נאָר מודד ושוקל זיין לתכירו מיט אַ חשבון — נאָר (אַן דיוק) ער מישט אַרײַן ניט ערלעכקייט, צו מודד זיין מיט אַ מדה חסירה. און דערנאָך איז ער יורד מדחי אל דחי ביז צו אונאה וגניבה, ביי וועלכע סײַא מלכתחילה פאַראַן בלויז איין רצון — צונעמען ממון חבירו שלא כדין.

און דערפאַר, פאַרגלייכנדיק „מצות מדות“ מיט „יצאת מצרים“ (מצד דער נקודה משותפת בהם, כנ״ל סעיף ד-ה), איז דער רמב״ם מדגיש דעם ענין אין יצ״מ „שהיא תחילת הצווי“, צו אַרויס-ברענגען ווי דאָ רעדט זיך וועגן ענינים וועלכע זײַנען „תחלה“; מצות מדות וואָס איז די „תחלה“ פון די ציוויים פון גניבה ואונאה, האָט אין זיך די זעלבע „תכונה“ פון „תחלת הציווי“ דכל התורה — יציאת מצרים.

ח. בעומק יתיר (וע״ד המוסר) יש להוסיף, אַ „תחילת הצווי“ — דער יסוד פון כל התורה כולה — איז פאַרבונדן מיט דער זהירות אין „מצות מדות“.

און ווי סײַא אױך מרומז בדברי המדרש⁵² אַז „על עון זה (בשביל משקלות) בא עמלק“ [ווי מײַלערנט עס אַפּ דערפון וואָס די תורה איז מסמך (בפ׳ תצא) פרשת עמלק צו פרשת משקלות („לא⁵³ יהי׳ לך גו׳ אבן ואבן גו׳ איפה ואיפה גו׳“)] — וואָס עמלק איז געקומען „בדרך בצאתכם ממצרים“⁵⁴,

[וע״ד ווי מײַאז מעניש דעם אדם על רוע בחירתו, כאַטש „הקב״ה יודע כל מה שיהי״⁴⁸, ווייל דאָס וואָס דער מענטש איז בוחר ברע איז ניט מצד ידיעת הקב״ה נאָר מצד זײַן בחירה⁴⁹].

קומט אויס, אַז בנוגע צו פרעה, וואָס די גזירה פון „ועבדום וענו אותם“ איז מלכתחילה געווען אויסגעשטעלט אַז זי זאָל דורכגעפירט ווערן דורך אים, איז זײַן עונש כולו⁵⁰ פאַרבונדן מיט זײַן רשעות הלב⁵¹.

ז. ע״פּ הנ״ל בתוכן האיסור פון „מצות מדות“, יש לבאר פאַרוואָס דער רמב״ם קלייבט אויס דוקא דעם ענין אין יצ״מ „שהיא תחילת הצווי“ — ווייל דערמיט דײַטעט ער אַז דעם חומר מיוחד פון „מצות מדות“ לגבי אַנדערע איסורי גניבה וכו׳:

דער טעם הדבר וואָס די תורה אסר׳ט במיוחד די עצם עשי׳ (ושהיית) פון אַ מדה חסירה — איז ווייל די ערמה בלבו של אדם איז דער שורש והתחלה פון אַלע אַנדערע עיני גניבה.

די התחלה פון גניבה ואונאה איז בזה, וואָס איידער ער איז אַראַפּגעפאַלן עד

(48) ל׳ הרמב״ם פיה שם.

(49) וײַל שלכן מוסיף הרמב״ם (בסופו) „וכבר אמרנו שאין כח באדם כ״ו, שכוונתו (כפ׳ הלח״מ כנ״ל הערה 35) שזוה עווד מ׳ על שאלה זו — כדי לתרץ השאלה בנוגע לפרעה.

(50) משא״כ בנוגע לכא״א מהמצריים, שעכ״פּ זה שבני׳ ניוקו על ידו (דוקא), הוא (רק) מצד בחירתו.

(51) ולהעיר שגם בנוגע לפרעה מצינו „ערמה“ כמו ב„מדות“ — כמחז׳ל (סוטה יא, א). הביאו מלבן ותלו לו לפרעה בצווארו וכא״א מישראל שא״ל אסטניס אני א״ל כלום אסטניס אתה יותר מפרעה. ראה לעיל הערה 42.

(52) הובא בתוד׳ה ואימא — קידושין לג, ב. וראה תנחומא תצא ח. פסיקתא דר״כ פ׳ זכור (ופסיקתא רבתי פ׳ מני אפרים). פרש״י תצא כה, יו.

(53) שם, יג ואילך.

(54) שם, יז.

שלימה וצדק⁶⁰; ער טענה'ט אָבער אַז אין צוגאַב צו דער „אבן שלימה“, זאָל ער האָבן נאָך אַז אבן ניט קיין שלימה — „אבן ואבן גו' איפה ואיפה גדולה וקטנה“⁶¹. ער טענה'ט אַז ביי אידן זיינען פאַראַן צוויי „מדות“ — בנוגע צו עניני הנשמה, די ענינים רוחניים של האדם, איז דאָרטן טאַקע נוגע אַז די „מדה“ זאָל זיין בדיוק לויט די מדות והגבלות פון שר'ע; בשעת אָבער עס האַנדלט זיך וועגן עניני הגוף, די צרכים גשמיים של האדם — דאָרטן מעג מען צופאַסן די „מדה“, אַז זי זאָל זיין בהתאם מיט די „מדות“ פון דרכי העולם,

„בין אַז כנ"ל, (היום אומר לו עשה כך כ' עד ש)אומר לו עבוד ע"ז“.

און דערפאַר איז עון משקלות פאַר-בונדן מיט „ויבא עמלק“⁶² — ווייל תחילת „ביאתו“ של (קליפת) עמלק אין אַ אידן איז ניט אַ תנועה פון מרידה גלוי' נגד ה', נאָר וואָס ער וואַרפט אַריין ספיקות — עמלק בגימטריא ספק⁶³ [וכ-מרומו אין דעם וואָס „ויבא עמלק“ איז געווען פאַרבונדן מיטן חטא פון אידן — „נסותם את ה' לאמר היש ה' בקרבנו אם אין“⁶⁴, אַז ענין של ספק].

און דער ספק — דער העדר תוקף האמונה (וועלכע נעמט דורך אַלע טיילן פון מענטשן בשווה) — איז „ראשית

אין די הכנה-טעג צו קבלת התורה, ווייל עמלק איז „ראשית גוים“⁶⁵, דער שורש והתחלה פון אַלע עניני התנגדות אויף תורה.

ולכאורה: וואָס איז אַזוי דער „גע-וואַלד“ פון עון משקלות, ביז אַז צוליב דעם זאָל זיין „ויבא עמלק“?

איז דערפון גופא מוכח, אַז עון מש-קלות איז נוגע צום קיום פון כל התורה כולה.

ט. די הסברה אין דעם:

אידן זיינען דאָך „בנים אתם לה' אלקיכם“⁶⁷, „חלק ה' עמרו“⁶⁸. ווי איז מעגלעך אַז דער יצר הרע זאָל קענען איינריידן אַ אידן צו באַגיין אַ חטא? איז דער ענטפער אויף דעם — עון מש-קלות: דער יצר הרע קומט ניט מלכת-חילה צו אַ אידן אַז ער זאָל מורד זיין בהקב"ה, נאָר היום אומר לו⁶⁹ כ' — ער פּרואווט מאַכן אַ חסרון אין זיין „מדה“. ער איז מסכים אַז מען דאַרף זיך פירן (בכללות) מיט אַ „מדה“, לויט די מדות והגבלות פון שולחן ערוך: ער טענה'ט אָבער אַז עס מאַכט ניט אויס אויב די מדה זאָל זיין אַ „חסירה“ (ובפרט אויב סאיז בלויז אַ חסר כלשהו).

נאָך מער: ער איז אפילו מסכים אַז דער איד זאָל האָבן אַז „אבן (משקל)

(55) בלק כד, כ.

(56) וראה כלי יקר (שבהערה 5), צפע"נ עה"ת ס"פ בשלה — הקשר ביניהם מצד הענין דכפירה בהשגחה. ע"ש.

(57) ראה יד, א.

(58) האוינו לב, ט.

(59) שבת קה, ב. ובפ"י כ"ק מ"ח אדמ"ר (סה"מ קונטרסים ח"א לו, א. ובכ"מ) שהכוונה בזה „מסכים“ גם על התומצ' של האדם.

(60) ל' הכתוב — תצא שם, טו.

(61) שם, יג"ד. וראה בארוכה כלי יקר שם.

(62) ולהעיר שעמלק יודע את רבנו ומכוין למרוד בו (ל' חז"ל — הובא בפ"מ ב"נוגע לעמלק (ת"א פג, סע"ד. סה"מ תקס"ב ע' קעא וא"ל. דרמ"צ צה, א. ובכ"מ). וראה לקו"ש חכ"א ע' 193 הערה 38. ושי"ג).

(63) סה"מ תרע"ט ע' רצד. ועוד.

(64) בשלה יז, ז. וראה פרש"י שם, ה.

גוים, דער שורש והתחלה פון אלע ענינים רעים.

קיום כל התורה כולה, ובלשון הרמב"ם: וכל המקבל עליו מצות מדות ה"ז מודה ביציאת מצרים שהיא גרמה לכל הצוויין.

און דעריבער, דורך דעם וואָס מ'איז זהיר אין מדות ומשקלות — מ'האָט נאָר אין און איינציגע „איפה שלימה וצדק“ פאַר כל עניני האדם — ברענגט עס צו

(משיחות ש"פ וישב תשמ"ג,
פורים תשכ"ב)

אמור

א היתר אויף אמירה, נאך א ציווי, און נאך מער — עס שטייט ניט דערביי קיין הגבלה — איז משמע אז דא רעדט זיך וועגן אן אמירה רצוי, אויף וועלכע מען זאגט אן,

דארף מען פארשטיין: וועלכע אמירה איז מרומז און געמיינט דערביי? — מען קען ניט זאגן אז דאס מיינט א הוראה וועגן אמירה ודיבור בתורה — ווייל אויף דעם געפינט מען דאך אין תורה א ציווי מפורש: „ודברת בם“⁵. אויך דארף מען מבאר זיין דעם חילוק און גדרים פון דעם אמור הרצוי וטוב לגבי דער הוראה (און אויך בל' סתם) (אמור מעט⁶ און „לא⁷ מצאתי לגוף טוב⁸ מש-תיקה“⁹?

(5) ואתחנן ו, 2 — הובא ברמב"ם בפיה"מ לאבות פ"א מ"ז (שהובא לקמן בפנים): וזו היא מצות עשה חיובית שנא' ודברת בם (וראה גם הל' ת"ת לאדה"ז פ"ג ס"ב). וראה רמב"ם (ואדה"ז) ריש הל' ת"ת ובמנין המצות בריש ספר היד מ"ע יא (אלא שבס' המדע (ירושלים תשכ"ד) הובאה גירסא במנין המצות שם שהרמב"ם מביא (גם) סיום הפסוק — ודברת בם). ואכ"מ.

(6) אבות שם מ"ז.

(7) שם מ"ז.

(8) בפיה"מ להרמב"ם (הוצאת קאפה) ובכ"מ הגירסא „טוב אלא שתיקה“. וכ"ה ברמב"ם שבהערה 10.

(9) ומ"ש בפיה"מ להרמב"ם (שבהערה 11) ב"החלק הד"ש, הדיבור בשבח המעלות השכליות או מעלות המדות ובגנות הפחיתות כו"ו הוא נאהב ורצוי ובוה צריך לדבר (וראה לקמן הערה 13) — הרי בפשטות, אין זה בנוגע לענין הדיבור, אלא על החוכן (והכונה בזה היא (כמ"ש בפיה"מ שם) „להעיר הנפש כו"ו). וע"ד המבואר לקמן בפנים (מפיה"מ שם) בנוגע לתורה. ולהעיר מסיום לשונו

א. שוין גערעדט פיל מאל אז יעדער ענין פון תורה איז א הוראה — תורה מלשון הוראה — צו יעדן אידן בכל הזמנים ובכל המקומות אין עבודת ה', ווייל התורה (אויך אלס הוראה) היא נצחית²

אזוי איז דאס אויך בנוגע שם הסדרה, וועלכע זיינען באשטימט געווארן לויט מנהג ישראל (— תורה היא), אז ער ענטהאלט א הוראה לכל אחד ואחת.

אזוי איז עס אויך בפרשתנו, וואס שמה אשר יקראו לה במנהג ישראל איז פ' אמור³ — אז כאטש דער ווארט „אמור“ באצייט זיך (כהמשך הכתוב), אל הכהנים, וויבאלד אבער אז די פרשה ווערט אנגעערופן (ניט „אמור אל הכהנים, נאך) „אמור“ סתם — איז מובן, אז דער ענין פון „אמור“ איז א הוראה כללית פאר יעדן אידן.

וצריך ביאור:

דער ווארט „אמור“ מיינט, ניט בלויז

(1) גוי"א ר"פ בראשית בשם הרד"ק. וראה זח"ג נג, ב.

(2) תניא רפ"ז.

(3) להעיר, דגם סיום הסדרה (כד, יא) הוא בענין הדיבור (אמור), אלא שהוא בכיוון הפכי — אמירה בלתי רצוי, וגם הסיבה הראשונה לזה שם היתה — מפני, ושם אמו שלומית בת דברי' — דברנית היתה כו' (שם ובפרש"י).

(4) ברמב"ם סדר תפלות בסופו „אמר אל הכהנים, אבל ברמב"ם שם — רוב הסדרות נקראו בכי או גי' תיבותי.

(*) ראה לקו"ש חכ"א ע' 146 הערה 6 ובהנסמך שם.

דער רמב"ם איז דארטן¹⁵ ממשיך „שיש-תדלו“ להרבות הענינים במעט דברים לא שיהי' הענין בהיפך והוא אמרם¹⁷ לעולם ישנה אדם תלמידיו דרך קצרה¹⁸ —

מיינט עס ניט זאגן אַז דיבור ב' תורה קען זיין בלתי רצוי און דערפאַר דאַרפֿן זיי זיין מועטים, נאָר — אַז די קלאַרקייט און השגת התורה, איז בשעת מען גיט איבער ענינים מרובים אין דברים מעטים¹⁹.

ב. די ענינים פון תורה שבכתב ווערן מפורש און מפורט (מער בגלוי) אין תורה שבעל פה. ובעניננו: עס שטייט אין מדרש²⁰ בריש פרשתנו²¹

ולהעיר — בנוגע אמירה בתורה גע- פינט מען דעם פסק הרמב"ם¹⁰ (בהמשך צו „לא מצאתי לגוף כו'“) „וכן בדברי תורה ובדברי חכמה יהיו דברי האדם מעטים ועניניהם מרובים“.

און אע"פ אַז בדברי תורה דאַרף מען מרבה זיין באמירה, און ווי דער רמב"ם איז מאַרירן אין פירוש המשניות¹¹ (אין משנה הנ"ל „לא מצאתי כו'“) בנוגע די חמשה חלקים וואָס „הדבור יחלק לפי חיוב התורה“, אַז די ערשטע מדריגה — דער דיבור וועלכער איז „מצוה בו והוא קריאת התורה ולימודה וקריאת תל-מודה“¹² — איז „אילו הי' האדם יכול לדבר בו כל ימיו הי' טוב“¹³

ואע"פ אַז דער עיקר מעלה בזה איז דער תוכן הדיבור בדברי תורה¹⁴. און ווי

נחשב לימוד כלל, משא"כ בתושב"כ (ש"ע אדה"ז הל' ת"ת ספ"ב).

(15) בפירוש המשניות.

(16) ובהוצאת קאפח — בשינוי ל' קצת.

(17) פסחים ג, ב.

(18) וראה גם פיה"מ שם התנאי הראשון. ולהעיר ממ"ש הלן בפיה"מ שהדבור לא יאסר ויותר ויאהב ויאסר ויצוה באמירתו מצד הלשון שנעשה (בו) אבל מצד ענינו כו'.

(19) ע"פ המבואר לעיל בנוגע לדבור בתורה, מובן ג"כ שאין מסתבר לפרש ההוראה ד„אמור“ בשאר המצות, התלויות כפה בקנה"ה המנויות בספר חרדים (פ"ד, ע"ש).

(20) להעיר מסה"מ תרס"ה (ע' חצר) בנוגע למדרש, שע"י מדרש דוקא „רואים“ (ו„מרגישים“) גם ענינים שמצ"ע „וואַלטן דאָס כלל ניט דער העירן.“ ע"ש.

(21) ויקר ר"פ כו.

שם בחלק הד', וזה החלק (דדבור) רצה לומר למוד המדות כו' יקרא דרך ארץ“.

(10) הל' דעות פ"ב הי"ד (וראה לקמן הערה 33).

(11) אבות שם. ובפיה"מ הוצאת קאפח היא מט"ז.

(12) כ"ה בפיה"מ לפנינו. ובתרגום קאפח (במקום וקריאת תלמודה) — „והעיון בפירושה“.

(13) ובתרגום קאפח. אם יוכל האדם לדבר בהם

כל ימי חייו היה זה הוא התכלית“.

ולהעיר שכולל בזה לא רק החלק (הראשון) שהוא מצווה בו —

דבור התורה, כ"א גם החלק (הרביעי) „האהוב“

(ובקאפח „הרצוי“) והוא הדבור בשבח המעלות

השכליות או מעלת המדות וכו'.

(14) וזהו מהחילוקים בין תורה שבכתב ותורה

שבע"פ, שבתושב"כ העיקר הוא (קיום מצות) ודברת

בם, דבור ביד"ת; משא"כ בתושב"כ ע"פ, אף שההור

לאו דיבור דמי ומהרהר ביד"ת א"צ לברך (ש"ע

אדה"ז אר"ח סמ"ז ס"ב), מ"מ עיקרו — הבנה והשגה.

שלכן, בתושב"כ א"ם אינו מכין הפירוש, אינו

הביא הרמב"ם בספרו — במנין המצות, בההלכות? אלא כי נוסף על פ"י הפשוט, שבא לבאר מה ש„קראתי שכל חיבור זה משנה תורה לפי שאדם קורא כו'“ (ובפרט שכל הגדר דתושב"כ ע"פ „שיחבור זה מקבץ לתורה שבע"פ כולה“) הוא „פירושה“ דתושב"כ, כמ"ש הרמב"ם שם בתחלת הקדמתו — יש לומר, שהוא מפני שצריך לקיים גם המצוה דיבור בתורה (בפ"ע), שהוא בעיקר בתושב"כ.

• וי"ל שלכן כתב הרמב"ם בהקדמתו לספר יד החזקה ד"ה ובמנון הוה „לפי שאדם קורא בתורה שבכתב וחלקה ואח"כ קורא בזה יודע ממנו תורה שבע"פ כולה ואינו צריך לקרות ספר אחר ביניהם“.

דלכאורה, מזה התרכז (לפי ביאורו שם) ללמוד תורה שבכתב בפ"ע (דאם בשביל לידע ולהבין מקור המצות בתורה, הרי הפסוקים שמהם נלמדות המצות

דוד עד שלא טעמו טעם חטא היו יודעים לדרוש את התורה מ"ט פנים טמא ומ"ט פנים טהור והוה דוד מצלי עליהו אתהי' ה' תשמרם אתה ה' נטר אורייתהו בלבהו תנצרם³¹ מן הדור זו כו'. (און איז ממשד, אָז פונדעסטוועגן:) אחר כל השבח הזה יוצאין למלחמה ונפלין, אלא ע"י שהיו בהם דלטורין היו נופלין"; און דער מדרש איז מאריך אין דעם חומר ענין פון לשון הרע און פירט אויס "ולמה קורא שלישי שהוא הורג שלשה האומרו והמקבלו והנאמר עליו"³².

איז דערפון מובן אָז די אמירה טובה ורצויה, וואָס אויף דעם קומט די הוראה „אמור“, איז — דער היפך הגמור פון לשון הרע — אמירה בשבח חבריו; און אָז די אמירה אליין פועלט.

ג. וועט מען דאָס פאַרשטיין בהקדים דברי הרמב"ם בהל' דיעות³³: אין פרק ה'³⁴ אין דער הלכה וואו דער רמב"ם איז מבאר ווי עס דאַרף זיין דער דיבור פון אַ ת"ח, זאָגט ער „מספר בשבח חבריו ולא בגנותו כלל". ווייטער, אין פרק ו'³⁵ זאָגט דער רמב"ם „מצוה על כל אדם לאהוב את כל אחד ואחד מישראל כגופו שנאמר³⁶ ואהבת לרעך כמוך לפיכך צריך לספר בשבחו כו'".

איפן פסוק „אמור אל הכהנים": „אמרות ה' אמרות טהורות²² אמרות בשר ודם אינן אמרות טהורות, בנוהג שבעולם מלך כו"ד נכנס למדינה כל בני המדינה מקלסין אותו וערב לו קילוסן אמר להם למחר אני בונה לכם כו' ישן לו ולא עמד, היכן הוא והיכן אמרותיו, אבל הקב"ה אינו כן אלא וה' אלקים אמת²³ למה הוא אמת א"ר אבין שהוא²⁴ אלקים חיים ומלך עולם".

און וויבאלד אָז אידן זיינען „חיים" ווייל זיי זיינען דבוקים בה'²⁵ — „ואתם הדבקים בה"א חיים כולכם היום"²⁶ — איז מובן, אָז אויך ביי אידן איז דאָ כביכול אָז אמירה צו אַ צווייטן וועלכע איז טהורה, ווערט זיכער מקויים. נאָכ-מער: וויבאלד אָז צדיקים דומים לבוראם²⁷, איז כשם ווי די אמירה פון דעם אויבערשטן איז ניט בלויז אָז די אמירה ווערט זיכער מקויים במעשה, נאָר די אמירה גופא פועלט, בדבר ה' שמים נעשו²⁸, בעשרה מאמרות נברא העולם²⁹ — ״עד״ כביכול איז אויך ביי צדיקים פאַראַן אָן אמירה וואָס די אמירה גופא איז פועל פעולה.

וואָס פאַר אָן אמירה ווערט דאָ גע-מיינט? — איז עס מובן פון דעם המשך אין דברי המדרש³⁰ „מצינו תינוקות בימי

(31) תהלים יב, ח (ושם „תצרנו").

(32) בויק"ר שם לפנינו ממשד ומביא עובדא ע"ז. וראה ויק"ר הוצאת מרגליות שליתא בכל הכתבי יד.
(33) שהלכות אלו ברמב"ם לומדים (לפי חלוקת הרמב"ם בהשיעור יומי — ג' פרקים ליום) בשנה זו (תשד"מ) בהימים שמתברכים משבת זו: ביום א' פ' בהר — פ"א: ב' בהר — פ"ג: ג' בהר — פ"ו: ז' בהר — פ"ז.
(34) ה"ז.
(35) ה"ג.
(36) קדושים יט, יח.

(22) תהלים יב, ז.

(23) ירמ" יוד, יוד.

(24) המשך לשון הכתוב שם.

(25) אבות דר"ג ספ"ד.

(26) ואתחנן ד, ד.

(27) ב"ר פס"ו, ה. אסת"ר פ"ו, ב. רות רבה פ"ד, ג. ועוד.

(28) תהלים לג, ו.

(29) אבות רפ"ה.

(30) ויק"ר שם, ב.

אותו ומתאיים למעשיו" און ער איז
„מקדש את ה'“⁴⁰.

אין פ"ו אָבער, רעדט זיך (בעיקר)
וועגן דעם קיום המצוה פון „ואהבת
לרעך כמוך“, וועגן די הנהגות פון א
אידן לטובת דעם צווייטן אידן [וואָס
דער תוכן פון דעם רוב הפרק — איז די
השפעה והתועלת פון איינעם אויפן
צווייטן, אָנהויבנדיק פון התחלת הפרק:
„דרך ברייתו של אדם להיות נמשך
בדעותיו ובמעשיו אחר ריעיו וחביריו
כו' לפיכך צריך כו'“, און עד"ז כמה
ענינים בפרק זה וועגן מצות שבין אדם
לחבירו, וועלכע זיינען נוגע א צווייטן
אידן⁴¹]:

און ווי דער רמב"ם איז דאָרט ממשך
„לפיכך צריך לספר בשבחו ולחוס על
ממונו כאשר הוא חס על ממון עצמו
כו'“⁴².

און דאָס איז דער חילוק צווישן די
צוויי הלכות: ביי דעם חיוב אויף כל
אדם (אין פ"ו), „לספר בשבחו“ בנוגע א
צווייטן אידן מצד מצות ואהבת לרעך

וצריך ביאור — וואָס מיינט דער
רמב"ם מיטן „מספר בשבח חבירו כו'“
וואָס ער זאָגט (אויך) ביי א תלמיד חכם:
וואָס קומט צו אין דעם במיוחד ביי ת"ח,
וויבאלד אָז דאָס איז א חיוב ומצוה אויף
יעדן אידן³⁷, ווי דער רמב"ם זאָגט
(כנ"ל) אין פ"ו „מצוה על כל אדם
לאהוב את כל אחד ואחד מישראל כגופו
. . לפיכך צריך לספר בשבחו“?

בפשטות קען מען ענטפערן:

דער חילוק צווישן די צוויי הלכות אין
די צוויי פרקים איז: אין פ"ה רעדט דער
רמב"ם וועגן דינים וחייבים פון א ת"ח
וועלכע זיינען נוגע צום ת"ח עצמו. און
ווי דער רמב"ם הייבט אָן דעם פרק
„כשם שהחכם ניכר בחכמתו ובדעותיו
והוא מובדל בהם משאר העם כך צריך
שיהי' ניכר במעשיו כו' ובדבורו כו'“.
וואָס דאָס רעדט זיך וועגן ענינים
וועלכע זיינען פאָרבונדן מיט מעלתו של
הת"ח עצמו „המובדל משאר העם“ און
ווי דער רמב"ם פירט אויס דעם פרק
„ואדם שעושה כל המעשים האלו וכיוצא
בהן עליו הכתוב אומר³⁸ ויאמר לי עבדי
אתה ישראל אשר בך אתפאר“.

[וויבאלד ער איז א ת"ח, דארפן באַ
אים זיין „כל המעשים האלו (די אַלע
צען ענינים וואָס דער רמב"ם רעכנט
אויס) נאים ומתוקנים ביותר“³⁹, וואָרום
דעמאָלט „הכל מקלסין אותו ואוהבים

40 רמב"ם הל' יסוה"ת ספ"ה.

41 ראה שם (הל' דעות פ"ו) ה"ו ואילך.

42 בשו"ע אדה"ז אויף סקנ"ז ס"ה העתיק לשון
הרמב"ם, אלא שבמקום „צריך לספר . . על ממונו“
כתב „צריך לחוס על כבודו ועל ממונו“, עיי"ש
(ובמ"מ שם).

ולכאורה הטעם בזה, לפי שלהלן (שם סיי"ב)
מוסיף על לשון הרמב"ם (הל' דעות פ"ז ה"ד —
הובא בשו"ע שם לפנ"ז) — „וכל המספר בטובת
חבירו בפני שונאיו הרי"ז אבק לה"ר“ וכותב „אבל
בפני אהביו מותר לספר בשבחיו ובלבד שלא ירבה
יותר מדאי מתוך כו' א"א שלא יבוא לידי גנות“
(וראה המקורות בהמ"מ שם) [משא"כ להרמב"ם, הרי
שלא בפני שונאיו (לא רק מותר, אלא אדרבה) צריך
לספר בשבחיו, כנ"ל. וצ"ע בבכ"מ הל' דעות שם.
וראה לקו"ש ח"ז ע' 492]. ואכ"מ.

37 ואין לומר דהוספה בת"ח, שהוא מספר
שבח כל אדם, גם נכרי, וכלשונו לפנ"ז בהלכה זו
„דבורו בנות עם כל הבריות — כי: א) מפורש
„מספר בשבח חבירו“ ב) ועיקר: „אסור לספר
בשבחו“ של נכרים (רמב"ם הל' ע"ז פ"י ה"ד).
38 ישע"י מט. ג.

39 רמב"ם שם (הל' דעות) בריש הפרק.

כמוך, איז די הדגשה אויף דעם וואָס דער צווייטער איד האָט אַ תועלת פון דעם, דער „כבוד חבירו“ איז — אַזוי ווי באַ חס על ממון חבירו, צוליב דער טובה און תועלת פון דעם חבר; משא״כ דער „מספר בשבח חבירו“ (איז דער הלכה בפ״ה) בנוגע אַ ת״ח — איז דער חיוב לספר בשבח חבירו ניט צוליב חבירו, נאָר אַ חלק פון זיין (דעם ת״ח) עבודה ומעלתו (און ער ברענגט כבוד וקידוש ה', כנ״ל)⁴³.

ועל כרחק צריך לומר, אַז דער רמב״ם רעדט דאָ וועגן אַ גדר מיוחד אין „מספר בשבח חבירו“, ביי וועלכן עס פאָדערט זיך די באַוואַרעניש והוספה „ולא בגנותו כלל“⁴⁴.

איז דער ביאור בזה: „מספר בשבח חבירו“ ביי אַ ת״ח זאָגט דער רמב״ם בהמשך צו (דבר המשנה באבות⁴⁵) „ודן את כל האדם לכף זכות“. ויש לומר, אַז דאָ רעדט זיך וועגן „חבירו“ באַ וועמען מען דאַרף אַנקומען צו מלמד זכות זיין אויף עס. ד.ה. אין דער הנהגה פון חבירו איז דאָ אַ דבר בלתי רצוי, אָבער זייענדיק אַ ת״ח (וואָס פירט זיך לויט די „מילי דחסידותא“⁴⁷ פון מס׳ אבות) איז ער אים דן לכף זכות.

און בנוגע דעם, החיוב פון דן זיין לכף זכות, איז דער רמב״ם מחדש אַז אַ ת״ח

ד. אָבער דאָס איז ניט קיין ביאור מספיק, ווייל דער רמב״ם איז מוסיף בנוגע אַ ת״ח („מספר בשבח חבירו) ולא בגנותו כלל“, ולכאורה: אין דעם (אַז מען טאָר ניט מספר זיין „בגנותו כלל“) איז ניטאָ קיין נפק״מ צווישן דעם חיוב פון אַ ת״ח און דעם חיוב ביי „כל אדם“; דאָס איז דאָך — איסור לשון הרע, ווי דער רמב״ם זאָגט באריכות ווייטער אין אַ פרק בפני עצמו⁴⁶.

אפילו מ׳זאל זאָגן אַז דער רמב״ם וויל דערמיט מדגיש זיין אויף וויפל אַ ת״ח

43 ולהעיר מחינוך מצוה רמג (בהמצוה „לאהוב כל אחד מישׂרלתי“), ואס יספר עליו דברים יספרם לשבח ויחוס על כבודו. כן להעיר שמיים שם „עליו הכתוב אומר ישראל אשר בך אתפאר“ — הכתוב שהביא הרמב״ם בנוגע לת״ח (בספ״ה מהל׳ יסוה׳ת וספ״ה מהל׳ דעות כנ״ל). ואולי זה קאמר רק על מ״ש לבסוף, והמתנהג עם חבירו דרך אהבה ושלום וריעות ושמח בטובו.

44 הל׳ דעות פ״ז היב׳ ואלך. ועד׳ו מובן שא״א לומר שהכוונה ברמב״ם (שם פ״ה) שמספר בשבח חבירו באופן שלא יבוא לידי גנותו — כי ג׳ז מפורש ברמב״ם שם פ״ז היד׳ שהוא אבק לשון הרע, וכנ״ל הערה 42.

44 ואפילו כשאין בו משום לשון הרע — ראה רמב״ם שם פ״ז ה׳.

45 ועפ״ז יומתק גם הלשון „מספר בשבח חבירו ולא בגנותו כלל“ — מחדא מחתא, ולא בבבא בפ״ע „ואינו מספר בגנותו כלל“. ולהעיר מרמב״ם הוצאה הנ״ל (הערה 5) שבכמה דפוסים וכת״י הוא כניל „ואינו מספר בגנותו (מגנותו) כלל“.

46 פ״א מ״ו.

47 ראה ב״ק ל, א. וראה נמוקי שם. וראה גם הקדמת הרמב״ם לשמונה פרקים שלו. לקו״ש ח״ז ע׳ 347.

* אלא שברמב״ם מביא ג׳כ התחלת הכתוב „ואמר לי עבדי אתה“, משא״כ בחינוך.

ער איז „מספר בשבח חבירו ולא כגנותו כלל“ — וואס דער עצם סיפור בשבח חבירו איז מגלה זיין שבה, זיינע מעלות טובות, און דאס גופא פועל'ט אז דער ענין של „גנות“ ווערט נחלש — ביז ער ווערט בטל.

וע"ד הידוע בפירוש מרז"ל (יסוד הנ"ל סוס"ב) בנוגע לשון הרע (לשון תליתאי קטיל תליתאי⁵⁰) „הורג שלשה האומרו והמקבלו והנאמר עליו“⁵¹ — דלכאורה: דאס וואס לשון הרע שאדט דעם וואס רעדט און דעם וואס הערט איז מובן, היות אז זיי ביידע האבן זיך באטייליקט אין דער עבירה — און אזא הארבע עבירה וואס חז"ל⁵² פארגלייכן איר צו דער הארבקייט פון ע"ז גע'ושפ"ד צוזאמען; וואס איז אבער שול-דיק דער בארעדטער? ער האט דאך ניט גענומען קיין אנטיל אין דער עבירה, איז פארוואס זאל אויך ער לייד?

איז דער ביאור אין דעם: די אייגנ-שאפט פון דיבור איז ארויסצוברענגען אן ענין פון העלם (מחשבה) צו גילוי. און דעריבער, ווען מען רעדט וועגן יענעם רע⁵³ און מ'ברענגט עס אל הגילוי בדיבור, איז דאס עלול צו שאטן יענעם⁵⁴. ווען מ'וואלט וועגן דעם ניט

איז „מספר בשבח חבירו ולא כגנותו כלל“ — מספר בשבח אע"פ אז בשעת מעשה זעט ער „גנותו“, און נאכמער — ער איז „מספר בשבח חבירו“ באופן אז דער גנות ווערט אינגאנצן נשלל, „כלל“.

ה. מען דארף אבער פארשטיין: וואס איז די שייכות מיוחדת פון דעם ענין דוקא צו א ת"ח?

יש לבאר: גלייך פאר דעם ענין פון „ודן את כל האדם לכף זכות“ זאגט דער רמב"ם אז א ת"ח דארף זיך פירן אזוי עס זאל זיין רוח הבריות נוחה הימנו, וואס דערפאר דארף זיין „דבורו בנחת עם כל הבריות“ וכו'.

און דערפון קומט ארויס א חילוק צווישן א ת"ח און כל אדם אין זייער יחס צו איינעם וואס האט א „גנות“ — בשעת מען זעט ביים צווייטן א דבר בלתי רצוי, דארף מען טאן אלץ וואס מ'קען צו מבטל זיין דעם דבר בלתי רצוי, דאס קען אבער געטאן ווערן אויף צוויי אופנים:

דער וואס איז ניט קיין ת"ח (און דעריבער מוז ביי אים ניט זיין בתכלית השלימות די הנהגה פון „רוח הבריות נוחה הימנו“) — איז ער מוכיח חבירו (לויט דרכי התורה) אויף זיין חטא ועון⁵⁵.

אבער א ת"ח, וואס „דבורו“ דארף זיין „בנחת עם כל הבריות“, איז מבטל „גנותו“ של חבירו באופן של „נחת“⁵⁶:

(48) ראה שם (הל' דעות פ"ו) ה"ו ואילך.

(49) היינו לא שאינו מוכיח את חבירו שהרי פשיטא שגם ת"ח מקיים הציווי הוכיח תוכיח את עמיתך (קדושים י"ט, י"ז) ובאופן המבואר ברמב"ם שם ה"ו ואילך — ובשו"ע אדה"ז סקני"ז ס"ו ואילך —

אלא שנוסף ע"ז, ובעיקר — מבטל גנותו ע"ז שמלמד זכות עליו, ככפנים.

(50) ערכין טו, ב. ובהנשמך בהערה הבאה.

(51) ויקר' שבהערה 30. וכ"ה בערכין שם לגירסת הבי"ח (וראה פרש"י שם). ירושלמי פאה פ"א ה"א. רמב"ם הל' דעות פ"ז ה"ג (ובכס"מ מציון לערכין). וראה שו"ע אדה"ז שם ס"ו.

(52) ערכין שם. רמב"ם שם.

(53) כידוע דלה"ר (משא"כ — מוציא שם רע) — הוא בדבר אמת (רמב"ם שם ה"ב. שו"ע אדה"ז חא"ח סקני"ז ס"ו (וש"נ)).

(54) וע"ד „לעולם אל יפתח אדם פ"ו לשטן“ (כתובות ת, ב ובחדא"ג מהרש"א שם). וראה שו"ע

תדין את חברך עד שתגיע למקומו" —
ווייל „מקומו גורם לו לחטוא, להיות
פרנסתו לילך בשוק כו' ועיניו רואות
כו'".

ועפ"ז י"ל אז אויך דער ענין ווערט
נכלל אין דעם מאמר „ודן את כל האדם
לכף זכות", אז בשעת מען זעט ווי יענער
טוט א זאך שלא כדבעי, דארף מען גע-
פינען א טעם פארוואס ער איז ניט שול-
דיק אין דעם באגאנגענעם דבר לא
טוב⁵⁹.

ואע"פ אז דער ביאור הנ"ל נעמט
אראפ דעם עונש און שולד פון חבירו
ביים טאן אן עבירה, מאיז דערמיט
מבטל די „חובה" — עס איז אבער אין
דעם ניטאז אז ענין פון זכות „דן . . . לכף
זכות" מלשון דן, זכיות?

אין דער ביאור בזה: בשעת מען זעט
א אידן, וועמען דער איבערשטער
שטעלט צו גרויסע נסיונות (ווי אין דער
דוגמא הנ"ל — אז „פרנסתו לילך בשוק
כו' ועיניו רואות כו'"), איז דאס גופא א
באווייז אז דער איבערשטער וועלכער
איז מבקש נאך לפי כוחם⁶⁰ האט אים
פריער געגעבן העכערע כוחות צו
קענען בייקומען שווערערע נסיונות.

גערעדט — וואלט יענעם רע אפשר
געבליבן בהעלם און עס וואלט ניט
ארויסגערופן די תוצאות הבלתי רצויות.

ס'איז דאך א כלל, אז „מדה טובה
מרובה ממת פורעניות"⁶¹, איז מה-דאך
אז דאס רייזן וועגן א צווייטנס גנות
האט א שעדלעכע ווירקונג אויף יענעם,
איז מכש"כ אז עס איז אזוי (און נאך
מער) אין דער מדה טובה, אז בעת מען
רעדט וועגן יענעם טוב און מעלות
האט עס אודאי א גוטע ווירקונג אויף
דעם וועלכן מ'לויבט, און עס גיט אים א
חיזוק וסיוע אין זיין עבודה — מען
ברענגט ארויס בגילוי און בפועל זיין
טוב און זיינע מעלות⁶².

ו. א טיפערער ענין י"ל אין דעם:
לשון הרמב"ם „ולא בגנותו כלל" קומט
לערנען, אז א ת"ח וואס איז מקיים דעם
ענין פון „ודן את כל האדם לכף זכות"
כדבעי, איז סוף סוף זעט ער איבער-
הויפט ניט גנות ביי חבירו.

וועט מען דאס פארשטיין דורך א
תוספת ביאור אין דעם מאמר „ודן את
כל האדם לכף זכות":

דער אלטער רבי איז מבאר בארוכה
אין תנאי⁶³ אין דעם ביאור מחז"ל⁶⁴: „אל

59) במפרשי המשנה (אבות פ"א שם) פי' (ע"פ
שבת כ"ז, ב) שכוונת המשנה למעשה שאפשר
לפרשו שהי' מעשה טוב או מעשה רע — שצריך
לדונו לכף זכות, שלא נעשית עבירה אלא נתכוון
(והי' מעשה) לטובה.

אבל מזה מובן, לכאורה, שגם אם ברור שנעשית
עבירה, עכ"פ צריכים לדונו לכף זכות, למצוא טעם
ולימדו זכות שלא הי' אשם בזה (מלבד אם הוא רשע
מפורסם — ראה רמב"ם, רבינו יונה ועוד שם),
כבפנים.

60) שאינם ברשותו של אדם (ב"ר פס"ז, ג.
תנחומא תולדות יא. וראה נדרים לב, רע"ב ובר"ן
ופי' הרא"ש שם).

61) במדב"ר פי"ב, ג.

אדה"ו חו"מ הל' שמירת גוף כו' סי"ב. ולהעיר
מחז"ר רסד, סע"ב ואל"ך. היום יום כט תשרי.
55) סוטה יא, א. ושי"ן. רש"י יתרו כ, ו.

56) יתרה מזה מצינו (לטוב) אפילו בנוגע להבנה
והשגה ש, מורי ולהי"ה (הה"מ) הי' נוהג כשנפלה לו
איהו השגה במוחו הי' אומרה בפה אף שלא יבינו
השומעים כ"כ . . . בכדי להמשיך את ההשגה . . . בזה
העולם . . . ע"ז שמדברה כו' ממשיכה לועה"ז ואזי
יוכל אחר אף שהוא בסוף העולם להשיגה . . . מאחר
שישנה בעוה"ז כו' (מאמרי אדה"ו — הקצרים ע'
תסד. ושי"ן). וראה לקו"ש ח"ג ע' 209 בהערה.

57) רפ"ל.

58) אבות פי"ב (הפרק דשבת זו — בשנת תש"מ)

מ"ד.

שטענדיק זיין, ובריבוי⁶³, די אמירה פון לספר בשבח חברו פון יעדן אידן, אויך אין דעם וואס מ'דארף אים דן זיין לכף זכות. וואס אט די אמירה איז אזא וואס די עצם אמירה טוט אויף; ע"ד כביכול ווי דיבורו של הקב"ה וואס פועלט א מעשה כנ"ל, אזוי טוט אויך אויף די אמירה פון איין איד אויפן צווייטן אידן בשבחו, אז מ'איז מגלה און ברענגט ארויס זיין טוב הגנוז⁶⁴.

און דאס איז אויך מתאים מיט דעם פירוש רז"ל⁶⁵ (ומובא בפרש"י) אויף תחלת הסדרה „אמור . . ואמרת” — „להזהיר גדולים על הקטנים”: „להזהיר” איז (אויך) מלשון זוהר ואור⁶⁶. — דאס קומט לערנען, אז דער אופן ווי גדולים דארפן זיך פארנעמען און פועל'ן אויף קטנים⁶⁷ — וואס דאס איז אויך כולל

דער „לימוד זכות” איז ניט נאר א טעם אויף ניט באשולדיקן חברו, נאר דערמיט ווערט אויך ארויסגעבראכט דער צד הזכות והמעלה פון חברו, אז ער האט געהויבענע כוחות — גענוג גענדע אפילו אויף צו בייקומען אזעלכע שווערע נסיונות.

און דאס איז דער תוכן פנימי אין „והוי”⁶¹ דן את כל האדם לכף זכות” — דאס וואס א איד איז מלמד זכות אויף אים, איז ביי אים מגלה און ברענגט ארויס די באהאלטענע כוחות וואס זיינען דא אין אים, אזוי אז ער זאל קענען בפועל ביישטיין די נסיונות און עס ווערט סו"ס בטל הגנות (וכנ"ל סעיף ה)⁶².

און דאס איז וואס דער רמב"ם זאגט אז א ת"ח איז „דן את כל האדם לכף זכות מספר בשבח חברו ולא בגנותו כלל”: א ת"ח אמיתי וואס איז „דן את כל האדם לכף זכות” פארוואנדלט ער סו"ס „גנותו” של חברו אין „זכות”: קוקנדיק אויף חברים נסיונות קשות זעט ער (אין דעם גופא) די גרויסע נשמה כוחות וואס ער פארמאגט (שוה נכלל ב„שבח חברו”), ובמילא — איז ער „מספר בשבח חברו ולא בגנותו כלל”.

ז. און דאס איז די הוראה פון דעם שם הסדרה „אמור” — אז עס דארף

63) ובלבד שלא ירבה יותר מדאי (שו"ע אדה"י שם ס"י ב. ג. ושי"י).

64) עפ"י מובנת השייכות לימי הספירה (דפי אמור קורין בכל שנה בימי הספירה). כי „בין פסח לעצרת . . מתאבלין על כ"ד אלפים מתלמידי רע"ק שמתו בימים הללו” (לי אדה"י בשו"ע או"ח סתצ"ג ס"א) שמתו „מפני שלא נהגו כבוד זה לזה” (יבמות סב, ב.) ואמרו (שם) שמתו במיתת אסכרה, דאפשר דכ"א דיברו לשון הרע והי' מספר בגנות חבריו וסימו ללשון הרע אסכרה כדאמרנו כו" (חדא"ג מהרש"א שם). ולכן כימי הספירה באה ההוראה ד„אמור” — לספר בשבח חברו, כנ"ל.

65) יבמות קיד, טע"א.

66) ראה סה"מ תש"ח ע' 240.

67) ראה לקו"ש ח"ז ע' 151 ובהערות שם.

61) כהלשון באבות שם.

62) אלא שאדה"י בתניא שם לא הביא מרז"ל הוי דן את כל האדם לכף זכות, כי בעיקר בא לכאור איך שכ"א צריך לקיים, והוי שפל רוח בפני כל האדם (אבות פ"ד מ"י). אלא שישל שבחה שאדה"י הביא וביאר ענין הנ"ל בתניא בזה גופא דן סוג זה של אנשים לכף זכות, והיינו שגילה הטוב גם בקל שבקלים (כפפאים).

*) ועד"ז פי' באבות דר"נ רפ"טו בפי' מאמר ר"א (אבות פ"ב מ"י). יהי כבוד חברך חביב עליך כשלך: נכס שאין אדם רוצה שיהא שם רע על כבודו כד כ"ו.

עם איז ידוע דער פתגם פון רבי'ן מהר"ש⁷²: די וועלט זאגט אז מיא קאן ניט אַרונטער דאַרף מען אַריבער⁷³, און איך האַלט אז מיא דאַרף לכתחילה אַרבער:

אייע פון די חילוקים פון „אַרונטער“ און „לכתחילה אַריבער“ אין עבודת ה' איז: „אַרונטער“ מיינט — אז מען פאַר-נעמט זיך מיטן אונטן, „מטה“ — זיך מתגבר זיין אויף די ענינים בלתי רצויים ביז מען קומט זיי ביי דורך עבודה ויגיעה; „לכתחילה אַריבער“ מיינט, אז לכתחילה הייבט מען אָן מיט דעם „העכער“, און מען איז מוסיף בטוב עד כדי כך, אז דער רע ווערט נחלש ובטל.

וואָס דאָס איז דער אופן פון „אמור“, כנ"ל, דורך וועלכן מאיז מבטל די ענינים בלתי רצויים פון אַ אידן אין אָן אופן פון „לכתחילה אַריבער“.

און בשעת די הנהגה איז באופן כזה, שהוא טוב לשמים וטוב לבריות, איז דאָס „תפארת לעושי“ ותפארת לו מן האדם⁷⁴, און נאָכמער — תפארת שב־תפארת (די ספירה פון יום ההולדת פון רבי'ן מהר"ש), דאָן איז (בלשון הרמב"ם בנוגע אַ ת"ח — וואָס סו"ס ווערט יעדער איד אין דער דרגא פון ת"ח, וכהבטחה — וכל בניך למודי הוי"י)⁷⁵ — „עליו הכתוב אמר . . . ישראל אשר בך אתפאר“.

(משיחת ש"פ אמור תשמ"ב)

„גדולים“ און „קטנים“ אין מדרגה, בעבודת השם — אויף אַפשיידן זיי פון דברים בלתי רצויים, איז (בעיקר) ניט אַזוי דורך פאַרנעמען זיך מיט דעם רע (כהציווי אָן נאָר — שמאל — יד כהה — דוחה⁶⁸), נאָר עס דאַרף זיין אין אָן אופן פון „להזהיר“ — זוהר ואור (ימין — מקרבת⁶⁸), דורך מגלה זיין דעם טוב הפנימי וואָס געפינט זיך ביי די „קטנים“, ביז עס זאָל ווערן „להזהיר“, אז דער טוב הפנימי שבהם זאָל ביי זיי שיינען און לייכטן.

ועפ"ז יומתק וואָס דער פסוק נוצט דאָ דוקא דעם לשון „אמור“ — און ניט „דבר“: דער חילוק צווישן די לשונות „דיבור“ און „אמירה“ איז: דיבור איז אַ לשון קשה⁶⁹, וואָס דאָס מיינט דער אופן פון פאַרנעמען זיך און אויפטאָן דורך שכירת הרע; משא"כ „אמירה“ איז לשון רכה⁷⁰ און ענינה איז — אויפטאָן דורך מגלה זיין דעם טוב וואָס איז דאָ ביים צווייטן אַזוי אַז דער רע ווערט בטל מאליו וממילא.

ח. ע"פ כל הנ"ל וועט מען אויך פאַרשטיין די שייכות פון דער הוראה הנ"ל פון „אמור“ צום רבי'ן מהר"ש — וואָס זיין יום ההולדת, ב' אייר, פאַלט אויס (בשנה זו (תשד"מ) וכיו"ב)⁷¹ אין דער וואַך פון פ' אמור:

68) סוטה מז, א (וראה עיון יעקב לע"י שם).

סנה קז, ב.

69) מכות יא, רע"א. ספרי ופרשי בהעלותך יב, א.

70) מכילתא ופרשי יתרו יט, ג. ספרי ופרשי בהעלותך שם.

71) ולהעיר שבשנה זו (תשד"מ) נתמלאו מאה וחמשים שנה מיום הולדתו.

72) אגרות קודש אדמו"ר מהורי"ץ ח"א ע' תריו.

73) וראה אוה"ת מג"א ע' ב"ש. ישעי' ע' רפח

(סו"ס ב).

74) לשון המשנה אבות רפ"ב.

75) ישעי' נד, יג — כולל הפי' „תלמידי הוי"י“ (מצודות שם).

אמור ב

בפשטות יש לומר, אז דער רמב"ם האלט אז דער ענין וואס שטייט אין תו"כ ווערט ניט געמיינט אלס א תנאי לחיוב בהלכה אין מצות קידוש השם, נאר אלס א הוספת ענין חדש וסיפור וכיו"ב. וכמודגש אין לשון התו"כ "אמרו כל המוסר עצמו לעשות לו נס אין עושים כו' ושלא לעשות לו נס עושין כו" — סגנון דאמירה בפ"ע ושל סיפור.

פון דעם אבער וואס רש"י איז משנה און זאגט דאס בלשון פון א תנאי והוראה ווי מקיים צו זיין די מצוה — „וכשהוא מוסר עצמו ימסור עצמו ע"מ למות" — איז מובן, אז רש"י נעמט אן דעם ענין הנ"ל אין תו"כ ווי א דין אין מצות קדה"ש (און נאכמער: וויבאלד רש"י ברענגט דאס אראפ בפירושו על התורה — וואס „אני" לא באתי אלא לפשוטו של מקרא" — איז עס א הוכחה אז דאס איז א דין וואס איז נוגע צו הבנת פשוטו של מקרא).

ויש לומר אז די פלוגתא פון רש"י און רמב"ם בפירוש דברי התו"כ איז א

א. אויפן פסוק בפרשתנוי „ולא תחללו את שם קדשי ונקדשתי בתוך בני ישראל" שטייט אין תורת כהנים — נאכ-דעם ווי עס ווערט דארט געזאגט אז דער פירוש פון „ונקדשתי" איז „מסור את עצמך וקדש שמי (יכול ביחידי ת"ל כו)" — „מיכן אמרו כל המוסר עצמו על מנת לעשות לו נס אין עושים לו נס ושלא לעשות לו נס עושין לו נס". און ברענגט אויף דעם צוויי ראיות — „שכן מצינו בחנני" מישאל ועזרי" שאמרו לנבוכדנצר כו' וכשתפס מריינוס את פפוס ואת לוליינוס אחיו בלודקיא אל כו" (כדלקמן ס"ג).

רש"י בפירושו על התורה, ברענגט דעם תוכן הענין פון תו"כ (מיט שינויים, כדלקמן סעיף ו') וז"ל (נאך זיין פירוש אויף „ולא תחללו" און נאכן מפרש זיין אז „ונקדשתי" מיינט „מסור עצמך וקדש שמי . . בתוך בני"): „וכשהוא מוסר עצמו ימסור עצמו ע"מ למות שכל המוסר עצמו ע"מ הנס אין עושין לו נס שכן מצינו בחנני" מישאל ועזרי" שלא מסרו עצמן ע"מ הנס כו'.

אבער דער רמב"ם אין ספר היד, אין הלכות יסודי התורה¹, וואו ער שרייבט די דינים פון קידוש השם, ברענגט ניט אראפ אז ביים מוסר נפש זיין זיך על קידוש השם דארף זיין די כוונה „ע"מ למות" (ע"פ דברי התו"כ הנ"ל³).

(1) פרשתנו ככ, לב.

(2) פ"ה.

(3) ראה צידה לדרך על פרש"י כאן: ותימה בעיני למה לא הזכירו הרמב"ם והטור יו"ד האי וכשהוא מוסר עצמו כו' בהלכות קדוש השם. ולהעיר

שבסמ"ג במצות עשה קדה"ש (מ"ע ה) כו הובא „וכשמוסר עצמו לא יתא כוונתו לסמוך על הנס שכל המוסר עצמו כו". ועד"ז בסמ"ק (אות מד), ואל ימסור אדם עצמו על מנת שיעשה לו נס כי המוסר עצמו כו". וראה דרכי תשובה (יו"ד סקני"ז סקני"ז) שהביא מכמה ספרים בשם הבה"ג דכשדאם מוסר עצמו למיתה על קדה"ש צריך שיכוין אפי' כשלא יעשה לו נס.

(4) ראה פ"י קרבן אהרן לתו"כ שם. וראה

פסיקתא זוטרתא — הובא לקמן סוף הערה 37.

(5) ועד הנ"ל בסמ"ג וסמ"ק.

(6) בראשית ג, ח. כד. ובכ"מ.

פלוגתא כללית אין דעם גדר פון מצות קידוש השם.

ב. וי"ל דער ביאור בזה:

די מצוה פון קידוש השם איז — בלשון התרו"כ — „מסור את עצמך וקדש שמי“, אז א איד זאל זיך מוסר נפש זיין און קיינע חשבונות, ער איז גרייט צו אומקומען ח"ו אבי ניט עובר זיין אויף דער (הארבער) עבירה, וואס דערמיט איז ער מקדש שמו ית'.

בשעת א איד איז מוסר נפשו אויף קדושת שמו ית' און דער אויבערשטער איז מסבב סיבות אז דער איד זאל ניצל ווערן, און ווער רעדט נאך אז די הצלה קומט דורך א נס — ווערט דורכדעם נתקדש שמו הגדול נאך מער? עס איז אבער די שאלה, צי דער אופן קידוש השם (דורך א נס והצלה) איז א טייל פון דער מצוה פון קידוש השם („מסור את עצמך וקדש שמי“) וואס דער מענטש איז מקיים, אדער דאס איז אן ענין בפ"ע — ס'איז א זאך וואס דער אויבער-שטער טוט א נס כדי לקדש שמו ית' בעולם.

און דאס איז דער חילוק צווישן רש"י און דעם רמב"ם:

רש"י לערנט, אז דאס וואס דער תרו"כ זאגט „מיכן אמרו“ איז א המשך אין ביאור אופן קיום מצות קידוש השם — און בשעת א איד ווערט ניצל בנס, האט דער מקיים המצוה א שייכות (צום נס

ובמילא) צו דער הוספה בקדה"ש ומחו-יב גם בזה. און דאס לערנט מען אפ פון דעם וואס דער פסוק זאגט „ונקדשתי“, בלשון נפעל ובלשון ציווי, אז דער גאנ-צער קידוש השם קומט בדרך „נפעל“ דהקב"ה, איך דער נס ההצלה פונעם אידן וועלכער ווערט אויפגעטאן ע"י הקב"ה, איז דער קדה"ש שע"ז — א חלק פון מצות קידוש השם וואס דער אדם איז מקיים.

און דאס מאכט גלאטיק וואס דער תרו"כ זאגט „מיכן אמרו כל המוסר עצמו על מנת לעשות לו נס אין עושים לו נס, ושלא לעשות לו נס עושים לו נס“ — דלכאורה: בשעת א איד איז מקיים „מסור את עצמך וקדש שמי“, איז ער ניט אויסן צו טאן דאס בתנאי, אז דער אויבערשטער זאל אים ראטעווען ע"י נס, דעמאלט איז דאך דאס ניט קיין ענין פון „מסור את עצמך“ — אדרבא ער מאכט א תנאי „על מנת“ קיום עצמו!

נאך דער פשט איז: דער תרו"כ איז דא מוסיף, כנ"ל, אז באופן זה טוט זיך אויף בשלימות דער „ונקדשתי“: בשעת א איד איז מוסר עצמו — אין אן אופן פון „שלא לעשות לו נס“, איז דעמאלט „עושים לו נס“ — און עס טוט זיך אויף דער שלימות/דיקער „ונקדשתי“, אז דער אויבערשטער מאכט א נס און ראטע-וועט דעם וואס איז מוסר עצמו.

ג. עפ"ז וועט מען אויך פארשטיין פארוואס דער תרו"כ איז מאריך אין די צוויי ראיות (פון תנ"י מישאל ועזרי' און

7) ראה ביאורי מהרא"י (לבעל תרומת הדשן) על פרש"י (ונעתק בצידה לדרך) [אמנם במש"ס ד'ונקדשתי... משמע שיהא ש"ש מקודש שלא מצד זה שמסר עצמו אלא ר"ל שיעשה נס למקדשי ה' — ראה לקמא בפנים (ס"ז) שלכאורה דוחק לומר שכן היא כוונת רש"י. אבל ראה הערה 36.]

8) ראה ביאורי מהרא"י שם.

9) כמרזיל בעל מנת — עירובין טו, ב. וש"נ. ובכ"ח ע"ז. רמב"ם הל' אישות פ"ז (מהשיעורים דש"ק זה (תשמ"ו)). טושיע אה"ע סי' לח. סי' קמג. ועוד.

און דאָס האַבן חנני' מישאל ועזרי' געזאָגט נבוכדנאצר'ן: זיי ווייסן אַז דער אויבערשטער „יכיל לשיבותנא“, אָבער אפילו „הו לא“ וועלן זיי בשום אופן זיך ניט בוקן צום „צלם“ און זיי זיינען מוכן למסור נפשם עקה"ש.

ד. דערנאָך ברענגט דער תו"כ אַ צווייטע ראי': וכשתפס מריינוס את פפוס ואת לוליינוס אחיו בלודקיא א"ל אם אתם מעמן של חנני' מישאל ועזרי' יבוא אליכם ויציל אתכם מידי וא"ל חנני' מישאל ועזרי' כשרים היו ונבוכד-נצר ה' הגון שיעשה נס על ידו, אבל אתה מלך רשע אתה ואין אתה הגון שיעשה נס על ידך, ואנו מחוייבי מיתה לשמים ואם אין אתה הורגינו הרבה מזיקים לפני המקום הרבה דובים כו' אלא סוף שהמקום עתיד לתבוע דמינו מידך. אמרו לא נסע משם עד שבאו עליו דיופלי מרומי והוציאו את מוחו בבקעיות.

והיינו: בהמשך ובהוספה צו דער ער-שטער ראי' — אַז די שלימות פון „ונק"

„וכשתפס מריינוס כו'": — וז"ל (אין דער ערשטער ראי'):

שכן מצינו בחנני' מישאל ועזרי' שאמרו לנבוכדנצר¹⁰ לא חשחין אנחנא על דנא פתגם להתבותך (לא חוששין אנו על זאת ליטול עצה מה להשיבך כי המענה מוכן ושגור בפינו. רש"י עה"פ). הן איתי אלקנא די אנחנא פלחין יכיל לשיבותנא מן אתון נורא יקידתא ומן ידך מלכא ישויב. והן לא ידיע ליהוי לך מלכא דלאלקך לית אנו פלחין ולצלם דדהב דהקמת לא סגדין.

דער תו"כ ברענגט די גאַנצע אריכות וואָס חנני' מישאל ועזרי' האַבן געזאָגט צו נבוכדנאצר — ניט נאָר סוף דבריהם „והן לא (ישויבי) ידיע ליהוי לך מלכא גו" (אַז בכל אופן וועלן זיי זיך ניט בוקן צו זיין „צלם“, ניט רעכענענדיק זיך צי זיי וועלן ניצל ווערן אָדער ניט —), נאָר אויך דאָס וואָס זיי האַבן געזאָגט אַז דער אויבערשטער קען זיי ראַטעווען פון דעם כבשן האש — ווייל דאָס איז נוגע צו מצות קידוש השם: בשעת אַ איד איז מוסר נפשו אויף קידוש השם (לקדש שמו ית'), דאַרף ער וויסן אַז דער אויבערשטער קען אים ראַטעווען — און דער ראַטעווען איז (נאָך) אַז ענין איז קידוש שם שמים¹²;

(10) דניאל ג, טז ואילך. ושם בשינוי ל' קצת.

(11) כן הוא בזהר — הובא לקמן הערה 25.

(12) עפ"ז יש לומר שזוהי גם הכוונה במדרש תהלים מזמור כח: ומה פרע להם שכל הצפרדעים מתו ואתם שירדו לתנור לא מתו מפני שמסרו עצמן לשריפה כדי לקיים גזירתו של הקב"ה. אמר תודוס איש רומי מכאן אמרו מה אם הצפרדעים כו' ע"י שנתנו עצמן ומסרו נפשם על קדושת השם לא מתו אנו על אכריכ שאנו בני כו' ונצטוונו על קדושת השם על אחת כו"כ — שאין הכוונה כפי שמשמע

משטחיות הלשון שמסרו עצמם ע"מ הנס',

[וכפשוטות הלשון בהפירוש שהובא בס' הישר לר"ת (חלק החידושים ספנ"ד) ובראשונים לפסחים נג, ב (תוס' הרשב"א. חידושי רבינו דוד בונפיד. וראה גם הרי"ף לע"י שם. פתח עינים להחיד"א שם — השקו"ט בזה)]

כ"א לזה שדייקו ואמרו שהקב"ה יכול להצילם (ראה בראשונים הנ"ל שהובא בדברי ר"מ מה שאמרו חנני' כו' „אלקנא . . יכיל לשיבותנא“). ובהו יתקדש שמו ביותר. וכפי שה"י בפועל שדוקא ע"ז נעשה קדושה ביותר, כמסופר בדניאל שם, כך ואילך. וראה ב"ר ספנ"ז ובמפרשים שם. שמו"ר (פ"ט, א בסופו) ובמפרשים. וש"נ.

(*) להעיר שבמדרש תהלים (באבער): ונצטוונו על קדושת השם ועתיד ליפרע לנו שכר שלם נאכריכ שאנו חייבין למסור נפשינו על קדושת השם.

אויסגעשטעלט אָז מ'זאל זיי מקיים זיין ע"י נס"י.

ועד"ז בעניננו: די מצות קידוש השם בהלכה איז — די מעשה ופעולת האדם, וואָס דער איד איז מוסר עצמו ליהרג על קידוש השם. און ווי דער רמב"ם ברענגט דאָס אַרויס אין ספר המצות¹⁵: „וענין זאת המצוה אשר אנחנו מצווים לפרסם האמונה הזאת האמיתית בעולם ושלא נפחד בהיזק"י שום מזיק ואע"פ שבא עלינו מכריח לבקש ממנו לכפול תינו שלא נשמע אליו אבל נמסור עצמינו למיתה ולא נתעהו לחשוב שכפרנו אע"פ שלבתינו מאמינים בו יתעלה¹⁶. וזאת היא מצות קדוש השם המצווים בה בני ישראל בכללם"י רוצה לומר התרת עצמנו למות ביד האנס בעבור אהבתו יתעלה והאמונה באח-דותו כמו שעשו חנני" מו"ע כו" (ווי ער איז דאָרט מאַריר).

דערפון איז מובן אָז דער פרט וחלק אין קידוש השם, וואָס קומט אַלס תוצאה דערפון וואָס דער אויבערשטער ראַטע-וועט דעם אידן דורך א נס, איז אַ באַזונד-דער ענין און ניט אַ חלק בקיום מצות „ונקדשתי" של האדם.

דשתי" איז ווען דער אויבערשטער מאַכט אַ נס און ראַטעוועט דעם וואָס איז מוסר עצמו — איז דער תו"כ מדגיש דעם ענין, מאידך גיאס, אָז ווען דער אויבערשטער איז ניט מציל דעם מוסר עצמו, איז עס ווייל ער איז ניט זוכה אָז שמו ית' זאל אַזויפיל נתקדש ווערן על ידו¹⁷.

ועפ"ז יומתק (אָדער נאָכמער — מוכרח) גם ההמשך בתו"כ אָז בפועל האָבן זיי — פפוס און לוליינוס — זוכה געווען אָז דער „ונקדשתי" זאל אויפגע-טאָן ווערן בשלימות¹⁸, ווייל הי' נס — „לא נסע משם עד שבאו . . והוציאו את מוחו בבקעיות".

ה. דער רמב"ם אָבער האַלט, אָז דער אופן פון קידוש השם וואָס איז מבואר אין תו"כ (אָז שמו ית' ווערט נתקדש על ידי הנס) איז ניט אַ הלכה, נאָר אַ פרט נוסף במדרשי התורה אין מעלת המצוה ושכרה.

דער גדר פון אַ מצוה ע"פ הלכה איז פעולת האדם און ניט אַ זאָך וואָס דער אויבערשטער טוט (אפילו ווען די טיבה לזה איז פעולת האדם); ופשיטא ניט אַ זאָך וואָס טוט זיך אויף דורך א נס, וואָרום תורה ומצותי זיינען ניט

(15) וייל שזהו אחד מהטעמים שבהל' ביהביח (פ"א הי"ד) לא הביא הרמב"ם ענין השמיר כבנין הבית (ראה כס"מ שם). ועד"ז במה שפסק בהל' מלכים (רפ"יא ובסופו) דרמשיח בונה המקדש — ולא שיתגלה ויבוא משמים (אף שכן הוא כבוי"כ מדרשים, וכפ"ש"י ותוס' סוכה מא, סע"א (ראה לקו"ש ח"ח ע' 418 ואילך. לקמן ע' 204. ושי"י).

(16) מ"ע ט.

(17) כ"ה בספהמ"צ לפנינו. ובקאפח: מהזק.

(18) ראה גם תניא ספ"ט.

(19) להעיר גם מלשון הרמב"ם בהל' יסוה"ח רפ"ה „כל בית ישראל מצווין על קדוש השם".

(13) או כיון שאתה מלך רשע אתה ואין אתה הגון שיעשה נס על ידך" (תרי"כ שם).

(14) והיינו גם לפי המבואר בתענית (ית, ב) דהרגום, נתקדש שמו ע"ז דלא זוז משם עד שנהרג טוריינוס (מריינוס) כבפנים. ופשיטא לפירוש הקרבן אהרן בתו"כ שם, שגם בסיפור זה הכוונה בתו"כ היא „כי הקים האל ית' דבר עבדיו שהצילם ע"י נס" — והרי בתו"כ לא הובא שמריינוס הרגם (כבמס') תענית). אבל דוחק גדול לומר שפליגי במציאות (ומפורסמת).

קדה"ש איז ניט (אזויפיל) אין דעם וואָס „לא עבר“ (און איז ניצל געוואָרן בדרך נס), נאָר אין דעם וואָס נהרג על קידוש השם, היות אַז דערמיט ווערט אַרויס-געבראַכט בגילוי ובמוחש דער תוקף אמונתו דהמקדש ואהבתו לה'.²⁵

ובזה יומתק וואָס דער רמב"ם איז ממשיך²⁶, „ואלו הן הרוגי מלכות שאין מעלה על מעלתן ועליהן נאמר²⁷ כי עליך הורגנו כל היום נחשבנו כצאן טבחה ועליהם נאמר²⁸ אספו לי חסידי כורתי בריתי עלי זבח²⁹„ דלכאורה,

ואולי²⁰ י"ל דשלימות הקיום פון מצות קידוש השם באשטייט דוקא אין דעם וואָס דער מוסר עצמו ווערט אומגע-בראַכט²¹ על קידוש שמו ית'²² (בשעת ער ווערט אָבער ניצל בנס, איז דער קיום מצות קדה"ש ניט כל כך (במוחש ובמילא —) בשלימות²³). וכדיוק לשון הרמב"ם²⁴: „כל מי שנאמר בו יהרג ואל יעבור ונהרג ולא עבר הרי זה קידש את השם“: דער רמב"ם איז מקדים „ונהרג (און דערנאָך) ולא עבר“ (ניט „ולא עבר ונהרג“) — ווייל דער עיקר שלימות

(25) להעיר מחזיא (קמב, א. וראה גם שהש"ר שבהערה 33) דמה שאמרו לפניו „הן אתי אלקנא וגוי יכול לשיבונתא“ הי' בזה חטא, וכיון דידעו דלא אמרו כדקא יאות אהדרו ואמרו והן לא ידעו להוי לך מלכא וגוי בין ישובי בין לא ישובי. ובאור החמה שם מהרצ"ו: „ובזה ארבה יתקדש ש"ש בראות כל האומות את עם ישראל מחזיקים באלקיהם ובמלכבם ונשרפים על קדושת שמו“ ע"ש. וראה לקמן הערה 31.

(26) בה"ד שם.

(27) תהלים מד, כג.

(28) שם ג, ה.

(29) הפרי"ח (בספרו מים חיים) על הרמב"ם כאן כתב, דמ"ש הרמב"ם „ואלו הן הרוגי מלכות“ לא קאי על הנ"ל בסמוך „דניאל חנני מישאל ועזרי" ורבי עקיבא וחביריו כ"א על „הרוגי מלכות כעין ר"ע וחביריו, וכדרשת הגמ' (פסחים ג, א. כ"ב י, ב ובפרש"י. וראה גם תו"כ פרשתנו כאן) דקאי על „הרוגי לוד“ ועד"ז כ' בעוד מפרשים.

אבל להעיר, דברמב"ם ממשיך „ועליהן נאמר אספו לי חסידי גוי“, והרי מפורש בסנהדרין (ק, ב) „כורתי בריתי אלו חנני מישאל ועזרי" שמסרו עצמן לתוך כבשן האש עלי זבח [אלן] ר"ע וחביריו שמסרו עצמן לשחיטה על דברי תורה“.

ולכן לכאורה כוונת הרמב"ם ב"ואלו הן הרוגי כו" היא כפשטות לשונו — דקאי על (מ"ש תיכף לפניו) כל מי ש,קידש את השם ברבים כדניאל חנני . . . ור"ע וחביריו“, שכולם (ובש"כ „דניאל . . . וחביריו“

(20) וצ"ע בענין העקידה. — ולהעיר מפרד"א פליא (קרוב לטופו, ונווד), פרוחה ויצאה נשמתי. וראה שעה"ת לאדהאמ"צ ח"א ד"ה אחרי היא פליז" לח (מו, ב ואילך). לקו"ש חכ"ה ע' 135 ואילך, וש"נ. ואכ"מ.

(21) וכמו שהבטיח המגיד להב"י „ושם תשרף על קדושת שמי“ (מגיד משרים ר"פ טוזה), ותתוקד על קי"ש (פרשתנו ד"ה אח"כ פ"י ל"י) ובכ"מ (הובאו ונסמנו בלקו"ש חכ"א ע' 176).

(22) ראה שו"ת דבר שמואל סי' סג (ועד"ז במנ"ח מצוה רצו — קח, ד) דאין הנאנס מצטרף לעשרה כמצות קדוש השם, ש"כיון שעיקר קדוש השם היא במיתת הנאנס באותה שעה בצרי להו עשרה. אף שלענין דינא לכאורה יש לעיין בזה — מכיון דהמעשה דקידוש השם והריגתו הוא (גם) מעת שמסר עצמו עד הזמ"ש שרגע לפניו חי הוא. וראה דרכי תשובה שם סקכ"ד. ובמנ"ח שם ממש"י: „או דילמא כיון דאם יעבור יהי' חילול ש"ש כי הוא חי ומצטרף. וצ"ע“.

(23) להעיר מספר חסידים סי' רכב. ובשליה (ש' האותיות סוף אות א — א, סא, רע"א) לגבי ברכה על מצות קדה"ש כ': ואין לומר כי אין לברך ברכת קידוש השם כי אולי יחזיר המעליל ויפטרנו כו' דאטו אם יעשה לו הקב"ה נס וינצל כו' לא קיים מצות ונקדשתי כי תכף כשמסר גופו להריגה קידש השם בתוך בני ישראל.

(24) ה"ל יסודי התורה פ"ה ה"ד.

במצות קידוש השם — דער קידוש שמו ית' וואָס ווערט ע"י „התרת עצמנו למות“³¹ (וואָס באַווייזט בתוך בני דעם תוקף האַמונה פון דעם אידן) — האָט במילא קיין אַרט ניט צו זאָגן אַז דער „עושינן לו נס“ איז אַ טייל פון מצות „ונקדשתי“.

ו. ע"פ כל הנל יש לבאר כמה שינויים אין פרש"י לגבי דעם פ"י תור"כ (כדלקמן) — ווייל לויט פרש"י בפשט"מ קומט אויס, אַ דריטער אופן (אופן הממוצע צווישן תור"כ און רמב"ם) אין דער הגדרה פון מצות קד"ש.

פון די שינויים בפירושו רש"י:

(א) רש"י ברענגט נאָר דעם ערשטן פאַל פון תור"כ „ע"מ הנס אין עושינן לו נס“ און איז משמיט דעם פאַל „שלא לעשות לו נס עושינן לו נס“.

[ובהתאם לזה איז רש"י אויך משנה ביים ברענגען די רא"י: (א) ער ברענגט בלויז די רא"י פון חנני מישאל ועזרי' — ניט די צווייטע רא"י פון „וכשתפס מרינוס כו" (ווי אין תור"כ). (ב) אין דער רא"י פון חנני מישאל ועזרי' גופא איז רש"י ניט מעתיק אריכות הדיבור (ווי אין תור"כ). נאָר בלויז דעם חלק וואָס זיין תוכן איז אַז „לא מסרו עצמם ע"מ הנס“

דער ספר היד פון רמב"ם איז אַ ספר פון הלכות און ניט (אַזוי) פון דרשות הכ' תונים וועגן שכר המצות —

וואָס איז נוגע אין הלכה די מעלה פון די „הרוגי מלכות שאין מעלה על מעלתו ועליהן נאמר כו"?

נאָר דער רמב"ם ברענגט דאָס אַראָפּ דערפאַר וואָס דאָס איז אַ חלק אין דעם גדר פון מצות קידוש השם: דאָס איז ניט אַן ענין של „מעלה“ (לחוד). נאָר דאָס איז אַן עילוי³² אין קיום מצות קד"ש גופא: זיי האָבן מקיים געווען די מצוה בתכלית שלימותה³³.

קומט אויס, אַז לויט שיטת הרמב"ם איז די שלימות הכוונה פון „ונקדשתי“

עצמם) הם בגדר „הרוגי מלכות שאין מעלה על מעלתו ועליהן נאמר כי עליך הורגנו . . אספו לי חסידיו . . עלי זבח“ וכן מוכח להדיא באגרת השמד להרמב"ם.

[ואה שבגמ' (פסחים ו"ב שם) א"י דהרוגי מלכות] הם „הרוגי לוד“ ולא ר"ע וחביריו — הוא מפני שר"ע וחביריו „משום הרוגי מלכות ותו לא (בתמי“), היינו שאצלם „איכא (גם) תורה ומע"ט“ (ראה מסורת הש"ס ב"ב שם. דק"ס פסחים ו"ב שם), משא"כ „הרוגי לוד“ (וראה אגרת השמד שם)].

(30) ועפ"י יומתק מה שהרמב"ם שיה מל' הגמ' (פסחים שם) „הרוגי מלכות אין אדם יכול (בב"ב — כל ברי' יכולה) לעמוד במחיצתו“ — כי לשון זה מדגיש מדרגת שחרם, משא"כ בל' הרמב"ם שמדגיש מעלתו בענין מצות קד"ש גופא.

(31) וי"ל דענין זה הוא גם בדניאל וחנני מישאל ועזרי', כי מצד נבוכדנאצר כאילו נהרגו (וגם מצדם, לא רק שלא חסר „התרת עצמנו למות“ אלא שהו"ל כאילו נהרגו) דהרי היו בתוך כבשן האש ודניאל בגוב אריות. ואינו דומה להצלה כזו שהאדם לא בא למצב של סכנת הריגה בפועל ורק איום של האנס. וראה בהנסמן בהערה 20.

(*) ואף שדניאל וחנני מישאל ועזרי' לא נהרגו בפועל — ראה לקמן הערה 31.

(32) הטעם שלא הביא רש"י רא"י מאברהם והרן שהביא בפירושו (נח יא, כח) שהרן מסר עצמו ע"מ הנס ולא ניצל (וראה מת"כ ויפ"ת (השלם) לבי"ר פליח, יג) — כי „נוסף ע"ז שזה ה"י לפני מית, [הר"ן הרן ה"י מסופק בה' וביכלתו, כ"א דלאחרי שניצל אברהם אמר שהוא משל אברהם. ועוד: ענין זה הובא ברש"י מ"מדרש אגדה" (ובזה גופא — „יא"), משא"כ הסיפור דחנני מישאל ועזרי' שמפורש בקרא. ואכ"מ.

ז. וי"ל דעם ביאור אין דעם:

ס'האט זיך גערעדט פריער, אז לויטן תו"כ אין דער נפעל («ונקדשתי» א טייל פון גוף המצוה פון קדה"ש, אזוי אז דער «שלא לעשות לו נס») עושין לו נס" אין נוגע אויך צו דער ידיעה וכוונת האדם בעת קיום המצוה — ער דארף וויסן אז דער אויבערשטער קען אים מציל זיין און אז דערמיט וועט זיך אויפטאן די שלימות פון קדה"ש (וכמודגש אין די ראיות פון תו"כ, כנ"ל).

אבער אין פשש"מ לייגט זיך ניט צו זאגן, אז דער קדה"ש וואס קומט דורך נס ההצלה ע"י הקב"ה זאל זיין א חלק פון מצות קדה"ש של האדם; נאָר די מצוה איז (ע"ד הנ"ל ס"ה בשיטת הרמב"ם) — פעולת האדם, מסור עצמן וקדש שמי". די מצוה פון קדה"ש איז דער "קדש שמי" וואס ווערט אויפ־געטאן דורכן "מסור עצמן" של האדם³⁶

36 עפ"י יומתק זה שרשיי כתב פירושו על «ונקדשתי» תוך ד"ה «ולא תחללו» — להדגיש, שתוכן מצות «ונקדשתי» (אף שנאמר בל' נפעל) הוא דוגמת הציווי «ולא תחללו», שהחילול בא ע"י פעולת האדם — (בל' רש"י) — לעבור על דברי מזידיו".

י. הטעם שהוצרך רש"י לפרש «ולא תחללו» (אף שבתו"כ לא פירשו) — י"ל, כי בפשט"ה ה"י מקום לפרש «ולא תחללו גר» בעבירה פרטית נכשאר מקומות בתורה שנאמר «ולא תחללו» שמדובר בעבירה פרטית — ראה פרשתנו כא, ו. כב, ב ובפרש"י. כב, טו. ועוד.) וקאי באזהרות שבפרשה זו (כב, כט"ל ובפרש"י) ע"ד איסור פיגול וכו'. ועד"ז פ"י ברב"ע כאן (או היינו מפרשים שהוא איסור ע"ד מחרף ומגדף את השם ורואה מו"מ ח"ג פמ"א שכלל מחלל השם בכלל מגדף)

— ופ"י זה שולל רש"י וכתב, לעבור על דברי מזידיו, היינו שהיא אזהרה בשייכות לכל המצות (ועד"ז הוא ברמב"ם הל' יסו"ה"ה פ"ה ה"י). והכרחו

(והו"ן לא ידיע להוי לך מלכא וגו' מציל ולא מציל ידיע להוי לך³³ וגו'³⁴) —

דאס איז דערפאר וואס די צווייטע רא"י און דער ערשטער חלק פון דעם דיבור של חנני' מישאל ועזרי' — זיינען נוגע צום ענין פון «שלא לעשות לו נס עושין לו נס» (כנ"ל סעיף ג"ד) וואס רש"י ברענגט ניט.

ב) אויך דעם ענין «כל המוסר עצמו ע"מ הנס אין עושין לו נס» זאגט רש"י ניט אלס דבר בפני עצמו (ווי אין תו"כ), נאָר אלס אַ טעם אויף דעם וואס ער זאגט פריער «וכשהוא מוסר עצמו ימסור עצמו ע"מ למות — שכל (ניט «וכל») המוסר עצמו כו'»³⁵.

וואס נוסף אויף דעם שינוי לגבי תו"כ — איז אויך בעצם הענין ניט מובן: ווי שיקט זיך צו זאגן, אז דער טעם אויף «ימסור עצמו ע"מ למות» איז (דער צד השלילי) «שכל המוסר עצמו ע"מ הנס אין עושין לו נס» — ניט נאָר איז דער ענין («אין עושין לו נס») ניט נותן טעם פארוואס ער זאל זיך מוסר זיין «ע"מ למות», נאָר אדרבה, דאס ברענגט ארויס דעם היפך, אז בהעלם איז דא א מחשבה פון «לעשות לו נס»!

33 הלשון «מציל ולא מציל ידיע כו"» הוא בתנחומא בהעלותך ט. במדבר פט"ו, יד. שהש"י פ"ז, ה. י"לש דניאל רמז תרסא. וראה גם עדי' בתנחומא נח יו"ד. אגדת בראשית פ"ז. ועוד.

34 כ"ה בכמה דפוסים, כולל דפוס ראשון דפרש"י שמסיים «וגו'», ולכאורה הכוונה להמשך הכתוב דניאל (וכהובא גם במדרשים הנ"ל). ובדפוס שני ובכו"כ כת"י רש"י (שתח"י) ליתא «וגו'». ובא' מכת"י רש"י (שתח"י) מסיים «לאלקיך לא פלחיו'».

35 ועד"ז הוא בסמ"ג וסמ"ק שם (כנ"ל הערה

שייך צו מצות קדה"ש — איז רש"י מפרש, אז דאס קומט לערנען נאך אַ הוספה³⁷ אין דעם „מסור עצמך" של האדם, אז עס דארף זיין באופן פון „מסור עצמו ע"מ למות":

לולי דעם אויפטו וואלט מען גע-קענט מיינען, אז ווען איינער איז זיך מוסר נפש „ע"מ הנס" (ער האַפט און איז זיך סומך אז דער אויבערשטער וועט מאַכן אַ נס און אים ראַטעווען) — פעלט לגמרי נישט אין דעם קידוש שם שמים („קדש שמי"), וואָרום כלפי חוץ איז נישט ניכר זיין כוונה, די וואָס שטייען דערביי זעען נאָר זיין מעשה, אַז ער איז זיך מוסר להריגה — דער חסרוֹן דאָ איז נאָר וואָס ער טוט די מצוה שלא לשמה בטהרתה.

אויף דעם זאָגט דער פסוק „ונק־דשתי" — אַז אויך דער קידוש ש"ש ע"י פעולת הקב"ה איז שייך צום מצות קדה"ש, און דערפאַר — „וכשהוא מוסר עצמו ימסור עצמו ע"מ למות (ווייל אויב נישט, שטערט ער כביכול אַז דער

אז בשעת מען זעט ווי אַ איד איז גרייט אויף מסירת נפש, ווערט שמו ית' נתקדש בעולם³⁶).

[ומהאי טעמא ברענגט נישט רש"י דעם ענין פון „שלא לעשות לו נס עושין לו נס" (מיט די ראיות וכו'), ווי אין ת"כ) — ווייל לויט פרש"י באַשטייט נישט דער קיום המצוה של האדם אין דעם אַז דער אויבערשטער זאָל מקדש זיין שמו נאָכ-מער דורך עשיית הנס].

אַ, די תורה זאָגט „ונקדשתי" לשון נפעל — פון וועלכן ס'איז משמע אַז דער קידוש ש"ש וואָס דער אויבער-שטער מאַכט (ע"י עשיית הנס) איז יע

³⁶ אבל פשוט, ש"ע פשוטו של מקרא אין מקום כלל לומר (כנ"ל ס"ה ברמב"ם) שהריגת איש ישראל בגלל אמונתו בה' כו' ה"ע של קידוש השם — שהרי אדרבה: דבר כזה פועל היפך קידוש שמו ית' בעולם, ובלשון הכתוב (תהלים עט, י) „למה יאמרו הגוים אי' אליהם".

ועוד יש לומר (בא"י קצת מהמבואר בפנים) — שיעקר ענין קדה"ש ע"פ פש"מ הוא (רק) זה שהקב"ה עושה לו נס ומציל אותו (ע"ד הנס הצלת אברהם באור כשדים — רש"י נח יא, כח); אלא שאין זה שייך להמצוה שעל האדם, כי ע"פ פש"ט הם שני ענינים שונים: א) המצוה, שהיא רק מסירת נפש (מסור עצמך), ב) הקידוש השם הבא אח"כ ע"י פעולת הקב"ה (בעשיית הנס).

[אלא מזה שנאמרה מצות מסירת נפש בונקדשתי למדים, שהאדם צריך למסור עצמו באופן שיוכל להיות „ונקדשתי" (שהקב"ה יעשה לו נס), שזהו ע"י „מסור עצמו למות, שכל המוסר עצמו ע"מ הנס אין עושין לו נס", כדלקמן בפנים].

של רש"י הוא מהכתוב שלפניו (כב, לא. וראה פרש"י) „ושמרתם מצותי ועשייתם אותם" שמדובר ע"ד כל המצות.

* ולשון רש"י „וקדש שמי" (דמשמע שהאדם מקדש שמו ית' ע"י פעולתו) — י"ל שזהו לפי שצריך למסור עצמו באופן שיוכל להיות „ונקדשתי", כפנים העהרה.

³⁷ ע"פ המבואר בפנים יומתק עוד שינוי בין התוכי ופרש"י: בתוכי מתחיל (לאחרי הענין ד, מסור את עצמך וקדש שמי") „מיכן אמרו כל המוסר עצמו כו", משא"כ בפרש"י — „(מסור עצמך כו') וכשהוא מוסר עצמו ימסור כו", —

כי לפי התוכי הענין ד, „עושין לו נס" נוגע לגוף המצוה קדה"ש (כנ"ל בארוכה): משא"כ לפרש"י, הרי עצם המצוה הוא רק „מסור עצמך וקדש שמי" (הקדה"ש ע"י המסירה עצמה), אלא שמהלשון „ונקדשתי" (לי נפעל) למדים עוד ענין במצות קדה"ש (ובפשטות אינו לעיכובא) — ד, וכשהוא מוסר עצמו ימסור עצמו ע"מ למות".

ולהעיר מהלשון בפסיקתא זוטרתא כאן: ונקדשתי כו' מסור עצמך למיתה להקדיש את שמי כו' מנאן אמרו כל המוסר עצמו על מנת לעשות לו נס כו' ושלא לעשות לו נס כו' שכך מצינו בתנאי כו'.

ער מצדו איז גרייט און איז מוסר עצמו אפילו ווען דער אויבערשטער וועט ניט מאכן קיין נס (צו אויפטאן די שלימות פון קידוש השם) — „ושלא לעשות לו נס“:

משא"כ לויט רש"י ווערט אפגע- לערנט פון „ונקדשתי“ אז „כשהוא מוסר עצמו ימסור עצמו ע"מ למות“ — ניט טראכטנדיק כלל וועגן דער הצלה וואס דער אויבערשטער קען מאכן.

ט. ויהי רצון אז דורך דעם עסק אין הלכות קדה"ש זאל מען זוכה זיין בקרוב ממש צו דעם ביטול הגלות — וואס דער עצם ענין הגלות איז כמקרא מלא שדיבר הכתוב „שמי מחולל בגוים“³⁹, דער היפך פון קדה"ש:

און עס ווערט דער שלימות'דיקער „ונקדשתי“ לעיני כל העמים, „וקדשתי את שמי הגדול . . . וידעו הגוים כי אני ה'“³⁹ —

בגאולה האמיתית והשלימה על ידי משיח צדקנו, במהרה בימינו ממש.

(משיחת ש"פ אמור תשמ"ב)

אויבערשטער זאל מקדש זיין שמו ע"י נס, ווארום) שכל המוסר עצמו ע"מ הנס אין עושי'ן לו נס“.

קומט אויס, אז די הדגשה אין פרש"י איז היפך פון הדגשת התו"כ: לויטן תו"כ לערנט מען אפ פון „ונקדשתי“ אז די מצוה פון קדה"ש איז כולל די ידיעה אז „עושי'ן לו נס“, דער אויבערשטער קען אים מציל זיין און דורכדעם וועט זיין א שלימות'דיקער „ונקדשתי“; לויט רש"י לערנט מען אפ פון „ונקדשתי“ דעם היפך — אז די כוונת האדם דארף זיין „ע"מ למות“ (כדי ניט „שטערן“ כביכול, די אפשריות פון „ונקדשתי“ בגילוי ובמוחש).

ה. ע"פ הנ"ל יומתק נאך א שינוי צווישן תו"כ און פרש"י — אין תו"כ איז דער לשון „כל המוסר עצמו כו“) ושללא לעשות לו נס“, משא"כ אין פרש"י שטייט „(ימסור עצמו) ע"מ למות“:

לדעת התו"כ, אז בא אים דארף (אויך) זיין די ידיעה אז דער אויבערשטער קען מאכן א נס און אים מציל זיין (כדי עס זאל ארויסקומען א פולקאמער קידוש השם), קומט אויס, אז זיין מסירה איז ניט מיט דער פולשטענדיקער מטרה וכוונה „ע"מ למות“³⁸ — ס'איז נאך אז

(39) יחקאל לו, כג.

(38) ראה הערה 25.

בהר

[און דער רמב"ם איז דערנאָך ממשיך¹: „והואיל והדבר כן אם צוה אדם כשהוא שכיב מרע ואמר כל מה שיוציא אילן זה לעניים . . זכו בהן העניים. יש גאונים שחולקין על דבר זה ואומרים שאין העניים זוכין אלא בדברים שההדיוט קונה בהם ולפיכך לא יזכה בדבר שלא בא לעולם, ואין דעתי נוטה לדברים אלו, שאין אדם מצווה להקנות והוא מצווה לקיים דבריו בצדקה או בהקדש כמו שהוא מצווה לקיים נדרו“].

שוין גערעדט כמה פעמים, אז יעדע הלכה פון תורה, אין צוגאָב צו איר תוכן כפשוטו, האָט זי אויך אַ תורה, אַ הוראה אין עבודה רוחנית, ובלשון הרמב"ם: „עצה“ אין און ענין פון „תיקון הדיעות“: רוב דיני התורה אינן אלא עצות . . לתקן הדיעות וליישר כל המעשים.

ועד“ בעניננו: די פרטי דינים הנ"ל בקניינים

— (א) דער חילוק צווישן „המוכר פירות דקל“, אָדער „אילן לפירותיו“, (ב) דער חילוק פון רמב"ם צווישן „דין ההדיוט בקנייתו“ („שאינו אדם מצווה להקנות“) און „דין ההקדש ודין העניים“ (ביי וועלכע דער אדם איז „מצווה לקיים דבריו“ און דערפאַר איז ער מחוייב לקיים דברו אויך בשייכות צו אַ דבר שלא בא לעולם) —

זיינען פאַראַן בעבודה רוחנית של האדם לקונו.

א. ביי „קנינים“¹ איז אַ כלל — „אין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם“². וואָס דערפאַר איז דער דין³ אַז „המוכר פירות דקל לחבירו (איידער די פירות האָבן אָנגעהויבן וואַקסן) יכול לחזור בו אף לאחר שבאו הפירות לעולם; דוקא ווען מאיז „מקנה . . הגוף לפירותיו“⁴ („כגון . . אילן לפירותיו“)⁵ איז דער דין⁶, אַז „אין זה מקנה דבר שלא בא לעולם, שהרי הגוף מצוי ומקנה (דעם גוף) לפירות“.

זאָגט דער רמב"ם⁶, אַז דער „דין ההקדש ודין העניים ודין הנדרים אינו כדין ההדיוט בקנייתו, שאילו אמר אדם כל מה שתלד בהמתי יהי הקדש . . אתננו לצדקה אע"פ שאינו מתקדש לפי שאינו בעולם הרי זה חייב לקיים דברו שנאמר⁷ ככל היוצא מפיו יעשה“⁸. ד.ה. אע"פ אַז אויף דעם חפץ „שאינו בעולם“ קען דער הקדש ניט חל זיין, פונדעסט-וועגן איז חל אַ חיוב אויפן גברא „לקיים דברו“ — מדין נדר⁸.

(1) „שצונו בדין מקח וממכר . . וכי תמכרו ממכר לעמיתך או קנה מיד גוי“ (פרשתנו כה, יד) — סהמ"צ הרמב"ם (מ"ע רמה). ולהעיר מהפטרות פרשתנו — „קנה לך גוי“ (ירמי' לב, ז ואילך). ע"ש באורך. — וראה סהמ"צ להצ"צ מצות לדון במו"מ. רמב"ם הל' מכירה רפכ"ב (וש"נ בני"כ).

(2) שם ה"ב.

(3) שם רפכ"ג (וראה שם פכ"ב הי"ד).

(4) שם פכ"ג ה"ב (וכן בפכ"ב שם).

(5) שם פכ"ב הטי"ז. — וראה גם רמב"ם הל'

ערכין וחרמין פ"ז הל"א-לג. וכבר שקרית בני"כ הרמב"ם ע"ד השינויים בין שני המקומות ואכ"מ.

(6) מטות ל, ג.

(7) ראה רמב"ם כאן סוף הי"ז. הל' ערכין וחרמין

שם.

(9) כאן הטי"ז. — וראה לקמן הערה 54.

(10) סוף הל' תמורה.

— כולל כח המחשבה, הדבור והמעשה): און „פירות“ זיינען די פעולות דורך די איברים און „לבושי הנפש“ — די מחשבות דיבורים ומעשים¹⁸ של האדם (וכמחז¹⁹ „פירותיו של צדיק מצות ומעשים טובים“), וועלכע „וואקסן“ ארויס פון דעם שכל ומדות וכוחות של האדם.

און דאס איז דער חילוק צווישן „קנין פירות“ און „קנין הגוף“ אין עבודת האדם לקונו:

קנין פירות מיינט, אז א איד איז „מקנה“ צום אויבערשטן אלע זיינע מחשבות דיבורים און מעשים, וואס זיי זיינען די „פירות“ פון הנפש וכוחות²⁰ ולבושי; ער איז פולשטענדיק אפגעהיט אין דעם אלעס, אז זיין מחשבה דיבור ומעשה זאלן אלעמאל זיין בהתאם צום רצון ה', ובלשון התניא²¹ — בנוגע דער דרגא פון א „בינוני“, לא עבר עבירה מימיו ולא יעבור לעולם ולא נקרא עליו שם רשע אפילו שעה אחת ורגע אחד כל ימיו²²:

אבער דער „גוף“ — זיין עצם השכל, המדות והכוחות — איז ניט „נקנה“ גע- ווארן צום אויבערשטן: זיין מוח און הארץ זיינען ניט באפרייט פון דער אפשריות פון מחשבות ומדות רעות און תאוות²¹ (וואס דערוועקן זיך אין הארץ און קומען אויף²² אין מוח כו'), נאר ער

ב. דער תוכן הכללי פון עבודת השם איז — מאכן א „קנין“¹¹, דער איד איז מקנה זיך וכל אשר לו צום אויבערשטן¹², אז (עס זאל זיין ניכר אז) ער און אלץ וואס ער פארמאגט זיינען ברשותו ובבעלותו של הקב"ה, דורכ- דעם וואס זיין הנהגה (במעשה דיבור ומחשבה¹³) איז אלעמאל כפי רצונו של הקב"ה.

[ו׳ל שזהו דיוק לשון חז׳ל¹⁴ „אני נבראתי לשמש את קוני“ — ולא את בוראי — ווייל דורך דעם „שימוש“ פירט זיך אויס און ווערט נתגלה דער ענין אז דער אויבערשטער איז „קוני“:

און דאס אז דער איד איז „קנינו“ של הקב"ה וועט קומען לידי גילוי בשלימות לעתיד לבוא, כאמור ביי די יעודי הגאולה¹⁵ — „ביום ההוא יוסיף אד' גו' לקנות את שאר עמו גו'“. ועד׳ז בימי צאתך מארמ׳צ — „עס זו קניית“¹⁶].

און אין דעם „קנין“ — וואס א איד איז זיך מקנה צום אויבערשטן — זיינען פא- ראן צוויי אופנים (דרגות): קנין הגוף וקנין פירות.

דער חילוק צווישן „גוף“ און „פירות“ באדם איז: „גוף“ — איז דער נפש וגוף שלו והכוחות שלהם (כולל — דער שכל שבמוח ומדות שבלב¹⁷ וכל הכוחות

(11) ראה סהמ׳ להצ׳ שם.

(12) ראה אבות (פ׳ו, י) „ישראל קניו אחד“. וכן — יודע הפי' במרזל (ריש קידושין) „האשה — כנס׳ — נקנית בג' דרכים כו׳“ (לקו׳ בתחלתו א), ג) „סה׳מ תרל׳ז ח׳ב ע' רעו ואילך, תקכו ואילך). ועוד.

(13) כיון שגם הוא צריך להכיר.

(14) משנה וברייתא סוף קידושין.

(15) ישעי' יא, יא.

(16) בבלח טו, טז (וראה לקמן הערה 55). וראה אבות כו' לעיל הערה 12.

(17) תניא רפ׳ב (וראה לקו׳ ויקרא ביאור ל׳ה

ולא תשביט פ׳א. ועוד). וראה לקמן הערה 40.

(18) תניא רפ׳ד. רפ׳ב. ועוד.

(19) ב׳ר פ׳ל, ו. וראה סוטה מ, סע׳א. ת׳א נג, ג ואילך.

(20) רפ׳ב. ועד׳ז שם בסוף הפרק (יז, ב).

(21) ראה בארוכה משונה פרקים להרמב׳ם פ׳ו — שני אופני עבודה, „החסיד המעולה“ ו„הכובש את יצרו“. וראה סהמ׳ להצ׳ מצות זכירת מעשה עמלק (צו, א-ב).

(22) ראה תניא פ׳כ בפרטיות ושם רפ׳ט.

שלא בא לעולם" (ווי „פירות דקל") — אין עבודת האדם:

איינער וואס האלט ניט ביי דער דרגא פון „קנין הגוף", נאר בלויז ביי „קנין פירות", ער קען נאר „מקנה" זיין די מחשבות דיבורים ומעשים שלו להקב"ה (אבער ניט זיין „גוף", דעם שכל ומדות שבלב וכו') — דארף וויסן²⁶, אז ער איז בכוח צו שולט זיין (דורך מלחמה) בלויז אויף די מעשים דיבורים כו' מיט וועלכע ער פארנעמט זיך איצט בפועל; ער איז אבער ניט קיין בעה"ב צו קענען איצט „מקנה" זיין א „דבר שלא בא לעולם":

בשעת ער מאכט איצט א החלטה אז בעתיד וועט ער טאן א מעשה טוב כו' — האט זיך דערמיט א „קנין" ניט אויפגעטאן, ווייל ס'איז ניטא די זיכערקייט אז די מעשה בעתיד וועט געטאן ווערן בהתאם לרצון העליון (ס'איז א מצב וואס „יכול לחזור בו").

ווארום וויבאלד אז זיין „גוף" איז ניט קנוי להשם און „מהותו ועצמותו של הרע הוא בתקפו. . ולא חלף והלך ממנו מאומה"²⁸, דארף ער יעדער מאל פונדאסניי מלחמה האלטן מיט דעם יצר שבלבו ומוחו ניט צו דערלאזן אז די תאוה ורצון דהיצר זאל אראפקומען במחשבה דיבור ומעשה. קען במילא זיין, אז בשעת עס וועט קומען לידי פועל, וועט זיך דער יצר מתגבר זיין ר"ל און ניט לאזן אז די החלטה טובה זאל אויסגעפירט ווערן בפועל.

האט א שליטה אויפן יצר הרע און דער-לאזט ניט אז די מדות רעות און תאוות זאלן קומען בפועל, צום אויסדרוק אין מחשבה דיבור ומעשה²³.

און קנין הגוף איז, די עבודה פון א צדיק, וואס איז „מקנה" צום אויבערשטן (אויך) דעם עצם פון שכל ומדות, דורכ-דעם וואס ער איז מבטל דעם עצם פון זיין יצר הרע און פון דעם עצם שכל ומדות רעות שבלב ודכל הכחות, ביז אז אים גלוסט זיך נאר זאכן פון טוב וקדושה²⁴. און וויבאלד ער איז „מקנה" דעם „גוף" (של שכלו ומדות שבלב וכו') צום אויבערשטן, זיינען די „פירות" שלו (מחשבה דיבור ומעשה) — בדרך ממיילא קנוי צום אויבערשטן, ער דארף ניט לוחם זיין אויף ניט צו טאן א פעולה (במעשה דיבור או מחשבה) נגד רצון ה', ווייל ביי אים איז מלכתחילה ניטא קיין רצון ותאוה אויף דעם איז הארצן.

דאס איז אויך איינער פון די ביאורים פארוואס א צדיק ווערט אנגערופן „עבד ה'"²⁴ — ווייל עבודת איז אז ענין פון „קנין הגוף", גופו של העבד איז קנוי לרבו, ובדרך ממיילא — (כל מה שקנה עבד קנה רבו)²⁵. בדוגמא לזה איז די עבודה פון א צדיק וועלכער האט מקנה געווען זיין עצמות ומהות („גופו") צום אויבערשטן.

ג. עפ"ז וועט מען פארשטיין דעם תוכן הענין פון „אין אדם מקנה דבר

(23) ראה בארוכה תניא פי"ב י"ג.

(24) תניא רפטיז [אף של כאריא מישראל נאמר (פרשתנו כה, מב. נה) „עבדי ה', והיז הלכה — רמב"ם הל' שכירות פי"ד (ש"ע חו"מ שס"ג ס"ג (וראה ש"ך שם סק"יז). ש"ע אדה"ז חו"מ הל' שאלה ושכירות כו' סכ"א); וכהמשך הכתוב (שם, מב), לא ימכרו ממכרת עבד" (רמב"ם הל' עבדים פי"א היה. ועוד)].

(25) פסחים פה, ב. קידושין כג, ב.

(26) ובמילא להכין עצמו מתאים לזה — התבוננות בענינים המתאימים לזה.

(27) ראה העמקים דאין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם — באנציקלופדי תלמודית ערך דבר שלא בא לעולם (כרך 1 ע' לא).

(28) ל' התניא פי"ג (יה, ריש ע"ב — ומשיך שם: ואדרבה נתחזק יותר בהמשך חומו כו'). וראה שם לפניו (יה, א). פי"ב (זו, סע"א).

בשעת התפלה איז אַ בינוני מעורר ביי זיך אהבת ה' בהתגלות לבו³³ וואָס דאָס פועל'ט אַז דער רע שבלבו זאָל דעמאָלט זיין „כאדם שישן“³⁴ (און אַט די אהבה לה' בשעת התפלה לאַזט איבער אַ רושם אויפ'ן אדם וואָס גיט אים אַ כח ותוקף „להתגבר ולשלוט על הרע הזה המתאוה תאוה“³⁵).

און בפרט — וויבאלד אַז די מדת האהבה פון אַ בינוני בשעת התפלה איז ביי אים מיט אַן אמת³⁶, וואָס „שפת אמת) תכון לעד“³⁷ — ער האָט בכח צו מעורר זיין אַט די אהבה לה' (און דורכ-דעם „איינשלעפערן“ דעם רע שבלבו) „בשעת התפלה מדי יום ביום“³⁸ — קומט אויס, אַז אַ בינוני האָט אַ (גע-וויסע) שליטה אויך אויף דעם „מהות ועצמות“ (די מדות וכי') פון דעם יצר הרע³⁸.

און דאָס גיט אַ תוספת ביאור אין דעם וואָס דער אַלטער רבי זאָגט²⁰ וועגן אַ „בינוני“, אַז „לא עבר עבירה מימיו ולא יעבור לעולם“. ד.ה. מצד מצבו בהווה³⁹ איז ער בטוח אַז „לא יעבור לעולם“, אַז אויך בעתיד וועט ער זיכער קענען שולט זיין אויפ'ן יצר הרע און נישט טאָן קיין עבירה —

ד. אַבער אעפ"כ, איז אויך דער וואָס האָט נאָך נישט דעם כח צו אויפטאָן דעם ענין פון „קנין הגוף“ (צו איבערמאָכן אינגאנצן די מדות שבלב ורצון שבמוח אַז זיי זאָלן זיין קנוי להשם) — האָט ער אַן עצה ווי צו „מקנה“ זיין „פירותיו“ שלא באו לעולם, דורך דעם וואָס ער איז „מקנה גוף לפירותיו . . כגון . . אילן לפירותיו“ (ד.ה. אַז כאָטש דעם גוף עצמו קען ער נישט מקנה זיין להקב"ה, קען ער אַבער מקנה זיין דעם „גוף (בלויו בשייכות) לפירותיו“).

די הסברה אין דעם:

די עבודה פון אַ בינוני איז נישט באַ-גרענעצט בלויז²⁹ צו זיינע „לבושי הנפש“ — אַז יעדער מאָל ווען בלבו וכי' ווערט נתעורר אַ תאוה ורצון איז ער בלויז לוחם צו פאַרמיידן די „הת-פשוטת“ התאוה והרצון אין מחשבה דיבור ומעשה³⁰ — נאָר די עבודה איז אויך²⁹ פועל אויף די מדות ושכל עצמן, אַז ער איז כופה (ועד שעושה רושם (עכ"פ) גם בנוגע לעתיד) — דעם רע שבלבו³¹ ומוח.

ווי דער אַלטער רבי³² איז מבאר, אַז

(29) ראה אוה"ת משפטים (ע' אקלא ואילך) שתי הדרגות בבינוני: עבד כנעני — שמצד „בחי נצח והסכם הוא מקבל עליו עונשׁ כל היום כולו ומושל ברוחו כוׁ״; ועבד עברי — כנגד יצירה (בחי מדות) שיש לו תשוקה כו' במדות שבלב (ע"ש באורך. וקאי בבינוני — ראה שם ע' אקלא, אקמ"א. וראה בארוכה דרך חיים ד"ה להבין סדר התפלה פס"ח סט).

(30) ראה תניא רפ"ד: גם בשעה שהלב חומד כו' שם רפ"ז.

(31) זוהי עיקר מלחמת הבינוני, לשלוט על הרע שבלב ע"י שמעורר אהבת ה' בלבו (ראה תניא פ"ג י"ח ב). פס"ז.טו. ועוד) — והרי עיקר דרגת הבינוני הוא „בחי עבד עברי (מדות) — ראה אוה"ת וד"ח שם.

(32) שם פ"ב"ג.

(33) או עכ"פ האהבה שבתעלומות מוחו ולבו (תניא פט"ז. ע"ש, שהיא „האהבה המביאה לידי עשיית המצות בלבד“ (שם פ"ז — כב, סע"ב).

(34) שם פ"ג (יח, סע"ב ואילך). ובפ"ב (טז, ב) „ואז הרע שבחלל השמאלי כפוף ובטל לטובׁ״. ועוד.

— וראה שם פל"ה (מה, א) דגם בעת עשיית מצוה „הו בבחי גלות ושינה“.

(35) שם ספ"ב (יז, ב).

(36) שם פ"ג (יט, א). ע"ש בארוכה. לקרית ריש

פרשתנו (מ, א).

(37) משלי יב, יט.

(38) עיין אוה"ת שם (ע' אקלד. אקמא). המשך

תעריב ח"א פקמ"ג. ס"פ רב.

(39) ראה ליקוט פירושים כו' לתניא פ"ב (ע' רכט. רלה).

„שלוחו של אדם — העליון“⁴² —
 „כמותו“, און „כמותו דהמשלח ממש“⁴³.

און ווי גערעדט כמה פעמים, אז דער
 העכסטער אופן אין שליחות איז⁴⁴, אז
 ניט נאָר מעשה השליח, אָדער אָפּילו
 דער כח העשׂי שלו, איז זיך מתייחס
 צום משלח, נאָר כללות מציאותו של
 השליח איז „כמותו דהמשלח ממש“
 (ובדרך ממילא ווערט דער מעשה
 השליח פאַררעכנט ווי מעשה המשלח).

[נאָר אפּפ״כ איז דאָס ניט בדומה צו
 אַן עבד⁴⁵ וואָס איז ניט קיין מציאות בפני
 עצמו כלל — כל גופו איז קנוי לרבו;
 משא״כ ביי אַ שליח — אפּילו אין דעם
 העכסטן אופן פון שליחות, וואָס דער
 שליח עצמו (ניט נאָר זיין מעשה אָדער
 כח העשׂי) איז „כמותו דהמשלח ממש“
 — איז עס נאָר בשייכות צו דעם ענין
 השליחות (ע״ד ווי „גוף לפירותיו“),
 אָבער ניט בנוגע לשאר עניניו].

קומט אויס, אַז יעדער איד האָט דעם
 כח צו איבערגעבן כללות מציאותו צום
 אויבערשטן, אויף זיין אַ שליח ה' דורכ-
 צופירן כוונת הבריאה, וואָס דורך דער
 „הקנאה“ כללית (עכ״פּ באופן פון „גוף
 לפירותיו“), ווערן בדרך ממילא אַלע
 זיינע פרטי עשיותיו (ודיבוריו ומחש-
 בותיו) „קנויים“ לה', מתאים לרצון
 המשלח.

ו. אין דעם איז דער רמב״ם מחדש
 נאָכמער, אַז „דין הקדש . . אינו כדון
 ההדיוט בקנייתו, שאילו אמר אדם כל
 מה שתלד בהמתי יהי הקדש . . חייב

ווייל אַ בינוני האָט אַ שליטה אויך
 אויף די מדות⁴⁶ וכו' פון דעם יצר הרע,
 נאָר ניט אויף די עצם המדות כשׁ-
 לעצמו, נאָר בלויז ביחס צו זייער
 התפשטות („פירות“) איז מחשבה
 דיבור ומעשה.

און דאָס איז דער ענין פון „מקנה גוף
 לפירותיו“ אין עבודת האדם:

אפּילו אויב מ'האַלט ניט ביי דער
 דרגא צו קענען איבערמאַכן דעם עצם
 פון די מדות וכו' שבלבו (אַז מ'זאַל
 בכלל ניט האָבן קיין תּאווה וכו') — איז
 עס אָבער בכחו צו פּועל זיין (אַ כּפּי כּו')
 אויף זיינע מדות וכו' עכ״פּ בשייכות צו
 זייער „התפשטות“ („גוף לפירותיו“; און
 דעמאַלט זיינען אויך „פירותיו“
 (מחשבות דיבורים ומעשים) שלא באו
 לעולם קנויים להשם — ער איז אין אַ
 מצב פון „לא יעבור לעולם“.

ה. אין אַנדערע ווערטער מיינט עס:

אפּפ״כ אַז ניט יעדערער קען צוקומען
 צו דער דרגא פון „עבד ה'“, וואָס „גופו
 קנוי“ להשם — איז אָבער יעדער איד אַ
 שליח פון אויבערשטן וואָס האָט די
 כוחות דורכצופירן כוונת הבריאה
 לעשות לו ית' דירה בתחתונים, ווייל

40 ולכאורה גם הבינוני שמצד עומ״ש (ראה
 לעיל הערה 29) נאמר עליו „ולא יעבור לעולם“
 (אע״פּ שׁהרע הוא בתּקפו ומושל עליו רק מצד
 העול). וראה ד״ה ואלה המשפּטים תּשל״ח פ״ה
 (סה״מ — מלוּקט ח״א ע׳ שט).

ואולי יש לומר, דמכיון שיש לו שליטה על לבושי
 הנפש (היינו כח המחזירם שלו) ה״ז כמו מקנה „גוף
 לפירותיו“ (ראה לעיל סעיף ב).

אבל עיקר הענין ד „גוף לפירותיו“ הוא בזה שיש
 לו שליטה על (התפשטות) המדות דנפּה״ב — כי
 הנפש עצמה היא „עשר בחינות“, השכל ומדות
 (תניא רפ״ב). וראה לקו׳ ויקרא ביאור לד״ה ולא
 תשבות פ״א. (ועוד) ולא לבושי הנפש, ושם, לבושי״
 מוכיח.

41 ראה המשך תּעריב שם.

42 ראה לקו׳ ויקרא (א, ג).

43 ל' הלכות שם.

44 ראה בארוכה לקח טוב להר״י ענגל
 בתחילתו.

45 ראה גם לקו׳ ח״כ ע׳ 303.

לקיים דברו" — וואָס אין עבודה רוחנית י"ל אַז דאָס מיינט:

ווען איינער האַלט ניט אפילו ביי דער דרגא צו קענען דורכפירן דעם קנין „גוף לפירותיו" — ער האָט ניט קיין שליטה אויפן „גוף" פון זיינע מדות (אפילו ניט בשייכות „לפירותיו"), אַזוי אַז ער איז לכאורה ניט שייך צו „מקנה" זיין „פירותיו" (פעולותיו) שלא באו לעולם (ובמילא — ביי יעדער עשי' כו' דאַרף ער דורכגיין נאָך אַמאָל אַ מלחמה מיטן יצר אַז עס זאָל זיין אַז עשי' כרצון (קונן) —

איז במה דברים אמורים, בשעת עס רעדט זיך וועגן קניית הדיוט, וואָס „אין אדם מצווה להקנות" ד.ה. וועגן דברי הרשות של האדם; משא"כ ווען עס רעדט זיך וועגן „דין ההקדש" קדושה" דיקע ענינים, החלטות טובות אין ענינים פון תורה ומצות (וואָס „הוא מצווה לקיים דבריו") — איז אין הכי נמי אַז קיין „קנין" טוט זיך ניט אויף בהחלטתו — בהחפצא (בהדבר שמוחוץ לאדם), עס ווערט אָבער אויפגעטאַן אַ חיוב בהאדם — בהגברא (ובמילא אויך אַ סיוע ונתינת כח ועזר) לקיים דבריו.

און די הסברה אין דעם:

די⁴⁶ דברי הרשות של האדם זיינען בעיקרם פאַרבונדן מיט טבע (גופו) ונפשו הבהמית, וועלכע איז צו זיי מתאווה מצד קיומו וחיותו⁴⁷, נאָר דער נפש האלקית קען פועל זיין אַז די מעשים זאָלן געטאַן ווערן „לשם שמים"⁴⁸. אָבער אויך דערנאָך, פאַר-בלייבן זיי „מעשיד"⁴⁸ (של האדם), דברי הרשות (ד.ה. פעולות שמצד הגוף כו').

דאָקעגן ענינים פון תומ"צ זיינען מלכתחילה פעולות שמצד הנשמה. דער יצה"ר פראוואוט נאָר שטערן דעם אידן צו מקיים זיין די מצוה. און די עשיית המצוה קומט דורכדעם וואָס די נשמה איז כופה דעם יצר, ביז צו „תשש יצרו"⁴⁹, כדי זי (די נשמה) זאָל קענען מקיים זיין די מצוה⁵⁰.

און דאָס איז דער טעם החילוק פון „הדיוט" און „הקדש":

בשעת אַ איד נעמט אַן החלטות טובות בשייכות צו די דברי הרשות שלו („קניית הדיוט"), איז וויבאַלד אַז די ענינים זיינען בעיקרם פעולות פון גוף ונפש הבהמית — און דער אדם האָט נאָך ניט קיין שליטה אויפן „גוף" פון זיין יצה"ר — האָט זיך דאָ ניט אויפגעטאַן קיין חיוב „ושעבוד", ווייל ס'איז אַ זאָך וואָס איז ניט בבעותו⁵¹:

מִשָּׂא"כּ בעניני הקדש — תורה ומצות — וועלכע זיינען בעיקרם פעולות של הנשמה (מ'דאַרף נאָר מבטל זיין דעם שטערן פון יצר הרע) — איז די החלטה טובה גופא שמצד הנשמה שוין מחייב

49) ל' הרמב"ם הל' גירושין ספ"ב (בהשעור דשי"ק זה — תשמ"ו). ע"ש.

50) אלא מכיון שהנפּה"א מתלבשת בנפּה"ב, ועד „שבלעדו לא היתה נפּה"א פועלת בגוף כלל" (תניא פליה), לכן, ע"י עשיית התומ"צ דנפּה"א מתבררים כחות של הגוף ונפּה"ב.

51) דגם דבר שבא לעולם, אם הוא, דבר שאין ברשותו של מקנה אינו נקנה והרי הוא כדבר שלא בא לעולם (רמב"ם הל' מכירה פכ"ב ה"ה).

ולהעיר מדיה משיעוין אותו להצ"צ (קיצורים והערות לתניא ע' (ח) ועוד — נתקן בליקוט פירושים כו' לתניא פ"א ע' יז ואל"ך). ד"א"ך מהני שבועה להנשמה על הגוף והיצה"ר שזוהו דבר שאינו ברשותו כ"כ ולא בא לעולם עדיין.

46) בהבא לקמן — ראה לקו"ש חט"ז ע' 245-6.

47) ראה תניא רפ"ז.

48) אבות פ"ב מ"ב.

ז. ויהי רצון, אז דורך דעם עסק אין הלכות קנין, זאל מען זוכה זיין בקרוב ממש צום קיום היעוד⁵⁵ „ביום ההוא יוסיף אד' גו' לקנות את שאר עמו גו' — עס וועט מקויים ווערן דער „עד⁵⁶ יעבור עמך ה'“ עד יעבור עם זו קנית⁵⁷, דער אויבערשטער וועט קונה זיין „עמו“ בשלימות⁵⁸,

און דורכדעם — אויך די אַנדערע „קנינים“ וואָס „קנה הקב"ה בעולמו⁵⁷, ביז צום קנין פון „בית המקדש קנין אחד⁵⁷, דעם ביהמ"ק השלישי, שיבנה במהרה בימינו ממש.

(משיחות ש"פ ויהי תשמ"ו,
אחש"פ-תשכ"ב)

ומשעבד די נשמה⁵² דורכצופירן די החלטה.

— א „הקנאה“ בפועל (בהחפצא של העשי) קען ניט זיין, ווייל דער יצה"ר קען אין דעם שטערן ובמילא איז ניטאָ קיין וודאות אז עס וועט קומען לידי פועל:

אַבער לגבי הנשמה, וויבאַלד אַז זי איז מוכן בטבעה⁵³ דורכצופירן די ענינים בפועל (היות אַז זיי זיינען אירע פעולות, ס'איז „ברשותה ובבעלותה“) — איז חל אויף איר אַ חיוב ושעבוד לקיים דבריו (כאַטש ס'איז עדיין לא בא לעולם — חוץ הימנה),

און אַ ציווי-און-חיוב פון תורה איז אויך כולל אַ סיוע ועזר מלמעלה, אַז די נשמה זאל קענען זיך מתגבר זיין אויף די מניעות שמצד הגוף כו' און דורכ-פירן איר החלטה במעשה בפועל⁵⁴.

אדם . . לעניים . . זכו בהן העניים, שמפשטות הלשון משמע, שמכיון שנתחייב השכיב מרע לקיים נדרו — זכו בהן העניים (ולא רק שיש חיוב על היתומים ליתן להם). וראה ניכ הרמב"ם שם. ואכ"מ.
(55) ראה סידור ש' חג המצות בסופו, תורח שמות סד"ה תפול עליהם (הגדול — רצד, א ואילך) ועוד — ד, עס זו קנית' יהי' בההעברה (ועליי' הב' שיהי' לעת"ל.

(56) משא"כ בהגאולה מגלות בבל כו' — ראה מפרשים לישיעי' שם.

(57) אבות פ"ז, י. וראה ד"ה חמשה קנינים (אוה"ת שבועות ע' קעז ואילך). וראה הנסמך בהערה 12. לקריש חל"ה ע' 39 ואילך.

(52) ראה סהמ"צ להצ"צ מצוה לרון במו"מ בסופה (לו, ב): משא"כ ישראל שהם חלק אלקה ממעל אלא שהגוף מסתיר כו'.

(53) ראה רמב"ם הל' גירושין שם.

(54) ראה סהמ"צ להצ"צ שם: מיד שנמשך כח ועזו מלמעלה להיות עוזרו . . בודאי יוגמר הקנין. ולהעיר מהמשך ברמב"ם כאן (בהלכה שלאח"ז — נעתק לעיל סעיף א) „והואיל והדבר כן אם צוה

בה ב

גוי" והתשובה — „וצוית גוי“), וואלט מען געקענט פאָרענטפערן אַז וציווית גוי קומט בהמשך צו די ברכות וואָס דער אויבערשטער זאָגט צו אידן פאַר מקיים זיין די מצות פון שמיטה ויובל⁷ („ועשיתם את חוקותי גוי“) — „וישבתם על הארץ לבטח ונתנה הארץ פרי“ גוי וצוית את ברכתי גוי ועשת את התבואה לשלש השנים“;

וויבאלד אָבער די תורה איז דאָ אויסן צו אַראָפּנעמען די שאלה, וכי תאמרו מה נאכל, האָט מען דאָס געדאַרפט באַוואַרענען באלד ווען די שאלה ווערט נתעורר (גלייך באַם אַנזאָגן דעם דין פון שמיטה⁸).

עס זיינען פאַראַן מפרשים וואָס לערנען, אַז די פסוקים „וכי תאמרו גוי וצוית את ברכתי גוי לשלש השנים“ באַציען זיך (אויך) אויף יובל (שלאחר שמיטה), וואָס דעמאָלט טאָר מען ניט אַקערן און זייען כּו צוויי יאָר נאַכ־אַנאַנד (שנת השמיטה און שנת היובל), און אויף דעם זאָגט תורה „וצוית את ברכתי גוי לשלש השנים“ — און דער־

א. מ'האָט שוין פיל מאָל גערעדט, אַז רש"י בפירושו על התורה פאַר־ענטפערט אַלע שאלות וואָס ווערן נתעורר בפשוטו של מקרא (און אין די ערטער וואו רש"י געפינט ניט קיין ענטפער (לויט'ן דרך הפשט) — זאָגט ער „איני יודע“ וכי"ב¹).

דאַרף מען לפ"ז האָבן אַ ביאור:

אין אָנהויב פון אונזער סדרה זאָגט די תורה די דינים פון שמיטת קרקעות, און דערנאָך — די דינים פון יובל (ובהמשך לזה — „וכי תמכרו גוי אל תונו גוי“²), און נאָך די דינים פון שמיטה ויובל כּו זאָגט די תורה: ועשיתם את חוקותי גוי ונתנה הארץ פרי גוי וכי תאמרו מה נאכל גוי וצוית את ברכתי גוי וזרעתם גוי.

דאַרף מען פאַרשטיין: די שאלה „וכי תאמרו מה נאכל גוי“ שטעלט זיך דאָך גלייך ביים לערנען די דינים פון שמיטה „ושבתה הארץ שבת לה גוי שדך לא תזרע גוי לא תבצור גוי“³; פאַרוואָס פאַרענטפערט תורה די שאלה פון „מה נאכל“ ערשט לאַחר די דינים פון יובל⁴ (און אויך — „וכי תמכרו גוי אל תונו גוי“)?

— ווען דער ענין וואָלט געווען ניט באַופן של שאלה („וכי תאמרו מה נאכל

7) להעיר מפרש"י עה"פ (שם, יח) שבעין שמיטה כּו כנגד שבעים שמיטות כּו — ולא הזכיר „יובל“. אבל ראה פרש"י בחוקותי (כו, לה) כנגד ע' שנות השמיטה ויובל כּו (ע"ש החשבון). ולהעיר מאברכנאל פרשתנו כאן (בסוף, הדרך הגי'), היובל בכלל השמיטות הוא.

8) אבל אין להקשות מדוע לא נאמר זה בציווי על שמיטה לעיל בפ' משפטים (בג, יא) או פ' תשא (לד, כא) — כי שם נאמר הציווי רק בכללות (וראה רש"י רמב"ן ועוד ריש פרשתנו).

9) ראב"ע (שם, יז), רמב"ן (שם, כ), אברבנאל (בדרך הא', והטענה הגי'), ועוד.

1) פרש"י תולדות כח, ה. ועוד (נסמנו בלקוטי ח"ה ע' 1 הערה 2 בשוה"ג).
2) כה, יד ואילך.
3) שם, יח ואילך.
4) שם, כ.
5) שם, ב"ה.
6) כמו שהקשה באלשיך כאן. ועוד.

פאר שטייען די פסוקים הנ"ל נאך די דינים פון יובל.

אבער אין פרש"י קען מען אזוי ניט איינלערנען, ווייל רש"י¹⁰ לערנט אז די פסוקים, וצוית את ברכתי גו' וזרעתם את השנה השמינית גו' ריידן ניט וועגן „שמיטה השביעית“ (וואס קומט גלייך בסמיכות פאר יובל), נאר — „מקרא זה נאמר בשאר השמטות כולן“ (ניט לפני שנת היובל).

ועפ"ז איז תמוה¹¹: פארוואס באַ-וואַרנט עס ניט רש"י, ווי אזוי וואַרט מען מיט „מקרא זה“, ביז נאך די דינים פון יובל כו'?

ב. נאך אַ שאלה וואָס רש"י האָט לכּ-אורה געדאַרפט באַוואַרענען:

פון דעם לשון הכתוב „וכי תאמרו מה נאכל“ איז משמע אַז עס איז ודאי אַז מען וועט אזוי פרעגן

[וואָרום אויב כּוונת הכּתוב איז „שמא תאמרו“ — וואַלט מער געפּאַסט דער לשון „ואם“¹² תאמרו“ (ע"ד „ואם אמור יאמר העבד“¹³)].

וע"ד ווי רש"י איז מפרש דעם פסוקי

(בנוגע אַ נביא השקר¹⁵) „וכי תאמר בלבבך איכה נדע גו'“ — „עתידים אתם לומר¹⁶ כשיבא חנני כו'“.

איז ניט גלאַטיק: פּאַרוואָס נוצט תּוּרה אַ לשון וואָס מיינט „עתידים אתם לומר“, כאילו אזוי דאַרף זיין דער סדר ההנהגה¹⁷?

ולכּאורה: דאָס פרעגן „וכי תאמרו מה נאכל“ ווייזט (לכּאורה)¹⁸ אַז מען פּאַר-לאַזט זיך ניט אינגאַנצן, ח"ו, אויפן אויבערשטן, וע"ד ווי מען האָט שוין גע-לערנט ביי אברהם'ן אַז אַ סימן אויף „והאמין בה“ איז ווען „לא שאל לו אות“¹⁹.

נאָכמער: גלייך פּאַר דער שאלה „וכי תאמרו גו'“ שטייט אין פסוק (כנ"ל):

שאי"ז פי' הפשוט). אבל ראה לקו"ש חיד"ע ע' 78 הערה 3. וראה הערה 16. ואכ"מ.

15) ראה גם רמב"ם הל' יסודות פי' הא, שם ח"ד (בהשעור דיום א' פי' בהר תשד"מ).

16) וכמפורש בחוב"ב פרשתנו עה"פ — „וכי תאמרו עתידים אתם לומר“ (וראה מלבי"ם כאן). ולכּאורה מה שלא העתיק רש"י זה בפירושו כאן — כי זהו פי' הפשוט (ומה שפי' כן כפי' שופטים, הוא בעיקר בשביל המשך פירושו שם — „כשיבא חנני כו'“).

בפרש"י ר"ה (ג, א ד"ה כדריש לקיש) מפורש ד. וכי תאמרו מה נאכל" הוא לי' דילמא, שמא. אבל פרש"י על הש"ס — הוא פשוטו של הש"ס, דרך ההלכה. וראה לקו"ש חיד"ל. ועצ"ע.

17) לכּאורה אפ"ל שהוא מפני שע"פ טבע, שהכתוב מדבר, בהווה" — יהיו אנשים שישאלו כן (וראה מלבי"ם כאן). ולהעיר שגם בניי במדבר שאלו „מה נשתה“ (בלשל טו, כד), „מי יתן מותנו גו'“ (שם טז, ג) ועוד, אף שראו הנסים במצרים וקרי"ס כו', אבל — באם שאלה זו היא בלתי רצוי, לכּאו הי"ל לרש"י לפרש כן.

18) ראה ספורנו כאן.

19) לך טו, ו ובפרש"י.

10) פרשתנו שם, כב. וראה גם פרש"י שם, כא ובמפרשים שם.

11) ראה גם אברבנאל כאן שהקשה על פרש"י.

12) וי"ל שזוהי ג"כ הכפידא — שאמר משה (הן' ולא „ואם“ (שמות ד, א"ב ובפרש"י).

13) משפטים כא, ה. וראה גם ויצא לא, ח.

14) שופטים יח, כא. וראה ראי"ם וגר"א שם, שהוכחת רש"י היא מלשון „כ"י“ (ובבאר יצחק שם — שהיא מוכי, בתוספת וא"י, והרי גם כאן נאמר „וכי תאמרו גו'“ אבל בלבוש שם שהוכחת רש"י היא מהמשך הכתוב, ע"ש).

ולהעיר מפרש"י עקב (ז, יז) — הוכח בלבוש באר יצחק הנ"ל, „כי תאמר . . . על כרחן לשון דילמא הוא שמא תאמר כו' ולא יתכן לפרשו כו'“ (ומשמע

רש"י אויף, "מה זאת" און איז מפרש: "זה תנוק טפש שאינו יודע להעמיק שאלתו וסותם ושואל מה זאת, ובמקום אחר הוא אומר²² מה העדות והחוקים והמשפטים וגו' הרי זאת שאלת בן חכם. דברה תורה כנגד ארבעה בנים תם²³ רשע ושאינו יודע לשאול והשואל דרך חכמה".

איז ניט פאַרשטאַנדיק: למאי נפק"מ אין פ' בא צו וויסן אַז "במקום אחר" איז אויך דאָ אַ "שאלת בן חכם" (ובמילא, "דברה תורה כנגד ארבעה בנים כו'")? אפילו אויב מ'זאָל זאָגן אַז רש"י וויל לאַזן וויסן (מאיוזה טעם שהוא) אַז עס זיינען פאַראַן "ארבעה בנים" — איז ניט גלאַטיק, פאַרוואָס זאָגט ער דאָס ניט פריער:

בפירושו אויפן פסוק²⁴, "ועבדת את העבודה הזאת" זאָגט ער "חזר ושנאה בשביל דבר שנחתדש בה, בפרשה ראשונה נאמר²⁵ והי' כי יאמרו . . . בכך רשע הכתוב מדבר . . . וכאן והגדת לבנך²⁶ בכך שאינו יודע לשאול" — האָט

"ונתנה הארץ פרי' ואכלתם לשובע וישבתם לבטח עלי'". און רש"י איז מפרש: "ונתנה הארץ וגו' וישבתם לבטח עלי' — שלא תדאגו משנת בצורת; ואכלתם לשובע — אף בתוך המעים תהא בו ברכה".

איז ביותר תמוה²⁰: נאָך דעם ווי די תורה זאָגט אַז דער אויבערשטער איז מבטיח אַז עס וועלן ניט זיין קיינע דאגות מצד חסרון התבואה און אַז עס וועט זיין אַ ברכה בלתי טבעית אין דער תבואה (אף בתוך המעיים) — ווי פאַסט גלייך דערנאָך די שאלה "וכי תאמרו מה נאכל", ובפרט מיטן לשון "וכי" — "עתידים אתם לומר!"

— און מען געפינט ניט לכאורה אַז רש"י זאָל פאַרענטפערן די שאלה בפירוש.

ג. ויש לומר אַז דער טעם פאַרוואָס רש"י בפרשתנו זאָגט ניט קיין תירוץ אויף די שאלות האמורות אין "וכי תאמרו" — איז ווייל בשעת אַ בן חמש למקרא לערנט אין חומש וועגן אַ שאלה אויף אַ מצוה מיט'ן לשון "וכי תאמרו", דערמאָנט ער זיך אויפן ערשטן מאָל וואו ער האָט געלערנט כעין זה — פריער אין סוף פרשת בא²¹: והי' כי ישאלך בנך גו'; און געדענקענדיק וואָס רש"י איז דאָרט מפרש דעם "כי ישאלך בנך גו'", ווערן ביי אים לויט דעם בדרך ממילא פאַרענטפערט די שאלות האמורות בפרשתנו:

דער פסוק דאָרט זאָגט "והי' כי ישאלך בנך מחר לאמר מה זאת". שטעלט זיך

(22) ואתחננו ו, כ.

(23) בדפוס ראשון דפרש"י (ועד"ז בכמה כתי רש"י שתח"י): רשע ושאינו מבין לשאול והשואל דרך סתומה והשואל דרך חכמה (ולפי' נמנו כפי סדרם בקראי). אבל בדפוס רש"י שלפנינו (וכי' בדפוס שני דפרש"י) הוא ככפנים. — הטעם לסדרם בפרש"י (לפי גירסא זו הנפוצה) נתבאר בהתועדות (דליל ב' פסח) בה נאמרה שיחה זו.

(24) בא יג, ה.

(25) שם יב, כו.

(26) שם יג, ח (ולהעיר מפרש"י שם, שיש בפסוק דשאינו יודע לשאול גם "רמו תשובה לבן רשע". וראה מפרשי רש"י. מפרשי הגש"פ בפ' רשע מה הוא אומר. וראה לקמן הערה 35).

(20) ראה ספורנו וכלי יקר (וראה גם מלבי"ם)

כאן. אבל ראה לקמן הערה 39.

(21) יד. וראה שם לפני' יב, כו. וראה לקמן

באריכה.

(*) ובכתי' רש"י אחדים שתח"י נמנו בפרש"י כסדרם במכילתא (והגש"פ) וירושלמי שבהערה 28.

שאלתו, "און ניט — תם" (ווי דער לשון איז אין מכילתא³⁰ והגדה של פסח; ובפרט אז רש"י אליין איז ממשיך (לויט דער גירסא הנפוצה בפרש"י³¹), דברה תורה כנגד ארבעה בנים חס כו")

— ווייל פדיון בכור איז א מצוה וואס האט ניט קיין סך-פרטים, אזוי, אז אויך א בן וואס איז ניט קיין חכם (א תם) קען זיך אויך פאנאנדערקלייבן אין דעם, און ער וועט דערירבער ניט פרעגן סתם, "מה זאת"; און דער וואס פרעגט יע, "מה זאת" איז עס נאָר דערפאָר וואָס ער איז א "תנוק טפש".

משא"כ דער "תם" פון דער הגדה, וואס זיין שאלה איז וועגן די מצות פון פסח, קען שוין זיין פון א העכערן סוג (ניט קיין "טפש"), ווייל בליל פסח איז פאראן א ריבוי סוגי מצות (עדות, חוקים און אויך משפטים), אין וועלכע עס איז שווער צו פאנאנדערקלייבן זיך אפילו פאר אזא וואס איז ניט קיין "טפש", און די שאלה "מה זאת" ווייזט נאָר אז דער שואל איז א "תם"³².

ועד"ז איז אויך די שאלת בן חכם בפשוטו של מקרא ניט בנוגע ליל פסח, נאָר ער פרעגט וועגן מצות אין אלגע-מיין — "מה העדות והחוקים והמשפטים אשר צוה ה' אתכם" (און מענטפערט אים, "עבדים³³ היינו גו' ויצאנו גו' ויצונו גו' את כל החוקים האלה ליראה גו'", וואס דערמיט ווערן געמיינט אלע מצות התורה).

ועפ"ז איז מובן בפשטות פארוואס רש"י ברענגט ניט די שאלות פון דעם "תנוק טפש" און "שאלת בן חכם" פריער

ער דאָרט געדאַרפט באַוואַרענען מ'זאָל ניט מיינען אַז "דברה תורה" בלויז כנגד שני בנים, נאָר אַז ווייטער אין דער פרשה קומט צו (אויך) שאלת ה"טפש", ובמקום אחר. . שאלת בן חכם, אזוי אַז "דברה תורה כנגד ארבעה בנים"²⁷.

ד. וי"ל דעם ביאור אין דעם:

בכלל איז מען געוואוינט צו טייטשן די ווערטער, "דברה תורה כנגד ארבעה בנים" בשיבות צום חיוב פון סיפור ביציאת מצרים בליל פסח — אז די "שאלות" פון די בנים זיינען בנוגע די מצות פון ליל פסח; און "דברה תורה כנגד ארבעה בנים" מיינט אַז תורה זאָגט אַז מ'זאָל ענטפערן יעדערן פון די בנים לפי ענינו — אַבער אַלץ בנוגע ליל פסח.

איז אמת טאקע אז דאָס איז דער מכוון פון די ווערטער לויטן דרך ההלכה (און ווי עס שטייט אין מכילתא²⁸, און אזוי זאָגט מען אין הגדה של פסח) —

אַבער פרש"י על התורה איז ענינו צו מפרש זיין פשוטו של מקרא, און אין פשטות הכתובים, איז די שאלה פון דעם "תנוק טפש" (ניט וועגן די מצות פון ליל פסח, נאָר) בנוגע למצות בכור²⁸, וואס בהמשך לזה שטייט זיין שאלה.

[לויט דעם וועט מען אויך פארשטיין פארוואס רש"י נוצט דעם לשון "זה תנוק טפש"²⁹ שאינו יודע להעמיק

(27) אבל אפשר לתרץ (בדוחק עכ"פ) שרש"י סומך על פירושו בסוף הפרשה, מכיון שהוא עדיין באותו ענין.

(28) ס"פ בא ע"פ והי כי ישאלך. ובירושלמי פסחים פ"י ה"ד (בכמה שינויים).

(28) וכפ"י התיב"ע, ספורנו, אה"ח ועוד שם. וראה לקו"ש בא תשמ"ח ס"ז ואילך.

(29) וכ"ה בירושלמי שם. יליש בא שם. ועוד.

(30) בא שם.

(31) משא"כ להגירסא שהובאה לעיל הערה 23.

(32) וראה לקמן הערה 36.

(33) ואתחננו שם, כא ואילך.

„טפכם“³⁴.

ומהאי טעמא זאגט אן די תורה, אן אידן זאלן זיך פארנעמען אויך מיט א בן רשע און שאינו יודע לשאול, ווייל ביי די צוויי סוגים איז דא א חשש, אן אויב מ'זועט זיי ניט מבאר זיין די מצות פון ליל פסח, וועלן זיי ניט מקיים זיין די מצות: דער בן רשע איז דאך אזא וואס (בלשון רש"י)³⁴ „הוציא את עצמו מן הכלל“ — מוז מען אים צוריק „מכניס“ זיין אין דער „עבודה הזאת“ פון „זבח פסח“³⁵; און א שאינו יודע לשאול איז אזא בן וואס פארשטייט אפילו ניט אן עס איז דא עפעס וואס צו פרעגן, אפילו ניט „מה זאת“ — דארף מען אים אריינ-ציען אין די מצות. און ווי רש"י³⁴ איז מבאר דעם ענין פון „והגדת לבנך“ — „הכתוב מלמדך שתפתח לו אתה בדברי אגדה המושכין את הלב“.

ווען ער רעדט וועגן שאלת הרשע און שאינו יודע לשאול — ווייל דאס זיינען אינגאנצן באזונדערע ענינים:

פריער רעדט זיך וועגן דער שאלת בן רשע און וועגן דעם „והגדת“ (צום שאינו יודע לשאול) בשייכות צו די מצות בליל פסח; האט עס ניט קיין שייכות מיט שאלת ה„טפש“ וועגן מצות פדיון בכור, ועד"ז ניט מיט שאלת בן חכם וועגן „העדות והחוקים והמש-פטים“ (אלע מצות, אין אַלגעמיין).

ה. עפ"י ווערט אבער נאך שטאַר-קער די פריערדיקע שאלה: פארוואס איז רש"י מוסיף (בהמשך צו „זה תנוק טפש . . ושואל מה זאת“), ובמקום אחר הוא אומר . . שאלת בן חכם — ע"פ הג"ל האט דאך די „שאלת בן חכם“ קיין שייכות ניט מיט שאלת ה„טפש“ (וואס איז א שאלה בלויז אויף פדיון בכור)!

ולאידך: אויב רש"י פארבינדט זיי יע אע"פ אן זייערע שאלות זיינען ניט אין די זעלבע ענינים) — פארוואס פאר-בינדט זיי ניט רש"י פריער, ביי שאלת הבן רשע און שאינו יודע לשאול (כנ"ל)?

איז די הסברה בזה:

בשעת מען לערנט אן בליל פסח איז דא א ציווי צו פארענטפערן די שאלה פון א בן רשע, ועד"ז — „והגדת לבנך“ (שאינו יודע לשאול), וואלט מען גע-קענט לערנען, אז דאס איז א דין מיוחד ביי פסח: אזוי ווי יציאת מצרים איז אן ענין עיקרי בכל התורה כולה (ווי עס שטייט — בפשוטו של מקרא — אין א ריבוי פסוקים), מוז מען זיין זיכער אן אלע בנינים וועלן זיך משתתף זיין אין די מצות פון ליל פסח. ובפרט נאך טענת פרעה „לכו נא הגברים“ — און ניט

34) בא יוד, יא ובפרש"י שם.

35) בא (יב, כ"ז) — בהתשובה להבן רשע, שמוה מובן שע"י התשובה אליו („אשר פסח גר") משתתף הוא בזבח פסח. ומה שפרש"י להלן שם (יג, ח) „תשובה לבן רשע לומר עשה ה' לי . . שאילו היית שם לא היית כדאי ליגאל" — הו"ע נוסף ודלא כמ"ש במשכיל לדוד שם.

— ועפ"י יש לבאר הטעם (ויתורין) שנקט רש"י (שם) הלשון „לא היית כדאי ליגאל“ (ע"ד ל' הירושלמי שם „ראוי להגאל") — ולא כלשון המכילתא (והג"ש) „לא היית נגאל" — כי רק הרשעים שלא רצו לצאת ממצרים מתו בשלשת ימי אפילה (פרש"י) בא י, כב. שמור"ר פ"ד, ג. תנחומא וארא יד. ונת' בלויש ח"א ע' 3 ואילך) ולא נגאלו ממצרים. אבל זה שהבן רשע „הוציא את עצמו מן הכלל“ בנוגע לק"פ (מצה ומרור), אבל מודה הוא בשייכותו ליצי"מ — אינו מוציא מיצי"מ, שלכן המענה אליו (דאילו הו"י שם ה"י נגאל כמו שאר הרשעים בענינים אחרים) לא — באי רצון לצאת ממצרים) שיצאו ממצרים, אלא שלא הו"י כדאי ליגאל. ועצמ"ק ל' רש"י „עשה ה' לי ולא לך“.

ו. ע"פ הנ"ל — אז „דברה תורה כנגד ארבעה בנים“ — פארשטייט מען, אז אומעטום וואו מען געפינט אין תורה א „שאלה“ אויף א מצוה, דארף מען מברר זיין וועגן וועלכן סוג „בן“ עס רעדט דא די תורה.

[ס'איז לאו דוקא א שאלה וואס מען מוז באווארענען בכדי צו פארזיכערן דעם קיום המצוה ביים שואל, אדער אפילו א שאלה וואס קומט מצד א ספק אדער חלישות אין אמונה — עס קען זיין א שאלת בן חכם, וואס דער צוועק פון זיין שאלה איז בכדי צו קלאר מאַכן, פארשטיין פרטי הענין (ע"ד די שאלת בן חכם — מה העדות והחוקים והמשפטים)].

און אזוי אויך בענינינו: דערמיט וואס די תורה שטעלט די שאלה „וכי תאמרו“ ביים סיום פון דעם גאַנצן ענין (אויך נאָר די דינים פון יובל³⁶), און נאָכמער — גלייך נאָר די ברכות והבטחות פון אויבערשטן „ונתנה הארץ פרי ואכלתם לשובע גו“, מאַכט תורה קלאַר, אז דאָ איז עס ניט א שאלה פון א „בן רשע“ וועמען מען דארף דורך דעם ענטפער באוואַרענען ער זאל מקיים זיין מצות

משא"כ ביי די סוגים פון „טפש“ (תם) און חכם וואָלט מען געקענט מיינען, אַז ס'איז ניט אזוי וויכטיק צו פאַרענטפערן זייערע שאלות, ווייל לגבי זיי איז ניטאָ דער חשש אַז חסרון ההבנה וועט בריינגען צו ניט מקיים זיין די מצוה — עס איז בלויז אַ בקשת טעם והסברה. און דערפאַר שטייט ניט אין תורה אַז (און וואָס) מען דאַרף זיי ענטפערן.

בשעת אַבער מען קומט צום פסוק „והי' כי ישאלך בנך“ ביי פדיון בכור, זעט מען אַז (א) אויך ביי אַנדערע מצות איז תורה מחייב צו ענטפערן אויף די שאלות פון א „בן“, און (ב) תורה זאָגט אַז (אז-און — וואָס) צו ענטפערן אויך אויף די שאלות פון א „תנוק טפש“ —

שטעלט זיך די שאלה: זיכער פרעגט אויך אַ בן חכם שאלות וועגן מצות, ואדרבא זייענדיק אַ חכם האָט ער מסתם מער שאלות — איז אויב מ'דאַרף ענטפערן די שאלה פון א „תנוק טפש“, אין עאכט אַז די תורה האָט געדאַרפט באוואַרענען צו פאַרנעמען זיך מיט די שאלות פון אַ בן חכם!

זאָגט רש"י — אין הכי נמי: ובמקום אחר הוא אומר . . שאלת בן חכם.

און דאָס איז דער דיוק לשון רש"י בהמשך לזה — „דברה תורה כנגד ארבעה בנים“: דערמיט מיינט רש"י — כפשטות הלשון — אַז תורה בכלל (ניט נאָר בשייכות מיט ליל פסח) רעדט וועגן אַלע „ארבעה בנים“, ד.ה. מען געפינט אין תורה (שבכתב) אַ הוראה מ'זאָל ענטפערן די שאלות פון אַלע סוגי בנים, תם³⁶ רשע ושאינו יודע לשאול והשואל דרך חכמה.

בפסוקים אלו דוקא, כ"א רש"י כותב כלל בנוגע לכל התורה כולה) — „דברה תורה כנגד ארבעה בנים“ ולכן נקט הלשון „תם“ שהוא שם כללי (הכולל „טפש“ החסר רצון לחקור, לדעת וכו').

37) וגם לאחר „ולא תנוג' (כה, יז) — שלא יהי מקום לטעות שהשאלה „וכי תאמרו מה נאכל“ שייכת לקיום מצות (שמיטה או) יובל בנוגע לזריעת הארץ וכו'.

— ועי' המבואר בפנים יומתק ג"כ מה ששאלות ה„תם“ וה„חכם“ — אף שלפי ההלכה היא בשייכות להמצות דליל פסח (ויצ"מ) — נכתבו בתורה לאחר ה"הלכות דליל פסח (ובפרט שאלה בן חכם שנכתבה גם שלא כסמיכות לדיני פסח) — להדגיש שמקיימים ה' פסח ושאלתם היא, אדרבא, להוסיף בידיעה בעניני פסח, וכנ"ל בפנים סעיף ה.

36) עפ"י מובן הטעם שנקט רש"י כאן „תם“ ולא „טפש“ כבתחלת פירושו (אבל ראה לעיל הערה 23) — כי כונת רש"י כאן היא לא להמדובר בפועל

וועגן דעם וואָס די תורה שטעלט אָן ענין בדרך שאלה ותשובה — „וכי תאמרו מה נאכל גוי וצויתי את ברכתי גוי“ — אַז וויבאַלד אַז „התורה היא נצחית“⁴¹, קומט אויס אַז די שאלה „וכי תאמרו מה נאכל“ איז אַ שאלה נצחיית. אויך נאָכדעם ווי מען האָט געזען די תוצאות טובות פון (דער תשובה —) „וצויתי את ברכתי גוי“ ביי די פריער-דיקע שמטות, קען קומען איבעראַנייעס די שאלה „וכי תאמרו מה נאכל“ —

ווייל שמיטה איז די עבודה פון ביטול היש, ד.ה. אַז בעצם איז דער „עובד“ אַ „יש“, נאָר ער איז מבטל זיין יש מצד קבלת עול מלכות שמים, און מצד זיין יש בלייבט ביי אים אַ נתינת מקום אויף אַ שאלה, קשיא — און יעדן מאָל באַ-זונדער דאַרף מען אים זאָגן „וצויתי את ברכתי גוי“.

אַבער לפי ביאור הנ"ל, אַז דאָ רעדט זיך וועגן „שאלת בן חכם“, וואָס זיינע שאלות זיינען דאָך ניט מצד היש ח"ו, נאָר, אדרבה, מצד החכמה — פאַרוואָס איז דאָ אַזאָ שאלה ביי אַ „בן חכם“?

איז דער ביאור אין דעם: דער נס פון „וצויתי את ברכתי גוי בשנה הששית ועשת את התבואה לשלש השנים“ איז ניט נאָר העכער פון טבע⁴², נאָר ס'איז היפּך הטבע לגמרי: לויט דרכי הטבע ווערט אַ שדה „שוואַכער“ (מאָגערער) פון יאָר צו יאָר⁴³.

— ויתרה מזה — דער דרך הטבע איז איינער פון די טעמונים⁴⁴ אויף שמיטת

שביעית (ווייל אין אַזאָ פאַל וואָלט די תורה באַוואַרנט גלייך ביים אַנזאָג פון מצות שביעית, כנ"ל) נאָר דאָס איז אַ „שאלת בן חכם“³⁸, און תוכן שאלתו איז:

לערנענדיק די הבטחות פון דעם אויבערשטן „ונתנה הארץ פרי' ואכלתם לשובע גוי“ — וייל אַ „בן חכם“ פאַר-שטיין די פרטי ואַופני הברכה: אויף וועלכן אופן וועט קומען די ברכת ה'³⁹ איז די יאָרן ווען „לא נזרע ולא נאסוף את תבואתנו“?

[וואָרום עס קען זיין בכמה אופנים, און ביז — דורך געבן אין די יאָרן „מן מן השמים, אזוי ווי אין מדבר במשך פון ארבעים שנה — און מדי יום ביומו!].

— ענטפערט מען אים, אַז די ברכה וועט זיין אין אַן אופן אַז די ערד וועט אין דער שנה הששית אַרויסגעבן אַ ריבוי תבואה, „ועשת את התבואה לשלש השנים“.

ז. בפנימיות העיניים:

מען האָט שוין גערעדט כמה פעמים⁴⁰

38. להעיר מאוה"ח כאו.

39. בספורנו וכלי יקר (וראה גם מלבי"ם) כאו, ש'ואכלתם לשובע — בתוך המעים תהא בו ברכה' היא הברכה שיהי' מה לאכול בשנה השביעית, כי במעוט התבואה דשנה הששית. תהא בו ברכה (בתוך המעים) ובמילא יהי' מה לאכול גם בשנה השביעית. אלא „וכי תאמרו מה נאכלי' (שיהי' ספק אצלכם האם יהי' כן) אוי יתן יריבוי תבואה בפשטות, ועשת את התבואה לשלש השנים“.

אבל: (א) בפרש"י לא נזכר שברכה זו שייכת לשנה הששית דוקא, ובפשטות היא ברכה כללית שתהי' בכל השנים (ולא — בכדי שיהי' מה לאכול בשנה השביעית דוקא). (ב) משינוי לשון רש"י כפי בחוקותי (כו, ה) „אוכל קמעא והוא מתבודד במעיו משמע, שכונת רש"י בפרשתנו. אף בתוך המעים תהא בו ברכה“ אינה להענין ד'אוכל קמעא כו"ו. וראה לקושי חייט ע' 116 הערה 14. ואכ"מ.

40. לקושי ח"ז ע' 172. וראה גם לקושי ח"א ע' 107. ועוד. ולהעיר מאוה"ח (להה"מ) ריש פרשתנו.

41. תניא רפי"ז.

42. ראה בארובה כלי יקר פרשתנו ע"פ (כה, ב) ושבתה גוי, וראה גם לקושי ח"ב ע' 548-9.

43. ראה כלי יקר שם (ועוד) בנוגע ל"שש שנים תורע שדך גוי" (שם, ג).

44. מו"נ ח"ג פל"ט. ובאברבנאל פרשתנו הקשה עליו. וראה לקושי שם.

דתנו⁴⁷ איצטער — ווערט די שאלה „מה נאכל בשנה השביעית“: זיינענדיק באלף הששי, וואס מצד ירידת הדורות זיינען מיר „שוואכער“ פון פריערדיקע דורות, אכשור דרא בתמי' — היינט ווי קענען מיר ממשיך זיין די גאולה, ברייני-גען „בשנה השביעית“?

זאגט דער אויבערשטער ומבטיח „וצויתי את ברכתי גוי“, מען טוט די עבודה פון „שנה הששית“, די עבודה בזמן הגלות וועלכע איז מתוך מסירת נפש וביטול שלמעלה מטעם ודעת, גיט דער אויבערשטער די ברכה מלמעלה, אז די זריעה פון שנה הששית — ניט קוקנדיק-אויף דעם וואס-ס'איז א „שדה כחושה“ כו' — וועט עס זיין בברכה, ובברכתו של הקב"ה, און נאכמער — עס וועט זיין תבואה „לשלוש השנים“, מאיז ממשיך די ענינים וגילויים פון לעתיד לבא גילוי אחר גילוי אחר גילוי — וועלכע טיילן זיך בכלל אין דריי עליות⁴⁸ — „יחינו" מיומים ביום השלישי יקימנו ונחי' לפניו“.

(משיחות ש"פ בהר תשל"ג, תשי"ט;
ליל ב' דפסח תשכ"ח)

קרקעות „ושבתה הארץ שבת לה“ כדי „שתוסיף הארץ תבואתה ותתחזק בעמדה שמוטה“ —

און דוקא אין „שנה הששית“, ווען די ערד איז אין איר „שוואכסטן“ מעמד ומצב, גיט זי ארויס תבואה „לשלוש השנים“!

און וויבאלד דאס איז א נס וואס האט ניט קיין אחיזה כלל אין טבע — ואדרבה: ס'איז דוקא אין אן אופן פון היפך הטבע לגמרי — אן ענין וואס איז לגמרי העכער פון שכל —

פרעגט דער בן חכם „וכי תאמרו מה נאכל“: אפילו נאכן ענטפער פון „וצויתי את ברכתי“, בלייבט עס אן ענין וואס איז לגמרי העכער פון שכל.

ה. עס איז ידוע⁴⁹ אז די „שש שנים“ און די „שנה השביעית“ זיינען כנגד די שית אלפי שנין דהוי עלמא און דעם אלף השביעי.

איז אין דעם פאראן די שאלה „וכי תאמרו מה נאכל בשנה השביעית“⁴⁶: געפינענדיק זיך „בשנה הששית“, אין דעם אלף הששי פאר ביאת המשיח, וואס די אלע ענינים וגילויים פון ימות המשיח זיינען „תלוי במעשנו ועבו-“

(47) תניא רפ"ז.

(48) ראה המשך תרס"ז ע' קה. וראה ס' הליקוטים — דאז' דהציצ' מע' לעתיד לבא (ע' תרכט ואילך. ושי"ג) ע"ד ג' התקופות: ימוה"מ, תחיה"מ ואלף השביעי. ועוד.

(49) הושע ו. ב. וראה אודות עה"פ.

(45) ראה סנהדרין צו, סע"א. ראב"ע ורמב"ן פרשתנו (שם, ב). אברבנאל. ועוד.

(46) להעיר מאות' פרשתנו ריש ע' קפו. ובארוכה ד"ה וכי תאמרו תרע"ח.

בחוקותי*

„אמרו חכמים⁹ אין בין כו״, וכדלקמן ס״ח.

פון די סתירות צו דעת הרמב״ם הנל¹⁰ — אַז בימות המשיח וועט ניט בטל ווערן „דבר ממנהגו של עולם . . אלא עולם כמנהגו נוהג“ — געפינט מען לכאורה דעם מאמר אין תורת כהנים¹¹ בפרשתנו אויפן פסוק¹² „ועץ השדה יתן פריו“ — „ומנין שאף אילני סרק עתידים להיות עושים פירות תל ועץ השדה יתן פריו“; און עד״ז שטייט אין סוף מס׳ כתובות „אמר רב חייא בר אשי אמר רב עתידין כל אילני סרק שבארץ ישראל שיטענו פירות שנאמר¹³ כי עץ נשא פריו תאנה וגפן נתנו חילם“ — וואָס דאָס איז דאָך אַז ענין פון ביטול מנהגו של עולם¹⁴.

א. אין פרק הסיום פון הלכות מלכים זאָגט דער רמב״ם: אל יעלה? על הלב שבימות המשיח יבטל דבר ממנהגו של עולם, או יהי׳ שם חידוש במעשה בראשית, אלא עולם כמנהגו נוהג³, וזה שנאמר בישע״י וגר זאב . . משל וחידה . . שהיו ישראל יושבין לבטח עם רשעי עכו״ם⁴ המשולים כזאב ונמר, שנאמר⁵ זאב . . ויחזרו כולם לדת האמת, ולא יגזלו ולא ישחיתו, אלא יאכלו דבר המותר . . שנאמר⁶ וארי׳ . . וכן כל כיוצא באלו הדברים בענין המשיח הם משלים. ובימות המלך המשיח יודע לכל לאי זה דבר הי׳ משל ומה ענין רמזו בהן.

און דערנאך איז דער רמב״ם ממשיך⁸

9 הדרן על הרמב״ם (סיום מס׳ כתובות).

10 פי״ב ה״א.

11 ראה בפ״י ואם יעלה על הדעת — ברמב״ם רפ״א (הדרן לרמב״ם (קה״ת, ברוקלין, יא ניסן תשמ״ה) ס״ט).

12 וכו״ה בהל׳ תשובה פ״ט בסופו („כמנהגו הולך“). פיה״מ סנהדרין — הובא לקמן הערה 77.

13 יא, ו.

14 מה שהקשה הרמב״ם ממה שנאמר בישע״י —

ולא הקשה ממש״ג בתורה (פרשתנו, כו, ו) „והשבת חיי רעה“ (ובהשגת הראב״ד, הובא לקמן בפנים ס״ג) — כי פסוק זה אפשר לפרשו כהרמב״ן עה״פ (וראה אגרת תחית המתים (להרמב״ם). שלא יבואו חיות רעות בארצכם כי להיות השועב וברבות הטובה והיות הערים מלאות אדם לא תבאנה חיות בישובי.

ולפי״ז אינו ביטול מנהגו של עולם ואין צריך לדחוק בכתוב שנאמר דרך משל. וראה לקמן בפנים סעיף ג.

15 שינוי הצענזאר רצ״ל „גויים“ או „אומות העולם“.

16 ירמ׳ ה, ו.

17 ישע״י שם, ז.

18 שם ה״ב. וכו״ה במקומות שבהערה 3.

9 ברכות לד, ב. וש״ג.

10 וראה דברי הרמב״ם עצמו בזה (אגרת תחיה״מ שלו אות ו׳ (הובא לקמן ט״ז)).

11 הובא בפרש״י עה״פ.

12 כו, ד.

13 יואל ב, כב.

14 ולהעיר דהחילוק בין שני סוגי אילנות אלו, עץ מאכל ואילני סרק, הוא גם בהלכה (וראה גם לקמן הערה 52): בעץ מאכל נאמר (שופטים כ, יט) „לא תשחית את עצה“, רק עץ אשר תדע כי לא עץ מאכל הוא אותו תשחית וכרת״ (שם, כ). משא״כ אילני מאכל (ב״ק צא, סע״ב. רמב״ם הל׳ מלכים פ״ז הי״ח ט).

15 ואין להקשות (ע״פ הנ״ל בפנים): מכיון שאילני מאכל אסור לקצוץ אפילו בחורף, שאו אין עושין פירות, כיון שבקץ עושין — למה מותר לקצוץ אילני סרק ביהוד׳ הרי (אע״פ שעכשיו אילני סרק הם) יטענו פירות לעת״ל?

16 כי התורה בעצמה חילקה בזה, ואמרה „עץ אשר תדע כי לאו עץ מאכל הוא אותו תשחית גר״, דהיינו

(משא"כ דברי הנביאים) או זיי זיינען בלויז א משל, איז נאכמער שווער בנדוד, ווייל]

דער מאמר הנ"ל אין תו"כ קומט בהמשך צו כמה ברכות וואס זייער תוכן איז דוקא ברכות גשמיות, כולל אויך די ברכה פון פסוק¹⁹, ונתנה הארץ יכולה ועץ השדה יתן פריה — לא כדרך שהי' עושה עכשיו אלא כדרך שעושה בימי אדה"ר. . נורעת ועושה פירות בן יומה. . נטוע ועושה פירות בן יומה. . העץ נאכל, והיינו אז די ברכה איז כפשוטה, בגשמיות ממש²⁰.

ועד"ז אין כתובות ווערט די מירא געבראכט בהמשך²¹ צו כמה מאמרים²² וואס מוזן געטייטשט ווערן כפשוטם, ולדוגמא²³: „ר' חנינא מתקן מתקלי' כו' קטיגוריא בת"ח כו' — איז מסתבר אז אויך דער מאמר (עתידין כל אילני סרק כו') מיינט כפשוטו²⁴.

19) פרשתנו כו, ד.

20) משא"כ במחזיל שבת (ל, ב), עתידיים אילנות שמוציאין פירות בכל יום" (בלי הדגשה „כדרך שעושה בימי אדה"ר), אין מוכרח שהוא כפשוטו. וראה לקמן הערה 77.

21) ראה תוס' כתובות קיב, ב ד"ה עתידין; לפי שרוצה לסיים בדבר טוב נקט לה הכא. אבל ע"פ הידוע שגם כשמרזיל בא כדי לסיים בטוב וכיו"ב ישנה שייכות ביניהם — מסתבר לומר, שעכ"פ שווים הם בזה שכולם פירושים כפשוטם. וראה לעיל בגמ' שם קיא, ב, דאיירי בהני מילי" (לי תחסי' שם), וראה הערה 24.

22) שם קיב, א.

23) שם, סע"א ואילך.

24) וגם (במאמר זה עצמו) — הרי מביא רא"י מהכתוב „עץ נשא פריה תאנה וגפן נתנו חילם" שמדובר בפשטות ע"ד גידול הפירות. משא"כ לפניו בכתובות שם (קיא, ב). אין לך כל אילן סרק שבאי' שאינו מוציא משוי שתי אתונות, שלמדין מהכתוב (יחי מט, יא), ולשורקה בני אתונר, שאיז „פשטי' דקרא". וראה המשך הגמ' שם.

ב. לכאורה וואלט מען געקענט ענטפערן⁴⁴, אז לדעת הרמב"ם זיינען אויך די מאמרי חז"ל הנ"ל א „משל וחידה", ולדוגמא⁴⁵:

עץ מאכל מיינט (כמחזיל⁴⁶) תלמידי חכמים, און מיט „אילני סרק" ווערט גע- מיינט — עמי הארץ; און לעתיד לבא וועלן אויך אילני סרק — עמי הארץ — ארויסגעבן פירות, דאס הייסט — זיי וועלן ווערן תלמידי חכמים⁴⁷ (אדער אז אנדער פירוש כיו"ב⁴⁸).

מען קען אבער אזוי ניט לערנען, ווייל [נוסף אויף דעם וואס בכלל איז שווער צו זאגן⁴⁹ אף דברי תנאים ואמוראים

14) דוחק גדול לומר שהרמב"ם ס"ל שהמאמר בתו"כ והמ"ד בגמ' סוף כתובות הוא דלא כשמואל דאין בין עוה"ז לימיה"מ אלא כו' (שהרמב"ם פסק כותיה — ראה לקמן ס"ח). וכדמוכח גם מזה שבפיה"מ (שהובא לקמן הערה 77) מסביר מרזיל ודעת החכם דארץ ישראל תוציא גלוסקאות, ולא כתב שהוא דלא כשמואל (וכדעת חכמים בשבת סג, א).

15) ראה עד"ז בענף יוסף לע"י כתובות שם. ולהעיר גם מעיון יעקב שם.

16) ראה תענית ז, א.

17) ראה רמב"ם סוף הל' מלכים.

18) ע"פ מרזיל סוטה (מו, סע"א. וראה בר" פל',

ו. ועוד. וראה לקו"ש ח"ד ע' 1114 ואילך) „מאי פירות. . מצות" — שגם אלו שבוה"ה הם רק בסוג ד, מלאים מצות כרמון" (ברכות נז, א. ושי"ג), לעתיל יעשו הרבה מצות ומעט.

19) אבל ראה רמב"ם הל' תשובה פ"ח ה"ב (וראבי"ד שם). פיה"מ שבהערה 77.

שהאיטור הוא לקצוץ אילן שהוא (עתה) בסוג „עץ מאכל" (ואילן שהוא בסוג זה — גם בחורף אסור לקצוץ); אבל אילן שאינו בסוג זה, שהוא אילן סרק, אע"פ שלעתיל יטעון פירות — אינו בכלל האיטור (ובפרט ע"פ דלקמן בפנים סעיף ו, דזה שלעתיל יטענו פירות הוא חידוש בהאיטורנות).

4) ובפרט דבעל המאמר בכתובות הוא רב.

און דער חילוק ביניהם איז: לפי התור"כ וועט לעת"ל זיין א שינוי אין מנהגו של עולם, אבער לויט דער גמרא וועט אין וועלט בכלל (אין חוץ לארץ) ניט זיין קיין שינוי ממנהגו של עולם, נאָר אין א"י וועט זיין א הנהגה מיוחדת.

און דער ראב"ד נעמט אן כשיטת התור"כ אז „אילני סרק (סתם) עתידים להיות עושים פירות“, דמוה מוכח, כנ"ל, אז ס'וועט זיין ביטול מנהגו של עולם, [וואָס אזוי איז עס אויך בנוגע זיין השגה פון פסוק „והשבתי ח' רעה מן הארץ“ אַז דאָס מיינט כפשוטו (דלכאו-רה, קען מען לערנען אַז אויך דער פסוק מיינט בדרך משל (כנ"ל), אַבער ער איז דאָס שולל) — היות אַז פון דרשת התור"כ עה"פ — ר' יהודה אומר מעבירן מן העולם ר' שמעון אומר משביתן שלא יזיקו (ובפרט אַז זיי זיינען משנה פון לשון הפסוק „מן הארץ“ און זאָגן „מן העולם“) — איז מוכח אַז דאָס מיינט כפשוטו];

משא"כ דער רמב"ם נעמט אן (לפי דעת הרדב"ז) כלשון הגמרא, אַז דאָס רעדט זיך בלויז בנוגע אילני סרק שבארץ ישראל, וואָס דערפאַר איז „ראוי להאמין . . שהדברים הם גם כפשוטם בארץ ישראל . . אבל בשאר ארצות עולם כמנהגו נוהג“.

ד. אַבער דער פירוש הרדב"ז איז לכאור' ניט מוכן, ובפרט מסביר זיין לפי"ז דעת הרמב"ם:

(א) וויבאַלד דער רמב"ם זאָגט סתם אַז בימות המשיח וועט ניט בטל ווערן

„ונתנה הארץ יבולה“, אלא שׁייל שכל הברכות לישראל — בפשטות הכוונה לכניי בומנים כתיקונם — כשישראל בארצם. וראה דרשת התור"כ בפירוש „ונתתי גשמיכם בעתם“.

ג. והנה אויף דברי הרמב"ם הנ"ל איז דאָ די השגה פון ראב"ד²⁵ פון דעם פסוק (בפרשתנו²⁶) „והשבתי ח' רעה מן הארץ“, וואָס איז (ניט קיין משל וחידה, נאָר) אַז ענין כפשוטו.

און דער רדב"ז על אתר ענטפערט השגת הראב"ד: ואין זו השגה כשם ששאר הכתובים משל גם זה משל (און איז ממשיד) אבל מה שראוי להאמין בזה שהדברים הם גם כפשוטם בארץ ישראל כדכתיב²⁷ לא ירעו ולא ישחיתו בכל הר קדשי כי מלאה הארץ, הארץ הידועה. וכן והשבתי ח' רעה מן הארץ, אבל בשאר ארצות עולם כמנהגו נוהג והכתובים הם משל שכן כתוב²⁸ ולא ישא גוי אל גוי חרב ולא ילמדו עוד מלחמה ובא"י²⁹ יתקיים הפשט והמשל.

ועפ"ז יש לומר, לכאורה, אַז די פלוג-תא פון רמב"ם מיטן ראב"ד איז תלוי אין דעם חילוק צווישן די צוויי מאמרי חז"ל הנ"ל (פון תור"כ און מס' כתובות) בשיי-כות צו אילני סרק:

אין גמרא שטייט „אילני סרק שבארץ ישראל“, משא"כ אין תורת כהנים שטייט „אילני סרק“ סתם, וואָס פון פשטות הלשון איז משמע אַז עס רעדט זיך ניט נאָר וועגן די אילני סרק פון ארץ ישראל, נאָר וועגן אַלע אילני סרק שבכל העולם כולו³⁰.

(25) וכן בהל' תשובה פ"ח שם.

(26) כו, ו.

(27) ישעי' יא, ט.

(28) שם ב, ד (ושם: לא ישא).

(29) ראה ג"כ רמב"ן הנ"ל הערה 4. אגרת תחית

המתים שם.

(30) ובפרט שבהפסוק עליו קאי (כו, ד) לא נאמר „בארצם“, „הארץ“ וכיו"ב (ע"ד שנאמר בפסוק שם, ה'ו). ודווקא לומר שבא בהמשך לתחילת הכתוב

דעריבער איז מסתבר לומר, אז לדעת הרמב"ם וועט לעת"ל אויך אין ארץ ישראל זיין עולם כמנהגו נוהג.

ה. אין ספר עבודת הקודש³⁴ איז ער מסביר, אז "עולם כמנהגו נוהג" מיינט אז דער אייבערשטער וועט לעת"ל ניט מחדש זיין דברים חוץ מן הטבע; אלע ענינים אין דער בריאה וועלן זיין "על טבעם ושרשם כמו שהיו בתחלת היותם ובריאתם"³⁵. איז דעריבער קיין סתירה ניט פון דרשת התור"כ הנ"ל אז "העץ עתיד להיות נטוע ועושה פירות בן יומה" ומכמה מרז"ל כיו"ב — ווייל דערמיט וועט זיך ניט אויפטאן א חידוש וואס איז ניט אין גדר הטבע, היות אז בתחלת הבריאה איז דער מנהג טבעי געווען אז "עושה פירות בן יומה"³⁶.

עפ"ז יש לומר אויך בנוגע די צוויי ענינים שבפרשתנו — והשבתי ח' רעה מן הארץ און אילני סרק יעשו פירות — אז לדעת הרמב"ם הייסט דאס ניט ביטול דבר ממנהגו של עולם, ווייל אזוי איז געווען דער מצב בתחילת הבריאה קודם חטא עה"ד — דעמאלט האבן אלע אילנות נושא פירות געווען און קיינע חיות האבן ניט מוזיק געווען³⁷;

נאר דורך דעם חטא עה"ד, ווען דער אייבערשטער האט געזאגט "וקוצ

„דבר ממנהגו של עולם" — איז מוכן אז אין דעם איז נכלל אויך א"י, ווייל אויב אין א"י וועלן זיין אט די נסים בגשמיות איז דאס (אויך) ביטול מנהגו של עולם³¹.

ב) אין דער צייט פון בן כוזיבא, וואס "דימה הוא (ר' עקיבא) וכל חכמי דורו שהוא המלך המשיח"³² — "דימה" עד כדי כך אז מאי"י געגיינגען במלחמה (פ"ק"ג) ע"פ ציוויו. (וואס דערפון איז דער רמב"ם³³ מוכיח אז דער מלך המשיח דארף ניט מאכן קיין אותות ומופתים, און אז אויך בימיו וועט זיין עולם כמנהגו נוהג, וכדלקמן סעיף י"ד) — זיינען די נסים ניט געווען אויך ניט אין ארץ ישראל.

(31) ואולי יל"פ כוננת הרדב"ז שזה יהי' בא"י לא בתור ביטול מנהגו של עולם כ"א רק גם דבניי בא"י, שעניו שנעשה בדרך נס, מוגבל בזמן או במקום אינו ביטול מנהגו של עולם.

— ע"ד המן וכ"ו בהיותם במדבר, שירד להם ארבעים שנה רצופות דבר יום ביומו, ומ"מ אינו ביטול מנהגו של עולם, מכיון שזה הי' רק בזמן ומקום מסוים, ובשאר המקומות והזמנים נשאר הטבע בתקפו. וכן זה שא"י היא "ארץ . . . צבי" (רמ"ג, יט. וראה דניאל יא, מא (ובמצוד"ד) ובהנסמן עה"ג ר"ה יג, א) בזמן שישב"י עלי' — רווחא, ובזמן שאין יושב"י עלי' — גמלא (גיטין נו, א. ועוד); ועשרה נסים שענען לאבותינו בביהמ"ק (אבות פ"ה מ"ה — הפרק דשבת זו (תשמ"ה)) — שכ"ז אינו ביטול מנהגו של עולם, אלא נס המחודש מפני דבר שנתחדש. ועד"ז — והשבתי ח' רעה מן הארץ. וצ"ע בהא שאבני א"י כבידות מאבני חירל (כתובות ק"ב, סע"א ותוד"ה רב חנינא שם. ערוך ערך תקל. ריטב"א כתובות שם) —

אבל דוחק לפרש כן, שתהי' הנגהה קבועה ותמידית בא"י בימיה"מ — באופן של נס (ולא — יבטל מנהגו של עולם).

(32) ל' הרמב"ם הל' מלכים פ"א ה"ג.

(33) שם.

(34) ח"ב פ"ח.

(35) ל' עבודת הקודש שם.

(36) עיי"ש בארוכה.

(37) רמב"ן פרשתנו כו, ו. וראה גם רמב"ן דרשת תורת ה' תמימה (ירושלים תשכ"ג) ע' קנד"ה.

[משא"כ, וגר זאב עם כבש] (שמפרש הרמב"ם שהוא משל) — י"ל דס"ל להרמב"ם (משא"כ להרמב"ן) שהוא ביטול מנהגו של עולם, לפי שגם קודם החטא, כשלא הי' חיות רעות בעולם, היו בע"ח טורפים זא"ו בשביל מזונם (אבל לא להזיק) ולא הי' מצב של "וגר זאב עם כבש" ואכ"מ. ועצ"ע.

(*) ועפ"ז בטלה התמי' על הרמב"ם ממש"נ (מ"כה, א' טו); כימי צאתך מארמ"צ אראנו נפלאות.

(שבפרשתנו) „ועץ השדה יתן פריו“, וואס ווייזט אויף א נתינה רגילה פון עצי השדה; און די גמרא לערנט עס אפ פון דעם כפל ושינוי הלשון אין פסוק „כי עץ נשא פריו תאנה וגפן נתנו חילם“, וכפרש״י: „מדכתיב תאנה וגפן נתנו חילם הרי עץ פרי אמור מה תל כי עץ נשא פריו אף אילני סרק ישאו פריו“. ד.ה. דער פסוק איז מדגיש און א טיילט אפ דעם „עץ“ (אילני סרק) פון תאנה וגפן („עץ פריי“), ב און ביי „עץ פריי“ איז דאס באופן פון „נתנו חילם“, א נתינה און ג לויט זייער תכונה און קראפט („נתנו חילם“ און ד) בא אילני סרק איז דאס באופן פון „נשא“, כאילו און ער איז נושא א צווייטע זאך, ניט דורך גידול רגילי⁴²].

וע״פ הנ״ל יש לומר, און דער חילוק צווישן ת״כ און גמרא איז פאָרבוּדן מיט דער מחלוקת וואָס מען געפינט אין בראשית רבה⁴³ — צי בתחלת הבריאה האָבן אילני סרק (דעתה) געהאַט פירות, אָדער ניט⁴⁴:

דער ת״כ איז קאי בשיטת ר״פ (אין ב״ר), וואָס ער לערנט אָפּ פון „עץ עושה פרי (און) אפילו אילני סרק עשו פירות“; ולפי זה איז דאָס וואָס „אילני סרק עתידים להיות עושים פירות“ ניט קיין שינוי של חידוש במעשה בראשית, נאָר עס איז חוזר ונייער טבע אילן זה

וודרך תצמיח גו⁴⁵, זיינען א חלק פון די אילנות געוואָרן אילני סרק⁴⁶ און אין א טייל פון די חיות איז געוואָרן א נטי טבעית צו מזיק זיין⁴⁷.

וויבאַלד אָבער אַז בימות המשיח וועט די וועלט צוקומען צום מצב אין וועלכן זי איז געשטאַנען קודם חטא עה⁴⁸, איז דאָס טבעו און „מנהגו של עולם“ באותו הזמן⁴⁹.

ו. ויש לקשר זה מיט נאָך א שינוי (עיקרי) צווישן לשון הת״כ און לשון הגמרא בנוגע צו אילני סרק: אין ת״כ איז דער לשון „אילני סרק עתידים להיות עושים פירות“, משא״כ אין גמרא איז דער לשון „שיטענו פירות“.

„עושים פירות“ (ווי אין ת״כ) איז משמע, און די אילני סרק וועלן אַרויס-געבן פירות אין דעם זעלבן אופן ווי די אַלע אילני מאכל זיינען „עושים פירות“; משא״כ לויט דער גמרא איז דאָס באופן של „שיטענו“, וואָס ווייזט ניט אויף א גידול רגיל פון אן אילן, נאָר זיי זיינען „טוען“ א זאך וואָס איז בעצם ניט שייך צו זיי

[און דאָס איז בהתאם מיטן חילוק בהפסוקים פון וועלכע זיי לערנען דאָס אָפּ: דער ת״כ לערנט עס אָפּ פון פסוק

38 בראשית ג, יט.

39 ראה רמב״ן עה״ת בראשית א, יא: וא״כ נאמר כי מקללת אירורה האדמה (שם ג, יז) היו סרק (וכ״ה באוה״ח עה״פ). וראה דרשת תורת ה' תמימה הנ״ל. קרבן אהרן לת״כ שם.

40 ראה רמב״ן שם ובדרשת תורת ה' תמימה הנ״ל.

41 ולהעיר (יתירה מזו) מירוש' שביעית פ״ד ה״: כי עץ נשא פריו מגיד שלא נשא פריו בעוה״ז וגפן ותאינה נתנו חילם מגיד שלא נתנו חילם בעוה״ז.

42 ראה חדא״ג כתובות שם.

43 פ״ה ט.

44 בירושלמי כלאים פ״א ה״ז (לפי הפ״מ), לב' המ״ד היו אילני סרק בתחלת הבריאה שלא נשאו פירות, אלא שלחד מ״ד בזה שהוציא אילני סרק „עברה על גזרותיו של הקב״ה ולחד מ״ד שחמה בציווי והוסיפה אילני סרק“ — „שהן צריכין לתשמישו של אדם לעצים ולבנין“. וראה מראה הפנים לירושלמי שם. מפרשים לב״ר שם. וראה בהנסמן לעיל הערה 39.

אָפּ פּוֹן דעם פּסוק שׁבּפּרשׁתּנוּ (וועל-
כער רעדט בדלעת^ל) „ועץ השדה יתן
פּריו“.

(ב) אפילו מ'זאל לערנען אַז הנאמר
„כדרך שעשתה בימי אדה"ר" גייט אויך
אויף אילני סרק⁴⁷ און דעת התו"כ איז
כדעת ר"פ אַז ס'איז געווען אַזוי אויך
בתחלת הבריאה — איז ניט אינגאנצן
גלאַטיק; דעת ר"פ איז, אַז מצד הבריאה
עצמה (מצד ציווי הקב"ה) האָבן גע-
דאַרפט זיין אילני סרק, נאָר די ארץ
האָט משנה געווען מהציווי און אילני
סרק האָבן אַרויסגעגעבן פירות (און
נאָכן חטא איז דער שינוי בטל גע-
וואָרן) — קומט אויס, אַז מנהגו של עולם
(מצ"ע) איז פאַרקערט⁴⁸, אַז עס זאָלן זיין
אילני סרק.

(ג) ובכל אופן: ס'איז בכלל שווער צו
לערנען אַזוי דעת הרמב"ם, וואָרום פון
תוכן והמשך דבריו איז מוכח אַז ער איז
שולל ניט נאָר אַ חידוש במעשה
בראשית, והיינו שולל אַ זאָך וועלכע איז
קיינמאָל ניט געווען במעשה בראשית,
נאָר ער איז שולל ביטול „דבר ממנהגו
של עולם“⁴⁹ (נאָר — „עולם כמנהגו
נוהג“).

47 והיינו שמש לפניו „לא כדרך שהיא עושה
עכשיו אלא כדרך שעשתה בימי אדה"ר" היא
הקדמה כללית, ואח"כ מפרט הפרטים „ומנין שהעץ
עתידי להיות נטוע . . . כן יומה . . . מנין שהעץ עתידי
להיות נאכל כן ומנין שאף אילני סרק כו"י. אבל
ראה רמב"ן בראשית א, כט (בסופו) דלא ה"י כן
(שהעץ נאכל) לפני החטא. וכ"ה לפרשי בראשית
(שם, יא) שבוה קלקלה „ולא עץ פרי“.

48 אף שלהרמב"ן (בראשית א, יא) ועוד הוא
כדלעיל ס"ה"ו, שבטעם מתחילה עשו גם אילני סרק
פירות.

49 ועפ"י מובן ב' הלשונות ברמב"ם שם. ומה
שכתבם בסדר זה דוקא — י"ל שהם בסדר דזו
ואצ"ל זו. וראה לשונו בפ"א ריש ה"ג הובא לקמן
בפנים ס"י.

וועלכע איז געווען אין עם בתחילת
הבריאה,

(און דאָס קומט בהמשך צו די פריער-
דיקע דרשות אין תו"כ אויף דעם פסוק
„ועץ השדה יתן פּריו“, „לא כדרך שהיא
עושה עכשיו אלא כדרך שעשתה בימי
אדה"ר . . . עץ פרי עושה פרי למינו“⁴⁵
מלמד שבו ביום שהוא נטוע בו ביום
עושה פירות. ועד"ז דער ענין פון
„העץ עתידי להיות נאכל“ אַז עס וועט
זיין ווי ס'איז געווען בימי אדה"ר, ווי
מלערנט דאָס אָפּ פון פסוק⁴⁶ „עץ
פרי“).

משא"כ די גמרא האַלט ווי דער מ"ד⁴⁶
אַז בתחילת הבריאה האָבן אילני סרק
ניט נושא פירות געווען. קומט אויס אַז
דאָס וואָס זיי וועלן נושא פירות זיין
לעתיד, איז אַ שינוי של חידוש. און
דערביער איז דאָס באופן של „יטענו“,
„נשא פּריו“, ניט באופן רגיל וטבעי.

ז. אָבער כד דייקת שפיר קען מען
אַזוי ניט לערנען, ווייל:

(א) דער פירוש הנ"ל אין תו"כ (אַז ביי
אילני סרק וועט דער שינוי קענען זיין
(און זיין) לעתיד ווייל אַזוי איז געווען
בתחלת הבריאה) — איז ניט גלאַטיק;

ביי די פריערדיקע ענינים פון פסוק,
שטייט אין תו"כ בפירוש אַז דאָס איז
„כדרך שעשתה בימי אדה"ר" און
מלערנט עס אָפּ פון די לשונות הפסוק-
קים בימי אדה"ר (במעשה בראשית);
משא"כ בנוגע צו אילני סרק שטייט ניט
אין תו"כ „כדרך שעשתה בימי אדה"ר“
(וכיו"ב), און דאָס וואָס אילני סרק
עתידים להיות עושים פירות לערנט מען

45 בראשית א, יא.

46 כ"ה בפשטות לדעת ר"י בר"ש — בב"ר שם.

ולהירושלמי כ"ה לכו"ע (ככהערה 44).

און עס איז דאך פשיטא אז די ענינים (שינוים) הנ"ל זיינען ניט „מנהגו של עולם“;

פירוש „מנהגו של עולם“ איז ווי עולם פירט זיך בפועל בקביעות — איז קיין נפק"מ ניט ווען די קביעות ההנהגה איז געשאפן געווארן — צי בתחילת הבריאה ממש אדער שפעטער⁵⁰; לאחרי ווי ס'איז נקבע געווארן אין דער טבע פון אילני סרק אז זיי זאלן ניט ארויס-געבן קיין פירות און אז די חיות רעות זאלן מזיק זיין און די אילנות וחיות פירן זיך אזוי טויזנטער יארן בלי שינוי — איז דאס „מנהגו של עולם“. און אויב עס ווערט א שינוי, זיי פירן זיך היפך הנהגתם, אז דאס ביטול דבר ממנהגו של עולם.

(ס'האט אינגאנצן ניט קיין ארט צו זאגן, אז טבעס דאילני סרק לא נשתנה, אויך בזה"ז זיינען זיי אילנות עושים פירות, נאך דורך א סיבה שחז"ן מהם די גזירה פון דעם אויבערשטן) איז בפועל⁵¹ וואקסן ניט קיין פירות אויף זיי (ועד"ז בנוגע לבע"ח); נאך דער פירוש איז אז נאכן חטא עה"ד איז בטל געווארן זייער פריערדיקער טבע⁵², בזה"ז זיינען זיי בטבעם אילני סרק (און — חיות טור-פוח).

ח. וועט מען דאס פארשטיין בהקדם תוספת ביאור אין דעת הרמב"ם:

דאס וואס דער רמב"ם נעמט אן אז בימות המשיח עולם כמנהגו נוהג איז, לכאורה, ווייל ער האלט ווי די דיעה וואס ער ברענגט⁵³ אז „אין בין העוה"ז לימות המשיח אלא שיעבוד מלכות בלבד“, דעת שמואל אין גמרא⁵⁴.

זיינען באוואוסט די קושיות וואס דער לחם משנה⁵⁵ פרעגט אויף דעם: מ'גע-פינט אז דער רמב"ם פסק'נט להלכה בסתירה לזה:

(א) אין גמרא שטייט⁵⁶: ואמר ר' חייא בר אבא אמר ר' יוחנן כל הנביאים כולן לא נתנבאו אלא לימות המשיח אבל לעולם הבא עין לא ראתה אלקים זולתך⁵⁷. ופליגא דשמואל דאמר שמואל אין בין העוה"ז לימות המשיח אלא שיעבוד מלכות בלבד כו'.

און דער רמב"ם פסק'נט⁵⁸ ווי ר' חייא בר אבא (דפליג אשמואל): „אמרו חכמים כל הנביאים כולן לא ניבאו אלא לימות המשיח אבל לעולם הבא עין לא ראתה אלקים זולתך“.

(ב) די משנה זאגט⁵⁹: לא יצא האיש לא בסיף ולא בקשת כו' ואם יצא חייב חטאת. ר' אליעזר אומר תכשיטין הן לו, וחכמים אומרים אינן אלא לגנאי שנאמר⁶⁰ וכתתו חרבותם לאתים וחניתותיהם למזמרות, לא ישא גוי אל גוי חרב

50 והרי אפי' כללות ההנהגה הטבעית שנקבעה באופן ש, לא ישבותו נעששה רק אחר המבול (נח ח, כב).

51 וע"ד כשאין מטר יורד.

52 וי"ל שלכן מותר להרכיב אילני סרק זה על זה אפי' שאינו מיני (רמ"א י"ד סרציה ס"ו). וראה שם ס"ג וש"ך שם ספ"ג. וכ"ה לדעת הרמב"ם — ראה מראה הפנים לירושלמי שבהערה (4) — כי בזה"ז אין בהם כלל הכח והטבע לעשות פירות, ולעת"ל יהי' זה חידוש וביטול טבעם של עכשיו.

53 ה' מלכים פ"ב ה"ב. ה' תשובה ספ"ט.

54 ברכות לד, ב.

55 ה' תשובה פ"ח ה"ו.

56 ישע"י סד, ג.

57 ה' תשובה שם, וכן בפיה"מ סנהדרין פ"י (בהקדמתו ד"ה ועתה אחל) הביא מאמר דר"ח ב"א אר"י וגם הא דאין בין העוה"ז כו'.

58 שבת סג, א.

שלימות השכר איז צו נשמות בגופים) — איז תחיית המתים א באזונדער ענין, ניט קיין „חלק“ פון ימות המשיח:

אָבער לויט שיטת הרמב"ם⁶³, אַז עולם הבא מיינט עולם הנשמות (כלי גופים), און עולם התחי' איז ניט דער תכלית שלימות השכר, נאָר תחיית המתים וועט זיין אין דעם זמן ותקופה פון ימות המשיח איידער די נשמה קומט צו עולם הבא — קומט אויס, אַז לויט שיטת הרמב"ם וועט זיין אַ חידוש במעשה בראשית (תחיית המתים) אין ימות המשיח. איז ווי קען מען זאָגן אַז בימות המשיח לא יבטל דבר ממנהגו של עולם?

דאַרף מען זאָגן, אַז לויטן רמב"ם זיינען דאָס צוויי באַזונדערע ענינים און — אין באַזונדערע זמנים: עס איז דאָ דער ענין וזמן אין ימות המשיח וואָס איז פאַרבונדן מיט ביאת המשיח, און עס איז דאָ אַ באַזונדער ענין וזמן נוסף, וועל-כער וועט נתוסף ווערן לאַחרי תקופת התחלת ימות המשיח. עס וועלן צו-קומען הנהגות, זאָכן וועלכע דער אוי-בערשטער וועט טאָן אין יענעם זמן, כולל אויך ענינים פון שינוי מנהגו של עולם⁶⁴. דאָס וועט זיין אין אַ שפּע-

ולא ילמדו עוד מלחמה (ואי תכשיטין יניהו לא יהו בטלין לעתיד — רש"י). און אין גמרא דאָרט זיינען פאַראַן צוויי דיעות: לויט איין דיעה האַלט אויך ר' אליעזר אַז כלי זיין בטלין לימות המשיח „ופליגא דשמואל . . . מסייע לי' לר' חייא בר אבא“, און לויט אַ צווייטער דיעה האַלט ר' אליעזר אַז אינן בטלין לימות המשיח, „היינו דשמואל ופליגא דר' חייא בר אבא“. אָבער דעת חכמים איז לכו"ע אַז כלי זיין בטלין לימות המשיח, און דעריבער אַם יצא כסיף כו' — חייב חטאת.

און דער רמב"ם פסקנט⁶⁵ ווי די חכמים, וועלכע האַלטן לכל הדעות ניט ווי שמואל, כנ"ל.

ט. איז דער ביאור בזה: לכאורה, ווי זאָגט דער רמב"ם אַז בימות המשיח לא יבטל דבר ממנהגו של עולם און עס וועט ניט זיין קיין חידוש במעשה בראשית — ס'איז דאָך אַ עיקר מייג העיקרים⁶⁶ אַז עס וועט זיין תחיית המתים⁶⁷ (וואָס איז ביטול מנהגו של עולם און חידוש במעשה בראשית)?

בשלמא לויט די שיטות⁶⁸ אַז עולם התחי' איז עולם הבא (און דער תכלית

תשובות וביאורים (קה"ת, ברקלין, תשל"ד) ס"א ע' 57 הערה 23. וש"נ.

63) ה"ל תשובה שם. פיה"מ סנהדרין שם. אגרת תחיית המתים (אות ר'). וראה עבודת הקודש חיב פמ"א בארוכה.

63*) עפ"י יומתק זה שהרמב"ם מפרט בפ"א שם (הובא לקמן בפנים סו"ד): „אל יעלה על דעתך שהמלך המשיח צריך לעשות אותות ומופתים ומחדש דברים בעולם או מחי' מתים — כי נקט

*) אגרות קודש כ"ק אדמו"ר שליט"א כרך ב' ע' 10. המו"ל.

59) ה"ל שבת פ"ט היא (משיעורי הרמב"ם דשבוע זה (תש"ה) — בהחלוקה דג"פ ליום).

60) פיה"מ להרמב"ם סנהדרין שם בסוף הקדמתו.

61) ועד שהוכר בזה אין לו חלק לעוה"ב (משנה סנהדרין שם. רמב"ם ה"ל תשובה פ"ג ה"ו. ובפיה"מ שם ד"ה ועתה אחל: ואין דת ולא דבקות בדת יהודית למי שלא יאמין זה).

62) ראה ראב"ד ה"ל תשובה פ"ח ה"ב ובכ"מ שם. רמב"ן בשער הגמול. וכ"ה ההכרעה בתורת החסידות — ראה לקו"ת צו טו, ג. ש"ש סה, סע"ד. דרמ"צ י"ד, ב (וכ"ה האמת ע"פ הקבלה). וראה

ומחדש דברים בעולם או מחי' מתים וכיוצא בדברים אלו, אין הדבר כך⁶⁷ שהרי ר' עקיבא חכם גדול מחכמי המשנה ה' והוא ה' נושא כליו⁶⁸ של בן כוזיבא המלך והוא ה' אומר עליו שהוא המלך המשיח⁶⁹, ודימה הוא וכל חכמי דורו שהוא המלך המשיח, עד שנהרג בעונות⁷⁰, כיון שנהרג נודע להם שאינו.

טערדיקן זמן⁶⁴ אין ימות המשיח גופא⁶⁵.

ו"ד. ועפ"ז איז מוכן וואס אין אַן פאנג פרק יב, ווען דער רמב"ם שרייבט „אל יעלה על הלב שבימות המשיח יבטל דבר ממנהגו של עולם", ברענגט ער אויף דעם ניט קיין ראי' והוכחה, ווי ער ברענגט אין דעם פריערדיקן פרק⁶⁶ אויף דעם אז משיח דארף ניט באווייזן קיין אות ומופת

— וז"ל: ואל יעלה על דעתך שהמלך המשיח צריך לעשות אותות ומופתים

67 ולכן שולל הרמב"ם (ע"פ הלכה זו) — מרז"ל בדבוקו ולא ה' מורח ודאין וקטלוהו (סנהדרין צג, ב), כ"א „שנהרג בעונות" כדלקמן. וראה לקמן הערה 69.

68 המקור ע"ז — וכן מקור ההיתר לחכם גדול (רב מובהק דכל הדור ופרנס דכל הדור) — ספרי ט"פ ברכה) — להיות נושא כלים — הרי יתרה מזו הנהגת דוד המלך (ש"א טו, כא). ולהעיר שה"ז מלחמת הצלה דכל ישראל ואהיק כו, וקרוב לומר שהי' פקודין בגוף המלחמה לבטל (הגזירות ו) הריגות שיהיו כמה בניי בחיים.

69 לא רק ב.חזקת משיח. וראה לעיל סוס"ד. 69 וראה גם רמב"ם הל' תעניות פ"ה ה"ג: ודימו כל ישראל וגדולי החכמים שהוא המלך המשיח ונפל ביד הרומיים ונהרגו כולם.

בהשגת הראב"ד בהל' מלכים: והלא בן כוזיבא ה' אומר אנא הוא מלכא משיחא ושלחו חכמים לבדקו אי מורח ודאין או לא וכיון דלא עביד הכי קטלוהו' (סנהדרין צג, ב), ובניכ' שם (מגדל עזו, כסף משנה, רדב"ז (בתירוץ שני), לח"מ) תירצו שאגדות חלוקות הן, כי באיכ"ר (עה"פ בלע ה' ולא חמל — ב, ב, וכ"ה בירושלמי תענית פ"ד ה"ה) איתא — דלא כבגמ' — שאומות העולם תירגו ולא חכמים, והרמב"ם פסק כדיעה זו.

ואף דאפושי מחלוקת לא מפשינו, ובפרט מחלוקת במציאות — מי הרג את בן כוזיבא? י"ל דאין מחלוקת במציאות, לכונ'ע (גם לדעת

הכא כל הדברים שאכן יהיו טו"ס בימיה"מ (כמו שתהי' תחיית המתים), אלא שכ"ז הוא ענין נוסף שיהי' בזמן לאחז" בימיה"מ גופא, ואיזו ענינו של המלך המשיח וימיה"מ בתקופה הא' בכפנים. ולהעיר מפרכי הצלחה להרמב"ם: וזאת היא ראי' גמורה על שתהיה"מ נתלית במשיח.

64 ומ"ש הרמב"ם כאגרת תחיית המתים שם: אלא יחי' את המתים בחפצו ורצונו כאשר ירצה ולמי שירצה או בימות המשיח או לפניו או כו' — אינו חולק על מרז"ל ככ"מ שתהיה"מ תהי' בזמן מסויים, כ"א כוונתו שביכולת ה' להחיות המתים (כאשר ירצה) בכל זמן שירצה, וכמובא בניד' וש"ס וכו'.

65 גם בשל"ה (כג, ב) ביאר שלדעת שמואל תהיינה ב' תקופות. אבל כתב „כי אפשר שכוונת שמואל הוא עד כלות אלף הששי הזה אבל אח"כ מודה ששמואל לכל מה שאמרנו", היינו באלף הו' וממשיך „ואפשר אף באלף הששי מודה שמואל לכל מה שאמרנו כו' אמנם הנולדים בקדושה לא ישלט בהם המתים עוד . . . וכן המתים אשר יחיו בביאת משיח כו' אז ישארו חיים וקיימים" (והוא דלא כדעת הרמב"ם).

אבל ע"פ המבואר כפנים מוכרח לומר שגם לדעת הרמב"ם תהי' תקופה הב' באלף הששי, ימיה"מ שבזמן הזה.

66 פ"א ה"ג.

(*) ולכן ה' נושא כליו, ולא משום שהי' אומר עליו שהוא המלך המשיח. ועפ"ז צ"ל בהמשך ל' הרמב"ם „והוא ה' אומר כו' ה"ז ענין נוסף.

(*) בדפוס רומי ר"מ „הגויס". וראה לעיל הערה 5.

(*) ראה ג"כ וז"א קלט, א. וראה שם קלד, א.
(*) ואף שאמר ופליגא דשמואל, י"ל דפליגא ר"ל יש חילוק כי כל אחד מדבר ענין אחר (של"ה וסו).

אע"פ אז אין די צוויי פרקים רעדט דער רמב"ם זועגן צוויי באזונדערע ענינים: אין פרק יא וועגן מלך המשיח עצמו — וואָס ער וועט אויפטאָן און — אופן ביאתו; און בפרק יב — וועגן דעם מצב העולם בימות המשיח — רעדט ער אָבער בפרק יב וועגן דעם מצב העולם און ווי עס איז פאַרבונדן מיט ביאת המשיח,

ובמילא איז די ראי' שבפרק יא לגבי מלך המשיח כחה יפה אויך לגבי דעם וואָס ער רעדט אין פרק יב וועגן דעם מצב העולם בימות המשיח וואָס איז פאַרבונדן מיט ביאתו, ומהם — אז עולם כמנהגו נוהג,

— וואָרום אויב דער גדר פון „ימות המשיח“ וואָלט געווען ביטול מנהגו של עולם וחיידוש במעשה בראשית, וואָלט אויסגעקומען, אז דאָס איז ענינו של משיח — ביאתו של משיח ברענגט מיט זיך אז עס זאל זיין ביטול מנהגו של עולם וחיידוש במעשה בראשית, און דעמאָלט וואָלט מען געדאַרפט אַנ־נעמען, אז „משיח צריך לעשות אותות ומופתים ומחדש דברים בעולם“, ובמילא איז דאָס די בחינה ובדיקה פון אמיתותו אז ער איז משיח (וויבאלד אז אין דעם באַשטייט חידושו, כנ"ל);

און וויבאלד אז דער רמב"ם איז מכריח (פון ר' עקיבא וכל חכמי דורו בשייכות לכן כוזבא) אז משיח דאַרף ניט מאַכן קיין אות ומופת, איז דערפון

גברא קטילא (ע"י פס"ד ב"ד קטלו (כרדב"ז לעיל) ואולי יתירה מזה — כשאין ב"ד יכולים לקיים עונש שפסקו מקיימין אותו ע"י אחר (טושי"ע חו"מ סיב ובני"כ שם) — משא"כ להרב"ז דקשה מגט, שאם הגויים מעצמן אנטוהו עד שכתב הואיל והדין נוהג שיכתוב הרי זה גט פסול"א אף שלא בטל (רמב"ם הל' גירושין פס"ב).

ולא שאלו ממנו חכמים לא אות ולא מופת:

הגמ' (הראב"ד) נהרג לפועל ע"י אמות העולם: ולכ"י"ע (גם להרמב"ם**) היו מחכמי הדור שסברו שאינו משיח, וכמו ר' יוחנן בן תורתא שאמר לר' עקיבא: „עקיבא עולש שעבים בלחייך ועדיין בן דוד לא בא“ (ירושלמי ואיכ"ר שם) והס' שלחו לבודקו אם הוא מורה ודאין, וכשראו שאינו מורה ודאין, ולפי דעתם (משא"כ לדעת רע"ק וכן פסק הרמב"ם) הי' סימן שאינו מלך המשיח, ומכיוון שעשה מלחמות עם העמים לפי שחשב שהוא המלך המשיח אף שלא מורה ודאין (כי סבר כר"ע) ונפלו רבים מבני' וכו' — יש לו דין רודף (ראה סנהדרין עג, א. ושי"ג) שצריך להרגו. אבל בפועל אוה"ע הרגוהו. ובסגנון לשון הרדב"ז שם: „ויש לפרש הא דאמרינן בפרק חלק, כיון דחזיוהו דלא מורה ודאין קטלוהו כלומר רפו ידיהם ממנו ובאר הגוים והרגוהו.....“

ומחלוקת הרמב"ם והראב"ד בזה היא.....: לשיטת הרמב"ם (ע"פ דעת רע"ק) שמשיח אינו צריך לעשות אותות ומופתים — הרי פשוט שנהרג לא מחמת שלא הי' מורה ודאין, שהרי גם מופת זה אינו צריך להראות (בתחילת ביאתו). ולכן כתב, שנהרג בנוגות. והראב"ד שפוסק (ע"פ הגמ' סנהדרין ודעת ר"י בן תורתא) שמשיח צריך לעשות אותות ומופתים מיד בתחילת התגלותו — ס"ל שנהרג מחמת שלא הי' מורה ודאין, ואע"פ שבפועל הרגוהו אוה"ע,

** ומ"ש הרמב"ם (בהל' מלכים) „ודימה הוא וכל חכמי דורו שהוא המלך המשיח“ — עכצ"ל שכוונת הרמב"ם היא רק שבתחילה „דימו" כל חכמי דורו שהוא משיח, אבל אח"כ כמה מהם הסיקו שאינו משיח (כמפורש בחז"ל, ככפנים ההערה), אלא שהרמב"ם לא פסק כמותם.

גם י"ל שהרמב"ם ס"ל שרוב חכמי ישראל, או עכ"פ „גדולי החכמים“ (כלשונו בהל' תעניות שם) סברו כרע"ק, ולכן כתב „כל"„ ולהעיר שבא' מכת"י הרמב"ם, הלשון „ודימו הוא וחכמי דורו“, בלי תיבת „כל"„ (ע"ד לשונו בהל' תעניות שם).

*** ובתשובות וחי' מרב סעדי' אבן דנאן (נדפס בתשובות הרמב"ם פאר הדור ס"י רכה, ועוד: ור"ל אמרו בסנהדרין פ"ח שחכמי ישראל הרגוהו על שאמר שהוא משיח והוא לא הי' מזרע דוד. אבל ראה בהפטרות לרות ד.ו.

**** ראה ט"מ, דהא דאמרו בפרק חלק אחיא דלא כשמואל כו' ורבינו סובר כשמואל כו'.

וועלן זיין „פנויין בתורה וחכמתה . . ובאותו הזמן לא יהי' שם לא רעב ולא מלחמה כו' ולא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד ולפיכך יהיו ישראל חכמים גדולים וכו'" — (ועיקר⁷⁴) קיום המצות והלכות התורה איז אין אן עולם וואס כמנהגו נוהג.

יב. ע"פ כהנ"ל וועט מען אויך פאָר-שטיין שיטת הרמב"ם בשייכות די פאָר-שידענע פסוקים ומאמרי חז"ל וועגן די יעודים וכו' דלעתיד:

די יעודים און נבואות וועלכע ריידן וועגן משיח'ן גופא, וואָס ער וועט טאָן און וואָס עס וועט אַרויסקומען בעולם ע"י ביאתו — לערנט דער רמב"ם אַז זיי זיינען ניט קיין ענין פון ביטול מנהגו של עולם. און דערפאָר איז ער מפרש דעם פסוק „וגר זאב עם כבש גו", וואָס שטייט בהמשך צו „ויצא חוטר מגזע ישי גו"⁷⁵, אַז דאָס איז „משל וחידיה".

[און טייטשט אַפּ בפירוש וואָס איז דער משל וחידיה פון דעם פסוק „שיהיו ישראל יושבין לבטח עם רשעי עכו"ם" — ואע"פ וואָס ער איז ממשיך „וכן כל כיוצא באלו הדברים בענין המשיח הם משלים" און זאָגט ניט וואָס די נמשלים זיינען, אדרכה ער פירט אויס „ובימות המלך המשיח יודע לכל לאי זה דבר הי' משל" — וואָרום ער קומט (בעיקר) מסביר זיין אַז אין דעם פסוק וועלכער קומט בהמשך צו „ויצא חוטר גו" מבואר ענינו של משיח, אַז אידן וועלן

מובן ומוכת אַז ביאת משיח ברענגט ניט מיט זיך ביטול מנהגו של עולם⁷⁶.

יא. ועפ"ז איז פאַרשטאַנדיק, אַז דאָס וואָס דער רמב"ם איז מאַרין אין פרק יב בנוגע דעם מצב העולם בימות המשיח — איז דאָס אַלץ בנוגע דעם ענין וזמן אין ימות המשיח וועלכער איז פאַר-בונדן מיט מלך המשיח וביאתו.

דאָס הייסט: פריער — אין פרק יא איז דער רמב"ם מבאר⁷⁷ וואָס עס איז ענינו של מלך המשיח — „המלך המשיח עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות דוד ליושנה לממשלה הראשונה ובונה המקדש ומקבץ נדחי ישראל וחוזרין כל המשפטים כו", ער וועט ברענגען די שלימות אין מצות והלכות התורה⁷⁸.

דערנאָך — אין פרק יב רעדט דער רמב"ם ווי דער מצב העולם וועט זיין בהתאם לזה, ווי ער איז מסיים⁷⁹ אַז אידן

70) ומה שאעפ"כ מתחיל בפי"ב „אל יעלה על הלב שבימות המשיח כו" הרי מדייק וכתב (לא „אל יעלה על הדעת", ע"ד ה'ל' בפ"א שם, כ"א) „על הלב" — שאינו בא לשלול קס"ד בדעת שבימות המשיח יבטל דבר ממנהגו של עולם, כ"א אף שבדעת, עד כמה ששכלו ודעתו משיגים מעלת וענין המשיח (ובמילא — דימות המשיח) — אינו שולט ומושל עד לביטול מנהגו של עולם,

ככ"ז אפשר אשר מצד אה"ר ותשוקת הלב להמעלות ד"שכיל . . ירום ונשא וגבה מאד" (ישעי' נב, ג). וראה רמב"ם ה'ל' תשובה פ"ט ה"ב ולקמן כאן. שער האמונה לאדמהאמצ"פ נ"ז אילך. ביאוה"ז כב, ג) יעלה על לבו שיבטל דבר ממנהגו של עולם. וג"ז בא לשלול. ואכ"מ.

71) ה"א.

72) ראה בארוכה לקו"ש ח"ח ע' 277 ואילך.

ישי"ג.

73) פ"ב הי"ד-ה.

•) ולהעיר שבכת"י ח"מן גם כאן הלשון „על הדעת".

74) להעיר משני הפירושים בענין: והנשיאים הביאו (יומא עה, ט"א). תיב"ע ויקהל לה, כו (רבינו בחיי שם). פרש"י שם מספרי נשא ז, ג. ועוד: חטים שירדו בעבים (מנחות סט, ב. רש"י ותוס' שם). ועוד. 75) ישעי' יא, א ואילך.

די גמרא אין כתובות, עתידין כל אילני סרק שבא"י שיטענו פירות, וואס ווייזט אז דאס איז ניט קיין ענין טבעי, נאר אז ענין מיוחד, און אין א"י דוקא, רעדט וועגן דער ערשטער תקופה, וואס דעמאלט — לדעת מ"ד זה בכתובות — וועט זיין א חידוש (נס) אין ארץ ישראל,

אין תו"כ וואו עס שטייט סתם, אף אילני סרק עתידים להיות עושים פירות, אז אזוי וועט זיין דער טבע פון די אילנות און — בכל העולם, רעדט זיך וועגן דער צווייטער תקופה אין ימות המשיח, וואס דעמאלט וועט זיין א שינוי של חידוש במעשה בראשית, במילא וועט ווערן דער טבע (אויך) פון דעם אילן סרק להוציא פירות.

יד. ועפ"י מובן אז ס'איז ניט קיין סתירה פון דברי הרמב"ם אז, אין בין העוה"ז לימות המשיח אלא שיעבוד מלכותו בלבד, וואס גייט אויף דער ערשטער תקופה פון ימות המשיח, צו זיין פסק אז „כל הנביאים כולן (לא) ניבאו (אלא) לימות המשיח וכו' — וואס גייט אויף דער שפעטערדיקער תקופה אין ימות המשיח.

און ס'איז אויך מובן זיין פסק אז היוצא בכלי זיין בשבת חייב חטאת, ווייל דעם פסוק „וכתתו חרבותם לאתים“, וואס רעדט וועגן דעם מצב בעולם וואס וועט זיין לעתיד לבא, לערנט דער רמב"ם כפשוטו, און ניט דרך משל בלבד — און דאס וועט זיין אין דער שפעטערדיקער תקופה פון ימות המשיח. און היות אז כלי זיין בטלים אין יענער תקופה (עכ"פ) פון דער גאולה, איז עס

ניט האבן קיין בלבולים פון אוה"ע ובמילא „היו פנויין בתורה וחכמתה“ כו"פ⁷⁶;

משא"כ די פסוקים און מאמרי רז"ל וועלכע ריידן ניט בהמשך צו משיח וביאתו, נאר וועגן נבואות וייעודים וואס וועלן זיין לעתיד לבא, כולל די אויבן-דערמאנטע: „השבתי חי' רעה מן הארץ“ און מרז"ל הנ"ל אז אילני סרק עתידים להיות עושים פירות — איז דער רמב"ם טאקע מפרש אז זיי זיינען ניט קיין משל נאר כפשוטם, און דאס וועט זיין אין א שפעטערדיקער תקופה (תקופה אין ימות המשיח גופא)⁷⁷.

יג. ע"פ הנ"ל וועט מען אויך פאר-שטיין דעם חילוק צווישן דעם מאמר אין תו"כ און די מימרא אין כתובות:

76 ולהעיר מדיק לשון הרמב"ם, וכן כל כיוצא באלו הדברים בענין המשיח (ולא ימיות המשיח) הם משלים.

77 ומה שהרמב"ם כתב בפירוש המשניות (סנהדרין בהקדמה לפ' חלק) דמחז"ל שבת (ל, סע"ב) עתידה א"י שתוציא גלוסקאות וכלי מילת, הפי' „לפי שבנ"א אומרים כשימצא אדם דבר מוכן ומזומן פלוני מצא פת אפוי ותבשיל מבושל . . . ולכן קצף החכם הזה שאמר המאמר הזה על תלמידו כשלא הבין דברו וחשב שהוא על פשוטו והשיבו כפי השגתו ולא היתה אותה התשובה תשובה האמתית והרא"י על שלא השיב לו על אמתו — מה שהביא רא"י אל תען כסיל כאולתו. — שמפרש דלא כפשוטו, אף שבפשטות מזה שאחוי ל"י ר"ג משמע שכוונתו כפשוטו —

כי הכתוב „הי פיסת בר בארץ“ (תהלים עב, טז) שממנו למדו ש, עתידה כו"י — כא בהמשך להכתוב (שם, א) לשלמה אלקים משפטיך למלך תן וצדקתך לבן מלך דקאי על מלך המשיח. ועד"ז הוא בנוגע לשאר המימרות בשבת שם לפניו — אף שבכולם אחוי ל"י (שמשמע שהכל כפשוטו), כי בכל הפסוקים מדובר בהמשך לביאת מלך המשיח והגאולה שעל ידו, ולא סתם תיאור מצב שיהי' בעולם בפ"ע.

78 משא"כ בתקופה הא' דימיה"מ, אף שגם אז, לא יהי' שם לא רעב ולא מלחמה (רמב"ם הלי' מלכים ספ"ב) — אין רא"י שכלי זיין יבטלו, כי אם,

א באוויי אז כלי זיין, זיינען ניט קיין תכשיטין.

טו. ע"פ הנ"ל איז פארענטפערט נאך אז ענין:

אין דער גמרא הנ"ל (כל הנביאים לא נתנבאו אלא לימות המשיח כו') ווערט געבראכט בהמשך לזה: ואמר ר' חייא כו' כל הנביאים כולן לא נתנבאו אלא לבעלי תשובה, אבל צדיקים גמורים עין לא ראתה אלקים זולתך, ופליגא דר' אבהו דא"ר אבהו מקום שבעלי תשובה עומדין? צדיקים גמורים אינם עומדין.⁸⁰

און וויבאלד אז אין גמרא ווערן ביידע מימרות פון רחבי"א אר"י געבראכט בהמשך זו לזו — איז משמע אז זיי זיינען שייך איינע צו דער צווייטער. ד.ה.: לשיטתו אז „כל הנביאים כולן לא נתנבאו אלא לימות המשיח כו'“, דארף מען אויך זאגן אז „כל הנביאים כולן לא נתנבאו אלא לבע"ת כו'“ — ניט ווי ר' אבהו (און ניט ווי שמואל).

געפינט מען אבער אז דער רמב"ם, כאטש ער זאגט „אמרו חכמים כל הנביאים כולן לא ניבאו אלא לימות המשיח

כו'“ (כנ"ל ס"ח), פסקינעט ער⁸¹: „אמרו חכמים מקום שבע"ת עומדין אין צדיקים גמורין יכולין לעמוד בו“.

וע"פ הנ"ל איז מובן. ווייל דאס וואס רחב"א אר"י האלט אז צדיקים גמורים זיינען גרעסער ווי בע"ת — איז דאס לשיטתו אז אויך בתחילת ימות המשיח וועט זיין ביטול מנהגו של עולם און אויף דעם „נתנבאו כל הנביאים“;

אבער לשיטת הרמב"ם אז בתחילת ימות המשיח איז עולם כמנהגו נוהג — איז דאס ניט מכריח אז צדיקים גדולים מבעלי תשובה.⁸²

טז. לאחרי כל הנ"ל איז אבער נאך אלץ ניט מוסבר: וויבאלד אז דער גדר פון ימות המשיח (וואס קומט בהמשך צו ביאת המשיח) איז (לדעת הרמב"ם) פארבונדן מיט דעם וואס עולם כמנהגו נוהג — פארוואס איז מוכרח אז בימות המשיח גופא זאל זיין נאך א תקופה וואס דעמאלט וועט זיין ביטול מנהגו של עולם? און (— ועיקר) וואס איז די סיבה נפלאה, וועלכע וועט שאפן און ברענגען א חידוש נפלא — די הנהגה פון דער צווייטער תקופה?

וועט מען דאס פארשטיין בהקדם וואס דער רמב"ם שרייבט אין אגרת תחיית המתים שלו⁸³, אז דאס וואס ער האט מפרש געווען די יעודים דלעתידי (וגר זאב עם כבש וכיו"ב) אז זיי זיינען „משל וחידה“ — „אין דברנו זה

שמכיון שהטובה תהי' מושפעת הרבה וכל המעדינים מצויין כעפר“ (כהמשך לשון הרמב"ם שם) לא יהי' רעב ומלחמה בפועל, אבל לא שישתנה טבע בנ"א, ויבטלו הכלי זיין. ולהעיר מ'קומו נא הנערים וישחקו לפנינו“ (ש"ב ב, יד) — בכלי זיין (חרב) אבל באופן של שחוק (לראות מי מלומד בשימוש בחרב יותר, ועד שפך דם) ולא מלחמה (מצוד"ש שם ועוד). וראה כלים רפכ"ד.

79 וייל דר' אבהו עין לא ראתה אלקים זולתך — על בע"ת נאמר.

80 גירסת הרמב"ם (הל' תשובה דלקמ' בפנים): אין צדיג יכולין לעמוד. וכי' בנדיקס ברכות שם מ'גליון, ובכ"מ בדא"ח, צ"ג אין יכולין לעמוד שם).⁸¹

81 הל' תשובה פי"ז הי"ד.

82 טעמו של הרמב"ם לפסוק כרב אבהו (וכן מובא בפשיטות בכמה מקומות בדא"ח) — ראה לקו"ש חיד"ע 361 ואל"ך.

83 אות ר'.

שטייט אז דער מקדש השלישי איז „בנוי ומשוכלל הוא יגלה ויבוא משמים“⁹², און אין אנדערע ערטער שטייט⁹³ (און אזוי פסק'נט דער רמב"ם⁹⁴) — אז משיח בונה מקדש:

דאָס איז תלוי אין די צוויי אופנים הנ"ל אין דער גאולה, אַז אויב „זכו" איז „יגלה ויבוא משמים“, משא"כ אויב לא זכו וועט זיין דער בנין בידי אדם⁹⁵ (ע"י משיח⁹⁶).

און דאָס וואָס דער רמב"ם פסק'נט בס' היד, ספר הלכות הלכות, אַז עס וועט ניט זיין קיין ביטול דבר ממנהגו

החלטיי⁹⁷ כו' שהם משל", און עס קען זיין אז זיי זאלן נתקיים ווערן כפשוטם⁹⁸.

ולכאורה: לפי הנתבאר לעיל (סעיף יא"ב) איז דאָך מוכרח צו לערנען אז די יעודים וואָס ריידן בשייכות צו משיח וביאתו זיינען ניט קיין ביטול דבר ממנהגו של עולם — ווייל דער גדר פון משיח איז צו אויפטאָן אין דעם עולם ווי ער איז „כמנהגו נוהג" דוקא (כנ"ל)?

י. ויש לומר הביאור בזה:

עס איז ידוע וואָס די גמרא⁹⁹ זאָגט לגבי די סתירת הפסוקים „כתיב" וארו עם ענני שמיא כבר אינש אתה וכתיב¹⁰⁰ עני ורוכב על חמור, זכו עם ענני שמיא לא זכו עני ורכב על חמור" (ועד"ז פאָר-ענטפערט די גמרא¹⁰¹ די סתירות אין אַנ-דערע פסוקים כיו"ב).

דערפון איז מובן לגבי אנדערע ענינים שבימות המשיח, אַז בשעת אידן זיינען אין אַ מצב של „זכו", וועלן אַלע ענינים זיין דעמאלט באופן אחר לגמרי, אופן נסיו¹⁰².

[וואָס דאָס איז איינער פון די אופני התיווך אין דער פלוגתא בנוגע בנין המקדש דלעתיד: בכמה מקומות¹⁰³

ומסיים „וכן מפרש במדרש תנחומא" (ו"ל שהכוונה לתנחומא פקודי יא). זח"א כח, א. ח"ב נט, סע"א. קח, סע"א. ח"ג רכא, א. ל"ש תהלים רמז תתמא כסופו, תתמח כסופו. וראה תנחומא (באבער) בראשית יז (כסופו).

92) ל' רש"י סוכה שם.

93) ירושלמי מגילה פ"א ה"א. ויקר' פ"ט, ו. במדב"ר פ"ג, ב. וראה גם ירושלמי פסחים פ"ט ה"א (תוספתא פסחים פ"ח, ב) — לגי' ופי' המניח מצוה שפ.

94) הל' מלכים רפ"א ובסופו.

95) עפ"ז מתורצת ג"כ הדיעה הנ"ל שהמקדש יגלה ויבוא משמים, ולכאורה: הרי מסופר במדרש (ב"ר ספס"ד) ש. בימי ריביח גזרה מלכות הרשעה שיבנה ביהמ"ק והשיבו כו' והיו מספקין לעולי גולה כסף וזהב וכל צרכם כו' כדי לבנות ביהמ"ק (ולא ציפו שיגלה ויבוא משמים) — ותמוה דעה הנ"ל, שה"ז מעשה רב שיבנה בידי אדם (וראה גם מנ"ח מצוה צה) —

אלא דבימי ריביח ה"י מצב דלא זכו (וכדמוכח מזה גופא שהיו זקוקים לזה שתגור מלכות הרשעה), ולכן ה"י ביהמ"ק נבנה ע"י בניא דוקא.

96) כלשון הרמב"ם שם. והוא דעת ר' אליעזר בויק"ר ובמדב"ר שם — משא"כ בשאר מקומות הנ"ל (הערה 93) לא נאמר שיה"י ע"י משיח דוקא. ובזה מתורץ זה שבימי ריביח רצו לבנות ביהמ"ק בלא משיח — כי זה שמשח (דוקא) יבנה ביהמ"ק הוא חידוש התלמיד ותק — ר"א שה"י לאחר זמן ריביח.

84) כ"ה בתרגום קאפח. ובתרגום ר' שמואל אבן חיבון „אין דברנו זה גזירה".

85) עיי"ש בפרטיות.

86) סנהדרין צה, א.

87) דניאל ז, יג.

88) זכר"י ט, ט.

89) סנהדרין שם.

90) ראה כו"פ (ויד' סק"י סוף בית הספק): אוצר כלום לע"י סנהדרין שם — שבזה תלוי ג"כ אם אליהו בא מאתמול לפני ביאת המשיח. וראה רמב"ם הל' מלכים פ"ב ה"ב.

91) פירשי סוכה מא, סע"א. ר"ה ל, סע"א. וכ"ה נתוס' סוכה שם. שבועות טו, ריש ע"ב ד"ה אין.

אז דער אויבערשטער וועט באווייזן נסים וכו' אויף צו ארויסווייזן די הוספה החביבות און מעלה פון אידן.

[ועד"ז בנוגע דעם תיווך הנ"ל בבנין המקדש דלעתיד: דער פירוש בזה איז (ניט אז דער „משיח בונה משמים" איז בסתירה צו „משיח בונה מקדש", נאר) — אז מצד גדר ההלכה איז דער ענין פון בנין ביהמ"ק א חיוב מצוה אויף אידן, וכמש"נ ועשו לי מקדש⁹⁹ און דערפאר פסקינ'ט דער רמב"ם אז משיח — וואס דורך אים „חזורין¹⁰⁰ כל המשפטים בימיו כשהיו מקודש" און מונין מלך (און דערנאך) בונה ביהמ"ק¹⁰¹ — מלך המשיח וועט דורכפירן די מצוה פון בנין ביהמ"ק:

און דער מצב פון „זכו" טוט אויף א הוספה, אז אין דעם „מקדש דלמטה" יבא און זאל זיך „אנטאן" דער „מקדש דלמעלה", „יבא ויגלה משמים"¹⁰².

יט. ועפ"ז איז מובן דער הכרח אויף דער צווייטער תקופה בימות המשיח — ווארום לאחרי ביאת המשיח (באיזה אופן שהיא), וויבאלד אז אידן וועלן דעמאלט ניט האבן קיין „נוגש ומבטל"¹⁰³ ש „אינן מניחות להן לעסוק בתורה ובמצוות כהוגן"¹⁰⁴, ואדרבה — מ'וועט זיין „פנויין בתורה והכמתה"¹⁰³ ביז אז אפילו „עסק כל העולם" (כל

של עולם — איז עס ווייל דער ענין פון משיח וביאתו והגאולה בכלל — איז א הלכה, הלכה ברורה ופסוקה. און אזוי איז אויך דער אופן אין דעם, אז ער איז ניט תלוי באופן דמעשה בנ"א (משא"כ הגאולה באופן דארר עם ענני שמי" וכיו"ב — וועלכער איז תלוי אין דעם אז ביי אידן איז א מצב פון „זכו" — וואס איז ניט ברור ופסוק, ווייל הכל בידי שמים חוץ מיר"ש"י והרשות לכל אדם נתונה כו'⁹⁸),

און דעריבער איז דער רמב"ם מתאר די גאולה אין דעם אופן ווי ס'איז א הלכה, מוכרח צו זיין (אומאפהענגיק פון דעם מצב פון אידן).

יח. בעומק יותר: דאס וואס דער רמב"ם איז מתאר די גאולה באופן אז עס וועט ניט זיין קיין ביטול דבר ממנהגו של עולם איז (ניט ווייל דער רמב"ם איז מתאר די גאולה אז זי וועט קומען באופן של לא זכו ח"ו, נאר) ווייל דער רמב"ם לערנט, אז דאס וואס חז"ל זאגן אז ווען ס'איז א מצב פון „זכו" וועלן זיין כו"כ עילויים מיט א הנהגה נסית כו', איז דאס אז ענין נוסף אויף עצם גדרו של משיח.

דאס הייסט: מצד גדרו של משיח וביאתו — איז דער סדר פון „עולם כמנהגו נוהג", ווייל דער אויפטו פון ביאת המשיח בהלכה איז — וואס דורך אים וועט זיין די שלימות פון קיום מצות והלכות של תורה (וואס איז פארבונדן מיט אן עולם וואס „כמנהגו נוהג").

נאר בשעת אידן זיינען אין א מצב נעלה פון „זכו", וועט זיין אן ענין נוסף,

99) ראה רמב"ם הל' ביהב"ח בתחלתו: ועשו לי מקדש כו' בנין העתיד להבנות כו'.

100) רמב"ם הל' מלכים רפ"א.

101) רמב"ם הל' מלכים בתחלתו. וראה לקו"ש חט"ז ע' 304 והערה 49 שם.

102) ראה גם לקו"ש ח"ה ע' 418 ואילך ובהנסמן שם.

103) רמב"ם הל' מלכים פ"ב ה"ד.

104) רמב"ם הל' תשובה פ"ט ה"ב.

97) ברכות לג. ב.

98) רמב"ם הל' תשובה רפ"ה.

וביאתו ע"פ הלכה — איז ער מסביר ווי דער מצב העולם וועט זיין אין א זמן (ו)אופן פון „עולם כמנהגו נוהג“ (בהתאם צו ענינו וגדרו של משיח):

אבער אין אגרת תחיית המתים איז ער מוסיף (ביאור בספר היד) אז „אין דברנו זה החלטי“ — ווייל ווען עס איז א מצב פון „זכו“ נאך זייענדיג אין גלות, וועט בפועל זיין — גלייך בתחילת הגאולה — די הנהגה מיוחדת מלמעלה, די הנהגה פון ביטול מנהגו של עולם וכימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות¹⁰⁷.

(משיחות חודש ניסן תשל"ג)

האומות) וועט זיין „לדעת את ה' בלבד ולפיכך יהיו ישראל חכמים גדולים כו' כמים לים מכסים“¹⁰⁵ — וואס דאס איז די שלימות המצב פון „זכו“ — וועט דאך דאס ברענגען מיט זיך בהכרח די (צווייטע) תקופה (אין ימות המשיח גופא), ווען עס וועט זיין ביטול מנהגו של עולם, די הנהגה נסית (כולל דעם ענין היסודי — כלשון הרמב"ם¹⁰⁶ — תחיית המתים).

און דערפאר: אין ספר היד, וואו דער רמב"ם איז מסביר דעם גדר פון משיח

(105) רמב"ם סוף הל' מלכים. וראה לקמן ע' 246 ואילך.

(106) פיה"מ בהקדמתו לפ' חלק: הוא יסוד מיסודי משה רבינו ע"ה. ובתרגום קאפח: מיסודות תורת משה רבינו. וראה לעיל הערה 61 המשך לשונו.

(107) מיכה ז, טו. וראה זח"א השמטות סכ"ה. אה"ת להצ"צ (נ"ך כרך א') ע' תפו סק"ז-ח.

בחוקותי ב

אני מעמיד נביאיי עליהם ומחזירין אותם למוטב תחת כנפיי⁴.

זיינען מפרשים⁵ מבאר, אַז דערמיט פאַרענטפערט דער תורת כהנים די שאלה האמורה — ווי פאסט אַריין „הבאתי אותם בארץ אויביהם“ נאָך „והתודו גו“, וואָס „לצד התשובה אמור“⁶, אַז „הבאתי גו“ איז (ניט ווי עס וואָלט זיך אויסגעוויזן פון פשטות לשון הכתוב — אַ „קללה ופּורענות“, נאָר) „ייעוד טוב ומדה טובה לישראל“.

און וויבאַלד אַז רש"י ברענגט דעם פירוש פון תורת כהנים אויפן פסוק „הבאתי גו“ — „זו מדה טובה לישראל שלא יהיו אומרים כו' אני איני מניחם כו' ומחזירין לתחת כנפיי“ — קומט אויס, אַז רש"י באַוואַרנט דערמיט די שאלה הנ"ל.

אַבער ס'איז אַ דוחק גדול צו זאָגן אַז דאָס (צו פאַרענטפערן די שאלה הנ"ל) איז כּוונת רש"י מיט דעם פירוש, ווייל (נוסף על זה אַז לפי זה האָט רש"י גע- דאַרפט אויך מסביר זיין די פריערדיקע ווערטער בפסוק „אף אני אלך עמם בקרי“ און זאָגן ווי אַזוי דאָס איז אַ „מדה טובה לישראל“⁶, איז) פון דעם פרש"י

א. אין די פסוקים שבפרשתנו, ביים סוף פון דער תוכחה, ווערט געזאָגט: והתודו את עונם ואת עון אבותם גו' והבאתי אותם בארץ אויביהם או אז יכנע לבכם הערל ואז ירצו את עונם. ובפסוק נאָכדעם²: וזכרתי את בריתי יעקב גו'.

פרעגן מפרשים³: וויבאַלד ס'וועט זיין „והתודו את עונם גו“ — תשובה, ווי קומט בהמשך לזה „הבאתי אותם בארץ אויביהם“, ד.ה. אַז דאָס ברענגט עונשים אויף זיי? לכאורה האָט געדאַרפט שטיין גלייך נאָך „והתודו גו“, „וזכרתי את בריתי גו“.

מפרשים ענטפערן דערויף פאַר- שידענע תירוצים. מען דאַרף אַבער פאַרשטיין: דאָס איז דאָך אַ שאלה לפי פשוטו של מקרא, און מען געפינט ניט אַז רש"י זאָל דאָס באַוואַרענען, פאַר- ענטפערן די שאלה.

לכאורה וואָלט מען געקענט ענט- פערן: אויף „והתודו את עונם ואת עון אבותם“ שטייט אין תורת כהנים: „לצד התשובה הם הדברים שמיד שהם מתודים על עונותיהם מיד אני חוזר ומרחם עליהם שנאמר והתודו כו'“. און דערנאָך, אויפן פסוק „הבאתי אותם בארץ אויביהם“ זאָגט דער תורת כהנים: „זו מדה טובה לישראל שלא יהו ישראל אומרים הואיל וגלינו לבין אומות העולם נעשה כמעשיהם, אני איני מניחם אלא

(4) קרבן אהרן לתורת כהנים.

(5) ראה קרבן אהרן שם לפני' (אות ג) על מ"ש בתוי"כ „לצד התשובה כו“ — שעד עכשיו נשלמו הקללות ומכאן ואילך הוא אומר התקנה להם להמלט מכל זה אחר שיחטאו והיא התשובה כו'. ע"ש.

(6) ראה תוי"כ עה"פ אף אני אלך עמם בקרי. ובקרבן אהרן שם „הם עשו את דיני עראי ולא עזבו אותם לגמרי, אף אני אעשה אותם עראי ולא אעזבו אותם לגמרי“.

(1) כו, מ"מא.

(2) שם, מב.

(3) ראה רמב"ן, עקידה, אברבנאל, כלי יקר, אור

החיים, ועוד.

ב. וועט מען דאָס פאַרשטיין
בהקדים דעם חילוק כללי צווישן פירוש
תורת כהנים און רש"י אין די פסוקים:
אין תו"כ, סיי אויפן פסוק „והתודו
גו'“ און סיי אויפן פסוק „אז יכנע לבכם
הערל“, איז ער מקדים „לצד התשובה
הם הדברים“. ד.ה. אַז דאָ רעדט זיך אַז
אידן האָבן שוין תשובה געטאַן. אָבער
רש"י ברענגט ניט אַראָפּ פון תורת
כהנים דעם ענין „לצד התשובה הם
הדברים“.

לאידך גיסא, אויף די ווערטער „ואז
ירצו את עונם“ איז רש"י מוסיף: „יכפרו
על עונם ביסוריהם“. וואָס דאָס איז ניטאָ
אין תו"כ; גאָנץ פירוש אין „יכנע לבכם
הערל“ — „לצד התשובה הן הדברים“
— פירט אויס דער תו"כ אַז נאָך זייער
תשובה „אני חוזר ומרחם עליהן שנאמר
או אז יכנע לבכם הערל ואז ירצו את
עונם“.

פון די דיוקים הנ"ל זעט מען אַז לויטן
תו"כ איז דאָ געווען תשובה¹¹; משא"כ
לויט רש"י — פשוטו של מקרא — איז
קיין תשובה דאָ נאָך ניט געווען. און
דערפאַר מוז רש"י צוגעבן, אַז די כפרה
אויף די עוונות קומט „ביסוריהם“, ווייל
אידן האָבן ניט תשובה געטאַן.

דאַרף מען פאַרשטיין: וואָס איז דער
הכרח אין פשוטו של מקרא צו לערנען
(ניט ווי דער תו"כ, נאָר) אַז אידן האָבן
ניט תשובה געטאַן. ולכאורה, דער פסוק

אויביהם עד שיכנע לבכם בעבר — כ"א ווי דער
רמב"ן בריינגט פירושו וממשיך און פרעגט עס אָפּ
„ועל דעתי ירמוז כי אחר הידיו כי יביא אותם עד
בארץ אויביהם“.

(11) ראה קרבן אהרן לתו"כ שם ד"ה שמיד הם
מכניעים, מה שהביא מבצל אות אמת.

אויף „והבאתי“ גופא איז מוכח להיפך:
רש"י ברענגט אַ רא"י (אַ) „אני איני
מניחם אלא מעמיד אני את נביאי
ומחזירן כו"י) פון פסוק „והעולה על
רוחכם גו' אם לא ביד חזקה גו'“, וואָס
דערפון איז פאַרשטאַנדיק אַז איידער עס
קומט „והבאתי גו'“ איז נאָך ניט געווען
קיין ענין פון תשובה (און דעריבער פאַ-
דערט זיך אַ „יד חזקה“).

נאָך מער: דאָ גופא איז דער פסוק
ממשך „(והבאתי גו') אז יכנע לבכם
הערל“, ד.ה. אַז ערשט „אז“ — נאָך
„והבאתי גו'“ — וועט זיין „יכנע לבכם
הערל“, דער ענין התשובה. קען מען
דאָר ניט לערנען אין פשוטו של מקרא,
אַז „והבאתי גו'“ איז אַ „יעוד טוב“ שכר
פאַר דער פריערדיקעס „והתודו גו'“ —
תשובה.

והדרא קושיא לדוכתא: וויבאַלד אַז
שוין פריער איז געווען „והתודו את
עונם גו'“, פאַרוואָס זאָל דערנאָך קומען
„אף אני אלך עמם בקרי והבאתי אותם
גו'“ און „אז“ — ערשט דערנאָך —
„יכנע לבכם הערל“¹⁰?

(7) יחזקאל כ, לב-לג.

(8) ואף שגם בתו"כ הביא כל המשך הפסוק ולא
רק בקיצור כפירש"י, הרי מכיון שבתו"כ הרי זה בא
בהמשך להפי' ב„והתודו“, לצד התשובה הם
הדברים כו"י כנ"ל, מובן, שזה בא כהוספה בענין זה
(על אלו שלא התודו, או שלא היתה התשובה כדבעי.
וראה בארוכה במפרשים שבהערה 3.) אבל בפירש"י
הרי לא נאמר לפני זה ההדגשה „לצד תשובה כו"י
כנ"ל. ולהעיר גם מהשינוי בין לשון רש"י והתו"כ:
בתו"כ „ומחזירין אותם למוטב תחת כנפיי“, ובפירש"י
„ומחזירין לתחת כנפיי ומשמיט „למוטב“.

(9) והוא לבי' הפירושים ברש"י ד"ה או א. וראה
מפרשי רש"י. ועוד.

(10) ומובן שע"פ פשוטו (פרש"י) אין לפרש
היפך סדר הכתובים — כמיש' בראב"ע ע"ה"פ אף אני
גו' והבאתי גו' — „כן עשיתי להביאם אל ארץ

להקל מעליהם הגזירות הרעות אבל
ההשיבם לכנם" צריך זכות אבות."

אבער דאס גופא פאדערט הסברה: די
גאנצע — און איינציקע — סיבה אויף
גלות איז — די עוונות (ומפני חטאינו
גלינו מארצנו). און ווי עס שטייט אין
אנהויב פון דער תוכחה¹⁴: ואם לא
תשמעו לי גו'. איז דערפון פארשטאנ-
דיק, אז תיכף ווי עס ווערט בטל די
סיבת הגלות — "עונם", דארף בדרך
ממילא בטל ווערן דער מסובב, דער
גלות, און עס קומט די גאולה.

היינט וויבאלד אז דא איז געווען
„והתודו גו' ירצו את עונם" — פאר-
וואס דארף מען אַנקומען צו „זוכרתי
גו'“ אויף זוכה זיין צו דער גאולה?

ד. דערפון איז רש"י מכריח, אז
כאטש דא האט זיך אויפגעטאן דער
„ירצו את עונם" — איז אבער ביי אידן
גופא ניט געווארן א שינוי. עס איז בלויז
וואס „יכפרו על עונם ביטוריהם", אבער
ניט זיי האבן זיך געביטן¹⁶.

און דערפאר זאגט רש"י אויף „יכנע
לבכם הערל" (ניט ווי אין תו"כ אז דאס
איז אן ענין פון תשובה, נאר) אז דאס
איז א המשך צו „והבאתי גו'", וואס רש"י
איז מפרש (כנ"ל) אז דאס איז א הנהגה

זאגט דאך „והתודו גו' אז יכנע לבכם
הערל" — טא ווי זאגט רש"י אז די
כפרה אויף זייערע עונות איז (ניט ווייל
זיי האבן תשובה געטאן, נאר) „ביטור-
ריהם"?

ג. ויש לומר, אז רש"י לערנט עס אפ
פון דעם וואס עס שטייט גלייך נאך „וואו
ירצו את עונם" — „זוכרתי את בריתי
יעקב גו'", אז דורך זוכרתי וועט קומען
די גאולה (ווי רש"י איז מפרש אז אין די
ווערטער „זוכרתי את בריתי יעקב" איז
מרומו אז אליהו וועט קומען און מבשר
זיין „גאולת בניו").

דלכאורה איז ניט מובן: וויבאלד אז
עס האט זיך שוין אויפגעטאן דער „ירצו
את עונם" — אידן האבן שוין באקומען
א כפרה אויף עונם — פארוואס דארפן
זיי ערשט אַנקומען צו זכירת זכות אבות
אויף צו זוכה זיין צו דער גאולה?

ובפרט ווי רש"י איז מאריך אויף וויפל
מען דארף אַנקומען צו זייער זכות —
„ואם (יעקב) אינו כדאי הרי יצחק עמו
ואם אינו כדאי הרי אברהם עמו"¹², ד.ה.
אז עס קען זיין עס זאל ניט זיין גענוג
דער זכות פון איינעם פון די אבות, נאר
מיועט מוזן אַנקומען צו דעם זכות פון
אלע דריי צוזאמען — איז דאך אוודאי
קשה: איב אפילו אידן דארפן אַנקומען
צו זכות אבות, פארוואס זאל זיין א הוי
אמינא אז זכות יעקב אַליין איז ניט
גענוג, בשעת אידן האבן שוין ניט קיין
עונות!?

אין אור החיים¹³ שטייט: „היודי יועיל

(14) מל' כיוור וכו' — היינו למקומם (בא"י).

(15) כו, יד.

(16) ואולי יש לומר שזהו דיוק לשון רש"י
„יכפרו על עונם ביטוריהם", דלכאורה הקביה מכפר
על עונם ע"י יסורים והוליל, „יתכפר עונם ביטוריהם"
ובלשון הכתוב „ופקדתי בשבט פשעם ובנגעים
עונם" (תהלים פט, לג). אלא שכפרה זו של יסורים
ע"י הקביה היא לאחרי התשובה, כשתשובתו רצויה
לפניו ית', כמו שהאר"ק אה"ז באה"ת פ"א. אבל
בנוד"ד, מכיון שאין זה היסורים שלאחרי התשובה
כנ"ל, נמצא שזהו כאילו „יכפרו" . . . ביטוריהם.

(12) ומקורו בתו"כ. אבל בתו"כ: (א) נאמר בסדר
הפכי (ב) לא נאמר „עמו". ונתבארו השינויים
בלקו"ש חלק ל"ב ע' 168 ואילך.

(13) כו, מב.

אלך גוי והבאתי אותם גוי" נאכן, והתודו את עונם גוי":

כשם ווי, "יכנע לבנם הערל" איז ניט קיין ענין פון תשובה (לויט פרש"י) כנ"ל, נאך א תוצאה פון דער "יד חזקה" מיט וועלכער דער אויבערשטער איז מולך אויף אידן, בארץ אויביהם, עד"ז איז בנוגע, והתודו את עונם ואת עון אבותם, אז דאס איז ניט קיין ענין פון וידוי וואס קומט צוזאמען מיט תשובה, נאך דאס איז א המשך צום פריערדיקן פסוק: בשעת עס וועט זיין א מצב פון "ימקו בעונם גוי ואף בעונות אבותם"¹⁹, וועט עס ברענגען אז אידן וועלן זיך מתוודה זיין אויף עונם ואת עון אבותם. ד.ה. דער וידוי איז ניט קיין אויסדרוק פון זייער רצון צו תשובה, נאך אזוי ווי זיי פילן "יסוריהם" די לידן פון עונם און עון אבותם, זיינען זיי מודה אז עונם איז ניט געווען כדאי, אבער ניט אז עס איז געווען א זינד (א שרץ).

[וע"ד ווי דער כלי יקר²⁰ איז מבאר, אז אויך נאכן וידוי בלייבן זיי, במעלם אשר מעלו ביי, איז דער וידוי, כטובל ושרץ בידו].

ו. דאס איז אבער נאך ניט גלאטיק:

ווי דערמאנט פריער, איז רש"י מפרש דעם פסוק, והבאתי אותם אז, זו מדה טובה לישראל, און פון דעם וואס דאס קומט גלייך בהמשך צו, והתודו את עונם גוי" איז מובן, אז די "מדה טובה לישראל" קומט אלס תוצאה פון "התודו".

איז ניט מובן: אויב מ'זאל זאגן אז דער וידוי איז א תוצאה פון די יסורי הגלות

מלמעלה אין אז אופן פון "ביד חזקה" אמלוד עליכם, מצד דער "יד חזקה" ווערט, "יכנע לבנם הערל": די יסורים כו' ברעכן די הארץ. אבער דאס איז ניט אז ענין פון תשובה.

און דערפאר מוז מען אנקומען צו זכירת ברית אבות: כדי צו זוכה זיין צו גאולה איז (ניט גענוג צו אראפנעמען די עוונות ביסוריהם, נאך) אידן מוזן נשתנה ווערן. גלות און גאולה זיינען צוויי פארקערטע מצבים, ובלשון הפסוק: אין זמן הגלות איז א הנהגה פון "אלך עמכם בקרי"¹⁷, משא"כ בזמן הגאולה איז "ופנית אליכם", ונתתי משכני בתוכם... והתהלכתי בתוכם"¹⁸ — גילוי און הארת פנים פון דעם אויבערשטן.

דעריבער איז ניט גענוג צו אפווישן די עונות, נאך עס מוז זיין א שינוי אין אידן, זיי זאלן זיין גרייט צו דעם מצב הפכי פון גאולה. און וויבאלד אז דא איז בלויז געווען, "יכפרו על עונם ביטור ריהם" — ווי וועלן אידן קומען צו דער גאולה? איז דער פסוק ממשיך ומבאר, "וזכרתי את בריתי יעקב גוי" — דאס וועט קומען מצד דעם ברית וואס דער אויבערשטער האט כורת געווען מיט די אבות. היות אז עס איז דא א כריתת ברית מיט די אבות, איז דער אוי-בערשטער מקיים זיין הבטחה מיט זייערע קינדער, ניט קוקנדיק אויף זייער מעמד ומצב (מצד עצמם).

ה. ע"פ כל הנ"ל איז אויך פארענט-פערט פארוואס רש"י דארף ניט בא-ווארענען ווי אזוי פאסט דער, אף אני

(19) כו, לוט.

(20) ובארוכה עקידה ואברנאל שם. ועוד.

(17) כו, מא. וראה גם לפני זה, כד, כח.

(18) כו, ט ואילך.

אין חינוך²⁴, אין דעם ביאור „שרשי המצוה“ פון וידוי, גיט ער צו א צווייטן ענין אין וידוי: „גם מתוך הזכרת החטא בפרט יתנחם עליו ויזהר ממנו יותר פעם אחרת“ — ד.ה. דער וידוי העלפט אויף דער ווייטערדיקער תשובה.

ויש לומר, אז מצד דעם ענין אין וידוי, איז דא אן ארט אויף ענין הוידי נאך איידער מ'טוט תשובה שלימה בלבד, ווייל דער וידוי גופא וועט אים ברענגען צו „יתנחם עליו“ וע"ד ווי דער רמב"ם איז מבאר אין הל' תעניות²⁵ דעם תוכן ומטרה פון די ארבעה צומות, וז"ל: „יש שם ימים שכל ישראל מתענים בהם מפני הצרות שאירעו בהן כדי לעורר הלבבות לפתוח דרכי התשובה ויהי זה זכרון למעשינו הרעים ומעשה אבותינו שהי' כמעשינו עתה עד שגרם להם ולנו אותן הצרות, שבזכרון דברים אלו נשוב להיטיב שנאמר והתודו את עונם ואת עון אבותם וגו'“. ד.ה. אז דער „זכרון דברים אלו“ גופא — דאס דערמאנען זיך אויף דעם וואס „מעשינו הרעים ומעשה אבותינו“ האבן גורם געווען „אותן הצרות“ — וועט ברענגען צו „נשוב להיטיב“.

ועד"ז איז דא אן אופן אין וידוי וואס קומט נאך איידער מען טוט תשובה, וואס די מטרה פון דעם וידוי איז, אז דורכדעם זאל זיין „נשוב להיטיב“.

ה. עס איז אבער פאראן נאך אז אופן אין וידוי (לפני תשובה), וואס דאס איז — ווי דער רמב"ם זאגט אין הל' תשובה²⁶ — „המתודה בדברים ולא גמר

אבער ס'איז ניטא דערביי קיין תשובה — ווי דער כלי יקר זאגט „כטובל ושרץ בידו“ — פארוואס זאל דאס ברענגען צו „והבאתי אותם . . . זו מדה טובה לישראל“?

מזו מען זאגן, אז אע"פ וואס דער וידוי איז ניט קיין ענין פון תשובה, איז עס אבער עכ"פ אן ענין טוב וואס איז גורם אז דער אויבערשטער זאל זיך פירן מיט אידן אין אן אופן פון מדה טובה „מחזירן לתחת כנפיו“.

ז. וועט מען דאס פארשטיין בהקדים הביאור אין ענין הוידי ע"ד ההלכה — וואס מען געפינט כמה פרטים אין גדר הוידי:

אין אנהויב הל' תשובה²⁷ פסק'נט דער רמב"ם „כשיעשה תשובה וישוב מחטאו חייב להתודות“, דער וידוי קומט דוקא נאך דעם ווי דער מענטש האט שוין תשובה געטאן. און ווי דער רמב"ם איז מבאר אין דעם פרק שלאח"כ²⁸, אז די זאך פון וידוי איז, וואס ער זאגט ארויס בשפתיו „עניינות אלו שגמר בלבד“. ד.ה. פריער דארף זיין תשובה וואס ענינה איז „ויגמור בלבד שלא יעשה עוד . . . יתנחם על שעבר כו'“²⁹, און נאכדעם ווערן אט די החלטות שבלב („עניינות אלו שגמר בלבד“) ארויסגעבראכט כדיבור דורכזן וידוי.

(21) שכל הלכות תשובה ברמב"ם נלמדות לפי החלוקה דג' פרקים (ליום) במשך שבוע זה דפ' בחוקותי (תשד"מ): יום ג' — פרק א"ג: וכן הלאה. ועד"ז סהמ"צ דלקמן בפנים סעיף י"ב להלומדים סהמ"צ. ולהעיר שבשבוע זו (תשד"מ) כיום ד' חל פסח שני שענינו ענין התשובה — ראה היום יום ע' נג. לקיים חיי"ח שיחה ג' ושיחה ד' לפ' בהעלותך. ועוד.

(22) פ"ב ה"ב.

(23) לשון הרמב"ם שם.

(24) מצוה ססד.

(25) רפ"ה.

(26) פ"ב ה"ג.

בשעת „לא גמר בלבו לעזוב“ איז דער וידוי באופן פון „ושרץ בידו“ (בלבו האט ער א פארבונד מיטן חטא, ער האלט זיך נאך אן איז דער „טומאה“), דערפאר קען ער ניט ווערן טהור „עד שישליך השרץ“, עד שיגמור בלבו כו'.

ט. די הסברה בזה:

דער ענין הדיבור האט אין זיך כמה תכונות:

(א) דיבור ברענגט ארויס, איז מגלה די ענינים וועלכע געפינען זיך אינעווייניק בתוך לבו ומחשבתו של האדם.

(ב) דיבור האט די אייגנשאפט צו ארויסרופן (א תוספת) התעוררות אינעם נושא ותוכן המדובר (ע"ד ווי עס שטייט אין ספרים²⁸, אן בשעת איינער איז בכעס זאל ער ניט ריידן בעת ההיא, ווייל דורך דיבור ווערט נאך מער פאר-שטארקט דער כעס).

(ג) בשעת איינער רעדט ארויס בדיבור א זאך וואס איז פארקערט פון דעם וואס ער פילט און האלט בלבו פנימה, דער-פילט ער בשעת מעשה א רגש פון אי מנוחה ביז א רגש פון בושה. ווייל כאטש דאס ריידן איז בלויז אן ענין חיצוני, ווי באלד אבער אן א מענטש איז במהותו א „מדבר“ (כמבואר בכ"מ²⁹), איז דערי-בער בהכרח אן א זאך וואס ער ברענגט ארויס אין דיבור זאל אים אנרירן און דערפאר מאכט עס אים „ענג“ ווען ער זאגט עפעס אזוינס וואס איז כסתירה צו דעם וואס ער איז מרגיש בלבו.

בלבו לעזוב“ און אזא וידוי פארגלייכט דער רמב"ם צו „טובל ושרץ בידו“.

בהשקפה ראשונה זעט אויס, אן אזא וידוי איז כלל ניט אין גדר וידוי. ווארום היות אן די זאך פון וידוי איז (ווי דער רמב"ם זאגט גלייך פאר דעם, בסיום ההלכה שלפנ"ו), „להתודות בשפתי וולמר עניינות אלו שגמר בלבו“, דארף במילא אויסקומען אן אויב ס'איז ניטא דער „גמר בלבו“ איז אויך ניטא דער גאנצער גדר הוידוי.

אבער לפי זה איז ניט פארשטאנדיק וואס דער רמב"ם גיט דערויף די דוגמא פון „טובל ושרץ בידו“: אויב ס'איז ניטא די-גאנצע זאך פון וידוי, איז דאס כדומה ניט צו אזא וואס איז „טובל נאך דאס איז באופן פון) ושרץ בידו“, נאך צו אזא וואס האט איבערהויפט ניט²⁶ געהאט קיין טבילה²⁷!

דערפון זעט מען, אן דער עצם ענין הוידוי — זאגן בדיבור אן מ'איז באגאנ-גען א חטא — אפילו ווען ס'איז נאך ניטא די החלטה בלב אפצולאזן דעם חטא, איז דאס אליין אן ענין טוב — ס'איז כדוגמא צום ענין הטבילה, וואס איז א פעולה וואס האט דעם כח אויפ-צוטאן טהרה; דער חסרון איז נאך, וואס

²⁶ וראה חינוך (מצוה ססד) „מוטב שלא יתודה על זה“ (אלא ששם קאי במי שעדיין לא השיב „החמס אשר בכפיר“). מדבר קדמות מע' ו' אות י' (בשם הזהר).

²⁷ להעיר מהשינוי בלשון הרמב"ם מלשון הגמרא (תענית טו, א שהובא בכס"מ), שבגמרא: למה הוא דומה לאדם שהופט שרץ בידו שאפי' (ובכס"מ: שאע"פ) טובל בכל מימות שבעולם לא עלתה לו טבילה, ובלשון הרמב"ם „הרי זה דומה לטובל ושרץ בידו“ מודגש יותר שהוידוי הוא דוגמת הטבילה.

²⁸ ראה ספר המאמרים תרנ"ט ע' ה (בשם ר"ח).

²⁹ ראה לקו"ש ח"ו ס"ע 115 ואילך ובהנ"מ שם. ולהעיר מלקו"ש חכ"ב ע' 67 בנוגע לגדר דלשון הרע.

א דריטער ענין אין וידוי איז, אז דער וידוי גופא איז א „מעשה“ של תשובה:³⁴ זאגנדיק בדיבור „אנא השם חטאתי עויתי פשעתי לפניך ועשיתי כך וכך והרי נחמתי ובושתי במעשי ולעולם איני חוזר לדבר הזה“³⁵ (וכיו"ב), אפילו אז דעמאלט איז נאך „לא גמר בלבו לעזוב“, איז עס אבער דאך פועל בשעת מעשה אין מענטשן, ער דערפילט א רגש של בושה על העבר, (אויך אויף דעם וואס זיין דיבור איז ניט בהתאם מיט זיין רגש שבלב). דעריבער ווערט דער וידוי פאררעכנט ווי א מעשה פון טבילה³⁶ (וואס איז — בכלל — מטהר פון טומאה).

יא. ע"פ כל הנ"ל איז פארשטאנדיק אויך וואס לויט רש"י איז דער „והתודו“ ניט קיין ענין פון תשובה (און די כפרה אויף עונות איז „ביסוריהם“) — און ווי דער כלי יקר זאגט (כנ"ל) אז דער וידוי איז „כטובל ושרץ בידו“ — אעפ"כ, האט עס אין זיך א תועלת, וואס דערפאר ברענגט דאס צום „והבאתי גוי“, „זו מדה טובה לישראל כו' ומחזירן לתחת כנפיו“.

(34) להעיר מדרך מצותיך מצות וידוי תשובה פ"א: ע"י החרטה שהוא עקירת הרצון מן החטא בזה מוציא הנפש מן הקליפה כו' אך כדי למחות גופה הוא ע"י וידוי דברים דעקימת שפתיו הוי מעשה ובוה הוא ממחה גופה והי' כלא הי'.

(35) לשון הרמב"ם בריש הל' תשובה „כיצד מתודין אומר“ ומסיים „וזהו עיקרו של דויו“.

(36) עפ"י יומתק לשון המאירי (חבור התשובה מ"א פ"ט (ע' 191)) שלאחרי שמביא דברי הרמב"ם הנ"ל כתב: ומה מאוד נאות נאות המשל לפי הנמשל כי הטבילה במים הוא דמיון על התשובה, ותפיסת השרץ הוא דמיון על היות מחשבתו לשוב לחטא, וכשם שהטובל ושרץ בידו לא תועיל לו הטבילה גם בעת היותו במים כן התשובה בלתי גמר המחשבה בעזיבת החטא לא תועיל גם בעת התשובה כו'.

י"ד. עד"ז זיינען פאראן די דריי ענינים אין ענין הוידוי (בדיבור³⁷):

דער עיקר חיוב פון וידוי איז, כנ"ל ברמב"ם: „להתודות בשפתיו ולומר עניינות אלו שגמר בלבו“ — דער דיבור זאל ארויסברענגען בגלוי די תשובה שבלב. און ווי דער חינוך³¹ איז דאס מבאר מער בארוכה: „לפי שבהודאת העון כפה תתגלה מחשבת החוטא ודעתו שהוא מאמין באמת כי גלוי וידוע לפני הא-ל ב"ה כל מעשהו כו“.

א צווייטער ענין אין וידוי איז, וואס דער וידוי גופא³², אפילו נאך איידער ער מאכט די החלטה גמורה בלבו אפצור-לאזן דעם חטא, דערוועקט ביי אים דעם רגש התשובה, וכנ"ל, אז דיבור איז מעורר דעם רגש הלב³³.

(30) להעיר על השינויים ברמב"ם: בריש הל' תשובה „חייב להתודות . . . זה וידוי דברים . . . וכן בעלי חטאות כו' עד שיעשו תשובה ויתודו וידוי דברים . . . מחוייבי מיתות . . . עד שיעשו תשובה ויתודו. וכן החובל כו' עד שיתודה וישוב כו“. רפ"ב הי"ב: „וצריך להתודות בשפתיו כו“, בה"ג „כל המתודה בדברים“, וכרפ"ז. ולהתודות בפיו מחטאיו כו“. וראה מנ"ח ריש מצוה שסד. ואכ"מ.

(31) מצוה שסד. וראה חובת הלבבות שער הבחינה פ"ה.

(32) להעיר מחידושי בית יעקב על הרמב"ם (מהר"י בי רב, נדפס ברמב"ם הוצאת פרדס) הל' תשובה פ"ב ה"א. ספר יד הקטנה הל' תשובה פ"א הי"ב סק"ד. מהר"ם שיק על תרי"ג מצות מצוה ששה. (33) ע"ד מחז"ל קול מעורר הכוונה (ראה טושו"ע (ואדה"ז) או"ח סס"א ס"ד (ס"ה). ב"י לטאו"ח סק"א. ט"ז שם סק"א.ג. שו"ע אדה"ז שם ס"ג. ר"ח שער הקדושה ספ"ז — הובא בשל"ה שער האיתיות (פכ, ב). וראה אוה"ת וראו עי קעו ואל"ך. סה"מ תרנ"ט ע' ו).

(*) ומתרג' עפ"י ל' הרמב"ם „טובל ושרץ בידו“, שנחשב כטבילה (כדלקמן בפנינים). ומאריכות דבריו משמע שקאי גם במי שאין בלבו שום חרטה כו' (ע"ש). ע"ד אופן הג' שבפנינים.

מדברים הנגררים אחר הקרבן, הוצרכו שבארו זו במכילתא⁴⁰.

אבער ס'איז ניט פארשטאנדיק: ווי אזוי וועט זיין א קס"ד אז וידוי איז נאָר אין א"י ביז אז מ'דארף האָבן א לימוד מיוחד אז עס איז דאָ וידוי אויך אין גלות?

דער חינוך⁴¹ איז דאָס מבאר: ועדיין הייתי אומר שאין הידוי אלא בארץ, כלומר אע"פ שמתודין בלא קרבן מ"מ לא יהי' חייב וידוי אלא בארץ, כי שם עיקר הכפרה ושם הקרבנות ועיקר הכל בה.

אבער דער ביאור פאָדערט הסברה: מצות תשובה אין מצות וידוי זיינען דאָך א חובת הגוף בכל הזמנים — וואָס איז דאָ די נפק"מ וואָס אין א"י איז „עיקר הכפרה ושם הקרבנות“?

וע"פ הנ"ל קען מען דאָס מסביר זיין: וויבאלד אז דער גדר פון חיוב וידוי איז דער ביטוי וגילוי דערפון וואָס „גמר בלבד“, וואָלט געווען א קס"ד, אז אין גלות, וואו עס קען זיין אז דער וידוי איז ניט אינגאנצן מצד התשובה שבלב האדם, נאָר אין דעם איז אריינגעמישט דער צער פון יסורי הגלות, ד.ה. אז וואָס איז גורם זיין וידוי — דער גלות, יסורי הגלות, קומט במילא אויס אז דאָס איז ניט דער ענין פון וידוי אַלס ביטוי פון דער תשובה שבלב, נאָר ע"ד אופן הב' והג' הנ"ל, קען מען דעריבער מיינען אז אזא אופן פון וידוי איז ניט קיין חיוב.

ווייל דער עצם ענין הידוי, אפילו אָן א רגש של תשובה בלב, איז בדוגמת ענין הטבילה. און דעריבער³⁷, אַלס תוצאה דערפון, פירט זיך דער אוי-בערשטער מיט אידן אין אן אופן פון מדת טובה, איז „מחזירן לתחת כנפי“.

יב. ע"פ המבואר לעיל — אָן אין וידוי זיינען דאָ כמה דרגות און אז דער עיקר חיוב פון וידוי איז דער ערשטער ענין שבו, „להתודות בשפתיו ולומר עניינות אלו שגמר בלבד“ (און ניט (אזוי) די אנדערע ענינים אין וידוי וואָס קומען ניט צוזאמען מיט תשובה בלב) — קען מען אויך מסביר זיין אָן ענין תמוה אין ספר המצות להרמב"ם:

אין מצות וידוי ברענגט דער רמב"ם³⁸ פון מכילתא³⁹: יכול בזמן שהם מביאים (קרבן) הם מתודין ובזמן שאין מביאין אין מתודין, תלמוד לומר³⁹ דבר אל בני ישראל והתודו, ועדיין אין משמע וידוי אלא בארץ מנין אף בגלות, תלמוד לומר והתודו את עונם ואת עון אבותם.

איז ניט מובן: בשלמא דאָס וואָס עס איז פאָראַן א קס"ד אז וידוי איז נאָר ווען מען ברענגט א קרבן איז מובן, ווי דער רמב"ם איז דאָרט מבאר לפנ"ז: „ובעבור שבא זה הציווי שהוא והתודו עם חיוב הקרבן הי' עולה במחשבה שאין הידוי לבדו מצוה בפני עצמו אבל הוא

(37) וי"ל שהנהגה זו ד'התודו' בלי רגש ותנועה של תשובה הי' הנהגה ד'אשר הלכו עמי בקר', ולכן אף אני אלך עמם בקרי והבאתי אותם בארץ אויביהם', שמעוררים ע"י ביד חזקה, ולא ע"י גילוי וקירוב.

(38) סהמ"צ מ"ע עג.

(39) כ"ה ברמב"ם, והוא מספרי זוטא נשא ה' ז.

(39') נשא שם, ו"ז.

(40) כ"ה בסהמ"צ שלפינו. ובהוצאת העליר וקאפח בשינויים קצת.

(41) מצוה שסד.

וועט אַבער דערנאָך זיין „ושבת עד ה'א"י": די תשובה וועט זיך מתייחס זיין צו די אידן.

[ויש לומר, אַז דער רמב"ם איז דאָס מדגיש דערמיט וואָס ער שטעלט דעם ענין וועגן דער תשובה בסוף הגלות אין פרק שביעי פון הלכות תשובה, נאָך דעם ווי ער איז מאַריר אין צוויי פרקים⁴⁴ וועגן דעם ענין פון בחירה חפשיית, אַז יעדער איד האָט בחירה חפשיית, און זאָגט דערנאָך אין אַנהויב פון פרק שביעי: „הואיל ורשות כל אדם נתונה לו כו' ישתדל אדם לעשות תשובה ולהתודות כו' — וואָס יש לומר כוונת הרמב"ם בזה⁴⁵:"

די אמיתית ענין פון תשובה איז בשעת זי קומט בבחירתו החפשיית, ובמילא דאַרף דער מענטש זיך משתדל זיין צו טאָן תשובה מצד בחירתו החפשיית און ניט⁴⁶ וואַרטן ביז מען וועט אים מכריח זיין צו טאָן תשובה מלמעלה; און בהמשך לענין זה זאָגט דער רמב"ם „הבטיחה תורה שסוף ישראל לעשות תשובה בסוף גלותו"⁴⁷ — אַז אידן וועלן טאָן אַט די תשובה — אַ תשובה וואָס קומט מצד בחירה חפשיית של האדם].

לערנט מען פון פסוק „והתודו את עונם ואת עון אבותם" אַז אויך דער יודי פון גלות (אע"פ וואָס דערביי איז ניטאָ דער „גמר בלבבו" מיט דער שלימות, וויבאַלד אַז די תשובה קומט בעיקר מצד די יסורי הגלות), אעפ"כ איז אויך אויף אַזאָ יודי דאָ אַ חיוב (צוזאָ-מען מיט תשובה).

יג. עפ"ז — אַז כללות ענין התשובה אין גלות (וואָס קומט מצד די יסורי הגלות) איז ניט דער ענין פון תשובה בשלימותו — וועט מען אויך האָבן אַ הסברה וואָס מען דאַרף אַנקומען צו „וזכרתי גו' אויך לויט די מפרשים אַז „והתודו גו' אַז יכנע לבכם הערל" איז יע אַז ענין פון תשובה:

וויבאַלד אַז די תשובה הויבט זיך אָן, נאָר מצד יסורי הגלות, איז דאָס ניט קיין אמת'ער שינוי אין דער מציאות פון אידן. דאַרף מען דעריבער אַנקומען צו זכות אבות אויף זוכה זיין צו דעם מעמד ומצב פון גאולה.

ועפ"ז יומתק דער חידוש פון דער גאולה העתידה לבא — ווי דער רמב"ם פסקנט⁴² להלכה אַז אין ישראל נגאלין אלא בתשובה און איז דערנאָך ממשך „הבטיחה תורה שסוף ישראל לעשות תשובה בסוף גלותו ומיד הן נגאלין" — שיש לומר כוונת הרמב"ם בזה, אַז תורה איז מבטיח אַז אידן וועלן דערגרייכן צו תשובה מצד זייער מציאות. ד.ה. אע"פ אַז פריער וועט זיין (ווי עס שטייט אין פסוק⁴³ וועלכן דער רמב"ם ברענגט דאַרט⁴⁴) „יבואו עליך כל הדברים גו',

(42) ה'ל' תשובה פ"ז ה"ה.

(43) נצמים ל. א.

(43*) וי"ל שזו שהרמב"ם מביא תחילת הכתוב „וה' כי יבוא עליך כל הדברים גו', הוא רק להביא רא"י שהכתוב מדבר בזמן ד.סוף גלותו.

(44) שם, ב.

(45) פ"ה ופ"ז.

(45*) וראה בארוכה לקריש חלק ל' ע' 199 ואילד.

(46) ולא מיראה ולא מכשלונו כח' (ראה רמב"ם שם רפ"ב).

(47) וי"ל שזהו גם מה שמתחיל הרמב"ם בהלכה ה, כל הנביאים כולן צווי על התשובה ואין ישראל נגאלין אלא בתשובה, דאין ישראל נגאלין אלא בתשובה וז' — צווי על התשובה, שעשיית התשובה היא רק מצד הציווי ועושה זה מצד בחירתו, בדוגמת כללות ענין המצות והעבירות שהאדם עושה מצד בחירתו, כמו שביאר בפ"ה עיי"ש.

בכח עצמם. די יסורי הגלות וועלן בלויז זיין ווי א מעורר, אבער דערנאך קומט די תשובה מצד די אידן גופא⁴⁸.

(משיחות ש"פ בהו"ב תשכ"ח,

ויק"פ תשל"ה)

און דאס איז דער חילוק צווישן דעם ענין ווי ער שטייט אין אונזער סדרה לגבי ווי ער שטייט אין דעם פסוק „ושבת גו“ הנ"ל: בפרשתנו איז דער לשון הפסוק „אז יכנע לבכם הערל“ — דא איז ניט מודגש די פעולה פון אידן (מילתו ערלת הלב), נאר אז דער לב איז א נפעל, וועט נכנע ווערן מצד די יסורי הגלות.

48) וי"ל (ע"ד הרמז עכ"פ) שזהו דיוק הלשון „ומיד הן נגאליו“, שאין צריך עוד דבר אפילו לא זכירת ברית אבות (כבפרשתנו) כדי שיהיו נגאליו, אלא „מיד“ — רק מצד התשובה.

משא"כ אין דער גאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו וועט זיין „ושבת עד ה"א“, די תשובה פון אידן

בחוקותי *

פון כללות דברי הרמב"ם, אלא כל המפורז ממונו במצות אל יפור יותר מחומש" איז לכאורה משמע, אז אויך אין עיני צדקה (מצות הצדקה) דארף א איד געבן ניט מער ווי א חומש פון זיינע נכסים, און אוודאי ניט כל נכסיו.

געפינען מיר אבער, אז דער אלטער רבי איז מאריך אינעם ענין פון געבן צדקה מער פון חומש מנכסיו און אפילו אוועקגעבן אויף צדקה אלץ וואס ער האט — ווי דער אלטער רבי שרייבט אין אגרת התשובה¹¹ בנוגע פודה זיין א תענית מיט געבן געלט אויף צדקה, ואף שיעלה לסך מסויים¹² אין לחוש משום אל יבזבז יותר מחומש, דלא מקרי בזבזו ככה"ג מאחר שעושה לפדות נפשו מתעניות וסיגופים, ולא גרעא מרפואת הגוף ושאר צרכיו¹³.

און אזוי איז דער אלטער רבי מבאר אויך אין אגה"ק¹⁴, אז א איד דארף „מפורז" זיין געלט אויף צדקה אן א גבול בכדי דערמיט צו מתקן זיין (דעם קלקול ופגם דורך) די עבירות וואס ער האט געטאן: און דער אלטער רבי באַ-וואַרנט: ומ"ש המבזבז אל יבזבז יותר מחומש, היינו דוקא במי שלא חטא או שתקן חטאיו . . אבל מי שצריך לתקן נפשו עדיין, פשיטא דלא גרעא רפואת הנפש מרפואת הגוף, שאין כסף נחשב¹⁵,

א. ביים סיום פון הלכות ערכין וחרמים אין ספר „היד" שרייבט דער רמב"ם: לעולם לא יקדיש אדם ולא יחרים כל נכסיו, והעושה כן עובר על דעת הכתוב, שהרי הוא אומר: מכל אשר לו, ולא כל אשר לו, כמו שבארו חכמים¹⁶. ואין זו חסידות אלא שטות, שהרי הוא מאבד כל ממונו ויצטרך לבריות. ואין מרחמין עליו. ובוזה וכיוצא בו אמרו חכמים: חסיד שוטה מכלל מבלי עולם. אלא כל המפורז ממונו במצות אל יפור יותר מחומש¹⁷. ויהי כמו שזו' נביאים מכלכל דבריו במשפט, בין בדברי תורה בין בדברי עולם. אפילו בקרבנות שאדם חייב בהן הרי חסה תורה על הממון ואמרה שביא כפי מסת ידו, קל וחומר לדברים שלא נתחייב בהן אלא מחמת נדרו שלא ינדור אלא כראוי לו, שנאמר¹⁸ איש כמתנת ידו כברכת ה' אלקיך אשר נתן לך.

1 וסיום ספר הפלאה ברמב"ם.

1 פ"ח הי"ג.

2 פרשתנו כו, כח.

3 ערכין כח, א.

4 ראה לקמן סעיף ז והערה 47.

5 סוטה כ, א. ולשיטתי בפירוש המשניות שם (שאינו כבש"ס (בבלי שם כס, ב, ובירושלמי — הובא בתוס' שם)).

6 ולהעיר משניו הפירוש במבלי עולם — ושיטת הרמב"ם — קריא לאדה"ז ה"ל ת"ת פ"ב ס"א.

7 כתובות ג, רע"א. שם סו, סע"ב. ערכין שם. וראה ירושלמי פאה פ"א ה"א.

8 תהלים קיב, ה (ושם: יכלכל) — ובה בהמשך למ"ש לפניו, טוב איש חונן ומלוה¹⁹.

9 וצע"ק שקורא (תהלים) — כתובים נביאים. וראה (מגילה יד, א — בפרש"י ד"ה נבואה. סוטה

מח, ריש ע"ב) דודו נביא ה' (וראה לקו"ש ח"ח ע' 275 הערה 31, וש"ז).

10 ע"פ הכתוב — ראה טז, י"ד.

11 סוף פרשת ראה.

11 פ"ג (צג, א, ומציין (שם ריש ע"ב) לאגדה

דלקמן).

12 ע"ד ה"ל דבר מסויים (ירוש' שקלים פ"א ה"ד. ועוד).

13 סוסיי (קטו, סע"ב ואילך).

14 ע"פ לשון הכתוב — דה"ב ט, כ, ועד"ז במ"א

י, כא.

וכל אשר לאיש יתן בעד נפשו כתיב¹⁵. אין אדם רשאי להחרים כל נכסיו, עאכו"כ שיהא אדם חס על נכסיו.

און דאָס שרייבט דער אַלטער רבי אלס אַן ענין וואָס איז נוגע הלכה למעשה — און ער פירט אויס (דאָרט אין אגה"ת) „נהגו עכשיו כל החרדים לדבר ה' להרבות מאד מאד בצדקה“; און אזוי איז ער אויך מסיים (אין אגה"ק) אַז ער קען מפזר זיין אויף צדקה „בלי גבול“ לתקן עוונותיו כו' צריכין אנו להתנהג כו' בלי גבול“.

ב. וועט עס זיין מובן בהקדם אַ סתירה אין די רייד פון רמב"ם גופא:

אין זיין פירוש אויף דער משנה¹⁷ „אלו דברים שאין להם שיעור . . . גמילות חסדים“ זאָגט דער רמב"ם¹⁸: „מה שאמר בכאן גמ"ח איז לה שיעור, רוצה לומר לעזור אדם בגופו¹⁹, אך שיעזור אותו בממונו — יש לו שיעור, והוא חמישית ממנו, ולא יתחייב לתת יותר מחמישית ממנו, לבד אם עשה כן במדת חסידות“. זאָגט דאָך דאָ דער רמב"ם אַז מצד מדת חסידות האָט אַן אָרט צו געבן צדקה וּגמ"ח מער ווי אַ חומש פון זיין ממון — און אין דער הלכה הנ"ל אין ספר „היד“ שרייבט ער, אַז דאָס מפזר זיין מער פון אַ חומש „אין זו חסידות אלא שטות!“

אויך דאָרף מען פאַרשטיין:

אין דער משנה אין ערכין שטייט²⁰: מחירים אדם מצאנו ומבקריו כו' ואם החרים את כולם אינם מוחרמים, דברי ר"א. א"ר אלעזר בן עזרי' מה אם לגבוה

ד. ה. אַז דער ת"ק האַלט ניט ווי ר' אילא אַז ס'איז פאַראַן אַ שיעור פון חומש, און אַז אדם קען מחרים זיין מער פון אַ חומש בנכסיו; און שיטת ר"א בן עזרי' איז אזוי ווי ר' אילא, אַז ער זאָל ניט מחרים זיין מער פון אַ חומש.

ולפי זה, וויבאַלד אַז אין פירוש המשניות נעמט אַן דער רמב"ם דעת ר' אילא, אַז ס'איז דאָ דער שיעור פון „חמישית ממנו“ — פאַרוואָס זאָגט ער אַז מצד מידת חסידות קען ער געבן „יותר מחומש“, בעת מיר געפינען דעתו כמ"א (בהל' ערכין וחרמין) אַז דער שיעור „אל יבזבו יותר מחומש“ איז שולל דעם „יותר“ אפילו מצד מידת חסידות?

ג. מפרשים²² זיינען מבאר, אַז אין די צוויי מקומות הנ"ל (אין הל' ערכין וחרמין און אין פיהמ"ש) רעדט דער רמב"ם וועגן צוויי אופנים אין צדקה:

(15) איוב ב, ד.

(16) ראה גיטין נב, א (רמב"ם סוף הל' נחלות), שצדקה אין לה קצבה (ובפרשי' שם: בכל שעת קיימי ענייני נמצא נכסיהם כלים).

(17) פאה רפ"א.

(18) מירושלמי פאה שם.

(19) כ"ה גם ברמב"ם הל' אבל רפ"ד.

(20) כח, א.

(21) וז"ה כפי רגמ"ה שם.

(22) בכ"י יוסף יו"ד סרמ"ט סק"א ד"ה ואפשר. וראה גם שו"ת בית דינו של שלמה יו"ד ס"א (מה, ג ואילך). ועוד.

וחרמין והערכין מצות וראוי לו לאדם להנהיג עצמו בדברים אלו כדי לכוף יצרו ולא יהי כלי — והיינו אז אין דער נתינה פון ערכין וחרמין איז מודגש די תועלת פאר דעם נותן²⁸ און ניט דאס וואס דער מקבל (הקדש כו') גויטיקט זיך אין דעם.

משא"כ אין פיהמ"ש, ביי עניני צדקה וגמ"ח, באשטייט דער גדר המצוה דערין וואס די נתינה איז לצורך המקבל, צו ממלא זיין „די מחסורו“ פון דעם עני, ובלשון הרמב"ם²⁹, „מצות עשה ליתן צדקה לעניים כפי מה שראוי לעני“³⁰.

און דעריבער, אין הלכות ערכין וחרמין שרייבט דער רמב"ם בלשון סתמי: אל יפור יותר מחומש (אן קיינע חילוקים ויוצא מן הכלל), אז ער זאל ניט געבן יותר מחומש אפילו מצד מדת חסידות (ווייל אין דעם פאל איז עס, ווי דער רמב"ם איז מדגיש, איבערהויפט ניט קיין מדת חסידות)³¹; משא"כ אין

אין פירוש המשניות רעדט דער רמב"ם וועגן א פאל ווען דער אדם ווערט מחוייב בנתינת צדקה דערפאר וואס ער האט פאר זיך די עניים אדער אנדערע אומללים און זיי זוכן און בעטן הילף, ובלשונו „כשהאדם יראה שבוים שהוא חייב לפדותם כו' או רעבים או ערומים שהוא חייב להשביעם ולכסות מערומיהם כמו שאמר²³ די מחסורו אשר יחסר לו“ — דעמאלט איז „פחות מחמישית ממונו או כפי חמישיתו“ דארף ער געבן מצד החיוב, און מצד מידת חסידות קען ער געבן מער ווי א חומש.

בהל' ערכין וחרמין אבער רעדט דער רמב"ם ווען ער קומט מחלק זיין ממונו לעניים מאליו ומעצמו „דומיא דמקדיש ומחרים“²⁴, און אויף דעם איז חל דער שיעור קבוע פון „חומש“ און מער פון דעם טאר ער ניט געבן אפילו מצד מידת חסידות²⁵.

ד. ויש להוסיף בזה, אז דער חילוק צווישן ב' מקומות הנ"ל ברמב"ם באשטייט ניט (בלוין) אין די צוויי באזונדערע אופנים אין דער מצוה פון צדקה (צי עס זיינען דא עניים נצרכים לפניו אדער ער טיילט צדקה מעצמו) — נאר (אויך) אין דעם אונטערשייד צווישן דעם גדר המצוה פון ערכין וחרמין און דעם גדר פון מצות צדקה²⁶:

דער גדר פון מצות ערכין וחרמין איז, ווי דער רמב"ם איז מסביר דארט אין דער פריערדיקער הלכה²⁷: ההקדשות

(28) ראה גם שו"ע אדה"ו או"ח סקניו ס"ג.

(29) הל' מתנות עניים רפ"ז.

(30) וראה שאילת יעבץ (ח"א סו"ג) דמפשות לו'

הרמב"ם מובן דבידו משגת אין בזה כלל הגבלות דמעשר וחומש וצריך ליתן להעני כדי צרכו גם אם הוא יותר מחומש (אלא שמפיה"מ פאה שם לא משמע כן). ע"ש בארוכה.

וראה גם מכתב כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע (סה"מ תש"ט ע' 21. אגרות קודש שלו ח"א ע' קלח. ועוד) כל מצוה יש לה גבול ומדה כו' ומצות הצדקה אין לה שיעור וכמשי"ב בשו"ע יו"ד סרסמ"ט שיעור נתינה כפי צורך העניים, ב"לג (וראה שם ע' 17. אגרות קודש שם ע' פה).

(31) בשו"ע אדה"ו או"ח שם שכנדי „שתקבע בנפשו מדת רוב חסד כו' (ולא יהי כלי), יפור ויתן ממונו הרבה לעניים כו' — והיינו גם יותר מחומש (אלא של „אחר שתקבע בנפשו מדה זו לא יפור יותר מדאי שזו אינה דרך טובה ותקנת חכמים שלא יבזבו יותר מחומש“). וי"ל דהרמב"ם בהל' ערכין וחרמין מדבר לא בתחילת עבודתו כבדי לקבוע בנפשו כו' (כשו"ע אדה"ו שם) כ"א בסדר ונהנהגה הקבוע, וראוי לו לאדם להנהיג עצמו.

(23) ראה טו, ת.

(24) לשון הברכ"י שם.

(25) וראה ב"י שנסמנו בהערה 22, וזהו החילוק בין מאמר הירושלמי (פאה שם) ודהבבלי (בב' תקומות בכתובות שם).

(26) גם כשאין עניים לפניו — ראה לקמן

הערה 36.

(27) הלכה יב.

(ב) דברי הרמב"ם — אין הלכות דעות³¹, וואו ער פסק'נט „ואסור לו לאדם להפקיר או להקדיש כל נכסיו ויטריח על הבריות“, אז דער איסור איז דוקא ביי „כל נכסיו“ — אנדערש ווי ער זאגט אין הלכות ערכין וחרמין, אז ער זאל ניט אוועקגעבן „יותר מחומש“:

אין הלכות דעות רעדט דער רמב"ם ווי דער אדם דארף זיך פירן כראוי בעניני דעותיו והנהגותיו כו', דעריבער קען ער דאָ ניט פסק'נען ווי אַ כּלל, אַז ער טאָר ניט מפּזר זיין מער ווי אַ חומש — ווייל אין הנהגת האדם זיינען דאָ פּאַלן ווען ער מעג (און דאַרף) געבן מער-ווי-אַ-חומש, ולדוגמא³² — ביי צדקה לעניים (ובפרט ווען דער עני איז עומד לפניו און בעט צדקה לצרכיו כו')::

משא"כ אין הלכות ערכין וחרמין, וואָס מצד דער מצוה פון ערכין כו' האָט בכל אופן ניט קיין אַרט צו מפּזר זיין מער פון אַ חומש, אויך ניט מצד מדת חסידות, כנ"ל.

ו. ע"פ הנ"ל (אז דער ענין פון „אל יפזר יותר מחומש“ ווענדט זיך מצד וועלכן גדר מצוה מען רעדט) — קען מען אויך מבאר זיין לפענ"ד וואָס דער אַלטער רבי זאָגט אַז מ'זאל געבן צדקה ניט בלויז „יותר מחומש“ נאָר נאָכמער, אוועקצוגעבן „כל אשר לאיש“ — וואָס דאָס איז אַ דריטער אופן, דהיינו ניט

פירוש המשניות, וואו עס רעדט זיך וועגן דער מצוה פון צדקה, וואָס גדרה איז צורך העני, איז דאָרט דער רמב"ם מוסיף אַז ער קען געבן אויך מער ווי אַ חומש (כאָטש ער איז ניט מחוייב) — מצד מדת חסידות³².

ה. דערמיט קען מען אויך מבאר זיין דעם שינוי בדברי הרמב"ם אין נאָך צוויי ערטער:

(א) אין הלכות מתנות עניים³³ שרייבט דער רמב"ם: „בא העני ושאל די מחסורו ואין יד הנותן משגת נותן לו כפי השגת ידו וכמה עד חמישית נכסיו מצוה מן המוכרח“: דאָס וואָס דער רמב"ם איז מדייק צו זאָגן דעם צד החיובי אַז ער זאל געבן ביז „חמישית נכסיו“ — און ניט דעם צד שלילי, אַז מער פון אַ חומש זאל ער ניט געבן — איז ווייל מצד דעם גדר פון „הלכות מתנות עניים“, צורך העני — קען ער מוסיף זיין און געבן מער פון חמישית נכסיו (מצד מדת חסידות³⁴).

[ועפ"ז יומתק וואָס אין סוף הל' ערכין וחרמין דערמאָנט דער רמב"ם כלל ניט דעם גאַנצן ענין פון צדקה לעניים, וואָרום באַ צדקה לעניים³⁵ איז (לדעת הרמב"ם) בכלל ניטאָ דער איסור פון אל יבזבז יותר מחומש³⁶].

(32) להעיר מצפּע"נ הל' מת"ע (פ"ט הי"ט). שו"ת

שלמת יוסף (סט"ז אות ג) במש"כ בדעת השאלות.

(33) פ"ז ה"ה.

(34) וכמ"ש בפיהמ"ש פאה שם.

(35) ומש"כ שם „כל המפור ממונו במצות“, הוונת בפשטות לערכין כו' שלפנ"ז, וכמ"ש בהלכה (יב) שלפנ"ז. ההקדשות וחרמין והערכין מצות, או — גם שאר מצות (חוץ מצדקה). — וראה גם סיום לשונו בפיהמ"ש פאה שם „ויתנהו בצרכי מצות“.

(36) גם כשאין עניים לפניו. — ולי. אל יבזבז כו' שבש"ס בבלי (כתובות ג, א. ערכין כה, א) י"ל

דלהרמב"ם אינו מדבר בצדקה לעניים (כפּרש"י שם) אלא בבזבז להקדש (וכו"ב) כמ"ש ברש"י מהדורא קמא (הובא בשטמ"ק שם). וגם בכתובות (סז, סע"ב). „איתני לי חושבנא דצדקה“, אין הכוונה לצדקה לעניים (כלפנ"ז שם „הוה עניא כו") כ"א לשם כללי לכל עניני צדקה שלו (כולל הקדשות כו'). ועצ"ע.

(37) פ"ה הי"ב.

(38) להעיר גם משו"ע אדה"ז שבהערה 31.

און וויבאלד דאָס איז אַן ענין שלו בעצמו, איז פאַרשטאַנדיק אַז ער איז „קודם לממונו“ ובפרט ווען דאָס איז ענין של נפשו (ע"ד פקו"ג), איז דער-פאַר אין דעם ניטאָ קיין שיעור און הגבלה, אויך ניט די הגבלה פון „כל נכסיו“, ווייל „כל אשר לאיש יתן בעד נפשו“⁴³.

ז. ויש לומר, אַז די דריי אופנים אין נתינת ממונו איז דאָ דוגמתם, זיי שפיגלען זיך אָפּ בפנימיות הענינים, אין די דריי כללות/דיקע דרגות אין עבודת ה'":⁴⁴

דער גדר הנתינה פון מצות ערכין וחרמין ווייזט אויף אַ דרגא אין עבודה, ווען דער מענטש שטייט (נאָך) אין מזידות והגבלות פון זיין מציאות, וכנ"ל בדברי הרמב"ם „ראוי לו לאדם להנהיג עצמו בדברים אלו כדי לכוף יצרו ולא יהי כילי כו'": ער איז דערמיט אויסן ניט (אזוי) צורך הקדש, נאָר תועלת עצמו, וואָס אע"פּ אַז דאָס איז אַ צורך ותועלת פון קדושה, צו כופה זיין דעם יצר און זיינע מדות („לא יהי כילי"), אעפ"כ איז דאָס פאַרט צוליב זיך ע"ד לשון הש"ס⁴⁵ אדעתא דנפשי; און ווייל ער שטייט (נאָך) אין דער מדידה והגבלה פון זיין מציאות, דערפאַר איז בהתאם לזה זיין חיוב המצוה — וואָס ווייזט אויף דעם אופן הצוותא וחבור שלו מיטן אויבערשטן (און די המשכה וואָס ער איז ממשיך מלמעלה) — אויך במדידה והגבלה.

נאָר (א) ב"ו אַ חומש³⁹, (ב) אַדער „יותר מחומש“ אָבער מיט דער הגבלה אַז ניט „כל נכסיו“ (ווי דער ראַגאַטשאַווער⁴⁰ איז מבאר: ומשמע שם מדברי רבינו אין פירוש המשניות) דרך כל ממונו אין זה מדת חסידות אבל יתר מחומש שפיר⁴¹ (מותר⁴²) — נאָר (ג) „כל אשר לאיש“:

דאָס וואָס מצד מדת חסידות קען אַ איד געבן „יותר מחומש“ אָבער ניט כל נכסיו (אופן הב') איז נאָך אַלץ פאַר-בונדן מיט דעם גדר מצוה פון צדקה, וואָס ענינה איז צו העלפן דעם עני, אָבער דאָס וואָס דער אַלטער רבי אין אגה"ת און אגה"ק רעדט, איז וועגן אַזאָ נתינה לצדקה וואָס עיקר ענינה איז ניט (נאָר) מצד דעם חיוב צו העלפן דעם עני, נאָר צוליבן חיוב „לתקן נפשו“ און „לפדות נפשו מתעניות וסגיופים“ —

39) להעיר שממ"ש אדה"ז שבנדו"ז, אין לחוש משום אל יבזבו יותר מחומש, משמע, דס"ל שהדין דאל יבזבו הוא גם בצדקה (כדעת הרמ"א — יו"ד סרמ"ט ס"א. וכ"כ אדה"ז בקו"א להל' מכירה שלו ס"ד). דלא כהרמב"ם בפיהמ"ש כו' דס"ל שמצד מדת חסידות יש לתת יותר מחומש.

ולפענ"ד שגם אדה"ז אפ"ל דס"ל כהרמב"ם כאשר בא העני ושואל די מחסורו כו' — שהרי באגה"ת ובאגה"ק (הג"ל) מדובר (לא שהעני בא וכו', כ"א) שהנחון משתדל להרבות בצדקה, שאז חוששין לאל יבזבו יותר מחומש (לולי הצורך לתיקון נפשו).

ועפ"י יומתק שבאגה"ק ט"ז כ' ר"ש „היא רפואת הגוף ונפש ממש, אשר עור בעד עור וכל אשר לאיש יתן בעד נפשו, ולא כתב שאין לחוש משום אל יבזבו כו' — כי שם מדבר אודות החיוב דמצות הצדקה, ליתן ביד מלאה ועין יפה לכל הצטרכות ההכרחיים לדי מחסורי האביונים נקיים אשר עיניהם נשאות אלינו כו', היינו כאשר העני בא ושואל די מחסורו.

40) צפע"נ על הרמב"ם סוף הל' ערכין.

41) וראה בצפע"נ שם (ובהל' מת"ע פ"י הט"ז)

עוד אופנים.

42) וראה גם ס' אגרות קודש אדמו"ר הזקן ע' קל"ה.

43) וכו' משמע בשו"ע אדה"ז או"ח שם: יפור ויתן . . . מדת רוב חסד שנשתבח בה הקב"ה.

44) להעיר מאגה"ק סי"ג (בתחלתו). מאמרי

אדה"ז-פרשיות ח"א ע' שעה ואילך.

45) פסחים סח, סע"ב.

אע"פ אז דאס וואס א איד פארברייט
אויף זיך און טראכט וועגן א צווייטן
אידן איז א תנועה פון ארויסגיין פון
הגבלות מציאותו — איז דאס אבער נאך
אלץ ניט קיין דרגא וואס איז לגמרי
העכער פון מדידה והגבלה; ווארום ביי
אים איז א חשבון ומדידה (עכ"פ) ביחס
צום צווייטן — „כפי מה שראוי לעני“.

למעלה מזה איז דער סוג עבודה
„לתקן נפשו“: וויבאלד דאס איז פאר-
בונדן מיטן עצם מציאות וחי האדם
ממש ע"ד פקוח נפש, איז אין דעם
לגמרי ניט שייך חשבון ומדידה, ובעבור-
תו — די עבודה פון ככל מאדך, וואס
קומט מצד-יחידה-שבנפש (יחידה
לייחדך, וואס איז איין זאך מיט דעם
אויבערשטן אליין) — דעריבער איז
מצד בחי' זו די עבודה פון כלי גבול
ממש⁴⁶, ס'איז ניט שייך קיין חשבון
ומדידה, „כל אשר לאיש יתן בעד נפשו“.

ה. והנה וויבאלד אז מצד דעם גדר
פון מצות צדקה דארף א איד געבן
במדת חסידות אויך „יותר מחומש“
(ובפרט ווען דער עני קומט און בעט
זיינע הצטרכות⁴⁷) — איז מובן, אז כשם
ווי דאס איז במדת והנהגת האדם, אזוי
איז עס אויך (ועאכו"כ) בנוגע דער
צדקה פון דעם אויבערשטן — „לך⁴⁸ ה'
הצדקה“: היות אז אידן זיינען מתפלל,
זיי קומען און בעטן אז דער אויבער-
שטער זאל זיי געבן „די מחסורם“
(„צדקה“), דארף דער אויבערשטער
כביכול, ממלא זיין בקשתם און זיי געבן
„יותר מחומש“, און דאס מיינט מער ווי
א חומש כביכול פון זיינע, פון דעם
אויבערשטן, נכסים!

[ועפ"ז יש לבאר (בדרך רמז עכ"פ)
דעם דיוק לשון הרמב"ם „והעושה כן
עובר על דעת הכתוב שהרי הוא אומר
מכל כו" (א לשון (ואריכות) בלתי
רגילה, דלכאורה האט דער רמב"ם גע-
דארפט זאגן „עובר על מה שנאמר“
וכו"ב):

היות אז דער איד געפינט זיך נאך
בגדר מציאותו, איז דאן זיין עבודה ע"פ
טעם ודעת דקדושה — במעמדו ומצבו
איז ניטא קיין ארט אויף דער עבודה
שלמעלה מטעם ודעת. דעריבער איז
דער רמב"ם מסיים, אז ביי א אידן וואס
האלט נאך ניט ביי אט דער מדריגה איז
„אין זו חסידות (שטות דקדושה, א
הנהגה לפנים משורת הדין)“ אלא
שטות“ (שלמטה מטעם ודעת)⁴⁹.

בשעת א איד בעבודתו גייט ארויס פון
הגבלת מציאותו און ער זוכט ניט (דוקא)
זיין אייגענעם תועלת (אפילו פון
קדושה), נאר ער טראכט וועגן דעם
צווייטן איד'נס צרכים, איז דאס אז
עבודה למעלה ממדידה והגבלה — און
דאס דריקט זיך אויס אין מצות צדקה,
וואס גדרה וענינה איז, אז דער נותן גיט
ניט לתועלת עצמו, נאר (בעיקר) לצרכו
וטובתו של העני⁴⁸; און דעריבער איז
אויך די מצוה (אויך דער צוותא וחיבור
און די המשכה מלמעלה שע"ז) ניט
מדוד ומוגבל אין דעם שיעור פון חומש
דוקא.

46 ראה רמב"ם הל' דעות פ"ה דחסיד הוא
כשתרחק מדעה הבינונית. וראה שו"ע אדה"ז או"ח
שם.

47 להעיר ממרזל (כתובות יג, א). אהניי לי
שטותי לסבא, שטות דקדושה המהפכת שטות
דלעזי. וראה ד"ה באתי לגני השי"ת פ"ה (ודשנת
תשטי — בסה"מ באתי לגני ח"א).

49 בכל הנ"ל להעיר מאה"ק סו"ד שם. ואכ"מ.

50 דניאל ט, ז.

און דאָס מיינט (בפשטות) אַז עס זאַל באַלד מקויים ווערן דער יעוד פון גאולה „כימי צאתך מארץ מצרים“, אַז „לא עיכבו המקום כהרף עין“⁵⁸,

בשעתא חדא וברגעא חדא⁵⁹ גייען אידן אַרויס פון גלות „ואתם תלוקטו לאחד אחד בני ישראל“⁶⁰, „בנערינו ובזקנינו ובננינו ובנותינו“⁶¹ ו„כספם וזהבם אתם“⁶² — „ושב ה' אלקיך (שכינתא בגלותא) את שבותך“, און מען קומט אין ארצנו הקדושה „ארץ אשר גו' תמיד עיני ה'א בה מרשית השנה ועד אחרית שנה“⁶³, און מען איז זוכה לקיום היעודים „אפס“⁶⁴ כי לא יהי' בד אביון גו' „לא“⁶⁵ יהי' שם לא רעב כו' המעד-נים מצויין כעפר כו'“, בגאולה האמי-תית והשלמה, על ידי משיח צדקנו, במהרה בימינו ממש.

(משיחת ש"פ ראה תשד"מ)

און על אחת כמה וכמה ווען דאָס האָט צו טאָן מיט'ן העכסטן און עיקר-דיקן אופן פון צדקה וחסד — פדיון שבויים⁵¹, אויסלייזן די אידן פון גלות דורך דער גאולה שלימה.

און נאכמער דערפון (— אַז אַז ערד), וויבאַלד אַז דאָס איז כביכול נוגע צו דעם אייבערשטן אליין: וואָרום נוסף אויף דעם, וואָס יעדער איד איז אַ „חלק אלקה ממעל ממש“⁵² (און דערפאַר, ווען דער איד (דער „חלק“) איז אין גלות, רירט עס אַז כביכול דעם אייבערשטן), איז דאָך ידוע אַז „שכינתא בגלותא“⁵³, אַז דער אויבערשטער געפינט זיך כביכול אין גלות; וכמש"כ⁵⁴: „ושב ה'א את שבותך“, „והשיב לא נאמר אלא ושב“⁵⁵ — איז דאָך אַוודאי און אַוודאי אַז אין דעם איז כלל וכלל ניטאָ קיינע הגבלות, ווייל „כל אשר לאיש — אין איש אלא הקב"ה, שנאמר“⁵⁶ ה' איש מלחמה⁵⁷ — יתן בעד נפשו“.

51) להעיר מצפ"נ שם: „פדיון שבויים דהיא מצוה מחוייבת שאני, וגם הוי בגדר לאו דלא תעמוד כו'“.

52) איוב לא, ב. ובתניא ר"ב מוסיף תיבת „ממש“.

53) זח"ג ד, ב. טו, סע"א. ועוד.

54) נצבים ל, ג.

55) מגילה כט, א (הובא בפרשי עה"פ שם) —

רשב"י אומר בוא וראה כמה חביבין ישראל כו' — בעל השמחה דיום ג' שבוע זה (בחוקותי תשמ"ו).

56) בשלח טו, ג.

57) סוטה מב, ב. וש"נ.

58) מכילתא ופרשי עה"פ בא יב, מא.

59) כפס"ד הרמב"ם „מיד הו נגאלין“ (הל' תשובה פ"ז ה"ה. ושם בה"ז) „צועק ונענה מיד שנאמר (ישעי' סה, כד) והי' טרם יקרא ואני אענה“.

60) ישעי' כו, יב.

61) בא י, ט.

62) ישעי' ט, ט.

63) עקב יא, יב.

64) ראה טו, ד.

65) רמב"ם סוף הל' מלכים (וספר היד כולו).



הו ס פ ות



א) שיחות תשד"מ – תשמ"ו

ב) מכתבים

1. 2010年10月1日起，凡在中华人民共和国境内销售货物或者提供加工、修理修配劳务以及进口货物的单位和个人，均应按照《中华人民共和国增值税暂行条例》及实施细则有关规定缴纳增值税。

2. 2010年10月1日起，凡在中华人民共和国境内销售货物或者提供加工、修理修配劳务以及进口货物的单位和个人，均应按照《中华人民共和国增值税暂行条例》及实施细则有关规定缴纳增值税。

3. 2010年10月1日起，凡在中华人民共和国境内销售货物或者提供加工、修理修配劳务以及进口货物的单位和个人，均应按照《中华人民共和国增值税暂行条例》及实施细则有关规定缴纳增值税。

הוספות

•

שיחות תשד"מ – תשמ"ו

מפתח

שיחות:

- 229 אחשי"פ (והתוועדויות שלאח"ז) תשד"מ.
- 237 י"א ניסן ואחשי"פ תשמ"ה.
- 249 ש"פ ויקהל ופי שקלים, מבה"ח אד"ש תשמ"ו.
- 261 ש"פ צו ופי פרה תשמ"ו.
- 267 ש"פ שמיני וש"פ תזריע תשד"מ.
- 277 ל"ג בעומר תשד"מ (בעת ה,,פאָראַד"י).
- 297 ש"פ בחוקתי תשמ"ו.

משיחות אחרון של פסח (ובהתוועדויות שלאח"ז) — ה'תשד"מ.
— בדבר לימוד ספר הרמב"ם —

וועלכן ער האָט געשריבן בלשון הקודש:

מ'זאל מחלק זיין דעם ספר לשיעור-רים, ובכל יום זאל מען לערנען על הסדר דעם שיעור יומי ברמב"ם, אזוי אַז אַלע משתתפים זאלן מסיים זיין דעם גאַנצן ספר „יד החזקה" במשך זמן מסויים ביום אחד.

ומה טוב, כמנהג ישראל בכיו"ב — מאַכן דעמולט אַ סיום ברבים, אַ סעודה, אָדער עכ"פּ אַ התוועדות, לגמרה של (משנה) תורה, ו„ברב" עם הדרת מלך⁸.

ב. פון די טעמים ומעלות בזה [נוסף אויף דעם וואָס אַ הוספה בלימוד התורה איז אַ דבר טוב ונכון, ובפרט לימוד תורה דרבים]:

א. בקשר מיט דעם יום הולדת פון דעם רמב"ם בערב פסח¹ — איז מען מציע:

ע"ד ווי דער ענין וואָס מ'האָט מחלק געווען ש"ס² (תלמוד בבלי, ועד"ז — תלמוד ירושלמי), אַז בכל יום ויום זאל מען לערנען אַ שיעור, אזוי אַז מ'זאל מסיים זיין גאַנץ ש"ס במשך זמן מסויים —

וואָלט געווען אַ דבר נכון ביותר אַז מ'זאל אזוי טאָן בנוגע לספר הרמב"ם — ספר „משנה תורה"³, אָדער „יד החזקה", (אָדער ספר הרמב"ם (סתם)), וועלכער איז ספרו העיקרי⁴ — ספר הלכות שלו, און דער איינציקער פון זיינע ספרים

(1) „נולד ערב פסח יום השבת שעה ושליש אחר חצי היום" (סדה"ד ד"א תתקכ"ז. מספר יוחסין מאמר ד (דורות האחרונים)).

ו"ל הדיוק בזמן הולדתו (דבר שלא מצינו בשאר גדולי ישראל), שזהו התאם לתכלית הדיוק דהרמב"ם (בספרו יד החזקה) יותר משאר הפוסקים לפניו ולאחריו. — ולהעיר משבת (ל, סע"א), כמלא נימא, ביב (טו, ב) מקדים רגע כו'.
(2) ראה חגיגה (י, א) „משי" לשי"ם.

(3) כפי שנקרא ע"י הרמב"ם בהקדמתו לספרו.

(4) וי"ל: כשם ש,אנא נפשי כתבית יהבית" (שבת קה, א — כניוסת הע"י), שהקבי"ה הכניס את עצמותו (כביכול) בתורה (ראה לקו"ת שלח מד, סע"ד. אוה"ת יתרו ע' לתקא ואילך), ולכן, ע"י לימוד התורה, אוחי אתם לוקחים רגע כו'. וראה זחי"ב קנו, א. שם קמ, ב) — הרי כן הוא בצדיקים ש,דומין לבוראן" (ב"ר פס"ז, ה. ובכ"מ), שהרמב"ם „הכניס את עצמותו (נפשו) בספרו. ונמצא שעי לימוד ספרו — מאחדים עם עצמות הרמב"ם (לא רק עם שכלו — כדלקמן ס"ב).

(5) כמובן, בהוספה על השיעורי תורה דכל חד וחד לפום שיעורא דילי. וראה לקמן בפנים (ס"ב) בנוגע להלכות הצריכות.

(6) מדחזיל עה"פ (מ"א ג, טו) „ויעמוד (שלמה) לפני ארון ברית ה' גוי' ויעש משה גוי" (שהש"ר פ"א א), ט. קה"ר רפ"א. יליש מלכים רמז קעה). וראה הלכה — רמ"א יו"ד ס"ו רמו (משבת ק"ה, סע"א ואילך), ועד"ז ברמ"א או"ח סתקניא ס"י — לענין סיום מסכת. טור ורמ"א או"ח סתרי"ט — לענין סיום תושב"כ בשמח"ת. ועד"ז י"ל בסיום „משנה תורה" (ראה ל' הרמב"ם בהקדמתו להספר בהטעם לקראת ראש הספר). — ובערב פסח בפרט — סיום מסכת בבבא ברייתא.

(7) ל' הכתוב — משלי יד, כת. וראה אנציקלופדי' תלמודית ערך „ברב עם" ושי"ן.

(8) להעיר שכוי"ב ממפרשי ספר הרמב"ם הכניסו בשם פירושם תיבת „מלך" (משנה למלך: שער המלך: יד המלך: ועוד).

במצות לימוד התורה זיינען פאראן כמה דרגות: (א) „לימוד המביא לידי מעשה שהן הלכות הצריכות לכל אדם לידע אותן לקיים המצוות כהלכתן”¹⁵. (ב) „לידע כל התורה שבכתב ושבע”פ כולה”, וואס אין דעם איז נכלל „כל התלמוד בבלי וירושלמי ומכילתא וספרא וספרי ותוספות וכל המדרשים . . ומדרישי רשב”י כו’ לקיים מצות שמור תשמרון את כל המצוה וגו’”¹⁶, כולל לימוד כל ההלכות, האגדה וסודות התורה כו’”¹⁷. (ג) וויבאלד אז ס’איז דא א מעלה מיוחדת בלימוד הלכות התורה¹⁸ — יש ללמוד¹⁹ אַלע הלכות שבתורה, אויך די וואס אינן נוהגות וצריכות²⁰ (ווייל אין דעם איז ניטא קיין חילוק צווישן הלכות הצריכות און הלכות שאינן צריכות). (ד) לימוד מיוחד כדי לחקוק דברי תורה במוח הזכרוני²¹.

און אין לימוד הלכות (דרגא השלי-שית) — איז דא א מעלה מיוחדת אין ספר הרמב”ם:

דער ספר „משנה תורה” להרמב”ם איז א ספר וועלכער נעמט ארום אַלע הלכות שבתורה — ובלשון הרמב”ם בהקדמתו לספרו זה: „חיבור זה מקבץ לתורה שבעל פה כולה כו’, אדם קורא

(א) דורך דעם וואס אידן לערנען צוזאמען דעם זעלבן ענין אין תורת השם, תורה אחת — פאראייניקן זיי זיך. און — ביז אין א „יחוד נפלא שאין יחוד כמוהו כו’ נמצא כלל כו’”⁹ — כמבואר בתניא¹⁰ אז בשעת איינער לערנט א דבר שכל ווערט ער נתאחד מיט אים ב„יחוד נפלא כו’”. וואס דער-פון איז פארשטאנדיק, אז בשעת עטלעכע לערנען דעם זעלבן ענין בשכל והבנה שלהם, ווערן זיי אַלע נתאחד מיטן זעלבן שכל, במילא ווערן זיי דורך דעם נתאחד ב„יחוד נפלא כו’” אויך זבי”.

און היות אז דאס איז א „יחוד” וואס ווערט אויפגעטאן (ניט דורך א דבר שכל סתם, נאר) דורך תורה, וואס זי איז „נצחית”¹¹ — איז עס א יחוד נצחי.

וואס דאס איז נוסף על הפשוט, אז דורך דעם וואס עטלעכע אידן לערנען דעם זעלבן ענין, קענען זיי זיך צוזאמענרעדן און מפלפל זיין אין דעם, און דורך דעם קומט צו בא יעדערן הבנה אין דעם ענין. און כאַטש אז אין דיעותיהן שוות¹², איז אַבער „ואת והב בסופה”¹³, ווערט צווישן זיי אחדות ושלום דורך דעם זעלבן ענין אין תורה אחת.

(14) אין ספר „משנה תורה” להרמב”ם איז דא א מעלה עיקרית בנוגע למצות לימוד וידיעת התורה כולה. ובהקדים:

(15) הל' ת"ת לאדה"ז פ"ב ס"ט. ושי"נ.

(16) שם פ"א ס"ד. רפ"ב. פ"ב ס"י. ושי"נ.

(17) שם פ"א ס"ד. פ"ב ס"ב. ושי"נ.

(18) ראה מגילה כה, ב — ש„הלכות” (דוקא) נקראות, תגא וכתרה של תורה, ובהמשך לזה — „תגא דבי אליהו כל השונה הלכות בכל יום כו’”. וראה אגה"ק סכ"ט.

(19) כמובן — זוהי דרגא שבין שתי הדרגות שלפני.

(20) ראה ספר אור צדיקים שבהערה 23.

(21) ראה לקוטי קדושים ל, ד, ושם, שבענין זה

— מעלה מיוחדת בסדר קדשים.

(9) תניא פ"ה (ט, ב).

(10) שם.

(11) תניא רפ"ז. ובכ"מ. וראה י"ד הל' יסוה"ת

רפ"ט. הל' מלכים פ"א סה"ג.

(12) ראה ברכות נח, רע"א. סנהדרין לת, א. ועוד.

(13) חוקת כא, י"ד. קידושין ל, ב.

(14) ונוסף על הגיל — ששייך בכל עניני התורה.

האט אליין צעטיילט ספר התניא אויף חלקים קבועים (און עס געהייסן מפרסם זיין), אזוי אז במשך השנה זאל מען מסיים זיין דעם גאנצן ספר.²⁵

האט מען דערפון א פתיחת הדרך אז כאטש ס'איז דא די אפשריות אז א לימוד פון א שיעור קבוע מראש זאל ברענגען צו לימוד באופן שטחי, איז כדאי דאס טאן מצד מעלות הדבר, ובפרט אז מ'קען באווארענען דעם חסרון, כנ"ל.

ד. בהמשך להנ"ל — איז מען מציע, אז דער אופן חלוקת פ"ג ההלכות²⁶

בתורה שבכתב תחלה ואח"כ קורא בזה ויודע ממנו תורה שבעל פה כולה²².

קומט דערפון אויס, אז יעדערער וואס וועט לערנען דעם ספר הרמב"ם²³ — איז מקיים דעם ענין צו לערנען אלע הלכות שבתורה²⁴.

ומפני טעמים אלו (ועוד טעמים) איז א דבר הכי נכון, כנ"ל, צו מחלק זיין דעם ספר הרמב"ם לשיעורים, און בכל יום זאל יעדערער לערנען דעם שיעור קבוע ליום זה, ביז מסיים זיין דעם רמב"ם בזמן מסיים, אלע אין דעם זעלבן טאג.

ג. ואע"פ אז אין יעדן לערנען תושבע"פ בשיעור קבוע מראש, איז אויך דא לכאורה א חסרון — ווייל מצד ההתחייבות אז ער מוז אפֿלערנען יעדן טאג א חלק קבוע און מוז פֿארענדיקן לערנען דעם ענין לזמן מסיים, איז מעגלעך אז דער לימוד וועט זיין לפעמים באופן שטחי —

דארף מען דאס לכל לראש אליין באַ-ווארענען, דורך דעם וואס מ'איז זיך מתבונן, אז מ'לערנט תורת הוי, ובמילא „פֿאסט ניט" אז מ'זאל עס לערנען באופן שטחי.

ועוד ועיקר: מ'האט בכי"ב א הוראה פון כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו: ער

(22) משאיכ בריף ושו"ע וכו' לא הובא כ"כ מצוות שאינן נוהגות בזמן הזה וכי"ב.

(23) ראה ס' אור צדיקים (להר"מ פאפירש) סכ"ב אות יט: צריך אדם להשלים תרי"ג מצות, במעשה, דיבור, ומחשבה, ולכן יש ללמוד יד הגדולה להרמב"ם כ"י שיש בו ביאור התרי"ג. וראה הל' ת"ת שם פ"ב ס"א.

(24) ואף שפסק אדה"ז שיש ללמוד הלכות עם הטעמים — הרי בלימוד ספרו של הרמב"ם עסקינג, דס"ל שיכולים להורות גם בלא לימוד טעמי ההלכות, שלכן חיבר ספרו בלי נתינת טעמים להלכות כלל (ראה אדה"ז קריא להל' ת"ת רפ"ב). וראה בארוכה לקי"ש חלק ל"ז ע"ב 16 ואילך.

(25) אין רא"י מלימוד שיעור חומש היומי — כי בתושב"כ אפילו לא ידע מאי קאמר עולה לתורה ומברך ברכה לפני ולאחר (הל' ת"ת לאדה"ז פ"ב ס"ב).

(26) כמ"ש הרמב"ם בסוף הקדמת ספר היד.

(*) ועד"ז מנה את מספר ההלכות (הכלליות) שבכל ספר (מי"ד הספרים) במנין המצוות ובריש כל ספר, ומנין המצוות שבכל הלכות, ובכמה מקומות בספרו נקט מניא סימן לזכירה (יד מלאכי כללי הרמב"ם אות לד. וראה גם אגרת תחתי' שלו — ע' עד בהוצאת קאפח). וצ"ע למה לא מנה (בכ"כ מקומות) את מספר הפרקים ומספר ההלכות קטנות (כלשונו בסוף ההקדמה) שבכל ספר מי"ד הספרים (ושבכל ספר היד).

ובפרט שחלוקת ההלכות (הקטנות) היא בדיוק ולומדים ממנה להלכה כ"י — ראה לדוגמא — הל' ת"ת לאדה"ז פ"א קור"א ס"א (ג. א נחתרו, א). — וברמב"ם הוצאת פרנקל (ירושלים תשל"ה) תוקן פיסוק ההל' ברמב"ם בכ"י — ראה הקדמת המו"ל לס' זמנים 12, ב.

ומספר הפרקים שבכל הלכות, ושככל ספר שנדפס בסוף כל ספר — צ"ע אם הוא מהרמב"ם, שהרי בכ"כ מהבתי אינו, ואיני בסוף כל ספר (לדוגמא — ספר המדע). ומה שנומצא דף כתי' שבשוליו חתם עליו הרמב"ם שהגיהו מספרו (צילומו נדפס ברמב"ם הוצאת פרדס בסופה) ושם כתב המעתיק גם מספר הפרקים.

הרי לתרץ שינוי הנ"ל — נלפע"ד שהאישור התגהה זו הוא רק על תוכן ההלכות שלו ולא לכל

שנספר הרמב"ם זאל זיין²⁷ באחד מהאר- פנים דלהלן²⁸ ובכולם — כמוכן, בלי נדר:

(א) די התחלה וועט זיין, כבכל עניני תומ"צ, באופן פון זריזין מקדימין²⁹ — ביום א' הסמוך פ' אמור, ז"ך ניסן.

מובן ופשוט אז דער לימוד דארף זיין מתאים ככל האפשרי לרצון (המחבר) הרמב"ם, כולל — לויט דעם סדר שקבע, און דעריבער זאל יעדערער לערנען: די ערשטע פיר טעג — הקדמת הרמב"ם (כולל מנין המצוות וכו'), און בימים שלאח"ז — זאל מען לערנען בכל יום דריי פרקים.

און וויבאלד אז אין רמב"ם זיינען פאראן (ארום) טויזנט פרקים, וועט דעמולט אויסקומען אז מ'וועט מסיים זיין דעם רמב"ם ביום זכאי בנדו"ז (אדער בסמיכות ממש לו) — יום הולדת הרמב"ם (ערב פסח) בשנה הבאה עלינו ועל כל ישראל לטובה, און מ'וועט דעמולט קענען מאכן א חג הסיום ברבים.

— היות אז יום הולדת הרמב"ם איז בערב פסח, קען מען עס דעמולט ניט מאכן³⁰, ובפרט באופן המתאים, ווייל מ'איז דעמולט פארנומען מיט טרדות והכנות לפסח — זאל מען מאכן דעם סיום ברבים — „ברב עם" — בסמיכות לזמן זה, ביום המתאים לפי תנאי המקום וכו'.³¹

28) וכמפורט בה"מורה שיעור" (לב) האופני חלוקה אלו, ודלקמן (סז) — ש"ל בחוברות בפ"ע.

29) פסחים ד, א. וראה אגה"ק סכ"א.

30) יש מתעניין בערב פסח, ועכ"פ ממעטין באכילה — ראה שו"ע אדה"ז א"ח סת"ע (וש"ג) ורי"ס תע"א (וש"ג). — ושם אופנים שמותר ע"פ דין, אבל אין זה מבטל טרדות ההכנות לחג.

31) וראה ש"ך יו"ד סרמ"ז סקכ"ז (מתשובת מהר"ם מ"ינץ סק"י). כשבאין לסוף מסכתא ישיר מעט בסוף עד שעת הכושר יומא דראי לתקן בו

27) אבל לכאורה אין לחלק את ספר היד בין כמה אנשים (ע"ד חלוקת השי"ס בין כמה אנשים, שנחשב כאילו כארי"א מסיים כל השי"ס (ראה שו"ת נחלה לישראל ס"י אות טו). ועוד. ש"ח כללים מערכת מ כלל קצת בסופו. וראה לקו"ש ח"י ע' 267 ובהערות כ"ם. ועוד) — כי [נוסף לזה שבזה חסר הענין דאחדות ישראל ע"י לימוד כולם אותו ענין בתורה, וגם — אין קיום החיוב ללמוד כל הלכות שבתורה]:

ידוע כולל הרמב"ם בספרו יד החזקה (יד מלאכי כללי הרמב"ם א"ו ר'). כללי הרמב"ם שנדפסו בריש ס' היד (וש"ג), שסומך בהלכותיו המאוחרות על מ"ש בהלכות הקודמות בספרו. ונפק"מ להלכה, של-פעמים לא פרט או כתב באופן מסיים כי סמך על מ"ש לפניו בספריו. ואם יחלקו הרמב"ם וכל א' לימוד רק חלק מהרמב"ם ולא על הסדר, אפ"ל טעות בהגנת ההלכה כי לא למד הלכות שלפניו, היפך הכוונה שכולם ילמדו ההלכות בלא טעות (ולהעיר אשר ע"י טעות האחד — חסר בלימוד כל המשתתפים בלימודו).

משא"כ בשי"ס הרי „בתרי מסכתות אין סדר למשנה" (בנוגע להלכה) אף שבכלל יש סדר למסכתות שסידר רבינו הקדוש (כמבואר גם בהקדמת הרמב"ם לפיה"מ ד"ה וחלק השי"ס) — כ"ק קב, א. תוס' ריש מס' בי"מ. ועוד.

פרט בדקדוק (שאינו נוגע להלכה). ל' זכר ונקבה, מ"ס סופית וכי"ב. ועד"ז בנוגע מספר הפרקים.

בכלל אפשריות וסיבת השינויים בין מספרי הפרקים שבסוף הספרים (לדוגמא בסיום הספר — תתקפ"ב פרקים, ובכמה כת"י — תתקפ"א או מספר אחר, וכל אלה אין מתאימים למספר הפרקים שלפנינו — אף) — י"ל, ע"פ הידוע שהרמב"ם כתב ספרו בכמה מהדורות, ושנה וכו' מזול"ז — ראה בצילומים מכת"י הרמב"ם (שנדפסו בהוצאת שולזנינגער בסופה. ועוד) שהרמב"ם העביר (בכמה מקומות) קו על כת"י שלו ובפרט — „שמינ"ך וכתב למעלה, אחד וש"ר ובפרק שלאח"ז לא שינה מספר הפרק, וכי"ב.

(*) ועפ"ז גם מובן שאין מקום להתחיל את לימוד הרמב"ם מפ"ה דהל' יסוה"ת וכי"ב, או לדלג בהפרקים הראשונים — והיז היפך מכלל הרמב"ם שלימוד ספרו צ"ל ע"פ הסדר, וסמך על מ"ש בהלכות לפניו.

פון לימוד התורה לעיונא, און בחיוב פון
„לאפשא לה“³⁴, לחדש כו“:

בשעת מ'לערנט דריי פרקים א טאג
איז שווער צו לערנען אלע הלכות בעיון
ופלפול, וכיו"ב. ביז אז עס קען אויס-
קומען אז דער לימוד זאל זיין באופן
שטחי (כנ"ל ס"ג).

דעריבער איז כדאי — אז די וואס זיי-
נען שייד לזה — זאלן לערנען (אין
צוגאב צו די דריי פרקים בכל יום) איין
הלכה³⁶, עכ"פ איין פרט, פון דעם שיעור
יומי (די דריי פרקים) בעיון ופלפול,
וכו'.

ה. וויבאלד אז אין דעם איז נוגע און
עס איז דא אן ענין עיקרי — אחדות
ישראל (כנ"ל ס"ב) — אחדות כל ישראל
— איז מובן, אז אין דעם לימוד הרמב"ם
דארפן — עס איז כדאי עס זאלן — זיך
משתתף זיין אלע אידן — „נצבים . .
כולכם לפני השם גו“³⁷ — אויך נשים³⁸
וטף, אויך טף בידיעות,

בלשון הכתוב³⁹ — „בנערינו ובזקנינו
גו' בכנינו ובבנותינו“,

[ובפרט אז סאיז דא א מעלה מיוחדת
בשעת קינדער שטייען באחדות (נוסף
על ענין האחדות דכל ישראל, כולכם —
שכולל טפסם³⁷), ווייל „והשיב לב אבות
על בנים — עי' בנים“⁴⁰ — זיי האבן א
השפעה אויף די עלטערן, ווי מ'זעט

(ב) די וואס מפני איזה סיבות איז זיי
ניט מעגלעך צו אפלערנען יעדן טאג
דריי פרקים, איז דא א צווייטער סדר:
לערנען בכל יום איין פרק (אנהייב-
דיק פארדעם — לערנען די הקדמה
בזיך ניסן, כנ"ל).

דאן וועט אויסקומען, אז מען וועט
מסיים זיין דעם רמב"ם בערך אין דריי
יאר ארום — בחודש שבט תשמ"ז [שנת
תשמ"ו — איז א שנה מעוברת], ומה
טוב אז מ'זאל עס מסיים זיין ברבים
ביומא דפגרא בסמיכות לזה.

[ולהעיר פון די צוויי מנהגים בהש-
למת התורה, תושב"כ — אחת לשנה,
אדער אחת לשלש שנים³². ועד"ז — מזה
סמוכין — בנוגע צום רמב"ם — „משנה
תורה“.

— אזוי ווי נחפשוט המנהג אז מ'זאל
מסיים זיין תושב"כ אחת לשנה³³, איז
כדאי אז מען זאל זיך משתדל זיין לער-
נען באופן הא, לסיים הרמב"ם בשנה
אחת; אבער אויב ניט — איז דא דער
צווייטער סדר, כנ"ל].

(ג) ויש להוסיף:

דורך דעם וואס אלע לערנען ג'
פרקים ביום איז דא די מעלה פון אחדות
ישראל און לימוד כל הלכות שבתורה,
אבער דערביי קען פעלן אין דעם חיוב

(34) זהר שבהערה הבאה.

(35) ה'ל' ת"ת לאדה"ז פ"ב ס"ב. וראה זח"א יב, ב.

אגה"ק סכ"ו (קמה, א).

(36) להעיר מהמדה שהתורה נדרשת בה: שדבר
שהי' בכלל יוצא מן הכלל ללמד — מלמד על הכלל
כולו.

(37) נצבים כט, ט"י. וראה לקו"ת ר"פ נצבים.

(38) ראה לקמן ס"ז.

(39) בא י, ט.

(40) מלאכי ג, כד ובפרש"י.

סעודה כו', ולכן מנהג ה'הודיעם (הבעלי בתים)
כשבא הרב לסיים המסכתא כדי שיבואו הב"ב גם כן
לסיומא כו". ובסי' תורת חיים (אויח' סתקנא' סקכ"ז)
מפרש דברי מהר"ם מינץ — „דהוא משום כבוד
התורה שאז יהי' נעשה ביותר הידור ברוב עט לכו
שפיר יוכל לאחר (זמן הסיים) כו“.

(32) רמב"ם ה'ל' תפלה רפ"ג. ממגילה כט, ב.

(33) רמב"ם שם.

די וואס זיינען נאך ניט שייך צו לימוד יד החזקה — זאלן לערנען בכל יום אין ספר המצוות להרמב"ם [וואס איז אויך איבערגעזעצט געווארן בלשון הקודש, ע"י ר' משה בן ר' שמואל אבן תיבון]⁴² — די מצוות וואס זיינען מקביל (פאראַ-לעל) צו די הלכות (ומצוות) וואס דער סוג הראשון לערנט (דריי פרקים א טאג) בספר יד החזקה, וועט עס זיין מעין קיצור פון דער אריכות והרחבה שבספר היד.

ובד' ימים הראשונים (אנהויבנדיק פון ז"ך ניסן) ווען מ'לערנט די הקדמה כו' לספר היד, זאל מען לערנען: ביום א' — א חלק פון דער הקדמה לסהמ"צ, און ביום ב'ד — א חלק פון די י"ד שרשים, כל או"א לפום שיעורא דילי'.

ובהימים ווען אין דעם שיעור אין ספר היד זיינען פאראַן ווייניק מצוות — זאל מען איבער'חזר'ן (חלקים פון) דעם שיעור בספר המצוות המקביל לט' היד⁴³; און נוסף ע"ז משלים זיין (במשך כמה ימים) דעם לימוד אין די י"ד שרשים.

ומובן, אז דער לימוד בסהמ"צ אין שייך צו אלעמען, אויך צו קטנים בידיעות, און קטנים בשנים, נאך די מורים ומדריכים דארפן זיך משתדל זיין דאס צו מסביר זיין לפי ערכם וכו'.

און דורך דעם וועט מען האבן די אחדות פון כל ישראל, כולכם — „בנערינו ובזקנינו גו' בבנינו ובבנותינו" אין לימוד פון דעם זעלבן ענין בתורה

בפועל אז עלטערן גיבן נאך וואס קינדער ווילן, ובשעת עס ווערט אחדות בא די קינדער דורך לערנען די זעלבע ענינים, וועט עס אויך צוגעבן אין אחדות בא די עלטערן].

ו. ווי קען מען אריינציען אויך די אידן וואס זיינען ניט שייך צו לערנען ספר „יד החזקה" — קינדער וועלכע זיינען אינגער פון בן חמש עשרה לגמרא⁴⁴, ובן עשר שנים למשנה⁴⁵, אדער קטנים וקטנות בידיעות וכיו"ב — אזוי אז אלע אידן זאלן נתאחד ווערן צוזאמען דורך לערנען דעם זעלבן ענין בתורה?

י"ל אז דאס האט דער רמב"ם — דער „מורה הנבוכים" וספיקות בדורו ובהדורות שלאחריו — באוואַרנט בעצמא:

בהקדמתו לספר המצוות שלו, שרייבט ער אז ספר המצוות שלו איז ווי א „הקדמה" צום ספר היד, ווייל אין ספר המצוות זיינען אויסגעזעכנט און געבראַכט בניאור קצר אלע תרי"ג מצוות וועלכע ווערן נתבאר בפרטיות און בארוכה בספר היד.

דעם ספר המצוות האט דער רמב"ם געשריבן ניט בלשון הקודש, נאך בלשון המורגל בפי העם (כולל נשים וטף) דזמן ההוא, וואס דאס באווייזט אז דאס איז שייך אויך צו אידן וואס פארשטייען נאך ניט קיין לשון הקודש, כולל אויך די וואס קענען נאך ניט לערנען ספר „יד החזקה" (וועלכן ער האט געשריבן בלשון הקודש).

האט מען עפ"ז אן עצה אז אלע, כולכם — זאלן זיך קענען משתתף זיין אין דעם לימוד דספר הרמב"ם:

(42) ראה תשובת הרמב"ם לאביו דר' משה — ר' שמואל אבן תיבון (מתרגם המורה הנבוכים) — חלקה נדפס בהקדמת קאפח להוצאתו דמו"נ.
(43) ועיי' ההשתתפות בסדר לימוד היד — כניל בפנים.

המצוות האלו, ווייל: (א) תלמוד תורה כנגד כולו⁴⁹, (ב) במתן תורה איז אמירת משה לנשים געווען פאר דיבורו עם האנשים⁵⁰.

ועוד להעיר:

לכאורה צ"ע ממחז"ל אז המלמדה תורה שבעל פה כאילו מלמדה כו"י — אבער מבואר הוא על אתר ע"פ הטעם „מפני שעי"ז נכנס בה ערמומיות“, און בלימוד הלכות פסקות בלי טעמיהן — וואס דאס איז סגנון ס' היד וסהמ"צ (כהדגשת הרמב"ם) — איז דאס כלל ניט שייך, והוי בנדו"ז — כדין תושב"כ.

ובדורות האחרונים — פס"ד כל גדולי ישראל אז עת לעשות להוי כו', און מ'האט געטאן א מעשה בפועל און מ'האט מייסד געווען בתי-ספר פאר בנות ללמדן תושב"כ והלכות הצריכות (כולל — ידיעת השם ואהבתו ויראתו כו', דעות ישרות, תשובה — תוכן ספר המדע שביד).

ויתרה מזו — מעשה רב בהסכמת גדולי ישראל אז נשים מלמדות בבתי-ספר לבנים קטנים כולל הלי' ציצית⁵² וכיו"ב.

ת. לויט די אויבנגעזאגטע טעמים אויף דעם ענין — אחדות ישראל, און חיוב דכאו"א צו לערנען כל הלכות שבתורה — איז מוכן ופשוט אז מ'דארף זיך משתדל זיין אז וואס מערער אידן

(בכללות הענין ובמקורו בתושב"כ — תורת משה) בכל יום.

ז. בהאמו"ה לעיל וועגן השתתפות הנשים בלימוד הני"ל — יש להעיר, אז אויך לא זיי זיינען שייך די צוויי טעמים דלעיל:

(א) די מעלה פון אחדות ישראל: נשים זיינען מחוייב במצות „ואהבת לרעך כמוך“ — כאנשים.

(ב) ידוע הפס"ד אז אויך נשים זיי-נען מחוייב בלימוד התורה ב,הלכות הצריכות להן וכל מ"ע שאין הזמן גרמא וכל מצות לא תעשה כו". און וויבאלד אז „אחכה לו בכל יום שיבוא“ — יש לומר, אז דאס איז אויך כולל א חלק פון די הלכות קרבנות וקדשים (אין רמב"ם), הלכות קרבנות וואס נשים וועלן זיין מחוייב צו ברענגען, אויך קרבן פסח וכיו"ב.

און אויך אויב זיי לערנען שאר ההלכות וועלכע זיי האבן ניט קיין חיוב לערנען, באקומען זיי דערפאר שכר⁴⁶,

וע"פ הפס"ד אז נשים מקיימות ומברכות על מ"ע שפטורות מהן, און אזוי פירן זיך אלע נשים במצוות מסו-יימות (שופר וכו') — קענען זיי מאכן ברכת התורה על לימוד הלכות שאינן צריכות להן⁴⁸, במכ"ש וק"ו מברכת

44) קדושים יט, ית. יד ל' דעות פ"ז ה"ג. סהמ"צ מ"ע רז.

45) הלי' ת"ת לאדה"ז ספ"א. וש"נ.

46) הלי' ת"ת שם. הלי' ת"ת להרמב"ם ספ"א.

47) שו"ע אדה"ז חאו"ח סי"ז ס"ג. וש"נ.

48) ראה שו"ע אדה"ז (חאו"ח סי"ז מ"ז): נשים

מברכות ברכות התורה שהרי חייבות ללמוד מצוות שלהן — שאז חייבות הן בברכת התורה (מפני שחייבות ללמוד מצוות שלהן). ואין זה תלוי ברצונן, משאי"כ בשאר הלכות התורה — הרי לימוד זה תלוי

ברצונן, וכשלומדות — מברכות ברכת התורה (ככפנים).

49) פאה פ"א מ"א.

50) מכילתא — הובא בפרשי — עה"פ יתרו יט, ג. וראה שיחת כ"ק מרי"ח אדמו"ר לנשי ובנות ישראל בעת ביקורו בריגא י"ב"כ אדר תרצ"ד (נדפסה בלקוד כרך ג בסופו — תקעא, ב ואל"ך).

51) הלי' ת"ת לאדה"ז ספ"א (מסוטה כ, א —

במשנה. הלי' ת"ת להרמב"ם ספ"א).

52) ראה שו"ע אדה"ז ארי"ח סי"ז ס"ג בסופו.

טובה בזה⁵⁵, זאל נאכמער ממחר זיין קיום היעוד מיט וועלכן דער רמב"ם איז מסיים וזוחס⁵⁶ ה'ל' מלכים ומלחמו־תיהם⁵⁷ און כל ספרו „יד החזקה": „ולא יהי עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד, ולפיכך יהיו ישראל חכמים גדולים ויודעים דברים הסתומים וישיגו דעת בוראם כפי כח האדם, שנאמר⁵⁸ כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים".

— אנשים נשים וטף — זאלן זיך משתתף זיין אין לערנען דעם רמב"ם בא' מהאופנים הנ"ל, ובמיוחד — מצד אחדות ישראל.

ובפרט בימים אלה, די לעצטע טעג פון גלות — ווען ס'איז במיוחד נוגע אהבת ואחדות ישראל, בכדי לגמרי מבטל זיין סיבת הגלות — דעם היפך פון אהבת ישראל⁵⁹.

ולהעיר ולהציע — אז די וועלכע וועלן וועגן דעם אלעם הערן שפעטער (נאך דעם וואס מ'וועט שוין אנהויבן לערנען די שיעורים) — זאלן זיי דעמולט אנהויבן לערנען דעם שיעור פון יענעם טאג ואילך על הסדר דכל הלומדים, בכדי מאחד זיין כל הלומדי־דים⁶⁰, און בזמן המתאים משלים זיין די פריערדיקע שיעורים.

ט. ויהי"ר אז די הצעה זאל נתקבל ווערן בא יעדן אידן און ביי אלע אידן. און דער לימוד בספר הרמב"ם, ביז סיומו — און נאכמער: שוין די החלטה

(55) ע"ד הפס"ד בשו"ע או"ח סתקע"א ס"ג.

(56) ואמחז"ל הכל הולך אחר החיתום (ברכות יב,

(K)

(57) השם המלא דהלכות אלו — כבהקדמת הרמב"ם (ב.מנין המצות על סדר הלכות הרמב"ם) ובהכותרת בספר שופטים והל' מלכים. ולהעיר דבהכותרת לפרקים יא ויב דהל' מלכים בדפוס ויניציאה רפד. שי — הלכות מלכים ומלחמות ומלך המשיח".

(58) ישעי"א, ט. — ולהעיר: ע"פ מו"נ (ח"ג ספ"א) כתוב זה הוא טעם דהתחלת הלכה זו שבאותו הזמן לא יהי מלחמה וכו', כפשוטו של מקרא: לא ירעו גו' כי מלאה הארץ דעה גו'. — אבל ראה הל' תשובה פ"ט הי"ב. ואכ"מ.

(53) יומא ט, ב.

(54) הדין דחובה. קודם לתשלומין (שו"ע או"ח ר"ס קח) — לכאורה אין שייך בנדודי, כיון שבלימוד ספר הי"ד נוגע הקדימה והאחור, כנ"ל הערה 27.



הדרן

על ספר משנה תורה להרמב"ם

משיחות י"א ניסן* ואחש"פ תשמ"ה

(א) שהטובה תהי' מושפעת הרבה, (ב) וכל המעדנים מצויין כעפר — הם כנגד ב' הענינים שמונה לפניו (א) לא יהי' שם לא רעב ולא מלחמה (ב) ולא קנאה ותחרות:

זה „שהטובה תהי' מושפעת הרבה“ שולל מציאות של רעב ומלחמה — כי אז הרי יש לכל אדם טובה הרבה ואין צורך במלחמה לשלול שלל וכו' להוסיף ברכושו ונכסיו:

אמנם עדיין אין זה שולל הרגש של „קנאה ותחרות“ — כי ידמה במחשבתו שאפשר יש לחברו „טובה“ שאין יודע אודותה וכיו"ב, שזה לא יביאו לידי „מלחמה“ (כיון שאינו יודע מה לשלול לעצמו) אבל מרגיש הוא „קנאה ותחרות“.

ולכן מוסיף הרמב"ם „וכל המעדנים מצויין כעפר“, שחשיבות של כל המעדנים תהי' „כעפר“, דהיינו (כמ"ש הרמב"ם בנוגע להשבתת חמץ) „כדבר שאין בו צורך כלל“.

ומכיון שכל המעדנים הם אצלו „כדבר שאין בו צורך כלל“, שוב לא שייך שום רגש של „קנאה ותחרות“ (בקשר למעדנים — ענינים גשמיים)?

א. בהלכה האחרונה של ספר היד כותב הרמב"ם, וז"ל: „ובאותו הזמן לא יהי' שם לא רעב ולא מלחמה ולא קנאה ותחרות שהטובה תהי' מושפעת הרבה וכל המעדנים מצויין כעפר, ולא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד“.

והנה ידוע שלשון הרמב"ם מדויק הוא בתכליתו. ובלשון דברי הרמב"ם עצמו² (בהקדמתו לספר היד) שחיבורו זה נכתב „בלשון ברורה ודרך קצרה“. ומזה מובן, שאריכות לשון הרמב"ם — „שהטובה תהי' מושפעת הרבה וכל המעדנים מצויין כעפר“ — היא לא כפל לשון³ (ליופי המליצה וכיו"ב), כ"א מלמדנו שני ענינים שיהיו באותו הזמן.

ויש לומר הביאור בזה ובהקדם:

ממ"ש הרמב"ם „שהטובה תהי' כו" (לא — „והטובה כו") מוכח שכוונתו נתינת טעם על הקודמו, דהסיבה לזה ש„לא יהי' שם לא רעב כו" הוא מפני „שהטובה תהי' מושפעת כו“.

ויש לומר, שב' הענינים בהטעם —

(*) בחגיגת סיום מחזור הראשון של לימוד ט' משנה תורה להרמב"ם כפי שנחלק ללמוד ג' פרקים ליום.

(1) יד מלאכי כללי הרמב"ם אות ג. ועוד.

(2) וראה הלי' דעות פ"ב היד: בדי"ת . . יהיו דברי האדם מעטים וענייניהם מרובים . . אם היו הדברים מרובין והענין מועט היז סכלות.

(3) וכפל הלשון „קנאה ותחרות“ — כי „קנאה היא הרגש שבלב, המביא לידי „תחרות“ (בפעל).

(4) ראה גיכ (ובכמה ענינים דלקמו) „הדרן“ על ס' משנה תורה (קה"ת, ברוקליו, י"א ניסן תשמ"ה) — וכמה פרטים נתבארו שם באו"א.

(5) הלי' חמץ ומצה פ"ב ה"ב.

(6) משא"כ ה„טובה“ (סתם) אינה „כעפר“ (שאינו בו צורך כלל) — כי גם בימות המשיח יהי' צורך בדברים גשמיים כדי שיהי' הגוף בריא ושלם שמדרכי (עבודת) השם הוא (רמב"ם הלי' דעות רפ"ד. וכדלקמן בפנים סעיף ד).

(7) ועפ"ז מובן בפשטות זה שהרמב"ם לא הביא שני ענינים אלו („לא קנאה ותחרות“, וכל המעדנים

שנאמר⁹ כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים.

וגם בזה כמה דיוקים, ומהם:

(א) „דברים הסתומים” — מה הם „הדברים הסתומים”, ולמה לא פירש הרמב"ם לאיזה „דברים” הכוונה?

(ב) „כפי כח האדם” — מאי קמ"ל? פשיטא שהאדם יכול להשיג רק כפי כחו ולא יותר, ובפרט כשהמדובר אודות „דעת בוראם”?

(ג) מדוע מעתיק הרמב"ם גם סיום הפסוק „כמים לים מכסים”. ובפרט שבהלכות תשובה, שגם שם¹⁰ מתאר הרמב"ם איך „ש"באותן הימים תרכבה הדעה והחכמה כו" ויביא אותו הפסוק „כי מלאה הארץ גו", לא הביא סיום הכתוב „כמים לים מכסים”.

ד. וי"ל נקודת הביאור בכל זה:

בלשונו „לא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד” שולל הרמב"ם (לא רק „עסק” שאינו „עבודה למקום ביה"א”, כ"א) גם עסק כזה שבזמן הזה (לפני „אותו הזמן”) מחוייבים בו ע"פ תורה והוא ענין של „עבודה למקום ביה"א” — אבל מחמת השינוי שיהי' בעולם „באו" תו הזמן", שוב לא יהי' צורך בעבודה זו, ובמילא „לא יהי' עסק כל העולם (אפילו לא בעבודת ה' אחרת) אלא לדעת את ה' בלבד”.

והביאור:

הלכה זו באה בהמשך למ"ש הרמב"ם בהלכה שלפניו שבימות המשיח יהיו

ב. אמנם, עדיין צריך להבין האריכות בהמשך לשון הרמב"ם „ולא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד”:

יתור לשון זה — „לא . . . אלא” (ולא כתב בקיצור: עסק כל העולם יהי' לדעת את ה' בלבד) — מורה, כידוע, על שלילה נוספת (גם לעיכובא¹¹). ולכאוריה:

לאחרי כתבו שבאותו הזמן (לא רק „שהטובה תהי' מושפעת הרבה”, כ"א עוד זאת) „וכל המעדנים מצויין (חשובין) כעפר”, „כדבר שאין בו צורך כלל” — שלכן אין שייך שום רגש של „קנאה ותחרות”, הרי ישנה רק האפשריות דעסק בענינים שאינם כסוג של „כל המעדנים” — ומהי השלילה הנוספת שמרמזה הרמב"ם ביתור לשונו „לא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת כו”?

יתירה מזו: לא הסתפק הרמב"ם באריכות לשונו זו, אלא מוסיף „(אלא לדעת את ה') בלבד”. שמוזה משמע, דגם לאחרי שידעינו ש„לא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה'”, עדיין לא נשלל הכל, ולזה מוסיף הרמב"ם עוד מיעוט „בלבד”.

ג. וממשיך הרמב"ם בסיום וחותם ההלכה (וספר היד): ולפיכך יהיו ישראל חכמים גדולים ויודעים דברים הסתומים וישגו דעת בוראם כפי כח האדם

מצויין כעפר”) בהל' תשובה פ"ט ה"א — כי בהל' תשובה מדובר בהזמן שלפני ימות המשיח, שמציאות העולם עדיין אינה בשלימות, ואין העולם במצב כזה שכל המעדנים מצויין (חשובין) כעפר”, ובמילא שייך „קנאה ותחרות”.

(8) ראה תורה'תני — מנחות פג, ס"ב.

(9) ישעי' יא, ט.

(10) פ"ט ה"ב.

(11) לשון הרמב"ם הל' דעות ספ"ג, כדלקמן

בפנים.

ה. עפ"ז יש לבאר ג"כ הוספת הרמב"ם תיבת "בלבד" — אלא לדעת את ה' בלבד — שהיא שלילה נוספת, ב"לדעת את ה'" גופא. כלומר: לא זו בלבד שלא יהי' שום עסק אחר (גם כשהוא "עבודה למקום ב"ה") מלבד העסק "לדעת את ה'", אלא עוד זאת, שהעסק ב"לדעת את ה'" עצמו יהי' באופן ד"לדעת את ה' בלבד". היינו: לא לדעת בשביל מטרה אחרת — גם מטרה קדושה (כמו: לידע את המעשה אשר יעשו ואלה אשר לא תיעשנה) — כ"א אך ורק לשם ידיעת והשגת התורה בלבד, לימוד התורה לשמה — לשם התורה עצמה¹⁹.

[ע"ד ביאור הרמב"ם²⁰ בעבודת ה' לשמה (מאבה"ב²¹) — שזהו רק כ"שעו- שה האמת מפני שהוא אמת", ולא בשביל איזו תכלית אחרת, גם לא דקדו- שה כמו "שאזכה לחיי העולם הבא", אף שע"פ ביאור הרמב"ם עצמו²² הרי עולם הבא הוא "100 מתן שכרן של מצות", וזה שאנו עוסקים בתורה ובמצות בעולם הזה הוא "כדי²³ שנזכה לחיי העולם הבא".]

רק כ"ל ימינו", כי ציל מיעוט עסק (כנ"ל בפנים): משאי"כ לעת"ל "לא יהי' עסק כו' אלא לדעת את ה' בלבד" (וזה שתהי' אכרי"ש ו"עמל מעט" למצוא מחייתם — לא יהי' באופן של "עסק", ביגיעה והשתדלות).

(19) ראה בארוכה בזה לקו"ש ח"י ע' 402 ואילך (וראה הנסמך שם הערה 9).

(20) ה"ל תשובה פ"י ה"ב. וראה ג"כ פיה"מ להרמב"ם סנה" שם ד"ה וכת חמישית (ושם: ולא תהי' אצלו תכלית למוד החכמה אלא לדעת אותה בלבד. אלא שאח"כ ממשיך, וכן אין תכלית האמת כו' ותכלית ידיעתה לעשותה". ואכ"מ).

(21) ראה שם ה"ה.

(22) שם פ"ט בארוכה.

(23) ל' הרמב"ם שם. וכ"ה בהל' מלכים כאן (פ"ב סה"ד). וראה פיה"מ סנה" שם (ד"ה, ועתה אחל'

ישראל "פנויין בתורה וחכמתה", ובלשון ההלכה¹² — "תורתם אומנתם".

והנה בזמן הזה, גם מי שתורתו אומנתו, פסק הרמב"ם¹³ ד"כל המשים על לבו שיעסוק בתורה ולא יעשה מלאכה ויתפרנס מן הצדקה ה"ז חלל את השם כו'", וצריך לעשות "מלאכה בכל יום מעט כדי חייו"¹⁴. וכמו ש"צויו¹⁵ חכמים הוי ממעט בעסק", שמה מובן שמיעוט עסק — כן צריך להיות.

אלא שכיון שהמדובר במי שתורתו אומנתו, הרי עסקו במשא ומתן הוא רק (כמ"ש הרמב"ם¹⁶) בשביל "שיהא גופו שלם וחזק כדי שתהי' נפשו ישרה לדעת את ה'", שלכן המשא ומתן גופא נעשה "עבודה למקום ב"ה", הוא "עובד את ה' תמיד אפילו בשעה שנושא ונותן . . כל מעשיך יהיו לשם שמים . . בכל דרכיך דעהו".

אמנם כל זה הוא בזמן הזה. אבל "באותו הזמן", שאז "הטובה תהי' מושפעת הרבה", הרי לא יהי' צורך אפילו במיעוט עסקי (גם לא באופן שהמשא ומתן עצמו הוא "עבודה למקום ב"ה", ולכן — "לא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד"¹⁸.

(12) שבת י"א. א. רמב"ם ה"ל תפלה פ"ו ה"ח.

(13) ה"ל ת"ת פ"ג ה"י. וידועה השק"ט בזה (ראה

כס"מ שם. ועוד). ואכ"מ.

(14) רמב"ם שם ה"ט. ולהעיר מרדב"ז סוף ה"ל

שמיטה ויובל.

(15) ל' הרמב"ם שם סה"ח.

(16) ה"ל דעות ספ"ג.

(17) ראה פיה"מ להרמב"ם סנהדרין בהקדמתו

לפ' חלק (ד"ה ועתה אחל). באותם הימים יהי' נקל

מאד על בני האדם למצוא מחייתם עד שבעמל מעט

כו'.

(18) ועפ"ז מובן השינוי: בהל' תשובה שם ה"א

הלשון, וישפיע לנו כל הטובות כו' כדי שלא נעסוק

כל ימינו בדברים שהגוף צריך להן כו' — דשולל

כימות המשיח, כאשר „רוח הטומאה אעביר מן הארץ“²⁹, אין שכחה³⁰,

ובמילא — „לא יהי עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד“, היינו העיון ב„עומק טעמי ההלכות והפלפול בטעמי-הן כו“³¹, עד — הלימוד באופן ד„גידיל תורה ויאדיר“³², „דרוש וקבל שכר“³³.

[ובזה יומתק דיוק לשון הרמב"ם „עסק כל העולם . . לדעת כו“ — כי הלשון „עסק“ (בשייכות לתורה) מורה על הטורח והגיגיעה³⁴ בתורה, ב„משא ומתן של פלפול“³⁵. ובפרט באופן שמח־דש בתורה, עד שפועל „הגדלה“ (והוס־פה) בתורה — „גידיל תורה ויאדיר“ — וכמחזל³⁶ שענינו של עסק הוא כאשר מרויח, כי „זבון וזבין תגרא איקרי (בתמי“).]

ו. עפ"ז יבנו גם דיוקי לשונות הרמב"ם בסיום ההלכה, ועל הסדר:
(א) „ולפיכך יהיו ישראל חכמים גדולים“ — לא סתם חכמים, כי אגדות בחכמה, לימוד באופן ד„גידיל תורה ויאדיר“.

(ב) „יודעים דברים הסתומים“ — „דברים הסתומים“ שבתורה (שה"ז המשך (כנ"ל) לדבריו בהלכה הקודמת „פנויין בתורה וחכמתה“), שהם „עומק טעמי ההלכות והפלפול בטעמיהן כו“

כי מאחר שבני ישראל יהיו „פנויין בתורה וחכמתה“ — תורתם אומנתם — יקיימו אז מצות ת"ת בשלימותה; ושלימות הענין דת"ת היא כאשר הלימוד הוא לא בשביל איזו תכלית אחרת כ"א רק בשביל ידיעת והשגת התורה עצמה, [וזה גופא (זה שלומד תורה רק בשביל ידיעת והשגת התורה) מביאו לידי זה שאינו עוסק בשום ענין אחר חוץ מלימוד התורה, כי דוקא עי"ז מתקשר ומתאחד עם התורה (בסגנון הרמב"ם²⁴: „אין . . נקשרת בלבו של אדם עד שישגה כה תמיד), וכדלקמן סעיף ט ואילך].

— ואף שגם אז יהי קיום המצות (כי מצות בטילות רק לתחיית המתים²⁵) ובמילא צריכים ללמוד כדי לידע את המעשה אשר יעשו כו' — הנה לזה מספיק שילמוד פעם אחת כל התורה כולה, היינו כל ההלכות של תורה שבע"פ²⁶ (וכמ"ש אדה"ז בהל' ת"ת²⁷ ש„אפשר ללמוד כל התורה שבע"פ כולה . . כי באמת ההלכות הנגלות לנו ולבנינו יש להן קץ ותכלית ומספר“), ושוב לא יצטרכו לעסוק בלימוד זה²⁸ (כי

קרוב לסופו): ואם היותו (עוה"ב) הוא התכלית המבוקש אינו ראוי . . שיהי עובד להשיג העוה"ב כו'. ע"ש. — וראה „הדרי' על מסי אבות (נדפס בסריס, ביאורים לפרקי אבות)“ הערה 80. לקו"ש שלח תשמ"ז ס"ד ואילך.

(24) הלי תשובה ספ"י (ושם ה"ג) — לענין אהבה. וראה רמב"ם סוף הלי' איסורי ביאה.

(25) אגה"ק סכ"ז (קמה, סע"א ואילך).

(26) ראה הרמב"ם בהקדמתו לסי' היד שבספרו זה „מקבץ לתורה שבעל פה כולה“. וראה הלי' ת"ת לאדה"ז פ"א ס"ה. שם רפ"ג (אלא שלשית אדה"ז צ"ל גם עם הטעמים, בדרך קצרה) (הלי' ת"ת פ"ב ס"א. פ"ג שם), משאיכ לשיטת הרמב"ם — ראה אדה"ז קו"א לרפ"ב שם). וראה לעיל ע' 230 ואילך.

(27) פ"א שם.

(28) וראה לקו"ש חכיה ע' 263 (ס"ז).

(29) זכרי' יג, ב.

(30) ראה הלי' ת"ת לאדה"ז פ"ב סו"י.

(31) לי' אדה"ז — הלי' ת"ת פ"א שם.

(32) ישעי' מב, כא. חולין טו, ב.

(33) סוטה מד, א. ויש"ן.

(34) ביח לטאור"ח סמ"ז ד"ה ונוסחא. ט"ז אור"ח

שם סק"א.

(35) לי' הטי"ז שם.

(36) בימ מ, ב.

ז. עפ"ז מובנת ג"כ הוספת הרמב"ם
כאן „כמים לים מכסים“:

מאחר שאין שום עסק אחר כ"א
„לדעת את ה' בלבד“, והיינו ש„דעה את
ה'“ תהי' באופן של עסק⁴³, ועסק היחיד,
לכן, נוסף על שהאדם מלא מ„דעה את
ה'“

— שזה אפשרי גם כשהם שני דברים:
האדם וענין שני — „דעה את ה'“ —
וכידועה הדוגמא: דגים ומי הים, שהמים
הם חיות הדגים ובכ"ז הם שני דברים
(ועד שלדעת חכמים⁴⁴ — דגים חוצ'—
צי"ז) —

כ"א שה„דעה“ נעשית כל מציאותו,
בפועל ובגלוי,

וזה „כמים לים מכסים“, דנוסף על
שהארץ תהי' מלאה מ„דעה את ה'“ עוד
זאת שיהי' באופן ד„כמים לים מכסים“.
דכמו שאין רואים קרקעית הים ולא כל
הברואים שבים, כ"א רק המים המכסים
על הכל — כמו כן לא יהי' נראה שום
מציאות אחרת בארץ, כ"א רק הענין
ד„דעה את ה'“.

ויומתק בפרט ע"פ דעת רשב"ג⁴⁵ דכל
שהוא מבריית המים אינו חוצץ, והיינו
דמכיון שברואי הים נבראו מן המים⁴⁶,

(שאינ לזה קץ ותכלית²⁷), והם „דברים
הסתומים“ (הנסתרות לה' אלקינו³⁷)
בערך לההלכות עצמן שהם (כנ"ל
מאדה"ז) „הנגלות לנו ולבנינו“.

ג) אח"כ מפרט הרמב"ם סוג נעלה
יותר ב„דברים הסתומים“ שבתורה —
„וישיגו דעת בוראם“, ההשגה בעניני
מעשה מרכבה³⁸ עד להשגת „דעת בור-
אם“, שהיא סתום מהנברא, כמו שהא-
ריך הרמב"ם בהלכות יסודי התורה³⁹
שאי אפשר לאדם להשיג אמתת המצאו
של הבורא. וכן בנוגע לדעתו⁴⁰.

ד) כפי כח האדם — יש לומר, שכוונת
הרמב"ם היא [לא (רק) להגביל השגת
האדם בזמן ההוא שהיא רק „כפי כח
האדם“ (כי, כנ"ל, מאי קמ"ל) — אלא
להיפך]: דמכיון ש„לא יהי' עסק כל
העולם אלא לדעת את ה' בלבד“, לכן
תהי' ההשגה בשלימותה, „כפי כח
האדם“ — כלומר: כדבעי⁴¹ — ככל
יכלתו של האדם.

ולכל זה מביא הרמב"ם ראי' מתורה
שבכתב — „שנאמר כי מלאה הארץ
דעה את ה' כמים לים מכסים“: מכיון
שהארץ תהי' מלאה ב„דעה את ה'“, הרי
שוב אין מקום לאיזה עסק וענין אחר
(דאלי"כ לא שייך לומר ע"ז „מלאה“),
ומזה — ד„לא יהי' עסק כל העולם
(הארץ)⁴² אלא לדעת את ה' בלבד“.

(43) ראה לקו"ש שבהערה 19. וש"נ.

(44) ת"ק במשנה מקואות וידיים שבהערה הבאה
(ראה מפרשים שם).

(45) מקואות פ"ז מ"ז. ידיים פ"ב מ"ב. — אלא
שאינ הלכה כמותו (נתי' בדי'ה וראיתי אני, תרס"ב)
— אבל הרי פסקינו כותי' בהא דזבחים (כב, א).
וכבר שקרית בזה בתוי"ט מקואות שם. והאריך בזה
בס' גולות עליות שם. חיבור לטהרה הל' מקואות
כלל ב' בסופו (לפענ"ד בשנייא דחיקא). ועוד,
ואכ"מ.

(46) ראה חולין כו, ב.

(37) ל' הכתוב — נצבים כט, כח.

(38) ראה בארוכה בזה לקו"ש חכ"ז ע' 117 ואילך.

(39) פ"א ה"ט ואילך. ועוד.

(40) ראה רמב"ם הל' יסודות ספ"ב. הל' תשובה
ספ"ה — הובאו בשער היחזיהא פ"ז (אלא ששם
עיקר הכוונה לידיעת דברים ולא לשכל והכנה —
משא"כ בשער היחזיהא פ"ח).

(41) ראה כתובות סו, רע"א.

(42) ראה לקמו סעף יג"ד.

המשית, ענינה שבני ישראל יהיו מוכתרין בכתר תורה.

ועפ"ז יש לומר, שפרטי לשונות הרמב"ם שבסיום והותם הספר אודות אופן העסק בלדעת את ה', הם בהתאם להפרטים המבוארים בהרמב"ם (הל' ת"ת) בביאור אופן קיום "מצוה זו כראוי ולהיות מוכתר בכתר תורה".

וז"ל הרמב"ם בהלכות ת"ת רפ"ג:

בשלשה כתרים נכתרו ישראל כתר תורה וכתר כהונה וכתר מלכות. כתר כהונה זכה בו אהרן . . . כתר מלכות זכה בו דוד . . . כתר תורה הרי מונח ועומד ומוכן לכל ישראל . . . כל מי שירצה יבא ויטול. שמא תאמר שאותם הכתרים גדולים מכתר תורה הרי הוא אומר . . . הא למדת שכתר תורה גדול משניהם.

והנה בכסף משנה מציין המקור למס' יומא⁵⁰, אבל שם לא נאמר הלשון "של-שה כתרים . . . כתר תורה וכתר כהונה וכתר מלכות", כ"א "שלשה זירים הן, של מזבח ושל ארון ושל שלחן, של מזבח זכה אהרן ונטלו, של שלחן זכה דוד ונטלו, של ארון עדיין מונח הוא כל הרוצה ליקח יבוא ויקח שמא תאמר פחות הוא ת"ל כו".

וכן — עוד כמה שינויים ברמב"ם לגבי ל' הש"ס.

ולכן נראה לפענ"ד כדעת המפרשים (כמשנת במק"א⁵¹ בארוכה) שמקור הרמב"ם הוא מספרי⁵², שכללות הלשון שם קרוב יותר⁵³ ללשון הרמב"ם.

הרי אמיתית מציאותם היא המים, ולכן אינם חוצצים בפני המים.

ועפ"ז נמצא, דזה שמי הים מכסים על הברואים שבתוכו, הרי באמיתית הענין, אין זה כיסוי של הסתר, כ"א אדרבא "גילוי" ה"סתום" — כי המים הרי הם אמיתית המציאות של בראי הים (המכור-סים בהמים).

וככה הוא בנמשל, דמכיון ש"לא יהי עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד", הרי ה"לדעת את ה'" נעשית מציאותו האמיתית של "כל העולם"⁴⁷. ולכן, זה שלעתיד "יראה" רק הענין ד"דעה את ה'" הוא לא ביטול מציאותו של "כל העולם", כ"א אדרבה — זהו מה שתתגלה אז מציאותו האמיתית ד"כל העולם" — "דעה את ה'"⁴⁸.

* * *

ח. שלימות זו בעסק "התורה וחכמ-תה" שתהי' בימות המשיח (בכל פרטי המבוארים בלשונות הרמב"ם, כנ"ל בארוכה) — תובן יותר, ע"פ ביאור הרמב"ם בהל' תלמוד תורה שלו, אודות קיום מצות ת"ת בשלימות, ובלשון הרמב"ם שם⁴⁹ — "מי שנשאו לכו לקיים מצוה זו כראוי ולהיות מוכתר בכתר תורה כו" (היינו, שקיום מצוה זו כראוי הוא כשהאדם מוכתר בכתר תורה). שמוה מובן, ששלימות זו שתהי' בימות

(47) ראה לקמן סעיף יד.

(48) וזה גופא הטעם הרמב"ם בתחילת ההלכה שבאותו הזמן לא יהי' . . . קנאה ותחרות . . . (מפני ש)וכל המעדינים מצויין (חשובין) כעופר (כגיל סעיף א) — כי מכיון שתתגלה אז שמציאותה האמתית של הארץ היא, דעה את ה', הרי מובן שאין שום חשיבות למעדינים.

(49) הל' ת"ת פ"ג ה"ד.

(50) עב, ב.

(51) לקו"ש ח"כ ע' 105 ואילך.

(52) קרח ית, י"ב. — ועדין באבות פ"ד מ"ג.

וראה אדר"ג רמ"א (צויין בהגהמ"י על אתר).

(53) אף שגם כזה שינויים (ראה בארוכה לקו"ש

שם).

וצריך ביאור: בפרק זה מונה הרמב"ם עוד כו"כ תנאים הנצרכים כדי שדברי תורה יהיו "מצויים וקיימים" אצל האדם — כמו: לא בגסי הרוח היא מצוי' כו'⁵⁹; האדם צריך להסיר "התאוות ותענוגי הזמן מלבו"⁶⁰; אין ד"ת מתקיימין במי שמרפה עצמו עליהן⁶¹; כל המשמיע קולו כו'⁶¹ — ובכל אלו לא הזכיר הרמב"ם שהוא "מוכתר בכתר תורה", משא"כ בג' תנאים הנ"ל.

ויש לומר הטעם בזה: העילוי ד"מוכתר בכתר תורה" הוא בזה — שהאדם שקוע כל כך בתלמוד תורה עד שזה נעשה כל מציאותו. כלומר: לא זו בלבד שלומד תורה, ועוד זאת ש"תלמודו מתקיים בידו" — אבל עדיין אפשר להפריד בין מציאות האדם הלו-מד והדברי תורה שלמד, הוא מציאות בפני עצמו שיש לו "רכוש", "קנה" דברי תורה (עד ש"תורה דילי היא"⁶²) — כ"א שהוא מוכתר (ומסוכב) בדברי תורה באופן שזה נעשה מציאותו ועצמותו⁶³.

אלא שעצ"ע: מדוע בחר הרמב"ם (בלשונו) הספרי ולא בהש"ס הנ"ל?

ויש לומר נקודת הביאור⁵⁴: ספר מש-נה תורה הוא ספר "הלכות הלכות"⁵⁵. שמוזה מובן, שכוונת הרמב"ם בהביאו מחז"ל ד"שלשה כתרים כו'" היא לא רק כדי להדגיש המעלה והגדלות שבתורה (ואפילו גם לגבי כהונה ומלכות), כ"א משום שזהו נוגע להלכה.

ועפ"ז יש לבאר מה שהרמב"ם בחר (בלשונו) הספרי "שלשה כתרים", ולא (בלשונו הש"ס) "שלשה זירים" — כי הנפק"מ להלכה מהענין ד"כתר תורה" מודגשת יותר בהלשונו "כתרים", "כתר תורה" (כדלקמן סעיף יא).

ט. ה"הלכה" בקשר להענין ד"כתר תורה" מבוארת היא בהרמב"ם בהמשך הפרק, שבו מזכיר שלשה תנאים הנצרכים כדי "להיות מוכתר בכתר תורה":

(א) "לא יסח דעתו לדברים אחרים ולא ישים על לבו שיקנה תורה עם העו-שר והכבוד כאחת"⁵⁶. (ב) ש"מא תאמר עד שאקבץ ממון אחזור ואקרא עד שאקנה מה שאני צריך ואפנה מעסקי אחזור ואקרא, אם תעלה מחשבה זו על לבך אין אתה זוכה לכתרה של תורה לעולם"⁵⁷. (ג) מי שרצה לזכות בכתר התורה יזהר בכל לילותיו ולא יאבד אפילו אחד מהן בשניה ואכילה כו' אלא בתלמוד תורה ודברי חכמה⁵⁸.

(54) בכל הבא לקמן — ראה גם לקו"ש שם.

(55) ל' הרמב"ם בסוף הקדמתו לס' היו.

(56) שם היו.

(57) שם היו.

(58) שם היו.

(59) שם הי"ח.

(60) שם הי"ט.

(61) שם הי"ב.

(62) קידושין לב, רע"ב. — ומזה שלא הזכיר הרמב"ם (הל' ת"ת פ"ה הי"א) גבי הדין דהרב שמחל על כבודו כבודו מחל הפרט ד"כתר תורה" מוכת, שענין זה (ד"תורה דילי היא") עדיין אינו המעלה דכתר תורה.

(63) וראה בארוכה לקו"ש שם סעיף ז ואילך בנוגע לכתר כהונה וכתר מלכות.

— וראה שם, שמשמע זה מביא הרמב"ם הפסוקים (בנוגע לכתר כהונה וכתר מלכות) — "והיתה לו ולזרעו אחריי ברית כהונת עולם" (פינחס כה, ג'), "ורעו לעולם יהי וכסאו כשמש נגדי" (תהלים פט, לו) — כי בזה מודגש שענין הכהונה והמלכות נעשה מהותם ועצמותם, שלכן בא אצלם בירושה ובמילא נעשה נצחי, ירושה אין לה הפסק, לו ולזרעו אחריי.

מחשבה זו מורה שאין דעתו שקועה לגמרי בת"ת.

[וע"פ הנ"ל במעלת „כתר תורה” יובן עוד דיוק בלשון הרמב"ם כאן — „שמא תאמר עד שאקבץ ממון אחזור ואקרא, עד שאקנה כו' אחזור ואקרא” — שמלשון זה משמע, שהמדובר במי שכבר קרא ולמד, ומחשבתו היא רק לדחות חזרתו עוד הפעם (אחזור ואקרא) „עד שאקבץ ממון כו'”.

ולכאורה: לשון המשנה⁶⁴ (שמביא הרמב"ם בסיום ההלכה) הוא „לכשאפנה אשנה”⁶⁵ (סתם), והרמב"ם משנה בתחילת ההלכה וכותב שהמדובר בזה האומר „אחזור ואקרא”?

וע"פ הנ"ל יש לומר, שהרמב"ם מדגיש בזה שהמדובר כאן במי שרוצה לזכות בכתר תורה. כלומר: אין המדובר במי שרוצה ללמוד תורה לצאת י"ח שמחוייב ללמוד תורה שבע"פ כולה (כמבואר בהל' ת"ת⁶⁶) — שבזה פשיטא שמקודם צריך לקיים מצות ת"ת, ואין לדחותה עד שאקבץ כו' — כי אם בזה שכבר יצא י"ח (ולמד תורה שבע"פ כולה; ולאחרי זה רוצה לזכות בכתר תורה ע"י שישים כל מעינו בתורה ב"עיון עומק טעמי ההלכות כו'”, „אחזור ואקרא”].

והתנאי השלישי — „זוהר בכל לילותיו ולא יאבד אפילו אחד מהן”, כי הבחינה שהתורה חדרה לעצם מציאותו היא בזה שאינו אובד אפילו לילה אחד; כמובן, החסרון בזה שאובד לילה אחד

וכדי להגיע למעלה זו מוכרחים לשלשה תנאים הנ"ל, שכל אחד מהם מורה ומוכיח שלא זו בלבד שהוא לומד תורה, אלא שתורה נעשית כל מציאותו ואי אפשר להפריד בינו ובין התורה. כדלקמן.

י"ד. התנאי הראשון הוא — „לא יסיח דעתו לדברים אחרים”. והיינו: לא רק שבפועל אינו עוסק בדברים אחרים, אלא שגם דעתו ומחשבתו מושקעת כל כולה בתורה, עד שאינו מסיח דעתו מתורה.

אח"כ מוסיף הרמב"ם עוד תנאי: „שמא תאמר עד שאקבץ ממון אחזור ואקרא כו'” — והחידוש בזה לגבי „לא יסיח דעתו לדברים אחרים” [דלכאורה: מאחר שידעינו שאין לו להסיח דעתו לדברים אחרים — כש"כ שאם יתעסק בפועל בקיבוץ ממון (גם לפי שעה) אא"פ לו לזכות בכתר תורה]:

האמירה (המחשבה) לקבץ ממון כדי שיוכל לחזור ולקרות, אינה היסח הדעת „לדברים אחרים”, שהרי אדרבא כל כוונתו ומטרתו בעסק זה היא רק כדי שיוכל ללמוד (אח"כ) תורה במנוחה (וע"ד ביאור הרמב"ם בנוגע למשא ומתן שהיא עבודה למקום ב"ה, כנ"ל סעיף ד). אבל בכל זה, כדי להיות מוכתר בכתר תורה אי אפשר שיעבור יום שמלאכתו קבע (גם אם מטרתו בשביל שיוכל ללמוד אח"כ במנוחה), כי זה מורה שאפשר להפריד בינו ובין התורה (עכ"פ לשעה קלה), כ"א צ"ל (כהמשך דברי הרמב"ם בהלכה זו) „תורתך קבע ומלאכתך (רק) עראי”.

ויתירה מזו: מפשטות לשון הרמב"ם משמע שעצם אמירה ומחשבה זו כבר פוסלת אותו מלזכות בכתר תורה — כי

64 אבות פ"ב מ"ד.

65 שדוהק הכי גדול הוא לפרש „אשנה” — לא אלמוד משנה (בניגוד למקרא), אלא מלשון „שני”.

66 ראה הל' ת"ת לאדה"ז פ"א ס"ד.ה. רפ"ב ושם ס"א. רפ"ג.

שהתורה מכתירה את לומד התורה, ובזה היא ה"הלכה" שברמב"ם כאן, ותלוי באופן ותנאי הלימוד, כנ"ל בארוכה.

ולכן לא הביא הרמב"ם לשון הש"ס "שלשה זירים הן כו" — כי פשוט הלשון "שלשה זירים הן, של מזבח (כהונה) ושל ארון (תורה) ושל שלחן (מלכות)" ענינו, שהמדובר במעלה מיוחדת אשר בגוף (וחפצא) אשר בכהונה תורה ומלכות. וכמו "הזירים", שהיו חלק (העליון) של המזבח הארון והשלחן עצמם. וכן בנמשל, שהיא מעלה הכי עליונה בגוף הכהונה ומלכות (כהונה גדולה⁶², מלכות דוד), וכן בתורה.

ולכן בחר בלשון "שלשה כתרים", שבפשוט "כתר" הוא — הלבוש ותכשיט על ראש האדם, "בשלשה כתרים נכתרו ישראל".

יב. וע"פ כל הנ"ל יובן בתוספת ביאור תיאור הרמב"ם בסיום ספרו אודות "עסק העולם" בימות המשיח:

כוונת הרמב"ם היא להדגיש אשר בימות המשיח יזכו כל ישראל להיות מוכתרין בכתר תורה. דאף שגם בזמן הזה הוא "מונח ועומד ומוכן לכל ישראל", הרי אין כל אדם זוכה לזה שיוכל לקיים התנאים הנ"ל הדרושים לזה.

אמנם באותו הזמן, שנהי' "פנויין בתור" והחכמתה, והטובה תהי' מושפעת הרבה כו" — הרי "לא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד". כי לא יהי' צורך להסיח דעתו, לדברים

אינו בזה שביטל זמן שהי' צריך להקדיש ללימוד התורה (כי אפשר שישלים הזמן שהחסיר — ביום). אלא, מכיון שהלילה הוא הזמן המיוחד ללימוד התורה (דאין אדם למד רוב חכמתו אלא בלילה. אין רנה של תורה אלא בלילה⁶⁷), הרי מי שתורה נעשית כל מציאותו, אי אפשר לו שיאבד אפילו לילה אחד. כי שום דבר בעולם אינו יכול לדחות ענין ששייך ונוגע לעצם מציאותו⁶⁷.

יא. עפ"י מוכן הטעם שבחר הרמב"ם בלשון הספרי ולא בלשון הש"ס:

הלשון "כתר תורה" (וכן — כתר כהונה וכתר מלכות) אפשר לפרש בשני אופנים:

(א) הכתר של התורה: (1) כתר מכסף וכי"ב שמשמין על התורה⁶⁸, (2) חלק מיוחד בתורה. וכמו שמצינו⁶⁹ (שדוקא) הלכות התורה נקראות "כתרה של תורה".

(ב) התורה נעשית כתר על האדם הלומדה. אין המדובר בחלק (או ענין) מיוחד שבתורה, כ"א שהתורה (בכללו-תה⁷⁰) מכתירה את האדם.

והנה ברמב"ם מדייק "בשלשה כתרים נכתרו ישראל"⁷¹, היינו שמעלת "כתר תורה"⁷¹ (כאן) היא (כאופן ה"ב) בזה

67) רמב"ם שם.

67) בניאור הלכה זו — ראה גם לקו"ש חל"ד ע' 43 ואילך.

68) זח"ג רנ"ג ב.

69) מגילה כ"ג ב. ועיין אגה"ק סכ"ט. וראה לקו"ש שם סעיף ה והערה 45 שם.

70) כי קוראים למין הפרטי בשם המין הכולל אותו (הקדמת פיהמ"ש בשם טהרות — וכן בשם כוכב ועוד).

71) אף שלשון זה (נכתרו ישראל) ליתא בספרי (ובכמה מהמקומות שהובא ענין זה). וראה לקו"ש שם הערה 82. וש"נ.

71) וכן כתר כהונה וכתר מלכות, כנ"ל הערה 63.

72) אבל ראה ר"ח יומא שם: זכה אהרן ונטלה כלומר לקח הכהונה (ולא כתר כהונה, כה"ג).

תורה — נמצא, שאפילו מעלה זו ג"כ שייכת לבני נח.

ויש לומר, שמקורו דהרמב"ם הוא מספרי הנ"ל (סעיף ח), ששם הלשון: „כתר תורה מונח כדי שלא יתן פתחון פה לבאי העולם כו' כתר תורה מונח לכל באי העולם" — שלשון זה („כל באי העולם") כולל⁷⁴ גם אוה"ע⁷⁵. ונמצא שגם ב"נ שייכים לכתר תורה⁷⁶.

[אלא שבהל' ת"ת לא העתיק הרמב"ם פרט זה (וכתב „כתר תורה הרי מונח כו' ומוכן לכל ישראל שנאמר" תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב") — כי זה שיש כתר תורה גם אצל „כל באי העולם" (בשבע מצות דידהו—כדלקמן) לסלק ה"פתחון פה" אינו נוגע להלכות של ישראל⁷⁷; והרמב"ם רק מרמזו בת"י אור מצב העולם באותו הזמן].

ואף שנכרי שלמד תורה חייב מיתה⁷⁸ — ה"ז רק בלימוד תורת מצות דישראל,

אחרים, ולא זו בלבד שאין חשש למחשבה „עד שאקבץ ממון אחזור ואקרא", אלא עוד זאת, שלא יהי' צורך אפילו ב„מלאכה בכל יום מעט";

ומאחר שאז יהיו ישראל מוכתרין בכתר תורה, הרי אין הלימוד בשביל לידע את המעשה אשר יעשון כו', או כדי לצאת י"ח מצות ידיעת תורה שבע"פ כולה, כ"א רק „לדעת את ה' בלבד", בשביל ידיעת והשגת התורה.

ובמילא יקויים מש"נ „כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים" — שבנ"י יהיו מוכתרין בכתר תורה, ולכן לא רק שיהיו מלאים מדברי תורה, כ"א שתהי' התאחדות גמורה עם התורה, עד שלא תראה מציאותה של הארץ כ"א רק הענין ד"דעה את ה'" (כנ"ל סעיף ז), „כמים לים מכסים".

* * *

יג. עוד דיוק בלשון הרמב"ם בסיום וחותם ספרו: „ולא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד". שבפשטות נכללו בזה גם אומות העולם (וכמ"ש הרמב"ם בפרק שלפנ"ז⁷⁹ שמלך המשיח „יתקן את העולם כולו לעבוד את ה' . . . אהפוך אל עניים גוי"), ובפרט שתיכף לאח"ז משנה הרמב"ם וכותב „ולפיכך יהיו ישראל חכמים גדולים כו'", שמזה מוכח, דמ"ש לפנ"ז „כל העולם כוונתו לכלול בזה גם בני נח.

וע"פ הנ"ל בפירוש „לדעת את ה' בלבד", שהכוונה בזה — עסק התורה (לא בשביל לידע את המעשה אשר יעשון כו', כ"א) בשביל ידיעת והשגת התורה עצמה, כדי להיות מוכתר בכתר

74 ראה ר"ה פ"א מ"ב, וברמב"ם הל' תשובה פ"ג ה"ג „מבאי העולם", ועד"ז ברמב"ם שם פ"ז ה"ג. סוף הל' שמיטה ויובל. הל' מלכים פ"ח ה"י. וברמב"ם סוף הל' ס"ח. הל' סנהדרין פ"ב ה"ג: כל באי עולם. וראה לקו"ש ח"י"ג ע' 230. וש"נ. ואכ"מ. 75 וכן מפורש במדרש לקח טוב ר"פ חוקת: כדי שלא ליתן פתחון פה לאומות העולם.

76 אבל מובן ד„כתר תורה" השייך בבני אינו כמעלת „כתר תורה" דבניי — שהרי גבי בניי כתר תורה הוא למעלה מכתר כהונה (כהמשך דברי הספרי שם, וכן ברמב"ם בהלכה זו, וכמו שממשיך בהלכה שלאח"ז דממזר ת"ח קודם לכה"ג ע"ה), משאי"כ נכרי שעוסק בתורה שהוא רק „ככהו גדול" ולא למעלה ממנו (תוס' ע"ז ג. א.). וראה לקו"ש ח"ה ע' 12 הערה 49. ועוד.

77 ברכה לג. ד. — וזמה למדין (סנהדרין נט, רע"א) דנכרי שעסק בתורה חייב מיתה.

78 כי טענתם היא לנותן הכתרים, הקבי"ה (ולא לבניי).

79 סנהדרין שם. רמב"ם הל' מלכים פ"ז ה"ט.

[ויתירה מזו: מזה שכתב בספרי שב"נ שייכים לכתר תורה, משמע, שב"נ ישנם — לשיטת הספרי — במצות ת"ת (תורת שבע מצות דידהו), היינו שיש בהם חיוב לעסוק בהלכות שבע מצות דידהו (לא רק בשביל לידע את המעשה כו' כ"א) חיוב של ת"ת בפ"ע⁸⁵ (והא שלא נמנה בין המצות שלהן, כי ב' מצות מונים רק מצוות ל"ת ולא קום ועשה⁸⁶)].

וי"ל שזוהו ג"כ מה שהרמב"ם מביא הכתוב, "כי מלאה הארץ דעה את ה'" — לא רק בני ישראל, כ"א, הארץ" — "לא יהי עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד"⁸⁶.

יד. עפ"ז יש לבאר הקשר והשייכות דסיום ספר היד להתחלתו:

בחותם ספרו מדגיש הרמב"ם ד, "לא יהי עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד" באופן ד, "כמים לים מכסים", היינו שזה נעשה כל מציאותו (לא רק דבני, כ"א) ד, "כל העולם".

ולכאורה: בשלמא בני ישראל, עם קרובו שניתן להם נשמה קדושה, חלק אלקה ממעל ממש⁸⁷, מובן שכל מציאותם היא — "דעה את ה'". אבל איך

אבל בלימוד שבע מצות דידהו, הרי אדרבה — אמרו חז"ל⁸⁰, "שאפילו נכרי ועוסק בתורה שהוא ככהו גדול", שמע" לה זו (שהוא ככהו גדול) שייכת למעלת התורה עצמה, כדאיתא בתוס'⁸¹ "דנקט כהו גדול משום דדרשינן⁸² . . . יקרה היא מפנינים⁸³ מכהו גדול הנכנס לפני ולפנים". שמוזה מוכח, דזה שנכרי ישנו בלימוד התורה בשבע מצות דידהו, הוא לא רק הכשר לקיום מצות דילהו, כ"א יש בוה מעלה וחשיבות של תורה⁸⁴.

80 סנהדרין שם. ושי"נ.

81 ב"ק לת, א. וכן בע"ז ג, א.

82 סוטה ד, ב. הוריות יג, א.

83 משלי ג, טו.

84 ראה בארוכה בוה לקו"ש ח"ד ע' 38 ואילך.

וראה מאירי סנהדרין שם: "כל שהוא עוסק בעקרי שבע מצוות ובפרטיהם ובמה שיוצא מהם אע"פ שרוב גופי תורה נכללין בהם מכבדין אותו אפילו ככהו גדול כו". ומהמשך דבריו שם מוכח שיותר לנכרי ללמוד, "לא לכוונת קיום עקרי מצוותי אלא שלבו חפץ לירד לידעתי" תורת ז' המצות (עד ש,רוב גופי תורה נכללין בהם) — וע"ז נאמר ד, "מכבדין אותו אפילו ככהו".

וראה עדי"ז בשורת מחנה חיים (ח"א סי' ז), ושם, דוהו דיוק לשון חז"ל, "נכרי ועוסק בתורה", שמורה על הלימוד ופנפול בתורה (כמ"ש הט"ז — ציון לעיל הערה 35), שדוקא או נחשב ככהו".

ולהעיר מתשובת הרמב"ם (פאר הדור סי"ג פרימיאן שס"ד), דמשמע שם שטעם האיטור ללמד תורה לנכרי הוא משום שיש בוה מכשול לישראל (ע"ש) — והרי זוהי שיטת המאירי שם, שמתיר לנכרי ללמוד ז' מצוות גם באופן ש,רוב גופי תורה נכללין בהם, כי באופן זה, איין כאו חשש לטעות אחריו כו".

85 ראה תודה"א אין חגיגה (יג, א) דמהא דאפילו נכרי ועוסק בתורה היה ככהו נפקא לן דמצוה ללמדם (ז' מצות שלהם) — והרי הענין ד, "היה ככהו" מורה על חשיבות דתורה בפ"ע, כניל בפנים (והערה הקודמת).

86 סנהדרין נה, סע"ב.

87 ומה שהרמב"ם ממשך, ולפיכך יהיו ישראל חכמים גדולים כו" — כי עיקר כוונת הרמב"ם כאן היא לבאר הטעם (אמ"ש בהלכה שלפנ"ז) ש,נתאוו החכמים כו' לימות המשיח כו' כדי שיהיו פנוין בתורה ובחכמתה, שוהו מצד מצב העולם, "באותו הזמן", לא יהי שם כו' ולא יהי עסק כל העולם כו' — ולפיכך יהיו ישראל כו".

87 תניא רפ"ב. וראה איוב לא, ב.

(*) ודלא כמ"ש בחדא"ג מהרש"א חגיגה (יג, א ד"ה אין מוסרין) ד,אפי' בז' מצות שלהם אין מוסרין להם סודן ועטמין, אבל להעיר שכתב זה בדברי ר' אמי (חגיגה שם), שלא הובאו בפוסקים (כידועה השקו"ט בוה), ואכ"מ.

ציא" גם בהווה (בכל רגע ורגע) כל נמצא. שלכן, אמיתית המציאות של כל נברא הוא (כביאור אדמו"ר הזקן בארוכה⁸⁸) רק "כח הפועל . . . שבנפעל המהוה אותו תמיד".

וזהו מה שיתגלה לעתיד לבא — "כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים", שאז תתגלה אמיתית מציאותו של כל הארץ, ש"כל הנמצאים משמים וארץ כו' לא נמצאו אלא מאמתת המצאו", ובמילא לא תהי' נראית גשמיות הארץ (כולל כל באי העולם) כדבר בפני עצמו, כ"א רק — "דעה את ה'", "אמתת המצאו".

יתכן לומר כן בנוגע ל"כל העולם", שכל מציאותו יהי' "לדעת את ה'?"

הנה לזה "מתכיפין. התחלה להשל-
מה"⁸⁸ ולומדים תיכף בתחילת ספר היד:
יסוד היסודות ועמוד החכמות לידע
שיש שם מצוי ראשון והוא ממציא כל
נמצא וכל הנמצאים משמים וארץ ומה
שביניהם לא נמצאו אלא מאמתת
המצאו,

דהלשון "ממציא כל נמצא" (לא "המ-
ציא", לי' עבר) פירושו⁸⁹ — ש"ממ-

(88) לי' ה"רשות לחתו בראשית".

(89) ראה ה"פירוש" להל' יסוה"ת פ"א ה"ג. וראה

שעה"ה"א פ"א.

(90) שם פ"ג.



הדרן על הרמב"ם

משיחת ש"פ ויקהל, פ' שקלים, מבה"ח אדר שני ה'תשמ"ו

ב. והנה הגדר דביאת המשיח הוא — שקיום המצוות יהי' אז בתכלית השלימות. וכלשון הרמב"ם בפרק שלפנ"ז³, וחזורין כל המשפטים בימיו כשהיו מקודם, מקריבין קרבנות, ועושין שמיטין ויובלות ככל מצותה האמורה בתורה כו".

[נוסף על מה שאפילו בנוגע המצוות שנהוגות גם בזמן הזה הרי דוקא בימות המשיח תהי' האפשרות לעסוק בתומ"צ כהוגן].

ומובן בפשטות, שהשלימות שתהי' בימות המשיח היא שלימות נעלית יותר גם מאותה השלימות שהיתה בזמן שביהמ"ק הי' קיים, כולל גם אותם הזמנים שלא היו מלכות שהצירו לישראל ושלא הניחו לישראל לעסוק בתומ"צ כהוגן (כמו בימי שלמה) — מכיון שדוקא בימות המשיח יהי' „הסירותי את לב האבן משרכם“.

[וענין זה — שבימות המשיח יהי' קיום המצוות בתכלית השלימות — מודגש בעיקר בהמצוה ראשונה (ראשונה גם במעלה, מכיון שהיא ה„יסוד“ וה„עמוד“ דכל המצוות) —

א. בסיום ספר „משנה תורה“, מבאר הרמב"ם באריכות גדולה את מצב העולם בימות המשיח, ומקדיש לזה⁴ פרק שלם.

וצריך להבין: הרי כל הענינים שבספר „משנה תורה“ הם הלכות (כמ"ש הרמב"ם בהקדמתו), שענינם הוא פס"ד בנוגע למעשה. וא"מ, היאך שייך לומר על ענין הנ"ל (תיאור המצב שיהי' בימות המשיח) שזהו הלכה, מהי הנפקותא בנוגע לפועל מביאור מצב זה?

ויש לומר, שהחיוב להאמין בביאת המשיח ולחכות לביאתו כולל גם כל המעלות שיהיו אז. ועפ"ז מובן, שתיאור המצב דימות המשיח הוא (לא רק סיפור דברים, אלא) הלכה, פסק דין הנוגע למעשה בפועל — שיש חיוב להאמין ולחכות (לא רק לכללות ביאתו של משיח אלא גם) למצב זה בכל הפרטים המנויים ברמב"ם.

אמנם הא גופא טעמא בעי — מדוע אינו מספיק להאמין ולחכות לביאתו של משיח (בכלל), ומחוייבים גם להאמין ולחכות לכל הפרטים?

3 רפ"א. וראה בארוכה לקו"ש ח"ח ע' 277 ואילך.

4 הל' תשובה פ"ט ה"ב. וראה גם הל' מלכים פ"ב ה"ד.

5 יחזקאל לו, כו. ועד"ז שם יא, יט.

6 הל' תשובה שם.

1) בנוגע מצב העולם שיהי' בימות המשיח. משא"כ הפרק שלפנ"ז (פ"יא) הוא בנוגע משיח עצמו.

2) אפילו ענין שבא רק כמילים ספורות. ועאכ"כ בנידון דידן — שהתיאור דימות המשיח הוא פרק שלם.

ג. והנה בענין העילוי ד' ישראל שיהי' אז כתב הרמב"ם בסיום וחותרם ספרו, וז"ל: "היו ישראל חכמים גדולים ויודעים דברים הסתומים וישיגו דעת בוראם כפי כח האדם שנאמר' כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים".

והנה מלשון הרמב"ם — "יודעים דברים הסתומים", וישיגו דעת בוראם" — "יודעים" בלשון הוה, "וישיגו" בלשון עתיד — משמע שמדובר כאן על בני עינים:

(א) "יודעים דברים הסתומים" הוא פרט בהעילוי ד' ישראל גופא, ובא בהמשך ל"חכמים גדולים", היינו שהוא מתאר את העילוי ד' ישראל עצמם: (ב)

משא"כ "וישיגו דעת בוראם כו'" הכוונה היא לאופן קיום המצוה ידיעת השם שיהי' אז. שקיום מצוה זו תהי' בתכלית השלימות — ישיגו דעת בוראם כל מה שיש בכח האדם להבין ולהשיג.

וצריך להבין:

(א) מה הם שני העינים בהעילוי ד' ישראל עצמם: (1) "חכמים גדולים"; (2) "יודעים דברים הסתומים".

(ב) "כפי כח האדם" — מאי קמ"ל? פשיטא שהאדם יכול להשיג רק כפי כחו ולא יותר, ובפרט כשהמדובר אודות "דעת בוראם"?

(ג) מדוע מעתיק הרמב"ם גם סיום הפסוק "כמים לים מכסים". ובפרט שבהלכות תשובה⁶, שגם שם מתאר הרמב"ם איך ש"באותן הימים תרבה הדעה והחכמה כו'" ומביא אותו הפסוק "כי מלאה הארץ גו'", לא הביא סיום הכתוב "כמים לים מכסים".

(ד) יתירה מזו: הענין ד"כמים לים מכסים" הוא לכאורה היפך הענין ד"ישיגו דעת בוראם", כי — "ישיגו דעת בוראם" מורה על השגה באופן של

מצות ידיעת השם, דמכיון שאז דוקא "תרבה הדעה כו' והחכמה שנאמר' כי מלאה הארץ דעה את ה'" — הרי כל זמן שהדעה אינה בריבוי אי אפשר שיהי' ידיעת השם בשלימות (משא"כ בשאר המצוות, שהעדר השלימות בהם הוא רק מצד דברים המוניעים)].

ועפ"ז הי' אפשר לבאר מה שבחיוב האמונה בביאת המשיח נכלל גם התיאור דמצב העולם שיהי' אז — כי תיאור זה הוא ביאור וטעם על השלימות דקיום התומ"צ שיהי' אז [כולל השלימות דמצות ידיעת השם — "וישיגו דעת בוראם"⁸], שענין זה הוא הגדר דביאת המשיח.

אמנם, ביאור זה — אינו מספיק, דלפי הנ"ל, הגדר דביאת המשיח הוא — שלימוד התורה וקיום המצוות ד' ישראל יהי' אז בתכלית השלימות [וכמ"ש הרמב"ם⁹]: "לא נתאוו החכמים והנביאים ימות המשיח כו' אלא כדי שיהיו פנויין בתורה וחכמתה", היינו, שהעילוי ד' ימות המשיח (שלזה צריכים לחכות ולצפות¹⁰) הוא השלימות דתומ"צ], משא"כ מצב העולם שיהי' ב"אותו הזמן", מה שלא יהי' בו "לא רעב ולא מלחמה וכו'", הוא רק ענין צדדי שמאפשר לישראל לעסוק בתומ"צ בשלימות, — וא"כ, מדוע התיאור דמצב העולם שיהי' אז (שהוא לכאורה רק ענין צדדי) הוא פרט וגדר בחיוב האמונה בביאת המשיח?

(7) ישע"י יא, ט.

(8) לשון הרמב"ם ה' מלכים שם ה"ה. וראה לקמן סע"ף ג.

(9) ה' מלכים שם ה"ד. וראה גם ה' תשובה שם.

(10) כמובן ממה שכתב הרמב"ם ענין זה בספר הלכות שלו — כי זהו הלכה ופס"ד, למה צריך לחכות ולהתאוות.

שכוונתו בהוספה זו היא להדגיש ש, כל מה שזולתו צריך במציאותו אליו".

ה. והנה יש לומר, שידיעת מציאותו ית' שלפני הציווי ("שכבר ידענו שהוא נמצא"), מכיון שהיא הסיבה להידיעה שמציאותו היא היותר שלם כו' (שהרי הקיום דמצות ידיעה זו הוא מסובב מהאמונה בהאלוקה, מצוה המצוה) — היא נעלית יותר מהידיעה שמציאותו היא היותר שלם כו'¹³.

והביאור בזה: שלימות זו דמציאותו ית' (מה שהוא אינו צריך לזולתו, וכל מה שזולתו צריך במציאותו אליו) — הוא שלימות שע"פ שכל. ומכיון שהקב"ה אינו מוגדר בשום גדר ח"ו, גם לא באותם הגדרים שע"פ שכל הם מחוייבים¹⁴

(13) ואף שמפשוט לשון האברבנאל שם (וכן מלשון הצ"צ שם) משמע להיפך, שהאמונה שעלי"ב הציווי היא נעלית יותר מהאמונה שלפני הציווי — יש לומר, שזהו בענין הגילויים. דמכיון שהאמונה שלפני הציווי היא רק ידיעה כללית שיש אלוהה (מבלי להכנס לשום פרטים) — הרי בידיעה זו אין נרגש העילוי וההפלאה דאלקות. אבל אעפ"כ, מכיון שכל הגדר דעילוי והפלאה הוא רק בבחינת הגילויים, משא"כ בעצמותו ית' — הרי אדרבה, הידיעה הכללית שיש אלוהה (אלוהה סתם, בלי שום תיאור של עילוי והפלאה), ידיעה זו דוקא היא בעצמותו ית'. ועיין בתו"א וירא יד, ב.

(14) ועפ"ז יש לבאר מ"ש הרמב"ם (הל' תשובה ספ"ה) בענין השאלה ד, ידיעה ובחירה, ש, תשובת שאלה זו ארוכה מארץ מדה כו' וש, אין בנו כח לידע היאך ידע הקב"ה כל הברואים והמעשים (וראה בהשגת הראב"ד שם)

— דלכאורה תמוה, הרי מוכן בפשטות, שבידיעת איזה דבר — אין הידיעה סיבה להדבר, אלא להיפך, הידיעה מטובנת מהדבר. ואינו הדבר הוא (לכאורה) בענין ידיעת הקב"ה, דמה שיודע גם העתיד להיות, הוא מפני שלגבי ית' ישנו כבר הדבר, מכיון ש, לפני ית' אין קדימה ואחור שאינו בחוק הזמן. ועפ"ז, ה"קושיא" (מדוע הידיעה אינה מכרחת את הבחירה) מעיקרא ליכא, דמכיון שמה שהוא ית' יודע

תפיסא, בדוגמת דבר הנמצא בהישג ידו, ואילו "כמים לים מכסים" מורה על ענין שלמעלה מתפיסת האדם, שלכן, המשל לזה הוא ממים שמכסים את מציאות הים וכל אשר בו, וכן הוא ננמשל — שהענין ד, "דעה את ה'" נשאר למעלה ממציאותו והשגתו, וא"כ, מדוע מסיים הרמב"ם בענין ד, "כמים לים מכסים" — בהמשך לביאור העילוי דהשגת אלקות לעתיד לבוא, ש, "שיגנו דעת בוראם"?

ד. ויובן כל זה בהקדים הידוע שהגדר דמצות ידיעת השם הוא לא לידיעה שהוא ית' נמצא — דמכיון שכל הגדר דמצוה זו שייך רק לאחר הידיעה שיש אלוהה (מצוה המצוה), הרי על ידיעה זו גופא לא יתכן לומר שהיא מצוה. ובלשון האברבנאל¹⁵: "כאשר נניח אמונת מציאות הא-ל מצוה כבר נניח אמונת מציאות הא-ל קודמת לאמונת מציאות הא-ל".

ומ"ש הרמב"ם שמצוה ראשונה היא "לידע שיש אלוהה" — מבאר האברבנאל¹⁶ וז"ל: "והמצוה הראשונה היא שנאמין שהאלוהה ב"ה שכבר ידענו שהוא נמצא, מציאותו היא היותר ראשון והיותר שלם אשר בכל המציאות. . כי הוא אינו צריך במציאותו לזולתו וכל מה שזולתו צריך במציאותו אליו כו'".

דזהו מ"ש הרמב"ם שהמצוה "לידע" היא (לא רק שיש אלוהה בכלל, כי אם) שיש שם מצוי ראשון והוא ממציא כל נמצא, ומוסיף: וכל הנמצאים כו' לא נמצאו אלא מאמתת המצאו, די"ל

(11) כספר ראש אמנה פ"ד — הובא בספהמ"צ להצ"צ מצות האמנת אלקות בתחלתה (מד, כ). וראה גם השגות הרמב"ן בספהמ"צ להרמב"ם מ"א א' — הובא בספהמ"צ להצ"צ שם.

(12) הובא בספהמ"צ להצ"צ שם (מה, א), ובספהמ"צ שם מבאר באי"א, כדלקמן הערה 17.

ועאכו"כ שאין זו ידיעה כלל בעצמותו ית', שאינו מוגדר כלל בהתואר דשלימות (גם לא בשלימות נעלית ביותר¹⁷).

וזהו מה שהאמונה במציאותו ית' שלפני הציווי היא השורש והסיבה להידיעה (שנצטוונו לידע) "שיש שם מצוי ראשון כו"¹⁸ (דסיבה היא למעלה ממסובב) — כי האמונה במציאותו ית' (ידיעה כללית שיש אלוקה) היא בעצמותו ית'.

ו. עפ"י יובן מ"ש הרמב"ם (שם ה"ד) "הוא שהנביא אומר¹⁹ וה' אלקים אמת, הוא לבדו אמת ואין לאחר אמת כאמיתתו, והוא שהתורה אומרת¹⁹ אין עוד מלבדו כו" — דלכאורה אינו מובן: הרי הענין דאמיתתו ית' הסביר כבר מקודם (ה"ג) ע"פ שכל, דמכיון "שכל הנמצאים צריכים לו והוא ב"ה אינו צריך להם ולא לאחד מהם, לפיכך אין אמיתתו כאמיתת אחד מהם" — וא"כ מה כוונתו בזה שמוסיף, "הוא שהנביא אומר כו" שהתורה אומרת?²⁰

והביאור בזה: מכיון שהוא ית' אינו מוגדר בשום גדר ח"ו — הרי ביכלתו

מה שזולתו צריך במציאותו אליו, כי מצד בחינה זו ביכלתו ית' להוות דבר שלא יצטרך במציאותו אליו, כדלקמן סי'²¹.

(17) ולכן, גם לפי מ"ש בספה"צ להציץ שם, דענין שלימות מציאותו (שעל זה היא מצות האמונה) הוא (לא הענין ד"מחוייב המציאות" כמ"ש האברבנאל, כי אם) "שהוא ית' רם ונשגב למעלה מעלה ממדריגת החכמה" — האמונה שמצד הציווי היא למטה מהאמונה שלפני הציווי. כי גם הענין ד"רם ונשגב למעלה מעלה ממדריגת החכמה" הוא תואר של "שלימות" (והוא בחי' סובב כל עלמין, כמ"ש בספה"צ שם), משא"כ האמונה שלפני הציווי היא (כנ"ל הערה 13) בעצמותו ית'.

(18) ירמ' י, י.

(19) ואתחנן ד, לה.

[כי כל גדרי השכל נבראו ממנו ית', הרי מזה מובן בפשטות שהוא ית' שברא את הגדרים אינו מוגדר בהם ח"ו, וכתשובת הרשב"א²² הידועה שהוא ית' "נמנע הנמנעות", שלפניו ית' אין שייך ח"ו שום דבר נמנע] —

הרי הידיעה דשלימות זו היא רק כמו שהקב"ה צמצם את עצמו כביכול להיות "שלם" גם בגדרי השכל, אבל פשוט שאינה מבטאה כלל וכלל אמיתית ענין השלימות שלמעלה מגדרי השכל²³,

(מקודם) היאך יבחור האדם הוא מפני שלגבי ית' היתה-ככה הבחירה. — הרי זה ממש כמו הידיעה הבאה אחר הבחירה. וכמבואר כל זה בארוכה במדרש שמואל על מס' אבות פ"ג מכ"א בשם הר"ם אלמושנינו (הובא בתווי"ט שם). ולמה כתב הרמב"ם ש"תשובת שאלה זו ארוכה מארץ מדה כו' אין בנו כח לידע כו"? ולא יודך, באם ישנה סברה השוללת את תירוץ הנ"ל (ועכ"ל שהיא סברה פשוטה, שלכן לא הוזקק הרמב"ם להוסיף, הסבר" בהקושיא ידיעה ובחירה) — היאך לא עמד הר"ם אלמושנינו על סברה זו?

יש לומר הביאור בזה: כלל הנ"ל שדיעה מסובכת מהדבר שיודע — הוא ע"פ גדרי השכל. ומכיון שהוא ית' אינו מוגדר בגדרי השכל — הרי ידיעתו ית' היא לא מצד הדבר שיודע, כי אם, שיודע מצד עצמו. ורק לאחריו שצמצם עצמו כביכול בגדרי השכל — הנה ידיעה זו (שלאחרי הצמצום) היא מסובכת מהדבר (אלא שמ"מ גם בבחינה זו הוא יודע את העתיד להיות, כי "לפניו ית' אין קדימה ואיחור", כנ"ל). וענין בתו"א וירא (טו, א) בענין דעת עליון ודעת תחתון, ד"ל שהם ב' הבחינות דלעיל.

ועפ"י יש לומר, שהר"ם אלמושנינו מדבר בענין הידיעה שלאחרי הצמצום, משא"כ הרמב"ם (כהל' תשובה שם) מדבר בענין הידיעה שלפני הצמצום. (15) סתי"ח — הובאה בס' החקירה להציץ לד, ב. ובכ"מ.

וע"פ מ"ש לקמן בפנים, יש לומר דמ"ש בכמה ספרי חוקרי ישראל (הובאו בספר החקירה שם) דיש לנמנעות טבע קיים בחיק הבורא — כוונתם היא להבורא ית' כפי שצמצם עצמו בגדרי השכל.

(16) ונוסף לזה: מצד בחינת האלוקות שלמעלה מגדרי השכל — אינו מוכרח גם שיהי' שלימות זו (נוסף על מה שאין זה ענין של שלימות לגבי) דכל

ה' אפשר להיות ההתהוות גם באופן שאינו מצוי בהנמצאים²² [נרק שכן עלה ברצונו ית' שההתהוות תה' באופן כזה שבהסתלק כח הפועל "אין דבר אחר יכול להמצאות"]²³.

ה. המורם מכל הנ"ל שבאמונת וידיעת השם — ג' ענינים:

הדעת" הוא עלי' בדעת, אלא שהביאור שם הוא באופן אחר, ככהערה הבאה.

(22) ראה ב"פירוש" על הרמב"ם כאן ה"ג. ב"הדרן" הנ"ל שם, דפירוש "יעלה על הדעת שהוא אינו מצוי" הוא העל" בדעת שהוא ית' הוא למעלה מבחי' "מצוי", אינו (בגדר) מצוי, ויש לקשר שני הפירושים, כי מה שה' אפשר להיות ההתהוות באופן שאינו מצוי בהנמצאים (כהפירוש שבפנים, וכדמשמע בה"פירוש") — הוא (בעיקר) מצד הבחינה ד"אינו מצוי".

(23) ע"פ מ"ש בפנים יובן מ"ש בספה"צ להצ"צ שם (נעקף על העל"ה הרעה 17) דמצות האמונה היא "שהוא ית' רם ונשגב למעלה מעלה ממדריגת החכמה", ומהמשך הענין שם משמע שמפרש כן בדעת הרמב"ם — דלכאורה יוקשה, הרי הרמב"ם כותב שהמצוה היא "לידע שיש שם מצוי ראשון והוא ממציא כל נמצא כו", והיאך אפשר לפרש בדעת הרמב"ם שמצות האמונה היא שהוא, רם ונשגב כו"? וע"פ מ"ש בפנים — אתי שפיר, דפרט זה בהמצוה (שהוא, רם ונשגב כו") כתב הרמב"ם בה"ב ובה"ד.

ומה שבהתחלת הענין כותב הרמב"ם, לידע שיש שם מצוי ראשון כו" — אף שיעקר מצות האמונה (לפי ביאור הצ"צ) שהוא רם ונשגב כו" — יש לומר, כי המצוה היא שגם הענין ד"רם ונשגב" יה' באופן ד"לידע", ידיעה שכלית (כדלקמן סי"ח), ולכן מקדים הרמב"ם הענין ד"לידע שיש שם מצוי ראשון כו" — כי דוקא לאחר ידיעה זו אפשר להגיע לידיעה נעלית יותר... ("יעלה על הדעת") שהוא ית' הוא למעלה מגדרי השכל.

(*) וכ"ה להדיא בספה"צ מצות אחדות ה' (ס, טע"א ואילך).

(**) כי ידיעת השליכה באה דוקא לאחר ידיעת החיוב (וכל מה שה"חיוב" הוא נעלה יותר, ההפלאה דשליטת חיוב זה היא הפלאה נעלית יותר) — ראה לקו"ת פקודי ג', ד. ו' וס' ג' — מומין (להרמב"ם) ח"א פנ"ז ואילך.

להמציא את הנמצאים באופן כזה שלאחרי שנמצאו לא יהיו צריכים אליו.

דאף שע"פ שכל מוכרחת להיות התהוות כל הנמצאים באופן שיהיו תמיד צריכים אליו (וכמבואר בתניא²⁰ דענין בריאת יש מאין מחייב שכח הפועל צריך להיות תמיד בהנפעל להוותו מאין ליש) — הרי, מכיון שהוא ית' הוא "נמנע הנמנעות", הרי ההוכחות דשכל אינם שום ראיות כלל באיזה אופן היתה הבריאה;

ולכן מוסיף הרמב"ם הוא שהנביא אומר . . . והוא שהתורה אומרת כו' — שהקב"ה הודיענו ע"י נביאיו וע"י תורתו שהבריאה היתה באופן כזה ש"כל הנמצאים צריכים לו".

ז. ויש להוסיף, ש"מ"ש הרמב"ם, "הוא שהנביא אומר כו" — היא לא רק ראי' והוכחה על מ"ש לפניו, אלא שזה (גם) הלכה. והוא דענין זה גופא — שבאופן פעולת הקב"ה א"א להכריח שום דבר מצד השכל, ועל כל פרט ופרט צריך להביא ראי' מהתורה — הוא פרט דמצות ידיעת השם, היינו, שבמצות ידיעת השם נכללת גם הידיעה שהוא ית' הוא למעלה מגדרי השכל.

ויש לומר דהלכה זו מרמז הרמב"ם גם מקודם (בהל' ב') בהלשון "ואם יעלה על הדעת שהוא אינו מצוי: בה"א כותב", והוא ממציא כל נמצא, "ממציא" לשון הוה, שתמיד (גם לאחר ש"ב) הוא ממציא כל נמצא מאין ליש, ועל זה ממשך (בה"ב) "יעלה על הדעת שהוא אינו מצוי" — שצריך להיות עלי' בדעת²¹, ידיעה נעלית יותר, שמצדו ית'

(20) ח"ב פ"ב. וראה בארוכה ד"ה נ"ח תרמ"ג. וכן.

(21) ראה גם "הדרן" על הרמב"ם (קה"ת, ברקלקי, י"א ניסן תשמ"ה) ס"ט, דפירוש "יעלה על

הנקודה העיקרית במצוות הוא — שהם רצונו של הקב"ה, רצונו ית' שלמעלה גם מחכמתו:

אלא שאעפ"כ רצה הקב"ה שהרצון דמצוות — יומשך גם בשכל — טעמי המצוות. ויתירה מזו: גם המצוות גופא ניתנו בתורה שהיא חכמתו ית', ולא עוד אלא שרובם ככולם של דיני המצוות נתפרשו בתושבע"פ²⁷, ומהן — דברים הנלמדים ע"פ שלש עשרה מדות, שאופן הלימוד הוא ע"פ שקו"ט וכו' (ועד ששייך בזה פלוגתא) — חכמה ושכל:

ולאחרי השקו"ט שבכל סוגיא — באה המסקנא, ההלכה והפס"ד איך צריך לקיים את המצוה, שהוא גילוי רצונו ית' שלמעלה מחכמתו. [שלכן נקראים הלכות בשם „כתרה של תורה“²⁸, להיותם גילוי רצונו ית' שלמעלה מחכמתו, בדוגמת כתר ועטרה שלמעלה מהראש²⁹].

וכמו שהוא בהמצוות עצמן, עד"ז הוא גם בקיום המצוות של האדם, שגם בזה יש דוגמת ג' ענינים הנ"ל:

הנקודה הראשונה שצ"ל עוד לפני קיום המצוות, היא קבלת עול מלכות שמים וקבלת עול מצוות³⁰ [בדוגמת אמירת „נעשה ונשמע“³¹ שהיתה לפני מ"ת] — בדוגמת האמונה והידיעה

(א) האמונה (שלפני הציווי), ידיעה כללית שיש אלוהה (מבלי להכנס לשום פרטים).

(ב) הידיעה (מצד הציווי) שיש שם מצוי ראשון והוא ממציא כל נמצא וכו', הידיעה בשלימותו ית' (שע"פ שכל).

(ג) ידיעה נעלית יותר (שגם היא בכלל המצוה) שהוא ית' אינו מוגדר בגדר השכל; וגם ענין זה באופן של ידיעה שכלית („לידע“) — שהשכל גופא ידע ויבין שהוא נברא מהקב"ה, ושהקב"ה אינו מוגדר בו ח"ו, ובלשון החקירה²⁴: תכלית הידיעה שלא נדער.

אלא שאעפ"כ, גם ידיעה זו היא שונה מהידיעה הכללית (האמונה) שיש אלוהה, שישנה באדם עוד לפני קיום המצוה.

כי ידיעה הנ"ל ד"עלה על הדעת שהוא אינו מצוי, היא באה מצד ידיעת ושכל האדם (ורק שבשכל האדם גופא היא באופן של ידיעת השלילה); משא"כ האמונה והידיעה הכללית שיש אלוהה, הרי ידיעה זו שבאדם היא לא מצד גדרי ידיעת ושכל האדם (גם לא כמו שהוא באופן של ידיעת השלילה), כי אם, מצד זה שהוא ית' נמצא בגילוי בכל מקום²⁵.

ט. והנה כמו שהוא במצות ידיעת השם — מצוה ראשונה, ראשונה גם במעלה (כנ"ל ס"ב) — עד"ז הוא בכללות המצוות, שיש בהם (דוגמת) ג' ענינים אלו²⁶:

24 ראה בחינות עולם ח"ז פ"ב. עיקרים מ"ב ספ"ל. שלי"ה קצא, ב.

25 ראה תו"א וירא יד, ב: המאור הוא בהתגלות ולכן אפילו תינוקות יודעים כו'.

26 ועד"ז הוא בכללות הבריאה: הרצון לברוא את העולם (מצד עצמו) — הוא באופן ד„נתאוה“, תאוה שלמעלה מהטעם (המשך תרס"ו בתחלתו): לאחרי — נעשה גם טעמים על הרצון, „בנין דישתמודעו ל"ו ושי"תגלו שלימות כחותיו“ (כמובא

בהמשך הנ"ל שם מזהר וע"ח): אמנם הכוונה בטעמים אלו היא כנדי שעל ידם תושלם (אח"כ) הכוונה ד„דירה בתחתונים“, דירה לעצמותו (ראה לפי"ש ח"ו ע' 21 הערה 69).

27 שעיקרה (משא"כ תושב"כ) הוא הבנה והשגה, וכשאינו מבין „אינו נחשב לימוד כל"י (הל' ת"ת לאדה"ז ספ"ב. ויש"נ). וראה לקו"ט ויקרא ה. ב.

28 מגילה כח, ב.

29 אגה"ק סכ"ט.

30 ברכות יג, א.

31 משפטים כד, ז. וראה שבת פח, סע"א ואילך.

המשיח — אף שהתיאור דמצב העולם הוא לכאורה רק תנאי (ענין צדדי) שעי"ז יהי אפשר קיום התומ"צ בשלימותו — כי בזה שהעולם יהי במצב כזה — מתבטא (כנ"ל) השלימות דתומ"צ שפועלים גם בעולם, ולכן נכללים גם פרטים אלו בהחיוב דאמונה בביאת המשיח³⁵.

יא. וזהו גם מה שהסיום וחותם דהלכות משיח הוא בענין ידיעת השם — כי ענין השלימות דתומ"צ שיהי בימות המשיח (שענין זה הוא גדר העיקרי דביאת המשיח) הוא בעיקר במצוה זו, מצוה ראשונה, ראשונה (גם) במעלה.

ומכיון שבמצות „ידיעת השם” יש שני ענינים: (א) „שיש שם מצוי ראשון והוא ממציא כל נמצא כו” (הידיעה בשלימותו ית' שע"פ שכל); (ב) „עלה על הדעת שהוא אינו מצוי” (הידיעה שהוא ית' נעלה מגדרי השכל, וגם ענין זה צריך להיות באופן ד„לידע”) —

לכן, גם ב„וישיגו דעת בוראם” — קיום מצות ידיעת השם בימוה"מ, שאז תהי' קיומה בשלימות — כותב הרמב"ם שני ענינים: (א) „כפי כח האדם”, היינו שישגו דעת בוראם כפי שצמצם עצמו לפי „כח האדם”, גדרי השכל. (ב) „כמים לים מכסים”, שישגו גם בחינת האלקות שלמעלה מגדרי השכל — בדוגמת המים המכסים את קרקעית הים, להיות למעלה ממנו.

הכללית שיש אלוה, שלפני קיום מצות ידיעת השם:

ולאחרי הקדמה זו, הנה בכדי לדעת את המעשה אשר יעשון צ"ל תחלה לימוד התורה בחכמה ושכל — דוגמת הידיעה בשלימותו ית' שע"פ שכל:

ולאחרי זה „גדול תלמוד שמביא לידי מעשה”³², קיום רצונו ית' — דוגמת ענין „יעלה על הדעת שהוא אינו מצוי”.

י. והנה ענין המצוות הוא לפעול בכחות ואברי האדם ובהדברים שבעולם (שבהם מקיימים המצוה) שיהיו כפי הוראת התורה³³, והיינו שהמצוות פועלים בהאדם ובעולם שיהיו בציור המתאים בכל פרטיהם כפי שהם צריכים להיות ע"פ הלכות ודיני התורה.

ופעולה זו בתכלית השלימות תהי' בימות המשיח, שאז יהי' העולם בציור המתאים וכו', דלא רק שלא יהי' שום מניעות מצד העולם לקיום התומ"צ, אלא אדרבה — שהעולם גופא יהי' באופן ד„מלאה הארץ דעה את ה'” בכדי שיהי' אפשר להאדם לקיים „מצות ידיעת השם” (היסוד והעמוד דכל המצוות) בשלימות.

ויש לומר, שזהו גם מהטעמים על מה שהאמונה בביאת המשיח הוא עיקר בדת³⁴ — כי בזה מודגש הענין דשלימות התורה ומצוותי', שסוף סוף יפעלו התורה ומצוותי' בהעולם שיהי' במצב כזה שיתאים לקיום התומ"צ בשלימות.

ועפ"ז יובן מה שהרמב"ם מאריך בתיאור מצב העולם שיהי' בביאת

35 אלא שאעפ"כ, מה שנחטאו כו' ימות המשיח הוא רק בכדי לעסוק בתומ"צ כהגון — כי מה שיהודי צריך להתאונות הוא להשלימות דתומ"צ. משא"כ מצב העולם דאז, המאפשר את השלימות דתומ"צ — יש לומר שהוא נכלל (בעיקר) בחיוב האמונה בביאת המשיח, ולא בהחיוב להכות לביאתו.

32 קידושין מ, ב. וש"ג. רמב"ם הל' ת"ת פ"א ה"ג. פ"ג ה"א.

33 ראה בארוכה „הדרן” הג"ל ס"ה ואילך.

34 ראה שו"ת חת"ס יו"ד שסנ"ז.

לאתמנם, כמו שהמים אינם מבטלים את מקום הים אלא ממלאים אותם, היינו, שאותו מקום גופא מתמלא מהמים (ופעולת המים בו הוא רק שלא יתראה למציאות בפני עצמו ויהי מכוסה בהמים) — אותו הדבר הוא גם ב"מלאה הארץ דעה את ה'", "שהשכל גופא יהי חזור וממולא בהידיעה דבחינת האלקות שלמעלה מגדרי השכל (וכנ"ל שגם ענין זה צריך להיות באופן של "לידע").

ומכיון שמעיקרי הענין דימות המשיח הוא שגם העולם (והאדם) יהי במצב שיאפשר קיום התומ"צ בשלימות — לכן כותב הרמב"ם (לפני "וישיגו דעת בוראם") "יהיו ישראל חכמים גדולים ויודעים דברים הסתומים" שגם בהאדם (לפני שמקיים המצוה) יהי ההכנה המתאימה לקיום מצות ידיעת השם: "חכמים גדולים" — הכנה ל"וישיגו כו" "כפי כח האדם"; "ויודעים דברים הסתומים" — ששכל האדם יהי במצב כזה שיוודע גם דברים סתומים — הכנה ל"כמים לים מכסים".

36) להעיר מהידוע (המשך תער"ב ח"א רפק"ג. סה"מ תרצ"ט ע' 107. ובכ"מ) ש"משיח יוכה לבחינת יחידה, ומכיון שענין יחידה הוא "שמקבלת יחידה, כי היא רק תשוקתה ליחידו של עולם בלבד" (לקו"ת ראה כה, א) — לכן, משיח (בחינת יחידה) הו"ע בפני עצמו — דוגמת יחידו של עולם.

37) ה' מלכים פ"א ה"ד. ומפשטות לשון הרמב"ם משמע שענין זה ("מלך מבית דוד") הוא (לא רק מצד ההבטחה ש"לא תכרת המלוכה מורע דוד לעולם") (רמב"ם שם פ"א ה"ו), אלא הגדר דמשיח.

ויש לבאר זה ע"פ הידוע (המשך תער"ב שם פק"ב) שבמלך — שני אופנים: (א) שהמלוכה וההתנשאות שלו באה (בעיקר) "מן העם, שמשנאין אותו עליהם ועושיין אותו למלך", ועל זה אמרו "אין מלך בלא עם". (ב) שאינו צריך להסכמה מזולתו כלל וכלל, להיותו מלך בעצם. (ובחינה זו דמלכות יכולה להיות) גם בלא עם. ויש לומר, דמה שדוד זכה בכתר מלכות (רמב"ם שם), ה"עיקר המלכות לדוד" (שם ה"ח) הוא — שלמלכי בית דוד יש (גם) הענין ד"מלך בעצמ". ועפ"ז יבין מה שהתואר דמשיח הוא "מלך מבית דוד" — כי משיח הוא ענין בפני עצמו (שלמעלה מענין תיקון העולם), בחינת "מלך בעצמ" שאינו תלוי בהעם.

38) שם פ"א ה"ד. ועפ"ז מ"ש בפנים יבין מה שכתחילה כתב הרמב"ם, "משיח בודאי", ורק לאחר "ויתקן את העולם כולו".

*) ראה עדי"ז לקו"ש חכ"ח ע' 109 ואילך. ולהעיר מהמבואר בהמשך תער"ב שם שבחינה זו דמלוכה, הו"ע שהתנר הולמתו" — והרי הענין דכתר הולמתו, עדות הוא לבית דוד" (ע"ז מד. טע"א).

** ראה גם המשך תער"ב שם רפק"ג, דענינו של משיח (מה שיזכה לבחינת יחידה) הוא דוגמת בחינת "מלך בעצמ".

יב. ויש להוסיף, דכמו שבידיעת השם הנקודה הראשונה והעיקרית היא הסיבה והשרש למצות ידיעת השם היא האמונה הכללית שיש אלוהים, שידיעה זו באדם היא (לא מצד ידיעת ושכל האדם, גם לא באופן ידיעת השלילה, כי אם) מצד זה שהוא ית' נמצא בגילוי בכל מקום (כנ"ל ס"ח) —

עד"ז הוא בענין ימוה"מ, דמה ש"באותו הזמן" יהי העולם במצב המתאים שיוכלו לקיים כל המצוות (כולל גם מצות ידיעת השם בשני הפרטים דלעיל) בתכלית השלימות — הנה כ"ז הוא רק תוצאה ומסובב מעצם הענין דביאת המשיח.

כלומר, ענינו של משיח הוא (לא בכדי

בלימוד התורה בכדי לידע את המעשה — נוגע רק לימוד הלכות אלו שנוהגות בזמן הזה; משא"כ לימוד וידיעת ההלכות (רצונו ית'⁴³) של כל התורה כולה — יש לומר, שבזה מתבטא הענין דלימוד התורה לשמה.

כלומר, בכדי „לתפוס“ כביכול את הקב"ה ע"י ידיעת התורה (שזהו"ע עסק התורה לשמה כו') ובשלימות — הוא דוקא ע"י ידיעת הלכות כל התורה כולה, דמכיון ש„אלוקה זה אחד הוא“⁴⁴ — הרי מובן, שגם רצונו ית' (שהוא ורצונו „אחד ממש“⁴⁵) דכל התרי"ג מצוות, הוא רצון אחד. ולכן, כל זמן שחסר הלימוד והידיעה דהלכות מצוה אחת — חסר גם בה„תפיסא“ בהרצון שבשאר המצוות.⁴⁶ ורק ע"י לימוד וידיעת כל המצוות — עי"ז דוקא „תופסים“ רצונו ית' בשלימות.

טו. עפ"ז יש לבאר גם מה שהרמב"ם פותח הקדמתו בהפסוק⁴⁷, „אז לא אבוש בהביטי אל כל מצוותיך“, שהשייכות (בפשטות) דפסוק זה להספר משנה תורה (שכולל ההלכות דכל המצוות) הוא — שע"י ההבטה „אל כל מצוותיך“ — אז (דוקא), „לא אבוש“.

ויש לומר, שבהלשון „לא אבוש“ — מרומז העילוי (דלעיל ס"ד) שבידיעת כל המצוות, „בהביטי אל כל מצוותיך“.

שכתוצאה מזה „יתקן (גם) את העולם כולו“, שגם העולם יהי' בשלימות, עד אשר „מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים“.

יג. והנה ע"פ הידוע שכל הענינים דלע"ל תלויים במעשינו ועבודתינו דעכשיו³⁹ — יש לומר, שגם הענין דביאת המשיח גופא (שלמעלה מתיקון העולם) שיומשך בעולם [שהרי ענין ביאת המשיח הוא שמשיח יתגלה בטולם, שידעו שהוא „משיח בודאי“], נפעל ע"י מעשינו ועבודתינו עכשיו.

ומכיון שמשיח הוא (לא רק „אמצעי“ בכדי לתקן את העולם, אלא) ענין לעצמו — מובן מזה, שגם העבודה שעל ידה נפעל עצם הענין דביאת המשיח, הוא עסק התורה לשמה, לא בתור „אמצעי“ בשביל איזה ענין אחר, גם לא בכדי לידע את המעשה אשר יעשון⁴⁰, כי אם, לשם התורה עצמה, מצד זה ש„אורייתא וקוב"ה כולא חד“⁴¹.

יד. ויש לקשר זה עם הספר „משנה תורה“ להרמב"ם, ש„חיבור זה מקבץ לתורה שבע"פ כולה“⁴², וכשאדם לומד כל הספר, הוא „יודע ממנו תורה שבעל פה כולה“⁴² — כל הלכות ודיני התורה, גם אותם ההלכות שאינם נוהגים בזמן הוזה:

43 ראה לעיל ס"ט.

44 הל' יסוה"ת פ"א ה"ז.

45 שער היחוד והאמונה פ"ח — ע"פ רמב"ם שם פ"ב ה"י.

46 ואף שהעצם „כשאתה תופס במקצת מן העצם אתה תופס בכלול“ (מאמר הבעש"ט — הובא בהמשך תרס"ו ע"ת תקנב, בהמשך תער"ב פ' ערב ובכ"מ) — הרי זהו „כמו שהעצם בא בהתעלמות“ (המשך תער"ב שם).

47 תהלים קיט, ו.

39 תניא רפ"ז.

40 וגדולה מו מצינו, שאפילו לימוד התורה בכדי לקיים מצות תלמוד תורה, מכיון שלימוד התורה הוא „אמצעי“ בכדי לקיים המצוה, אין זה אמיתית הענין ד„לשמה“ — ראה בארוכה לקו"ש ח"ב ע' 304. ובכ"מ.

41 זהו הובא בתניא פ"ד, רפכ"ג. וראה זהו ח"א כד, א. ח"ב ס. א. תקו"ז ת"י (כא, ב) תכ"ב (סד, א) ועוד.

42 לשון הרמב"ם בהקדמתו.

ועפ"ז מובן מה שדוקא בעדי שקר יש ענין ה"בושת" . . בעולם הזה ובעולם הבא" — שאינו בשאר איסורים, אפילו לא באיסורי ד' מיתות בי"ד — כי כל האיסורים הם ענינים פרטים, משא"כ כשמעיד עדות שקר, שע"ז נעשה ההיפך דכללות ענינו (עדות על הקב"ה) — הרי זה ענין של בושת.

כי הגדר ד"בושת" הוא — חסרון בענין נפשי⁵⁶. כלומר, אף שבגופו ובממונו לא חסר מאומה (ודלא כנזק צער ריפוי ושבת, שהם חסרון בגופו⁵⁷ או בממונו), אבל לאידך, בנוגע לנפש — הרי אדם בווי מאבד כל תוכנו.

וכן הוא בנוגע עדי שקר⁵⁸, דעם היות שבנוגע לחומר האיסור וענשו הוא רק איסור לאו — אעפ"כ, הרי ע"ז דוקא (משא"כ בשאר איסורים) נעשה ההיפך דכללות ענינו ומאבד כל תוכנו.

ועפ"ז יובן גם בנוגע לענינינו שהעילוי ד"בהביטי אל כל מצוותיך" הוא, "לא אבוש":

הענין ד"אתם עדי" (מה שיהודי הוא עדות על הקב"ה) בשלימות, הוא — ע"י ידיעת ההלכות דכל המצוות. דמכיון שהמצוות הם רצונו ית', שהוא ורצונו אחד — הרי ע"י שרצונו ית' (דכל התרי"ג מצוות, שהוא רצון אחד, כנ"ל) נמצא בגילוי בידיעתו של האדם — הנה ע"י הוא מעיד בשלימות על הקב"ה.

ונקודת הביאור בזה, בהקדים מ"ש הרמב"ם בהל' עדות⁴⁸, וז"ל: "וכיצד מאיימין עליהם . . מודיעין אותם כח עדות שקר ובושת המעיד בה בעולם הזה ובעולם הבא". ולכאורה אי"מ: בכל האיסורים שבתורה, כולל גם איסורי ד' מיתות בי"ד (שחמורים יותר מהאיסור דעדות שקר, שהוא רק איסור לאו⁴⁹), לא מצינו שיוזיעו עליהם להם בושת בעוה"ז ובעוה"ב — ומהו הקשר המיוחד דעדות שקר דוקא עם ענין הבושת (בעולם הבא⁵⁰)?

ויש לומר הביאור בזה:

מציאותו של יהודי הוא — עדות על הקב"ה, כמ"ש⁵¹, "אתם עדי". היינו, שע"י הנהגתו הטובה והישרה — הוא מעיד על ה"טוב" וה"ישר" של הקב"ה כביכול. [והוא ע"ד דאיתא בגמרא⁵²: "ואהבת את ה' אלקיך"⁵³ — שיהא שם שמים מתאהב על ידך . . מה הבריות אומרות עליו . . פלוני שלמד תורה ראו כמה נאים דרכיו כמה מתוקנים מעשיו . . עבדי⁵⁴ אתה ישראל אשר כך אתפאר"⁵⁵].

(48) פ"ז ה"ב.

(49) וגם ההכרזה דעדים זוממים היא אפילו על עונש מלקות או ממוז — "כותבין ושוחרין בכל עיר ועיר פלוני ופלוני העידו בכך וכך והזומז . . לקו בפנינו או ענשנו אותן כך וכך דיניהו" (רמב"ם שם פ"ח ה"ו), משא"כ בזקן ממרא, בן סורר ומורה ומסית — הכרתו כשיש מיתה (רמב"ם הל' ממרים ספ"ג. ספ"ז).

(50) בנוגע הבושת בעוה"ז — ראה סנה' כט, א. (51) ישע"י מג, י, שם, יב. ובוהר ח"ג פו, א: "אתם עדי — אליו אינון ישראל". וראה לקו"ש ח"ט ע' 190 ובהנסמן שם.

(52) יומא פו, ב. וראה גם רמב"ם הל' יסוה"ת ספ"ה.

(53) ואתחנן ו, ה.

(54) ישע"י מט, ג.

(55) ענין דקדה"ש — והפכו עדות שקר, ענין דחיה"ש, שכפרתו שחמורה מהכל (יומא שם, א. רמב"ם הל' תשובה ספ"א) אפילו כשאינו אסור מצד

צצמו — וכמו בעדות שקר, ש"אסור לעמוד ולהראות שהוא עד (כדי שיראה הלוה ויפחד כו") אע"פ שאינו מעיד" (רמב"ם הל' עדות פט"ז ה"ז). (56) ולכן חלוקים בזה — לפי המבייש והמתבייש (רמב"ם הל' חובל וזיק רפ"ג). (57) או בהרגש גופו (צער) — ולכן שווה בכל. (58) להעיר גם ממה ש"הבוויין פסולין לעדות" (רמב"ם הל' עדות פ"א ה"ה).

הלכות משיח שבסיום הספר, אלא) גם עם ההלכה האחרונה דסיום וחזותם הספר ממש, ובאותו הזמן לא יהי' שם לא רעב ולא מלחמה ולא קנאה ותחרות.

נקודת הביאור בזה:

בהדרגא דלימוד התורה בתור אמצעי לאיזה ענין אחר — כמה אופנים. ומהם:

(א) לידע את המעשה אשר יעשו, שענינו של לימוד זה הוא כעין הסרת דבר בלתי רצוי (בכדי שלא יכשל באיסור, ועד"ו במ"ע, שלא יקיים את המצוה שלא כתיקונה). ונמצא שלימוד זה קשור עם ענין של "מלחמה". כלומר, שישנו דבר המנגד, וצריך ללחום עמו ולנצחו.

ועד"ו הוא גם משארז"ל⁶², בראתי יצה"ר בראתי לו תורה תבלין — לימוד התורה בכדי לנצח את מלחמת היצר (נצחון בשלימות, שמתבלין את היצה"ר גופא ומהפכים אותו לקדושה⁶³).

(ב) בכדי לעשות שלום בעולם (שליחת מחלוקת), "שכל התורה ניתנה לעשות שלום בעולם"⁶⁴.

(ג) "שלום" הוא גם מלשון שלימות. דהעולם כמו שהוא מצ"ע הוא חסר⁶⁵, וע"י התורה נעשה בו שלימות.

ונמצא שלימוד התורה בתור "אמצעי" קשור עם א' משלשה ענינים אלו: אופן הג' — עם "רעב" (חסרון), שע"י התורה נשלם החסרון שבעולם; אופן הא' — עם

וזהו מה שהעילוי ד"בהביטי אל כל מצוותיך" הוא "לא אבוש" דוקא: גם כשיודע רק אותם ההלכות שנוהגים בזמן הזה — לא יחסר מאומה (אין שום נוק כו') בקיום התומצ' שלו, אלא שאעפ"כ, יש לו להתבושש, מצד זה שחסר אצלו בעיקר ענינו, הענין ד"אתם עדי"; ודוקא, "אז לא אבוש" — "בה" ביטי אל כל מצוותיך".

טז. על פי כל הנ"ל יומתק גם שהקשר דסיום ספר משנה תורה עם התחלתו ("נעוץ תחלתן בסופן וסופן בתחלתן"⁶⁶) הוא לא רק עם ההלכה הראשונה של הספר [שבשניהם, בהלכה הראשונה ובהלכה האחרונה, מדובר בענין ידיעת השם, כנ"ל], אלא גם עם הפסוק, "אז לא אבוש בהביטי אל כל מצוותיך" שבהתחלת הספר ממש.

כי ע"י אופן זה בלימוד התורה שענינו הוא (לא שהתורה מלמדת את האדם מה שעליו לעשות, אלא אדרבה) שהאדם נעשה "עד" על רצון הקב"ה, על רצונו העצמי⁶⁷ שלמעלה משייכות לעולמות — הנה עי"ז נפעל הענין דביאת המשיח⁶⁸, עצם הענין דביאת המשיח שלמעלה מתיקון העולם.

יז. ויש להוסיף, שענין "בהביטי אל כל מצוותיך" קשור (לא רק עם כללות

59) ספר יצירה פ"א מ"ז.

60) כידוע שכל המצוות מתייחסות אל העצמות (הש"ת ת"ש ס"ע 190 ואילך). ולהעיר גם משה"מ ה"ש"ת ע' 52: וענין העדות הוא על דבר הנעלם לגמרי . . . בחי' פנימי ועצמי א"ס, שלמעלה גם מבחי' סובב.

61) וייל שזה מרומז גם במה שהענין דימה"מ הוא הסיום והחותם דכל ספר משנה תורה — שע"י לימוד ספר זה, שבו נקבצו כל הלכות התורה, באים לימורה"מ.

62) קידושו ל, ב.

63) דזהו ענינו של "תבלין", שאינו מבטל את המאכל, אלא אדרבה, מתבל אותו ונותן בו טעם.

64) רמב"ם סוף הל' תנוכה.

65) ראה בר' פ"א, ו ובפרש"י.

„מלחמה“: ואופן הב' — עם „קנאה ותחרות“ (מחלוקת).

לא רעב ולא מלחמה ולא קנאה ותחרות, ו„לא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד“⁶⁶.

אמנם לימוד התורה לשמה — הלימוד באופן ד„הביטי אל כל מצוותיך“, ענינו הוא (לא בכדי שהתורה תפעל בעולם ובאדם, אלא אדרבא) שהאדם יהי' „עד“ על רצון הקב"ה — הוא דוגמת „אותו הזמן“, ש„לא יהי' שם

(66) דפירוש „לדעת את ה' בלבד“ הוא — שענין „לדעת את ה'“ הוא בטהרתו (בלי ערכוב כוונה נוספת), „בלבד“.



משיחת ש"פ צו, פ' פרה ה'תשמ"ו

פ"ם (מדברים) בעת הסיום (כמנהג ישראל או בעת א "סיום" רעדן רבנים וגדולים דברי תורה וכו') — קומט צו חיזוק ביי אלע אידן וואס זיינען זיך משתתף אין דעם, אדער דערוויסן זיך דערפון, צו ממשיך זיין אדער אנהויבן פון דאס-ניי לערנען די שיעורים בספר הרמב"ם על הסדר, צוזאמען מיטן ריבוי אידן וואס זיינען זיך שוין משתתף אין דעם לימוד. ובפרט, או באם סיום הרמב"ם רעדט מען דאך זיכער און ענין והלכה אין ספר הרמב"ם עצמו, בהתאם לרצון הרמב"ם וואס ער וויל דאך זיכער אז מ'זאל פארבינדן א סיום פון זיין ספר מיט רעדן און ענין אין לערנען בספר הלכות שלו (וועלכן מ'איז דערביי מסיים), "לאסוקי שמעתא אליבא דהילכתא" — גיט דאס זיכער צו חיזוק אין (המשך) לימוד ספר הרמב"ם.

ב. בכדי צוגעבן נאכמער חיזוק בזה, ובכדי ממשיך זיין די השפעה ופעולה ורושם פון די חגיגת הסיומים אויך לאחרי זה (ווי יעדער פעולה פון קדושה וואס דארף דאך זיין א פעולה נמשכת) — איז מען מציע, און מיט א בקשה נפשית, און זיכער וועט מען דאס מפרסם זיין און איבערגעבן בכל מקום ומקום וואו מ'מאכט די סיומים:

מ'זאל צוזאמענקלייבן די דרשות ודברי תורה, ובפרט דברי תורה בתורת הרמב"ם, וועלכע זיינען געזאגט גע- ווארן (אדער וועלן געזאגט ווערן) בעת הסיום, און זיי אפדרוקן אין א קובץ

א. מ'האט דאך ערשטי מסיים גע- ווען דעם מחזור שני (כפליים לתושי"ת) פון לימוד ספר הרמב"ם (ג' פרקים ליום) און ווידער אנגעהויבן לערנען דעם ספר הרמב"ם מתחלתו במחזור השלישי (בתלת זימני הוי חזקה¹).

וכמנהג ישראל (תורה היא) אז עושיין שמחה לגמרה של תורה², אפילו ווען מ'איז מסיים א מסכת אחת³, עאכו"כ ווען מ'איז מסיים דעם ספר הרמב"ם (וואס איז "מקבץ לתורה שבקל פה כולה"⁴) — האט מען (בימים אלו — בסמיכות ליום הסיום) בכ"כ מקומות געפראוועט סיומים בספר הרמב"ם, "וברב עם הדרת מלך"⁵, ובעוד מקומות וועט מען בעז"ה מאכן סיומים אין די קומענדיקע טעג.

וואס דאס (עריכת הסיומים) גיט זיכער צו א חיזוק אין (המשך) לימוד ספר הרמב"ם, ווי מ'זעט במוחש און דורך דעם שטורעם ופרסום פון דעם סיום בספר הרמב"ם, ובפרט די דברי תורה ודברי התעוררות פון די משתת-

(1) כ"ו אדר ראשון.

(2) ל' הכתוב — איוב יא, ט. וראה שמו"ר פמ"ו,

א.

(3) ב"מ קו, ריש ע"ב.

(4) ראה תוד"ה נפסל — מנחות כ, ב. ובכ"מ.

(5) שהש"ר פ"א, ט. קה"ר רפ"א. יל"ש מלכים רמז קעה. ולהלכה — רמ"א יו"ד ס"ו רמז (משבת קיח, סע"ב ואילך). ועד"ו ברמ"א או"ח סתקניא ס"ו. ובטור ורמ"א שם סתרי"ט לענין סיום תושב"כ.

(6) רמ"א יו"ד שם.

(7) ל' הרמב"ם בהקדמתו לספר היד.

(8) ל' הכתוב — משלי יד, כח. וראה

אנציקלופדי" תלמודית (כרך ד) ערך ברב עם. וש"נ.

(9) ראה יומא כו, א.

שיעור אין עליות הנשמה, איז מען זיכער מוסיף אין דעם דורך לימוד תורת הרמב"ם, ובפרט בקשר ליום הולדתו.

וואָס דעריבער איז כדאי אַז מ'זאָל אַרויסגעבן די קובצי תורה לפני ולקראת יום הולדת הרמב"ם, באופן אַז מ'זאָל אין דעם דעמולט קענען לערנען. וכל הזריז הרי זה משובח.

ועי"ז — הדפסת הקובצים ותכליתם — לימוד ועיון בתורת הרמב"ם — וועט זיכער צוקומען נאָכמער חיזוק (אין דעם חיזוק וואָס איז צוגעקומען ע"י הגיגת הסיומים בספר הרמב"ם) אין לימוד ספר הרמב"ם [דער "סיום" קען ניט זיין בכל שנה בסמיכות ליום הולדתו—ווי ס'איז געווען במחזור ראשון], ווייל לויט מספר הפרקים וחלוקת הפרקים ג' פרקים ליום, איז מען מסיים דעם ספר אין ווייניקער ווי אַ יאָר; אָבער מ'קען פאַרבינדן המשך הסיום ע"י הדפסת הקובצים לקראת יום הולדת הרמב"ם, ווי מ'זעט בפועל אַז בשעת מ'האַט פאַר זיך אַ געדרוקטן קובץ פון דברי תורה ותורת הרמב"ם וכיו"ב — קען מען אין דעם דעמולט לערנען און מעיין זיין, ואותיות מחכימות.

ובפרט אַז דפוס האָט אין זיך אויך די מעלה אַז דאָס איז לדורותי¹⁶ — אַן ענין נצחי.

ולהעיר אַז דערפון האָט מען אויך ע"ד הצחות אַ לימוד פון פרשתנו — פ' צו, "אין צו אלא ל' זירזו מיד ולדו"רות"¹⁷: מ'דאַרף אָפּדרוקן די קובצים בזריות, מיד, ובאופן פון דפוס וואָס איז לדורות.

(בתוספת מראי מקומות וכיו'), בדפוס נאה ובכריכה נאה וכיו"ס¹⁸, בכדי אַז מ'זאָל אין דעם קענען לערנען בפנים פון אותיות הדפוס, ואותיות מחכימות¹¹ וכיו"ס¹².

ומה טוב אַז מ'זאָל אָפּדרוקן און אַרויסגעבן די קובצי תורה לפני ולקראת דעם יום הולדת הרמב"ם בערב פסח¹³ (שנה זו), ווען "מזלו גובר"¹⁴, וכל עניני תורת הרמב"ם גוברים, און דעמולט (ביום הולדת) ווערט אַן עלי' בנשמתו¹⁵ — איז דערפון מובן אַז ס'איז אַ דבר המתאים צו מוסיף זיין בלימוד תורת הרמב"ם ב(קשר ל)יום הולדתו בפרט (ועאכו"כ דורך הדפסת קובצים בתורת הרמב"ם (ודברי תורה בכלל) וועלכע זי"נען געזאַגט געוואָרן בעת סיום ספר הרמב"ם), לנחת רוח הרמב"ם ולעילוי נשמתו, דאָע"פ וואָס ער דאַרף דערצו ניט אַנקומען, איז אָבער ניטאָ קיין

10) כמאחזיל (שבת קלג, ב. ושי"נ) "התנאה לפניו במצות... בדיו נאה כו". וראה לעיל ע' 11 הערות 27: 28 שקו"ט בטעם שענין זה לא הובא ברמב"ם. 11) ראה של"ה קצא, ב. מגדל עוז ה' אישות פ"ד הי"ט.

12) ולהוסיף:

א) במקומות שלא היו מספיק משתתפים (גואמים) כדי קובץ שלם, או שטובה החוספה להדרת-מלך הקובץ — יכולים להשתתף עם מקומות אחרים. וראה תניא קרי"א בסופו. ב) גם מי שלא השתתף בתגיגת סיום הרמב"ם — יכול להשתתף בכתיבת חידושי תורה עבור הקובצים. 13) סדה"ד ד"א תתקכ"ו. מספר יוחסין מאמר ד (דורות האחרונים).

14) ראה ירושלמי ר"ה פ"ג ה"ח ובקה"ע שם. 15) כידוע שגם לאחר צאת הנשמה מן הגוף יש (הוספה ב) ענין זומן (בהמשך להשנים שהיתה נשמה בגוף למטה) — ראה בנגלה והלכה — צפע"נ על הרמב"ם ה'ל' תשובה פ"ח ה"ד. כללי התומצ"א אות ב, י. וע"ד ובסגנון החסידות — ראה רשימת כ"ק מו"ח אדמו"ר (נדפסה בהוספות לשה"מ פרי"ת ע' שנו. ושי"נ). וראה לקושי ח"ה ע' 103 ואילך.

16) כפתגם אדמו"ר הצ"צ — אגרות קודש

אדמו"ר מהורו"צ ח"ב ע' שפב.

17) פרי"ו (מתוכ"כ) פרשתנו ו, ב.

באלקות — השגת אלקות באופן פון
 „כמים לים מכסים“, אז זיין שכל גופא
 איז משיג אויך בחינת אלקות שלמעלה
 מגדרי השכל, ובלשון החקירה²⁵ —
 „תכלית הידיעה שלא נדער“, ידיעה
 בכחי „לא נדער“, ועד „ידעתי
 הייתי“²⁶.

און מאיילט דאס נאכמער צו — דורך
 דעם וואָס מאַיז מוסיף במעשינו
 ועבודתינו בכלל, ובפרט אין לימוד
 התורה ולימוד ספר הרמב"ם, אין די
 ענינים וואָס זיינען מעין והכנה צו
 „תרבה הדעה והחכמה“ און אויך אין
 „דעת בוראם“ וואָס וועט זיין לעתיד
 לבוא,

וואָס דורך דעם איילט מען צו די
 גאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח
 צדקנו, און נאך פאָר יום הולדת
 הרמב"ם, נאך פאָר חג הפסח קומט די
 גאולה, „מיד הו נגאליו“²⁷, והקיצו
 ורננו שוכני עפר“²⁸, והרמב"ם בתוכם,
 און מ'וועט לערנען תורה פון און צוואַ-
 מען מיטן רמב"ם, און דערנאָך פראָווען
 אַלע צוואַמען חג הפסח אין ביהמ"ק
 השלישי, ומתוך שמחה וטוב לבב.

ג. און דורך הדפסת קובצי תורה
 אלו (באופן פון לדורות) איז מען נאָכ-
 מער מקרב דעם זמן ווען עס וועט זיין
 „תרבה“¹⁸ הדעה והחכמה כו"ו¹⁹ שנאמר²⁰
 כי מלאה הארץ דעה את ה' כו"ו,
 וכמבואר בארוכה ובפרטיות בסוף ספר
 הרמב"ם בסוף הלכות מלכים²¹ [וואָס
 ווערט אָנגערופן בכמה דפוסים²² —
 „הלכות מלכים ומלחמות ומלך ה'
 משיח“], אז „באותו הזמן כו' יהי' עסק
 כל העולם .. לדעת את ה' בלבד, ולפי'
 כך יהיו ישראל חכמים גדולים ויודעים
 דברים הסתומים וישיגו דעת בוראם“²³
 כפי כח האדם שנאמר כי מלאה הארץ
 דעה את ה' כמים לים מכסים, וכ-
 מדובר²⁴ אַז אין דעם זיינען פאָראַן צוויי
 שלבים וענינים: א) השגת דעת בורא
 וועט זיין „כפי כח האדם“, לויט כלי
 השגתו, אַ השגה מוגבלת ומצומצמת,
 אָבער דאָס נעמט דורך זיין מציאות, ב)
 דערנאָך ווערט תכלית הידיעה והשגה

18 רמב"ם הל' תשובה פ"ט ה"ב.

19 להעיר ש"ל שמרומז בזה ג' הענינים
 דחכמה בינה ודעת: „החכמה והדעה“ — חכמה
 ודעת, ובינה נרמזה בחינת „תרבה“. ולהעיר
 מרמב"ם שם (הל' תשובה) בסופן (סוף פרק י'):
 „צריך האדם ליחד עצמו להבין ולהשכיל בחכמות
 (חכמה) ותבונות (בינה) המודיעים (דעת) לו את קונו
 כפי כח שיש באדם להבין ולהשיג“. וראה לקו"ש
 חכ"א ע' 86 הערה 49 — קיבוץ כמה מקומות
 ברמב"ם שמרומזים בהם הענינים דחכמה בינה
 ודעת.

20 ישע"י יא. ט.

21 ראה הדרן על הרמב"ם (קה"ת, ברוקליו, י"א
 ניסן תשמ"ה) ח"ג סכ"ח ואילך בביאור החילוק
 וההוספה בתיאור ימות המשיח בסוף הל' מלכים
 לגבי הל' תשובה.

22 ויניצאה רפד. שי.

23 להעיר מגב' לשונות — „חכמים גדולים

(חכמה) ויודעים (דעת) כו' ושיגו (בינה) כו'.

24 הדרן על הרמב"ם — לעיל ע' 255-6. וראה

הדרן שבהערה 21 סכ"ט.

25 ראה בחינת עולם ח"ז פ"ב. עיקרים מ"ב
 סוף פ"ל. שלה קצא. ב.

26 שאף שלשון חוקרי ישראל הוא „אילו ידעתי
 הייתי“ (עיקרים שם. מדרש שמואל פ"ז מ"ז. מ"ג
 ח"א פנ"ח), הרי ע"י התורה ובמיוחד ע"י פנימיותה,
 נשמטא דאורייתא (זח"ג קנב, א) נעשה „ידעתי
 הייתי“ (ראה ס' השיחות ה"ש ע' 26 ואילך). ועד'
 פתגם אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע (ס' השיחות תשי"ח ע'
 85. ועד'ז ס' השיחות תשי"ג ע' 63): „אַז מען יוצט ביי
 זיך אין חדר און מען עפנט דעם לקו"ת פילט מען
 עצמות א"ס. ועיין ס' השיחות תורת שלום ע' 191
 ואילך.

27 רמב"ם הל' תשובה פ"ז ה"ה.

28 ישע"י כו, יט.



משיחות ש"פ שמיני וש"פ תזריע ה'תשד"מ



שיחת ל"ג בעומר ה'תשד"מ



משיחת ש"פ בחוקותי, כ"ב אייר ה'תשמ"ו



משיחות ש"פ שמיני וש"פ תזריע ה'תשד"מ

תשובה על מעשה זה, אלא עוד זאת, הוא מזמין שוב את ר' זירא, למרות שידוע שעלול לקרות מה שקרה בשנה שעברה!?

ג) הסיבה שר' זירא לא נענה להזמנתו של רבה היא — מפני ש"לא בכל שעתא ושעתא מתרחיש ניסא", היינו, שלמרות שידוע שגם בשנה זו עלול לקרות מה שקרה בשנה שעברה, לא איכפת לו, והי' מוכן לכך גם השנה, אלא שאינו בטוח אם גם הפעם יקרה הנס שרבה יחי' אותו לאחרי פורים! כלומר, אילו הי' ר' זירא בטוח שגם בשנה זו יקרה הנס — הי' מסכים לחגוג סעודת פורים ביחד עם רבה, בידעו שיתכן שרבה יעשה מה שעשה בשנה שעברה! — לשם מה חסרה לו בכלל, "הרפתקאה" זו? ובפרט שנכך מכשיל הוא את רבה באיסור ד"לא תרצח", והתורה אמרה "לפני עור לא תתן מכשול"³. ואם בנוגע לכל אי-סורי התורה אסור להכשיל יהודי, הרי עאכ"כ שכן הוא בנוגע לאיסור ד"שפיכת דמים", א' מג' הענינים הכי חמורים עליהם אמרו, "יהרג ואל יעבור"!

גם יש לדייק בהדגשת הגמרא "איבסום", כפרש"י "נשתכרו" (לשון רבים), היינו שרבה ור' זירא נשתכרו שניהם. דאף שבפשטות י"ל הטעם, כי באם ר"ז לא הי' מסכים ובכ"ז הי' רבה שוחטו הי' אכזריות ביותר כו' — מ"מ

א. אודות החיוב ד"משתה ושמחה" כפורים — איתא בגמרא: "אמר רבא מחייב אניש לבסומי (להשתכר ביין?) כפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי". ובהמשך לזה: "רבה ור' זירא עבדו סעודת פורים בהדי הדדי, איבסום (נשתכרו?), קם רבה שחט' לר' זירא, למחר בעי רחמי ואחיי'. לשנה אמר לי' ניתי מר ונעביד סעודת פורים בהדי הדדי, אמר לי' לא בכל שעתא ושעתא מתרחיש ניסא".

והנה, סיפור זה תמוה ביותר: לכל לראש — היתכן שרבה ישחוט את ר' זירא, וכי משום שנמצא במעמד ומצב של שכרות מסוגל הוא לעשות מעשה חמור כזה!?

תמיהה זו גדולה יותר — כאשר מתבוננים בפרטי המשך הסיפור:

א) "למחר בעי רחמי ואחיי" — מדוע רק למחר הגיע רבה למסקנא שיש צורך לבקש עליו רחמים. לכאורה, כאשר ראה מה עולל לר' זירא — הי' צריך תיכף ומיד להחיותו, ואעפ"כ מספרת הגמרא שרק "למחר בעי רחמי ואחיי"!

ב) "לשנה אמר לי' ניתי מר ונעביד סעודת פורים בהדי הדדי" — היתכן שלאחרי שרבה יודע וזוכר מה קרה כפורים שעבר, אינו מהסס לרגע, והולך להזמין את ר' זירא לסעודת פורים פעם נוספת, כדי שגם השנה יהי' להם "פורים שמח" . . . כמו בשנה שעברה!?! לא זו בלבד שלא מצינו בגמרא שרבה יעשה

(3) קדושים יט. יד.

(4) סנהדרין עד, א. רמב"ם הל' יסוה"ת פ"ה ה"ב. טושו"ע יו"ד רסקני"ז.

(1) מגילה ז, ב.

(2) פרש"י שם.

אידחי לי' מימרא דרבא, ולית הלכתא כוותי, ולא שפיר דמי למעבד הכי" (ומכיון שלא השיג עליו הרמב"ן במל-חמות ה', משמע, שס"ל כוותי). — שמכל זה מוכח שהסיפור דרבה ור' זירא הוא כפשוטו. ולכן, בהכרח לבאר זאת גם בפשטות הענינים.

כאשר מדובר אודות ענין המובא בחלק האגדה שבתורה, כמו הענין ד"מיבסמי" שבסיפור דרבה בר בר חנה⁸ — יכולים לפרש זאת רק ברוחניות [ע"ד שאר הסיפורים שבסוגיא הנ"ל, שהם רמזים על ענינים רוחניים], משא"כ בעניננו, הרי מכיון שענין זה הובא בקשר להלכה ד"לבסומי בפוריא", הרי לא יתכן לומר שהתחלת הענין קאי על יין כפשוטו, והמשך הענין — ברוחניות הענינים.

ג. והנה, בחדא"ג מהרש"א מתרץ שלא הי' כאן ענין של מיתה ממש (שחטי' כפשוטו), אלא „כעין שחטי', דא-גברי' חמרא וכפיי' לשתות יותר מדאי עד שחלה ונטה למות". וכעין זה תירץ גם הריעב"ץ — „שלא שחטו ממש . . (אלא) באחיות עינים . . (ורק) הרואים היו סבורים ששחטו באמת . . אף ר' זירא נתפעל מהם לבש חרדה ונתעלף מרוב דאגה כו".

אמנם, למרות גדלותו של המהרש"א [ובפרט ע"פ הידוע⁹ שכל המפרשים עד המהרש"א כתבו את חיבוריהם ברוח הקודש], וכן גדלותו של היעב"ץ וכו' — מובן, שכאשר יש אפשרות לפרש את הענין ד"שחטי" כפשוטו (ולא רק „כעין

מסתבר לומר, שהדגשה זו (ששניהם נשתכרו) שייכת לכללות תוכן הסיפור. ומובן שאין לתרץ את התמיהה שב-סיפור הנ"ל בכך שמדובר אודות רבה ור' זירא, שגדלה מעלתם ביותר, ובאין ערוך כלל לאנשים כערכנו, ולכן, אין אנו שייכים להבין ענין זה ואין יכולים לדבר בענין זה כו' — כי: אף שבודאי האמת היא שגדלה מעלתם ביותר כו', מ"מ, מכיון שסיפור זה נכתב בגמרא, מובן, שיש מקום לבאר זאת גם בפש-טות, לאנשים כערכנו, כדלקמן.

ב. ובהקדים:

ע"פ תורת הסוד והקבלה — ישנם אמנם ביאורים שהכוונה ברוחניות העני-נים, ולדוגמא: המבואר במאמרו של כ"ק מו"ח אדמו"ר⁵, וכן במאמרי אאמו"ר⁶, אבל אעפ"כ, מכיון שאין ענין יוצא מידי פשוטו — מובן שבהכרח שיהי' גם ביאור בפשטות הענינים.

ובפרט שסיפור זה הובא בשייכות לענין של הלכה — שהרי אחרי פס"ד הגמרא „מחייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע", הובא הסיפור אודות רבה ור' זירא, שהם קיימו את החיוב „לבסומי . . עד דלא ידע" בפועל ממש, ומכיון שמדובר אודות ענין של הלכה, הרי פירוש הדברים הוא — לכל לראש — שסיפור זה הי' כפשוטו, ולא (רק) ברוח-ניות הענינים.

וכדמוכח מדברי הר"ן והמאור הקטן⁷ שהביאו ש"כתב ר' אפרים ז"ל מההוא עובדא דקם רבה ושחטי' לר' זירא . .

(5) סדי"ה אמר רבא חייב איניש תשיח (סה"מ תשיח ע' 125).

(6) לקוטי לוי"צ על מחזיל ע' קעה. ובארוכה — אגרות ע' ש"ג.

(7) הובא גם בב"י לטוא"ח רסתרי"ה. ב"ח שם. ט"ז סק"ב. יד אפרים. פרי"ח סק"ב.

(8) ב"ב עג, סע"ב.

(9) לדוגמא: ראה חז"ח רכג, ב. ועוד.

(10) ס' שארית ישראל (מהר"צ כו' הר"ר ישראל דוב מוילענדיק) דרוש לסוכות ע"פ פרדס (מאמר א' בתחלתו). לקו"ש חכ"ג ע' 40 הע' 76. וש"י.

ציווי התורה „ונשמרתם מאד לנפשׁו-
תיכם“!?

ולכן, בהכרח למצוא ביאור באופן כזה
שמצד אחד יהי כפשוטו (מיתה ממש),
ולאידך — שאין זה ענין בלתי-רצוי ח"ו,
אלא אדרבה — למעליותא, שעפ"ז
יסורו כל התמיהות שבסיפור, כדלקמן.

ד. בתשובות החת"ס¹⁴ שקו"ט אודות
החיוב ד"לבסומי", שאף שכתב ר' אפרים
שלאחרי העובדה דרבה ור' זירא נתבטל
חיוב זה, מ"מ, הביאו הרי"ף ועוד פוס-
קים להלכה, ומבאר זאת ע"פ דברי
הגמרא¹⁵ „האי מאן דבמאדים יהי גבר
אשיד דמא (שופך דמים)“. . אמר רבה
אנא במזל מאדים כו", ומסיק שדוקא
רבה דאתיליד במאדים שכיחא גבי'
הזיקא, אבל רובא דרובא דעלמא חייב
לבסומא דלא שכיחא הזיקא כו'.

אבל — במחילת כבוד תורתו — כבר
קדמו היעב"ץ בהבאת דברי הגמרא
אודות מזל מאדים, וכותב „אבל דם ודאי
לא שפך רבה, אף אם הי' במאדים, אלא
כדאמרו", וכפשוט, שח"ו לומר שהי'
אצל רבה ענין של שפיכות דמים,
רחמנא ליצלן!

ועוד זאת: לאחר כל השקו"ט בדברי
החת"ס — עדיין תמוה ביותר המשך
סיפור הגמרא שגם לשנה הבאה הזמין
רבה את ר' זירא לסעודת פורים: לאחר
שרבה ראה כבר שמצד טבעו (שנולד
במזל מאדים) נכשל בענין חמור כזה —
היתכן שלשנה הבאה הולך ומזמין שוב
את ר' זירא!?

והנה, בנוגע לטבעו של רבה — יש
להוסיף:

שחטי' . . שחלה ונטה למות". אלא
פירוד הנשמה מהגוף (ממש), כדלקמן
— יש מקום להוסיף זאת בתור ביאור
ופירוש נוסף.

ובפרט שגם מדברי ר' אפרים (שנדחה
ונתבטל החיוב „לבסומי בפוריא עד דלא
ידע" מפני העובדה דרבה ור' זירא),
משמע, שהי' זה דבר חמור ביותר (מיתה
ממש), שלכן, הי' הכרח לבטל את החיוב
ד"לבסומי", משא"כ אילו לא הי' זה אלא
ענין של חלישות וחולי בלבד, לא היו
מבטלים את החיוב ד"לבסומי". ועכ"פ
— אפילו אם נדחוק לומר שיש צורך
לבטל את החיוב ד"לבסומי" גם מפני
חולי וחלישות בלבד, הנה חידוש כזה
(שיש צורך לבטל חיוב כו') היו צריכים
לומר בפירושו.

זאת ועוד:

גם לאחר תירוציהם של המהרש"א
והריעב"ץ — לא סרו עדיין רוב התמי-
הות דלעיל: מכיון שסוכ"ס הזיק הדבר
לבריאותו של ר' זירא (עד שנטה למות)
— א"כ, (א) מדוע לא מצינו שרבה עשה
תשובה, (ב) מדוע בשנה הבאה הזמינו
רבה לעשות סעודת פורים ביחד, הרי
הדבר עלול להזיק לבריאותו של ר' זירא
(כפי שאירע בשנה שעברה), והתורה
אמרה „ונשמרתם מאד לנפשותיכם“¹¹
וכפס"ד הרמב"ם¹² היות הגוף בריא
ושלם מדרכי (עבודת¹³) ה' הוא? (ג) וכן
בנוגע לר' זירא — אילו הי' בטוח שגם
השנה יקרה נס זה, הי' מוכן לעשות
סעודת פורים ביחד, וזאת — למרות

(11) ואתחנן ד, טו. וראה ברכות לב, סע"ב

ובחז"א: מהרש"א שם.

(12) הל' דעות רפ"ד.

(13) ראה לקו"ש ח"ג ע' 806 הערה 9.

(14) חאו"ח סקפ"ה. סקצ"ו.

(15) שבת קנו, א.

(16) רש"י שם.

הנה, ידוע ביאור אוה"ח הקדוש²¹ בענין זה, שמבאר דברים ארוכים ורחבים ועמוקים ונפלאים, באופן דנפלא שבנפלא. ותוכן הדברים — שמתו מפני גודל תשוקתם להתקרב להקב"ה, לא נמנעו מקרוב לדביקות נעימות עריבות ידידות חביבות נשיקות מתיקות עד כלות נפשותם מהם. ובלשון הכתוב²²: „בקרבתם לפני ה' וימותו, היינו, שסיבת מיתתם היא — „בקרבתם לפני ה'“²².

ומ"ש „ויקריבו גו' אש זרה גו'“²³ — אין הכוונה ל„זרה“ ביחס לענין הקדושה ח"ו, כי אם ביחס לענין המשכן, שתכליתו וכוונתו — המשכת אלקות למטה דוקא.

וכמבואר בכ"מ²⁴ בפ"י הענין ד„שתויי יין נכנסו למקדש“²⁵, שהכוונה ב„יין“ היא לטודות ופנימיות התורה, כמאמר²⁶ „נכנס יין יצא סוד“, ו„שתויי יין“ מורה על גודל ועוצם הגילוי דפנימיות התורה, עד למצב של „כלות הנפש“.

והחילוק שבין נדב ואביהוא לאהרן ומשה (שאצלם לא הי' ענין של כלות הנפש) — שלאהרן ומשה היו כלים רחבים וגדולים יותר, שלכן היו יכולים לקבל את עוצם הגילוי כו', משא"כ נדב ואביהוא, בני אהרן [ונקראו גם בניו של משה, מפני שלמדם תורה]²⁷, שהיו

רבה הי' כהן, מורעו של עלי הכהן¹⁷, וע"פ הידוע שכהן הוא איש החסד¹⁸ נמצא, שמצד טבעו הרי נוטה הוא לענין של חסד דוקא.

[ובתיווין ב' ענינים אלו (שנולד במזל מאדים, והי' כהן איש החסד) — יש לומר שענין הגבורה (מזל מאדים) כאן אינו ענין של צמצום ודין, אלא אדרבה — התגברות בענין החסדים באופן של ריבוי מופלג].

ועפ"ז: בודאי אי אפשר לפרש שרבה עשה דבר בלתי-רצוי, היינו, שהזיק לר' זירא (ועאכו"כ — ענין של שפיכות דמים) — שהרי גם מצד טבעו נוטה הוא לענין של חסד דוקא, ואדרבה — באופן של התגברות וריבוי החסד.

ולכן, בהכרח לפרש סיפור הנ"ל באופן שהי' זה ענין למעליותא, וביחד עם זה — „שחטי“ כפשוטו, שהי' פירוד הנשמה מהגוף, כדלקמן.

ה. ויובן בהקדם הביאור בענין מיתת נדב ואביהוא — בפ' שמיני, אשר, בכמה שנים הקביעות דפורים היא בפ' שמיני:

בפשטות הכתובים — היתה מיתת נדב ואביהוא בגלל ענין בלתי-רצוי. אמנם, לכאורה, תמוה הדבר ביותר, כי: ע"פ המבואר בכ"מ¹⁹ גודל מעלתם של נדב ואביהוא, כמובן גם בפשטות הכתור' בים שמשה אמר לאהרן „הוא אשר דבר ה' בקרובי אקדש“²⁰, ובפרש"י: „עכשיו רואה אני שהם גדולים ממני וממך“ — היתכן שיהי' אצלם דבר בלתי-רצוי?!

(21) ר"פ אחרי.

(22) ראה באירובה ד"ה אחרי מות — תרמ"ט (תשכ"ב). לקו"ש ח"ג ע' 987 ואילך. לעיל ע' 119 ואילך.

(23) שמיני שם, א.

(24) לקו"ש ח"ב ע' 55 ואילך. לעיל ע' 122.

(25) פרש"י שמיני שם, ב (מויק"ר פי"ב, א).

(26) עירובין סה, סע"א. סנהדרין לה, רע"א.

תנחומא שמיני ה. זח"ג שמיני לט, א.

(27) ראה סנהדרין יט, ב. הובא בפרש"י עה"ת

במדבר ג, א.

(17) ר"ה יח, א (וברש"י ותוס' שם). תוד"ה אמר

— חולין קלג, סע"א. תוד"ה רבה — בכורות כז, א.

(18) זח"ג קמה, ב. ועוד. תניא רפי"ג. ובכ"מ.

(19) ראה זח"ג נו, סע"ב. ועוד.

(20) שמיני י, ג.

(שענינו קטנות), כדי לפעול בו עילוי גדול יותר כו'.

וזהו תוכן הענין ד"איבסום" — ששתיית היין כפשוטה קשורה גם עם ענין ה"יין" שבתורה, סודות ורזין דתורה³⁴ היינו, שבסעודה זו גילה רבה לר' זירא סודות ורזין תורה נעלים ביותר, עד לתכלית העילוי ד"עד דלא ידע", וכל זה — אצל שניהם (רבה ור' זירא), ששתו יין עד ש"נשתכרו" (שניהם).

אמנם, בנוגע לתוצאת הדברים — הי' חילוק ביניהם:

ר' זירא, שענינו קטנות (כנ"ל) — לא היו לו ה"כלים" כדי להכיל גילוי זה, ולכן, הגילוי פעל עליו ענין של כלות הנפש ממש, עד שנפרדה נשמתו מגופו כפשוטו. משא"כ רבה עצמו — היו לו "כלים" רחבים, ולכן לא פעל הדבר אצלו תנועה של כלות הנפש.

וזהו הפירוש ד"קם רבה שחטי' לר' זירא":

איתא בגמרא³⁵, "אין ושחט אלא ומשך", היינו שתוכן הענין השחיטה הוא — העלאה, שכן, ע"י השחיטה מעלים את הבהמה מסוג החי לסוג המדבר (ע"ז שנעשית דם ובשר כבשרו דהמדבר), וכמבואר בכ"מ³⁶ שמתעם זה מותר לשחוט בהמה למרות הענין דצער בעלי חיים — מכיון שע"ז מעלים אותה לדרגא נעלית יותר.

ובענינינו: הפירוש ד"רבה שחטי' לר' זירא" הוא — שרבה משך (שחט) והעלה

בדרגא שלמטה ממנו, הנה הכלים שלהם לא יכלו לסבול את עוצם הגילוי, ולכן הגיעו לכלות הנפש.

ולכן, לאחר מאורע זה הזהירה התורה, "יין ושכר אל תשת"²⁸, "יין דרך שכרותו"²⁹ היינו, שכאשר שותים יין שבתורה, סודות ורזין דתורה, יזהרו שלא לבוא למצב של "שכרות" ואיבוד כל מציאותו ("עד דלא ידע") עד ל"כלות הנפש", אלא באופן ד, נכנס בשלום ויצא בשלום³⁰, כידוע הפירוש בזה³¹ שה' כניסה צריכה להיות בשלום, באופן כזה שבודאי תהי' היציאה בשלום — נשמות בגופים. אבל לפני ציווי זה — הי' יכול להיות הענין ד"שתוי יין" עד למצב של "כלות הנפש" ממש, ולכן, גם לאחר זה אמר משה רבינו שעליהם נאמר, בקרובי אקדש", "הם גדולים ממני וממך" (כנ"ל).

ו. והנה, לאחר הקדמה זו — יובן גם תוכן הסיפור אודות רבה ור' זירא:

השם "רבה" — מורה על ענין של גדלות, ואילו השם "ר' זירא" — מורה על ענין של קטנות, מלשון זעירא³².

והנה, "רבה ור' זירא עבדו סעודת פורים בהדי הדדי"³³ — דמכיון שב' פורים צריכים להתאחד כולם יחדיו, "מנער ועד זקן", "משלוח מנות איש לרעהו ומתנות לאביבונים", רצה רבה (שענינו גדלות) להתאחד עם ר' זירא

(28) שמיני שם, ט.

(29) פרש"י שם.

(30) חגיגה יד, סע"ב. טו, סע"ב (ע"פ גירסת

הע"י). ירושלמי חגיגה פ"ב ה"א.

(31) ד"ה אחרי מות — הג"ל. לקו"ש ח"ג שם ע'

990.

(32) ראה גם לקוטי לוי"צ שם.

(33) ראה גם לקוטי לוי"צ שם ס"ע רסז.

(34) ראה גם של"ה שער האותיות אות ב' (פד),

ב).

(35) חולין ל, ב.

(36) ראה לקו"ש ח"ד ע' 1112. ח"ט ע' 206.

וש"נ.

ובנוגע לרבה — היתכן שהביא את ר' זירא למצב של כלות הנפש, לאחרי הציווי שהכוונה היא „לשבת יצרה“³⁷ — נשמות בגופים דוקא?! — יש לומר, שרבה לא שיער שר' זירא עלול לבוא למצב של כלות הנפש ממש. אמנם, גם לאחרי שר' זירא הגיע למצב של פירוד הנפש מהגוף ממש — לא הי' זה בסתירה לתכלית הכוונה דנשמות בגופים דוקא, שכן „למחר“ (לאחרי הפורים, כאשר כבר עבר והלך המצב והגילוי המיוחד דפורים) — „בעי רחמי ואחיי“³⁸, בהתאם לכוונה העליונה — נשמות בגופים דוקא.

ומה שהי' זקוק לבקשת רחמים דוקא, „בעי רחמי ואחיי“ — הרי זה מפני שלאחרי שהנשמה נפרדה כבר מן הגוף ועלתה למעלה, קשה ביותר לפעול עלי' שתסכים לרדת שוב למטה, ולכן, הוצרך להיות הענין ד„בעי רחמי ואחיי“³⁹. וגם ענין זה נפעל עי' רבה דוקא — מכיון שאין חבוש מתיר את עצמו כו⁴⁰.

ועפ"ז יובן גם המשך סיפור הגמרא — „לשנה אמר לי' ניתי מר ונעביד סעודת פורים בהדי הדדי, אמר לי' לא בכל שעתא ושעתא מתרחיש ניסא“.

לא זו בלבד שרבה לא הצטער על המקרה שאירע בסעודת פורים הקודמת, [כשם שלא מצינו שר' אברהם המלאך ביקש את „סליחתו“ של רבינו הזקן על שע"פ סיפור חסידים³⁹, כמעט הביאו לידי כלות הנפש . . .], אלא אדרבה — הוא הזמין את ר' זירא לערוך סעודת הפורים יחדיו בשנה זו, מתוך כוונה שגם בשנה זו יפעל אצל ר' זירא עילוי

את ר' זירא לדרגא נעלית שלא בערך כלל (עי' שגילה לו סודות ורזין דתורה עמוקים ביותר). ועד לפשטות הענין — שדבר זה פעל אצלו פירוד הנשמה מהגוף כפשוטו ממש, וכמו בנדב ו- אביהוא.

ז. עפ"ז יש לבאר את שאר פרטי הדיוקים בסיפור זה:

„קם רבה שחטי' לר' זירא“:

לכאורה, למאי נפק"מ אם עשה זאת כאשר קם ממקומו או כאשר נשאר לשבת במקומו? והביאור: „קם“ מורה על ענין של עלייתו של רבה לדרגא נעלית ביותר, „לבסומי עד. דלא ידע“. אלא שבנוגע לרבה עצמו, מכיון שהיו לו כלים רחבים יותר, הרי גם כשהי' במצב של „קם“ (עלי' גדולה ביותר גם לגבי דרגתו של רבה), לא הגיע לידי כלות הנפש. משא"כ בנוגע לר' זירא, שלא היו לו כלים רחבים כאלו, הנה כאשר רבה גילה לו את הענינים שהשיג אז (במצב ד„קם“) — כתלה נפשו, „שחטי' לר' זירא“, פירוד הנפש מן הגוף ממש.

„רבה שחטי' לר' זירא“:

ר' זירא מצד עצמו לא הי' עושה פעולה כזו שיבוא ל„כלות הנפש“, שכן, ישנו ציווי התורה שלא לשתות יין דרך שכרותו, ובסגנון האמור — שהכניסה לפרדס צריכה להיות באופן ד„נכנס בשלום (כדי שיוכל להיות) ויצא ב-ש-לום“, מכיון שהכוונה היא שיהיו נשמות בגופים דוקא; אמנם, כאשר רבה גילה לו סודות התורה נעלים ביותר — הביאו רבה לידי מצב של כלות הנפש, ולכן מדייקת הגמרא ש„רבה שחטי' לר' זירא“, היינו, שרבה העלהו (שחטי') והביאו למצב של כלות הנפש, כך שאין זה אשמתו של ר' זירא.

(37) ישעי' מה, יח.

(38) ברכות ה. ב. וש"פ.

(39) ראה לקמן סיט.

שאח"כ חזר להיות נשמה בגוף, „נכנס בשלום ויצא בשלום“.

ולכן, בכמה פוסקים (וכן בשו"ע⁴¹) הובא החיוב ד„לבסומי כפוריא עד דלא ידע“ — כי במקום שאין לחשוש שמא יגיעו למצב של כלות הנפש ממש (פירוד הנפש מן הגוף), צריכים לקיים חיוב זה.

ט. ויש לקשר כל הנ"ל עם סיפור החסידים אודות רבינו הזקן ור' אברהם המלאך — ע"פ מארז"ל⁴² „מילתא אלבישייהו יקירא“;

כאשר רבינו הזקן הגיע לרבו המגיד — סוכם שרבינו הזקן ור' אברהם המלאך (בנו של המגיד) ילמדו יחדיו; רבינו הזקן ילמד נגלה עם ר' אברהם המלאך, ור' אברהם המלאך ילמד תורת החסידות עם רבינו הזקן (שזה עתה הגיע מליטא והתחיל להכנס לעולמה של תורת החסידות)⁴³.

פעם אחת, לאחר שלמדו ענין עמוק ביותר בתורת החסידות, מצא ר' אברהם המלאך את רבינו הזקן כשהוא אוכל כריך עם חמאה („א בייגל מיט פוטער“), ולתמיהתו של ר' אברהם המלאך לפשר הדברים (היתכן שלאחרי לימוד בענין נעלה כזה מתיישב לאכול דבר גשמי וטעים דוקא) — השיב רבינו הזקן, שבעת לימודם בתורת החסידות הריגש שעוד מעט מגיע הוא ל„כלות הנפש“ . ולכן, הוכרח לאכול „בייגל“ עם חמאה, כדי שנשמתו לא תפרד מגופו ב„כלות הנפש“ ממש . . שהרי הכוונה היא — נשמות בגופים דוקא, „לא לתוהו בראה לשבת יצרה“³⁷.

גדול הזה עד למצב של כלות הנפש. ואם משום שתכלית הכוונה היא נשמות בגופים — הרי לאחר פורים יחזור ויחייהו (כפי שאירע בשנה שעברה), כך שיהיו אצל ר' זירא ב' המעלות גם יחד: הן העילוי דכלות הנפש, והן העילוי דמילוי הכוונה של נשמות בגופים, באופן ד„נכנס בשלום“ — למשך זמן, ואח"כ — „יצא בשלום“.

ועל זה השיב לו ר' זירא — „לא בכל שעתא ושעתא מתרחיש ניסא“: הן אמת שהוא חפץ ומשתוקק לעילוי דכלות הנפש [ע"ד „מתי יבוא לידי וא-קיימנו“⁴⁰], ומשום זה הי' מעוניין לערוך סעודת פורים ביחד עם רבה גם השנה, אבל אעפ"כ, מכיון שתכלית הכוונה היא נשמות בגופים, חושש הוא שלאחרי שגיע כלות הנפש שוב לא תרצה נשמתו לרדת ולהתלבש בגופו, מי יודע אם גם בפעם הזו יצליח רבה לפעול „נס“ כזה שנשמתו תרצה לירד ולהתלבש עוה"פ בגופו — „לא בכל שעתא ושעתא מתרחיש ניסא“.

ה. ע"פ האמור לעיל — מתורץ כל הענין בפשטות:

הענין ד„שחט"י" הוא אמנם כפשוטו — פירוד הנשמה מן הגוף ממש (לא רק חולי או התעלפות). ולכן, הובא ענין זה בהלכה, כאמור לעיל — שלדעת ר' אפרים בטל חיוב דלבסומי מפני העובדה דרבה ור' זירא.

וביחד עם זה — אין זה ענין של שפיכות דמים ח"ו, אלא אדרבה, ענין נעלה ביותר — כלות הנפש (בדוגמת נדב ואביהוא), ובאופן שאין זה כסתירה לכוונה דנשמה בגוף דוקא, מכיון

(41) או"ח סתרצ"ה ס"ב.

(42) שבת י, ב.

(43) בית רבי ח"א פ"ב.

כל שנות חייו, כמו אצל ר' אברהם בנו של המגיד, שבכל מקום נקרא „ר' אברהם המלאך“.

ואדרבה — ענינו של רבינו הזקן להמשיך את כל הענינים למטה, בעולם המעשה (והמעשה הוא העיקר⁴⁶) דוקא, כידוע⁴⁷ שענינו לעשות בעלי-תשובה כו'. ומובן, שגם בהתחלת עבודתו ה' מודגש אצלו שכל דבר צריך להיות נמשך למטה. ולכן, בהיותו בהתחלת כניסתו לעולם דתורת הח' סידות, ומה גם שאז נתגלה לו שני שמתו היא נשמה חדשה כו'⁴⁸ — הנה מפני עוצם הגילוי כו' (וביחד עם זה — שענינו להמשיך כל דבר למטה דוקא),

כלתה נפשו מפני גודל התענוג האלקי, עד שהוכרח לאכול „בייגל“ עם חמאה, מאכל גשמי שיש בו שמנונית, הקשור עם תענוג גשמי [גשמיות שבגשמיות, „תוקפא דגופא“ למעליותא], שרק עי"ז ה' יכול למנוע שהנשמה לא תפרד מגופו מפני גודל התענוג באלקות.

אמנם, ר' אברהם המלאך ה' זקוק לשמוע ביאור זה מרבינו הזקן, אף שלכאורה ה' יכול לדעת בעצמו את סיבת הדבר — דמכיון שאמיתית ההשפעה מרב תלמיד היא באופן שחושי התלמיד נעשים כמו חושי הרב, לכן, התפלא ר' אברהם שרבינו הזקן מגיע ל„כלות הנפש“. וזהו תוכן ההסבר של רבינו הזקן, שאצלו יש תנועה של „כלות הנפש“, מכיון שענינו ועבודתו באופן שונה (מענינו ועבודתו של ר'

ולכאורה, צריך להבין: ר' אברהם המלאך למד ביחד עם רבינו הזקן, ומכיון שכן, מדוע ה' חילוק כזה ביניהם — שרבינו הזקן הגיע כמעט למצב של „כלות הנפש“, עד שה' זקוק לאכילת „בייגל“ עם חמאה, כדי לקשר את נשמתו בגופו, ואילו ר' אברהם המלאך (שהוא לימד והסביר ענין זה לרבינו הזקן) לא ה' במצב של „כלות הנפש“, כך שה' יכול להתהלך ולמצוא את רבינו הזקן, ועוד לתמוה על כך שרבינו הזקן אוכל „בייגל“ עם חמאה (כדי להשיב את נפשו שלא יגיע ל„כלות הנפש“ ממש)?!

והביאור בזה:

ענינו של ר' אברהם המלאך הוא — כשמו — „מלאך“, כפי שנקרא (בדור שלאח"ז, ואפילו בדורו) ע"י תלמידי המגיד [וע"ד הידוע בענין „דייק ב"ש מא"א⁴⁹]. אמנם, גם ר' אברהם המלאך ה' נשמה בגוף, היו לו ילדים, ונהג באדמו"רות וכו', אבל ביחד עם זה, ענינו הוא — „מלאך“. ולכן לא ה' אצלו ענין של „כלות הנפש“ — להיותו תמיד בתנועה של „מלאך“.

אבל בנוגע לרבינו הזקן — לא מצינו שיקראו לו בשם „מלאך“ (באופן קבוע ותמידי),

[מצינו לפעמים התואר „מלאך ה'", אבל, תואר זה לא נקבע להיות „שם-לוואי“ לשמו של רבינו הזקן, שם שנקרא בו במשך שלושים יום⁵⁰, ועאכ"כ במשך

44 יומא פג, ב. וראה בארוכה (ע"ד הענין דמדרש השמות) תשובות וביאורים (קה"ת תשל"ד) ס"א ו"ג.

45 ראה ב"ב קסו, ב. שו"ע חו"מ סמ"ט ס"ג. רמ"א באה"ע סק"ב ס"ג.

50 אגרות קודש אדמו"ר שליט"א ח"א ס"ע רפח ואילך. המו"ל.

46 אבות פ"א מ"ז.

47 סה"ש תר"ש ע' 86. לקו"ד ח"ד תשנה, סע"א

ואילך.

48 לקו"ד ח"ג תעה, א ואילך. סה"ש תשי"ה ע'

127 ואילך.

אברהם המלאך) — להמשיך כל דבר למטה דוקא".

י. אמנם, עדיין צריך להבין:

מכיון שכל עניני התורה הם הוראה בעבודתו של יהודי — מהי ההוראה שיכולים אנשים כערכנו ללמוד מסיפור הגמרא אודות רבה ור' זירא, סיפור שבו מדובר אודות דרגא של כלות הנפש כו'?

הנה, גם בדורותינו אלו מצינו מעין דוגמתו:

שמעתי מחסידי פולין שכאשר חלה האדמו"ר ממודז'ין ונסע לברלין לשאול בעצת הרופאים, אמרו הרופאים שמצבו דורש ניתוח, אמנם, מכיון שלבו חלוש ביותר, אינם יודעים אם יוכל לסבול את הניתוח. בשמעו זאת, אמר, שימתינו עד שינגן ניגון ויכנס ב„פנימיות“ הניגון כו' — כידוע שהי' כחו גדול בנגינה, ומרוב דביקותו במתיקות ותענוג שבניגון, לא ירגיש כלל מה שנעשה — ואז יוכלו לבצע את הניתוח ללא כל חשש, מכיון שלא ירגיש מאומה. וכך הוה: המתינו עד שניגן ונכנס ב„פנימיות“ הניגון כו', ואז עשו את הניתוח, והכל עבר כשורה.

הרי מצינו שגם בדורותינו אלו (עכ"פ — בדור הקודם) שייך שיהודי יתעמק בענין שמתענג ממנו ביותר, עד שלא

ירגיש כלל מה מתרחש עמו!

כמו כן מצינו סיפור נפלא אודות כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע:

פעם נסע כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע ביחד עם כ"ק מו"ח אדמו"ר לווינה, כדרכם, התאכסנו במלון כל אחד בחדר בפ"ע, ונוסף לכך — חדר משותף לשניהם. כאשר נכנס כ"ק מו"ח אדמו"ר — ראה את כ"ק אדמו"ר נ"ע יושב על הספה, עיניו פתוחות, ואינו מבחין מה נעשה מסביבו. כעבור שעה נכנס שוב וראה שממשיך לשבת באותו מצב מבלי לנוע, וכך חזר הדבר ונשנה כמה פעמים — שנכנס לחדרו וראה שיושב בלי נוע כמקודם, וכן ישב על מקומו במשך שעות אחדות שקוע במחשבתו, כמי שנמצא בעולם אחר. לאחר שהתעורר — לא ידע איזה יום זה, באיזה מקום נמצאים וכו' — כפי שהי' מובן מאופן השאלות ששאל אצל כ"ק מו"ח אדמו"ר אודות ענינים צדדיים, כדי שעי"ז יתברר לו איזה יום היום, ובאיזה מקום נמצאים. כמובן שכ"ק מו"ח אדמו"ר עשה עצמו כמי שאינו משים לב לכך, והשיב לו על שאלותיו מבלי שיהי' ניכר שהוא מכיר מצבו המיוחד. ויש אומרים שלאחרי זמן גילה כ"ק אדמו"ר נ"ע לכ"ק מו"ח אדמו"ר, שעניני החסידות שבהם התבונן באותם שעות היו היסוד להמשך תעו"ב הידוע.

ויש לומר שמאורע זה הוא בדוגמת הענין דכלות הנפש:

לאחרי שכ"ק אדמו"ר נ"ע התעורר מדביקותו — לא ידע באיזה זמן ומקום הוא נמצא, מכיון שבעת דביקותו הסתלק לגמרי ממצאיות העולם שגדרו — מקום וזמן⁵⁰, עד כדי כך, שאפילו

49) בסיפור הנ"ל — כמה שינויי נוסחאות נראה שהי' תורת שלום ע' 169. סה"מ קונטרסים ח"ב ע' 714. סה"מ תרפ"ח ע' רא. ועוד, והרי דוחק לומר שאירע כעין זה פעמים אחדות.

אמנם, תוכן ונקודת הסיפור, בכל ג' הענינים העיקריים שבו: (א) בעלי הסיפור — רבינו הזקן ור' אברהם המלאך, (ב) מצב של כלות הנפש כפשוטו, עד שהי' צורך בדבר שיפעל את חיבור הנשמה בגוף (בביגל עם חמאה), (ג) הקשר דפעולה זו (שלא יהי' כלות הנפש ממש) עם רבינו הזקן דוקא — שוה בכל הנוסחאות.

האבן מבשרכם גוי", ולא "מוח האבן" — שבכל הקשור ל"מוח" צריך האדם לעשות בעצמו, ובנוגע ל"לב" יעשה הקב"ה, כמ"ש והסירותי את לב האבן גוי".

ועד"ז בעניננו — התבוננות במוח ושכל בכל האמור לעיל, ובמקום ש- מחשבתו של אדם שם הוא נמצא כו"ל⁵⁴. ויה"ר שבקרוב ממש נזכה לקיום היעוד, ולא יכנף עוד מוריד גוי⁵⁵. וביחד עם זה — "לבוא בנקרות הצורים גוי מפני פחד הוי' ומהדר גאונו"⁵⁶.

בגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו, במהרה בימינו ממש.

לאחרי שהתעורר לא הי' מסוגל להזכר באיזה זמן ומקום הוא נמצא. וא"כ, הרי זה בדוגמת הענין דכלות הנפש — יציאת הנפש מהגבלות הגוף (מציאות העולם, זמן ומקום).

ומכל זה מובן, שהענין דכלות הנפש שמצינו בג' דורות מחולקים זה מזה בתכלית — דורם של נדב ואביהו, דורם של רבה ור' זירא, ודורם של ר' אברהם המלאך ורבינו הזקן — ישנם גם בדורותינו אלו, ומזה מובן, ש"אפס קצוהו ושמץ מנהו"⁵¹ עכ"פ שייך אצל כאו"א מישראל.

יא. והנה, ידוע⁵² פתגם אדמו"ר הזקן (שאמר לאחיו ר' יהודה ליב מיאנא- וויטש) מדוע נאמר⁵³ "והסירותי את לב

54) כש"ט (הוצאת קה"ת) הוספות סל"ח. ושי"נ.

55) ישע"ל, כ.

56) שם ב, כא. וראה תניא פל"ז.

51) לשון אדה"ז בתניא פמ"ד (סג, א).

52) ראה מגדל עוז (כפ"ח, תשמ"מ) ע' שח.

53) יחזקאל לו, כ. שם יא, יט.



שיחת ל"ג בעומר בעת ה"פאראד", ה'תשד"מ

ובפרט אז ס'רעדט זיך וועגן א פאסירונג וואס איז פארבונדן מיט תלמידי רבי עקיבא (ווי ערקלערט וויי-טער), איז דאך זיכער אז זי ווערט אויפ-געקלערט אין תורה שבע"פ, ווארום ר' עקיבא איז געווען דער מקור פון גאנץ תושבע"פ, ווי די גמרא זאגט^א אז "כולהו אליבא דר' עקיבא".

נאך פונקט ווי א סאך אנדערע הלכות זיינען נתגלה געווארן אין א שפעטער-דיקע צייט, דורך דעם "תלמיד ותיק", אזוי איז עס אויך בנוגע צו ל"ג בעומר, אז די פאסירונגען צוליב וועלכע מען פייערט (מ'איז חוגג) דעם יו"ט פון ל"ג בעומר מיט א שמחה גדולה, זיינען נתגלה ונתחדש געווארן בזמנם — זיי זיינען אבער אלע געגעבן געווארן למשה מסיני.

ג. דער יום טוב פון ל"ג בעומר האט צוויי הויפט טעמים:

איין טעם איז אז די תלמידים פון ר' עקיבא וואס "מתו מפסח עד עצרת"¹ — "פסקו מלמות" בל"ג בעומר², און האבן פון דאן און ווייטער געלעבט און מפייץ געווען תורה.

און דער צווייטער טעם איז — אז דאס איז "יום שמחתו" דרשב"י³ — ווי ערקלערט ווייטער (סעיף יב).

א. [אמרו את הי"ב פסוקים ומאמרי חז"ל.

אח"כ ניגנו הניגון „ווי וואנט משיח נא“.

הש"ץ התחיל לנגן „יה"ר כו' שיבנה ביהמ"ק במהרה בימינו ותן חלקנו בתורתך"].

ב. דער היינטיקער צוזאמענקלייבן זיך איז לכבוד דעם טאג פון „ל"ג בעומר", דער דריי-און-דרייסיקסטער טאג פון ספירת העומר.

כדי צו וויסן דעם באדייט פון דעם טאג — דארף מען זען וואס עס שטייט וועגן דעם אין תורה שבעל-פה, וואס איז געגעבן געווארן למשה מסיני צוזא-מען מיט תורה שבכתב, ווי דער רמב"ם שרייבט אין זיין הקדמה צו ספר „משנה תורה"⁴, אז „כל המצוות שניתנו לו למשה בסיני בפירושן ניתנו", ד.ה. אז תורה שבכתב איז געגעבן געווארן פון אויבערשטן צו משה'ן צוזאמען מיט תורה שבע"פ. און ווי עס שטייט נאכ-מער אין ירושלמי: עה"פ⁵, „מזה ומזה הם כתובים" אז אין די עשרת הדברות וואס זיינען געווען געשריבן אויף די לוחות איז נכלל געווארן גאנץ תורה שבכתב ושבע"פ, אפילו מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש⁶.

(1) נדפסו בחוברת „י"ב פסוקים ומאמרי חז"ל" (ברוקלין תשל"ז); בחוברות „צנאות השם" בכ"מ. ועוד.

(2) ועדין בהקדמתו לפיה"מ — ד"ה דע.

(3) שקלים פ"ו ה"א. וראה תורה שלימה מילואים לכרך טז ס"א (ע' רג ואילך). וש"נ.

(4) תשא לב, טו.

(5) ראה מגילה יט, ב. ירושלמי פאה פ"ב ה"ד.

לקו"ש חייט ע' 252 הערות 20-21.

(6) סנהדרין פו, רע"א.

(7) יבמות סב, ב.

(8) מאירי שם בשם הגאונים. טושו"ע (ודאדה"ז) ארי"ח סתצ"ג ס"ב (ס"ה). שער הכוונות ענין ספתי"ע דרוש יב. פע"ח שער ספתי"ע פ"ז. משנת חסידים מס' אייר פ"א מ"ד.

(9) ראה לקמן סעיף יב ובהנסמן שם (הערה 57).

ד. דערפון וועט מען אויך פאָר-
שטיין דעם פנימיות'דיקן אינהאַלט פון
דעם טאָג פון ל"ג בעומר:

היות די גזירה וואָס איז געווען ביי
ל"ג בעומר איז געווען פאַרבונדן מיט אַ
טעם („לא נהגו כבוד זה לזה“), איז
זעלבסטפאַרשטענדלעך, אַז דער ביטול
פון דער גזירה איז אַ תוצאה פון דעם
ביטול פון דעם טעם הגזירה, ד.ה. אַז
דער אינהאַלט פון ל"ג בעומר איז, דער
ביטול פון דעם ענין פון „לא נהגו כבוד
זה לזה“¹⁴.

אין אַנדערע ווערטער: דער טאָג פון
ל"ג בעומר לערנט אונז, אַז אין צוגאַב
צו דעם ענין פון „ואהבת לרעך כמוך“,
און אין אַן אופן ווי ר' עקיבא מאַנט, אַז
דאָס איז „כלל גדול בתורה“, ובלשון פון
הלל הזקן¹⁵, „זו היא כל התורה כולה
ואידך פירושה הוא“, ד.ה. אַז גאַנץ תורה
איז אַ פירוש און ערקלערונג און אַ
„פאַנאַנדעראַרבעטונג“ פון דעם „כלל“
פון „ואהבת לרעך כמוך“ — קומט צו
נאָך אַ טיפערער ענין אין דעם:

אפילו ווען עס האַנדלט זיך וועגן
דעם אַז מ'דאַרף אָפגעבן תלמידי ר'
עקיבא דעם כבוד וואָס געהערט זיי,
וואָס דאָס איז אַ כבוד מיוחד (וויסנדיק
די טייערקייט פון אַ אידן בכלל ביי ר'
עקיבא'ן) — איז אויך דאָס פאַרראַכטן
געוואָרן אין דעם טאָג פון ל"ג בעומר.

און פון דעמולט אַן, דערמאָנט דער
טאָג פון ל"ג בעומר, אַז ניט נאָר עס
דאַרף זיין „ואהבת לרעך כמוך“ אַלס
„כלל גדול בתורה“, און ניט נאָר וואָס
מען רירט ח"ו קיינעם ניט אַן אַדער מען
גיט אים אַפ כבוד באופן ד„מהיכריתית“

דער ביאור אין דעם ערשטן טעם:
די סיבה אויף דעם וואָס ביי תלמידי
ר"ע איז פריער געווען אַ מצב פון
„למות“, איז דאָך זיכער (ווי יעדער זאָך
ביי אידן) פאַרבונדן מיט תורה — דער-
ציילט די גמרא¹⁶ אַז דאָס איז געווען
ווייל „לא נהגו כבוד זה לזה“, זיי האָבן
ניט אָפגעגעבן דעם געהעריקן כבוד
איינער דעם צווייטן ווי עס פאַסט פאַר
תלמידי ר' עקיבא.

דאָס מיינט: עס איז דאָך פאַרשטאַנ-
דיק, אַז וויבאַלד תורה (תורת אמת)
רופט זיי אַן מיטן תואר „תלמידי ר'
עקיבא“, זיינען זיי געווען גאַר חשוב,
ובמילא דאַרף מען זיך באַציען צו זיי
מיט גאַר אַ ספעציעלן כבוד. און ספּע-
ציעל דאַרף זיך באַציען מיט כבוד צו אַ
תלמיד פון ר' עקיבא — אַ צווייטער
תלמיד פון ר' עקיבא, וואָרום ר' עקיבא
איז דאָך געווען דער וואָס האָט זיך גע-
קאַכט אין דעם ענין פון „ואהבת לרעך
כמוך“¹⁷ (און ווי ערשט גע'חזר'ט¹⁸ אַז
ר' עקיבא אומר זה כלל גדול
בתורה¹⁹).

איז בערך צו דעם כבוד וואָס מען
דאַרף ערוואַרטן אין דער באַצייאונג פון
איין תלמיד פון ר' עקיבא צום צווייטן
— איז די הנהגה פון תלמידי רבי עקיבא
ניט געווען גענוג, און אַלס תוצאה דער-
פון איז געוואָרן די גזירה פון מתו
תלמידי ר' עקיבא.

און אין דעם טאָג, ל"ג בעומר, איז
בטל געוואָרן אַט-די גזירה, און „פסקו
מלמות“.

10 יבמות שם.

11 קדושים יט, יח.

12 בה"יב פסוקים ומאמרי חז"ל.

13 תויב ופרשיי עה"פ שם.

14 ראה גם לקוטי ח"ז ע' 342 ואילך.

15 שבת לא, א.

און ווי ערשט געלייענט אין דער פרשה בשבת — אז דער אויבערשטער זאגט, „אם²¹ בחוקתי תלכו וגו' ונתתי גשמיכם בעתם וגו'“:

דער אויבערשטער בעט זיך²² און גיט כח, עס זאל זיין „בחוקתי תלכו ואת מצוותי תשמרו ועשיתם אותם“, און בשעת מ'פירט דאס אויס, גיט ער די אלע ברכות המנויות בפרשה, ביז צו „והייתי לכם לאלקים, ואתם תהיו לי לעם“²³, אז דער אויבערשטער נעמט אויף זיך צו אנפירן מיט יעדן אידן, און איז מבטיח און בענטשט און מצליח יעדער אידן אז ער ווערט זיין (דעם אויבערשטנס) עבד און בן (ווי א קינד) לאבינו שבשמים.

ביז צו דער ברכה „ואלך אתכם קו-ממיות“²⁴, אז יעדער איד גייט מיט א שטאלצקייט און מיט אן אויפגע-הויבענער קאפ²⁵, ווייל ער איז שטאלץ דערמיט וואס ער האט זוכה געווען צו זיין א איד, און דער אויבערשטער האט אים געגעבן זיין תורה און זיינע מצוות, „מגיד דבריו ליעקב חוקיו ומשפטיו לישראל“²⁶, און האט דאס געגעבן באופן פון „נותן“ (ווי מיר זאגן יעדן טאג „נותן התורה“), וואס כל הנותן בעין יפה הוא נותן²⁷, מיט א פריילעכן און ליכטיקן און שיינעם פנים.

און די נתינה איז באופן אז „התורה היא נצחית“²⁸, אן אייביקע ירושה פאר

(אין אן איינפאכן וועג) אדער אפילו מער ווי איינפאך, אין א גרויסן אופן — נאר מען דארף אפגעבן „כבוד זה לזה“, צו יעדן אידן, אזוי ווי ס'האט געדארפט זיין ביי תלמידי ר' עקיבא!

ה. און די מעלה פון יעדן אידן, וואס דערפאר קומט אים דער כבוד הכי נעלה, איז מובן בפשטות:

יעדער איד איז אן „עולם מלא“¹⁶: ביז אז „והנה¹⁷ ה' נצב עליו¹⁸ ומלא כל הארץ כבודו ומבט עליו ובוהן כליות ולב אם עובדו כראוי“: דער אוי-בערשטער וואס „מלא כל הארץ כבודו“, ער פירט אן מיט דער גאנצער וועלט — לאזט אפ כביכול אלע זיינע ענינים און „נצב עליו“, ער שטעלט זיך אוועק אויף דער זייט פון יעדן אידן, „ומבט עליו ובוהן כליות ולב אם עובדו כראוי“ (ווי איר האט ערשט גע'חזר'ט¹² פון תניא¹⁹).

און דאס ווערט געזאגט אויף יעדן אידן אן אויסנאם: וויבאלד ער שטאמט פון די אבות וואס „הן הן המרכבה“²⁰ (ובפרטיות יותר, פון יעקב'ן, בא ווע-מען עס שטייט¹⁸, „והנה ה' נצב עליו“) — דעריבער איז „ה' נצב עליו“, אויף יעדן אידן, עד סוף כל הדורות, ניט קוקנדיק אויף זיין הנהגה ברגע שלפנ"ו.

ו. און דערצו:

היות דער אויבערשטער האט בא-שאפן יעדן אידן, און מאכט אים לעבע-דיק, און „נצב עליו“ — גיט ער אים זיכער אלע-ערליי ברכות.

(21) ר"פ בחוקתי (כו, ג"ד).

(22) כמאחז"ל (ע"ז ה, סע"א) „אם בחוקתי תלכו“

— „אין אם אלא לשון תחנונים“.

(23) שם, יב.

(24) שם, יג.

(25) ראה תוי"ב ופרשי" שם.

(26) תהלים קמז, יט.

(27) ראה ב"ב נג, א, וש"נ.

(28) תניא רפי"ז, ובכ"מ.

(16) ראה סנהדרין לו, א במשנה.

(17) תניא שבהערה 19.

(18) ריצא כח, יג.

(19) פמ"א (נו, סע"א ואילך).

(20) ב"ר פמ"ז, ו. פפ"ב, ו.

און דאָס איז כולל אויך קליינע קינד-דער, ווי געזאָגט פריער, אַז תורה איז „מורשה קהלת יעקב“, און דער ענין הירושה ווערט גלייך משעה שיצא לאויר העולם³⁰, במילא האָט יעדער קינד אין זיין רשות גאַנץ תורה.

נאַכמער: פאַר דעם³³ וואָס יעדער קינד ווערט געבאַרן איז „משביעין“³⁴ אותו תהי צדיק ואל תהי רשע“, ער האָט די ברכה און כוחות³⁵ פון אויבערשטן, ניט נאָר ער זאָל זיין אַ בינוני („אל תהי רשע“)³⁶, נאָר ער זאָל זיין אַ צדיק, ביז אַ „צדיק גמור“. און דערנאָך קען ער דאָס אויספירן מן הכח אל הפועל.

ואדרבה: ביי קליינע קינדער איז דער ענין נאַכמער בהדגשה: היות קליינע קינדער האָבן ניט קיין דאגות פון דער וועלט, פרנסה וכדומה, און זיינען גע-בענטשט מיט עלטערן וואָס פירן זיי (זיכער) אין אַ גוטן און ליכטיקן וועג, און האָבן ניט קיין ענינים המבלבלים — קענען זיי נאָך גרינגער אויספירן גאַנץ תורה, אָנהויבנדיק פון „נהגו כבוד זה לזה“ אין דער פולסטער מאָס.

ח. וואָס דאָס ווערט אויך אויסגע-דריקט אין דעם היינטיקן „פאַראַד“:

דער תיקון פון „לא נהגו כבוד זה לזה“ ווערט אויפגעטאָן דורך דעם וואָס אידישע קינדער האָבן זיך צוזאַמענ-געקליבן אין אַ גרויסן מספר ביום זה, אעפּ וואָס זיי שטאַמען פון פאַר-שידענע הייזער און עלטערן, וואָס אין

יעדן אידן, ווי איר האָט ערשט גע-זאָגט³² אַז „תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב“²⁹, און ווי דער דין איז בנוגע צו ירושה³⁰, אַז אפילו תינוק בן יומו איז יורש הכל (און מ'רעכנט זיך ניט מיט זיינע מעלות ומעשים וכו').

וואָס מכל זה איז מובן די מעלה נפלאה פון כל אחד ואחד מישראל, און ווי עס דאַרף זיין דער „נהגו כבוד זה לזה“ באופן הכי נעלה ומיוחד.

און וויבאַלד אַז יעדער איד איז אַ יורש פון גאַנץ תורה, גיט דאָס גופא אים אַ כח מיוחד, אַ לעבעדיקייט און שטאַר-קייט, עס זאָל „בחוקתי תלכו ואת מצוותי תשמרו ועשיתם אותם“.

ובפרט דעם ציווי מיוחד פון „ואהבת לרעך כמוך“, אהבת ישראל, נהגו כבוד זה לזה, ובאופן ווי דער רמב"ם זאָגט³¹ „מצוה על כל אדם לאהוב את כל אחד ואחד מישראל כגופו שנאמר ואהבת לרעך כמוך“ —

מען זאָל דורכפירן אין דער פולסטער מאָס, ווי עס פאַסט פאַר אַ אידן וואָס איז דער שליח פון דעם אויבערשטן לעשות לו ית' דירה בתחתונים³², מען זאָל זען אין דער וועלט געטלעכקייט אויף יעדן טריט און שריט.

און ביז אַז מען פירט עס אויס בתכלית ההידור — „נהגו כבוד (הראוי פאַר אַ אידן) זה לזה“.

ז. כל האמור לעיל איז שייך און אַנגעזאָגט געוואָרן לכל אחד ואחת מישראל, סיי מענער סיי פרויען.

(29) ברכה לג, ד.

(30) ראה נדה מד, רע"א במשנה. רמב"ם הל' נחלות ספ"א.

(31) הל' דעות פ"ז הי"ג. הובא בשו"ע אדה"ז

חא"ח סקני' ס"ה. ושו"נ.

(32) תניא פל"ו.

(33) שהרי אח"כ מלאך סוטר על פיו כו' (נדה ל,

ב).

(34) נדה שם. בתניא (רפ"א ופי"ד) משביעים, וכ"ה בע"י שם.

(35) ראה ליקוט פירושים כו' לתניא רפ"א.

(36) תניא פי"ד (כ, א).

אין מספר⁴¹, „ארוכה מארץ מדה“⁴² — זיינען אָבער די אַלע פּרטים פּאַר-איינציקט אין איין מציאות פון תורה אחת.

ועד“ז איז אויך בנוגע אידן: כאַטש זיי זיינען געבענטשט געוואָרן באַפּן אַז „ה' אלקיכם הרבה אתכם והנכם היום ככוכבי השמים לרוב“⁴³, ביז „אשר לא ימד ולא יספר“⁴⁴, ווייל זיי זיינען העכער פון דעם גאַנצן ענין פון ציילן“ — איז צוזאַמען דערמיט וואָס זיי זיינען אַ ריבוי מופּלג, איז אָבער ווען עס קומט צו אידישקייט שטייט מען „קוממיות“ ווי אַן עם אַחַד, אַן איין-און-איינציקער פּאַלק, היות מאַזי פּאַרבונדן מיט אַ תורה אַחת.

און די תורה איז דאָך געגעבן גע-וואָרן מה' אַחַד, פון דעם אויבערשטן וואָס איז אַן איין-און-איינציקער, און פירט אַן מיט דער וועלט וואָס באַ-שטייט פון אַ ריבוי פּרטים, אַ ריבוי עצום, ביז אַן אומצאָליקע מאָל פּרטים, און דאָס ווערט אַנגעפירט דורך „אַחַדוּת הפּשוטה“⁴⁶.

ט. און דער ענין פון אַחַדוּת איז נאָכמער מודגש, היות מען פירט דורך די כוונה אַחת פון דער בריאה — „לעשות לו ית' דירה בתחתונים“:

א) דורך דעם וואָס יעדערער פון די קינדער וועט צוגעבן (אַלס תוצאה פון די החלטות) אין אידישקייט, במעשה

דיעותיהן שוות³⁷, זיי האָבן פּאַרשידענע דעות און וועלט-אַנשאווינגען (השקפות-עולם) און דרכים אין חינוך פון קינדער — פונדעסטוועגן האָט מען זיך צוזאַמענגעקליבן באַפּן כזה אַז מיציט צוזאַמען מיט כבוד זה לזה, און מען באַ-שליסט אַלע צוזאַמען אויף נאָכמער שטייגן אין לימוד התורה וקיום המצוות, כולל די מצוה פון ואהבת לרעך כמוך, אהבת ישראל ואחדות ישראל.

וואָרום כאַטש דער אפּן הכינס איז — אינגעלעך באַזונדער און מיידעלעך באַזונדער, איז דאָס אָבער נאָר בנוגע צו זיצן באַזונדער מצד „צניעות“, אָבער די החלטות זיינען די זעלבע וביחד, היות מ'איז „נצבים כולכם לפני ה' אלקיכם“³⁸, מען שטייט אַלע צוזאַמען, און מיט אַ שטאַרקייט (וואָס דאָס מיינט „נצבים“³⁹), ווי דער אַלטער רבי טייטשט אַפּ⁴⁰, אַז דאָס מיינט „לאחדים כאחד“, אַז מען ווערט אַן איין-און-איינציקע מציאות.

וואָס דאָס איז אויך כולל אַז מען ווירקט אויף אַנדערע (אַן אינגעלע אויף אַן אינגעלע און אַ מיידעלע אויף אַ מיידעלע) עס זאָל ביי זיי זיין „בחוקותי תלכו ואת מצותי תשמרו ועשיתם אותם“ — ובמילא איז די התאחדות מודגש נאָכמער, היות אַז מען איז מחליט צו מקיים זיין תורה אַחת, די איין-און-איינ-ציקע תורה וואָס דער אויבערשטער האָט געגעבן אַלע אידן.

וואָרום כאַטש תורה באַשטייט פון אַ סאך מצוות, תרי"ג מצוות, ביז „ועלמות

41) שה"ש ו, ת. וראה שהש"ר ו, ט (ב). ועוד.

42) איוב יא, ט.

43) דברים א, י.

44) הושע ב, א.

45) ראה לקוית במדבר ביאור לדיה והי מספר

בני גר' ס"ג ואילך. ועוד.

46) ראה תורת נח סה, ד ואילך. ובכ"מ.

37) ראה ברכות נח, רע"א. סנהדרין לח, א. ועוד.

38) נצבים כט, ט.

39) אהיה יוצא (כרד ה) תתלט, ב. נצבים ע'

א.רא.

40) לקוית ריפ נצבים.

אופן פון „געת ומצאת“⁴⁸, צו מחנך זיין די קינדער באופן כזה.

ובפרט אז דער חינוך האט גע-
פועלט אויף די קינדער, אז ניט קוקנ-
דיק אויף זייער פארשיידנקייט זאלן זיי
זיך אלע צוזאמען קלייבן זיך, היות זיי
דעהערן אז דאס איז אן ענין פון
אידישקייט, און אז דורך דעם צוזאמענ-
קלייבן זיך וועט מען קומען לידי
החלטות טובות אויף הוספה בלימוד
התורה וקיום המצוות, כולל אהבת
ישראל ואחדות ישראל.

יא. ויהי רצון, אז די ברכת השם זאל
געגעבן ווערן „בעין יפה“ און מידו
המלאה הפתוחה הקדושה והרחבה“⁴⁹,

און די ברכה איז אויך כולל א ברכת
הצלחה אין דעם קיום פון אלע גוטע
באשלוסן וואס אלע נעמען אן צוזאמען.

און דאס אלץ היילט נאכמער צו דעם
„וקרב פזורנו מבין הגוים“⁵⁰, אז דער
אויבערשטער איז מקבץ נדחי ישראל
וואס זיינען פאנאנדערגעשפרייט אין
פארשידענע ערטער און אויך אין פאר-
שידענע „זאכן“ און „באשעפטיקונגען“.

ווייל בשעת עס קומט צו דעם ענין
וואס איז פארבונדן מיטן אויבערשטן,
קלייבן זיך אלע צוזאמען, „ויען כל העם
קול אחד“⁵¹ (וואס איז פארבונדן מיטן
„קול גדול“⁵² פון „מתן תורה“), און עס
ווערט דער קהל אחד, „קהל גדול ישובו
הנה“⁵³.

בפועל, והמעשה הוא העיקר“⁴⁷, אין זיין
לערנען תורה וקיום המצוות בהידור —
גיט ער צו אין דעם אויספירן פון דער
כוונה ותאוה — לעשות לו דירה בתח-
תונים.

ב) היות דער מכוון פון „דירה בתח-
תונים“ איז, זי זאל זיין בגלוי, אנט-
פלעקט און אפן — ווערט דאס אויס-
געפירט במיוחד ביים „פאראד“, וואס
איז אן ענין גלוי לעיני כולם,

ווי מ'זעט אז אפילו ניט-אידן זעען
בגלוי ווי אידן האבן זיך צוזאמענ-
געקליבן אין א טאג וואס ביי זיי (ביי
ניט-אידן) איז עס א וואכעדיקער טאג,
און פארגעסן-אויף אלע-וואכעדיקע
זאכן, און טראכטן און באשליסן ווי אזוי
צו שטייגן אלץ העכער און העכער אין
אידישקייט, און מקיים זיין דעם
אויבערשטן'ס אנוואגן.

י"ד. און די פעולה פון דעם תיקון
פון „לא נהגו כבוד זה לזה“ אין אן אופן
פון „אחדות“ אמיתית — איז מבטל אלע
אומגעוואונטשענע זאכן, און ברענגט א
ברכה מיוחדת מלמעלה.

און די ברכה ווערט נמשך סיי צו די
קינדער, און סיי (ועל ידם) צו יעדערן
פון זייערע עלטערן, און צו די וואס
האבן מחנך געווען די קינדער בדרכי
השם, און אין תורת השם ומצוותיו, עס
זאל זיין „בחוקתי תלכו ואת מצוותי
תשמרו ועשיתם אותם“.

ד. ה. אז אין צוגאב צו די ברכות וואס
זיי (די הורים ומחנכים) פארדינען מצד
עצמם, אלס אידן און אלס מחנכים וכו'
— קומען ביי זיי צו אויך אט-די ברכות,
דערפאר וואס זיי האבן זוכה געווען און
מצליח געווען אין זייער ארבעט, אין אן

48) מגילה ו, ריש ע"ב — מה"ב פסוקים
ומאמרי חז"ל.

49) ברכה שלישית זכרכת המזון.

50) בתפלת מוסף דיו"ט.

51) משפטים כד, ג.

52) ואתחנן ה, יט.

53) ירמ' לא, ז.

און בשעת אידן פרייען זיך ביום זה, איז דאס מוסיף אין דער שמחה ביי דעם בעל השמחה, רשב"י.

און דער רמב"ם איז מבאר⁵⁸ בנוגע צו שמחת יו"ט, אז אן אמת'ע שמחה איז דוקא בשעת מאיז משתף אנדערע אין דער שמחה, ד.ה. בשעת די שמחה איז ניט נאר פאר זיך אליין, נאר מען נעמט אריין אין דער שמחה די בני הבית און דעם גאנצן ארום, און „ברב עם הדרת מלך“⁵⁹, מען זאל האבן וואס מערער אידן און מענטשן ארום זיך.

ומזה מוכן די שייכות פון דעם היינטיקן צוזאמענקלייבן זיך צו שמחתו דרשב"י.

יג. כדי מען זאל קענען ארויס-נעמען די הוראה למעשה בפועל פון שמחתו דרשב"י, דארף מען וויסן וואס איז געווען דער טעם פון דער שמחה, כדי צו וויסן וואס צו אונטערשרייכן בשעת השמחה.

און וויבאלד ס'איז מנהג ישראל, אז מען פארבינדט די שמחה בל"ג בעומר מיט קליינע קינדער; ווי מען זעט עס אויך איצטער ביי דעם צוזאמענקלייבן זיך, אז דער עיקר איז צוליב קליינע קינדער, אידישע אינגעלעך און מיידע-לעך — נאר בזכותם ועל ידם, בא-טייליקן זיך אין דעם אויך ערוואק-סענע, ובפרט די עלטערן און די מחנכים — איז מוכן, אז די סיבה פון דער שמחה איז אזא וואס אויך קליינע קינדער קענען זיך לערנען פון דער הנהגה, און

און דורך דעם וואס מ'פירט דורך די באשלוסן, ומתוך שמחה וטוב לבב, ווערט אויך מקוים דער צוזאג פון אויבערשטן⁶⁰, אז „קהל גדול ישו בו הנה“, ובלשון הכתוב⁶¹, „ואתם תלוקטו לאחד אחד בני ישראל“, ווי רש"י טייטשט דאס אפ⁶², אז דער אויבער-שטער נעמט כביכול יעדן אידן פארן האנט און נעמט אים ארויס פון גלות.

און בשעת אלע גייען מיטן אוי-בערשטן, „ה' אחד“, איז דאך מוכן אז אלע שטייען ווי א קהל אחד, און אויך די הכנה לזה איז דורך אחדות ישראל,

און עס קומט אראפ בפשטות די גאולה האמיתית והשלמה ע"י משיח צדקנו, במהרה בימינו ממש.

* * *

יב. די צווייטע הויפט-סיבה אויף דעם וואס מ'פייערט און מ'מאכט א שמחה גדולה אין דעם טאג פון ל"ג בעומר, איז פארבונדן מיט ר' שמעון בר יוחאי.

וואס ער איז געווען איינער פון תלמידי ר' עקיבא⁶³, ביז פון די הויפט תלמידים פון רבי עקיבא.

און ער האט געזאגט בנוגע דעם טאג פון ל"ג בעומר אז דאס איז „יום שמחתו“⁶⁴, און דערפאר בעט ער און ערווארט פון יעדער אידן און פון אלע אידן זיי זאלן זיך פרייען מיט אים אין זיין שמחה.

(54) ישעי' כו, יב.

(55) נצבים ל, ג.

(56) יבמות שבהערה 7.

(57) ראה שער הכוונות ענין ספה"ע דרוש יב.

פעי"ח שער ספה"ע פ"ז. וראה לקו"ש ח"ז ע' 343

בהערה (ד"ה ויום שמחתו). ועוד.

(58) הל' יו"ט פ"ז הי"ז. וראה סידור שער

הסוכות רנז, ריש ע"ג.

(59) ל' הכתוב — משלי יד, כח. וראה

אנציקלופדי' תלמודית ערך „ברב עם“ וש"נ.

פון „תורתו אומנתו“⁶³ (ער האט געהאט צוטאן נאר מיט לערנען דעם אויבערשטנס תורה) — איז היות אז „צו גוט איז קיין שיעור ניטאָ“, ובפרט צו דעם „גוט“ פון זיין פארבונדן מיטן אויבערשטן, האט רשב"י דערפילט, אז איז דעם טאָג פון ל"ג בעומר איז זיין פארבונדן מיטן אויבערשטן מיט אַ התאחדות פון „ב"י אחידא ב"י להטא ב"י אתדבקות“ (ווי ערקלערט במ"א די דריי לשונות⁶⁴).

און וויבאלד אז דאָס ווערט דער- ציילט איז ספר הזהר, און דאָס איז אַ חלק פון תורה מלשון הוראה⁶⁵ — איז מובן אז דאָס האָט אַ שייכות צו יעדערן, ביז, ווי גערעדט פריער, אויך צו קליינע קינדער, מורשה קהלת יעקב.

טו. והביאור בזה:

דער ענין פון „פארבונדנדייט מיטן אויבערשטן“ איז שייך צו יעדן אידישן קינד, וואָרעם יעדער אידישער קינד, גלייך משנולד, ווערט אַרומגערינגלט (לויט מנהג ישראל) מיט שמות קדושים, מיט נעמען פון דעם אויבערשטן, כדי אז גלייך אין דער ערשטער רגע שיצא לאויר העולם זאָל ער שוין דערזען בעיני בשר שלו, אפילו ווען זיי קוקן אויף דער וועלט — דעם אויבערשטנס נאָמען, אָדער אַ „קמיע“ וכיו"ב!

און זיכער, אַז בשעת ער וואָקסט שפעטער, און עס קומט צו גדלות בגופו, קומט צו ביחד עס זה בנשמתו וברוחניות שלו, און אויך איז זיין פאר- בונדן מיטן אויבערשטן.

דאָס זאָל האָבן אַ השפעה (ווירקונג) אויף זייער אויפפירונג אין דעם טאָג- טעגליכן לעבן.

און ווי גערעדט מערערע מאָל בנוגע צו תורה'דיקע ימים טובים, אַז כאָטש מען איז חוגג דעם יו"ט בלויז איין מאָל אַ יאָר, איז אָבער „התורה היא נצחית“; דאָס מיינט ניט ח"ו אַז דאָס איז שייך בלויז אויף דעם טאָג, נאָר דאָס מיינט, אַז ביום זה איז עס בגלוי און אויף אַ שטאַרקן אופן, אָבער פון דעם טאָג נעמט מען חיות און פאַרשטענדעניש אין דעם ענין, רוח און אינהאַלט פון דעם יו"ט — און מען נעמט עס אויפן גאַנצן יאָר⁶⁶.

ועד"ז איז בנוגע ל"ג בעומר, אַז כאָטש דער טאָג איז שמחתו דרשב"י וואָס איז פאַרבונדן מיט אַ סיבה וטעם מיוחד, דאַרף מען זיך אָבער פון דעם אַפּלערנען און לעבן מיט דעם ביז איבער אַ יאָר ל"ג בעומר, וואָס דאָן וועט צוקומען אַ גרעסערע און באַ- נייטע לעבעדיקייט און שטאַרקייט.

י. בנוגע דעם טעם השמחה פון ל"ג בעומר, שטייט אין זהר, אַז רשב"י האָט זיך געפרייט בל"ג בעומר דער- פאַר וואָס ביום זה איז „ביחד קטירא אתקטרינא“⁶¹, „ב"י אחידא ב"י להטא ב"י אתדבקות“⁶², ד.ה. אַז ביום זה האָט ער געפילט אַז דאָן שטייט ער מיט אַ ספּע- ציעלע און שטאַרקערע פאַרבונדנדייט מיטן אויבערשטן!

דאָס הייסט: אין צוגאָב דערצו וואָס אַלע זיינע יאָרן איז ער געשטאַנען אין אַ שטענדיקער מסירת-נפש, און אַ תנועה

63 שבת יא, א. טושי"ע ושו"ע אדה"ז אי"ח טו"ס קו. ה"ל ת"ת לאדה"ז פ"ד ס"ד-ה.

64 ראה המשך תרס"ז ע' מד ואילך. לקוטי לוי"צ לח"ג ע' תסב ואילך.

65 זח"ג נג, ב. גויא ר"פ בראשית בשם הרד"ק.

60 ראה לקו"ת ברכה צח, כ. ובכ"מ.

61 זח"ג רפח, א (אדר"ז).

62 שם רצב, א.

ובמילא ווערט ביי אים דער גאנצער טאג, א טאג וואס איז דורכגענומען מיט פארבונדנדיקייט מיטן אויבערשטן, זייענדיק א דיק א נשמה בגוף, ואדרבה — דער קשר מיטן אויבערשטן (וואס דאס איז דורך די נשמה — חלק אלקה ממעל ממש⁶⁷) גיט אים חיות און לעבן בפשטות בעוה"ז הגשמי, ער זאל זיין געזונט.

ובפשטות, ווערט די פארבונדנדיקייט שטארקער דורך דעם וואס ער מאכט געזונט זיין נשמה, דורך דעם זאגן „מודה אני“ און וואשן נעגל-וואסער, און זאגן ברכות השחר און דורך לימוד התורה וקיום המצוות, כל חד וחד לפום שיעורא דילי' — וואס דאס ברענגט ברכות פון דעם אויבערשטן אויף האבן א געזונטן טאג און א געזונטן יאר און א געזונטן לעבן, בגשמיות וברוחניות גם יחד.

און דאס איז די הוראה פון ל"ג בעומר, ווען עס איז מודגש די התחדשות אין דער פארבונדנדיקייט פון א אידן מיטן אויבערשטן.

יז. נאך א וויכטיקע אפּלערונג איז פאראן פון שמחתו דרשב"י:

מען געפינט ביי רשב"י א דבר נפלא: ס'איז ידוע, אז צווישן אלע כ"ד אלף תלמידים וואס ר' עקיבא האט געהאט⁶⁸ ווערט דוקא וועגן רשב"י געזאגט (אין ירושלמי⁶⁹) אז ר' עקיבא האט אויף אים געזאגט „דייך שאני ובוראך מכירין כוחר“, אז מערניט ווי ר' עקיבא און דער אויבערשטער קענען זיך דערגרונטע-ווען און דערקענען רשב"י'ס הויכקייט (כאטש אז אלע תלמידים פון ר' עקיבא

וואס דאס איז די אפּלערונג פון ל"ג בעומר, וואס האט א שייכות צו יעדן אידישן קינד, אז ווי שטארק עס איז גע-ווען זיין פארבונד מיטן אויבערשטן ביום שלפניו, דארף זיך בל"ג בעומר אויפטאן אן ענין חדש און א ספעציעל-קייט אין דעם פארבונד מיטן אויבערשטן.

טז. אין איינפאכע ווערטער:

יעדן טאג הויבט זיך אן די עבודת היום דורך דעם, וואס נאך איידער דער קינד עסט אדער טרינקט, אפילו איידער ער זאגט עפעס א ברכה (וועלכע ברכה עס זאל נאר זיין) און אפילו איידער ער וואשט זיך נעגל-וואסער — פארבינדט ער זיך מיטן אויבערשטן, דורך זאגן „מודה אני לפניך מלך חי וקים שהחזרת בי נשמתי בחמלה רבה אמונתך“: ער פילט און אנערקענט, גלייך אין דער ערשטער רגע פון טאג, אז דער אוי-בערשטער האט אים אומגעקערט זיין נשמה, און מאכט אים לעבעדיק.

וואס דערפון איז דאך מובן, אז לפי השגתו פון דעם קליינעם קינד, איז ער פארבונדן מיטן אויבערשטן, בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך⁶⁶!

וויבאלד ער ווייס אז זיין נשמה האט אים דער אויבערשטער אט-ערשט אריינגעגעבן פון-דאס-ניי, איז דאך א זיכערע זאך בהרגשתו (חאטש ער „האט“ עס נאך ניט בשכלו) אז „בי' אחידא בי' להטא בי' אתדבכת“ — ווייל דורך דעם וואס ער פאראייניציקט זיך מיט דער נשמה, ווערט ער מאחד אויך מיטן נתן הנשמה ומחזיר הנשמה, וואס דאס איז דער אויבערשטער אליין!

(67) תניא רפ"ב.

(68) יבמות שבהערה 7.

(69) סנהדרין פ"א ה"ב (בסופה).

קענען זיך עוסק זיין בתורה באופן און בפועל איז „תורתו אומנתו“, און דאס איז זייער גאנצער פאך און באשעפטיקונג!

דאס הייסט, אז היות אידישע קינדער האבן ניט קיינע דאגות, קענען זיי רואיקערהייט דורכפירן זייער שליחות, משהתינוק מתחיל לדבר אביו מלמדו תורה⁷² — רעדן אין תורה, ועד“ז לאחרי זה — הבנת התורה, ביז אז זיי טוען דאס ווי דער אויבערשטער וויל, באופן פון „גדול לימוד שמביא לידי מעשה“⁷³, און דאס ברענגט צו קיום המצוות, ומתוך מנוחה, ובהוספה מיום ליום.

ונוסף לזה האבן אידישע קינדער אויך די מעלה פון „הבל שאין בו חטא“⁷⁴, במילא איז אויף זיי חל נאכמער דער ענין פון „תורתו אומנתו“.

יט. עד“ז איז אויך מובן בנוגע צו עלטערן — ובפרט אז קינדער זיינען דאך משפיע אויף זייערע עלטערן, „והשיב לב אבות על בנים — על ידי בנים“⁷⁵:

בשעת די עלטערן זעען ווי זייער קליינער זון (א קליינער אינגעלע) און זייער קליינע טאכטער (א קליינע מיידעלע) פירט זיך, און ווען נאר זיי האבן א פרייע מינוט כאפן זיי זיך צו מיטן גרעסטן חשק, צו זאגן א פסוק בתורה שבכתב אדער א ווארט אין תורה שבע“פ — מאכט עס אויף זיי (אויף די עלטערן) דעם טיפסטן און דעם ברייטסטן און דעם לענגסטן איינדרוק, און דאס באוויינקט זיי, און אויך זיי זאלן טאן אלץ וואס זיי קענען אויף אויסנוצן יעדער פרייע מינוט אויף לימוד התורה.

זיינען דאך ראויים לשמם, „תלמידי ר' עקיבא“; עד“ז ווערט געזאגט⁶³ און רשב"י איז געווען אויסגעטיילט פון אנדערע דערמיט וואס ער איז געווען „תורתו אומנתו“, ד.ה. אז זיין אמת'ע און עיקר'דיקע באשעפטיקונג איז געווען אין לימוד התורה (נאכמער אפילו ווי שאר תלמידי ר' עקיבא) —

און צוזאמען דערמיט האט זיך רשב"י פארבונדן מיט יעדן אידן, דורך דעם וואס ער האט געזאגט⁷⁰ אז „יכול אני לפטור את כל העולם כולו מן הדין“, און ער פארבינדט זיך מיט יעדערן וואס גע- פינט זיך אין דעם אויבערשטנס וועלט, און גיט אים אפ זיינע זכויות, כדי צו באפרייען אים פון אלע ענינים של „דין“, ובמילא ווערט נמשך „אך טוב“, בטוב הנראה והנגלה.

דאס הייסט און יעדער איד און אויס- נאם, כולל אידישע קינדער, האט א שייכות צו רשב"י, וואס „תורתו אומנתו“ און „אני ובוראך מכירין כוחד“.

יח. לכאורה קען מען דערויף פרעגן:

אויב ר' עקיבא'ס תלמידים (אפילו) זיינען ניט געווען אין דעם מצב און אין דער עבודה פון „תורתו אומנתו“ ווי רשב"י — איז ווי קומט עס און מ'זאגט אז דאס האט א שייכות צו קליינע קינדער?!

האט מען שוין גערעדט אמאל בארן- כה⁷¹, און אדרבה, היא הנותנת: דוקא קליינע קינדער, וואס האבן ניט קיינע דאגות, און דארפן זיך ניט עוסק זיין אין עניני פרנסה (ווארום זייערע גוטע עלטערן פארזארגן זיי מיט כל צרכיהם, אזוי אז זיי זיינען פריי פון דאגות) —

(72) ראה סוכה מב, א. הל' ת"ת לאדה"ז בתחלתו.

(73) ראה קידושין מ, ב. ב"ק יז, א.

(74) שבת קיט, סעי"ב.

(75) מלאכי ג, כד ובפרש"י.

(70) סוכה מה, ב.

(71) ראה שיחת ל"ג בעומר תשמ"ג. ועוד.

ועוד זאת: ס'איז א זיכערע זאך, אָז ווען אַן „אומן“ עסט און טרינקט, ווייס ער אַז דאָס איז ביי אים בלויז אַ טפל, אַ דבר נוסף (א צוגעקומענע זאך): דער עיקר איז זיין אומנות.

ועד"ז איז ביי יעדן אידן: אפילו בשעת ער איז אוכל ושותה ומטייל וישן איז זיין פאַך „תורתו“, די תורה וואָס דער אויבערשטער האָט אים געגעבן, וואָס זי איז זיין ירושה ביו אַז „נקראת על שמו“⁷⁹.

וואָס דאָס איז אויך דער טעם הפשוט אויף דעם וואָס דער חיוב פון לימוד התורה איז אויף יעדער, אפילו אַ בעל עסק און אַ טרוד ואפילו אַ בעל יסורים (ווי דער רמב"ם פסקנט⁸⁰) — ווייל אין באַשטימטע צייטן פון טאָג קען ער שטיין אין אַ מצב אַז תורה איז זיין „פאַך“: און די צייטן זיינען דער עיקר פון זיין טאָג, וואָס באַלעבט און נעמט דורך די איבעריקע שעות פון טאָג, ובמילא איז ער כל היום כולו באופן אַז „תורתו אומנתו“.

כא. און דער ענין ווערט אויפֿ-געטאָן במיוחד דורך דעם לעבעדיקן ביישפּיל וואָס עס באַווויזן אידישע קינדער, כנ"ל:

נאָך איידער די קינדער האָבן וועלכע עס איז דאָגות — ווערן זיי נתחנך (דורך גוטע עלטערן און גוטע מדריכים), זיי זאָלן וויסן אַז גלייך ווען זיי הויבן אַן רעדן, דאַרף זייער רעדן באַשטיין פון לימוד התורה, אָנהויבנדיק פון „תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב“, און דערנאָך די פרטים וכי'.

נאָכמער: דאָס פּועל'ט זיי זאָלן זיך משתדל זיין, אַז זיי זאָלן האָבן וואָס מערער פרייע צייט, באַפרייען זיך פון אלע דאָגות (פון וועלכע מען קען זיך באַפרייען), כדי זיי זאָלן האָבן די גליק-ליכע שעות ווען מען האָט מנוחת הנפש מיט מנוחת הגוף, וואָס דאָן וועט זייער אייז־און־איינציקער „פאַך“ זיין — „תורתו“, לימוד התורה.

כ. און ווי גערעדט מערערע מאַל⁶, אַז דאָס איז דער באַדייט פון „תורתו אומנתו“, אַז תורה איז זיין „פאַך“:

מען זעט ביי אַן „אומן“ (א „פאַכ־מאַן“), אַז אויך ווען ער עסט און טרינקט און שלאָפט און טוט אלע־ערליי זאַכן — איז ווען מען פרעגט אים אין וואָס „לעבט ער“ און אין וואָס „קאָכט ער זיך“, און אין וואָס ווייזט ער אַרויס זיינע כשרונות און מעגלעכקייטן, איז דער ענטפּער, אַז דאָס איז אין זיין „פאַך“ (אין זיין „אומנות“).

ועד"ז דאַרף זיין ביי יעדן אידן: דער אויבערשטער האָט טאָקע אויסגע־שטעלט אַז יעדער מענטש (כולל אידן) דאַרף אָפגעבן אַ זמן מסוים אויף אכילה ושתי' ושינה וכי': אַבער אַ איד דאַרף געדיינקען, אַז זיין „פאַך“, אפילו בשעת אכילתו ושתייתו ושינתו — איז בלויז „תורתו“!

און ווי מ'זעט ביי אַ „פאַכמאַן“, אַז ער חלומ'ט ביינאָכט וועגן דעם וואָס ער טראַכט בייטאָג, כלשון הכתוב⁷⁷ „רעיונך על משכבך סליקו“⁷⁸, במילא חלומ'ט ער עניני אומנתו.

(76) ראה שיחת ל"ג בעומר תשל"ח. ועוד.

(77) דניאל ב. כט.

(78) ברכות נה. סע"ב.

(79) ראה ע"ז יט, א. קידושין לב, ריש ע"ב.

(80) הל' ת"ת פ"א ה"ח.

ובפרט אידישע מיידעלעך, וואָס גלייך
משהתינוקת מתחילה לדבר (אויב זי קען
מאָכן אַ ברכה, און פאַרשטייט דעם
חילוק צווישן ליכטיקייט און ניט-ליכטי-
קייט בגשמיות) — איז מען איר מחנך
איז דעם ענין פון הדלקת נרות שבת
ויו"ט⁸².

וואָס דער ענין פון נרות שבת ויו"ט
בפשטות איז, אַז דאָס איז אַ מצוה פון
דעם אויבערשטן, „אשר קדשנו
במצותיו וצונו“, אָבער די מצוה איז אַ
„נר מצוה“⁸³, אַ מצוה וואָס מאַכט ליכ-
טיק בגשמיות, אַזוי אַז „לא יכשל בעץ
ובאבן“⁸⁴, ביז אַז אויך ווען אַ ניט-איד
קומט אַריין-אין-דער-הויז, זעט ער אַז
ס'איז צוגעקומען ליכטיקייט דורך דער
ליכטעלע וואָס די גאָר קליינע מיידעלע
האַט געצונדן (און אַזוי איז ע"פּ דין⁸⁵),
ומה-דאָך אַז די ליכט גיט צו בגש-
מיות, איז דאָך אַוודאי אַז די ליכט גיט
צו ברוחניות ובפנימיות הענינים, אין די
אינערליכע ליכטיקייט פון דער הויז —
עס זאל זיין דער „לא יכשל“.

און דאָס איז בכלל פון דעם ענין וואָס
רשב"י האָט געזאָגט, אַז ער קען פּוטר
זיין את העולם כולו מן הדיו, ער גיט אַ
כח מיוחד וזכות מיוחדת, אויך צו
קליינע קינדער (וואָס האָבן אויף זיך
אַמאָל אַ „דין“ צוליב די עלטערן —

און אַזאָ אופן ההנהגה גיט צו נחת די
עלטערן, און זיי האָבן געזונטע קינדער
ברוחניות, וואָס דאָס ברענגט זיי זאָלן
אויך זיין געזונט בגשמיות:

היות דער עסן פון דעם קינד איז ווייל
ער וויל מאָכן אַ ברכה „שהכל נהי'
בדברו“ וכיו"ב, און וויל האָבן דעם כח
צו מקיים זיין דעם אויבערשטנס מצוות
(און ניט אים ציט די געשמאַקקייט און
זיסקייט פון דעם עסן און טרינקען) —
איז אַ זיכערע זאָך אַז ער וועט ניט זיין
קיין „זולל וסובא“ ח"ו, און ער וועט
זיכער ניט עסן אַ זאָך וואָס איז אַ דבר
המויק, כאַטש דאָס קוקט אויס שיין און
זיס!

וואָס די „נחת“ וואָס די אידישע קינ-
דער גיבן זייערע עלטערן — איז נאָכ-
מער מוסיף אין דער ווירקונג פון די
קינדער אויף די עלטערן, אַז זייער
הנהגה זאל אויך זיין באופן פון „תורתו
אומנתו“, אַזוי ווי באַ די קינדער, און ווי
די הוראה פון ר' שמעון בר יוחאי.

כב. ע"ד ווי דאָס איז בנוגע דעם
ענין פון „תורתו אומנתו“, אַז דאָס האָט
אַ שייכות צו אַלע אידן, כולל אידישע
קינדער, אינגעלעך און מיידעלעך,
ובפרט בוזמן האחרון ווען מען לערנט
תורה אויך מיט בנות ישראל⁸⁶ — ע"ד
איז אויך בנוגע דערצו וואָס ער (רשב"י)
האַט געזאָגט „יכול אני לפטור את
כל העולם כולו מן הדין“, אַז דאָס האָט
אַ שייכות צו אַלע אידן, כולל אידישע
קינדער, וואָס דורך זייער לימוד התורה
וקיום המצוות, בפרט פון „הבל שאין בו
חטא“, איז מען מבטל דעם ענין פון
„דין“ בעולם.

82 ראה בכ"ז לקו"ש ח"יא ע' 284 ואילך. חט"ז
ע' 168 ואילך. ח"יו ע' 146 ואילך. ובכ"מ.

83 ל' הכתוב — משלי ו, כג — הובא בפרש"י
שבת (כג, ב ד"ה הרגיל) לגבי נרות שבת. ובזו"כ
קסו, א.

84 מג"א לשריע או"ח סרס"ג סק"ג-ד. שר"ע
אדה"ז ר"ס רסג.

85 ראה מג"א שם סקט"ו. שר"ע אדה"ז שם ס"א.
שיחות חודש תשרי תשל"ה. לקו"ש שבערה⁸².
ועוד.

זיך גליקלעך מיט דער גרעסטער ברכה וואס מיר האבן — דערפאר וואס מיר לעבן אין די מדינות וואו מען האט נישט די שטערונגען אין מחנך זיין קינדער בדרכי השם תמיד כל הימים, און ספעציעל (מיט א באנייטער לעבע-דיקייט און חיות) ווען עס קומען די „יומין זכאיו“, צו באשליסן נאכמער צוגעבן אין דעם אידישן חינוך פון אידישע קינדער.

און מיר דארפן זיך אפערנען פון דער מסירת-נפש פון די אידן וואס גע-פינען זיך מאחורי מסך הברזל, וואס ניט קוקנדיק אויף די אלע שוועריקייטן, שטעלן זיי אויף און האדעווען א דור וואס „הם הכירוהו תחילה“⁸⁶, וואס זיי וועלן זיין די ערשטע וואס וועלן (בגאולתם) דערקענען דעם איבערשטן.

ווארום גאר אינגיכן וועט זיי דער איבערשטער באפרייען און ארויס-נעמען מאחורי מסך הברזל — און דאן וועט מען זען ווי אזוי זיי שטעלן צו די „צבאות השם“, די מחנות פון אידישע אינגעלעך און מיידעלעך וואס זאגן „מודה אני“ און „ברכות“, און גייען אין דעם וועג פון אידיש לעבן אין אן אופן פון „קוממיות“, מיט שטאלצקייט!

וואס דאס גיט נאכמער שטארקייט אין דער התעוררות פון דעם חינוך פון אידישע קינדער אין די פרייע לענדער, אויף וויפל מען דארף זיך ניט רעכענען מיט די שוועריקייטן וואס מ'האט (אפילו ווען זיי זיינען דא), ווארום די שווערי-קייטן זיינען שלא בערך גרינגער ווי די שוועריקייטן וואס מ'האט מאחורי מסך הברזל, און טראץ דעם שטייט מען דאך דארט במס'נ!...

וואס במילא איז עס אויך גורם אומ-רויאקייט בא די עלטערן) — צו אראפ-נעמען דעם „דיו“ פון די עלטערן און פון די קינדער, און עס ווערט „ליכטיק“, במילא וואקסן די קינדער אויף געזונטערהייט ברוחניות, עאכוכ בגשמיות, ובגשמיות וברוחניות גם יחד, און מ'האט פון זיי אמת'ע נחת, אן קיינע דאגות, און מ'האדעוועט זיי מתוך הרחבה אין אלע הינזיכטן.

כג. לכאורה דארף מען אבער האבן אן ערקלערונג:

מען לעבט אין א וועלט צווישן א סאך אומות, און די וועלט שטייט אין א מעמד ומצב פון „החושך יכסה ארץ וערפל לאומים“⁸⁶: עס זיינען פאראן גרויסע טיילן אין וועלט, וואו די „ליכטיקייט“ פון צדק ויושר איז נאך ניט דער-גאנגען, ביז אז ס'איז פאראן א חלק גדול וואס הייסט „מאחורי מסך הברזל“⁸⁷.

און די אידן וואס געפינען זיך מאחורי מסך הברזל, צוזאמען מיט זייערע קליינע קינדער, האבן גאר גרויסע שוועריקייטן אויף ערציען זייערע קינדער אין דעם וועג וואס דער איבערשטער וויל, לערנען תורה און מקיים זיין מצוות.

איז ווען מען רעדט וועגן די אידן וואס געפינען זיך צווישן די אומות ובפרט די אידן וואס זיינען מאחורי מסך הברזל — ווי קענען זיי אויפטאן ליכטי-קייט אין דער וועלט?

כד. מאמר המוסגר: דער מעמד ומצב מאחורי מסך הברזל דארף לערנען אונז צו אנערקענען און שעצן

(86) ישעי' ס, ב.

(87) ראה לקו"ש חכ"א ע' 361. שיחת פורים

תשמ"ג. ועוד.

כה. ועוד זאת:

נוסף צום לימוד פון דער מס"נ מאחורי מסך הברזל, מען זאל זיך אויך דאָ ניט רעכענען מיט שוועריקייטן, דאָרף מען זיך (נוסף לזה) אָפּלערנען בנוגע צו „מסירת הרצון“⁹⁰ אין די פרייע מדינות, אָז יעדער פּאָטער און מוטער דאָרף באַשליסן אָז ער וועט נאָכמער צוגעבן אין דעם חינוך פון זייערע קינדער, פון קליינזייט אָז, פון „קינדער-גארטן“ — מען זאל זיי געבן דעם „מאָקסימום“ פון אידישקייט!

און זעלבסטפּאַרשטענדלעך, אָז דאָס איז כולל אויך — די עלטערן זאלן אַליין ווייזן אַ לעבעדיקן ביישפּיל (אין אַלע ענינים וואָס דאָס איז נאָר שייך), ווייזן-דיק ווי יעדער רגע פון טאָג איז דאָס אַ אידישע הויז און אַ אידישער פּאָטער און אַ אידישע מוטער;

און ניט נאָר איז זייער אידישע הנהגה ווייל אַזוי זיינען זיי געבוירן געוואָרן, אָדער אַזוי האָט זיך אָנגעהויבן דער טאָג (מיט אמירת מודה אני) — נאָר בכל רגע ורגע איז עס אַ אידישע רגע.

כו. אומקערנדיק זיך לענינו: היות מען געפינט זיך צווישן אומות העולם וואָס ביי זיי איז „החושך יכסה ארץ וערפּל לאומים“;

ביז אָז די שכנים אַרום אידן זיינען אַמאָל „מלעיגים“⁹¹, זיי שפּאַטן אָפּ פון אידישקייט און פון אידישע ערציאונג, זאָגנדיק — אָז דאָס איז אַ „חינוך“ וואָס וועט ניט מוסיף זיין אין דער „פרנסה“ פון די קינדער, אין מאַכן נאָך אַ דאַלאַר וכיו"ב, וואָרום מלערנט ענינים פון

תורת משה וואָס זיינען געגעבן גע- וואָרן מיט טויזנטער יאָרן צוריק אין מדבר, און מען איז מחנך דעם קינד ער זאל זיך פירן לויט דער תורה בזמן הזה ובמקום הזה —

ווערט שווער, ווי קען מען דאָס אויס- פירן?

כו. איז אויך אויף דעם פּאַראַן אָז ענטפּער אין דברי רשב"י, וואָס ער האָט געזאָגט⁹² אָז „כל מקום שגלו (ישראל) — שכינה עמהם!“

ד.ה. ס'איז ניט דער פשט ח"ו, אָז אַ איד געפינט זיך אין גלות, און דער אויבערשטער געפינט זיך אין זיין „פּאַלאַץ“, אין די הימלען, און קוקט זיך צו פון אויבן וואָס עס טוט זיך מיט די אידן אונטן, און גיט זיי ברכות — נאָר, זאָגט רשב"י: דער אויבערשטער גע- פינט זיך דאָרט וואו עס געפינט זיך יעדער איד, און בשעת אַ איד געפינט זיך אין גלות, געפינט זיך דער אויבער- שטער כביכול צוזאַמען מיט אים אין גלות!

און דאָס מיינט⁹³ אָז ניט ער געפינט זיך דאָרט ווי אַ „זייטיקער“ ענין, נאָר באופן אָז „בכל צרתם לו צר“⁹⁴: בשעת אַ אידן איז ענג מחמת דעם גלות, צי דאָס איז אַן ענגקייט ברוחניות אָדער אפילו בגשמיות — זאָגט דאָן דער אויבערשטער, אָז ער (דער אויבער- שטער) האָט (כביכול) „ליידן“ און „שוועריקייט“ און „ענגקייט“ וואָס דער איד האָט!

(91) מגילה כט, א. ועוד.

(92) ראה גם לקווש חביג ע' 220 ואילך.

(93) ישע"י סג, ט. וראה תענית טז, א. זח"א קב, ב.

ועוד.

(89) ראה ת"א לו, ב. ובכ"מ.

(90) ראה שו"ע א"ח בתחלתו בהגהת הרמ"א.

שו"ע אדה"י א"ח מהדור"ק ס"א ס"ג.

„בכל מקום שגלו שכניה עמהם“, איז ער מוסיף וממשיך „ואף כשהן עתידין להיגאל שכניה עמהם!“

ד. ה. רשב"י זאגט — מען זאל ניט מיינען אז כאטש דער אויבערשטער גע- פינט זיך אין גלות צוזאמען מיט אידן, אבער ווען עס קומט צום ארויסגיין פון גלות גייט ער (דער אויבערשטער) ארויס איידער אידן, עכ"פ איין רגע פאר אידן — נאך א איד דארף וויסן און זיין רואיק, אז כל זמן ער געפינט זיך אין גלות איז דער אויבערשטער גייט ארויס מיט אידן, ווי עס שטייט „ושב ה"א את שבותך“ — עם שבותך⁹⁷, ד. ה. בשעת ער נעמט ארויס אידן פון גלות, דאן גייט ער ארויס פון גלות.

און דאס אלץ ווערט אויפגעטאן ווי עס איז געווען ביי גלות מצרים, אז נאך זייענדיק אין גלות איז „לכל בני ישראל ה' אור במושבותם“⁹⁸, און בטלה עבו- דה מישראל, מיט כמה חדשים לפני הגאולה (ווי ס'איז געווען במצרים — „בראש השנה בטלה עבודה מאבותינו במצרים“⁹⁹), דער אויבערשטער גיט די ברכה, אז נאך זייענדיק אין גלות זאל ווערן ליכטיק ביי יעדן אידן און ביי אלע אידן, ליכטיק ברוחניות און אויך ליכטיק בגשמיות.

ל. ועוד הדגשה בזה:

עס שטייט אין זהר בטיומ וחותר פון פרשת בחוקותי¹⁰⁰ (בסמיכות צו פרשת במדבר), אז ר' אלעזר, דער זון פון רשב"י (וועלכער ווערט אנגערופן „בני

און דאס איז „בכל מקום שגלו“ — צי אין „בבל“ (אין ערשטן גלות) אדער אין „אדום“ (דעם לעצטן גלות) — אלע מאָל איז „שכניה עמהם“⁹⁴.

וואס דערפון איז מובן, אויף וויפל מען האָט דעם סיוע פון דעם אויבערשטן, אויף איבערקומען די אלע שוועריקייטן, וואָרעם דער אויבער- שטער האָט זיך כביכול אליין אריינגעשטעלט אין די שוועריקייטן.

כח. דערביי קומט צו נאך אַן ענין:

היות אז „בכל צרתם לו צר“ — ווערט דאך נאך שטארקער די טענה „למה יאמרו הגוים אי אלקיהם“⁹⁵.

וואס דעריבער איז פארשטאנדיק די גרויסע השתדלות כביכול פון אויבערשטן, אז די גאולה זאל קומען וואס פריער!

און עס דארף אויך פועל'ן אויף אַ אידן, אים זאל האָרן דאָס וואָס דער אויבערשטער איז אין גלות, ביז אז אַ איד דארף שרייען „עד מתי“⁹⁶; ווען וועט שוין קומען די גאולה! און ווען וועט שוין דער אויבערשטער ארויסגיין פון גלות, און מיטנעמען מיט זיך אלע אידן, וואָס זיי אלע וועלן ארויסגיין פון גלות!

כט. און אויך דער ענין, ווי דער אויבערשטער גייט ארויס פון גלות צוזאמען מיט אידן — שטייט בהמשך דברי רשב"י: נאך דעם וואָס ער זאָגט אַז

94) ראה עין יעקב מגילה שם. ספרי סיפ מסעי. ועוד.

95) תהלים עט, י.

96) כמו שאומרים בכמה נוסחאות דתיקון חצות. וראה שיחות סיפ משפטים וסיפ תשא שנה זו. — וראה מדרש תהלים מזמור פג בתחלתו. רשימות הצ"צ לתהלים (יהל אור) שם.

97) נצבים ל, ג. פרש"י שם. וראה מגילה שם.

ועוד. לקושי ח"ט ע' 175 ואילך.

98) בא י, כג.

99) ר"ה יא, רע"א.

100) ח"ג קטו, ב.

— וואס דאס גופא איז שוין א לימוד וועגן דער מעלה פון אידן זייענדיק אין גלות, ווארום דאס מיינט אז א איד „עסט“ ניט ח"ו ענינים פון גלות, אז זיי ווערן „דם ובשר כבשרו“¹⁰⁶ [ווארום זינט יצ"מ איז יעדער איד א „בן חורין“¹⁰⁷, ובפרט ווען ער איז עוסק בתורה, וואס דאן איז זיין עיקר מעמד ומצב (כמאחז"ל¹⁰⁸)] „אין לך בן חורין אלא“¹⁰⁹ מי שעוסק בתורה:]

עס איז נאָר וואָס עס געפינט זיך אַ שוק, אַ מאַרק (אַ רשות הרבים), וואָס איז ניט דער רשות היחיד פון „יחידו של עולם“ בגלוי¹¹⁰, און דאַרט איז פאַראַן אַן אומגעשמאַקער ריח, ניט קיין ריח פון ביהמ"ק, ניט קיין ריח פון קטורת און „ריח ניחוח לה'"¹¹¹ פון קרבנות (ועד"ו תפלות וואָס „במקום קרבנות תקי נום“¹¹²), נאָר אַ ריח פון גלות — און דער ריח נעמט אים אַרום מבחוץ.

און אין דעם גיט צו ר' אלעזר ב"ר ש (אין דעם מאמר רשב"י — שכינה עמהם) אז טראָץ דעם ריח בלתי רצוי, געפינט זיך דער אויבערשטער מיט אידן, איז נאָכמער — די ריחות פון דעם „שוק של בורסקי“ ווערן „כשוקא דרוכלי דכל ריחין דעלמא טבין אשתכחו ביי"!

ווייל דאָס גופא וואָס דער אויבערשטער זעט, אַז אפילו זייענדיק

עלי"ו¹⁰¹, ביז אַז רשב"י האָט געזאָגט „אם שנים הם אני ובני" (102) האָט געזאָגט:

„לא מאסתים ולא געלתים לכלותם“¹⁰³ . . לבר נש דרחים אתתא והוה דיירא בשוקא דבורסקי אי לא הות היא תמן לא עייל בה לעלמין כיון דהיא תמן דמי בעיניו כשוקא דרוכלי . . אוף הכא ואף גם זאת בהיותם בארץ אויביהם דאיהו שוקא דבורסקי לא מאסתים ולא געלתים, ואמאי לכלתם בגין כלתם . . ודמי עלי ככל ריחין טבין דעלמא כו"ו.

און דערנאָך האָט מען געזאָגט (ווי ערקלערט איז זהר ווייטער) „בן יכבד אב"ו¹⁰⁴, ד.ה. אַז ר' אלעזר האָט דורכ־דעם — „מכבד“ געווען זיין פֿאַטער, רשב"י, און האָט דערמיט מוסיף געווען אין די ענינים פון רשב"י, וכפשטות הענין, אַז דורך „מכבד“ זיין איז מען „מוסיף“ בכבודו ובעיניו;

ביז אַז — ר' אלעזר האָט עס געזאָגט לאחר הסתלקות רשב"י¹⁰⁵, איז מובן, אַז ער האָט צוגעגעבן אפילו אין דעם כבוד פון רשב"י וואָס איז שוין געווען בל"ג בעומר, וואָס דאָס איז דאָך אַן עילוי גדול ביותר וביותר — און דוקא דורך מאמר הנ"ל!

לא. דער ביאור אין דברי ר' אלעזר:

דער תוכן הדברים איז, אַז בשעת אידן געפינען זיך אין גלות, איז דאָס ע"ד ווי מען געפינט זיך אין אַ „שוק של בורסקי“, אַן אַרט וואו עס איז ניט קיין געשמאַקער ריח.

106 ע"ד לשון התניא פ"ה.

107 ראה גבורות ה' (למהר"ל מפראג) פס"א.

ז"ח מא, א.

108 אבות פ"ו מ"ב.

109 דלשון זה (אין . . אלא) מורה דהוא

לעיכובא (ראה מנחות פג, ב בתודיה מתני').

110 ראה לקוטי הש"ס להארז"ל מס' שבת.

111 ויקרא א, ט, ובכ"מ.

112 ראה ברכות כו, א"ב. שו"ע אדה"ז או"ח

סצ"ח ס"ד.

101 סוכה מה, ב.

102 סוכה שם.

103 בחוקותיו כו, מד.

104 מלאכי א, ו.

105 כמפורש בהמשך זוהרי: „בן יכבד אב כגון

ר' אלעזר דאיהו אוקיר לי לאבוי בהאי עלמא ובהואו עלמא.“ וראה אור החמה ולקוטי לוי"צ כאן.

לב. און דאָס האָט אויך אַ שייכות מיוחדת צו דער פרשה בתורה וואָס מ'האָט היינט אָנגעהויבן ליענען — פרשת במדבר:

אין פרשת במדבר רעדט זיך וועגן דעם מנין פון בני ישראל, ווי דער אויבערשטער ציילט אידן. איז לכאורה ניט מובן: דער אויבערשטער ווייס דאָך זיכער די צאל פון אידן, איז צוליב וואָס דאַרף ער זיי ציילן?

איז ידוע וואָס רש"י איז מבאר¹¹⁵, אַז דאָס ציילן פון אידן איז צוליב זייער חביבות, צוליב דער ספעציעלער ליב-שאַפט צו זיי.

וואָס דאָס איז אַ זאָך וואָס עס פאַר-שטייט אַפילו אַ קליין קינד, אַז בשעת ער האָט אַ זאָך וואָס ער האָט ליב, ווי למשל זיינע „טאַיס“ (צאַצקעס), האָלט ער זיי אין איין ציילן, עס זאָל קיין איין זאָך ניט פעלן.

ועד"ז כביכול בנוגע צו אידן — צוליב דער גרויסער ליבשאַפט פון אויבערשטן צו אידן האָלט ער אין איין ציילן זיי, כדי צו באַוווּינען¹¹⁶ אַלע עמי האַרץ, און זיכער צו אידן אַליין — אויף ווי אַלץ טיפער ער האָט ליב יעדן אידן און אַלע אידן.

וואָס די חיבה וועט שטיין נאָכמער בהתגלות, ובהתגלות הכי גדולה — לעיל, ווען אידן וועלן אַרויסגיין פון גלות, ווי עס שטייט אין מדרש¹¹⁷ אַז דאָן וועט זיין דער „מנין העשירי“.

לג. די נקודה פון כל האמור לעיל, ווי אידן זיינען פאַרבונדן און באַהאַפּטן

אין אַ „שוק של בורסקי“ שטייט אַ איד אין אַזאַ מעמד ומצב, אַז ער איז מקיים תורה ומצוות און פירט זיך אין אַ אידישן וועג, און איז מחנך זיינע קינדער אין ענינים פון אידישקייט (נאָכמער ווי זיך אַליין, ווי מען זעט בפשטות, אַז על-טערן ווילן פאַר קינדער נאָכמער דער-פון ווי זיי ווילן פאַר זיך) —

דאָס גופא רופט אַרויס ביים אויבערשטן דעם „ריח ניהוח“ פון דעם „יתרון האור מן החושך“¹¹⁸!

און דער טעם הדבר איז, ווייל דער אויבערשטער זעט, אַז די ריחות בלתי רצויים האָבן ניט נאָר ניט געשטערט צו מחנך זיין קינדער כראוי, נאָר נאָכמער: זיי האָבן אַרויסגערופן אינעווייניקסטע כוחות¹¹⁹ ביי די עלטערן (ביים פאַטער און ביי דער מוטער), זיי זאָלן זיך נאָכ-מער משתדל זיין צו מחנך זיין זייערע קינדער כראוי, און זיי האָבן אויך באַ-וווּן אַ לעבעדיקן ביישפּיל צו אַנדערע עלטערן.

און די הנהגה באופן האמור, אַז ניט קוקנדיק אויף דעם וואָס מאַיז אין חושך הגלות, שטייט מען ביי די נטינות פון גלות און מען איז מחנך די קינדער באופן כזה עס זאָל באַ זיי זיין „אור במושבותם“, דער „גר מצוה ותורה אור“ — ברענגט, אַז עס קומט צו נאָכמער אין די מעלות וואָס מ'האָט אין דעם אויבערשטן'ס אויגן,

ובמילא היילט עס צו די גאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו, און „ושב ה"א את שבותך“ — עס שבותך.

115 ר"פ במדבר. ר"פ שמות.

116 בל' המשנה: חיבה יתרה נודעת להם (אבות פ"ג מ"ד).

117 נתחומא תשא ט. במדבר פ"ב, יא.

118 ל' הכתוב — קהלת ב, יג. וראה ספר הערכים: הביד' ערך אור — ביחס לחושך ס"ח. וש"נ.
119 ע"ד תניא פ"ז: הואיל ועיניו בא כו'.

דעם שיעור אין רמב"ם הלכות תפלה וואס ווערט געלערנט בל"ג בעומר (וואס יעדער זאך איז דאך בהשגחה פרטית):

אין אנהויב פון היינטיקן שיעור¹²² זאגט דער רמב"ם, אַז כאַטש די תקנה פון תפלת העמידה מתחלתה איז גע- ווען אויף ח"י ברכות, איז אַבער שפע- טער געקומען אַ צייט ווען מען האָט צוגעגעבן נאָך אַ ברכה, און „נמצאו כל הברכות שבתפלה תשע עשרה ברכות“ (ווי ער זאָגט אויך בסיוֹם השיעור¹²³ „ומתפלל תפלה כתקנה תשעה עשר ווערט אויך איצט אנגערוּפֿן תפלת שמונה עשרה, וואָרום דאָס איז תחלת התקנה, האָט מען אַבער צוגעגעבן נאָך אַ ברכה.

און דער רמב"ם איז מבאר דעם טעם הדבר:

„בימי ר"ג רבו האפיקורסין בישראל והיו מצירים לישראל ומסיתין אותן לשוב מאחרי השם, וכיון שראה שזו גדולה מכל צרכי בני אדם עמד הוא ובית דינו והתקין ברכה אחת וכו'“.

ד. ה. דער טעם פון די ברכה הנוספת איז געווען, ווייל חכמי ישראל האָבן גע- זען אַז עס איז פאַראַן אַ פאַרזוך פון ווירקונג פון דעם „ריח של בורסקי“, „לשוב מאחרי השם“ — האָט מען אַריינגעשטעלט אַ תפלה מיוחדת אויף דעם, ווייל דאָס איז „בקשת צרכיו“ און אַזאַ צורך וואָס איז „גדולה מכל צרכי בני אדם“, דאָס איז דער גרעסטער צורך פון אַ אידן, ער זאָל זיין פאַרבונדן מיטן אויבערשטן!

מיטן אויבערשטן, איז פאַרבונדן מיט „עבודת התפלה“¹¹⁸:

דער ענין פון תפלה איז עבודת ה', דינען דעם אויבערשטן, ווי חז"ל זאָגן¹¹⁹ „איווהי עבודה שהיא בלב הוי אומר זו תפלה“, וואָס דורך דעם וואָס אַ איד ווערט אַן „עבד“ פון אויבערשטן, ווערט ער באַהאַפֿטן מיט אים, כמארז"ל „עבד מלך מלך“¹²⁰.

ובמילא פירט זיך יעדער איד, נאָך זייענדיק אין גלות ווי אַ „מלך“, וואָס קיינער איז נישט קיין בעה"ב אויף אים, און דערפון קומען די אַלע פרטים הנ"ל, אַז ער ווערט נישט באַווירקט פון דעם וואָס טוט זיך אַרום אים — בנוגע צו דעם חינוך פון זיינע קינדער, היות ער ווייס אַז זיין קינד איז „בנו של הקב"ה“, אַ „פקדון“ וואָס דער אויבערשטער האָט געגעבן די עלטערן, זיי זאָלן אים ערציען ווי עס דאַרף צו זיין, אין דעם וועג פון אידישקייט.

און דאָס האָט אויך אַ שייכות צו עבודת התפלה בפשוטות, וואָרום אַ חלק פון דער עבודת היום פון אַ אידישן קינד איז — וואָס ער הויבט אַן זיין טאָג מיט אמירת „מודה אני“, וואָס דאָס איז דאָך אויך אַן ענין של תפלה, ווי דער רמב"ם זאָגט¹²¹ אַז התחלת התפלה איז מיט „שבתו של מקום“, און דערנאָך זאָגט ער ברכות השחר וכו' ביז תפלת שמונה עשרה.

לד. ויש לומר, אַז מען זעט אַ שייכות מיוחדת פון דעם ענין הנ"ל מיט

118) שיעור סהמ"צ להרמב"ם דל"ג בעומר — מ"ע ה.

119) תענית ב, א. הובא כסהמ"צ שם. רמב"ם ריש ה' תפלה.

120) ספרי ופרשי דברים א, ו. ובכ"מ.

121) ה' תפלה פ"א ה"ב.

122) שם רפ"ב.

123) שם ספ"ד.

קען זיין, די ברכה פון „זרעא חייא וקיימא“, כמסופר ע"י רבותינו נשיאינו, ומזה נמשך אין „חיי ומזוני“ (ובכר-לם —) „רויחי“.

ביו דער אויבערשטער איז מקיים די בקשת הצורך הכי עיקרי, „גדולה מכל צרכי בני אדם“, דער היפך פון „לשוב מאחרי השם“ — וואס דאס איז „לידע שיש שם מצוי ראשון כו“, נמצא בבחי' בלתי מציאות נמצא — און ווי דאס ווערט נתגלה לעתיד לבוא, „מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים“¹²⁷.

ובפרט ע"י הפצת המעיינות חוצה, ווי דער רעיא מהימנא, משה רבינו האט געזאגט צו רשב"י אז „בהאי חיבורא דילך כו' יפקון ב'י' מן גלותא ברחמים“¹²⁸, און בשעת מ'היילט צו אין דער „הפצה“, היילט עס צו דעם „יפקון מן גלותא“¹²⁹.

וכמבואר אין רמב"ם הלכות תשור-בה¹³⁰, און אויך בסיום הלכות מלכים (וואס איז די ערשטע דרוקן¹³¹ פון רמב"ם ווערט עס (די לעצטע צוויי פרקים) אנגערופן „הלכות מלכים ומלחמות ומלך המשיח“), אז דאן וועט זיין דער „מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים“, ווייל אידן וועלן זיין „פנוי“, באפרייט פון אלע ערליי דאגות און וועלן זיין פנוי צו זיך עוסק זיין בתורה באופן פון „תורתו אומנתו“ — (ובמילא איז מובן, אויך בפשטות ווי הפצת המעיינות חוצה איז א הכנה וכלי לזה).

[ווי מ'זעט אויך אז דאס איז די ערשטע מצוה וואס ווערט געבראכט אין יד החזקה, „לידע שיש שם מצוי ראשון“ וממנו נמצאו כל הנמצאים, וואס דאס איז „יסוד היסודות ועמוד החכמות“ — ראשי תיבות הוי"ת¹²⁴].

וואס דא זעט מען די הדגשה מיוחדת אין דעם ענין פון דביקות מיטן אויבערשטן, אז דאס איז „גדולה מכל צרכי בני אדם“, און דאס לערנט מען בל"ג בעומר, ווען ביי רשב"י איז גע-ווען די תכלית ההתאחדות ודביקות מיטן אויבערשטן, „בי' אחידא ב'י' להטא ב'י' אתדבכת“.

און דאס איז אויך די כללות התפלה — מען זאל שטיין „כעבדא קמי' מרי"י"¹²⁵, אויס מציאות פאר זיך, בלויז פארבונדן מיטן אויבערשטן.

לה. ויהי רצון, אז דורך דער שלמות פון עבודת התפלה און ביטול לרצונו של הקב"ה — זאל מען זוכה זיין און קומען צו דעם מילוי פון עיקר הרצון, עיקר כל הברכות, די ברכה פון „את צמח דוד עבדך מהרה תצמיח כו' כי לישועתך קוינו כל היום“;

ווייל דער אויבערשטער איז זיכער מקיים די תפלות פון כל ישראל און די „צרכים“ פון כל ישראל.

אנהויבנדיק דערפון וואס נאך זייענדיק בזמן הגלות האט מען „בני חיי ומזוני רויחי“;

וכידוע¹²⁶ — אז ל"ג בעומר איז א יום מסוגל אויף די העכסטע ברכה וואס עס

(127) ישע"י יא, ט.

(128) זרה ח"ג ככד, ב.

(129) כידוע באגה"ק הדבעש"ט (נדפס) (גם) בכש"ט (הוצאת קה"ת) בתחלתו. ובכ"מ.

(130) פ"ט ה"א.

(131) ויניציאה רפד, שי.

(124) פירוש לרמב"ם שם. ר' דוד הנגיד נכד הרמב"ם — הונא בסדר הדורות ד"א תקכ"ז. שם הגדולים להחיד"א מע' רמב"ם.

(125) ראה שבת י, א.

(126) ראה „היום יום“ ל"ג בעומר.

דער ענין התפלה — זאגן און בעטן —
 „יה"ר שיבנה ביהמ"ק במהרה בימינו
 כו" — און דער ענין התורה (חזרין
 פסוקים פון תושב"כ ומאמרי תושבע"פ)
 — וועט מען מסיים זיין מיט געבן
 מטבעות צו די קינדער — לצדקה, וועט
 מען האבן „תורה ועבודה וגמילות
 חסדים“, אלע שלשה עמודים

וועט זיין „העולם עומד“¹³⁴ און
 „העולם קיים“¹³⁵, אין אן אופן אז דאס
 ווערט אן „עולם“ וואס איז א „דירה לו
 ית“, בביאת משיח צדקנו, במהרה
 בימינו ממש.

ביז עס וועט ווערן „מלאה הארץ דעה
 את ה' כמים לים מכסים“, אז די גאנצע
 וועלט וועט זיין פול מיט געטלעכקייט
 און — זעצן און וויסן געטלעכקייט און
 זיין דורכגענומען מיט געטליכקייט —
 ווארום „והיתה לה' המלוכה“¹³², עס וועט
 זיין „כמים לים מכסים“, „במי הדעת
 הטהור“¹³³ —

במהרה בימינו ממש, בגאולה
 האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו.

* * *

לו. נאך דעם וואס עס איז געווען

(134) אבות פ"א מ"ב.

(135) שם מ"ח.

(132) עובדי א, כא.

(133) ראה רמב"ם סוף הל' מקוואות.



משיחת ש"פ בחוקותי, כ"ב אייר ה'תשמ"ו

כולל ובמיוחד — דעם ענין פון אהבת ישראל כנ"ל.

כמובן ופשוט, אז דאָס איז נוגע צו יעדער אידן און אויסנאָם (הן אז יעדער איד דאָרף אַליין מוסיף זיין באהבת ישראל, און הן אז מ'דאָרף אויפמאַכען אהבת ישראל בא יעדער אידן) — וואָרום אע"פּ אז בנוגע לכמה ענינים איז אין דיעותיהן שוות און מ'האָט פאַר-שידענע מנהגים וכו' — איז אָבער אהבת ישראל און די גאולה זיינען נוגע צו יעדער איד און אויסנאָם וואו און ווען ער זאָל זיך נאָר געפינען, צו אשכנזים און צו ספרדים, צו חסידים און צו ניט חסידים וכו' וכו', וואָרום „ואהבת לרעך כמוך“⁵ איז אַ ציווי בתורה שבכתב, און אַ דיין אין תורה-שבעל-פה, און אַראָפּ-געבראַכט להלכה אין רמב"ם⁶, און אין ספרים פון גדולי ישראל במשך כל הדורות, אין נגלה דתורה און אין פנימיות התורה, כולל — פון רבותינו נשיאינו: אזוי אויך דער ענין הגאולה איז נוגע צו יעדער איד, וואָרום יעדער איד דאָרף אַרויסגיין פון גלות, כמבואר אין נגלה דתורה ופנימיות התורה וכו'!

ב. צווישן די אופנים בהוספת אהבת ישראל, איז די בעסטע וועג דורך טאָן פעולות של אהבת ישראל (ניט בלויז לערנען און רעדן וועגן דעם), אז אַ איד באַווייזט בעש"י בפועל זיין ליבשאַפט צו אַ צווייטן אידן דורך אים אַרויסהעלפן אַדער אַ טובה טאָן.

א. די גמרא זאָגט! אז דער איצטיקער גלות (חורבן בית שני) איז געקומען צוליב היפך פון אהבת חנם. דערפון איז מובן, אז דורך אהבת ישראל באופן פון אהבת חנם איז מען מבטל (די סיבת הגלות, ובמילא) דעם גלותי און מ'ברענגט די גאולה, כדברי המדרש: „אין ישראל נגאלין עד שיהיו כולם באגודה אחת“.

דערפון איז פאַרשטאַנדיק, אז ווי-באַלד מ'געפינט זיך נאָך אין גלות, אע"פּ וואָס לויט אַלע סימנים אין תורה (בסוף מס' סוטה וכו') האָט די גאולה שוין ליינג צוריק געדאַרפט קומען, ואדרבה, דער חושך הגלות ווערט טיפער — דאָרף מען נאָכמער מוסיף זיין אין די ענינים וואָס זיינען מבטל דעם גלות און זיינען ממהר די גאולה, וואָס בכללות זיינען דאָס — מעשינו ועבודתינו בכלל,

(1) יומא ט, ב. וראה גיטין נה, סע"ב: אקמצא ובר קמצא חרוב ירושלים. ועוד.

(2) וי"ל הוספה בהשיכות בין חורבן וגלות לשנאת חנם (וגאולה לאהבת חנם), כי ע"י אהבת ישראל (גילוי האהבה דא' לחבירו) ממשכים ומגלים אהבת ה' לישראל (ראה היום יום כ"ז חשוו). ויתירה מו — ממשכים אוא"ס ב"ה בכנסת ישראל (תניא פרק לב. דרמ"צ מצות אהבת ישראל (כט, א)), וכשאהבת ה' לישראל היא בגילוי (ואין הקב"ה רואה חובותיהם של ישראל (דרמ"צ שם)), מובן שאין מקום לחורבן וגלות. ועוד: ע"י גילוי האהבה שלמעלה (ממשכים ו) מגלים בחי' אליף דאלופו של עולם בגלות (גולה) שעי"ז נעשה גאולה (ראה לקו"ת בהעלותך לה, ג. ס' הילקוטים-דא"ח צ"צ ערך גולה. המשך מים רבים תרל"ו פקל"ד). וראה אה"ת חנוכה ש"ב, ב. וראה ספר הערכים-חב"ד ערך אהבת ישראל (ס"ז) ע"ד ההמשכות וההשפעות שלמעלה ש"ע"י אהבת ישראל.

(3) נתחומא נציבים א.

(4) ראה ברכות נח, רע"א. סנהדרין לח, א. ועוד.

(5) קדושים יט, יח.

(6) הל' דעות פ"ו ה"ד. ש"ע אדה"ז או"ח

וואס האט געדארפט זיין אלס הכנה צו מתן תורה וקבלת התורה איז — דער ענין פון אחדות ישראל¹², כדאיאט במדרשי חז"ל¹³: „בכל המסעות כתיב ויסעו ויחנו, נוסעים במחלוקת וחונים במחלוקת, כיון שבאו כולם לפני הר סיני נעשו כולם חני' אחת, הה"ד¹⁴ ויחן שם ישראל, ויחנו שם בני ישראל אין כתיב כאן אלא ויחן שם ישראל — ובלשון רש"י¹⁵: „כאיש אחד כלב אחד“ — אמר הקב"ה הואיל ושנאו ישראל את המחלוקת ואהבו את השלום ונעשו חני' אחת הרי השעה שאתן להם את תורתך.

אין די ימי הספירה עצמם שטייט מען נאך ל"ג בעומר, ובזה גופא — אין דעם שבת נאך ל"ג בעומר (ווען די ענינים פון ל"ג בעומר ווערן נתעלה באופן פון „ויכולו"¹⁶), יום הילולא דרשב"י¹⁷: רשב"י האט געזאגט¹⁸ „שנו מידותי שמידותי תרומות מתרומות מידותי של רע"ק“, וואס רע"ק האט געזאגט¹⁹ „ואהבת לרעך כמוך“ — „זה כלל גדול בתורה²⁰“. און אזוי איז דאס אויך אראפ

וואס איינע פון די וועגן אויף דאס טאן באופן אז דאס זאל ארומנעמען מערערע אידן — איז דורך דעם וואס אידן (אנשים נשים וטף) קלייבן זיך צו זאמען אין א התוועדות ומסיבה לשם מטרה אחת פארבונדן מיט תורה אחת והשם אחד, וואס דערביי זעט מען אהבת ישראל בגלוי ובמעשה בפועל, ווי ניט קוקנדיק אויף די חילוקים צווישן אידן (אין דיעותיהן שוות וכו') קלייבן זיי זיך צוזאמען אין א התוועדות,

וואס דערפאר שאפט דאס א נחת רוח למעלה ביי אבינו שבשמים זעענדיק ווי אידן קלייבן זיך צוזאמען און שטייען באחדות²¹.

ובפרט בשעת מ'פארבינדט עס אויך מיט „גדולה לגימה שמקרבת²²“, און מיט דברי תורה, תורה אחת פון ה' אחד²³.

ג. אזוי ווי מ'האט א כלל „מגלגלין זכות ליום זכאי²⁴“ — דארף מען זיך משתדל זיין פארבינדן דעם ענין פון אהבת ואחדות ישראל ע"י התוועדויות מיט א זמן זכאי ומסוגל אויף דעם ענין פון התוועדות ואהבת ואחדות ישראל.

פון די זמני השנה וועלכע זיינען זכאים ומסוגלים לזה — איז דער איצטיקער זמן:

די ימי הספירה זיינען א הכנה צו מתן תורה²⁵. איינער פון די ענינים עיקריים

בשורת הרשב"א ח"ג סרפ"ד. ר"ז סוף פסחים. וראה לקו"ש חכ"ב ע' 114. וש"נ.

12) ולהעיר גם מהלימוד בגדול ענין אהבת ישראל מזה שתלמיד ר' עקיבא מתו בימי הספירה מפני שלא נהגו כבוד זה לזה (יבמות סב, ב).

ולהעיר שגם ימי הספירה עצמם הן באופן של „תמימות“ ואחדות, שכל יום זקוק וצריך לכל שאר הימים, ובדוגמת זה צ"ל אצל בני ישראל.

13) ויקר' פ"ט, ט. דא"ז פרק השלום. וראה גם תנחומא (באבער) יתרו ט.

14) יתרו יט, ב.

15) עה"פ שם.

16) בראשית ב, א. וראה אוה"ת עה"פ (כרך א מב, ב ואילך. כרך ג תקת, א ואילך). ועוד.

17) זח"ג רצו, ב. וראה זח"א רית, א. פת"ח שער ספה"ע פ"ו. ובב"מ.

18) גיטין סז, א.

19) תוי"כ הובא בפרש"י עה"פ קדושים יט, יח.

20) ולהעיר ממאמר רשב"י (זח"ג קכח, א וראה

לקוטי לוי"צ שם): „אנן בחביבותא תליא מילתא

7) כידוע דברי אדה"ו ע"ד „הפתקא אשר משמי שמיא נחיתא“ — הובא במכתב כ"ק מו"ח אדמו"ר (קובץ מכתבים שבסו"ס תהלים אהל יוסף יצחק ע' 198 ואילך. אגרות קודש שלו ח"ג ע' תיג ואילך).

8) ראה סנהדרין קג, סע"ב ואילך.

9) הגם ש"כל בי עשרה שיכנתא שריא"

(סנהדרין לט, א) „אף שאינם מדברים בדברי תורה"

(אה"ק סכ"ג קלו, ב).

10) תענית כט, א. וש"נ.

11) ראה מו"נ ח"ג פמ"ג. חינוך מצוה שו. מדרש

(הגדה) הובא בעיטור סוף הלי' מצה ומרור, ונתקת

התוועדות של שמחה, און אין דעם גופא זיינען פאראן חילוקים צווישן מנהגי ישראל²⁶, און די מטרה פון דער התוועדות איז דאך צו מאחד זיין אלע אידן — דארף מען אין ימי הספירה עצמם²⁷ געפינען א זמן ווען אלע אידן קענען זיך צוזאמענקלייבן לכתחילה (בלי שום שאלות כו').

וואס די בעסטע צייט אויף דעם איז — ביום השבת — וואס איז „עצב עמה“²⁸, און „ביום שמחתכם — אלו שבתות“²⁹ — לכולי עלמא קען מען דע- מולט לכתחילה מאכן א התוועדות.

ואדרבה: שבת האט א שייכות מיוחדת מיט התוועדות. ווי דער דין איז³⁰, אז „ויקהל משה . . . עשה לי קהילות גדולות בשבת כדי שילמדו הדורות הבאים אחריו להקהל קהילות בכל שבת להכנס בבתי כנסיות ובבתי מדרשות ללמוד בהם תורה לרבים כו.“ ונוסף לזה: דער דין איז אז אף עם הארץ (אינו משקר בשבת³¹, דערפאר קען מען אים גלויבן בנוגע לדמאי, און) מ'קען זיך מיט אים עצען עסן א סעודה בלי שום חששות.

אין הנהגת רשב"י בפועל²¹: גלייך ארויסגייענדיק פון דער מערה האט ער זיך נאכגעפרעגט²², „איכא מילתא דבעי לתקוני“, און האט זיך פארנומען ובפועל מיט אז ענין פון אהבת ישראל²³.

[ולהעיר אויך פון די שייכות צווישן רשב"י מיט ענין הגאולה (וואס קומט ע"י אהבת ישראל), ווי עס שטייט אין זהר²⁴: „בהאי חיבורא דילך דאיהו ספר הזהר כו' יפקון ב"י מן גלותא ברחמים“²⁵].

זעט מען דערפון, אז די טעג (ימי הספירה, בפרט לאחר ל"ג בעומר), איז א זמן זכאי ומסוגל אויף דעם ענין פון אהבת ואחדות ישראל דורך התוועדו- יות.

אבער וויבאלד אז אין די ימי הספירה זיינען דא הגבלות בנוגע צו מאכן

דכתיב (ואתחנן ו, ה) ואהבת את ה' אלקיך וכתיב (שם ז, ח) מאהבת ה' אתכם וכתיב (מלאכי א, ב) אהבתי אתכם וגו'. וראה לקו"ש ח"ז ע' 506.
21) ע"ד גודל ענין דאהבת ישראל אצל הרשב"י — ראה גם המלוקט (מכ"כ מקומות בוהר וכו') בס' כחו דרשב"י (להרי"א מרגליות) מערכת ב' פ"ד פט"ז.

22) שבת לג, ע"ב ואילך.

23) להעיר מסיפור הזהר (זח"ג נט, ב) וראה מאמרי אדה"צ אתהלך לאזניא ע' ריא. אוה"ת ויקרא ע' רנד. סה"מ תרכ"ז ע' רסז. ד"ה זמנא חדא שנאמר בהתוועדות דל"ג בעומר שזו. ובכ"מ שששה"י העולם צריך למטרא באו אל רשב"י וע"י אמירת דברי תורה המשיך גשמים בעולם. ועוד, שדברי תורתו היו עה"פ (תהלים קלג, א) „הנה מה טוב גו' שבת אודים גם יחד“, ענין דאהבת ואחדות (ישראל). שבת בנואר בהמשך דברי הרשב"י בוהר: „הנה מה טוב ומה נעים וגו', אליו אינון חברייא בשעתא דאינון יתכין כחדא ולא מתפרשן דא מן דא וכו'“.

וראה מק"מ בשם הרמ"ז לוח"ג קעט, ב, בכיאר

הטעם שנקראו „חברייא“, משום האהבה והאחדות

ביניהם. וראה ס' כחו דרשב"י שם רפ"ד.

24) ח"ג ככד, ב (ברע"מ). הובא באגה"ק רסכ"ז.

25) כ"ה באגה"ק שם. ובוהר שלפנינו: ברחמי.

26) ראה פרטי דיני אבילות בימי הספירה בטושב"ע ודאדה"ז (ובנ"כ) או"ח תצ"ג. וש"נ. ובנוגע ר"ח סיון — ראה מג"א או"ח שם ס"ק ה.

27) ואין מקום לדחות ההתוועדות האלו עד לאחר ימי הספירה — כי: א) זמן זה שלפני מ"ת מסוגל ביותר לזה, כניל בארוכה. ב) כלל בנוגע לכל התומצ"ש „וריינו מקדימיו“ (פסחים ד, א), מצוה הבאה לידך אל תחמיצנה“ (ראה מכילתא ופרש"י בא יב, יז), עאכר"כ בנוגע לאהבת ישראל שהוא „כלל גדול בתורה“.

28) ראה ירושלמי ברכות פ"ב סוף ה"ז. תוד"ה מאן דאמר — מו"ק כג, ב.

29) בהעלותך י, י ובספרי וספרי זוטא עה"פ.

30) שו"ע אדה"ז או"ח סר"צ ס"ג. מיל"ש ר"פ ויקהל.

31) ירושלמי דמאי רפ"ד.

נאכמער: ג) בקביעות שנה זו איז שבת הבאה (פ' במדבר) אויך ערב ראש חודש סיון, און ר"ח איז משפיע אין ער"ח, ווי מ'זעט עס אין דעם אָז בתפלת מנחה דשבת הבאה וועט מען ניט זאָגן „צדקתך צדק" צוליב מחר חודש³⁶. ויתירה מזה: בנדו"ד (בנוגע שבת הבאה), איז „מי³⁷ שהוא אנוס כו" קען מתפלל זיין תפלת ערבית מיט „יעלה ויבוא" פון ר"ח ביום השבת (מפלג המנחה ולמעלה)! וואָס דאָס באַווייזט נאָכמער די שייכות פון שבת הבאה (ער"ח) מיט ר"ח סיון, ווען ס'איז גע- ווען „כאיש אחד בלב אחד".

קומט מכל זה אויס, אָז בשבת הבאה — שבת פ' במדבר, ערב ראש חודש סיון, ובפרט לאחרי חצות היום, מפלג המנחה ולמעלה — איז אַ זמן זכאי ומתאים ביותר אויף מאַכן אַ התוועדות פון אידן, בכדי נאָכמער מוסיף זיין אין אהבת ואחדות ישראל, און דורך דעם — נאָכמער ממחר זיין די גאולה (ע"י ביטול סיבת הגלות).

ד. דעריבער איז מען מציע, און מיט אַ בקשה נפשית צו אידן בכל העולם כולו:

דעם קומענדיקן שבת, פ' במדבר ער"ח סיון, מפלג המנחה ולמעלה, זאָלן אידן בכל מקום ומכל חוג זיך צו- זאַמענקלייבן אין אַ התוועדות, סיי

וואָס דאָס ווייזט, אָז שבת איז מאחד אידן, ביז — אין אַן אחדות ע"י ובסעודה ואכילה.

צווישן שבתות גופא, איז שבת הבאה נאָכמער אַ זמן זכאי פאַר אַ התוועדות לשם אהבת ואחדות ישראל:

א) ס'איז שבת פ' במדבר (ותחלת ספר פקודים³²): גלייך בתחלת הפרשה רעדט זיך וועגן מניין בני ישראל, וכפרש"י: „מתוך חייבתן לפניו מונה אותם כל שעה". וואָס דאָס איז איינער פון די טעמים אויף אהבת ישראל, „דאָהב מה שהאָהוב אָהב"³³, דורך דעם וואָס אַ איד האָט אהבת ה', איז ער אָהב וואָס זיין אָהוב (דער אויבערשטער) איז אָהב, וואָס דאָס זיינען אידן, שנאמר „אהבתי אתכם אמר ה'".

ב) ס'איז דער שבת וואָס איז מברך³⁴ ראש חודש השלישי (סיון). וואָס בראש חודש השלישי — „בחודש השלישי גו' ביום הזה (ר"ח) — באו מדבר סיני גו' ויחן שם ישראל נגד ההר", „כאיש אחד בלב אחד", אַלס הכנה צו מתן תורה (כנ"ל).

[ולהוסיף השייכות צו „חודש השלישי" — ע"פ המבואר בכ"מ אַ מספר „שלישי" באַווייזט אויף אחדות, „שלישי" איז מכריע ומאחד די פריע- דיקע צוויי, וואָס עס קען זיין ענין המחלוקת³⁵].

32) סוטה מ, ב (במשנה) — שיעור דיום ג' פ' במדבר שזו. (ע"פ המנהג ללמוד בימי הספירה מס' סוטה (היום יום" ז' אייר)).

33) כותרת אדמו"ר הזקן — „התמים" חוברת ד ע' מד ואילך [קפ"ב, ובאילך] אגרות קודש אדמו"ר מהורייצ צ"ג ע' תכה. תלו. ועוד.

34) דשבת מיני' מתברכינ כולי יומין — זח"ב סג, ב, פח, א.

35) ראה זח"א יו, א ואילך. וראה לקו"ש חכ"א ע' 110. וש"נ.

וראה לקו"ש שם שזהו גם הקשר דמתן תורה

ל.חודש השלישי" (כמודגש בחז"ל (שבת פח, א. וראה פ' ר' נסים גאון שבת שם) „אוריאן תליתי לעם תליתי ע"י תליתי ביום תליתי בירחא תליתי", כי „התורה ניתנה לעשות שלום בעולם שנאמר דרכי' דרכי' נועם וכל נתיבותי' שלום" (רמב"ם סוף הל' תנוכה).

36) שו"ע אורח סקלא ס"ו. שו"ע אדה"ו אר"ח סר"ס רצב.

37) טושו"ע (וואדה"ו) אר"ח סרצ"א ס"ג (ס"ב). ועוד. מברכות כז, ב.

קרבן מסויים כו' כאילו הקריב קרבן זה⁴³, וכיו"ב, ובעניננו — כל העוסק בתורה אהבת ישראל ותורת הגאולה, טוט עס אויף דעם ענין, ביז אז דאס ווערט נמשך בגלוי אין עוה"ז הגשמי.

וואס דורך דעם וועט מען אויפטאן אן אחדות ישראל צווישן אלע אידן, אנשים נשים וטף, און אין אלע דריי ענינים פון מחשבה דיבור ומעשה: לכל לראש (והוא העיקר) — אן אחדות בעשי' ממש, דורך א' התוועדות גשמית פון אנשים נשים וטף, בפרט פארבונדן מיט „גדולה לגימה שמקרבת“: אן אחדות בדיבור — ע"י הדיבור אין די זעלבע ענינים בתורה: און אן אחדות במחשבה — ע"י המחשבה והתבוננות בתורה אין די זעל-בע ענינים.

און דערצו ווערט די אחדות נאכמער פארשטארקט מצד דעם וואס די התוועדיות בכל מקום ומקום קומען פאר אין דעם זעלבן זמן (אין א זמן זכאי להתוועדות: בשבת, פ' במדבר, ער"ח סיון, מפלג המנחה ולמעלה, ווען עס שטייט בגלוי דער ענין פון „ויחן שם ישראל נגד ההר“, „כאיש אחד בלב אחד“, כנ"ל).

ואע"פ אז עס זיינען דא חילוקים בזמן לפי האקלימים וריחוק המדינות זו מזו, און בשעת מ'וועט פראווען די התוועדות במקום פלוני, קען זיין אז במקום שני האט מען עס שוין פריער געפראוועט אדער מ'וועט עס שפעטער פראווען — איז אבער (נוסף לזה וואס עס וועט זיין אן התאחדות פון אידן בכל מקום ומקום כפ"ע, ווערט אויך א' התאחדות פון כולם יחד, ווייל) דער חילוק בזמן איז נאר למטה, משא"כ למעלה איז דאס בבת

אנשים, סיי נשים און סיי טף (כמובן ופשוט, אנשים ונשים בנפרד) „כאיש אחד בלב אחד“, פריער טאקע „כאיש אחד“ (אן אחדות בחיצוניות, מצד די גופים) אבער דערנאך ווערט אויך „בלב אחד“ (אן אחדות בלב — בפנימיות)³⁸.

און מ'זאל פארבינדן די התוועדות מיט „גדולה לגימה שמקרבת“, וואס איז בלאו הכי א מצוה בשבת, ובפרט — שתיית יין ואמירת „לחיים“ פון יעדערן לכל המסובים, און „נכנס יין יצא סוד“³⁹, דער גילוי הפנימיות פון כאו"א, וואס איז זיי נאכמער מאחד⁴⁰, ביז אז דאס ברענגט אויך דער „יצא סוד“, דער גילוי פון (סוד הקץ ו)הגאולה (וואס דאס איז דאך מטרת התוועדות).

און נוסף צו שאר דברי תורה וואס מ'וועט זיכער רעדן בא דער התוועדות, זאל מען דערביי רעדן במיוחד דברי תורה בענין אהבת ואחדות ישראל ובענין הגאולה, ווייל אע"פ אז כל התורה איז מאחד (כל התורה ניתנה לעשות שלום בעולם⁴¹), פונדעסטוועגן איז פארשטאנדיק אז דאס שטייט נאך-מער בגילוי בשעת מ'לערנט אין תורה דעם ענין וועלכע מ'ווייל אויפטאן (ואסתכל באורייתא וברא עלמא ובר נש' קיים עלמא⁴², פון תורה ווערט עס נמשך בעולם), ע"ד כל העוסק בתורה בהלכות

(38) ועפ"י יש לבאר הסדר „כאיש אחד ואח"כ) בלב אחד“, דלכאורה העיקר הוא האחדות פנימית מצד רגש שבלבו; אלא הסדר הוא מן הקל אל הכבד: בתחלת הפעולה — התאחדות בקירוב הגופים, „כאיש אחד“, שמתוועדים ביחד, וזה מביא ל„בלב אחד“, שהאחדות חודרת גם בפנימיות הלב.

(39) עירובין סה, א.

(40) ראה תניא פרק לב.

(41) רמב"ם סוף הל' הנוכה.

(42) זח"ב קסא, סע"א ואילך.

ניט נוגע דאָס איבערזאָגן בשמי"ד.
 ובפרט אַז ווי דערמאָנט פריער, דער
 חיוב וגודל הענין פון אהבת ישראל
 שטייט אין אַלע חלקי התורה: אין
 תושב"כ, תושבע"פ, הלכה, אין רמב"ם;
 אין נגלה דתורה און אין פנימיות התורה
 וכו' — במילא קען מען מיט יעדערן
 רעדן לויט דעם חלק אין תורה וועלכע
 ער האָט געלערנט און לערנט.

דער עיקר איז, אַז מ'זאָל רעדן בדרכי
 נועם ובדרכי שלום, און דברים היוצאים
 מן הלב, ניט מיט נצחנות ח"ו אָדער
 אפילו בתור רבו ומורה דרך וכו',
 מ'זאָגט יענעם, אַז ס'איז ניט מיינ איי-
 גענע-המצאה, נאָר איך בין דיר-נאָר
 מעורר זאָלסט אַריינקוקן ווי דער ענין
 שטייט אין תורה, און דו וועסט זיך
 זיכער קאָכן אין דעם און נאָך מער וויפל
 איד!

און מ'זאָל שוין אָנהויבן טאָן אין דעם,
 גלייך פון דעם מוצאי שבת (די ענינים
 וואָס מ'קען דעמולט טאָן), און דערנאָך
 האָט מען אַ גאַנצע וואָך צו טאָן אין דעם
 ביתר שאת וביתר עוז.

און מ'האָט אין דעם אויך דעם כח פון
 ימי הספירה פון אַ גאַנצע וואָך, פון אַלע
 מדות, ימי הבנין: תפארת שבדרכי נועם,
 נצח שבדרכי נועם, הוד שבדרכי נועם,
 יסוד שבדרכי נועם, מלכות שבדרכי
 נועם, חסד שבדרכי נועם, גבורה
 שבדרכי נועם.

און בשעת מ'וועט טאָן אין דעם מיטן
 גאַנצן שטורעם ומתוך דרכי נועם ודרכי
 שלום ודברים היוצאים מן הלב — וועט
 דאָס זיכער זיין דברים הנכנסים אל הלב
 ופועלים פעולתם, און מ'וועט מצליח

אחת, „למעלה מגדר המקום והזמן רק
 שמאיר למטה לכל מקום ומקום זמן
 הראוי לו“ (כמבואר בשו"ע אדמו"ר
 הזקן ובדרושי אדמו"ר האמצעי⁴⁴).

ה. בכדי אַז די התוועדויות בכל
 מקום זאָלן אַרומנעמען וואָס מערער
 אידן, „ברב עם“ — כמדובר לעיל (ס"א)
 אַז דאָס איז אַ זאָך וואָס איז נוגע צו
 אַלעמען, ניט קוקנדיק אויף שאר
 החילוקים בין ישראל, אַזוי ווי ס'איז גע-
 ווען באַ דער הקדמה צו מתן תורה
 בר"ח סיון אַז אַלע אידן אָן אויטנאָם זיי-
 נען געשטאַנען „כאיש אחד בלב אחד“ —
 איז כדאי אַז מ'זאָל דאָס מפרסם זיין בכל
 האופנים און מיטן גרעסטן שטורעם
 (וויבאָלד אַז ס'איז אַ ענין הכי עיקרי,
 נוגע לגאולת כל וכלל ישראל), און
 יעדערער און יעדערע זאָל דאָס איבער-
 געבן צו אַלע די וועלכע זיי קענען דער-
 גרייכן,

כמובן — בדרכי נועם ובדרכי שלום,
 מתוך אהבת ישראל, וואָס דאָס איז דער
 דרך התורה (וואָס דרכי דרכי נועם וכל
 נתיבותי שלום), און מיט דברים
 היוצאים מן הלב (וואָס דוקא זיי זיינען
 זיכער נכנסים אל הלב⁴⁵).

און דאָס מסביר זיין צו יעדערן לפי
 ענינו ולפי אופן הבנתו. טאָקע דעם
 גאַנצן אמת פון תורת אמת, אָבער דאָס
 גופא נעמט יעדערער לפי הבנתו און
 לויט די חלקים בתורה וואָס ער האָט
 שוין געלערנט (אע"פ וואָס ער, ווי אַלע
 אידן, האָט אַ שייכות צו כל התורה
 כולה). במילא, אויב יש בו תועלת, איז

44 או"ח מהדורא בתרא ס"א ס"ח.

45 תו"ח בשלח שמש, ב ואילך. וראה סה"מ
 תקס"ז ע"ג מ' ואילך. תקס"ט ע' רפא ואילך. ועוד.

46 ראה ס' הישר לר"ת שער יג. הובא בשל"ה

47 ראה מג"א או"ח סו"ס קנו. ספרים שהובאו
 בארחות חיים שם.

נאכמער צוגעבן אין ביטול סיבת הגלות (היפך פון אהבת חנם), ביז צו דעם ביטול הגלות לגמרי, און אלע אידן, „בנערינו ובזקנינו גו' בבנינו ובבנו" תינו⁵², וועלן ארויסגיין פון גלות, „קהל גדול ישוּבו הנה"⁵³, „כאיש אחד בלב אחד".

ועל ידי עצם החלטה בדבר איצטער — זאל מען שוין גלייך (בשעת ההחלטה) באקומען דעם שכר⁵⁴, אז משיח זאל קומען שוין אין דעם שבת, וכהמשך ובפרט במוצאי שבת, ווען מ'עסט סעודתא דדוד מלכא משיחא⁵⁵,

און דעמולט וועט ער זיין פון די ראש המתועדים וראש המדברים אין דער התועדות כללית בשבת ער"ח סיון, ומשיח ילמד את כל העם כולו תורה⁵⁶, „למקטנם ועד גדולם", ביז אז „ולא⁵⁷ ילמדו עוד איש את רעהו גו' כי כולם ידעו אותי למקטנם ועד גדולם"⁵⁸,

ומתוך שמחה וטוב לבב.

זיין און — יותר מן המשוער בדרך הטבע, ביז באופן שלמעלה מדרך הטבע.

ו. דערביי ווערט אָבער די „שאלה הידועה": „כסף מנלן"⁴⁸? וואו וועט מען נעמען געלט צו מאַרגן זיין כדבעי די התועדות?

דער ענטפער אויף דעם:

מה טוב אז בכל מקום ומקום זאל מען אליין שאַפן די געלט במקום ההוא — כידוע אז אַז ענין וואָס קומט „בחנם" איז פאַרבונדן מיט „מצרים"⁴⁹ ומצרים והגבלות וכמ"ש⁵⁰ „אשר נאכל במצרים חנם",

עכ"פּ מיט אַ שוה פּרוטה פון דעם מקום, עאכ"כ אויב מ'קען מיט די גאַנצע הוצאות.

אויב מ'וועט אָבער דאָס ניט קענען באַווייזן, זאל מען בכל מקום אַריינשיקן אַ חשבון צו אַ מקום מרכזי (אָדער צו דעם רב) במקום ההוא, און זיי זאלן דאָס איבערשיקן אָהער, וועט מען, בלי נדר, מחזיר זיין די אַלע הוצאות וועלכע מ'האָט אויף דעם אויסגעגעבן, ומתוך שמחה וטוב לבב.

ז. ויה"ר אַז די התאחדות פון בני ובנות ישראל בכל מקום שהם „כאיש אחד בלב אחד" — וואָס דאָס ברענגט אויך אַן אחדות אין כל העולם, וואָרום אידן זיינען לבם של כל העולם⁵¹ — זאל

52) כמ"ש ביצ"מ — בא י, ט. וכימי צאתך

מארץ מצרים אראנו נפלאות" (מיכה ז, טו).

53) ירמ' לא, ז.

54) ע"ד הפס"ד בשו"ע או"ח סתקע"א ס"ג

(מתענית ח, ב).

55) סידור האריזל במקומו.

56) ראה פרש"י שה"ש א, ב, רמב"ם הל' תשובה

פ"ט ה"ב. לקו"ת צו יז, א.ב. הנסמן בלקו"ש חכ"ב ע'

77.

57) ירמ' לא, לג.

58) ראה סהמ"צ להצ"צ מצות מינוי מלך פ"ג.

וראה מאמרי אדמו"ר האמצעי ויקרא ח"א ע' קצב

ואילך. קצו ואילך.

48) ע"ד לשון הש"ס — יקדושינו ב, א.

49) זח"ב קכת, א.

50) בהעלותך יא, ה. וראה ספרי ופרש"י שם.

51) זח"ג רכא, א.ב. וראה כוזרי מאמר ב אות לו

ואילך.



הוספות

•

מכתבים

מפתח

307	ויקרא
311	ניסן
314	י"א ניסן
321	חג הפסח
333	ימי הספירה
336	שמיני
337	תזריע
344	מצורע
362	אייר
363	י"ג אייר
365	אחרי
366	קדושים
380	אמור
384	פסח שני
385	בהר
386	פרקי אבות (פי"ה)

ויקרא

אין צוזאמענהאנג מיט דער יערלעכער מסיבה, וואס קומט הייאר פאר יום ג' פ' ויקרא, שיק איך מיין באגריסונג און ברכה צו אלע אנטיילנעמער, ויהי רצון אז די מסיבה זאל זיין מיט דער פולער הצלחה אין אלע הינזיכטן.

אין איינקלאנג מיט דער הוראה פון אלטן רבי'ן (בעל התניא והשולחן ערוך) אז „א איד דארף לעבן מיט דער צייט“ — לויט דער תורה-צייט פון דער סדרה פון דער וואך,

געפינט מען באלד אין אנהייב פון דער סדרה ויקרא א הוראה וואס האט א ספעציעלע שייכות צו דער מסיבה. דאס איז אין דעם פסוק אדם כי יקריב מכם קרבן לה. אפשטעלנדיג זיך אויף דעם סדר פון די ווערטער (מכם קרבן, אנשטאט אדם מכם, גו'), דערקלערט דער אלטער רבי, אז אין דעם איז פאראן אן אנווייזונג אין תורה פאר אלע דורות און צייטן, אז בשעת א איד וויל זיך דערנענטערן צום אויבערשטן (קרבן פון לשון קרב) — דורך תורה און מצוות — דארף דאס זיין מכם קרבן, פון און מיט דעם גאנצן אינערלעכן וועזן, מיט דעם גאנצן הארצן און מיט דער גאנצער לעבעדיקייט, און מיט אלע כוחות און מעגלעכקייטן וואס דער אויבערשטער האט אים געגעבן:

בפרט ווען עס האנדלט זיך וועגן אזא גרויסע מצוה ווי צו שטיצן און אויסברייטערן אזא וויכטיגען תורה-חינוך מוסד ווי ישיבת תומכי-תמימים, וואס אירע תלמידים ווערן דערצויגן און צוגעגרייט צו זיין „גרות להאיר“ — ליכט וואס שיינען און באלייכטן זייער סביבה מיט נר מצוה ותורה אור, אלס א לעבנסלענגלעכע שליחות און התחייבות.

דעריבער איז צו האפן מיט דער פולער זיכערקייט, אז אלע פריינד פון דעם דאזיגען גרויסן מוסד תורה וחינוך וועלן זיך אפרופן אויף דעם קאמפיין ברייטהארציק און מיט פרייד, דורכגעדרונגען מיט דעם גייסט פון מכם קרבן:

בפרט אז אין צוגאב צום עיקר, די מצוה אליין, פארגרעסערט מען די צנורות און כלים אראפצוברענגען דעם אויבערשטן'ס ברכות פאר זיך און פאר דער גאנצער משפחה ש"י אין אלץ וואס מ'נויטיגט זיך, בגשמיות וברוחניות גם יחד.

בכבוד ובברכה להצלחה
ולבשורות טובות
בכל האמור



במענה על מכתבו מא' נציבים, מ"ש אודות הנחיצות דבדיקת הסכין ע"י שני שו"בים בודאי נכון הוא במאד, אלא שהדבר תלוי בהרבנים והעיקר בהשו"בים, ולצערנו רק לאט לאט הולך המצב ומשתפר, אף שאין לך דבר העומד בפני הרצון ואם היו הרבנים והשו"בים רוצים באמת ובתוקף המתאים היו מצליחים בזה...

(ממכתב כ"ג אלול תשי"ד)



בנועם קבלתי החוברת בענין השחיטה אשר כת"ר הוציא לאור, ות"ח על שימת לבבו, ובטח גם להבא ינהג כן בנוגע פרסומיו לעתיד, וכן מה שהוציא לאור בעבר ות"ח מראש...

בענין שחיטה — נפלאים הדברים לספר התמונה בזה וביאורם — בספר עבודת הקדש (לר"מ'ן' גבאי) חלק העבודה פל"ד (אף, שכמובן, אינם ענין לתוכן חוברת... (ז).

(ממכתב א' דר"ח תמוז תש"ז)



ב"ה, יום א' ט"ז טבת ה'תרפ"ה
יעקאטרינאסלון

כבוד הרה"ג סוע"ה טוביינא דחכימי חריף
ומקשה תל תלפיות איש האשכולות וכו'
וכו'
מוהרר"י ראזין שליט"א

אחד"ש ושלוש תורתו!

מכתבו ובקצרה הגיעני ואף כי מה אני לחלוק עליו בכל זאת תורה היא וללמוד אני צריך ואהי' כדן לפני חכמים ובפרט כי קיצר בדבריו.

וזה הוא:

אם נאמר שאין טריפה חוזרת להכשירה קשה מסירכא במקום רבתייהו לרש"י חולין מ"ז ומ"ט דבתחלה נעשה הנקב ואח"כ הסירכא. ואף דהר"ן תירץ קושיא זו נקב הראוי לעלות סירכא אינו נטרף בו מתחילתו ואנו מטרפינו כל הנקבים רק מחסרון ידיעה — וזה דוחק קצת — בכ"ז יקשה מריאה שניקבה ודופן סותמתה (מת). דלרש"י ורמב"ם הל' שחיטה פ"ז בבישרא כשרה בגרמי טרפה וכיון דהטריפות

הוא מחמת הנקב וזה לכאורה אינו תלוי בנקב אם יהי' סריך בצלע או בין הצלעות והסירכא נעשית לאח"ז. וכיון דאינו תלוי בנקב א"א לומר בזה סברת הר"ן או להכניס זה בגדר בירור למפרע. גם מלשון הגמרא מוכח דסריך הוי פסול החוזר להכשירו. גם ברש"י (מו; מז; מח. ויבמות עו.) משמע דקרום שעלה מחמת מכה אינו קרום שסופו ליסתר וסתימת דופן סתימה מעלייתא היא (וע"כ צ"ל גם ברש"י מג. דעיקר כוונתו כחלת דבריו) גם ברמב"ם הל' שחיטה פ"ג הכ"א משמע קצת כן ואי אינו טריפה חוזרת להכשירה — עיקר חסר מן הספר וכמובן. ומכל זה יש להביא רא"י דחוזרת להכשירה.

איברא דלפ"ז צ"ע הגמרא חולין ס"ח ע"ב שצ"יין כהדר"ג. ואולי יש לתרץ דשם קאי על הפסוק, וטרפה האמורה בתורה היא דרוסה — רמב"ם הל' מ"א פ"ד ה"ו והל' שחיטה פ"ה ה"א וג' — ואין טריפתה משום נקובה (תוס' חולין מב.) וא"כ י"ל דקים להו לרבנן דא"א למצוא לדרוסה רפואה וטריפה אין לה היתר פירושו אין במציאות תרופה לדרוסה, ולא מחמת שאינה חוזרת להכשירה. ובזה יתורץ ג"כ מנה"מ דטריפה גופא אין לה היתר דמקיש לה בשר שיצא חוץ למחיצתו, ותלי בדלא תניא (ויעייין שם תוס' ד"ה הכל).

ואם הדין דחוזרת להכשירה אז בנידון דידי דהוי סתימא מעלייתא כשרה הבהמה. ואין להקשות מחולין (נד.) ו(נו:): דע"כ צ"ל דהא דטריפה אינה חי' הוא דוקא אם לא עשו לה רפואה דאלה"כ, הא יש רפואה גם לפסיק רישא (ב"ב ע"ד): ואף אם נדחוק דשם הוי כמו ניסא (חולין מג.) הא איתא שם (ב"ב עד): דסמתרי מהני וכן ביבמות (קיד:): — ועייין תוס' יבמות (קכ:): — וקצת רא"י גם מב"מ (קז; קיג): גם מפסחים (נו.) לפי גירסת ש"ס בבלי ופי' רש"י (לאפוקי פי' הרמב"ם במו"נ) יש לדייק כן. ובחולין (נ"ד, נ"ז) ע"כ צ"ל דאינו רפואה גמורה וכמו שמחלק בתוס' בכורות (לי"ח ע"ב) שצ"יין כת"ר (ולגירסת הרשב"ם (ב"ב עד): דגריס בחולין סמתרי במקום סמי צ"ע) וי"ל בתוס' גטין (סט.).

מה שצ"יין כהדר"ג בירושלמי וספרי לא יכולתי ליישב זה עם ש"ס דילן ביבמות עו. דגריס להיפך (ועייין ברש"י חולין מח.) ובנימוקי יוסף מצאתי הגירסא בירושלמי כ"ש חוזר ופ"ד א"ח (ופי' הקרבן עדה על הירושלמי תמוה) וצ"ע. ..

כל זה נראה לפענ"ד ותקותי — אחרי בקשת סליחתו — כי יודיעני דעתו דעת תורה להלכה בכל זה.

כ"ד המחכה בכליון עינים לתשובתו ומכבדו
כגודל ורום ערכו

אחרי כתבי זאת נודמן לי בעברי בדרך סה"מ להרמב"ם וראיתי שפסק שם

דלוקה מדאורייתא רק על דרוסה ולא על טריפות המקובלות ולא יכולתי לעיין בו כראוי כי ראיתיו בהעברה בעלמא.

נתעכב המכתב וספרו פה כי כהדר"ג העתיק דירתו לדווינסק אף כי אין אני יודע אדריסתו בדיוק, בכ"ז בודאי ימסר המכתב לידו גם כפי שכתבתי.



ניסן

... דף א. ע"א. נסתפק בשטר שכתב זמנו למלכים דלא מניסן — כפסק המשנה ריש ר"ה — אם פסול בדיעבד. ופושט ספקו ממ"ש בעל המאור. שם דפסול.

והנה פשיטא דאין מקום לספק שהשטר פסול מתורת שטר, וכמפורש בש"ס על אתר בנדו"ד, שזהו דין המשנה שטרי חוב המוקדמין פסולין. ובמילא אודא הראי' מבעל המאור, המדבר רק בהנ"ל (אלא שבא לשלול פירש"י, וגם מפרש כוונת ר"ח בהסיום כדתנן שט"ח כו' — לאחרי שכבר תירץ למאי הלכתא, שזהו לשטרות).

והספק הוא — אם נפסל השטר לגמרי, גם בתור ראי' שהיתה הלוואה וכיו"ב. וספק זה יש לפשוט מב"מ (עב, א) דלתוס' אין גובה בו כלל, ולרש"י גובה מבני חורין.

עו"ל, כדי שלא להרבות במחלוקת, דאפילו לתוס' לא בטל השטר לגמרי, ושאני שט"ח דגזרינן משום שמא יגבה מזמן ראשון (ולא משום שלא כתב הזמן בתק"ח). וכ"מ משטחיות הסוגיא בב"מ...

(ממכתב כ"א תמוז תשי"ד)

* ס' אבן יעקב על מס' ר"ה. המו"ל.



הערות. לעצם הענין — לקרות פ' הנשיאים (בתחלת ניסן בס"ת — לא נהג כן כ"ק מו"ח אדמור, וכן לא שמות" (אף שהובא גם בשו"ע אדה"ז (רפה ס"ד) שטוב שיקרא ב' מקרא בס"ת כשר). וידוע אשר הנהגות כ"ק מו"ח אדמור היו כהנהגות אביו ולמעלה בקודש. — וכבר אחז"ל נהרא נהרא ופשטי'.

לעצם השאלה. אלו הקורין פ' הנשיאים בס"ת — האם נכון אשר בש"ק יסמכו קריאה זו לקרה"ת של הצבור, ובס"ת זו עצמה — היינו שיגוללוה לפ' נשא — בכדי למעט בטלטול ס"ת. — ואף שלא העיר כת"ר עד"ז — מובן שהספק הוא גם בהנוגע לר"ח ניסן ולימי ב' וה'. ומטעם הנ"ל.

לפענ"ד אין לעשות כן: א) נראה כמוסיף על קרה"ת דהציבור. ואף דמוסיפין על הקרואים אבל, לא מצינו בשום מקום דיוסיפו על הקריאה, ואף שיש היכר (ואפילו

להנכנסים באמצע) עי"ז שאינו מברך (לאחרי) — הרי גם בקריאה דחיובא מצינו אופן דאין מברכין (שערי אפרים ש"ח סכ"ט).

ב) אין גוללין ס"ת בצבור, כ"א בלית ברירה (או"ח סי' קמד).

והנה אולי אפשר הי' לחתר למצוא היתר בהנ"ל:

(א) סו"ס מאי איטור ישנו להוסיף על קריאה דחיובא, והרי בברכת כהנים צריך לימוד מיוחד שאסור להוסיף (ר"ה כח, ב). וכמו ששם יש סברא להוסיף שצריך לשוללה — הרי גם כאן הוא הענין דת"ת. (מובן שהנ"ל הוא רק כאם אין מוסיף בברכות ואין טורח הצבור).

וכדמות ראי' דמוסיפין מהא דלקרה"ת בצבור מספיק לגמור התורה בגי"ש וחצי (וכמערבא (יש"ש סוף ב"ק)) ובכ"ז מנהג הפשוט להשלים בשנה אחת. — אבל כעין ראי' להיפך מהא דבשמח"ת כופלין פרשה א' כמה פעמים אבל אין מוסיפין מפרשה הקודמת. ועיין שו"ת אאזמור"ר הצי"צ חאו"ח בסופו דעדיף לקרות דבר חדש כו'. (ויש לדחות, שהכוונה שתי"ה הקריאה בענין ברכות דוקא). כן ראי' לאסור מהשקוט והתנאים בהשלמת קרה"ת. שהחמירו הצבור (נקבצו הדעות בשערי אפרים ש"ז ונ"כ). ולא אמרו אשר בכל אופן יש לקרות בלא ברכה וכמו כדיעבד משלים שמו"ת עד שמח"ת. וצ"ע בכ"ז. ואכ"מ.

ב) (בשו"ת נהר אפרסמון — הובא בשערי רחמים על שערי אפרים ש"ט סקכ"ג — דגוללין ס"ת בצבור בשביל למנוע טלטול ס"ת. אבל יש לדחות, דהיינו דוקא כשהצבור עצמו משתכר מניעת טלטול ס"ת — ועדמ"ש מג"א סי' קמד סק"ז. משא"כ בנדו"ד).

כאם הי' עיין ריוח במק"א, אבל ג) חשש טלטול ס"ת באופן הנ"ל — ז.א. בביהכ"נ עצמו — לאלו הנוהגין לטלטל ס"ת לקריאת פ' הנשיאים — עכצ"ל אשר החשש אינו כלל, כיון שמתלטלין ס"ת לצורך קריאה שאינה אלא מנהג, ומנהג שלא הובא בשו"ע ורמ"א. וע"כ דלדידהו רק מבית לבית אין מטלטלין. ועיין זח"ג ע"א, ב: מביהכ"נ לביהכ"נ וכ"ש לבי רחוב. ובשערי רחמים שם סקכ"ב הביא דעות דמחדר לחדר אפילו אין חשש כ"כ בטלטול.

ד) ועיקר, לפענ"ד: בכלל אין לקרות פ' הנשיאים קודם למוסף — שהרי הקריאה זכר ולעורר הקרבת קרבנותיהם וקרבת מוסף שהוא תדיר ומקודש — קודם לקרבנות הנשיאים.

לצרף קריאת פ' הנשיאים לקריאת מנחה, צ"ע — מלבד הנ"ל — גם בהנוגע להקדיש.

איזה הערות בקונטרס כת"ר:

ע"א. פ"י טעם לקריאת פ' נשיאים בס"ת מפני שקורין שנים מקרא בס"ת. — מובן שחלוקין הו', שהרי קריאת שמו"ת הוא מדין הש"ס, משא"כ פ' הנשיאים.

וחילוק מהותי ג"כ — כי קריאת שמו"ת יש לה שייכות לקרה"ת בצבור, וכלשון הרמב"ם הועתק בשו"ע ר"ס רפ"ה: אע"פ שאדם שומע כה"ת כולה כל שבת בצבור

חייב לקרות כו' שמו"ת (ולראב"ן — מחוייב רק כשלא שמע בצבור) — ולכן יש להשוותה גם לענין קריאה בס"ת. ועייג"כ בט"ז ר"ס רפ"ה.

ע"ט. שלא לקרות קודם מוסף מפני טירחא דציבורא. — צ"ע אם שייך טעם זה בנדו"ד שהרי עתה הצבור המתפללים בביהכנ"ס אלו נוהגין בקריאת פ' הנשיאים. ומאי טורח נוסף ישנו. ואלו הפורשים מן הצבור בזה — צ"ע"ג אם יש לעודדם ולחזקם בפרישה זו ע"י דחית קריאה האמורה.

כן מש"כ לדחות על אחרי מוסף, כמו שדחו ובלצ"ג (טושו"ע סרצ"ב) — מטעם זה יש לדחות קריאת פ' הנשיאים עד לאחרי הסעודה או גם למנחה. וכמו בהנוגע לבלצ"ג. ומטעמי'.

ע"ט"יא. שוב ראיתי שכת"ר מביא הענין דנראה כמוסיף על קרה"ת המחויבת וכן דאין גוללין בצבור — וכ"כ לעיל בזה.

בענין גזירה חדשה — להעיר גם משו"ע רבנו הזקן או"ח סשא סו"ס ס' (ע"פ המג"א שם). [וממש"כ בסתס"ב ס"ח: גזירה שמא כו'. עיי"ש בב"י]. בכל אופן מש"כ בבית שלמה הוא היפך ממש"כ בראשונים ובאחרונים. ועייג"כ עקרי הד"ט לאו"ח ס"א הובא בשד"ח אס"ד מע' ר"ה.

(ממכתב ב' טבת, חשי"ח)



י"א ניסן

ברכת כ"ק אדמו"ר שליט"א לאנ"ש שיחיו שברכו אותנו,
אור לי"א ניסן ה'תשד"מ, לאחרי תפלת ערבית

דער אויבערשטער וועט זיכער מקיים זיין די הבטחה פון תורתנו תורת אמת
און תורת חיים, אז כל המברך מתברך בברכתו של הקב"ה, שתוספתו מרובה על
העיקר?¹

זאל אזוי זיין בפועל ולמטה מעשרה טפחים, לכל אחד ואחת המברכים בתוך
כלל ישראל בכל מקום שהם — בטוב הנראה והנגלה, בגשמיות וברוחניות גם יחד,
אנהויבנדיק פון די הכנות צו ימי הפסח באופן הכי מוצלח, און דערנאך — חג
הפסח כשר ושמח,

און ס'זאל מקיים ווערן בקרוב ממש „כימי צאתך מארץ מצרים אראנו
נפלאות“² בפועל, און ווי געבראכט אין חסידות³ פון זהר⁴ ופע"ח⁵ — אז דאס מיינט
אז לעיל וועלן זיין נפלאות אפילו בערך פון די נפלאות בימי צאתך מארץ מצרים,
און אויך: אזוי ווי דעמולט (בימי צאתך מארץ מצרים) איז געווען נאך אין די
לעצטע רגעים פון גלות א מצב פון „ולכל בני ישראל הי' אור במושבותם“⁶ — זאל
אזוי אויך זיין אור בכל הפרטים נאך אין די לעצטע טעג פון גלות זה האחרון.

און דאס זאל נאכמער צואיילן אז „בני ישראל יוצאים ביד רמה“ אין די גאולה
העתידה (אזוי ווי ס'איז געווען בגאולת מצרים⁶), ובאופן פון „מיד הן נגאליו“.

(1) ראה סוטה לח, ב. ירושלמי (ברכות ספ"ח) הובא בתודיה ואברכה — חולין מט, א.

(2) ב"ר פס"א, ד. ועוד. וראה בארוכה לקו"ש ח"ה ע' 422 ואילך.

(3) מיכה ז, טו.

(4) אוה"ת נ"ך (כרך א) עה"פ (ע' תמו) סק"ז. וראה שער האמונה פט"ז.

(5) זח"א השמטות סכ"ה — מדמסיים באוה"ת סק"ז שם וי"ל אראנו כו' לעיל משמע דכן הוא כפי' בזהר

ולא הדפעי"ח מחדש!

(6) שחהמ"צ פ"ו.

(7) בא י, כג.

(8) בשלה יד, ח.

כפס"ד הרמב"ם אין הלכה, וואס „מיד" ע"פ הלכה דא¹⁰ מיינט דאס „מיד" בפועל, א סך ווייניקער ווי עטלעכע טעג¹¹ —

זאל דאס זיין בפועל ומתוך שמחה ובטוב לבב,

ו„בנערינו ובזקנינו גו' בבנינו ובבנותינו" (כימי צאתך מארמ"צ)¹² זאל זיין דער „קהל גדול ישובו הנה"¹³, שלימות העם, צוזאמען מיט „כספם וזהבם אתם"¹⁴, וואס דאס איז דאך מרמז אויך אויף אהבה ויראה¹⁵, וואס זיי זיינען דאך א מקור ושרש ויסוד אויף מצות עשה און מצות לא תעשה, כמבואר אין ספר תניא קדישא¹⁶ — זאל דאס אויך זיין בשלימות — שלימות התורה,

און געפינען אויך שלימות הארץ, נאך אין די איצטידיקע טעג, מתוך שמחה ומנוחת הנפש ומנוחת הגוף,

און בקרוב ממש זאל אויך זיין „כי ירחיב ה' אלקיך את גבולך"¹⁷,

ע"י משיח צדקנו, יבוא ויגאלנו ויוליכנו קוממיות לארצנו, בעגלא דידן ממש.

(9) רמב"ם הלי תשובה פ"ז ה"ה.

(10) ראה שם ה"ז: מיד כו' טרם יקראו.

(11) ראה שדיח כללים מערכת מיד. וש"נ. וראה אגה"ת עם ליקוט פירושים כו' — קה"ת, תשמ"ו — (ע)

קמא ובהערה) בנוגע להוספת אדה"ז באגה"ת פ"א „תיכף ומיד" (ולא „מיד" סתם).

(12) בא י' ט.

(13) ירמ" לא, ז.

(14) ישעי' ס, ט.

(15) ראה תו"א ר"פ וישב. תו"ח שם (נח, א ואילך). לקו"ת בהעלותך לב, ד. ובכ"מ.

(16) פ"ד (ח, א).

(17) ראה יב, כ. וראה ספרי עה"פ. פרש"י שופטים יט, יח. ועוד.



ברכת כ"ק אדמו"ר שליט"א לאנ"ש שי' שברכו אותו, אור ליום ג' פ' שמיני, י"א ניסן תשמ"ה, לאחר תפלת ערבית

דער אויבערשטער זאל ממלא זיין הבטחתו אז כל המברך מתברך¹, בברכתו של הקב"ה, וואס „תוספתו מרובה על העיקר“², ד.ה. אז נוסף צום „עיקר“ וואס איז אויך ברכתו של הקב"ה, איז דערצו די ברכה אויך „מרובה על העיקר“.

און די ברכות זאלן אראפקומען סיי בגשמיות און סיי ברוחניות, סיי ברוחניות און סיי בגשמיות, אין בני חיי ומזוני רויחי, ובכולם רויחי, ובטוב הנראה והנגלה.

וואס איז דעם גופא זיינען פאראן כמה ענינים נוספים — מצד קביעות שנה זו:

וויבאלד מיר שטייען יעצט ב(ליל) יום שלישי שהוכפל בו כי טוב³, וואס איז כולל „טוב לשמים וטוב לבריות“⁴, א טוב כפול וואס איז פארבונדן מיט „כפליים לתושי“⁵, זאלן די ברכות הנ"ל אראפקומען אויך בטוב הכפול ובאופן פון כפליים לתושי'.

ובפרט אז חודש ניסן און חג הפסח (זמן חירותינו) בשנה זו הויבן זיך אן ביום השבת — וואס ענינו של שבת איז עונג⁶ ושלימות — „ויכולו“⁷ מלשון עונג ומלשון שלימות (ווי דער צ"צ טייטשט⁸, מיוסד אויפן פירוש פון אלטן רבי'ן) — זאלן די ברכות אראפקומען ביי יעדערן בשלימות, און באופן פון שלימות התענוג ושלימות בכל הענינים, היות אז פון תענוג ווערט נמשך אין אלע כוחות⁹.

און דערצו: יעדער שבת האט אין זיך מעין¹⁰ פון דעם „יום שכולו שבת“¹¹ דלעתיד, ובפרט שטייענדיק ערב דעם שבת הגאולה¹² — האט מען דעמולט דעם „טועמי' חיים זכו“¹³, די טעימה פון די ענינים דלע"ל¹⁴,

(1) ראה סוטה לח, ב. ירושלמי ברכות ספ"ח, הובא בתוד"ה ואברכה — חלוין מט, א. שיחת ש"פ וישלה, ט"ז כסלו תשכ"ט (נדפס בחוברת בפ"ע — קה"ת, ברוקלין, תשכ"ט. תשל"ב. ובלקו"ש ח"ה ע' 422 ואילך).

(2) ב"ר פס"א, ד. ועוד. וראה בארוכה לקו"ש שם.

(3) ראה פרשי' בראשית א, ו.

(4) ראה קידושין מ, א. אה"ת בראשית לב, ב. משפטים ע' אקנו. סה"מ תש"ט ע' 18 (הב').

(5) איוב יא, ו. וראה שמור"ר רפמ"ז.

(6) כמ"ש (ישעי' נח, יג), וקראת לשבת עונג. וראה רמב"ן יתרו כ, ה. ובכ"מ.

(7) בראשית ב, ב.

(8) אה"ת בראשית מב, ב.

(9) ראה סידור רמה, סע"א ואילך. ובכ"מ. ולהעיר מגיטין נו, ב (השפעת התענוג בעצם שבעקב הרגל).

(10) דשירו של כל שבת — הוא מומר שיר ליום השבת, דפי' שבת דלעתיד, כדלקמן.

(11) תמיד בסופה. ר"ה לא, א.

(12) אלף השביעי (רמב"ן בראשית ב, ג. ועוד — שהוא כנגד יום השבת).

(13) נוסח תפלת מוסף דשבת. וראה שו"ע אדה"ז סר"ג ס"ח (וש"ג) דטועם מכל תבשיל ותבשיל.

(14) ראה בכ"ז — לקו"ש חט"ז ע' 282. וש"נ.

וע"ד משנ"י¹⁵, "ולכל בני ישראל הי' אור במושבותם" — הי' נאך (בסוף) זמן הגלות, ד.ה. אז נאך אין די לעצטע טעג פון גלות האט מען „אורו של משיח“¹⁶, כולל אויך, אז אזוי ווי בימות המשיח וועט מען האבן אלץ בשלימות ובמילא וועט זיין דער „פנויין בתורה וחכמתה“ (ווי דער רמב"ם שרייבט בסיום ספרו), אזוי וועט אויך יעצט זיין א מצב של (שבת), „כל מלאכתך עשו“¹⁷, אז מ'האט אלץ בשלימות, און מקען זיך אפגעבן מיטן עסק אין „דע את אלקי אביך“¹⁸, ביז שמביא צו „ועבדהו בלב שלם“¹⁸, שלימות בכל הענינים, און דאס נעמט דורך די עבודה בכל הכוחות (כנ"ל).

און וויבאלד אז „ביום שמחתכם“¹⁹ — אלו שבתות²⁰, האט מען יעצט אויך מעין די שמחה דלעתיד, אויף וועלכער עס שטייט „ושמחת עולם על ראשם“²¹.

ובפרט אז מ'שטייט בשבוע דפרשת „ויהי ביום השמיני“ — באקומט מען אויך (אין די לעצטע טעג פון גלות) די „טעימה“ און דעם „אור במושבותם“ (אורו של משיח) פון דעם „יום השמיני“ דימות המשיח, דעם „כנור של שמונה נימין“²², ביז אז, פונקט ווי „ויהי ביום השמיני“ איז „אותו יום נטל עשר עטרות“²³, אזוי באקומט מען אויך דעם „עלי עשור“²⁴, דער כנור של עשרה נימין של עולם הבא²², ובאופן פון „ונגלה כבוד ה' וראו כל בשר יחדיו“²⁵.

וואס דאס ווערט שטארקער און גרעסער דורך דעם וואס מ'איז מוסיף נאך א פעולה טובה, דיבור טוב אדער מחשבה טובה זייענדיק אין גלות²⁶, ווייל דורך דעם איז מען ממשיך דעם „אל"ף, אלופו של עולם, אין „גולה“, ווערט פון „גולה“ „גאולה“²⁷ — די גאולה האמיתית והשלימה וואס ווערט אויפגעטאן דורך דעם וואס מ'איז מהפך גלות צו גאולה.

ד.ה. ניט נאר וואס מ'האט אין די לעצטע טעג פון גלות א „טעימה“ (מעין) פון „אורו של משיח“ וכו', נאר דער גאנצער גלות ווערט נתהפך צו דער גאולה האמיתית והשלימה.

15) כמו שהי' ביצי"מ — בא י, כג, ו„כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות“ (מיכה ז, טו).

16) ראה זח"א לד, א. לקוטי לוי"צ שם. ובפס"ר רפ"ז: איזה אור שפנסת ישראל מצפה זה אורו של משיח.

17) ראה מכילתא ופרש"י יתרו כ, ט. שו"ע אדה"ז טש"ז סכ"א. ושי"ג.

18) דה"א כח, ט. וראה תניא קו"א ד"ה להבין מ"ש בפע"ח (קנו, ב). ובכ"מ.

19) בהעלותך י, י.

20) ספרי בהעלותך שם.

21) ישעי' לה, י. נא, יא.

22) ערכין יג, ב. ועוד. וראה כלי יקר ריש פרשתנו (פ' שמיני).

23) ראה פרש"י ריש פרשתנו (מסדר עולם). שבת פז, ב. ועוד. וראה כלי יקר שם. ועוד.

24) תהלים צב, ד.

25) ישעי' מ, ה. וראה תניא פל"ץ „הנגלה לעתיד בלי שום לבוש כו' שלימות בריאת (כצ"ל) עוה"ז כו' ונגלה כבוד ה' כו'“.

26) ראה רמב"ם הל' תשובה פ"ג ה"ד.

27) ראה לקו"ת בהעלותך לה, ג. ובכ"מ.

און דאָס אַלץ — אָנהויבנדיק פֿון דער „טעימה“ אין די לעצטע טעג פֿון גלות — זוערט אויפגעטאַן תיכף ומיד ממש.

און פֿון דעם גייט מען גלייך איבער צו דעם „מיד“ פֿון „ומיד הן נגאלין“ (בלשון הרמב"ם²⁸), די גאולה האמינית והשלימה (ווען מ'האָט די אַלע ענינים בשלימות, ניט נאָר באופן של „טעימה“): אַז פֿון דער שמחה („ביום שמחתכם — אלו שבתות“) נאָך בזמן הגלות גייט מען גלייך טאַנצנדיק לקבל פני משיח צדקנו, „בנערינו ובזקיננו גו' כבנינו ובכנותינו“²⁹, צוזאַמען מיט שלימות התורה והמצוות און שלימות הארץ.

וואָס אין דער גאולה דלעתיד וועט אויך זיין די שלימות פֿון דעם חיבור ב' הקצוות הנ"ל (אַז זייענדיק אין גלות, תחתון ביותר, האָט מען די אַלע ברכות וואָס זיינען „מעין“ פֿון די גילויים דלעתיד, עליון ביותר).

און ווי דאָס איז אין „שלימות הארץ“, אויף וועלכער עס שטייט³⁰ „ירחיב ה' אלקיך את גבולך“, וואָס דער ענין („ירחיב . . גבולך“) איז כולל צוויי הפכים: ס'איז אַן ענין של „גבול“ (גבולך), וביחד עס זה איז דאָס אַ הרהבה אמינית (ירחיב ה').

אַזוי איז דאָס אויך בנוגע צו אידו, אַז דער גילוי דלעתיד וועט זיין „מיד“ ממש אין אַן אופן אַז דאָס וועט זיין מובן אויך פֿאַר „דעת זה התינוק“³¹, וביחד עס זה וועט אין אים נמשך ווערן דער גילוי העצמות דלעתיד.

וואָס דאָס ווערט אויפגעטאַן דורך דער עבודה מעין זה בזמן הזה, אַז פֿון דער עבודת התפלה באופן של תכלית הקטנות³², „אני מתפלל לדעת זה התינוק“³³, קומט מען דערנאָך צו דער אהבה פֿון „ועמך לא חפצתי בארץ“³⁴, „איד וויל מערניט אַז דיר אַליין“, כלשון פֿון דעם אַלטן רבי'ן בדיקותו³⁵ — וואָס דער אַלטער רבי האָט געגעבן כח און האָט ממשיך געווען דאָס זאַל זיין בכוחו ויכולתו של כל אחד ואחד

28 הל' תשובה פ"ז היה.

29 כמו שהי' ביצי"מ — בא י, ט.

30 ראה יב, כ. שופטים יט, ח. ובפרש"י וספרי שם.

31 כמ"ש (ירמי' לא, לג), „כי כולם ידעו אותי למקטנם ועד גדולם“. וראה לקוטי לוי"ץ לזח"ג ע' רי.

32 להעיר שמצה היא קטנות (אבא —) ומ"ע מה"ת באכילתה — בלילה שנגלה עליהם ממה"מ הקב"ה

בכבודו ובעצמו.

33 שו"ת הריב"ש סקניז. הובא בסהמ"צ להצ"צ שרש מצות התפלה פ"ח.

34 תהלים עג, כה.

35 שרש מצות התפלה פ"מ.

ומזה שהצ"צ הביא ב' ענינים אלו (התפילה לדעת התינוק והדיקות דאדה"ז) באותו דרוש (שרש מצות התפלה), מובן שיש שייכות ביניהם, ככפנים.

ויומתק ע"פ המבואר בכ"מ (תו"א יד, ב. ועוד) ש„המאור הוא בהתגלות ולכן אפילו תינוקות יודעים שיש שם אלוהה מצוי כו' אף שאין בהם השגה ותפיסה איך ומה לפי שאין בהם גילוי האור ש"מ"מ המאור עצמו הוא נמצא למטה כמו למעלה, וכן הוא בתפילת התינוק, שכונתו היא לעצמותו ית' בלבד (אליו ולא למדותיו), „דיך אליין“ — כי אינו יודע ע"ד מציאות הספירות וגילויים וכו'.

מההולכים בדרכיו, ועל ידם, ביי יעדן אידן און אלע אידן, ובאופן של „נצח סלה ועד“³⁶.

ואין ענין יוצא מידי פשוטו, ואדרבה — מ'הויבט אן פון פשט, פון פשטות, פון גשמיות — אָז עס ווערן בטל אלע ענינים המיצירים ומגבילים, עאכ״כ ענינים וואָס זיי זיינען פֿאַרבונדן מיט חשש ודאגה, און עס ווערט הרחבה אין כל הענינים הגשמיים.

ומתוך עונג בשלימות וחירות בשלימות, גייט מען „מחיל אל חיל“³⁷ — צו נאָך אַ גרעסערע שלימות, וואָרום שלימות איז פֿאַרבונדן מיטן אויבערשטן שאין לו סוף, גייט מען „מחיל אל חיל“, אין אָז אופן פון „יראה אל אלקים בציון“³⁷,

אנהויבנדיק פון דעם ענין בפשטות — אָז מ'זעט „פני האדון הוי“³⁸, בבית המקדש השלישי, „מקדש אד' כוננו ידיך“³⁹,

און מ'גייט אהינצו באופן פון „וארו עם ענני שמיא“⁴⁰, בעגלא דידן ממש.

חג הפסח כשר ושמח⁴¹.

36) עירובין (נד, א) שאין לו הפסק. וראה אגה"ק סכ"ז.

37) תהלים פד, ח. וראה ברכות בסופה. שו"ע אדה"ז או"ח סקני"ה ס"א. וש"נ.

38) משפטים כג, יז. תשא לד, כג.

39) בשלח טו, יז ובפרש"י.

40) דניאל ז, יג. סנהדרין צח, א.

41) ראה לקלוי"צ — אגרות ע' קצח — שכשר ר"ת כמוצא שלל רב לרמז על בירור הניצוצין שהוציאו ישראל ממצרים כמ"ש ואח"כ יצאו ברכוש גדול, שמח הו"ע הד' כוסות, מוחין דאבא, דאימא כמ"ש בפע"ח. עכ"ל. — ולהעיר ד„רכש“ ח"ז כתיב — אותיות כשר. וראה הגש"פ עם לקוטי טעמים, מנהגים וביאורים (קה"ת, תשמ"ז-מז) ע' שצח"ט ואילך.



**ברכת כ"ק אדמו"ר שליט"א לאנ"ש שיחיו שברכו אותו,
י"א ניסן ה'תשמ"ו, לאחר תפלת ערבית**

דער אויבערשטער זאל ממלא זיין משאלות פון יעדער אידן און פון אלע אידן, בפרט פון א ציבור¹, בטוב הנראה והנגלה, ובשלימות, ותיכף ומיד, למטה מעשרה טפחים,

און זעלבסטפארשטענדלעך — זאל אויך זיין די ברכה שהזמן גרמא: א חג הפסח כשר ושמח², סיי דא און סיי בכל מקום שהוא,

און אויך — אז בקרוב ממש זאל זיין דער „פסח — ודלג“³ על כל ענינים פון גלות, און עס זאל זיין די גאולה „כימי צאתך מארץ מצרים“⁴, „ובני ישראל יוצאים ביד רמה“⁵.

-
- (1) ראה ברכות ח, רע"א. שו"ע אדה"ו או"ח סק"א ס"ה. וראה אגה"ק סכ"ג. ד"ה החלצו תרניט פ"י (וראה גם שם פ"ו). ועוד.
 - (2) ראה לקוטי לוי"צ — אגרות ע' קצו.
 - (3) כמו שה"י ביצי"מ — בא יב, כג. פרש"י שם, יא. וראה ד"ה קול דודי גו' מדלג על ההרים מקפץ על הגבעות — בלקו"ת שה"ש יד, סע"ב ואילך. סה"מ תקס"ט ס"ע מ ואילך. אוה"ת שה"ש עה"פ. ועוד.
 - (4) מיכה ז, טו. וראה אוה"ת נ"ך (כרך א) עה"פ (ע' תפז).
 - (5) בשלח יד, ח.



חג הפסח

במענה על מכתבו מה שכתבתי בהגדה! הטעם שבשבת אומרים באהבה מקרא קדש, כי מקרא קדש דשבת באהבה קבלו עליהם — הנה ציינתי שם המקור שכ"כ הלבוש וכו'.

ומה שהעיר שא"כ יתחלף פי' התיבות מקרא קדש בחול מבשבת, הנה אין כאן חילוף אלא הוספה, שכשחל בשבת קאי מקרא קדש הן על „חג פלוני“ הן על „יום השבת הזה“ משא"כ בחול. אלא שתיבת באהבה לצדדיו קתני דלא קאי אלא אשבת. ואין כאן תימה כי עדין הוא גם לקמן שאומר: באהבה וברצון וקאי רק אשבת ולא איו"ט, ואח"כ: בשמחה ובששון וקאי איו"ט ולא אשבת.

ומה שהקשה דשבת נק' קדש ולא מקרא קדש וכמ"ש בלקו"ת ד"ה להבין מ"ש בהגדה — הנה מקרא מפורש הוא דגם שבת נק' מק"ק, וכמ"ש (ויקרא כג, ג) וביום השביעי שבת שבתון מקרא קדש. וכמ"ש רבנו הזקן בשולחנו (חאור"ח ר"ס רמ"ב) שהשבת הוא בכלל מקראי קדש.

איברא דבנתינה לגר מביא בשם חדא"ג מהרש"א והגר"א דמפרשים וביום השביעי שבפסוק זה ביוהכ"פ (וששת ימים שקודם לו בשאר יו"ט ור"ה) — אבל מלבד שהוא היפך פשט הפסוק ופי' אדה"ז כנ"ל, הרי מוכח מכמה דרו"ל שביום השבת הכתוב מדבר (ראה תו"כ במקומו — הובא באדרת אלי' עה"ת להגר"א: קדושין לו, א תוד"ה והרי; חולין קא, ב).

והנה שלא יקשה אלקו"ת הנ"ל ממקרא זה, אפשר הי' לתרץ דשם כונתו בעיקר הוא דיו"ט לא אקרי קדש, משא"כ בשבת הרי בכלל מאתים (שנקרא קדש) מנה (— מקרא קדש). אבל בוח"ג (צה, א. הובא בסידור שער המועדים) אי אפ"ל כן, כי כתב: בגיני כך שבת כו' ואקרי קדש ולא מקרא קדש.

ואולי אפ"ל דהנה מקרא קדש כמה פי' בו: קבוץ להקרבת קרבנות מוסף, איסור עשיית מלאכה, כסות נקי' ואכו"ש, דזמין קדש. ומ"ש בזהר ולא מקרא קדש אין כונתו שבכתוב לא נק' מק"ק, אלא שמפרש הדבר שלענין זמין קדש אין השבת נקרא מק"ק. — ועדין נמצא במ"מ בשו"ע אדה"ז שם לענין חה"מ. ועדיין צ"ע.

מה שכתבתי שנמנעים מלאכול הזרוע — הבאתי בזה, כמו בשאר המנהגים, מנהג בית הרב היינו כ"ק מו"ח אדמו"ר (שליט"א). והוא גם פירש לי הטעם שהוא כדי שלא יהא כל דמיון לק"פ (וצריכין להרחקה שלזכרו הוא בא).

(1) הגש"פ עם לקוטי טעמים ומנהגים ע' ט (בהוצאת קה"ת תשל"ב ושלח"ז). המו"ל.

(2) שם ע' נ. המו"ל.

ויש להמתיק מה שהוראה זו שלא נדמהו לק"פ היא דוקא ע"י העדר אכילה — כי שונה פסח מכל הקרבנות במה שהאכילה בו היא עיקר ולא רק פרט משאר הפרטים כמו בשאר הקרבנות, וכמרוז"ל פסחים עו, ב: שלא בא מתחילתו אלא לאכילה. ובפירש"י שם: כשנצטווה עיקר פסח לאכילה נצטווה. ולכן כשמדקדקין שלא לאוכלו הרי שוללין ענין העיקרי שבק"פ (מה שאין זה בהוראה ע"י שיאכלוהו לאחר זמנו שכתב במכ"י).

בברכת לאתרוג לתשובה לאתרוג לגאולה.

(ממכתב י"ג אייר תש"ו)



...מ"ש בקובץ שקודם „מה נשתנה“ מנהג בית הרב לומר גם מי שאין לו אב טאטע איך וויל בא דיר כו" — לא שמעתי בזה לא טעם ולא מקור.

ומה שנ"ל, שהוא מפני מכבדו בחייו מכבדו במותו, וכנפסק הדין בשו"ע יו"ד סר"מ (וראה ג"כ זח"ג ס"פ בחוקותי ובמקומות שציינ בנצוצי זהר שם).

(ממכתב שלהי תש"ז)

(* שם ע' יג. המו"ל.)

...ות"ח כפולות אם אפשר להמציא לי גם הפרקים הקודמים של הערות כב' על ההגדה . . ולהעיר בחפזי במ"ש בהערותיו שם שלכן אין שואלין על הד' כוסות. כי עדיין לא שתו אותם משא"כ שאר הקושיות וע"פ מ"ש במרדכי סוף פסחים שבזמן שביהמ"ק הי' קיים אוכלין הסעודה קודם הסדר (וכ"כ בהגדה הנ"ל ע' 35** שאין כן דעת הרמב"ם) ולפענ"ד אאפ"ל כן כי גם הפסח מצה מצוה ומרור אכלו רק אחר שאילת הקושיות דמטבילין וצלי...

(ממכתב י"ג ניסן תש"ח)

(* ראה הגש"פ הנ"ל ע' יד. המו"ל)

(** בהוצאה הנ"ל ע' לו. המו"ל.)

...ובהערות על מכתבו וע"ס סעיפיו:

א. מ"ש דבבבלי רגיל הבטוי חזי ובירוש' חמי כ"כ בערכי מדרש לבכר ובערוך השלם סוף ע' חם ג'. וראה שם כמה דוגמאות. אבל לפענ"ד יותר מחילוק זה יש כאן, כי חזי הוא ל"מ: מחזה אחזה. ולהעיר ג"כ ממ"ש בלקו"ת פ' מטות ד"ה עיני כל פ"א.

ב. דהגדה הוא ע"ש והגדת לבנך — ציינתי בהגדה עם הלוקטים? שכ"כ באבוד' ועוד. ואת"ל דהגדה ש"פ פירושו מדרש ש"פ א"כ אין בכלל זה אלא חלק הגדתנו מעבדים היינו עד ונאמר לפניו הללו. ולכאורה לא כן משמע בש"ס וראשונים.

ג. שסימני הסדר הם בחרוזים. וכנראה שבזה מסייע לגירסתנו¹ רחצה². ולכאורה אדרבה זהו סיוע לגירסת רחץ, כי אז גם ברך ונרצה נחרזים:

מרור כורך	קדש ורחץ
שולחן עורך	כרפס יחץ
צפון ברך	מגיד רחץ
הלל נרצה.	מוציא מצה

ד. פסוקי החכם ותם הם בל' יחיד אבל אותו המדבר ברשע בל' רבים.

אולי אפ"ל הטעם כי הסוג דרשע כולל מינים חלוקים בידיעותיהם: חכם, תם ואפילו מי שאינו יודע לשאול, אשר הצד השווה שבהם היא הרשעות. ובמילא נוסח שאלתם ג"כ שווה: מה העבודה הזאת לכם.

— וראינו במוחש, כי הטוענים בחוזק ביותר מה העבודה הזאת לכם, הם דווקא אלו שגם לשאול אינם יודעים. —

(אלא שלכאורה א"כ הי' „אחד רשע" צ"ל בא לבסוף. וי"ל).

הרב חדקוב שי' העירני שיל"פ טעמו של חילוק הנ"ל, כי רשעים כשמדברים או שואלים ה"ו בבבלול הסדר ובערבוביא (וע"פ פרש"י דברים א, כב) וכ"א נפרד ומחולק גם עם חברו (וע"פ פרש"י בראשית מו, כז).

* * *

בשולי מכתבו שואל במה שהעתקתי³ פי' הלבוש בזה שביו"ט א"א „באהבה מקרא קדש" כי קבלת מצות יו"ט הי' רק ע"י שכפה עליהם הר — דא"כ א) איך אומרים ותתן ה"א באהבה כו' גם ביו"ט.

(1) הגש"פ הנ"ל ע' ב ד"ה דלא חמית' המו"ל.

(2) ע' ה. המו"ל.

(3) ראה שם ע' ז. המו"ל.

(4) שנחרז עם מוציא מצה. המו"ל.

(5) שם ע' ט. המו"ל.

והחילוק לפענ"ד פשוט, כי באהבה הראשון נמשך למעלה, לתיבת ותתן, שאתה ה"א נתת באהבה. ובאהבה השני נמשך למטה, שהמקרא קדש קוראים אותו בני" באהבה שלהם⁶...

(ממכתב כ"ח תמוז, תש"ח)

(6) המשך מכתב זה נדפס בלקו"ש חכ"ו ע' 424. המו"ל.



...במ"ש בשיחת חג הפסח ה'תש"ג סוף אות ל"ח שבו זומא ה' בבדידות, המקור ע"ז.

הנה ראה חגיגה דט"ו ע"א, בראשית רבה פ' ב' ד...
 ...

(ממכתב כ"ה ניסן תשי"ד)



בנועם קבלתי ספרו הגדה של פסח עם העתק באידית ואנגלית ובו ליקוטי מנהגים טעמים ודינים. ולחכיבותא דמילתא הנה עברתי בין הדפים כפי רשיון הזמן. ומועתק בשולי הגליון איזה הערות. והשי"ת יצליחו להאיר סביבתו בנר מצוה ותורה אור ומאור שבתורה זוהי תורת החסידות ומה שמוכרח ביותר בדורנו זה ובמדינה זו, בדיני ומנהגי ישראל הכשרים...

הערות:

עמוד יו"ד (וכן במקום המתאים בהעתקה האנגלית) אשר בכורים כהנים ולוים אינם מתענים בערב פסח. — וצע"ג המקור על זה. ובכ"א הפסק דין הוא שמתענים וכמבואר במהרי"ל הובא באחרונים במקומו סי' ת"ע. ולמנוע מכשול כדאי ה' לתקן את זה ע"י מחיקת תיבות אלו.

עמוד ט"ו וט"ז בהעתקה באידית ובאנגלית: של המלות ולהוי הפקר כעפרא דארעא. — הנה כיוון שישנם כאלו שאומרים באידית ובאנגלית, ולא בנוסח הארמי מוכרח להוסיף גם העתק המלה הפקר ולא רק המלות כעפרא דארעא, כיון שזוהו עיקר כמובן.

עמוד י"ט כמה שמתחיל נוסח הקידוש, ויהי ערב: — הנה אף שיש נוהגין כן, אבל ברובא דרובא של הקהלות אין נוהגין כן, ועכ"פ כדאי הי' להציג זה בחצאי עגול.

בעמוד כ"ט שרבי אליעזר הי' כהן: — וכנראה שזהו טעות הדפוס ראה הקדמת הרד"ל לפדר"א. וצ"ל רבי אלעזר.

בעמוד פ"ד שהביא שיר המעלות ולא המזמור לבני קרח: — וצ"ע.

(ממכתב כ"ו אדר תשי"ד)



... והנה במ"ש במכתבו השקו"ט בדין תענית בכורים בערב פסח. הנה מבלי להכנס בגוף הדבר, הגדה הנדפסה לרבים ובפרט בארצוה"ב, הנה עמא דבר מביט על זה כעל פסק דין ומסקנא האחרונה שאין להרהר אח"ז. והרי ידוע שסו"ס העיקר הוא המעשה בפועל. ולכן עמדתי על ענין זה ביחוד, כי לדעתי הוא מעוות שצריך לתיקון.

דא"ג מה שהעיר מהשמועה ע"ד הרה"צ מזידיטשוב ז"ל, מה שמוסרים בשמו אודות גירסא אחרת במס' סופרים* וכו', כבר ביטל שמועה זו מעיקרא בספר דברי תורה מהדורא ה' אות ט' להרה"צ וכו' בעל המחבר שו"ת מנחת אלעזר ממונקאטש, וחיזק דבריו בנמוקי או"ח ס' ת"ע. וכיון שנמצא בסמיכות מקום לנושא השמועה וגם עמד אתו בקירוב משפחתי ה"ז מוסיף תוקף לביטול שלו...

(ממכתב כ"ה אדר ב' תשי"ד)

(*) פכ"א, ג — הבכורות שמתעניין בערב פסח, שצ"ל „מתעניין במקום „מתעניין“ המו"ל.



... בשו"ת סנ"ח*. במצה ישנה, הנה נשמט במכתביי בהרא"י דמערבין לכל השנה, שאפילו שבת הגדול נותר על ידי זה, הנה לאחרי התיבות שבת הגדול צ"ל שלש התיבות „אפילו דשנת עיבור“, שזהו יותר מ"ב חדש.

(*) ס' נזר הקודש ושירת. המו"ל.

(**) נדפס בלקו"ש חי"ז ע' 451. המו"ל.

דא"ג מה שהביא כת"ר בתשובה זו ראי' דמצה מצ"ע צריך להיות בה טעם*** מחולין קך א', לפלא שלא ציינו לברכות ל"ח ב שמפורש הדבר [ש]צ"ל טעם מצה, משא"כ בחולין ששם הטעם שהמחיה אין זה לחם עוני, כסגנון הלשון בגמרא, או משום דלא הוי לחם כלל**** (עיי"ש בהגהות שיטה מקובצת ובצפנת פענח על הרמב"ם הלכות חמץ ומצה פרק ו' הלכה ו' והלכה ב').

כן מה שדייק בתשובה שם בדברי הירושלמי מדוע נימא דמצה ישנה לא נזהר בה מחמץ, הרי מפורש בהש"ס שם שהוא מכיון שלא עשאה לשם פסח (ע"ד משנה סוכה פרק א' משנה ב') — ועפ"ז תומתק ראיית הראב"ן, שעד"ז ממש הוא במצת העירוב שכיון שכל השנה אין שומרים אותה מחימוץ גם היא צריכה ביעור.

(ממכתב כ"ז ניטן תשס"ו)

*** וכבר הקשו ע"ז מירושלמי פסחים פ"ב מ"ד, דאיתא שם שאצ"ל בה טעם דגן. (שקוט' בזה בארוכה בשו"ת מטעמי יצחק חא"ח סי"ט (וארשא תרפ"ו)).

**** ומש"כ בב"ח סו"ס תסא ד"ה ובמצה השרוי' צ"ע.



לקראת חג הפסח הבע"ל, הנני בזה לברכו שיחוג אותו בכשרות ובשמחה, ובאשר עיקר המצוה מדאורייתא גם בזמן הזה היא אכילת מצה (כי ענין הפסח תלוי בהקרבת קרבן, ומרור הנה לדעת רוב הפוסקים בזמן הזה הוא מדרבנן) הנקראת מיכלא דהימנותא, ונתבאר באריכות בחסידות אשר על ידי אכילת מצה כפשוטה, בזמן שאכילה זו מצוה, היינו בימי חג הפסח ובפרט בלילה הראשונה דחג הפסח, הנה זה מחזק את כח האמונה, ואמונה פירוש כמובן שמאמינים, וחיזוק האמונה הוא בזה שאין האמונה נשארת במוח ובידיעה אלא שחודרת, היינו זי נעמט דורך, את האדם בנוגע לחיי היום יומי במחשבה דבור ומעשה, ועוד יותר אשר האמונה נעשית התאמתות כמו ראי' בעין בשר הגשמי, אף שבפועל ממש יהי' זה רק לעתיד לבוא בקיום היעוד וראו כל בשר יחדיו כי פי ה' דבר, אבל ההכנה לזה ומעין זה ישנו גם בזמן הזה, ומסוגל זה בפרט הוא חג הפסח, וכפשוטו הוא אשר בכל עניני מחשבה דבור ומעשה, הנה לכל לראש יתנהג על פי התורה והמצוה כפי שנתבארו במאור שבתורה וזהי תורת החסידות מבלי לחכות עד שיזכהו השי"ת ויבין הדבר על בוריו.

(ממכתב ט' ניטן, תשי"ב)



...ואתאפק לא אוכל להביע תמהוני ופליאתי ביותר והוא:

מובן ע"פ המובא בכ"מ בדא"ח ובפרט בהענין דתמיהת משה רבנו מאין לי בשר כי לא הי' זה במדריגתו כלל ואעפ"כ אף שטענתו חזקה היתה והראי' שאמרו לו אספה לי שבעים איש וגו' הרי בכ"ז גם השפעת הבשר היתה על ידו (אלא שהי' גם ממוצע בדבר) שמזה מובן שכל השפעות המקושרים והחסידים צריכה להיות קשורה באיזה אופן שהוא עם נשיאם וכו' מוכרח מזה שדורנו שזכה שכ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע הוא מנהיגו ורועו, הרי כל הענינים צריכים להיות קשורים באיזה אופן שהוא עמו ועאכו"כ שכן צריך להיות אצל אנ"ש והתמימים וב"ב שיחיו ועאכו"כ שכן צ"ל בענינים הקשורים בתומ"צ ובפרט בענינים הכללים שבהם ובפרטיות — בענינים הקשורים באמונה וכמ"ש ויאמינו בה' ובמשה עבדו ואיתא במכילתא שכל מי שמאמין ברועה נאמן כאילו מאמין במאמר מי שאמר והי' העולם. ולכן גדלה תמיהתי כשנודע לי אשר דוקא במיכלא דמהימנותא הנה חלק מאנ"ש בחרו לקבלו ממקום אחר בה-בשעה שהיתה אפשרית לקבלו ע"י לשכה שנתיסדה מכ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע אשר פעולות צדיק עומדים לעד ובמיכלא גם עתה היא לשכתו.

בטח יש ע"ז איזה תירוצים ואולי גם תירוצים חזקים שאפשר הי' ביוקר או שלא היו אפויית טוב כ"כ או שהי' איזה פירוד לבבות בין מוכר הנ"ל ואנ"ש או שכמו שאמרו אחרים שזהו רק בשביל ב"ב משא"כ הם בעצמם (וכאילו אפשר לחלק באמונה בין הגדול בישראל להקטן בישראל ובפרט בהנוגע לחג המצות שזהו קטנות אבא והמשל ע"ז הוא מתינוק אוכל מאכל דגו), אבל אחרי כ"ז תמיה בעיני, איז כדאי איינצושטעלען עוד ענין של קישור עם כ"ק מו"ח אדמו"ר? ולו יהי' שזה רק בספק ספיקא בשביל ענינים שגם הם מידי ספק לא יצאו ולקבל מצה שמורה מיכלא דמהימנותא במקום אחר.

— כיון שאיני רוצה לפרש בשם מי שעשה כנ"ל לכן כותב הנני הדברים אליו כיון שבדאי הוא ומושפעיו לקחו שמורה דוקא מהבעקעריי הקשורה עם הלשכה, ובמיכלא בנקל יותר יהי' לו לבאר הדברים בעת התועדות כיד ה' הטובה עליו, ובדאי ידוע גם בצרפת פתגם כ"ק מו"ח אדמו"ר, אז אונזערע זיבורית טוב מעידית שלהם. והשי"ת יזכנו ויצליח את כאו"יא להמשיך המשכות דפסח על כל השנה בגלוי בחיי היום יומים.

בברכה.

(ממכתב זי אייר תשי"ד)



נתקבל פ"ג שלו ע"ד בתו . . תחי' וכבקשתו אזכירה לרפו"ק ולרפו"ש ואחכה לבשו"ט.

ישתדל להמציא לה ושתאכלם עכ"פ ד' זיתים של מיכלא דאסוותא (שהוא ג"כ) מיכלא דמהימנותא — אמונה (שהיא בחי' רגל, בחי' בת) בהוי' ובמשה עבדו ובאתפשטותא דבכל דרא שבדורנו הוא כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקלה"ה זי"ע — הנאפה על ידי לשכתו דוקא.

ויה"ר שמכאן ולהבא יראו השגחה פרטית רק בענינים של טוב הנראה והנגלה.

בברכה.

(ממכתב כ"ד אייר תשי"ד)



בעתו קבלתי שני מכתביו מה' סיון. ומ"ש אודות כשרות השמורה שקנה ומצרף גם תעודת הכשר. הנה לפלא שכנראה תפסו את כל הענין שלא לפי כוונתי כלל וכלל כי לא דברתי דבר ע"ד כשרות השמורה אלא אודות ענין ההתקשרות שזהו תלוי באופן האמונה בנשיאנו כ"ק מו"ח אדמו"ר.

וכבר ידוע סיפור כ"ק מו"ח אדמו"ר אשר בעת מאסרו של רבנו הזקן אמר, אז ער האט זיך מוסר נפש געווען בפועל שלא להיות נפרד מהבעש"ט בתנועה אפילו לשעה קלה ואפילו רק למראית עין (עיין באריכות במכתב הנדפס בחוברת התמים חלק ב' עמוד 56). ואף כי מי הוא זה ואיזהו אשר ערב לבו לגשת להשיג אפילו חלק אחד מני אלף ממדריגת רבנו הזקן, הנה ע"ד המובא בתניא פרק מ"ד אפס קצחו ושמן מנהו מרב טובו ואורו מאיר לכללות החסידים ואנ"ש.

ויש לסיים ע"ד האמור במכתב כ"ק מו"ח אדמו"ר (שם סוף פרק ב') שאם בדברים כמו אלו צריכה להיות הדביקות כ"כ הנה במיכלא ד[מ]הימנותא ובמיכלא דאסוותא ובליל שמורים שנתגלה על כאו"א מבני ובנות ישראל בכבודו ובעצמו עאכו"כ.

ותקוטי שעכ"פ עתה מובן עד כמה שאינו שייך כלל בכגון דא כל מה שכותב אודות כשרות השמורה וכן אודות תהלוכות הדברים איך שבא השמורה לידו כו' וכו', והאריכות בזה אך למותר.

בברכה.

(ממכתב א' תמוז תשי"ד)



...ומענין חג הפסח שחגונו זה עתה וגם בקשר עם ימי האביב המ[מ]שמיים כעת ברוב הדר, הנה חג הפסח סימנו בכתוב שצריך להיות בחודש האביב. בטבע, עם הופעת האביב, הנה כחות הטבע שהיו בהעלם במשך ימי החורף, עד שלעין הרוואה נדמה שנפסקה החיות יצירה צמיחה וגידול, הנה לפתע פתאום בחודש האביב מתגלה לעין כל שלא הי' זה אלא משך זמן של קיבוץ כחות למען יופיעו אח"כ אילנות מלבבלים ושדות עטופים ירק, כמרז"ל היוצא בימי ניסן ורוואה אילנות שמוציאים פרח צריך לברך כו'.

ומוסר השכל בזה לכולנו, שאם יש בחיינו איזה תקופה שאפשר לטעות בה שאינה תקופה של יצירה צמיחה וגידול, קרוב לודאי שאין זה אלא טעות בידינו, וההפסק ישמש לתוספות כח, וכלשון המשל להוצאת פרח ולגמול פירות.

ויש למצוא רמז זה בענין דפסח, שאחרי התקופה המרה של גלות מצרים גלות הגוף וגלות הנשמה גם יחד, עד ששר מצרים טען מה נשתנו אלו מאלו כו', הנה במשך זמן מועט נתגלה בהם הזיכור שפעל גלות מצרים, ובחמשים יום נתעלו ממ"ט שערי טומאה לקבלת התורה מפי הקב"ה בכבודו ובעצמו...

(ממכתב א' אייר, ה'תש"א)



צום אַנקומען פון דעם יום טוב פסח וואָס מיר בתוך כלל ישראל גייען פֿייערן, ווינס איך אייך אַ כשר'ן און אַ פֿרייליכן, באמת אַ פֿרייליכן יום טוב פסח.

זיכער ווייסט איר וואָס עס ווערט דערציילט אין מדרש, אַז דאָס וואָס די אידן זיינען אַרויס פון מצרים, איז דאָס געווען אין דעם זכות פון די נשים צדקניות פון יענעם דור.

איבער פון די צדקות פון די פֿרויען איז באַשטאַנען אין דעם, וואָס ניט קוקענדיג אויף אַלע שוועריגקייטן און די פינסטערניש פון דעם גלות, און בפרט אין די לעצטע צענדליגער יאָרן, האָבען זיי אַבער שטענדיג געהאַט דעם שטאַרקען בטחון אין השם יתברך אַז זיין הבטחה אויף דער גאולה וועט ער ברוך הוא מקיים זיין, און הגם זיי האָבען ניט געוואוסט ווען וועט קומען די גאולה, און פון צייט צו צייט זיינען פֿרעה'ס גזירות געוואָרען אַלץ שטאַרקער און שווערער, און בפרט די גזירה אויף די אידישע קינדער, ביז אפילו דער שווערער גזירה פון כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו, דאָך איז ניט קלענער געוואָרען זייער האַפֿנונג, און האָבן אויך געזעהן צו אויפשטעלען אַ נייעם דור, ניט רעכענענדיג זיך מיט די גזירות, און הגם זיי האָבען ניט פֿאַר זיך קיין וועג ווי וועלען דאָס די קינדער וועלכע האָבען געבאַרען [געוואָרען] געראַטעוועט ווערען, און ווי [וועלען זיי] אויסמיידען פֿרעה'ס גזירה פון כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו.

און אַט דער בטחון און שטאַרקייט, אויף ניט צו רעכענען זיך מיט קיין זאך פון מענשליכן פאַרשטאַנד, ווייל דער אויבערשטער איז דער בעל הבית פון דער גאַנצער וועלט, און קיינע קען זיך ניט שטעלען געגען אים, האַבען זיי דורך דעם אויפגעבראַכט אַ גאַנצען דור אין די צענדליגער און הונדערטער טויזענטער קינדער, און אַט די קינדער זיינען דאָס געווען די, וועלכע האַבען די ערשטע דערקענט השם יתברך באַ דעם קריעת ים סוף, און די זיינען דאָס אַט די וועלכע האַבען דערנאָך מקבל געווען די תורה באַם באַרג סיני, און האַבען אויפגעהאַלטען דעם אידישען פּאַלק.

יעדער זאך וואָס עס איז אין דער תורה, דאַרפען מיר אַרויסנעמען אַ לערנונג פאַר יעדער אידען, און אזוי אויך בנוגע צו אונז און צו אייך, אַז מען דאַרף זיין שטאַרק אין בטחון בהשם יתברך אַז נאָר ער ברוך הוא איז דער גאַנצער בעל הבית פון דער וועלט, און קעגען עס קען קיינער גאַרניט טאָן, ווען אפילו מען זעט דאָס ניט ווי דאָס איז אין טבע, וועט אָבער השם יתברך ממלא זיין זייניגע, אַז די אַלע וועלכע זיינען פאַרבונדען מיט עס — ברוך הוא — דורכן בטחון אין עס, און פירן אַ לעבן פון תורה ומצות וועט ער זיי ממלא זיין בכל הפרטים און כפרט אין קינדער זרעא חייא וקיימא לאריכות ימים ושנים, און אַט אזוי ווי אין מצרים, הגם מען האָט ניט געזען פריער קיין וועג אין טבע ווי וועט דאָס זיין די גאולה, האָט דאָס אָבער ניט אַפגעשוואַכט זייער בטחון אויף צו האַבען און ערציהען קינדער, און אַז די קינדער וועלען האַבען אריכות ימים, און מען דאַרף האַפען אַז אויך אין אונזער צייט, דורך דעם שטאַרקען בטחון בהשם יתברך וועלען מיר אויך אַלע זוכה זיין צו דער גאולה האמיתית והשלימה דורך משיח צדקנו.

בברכת חג הפסח כשר ושמח און אַסך נחת
ובריאות לאורך יושנ"ט.

(ממכתב ערב חג הפסח, ה'תשי"ב)



איך בין געווען צופרידען צו באַקומען אַ גרוס פון אייך . . און שרייבט מיר אויך אַז פסח ווערט אייער זון יוסף שי' דריי יאָר אַלט, און פּרעגט ווען צו מאַכען די אַפּשערעניש.

והנה חאַטש על פי דיזי' קען מען דאָס מאַכען אפילו חול המועד פסח, אָבער נעמענדיק אין באַטראַכט די מנהגי ישראל און כפרט באַרצנו הק' ת"ו, אַז מען מאַכט

אפשרעניש ל"ג בעומר, איז מיין מיינונג אז איר זאלט דאס אויך טאן אין דעם טאג
ל"ג בעומר מיט די אלע מנהגים וועלכע זיינען פארבונדען מיט דעם, לויט דעם
בייגעלייגטען קטע אַ הוראה פון כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע.

און השי"ת זאל מזכה זיין ומצליח זיין אייך און אייער פרוי תחי' צו מגדל זיין
עם לתורה ולחופה ולמעשים טובים מתוך בריאות הנכונה ופרנסה בהרחבה באמת
ובשמחה אמיתית.

בברכת הצלחה בכהנ"ל.

(ממכתב ל' אדר שני תשי"ד)



**נוסח המברקים שהואיל כ"ק אדמו"ר שליט"א
לשלוח לאנ"ש שי' בכל מרחבי תבל
לקראת חג הפסח**

ה'תשד"מ

ביום ההילולא של אדמו"ר הצמח צדק ואור לי"ד ניסן זמן הפסח.
אביע איחולי וברכותי לחג הפסח כשר ושמח וכולי, מתאים לראשיתו יום
השלישי שהוכפל בו כי טוב טוב לשמים וטוב לבריות
ולקיומן בקרוב ממש בעגלא דידן בקשות כל אחד ואחת מהיהודים בספר דוד
מלכא משיחא: אלקים אל דמי לך גומר קל כפירוש במדרש תהלים ודהצמח צדק יהי
רצון חדש מכתר רחמים פשוטים כו' ובגילויי ובשלימות המשולשת — דהעם
והתורה והארץ.

ככבוד ובברכת החג

/מקום החתימה/



ה'תשמ"ה

ביום ההילולא של אדמו"ר הצמח צדק ואור לי"ד ניסן זמן הפסח וערב ש"ק
 אביע איחולי וברכות! לחג הפסח כשר ושמח וכולי. וש"ק ושלום שהוא ראשיתו,
 עונג וחירות בשלמותם לכל בני" במושבותם
 וילכו מחיל אל חיל בכל הפירושים בימי עקבתא דמשיחא אלה,
 וכ"ז יקרב עוד יותר קיום היעוד והשכר בספר דוד מלכא משיחא: יראה אל
 אלקים בציון.

בכבוד ובברכת שבת והחג

/מקום החתימה/

ילכו . . . בציון: תהלים פד, ת.



ה'תשמ"ו

ביום השלישי שהוכפל בו כי טוב, יום ההילולא של אדמו"ר הצמח צדק (מאה
 ועשרים שנה) ואור לי"ד ניסן.
 אביע איחולי וברכותי לחג הפסח כשר ושמח וכולי ולקיומה בעגלא דידן
 דהבטחת השם בספר דוד מלכא משיחא — בקרוב ממש ישעו לשכון כבוד בארצנו
 בגאולה האמתית והשלימה.

בכבוד ובברכת החג

/מקום החתימה/



ימי הספירה

...מ"ש בענין הלימוד במס' סוטה בימי הספירה, י"ל הטעם ע"פ המבואר בזח"ג צז, א השייכות שביניהם ומובא ג"כ בדא"ח בביאור הענין דהעומר הוא מאכל שעורים וכמו מנחת סוטה.

מה שהעיר במספר הדפים שגם מס' שבועות יש לה מספר דפים מתאים למס' סוטה, הנה נמצא בספרים המנהג דלימוד מס' שבועות בימי הספירה — בספר זכרון יהודא מובא בלקוטי מהרי"ח סדר מנהגי ימי העומר בתור מנהג בעהמ"ס אמרי אש — אבל מה ששמעתי מכ"ק מו"ח אדמו"ר הוא שלומדים מס' סוטה... —

(ממכתב כ"ט אייר תשי"ד)

(* ראה "היום יום" ז' אייר. וראה שיחת ערב תגה"ש תשמ"ז. המו"ל.)



...ע"ד ענין זמן הספירה* — (כותבי הזכרונות אומרים)?! — ראה יבמות סב, ב. ובכ"מ מפורש זה בפוסקים.

כדוגמא שבבין המצרים יש גם ימי שבת ור"ח. ובנדו"ד בלאה"כ אין קשה כ"כ כבהנ"ל, ע"פ מחז"ל שהטעם על שלא נהגו כבוד זל"ז (יבמות שם) ופשיטא (ע"פ טבע בנ"א) שבימי שמחה — העדר הכבוד מועט יותר... —

(ממכתב שנת תשי"ד)

(* מענה לשאלה על "כותבי זכרונות" שאומרים שבימי הספירה אירעו כמה עניני פורעניות, והלא יש בהם שבתות וימי ר"ח. המו"ל.)



...ביאורו דל"ג בעומר שזהו תלוי במלחמת בר כוכבא וכו' הנה זהו היפך הש"ס, אף שנמצא בספרי המשכילים...

(ממכתב כ"א אייר, תשי"ד)



...ולהודעתו אשר ביום ג' אייר נמלאו לו שלש שנים לבנם יצחק שי', הנה יה"ר מהשי"ת שהוא זוגתו שיחיו יגדלוהו לתורה ולחופה ולמעשים טובים מתוך בריאות הנכונה ומנוחת הנפש והגוף...

במה שכתב אודות עשיית התספורת. הנה כבר כתבתי דעתי בזה. שאף שע"פ תורת הנגלה יש להתיר ועוד יותר ע"פ המבואר בשערי תשובה לאו"ח סי' תקל"א. הנה בכ"ז נשען על מנהג ישראל לעשות במירון תספורת-תינוקות-בל"ג בעומר וכמובא בכ"מ, והרי פשיטא שכל אלו שמסתפרים אז לא כולם נולדו ביום זה במכוון, ובכ"ז מגלגלין ענין זה ליום זכאי, ויש לבארו ע"פ המובא בכתבי האריז"ל ובפע"ח וכו', על אודות השייכות דנטילת שערות דוקא עם ימי הספירה, שמזה גופא מובן ההידור בתספורת בל"ג בעומר (וצ"ע קצת מהמובא באיזהו מקומן שהאריז"ל לא ה' מסתפר אפילו בל"ג בעומר) לכן נראה לי שהתספורת תעשה בל"ג בעומר ויהי בשעה טובה ומוצלחת.

(ממכתב כ"א אייר תשי"ד)

(¹) ראה לקו"ש ח"ז ע' 349. המו"ל.



...כותב אודות הסברא לסדר החתונה ביום ה' אור ליום ו' ל"ג בעומר.

והנה בכלל טוב יותר אם אפשרי שהחתונה תהי' באסרו חג דשבועות או בהימים שאחריי עד חצי חדש הראשון דסיון. ואם מאיזה טעם רוצה בדוקא בל"ג בעומר, אזי מפני החילוקי דיעות שיש בזה כמבואר באחרונים, יש לעשותה ביום ו' אבל לא בליל אור ליום ו'...

(ממכתב ד' ניסן, תשי"ד)



. . . למש"כ מאז ע"ד קביעות יום חה"ש, לפי המבואר בפ' אמור" ושרק הקרבת מנחה חדשה תלויה בספירה ובמילא כלפי ספירה, שבמקום ההקרבה וכו', משא"כ קביעות היו"ט (דחה"ש) וכו'.

לפענ"ד א) מ"ע דהספירה — היינו מש"כ וספרתם לכם, ופירושו ציווי לכאור"א בפ"ע ובכל מקום שהוא נמצא, מ"ע דספה"ע בפ"ע. ב) במ"ע זו בזה"ב — שווה ממש יחיד הנמצא בירושלים ליחיד הנמצא בקצה השמים. ג) הספירה הזו היא ואך היא הקובעת מתי יהי חג השבועות (שכן שמו ברוב המקומות), וזמן זה גרמי (והסיבה להמסובב — הכולל): הקרבת מנחה חדשה, קרבנות, איסור מלאכה בכל מושבותיכם לדורותיכם. ד) פשיטא שאין לומר שהתורה ציוותה שבאם יעבור קו התאריך במשך מ"ט ימים אלה ממזרח למערב או ממערב למזרח — ידלג מספר א' או יכפילו. ה) לפענ"ד פשיטא ג"כ שאין לומר שהתורה ציוותה שפלוני שיעבור קו התאריך יקיים מצות ספ"ע מ"ח ימים ולמחרתו יחוג חה"ש, או שימנה מ"ט ימים — יפסיק יום אחד ואח"כ יחוג חה"ש, ועוד.

(ממכתב ימי הסליחות תשד"מ)

* ראה גם לקו"ש ח"ג ע' 995 ואילך. ח"ז ע' 285 ואילך. ח"יב ס"ע 168 ואילך. ח"ז ס"ע 466 ואילך. המו"ל.



שמיני

...ח"ד* בתחלתה: גמל הוא קליפת נוגה. — עיין מאורי אור מע' חזיר שהוא ק"נ (ולכן רק חזיר עתיד להחזירו לנו, ולא גמל שפן וארנבת. והוא יחיד בסימנים שלו, משא"כ גמל דשווה לשפן וארנבת. ובפ' ראה בא בכתוב בפ"ע). — ומה דהשמיט גמלים י"ל: א) ע"פ פשט דשלוחי יעקב רכבו על גמלים — וכמרו"ל ב"ר (פ"ס יד) עה"פ ותרכבנה על הגמלים — ולכן לא הוצרך להזכירם. ובכ"ז הזכיר עבד — כי הרי השליח יכול להיות בנו וכיו"ב.

ב) ע"פ דרש — ומרו"ל בב"ר שגמל רומז לסימן טומאה שלו על עשו שהוא טמא — ויעקב טהור. ולכן לא הזכירו. (יומתק יותר ע"פ המבואר בתורה אור לרבנו הזקן ר"פ וישלח דיעקב חשב אשר עשו כבר נתברר. עיי"ש).

(ממכתב כ"ה תמוז תשט"ו)

* ס' נתיב ישר. המו"ל.

תזריע

בהמשך . . . למה שאמרתי לכת"ר שי' בע"פ בנוגע להסיפור מהמגיד מוהר"י מקאזניץ זצ"ל, שמסופר שם ששאל על שם מלאך הממונה על ההריון ונמצא עד"ז בספר ישן של קבלה.

הנה בנוסח זה צע"ג, כי מפורש הוא בש"ס (גדה טז, ב) ובזהר ח"א (צא, ב) אשר לילה שמו והוא מהפסוק המובא ג"כ בהסיפור ולילה אמר הורה גבר, ועתה נראה לי אשר אגב שיגרא דלישנא דש"ס בא נוסח הנ"ל וצ"ל שם המסוגל או השייך להריון, כי תכ"ה הוא שם השמיני [מ]שמות הידועים היוצאין[ם] משלשת הכתובים ויסע ויבא ויט (בשלח יד, יט-כא) ונרמז ג"כ בכמה פסוקים וכמובא בספרי הקבלה ונקבצו בקהלת יעקב מערכת כה"ת ומערכת תכ"ה, אשר ע"פ נוסח זה הרי אף שנשאר עדיין בצ"ע מענה בנו של בעל קצוה"ח שאמר ששייך להכתוב ולילה אמר הורה גבר, אבל מובן עכ"פ מה שאמר המגיד מקאזניץ זצ"ל שהוא ס"ת מהכתוב הנך הרה ויולדת, וכדאי' בספר רגל ישרה אשר השם תכ"ה מסוגל לפקידת עקרות להריון ונרמז בכתוב הנך הרה ויולדת.

בברכה.

(ממכתב כ"ב כסלו, תשי"ג)



... ומה שהעיר בענין המלאך הממונה על הריון דבגמרא איתא דלילה שמו, ובשם המגיד מקאזניץ שזהו שם תכ"ה, ומפרש שזהו ע"פ דעת תוס' הרא"ש בגדה ט"ז ע"ב דהקב"ה נותן לאשה הריון ואח"כ מתעסק בה המלאך.

הנה לכאורה אם רוצה לחלק ולפרש דהשם תכ"ה אינו מלאך אלא קאי על הקב"ה בעצמו מבלי התלבשות במלאך, הרי גם אליבא דתוס' יש לומר כן, כי פשיטא אשר כל דבר ודבר בא מהקב"ה, ובמילא יש לזה שייכות מאיזה שם, אף שאח"כ נמסר למלאך...

(ממכתב ז' אדר, תשי"ג)



נודמן לידי ספר זכותא דאברהם מהרב ארי' מרדכי רבינוביץ — ירושלים תשי"א — ומצאתי שם בעמוד כ"ט, סיפור המעשה מהרב המגיד דקאזניץ אודות מלאך הממונה על הריון, שכתב כת"ר שי' מאז, ובאשר אין שמחה כהתרת הספיקות,

הנני מעתיק בזה לשונו בהנוגע למה שהי' קשה לי בהסיפור, וע"פ נוסחא זו מיושב הצ"ע שלי.

... ואמר לו המגיד הקדוש כי המלאך הממונה על הריון בגימט' ע"ה יאמר לי מעכ"ת אי' נרמז דבר זה. והשיב הרב מפדהייץ להמגיד הקדוש שמבואר בג' נדה ט"ז ע"ב דמלאך הממונה על הריון לילה שמו שנאמר — איוב ג — והלילה אמר הורה גבר ובגימט' של לילה הוא ע"ה — והשיב המגיד הקדוש יפה אמר כבודו אבל הוא במקום חשך אני אגיד לו ממקום אור ולא חשך, בפ' לך כתוב שהמלאך אמר להגר "הנך" הרה וילדה בן, "הנך" בגימט' ע"ה וכיון שהנך בגימט' ע"ה, ע"כ יפקד האיש בבן זכר.

(ממכתב כ"ט אייר, תשי"ג)



במענה על מכתבו, הנה יהי רצון שימולא ההריון של זוגתו תחי' כראוי ותהי' הלידה בעתה ובזמנה בנקל, ומהנכון שבאם לא יהי' בזה בליטות שישתדל בפתחת הארון בימי הקריאה, והשית' יזכהו לבשר טוב בזה, וימסור לזוגתו תחי' שתהי' חזקה בבטחונה בהשית' שהי' הכל בעתו ובזמנו בנקל, ותוסיף על מה שהיא נותנת לצדקה עד עתה לפני הדלקת נרות לצדקת רמבעה"ן עוד ח"י פענעס ככל פעם ופעם...

(ממכתב כ"ז ניסן, תשי"ב)

(* ראה לקו"ש ח"ז ע' 470. המו"ל.)



במענה על מכתבה מר"ח סיון, בו מודיעה בשו"ט אשר נכנסה בחדש השני להריונה לפע"ע, ובטח כפי שדברתי עם אבי' שי' כשהי' כאן, הנה כפי האפשרי אינה מפרסמת עד"ו, וכלשון כ"ק מו"ח אדמו"ר, עד שתכנס לחדש החמישי, והצעת: א) בטח תמלא כפי הוראת הרופאים — שביקרה אצלם, ושיודעים אותה מכבר — בעניני אכילה ושת', טרחה יתירה וכו', ב) יבדקו כל המזוזות בבתים ויחליפו האינן כשרות בכשרות, ג) תחזיק במנהג הטוב של בנות ישראל להפריש צדקה לקופת רבי מאיר בעל הנס — רמבעה"ן — לפני הדלקת נרות בעש"ק וערב יו"ט, ד) בעלה הרב

ש' יתחזק לשמור השיעור תהלים בכל יום (כפי שנחלק לימי החדש) לכל הפחות עד אחר הלידה בשעה טובה ומוצלחת, וכן בק"ש שעל המטה לפני ברכת המפיל יאמר הקאפיטל תהלים: למנצח יענך וכו', ואחר שיגמרנו יאמר עוד הפעם הפסוק יענך וכו' ויעלה במחשבתו אשר כל אותן הכוונות שצריכים, בעת מעשה זו, לכוון יה"ר כאילו כיוונם, והש"ית יתן ויהי' הריון שלה בנקל ויוגמר בעתו ובזמנו ותלד ולד זהו"ק כשורה בעתה ובנקל.

בברכה.

(ממכתב י"ד סיון, תשי"ב)



... בנוגע לשאלתו, אם נוהגין להעמיד ב' כסאות בברית מילה, הנה ז"ל הס' מנהגים „כתר שם טוב“, ע' תקע"ד סקל"א: המנהג בא"י וסת"מ ואמשטרדם ובכל ערי המערב להכין ב' כסאות, הא' עבור אליהו, והב' להסנדק, ומשימים אותם זו מצד זו, בלונדון מכינים כסא אחד לשניהם ע"כ. ובספר „דרכי חיים ושלום“ (אוסף מנהגי מונקאטש) סתתקי"ט כתב וז"ל: הא דמבואר בדרך פקודיך (במצות מילה אות י"ג) שהכסא יהי' חלוק ונראה כשתים אחד לאל"י הנביא ואחד לסנדק (ועיין ג"כ ברוקח סי' קי"ג) רבינו לא הקפיד על זה רק שהיתה רחבה. ע"כ. איברא, דבזח"א צג, א משמע קצת דצריך ב' כסאות מדכתב כרסייא אחרא. והנה כיצד מנהגנו לא שמעתי ברור, אבל כמדומה קרוב לודאי שכשהייתי נוכח בברית מילה שהי' כ"ק מו"ח אדמו"ר הכ"מ סנדק (בורשא) לא הי' אלא כסא אחד.

(ממכתב כ"ב טבת, ה'תשי"א)



זה מזמן שקבלתי מכתבו ומפני רוב הטרדות לא הי' זמני בידי לענות עליו כדבעי, ואף שגם עתה אין הזמן גרמא להאריך, אבוא עכ"פ בקצרה:

מעיר במכ' במ"ש הבית יוסף בסי' רס"ב ד"ה גרסינן בשם הריטב"א בשם רבו (הרא"ה) דביומא דעיבא הנה מי שאינו רוצה לסמוך על הענין דשומר פתאים הי' הרשות בידו לדחות מילה בזמנה ושפיר עביד, ומקשה דלמה לא פסק דיעה זו בשו"ע שלו, ובפרט שהוא ענין של פקוח נפש, ונשאר בצ"ע.

והנה לדידי, אין הצעת הקושיא שלו נכונה, כי אין להקשות על מה שלא פסק או הביא לדעת יחיד בשולחנו, כיון שכל הראשונים דעתם נגד הריטב"א (מדלא הביאו בספריהם הענין דיומא דעיבא ויומא דשותא) ומהם הרי"ף והרמב"ם והרא"ש שהם עמודי הוראות הב"י, ומהם מוכח דפליגי על הריטב"א, רבינו ירוחם, והר"י מנוח שהוכחו שם בהב"י, ואת"ל דאכתי קשה למה לא פסקו הראשונים הנ"ל דאסור למול ביומא דעיבא הנה י"ל בפשטות דנקטו כמסקנת הגמרא דשומר פתאים ה', ויש להביא רא"י ג"כ מיבמות (דף עא, ב) דהוי לי' לרב פפא לשנוי' שם, הכא במאי עסקינן שהי' יומא דעיבא בשעת עשי' ואח"כ נתפזרו העבים (אלא שזה ק"ק גם לרי"י, כמובן), וטעם בעל הסוגיא גופא — י"ל משום דחשש רחוק הוא שיומא דעיבא יזיק הנמול שהוא במטה בבית, וע"ד שכ' הצמח צדק בפסקי דינים ליו"ד סי' רס"ג, ואף היודע מהחשש דיומא דעיבא בכ"ז גם בו שייד ההיתר, דכיון דדשו בו רבים שומר פתאים ד', וכמשמעות פשטות הסוגיא ביבמות יב, ב, וסוגיא דידן גופא, ולא עוד אלא דאפי' להריטב"א הנה רק הרשות בידו לדחות כו' דמשמע מזה גופא דהרשות בידו ג"כ לסמוך על שומר פתאים כו', — מלבד הנ"ל הנה יעויין בכ"ז בשו"ת חיים שאל ח"א סנ"ט, צ"צ שו"ת אבה"ע סוף סי' י"א, שדי חמד אסיפת דינים מערכת מילה סי' ב' סע"ק י"ג, ועיין שם ג"כ דפלוגת הריטב"א וכו' דהוא לשיטתם דהפלוגתא דג' נשים משמשות במוך, אשר השמיטו זה הפוסקים הנ"ל...

(ממכתב כ' תמוז, תשי"ב)



...בסוף הספרי' בפי' מרז"ל האידנא דדשו בה רבים ושואל בצדק באיזה אופן בא המצב דדשו בה רבים, ורוצה לבאר שהי' זה בזמן הגזירה על מצות מילה ולא הי' בידם להמתין ליום בהיר כי דוקא אז השגיוחו עליהם יותר ולכן עשו זה דוקא ביומא דעיבא היינו בזמן שלא הורגלו לעשות ברית מילה. אבל קשה לקבל את זה דכיון שסכנה יש בדבר איך מלו את בניהם ומגופא דעובדא ג"כ רא"י להיפך שהרי בהענין דדור המדבר הרי לאחר שידעו מהגזירה דארבעים שנה יהיו כמדובר ובמילא יהיו ענני הכבוד מ' שנה ולא תנשב רוח צפונית — ובכ"ז לא מלו את הבנים ועאכו"כ בגזירה דגזירה עבידא דבטלה שלא הי' להם למול את בניהם ולסכנם. ומה שנראה לי לומר בזה שהוא ע"ד פירוש התוספת שבוה מבוארת קושיא כעין זו ואולי עוד יותר אי מובנת דאותיות מנצפ"ן שכחום (מגילה ב"ב) שהי' זה לאחר ששרף אמון את התורה ועד"ז יש לפרש בנדון דידן אשר דשו בה רבים הי' זה בבבל אשר בקעה

היתה בכמה ענינים וכשירד רב לשם וכן שאר האמוראים מצא המצב דדשו בה וה"ה בהנוגע להקות דם ביום ששי (שבת קכט, ע"ב) ועיין ג"כ באגרת רב שרירא גאון בהמצב בבבל קודם ירידת רב לשם.

(ממכתב כ"ט אייר, תשי"ד)



... ידוע המובא באחרונים ומאריך בזה הגאון הרוגוצבי אשר במצות מילה ישנם שלשה ענינים, א) שצריך למול, ב) שלא להיות ערל, ג) להיות נמול, ומובאים בזה כמה נפ"מ וחילוקים.

וי"ל הענין בעבודה בקיצור ע"פ המבואר בתורת החסידות, שפשיטא שצ"ל ענין דסור מרע, היינו שלא להיות ערל, וצריך להיות ג"כ הענין שלהיות נמול, היינו הענין דועשה טוב, והעולה על כולנה ע"פ מה שסיפר כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע בשם נשיאינו הק' זי"ע אַז אַ חסיד האַלט ניט פון בדרך ממילא, וכל דבר צ"ל ביגיעה ועל ידי עבודה וזהו שצ"ל ג"כ פעולת המילה.

והשי"ת יזכה את כאו"א מאתנו בכל עניניו ועשיותיו למלאות שלשת הדברים סו"מ ועשה טוב ולהיות עובד ה' לשון הווה.

(ממכתב ד' מ"ח, תשי"ג)

* ראה לקו"ש ח"ג ע' 759 ואילך. המו"ל.



שמחתי להוודע מהבשורה טובה אשר נולד לו בן למזל טוב.

והנני שולח בזה ברכתי שיכניסוהו לבריתו של אברהם אבינו בעתו ובזמנו ויגדלוהו לתורה לחופה ולמעשים טובים מתוך הרחבה בגשמיות וברוחניות.

ומצוה שקבלו עליהם בשמחה תמשיך שמחה במעונו, ולהעיר ממרז"ל (כתובות ה, ב) ומש"כ ע"ז באות חו"ש סרס"ה סקכ"ז וכ"ט. ועייג"כ מו"ק (ט, א) שאחים שנהנו כו'. ובשו"ע לאדה"ז מהד"ב סוס"ד: תחילת כניסת כו' במצות מילה — ולפי שהוא

תחילת צ"ל בשמחה דוקא שלא יהי' מודעה רבא. גם כקרבן (זח"א צה, רע"א) שצ"ל לרצונכם דוקא.

בברכת מזל טוב מזל טוב.

(ממכתב ג' אדר ראשון, התשי"א)



... אין מדרש' ווערט דערציילט, אז בא די חז"ל האטן געפרעגט, אויב השי"ת וויל אז בא אידן זאל זיין דער ענין פון מילה, איז פארוואס האט ער עם בא'לד ניט באשאפן א מהול, און די חז"ל האבן געענטפערט, אז פילע זאכן אין דער וועלט זיינען געמאכט געווארן איז אזא אופן אז מען זאל זיי דארפן מתקן זיין, און דאס איז דער ציעל פון דעם מענשן, אז ער זאל דאס מתקן זיין אין דער בריאה, זעלבסטפארשטענדליך אז השי"ת דארף ח"ו ניט אנקומען צו דעם מענטשן, ווארום מלמעלה איז פראן די מעגליכקייט אז עס זאל קומען גלייך א דבר מתוקן, נאר השי"ת האט געוואלט לזכות את ישראל, אז יעדער זאך פון בני חיי ומזוני וואס ער ב"ה גיט אידן, זאל דאס זיין ניט נאר א מתנה נאר אויך פארדינטע, און דערפאר האט ער ברוך הוא איבערגעלאזט א ארט און מעגליכקייט אז א איד זאל טאן די שליחות פון הקב"ה, און במילא וועלן אלע גוטע זאכן וואס ער וועט באקומען דערנאך ניט זיין קיין נהמא דכסופא, נאר פארדינטע דורך דער עבודת האדם להשי"ת, און וואס מער גוטס השי"ת גיט א אידן, איז דאס אליין א ראי' און א באווייז, אז דער איד דארף מוסיף זיין אין דער עבודה וואס עס פאדערט זיך פון עם. דאס איז אויך איינע פון די טעמים פארוואס „רבי מכבד עשירים, ווייל וואס א עשיר גיט פון זיין געלט אויף צדקה צו אנשים פרטים אדער מוסדות, איז באמת האט השי"ת וועלכער איז הזן את העולם כולו בטובו האט דאך געקענט געבן ההשפעה דירעקט צו די אנשים פרטים אדער מוסדות, עס איז מער ניט וואס ער מאכט דעם עשיר פאר א שליח אז ער דער עשיר זאל געבען זיי זייער חלק וועלכער ליגט בא עם, און דאס איז נאך מחסדי השי"ת וועלכער גיט א אידן נאך א מעגליכקייט צו ווייזן זיין עבודה צו טאן צדקה מיט דעם געלט וואס ליגט בא עם, וואס באמת איז דאס גאר שייך צו אנדערע, אבער גלייכצייטיג ווייזט דאס אויך, אז הקב"ה געטרויט עם דעם עשיר אז ער וועט אוועקגעבן יענעם חלק, האטש דער יצר הרע קען עם איינריידן אז דאס איז גאר זיינע, און פון דעסטוועגן גיט ער דאס אוועק דעם

אַרימאַן אַדער דעם מוסד, וואָס דאָס איז צייטענווייז אַ שווערער נסיון, און דערפאַר
איז רבי מכבד עשירים, וואָס מלמעלה איז מען מנסה דעם עשיר מיט דעם שווערן
נסיון פון עשירות, און אויך ווייל — לפום גמלא שיחנא, וואָס ער האָט ביכולת צו
ביישטיין דעם נסיון, דערפאַר ווען ער איז עומד בנסיון, איז נוסף אויף דעם שכר פון
מצות הצדקה, האָט ער דער עשיר נאָך אַ צוגאַב שכר, עשר בשביל שתתעשר, אַז
דורך דעם געבן צדקה, איז ניט נאָר וואָס עס פעלט ניט דאָס וואָס ער האָט
אוועקגעגעבן, נאָר דאָס איז ממשיך נאָך אַ תוספת עשירות אויף דעם וואָס ער האָט
געהאַט ביז יעצט.

(ממכתב ג' מיח, תשי"ג)



מצורע

במענהי על שאלתו: אם הרופאים אומרים שסכנה לאשה שתתעבר אם מותר לה לשמש במוך וכיו"ב:

כבר שקו"ט בזה ראשונים ואחרונים, ונשיאינו מתירים, יעויין שו"ת צ"צ חאה"ע ספ"ט, כן ישנה בכתובים תשובה עד"ז מבנו אדמו"ר מהרי"נ, וכן שמעתי מספרים שהורה כן למעשה כ"ק מו"ח אדמו"ר (ודלא כחור"ד חלק מרבני אונגארן)...
(ממכתב כ"ח תשרי, חשי"ב)

* ראה גם לקו"ש ח"ב ע' 179 ואילך. חי"ז ע' 471. חכ"ב ע' 300. המו"ל.



...ומה ששואל באשה שסכנה לה שתתעבר אם מותרת האשה לעשות תחבולות בזהי — יש אופנים שהתירו חז"ל בשעת תשמיש או לאחר זה וראה שו"ת צמח צדק אה"ע סי' פט שמתיר ודלא כמחמירים גם בזה (הובא בשד"ח אס"ד אישות א'. ובפאת שם). ועליו לפנות אל רב בעל הוראה היודע איך נוהגים בזה במדינתו ויבאר לו האופנים שיודע, והוא — הרב יודיעו הדין...

(ממכתב י"ט סיון ה'ש"ח)

* ראה תוס' יבמות יב, ב. וקשה להתיר עפ"משיכ בשו"ת צפנת פענח ח"א ספ"ט לעשות כ"ס דחוק שלא יהי' אויר בינו לגיד, דע"פ נדה (כב, א) אין שם זרע ע"ז. — כן מה שהובא בשד"ח פאת שם מהגרש"א מברעזאן להתיר גומע — ל"מ כן בצ"צ. שוב מצאתי שו"ת הרש"מ (ח"א סני"ח) ושם מדבר בגומע על האם. ודעתו כהצ"צ להתיר ודלא כחת"ס רעק"א שו"ת אמרי אש חיר"ד סיס"ח בנין ציון ח"א קלו, נדרי זריזין בכנוי נדרים לסי' רט"ז.



...בהנוגע לפסק דין הצמח צדק שאם לפ"ד הרופא סכנה להאשה מותר לשמש
במוך, הנה מובן שאין הוא צריך להסכמתי. וכיון שדעת הרופא הוא כנ"ל היינו
שמזיק לבריאותה, מותר לעשות כזה. ומה שכותב שקנה איזה מכשירים לזה, וכותב
השם באנגלית הנה כאן אין ידוע מהותו, והנקודה בזה היא, שאין צריך לשנות דבר
להבעל. ובמילא אם זהו ענין של כיסוי וכיו"ב אין להלבישו ח"ו על האבר אלא
להכניסו ברחם...

(ממכתב ט"ז מ"ח, חש"ט"ו)



...בנוגע לשאלתו בענין בחינת הזרע, הנה עושין הבחינה באופן שלוקחין הזרע
מהרחם אחר התשמיש בתכיפות האפשריית, ומביאים אותו בהקדם האפשרי למקום
שבוחנים אותו — וסמוכין להיתר זה עפ"י שו"ת הצ"צ חאה"ע ספ"ט, שמתיר לשמש
במוך במקום כו' וכש"כ באופן הנ"ל. ודלא כמחמירים בזה (הובאו בשד"ח אסיפת
דינים מע' אישות ס"א. ובפאת שם). ובטח ישאל תחילה את הרופא איך לשמור על
הזרע באופן שיהי' ראוי לבחינה...

(ממכתב כ"ח מנ"א הי"ח)



במענה על מכתבו מיום ב':

כמובן אופן היותר טוב מצד ההלכה הוא שיקחו הזרע לאחרי התשמיש מהאשה
אלא שצריך להיות בסמיכת זמן, ובודאי יורה הרופא איך לעשות זה. וכבר עשו
אנאליז באופן כזה והצליח.

הגאון מראגאצאב, אף שבכלל הוא מחמיר בענינים אלו, מתיר בשו"ת שלו
(צפנת פענח ח"א ספ"ט) ג"כ באופן דיעשה כים דחוק מאד על האבר דלא יהי' כלל
אזיר בין הכיס לאבר, ואז נשאר הזרע בכיס...

(ממכתב ז' מנ"א, הי"ח)



...מ"ש אודות האברך . . שדוחה הענין של בדיקתו הוא מפני השאלה שיש בדבר, הנה נודעת בזה הוראת כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע אַז צוליב אַז אַךְ כדאי למסור נפשו, אלא שבבחינות אלו גופא ישנם כמה ענינים ואופנים ומובן שכדאי להתחיל בהאופן שהחשש ע"פ הדין הוא במיעוטו. והשית' יצליחו לבשר טוב בכל הנ"ל ובקרוב...

(ממכתב יו"ד סיון, תשי"ד)



...ומ"ש אודות הענין הידוע ותקונו, הנה בזמננו זה יש להסיח דעת מזה עד לאחר החתונה בשעה טובה ומוצלחת וכמובן ג"כ משו"ת אדמו"ר הצמח צדק נדפסה בשער המילואים חלק ב' סי' ס"ב, אשר המחשבה אפילו בהתיקון של הדבר עלולה ח"ו וכו', וכן לא ירבה בסיגופים ותעניות כמבואר באגרת התשובה לרבנו הזקן ובכגון דא הפירוש שלא ירבה, שלא יעסוק בזה כיון שמחליש צלילות המחשבה ויכולת העיון בלימוד התורה ובמילא ה"ז ריבוי רב מכפי יכולתו. ותמורת תעניות אלו יהיו התעניות המבוארים בפתגם כ"ק אדמו"ר מוהר"ש (ספר התולדות עמוד ע"ב יעו"ש), וכן ירבה באותיות התורה והתפלה, ומה טוב גם בדבור אם הוא בלא בליטות, וישפיע על הנוער לקרב לבן לאבינו שבשמים. ומובן שכל הנ"ל מההכרח הוא שיעשה מתוך שמחה, ולפלא גדול שמרבה בכתבתו בהתאוננות על מצבו ואינו מזכיר ע"ד שיעוריו בתורת הנגלה ותורת החסידות בשופי, וכן מפעולותיו במסגרת צעירי אגודת חב"ד...

(ממכתב י"ג אלול, תשט"ו)



...ומה ששואל אם נהגו נשים דידן בהמובא בב"ח טור יו"ד סי' קפ"ח שלא לילך בימי לבונן במרחץ. לא שמעתי שתנהגנה כן. — הדעות בזה בדרת"ש סקפ"ח סק"ט. ועייג"כ שו"ת מהרש"ם ח"ב ס"מ. שו"ת מהר"ש ענגיל ח"ו סצ"ז.

(ממכתב כ"א שבט, תשט"ו)



...בנוגע להערות בלקו"ת פ' שלח ד"ה ענין הנסכים (דף מ"ב ע"ב) וז"ל וכן לנידה וזבה טהרתם במים חיים דוקא. ושואל שהרי הוא נגד הדין, אשר נידה וזבה אין צריכות למים חיים*, ומזכיר שנמצא זה ברש"י באיזה מקום, אלא שאינו זוכר מקומו הנכון.

בטח כוונתו לרש"י שבת דף ס"ה ע"ב ויעיין שם בתוס'. ומה שכתב בלקו"ת הוא עפ"י מה שכתב בזוהר חלק ג' דף צ"ז ע"ב, וז"ל: וספרתם לכם כו' לכם דייקא, כד"א וספרה לה שבעת ימים, לה לעצמה, אוף הכי לכם לעצמכם, ולמה, בגין לאתדכאה במים, התם וספרה לה שבעת ימים, הכא שבע שבתות כו' לאתדכאה במים דההוא נהר דנגיד ונפיק ואיקרי מים חיים כו' כמה דאתתא דכיא דילה בלילא כו' עכ"ל, אשר וספרה לה הוא בנידה ומדייק בזוהר ואיקרי מים חיים. דלכאורה מה נפ"מ כאן. וראה בהרמ"ז שם מעלת מ"ח ומדריגתו. וראה ג"כ תיקוני זוהר תיקון י"ט, קרוב לתחילתו.

(ממכתב כי"ח מני"א. ה'שי"ח)

* ראה לקו"ש חכ"ב ע' 305. המו"ל.



...במ"ש זה מכבר בענין המאורע של הטבילה במקוה אשר ראה אח"כ שהמים לא הגיעו להנקב המחבר שע"י נעשית ההשקה, הנה קרוב לודאי שקודם לזה הי' פ"א עכ"פ חבור והשקה, כי לא יאומן אשר בשעה שמילאו את המקוה לא השגיהו ע"ז שיהי' נקב זה מכוסה במים, וידוע שאחר שהי' השקה אפילו לרגע, הרי לדעת כמה וכמה אחרונים אין להחמיר כלל והמקוה כשרה היא אפילו לכתחלה, ובכמה תשובות ובהם החתם סופר, שהי' זמן שלכתחלה תיקנו המקואות באופן כזה שישקום פ"א ואח"כ לטבול בהם, ונוסף ע"ז היו משתמשים במקוה זו להכשיר — ע"י השקה אליו — מקוה של מים שאובים אחרת. מנהגנו ידוע הוא ע"פ המקוה שהיתה בראסטאו, שרצו שתהי' ההשקה כל משך זמן הטבילה, אבל בכל אופן אין זה ענין של עיקר הדין וכו'...

(ממכתב ו' אייר. תשי"ב)



קבלתי הגאלים הערות על המאירי (כנראה למס' מקואות) ואף שאין הזמן גרמא לעיין בזה כדבעי ובפרט שאין אצלי ספר המאירי על מקואות ונדה הנה לחביבותא דמילתא ומפני כבודו עברתי בהם עכ"פ כפי רשיון הזמן ואסתפק בשתי הערות:

א) בתחלתו במה שהעיר על המאירי פ"ב משנה א', הנה לדידי צ"ע בהערותו. דהנה בכלל שני ענינים במקוה: איך שצ"ל הטבילה שיטבול כל גופו בב"א, ובהא כולי עלמא לא פליגי שזהו מן התורה. ב) בענין שיעור המקוה אם זה קבוע מ' סאה או שיש בזה חילוק מקטן לגדול ובינוני, ובזה השקו"ט בראשונים ואחרונים אם מספיק לקטן פחות מ' סאה ואם הוצרך לגדול יותר מ' סאה. ופשיטא שלאילו המתירים לגדול במ' סאה ה"ז דוקא אם טובל כל גופו בב"א. השיעור — הוא ענין במקוה, ושיתכסה כל גופו בב"א — הוא ענין בטבילה. ובמילא כשכתב במאירי לנדה ואם הוא גדול כ"כ שאין כל גופו עולה בהם או שהיו מימיו מרודדין אינו כלום, הרי בטח שבא להשמיענו שאף אם נתכסה כל גופו בב"א, אינו כלום. ולא כמ"ש כת"ר ש"י.

ובאמת י"ל שזהו דיוק מרז"ל שכל גופו עולה בהם, ולא מתכסה בהם, כי זה שהטבילה צ"ל בב"א נלמד מפסוק אחר (תו"כ ויקרא כב, ו) וכאן הדיק הוא עולה, אם כמ"ש החת"ס שמתבטל בשנים, או אם נפרש באופן אחר, אבל בכ"א אין בזה הכוונה נתכסה. גם פשיטא שכדי שהגוף יוכל להתכסות בב"א, אין צריך לזה כל שיעור, כי באם יהי' ציור המקוה מכוון לציור גוף הטובל, ורק במשהו רחבה וארוכה יותר מגוף הטובל, הרי אפשר להתכסות כל הגוף בטפה אחת של מים. ולהעיר ממה שמדקדקים באחרונים בשניו הלשונית בזה בתו"כ, בש"ס ופוסקים. שבתו"כ הלשון הוא, שכל בשרו עולה בהם וכמה הם אמה על אמה ברום שלש אמות (תו"כ ויקרא טו, טז) נמצא אתה אומר שיעור המקוה מ' סאה, היינו שהשיעור הוא אמה על אמה ברום ג' אמות. ובש"ס (עירובין ד, ע"ב) אמה על אמה ברום ג' אמות ושיערו חכמים מי מקוה מ' סאה, ובש"ע יו"ד התחלת סימן ר"א, בסדר הפוך, ארבעים סאה ושיעורו אמה על אמה ברום ג' אמות. וכבר עמד ע"ז בגולות עליות למקואות פרק א' משנה ז' פסקא א'. ועיין כל הדיעות בהנ"ל שנקבצו בספר שיעור מקוה להרב נאה מירושלים עמוד ג' ואילך.

ועוד להעיר שלדעת האומרים שלגדול די במ' סאה, הנה לכאורה הלימוד דכל גופו עולה בהם, הרי זה סימן ולא דין. ויש להאריך בזה ואכ"מ.

ב) דא"ג מ"ש, ולכאורה להמאירי שוב קשה אמאי לא חשב מקוה בהדי הנך דפי"ז דכלים.

לכאורה יש לתרץ דבמשנה דכלים הובאו אלו הענינים שגם מדרבנן אין להם שיעור לא למעלה ולא למטה. משא"כ במקוה דכדי שלא לחלק הזקיקו מ' סאה אף לקטני קטנים.

הערה בסוף:

מה שרצה לתרץ קושית שו"ת יהודה יעלה, דבש"ע יו"ד סימן ק"ך סיעף י"ב כתב שצריך להטביל ידי הכלים סתם. ובסוף הלכות טבילה מחלק דין ידות ארוכות,

ורוצה לומר דדעת השו"ע שצריך להטביל את כל היד אלא שחציצה פוסלת רק עד מקום המדה.

הנה לדעתי אא"ל כן בלשון השו"ע, דברור כתב מטביל עד מקום שעתיד לקוצצן ודין.

כפי בקשתו מוחזר פה הפרובס ועוה"פ ת"ח על מה ששלחם לי לקרות בהם ככ"פ כפי מציאות הפנאי ...

(ממכתב א' אדר, תשי"ג)



...ב' הקונ' ע"ד שאלה וחציצה קבלתים . . א) מש"כ בענין חציצה — לפלא שלא נגע בכירור עיקר הדבר, אם כשחוצץ — אין טבילה (שהרי מורחץ ילפנין לה בעירובין ד, ב. ומיושב בפשיטות הא דקרצה שפתותי). או שישנה לטבילה אלא שפסולה היא (ולכן חלוקה חציצה ברובו או במיעוטו, משא"כ בטבילה. אף שצע"ג מנ"ל לחלק כיון דמורחץ ילפנין כנ"ל).

ב) מש"כ בר"ע ה' — תמי' לי, שהרי מיעוטו המקפיד אינו חוצץ, אלא שרכנו גזרו.

ג) כן לפלא שלא זכר שו"ת הצ"צ חיו"ד סקנ"ח שכמה הל' גברתי יש ללמוד ממנה בנדו"ד ...

(ממכתב י"א ניסן תשט"ו)



...בס' שע"ט — תוספת טהרה בתחלתו. כפי" הרא"ש כאן במי גבאים ופי" בסוגית פסחים.

עיי' ברא"ש לטהרות ספ"ח שפי' דבפסחים קאי בשאובים — היפך מפירושו בהל' מקואות. וכבר העיר ע"ז בס' גולות עליות (על מס' מקואות) והניח בצע"ג. ועיי"ש שהאריך שם בכל הנקודות אודותן דן כת"ר.

שם בסופו. לעת"ל אני מטהר אתכם טהרה עולמית שלא תטמאו שנא' וזרקתי עליכם מ"ט וטהרתם. ובשע"ט שם לע"ל שיעבור רוח הטומאה מן הארץ כו'.

אבל — וזרקתי עליכם — הוא טהרת האדם (היחיד או הרבים או גם כללות בניי) ובכ"ז מציאות הרע בעולם קיימת (וגם בפועל — באו"ה, בחיות וגם בערב רב) ובמילא גם אפשריות של פועל רע (גם בכל בניי).

משא"כ ואת רה"ט אעביר מן הארץ שהוא טהרת העולם, ובלשון רז"ל מביאו הק' ליצה"ר ושוחטו (סוכה נב, א).

ואין כל חדש וכבר הי' דוגמת ב' הענינים הנ"ל: אין לו יצה"ר כי הרגו או, יותר מזה, עשה יצה"ר טוב (ירוש' סוף ברכות), ומעין זה מי שיצאו רוב שנותיו ולא חטא כו' (יומא לח, ב). משא"כ — מסירת יצרא דע"ז לאנשי כנה"ג (יומא סט, ב). ועיי"ש בחדא"ג.

ונפק"מ לענין שכר ועונש — דישנו עדיין באופן ותקופה הא', אע"פ שהקב"ה עזרו וטהרו, וכמו שתמיד הק' עוזרו דאלמלא זה אינו יכול לו.

משא"כ באופן ותקופה הב' שהם שנים שאין בהם לא זכות ולא חובה (שבת קנא, ב).

ועיי"ג"כ זח"ג קכה, א (ומתורצת עפ"ז קושיית הכס"מ ולח"מ. ברמב"ם הל' תשובה פ"ח ה"ז) השגת הראב"ד ופי' הרדב"ז ברמב"ם הל' מלכים רפ"ב. עבודת הקדש (לר"מ בן גבאי) ח"ב פל"ח. אגה"ק לרבנו הזקן סו"ס כו. ואכ"מ.

(ממכתב ימי הסליחות, תשח"י)

(¹) ראה בארוכה לעיל שיחה א' לפ' בחוקותי. המו"ל.



...וי"ל מה ששמעתי מאמור"ר הכ"מ (בתוספות מ"מ) במשנה (מקואות ספ"ז) מחט שהיא נתונה על מעלת המערה הי' מוליך ומביא במים כיון שעבר עלי' הגל טהורה*.

כי הרבה כינוים לנשמה, וע"ש מעשי' נקראת ומעקרי תכלית ירידתה הוא לחבר התחתון ביותר בעליון ביותר (שלכן נשתנה יצירת גוף האדם כו' וכמ"ש בדרושי דא"ח ד"ה זה — בתו"א ועוד) וזהו פעולת מחט שהוא התופר ומחבר שיהי' הגילוי למטה כמו למעלה (עיי' לקו"ת סד"ה ויקח קרח) ואיך תבוא לידי מדריגה זו, שהיא גבוהה יותר מקודם שירדה לעוה"ז, הוא ע"י הטבילה במים רבים שהם בפרט הטרדות דזמן הגלות (נת' בארוכה בד"ה מים רבים תו"א פ' נח, בלקו"ת לג"פ שם ועוד) ואף שירידה גדולה היא — בירא עמיקתא, מערה, בכ"ז הוא צורך עלי', מעלת

(²) ראה גם, הדרן' על סדר הלימוד ליארצייט (סה"ש תשמ"ט ח"ב ע' 704 ואילך). המו"ל.

המערה, ואופן הטבילה הוא מוליך ומביא, רצו"ש ולא בקיומא דחד סמכא הן בעבודת התומצ' והן בעניני עוה"ז, שאז הוא הוכחה שאינו משועבד לטבעיות גופו (עדמ"ש בתו"א ביאור מים רבים דפ' תולדות פ"ד, ועייג"כ רמב"ם הל' דעות פ"א-ב ובנ"כ) כיון שעבר עלי' הגל (מל' כל משברייך וגלייך עלי עברו, ועייג"כ יבמות קכא, א) טהורה — ועדמשנת' גודל ערך מדרי' הטהרה בלקו"ת ד"ה ד' לי בעוזרי ס"ה, וגם כי בהנשמה שייך ג"כ בחי' זו כו" עיי"ש.

וי"ל שבפרט הוא באלו שהלכו בגולה — גל — אחר גולה — לקתה בכפליים — וע"פ מארז"ל (ב"ר ס"פ מד) שבירר אברהם מלכיות וק"ל, ששכרם נחמה בכפליים (נת' בלקו"ת ד"ה שוש אשיש סס"ג, ד"ה נחמו רס"ט עת"ר, תער"ב, ועוד).

בברכת לאלתר לתשובה לאלתר לגאולה.

(ממכתב כ"ג טבת תש"ה)



...ולסיים בד"ת, המשך למש"כ במכתבי הקודם מה ששמעתי מאבא מארי ז"ל ובפ"י המשנה (מקואות ספ"ז) מחט שהיא נתונה כו' ע"פ דא"ח.

אפ"ל, לפענ"ד, פי' בבא הקודמת בעבודה וע"פ יסודי דא"ח, (ויש להעיר בה: א) „יורד וטובל" מיותר ב) חבילי עצים וחבילי קנים מ"ל לאשמועינן תרווייהו ג) חבילי וחבילי מיותר).

וי"ל בקיצור: מי מקוה היינו דבר המטהר ובכלל הוא ענין התבוננות הראוי, וכמ"ש הרמב"ם סוף הלכות מקואות, הטבילה מן הטומאות מכלל החוקים הוא, ואעפ"כ רמז יש בדבר . . . הביא נפשו במי הדעת כו', טבילה אותיות הביטול היינו הביטול הבא כתוצאה מההתבוננות „הככן" שלה, יעוין בסידור סד"ה כונת המקוה, וצ"ל מים שכל גופו עולה בהם, וגם במעין כן הוא הדין, כי באם לאו אם חלק מגופו לא נכסה בהם, ה"ו הוכחה שאין הביטול ביטול אמיתי.

הנה מקוה שמימיו מרודדין, היינו שהמים יש בהם כשעור, ובכ"ז אין כל גופו מתכסה בהם ובפרט הוא אם יטבול רגליו ראשו מגולה או להיפך, או — בטובל מושכב — צדו הימיני מכוסה והשמאלי נשאר מגולה, או להיפך.

כי בכלל באדם ב' עבודות: תלמוד ומעשה. ויש לך אדם המבין בשכלו הטוב לפניו, אבל אינו יכול להעמיד ע"ע לנצח תאותו בעש"י בפועל, או להיפך — המצונן בטבע אבל חפשי בדעות, וכן יש מי שתקל עליו העבודה דעשה טוב ימין מקרבת וא"י לעמוד בנסיון דסו"מ שמאל דוחה או להיפך — ע"ד שבמ"ת לא רצו בני ישמעאל לקבל לא תנאף ובני עשו — לא תרצח — וכיון שבההתבוננות מצ"ע אין חסרון, שהרי המים יש בהם כשעור, ובכ"ז אין כל גופו נכסה, שאינו בטל, עכצ"ל שחסר אצלו ענין הקבלת עול, ולכן לא מיבעיא (ר"ש. רא"ש) דע"י אבנים (דומם, לא

גבה לבי גוי' שויתי ודוממתי קב"ע) שיניח במים (יערב בההתכוננות) יכול לטבול וליטהר, אלא שנטהר אפילו ע"י נתינת חבילי עצים — צימח, מדות, הקדמת עבודת האהוי"ר לאלקות, אלא שצ"ל חבילי דוקא, כי במדה אחת לא ינצח את היצה"ר, וצ"ל ונאספו שאר כל העדרים (כשנ"ת בלקו"ת ב"י וידעת בתחלתו) —

עוד זאת כיון שהמוח שליט על הלב וההתכוננות שבמוחו לא הועילה, צ"ל דוקא כובש עליהם אבנים (ר"ש. רע"ב) על האהוי"ר, לערב בהמדות קב"ע, כי באם לאו יטה השכל אותם ג"כ ע"פ דרכו.

— ועפ"ז יומתק תיבת „כובש" שבמשנה, כי הכבישה ג"כ עיקר היא.

ולא שהתנא משמיענו עצה טובה בעלמא איך יתנהג כדי שיתפחו מים. וק"ל —

והנה ב' אופנים במדות הן מצד מקורם: א) ע"י התכוננות בסוכ"ע, עלדאת"כ ב) ע"י התכוננות בממכ"ע, עלדאת"ג

הן מצד מהותם: א) ע"ד מדות דתהו ב) ע"ד מדות דתקון

וזהו החילוק בין קנה (רק קנה, חלול בקרבו עיקר גדולו על המים — ראה ביאורה"ז פקודי ד"ה ולזמניו) — לעצים סתם,

וכיון דיש בזה מה שאין בזה, כמבואר בכ"ד, (יעוין ג"כ ד"ה לעולם יהא רק קנה תשג"ה) נקט מתניתו לתרווייהו חבילי עצים או חבילי קנים

והבחינה שהועילה עבודה הנ"ל כי צריך לבחינה כזו כיון שהי' ע"ע חשד כו' הוא שו"רד — דבטיש וירד מגסותו — ואז מבטיחה מתניתא מלכתא — וטובל — אותיות בטול.

בברכת לאלתר לתשובה לאלתר לגאולה.

(ממכתב כ"א מנ"א תש"ה)



במענה על מכתבו מכ"ו תשרי:

הנה איני יודע מהידורים מיוחדים בעשית מקוה שרק אנ"ש מקפידים עליהם, כי איני בקי במנהג אחרים בזה.

כתבתי עד"ו להרה"ג וכו' מהו"ר יעקב שי' לנדא שהוא התעסק בעשית המקוה ברוסטוב בהוראות כ"ק אדמו"ר נ"ע ואם יודיעני איזה חדשות בזה כמוכן אודיענו. ובטח למותר להודיע שמדקדקים שהבור של מי גשמים עצמו יהי' בו תמיד שיעור מרווח של מ"ס. נקב ההשקה יהי' בו למעלה משיעור זה. המקוה שטובלין בה תהי'

מושקת בעת הטבילה להבור. הסילונות שבהם הולכים מי הגשמים להבור לא יהיו כפופים, ומש"כ כת"ר במכתבו „הוצאת מי הבור ע"י פאמפע" לפענ"ד אינו נכון כי לא נתקבל אצלנו היתר החת"סי בזה, להכשיר בתחילה את המקוה ע"י השקה להבור ואח"כ להוריק הבור ולמלאותו ולהכשירו ע"י השקה להמקוה, (ואולי כוונת כת"ר שאח"כ יחכו עד שיתקבצו מי גשמים להבור עוה"פ). וידוע שמשדדלים לצאת בעשית מקוה ידי כמה וכמה דעות.

ובתור הערה כשבאה אשה קצרת קומה לטבול מוציאים חלק ממי המקוה כמובן רק מהיתר על שיעור מרווח ולכן בכמה מקומות מעמידים הפאמפע לא במקוה שטובלין בה אלא במקום כנוס מים המחובר למקוה ע"י נקב ואז צריך להזהיר שלא יציאו המים היינו שלא תעבוד הפאמפע בעת הטבילה כי ע"י נעשו המים זוחלין כמובן.

(ממכתב חי מר'חשו, ה'תש"ג)

(*) חיז'ד סי' ריב. המו"ל.



...ובמ"ש במכתבו אודות תיקון המקוה . . ש מפני קושי התיקון אולי לשנות באיזה פרטים. הנה לדעתי לא נראה לי זה, כיון שבמקוה מקפידים לצאת כל כמה דיעות שאפשר, ולכן עלול שבשינוי איזה פרט שיהי אף שעל אתר אין רואים החילוק לבין הסידור של כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע, אפשר שלאחר העיון ימצאו גם בזה חילוקי, וידוע אשר הלכות מקוואות הם מסובכים במאד ודיעות מדיעות שונות על כל פרט ופרט. וזהו נוסף על הטעם שאם אחד ישנה באופן כזה הרי האחד ישנה באופן אחר, ואין כדאי להיות המתחיל בענינים כאלו. ותקותי חזקה שבהשתדלות המתאימה יוכלו לעשות התיקון מתאים לסידורו של כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע...

(ממכתב י"ח סיון, תש"ג)

(1) ולעשות מקוה ע"ג מקוה באוצר הגשמים (ולא במקום הטבילה) ושם תהיה זריעה למי הגשמים הבאים למקוה דרך איצר הגשמים. המו"ל.
 (*) בנדו"ד, הנה גם בהפזי וקודם העיון נ"ל בהצעת . . תרל"ד: (א) נתן סאה ונ"ס כפי' הב' בראב"ד (ב) זריעה במים זוחלין — משאי"כ ע"פ תיקון אדנ"ע. ואכמ"ל.

(*) ראה לקו"ש חי' ע' 311. המו"ל.



במענה על מכתבו בו כתב שאמרו לו שיש נטי' בליובאוויטש שלא להשתמש
בברזא של גומי — ראָבער —. הנה כן היא הוראת כ"ק אדמו"ר (מוהרש"ב) נ"ע.
ונדפסה ג"כ בסוף ספרו ** (ס"ק י"א) וטעם לזה בפירושו לא שמעתי מלבד הכתוב
בהוראות הנ"ל. מפני שהוא דבר המקבל טומאה. וכבר הובא בספרו של כת"ר ש'
דעת המהרש"ם בשו"ת חלק א' סי' ב'.

ומ"ש כת"ר שהרי לא יחדו למדרס. הנה י"ל בפשיטות, שכיון שסותמת היא חור
הנמצא ברצפה, הרי נוסף ע"ז שלפעמים תכופות רק חלק קטן ממנו בולט על
הרצפה ובמילא הטובלת או הסותם החור דורס עלי' ברגלו אם באקראי או גם בכיוון
כדי לסתום יפה פי החור, הנה גם אם בולטת ביותר, לפעמים מסתייעים בעמידה
עלי' כדי לקחת דבר מעל גבי כתלי המקוה וכיו"ב ופשיטא דאם דורסים עלי' אפילו
באקראי ה"ז מהווה חלק מהרצפה ויחדוה לשם זה. ולא עוד אלא שאם גם דורסים
עלי' כדי לסתום יפה החור הרי סו"ס נעשית ע"י סתימה זו חלק מהרצפה שלמדרס
נועדה, וגם זה יחוד למדרס נקרא. ואולי יש עוד להוסיף בזה. כי ישנם כמה כרזאות
שנעשים בדוגמת הברזא שעושים בצניק, היינו שתלויים הם בשרשרת הקבועה בטט
מתכת שבראש הברזא מלמעלה, ובטט נמצא בית קבול"קטן אשר זהו טעם נוסף
בהנהגה הנ"ל.

דא"ג שו"ת מהרש"ם הנ"ל אינו תחת ידי ונסתמכתו על מה שמביא כת"ר בספרו
טהרת המים דף קפ"ב והובא בקיצור גם בדרכי תשובה סימן ר"א ס"ק רע"ג והאריך
שם ג"כ בענין דעת המחמירים ווענטילין דלא כיש מתירים מפני שנעשו לשמש את
הקרקע מהבנין.

(ממכתב כ"ה טבת, תשי"ג)

(*) ראה קובץ יגדיל תורה נ"י. חוב' טז סי' מז ומ"ש בהערות שם. המו"ל.
(**) טהרת מים. המו"ל.



...נהניתי ממ"ש שמקוה לגמור בקרוב בנין המקוה, והנה כאן התחילו להנהיג
בכמה מקומות שיהיו שני בורות של מי גשמים (מלבד זה שהוא זאפאסנע למלאות
ממנו האוצר), אחד להשקה והשני לזריעה, שדרך בו יבואו להמקוה שטובלים בה,
ואף שבמדינתנו לפנים לא הורגלו בזה, הנה, כיון שבמקוה צריכים לצאת ידי כל
הדיעות ככל האפשרי, הנה אם אין קישויים בדבר, יש לעשות גם במקומם כזה...
(ממכתב כ"ה כסלו, תשי"ו)



...מ"ש במכתבו שאולי יהי' אפשר לעשות מקוה במקומו במשך הזמן בענין דנתן סאה ונטל סאה, הנה בודאי ידוע לו אשר בשנים האחרונות התחילו להחמיר בזה ביותר ואפילו בארצוה"ב, אבל תקותי שכשיהי' יותר קרוב הפועל בודאי ימצא אופנים איך לעשות מקוה ולצאת י"ח כל הדיעות מבלי ההיתר דנתן סאה ונטל סאה...

(ממכתב כ"ז כסלו, תשי"ג)



נעם לי לקבל מכתבו מו' טבת, בו מבשר אשר כבר נגמר בנין הבורות בשביל הכשרת המקוה, וכן שיעשוהו ג"כ באופן שתהי' יפה ביופי חיצוני, וכבר ידוע עד כמה שהקפידו בזה רבותינו הק' אפילו ביופי חיצוני, ובלבד להסיר כל המניעות ולהקל ככל האפשרי בטהרת בנות ישראל ועי"ז בטהרת עם ישראל, שטרה מביאה כו' לאלי' הנביא, וזכות הרבים תלוי בכל המתעסקים בזה בענין שהוא יסוד קיום עם ישראל.

ויה"ר מהשי"ת שילכו מחיל אל חיל למלאות שליחותו של אדם העליון שעל הכסא (עפ"מ של בלקו"ת ריש פ' ויקרא) מתוך בריאות והצלחה בבני חיי ומזוני רוויחי.

(ממכתב ט"ז טבת, תשט"ו)



נעם לי לקבל פ"ש ממנו ע"י כתיבתו בשולי המכתב דכ"ז תשרי העבר.

ובמענה על בקשתו ברכה, הנה כבר ברכתו אמורה בכתוב רצון יראיו יעשה בלי הגבלה במה שיהי' הרצון ובלבד שזהו רצון ירא ה' וכיון אשר עסקו של כת"ר הוא בהמשכת יראה לבני ישראל ע"י ענין המקואות וכמבואר ברמב"ם סוף הל' מקואות וכן הטבילה כו' גזירת הכתוב הוא כו' ואעפ"כ רמז יש בדבר כו' המכוון לבו לטהר נפשו כו' והביא נפשו במי הדעת טהור כו', כי כמו שענין הטבילה בגשמיות צריך שיטבול ראשו וכל גופו במים, היינו שכל גופו אפי' הטפל לגופו יכוסו במים פשוטים, הנה גם ברוחניות כן הוא, אשר המטהר מטומאה שנגרמה ע"י חטא עה"ד הוא כשמבטלים את כל עצמותו מתחיל מהשכל שבראש ומסיים בהכח היותר פשוט שבנפש הוא כח ההליכה שברגל, במים פשוטים, היינו עניויות (יעוין תענית ז' ע"א)

ועניויות פשוטה בלי התחכמות זהו מטהר מטומאת הדיעות שעי"ז בא לירא את ה' כי ענוה מביאה לידי יראה (סוף סוטה) שלכן אמרו חכמי האמת אשר טבילה הוא אותיות הביטול ועאכו"כ שזה מביא לידי חיזוק בהעבודה המביאה לידי יראה...

(ממכתב י"ג כסלו, תשר"ד)



בנועם נודעתי ע"י . . . מעסקנותם הטובה בכלל ובפרט בעסק מצוה גדולה היא בנין מקוה במחנם הט' באגאטא אשר נכנסים הם בועד לענין בנין המקוה.

ובטח למותר להאריך בגודל ערך ענין זה, אשר נוסף שזהו אחת מהמצות העיקריות שבתורתנו הקדושה, הנה טהרת המשפחה וכל ענינים הקשורים בזה הוא אחד מעמודי התור, שבזכותם ועל ידם יש בכח עם ישראל לסבול את כל קושי ועול הגלות ולהיות בריאים בגופם ובנשמתם, עוד זאת אשר קיום מצוה זו אינו ענין של מקיימי המצוה, הבעל והאשה כלבד, אלא שזה נוגע לבנים הנולדים ולבניהם ולבני בניהם עד סוף כל הדורות, אשר כאשר ההורים שומרים דיני טהרת המשפחה, אזי בניהם ובנותיהם הם ילדים כשרים, ובאם ח"ו אין ההורים נזהרים בזה, הרי זה פגם בנשמת ובגוף הילדים, ילידיהם וילידי ילידיהם וכו' ועוד זאת אשר ענין זה אינו ענין פרטי של הורים וילידיהם אלו, אלא הוא ענין כלל של עם ישראל, וכמבואר בכמה מקומות בדרו"ל, אשר על ידי הטהרה השכינה שורה בישראל, ומפני כל טעמים אלו, הרי ההקדם בבנין המקוה ביפי' והתעמולה שישתדלו בקיום מצוה זו מוכרח ביותר, וכל טרחה כדאית בשביל להביא הענין לידי גמר טוב ולהקדימו עד כמה שאפשר, ומדתו של הקב"ה הרי היא מדה כנגד מדה אבל בתוספת, ובתוספת מרובה על העיקר,

ויהי רצון מהשי"ת אשר כל המתעסקים והמשתתפים במצוה רבה זו, ישפיע להם השי"ת את המצטרך לכל אחד ואחד לפי ענינו ובפרט בריבוי נחת וענג מילידיהם שיחיו בכל הפרטים.

בתור השתתפותי גם אני במצוה רבה זו, הנני מסגיר פה המחאה — טשעק — ע"ס ח"י שקל. ויהי רצון אשר יעלה בידם לאסוף כמה וכמה פעמים ככה ולגמור את המקוה בהקדם היותר אפשרי ולהרבות הקדושה והטהרה בכל מקום ומקום בעזר השי"ת עליהם.

בברכת הצלחה וטוב בגשמיות וברוחניות.

(ממכתב ג' אייר, חשי"ב)



...נעם לי לקרות במכתבו אשר בתו תחי' הבטיחה לו להתנהג ולנהל את ביתה כמנהג בתי יהודאין, אבל ידוע פסק הדין שבמקום שיש לברר אין לסמוך על החזקה וכו' (שו"ע יו"ד סימן א' סעיף א' בהגהה) ובפרט בענין שנוגע לדורות ולדורי דורות עד סוף כל העולם, ולכן מרשה הנני לעצמי לעוררו עוד הפעם, שבענין טהרת המשפחה עכ"פ, צריך לדעת ברור, אם יודעת היא הענינים שבזה, וכבר ישנם עתה ס' נדפסים גם בשפת המדינה כל הדינים והפרטים, ע"י היאנג איזראעל וכדומה.

בשנים מקודם היו כאלו שהיו מתביישים לדבר עד"ז, וכבר הורנו הנסיון שבלעומת זה מדברים ומדפיסים ענינים של גבול פה וכו' וכו'. ועוד מקבלים אותות הצטיינות פריזון בלע"ז (וע"ד הצחות י"ל שקרוב ללשון פריצות), וכשבאים לדבר בהענינים הנוגעים בנפש להורים ולילדיהם וכו' — הרי כאן בא הלאעומת זה הנקרא „דער קלוגינקער" ומזכיר על מדת בני ישראל שהם ביישנים, והאריכות בזה אך למותר.

ולהעיר מהגמרא נדרים (כ, א) עיי"ש בחדא"ג מהרש"א, ועיי"כ יבמות עט, א בהשלשה מדות (ר"ת גב"ר) שנצטיינו בהם בני ישראל, הנה רחמנות וגמילות חסדים הם בתולדה מימות אברהם אבינו, משא"כ ביישנים שנעשו רק בזמן מתן תורה (אשר בזה מתורץ הדיוק הנפלא בתניא סוף פרק א' שמזכיר רק רחמנים וגמ"ח, ולא ביישנות, ואין מסיים אפילו בתיבת וכו', והטעם הוא כנ"ל), ומוסר השכל הוא לכולנו, שביישנות צריכה להיות מתאמת להמושבע ועומד מהר סיני שבשם ניתנה לבני ישראל, ולולא זאת הנה ישראל הם דוקא עזין שבאומות (ביצה כה, ב).

בטח יסלח לי על כל הנ"ל, כי אין כוונתי אלא לטובה, והעיקר הוא שיברר וישתדל באווארענען את הנ"ל וכפסק רז"ל דברים היוצאים מן הלב נכנסים אל הלב...

(ממכתב כ"ז מניא, תשי"ב)



...כנראה אשר הנשים הצעירות . . . אינן בקיאות כ"כ בהלכות טהרת המשפחה, ומובן אשר מפני שבנ"י ביישנים הם לא תמיד מדברות עד"ז ובפרט שואלות, והי' מהנחוץ ביותר וביותר . . . לעשות קביעות אשר אחת הנשים הבקאות בזה תלמוד עמהם הדינים הצריכים עד שידעו אותם היטיב. ומה טוב הי' . . . שילמדו כזה גם עם אנשים הצעירים מפני הטעם דלעיל, וכן ההקדם בזה ישובח.

בברכה לאי[וש]ט ולהצלחה בכל הנ"ל ובעניניו בכלל. המחכה לבשו"ט בהקדם
היותר אפשרי בהנ"ל ובברכת כתיבה וחתימה טובה.

(ממכתב 1' אלול, תשי"ד)



במענה על מכתבו אודות מרת . . תחי' אשר אין לה שלום בית ותולים שזה מסיבת חמותה המעיקה בביקורה לעתים תכופות בביתם כו',

הנה קרוב לוודאי שזה בשביל שעניני טהרת המשפחה צריך תיקון, אשר נוסף על כל שאר התוצאות שבאים מהעדר הזהירות בזה הרי גם הנ"ל בכלל, וכמרז"ל (נדה ל"א ב') מפני מה אמרה תורה כו' כדי שתהי' חביבה על בעלה, ומובן שזה נוסף על מה שנוגע להילודים וכו' וכו'.

תקותי שימצא האותיות להסברים להורי הנ"ל את כל האמור לעיל, וכבר הנסיון הראה שכל מה פחות שבושים (וואס מען שעמט זיך ווייניגער) — אף שכמובן צריך לבאר זה בדרכי נועם — הנה אח"כ כל הצדדים יותר שבעים רצון.

(ממכתב י"ט אלול, תשי"ד)



...בהנוגע ל... תחי' הנה צריך הי' לברר בהקדם הנהגתה בדיני טהרת המשפחה והעיקר בנוגע למקוה שתהי' מקוה כשרה בהידור ע"י מי גשמים או מי מעיין, אבל לא ממימי העיר ח"ו, הם העוברים דרך כמה כלים מודדי מים וכו' וכשתזהר בהנ"ל כדבעי בטח יוטב ג"כ מצבם המשפחתי והשי"ת יזכה ויצליחו לבשר טוב בכל הנ"ל.

(ממכתב כ"א אייר, תשי"ד)



...בבקשתו הנה כשאהי' על הציון הק' של כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע אזכיר את . . שי' לרפואה קרובה, ובטח ינצל איזה הזדמנות לברר אם נולד הוא בטהרה. והוא ע"ד כשבאים לעו"ד או לרופא הרי צריכים לספר לו המצב כמו שהוא, כי באם לאו הרי זה היזק להשואל וגם היפך השכל. ועד"ז הוא ג"כ בנדון דידן. וכן יש להסביר גם להורי הילד שאין כוונתי ח"ו כלל וכלל בשאלה הנ"ל לעורר דין וכו' אלא שהתרופות צריכות להיות מתאימות להמצב ולהסיבות שהביאו למצב כזה, וכמבואר גם כן בחכמת הרפואה שרופא אמיתי הוא כשמרפא לא את התוצאות אלא את הסיבות, ובריפוי התוצאות לבדם אין זה אלא ענין זמני כיון שהסיבה נשארה כמקדם, והאריכות בזה אך למותר ...

(ממכתב י"ח טבת, תשי"ד)



מסר לי . . . ש' אודות הדאגה שלו אשר בהיותו במדינתנו חושש שנכשל פעם או פעמיים בשגגה ע"י שנודע לו אשר המקוה לא היתה כשרה אבל אינו יודע הפרטים בזה, ואמרתי ל... ש' שלדעתי קרוב הדבר שאין זה אלא דמיון וכיון שכלשון רבנו הזקן באגה"ק ואגרת התשובה כל החרדים לדבר ה' נוהגים עכשיו להרבות מאד מאד בצדקה הרי הוא וזוגתו שיחיו יפרישו בל"נ כמובן בימי החול לפני התפלה או הברכות וזוגתו תחי' גם לפני הדלקת הנרות בעש"ק וערב יום טוב איזה פרנק נוספים על מה שנהגו עתה להפריש לצדקה עד שיתקבץ סכום של לערך נ"ג וחצי דולר, ושכחו על כל הענין הנ"ל, והשית' יאריך ימיהם ושנותיהם בטוב ויראו נחת אמיית נחת חסידותי בכל יו"ח שיחיו מתוך בריאות הנכונה הן בגשמיות והן ברוחניות.

(ממכתב ד' מ"ח, חש"ט"ו)



עס איז ערהאלטען געווארען אייער בריף פון 2/5 אין וועלכען איר שרייבט אין די ערטער וואו איר זייט געווען ביז יעצט און אז דאס האט מיטגעבראכט ניט צו היטען כו'.

עס איז דורכאויס נויטיג אז פון איצטער אָן און ווייטער זאלען די דינים פון טהרת המשפחה אָפּגעהיט ווערען לויט דער פּאָדערונג פון תורתנו הק' וועלכע איז אויך אַ תורת חיים, וועלכע בריינגט אַריין לעבען און פרייד באַ אידען אין זייער הייזער,

און לפחות אין אַ געוויסער מאָס צו פאַריכטען דאָס וואָס עס איז געווען ניט ווי עס באַדאַרף צו זיין, זאָלט איר אַמווייניגסטען אַמאַל אין וואָך געבען עטליכע פּרוטות וועלכע זאָלען פאַרנוצט ווערען אויף צו אויפהאַלטען אַ מקוה אין איינע פון די שטעט באַרצנו הק' תבנה ותכונן, און אויך צו איינווירקען אויף אַנדערע פּרויען אַז זיי זאָלען אָפּהיטען דעם הייליגען געבאַט פון הקדוש ברוך הוא, פון אָפּהיטען טהרת המשפחה, וועלכעס בריינגט געזונט און הצלחה.

און השית' זאָל אייך העלפען אַנזאַגען גוטע בשורות אין דאָס אַלעס אויבען דערמאַנטע.

(ממכתב ח' סיון, חש"ט"ד)



איך האָב באַקומען אייער בריף וועגען אייער זון . . אַז באַ אייער זון איז שוין עטליכע יאָר נאָך דער חתונה און האָבען נאָך דערוויילע ניט קיינע קינדער.

די ערשטע זאָך וואָס מען וואַלט געדאַרפט זיכער וויסען, אויב זיין פרוי אייער שונר פירט זיך אויף ווי אַלע אידישע טעכטער צו אָפהיטען טהרת המשפחה, וואָס ווען מען היט טהרת המשפחה בענטשט השם יתברך מיט געזונטע קינדער, געזונטע פיזיש און געזונטע גייסטיג. און עס קען זיין — אַז אויב פאַרלויפּיג היט זי נאָך ניט קיין טהרת המשפחה — איז דאָס גאַר אַ חסד פון השי"ת וואָס זיי האָבען נאָך ניט קיינע קינדער דערוויילע, וויילע השי"ת וויל זיי בענטשן מיט געזונטע קינדער פיזיש און גייסטיג. עס איז ניט קיין פראַגע דאָס וואָס מען זעהט באַ אַזעלכע וועלכע היטען ניט ח"ו קיין טהרת המשפחה און זיי האָבען — ווי עס ווייזט אויס — געזונטע קינדער: איז דאָס נאָר וויילע מען ווייסט ניט גענוי וואָס עס טוט זיך באַ יענעם, און דעם פּיין וואָס עלטערן פּילען פון דעם אימערעכט וואָס זיי זיינען באַגאַנגען געגען זייערע געבאַרענע קינדער אין אַזעלכע פאַלען, שעמען זיי זיך צו דערציילען און באַהאַלטען אויס דורך פּערשידענע מיטלען און וועגען די אינווייניגסטע ליידען און שמערצן, און ווען מען וואַלט געקענט דערציילן די פאַקטן וואָס מערסטע עלטערן גיבען איבער אינטים די חרטה געפּילען איבער דעם וואָס זיי האָבען ניט געהיט טהרת המשפחה, און וואָס די פאַלגען דערפון ליידען די געבאַרענע קינדער, וואַלט מען פּיל פאַרשפּאַרט צו ריידן אפּילו איבער די וויכטיגקייט פון היטען טהרת המשפחה.

איך וויל אייך ניט ווייטאַן, אָבער אַלס מוטער און פרוי, וואַלט איר באַדאַרפט לייגען כחות אויף דעם, אַז באַ אייער זון און זיין פרוי זאל אָפּגעהיט ווערען טהרת המשפחה און אויך באַ די אַנדערע קינדער אייערע, און דערמיט טוט מען ניט אַ טובה צו השם יתברך, נאָר דאָס טוט מען זיך אַ טובה, צו אויסגעהיטן ווערען פון אומגליקען ר"ל באַ קינדער און אייניקלעך.

מיט אַ וואונש אַז איר זאַלט אַנזאַגען גוטע בשורות אַז איר האָט אַנגעהויבען טאַן אין דעם און מיט הצלחה.

(ממכתב כ"ה תמוז, תשי"ג)



בנועם ובשמחה האָב איך באַקומען די ידיעה פון דער גרינדונג פון אייער גרופע און אויך פון'ס צוטריט צו דער אַרבעט אַרגאַניזירען אַ מעמבערשיפּ. און דער עיקר צו אָנהויבען טאַן בפועל, סיי צו ערקלערין די לעבענס־וויכטיקייט פון אָפהיטען טהרת המשפחה און אויך בנוגע דער מקוה אַז זי זאל זיין ווי געהעריג אין

אלע הינזיכטען. און עס איז באוואוסט דער וואָרט פון מיין שווער כ"ק אדמו"ר אין נאָמען פון זיינע הייליקע עלטערען — זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע, אַז עס איז אַ זיכערע זאַך אַז ערנסטע פּראָפּאָגאַנדע בריינגט צו פעולות, און אַז אפילו איין פעולה איז בעסער פון טויזענטער קרעכצין.

איד האָף צו הערען פון אייך גוטע בשורות, אַז דער קרייז פון די באַטייליגטע אין דער גרופע ווערט אַלץ מער גרעסער און ברייטער, און אַז בכלל גייט די אַרבעט מיט הצלחה.

און בפרט ווען מיר גייען אַריין איצטער אין דעם חדש כסלו, אין וועלכען עס איז דער יום טוב פון חנוכה. וואָס ווי עס ווערט דערציילט פון רבותינו ז"ל איז איינע פון די גזירות דענסטמאַל געווען, אַז אידען זאַלען ניט האַבען קיין מקואות. און השם יתברך האָט באַוויזען דעם נס, אַז אַלע אידישע פרויען האַבען יע געהאַט גוטע מקואות און האַבען אויפגעשטעלט אַ דור ישרים יבורך, זאַל דאָס זיין אַזוי ווי בימים ההם בזמן הזה, אַז אייער אַרבעט זאַל זיין מיט הצלחה מופלגה בכל הפרטים.

(ממכתב כ"ט מ"ח, תשט"ו)



אייר

...ולסיים בפטפטיא דאורייתא דהן טבן (ירושלמי סוף ברכות) ידוע גם בנגלה דאייר הוא ר"ת אברהם יצחק יעקב רחל (אהע"ז סקכ"ו בית שמואל סק"ב) שהן הן המרכבה ומעלה וחסרון ישנם במרכבה, מרכבה היא דבר נפרד לגבי הרוכב ולא כגוף לנשמה וכה"ג אבל כיטולה הוא גדול ביותר, וזהו הוראה כללית ענין חדש ניסן מל' נס הוא ענינים שבאתדל"ע נגלה עליהם אבל אח"כ צ"ל עבודה וביטול דדבר הנפרד אתדל"ת ורק אחרי שתי אלו מקבלים התומ"צ בירחא תליתאי הוא חדש סיון...

(ממכתב ג' אייר, תש"ט)



י"ג אייר

בס"ד י"ט אייר - ל"ד בעומר - ה'תשי"ב*

הבריאה היא ירידה והשתלשלות* מלמעלה למטה. והכוונה - שתהי' אח"כ עלי' אחר עלי' ממטה למעלה. וכיון שכן היא הכוונה העליונה - הרי נעשה כן בפועל*. שמאז נגמרה הירידה התחילה העלי' אחר עלי', אלא שבגלוי נראה זה בנשמות בג"ע. ובצדיקים גם בעוה"ז, וכמארז"ל אשר ת"ת, הנה הן בעוה"ז והן בעוה"ב אין להם מנוחה* כי הולכים הם מחיל אל חיל.

ואף כי במשך שיתא אלפי שני ישנם כמה שינויים* בעליות וירידות, הרי אמר קרא שבע יפול צדיק וקם, שהנפילה היא בשביל הקימה והעלי' שאחר זה, ונפילה וירידה זו מוכרחת היא*, וכמבואר בכ"מ בארוכה, אשר בין מדר' הקודמת למדר' נעלית יותר שאחרי' צ"ל בטול באמצע. וגם בסדר הירידה מלמעלמ"ט כן הוא, אשר בין יש ליש צ"ל אין* באמצע.

(*) יום סיום השבעה לאחר הווי"ח אי"א נוי"מ ובעל מדות ישראל ארי' ליב, אחיו של - יבלח"ט - כ"ק אדמור"ר שליט"א. רשימת השומעים, בתוספת הערות - לאחר זמן - מכ"ק אדמור"ר שליט"א. וראה גם לקו"ש ח"ג ע' 976 הערה 19. המו"ל.

הבריאה: וגם אצילות בכלל זה ועיד מרוזל (פדר"א פ"ג) עד שלא נברא העולם שפי' גם עד שלא נאצל (עבודת הקודש חלק היחוד פ"ב), גם אצילות דכללות (ד"ה צאורי תרנ"ד).

ירידה והשתלשלות: השתלשלות - מהחכמה ואילך. ירידה - מאוא"ס לחכ'. בכללות יותר: השתל' - לאחר הצמצום. ירידה - עד הצמצום. יעוין לקו"ת ברכה צה, ב. שה"ש מב, ב. וראה ג"כ אגה"ק סי"ך. נעשה כן בפועל: כי אין מעכב, ח"ו, בידו. ובפרט שכונת הבריאה קודמת לבריאה (גם לאצילות דכללות, כנ"ל) ואין שם שום מציאות שרש ומקור ללעומ"ז, כמובן. - ועי' צ"ל שהבחירה נוגעת רק במצבם של פרטים, אבל אינה משנית את הסה"כ של הבריאה בכללותה, שהיא בעלי' תמידית, כיון שכך היא כוונת הבורא. - ובעומק יותר צ"ל שגם באיש הפרטי מתקיימת כוונת הבורא, שהוא בעלי' תמידית - דמאי שנא - ועל כרחק הביאור הוא כמושג"ת פנינים. ובחירת האדם - קובעת מהיות העלי', ועיד מארוזל זכו אחישנה לא זכו בעתה. ואופן העלי' - אם הוא ע"י תנינת מקום מראש ללעומ"ז ועי"ז דוקא ינצחו כליל אחיז' (עדמשנית בסהמ"צ מצות איסור עבודת בע"מ. ובכל זה נענש הבורח, כיון שלא זוהי כוונתו שלו), או עלי' בלי נסיגה לאחור כלל. והוא מעין החילוק דירושלמי ובבלי, שאף שכל קושיא הוא מסטרא דרע, אבל גם היא מסייעת לבירור הדין.

נגמרה הירידה: בסוף ששת ימי בראשית - התחילה העלי' - ויכולו השמים וגו'. וראה אגה"ק סי"ד: בכל יום ויום נמשכין מוחין עליונים יותר . . . גבוהין יותר . . . שלא הי' מאיר עדיין מימי עולם אור עליון כזה. עיי"ש.

אין להם מנוחה . . . מחיל אל חיל: מזה מוכח שהעלי' היא ג"כ תמידית, אינה פוסקת.

כמה שינויים: ראה חסד לאברהם בתחילתו. לקו"ת ואתחנן ד"ה וידעת פ"ד וביאוריו.

מוכרחת היא: ראה סוף ההקדמה לשער היחוד והאמונה. תו"א ביאור לדי"ה ושבתי בשלום בסופו.

צ"ל אין: שערי אורה ד"ה יביאו לבוש מל' פכ"ד ואילך. המשך ר"ה התשי"א (תרצ"ד) פ"ב ואילך. ובכ"מ.

וזהו שאמר הבעש"ט*, שאף שיכול הוא לעלות בסערה השמימה, כמו אלי הנביא, רוצה הוא לעבור (דורכגין) הענין דואל עפר תשוב, והיינו כי הירידה היותר תחתונה, אל עפר תשוב, הכנה היא למדריגה יותר נעלית מאשר עלי' בסערה השמימה.

וכיון שהירידה הכנה מוכרחת היא לעלי' למדרי' יותר נעלית — הרי, באמת, אין זה ירידה כי אם חלק מן העלי' הנעלית יותר.

וכן הוא בכללות ענין הפטירה ואבלות; בנוגע להנפטר, הפטירה היא ענין הוואל עפר תשוב בשביל העלי' יותר נעלית שאח"כ. בנוגע להאבלים — יבדלו לחיים טובים — ענין האבלות שהוא מוחין דקטנותי, הוא ג"כ בשביל עלי' למדריגה יותר נעלית שאח"ז.

ויש לומר שזהו ג"כ מתוכן הרמוז בל' הנחמה, שכוללים האבל בתוך אבלי ציון וירושלים, כי מדרי' משיח ובהמק"ד השלישי הם נעלים הרבה יותר מהמדרי' שקודם החורבן, ומשיח נולד ברגע התכופה לרגע החורבן, וכמסופר באיכ"ר*, היינו שתיכף לירידה היותר נמוכה (אבל לא קודם-לזה) התחילה הגאולה.

אלא שצריך האדם ליגיעה רבה ועבודה עד שיהי' במדרי' כזו, שבעת הנפילה והירידה ירגישו בפועל, ולא רק להאמין או להבין, איך שאינה אלא הכנה מוכרחת לעלי' למדרי' עליונה ביותר. וזה צ"ל ג"כ כוונת המנחמים, כי רק עי"ז אפשר להנחם באמת*, בתוך שאר אבלי ציון וירושלים.

שאמר הבעש"ט: הוכא בהמשך בששה"ק תער"ב ע' קפ"ט. וראה שיחת י"ט כסלו תרס"ד (שיחת י"ג שבת התשי"א).

הפטירה היא: ראה בשער המצות פ' ויחי. ובכ"מ.

מוחין דקטנות: ראה שער המצות פ' ויחי. ובכ"מ.

נעלים הרבה: ראה ע"ח שער מיעוט הירח פ"ב. המשך וכנה פ"ד. ובכ"מ.

באיכ"ר: עה"פ על אלה אני בוכי' בסופו. ועייג"כ ירושלמי ברכות פ"ב ה"ד.

להנחם באמת: יעוין סוף מכות שסימן לחורבן היותר גדול דוקא (שועל — הקליפות. מאורי אור בערכו.

— מבית קדה"ק). עורר השחוק של רע"ק, וא"ל חכמים: נחמתנו עקיבא נחמתנו**.

* בנדפס — ח"ג ע' אירנו. המו"ל.

** ראה לקו"ש ח"ט שיחה לשבת נחמו (ע' 67 ואילך). המו"ל.

אחרי

...ולסיים מענינא דיומא: אמר כ"ק מו"ח אדמו"ר (שליט"א) היום בוקר כשנכנס אליו השו"ב עם מצות כיסוי הדם: דער טאטע האָט געזאָגט (כנראה בעת כיסוי הדם דעיוהכ"פ): די עבודה פון עריהכ"פ, אויב מען דאַרף אַנרירען גבורות דאַרף מען עס צודעקען מיט חסד. צודעקען מיט עפר תיחוח ביטול און מען דערהערט דעם כי ביום הזה יכפר.

(ממכתב ערוהכ"פ תשי"ח)



איך האָב באַקומען אייער בריף פון ג' יתרו, אַ ענטפער אויף מיין בריף צו אייך, און עס אינטערעסירט מיך צו וויסען, צי האָט איר באַקומען אַ ענטפער אויף אייער ווענדונג די טעלעגראַפישע און שריפטליכע צו דעם דזשוואיש אָפּיל, און וואָס איז דער אינהאַלט פון זייער ענטפער.

מ'מוז אָבער וויסען, אַז ווען מען וויל העלפען אונזער הייליק לאַנד מוז מען דאָס טאָן דורך פאַרשטאַרקען דאַרטען די ענינים פון תורה ומצות. וואָרום דעם אויבערשטן ברוך הוא קען מען ניט איבערקליגען, און אויב ער — ב"ה — האָט אונז פאַרטריבען פון אונזער לאַנד, איז ניט דערפאַר וויילע אַזוי האָבען געוואַלט די רוימער און אספּסינוס, נאָר ווייל מפני חטאינו גלינו מארצנו, און ארץ ישראל איז אַזאַ לאַנד, ווי עס שטייט אין אונזער תורתנו הקדושה (סוף פ' אחרי), אַז זי פאַרליידט ניט קיין עבירות. איז דעריבער יעדערער וואָס וויל העלפען אויף אַ אמת און וויל די אמת'ע טובה פון אונזער הייליק לאַנד, און די טובה פון די אידען וואָס געפינען זיך דאַרטען, דאַרפמען די ערשטע זאָך באַוואַרענען אַט דעם פרט, און ניט לאַזען זיך איבערריידן, אַז עס זיינען פראַן וויכטיגערע זאַכען אַדער על כל פנים גלייכמעסיגע. אין דער אויפהאַלטונג פון אַ הויז און איר קיום, איז דאָס ערשטע אַ געזונטער פונדאַמענט, און אויב ח"ו דער פונדאַמענט איז אַ ניט גוטער און גוט צוגעפאַסטער, איז וואָס גרעסער עס איז דער בנין, איז ניט נאָר וואָס עס בריינגט ניט קיין נוצען, נאָר עס איז גאָר פאַרקערט ח"ו. וויבאַלד אויף ארץ ישראל דאַרפמען ניט ריידן ניט קיין גוטע רייד, סיידען אַז עס איז אים נוגע צום פועל ממש פון אַ ענין, איז מיר דעריבער שווער צו מאַריך זיין אין דעם. און כפרט אַז איך בין זיכער, אַז פאַר אייך וועט גענוג זיין אויך דער קיצור אין דעם ...

(ממכתב ה' אדר תשי"ג)

קדושים

(ג...) בחלק החידושים* על הזהר הק' עמוד רצב. במ"ש בזהר יתרו וקדושים (ח"ב פט, א. ח"ג פא, א) זכור את יום השבת לקדשו וכתוב קדושים תהיו כו' היו לא כתיב כו' תהיו ודאי.

לכאורה י"ל הפירוש, דהחילוק דקדושת שבת ויו"ט הוא, דשבת מקדשא וקיימא ואינה תלוי' בתחתונים כלל, ויו"ט הרי תחתונים מקדשי לזמנים. ועם כ"ז הסדר דשבת הוא מונה ששה ימים תחלה ומקדש שביעי (שבת סט, ב ובטושו"ע או"ח סי' שד"מ). ועד"ז הוא ג"כ קדושת ישראל אשר קדושים תהיו בודאי כי, סו"ס, לא ידח ממנו נדח, ולהחליפם באומה אחרת אי אפשר. אבל היו לא כתיב, כי מונה תחלה ששה ימים, הענינים דשית אלפי שני, שמהם ב' אלפים תהו, ב"א תורה וב"א ימוה"מ, ולבסוף ב"א אלו הוא תוס' מחול על הקודש, יום הו' ש"ק, אלף הז', וכפי' הרמב"ן עה"ת (בראשית ב, ג) ואז קדושים תהיו ...

(ממכתב י"ז שבט, תשי"ד)

(*) סי' לב ארי' החדש. המו"ל.



בארכיון מערכת „הקריאה והקדושה“ אשר בא לידי — הופעת הקוה"ק נפסקה זה איזה חדשים — מצאתי את מכתב כבודו ע"ד „ביאור מק"א בס' התניא“ ובמענה אליו:

(א) בתניא סי"פ לב, התיבות „ולא אמר דהע"ה — ר"פ ט"ז דשבת“ ישנן ומוקפות בסוגריים גם בדפוס הראשון של התניא (נמצא בספרי' של כ"ק מו"ח אדמו"ר (שליט"א))

(ב) תוכן פרק זה הוא, אשר העושה נפשו עיקר וגופו טפל, בא עי"ז לאהבת כל ישראל כיוון שכולם נקראו אחים ממש מצד שרש נפשם בה' אחד, ועי"ז מקשה במוסגר דא"כ איך אפשר לשנוא אחד מישראל תכלית שנאה והרי יש לו נפש שהיא חלק אלוקה ממעל ממש, ומבאר דאין זה אמור אלא במינים ואפיקורסים שמטילים קנאה כו', ואין שם מקום לאהבה הנ"ל כי אין להם חלק באלקי ישראל, היינו שנכרתו ר"ל, משרשם וא"כ אין לקרותם אחים, (ראה אגה"ק ס"ז, תניא ספכ"ד, אגה"ת פ"ה).

כי באלו שאינם חביריו בתומ"צ, ובמילא אין ציווי לשנאותם מצד הרע שבהם, כי מה לו ולהם, צ"ל שני תנאים: א) טעם שאין מקום לאהבה — אין להם חלק באלקי ישראל, ב) טעם להשנאה — משנאך ד' אשנא גו'.

וע"פ הנ"ל יובנו כמה דיוקים: א) מה שהוסיף רבינו גם אפיקורסים אף שבש"ס שבת אינו מדבר רק ע"ד מינים (החילוק שביניהם ראה רמב"ם הל' תשובה פ"ג וטו"ש"ע י"ד סי' קנח וחומ"ס ט' תכה), והוא מפני שגם באפיקורסים יש ציווי לשנאה, שלכן מורידיו אותן (ע"ז כו, ב. ושם נמנו גם המסורות, אבל בהם אין הטעם מפני השנאה, אלא מדין רודף, ולא עליהם נאמר תכלית שנאה גו'). ב) מה שלא מנה רבנו חייבי כרת ומיתה, אף שגם הם נכרתים משרשם וא"כ אין לקרותם אחים. ג) מה שהוסיף רבנו התיבות, שאין להם חלק באלקי ישראל.

— ובכל אופן, אין רבנו מדבר, בספ"ב רק במשומדים, גם לא בכל המשומדים (להעיר ג"כ מתשובת הרמב"ם בקובץ תשובותיו סי' קסג), כ"א במינים ואפיקורסים שנתבאר מהותם ברמב"ם הל' תשובה שם.

ג) כוונת פרק זה היא לבאר מעלה נוספת הבאה כתוצאה מההתבוננות דפרק שלפניו, והיא מצות אהבת ישראל, אלא שלשלמות הענין מבאר ג"כ האופן שאין מקום לאהבה זו כלל, ולכן לא בא אלא במאמר המוסגר. ראה ע"ז בפ"א: ואם אח"כ כו', בספ"ב: והפושעים והמורדים כו', ספ"ה ועוד.

* * *

דרך אגב: יש בפרק זה בטוי בלתי מצוי „והן לא לא הפסיד“. שלכאורה הי' צ"ל „ואף אם לא לא הפסיד“. ובולט ביותר, בשים לב לפשטות הל' והעדר מליצות וקטעי פסוקים בסש"ב, שער היחודה"א ואגה"ת.

וי"ל החילוק בין ב' הלשונות: „אף" מורה על ענין של הוספה וטפל לגבי מה שקדמו, „הן" כונתו להדגיש השיווי שבין שני דברים, וגם בעניננו רצה רבנו להדגיש שהאהבה צ"ל בשווה בשני האופנים: הן אם יקרבו לתורה כו' הן לא, ולכן השתמש בלשון הן. וראה ג"כ דרו"ל (במדב"ר פט"ז, יד) עה"פ (דניאל ג, יח) והן לא גו' אמרו לו בין מציל בין שאינו מציל כו'. ולהעיר ג"כ מהמשנה ספ"ה דסוטה הן יקטלנו גו' מלמד שמאהבה עשה — שבשניהם צ"ל בשיווי...

הענינים שבפ"ב בתניא מבוארים ג"כ בס' המצות להצ"צ מצות אהבת ישראל.

תומר דבורה פ"ב: ירגיל עצמו להכניס אהבת בנ"א בלבו ואפילו הרשעים כאילו היו אחיו ויותר מזה.

שבט מוסר רפ"ו (בשם מרז"ל): אין שלום אמר ד' לרשעים מכאן שהק' אוהב את הרשעים.

שיחות קיץ ש"ת: שצריך לאהוב רשע גמור כמו צד"ג.

במענה על מכתבו מיום י"ג חשוון

קראתי פעם ושתיים, אבל איני יכול להסכים לחלוקת הסוגים שעושה, כי אינה מתאמת לנקודת מבט הדת וההלכה בכלל ולדברי התניא פל"ב בפרט.

בהלכה „אבן הבוחן“ העיקרית היא טעם ואופן עשית העבירה, אם לתיאבון ובדרך עראי או להכעיס ובקביעות, ולא מהות העבירה עצמה.

דוגמא לדבר מזמננו זה: האומר אמת שיש אלוהי יחיד — (ובמילא מקיים האומר את התווה"צ) אבל אומר שאינו לבדו ראשון כי יש שם חומר ראשון קדום וממנו ברא העולם ה"ז מין, כעו"צ (וצע"ק ממו"נ ח"ב פכ"ה דמשמע שאין זה שניות), אף שבלשון בנ"א אינו נקרא משומד, וקל ממנו, אף שקורין אותו משומד, מי שרשם עצמו לאינו יהודי ח"ו לתיאבון ואח"כ חי חיי הפקרות לתיאבון כי אין מי שיוכיחו לתקן עותתו, המקורים לזה יעויין ברמב"ם הל' תשובה פ"ג, בנ"כ שם ועוד, וכמש"נ במכתבי הראשון. עוד דוגמא מאן דשבק היתרא ואכל איסורא מותר להלוותו ברבית. מי שנשבע כשהוא תינוק לבין העכו"ם ואינו יודע מתורת ישראל כלל אסור להלוותו ברבית (יו"ד סקנ"ט). — (החולקים בזה הוא מטעמים צדדיים) —

ובנוגע למ"ש בתניא, הנה אם להשתמש במושגים שבמכתבו ולחלק לג' סוגים דוקא, תהי' החלוקה: א) אלו שמצוה לאהבם ואין שם שנאה כלל (מקיימי תומ"צ, חפשים שאינם בסוג ג' ואינם מקורבים אליו כלל, עד שאין שם מקום למצות הוכח וכו"ח).

ב) אלו שצ"ל להם שנאה וגם אהבה (המקורבים אליו והוכיחם ואינם שבים).

ג) רק שנאה (מינים ואפיקורסים וכמו שנתבאר מהותם ברמב"ם שם ועוד).

וכללות החילוק בין החפשים שבסוג א' וג' הוא: לתיאבון או להכעיס, זאת אומרת שכל הנכנסים בסוג ג' הם — להכעיס (אם יש עתה מומר להכעיס להעיר ב"ח יו"ד סו"ס שם. הרד"ק בית חקר. שו"ת מהר"ש הלוי יו"ד סי' כט).

(ומ"ש ברמב"ם שם ה"ט מומר לכל התורה כו' בשעה שגזרין שמד כו' — כבר ציין באור שמח לרש"י ע"ז נד, א, וברש"י שם מסיים: אחרי שרואה את ישראל ידם מטה נוטה לבו לע"א, וצע"ק ממ"ש בלח"מ שם, כן מ"ש ביו"ד סו"ס קנח בהג"ה: מומרים כו' ה"ה כמו מומרים להכעיס, מדבר במומרים סתם שצריך עדיין לברר מהותם יעוין תוד"ה אני ע"ז כו, ב).

ואבוא עתה לראיותי במכתבו.

א) בנוגע לסוג הג' אומר בתניא אין להם חלק באלקי ישראל — ע"פ הנ"ל מובן דלא כל הנק' משומדים, בלשון העולם, נכנסים בכלל זה, ולא כל הנכנסים בכלל זה נק' עתה משומדים, וראה ברמב"ם שם: והמינים כו' האומר שאינו לבדו ראשון כו'

(*) הערות לאגרת שלפנ"ז, בהן רוצה לחלק את שלשת הסוגים שבתניא פל"ב: א) יהודים דתיים. ב) יהודים חפשיים. ג) משומדים. המו"ל.

אפיקורסין כו' המכחיש נבואתו של משה רבנו כו' הכופרים בתורה האומר שאין התורה מעם ה' אפילו פסוק אחד. — שכל אלו לא יקראו עתה משומדים.

(ב) בתניא מצטט לר"פ ט"ז בשבת ושם מדבר במתנכרים, — הנה ר' טרפון ור' ישמעאל מדברים שם בנוצרים שבימיהם היינו הנוצרים הראשונים (יעויין בערוך השלם מע' אוז, בי אבידן שהוא שם מה שנשמט ע"י הצענזור ומוכח כנ"ל), והנה כת זו בעת ההיא לא חפצו להבדל מעם ישראל ואדרבה דברו בשבחו (ועד שבא שאול מתרשיש הרי גם לא רצו לדבר עם הנכרים) חשבו עצמם מבני ישראל בכל הענינים נהגו במנהגייהם לרבות למוד התורה וקיום המצות ברובם המכריע והיו מבזים את אמנות הפסילים היינו הדת השלטת אשר בעת ההיא, וכידוע, וראה בשבת בסיום הסוגיא שם: אנא לא למיפתח מן אורייתא דמשה אתיתי כו', אלא שהי' בהם ענין של ע"ז (וצ"ע איוה) והיו מלעיגים על אחדות מדרז"ל (ראה בהשמטת הש"ס הובאו גם באוצר ישראל מע' ישו) — זאת אומרת אשר לא היו משומדים, כמו שמפרשים עתה מלה זו, אלא ישראלים חפשים, עוברי עבירה, מינים.

(ג) המינים שבש"ס שבת שם קאי על הנוצרים — אמת כן הוא וכנ"ל, אבל א' אין הנוצרים שבעת ההיא מתאימים למושג משומדים אשר בזמננו, וכנ"ל, (ב) רבנו אם הי' מפרש בש"ס (שבת שם) מינים — משומדים, הי' כותב בתניא „משומדים” או „מומים” או מי שנהפכו לדת הישמעאלים וכיוצא בזה כנוים הרגילים במקרים אלו מפני הצענזור, ולא הי' משתמש במלה שנתפרשה בכ"מ בספרות ההלכה באופן מדויק אי מתאים לכוונה הנ"ל, (ג) רבנו בתניא מוסיף גם את האפיקורסים, ועכצ"ל שהוא מדבר, עכ"פ, בשני סוגים.

(ד) בחור"מ סתכ"ה כו': אפיקורסים מישראל והם משומדים — ולא עו"ז — איני יודע מה ראי' היא זו ומאי נפ"מ לעניננו כיון דממשיך שם: או העושה עבירות להכעיס אפילו אכל נבילה או לבש שעטנו להכעיס — גם פשוט אשר בש"ס וראשונים משומד במובנו הפרטי היינו העובד ע"ז אף שבכל שאר הענינים אינו נבדל כלל וכלל מבניי (אלא שכשהתחילו להכריח ולגזור לא על ע"ז בפני עצמה אלא על הכניסה לדת השלטת ולהיות לאחד מעם הארץ, נשתנה מעט מעט תוכן תיבת „משומד”, עד שנשאר בה החלק הבולט ביותר, היינו שהוא פורש מבניי, חי רק בסביבת עם הארץ, אינו מציר וסובל בצרות ישראל וכו'), — ואפילו בזה יש מפפקין יעויין בערוך השלם מע' מד ג' ומע' משמד,

— באר הגולה בחור"מ סתכ"ה אות פ' ז"ל: ל' הרמב"ם שם פ"ד הי' מברייתא פ"ב דע"ז דכו' ע"ב וסוגיא דגמרא שם ויש נ"א בב"י והעתקתי בי"ד סקנ"ח וע"ש, עכ"ל.

(ה) בשו"ע רבנו הזקן הל' מציאה ופקדון סל"ט כו': האפיקורסים הם הכופרים בתורה, ובהל' נזקי גוף ונפש סי' י': והמינים מישראל הם שכופרים בתורה — וכנראה כוונתו שא"כ ראי' [ש]אין להבדיל בין מין ואפיקורוס, — והנה פשוט אשר בהל' נזקי גו"נ טה"ד הוא וצ"ל: והאפיקורסים, וכמושי"כ בהל' מציאה ופקדון ובכל המקומות שצויינו בתור מקורים להדין בהל' נזקי גו"נ, ומוכרח גם מסגנון הסעיף גופא, ואכל האיסור להכעיס הי' מין והמינים מישראל הם כו"ו, כפל לשון אי מובן,

אבל פשוט אם צ"ל כנ"ל, ה"ז מין והאפיקורסים מישראל, גם מוכרח מקונטרס אחרון שבסעיף זה שכתב, "דל"ד לאפיקורוס דהכא".

ו) בענין "משמד" שבש"ס וקלקולי הצענזאר בזה יעוין בעה"ש מע' משמד וכו"ל...

(ממכתב א' אדר, תש"ז)



במענה על מכתבו מבשר מיום מלאת ארבע שנים לבנם ...

הנה יה"ר מהשי"ת שמתאים למ"ש במדרש תנחומא ועיין ג"כ הלכות ת"ת לרבנו הזקן בתחלתו ובשו"ע יו"ד סי' רמ"ה סעיף ה' בהגהה, הרי לאחר שבשנה הרביעית יהי' כל פריו קדש - כשאביו מקדשו - לתורה - הילולים - לד', הרי - משנה החמישית ואילך, ימשיכו זו בחינוכו, ויגדלוהו בריא ושלם הוא וזוגתו שיחיו את כל ילדי' שיחיו, לתורה ולחופה ולמעשים טובים

(ממכתב י"ד מ"ח, תש"ו)



ב"ה, א' כ"א אדר ה'תרצ"ב

כ"ק מו"ח אדמו"ר (שליט"א)!

... בביכעל כתי"ק הצ"צ על משניות, שקבלתי במתנה מכ"ק (שליט"א), רשום במפתחות מתניתין דמכות ואינו חייב עד שיטלנו בתער, אבל בפנים לא נמצא מאומה על משנה זו. וכנראה הוא בביכעל הב' על משניות. וחפשתי פה ס' הנדפס על משניות, ולא יכולתי להשיגו. ואולי נמצא שם בחדו"ת, מהנוגע לכל הנ"ל.

מראיות הצ"צ בשו"ת מוכח דס"ל דגם במספרים (ואפילו דלא כעין תער) מדאורייתא אסור, ולא רק משום אסור דלא ילבש גבר, כי אם משום פאות הזקן. אלא דמשום דלי"ג לוקה ג"כ.

ומצאתי בדרוש תער השכירה ס"ז שכתוב אני: וחמור יותר מגלות הזקן

ככ"א שאינו אסור מדאורייתא רק בתער משא"כ בניזיר וכו'. וס"ד להשות בשני המקומות, שכונתו בדרוש תה"ש אאסור מלקות דאורייתא, שניזיר לוקה גם אמספרים כע"ת, משא"כ בזקן. אבל ל"מ כן מלשונו שכתב שאינו אסור מדאורייתא וכו'. ואולי יש בזה משנה ראשונה ואחרונה, ואיזה מהם שנה רבי בזקנותו?

ועכ"פ, גם למש"כ בדרוש דא"ח הנ"ל דאסור השחתת פאה"ז מה"ת אינו אלא בתער דוקא כיון דאסור מד"ס לכה"פ, א"כ אין דרך האנשים להעבירו, ותו חייל על המעביר זקנו במספרים (וגם דלא כע"ת) אסור מה"ת משום לא ילבש גבר וגו', דלא איירי שם אלא משום אסור דגלוח שערות וקדושת שערות.

בלוח המפתחות לס' דרך מצותיך ח"ב הנדפס, נרשם שדרוש תעה"ש הוא מתרט"ז, אבל איני יודע מתי נכתבו השו"ת ובפרט שו"ת זו. ובודאי ישנם עוד בכמה מקומות שמדובר ע"ד אסור גלוח הזקן שלא בתער, וא"א בלא חדוש. ומאד אתאוו לדעת מכ"ז, עם תוכן הענין.

בקשת סליחתי שטוחה על האחור במכתבי, כי השגת הספרים פה דורשת זמן, וישנם ספרים אשר קויתי להשיגם, אבל סו"ס לא יכולתי למצאם ע"ע, ומפכ"ז נתאחר מכ"כ.

אצא מלפני כ"ק בבקשת סליחה עוד הפעם ואשאר חתנו דו"ש כה"י ומתברך מאת כ"ק

מנחם

הערות, בדרך אפשר, לי ולדכוותי, לשו"ת הצ"צ חיו"ד סצ"ג:
אם יש לאסור גלוח הזקן במספרים כעין תער, ואף שלא כעין תער

ס"א בתחילתו. יבאר: דחלוק דין שער בית השחי וביה"ע, דמותר להעביר במספרים כע"ת — לרב (ניזיר נח:) — ולקוט לבנות מתוך שחורות אסור. והוא משום דמלקט לבנות בראשו או בזקנו הוא במקום דמינכר, משא"כ ביה"ש וביה"ע.

ולכאורה קשה. דא"כ גם בתער יהא מותר להעביר שער ביה"ש וביה"ע כיון דל"מ, דל"ד למלקט לבנות. וביותר יקשה אם נאמר, דהא דגם במלקט ורהיטני אסור לרב להעביר שער ביה"ש — לדעת השט"מ הובא לקמן — הוא איסור מה"ת (ומלשון הצ"צ לקמן ד"ה ושוב, דתני דין מלקט ורהיטני בבבא בפ"ע, ולא עירבא עם דין תער משמע דלא ברירא לי' מילתי' בזה), וא"כ שוה דין ביה"ש וביה"ע לדין מלקט לבנות. ומה טעם לקושית הצ"צ ותירוצו דביה"ש לא מינכר. גם לחלוק שעפ"י סברת התוס', הובא בסעיף זה, דרב מתיר מפני דעושה משום צער, ולא לנוי, מפני טעם זה גם בתער צ"ל מותר להעביר, וכמוש"כ בתוס'.

ואפ"ל: דטעם החלוק בין מספרים לתער, אף שהאסור הוא משום לא ילבש גבר, — ובפרט לדעת התוס' (לקמן ס"ב) דבמספרים כע"ת הוא סמוך לבשר ממש, אלא דאינו עוקר השער מעיקרו כתער — הוא משום דלא חשיב תקון נשים, כי לא הי'

דרך הנשים להעביר שביה"ש וביה"ע ע"י מספרים (אי משום דניכר קצת רושם השערות לעומד מקרוב עכ"פ. — יעוין לקמן ס"י ד"ה ועוד טעם — או מאיזה טעם אחר), ולא היו מעביריו אלא בסם או בתער, וכדאיתא במו"ק (ט: וש"נ. הובא לקמן ס"ט) מעברת סרק (סס) על פני שלמטה, וברייף גריס וא"ד מעביריו סכין ע"פ שלמטה. וכן בירוש' (פ"א ה"ז) ומעברת כלי חרש (חד) על פני (של מטה). שכ"ז הוא העברה בתער.

וס"ל להצ"צ דבמד"א דאפשר לחלק בין עושה כדרך הנשים א"ל, הוא רק במקום דל"מ, דבמקום דל"מ לא שייך אסור דלבוש בשמלת אשה (דאתי לידי תועבה), כיון דלא מינכר. וגם אינו חייב משום דמתקן בתיקוני איתתא, דא"ז תקוני איתתא להעביר במספרים. אבל אם הוא מקום דמינכר, מה לי באיזה אופן העביר השער, כיון דסו"ס שמלת אשה ועדי אשה עליו (ואתי לידי תועבה). ואינו דומה למקום דל"מ, דשם האסור משום דמתקן עצמו בתיקוני איתתא, ולכן רק בתער אסור רב, דזהו ממש תקון אשה, ולא במספרים.

ואפשר לומר, שזהו ג"כ דקדייק הלשון ברמב"ם (הל' ע"ז פי"ב ה"ט) דגבי ביה"ש וביה"ע כתב: "שלא יתקן עצמו תקון נשים", אבל גבי מלקט שערות לבנות נתן טעם "לוקה, מפני שעדה עדי אשה". כי בביה"ש לא שייך לומר ע"ז עדה עדי אשה, כיון שהוא מקום דל"מ (אלא דהרמב"ם לשיטתי, דבשער ביה"ש אין אסור אלא מד"ס. ורבנן אסרו בכל אופן, גם במספרים שלא כע"ת).

אלא דלכל הנ"ל אתינא לדין חדש, דהעברת שער ביה"ש וביה"ע ע"י סס, דינו שוה להעברה ע"י תער. וצ"ע.

ויעוין לקמן סס"ח, שכתב אליבי' דרמב"ם, דשער ביה"ש וביה"ע אינו אסור אלא מד"ס (אף בתער) מפני שהוא בית הסתרים. אבל מלקט בראש או בזקנו, דהוי כפרהסיא, אסור מה"ת. וצ"יין לדבריו כאן.

שם. חלוקת התוס' ביבמות (מח). ד"ה לא, ותוד"ה בעי בנוזיר (נט.).

מבואר בשבת (נ:).

סעיף א'. לרב לוקה מה"ת אהעברת שביה"ש וביה"ע בתער.

וכן כתב ג"כ ס"ט. וכן הוא גם משמעות שטחיות סוגית הש"ס. אבל לפי מסקנת הש"ס דמתרץ — לל"ק דר"י — דלוקה מד"ס, ופי' בתוד"ה א"ר (נוזיר נח:): דניחא ל"י לשנוי' דלא ליפלגו הבריייתות אהדדי. א"כ אפ"ל דגם לרב אינו לוקה אלא מד"ס. וכן כתב לקמן בדרך י"ל (סעיף ו'). ומלשון התוס' (סד"ה א"ר הנ"ל) ומשמע דר"י פליג אדרב נראה דס"ל דבתרוויהו פליג אדרב: דאוסר גם במספרים, ודמחייב בתער מה"ת.

שם סד"ה ושוב. אלא הפי' — בשו"ת הגאונים — שמגלח כל שער ראשו לבד הפאות וכו'.

ג"כ צ"ל, דלא אתי הצ"צ לפרש דעת הגאונים אליבי' דתוס', אלא לדעת עצמו

אף שדוחק ליישב זה בלשונו כאן ובפסקי דינים יו"ד סקפ"ב). דאלו פי' התוס' בשו"ת הגאונים הוא דמגלח גם הפאות, וכראית הצ"צ דמדבעי למימר בתוס' דאירי במצורע, ומצורע מגלח גם הפאות, ע"כ דאירי במגלח גם הפאות. וכן מוכח גם ממאי דמסיים שם בתוס': ותדע דלא אשתמיט וכו', דאין מזה ראי', אלא אמי שמגלח כל שערות וגם הפאות. ואין להקשות לפי' זה, הא (לכ"ע) אסור לגלח הפאות. דאפ"ל דבתוס' גופא נזהר מזה, וס"ד לתרץ דקאי במצורע, דדוחה האסור דל"ת ול"ת, ודחי ואסיק — לתרץ קושיא זו — דבמגלח לרפואה (בחולה כזה שדוחה הל"ת), דע"ו כתבו הגאונים, דאף שלא צוהו הרופאים לגלח שער ביה"ש וביה"ע מחמת חוליו, אין אסור להעבירו, דניול הוא לו, כיון דהעביר כל שערו וגם הפאות (מפני חוליו), וגם בלא הוכחת התוס' לא ניחא לי' להצ"צ לפרש כפי' הש"ך בשו"ת הגאונים, חדא דלשונו כל גופו מראשו ועד רגליו משמע דגם ראשו בכלל, ועוד — דלא יקשה קושיית היש"ש ובי"ח ושכנה"ג שהביא בס"ס זה.

ס"ב. וכו"פ בשו"ע אה"ע סקנה"ס ס"ח כדי שיהיו ניטלות בזוג הוא שעורא רבא דכולהו".

טה"ד, וצ"ל כדי לכוף ראשון לעיקרא הוא וכו'.

ס"ב בסופו. וכ"מ עוד בתוד"ה חזינא.

לא זכיתי להבין ראיתו, דלשון חזינא לר"י דל"ל, משמע דל"ל שערות כלל — וכן ממאי דמשני שנשרו מפני הזקנה, משמע דנשרו לגמרי — וא"כ ע"כ לא הי' יכול לתרץ דשקל במספרים דלא כע"ת, דאז הי' נשאר קצת אורך השערות, והוא ראה דל"ל כלל, וכן פי' הרא"ש. וא"כ מנ"ל לתוס' להביא ראי' מזה דגם במספרים אסור, אלא ע"כ דהתוס' לא אתי לאוכוחי אלא ממספרים כע"ת, ואודי לטעמיהו דמספרים כע"ת, הוא סמוך לבשר ממש (ולא כרמב"ם. ועייג"כ רש"י מכות כא. ד"ה ת"ל). וא"כ אין ניכר אם נטל בתער או במספרים כע"ת. (וכמו דרב קאמר אמספ' כע"ת, מיקל בתער). וע"כ הו"ל לשנוי' דנטל במספ' כע"ת ומדלא אמר כן הוכיחו בתוס' דגם במספ' כע"ת אסור. וצ"ע.

וגם ראית התוס' צ"ע, דהא עדיפא מיני' משני לי' (דגם במספ' כע"ת ניכר רושם השערות לעמוד מקרוב, וכנ"ל). ועוד — דמשני לי' אליבי' דאמת, דנשרו מחמת זקנה (אלא דע"ו אפ"ל דהרא"י הוא ממה דס"ד להקשות). ואין במשמעות לשון הצ"צ, דמביא ראי' מסתימת לשון תוד"ה חזינא, שלא פי' במספרים כע"ת, ובפס"ד לא הביא ראי', אלא מתוד"ה ההוא ותוד"ה בעי.

ס"ה. והרי רש"י ותוס' בנוזר שם פי' דר"י אסור אפילו במספרים כמשנת"ל. וצ"ל דס"ל לא כפירש"י ותוס' דנוזר אלא דר"י ל"מ רק בהעברת השער בתער וכו'.

צ"ע דלא מוכח כן מרש"י כלל, ואין להביא ראי' מפירש"י אלא דלהאוסר במספ' — אף שלא כע"ת אסור, וכנ"ל ס"ב, או — דר"ח אסור גם במספרים.

ס"ו. ובבה"ג שלנו גריס והאמר רחב"א אר"י כו' מזה מוכח כגירסא אלא כי קאמר רב כו' שלפ"ז בכ"א התיר ולכן פריך כו'.

צ"ע בבה"ג, דלגירסא זו מאי משני לוקה מדרבנן, הא רב לגמרי התיר במספרים בכ"א. ודוחק לומר דכונתו לתרץ שעכ"פ לא תהי' פלוגתא רחוקה (שלרב יהא מותר גם מד"ס ולר"י — מה"ת אסור). ויעוין לעיל ס"ג, ולקמן ס"ט.

רס"ז. וא"כ ה"ה בסך נשא, דלא כשו"ת נו"ב מהד"ת ספ"א ועי' בלח"מ פ"ה מהנ"ז די"ב וכו'.

יעוין בפחד יצחק מע' פאות ושו"ת חיים שאל — לחיד"א — ח"א סב"ן דמתירים גם במספרים כע"ת אבל בסם משובח יותר. וקושית הלח"מ, בחפוש מקור לדין הרמב"ם, בחילוק שבין סם לשאר מעבירין, תירצה הרמב"ם בסה"מ מ"ע צ"ב (הובא לקמן רס"ז [ט"ז]) שחילוק זה מבואר במכילתא. ובזית רענן — על היל"ש — פ"י הטעם דקיל בסם מפני שאין השערות נושרות מיד. עוד ת"י קושית הלח"מ ברדב"ן, ס' בתי כהונה ח' בית ועד, אורח מישור סוף מס' נזיר, פני משה בירוש' נזיר (כנראה כונתו למרה"פ פ"ו ה"ג ד"ה כל) ובס' מרכבת המשנה [שו"ת חיים שאל ח"א ס' ב"ן].

רס"ז. אך קשה דא"כ הו"ל לרב לאשמועינן רבותא יתרה וכו'.

לשיטת"י אויל, דלסברת היש"ש הוא בהיפך. ס"ס זה.

ש"ס. זה אינו דהא הרמב"ם כתב שגם השחתת פה"ז נאסר משום שעושיני כן עכומ"ז וכו'.

ולקמן ס"ט שכן הוא במדרש, תו"כ. והנה מלבד דלכאורה נכון החילוק, דבאיסור לייג, דאסורי' במה שלבוש שמלת אשה, א"כ מ"ל אם לבשו כדרכו — בתער, או במספרים — א"ל, סו"ס לבוש הוא בו. ות"ק דראב"י יוכיח, דמחייב רק כשהולך ויושב בין הנשים אח"כ, וא"כ אין נפ"מ, דבין כו"כ תועבה היא, אם ישב אח"כ בין הנשים, אבל בהשחתת פאה"ז, דגם בהרמב"ם, האסור הוא בהשחתת הזקן, וכמש"כ: דרך כעכומ"ז ה"י להשחית זקנם לפיכך אסרה התורה להשחית הזקן וכו'. וכיון דהוא לא השחית — דאין השחתה וגלוח אלא בתער — פטור. ומלבד כ"ז, לא זכיתי להבין, דאטו יש להשות טעם שנתן הרמב"ם — או גם דרשת המדרש — שנלמוד פרטי הדין עי"ז, דאינו אסור, אלא דוקא היכא דשייך הטעם, להא דלא ילבש גבר שמלת אשה שזהו גוף האסור, שיהי' דומה לאשה, ואינו טעם לאסור, אלא פ"י וביאור האסור. אבל בפאה"ז האסור מבואר בקרא: השחתת פאה"ז, ורק (שהרמב"ם נתן) טעם לזה, מפני שדרך כהני וכו'. והרמב"ם גופא יוכיח, דהתיר בפאות הראש במספרים (הל' עי"ב פ"ב ה"ח), אף שגם בפאה"ר פ"י הטעם, משום דרך עכום (רפי"ב שם), ובשער ביה"ש וביה"ע אסור גם במספרים, — עיין תוכן התשובה סד"ה מסעי' ד' —.

ודוגמא לדבר דאין סומכין על טעם המצוה, וגם אם היא דרשא דש"ס. בשו"ע סקפ"ג אין חלוק בין פנוי' לנשואה לענין אסור נדה. ובנדה לא: תניא ה"י רמ"א מפני מה אמרה תורה וכו' (ויש לעיין בתוהש"ל ובמנח"י שם).

ובד"מ וט"ז סקפ"א פירשו, דבזה פליג הטור על הרמב"ם, דלא נדרוש לומר,

דלא אסרה תורה אלא בדרך שעשו עכו"ם, כיון שאין הטעם מפורש בקרא. אבל באמת, אינו מוכרח לומר דהרמב"ם יסבור כן. וכבר פי' בב"י ב"ח וכו' דברי הרמב"ם באופן אחר. וגם לפי פי' הד"מ וט"ז, אפ"ל דלא אתי הטור לומר אלא דלא נפסק כן על יסוד דברי הרמב"ם, אבל לא דברירי לי, דזהו דעת הי"ד.

ס"ח. אלא דכאן אין להזכיר אסור זה וכו'.

מתרץ בזה הא דל"ח במשנה מכות (כ.) גם לאו דלי"ג. ויעוין ס"ס זה. וצ"ע בלשונו פה, ולקמן דכתב וא"כ לפ"ז וכו' דאין חייב מדאורייתא משום לאו דפאה"ז יש לחייבו וכו', שהוא כמו ענף דא"ח מדאורייתא וכו'. וצ"ע בכ"ז.

ס"ט. ולפ"ז צ"ל מ"ש במשנה וכו'.

וכן צריך לתרץ גם אתו"כ פ' מצורע, הובא לקמן רס"ח [י"ט].

ולתרוץ הא, הוי מצי למימר בתוספתא דמכות (פ"ד ה"ד) גם בשערות הזקן, יש תולש ב"ש ועובר משום ד' וכו' ומוציא נזיר ומכניס ליי"ג.

ס"ט. מיהו י"ל דהעברת שער שייך ג"כ באשה וכו' תדע וכו'.

לכאורה אינה ראי' גמורה מדין דמלקט, דמלקט לבנות מתוך שחורות הוי מטעם אחד הן באשה והן באיש בראש וגם בזקן, והוא כדי שיראה בחור, משא"כ בהעברת שער, דבאשה שמצינו העברת שער בביה"ש וביה"ע, הוא משום דנוי הוא לה, אבל באיש, בהעברת שער הזקן, הוא משום דיראה בחור, ולא משום נוי, דאדרבה נוי הוא לו כשיש לו זקן וכדאיתא ב"מ (פד.). ולקמן ס"י תפס העיקר כטעם הב' דלקמן, ועוד כיון דע"כ מנוי האשה הוא וכו'.

ס"ט. דהא בתוס' ל"מ כן, מ"ש דלכה"פ אסור במספרים מד"ס וכו'.

כנראה ראיתו רק מסתימת לשון התוס', דאל"כ הרי אפ"ל דהתוס' ל"ק אלא דאין להביא ראיה מהש"ס אלא רק דיש אסור גם במספרים, אבל אין להוכיח שאסור מה"ת, וגם הלשון לכל הפחות מוכח קצת כן.

ס"י. ודלא כשו"ת מהר"ם אלשקר סל"ה וכו'.

יעוין — באריכות ע"ז — שו"ת המחבר בחאה"ע סקל"ט.

ס"י. ובלאה"כ בענין פאות הזקן וכו' בפאות הזקן וכו'.

ט"ס. וצ"ל בב' המקומות פאות הראש וכו'.

לסיד' [ט"ז]. לכאורה הראיות שהביא בסעיף זה מהפסוקים דקני ישראל, הא דראב"ע בברכות (יב: וכת.), בב"ר ס"פ נ"ח, וב"מ (פז.) אינם עוסקים אלא בחשיבות לבון שערות, ולא חשיבות שערות בפ"ע. והוא כעין ראיה לסתור. ובחדא"ג בב"מ שם כתב, דיצחק ה"י ג"כ בחתימת זקן וכו' וע"כ בקש אברהם רחמים וכו' לבון שער וכו', וא"כ ה' לאברהם זקן עוד קודם שאמר לו הק' לבוש לבושי ומוכרח דקאי לבושי אלבון השערות.

גם בפסוק ועתיק יומין, שעליו נסמך המ"כ כפי' בכ"ר שם (והוא במדרש תנחומא), לא נזכר כלל זקן, ומהמ"כ משמע שהוא מפרש ולבוש לבושי, שכמו שהק' נקרא עת"י כך נאמר על אברהם זקן בא כימים. וגם לאותן הגורסים ומחברים במדת"נ סוף פרשה זו ותחלת פרשה שאחרי', שמביא גם סיפ' דקרא דעת"י יתיב, ע"כ אין כוונתם אלא למראה הלובן דלבושי' וגו' ושער ראשי' וגו'.

כן ההוכחה דסו"ס זה דא"כ בטלה מצות מפני שיבה וגו', לא זכיתי להבין. דלטעמיד מצות והדרת פני זקן, דקאי אזה שקנה חכמה דוקא, וה"ז אינו ניכר בחיצוניות, אלא דע"כ לומר דבמכירו דחכם הוא קאי, וא"כ גם ראשי' דקרא מפני שיבה וגו' אוקמי בהכי.

אין לתרץ, דאין מביא ראי' אלא מפשיטות המקרא, וכפשוטו גם פני זקן בשנים. דזה אינו, דלריה"ג (קדושין לב): דהלכתא כותי', זקן דקרא פי' יניק חכים, וכדמסיק בתוד"ה מאי (לב): — ודלא כרש"י ד"ה וריה"ג — וגם לת"ק דפליג אריה"ג, עכ"פ תרתי בעינין: זקן בשנים וגם בחכמה, וא"כ גם לדידי', במכירו עסקינו, וא"כ גם שיבה נפרש כן.

ודוחק גדול לומר, דראיתו אליבא דפשטא הוא, דגבי זקן כתיב והדרת, שפי' נשיאות פנים וכבוד, וזה בידו לקיים, לאחר ששיגיע אליו וישאלנו אם ת"ח — יעוין נדרים (סב). א"ר שרי לי' לאינש לאודועי נפשי' וכו' ופי' הרא"ש, כדי שלא יזלזלו בכבוד תורתו ועינשו — אבל מפני שיבה תקום, שהוא ברחוק ד"א, ע"כ דצריך להיות ניכר למרחוק, ואפשר רק ע"י הזקן.

ואולי אפ"ל, דכיון דת"ח צ"ל ניכר בלבושו ובהילוכו (רמב"ם הל' דעות פ"ה), גם באינו מכירו, ידע אם ת"ח בא לקראתו (יעוין חולין צא. כת"ח נדמה לו).

הנרה.

א. יש להעיר, מדעת האומרים (ס' חסידים ס' תקע"ח, ושו"ת בית יודא חיו"ד סכ"ח. ודלא כהלכות קטנות ח"א קנ"ט, דכתב דמסתברא דא"צ) דמצוה לקום גם מפני זקנה. אין הספרים תח"י לעיין בהם, כי מנא לן לחלק בין זקן וזקנה, אתמהא.

ב. בספר המצות להרמב"ם כתב, מצוה ר"ט היא שצין[ו]נו לכבד החכמים ולקום מפניהם ולגדל אותם, והוא אמרו ית' מפני שיבה וגו' פני זקן וכו'. ולא זכר סתם זקן כלל, אף שהאריך שם בפרטי כבוד ת"ח. כן בראש הל' ת"ת כתב, יש בכללן ב' מ"ע א' ללמוד תורה ב' לכבד מלמדי' ויודעי', ובפנים שם פ"ו ה"א כתב, כל ת"ח מצוה להדרו וכו' אבל בה"ט א' שהוא זקן וכו' עומדין לפניו וכו' ולא זכר ל' מצוה (ויעוין שם בכ"מ. ובשו"ע י"ד סרמ"ד: מצות עשה לקום מפני כל חכם וכו' וכן מצוה לקום מפני שיבה וכו'. ויעוין ברמב"ן עה"ת ויקרא י"ט ל"ב). ומשמע דעיקר המ"ע — גם אליבא דאב"י הוא דוקא בת"ח (וצע"ק לשון הש"ס שיבה כל שיבה במשמע). וא"כ אזדא לה ראי' דלעיל. וכעין סניף לחזק, דהרמב"ם ס"ל דאין המצוה בעיקרה אלא כבוד ת"ח, הוא מ"ש במו"נ ח"ג פ"לו המצות וכו' אשר

ספרנום בהל' יסוה"ת וכו' וכבוד חכמי התורה וכו' ובכלל זאת המצוה ג"כ להתנהג בבושת ובעונה כו' אמרו מפני שיבה תקום וכו'.

ג. צ"ע בלקו"ת שה"ש (באור ע"פ שחורה אני רס"ז) שכתב וזהו דקיי"ל בקדושין ל"ב ע"ב דמפני שיבה תקום היינו זקן וחכם.

ד. משבח ומעלת הזקן יש להעיר משבת (קנדה) ב"מ (פד.) ב"ר פי"א. תענית (טו.) חולין (כד:) מס' סופרים (פי"ד הי"ז). וגירסת הגר"א (שם).

ט"ט [כ']. ועי' בהר"ן בסנה' וכו' גזירה שמא ישבר הזוג.

לולא דמסתפינא הוי אמינא דכו"ז נדפס בסעיף זה בטעות, ומקומו לעיל בסעיף י"ז [יח] בתחילתו ששם הוכיח שתספורת דכסום יכסמו הוי במספרים.

ט"כ [כ"א]. ומ"ש בטוא"ח וכו' ומגלחים זקנם וכו'.

כן הוא ג"כ גירסת הרא"ש סוף מס' ר"ה. ובספר בינה לעתים דרוש ב' מביא הגירסא דירושלמי ומגלחים שערים וכו'.

בשד"ח הקשה עוד על האסור דגלוח הזקן גם במספרים, מרש"י כריתות (ה:): ד"ה מספר דפי' בל"א דשקיל במזי'. וגם בזה אפ"ל, דהיינו לבד הה' פאות, וכדי שהמספרים דרך הלכות, לא יפילו הטיפין היו עולות וכו'. אלא דצע"ק, לפי' הצ"צ דמגולחי זקן דירמ"י (מ"א ה') קאי ג"כ אשלא במקום הפאות, והוא סימן אבלות, א"כ למה שקל אהרן למזי' (ומסוף תוכן השו"ת נראה דס"ל להצ"צ דלא נשתנה המנהג מאז ועד עתה). ואולי אפשר לחלק, דכאן במספרים וכאן בתער.

תוכן התשוב' בסוף. והרד"ק שם כ' וכו' לדבריו מנהג שנהגו כן אבותינו מזמן קבלת התורה ע"ע וכו'.

צ"ע דלרד"ק, אבלים היו מגלחים זקנם גם אז. גם כל ארץ איטליא וערי אדום היו מגלחים זקנם, וכמש"כ בשו"ת דבר"י (נזכר בראש השו"ת), בשו"ת שמש צדקה חי"ד סי' ס"א, חת"ס או"ח סקנ"ט ועוד. וא"כ בטל מנהג זה עוד מימי הבינים.

מפתח ט"ג. ויש ליישב.

אולי כונתו, דלא ניחא לשנוי דברייתא איירי במספרים דוקא, דלישני' דהעברת שער אינה מד"ת וכו' משמע לי', דכל ענין העברת שער אינו מד"ת אלא מד"ס, ולא שנא באיזה אופן העבירים. ובוה אתי שפיר דבבריתא הא' תניא המעביר שער וכו' ולא העברת שער, כיון דל"א אלא בהעבירם באופן א' דוקא בתער. וכן רב ור"י נקטו דוקא מיקל אדם וכו' המעביר שער וכו', ורק ברייתא זו, דאמרי בכל גווני, דאורי לן חיוב העברת שער בכללותו, תני העברת שער אינו מד"ת וכו'.

המורם מתשובה זו דגילוח הזקן במספרים אף שלא כעין תער אסור מן התורה, וגם חייב מלקות משום לא ילבש גבר (וקצת מספקא לי' להצ"צ בחיוב מלקות). וכ"ז במקום הפאות — הן לאסור דלא תשחיתו, הן לאסור דלי"ג, אלא דאנן לא בקיאי במקום הפאות ולכן אסור מספק בכל מקום.

אבל בדרוש תער השכירה ס"ו כתב: וחמור יותר — נזיר — מגילוח הזקן בכל אדם, שאינו אסור מדאורייתא רק בתער משא"כ בניזיר וכו'. ואיני יודע איזה שנאה רבי במשנה אחרונה. אבל גם עפ"י כיון שעכ"פ מד"ס אסור גם במספרים ממילא הרי אין האנשים עושים כן, וא"כ תו חייל ע"ז אסור דלא ילבש גבר, ולוקה מה"ת משום זה להנ"ל.

* * *

ב"ה, ג' כ"ג אד"ר ה'תרצ"ב

כ"ק מו"ח אדמו"ר (שליט"א)

בהוספה למכתבי, ע"ד אסור גלוח הזקן...

כתבתי במכ' הקודם — לסעיף י"ד [ט"ז] של שו"ת הצ"צ — שיש מחברים במדרש תנחומא סוף פרשה וראש פ' שלאחרי' ומביאים גם סיפא דקרא דעת"י יתיב. וטעות היא בידי, כי כתבתי ע"פ הרשום בזכרון. אלא גירסת המדט"נ היא שמביאים גם סיפא דקרא הנ"ל. וע"ז אפשר לומר, לפענ"ד, הכתוב במכתבי.

ובזה אשאר חתנו דו"ש כה"י ומתברך מאת כ"ק

מנחם



עס איז ערהאלטען געווארען א אַנפראגע אין אייער נאַמען, בנוגע צו אַראָנעמען די באַרד, אויב עס איז דא אַ אונטערשייד דורך וואָס פאַר אַ וועג דאָס ווערט געטאַן, אָדער עס איז קיין אונטערשייד אין דעם.

געוויס, עס איז דא זייער אַ גרויסער אונטערשייד. און מען קען דאָס פאַרשטיין, דורך אַ משל. עס זיינען פראַן משקאות (געטראַנקען) וועלכע זיינען סם (פויעז) פאַר דעם מענשן, און ווען דער מענש טרינקט זיי, מוז מען אַננעמען די שטריינגסטע מיטלען צו אויסהיילען עס פון דעם שאַדען וואָס ווערט פאַראַרזאָכט דורך דעם אין דעם מענשליכען קערפער, ווען אפילו ער טרינקט דאָס נאָר איין מאָל, און ווער רעט אויב ער טרינקט דאָס מערערע מאָל. פראַן ווידער זאָכען וועלכע טוען אויך שאַדען דעם מענשן אָבער נאָר דאָן ווען זיי טרעפען אָן אין אַ געוויסען טייל פון קערפער, אָבער אין אַ צווייטען טייל פון קערפער שאַדען זיי ניט, כאַטש זיי בריינגען אויך ניט קיין נוצען. אַט ווי למשל, ווען אַ מענש עסט שאַלעכץ פון פאַטייטאָס אָדער מעלאָן, וועלכע בריינגען עס געוויס קיינע נוצען, און מען דאַרף זעהען וואָס פרייער צו באַפרייען זיך פון דעם, אָבער עס איז דערין קיין סכנה

פראז, ווען דאָס קומט אַריין אין מאַגען (סטאַמיק) אָבער ווען דאָס קומט אַריין אין די לונגען, דענסטמאַל בריינגט דאָס דעם גרעסטען שאַדען צו דעם מענשן.

און אזוי אויך מער ווייניגער איז פראַן פאַלען אין דער נשמה פון אַ אידען, פראַן זאַכען וועלכע זיינען סם (פויען) פאַר דער נשמה, דאָס זיינען עבירות אין וועלכע אַלע אידען זיינען גלייך אויף ניט צו טאָן דאָס, און אויב אַ ניט אידען שאַדט דאָס ניט, אָבער אַ אידען שאַדט דאָס, ניט נאָר צו זיין נשמה נאָר אויך צו זיין קערפער, פראַן אָבער אַזעלכע זאַכען, וואָס אַ געוויסען סוג (גראַד) פון אידען שאַדט דאָס, און דעם צווייטען סוג, שאַדט ניט. ווי צום ביישפּיל, באַ אונז אשכּנזים, איז נעמען צוויי פרויען, איז מען עובר אויף דעם חרם, און באַ ספרדים מעג מען.

און אזוי אויך איז דאָ אַ אונטערשייד אין אַראַפּנעמען די באַרד. אַראַפּנעמען דורך אַ תּער (אַ ראַזיר מעסער) איז דאָס אַ איסור דאורייתא פאַר אַלע אידען גלייך, און דער וואָס טוט דאָס ר"ל (= רחמנא ליצלז) איז עובר יעדער מאַל אויף פינף לאווין, ווי עס שטייט אין גמרא אין שולחן ערוך ופוסקים, אָבער דאָס אַראַפּנעמען דורך אַ געוויסען וועג מיט אַ סם (פּאָדער) און עלעקטריק שייווער, איז פאַר חסידים די וועלכע זיינען פאַרבונדן מיט די תּלמידי הבעל שם טוב, איז פאַר זיי איז דאָס אַ איסור, און פאַראורזאַכט שאַדען דער נשמה און במילא אויך דעם קערפער, אָבער ניט אַזאַ גרויסען היזק, ווען מען איז חס ושלום עובר אויף פינף לאווין ווען מען טוט דאָס דורך אַ ראַזיר מעסער און ענליכעס, אָבער פאַר מתנגדים און עולמות'שע אידען, די וועלכע ווייסן ניט אַדער זיי האָבען קיין שייכות צו דעם פּסק דיין פון תּלמידי הבעל שם טוב איז דאָס ווי דער אויבענדערמאָנטער משל פון די שאַלעכץ פון פּאַטייטעס, אַז דאָס איז ניט קיין זאַך פאַר אַ מענשן, ווען עס טרעפט די שאַלעכץ אין סטאַמיק, דאַרפּמען זיך באַפרייען פון דעם, אָבער קיין סכּנה איז ניט פראַן אין דעם (אָבער ווען עס טרעפט אַן אין די לונגען, דאַרפּמען זיין שטריינג אַז דאָס זאַל מער ניט פאַרקומען, און זעהן באַזייטיגען דעם שאַדען וואָס ווערט פאַראורזאַכט דורך דעם).

און ניט וויסענדיק גענוי וועגען אייך, אויף וויפּיל איר זייט פאַרבונדען און געהערט אַן צו חסידות, איז דאָס אָבער אַ זיכערע קלאַרע זאַך אַז אַראַפּנעמען די באַרד מיט אַ ראַזיר מעסער און ענליכעס, איז מען יעדער מאַל עובר אויף פינף לאווין דאורייתא, און דורך אַ עלעקטריק שייווער אַדער פּאָדער, ווענדעט זיך דאָס אויף וויפּיל מען איז פאַרבונדען מיט תּורת הבעל שם טוב, און השם יתברך זאַל אייך העלפען צו פירען אייך אין דער גלייכער ריכטיגער וועג פון תּורה ומצות, וואָס דאָס איז פאַר אידען דער אמת'ר גליקליכער וועג פאַר גליק סיי בגשמיות און סיי ברוחניות.

אמור

... ובמ"ש בענין הליכת כהנים על קברי צדיקים, הרי ידוע מכתב מוהרי"ל מיאנאוויטש, אחיו של רבנו הזקן בענין הגדר סביבות הציון בהאדיטש אשר נדפס בהתמים, אשר מזה מובנת גם ההוראה בהנ"ל.

ומ"ש בענין מערה פרטית ומהשמועה עד"ז שהיא בקבלה, מובן שזה צריך בירור על אתר ומאנשים נאמנים, ובכ"א פשוט שחילוק יש בין הענין שמטמא לנשיא ולצדיק בזמן הקבורה לבין הליכה על הציון לאחר זמן, וכבר דשו בה רבים...

(ממכתב ג' תמו, תשס"ו)



במענה על מכתבו מכ"ג ניסן, בו מעיר על מ"ש בתניא בחנוך לנער במוסגר, ומצות החינוך היא ג"כ במ"ע כמ"ש בא"ח סימן שמ"ג.

הנה בהנ"ל מצ"ע יש לפרש מ"ש ג"כ במ"ע בשני אופנים. שההדגשה היא על התיבות במ"ע, היינו ומכש"כ במל"ת (אשר כן הם דברי רבנו הזקן בשולחנו הטהור ס"י שמ"ג) או שההדגשה היא על התיבות ג"כ וקאי אדלעיל מני, שכמו שהאבהה היא שרש ויסוד למ"ע הרי מצות החנוך היא ג"כ במ"ע (כי הרי אין נוגע כאן אם מצות החינוך היא במצות ל"ת או לא), ואז מובן יותר בפשטות התיבה כן, כי לפירוש הראשון הי' מספיק שיא[מ]ר גם במ"ע, ומסיום ההקדמה, אך עיקרה מאהבה שנתחנך וכו' מובן פירוש מאמר המוסגר הנ"ל שרוצה להדגיש שבאהבה ישנה ג"כ מצות החינוך.

ובזה יומתק עוד כי בכלל מאמרים המוסגרים הרי מובן שמוסיפים דבר שאינו עיקרי כ"כ בהבנת הענין וה"ה בנדון דידו, כי הכתוב חנוך לנער אין פירושו דוקא קודם שנעשה גדול במצות ואדרבה (ראה קידושין ל' ע"א) משיתסר כו' מתמניסרי כו' (בדא"ג יש להעיר אשר בהל' ת"ת פרק א' סעיף ו' לרבנו הזקן לכאורה ארכבי אחרי רכשי. ואכ"מ) ומוסיף במאמר המוסגר שיש לפרש הכתוב גם כפשוטו בזמן שיש למצות החינוך היינו בגיל חינוך ממש וק"ל.

והנה יש להעיר עוד בהמשך להנ"ל דלכאורה מתחיל בשרשי עבודת ה' דו"ר ומסיים רק באהבה (ואין זה שייך להנ"ל כי גם היראה היא מצות עשה) ויש לפרש זה ע"פ המבואר בכ"מ אשר באהבה נכלל ג"כ דחילו, ולא רק באהבה המסותרת כמבואר בתניא פ"ח אלא גם באיזה אהבה שתהי' כי מפני האהבה ירא למרות רצונו וכמ"ש גם כאן כי האהבה היא יסוד ושרש לקיום כל מ"ע אשר גם היראה נכללה.

במה שהעיר בחילוק דעת התוס' אם ישנו לחינוך במצות ל"ת, בטח יעיין בב"ח לאור"ח סימן שמ"ג...

(ממכתב וי אייר, חשי"ד)



... ב) בענין ההמשכה ע"י פעולות קטנים ומ"ע הזמן גרמא דנשים שכתבתי שיש לבאר ע"ד ההמשכות דמצות שהם רשות. ומקשה דעפ"ז הנה בתו"א ד"ה משה ידבר את ד' ששם מבואר ענין המשכות דמ"ת ובכ"ז אינו ממעט רק עכו"ם. — הנה ידוע הכלל המובא בכ"מ, דאטו כרוכלא ליזל ולחשוב בכ"מ, ולכן לא הביא אלא דבר הפשוט ביותר, כיון שבמק"א הובאו כל הפרטים.

ג) מה שמקשה מהענין דקטן היודע לנענע אביו חייב לקנות לו לולב וכו'. דמזה משמע שבנענוע הקטן הרי קיים האב מצות חינוך וא"כ מדוע לא יהי' נמשך כלום ע"י עשייתו. הנה איני מבין וואס קוועטשט עם. וכיון דבענינים אלו הקטן הוא רק מה שעל ידו קיים האב חיובו (של האב), וכמו ע"ד מילה דקטן, ולא שהקטן ממשיך מצד עצמו, ופשוט.

ד) מה שהקשה ממרז"ל (שבת קמט, ב) דידי ודידך מאי; א"ל אינו דומה הבל שיש בו חטא להבל כו'. דמובן מזה שהוא עושה ההמשכה, רק שהחילוק הוא אם יש בו חטא א"ל. גם בזה לא הכנתי קושיתו. דפשיטא שהמשכת נשים בנטילת לולב היינו מעין המשכת האנשים במצות לולב, והמשכת נשים במצות תפילין, וכמו מיכל בת שאול, הנה מעין המשכת האנשים במצות תפילין — ולא במצות אחרות. אלא שזה ממשיך כענין של רשות וזה כענין של חיוב. ובפרט במרז"ל זה, שמדבר במעלת לימוד תשב"ר על לימוד הגדולים, הרי פשיטא שיש לו להקשות דידך ודידי מה היא.

ה) והנה נוסף על כל הנ"ל מחולק ענין ת"ת דקטנים לשאר המצות שעושים כפי פירוש אחד של הצ"צ בפסקי דינים חידושים על הרמב"ם פ' הלכות ת"ת הלכה א'. דייק שם הלשון דקטן חייב ללמוד א"ע כש"כ"ר. יעויין שם. ובאמת הנה הוא חידוש גדול מה שכתב שם ע"ז, שגם על הקטן יש חיוב מדאורייתא. משא"כ בשאר מצות.

(1) יעויין בשדי חמד כללים ח' ס"ק ס' שלפי רוב המכריע של המפרשים והפוסקים המצות שמקיים הקטן כשהגיע לחינוך הם חיובו של האב ולא של הקטן, דחיובי לדרדקי מי איתא — וכמו דעת אדה"צ בזה עיין שו"ע סל"ט ס"א. סקפ"ו ס"ג. ה"ל ת"ת שם. — אבל גם להאומרים שמוטל על הקטן, פשיטא שאין חיובן כחיוב הגדול, שלכן אינו מוציאו ידי חובתו. וא"כ אין זה סתירה להג"ל. ובמקום שמוציא (בכרמ"ז וכו"ג) הרי גם המשכת הגדול הוא ע"ד (ולא ממש, כמוכן) מצות דרשות.

(2) מצאתי ע"ז"ג גם בנמוקי מהרא"י על הרמב"ם שם. — ויש להעיר לדעה זו מהדין (הל' ת"ת פ"א ס"ז): שבלמודו בנו גם הוא מקיים מצוה של תורה (כנראה, צ"ל ת"ת) כמו בלימוד לעצמו.

(ו) מה שנסתפק בענין מצות חינוך, הנה דעת רבינו הוא שהוא מדרבנן, וכמ"ש בהלכות ת"ת בתחלתו והובא בצ"צ שם — (מלבד מצות ת"ת). וכן הוא גם בשו"ע שלו או"ח סי' שמ"ג, ומה שכתב בהקדמה לחנוך קטן דמצות החינוך הוא במ"ע, הנה גם בזה כנראה הפירוש מ"ע דרבנן ...

(ממכתב כ"ז שבט, תשי"ג)



... (ב) מה שרצה לפרש בדברי רבינו הזקן בשו"ע שלו סי' קפ"ו סעיף ג' שרבינו הזקן סבירא ל"י אשר מצות חינוך קטן מוטל גם על הקטן, הנה אא"ל כן כי דעת רבינו הזקן הוא להיפך וכמ"ש בשולחנו הטהור ריש סי' ל"ט (אף שסגרו בחצאי עיגול).

ג) פירוש דברי רבינו בסי' קפ"ו וטעמו הוא, שענין חינוך קטן אינו מפני הענינים דשעה היא כשהוא קטן אלא מהתוצאות שיהי' מזה בגדלותו, ובמילא השיעורים שבימי הקטנות אינם משנים דבר בזה אף (?) וכיון שהתוצאות מזה בימי הגדלות לא משתנים (אם יאכל כשיעור או פחות מכשיעור), ובמילא אין בזה אלא חד דרבנן גם אם אוכל פחות מכשיעור משא"כ בברכת הלל וכו'. הנה זהו תרי דרבנן כמובן, ויעיין ג"כ מה שכתבתי לו במכתבי מכ"ז שבט העבר.

בברכה.

(ממכתב ז' טבת תשי"ד)



במענה על מכתבו מכ"ט לעומר, במה שמעורר בהכתוב בקונטרס פ"ד, אשר בהחיות אין הפרש כמו שהוא במוח או בצפורן שברגל, לפי שהחיות הוא עצמי וכו'. ובכמה מקומות ומהם בלקו"ת פ' אמור ד"ה ונקדשתי כתוב שהחיות המלוכש בראש נעלה יותר על חיות הגוף וכו'.

החילוק בין שני המקומות הנ"ל הוא, שבחיות עצמו ישנו עצם החיות וגילויו, ובעצם החיות הרי אין שייך לחלק ולומר, שהרגל הוא פחות חי מאשר הראש, משא"כ בגילויי החיות בכחות הנפש, הרי כמה כחות לנפש והם תריג במספר, וזה

גופא הוכחה שאין זה עצם החיות, ומחולקים לפי האברים שבהם מתלבשים, ועיין תניא פרק נ"א.

ויש למצוא דוגמא לזה בנגלה ובעבודה, שמצד נקודת היהדות אין לחלק בין הגדול שבגדולים להקטן שבקטנים, משא"כ מצד ידיעה והשגה, וה"ה גם בעניני תומ"צ יש כדוגמא זו. וכמו לענין ונקדשתי שצ"ל בתוך עשרה מישראל, שבוה אין לחלק בין משה רבינו להפחות שבפחותים כדורנו זה, כיון שבוה ניתן עצם נקודת היהדות המושרש בכאו"א ועצם החיות של כאו"א, משא"כ מצד רמ"ח מ"ע ושס"ה מל"ת, שכמה וכמה חילוקים בהקומה שלימה דעם ישראל.

(ממכתב י"ט אי"ר, תשי"ג)



... אביע ברכותי להבר מצוה של בנו האברך . . . שי' אשר ביום ט"ז ניסן יום קצירת העומר.

וי"ל ע"פ הידוע דקצירת עומר שעורים מאכל בהמה הוא בהחל חרמש בקמה בקומת נפה"ב. והנה הצדוקים ההולכים אחר שכלם אומרים שאין ביכולת האדם וא"א לעבודה זו אלא ממחרת ובתכיפות לשבת כאשר מקודם עולמו הוא בעלי' ואין בו מקום לפסולת פרש שבתכם לא נאמר אבל לא כשהוא עסוק מקודם בעניני אוכל נפש שיש לחשוש לפרש וכנפסק בשו"ע סי' תקכ"ט שצריך להיות עומד ע"ג שלא יחטא ובפרט למ"ד שהותרה הוצאה מרה"י לרה"ר טורי דפרודא גם שלא לצורך. אבל לא זו היא דרך בני' מקבלי עול מ"ש אלא בין בסמיכות לשבת אל בין אם גופו מזוכך ביותר שיכול לעלות כמו שהוא השמימה או שהוא אדמוני ואין לו חיים מצ"ע כלל עובד הוא עבודתו עי"ז שמקים עולה של תשובה ועולה של תורה שגם התורה חכ' ובינתכם היא ביר"ש ועומ"ש.

(ממכתב י"ד ניסן, תשי"ח)

פסח שני

מה ששאל אם נוהגין לאכול מצה בפסח שני.

הנה נוסף על מה שאמרתי לו בע"פ שמנהגנו — מיוסד על מנהג בית חיינו שליט"א — לאכול מצה בסעודת יום יד באייר — מצאתי עתה בספרים הנדפסים, בס' לקוטי מאיר (לר"מ בנעט מטשארדא באונגארן) מהד"ת בעניני פ"ש העתיק מס' לקוטי מהרי"ח ח"ג, דמנהג אנשי מעשה לאכול מצה ביום יד באייר. וצ"ע הלא אכילת פ"ש הוא בליל טו אייר. ובס' זכרון יהודה כ' שבעהמ"ס אמרי אש וחותרנו מוה"ר דוד דייטש נהגו לאכול מצה וגם ביצה מבושלת בליל טו אייר.

ובס' דרכי חיים ושלום (להר"מ גאלד. ממונקאטש) אות תרלא"ב הביא שמנהג מונקאטש הי' לאכול מצה ומרור בסעודת יום יד אייר, ואף שאכילת פ"ש הי' בליל טו מ"מ ההקרבה הי' ביום ועיקר הוא ההתחלה, ובליל טו הי' ג"כ מדקדק לאכול מצה.

(ממכתב ז' תמוז, תשי"ח)



בהר

...ד) ובמה שהעיר בזהר בהר דף ק"ח ע"א, דעבדין פטורין מעול מלכותא דלעילא. בטח לא נעלם מכהדר"ג מה שעמדו ע"ז במפרשי הזהר וציינו לשער חדש ס' העיטור הלכות תפילין דמבאר זהר זה למעט עבד עברי מתפילין. וציינו ג"כ למס' קדושין כ"ב ע"ב, ירושלמי שם פרק א' סוף הלכה ב', ירושלמי ברכות פ"ג הלכה ג', ספר זכר יהוסף לחגיגה ד' סוף ע"א, ספר יקר תפארת להרדב"ז על הל' עבדים פרק א' הלכה א'. ועוד*...

(ממכתב י"ז שבט, תשי"ד)

* וראה לקו"ש ח"ז ע' 179 ואילך. המו"ל.

פרקי אבות (פ"ה)

... במשנה ספ"ה דאבות, בן שבעים לשיבה, וביתר ביאור בכ"ב (עה, א) אין שיבה פחותה משבעים. וכ"פ בשו"ע יו"ד ר"ס רמ"ד. אבל בסידור האריז"ל (בתחלתו — דיני ביהכנ"ס) כתב דצריך לקום מפני בן ששים שנה (הובא בברכ"י יו"ד שם). והוא עפ"מ ש"ב בתקוני זוהר (תכ"א ע' נו, א) לית שיבה פחותה. משתיז כו' בן חמשים לזקנה.

— כן מוכח טעם האריז"ל בשער המצות שלו ובס' הליקוטים. והנה במנחת חינוך מצוה רנ"ז פירש פסק האריז"ל משום דחשש לדעת התרגום. ואולי אשתמיטתי מש"כ בשעהמ"צ ובס' הלקוטים הנ"ל. ובלא"כ — מצינו כמה פוסקים דיש להחמיר כדעת הזוהר גם במקום דפליג על הש"ס, אבל אין סברא כזו בנוגע לפלוגת התרגום והש"ס. —

יש לומר דגם הירושלמי והבבלי פליגי בפלוגתת הזוהר והש"ס, כי הירושלמי ס"ל דמנו"ן ואילך לא הוי כרת, ולבבלי מסמ"ך ואילך (תוד"ה אשת, יבמות בתחלתה. ועיין מראה הפנים, ירושלמי ריש פ"ב דמס' בכורים).

ובזה יובן גם כן השינוי בהסוגיות דבסוגיא דבבלי (מו"ק כח, א) איתא: שבעין שיבה. אבל בירושלמי (בכורים) ליתא.

ותיקוני זוהר ה"ה תלמודי דארץ ישראל, ובמילא אזיל בשיטתי.

ויעויין בספרים שהובאו בשדי חמד כללים מע' זקן. ובס' קהלת יעקב (לבעהמ"ח מלא הרועים) מע' שיבה.

(ממכתב כ"ג שבט, ה'תשי"ב)



בנועם נודעתי כי הגיע לגיל ששים, לאורך ימים ושנים טובות, ובודאי כמרו"ל עבד יומא טבא לרבנן, ומשתתף הנני בזה, אף כי בריחוק מקום.

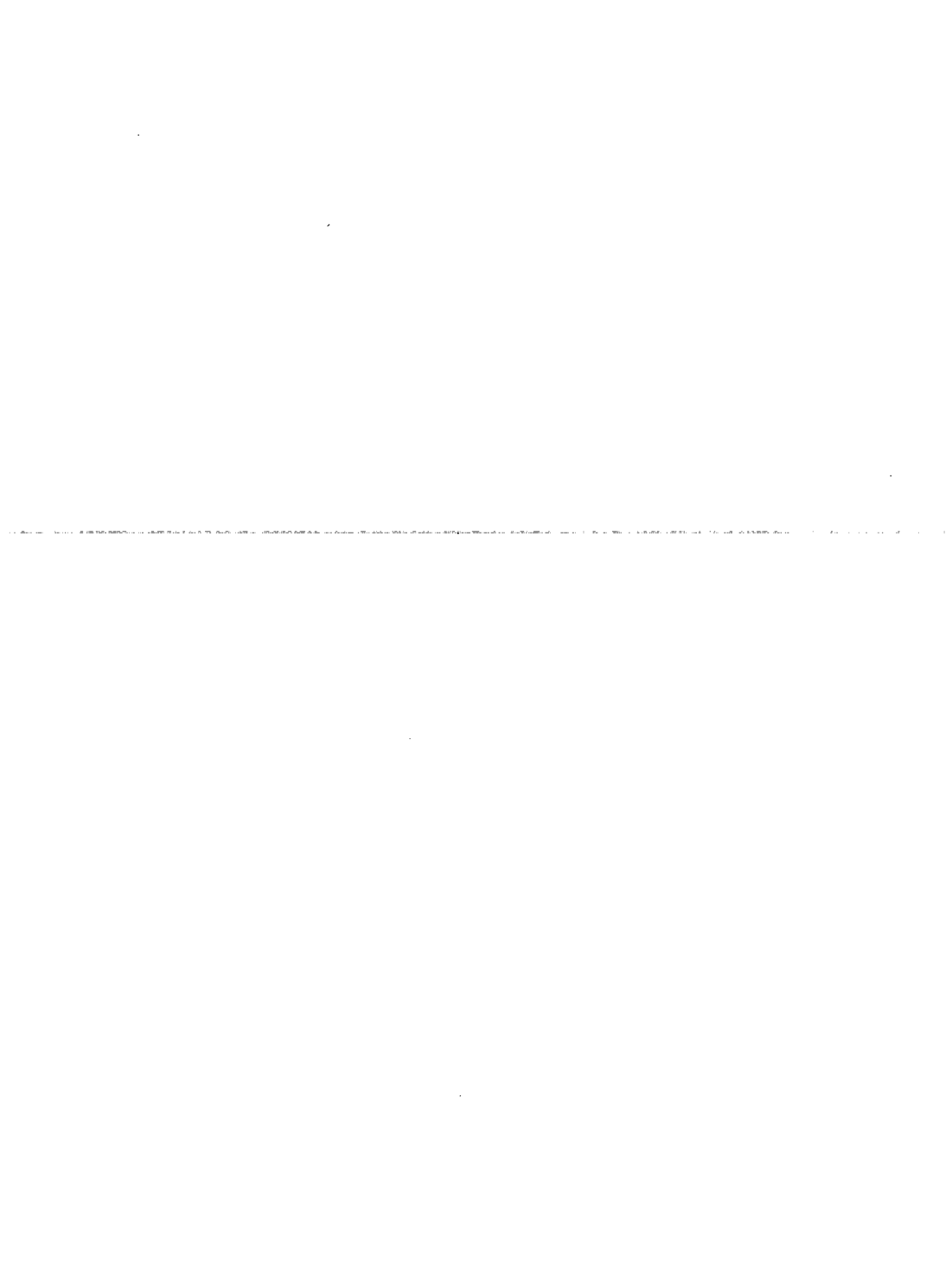
ידוע המובא בראשונים (ראה מד"ש שם) כמה גרסאות במשנה סוף פ' ה' דאבות, בן ששים לזקנה, בן ששים לבינה, בן ששים לחכמה, ובכתיבי האריז"ל (בן חמשים לזקנה) בן ששים לשיבה (מאורי אור, סוף אות ז, והוא עפ"י מש"כ בתיקוני זוהר, תקון כא, נו, עא, ובשער המצות פ' קדושים). והיה רצון שכולהו יתנהו בי' והיהו

הענינים בהידור, ועפ"י המבואר בלקו"ת לרבנו הזקן, שיר השירים, דף יא' סע"א ושם.

והשי"ת יזכהו ויצליחו להשתמש בכשרונותיו, הן של עצמו הן של מורשת אבות, להגדיל תורה ולהאדירה, בגדול התלמוד וגדול המעשה, ברוח ישראל סבא, ועל פי מאור תורת החסידות.

(ממכתב אור לכ"ד טבת, ה'תשי"ד)





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)

