

ספרי' — אוצר החסידים — ליובאוויטש

קובץ
שלשלת האור

שער
שלישי

היכל
תשיעי

לקוטי שיחות

— י"ז —

על פרשיות השבוע, חגים ומועדים

מכבוד קדושת

אדמו"ר מנחם מענדל שליט"א

שני אורסאהו

מליובאוויטש

ספר חמישי — כרך שלישי
ויקרא

— הרצאה חדשה ומתוקנת עם הוספות —

הרצאה שני



יוצא לאור על ידי מערכת
"אוצר החסידים"

ברוקלין, נ. י.

770 איסטערן פארקוויי

שנת חמשת אלפים שבע מאות וחמשים לבריאה

הי' תהא שנת נסים

מאתים שנה להולדת כ"ק אדמו"ר הצ"צ

ארבעים שנה לנשיאות כ"ק אדמו"ר שליט"א

מפתח כללי:

III	הקדמת המו"ל
V	לוח המפתחות
1	לקוטי שיחות – ע"ס ויקרא
341	לקוטי שיחות – פרקי אבות
	הוספות:
419	שיחות ומכתבים



LIKKUTEI SICHOS

VOL. 17

VAYIKRA

Published and Copyrighted by

VAAD L'HAFOTZAS SICHOS

770 Eastern Parkway, Brooklyn, NY 11213

Tel: (718) 774 - 7200 • FAX: 774 - 7494

Third Printing: 5759 • 1999

Printed in Eretz Yisroel

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Schneerson, Menahem Mendel, 1902

LIKUTEI SICHOS

'al parshiyot ha-shavu'a, hagim u-mo'adim (vol. 17) Vayikro.

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

Title on verso of t.p.: Likkutei sichos (vol. 17)

1. Hasidism--Sermons. 2. Bible. O.T. Pentateuch--Sermons. 3. Jewish sermons--United States. 4. Sermons, Hebrew--United States. 5. Sermons, Yiddish--United States. 6. Habad--Addresses, essays, lectures. 7. Festival-day sermons, Jewish.

I. Title. II. Title: Likutei sichois. III. Series: Sifriyat Otsar ha-Hasidim, Lyubavits'h.

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

BM198.S3355s 1990 Hebr

ISBN 0-8266-5718-4 (set)

ISBN 0-8266-5734-6 (v. 17)

Library of Congress Catalog Card #61-57983

נדפס בדפוס
שמחה ובנו גרשון גלוקאוו

BOOKMART PRESS, INC.
N. BERGEN, N.J. 07047

נסדר בדפוס „עמפייער פרעסס“
ע"י צבי הירש בן דאבע ומרדכי ליב בן פיגא

EMPIRE PRESS
550 Empire Blvd. • Brooklyn, N.Y. 11225 • (718) 756-1473

פתח דבר

בעמדנו בתחלת שנת ה'לבי' לנשיאות כ"ק אדמו"ר שליט"א, הננו מוציאים לאור — בהמשך לספרי לקו"ש שהופיעו — לקוטי שיחות חלק יז על ספר ויקרא (כרך השלישי של הספר החמישי של לקו"ש).

חלק גדול מהשיחות שבכרך זה הוא (בדומה להכרכים שבספר השלישי והרביעי של הלקו"ש) ביאורים לפרשי עה"ת, שביסודם הוא הכלל העיקרי דפירשי זה, שהודיעו רשי בתחלת פירושו וחוזר והודיעו כמה פעמים³ „אני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא“; וכמבואר בפרטיות בהקדמה ללקוטי שיחות חלק ה' — ספר בראשית.

* * *

בכרך זה באים:

(א) השיחות לספר ויקרא שנדפסו בקונטרסים בודדים מדי שבוע בשבוע, במשך שנות תשל"ז-תשמ"מ.

(ב) השיחות על „פרקי אבות“ שנדפסו בקונטרסים בודדים בין פסח לעצרת שנת תשל"ט (ושיחה א' — בשנת תשמ"מ).

(ג) מכתבים ושיחות קודש כ"ק אדמו"ר שליט"א שיש בתוכם שייכות וקשר לעניני פרשיות השבוע (המועדים ויו"ט) הכלולים בספר.

[בהוספות ל"ג בעומר (הילולא דרשב"י) מדפיסים אנו: (א) שיחה ע"ד מעלת צפת עיר הקודש. (ב) מכתב ע"ד ה"שער" דספר התניא].

(1) ראה רמב"ם הל' מלכים פ"ג ה"ו (וראה בארוכה לקו"ש לפ' שופטים תשמ"מ — יודפס בלקו"ש חייט שיחה א). אגה"ק ס"י לא. ועוד. השייכות ד"לבי' למספר ל"ב — ראה (ע"ד הקבלה) פרדס, מאורא וקהלת יעקב ע' לב. לקרית שלח מד, ב. ובכ"מ.

(2) 90 ראשון: כרך א' (בראשית שמות ויקרא), כרך ב' (במדבר דברים — הוספות), תשכ"ב (הוצאה ב', תשל"ה), הוצאה ג', תשל"ה. הוצאה ד', תשל"ט).

90 שני: (ב' כרכים כניל) תשכ"ד (הוצאה ב', תשכ"ח. הוצאה ג', תשל"ה. הוצאה ד', תשל"ט).
90 שלישי: חלק ה' — בראשית (י"א ניסן תשל"ב), חלק ו' — שמות (י"ד שבט תשל"ג), חלק ז' — ויקרא (עש"ק כ"ף מניא תשל"ג), חלק ח' — במדבר (עש"ק י"ד שבט תשל"ד), חלק ט' — דברים (י"ד כסלו תשל"ה), הוצאה שני' ומתקנת של כרכים הנ"ל — ט"ז מניא תשל"ה.

90 רביעי: חלק י"ד — בראשית (י"א ניסן תשל"ה), חלק י"א — שמות (י"ד שבט תשל"ו), חלק י"ב — ויקרא (י"ד שבט תשל"ז), חלק י"ג — במדבר (פורים קטן תשל"ח), חלק י"ד — דברים (ימי הסליחות תשל"ח).

90 חמישי: חלק ט"ז — בראשית (י"ד שבט תשמ"מ), חלק ט"ז — שמות (עש"ק ח"י אלול תשמ"מ).

(3) בראשית ג, ח, ג, כד. ועוד.

(4) ראה גם ספר „כללי רשי" (שנוצר בהקדמה שם) בעריכת הרב טוב"י שי' בלוי (קה"ת, כפר חב"ד, תשמ"מ).

ובכגון דא צריך לאודועי אשר חלק מהמכתבים נעתק מהעתקות ואפשר שנפלו בהן שגיאות וכדומה.

* * *

חלק גדול של ההוספות הם מכתבים לאנשים פרטים שהואילו בטובם למסור העתק המכתבים ע"מ לזכות את הרבים, ות"ח נתונה בזה לכאור"א מהם וזכות הרבים תלוי בהם.

ובזה הננו פונים בבקשה כפולה ומכופלת לכל מי שיש תח"י מכתבים מכ"ק אדמו"ר שליט"א שיש בהם משום תועלת הרבים (בעניני נגלה, חסידות, יר"ש, הפצת המעינות וכו'), לשלחם (ע"מ להחזירם) לועד להפצת שיחות, ע"מ להדפיסם בספרי לקו"ש, ויהיו בזה ממזכי הרבים.

* * *

ויה"ר שנזכה בקרוב להו"ל עוד שיחות ומאמרים של כ"ק אדמו"ר שליט"א, ויחזק השי"ת בריאות כ"ק אדמו"ר שליט"א ויתן לו אריכות ימים ושנים טובות, ויוליכנו קוממיות לארצנו הקדושה במהרה בימינו ממש, ובקרוב ממש נזכה ללמוד תורה מפיו של משיח צדקנו.

ועד להפצת שיחות

י"ג אייר, ה'תשמ"א, ברוקלין, נ"י.
שנת ה'לב" לנשיאות כ"ק אדמו"ר שליט"א



להוצאה שני'

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

ובקשר עם יום הבהיר, ח"י אלול, הבעל"ט – יום הולדת שני המאורות הגדולים, מורנו הבעש"ט ואדמו"ר הזקן,

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

„ועד להפצת שיחות“

יום ד' פ' חבוא, טו אלול, ה' תהא שנת נסים
ארבעים שנה לנשיאות כ"ק אדמו"ר שליט"א.
מאתיים שנה להולדת כ"ק אדמו"ר הצ"צ,
ברוקלין, נ"י.

מפתח

ויקרא

- 1 שיחה א (תשי"מ)
ביאור בתורת אדמו"ר הזקן בטעם שה"אלף" ד, ויקרא" היא אל"ף זעירא; הכרת מעלת עצמו" ביחד עם, הכרת שפלות עצמו"
- 9 שיחה ב (תשל"ו)
הטעם שהתחלת פרשת הקרבנות היא כדיני קרבנות נרבה ע"ד הפשט ובפנימיות הענינים
- 16 שיחה ג (תשל"ח)
פרש"י עה"פ (א, טו) ונמצה דמו
- 22 שיחה ד (תשל"ו)
יישוב הסתירה בין דרשת התורת-כהנים (ויקרא ב, א), והיחיד מתנרב עצים. . . אין שנים מביאין. . . עצים" והא ד, זמן עצי הכהנים והעם כו" (תענית כו, א); פלוגתת רבי ורבנן (מנחות כ, ב) אם, עצים קרבן הם"; לשיטתייהו דרבי ורבנן בכ"מ אם הייבים לפרש לשון תורה (או לשון חכמים) כפשוטו ממש (ובכל הפרטים) דוגמאות מכל ששה סדרי משנה
- 34 שיחה ה (תשל"ט)
פרש"י עה"פ (ד, כב) אשר נשיא יחטא

צו

- 42 שיחה א (תשל"ט)
השינויים בפרש"י על הלשון, וזאת תורת" בעולה, מנחה, חטאת, אשם ושלמים
- 50 שיחה ב (תשל"ו)
פרש"י ו, ו ד"ה אש תמיד (ויישוב הסתירה לפרש"י בפסוק הקודם); שקו"ט בגדר הדלקת האש במזבח החיצון מאש המנורה
- 57 שבת הגדול (תשל"ו)
ביאור לשון אדמו"ר הזקן בשולחנו (או"ח סת"ל), שנעשה בו נס גדול"; השייכות בין הנס (ושבת הגדול) לתוכן ענין השבת; ביאור אריכות לשון אדמו"ר הזקן בשולחנו שם (להוכיח ש, אותו היום שבת היי")
- 66 ערב פסח (תשל"ו)
שקו"ט בדין תענית בכורים בערב פסח שחל בשבת, שמתענים ביום ה' – האם משלימין ביום ו'; גדר המנהג להשתתף בסיום מס' בערב פסח במקום התענית; דין תענית בכורים של קטן שהגדיל בע"פ שחל בשבת

חג הפסח

- 71 שיחה א (תשל"ח)
ג' שמות החג – (א) חג המצות, (ב) זמן חרותנו, (ג) חג הפסח – בעבודה רוחנית; ביאור מחז"ל (סוטה מז, א), לעולם תהא שמאל דוחה ימין מקרבת"
- 78 שיחה ב (תשי"מ)
ישוב דיוקים ושאלות בכמה פיסקאות דהגדה של פסח נהא לחמא; עבדים היינו; מתחלה עוברי ע"ז; והיא שעמדה; כמה מעלות כו' ובנה לנו את בית הבחירה) – ע"פ ביאור הנקודה העיקרית והמכוון הכללי בנוסח ההגדה.

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

- 92 שיחה א (תש"ז).
 ביאור גדר „שמיני“ (ע"פ פי' הכלי יקר ריש פרשתנו) ושייכותו לימות המשיח;
 ביאור דברי אדמו"ר הזקן (תניא פל"ז) שהשכר דימות המשיח „תלוי במעשינו
 ועבודתנו כל זמן משך הגלות“ דוקא
- 100 שיחה ב (תש"מ)
 פרש"י י, ד ד"ה שאו את אחיכם (והשינוי לגבי פירושו לקמן י, ו); השקו"ט בין
 משה ואהרן אם אהרן הו' צריך לאכול את החטאת — ע"פ הפשט
- 109 שיחה ג (תשל"ח).
 פרש"י י, כ ד"ה ויטיב בעיניו (והטעם שלא כתב כאן כפירושו בפ' מטות (לא, כא)
 „לפי שבא משה לכלל כעס בא לכלל טעות“; החילוק בין סברת משה וסברת
 אהרן (אם יש חילוק בין קדשי שעה וקדשי דורות) ע"פ פנימיות הענינים
- 117 שיחה ד (תשל"ו)
 פירוש רש"י עה"פ (יא, מב) כל הולך על גחון וגו'; החילוק בין „גחון“ ו„מעיים“
 בפנימיות הענינים (ע"פ חדא"ג מהרש"א קידושין ל, א)

תזריע

- 125 שיחה א (תשל"ח).
 וביום השמיני ימול — ביום ולא בלילה (תו"כ יב, ג); הטעם שמילת בני ישראל
 במצרים היתה בלילה (שמור"ר פמ"ט, ה. שהש"ר פ"א, יב) — ע"פ נגלה וע"פ
 פנימיות הענינים
- 131 שיחה ב (תש"מ)
 סיום מס' קנים — ביאור מאמר ר' יהושע „זהו שאמרו כשהוא חי קולו אחד
 וכשהוא מת קולו שבעה וכו'“ והנפק"מ להלכה; השייכות למאמר ר"ש בן עקשיא
 „זקני עם הארץ כו' זקני תורה כו'“
- 141 שיחה ג (תשל"ז).
 דין מצורע שנכנס לבית חברו, „כלים מיד טמאין, ר' יהודה אומר אם שהה כדי
 הדלקת הנג" — הקשר להדלקת נר ע"פ הביאור בתורת לוי יצחק (ע' שנה); ביאור
 דברי המפרשים דקאי על „הדלקת נר דבי שמי" ע"פ פנימיות הענינים;
 התעררות על מבצע „נרות שבת קודש“

- 148 **תזריע — פ' החדש** (תשל"ח).
 החיבור ד„החדש“ — גאולה מלמעלה, ו„אשה כי תזריע“ — עבודת המטה;
 מטרת ב' ההנהגות — הנהגה נסית (ניסן) והנהגה טבעית (תשרי) וההתכללות
 שלהם, והביאור בעבודת האדם

מצורע

- 157 שיחה א (תשל"ח).
 פרש"י יד, יד ד"ה תנוך (והשינויים לגבי פרש"י תצוה כט, כ); כוונת רש"י
 ב„הפותרים קורין לו טנדורס“
- 166 שיחה ב (תשל"ז).
 פרש"י טו, יב ד"ה וכלי חרש אשר יגע בו הזב

אחרי

- 172 שיחה א (תשל"ז).
 „כיתו זו אשתו“ (ריש יומא) — שקו"ט בגדר הדין שכהן גדול ביום הכפורים צ"ל

נשוי; ביאור מחז"ל (שבת קיח, ב), מימי לא קריתי לאשתי אשתי. . . אלא לאשתי ביתי; הקשר לסיום מס' יומא, אמר ר' עקיבא אשריכם ישראל לפני מי אתם מטהרין כו'; ביאור מאמר ר"ע והחידוש לגבי מאמר ר' אלעזר בן עזריא שלפניו

182 שיחה ב (תשל"ז)

סיום מס' יומא: הרואה כו' מפיש חיי סגי ומסגי; שק"ט בהא דתשובה מאהבה עושה הזדוונות לזכיית (יומא פו, ב); כמה דרגות בהכשר מצוה ושייכותם לעצם המצוה

193 שיחה ג (תשל"ח)

„אנחנו חטאנו . . . הוא עיקר הוידווי" (רמב"ם הל' תשובה פ"ב הי"ח) — אף שחטאים הם שגגות (יומא לו, ב); שק"ט במאמר „ד' חלוקי כפרה . . . ג' הן ותשובה עם כאו"א" (יומא פו, א); ההבדל בין מצות התשובה וכפרה; החילוק בין ג' חלוקי כפרה או ד' — ע"ד הקבלה והחסידות

קדושים

205 שיחה א (תשל"א)

„כל הגותב כאילו עובר עבודת כוכבים" (מס' שמחות פ"ב, יא); סיום מס' סנהדרין: „שכל זמן שהרשעים בעולם חרון אף בעולם . . . מאן רשעים . . . גנבי" — החומר המיוחד באיסור גניבה, והקשר לתחילת המס'

215 שיחה ב (תשי"מ)

פרש"י יט, יח ד"ה ואהבת לרעך כמוך — „זה כלל גדול בתורה"; יישוב התמי' — איך שייך ציווי על מדה שלבב? — ע"פ פרש"י; ההבדל בין שני המאמרים בענין אהבת ישראל: (1) מאמר ר' עקיבא „זה כלל גדול בתורה"; (2) מאמר הלל „זוהי כל התורה כולה ואיך פירושא הוא"

225 שיחה ג (תשל"ז)

הטעם שהקדים הרמב"ם הל' כלאים להל' פאה — היפך סדרם בכתוב — ע"ד הגנלה וע"פ פנימיות הענינים; „בא' באדר משמיעין על השקלים ועל הכלאים" (ריש שקלים) — טעם הקדמת ההכרזה „על השקלים" להכרזה „על הכלאים"

232 שיחה ד (תשל"ז)

„בן תשע ויום א' שבא על שפחה חרופה היא לוקה והוא מביא קרבן" (רמב"ם הל' איסורי ביאה פ"ג הי"ז) — יישוב השגת הראב"ד שם „שלא מצינו קטן בר עונשין"; שק"ט בהא שמצינו בכ"מ חיוב מצוה על הקטן

אמור

242 שיחה א (תשל"ז)

פרש"י כג, ג ד"ה ששת ימים

248 שיחה ב (תשל"ח)

פרש"י כג, יד ד"ה בכל מושבותיכם; ב' השיטות של „חכמי ישראל" אם חדש נוהג בחו"ל, והביאור ע"פ פנימיות הענינים

255 שיחה ג (תשי"מ)

פרש"י כג, כב ד"ה ובקצורכם; „א"ר אוורדימס ברי" מה ראה הכתוב ליתנם לניני פאה וכו'" באמצע הרגלים כו" — הטעם שהביא רש"י אגדה זו, ולא תירץ כשאר פשטנים; ביאור השינויים בפרש"י לגבי לשון התויב; הנפק"מ להלכה אם פאה הוי לאו הניתק לעשה

267 שיחה ד (תשל"ז)

„בחג הסוכות היתה במקדש יום שמחה יתירה כו' מצוה להרבות בשמחה זו . . . גדולי חכמי ישראל וראשי הישיבות והסנהדרין והזקנים ואנשי מעשה הם שהיו

מורקדין בו' השמחה שישמח האדם בעשיית המצוה . . . עבודה גדולה היא כו" (רמב"ם הל' לולב פ"ח הי"ב ואילך) — גדר ה"שמחה יתירה" דחג הסוכות, המקור לששת הסוגים (של משתתפי השמחה) שנמנו ברמב"ם, והקשר לשמחה של מצוה בכלל

בהר

276 שיחה א (תשל"ז)
 פרש"י ר"פ ד"ה בהר סיני: „מה ענין שמיטה אצל הר סיני בו' כך שנינו בתוי"כ ונראה לי שכך פירושה כו" — החידוש בפירוש התוי"כ לפי פרש"י; פלוגתת ר' עקיבא ור' ישמעאל — אם כללותו ופרטותו מסיני או כללותו מסיני ופרטותו באוהל מועד — ע"פ פנימיות הענינים

286 שיחה ב (תשל"ז)
 שק"ט אם שביחת הארץ הוא דין בהארץ או רק חיוב גברא, וכן אם שמיטת פירות הוא חיוב גברא או אפקעתא דמלכא; סיום מס' שביעית: „המחזיר חוב בשביעית רוח חכמים נוחה ממנו . . . הלה מן הגר בו' ואם החזיר בו' וכל המקיים את דברו רוח חכמים נוחה ממנו" — הנקודה המשותפת בג' בבות אלה

297 שיחה ג (תשמ"ג)
 „הקרוב קרוב קודם" לפדות מי שנמכר לנכרי (תוי"כ כה, מח) — הטעם הפנימי שלא הקדים הכתוב „והשיגה ידו ונגאל", ולא נזכרה כלל גאולת „אביו"

303 בהר — ל"ג בעומר (תשל"ח)
 מאמר רשבי' בפרקי אבות (פ"ד מ"ג), ג' כתרין הן בו' וכתר שם טוב עולה על גביהן" — הטעם שרשב"י, שתורתו אומנתו, מדגיש מעלת המעשה, והרמז בכך שמאמר זה נשנה במשנה יג; הקשר לל"ג בעומר ולב' הקצוות שבפ' בהר — (א) הר סיני, (ב) ארץ נושבת והנהגה ע"פ טבע

בחוקותי

313 שיחה א (תשל"ח)
 פרש"י ר"פ ד"ה אם בחוקתי תלכו — החידוש ב„שתהיו עמלים בתורה" והשייכות ללשון „בחוקותי" דוקא (חוקים); הביאור ע"פ פנימיות הענינים

321 שיחה ב (תשל"ח)
 פרש"י כו, ט ד"ה ופנית אליכם (והשינוי לגבי פרש"י אחרי יו, י ועוד) וד"ה והפירותי אתכם והרביתי אתכם (והשינוי לגבי פרש"י בראשית א, כב); „אפנה מכל עסקי לשלם שכרכם" (והשייכות ל„עמלים בתורה") — ע"פ פנימיות הענינים

332 שיחה ג (תשל"ז)
 השייכות דב' הענינים שבס"פ (בכור ומעשר בהמה) לב' הענינים שבתחילת הפ' („בחוקתי תלכו ומצותי תשמורו"), וכן לשני הענינים שבתחילת ספר ויקרא („אדם כי יקריב גו' תקריבו את קרבנכם") — ע"פ המבואר בלקוטי תורה במקומות הנ"ל

פרקי אבות

- 343 **כל ישראל** (תשל"ט)
השייכות דמשנה זו לאמירת פרקי אבות: הטעם ש„כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא“ (עולם התחי), משא”כ השכר דג”ע
- 347 **פרק א’** (תשל”ט)
מט”ו: „שמאי אומר עשה תורתך קבע, אמור מעט ועשה הרבה, והוי מקבל את כל האדם כסבר פנים יפות“ – הקשר בין ג’ הבבות שבמשנה ושייכותן ל„שמאי“
- 356 **פרק ב’** (תשל”ט)
מ”ג: „ר’ שמעון אומר הוה זהיר בקריאת שמע ובתפלה וכשאתה מתפלל כו’ ואל תהי רשע כפני עצמך“ : השייכות דג’ כבות אלו ל„תורתו אומנתו“: הנקודה המשותפת בין עבודת ר’ שמעון בן נתנאל (בעל המאמר) ורשב”י המרומות בזה ששניהם שמם „שמעון“; הגדר „תורתו אומנתו“ – „דירה לשכינתא“ (זח”ג רלח, ב)
- 365 **פרק ג’** (תשל”ט)
מ”ב: „הוי מתפלל בשלומה של מלכות שאלמלא מוראה איש את רעהו חיים בלעו“ – הדיוק ד„חיים בלעו“, הנשלל ע”י תפלה למוראה של מלכות; הקשר לכבא שלאח”ו „שנים שיושבין ואין ביניהן דברי תורה כו“
- 371 **פרק ד’** (תשל”ט)
מ”ב: „בן עזאי אומר הוי רץ למצוה קלה כו“ – החידוש בהוראה זו לגבי „הוי זהיר במצוה קלה כבחמורה“ (אבות פ”ב מ”א); ההבדל בין ג’ ההוראות: א) הוי רץ למצוה קלה, ב) מצוה לרוץ לבית הכנסת וכן לכל דבר מצוה (שו”ע או”ח ס”צ ס”ב), ג) הוי רץ כצבי כו’ לעשות רצון אביך שבשמים (אבות פ”ה מ”ב); עבודת בן עזאי שאמר „מה אעשה שנפשי חשקה בתורה“ (יבמות סג, ב)
- פרק ה’**
- 380 **מ”ו** (תשמ’)
„עשרה דברים נבראו בערב שבת בין השמשות כו’ וי”א אך המזיקין ואף צבת בצבת עשויו“ – הטעם שהמזיקין והצבת נבראו בערב שבת בין השמשות; הענין ד„צבת בצבת עשויו“ בעבודה רוחנית
- 387 **מכ”א** (תשל”ט)
הדרן על משניות דמס’ אבות: „בן הא הא אומר לפום צערא אגרא“ – שקו”ט בגדר תשלום שכר עבור הצער ע”ד ההלכה; שני גדרים בתומ”צ – גדר הנותן (הקב”ה) וגדר המקבל (בנ”י); הנקודה המשותפת בין מאמר בן הא הא למאמר בן בג בג (שלפנ”ז), „הפך בה כו“ – והקשר לכך ששניהם היו גרים
- 401 **פרק ו’** (תשל”ט)
מ”א: „ר’ מאיר אומר כל העוסק בתורה לשמה זוכה לדברים הרבה כו“ – הפירוש ד„עוסק בתורה לשמה“ והשייכות לעניני השכר שנמנו במשנה
- 409 **ר’ חנניא בן עקשיא אומר** (תשל”ט)
השייכות דמאמר רחב”ע „רצה הקב”ה לזכות את ישראל כו“ לאמירת פרקי אבות: ב’ גדרים בתורה ומצות – אחדות וריבוי, וכן בפעולתם על האדם – ביטול חיכוך („לזכות“)

הוספות

שיחות ומכתבים

- 421 **ויקרא**
שחיטה בעבודת האדם / שׁוֹיב צֵל ירׁשׁ / רעידת ידים לענין שׁוֹיב / זהירות
מקולות בעניני שחיטה / נאמנות דבני ישראל
- 422 **ניסן**
ברכת האילנות בימי ניסן לשיטת אדמו״ר הזקן
- 423 **ב' ניסן**
מכתב להתווערות יום ההילולא / יום התחלת נשיאות אדמו״ר מהור״יץ, הקשר
למוסד בית רבקה וחינוך הבנות
- 426 **צו**
שק״ט בדברי הצ״צ (שו״ת שער המילואים חידושים למס׳ פסחים) בענין אמירת
מזמור לתודה בערב פסח / שק״ט כדן אמירת פ׳ קרבן תודה למי שאירע לו
נס / מנהג אמירת פסוקי קרבנות היחיד
- 428 **י״א ניסן**
ברכת י״א ניסן תשכ״ב; תשל״ז-תשל״ט / מכתב לילדים בקשר לשנת
השבעים / מכתב תשל״ט
- 434 **ערב פסח**
זמן בדיקת חמץ במתפלל ערבית ביחיד / מברקים לחג הפסח תשל״ט, תש״מ
- 435 **חג הפסח**
מכתב כללי — תשל״ט: קרבן פסח — קרבן ציבור וקרבן יחיד — אחדות
דישראל; ראשו על כרעיו ועל קרבו — אחדות כל חלקי הציבור; ע״י, פסח״
(לשון רלוג) מהמחיצות המבדילות בין בני׳ / מכתב כללי — ר״ח ניסן תש״מ:
קביעות חג הפסח ביום ג׳ שהוכפל בו כי טוב; חיבור, טוב לשמים וטוב לבריות״
בכל נקודה וענין / המשך — מכתב י״א ניסן תש״מ: הקשר ד, טוב לשמים וטוב
לבריות״ ל, שנת השמיטה והתחלת השנה ביום השבת / הערות בהגדה של
פסח; השם, שבת הגדול״; פירוש, לשנה הבאה בארעא דישראל . בני חורין״;
„מרורים״ ל׳ רבים ו„מרור״ ל׳ יחיד; זמן מילת ישראל לפני הקרבנות הפסח / מצה
שעברו עלי׳ י״ב חודש / מברק לצעירי חבי״ד באה״ק — תשי״ד / דברי פרידה
לתלמידים הנוסעים לחג הפסח / הקדמה לפסח הראשון — פרה אדומה / מכצע
מצה בכפר חבי״ד / חירות אמיתית / הדרכת וחינוך הבנים / ענין ביעור
חמץ / ענין יציאת מצרים — והוראה לענין ישיבת תומכי תמימים / כנ״ל בקשר
למוסד אהלי תורה / ההמשכה מחג הפסח על הימים שלאחריו / הימים שבין
פסח לעצרת / פרס, ברכות בעת עריכת הסדר: תשל״ט — לתלמידי תורת, ליוצאי
פרס, ליוצאות פרס, ליוצאי רוס׳, ליוצאי ברוסית, לתלמידות מכן חנה; תש״מ —
לתלמידי תורת, להדר התורה, ליוצאי פרס, ליוצאי רוס׳, ליוצאי ברוסית, לתלמידות מכן
חנה, ליוצאות פרס

- 466 **ימי הספירה**
 דין המסתפק אם ספר ספירת העומר / והירות בזמן הספירה במתפללי ערבית
 בעוד היום גדול / דין העובר את קו התאריך במשך ימי הספירה / הוראה
 מהנוסח, היום שני ימים" וכו' ולא, "יום שני" וכו'
- 468 **שמיני**
 והירות בחלב ישראל / דין בשר קפוא
- 469 **פרקי אבות – פרק א'**
 פירוש, והעמידו תלמידים הרבה"
- 469 **אייר**
 סגולת חודש זיו שבו נולדו זיוותני עולם
- 470 **תזריע**
 פתיחת הארון ע"י הבעל בזמן ההריון / והירות בדיני נדה / סגולה לחזיק –
 והירות בדיני נדה: ענין אימוץ ילדים / שימוש במוך כשנוגע לבריאות
 האם / בדיקת זרע הבעל / לידה לאחרי לידה בניתוח קיסרי / וההירות מלרחות
 קיום מצות מילה / ביאור בר"ה זכור הוי' בספר המאמרים אידיש בענין ג' דברים
 המוריים על יוקר הגוף – טהרת המשפחה, מילה ופקוח נפש / הוספת שם לחולה
 שהוא שם אחותה / קריאת שם לתינוק שאביו או סבו החיים נק' בשם זה.
- 475 **מצורע**
 הסתירה בין תוספתא זבים רפ"ג (לפירוש הגר"א) והש"ס נדה (מב, א) בדין נדה
 חבה: ביאור בפירוש הר"ש זבים פ"ד מ"ז בהחלוק בין זבה לזב / סידור מקוה ע"פ
 הוראת אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע / כניל – באתרא דרב הלכה כרב / ענין בור על
 גבי בור – הידור מן ההידור, כמו ימי חנוכה / בור זריעה ובור השקה / דין דברי
 נזילין ופולסטיק לענין טומאה / מעלת ג' בורות, והרפת המקוה מלמעלה / הכרח
 תיקון מקוה, ודוחה בנין בית הכנסת / שקו"ט בכמה פרטי דיני תיקון מקוה / ענין
 הטבילה לטהרה / הכרח תיקון מקוה במקומות שחסר בהנהגה ע"פ
 תורה / הערות בשו"ת הצ"צ בעניני מקוואות / טבילת עזרא אינה מוסיפה
 לבריאות / תיקון על עניני ח"ג – היסוד הרעת / הערות למאירי על מקוואות
- 484 **אחרי**
 טעם קדימת פ' אחרי כה"ג ביום כיפור) לפ' אמור (בדיני כהנים בכל יום),
 וההוראה לענין מעלת מוסד אהלי תורה / ההבדלה בקס"ד ללמוד בקולג', בפרט
 לשליח אדמו"ר / שלילת הסברא דלימוד באוניברסיטה בשביל הסתדרות
 גשמית / ביאור במ"ש בתנאי פכ"ד דוח שפקו"ג דוחה שאר עבירות וגם יעבור ואל
 יהרג הוא גזירת הכתוב
- 492 **קדושים**
 הערה בצפנת פננת לרמב"ם הל' דיעות פ"ז ה"ד / איסור היבור לשון הרע על
 עצמו / ענין המשפיעים ואהבת ישראל: הקשר לפ' ויקהל / ענין אהבת
 ישראל / מעלת והכרח והירות מנגיעה בזקן / שידוך אי אפשר שיהי' תלוי
 בנגיעה בזקן / הכרח חקיקת דברי תורה כמוח / עצה למחשבות זרות: עצה
 שעבודת ה' לא תהי' שלא לשמה

- 502 **אמור**
 אמור ואמרת – להזהיר גדולים על הקטנים – והקשר למוסד חינוך אהלי
 תורה / שק"ט בענין נתוח הפרוסטטה / בן אי"י בחו"ל לענין יו"ט שני של
 גליות / עשיית תמונה בחול המועד
- 505 **ל"ג בעומר**
 יום מסוגל לחיזוק ככל המבצעים / הוראה ממסירת נפשו של רשב"י והוראה
 בענין החינוך / ל"ג בעומר או לעומר / הקשר דל"ג בעומר לחסידות חב"ד / טעם
 שלא נזכר הלשון „וי"ע" על רשב"י במכתב ל"ג בעומר תשל"ה / התועדויות בל"ג
 בעומר / מעלת צפת עיר הקודש / שק"ט וביאור בהקדמת ספר התניא, שער
 היחוד והאמונה ואגרת התשובה
- 520 **בהר**
 זהירות בדיני שמיטה בארה"ק / גודל זכות שומרי שמיטה / שאלה לרגוצובי: דין
 הפקר ביובל; ביאור בפירוש המשניות נדה בענין קדימת עונת נדרים דנקבות
 לזכרים
- 522 **בחוקות**
 קיום המצוות צ"ל שלא ע"מ לקבל פרס, אבל כדי שנוכל לקיימם כדבעי צ"ל
 מניעת הראגות – הקשר לנשי ובנות ישראל / שק"ט במ"ש בשיחת אדמ"ר
 מהורש"ב שאדה"ז חידש שלדעת הרמב"ם גוסס חשיב כמת / ענין „ולא ימירנו"
 בעבודת האדם – כ"א צריך לקיים השליחות שהוטלה עליו



לקוטי שיחות

ויקרא

ויקרא

משה רבינו . . . האט אויך געוואוסט מעלת עצמו, איז ניט נאָר וואָס משה רבינו האָט זיך ניט איבערגענומען באַ זיך אַליין מיט דעם, אדרבה, דאָס האָט אים געמאַכט אַ לב נשבר ונדכה וואָס ער איז געווען שפּליִי בעיני עצמו, טראַכטנדיק, אַז אַן אַנדער איד, ניט עמרם'ס אַ זון און ניט אברהם אבינו'ס אַ דור שביעי, וואָלט געהאַט אַזאָ. הויך גרויסע נשמה און אַזעלכע זכות אבות ווי ער האָט, וואָלט יענער זיכער גע- ווען בעסער ווי ער איז.

און דאָס איז וואָס הקב"ה זאָגט אין תורה! והאיש משה עניו מאד מכל האדם אשר על פני האדמה. פון יעדן אדם וואָס איז געווען, ווי קליין און פשוט אין דעת ער איז ניט געווען, האָט זיך משה רבינו מיט אים פאַרמאַסטן, אַז יענער וואָלט געהאַט זיינע געשענקטע — ניט פאַרדינטע ביגיעת עצמו — מעלות הנשמה וזכות אבות, וואָלט יענער זיכער זיין בעסער פאַר אים.

אין די תמונות האותיות וואָס הקב"ה האָט געגעבן כּסיני, איז פאַראַן דרייִ- ערליי אותיות, אַתוון רברבין אַתוון בינונין און אַתוון זעירין. די תורה איז געשריבן אין אַתוון בינונים. די כּוונה איז אַז דער אדם באַדאַרף זיין אַ בינוני

א. דער רבי האָט אַמאָל דערציילט (אין אַ פּסח'דיקן פאַרברענגען) דעם סדר ווי דער אַלטער רבי האָט אַרייַן- געפירט זיין אייניקל, כ"ק אדמור' הצ"צ, אין חדר. צווישן די זאַכן וואָס דער רבי האָט דאָן דערציילט איז, אַז דער אַלטער רבי האָט געהייסן דעם מלמד ער זאָל לערנען מיטן קינד די ערשטע פרשה פון ויקרא'. נאָך דעם ווי דער מלמד האָט אָפּגעלערנט די פרשה מיטן קינד, האָט דאָס קינד געפרעגט באַ דעם אַלטן רבי'ן: פאַרוואָס איז דער וואָרט ויקרא מיט אַן אַליף זעירא'?

דער רבי האָט זיך פאַר'דבּקט אַ היפשע צייט, און נאָכדעם האָט ער גע- זאָגט:

אדם הראשון איז געווען יציר כפיו של הקב"ה, און הקב"ה איז מעיד עליו אַז חכמתו מרובה מחכמת מלאכי השרת. ער — אדם הראשון — האָט געוואוסט מעלת עצמו און האָט זיך מיט דעם באַ זיך אַליין איבערגענומען, איז ער דורכגעפאַלן אין חטא עץ הדעת.

1. בסעודת היום ששיפ' השית (סה"ש השית ע' 68).

2. ע"פ תנחומא צו יד. ויקיר פ"ו, ג (בסופו). וראה כלי יקר ריש פרשתנו ס' חסידים ס"י תתשמ.

כלבו סעיד, הובא בש"ך לשריע יריד סרמיה סק"ח. (3) ראה ביר (פכ"ד, ה) וקהיר (פ"ג, יא (ב)) —

יציר כפ"י. אדר"ג ספ"א (ושם הובא תהלים קלט, ה).

4) ביר פ"ו, ד. ושי"ג.

5) להעיר מתריא ס"פ משפטים: עיקר נקודת קליפת גסות הרוח שנעשה בטבע האדם כחטאו מעץ הדעת טור . . . שרואה א"ע ומכיר חטונו או יודע שזה טוב לו. ויודע (דיה להבין ענין חטא אדהיר בסה"מ אתהלך לאוניא. דיה פיה בשלום עורית. ובכ"מ) שענין חטא עה"ד ה"י שרצה ענין ההרגשה דוקא.

5) ראה לקו"ש ח"ג ע' 33 הערה 28 ובשו"ג שם. וצ"ע.

6) ראה ג"כ ד"ה ויספו הענויים בה' (לאדה"ז בסה"מ תקס"ב ע' נא). וראה הנסמן בהערה 8.

7) בהעלותך יב, ג.

8) ראה באריכה — בעונה דמשה — לקו"ש ח"ג ע' 30 ואילך, ע' 37 ובהערות שם, ושי"ג.

9) להעיר מרמב"ם הל' דעות פ"א הי"ד. ח' פרקים פ"ד.

און דורך תורה קומט מען צו מדריגת בינוני. אדם הראשון, וואס דורך הכרת מעלת עצמו איז דורכגעפאלן בחטא עה"ד, שטייט אדם מיט א אלף רבתי; משה רבינו, וואס דורך דער עבודה פון הכרת שפלות עצמו איז ער צוגעקומען צו דער העכסטער דרגא פון ענוה, שטייט ויקרא מיט אן אלף זעירא.

ב. אין דעם סיפור איז, לכאורה, צריך ביאור:

פארוואס האט דער אלטער רבי גע- דארפט זאגן (און דערצו נאך — מקדים זיין) די גאנצע אריכות וועגן אדם הראשון און פארוואס עס שטייט בא אים אן אלף רבתי? צו פארענטפערן פאר- וואס דער אלף פון ויקרא איז אן אלף זעירא איז לכאורה ניט נוגע דער ענין פון אלף רבתי פון אדם הראשון: עס איז גענוג דער ביאור אן דער אלף זעירא פון ויקרא איז א רמז אויף דער גרויסער ענווה פון משה רבינו?

נאך מער: ביאור הנ"ל אין דעם אלף זעירא פון ויקרא — אז דאס איז א רמז אויף דער ענווה פון משה רבינו — שטייט אין כמה מפרשי התורה¹¹, און זיי¹² דערמאנען ניט דערביי וועגן דעם אלף רבתי פון אדה"ר; איז דאך עאכו"כ בנדוד — ווען דער צ"צ האט נאך ניט געלערנט וועגן דעם אלף רבתי פון אדה"ר (וואס שטייט ערשט אין דברי הימים¹⁰), ער האט ערשט אנגעהויבן לערנען חומש — אז עס האט לכאורה ניט קיין ארט צו ברענגען דעם ענין

ובפרט באריכות וועגן דעם אלף רבתי פון אדה"ר.

[ובפרט אן דער ביאור פון אלטן רבי'ן וועגן דעם אלף רבתי דאדה"ר ברענגט ארויס — היפך שבחו של אדה"ר. איז מה-דאך אז „בגנות בהמה טמאה לא דבר הכתוב“, עאכו"כ בנוגע, ווי ער זאגט דא גופא, יציר כפיו של הקב"ה, אדה"ר (סיידן ס'איז דא א הכרח אויף דעם¹³)].

ג. אויך דארף מען פארשטיין די אריכות וועגן דער ענווה פון משה רבינו — דלכאורה וואלט געווען גענוג צו זאגן בקיצור (ווי די מפרשים הנ"ל), אז משה רבינו איז געווען א גרויסער עניו, און ווי דער איבערשטער איז מעיד אין תורה, „והאיש משה עניו מאד גו“.

אפילו אויב מ'זאל זאגן, אז דער אלטער רבי האט געוואלט ערקלערן דעם צ"צ ווי עס איז מעגלעך אז משה רבינו זאל זיין א „שפל בעיני עצמו“ בשעת ער „האט אויך געוואוסט מעלת עצמו“ (ביז אז קיינער קען זיך ניט גלייכן צו משה¹⁴) — ווייל ער האט געטראכט אן אויב א צווייטער „וואלט געהאט זיינע געשענקטע — ניט פאר- דינטע ביגיעת עצמו — מעלות הנשמה וזכות אבות, וואלט יענער זיכער זיין בעסער פאר אים“ —

איז אבער נאך אלץ ניט מובן:

(א) הא גופא טעמא בעי — למאי נפק'מ דא צו מדגיש זיין, אז (אויך) משה

13 משאיכ במפרשים שבהערה הקודמת שמבארים האלף רבתי דאדה"ר למעליהוא, כדלקמן בפנים סעיף ד.
14 כיכ כג, א.
15 ראה לקריש ח"ה ע' 281. ח"י ע' 26 ואילך.
16 ראה שריע ירד סו"ס רמב.

10 דהיי בתחלתו.
11 פי הראיש (עה"ת), פענח רזא, מושב זקנים, תולדות יצחק (מהר"י קארו), צור המור, כלי יקר, ש"ך עה"ת — ריש פרשתנו.
12 לבד בפענח רזא ותולדות יצחק, וראה הערה הבאה.

דערפאר זאָגן טאַקע מפרשים¹⁸, אַז דער אל"ף רבתי פון אדם הראשון איז אַ רמז „שלא הי' אדם גדול כמותו . . או על רוב חכמה שהי' בו עד שקרא שמות“.

נאָכמער: דער אַלטער רבי אַליין שטעלט זיך אין לקו"ת¹⁹ אויף דעם חילוק צווישן דעם „אל"ף דויקרא זעירא" און „בד"ה כתיב אדם באל"ף רבתי", און איז מבאר ווי אדם הראשון איז העכער פון משה'ן:

דער אל"ף רבתי פון אדה"ר איז „בחי אדה"ר כמו שהי' לפני החטא שהי' במדרגה גבוה מאד נעלה"²⁰ (און דער-פאר האָט ער געקענט מקבל זיין פון אל"ף רבתי, וואָס איז „בחי הכתר כמו שהוא במהותו ועצמותו"); משא"כ אויף משה'ן שטייט²¹, „ולא יכול משה לבוא גר' כי שכן עליו הענף" — וואָס דער ענף איז אַ המשכה „ממקום עליון ונורא מאד"²² (כתר) — און דערפאר שטייט ביי משה'ן ויקרא מיט אַן אל"ף זעירא, ווייל די קריאה (והמשכה) צו משה'ן (פון דעם ענף) איז נאר „על ידי צמצום"²³.

קומט אויס, אַז די הוספה אין דעם אַלטן רביס רייד אַז ביי אדה"ר שטייט

האָט געוואוסט מעלת עצמו (ובמילא איז מוכרח צו מסביר זיין ווי דאָס איז ניט קיין סתירה צו זיין ענוה)?

(ב) אויף צו מסביר זיין פאַרוואָס משה רבינו האָט זיך ניט איבערגענומען מיט מעלת עצמו — ניט ווי אדם הראשון וואָס „האָט געוואוסט מעלת עצמו און האָט זיך מיט דעם באַ זיך אַליין איבער-גענומען" — וואָלט געווען גענוג צו זאָגן, אַז דאָס איז דערפאר ווייל משה האָט געטראַכט אַז זיינע מעלות זיינען ניט „פאַרדינטע ביגיעת עצמו", נאָר מצד זיינע געשענקטע מעלות הנשמה וזכות אבות;

פאַרוואָס איז ער אויך מאריך ווי משה האָט זיך פאַרמאַסטן מיט יעדן אדם, אַז ווען יענער וואָלט געהאַט זיינע גע-שענקטע מעלות וכר' וואָלט ער זיכער געווען בעסער פאַר אים?

ד. לערנענדיק דעם ביאור פון אַלטן רבי'ן בהשקפה ראשונה קומט אויס, אַז דער אל"ף רבתי פון אדם הראשון איז אַ רמז אויף היפך הרצוי, אויף זיין איבער-נעמען זיך מיט „מעלת עצמו" (היפך פון דעם אל"ף זעירא פון ויקרא, וואָס ווייזט אויף דער ענוה פון משה רבינו).

אַבער אין אמת'ן קען מען אַזוי ניט זאָגן. וואָרום עס איז אַ כולל פשוט, אַז די אותיות רברבין וואָס שטייען אין תורה זיינען העכער אפילו פון אותיות בינוני, און מכל-שכן פון אותיות זעירין¹. און דאָס פאַרשטייט אפילו אַ קינד, אַז ווען תורה נוצט אַ גרעסערן אות, איז דאָס דערפאר וואָס ע"פ תורת אמת איז אין דעם פאַראַן אַ גרויסקייט, אַ חשיבות.

(17) ראה עיד הקבלה — זהר ורמזי ריש פרשתנו. ועוד. אוה"ת פרשתנו (כרך ג) ע' תשכד ואל"ך. ד"ה ויקרא תרע"ח (ע' רלד) ותשי"ה (פ"ג). ד"ה וידבר אלקים (הב') תרצ"ט. ובכ"מ.

(18) פענח רוא כאן. ועד"ז בתולדות יצחק. וראה

זח"א רלב, א. ח"ג ש, א.

(19) ריש פרשתנו. וראה ג"כ ד"ה ויקרא וד"ה וידבר הנ"ל.

(20) שם א, סע"ב. — ובד"ה ויקרא וד"ה וידבר הנ"ל, שאלף רבתי קאי על שלמות האדם שיהי' לעת"ל (שלמעלה מאדה"ר קודם החטא).

(21) פקודי מ, לה.

(22) לקו"ת שם א, א.

(23) ראה ג"כ אוה"ת פרשתנו (כרך א) ע' ריט.

זהר שם — הובא ונת' באוה"ת פרשתנו (כרך ג) שם, וד"ה ויקרא וד"ה וידבר הנ"ל. ל"ת להארז"ל ריש פרשתנו (הובא באוה"ת שם ס"ע תשכו. סדיה ויקרא הנ"ל). ולהעיר מפענח רוא כאן. ועוד.

כדלקמן סעיף ז) — וכפתגם הידוע:
„אזוי ווי מען דאַרף וויסען די חסרונות,
אזוי דאַרף מען וויסן די אייגענע
מעלות“.

און דערפון גופא קומט אַרויס די
נפקי'ם בנוגע דעם אופן פון „הכרת
שפלות עצמו“, אַז דאָס איז אין אַן אופן
(וואָס איז ניט שולל „הכרת מעלת
עצמו“²⁷, נאָר) אַז כאַטש ער ווייס מעלת
עצמו, נעמט ער זיך דערמיט ניט איבער,
וויסנדיק אַז דאָס קומט פון „גע-
שענקטע — ניט פאַרדינטע ביגייעת
עצמו — מעלות הנשמה וזכות אבות“
(ווי די ענוה פון משה רבינו²⁸ — וואָס
יעדערער האָט אין זיך אַ ניצוץ פון
משה²⁹).

[און נאָכמער: וויבאַלד אַז ביי אים איז
דאָ „הכרת מעלת עצמו“, פאַדערט זיך אַ
תנועה פון שפלות ביז אין דעם קצה
ההפכי, „עניו מאד מכל האדם גוי“,
כדלקמן סעיף ט].

און דערפאַר איז אויך ניט קיין
סתירה, אַז דער אַלף רבתי פון אדה״ר
איז מרמז אויף דעם אַז ביי אים איז
געווען „הכרת מעלת עצמו“, און צו-
זאַמען דערמיט ווייזט עס אויף זיין גודל
המעלה (כנ״ל ס״ד) — ווייל דער ענין
פון „הכרת מעלת עצמו“ איז אַ סדר

אַן אַלף רבתי, איז דאָס גאַר, בהשקפה
ראשונה, אַ מעשה לסתור: פון דעם איז
מוכח אַז אדם הראשון שטייט העכער
פון משה רבינו, און נאָכמער — דאָס
איז אַ רמז (ניט אויף אַן ענין ווי „דורכ-
געפאַלן (בחטא עה״ד)“, נאָר פאַר-
קערט) אויף „בחי אדה״ר כמו שהי' לפני
החטא“?

ה. נקודת הביאור אין דעם — י״ל
בדרך אפשר:

מיטן זאָגן דעם צ״צ דעם ביאור הנ״ל
איז דער אַלטער רבי געווען אויסן ניט
(נאָר) צו פאַרענטפערן זיין שאלה אין
פסוק, נאָר (בעיקר) — אַ לימוד און
חינוך פון צ״צ, אים מבאר זיין די הוראה
אין עבודת ה' וואָס מ'דאַרף אַרויס-
נעמען פון דעם אַלף זעירא פון
ויקרא³¹,

[און דאָס קומט בהמשך צו דעם וואָס
דער רבי האָט דאָן דערציילט (אין אַ
פריערדיקן פאַרברענגען³²), אַז דער
אַלטער רבי האָט זיך אַליין אָפגעגעבן
מיט דעם חינוך והדרכה פון צ״צ —
דערפאַר האָט ער אים אַליין אַריי-
געפירט אין חדר וכו׳].

און כדי אַז די הוראה פון דעם אַלף
זעירא זאָל זיין בשלימות, מוז מען האָבן
די גאַנצע הקדמה וועגן אדם הראשון:

מיט דער אריכות וועגן די מעלות פון
אדם הראשון און ווי ביי אים איז געווען
„הכרת מעלת עצמו“, איז דער אַלטער
רבי ניט געווען אויסן צו שולל זיין די
הנהגה פון אדם הראשון, נאָר אדרבה
— אַז, אַזוי דאַרף זיין ביי יעדן אידן
(מצד דער ניצוץ פון אדה״ר שבו,

26 לקויד חיד תקפא, א. וראה היום יום ע' קו.

27 ראה גם לקויד ח״ג תל, א.

28 יוש לקשר זה עם הא דנשמט משה היא
„חכמה דאצילות ממש“ (כמובא בהסיפור שם),
דבחכמה ישנו כלי אלא שהכלי הוא בבחי' ביטול
בתכלית כמו האור עד שנק חיוהי (לקוית' ממות פו,
סע״ד. אהיה וואר ע' קנ. ובכ״מ) — שלכן נרמזת
באות י״ד שיש לו צורת אות (לא „קו״י וכיר״ב) —
שמורה על ענין של מציאות — אלא שהיא אות הכי
קטנה, „בחי' נקודה לבד“ (אגהית פ״ד. וראה
בארוכה לקיש ח״ט ע' 418 ואילך).

29 תניא רפמיב.

24 ע״פ המבואר בפנים יומתק זה שהוצרך
אדה״ז לדביקות למשך זמן — אף שתוכן התי' נמצא
במפרשים, כנ״ל.

25 שחוהמ״פ (סה״ש הש״ע ע' 40).

וויבאלד אז דער אל"ף רבתי פון אדה"ר איז „בחי" אדה"ר כמו שהי' לפני החטא" (כנ"ל ס"ד), האט ער דאך געדארפט זאגן אין א פארקערטן סדר: „אדם הראשון וואס ביי אים שטייט אדם מיט אן אל"ף רבתי איז דורך הכרת מעלת עצמו (דערנאך) דורכגעפאלן בחטא עה"ד?"

נאך דערמיט איז ער מרמז, אז אויך נאך דעם ווי ער „איז דורכגעפאלן בחטא עה"ד שטייט אדם מיט אן אל"ף רבתי" וואס איז „בחי" אדה"ר כמו שהי' לפני החטא, כנ"ל}).

ז. די נצחיות פון מעלת אדה"ר איז ניט נאך אין דעם וואס עס איז פאר- בליבן (בהעלם עכ"פ) ביי אים אויך נאכן חטא, נאך וואס פון אים קומט דאס אן צו יעדן אידן עד סוף כל הדורות,

וכידוע³³, אז אידן ווערן אנגערופן ע"ש אדם — „אתם קרויין אדם"³⁴ — דערפאר וואס אין יעדער „נשמה וניצוץ מישראל" איז דא א „חלק מנשמת אדה"ר"; און דערפאר ווערן איבער- געגעבן (עכ"פ א מעין פון) די עילויים פון אדה"ר צו יעדן אידן

[ביז, אז אויך דאס וואס „חכמתו מרובה מחכמת מלאכי השרת" — און דערפאר האט ער געקענט אַנרופן „שמות" צו אַלע נבראים לויט דער „נפש חי"³⁵ פון יעדן נברא³⁶ — איז דא דוגמתו באַ יעדן אידן. ווי עס שטייט אין ספרים³⁷, אז די נעמען וואס עלטערן

עבודה ע"פ תורה, ואדרבה — דאס איז פארבונדן מיט עבודת הצדיקים דוקא (כדלקמן סעיף ז):

און דערמיט ברענגט ער אַרויס ווי שטאַרק מ'דאַרף זיין אַפּגעהיט אין „הכרת מעלת עצמו", אַז אפילו אַזאַ וואָס האָט באַמחַת גאָר גרויסע מעלות, ביז אַז תּוֹרַת אַמת שרײַבט אויף אים אַן אל"ף רבתי, דאַרף ער זיין באַוואַרנט פון מעגליכע ניט געוואונשענע תּוצאות פון הכרת מעלת עצמו, ווייל אפילו אדה"ר איז דורך דעם נכשל געוואָרן בחטא עה"ד, מקור כל החטאים.

ו. וויבאלד אַז אדה"ר איז (אויך גופו) געווען „יציר כפיו של הקב"ה", איז פאַרשטאַנדיק, אַז ער (מצד הבריאה) האָט ניט געהאַט קיין שייכות צו ענינים פון רע³⁰ (וע"ד „מפי עליון לא תצא הרעות"³¹). אויך מצד דער וועלט אַרום — איז ידוע³², אַז קודם החטא איז ניט געווען קיין תּערוּבַת טוב ורע, ווייל קליפות זיינען געווען באַזונדער, למטה מן העולם.

און אע"פּ אַז דורכן חטא עה"ד איז געוואָרן אַ ירידה אין אים (ובכל העולם) — וויבאלד אַבער אַז מעשה ידי הקב"ה זיינען נצחיים, איז פאַרשטאַנדיק, אַז די מעלה הנ"ל פון אדה"ר איז אַן ענין נצחי וואָס איז ביי אים פאַרבליבן (בהעלם עכ"פּ) אויך לאַחרי החטא.

[און אויך דער ענין איז מרומז אין דעם לשון הנ"ל פון אַלטן רבין — „אדם הראשון וואָס דורך הכרת מעלת עצמו איז דורכגעפאלן בחטא עה"ד שטייט אדם מיט אַן אַלף רבתי" — דלכאורה,

33 לקו"ת נצבים מז, ב. וראה אנה"ק סי' ז.

34 יבמות סא, רע"א.

35 בראשית ב, יט.

36 ראה או"ת להה"מ פ' בראשית (ד, סעי' ב)

ואילך). לקו"ש חטי"ו ע' 13, ושי"נ.

37 כתבי הארזי"ל (ס' הגלגולים הקדמה כג.

וראה עמק המלך שער א' ספ"ד). הובא באו"ת שם.

ועוד.

30 תרי"ו, א. וראה בכ"ז ס' הערכים-חב"ד ע'

אדה"ר (ע' קסח"ט), ושי"נ.

31 איכה ג, לח.

32 לית להארזי"ל פ' בראשית, ובכ"מ.

גיבן זייערע קינדער איז עס מיט (מעין) רוח הקודש: מלמעלה גיט מען זיי דעם רעיון צו אַנרופן דעם נאַמען וואָס איז מתאים צו דער „נפש חיה“ פון דעם קינד].

שבו) — ניט אַ תנועה פון תשובה, רחוק שנעשה קרוב, נאָר אַן עבודה ווי אַ צדיק⁴⁵ מעיקרא, וואָס האָט לכתחילה קיין שייכות ניט צו רע וחטא.

און מצד דעם עילוי וואָס איז דאָ ביי יעדער אידן, קען זיין ביי אים די „הכרת מעלת עצמו“, וואָרום די מציאות פון אַ צדיק איז ניט קיין אייגענע ח"י, נאָר אַ מציאות דקדושה, אין וועלכער ס'איז ניטאָ קיין אחיזה צו לעו"ז (ניט ווי אַ בעל תשובה, וואָס אויך נאָך דער תשובה דאַרף ער האָבן אַ „שמירה מעולה שלא יחזור לטורו“⁴⁶).

ואדרבה — עס דאַרף זיין הכרת מעלת עצמו, ביז אַז לפעמים איז דאָס דער וועג (דורך „ויגבה לבו בדרכי ה'“⁴⁷) ווי אַזוי צו בייקומען די העלמות והסתרים פון עולם הזה — זיין עבודה איז מיט אַ תוקף דקדושה, בדוגמא צו עבודת הצדיקים.

ח. אויף דעם קומט די באַוואַרעניש, אַז צוזאַמען מיט „הכרת מעלת עצמו“ דאַרף אויך זיין „הכרת שפלות עצמו“, ווייל אַז דעם קען די הכרת מעלת עצמו גורם זיין ח"י צו אַ ירידה ונפילה כו'.

דאָס איז אַ דבר הפשוט, אַז איינער וואָס איז ניט קיין צדיק, דער רע⁴⁸ איז ביי אים בתקפו ובגבורתו, דאַרף ער זיכער זיין געהיט אין דער תנועה פון הכרת מעלת עצמו, ווייל עס קען זיך אין דעם אַריינכאַפן פשוט'ע ישות פון דעם יצה"ר כו'.

און דעריבער איז פאַראַן ביי יעדן אידן, אין וועלכן מצב ער זאָל זיך נאָר געפינען, פון בחי' אדה"ר כמו שהי' לפני החטא⁴⁹. דער חילוק איז נאָר, וואָס ביי אדה"ר איז דאָס געווען אויך מצד הגוף (וויבאַלד אַז (אויך) גופו איז יציר כפיו של הקב"ה), און בכל ישראל איז דאָס (בגלויה⁵⁰) נאָר מצד הנשמה, „חלק אלקה ממעל ממש“⁵¹, וואָס דערפאַר איז די נשמה ניט שייך צום ענין החטא (ווי ער זאָגט אין זהר"י אויפן פסוק⁵² „נפש כי תחטא“ — „אורייתא וקוב"ה תוהין עלי“ ואמרי נפש כי תחטא וגו'“ (בתמי'); און אויך ווען אַ איד ווערט נכשל ר"ל אין אַ חטא, איז די נשמה „גם בשעת החטא היתה באמנה אתו“⁵³).

און דאָס איז דער פירוש הפנימי אין דעם פסוק⁵⁴, „ועמך כולם צדיקים“: מצד בחי' אדה"ר (כמו שהי' לפני החטא) וואָס איז דאָ ביי יעדער אידן, איז זיין עבודה איז אַ דרגא פון צדיקים. אפילו ווען ער איז פריער געווען אַריינגעטאַן אין ענינים פון היפך כו'. און בשעת ער טוט ענינים פון תורה ומצות, איז דאָס (מצד פנימיות הנשמה, בחי' אדה"ר

38) ראה גם לקמן ע' 14.

39) ובהעלם גם מצד הגוף כן הוא, כי בחירת העצמות היא בהגוף דוקא (ראה בארוכה לקמן ע' 345). וראה שם (ע' 346) ד. מעשה ידי להתפאר קאי על הגוף.

40) תניא רפ"ב.

41) פרשתנו טז, א. וראה שם יג, ב.

42) פרשתנו ה, א.

43) תניא ספכ"ד.

44) ישע"י ס, כא.

45) ראה ער"ו לקו"ש חט"ו ע' 245-6.

46) לקרית ואתחנן ט, ד. וראה אגה"ת ספ"א: לבלתי רום לבבו ולהיות שפל רוח בפני כל האדם כו'.

47) דה"ב יו, ו. ת"א צא, ב. ק"ט, ג ואילך. לקרית נשא טו, ג. ועוד.

48) ראה תניא פ"ג.

בשעת דער אַלטער רבי האָט גע-
וואַלט מחנך זיין דעם צ״צ — אַ צדיק,⁴⁹
וואָס וועט אויסוואַקסן צו זיין אַ נשיא⁵⁰
בישראל — האָט ער געוואַלט באַ-
וואַרענען נאָך מער: וויבאַלד אַז אפילו
אדם הראשון, אַ צדיק און דערצו יציר
כפיו של הקב"ה האָט ער לכאורה קיין
שייכות ניט געהאַט צו חטא און סיאוי
ניט געווען קיין אַרט פאַר אַן אחיזה
ללעוּז — איז פונדעסטוועגן, אויך ביי
אים, האָט די הכרת מעלת עצמו גורם
געווען צום דורכפאַלן אין חטא עה"ד —
איז אוודאי אַז יעדער צדיק דאַרף זיך
באַוואַרענען אין הכרת מעלת עצמוי.

ט. דערמיט וועט מען אויך פאַר-
שטיין פאַרוואָס דער אַלטער רבי האָט
געזאָגט די אריכות הביאור בנוגע דער
ענוה פון משה (נוסף דערצו וואָס ער
איז געווען אַ עניו מצד זיין טראַכטן אַז
זיינע מעלות זיינען געשענקטע), אַז ער
האָט געטראַכט אַז אַ צווייטער מיט די
זעלבע מעלות וואַלט זיכער געווען
בעסער פון אים:

וויבאַלד אַז מען דאַרף באַוואַרענען,
אַז שטייענדיק אין אַ תנועה פון תוקף
דקדושה והכרת מעלת עצמו, זאַל זיך
אין דעם ניט אַריינמישן קיין ישות כו'
— איז ניט גענוג אַז עס זאַל זיין סתם
הכרת שפלות עצמו, נאָר עס מוז זיין אין

דעם קצה ההפכי⁵² — ענווה וביטול
בתכלית;

און דער באַווייז אויף אמת'ער שפלות
איז, ווען מ'זוכט ניט נאָר דעם „ניט" אין
זיך, נאָר ווען מ'זוכט די מעלות אין
צווייטן.

און ווי מ'זעט עס במוחש: עס זיינען
פאַראַן אַזוינע וואָס קענען ביי זיך פועל
זיין דעם ענין הביטול, ער קען אפילו
פאַרטראַגן ווען אַ צווייטער איז אים
מבטל — אָבער דערביי כאַפט זיך אַריין
אַ מחשבה: איך בין טאַקע ניט קיין
מציאות, אָבער יענער איז נאָך ווייניג-
קער מציאות פון מיר ...

צו קענען באַ זיך פועל'ן, אַז אַליין איז
מען גאָר ניט, און יענער איז אַ מציאות,
דאָס איז אַ באַזונדער סדר עבודה, וואָס
פאַדערט אַ העכערן אופן אין ביטול.

און אויך אין דעם באַשטייט גודל
הענווה פון משה רבינו וואָס האָט מתקן
געווען דעם חטא עה"ד [כידוע אַז ביי
מ"ת — ווען משה קבל תורה מסיני⁵³ —
איז פסקה זוהמתו פון חטא עה"ד]. ער
איז געווען (ניט סתם אַז עניו, נאָר דער
קצה ההפכי פון מציאות —) „עניו מאד
מכל האדם אשר על פני האדמה"⁵⁴, ער

52 ע"ד מ"ש הרמב"ם בשמונה פרקים פ"ד. הל'
דיעות פ"ב הי"ב. ולהעיר מ"ש שם הי"ג בנוגע
לענוה ושפלות (ושם): לפיכך נאמר במשה רבינו עניו
(TRM), וראה לחי"מ שם פ"א הי"ד. ש"ע אדה"ז חא"ח
סקניה סוסי"א. קנו ס"ג.

53 אבות בתחלתה.

54 שבת קמו, א. — ועפ"ז יש לבאר זה
שהעניויות דמשה נרמזה באלף זעירא דויקרא דוקא,
כי השראת השכינה במשכן היא הסימן דנתכפר להם
חטא העגל (פרש"י ר"פ פקודי. שמיני ט, כג. וראה
רש"י שם, ב. ויעוד), אשר ע"י חטא העגל חזרה
זוהמתו (דחטא עה"ד) — זח"א נב, ב. זח"ב קצג, ב.
55 עד שהי' לא רק עניו ושפל בעיני עצמו, אלא
— בלשונו הסיפור — „אָב לאַ נשבר ונדכה".

49 כמחיל בראת צדיקים (ב"ב טו, א) וכדאיתא
בתיקונים (בהקדמה א, ב) שיש בנשמות ישראל כו'
צדיקים והוכיח סופו על תחלתו (ראה תניא פ"ד).
50 שמוכרח להתנהג באופן ודאתהלכה ברחבה.
51 עפ"ז יש לבאר ג"כ המשך הסיפור שם,
שאדה"ז אמר מאמר חסידות עה"פ אדם כי יקריב
מכס קרבן לה' — זייל שמרמו בזה, שגם בבחי'
אדם (הראשון) — ראה פרש"י עה"פ. לקמו ע' 13
ואילך) ציל „מכס קרבן לה'", שיקריב את נפש
האדם שלמטה לה' (לקרי' פרשתנו ג, ג).

האט זיך פאַרמאַסטן מיט יעדן אידן, טראַכטנדיק, אַז „יענער וואַלט געהאַט זיינע . . מעלות . . וואַלט יענער זיכער זיין בעסער פאַר אים“.

יוד. דאָס איז אויך איינע פון די הוראות לפועל וואָס מען דאַרף אַרויס-נעמען פון דעם סיפור:

פון איין זייט דאַרף ער וויסן, אַז יעדער איד האָט בירושה געוואַלדיקע מעלות, און ער מוז מכיר זיין מעלת עצמו. בשעת עס קומט צו אַ דבר מצוה וכו', וידע אינש בנפשי מעמדו ומצבו הרוחני, טענה'ט ער: מי אני ומה אני און איך זאָל זיך אונטערנעמען דעם דבר שבקדושה? זאָגט מען אים, אַז ביי דיר איז דאָ איצטער בחי' אדם הראשון כמו שהי' לפני החטא, ובמילא וואָס עס האָט זיך מיט דיר געטאָן ביז אַהער — יעצט דאַרפסטו זיך פירן פונקט ווי דו וואַלסט געווען אינגאַנצן העכער פון ענין החטאים.

לאידיך גיסא דאַרף מען אַבער גע-דענקען, אַז די אַלע געוואַלדיקע מעלות

זיינען געשענענטקע, און עס איז רעכט, אַז אַ צווייטער וואַלט געהאַט די אַלע מעלות וואַלט ער זיין בעסער פאַר דיר — ובמילא איז די הכרת מעלת עצמו ניט גורם צו אַ געפיל פון הגבהה וכו', ואדרבה, דאָס מאַכט אים פאַר אַ „שפל בעיני עצמו“:

און דורך דעם ביטול איז ער זוכה צו אמת'ע גרויסקייט — כמאמר: „מאן דאיהו זעיר איהו רב — אַז מ'איז זוכה צו דעם „ויקרא אל משה“, די קריאה של חיבה“⁵⁶ צו בחי' משה שבנפשו, און דאָס גיט דעם כח אויף עבודת הקרבנות, ביז צו עבודת הקרבנות ווי זי וועט זיין בתכלית השלימות בבית המקדש השלישי, „ושם נעשה לפניך את קרבנות חובותינו . . כמצות רצונך“⁵⁷, בקרוב ממש.

(משיחת י"ג ניסן תשכ"ז)

56) זח"א קכב, ב. ח"ג קסח, א. ולהעיר ג"כ מפענח רזא כאן, דאליף רבתי דאדהר קאי על משה, ע"ש.

57) תריכ ופרשי עה"פ.

58) נוסח תפלת מוסף.

ויקרא ב

„ונרצה לו לכפר עליו:“ „ונרצה לו — על מה הוא מרצה כו' על עשה ועל לאו שניתק לעשה“ ד.ה. אז קרבן עולה איז טאקע א קרבן נדבה וואס מאיז ניט מחוייב צו ברענגען, אבער דער קרבן איז מרצה און נעמט אראפ א חובה, א חיוב עונש פון מענטשן, קומט דאך אויס אז קרבן עולה איז אויך פארבונדן מיט חובה.

ועפ"ז איז מובן דער סדר — פריער קרבן עולה, שפעטער חטאת, און דער-נאך אשם: ס'איז מער עלול' אז א איד זאל ח"ו עובר זיין, ובמילא דארפן ברענגען א קרבן עולה, וואס איז מרצה אויף אז עבירה קלה יותר — עשה ולא הניתק לעשה — ווי א קרבן חטאת, וואס קומט און איז מכפר אויף עבירות חמורות — „דבר שזודנו לאו וכתת“; און חטאת, ווידער, קומט פאר אשם — ווייל חטאת נעמט ארום א גרעסערע צאל עבירות ווי אשם וואס מ'ברענגט נאר אויף ענינים מסויימים.

דאס איז אבער ניט אויסגעהאלטן, ווארום אויב די תורה איז מקדים עולה

א. דער סדר פון די קרבנות וואס זייערע דינים שטייען אין אונזער פרשה איז: פריער — קרבן עולה, מנחה און שלמים, וואס זיינען קרבנות נדבה, ווי רש"י טייטשט גלייך בתחילת הפרשה: אויף „אדם כי יקריב מכם“ — „כשיקריב, בקרבנות נדבה דיבר הענין“; און דערנאך — חטאת און אשם, וואס זיינען קרבנות חובה.

איז ניט מובן: אמת טאקע אז רש"י האט א הכרח פון פסוק אז „בקרבנות נדבה דיבר הענין“, אבער די שאלה שטעלט זיך אויפן פסוק גופא: פארוואס הויבט אז די תורה מיט קרבנות נדבה? לכל לראש איז לכא' נויטיק צו וויסן די דינים פון קרבנות חובה וואס א איד מוז ברענגען, און ערשט שפעטער — פון קרבנות וואס זיינען בלויז נדבה.

און וויבאלד אז דאס איז א קשיא אין פשט הכתובים — האט עס רש"י גע-דארפט באווארענען. מוז מען זאגן אז אין פשוטו של מקרא איז דאס מלכת-חילה קיין קשיא ניט (אדער אז דאס ווערט פארענטפערט דורך א פריערדיקן פירוש פון רש"י).

ב. לכאורה קען מען ענטפערן (בדוחק עכ"פ), ע"פ פרש"י אויפן פסוק:

- 1) מלבד „מנחת בכורים“ (ב, יד וברש"י). וכדרך אגב — „קרבן ראשית“ (שם, יב וברש"י).
- 2) א. ב.
- 3) ראה מפרשי רש"י. ונתבאר בארוכה בלקו"ש חייב שיחה א' לפי ויקרא.
- 4) במדובר כמה פעמים. וראה לקו"ש חט"ז ע' 458 ובהערות שם. רש"י.
- 5) שם, ד. — ואף שלכאף הקושיא היא על פרש"י לפני זה (פסוק ב') — כיון שהיא קושיא

בכללות הפרשה (ולא במ"י חיבה וכיו"ב) — הרי כל הפרשה הוא המשך אחד.

6) ע"ד הכלל שכתבו רש"י כמ"פ לפניו (משפטים כא, כח. כב, יז, שם, כא. שם, ל). דיבר הכתוב בהווה — ועד"ז מסתבר לומר גם בנוגע לקדימה בסדר.

7) ראה וזכחים ז, א: אין לך אדם בישראל שאינו מחוייב עשה.

8) פרש"י פרשתנו ד, ב.

לפמ"ש ברמב"ן וגוי"א (א, ד) דעולה באה רק על מויד (וראה גוי"א שם, ולכן עולה כליל לה). וחטאת באה רק על שוגג (פרש"י הנ"ל) צ"ע מה עלול יותר, אבל הרי לא נחית רש"י בפירושו בעולה לבאר האם (ע"ד הפשט) באה בכל אופן או רק במויד.

4

י'ט וכו'): דאקעגן קרבנות יחיד (נדבה און חובה) קענען דאך זיין בכל עת — דערפאר הויבט זיך אן פרשת הקרבנות מיט קרבנות יחיד¹¹ [און די דינים פון קרבן תמיד — וואס מ'ברענגט פעמיים בכל יום — שטייען טאקע פריער אין פ' תצוה¹²].

דאס איז אבער בלויז א טעם אויף צו מקדים זיין קרבנות יחיד פאר קרבנות ציבור — עס איז אבער תמוה וטעמא בעי, פארוואס די דינים פון קרבנות ציבור ווערן בכלל גיט דערמאנט אין פ' ויקרא¹³ (אדער פ' צו), נאר ערשט אין פ' אחרי¹⁴, אמור¹⁵ און (דער עיקר אין) פ' פינחס¹⁶?

ד. דער ביאור בכל זה:

אין פשטות הכתובים קומט אויס, אז די פ' הקרבנות פון אונזער פרשה און (דער ערשטער חלק) פון פ' צו זיינען געזאגט געווארן איידער (וואס ער דערציילט נאכדעם) „קרא משה לאהרן גו' קח לך עגל וגו'“¹⁷ — סדר החינוך פון אהרן ובניו בשמיני למילואים. איז פארשטאנדיק בפשטות, פארוואס מען מוז אַנזאָגן דיני עולה א.א.וו. ווייל אהרן ובניו האָבן געדאַרפֿט וויסן די דינים פון

(ניט ווייל ס'איז אַ קרבן נדבה, נאר) צוליב דעם וואָס עס איז פאַרבונדן מיט חובה („מרצה כו' על עשה כו'“) — האָט דאָך ניט קיין אַרט צו מַפְסִיק זיין (צווישן עולה און חטאת) מיט אַנדערע קרבנות נדבה — מנחה און שלמים?

מוז מען זאָגן, אַז דער פסוק וויל טאַקע מקדים זיין קרבנות נדבה פאַר קרבנות חובה; און קרבן עולה שטייט פאַר קרבן חטאת — מצד דעם וואָס עולה איז אַ קרבן נדבה?

ג. וועט מען דאָס פאַרשטיין בהקדים נאָך אַ תּוּמָּי: פאַרוואָס הויבט אָן די תורה דאָ מיט קרבנות (חובה של) יחיד און ניט מיט קרבנות ציבור — לכאורה איפכא מסתברא: פריער דאַרף מען אַנזאָגן וואָס ס'איז נוגע דעם גאַנצן ציבור, און ערשט שפּעטער — בנוגע יחידים?

לכאורה וואָלט מען געקענט ענטפערן¹⁸: קרבנות ציבור זיינען (בעיקר) שייך צו זמנים מיוחדים אין יאָר (שבת,

(9) אלא שיל, דא' מהטעמים שמקדים עולה לשאר קרבנות נדבה, הוא לפי שיש בו גם „קצת“ חובה, ככפנים.

(10) בדוחק יל: א) יחיד צריך להזהיר יותר מן הצבור, כי אפשר שיתרשל בו (להעיר מביצה ה, ב: עדות מסורה לביד ביצה לכל מסורה). ב) צבור היה קיבוץ יחידים. ולכן מתחיל בדיני קרבנות יחיד, ואח"כ — קרבנות של צבור העשוי מיוחדים.

(*) ואף שצבור הוא מציאות בפ"ע. ולא (רק) צירוף של הרבה יחידים (ראה מרוזל יבמות נז, א): קהל גרים לא איקרי קהל. ועוד. וראה הוריות נו, א) ותמורה (טו, ב. טז, א) דאין הצבור מת. ובר"ה ו, רע"ב) שצריך למוסרו יפה יפה. וראה מפעניצ פ"ד טי"בד). וי"ל שכ"ה גם ע"ד הפשט — ראה ויקרא ד, יג ואילך. ולהעיר מפרשי" בא יב, ו' ד'ה קהל עדת ישראל —

מ"מ, הרי אי אפשר לצבור מבלי שיקדמו לו יחידים. וראה סה"מ תיש"א ע' 31 בהערה שם. ואכ"מ.

(11) לכאורה עדין אפשר לתרץ גם טעם הקדמת קרבנות נדבה לקרבנות חובה — דקרבות חובה (יחיד) תלויין במקרה מסויים (חטא וכו') דאיש מסויים, משאיכ נדבה דאפשר לכאור' להביא נדבה בכל עת — אבל עדיין חסר ביאור, כי ס"ס הו"ל להקדים דינים שמוכרח לדעתם (של קרבנות חובה) ואח"כ אלו שהן רק נדבה.

(12) כט, לח ואילך.

(13) לבד הנסמך בהערה ו. חטאת הצבור — ד,

יג ואילך.

(14) טז, ח ואילך.

(15) קאפיטל כג.

(16) קאפיטל כח-כט.

(17) ר"פ שמיני.

און דעריבער האָט מען דאָ גיט געדאַרפט אַנזאָגן אויף די קרבנות ציבור (פון יו"ט וכו') וואָס שטייען אין פ' אחרי אמור און פינחס, וואָרען דאָ זיינען געזאָגט געוואָרן נאָר אַט די קרבנות וואָס זיינען (אָדער קענען זיין) נוגע גלייך בשעת מעשה.

און אפילו די קרבנות ציבור וואָס מ'האָט מקריב געווען אין די ימי המילואים וואָס זיינען גיט פון אותן שנצטוו בו ביום²³ (ווי קרבן מוסף דשבת ור"ח²⁴) — וויבאלד אָבער אַז דער מקריב פון די קרבנות הציבור בימי המילואים איז געווען משה (ווי רש"י האָט שוין פריער²⁵ געזאָגט), איז נישט קיין הכרח אַנזאָגן דאָ אַלע אידן (כהתחלת הפרשה — „דבר אל בני") אויף די קרבנות²⁶, וואָרען משה האָט דאָך געוואוסט וואָס פאַר אַ קרבן און ווי מ'האָט עס געדאַרפט ברענגען²⁷, ווי ער האָט געוואוסט די פרטי דינים פון אַלע קרבנות וואָס ער האָט מקריב געווען בשבעת ימי המילואים (כולל — דעם שבת'דיקען טאָג, חטאת וכו').

ה. עפ"ז איז פאַרשטאַנדיק וואָס די תורה הויבט אָן מיט קרבנות נדבה (גיט קרבנות חובה): אין די ימי המילואים איז

די קרבנות בכדי קענען זיי מקריב זיין בשמיני למילואים¹⁸.

און ווי דאָס איז בנוגע די ציונים לאהרן ובניו, אַז זיי האָבן געדאַרפט וויסן ווי צו מקריב זיין די קרבנות בשמיני למילואים — אַזוי איז עס בנוגע די ציונים (שבפ' ויקרא און צו) צו אַלע אידן, אַז זיי האָבן געדאַרפט וויסן וואָס פאַר אַ קרבן זיי קענען (אָדער דאַרפן) ברענגען גלייך ביים הקמת המשכן בשמיני למילואים.

בפרט אויב מ'זאָל זאָגן¹⁹, אַז (אויך) פ' ויקרא און פ' צו זיינען געזאָגט געוואָרן בתחילת שבעת ימי המילואים²⁰

— קענען דאָך די דינים פון פ' ויקרא און צו זיין נוגע²¹ (גיט נאָר ביים שמיני למילואים, נאָר) לכל שמונת ימי המילואים²².

18) ראה צו ו, יב ואילך. וראה פרשי שמיני ט, טז: „ויעשה כמשפט — המפרש... בויקרא".

19) ראה רמב"ן פקודי מ, ב. ס"פ פקודי צו ח, ב. נשא ז, א.

20) ואף (שרק) באמצע פ' צו (ח, ב) כ' רש"י „פרשה זו נאמרה שבעת ימים קודם הקמת המשכן שאין מוקדם ומאוחר בתורה", דעפ"ז אפשר לומר דס"ל דפ' ויקרא ו(חלק) פ' צו שלפניו הן בהמשך לס"פ פקודי (מ, יז ואילך) ששם מדובר בהקמת המשכן בשמיני למילואים (ראה פרשי פקודי שם, כט. לא. ר"פ שמיני. רמב"ן פקודי מ, ב. דלא כבבאביע שם ובר"פ שמיני) —

אבל י"ל, כי שם יש הכרח שנאמרה בתחילת ימי המילואים, ולכן פרשי ד. פרשה זו נאמרה (בבירור) ז' ימים קודם הקמת המשכן; משאי"כ פ' ויקרא ו(חלק) פ' צו ספק בדבר, ואפ"ל בב' אופנים.

21) וצ"ע אע"פ ההלכה היו מקריבים קרבנות יחיד בז' ימי המילואים.

22) בגויא שמיני (ט, כג) כ' — לדעת רש"י — „שודאי לא הקריב בימי המילואים אלא קרבנות השייכים למילואים כ' כמו שלא הקריב התמידים כ"ר" — אבל ראה פרשי פינחס כה, ד. וראה בארוכה לקו"ש ח"ז ע' 230 ובהערה שם (דלדעת רש"י עשו כל העבודות בז' ימי המילואים).

23) שהקריב אהרן — ראה פרשי פקודי מ, כט.

24) ראה פרשי שמיני י, טז. וראה ראביע פקודי מ, ב. מפרשי רש"י צו ח, ב.

25) תצוה כט, כב. שם כד. פקודי מ, כט „אף ביום השמיני כ"ר והקריב קרבנות צבור כ"ר".

26) וגם פ' התמיד דפ' תצוה לא נאמרה לבני כ"א למשה (בעקרי"י) לימי המילואים, והציווי לבני (לדורות) הוא בפ' פינחס (כה, א ואילך) — ראה פרשי פינחס שם, ד.

27) אלא שבתורה לא נאמר בפירוש רק ציווי על קרבן תמיד.

(*) ראה חזקוני פינחס כה, ד — בדעת רש"י.

האדם בשעתו ברענגען דעם קרבן, וכמאמר רז"ל³², „אחד המרבה ואחד הממעט ובלבד שיכוון לבו לשמים“; אויך ביי קרבנות וואס קומען לכפר על האדם, איז די כפרה בעיקר מצד מחשבת האדם, ווי דער רמב"ן³³ איז עס מבאר אז ביים ברענגען א קרבן דארף דער אדם המקריב טראכטן „כי חטא לאלקיו בגופו ונפשו וראוי לו שישפך דמו וישרף גופו לולא חסד הבורא שלקח ממנו תמורה כו' דמו (דהקרבן) תחת דמו נפש תחת נפש כו'“, און דאס מאכט אז דער קרבן זאל מכפר זיין.

מ'זעט דאס אויך אין דעם נאָמען קרבן, וואָס איינער פון זיינע פירושים איז — מל' קירוב, וואָס מיינט אז די עבודה פון קרבן איז צו מקרב זיין די כוחות והושים צום אייבערשטן³⁴.

ועפ"ז איז ניט מובן: וויבאלד אז דער עיקר פון קרבנות איז (ניט די מעשה ההקרבה, נאָר) די מחשבת האדם לפני ובשעת ההקרבה, ווי קומט עס אז אין תורה שטייט אינגאנצן ניט וועגן דער מחשבה וכוונה וכו'?

דערפאַר איז די תורה מקדים די דינים פון קרבנות נדבה — וואָס זייער גאַנצע הקרבה איז נאָר מחמת נדיבת הלב (לשמים). דערמיט זאָגט תורה אז כוונת

ניט מסתבר אז אידן זאלן עובר זיין אויף חטאים²⁸ און מחוייב ווערן בקרבן חובה; ובפרט בשמיני למילואים, ווען ס'איז געווען השראת השכינה במשכן²⁹ וואָס איז „עדות לישראל שויתר להם הקב"ה על מעשה העגל"³⁰.

דאָקעגן איז י"ט מסתבר, אז בני, וואָס האָבן געגעבן אויף מלאכת המשכן מיט אַ נדיבות גדולה ביותר³¹, האָבן נאָך הקמת המשכן גלייך ביי דער ערשטער געלעגנהייט³¹ געבראַכט קרבנות נדבה.

דערפאַר שטעלט די תורה פריער די קרבנות וואָס זיינען עלול וקרוב געבראַכט ווערן אין ימי המילואים — קרבנות נדבה, און ערשט דערנאָך — די דינים פון קרבנות חובה.

ו. דער ביאור פאַרוואָס די תורה הויבט אָן מיט קרבנות נדבה — בפנימיות הענינים, וועט מען פאַרשטיין בהקדים:

ס'איז ידוע בענין הקרבנות, אז דער עיקר דערביי איז די כוונה ומחשבת

(28) להעיר מפרשי תצוה כט, לו, שמיני י, יז. נשא ז, טז.

(29) פקודי מ, לד.

(30) פרשי ר"פ פקודי. וראה פרשי שמיני ט, כג) דכל שבועת ימי המילואים, היו ישראל נכלמים ואומרים כו' כל הטורח שטרחנו שתשרה שכינה בינינו ונדע שנתכפר לנו עון העגל כו'.

(31) ויקהל לה, כא ואילך, לו, ה"ז.

(31*) ואף שהנשיאים התנדבו, בחנוכת המזבח חזילה' (פרשי ויקהל לה, כז) — הרי נדבת הנשיאים כולם הייתה ב' למילואים (כפשטות הכתובים (נשא ז, א ואילך) — תיכף כשסיים משחת המשכן כו'). ולאח"ז (גם ביום השמיני למילואים) יכלו כל בני להביא נדבות (נוסף לזה ש"ל (כניל בפנים) שהביאו גם ב' ימי המילואים (לפני, חנוכת המזבח)). ובפרשי נשא ז, ג) משנה וכותב (ומפרש) דברי ר"ז, להתנדב כאן בתחלה' וקאי על העגלות והבקר — ובהם גם הנתינה ללוים הייתה בתחלת היום. וראה לקו"ש חטי"ז ע' 424 הערה 3.

(32) מנחות בסופה. הובא בפרשי פרשתנו א, יז. וראה פרשי פרשתנו ב, א.

(33) פרשתנו א, ט. וראה ספורנו שם, ב. ועוד.

(34) ראה ספר הבהיר ס' מו (קט). ועייגי' זח"ג ה, א. שליה מס' תענית (רא, ב). פעי' שער התפלה פ"ה.

(35) רק שצ"ל „לרצונו" (פסוק ג'). וראה לקמן בפנים ס"ז.

(*) ראה לקוטי לוי' צ' לומר בשלח ע' סטרע (ובלקו"ש ח"ב ע' 13 ואילך). נתבאר בשיחת פ"ט בשלח תשל"ו.

המצות ולהתרחק מן העבירות, ויצרו הוא שתקפו, וכיון שהוכה עד שתשש יצרו ואמר רוצה אני, כבר גרש לרצונו.

און פונקט ווי דאָס איז ביי „לרצונו“ — אָזוי איז עס בנוגע אַלע כּוונות וואָס פּאָדערן זיך ביים מקריב הקרבן, ביז — קרבן מלשון קירוב הכוחות והחושים להקב"ה כנ"ל, אַז דאָס איז דאָ בפנימיות ביי יעדער אידן, וכתורת אדמור"ר הזקן הידועה³⁹: אַ איד ניט ער וויל און ניט ער קען זיין אַפּגעריסן פון אלקות.

ת. עפ"ז איז אויך מובן וואָס די תורה רופט דאָ אַז בנ"י מיטן נאָמען „אדם (כי יקריב חכם“ (בנ"מ⁴⁰) צו וועמען מען האָט עס געזאָגט): דער שם „אדם“ איז ע"ש „אדמה“⁴⁰ לעליון⁴¹ — די נשמה וואָס איז אַ חלק אלקה ממעל ממש⁴²; און וואָס זי איז דאָ באַ „כל איש ישראל“⁴³

הלב איז די הקדמה כללית צו דעם גאַנצן ענין הקרבנות: זי איז די נקודה העקרית פון אַלע קרבנות, אויך פון קרבנות חובה.

און דאָס איז אויך וואָס רש"י איז מדייק בלשונו „בקרבות נדבה דיבר הענין“³⁶: דער „ענין“ פון קרבנות, אַלע קרבנות — זיינען בעצם קרבנות נדבה, ווייל ביי אַלע קרבנות איז דער עיקר די נדיבות הלב און כּוונה פון מקריב הקרבן.

ז. בעומק יותר: די כּוונה ונדיבות הלב וואָס פּאָדערט זיך ביי אַלע קרבנות, איז בעצם ובפנימיות פּאָראַן ביי כאַר"א מישאל; ס'איז נאָר וואָס ביי קרבנות נדבה — וואָס דער מענטש ברענגט (ניט ווייל ער איז מחוייב ומוכרח בזה, נאָר) אַלס נדבה פון זיין אייגענעם גוטן ווילן — זעט זיך אַז די פנימיות זיינע בילוי.

און דערפּאָר איז אויף דעם ניטאָ קיין ציווי אין תורה, נאָר רש"י דערציילט די מציאות — „בקרבות נדבה דיבר הענין“: אַלע קרבנות זיינען אַ קרבן נדבה, ווייל יעדער איד האָט די נדיבות הלב והכּוונה מצד פנימיותו ונשמתו.

וואָס דאָס איז אויך וואָס מ'געפינט ביי קרבנות דעם פּסק־דין³⁷: „יקריב אותו מלמד שכוּפּין אותו, יכול בע"כ ת"ל לרצונו, האַ כּיצד כּופּין אותו עד שיאמר רוצה אני“, ווי דער רמב"ם³⁸ איז דאָס מבאר (בנוגע לגט): „מאחר שהוא רוצה להיות מישאל ורוצה הוא לעשות כל

36) ראה לקו"ש ח"ב ע' 1 הערה 2 (הביאור ע"ד הפשט).

37) קידושין נ, רע"א. ושי"ג. הובא בפרש"י כאן פסוק ג'. רמב"ם ה"ל משה"ק פ"ד ה"ט.

38) ה"ל גירושין ס"ב.

39) ראה היום יום ע' עג. ובכ"מ.

40) כפשוטו של מקרא — משאיכ נכרים. וגם ע"ד ההלכה (תריכ כאן) הרי ממשיך שזוהו לכפר על עשה כ"י כנ"ל. וראה מנחות עג, ב (ובכ"מ) דמכתוב אחר מרבינו גם נכרים. וראה תריכ כאן אדם לרבות גרים (והאריך בפ"י המלבי"ם). ואכ"מ. וראה לקו"ש שם ע' 5 ואילך.

40*) ל' הכתוב — ישע"י יד, יד.

41) שליה חלק תושבי"כ פ' וישב דרוש צאן יוסף בסופו (שא"ב). ובכ"מ. עשי"מ מאמר אכ"ח ח"ב פל"ג. ועוד.

42) תניא רפ"ב.

43) לכאורה י"ל דכך נבוא. אבל ע"י בחירתו אפ"ל אכ"ח באופן דלבי חלל בקרבי שאין לו יצהיר (כדלעיל בפ"א) או להיפך שאין לו חלק באלקי ישראל (אגה"ת פ"ד ואילך. אגה"ק סי"ז. וראה ג"כ תניא ספ"ב). ויותר ג"ל שכך הוא תמיד, וכדמוכח מטעם הרמב"ם (שם) בהפס"ד דגט מעושה כשר שזוהו גם בנוגע לאלו שאין להם חלק כ"י, ואע"פ שחטא ישראל הוא הנאמר בעכו (סנהדרין מד, רע"א). ובלי חלל בקרבי — ה"ז רק שאין לו יצר כ"י (ע"ד משינ יצר לב האדם ג"ר) אבל מציאותו באופן דהרוג — יש לו. — ולהעיר מסוכה (גב, רע"א): וספדו כ"י על יצהיר שנהרג.

ער איז אין אַזאַ דרגא אָז ער איז העכער פון דעם ענין פון חטאים, עכ"פּ עס איז ניט שייך באַ עס אַ חוב פון קרבן כפרת חטא. און דאָס, זאָגט זיך אַרױס ביי קרבנות נדבה, וואָס קומט (ניט אויף אַ חטא, נאָר) מצד דער נדיבות הלב פון אַ אידן אויף צו זיין קרוב (קרנבּ מלשון קירוב, כנ"ל) לאלקות.

אַבער לאידך, איז דאָס פאַראַן אויך ביי אַלע קרבנות (אפילו ביי קרבנות וואָס קומען אויף אַ חטא), כנ"ל, וואָרום באַלד ווי אַ איד איז מחליט צו ברענגען אַ קרבן לכפר אויף זיין חטא, ווערט נתגלה דער, אדם שבו, וואָס איז העכער פון ענין החטאים (כאדם הראשון קודם החטא, כנ"ל)⁴⁷ — און בכח זה ווערט לכפר עליו — דער חטא ווערט אינגאַנצן אַפגעווישט⁴⁸.

ט. עפ"י כהנ"ל איז אויך מובן וואָס די תורה איז דאָ מקדים, ויקרא אל

אחד צדיק ואחד רשע⁴⁹, וואָס מצד דעם איז דאָ ביי אַלע אידן די נדיבות הלב והרצון צו זיין קרוב לאלקות.

און דאָס איז אויך דער טעם (ע"פ „ינה של תורה") וואָס רש"י איז מפרש „אדם", למה נאמר, מה אדם הראשון לא הקריב מן הגזל שהכל ה' שלו אף אתם לא תקריבו מן הגזל — דלכאורה איז ניט מובן: מ'געפינט אין גמרא⁵⁰ אַז מ'איז ממעט גזל פון וואָרט „מכם" — פאַרוואָס לערנט רש"י אַז מ'איז ממעט גזל מיטן וואָרט „אדם" וואָס איז בלויז אַ רמז — „מה אדם הראשון כו"?

איז דער ביאור בזה:

דאָס וואָס אדם הראשון איז „הכל ה' שלו" איז געווען נאָר בתחילת בריאתו, זייענדיק אין ג'ע קודם חטא עה"ד⁵¹; און דאָס איז דער רמז אין פרש"י: דער „אדם" — אדמה לעליון — וואָס איז דאָ ביי יעדער איד, איז בדוגמת אדם הראשון ווי ער איז געווען קודם החטא.

47 ראה זח"ג טו, א. וראה שם יג, ב. וראה ד"ה באחי לגני תשי"ג פ"ב. לעיל ע' 5 ואילך.

48 בלקרית פרשתנו (א, ב) דאליף זעירא דויקרא, היינו הארת הכתר... ובדברי הימים נאמר אדם באלף מתאוון רכברון והוא בחי אדה"ר כמו שהי לפני החטא כו". ובאה"ת כאן (כרך ג' ע' תשכ"ז) — ע"פ לקרית להאריזל כאן — דאליף זעירא דויקרא הוא מצד הירידה במשה מצד חטא העגל כו".

אין בזה סתירה להמבואר בפנים ד. אדם הנאמר כאן הוא ע"ד בחי אדה"ר כמו שהי לפני החטא — כי בנדריו אין נפקים בין צדיק מעיקרא (אליף רבת) לבעיית (שציל בשפלות כו" — אליף זעירא — כ' לכפר עליו דכאן בא לאחר החטא, שמקור כולם הוא חטא העגל).

וזהו אפילו בדרגה זו שצריך לכפותו שיאמר רוצה אני — עאכ"כ שפלות ואלף זעירא דבעית דימי המילואים דמשכן (שהי הוכחה — שנתכפר חטא העגל ובאופן דסלחתי כדברך), ודמרע"ה בכלל — וכידוע ע"פ אדה"ו בזה (ספר השיחות השית' ע' 68. נת' בארוכה לעיל ע' 1 ואילך).

48 ראה אגרת התשובה פ"ב: וכן ונרצה כו".

44 תניא פ"א. וי"ל שזהו הדיק כאן „אחד, ואחד", ובכלל — לאחר אומר, דלכל איש ישראל מאי קמיל ב. אחד צדיק ואחד רשע? וי"ל דקמיל דהו צדיק והו רשע הם (לאמתתם) בדרגת „אחד". וע"ד פ"י הידוע במחז"ל (הגש"פ): אחד חכם ואחד כו" (ספר השיחות תשי"ג ע' 74).

45 סוכה ל, רע"א. וראה תוס' שם ד"ה כי (46) כ"ה ע"פ הנחומא (צו א), שלא הי (אדם) גזול מאחרים שהוא הי יחידי בעולם — ואדם הי יחידי רק לפני החטא — וגם אז הרי כיום שנברא אדם נבראה חוה (פרש"י בראשית א, כו), וכו כיום גולדו קין והבל ובנות כו" (פרש"י שם ד, א. ושם: קודם שחטא ונטרד מג'ע) — ראה בכ"ז לקריש שם (ע' 67).

ואף לפשטנית בלקריש שם, שכוננת רש"י ב. הכל הי שלי משמע שזהו במשך כל ימי חייו, והטעם כי כשנברא נעשה הכל שלו ואח"כ שוב לא פקע קנינו, עיי"ש — בכ"ז, הכל הי שלי כפשוטו, הי רק כשהי יחידי, שהרי קין והבל הי להם שדה וצאן וכי (שם, ב), ובפשטות זהו ע"י שאדה"ר נתן כ"ז לבניו וכי במתנה. ראה בכ"ז בלקריש שם.

משה" — פון דער חביבות וואָס דער אויבערשטער ווייזט אַרויס צו אידן⁵².

עפ"ז איז אויך מובן וואָס רש"י איז מסיים „אבל לנביאי או"ה נגלה עליהן בלשון עראי וכו'" — דלכאורה: וואָס איז נוגע דאָ דער חילוק צווישן דעם „ויקרא" ביי משה און דער „ויקרא" ביי בלעם („נביאי או"ה")? — נאָר דער ענין בזה איז כנ"ל:

אין אַט דער נדיבות הלב ביי כאו"א מישראל, ניט קוקנדיק אויף זיין מצב בחיצוניות, דריקט זיך אויס דער חילוק צווישן אידן און או"ה: אידן זיינען בעצם טוב וקדושה, און די ענינים בלתי רצויים שבהם קומען נאָר פון (בל' הרמב"ם) „יצרו הוא שתקפו"; משא"כ ביי או"ה „אם יש בהם איזה דבר טוב הי' דבר נוסף"⁵³.

און דער שורש החילוק נעמט זיך דערפון וואָס ביי אידן איז דאָ דער „ויקרא אל משה" — די חיבת הקב"ה צו אידן, און מצד דער חיבה און בחירה פון אויבערשטן איז אידן, זיינען זיי אַלע־מאָל פאַרבונדן בפנימיות מיט אלקות.

(משיחות ש"פ ויקרא תשל"ב, תשל"ג)

משה", און ווי רש"י שרייבט באריכות אַז דאָס איז אַ „לשון חבה לשון שמלאכי השרת משתמשין בו וכו'" — וואָס (לכאורה: א) פאַרוואָס שרייבט עס די תורה דוקא ביי פרשת הקרבנות? (ב) פאַרוואָס איז רש"י אַזוי מאַריך אַז „ויקרא" איז אַ „לשון חבה וכו"?

דער ביאור אין דעם: ווי געזאָגט פריער, איז די ערשטע זאך וואָס אידן האָבן געוואַלט טאָן נאָך דער הקמת המשכן, איז געווען דאָס ברענגען קרבנות נדבה, וואָס דאָס באַווייזט אויף דער חביבות יתירה באַ אידן פון משכן וכו'.

און „כמים" הפנים לפנים כן לב האדם [העליון]⁵⁴ לאדם" — האָט אויך דער אויבערשטער דאָ אַרויסגעוויזן די גודל החביבות פון השם צו אידן, און דערפאַר איז אויך רש"י מאַריך אין דעם.

י. נאָך אַז ענין אין דעם: ס'איז ידוע⁵⁵ אַז „ויקרא אל משה" איז די נתינת כח אויף עבודת הקרבנות, וואָס דער עיקר פון עבודת הקרבנות איז די נדיבות הלב, כנ"ל באַרוכה.

און דאָס איז וואָס די תורה איז מקדים „ויקרא אל משה" וואָס איז אַ „לשון חבה: אַט די נדיבות הלב פון די אידן צום אויבערשטן, נעמט זיך פון „ויקרא אל

52) „כי כל נפש ונפש מבית ישראל יש בה מבחי משרעה" (תניא פ"מב. וראה אגה"ק סו"ס כז (ביאור)).

53) נעתק לעיל בפנים ס"ז.

54) מאמר דש"פ בראשית תרנ"ט.

49) משלי כז, יט.

50) ראה אוה"ת עה"פ. וש"נ.

51) ד"ה באתי לגני תשייב פיה בתחלתו.

ויקרא ג

אחד ? לכאורה, אויב רש"י איז אויסן צו מפרש זיין דעם אופן המיצוי, האָט ער דאָס געדאַרפֿט זאָגן אין אַ באַזונדערן דיבור המתחיל.⁶

(ב) פאַרוואָס דאַרף רש"י ברענגען צוויי ראיות אויפן פירוש, ונמצה" און באַנוגנט זיך ניט מיט איינע פון זיי ?

(ג) פאַרוואָס האָט רש"י אויסגעקליבן צו ברענגען דוקא די פסוקים — מען געפינט דאָך דעם לשון אין מערערע ערטער אין נ"ך ?

(ד) נאַכמער: אין משלי — פון וואַנעט ער בריינגט דעם, לשון מיץ אפּים — איז דאָרט רש"י מבאר אַז דער לשון „מיץ" איז „כמו וימץ טל וגו'" (וואָס שטייט פריער אין שופטים⁷) — האָט דאָך רש"י דאָ געדאַרפֿט בריינגען די רא"י פון „וימץ טל וגו'" פון שופטים⁸, וויבאַלד: (א) ס'איז פאַר⁹ משלי, (ב) דעם פירוש אין משלי ווייס מען (לויט רש"י) פון שופטים ?

א. איז פסוק¹, והקריבו הכהן אל המזבח ומלק את ראשו והקטיר המזבחה ונמצה דמו על קיר המזבח" איז רש"י מעתיק פון פסוק די ווערטער, ונמצה דמו² און איז מפרש „לשון מיץ אפּים" כי אפס המץ³ כובש בית השחיטה על קיר המזבח והדם מתמצה ויורד.

בפשטות קומט רש"י דאָ אַפּצוטייטשן דעם וואָרט „ונמצה" — אַ וואָרט וואָס שטייט ניט פריער אין חומש און איז בכלל נישט רגיל בתורה, דעריבער איז ער מפרש, אַז דאָס איז „לשון מיץ אפּים כי אפס המץ כו".

מען דאַרף אָבער פאַרשטיין:

(א) וואָס איז דער קישור פון דער הסברה גלייך נאָכדעם, כובש בית השחיטה על קיר המזבח והדם מתמצה ויורד" צום אַפּטייטש פון וואָרט „ונמצה", וואָס רש"י זאָגט זיי בהמשך

(1) פרשתנו א, טו.

(2) אין להקשות מדוע על העתיק רש"י גם תיבות, על קיר המזבח" — כי העתיקו בפנים פירוש, וכמדובר כמ"פ שלפעמים מעתיק רש"י תיבות מהכתוב בפנים פירוש ומכניס ביניהן פירוש הדברים (ותיבות אלו צ"ל כתובות באותיות שמעתיקן רש"י מהכתוב), ובנדריד „ונמצה דמו, לשון מיץ אפּים כ"י השחיטה על קיר המזבח והדם מתמצה ויורד".

(3) משלי ל, לג (ושם „ומיץ").

(4) ישע"י טז, ד.

(5) בראשית (משלי שם. ועוד) ורד"ק (בס' השרשים שלו) דג' שרשים בזה מיץ מצץ ומצה, ותיבת „נמצה" הוא נפעל בשרש „מצה". אבל לדעת רש"י כולם משרש אחד, וגם שורש נמצה הוא „מץ", ולדעתו יש שרשים שהם רק ב' אותיות — ראה בארוכה מלבי"ם כאן. ועוד. וראה (וגם בכמה פרטים דלקמן בהשחה) שד"ח ח"ז ע' 2742.

(6) ראה לדוגמא בפרש"י פסוק יז ד"ה בכנפיו — ב' פעמים. ובכ"מ.

(7) ומהם כמה קודם להפסוקים שהביא רש"י — ראה לקמן הערה 9.

(8) ה, לח.

(9) זוהו פעם האי בני"ך שנאמר תיבת „וימץ". משאי"כ תיבת „ימצה" שבפרשתנו (ה, ט) בנוגע לחסאת — פשוט שאאי"פ להביא, שהרי היא אותה התיבה שנאמרה כאן — ומאי אולמי לגבי דידן ? אין לומר שרש"י מביא ב' כתובים אלו כיון שהם שורש התיבה (כגיל הערה 5) שהרי (נוסף ע"ז שלא הריל להביא גם „מיץ אפּים". ועכ"פ הריל להקדים „כי אפס המץ" — (הרי) אינו נוגע בפשט"ם כאן מהו שורש התיבה.

(10) ראה ב"ב יד, ב: סדרן של נביאים כ"י של כתובים כ"י.

מען אויך בא עולת עוף (נאר במקום שחיטה איז בא עוף דא מליקה), מען געפינט אבער ניט ביי עולת עוף אן עבודה דוגמת עבודת זריקת הדם על המזבח?¹⁶

דעריבער, נאכדעם ווי רש"י בריינגט די ראיות אויפן לשון „ונמצה“, בא-ווארנט ער און איז מסביר אז דער „נפעל“ פון „ונמצה“ קומט דורך אן עבודה ופעולת האדם און א פעולה מיוחדת — „כובש“ (בית השחיטה על קיר המזבח והדם מתמצה ויורד)¹⁷, ע"ד ווי עבודת זריקת הדם¹⁸ על המזבח¹⁹.

ג. עפ"ז איז מובן וואס רש"י קלייבט אויס די ראיות דוקא פון די צוויי פסוקים, ווייל אין זיי איז מודגש אז דער תוכן פון „ונמצה“ — „מיץ“ — איז פארבונדן מיט פעולת האדם — כבישה:

16 בנוגע לקבלה (והולכה) — ראה פרש"י (שם, ה) — י"ל, ספ"ל לרש"י, שע"ס נשש"מ היא רק הכנה וחלק מענין הזריקה. וכ"מ ממפרשים דלקמן הערה 18.

17 להעיר מהגירסא שבדפוס שני, ונמצה דמו, לשון מיץ כובש כו"ו ואינו מביא הכתובים. וכ"ה ברא"ם.

18 בפרש"י פרשתנו (ה, ט) בעולה לא הטעין אלא מצוי ובחטאת הזאה ומצוי אחוז בעורף כו"ו. אבל אין הכוונה שבעולה אין כלל הענין של זריקת הדם, כ"א שבחטאת הוצרכו להיות ב' פעולות. אבל גם מצוי דעולה תוכנו ענין הזריקה. וכדמוכח מפרש"י זה גופא דמשוה הזאה ומצוי זל"ו. ובפרש"י מעילה (ט, א) במשנה ד"ה מיצה). דמיצוי עולת העוף במקום זריקה דבהמה והזאה בחטאת העוף כו"ו. וראה דעת זקנים בעה"ת, חזקוני ופענא רזא — עה"פ. ועוד.

19 ועפ"ז יומתק מה שפירושו על „ומלק והקטיר ונמצה“ כתב לאחר פירושו על „ונמצה דמי“ — כי דוקא לאחר פירושו כאן שזוהו ענין הזריקה, מקשה לאח"ז. אפשר לומר כן מאחר שהוא מקטיר הוא מוצה, שהרי למדנו שההקטרה היא לאחר הזריקה. ראה רמב"ן ברא"ם כאן. וראה פני עה"פ.

ה) אין די געבראכטע ראיות עצמן — בריינגט ער פריער די רא"י פון „מיץ אפים“, וואס שטייט אין משלי, און ניט דעם פסוק „כי אפס המיץ“ וואס שטייט פריער¹⁰ — אין ישעי'?

ו) אין דעם (ערשטן) פסוק פון משלי שטייט פריער (פאר „מיץ אפים“) צוויי מאל דער לשון „מיץ“ — „מיץ חלב יוציא חמאה ומיץ אף יוציא דם“¹¹ — און רש"י בריינגט דוקא דעם דריטן „מיץ“?

ב. דער ביאור בכל זה: רש"י קומט ניט בלויז אפטייטשן דעם ווארט „ונמצה“, נאר אויך פארענטפערן א שאלה וואס ווערט דא אין פסוק:

„ונמצה“ איז א לשון נפעל, וואס מיינט, אז דאס ווערט געטאן ווי פון זיך אליין¹², דער דם ווערט פון זיך אליין אויסגעקועטשט על קיר המזבח¹³ — דורך דעם „הקטיר המזבחה“ (אדער דורך דער מליקה) וכי"ב — איז ניט מובן¹⁴:

מען ווייסט פון פריער¹⁵ אז בא קרבן עולה (מן הבהמה) זיינען פאראן די עבודות פון שחיטה, זריקת הדם על המזבח און הקטרה, איז די שאלה — עבודות השחיטה וההקטרה, געפינט

11 ויתירה מזו — „מיץ אפים“ נלמד ענינו מן „מיץ חלב ומיץ אף“ שבכתוב שם (ראה פרש"י, כי כאשר תצא חמאה כו"ו).

12 היינו לא ע"י פעולה מיוחדת למצות הדם, כ"א תוצאה מפעולה אחרת כדלקמן בפנים.

13 להעיר מובחים (סד, ב) בחטאת העוף מי כתיב ימצה ימצה כתיב דממילא משמע, ראה פרש"י שם. וראה פרש"י פרשתנו ה, ט.

14 כי אף ש"ל שבכ"א"א יש דנים משלו (וע"ד מליקה במקום שחיטה) מסתבר שהעבודות העיקריות הם זדמות ול"ז (משא"כ שחיטה שכשרה בזו — פרש"י לעיל א, ה).

15 א, ה ואל"ך.

וכבוד פון די צאן ובקר, וואס איז א פועל יוצא פון דעם וואס מאיז פון זיי מוצץ חלב וחמאה; ווי רש"י טייטשט דארטן, "המיץ שלך עשרך וכבודך שה" לך על ידי צאנך ובקרך שאת מוצצת מהם חלב וחמאה".²¹ און דעריבער דארף רש"י בריינגען אויך — און צום ערשטן — די ראי' פון "מיץ אפים" וואו "מיץ" מיינט ממש די פעולה פון קוועטשן.

ד. דאס וואס רש"י בריינגט ניט די ראי' פון שופטים, וימץ טל מן הגזה" (וואס איז אן עשי'):

אין דעם זעלבן פסוק דארט (אין שופטים), פאר די ווערטער, וימץ טל גו', שטייט, ויזר את הגזה, וואס מיינט אז ער האט געקוועטשט די גזה (ווי רש"י זאגט דארטן, לשון מכבש). און וויבאלד אז עס איז שוין געווען כבישה, איז מובן, אז וימץ טל גו' וואס איז געווען נאכדעם, באציט זיך ניט צו דער פעולת הכבישה פון (און אין) דער גזה עצמה נאר צו דער יציאת הטל פון דער גזה,²² ווי דער פסוק איז מסיים, וימץ טל מן הגזה מלוא הספל מים".

און דעריבער איז דאס ניט קיין דוגמא מדויקת לנדוד וואו דער, ונמצה דמו' קומט מדגיש זיין די פעולה פון, כובש בית השחיטה".

משא"כ אין משלי וואו רש"י קומט מפרש זיין דעם צד השווה פון די אלע דריי ענינים וואס דער פסוק זאגט — מיץ חלב גו' ומיץ אף גו' ומיץ אפים גו' — וואס דאס איז ניט אין דעם אופן

פון דעם אנפאנג פון פסוק אין משלי, מיץ חלב יוציא חמאה ומיץ אף יוציא דם" איז נישט קיין ראי' לנדוד אז ונמצה" איז אין אן אופן פון, כובש (בית השחיטה) — ווארום סיי "חמאה" פון "חלב" און סיי "דם" פון "אף" קומען ניט דורך א פעולה פון כבישה, פון קוועטשן, נאר דורך "שלאגן" און "קלאפן" (וכיו"ב). [ויתרה מזו — אמאל קומט עס פון זיך אליין: חמאה שווימט ארויף אין דעם חלב, עס גייט בלוט פון נאז — לפעמים פון זיך אליין, ווי מען זעט בפועל].

דעריבער ברענגט רש"י דעם סיום הכתוב דוקא — "מיץ אפים (יוציא ריב)", ווייל דארט איז דער "מיץ" אויפן זעלבן אופן ווי, כובש בית השחיטה": דורך ארויסקוועטשן און ארויסדריקן לחוץ דעם כעס — יוציא ריב" — ווערט א קריגעריי.

די ראי' אליין איז אבער ניט מספיק, ווארום דער "מיץ" בא, אפים" איז א פעולה ניט במעשה (ניט ווי כובש בית השחיטה, וואס איז אן עשי'); דעריבער בריינגט רש"י אויך דעם פסוק, כי אפס המץ, וואס דארט מיינט עס (ווי רש"י זאגט דארט) דעם, חלב וחמאה" וועלכע ווערן אויסגעקוועטשט²⁰ פון צאן ובקר, וואס דאס איז אן עשי', און דער חלב קומט ניט דורך הכאה (וכיו"ב), נאר דורך קוועטשן ממש.

אבער די ראי' פון, כי אפס המץ" אליין איז אויך ניט גענוג, ווארום דארטן קען מען לערנען, אז דער ווארט "מץ" איז ניט מדגיש די פעולת המיצוץ גופא, נאר ס'איז בלויז א תואר אויפן עושר

(21) וגם אפשר לפרש כשאר מפרשים שם —

ראה רד"ק, ראביע שם. ועוד.

(22) ובמזויד שם משמע ש"מיץ" הוא לשון נפעל.

(20) בפרש"י שם (הובא לקמן בפנים. ועד"ו במצודות. ועוד), מוצצת מהם. וגם זה שייך לנדוד — ראה לקמן בפנים ס"ה.

דם וואס גייט ארויס דורך, קלאפן" (וכיר"ב) בא, מיץ אף יוציא דם", איז עס ניט באופן אז דער דם קומט כסדר דורך זיין כסדר'דיגער פעולה: זיין קלאפן כ"י איז גורם די התחלת היציאה פון דעם דם וועלכער גייט דערנאך מעצמו א משך זמן.

משא"כ בא משקים וואס קומען ארויס דורך כבישה (החולב פון א בהמה²⁵ וכיר"ב) — איז דער המשך היציאה פון דער משקה א תוצאה פון זיין נאכאנאנד'דיקער פעולת הכבישה.

און וויבאלד אז די עבודה פון, ונמצה דמו' איז במקום זריקה (והזאה) וואס קומט אינגאנצן בפעולת הכהן, דעריבער, לערנט רש"י אז דאס איז אזוי אויך בא, ונמצה דמו', דורך, כובש בית השחיטה".

ו. מיינה של תורה וואס איז דא איז פירוש רש"י זה:

ס'איז ידוע וואס דער רמב"ן²⁶ זאגט בנוגע די עבודות וואס מטוט מיט א קרבן (וואס איז מכפר אויפן אדם), אז דער מענטש דארף טראכטן — „כי חטא לאלקיו בגופו ובנפשו וראוי לו שישפך דמו וישרף גופו לולא חסד הבורא שלקח ממנו תמורה כ"י דמו (דהקרבן) תחת דמו נפש תחת נפש כ"י".

און דאס איז אויך דער תוכן הענין וואס מ'איז מקריב דעם חלב הקרבן ודמו אויפן מזבח, וואס אין עבודת האדם איז דאס דער תענוג (חלב) און קאך (דם) וואס ער דארף מקריב זיין, (אוועקגעבן) צום אויבערשטן²⁷.

הפעולה אין דעם חלב, אף און אפים [ווארום אדרבה: ס'איז בא יעדערן פון זיי — דורך אן אנדער סארט פעולה (כנ"ל ס"ג)], נאר דאס וואס איז בשווה אין אלע דריי, איז די תוצאה פון דער פעולה (די פעולה וואס יוציא) דער מיץ.

און אויף דעם פאסט די ראי' פון שופטים וואו דער „וימץ גוי" רעדט זיך וועגן דער יציאת (וסחיטת²⁸) הטל.

וע"פ כל הנ"ל איז אויך מובן וואס רש"י איז מפרש, כובש בית השחיטה" אין דעם זעלבן דיבור המתחיל בהמשך צו דער ראי' פון די לשונות וכ"י — ווארום דאס איז נוגע לגוף פירוש, היות אז ער איז אויסן (אויך) צו מסביר זיין אז דער „ונמצה" איז ע"י כבישה.

ה. עס בלייבט אבער ניט פאר-שטאנדיק: וואס איז דא נוגע צו מדגיש זיין אז דער מיצוי הדם איז דוקא דורך „כובש בית השחיטה" (וואס דערפאר דארף רש"י ברענגען דוקא די צוויי פסוקים כנ"ל) און ניט דורך אן אנדער פעולה?

וי"ל ע"פ הנ"ל: וויבאלד אז רש"י לערנט אז „ונמצה" איז במקום ודוגמת הזריקה (הזאה) על המזבח, איז מסתבר אז די פעולות האבן א דמיון צווישן זיך²⁴ — און דאס איז דוקא אויב עס ווערט געטאן דורך כבישה, „כובש בית השחיטה":

23) כפרשי משלי שם, מיץ סחיטה כמו .. וימץ טל וגוי' ובשטות קאי על כל הג' פעמים „מיץ" שבכתוב. ועפ"י „סחיטה" הוא צד השווה שבכולם — הפעולה בדבר להוציא ממנו הבלוע בו (וכיר"ב). משא"כ „כובש" אינו מדגיש היציאה כ"א רק פעולת האדם בהדבר.

24) וכדמשמע ממפרשים הנ"ל שבהערה 18 שמיצוי הוא גדר אחד עם זריקה.

25) הרא"י שרשי מביא כאן.

26) פרשתנו א. ט.

27) ראה ד"ה טעמה כי טוב תשיט פ"ב. ועוד.

אלטער רבי³⁴ איז מסביר, אז בשעת הכעס, גסתלקה ממנו האמונה, וואָרום אויב ער וואַלט געגלויבט אז דאָס קומט מאַת ה' וואַלט ער דאָך נישט געוואָרן אין כעס], ד.ה. אין דעם ענין הכעס דריקט זיך אויס די אָפּגעריסענעניקייט פון אויבערשטן — „כאילו עובד ע"ז". וואָס דאָס איז דאָך די נקודה פון אַלע עבירות, ווי דער אַלטער רבי איז מסביר³⁵, ווייל דורך יעדער עבירה וואָס מאַיז עובר אויפן רצון העליון ווערט מען בשעת מעשה אָפּגעריסן פון אלקות, מעין ווי דורכן חטא פון ע"ז.

און דאָס איז דער פירוש פנימי פון סיום הכתוב „(מיץ אפים) יוציא ריב“: דורך אַן עבירה ווערט אַ „ריב“ מיטן אויבערשטן; נאָר היות אז באַ כעס איז דאָס בהדגשה ובאופן בולט נישט ווי ביי אַנדערע עבירות (ווי מען זעט אַז נאָר באַ באַשטימטע עבירות שטייט „כאילו עובד ע"ז“), דעריבער ווערט דאָס געזאָגט באַ „מיץ אפים“, וואָס דאָרטן איז דאָס בגילוי, כּנ"ל.

און בשעת אַ איד בריינגט אַ קרבן און טוט תשובה אויף דער עבירה — אויך דעמאָלט איז „מיץ אפים יוציא ריב“, נאָר דאָן איז דאָס באַאָפּן פון „כּוּבש כּעסו“ הנ"ל און אויך — מרגיז יצ"ט על יצה"ר (ובכללות איז עס באַ תשובה אויף יעדער עבירה, וואָס ער איז כּוּבש ומבטש דעם יצה"ר וועלכער האָט אים געבראַכט צו עובר זיין אויף רצון העליון און ווערן אָפּגעריסן פון אלקות) און דורך דעם איז אויך „יוציא ריב“ — מיטן יצה"ר.

און דערפֿאַר שטייט דאָ „אפים“ — לשון רבים, דער כעס וואָס בריינגט

און דעריבער, ביים (סיום פון) ערשטן סוג קרבנות וואָס שטייט אין דער תורה — קרבן עולה²⁸ [וואָס אויך עולה איז מכפר (על מ"ע ועל לאו שניתק לעשה²⁹)], איז רש"י מדייק ביי „ונמצה דמו“ [בא זריקת הדם, וואָס אין דעם איז דער עיקר הכפרה³⁰], אז דער ענין הכפרה פון קרבן באַשטייט אין דעם ענין ה"מיץ", כּבישה — די אַתכפּיא און ביטול פון זיין מציאות³¹ — און דעמאָלט „הדם מתמצה ויורד“ עס ווערט אַרויסגעקוועטשט און גייט פון אים אַוועק דער „קאָר“ אין תאוות העולם.

און דערפֿאַר³² ברענגט רש"י „לשון מיץ אפים“, ווייל אין דעם ענין פון „מיץ אפים יוציא ריב“ דריקט זיך אויס (ברמז) דער תוכן כללי פון אַ חטא, און דער אָפּן התשובה וכפרה אויף אַ חטא, כּדלקמן.

ז. בנגוע צו כעס זאָגן רז"ל „כל הכּוּעס כאילו עובד ע"ז“³³ [און ווי דער

28) להעיר שדברי הרמב"ן הנ"ל הוא בסטוק הנאמר בקרבן עולה.

29) פרש"י פרשתנו א, ד. תריכ שם (וראה רמב"ן וגו"א שם). וראה זכחים ז, ז ובפרש"י. אגה"ת פ"ב.

30) תריכ שם. זכחים ו, א. ויש"נ. וראה פרש"י ד"ה דם — פסחים עז, ב.

31) ראה ברכות י, א (הובא באגה"ת שם) „שיחא חלבי דמי שנתמעט כאילו הקרבתי כו“.

32) להעיר גם ממזיל בספרי (ואתחנן ו, ה) עד מיצוי הנפש כו' (הובא באגה"ק ס"א). וראה ערוך (ובערוך השלם).

33) כ"ה באגה"ת פ"ו. אגה"ק ר"ס כה. ובקיצורים והערות לתנאי ע' לט, ע' שבת קה ע"ב. וע' בר"מ ח"ג קעט ריש ע"א. וע' באור עולם שבספר ראשית חכ' פט"ז, וע' זהר ח"א כו, ב. ובתנ"ז תנין בתחלתו, ובמדבר (ובמדבר"י) הנעלם מזה"פ נה"י. ועייגי"כ זח"ג רלד, ב. פיה"מ אבות פ"ב מ"י"י. רמב"ם הל' דעות פ"ב ה"ג.

•) ובלקוטי הגהות לתנאי ע' ס, במדבר"ש.

••) וכצ"ל בקצוה"ע ע' קמט.

34) אגה"ק שם.

35) תנאי פכ"ד — כה.

מותר⁴⁰, ביז אז דאָס ווערט אָן ענין מיט וועלכען מאיז משבח ארץ ישראל⁴⁰ — „ארץ זבת חלב ודבש“⁴¹; וואָס דאָס ווייזט אויף דעם ענין פון אתהפכא — אַ זאך וואָס ע״פ תורה האָט דאָס געדאַרפט זיין אסור, איז דאָס די תורה מתיר און אויך משבח.

ועד״ז ברוחניות הענינים: די כוונה פון דעם „מיץ אפים יוציא ריב“, וואָס פריער האָט דער מענטש עובר געווען אָן עבירה און ס׳איז געווען דערפון דער „ריב“ לגבי דעם אויבערשטן, און דער- נאך דער כובש כעסו, און דער „ריב“ מיטן יצה״ר —

איז צוליב דעם ענין האתכפיא והאתהפכא — איבערמאָכן דעם רע אויף טוב, ווי ער זאָגט אין תניא⁴² דעם טייטש אין פסוק⁴³ „כל פעל ה' למענהו וגם רשע ליום רעה“, פ׳ שישׁוב מרשעו ויעשה הרע שלו יום ואור למעלה“.

און דורכדעם ווערט „ריח נוחו לה“⁴⁴ — נחת רוח פאַרן אויבערשטן, פון „דברים חריפים או מחומצים רק שהם מתובלים ומתוקנים היטב עד שנעשו מעדנים להשיב הנפש“⁴⁵, און עס ווערט „אסתלק יקרא דקובי״ה בכולהו עלמיו“.

(משיחת ש״פ ויקרא תשל״ו)

דעם ריב מיטן אויבערשטן ר״ל, און דער (כיבוש ה) כעס לאפרושי (זיך אַליין) מאיסורא³⁶, בשעת התשובה והבאת הקרבן, וואָס ברענגט דעם ריב מיטן יצה״ר.

ה. עס קען דאָך אָבער ווערן אַ שאלה: וויבאַלד אַז מצ״ע איז דאָך אַ איד ניט שייך צו אָן עבירה, וכמאמר³⁷ אדמו״ר הזקן: אַ איד ניט ער וויל און ניט ער קען זיין אָפגעריסן פון אלקות: און דאָס וואָס אַ איד פאַלט דורך אין אָן עבירה איז דאָס אָן ענין פון „עלילה“ מצד למעלה³⁸ כביכול, און דעריבער זאָגט מען בל ידח ממנו נדח, אַז ס׳ו״ס וועט יעדער איד תשובה טאָן³⁹ — איז צוליב וואָס האָט געדאַרפט זיין די ירידה והסתר ש״ע החטא ?

אויף דעם איז רש״י ממשיך „כי אפס המץ“, וואָס גייט אויף דעם חלב וואָס מאיז מוצץ פון די צאן ובקר. ד.ה. דאָס וואָס קומט אַרויס פון דער סחיטה וכבישה, נאָכדעם וואָס ער טוט תשובה, איז כדוגמת ענין ה„חלב“:

„חלב“ מצד עצמו איז די קס״ד פון תורת אמת, אַז חלב האָט געדאַרפט זיין אסור (מצד דעם וואָס, דם נעכר ונעשה חלב, אָדער מצד „אבר מן החי“), נאָר תורה האָט מחדש געווען אַז דאָס איז

40 בכורות ו, ב. וראה אנציקלופדי תלמודית בערכו. וש״ג.
41 שמות ג, ח. ועוד.
42 פכ״ז.
43 משלי טז, ד.
44 הנאמר בפרשתנו א, ט. יג. יז. — בסוף דכל קרבן עולה.
45 תניא שם.

36 ראה בכ״ז אגה״ק סכ״ה (קמ, ס״ב), תניא פכ״ט.
37 ראה ד״ה באתי לגני השי״ת פ״ג. ועוד.
38 תנחומא וישב ד, וראה סוכה נב, ב. ובארוכה — תרח תולדות ד״ה ויתן לך פ״י ואלך. ובכ״מ. וראה לקו״ש ח״ח 395-6. וש״ג.
39 הל׳ ת״ת לאדה״ז פ״ד ס״ג. תניא ספלי״ט.

ויקרא ז

צוואמען אלס שותפות'דיקער קרבן פון דער משפחה.⁸

ב. בפשטות וואלט מען געקענט פארענטפערן, אז דער דין פון נדבת עצים אין ת"כ, רעדט וועגן אן אנדער סוג קרבן ווי דער „קרבן העצים“ וואס שטייט ביי „זמן עצי הכהנים והעם“:

אין ת"כ רעדט זיך וועגן א קרבן עצים (פון א יחיד, ווי דער לשון אין ת"כ: „היחיד מתנדב כו“), וואס מען איז זיי מקריב אלס קרבן אויפן מזבח — און אויף דעם איז געזאגט געווארן דער דין אז מען קען עס ניט בריינגען בשותפות: אבער „זמן עצי הכהנים והעם כו“ פון די ט' משפחות רעדט (ניט וועגן עצים וואס מ'האט מנדב געווען זיי גופא אלס קרבן, נאר) וועגן עצים למערכה, ווי עס שטייט אין דער ברייתא, כנ"ל כשעלו בני הגולה לא מצאו עצים בלשכה כו' ככתוב בתורה — ד.ה. די עצים וואס מ'האט געדארפט אויפן מזבח בכדי עס זאל זיין א מערכה ואש אויף וועלכע צו מקריב זיין קרבנות — און די עצים קענען געבראכט ווערן אויך בשותפות, (ובפרט אז מ'האט דאך זיי סייווי געדארפט איבערגעבן צום ציבור קודם ההקרבה פון קרבנות ציבור ווי עס שטייט אין תוספתא⁹).

עס פאדערט זיך אבער נאך ביאור, ווארום בנוגע דעם לימוד פון „מתנדבין

א. פון פסוק¹, „ונפש כי תקריב קרבן מנחה וגו'“ (און ניט „כי תקריב מנחה“²) — לערנט מען אפ אין ת"כ אז א יחיד קען מנדב זיין אויך לבונה יין (שמו), וואס קומען צוואמען מיטן קרבן, און אויך עצים: „היחיד מתנדב עצים“³.

ווייטער שטייט אין ת"כ⁴: „כשם שאין שנים מביאין מנחה נדבה כך אין מביאין לא יין ולא לבונה ולא עצים“.

דארף מען פארשטיין: מען געפינט דאך א קרבן עצים וואס איז געבראכט געווארן בשותפות — דער קרבן העצים פון די ט' משפחות, ווי די משנה זאגט אין תענית⁵, „זמן עצי הכהנים והעם תשעה כו“, און די גמרא⁶ איז מסביר „כשעלו בני הגולה לא מצאו עצים בלשכה ועמדו אלו והתנדבו משלהם וכך התנו נביאים שביניהן שאפילו לשכה מלאה עצים יהיו אלו מתנדבין משלהן שנאמר' והגורלות הפלנו על קרבן העצים הכהנים הלויים והעם להביא לבית אלקינו לבית אבותינו לעתים מזומנים שנה בשנה לבער על מזבח ה' אלקינו ככתוב בתורה“ — וואס פון פשטות המשך הסיפור און פסוק און דער משנה איז משמע אז דאס איז געבראכט געווארן פון די בני המשפחה

(1) פרשתנו ב, א.

(2) ראה פי' הראב"ד ור"ש משאנץ בתרי"כ עה"כ

(פרשתא ת, ג).

(3) שם, ז.

(4) פי', ו.

(5) כו, א.

(6) שם כח, א. תוספתא תענית פי"ג, ה.

(7) נחמ"י, לה.

(8) וכן משמע מתענית (יב, א) „י"ט שלנו הוא“.

(9) שם. וכ"ה בירושלמי שקלים פי"ד היא. ושי"נ.

בבבלי תענית לא הובא זה שמטרו לצבור אבל מובן הוא, מזה שכי' „לא מצאו עצים בלשכה כו אפילו לשכה מלאה עצים“. ראה משנה למלך ה' כלי המקדש פי' ה"ט. חסדי דוד לתוספתא שם.

אויך פאָדערט זיך הסברה, וואָס איז דער טעם המחלוקת פון רבי און די רבנן. דבפשות איז סיי די רבנן סיי רבי לערנען דאָס אַרויס פון „קרוב מנחה“ און אויך רבי איז זיך סומך אויפן פסוק „והגורלות הפלנו על קרבן העצים“ (וואָס פון דעם פסוק דוקא ווייס מען אַז עציים ווערן אָנגערופן קרבן¹⁵, ובמילא קען מען פון קרבן מנחה מרבה זיין אויך עציים)¹⁶.

ג. עפ"י הנ"ל איז מובן אַז מען קען ניט פאַרענטפערן קושי הנ"ל (ס"א) ע"פ דעם וואָס מפרשים לערנען איין¹⁷, אַז דאָס וואָס נדבת עציים קען ניט קומען בשותפות איז נאָר לויט דעם מ"ד וואָס האַלט אַז דעם דין פון מתנדבים לבונה יין שמן ועציים לערנט מען אָפּ פון „קרוב“ וואָס שטייט באַ „מנחה“¹⁸ („כשם שאין שנים מביאין מנחה נדבה כך אין מביאין לא יין ולא לבונה ולא עציים“), אָבער לויט דעם מ"ד וואָס לערנט אָפּ¹⁹ אַז מען קען מנדב זיין „ישמן“ פון פסוק „אורח“²⁰ וואָס שטייט

עציים, בריינגט די גמרא¹⁰ אַ פלוגתא: „קרוב“ מלמד שמתנדבין עציים .. וכן הוא אומר והגורלות הפלנו על קרבן העצים. רבי אומר עציים קרבן הם טעונין מלח וטעונין הגשה (און אויף דעם איז די גמרא ממשיך) אומר רבא ולדברי רבי עציים טעונין קמיצה אומר רב פפא לדברי רבי עציים צריכין עציים,¹¹

איז ממנ"פ: אויב אַז „והגורלות הפלנו על קרבן העצים“ איז דער זעלבער ענין ווי דער דין פון מתנדבין עציים¹² — וואָס אַזוי איז אויך משמע פון לשון התוספתא¹³ „מה ראו זמן עצי הכהנים והעם לימנות“ (וואָס די שאלה איז¹⁴: וויבאַלד אַז נדבת העצים איז אַ זאך וואָס איז שייך ביי יעדן יחיד, היינט פאַרוואָס האָט מען דעם קרבן העצים פון די ט' משפחות אויסגעטיילט באופן מיוחד — איז דאָך מוכח לכאורה, אַז דאָס איז דער זעלבער ענין) — איז ווי אַזוי קומען זיי בשותפות?

און אויב לדעת רבנן זיינען זיי צוויי באַזונדערע זאַכן כנ"ל, איז וואָס איז די רא"י פון „והגורלות הפלנו על קרבן העצים“ צום ענין וואָס אַ יחיד קען מנדב זיין עציים אַלס אַ קרבן?

15) ראה חידושי הרשב"א (מנחות כ, ב) לדעת רבי. ולכן מבייגן נמי עציים שנקראו קרבן במקום אחר לדין מנחה. ועד"ז בראבי"ז וק"א כאן. וראה ר"ש משאנץ שם (ג). והתם קאמר רבי אפי' עציים נקראו קרבן והוצרך להביא מנא לן שנקראו קרבן כ"י. וכן מוכח מפרשי' מנחות כ, א ד"ה עציים, שהביא הכתוב, שנאמר והגורלות הפלנו ג"י אף שבמסקנא בגמרא (ע"ב) מפרש דהברייתא אזיל לדעת רבי.

16) ראה ראבי"ז וקרובן אהרן לתרי"כ כאן. וחידושי הרשב"א שם.

17) ראה פי' ר"ש משאנץ לתרי"כ פ"י, ו. מלבי"ם שם (אבל לא בתירוץ קושיא הנ"ל).

18) ככתרי"כ שם (פרשתא ח, ג ואילך).

19) מנחות קז, א.

20) שלח טו, יג.

10) מנחות כ, ב. קו, ב.

11) בפרשי' (מנחות), קרבן — נפש כי תקריב קרבן מנחה וגו'. וכ"ה בתורה לדברי (כ, ב). אבל בריבוי גרשום ובפיה"ם שם (קו, ב) הביאו הכתוב דחליל פרשתנו, אדם כי יקריב מכם קרבן. ובדפוסים שלפנינו הובא בפנים הגמרא (כ, ב) קרבן (מנחה). וראה לקמן הערה 24.

12) ראה אוצ"ח — תשובות לתענית ע' 34. המגי' במלי"מ פ"ד מהל' שקלים ה"י.

13) שם. וכ"ה בירושלמי שקלים שם. תענית פ"ד ה"ד. מגילה פ"א ה"ד. ובבבלי ה"ל, למה הוצרכו לומר זמן עצי כ"י.

14) כן פי' בקה"ע לירושלמי שם.

טעונין מלח וטעונין הגשה און קמיצה פונקט ווי א קרבן מנחה.²⁴

ד. אין הסברת התוכן פונעם קרבן העצים (במס' תענית) געפינט מען כמה דיעות.

אין פירוש המשניות²⁵ זאגט דער רמב"ם אז אין דעם טאג וואס די משפחות האבן געבראכט, עצים לאש המערכה, היו מקריבין קרבנות נדבה וזהו קרבן העצים והעמים המזומנים הכתובים בעזרא; און — כפרטיות —

24 אבל י"ל שעי"פ פ"י רבינו גרשום ופיה"מ במנחות (קו, ב) דלא הביאו הכתוב דקרבן מנחה כ"א אדם כי יקריב מכם קרבן, באים עצים בשותפות [ראה דרשת התור"כ רפ"ג (הובא בפרש"י) עה"פ בהמשך הכתוב, תקריבין מלמד שהיא באה נדבת שנים]. וכן לדעת רבי כ' ברבנו גרשום שם, וטעונה הגשה ומלח כשאר קרבנותי, ולא ככרשיי שם, כמנחה. ובגמרא לפנינו (כ, ב) בדברי רבי, עצים קרבן מנחה הן. וראה שטמ"ק שם על הגליון. וצ"ע מדוע חידשו דרשה חדשה ולא ככתוב שמפורש הלימוד מ"קרבן שנאמר במנחה, ועי"פ המבואר לקמן בפנים י"ל, ראה הערה 52. וראה חידושי הרשב"א למנחות כ, ב.

25 תענית פ"ד מה.

מקרבן מנחה אתרבו כו' וכי היכא דמנחה אינה בשותפות כו', ומשמע שזהו גם לדעת רבי. וגם בהר"ש משאנץ שם כ'. אלא לסוגי' דמנחות כו' תימא אמאי אין מתנדבין כו'. ואולי כוונתו (דהמלבי"ם) רק עי"פ דברי רבי.

ע) ולפי' לכאורה י"ל דזה צריך קמיצה לדעתו הוא מכיון שאין שייך בהם שחיטה כקרבנות בכלל. וקמיצה במקום שחיטה (ובחיים יג, ב) ולא לפי שהוא כקרבן מנחה. אבל צ"ע דהרי לדעת רבי עצים טעונין הגשה, שזהו רק במנחה. ואולי למד זה ממנחה (ראה מנחות ט, א. במשנה). אבל ברבינו גרשום למעילה (יט, ב): הואיל ומקיש להו למנחה כו' צריך נמי קמיצה.

ועוד שנויים בריג' שם: א) ור' לא אמר ב גזירין כו' ולא קא יתיב בהו שיעורא כמה ליתיה. ולא ככרשיי שם כ', ב (שטמ"ק אות ט). דגם לרבי ב' גזירין. ב) ושירי אותן עצים לכהנים. ולא ככתוביה לדברי (שם כ, ב) דהשריית קרבין לעצמן. ואכ"מ.

ביי נסכים זיינען זיי ניט גלייך צו מנחה און מ'קצן זיי בריינגען בשותפות²⁶,

דערמיט ווערט דאך ניט פאר-ענטפערט די קושיא הנ"ל, הניחא יין ושמן, אבער א) והגורלות הפלנו על קרבן העצים וגו' איז דאך א פסוק וואס דארף שטימען לויט אלע דיעות, אויך לויט דעם מ"ד וואס האלט אז עצים קומען ניט בשותפות. ב) דאס וואס אין דער גמרא¹⁹ איז דא א סברא, אז „מתנדבין שמן" ווערט אפגעלערנט (לויט איין מ"ד) פון „אזרח" וואס שטייט ביי נסכים, איז דאס דוקא לדעת רבי (משא"כ לדעת רבנן איז פשוט לכר"ע, אז מען לערנט דאס אפ פון „קרבן מנחה")¹⁹ — און לדעת רבי²² קען מען דאך ניט בריינגען דעם קרבן עצים בשותפות, וויבאלד אז זיי האבן דעם דין פון א קרבן מנחה²³, וואס דעריבער איז

21 במנחות שם הובא רק לענין יין ושמן. ובר"ש משאנץ, אמאי אין מתנדבין שנים יין ושמן ולכונה ועצים, וכנראה כוונתו עי"ד מ"ש במלבי"ם דלפי' יש ללמוד לבונה ועצים במ"מ מן יין.

22 נוסף לזה גם בהנוגע לשמן מסיים שם והתניא קרבן מלמד שמתנדבין שמן כו' מאן שמעת לי כו' רבי כו' איל אי תניא תניא, שגם ר"פ הודה לזה — ראה תוד"ה אי תניא שם.

23 ולכן גם את"ל שהדרשא בתור"כ, כשם שאין שנים מביאין מנחה נדבה כך אין מביאין כו' עצים אינו אליבא דרבי, הרי דעת רבי מפורש (מנחות קד, ב. תור"כ שם לפני' פרק ט, ב). לא סילק הכתוב אלא מנחה שנאמר נפש (ובחיים ה, סעי'ב) דסמך עי"מ שכתב „קרבני" שבזה נכלל עצים. וראה תוד"ה לדברי רבי (מנחות כ, סעי'ב) לדעת רבי. חידושי הרשב"א שם.

ע) ראה מלבי"ם. ושם וכי"מ (דהשותפין מביאין יין ושמן עצים כו'). לדברי רבי שלמד מן כל נדריהם וכל נדבותם אשר יקריבו הכל באים בשותפות. אבל ראה ברבנו הלל לחיוב שם על מה שכו'. באה בנדבת שנים הביא הדרשה דרבי. לכל נדריהם ולכל נדבותם כו', וראה שם בהקטע שלאח"ז, וכולוהו

רש"י איז מפרש אין דער משנה 30, אז אין דעם טאג וואָס די „כהנים והעם מתנדבים להביא עצים והיו מקריבים קרבן אותו היום ואפילו היו עצים הרבה למערכה היו אלו מתנדבין ומקריבין באלו ט' זמנים". פון פרש"י איז משמע לכאורה, ווי דעת הרמב"ם אין דעם, אז ניט די עצים זיינען געווען דער קרבן, נאָר מ'האָט מקריב געווען אַ באַזונדער קרבן (אין צוזאַמענהאַנג מיט די) עצים — און ווי ער איז מפרש במ"א 31 „משפחות של ישראל שקבוע להם ימים בכל שנה להביא עצים למקדש לצורך המערכה ומביאין קרבן עצים עמהן"; רש"י איז אָבער ניט מפרש (ווי דאָס טוט דער רמב"ם) וואָס פאַר אַ קרבן מ'האָט דעמאָלט געבראַכט.

דאָרף מען פאַרשטיין: א) לדעת הרמב"ם (און אויך לדעת רש"י) פון וואָנעט ווייס מען אז „קרבן העצים" — מיינט (ניט כפשוטו, נאָר) אַ קרבן צוליב נדבת העצים — מען געפינט דאָך אז די עצים למערכה ווערן אָנגערופן קרבן, ווי דער רמב"ם אליין זאָגט עס במפורש 32.

ב) לאידך גיסא, לדעת הריטב"א אז די עצים אליין זיינען געווען אַ קרבן 33 אויפן מזבח — צ"ע: עס שטייט דאָך במפורש אז די עצים האָט'ן געבראַכט ווייל „לא מצאו עצים בלשכה ועמדו אלו והתנדבו משלהם וכך התנו נביאים

אין ספר „היד" זאָגט דער רמב"ם 26: „ומהו קרבן העצים, זמן קבוע הי' למשפחות משפחות לצאת ליערים להביא עצים למערכה ויום שיגיע לבני משפחה זו להביא העצים היו מקריבין עולות נדבה וזהו קרבן העצים והי' להם כמו יו"ט ואסורין בו בהספד ותענית ובעשיית מלאכה ודבר זה מנהג" — ד.ה. אז „קרבן העצים" מיינט ניט אַ קרבן פון עצים, נאָר אז אינעם זמן וואָס זיי האָבן געבראַכט די עצים „למערכה" האָבן זיי געבראַכט „עולות נדבה" און די עולות ווערן אָנגערופן „קרבן העצים" — דער קרבן (פון עולת נדבה — וואָס מ'האָט געבראַכט ביום הבאת) העצים (צוליב די עצים).

דער ריטב"א 27 איז מסביר: „שהיו מבעים במזבח בפני עצמו מן העצים שהתרבו (שהתנדבו) 28 וזה הי' קרבן העצים, וכן אמרו כו' ששני גזרין היו קרבין עם תמיד של בין הערביים וזהו מוכיח כי קרבן עצים ממש הוא" — אז די עצים אליין האָט מען מקריב געווען אַלס קרבן 29.

26 פ"ו מהלכות כלי המקדש ה"ט. וכי' במאירי תענית שם מ"ד. כפי ר"י מלוניל לתענית שם, וקרבן העצים י"ל שאותן המתנדבים להביא עצים למערכה היו רגילין להביא קרבן בהמה בו ביום כו'.

27 במשנה תענית שם (כו, א) כשם י"א. וראה פ"ר ר"י מלוניל שם (כהובא במלאכ"ש תענית שם) וי"ל שלא היו מקריבין כו'.

28 בריטב"א נדפס „שהתרבו ובהגות כ.ל. שם הגי' שהתנדבו".

29 ובאוצה"ג תענית — תשובות (ע' 34), קרבן עצים חכמים תקנוהו כמה ששנו חכמי הרי עלי עצים לא יפחות משני גזירים ותניא קרבן מלמד שמתנדבין עצים וכמה שני גזירים וכו' והגורלות הפלנו על קרבן העצים. וראה פני משה לירושלמי שקלים שם כפי' דברי הירושלמי מתניא פליגא על ר"י. לקמן הערה 48.

30 תענית כו, א. ד"ה תשעה.

31 מגילה ה, א. ובשינוי ל' קצת ברש"י על הרי"ף מגילה שם.

32 רש"י מהלכות מעה"ק, ובכס"מ שם מצ"י „בסיפרא פ"ט".

33 וראה גבורת ארי תענית במשנה ד"ה „קרבן עצים" דהקשה עמ"ש הריטב"א, וכן אמרין כו' ששני גזרין היו קריבין עם תמיד של בין הערביים" דהא ב' גזרי עצים חוב הם לתמידים ולא נדבה כו'.

די עצים זיינען (לפי דעת רבנו) ניט קיין קרבן גמור³⁹ (ווי לדעת רבי)⁴⁰.

ו"ל אז אין דער מחלוקת צווישן רבי און די רבנו — גייען זיי לשיטתייהו, וואס מען געפינט בכ"מ אין די מחלוקת פון רבי ובר פלוגתי, ובפרט מיט רבנו: א לשון אין דער תורה אדער אין דברי חז"ל (ועד"ז בל' בנ"א כדלקמן) — צי דאס ווערט געטייטשט דוקא: א) כפשוטו ממש, ב) ובכל הפרטים, אדער דאס קען מיינען נאר א טייל, אדער — איין פרט.

ובנדוד: לדעת רבי, וויבאלד מ' לערנט אפ פון „קרבן מנחה“ אז עצים „מקרי קרבן“ און „מתנדבים עצים“, ובפרט אז מ'געפינט א פסוק „קרבן העצים“⁴¹, זאגט מען כפשוטו — אז די עצים אליין זיינען א קרבן און אז זיי האבן דעם דין קרבן בכל הפרטים; און דעריבער לערנט רבי אז די עצים דארפן האבן מלח הגשה וכו', אלע פרטים ווי א קרבן מנחה⁴² — כפשוטו.

לויט די רבנו אבער, הגם אז מען לערנט טאקע אפ „קרבן מלמד שמתנדבים עצים“ און דער פסוק רופט זיי אן „קרבן העצים“, איז דאס ניט מכריח א חידוש גדול אז עצים זיינען א קרבן ובכל הפרטים, נאר דיי צו מחדש זיין אז זיי פארמאגן איין פרט פון א

שביניהן כו" — און וויבאלד אז די סיבה פון דער נדבת עצים איז געווען דאס וואס ס'איז ניט געווען קיין עצים למערכה, דארף מען דאך זאגן אז אין דעם איז באשטאנען דער „מתנדבים משלהם“.

ג) לדעת רש"י — וואס פאר א קרבן האט מען מקריב געווען אויפן מזבח³⁴?

ה. דער ביאור בזה: לדעת רבנו וואס לערנען אפ פון „קרבן — מלמד שמתנדבין עצים“, געפינט מען בכללות צוויי שיטות בנוגע דעם דין וגדר פון עצים. רבינו גרשום³⁵ זאגט: „וקסבר תנא קמא דאותן גזירין קריבין להכשר הקרבנות על המערכה“³⁶. און אזוי איז אויך משמע פון לשון הרמב"ם אין פיה"מ³⁵: „לפי שהכרחי להביא בכל יום שני גזירין נוספים על המזבח לא פחות מכך כו“³⁷. דער ראב"ד³⁸ אבער האלט, אז לדעת רבנו האט מען די עצים מקריב געווען בפ"ע: — ס'איז אבער מובן אז אויך לשיטת הראב"ד מוז מען זאגן, אז

34) גם צלה"כ האריכות בפרשי תענית יב, א ד"ה שיריט דמסיים, במס' מנחות אמרינן המתנדב עצים לא יפחות משני גזירין ועצים טעונין קמיצה טעונין הגשה כו" (דלאורה א) למאי נפקימ שם. ב) זהו לפי דעת רבי ולא כהלכתא — דעת רבנו. ג) אח"ל שנוגע להפ"י דקרבן העצים הו"ל לפרש במשנה תענית (כו, א) בפירוש ענין קרבן העצים ולא בדף יב, א ששם הוא דרך אגב לענין התענינו בו ולא השלמנוהו (ת"ב שחל בשבת) מפני שיריט שלנו — בהלכות ודיני תענית.

35) למנחות קו, ב.

36) וראה ירושלמי שקלים (ובתענית ומגילה) שם, במכשירי קרבן ובמפורשים שם.

37) כ"ה בהוצאת קאפאח. ובדפוטים לפנינו בשינוי לשון.

38) בפירושו לת"כ הנ"ל, מנין שהיחיד מתנדב עצים. וראה קרבן אהרן שם. ולהעיר מלשון רש"י נחמי שם קרבן העצים — תקרובת של עצי המערכה למזבח.

39) ראה תוד"ה מלמד מנחות כ, סע"ב.

40) בראב"ד שם, לדעת רבנו הבאין בפ"ע ילמינן להו מעצים הנאים עם הזבח כו' אבל עצים דאינהו גופייהו איקרי קרבן כיון דכתיב במנחה קרבן מנחה לעצים כו". וראה ק"א שם.

ובשטמ"ק מנחות עה"ג שם (אות א' גליון). רבי כו' ויש לה קדושת הגוף דאילו רבנו אין לה קדושת הגוף ויכול לפדותה, אבל לרבי הוי קדושת הגוף ממש כמו מנחה. ובתוד"ה יצאו (שם כא, א) דלרבי יש בעצים משום נותר ופיגול.

41) ראה לעיל הערה 15.

42) אבל ראה לעיל הערה 24 לדעת ר"ג.

ט' משפחות און אז צוליב דעם זאל דער טאג זיין, כמו יו"ט ואסורין בו בהספד ובתענית כו": די עצים זיינען דאך נאר א הכשר קרבן און סו"ס איז מען זיי מנדב לצבור⁴⁷, היינט ווי קען מען זאגן

קרבן — זיי ווערן פארברענט אויפן מזבח, ווי א קרבן, אדער לדעת הראב"ד, אז מ'איז זיי מקריב בפ"ע אויפן מזבח⁴⁸.

ו. עפ"ז איז אויך מובן בנדו"ד: וויבאלד דער רמב"ם פסקנט ווי די רבנן — איז אפילו אז מ'זאל זאגן אז די עצים אליין בריינגט מען אויפן מזבח (כדעת הראב"ד)⁴⁹, וויבאלד אבער אז זיי זיינען ניט קיין קרבן גמור, איז ניט מסתבר אז צוליב דעם זאל דער טאג זיין כמו יו"ט ואסורין בו בהספד ובתענית⁴⁸ —

ובפרט נאך אז ווי ס'איז משמע האלט דער רמב"ם אז דאס וואס „מתנדבים עצים“ מיינט נאר למערכה (און אויך דאס איז מספיק אויף צו רופן זיי „קרבן“)⁴⁶, איז דאך אונדא שווער צו זאגן אז די נדבת עצים למערכה איז דאס געווען דער „קרבן העצים“ פון די

47) שהרי עצי המערכה לקרבנות (גם דשל יחיד) ציל של צבור כמיש במלימ וחסידי דוד (לדעיל הערה 9) בה"ט משפחות. וראה מנחות (בקרבן יחיד) כ, ב ואילך, הביא עצים כר משל צבור. תריכ ויקרא א, ח (פז, ה), ב, יג (פ"ד, ה). רמב"ם הל' איסור'ם ספ"ה (וראה שם רפ"ד דשקלים). לח"מ שם פ"ו ה"ב. ולפי התוספתא שקלים פ"ג, ג שהובא בתורה מלמד (מנחות כ, ב) יחיד המנדב עצים לדעת רבנן מוסרו לצבור, ראה מפרשים לתוספתא שם. וכן תפס הרב המג"י במל"מ (פ"ד מהל' שקלים ה"ז) כוזה שמתנדבים עצים. ולפי"ל שוהו גם כוונת הרמב"ם ברפ"ד ובפס"ז מהל' מעה"ק שם. ועפ"ז מובן בפשטות משיכ בפס"ז הי"ג שם, ואם רצה להביא דמי עצים יב"א. ראה ברכת הזבח למנחות ק, ב. חסידי דוד לתוספתא שקלים שם (נדפס בפ"ע). וראה מכתבי תורה שם. ושם, דגורר קרבן עצים הרמב"ם לא ס"ל כלל, עיי"ש.

ולפי"ז ציל שהחידוש דרבנן מלמד שמתנדבים עצים הוא: א) דמהני מסירה לצבור, וכמיש הרמב"ם פ"ח מהלכות כלי המקדש ה"ז. ב) הר"י נקרא שהוא התנדב קרבן (ולא רק נדבה לבדו"ב וכיו"ב). שלכן כתבו הרמב"ם ברפ"ד מהל' מעה"ק, נוסף על דין הנ"ל בהלכות כלי המקדש, ונוגע להדין דאבל אינו משלח קרבנות כל שבעה אפי' עצים (רמב"ם הלכות ביאת המקדש פ"ב הי"א). אף שלפי"ז צע"ק דברפ"ד מהלכות מעה"ק כתבו ביחד דמתנדב או נודר יין בפ"ע או לבונה בפ"ע או שמן בפ"ע או עצים למערכה. וכן כללם יחד לענין הדין דאבל בהלכות ביאת המקדש שם. ובאחרונים הביאו ר"י מזה (ממיש הרמב"ם אבל אינו משלח עצים. ועוד) שס"ל שהוא דין קרבן בפ"ע על המערכה. אבל להעיר דמצניו שייכות היחיד גם בקרבנות צבור ממש, וכבמחצית השקל דאף דנעשית לגמרי ממון צבור בכ"ז בקש משה (קרח טו, טו. במדב"ר פ"ח, י. פרש"י שם), אל תפן אל מנחתם שיש להם חלק כר (ראה סה"מ תשי"א ע' 31 בהערה). וא"כ לא יפלא

43) ועפ"ז יזמתקו דברי הגמרא (שם כ, ב): מאן שמעת ל' דאמר עצים אקרי קרבן רבי, וראה תורה מלמד בסופו.

44) ראה מל"מ הל' כלי המקדש שם: דע"כ לא בעינן שיהיו משל צבור אלא במה שהוא צורך למזבח אבל כל שיש צורך במערכה יכול להתנדב להביא עצים כמו כל קרבן נדבה וכמיש רבינו ריש פ"ד ופ"ו מהל' מעה"ק דין יג. ועיי"ש ובמנ"ח מצוה רפה בסופו דפולוגת רבי ורבינן אם עצים הם קרבן היינו במתנדב עצים למזבח לא עצי המערכה רק להקריבם כו'. וכ"פ הרמב"ם בהל' מעה"ק. וכוונתו בפשטות למיש שם פס"ז הי"ג. וראה הערה 46, 47.

45) משא"כ להמלי"מ הנ"ל. וראה פני משה לירושלמי שקלים שם. לקמן הערה 48.

46) ראה רמב"ם פ"ד מהל' מעה"ק סה"א, או עצים למערכה מפני שהן כקרבן ובכס"מ שם, כסיפרא פ"ט. ובפ"ט מהלכות ביאת המקדש ה"ה, וההסדר שני גזירי עצים על המערכה ה"ה כמקטיר איברים וחייב מיתה שהעצים קרבן הוא, ומשנה מל' הגמרא (יומא כד, ב. צו"ן בכס"מ (וראה שם כז, ב) — דעת ר"י) דהוי עבודה תמה. אבל לא כתבו לגבי עצי המערכה בכלל. וראה מ"ש בפיה"מ מנחות שם. וראה מכתבי תורה מכתב קמו.

(*) ראה ירושלמי שקלים תענית ומגילה הנ"ל ובמפרשים שם. מל"מ ושענה"מ הלכות שקלים שם. גב"א תענית כז, א. ד"ה שאפילו ואילך.

און ס'איז קיין קושיא ניט וואָס אַזאָ קרבן ווערט (לויטן רמב"ם) אַנגערופן „קרבן העצים“ (כאַטש אַז ניט די עצים אַליין זיינען דער קרבן) — וואָרום וויבאַלד אַז דער רמב"ם פסק'נט ווי די חכמים דרבי, כּנ"ל, אַז מ'קען טייטשן אויך ניט כּפשוטו ממש, עדין אויך באַ „קרבן העצים“ — מיינט עס (ניט כּפשוטו; עצים אַלס קרבן, נאָר) עולות נדבה וואָס קומען צוזאַמען (צוליב) העצים.⁵¹

[ולדעת הרמב"ם איז אויך קיין קושיא ניט וואָס די ט' משפחות האָבן געבראַכט די עצים בשותפות, וואָרום די עצים זיינען דאָך געווען נאָר למערכה און ניט קיין קרבן, ובמילא קען מען זיי בריינגען

אַז צוליב דעם זאָל עס זיין „כמו יו"ט ואסורין בו בהספד ובתענית“ ביי דער משפּחה.⁴⁸ דעריבער לערנט דער רמב"ם אַז „ויום שיגיע לבני משפּחה זו להביא העצים היו מקריבין עולות נדבה וזהו קרבן העצים ו(מהאי טעמא) הי' להם כמו יו"ט ואסורין בו בהספד ובתענית ובעשיית מלאכה“ — מצד די עולות נדבה.⁴⁹ וואָס זיינען אַ קרבן גמור.⁵⁰

בנוד"ד. ולהעיר מתוס' רפ"ד דפסחים מירושלמי „אי' קרבן תמיד שהוא לכל ישראל כו' יהא בכל יום אסור במלאכה ומשני שאני תמיד כו'“ (וראה מפענצ'ס פ"ד ס"ב וס"ד, ושי"ג) ועצ'ע ככ"ז. ואכ"מ. (48) אבל להפני משה בירושלמי שקלים שם מביא הירושלמי ראי' לדעה א' דהעצים למערכה לא הוי מכשירי קרבן כ"א גופו של קרבן ולכן אסור בהספד ותענית ודוחה ת"ב. ואולי כוונתו דהעצים הם קרבן יחיד ולכן הוי כגופו של קרבן וכפי' הראב"ד לתני' כ ופשטות דברי הריטב"א הנ"ל. אבל דוחק הוא, דהרי מדובר בעצים (שבאו במקום עצים שבלשכה, היינו) למערכה. וכי' בשע"מ ה'י' שקלים שם בסופו דלר' אחא לרבנן בירושלמי שם באים עצים משל יחיד והיינו קרא דנתמי. ולפי' הקי'ע דאף לקרבנות צבור התנדבו אלו ולכן נשאר היו"ט לזרות. וראה תקי' שם. וכמה גי' ופירושים בירושלמי. וראה שיק' שם. מפרשי הירושלמי במגילה פ"א הי"ד. ועוד.

(49) וכי' במלי"מ ה'י' כלי המקדש שם, דהיי"ט שלהם ואיסור הספד ותענית לא הי' מצד עצי המערכה כ"א מצד העולות נדבה.

(50) במלי"מ שם כתב דמי' הרמב"ם בהי' אפילו יחיד שהתנדב עצים או גורים במערכה אסור באותו היום בהספד ובתענית ובעשיית מלאכה ודבר זה מנהג' — „לא מיידי בדמסר לצבור אלא הכוונה היא שהתנדב עצים משלו כו' (כניל הערה 44) יכול להתנדב להביא עצים עמו כמו כל קרבן נדבה וכמ"ש רבינו ריש פי"ד ופי"ז מהל' מעה"ק דין י"ג עיי"ש. אבל (נוסף על הנ"ל בהערה 47, שייל לדעת הרמב"ם שמוסרו לצבור) לפי"ז אי"מ: א) לשון הרמב"ם „אפילו יחיד שהתנדב כו'“ שמשמע שהחידוש הוא רק בזה שיחיד התנדב. ולא חידוש בעצם הענין. ב) היל' להביא כאן ראי' דעצים איקרי קרבן כברפי"ד דמעה"ק.

ואולי י"ל דגם ביחיד שהתנדב עצים כוונתו

שהביא עמו עולת נדבה, ויא"צ לכתוב זה בפירוש כיון שבא בהמשך להלכה שלפניו. ועפי"ז מובן מש"כ „עצים או גורים במערכה“ ולא כלי הירושלמי (פסחים פ"ד ה"א, חגיגה פ"ב הי"ד — צויון בכס"מ) „עצים למזבח וגזירים למערכה“: בירושלמי העצים הם (קרבן) למזבח. וברמב"ם גם העצים הם למערכה. ולפי"ז מה שבי' עוה"פ. ודבר זה מנהג' (אף שלכאורה זהו אותו הדיון דהי"ט. ולהמלי"מ מובן כפשטות) היינו בנוגע ליחיד. ולהעיר שבכמה דפוסים ליתא הסיים בהי', ודבר זה מנהג'. וראה מעשה רוקח לרמב"ם שם הי"ט והי"י.

(51) וי"ל שלכן הביא ברפי"ד דמעה"ק (וכן בפי' המשניות (מנחות שם *)) הכי', ולקרוב העצים ולא הכי', והגורלות הפלנו גי' שהובא בגמרא, כי הכתוב והגורלות הפלנו על קרבן העצים' הקרבן שם הוא עולות נדבה לדעתו (ה'י' כלי המקדש שם הי"ט וי"ד) והוצרך להביא ראי' שהעצים עצמם למערכה נק' קרבן.

* ראה רש"י לענין אבל אינו משלח עצים (ובחס' צט. טע"ב). המתנדב עצים מביא קרבן עמה'.

* בפי"ה הוצאת קאפא. „קרבן העצים“ ולפי"ז י"ל שכונתו להכי'. והגורלות הפלנו גי'.

וואָס דערפון גופא, וואָס ער זאָגט אַז זיי האָבן מקריב געווען אַ קרבן און איז ניט מפרש וואָס איז געווען דער קרבן, י"ל אַז לדעתו (ולפי פשוטן של קרא ומרז"ל) איז דער קרבן געווען פון די עצים גופא⁵⁶: אַ חלק פון די עצים וואָס זיי האָבן מנדב געווען איז געווען למערכה, און אַ טייל — האָבן זיי מקריב געווען בתור קרבן ממש⁵⁷.

עפ"ז וועט אויך זיין מובן דער הסבר הריטב"א: „שהיו מבקרים במזבח בפני עצמו מן העצים שהתרבו (שהתנדבו) וזה ה' קרבן העצים .. וזה מוכיח כי קרבן עצים ממש הוא ולא שאר קרבנות שהיו מביאין באותו יום" — אויך לדעתו האָט מען געבראַכט די עצים למערכה, ווי ס'איז משמע בפשטות הדברים, ער קומט נאָר שולל זיין אַז דאָס איז ניט געווען קיין באַזונדער קרבן (פון די סוגי קרבנות הידועים), נאָר „מן העצים שהתרבו (שהתנדבו)"⁵⁸ — פון אַ טייל פון די עצים וואָס זיי האָבן מנדב געווען פאַר דעם מזבח⁵⁹ האָט מען

אויך בשותפות⁶²; און עולות נדבה קומען דאָך בשותפות⁶³].

ז. רש"י אָבער, וואָס איז בפירושו (אויך על הש"ס) אַ פשוטן (ניט קיין פסקין)⁶⁴, איז ער מפרש כפשוטו במקרא ובש"ס: „קרבן עצים" איז ניט עצים למערכה, וואָרום זיי זיינען ניט קיין קרבן ופשיטא — ניט בכל הפרטים; און מהאי טעמא איז ער אויך ניט מפרש אַז מ'האָט מקריב געווען עולות נדבה וכיו"ב (ווייל (נוסף אויף דעם וואָס מקען פרעגן מנה"מ) איז דאָס ניט מתאים לפשטות הל' „קרבן עצים").

און דעריבער זאָגט ער בפירושו⁶⁵ „באלו ה' זמנים היו הכהנים והעם מתנדבים להביא עצים והיו מקריבים קרבן אותו היום ואפילו היו עצים הרבה למערכה היו אלו מתנדבין ומקריבין באלו תשעה זמנים", אָדער ווי ער זאָגט אין דער אַנדער משנה⁶¹: „שהיו משפחות של ישראל שקבוע להם ימים בכל שנה להביא עצים למקדש לצורך המערכה ומביאין קרבן עצים עמהן" —

56) ראה גבורת ארי תענית שם סדיה קרבן עצים כו', כדפרשי עיקר כו' או שמא אפילו עצים הביאו כו'.

57) אבל אינו מפרט דיני קרבן עצים זה, משא"כ בפרשי תענית יב, א מסיים במס' מנחות אמרינן המתנדב עצים לא יפחות משני גזירין ועצים טעונין קמיצה טעונין הגשה כו', כי עפ"ז (שהוא קרבן גמור) יובן ביותר מה שג"ל השלמנוהו (תיב) מפני שירט שלנו הוא. וראה לעיל הערה 48 בס' דברי הירושלמי שם. מ"מ הל' כלי המקדש שם. גבורת ארי למס' תענית שם (יב, א ד"ה דאמר ר"א כו'). עפ"ז מובן מש"כ המאירי בתענית במשנה קרבן עצים, וגדולי הרבנים פרשו קרבן עצים בדרך אחרת כו'.

58) עפ"י המבואר בפנים אולי יש לקיים הגירסא שבדפוס, שהתרבו.

59) וי"ל (בדוחק) שזהו שהביא הריטב"א, וכן אמרו כו' ששני גזירין היו קרבין עם תמיד כו'.

52) ועפ"ז מובן בפשטות מה שהשמיט הרמב"ם בספ"ד דמעה"ק ה"ב הדין דאין שנים מביאין עצים. וי"ל שלכן הביא הרמב"ם בספיה"מ מנחות (וכן רבינו גרשום שם) התחוב, אדם כי יקריב מכם קרבן ולא הכי, קרבן שנאמר אצל מנחה כפרשי, וכמפורש בתרי"כ, כי הרמב"ם מפרש הסתם משנה אליבא דהלכתא — כת"ק, וא"כ מביאין עצים בשותפות (כדלעיל הערה 24). משא"כ התרי"כ דלמד מקרבן מנחה (מפרש הרמב"ם ש)הוא לדעת רבי ולדעתו, כשם שאין שנים מביאין מנחה נדבה כך אין מביאין עצים (ודלא כנ"ל (הערה 23) דלרבי איצ לוח).

53) מנחות קד, ב. תרי"כ (הגיל הערה 24. ועוד). רמב"ם שם רפ"ג. פ"ג ה"ב.

54) יד מלאכי כללי רש"י כו' אות א' וב'.

55) במשנה תענית דמפרש גם הענין. משא"כ בפרשי לנחמי (הגיל בהערה 38) דמפרש רק התיבות.

קרוב עצים אויפן מזבח, איז דאס געווען ניט באופן של שותפות, נאר פאר יעדער יחיד בפ"ע⁶² (אף שדוחק קצת).

ה. וי"ל כנ"ל, אז אין דער מחלוקת פון רבי מיט די רבנן בנוגע צו קרבן העצים גייען זיי יעדער לשיטתו בכ"מ בש"ס, ומהם:

אין סדר זרעים (מס' ברכות⁶³) ק"ש ככתבה דברי רבי וחכמים אומרים בכל לשון — רבי האלט אז דער חיוב פון קריאת שמע, דארף זיין גענוי מיט אלע פרטים ווי די פרשיות שטייען אין דער תורה, אויך אין פרט פון — ככתבה.

די רבנן האלטן אבער, אז ס'איז מספיק, בכל לשון: מען דארף ניט האבן אז עס זאל זיין אויך, ככתבה, נאר ס'איז גענוג דאס וואס דער תוכן הענין איז קריאת שמע.

און כאטש אז די גמרא איז מסביר די טעמים פון רבי ורבנן, מיט דרבי אמר קרא והיו בהווייתן יהו ורבנן מאי טעמייהו אמר קרא שמע בכל לשון שאתה שומע, איז אבער די לשיטתו הגיל די סיבה פארוואס רבי נעמט אן דווקא דעם דרש פון, והיו' און די רבנן — דעם דרש פון, שמע בכל לשון וכו'.

און אזוי איז אויך מובן פון דעם וואס די גמרא איז ממשיך, למימרא דסבר רבי דכל התורה כולה בכל לשון נאמרה, דאי ס"ד בלשון הקודש נאמרה והיו דכתב רחמנא למה לי. איצטריך משום דכתיב שמע למימרא דסברי רבנן דכל התורה כולה בלשון הקודש נאמרה, דאי

מקריב⁶⁰ געווען א קרבן עצים⁶¹.

און לויט דעם איז מובן (לדעת רש"י והריטב"א) אז אין די ט' זמנים האבן טאקע די משפחות מנדב געווען די עצים אין אז אופן פון משפחה-שותפות און זיי האבן דאס געקענט טאן היות אז דאס זיינען געווען נאר צוליב די עצים למערכה; אבער דאס וואס מ'האט פון די עצים גענומען אויף מקריב זיין אלס

לדוגמא נקט י, שמצינו הבאת קרבן ביחד עם עצים. וי"ל שלכן הביא שני גזירין עם תמיד של בין הערביים ולא עם תמיד של שחר, כי ב' גזירין בבקר באים בהמשך לסידור המערכה (ראה יומא כד, ב. ובפרשי' שם ד"ה כהאי מילגי. ומי שזכה בתרומת הדשן וזה בסידור המערכה וסדור שני גזירי עצים (שם כו, ב. ושי"ג)) משאיכ' תמיד של בין הערביים.

60 ולפי' הרי זה כדוגמת עצים דיחיד שבירושלמי הגיל (בהערה 50), שבפשוטו עצים למזבח וגזירים למערכה' הוא שמביא שניהם, העצים מביא למזבח כקרבן, וגזירים למערכה — לצבור (משאיכ' דעת הרמב"ם (הגיל שם). עצים או גזירים), ולכן אסור בהספד ותענית ומלעשות בו מלאכה בו כיום. אשא קרבן העדה פסחים שם, תנא והדר מפרש כו'. ועפי' הרי"ז כדעת רבי (לר"ם) במנחות ד, עצים צריכין עצים' (ראה פרשי' שם כ, ב.) ביא עצים אחרים להסיקו, ושם (קו, ב.) בעצי הקודש כשאר קרבנות'. וראה מכתבי תורה מכ' קמח בתחלתו. אבל להעיר דבירושלמי הל' הרי עלי עצים כו'. ובתודיה מלמד מנחות (כ, ב.) הא, דמילי הכא כו' היינו כשאר הרי עלי כו' עצים אלו למזבח כדתיא בתוספתא כו'.

61 אבל צ"ע אם יש לפרש כן באוזה'ג (הובא לעיל הערה 29) דשם משמע שהי' רק קרבן בפ"ע. [אבל י"ל דכ' רק מה שצריך להשמיענו בקרבן העצים משאיכ' עצים למערכה פשיטא היא]. וכן לאידך לפי השני דר"י מלוגיל (הגיל הערה 27) משמע שהי' רק עצי המערכה.

* דמזה שדייק וכתב שני גזירין היו קרבי' עם תמיד כו' ולא דמצינו הקרבת שני גזירין (וכיו"ב) — ע"ד מש"פ בפי"ח מנחות קו, ב. פרשי' שם כ, ב. ושטמ"ק שם אות ז. רב"ד בפי' לתורכ' שם — משמע, דאין כוונתו להביא ראי' דמצינו הקרבה מיוחדת של עצים לבד ממערכה, אלא ככפנימ.

62 ראה פרשי' להרי"ף מגילה שם, יצא זה דנדבה היא ושל יחודים'. ובריטביא הגיל. שאין קרבן עצים יו"ט (אלא) לכל א' וא' ביומו. אבל בפשטות כונתו, כל א"י — כל משפחה. 63 יג, א.

יוד. אזוי געפינט מען אויך בנוגע צום לשון ודעת בניא אין סדר נשים: „אמר רבי כל האומר על מנת כאומר מעכשיו דמי ופליגי רבנן עליה“⁶⁹, אז איינער זאגט, לדוגמא, „הרי זה גיטך ע״מ שתתני לי מאתים זוז“, איז זי לויט רבי „מגורשת מעכשיו“⁷⁰, און לויט די רבנן ווערט זי מגורשת נאך דעם ווי זי גיט די מאתים זוז —

שיטת רבי איז, אז בשעת ס'איז דא א דיבור און א מעשה בפועל וואס ער טוט איצט (כאטש דערביי זאגט ער „על מנת“ פון א שפעטערדיקן תנאי), נעמט מען דאס אן כפשוטו ובכל הפרטים, די מעשה טוט ער אפ גלייך איצט נאך ער איז מוסיף „על מנת“ — אז זי זאל דער- נאך מקיים זיין די פעולת התנאי; און דעריבער זאגט ער, אז „כל האומר על מנת“ איז פונקט ווי ער וואלט געזאגט „מעכשיו“.

די רבנן האלטן, אז מ'קען ניט מחדש זיין (מוסיף זיין) „מעכשיו“ — כאטש אז בלי החידוש וועט די מעשה און די אמירה ניט זיין כפשוטם, און דעריבער זאגן זיי אז דער גט איז חל ערשט שפעטער⁷¹ ווען זי איז מקיים דעם תנאי⁷².

(69) גיטין עד, א. ושי״נ.

(70) דהיק מעכשיו יחא גט ע״מ שתקיימי התנאי — פרש״י שם ד״ה כאומר.

(71) וכן יש לפרש (בדוחק עכ״פ) גם לדעת ר״י, דהכל מודים כאומר על מנת כאומר מעכשיו דמי לא נחלקו אלא במהיום ולאחר מיתה, דלרבי הוי מעשה נתינת הגט נגמר מיד משאיכ לרבנן אין מעשה נגמר מיד — ראה תוד״ה אדמפילגי (שם, ע״ב).

(72) וברמב״ם שפסק בקרבן העצים (ובהשאר הנ״ל) כרבנן, וכתב ד, כל האומר על מנת כאומר מעכשיו דמי (הלכות אישות פ״ז הי״ז) בפשטות י״ל כי ס״ל כר״י דלא נחלקו בזה, ורק בהיום ולאחר מיתה ובזה הרי פסק (הלכות גירושין פ״ט הי״ד), הרי זו ספק מגורשת.

ס״ד בכל לשון נאמרה שמע דכתב רחמנא ל״ל. איצטריך משום דכתיב והיו, ד. ה. אז די עצם סברא איז מכריח לויט רבי אז קריאת שמע דארף זיין „ככתבה“, און לויט די רבנן — „בכל לשון“; און דער לימוד פון די פסוקים, איז נאך צו באוואַרענען און שולל זיין די משמעות הפכית פון דעם צווייטן פסוק.

ט. אין סדר מועד (מס' סוכה 44): „רבי אומר כל סוכה שאין בה ארבע אמות על ארבע אמות פסולה וחכ״א אפילו אינה מחזקת אלא ראשו ורובו כשרה“:

אין תורה⁶⁵ שטייט „בסוכות תשבו שבועת ימים“ זאגט די גמרא⁶⁶ אז עס דארף זיין „תשבו כעין תדורו“ — האלט רבי אז דער „תשבו כעין תדורו“ דארף זיין כפשוטו ובכל הפרטים⁶⁷, און דער- פאר דארף די סוכה האבן ד״א על ד״א כעין תדורו ממש פון א בית; די חכמים האלטן, אז עס מוז ניט זיין „כעין תדורו“ כפשוטו ובכל הפרטים, נאך עס איז גענוג „כעין תדורו“ אין דעם פרט וואס זי איז מחזקת ראשו ורובו — א דירת ארעי און עס קען דארטן זיין ישיבה — תשבו⁶⁸, מען דארף אבער ניט האבן אז אויך דער בנין הסוכה זאל זיין „כעין תדורו“.

(64) ג, א. ושי״נ.

(65) אמור כג, מב. ולהעיר מבעל העיטור ה' סוכה (הובא בהגהות חשק שלמה סוכה שם) דשלשתן ב״ש וביה ורבי מקרא אחד דרשו בסוכות תשבו כ״ו.

(66) שם כה, ב. ובמשנה שם, כל שבועת הימים אדם עושה סוכתו קבע וביתו ארעי.

(67) וראה שם ז, ב דדעת רבי דדירת קבע בעינו.

(68) ראה שם ג, רע״ב לימא רבי היא ולא רבנן כ״ו אפילו רבנן מדורו כ״ו.

יא. אַט דער „לשיטתי“ פון רבי און די רבנן געפינט מען אויך ביים אפֿ־ לערנען איין ענין פון אַ צווייטן בגז״ש — אין סדר נזיקין (מס' סנהדרין⁷³): „הויד במעילה (בשעת איינער האָט מועל געווען במזיד אין הקדש) רבי אומר במיתה, וחכ״א באזהרה. מאי טעמא דרבי, אמר ר' אבהו גמר חטא חטא מתרומה מה להלן במיתה אף כאן במיתה. ורבנן אמרי אמר קרא בו בו ולא במעילה.“

לויט רבי, וויבאַלד דער גאַנצער דין פון מעילה ביי הקדש ווערט אָפּגע־ לערנט בגז״ש פון תרומה, דאַרף מען אָננעמען אַז די תורה מיינט דעם לימוד בפשטות ובכל הפרטים — אויך לגבי מיתה; משא״כ לדעת רבנן, כאָטש אַז אויך לדעתם לערנט מען אָפּ חטא חטא מתרומה⁷⁴, און דערפאַר איז דאָ אַז אזהרה ווען „הויד במעילה“, וויבאַלד אָבער אַז לפי שיטתם איז דער לימוד (בגז״ש) לאו דוקא כפשוטו ובכל הפרטים, האָלטן זיי דעריבער אַז געפינענדיק אַ מיעוט פון „בו“ איז מען ממעט „הויד במעילה“ פון מיתה⁷⁵.

יב. עפ״ז י״ל אַז דעם „לשיטתי“ הנ״ל פון רבי און די רבנן געפינט מען אויך אין די מחלוקת וואו ניט די רבנן, נאָר אַ יחיד איז דער בר פלוגתא פון רבי (אַז דער בר פלוגתא פון רבי גייט לפי שיטת רבנן אין די מחלוקת הנ״ל):

אין סדר קדשים (מס' מנחות⁷⁶): „כלי שרת שעשאן של עץ רבי פוסל ורבי יוסף ברבי יהודא מכשיר במאי קא מיפלגי רבי דריש כללי ופרטי ור״י ברבי יהודה דריש ריבוי ומיעוטי, רבי דריש כללי ופרטי ועשית מנורת כלל זהב טהור פרט מקשה תיעשה המנורה חזר וכלל כלל ופרט וכלל אי אתה דן אלא כעין הפרט מה הפרט מפורש של מתכת אף כל של מתכת. ריב״י דריש ריבוי ומיעוטי ועשית מנורת ריבה זהב טהור מיעט מקשה תיעשה המנורה חזר וריבה ריבה ומיעט וריבה ריבה הכל ומאי ריבה כל מילי ומאי מיעט מיעט של חרס״:

לדעת רבי, וואָס האַלט אַז אַ לימוד וריבוי איז (וואָס מער) כפשוטו און אין וואָס מער פּרטים גלייך צו דעם ענין פון וועלכן מען איז מרבה ולומד — איז דריש כללי ופרטי⁷⁷, וואָס איז מרבה נאָר „כעין הפרט“ — דומים לפרט⁷⁸.

ריב״י וואָס גייט בשיטת רבנן דרבי, אַז אויך ווען ס׳איז דאָ אַ דמיון אין איין פרט וכי״ב האָט עס אַ שייכות און מען קען עס אָנרופן בשם המקור (כבענינינו):

73 פד, א. ושי״. ואף שהובא בכ״מ לא בסדר נזיקין ההסברה בדברי תנא קמא ורבי היא בסנהדרין.

74 ראה פרש״י שם ד״ה בו.
75 בזבחים צא, ב. מנחות ק, א (לפי תוס׳ ד״ה אי תניא תניא), ס״ל לר״פ דלדעת רבי דון מינה ואוקי באתרה ולרבנן דון מינה ומינה. ולכאורה זהו היפך הנ״ל. אבל י״ל: א) דשם יש „באתרא“ דינין משלו דמפורש דיני שמן לנסכים (ועד״ז י״ל בתנופה בזבחי שלמי צבור (מנחות סב, סע״א) דלרב המנונא פליגי בדון מינה). משא״כ כאן דכל דין מעילה בקדשים למדין מתרומה. ב) בשמן הלימוד הוא מיתור חיבה (או בנין אב כבזבחי שלמי צבור), משא״כ במעילה הוא גז״ש, שהר״י כאלו נכתב הלמד אצל המלמד (ראה שטמ״ק ב״ק (כה, ב) מהרא״ש ד״ה אלא — בשם הר״מ). אבל ראה מפרשי מנחות קז, ב (ברה״ז. צ״ק. חק נתן). אנציק׳ תלמודית בערכו. ועצ״ע.

76 כה, ב. ושי״.
77 וראה שבועות ד, ב. ושם (ה, רע״א). בעלמא כללי ופרטי דריש (רבי) והכא כר״י.
78 ראה פרש״י סוכה ג, סע״ב. כלל שני כר בא להוסיף עליו וידיך אם תוסיף עליו את הדומים לפרט כר והדורש כריבוי ומיעוט כר אהני לרבויה כל מילי דאלו דברים שהו כעין הפרט לא איצטרך כר״י.

מטמא, רבי יוסי ברבי יהודה מטהר. במאי קא מפילגי, מ"ס אהל זרוק לאו שמ"י אהל, ומ"ס אהל זרוק שמ"י אהל" 83.

לדעת רבי, כדי אן אהל זאל חוצץ זיין בפני הטומאה, דארף ער זיין גלייך צו אן אהל (בכל הפרטים), וואס איז ניט מיטלטל 84, דעמאלט האט ער א דין אהל אויף ניט חוצץ זיין; דאקעגן לשיטת ריב"י, הגם אן דאס איז ניט גלייך בכל הפרטים צו אן אהל, וויבאלד אבער אן עס איז גלייך אין דעם וואס דאס איז א מקום לעצמו האט עס א דין פון אהל און ס'איז חוצץ בפני הטומאה, וכשיטת רבנן הנ"ל. וטהור.

(משיחת כ' מנא תשליב)

קרבן העצים) — איז דריש 79 ריבויי ומיעוטי, וואס „ריבה כל מילי“ 80, אויך די וואס ניט בדומה להפרט 78, ומיעט נאך „של חרס“ 81, וואס איז „פחות מכל הכלים ואינו ראוי אפי' למלך בוד“ 82.

יג. אן ענין אין טהרות: „הנכנס לארץ העמים בשידה תיבה ומגדל רבי

79) וכן יל בברייתא קמייתא דרי"פ שם, מר (ריב"י) סבר מה הפרט מפורש של מתכת אף כל של מתכת ומר (רבי) סבר מה הפרט מפורש דבר חשוב אף כל דבר חשוב (דוקא).“

80) וראה גם המשך הגמרא שם (הרא"י לברייתא אחרית) בצד ההיפך — „ושל שבעה לא יעשה ואפי' משאר מיני מתכות (ובפרשי שם, משום דדומה לשל מקדש) ר"י בריי אף של עץ לא יעשה כדרך שעשו בית חשמונאי (ובפרשי שם: שהרי הוא כדרך כו“).“

81) וברמב"ם (הל' ביה"ח פ"א הי"ח), המנורה וכו' אלא מן המתכת בלבד ואם עשאו כו', ובכס"מ שם, ופסק רבינו כר"י ביר יהודה. אף שבפשוט י"ל דפסק כרבי ע"פ ברייתא אחרית דר"י שם. ראה חק נתן מנחות שם. פריה י"ד סי' פד סק"ז. הר המורי שם. וראה נוי"ב (מהדו"ת) י"ד סי' רג בהגה"ה.

82) פרשי מנחות שם ד"ה של חרס. וראה סוטה יד, ב.

83) עירובין ל, סע"ב. וש"נ.

84) ולדעת כמה ראשונים (ר"ח עירובין לא, א. רשב"א בשם הרי"ח שם. ועוד) פ"י אהל זרוק היינו שראוי להיזרק ממקום למקום, אף שעכשיו מונח הוא. ומ"מ דעת רבי שאינו אהל כיון שאינו קבוע במקום אחד כל הזמן כאהל גמור. וראה אנציק' תלמודית בערכו כמה פירושים.

ויקרא ה

אז „אשר נשיא יחטא“ קומט בהמשך צו דער פריערדיקער פרשה, ואם כל עדת ישראל“ און עם מיינט כאילו ס'וואַלט דאָ געשטאַנען „ואם אשר יחטא הוא נשיא גו“ (ב) דער רמב"ן לערנט, אז דער לשון „אשר“ דאָ האָט דעם זעלבן טייטש ווי דער וואָרט „כאשר (נשיא יחטא)“ — ווי, לדוגמא, „כאשר בא יוסף אל אחיו“, „כאשר כלו לאכול“ וכיו"ב, וואָס ווייט אויפן ענין הזמן — בשעת דער נשיא יחטא („ויחסר כ"ף הדעת“).

ואפילו נניח, אז לדעת רש"י זיינען די פירושים הנ"ל (וכיו"ב) ניט גלאַטיק, און דעריבער דאָרף מען אויך דעם פירוש פון חז"ל ע"פ דרוש, האָט אַבער רש"י געדאַרפט (פריער) ברענגען אַ פירוש לפי פשוטו און דערנאָך מוסיף זיין „ומדרשו“ אָדער „ורבותינו דרשו“ וכיו"ב (אז „אשר“ איז לשון „אשרי כו“). פאַרוואָס זאָגט ער נאָר דעם פירוש „לשון אשרי“, ועוד — ער איז אפילו ניט מקדים אז דאָס איז „מדרשו“ וכיו"ב?

ב. אפילו אז מ'זאל אָננעמען אז דער פירוש אשר „לשון אשרי“ האָט אַן אָרט בפשוטו של מקרא — איז ניט מובן:

א) וואָס ער איז מוסיף „אשרי הדור כו“ — פון וואָנען איז די הוכחה אז

א. פון פסוקי „אשר נשיא יחטא ועשה אחת מכל מצות וגו“ — און ער דאָרף דערפאַר ברענגען אַ חטאת, ווי מבואר אין דער פרשה — איז רש"י מעתיק די ווערטער „אשר נשיא יחטא“ און איז מפרש: לשון אשרי, אשרי הדור שהנשיא שלו נותן לב להביא כפרה על שגגתו ק"ו שמתחרט על זדונותיו.

דער מקור פון דעם פירוש רש"י איז דרשת רז"ל (אין תורת כהנים? און אין גמרא?). און כאַטש אז רש"י'ס דרך איז צו מפרש זיין נאָר פשוטו של מקרא — איז ער מעתיק בפירושו די דרשות רז"ל וועלכע זיינען מוכרח אין פשטות הכתובים — און אַזוי איז עס בעניננו, אז רש"י דאָרף אַנקומען צו דרשת רז"ל (ווי די גמרא? איז מבאר דעם טעם הדרשה): וויבאלד דער פסוק איז משנה פון דעם ווי עס דאָרף שטייען בפשוטות, ווי דער לשון באַ חטא פון „כהן המשיח“ און פון „כל עדת ישראל“ — וואָס דאָרטן שטייט „אם הכהן המשיח יחטא גו“, אַם כל עדת ישראל ישגו גו“? און דאָ זאָגט ער „אשר נשיא יחטא גו“ — איז פון דעם מוכח אז דאָ מיינט עס ניט כפשוטו.

מ'דאָרף אַבער פאַרשטיין: די פשוטני המקרא לערנען דאָך איין אינעם לשון „אשר נשיא יחטא“ כמה פירושים על דרך הפשט: א) דער אבן עזרא טייטשט,

(1) פרשתנו ד, כב.

(2) עה"פ.

(3) הוריות יוד, ריש ע"ב. ירושלמי שם פי"ג ה"ב. תוספתא ב"ק פ"ו, ב. — אלא שברש"י הוא בשינויים מכל הנ"ל, כדלקמן בפנים ובהערה 32.

(4) הוריות שם. וראה רש"י שם ד"ה שאני.

(5) וכן לקמן (ד, כז) ואם נפש גר.

(6) וברשב"ם: כמו ואשר ניתן כתר מלכות

בראשו כמו וכתר מלכות אשר נתן בראשו.

(7) וישב לו, כג.

(8) מקץ מג, ב.

(9) להעיר ממאירי להוריות שם: דרך צחות

אמרו.

לפי' איז אינגאנצן ניט מוכן: פאר-
וואס איז רש"י משמ"ט דעם סיום פון
דרשת חז"ל („אם נשיא שלו“), וואס
דערמיט דוקא איז מוסבר דער ענין פון
„אשרי הדור“, וואס רש"י ברענגט בפ"י
רוש"י? ואדרבא — אויב א בן עשר
למשנה וכו' דארף האבן א ביאור, על
אחת כ"כ א בן חמש למקרא!

ולהעיר — ס'זיינען דא מפרשים¹⁴
וואס זיינען מפרש דעם טעם פון „אשרי
הדור“: וויבאלד דער נשיא (דער מלך)
איז מתחרט „על שגגתו“ און „אינו
מתבייש לומר חטאתי“, און ער זאגט ניט
„גדול אני וחשוב אני איך אומר חטאתי“
— וואס דאס באווייזט אז ער איז אן
עניו ושפל — דערפאר איז „אשרי
הדור“ וואס זיי האבן א נשיא וואס „אינו
מתנשא ואינו מתגאה“ וואס צוליב דעם
וועט זיין מלכות האבען א קיום —
„מלכותו תעמוד“.

אבער ע"ד הפשט — איז דאן ניט
מובן דער „אשרי הדור“.

וויבאלד אז דער (עיקר) אושר איז
(ניט בנוגע צו אנשי דורו, נאר) בשייכות
צום נשיא ומלך, אז דעמאלט וועט זיין
מלכות האבען א קיום — פארוואס איז
די הדגשה „אשרי הדור“?

ג. אויך דארף מען פארשטיין: א) אין
די מאמרי רז"ל איז דער לשון „אשרי
הדור שהנשיא שלו מביא חטאת על
שגגתו“¹⁵ — רש"י איז אבער משנה

„אשרי מיינט דא בשייכות (ניט צום
נשיא המפורש בקרא, נאר) צום דור“¹⁰ ?
(ב) אין וואס באשטייט דער אושר,
דער גליק פארן דור ווען דער נשיא איז
„נותן לב להביא כפרה על שגגתו כו“?
(ג) וואס איז נוגע צום פשט ותוכן
הפרשה פון חטאת הנשיא דאס וואס
„אשרי הדור וכו“?

(ד) אין די מדרשי חז"ל הנ"ל איז נאך
דעם „אשרי הדור כו“ — דא א ביאור:
אם נשיא שלו מביא קרבן צריך אתה
לומר מהו הדיוט¹¹ (לערנען מפרשים¹²,
אז דאס איז) א נתינת טעם אויף „אשרי
הדור“ — ווארום בשעת דער נשיא
ברענגט א קרבן אויף א חטא, לערנען
פון עם אפ די אנשי הדור (הדיוטות),
בק"ו, צו טאן תשובה און ברענגען א
קרבן אויף זייערע חטאים.

10) בדברי דוד (להטי"ו) בפרש"י: ולא אמר אשרי
הנשיא בזה דאיכ פשיטא שיש שבח לנשיא בזה ומאי
רבתי? דנשיא אלא כו' (ועד"ז כתב במנחה בלולה
כאו). אבל בפשטות מובן הרבותא דנשיא יותר מכל
אדם מכיון: שאין לבו כפופי' (לשון רש"י הוריות שם
ד"ה צריך) וצריך להיות אצלו הרגש הרוממות
הנשיאות כמ"ש במפרשים, וראה לקמן בפנים
(ולהעיר ממאירי שם: וכל שהוא בדרך זה אשרי
ואשרי דורו).

ועפ"ז מתורץ ג"כ מה שהקשה בגויא כאן. ואית
מאי שנא בנשיא דכתב היה אחר אשרי כו'. [ומה
שתירץ: ואין זה קשיא דאין לומר אשרי לו בשביל
שחטא אבל אשרי הדור שהם לא חטאו ויש להם
נשיא אם הוא חוטא מתחרט על שגגתו (וראה גם
באר שבע הוריות שם) — צ"ע איהו אושר נמשך
מזה להדור שהנשיא מתחרט כו' (אם לא זה שלמדין
ממנו, כדלקמן בפנים מגמרא)].

11) כ"ה בהוריות שם. ועד"ז בתו"כ.
ובירושלמי: נשיא שלו כו' לא כל שכן ההדיוט.

12) באר שבע בהוריות שם. קרבן אהרן לתו"כ.
פני משה ומראה הפנים לירושלמי שם. ועוד.

13) במאירי שם: אם נשיא שלו כך אי אתה צריך
לומר שכן בהדיוט.

13) עפ"ז מובן שדווקא גדול לפרש (כמ"ש בדברי
דוד ומנחה בלולה כאן) שזוהי כוונת רש"י.

14) גויא בפרש"י.

15) כ"ה בתו"כ, תוספתא וירושלמי (ובירושלמי:
אשרי שהנשיא שלו — וליתא תיבת „הדור“).

ובבבלי: שהנשיא שלו מביא קרבן על שגגתו (במקום
חטאתי). ובבבלי כאן הלשון „מביא קרבן חטאתי“
ועד"ז הוא השינוי בין הבבלי תו"כ וירושלמי בהמשך

ומאריך בלשונו: נותן לב להביא" כפרה" על שגגתו?

(ב) פארוואס איז רש"י מעתיק פון פסוק נאך „אשר נשיא יחטא"? דער אושר איז דאך דערפאר וואס ער ברענגט א „כפרה על שגגתו", האט רש"י געדארפט ברענגען דעם המשך פון צווייטן פסוק (וואו ס'רעדט זיך וועגן דעם קרבן וואס ער דארף ברענ- גען), אדער עכ"פ מרמז זיין דעם המשך מיט א „וגומר"¹⁸.

ד. דער ביאור אין דעם:

בנוגע דעם פירוש „אשרי הדור שהנשיא שלו נותן לב כו", דארף רש"י ניט מקדים זיין אז דאס איז „מדרשו" וכיו"ב, ווייל ער האט עס שוין פריער מפרש געווען — אין זעלבן ענין (פון דעם פארבונד פון דעם גאנצן פאלק מיט דעם חוטא). ביים פסוק¹⁹ „אם הכהן המשיח יחטא לאשמת העם" פירש"י: „ופשוטו לפי אגדה כשהכהן הגדול חוטא אשמת העם הוא זה שהן תלויין בו לכפר עליהם ולהתפלל בעדם ונעשה מקולקל" — ובמילא דארף רש"י ניט איבער'חזר'ן אויך דא אז דאס איז „פשוטו לפי אגדה".

הדרשה.

16) כ"ה ברוב הדפוסיים. וכן בדפוס ראשון וכמה כתי" רש"י. אבל בדפוס שני ובכמה כתי"י: שהנשיא שלו מביא כו. ועד"ז הוא בטור הארוך מפרש"י. אבל הרמב"ן הביאו מתוי"כ.

17) וכ"ה גם בדפוס שני (ורמב"ן טור הארוך עה"ט). ובכמה כתי"י רש"י. מביא קרבן כנגמ".

18) ובפשטות י"ל שלפעמים מעתיק רש"י התחלת הענין וכוונתו לכל המשך הפרשה, כמדובר כמ"פ.

19) ד, ג.

• בתוספתא יתא המשך הדרשה.

און אויך — מצד דעם (זיין פריער- דיקן) פירוש איז רש"י מכריח, אז דער אושר דא (אשרי הדור) מיינט ניט ווי דער (סיוס ו) ביאור הנ"ל (ס"ב) — אז בשעת דער נשיא ברענגט א קרבן „על שגגתו" לערנען זיך אפ פון זיין הנהגה אויך אנשי הדור (הדיוטות) — ווארום לפ"ו ווערט די שאלה: אויך פון כהן המשיח דארף מען זיך אפ'לערנען די הנהגה צו ברענגען א קרבן לכפרה, טא פארוואס איז דער „אשרי" מפורש דוקא בא דעם נשיא און ניט פריער ביים כהן המשיח²⁰? ויתרה מזו — בא כהן המשיח איז מודגש דער היפך — „לאשמת העם".

און כאטש אז י"ל אז די הנהגה פון א נשיא איז מער עלול צו פועל זיין מזאל זיך פון אים אפ'לערנען — ווייל מה-דאך א נשיא, וואס „אין לבו כפוף"²¹ ער שטייט אין א מצב כשמו פון התנשאות הרמה והגבהה (ובפרט אויף אנשי דורו), און פונדעסטוועגן איז ער חוזר בתשובה און מביא קרבן על שגגתו²² — איז דאך עאכו"כ אז דאס דארף זיין די הנהגה פון שאר העם — הדיוטות — וואס ביי זיי איז ניטא די תנועה פון התנשאות²².

אבער, לאידך גיסא, איז דא א יתרון אינעם ק"ו בנוגע א כהן המשיח, כהן גדול: זייענדיק מובדל מעם מצד גודל קדושתו²³ און אויך מצד זיין שטענדי-

20) להעיר מיפה מראה לירושלמי שם.

21) פרש"י הרויית שם.

22) ראה משכיל לידוד בפרש"י. אבל אינו מפרשו לענין לימוד שאר העם ממנו.

22*) ראה כלי יקר פרשתנו ד, כ.

23) כמוכן כבר מעלתו בפי תצוה. ולהעיר שרק בו נאמר (דה"א א, כג. יג) ויבדל אהרן להקדישו קודש קדשים. — דלכאורה קד"ק שייך רק לכה"ג, והרי רק הוא נכנס לקד"ק — ועפ"ז בקרא, להקדישו קד"ק הוא ובניו. — להקדישו קאי אכולם וקד"ק —

ווייטערדיקער ענין איז בהמשך צו דעם וואָס שטייט פריער — איז ניט מובן: וואָס פאַר אַ שייכות האָט דער ענין פון „אשר נשיא יחטא“ צום פריערדיקן ענין וואָס „חטאת הקהל הוא“²⁷?

(ב) וויבאַלד אַז מ'זאָגט אַז די תורה וויל דערמיט מדגיש זיין דעם ענין פון „אשרי הדור“ וואָס זיין נשיא ברענגט אַ קרבן על שגגתו, האָט דאָס די תורה גע- דאַרפט מרמז זיין (ניט אין די ווערטער „אשר נשיא יחטא“ וואָס ריידן וועגן דעם חטא פון נשיא, נאָר) אין דעם צווייטן פסוק, וואו עס רעדט זיך וועגן זיין כפרה (תשובה וכו') — „הודע אליו חטאתו גו' והביא את קרבנו גו'“ — ביים ענין החטא פאסט לכאורה ניט צו זאָגן „אשרי“!

מצד די צוויי קשיות לערנט רש"י, אַז דער „אשרי“ ביי נשיא איז טאַקע ניט בנוגע זיין פועל-ממשדיקן ברענגען אַ קרבן אויף שגגתו, נאָר בשייכות צו אַן ענין וואָס איז פאַרבונדן מיטן חטא (און דאָס דייטעט רש"י אַן דערמיט וואָס ער איז משנה פון לשון רז"ל און זאָגט „נותן לב להביא כפרה על שגגתו“, כדלקמן.

ו. אין דער פריערדיקער פרשה שטייט: „אם כל עדת ישראל ישגו ונעלם דבר מעיני הקהל ועשו“, וואָס דאָס מיינט אַז ס'נהדרין „טעו להורות באחת מכל כריתות שבתורה שהוא מותר“ און „עשו צבור על פיהם“^{27*} — און אעפ"כ (פירט אויס דער פסוק) „חטאת הקהל הוא“.

ס'איז מובן מאליו, אַז ווען אַ איד ברענגט אַ קרבן חטאת איז ביי אים דאָ

קער עבודה אין מקדש, און נאָכמער, ער איז דאָך דער וואָס איז מכפר על כל ועל כלל ישראל, און אעפ"כ ברענגט ער אַ קרבן על שגגתו — וכפרט אַז דער קרבן ברענגט ער אין דעם אופן, ווי די תורה זאָגט: „והוציא את כל הפר אל מחוץ למחנה“ — „חוץ לג' מחנות“²⁴, אַז אַלע ג' מחנות זען ווי ער ברענגט אַ קרבן אויף אַ חטא בשוגג²⁵ — איז כש"כ ביי אַלע אידן, וואָס זיי זיינען ווייט פון זיין מדריגה, אַז ממנו ילמדו ניט צו שעמען זיך ברענגען אַ קרבן אויף אַ חטא.

דערפון אַלעם איז אַ הוכחה, אַז דער פירוש פון „אשרי הדור“ ביי אַ נשיא מיינט ניט דאָס וואָס דער דור וועט זיך פון אים אַפּלערנען (בק"ו כו')²⁶, נאָר אַן אַנדער ענין (וואָס איז ניטאָ ביי כהן המשיח) — און וועלכן רש"י לערנט אַרויס פון דעם פסוק, כדלקמן.

ה. אין דעם פסוק „אשר נשיא יחטא“ שטעלן זיך צוויי שאלות:

(א) דער וואָרט „אשר“ (במובנו הפשוט: וואָס וכו') ווייזט, בכלל, אַז מען האַלט אין מיטן אַן ענין, אַז דער

על אהרו, ועפ"ז גם מובן כפל הלשון (ועד"ז) — ברמב"ם (הלי' שמיטה ויובל בסופו), אבל לי"מ כן בהריו"ת יג, א וכמפורש בחדא"ש ג. ולהעיר מזה"ג קען ב. ב"ק לח, א. — ואולי יליף קדוה"ק בנוגע לבניו — שכאור"א מהם ראוי להיות כה"ג.

(24) ד. יב וברש"י. משא"כ בחטאת הנשיא.

(25) להעיר מאברבנאל שם.

(26) בפרש"י הוריות שם: „צריך אתה לומר מה הדיוט בתמי' כלומר אם המלך שאין לבו כפוף מרגיש ומביא קרבן על שגגתו כ"ש שהדיוטות מרגישים שלכם כפופים". ומלשונו משמע קצת שס"ל דמש"א, אם נשיא שלו מביא קרבן צריך אתה לומר מהו הדיוט' אינו מפני שלמדיו ממנו כ"א — הוכחה על מצב הדור. ועפ"ז לכאורה צ"ל לפירושו (גם בגמרא) דגם הפירוש ב"אשרי הדור" אינו מטעם שלמדיו ממנו.

(27) ראה בחיי, פענח רזא, בעה"ט עה"פ. מנחה כלולה. ש"ך עה"ת.

(27*) ד, יג וברש"י.

כפרה על שגגתו ק"ו שמתחרט³² על זדונותיו" — דערפאר איז „אשרי הדור" — ער באוואַרנט דורכדעם און איז מעורר (באופן ישר) אנשי דורו וועגן דעם חומר ענין החטא און אויף וויפל מ'דאַרף זיין אָפּגעהיט ניט נכשל ווערן אויך אין אַ חטא בשוגג.

און דאָס איז דער המשך פון „אשר נשיא יחטא" מיט פריער, מיט „חטאת הקהל": וויבאַלד אַז דער נשיא פילט אַזוי שטאַרק דעם חומר אפילו פון אַ חטא בשוגג, איז מובן, אַז אויך בשעת דער גאַנצער קהל האָט געטאָן אַ חטא (אע"פּ — אַז ניט זייענדיק כלל שולדיק אין דעם), איז דער נשיא בהנהגתו פועלט ביים גאַנצן קהל דעם רגש וואָס ווערט אַרויסגערופן ביי די מביאי החטאת — חרטה ותשובה.

ז. ע"פּ הנ"ל איז אויך מובן וואָס באַ כהן המשיח זאָגט די תורה „לאשמת העם" און דערמאָנט כלל ניט דעם ענין פון „אשרי הדור" וואָס שטייט ביי „אשר נשיא יחטא":

„אשרי הדור כו" (פאָסט בעיקר) אויף אַ דור וואָס איז מלכתחילה אויסגעהיט פון אַ חטא³³, אויך פון אַ חטא בשוגג, און ניט אַזויפיל אויף די וואָס פאַלן דורך אין אַ חטא און דערנאָך טוען זיי תשובה און בריינגען אַ קרבן.

(און עס מוז זיין²⁸) דער רגש החרטה והתשובה — און אַזוי אויך בנדו"ד, ווי-באַלד דער פסוק איז מדגיש „חטאת הקהל הוא", אַז דאָס איז אַ חטאת וואָס ווערט געבראַכט פון גאַנצן קהל, דאַרף מען זאָגן, אַז דער רגש החרטה והתשובה איז דאָ ביים גאַנצן קהל. ולכאורה: ווי איז שייך אַז דער גאַנצער קהל זאָל חרטה האָבן און תשובה טאָן אויף אַ „חטא" וואָס זיי זיינען איבער-הויפט ניט שולדיק, אפילו בשוגג, זיי האָבן דאָך געטאָן דאָס וואָס עס פאַדערט זיך פון זיי ע"פּ תורה — צו פאַלגן די סנהדרין!

איז רש"י מפרש, אַז דערפאַר שטייט אין פסוק „אשר נשיא יחטא": רש"י דאַרף ניט אויסטייטשן דאָס וואָס איז מובן מאליו, אַז דאָס מיינט „אם²⁹ נשיא יחטא"³⁰; נאָר שרייבן חידוש, אַז ווי-באַלד אַז דער פסוק זאָגט עס בלשון „אשר", וואָס באַווייזט אַז דאָס קומט בהמשך צו פריער, לערנט מען אַרויס אַז דער „פשוט" איז דאָ „לפי אגדה" — אַז דאָס איז (אויך) לשון „אשרי": וויבאַלד אַז דער נשיא, בשעת ער פאַלט דורך אין חטא בשוגג, איז אים נוגע ניט נאָר צו מקיים זיין דעם ציווי התורה און ער איז „מביא חטאת על שגגתו", נאָר ער איז מרגיש און דערהערט דעם חסרון און חומר פון דעם חטא אַליין, וואָס דערי-בער איז (ניט נאָר וואָס ער ברענגט דעם קרבן בפועל³¹, נאָר) „נותן לב להביא

רק בפועל, הנשיא שלו מביא חטאת (קרבן) על שגגתו".

32) כ"ה ברוב הדפוסים ובכמה כת"י רש"י. אבל בדפוס ראשון, שני וכמה כת"י, ק"ו על זדונותיו. וראה הלשון בדריזל הנ"ל. ובכתיב: אם הנשיא שלו מביא חטאת על שגגתו צריך לאמר מה מביא על זדונו.

33) ראה ג"א ובאר שבע (שהובא לעיל הערה 10). ולהעיר מסוכה נג, א: אשרי מי שלא חטא ומי כו'. תהלים מזמור א: אשרי האיש אשר לא הלך גר.

28) ראה תרגום דבראשית ד, ז (הוזכר בפרש"י שם).

29) כפרש"י לפניו (ויחי מה, ו. ראה מפרשי רש"י שם. והרא"ם ראה יא, כו סותר עצמו לפירושו ביחי שם). וראה מלבי"ם כאן.

30) וכ"ה בתיא כאן. אבל בתיב"ע, בזימנא כו"כ כרמכ"ו.

31) וי"ל דזה שבמפרשים הנ"ל (הערה 12) פירשו בתיב"כ וגמ' שלמדין ממנו, כיון שמפורש שם

אידן: דער כהן גדול איז ממשיך אהבת ה' — אהבה רבה — צו אידן³⁵, און דורכן מלך ווערט נמשך ביטול און יראת ה' צו זיי³⁶.

אהבה איז דער שורש אויף אלע רמ"ח מ"ע, און יראה אויף די שס"ה מצות לא תעשה³⁷, לפ"ז קומט אויס, אז מצד דעם אויפטו פון כהן גדול — המשכת אהבת ה' — הערט זיך אָן, אָז מ'דאַרף טאָן, מקיים זיין רצון העליון, ובנדו"ד — מקיים זיין ציווי ה', כולל — כריינגען אַ קרבן; מצד יראת ה' ווערט דערהערט דער חומר החטא, אַז ער איז „ירא למרוד במלך מלכי המלכים הקב"ה³⁷.

ט. בעומק יותר: אַ קרבן חטאת קומט אויף אַ חטא בשוגג, וואָס ער טוט עס שלא מידיעתו, אָבער דאָס גופא, וואָס דער מענטש האָט געקענט דורכ־פאלן אין אַן עבירה בשוגג, איז אַ באַ־ווין אַז ער איז ניט אינגאַנצן ווי עס דאַרף זיין, עס קומט „מהתגברות נפש הבהמית שמנוגה"³⁸.

און דאָס איז דער טעם וואָס באַ „כהן המשיח יחטא" שטייט „לאשמת העם", און באַ אַ נשיא „אשר — אשרי הדור": מצד דער עבודה פון אהבת ה' (וואָס קומט דורך דעם כהן גדול), וויבאַלד אהבה (אפילו אין די העכסטע מדרי־גות³⁹) איז בבחי' התפשטות ומציאות —

אין דעם באַשטייט דער חילוק צווישן כהן המשיח און אַ נשיא: דער תפקיד פון כהן המשיח איז „לכפר עליהם ולהתפלל בעדם", מקריב זיין קרבנות און מכפר זיין אויף כלל ישראל, דעריבער איז אפילו בשעת אנשי דורו זעען אַז ער ברענגט אַ קרבן אויף אַ חטא בשוגג רופט עס אויך ביי זיי בעיקר אַרויס (ניט אַזוי די אויסגעהיטנקייט ניט צו באַגיין אַן עבירה מלכתחילה, נאָר) דעם רגש אַז נאָכדעם ווי מ'האַט געטאָן אַן עבירה זאָל מען זיך ניט שעמען און ברענגען אַ קרבן אפילו „על שגגתו".

[און אפילו ווען דער כהן המשיח איז מעורר אידן אויף חומר החטא, וויבאַלד אָבער אַז זיין תפקיד איז צו מכפר זיין אויף אידן, דעריבער האָט ניט זיין התעוררות די גענוגנדיקע ווירקונג אויף זהירות מהחטא, נאָר הויפטזעכלעך אויף תיקון וכפרת החטא — בהתאם צו זיין תפקיד].

משא"כ ביים נשיא וואָס זיין ענין איז צו אַנפירן מיטן דור און עניני מלכות ומדינה וכו' און פונדעסטוועגן איז ער „נותן לב להביא כפרה על שגגתו", ער איז „מרגיש" און בדרך ממילא מעורר אויף חומר ענין החטא, דאָס פועלט אַז מ'איז מלכתחילה זהיר בחטא, און במילא איז „אשרי הדור".

ח. מיינה של תורה אין פירוש רש"י: „נשיא" דאָ מיינט דאָך (ניט אַ נשיא שבט, נאָר) „זה מלך שנאמר מכל מצות ה' אלקיו שאין על גביו אלא ה' אלקיו"⁴⁰ (און ווי מובן פון דעם מאמר גופא — „אשרי הדור").

דער חילוק צווישן אַ כהן גדול און אַ מלך אין זייער השפעה ופעולה אויף

(35) ראה ד"ה ועשית בגדי קודש בתוי"א (פב, א ואילך) ואוה"ת שם (ע' איתקפו ואילך). ועוד דרושים עה"פ בהעלותך את הנרות (לקו"ת, ועוד) בהדלקת הנרות שעי"א אהרן.

(36) דרמ"צ מצות מינוי מלך בתחלתה.

(37) תניא פ"ד.

(38) אגה"ק סו"ס כח (מלקוטי תורה (להאריז"ל) פ' ויקרא, וראה רש"י שבועות (ב, א) ד"ה תולה. — ולהעיר מפרש"י נח (ט, ה) ומשפטים (כא, יג) — וראה לקו"ש ח"ג ע' 944 ואילך.

(39) ראה תניא פליה' (מד, ב): ואף צדיק גמור שמתדבק בו באהבה רבה כו' וא"כ זה האוהב שהוא

„מלך“: מוח, לב, כבד — די דריי שליטין בגוף האדם⁴⁴ — און דער ערשטער אות (דער עיקר און) ראש התיבה (פון דעם גאַנצן וואָרט⁴⁵) איז מ', מוח שבגוף האדם.

און אויף דעם איז די הוראה „אשרי הדור“: ווען איז די הנהגה פון „דור“ — פון דעם אדם — כדבעי, ביז אין אן אופן פון „אשר“ — ווען „הנשיא שלו נותן לב“, בשעת ביי אים איז „מוח שליט על הלב“, וואָרום „כל אדם יכול ברצונו שבמוחו להתאפק ולמשול ברוח תאווה שבלבו שלא למלאות משאלות לבו במעשה דבור ומחשבה כו“⁴⁶, דעמאָלט איז ער אויסגעהיט ניט צו דורכפאלן אין אַ חטא.

און בשעת ער ווערט נכשל אין אַ חטא אפילו נאָר בשוגג, דאַרף ער ניט נאָר תשובה טאָן אין פועל ממש (מביא קרבן על שגגתו), נאָר ער דאַרף זיך אַרײַן-טראַכטן במוחו אַז אויך אַ חטא בשוגג איז אַ זאָך אין וועלכער ער איז שולדיק כנ״ל, ווייל ווען ער וואַלט ניט דער-לאַזט די התגברות פון נפש הבהמית, וואַלט ער צו דעם ניט צוגעקומען.

און בשעת ס'איז דאָ ביי אים די העמקת הדעת אין דעם חומר הדבר פון טאָן אַ זאָך וואָס איז היפך רצון העליון⁴⁷, דעמאָלט „הנשיא שלו נותן

יש מי שאוהב“⁴⁰, וואָרום די תנועה פון אהבה איז פאַרבונדן מיט מציאות האדם — קען פון דעם אַרויסקומען בהשתל-שלות (אין מדריגת „עם“⁴¹) אַ חטא בשוגג עכ״פּ, מצד דער התגברות פון זיין מציאות.

אַבער מצד יראת ה' וואָס ווערט נמשך צו אידן דורכן מלך (וואָס ער איז בטל למלכות שמים און פון אים ווערט דער ביטול נמשך צום עם⁴²), זיינען אידן בטל בתכלית צום אויבערשטן, דעריבער איז ניטאָ קיין אַרט אַז עס זאל אַרויסקומען אפילו בהשתלשלות אַ תנועה פון ישות ומציאות ובמילא אויך ניט קיין ענין פון חטא בשוגג.

יוד. די הוראה פון פירוש רש״י אין עבודת האדם:

די וועלט ווערט אַנגערופן „גוף גדול“ און דער מענטש איז געגליכן צו אַן „עולם קטן“⁴². איז כשם ווי ס'איז דאָ דער נשיא הדור, דער מלך, עדין בגוף האדם איז דאָ דער מלך שבו וואָס דאָס איז דער ראש⁴³ ומוח וואָס איז דער שליט אויפן גאַנצן גוף [און ווי ס'איז מרומז אין די ראשי-תיבות פון וואָרט

יש כו' [אלא דשם מדבר לא בההפרש דאהבה ויראה כ״א בין עבודת אוהײר למצות ומעײט, כ״ש לפני׳ אפי׳ הוא צדיק גמור עובד ה' ביראה ואהבה בתענוגים אעפ״כ כו' רק הוא דבר בפני עצמו ירא ה' ואוהבו; מש״כ בהמבואר בפנים ההפרש בין תנועת האהבה והיראה (ביטול) כמצויין בהערה הבאה].

40) תו״א קיד, טע״ג ואלײך. ביאוה״ז פא, א״ב. ובכ״מ. וראה ספר הערכים-חביד ח״א (ע' רעט ואלײך) בכח״י ישות שבאהבה לגבי יראה, וש״נ. 41) ראה שער היחוד והאמונה פ״ו. ולהעיר מפרש״י בהעלותך יא, א.

42) תנחומא פקודי ג. חז״י לג. ב. תקו״ז תס״ט (ק, ב). וראה אדר״ג פלא״ג.

43) ראה שבת סא, א.

44) מגן אבות לרשב״ץ פ״ה מ״ט. ערכי הכינויים (לבעל שהיד) בערכו. ניוצני אורות לוח״ב קנג, א (בשם הרמ״ז).

45) זהר שם. ובזו״ח רות (פ, א): ותלתא מלכין אינון בגופא מוחא לכא וכבדא — ולהעיר מתורת שלום ד׳ה תלת שליטין.

46) ראה שעהיחיא פ״ב: שכל אות הקודמת בצירוף היא הגוברת והיא העיקר כו׳.

47) תניא פ״ב.

48) אגה״ת פ״ו.

דורכפאלן אין זדונות, ווייל דער נה"ב ויצה"ר איז באַ אים געוואָרן נשבר ונכנע —

און דורכדעם וואָס באַ יעדן אידן איז מושל ושולט זיין „נשיא“, דער מוח שבראש, איז דאָס ממהר אַז דאָס זאָל זיין דער דור פון „ודוד עבדי נשיא להם לעולם“, און „מלך עליהם“, בביאת משיח צדקנו ווען עס וועט נתגלה ווערן מלכותו של הקב"ה והי' ה' למלך על כל הארץ (הדור).

(משיחת ש"פ ויקרא תשכ"ח)

לב"ה — פועלט דער מוח (דער נשיא) די הכנעה אין לב"ה, „להיות נשבר ונדכה“, וואָס דורכדעם ווערט ניט נאָר די כפרה על שגגתו, נאָר אויך „העברת רוח הטומאה והסט"א“⁴⁹ בכלל, און עס פועלט אויך די שבירה אין נפש הבהמית.

און בשעת באַ אים איז די תשובה אויך אויף אַ שוגג באופן כזה, איז „קל וחומר שמתחרט על זדונותיו“, ער לערנט אַפּ פון דעם „קל“ — באַ אים איז „קל“ ניט

49) ו„עיקר התשובה לב"ה (תניא פכ"ט — לו, ב. אגה"ק סי' יוד — קטו, ב). וראה אגה"ת פ"א. ובכ"מ. 50) להעיר מלשון הרמב"ם הל' תשובה (פ"ב ה"ב): ומה היא התשובה שיעזוב החוטא חטאו ויסירו ממחשבתו ויגמור בלבו כו'.

צו

גייט אן דער דין פון עולה („העולה ..על המזבח“⁶).

ועד'ז ביי די אנדערע פיר סוגים — מנחה, חטאת, אשם און שלמים — אן דער וואָרט „זאת“ תורת' איז ביי יעדערן פון זיי מרבה נאָך אַ מין קרבן וואָס לולי דעם ריבוי וואָלט ער ניט נכלל געוואָרן צווישן די אנדערע מינים פון זעלבן קרבן' (בנוגע צו אַ געוויסן דין עכ"פּ), און ווי דער תורת כהנים' טייטשט אויס:

„תורת המנחה, תורה אחת לכל המנחות שיהו טעונות שמן ולבונה, אן אויך, מנחות שאין שיריהם נאכלין' (ווי מנחת כהנים).. טעונות שמן ולבונה; „תורת החטאת, תורה אחת לכל חטאות שיהא דמם טעון כיבוס“, אן אפילו „חטאות הפנימיות (וואָס „אינן נאכ-לות“¹⁰) .. דמם טעון כיבוס“; „תורת האשם, תורה אחת לכל אשמות שיהא דמם ניתן למטה“, אן אויך „אשם מצורע“ איז דמו „ניתן למטה“ (כאָטש ביי אשם מצורע שטייט¹¹ „כחטאת האשם הוא“ און דער דם חטאת איז

א. אין ערשטן טייל פון אונזער סדרה רעדט זיך וועגן פינף סוגים' אין קרבנות: עולה, מנחה, חטאת, אשם און שלמים — און ביי יעדן פון זיי איז דער פסוק² מקדים „(ו)זאת תורת ה...“.

דער פשוט'ער פירוש פון „זאת תורת' איז — „דאָס איז די תורה (די הלכות) פון ..“; און כאָטש אַז די דינים פון די אויבנדערמאָנטע קרבנות זיינען שוין געזאָגט געוואָרן אין פרשת ויקרא, פונ' דעסטוועגן איז מתאים דער לשון „זאת תורת' בפרשתנו, ווייל דאָ, אין דער פרשה, קומען צו נאָך פרטי דינים וואָס זיינען ניט געזאָגט געוואָרן אין דער פריערדיקער פרשה“⁶.

אַבער אין תורת כהנים' (ועד'ז אין ש"ס') לערנט מען אַרויס פון „זאת תורת העולה — תורה אחת לכל העולים שאם עלו לא ירדו“, אן דער וואָרט „תורת' קומט מרבה זיין אַ סוג אין עולה' (פסולין), וואָס לולי דעם ריבוי וואָלט מען ניט געוואוסט אן ביי אים

1) ל' הרמב"ם בספרו (הל' מעה"ק בתחלתו ובכ"מ) „מינים“, כי לשונו לשון המשנה והתנ"ך וכו', אבל בס' חזיל שלאחריו מפרטים יותר וקוראים למין הכולל כמה מינים — „סוג“ (ראה בס' ביאור מלות ההגיון וכי"ב). וראה הקדמת פיה"מ לס' קדשים (העזקת קאפח) „מיו' וגם „סוג“.

2) ו, ב — „זאת תורת העולה; שם, ז — „וזאת תורת המנחה; שם, יח — „זאת תורת החטאת; ז, א — „וזאת תורת האשם; שם, יא — „וזאת תורת זבח השלמים“.

2*) ראה רש"בם ריש פרשתנו.

3) עה"פ.

4) זבחים פד, ס"ע"א. וש"נ.

5) להעיר מרמב"ן ומפרשי רש"י ריש פרשתנו.

6) פרשתנו ו, ב.

7) כלשון התרי"ב (גבי מנחה חטאת ואשם). וכי מנין יצאו מכלל' (וכי"ב).

8) בכל אחד במקומו. ועד'ז בש"ס גבי חטאת (משנה זבחים רפ"א) ושלמים (זבחים בסופה).

9) ונאמר (ויקרא כ, א"ג) ויצק עלי' שמן ונתן עלי' לבונה והנותרת מן המנחה לאהרן ולבניי' (תרי"ב כאן).

10) ונאמר (פרשתנו ו, יט"ב) הכהו המחטא אותה יאכלנה ואשר יזה מדמה תכבס' (תרי"ב כאן).

אבל ראה לקמן בפנים סעיף ד' והערה 21.

11) מצורע יד, יג.

לומר תורה אחת לכל כו"י¹⁴; ומהאי טעמא דארף ער שוין ניט אויסטייטשן אַז אויך ביי חטאת, אשם און שלמים קומט עס „לרבות“, און ער פאַרלאַזט זיך אויפן תלמיד¹⁵ אַז ער וועט אַליין זוכן און געפינען אין וואָס סיבאַשטייט דער חידוש וריבוי פון וואָרט „תורת“ ביי יעדן פון זיי.

און דאָס וואָס ביי „וזאת תורת המנחה“ פאַרלאַזט זיך ניט רש"י אויפן תלמיד און טייטשט אויס דעם ריבוי — „תורה אחת לכולן להטעינן שמן ולבונה האמורין בענין, שיכול אין לי טעונות שמן ולבונה אלא מנחת ישראל שהיא נקמצת, מנחת כהנים שהיא כליל מגין ת"ל תורת“ — איז עס ווייל ביי מנחה איז דאָ אַ מקום לטעות, אַז דער „תורת“ קומט מרבה זיין אַז אַנדער דין:

די גמרא¹⁶ לערנט אַפּ פון „וזאת תורת

„ניתן למעלה“; און פון „תורת זבח השלמים — תורה אחת לכל השל-מים“¹² לערנט מען אַפּ „לעשות זמן בכמה בזמן אהל מועד“ (אַז אויך ביי אַ „במה“¹³ איז דאָ דער דין פון נותר ופיגול).

ב. ווי איז שיטת רש"י בהנ"ל — בפירושו עה"ת? — געפינט מען איז דעם אַ דבר פלא:

ביי די ערשטע צוויי מאָל וואו עס שטייט „זאת תורת“ — ביי עולה און מנחה — איז רש"י מפרש אַז „תורת“ קומט מרבה זיין — „תורה אחת לכל (לכולן) כו“¹⁷, און ברענגט אַראָפּ די לימודים פון תורת כהנים; אַבער ביי די לעצטע דריי — „זאת תורת החטאת“, „וזאת תורת האשם“, „וזאת תורת זבח השלמים“ — איז רש"י גאַרניט מפרש.

איז תמוה — ממה נפשך: אויב רש"י נעמט אַז אַז „תורת“ איז אַ ריבוי, האָט ער געדאַרפט מפרש זיין אין וואָס באַ-שטייט דער ריבוי פון „זאת תורת“ אויך ביי די לעצטע דריי, חטאת אשם און שלמים; און אויב רש"י האַלט אַז ע"ד הפשט איז „תורת“ ניט קיין ריבוי און זיין פירוש איז כפשוטו (כנ"ל) — פאַר-וואָס איז ער מפרש אַז ביי עולה און מנחה איז עס יע אַ ריבוי?

ג. לכאורה וואַלט מען געקענט פאַרענטפערן: רש"י נעמט טאַקע אַז אַלס כלל אַז „תורת“ איז אַ ריבוי, און ווי ער איז מדגיש בפירושו אויף זאת תורת העולה: „שכל תורה לרבות הוא בא

(14) באברכנאל ריש פרשתנו מפרש: וכאלו יאמר הכתוב על מה שנוכר בסדר ויקרא .. זאת שכבר זכרנו לעיל בדבור שעבר היא תורה כוללת לכל העולות.

ומה שפירש"י „תורת“ הוא ריבוי [היינו שבא לרבות עוד מין כמו „פסולים“ וכו'] — שלולי הריבוי לא היינו אמרים שהוא בכלל — [כבתורת כהנים] — יש לומר, שמכיון שנאמר „זאת תורת גוי“, קשה לפרש דקאי „על מה שנוכר בסדר ויקרא“ (וראה לקמן בפנים סעיף ז).

(15) כמדובר כמה פעמים, שכשם שאין „חסר“ בפרש"י (שמותרן כל קושיא שישנה בפשוטו של מקרא), כך אין „יתר“ בפירושו, ולכן — כל ענין שבו חמש למקרא יוכל להבין מעצמו (אם מפשטות הכתובים או מפירוש רש"י שכבר למד), אין רש"י כותבו וסומך על התלמיד.

(16) מנחות עב, ב וברש"י שם.

*) כי זה שדיני הפרשה הם כלליים לכל מיני העולה וכו"ב (ראה מלבי"ם כאן) — היינו יודעים גם אם ה"י כתוב „אם עולה קרבנו“ (סתם) וכו"ב — ולא הול"ל „זאת תורת“ שפירושו הפשוט אינו מחאים כאן (מכיון שרוב דיני הקרבנות נאמרו ב' ויקרא).

(12) בתריכ ושי"ס לא הועתקו תיבות אלו. אבל זהו טעם הלימוד, כמפורש ברש"י ובהים שם. קרבן אהרן לתריכ שם.

(13) ראה תריכ ובהים שם הטעם שהוצרך לרבותו.

המנחה — תורה אחת לכל המנחות, אז¹ אויך מנחות „דלא כתיבא“ (עס שטייט ניט ביי זיי בפירוש דעם דין פון שיריהן נאכלין לכהנים — ווי מנחת חוטא) איז „שיריהן לכהנים“¹⁷.

און כדי אז מען זאל ניט מיינען אז ע"ד הפשט איז „תורת (המנחה)“ מרבה דעם דין פון „שיריהן לכהנים“ ביי מנחת חוטא (ווי די גמרא לערנט), איז רש"י מעתיק בפירוש די דרשה פון תורת כהנים; און ווי רש"י האט שוין פריער¹⁸ מפרש געווען, אז דער דין הנ"ל (אין ש"ס) אז אויך א מנחת חוטא „שירי נאכלין“ ווערט אפגעלערנט — „לפי פשוטו“¹⁹ — פון דעם פסוק (אין דער פריערדיקער פרשה²⁰) „והיתה לכהן כמנחה“.

ד. אבער דער ביאור איז ניט מספיק, ווייל:

(ב) ועיקר: עס לייגט זיך ניט אויפן שכל, אז א בן חמש למקרא וועט אליין וויסן און פארשטיין וואס עס לערנען די ריבויים וואס שטייען אין תורת כהנים ביי חטאת אשם און שלמים:

זאת תורת החטאת — פנוואַנען זאל א בן חמש למקרא פארשטיין אז אויף דעם דין „חטאות הפנימיות .. דמם טעון כיבוס“ דארף מען האָבן א לימוד מיוחד²¹ — די סברא איז פונקט פאָר-קערט: מה-דאָך אז חטאות החיצוניות „דמם טעון כיבוס“, איז כש"כ וק"ו אז אזוי איז דער דין ביי חטאות הפנימיות²².

[די הוה אמינא אז חטאות הפנימיות זאלן ניט דארפן האָבן כיבוס, ווערט אַרויסגעלערנט אין תורת כהנים מיט א ק"ו פון קדשי קדשים: „ומה אם קדשי קדשים ששוו לחטאות החיצונות למריקה ולשטיפה לא שוו לכיבוס, חטאות הפנימיות שלא שוו למריקה ושטיפה אינו דין שלא ישוו להם לכי-בוס“ —

17 והוצרך לריבוי ד, תורת" — כי חולי הריבוי הוא שאיז בכלל מנחה, שהרי מנחת חוטא חטאת היא (ויקרא ה, יב. וראה רש"י פרשתנו ו, י"ד (מתריב עה"פ. זבחים יא, א. מנחות ב, ב)).

18 ויקרא שם, יג.

19 ולפי רבותינו דרשו קאי הפסוק, והיתה לכהן כמנחה במנחת חוטא של כהן וללמד שהיא נכליל תהי לא תאכלי (פרשתנו ו, טז) כמנחת נדבה כהן.

יש לומר, ש, לפי פשוטו דין זה אייז כלל קרא מיוחד, כי נלמד ממש"ג (פרשתנו שם) „וכל מנחת כהן כליל תהי גוי“ [ומה שפירשי שם (טו) „וכן כל מנחת כהן של נדבה כליל תהי“ — היינו, שגם של נדבה כליל תהי, וכש"ש של חובה (ראה מפרשי רש"י (שם)].

20 ויקרא שם.

21 כי אף שדין זה נאמר בהמשך להכהן המחטא אותה יאכלנה (כנ"ל הערה 10) — אין טעם לומר שהדין דמם טעון כיבוס הוא דוקא גבי חטאות הנאכלות.

22 בזבחים (צב, ב — לדעת רבה), הדחוב דכיבוס איירי בפנימיות (אשר יוה בהזאות (בניזאות) הכתוב מדבר), „ותורת“ מרבה גם הנאכלות (שאיז בהן קדושה כ"כ כהפנימיות) — אבל ע"ד הפשט, כל הפרשה קאי בנאכלות.

* משאיכ זה שנלמד מ.זאת תורת המנחה גוי" דגם מנחות דלא כתיב בהו מצה. באות מצה (מנחות נב, ט"ב ואילך) — יש לומר שאין צריך ע"ז הריבוי ד, תורת".

און אָוודאי איז אַ בן חמש ניט שייך צו פאַרשטיין פון זיך אַליין אַז, וזאת תורת זבח השלמים" קומט מרבה זיין קרבנות במה (ווי ס'ווערט אַרויסגעלערנט אין ת"כ²⁷): ועוד ועיקר — דאָס זיינען דינים וואָס ער וועט וועגן זיי לערנען ערשט אין פ' ראה²⁸.

ה. דער ביאור אין דעם:

לויטן דרך הפשט איז מובן, אַז דאָס וואָס „כל תורה לרבות הוא בא" איז נאָר ווען דער וואָרט „תורת" איז איבעריק, אָדער נאָכמער — ווען ער איז ניט צוגעפאַסט אין פסוק — ולדוגמא: ביי זאת תורת העולה, וואָס די מערסטע (דינים) — תורות פון עולה שטייען שוין אין פ' ויקרא, היינט ווי פאַסט דאָ דער לשון „זאת תורת העולה", אַז דאָס — די געציילטע דינים וואָס קומען דאָ צו — איז „תורת העולה"? מוז מען

ס'איז אָבער לגמרי ניט מסתבר צו זאָגן, אַז רש"י פאַרלאָזט זיך אַז דער תלמיד וועט פון זיך אַליין קומען צו דעם ק"ו (ובפרט ווען דער דין אַז חטאות הפנימיות לא הושוו למריקה ושטיפה²⁵ ווערט ניט דערמאָנט אין פירוש רש"י אין חומש²⁴).

„וזאת תורת האשם": וועגן אַן אשם מצורע ווערט בכלל דערציילט ערשט שפּעטער אין פ' מצורע²⁵ — היינט ווי איז שייך צו זאָגן אַז דער תלמיד וועט דאָ פון זיך אַליין אַרויסלערנען דעם ריבוי וואָס שטייט אין תויב (אַז אויך דער דם פון אשם מצורע „ניתן למטה")²⁶?

23 ראה פ' הראב"ד לתויב ש.א.ם נפל מרוטבן על הכלי די להם כדי געלה מפני שהן כחטאת הפסולה שהכתוב ממעטה ממריקה ושטיפה כו" (תויב לקמן פסוק כא-כב) — והרי רש"י לא הביא דין זה דחטאת פסולה נתמעטה ממריקה ושטיפה.

כפי רבינו הלל וק"א לתויב שם, דמה שחטאות הפנימיות אינן במריקה ושטיפה הוא מפני דלשריפה קיימי ולא לבישול (ואיכ א"י ע"ז קרא) — אבל ראה ק"א שם, דלפי זה, ק"ז זה אינו ק"ז כלל אחר דמה שלא הושוו לחטאות החיצוניות במריקה ושטיפה אינו מהעדר השווי אלא מפני דאיא בהם בישול כו".

ולהעיר מרש"י זבחים שם (ד"ה ה"ק): מריקה ושטיפה דהיא דוקא בנאכלות דסמין ל"י כל זכר בכניס יאכל אותה.

24 ולהעיר, דמזה שכתב רש"י „והוא הדין לכל קדשים" רק גבי הדין דכלי חרש ישבר (ו, כא) ולא גבי הדין דמורק ושוטף (שם) [דלא ככתויב (שם, כב) זבחים (צה, ב) במשנה, צו, ב]. וראה רמב"ם וראב"ד ה"ל מעשה הקרבנות פ"ח הי"ד] — משמע, שהדין דמורק ושוטף ע"ז הפשט הוא רק בחטאת ולא בשאר קדשים, כמשנית בקולקש ח"ק ע' 36.

25 כי אף שאשם מצורע כבר נזכר בפרש"י (ויקרא ה, יט) — הרי הצורך בריבוי „תורת" הוא מצד הקרא דמצורע (י"ג, יג), כנ"ל בפנים סעיף א'. 26 בזבחים (מח, א) וכריתות (כב, ב) יליף מ„זאת תורת האשם תורה אחת לכל האשמות" דגם אשם תלוי הוא לא ב' סלעים (כסף שקלים) —

אבל לרש"י נלמד זה ממש"נ „בערכך" (ויקרא ה, יח) וברש"י „מתיב עה"ם. רבנן — זבחים וכריתות שם). וגם ע"ד ההלכה — זהו רק לדעת רע"ק. וראה שטמ"ק זבחים וכריתות שם (וראה גם במקומות שצוינו לקמן הערה 38) — שהדרשה „תורה אחת לכל כו"י" נבדו"ז הוא שונה משאר המקומות (שלכן יש בזה פלוגתא אי אמרינן כזה „תורה אחת לכל כו"י"). וראה לקמן בפנים סעיף ז'.

27 נוסף לזה שההוא שאין זמן בכמה הוא רק מצד ק"ז כו"י (תויב זבחים שצוינו לעיל הערה 8, שאינו פשוט (לבן חמש)).

28 יב, ח וברש"י שם. — אף שכבר נזכר ברש"י (ויקרא א, ג. יא).

* ויש לומר, דהא שס"ל לרבנן (כריתות שם) דלא ילפינן דין הנ"ל דאשם מתורה אחת כו"י מפני ד„הוא" כי אמינא תורה אחת לכל אשמות הני מילי בשאר אשמות ודאין אבל אשם תלוי כו"י — אף שגם בכ"מ, הדרשה ד„תורה אחת כו"י באה לרבות סוג שיש הוא שאינו בכלל (כנ"ל בפנים ס"א) — כי נבדו"ז יש לדחות הדרשה מכיון שאינה דומה לשאר המקומות, כבפנים ההערה.

ויקרא), נאָר עס] קומט „לרבות“. מוז מען זאָגן, אַז ע״ד הפשט איז דער ריבוי פון „תורת החטאת“ אזוי פשוט, אַז רש״י דאַרף עס גאַרניט שרייבן בפירושו. והביאור בזה:

גלייך נאָך „תורת החטאת“ זאָגט דער פסוק „במקום אשר תשחט העולה תשחט החטאת“³⁴, אַז („חטאת“ סתם) אַלע חטאות — אפילו חטאת פון כהן המשיח וחטאת הקהל ביי וועלכע עס שטייט ניט אין פסוק בפירושו אַז די שחיטה איז בצפון (במקום אשר תשחט העולה) — איז זייער שחיטה בצפון.³⁵

עס איז אַבער דאָ איין מין אין קרבן חטאת ביי וועלכן מיוזאָלט געקענט טראַכטן אַז (אע״פּ עס שטייט „תשחט החטאת“ סתם, איז אַבער) זיין שחיטה ניט בצפון — און דאָס איז אַ קרבן עולה ויורד, וואָס איז תלוי אין דער יכולת פון מענטשן: אויב ער איז פאַרמעגלעך, ברענגט ער „נקבה מן הצאן כשבה או שעירת עזים“; „ואם לא תגיע ידו די שה והביא .. שתי תורים או שני בני יונה גוי“ — אַז עוף; „ואם לא תשיג ידו .. והביא .. עשירית האיפה סולת לחטאת גוי“³⁶.

וויבאַלד אַז ביי דעם סוג חטאת קען זיין די מצויאות אַז מען זאָל ברענגען אַ קרבן וואָס האָט אינגאַנצן ניט קיין שחיטה, און אפילו ניט מליקה במקום שחיטה (ווי ביי חטאת העוף — וואָס דאָס געפיניט מען אויך ביי עולה³⁷), נאָר „סולת לחטאת“ — איז מסתבר צו זאָגן אַז שחיטה איז ניט קיין ענין עיקרי אין

דערבער לערנען אַז „תורה לרבות הוא בא לומר תורה אחת לכל העולין“²⁹ — [ועד״ז ביי „זאת תורת המנחה“ און „וזאת תורת החטאת“ — וואָס דער רוב פון זייערע דינים זיינען שוין געזאָגט געוואָרן אין פ׳ ויקרא, און אין אונזער פּרשה ווערט צוגעגעבן נאָר עטלעכע דינים].

משא״כ „וזאת תורת האשם“, וואָס די דינים פון קרבן אשם שטייען ניט אין פ׳ ויקרא — דאָרט³⁰ ווערט נאָר אַנגע-זאָגט ווער עס דאַרף ברענגען אַן אשם, אַבער ניט די דינים פונעם קרבן אַליין; ובמילא דאַרף אויסקומען, ע״ד הפשט, אַז דער פירושו פון „זאת תורת האשם“ איז „דאָס איז די תורה (די דינים) פון אשם“³¹.

און עד״ז ביי „וזאת תורת זבח השלמים“, וואָס מיינט אַ קרבן תודה³², ווי דער פסוק איז גלייך ממשיך „אם על תודה יקריבנו גוי“³³ — ווערט דאָך קרבן תודה איבערהויפט ניט דערמאָנט אין פ׳ ויקרא, ובמילא איז „זאת תורת זבח השלמים“ ניט קיין ריבוי, נאָר זיין פירושו איז כפשוטו, וכנ״ל.

ו. עס בלייבט אַבער ניט פאַרשטאַנ-דיק פאַרוואָס רש״י איז גאַרניט מפרש אויף „זאת תורת החטאת“, וואָס [קען ניט געטייטשט ווערן כפשוטו (וויבאַלד אַז רוב דיני חטאת שטייען שוין אין פ׳

(29) ראה מלביים כאן.

(30) ה, יד ואילך.

(31) ועד״ז בעוד כמה מקומות שנאמר „זאת תורת“ (וכי״ב) — כמו: לקמן ז, לו. שמיני יא, מו. תורתי יב, ז, יג, נט. ועוד — ולא פרשי כלום, כי במקומות אלו פירושו כפשוטו.

וּצַעֲקָ לְשׁוֹן רִשׁׁי, שִׁכַּל תּוֹרַת לְרִבּוֹת הוּא בֵּא״.

(32) ראה גם לקושי ח״ב ע 21 ואילך.

(33) ז, יב. וראה רשׁי שם: נדר שלמים הללו.

(34) ו, יח.

(35) ראה גם ת״כ עה״ס: לרבות כל חטאות כו׳. וראה ת״כ ויקרא ד, כד. ובחסים מה, ריש ע״ב.

מנחות נה, ב.

(36) ויקרא ה, ו״א.

(37) ויקרא א, יד ואילך.

אָבער אין דעם פאל פון קרבן מנחה, איז דער ריבוי פון „תורת“ בשייכות צום דין פון „טענות שמן ולבונה“, וואָס שטייט ניט אין אונזער פרשה (דאָ שטייט³⁹ נאָר „והרים ממנו גו' מסולת גו' אשר על המנחה גו'“, אָבער ניט דער עצם דין אַז טענות שמן ולבונה), נאָר אין פרשת ויקרא⁴⁰:

וואָלט מען דעריבער געמיינט אַז ניט דאָס איז מרבה „זאת תורת“ (נאָר ס'איז אַ ריבוי בשייכות צו איינעם פון די דינים וואָס שטייען בפרשתנו דאָ) — באַ- וואָרנט רש"י אַז דער ריבוי מיינט אַט דעם דין⁴¹.

נאָך אַ טעם פאַרוואָס מ'וואָלט ניט אָנגענומען (אַ רש"י פירוש) אַז „תורת המנחה“ קומט מרבה זיין דעם דין אַז מנחת כהנים טענה שמן ולבונה:

די דינים פון מנחת כהנים, וועלכע שטייען נאָך דער פרשה פון „וזאת תורת המנחה“, הויבן זיך אַן מיט אַ באַזונ- דערן דיבור — „וידבר ה' אל משה לאמר זה קרבן אהרן ובניו גו'“⁴²:

און וויבאלד אַז צווישן זיי איז ניט נאָר די הפסקה פון אַ באַזונדערער פרשה — וואָס די הפסקות הפרשיות זיינען „ליתן ריוח למשה להתבונן בין פרשה לפרשה ובין ענין לענין“⁴³ — נאָר אויך דורך אַ באַזונדערן דיבור, איז שווער צו זאָגן אַז מיט „וזאת תורת המנחה, תורה אחת לכולן“ מיינט מען מרבה זיין מנחת

דער כפרה ובמילא מוז די שחיטה ניט זיין (בצפון) „במקום אשר תשחט העולה .. לפני ה'", אפילו ווען מ'ברענגט אַ שה וואָס דאָרף יע האָבן שחיטה.

אויף דעם קומט דער ריבוי „זאת תורת החטאת“, אַז „תורה אחת לכל החטאות“ — און וויבאלד אַז אויך אַ קרבן עולה ויורד איז אַ חטאת, איז שחיטתה בצפון; און רש"י דאָרף עס גאָרניט אויסטייטשן בפירוש, וויבאלד אַז דאָס איז דער ערשטער ענין וואָס שטייט גלייך נאָך „זאת תורת החטאת“, און די דינים פון חטאת האָט ער אַט ערשט גע- לערנט אין פ' ויקרא.

ז. עפ"ז ווערט אָבער שווערער צו פאַרשטיין פאַרוואָס רש"י דאָרף מפרש זיין „וזאת תורת המנחה, תורה אחת לכולן להטעינן שמן ולבונה“ (אויך „מנחת כהנים שהיא כלי"י) און פאַר- לאַזט זיך ניט דאָ, אַז מען וועט אליין פאַרשטיין וואָס דער ריבוי איז, פונקט ווי ביי „זאת תורת החטאת“?

איז דער ביאור אין דעם:

ע"ד הפשט איז מסתבר, אַז „זאת תורת“ קומט מרבה זיין („תורה אחת לכל..“). דוקא בשייכות צו דינים וואָס שטייען אין דער פרשה גופא (נאָך דער הקדמה „זאת תורת גו'“)³⁸ — דאָס הייסט, אַז דער נאָכקומענדיקער דין איז שייך ביי אַלע מינים פון דעם קרבן (אפילו זאָ, וואָס מצד הסברא וואָלט מען אים ניט כולל געווען (בנוגע דעם דין) מיט די אַנדערע מינים):

(39) ג, ה.

(40) ב, א.

(41) ע"פ המבואר בפנים יומתק לשון רש"י (להטעינן שמן ולבונה) האמורין בענין — שבזה מבאר, שמכיון שסוים הם, אמורין בענין, אפיל שהריבוי ד'תורת' הוא בנוגע לדין זה.

(42) ו, יב ואלר.

(43) דש"י ר"פ ויקרא.

(38) ראה עדין תודיה הילכך (זבחים ח, א"ב), לריש (מנחות ג, ב — ועוד כו"). שטמ"ק זבחים מה, א [ועייג'כ תודיה איתבי' זבחים ט, ב. שטמ"ק כריתות כב, ב. ואכ"מ].

דינים אין דעם זעלבן קרבן בייטן די איכות פון קרבן; און דער צווייטער סוג איז א הוספה אין כמות — נאך א מין קרבן, אדער א הוספה אין כמות הקרבנות מיטן זעלבן דין.

און פון דעם וואס די הוספה איז ניט נאך אן איכות־דיקע (דורך צוגעבן נאך פרטי דינים), נאך אויך א כמות־דיקע (דורך צוגעבן נאך א קרבן), איז דא א הוראה אין עבודת ה':

„גשמיות“ מעסט זיך מערסטנס אין „כמות“ און „רוחניות“ — אין „איכות“. די הוראה פון ענין הנ"ל, אז דער וועג צו הוספה אין איכות ורוחניות איז אמאל דוקא דורך הוספה אין (דער עבודה מיט) „כמות“ וגשמיות. דער וועג צו דערגרייכן דעם אמת'ן עילוי אין עבודה רוחנית איז (ניט דורך אפשליסן זיך פון וועלט און פארנעמען זיך נאך מיט רוחניות־דיקע ענינים, נאך) דורך דער עבודה צו מאכן (נאך) גשמיות־דיקע ענינים א קרבן לה; און דוקא דורך דעם אופן פון מגביר זיין די „צורה על החומר“⁴⁵ — אז פון חומר מאכט מען צורה, פון כמות מאכט מען איכות⁴⁶ — ווערט אויפגעטאן א פיל העכערער עילוי אין דער עבודה רוחנית פון נשמה.

ט. די עבודה פון הוספה בכמות אין א ברייטערן מובן איז די התעסקות צו

כהנים (אז זי האט דעם זעלבן דין ווי אלע מנחות) וואס איז אפגעטיילט מיט א נייעם דיבור וואס ווייזט אז די מנחה איז א נייער און באזונדערער ענין

[ובמכש"כ פון דעם וואס אפילו באזונדערע סוגי קרבנות — מנחה אשם און שלמים⁴⁷ — זיינען ניט אפגעטיילט מיט א באזונדערן דיבור, עס איז צווישן זיי נאך דא א הפסק פון א נייער פרשה].

ת. ע"פ כהנ"ל קומט אויס, אז די הוספה פון דער פרשת הקרבנות אין אונזער פרשה אויף די קרבנות פון פ' ויקרא באשטייט פון צוויי סוגים: (א) א צוגאב פון נייע פרטי דינים אין די קרבנות עולה מנחה און חטאת; (ב) די הוספה פון נאך קרבנות — אשם ותודה — וואס זייערע דינים שטייען בכלל ניט פריער; ועד"ז ביי די ערשטע דריי — איז דא דער ריבוי פון „זאת תורת“ וואס קומט מרבה זיין נאך א מין פון דעם קרבן (תורה אחת לכל העולין, מנחות וכ').

און ווי רש"י איז מפרט די צוויי מיני הוספה ביים ערשטן קרבן — „זאת תורת העולה“: „הרי הענין הזה בא ללמד (א) על הקטר חלבים ואברים שיהא כשר כל הלילה“ — וואס דאס שטייט גלייך נאכדעם אין פסוק „על המזבח כל הלילה עד הבקר“; (ב) וללמד על הפסולין איזה אם עלה ירד ואיזה אם עלה לא ירד שכל תורה לרבות .. שאם עלו לא ירדו“.

דער אונטערשייד צווישן די צוויי סוגי הוספה איז דער חילוק פון איכות און כמות: דער ערשטער סוג איז א הוספה אין איכות הקרבן — נייע פרטי

(45) ראה קונטרס תורת החסידות פ"א י"ב.

(46) דוגמא להפיכת „כמות“ ל„איכות“ בהלכה — עשרה מישראל לגבי פחות מעשרה. ועוד רבים. — גם י"ל: המוציא אוכלין פחות מכשיעור בכלי פטור אף על הכלי שהכלי טפילה לו (משנה שבת צג, סע"ב. רמב"ם הל' שבת ספ"ח) — היינו, שאף שגשם הכלי יש לו שיעור וכמות להתחייב עליו, הנה כאשר מוציא הכלי בשביל האוכלין, „כוננת“ הכלי — זה שהיא בשביל האוכלין — נעשית כל מציאותה; ומכיון שהאוכלין הן פחות מכשיעור, גם הכלי הוא — פחות מכשיעור.

(44) וי"ל, דמה שבחטאת יש דיבור חדש הוא רק מפני שהפסיק דיבני מנחת כהנים.

אייגענער עבודה, ביז אַז עס ווערט ביי אים גאַר אַן אַנדער איכות אין עבודה, ער בלייבט צוגעבונדן, איז עולה אויפ'ן „מזבח“, וואָס איז זוכה ומבטל זיין מציאות, עלי' למעלה ממדידה והגבלה — „כל הלילה עד הבקר“, דורכן גאַנצן העלם הגלות ביז דער בקר פון אור הגאולה.⁴⁸

(מישחת ש"פ צו תשל"ג)

מקרב זיין וואָס אַ גרעסערע כמות פון אידן לתורה ומצות, ביז אַז אפילו אַזעלכע וואָס בחיצוניותם זעען זיי אויס ניט ראוי למזבח („פסולין ר"ל) — אויך זיי איז ער מעלה אויפן מזבח און אין אַן אופן פון „אם עלו) לא ירדו“;

און דורכדעם איז „מאיר עיני שניהם ה'“⁴⁷ — אַז ביי אים ווערט נתוסף אַן אור גדול וואָס איז ניט בערך צו זיין

(48) כפי' האוה"ח הק' עה"פ.

(47) משלי כט, יג. תמורה טז, א. תניא בהקדמה.

צו ב

מזבח ועניניו — כולל וועגן אש אויפ'ן
מזבח, טא ווי קומט דא ובפרט ע"פ
פשוט'ם א דין וועגן אש המנורה? דאס
וואס דער פסוק איז מוסיף דעם ווארט
„תמיד“ קען מען איינלערנען אין
פשוטות, אָז דער פסוק זאָגט עס צוליב
תוספת הדגשה פון תמידות, און אויך
בלשון חיובי: דער אש אויפן מזבח דארף
זיין „תמיד“ — אָז קיין הפסק: און ווי
מ'זעט טאָקע, אָז דער אבן עזרא, וואָס
איז פון די ראשי פשוטי המקרא,
טייטשט טאָקע אָז דער וואָרט „תמיד“
קומט מוסיף זיין דעם ענין פון תמידות
ביים אש פון מזבח.

און כאָטש אָז אָט דער פירוש איז
רש"י איז גענומען פון מדרז"ל, איז דאָך
ידוע (ווי שוין גערעדט פיל מאל) אָז
אפילו מדרשי חז"ל, וואָס רש"י ברענגט
זיי בפירושו על התורה, זיינען מוכרח

א. פון פסוק „אש תמיד תוקד על
המזבח לא תכבה“ איז רש"י מעתיק די
ווערטער „אש תמיד“ און איז מפרש:
„אש שנאמר בה תמיד הוא שמדליקין
בה את הנרות שנאמר² בה להעלות נר
תמיד“ אף היא מעל המזבח החיצון
תוקד³.

בפשוטות לערנט מען אָז רש"י מיינט
דאָ באַוואָרענען דעם וואָרט „תמיד“
וואָס זעט אויס לכאורה ווי איבעריק:
אויב צו מדגיש זיין אָז דער אש אויפן
מזבח דארף ברענען אָן אויפהער, וואָלט
געווען גענוג ווען עס שטייט „אש תוקד
על המזבח לא תכבה“ (ווי עס שטייט אין
פריערדיקן פסוק „והאש על המזבח
תוקד בו לא תכבה“) — וואָס גיט צו אין
דעם דער וואָרט „תמיד“ דעריבער
לערנט רש"י אָז די ווערטער „אש תמיד“
ריידן דאָ וועגן אש המנורה, וואָס ווערט
אַנגערופֿן „נר תמיד“, אָז איר תוקד —
הדלקה — קומט פון (אש) המזבח.

ס'איז אָבער ניט פאַרשטאַנדיק: א) די
גאַנצע פרשה דאָ רעדט וועגן דעם

(5) וגם ע"ד ההלכה הרי למדין מטפסוק זה מ"ע
להיות אש יקודה על המזבח תמיד שנאמר אש תמיד
תוקד על המזבח (רמב"ם רפ"ב מהל' תמידין
ומוספין. סהמ"צ מ"ע טו). וראה רמב"ן ריש פרשתנו
פסוק ב.

ואין להקשות למה אין רש"י מפרש „אש תמיד“
למ"ע (נוסף על הלאו ד.לא תכבה" בסיום הכתוב —
ובפרט דממשך ומפרש דריבה כאן חיובי: ב"ם, לא
תכבה" — לעבור בשני לאוין)

— במשכיל לדוד כתב דב.אש תמיד. אין כאן
משמעות עשה" — אבל (גם בפשט"ם) מצינו כמה
מצות בלשון כזה, ובמשכ"כ מזה שלפעמים נאמר
לשון כזה גם בלאו. ראה לקריש חט"ז ע' 328.

— כי אז הול"ל, תוקד אש תמיד וכמש"נ
להעלות נר תמיד שמכ"א כאן (ועפ"ו מתורץ מה
שהעתיק רש"י כאן גם תיבת „להעלות“).

(6) יומא מה, ב. תריכ כאן עה"ם (ו, ב) ואש
המזבח. אבל ל' רש"י הוא ע"ד הלשון שבימא שם
(וראה פרש"י שם). וראה לקמן הערה 22.

(1) פרשתנו ו, 1.

(2) ר"פ תצוה.

(3) מסתימת ה"ל — משמע לכאורה דכל הנרות
מדליק ממוזבח החיצון ולא רק נר המערבי (ראה
מניח (מצוה צח) ואפשר דלהר"ם (הל' תמידין
ומוספין פ"ג ה"ג) אם רוצה כל נר שכבה מדליקו
ממוזבח העולה. ובפספ"נ על הרמב"ם חנוכה פ"ג
ה"ב דבימי נס תנוכה הדליקו רק נר המערבי (ובכ"ז
נתקיימה ע"י מצות נר תמיד)). אבל יותר ג"ל דלא
נחית רש"י כאן לזה, כי אינו שייך לפשטי"ם כאן. ואף
שגם בפשטי"ם על כל הנרות נאמר, נר תמיד" הרי
פשוטי"ם שני המערבי, ממנה ה"י מתחילי (אמור כד,
ג). וראה לקריש ח"ח ע' 100-1.

(4) ראה באר מים חיים ומשכיל לדוד.

ס'איז אבער שווער אזוי צו לערנען
אין פרשי, ווייל:

(א) לפיז האט רש"י געדארפט זאגן
„רבותינו למדו מכאן“ אדער „מכאן
למדו“ וכי"ב.

(ב) רש"י איז מעתיק פון פסוק אויך
דעם ווארט „אש“, און אויך בפירושו
טייטש ער אפ צוזאמען מיטן ווארט
„תמיד“ אויך דעם ווארט „אש“ — „אש
שנאמר בה תמיד“, ד.ה. אז „תמיד“ איז
מתאר דעם „אש“ וואס שטייט דא אין
פסוק.

(ג) פון אריכות הלשון בפי רש"י —
„אף היא מעל המזבח החיצון תוקד“, איז
פארשטאנדיק אז ער טייטשט דאס איין
אין המשך הכתוב „תוקד על המזבח“¹¹.

ג. ס'זיינען דא מפרשים וואס
פארענטפערן די סתירה צווישן די
דערמאנטע פירושי רש"י, אז דער פסוק
„אש תמיד תוקד על המזבח“ ווערט אין
מס' יומא ניט געדרשנט בנוגע די
מערכות וואס דארפן זיין אויפן מזבח,
נאר מען לערנט אפ אלע מערכות פון די
פריערדיקע פסוקים¹²; און דאס וואס

(11) וכדמוכח גם משינוי ל' רש"י „מעלי המזבח
החיצון תוקד“ היינו שהוא מפרש (ומעתיק) הכתוב
„על שפי מעל המזבח“ פי' — החיצון תוקד, כ"י
„על המזבח החיצון תוקד“ משמע שה„תוקד“ קאי
על „אש תמיד“ דמזבח, משאי"כ „מעלי שפי שנלקח
למקיא — אש המנורה.

(12) ומ"ש בדברי דוד שם, ותו דגם לשון בו אינו
מיושב אם תפרשהו על המנורה צע"ג דהרי בכתוב
זה לא נאמר „בו“, כ"א בכתוב שלפניו.

(13) ראי' וגו' כאן.

בפשוטו ש"מ; ובפרט ווען דער פירוש
ווערט אין פירש"י ניט געבראכט מיטן
לשון „רבותינו דרשו“ וכי"ב, וואס פון
דעם איז פארשטאנדיק אז דער פירוש
איז נאך מער מוכרח פון פשט הכתובים
עצמו.

(ב) נאך מער: רש"י אליין האט פריער'
מפרש געווען, אז „ריבה כאן יקידות
הרבה, על מוקדה, ואש המזבח תוקד בו,
והאש על המזבח תוקד בו, אש תמיד
תוקד על המזבח, כולן נדרשו במס'
יומא“ שנחלקו רבותינו במנין המערכות
שהיו שם¹³, ד.ה. אז דער פסוק „אש
תמיד תוקד וגו'“ רעדט וועגן (איינע
פון) די מערכות וואס זיינען געווען
אויפן מזבח — היינט ווי טייטשט רש"י
בפירושו אויף אונזער פסוק אז דאס גייט
אויף אש המנורה?

(ג) נאך מער: אין דעם פסוק גופא איז
רש"י גלייך מפרש אז ס'ומו „לא תכבה“
— גייט אפן אש המזבח!?

ב. מ'וואלט געקענט פארענטפערן
(ווי מפרשים¹⁰ לערנען טאקע איין) אז
דעם פסוק „אש תמיד וגו'“ כשלעצמו
איז רש"י ניט מוציא מידי פשוטו און
דער גאנצער פסוק רעדט וועגן דער
מערכה אויפן מזבח; רש"י קומט נאר
מפרש זיין אז פון דעם ווארט „תמיד“
(דא ביי מזבח) איז פאראן אז אפלערנונג
אויף אש המנורה, ביי וועלכער עס
שטייט „תמיד“, אז אויך ער דארף
אנגעצונדן ווערן פון אש המזבח.

(7) בפסוק ה.

(8) מה, א.

(9) הטעם שרש"י מפרשו בפסוק „והאש על
המזבח גר' ולא לפניו ב,ואש המזבח תוקד בו, כי
בפשט"מ פי' שגם האש (ודכל הלילה) צ"ל בו ולא
מחוץ למזבח, וכפרש"י לעיל (א, ח) בגזירין דיום
(וכ"פ בראב"ע).

(10) דברי דוד (להט"ז) כאן.

התמידיות בזמן אויף דעם וואָס דער פסוק זאָגט „(אש תוקד גוי) לא תכבה“, וואָרום אדרבא: „לא תכבה“ — מיינט אַז דער „אש“ דאָרף ברענען אָן איבעררײַס²⁰, אָבער „תמיד“ קען מײנען אויך די תמידיות פון ימים אַליין אָדער לילות אַליין²¹, און אין זיי גופא, ווי „עולת תמיד“, ניט דעם גאַנצן יום אָדער לילה.

און דעריבער לערנט רש"י אַז מיט דעם פסוק „אש תמיד“ קומט די תורה מרבה זײן אָן אַנדער אש, וואָס באַ איר שטייט „להעלות נר תמיד“²², אַז מ'דאָרף איר מדליק זײן מעל המזבח.

ה. לויט דעם איז אויך מובן, וואָס בעת רש"י בריינגט פריער אַראָפּ „יקידות הרבה וכו'“ — (א) איז ער זיך ניט מסתפק מיט'ן זאָגן „ריבה כאן יקידות הרבה“ (פאַרלאַזנדיק זיך אַז מזועט אַליין איבערצײלן), נאָר ער ברענגט אַלע ערטער (אויך דעם פסוק „אש תמיד“)²³; (ב) אריכות ה' פון רש"י „ריבה כו' הרבה“ — ער האָט געקאָנט זאָגן (ובדיוק): ארבע יקידות כאן על

רש"י זאָגט „כולן נדרשו במס' יומא וכו' כמנין המערכות“ איז דאָס נאָר לציין, ביי וועלכן ענין ומס' חזיל דרש'נען די פסוקים¹⁴.

אָבער ע"פ הידוע אויף וויפל רש"י איז מדייק בלשוננו, איז מובן אַז דער תירוץ איז אינגאַנצן נישט גלאַטיק, וואָרום אויב נאָר אויף צו מציין זײן דעם אָרט וואו די פסוקים ווערן גע'דרש'נט וואַלט זיך רש"י באַנוגנט מיט זאָגן „כולן נדרשו במס' יומא“, ווי מען געפינט כמ"פ בפירושו¹⁵.

ובמילא מוז מען אָננעמען, אַז דאָס וואָס רש"י זאָגט „שנחלקו רבותינו במנין המערכות כו'“ איז נוגע לפירושו.

ד. דער ביאור בזה:

דעם תוכן פון וואָרט „תמיד“ איז רש"י מפרש פריער¹⁶ ביי דער מנורה: „כל לילה ולילה קרוי תמיד כמו שאתה אומר“¹⁷ עולת תמיד ואינה אלא מיום ליום וכן במנחת חביתין נאמר¹⁸ תמיד ואינה אלא מחציתה בבוקר ומחציתה בערב כו'¹⁹,

און וויבאַלד אַזוי איז דאָך שוין שווער צו זאָגן לשיטת רש"י, אַז דער וואָרט „תמיד“ בנדו"ד קומט מוסיף זײן בענין

20) דהרי, לא תכבה" פי' ע"ד תוקד — תהי יקדא) שצריך להבטיח שהאש לא תכבה (ת"י חרוקה, כ"פ — קמוצה). וע"ד „לא יסורר“ (תרומה כה, טו). „ולא יוח' (תצוה כה, כח). ראה פרשי תצוה שם, לב. נתבאר בארוכה בלקריש חט"ז שיחה א' לפ' תצוה.

21) במשכיל לדוד תצוה שם האריך. וצ"ע ואכ"מ.

22) ועפ"ז מובן משיכ רש"י „אש שנאמר בו תמיד כו'“ שם התואר ע"ד ל' הגמ' „אש תמיד שאמרתיו לך כו'“, ולא כלי התריכ „אש שאמרתיו לך תהא תמיד“ — ציווי.

23) בדפוס ראשון ושני ורש"י כתי' לא הובאו כל הפסוקים רק הכתוב „אש תמיד“. וראה לעיל הערה 15.

* וראה רמב"ן בפרשתנו (פסוק ב): בלא תכבה בפסוק שלנו. והוהיר בלאו שלא תכבה לעולם כו'.

14) וברא"ם כאן: דלישנא דרש"י דקאמר כולן נדרשו במס' יומא לא לענין המערכות הוא דקאמר אלא קצתן למערכות וקצתן לדרשא אחרינא ומה שכתב אחר זה שנחלקו רבותינו כמנין המערכות הוא מילתא באנפי נפשא.

15) ועוד ועיקר: לפי' הרא"ם אינו מובן למה מביא רש"י גם הכתוב „אש תמיד גוי' ובדפוס ראשון ושני ורש"י כתי' הובא בפרש"י רק הכתוב „אש תמיד גוי'“. ואולי טה"ז בדפוס א' וב', דהרי שם ליתא גם התחלת פרש"י „ריבה כאן יקידות הרבה“.

16) ר"פ תצוה.

17) תצוה כט, מב. במדבר כה, ו.

18) בפרשתנו ו, יג.

19) ועד"ז פרש"י בחגיגה כו, ב.

האט רש"י נישט וואס צו מפרש זיין אין דעם פסוק (ולשיטתו וועט מען מוזן בדוחק איינלערנען דעם טייטש פון „תמיד“ ע"ד ווי דער ראב"ע לערנט — או כו"ב²⁵);

לויט די אנדערע דיעות אבער (א) סיינען געווען ניט מער ווי צוויי אדער דריי מערכות²⁶, איז רש"י מפרש, אז זיי האבן אויך א הוכחה פון פשש"מ ווארום, כניל (איז גלאטיקער צו זאגן, אז) „אש תמיד“ רעדט וועגן דער מנורה²⁷, אז תוקד (מעל המזבח — דאס איז דער פירוש ע"פ פשש"מ. און די יקידות במזבח זיינען „הרבה“ (מער פון איינס), אבער ניט פיר.

ו. פון די ענינים מופלאים ע"ד ההלכה אין פרש"י:

בא כמה דינים, וואו זייער תוכן איז צוזאמענגעשטעלט פון צוויי פרטים וואס זיינען תלוי זב"ז, קומט אויף די

(אף שלפני לא הביא הכתוב „אש תמיד“ בדעת ר"מ כ"ו).

ואולי י"ל שלשיטת רש"י גם סוגיא זו במסקנתה ס"ל לרי"מ (ור"י יוסי — ראה בהערה 26) דהכתוב „אש תמיד“ קאי במערכת המזבח, אלא דדרשינן ממנו (מחיבת תמיד) גם לענין אש המנורה (אף שאיז כוונת רש"י בפירושו כאן עה"כ, כניל בפנים).

(25) והרי מצינו בכ"מ דדרשינן כתוב זה לענין אש המזבח: (א) בתורכ כ"פ ז'ו: תמיד אף בשבת תמיד אף בטומאה (וראה ירושלמי יומא פ"ד ה"ז בסופו. ובקה"ע שם.) (ב) רמב"ם שבהערה 5: „מי"ע להיות אש . . תמיד כו"ב. (ג) ברמב"ן שם (בהערה 5): דכתוב זה הוא מצוה לכהנים בקיום האש.

(26) או י"ל דלשיטת רש"י גם לדעת ר' יוסי דס"ל שהיו ג' מערכות בכ"י וביהכ"פ מוסיפים אחת, קאי הכתוב „אש תמיד תוקד גו" במערכות המזבח, ורק לר' יהודה שס"ל שהיו רק ב' מערכות וביהכ"פ ג' קאי כתוב זה באש המנורה. וראה בהערה 24.

(27) וכ"מ מירושלמי שם, דמסיים „מה מקיים ר' יהודה אש תמיד אש שאמרתי לך תהא תמיד לא תהא אלא על מזבח החיצון“, דמשמע דלפי שלא דריש כתוב זה לענין מערכת המזבח לכן דריש לאש המנורה. משא"כ לאידך מ"ד. ראה לעיל הערה 24.

מוקדה כו' און (ג) וואס נאך דעם ווי ער זאגט „כולן נדרשו במס' יומא" איז ער מוסיף „שנחלקו רבותינו במנין המערכות שהיו שם" — ווארום רש"י איז דא אויסן צו מדגיש זיין אז דער פירוש דא איז תלוי אין די חילוקי דיעות וואס זיינען דא במנין המערכות:

וויבאלד אז ריבה כאן — איז מסתבר לומר בפשש"מ אז אלע יקידות רעדן וועגן „כאן“ (מזבח) — לויט דער דיעה וואס האלט אז סיינען געווען פיר מערכות יעדן טאג (ובמילא — איז אויך דער פסוק „אש תמיד תוקד על המזבח“ נכלל מיט די פסוקים וואס רייזן וועגן מערכות המזבח²⁸, און לויט דעם מ"ד

(24) ראה יומא מה, ב: אש תמיד" למאי אתא . . מערכה שני כו'. ולהלן שם ממשיר מכתוב זה גם לענין אש המנורה. וראה תי"ב בתד"ה תמיד יומא שם. וראה הערות הבאות. ועצ"ע.

— וגם אח"ל שלפי המסקנא בהסוגיא שם לכל הדיעות (גם לדעת ר"מ שס"ל שבכ"י היו ד' מערכות וביהכ"פ ה'), לא הובא שם כתוב זה לענין מערכת המזבח, ומשמע דהדרשא שבגמ' (שם, ב) „אש תמיד שאמרתי לך כו"י קאי לכר"ע (וכמ"ש הרא"ם), הרי (א) גם הרמב"ם (שפסק כר"י יוסי שס"ל שהיו ג' מערכות בכ"י — ראה לח"מ שם פ"ב הי"א) שם פ"ב הי"ד הביא הכתוב „אש תמיד“ לענין מערכה שלישית לקיים מצות האש (אבל בה"ה שם „מפי השמועה" הביא הכתוב „האש על המזבח" למערכת קיום האש). ואף שפסק שם (פ"ג הי"ג) דנר מערבי אין מדליקין אותו אלא מזבח החיצון, הרי לא הביא שם הדרשא ד„אש תמיד“ [אף ש"ל: 1) שהרמב"ם נקט דרשא הפשוטה יותר, ע"ד מ"ש בלח"מ שם פ"ב הי"ב. (2) בדוחק עכ"פ — סמך גם על הירושלמי דלקמן].

(ב) בירושלמי יומא פ"ד הי": „ולית לרבי יודא מערכת קיומי אש מה מקיים ר' יהודה אש תמיד“

(*) משא"כ בתורכ בפרשתנו קאי עה"כ „ואש המזבח תוקד, וכיה בריח בגמ'. וכן הגי' הגר"א (וטרוד) בגמ'. וראה דק"ט שם. אבל לא משמע כן מפרש"י יומא שם רע"ב. ובבחי"מ שם היא מביאר ומפרש בהגריסא שלפנינו. ועד"ו בדברי דוד כאן.

שאלה: וואס איז דער עיקר פרט וסיבה און וואס איז דער פרט המסובב.

אין דעם, און מען מעג מקריב זיין מנחות פון די תבואה חדשה.³⁰

אויב אָבער אַז דאָס איז מצד דעם וואָס מ'טאַר נישט מקריב זיין אַ מנחה מן החדש איידער די שתי הלחם זיינען עס מתיר, איז דער איסור אויך דאָ נאָכדעם ווי מען האָט שוין מקריב געווען אַ מנחה מן החדש — כ"ז מ'האָט נישט געבראַכט די שתי הלחם איז נישטאָ דער מתיר צו ברענגען מנחות מן החדש.

כעין זה שאלה בענינונו:

דער חיוב צו מדליק זיין די מנורה פון מזבח החיצון — צי איז דאָס אַ דין אין הדלקת המנורה, אַז דער אש המנורה דאַרף זיין פון מזבח החיצון, אָדער דאָס איז אַ חיוב וואָס איז (געזאַגט געוואָרן בפרשת המזבח, ובמילא —) נוגע דעם מזבח: פון אים דאַרף מען נעמען דעם אש אַנצוצינדן די מנורה.³¹

פון די נפקא מינה — אויב מאיזה טעם איז נישטאָ קיין אש המזבח,³² צי

ולדוגמא: באַ שתי הלחם וואָס מ'איז מקריב בחג השבועות איז דער דין אַז דאָס דאַרף זיין „מנחה חדשה“ — פון דער תבואה חדשה — און פאַר די שתי הלחם טאַר מען פון תבואה חדשה נישט מקריב זיין קיין אַנדער מנחה אין ביהמ"ק.³² שטעלט זיך די שאלה:²⁹ וואָס איז דאָ דער עיקר וסיבה: צי דאָס איז דין שתי הלחם, אַז זיי מוזן זיין די ערשטע מנחה פון דער נייע תבואה, און אַלס מסובב פון דעם טאַר מען פאַר דעם ניט מקריב זיין פון „חדש“ קיין אַנדערע מנחה; אָדער דאָס איז דין מנחות אַז זיי דאַרפען האָבן אַ מתיר — כדי מ'זאַל מעגן מקריב זיין די מנחות מן החדש, מוז פריער זיין די הקרבת שתי הלחם מן החדש, ד.ה. דאָס וואָס די שתי הלחם זיינען די ערשטע פון דער תבואה חדשה, איז עס צוליב מתיר זיין דורכדעם די מנחות מן החדש.

ונפקא מינה בנוגע כמה ענינים, ומהם:

אויב מ'האָט עובר געווען און מקריב געווען אַ מנחה פון תבואה חדשה — צי בלייבט אויך נאָכדעם דער איסור צו מקריב זיין אַן אַנדער מנחה פון תבואה חדשה:

אויב דער טעם איז ווייל שתי הלחם דאַרפן זיין די ערשטע פון דער נייער תבואה, איז וויבאַלד די שתי הלחם קענען שוין סייזיי נישט זיין די ערשטע איז במילא שוין נישט שייך קיין איסור

(30) ראה שפת אמת (שם סח, ב) דמתרץ החילוק בקודם העומר וקודם שתהיל שבמשנה שם דכשתהיל הוי חסרון במצות שתהיל ולא פסול בהקרבה שבמנחות, וכ' שלכן אם עבר והקריב קודם שתהיל שוב רשאו אפי' לכתחילה להביא עוד מנחות קודם שתי הלחם.

(31) להעיר ממחלוקת הרמב"ם והראב"ד הלי' תמידיו פ"ג הי"ג אם זהו חיוב בנר מערבי, או שזה בעיקר דין שלילי, היינו, שלא יביא ממזבח הפנימי ולא מבית הכיריים.

(32) אלא שיש לדון בזה (ע"ד ההלכה) אם אין מזבח אם יש להדליק את המנורה ממש בתוספתא (מנחות פ"ו ה"ז) השלחן והמנורה והמזבחות מעכבין זאין. ובירושלמי שקלים פ"ד ה"ב מחלוקת בזה. ולדעת רבנן שם אינו מעכבין (וראה שם: כאן בעבודות שבפנים כאן בעבודות שבחוץ) — ראה בכ"ז לקו"ש ח"א ע' 117 ואל"ך ושי"ג (ושם: שלדעת הרגזובי הוא מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן אם הכלים הם חלקי המקדש). וראה מנ"ח (מצוה צה) דבלא

(28) ראה מנחות סח, ב ואל"ך, פג, סע"ב.

(29) בכל הבא לקמן ראה בארוכה צפ"ע הלי' מתנות עניים (לה, ג ואל"ך). הלי' נדרים (ת, ד). ועוד (ושם) — ע"ז"ז ג"ג לענין חדש לפני העומר. לקו"ש אמור תשמ"ז.

ובפרט אז אזוי איז אויך מובן בפשטות הכתובים, כנ"ל, היות די תורה האט געשטעלט דעם לימוד אין דער פרשה, וואו עס רעדט זיך וועגן דעם (אש פון) מזבח החיצון, און נישט אין פרשת המנורה.

ז. די הוראה פון דעם בעבודת ה':

די כלים וואָס זיינען געווען אין משכן ומקדש טיילן זיך בכללות אויף צוויי סוגים: די כלים וואָס זיינען געשטאַנען בפנים — מזבח הפנימי, מנורה ושלחן; מזבח החיצון כו'.

אין עבודת האדם זיינען עס די צוויי אופני עבודה: די עבודה מיט זיך אליין (בפנים), און די עבודה צו טאָן און פועל זיין אויף אַ צווייטן אידן, צו מקרב זיין אויך די וואָס זיינען אין „חוץ“ און חלקו (בחוץ —) עולם בדוגמת מזבח החיצון וואָס דוקא אויף אים האָט מען מקריב געווען די קרבנות פון אַלע אידן, דאָס איז דער אָרט פון כירור עניני העולם.³¹

במחתה מעל המזבח ואז דוקא נק', נתקה למצוה אחרת, או גם אם רק הכינה במזבח (ראה יומא מו, ב. ובפרשי שם. רמב"ם הל' תמידין פ"ב ה"ו), ואתיל שזהו דין במזבח, הרי כ"ז שלא הורידה מהמזבח עובר, ועפ"י יומתק ל' רש"י כאן, המכבה אש עלי המזבח, ולא, המכבה אש המזבח... ככרמב"ם שם. ועוד.

ראה סהמ"צ להצ"צ מצות בנין מקדש פ"ב. (37) ובכ"מ.

(*) ובדפוס ראשון ושני: מעל המזבח (וברשי' כתיב: שעל המזבח).

(**) ואולי י"ל דעוד נפק"מ בלשונות אלו: המכבה אש המזבח משמע מכבה כל אש המזבח, משאיכ' הלשון שבפרשי'. המכבה אש על המזבח ה"ז גם מקצת האש (ראה זבחים צא, ב. רמב"ם שם. סהמ"צ מל"ת פא. ביאור הרי"ף (לסהמ"צ ר"סג) מל"ת קפח. וראה פניי וכלי חמדה פרשתנו בביאור דברי הרמב"ן). ולהעיר מהגירסא (בשוה"ג שלפנ"ז) מעל המזבח.

איז דאָס מעכב די הדלקה פון דער מנורה:

אויב דאָס איז אַ דין במנורה, איז בשעת ס'איז נישטאָ קיין אש המזבח, קען מען נישט אָנצינדן די מנורה; אויב אָבער דאָס איז אַ דין אין מזבח, דאָרף אויסקומען אַז בשעת ס'איז נישטאָ קיין אש המזבח פאָלט אַפּ דער חיוב און מען איז מדליק המנורה פון אַן אַנדער אש.

ע"ד ההלכה איז משמע אַז דאָס איז אַ דין אין הדלקת האש של המנורה, אַז עס דאָרף קומען פון מזבח החיצון³²;

אָבער פון דעם וואָס רש"י איז משנה פון ל' רז"ל³⁴: „אש תמיד שאמרת לך לא תהא אלא בראשו של מזבח החיצון“, און שרייבט „אף היא מעל המזבח החיצון תוקד“, איז משמע אַז דאָס איז אַ דין אין מזבח החיצון³⁵, אַז זיין אש דאָרף אויך (ווי אַנדערע יקידות דאָ) זיין דער וואָס פון אים ווערט געצונדן דער אש המנורה³⁶.

מזבח החיצון אינו קרוי בית המקדש. ובכל אופן — מקום לשאלה כאם יש מזבח אבל אין אש על המזבח (שחסר בנדחת העצים — ראה תענית כח, א — וכיו"ב).

33) ראה רמב"ם וראב"ד שבהערה 31. ולהעיר שהרמב"ם כתבו בפ"ג המדבר במצות הדלקת המנורה ולא בפ"ב שהוא ע"ד אש המזבח והמערכות שעליו.

34) יומא שם. ועד"ז בתור"כ (כנ"ל הערה 22) ובירושלמי (כבהערה 27).

35) וע"ד המערכות שעל המזבח החיצון עצמו. וראה תוס' יומא שם ד"ה תמיד. ולהעיר מרמב"ם הל' עבודת יוה"כ (פ"ב ה"ה. ובפיה"מ יומא שם ספ"ד) בדיוה"כ היו על המזבח ד' מערכות „מוסיפין מערכה כדי להדר המזבח ולעטריו. ובגמ' שם (ועד"ז בתור"כ שלפנינו): אש מחתה ומנורה מניין.

36) ואולי י"ל שעפ"י דהדה"נ דהמנורה הוא דין במזבח עאכ"כ שכן הוא בנוגע ללאו ד,לא תכבה" — ונפק"מ ההלכה דהמכבה אש על המזבח עובר כו' עד מתי נקרא „אש המזבח“ : אם עד שלוקחו

נאך מער: בדברי רש"י קומט אויס, אָז דער אש, נאָך זייענדיק אויף דעם מזבח החיצון, איז ער שוין פאַרבונדן מיטן אש המגורה⁴⁰. אין דעם ענין פון עבודת האדם: בכדי אָז ביים יושב אוהל זאל זיך „אַנצינדן“ און לייכטן דער „אש“ און אור התורה, דאַרף אים פריער⁴¹ זיין נוגע אָז אויך ביי אַ אידן וואָס געפינט זיך ב„חוק“ זאל ברענען און לייכטן דער „נר ה' נשמת אדם“, און דעמולט ערשט קען ער אויפלייכטן זיין „נר ה'“ מיטן „אור התורה“.

און אַט דער פאַרבונד פון מגורה מיטן מזבח החיצון (צו אַפגעבן זיך מיטן חוק) איז אויף אַזויפיל נוגע, אָז דאָס ווערט נרמז אין אונזער פסוק מיטן וואָרט „תמיד“. וואָרום דער ענין פון „תמיד“, די תמידיות איז דער עבודה פון אַ יושב אוהל, ווערט ביי אים אויפגעטאָן דווקא דורכדעם וואָס ער גייט דורך אויך נסיונות און שוועריקייטן פון „חוק“ און פאַרנעמט זיך מיט פועל זיין אויך אויף אַנדערע אידן דעמאלט דערגרייכט ער אין זיין עבודה פון לימוד התורה צו דער מעלה פון תמידיות⁴².

(משיחת ש"פ צו תשכ"ט)

ובפרטיות יותר: הדלקת המגורה איז דער ענין התורה³⁸, כמ"ש³⁹, „כי נר מצוה ותורה אור“, און אויף דעם שטייט „להעלות נר תמיד“, (ווי חיוב ת"ת, משא"כ מצות), ובפרט בשעת ס'איז תורתו אומנתו, דעמאלט איז מען בבחי „נר תמיד“ — שטענדיק מקושר מיטן אויבערשטן⁴⁰.

קען אַ יושב אוהל טענה'ן: וויבאַלד ער קען זיין אַן „אַנגעצונדענע מגורה“ און אין אַן אופן פון „להעלות נר תמיד“, דאַרף ער ניט אַנקומען צו מצות, אפילו ניט צו אַ מצוה עוברת⁴¹, און — עאכוכ'כ: וואָס דאַרף ער האָבן צו טאָן מיט עניני העולם אַדער אפילו מיט אַ צווייטן אידן וואָס בערך מקום (ומעלת) יושב אוהל געפינט ער זיך ב„חוק“?

אויף דעם קומט די הוראה, אָז די מגורה (ווערט) דאַרף אַנגעצונדן ווערן פון מזבח, און

אָודאי איז דאָ דער מזבח הפנימי — די עבודה נעלית פון אַ אידן מיט זיך, אַבער דער אור המגורה צינדט זיך אָן ניט פון מזבח הפנימי, כאַטש ער איז געשטאַנען בסמוך לוי⁴¹, וואָס דאָס איז די עבודה פון פנימיות (הלכ"א), נאָר דוקא⁴² פון מזבח החיצון⁴⁴.

38 ראה תירא פה. ב. אודה תרומה ע' אתצא ואלך. ובכ"מ.

39 משלי ו, כג.

40 ראה אודה תצוה ע' אתקנב ואלך.

41 ראה ירוש' ברכות פ"א ה"ב: ולא מודה רשב"י שמפסיקין לעשות סוכה ולעשות לולב כו. — ולהעיר דפשיטא להשי"ס דאסילו לעשות סוכה לולב מפסיק. ואכ"מ.

42 ראה יומא שם מה. ב. ראב"ד שבערה 31.

43 ראה לקרית דברים עה, ד. מו, ד. מצות בנין מקדש שם. ובכ"מ.

44 ועד"ז במזבח הפנימי שמערכה שני של קטורת (של מזבח הפנימי) צ"ל על מזבח החיצון (יומא ותרי"כ שם).

44 להעיר שנתנת התורה — באה ע"י מענת

משה למצריים ירדתם (שבת פה, ס"ב), שכל התורה ניתנה לעשות שלום בעולם (רמב"ם סוף הלי' הנוכה — מספרי נשא ו, כו (בשינוי לשון)).

45 והיינו כי זהו דין באש המזבח (אבל את"ל שזהו דין באש המגורה הרי כמו שהוא על המזבח אינו שייך למגורה. אבל ראה לעיל הערה 36), וכמו במערכה שני של קטורת (ואש מחתה) שעל מזבח החיצון — שבגמ' ותרי"כ באים ביחד (וראה לעיל הערה 35).

46 ולהעיר אשר סדר היום צ"ל: יהיב פרוטה לעני והדר מצלי (כ"ב י, א. שו"ע אריח סריס צב) ומביהכניס לביה"מ (שו"ע אריח סקני"ה).

47 להעיר מרשב"י (שתורתו אומנתו) שתחילת ענינו בצאתו מהמערה אתקין מילתא (שבת לג, ס"ב).

שבת הגדול

ניט קיין „נס גדול“, וואלט עס אויך געווען א טעם מספיק צו אויסטיילן דעם שבת און אים אַנרופן „שבת הגדול“,⁵ היות ער האָט אין זיך אַן עילוי וגדלות לגבי אַנדערע שבתות השנה.⁶

(ב) נאָכמער איז ניט פאַרשטאַנדיק: אין וואָס באַשטייט די גרויסקייט פון דעם נס אַז ער זאָל אַנגערופן ווערן (ניט „נס“ סתם, נאָר) „נס גדול“? לכאורה איז ניט ניכר קיין גדלות הן אין דעם נס גופא (וואָרום ער איז ניט געווען אין אַן אופן פון אַ הפלאה מער ווי די הפלאה פון אַנדערע נסים) און אַוודאי ניט — אין די תוצאות ותועלת הנס? אויך נאָכן „הרגו הרבה מהם“ זיינען אידן אַלץ געבליבן אין גלות (מצרים) און געדאַרפט אַן-קומען צום נס פון מכת בכורות כדי באַ-פרייט ווערן פון מצרים — היינט וואָס פאַר אַ תועלת גדולה איז דערפון אַרויסגעקומען פאַר אידן?

ב. אויך דער ענין, וואָס מ'האָט דעם זכרון הנס לדורות קובע געווען ניט לויט יום החדש, ווי דער נס פון יצי"מ — וכי"ב, נאָר — לויט'ן יום השבוע —

א. דער טעם וואָס דער שבת פאַר-גהי"פ ווערט אַנגערופן „שבת הגדול“ זאָגט דער אַלטער רבי אין שו"ע,¹ וז"ל: „שבת שלפני הפסח קורין אותו שבת הגדול לפי שנעשה בו נס גדול שפסח מצרים ה' מקחו מבשור לחדש כמו שכתוב² בעשור לחדש הזה ויקחו להם איש שה לבית אבות וגו' ואותו היום שבת ה' . . . וכשלקחו ישראל פסחיהם באותו שבת נתקצבו בכורי מצרים אצל ישראל ושאלום למה זה הם עושין כך אמרו להם זבח פסח הוא לה' שיהרג בכורי מצרים הלכו בכוריהם אצל אבותיהם ואל פרעה לבקש מהם שישלחו את ישראל ולא רצו ועשו הבכורות עמהם מלחמה והרגו הרבה מהם וז"ש³ למכה מצרים בכבוריהם וקבעו נס זה לזכרון לדורות בשבת וקראוהו שבת הגדול“.

דאַרף מען פאַרשטיין: א) פאַרוואָס איז דער אַלטער רבי מדגיש „שנעשה בו נס גדול“⁴ וואָס פון דעם איז משמע אַז דוקא צוליב נס גדול ווערט דער שבת אַנגערופן „שבת הגדול“? — אפילו ווען עס וואָלט דעם שבת געשען סתם אַ נס,

5) וכמו בשו"ע שם שכתב „מפני הנס“ (סתם). וראה בהערה שם.

6) ובפרט ע"פ דברי הרשב"א (ש"ת ח"א סי' ט) דיום השבת נכלל בימי הבנין, והם שבעת ימי הויקף שהם בסדר השתלשלות וטבע; ולכן כאשר נעשה נס בשבת, הרי השבת מיוחד ומרומם ע"י שבו נמשכה המסכה שלמעלה מהשתל' וטבע — ואיך הרי הוא „גדול“ לגבי שאר שבתות. וראה לקו"ש שם הערה 6.

7) משאי"כ לטעם ה"ב בדעת זקנים בעה"ת והטור וכ"י ה"י בזה תועלת ונס גדול (עשה להם הקבי"ה נס וניצולו וכ"י) ולכן לטעמים מתאים התואר „נס גדול“ — גודל הנס“.

1) ה"ל פסח ר"ס ת"ל. וכנראה הוא מתוד"ה ואותו (שבת פו, ב) בשם מדרש (טעם הא' בדעת זקנים מבעה"ת שמות יב, ג). הובא ג"כ בב"י לטור שם. ובלבוש שם (בטעם ה"ב). וראה לקו"ש שבת הגדול תשי"ג.

2) בא יב, ג.

3) תהלים קלו, י. וראה מדרש תהלים שם. רש"י ומצו"ד שם.

4) כ"ה בתוס' שם (ועד"ז בטור ובטעם הא' שבלבוש — אלא שתוכן הנס מבואר שם בא"א אבל בכ"י בהעתקת לשון תהום' אין תיבת „גדול“ (וכן בלבוש לא כתב בנוגע לנס זה „נס גדול“). וראה לקו"ש חייב ע' 33 הערה 5.

— ווארום אעפ"י אז ס'איז נאך דע-
מאלט געווען פאר דעם ציווי אויף
שמירת שבת, איז [נוסף אויף דעם, וואס
וויבאלד אז קיימו האבות כל התורה
כולה עד שלא ניתנה¹², איז פאָרשטאַנ-
דיק אז אויך (עכ"פ אַ חלק פון) זייערע
קינדער האָבן אָפּגעהיט די מצוות
התורה (ובכללן שמירת שבת) אויך
קודם (מרה ו)מ'ת¹³ — איז] דאָך
מפורש אין מדרשי חז"ל¹⁴, אז נאָך אין
מיטן זמן השעבוד אין מצרים האָט משה
גע'פּוועל'ט באַ פרעה אז יום השבת זאָל
ביי די אידן זיין אַ יום מנוחה, זיי זאָלן
ניט דאַרפן אַרבעטן בשבת —

און וויבאלד אז ניט קוקענדיק אויף
דעם האָט דער איבערשטער באַשטימט
דעם זמן פון „ויקחו להם גו'“ דוקא ביום
השבת, איז דאָס גופא אַ הוכחה אז דער

שבת, פאָדערט הסברה: דער אַלטער
רבי איז דאָרט מבאר דעם טעם „ולמה
לא קבעוהו בעשירי לחדש סתם בין
שחל בשבת בין שחל בחול כדרך
שנקבעו כל המועדים לפי שבעשרה
בניסן מתה מרים וקבעו בו תענית כשחל
בחול כו'“ — אָבער פּונדעסטוועגן, ווי-
באָלד אז אַלע ענינים פון תורה זיינען
בתכלית הדייק, מוז מען זאָגן אז נוסף
צום טעם שלילי „למה לא קבעוהו
בעשירי“ איז אויך דאָ אַ טעם וענין
חיובי⁸ פאָרוואָס מ'האָט דעם זכרון
לדורות באַשטימט דווקא אויף שבת,
ד.ה. אז דער תוכן הנס האָט אַ שייכות
מיוחדת צו שבת.

דאָס איז אויך מוכרח פון דעם וואָס
דעם איבערשטנס ציווי „ויקחו להם
איש שה לבית אבות גו'“ איז געווען אז
מ'זאָל דאָס טאָן דווקא אינעם טאָג פון
(בעשור לחודש הזה וואָס איז דע-
מאלט געווען) שבת, כאַטש דאָס איז
פאָרבוונדן מיט קנין ומו"מ⁹, טלטול
בע"ח¹⁰, המוציא מרשות לרשות, בקור
ממום כו', וואָס זיינען בסתירה צו
שבייתת ומנוחת השבת¹¹;

סו"ס רל"ה. שו"ע אדה"י ה' שבת ס' שו"י ס"ד. ט"ז.
ס' שלט ס"ה (ובכ"מ). בנוגע לטלטול בע"ח — ראה
טושו"ע (ואדמו"ה) או"ח ס' ש"ח סל"ט (ע"ח).

ואף שהאיסור הוא רק מדרבננו כו', הרי בקיימו כל
התורה כולה (כדלקמן בפנים) נכללו גם מצות
דרבנן (וכמונאל בנוגע להאבות) — וכמיש בפמ"ג
(משב"ז) לסי' ת"ל. ובח"ש (למהרש"ק) לשו"ע שם.
נוסף לזה (בנוגע למו"מ) לכמה דעות (באופן
כבנדו"ד) הוא מדאורייתא — ראה המובא בשו"ח
(כרך ט) שו"ת דברי חכמים ספ"א. וע"פ מ"ש בשו"ת
חת"ס חו"מ ס' קצה (הובא בשו"ח שם) דכאשר
יושב בחנות ומוכר ולוקח כו' דרך קבע הרי זה
איסור מדאורייתא — הרי כבנדו"ד, שהיו מצווים
מ"ח ואילך בפרסום ל"כ. עדת ישראל, „ויקחו גו'
וכו', הרייז כאויל לחינגא (שו"ח שם) וה"י בזה
איסור מה"ת. ובפרט דמצו"ח אחשבי' (ע"ד פרשי'
ביצה כו', ב (במשנה). וראה צפע"נ כללים מ'ע
איסורו חישבונו).

(12) קדושה פ"א. א. יומא כח, ב. וראה פרשי'
תולדות כו', ה (בנוגע לאברהם). שם כו, ג. כו, ט
(בנוגע ליצחק). וישלח לב, ה (בנוגע ליעקב).

(13) ראה פמ"ג וח"ש שבהערה 11. וראה לקו"ש
ח"ה ע' 266 ואילך.

(14) ראה שמו"ר פ"א, כח. פ"ה, ית. וש"נ. הובא
גם בלבוש שם. ובכ"מ.

(8) ראה לבוש שם כסופו. ובפרישה (בסי' תל"א
השי"ר לסי' ת"ל) לטור שם. ובהנשמ' לקמן הערה
10. — וראה לקו"ש חכ"ז ע' 44 ואילך.

(9) ראה מכילתא עה"פ פסחים (צו, א): מקחו
מבעשור. ראבי"ע בא"ב, ג. רא"ם בפרשי' שם. וראה
מכילתא ופרשי' שם, כא: משכו מי שיש לו וכו' מי
שאינו לו יקח מן השוק (ועד שלמדין מהכתוב דבהמה
דקה נקנית במשיכה — מכילתא שם. ירושלמי
קדושין פ"א ה"ד). וראה פסחים צא, ב. ובפרשי' שם
ד"ה איש זוכה.

(10) ראה לבוש בסופו — הובא בפרישה פ"ח
ופמ"ג (משב"ז) שם (דוהו מוקצה). ועוד. והפרישה
עצמו כ' מצד קשר בשבת (וכ"ה באליהו זוטא ללבוש
שם). ובח"ש (למהרש"ק) שם הקשה דאין מקדישים
בשבת.

(11) בנוגע לקנין ומ"מ — ראה רמב"ם ה"ל שבת
פכ"ג הי"ב ואילך. ובסוף ה"ל מכירה. טושו"ע חו"מ

און כאַטש אַז דער עיקר גילוי פון שבת אין אַן אופן פון „משבית מזיקים“ . . שלא יזיקו“ וועט זיין לעת־ל, איז אַבער כעין זה געווען אין שבת בראשית, שבת שבתחלת הבריאה²¹, ביז אַז ס׳איז אויך געווען בגשמיות כפשוטו (ווי רז״ל זאָגן²²) „ליו שעות שמה אותה האורה“, בשבת בראשית איז געווען „ולילה כיום יאיר“ — דער חושך פון לילה איז נתהפך געוואָרן לאור ויום²³.

ד. דער טעם וואָס ס׳איז דאָ דער ענין פון אתהפכא בשבת איז דאָס מצד דעם וואָס דער עצם זמן פון שבת איז אַן ענין פון „אתהפכא“:

וועגן ענין פון שבת זאָגן רז״ל²⁴: „מה ה׳ העולם חסר מנוחה באת שבת באת מנוחה.“ דאָרף מען פאַרשטיין: ס׳איז ידוע דער מאמר פון מגיד²⁵ אַז זמן איז אַ נברא פונקט ווי אַלע נבראים. און דאָס מיינט, ניט נאָר אַז פאַר בריאת העולם זיינען ניט געווען נבראים וואָס אויף זיי איז חל די מדידה (און הגבלה) פון זמן [וואָרום אויך נאָך בריאת העולם זיינען דאָ כ״כ זאָכן (עד״מ אַ סברא שכלית) וועלכע זיינען ניט מוגבל — ובכלל ניט

ענין פון „ויקחו גו׳“ איז נוגע במיוחד צו שבת¹⁴.

ג. דער ביאור בכל הנ״ל וועט זיין פאַרשטאַנדיק לאחר ההסברה אינעם תוכן וענין השבת בכלל:

דער צ״צ¹⁵ איז מבאר אויפן פסוק¹⁶ „מזמור שיר ליום השבת“ — ע״פ המדרש¹⁷, וואָס זאָגט אויף דעם פסוק: „ליום השבת למשבית מזיקין מן העולם שלא יזיקו וכן הוא אומר¹⁸ וגר זאב עם כבש“ — אַז דער פירוש און תוכן פון שבת איז דער ענין פון שביתה מן המזיקים, וואָס דאָס קען זיין אויף צוויי אופנים: א) „מעבירים מן העולם“ — די גאַנצע מציאות פון מזיקים ווערט נתבטל¹⁹. ב) „משביתה שלא תזיק“ — די מזיקים בלייבן, נאָר די שביתה טוט אויף אַז זיי זיינען ניט שייך צו מזיק זיין. און דער צווייטער אופן שביתה המזיקים איז אַ העכערער ווי דער ערשטער ווי ער זאָגט אין תויב²⁰, וויבאַלד אַז דוקא דורך דעם אופן טוט זיך אויף דער ענין פון אתהפכא חשובא לנהורא — די מזיקים אַליין ווערן נתהפך מרע לטוב²⁰.

21) וזה שהחיות לא היו מזיקים בשבת בראשית איז כמו לפני חטא עהיד, שלא הזיקו — כי אז לא היה בהם מלכתחילה הטבע לטרוף ולהזיק וכמרויל בנחש שלולא החטא היה שמש גדול (סנה׳ נט, ב), אבל בשבת בראשית היה זה מצד שביתה וביטול טבעם שנעשה בהם לאחר חטא עהיד (ראה רמב״ן בחוקותי כו, ו. לק׳יש ח״ו ע׳ 194).

22) ב״ר פ״א, ב. פ״ב, ו.

23) ראה יהל אור שם. לק׳יש שם.

24) פרש״י בראשית ב, ב. פרש״י מגילה ט, א. ד״ה ויכל. וראה ב״ר פ״א, ט.

25) הובא בסידור שער הקיש (עה, סעיף ואילך). וראה (בהבא לקמו) לקות בלק ע, ג. ר״ה סא, א. אמ״ך שער הקיש פל״ז ואילך. דרמ״צ מצות האמנת אלקות פ״א. המשך תרסי׳ ע מא ואילך. ועוד.

14) וראה לק׳יש חכ״ו ע׳ 140.

15) יהל אור עהיד׳ (ע׳ שכח ואילך). ובמילואים שם (ס׳ע תרל ואילך). וכ״ה בהמשך מים רבים תרל״ז פקס״א ואילך.

16) תהלים צב, א.

17) ילקוט שמעוני בחוקותי רמו תרעב מתויב שם. וראה צפ״נ עהיד׳ בחוקותי שם.

18) ישע״י יא, ו.

19) וכדעת ר״י בתויב וילקוט שם.

20) שם: אימתי הוא שבחו של מקום בזמן שאין מזיקים או בזמן שיש מזיקים ואין מזיקים. וראה לק׳יש שבהערה 21 בסופו.

20*) כתועלת וטוב בעיה שאינם מזיקים מלכתחילה ועוד יותר — שהרי הזאב גבור יותר מהכבש וכי״ב.

בגדר — פון זמן], נאָר דער עצם מציאות הזמן איז אַ נברא; פונקט ווי די גופי הדצח"מ זיינען נתהווה געוואָרן בש"מ יש מאין, אזוי איז אויך עצם מציאות הזמן אַ בריאה און התהוות חדשה.²⁶

און במילא איז מוכן אַז פונקט ווי די ערשטע רגע פון זמן איז אַ התהוות חדשה, אזוי איז דאָס בנוגע דעם זמן פון אַלע ששת ימי בראשית, דער זמן פון יעדן טאָג איז געווען אַ נייע התהוות: ד.ה. כשם ווי בנוגע די נבראים פון שימ"ב איז דאָך יעדן טאָג געווען אַ התהוות פון נייע נבראים, נבראים וועלכע זיינען אַנדערש פון די נבראים פון די אַנדערע טעג, אזוי איז בנוגע דעם זמן פון שימ"ב, איז יעדן טאָג געווען אַ התהוות פון זיין אַנדערש דיקען זמן — דער זמן פון יום ראשון, יום שני וכו'.²⁷ וואָס דערפאַר זאָגט מען אויף זיי²⁸ „כל יומא ויומא עביד עבידתי" און „כל ויום ויום יש לו כח".

[בנוגע די טעג לאחרי שבעת ימי בראשית — וויבאלד אַז זיי זיינען אַן איבער'חור'נג פון די שבעת ימי בראשית אָדער — פרטים אין זיי (דער יום הראשון פון ז' ימי בראשית איז כולל אַלע זונטאָגס; יום שני — אַלע מאַנ-טאָגס, א.א.וו.)²⁹ — דאָרף'ן זיי ניט האַבן קיין התהוות מיוחדת (נאָר חידוש הישנות); משא"כ די שבעת ימי בראשית גופא — דאָרף יעדער טאָג נתהווה ווערן אויף זיין אופן].

ועפ"ז פאָדערט זיך הסברה אין דעם וואָס מען זאָגט „באת שבת באת מנוחה" אַז דער חידוש פון שבת איז דער ענין פון „מנוחה" — דלכאורה: דער גדר פון עולם איז זמן בכל פרטיו ומקום³⁰, איז איידער ס'איז געווען דער זמן פון יום השביעי, האָט דאָך געפעלט אין וועלט (ניט נאָר „מנוחה", נאָר אויך) די מציאות פון יום השביעי'זמן ?

איז דערפון פאַרשטאַנדיק, אַז היינו הך: מ'קען ניט מחלק זיין צווישן דעם עצם יום השביעי זמן און דעם ענין ה„מנוחה" וואָס אין אים, דער זמן פון שבת איז מהותו ענין המנוחה.

דער ביאור אין דעם: זמן איז מורכב פון עבר הוה און עתיד — און אין דעם (אינעם חילוף ושינוי פון עבר הוה ועתיד) גלייכט זיך אויס דער זמן פון אַלע ששת ימי בראשית (חאָטש יעדערער פון זיי האָט אין זיך אַ חידוש און אויפטו לגבי אַלע אַנדערע, כנ"ל): אַבער דער (אויפטו פון) זמן פון שבת איז „מנוחה" (אין זמן) — העכער פון די שינויים פון עבר הוה ועתיד.

און דאָס מיינט „באת שבת באת מנוחה", אַז דער זמן פון יום השביעי, וואָס ער איז מוגדר אין די שינויים פון עבר הוה ועתיד, איז אין עם אויך דאָ — ואדרבה דאָס איז זיין אויפטו און עיקר — ער ווערט נתהפך און נתעלה³¹ אַלס

(30) שער היחוד והאמונה פ"ז (פב, רע"א).

(31) ראה אוה"ת שביעות (ע' פו) שבשבת הוא העלי' מזמן בלמע' מהזמן (משא"כ יר"ט) שהוא שם הוי' שמורה על ה' הוה ויהי' שהוא למע' מהזמן כו'. שגם בזה מודגש שיש שינויים דהי' הוה ויהי' (דעבר הוה כו') אלא שהם כאחד — בחי' אתהפכא. ועד"ז הוא בכל שבת כבאוה"ת שם. לקו"ת שה"ש כה, א. אוה"ת ברכה ע' איתתצא. איתתצט. ד"ה ויהי ביום השמיני תשי"ד פ"י. ובכ"מ.

(26) ראה לקו"ש חלק י"ד ע' 176 ובהנסמן שם.

(27) ראה אוה"ת במדבר דרושי שביעות ע' פה-פו. ושי"ג. ברכה ע' איתתצ ואילך.

(28) זח"ג צד, ב. זח"א רסד, ב. וראה שו"ת הרשב"א ח"א סתכ"ג.

(29) ראה ד"ה וכל העם רואים תרס"ה (ושם גם באופן אחר). ובהנסמן בהערה 27.

א משך זמן, ובשינוים אין דעם משך הזמן: קודם חצות, חצות, לאחר חצות, יום ט"ו ניסן, ובל' הגמרא³⁵ נגאלו בערב, יצאו ביום. חפזון דמצרים, חפזון דשראל. און צוזאמען דערמיט איז דער זעלבער תוכן פון יצ"מ נמשך ופועל בכל דור ודור ובכל יום³⁶ אז חייב אדם לראות עצמו כאילו הוא יצא היום ממצרים, אין אן אופן אז אילו לא הוציא הקב"ה כו' אנו כו' משועבדים היינו לפרעה במצרים³⁷.

וא"ו. לויט דעם וועט מען פאר-שטיין וואס דער אלטער רבי איז מדגיש „שנעשה בו נס גדול“: אין דעם איז מרומז די שייכות צו שבת:

ס'האט זיך שוין גערעדט אמאל בארוכה³⁸, אז דער גודל הנס פון שבת הגדול באשטייט אין דעם וואס הריגת המצרים איז געווען דורך די „בכורי מצרים“ (וואס בכור איז ענינו תוקף³⁹) — דער תוקף פון קליפת מצרים. און בשעת אידן געפינען זיך נאך בגלות מצרים אונטער ממשלת פרעה, ווי ער איז נאך בתקפו, און פרעה מיט די מצרים ווילן בשום אופן ניט ארויסלאזן די אידן פון מצרים — און אין אזא זמן מאנען בכורי מצרים אז מען זאל בא-פרייען די אידן, און עד כדי כך אז „ועשו הבכורות עמהם מלחמה והרגו הרבה מהם“ און בשעת מעשה איז תוקף פרעה וגלות מצרים אזוי גרויס אז אפילו נאך דעם „הרגו וכו“ באפרייען זיי ניט די אידן — איז דאס א „נס גדול“ וואס מ'געפינט ניט דוגמתו בא אנדערע נסים.

(35) ברכות ט, א.

(36) פסחים קטז, ב (במשנה). תניא רפמי'.

(37) ראה בארוכה הגש"פ (קה"ת, תשל"ט)

„ביאורים“ ע' שעא ואילך.

(38) לק"ש שבהערה 4 ס"ב ואילך, וש"נ.

(39) ראה תרגום אונקלוס ויחי מט. ג.

א זמן וואס איז העכער פון שינוי³² — שבת ומנוחה³³.

און ווייל דער זמן פון שבת אליין איז אן ענין פון אהפכא, דעריבער ווירקט ער אויך אויף די עניני העולם (שבש-בת), אז זיי זיינען אין אן אופן פון „אהפכא“, אזוי ווי „ולילה כיום יאיר“ וכו"ב.

ה. דוגמא לדבר (עבר הווה ועתיד און צוזאמען דערמיט — העכער פון שינויי הזמן) אין הלכה י"ל: כמה ענינים וועלכע זיינען פארבונדן מיט זמן און זיי מוזען זיין במשך כמה זמן זיינען זיי (זייער זיין) אויך בגדר און בדין פון א נקודה אחת. ווי צום ביישפיל: קטן שהגדיל באמצע יום השבת אדער באמצע יום הכפורים — לערנט דער ראגאטשאווער³⁴ אז מן החורה איז בנוגע שבת ווערט ער מחוייב בכל עניני שבת ווייל כל רגע דשבת איז א זמן פרטי בפ"ע, אבער בנוגע ליוהכ"פ איז ער פטור, ווייל עס איז אין נקודה.

עד"ז בנוגע ספה"ע (לכמה דעות) וכו'.

ענליך צו דעם: א פעולה נמשכת, ווי צום ביישפיל יציאת מצרים: דער ארויס-גיין פון מצרים וואס האט און מוז האבן

(32) ואף שכמו דששת ימי בראשית הוא מויק דאצילות גם השבת הוא מבחי' מלי' מדה הוי, ראה אה"ת שבועות ר"ע פז. וראה אה"ת ברכה ע' איתתצא. ושם ע' איתתצט: דגילוי שביום השבת נמשך ויקא אחר ו' הקפות דגלגל היומי'.

(33) ראה אה"ת שבועות ע' פו בהמשך לזה שהשבת הוא העלי' כו' ובא"ת פ"י שזהו ענין בא שבת בא מנוחה כו'.

(34) צפע"נ מהדו"ת עא, ד ואילך. שו"ת צ"פ דווינסק ח"ב סליב. מכתבי תורה מכתב קנד.

(*) כצ"ל שם בתחלת הקטע. ולא (בכנפוט) אחר בדין ו' הקפות'.

ניט מזיק, נאָר) זיי זיינען מסייע צו טוב וקדושה.

און דער ענין אין „שבת“ איז נתגלה געוואָרן בשבת שלפני יצ״מ דורכן „נס גדול“ פון „למכה מצרים בבכוריהם“: ניט ווי באַ די אַנדערע מכות, אפילו ניט ווי מכת בכורות וואו ס׳איז געווען דער ביטול פון קליפה און לער׳ז (ווי דער ערשטער פירוש — אופן — אין שביתת המזיקין)⁴¹ נאָר דער תוקף פון קליפת מצרים גופא האָט דאָ מלחמה געהאַלטן מיט די מצריים לטובת ישראל.⁴²

ה. עפ״ז קען מען מבאר זיין (ע״פ פנימיות הענינים) נאָך אַ דיוק אין אַלטן רבי׳נס שו״ע:

אין אַנפאַנג סעיף, וואו ער זאָגט אַז „ואותו היום שבת ה׳“, איז ער מוסיף „שהרי בה׳ בשבת יצאו ישראל ממצרים כמ״ש בסי׳ תצד, וכיון שט״ו בניסן ה׳ בה׳ בשבת איכ עשרה בניסן ה׳ בשבת“.

דאַרף מען פאַרשטיין: (דאָס וואָס „בה׳ בשבת יצאו ישראל ממצרים“ איז מבואר אין גמרא⁴³, און אין תוס׳⁴⁴ איז דאָ דער חשבון אַז עפ״י זה איז שבת געווען עשרה בניסן — אַבער) צוליב וואָס ברענגט דאָס דער אַלטער רבי בשו״ע? הן אמת אַז אין זיין שו״ע בריינגט דער אַלטער רבי „ההלכות בטעמיהן“⁴⁵, אַבער דאָס איז דאָך ניט

נסים פון הצלת ישראל זיינען געווען אין אַז אופן פון שבירת וביטול הקליפה, אַבער דער נס פון „למכה מצרים בכוריהם“ איז געווען בדרך „אתהפכא (פעולת ה)חשוכא לפעולה (ד)נהורא“ — תוקף הקליפה האָט מלחמה געהאַלטן לטובת צד הקדושה.

און דעריבער איז געווען דער ציווי פון אויבערשטן אַז „ויקחו להם איש שה לבית אבות“ [וואָס אַלס תוצאה דערפון איז געווען דער נס פון „למכה מצרים בבכוריהם“] זאָל זיין בשבת דוקא, וואָרום דער תוכן ענין השבת איז בדוגמת הנס — די שביתה וביטול פון די מזיקים אינעם אופן אַז (בכור ותוקף) הקליפה און חושך עצמו טוט אַ פעולה הפכית — פעולת האור.

ז. לויט דעם איז מובן וואָס פון די טעמים אויפן נאָמען „שבת הגדול“⁴⁶ קלייבט אויס דער אַלטער רבי דוקא דעם טעם מצד דעם נס פון „למכה מצרים בבכוריהם“ (ניט ברענגענדיק אַן אַנדער טעם — אפילו ניט אַלס טעם נוסף), וואָרום דווקא לויט דעם טעם איז גוט פאַרשטאַנדיק וואָס דער שבת ווערט אַנגערופן „שבת הגדול“:

דער פירוש פון „שבת הגדול“ איז, אַז אין דעם ענין פון „שבת“ וביטול המזיקים, איז ער „גדול“, ד.ה. אין דער גרעסערער און העכערער מדריגה פון שביתה; ניט די שביתה און ביטול פון קליפה, נאָר ווי זיי זיינען במציאותם ווערן זיי נתהפך, אַז (ניט נאָר זיינען זיי

(41) ועד׳ז לטעם הטור כ׳ הרי״ז רק בחי׳ אתכפיא.

(42) ועפ״ז הרי זה הוספה על אתהפכא דהזמן דשבת שהיא בעיקר העל׳י בפנימיות העולמות (אוה׳י שבועות שם), מאַיכ כאַן שאַ בגילוי גם בחיצוניות העולם.

(43) שבת פו, ב. טור שם מסדר עולם. וראה ח׳י שבהערה 46.

(44) ד״ה ואיתו. טור שם.

(45) ראה „הקדמת הרבנים בני הגאון המחבר“ לשו״ע אדה״ז.

(40) טור, לכוש, בעה״ת שם (ובסגנון אחר בכ״מ בס׳ רש״י (ספר האורה ח״ב ס׳ סב. ס׳ הפרד׳ס ע׳ שמג. מחז׳ו ס׳ רנט. ועוד). הובא גם במטה משה ס׳ תקמב). ועוד טעמים: חזקוני שמות יב, ג. אבודרהם (חודש ניסן בסופו) בשם מחז׳ו. ובמקומות שנסמנו בהערה 10. ובמט״מ שם. ועוד.

עד"ז קען מען זאגן ברוחניות העניי-
נים: די גילויים און די ניסים בשבת
הגדול זיינען געקומען נאָר אַלס הקדמה
והכנה צום נגלה עליהם ממה"מ הקב"ה
בכבודו ובעצמו, וואָס האָט געבראַכט צו
יצי"מ; אָדער

אין דעם איז געווען אויך אַ באַזונדער
ענין, וואָס איז ניט ענין יצי"מ.

און דעריבער, בשעת ער איז מבאר
דעם ענין פון שבת הגדול זאָגט דער
אַלטער רבי, "שהרי בה' בשבת יצאו
ישראל ממצרים. . . וכיון שט"ו בניסן ה'
בה' בשבת א"כ עשרה בניסן ה' בשבת"
— דערמיט איז ער מוסיף ביאור, אַז
דער ענין פון דעם טאָג, בעשור לחודש
הזה" (דער ציווי, ויקחו להם גו"ה און די
נסים וואָס זיינען פון דעם געקומען)
קומט אַלס אַ מסובב און תוצאה פון (א)
חשבון מיוסד אויף), "בה' בשבת יצאו
ישראל ממצרים כו" ענין יצי"מ".⁴⁶

ט. עפ"י הנ"ל, אַז דער נס פון שבת
הגדול איז ע"ד ענין, "אתהפכא חשוכא
לנהורא", איז נאָכמער מבואר (בפני-
מיות הענינים) די הוספה: בה' בשבת
כו'.

שבת איז דאָך ספ"י המלכות, "שבת
מלכתא", דעמאָלט שטייט ספ"י המל' אין

שם. ומכילתא עה"כ בעשור לחודש (יב, ג) והי' לכם
למשמרת (שם, ו), משמע שגם ענין בפ"ע הוא,
כאופן הא' שבפנים (ומכילתא ופרשי' שבהערה
הקודמת).

(49) וע"ד התירוץ ע"ז שאומרים, מצה זו שאנו
אוכלים על שום מה על שום שלא הספי' בצקת של
אבותינו להתמיץ, אף שנצטוו על המצות קודם לזה
(שמות יב) — הקב"ה ציווה לעשות המצה לזכרון
הפלא שהוא עתיד לעשות להם, וכן נצטוו בפסח
ע"ש ופסח ה' קודם מעשה הנס (ז"ס, שבה"ה —
אבודרהם ולקו"ת צו סד"ה להבין מ"ש בהגדה —
הובאו בהגש"פ עם לקוטי טעמים ומנהגים (קה"ת) ע'
ל.

קיי' טעם, נאָר מער ניט ווי אַז ענין פון
חשבון און מקורו — מפורש בגמרא
ותוס', כנ"ל — און בכלל איז ער דאָך
ניט מעתיק בשו"ע לשון מקורי ההלכות
(און ברובא דרובא אויך ניט שם המקור)
— ס'וואַלט געווען גענוג דאָס וואָס ער
זאָגט, "ואותו היום שבת ה"י".⁴⁶

ו"ל אַז מיט דעם ווערט מבואר דער
תוכן און די סיבה פון שבת הגדול.

ובהקדים: די כוונה ותכלית פונעם
ציווי, בעשור לחודש הזה ויקחו להם
איש שה לבית אבות גו"ה, וואָס האָט גע-
בראַכט צו, "למכה מצרים בבכוריהם",
קען מען לערנען אויף צוויי אופנים:

(א) דאָס נעמען דעם שה בעשור
לחודש (און די ניסים פון שבת הגדול)
זיינען געווען נישט נאָר אַ הקדמה און
הכנה צו הקרבת הפסח ב"ד בניסן און
גאולת מצרים שלאח"ז, נאָר דאָס האָט
אויך געהאַט אַ תכלית ומכוון פאַר זיך.⁴⁷

(ב) די כוונה און תכלית פון קיחת השה
וכו' איז געווען נאָר אַלס הכנה והקדמה
צו הקרבת הפסח וגאולת מצרים.⁴⁸

46 בנוגע למה שהוסיף, שהרי בה' בשבת יצאו
ישראל ממצרים כמ"ש בס' תצ"ד אפ"ל שהוא בכדי
לתרץ קושיית הח"י בס' ת"ל. ולכן גם ציווי כמ"ש
בס' תצ"ד, כי שם מבואר שגם לדעת רבנו היתה
יצי"מ בה' בשבת — ראה מחה"ש שם (וראה לקו"ש
חיג ע' 997 ובהערות שם). אבל הוספת, וכיון שט"ו
בניסן כו" לכאורה מיותרת היא.

47 וע"ד מרז"ל (מכילתא ופרשי' בא יב, ו) דזה
שהי' לקיחתו בעשור הוא שיהי' להם זכות שיצאו
ממצרים.

48 וכמו שהוא ע"פ הטעם שקודם השחיטה
טעון ביקור ד' ימים (פסחים צו, א). אבל לאידך, זה
שנצטוו ליקחו מעשור, שאינו בפסח דורות (כנגמרא

*) אלא שצ"ע למה הוצרך לציווי בס' תצ"ד לכאן
כמ"ש בס' ת"ל. ואולי י"ל כי מקור הדבר (שכן
קיי"ל להלכה) הוא. בס' ת"ל ששם כתב הטור וכו'
להלכה (כטעם לשבת הגדול).

אין הדינים נמתקים אלא כשרשם⁵⁶, ווערט מצד דעם דער „שבת“ שביתה מן המזיקין, אין אן אופן פון „גדול“, דער אתהפכא⁵⁷ פון די מזיקין און זיי זיינען מסייע צו קדושה⁵⁸.

י"ד. ס'איז יודע דער פ"י האריז"ל⁵⁹ אויפן פסוק והימים האלה נזכרים ונעשים, און בשעת די זכירה אין כדבעי פועליט מען און מ'טוט אויף דעם „ונעשים“:

און הגם און איצט אין נאך דער מצב פון „אכתי עבדי דאחשוורוש“⁶⁰, און מ'געפינט זיך אין א חושך כפול ומכופל [בדוגמא צום מצב פון די אידן אין מצרים ביים זמן פון עשרה בניסן, שבת הגדול],

קען אבער יעדער איד דורך זיין עבודה פון „משכו וקחו לכם וגו'“,

ווי די מכילתא⁶¹ טייטשט: „משכו מעי' והדבקו במצוות“, און ער „ציט זיך

א עלי' אין די העכערע ספי' — ז"א, בינה כו'⁶⁰, אבער וויבאלד און מלכות מצ'ע ווערט אנגערופן נהורא אוכמא ותכילת, זי פארברענט און זי איז מכלה ד.ה. מצד איר ווערט דער ביטול און כליון המנגד⁶¹

[אין כאטש און שבת איז דאך ענינו שביתה מן המזיקין כו' כנ"ל, וויבאלד אבער און דער עיקר גילוי דערפון וועט ערשט זיין לעת"ל ווען עס וועט זיין שבת ומנוחה לחיי העולמים, משא"כ לפנ"ז איז דער אתהפכא פון שבת נאך אין ק"נ⁶², עאכרי"כ אין דעם זמן ווען אידן זיינען נאך געווען אין מצרים, פאר דעם ציווי אויף שמירת שבת, האט דאך דאס ניט מאיר געווען בגלוי]

— דעריבער איז דער אלטער רבי מבאר און דער נס פון שבת הגדול איז פארבונדן מיט'ן גילוי פון גאולת ויציאת מצרים (שלאח"ז), וואס דעמאלט האט מאיר געווען ספי' הבינה⁶³ עלמא דחירו⁶⁴. ואולי י"ל — להיות און בינה איז שרש הגבורות⁶⁵, קומט מצד איר דער ענין פון „אתהפכא הנ"ל „למכה מצרים בכבוריהם“, ווארון וויבאלד און

(56) תניא פליא. אנהי' סכיב (קלה, א). וראה לקולוי'צ שבערה⁵⁸.

(57) ראה יהל אור שם (ע' של. תרלא. תרלג) שגם בפסח נאמר תשבתו, השבתת המזיקין, ואדם יוצא יד'ח רק בדבר שיכול לבוא לידי חימוץ ושומרו מחומצ' כו', ועי' ממתיקים דינים, עיי"ש.

(58) ועפי' תובו השיבות דשבת הגדול לפ' מצורע כ' כי גם התיקון והתשובה דמצורע הוא ענין „אתהפכא“ ובאופן של „והובא אל הכהן“ — המחמת הגבורות בשרשן (ראה לקרי' פרשתנו כה, ב. לקוטי לוי'צ זוהר ח"א ע' רד. תורת לוי'צ ע' קצד).

וראה לקרי' ח"ז ע' 103 ואילך, דאולי י"ל דקביעת שם הסדרה, פרשה בתורה — „מצורע“ — כבכל הדפוסיים וכ' — הו"ע דאתהפכא.

(59) ראה רמ"ז בספר תיקון שובבים. הובא ונתבאר בספר לב דוד (להחידא) פכ"ט.

(60) מגילה יד, א.

(61) עהי"פ (יב, כא). ועדי' שם, ו ובפרש"י.

(50) ראה פרדס שער ערה"כ פכ"א ע' שבת. לקרי' אמור (לו, ב). סידור דיה מזמור שיר ליום השבת (קפ), ג ואילך. יהל אור שם (ס"ע תרכו ואילך). ד"ה ויהי ביום השמיני תשי' שם. ובכ"מ.

(51) ראה סידור ד, סעיב ואילך. ה, סעי'א ואילך. אמ"ב שער הציצית פ"ג ופ"ז. וראה לקרי' שלח מה, סעיב ואילך. ובכ"מ.

(52) יהל אור שם (ע' שכת. תרלא. מים רבים שם פקס"ב) — משא"כ לעת"ל תהי' גם בנקהיט, והרי למכה מצרים בכבוריהם כו' הוא אתהפכא — בנוגע לפעולה — בגקהיט.

(53) וכמבואר בענין שרק פסח נקרא (ממחרת) השבת. ראה לקרי' אמור שם. וראה יהל אור שם (ע' תרלג).

(54) ראה לקרי' אמור שם, ג. ר"ה ס, ב. וש"ג.

(55) תניא פי"ג. וראה זחי"ב קעה, ב.

(*) שבשנה מעוברת (חוצ' מ.ב.הי"ח) קורין מצורע קודם פסח — שו"ע ארי"ח ס"י תכה ס"ד.

וועט ער דורכדעם מצליח זיין צו ווירקן אויך אויף דער דרויסענדיקער וועלט אַרום אים, אויך אויף די אומות העולם, ביז אַז בכוריהם פאַדערן בתוקף טובת ישראל, און כימי צאתך מארץ מצרים⁶⁴ נאך אין גלות זייענדיק — איז נס גדול נעשה

און אידן גרייטן זיך צום „אראנו נפלאות“ — בנערנו ובזקנינו בבנינו ובבנותינו גוי⁶⁵ לא תשאר פרסה⁶⁶ — אַרויסגייין פון גלות בגאולה האמיתית והשלימה ע״י משיח צדקנו בקרוב ממש.

(משיחת ש״פ צו, שבת הגדול, תשל״ה)

אוועק, היט זיך אויס פון יעדער עבודה וואָס איז „זרה לוי“⁶², פרעמד פאַר אַ אידן (צו עבודה-זרה אין פשוטן זין (ר״ל) האָט אַ איד קיין שום שייכות ניט, ובפרט נאָכדעם ווי מ'האָט מסלק געווען דעם יצה״ר פון עבודה-זרה⁶³) און ער שטייט בדבקות במצות:

ובכללות „משכו׳ דער קו פון „סור מרע׳, און וקחו לכם — הדבוקו במצות, איז דער קו פון „ועשה טוב“ —

ער וועט טאָן די עבודה מיט נויטיקן תוקף און איבערגעגעבנקייט און משפיע זיין און פועל זיין דורך זיין השפעה אַז דאָס זאָל טאָן אויך אַ צווייטער איד (אַנ-הויבנדיק פון די אייגענע ב״ב — „ויקחו להם איש שה לבית אבוח״),

(64) מיכה ז, טו.

(65) בא י, ט.

(66) שם י, כו.

(62) ראה ב״ב קי, א.

(63) יומא טט, ב. סנהדרין סד, א.

ערב פסח

(ב) הגם אז לכתחילה איז די דחי' פון תענית אן ענין של תשלומין פון ערב פסח [און אויך די הקדמת התענית צו יום ה' (און ניט ליום ו')] איז מצד א סיבה צדדית — ווייל מ'איז ניט קובע א תענית לכתחילה ביום ו' עש"ק] — אבער נאך דעם ווי דער תענית איז נקבע געווארן ליום ה', איז יום ה' געווארן דער זמן החיוב.

וכידוע מעין דוגמא צו דעם בדיני סוכה⁶ — די צוויי דעות בא נסרים שיש בהם ארבעה, און „הפכן על צידיהן“ (וואס איז „פחות מג"י), וואס לויט איין מ"ד⁷ איז עס סכך כשר (וויבאלד „הפכן על צידיהן“); דער צווייטער מ"ד זאגט אבער „פסולה“, ווייל כאטש אז הפכן על צידיהן, וויבאלד אבער אז „יש שם פסול עליהן“ מצד דעם וואס „יש בהם ארבעה“ — „נעשו כשפודין של מתכת“ (וואס זיינען פסול לסכך „בכל ענין“).

און לויט דער צווייטער הסברה, אויב מ'האט ניט געפאסט (מאיזו סיבה שתה"י) ביום ה' — דארף מען עס ניט משלים זיין ביום ו' וויבאלד דער זמן החיוב איז שוין אריבער⁸.

6) סוכה יד, ב. ע"ד השאלה בגזירות דרבנן בכלל, האם נעשו איטור בעצם או רק משום הטעם — ראה צפ"ע לרמב"ם הל' חו"מ פ"ז ה"ב.

באופן אחר קצת: האם התענית ביום ה' הוא בגדר דחוי, או שמעיקרא התקנה (בקביעות זו) היא להתענות ביום ה' — ראה בארוכה (לענין התעניות וכו' דמאחרין ולא מקדימין) — מגילה ה, א במשנה: צפ"ע הפלאה בהשמטות נד, סעיף ואל"ף. שו"ת דווינסק ח"ב סלי"א לב. שו"ת ווארשא (ג. י.) ח"א סמ"ד. שו"ת אבני נזר א"ח סתכ"ו.

7) רש"י שם. וראה מהרש"א שם.

8) וי"ל דאח"כ חזר בו, עיי"ש.

9) מכיון ש"א (שו"ע סת"ע שם) דבקביעות זו איז מתענים כלל — אי"צ להשלים לאחר זמנו.

א. ווען ערב פסח איז חל בשבת, ווי די קביעות פון היינטיקן יאר, איז דער דין¹, אז דער תענית בכורות ווערט נדחה פון ערב פסח צום יום ה' שלפניו — ניט ליום ו' ערב ש"ק, ווייל צוליב כבוד שבת איז מען לכתחילה ניט קובע א תענית בערב שבת².

עס שטעלט זיך די שאלה³: אויב איינער האט ניט געפאסט ביום ה' (ווייל ער האט פארגעסן וכי"ב) — צי אין דעם פאל זאל ער פאסטן ביום ו' עש"ק, [ווייל דאס וואס מ'איז ניט קובע א תענית ביום ו' עש"ק — איז עס נאך א לכתחילה (ב) פארן ציבור; משא"כ בנדוד, היות (א) עס איז בדיעבד, עס איז שוין נאך דעם יום ה' און (ב) עס רעדט זיך דאך וועגן א יחיד⁴].

הסברת השאלה: גדר דחיית התענית קען מען מסביר זיין אויף צוויי אופנים:

(א) דאס וואס מ'פאסט ביום ה' איז תשלומין פון ערב פסח (שבת), אבער בעצם בלייבט דער חיוב אויפן טאג פון ערב פסח (שבת);

לפי"ז דארף אויסקומען, אז אויב ער האט ניט געפאסט ביום ה', איז נאך ניט אוועקגעאנגען דער חיוב, דארף ער משלים זיין דעם תענית ביום עש"ק.

- 1) רמ"א א"ח סת"ע ס"ב. שו"ע אדה"ז שם ס"ז.
- 2) ראה מג"א שם סק"א. שם סרמ"ט סק"ז (שו"ע אדה"ז שם ס"ב). סתרי"ז סק"ג.
- 3) בהבא לקמן — ראה ס' ערב פסח שחל בשבת (א"ח, תשל"ד).
- 4) ובפרט ש"א דע"פ שחל בשבת מתענים הכבורות ביום ו' — ראה ברכ"י סת"ע סק"ד. ועוד.
- 5) ראה שו"ת לסתרי"ז.

איז בשלמא אויב דער יום ה' איז געווארן דער זמן התענית, איז מובן אז די השתתפות אינעם סיום ביום ה' איז מבטל דעם חיוב התענית פון דעם טאג; און נאך דעם יום ה' איז שוין ניטא קיין חיוב תענית.

אויב אבער דער יום ה' איז א זמן תשלומין צום חיוב פון נאכדעם, פון ערב פסח (שבת) — ווי קען דער סיום ביום ה' מבטל זיין א חיוב תענית וואס איז אין אן אנדער טאג — פון ערב פסח (שבת) (ובמילא — יתענה ביום ו', אדער מאכן נאך א סיום ביום ו')!

ג. לכאורה יש לדחות (לויט ווי עס זאגן געוויסע אחרונים¹⁵), אז דער אויפטו פונעם סיום בערב פסח איז ניט (נאך) אין דעם וואס ער גיט א היתר אכילה, נאר (אויך) אז דער סיום איז במקום התענית: דער טעם פון תענית בכורות איז צו מאכן א „זכר לנס שנצולו ממכת בכורות“¹⁶, און א סיום מס' (וסעודת מצוה), איז דאס גופא א „זכר לנס כו“¹⁷.

עפ"ז איז מספיק דער סיום פון יום ה' אפילו אויב מ'זאל אָננעמען אז דער חיוב התענית דאן איז בלויז תשלומין לערב פסח — ווייל מיטן סיום האט מען יוצא געווען דער חיוב צו מאכן א „זכר לנס כו“.

אָבער דאָס איז ניט אויסגעהאַלטן — וואָרום, אַדרבָה, לויט דער סברא (אז) דער סיום גופא טוט אויף דעם „זכר לנס כו“ (וואָלט געדאַרפט אויסקומען, אַז

ב. לכאורה קען מען עס אָפּלערנען פּון אַ דין מפורש ביי תענית אסתר: ווען פורים איז חל ביום א', וואָס דאָן ווערט דער תענית נדחה פון י"ג אדר צו יום ה' שלפניו¹⁰, איז אויב „חל בו (ביום ה') ברית מילה — פסקינא דער רמ"א¹¹ — מותר לאכול על המילה ולמחר ביום ו' יתענו האוכלים“: וואָס פון דעם איז קלאַר, אַז דערמיט וואָס תענית אסתר איז געוואָרן נדחה און נקבע ביום ה', הייסט דאָס ניט אַז דער טאָג איז געוואָרן דער זמן החיוב, נאָר ס'איז בלויז תשלומין ליום השבת — און דעריבער קען מען עס משלים זיין ביום ו'.

און לפ"ז דאַרף אויסקומען, אַז אַזוי איז דאָס אויך בענינינו בנוגע צו תענית בכורות¹³.

אָבער יש ראי', אַז דער חיוב התענית פון תענית בכורות איז איבערגעטראָגן געוואָרן אויף יום ה':

נתפשט המנהג, אַז אַנשטאַט צו פאַסטן ערב פסח, זיינען זיך די בכורות משתתף דעם טאָג אין אַ סיום מס' (סעודת מצוה) און במילא ווערט דער תענית נפקע¹⁴. און אויב ערב פסח איז חל בשבת, איז מנהג ישראל, אַז מ'מאַכט דעם סיום ביום ה'.

(10) רמב"ם הל' תענית פ"ה ה"ה. טוש"ע אריח סתרפ"ז סי"ב.

(11) סתרפ"ז שם.

(12) ומ"ש בט"ז שם (סקי"ב) שלא יתענה בע"ש ויאכל סעודת המילה בלילה — הוא רק משום דס"ל דגם יחיד איז להתענות בע"ש מפני כבוד השבת. וראה שע"ת שם, דמי ששכח להתענות ביום ה' גם הטיז מודה דשפיר מתענה ביום ו', עיי"ש.

(13) ראה ח"י סת"ע סקי"ד: וגם אפשר להתענות תענית בע"ש. ולהעיר גם מפמ"ג (א"א) שם סקי"ג דאיסטניס בכור שצם בע"ש וע"פ חל בשבת יתענה רק ביום ו'.

(14) כבר שקו"ט באחרונים בזה. וראה לקמן הערה 17.

(15) שו"ת ערוגת הבושם אריח סקל"ט.

(16) טור אריח ר"ס תע. שו"ע אדה"ז שם.

(17) ועפ"ז מתורץ בפשטות זה שהתענית נפקע ע"י הסיום (ומותר לאכול כל היום) — אף דמי ששכח ואכל בתענית צבור משלים התענית (אריח ר"ס תקסח). וכשקו"ט באחרונים.

ובפרט בענינו — איז דאָ אַ טעם לחלק צווישען תענית אסתר און תענית בכורות: תענית אסתר איז נקבע געוואָרן בזמנו — בײַג אדר, ווייל אין דעם טאָג „נקהלו לעמוד על נפשם“¹⁹ — און אַ דחי' (ווען ס'קומט אויס בשבת — ליום ה') איז אַ חידוש והוספה אָף עיקר התקנה (תשלומי); משא״כ תענית בכורות — איז עיקר התקנה תענית דחוי', וואָרעם זמנו איז טו ניסן (זמן דמכת בכורות) נאָר מאַיז עס דוחה, „מקדימין בײַד משום דאי אפשר ביו״ט“²⁰ — איז דער זעלבער עיקר התקנה באַ דער דחי' מצד „אא״פּ בשבת“ — שם דחי' אחד הוא].

ד. בהסברת הגדר פון דחיית התענית, איז אויך תלוי און אַ נפקא מינה להלכה — באַ אַ קטן שהגדיל בערב פסח שחל בשבת: דער מנהג איז דאָך, אַז דער אב פאָסט במקום בנו בכורו הקטן²¹ — איז אויב בנו בכורו איז געוואָרן אַ גדול בערב פסח שחל בשבת, צי דאָרף דער פאָטער פאָסטן ביים ה', אָדער ניט?

אויב מ'זאָל אָננעמען, אַז יום ה' איז געוואָרן דער זמן החיוב, און ביים ה' (ײַב ניסן) איז דער בן נאָך אַ קטן, דאָרף זיין פאָטער פאָסטן;

אויב אָבער דער חיוב בלייבט אויף יום י״ד ניסן (שבת), און דאָס וואָס מ'פאָסט ביים ה' איז נאָר בגדר תשלומין לשבת — דאָרף אויסקומען, אַז דער אב טוט גאָרניט אויף מיט זיין פאָסטן ביים ה' בשביל בנו, ווייל אין דעם זמן החיוב

מ'זאָל מאַכן אַ סיום (אויך) איז טאָג פון שבת ערב פסח; וואָרום וויבאָלד מ'קען דעם, זכר לנס כו"ו מאַכן אין דעם טאָג אין וועלכן ער איז לכתחילה נקבע געוואָרן (ווייל ס'איז בסמיכות צום זמן ווען דער נס האָט פאָסירט) — פאָר-וואָס זאָל מען יוצא זיין מיט דעם וואָס מ'האָט דעם „זכר“ געמאַכט מיט צוויי טעג אָדער אַ טאָג פריער ?

— דאָס וואָס מ'דאָרף איבערהויפט מאַכן אַ סיום ביום ה' (און ניט יוצא זיין מיט מאַכן אַ סיום ביום שבת ע״פ), קען מען פאָרענטפערן: וויבאָלד ביים ה' איז פאָראַן אַ חיוב תענית, קען מען דעם חיוב תענית ניט פאָרבייטן דורך אַ סיום (און זכר לנס) אַ טאָג אָדער צוויי טעג שפּעטער¹⁸; עס האָט אָבער יע געדאָרפט זיין דער מנהג (עכ״פּ — להידור מצוה) צו מאַכן (נאָך) אַ סיום, אַ „זכר לנס כו"ו אינעם טאָג פון ערב פסח עצמו (שבת).

און פון דעם וואָס מיר געפינען ניט אַז עס זאָל זיין אַ מנהג צו מאַכן אַ סיום (אויך) ביים השבת עכ״פּ, איז מוכח, כּנ״ל, אַז אין דעם טאָג (און אויך ביים ו') בלייבט ניט מער קיין חיוב תענית (און מאַכן אַ זכר לנס), ווייל ער איז נפקע געוואָרן און זיך איבערגעטראָגן ליום ה'.

[ס'איז קיין ראײַ ניט וואָס ביי תענית אסתר געפינט מען יע, אַז מ'קען משלים זיין דעם תענית ביים ו' (כּנ״ל ס״ב) — ווייל כמה חילוקים בתקנות דרבנן פון איינע צו אַנדערע, ופשיטא אַז ס'איז ניטאָ קיין הכרח אַז איין תקנה דרבנן איז פונקט אין איר אופן ופרטים, צו אַ צווייטער

19) ר״ת הובא בראש ור״ז ריש מגילה. טור אריח סתרפ״ז.

20) ברכ״י סת״ע סק״ז.

21) רמ״א סת״ע שם. שו״ע אדה״ז שם ס״ד.

18) ומובן ג״כ שאין לחייב הבכורים לעשות סיום בע״פ שחל בשבת. זכר לנס כו"ו ולבטל התענית לגמרי.

ענינים אויף וועלכע מ'זאגט „מקדימין ולא מאחרין“²³ — אויב מ'וועט זאגן אז עס איז תשלומין: אין פאל ווען א קטן איז געווארן בר-מצוה ביום החיוב, ווי קען ער יוצא זיין ידי חיובן אלס גדול?

ולדוגמא: אין א קביעות ווי היינטיקן יאר, ווען פורים פון ערי מוקפות חומה (ט"ו אדר) איז חל בשבת, איז מען דארט מקדים קריאת המגילה ל"ד אדר²⁴. איז אויב דאס איז תשלומין²⁵ צום חיוב פון ט"ו אדר (בשבת), איז וואס דארף טאן א קטן שהגדיל ביום ט"ו אדר²⁶?

(23) מגילה ה, א (במשנה).

(24) משנה ריש מגילה. רמב"ם הל' מגילה ספ"א. טושי"ע או"ח סתרי"ח ס"ז.

(25) ראה רש"י מגילה (וה, א ד"ה ערב שבת), „ערב שבת זמנם הוא .. להכי נקט האי לישנא דתשמע מינה הואיל ותקנו להו חכמי ישראל שאחר כנהיג להקדים משום דרבה היה לנו כיום וזמן הקבוע מתחלה לכל דבריו ואע"פ שהוא שלא בזמנו היה כוונתו [וראה הגהות חשק שלמה למגילה שם: כיון דרבנן עקרו הקריאה מיום השבת תו אינו מוטל על יום שבת שום חיוב קריאה. וראה הערה הבאה]. אבל מסקנת הגמ' שם היא דמאי ערב שבת זמנם. (רק) לאפוקי מדרביי (ולא שהוא זמנם לכל דבריו). וראה תשב"ץ ח"ג סי' רחצ: והא דלא קרינן מגילה .. אריא דאיסורא הוא דרביע עלייהו .. ויום שלפניו לקריאה .. אינו אלא לתשלומין דידהי כו"י.

אבל להעיר מט"א מגילה שם, דרק לרבה התקנה לקרות ביום ו' הוא מחכמים שאחר כנהיג, אבל לרי"א אנשי כנהיג עצמם תקנו כן, עיי"ש. וראה לקושי ח"ז (ע' 50 ובהערות שם) ש"ל, שהתקנה של קריאת מגילה (גם לרבה) היתה לאחר שגזרו גזירה דרבה. — אלא שמי' מקום לשאלה (ע"ד הנ"ל בפנים ס"א ובהערה 6): האם התקנה (של אנשי כנהיג) לקרוא את המגילה ביום ו' (כשחל בשבת) הוא באופן של דחי' לבד, או שהתקנה מצד עצמה היא לקרוא אז — ראה לקושי שם הערה 16.

(26) ראה שקו"ט בהגהות חשק שלמה למגילה שם — עפ"י ש בט"א (שהובא בהערה הקודמת) האם חיוב דקריאת מגילה בע"ש כשחל בשבת הוא מדברי קבלה (אנשי כנהיג) או רק דרבנן. אבל גם אם הוא דרבנן יש מקום להשאלה (כדלעיל בפנים ס"א והערה 6), וכמ"ש שם בעצמו (נתקן בהערה הקודמת); וכן לא יורד — גם אם הוא תקנת אנשי כנהיג יש מקום לשאלה, כגיל בהערה הקודמת.

(שבת — י"ד ניסן) איז דער בן א גדול, וועמען דער אב קען ניט מוציא זיין מיט א תענית ובמילא איז ניט שייך תשלומין.

ועפ"י קומט אויס, אז ס'איז דא א יתרון ווען מ'נעמט אן, אז דער זמן התענית איז איבערגעשטעלט געווארן אויף יום ה': אויב עס איז בגדר תשלומין דארף אויסקומען, אז א בכור קטן שהגדיל בערב פסח שחל בשבת איז יוצא מן הכלל פונעם גאנצען ענין פון תענית בכורות: זיין פאטער קען דאך אים ניט מוציא זיין כנ"ל; און אויב ער אליין זאל פאסטן ביום ה', בעת ער איז נאך א קטן — איז דאך א שקו"ט²² צי א מצוה וואס א קטן טוט בתור חינוך קען מוציא זיין דעם חיוב מצוה אלס גדול (בנדו"ד — דעם חיוב פון יום שבת ערב פסח, ווען הגדיל).

ה. אבער י"ל אז אפילו את"ל אז די דחיית התענית איז תשלומין צו ערב פסח, וועט ניט פעלן דער ענין התענית ביי א בכור קטן שהגדיל ביום י"ד ניסן שחל בשבת.

די הסברה בזה, ובהקדים: כנ"ל ווען פורים איז חל ביום א' ווערט תענית אסתר נדחה ליום ה', און דארט איז דאך בלויז א גדר תשלומין (כנ"ל ס"ב). איז א שאלה: קטן שהגדיל ב"ג אדר (אין א קביעות ווען פורים חל ביום א') — ווי וועט ער קענען יוצא זיין דעם חיוב להתענות בתענית אסתר (ווייל, כנ"ל, ס'איז דא א שקו"ט צי מיט זיין פאסטן בקטנותו (י"א אדר) אלס חינוך קען ער יוצא זיין דעם חיוב בגדלותו (י"ג אדר)?

און די זעלבע שאלה איז ביי אלע

(22) ראה לדוגמא — הגהות רעקיא לא"ח סקפ"ו ס"ב. ציונים לתורה (להר"י ענגל) כלל יב. ועוד.

לאחרי זה מחויב — און דעם יאר בנתיים איז ער פטור! — ששווער צו זאגן אז ער איז מחוייב בתורת חינוך — האטש אז בשנים הקרובות וועט ער לייענען בט"ו — מצד דעם וואס יארן שפעטער וועט זיין אזא קביעות!

ומסתבר לומר — אז דאס איז א חיוב כדי צו יוצא זיין דעם חיוב וואס וועט אויף אים חל זיין אלס גדול ביום ט"ו. ד.ה. אז זיין לייענען די מגילה אלס קטן איז ניט (נאר) אלס חינוך, נאר די תקנת חכמים איז לכתחילה חל אויפן קטן אלס הכשר צו זיין חיוב אלס גדול.³¹

ועד"ז איז אויך בעניננו: אפילו אויב מ'וועט אננעמען אז תענית בכורות ביום ה' איז תשלומין ליום השבת — יש מקום לומר, אז א קטן שהגדיל ביום י"ד ניסן זאל זיין מחוייב צו פאסטן ביום ה' ³² (י"ב ניסן) אלס הכשר צו זיין חיוב וואס וועט אויף אים חל זיין אלס גדול (ביום י"ד).

(משיחת י"א ניסן תשל"ד)

ו. וי"ל בזה: ע"ד ווי מ'מוז דאך זאגן בכלל, אז א קטן (ועד"ז ויתרה מזה ²⁷ — איינער וואס גרייט זיך ²⁸ מגייר זיין) איז מחוייב צו לערנען די הלכות המצוות (תפילין, ק"ש וכיו"ב, וועלכע ער וועט מוזן מקיים זיין תיכף ווי ער ווערט א גדול) נאך איידער ער ווערט א גדול — ווארום אויב ער וועט עס אפלייגן ביז ער וועט ווערן א בן י"ג שנה ויום אחד, וועט ער דאן ניט וויסן ווי צו מקיים זיין די מצוות: ד.ה. עס איז דא אויף אים א חיוב זייענדיק א קטן זיך צוגרייטן אויף צו קענען מקיים זיין זיינע חיובים ווען ער וועט ווערן א גדול ²⁹ — ע"ד מכשירי מצוה ³⁰ —

עד"ז י"ל בנדוד: עס איז דא א חיוב אויפן קטן צו לייענען די מגילה ביום י"ד

— מ'קאן דאך ניט זאגן (לא אשתמיט בשום מקום לומר אזא דבר תמוה) אז קטן הנ"ל איז די יארן לפני זה מחוייב במגילה (בתורת חינוך) און די יארן

(27) שהרי עכרים אסור ללמוד תורה.

(28) ראה חדא"ג מהרש"א שבת לא, א ד"ה א"ל. שו"ת רעק"א סמ"א. שד"ח כללים ג, סקני"ה (כו). שם פאת השדה ג' סוסק"ה.

(29) ראה גם לקו"ש ח"ז ע' 240. חכ"ז ע' 75 וא"ל.

(30) להעיר מדעת ר"א (שבת רפ"ט. ובכ"מ) דגם מכשירי מצוה דוחים את השבת.

(31) וכיון דמלכתחילה בעת ציווי מקרא מגילה (דמד"ס הוא) תקנו כן — אולי י"ל דיכול להוציא את הגדול אף שהוא עדיין בקטנותו.

(32) ולפי"ז אביו אי"צ להתענות במקומו.

חג הפסח

נאמען איז לשון רז"ל (און לשון בני אדם⁴).

ב. דער זמן פון יציאת מצרים איז — כמבואר בנבואת יחזקאל⁵ — לידת עם ישראל. דער טעם וואס מאיז עס מתאר מיטן לשון „לידה“, איז ניט נאָר ווייל דעמאלט איז געווען די צייט ווען אידן זיינען געוואָרן אַ פּאָלק — וואָס דאָס פּאָסט צו זאָגן, להבדיל, אויך בנוגע אַנדערע פעלקער — נאָר ווייל ווערנ־דיק אַ פּאָלק זיינען אידן⁶; דורכדעם פאַרוואַנדלט געוואָרן אין אַ „מציאות חדשה“⁷:

דער תכלית און כוונה (און שלימות⁸) פון יציאת מצרים איז מתן תורה, כמש"נ⁹, „בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלקים על ההר הזה“

[וואָס דאָס איז איינער פון די ביאורים פאַרוואָס חג השבועות — „זמן מתן תורתנו“⁹ — ווערט באַשטימט דורך „צײלן שבע שבתות פון מחרת (ה)פסח, להורות אַז שבועות (מתן תורה) איז אַ

א. דער יום־טוב פסח ווערט אָנגע־רופן מיט דריי נעמען (תוארים): א) אין תורה שבכתב¹ ווערט ער אָנגערופן „חג המצות“; ב) אין נוסח התפלה האָט מען קובע געווען צוצוגעבן „(חג המצות הזה... זמן חרותנו“; ג) אין לשון רז"ל (און אזוי אויך אין לשון בני אדם) ווערן (אויך) אַלע זיבן (אַכט) טעג² אָנגערופן מיטן נאָמען „חג פסח“.

וײל אַז דער יום־טוב האָט אַ נקודה כללית און תוכן עיקרי — און די נקודה אַנטהאַלט דריי ענינים, וועלכע ווערן אויסגעדריקט אין די דריי דערמאָנטע נעמען:

און וויבאַלד אַז סדר אין תורה איז אויך תורה — אַ הוראה³, קומט אויס, אַז די דריי נעמען (און זייערע ענינים והוראות) קומען לויטן סדר פון זייער חשיבות:

צום ערשטן קומט דער ענין פון „חג המצות“ וואָס איז דער נאָמען פון תורה שבכתב; דערנאָך קומט דער ענין פון „זמן חרותנו“ וואָס איז מטבע שטבעו חכמים — אנשי כנסת הגדולה³ — צו זאָגן עס בתפלה; און דערנאָך — „חג הפסח“, וואָס איז אַן אָנגענומענער

4 ראה קדושת לוי פ' בא בנוגע להשמות ההמיצ וחה"ם.

5 קאפיטל טז ובמפרשים שם.

6 שהיו כבר במציאות של „גוי גדול עצום ורבי“ (תבוא כו, ה).

7 וכן — ביצימ היתה התחלת הגירות דבניי ובמית גמר הגירות (יבמות מו, א ואילך. כריתות ט, א), אשר „גר שנתגייר קטן שנולד דמי“ (יבמות כב, א. וש"נ).

8 שאז בטל המיצר (ההגבלה) שתחתונים לא יעלו למעלה (תנחומא וארא טו. שמור פ"ב, ג).

9 שמות ג, יב.

10 שזוהו תוכן העיקרי דחגה"ש — ראה לקו"ש ח"ח ע' 21, עיי"ש.

1) משפטים כג, טו. תשא לד, יח. אמור כג, ו. ראה טז, טז.

2) ולא רק יום י"ד וט"ו ניסן שנק' „פסח“ גם בחושב"כ (ראה השק"ט כו) — בס' המועדים בהלכה (לרשי זיון) ע' רטו ואילך. וראה הערה במכתב כללי לחגה"פ תשל"ז בתחילתו (נדפס — בהגש"פ (קד"ח, תשמ"ז) ע' תרסח)).

3) דתורה מלשון הוראה (וח"ג נג, ב. ועוד).

3') ברכות לג, א.

פאָדערן זיך כדי אויפצוטאָן אַ מציאות חדשה.

ג. וועט מען דאָס פאַרשטיין דורך דער דוגמא פון דעם סדר ווי אַ רב לערנט מיט אַ תלמיד אַ דבר שכל צו וועלכן דער תלמיד אַליין, מיט זיין אייגענעם שכל, קען ניט צוקומען, עס איז ביי אים אַ דבר חדש¹⁶ (ניט ווייל ער האָט עס ביז אַהער ניט געהערט, נאָר ווייל עס איז העכער פון גדר השכל של התלמיד):

די ערשטע זאך מאַנט זיך ביים תלמיד אַ תנועה פון ביטול, כמאמר חז"ל¹⁷ אַז ביי אַ „ת"ח שיושב לפני רבו" דאַרף זיין „שפתותיו נוטפות מר" (מרירות מחמת אימה¹⁸),

[וואָרום מיט זיינע כוחות און שכל קען ער ניט אויפנעמען דעם שכל חדש ווייל ער איז העכער פון זיין מציאות; דוקא ביטול — ניט־מציאות — איז אַ „כלי" אויף דעם¹⁹; וע"ד לשון חז"ל²⁰: כלי ריקן מחזיק].

דערנאָך אַבער מוז זיך דער תלמיד משתדל זיין צו באַנעמען די סברא, וואָס אויף דעם מוז ער נוצן זיין שכל (— זיין „מציאות")

[צוזאַמען דערמיט וואָס דוקא „כלי ריקן מחזיק" — מוז עס אַבער זיין אַ „כלי", און אַ כלי שלם (ניטאָ קיין נקב המבטל ענינה²¹): און דעריבער איז ניט

המשך¹⁰ פון יציאת מצרים, לידת עם ישראל].

ד.ה. לידת עם ישראל איז פאַרבונדן מיט דעם וואָס זיי ווערן אַ תורה־פאַלק¹¹ — דער גאַנצער מהות פון אידן (אויך אַלס אַ יחיד¹²) איז תורה.

[און די מציאות חדשה איז ניט נאָר דערפאַר וואָס אין גלות מצרים זיינען אידן געווען אין אַ שפל המצב ביותר און זיינען במילא מצד עצמם ניט געווען קיין כלים אויפצונעמען תורה — ואדרבה: זייענדיק אין מ"ט שערי טומאה¹³ איז זייער מצב געווען בניגוד צו תורה (וקדושה):

נאָר בעיקר מצד דעם וואָס תורה איז אַצלו אַמון גר' שעשועים¹⁴, חמדה גנוזה שגנוזה לך¹⁵ — זי איז אינגאַנצן העכער פון נבראים, און דעריבער איז עס ביי אידן (ווי זיי זיינען למטה, און דערצו נאָך — איז מצרים) געווען אַ דבר חדש לגמרי, עס איז ניט אין זייער גדר].

דערמיט ווערן מוסבר די דריי נעמען — „חג המצות", „זמן חרותנו" און „חג הפסח" — זיי דריקן אויס די דריי תנועות (און אין דעם סדר דוקא) וואָס

10) להעיר משהשיר (פ"ז, ב (ב)), דשבועות נקי, עצרת של פסח.

11) כמאמר הרס"ג: אומתנו איננה אומה כי אם בתורותיה (ס' האמונות והדעות מ"ג פ"ז).

12) להעיר ממרוזל (סנהדרין יט, ב. פרשי במדבר ג, א) דכל המלמד (את) בן חבירו תורה מעלה עליו הכתוב כאילו ילדו. וראה לקו"ש חט"ו ע' 180. ובארוכה — לקו"ש חכ"ג ע' 11 ואילך.

13) ז"ח ר"פ יתרו.

14) משלי ה, ל. וראה אגה"ק ד"ה דוד ומירות. לקו"ת במדבר ד"ה וא"ה אצלו אַמון. סהמ"צ להצ"צ מצות משא הארזון בכתף. המשך תעריב פ' קסג. ובכ"מ.

15) שבת פה, ב.

16) ראה סה"מ עתי' ע' ג. המשך תעריב פרק פסח. ועוד.

17) שבת ל, ב. פסחים ק"ו, א. וראה אה"ת מסעי ע' איתב. ועוד.

18) פרשי שבת שם ד"ה נוטפות.

19) ראה המשך תעריב פקלי"ט ומקצ"ט (ושם, שע"י הביטול מקבל עצם השכל, ע"ש).

20) ברכות מ, א. וראה ד"ה היושבת בגנים השי"ת פ"ז (וש"ג).

21) כלים פ"ג.

גענוג די תנועה פון ביטול, נאָר עס דאַרף זיין די צוגעטראַגנקייט צו קבלת שכל, אַ כלי המקבל ומחזיק].

דער תכלית פון דעם לימוד איז, אַז ס׳זאל זײַן דער תלמיד זײַן, קאי (איניש) אדעת׳י דרבי׳״²²; און דעריבער, כאַטש אַז איז זײַן איצטיקן מצב איז ער נאָך נישט בגדר צו פאַרשטיין „דעת׳י דרבי׳״²³

— וואָס דעריבער מוז דער רב משפיע זײַן דעם תלמיד אַ שכל מצומצם וואָס איז בערך צום שכל התלמיד (און דער עומק השכל, ווי ער איז ביים רב, איז בהעלם אינעם שכל מצומצם)²⁴ —

דאַרף אַבער ביים תלמיד זײַן די תנועה צו אַרויסגיין פון דער מדידה והגבלה פון זײַן שכל, און אויפהויבן זײַן שכל צום שכל הרב; און דוקא דורכ־ דעם קען ער ס׳זען צוקומען צו זײַן, קאי .. אדעת׳י דרבי׳״ (וואָס איז אינגאַנצן אַ העכערער סוג שכל).

ד. אויף דעם סדר הנ״ל [אַז פריער קומט דער „שפתותיו נוטפות מר״ (ביטול) און דערנאָך די תנועה צו זײַן אַ כלי (מציאות)] קען מען לכאורה פרעגן: די גמרא²⁵ זאָגט אַז „רבה²⁶ מקמי דפתח להו לרבנן אמר מילתא בדביחותא ובדחי רבנן לטוף יתיב באימתא ופתח בשמעתא“ — וואָס פון דעם זעט מען, אַז פריער דאַרף אויפגע־ טאן ווערן דער „גפתח לבם״²⁷ (זײַן אַ כלי הראוי אויף צו קענען פאַרשטיין די

„שמעתא“) און ערשט דערנאָך „יתיב באימתא“ (יראה וביטול)?

איז דער ביאור אין דעם: דער ענין פון „מילתא בדביחותא“ וואָס דאַרף זײַן „מקמי דפתח להו לרבנן“ איז נאָר אַ הכנה כללית צום כללות הלימוד; דאָס איז אַבער נישט אַ טײל פון דעם לימוד, פון דעם סדר ההשפעה גופא.

אין אַנדערע ווערטער: דאָס וואָס די „מילתא בדביחותא“ דאַרף אויפּטאָן אינעם תלמיד איז נישט צו מאַכן אים ראוי צו אויפנעמען דעם שכל, נאָר צו פועל זײַן אַז ער זאל בכלל וועלן זײַן אַ מקבל, אַז זײַן שכל בכלל זאל שטיין אין אַ תנועה פון „קבלה“²⁸;

אַבער דער יחס ושייכות (הערך) צווישן דעם רב און תלמיד, וואָס איז פאַרבונדן מיט דער השפעה השכל צום תלמיד, שאַפט זיך ערשט ווען „יתיב באימתא“²⁹ (ופתח בשמעתא).

ה. לויט דעם ביאור וועט אויך זײַן פאַרשטאַנדיק דער סדר אין דעם מאמר חז״ל³⁰, „לעולם תהא שמאל דוחה וימין מקרבת“ — וואָס פון דעם סדר הלשון³¹ איז משמע, אַז לעולם דאַרף פריער זײַן „שמאל דוחה“ און דערנאָך „ימין מקרבת“

[און די הדגשה אין דעם מאמר איז נאָר אַז דער „דוחה“ דאַרף געטאָן ווערן

(28) עײגײַך דײַה לכה דודי תרמיט פײַב (סה״מ קונטרסים חײא כ, ב).

(29) להעיר גײַב מהמשך תעריב חײב עײ תתמו, דגם התשוּקה לשמוע את שכל הרב מכלבלת מקבלת השכל (כי צײל כלי ריקן לגמרי, ביטול מכל וכל).

(30) סוטה מז, א. סנהדרין קו, ב. הובא להלכה — הײל תײת לאדהײו פײד פײז.

(31) וײה סדרם בכתוב — שײש ב, ו. ילײש עה״ם.

(22) עײז ה, ב.

(23) רק לאחרי, ארבעין שנין — עײז שם.

(24) ראה בארוכה דײה וידעת תרניז. ובכײמ.

(25) שבת ופסחים שם.

(26) בתנאי פײז — „רבאײ, הוא עײם גירסת

הײלײש מײב רמו רכו. רײח פסחים שם (וראה דקײט

שבת ופסחים שם). נתײ בשיחת יוד שבת תשכײד.

(27) פרשײי שבת שם דײה ובדחי.

מיטן „שמאל“ — יד כחה, און „מקרבת“ מיטן „ימין“³² —

אגוזים וכו'” (ווי דער רמב"ם איז מאריך אין דעם בפירוש המשניות³⁵),

קען מען דערויף אויך פרעגן, כדלעיל: ווי שטימט דער סדר מיטן מאמר הנ"ל, אָז „מקמי דפתח להו כו' אמר מילתא דבדיחותא (א) תנועה פון „מקרבת“ .. לסוף יתיב באימתא (א) תנועה הפכית) כו'“?

וואָס פון דעם איז פאַרשטאַנדיק אַז ביי אַ תינוק דאַרף קומען דער „ימין מקרבת“ פאַרן „שמאל דוחה“ [און ווי מ'זעט עס במוחש — אַז אויב מ'זאָל צו-גיין צום תינוק פריער מיטן „שמאל דוחה“ קען עס אים אינגאַנצן אַוועק-שטופען פון לערנען].

אויך: עס איז אַ כּלל³³ אַז ימין קודמת לשמאל און דאָ איז שמאל פריער פאַרן ימין?

ועי"ם הנ"ל (סעיף ד') איז עס מובן³⁶: אין דעם מאמר „לעולם תהא כו'“ רעדט זיך נאָר וועגן דעם ווי עס דאַרף זיין דער סדר אינעם אויפּטאַגן בפועל אויפן זולת [און אין דעם איז דער סדר, אַז פריער קומט „שמאל דוחה“ און דער-נאָך „ימין מקרבת“³⁷ (כּניל סעיף ג'ד)]:

די קשיא איז נאָך שטאַרקער³⁴: נאָכן מאמר „לעולם תהא כו'“ ווערט געבראַכט „יצר תינוק ואשה תהא שמאל דוחה וימין מקרבת“ — און דער סדר ביי אַ „תינוק“ איז, אַז מ'דאַרף אים מזרז זיין צום לערנען „בדברים שהם אהובים אצלו לקטנות שניו .. קרא ואתן לך

עס רעדט זיך אָבער דאָ ניט וועגן די פעולות (פון „ימין מקרבת“) וואָס קומען אַלס הכנה מוכרחת און הקדמה קודם פון דער השפעה³⁸ — אַזוי ווי אמירת מילתא דבדיחותא פאַר תלמידים, אָדער צוציען דעם תלמיד קטן מיט „דברים שהם אהובים אצלו“.

(32) ראה עיון יעקב לעיי סוטה שם.

(33) שרע אדהיו אויח סי' ב' סעיף ד'.

(34) כי במאמר הנ"ל אפשר לתרץ, דזה שהקדים „שמאל דוחה“ ל„ימין מקרבת“ הוא (לא מפני שכן צ"ל הסדר בכלל, כיא) מפני שקאי שם באלישע וגחזי, לאחרי שגחזי כבר הי' תלמיד אלישע (ועד כיכ ששלח אותו עם משענתו להחיות בן השונמית (מ"ב ד, כט ואילך)) — ואיכ כבר הי' ה"ימין מקרבת" לפניו.

[ועפ"י יל דב' הדגשות ישנו במאמר הנ"ל: (א) שדחי צ"ל רק בשמאל וקירוב בימין, כּניל בפנים. (ב) גם אם כבר קיים „ימין מקרבת“ ולא הועיל ככל הדרוש ולכן צ"ל הנהגה ד„שמאל דוחה“ — הנה לאחרי „שמאל דוחה“ צ"ל עוה"פ „ימין מקרבת“. אבל [נוסף ע"ז, שממתימת הלשון, לעולם תהא שמאל דוחה וימין מקרבת“ משמע „לעולם“ כן צ"ל סדרם (ובפרט, שבוהר ח"ג קעז, ב) הובא מאמר זה סתם („שמאל תהא דוחה וימין מקרבת“ — לא בשייכות לסיפור דאלישע)) — הרין ב"יצר תינוק כו'“ עכ"ל כפסנים.

(35) סנהדרין פ' חלק ד"ה והכת החמשים.

(36) ראה גם לקי"ש ח"ה ע' 359.

(37) ועד"ז במאמר „יצר תינוק ואשה כו'“ ועיין רמב"ם הל' תשובה (פ"י ה"א. ועיי"ש ה"ה). שהעובד כדי לקבל שכר כו' נקי. עובד מיראה, ו„על דרך זה“ עובדים „עמי הארץ והנשים והקטנים שמחנכין אותן לעבוד מיראה („שמאל“) עד שתרכבה דעתן ויעבדו מאהבה („ימין“).

(38) להעיר ד-ברייתו של עולם" היא בסדר ד-ברייתא השוכא והדר נהורא, בתחילה „צמצום“ („שמאל“) ואח"כ „אור“ („ימין“) — שבת עו, ב. סידור רעט, סעי"ב. ובכ"מ — אבל זה בנוגע לסדר הבריאה בפועל, אבל טיבת הבריאה היא מפני „כי חפץ חסד הוא“ (ימין מקרבת). וראה סי' הערכים-חב"ד כרך ב' ע' אורי-ביחס לחושך סעיף ב"ה, ושי"נ.

(*) ועד"ז בסיפור ד' יהושע בן פרחי עם כו' (שנשמט ע"י הצענזור בשי"ט שם). עיי"ש הסיפור עם האכסניא.

ווי דגים וים ⁴³.

און ווי חזיל ⁴⁴ זאגן „אין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתלמוד תורה“ [דלכאורה: תורה איז דאך אן ענין פון „תעבדון“ פון עבדות?] — ווייל די אמת'ע טבע הבריה פון א אידן איז צו טאן תומ'צ, וכמאמר המשנה ⁴⁵: „אני נבראתי לשמש את קוני. און דעריבער:

ווען א איד איז ניט מקיים תומ'צ ר'ל, איז כאטש אן אים זעט אויס אז ער איז „פריי“ אן א יאך, און אז ס'איז אים אזוי גרינגער ווי ווען ער וואלט יא מקיים געווען תומ'צ — וויבאלד אבער אז דאס (פירן א לעבן ניט ע'פ תורה ח'ו) איז היפך ווי עס פאדערט זיין אמת'ער מהות וטבע, איז עס אן ענין פון „עבודת פרך“

[ע'ד מאמר חזיל ⁴⁶ אז עבודת פרך ⁴⁷ מיינט „מלאכת אנשים לנשים ו)מלאכת נשים לאנשים“ — כאטש די מלאכה איז לכאורה א גרינגערע, איז עס ביי אנשים אן „עבודת פרך“, דערפאר וואס ס'איז ניט לויט זייער רגילות וטבע];

דוקא ווען עס איז דא דער „תעבדון“, איז ער אן אמת'ער בן חורין.

(ג) דורך מתן תורה האט זיך אויפגע-טאן א שינוי שלא בערך איז אידן, ביז אז אויך דער „תעבדון“ פון א אידן — וואס איז לכאורה אן עבודה במדידה והגבלה (לויט די הגבלות פון זיין מציאות) — איז בפנימיותו אן עבודה וואס איז (פאר-בונדן מיטן נותן התורה ⁴⁸, ובמילא) העכער פון מדידה והגבלה.

סעיף ג') — אזוי איז עס אויך, ובמכ"ש וקי"ו, ווען עס רעדט זיך וועגן ענדערן די גאנצע מציאות פון א מענטשן ביז צו מאכן פון אים א „מציאות חדשה“.

און אזוי איז עס אויך בעניננו בנוגע צו אידן, אז זייער „לידה“ אלס עס ישראל — וואס דער גמר ושלמות פון דעם איז ווען „תעבדון את האלקים על ההר הזה“ (כנ"ל סעיף ב') — איז פאר-בונדן מיט די דריי ענינים:

א) אז אידן זאלן קענען נעמען תורה דארף ביי זיי זיין „תעבדון“ — אן עבודה ויגיעה אויף צו מבטל זיין זייער פריער-דיקן „ציר“ (וואס איז מנגד צו תורה); און „תעבדון“ — ווי עבודת עבד, וואס טוט זיין ארבעט מיט ביטול וקבלת עול ³⁹,

ווייל בכדי צו נעמען תורת ה' דארף זיין „נעשה ונשמע“ ⁴⁰, הקדמת ⁴¹ נעשה לנשמע.

ב) לאידך גיסא, איז דער „תעבדון“ ניט אין אן אופן וואס ברעכט די מציאות פון א אידן, נאר אדרבה: דאס גופא איז דער עצם פון זיין מציאות ⁴¹, וע'ד דגים וואס רש"ב זאגט אז זיי זיינען ניט חוצץ ⁴²; וואס אידן און תורה — זיינען

(39) להעיר דבמ"ת „וינועו“ — „באימה וביראה וברתת ובויעז“ (יתרו כ, טו. ברכות כב, א ובפרש"י שם).

(40) משפטים כד, ז (ושם, ג (יתרו יט, כ); נעשה).

(41) שבת פה, סעי'א ואילך.

(41*) וראה לקו"ש ח"ה ע' 246 (ועוד) שמכיון שקביע היא מציאות האמתית של ישראל לכן יש לו חיות ותענוג בעבודה זו.

(42) משנה מקואות ס"ז, מ"ז. אלא שאין הלכה כמותו — נת' בדיה וראיתי אני, תרס"ב. — אבל הרי פסקינו כות"י בהא דזבחים (כב, א). (א) וכבר שקו"ש בהו בתרו"ש מקואות שם. והאריך בהו בס' גולות עליות שם. חיבור לטהרה ה"ל מקואות כלל ב' בסופו (לפענ"ד בשניא דחיקא). ועוד, ואכ"מ.

(43) ברכות סא, ב.

(44) אבות פ"ז מ"ב.

(45) קידושין בסופה.

(46) סוטה יא, ריש ע"ב. שמור פ"א, יא.

(47) ולגירסת רש"י סוטה שם — נק', עבודה

קשה.

(48) כמשנ"ת בכ"מ ע"פ דרו"ל (הובא לעיל

ראשית העבודה ועיקרה ושרשה" איז
"ראה" און קבלת עול, "עבודת עבד" 53
— אבער די עבודה דארף ניט געטאן
ווערן מיט עצבות ח"ו ושבירה וויבאלד
אז ועמך כולם צדיקים

— סיידען ער האט אויפגעשטעלט א
מסך מבדיל ומחיצה כו' וואס דאמאלס
דארף ער פריער צוברעכן זיין, "לשבר
הקליפות כו' ע"י שבירת לבו ומרירת
נפשו" 54 —

ווייל אין קדושה מצד עצמה איז ניטא
קיינ "שבירה". דאס וואס עס דארף זיין
די תנועה פון מרירות, ולב נשבר ורוח
נמוכה" איז "מצד הגוף ונפש הבה-
מית" 55, ווען זיי זיינען "שולט ח"ו על
האדם" 56, וואס דאן איז דער "לב נשבר
ומרירות הנפש" (פון גבורות קדושות")
מבטל זייער שליטה 56; אבער "מצד נפש
האלקית" איז ניטא קיין "שבירה" — נאר
"שמחה" 55.

[דאס איז אויך דער הסבר אין דעם
סיפור: ביים אלטן רבי'ן איז געווען א
זילבערנע טאבאק-פושקע און דעקל —
ווייל דעם (גלאנציקן) דעקל האט דער
אלטער רבי גענוצט אויף צו מכוון זיין
די תפילין שבראש, אז זיי זאלן זיין פונקט
אינמיטן.]

בשעת מ'האט וועגן דעם גערעדט
בפני הצמח-צדק, אויסדריקנדיק זיך אז
דער אלטער רבי האט אפגעבראכן דעם
דעקל פון דער פושקע, האט דער צמח-
צדק אויף דעם געזאגט, אז דעם זיידנס
ענין איז ניט געווען צו ברעכן; ער האט
ניט געבראכן — נאר מסתמא איז דער

און דאס זיינען די דריי נעמען — חג
המצות, "זמן חרותנו" און "חג הפסח":
"מצה" ווייזט אויף ביטול, העדר
ההגבהה וההתנשאות 49; "חרותנו" ווייזט
ווי דער ביטול ווערט אויפגענומען אין
דער מציאות פון א אידן באופן, אז עס
הערט זיך און אין דעם דער אמת'ער ענין
פון חירות כניל און ער האט אין דעם א
געשמאק; "פסח" איז פון לשון "דלוג" 50
— דער דילוג שלא בערך וואס איז
געווען (און געמוזט זיין) ביי אידן 51
(מצד דעם "דלוג" שלא בערך וואס איז
געקומען מלמעלה ביי (יצי"מ 52 ו)מ"ת)
— די תנועה ארויסגיין פון זייערע
הגבלות און צוקומען צו דאס וואס איז
שלא בערך העכער פון זיי.

ז. איינע פון די הוראות דערפון איז
עבודת ה' פון יעדן אידן:

הערה (7) שבמ"ת נעשה ביטול הגזירה דעליונים
לא ירדו לתחתונים כו'.

(49) לקרית צו ד"ה ששת ימים (האי) פ"ג. ובכ"ח.
(50) פרשי בא יב, יא, שם, יג. כדעת ר' יאשי
במכילתא שם.

(51) ראה פרשי שם (יא): ואתם עשו כל
עבודותי... דרך דילוג וקפיצה. ראה מכתב כללי
לתג"פ תש"ו (נדפס — בהגש"פ (קה"ת תשמ"ו-
ע' תרסח). ובארוכה — שיחות ומאמרים דחודש
ניסן תש"ו.

(52) ראה לקמן ע' 148 ושי"ג.
וגם מטעם זה הוצרך להיות ענין ה"דלוג" אצל
בני עוד בהיותם במצרים (כניל בהערה הקודמת),
כי

— נוסף לזה, שמכיון שיצי"מ היא הכנה למ"ת,
לכן תיכף ביצי"מ צ"ל ההכנה (לא רק ד.מצה'
ו"חירות", כ"א) גם ההדילוג דמ"ת [בסגנון אחר:
תיכף בתחילת החינוך על המחונך להתחיל להכין
את עצמו לשלימות החינוך, שהוא "דילוג" בערך
מצבו בהווה] —

מכיון שביצי"מ גופא ה"ה "דילוג" מלמעלה,
הוצרך להיות דוגמתו אצל בני "זכר לשמו שקרוי
פסח" (לשון רש"י הנ"ל).

(53) תניא רפ"א.

(54) תניא פ"ו.

(55) תניא ספ"ד.

(56) תניא פליא (לט, ב).

רבי האט זיכער גיט אפגעבראכן דעם דעקל].

און דעריבער, דארף דער ביטול וקבלת עול וואס מאנט זיך אלס „ראשית העבודה“ — אין דער עבודה פון נפש האלקית גופא — זיין מיט א געשמאק און חיות, וויסנדיק אז דאס איז דער אמת'ער „חירות“ און מציאות⁵⁸ פון א אידן.

(משיחת אחרון של פסח תשל"ז)

דעקל געווען מחובר צו דער פושקע מיט א חוט, און דער זיידע האט ארויס-גענומען דעם חוט המחבר.

ולכאורה: אפילו ווען דער אלטער רבי וואלט אפגעבראכן דעם דעקל, איז עס דאך געווען לשם קיום מצוה⁵⁹, גיט אז ענין פון „שבירה“ (פאר זיך)?

נאר דער ענין אין דעם: אין קדושה מצד עצמה איז איבערהויפט ניטא קיין ענין פון „שבירה“. און דערפאר איז ביים צמח-צדק געווען ברור אז דער אלטער

(58) להעיר שמציאותו של עבד הוא מציאות האדון שלכן מה שקנה עבד קנה רבו מלכתחילה (רשב"א קידושין כג, ב).

(57) ולהעיר משו"ע אדה"ז הל' שמירת גוף ונפש ובל תשחית סעיף טו.

חג הפסח ב

די מצוה פון סיפור יצי"מ כליל פסח לערנט מען אפ' פון דעם פסוקי, והגדת לבנך, וואס דאס איז די מצוה פון זאגן די הגדה.

וויבאלד אן ענינים זאגן זיך ארויס בגילוי ובהדגשה אין דער התחלה און אין דעם סיום, איז מובן, אן דער תוכן סיפור ביצי"מ ווי אין דעם איז מודגש אז דאס איז א תוכן וענין כללי, איז בעיקר אין דער התחלה וסיום פון דעם, עיקר נוסח ההגדה שתקנו חכמים חובה על הכל¹⁰ (ווי די משנה¹¹ זאגט, מתחיל בגנות ומסיים בשבח) — ,מתחילת¹⁰ עבדים היינו, און¹², מתחילה עוציז היו

א. ס'איז ידוע, אז עס זיינען דא חילוקים צווישן דעם חיוב ומצוה פון זכירת יציאת מצרים כליל פסח און דעם חיוב בכל ימות השנה. איינער פון די חילוקים איז, אז בכל השנה איז גענוג א זכירה בעלמא — ,מצוה להזכיר יצי"מ, און כליל פסח איז די מצוה — סיפור ביצי"מ. ובלשון הרמב"ם: ,מצות עשה של תורה לספר¹³ בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים כו".

וויבאלד אן דער סיפור וזכירת יצי"מ איז א יסוד גדול ועמוד חזק בתורתנו ובאמונתנו, און, באו¹⁴ לנו מצות רבות ע"ז מ"ע ומלית כו וע"כ אנו אומרים לעולם בברכותינו ובתפילותינו זכר ליציאת מצרים¹⁵,

איז מובן, אן אין דעם סיפור יצי"מ כליל פסח, ווערט אויך ארויסגעבראכט דער תוכן וענין כללי פון יצי"מ, ווי דאס איז א יסוד גדול ועמוד חזק בתורתנו כו".

(7) סה"מ צ להרמב"ם שם. וכ"ה במנין המצות שבריש ספר היד. הל' חר"מ רפ"ו (ושם הוסיף לפניו: שנאמר זכור את יום הזה גר"י. ומנין שכליל חמשה עשר ת"ל והגדת לבנך גר"י). חינוך שם. שרע אדה"ז חא"ר"ח סתעיג סמ"ב.

(8) בא יג, ה.

(9) . ראה שרע אדה"ז שם. היינו אמירת ההגדה שהיא מ"ע מן התורה כו שנאמר והגדת לבנך. ובאבודרהם סדר הגדה ופירושה: ונקראת הגדה על שם והגדת לבנך. ועוד מפני שמגיד בה ענין יצי"מ הנסים ונפלאות וכי וי"מ הגדה שהוא לשון הודאה ושכח להקביה על שהוציאנו מארץ מצרים — הובא בהגש"פ הגיל ע' ה.

וכ"ז הוא בעיקר הנאמר בהגדה אחר סימן, מגיד, אף ששם, ההגדה בכללות כולל גם הענינים של שאר הסימנים. ולהעיר מדייק לשון הרמב"ם בסוף הל' חר"מ, בנוסח ההגדה שמתחיל רק מ,בבהילו. . הא לחמא עניא עד, גאל ישראל (וראה שם פ"ז סוף ה"ה). משא"כ שאר הענינים הם רק, סדר עשית מצות אלו כו" (שם רפ"ח).

(10) שרע אדה"ז שם סמ"ג.

(11) פסחים קטז, א.

(12) כב הדיעות בגמרא שם.

(1) הובאו ונסמנו בהגש"פ עם לקוטי טעמים ומנהגים (ק"ה) ע' טו.

(2) הגדת מעשה נסים (לבעל חוות דעת) בפתיחה. שבה פסח. סי' מהרי"ד. מלבי"ם בא יג, ה. וראה הגש"פ הגיל שם. וראה בארוכה לקושי ח"א ע' 71 ואילך.

(3) רמב"ם הל' קיש פ"א היג.

(4) הל' חמ"ז ומצה רפ"ו.

(5) ועד"ז לשונו בהמצות שבהכתרת להל' חר"מ, לספר ביציאת מצרים באותו הלילה (וכ"ה לשון אדה"ז ריש הל' פסח). ועד"ז במנין המצות בריש ספר הדי ובסה"מ צ מ"ע קנו (וראה מ"ח מצוה כא כנראה מהר"ם והרמ"ח סאך).

(5) כ"ה בחינוך הוצאת שעועל (מצוה י"ד).

ובחינוך לפנינו (מצוה כא, בא).

(6) חינוך שם.

(*) וראה בארוכה לקושי הניל.

לנו בית הבחירה לכפר על כל עוונותינו¹³.

צו פֶּאֶרְשֵׁיטִין דַּעַם תּוֹכֵן כִּלְלִי פּוֹן עֵינֵי הַהֲגָדָה אֹן סִיפּוֹר בִּיצִימ, דָּאָרְף מַעַן מַקְדִּים אֹן מִבָּאָר זֵיין אֵינִיקַע דִּיוִקִים אִין די אֵיבִנְדֶּרְמָאָנְטַע פִּיסקָאוֹת¹⁴.

ר"א אמר כ"י ר"ע אומר כ"י ואח"כ אומר כמה מעלות טובות למקום עלינו וכ"י על אחת כמה וכמה וכ"י ועליו ועל כיוצא בו נאמר כל המרבה וכל המאריך ביציאת מצרים הרי זה משובח.

20) ראה יבין שמועה להרשב"ץ ד"ה כמה מעלות טובות כסופו: וזוהו השלמנו לדרוש מארמי אובד אבי לספר ביציאת מצרים. וראה לשונו שם בתחלת הפ"י ובמאירי פסחים שם. מש"כ חלק ההגדה שלאח"כ ר"ג ה"י אומר כל שלא אמר כ"י אף שג"י הוא חלק מההגדה (כלשון הרמב"ם שם פ"ז סה"ה) וקיום מצות סיפור ביצימ"י, והרי ג"ז נכלל בסימן "מגיד" (ואם לא אמרם לא יצא יד"ח והגדת"י — רשב"ץ שם ד"ה ר"ג ה"י אומר) — מ"מ, הרי כפשוטו א"יז הסיפור ד.נ"ס"ם ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים" (לי הרמב"ם ה"ל ח"ר"מ רפ"ז, וראה גם לשון החינוך שם. אבודרהם הני"ל). וראה אבודרהם פ"י ר"ג ה"י אומר (ועד"ז ברשב"ם (להגש"פ) וכל בו שם): פ"י אע"פ שיאכל פסח ומצה כ"י לא יצא יד"ח אם לא יאמר שלשה דברים אלו למה הם באים שמצאנו שהכתוב הקפיד באמירה ובהגדה***.

השייכות להגדה כללית כ"י להסיים של כללות סימן מגיד (ולא רק דסיפור, נ"ס"ם ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים) — ברכת, אשר גאלנו כ"י — ראה לקמן הערה 62.

21) בכמה ענינים (דיוקים וביאורים) שבאו לקמן יש לעורר ולהעיר מכמה מפרשי ההגדה שהובאו בהגש"פ הני"ל, וכן בהגדה שלמה (להר"מ כשר), ועוד — ורק אחדים נפרטו בערות דלקמן.

(*) ראה הגש"פ הני"ל ד"ה לא יצא. הגש"פ הני"ל עם ביאורים (קה"ה, תשמ"ו) ע' קמ"ג. לקו"ש חט"ז ע' 216. וש"נ.

(**) אבל ראה רבינו מנוח לרמב"ם שם ה"ה. חז"א"ג מהרש"א פסחים קט"ז, א ד"ה כל מי. של"ה קנ"ז ב (מצה עשירה). צ"ח פסחים שם. ועוד.

(***) לכאורה יש לקש"ר פ"י האבודרהם הני"ל עם פירש"י ורא"ש שהובאו בהגש"פ עם ביאורים" הני"ל ולקו"ש שם. ואכ"מ.

אבותינו¹³, און דערנאָך די פּיסקאַ, וְהִיא שְׁעֵמְדָה וְכוּ' — דַּעַם סִיּוּם פּוֹן, עֵינֵי מְצִרִים¹⁴ אֹן אַרְיִינְפִיר¹⁵ צוּם חֶלֶק עֵיקְרֵי, סִפּוֹרֵי לְבֹן וְיַעֲקֹב¹⁴, (דַּעַר וְדוֹרֵשׁ מְ)אַרְמֵי אֹבֵד אֲבִי¹⁶.

אויך: וויבאָלד אָז לויט דַּעַם, נִוּסַח הַהֲגָדָה וְוִי דַּעַר, מְנַהֵג שְׁנַהֲגוּ כֵל יִשְׂרָאֵל מְדוֹרֹת הָרֵאשׁוֹנוֹת¹⁷ הַיּוֹבֵט מַעַן אָן פּוֹן, הָאָ לַחֲמָא עֵינָא וְוָאָס מְזֵאָגַט גְּאָר בַּתְּחִלָּה נֶאָךְ פֶּאָר, מַה נִּשְׁתַּנְּהָ, אִיז מוֹבֵן אָז אויך אִין דַּעַר, הַתְּחִלָּה אִיז מוֹדַג אַ נְקוּדָה כִּלְלִית.

וְעַד"ז אִין דַּעַם, סִיּוּם פּוֹן די, נִיִּסִּים וְנִפְלְאוֹת שְׁעֵשָׂה לְנוּ הַקְּבִי"ה כְּאוֹתוֹ זְמַן¹⁸ — דַּעַר סִיּוּם הַפִּיסקָא פּוֹן, כְּמַה מַעֲלוֹת טוֹבוֹת לְמַקּוֹם עֵלְיִנוּ¹⁹ — , וְבִנְה

13) ראה כל בו פיסקא מתחלה: פ"י כאן הוא תחילת ההגדה. ובאבודרהם: עתה מתחיל סדרו של אב"י (וראה שם פ"י עבדים היינו. הגש"פ הני"ל ע' יד ד"ה עבדים). וראה לשון הרמב"ם שם ה"ד. וראה הידועות בזה — אנציקלופדי תלמודית ע' הגדה ס"ה, וש"נ.

14) ראה ד"ס הובא בהגש"פ הני"ל ע' כא ד"ה צא ולמד.

15) ראה הגש"פ שם ד"ה ולמד, וש"נ.

16) משנה שם. וברמב"ם שם פ"ז ה"ד: , והוא שידרוש מארמי אובד אבי עד שיגמור כל הפרשה, ובה בהמשך למ"ש, ומסיים בדת האמת. . ליחודו וכן מתחיל ומודיע כ"י ומסיים בנסיים. . ובחירותינו. ולכאורה משמע קצת שמפרש מ"ש במשנה, ודורש מארמי אובד אב"י הוא חלק (או ע"כ) תנאי, ב"מסיים בשבח. וראה אנציקלופדי ש"ס.

17) ש"רע אדה"ז שם ס"מ"ג בטופו. ולשון הרמב"ם בהכותרת להגדה, נוסח ההגדה שנהגו בה ישראל בזמן הגלות כ"י הוא" (ומביא שם בתחלתו הפ"י, בבב"הו. . הא לחמא עניא). וראה לשון הר"א כ"י הרמב"ם (נעקע בהגש"פ הני"ל ע' כ"י). ואמירת זה מנהגו ומנהג קדמוניו אבא מארי ז"ל והקודמין לו וחכמי המערב.

18) לשון אבודרהם הני"ל (הערה 9).

19) כלשון הני"ל (הערה 17) מריא בנו של הרמב"ם כתב על הדרשות ד"ר"י הגלילי אמר כ"י

ב. הא לחמא עניא די אכלו אבהתנא
בארעא דמצרים כו';

גלות און עבדין — היפך (סיפור
הגאולה);

טא וואס פאר אן ארט האט די פיסקא
אין דעם סיפור ביצי"מ? — אין דעם
כללות סדר המצוות והענינים בליל זה
השחא, ובראשם אמירת ההגדה סיפור
ביצי"מ, דארף זיין מודגש וניכר דער
ענין פון השחא חירות — און דעריבער
צריך לעשות כל מעשה לילה זה דרך
חירות²⁵ — און דא זאגט מען און מען
רעדט וועגן, השחא הכא כו' השחא
עבדין, היפך פון חירות.

ג. לכאורה וואלט מען געקענט זאגן
(בדוחק), אז מיט „הא לחמא עניא די
אכלו אבהתנא בארעא דמצרים“ איז מען
אויסן צו מדגיש זיין אז נאר „אבהתנא“
זיינען געווען בארעא דמצרים, אבער
מיר זיינען ניט אין מצרים; ועד"ז ביי
דעם סיום, „השחא הכא כו' לשנה הבאה
כו'“, אז דער מכוון איז דעם איז ע"ד ווי
די משנה זאגט, מתחיל בגנות (ומסיים
בשבח).

באמת אבער קען מען אזוי ניט זאגן,
וואָרומ:

א) לפ"י וואלט מען די (ענינים פון
דער) פיסקא געדארפט זאגן ניט פאר
דער שאלה פון מה נשתנה, נאר נאך
איר (ווי די גאנצע הגדה), היות אז
„אמירת ההגדה מצותה לאומרה דרך
תשובה על שאלות ששאלוהו²⁶“;

ב) דער ענין פון „מתחיל בגנות“
(בכדי ס'זאל זיין מער ניכר וכולט דער
„שבח“) פאסט נאר אויף אן ענין לשעבר,
ווי די חז"ל זאגן דאס וועגן וואס
מ'הויבט אן מיט „עבדים היינו לפרעה,
מתחלה עובדי ע"ז כו'“ (מתחיל בגנות)

די פיסקא „הא לחמא עניא“ קומט נאך
דעם סימן פון „מגיד²²“. פון דעם איז
פארשטאנדיק, אז דאס וואס מ'זאגט די
פיסקא ביים אנהויב פון אפריכטן דעם
סדר, איז ניט (נאר) דערפאר וואס איר
תוכן איז צו מזמין זיין צום סדר-טיש די
אלע וואס האָבן ניט די צרכי הסעודה
והפסח — וואָרומ דעמאלט האָט מען
עס געדארפט זאָגן איידער מ'הויבט אָן
דעם סדר, ביים קומען אַהיים פון שול
(אָדער נאָך פריער — זייענדיק אין
שול), היות אָז „כל דצריך“ מיינט אויך
אזא איינעם וועמען מ'דארף אויך באַ-
זאָרן מיט די ד' כוסות כו'²³, אָנהויבן-
דיק פון דעם ערשטן כוס פון קידוש —
נאָר (אויך ובעיקר) ווייל דאָס איז די
(הקדמה און) התחלה פון סיפור ביצי"מ,
וואָס דעריבער קומט דאָס דוקא (גלייך)
נאָך דעם סימן פון „מגיד“.

איז ניט מובן²⁴: וואָס איז די שייכות
פון די אלע דריי ענינים אין דער פיסקא
צום ענין פון סיפור ביצי"מ? ואדרבא: א)
דער תוכן פון התחלת הפיסקא „לחמא
עניא די אכלו אבהתנא בארעא דמצרים“
איז ניט א סיפור וועגן יציאת מצרים,
נאר אדרבא — וועגן ענין העוני אין
מצרים; ב) אויך אין סיום הפיסקא
„השחא הכא כו' השחא עבדין“, איז
מודגש דאָס וואָס מ'איז איז א מצב פון

(22) ראה הערה 17.

(23) שהרי הכונה ב„כל דצריך יתי ויפסח“ היא
(לא לקרן פסח, כיא) „שיבוא ויעשה סדר הפסח“,
מצה של מצוה . . חרות ומורו ויין לארבעה
כוסות“ (אבודרהם). ועד"ז בכלבו, מי שצריך כרפס
וחרות כו'.

(24) וראה הגשם הנ"ל „ביאורים לפיסקא זו (ע'
קב ואילך).

(25) שרע אדהיז סתעיב ס"ו.

(26) שרע אדהיז סתעיג ס"ד.

ד. אויך איז ניט מובן וואָס מ'זאָגט, האָ לחמא עניא די אכלו אבהתנא בארעא דמצרים — ווי מפרשים פרעגן: די מצה וואָס מיר עסן איצט איז דאָך פאַרבונדן מיט דער מצה וואָס די אידן האָבן געגעסן אַרױסגייענדיק פון מצרים און ניט מיט די מצה וואָס זיי האָבן געגעסן אין מצרים? און ווי עס שטייט ווייטער אין דער הגדה, מצה זו שאנו אוכלים כו' על שום שלא הספיק בצקת כו' שנאמר ויאפו את הבצק ג' עוגות מצות גו' כי גורשו ממצרים גו'.

און דער תירוץ וואָס ווערט גע-בראַכט³⁰, אָז די אידן האָבן אין מצרים געגעסן מצה, ווייל ס'איז געווען דער שטייגער צו שפיין די „שבויים“ מיט מצה, מפני שהוא קשה ואינו מתעכל במהרה כחמץ, (אָדער דאָס וואָס (דער ספורנו³¹ זאָגט): „לחם שהיו אוכלים בעוניי וּשְׁלֵא הוּי לָהֶם פְּנָאֵי לְהַשְׁהוּת עֵיסָתָם עַד שֶׁתַּחמֵץ מִפְּנֵי נִגְשִׁים אֲצִיִּים“) — פּרעגט אָפּ³² דער מהר"ל³³, וּהֵם דְּבָרִים שִׁיכְחִישׁ הַכְּתוּב וְהָאִמַּת כִּי לֹא נִמְצָא בְּשׁוּם מְקוּם לֹא בְּכַתָּב וְלֹא בְּמִשְׁנָה וְלֹא בְּתַלְמוּד שֶׁהַמְצָרִים הָיוּ מֵאֲכִילִים אֶת יִשְׂרָאֵל מִצְהָ³⁴.

און דערנאָך איז מען ממשיך „ומסיים בשבח“ וועגן איצטער „ויוציאנו היא משם גו'“, וועכשוו קרבנו המקום לעבו-דתי³⁷, ווייל באופן זה איז דער „שבח“ יהודי להקביה מודגש ומורגש ביתר שאת³⁸ ובמילא איז דאָס אויך מעורר דעם רגש פון חירות.

דאָס איז אָבער ניט מתאים, כּמוֹכּוּ, ווען מ'הויבט אָן מיט א „גנות“ בהווה — השתא הכא כו' השתא עבדין כו'; וואָס כאָטש אָז מ'איז מתפלל און בטוח (מנחם)³⁹ אָז „לשנה הבאה בארעא דישראל“ און „לשנה הבאה בני חורין“, איז דאָס אָבער נאָר אַ האַפּנונג ורגש וואָס איז פאַרבונדן מיטן (חירות ב)עתי, און ניט מיט רגש החירות בהווה בלילה זה.

עדיז דאָרף מען פאַרשטיין, כּנִל, אין דער צווייטער בבא, „כל דכפין ייתי ויאכל כל דצריך ייתי ויפסח“: וואָס פאַר אַ שייכות האָט דאָס צו „מגיד“, צום סיפור ביצי"מ?

ע"פ כל הנ"ל מוז מען זאָגן, אָז כאָטש די פּיסקא האָ לחמא עניא איז ניט קיין חלק פון סיפור ביצי"מ גופא (וואָס דאָס קומט בעיקר בדרך תשובה לשאלת מה נשתנה כו' כנ"ל) — איז דאָס אָבער נוגע צום תוכן פון „מגיד“, סיפור ביצי"מ. וואָרום דאָס איז אַ הקדמה כללית, וואָס גיט צו פאַרשטיין און נעמט אַראָפּ אַ שאלה כללית אין דעם גאַנצן סדר פון לילה זה און אין דעם סיפור ביצי"מ — וכדלקמ.

(30) אבדוריהם כאן, ופירש הר' יהוסף האוויבי בשם בן עזראי. ועדיז בזבח פסח. ועוד.

(31) ראה טו, ג. ועדיז בזבח פסח שם הטעם השלישי.

(32) ראה גם אוהית דרושים לפסח רדיה הא לחמא עניא (ויקרא כר כ' ע' תג).

(33) גבורות ה' פניא.

(34) באוהית סדיה הא לחמא שם מבאר, דהיינו המצה שאכלו קודם חצות כדון אכילת פסח, ונצטוו על מצוות יאכלוהו. וכיכ כללוו ועוד. ובזבח פסח שם כתב על טעם זה, אך גם זה אינו שוה לי כי ה' ראוי לומר די אכלו אבהתנא ביציאתם ממצרים לא בארעא דמצרים שמורה על ההרגל והתמדה כל זמן שיכתם שם. וצ"ע.

(27) וראה לעיל הערה 16.

(28) להעיר מגבורות ה' להמחיל פניו. מהר"ל

להגשים דברי נגידים כו'. ועוד.

(29) כהפי' במפרשים לפיסקא זו — הוכאו

בהגדה הנ"ל הערה 21.

און נוסף לזה: אויב דאָס וואָלט גע׳ ווען די כוונה, וואָלט דער בעל ההגדה געבראַכט אויף דעם אַ מקור (ווי עס איז זיין דרך בכל המשך ההגדה).

ה. עבדים היינו לפרעה במצרים ויוציאנו ה' אלקינו ביד חזקה כו' ואילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו כו' הרי אנו ובנינו כו' משועבדים היינו כו':

ס'איז ידוע די שאלה בזה³⁵: די גזירה אויף גלות מצרים איז דאָך געווען בלויז אויף (ועבדום וענו אותם) ארבע מאות שנה³⁶ — היינט וואָס מיינט: „ואילו לא הוציא הקב"ה?" — דער גלות האָט ניט געקענט דויערן מער ווי ד' מאות שנה און באלד נאָכדעם וואָלטן אידן געווען אויס משועבדים.

ווען אידן וואָלטן געווען משועבדים מצד זייער מהות ותכונה, וואָלט מען געדארפט האָבן אַ באַזונדער אויפטו צו אַרויסציען זיי פון דער תכונת העבדות. וויבאלד אָבער אַז אידן זיינען בעצם געווען בני חורין, נאָר מצד גזירת ברית בין הבתרים זיינען זיי געוואָרן עבדים, איז נאָכדעם ווי עס ענדיקט זיך דער זמן קצוב, דאָרף בדרך ממילא בטל ווערן זייער שעבוד, און זיי דאַרפן ווערן צוריק בני חורין.

מען קען ניט זאָגן, אַז מ'האָט גע׳ דאַרפט אַנקומען צו דעם „הוציא הקב"ה כו׳ צוליב דעם וואָס די יציאה איז געווען ניט נאָך ד' מאות שנה, נאָר נאָך רד"ז — וואָרום, ראשית, האָט דאָס ניט צו טאָן מיטן עצם אויפטו פון דער יציאה, נאָר מיטן אופן החשבון פון ד' מאות שנה, אַז דער אויבערשטער האָט

זיי ניט גערעכנט פון זמן הירידה אין מצרים, נאָר פון לידת יצחק; דאָס איז אָבער ניט משנה דעם ענין, אַז נאָך דעם סיום פון דעם זמן קצוב, אפילו לויטן חשבון המוקדם, דאַרפן די אידן ווערן בני חורין בדרך ממילא.

שנית, מיר זאָגן „הרי אנו ובנינו ובני בנינו משועבדים היינו לפרעה במצרים" איז דאָס (אַז אויך „אנו ובנינו וכו׳" וואָלטן נאָך אַלץ געווען אין מצרים) היפך פון „דור רביעי ישובו הנה"³⁷ — איז ווי זאָגט מען אַז „אילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו ממצרים הרי אנו ובנינו ובני בנינו משועבדים היינו לפרעה במצרים"?

ו. מתחלה עובדי עבודה זרה היו אבותינו ועכשיו קרבנו המקום לעבודתו:

דאָרף מען פאַרשטיין: א) „קרבנו המקום לעבודתו" ווערט דאָך געמיינט די דורות אָנהויבנדיק פון אברהם אבינו (דער ערשטער וואָס קרבנו לעבודתו ית' נאָכדעם ווי „מתחלה וכו' אבותינו" — תרח"ם)³⁸ — היינט פאַרוואָס זאָגט מען „ועכשיו קרבנו המקום לעבודתו" און ניט „ואחר כך קרבנו המקום לעבו׳ דתו"³⁹?

ווען מ'זאל אפילו זאָגן אַז דער לשון „ועכשיו" מיינט מען (ניט ממש איצט, די צייט פון אמירת ההגדה נאָר) בעת יצי"מ — האָט זיך אָבער דער „קרבנו" אָנגע׳ הויבן אַ סך פריער, פאַר גלות מצרים,

37) לך טו, טז ובפרשי.

38) ברמב"ם שם: בימי תרח ומלפניו כופרין כו'. ובפיה"מ פסחים שם „איך היינו קודם אברהם כו׳. וראה גם ריטב"א להגש"פ כאן. ביאורי מהרש"ל לסמ"ג מ"ע מא (וראה לשון הרמב"ם הל' ע"ז פ"א סה"כ וריש הלכה ג). אבל ראה רשב"ץ שם ד"ה מתחלה „אחר שעבד לע"ז בתרח (כתרח?) אביו הכיר כו׳. וראה לקמן הערה 41.

39) ראה הגש"פ הנ"ל ע' יט.

35) ראה ריטב"א להגש"פ כאן. וראה בהנא לקמן במפרשי ההגדה לפיסקא ברוך שומר הבטחתו לישראל ברוך הוא שחישב את הקץ לעשות.

36) לך טו, יג.

געוואָרן קרוב און דובק בה' ובעבודתו
(וכי"ב) —

פון כל הנ"ל איז מובן אז צום סיפור
ביצי"מ „מגיד“) איז נוגע דאָס וואָס
„עכשוו קרבנו המקום“ — ניט בלויז
„אח"כ“ (בנוגע צו אברהם), נאָר אויך
בשייכות צו אַלע דורות אידן וואָס נאָך
אים ביו „עכשוו“ כפשוטו, כדלקמן.

ז. והיא שעמדה כו':

דאַרף מען פאַרשטיין:

(א) ווען די וואָס זיינען „עומדים עלינו
לכלותינו“ וואָלטן געווען גרעסערע
צדיקים ווי די אידן, דאָן וואָלט געווען
פאַרשטאַנדיק דער חידוש, אָז אַפּי"כ
איז „הקביה מצילנו מידם“. וויבאַלד
אַבער זיי זיינען רשעים וזדים כו', טאָ
פאַרוואָס זאָל מלכתחילה זיין אַ סברא
אז זיי זאָלן קענען ח"ו מכלה זיין אידן,
אז מ'זאָל דאַרפן געבן אַ שבח והודי"א
צום אויבערשטן אויף דעם וואָס ער איז
„מצילנו מידם“?

ובפרט נאָך אז די וועלט מיט אַלעם
וואָס אין איר זיינען באַשאַפן געוואָרן
צוליב אידן, כמאמר⁴⁴ „בראשית בשביל
ישראל שנקראו ראשית“, אָז דער תכלית
פון דער גאַנצע מציאות (כולל פון אר"ה)
איז בכדי לצוות לזה — אַרויסצוהעלפן
די אידן; אַיי פאַרוואָס זיי אַליין ווייסן
עס ניט און דאָס זעט זיך ניט אָן בגילוי,
איז דער טעם דערפון פאַרשטאַנדיק:
כדי עס זאָל זיין אָן אַרט פאַר בחירה,
פאַר דער עבודה פון אתכפיא ואתהפכא
כו'. דאָס איז אַבער ניט משנה דעם ענין
לאמיתתו. און די הצלה פון די „עומדים
עלינו לכלותינו“ איז אָז ענין וואָס קען
נאָר ניט זיין אַנדערש.

און אפילו פאַר דעם ברית בין
הבתרים⁴⁰, ווי עס ווערט דאַרט גלייך
געבראַכט די ראי' פון פסוק „ואקח את
אביכם את אברהם מעבר הנהר גר⁴¹“,

(ב) דער תוכן ההגדה איז דער סיפור
ביצי"מ „בנסים ונפלאות שנעשו לנו
ובחירותינו⁴²“. אַבער דער גאַנצער ענין,
אָז „מתחלה עובדי ע"ז היו אבותינו
ועכשוו קרבנו המקום לעבודתו כו'“
האָט לכאורה ניט קיין שייכות צום
סיפור ביצי"מ; מער ניט וואָס וויבאַלד
אז מ'איז „מתחיל בגנות“ (מתחילה
עובדי עבודה זרה היו אבותינו) דאַרף
מען ממשיך זיין אָז דערנאָך איז מען
נתקרב געוואָרן לעבודתו ביו עס איז
געקומען צו „וירד מצרימה“. לפי"ז איז
ניט גלאַטיק: וואָס איז נוגע דאָ מדגיש
זיין אָז דער אויבערשטער האָט אונז
מקרב געווען לעבודתו? לכאורה האָט
מען געדאַרפט זאָגן אָז „עכשוו (אח"כ)“
זיינען מיר (אָדער במפורש: אברהם⁴³)

40 אבל ברבינו מנוח לרמב"ם שם: ויציאת
מצרים חזקה אמונתם כו'. וראה גם פי ר"ד הובא
בהגדה שלמה אות קמט.

41 להעיר מלשון הרמב"ם שם, ומסיים בדת
האמת שקרבנו המקום לו והבדילנו מהאומות
וקרבנו ליחודו. אבל ע"פ מ"ש בהל' ע"ז שם ספי"א
יש לפרש ב' זמנים ב. וועכשוו קרבנו המקום
לעבודתו — בימי אברהם ובזמן גאולת מצרים.
ואולי לכך סתם בהל' חר"מ, כי כוונתו גם על זמן
גאולת מצרים (כמ"ש ברבינו מנוח הנ"ל). ועצ"ע.

וראה הערה 43.

42 רמב"ם הל' חר"מ שם.

43 ראה רמב"ם הל' ע"ז שם ה"ג, שמשמע
שאברהם הכיר מעצמו. אבל בהל' חר"מ שם
שקרבנו המקום לו כו'. ועד"ז בפיה"מ: בחר בנו
הש"י. (ובתרגום קאפאח: ובחרנו ה' לו לנחלה).
ולכאורה וזו החילוק בין הקירוב בימי אברהם
להקירוב בזמן גאולת מצרים, כמפורש ברמב"ם הל'
ע"ז שם בסופו.

וראה לקריש ח"כ ע' 18 ואילך (והערה 79 שם).
חכ"ה ע' 48 (והערה 26 שם).

44 ראה הגדה הנ"ל ע' כ ד"ה להגבי.

45 פרשי ר"ס בראשית.

(ב) און אויב יע אויסטייטשן די מעלה (מצד איזה טעם שהוא), איז דאך דאך די מעלה הכי פשוטה וואס שטייט במפורש אין פסוק⁴⁸, "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם" — דער ענין עיקרי אין מקדש איז די השראת השכינה⁴⁹ (און אע"פ אז דער פסוק רעדט וועגן דעם משכן, און דער בעל ההגדה רעדט וועגן דער מעלה פון בית הבחירה לאחר כניסתו לארץ — איז דאך, אדרבא: די מעלה פון דעם ביהמ"ק (אפי' לגבי המשכן) איז דאך טאקע באשטאנען אין דעם⁵⁰ וואס מ'האט דארט געזען השראת השכינה ביז צו גילוי אלקות במוחש (עשרה נסים⁵¹ נעשו לאבותינו בבית המקדש)) — פאר- וואס קלייבט ער אויס דווקא דעם ענין פון, "לכפר על כל עונותינו?"

(ג) נאכמער: נוסף אויף דעם וואס "ושכנתי בתוכם" איז דער ענין עיקרי פון ביהמ"ק, איז דאס אויך אז עילוי וואס איז שייך צו אלע אידן (אויך די וואס דארפן ניט קיין כפרה), משא"כ דער, "לכפר על כל עונותינו", איז א מעלה וואס איז נוגע נאר פאר די וואס דארפן א כפרה אויף עונות?⁵²

(ד) פארוואס איז ער מדייק אַנצורופן דאך דעם ביהמ"ק, "בית הבחירה" — ניט בלשון הרגיל (אויך אין דער הגדה), "בית המקדש"⁵³ וכי"ב?

(ב) דער גאַנצער ענין, "שלא אחד בלבד וכו' והקב"ה מצילנו מידם", ווי- באַלד דאך ווערט געזאָגט במפורש "שבכל דור ודור עומדים עלינו וכו'", טאָ וואָס פאַר אַ שייכות האָט עס דוקא צום סיפור יצ"מ⁵⁴ און פאָרוואָס זאָגט מען דעם נוסח בלויז אין דער הגדה בליל פסח און ניט אין אַנדערע זמני הצלה וישועה (ווי פורים וכי"ב)?

ואדרבה: בגלות מצרים איז ניט געווען דער, "עומד עלינו לבלותינו", ווי שטייט ווייטער אין דער הגדה "שפרעה לא גזר אלא על הזכרים⁵⁵", משא"כ, לבן בקש לעקור את הכל⁵⁶; און עדיז בימי אחשורוש ווען די גזירה איז געווען אויף, כל היהודים מנער ועד זקן טף ונשים גוי".

ה. ובנה לנו את בית הבחירה לכפר על כל עונותינו:

דאַרף מען פאַרשטיין: (א) אין יעדן פון די אַלע פערצן פריערדיקע, מעלות טובות למקום עלינו איז ניט מוסבר אין וואָס עס באַשטייט די, "מעלה" — און מגעפינט אַז ביי געוויסע מעלות, "מאָטערן זיך מפרשים צו אויפקלערן דעם תוכן המעלה (ווי לדוגמא: אילו קרבנו לפני הר סיני ולא נתן לנו את התורה)" — און דוקא ווען עס קומט צו די לעצטע פון די מעלות, "ובנה לנו את בית הבחירה" ווערט צוגעגעבן און אויסגעטייטשט דער טעם פון דער מעלה?

48 תרומה כה, ח.

49 ראה רמב"ן ר"פ תרומה.

50 ראה רשנים (להגש"פ), אבודרהם וכל בו: יש לנו משכן ובניין בית המקדש נתוספו עשרה נסים. ובזבח פסח: גם כי בביהמ"ק נעשו בו נסים הרבה וכל המעלות שהזכיר נסים הם.

51 אבות מ"ה מ"ה.

52 אבל ראה זבח פסח שם: לפי שאין איש בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא.

53 ראה בחילופי נוסחאות בהגדה שלמה גירסא זו.

46 בפשטות בא בהמשך ללפניו — ההכחחה שהבטיח הקב"ה לאברהם בין הכתרים ביחד עם ההכחחה על יצ"מ (כמ"ש בכמה מפרשים. וראה הגש"פ הגיל ע' יט ד"ה הבחחתו).

47 אף שאח"כ אמר אריק חרבי גוי (ראה בהגש"פ שם). אבל זה לא נזכר בהגדה.

שינוי וחילוף אין זיינע פעולות; ווי-
באלד אָבער די גאולה פון יצ"מ אין
געווען פון דעם אויבערשטן, וואָס ה'
אלקים אמת' און אַלע זיינע פעולות
זיינען אמת'ע און נצחיות'דיקע, האָט
דאָך די אויסלייזונג פון מצרים גע-
דאַרפט זיין אַ גאולה נצחית — אין ווי
קומט עס וואָס מיר געפינען זיך אין
גלות? און ניט סתם אַ גלות, נאָר אין
אזא ביטערן גלות וואָס „בכל דור ודור
עומדים עלינו לכלותינו", בדוגמא (און
נאָך מער) ווי ס'איז געווען אין גלות
ושעבוד מצרים?

(ב) וויבאלד אידן זיינען אַרויס „ברכוש
גדול", ווי דער אויבערשטער האָט
מבטיח געווען, טאָ ווי קומט עס וואָס
ס'איז דאָ עניות באַ אידן (ווי ער זעט
דאָס ביים סדר-טיש וואו עס זיצן דצריך
און דכפין — אורחים עניינים)?

(ג) נאָכמער: די מצוה פון הגדה ביים
סדר, „והגדת לבנך", איז „כנגד ארבעה
בנים דברה תורה", אַז ביים סדר-טיש
געפינט זיך ניט נאָר אַ בן חכם, נאָר אויך
אַ רשע (און תם ושאינו יודע לשאול) —
איז שווער צו פאַרשטיין: ס'איז דאָך
י'דוע' אַז די רשעים וואָס זיינען געווען
באותו הדור איז לאַ נגאלו, זיינען ניט
אַרויס פון מצרים (זיי זיינען געשטאַרבן
בשלושת ימי אפילה); היינט וויבאלד אַז
די אידן וואָס זיינען אַרויס פון מצרים
זיינען ניט געווען קיין רשעים — איז
פון וואַנעט קומט מיט אַמאָל אַ ב'רשע
בא אידן?'

(58) ירמ' יוד, יוד. וראה רמב"ם בתחלתו (פ"א,
ה"ד).

(59) שמרר פריד, ג. תנחומא וארא יד. פרשי בא
י, כב.

(59) כמו שהקשה כ"ק מרח אדמור" (ספר
השיחות תשי"ח ע' 83).

יש לבאר (ולחוק) הקושיא ע"פ הידוע (יחזקאל טז
ובמפרשים) דביצ"מ הי ליות עם ישראל, ומכיון

(ה) ועיקר: וואָס איז די לעצטע מעלה
(„בנה לנו את בית הבחירה לכפר על כל
עוונותינו") נוגע צו יצ"מ און סיפור
ביצ"מ: בשלמא די אַלע מעלות ביו
„הכניסנו לארץ ישראל" קען מען נאָך
ווי עס איז פאַרשטיין די שייכות, היות
אַז כל זמן זיי זיינען במדבר און קומען
ניט אין אַן ארץ נושבת איז די גאולה
ויציאה ממצרים נאָך אַלץ ניט
בשלימות'. — און ווי דאָס דריקט זיך
אויך אויס אין דעם וואָס נאָך די לשונות
של גאולה⁵⁸, „והוצאתי, והצלת, וגאלתי,
ולקחתי", וואָס דער אויבערשטער האָט
געזאָגט צו משה'ן אין מצרים, האָט ער
גלייך ממשיך און מסיים געווען
„והבאתי אתכם אל הארץ ג'"; אָבער
דער בנין בית הבחירה בירושלים האָט
לכאורה קיין שייכות ניט מיט ענין
הגאולה.

ט. דער ביאור בכל זה:

בשעת מ'זעצט זיך צום סדר און
מ'דאַרף אָנהויבן זאָגן די הגדה, נאָך
איידער דער „בן" (וואָס צו אים זאָגט
מען די הגדה — והגדת לבנך) האָט אַ
ידיעה אין די פרטי ענין השעבוד ונסים
ונפלאות של הגאולה, שטעלן זיך ביי
אים כמה קושיות וועלכע דאַרפן ביי אים
פאַרענטפערט ווערן נאָך פאַר אמירת
ההגדה פון עבדים היינו:

(א) פאַרוואָס איז די גאולה פון יציאת
מצרים⁵⁹ ניט געווען אין אַן אופן אויף
אַלעמאָל? ווען די גאולה וואַלט גע-
קומען פון אַ בשר ודם, איז מובן, אַז
כשם ווי ער אַליין (איז אַ מוגבל און)
שטייט אין שינויים, אַזוי איז אויך דאָ אַ

(54) וראה זבח פסח.

(55) וארא ו, ו'.

(56) שם, ח.

(57) שכבר הזכיר בקידוש, זכר ליצי"מ.

הספיק להחמיץ עד שיצאו וכו') ווערט אָנגערופן אין דער פּיסקא, דאכלו אבהתנא בארעא דמצרים — להדגיש, אַז דער אופן היציאה ממצרים איז ניט געווען בשלימות און אַז די אידן מצד עצמם זיינען נאָך כאילו ווי, פאַרבליבן אין מצרים.

און דאָס איז מסביר דעם המשך הפיסקא: „כל דכפין .. כל דצריך“ — דאָס וואָס ס'איז דאָ אַ מציאות פון ענינים, און די מציאות פון, השתא הכא .. השתא עבדין, אַז מ'איז נאָך אין גלות און אין עבדות⁶¹ — נעמט זיך דאָס דערפון וואָס, אבהתנא (זיינען) בארעא דמצרים, וואָס די אידן זיינען דאָן ניט (אינגאַנצן) אַרויס פון שעבוד מצרים.

ווערט דאָך די שאלה: אויב אַזוי, וואָס האָט אויפגעטאָן דער ענין פון יציאת מצרים, וואָס דערפאַר דאַרף מען פראַווען דעם סדר, דרך חירות — דערויף איז מען ממשיך און מ'זאָגט, אַז ס'איז טאַקע, השתא הכא (אַבער) לשנה הבאה בארעא דישראלי און, השתא עבדין (אַבער) לשנה הבאה בני חורין: גאולת מצרים האָט געעפנט דעם דרך און צינור פון גאולה⁶² וואָס פירט צו דער גאולה שלימה⁶³ — „לשנה הבאה בארעא דישראל .. בני חורין“.

[און מ'קען ניט זאָגן אַז דער רשע פון דער הגדה וואָס זיצט באַם טיש איז ניט פון דעם סוג רשעים וועלכע זיינען גע- שטאַרבן אין מצרים בשלשת ימי אפילה, וואָרום איז דער הגדה ווערט מפורש געזאָגט אין תשובה צום בן רשע אַז „אילו ה' שם לא ה' נגאלי“].

און די שאלות זיינען ניט סתם שאלות וואָס מ'האַט אין שכל והבנה, נאָר עס שטערט צום גאַנצן תוכן פון סדר און סיפור ביציימ, וואָס ענינים איז אַז, בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא עתה יוצא משעבוד מצרים — און דערפאַר „כין מקום מושבו שישב בהסבה דרך חירות כדרך שהמלכים והגדולים אוכלים“; און תורה איז דאָך תורת אמת, דאַרף עס דאָך זיין איז אַז אופן און מיט אַ הרגש אמיתי. ווי קען אַבער ביי אידן זיין דער הרגש החירות באופן כזה אַז ער זאָל זיך זען באמת, כאילו הוא עתה יוצא משעבוד ממצרים, בשעת אַז ער גע- פינט זיך אין גלות, אין אַ מצב וואָס „(בכל דור ודור) עומדים עלינו לכלו- תינו, און עס געפינען זיך ענינים באַ אידן, ענינים בפשטות און אויך ענינים בדעת, ביז אַ בן רשע?

יוד. בכדי צו מבטל זיין דעם בלבול, איז מען מקדים די פּיסקא, הא לחמא עניא וואָס דאָס איז אויך אַ הקדמה וואו ס'איז מבואר דער כללות התוכן פון דעם סיפור ביציימ וואָס מ'הויבט אַן זאָגן מיט, עבדים היינו“.

די מצה וואָס אבותינו האָבן געגעסן נאָך זייער אַרויסגיין פון מצרים („שלא

שבשעת הלידה לא היתה מציאות של רשעים (כאלו) איד באו אחיכ.

60 שרע אדהיז אריח סתעיב סיז.

61 ראה שמחת הרגל להחידיא בתחלתו (לימוד ג' ד"ה צפון).

62 ד"ה כימי צאתך תשיח רפי"ב. וראה שם בסוף המאמר. וראה גבורות ה' למהר"ל פס"א דמבאר דבאולת מצרים קבלו בני מעלה עצמית דבני חורין ואין המקרה דגלות שלאח"ז מבטל זה כלל (וראה שם פנ"ב). ועיין זחי"ב מ, א. וראה הגש"ם עם „ביאורים“ הנ"ל ע' קפה ואילך.

63 וזה מודגש בגילוי בסיום של סימן „מגיד“, בברכת „אשר גאלנו כר ממצרים כר כן כר גיענו כר ונודה לך שיר חדש על גאלתנו ועל פדות נפשנו (שקאי על הגאולה העתידה).

חטא עץ הדעת, וואָס האָט געפּוּעלט דעם סילוק השכינה מהארץ לרקיע⁶⁷. און דעריבער איז דער מירוק אויף דעם חטא אַנגעזאַגט געוואָרן צו אברהם. וואָרום נאָך דעם חטא עה"ז, וואָס האָט גורם געווען די הסתלקות השכינה מהארץ לרקיע, זיינען געווען נאָך אַנדערע זעקס חטאים וואָס יעדער פון זיי האָט גורם געווען דעם סילוק השכינה פון רקיע צו רקיע, ביז צום רקיע השביעי. און דער ערשטער וואָס האָט אַנגעהויבן צוריק ממשיך זיין די שכינה מלמעלה למטה איז געווען אברהם אבינו (וואָס ער האָט ממשיך געווען די שכינה מרקיע ז' לרקיע ה')⁶⁸. און דעריבער איז דוקא צו אים אַנגע-זאָגט געוואָרן, אַז שלימות המירוק און בירור וזיכוך החטא, וואָס דורכדעם קומט אַראָפּ די שכינה למטה ווי קודם החטא, ווערט אויפגעטאַן דורך גלות מצרים.

איז אילו זכו, וואָלט דער גלות מצרים געווען אויך דער לעצטער גלות, דער איינציקער גלות, און במילא וואָלט די גאולה ממצרים געווען אַ גאולה שלימה, ולא ה"י גליות ולא מלאך המות שולט בהן⁶⁹ — אַזוי ווי ס'איז געווען לפני החטא.

וויבאַלד אָבער אַז לפועל האָט גלות מצרים נאָך ניט גע'פּוּעל'ט דעם מירוק וכפרה בשלימות⁷⁰ וכדלקמן, דערפאַר

און דעריבער קען מען איצט מקיים זיין די מצוה פון סיפור ביצי"מ בלילה זה און דעם, חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא עתה יוצא משעבוד מצרים בשלימות; ואדרבה, דורך דעם קיום פון סיפור ביצי"מ און באופן, כאילו הוא כו' יוצא משעבוד מצרים גייט ער דעמאַלט אַרויס פון מצב ושעבוד מצרים ביז צו ווערן (לשנה הבאה) בני חורין. וכידוע⁷¹, אַז דעם גאַנצן זמן פון זינט יציאת מצרים ביז צו דער גאולה העתידה, האָלט מען אין איין אַרויסגיין פון מצרים.

און די נקודה כללית, וואָס ווערט אַרויסגעבראַכט גלייך ביים אַנפאַנג פון „מגיד" אויף צו אַראָפּנעמען די אויבן-דערמאַנטע שאלה, איז מען מדגיש ומפרט אין דעם סיפור ביצי"מ, נאָך דער שאלה פון מה נשתנה, כדלקמן.

יא. ס'איז ידוע וואָס רז"ל⁷² זאָגן אַז דער אויבערשטער האָט אברהם'ן געגעבן די ברייה: „במה אתה מבקש שישתעבדו בניך בגיהנם או בגלות" און אברהם (אָדער דער אויבערשטער — ווי די צוויי דיעות בזה⁷³) האָט אויס-געקליבן גלות אַנשטאַט גיהנם.

פון דעם איז מובן אַז דער תּוֹכַח ענין פון גלות, ולכל לראש גלות מצרים, איז דער זעלבער ענין ותוכן פון גיהנם, מירוק וכפרת החטא.

דער חטא (כפשוטו), אויף וועלכן מ'האָט געדאַרפט האָבן דעם מירוק וכפרה, איז געווען דער (שורש ומקור כל החטאים, דער) חטא הראשון —

67) הששי"ז פ"ה, א. ושי"ג. וראה ד"ה באתי לגני השית.

68) שמריר רפ"ב. ושם הוא לענין חטא העגל. אבל י"ל שיש שייכות זל"ז, כי האפשריות לחטא העגל ה"י לפי שבמית רק, פסקה זוהמתך (שבת קמו, א), כי הזיכור ה"י רק מצד, למעלה"י (ראה לק"ש ח"א ע' 10, ושי"ג).

69) אף שפעל הזיכור בישראל ובהעולם שיוכלו לקבל התורה וכו' — תרא עז, א ואילך.

63) ד"ה כימי צאתך שם בתחלתו.

64) שמריר פנ"א, ז. ועד"ז בביר פמ"ז, כא. ושי"ג.

65) במדרש שם.

66) ראה בארוכה של"ה קעה, ב ואילך. קעז,

סע"א. ועוד.

פארבונדן מיטן אויבערשטן — און דאָס האָט פועל געווען דעם „ברח העם“ [בדוגמת המבואר בתניא⁷¹, אַז אפילו אַ קל שבקלים (וואָס די בחי' חכמה שבנפש האלקית איז באַ זיי בבחי' גלות ושינה) ווען זיי קומען צו אַ נסיון בדבר אמונה, וואָס דאָס דערלאַנגט בבחי' חכמה שבנפש, „היא ניעורה משנתה ופועלת פעולתה“ און אויך זיי זיינען זיך מוסר נפש על קדושת שמו ית'].

יג. און דעריבער זאָגט מען „אילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו ממצרים הרי אנו ובנינו ובני בנינו משועבדים היינו לפרעה במצרים“, ווייל ווען ס'וואַלט ניט געווען די יציאה מצד הקב"ה, וואַלט דער גלות מצרים זיך געצויגן⁷² ביז עס ווערט דערגרייכט די שלימות הכירור והמירוק — ביז צו דער גאולה העתידה.

און דאָס איז מען נאָכמער מדגיש ומפרש לויט דער אַנדער (ערשטער) דיעה⁷³ פון מתחיל בגנות — „מתחילה עועז' היו אבותינו ועכשיו קרבנו המקום

האָט געמוזט זיין „ויוציאנו ה'א משם ביד חזקה“ — נגד מדת הדין. וואָרום מצד מדת הדין והחשבון הערט זיך די טענה, אַז היות דער מכוון ומטרה פון גלות ושעבוד מצרים — צו פועל זיין דעם בירור וזיכוך פון אידן (און וועלט) ביז צום מצב ווי לפני החטא — האָט זיך נאָך ניט דורכגעפירט בשלימות, האָט ניט קיין אַרט די יציאה און גאולה.

יב. און דערמיט איז מוסבר דער דיוק הלשון „ויוציאנו ה'א משם ביד חזקה“ — אַז די יציאה ממצרים איז געווען מצד דעם אויבערשטן: מצד זייער מצב זיינען די אידן נאָך ניט אינגאנצן ראוי דערצו: ועי"פ הידוע⁷⁴, אַז אידן זיינען אין מצרים געווען מושקע, ר"ל, אין מיט שערי טומאה, און ווען זיי וואַלטן זיך פאַרזאַמט אין מצרים נאָך איין רגע, וואַלטן זיי ח"ו ניט נגאל גע-וואָרן.

בלשון החסידות, ווי דער אַלטער רבי⁷⁵ איז מסביר, דאָס וואָס יציאת מצרים איז געווען אינעם אופן פון „כי ברח העם“⁷⁶ (ווי דער פסוק זאָגט) איז דער טעם דערפון, מפני שהרע שבנפשות ישראל עדיין ה' בתקפו בחלל השמאלי; און די גאולה איז גע-קומען מצד דעם וואָס, נגלה עליהם ממהי"מ הקב"ה, וואָס דאָס האָט דער-נומען זייער נקודת היהדות. און זיי האָבן זיך מער ניט געקענט נאָרן פון דעם רוח שטות, וואָס איז „מכסה על האמת“, אַז אין דעם מצב קענען זיי זיין

(73) פי"ט.

(74) ואף שהובטחה הגאולה בסיום ת' שנה דודר רביעי ישונו הנה — הרי לאחרי יציאתם זו (לולא שהקב"ה הוציא — מצד טבע), אמר יאמר העבד אהבתי את אדוני . . . לא אצא חשתי (משפטים כא, ה), ובמשכ"כ שאפילו לאחרי שהוציא הקב"ה ממצרים הרי בכו, בני ישראל ויאמרו גוי זכרנו את הדגה אשר נאכל במצרים חנם (בהעלותך יא, ד"ה) וכמה פעמים אמרו, נתנה ראש ונשובה מצרימה (שלה יד, ד), הנה, אילו לא הוציא הקב"ה כו"ה היו עי"פ טבע) גם עושים כן ושבים למצרים — ומשועבדים היינו לפרעה במצרים. — ולהעיר משיבת כרכ מבני למצרים היפך ציווי ירמי (ירמי מב אילך).

(75) ולהעיר שברמב"ם הלכות חר"מ שם הביא זה בתחלה, כיצד מתחיל ומסטר (ואח"כ ממשיך) וכן מתחיל ומודיע כו". וראה אנציקל. שם. וש"נ. וראה לקריש חכ"א ע' 73-4 והערה 53 שם.

(70) נסמן בהגשים הנ"ל ע' ל. וראה גם ריטב"א להגשים פי עבדים היינו, ובכ"מ.

(71) תניא ספ"לא. לקרי' כמסומן במפתחות (ע' פסח, ספ"ע ושבועות), ד"ה כימי צאתך שם פי"ג. ובכ"מ.

(72) בשלח יד, ה.

„וירעו לנו“: די מצריים האָבן פּועל געווען אין אידן אַזאַ „רע“ צו וועלכן אידן זיינען ניט געווען שייך מצ'ע (מער פון דער בחי" „רע“ וואָס האָט גע' דאַרפט נתברר ווערן דורך גלות ושעבוד מצרים).

און ע'ד ווי דער תירוץ אויף דער קושיא — פאַרוואָס מ'האַט מעניש געווען פּרעה ומצרים, וויבאַלד אַז דער-מיט האָבן זיי דורכגעפירט די גזירה „ועבדום וענו אותם“ (וואָס איינער" פון די ביאורים אין דעם איז) — אַז דער עונש האָט זיי געקומט דערפאַר וואָס אידן האָבן ביי זיי געליטן פון קושי השעבוד, וואָס דאָס איז ניט געווען אין דער גזירה מלמעלה.

טו. אָבער לאַחר כל הנ"ל קען מען ערשט פּרעגן: וויבאַלד אַז גלות מצרים האָט סו"ס ניט אויפגעטאָן דעם בירור ועילוי הראוי — טאָ אין וואָס באַשטייט דער רעש וכו' ומעלה פון יציאת מצרים וסיפור יצ"מ? אויף דעם איז מען „מסיים בשבח“: „ובנה לנו את בית הבחירה לכפר על כל עונותינו“.

דער אמת'ער ענין פון בחירה" איז דוקא אין אַזאַ אופן, ווען די זאַך ווערט אויסגעקליבן ניט צוליב וועלכע עס איז סיבות און טעמים, נאָר בלויז מצד דער בחירה חפשית פון דעם בוחר; און די בחירה איז שייך נאָר ביי עצמותו ית"י, וואָס לגבי ית' איז כלל ניט שייך אַז אַ מציאות שחויץ ממנו ח'ו זאָל תּופס מקום זיין,

לעבודתו": דער קירוב צום אויבערשטן איז אויך עכשוו (ניט מצד זייער מעמד ומצב, מצד זייער עבודה, נאָר) מצד „קרבתו המקום לעבודתו“.

וואָס דעריבער איז מובן ווי אזוי עס קען זיין די מציאות פון אַ בן רשע אויך איצט, נאָך גאולת מצרים, און אויך פאַרוואָס עס קען זיין דער מצב פון „בכל דור ודור עומדים עלינו לכלותינו“ און דאָס ווערט ניט אויסגעפירט נאָר דערפאַר וואָס „והקב"ה מצילנו מידם“ — ווייל" כנ"ל, כל זמן עס פירט זיך ניט דורך די מטרה ותכלית, דער בירור בשלימות, זיינען אידן מצד ענינם ומדריגתם נאָך ניט מבורר ומזוכך לגמרי פון רע (ביז אַז עס איז דאָ אַ בן רשע) און דעריבער איז מצד מידת הדין פאַראַן אַן אַרט אויף „עומדים עלינו לכלותינו“.

יד. דאָ שטעלט זיך אָבער די שאלה: ווי קומט עס אַז אידן זאָלן זיין שייך צו ווערן אזוי „מושקע" אין טומאה און רע פון מצרים, ביז זיי זאָלן מצ'ע ומהותם ניט קענען אַרויס פון מצרים? אויף צו באַוואַרענען די שאלה איז דער בעל ההגדה ממשיך ומדגיש: „וירעו אותנו“, וואָס דער פירוש דערפון איז" אַז די מצריים האָבן אונז געמאַכט פאַר רעים (וואָס דערפאַר שטייט „אותנו“, ניט

76) וצ"ל דכוונת בעל ההגדה דגם באברהם — קרבנו המקום, וכבביר רפליט, לפי שהי אברהם אומר כי הציץ עליו הקב"ה ואמר לו אני הוא בעל העולם.

ועפ"י יל אדרבה, שהטעם שבגלות מצרים לא נודככו בשלימות, כי גם „מתחלה" אצל אברהם הי באופן ד,קרבתו המקום לעבודתו“.

77) ראה גם של"ה קסא, ב (מצה שמורה). ובסי" שער השמים לפי" והיא שעמדה.

78) של"ה שם קסב, א (ועד"ז בסי" שער השמים שם). ובכי"מ.

79) רמב"ן לך טו, יד.

80) ראה תורת שלום ע' 220. לקריש ח"ד ע' 1147. 1309. 1341. לקריש ח"א ע' 5 ואילך. ועוד.

81) ראה גם לקרית אמור לה, ב.

מיטן אויבערשטן⁸⁷, און „להחליפם“ באומה אחרת איני יכול“⁸⁸.

טז. עפ"ז איז אויך מובן וואָס דורך דעם ענין פון „בית הבחירה“ טוט זיך אויף דער „לכפר על כל עונותינו“ (ניט בלויז סליחה ומחילה): אין דער מדריגה פון סדר השתלשלות, וואו עס זעט זיך ניט בגילוי ווי אידן זיינען איין זאך כביכול מיט דעם אויבערשטן (בדוגמא ווי אַ בן למטה וואָס ער איז נפרד מהאב“ם), און וואו דער ענין החטא רירט אָן און איז פוגע, דאָרט דאָרף מען אויפֿ-טאָן די כפרה אַראָפּנעמען דעם לכלוך ופגם דורך שעבוד וגלות, אָבער מצד התקשרות עצמית פון אידן מיטן אוי-בערשטן דורך „בחירה“ איז — „לכפר (לאמתתה, בשלימות“⁸⁹) על כל עונותינו“, מצד דער מדריגה טוט זיך אויף במילא די כפרה און מירוק החטא, ווייל דאָס איז די מדריגה, וואָס אַ חטא ועון רירט דאָרט מלכתחילה ניט אָן⁹⁰. און דאָס פועל'ט אויך אויף זייער מציאות בגלוי אַז אויך מצד זייער מציאות ווערן זיי נזדכך און סיווערט דער מירוק הנפש.

ס'איז נאָר אַז אַראָפּקומענדיק אין זמן איז עס מיט אַ סדר והדרגה: בזמן גלות

ומצד עצמותו ית' איז „הלא אה עשיו ליעקב“⁸² — און דוקא מצד דער בחירה חפשית פון עצמותו ית' איז ער בוחר בעם ישראל — „ואוהב את יעקב ואת עשיו שנאתי“.

ד.ה.⁸³ דער שרש ואמיתית ענין הבחירה איז מצד דעם וואָס אידן זיינען איין זאך, כביכול, מיט עצמותו ית' — ישראל וקוביה כולא חד. און דער גילוי פון דער בחירה למטה איז באופן⁸⁴, אַז בחיצוניות ובגלוי זעט אויס אַז „אה עשיו ליעקב“, זיי זיינען ביידע בשוה, ואעפ"כ „ואוהב את יעקב ואת עשיו שנאתי“.

און דאָס איז דער תוכן הענין פון גלות ויציאת מצרים: בחיצוניות ובגילוי — ווי דאָס ווערט נתגלה אין וועלט (סדר השתלשלות), וואָס דאָרטן איז דאָך ביד חזקה „נגד מדת הדין“ — איז דאָס געווען איז אַן אופן אַז ווען זיי וואָלטן געבליבן נאָך איין רגע אין מצרים וואָלטן זיי ניט נגאל געוואָרן, מצד זייער מדריגה זיינען זיי ניט געווען ראוי צו יציאת מצרים — „אה עשיו ליעקב“ — „הללו עובדים כו' והללו עובדים וכו'“⁸⁵; אָבער בפנימיות ובאמיתיות קומט דאָס פון עצמותו ית'⁸⁶, וואָס הוא ית' בבחירתו איז בוחר (בנשמות) ישראל, מצד דעם וואָס זיי זיינען עצם אחד

(87) המבואר בפנים הוא ע"ד משנית בלקו"ש

ח"יב (ע' 74 ואילך) בענין דירה בתחתונים, ע"ש.

(88) פתיחתא דרות רבה ג. וראה פסחים פז,

סע"א ואילך. ועוד.

(89) ומוכן שאיז סתירה למשנית בלקו"ש ח"יא

(ס"ע 2 ואילך), כי מובן שכמה מדריגות בזה,

ובפרטיות בחי' בניגם נתגלתה ביציגם ובחירה במית.

וראה לקמן בפנים.

(90) אלא שהנשמה אינה נפרדת מאתו ית' כלל

(לקרית ר"ה סב, ד).

(91) ראה אגה"ת פ"ב.

(92) ובדוגמת החילוק דכפרה שע"י התשובה לזה

שעיצומו של יום מכפר — ראה לקו"ש ח"ד ע' 1151

ואילך. וראה לקו"ש ח"ט ע' 428 ואילך (ובסע"ף י"ד

שם).

(82) מלאכי א, ב-ג.

(83) ראה לקו"ש ח"ט ע' 282.

(84) להעיר מאבודרהם פי' והיא שעמדה: כדי להראות השגחתו בישראל מקים להם ככל דור אויבים ומציל אותם מידם. וי"ל דפנימיות הפירוש בזה הוא, שזה שמקים להם אויבים היינו שמצד מדריגתם — בחיצוניות נראה „אה עשו ליעקב“.

(85) זח"ב קע, ב (הובא בילקוט ראובני בשלח יד,

כח). שמרר פ"ג, ה. ועוד.

(86) ראה אה"ת בא ע' רס, ו' ע"ב (הובא לקמן

בפנים) — שהגאולה בניגם באה מבחי' אתעדל"ע

שלמעלה לגמרי מאתעדל"ת.

קומען מצד למעלה, כאילו אָז מצד למטה זיינען אידן, מצד מדריגתם, ניט ראוי צו דער גאולה (כנ"ל בארוכה), און מ'איז מסיים בשב"ח אָז אויך דאָ למטה ווערט נתגלה ענינה האמייתי — בית הבחירה לכפר על כל עונותינו, כנ"ל.

יז. און דורך סיפור ביציאת מצרים און באופן פון, להראות את עצמו כאילו הוא עתה יוצא משעבוד מצרים, איז מען זוכה אָז דער, בניסן עתידין להגאל' ווערט מקוים בפועל בניסן זה, ווי דעת רי"ם (וואָס במדרש⁹⁵ הכריען וסתם⁹⁶ כדעתו) אָז, בניסן נגאלו ובניסן עתידין להגאל', אָז די גאולה קומט פון אָז אָרט וואָס איז, למע' לגמרי מאתעדלית דיינו למעלה גם מבחי תשובה⁹⁷, וואָס פון דער מדרי' ווערט יולדת זכר' אָ גאולה שיש לה קיום, אָ גאולה נצחית, אפילו ווען איש מזריע תחלה⁹⁸, עס קומט מלמעלה,

אָז עס ווערט, לשנה הבאה בארעא דישראל', לשנה הבאה בני חורין, ווי כ"ק מרי"ח אדמיר טייטשט⁹⁹ אָז ניט מ'דארף וואָרטן ח"ו ביז דער שנה הבאה, נאָר עס ווערט תיכף ומיד בניסן זה, ובדרך ממילא איז מען בשנה הבאה בארעא דישראל, ובני חורין, ונודה לך שיר חדש (לשון זכר¹⁰⁰) על גאולתנו ועל פדות נפשנו.

(משיחת ליל ב' דחג הפסח תשכ"ו)

95 ר"ה יא, א.

96 שמיר פטיז, יא.

97 ד"ה הודש הזה השית פ"א. ובאה"ת בא

(ע' רנט) הלשון, סתם כרי"ם.

98 אוה"ת שם ע' רס. ע' ערב.

99 כמ"ש (תהלים פז, ה) איש ואיש יולד בה.

תרא סדי' רני ושמחי (הב') וכיאורו (בסופו). אוה"ת

ע' ערב (הגיל).

100 ספר השיחות תשי"ה שם.

101 ראה תודיה ונאמר פסחים קטו, ב.

ויציאת מצרים, האָט זיך אָנגעזען די גאולה ווי דאָס איז בסדר השתלשלות, כי ברח העם, און עס דארף זיין, ביד חזקה; און דער גילוי אָז עס איז גע- קומען מצד בחירת הקב"ה פון עצמותו ית' און ס'האָט זיך אויפגעטאָן דער גמר ושלימות הכפרה איז געווען ווען, בנה לנו את בית הבחירה לכפר על כל עונותינו.

און דאָס איז פאָרבונדן אויך מיט דעם בית הבחירה כפשוטו, וואָס דארטן איז די כפרה געקומען ניט דורך שעבוד ויסורין כו, נאָר דורך קרבנות, ווייל אין בית (הבחירה) המקדש איז נתגלה גע- וואָרן בחירתו⁹⁹ של הקב"ה.

וי"ל אָז דאָס איז דער פירוש הפנימי אין, מתחיל בגנות ומסיים בשבח¹⁰⁰: בתחילת ההגדה והסיפור ביציאת מצרים זאָגט זיך אַרויס ווי די יציאה איז גע-

93 להעיר שהרמב"ם קורא ה' ביהמ"ק — הלכות בית הבחירה¹⁰¹, והרי לדעתו (שם בתחלתו. ועד"ז בסה"מ מ"ע כ) מצות בנין מקדש הוא לעשות בית לה' מוכן להיות מקריבים בו הקרבנות כרי" (ולא כדעת הרמב"ן הגיל הערה 49 דעיקר החפץ במשכן הוא מקום מנוחת השכינה — ראה לקו"ש ח"א ע' 120 ואילך. אבל ראה לקו"ש ח"ד ע' 1346 הערה 24. לקו"ש חט"ז ע' 438-9).

94 ולהעיר שלדעת הרשב"ץ (נשמן לעיל הערה 20. וראה גם לשון המאירי הגיל שם) משמע לכאורה שגם כפשוטו והו הסיום בשבח.

100 וכי"כ במנין המצות בריש ספר היד מ"ע כ לבנות בית הבחירה. סהמ"צ שם (לפנינו. אבל בתרגום העליון וקאפח. בית עבודה"י). ובהל' מלכים בתחלתו. אף שהביא תיכף (ביד וסהמ"צ שם) מקור דהמצוה מהכתוב. ועשו לי מקדש, ולא הכתוב (ראה יב, יא) והי' המקום אשר יבחר ה' א"י גו" שחובא בסנהדרין (כ, ב) וספרי שם. וכבסמ"ג מ"ע קטג רמזי מ"ע שם. ראה כטי"מ ריש ה' ביהבית. ובארוכה לקו"ש חט"ז ע' 298 ואילך. ולהעיר שבהמצות בהכותרת להל' ביהבית כתב. לבנות בית המקדש. וראה לקו"ש ח"ד ע' 142 ואילך בארוכה. לקו"ש ח"ד ע' 83 ואילך.

שמיני

לעצטער אין איין סדרה, זיינען פאראן כמה פרשיות המפסיקות ביניהן — איז אבער די נקודה משותפת הנ"ל פאראן דוקא ביי די פרשיות (אפילו ניט סמוכות) וואס זיינען אין דער זעלבער סדרה.⁵

ב. פון דעם איז מובן אויך בנוגע צו אונזער סדרה, אז טראץ דעם וואס מצד אחד האט די התחלת הסדרה, ויהי ביום השמיני⁶ א סך מער שייכות צום סיום הסדרה שלפני ווי צו דער פרשה, זאת החי"ג⁶ (וואס איז ביים סיום פון סדרת שמיני) — וכמובן אויך בפשטות, אז ויהי ביום השמיני⁷ קומט בהמשך צום ענין פון שבעת ימי המילואים שבסיום פון דער פריערדיקער סדרה, משא"כ מיט „זאת החי"ג האט עס לכאורה ניט קיין שייכות — וויבאלד אבער אז יעדע סדרה האט א נקודה מיוחדת, וואס אין איר איז זי אויס-געטיילט פון אלע אנדערע סדרות, איז פארשטאנדיק, אז די פרשיות, ויהי ביום השמיני⁸ און „זאת החי"ג האבן ביידע איין תוכן מיוחד וואס איז ניטא אין פרשת „קח את אהרן גו"י"; און דער דאזיקער תוכן ווערט ארויסגעבראכט אין שם הסדרה — „שמיני".

ג. פון דעם וואס אינעם נאמען פון דער סדרה איז ניט אנגעדייט אז דא רעדט זיך וועגן (שמיני ל)מילואים, און

א. שוין גערעדט פיל מאל וועגן חלוקת הסדרות — ג"ז סדרים דאורייתא¹ — אז הגם אין יעדער סדרה זיינען דא כמה פרשיות, וואס יעדער פרשה איז אן ענין בפני עצמו, פונדעסטוועגן, פון דעם גופא וואס אלע פרשיות זיינען אין דער זעלבער סדרה, איז א הוכחה אז עס בינדט זיי איין נקודה משותפת.

און וויבאלד אז דער תוכן פון יעדער זאך ווערט ארויסגעבראכט און אנגע-דייט אין „שמו אשר יקראו לו בלשון הקודש"² — איז מובן, אז די נקודה התיכונה [וועלכע איז דא אין אלע ענינים פון דער סדרה] איז מרומז אין דעם נאמען פון דער סדרה (ווארום די שמות הסדרות זיינען דאך נעמען עפ"י תורה).³

און אע"פ אז בנוגע דעם תוכן הפרטי פון יעדער באזונדער פרשה, איז דער חילוק צווישן דער ערשטער און דער לעצטער פרשה פון איין סדרה גרעסער ווי דער חילוק צווישן דער ערשטער פרשה פון א סדרה און דער לעצטער פרשה פון דער סדרה שלפני — וויבאלד די פרשיות זיינען בסמיכות איינע צו דער צווייטער (און „סמוכים" איז דאך א לימוד ע"פ תורה⁴), בעת אז צווישן דער ערשטער פרשה און דער

(1) ראה זח"א (מהני"ע) קד, ב. ח"ב רז, ב. תקי"ז תי"ג (כט, רע"ב). ועוד.

(2) ראה שער היחוד והאמונה פ"א.

(3) ראה בכל הנ"ל לקו"ש ח"ה ע' 57 ואילך.

(4) גם בפשטי"מ (וגם מסדרה אחת לסדרה לפני

— ראה פרשי"י ר"פ משפטים. ר"פ בהעלותך. ר"פ שלח). ולא רק במשנה תורה. וראה ברכות כא, ב. ש"נ.

(5) ראה גם לקו"ש ח"ח ע' 114.

(6) יא, ב ואילך. והפרשיות שלפניו כולם היו ביום שמיני למילואים ע"פ פשטות הכתובים. ולהעיר מפרשי"י שם: את כולם השוה כו' לפי שהשוו בדמימה כו'.

(7) צו ח, ב ואילך.

וואס איז זיך מתלבש אין דער בריאה ¹¹, און „שמיני“ איז מרמז אויף דעם אור וואס איז העכער פון התלבשות אין וועלט, בחי' האור שלמע' מהשתל' ¹².

אבער לאידך גיסא, ווייזט דער טייטש פון ווארט „שמיני“ גופא — אַכטער — אַז דאָס איז ניט קיין ענין בפני עצמו, נאָר אַ זאָך וואָס האָט אַ שייכות (און קומט בהמשך) צו די ענינים פון „שבעה“.

און דאָס איז דער אויפטו אין דעם ענין פון „שמיני“ — אין דעם דריקט זיך אויס די שלימות אין גילוי אלקות: דער תכלית הכוונה איז, אַז אויך דער אור וואָס איז העכער פון השתלשלות זאָל נמשך ווערן (בגילוי) אין וועלט — און דאָס איז מרומז אין וואָרט „שמיני“, אַז אויך דאָס וואָס ס'איז מובדל און העכער פון דער בריאה (פון בחי' „שבעה“ — כנ"ל בכלי יקר), זאָל זיין אין אַן אופן פון „שמיני“ וואָס איז שייך צו (בחינת ז') די עניני הבריאה.

ה. און דאָס איז אויך דער ביאור וואָס דער „כנור של ימות המשיח“ ¹³ וועט זיין פון „שמונה נימין“ ¹⁴:

דער חידוש וואָס וועט זיך אויפטאָן בימות המשיח — „ונגלה כבוד הוי' וראו כל בשר“ ¹⁵, אַז טראָץ דעם וואָס „כבוד הוי'“ איז באַין ערוך העכער פון דער

אפילו ניט אַז ס'רעדט זיך וועגן אַן אַכטן טאָג בכלל — וואָרום די סדרה הייסט „יום שמיני“ ⁸, נאָר „שמיני“ (סתם) — איז מובן, אַז דאָ איז נוגע דער כללות'דיקער ענין פון „שמיני“ — אַז אַכטער — און ניט דער פרטיות'דיקער ענין (פון מילואים אָדער ימים) אין וועלכן ער איז דער אַכטער.

ויע"פּ המבואר (לעיל ס"ב) — אין דעם חילוק צווישן דער שייכות צום סיום הסדרה שלפני' און דער שייכות צו אַן אַנדער פרשה אין דער סדרה גופא — קומט אויס, אַז פרשת „קח את אהרן“ פון דער פריערדיקער סדרה איז — בנוגע נקודה המשותפת — בלויז אַ הקדמה צו „שמיני“, אַבער ניט אַז זי איז אַ טייל פון „שמיני“ [בדוגמא ווי דאָס איז בפשטות, אַז די „שבעת ימי המילואים“ זיינען אַ הקדמה צום יום השמיני]; משא"כ „זאת החי'“ איז אַ טייל פון „שמיני“ גופא.

ד. וועט מען עס פאַרשטיין בהקדים, וואָס אין דעם תוכן פון מספר „שמיני“ געפינט מען צוויי קצוות: פון איין זייט, ווייזט דער מספר שמיני אויף אַן ענין וואָס איז מובדל בערך פון די ז' שקדמו לו; און ווי דער כלי יקר ⁹ איז מבאר, אַז אַלע ענינים פון דער בריאה זיינען במספר ז', און דער מספר „שמיני“ איז „מיוחד אליו יתברך“.

און דער פירוש דערפון איז, כמבואר בכמה מקומות ¹⁰, אַז דער מספר „שבעה“ איז ניט בלויז כולל די ענינים וואָס אין דער בריאה גופא, נאָר אין דעם ווערט נכלל אויך דער אור אלקי

(11) ראה תשי"ד שם סוף סעיף י"ד (ותשי"ה) שבוה נכלל גם אור הסוכי'.

(12) וכלי הכלי יקר. כי מספר זה מיוחד אליו יח'.

(13) שהובא בכלי יקר שם.

(14) ערכין יג, ב. וראה לקו"ת תזריע כא, ד.

(15) ישעי' מ, ה. וראה כלי יקר שם „שלימות המשיח נגלה כבוד ה' וראו כל בשר כי ה' אחד רוכב על ז' כר'“.

(8) להעיר שברמב"ם בסדר תפלות כ"י בסופו כ' ויהי ביום השמיני.

(9) ריש פרשתנו. וראה רבינו בחי' כאן.

(10) ראה ד"ה ויהי ביום השמיני דשנת תשי"ד ותשי"ה. לקו"ש ח"ג ע' 97.

אין עולם, וויבאלד אז דאס וואָס דער
בשר „זעט“ כבוד הוי' איז עס ניט מצד
זיין טבע.

דער (אמת/ער) פירוש פון „בדרך
פשיטות“ איז, אז דאָס וואָס דער בשר
וועט זען „כבוד הוי'“ וועט עס זיין מצד
די תכונות און טבע פון דעם בשר
גופא²⁰ אין דעם זעלבן אופן ווי עיני
בשר זעען דברים גשמיים, וואָס דאָס איז
מצד דער טבע ותכונה פון די עיני בשר
גופא²¹.

און דאָס איז די שייכות פון ימות
המשיח מיט מספר „שמונה“: דער
„ונגלה כבוד הוי' וראו כל בשר“ (וואָס
וועט זיך אויפטאָן בימות המשיח) דריקט
אויס די צוויי קצוות הנ"ל וואָס אין בחי'
„שמונה“: דער „כבוד הוי'“ איז העכער
און מובדל בערך פון דער בריאה וואָס
איז במספר ז', און אעפ"כ וועט ער
נתגלה ווערן אין וועלט איז אזא אופן אז
דאָס (זעען דעם גילוי) וועט זיין מצד

בריאה¹⁶, וועט ער דאָן זיין בגילוי אין
אז אופן פון „וראו כל בשר“ — אין א'
ראי' מוחשית פון בשר הגשמי¹⁷, ביז אז
דער גילוי בחי' כבוד הוי' וועט זיין (ניט
בדרך חידוש, נאָר) בדרך פשיטות אין
עולם הגשמי.

ד.ה. אז דאָס וואָס דער בשר הגשמי
וועט זען „כבוד הוי'“, וועט עס זיין מצד
די תכונות און טבע פון זיין (דאָמאַלס-
דיקער) גשמיות/דיקער מציאות, וואָס
דעמאָלט איז עס דער אמת/ער אופן פון
„בדרך פשיטות“:

בשעת דער בשר „זעט“ כבוד הוי' נאָר
מצד דעם וואָס דער „כבוד הוי'“ איז בלי
גבול און דערפאַר קען ער אַראַפקומען
אויך למטה מטה ביז צו „געזעען“ ווערן
אויך דורך בשר הגשמי¹⁸ [דאָס נעמט
זיך אָבער ניט מצד די תכונות של הבשר
גופא] — דעמאָלט איז דער גילוי אלקות
אין וועלט (אפילו ווען דאָס קומט אין
ראי' מוחשית¹⁹) אין אז אופן פון
„חידוש“: ס'איז אַ אויפטו און אַ הוספה

(20) „וכמ"כ בגילוי הנבואה שיהי לעתיד
בכא"א וכמ"ש ואשפוך את רוחי על כל בשר גור ולא
כמו גילוי הנבואה בנביאים שיש בוה כמה תנאים כו'
ואחר כ"ז הי' גילוי הנבואה כדבר פלא שלמעלה
מהטבע כו' משא"כ לעתיד יהי הנבואה כמו דבר
טבעי“ (המשך שם ע' תתקלו). והיינו, אף שגילוי
הנבואה הוא באופן של ראי' הרי מכיון שצריך לזה
כמה תנאים כהקדמה לזה. אין הנבואה חלה אלא על
כו" (רמב"ם ה"ל יסוה"ת פ"ו ה"א) וגם לאחריו כל
התנאים אלו אין מתבאזין בכל עת שירצו אלא
מכוונים דעתם וכי' (שם ה"ד), וגם כשמכוונים
דעתם, אפשר שתשרה שכינה עליהן ואפשר שלא
תשרה' (שם ה"ה), וגם בזמן גילוי הנבואה צריך
להיות ההכנה וכמו ויפשוט גור ואראה ואפול על פני
(כהובא בההמשך שם), הרי מוכח, שלא רק שאיז
בדרך פשיטות מצד טבע המטה אלא גם ש.הטבע לא
יוכל לקבל זאת וע"כ הי' ציל הפשטת הגשמי וביטול
החושים כו" — דבר חידוש.

(21) ראה בהמשך שם, דכמו שעכשיו תפיסת
היש והמצאותות הוא דבר טבע, כמ"כ יהי לעתיד
תפיסת האלקות כדבר טבעי כו"י.

(16) ראה ד"ה מצה זו תרע"ה (בהמשך תרע"ב
ח"ב ע' תתקל) דכבוד ה' הוא מל' דא"ס כמו שהוא
לפנה"צ.

(17) וראה תריח תצוה תפכ, א ואילך. שער
האמונה פכ"ה. ובתריח שם: אפילו בהמות יכירו את
בוראם ויבין כל יצור כו'.

(18) ראה המשך תרע"ב שם ע' תתקלא שעד"ו
ה"י בעת מ"ת.

(19) בכללות כשהגילוי הוא באופן של ראי' הריע
של פשיטות ולכן הובא הדוגמא לזה (המשך תרע"ב
שם ע' תתקלה) מקי"ס וביהמ"ק: בשעת קיי"ס ראו
הכל גילוי האוא"ס כו' וכן בביהמ"ק דכשם שבא
לראות כו' בא ליראות (תגיגה ב, א. ושי"ג).

אמנם אמיתית הענין דבדרך פשיטות הוא כאשר
בא מצד טבע הבשר גופא, משא"כ בעת קיי"ס הי' זה
„מצד הגילוי דאוא"ס“ ועדין בביהמ"ק ש.הי גילוי
אוא"ס ולכן אמיתית הפשיטות תהי' לעתיל, ראה
שם ע' תתקלו, וביותר מזה יהי' לעתיד כו"י. וראה
שם ח"ג ס"ע ארסג ואילך.

טבע העולם גופא — דער „אכטער“ וועט זיין צוזאמען מיט די „זיבן“.

ו. מען דארף אבער פארשטיין: דאס וואס די וועלט איז איצט אין א אופן וואס אין איר זעט זיך ניט קיין אלקות [אפילו ניט די דרגא אין אלקות וואס איז בערך הבריאה], איז עס דאך (ניט קיין צוגעגעבענע זאך אויף דער מציאות פון וועלט, נאר) דערפאר וואס די וועלט איז באשאפן געווארן אין אזא אופן — היינט וויבאלד אז דער העלם והסתר וואס אין וועלט איז מצד איר עצם מציאות²² [וואס מהאי טעמא ווערט זי אנגערופן מיטן נאמען „עולם“ (וואס דער נאמען פון יעדער זאך ברענגט ארויס זיין תוכן הניקרי) וואס איז פון לשון העלם²³], טא ווי איז שייך אז דער „וראו כל בשר“ לעתל זאל זיין מצד ענין הבשר גופא, וויבאלד אז דאס איז היפך פון גדר ותכונת (הבשר) העולם?

ז. זאגט דער אלטער רבי²⁴, אז דער „גילוי אור א״ס ב״ה בעוה״ז הגשמי“ וואס וועט זיין בימות המשיח (ותחה״מ) איז „תלוי במעשינו ועבודתנו כל זמן משך הגלות“.

ולכאורה: וואס איז דער דיוק „כל זמן משך הגלות“ דוקא: דאס וואס דורך

„מעשינו ועבודתנו“ טוט מען אויף דעם „גילוי אור א״ס ב״ה בעוה״ז הגשמי“, איז דאך דאס מצד דער מעלה פון מצוות [ווי ער זאגט דארט גופא אז „בעשייתה (של המצוה) ממשיך האדם גילוי אור א״ס ב״ה מלמעלה למטה להתלבש בגשמיות בעוה״ז“], איז מיט וואס איז עס פארבונדן דווקא מיטן „זמן משך הגלות“?

איינער פון די ביאורים (בדרך אפשר) בזה:

בכדי אז דער גילוי פון ימיה״מ ותחה״מ זאל זיין נרגש מצד טבע העולם גופא (כנ״ל סעיף ה״), איז עס דווקא ווען די המשכה אלקות שע״י המצוות (וואס די המשכה קומט לידי גילוי לע״ל) איז ניט ווי א צוגעגעבענע זאך אין וועלט [ד.ה. די מצוות טוען אויף נאר אז אין וועלט זאל צוקומען אן אור אלקי, אבער די וועלט גופא פארבלייבט ווי זי איז געווען פריער מצד איר התהוות, „עולם“ לשון העלם], נאר אז די המשכה דורך דער מצוה זאל זיין אין אזא אופן אז זי מאכט איבער די גשמיות עוה״ז.

און דערפאר איז דער גילוי דימיה״מ „תלוי במעשינו ועבודתנו כל זמן משך הגלות“ — ווייל דער ענין וואס איז דא אין מצוות [צו איבערמאכן דעם עולם גופא] איז עס (בעיקר) דורך די מצוות וואס מען איז מקיים בזמן הגלות.

ח. דער טעם וואס מעשה המצוות בכללות טוען אויף אזא המשכה וואס מאכט איבער דעם מהות פון וועלט:

דער תכלית הבריאה פון וועלט איז „בשביל התורה ובשביל ישראל“²⁵, אז

22 ראה תניא פליו, עד שנברא עוה״ז הגשמי והחומרי ממש והוא התחתון במדרגה שאין תחתון למטה ממנו בענין הסתר אורו ית' וחשך כפול ומכופל עד שהוא מלא קליפות וס״א שהן נגד ה' ממש כו'. וראה לקו״ש חז״ ע' 22 ואילך.

23 לקו״ת שלח לו, ד. ובביאורו להצ״צ ע' שנה: עולם ל' העלם כמאמרזל (פסחים נ, א) ע״פ (שמות ג, טו) זה שמי לעלם (לשון העלם ש)לא כמו שנכתב כו'.

24 תניא רפליז.

25 רש״י ר״פ בראשית. וראה גם כ״ר פ״א, ד. ויקר פליו, ד.

י. ולא „שנעשה“ (משא״כ במרזל בה״א נברא עוה״ז) — בהתחלת התהוות שלו הוא עוה״ז הגשמי.

„גילוי“ זיינען דאך הפכים? און כאָטש אַז דאָס איז לכאורה אַ דבר טבעי, און ווי דער משל גשמי אויף דעם אַז אין עקב שברגל איז דאָ די שליטת הרצון פון נפש מער ווי דאָס איז אין ראש, דאָרף מען דאָס גופא פאַרשטיין, פאַר- וואָס האָט דער אויבערשטער אַזוי איינגעשטעלט טבע הבריאה?²⁷

איז די הסברה אין דעם:

בכדי אַז עס זאָל זיך דורכפירן די כוונת הבריאה פון „דירה לו ית' בתחתונים“ אַז די וועלט גופא זאָל ווערן אַ דירה פאַר דעם אויבערשטן אויך מצד איר טבע²⁸, האָט דער אויבערשטער באַשאַפן די וועלט אין אַזא אופן, אַז אין איר זאָל זיך אַפּשפּיגלען איר כוונה און תכלית. און היות אַז די כוונה וואָס די וועלט איז באַשאַפן געוואָרן איז אַז אופן פון העלם והסתר איז בכדי אַז דערפון זאָל אַרויסקומען אַ העכערער גילוי — „יתרון האור מן החושך“ — דערפאַר איז די וועלט איינגעשטעלט געוואָרן באופן כזה, אַז דוקא דער „העלם“ זאָל אַרויסרופן (און זיין אַ „כלי“ צו) אַ העכערן אור.²⁹

און וויבאַלד אויך אין וועלט גופא (ווי זי איז נאָך אַ „עולם מלשון העלם“,

איזן דורך תורה ומצותי זאָלן אויפּטאַן גילוי אלקות אין וועלט. קומט אויס אַז דער גילוי אלקות וואָס ווערט נמשך אין וועלט דורך ישראל און תורה, איז ניט קיין ענין וואָס קומט אַלס דבר נוסף צו איר מציאות — וואָרום וויבאַלד אַז דאָס (דער גילוי אלקות שע"י ישראל והתורה) איז די כוונה און תכלית פון דעם וועלט גופא, הייסט עס דאָך, אַז דער עולם גופא (בפנימיותו) „מאַנט“ אַז עס זאָל זיך דורכפירן (זיין תכלית): דער גילוי אלקות אין עס (דורך תומצ' פון אידן).

דאָס אַליין איז אַבער ניט מספיק. וואָרום וויבאַלד אַז דער גדר פון „עולם“ איז (פון לשון) העלם כניל — אַז מצד הבריאה איז איר עצם מציאות אַזא וואָס אין איר איז ניט נרגש דער תכלית וואָס דאָרף אין איר דורכגעפירט ווערן, נאָר אדרבה, מצד בריאתה איז ענינה העלם — קומט דאָך אויס, אַז בנוגע צו דער מציאות און ענין פון עולם גופא, איז די המשכת אלקות שע"י המצוות ווי אַ צוגעגעבענע זאָך.

און אַט די שאלה ווערט באַוואָרנט מיט דעם וואָס מען זאָגט אַז דאָס וואָס דער גילוי דלעתיד טוט זיך אויף דורך „מעשינו ועבודתנו“ איז עס (בעיקר) „כל זמן משך הגלות“, כדלקמן.

ט. ס'איז מבואר אין חסידות בכמה מקומות²⁶, אַז בזמן הגלות איז מאיר דער כח המס'נ מער ווי בזמן הבית, ווייל דווקא דער העלם והסתר (פון זמן הגלות) רופט אַרויס דעם גילוי פון כח המס'נ.

ווי קומט עס אַז „העלם“ זאָל אַרויס- רופן גילוי (פון מס'נ) — „העלם“ און

27) בדיה אני ישנה שם (ועוד), לפי שכה השכל מעלים על הרצון — פשוטות הנפש, משאיכ בעקב, ולכארי כ"ה גם בנמשל בכח המס'נ שבזמן הגלות ע"ש. אבל ראה לקו"ש ח"ט ע' 75 הע' 30, שממ"ש בתריא וּבבחינה זו גקרא הרגל ראש כ"ר משמע דהעקב (מצד פחיתות) הוא כלי לבחינת תחלתו (וראה גם ד"ה אני ישנה ס"ה"א אידיש ספ"ד). וכן מוכח גם מהענין (דדירה בתחתונים) דדוקא התחתונים הם דירה לעצמותו מצד ההרגש דמציאותו מעצמותו שבעוה"ז, ומהו מוכן גם בכח המס'נ כדלקמן בפנים. וראה הע' 31.

28) ראה בארוכה לקו"ש ח"ב ע' 73 ואילך.

29) ע"פ מ"ש בפנים יומתק הלשון בתנאי פל"ו, שימות המשיח.. הם תכלית ושלמות בריאת עוה"ז

26) ראה בארוכה ספר המאמרים אידיש בתחילתו. ד"ה אני ישנה תש"ט. ובכ"מ.

המשכת אלקות שע"י המצוות בזמן הגלות איז פועל (כיתר שאת) און איז זיך (מער) מתלבש אין דער מציאות פון „גשמיות עוה"ז" ³² גופא, ביז דאס קומט ארויס לעת"ל בגילוי, אז דער „ונגלה כבוד הוי' וראו כל בשר" וועט זיין מצד די תכונות און טבע הבשר גופא.

יוד. עפ"י כהנ"ל וועט מען פאר-שטיין דעם חילוק צווישן דער שייכות פון פ' שמניי צום סיום הסדרה פון פ' צו שלפני' און דער שייכות פון פ' „זאת החי" צו דער פ' שמניי גופא:

אין די ז' ימי המילואים, וואס רעדט זיך בסיום פ' צו, האבן אהרן ובניו אפ-געטאן אלץ וואס ס'איז שייך צו אויפ-טאן דורך דער עבודה שלמטה, אויך די המשכה פון אלקות וואס ווערט נמשך דורך אתעדל'ת — וואס ווערט נכלל אין בחי' „ז" ³³.

אבער דאס אלץ איז געווען ווי א הכנה און הקדמה צום „כבוד ה'", צו דער השראת השכינה במשכן ביום השמיני למילואים, אז דאס זאל זיין אין אן אופן פון „שמניי" ד.ה. אז בחי' האלקות וואס איז מובדל לגמרי פון דער בריאה, זאל ווערן פארבונדן (אויך) מיט די עניני הבריאה (שבמספר) ז' ³⁴.

(32) תניא שם.

(33) ראה לקו"ש ח"ב ע' 62 ואילך.

(34) לכאז א"מ: מכיון שהגילוי שביום השמיני, האור שלמע' מהשתל', בא דוקא ע"י ההעלם, כנ"ל בארוכה, איזו שייכות יש (ומהו הצורך) בהקדמה דעבודת המטה בז' ימה"י?

והביאור (בקיצור ע"כ): בכדי שיהי' לו ית' דירה בתחתונים שאלקות יומשך ויאיר בעולם בגילוי ובפנימיות, צריך ב' אופני עבודה: עבודה דמס'נ' ועבודה דכחות פנימיים, השגת אלקות אהוי"ר וכי': בהגילוי דמס'נ' מתבטא איך שההעלם דעולם

איידער עס ווערט נתגלה די כוונה וואס איז איר) שפיגלט זיך אפ אז די כוונה פון העלם העולם גופא איז בכדי עס זאל נמשך ווערן אין אים א תוספות ויתרון אור (דורך קיום המצוות) — דעריבער איז דער גילוי אלקות בעולם (דורך קיום המצוות) פארבונדן מיט דער מציאות פון וועלט גופא.

און דאס איז די הסברה פון דעם וואס מען זאגט אז דער גילוי דלעתיד איז „תלוי במעשינו ועבודתנו כל זמן משך הגלות" — ווייל מצד דעם מס'נ' ³⁰ שבזמן הגלות ווערט אין דעם העלם פון עולם גופא ארויסגעבראכט און נתגלה, אז זיין כוונה איז דער גילוי אלקות הנמשך ע"י תומ"צ;

און דאס איז די סיבה ³¹ וואס די

שלכך נברא מתחלת' — דלכאזי מה מוסיף ב.שלכך נברא מתחלת' — כי ע"י הוספה זו דוקא מוסבר איך שהגילוי דימוה"מ ותחז"מ יהי' בהמציאות דעוה"ז גופא.

(30) להעיר מהמשך תער"ב ח"ג ס"ע ארפא ואילך.

(31) בדיה מצה זו תשי' פ"ב (ועד"ז בהמשך תער"ב פ"ב. ובכ"מ), שביש הנברא יש דוגמת „ענין מציאותו מעצמותו ומענין נמצא בכלתי מציאות נמצא", ועפ"ז הי' אפשר לבאר (וראה לקו"ש ח"ב ע' 74 הי' 30), דזה מה שהעולם (מצד ענינו גופא) נעשה דירה לו ית' (אף שענין וגדר העולם הוא העלם) הוא לפי שגם בההעלם דעולם גופא (ההרגש דמציאותו מעצמותו) מתבטא מציאות העצמות, אבל ביאור זה אינו מספיק עדיין, כי השייכות של היש דעולם (מצד ההרגש דמציאותו מעצמותו שבו) להעצמות, אינה מתייחסת לענין הגילוי (שהרי אדרבה: ההרגש דמציאותו מעצמותו שבעולם היא שאין לו שייכות לאלקות), ולכן: שייכות זו (של היש דעולם להעצמות) אינה מספיקה שמצד זה יהי' בעולם גילוי העצמות.

משאי"כ להביאור שבפנים, ההעלם דעולם שייך (גם) לגילוי העצמות, מכיון שההעלם (בזמן הגלות) היא המעורר את גילוי כח המס'נ' (שמצד עצם הגשמה המיוחדת בעצמותו ית').

(*) להעיר מפירש"י פרשתנו ט. כגו' הי' מצטער כו' והיו ישראל נכלמים כו' וראה לקמן הערה 41

דער זיכוך פון עולם, ל' העלם, וואס דורך דעם ווערט אַרױסגעבראַכט בשלימות אַז זײַן כּוונה איז צוליב גילוי אלקות — ד.ה. בחי' האור וואָס איז מובדל אינגאַנצן מהבריאה, דער זיכוך טוט זיך אויף דורך דעם וואָס ס'איז דאָ די מציאות און אַ נתינת מקום פאַר (העלם יותר) חיות ובהמות טמאות כּו' און פּונדעסטוועגן איז דאָ דער „להבדיל בין הטמא ובין הטהור ובין החי' הנאכלת ובין החי' אשר לא תאכלי“³⁵ [ובדוגמת מאמר רז"ל³⁶ אל יאמר אדם אי אפשי בכשר חזיר אלא אפשי ומה אעשה אבי שבשמים גזר על], וואָס דורך דעם ווערט דער זיכוך אויך אין דעם העלם וואָס גיט אַן אַרט צו חיות ובהמות טמאות; און ווי דער מדרש³⁷ זאָגט אויפ'ן פסוק „זאת הבהמה“: „לא ניתנו המצוות לישראל אלא לצרף בהן את הבריות“ [וואָס צירוף דאָ מיינט זיכוך]³⁸.

און דורך דעם וואָס אין דעם העלם שפיגלט זיך אַפּ זײַן כּוונה ותכלית, דער גילוי אלקות — דער רצון עצמי פון אַ אידן („אבי שבשמים גזר עלי“) וואָס ווערט דורך דעם נתגלה⁴⁰,

אין דער פ' „וזאת החי“ וואו עס רעדט זיך וועגן חיות ובהמות טמאות וכ' און וועגן איסור אכילתם וטמאתם — דאָס איז שייך און איז אַ חלק פון פ' שמיני עצמה:

כוונתו גילוי אלקות, אבל להיות שהעלם וישות זה הוא צד השהו שבכל הנבראים, הרי אינו פועל ומגלה שגם תכוונת וגדרי הפרט דכל נכרא הם כלים לאלקות [ועוד: מכיון שעבודה דמסיג היא באופן שאין מתחשבים כאי מתגברים על ההעלמות והסתרים — איכ' איז שייך לעניני העולם עצמו], ולכן צריך להעבודה דהשגה ואהויר שגם גדרו הפרטי דכל נכרא הוא כלי לאלקות.

ולאידך: העבודה דהשגה ואהויר אינה מספיקה כי [נוסף ע"ז שהאור הנמשך ע"ז הוא אור שבערך הבריאה הרי] מצד העלם דעצם דעולם הוא הוספה על עצם מציאותו, ולכן צריך להעבודה דמסיג שמבטא שגם העצם דעולם הוא כלי לאלקות ושיהי' יתרון האור — בחי' אור הבל'ג שלמע' מהשתל', שאיז הוספה על מציאותו שהרי העלם גופא מעורר גילוי כח המסיג, ואיצ' ע"ז עבודה ויגיעה... ולכן ע"י הקדמת העבודה דהשגה ואהויר שנמשך האור שלפ"ע העולמות באופן גלוי ופנימי בפרטי גדרי הנבראים (אף שהמשכה היא כמו הוספה כניל), — שבכללות היא גם העבודה שבזמן הבית (כבדיה אני ישנה שם) — הרי כאשר נמשך לאח"ז אור הבל'ג — ועל, ונגלה כבוד הרי' לעתל — הרי זה שייך לא רק לבחי' העלם וישות העולם (שההעלם מעורר אור הבל'ג — שבכללות הוא בזמן הגלות) — אלא גם בתכוונת וגדרי הנבראים.

וכ"ה גם במשכן שהוא תיקון לסילוק שכינה להיות דירה בתחתונים (לקו"ת צו' י, ד. וראה המשך באתי לגני השי"ת בתחלתו): ע"י עבודת המטה שמתחלקת בכללות בו, ז' ימה"מ, שנמשך האור שלפ"ע העולמות בתכוונת וגדרי הנבראים הרי"ז הקדמה שהשראת השכינה, וירא כבוד ה" (פרשתנו ט, כג), האור הבל'ג שלמע' מהשתל' ביום החי' יהי' באופן של „שמיני“, היינו לא רק „בתחתונים“ (עצם דהעלם העולם) אלא גם בפרטי גדרי הנבראים — שבמספר ז' (וראה פירשי' ט, יד „השרות שכינתו במעשה ידיכם כ"ו, ושם כט, כל הטורח שטרחנו כ"ו).

(** להעיר מהמשך תערוב' שם (חי') בהחילוק מה שהכלי ממש"ך אור וגילוי והוא ע"י העבודה דתומ"צ בכלל, לזה שהכלי עצמה נעשה אור וגילוי ע"י מסיג כו'.

(35) סוף פרשתנו.

(36) תירכ, ומירשי' קדושים כ, כו.

(37) ויקיר פרשתנו פי"ג, ג.

(38) ראה ככהנל' אוה"ת פרשתנו ע' נב, ושם ע' נד בזיכוך ההעלם.

(39) ולהעיר מאוה"ת פנחס ע' ארו בביאור מארו"ל אל יאמר אדם אי אפשי כו', שאף שהי' לו רצון לזה הוא נמנע מצד גזירת מלך העולם והיז בחי' אתכפיא גמור דחשובא ממש.

(40) עוד ענין כזה, דענין מפרסת פרסה היינו ההבדל דיהי' רקיע שיהי' מבדיל בין מים למים (נועם) אלימלך סוף פרשתנו הובא באוה"ת פרשתנו ע' מח. והרי זהו בדוגמת ההבדל שנעשה ע"י הצמצום שע"ז ככח להפוך את העלם הצמצום לאור, ראה בהמשך שם בסוף המאמר ע' תתקמ"ג. וראה אוה"ת שם ע' ס.

בעיסוקן⁴³, ווי ער איז דארט מבאר
בפרטיות דעם חושך און העלם פון
יעדער גלות, וואָרום דער אויפטו און
גילוי פון זאת החי' גוי' להבדיל גוי' איז
דער ענין וואָס טוט זיך אויף ע"י
הגליות, וואָס די המשכה פון דעם קומט
אָרויס בגילוי לעת"ל, כּנור של „שמונה
נימין“.

און ווי ער איז מסיים אין מדרש: „ואת
החזיר זו אדום כו' ולמה נקרא שמה
חזיר שמחזרת עטרה לבעלי' הדא הוא
דכתיב ועלו מושיעים בהר ציון לשפוט
את הר עשו והיתה לה' המלוכה“.

(משיחת ש"פ שמיני תשל"א ותשל"ו.)

ש"פ אחרי ומאמר דאחש"פ* (תשכ"ה)

(43) שם, פי"ג, ה.

(*) נדפס בספר המאמרים — מלוקט ח"ב ע' מה.

דאָס טוט אויף דעם גילוי פון
„שמיני“⁴¹, אַז דער גילוי אלקות, וואָס
איז העכער אינגאַנצן פאַר וועלט, ווערט
נתגלה אין „שבעה“ — עס ווערט
„שמיני“ — נתגלה ונתאחד אין דער
בריאה גופא כּנ"ל באַרוכה⁴².

און לויט דעם איז פאַרשטאַנדיק וואָס
דער מדרש זאָגט אַז די חיות טמאות איז
דאָס — „משה ראה את המלכיות

(41) להעיר מבי' הפירושים בויהי כיום השמיני
לשון שמחה או לשון צער — ראה מגילה י' ב.
אוה"ח ריש פרשתנו. וראה ויק' פרשתנו (פי"א, ז.
קרוב לסופו).

(42) להעיר שבסוף פ' „זאת החי“ נאמר
„והתקדשתם והייתם קדושים“ ופרש"י, והתקדשתם
קדשו את עצמכם למטה, „והייתם קדושים לפי
שאני אקדש אתכם למעלה ולעולם הבא“.

שמיני ב

אָבער דער פירוש איז ניט פאַר-
שטאַנדיק:

(א) פאַרוואָס שטעלט זיך רש"י אויף די
ווערטער „שאו את אחיכם“ (און די
ווערטער „מאת פני הקודש“ איז ער
בלויז מרמז מיט „וגו'") — וויבאַלד אַז
די גאַנצע הוכחה איז פון די ווערטער
„מאת פני הקודש“, האָט ער לכול לראש
געדאַרפט מעתיק זיין? (איז דעם דיבור
המתחיל) די ווערטער?

(ב) ועיקר: די הדגשה אין „שאו גו'
מאת פני הקודש“ איז פאַרשטאַנדיק
בפשטות. דער ציווי „שאו גו'“ איז ניט
געווען בלויז צוליב קבורה. מ'האָט דאָך
געדאַרפט אַרויסנעמען די גופים פון
נדב ואביהוא בכדי די טומאה¹⁰ זאל ניט
בלייבן אין משכנו¹¹ (און משה האָט עס
געמוזט מדגיש זיין, בכדי אַז דאָס זאל
געטאָן ווערן מיט זריזות, כדי ניט צו

א. נאָך דעם ווי די תורה דער-
ציילט וועגן מיתת נדב ואביהוא, שטייט:
„ויקרא משה אל מישאל ואל אלצפן ..
ויאמר אליהם קרבו שאו את אחיכם מאת
פני הקודש אל מחוץ למחנה.“ שטעלט
זיך רש"י אויף די ווערטער „שאו את
אחיכם וגו'“ און איז מפרש: „כאדם
האומר לחבירו העבר את המת מלפני
הכלה שלא לערבב את השמחה.“

פון וואָנעט איז די הוכחה אַז די
אמירה „שאו את אחיכם גו'“ איז געווען
(ניט צוליב זיי מקבר צו זיין, נאָר)
„שלא לערבב את השמחה“? זאָגן
מפרשים, אַז ביי רש"י איז שווער די
אריכות הלשון „(שאו גו') מאת פני
הקודש אל מחוץ למחנה“, אויב דער
„שאו גו'“ איז נאָר צוליב ענין הקבורה,
האָט געדאַרפט שטיין „שאו את אחיכם
וקברום“? אפילו מ'זאל זאָגן אַז עס מוז
שטיין אַז דער מקום הקבורה מוז זיין
„(אל) מחוץ למחנה“ — זיינען אָבער די
ווערטער „מאת פני הקודש“ איבעריק?

דערפון לערנט רש"י אַרויס, אַז „מאת
פני הקודש“ איז די (הויפט) כוונה פון
„שאו את אחיכם“, און דער טעם איז —
„שלא לערבב את השמחה“ (שבמשכן
אין יענעם טאָג).

(7) וגם: למה מעתיק רש"י גם התיבות את
אחיכם, שלכאורה אין רש"י מוסיף ביאור בתיבות
אלו כלל.

(8) ובדפוס א' וב' ורוב כתי" רש"י (שתח"י) נעתק
רק „שאו את אחיכם“ (בלי „וגו'“).

(9) ראה רש"י לקמו (פסוק ה) „שלא נשרפו ..
אלא נשמתם.“ וראה בארוכה שם אפרים לפרש"י.
ואכ"מ.

(10) גם את"ל שעדיין לא נצטוו על טומאת
מקדש [עיי' רש"י תצוה ל, י"ד. ויקרא ה, ב-ג.
פרשתנו י, י. נשא ה, ב. וראה צו ז, י"ט-כא. ואכ"מ]
— הרי מובן בפשטות (גם לבו חמש) שאין מקום
למת במשכן.

(11) בתוכ' פרשתנו (י, ב) פלוגתא אם מתו בפנים
או בחוץ. אבל (נוסף לזה שגם להזדיעה שמתו בחוץ
היז בחצר המשכן, הרי) בפשוטו של מקרא מתו
לפני ה' במקום שהקריבו האש זרה ושמשם יצא
אש מלפני ה' ותכלת אותם' (שם, א-ב).

ולהעיר מהשקו"ט דאם מתו בפנים הרי נטמא
המשכן וצריך הזאה כו' (רבותינו בעה"ת) (דעת זקנים
והדר זקנים), פ"י הרא"ש וטור הארוך פרשתנו (שם,
ב"ה). ית רענן ליל"ש שם. ועוד.)

(1) פרשתנו י, א ואל"ך.

(2) שם, ד.

(3) כפשטות הענין, וכפי האברבנאל כאן.

(4) רא"מ, גי'א, דבק טוב ועוד כאן.

(5) ראה רע"ב, באר מים חיים ומשכיל לדוד כאן.
ולהעיר ממש"נ בתרומת הדשן (צו ו, ד) „והוציא את
הדשן אל מחוץ למחנה גו'“. ועד"ז בתסאות הצבור
והכהן גדול נאמר (ויקרא ד, יב, שם, כא — נזכרו
באברבנאל כאן) „והוציא את (כל) הפר אל מחוץ
למחנה“.

(6) ראה לעיל (ט, כד), וירא כל העם וירגו',
ובפרש"י, כתרגומי' (ושבחו'). וראה תו"כ עה"פ.
ועוד.

הקודש" צו מעביר את המת מלפני הכלה — איז נאך אלץ ניט פארשטאנ-דיק די אריכות הלשון „כאדם האומר לחבירו¹⁵ העבר כו", רש"י האט גע-קענט זאגן בקיצור, „כמו שמעבירין את המת מלפני הכלה שלא לערבב את השמחה" (וכו"ב)?

די שאלה איז נאך גרעסער: דער מקור פון דעם לשון „העבר את המת מלפני הכלה" איז אין מס' כתובות¹⁶, און דארטן שטייט עס (ניט ווי א מאמר העולם — „כאדם האומר לחבירו" — נאך) ווי א דין: „מעבירין את המת מלפני כלה". היינט פארוואס איז רש"י מוסיף (און דורך דעם עס מחליש און דאס איז נאך א מנהג), „כאדם האומר לחבירו"?

אין מדרש¹⁷ ווערט געבראכט: „מאת פני הקודש, כאדם שאומר לחבירו העבר המת הזה מאת פני האבל הזה עד מתי אבל זה מצטער" (א צווייטע גירסא¹⁸: „כאדם .. מלפני אביו עד מתי אביו יראה את בנו מת מלפניו") — און דארטן איז פארשטאנדיק און דאס איז בלויז א מנהג העולם („כאדם האומר לחבירו"); משא"כ בשמחת כלה — איז דאס א דין.

וואס רש"י ברענגט ניט דעם משל פון מדרש — „כאדם .. העבר המת .. מאת פני האבל .. עד מתי .. מצטער", און דאס צונעמען דעם מת איז בכדי צו

15) ובזה גופא, מוסיף רש"י על „אדם האומר" (כנפרש"י וארא ו, ל) התיבה (ע"ד לשון המדרש שהובא לקמן בפנים), „לחבירו".

16) יז, א.

17) ויקיד פ"ב, ד. וראה פסיקתא דר"כ ופסיקתא רבתי פ' אחרי מות.

18) תנחומא אחרי ג (בסופו).

משהה זיין די טומאה אין „פני הקודש"¹²).

בלייבט ווייטער די שאלה, פון וואנעט נעמט רש"י דעם חידוש, און דער „שאו גו" איז „שלא לערבב את השמחה"?

ב. אין פירוש רש"י גופא איז ניט פארשטאנדיק: פארוואס דארף רש"י מוסיף זיין דעם משל „כאדם האומר לחבירו העבר את המת מלפני הכלה"; לכאורה איז גענוג ווען רש"י זאגט בקיצור: „שאו את אחיכם וגו' — שלא לערבב את השמחה"?

די שאלה איז נאך שטארקער: דעם זעלבן ענין (און מ'זאל ניט מערבב זיין די שמחה) זאגט רש"י מיט צוויי פסוקים שפעטער¹³ (כנוגע דעם ציווי „ראשיכם אל תפרעו"), און דארטן זאגט ער טאקע בקיצור „אבל אתם אל תערבבו שמחתו של מקום".

דא קען מען אבער זאגן און ער פאר-לאזט זיך אויף דאס ערשט געזאגטע, אבער עדיז געפינט מען פריער, אין סוף פ' משפטים¹⁴ (אויפן פסוק „ויראו את אלקי ישראל") איז רש"י מפרש „נסתכלו .. ונתחייבו מיתה אלא שלא רצה הקב"ה לערבב שמחת התורה" — און בריינגט ניט דעם משל;

היינט פארוואס דארף רש"י אין אונ-זער פסוק אנקומען צו דעם משל „כאדם האומר לחבירו כו" — וואס איז דא אין דעם פסוק וואס מ'קען עס ניט פאר-שטיין סיידן דורך דעם משל?

ג. אפילו און מ'וועט געפינען א הכרח פארוואס רש"י מוז צוגלייכן דעם ענין פון „שאו את אחיכם מאת פני

12) ראה — ע"ד ההלכה — עירובין בסופה.

13) פסוק ו.

14) כז, י.

15) כ"ה בדפוסים שלפנינו. אבל בדפוס א וב' ורוב כתי"י רש"י (שח"י), וכן ברא"ם, ליחא תיבה זו. וכן ליחא בפסיקתא דר"כ דלקמן הערה 17.

דער אריבערפירן דעם מת ממקום למקום גארניט צוהעלפן אז די שמחת המקום זאל ניט צעשטערט ווערן (דער אויבערשטער איז דאך אויך דא „מחוז למחנה“). מוז דערפאר רשׁי לערנען, אז דאס איז שלא לערבב די שמחה פון אידן (כלה“); משאׁכ „ראשיכם אל תפרעו“ — אז מׁזאל אינגאנצן ניט עוסק זיין בעניני אכילות — באוואַרנט אז אויך שמחת המקום זאל ניט נתערבב ווערן.

קען מען אבער אזוי ניט לערנען. וואַרום כאַטש אז „מלא כל הארץ כבודו“, איז אַבער פאַרשטאַנדיק בפשטות, אַז „שמחתו של מקום“ איז פאַרבונדן מיט אַט דעם אַרט וואָס אויף אים זאָגט דער אויבערשטער, ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם²², דאַרט איז השראת השכינה (בגילוי); און דעריבער דאַרף מען אַרויסנעמען „את אחיכם מאת פני הקודש“ שלא לערבב שמחתו של מקום אין משכן.

ה. דער ביאור בכל זה:

לערנענדיק דעם פסוק, שטעלן זיך גלייך צוויי תמיהות — איינע אין כללות הפסוק, און די צווייטע אין וואַרט „אחיכם“ [און דערפאַר איז רשׁי מעתיק פון פסוק די ווערטער „שאו את אחיכם וגוׁ“, ווייל אַט די ווערטער — (די כללות האמירה פון „שאו וגוׁ“, און דער וואַרט „אחיכם“) — זיינען שווער].

אין כללות הפסוק איז ניט גלאַטיק: פאַרוואָס דאַרף דער פסוק בכלל דערציילן און דערצו נאָך מיט אַן אריכות — און אינמיטן דעם סדר פון שמיני למילך אים — ווי משה האָט אַנגעזאָגט מישאל ואלצפן „קרבן שאו גוׁ אל מחוז למחנה“ און ווי דערנאָך „ויקרבן וישאום וגוׁ“?

אַרפאַנעמען דעם צער פון „אבל זה“ (ועדׁז — „עד מתי אביו יראה כוׁ לפניו“). נאָר ער זאָגט „כאדם האומר.. מלפני הכלה שלא לערבב את השמחה“, אז דאָס איז בכדי מׁזאל ניט צעשטערן די שמחת הכלה (וואָס האָט זיך אַנגע-הויבן נאָך איידער סׁאיז געווען דער מת)

יש לומר: לויטן מדרש גייט „מאת פני הקודש“ אויף אהרן²¹ („מאת פני האבל הזה“); אַבער עׁד הפשט מיינט „פני הקודש“ דעם משכן, דערפאַר לערנט רשׁי אַז דאָס איז „שלא לערבב“ די שמחה וואָס איז פאַרבונדן מיטן משכן;

אַבער עפׁז איז נאָך שווערער וואָס רשׁי איז מחבר די צוויי, אַז דאָס איז בדוגמת מנהג און — שמחת כלה וואָס דאַרט איז עס אַ דיין?

ד. אויך דאַרף מען פאַרשטיין: ווי-באלד אז איז דעם זעלבן ענין איז רשׁי מפרש, כנׁל, „אל תערבבו שמחתו של מקום“, האָט ער אויך דאָ געדאַרפט לערנען „שאו את אחיכם מאת פני הקודש“ — שלא לערבב שמחתו של מקום. פאַרוואָס לערנט ער דאָ „שלא לערבב את השמחה“ פון דער כלה, וואָס מיינט בפשטות די שמחה פון אידן²⁰?

מׁקען ניט פאַרענטפערן: וויבאלד אז „מלא כל הארץ כבודו“²¹, וועט דאָך

19 מתנות כהונה לויקׁר שם. וביפה תואר שם מפרש דקאי על הקבׁה (שכביכול גם הוא מתאכל על מות זדיקים).

20 שהרי הקבׁה — ה.חתיׁ (ראה רשׁי תשא לד. א. וראה תריכ פרשתנו (עהׁפ ויהי ביום השמיני) „על אותה שעה הוא אומר.. ביום חתונתו“). וראה לעיל הערה 6. וצׁעיק ממשׁנ לאחיז (פסוק ו) „ואחיכם כל בית ישראל יבכו גוׁ“, וברשׁי שם. על הכל להתאבל בהׁ.

21 ישעׁי ו. ג. ומובן בפשטות גם לבן חמשׁ. וראה פרשׁי ואתחנן ה. ז. ולהעיר מאנהׁק סריס כה.

אדרבה: זייענדיק קרובים פון נדב ואבי-
הוא, פון שבט לוי, האבן זיי דאך א
שייכות צו עבודת המשכן

(כאטש אין פסוק איז נאך ניט דער-
מאנט געווארן וועגן עבודת הלוויים אין
משכן — דאס שטייט ערשט אין ספר
במדבר²⁶ — האט אבער דער „בן חמש“
שוין געלערנט דאס אין פירושו רש"י²⁷)

און וויבאלד אז די לויים האבן א חלק
אין עבודת המשכן, האט דאך מער ארט
אז זיי זאלן בלייבן (טהורים און) אין
משכן בכדי צו באטייליקן זיך אין שמחת
המשכן פון שמיני למילואים, און
ישראלים זאלן ארויסטראגן נדב ואבי-
הוא „אל מחוץ למחנה“?

נאך מער: רש"י האט שוין פריער²⁸
געשריבן ווי יעקב האט אנגעזאגט אז לוי
זאל ניט טראגן זיין ארון „שהוא עתיד
לשאת את הארון“. איז מה-דאך אז לוי
האט ניט געטראגן דעם ארון פון זיין
אייגענעם פאטער, דערפאר וואס מיט
דורות שפעטער, ביים משכן, איז „הוא
— געמיינט זיין שבט — עתיד לשאת
את הארון“ — על אחת כו"כ בנדו"ד,
וואס עס רעדט זיך וועגן ניט אזוינע
נאענטע קרובים²⁹, און אין א צייט פון

ס'איז א דבר המובן מאליו, אז מ'האט די
גופים פון נדב ואביהוא ניט איבער-
געלאזט אין משכן, נאר מ'האט זיי
ארויסגענומען „מאת פני הקודש“. און
אויב צוליב מודיע זיין אז עס דארף זיין
„אל מחוץ למחנה“ האבן געדארפט
שטייען נאך דער טייל.

ועד"ז איז ניט פארשטאנדיק די
הדגשה צו מישאל ואלצפן „(שאו את)
אחיכם“ — אז נדב ואביהוא זיינען
זייערע קרובים³⁰, וויבאלד אז עס שטייט
שוין אין דער ערשטער העלפט פון
פסוק אז זיי זיינען „בני עוזיאל דוד
אהרן“, ווייס מען שוין אז זיי זיינען
„אחיכם“?

דערפון איז משמע, אז דוקא ווייל זיי
זיינען קרובים, דארפן זיי ארויסטראגן
נדב ואביהוא. איז ניט מובן:

(א) למאי נפק"מ דא אין פסוק די
הדגשה אז דער „שאו גוי“ דארף געטאן
ווערן דורך קרובים³¹?

(ב) פארוואס טאקע דארף זיין „שאו“
דוקא דורך קרובים³², דלכאורה —

23) כפרש"י לך (יג, ח), ויצא (כט, יב, לא, כג).

24) אף שטעם הדבר (שההתסקות בקבורה כו'
ציל ע"י קרובים) מובן בפשטות (וראה ר"פ אמור.
אברבנאל כאן) — מ"מ אי"ז ענין הנוגע כאן (בסיפור
ע"פ ח' למילואים).

25) אבל אין להקשות, דאס ציל ע"י קרובים
למה לא צוה לאלעזר ואיתמר (שהיו אחים ממש,
ומחוייבים להטמא להם, כדלקמן ר"פ אמור)
להוציא אותם אל מחוץ למחנה — כי מפורש תיכף
לאח"ז (פסוק ז), ומפתח אהל מועד לא תצאו גוי'
(וכמדובר כ"פ, שרש"י סומך על הנאמר באותו

(ריש פרשתנו) „אהרן . . . בכהונה גדולה, ותו לא,
ובפרש"י ר"פ קרח (טז, ו) „ה' אחד . . . כה"ג אחד“.
(ומה שפרש"י (פקודי, מ) „יום שמיני למילואים
הישוו כולם ככהונה“ — כוונתו רק שזוהו לא כלפניו
בו' ימה"מ) שמשח לבדו ה' כהן (פרש"י תצוה כט,
כב, כד), ופשוט), וראה גם רמב"ן הנ"ל (בפי' הא')
דהוראת שעה היתה.

*) כמה מפרשים (מפרשי התו"כ, רבותינו בעה"ת
דעת זקנים והדר זקנים) וטור הארוך כאן. וראה
רש"י פסוק ו. ו. חוקני פסוק ז. ויעוד) כתבו, שמכיון
שבינים זה נמשחו ה' להם דין כהן גדול (וברמב"ן
(פסוק ו) שה' להם דין כמו משוח למחמה) —
אבל בפשט"י אין כה"ג אלא אחד, וכמש"נ (צו ו,
טו). המשיח תחתי מנניו גוי', ולכן פרש"י בפשיטות

קומט אויס, אָז דערמיט האָט מען ניט מבטל געווען די השתתפות פון מישאל ואלצפן אין דער שמחה פון חנוכת המשכן, ווייל מיטן אַרויסטראַגן נדב ואביהוא „מאת פני הקודש“, דערמיט גופא האָבן מישאל ואלצפן אַ חלק אין דער שמחה.

ז. רש"י קען זיך אָבער ניט באַ-נוגענען מיט סתם זאָגן אָז דער „שאו וגו׳“ איז „שלא לערבב את השמחה“, ווייל עס ווערט גלייך שווער: אויב מ'דאַרף ניט מערבב זיין די שמחה פון חנוכת המשכן, פאַרוואָס האָט דער אויבערשטער מערבב געווען די שמחה און גלייך מעניש געווען נדב ואביהוא (און ניט אַפּגעוואַרט מיטן עונש ביז נאָך שמיני למילואים)?³²

די שאלה איז נאָך שטאַרקער: רש"י האָט שוין מפרש געווען אין סוף פ' משפטים (כנ"ל סעיף ב), אָז נדב ואבי-הוא (והזקנים) „נתחייבו מיתה“, נאָר „לא רצה הקב"ה לערבב שמחת התורה והמתין לנדב ואביהוא עד יום חנוכת המשכן“. קומט אויס, אָז „שמחת התורה“ האָט דער אויבערשטער ניט געוואַלט מערבב זיין, אָבער די שמחה פון „יום חנוכת המשכן“ האָט אים ניט געאַרט צו מערבב זיין דורך מיתת נדב ואביהוא. ובפרט אָז מגעפינט באַ די זקנים אָז כדי ניט „לערבב שמחת התורה“ האָט מען אַפּגעלייגט אויף אַ סך אַ ליינגערע צייט³³.

היינט ווי קען מען זאָגן, אָז דער טעם פון „שאו וגו׳“ איז „שלא לערבב את

שמחה פון השראת השכינה במשכן, וואַלט אַוודאי געפאַסט אָז זיי זאָלן זיך משתתף זיין אין שמחת המשכן און ניט אַרויסטראַגן די גופים פון נדב ואבי-הוא!

ו. מצד די צוויי שאלות איז רש"י מכריח, אָז (א) דער ענין פון „שאו וגו׳“ איז (ניט נאָר צוליב קבורה, אָדער סתם צוליב אַרויסנעמען די גופים פון משכן — וואָס מ'פאַרשטייט עס בלאו הכי — נאָר ס'איז) אַ זאָך וואָס איז נוגע אין דעם ענין פון שמיני למילואים³⁰, און (ב) דאָס פאַדערט אָז עס זאָל געטאָן ווערן דורך „אחיכם“.

דערבער איז רש"י מפרש, אָז דער „שאו וגו׳“ איז „שלא לערבב את השמחה“ וואָס איז פאַרגעקומען אין משכן בשמיני למילואים (און דערפאַר איז דער פסוק מוסיף „מאת פני הקודש“ — וויבאַלד אָז דער עיקר דאָ איז אָז זיי זאָלן זיך ניט געפינען אין קודש און דערמיט צע-שטערן די שמחה, כנ"ל סעיף א).

און מהאי טעמא גופא מוז עס זיין דורך קרובים דוקא פון שבט לוי, וואָרום דאָס איז פאַרבונדן מיט עבודת המשכן; נאָר דאָס איז ניט אָז עבודה אין דעם אופן פון חיוב (שיר וכיו"ב), נאָר אין דעם אופן פון שלילה — אַרויסצו-נעמען פון משכן זאָכן וואָס זיינען מבלבל צו דער עבודה כדבעי, וע"ד די עבודה פון הרמת והוצאת הדשן אל מחוץ למחנה³¹.

30) ומשינ' בפסוק שלאחיז, ויקרבו וישאום גו", יש לומר (נוסף לזה שמכיון שהוכרח לומר „שאו גו“, צריך לסיים שקיימו ציווי משה) ע"פ פרש"י עה"פ „בכתנתם . . מלמד שלא נשרפו כו", היינו שפסוק זה למדין אופן מיתת נדב ואביהוא.
31) לעיל ר"פ צו. וראה שם פרש"י ו, ד ד"ה והוציא. וראה פרש"י ד"ה ומלקח" (תרומה כה, לח). פרש"י תצוה ל, ז.

32) להעיר מקרבן אהרן לתיכ עה"פ (פרשתנו ט, כד), ותצא אש" (פ"י כא).

33) ולהתסקנא מה שלא המתין לנדב ואביהוא כאן — כבר ביאר רש"י לפני זה (פסוק ג) מפני „בקרובי אקדש“.

אויף „שאו גו“ שלא לערבב שמחת הכלה (אידן) — ניט ווי „ראשיכם אל תפרעו“ וואס איז ווייל „אל תערבבו שמחתו של מקום“:

וויבאלד אז מיתת נדב ואביהוא איז געקומען דורך „ותצא אש מלפני ה' ותאכל אותם גו“³⁷, אז דער אויבער-שטער האָט פֿאַרקוקט אויף זיין שמחה כדי צו מעניש זיין זיי במיתה, איז דאָך ניט שייך צו זאָגן, אז מ'דאַרף זיי צו-נעמען פון משכן כדי ניט צו מערבב זיין „שמחתו של מקום“

(נאָר ווייל משה האָט ניט געוואָלט מערבב זיין די שמחה פון אידן, האָט ער געזאָגט „שאו גו“, כאַדס האומר לחבירו העבר את המת מלפני הכלה“.)

משא״כ דער ציווי פון משה לאהרן ובניו „ראשיכם אל תפרעו“, וואָס (א) איז (ניט „כאדם האומר לחבירו“, נאָר) אַ הלכה וואָס משה האָט זיי איבער-געגעבן בשם ה' ³⁸ (ווי אַלע הלכות פון תורה), און (ב) עס רעדט זיך (ניט וועגן מיתת נדב ואביהוא, נאָר) ווי אהרן ובניו טאָרן ניט אַרויסווייזן קיין אבילות אין משכן —

דאָ איז דער טעם „אל תערבבו שמחתו של מקום“: „שמחתו של מקום“ (פון חנוכת המשכן) איז דאָך פֿאַרבונדן מיט דער עבודה פון אהרן ובניו יענעם טאָג אין משכן — האָט דאָך ניט קיין אָרט, אז אין דעם זעלבן טאָג זאָלן זיי טאָן אַ פעולה וואָס איז בסתירה צו „שמחתו של מקום“³⁹.

השמחה, בשעת דער אויבערשטער אליין האָט די שמחה מערבב געווען?

אויף דעם זאָגט רש״י, אז ע״ד הפשט, פשוטו של מקרא, איז די אמירה פון משה׳ן צו מישאל ואלצפן „שאו וגו“, (ניט אַ דין, אַז אמירה אין וועלכער משה גיט זיי איבער אַ ציווי ה', נאָר) „כאדם האומר לחבירו העבר את המת מלפני הכלה“ — ס׳איז אַן ענין אין הנהגת בני אדם⁴⁰:

די טבע האדם איז, אז ביי שמחת כלה טוט מען וואָס ס׳איז נאָר מעגלעך אז די שמחה זאָל ניט צעשטערט ווערן; און דערפֿאַר איז מען מעביר אַ מת מלפני הכלה, ביז אז מ׳פירט דעם מת דורך אַן אַנדער וועג בכדי ניט צו אַנטרעפן די כלה גייענדיק „לביח חתונתה“⁴¹, און ניט צו מטריח זיין אז די כלה זאָל גייען דורך אַן אַנדער וועג.

ועד״ז בעניננו: אע״פֿ אז דער אויבער-שטער האָט געבראַכט דעם עונש מיתה אויף נדב ואביהוא אינמיטן דער שמחה פון חנוכת המשכן (ד.ה. אז אזוי איז גע-ווען דער רצון ה', אז עס זאָל זיין אַן ענין פון צער כו' בשמיני למילואים) — האָט אַבער משה געוואָלט, אויף ויפל ס׳איז מעגלעך⁴², אז די שמחה (פון אידן) זאָל ניט צעשטערט ווערן, און דערי-בער האָט ער געזאָגט „כאדם האומר לחבירו“ צונעמען די מתים ממקום השמחה („העבר את המת מלפני הכלה“).

ה. עפ״ז איז אויך פֿאַרשטאַנדיק בפשטות פֿאַרוואָס רש״י גיט אַ טעם

34) ולכן מדגיש רש״י „כאדם האומר לחבירו“ — שתוכן אמירה משה למישאל ואלצפן הוא כדיבור בין אדם לחבירו.

35) פרש״י כתובות שם.

36) מה שתלוי בבניא. ולהעיר מרש״י לקמן פסוק יב. עקב ט, כ.

37) לעיל פסוק ב.

38) ראה רמב״ן עה״פ: ויתכן שנצטווה משה בכך מפי הגבורה ואע״פ שלא נכתב או שלמד זה כו׳.

וראה לקושי ח״י ע 72 ובהערות שם, וש״נ.

39) ראה רא״ם עה״פ.

ט. נאך אן ענין וואס מ'נעמט ארויס פון דעם משל „כאדם האומר לחבירו העבר את המת מלפני הכלה“:

פונקט ווי אין משל, איז מען דאך ניט מבטל די אבילות, מ'פירט נאך אוועק דעם מת פון דעם מקום (הכלה ו)השמחה — ע"ד בענינינו, אן די אנינות פון אהרן ובניו איז ניט בטל געווארן, ס'איז נאך וואס די אבילות האט ניט גע-טארט אָנגעזען ווערן אין מקום השמחה.

ועפ"ז וועט ווערן פארשטאנדיק אן ענין תמוה ביותר אין אונזער סדרה:

בשעת משה האט געהערט אן מ'האט פארברענט דעם „שעיר החטאת (של ר"ח)“⁴⁰ — און אהרן ובניו האבן עס ניט געגעסן ווי די אנדערע צוויי חטאות — שטייט: „ויקצוף .. לאמר מדוע לא אכלתם את החטאת גוי“ אבער ווען אהרן האט אים געענטפערט „הן היום הקריבו את חטאתם גוי לפני ה' ותקראנה אותי כאלה ואכלתי גוי הייטב בעיני ה'“ איז — „וישמע משה וייטב בעיניו“.

וואס איז געווען אהרן'ס סברא צו מחלק זיין צווישן די חטאות? איז רש"י⁴¹ מפרש, אן ער האט גע'טענה'ט: „אם שמעת בקדשי שעה אין לך להקל בקדשי דורות“.

איז תמוה ביותר: אט דער ענין, אן עס איז דא א חילוק צווישן קדשי שעה און קדשי דורות, איז א סברא פשוטה — ווי קומט עס, אן אהרן האט עס ערשט אויפגעטאן ווי א חידוש צו משה'ן? און נאכמער: ביי משה'ן איז געווען אזוי פשוט אן ס'איז ניטא קיין חילוק צווישן

קדשי שעה און קדשי דורות, ביז אן ווען ער האט דערהערט „והנה שורף“, איז גלייך⁴² „ויקצוף“.

ולאידך גיסא: וויבאלד אן ביי משה'ן איז געווען אזא פשיטות אן קדשי שעה וקדשי דורות זיינען גלייך — ווי קען דאס זיין, אן מיט בלויז זאגן „אם שמעת בקדשי שעה אין לך להקל בקדשי דורות“⁴³ האט אהרן באוירקט משה'ן און „וישמע משה (און גלייך) וייטב בעיניו“?

י"ד. איז דער ביאור אין דעם: משה האט געהאלטן, אן דער טעם פארוואס אהרן ובניו האבן געמעגט עסן די מנחה כו' באנינות⁴⁴, איז (ע"ד ווי דער ציווי „ראשיכם אל תפרעו“ —) בכדי ניט צו מערבב זיין שמחתו של מקום, וואס אין דעם איז דאך ניטא קיין חילוק צי עס האנדלט זיך וועגן קדשי שעה אדער קדשי דורות: און דערפאר האט דאס ארויסגערופן ביי משה'ן „ויקצוף“ — ווייל דורך שריפת החטאת האט מען (לדעת משה) מערבב געווען שמחתו של מקום.

אויף דעם האט אהרן געענטפערט „הן .. הקריבו את חטאתם .. לפני ה' .. ואכלתי חטאת היום הייטב גוי“, וואס

43) שמוה מובן שא"פ לתרץ שמשו השווה זה לפסח מצרים ופסח דורות שבכ"כ דינים שווים הם (ראה פרש"י בא י"ד. שם, י"ז. ועוד), ועד"ז בכמה דינים (וראה לקמן ע' 110 ואילך — ס"ד וס"ו) — כי מכיון שפשוט שיש סברא לחלק ביניהם לא ה"י משה מתקצף עליהם בשביל שטען ע"י סברא.

44) היפך הנהגת משה כלפי בניו שסבל תלונות בניו כ"כ פעמים ולא קצף עליהם. ולהעיר, שמוה שרק ב'פ' מטות (לא, כא) פרש"י. בא לכלל כעס בא לכלל טעות, מוכח, שבפרשתנו אין הכרח שה"י כעס המביא לידי טעות. וראה לקמן שם.

45) ובפרט שלא אמר אהרן דבר בודאות, אלא רק שאין הכרח (אם שמעת .. אין לך להקל) שדין קדשי שעה ודין קדשי דורות שוה.

46) שם, יב וברש"י.

40) לקמן פסוק טז וברש"י.

41) שם, ואילך.

42) שם, יט. וראה פרש"י שם, טז. — וראה

לקרש חכ"ז ע' 66 ואילך.

יא. איינע פון די פילע הוראות וואָס מ'קען אַרויסנעמען פון דעם פירש"י:

עס איז ידוע וואָס דער רמב"ם⁵¹ שרייבט, אַז יעדער איינער קען זיין בדוגמא צו שבט לוי, דורך דעם וואָס „נדבה רוחו .. להבדל לעמוד לפני ה' לשרתו ולעובדו .. ופרק מעל צוארו עול החשבונות הרבים כו"ו.

קען דאָך איינער מיינען, וויבאַלד אַז ער האַלט שוין ביי דער דרגא פון אַ „לוי“, און נאָכמער „נתקדש קדש קדשים ויהי ה' חלקו ונחלתו“⁵², דאַרף ער זיך פאַרנעמען בלויז מיט ענינים פון טוב וקדושה; און בשעת עס קומט צו אַן ענין פון „לאפרושי מאיסורא“, טענה'ט ער, אַז ער האַט ניט קיין שייכות צו זאָכן וואָס זיינען ניט „קדש“ — דאָס גע- הערט צו „ישראלים“ וואָס פאַרנעמען זיך מיט „חשבונות הרבים“.

אויף דעם איז די הוראה, אַז אדרבה: וויבאַלד אַז „העבר את המת מלפני הכלה“ איז נוגע אין דער שמחת המשכן, איז דאָס אַן ענין אין עבודת המשכן וואָס דאַרף געטאָן ווערן דורך „אחיכם“ (לויים) דוקא:

און עד"ז אין עבודת כל אחד ואחד צו מאַכן די וועלט אַ משכן ו„דירה לו ית"ו: וויבאַלד אַז די וועלט קען ניט ווערן אַ דירה צום אויבערשטן סיידן מען רייניקט זי אַפּ „שלא יהי שום לכלוך וטינוף חו"ו“⁵³, איז אויך די עבודה אַ חלק פון די עשיית הדירה (עבודת המשכן) צו וועלכער עס פאָדערט זיך אַ לוי⁵⁴,

דערמיט האַט ער מדגיש געווען, אַז דוקא די הקרבה איז „לפני ה'“ (ממש), אָבער ניט די אכילת החטאת (עס מוז טאַקע זיין „במקום קדוש .. תוך הקל- עים“⁵⁷, אָבער ניט „לפני ה'“, ניט לעבן דעם מזבח⁵⁸).

„שמחתו של מקום“ איז געווען (בעיקר) לעבן דעם מזבח, דאַרט וואו ס'איז געווען „ותצא“ אש מלפני ה' גוי"ל⁵⁹ (ווייל אַז דערפאַר האַט זיך די שמחה פון חנוכת המשכן אויסגעדריקט אין דעם ריבוי קרבנות על המזבח): און וויבאַלד אַז די אנינות איז ניט בטל גע- וואָרן, ס'איז נאָר וואָס מען טאָר ניט אַרויסווייזן קיין אכילות במקום השמחה („העבר .. מלפני הכלה“) — האַט אהרן גע'טענה'ט, אַז דאָס וואָס מ'האַט אים אַנגעזאָגט „אל תערבבו שמחתו של מקום“ איז עס נאָר לגבי די עבודות וואָס ווערן געטאָן לפני ה', לעבן דעם מזבח, אָבער ניט בנוגע אכילת קדשים וואָס איז נאָר תוך הקלעים.

איי וואָס די מנחה (און די אַנדערע צוויי חטאות) האַט מען געמענט עסן באנינות — איז עס ניט כדי שלא לערבב שמחתו של מקום, נאָר ס'איז סתם אַ הוראת שעה; ובמילא — „אם שמעת (די הוראת שעה) בקדשי שעה אין לך להקל בקדשי דורות“.

47) לשון רש"י שם, יד (לענין מנחה). וראה שם, יז וברש"י.

48) להעיר מזבחים (סג, א. ושינ), הקיפו עכ"רם כו' נכנסים (להיכל) ואוכלים שם קדשי קדשים. אבל מובן שבלתחילה אין אוכלים בהיכל. וראה (הקס"ד) בגמ' שם: דאין אדם אוכל במקום רבו.

49) פרשתנו ט, כד. — וזה פעל גם שמחת בניי יירונו" (ראה לעיל הערה 6).

50) ראה גם קרבן אהרן לתויב' שהובא לעיל הערה 20.

51) הלי שמיטה ויובל בסופו.

52) לשון הרמב"ם שם.

53) לקו"ת בלק ע. ג. ובכ"מ.

54) להעיר ממה שנתבאר (לקרש חלק י"ט

ע' 319) שבערכם זה לזה — כהנים הוא מצב (עבודה) של אתהפכא, ולויים — אתכפיא (שלא

עס א פאָסיקע דירה פאָרן מלך מלכי
המלכים הקב"ה, וואָס דאָס וועט זיין
בגילוי לעתיד לבא⁵⁵, כביאת משיח
צדקנו, בקרוב ממש.

(משיחות ש"פ שמיני תשל"ו,
מוצש"ק פ' שמיני תשל"ט)

איינער וואָס „נדבה רוחו .. להבדל
לעמוד לפני ה' לשרתו“.

און דורך דעם וואָס מען „רייניקט“
אָפּ די וועלט (דורך סור מרע, מל"ת),
און מ'איז דאָרט מסדר ומתקן „כלים
נאים“ (דורך ועשה טוב, מ"ע) — ווערט

גם כפשוטו, כהו מובדל מטומאה — אסור לטמא
אי'ע (ר"פ אמור) ולצאת לחו"ל (רמב"ם הל' אבל פ"ג
ה"ג. טושו"ע יו"ד סו"ס שס"ט), משא"כ לוי).

(55) ראה בכ"ז לקו"ת שם.

שמיני ג

מפורש במ"א: און בפרט בנדוד' וואס רש"י צייכנט אפילו ניט אָ אז דער מקור פון זיין פירוש איז אין גמרא.

לויט דעם אַלעם איז משמע הליפך, אָז רש"י (פשוטו של מקרא) לערנט דאָ ניט ווי (לימוד המקרא ע"ד ההלכה, הלימוד) אין גמרא; ובפרט אָז דער ענין איז דאָ אויך אין תו"כ, און דאָרט' איז דער לשון ניט ווי אין גמרא, און רש"י קלייבט אויס דעם לשון פון תו"כ.⁴

ב. אויך דאָרף מען פאַרשטיין: א) וואָס איז דאָ בכלל שווער אין פסוק וואָס רש"י דאָרף באַוואַרענען (מיט'ן פירוש אָז הודה ולא בוש כו')? דער פסוק איז לכאורה פאַרשטאַנדיק בפשטות: „וישמע משה“ — לאחר ווי משה האָט געהערט טענת אהרן איז — „וייטב בעיניו“;

ב) פון וואָנען איז דער הכרח אין פשש"מ אָז „הודה ולא בוש לומר לא שמעתי“?

סייזינען דאָ מפרשים⁵ וואָס לערנען, אָז דער הכרח אויף רש"י'ס פירוש איז פון דעם לשון הכתוב „וישמע משה“, וואָס לכאורה איז דאָס איבעריק (וואָרום געוויס האָט ער געהערט וואָס אהרן האָט אים געזאָגט) און עס האָט בלויז געדאַרפט שטיין „וייטב בעיני משה“.

פון דעם וואָס דער פסוק זאָגט (פאַר דעם) „וישמע משה“ איז רש"י מדייק, אָז דאָס מיינט אָז דאָס וואָס אהרן האָט געזאָגט האָט שוין משה פריער געהערט

א. אין פסוק⁶ „וישמע משה וייטב בעיניו“ איז רש"י מעתיק פון פסוק די ווערטער „וייטב בעיניו“ און איז מפרש „הודה ולא בוש לומר לא שמעתי“.

לערנען מפרשים² דעם פירוש אין רש"י, אָז ווען משה וואָלט געווען „בוש“ וואָלט ער געזאָגט „לא שמעתי“ (און דער פירוש פון „ולא בוש לומר לא שמעתי“ איז ווי ס'וואָלט שטיין ולא אמר, מצד שה' בוש, לא שמעתי), ווי-באלד אָבער אָז „לא בוש“ האָט ער ניט געזאָגט „לא שמעתי“, נאָר „הודה“ און געזאָגט „שמעתי ושכחתי“, ווי די גמרא איז מפרש³.

עס איז אָבער (ע"ד הפשט בפרש"י) אינגאַנצן ניט פאַרשטאַנדיק: ס'איז ידוע אָז רש"י האָט געשריבן זיין פירוש אין אַ קלאָרן און אָפּענעם סגנון, אָז אויך אַ בן חמש למקרא זאָל קענען פאַרשטיין. איז אויב רש"י וואָלט געמיינט אָז משה האָט מודה געווען און געזאָגט „שמעתי ושכחתי“ וואָלט דאָך רש"י ניט פאַר-פעלט צו זאָגן דעם עיקר — די ווערטער וואָס משה האָט געזאָגט (ובמכש"כ פון דעם וואָס די גמרא דאָרף עס מפרש זיין):

אויך איז פשוט, אָז מען קען ניט זאָגן אָז רש"י פאַרלאָזט זיך אויף דעם וואָס אין גמרא שטייט „שמעתי ושכחתי“, וואָרום, כמדובר כמה פעמים איז רש"י מפרש דעם פשט הכתובים (על אחר), און איז זיך ניט סומך אויף דעם וואָס איז

(4) אלא ששם איתא הודה מיד ולא בוש כו.

(5) וצ"ל שמפרשי רש"י הגיל יפרשו כפירושם גם בתו"כ, ראה קרבן אהרן שם. ועוד.

(6) ראה דברי דוד כאן. באר יצחק.

(1) פרשתנו י, ב.

(2) רא"ם, גרא, דברי דוד (להט"ז), שיח, ועוד.

(3) זבחים קא, א"ב.

לכלל טעות¹¹, איז דאך צום ערשטן בפרשתנו, האט רש"י דא געדארפט מפרש זיין אז זיין טעות איז געקומען צוליב דעם וואס, בא לכלל כעס, פאר- וואס באווארענט עס רש"י ערשט אין פרשת מטות און ניט על אתר, גלייך בפרשתנו?

ד. דער ביאור בזה: רש"י מיט זיין פירוש, הודה ולא בוש לומר לא שמעתי מיינט דעם ענין כפשטות הלשון¹², אז משה האט מודה געווען און האט זיך ניט געשעמט צו זאגן, לא שמעתי¹³, אז ער האט ניט געהערט פון אויבערשטן דעם חילוק פון קדשי שעה און קדשי דורות¹⁴.

דער טעם פארוואס ער לערנט ניט ווי אין גמרא אז משה האט יע געהערט דעם חילוק נאָר ער האט עס פארגעסן — און אין דעם איז געווען זיין, הודה ולא בוש, אז ער האט געזאגט, שמעתי ושכחתי¹⁴ —

ווייל דעמאלט איז שווער בפשט:מ: (א) וואס פאָר אַ שבח איז דאָס אויף משה רבינו, אַז ער האָט געזאָגט דעם אמת

(פון דעם אויבערשטן), נאָר ער האָט פאָרגעסן, און דערפֿאַר איז, ווייטב בעיניו אהרן'ס רייד נאָכן דערמאָנען זיך.

לכאורה אָבער קען מען אזוי ניט לערנען (ע"פ פשש"מ, ובמילא ניט) בפרש"י וואָרום [נוסף אויף די קושיות וואָס מפרשים פֿרעגן אַז: א) עפ"ז האָט געדארפט שטיין, ומשה שמע" וכיו"ב (וואָס זאָל מדגיש זיין אַז ער האָט שוין געהערט בעבר), ב) רש"י האָט זיך געדארפט שטעלן (אויך) אויף די ווערטער, וישמע משה, אין] לפי זה האָט רש"י געדארפט דאָס זאָגן ברור⁸, ובפרט אַז ער איז דערמיט מבטל דעם פירוש כפשטו פון, וישמע משה" (אַז דאָס גייט אויף דעם וואָס ער האָט געהערט פון אהרן'ען): אָדער עכ"פּ מפרט זיין, שמעתי (ושכחתי), וואָס דערפון וואָלט מען (בדוחק) געקענט פאָרשטיין זיין פירוש אין, וישמע משה.

ג. אויך דאָרף מען פאָרשטיין: אין פ' מטות⁹ אויפן פסוק, ויאמר אלעזר הכהן וגו' זאָגט רש"י, לפי שבא משה לכלל כעס בא לכלל טעות שנתעלמו ממנו הלכות גיעולי נכרים, וכן אתה מוצא בשמיני למילואים שנאמר ויקצוף על אלעזר ועל איתמר בא לכלל כעס בא לכלל טעות. וכן בשמעו נא המורים ויך את הסלע¹⁰ ע"י הכעס טעה, וואָס פון דעם זעט מען אַז ע"פ פשטו של מקרא דאָרף מען האָבן אַ טעם והסבר פאָר- וואָס משה האָט אַ טעות געהאַט — איז ניט מובן: די שוועריקייט, ווי קומט משה

(11) להעיר מפרש"י פנחס כו, ה.

(12) ועפ"ז מתורצת בפשטות קושיות הדיד (הובא גם בש"ח) משבת קיט, ב ואילך.

(13) ומה שהקשו (ריב"א, דברי דוד ועוד) דהלא שנינו במס' אבות (פ"ה מ"ז) שזהו מהי דברים בחכם על מה שלא שמע אומר לא שמעתי — ראה פרש"י שם, שאינו רוצה לומר בשם שאינו אומר כדאמינן (ברכות כו, ב) האומר דבר שלא שמע מרבו גורם לשכינה כ"י ואינו שייך לנדוד. ולהעיר מאבות דר"נ פ"ז. וע"פ המבואר לקמן בפנים י"ל גם אם לא נפרש כפרש"י.

(14) וכ"פ בספר זכרון (לר"א בקראט הלוי). וראה מושב זקנים עה"ת כאן, באמ"ח בפרש"י. וראה בספר הזכרון שם בסוף הפ"י שמקשה מגמרא ומסיים, ואולי שגירסא מיתרת היא" (תיבות, אלא אמ' שמעתי ושכחתי בגמרא).

(14*) ראה גם לקו"ש חכ"ז ע' 70 ואילך.

(7) שיח (השלם) כאן.

(8) ועד"ז קשה ביותר לסי' השי"ח שרייטב בעיניו הוא גם בעיני אהרן.

(9) לא, כא.

(10) חוקת ב, יד. יא.

האט עס ניט געהערט פון אויבערשטן) איז

— כאַטש מען געפינט אַז קדשי דורות זיינען — בכמה דינים — גלייך צו קדשי שעה — וע"ד ווי רש"י האט מפרש געווען פריער¹⁹ באַ פרשת פסח מצרים אַז כּוּכּ דינים (אַבער ניט אַלע) — איז אַזוי אויך באַ פּסח דורות

איז באַ דעם דין, אהר"ס פּסח, ווייטב בעיניו פון משה²⁰.

ה. די שווערקייט דאָ אין פּסוק (וואָס דערפאַר זאָגט רש"י דאָ בכלל אַ פּירוש ובפרט — דעם פּירוש) איז אין דעם, וואָס די ווערטער, ווייטב בעיניו זיינען לכאורה איבעריק — דמאי קמ"ל,

(19) באַ יב, יד. יז. ועוד.

(20) על פי הגיל יש לבאר פרשי עה"ם (י, ג) ידים אהרו קבל שכר על שתיקתו ומה שכר קבל שנתייחד עמו הדבור שנאמר לו לבדו פרשת שתוי י"י. דלכאורה (ראה גם יריעות שלמה שם) תיבות מה שכר קבל" מיתרות, וגם אין זה דרכו של רש"י והוליל רק, קבל שכר על שתיקתו שנתייחד עמו הדבור כ"י, וממשיך, ומה שכר קבל" משמע שבא לשלול שלא תאמר שקבל שכר אחר.

וע"פ הגיל י"ל שה"י קס"ד לומר שהשכר שקבל הוא שרק הוא כיוון למה שאמר הקב"ה החילוק בין קדשי שעה לקדשי דורות ולא משה, ואדרבא עיי"ן דוקא ניתא: א) אין צורך לחדש, שלר"י (פרשי ר"פ ויקרא) שס"ל שכל הדברות היו רק למשה ולא לאהרן הדיבור כאן ה"י רק לאהרן, ב) השכר שייך להמאורע גם לדעת ר"א (פרשי י, ב) שלא ס"ל ששתוי יין נכנסו —

ורש"י שולל קס"ד זו כי רש"י לשיטתו כאן שלא שמע משה החילוק מהקב"ה, ובמילא לא שמעו גם אהרן — וא"כ צדוק לומר שהשכר מלמעלה ה"י בזה שסברת שכלו היתה נכונה ולא סברת משה.

[ומה פרשי (י, יט), יכול מפני שלא ה"י באלעזר להשיב כ"י י"ל שזוהו לפירושו (לפי האמת) שמה לא שמע ואהרן כוון מסבא דנפשי, וא"כ י"ל שגם אלעזר ה"י מכוון להסבא, אבל אם ה"י משה שומע זה מהקב"ה ושכח י"ל שרק אהרן ה"י מכוון (כיון שה"י מחמת שר) ולא אלעזר. ולהעיר מוקיר פ"ג, א].

(שמעתי ושכחתי) און ניט דעם היפך האמת¹⁵ (לא שמעתי)¹⁶; ב) ווי פאסט זאגן אויף אַ זאך וואָס ער האט געהערט פון אויבערשטן, ווייטב בעיניו¹⁷ ? ג) ועיקר — ווייטב בעיניו איז משמע אז עס האט געקאנט זיין אנדערש וקמ"ל אז ווייטב בעיניו — אויב באַ משה'ן איז געווען, שמעתי (ושכחתי) איז דאָס דאָך, ווייטב בעיני הוי"ו¹⁸ ומאי קמ"ל אז ווייטב בעיניו ?

דעריבער לערנט רש"י כפשוטו, אַז משה האט דעם חילוק ניט געהערט פון אויבערשטן (און ווי רש"י זאגט אין פריערדיקן ד"ה (אויף דברי אהרן) „הייטב בעיני ה"י", אם שמעת בקדשי שעה אין לך להקל בקדשי דורות¹⁹), וואָס לפי זה איז מובן: א) דער שבח פון „הודה ולא בוש לומר לא שמעתי", וואָרום משה האט געהאט די ברירה צו (מסכים זיין צו דברי אהרן דורך) שווייגן (און שתיקה — כהודאה), אָדער (אפי"ן) דורך זאָגן אַז אהרן איז גערעכט און ניט צו מודיע זיין אַז „לא שמעתי"; ב) דער פּשט פון „ווייטב בעיניו": דאָס איז געווען די סברא פון אהרן (משה)

15) להעיר מירא יח, טו.

16) להעיר מגואי כאן.

17) להעיר מפרשי פקודי לת, כב.

18) ראה אבות דר"פ פל"ז, יב ובפי' כסא רחמים (שם).

19) ובני ירושע בסוף הפרק.

18) בפרשי לעיל י, טו כ' רש"י. נחלקו בדבר חכמי ישראל (זבחים שם) י"א מפני טומאה שנגעה בו נשרף וי"א מפני אנינות נשרף לפי שהוא קדשי דורות כ"י. אעפ"כ בהמשך הפרשה מפרש רש"י בעיקר לפי פ"י השני וכן בספסוק זה (ראה זבחים שם), ואינו לפי שמכריע כפ"י זה, אלא (כמדובר כמ"ס) לפי שרק לפי זה הוצרך רש"י לפרש משא"כ לפי השני מובן מעצמו, אך שמכתוב זה משמע יותר קרוב לפשטי'ם כפירוש השני (אבל גם פירוש הא' הוא ע"פ שש"מ). וראה ר"א"ס פסוק יט. ועוד. ואכ"מ.

זאגט רש"י אז דער פסוק מיינט דער-
מיט אז „וישמע משה" איז געווען —
נוסף אז בא עם זיינען די רייד נתקבל
געווארן, זיינען זיי עם אזוי שטארק
געפעלן געווארן („וייטב בעיניו") — אז
ער האט עם געזאגט²³ „לומר" —
אויך צו אנדערע

און דערציילט אויך שבחו של משה אז
„הודה ולא בוש לומר לא שמעתי": ער
האט מודיע ומפרסם געווען אז „לא
שמעתי"²⁵, כאטש אז דאס איז ניט
געווען נוגע צום עצם הענין, און עס
וואלט געווען גענוג ווען ער איז מודה
ומסכים צו דעת אהרן.

ו. עפ"ז (אז דער פירוש אין רש"י איז
כפשוטו, אז משה האט געזאגט לא
שמעתי) איז מובן וואס רש"י איז דא ניט
מפרש ווי אין פרשת מטות, אז בא לכלל
כעס בא לכלל טעות: וויבאלד אז דער
חילוק פון קדשי דורות און קדשי שעה
איז א זאך וואס איז תלוי בסברא, און אין
שכל איז דא אן ארט פאר ביידע
סברות²⁶,

איז דא (פשוטו של מקרא —) רש"י
ניט מוכרח צו זאגן א חידוש הכי גדול
אז בא משה'ן איז שייך „בא לכלל כעס)
בא לכלל טעות".

23 יתרה מזה בתיביע (ותי) ואפיק כרווא'
(ועדיו בויקיר פיג, א) אבל אינו מוכרח בפשטימ
ולכן כותב רש"י „לומר".

24 ואף שכתוב „בעיניו" — התוצאה מזה היא
„לומר" — ועד פרשי מכבר (תשא לד, כו) לא
תבשל כו' וג' פעמים כו' לאכילה כו'.

25 וייל דרשי מרמז בזה, לא שמעתי מלי'
שומע יוסף — מבין (כנל) — דהסברא נחחדשה
אצלו ע"י אהרן.

26 ראה לעיל הערה 19 ע"ד פסח מצרים ופסח
דורות. אבל ראה לעיל ע' 106 ואילך.

סאיז פשוט אז משה האט געהערט
וואס אהרן האט אים געזאגט (כנל ס"ב)
— איז במילא מובן אז דער טייטש פון
דער הוספה „וישמע משה" — ע"ד פון
„שמענת לקול אשתך"²¹, והם לא ידעו
כי שומע יוסף²² ובכ"מ — הבנה און
קבלה²³ (אָננעמען) פון די רייד, ד.ה.
אז ביי משה'ן האבן זיך אָנגענומען און
נתקבל געווארן דברי אהרן, ד.ה. דער
זעלבער תוכן פון „וייטב בעיניו" —
היינט וואס זאגט דער פסוק באזונדער
„וייטב בעיניו" ?

מזו מען זאגן אז „וייטב בעיניו" קומט
מוסיף זיין (אויף „וישמע משה"): אהרן'ס
רייד זיינען ביי משה'ן ניט נאָר נתקבל
געווארן, נאָר עם איז געווען אַ הוספה
וחידוש (אין תוכן פון) „וייטב בעיניו" —
אין וואס קען זיך אויסדריקן אזא הוספה
וחידוש און וואס קומט דער פסוק דער-
מיט מדגיש זיין און דערציילן ?

21 בראשית ג, יו.

22 מקץ מב, כג.

23 — בפרשי יושב (לו, כו) דכל שמיעה
שהיא לשון קבלת דברים מתרגם וקבל' ובפרשתנו
ע"פ „וישמע משה" הרי תרגם „ושמע משה" ? —
אבל רק במקומות ספורים מפרט רש"י שהוא
חולק על התרגום בזה בפירושו, וכמו שלא כותב זה
בשומע יוסף" ובכ"מ מתחיל מראשית פירושו בפ"י
תיבת „בראשית".

ולהעיר כי בשומע יוסף" י"ל שלא פליג על
התרגום בפירוש התיבה מצד עצמה, כ"א כתוצאה
מההוספה בפרשי שם „ובפניו (של יוסף) היו
מדברים כו' שעפ"י מוכרח ש.שומע" פ"י „מבין",
אבל להתרגום יל"פ „כי המליץ בינותם" גם
במקום, ובכוונה לא דברו בפני יוסף ובמילא לא
בפני המליץ, ו„שומע" כפשוטו ממש „שמע".
משאיכ' לרשי שציל שדברו בפני יוסף אבל
המליץ לא ה"י אז בינותם
שכדי לבאר טעם שינוי זה מאריך רש"י שם בדי"ה
שלאחריו, כשהיו מדברים עמו ה"י המליץ ביניהם,
משאיכ' כאן שה"י רק „בפניו".

אהרן אן קיין דאָר אָז מ'דאַרף מאַכן אַ
חילוק פֿון קדשי דורות מיט קדשי
שעה²⁷ און אַ שינוי גדול ביז אַז ווייטב
בעיניו²⁸?

וײל דעם באַר (בפנימית הענינים)²⁹:

דער חילוק צווישן משה מיט אהרן'ען
איז, ווי עס שטייט אין מדרש³⁰, „חסד
זה אהרן .. ואמת זה משה“. פון די
אונטערשיידן צווישן אמת און חסד:
דער ענין פון אמת איז אַז עס זיינען אין
אים ניטאָ קיין שינויים — אין יעדן זמן
און אין יעדן מקום שטייט ער בשווה³⁰,
אין דער זעלבער מדרי' און אין דעם
זעלבן מעמד ומצב. חסד אָבער, וואָס
ענינו איז מאַכן גוט צו אַנדערע מוז מען
דאָך זיך רעכנען מיט דעם צושטאַנד און
דרכים פֿון יעדערן פֿון די באַזונדערע
מקבלים וואָס אינם שווים זליז. נאָכ-
מער — באַ יעדער עשיית חסד צו אַ
צווייטן איז דאָ אַ שינוי וחילוק אין דער
השפעה ווי זי איז באַם משפיע און ווי זי
ווערט נמשך צו אַ צווייטן, ועי'ד
מרזל³¹ השפעת עליהם (רוב) טובה
אינו יכולין לעמוד.

און דעריבער איז נטית סברת משה,
מדת האמת, אַז בכל ענין וואָס עס איז
דאָ אַ ספק — פסקינען אַז עס איז ניטאָ
קיין שינוי פֿון איין זמן און מעמד ומצב
ביז אַ צווייטן. דעריבער בנידון דידן —
האָט ער געהאַלטן אַז ס'איז ניטאָ קיין

משאיכ אין פרשת מטות וואָס דאָרט
איז מוכרח אַז דער „ויקצוף“ פֿון משה'ן
האָט אים געבראַכט לידי טעות — אַ
חידוש גדול, כּנײל (און עס ווערט אויך
אַ שאלה פֿאַרוואָס האָט דוקא דער כּעס
געבראַכט לכלל טעות)

דעריבער איז רש"י ממשיד דאָרט, וכן
(דער זעלבער חידוש) אתה מוצא
בשמעוני למילואים שנאמר ויקצוף משה
כ"י, נאָכדעם ווי ס'איז מוכרח בפשט³²
אַז צוליב דעם וואָס „בא משה לכלל
כּעס בא לכלל טעות“ קען מען שוין
אויך מפרש זיין אזוי בשמעוני למילואים,
אַז דער ויקצוף האָט גורם געווען אַז
דאָס וואָס ער האָט ניט געוואוסט דעם
חילוק פֿון קדשי שעה וקדשי דורות²⁶
(כאָטש אַז באַ אהרן איז עס געווען
בפשיטות) — איז געקומען מצד כּעס²⁷.

ז. מיינה של תורה בפרשיי:

וויבאַלד אַז די חילוקי דעות צווישן
משה און אהרן איז אַן ענין התלוי
בסברא — דאַרף מען פאַרשטיין: א)
פֿאַרוואָס האָט סברת משה נוטה געווען
אַז ס'איז ניטאָ קיין חילוק פֿון קדשי
דורות און קדשי שעה, און די נטי' פֿון
סברת אהרן איז געווען אַז ס'איז דאָ אַ
חילוק? ב) וויבאַלד אַז משה האָט
געהאַלטן אַז ס'איז ניטאָ קיין חילוק פֿון
קדשי דורות און קדשי שעה, און דאָס
איז געווען מיט אַזאָ ודאות אַז זעענדיק
ווי זיי האָבן זיך נוהג געווען אין די
קדשי דורות ניט ווי קדשי שעה און זיי
האָבן זיי ניט געגעסן אין „ויקצוף וגר"י
— פֿאַרוואָס האָט זיך ביי אים געביטן די
סברא בשעת ער האָט געהערט פֿון

²⁷ ובקושיית אהיה הק' עה"פ.

²⁸ להעיר שבובחים שם (ועי'דו בויקיר שם.
אבות דרבי'נ שם) אי דאמר אהרן. אי בקדשי דורות
קי' ממעשר הקל כו' מיד וישמע משה. אבל
בפרשי' לא הובא זה ואפילו לא נרמז.

²⁹ הביאור עי'ד הפשט — ראה לעיל שם.
וראה גם סה"ש תשמ"ח ח"ב ע' 370 ואילך.

³⁰ שמרר פ"ה, י. וראה הבא לקמן בחילוק
משה ואהרן — ספר הערכים חבי' ע' אהרן ובסיח
שם, וש"נ.

³¹ ראה תניא פ"ג. לקרי' מסעי צג, ב. ובכ"מ.

(31) תענית כג, א.

²⁶ ולא, שמעתי ושכחתי — דבפשוטו ש"מ
לא ס"ל לרש"י כּנײל בפנים.

²⁷ להעיר מבי הדעות בתריכ עה"פ אם הכעס
הי סיבת הטעות או להיפך. ראה מפרשי התריכ —
קרבן אהרן. ועי'ד.

חילוק פון קדשי דורות און קדשי שעה: די זעלבע קדושה וואָס איז דאָ „בשעה“ (זו), אין דעם זעלבן אופן דאַרף זיין די קדושה „לדורות“.

מצד בחי' חסד אַבער, מדריגת אהרן, וואָס זיין ענין איז געווען „אוהב שלום ורודף שלום אוהב את הבריות ומקרבן לתורה“³², ער האָט זיך איבערגעגעבן צו אידן ביז צו אַזעלכע וואָס זיינען אין סוג פון „בריות“ און זיי משפיע געווען יעדן לויט זיין דרגא ומצב³³ — דער-פאַר האָט ער געזען אַז ס'איז דאָ אַ חילוק צווישן „קדשי שעה“ און „קדשי דורות“: מצד המקבלים, די וואָס דאַרפן אַנקומען צום (חסד, צום) קרבן וקדשים קען מען ניט מאַנען אַז די קדושה זאַל זיין אין דעם זעלבן אופן ותוקף אין אַלע שינויי דרגות און זמנים.

ח. דער ענין הניל איז מתאים צו דעם וואָס מדריגת משה איז „שושבינא דמלכא“ און אהרן — „שושבינא דמטרון-ניתא“³⁴:

מצד משה שושבינא דמלכא, (הת-עסקות — במלכא) ו„גדריו“, וואָס איז ממשיך אלקות אין אידן מלמעלה למטה³⁵, ווערט דער אור נמשך למטה אַזוי ווי ער איז למעלה (אין אצילות) אַן חילוקים — און אַזוי איז געווען אופן

(32) מאמר הלל — אבות פ"א מ"ב. וראה לקמן הערה 37.

(33) אלא שציל, ומקרבן לתורה, וכמדובר כמ"ס (ראה לקריש ח"א ע' 100. ח"ב ע' 316. לקמן ס"ע 220 ואילך. ובכ"מ) דלא שקרב והוריד את התורה אל (ולפי רוח) הבריות ח"ו, כ"א ציל מקרב ומעלה את הבריות לתורה כמו שהיא — ומצד שעבודתו לקרב ולהעלות את הבריות, ציל התלבשות במצבם הם, ומצד הבריות ישנו ענין השינויים.

(34) זח"א רטו, ב. ח"ב מט, ב. ח"ג כ, א (ברע"מ), נג, ב. ערה, ב.

(35) לקרית במדבר ב, ד ואילך. הנחות הרי"ע ע' קדי. ובכ"מ.

עבודתו למטה אין דער המשכת אלקות וואָס ער האָט ממשיך געווען צו אידן.

מצד בחי' אהרן שושבינא דמטרון-ניתא (התעסקות — במטרונותא) ו„גד-רי“, וואָס איז מעלה כנס"י מלמטה למעלה³⁶, איז די העלאה תלו' אין דעם מצב און מדריגה פון אידן, און דעריבער איז אין דער עבודה דאָ שינויים לפי ערך המצב פון דעם מטה³⁶.

ט. אעפ"כ נאָכדעם ווי משה האָט געהערט פון אהרן אַז מצד עבודת הנבראים אין עולם העשי' (— עוה"ז), זיינען דאָ שינוים און ס'איז ניט גלייך די עבודה און קדושה פון „שעה“ און „דורות“, איז „וישמע משה וייתב בעיניו“ — עס איז נתקבל געוואָרן אויך באַ משה, און פון דעם איז פאַרשטאַנדיק אַז ניט נאָר איז דאָס אויסגעאַלטן מצד בחי' אהרן — חסד, נאָר אויך מצד בחי' משה — מדת האמת³⁷.

(36) עפ"ז תובן גם השייכות להטעם שנשרף — מפני טומאה שנגעה בו (או מפני אנינות): מצד בחי' הקדושה כמ"ש מצד משה שהיא למעלה משינויים אינה מקבלת טומאה * (ואנינות), ובחי' הקדושה היא בתקפה, משא"כ הקדושה כמ"ש נמשכת מצד בחי' אהרן.

(37) ועד"ז יש לבאר במאמר שמאי אבות פ"א * מט"ו, הוי מקבל את כל האדם בסבר פנים יפות, אף שמצינו שהנהגתו היתה באופן הפכי בהנכרים שבאו להתגייר אצלו (שבת לא, א), והרי במאמרו „האדם“ (בה"א) כולל גם בני נח (תודיה ואין — יבמות סא, א).

אלא — לאחר שאמר הלל ** (אבות שם מ"ב) הוי מתלמידי של אהרן אוהב שלום כר' *** פעל גם על

(*) להעיר מלקו"ש ח"ז ע' 156.

(*) להעיר שבכו"כ שנים (כולל השנה שבה נאמרה השיחה) קוראים פ' שמיני בשבת הא' לאחר י חג הפסח שאו לומדים פרק א' דאבות.

(**) ראה לקרית שרשי מת, ג שפלוגתת הלל ושמאי הוא כהפלוגתא דחסד ואמת (שמורד הנ"ל) כמדרי' משה ואהרן.

(***) ועפ"ז יובן מה שהקדים באבות שם דברי

אלקות וואָס עס איז דאָ און מאיר אין דעם נבראָ.

[ועד"ו איז דער ביאור אין דעם וואָס עס רעדט זיך במ"א⁴² אָז „מאדך" — מאד שלך, דער בלי גבול של האדם, איז מעורר און ממשיך דעם „מאד" שלמעלה, דעם בליג האמיתי. כאָטש אָז „מאד שלך" איז בלויז העכער פון דעם גבול פון דעם מענטשנס עבודה, אָבער מצ"ע איז דאָס אָן עבודה (אהבה) מוגבלת; און לגבי איינעם וואָס האָלט באַ אַ העכערער עבודה איז דאָס טאָקע אָן אהבה מוגבלת ממש — אָבער ווי באַלד אָז דער ענין הבלי גבול איז בלויז אין אלקות, משא"כ נבראים וואָס זיינען בעצם מוגבלים קען ביי זיי ניט זיין (מצ"ע) אַ תנועה פון בליג — איז דער פאָר, בשעת ס'איז דאָ ביי אַ נברא אַ תנועה (אָן עבודה) וואָס איז העכער פון זיין מדידה והגבלה, איז דאָס פאָרבונדן און נעמט זיך פון אויבערשטן וואָס ער איז בליג האמיתי. און מהאי טעמא איז דער „מאדך", מאד שלך, אַ מעין פון בליג האמיתי און איז מעורר דער מאד שלמעלה].

י"ד. ועפ"ו איז אויך מובן בנדודי: דער חילוק (העבודה און) קדושה פון „שעה" און „דורות" איז דאָס אָן עבודה בשלימות ובאמיתות, פון דעם אמת הוי ווי ער איז מאיר אין דעם מצב ומדריגה פון דעם אידן ווי ער איז באותה שעה.

דאָס איז אַלץ ווי דער אמת ה' איז „לעולם" ובעולם — מאיר אין נבראים, אָבער מדריגת משה איז דער אמת ה' פון אצילות⁴³, וואָס איז העכער פון

דער ביאור בזה: וועגן עבודת הבינונים, זאָגט ער אין תניא³⁸, אָז די אהבה זייערע איז „לגבי מדרגת הבינונים נקראת עבודה תמה באמת לאמיתו שלהם איש איש כפי מדרגתו במדרגת הבינונים", כאָטש אָז „לגבי מדרגת הצדיקים עובדי ה' באמת לאמיתו אין כחי אהבה זו נקראת בשם עבודת אמת כלל מאחר שחולפת ועוברת אחר התפלה וכתוב³⁹ שפת אמת תכון לעד ועד ארגיעה לשון שקר":

דער ענין פון אמת (בתכלית) איז דאָ בלויז אין אלקות, וכמ"ש⁴⁰ „והוי אלקים אמת", איז וועלט מצ"ע קען ניט זיין קיין ענין פון אמת, היות אָז אַלע עניני העולם זיינען נבראים הווים ונפסדים; און אָז מ'זעט אמת אין נבראים — הגם אָז די אמת'דיקייט פון דער תנועה איז נאָר לגבי דער מדריגה און ניט לגבי אַ העכערער מדריגה (ע"ד הנ"ל בתניא) — מוז מען זאָגן אָז דאָס איז מצד „ראמת הוי לעולם"⁴¹ — דעם אמת פון

שמאי שהי מבחי הגבורות שגם הוא יאמר, והוי מקבל את כל האדם בסבר פנים יפות", אף שמצ"ע ידחפו באמת הבניך (שבת שם).

וראה לקמן ע' 347 ואילך ביאור משנה זו. ושם ע' 354 הערה 59.
 (38) פ"ג (ט, א).
 (39) משלי י"ב, יט.
 (40) ירמ"י, י.
 (41) ראה גם לקו"ט מסעי שם, א. ביאורו להצ"ע ע' רמ. ועוד.

הלל לשמאי דלא כמו ש.חשב ל"י בכל מקום שמאי מקמי הלל" (תורה שנים — חגיגה טז, טע"א. ולהעיר שעד"ו הוא גם בב"ש וביה עצמם — עירובין י"ג, ב) (נאף שההל נשיא ושמאי אב"ד, ובהמשניות שלפניו בהפרק מקדים הנשא לפני האב"ד — הרי גם במשנה חגיגה שם כ"ה. ובמקום שמקדים הלל לשמאי צריך טעם — ראה תויר"ט עניות פ"א מ"ג) —

כי דברי שמאי הם דוקא לאחרי ומצד מאמר הלל שלפניו. הוי מתלמידיו כו", ככפנים ההערה.

(42) תרי"א, לט, ד. שרש מצות התפלה פס"ו. ד"ה לרוקע פ"א (דרמ"צ קס, ב).

(43) ע"ד האמת שבעבודת הצדיקים (שכתניא שם).

יב. די הוראה פון דעם בעבודת כא"א: בשעת עס רעדט זיך וועגן זיין אייגענע עבודה דארף בא אים זיין עבודת ה' אן שינויים, אזוי ווי „אני ה' לא שנית", אזוי דארף אויך זיין בא „ואתם בני יעקב". אבער בשעת עס קומט צו טאן מיט א צווייטן אידן, ביז אויך מיט „בריות" דארף ער זיך אריינגיין טאן אין יענעם מעמד ומצב און וויסן אז לא כל הזמנים שווים, ער קען ניט אנהייבן זיין טאן און העלפען דעם זולת ועל אחת כו"כ — „בריות" מיט דעם פאדערן און דריקען און מאַנען ביי דעם צווייטן אז ער זאל שטענדיק זיין אין דער זעלבער מדרי' הקדושה ווי אין זמני רצון וכיו"ב.

און בשעת ער טוט מיט אנדערע אידן ביז אויך מיט אזוינע וואס זיינען „בריות בעלמא", באופן אז ער איז זיך מתלבש אין זייער מעמד ומצב, דעמאלט פועלט ער סוף און אויך בא זיי זאל דערהערט ווערן דער „אמת ה' לעולם", די בחי' פון „אני ה' לא שנית" און דאס פועלט אויך די שלימות אין דער בחי' אמת וואס איז בא אים,

בשעת „חסד" ואמת נפגשו צדק ושלום נשקו⁴⁶, און עס פירט זיך אויס דער „נתאוהו הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים"⁴⁷.

(משיחת ש"פ שמיני תשכ"ט)

(דעם אמת ה' ווי עס איז מאיר אין) נבראים. און דעריבער איז בא אים מצ"ע ניט געווען דער חילוק פון קדשי שעה און קדשי דורות.

יא. פון דעם אַבער וואָס „וישמע משה וייטב בעיניו" איז מובן, אז דורך אהרן האָט זיך אויפגעטאָן אז אויך מצד בחי' משה, מדת האמת פון אצילות, איז אַ חילוק צווישן „קדשי שעה" און „קדשי דורות".

איז דער ביאור אין דעם: ס'איז ידוע אז דער תכלית ופנימיות הכוונה פון עולם האצילות איז צוליב דער עבודה וגילוי אלקות אין נבראים למטה⁴⁸. ד.ה. אין אצילות איז דא צוויי ענינים: אצילות מצד עצמה, וואָס איז העכער פון נבראים; מצד איר כוונה, וואָס עס הערט זיך ווי זי איז בשביל עולם העשי'.

און דאָס איז די צוויי ענינים אין משה: משה (מדת אמת דאצילות) מצ"ע העכער פון די חילוקים פון (אמת פון) נבראים; אהרן אַבער מצד היותו שושבינא דמטרוניא, כנס"י — ביז „אוהב את הבריות ומקרבן לתורה" — תורת משה האָט מגלה געווען די כוונה (וואָס איז פאַרבונדן מיט'ן מטה ותחתון, וואָס זי איז די כוונה) פנימית פון דעם אמת פון אצילות, אז ענינה איז צוליב דעם גילוי אין נבראים למטה. ועיי' „וישמע משה וייטב בעיניו" — דאָס איז געוואָרן ענינו של משה (בחי' אצילות) בגילוי⁴⁹.

46 מלאכי ג, ו. והכתוב בתמי' איך לא כליתם !?

(תוי"א סז, א. לקרית ר"ה סא, ד.)

47 ראה תניא פליב.

48 ראה לקרית למעו שמ, ב.

49 תהלים פה, יא.

50 הנעשה עי' יחוד חסד ואמת — דמשה

ואהרן (שמור' שמ) — וראה אוה"ת תצוה ע'

איתקפב. שמע"צ ריש ע' איתשצב.

51 תניא פליז.

44 ראה פרדס שער ד' פ"ה בביאור מאמר התז

אנת הוא דאמיקת. המשך תעריב פקכ"ט (וש"ג). ד"ה ויטעו מרפידים תשיג (פ"ה) ואילך.

45 להעיר מלקו"ש ח"ד ע' 1335 אשר חיבת

היום" שמורה על העדר השינוי נאמרה בפסוק

„וידעת" דוקא, בו מדובר בהיחוד מלמטה למעלה

ולא כפסוק „אתה הראת" שבו מבואר יחוד הוי'

ואלקים מלמעלה למטה, עיי"ש.

שמיני ז

גיחון" (וואס שטייט פאר, על גחונך תלך" (טייטשט רש"י: „גיחון — שה" הולך והומה והמייתו גדולה מאד כמו וכי יגח⁵ שמנגח והולך והומה"; און עד"ז קען מען טייטשן „על גחונך תלך": וויבאלד א נחש קריכט אויף דער ערד (ווי רש"י זאגט „רגלים היו לו ונקצצו"), ווערט זיין הליכה אנגערופן „על גחונך" — (בלשון האבן עזרא⁶), בעבור הרוח שיגיח ממנו⁷. ד.ה. רש"י פארלאזט זיך אויף זיין פירוש אין פריערדיקן פסוק — „גיחון"⁷.

(ב) „גחון" מיינט — מעיים, ווי דער תרגום⁸ טייטשט „על גחונך תלך — על מעך תיזיל" [אדער „חזה" — כפירוש האבן עזרא⁶]; און רש"י דארף עס ניט מפרש זיין ווארום דאס איז א ווארט אין לשון-קודש וואס דער תלמיד ווייס זיין פירוש [פונקט ווי ער ווייס דעם טייטש פון „מעיים" (אדער פון „חזה")⁹.

אבער לפי זה איז שווער לאידך גיסא: וואס איז רש"י'ס הכרח אז דא איז דער פירוש פון „הולך על גחון" ניט ווי בא על גחונך תלך — ווי דער ראב"ע דא איז מפרש — [ניט „הולך והומה כו", אדער (כפירוש התרגום) (אויך דא)

א. „כל הולך על גחון וכל הולך על ארבע עד כל מרבה רגלים וגו'" — איז רש"י מעתיק (איז ערשטן דיבור המתחיל), „הולך על גחון" און איז מפרש: „זה נחש ולשון גחון שחיי" שהולך שח ונופל על מעיו".

פארוואס רש"י טייטשט „הולך על גחון — זה נחש", איז מובן אין פשטות: דער איינציקער ארט אין תורה וואו מגעפינט אן ענלעכן לשון (בני שרצים) איז ביים נחש (אין פ' בראשית²), וואו עס שטייט „על גחונך תלך". איז דערפון מוכח, אז אויך „הולך על גחון" מיינט — נחש³.

מ'דארף אבער פארשטיין דעם סיום פון פרש"י — „ולשון גחון שחיי" שהולך שח ונופל על מעיו": ווי געזאגט, שטייט שוין אין פ' בראשית „על גחונך תלך", אבער דארטן איז רש"י ניט מפרש וואס איז „לשון גחון" (נאר אז „רגלים היו לו ונקצצו") — איז ניט מובן: רש"י האט דאך געדארפט מפרש זיין דעם טייטש פון „גחון" דעם ערשטן מאל ווען עס שטייט אין חומש, און ניט פארלאזן זיך אויף זיין פירוש אין פ' שמיני?⁴

ב. לכאורה וואלט מען געקענט ענטפערן, אז רש"י איז ניט מפרש (אין פ' בראשית) „על גחונך תלך", ווייל דער טייטש פון „גחון" איז מובן מאליו — און אויף איינעם פון צוויי אופנים:

(א) אויפן פסוק⁴, ושם הנהר השני

(5) משפטים כא, כח.

(6) בראשית ג, יד.

(7) ואף שהראב"ע שם כ' זה דרך דרש"י — הוא לשיטתו דגם „ביגחון" כתב כן, אבל רש"י מפרש כן שם סתם — בלי להוסיף שזהו דרש.

(8) ועד"ז בתיבוע שם. ת"י שם (הוכח בערוך ע' שחף). ועד"ז בתיבוע ת"י כאן.

(9) אבל דוחק הוא — שהרי תיבה זו בלתי רגילה. ובפרט שגם מפרשי התורה שקוי"ט בפירושה.

(1) פרשתנו יא, מב.

(2) ג, יד.

(3) ראה גם ראב"ע כאן.

(4) בראשית ב, יג.

מרבה בלויז איין זאך: שלשול והדומה לשלשול. ד.ה. „שלשול“ איז א דוגמא פון דער מין וואס מ'לערנט אפ פון דעם ריבוי, וואס איז כולל יעדען שרץ וואס איז דומה צו שלשול (ופשיטא — שלשול גופא):

אָבער לויט דער גירסא פון תּוּרַח — „ואת הדומה לדומה“ — איז מודגש אַז דאָס זיינען צוויי ריבויים (צוויי „מדרגות“): א) „שלשול“ וואָס איז דומה לנחש, ב) „ואת הדומה לדומה“ — שרצים וואָס זיינען (ניט דומה לנחש, נאָר) דומה לשלשול וואָס ער איז אַליין בלויז אַ דומה לנחש.¹⁷

און רש"י קלייבט אויס די גירסא פון תּוּרַח און ניט די גירסא פון גמרא!

ג) פאַרוואָס איז רש"י מעתיק פון פסוק אויך „(כל) הולך“ — דער ריבוי איז דאָך בלויז פון וואָרט „כל“?¹⁸

נאָכמער: גלייך שפּעטער בכּוּצא בזה איז רש"י מעתיק (פון די ווערטער¹⁹ „וכל הולך על ארבע“) נאָר דעם וואָרט „כל“²⁰ און איז מפרש „להביא את החפּוּשית וכוּ“ — און דאָ איז רש"י מוסיף ומעתיק אויך „הולך“?

(17) ראה כאר מים חיים (לאחי המהריל) ודבק טוב כאן. וראה ג'כ ראים כאן. פי הראב"ד לתו"כ שם. ולהעיר מהגירסא ברש"י כתי: השלשול ואת הדומה לו ואת הדומה לדומה.

(18) וכחולין שם: כל לרבות השלשול וכו" (ובתו"כ שם: כל הולך על גחון להביא כו").

(19) אף שבכתוב נאמר „וכל“ — כ"ה גם בחולין ותו"כ שם. וי"ל שאי"ז ד"ה חדש (בפירש"י) והעתקת לשון הכתוב, כ"א חלק מדי"ה הקודם („הולך על ארבע“) ולכן מסתפק בהעתקת לשון הכתוב הנוגע לכאן „(כל)“. ועד"ז כד"ה „הולך על גחון“.

(20) אף שבחולין ותו"כ שם מעתיק „כל הולך“ (אבל ברי"ף ורא"ש שם: „כל“).

„מעוהי“], נאָר „לשון גחון שחיי“ וכו"י¹⁰?

ג. דערנאָך איז רש"י מעתיק „כל הולך“¹¹ און איז מפרש: „להביא השלשולין ואת הדומה לדומה“.

איז ניט מובן:

א) אמת טאָקע אַז „כל“ איז אַ ריבוי, אָבער פּוּנוּואַנען איז די ראי' ע"ד הפּשט¹² אַז ער איז מרבה צוויי זאָכן (א שלשולין, ב) ואת הדומה לדומה?¹³

ב) די קשיא ווערט נאָך שטאַרקער: די דרשה איז דאָ אין תּוּרַת כּהנים¹⁴ און גמרא¹⁵. דער לשון פון רש"י „ואת הדומה לדומה“ שטייט אין תּוּרַת כּהנים, אָבער אין גמרא איז דער לשון „ואת הדומה לשלשול“¹⁶.

איז לויט דער גירסא פון גמרא קען מען לערנען (בדוחק עכ"פ) אַז „כל“ איז

(10) ודוחק לומר דכונת התרגום היא [לא שפירושו של „גחון“ הוא „מעיי“, כ"א] כברשי שהולך שח ונופל על מעיי (והפירוש דגחון הוא „לשון שחיי“). אבל ראה רד"ק בראשית שם. ובתי כאן (ועד"ז בבראשית שם. וראה פי לתרגום ירושלמי כאן): „כל הולך (על גחון) — כל דשחף כו“.

(11) הטעם שרש"י מקדים פירושו על „הולך על גחון“ קודם פירושו על תיבות „כל הולך“ — מובן בפשטות, כי בתחילה מפרש העיקר „הולך על גחון“, ואח"כ — ההוספה „כל הולך גוי“ (ועד"ז ב"בכל הולך על ארבע“).

(12) כי אף שדרשא זו מקורה בגמ' ותו"כ כדלקמן בפנים — הרי רש"י מעתיק בפירושו רק דרו"ל השייכים לפש"ט, ובפרט בנידוד שלא כתב ע"ז שהוא דרש, מובן שפירושו זה מוכרח בפשטות הכתובים.

(13) ולהעיר מגירסת הרי"ף והרא"ש בחולין שם: „כל לרבות שלשול קטן“ (ותו לא).

(14) עה"פ.

(15) חולין סז, ב.

(16) ובדק"ס חולין שם מביא מכת"י דגם שם הגירסא היא ככתרי.

רופט מען אים ע"ש ריבוי הרגלים —
 „צינטפיד"ש" — „מאה רגלים" (23); און
 דאס איז דער שרץ וועלכן די תורה
 מיינט מיט „מרבה רגלים".

פארוואס איז אבער רש"י דא נישט
 מפרש דעם ווארט „כל (מרבה רגלים)"
 וואס שטייט אין פסוק, אָז ער קומט
 מרבה זיין אויך אַנדערע שרצים וואָס
 זיינען מרבה רגלים און דומה לנדל (24),
 דומה ואת הדומה לדומה (24)?

דער פלא איז נאָך גרעסער: סיי אין
 תו"כ און סיי אין גמרא שטייט טאָקע אָז
 „עד כל (מרבה)" איז מרבה „את הדומה
 ואת הדומה לדומה" — און רש"י
 ברענגט די דרשות רז"ל אויף די
 ערשטע צוויי מאָל וואו ס'שטייט „(ו)כל"
 אין פסוק, און נישט ביים דריטן מאָל?

ו. דער ביאור בכל זה:

ווי געזאָגט פריער, פון דעם וואָס
 דער פסוק נוצט דעם לשון „(הולך על)
 גחון" — א לשון וואָס שטייט נאָך ביי
 נחש — איז מוכח אָז דערמיט מיינט ער
 אַ נחש („זה 25 נחש"); ועד"ז „הולך על
 ארבע": וויבאלד אָז דער איינציקער

ד. דערנאָך איז רש"י מעתיק „הולך
 על ארבע" און איז מפרש: „זה עקרב"
 (וועלכער איז דער איינציקער שרץ וואָס
 איז „הולך על ארבע"); און דערנאָך איז
 ער מעתיק „כנ"ל, „כל" און איז מפרש:
 „להביא את החפושית אשר בוט' בלע"ז
 ואת הדומה לדומה".

איז אויך דאָ נישט מובן (ע"ד הנ"ל
 ס"ג):

א) פון וואָנען נעמט רש"י פון פשט
 הכתובים אָז דער „כל" איז מרבה צוויי
 זאָכן — (א) החפושית (ב) ואת הדומה
 לדומה (21)?

ב) פארוואָס קלייבט אויס רש"י די
 גירסא פון תו"כ און נישט פון גמרא —
 „ואת הדומה לחיפושית"?

ה. שפעטער שטעלט זיך רש"י אויף
 „מרבה רגלים" און איז מפרש: „זה נדל
 שרץ שיש לו רגלים מראשו ועד זנבו
 לכאן ולכאן וקורין צינטפיד"ש" (און
 מיט דעם איז רש"י מסיים זיין פירוש
 אויף דעם פסוק).

דאָס וואָס רש"י איז מאַריך אָז „נדל"
 „זה שרץ שיש לו רגלים מראשו ועד
 זנבו לכאן ולכאן וקורין צינטפיד"ש",
 און זאָגט נישט בקיצור „זה נדל צינט-
 פיד"ש בלע"ז" — איז פאָרשטאַנדיק:
 רש"י באַוואַרנט: עס זיינען דאָך פאַראַן
 אַ סך שרצים מיט הרבה רגלים, פאַר-
 וואָס זאָגט מען אָז „מרבה רגלים זה
 נדל"? דעריבער איז רש"י מסביר, אָז
 דאָס איז אַ שרץ וואָס זיין גאַנצער גוף
 האָט רגלים, „מראשו ועד זנבו (און)
 לכאן ולכאן", און דערפאַר „וקורין" (22)

(23) ל' רש"י הנ"ל.

(24) בדפוס שני דרש"י איתא: עד כל — לרבות
 הדומה. אבל ד"ה זה בא קודם לדיה „מרבה — זה
 נדל וכ"ו. ואולי יש כאן טהיז, וצ"ל חלק מדיה
 הקודם (בהמשך לכלל — להביא את החפושית כו").
 וראה לעיל הערה 21.

(24) ל' הש"ס חולין שם, אף שכנגד לנחש
 ועקרב לא כתב כו, כנ"ל. ואכ"מ.

(25) משא"כ עה"פ (לעיל יא, כו). על כפוי,
 פרש"י: כגון כלב דובו וחתולי (וגם אינו מפרש
 הריבוי ד, וכל הולך גו"ה) — אף שבתו"כ שם: זה
 הקוף, כל להביא כו"ה — כי הפירוש ד, וכל הולך
 כפוי ע"ד הפשט הוא: כל החיות שבסוג הזה (ורש"י
 מביא דוגמאות אחדות), משא"כ כאן שמוכרח לפרש
 זה נחש, זה עקרב" (ובמילא — דכל"ב בא
 לרבות). וראה לקמן בפנים ס"ט.

(21) ובדפוס שני דרש"י תיבות „ואת הדומה
 לדומה" ליתא כאן. וראה לקמן הערה 24.

(22) וראה גם פירש"י חולין שם (ד"ה נדל): „מאה
 רגלים קורין לו".

פון „הולך על גחון“ און „הולך על ארבע“, אָדער אין אַנדערע פרטים.

ועפ"ז איז אויך מובן בפשטות פאר- וואָס רש"י קען דאָ ניט לערנען „גחון“ — „בעבור הרוח שיגיח ממנו“ (ע"ד פירושו אויף „גחון“) — ווייל „כל הולך על גחון“ קומט דאָך מרבה זיין אַנדערע שרצים וואָס זיינען „הולך על גחון“, און מ'געפינט ניט קיין אַנדער שרץ וואָס איז הולך ומגיח רוח.

ז. עפ"ז איז אויך מובן אַז רש"י קען דאָ ניט טייטשן (כפ"י התרגום), „על גחון“ — „על מעוהי“²⁸, ווייל דעמאָלט איז ניט מובן: פאַרוואָס נוצט דער פסוק דעם לשון „גחון“ וואָס איז מכריח אַז „זה נחש“ (ווייל דער לשון שטייט נאָר ביי נחש כנ"ל) און „כל הולך גוי“ איז מרבה אַנדערע שרצים — עס האָט דאָך געקענט שטיין אַ לשון וואָס איז מלכת-חילה כולל אַלע שרצים (פון דעם סוג)²⁹, ווי „הולך על מעוהי“²⁹ וכיו"ב?

מוז מען זאָגן, אַז „הולך על גחון“ איז אַ תכונה וואָס איז טאַקע דאָ נאָר ביים נחש; און דערפאַר טייטשט רש"י „ולשון גחון שחיי“³⁰ שהולך שח ונופל על

שרץ וואָס איז „הולך על ארבע“ איז אַן עקרב, איז דערפון מוכח אַז די תורה רעדט וועגן עקרב („זה“²⁵ עקרב).

אַבער פאַרוואָס זאָגט דער פסוק „הולך על גחון“, „הולך על ארבע“ (וואָס מיינען נחש ועקרב) און זאָגט ניט בקיצור ובפירושו: נחש ועקרב ?

[בשלמא וואָס עס שטייט „מרבה רגלים“ (ניט „נדל“) — קען מען ענטפערן, ווייל „נדל“ איז ניט קיין לשון-המקרא וואָרט, מ'געפינט אים ניט אין תנ"ך (נאָר בתו"כ דאָ ובמשנה)²⁶, וואָס רש"י בריינגט כו"כ פעמים תו"כ בפ"י בספר ויקרא; אָבער נחש און עקרב זיינען דאָך ווערטער וואָס שטייען כמה פעמים אין חומש].

מוז מען זאָגן אַז מיט „הולך על גחון“ רעדט די תורה וועגן נחש ניט אַלס כללות הנחש וואָס האָט כו"כ תכונות, נאָר דוקא אַלס זאָ וואָס האָט די תכונה פון „הולך על גחון“; איז במילא מובן אַז „כל הולך על גחון“ איז מרבה שרצים וואָס זיינען דומה צו נחש דוקא אין דעם ענין פון „הולך על גחון“ („שלושלוין כו"כ“), ועד"ז ביי „כל הולך על ארבע“²⁷.

און דערפאַר קען דער פסוק ניט זאָגן „נחש“ אָדער „עקרב“, ווייל דעמאָלט וואָלט „כלי מרבה געווען נאָר שרצים פון מין נחש ועקרב, אָדער — אפילו אַז מ'וואָלט מרבה געווען אויך דומה להם וואָלט מען ניט געוואוסט אין וואָס דאַרפן זיי זיין דומה — אין דעם ענין

28) נוטף שׁייל שלא נמצא עוד בקרא שגיחון פירושו מעוהי, משא"כ שיהי' פירושו שחיי — כנסמו לקמן הערה 30.

29) ע"ד הנ"ל הערה 25.

29) שהרי נמצא לו חבר בקרא (תולדות כה, כג. וראה פירש"י בא יב, ט. ויקרא א, טז — אבל מובן שאין לומר „הולך על קרבו“, כי לשון „קרבו“ הוא ע"ש שנמצא בקרבו — בפנים (למיעוטי עורו המכסה עליו ושעליו הולך)).

30) ומצינו לו חבר בקרא (מיכה ד, י) „חולי וגחיי“, וכפרש"י שם: „כרעי ושחיי“ (ומביא דוגמא) על גחונך וכן בלשון משנה (תוספתא מ"ק פ"א ה"ד)

י) ראה לקוטי (ד"י ע' 115, חט"ו ע' 346 הערה 6) דבפ"י עה"ת קורא רש"י גם לתוספתא — „לשון משנה“.

26) מקאות פ"ה מ"ג. וראה פרש"י (מקמ מג, ל) ובלשון משנה .. ובלשון ארמי .. ובמקרא.

27) שהרי „שלושלוין“ הוא תולעת (ולא מין נחש). וכן „חפושית“ אינו מין עקרב (ראה רמב"ם ה"ל פרה פ"ט ה"א. ולהעיר מרמב"ם ה"ל מאכלות אסורות פ"ב ה"ז: נחשים ועקרבים וחמשת ונדל וכירב).

ניט דומה לנחש בכל פרטיו, אפילו ניט אין דעם ענין פון „הולך על גחון“, ס'איז צווישן זיי בלויז א קצת דמיון (וואָרום אַ נחש איז סכּים „גופל על מעיו“: און עדיז „חפושית“ האָט נאָר אַ קצת דמיון צו עקרב אין דעם ענין פון „הולך על ארבע“ (ווייל „עליונים אינם משמשין כ"כ“):

און וויבאלד אזוי, קען דאָר דער „כל“ מרבה זיין אפילו „הדומה לדומה“ — אויב נאָר עס האָט אין זיך אַט דעם קצת דמיון בענין „הולך על גחון“ ו„על ארבע“.

ט. עפ"י כהנ"ל איז אויך מובן דער חילוק צווישן „כל הולך על גחון וכל הולך על ארבע“ און „כל מרבה רגלים“ (וואו רש"י איז ניט מפרש תיבת „כל“): „הולך על גחון“ און „הולך על ארבע“ זיינען פאַראַן (בשרצים) נאָר ביי נחש ועקרב, און דערפאַר, ווען דער פסוק איז מוסיף „כל הולך על גחון וכל הולך על ארבע“ קען מען ניט טייטשן כפשוטו — אַלע שרצים וואָס גייען „על גחון... ארבע“ — ווייל חוץ פון נחש ועקרב איז ניטאָ אַ שרץ וואָס איז הולך על גחון או על ארבע; ובמילא מוז מען זאָגן אַז „כל“ דאָ איז ניט כפשוטו, נאָר איז באַ לרבות.

משא"כ „מרבה רגלים“ — מער ווי ארבע — איז דאָ ביי אַ ריבוי שרצים (כאַטש — חוץ באַ נדל — איז באַ זיי דאָ פלאַץ בגופם אויף מער מרבה זיין ברגליים) ובמילא איז דער טייטש פון „כל מרבה רגלים“ כפשוטו (און רש"י דאַרף עס ניט מפרש זיין): אַלע שרצים וואָס זיינען אין דעם סוג פון „מרבה רגלים“.

י"ד. מ'דאַרף אַבער פאַרשטיין: לויט דעם, ווי טייטשט רש"י „מרבה

מעיו“: פון אָנהויב גייט ער איינגעבויגן (ניט „על מעיו“), נאָר שפּעטער איז ער „גופל על מעיו“: משא"כ „שלשולין“ וכיו"ב וואָס מאַיז מרבה פון „כל“, קריכן לכתחילה על מעיהם.

[און עדיז „כל הולך על ארבע“: נאָר אַן עקרב איז „הולך על ארבע“ כפשוטו, משא"כ „חפושית“ וכיו"ב וואָס מאַיז מרבה פון „כל“, האָבן „יותר מארבעה רגלים אלא שהעליונים אינם משמשין כ"כ" ³¹].

און דערפאַר איז רש"י מעתיק פון פסוק „כל הולך“: מיט דעם איז ער מדגיש אַז די ענלעכקייט צווישן זיי מיטן נחש איז בלויז אין דער הליכה וואָס קומט אַרויס שפּעטער ביים נחש, נאָך דעם וואָס ער איז „גופל על מעיו“: אַבער דער ענין פון „גחון“ — „לשון שחי“ שהולך שח" — איז ביי זיי טאַקע ניטאָ ³².

ח. עפ"ז איז מובן וואָס רש"י קלייבט אויס גירסת התור"כ, ואת הדומה לדומה. ער לאָזט אונז דערמיט וויסן: (א) דער „כל“ קומט ניט מרבה זיין נאָך שרצים אין מין הנחש ועקרב (וואָס דע-מאַלט איז דאָס מרבה אויך אַזעלכע וואָס „אין דומין זה לזה“ ³³), נאָר שרצים וואָס האָבן אַ דמיון צו נחש ועקרב אין דעם ענין פון „הולך על גחון.. על ארבע“.

(ב) לאידר: אפילו „שלשולין“ זיינען

כוחל הגוחה לרה"ר. וגם בלשון ארמי (גמרא) מצינו „גחין ותלחוש“ (כימ נט, א. ועדיז בכ"מ).

(31) רא"ם כאן. ועדיז כפי' הראב"ד לתור"כ כאן.

(32) משא"כ בהולך על ארבע' שהקצת) דמיון בין „חפושית“ ועקרב הוא בהולך על ארבע'.

(33) פרש"י לעיל יא, יג (כל עוף שנאמר בו למינה.. יש באתו המין שאין דומין זה לזה).

דערפירט, אז סוכ'ס ווערט ער ר"ל א
„נפל על מעיו“ ווי חז"ל³⁷ זאגן „כך
אומנתו של יצה"ר היום אומר לו עשה
כך וכו' (ביז) עבוד ע"ז“.

און דערפאר איז די עצה ווי צו ביי-
קומען דעם „נחש“ איז דורך ליגן אין
ענינים פון מרום — תורה³⁸ בכלל,
ובמיוחד אין נסתר ופנימיות התורה³⁹,
וואס דאס באוואַרנט דעם ענין פון
„הולך שח“.

און אויך דאס איז מרומז אין אונ-
זער פסוק, ווי דער מהרש"א איז מבאר
דעם מרז"ל⁴⁰ „לפיכך נקראו ראשונים
סופרים שהיו סופרים כל האותיות
שבתורה שהיו אומרים וי"ו דגחון חציין
של אותיות של ס"ת וכו'“: האותיות אינן
מורים רק על שמותיו של הקב"ה שהוא
הנסתר גמור של התורה⁴¹ ולפי
שהסטרא דשמאלא וכח הטומאה הוא
נחש הקדמוני .. וע"כ הפסיק באותיות
התורה בוי"ו דגחון לרמוז כפי אותיות
התורה שהן כולן שמותיו של הקב"ה⁴²

(37) שבת קה, ב.

(38) תורה היא בחי' שמים' — תריא בתחלתו.
ובכ"מ.

ולעיר מאוה"ת ואתחנן (ריש ע' שו) דנחש בריח
לעומת בריח התיכון שבקדושה .. ע"י הקול קול
יעקב בעסק התורה בחי' בריח התיכון כו' דוחה
ומפיל נחש בריח דקליפתו כו'. וראה לקמן בפנים
סי"ב ובהערות 56, 58.

(39) דבתורה עצמה היא בחי' שמים שבתורה —
ראה לקו"ש ח"ד ע' 1038-9. ושי"נ.

וראה אוה"ת פרשתנו (ע' רמ) וסדיה אמרו"ל
לפיכך תרצ"ט, דו"י דגחון שמפסיק כח הנחש
(כדלקמן בפנים) הוא בחי' פנימיות התורה, וראה
אוה"ת פרשתנו (ע' רמט-רנ) שהוא בחי' עה"ת, ולכן
בכחו לברר הנחש בחי' עה"ת, עיי"ש.

(40) קידושין ל, סע"א. חדא"ג שם.

(41) וראה תרי"א שם (א, רע"ג) דתושב"כ ש,היא
רק בחי' אותיות .. שהן שמותיו של הקב"ה הוא
בחי' שמים' שבתורה.

(42) רמב"ן בהקדמתו עה"ת. יונת אלם פכ"ט.
ועד"ו זח"ב פז, א. ובכ"מ.

רגלים — זה נדל וכו', גיט שרייבענ-
דיק אפילו „כגון נדל“²⁹?

איז דער ביאור בזה: וויבאלד אז אין
די ערשטע צוויי פאלן — „הולך על
גחון גו' הולך על ארבע“ — מיינט דער
פסוק איין שרץ — נחש ועקרב (וכנ"ל
בארוכה) — איז מסתבר צו זאגן, אז
אויך אין דריטן פאל — „מרבה רגלים“
— מיינט מען איין שרץ — נדל; און
„כל מרבה רגלים“ מיינט אלע סוגים אין
דעם ענין (מ"ו) פון „מרבה רגלים“ (און
רש"י דארף עס גיט מפרש זיין ווייל
ס'איז מובן מאליו, ס'איז ע"ד ווי עס
שטייט פריער כמה פעמים „למינו“
וכי"ו"ב).

יא. פון די הוראות אין עבודת ה' —
ובהקדים:

לכאורה איז נאך אלץ גיט גלאַטיק
(עכ"פ פנימיות הענינים): סוף-סוף איז
הליכת הנחש „על מעיו“ („הולך שח“ איז
דאך נאר בתחילת הליכתו) — פארוואָס
שרייבט גיט די תורה „הולך על מעיו“
און דערמיט כולל זיין אלע שרצים פון
דעם סוג (אויך נחש)?

נאך אין דעם איז דא א הוראה אין
עבודת ה': חז"ל³⁴ זאגן אויף נחש „דא
יצה"ר“. און דאס זאגט תורה: דער
יצה"ר קומט גיט לכתחילה באוויקן א
אידן ער זאל ווערן א „הולך על מעיו“
— גיין, קריכן און ליגן אין עניני אכילה
וכו' ענינים ארציים³⁵. ער הייבט אן מיט
„הולך שח“: זיין קאָפּ איז אַראָפּגעלאָזט,
איינגעבויגן, עס פעלט אים אין „שאן
במרום עיניכם וראו גו'“³⁶ — אָבער דאָס

(34) זח"א לה, ב.

(35) לעצער מפרש"י (ויקרא א, טז): בנצתה. עם
בני מע"י ונוצה ל' דבר המאוס כו' וזהו שתיא
באוכלי.

(36) ישע"י מ, כו.

אין כאן מקום כלל לכח הטומאה דו"י
דגחון מפסיקו.

יב. אַט דעם „הפסק“ פון כח הנחש
דאַרף זיין ניט נאָר דורך דער עבודה פון
ביטול ואיבוד כח הנחש, נאָר אויך דורך
בירור הנחש, ביז ער ווערט נתהפך
לקדושה; ווי חז"ל⁴³ זאָגן אויפן פסוק
„גם אויביו ישרים אתו“, „זה הנחש“,
ד.ה. דער נחש איז טאַקע „אויביו“,
כמש"נ⁴⁴ „ואיבה אשית בינך ובין גוי“,
פונדעסטוועגן וועט דער נחש מאַכן
שלום מיט אים⁴⁵.

און דער בירור פון נחש דקליפה איז
דורך מגלה זיין דעם שורש פון נחש
דקליפה, אַט דאָס וואָס שטן לשם שמים
נתכוון⁴⁷ — בחי' נחש דקדושה. ווי
ס'איז מבואר⁴⁸ אין דעם ענין פון „נחש
הנחושת“ וואָס משה רבינו האָט
געמאַכט⁴⁹, אַז דורך „והביט אל נחש
הנחושת“⁴⁹ „ומסתכלין כלפי מעלה“⁵⁰,
דורך דער רא"י פון בחי' נחש דקדושה,
דער שורש פון נחש דקליפה, איז גע-
וואָרן „וחי“ — דער בירור פון נחש
דקליפה⁵¹.

און אויך דער „ישרים“, „שלום“ צווישן
נחש דקדושה און נחש דקליפה איז נרמז
אין אונזער פסוק:

דער צ"צ⁵² איז מבאר ענין הנ"ל, ווי"ו
דגחון הציינן של אותיות של ס"ת, אַז
דער וי"ו רבתי פון „גחון“ איז מרמז
אויף ספירת התפארת ווי זי איז עולה
עד הכתר, און דערפאַר האָט זי בכח צו
מחבר זיין די צוויי חצאי ס"ת, וואָס
זיינען בחי' חסד וגבורה [ע"ד⁵³ הידוע⁵⁴
בענין חצות לילה, אַז דאָס איז מחבר די
צוויי חצאי לילה וואָס די ערשטע חצי
לילה איז יונק פון דין און די צווייטע פון
חסד]; און דערפאַר איז דער וי"ו דגחון
מפסיק כח הנחש, וואָרום יניקת הנחש
איז פון ריבוי הצמצומים מסטרא
דשמאלא, אַבער דורך דער התכללות
פון ימין און שמאל (ע"י ספירת
התפארת) ווערט נפסק זיין יניקה.

וי"ל, אַז אויך דער „שלום“ צווישן
נחש דקליפה און (שרשו) נחש דקדושה
איז דורך דעם וי"ו רבתי, וואָרום אַט
דער חיבור צווישן „מעלה“ און „מטה“
— דלא כטעות המין אַז „מפלגך לעילאי
דהורמיז מפלגך לתתאי דאהורמיז“⁵⁵ —
איז דורך דעם קו האמצעי⁵⁶ וואָס איז
מבריה מן הקצה (הכי עליון) אל הקצה
(הכי תחתון)⁵⁷, און דערפאַר איז ער
עושה שלום צווישן פמליא של מעלה
און פמליא של מטה⁵⁸, ביז אַז אויך

(52) אה"ת פרשתנו (ע' רמ. רמב ואילך). וראה
גיכ סדיה כל הולך תרכ"ז.

(53) אה"ת פרשתנו שם (ריש ע' רמד).

(54) זחאי צב, סעי'ב. נתבאר באוה"ת לך ד"ה
יחלק עליהם פיה ואילך.

(55) סנהדרין לט, א. לקרית שה"ש לח, ג. ובכ"מ.

(56) ע"ד הידוע דמ"ת ה"י, בחודש השלישי —
כי ענינו חיבור מעלה ומטה, ביטול הגזירה דעלונים
לא ירדו כ"י ותחתונים לא יעלו כ"י (שמרר פ"יב, ג).

(57) ראה זחאי א, ב. ח"כ קעה, ב. ועוד. נתבאר
בדי"ה פדה בשלום תרע"ג (בהמשך תער"ב). ד"ה
יחינו תשי"ז פ"יב. ועוד.

(58) וי"ל דבחיבור ב' חצאי תורה ע"י וי"ו דגחון,
נכלל גם חיבור מעלה ומטה שבתורה עצמה, דותרה

(43) ירושלמי תרומות פ"ח סה"ג. ב"ר רפני"ד.

(44) משלי טז, ז.

(45) בראשית ג, טו.

(46) ראה אוה"ת בראשית מז, סעי'ב ואילך.

(47) כי"כ טז, א. וראה (סנה"ג נט, ב) שמש גדול כ"י

אלמלא נתקלל נחש כ"י נחשים טובים.

(48) לקרית חוקת ד"ה ויעש משה.

(49) חוקת כא, ט.

(50) משנה ספ"ג דרי"ה. הובא במרשיי חוקת שם,

ח.

(51) ראה גם אוה"ת שם (מח, א).

ווערט אנגערופן „נחש“⁵⁹, וועט ער
אויפטאן דעם „ישלים אתו“, ובקרוב
ממש.

(משיחת ומאמר ש"פ שמיני תש"ל)

אינעם נחש דלמטה ווערט נתגלה זיין
שורש, בחי' נחש דקדושה.

און אַט דער „שלום“ וועט זיין בגילוי
בביאת משיח צדקנו, וואָס אויך משיח

היא „דברי כאש“ (ירמ' כג, כט. ברכות כב, א),
ולאידך ניתנה למטה דוקא, במקום ש.למצרים
ירדתם .. יצהיר יש ביניכם“ (שבת פח, סע"ב
ואילך).

59) ראה אה"ת פרשתנו (ע' רמ. רמב). וש"נ.
וראה גם ביאוריו (להצ"ע) חקנו. אה"ת ואתחננו
(ע' שו). ועוד.

תזריע

כו' הלכו ונדבקו באותו פסח כו' נתכנסו כל ישראל אצל משה א"ל בבקשה ממך האכילנו מפסחך כו' ה"י אומר כו' אם אין אתם נימולין אין אתם אוכלים כו' מיד נתנו עצמן ומלו כו'.

פון דעם מדרש קומט אויס, אז אידן האבן זיך מל געווען בליל פסח¹¹; נאכמער: פון מדרש (ובפרט אין שה"ש רבה) איז משמע אז משה רבינו האט בכלל ניט איבערגעגעבן צו אידן דעם ציווי „וכל ערל לא יאכל בו" ביז (ביי-נאכט ווען) די אידן זיינען געקומען בעטן ביי משה'ן „האכילנו מפסחך"¹².

איז ניט מובן: אמת טאקע אז מ'האט געמעגט מל זיין בלילה ווייל ס'איז געווען קודם מ"ת, עס פאדערט זיך אבער אַ הסברה (עכ"פּ בפנימיות העני-נים): וויבאלד אז אידן („הרבה מהן") האבן זיך דאן מל געווען (ניט מצד זיך אליין, נאר) מצד וואס „גזר הקב"ה לד' רוחות כו'", און דער ריח האט גורם געווען זיי זאלן וועלן עסן מפסחו של משה, האט דאך דער אויבערשטער געקענט טאן די זעלבע זאך (אדער כיו"ב) קודם חשיכה און דאן זאל משה אַנזאגן די אידן דעם ציווי „וכל ערל לא יאכל בו"¹³ און מ'זאל זיך מל זיין ביום¹⁴?

א. אויפן פסוק¹, „וביום השמיני ימול בשר ערלתו" דרש'נען רז"ל אין ת"כ² (און אין גמרא³): „ביום ולא בלילה"; און לויט דעם קומט אויס, אז דער דין אין מליו בלילה⁴ איז נתחדש געוואָרן ערשט נאָך מ"ת, און פאַר מ"ת האָט מילה געמעגט זיין אויך בלילה.

אפילו לויט דעם צווייטן מקור פון דעם דין (אין מס' שבת⁵) אז מ'לערנט עס אָפּ פון „ובן שמונת ימים גו'" וואָס שטייט אין פ' לך⁶ (ובפרט אז תוספות⁷ זאָגט אז דער עיקר הלימוד איז פון דעם פסוק) — איז דאָס נאָר בנוגע מילה בזמנה, אָבער אז מילה שלא בזמנה מוז זיין ביום לערנט מען אָפּ⁸ פון (דעם וואָז) „וביום השמיני גו'" איז אונזער פרשה (ווי תוספות⁹ איז דאָס מבאר), ובמילא איז דאָס ערשט נתחדש געוואָרן נאָך מ"ת.

ב. דאָס צו מסביר זיין, יש להקדים וואָס עס שטייט אין מדרש¹⁰, אז זייענ' דיק אין מצרים „הרבה מהן (פון אידן) לא היו מקבלים עליהם למול אמר הקב"ה שיעשו הפסח וכיון שעשה משה את הפסח גזר הקב"ה לד' רוחות העולם

(1) פרשתנו יב, ג.

(2) עה"פ.

(3) מגילה כ, א.

(4) מגילה שם (במשנה).

(5) קלב, א.

(6) יו, יב.

(7) שבת שם ד"ה היא. מגילה שם ד"ה דכתיב.

(8) ת"כ כ"א. יבמות ע"ב, ב.

(9) יבמות שם ד"ה מר.

(10) שמור' פי"ט, ה. ועד"ו בשהש"ר פ"א, יב (ג).

פ"ג, ו (ד). וכדלקמן בפנים.

(11) וראה גם פרש"י בא יב, ו. בעל הטורים שם,

יג.

(12) ראה שהש"ר פ"א שם, דכתחילה א"ל, כל בן

נכר גו', ואח"כ — וכל עבד איש מקנת כסף גו',

ורק אח"כ — כל ערל לא יאכל בו. וראה בהמצוין

בהערה 10 דכשאל משה דכך אמר לי הקב"ה כל

ערל לא יאכל בו „מיד" מלו עצמם.

(13) בא יב, מח.

(14) וראה גם משכיל לדוד לפרש"י בא שם.

אין מילה בלילה (ביי שלא בזמנה) ערשט נתחדש געווארן נאך מ'ת²¹,

(ב) עד"ז — געפינען מיר ניט קיין איסור מלאכה ביו"ט ביי פסח מצרים²². ווארום כאטש דער פסוק, וביום הראשון מקרא קודש וביום השביעי מקרא קודש יהי לכם כל מלאכה לא יעשה בהם גוי שטייט אין פ' בא²³ — מוז מען אבער זאגן אז דער פסוק רעדט ניט וועגן פסח מצרים, ווארום פסח מצרים אינו נוהג אלא יום אחד²⁴, און אין דעם פסוק שטייט דאך, וביום השביעי מקרא קודש גוי.

[און מ'קען ניט זאגן אז דער פסוק זאגט דא צוויי באזונדערע דינים וועלכע זיינען ניט תלויים זבי"ז — (א) וביום הראשון מקרא קודש, וואס איז געווען שייך אויך בפסח מצרים, (ב) וביום השביעי מקרא קודש, וואס איז שייך נאר בפסח דורות — ווייל:

(א) אין פסוק שטייט „כל מלאכה לא יעשה בהם“, ד.ה. אז דער איסור מלאכה פון יום הראשון און פון יום השביעי

ג. דער יפה תואר¹⁵ וויל זאגן: יתכן שהי' זה קודם חשיכה (און ברענגט דערויף צוויי הכרחים) שמשחשיכה שהוא יו"ט אין מילה שלא בזמנה דוחה אותה¹⁶, ועוד דאין מילה בלילה¹⁷.

מ'קען אבער אזוי ניט זאגן, ווייל פון דעם סיפור ווי ער ווערט געבראכט אין שה"ש רבה¹⁸ (אויפן פסוק¹⁹ „עד שהמלך במסבו" איז קלאר אז ס'איז געווען בלילה. דארט שטייט בפירוש, אז דאס איז פארגעקומען „עד שהמלך במסבו" — „עד שמשוה ישראל מסובין ואוכלין פסחיהם במצרים", און אכילת פסח איז דאך „בלילה הזה"¹⁹, בליל ט"ו ניסן (און ניט „קודם חשיכה"²⁰).

און די צוויי הכרחים וואס ער בריינגט — (א) מילה שלא בזמנה איז ניט דוחה יו"ט, (ב) אין מילה בלילה — זיינען ניט מכריח ווייל:

(א) ווי געזאגט פריער, איז דער דין אז

15 שמרר שם. וכן תירץ גם בשו"ת תורת חסד או"ח סכ"ה אות ו'.
16 שבת שם, ב.

ולהעיר דאברהם נימול ביוהכ"פ (פדריא פכ"ט), או בט"ו ניסן — יו"ט דפסח (ראה תודיה אלא — ר"ה א, א) — אף שקיים כה"ת עד שלא ניתנה. וי"ל דמכיון שאז נצטווה על המילה — דבו ביום שצוהו מל (תוס' שם. רש"י לך יו, כג) — הי' כמו מילה בזמנה ובמילא — דוחה שבת (וי"ט). וראה לקמן הערה 46.

17 וגם במילה שלא בזמנה קי"ל כת"ק ביבמות (שם, סע"א) דאין נימולין אלא ביום. ודוחק לומר (כמ"ש בתורת חסד שם) דאתי כראב"ש (ביבמות שם) דמילה שלא בזמנה נימולין בלילה.

18 פ"א שם.

19 שה"ש א, יב.

19* בא יב, ח.

20 זבחים נו, ב (במשנה). שם נו, ב. פסחים מא, ב. וראה תוספתא פסחים ספ"ב (הובא בתודיה עד שתחשך — פסחים צט, ב).

- (21) וכי' ברש"י לשהש"ר פ"א שם.
(22) כמ"ש בתוי"ט פסחים פ"י מ"ה. ועוד (ראה) הדיעות בתר"ש מילואים לפ' בא (כרך י"א) סכ"ו. וכן תירץ בשו"ת יד אליהו (אמשטרדם, תעב) סנ"א (ע"פ המהרי"ט). רש"י לשהש"ר שם. וראה תורת חסד שם.
(23) יב, טו.
(24) פסחים צו, ב. וראה לקרית צו יא, ד. סידור ד"ה והגדת (רצו, ג). אוה"ת וא"א (ב תקסט). שם ד"ה והגדת (ויקרא כרך ג' ע' תשלא ואילך).

(*) ומ"ש באוה"ת שם: ומ"ש בסידור שבשאר הימים היו אוכלין חמץ הוא ט"ס — בא בהמשך למש"כ לפני זה דמפני שלא הספיק בצקת כו' גם אז לא אכלו חמץ כל ז' הימים, אף דאיסורו הי' רק יום אחד.

וכן צ"ל בהערות לסידור דף סב (שעב): דאי אכילת חמץ הי' רק יום אחד הוא ט"ס.

געטאָן כּדרכה — באַיזמל²⁸. אַבער מילה בחרב איז אַ מלאכה שלא כּדרכה און אַזאַ מלאכה איז מותר מדאָר-רייטא²⁹. דעריבער איז דער מדרש (און דער פּסוק וואָס ער ברענגט) מדגיש אַז מ'האַט זיך מל געווען בחרב.

ווען עס וואָלט אַבער געשטאַנען חרב סתּם, וואָלט מען נאָך אַלץ געקענט מיינען אַז דאָ רעדט זיך וועגן אַ חרב מיט וועלכן מ'איז זיך מל, ווי עס שטייט³⁰ „עשה לך חרבות צורים ושוב מול את בני־שנית“ — דעריבער איז דער פּסוק מדגיש „חרבו“ — זיין חרב: דער חרב פון „מלומדי מלחמה“, וואָס איז דאָך ניט קיין חרב מיט וועלכן מ'איז מל.

ועפּ״ז — אַז בפּסח מצרים האָט מען זיך מל געווען בלילה — הדרא קושיין לדוכתא: פאַרוואָס האָט דער אוי-בערשטער ניט געמאַכט אַז מ'זאל זיך מל זיין ביום, קודם חשיכה?

ה. וועט מען עס פאַרשטיין בהקדים נאָך אַ תּירוץ וואָס ווערט געבראַכט אין אחרונים³¹ (אויף דער קושיא ווי האָבן זיך די אידן מל געווען בלילה) — אַז די נאַכט פון יצי"מ איז געווען (ווי עס

ווערן ביידע נכלל אין זעלבן ציווי. ב) אויף „כל מלאכה לא יעשה בהם“ שטייט אין מכילתא: „אין לי אלא יו"ט האחרון שהוא אסור בעשיית מלאכה, יו"ט הראשון מניו ת"ל ביום הראשון מקרא קודש“. קומט דאָך אויס פון מכילתא, אַז דער עיקר האיסור שטייט אויף „ביום השביעי“, נאָר דורכדעם לערנט מען אַפּ אויך „ביום הראשון“. און וויבאַלד בפּסח מצרים איז ניט געווען דער עיקר האיסור („ביום השביעי“), פאַרשטייט מען במילא אַז אויך דער איסור נוסף („ביום הראשון“) רעדט ניט וועגן פּסח מצרים. ג) באַ פּסח מצרים איז בכלל ניט געווען קיין „יום הראשון“, נאָר „יום אחד“.

ד. אפילו לויט דער דיעה (פון ר"ן²⁵) אַז בפּסח מצרים איז יע געווען אַ איסור מלאכה, קען מען פאַרענטפערן די קשיא אויפ'ן מדרש (ווי איז מילה שלא בזמנה דוחה יו"ט) ובהקדים אַ דיוק אין לשון המדרש (אין שהש"ר²⁶): „כולם אחוזי חרב מלומדי מלחמה איש חרבו על ירכו²⁷, שבשעה שא"ל משה כו' מיד כאריא נטל חרבו על ירכו ומל עצמו“ — דלכאורה: א) למאי נפק"מ אַז זיי האָבן זיך מל געווען מיט אַ חרב — דער עיקר איז דאָך אַז זיי האָבן זיך מל געווען „מיד“? ב) וואָס איז די הדגשה „חרבו“ — זיין חרב — למאי נפק"מ צי דער חרב איז זיינער אָדער פון אימעצן אַנדערש?

נאָר דערמיט ווערט פאַרענטפערט די אויבענדערמאַנטע שאלה: ווען איז מילה אַ מלאכה האסורה ביו"ט, ווען זי ווערט

(25) לפסחים קטז, א. וראה עוד דיעות בזה בחו"ש שם. וכו' מסיק בחורת חסד שם (אות ז').

(26) פ"ג שם. ועד"ז בפ"א שם.

(27) שה"ש ג, ח.

(28) כל' השי"ס — שבת קל, סע"א. ובכ"מ. וברע"ב כלים (פי"ג מ"ד): איזמל — תער קטן שמלין בו את התינוק. ולהעיר מרמבים (הל' מילה פ"ב ה"א. נעתק בטושי"ע יו"ד סרס"ד): ונהגו כל ישראל בסכין.

(29) שהרי הענין ד-תקוני גבירא (ראה שבת קו, א ובפרש"י שם ד"ה מה לי) מצד עצמו [גם את"ל דבזה לא שייך הפסוק דלא כדרכה] הוא רק שבות — ראה מנחת חינוך מוסר השבת (מלאכת מכה בפטיש). וראה השקו"ט בחמדת ישראל בקונט"נר מצוה (נט ד ואל"ך) ומסיק דלא כהמניח.

(30) יהושע ה, ב. ובתרגום (פרש"י) שם: אזמלון.

(31) שרית יד אליהו שם. שמחת הרגל (להחיד"א)

פיסקא מעשה בריא כו'. אריא בן עזרי' כו'. ועוד.

פון טבע; וואָרום עפ"י טבע האָבן אידן ניט געקענט אַרויסגיין פון מצרים (סיי בגשמיות — „לא הי עבד יכול לברוח ממצרים“⁴¹, און סיי ברוחניות — זיינען אידן געווען מושקע אין מיט שערי טומאה ר"ל⁴²).

ווי אזוי קען בטל ווערן מדידת הטבע דאָ למטה, דורך דעם וואָס עס ווערן בטל די מדידות והגבלות (מצרים — גבולים)⁴³ פון גאַנץ סדר השתלשלות⁴⁴, וואָס דאָס ווערט דורך דעם וואָס עס איז מאיר אָן אור וואָס איז לגמרי העכער פון כל מדידה והגבלה, פון כל סדר השתלשלות⁴⁵.

וויבאַלד אָן אַלע ענינים מוזן קומען דורך תורה⁴⁶, דאַרפן זיי פריער זיין בתורה — מוז אויך דער ענין (המשכת האור שלמעלה מהשתלשלות בכדי צו מבטל זיין די מדידות פון סדר השתלשלות) פריער זיין אין תורה: אין תורה ווערט נמשך פון אַ העכערן אָרט ווי תורה איז מציע, כביכול, העכער פון די מדידות פון תורה.

דעריבער האָט דער אויבערשטער געמאַכט אָן משה רבינו זאָל איבער-געבן דעם ציווי פון „וכל ערל לא יאכל בר“ ניט קודם חשיכה, נאָר דוקא בלילה, בכדי עס זאָל אַרויסקומען מילת בניי דוקא בלילה (ניט ווי עס קומט דערנאָך — נאָך מתן תורה — אַראַפּ אין מדידה דתורה)⁴⁶ — ווייל דער גילוי אור וואָס

שטייט אין זהר³²) אין אָן אופן פון „ולילה כיום יאיר“³³, און במילא האָט די נאַכט געהאַט אַ דין פון „יום“.

פרעגט מען אויף דעם³⁴: אויב די נאַכט פון יצי"מ האָט געהאַט אַ דין פון יום, ווי האָבן די אידן דעמאָלט מקיים געווען די מצות וואָס זיינען פאַרבונדן מיט לילה (אכילת פסח³⁵, מצה³⁶, מרור וכו')³⁷?

מוז מען זאָגן, אָז דער דין פון יום בליל יצי"מ איז געווען נאָר לגבי מצות מילה, אָבער ניט לגבי די מצות הניל. און דער חילוק איז פאַרשטאַנדיק בפשטות: עס איז געווען אַ ציווי מפורש³⁸ אויף דעם: ואכלו את הבשר בלילה הזה גו' מתניכם חגורים גו'.

ו. דער ביאור בפנימיות הענינים³⁹ מיט וואָס איז מצות מילה אַנדערש וואָס נאָר לגבי איר איז די נאַכט געווען בבחי' „ולילה כיום יאיר“: דער ענין פון יצי"מ איז געווען אינגאַנצן בדרך פון „פסח“ — דילוג⁴⁰, העכער פון מדידה והגבלה

-
- (32) ח"ב לת, א. וראה בהנסמן בנצוצי זהר שם.
 (33) תהלים קלט, יב.
 (34) שו"ת תורת חסד שם.
 (35) נסמן לעיל הערה 20.
 (36) בא יב, ה. יח. תוספתא שבהערה הנ"ל.
 (37) אבל ראה שמחז"ר שם (פיסקא אריא בי' ע' דלילה כיום יאיר היינו, כחשכה כאורה שקולים .. ונמצאת לילה זו שתיים עלתה לה כ"י.
 (38) הטעם לציווי באופן זה י"ל כי מצות אלו אינו תלויין בגדר דלילה, כיא בהזמן דהתחלת (ליל) טו ניסן, זמן החפזון לכאורא כדאית לי' (ברכות ט, א) ולכן אפי' שאו הי' „לילה כיום יאיר“ בכ"ז הי' הזמן דחפזון.
 (39) ובפרט שענין החפזון הי' תלוי בלילה דוקא, וכמחזיל שמירי ס"פ בא (ס"פ יח. פיט, ו). וראה אה"ת בא ד"ה וככה. וככה תרל"ז בתהלתו. ובכ"מ.
 (40) ראה רש"י בא יב, יא. מכילתא (ובפרש"י) שם, יג. וראה לקרית צו יג, סעי'ד. תריח שמות קצא, א ואילך.

(41) מכילתא יתרו יח, יא. פרש"י שם, ט.

(42) ז"ח ר"פ יתרו.

(43) תרי"א ע"א, ג. ועוד.

(44) ראה תרי"א שם דכל סדר ההשתלשלות נק' בשם מצרים.

(45) ראה לקרית שם. ובכ"מ.

(46) ראה ב"ר בתחילתה.

(46) ולהעיר מהמובא לעיל (הערה 16) דאברהם

נימול ביוהכ"פ (או ביר"ט דפסח) ע"פ הדבור — דלא

הגבלות.⁵²

דערמיט וועט מען פארשטיין וואס מיר געפינען א חידוש ביי פסח און מילה וואס איז ניטא ביי קיין אנדערע מצות עשה — בא זיי איז א חיוב כרת⁵³: ווען עס רעדט זיך וועגן ענינים שלמעלה מהשתלשלות ודרגות, קען דארט ניט זיין קיין צווישען דרגות. ס'איז איינס פון די ביידע: אדער ער ווערט פארבונדן מיטן אויבערשטן מיט א ברית עולם, למעלה משינויי הזמן — בלי גבול; און אויב ניט — איז „ונכרתה גוי“, ער האט ר"ל אינגאנצן ניט קיין שייכות צו אלקות.

[ע"ד ווי ביי כללות יצי"מ כנ"ל: עס מוזן אראפגענומען ווערן אלע מדידות, אויך די מדידות פון תורה כביכול; אויב ניט — בלייבט מען שטעקן אין מצרים, ארץ מצאה גילולים].

און דערפאר האט דער גילוי פון „ולילה כיום יאיר“ ביי יצי"מ געדארפט האבן א שייכות עיקרית מיט מצות מילה, ווייל דער ענין פון „ולילה כיום יאיר“ אין דעם גילוי אור שלמעלה, איז פארבונדן מיט „ולילה כיום יאיר“ אין עבודה פון אידן, וואס דאס איז די עבודה פון דם מילה.⁵⁴

האט מאיר געווען באותו לילה, איז געווען באופן וואס איז העכער פון גאנץ סדר ההשתלשלות, ביי — העכער פון די מדידה פון תורה כביכול; און דעריבער זיינען דורך דעם נתבטל געווארן די מדידות פון סדר השתלשלות — ס'איז געווען א המשכת האור בדרך דילוג: ס'איז געווען המשכת אלקות אין ארץ מצרים ווי זי איז מלאה גילולים⁵⁵ (וואס מצד סדר השתל' האט עס קיין ארט ניט), און דורך דעם איז נתבטל גע- ווארן די מדידת הטבע אויך דא למטה, ס'איז געווארן פסח, דילוג — און ס'איז געווען יציאת מצרים, היפך הטבע.

ז. פונקט ווי ס'האט געמוזט זיין דער ענין „דילוג“ אין תורה בכדי עס זאל קענען זיין יצי"מ, אזוי האט געדארפט זיין אויך ביי אידן אן עבודה פון „דילוג“, למעלה מהשתלשלות שבאדם.

דערפאר איז די הכנה צו יצי"מ געווען דם פסח און דם מילה⁵⁶, ווייל די צוויי מצות פון פסח און מילה זיינען עבודות שלמעלה מהגבלה⁵⁷: „פסח“ איז מלשון דילוג⁵⁸, און מילה איז ענינה „ברית עולם“⁵⁹ מיטן אויבערשטן — אן אייביקער פארבונד אן קיין שום

52 ראה ג"כ לקרית פרשתנו ד"ה למנצח על השמינית.

53 משנה כריתות בתחילתה. וראה אוה"ת יתרו (כ"ד ד' ע' ב'תרח"צ) בבאור למ"ש „בהשמות זח"א כ"י מ"ט פסח ומילה כ"י ואית בהו כרת“. לקר"ש ח"ג ע' 834 הערה 23.

54 להעיר מאה"ת שם (מזהר שם) דמילה (ופסח) הוא „ע"ד התכלות מדת יום כלילה“. ושם (ע' ב'תרח"צ) דע"י „נמשך מבחי' ישת חושך סתרו כ"י, עיי"ש.

ומה שהקרבת הפסח היתה ביום י"ד ולא בליל ט"ו — י"ל, דא"י משום שההקרבה או היתה צ"ל ביום ולא כלילה, כ"א מפני שצ"ל ב"ד ניסן (ולא בט"ו) — ראה בארוכה לקר"ש חט"ו ע' 105.

כפי המדידה ע"פ תורה (לאחר מ"ת). וא"י את"ל (כבהערה הנ"ל) דמכיון שכן ה"י הציווי ה"ז כמילה בזמנה — ה"י זה גופא ה"י רק מצד הציווי, וכמו בנוד"ד שנצטוו באכילת פסח וכ"י בלילה כיום יאיר. 47 ראה מכילתא בא יב, א. תנחומא שם ה. שמ"ר פ"ב, ה. פרש"י ורא"ט, ט. כט.

48 ראה ח"ב ע"ב בא (יב, יג), פדריא פכ"ט וזח"ב לה, ב דגם מדם מילה נתנו לאות על הבתים. וראה פדריא שם, מכילתא (והובא ברש"י) בא שם, ו (וראה גם שמ"ר כאן) דבוכות קיום ב' מצות אלו נגאלו ממצרים.

49 ראה גם לקר"ש ח"ג ע' 867 ואל"ך.

50 נסמן לעיל הערה 40.

51 לך יז, יג.

די עבודה פון יצי"מ איז דאך פאראן און מוז זיין בכל דור ודור וכל יום ויום⁵⁸; וואָרום יעדער מדרי' איז בחי מצרים (מל' מצרים וגבולים⁵⁹) לגבי א' מדרי' שלמעלה ממנה⁶⁰. איז בשעת מ'דארף אַרויסגיין פון מצרים, דאַרף מען וויסן אַז ס'זיינען ניט פאראן דערביי קיין שום מדידות והגבלות, אפילו ניט די מדידות פון תורה כביכול

— ע"ד ווי ס'איז מבואר אין תניא⁶¹, אַז בשעת עס רעדט זיך וועגן עובר זיין חי' (בחי' גלות מצרים) אויפן רצון העליון, איז דאן ניטאָ קיין חילוק צווישן קלה שבקלות און חמורה שבחמורות⁶², וואָרום מצד רצון העליון — וואָס איז העכער פון טעם ודעת (אפילו פון טעם ודעת שלמעלה) — זיינען אַלע מצות גלייך. און דאָס רופט אַרויס אפילו ביי א' קל שבקלים, אַז אויך ער איז זיך מוסר נפש, אפילו אויף א' דקדוק קל של דברי סופרים, און אַז קיינע חשבונות —

ומכש"כ אַז ס'זיינען ניטאָ די מדידות פון יום ולילה: אים איז קיין נפק"מ ניט צי ס'איז ביי אים ליכטיק אָדער חי' פינסטער; אים רירט ניט אַן וואָס ער איז פאַרמאָטערט, וואָס ער האָט פאַר-שידענע רצונות ותאוות וכו'; ער נעמט אַרויס מיט א' גבורה (למעלה מטויד) זיין חרב און איז זיך גלייך מל, פאַרבינדט זיך מיט'ן אויבערשטן דורך קיום רצונו בבחי' יסוד והתקשרות וברית עולם מיט קוב"ה.

(משיחת אחש"פ תשכ"ה)

ח. עפ"י כהנ"ל איז אויך מובן דער חילוק אין מצות מילה צווישן פאַר מ'ת און נאָך מ'ת:

דער אמת'ער ענין פון דילוג אין מצות מילה איז דוקא אין דער מצות מילה פון פאַר מ'ת⁶³. דעמאָלט האָט זי אויפגעטאָן א' „דילוג“ נאָך מער ווי מן הקצה אל הקצה: זי האָט אַרויסגענומען די אידן פון רשות הקליפה און זיי מכניס געווען לרשות הקדושה. און אין דעם גופא פון מ'ט שערי תומאה — צום נגלה עליהם הקב"ה בכבודו ובעצמו⁶⁴ וואָס דאָס איז דאָך באין ערוך לגמרי, זיינען דערביער דאָ ניטאָ קיין שום מדידות, ובמילא — ניטאָ קיין חילוק צווישן יום ולילה⁶⁵.

משא"כ נאָך מ'ת זיינען אידן שוין געוואָרן אין אַן אופן דציור וסדר פון קדושה⁶⁶, און דער „ברית עולם“ דורך מצות מילה איז אויך אין סדר דקדושה; ובמילא איז דאָס געוואָרן אַן עבודה שבמדידה והגבלה, און עס זיינען פאראן אין דעם חילוקי יום ולילה וכו'.

ט. די הוראה דערפון בעבודה בפועל:

54) ויש לקשר זה עם הענין ד'אשביעך' בנקיטת חפץ ה' אפשרי רק ע"י שים נא ידך תחת ירכי' — חפצי' היחידי אז (חיש כד, ב. תוס' שבועות לח, סעיב).

55) מלכות דאין סוף ועצמות דאים שלפני הצמצום (סה"מ אעתי' ע' עה).

56) וייל הטעם שמילה בזמנה הוא רק ביום גם קודם מ'ת — כי לפני מ'ת ה' צ"ל ע"י מילה פעולה בעולם — לבטל יראת הגוים והליצנים והאויבים וכו', וכמש"נ: בעצם היום הזה, ולא בלילה (לר' יו, כג. פרשיי שם).

ועוד: מילה בזמנה מורה על עבודה הקשורה בזמן (ע"פ) סדר (וטויד) וענינה היה גילוי מה(ה)ערה (ו)הסתר ולכן הוא רק ביום, משא"כ מילה שלא בזמנה היא עבודה שלא ע"פ סדר, ע"ד בחי' דילוג. 57) ראה לקוטי ר"פ ראה. ובכ"מ. וראה בארוכה לקושי ח"א ע' 5 ואילך.

58) תניא פמ"ז. ובכ"מ.

59) נסמן לעיל הערה 43.

60) ראה גי' לקושי ח"ב ע' 348 ואילך.

61) פכ"ד-כה.

62) כמרז"ל בתנחומא עקב ב. דב"ר פ"ז, ב. ל"ש

יתרו רמז חצר. ועוד.

תזריע ב *

אחד וכשהוא מת קולו שבעה. כיצד קולו שבעה ב' קרניו לשתי חצוצרות שתי שוקין לשני חלילין עורו לתוף מעיו לנבלים בני מעיו לכינורות וי"א אף צמרו לתכלת".

זיינען מפרשים² מבאר דעם פשט אין דברי ר"י „זהו שאמרו כשהוא חי כו": כשם ווי באַ אַ כבש³, אַז דוקא דורך דעם וואָס אין אים איז פאַרגעקומען אַ קלקול („מת") ווערט נתרבה קולו („נתרבו בו המצות") — שבעה, אַדער שמונה לויט די י"א — עדין איז בנדון הקנים ביי אַ יולדת, אַז מתחלה האָט זי בלויז גע- דאַרפט ברענגען „קן לנדרה וקן לחוב- תה"⁴, און דוקא צוליב די טעויות וספיקות⁵, „אינה יודעת מה קבעה ואין

א. בנוגע אַ יולדת וואָס איז מחויב ברענגען „כבש גר לעולה" און „בן יונה או תור לחטאת.. ואם לא תמצא ידה די שה ולקחה שתי תורים או שני בני יונה אחד לעולה ואחד לחטאת", זאָגט די משנה בסוף מס' קנים:

„האשה שאמרה הרי עלי קן כשאלד זכר (זי האָט מנדר געווען צו ברענגען אַ קרבן נוסף אויף דעם וואָס די תורה האָט מחייב געווען צו ברענגען „אחד לעולה ואחד לחטאת"), ילדה זכר מביאה שתי קנים אחת לנדרה ואחת לחובתה, נתנתן לכהן הכהן צריך לעשות ג' פרידים מלמעלן ואחת מלמטן (וואָרום די צוויי עופות פון איר נדר זיינען ביידע עולות און אויך איין עוף פונעם קן לחובתה איז אַן עולה (וכנ"ל: „אחד לעולה ואחת לחטאת") — און דער דין איז אַז „חטאת העוף נעשית למטה און עולת העוף נעשית למעלה", ווי די משנה זאָגט בתחלת המס'). דערנאָך איז די משנה מוסיף ומפרט די דינים ווען עס ווערן טעויות וספיקות וואָס די יולדת האָט גענומען אויף זיך און צי דער כהן האָט זיי מקריב געווען כהלכה, און איז מטיים מיט דעם גרעסטן צאל ספיקות — אַז זי האָט גענומען אויף זיך בריינגען משני מינים און מען ווייס ניט ווי דער כהן האָט זיי מקריב געווען איז דאָמאַלט „צריכה להביא עוד ארבעה פרידים לנדרה ושתיים לחובתה וחטאת אחת. בן עזאי אומר שתי חטאות".

ווייטער איז די משנה ממשיך „אמר רבי יהושע זהו שאמרו כשהוא חי קולו

(2) ראה פיה"מ להרמב"ם, רע"ב, פי' הרזיה. וראה הערה 6.

(3) כ"ה בפיה"מ ורע"ב שם. אבל בתודיה אמר שם, פרשי זבחים (סח, א ד"ה איר) — בא"ל. ועדין הוא כפי הראב"ד ורזיה קנים שם. ולהעיר מחלוקת הפי' בתוס' (ועדין בהמפרש ופי' הרא"ש), ראב"ד ורזיה שם אם המדובר בשופר של ר"ה או חצוצרת לשיר על הקרבן, או בחצוצרת המלכים (וראה ר"ה טז, א).

(4) פיה"מ כאן.

(5) כ"ה ברע"ב כאן. ובפיה"מ: והיתה עשירה וכר לא היתה חייבת אלא עוף א' לחטאת והיא מצוה אחת. ובפי' הרזיה: קרבן יולדת שפתח בה הכתוב תחלה אינו אלא פרידה אחת מן הקן כו'.

(6) בפרשי זבחים שם: והינן כשנדרה תחלה ואינה יודעת מה פירשה לא צריכה אלא ד' פרידן ובי' לחובתה אחת לעולה ואחת לחטאת ונכשין שהביאה כבר ד' פרידן צריכה להביא ד' לנדרה וד' לחובתה. ועדין הוא בתוס' ופי' הראב"ד קנים שם (וראה פי' הרא"ש שם). והיינו שהמדובר רק בנוגע לבבא האחרונה, א) ואינו מודגש שהיירידה היא מקן א' או ב' קנים, ל"ו כו'. ב) אין מפורש שהשמונה באו בסיבת הטעויות והספק. ומשמע שמפרש. שעכשיו שהביאה כבר ד' פרידן, ונפסלו (מספק) הרזי

(*) וסוים מס' קנים (וסדר קדשים).

(1) פרשתנו (תזריע) יב, ו. ח.

וצריך להבין וואס איז דער תוכן.

[ואין לומר, אַז די משנה ברענגט ניט די דוגמא פון ירושה ווייל ביי קנים איז ניטאָ קיין שינוי אין די קרבנות וואָס זי האָט פריער געדאַרפט ברענגען, זי איז נאָר מוסיף עליהם, משא"כ באַ ירושה איז דער מוריש בטל — וואָרום אויך באַ כבש איז בטל דער קול פון דעם כבש בעת ער האָט געלעבט].

(ב) ווען מ'ברענגט אַ דוגמא און אַ משל איז דאָס בכדי עס זאל צוקומען אין הבנת הדבר — ובפרט בנדו"ד, ווי דער רמב"ם זאָגט אַז „מפני שהי' הענין זר" דערפאַר ברענגט ר"י דעם משל „שהוא דומה למה שאמר כבש" — איז ניט מובן: וואָס פאַר אַ תוס' הבנה קומט צו אין דעם ענין דורך דעם וואָס מ'זאָגט אַז „זהו שאמרו כשהוא חי קולו אחד וכו"?

(ג) פון פשטות לשון ר"י „זהו שאמרו", און ניט „כמו שאמרו", „למה הדבר דומה", וכיו"ב, איז משמע אַז ער איז דערמיט ניט (נאָר) מבאר דעם ענין פון קנים שבמשנה, נאָר (אויך — ו) אדרבה — מיט דעם דין אין קנים ווערט מוסבר „מה שאמרו כשהוא חי קולו אחד כו". ולכאורה דער ענין פון „כשהוא חי קולו אחד וכשהוא מת קולו שבעה" איז אַן איינפאַכער ענין טבעי און מ'דאַרף אויף דעם קיין הסברה ניט האָבן.

אויך: אפילו ווען דער מאמר „כשהוא חי כו" וואָלט געפאַדערט הסברה — איז ניט ענינה פון אַ משנה (אָדער — תורה בכלל) צו זאָגן אַ ביאור אויף אַ

יודע הכהן מה הקריב", דאַרף זי ברענען גען זיבן אָדער אַכט (לדעת בן עזאי) קרבנות.

ב. לפירוש הג"ל אָבער דאַרף מען פאַרשטיין:

(א) אויף דעם ענין, אַז מלכתחילה איז געווען מער ניט ווי איין זאך און דוקא דורך קלקול וכיו"ב ווערן זיבן זאכן, קען מען געבן כו"כ דוגמאות, ווי למשל אַ דוגמא פשוטה פון נכסים, וואָס גייען איבער בירושה פון דעם פאַטער צו זיבן אָדער אַכט יורשים: כל זמן דער מוריש לעבט געהערן די נכסים צו איין מענטש; וכשהוא מת און די קינדער ירש'נען די נכסים, געהערן די נכסים צו זיבן אָדער אַכט מענטשן ובמילא קומט אין דעם צו ריבוי, און אויך אין מצות „(נתרבו בו המצות)" אַ באַזונדער חיוב מצות פאה בכורים וכו' אויף יעדער חלק השדה וואָס איז פאַנאָדער געטיילט גע- וואָרן צו יעדן באַזונדער, בדוגמא ווי דער ריבוי קרבנות באַ דער יולדת.

פון דעם וואָס ר"י ברענגט דוקא די דוגמא, איז מובן, אַז אין דער דוגמא איז דאָ אַ תוכן וואָס איז מתאים ביותר לנדו"ד מער ווי אַנדערע דוגמאות.

דוגמת כשהוא מת. (אבל ראה תוי"ט קנים שם ד"ה זה הוא שאמרו, שכתב על דברי הרע"ב „וכ"כ התוס' דהכא וכן בפרש"י פ"ז דזבחים").

ולפי"ז איז מתיישב כ"כ בלשון ר"י „כשהוא חי קולו אחד וכשהוא מת קולו שבעה". וראה פ"י לקח טוב (יעיר קנו) לקנים שם שמקשה גם לפי פ"י הרע"ב.

ולהעיר מפיה"מ כאן, שמתחיל (כנ"ל בהערה שלפניו) „עוף א' לחטאת היא מצוה אחת" וממשיך „אבל הואיל ונולד הספק מביאה שבעה", דרוכם עולות.

(7) לשון הרע"ב שם.

(8) כי דוחק לומר דנקט דוגמא זו דוקא, כי רק בזה מציינו שמא' נעשה ז' או ח' קולות, מקביל למספר הקרבנות, משא"כ בירושה (שאין בזה מספר

קבוע, כ"א תלוי במספר היורשים שיש לו).

ולהעיר מהלשון בפה"מ „נתרבו בו המצות" ואינו מדייק לפרט מספרים.

(9) ובתרגום קאפח: אמר רבי יהושע על דרך התימה דבר זה כעין אמרם.

מאמר העולם:¹⁰

צו מדגיש זיין אַז דוקא דורך זקנה, ווען „באים לידי תשות כח“, קומט צו אין חכמה). (ד) עכ"פ האָט ער דאָס גע- דאַרפט זאָגן לאַחרי פון דעם חידוש אין דער נבא פון זקני תורה (אַז אע"פ וואָס באַ זיי איז נתוסף ביישוב דעתם — איז הפכו באַ זקני ע"ה).

ד. די נקודת הביאור בכל זה:

פון דעם דיין פון קנים קומט אַרויס אַ חידוש ענין: בעצם ליגט אויף אַ יולדת אַ חיוב קן אחד, „אחד לעולה ואחד לחטאת“, ובנדו"ד ליגט אויף איר אויך דער חיוב נדרה, שתי פרידות לעולה. און מצד די טעות'ן און ספיקות וואָס ווערן געשאַפן באַ דער אשה און באַ דעם כהן קומט אַרויס אַ חיוב פון כו"כ קרבנות ביז צו שבעה, אַדער שמונה.

מען איז מחייב ברענגען קרבנות נוספים צו מקריב זיין בביהמ"ק, בשעת עס קען זיין אַז זיי איז אין זיי ניט מחוייב, און די קרבנות וואָס אין זיי איז זי יע מחויב האָט מען שוין מקריב געווען¹⁶ און זי איז שוין נתכפר געוואָרן און יוצא געווען¹⁷ כל החיוב שלה (והשאר —

מוז מען זאָגן, אַז מיט „כשהוא חי וכו'“ מיינט ר"י (ניט סתם זאָגן אַ משל פון אַ מאמר העולם, נאָר) אַז ענין וואָס איז נוגע לדין והלכה; און דאָס מיינט די משנה „זהו שאמרו כו'“, אַז דער ביאור אין דער הלכה וואָס קומט אַרויס פון דעם מאמר „כשהוא חי כו'“ נעמט מען אַרויס פון דעם דיין אין אונזער משנה בנוגע די קרבנות וואָס די יולדת ברענגט.

ג. ווייטער איז די משנה¹¹ ממשיך: ר"ש בן עקשיא אומר זקני עם הארץ כל זמן שהם מזקינים דעתן מיטרפת עליהם שנאמר¹² מסיר שפה לנאמנים וטעם זקנים יקח אבל זקני תורה אינו כן אלא כל זמן שהם מזקינים דעתם מתישבת עליהם שנאמר¹³ בישישים חכמה ואורך ימים תבונה.

און די שייכות להקודמו, „דכשם שהוא מת קולו שבעה, כך זקני תורה כל זמן שמזקינים ובאים לידי תשות כח הן מוסיפים חכמה“¹⁴.

מ'דאַרף אַבער פאַרשטיין:

(א) וואָס איז דאָ בכלל נוגע דער ענין פון „זקני ע"ה כל זמן שמזקינים כו'“. (ב) מאי קמ"ל — עס איז די סברא פשוטה וראשונה אַז תשות כח בריינגט תשות חכמה. (ג) ויתרה מזה — זי איז היפך כוונת המדובר¹⁵ במשנה בסמיכות לזה

זקנה (וגם מביא שם לפני דברי זקני ת"ח ע"ד ימי זקנה שלהם וכן דוקני ע"ה). ומקדים ת"ח כל זמן שמזקינים לע"ה כ"ז שמזקינים כ"ז כסדר הכתובים נאיוב, בישישים חכמה" (שם, יב), מסיר שפה לנאמנים" (שם, כ) — ראה עיון ועקב לע"י קנים שם. השינויים בין לשון המשנה בקנים להלשון במס' שבת — נתבארו בארוכה בההתועדות.

16) בנוגע לעולה כתב רש"י בכי"ב כ"מ (פסחים כח, רע"א ד"ה חטאת העוף, כריתות ז, כ ד"ה מביאה קרבן. כב, סעי"ב ד"ה חטאת. ערכין ח, ב ד"ה ואינו נאכל) דעולה באה על תנאי אם ילדתי הרי היא לחובתי ואם לאו הרי היא נדבה. וראה גם פירושו בנדו"ד ובחים סז, סעי"ב. אבל ברמב"ם בפי"מ קנים ובהל' פסולי המוקדשין פ"י (ועוד) לא הזכיר דבאו על תנאי.

17) ולהעיר דיש כזה כמה ספיקות כמבואר בארוכה במפרשי המשנה.

10) להעיר מחוס' קנים שם: באיל קמשתעי קרא. וצ"ע.
11) ראה המפרש. ובפי' הרא"ש.
12) איוב יב, כ.
13) שם, יב.
14) לשון הרע"ב קנים שם. ועד"ז הוא בפיה"מ שם. המפרש ופי' הרא"ש שם.
15) משאי"כ בשבת (קנב, א) שמוכן זה שמביא הסוגים, כי כל הסוגיא שם הוא ע"ד זקנה בכלל והשינויים (לגריעותא) שנעשים באדם כשכא לידי

חולין בעזרה¹⁸)?

בשלמא חטאת העוף וואָס קומט אויף אַ ספק, ביי אַ ספק יולדת וכיו"ב, י"ל, כּפּשטות הלימוד אין גמרא¹⁹ אַז די תורה²⁰ האָט מחדש געווען, אַז אפילו אויף אַ ספק אויב נטמאה²¹ איז זי אויך חייב אַ קרבן לכפרה²² (וואָס איז איר מתיר לאכול בקדשים²³), בדומא ווי אַן אשם תלוי²⁴, וואָס די תורה האָט מחייב געווען ברענגען בשעת ס'איז אַ ספק אַם חטא, וזוהו הנקרא אשם תלוי שהוא מכפר על הספק ותולה לו עד שיודע לו בודאי שחטא בשגגה²⁵ כו"ר.

אַבער בנדו"ד²⁶ איז דאָך דער חיוב מתחלה אַ וודאות/דיקער, און דער ספק קומט צו דערנאָך וע"י האשה והכהן — צי זי האָט משלים געווען איר הוספה אויף דעם חיוב ונתכפר לה²⁷.

18 ראה רמב"ם הל' מחוסרי כפרה פ"א ה"ז (הל' שגגות פ"א ה"ב). וראה פרש"י שבעה"ה 16. וראה (ובהבא לקמן) אנציקלופדי' תלמודית ערך חטאת העוף הבא על הספק, וש"נ.

19 נזיר כ"ט, א.

20 שלמדוהו מהפסוק בסוף פרשתנו (מצורע): והזב את זובו לזכר ולנקה גר.

21 ראה פ"רש"י נזיר שם ד"ה מנין. ד"ה מה זכר. תודה וסבר שם. פ"י הרא"ש ומאירי שם.

22 לפנינו בגמ': מנין לחטאת העוף שהיא באה על הספק שאינה נאכלת. וראה לשון רש"י בניזיר שם. ובמאירי. ובפי' הרא"ש שם, וצריך לומר דסיפא דמילתא נסת וכולי אתי מהר קרא. וראה גם פרש"י פסחים וכריתות ז, ב (שבעה"ה 16), תמורה (לד, רע"א) ד"ה חטאת הדלימוד הוא (גם) על עצם הדיו דבאה על הספק.

23 ראה רמב"ם הל' שגגות שם.

24 ראה תודה אימר זבחים שם: דאתא קרא למימר להביא על הספק כמו בהמה אשם תלוי. ולת"י א' לפניו זבחים' שם קאי ג' לרבי יהושע (דסתם קנים ר' יהושע, עיי"ש בגמ').

25 רמב"ם הל' שגגות רפ"ה.

26 אבל להעיר מפי' הראב"ד בסיום מס' קנים:

כלל זה למסכת קנין חטאת העוף באה על ספק לידה ועל ספק כפרה ונפקא לן מקרא במס' נזיר. ואולי קאי בעיקר על ענין הא'.

27 שבתתא בהמה כשהספק הוא בכפרה אינו

אויך — וואָס פאַר אַ גדר האָבן די זיבן אַדער אַכט קרבנות, בשעת די סיבה פון זייער הקרבה איז אַ ספק של האשה או הכהן.

אויף דעם זאָגט ר"י²⁸, "זהו שאמרו כשהוא חי קולו אחד וכשהוא מת קולו שבעה" ולכאורה איז דאָס תרתי דסתרי: די שבעה קולות זיינען, שתי קרניו שתי חצוצרות כו", וואָס זיי זיינען קולות פון קרניים, שוקים כו' וואָס האָבן ניט קיין שייכות צום "קולו" פון כבש — ואעפ"כ אמרו כשהוא מת קולו שבעה",

ע"י מיתת הכבש ווערט בטל דער "קולו אחד" און ס'ווערן נייע קולות בקרניים כו', אַבער אמרו אַז זיי אַלע זיינען "קולו" פון דעם כבש.

דערמיט איז מבואר דער גדר פון די קרבנות (אַז חאַטש די סיבה פון די קרבנות זיינען ספיקות וואָס זיינען געשאַפן געוואָרן לאַחרי אירע (ערשטע) קרבנות חובה, זיינען אויך די קרבנות (בדוגמת) "קולו"), זיי האָבן אויף זיך אַ גדר חובה²⁹ וכו', פּונקט³⁰ ווי די ערשטע

מביא אשם תלוי (תוספתא כריתות פ"ב, ז. הוריות ד, א. ובירושלמי פסחים פ"ח סה"ב: ספק כפרה כפרה. וראה אנציקלופדי' שם, וש"נ).

28 ראה הערה הבאה.

29 להעיר דהסוגיא בזבחים (סו, א ואילך) הוא בדעת ר' יהושע. עולות העוף שעשה למטה כמעשה חטאת לשם חטאת כיון שמלק בה סימן אחד נמשכת ונעשית חטאת העוף. וקס"ד ואפילו למיסק ל"י לשם חובת חטאת קאמר' (לשון רש"י בסוף העמוד שם). ולפי"י י"ל דזה שהביא הגמ' שם משנתנו דקנים הוא לא רק להוכיח ד, מדאייירי רבי יהושע בהא ש"מ קיניו ר' יהושע אמרה' (פרש"י שם סו, א סד"ה א"ר יהושע), והקושיא היא מהמשנה חטאת ועולה וסתומה ומפורשת כו',

כ"א שגם תוכנו הסכרא נוגע לגוף הענין. וראה מסקנת הגמ' שם (סו, א). ובתודה אימר שם ובהערה הבאה.

30 אף שכל החטאות האלו אינן נאכלות מפני שהם ספקי (רמב"ם הל' פסולי המוקדשין ספ"י. ועד"ז בפיה"מ קנים שם). ובפרש"י זבחים שם ד"ה

קרבת אירע³¹.

ה. אז סיבת הקרבן איז נאָר מצד הספק, היינט ווי אזוי ווערט דער קרבן אַ חיוב גלייך ווי איר קרבן חובה — גע- פינט מען כמה דוגמאות, אַז אַ מסובב באַקומט מער תוקף ווי זיין סיבה³². ומהם:

בן עזאי, וחטאות הללו אינן נאכלות שהרי על הספק באו ואין מליקתו מליקה להתירן באכילה.

ואולי י"ל מדשינה רש"י בלשונו ולא כתב ככפירושו בשאר מקומות (פסחים תמורה וערכין שם. כריתות כו, ב) — לענין ספק לידה ויובה שמה חולין הוא ומליקתה שוי' נבילה, וכיו"ב, דזה שחטאות האלו אינן נאכלות (ונשרפות) הוא לימוד ודון כפי'ע בנוגע לאכילתה, דאינה מליקה להתירן באכילה (וע"ד פשטות לשון הגמ' בנייר שם בסופו: אי מה זכר . . . ונאכל אף נקבה כו' ונאכל כו'). כי לא רק חיובן ודאי אלא גם קדושתן. ולהעיר מתודה' מתקף נייר שם, ע"ב. ופי' הרא"ש שם. וראה אנציקלופדי' שם, ושי"ב. ואכ"מ.

31) ועפ"ז י"ל הקשר והשייכות לתחלת סדר קדשים (דנעוץ תחלתו כסופי'). כל הנבחים שנובחו שלא לשמן כשרים אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה' שהוא לא רק בהענין דגם בזה נתרבה מצוה ע"י קלקולו, כי נוסף על קרבן זה (דכשר הוא) צריך להביא אחר לחובתו או לנדור' (פרש"י ריש מ' זכחים),

כ"א גם בזה דקרבתו אלו דשחטו שלא לשמן (כשרים, ולרוק דמם להקטיר אימוריהם ולאכול את הנאכלי' (פרש"י שם), 'קמ"ל ד) בקדושתיהו קיימי ואסור לשנויי בהו' (כבגמ' שם ב, א). ושם ריש ע"ב אלא אם כמה שנדרת כו' ואם לא נדבה יחא'. וראה פרש"י שם ד"ה ואם לאו.

32) ולהעיר מלקח טוב (להרי' ענגל) כלל יז, אם מצינו טפל חמור מן העיקר.

א) בא דיני סוכה, נסרים³³ וואָס רחבן ארבעה און „הפכן על צדיהן שאין בהם ארבעה“³⁴ איז דער דין³⁵ אַז אויך דע- מאַלט איז דאָס פסול, „זכיון דיש שם פסול עליהן נעשו כשפודין של מתכת הפסולין לסכך בכל ענין שהופכן“³⁶. זעט מען³⁷, אַז כאַטש די סיבה וטעם וואָס „יש שם פסול עליהן“ איז מצד „גזירת תקרה“³⁸, וואָס דאָס איז דוקא אויפן צד וואָס רחבן ארבעה, ווערט דאָס אַבער „כשפודין של מתכת“, אַ פסול עצמי, ובמילא זיינען זיי פסול אויך על הצד ווען עס איז ניטא גזירת תקרה.

ב) דברי החת"ס³⁹ הידועים בנוגע יו"ט שני של חגה'ש, אַז ער איז חמור פון אַנדערע יו"ט שני של גליות, ווייל ער איז באַ ניט מצד ספק ווי אַנדערע יו"ט, נאָר ער האָט אין זיך אַ כח של ודאי: היות אַז ביי חגה'ש איז קיינמאָל ניט געווען אַ ספק ווי ביי פסח וסוכות (ווייל זיין קביעות איז יום חמישים לעומר⁴⁰), און דאָס וואָס מ'מאַכט שבועות צוויי טעג איז בלויז „שלא לחלוק במוע' דות“⁴¹.

33) סוכה יד, ב. ברמב"ם הל' סוכה פ"ה הי"ז. תוס' (ואדה"ז) אריח סוכה"ט סי"ח (ס"ל).

34) כ"ה ברמב"ם תוס'וע ואדה"ז שם. וברש"י שם ד"ה הפכן, שהוא פחות מג'. וראה מהרש"א שם.

35) כרב הונא (בגמ' שם) דקאי ר"נ כוחת' וגם רב חסדא וריבה בר רב הונא חורו בהן (הגהת מיימניות שם אות ז).

36) פרש"י שם ד"ה פסולה. ט"ז שם סק"ט. שו"ע אדה"ז שם. ולשון הרמב"ם, שוה הנסר פסול בין כו"י.

37) ראה צפ"ע לרמב"ם הל' חמץ ומצה פ"ז הי"ב.

38) לשון רש"י שם ד"ה כשרה.

39) שו"ת אריח סוכ' קמה. וראה לקריש ח"ד ע' 1030.

40) ראה שו"ע אדה"ז אריח ר"ס תצד.

41) רמב"ם הל' קידוש החודש פ"ג הי"ב.

*) ספר יצירה פ"א מ"ו. וי"ל דמטעם זה המנהג בכל ישראל לקשר ב.הדרן' סיום המס' (וסדר) לתחלתו (וע"ד, מתכ"פין התחלה להשלמה' — רשות לחתן בראשית'). שהוא לא בכדי לחדודי בעלמא ובפרט שחזקו על כו"ב בחוקף המהר"ל והשליה וכו' — הובאו בקונט' ע"ה"ח פל"א.

כ"א שהסיום יש לו שייכות עם (נעוץ בההתחלה. וכבר העירו באחזונים מברכות י, ר"ע' ובתוס' שם. וראה ספר ויהא ברכה.

נָאָר ס'איז אַ קול חצוצרות, חלילין, חוץ כו'; זיבן אופני קול וואָס האָבן קיין שייכות ניט צום „קולו אחד“ פון דעם כבש חי — זאָגט מען אַבער אַז דאָס איז „קולו שבעה“: אפילו ווען זיי זיינען שבעה קולות בלייבט בתוקפה זייער שייכות (בנוגע דיני התורה — דער איסור לגבוה) צו דעם „קולו אחד“ פון דעם כבש חי און עס ווערט ניט קיין שינוי לגבי דעם דין נעבד (לגבי גבוה).⁴¹ אַבער אין דעם קען מען זאָגן צוויי אופנים:

(א) דאָס וואָס די „קרני“ פסולין לחצוצרות ושוקי לחלילין כו”⁴² איז בלויז — וויבאַלד אַז זיי נעמען זיך פון דעם כבש, בלייבט אויף זיי במילא דער איסור לגבוה, ס'איז אַבער אויף זיי ניט חל דער „שם עידי“ — נעבד (לגבי גבוה), וויבאַלד אַז זיי זיינען געוואָרן אַ מציאות חדשה.

(ב) דאָס וואָס די „קרני“ פסולין לחצוצרות כו' איז פונקט ווי דער כבש איז פסול למזבח,⁴³ ס'איז חל אויף זיי „שם

47) וכן פסק הרמב"ם ה' איסור מ"ד ה"ז. ובמאירי ע"ז שם. אף שבגמ' נשאר בתוקו. וראה כ"ט שם.

48) לשון הרמב"ם שם.

49) ראה פרשי ד"ה ומה שעליהן וד"ה ר' יוסי (שם מה, א). ובתודיה אלהים שם, אם מחובר מקרי ע"ז (אף שאינה נאסרת להדיוט). ובפרשי חולין מ, א ד"ה דומיא, ובע"פ אע"ג דלא מיתסרי משום עבודת כוכבים כ"ר אלהות מקרי. וראה פרשי ד"ה נעבד (ע"ז מו, סע"א) ותודיה יש (שם, ריש ע"ב), דבע"פ עדינא לאסור לגבוה ממחובר.

50) ראה לשון הרמב"ם שם, המשתחוה לבהמה כשם שנפסלה למוזב כן צמר שלה פסול לבגדי כהונה וקרני פסולין לחצוצרות כ"ר הכל פסולי ומלשונו משמע שזה קמ"ל דכשם שהבהמה נפסלה למוזב מצד נעבד לגבוה, כך הוא בצמר לבגדי כהונה כ"ר וקרנות לחצוצרות שיש עליהם גדר האיסור דנעבד לגבוה. ולהעיר מצפ"ע מהד"ת פו, ד, דגבי משתחוה לבהמה חל האיסור על הבהמה והם אטורים ממילא כו”.

קומט אויס, אַז סיבתו דיו"ט שני של חגה"ש איז יו"ט שני של פסח וסוכות — „שלא לחלוק במועדות“ — נאָר אַ ספק, עס ווערט אַבער אין יו"ט שני פון שבועות אַ תוקף וכה של ודאי, מער ווי אין פסח וסוכות.

וא"ו. עפ"י הנ"ל (סעיף ד) י"ל אויך לאיך גיסא אַז דער דין פון קנים גיט אַ ביאור אין „כשהוא חי קולו אחד וכשהוא מת קולו שבעה“, כפשטות לשון ר"י „זהו שאמרו“ — ס'איז „בא ללמד ונמצא למד“: דאָס איז נוגע און מבאר גדרים ודינים וואָס זיינען שייך צו כבש „כשהוא חי“ און — וואָס בייט זיך כשהוא מת.

א' מהם — אַ כבש הנעבד לע"ז, וואָס דער דין⁴⁴ איז אַז ער איז פסול למזבח.⁴⁵ אין גמרא⁴⁶ געפינט מען די שאלה צי „יש שינוי לנעבד או אין שינוי לנעבד“, און די גמרא⁴⁷ זאָגט אַז דאָס איז די איבעיא „המשתחוה לבהמה צמרה מהו לתכלת . . קרני מהו לחצוצרת שוקי מהו לחלילין בני מע"י מהו לפארות“ (נימין של כינור).⁴⁸

— דאָס איז די נפק"מ אין הלכה פון דעם מאמר (כבש) „כשהוא חי קולו אחד וכשהוא מת קולו שבעה“: אע"פ אַז די חצוצרת וכו' וואָס מען מאַכט פון (די קרניים וכו' פון) דעם כבש מת זיינען שריו אַפגעטיילט פון דעם כבש און ס'איז געווען אין זיי אַ שינוי מעשה, און די שבעה קולות זיינען ניט קיין קולות פון אַ כבש אפילו ניט (פון שוקיו, עורו כו'),

42) תמורה כה, א ואילך ושי"נ. רמב"ם ה' איסורי מזבח פ"ג ה"ז.

43) משא"כ להדיוט דבע"פ אינו נאסר (תמורה כט, א. רמב"ם רפ"ח מהל' ע"ז).

44) ע"ז מו, ב.

45) שם מו, א. וראה פרשי שם ד"ה תכלת דכהנים.

46) פרשי שם ד"ה לפארות.

כשהוא חי כו": דער דין אין דער משנה לגבי די קרבנות וואָס די יולדת ברענגט, גיט אַ ביאור אין דעם ענין פון „כשהוא חי כו":

פונקט ווי באַ קנים, אע"פּ אַז די סיבת החיוב איז אַ ספק (אין די קנים וואָס זי איז אין זיי געווען מחוייב), זיינען אויך די קרבנות בדוגמת „קולו", זיי האָבן אַ גדר חובה פונקט ווי די ערשטע קרבנות — עד"ז בנוגע דעם ענין פון כבש הנעבד:

אע"פּ אַז קרניו ושוקיו כו" זיינען נשתנה געוואָרן און געוואָרן אַ מציאות חדשה, און ס'איז לכאורה ניט שייך אויף זיי דער פסול למזבח, ווי ווען זיי זיינען מחובר צום כבש כשהוא חי, זאָגט מען אַבער „כשהוא מת קולו שבעה", זיי באַ-קומען אַ פסול עצמי ומדאורייתא ווי קולו „נעשו כשפודין של עיז", דער „שם עיז" — נעבד (ובמילא — דער איסור לגבוה) ווערט דער שם פון די קרניים ושוקיו כו", דאָס וואָס זיי זיי-נען פסול לחצוצרות וחלילין כו" איז ווייל זיי גופא זיינען מאיס לגבוה.

עיז", נעבד (לגבוה), ובמילא זיינען זיי גופא מאוס לגבוה.⁵¹

און די נפק"מ לפועל י"ל: לויט דעם ערשטן אופן וויבאַלד אַז זיי זיינען גע-וואָרן אַ מציאות חדשה, איז דער איסור נאָר מדרבנן⁵², לויט דעם צווייטן אופן איז דאָ אַן איסור דאורייתא⁵³ נעבד (לגבוה).⁵⁴

און דאָס זאָגט ר"י „זהו שאמרו

(51) לכאורה י"ל דוגמת ב' אופנים אלו גם באיסור עיז להדייט כשנשתנה, אם, זה שכל שאתה מהייה ממנו הרי הוא כמותי (פרשי' שם מו, סעי'ב ד"ה או א"ו. מאירי שם ד"ה משתחה) הוא רק בדיו. שאסור בהנאה כמותו, או, הרי הוא כמותו גם בגדר ותוכן האיסור דע"ז. ואי"מ.

ועפ"ז אולי י"ל מעין ב' אופנים אלו בכבש של עיז (שעשאה חלפין לע"ז וכיריב — עיז נד, ב. רמב"ם הל' עיז רפ"ח. טושי"ע יו"ד ס"וס קמ"ה), אם זה שקרני אסורין לחצוצרות שוקיו לחלילין הוא לפי שהם חלק מהכבש, ואסורין בהנאה כמו בשר הכבש לאחר מיתה, או שחל עליהם גדר ואיסור עצמי חצוצרות של עיז וחלילין של עיז [ומבאר ר"י. וזהו שאמרו כשהוא חי קולו אחד וכשהוא מת קולו שבעה, דנעשו, חלילין של עיז כדלקמן בפנים לענין נעבד לגבוה].

ואולי י"ל דנפק"מ גם להלכה אם מותר להשתמש ולהנות מקולות אלו כי חל עליהם דין של, חלילין של עיז אסור לספור בהן (רמב"ם שם פ"ט הי"ד. טושי"ע שם סמ"ג ס"ד). שלפי אופן האי דחליל זה אסור בהנאה מפני שהוא חלקו של הכבש ולא מפני שהוא חליל של עיז, יש לומר שאין איסור לתקוע-להשתמש בחליל זה ופשיטא לשמוע קולו, כי איין הנאה מחליל של עיז כ"א משוק ומעיו כו" של עיז, ואי"מ איין בגדר הנאה. ובפרט לת"י האי בתודיה שאני (פסחים כו, רע"א. עיז מה, ריש ע"ב ד"ה לא) שמשמע שגם בע"ז צ"ל דרך הנאה. וראה פרישה שם סק"י. וצ"ע.

(52) ראה תודיה יש שינוי (שם מו, ב): דמדאורייתא זדאי פשיטא ל"י דיש שינוי בנעבד כמו באתנן אלא מדרבנן הוא דקא מיבעי' ל"י דמשום חומרא דעבודת כוכבים יש לאסור אע"ג דנשתנה. (53) כדמשמע ברמב"ם שם. (54) ולפ"ז נפק"מ בפשטות אם פסולה גם בדיעבד. וראה לח"מ לרמב"ם שם.

(55) עפ"ז י"ל דזה שרק, י"א אף צמרו לתכלת", כי, צמרו לתכלת" אינו שינוי גמור ומציאות חדשה ממש (כמו קולו שבעה) — ראה שו"ע אדה"ז אר"ח סי' יא סי"ג (בצמר לציצית), ועי"ג צטע"נ הל' תרומות (פ"א הכ"ד — כד, א) דשם צמר עליו אף כשהוא מחובר [ובפרט ע"פ פרשי' ודרזיל (שבת עד, ב) עה"פ. טו"ו את העיזים שמעל גבי העיזים כו" (ראה בארוכה לקרש חט"ז ע' 449 ואילך)] — ולכן פליגי אם אמרינן גם עיז, קולו" — איסור בפ"ע, כיון שהוא (כמעיקרא) חלק של כבש שלא נשתנה בשינוי גמור.

(*) ואצ"ל דפליגי במחלוקת הראשונים רשי' ורמב"ן אם הפעמונים שבשוליי המעיל היו בתוך הרמונים או בצדיהן (ככתו"ט במשנה שם).

וואָס דעתן מיטרפת⁵⁸ — איז דער
חידוש נאָך גרעסער, „תרבה חכמתם
ויתחזק שכלם ויוסיפו שלימות“⁵⁶ נאָך
מער פון דעם ווי זיי זיינען געווען ת”ח
פריער.

און אין דעם פרט איז דאָס מער
בדומה צום תוכן ענין קנים דלעיל,
וואָרום עס איז (באָ זקני תורה) „כל זמן
שהם מזקינים“ — דאָס איז ניט קיין איין
מאָליקע זאָך (סיבה וירידה), נאָר יעדער
טאָג ווערט מער חלישות הגוף, דאָרף
ע”פ טבע ווערן יעדער טאָג מער
חלישות השכל (ווי באָ זקני עם הארץ,
וואָס „כל זמן שמזקינים דעתן מיטרפת“)
— ואדרבא יעדער טאָג איז אַלץ מער
„דעתן מתיישבת עליהן“.

[ווייל אַז דאָס איז נוגע להלכה לענין
ישיבה בסנהדרין וואָס עס דאָרף זיין
בעלי זקנה⁵⁹]

בדוגמא ווי באָ קנים כנ”ל, וואָס דורך
יעדער ירידה וספק קומט צו נאָך און
נאָך אין די קרבנות.

ח. דער ביאור בפנימיות הענינים
און דער ביאור השייכות צו ר' יהושע
דוקא (וואָס סתם קנים ר' יהושע⁶⁰):

סדר קדשים ווייזט בכלל אויף אידן
וואָס זיינען אַ „גוי קדוש“, אויך די
(מסכת) „חולין“ זייערע איז אַ חלק פון
(סדר) „קדשים“. און בסיום סדר קדשים

ז. איז דעם ענין פון „כשהוא חי קולו
אחד וכשהוא מת קולו שבעה“ איז
פאָראַן אַ פרט וואָס איז ניט דומה לגמרי
צו די קנים פון יולדת:

ביי כבש איז מען מדגיש איין (ירידה
ו)סיבה, דעם שינוי „כשהוא מת“ לגבי
פריער „כשהוא חי“; „משא”כ באָ קנים
זאָגט די משנה עטלעכע פאָלן: הכהן לא
נמלך, אינה יודעת מה נתנה, אין יודע
מה עשה כו' (און די פרטי החילוקים פון
מין אחד לב' מינים כו'), וואָס מצד
יעדער ספק וכו' קומט צו אַ קרבן כו',
ביז מ'דאָרף מקריב זיין שבעה (שמונה)
קרבנות.

דעריבער ברענגט די משנה: „ר”ש בן
עקשיא אומר זקני עם הארץ כל זמן
שמזקינים דעתן מטרפת עליהן כו' זקני
תורה כל זמן שמזקינים דעתן מתיישבת
עליהם כו'“, וואָס אין דעם פרט הא' איז
דאָ די נקודה הנ”ל.

און דערפאָר איז ער מקדים ומסמך
„זקני עם הארץ כל זמן שהם מזקינים
דעתן מיטרפת כו“:

ר”ש בן עקשיא זאָגט, אַז בזמן הזקנה
איז (באָ ת”ח „באים לידי תשות כח“,
„נחלשים ויפסיד גופם“, און פונדעסט-
וועגן „תרבה חכמתם“⁶⁶, אַבער) ע”פ
טבע ווערט חולשת שכלם⁶⁷ ווי מ'זעט
עס באָ זקני עם הארץ, ואעפ”כ איז באָ
„זקני תורה .. דעתם מתיישבת עליהם“,
ד.ה. אע”פ אַז די מעלה זייערע (און די
סיבה ראשונה) איז וואָס זיי זיינען ת”ח,
איז דאָך לכאורה גענוג אויפטו דאָס
וואָס זייער שכל ווערט ניט פאָר-
קלענערט — ניט ווי באָ זקני עם הארץ
(וועלכע ער האָט דערמאָנט פריער)

58 להעיר מהמפרש לקנים ד”ה רבי שמעון.
ובפי' הראשׁ שם.

59 סנהדרין יז, סע”א. וש”נ. וברמב”ם הל'
סנהדרין פ”ב הל' בעלי שיבה. וזה ד”אין מושיבין
בסנהדרין וכו' (סנהדרין לו, ב) — פי' הרמב”ם (שם
ה”ג) „זקן מופלג בשנים“. וג”ז הוא רק בנוגע לדיני
נפשות כו'. ולהעיר מהגירסא ופי' במשנה הוריות
(פ”א, מ”ד) — פרישי ורמב”ם שם. תוי”ט. ועוד.
ואכ”מ.

60 זבחים סז, ב ואילך.

56 פיה”מ כאו.

57 ראה אוה”ח ויחי מז, כט.

זמ"ז אין פארשידענע סוגים — ווי איז באַ זיי דער „רועה“ . שומרה?

אויף דעם זאָגט ר"י „כשהוא מת קולו שבעה“, ווי ער זאָגט אין מדרש⁶⁶ „גפן ממצרים תסיע“ . מה הגפן היא חי' ונשענת על עצים מתים כך ישראל הם חיים וקיימים ונשענין על המתים אלו האבות“.

ד.ה. דאָס וואָס עס ווערט „קולו שבעה“, זיבן באַזונדערע סוגים באַ אידן, איז דאָס ניט קיין באַזונדערע מציאות (לגמרי), נאָר דאָס איז פאַרבונדן און (חי) נעמט זיך פון „קולו“, דער קול פון דעם כבש „חי“ — די אבות, וואָס זיי זיינען די אבות פון אַלע און פון יעדער אידן⁶¹.

און פונקט ווי באַ די אבות איז געווען דער „קולו אחד“ — „לאבינו שבשמים“, אַזוי איז דאָס אויך אין די אַלע זיבן באַזונדערע קולות, אַז ווי זיי שטייען אַלס זיבן חלוקי מדרים אין עבודת ה'“⁶², איז באַ זיי דאָ אין זייער מציאות דער „קולו אחד“ לאבינו שבשמים,

אין יעדערן פון די שבעה קולות איז דאָ דער „הקול קול יעקב“⁶³, וואָס פועלט אַז „אין ידי עשו שולטות“⁶⁴ — הרועה שומרה.

און דאָס איז ר"י מדגיש „כשהוא מת קולו שבעה“, אַז דאָס וואָס אַלע שבעה חילוקי מדריגות הם חיים וקיימים, קומט

איז מען מבאר דעם ענין היולדת וואָס ווייזט אויף דער גאולה פון אידן, כידוע⁶¹ אַז דער גלות איז נמשל לעיבור און די גאולה — ללידה. ווי עס שטייט אין נבואת הגאולה⁶², „חלה גם ילדה ציון את בני“.

אין ר' יהושע מסיים וחותם ומבאר ווי אַזוי האַלט מען אויס בזמן הגלות און מען קומט צו צום ענין היולדת — גאולה, „זהו שאמרו כשהוא חי קולו אחד וכשהוא מת קולו שבעה“⁶³:

עס שטייט אין מדרש⁶⁴ „אדריאנוס אמר לרבי יהושע גדולה הכבש העומדת בין שבעים זאבים, אמר לי גדול הוא הרועה שמצילה ושומרה ושוברן לפני“.

וואָס אויף דעם איז די שאלה, בשלמא ווען אידן זיינען אין אַ מצב פון כבש „חי“, וואָס בכלל איז דאָס ווען עס איז „חי“ אין אידן די מדרים פון די אבות אברהם יצחק ויעקב⁶⁵, איז מובן וואָס „הרועה“ . שומרה“, די אידן וואָס זיינען במדרים כבש „חי“.

בשעת אָבער „כשהוא מת“, די מדרים פון די אבות איז ניט מאיר בגילוי, און עס ווערן נייע זיבן באַזונדערע קולות, וואָס זיינען ניט אין דער דרגא פון „קולו אחד“ פון די אבות — מאיז חלוקים

61 ראה ת"א ר"פ וארא.

62 ישעי' טו, ח. — וכימי צאתך מארמיצ — וכמש"נ ביחזקאל קאפ' טו.

63 ומובן שהמדובר בכבש (עד כיכ שריי אייז לפרשו ומתחיל „כשהוא חי“), מכיון שבא בהמשך לקרבנות יולדת שיעקרו הוא כבש לעולה.

64 תנחומא תולדות ה. אסתרי בסופו פ"י, יא.

65 שהיו רועי צאן (ויגש מו, ג: אבותינו (ל' רבים)). ובפרט שייך ליצחק וליעקב (שביצחק יקרא לך זרע ולא כל יצחק (וירא כא, יב). נדרים לא, א. ושי"ג) — „השה לעולה“ דעקידת יצחק, ועבודת יעקב בצאן לבן (ראה לקי"ש חטי"ז ע' 254 ואילך, ושי"ג).

66 שמיר פמ"ד, א.

67 תהלים פ, ט.

68 ראה לקרית ר"פ בהעלותך, ובכ"מ.

69 תולדות כו, כב. — ולהעיר ממחזיל עה"פ שמע ישראל גר שאמרו השבטים, כשם שאין בלבך אלא אחד כך אין בלבנו כו' (פסחים נו א. וכשע"ת לאדהאמ"צ (ח"ב ד"ה איתא בר"מ פכ"ז) כך — בעולם הבריאה (ששם אין ה"ח"י דאצילות)).

70 ב"ר פס"ה, כ.

בזמנינו אנו איז דאך שוין געווען אויך די „זקנה“ און „שיבה“ אין גלות ולכל הדיעות⁷⁴, ביז צו א זקנה מופלגה, און טאמער ס'זיינען ח'ו געבליבן נאך עטלעכע רגעים צו דער שלימות הזקנה אין גלות — איז יהי רצון, אז מיזאל פארגעסן אויף אלע חשבונות

[כאטש אז אין שכחה לפני כסא כבוד, איז דאך אבער דער גאנצער ענין הגלות למטה מכסא הכבוד⁷⁵, וואס דארטן איז דער ענין השכחה⁷⁶, זאלן פארגעסן ווערן אלע חשבונות און]

ס'זאל זיין דער נגאלין מיד⁷⁷, בעגלא דידן, למטה מעשרה טפחים, ע"י משיח צדקנו.

(משיחות כ"ד מנ"א, ש"פ עקב ושי"פ ראה תשל"ז)

דאס דורך „כשהוא מת“, וואס „נשענין על המתים אלו האבות“.

ט. עס ווערט אבער די שאלה, אמת טאקע אז „גדול הוא הרועה שמצילה ושמרה“, אבער וויפל איז דער שיעור צו זיין בין ע' זאבים? די אריכות הכי גדולה פון זמן הגלות?

אויף דעם איז די משנה ממשיך אז דורך דעם וואס ס'איז דא די זקנה אין מצב הגלות, „בישישים“ און „אורך ימים“, וועט צוקומען נאך מער „חכמה“ און „תבונה“.

וע"ד ווי מען געפינט בא יצי"מ⁷⁸, אז כאטש די אידן האבן גע'טענה'ט אז מ'איז מותר אויפן רכוש גדול אבי מיזאל ארויסגיין פריער פון גלות, האט דער אויבערשטער געוואלט דוקא אז מיזאל ארויסגיין ברכוש גדול.

די פנימיות כוונת הגלות איז דער בירור הניצוצות⁷⁹, דוקא דאן ווען מ'נעמט „כספם וזהבם אתם“⁸⁰, מ'איז מברר אלע ניצוצות פון חלקו בעולם, איז די גאולה א שלימות'דיקע.

(71) ברכות ט, סע"א ואילך.

(72) תו"א ר"פ לך. שם ק"ו, ב. ובכ"מ.

(73) ישע"י ט, ט.

(74) דכלו כל הקיצין (סנהדרין צו, ב).

(75) ע"ד הידוע מאמר אדה"ז (פלא הרמון שמות

ז, א) „שלפני נשמות הגבורות כמו רשבי" לא נחרב הבית כלל“.

(76) ראה הל' ת"ת לאדה"ז פ"ב ס"י. ועאכו"כ

שצ"ל שכחה לטובה.

(77) רמב"ם הל' תשובה פ"ז ה"ה.

תזריע ג

בית (און דער מצורע געפינט זיך דארט שלא ברשותו) און דערפאר ווארט מען ביזן שיעור פון, כדי הדלקת הנר.

ב. אין תורה איז דאך אלץ בתכלית הדיק. און דערפון וואס פון צווישן פארשידענע זאכן מיט וועלכע א בעה"ב קען זיין טרוד, קלייבט אויס די משנה דוקא די טרדא פון, הדלקת הנר.

— ובפרט אז דא ווערט ניט געמיינט הדלקת הנר בפועל, ווי ס'איז מפורש אין פירוש הרא"ש, ופעמים שאדם טרוד בהדלקת הנר או בתשמיש אחר; נאכ-מער: די צייט פון הדלקת הנר איז שכיח נאך ווען ס'איז פינסטער, און דער שיעור, כדי הדלקת הנר איז אויך ווען א מצורע גייט אריין בבית חברו בייטאג (ווי מפרשים⁶ זאגן צוליבן טעם פון, לא פלוגי) —

איז דערפון מובן, אז עס איז פאראן א שייכות צווישן דעם ענין פון, הדלקת הנר מיט דעם וואס די משנה זאגט דא, אז ביז דעם שיעור ווערן די כלים שבבית ניט טמא.

איז מבאר דערויף דער טאטע אין זיינע הערות⁷ אויף דער משנה הנ"ל: „בית איז ספירת המלכות, און סיבת טומאת מצורע איז, מצד הסתלקות אור החכמה [וואס דערפאר איז מצורע חשוב כמת⁸, ווייל, החכמה⁹ תחייה]¹⁰.”

א. פון פסוק¹, כל ימי אשר הנגע בו יטמא גו' בנד ישב מחוץ למחנה מושבו, לערנט מען אפ², אז אויך דער „מושב“, וואו דער מצורע געפינט זיך איז טמא.

ווען א מצורע גייט אריין לבית חברו — זאגט די משנה³: „כלים מיד טמאין ר' יהודה אומר אם שהה כדי הדלקת הנר.“ זיינען מפרשים⁴ מסביר דעת ר' יהודה, אז ער רעדט אין א פאל ווען דער מצורע איז אריין לבית חברו אן רשות⁵.

— ווארום ווען ער גייט אריין צו אים מיט רשות (פונעם בעה"ב) איז אויך ר' יהודה מודה אז יענעם בית ווערט „מושבו“ מיד (ובמילא „מיד טמאיים“) —

דעריבער גיט מען צייט („כדי הדלקת הנר“) אז דער בעה"ב זאל דערווייל קענען ארויסשיקן דעם מצורע פון שטוב; אויב אבער ער פארזאמט זיך דארט ביז דעם שיעור, ולא אפקי, ווערט עס דאן דער „מושב“ פון מצורע (ווייל דאס הייסט אז ער איז דארט מיט דעם רשות פון בעה"ב) און די כלים שבבית ווערן טמא.

און דער טעם פארוואס מ'גיט אים דעם שיעור זמן, כדי הדלקת הנר — ווייל עס קען זיין אז דער בעה"ב איז טרוד אין הדלקת הנר און צוליב דעם שיקט ער ניט ארויס דעם מצורע פון

(1) פרשתנו יג, מו.

(2) תריכ עה"ט. רמב"ם הל' טומאת צרעת ספ"י.

(3) נגעים פי"ג מ"א. — ברע"ב מפרש דהמשנה איירי, כשנכנס עמה לבית המונגעי, וראה תוי"ט ומלאכת שלמה.

(4) ר"ש, פ"י הרא"ש ורע"ב.

(5) כ"מ"ש בתוספתא נגעים פ"ז, יא — הובא

בר"ש ורא"ש שם.

(6) תרי"ט.

(7) תורת לוי' ע' שנה ואילך.

(8) נדרים סד, ב. ושי"ב.

(9) קהלת ז, יב.

(10) ע"ה שליח פ"ז. הובא בלקרית פרשתנו כג,

ב. ר"פ מצורע י.

(*) בלקרית שם: שליו (ע"פ דפוס שקלאב, תק"ס).

דערלאזט ניט די טומאת המצורע — דארף אויסקומען, אז דער כח אויף ניט דערלאזן טומאת מצורע איז בעיקר מצד „הדלקת הנר דבי שמש״, וויבאלד אז דער עיקר-שיעור נעמט זיך פון דער הדלקה.

דער ביאור אין דעם: די משנה רעדט ניט וועגן טומאת המצורע פאר זיך, נאר וועגן דער טומאת המצורע וואס ווערט נתפשט אין בית — און דעריבער איז דאס בעיקר פארבונדן מיט הדלקת נרות „דבי שמש״, היות אז די נרות שבת קודש טיילן זיך אויס פון אנדערע נרות דערמיט וואס ענינם איז — שלום בית¹⁶: זיי באלייכטן דעם בית „שלא יכשל בעץ או באבן״¹⁷, זיי פארהיטן אז אין בית זאלן ניט זיין קיינע מאורעות בלתי רצויים. און דעריבער טוען אויף די נרות אין בית אויך דאס אז די טומאה זאל ניט נתפשט ווערן אין בית.

ד. מען קען אבער אין דעם פרעגן: דער שלום בית על ידי נר שבת ווערט אויפגעטאן דורך דער גשמיות-דיקער ליכטיקייט — ולכאורה יעדער אנגע-צונדענער נר, אויך ווען ער איז ניט קיין נר מצוה באלייכט דעם בית „שלא יכשל בעץ או באבן״ און ברענגט דורך דעם צו שלום בית — היינט אין וואס באשטייט דער יתרון פון „הדהי' דבי שמש״, וואס דוקא די הדלקה ווערט דער עיקר אין ניט דערלאזן אז אין בית זאל זיין (היפך השלום — און דערפאר אויך ניט) התפשטות הטומאה?

— איז אבער דער אמת ניט אזוי: סתם ליכטיקייט, ניט זייענדיק פארבונדן מיט

און דעריבער, כל זמן דער בעה"ב איז טרוד מיט הדלקת הנר — וואס „הדלקת הנר הוא המשכת אור החכמה״ — דער-לאזט עס ניט אז די טומאת המצורע זאל זיך מתפשט זיין אין בית¹¹. און ע"ד ווי טהרת המצורע איז דורך א כהן דוקא — והובא אל הכהן ויצא הכהן גר״¹² — ווייל א כהן איז דער וואס איז ממשיך דעם אור החכמה, כמבואר אין לקו"ת¹³.

ג. אויף דעם וואס דער מצורע איז מטמא דוקא נאכן שיעור „כדי הדלקת הנר״ שטעלט זיך די שאלה: אפי' אויב דער בעה"ב איז פארנומען אין הדלקת הנר, איז די טרדא ניט אזוי גרויס אז ער זאל בשעת מעשה גופא ניט קענען הייסן דעם מצורע ארויסגיין פון זיין בית?

און מ'פארענטפערט¹⁴, אז דער שיעור „כדי הדלקת הנר״ רעדט וועגן „הדלקת הנר דבי שמש״¹⁵ — הדלקת נרות שבת קודש — און דערפאר קען ער ניט מנסיק זיין אויף צו הייסן דעם מצורע ארויסגיין פון שטוב: און וויבאלד אז ביי „בי שמש״ פאדערט זיך דער שיעור, איז אויך ביי די אנדערע טעג פון וואך נקבע געווארן דער שיעור „כדי הדלקת הנר״ מצד „לא פלוג״.

און לויט ווי דער טאטע איז אין דעם מבאר — אז דער טעם השיעור פון „כדי הדלקת הנר״ איז ווייל „הדלקת הנר״

11) אף שאין הלכה כר"י — הרי אלו ואלו דא"ח (עירובין יג, ב. וש"נ). וראה לקוטי לרי"צ אגרות ע' שה.

12) ר"פ מצורע.

13) דלעיל הערה 10. הובא בתלוי"צ שם.

14) הובא בתפא"י.

15) לשון הרי"ש (ועד"י ברע"ב) — אלא שמוסיף (ועד"י ברע"ב). או דשאר ימות החול. ובהון עשיר: הדלקת הנר בהיא הידיעה נראה דאנר של שבת קאי כ"ר.

16) שבת כג, ב. רמב"ם סוף הל' חנוכה. טושי"ע אריח סרסיג ס"ג. שר"ע אדה"ז שם בריש הסימן.

17) מג"א שם סק"ג י"ד (ממרדכי שבת פ"ב סר"ד). שר"ע אדה"ז שם.

ידי נר מצוה דשבת וחנוכה בא אור תורה". פון דעם איז מובן, אז כאַטש „נר מצוה“ מיינט יעדער מצוה — ווייל דורך יעדער מצוה וואָס אַ איד טוט ווערט ליכטיק ביי אים און אין דער וועלט אַרום אים — פונדעסטוועגן איז אין דעם פרט פאַראַן אַ יתרון אין די מצוות וואָס זיינען אויך אין גשמיות פאַרבונדן מיט אַ נר, וואָרום אין זיי דריקט זיך מער אויס דער ענין פון „נר מצוה“:

ביי אַנדערע מצוות, וויבאַלד דער „נר מצוה“ איז בלויז אַ רוחניות־דיקע ליכטיקייט, האָט עס ניט קיין ווירקונג בגלוי אויף דער גשמיות פון וועלט; משאַי־כּ ביי די מצוות, וויבאַלד זייער „נר מצוה“ איז פאַרבונדן מיט אַן אור פון אַ נר גשמי, דעריבער איז די פעולה פון דער רוחניות־דיקער ליכטיקייט („נר מצוה“) אין אַן אופן אַז זי קומט בגילוי אין גשמיות העולם.

ו. דערמיט וועט זיין פאַרשטאַנדיק וואָס די גמרא²² זאָגט וועגן דעם נר מערבי אין ביהמ"ק — „עדות היא לבאי עולם שהשכינה שורה בישראל“ (מצד דעם נס וואָס איז געשען ביים נר מערבי — „ממנה ה' מדליק ובה ה' מסיים“).

לכאָר איז ניט פאַרשטאַנדיק: אין ביהמ"ק זיינען דאָך געשען אַ סאָך נסים, ווי די משנה²³ זאָגט „עשרה נסים נעשו לאבותינו בבית המקדש“, היינט פאַר־ וואָס איז דער נס פון נר מערבי אויסגע־ טיילט פון אַלע נסים וואָס דוקא ער איז געווען אַן עדות, שהשכינה שורה בישראל? :

„נר מצוה“¹⁸, איז ניט (תמיד) זיכער אַז דאָס וועט זיין אַ סיבה צו שלום; עס קען אַמאָל זיין להיפך: אין דער ליכטיקייט דערוועט מען אַמאָל אַ מענטשן (אָדער אַ תנועה און אַ שטריר אין אַ מענטשן) וואָס מ'קען ניט פאַרליידן, אזוי אַז די ליכטיקייט קען גאָר אַרויסרופן דעם היפך פון שלום.

דוקא די אמת'ע ליכטיקייט, די ליכט פון „נר מצוה ותורה אור“¹⁹, וואָס „כל התורה ניתנה לעשות שלום בעולם“²⁰ — איז זי די אמת'ע און זיכערע סיבה וואָס ברענגט צו (אחדות און) שלום, שלום בית.

ה. דאָס אַלץ איז אַ הסבר אויף דער שייכות פון נרות שבת קודש מיט דעם ענין פון ניט דערלאָזן התפשטות פון יעדער טומאה אין בית. פון דעם אָבער וואָס דער שיעור „כדי הדלקת הנר“ ווערט געבראַכט לגבי טומאת מצורע, איז פאַרשטאַנדיק, אַז פאַרהיטונג פון דער טומאה חמורה האָט אַ שייכות מיוחדת מיט נרות שבת קודש.

בפשטות קען מען זאָגן: איינע פון די סיבות פון צרעת איז לשון הרע²⁰, אַן ענין פון פירוד הלבבות, דערפאַר איז תיקונו דוקא דורך נרות שבת קודש וואָס ענינם איז שלום בית, כּנ"ל.

דער ביאור בפנימיות הענינים, וועט מען פאַרשטיין בהקדים דאָס וואָס חז"ל²¹ זאָגן: „הרגיל בנר הויין ל' בנים תלמידי חכמים“. טייטשט רש"י: „דכתיב¹⁸ כי נר מצוה ותורה אור על

(18) משלי ו, כג.

(19) רמב"ם שם. וראה לק"ש ח"ח ס"ע 349

האילך.

(20) ערכין טז, א. רש"י כאן. מצורע יד, ד.

(21) שבת שם.

(22) שבת כב, ב. ובמנחות פו, ב: לכל באי עולם.

(23) אבות פ"ה מ"ה.

איז דאָס גופא אַ באַווייז, אַז ביי דער מצוה איז דער „שלום בעולם“ מיט מער תוקף. [ולהעיר אַז דער מאמר, כל התורה ניתנה לעשות שלום בעולם“ ווערט געבראַכט אין רמב"ם²⁶ בהמשך צום ענין פון שלום בית וואָס ווערט אויפגעטאַן דורך נרות שבת].

ז. די הסברה אין דעם:

איינער פון די פירושים אין „כל התורה ניתנה לעשות שלום בעולם“ איז: די אמת'ע מציאות פון וועלט איז — ג'טליכקייט. ווי דער אַלטער רבי איז מבאר באריכות אין תניא²⁷, אַז דאָס וואָס די וועלט האָט אַ קיום איז עס דורך דעם וואָס דער אויבערשטער באַשאַפט זי שטענדיק בכל רגע ורגע מאין ליש.

נאָר היות אַז דער כח אלקי ווירקט אין וועלט אין אַ פאַרבאַרגענעם אופן, דערפאַר זעט זיך אַז די וועלט ווי אַ מציאות פאַר זיך, ביז מען קען מיינען אַז „בירה זו בלא מנהיג“²⁸ ח"ו.

און אין דעם באַשטייט דער אויפטון און תכלית פון „נר מצוה ותורה אור“, אַז דורך דעם וואָס מען לערנט תורה און מען איז מקיים מצוות, ווערט באַלויכטן די מציאות פון וועלט — אין דער דוגמא פון „הציץ עליו בעל הכירה“²⁹ — און מען דערזעט דעם אמת, אַז יש מנהיג לבירה זו, ביז מען דערזעט אַז „אין עוד מלבדו“.

און דאָס איז דער דיוק פון „התורה ניתנה לעשות שלום בעולם“: דאָס וואָס תורה איז „ניתנה“²⁹, זי איז געגעבן

נאָכמער: דער מקום המנורה איז אין היכל, און דאָרט גופא — ניט אין אולם, נאָר — אין דעם אָרט וואָס הייסט „קודש“²⁴, וואו ניט יעדער האָט געקענט אַריינגיין; דאָקעגן פון די „עשרה נסים“ זיינען געווען אַ טייל און שטענדיג „בעזרה“ [און צווישן זיי אויך אַזעלכע וואָס האָבן פאַסירט אין ירושלים מחוץ לעזרה] און אַזוי אַרום זיינען זיי געווען מער „ידועים לכל“²⁵ — היינט ווי זאָגט מען אַז דוקא דער נס פון נר מערבי וואָס איז געווען „בתוך הקודש“ האָט עדות געזאָגט „לבאי עולם שהשכינה שורה בישראל“?

איז דער ביאור אין דעם, כנ"ל: וויבאַלד די ג'טליכע ליכטיקייט פון דעם נר מערבי איז אַראַפגעקומען אויך אין גשמיות'דיקער ליכטיקייט, האָט זי דעריבער געהאַט אַ שטאַרקערע ווירקונג אין באַלייכטען די גשמיות'דיקע וועלט ווי עס האָבן געהאַט די אַנדערע ענינים (און נסים) אין ביהמ"ק. און דערפאַר האָט דער נס באַאיינ-פלוסט („עדות“) די „באי עולם“ זיי זאָלן אַנערקענען שהשכינה שורה בישראל.

און עפ"י איז אויך מובן, אַז עס איז פאַראַן אַ מעלה מיוחדת אין נרות שבת קודש:

אויף גאַנץ תורה זאָגט מען¹⁹, „כל התורה ניתנה לעשות שלום בעולם“ — אַז דורך „כל התורה“ ווערט אויפ-געטאַן „שלום בעולם“, אַבער דאָס איז (בעיקר) אַ שלום ברוחניות: משא"כ ביי נרות שבת קודש, וואו דער שלום וואָס ווערט דורך זיי אויפגעטאַן זאָגט זיך אַרויס (אויך) אין שלום בית כפשוטו —

26 בסיום וחותם ה' (נר) חנוכה ברמב"ם שם. נתי' בלקריש חט"ז ע' 376 ואילך.

27 שער היחוד והאמונה פ"א ואילך. אגה"ק סכ"ה.

28 לשון המדרש — ב"ר רפ"ט.

29 ראה לקריש שם ע' 351.

24 רמב"ם ה"ל ביהביח פ"א ה"ז.

25 יומא כא, סע"א. רש"י שם.

מציאות, אן אייגענעם כח, ביז צו אַנרופן דעם עץ — „אבי“, און דעם אבן — „את ילדתני“ (א מציאות פון עץ רח"ל):

דורך דער ליכטיקייט פון נרות שבת קודש, וואָס זייער „נר מצוה“ און (פעולה פון) „שלוש בעולם“ ווירקן באופן גלוי אויף גשמיות העולם, ווערט באַוואַרנט „שלא יכשל בעץ או באבן“, וואָרום דורך זיי דערזעט מען אַז דער עץ און אבן (ווי יעדער מציאות שבעולם) ווערט אַנגעפירט פון דעם בעל הבירה און אַז זיי גופא דאַרפן אויסגענוצט ווערן אויף ענינים פון קדושה.

ט. ע"פ כהנ"ל איז אויך מובן דער קשר מיוחד צווישן די טהרה פון טומאת מצורע און נרות שבת קודש:

טומאת מצורע איז דאָך פון די טומאות הכי חמורות, וואָס דערפאַר איז ביי אַ מצורע דער דין „בדד ישב מחוץ למחנה מושבר“: ער ווערט אַרויס-געשיקט מחוץ לג' מחנות³², און אין דעם גופא — „בדד ישב“, שלא יהו טמאין אחרין יושבין עמו³² — דער אַרט פון אַ מצורע איז אפי' מחוץ למחנה פון אַנדערע טמאים, ד.ה. ער איז אינגאַנצן אַרויס פון מחנה דקדושה.

און דער טעם הדבר איז, ווייל אויך דער חטא וואָס ברענגט צו צרעת — לשון הרע — איז זייער האַרב דערמיט וואָס ער דערפירט (בלשון הרמב"ם³³) „לדבר באלקים וכוּפּרין בעיקר“, וואָס דורך דעם ווערט מען רח"ל אינגאַנצן אַפּגעריסן פון דעם אויבערשטן³⁴.

געוואָרן (דאָ למטה אין עה"ז), איז עס בכדי „לעשות שלום בעולם“ — דורך מאַכן שלום צווישן דעם עולם מיטן אויבערשטן; מ'זאָל דערזעהן ווי עולם איז ניט מנגד צו אלקות, און נאָך מער — זיין תכלית איז צו זיין אַ דירה לו ית' דורך דער תורה ועבודה פון אידן.

ה. דערמיט איז מובן אַז אין דעם באַשטייט אויך די מעלה מיוחדת פון נרות שבת קודש — וואָס ביי זיי איז דער ענין פון „שלוש בעולם“ מיט מער תוקף (כנ"ל ס"ז) — אַז דער ענין פון „שלוש בעולם“, דערזעהן אַז די אמיתית המציאות פון וועלט איז אלקות, ווערט דורך נרות ש"ק אויפגעטאַן נאָכמער ווי דורך אַנדערע מצוות [ווי עס שטייט אין זהר³⁰]: „כי נר מצוה, מאי נר מצוה דא . . נר דשבת“; אין נרות שבת קודש איז דער ענין פון „נר מצוה“ — באַלייכטן די וועלט — מיט מער תוקף לגבי אַנדערע מצוות, אפילו די וואָס זיינען פאַרבונדן מיט אַ נר גשמי'.

ו"ל, אַז דאָס איז דער טעם פנימי וואָס ביים ענין פון „שלוש בית“, וואָס נר שבת טוט אויף, שטייט¹⁷ דער לשון „שלא יכשל בעץ או באבן“, וואָס איז דער דיוק „עץ“ או „אבן“? — נאָר דער-מיט איז מען מרמו צום פסוק³¹ „אומרים לעץ אבי אתה ולאבן את ילדתני“, אַז פון דעם עץ או אבן ווערט געמאַכט אַן עבודה זרה רח"ל. און דאָס איז דער אויפטו פון נרות שבת קודש — „שלא יכשל בעץ או באבן“: די מציאות פון עץ און אבן מצד עצמם (איידער זיי ווערן באַלויכטן דורך נרות שבת) קען אַמאָל מכשיל זיין ח"ו מען זאָל מיינען אַז זיי (דער עץ או אבן) האָבן ח"ו אַן אייגענע

(32) רש"י עה"פ (מתריב שם). וראה פסחים טו, א.

(32) רש"י עה"פ (מפסחים שם). ועד"ז בתריב

שם). וראה לקו"ש חכ"ב ע' 74 ובהערה 49.

(33) סוף הל' טומאת צרעת.

(34) ראה גם לקו"ש ח"ז ע' 101.

(30) ח"ב קטו, א.

(31) ירמ"ב, כז.

ומכופל פון דרא דעקבא דמישא, אָז דורך דעם „אור“ פון נרות שבת קודש וועט מען באַלייכטן דעם חושך הגלות און מבטל זיין עם און נאך מער — מען קומט לגאולה ובנין ביהמ"ק ו„מראה לכם נרות של ציון“⁴¹, און עס ווערט „והי' לך ה' לאור עולם“⁴², ביז אַז דער חושך הגלות עצמו וועט נתהפך ווערן לאור — „ולילה כיום יאיר“⁴³.

* * *

יא. פון כהנ"ל איז פאַרשטאַנדיק, אָז אינעם איצטיקן זמן ווען דער חושך פון וועלט איז אַזוי גרויס און געדיכט, איז ספּעציעל וויכטיג אַז יעדע אידישע טאַכטער (אויך פון קרייזן וואו די טעכטער פלעגן ביז איצט אָנהייבן בענטשן ליכט נאך זייער חתונה און ביז דאָן יוצא געווען מיט דער מוטערס ליכט־בענטשן), גלייך ווי הגיעה לחינוך (אַז מען קען איר מסביר זיין די באַדייטונג פון נרות שבת ויום טוב⁴⁴), זאָל אַליין בענטשן ליכט⁴⁵.

הנני מחלל את מקדשי גאון עיובם. ובפתיחתא דאכיר (כא): „הצורע אשר בו הנגע וגו' (פרשתנו יג, מה). והצורע זה בית המקדש... וטמא טמא יקרא חורבן ראשון וחורבן שני“.

(41) יליש ריפ בהעלותך.

(42) ישעי' ס, יט.

(43) תהלים קלט, יב. וראה ס' הערכים: חבד"ב ע' אוריביחם לחושך (ע' תקצו) ושו"נ המשך תער"ב חלק ג' ע' אשמה.

(44) ראה שו"ע אדה"ז חא"ח סש"ג ס"ג.

(45) להעיר — וגו' עיקר: בבית שמואלה סיבה שהיה אין האם מדליקה נרות — לר"ה צריכה תבת להדליק (עכ"פ משנעשית בת מצוה), ובמילא צ"ל השתדלות בזה ככל האפשר. באם הבנות בבתי שומרי תומצ' שבסביבתה לא תדליקנה נרות — מובן שהצלחת השתדלות זו תהי' קשה ביותר, כנראה במוחש. וד"ל.

און דעריבער, כדי ניט צו דערלאָזן די התפשטות פון זאַק טומאה, איז עס דוקא דורך נרות שבת קודש — ווייל זיי האָבן אַ שטאַרקערע ווירקונג אויף גשמיות העולם, ביז אַז דוקא זיי באַוואַרענען „שלא יכשל בעץ או באבן“ — אַז ענין פון ע"ז רח"ל (כנ"ל בארוכה) — און דערפאַר דערלאָזן זיי ניט די טומאה פון מצורע וואָס איז פאַרבונדן מיט „לדבר באלקים וכופרין בעיקר“.

יוד. לויט ווי דער טאַטע איז מבאר אין זיינע הערות, אַז דער ענין פון הדלקת הנר איז ע"ד טהרת המצורע דורכ'ן כהן (כנ"ל ס"ב), איז דאָס אויך פאַרשטאַנדיק בענינו: דער כהן פון נרות שבת קודש איז ניט נאָר אין דעם וואָס זיי זיינען מעכב די התפשטות פון טומאת המצורע, נאָר נאָכמער, זיי האָבן בכח צו מאַכן אַז די כלים בלייבען טהור (פון טומאת המצורע):

ובדוגמא שלהם — טהרה ע"י הכהן — ווערט ע"ד פון אתהפכא חשוכא לנהורא³⁵, „זדונות נעשות לו כזכיות“³⁶ — אַז פון דעם „בדד ישב וגו'“ וואָס ווייזט אויף תכלית הירידה (כנ"ל ס"ט), ווערט „בדד ישב“ למעליותא³⁷ — „הן עם לבדד ישכון גו'“³⁸, „בטח בדד עין יעקב גו'“³⁹ — וואָס איז תכלית הברכה.

און אַזוי איז אויך בהנוגע צו דעם חושך הגלות⁴⁰, ובפרט דער חושך כפול

(35) ראה בארוכה לקו"ש שם ע' 103 ואילך.

(36) יומא פו, ב.

(37) ראה רשימות הציצ לאיכה (אוה"ת כרך ב' ע' אילד. אימב ואילך (ושם לענין „בדד“ דמצורע)). ד"ה איכה תשליא (בתחילתו. פ"ד ואילך) — ספר המאמרים — מלוקט ח"א ע' ק"ט ואילך.

(38) בלק כג, ט.

(39) ברכה לג, כה.

(40) ראה ויקר עפ"י: „בבית ארץ אחוחתכם (מצורע יד, לד) זה בהמיק שנאמר (יחזקאל כד, כא)

און היינטיקע צייטן — וואָס אפי' אין פרומע הייזער איז מען ניט אַלעמאַל זיכער אַז די עלטערן וועלן האָבן אַ דעה מחלטת ביי דער טאַכטער ווען זי וועט עלטער ווערן — דאַרף מען זיך באַמיען און משתדל זיין זיך ביוחד אַז אַזוי פרי ווי מעגליך, ד.ה. ווי נאָר זי דערגרייכט דעם גיל החינוך פון הדלקת נר שבת קודש, זאַל זי אָנהויבן בענטשן ליכט בכל ערב שבת וערב יו"ט,

וואָס דאָס פאַרשטאַרקט אויך די פאַר-זיכערונג פון תורה, אַז מען וועט זי מגדל זיין „לתורה“ ולחופה ולמעשים טובים“⁴⁶, און זי וועט חתונה האָבן פאַר אַ תלמיד חכם.

(משיחות ש"פ מצורע תשל"ו,
ש"פ האזינו תשל"ה)

בנים (וחתנים) ת"ח — מפורש בוהר • (דלעיל הערה 30) ד.נר מצוה של האשה מביא, ותורה אורי' אצל בעלה (אלא שבאם מאיזו סיבה אינו פועל על בעלה אוי פועל אצל הבנים).

ועוד: אפילו כאם נאמר (אבל ראה שוה"ג הא') שלפי הש"ס השכר הוא רק בנים (וחתנים) — מכיון שהדלקת הנר של הבת (לפני בת מצוה **) היא מצד מצות החינוך שהיא מוטלת על האב, הרי השכר שייך בעיקר להאב — היינו חתנים ת"ח.

49) כן הוא הנוסח גם בהולדת בת ע"פ מכתב כ"ק אדמו"ר מהורשיב ג"ע (ע"פ ברכות יו"א).

50) נוסח „מי שברך" להולדת בן ובת.

(*) וראה בי"ח או"ח סתרע"א (ד"ה והוהיר) דכן הוא הפירושו בגמרא. דמ"ש בגמרא דווכה לבנים ת"ח היינו אי הבעל לאו בר הכי, ובלבד שם (ס"א) דבאיש השלם ידבר.

(**) ולהעיר מהשק"ט (ראה בארוכה ציונים לתורה — להר"י ענגל — כלל יב) האם נפקע חיוב חינוך לאחר בר מצוה — אלא שכאן המדובר בחיוב שעל (והשכר המסובב מזה של) האב, שאין זה שייך לאחר בת מצוה.

און די ליכטיקייט פון נר שבת, מיט דער ברכה וואָס זי וועט מאַכן אויף דעם, וועט באַלייכטן איר לעבן, אַז זי וועט וויסן און געדענקען (ווי זי זאָגט אין דער ברכה) אַז דער אויבערשטער איז דער „מלך העולם" און עס קומט צו אין דער זיכערקייט אַז בשעת זי וועט האַלטן ביי חתונה האָבן וועט באַ איר זיין „הוי" לך לאור עולם", זי וועט אַלס עקרת הבית — בויען און איינשטעלן איר הויז לויט דעם רצון הוי', על יסודי התורה והמצוה.

יב. נאָך אַ טעם אויף נויטיקייט פון ליכט-צינדן פאַר אַלע בנות ישראל:

ווי דערמאָנט פריער (ס"ה), איז מען דורך נר שבת זוכה צו קינדער [און איידעמס]⁴⁶ תלמידי חכמים. ובכן: אַמאָליקע יאָרן, ווען ס'איז געווען דער סדר אַז די עלטערן האָבן באַשלאָסן וועגן אַ שידוך פאַר דער טאַכטער — איז במילא אויך דער עיקר "דער זכות פון דער מוטער'ס נר שבת, אַז איר טאַכטער זאַל חתונה האָבן פאַר אַ תלמיד חכם;

היינטיקע צייטן, ווען מצד פאַר-שידענע סיבות איז דער בפועל — צי מזוויל יע אַדער ניט — אַז ביי אַ שידוך פאַר זיך באַשליסט בעיקר די טאַכטער, פאַדערט זיך נאָכמער אַז זי אַליין זאַל בענטשן ליכט, און דער „נר מצוה" וואָס זי וועט צינדן וועט איר געבן דעם זכות זי זאַל חתונה האָבן פאַר אַ תלמיד חכם.⁴⁶

46) רש"י שבת כג, ב.

47) אף שגם אז צ"ל זכות הבת שהרי אינה מתקדשת אלא לדעתה (קדושין ב, ב).

48) אף שבגמרא שם מדבר רק בהשכר והיי

תזריע – פ' החודש

וואָס דערפאַר ווערט די גאַנצע פרשה אנגערוּפֿן פ' החודש, הגם אַז נאָר איין פסוק (אין אַנהויב) פון דער קריאה רעדט וועגן „החודש“, און די איבעריקע פסוקים ריידן וועגן די דינים פון קרבן פסח וכו' – ווייל היא הנותנת: קרבן פסח איז על שם „ופסח ה' גוי'“, וואָס ווייזט אויף דער גאולה וואָס קומט בדילוג⁹ – אינגאַנצן מלמעלה – נגלה עליהם מלך מלכי המלכים הקב"ה וגאלם¹⁰ – און דאָס איז דער תוכן פון „החודש“, חודש ניסן, וואָס איז דער „חודש הגאולה“.

משא"כ דער תוכן פון „תזריע“ (ל' נקבה – ווי ער זאָגט פאַרדעם „אשה כ"י“) איז – ווי דער אַלטער רבי איז מפרש¹¹ דעם מאמר¹² „איש מזריע תחלה יולדת נקבה אשה מזריע תחלה יולדת זכר“, אַז „איש“ ו„אשה“ זיינען (מרמז אויף) הקב"ה וכנסת ישראל; און

א. שבת פ' החודש איז חל לפעמים (אַזוי ווי היינטיקן יאָר) בשבת פ' תזריע. אַלע ענינים פון תורה זיינען בדיק – איז פון דעם גופא וואָס די ביידע פּרשיות קומען צוזאַמען, איז מוכח, אַז זיי האָבן צווישן זיך אַ נקודה משותפת (ווייל אויב ניט, וואָלט תורת אמת זיי ניט מחבר געווען צוזאַמען).

בהשקפה ראשונה זעט אַבער אויס, אַז ניט נאָר האָבן זיי ניט קיין נקודה משותפת, נאָר, אדרבה, זיי זיינען גאָר ענינים הפכיים, זה מזה:

פ' החודש ווערט אנגערוּפֿן על שם דעם פסוק¹, „החודש הזה לכם ראש חדשים גוי' – חודש ניסן, וואָס ענינו איז חודש הגאולה² ווי עס קומט אינגאַנצן מלמעלה כדרז"ל³ אַז אויף דעם גייט קול דודי הנה זה בא (און נאָכמער ער איז בא אין אַן אופן פון) מדלג (דילג על הקץ⁴) (באתערותא דלעילא):⁵

(1) אף שג"ז שייכות היא – וע"ד מ"ע ומל"ת במצות. חיבור תחתון ועליון (תנחומא ורא"ט טו. שמור"ר פ"ב, ג. וראה לקו"ת (ראה כו, ד ואילך) ובכ"מ, שחיבור הנ"ל אפ"ל ב"ב אופנים, שהעליון ירד כ"ר או שהתחתון יעלה כ"ר) וכהנה רבות.

(1) בא יב, ב.

(2) שמור"ר פט"ז, יא (נתעק לקמן בפנים סעיף ב').

(3) מכילתא בא יב, יא. שם, יג. פסיקתא רבתי פ' החודש ז'.

ההשר עה"פ (ב, ח).

(4) פס"ר שם. שהשר שם (א).

(5) כידוע בענין פלוגתת ר"א ור"י (ר"ה יא, רע"א) אם בתשרי עתידין ליגאל או בניסן – דאזלי

כזה לשיטתיהו בפלוגתתם (סנהדרין זו, ב) אם

הגאולה תבוא ע"י תשובה או לא בתשובה כו" –

הגאולה תבוא ע"י תשובה או לא בתשובה כו" –

הגאולה תבוא ע"י תשובה או לא בתשובה כו" –

(6) ובארא קצח (אבל רק לגירסת הבבלי): אם

ע"י תשובת בני מעצמם או הקב"ה מעמיד להן

מלך כו וישראל עושין תשובה (ראה ד"ה החודש

חרנ"ד שם. לקו"ש ח"ד ע' 1292'3. ח"י"ב ע' 143).

ד"ה החודש הזה באוה"ת בא (ע' רס. ע' רעא).
חרנ"ד (קה"ת תשכ"ג) פ"ו. לקו"ש ח"א ע' 235.
ועייגי"כ ס' השיחות תשי"ג ע' 177. ועוד.

(6) ובפרש"י מגילה (כט, א ד"ה ברביעית) משמע,

שטעם קריאת פ' החודש הוא (רק) מפני דיני פסח

שבה.

(7) בא שם, כג.

(8) פרש"י בא שם, יא. וראה בא שם, כו.

(9) ד, קרוי פסח על שם הדילוג כו' – פרש"י בא

הג"ל. ועד"ז בפרש"י שם, יג.

(10) נוסח ההגדה. וראה לקו"ת שה"ש טו, א-ב.

דרוש"י פסח בכ"מ.

(11) לקו"ת פרשתנו ד"ה שוש תשיש. ויקרא ד"ה

אדם כי יקריב פסח. שה"ש ד"ה להכין ענין הטעם

כו פ"א. ועוד.

(12) ברכות ט, א. ושי"נ (הובא בפרש"י עה"ת ויגש

מו, טו).

קומט פאָר אַ פּולער סיבוב פון דער לבנה (גם בנוגע למצב החמה ביחס לארץ¹⁶) און ס'קומט דער מולד הלבנה מחדש, ס'איז אָבער ניטאָ אין דעם מהלך הלבנה קיין פרט וואָס זאָל אָפֿ-טיילן איין יאָר פון צווייטן;

לאידך גיסא, מצד השמש איז ניטאָ דער סוג הזמן פון חדשים — אין לשמש חדש כללי — דער סיבוב (השנתי) פון שמש איז שסי'ה יום ושש שעות¹⁷ בערך¹⁸ און דער סיבוב זיינער איז באופן אַז עס שאַפט די ד' תקופות השנה, אָבער אין זיין מהלך איז ניטאָ קיין פרט וואָס זאָל שאַפן די גבולים פון חדשים.

און דער פּסוק, הַחֹדֶשׁ הַזֶּה לָכֶם רֹאשׁ חֲדָשִׁים גו' רעדט וועגן דעם מנין הַחֲדָשִׁים — וואָס איז שייך צו (א שנת) לבנה (וכמאמר חז"ל¹⁹, ישראל מונין ללבנה) — אַז עס הויבט זיך אָן פון חודש הראשון, חודש ניסן²⁰ [משאי"כ דער ר"ה לשנים (וואָס איז שייך צום שמש) איז פון תשרי²¹].

(ב) ע"ד המדרש — אויפן פּסוק

ווען „איש מזריע תחלה" — דער אוי-בערשטער איז מעורר „תחלה" אַ אידן אויף עבודת ה', איז „יולדת נקבה" — די עבודה איז ניט קיין בת קיימא¹³ (אַזוי ווי נשים וואָס דעתן¹⁴ קלה¹⁴). ווען אָבער „אשה מזרעת תחלה" — די עבודה הויבט זיך אָן פון אתערותא דלתתא, דאָן — „יולדת זכר", די עבודה איז אַ בת קיימא¹³;

וואָס לפי' ווייזט דער תוכן פון פ' „(אשה כ') תזריע" אויף עבודת האדם מצד אתערותא דלתתא דוקא (ניט ווי „החודש" וואָס קומט מלמעלה).

ב. אויף „החודש הזה לכם ראש חדשים ראשון הוא לכם לחדשי השנה" זיינען דאָ כמה פירושים, ומהם:

(א) ע"ד הפשט — דער אבן עזרא¹⁵ איז מסביר דעם ענין פון „חודש" און „שנה": מצד מהלך הלבנה איז בכלל ניטאָ דער גדר פון „שנה" — אין ללבנה שנה כללי — ווייל אין דעם סיבוב הלבנה איז קענטיק נאָר דער אָפֿ-טייל פון חדשים (יעדער חודש „כ"ט יום וחצי ובי' ידות שעה ועיג חלקים"¹⁶)

קדה"ח פי' היג. וראה בכ"ז ג"כ — פד"א פי' ובהרד"ל שם.

¹⁶ משאי"כ במעמדה בנוגע לארץ לבדה — היז „כ"ז • יום שתות מיב שעות ליום" ** (ברייחא דשמואל פ"ה). וראה רמב"ם הל' קדה"ח פ"ד היב. ושם בפירוש לרפ"ז.

¹⁷ עירובין נו, א רש"י ד"ה ליתנהו. רמב"ם שם פי' היד.

¹⁸ רמב"ם שם רפ"י, ונסמן בניכ.

¹⁹ מכילתא עה"פ החודש. סוכה כט, א.

²⁰ ר"ה ז, רע"א.

²¹ ראה ר"ה יב, א וברשי' ותוס' שם.

¹³ כ"ה בלקו"ת ויקרא שם. ובלקו"ת פרשתנו ושה"ש שם: „יולדת נקבה" — אהבה וזאט, יולדת זכר" — אהבה רבה.

¹⁴ שבת לג, ב. קידושין פ, ב.

¹⁵ כ"ה בכי"מ • (שהרי „דעתו' לי' יחיד). — וראה בע"ח ש' הכללים פיז: ז"ס דעתן של נשים קלה פי' קל ה' כי היג כו'. [ועד"ז בכי"מ בכתהארז"ל. וראה ל"ת להארז"ל תהלים כה. ע"ח ש' לידת המחזין ספי"ב בהגהות סק"א (וורשא, תרנ"א). קה"י מע' קלה ומע' קלע. ואכ"מ]. אבל בכי"מ הגירסא „קלות".

¹⁶ עה"פ. וראה ד"ה החודש תרנ"ד פיז.

¹⁶ לשון הראב"ע שם. מרי"ה כה, א. רמב"ם הל'

* כן הגיהו המפרשים.

** שעות שהן חלק יב מיום שלם (שהן שני שעות הרגילות).

* וכן הוא ברשי' קדושין שם (שלא שלטו בזה כ"כ ידים). אבל ראה רש"י ד"ה ואיכא (ע"ז יח, ב).

השמש וואס חזרט זיך איבער נאָכ-
אמאל²⁷;

משא"כ די הנהגה נסית איז אַן ענין פון חידוש, וואָס לפעמים איז דער אויבערשטער משדד די הנהגת הטבע²⁶ למשך זמן^{27*}; און דאָס איז בדומה צו דער לבנה וואָס (איר אור) שטייט אין שינויים מיום ליום און איר אור ווערט נתחדש יעדער חודש (חודש פון לשון חידוש²⁸).

ד. מ'דארף אָבער פאַרשטיין:

- (א) אין פסוק שטייען צוויי ענינים²⁹:
(א) „החודש הזה לכם ראש חדשים“, (ב) ראשון הוא לכם לחדשי השנה“, אַז חודש ניסן איז ניט נאָר דער „ראש חדשים“, נאָר אויך דער „ראשון ג' לחדשי השנה“³⁰ — איז ניט מובן: ווי-באלד אַז דאָ רעדט זיך וועגן ענין „החודש“ וואָס איז פאַרבונדן מיט דער לבנה, און „אין לבנה שנה כלל“, איז ווי זאָגט מען אַז ניסן איז דער „ראשון“ אויך בשייכות צו עניני „חדשי“ השנה? (ב) לאידיך גיסא: אויך, משבחר הקב"ה בעולמו, וואָס איז שייך צו תשרי, ווערט דערמאָנט (ניט נאָר, קבע בו .. שנים, נאָר) אויך „ראשי חדשים“ —

החודש הזה לכם ג' זאָגן חז"ל²²: „משבחר הקב"ה בעולמו קבע בו ראשי חדשים ושנים וכשבחר ביעקב ובניו קבע בו ר"ח של גאולה“. איז מסביר דער (בעל ה)עקידה²³ דעם חילוק צווישן „בחר הקב"ה בעולמו“ און „בחר ביעקב ובניו“: „בחר הקב"ה בעולמו“ מיינט די הנהגה טבעית וואָס איז איינגעשטעלט געוואָרן אין דער בריאה, און דער „ראש“ פון דער הנהגה איז חודש תשרי; „בחר ביעקב ובניו“ מיינט די הנהגה נסית — דער שידוד הטבע — וואָס דער אויבערשטער טוט צוליב אידן (יעקב ובניו), און דער „ראש“ פון דער הנהגה איז „החודש הזה לכם“ — חודש ניסן.

ג. אַלע פירושי רז"ל אויפן זעלבן פסוק אָדער ענין האָבן אַ קישור צווישן זיך²⁴. איז אַזוי אויך בעניננו: די צוויי ענינים הנ"ל (דער חילוק צווישן שנת חמה און שנת לבנה און דער חילוק צווישן הנהגה טבעית און הנהגה נסית — וואָס זיי זיינען הפכים) זיינען פאַר-בונדן זה עם זה:

די הנהגת הטבע איז די הנהגה וואָס איז „לא ישבותי“²⁵ — תמידית אַן אַ שינוי²⁶, און דאָס איז בדומה צום אור (ומהלך) השמש וואָס איז אים איז ניטאָ קיין שינויים (וואָס דאָס איז ע"ד פון דעם פירוש אין „שנה“ — פון לשון „משנה“: ס'איז דער זעלבער מהלך

27 ראה ראביע שם. ס'הרשים לר' יונה בן גינאה ולהרדיק ע' שנה.
27* להעיר מכתב ש"ט ד. ענין הנס הוא שנתחדש הדבר בפעם הראשון על הטבע נק' נס ואח"כ נעשה זה טבע גיכ' (ס"י קיט. סרניז. מס' תולדות י"י פ' י"ג).

28 ראה ראביע שם. ס'הרשים הנ"ל ע' חדש.
29 ראה גם סה"מ קונטרסים ח"א רכה, א. רד"ה החודש השי".
30 אף שעיקר ההדגשה בזה הוא „לחדשי השנה“ — מ"מ, מזה גופא שמוסיף חיבת „השנה“, מוכח, שכאן נוגע (גם) ענין ה„שנה“, ויתרה מזה — שהחדשים הם חלקי השנה. ולהעיר מלקריש ח"ט ע' 185.

22 שמריר פט"ו, יא.

23 פ' בא עה"פ החודש ג' (שער לח). הובא ונת' באוה"ת בראשית יח, ב ואילך. רד"ה החודש תרנ"ד. תרס"ז. תרע"ח (דפ' החודש). ועוד.
ועפ"ז מבאר בעקידה שם גם הקשר דדיני הפסח לפ' החודש, עיי"ש בארוכה.

24 ראה לקריש ח"ג ע' 782. ועוד.

25 נח, ח כב.

26 ראה בארוכה עקידה שם.

מכרות הטבע — וואס באווייזט ווי טבע איז ניט תופס מקום לגבי (דעם בלי גבול פון) אלקות.

דער תכלית פון הנהגה טבעית איז צו מגלה זיין (ווי דער אויבערשטער איז זיך מתלבש אין וועלט אזוי) אז אויך די מציאות פון וועלט איז מיוחד מיטן אויבערשטן, אויך די חוקי הטבע זיינען א הנהגה אלקית.

ו. וויבאלד אז די וועלט איז באַ-שאפן געווארן „בשביל התורה ובשביל ישראל“³², מוז מען זאגן, אז אלץ וואס איז דא אין דער בריאה איז אפהענגיק אין דער עבודה פון אידן.

און דערפון איז פארשטאנדיק, אז ניט נאר די הנהגה נסית, וואס איז פאָר-בונדן מיט „בחר ביעקב ובניו“ איז תלוי אין עבודת ישראל — נאר אויך דער „בחר הקב"ה בעולמו“, די הנהגה טבעית, איז תלוי אין עבודת ישראל³³,

נאר יעדע פון די הנהגות איז אַפֿ-הענגיק אין דער עבודת האדם וואס איז דוגמתה³⁴ — וואס אופני עבודת ה' טיילן זיך, בכללות, אין צוויי סוגים:

בא א אידן דארף זיין די תנועה פון קבלת עול און מסירת נפש — דינען דעם אויבערשטן ניט מצד זיין פאָר-שטאַנד און רגש כו', נאר פאלגן דעם רצון העליון מיט ביטול — ובמילא איז זיין עבודה ניט קיין געמאָסטענע לויט די מדידות והגבלות פון זיין מציאות;

(32) פרשי ר"ם בראשית. ועוד.

(33) כמחזיל (שבת פח, א. ע"ז ג, א), אם ישראל מקבלים התורה אתם מתקיימין ואם לאו אני מחזיר אתכם לתוהו ובוהו. ועיין ד"ה יורד תרס"ב. ועוד.

(34) להעיר מהמבואר בכתהאריו"ל (ראה סה"מ תשי"ג ע' 168, ושי"ן) דע"י העבודה דתומיץ ממשיכים יהוד זי"נ (אור דסדר השתלשלות) וע"י העבודה דמסנים — יהוד אריא (אור חדש מעצמות אוא"ס).

ולכאורה: ווי קומט אין דער בריאה (טבע) אז ענין פון „חודש“ — חידוש (נס)?

מוז מען זאגן, אז כאַטש בכללות איז תשרי פארבונדן מיט טבע (שנה) און ניסן מיט נס (חודש) — איז אבער דא א „התכללות“ צווישן זיי: אויך אין דער בריאה גופא (איידער „בחר ביעקב ובניו“) איז דא אז ענין פון נס (ר"ח³¹), און אזוי אויך לאידך גיסא: דער אויפטו פון „בחר ביעקב ובניו“ דריקט זיך אויס ניט נאר אין הנהגה נסית (חודש), נאר אויך אין (דעם שינוי וואס ווערט דורכ-דעם אין) דער הנהגה טבעית (שנה).

ה. דאָס צו פאַרשטיין, דאַרף מען פריער מבאר זיין דעם תוכן וכוונה פנימית אין די צוויי הנהגות — טבע און נס — וואס ביידע זיינען נויטיק צו אויספירן כוונת הבריאה און מגלה זיין גדולתו ית'; נאר דער חילוק צווישן זיי איז:

דער תכלית פון הנהגה נסית איז צו מגלה זיין דעם „בלי גבול“ פון אלקות — ווי דער אויבערשטער איז אינגאנצן העכער פון וועלט, און דאָס ווערט דער-הערט אין וועלט דורכן ביטול פון איר מציאות — (דער נס איז) משדד די

(31) ולהעיר שבכ"כ דרושים (ומהם — שנסמנו לעיל הערה 23) מוסיף בהשאלה [דמאחר שבא בתשרי הוא ר"ה, המשכת החיות לכל השנה, איך ניסן שבא אחריו חודש הראשון?] גם זה דריה כולל החיות דכל ה"ב ראשי חודשים, שהחיות דריה נתחלק אח"כ לייב כו' — שבזה מדגיש, שגם עתה • תשרי הוא ראש (לא רק לענין השנה, כיא) גם לענין התחלקות חודשים.

(*) לא רק לפני אמירת „החודש הזה גו' — ראה ח"י מ"א ב, ח (וראה רד"ק שם). הובא ונ"ת באוה"ת בא ע"ר סח. סה"מ קונטרסים שם. ד"ה החודש הש"ת פ"א, ו'.

צוויי אופני עבודה [מסני'ם וקבי'ע שלמעלה מטעם ודעת און די עבודה מצד די כחות פנימיים]: און דאס ווערט אויפגעטאן דורך די התעוררות פון עצם הנשמה, וואס מצד דעם זיינען די ביידע אופני עבודה (ניט קיין הפכיים, נאָר אדרבה —) בהתאחדות.

ה. וויבאלד אַז בעצם ובשרשם זיינען נס און טבע איין ענין, איז פאָר-שטאַנדיק, אַז אויך אַראָפּקומענדיק אין השתלשלות אין וועלט (וואו בגילוי זעען זיי אויס ווי באַזונדערע (הפכיות'דיקע) הנהגות) זיינען זיי — בפנימיות — מיוחד.³⁸

און דאָס דריקט זיך אויס אויך אין דעם, וואָס אין טבע גופא איז אַרײַן-געגעבן געוואָרן די „תכונה“ פון למעלה מן הטבע (כדלקמן סעיף ט'); און אַזוי אויך לאידך — דער ענין הנס איז פאָר-בונדן אויך מיט דער הנהגת הטבע (כדלקמן ס׳יא)³⁹.

ט. דער ביאור אין דעם: אין דער הכרה פון גדולתו ית' אין הנהגת הטבע זיינען דאָ צוויי אופנים:

א) דורך התבוננות אין דער הנהגת הבריאה, הילוך המזלות וכו', קומט מען צו דער הכרה אַז עס מוז זיין אַ בעה״ב לבירה זו וואָס פירט אַן מיט דער הנהגת הטבע; און ווי דער רמב״ם⁴⁰ שרייבט בנוגע צו אברהם אבינו: התחיל לשוטט בדעתו . . האיך אפשר שיהי הגלגל הזה נוהג תמיד ולא יהי לו מנהיג ומי יסבב אותו כי איא שישבב את עצמו כו'.

און דער אופן העבודה איז מעורר די הנהגה נסית, וואָס טוט אויף דעם ביטול אין וועלט, כנ״ל.

אַבער לאידך דאָרף אויך די מציאות האדם (כל לבבך און כל נפשך) זיין דורכגענומען מיט עבודת ה' און דעריבער דאָרף ער מקיים זיין תומ׳צ (ניט נאָר מיט קבלת עול, נאָר) אויך מיט פאָרשטאַנד און געפיל וכו' — און אין דעם אופן העבודה איז אַפהענגיק די הנהגה טבעית, וואָס פאָראיינציקט די מציאות פון וועלט מיט אלקות, כנ״ל.

ז. דער תכלית הכוונה איז (דאָך — אחדות, ובנדוד' אַז עס זאָל זיין דער אייחוד פון נס און טבע:

דאָס וואָס נס און טבע זיינען צוויי באַזונדערע הנהגות, איז נאָר מצד אורות וגילויים, וואָס זיי שטעלן זיך אויס אין צוויי קווין — אין קו פון „בלי גבול“ וואָס קומט אַראָפּ אין הנהגה נסית, און אין קו פון „כחו בגבול“ — אין הנהגת הטבע:

מצד יכולת העצמות אַבער זיינען „בלי גבול“ און „גבול“ (ניט קיין צוויי קווין, נאָר) איין ענין — דער אויסדרוק פון שלימותו — וכמאמר הידוע³⁵ „אם תאמר שיש לו כח בלי גבול ואין לו כח בגבול אתה מחסר שלימותו“, און (בפנימיות) דער אויסדרוק פון יכולתו ית'³⁶. און דעריבער פירט זיך אויס די כוונת הבריאה פון עצמותו ית' אין דעם אייחוד פון נס און טבע³⁷.

און אַזוי אויך אין עבודת האדם: עס מאַנט זיך פון אַ אידן דער אייחוד פון די

38) ראה ס' הערכים שם סעיף ה', ושי״ג

39) ועד׳ז בעבודה יש התכללות זו — עי׳ משנית בלקי׳ש חטיו (ע' 126-7) ההתכללות דגאולה העתידה בגאולת מצרים וגאולת מצרים בגאולה העתידה.

40) הלי עיז פ׳א ה׳ג.

35) עבודת הקודש ח׳א רפ״ח.

36) המשך תרצה׳ פ׳ח (בסופו). שם סליד. וראה בכי׳ ס' הערכים-חביד (כרך ד') ע' א׳א׳ס (ד) סעיף ר', ושי״ג.

37) ע׳יג׳כ שער האמונה רפס״ז.

קומט אויס, אז אין טבע גופא איז דא דער, למעלה מן הטבע" — דער, לא שנית" פון איס ביה.

י"ד. און דאס איז דער ביאור אין דעם מאמר חזיל, משבחר הקב"ה בעולמו קבע בו ר"ח ושנים: פון לשון חזיל איז מובן, אז דא רעדט זיך ניט וועגן דעם מצב פון, עולמו מצד בריאת העולם, נאך ווען דער אויבערשטער איז בוחר ⁴⁵ אין וועלט (ע"ד ווי, בחר ביעקב ובניו), און מצד דער בחירה דוקא איז, קבע בו ר"ח ושנים" ⁴⁶; א וחספה ⁴⁶ אויף דעם וואס עס איז דא אין עולם מצד עצמו (מצד הבריאה).

אין ניט מובן: וויבאלד אז דער ענין פון, ר"ח ושנים" איז (ווי דער עקידה איז מסביר) דער סדר טבעי וואס דער אויבערשטער האט איינגעשטעלט אין בריאה, איז עס דאך א חלק פון דער בריאה גופא — היינט ווי קען מען זאגן אז דאס קומט דערפון וואס, בחר הקב"ה בעולמו" (א העכערער עילוי ווי ס'איז מצד הבריאה)?

נאך דער ביאור אין דעם: מצד דעם ענין פון, בחר הקב"ה בעולמו" — וואס בחירה אמיתית איז נאך אין עצמותו ית' כידוע ⁴⁷ — איז טבע און העכער-פון-טבע איין ענין. און דערפאר איז אין טבע

(ב) דורך התכונות אין דעם, לא שבותי" — העדר השינוי פון דער הנהגת הטבע איז מען משיג ומכיר, אז אזא העדר השינוי קען ניט זיין מצד נבראים (וואס זיינען הווים ונפסדים ובעלי שינוי) ⁴¹, און אפילו ניט, כביכול, פון דעם אור אלקי וואס איז מלובש אין (דער הגבלה פון) וועלט ⁴² — נאך עס איז א כח הא"ס ⁴³ וואס איז אריינגעגעבן געווארן אין דער הנהגת הטבע.

(41) ראה בארוכה ד"ה שאו מרום בהוספות לס' החקירה להצ"צ. ועוד.

(42) כי בגוף מוגבל איא שיהי מלובש בו כח (חיות) בלתי מוגבל (ס' האמונות והדעות מ"א פ"א. מ"ג ח"ב הקדמה יב — הובאו בס' החקירה להצ"צ בתחילתו). וראה ד"ה אמר רבא כל המעביר תשי" (פ"י) שמאופן הקיום דצבא השמים אנו יודעים כח" אור הסוכב.

(43) ולהעיר מלשון העקידה שם (בתחילתו) שד. המציאות לפי הטבע הנהוג יעיד על אמיתת מציאותו ית'. וי"ל הכוונה כזה:

אמיתית שורש הנצחיות שבנבראים הוא רק מעצמותו ית'. שלמעלה מכל ענין של אור וגילוי. כי כל אור וגילוי הוא בגדר שינוי עכ"ס (מאחר שמציאותו גופא נעשה ע"י שינוי — שבא מן המאור) וכמילא א"י"ם לבוא ולהשתלשל מהם ענין של העדר השינוי; ורק מעצמותו ית' שלמעלה מכל ענין וגדר של שינוי — א"י ה' לא שנית" — אפ"ל נצחיות שבנבראים. וראה הערה הבאה.

ולכן. סדר המציאות לפי הטבע י"י כ"י יעיד על אמיתת מציאותו ית', דהיינו עצמותו ית' (עיין המשך תרס"ז ע' שמג. ע' תל"א-ב. סד"ה חיינו תרצ"ד (תשי"א). ועוד).

(44) וגם מזה מובן שרש הנצחיות שבנבראים הוא מעצמותו ית' (כבהערה הקודמת) — כי החיבור דטבע ולמעלה מן הטבע, גבול ובל"ג, הוא רק בכח העצמות, שהוא (שורש) הרשביא ס"י ת"ח. הובא בס' החקירה ע' 68) נמנע הנמנעות.

(45) עיין מאמרי תגה"ש תרע"א. ד"ה באתי לגני תרצ"ב (סה"מ קונט" ח"א רכז, ב ואל"ך).

(46) ראה ג"כ אה"ת בא ע' רסח. וראה גם לקו"ש ח"א ע' 234.

(47) עיין לקו"ת אמור לה, ב. המשך ר"ה תשי"ג ספ"ט.

(*) ראה גם לקו"ש ח"ה ע' 97 שוה"ג להערה 19. (** משא"כ הנהגה נסית, שיש בה שינויים. ועיי"ג עקידה שם. דהנהגת הטבע שאין בה שינוי הוא. ע"י השפע המושפע מהשכלים העליונים. (ש)הם קיימים בלתי משתנים, משא"כ הנהגה נסית ית'. ית' להם כ"פ אלו השכלים האנושיים. המחוייב להתחלק ולהשתנות כמו שהם נמצאים משתנים. ולהעיר ג"כ מאה"ת ואתחנן (ע' שצה) בענין הפרש דתורה (ח"י עולם) ותפלה (ח"י שעה). עיי"ש.

(ואדרבה — חז"ל זאגן⁵² אז דוקא אויף די נסים המלוכשים בטבע ווערט געזאגט⁵³ „עושה נפלאות לבדו“); אבער דער נס גופא (וואס איז אינ-גאנצן העכער פון טבע) קומט אראפ בהתלבשות אין (די דרכי ה)טבע, און טוט אויף אז די הנהגת הטבע גופא זאל זיך פירן „כרצונו דוקא כגרזן ביד החוצב כו“⁵⁴.

ד. ה. איז דער הנהגה נסית שלמעלה מן הטבע איז אויך דא די „תכונה“ פון „טבע“ — ווייל ניט נאר איז א נס מושל אויף טבע באופן אז ער איז משדד טבע, נאר דורכט נס ווערט טבע גופא „דער-הויבן“ ביז צו „למעלה מן הטבע“⁵⁵.

ווייל אז דאס איז דער טעם וואס ניסן איז ניט נאר „ראש חדשים“ נאר אויך „ראשון גו' לחדשי השנה“ — ווייל דער

גופא פאראן דער למעלה מן הטבע — די נצחיות פון „אני ה' לא שנית“;

און דאס מיינט „משבחר הקב"ה בעולמו קבע בו ר"ח ושנים“: דאס איז דער נס (חודש) וואס איז דא אין דעם ענין פון טבע, וואס דריקט זיך אויס אין ענין ה„שנה“ (מלשון „משנה“, כנ"ל סעיף ב') — דער ענין פון העדר השינוי⁵⁶.

יא. כשם ווי איז טבע גופא איז דא דער למעלה מן הטבע — אזוי איז עס אויך לאידך גיסא: די הנהגה נסית איז ניט „מוגבל“ אין דעם קו פון „נס“ וואס דריקט אויס דעם בליג פון אלקות, נאר אין אים איז אויך דא דער ענין וואס נס מאכט איבער טבע (אז טבע גופא זאל ווייזן אויף הנהגה אלקית).

און דערפאר איז אין נסים בכלל פאראן אויך דער סוג נסים וואס זיינען מלוכש — אַנגעטאַן אין טבע, וואס אין זיי זיינען פאראן צוויי קצוות⁵⁷:

דאס איז א נס (וואס איז העכער פון טבע) פונקט ווי די נסים וואס זיינען ניט מלוכש אין טבע⁵⁸, און ווי דער פס"ד אז מען מאכט די זעלבע ברכה „שעשה נסים“ סיי בחנוכה (נס שאינו מלוכש בטבע), סיי במורים (נס מלוכש בטבע)⁵⁹.

48) ואולי י"ל „קבע בו ר"ח ושנים“ — היינו בחי „שנה“ שלמעלה מבחי „חדש“ — ראה ד"ה החודש תרנ"ד פ"ה ואל"ך (וראה גם אוה"ת שם ע' רעז), ושי"נ.

49) הבבא לקמן — עיין בארוכה שער האמונה פס"ו.

50) ראה שער האמונה שם (ל, א): נס גמור הוא כו. ועיי"ש בסוף הפרק.

51) תו"א מג"א צג, א, שם, טע"ג, ק, א, ובכ"מ. וצע"ק מאבודרהם ברכות הראי"י [וראה שו"ע אריח סו"ס ריח. אנציקלופדיא תלמודית ח"ד ע' שנה ושו"ן]. וי"ל שהטעמים שבאבודרהם שפורים יוצא ממנהג העולם מלוכשים הם ואינם גלויים (כ"כ).

וע"ד משי"כ בתו"א (מג"א צג, רע"ד, ק, א) ש.נראה בחוש שכל הסבות היו רק למעלה מהטבע.

52) נדה לא, א.

53) תהלים עב, יח.

54) שער האמונה שם ל, סע"א.

55) ולהעיר משה"מ תרע"ח (ע' פט) דגם נסים שאינם מלוכשים בטבע שבהם מתבטל הטבע, הנה „מה שמתבטל הוא רק באותו הדבר שבו הוא הנס, אבל כללות העולם הוא בקיומו, אי"כ היז שבעולם מאיר גילוי או"א"ס שלמעלה מהעולם. וראה בארוכה ד"ה נתת ליראיך תשי"ב, שלכן עי"ז נעשה רוממות הטבע גופא (מכיון שגם בעת הנס כללות הטבע הוא בקיומו).

ווי"ל דזה שהנס „או"א"ס שלמעלה מהעולם“ מאיר בעולם וטבע, הוא [לא רק מפני הבליג שבו (שיכול להתפשט עד למטה מטה, גם בטבע ועולם), כ"א גם] כפני גגם בהבליג ונס כלול „טבע“ (וגבול י) כפניו. ולכן המשכתי בעולם היא באופן שאינו משדד כללות הטבע רק, אותו הדבר שבו הוא הנס, שעי"ז נעשה רוממות הטבע.

*) להעיר ממאמרי „חגה"ש תרע"ה (בהמשך תעריב ח"ב ע' א"ד ואל"ך). חגה"ש תשי"ד פ"ט ואל"ך.

ה"נס"; "תזריע" וואס ווייזט אויף עבודת המטה (כנ"ל שם) איז פאָרבונדן מיט מציאות האדם⁵⁹ — ע"ד ענין ה"טבע".

און אז פ' החדש איז חל אין פ' תזריע⁶¹ — איז עס מדגיש און דער-מאָנט אז זיי זיינען (בפנימיות) איין ענין: און דאָס וועט זיין בגילוי לעתיד לבוא, ווען ס'וועט מקויים ווערן דער יעד⁶², איש ואיש יולד בה: עס וועט

ברידה החדש תרסיז — שלאחרי שמביא דברי העקידה ע"ד ב' ההנהגות כ"י ממשיך, ולהבין בתוס' ביאור... למה צריכים עבודה בכח עצמו דוקא ומהו המעלה בזה וכ"י

— דלכאורה דורש ביאור: הרי מבואר בכ"כ דרושים המעלות בעבודה בכח עצמו, שדוקא היא בת קיימא (כנ"ל בתחילת השיחה) ועוד? —

אלא שבדרוש, החדש גוי", שבו מודגשת מעלת ענין הנס הבא מלמעלה (אתעדר"ט), יש מקום לשאלה זו.

ובזה יזמתק מה שבלקו"ת ריש פרשתנו מסיק דפירוש המילוסופים באשה מזרעת תחלה יולדת זכר — ש"טפת זכר באה באחרונה ועילאה גבר" — באמת הוא דוחק

[אף שפשוט שגם פירוש זה יש לו מקום מכיון שהובא ע"י גדולי ישראל (כמשנת בארוכה — לקו"ש ח"ב ע' 70 ואילך)]

— כי בס' תזריע, שבה מודגשת מעלת העבודה (אתעדל"ת), גרגש שהענין ד' יולדת זכר"י הוא (לא) מצד האיש — הקב"ה (עילאה גבר) — (כ"א) מצד האשה, כנסיי.

60) ולהעיר מלקו"ת ויקרא (ב, ריש ע"ד) שדוקא ע"י עבודה מלמטה נמשך בחי' כ"י לא אדם הוא, ונת' בארוכה (לקמן ע' 335 ואילך) שזוהו טעם הפנימי (למ"ש שם לפנינו) שדוקא ע"י אתעדל"ת יהי' דבר המתקיים, כ"י ע"י מגיעים לבחי' אג"י ה' לא שנית"י — ע"ד שנתל' (הערה 43 ובשו"ג ה'ב') שדוקא בהנהגת הטבע ישנו הענין ד'אג"י ה' לא שנית"י.

61) ולהעיר שברוב השנים קורין פ' החדש עוד בחודש אדר — שנקודתו, פורים, שענינו קיימו מה שקבלו כב"ר (שבת פ"ח, א), אתעדל"ת, דוגמת אשה מזרעת תחלה (תרא מג"א צ"ט, ג).

62) תהלים פ"ה, ה. תרא סדיה רני ושמחי (ה'ב') וביאורו (בסופו).

תכלית פון דער הנהגה נסית פון ניסן איז צו איבערמאָכן די הנהגה טבעית (שנה)⁶⁶, אז אויך⁶⁷ אין טבע זאל זיך אַנ-הערן אז עס ווערט געפירט פון ניסן — למעלה מן הטבע⁶⁸.

יב. ע"פ כהנ"ל וועט מען אויך פאָר-שטיין דעם קשר צווישן פ' החדש און פ' תזריע:

דער חילוק צווישן, החדש"י און תזריע"י איז ע"ד דער חילוק צווישן נס און טבע: החדש"י וואָס ווייזט אויף גילוי מלמעלה (כנ"ל סעיף א') איז העכער פון נבראים⁶⁹ — אזוי ווי ענין

56) וחיבור זה ד"נס"י, וטבע"י — מה שתכלית הנס הוא להפוך הטבע) יל שנרמז בלשון חז"ל כשבחר ביעקב ובניו קבע בו ר"ח של גאולה" — שמלשון, כשבחר ביעקב ובניו מובן, שיש ביעקב ובניו ב' ענינים: א) כמור"ש מצ"ע, ב) מצד בחירתו ית' (ע"ד הנ"ל בפנים סעיף יוד).

ר"ל הביאור: יעקב ובניו הם בחי' בל"ג שלמעלה מהעולם וי"ל שזוהו הטעם שנקט הלשון יעקב ובניו — ולא כבמרז"ל בבריאת העולם בשביל ישראל" — כי בזה (בניו) מרמז לכח ההולדה שיש בישראל • שהוא כח הא"ס; בחר ביעקב ובניו הוא מצד עצמותו ית', שמצד בחירה זו נמצאים, יעקב ובניו למטה בעולם (חיבור דב"ג וגבול) לעשות לו ית' דירה בתחתונים.

ולכן, כשבחר ביעקב ובניו קבע בו ר"ח של גאולה" שגאולה"י מורה שיש מצב של גלות שצריכים להיגאל ממנו.

57) להעיר מפרשי ברכות נז, רע"א ד"ה חנינא נוננין הרבה נסים רביס".

58) ראה גם סה"מ קונטרסים ח"א רכה, ריש ע"ב. סדיה החדש השי"ת.

59) עפ"י יש לבאר בדרך רמז המשך הענינים

6) עיין לקו"ת שה"ש (לט, ד ואילך) שכח ההולדה שב"ישראל הוא מצד מעלת נשמתם. ומה שישנו כח זה גם בחי' וצומח — ראה לקו"ת שה"ש שם מ. א. בנוגע לאוה"ע — ראה לקו"ש ח"ח ע' 155 הערה 45, ש"ל בזה ב' טעמים: א) ע"ד המבואר בלקו"ת שם לענין ח"י וצומח. ב) כדי שיהי' ענין הבחירה.

זיין „איש מזריע תחלה“ — די מעלה וואס איז דא אין „תזריע“
 וואס איז דא אין „החודש“ וואס קומט
 מלמעלה (נס): און צוזאמען דערמיט
 וועט זיין „ואיש יולד בה“, „יולדת זכר“
 — די מעלה וואס איז דא אין „תזריע“
 (טבע) — אתערותא דלתתא.
 (משיחת ש"פ תזריע תשכ"ה,
 מאמרי ד"ה החודש תשל"א, תשל"ג)

מצורע

דָּאָרף מען פֿאַרשטיינ: „תנוך“ איז טאָקע ניט קיין לשון הרגיל בתורה³, אָבער דער וואָרט שטייט שוין דאָך פֿריער אין חומש — אין פ' צו' און פֿריער נאָך בפי' תצוה⁴; און נאָכמער: אין פ' תצוה איז רש"י מפרש דעם וואָרט, „תנוך, הוא הסחוס האמצעי“ שבתוך האוזן שקורין טנרוס⁵ — היינט וויבאלד אַז רש"י האָט שוין פֿריער אָפּגעטייטשט דעם פירוש פון „תנוך“, פֿאַרוואָס דאָרף ער עס דאָ איבער-חזרין?

רכה של אוזן — פרש"י (שם), משמע שחסוס — תנוך האוזן (פרש"י שם) כולל כל העליונה כהתייחס וכו'. כי לשון חסוס ותנוך אפשר למרש גם על העליונה, אבל פי' „תנוך, וחסוס“ מצ"ע לפרש"י הוא גדר האמצעי ממש כפרישה וט"ז שם. אבל לפי ציל שמיש הט"ז שם הוא רק בפי' לשון תנוך (בפרש"י) ולהלכה ט"ל שנפגמה בחסרון מן התנוך (שבש"ע שם) הוא כל העליונה (הקשה) של האוזן, שהרי מפרש סיוס לשון הש"ע ולא העור שבשפת האוזן כפרש"י בכורות באל"י רכה — ע"ד מ"ש הרי"א האמליר (נדפס ב.יגדיל תר"ה) נ"י. תשרי תשל"ח ע' לו. וראה שם ע' מב תשובת הרד"ל, אבל בשורת הצ"צ שם מוכח לא כן בט"ז. וראה לקמן הערה 13. 37. ואכ"מ.

(3) ראה ראב"ע תצוה שם, אין לו ריע"ז.

(4) ת, כג. כד.

(5) כט, כ.

(6) כ"ה בדפוס א' וב' ובכ"כ כתי רש"י, ומזה משמע כניל כתיוב"ט וצ"צ שכל העליונה נק' „חסוס“, ובדפוסים אחרים, הוא הסחוס גדר האמצעי.

(7) כ"ה ברוב הדפוסים וכדפוס ב'. וכ"ה כפרשתנו בדפוס ב' (טינרוס), ובדפוס ראשון הוא כפרשתנו „טינרוס“. ויש גורסים בפרש"י תצוה ופרשתנו „טנדרין“. וכ"ה בפרש"י בכורות ל, א ד"ה הסחוס. וברע"ב שם „טנדרים“. וברגמ"ה בכורות שם כפרשתנו „טנדרוס“.

א. פון פסוק¹, ולקח הכהן מדם האשם ונתן הכהן על תנוך אוזן המטהר וגו' איז רש"י מעתיק דעם וואָרט „תנוך“ און איז מפרש „גדר אמצעי שבאוזן, ולשון תנוך לא נודע לי והפותרים קורים לו טנדרוס“².

(1) פרשתנו יד, יד.

(2) מפסטות לשון רש"י משמע שכוונתו להגדר שבאמצע האוזן בפני נקב האוזן כמ"ש בפרישה לטור י"ד סי' שט סק"ז. ט"ז שם סק"ד. וכן מוכח מלשון רש"י בפי' תצוה (שהובא לקמן בפנים) „שבתוך האוזן“. ולפי"ז הוא דלא • כתיב כאן (יד, יז. כה. כח). רום אודנא' (וכן תרגם עה"פ בפי' תצוה ופ' צו דלקמן בפנים. ועד"ז הוא במכילתא דרשב"י משפטים כא, ו: בגבוה שבאוזן), כיא כתיביע כאן (ופ' תצוה וצו שם) ••.

ולעיר משות צ"צ חיריד סי' רכט (ראה שם מתוירט ולחם חמודות רפ"ז דבכורות) דמוכח מפרש"י ש"ס דגובה של אוזן נק' סחוס (הל' שהובא ברש"י גם בפי' תצוה שם), ומשמע גם מפרש"י (בכורות מ, ב) דעליונה של אוזן כולו נק' תנוך, ועפ"ז יש לפרש ל' „תנוך“, וגדר האמצעי שבאוזן, גם לפי התי"א עיי"ש בארוכה ••• — ולכאורה בפירוש המלה ובמצאיות אין לחלק בין פירוש רש"י עה"ת לפרש"י על הש"ס.

אבל י"ל דמכיון שמפורש במשנה (שם לו, א) לענין מום, מן החסוס אבל לא מן העור" (אלי

•) ולא כדעת הגאון (שהובא בראב"ע תצוה כט, כ) „הך הדבק בעגול האוזן“. וברד"ק (בספר השרשים ע' תנו) ה"ך אשר בקצה האוזן. ועד"ז בש"ך עה"ת בפ' צו. וראה פי' יז"ר (הובא לקמן הערה 25).

•• עה"פ כאן (וכן בפסוק כה. כח דלקמן) תרגם: על גדירא מיצעא דאודנא. בפסוק יז: על חסוס דאודנא. וכן תרגם בחצוה כט. כ. בזה, כג: על על חסוס אודנא דאהרן דהוא גדירא דמיצעא. ובפסוק כד שם: גדירא מיצעא.

••• ולהעיר ממדרש לקח טוב עה"פ כאן: זה גדר האמצעי הקרוב לגבוה של אוזן. ובמדרש הגדול תצוה שם: זה רום של אוזן שהוא גדר האמצעי.

ווארט, בוה"ן שלאח"ז אין פסוק, וואָס אין פ' תצוה איז ער מפרש, הגודל בפרק האמצעי, משא"כ בפרשתנו זאָגט ער בלויז, גודל"י — אין]

אין זיין פירוש דאָ איז רש"י מוסיף און משנה לגבי זיין פירוש אין פ' תצוה, ער לייגט צו (א), ולשון תנוך לא נודע ל"י. (ב), והפותרים קורים לו כו" — מוז מען זאָגן, אז רש"י מיינט דאָ צו מפרש זיין אַ נייעם ענין אין, תנוך" וואָס איז נוגע צו וויסן דוקא אין אונזער פרשה.

ג. אויך דארף מען פארשטיין:

(א) וואָס מיינט רש"י מיט, לשון תנוך לא נודע ל"י: אויב עס באַצייט זיך צו דעם וואָס אינעם לשון, תנוך" איז ניטאָ קיין משמעות אַז דאָס איז דער, גדר אמצעי שבאזון" — זיינען דאָך דאָ אַ סך נעמען אין חומש וואו ס'איז ניטאָ קיין שייכות צווישן דעם וואָרט מיטן תוכן וואָס דער וואָרט איז מתאר [און ווי מ'זעט אין דעם פסוק גופא: ביים וואָרט, בוה"ן, וואָס רש"י טייטשט אַז דאָס מיינט, גודל"י, און זאָגט ניט, לשון בוה"ן לא נודע ל"י, כאָטש ער בריינגט ניט אַ שייכות צווישן, בוה"ן און, גודל"י].

(ב) פאַרוואָס זאָגט ער, לא נודע ל"י — אַ ביטוי בלתי רגיל אין רש"י — און ניט (ווי ער זאָגט אין אַנדערע ערטער) ,לא ידעת" וכי"ב ?

(ג) מיט, והפותרים קורים לו טנדרוס" מיינט רש"י בפשטות¹¹ אַז דאָס איז דער, לעז"י¹² פון, תנוך" — האָט דאָך רש"י

וממנ"פ: אויב עס איז דאָ אַ טעם פאַר- וואָס רש"י באַנוגנט זיך ניט מיט זיין פירוש אין פ' תצוה און דארף עס איבער'חזר'ן דאָ, ווען דער פסוק זאָגט נאָכאַמאָל דעם לשון, תנוך", האָט עס רש"י געדאַרפט איבער'חזר'ן פריער אין פ' צו ?

ב. לכאורה וואָלט מען געקענט פאַרענטפערן אין פשטות: דאַרטן (אין פ' צו) באַוואַרנט רש"י אין אָנהויב⁹, אַז כל הענין הזה דפרשת המילואים פירשתי בואתה תצוה", ובמילא דארף ער אויך ניט איבער'חזר'ן דעם טייטש פון, תנוך", ווייל ער איז שוין מפרש אין פ' תצוה וואו ס'רעדט זיך וועגן זעלבן ענין; משא"כ אין אונזער פרשה וואו דער וואָרט ווערט געבראַכט בשייכות צו אינגאַנצן אַן אַנדער ענין.

אַבער עס איז נאָך אַלץ ניט פאַר- שטאַנדיק, וואָרום פון לשון רש"י דאָ איז קלאַר, אַז ער איז ניט בלויז אויסן צו איבער'חזר'ן דעם זעלבן פירוש פון, תנוך" ווי אין פ' תצוה — ווייל

[נוסף אויף די שווערקייטן: (א) פאַר- וואָס דארף רש"י איבערהויפט איבער- חזר'ן דעם טייטש פון אַ וואָרט וואָס ער האָט שוין פריער אָפגעטייטשט; (ב) אפילו אויב יע איבער'חזר'ן⁹ — וואָלט געווען גענוג צו מפרש זיין בקיצור¹⁰ ,גדר אמצעי שבאזון" (ע"ד ווי ביים

(8) ה, ה.

(9) כיון שהוא לשון בלתי רגיל ויתכן ש(הבן חמש למקרא) לא יזכור מה שפירש בספר חומש שלפניו.

(10) וכמו שמצינו כמ"פ בפירוש רש"י שחזר ומפרש פירושו בקיצור פעם ב' מה שכבר פירש לפניו (בחומש) באריתיות יותר. וכ"ה בנדוד" שכתלת פירושו מקצר לגבי פ"י בפ' תצוה שכתב שם, הוא הסחוט האמצעי שבתוך האזון, ובפרשתנו רק גדר אמצעי שבאזון. אבל כאן בהמשך פירושו מוסיף ומשנה כדלקמן בפנים.

(11) בספר זכרון בפרש"י כאן, אומר והפותרים קורין לו טנדרוס לא ידעת אם היא ארמית או עברית ולכן לא נודע לי לשון תנוך לדעת הפותרים."

(12) ברע"ב בכורות שם, בלעז. וברגמ"ה שם, שלועזים טנדרוס". וראה ס' השרשים לרד"ק שם.

לעכן תואר — „והפותרים”¹⁵ — און גיט
(א לשון הרגיל) „והמפרשים”, „והמחב-
רים” וכיו”ב (ע”ד¹⁶ לשון רש”י: מנחם
בן סרוק פשוט, חברו כו’).

ד. דער ביאור בכל זה:

דאס וואס רש”י זאגט דא, ולשון תנוך
לא נודע לי מיינט ער דערמיט (אז ע”פ
פשוטו של מקרא — וואס דאס איז דרכו
פון פרש”י בתורה, דארף מען) שולל זיין
דעם פירוש פון תוי”כ דא אויפן אר”ט,
לויט וועלכן ס’איז מובן די שייכות
צווישן „תנוך” און „גדר אמצעי”
(כדלקמן סעיף ה’): וויבאלד אז דער
ביאור פון תוי”כ איז ניט ע”פ פשוטו של
מקרא, דעריבער איז עס רש”י שולל
דורכן זאגן „ולשון תנוך לא נודע לי”.

און דאס וואס רש”י דארף שולל זיין
דעם פירוש פון תוי”כ (הגם אז בכלל איז
ער ניט שולל פירושים, נאר גלייך
מפרש לפי פשטי”מ, ניט קוקנדיק ווי
דער פירוש איז אין חלק ההלכה וכו’ פון
תורה) — ווארום היות אז כמה וכמה
פירושי רש”י אין אונזער פרשה (און אין
ספר ויקרא בכלל) זיינען גענומען פון
תורת כהנים, ווי רש”י אליין צייכנט אז
ביי א צאל פון זיי; און נאכמער — אין
פריערדיקן פסוק ברענגט רש”י די
התחלה פון א פירוש פון תוי”כ און זאגט
„וכו’ בתורת כהנים”¹⁶, אז מ’זאגט מעיין
זיין אין תוי”כ דעם המשך הפירוש —

געדארפט זאגן (כדרכו בפירושו) „ובלעז
קורין לו סנדרוס” (אדער: סנדרוס
בלעז)¹³.

[ווארום ס’איז שווער צו זאגן, אז
פונקט דער לעז פון דעם ווארט האט
רש”י בעצמו ניט געוואוסט און געמוזט
אנקומען צו „פותרים” אז זיי זאלן אפ-
טייטשן דעם ווארט אויף „לעז”].

ד) אפילו אויב מ’זאל געפינען א
הסברה פארוואס רש”י זאגט ניט דעם
לשון „בלעז”¹⁴, איז נאך אלץ ניט מובן
וואס ער נוצט דוקא אזא ניט געוויינ-

13) זה שכתב רש”י „קורין לו” (וכן בפ’ תצוה:
שקורין סנדרוס) ולא כתב סנדרוס בלעז, כדרכו בכ”מ
— לכאורה אפשר לומר שהוא בכדי שנדע בדיוק
מקומו באזון כי בלשון „הסחוס” מציע וגם בלשון
(גדר) אמצעי שבאווזי אפשר לפרש שכולל כל חלק
הקשה שבאווז • כפי התווי”ט והציצ בפירוש רש”י
על הש”ס (כניל הערה 2, 6).

אבל נוסף על הנ”ל בהערה 2 (ה”א) גם במשנה
בש”ס בכורות לו, א ד”ה החסחוס (שבו מפרשים
דעת רש”י כניל) כתב „שקורין סנדרין” (ב פירוש
תצוה מפרש (לכל הדפוסים) „שבחוך האווזי ואין
מקום לטעות. ולהעיר מלשון אדה”ו ברשע סוף הל’
מכירת חמץ שלאחרי הל’ פסח. ואכ”מ. וראה לקמן
הערה 37.

14) ראה גם פירוש בראשית א, כו. נח יא, ג.
ויצא לו, ועוד. וראה הערה 11. ובתחלת הערה
שלפניו.

15) לכאורה משמע כן גם בפיה”מ להרמב”ם
נענים פ”ד מ”ט (וראה פיה”מ הוצאת הרב קאפאח).
ועפמי”ש בציצ פ”י „גדר אמצעי שבאווזי י”ל שכן
ס”ל להרמב”ם גם בפ”ו מהל’ ביאת המקדש ה”ב,
ובריש פ”ה מהל’ מחוסרי כפרה. ולא כמש”כ
בתו”ט בכורות שם. ועפ”ז מתורצת קושייתו על
הכס”מ בהל’ ביאת מקדש שם (ועד”ז כתב בשורת
מלכושי יו”ט י”ד, ס”י י”ד). אבל כנראה שהציצ ס”ל
כדעת התווי”ט בהרמב”ם. וכדמוכח גם מזה
שהשוואה לציצ (נדפס בגיגיל תורה) הנ”ל הערה
2) ע”כ ואל”ך. וראה שם ע”מ (ב) כתב ע”ד הנ”ל
דבר”י הרמב”ם, והציצ תפס דברי התווי”ט ולחס
חמודות.

15) הלשון „פתרון” וכיו”ב נמצא כבר בפירוש
לפניו, ראה לדוגמא: בא יוד, כא. יתרו כ, ח.
משפטים כא, יג. שם כג, ב. תרומה כה, יב. שם, מ.
שם כז, ד.

אבל ברוב מהנ”ל פ”י „פתרון” היינו פירוש וביאור
המקרא א התיבה שאינו מפורש בכתוב, משא”כ
בגד”ד.

15) לך טו, ב. ויצא לו, ח. שם, מא. ובכ”מ.

16) ובדפוס ב’ „כדאי”א בתוי”כ.

ה. אין תריכ שטייט דאָ: „יכול על תוך ודאי תיל על נוך אי על נוך יכול על גובה של אוזן²⁰ תיל תוך נוך הא כיצד זה גדר האמצעי“.

טייטשן מפרשים²¹, אַז דער תריכ מיינט צו זאָגן, אַז „תנוך“ איז ניט סתם אַ נאָמען פונעם „גדר האמצעי“ — נאָר עס איז: א) פון לשון „תוך“ — אינע-ווייניק; און דאָס וואָס עס שטייט אויך אַ „נוך“, איז עס ווי אַ סך אַנדערע ווערטער אין לשון הקודש, וואָס שטייען אַמאָל מיט אַ נון און אַמאָל אַז אַ נון²². ב) פון לשון „נך“ — „חומת אנך“²³ — וואָס האָט דעם באַדייט פון רום²⁴ וגובה²⁵;

און דאָס וואָס דאָ שטייט ניט דער אליף, און דאָרט שטייט ניט דער תי"ו, געפינט מען, כנ"ל, עדיז אין אַנדערע ווערטער בלשון קודש.

20) כיה בתריכ הנדפסים עם פי הקרבן אהרן; עם פי רבינו הלל: עם פי המלביים. וכן הובא בריש תהוירט נגעים פ"ד מט. וכיה בתריכ ע"פ כתיב רמי מנוקד (יכול על תוך ודיי). אבל בתריכ הנדפס עם פי הראב"ד: תיל על תנוך אי על תנוך יכול על גובה. ובזית רענן גרס (בילקוט): על תנוך ודאי כר תיל אוזן אי על אוזן וכר. וכן הועתק בפי רבינו הלל: יכול על תנוך ודאי. וראה שם בחילופי נוסחאות בפי ר"ה.

21) ראה מלביים כאן. וראה ראב"ד וקרובן אהרן בפירושו לתריכ. תהוירט נגעים פ"ד מט.

22) כמו האנפה — ראה לקמן בפנים.

23) עמוס ז' ז.

24) ראה לעיל הערה 2 שכן תרגם אונקלוס תיבת תנוך, ורום אודנא.

25) וצ"ע במיש בקרבן אהרן כאן, לא ידעתי פי מלת נוך הא"ך מורה על החצוץ. ובראב"ד לתריכ כאן, רשמא מוציא אותו מלשון נאספו עלי נכים שפירושו אנשים קשים מאד וכן הגבוה של האוזן הוא הקשה שבאוזן. ובפי ית רענן לילקוט שם פי „על תנוך ודאי“: פי הרכה שהוא למטה באוזן. ובפי רבינו הלל: דהיינו מקום תחתון שבאוזן דמשמע תחת נוך. וראה שם בחילופי נוסחאות.

קען דאָך זיין אַז ווען מ'וועט זען אַז רש"י פירוש דאָ „גדר אמצעי שבאוזן“ איז פון תריכ וועט מען דעריבער מיינען אַז רש"י נעמט אויך אַן דעם הסבר פון תריכ (אין דער שייכות צווישן „תנוך“ און „גדר אמצעי“) — דעריבער באַ-וואַרנט גלייך רש"י אַז „ולשון תנוך לא נודע לי“.

ועפ"ז פאָלן אַפּ בדרך ממילא די צוויי קושיות [א) דער סגנון פון רש"י „ולשון תנוך לא נודע לי“, (ב) וואָס רש"י זאָגט עס ניט אין פ' תצוה]:

רש"י קען ניט זאָגן „ולשון תנוך לא ידעתי“ — ווייל ער ווייס דאָך יאָ פון אַ פירוש אין „לשון תנוך“ (דער פירוש פון תריכ); נאָר דער פירוש איז „לא נודע“: ער איז ניט אַנערקענט¹⁷ — ניט אויסגעאָלטן „לי“ — וואָס לאַ באַתי לפרש אלא פשוטו של מקרא¹⁸.

און דעריבער ברענגט עס אַראָפּ רש"י נאָר דאָ אין אונזער פּרשה און ניט אין פ' תצוה, ווייל (נוסף אויף דעם וואָס בכלל איז ניט ענינו של רש"י צו שולל זיין פירושים, כולל אויך פירושי רז"ל פון חלק ההלכה שבתורה (משא"כ אין אונזער פּרשה כנ"ל) — איז) אין דברי רז"ל אויפן פסוק אין פ' תצוה געפינט מען ניט קיין ביאור אין מכילתא וכר' פון „לשון תנוך“¹⁹.

17) ע"ד ולא נודע כי באו אל קרבנה (מקץ מא, כא).

18) והא דבכמה מקומות כותב רש"י „לא ידעתי וכיו"ב. אף שגם שם יש מדרש רז"ל — ראה לקו"ש ח"ה ע' 1 הערה 2 ושיג' — הוא לפי: א) שבכלל אין דרך פרש"י לשלול דרוזל, כדלקמן בפנים. ב) גם בדרז"ל על אתר כותב וכיו"ב אינו צריך לשלול באם מובנת השלילה בפשטות (כי אינו ע"ד הפשט כלל).

19) וגם בפי' צו (שם ח, כ"כד) אף שמפרש בתריכ שם „זה גדר האמצעי“ אינו מפרש השייכות לתיבת „תנוך“ כבפרשתנו.

דער הכרח אויף דעם: אויף, וברוח אפי"ך²¹ איז רש"י מפרש, היוצא משני נחירים של אף דבר הכתוב כביכול בשכינה דוגמת מלך בוי"ד כדי להשמיע אוון הבריות כפי ההוה שיוכלו להבין דבר כשאדם כועס יוצא רוח מנחיריו וכן עלה עשן באפו וכן ומרוח אפו יכלו וזהו שאמר למען שמי אאריך אפי כשזעפו נחה נשימתו ארוכה וכשהוא כועס נשימתו קצרה וכו' וכל אף וחרון שבמקרא אני אומר כן כו"י²².

— מען געפינט באַ מערערע ווערטער בתנ"ך, אז מען שטעלט צו צום שרש אן אלף אָדער אַ תי"ו און עס איז אַ נאָמען פון אַ זאָך, ווי צום ביישפּיל טאַקע באַ אנך (לויט פּרש"י²⁶), ובתבונה ופרש"י, מבין דבר כו"י²⁷ ועוד ועוד.

און וויבאלד אז, תנוך' האָט ביידע טייטשן — תוך' און, נוך' — קומט אויס, אַז מיט דעם איז דער פּסוק מכוון צום, גדר אמצעי²⁸.

און כדי מען זאל ניט אָננעמען אַז דער פירוש איז אויך אויסגעהאַלטן אין דרך הפּשט

— ובפרט אַז מען האָט שוין פּריער געלערנט אין פירוש רש"י²⁹ אַז, האַנפּה, היאַ די רגזנית', ד.ה. אַז, אַנפּה' (מיט אַ נוו) איז לשון כעס ורוגז, אַזוי ווי, אַף' לשון רוגז

דאָס הייסט, אַז אויך לויט הפּי עי"פּ פּשטי"מ פון רש"י איז דאָ ווערטער וואָס שטייען אַמאָל מיט און אַמאָל אַ געוויסן אות (נוו) —

דעריבער זאָגט רש"י, ולשון תּוּך' לאַ נודע ליי', שולל זיין דעם פירוש, כּנ"ל.

ו. דער טעם וואָס רש"י נעמט ניט אָן דעם פירוש: רש"י האַלט אַז אַ וואָרט וואָס שטייט מיט אַ נוו און אַן אַ נוו האָט יעדער פון זיי, עי"פּ פּשטי"מ, אַז אַנדער טייטש³⁰.

ו.גו"ך, ולפי"ו לפי, תוך' אינם משתמשים בהנון י. ולהעיר שכמה סוגים כפי כאלה: א) בנדודי שתיבה אחת מורכבת מבי תיבות ופי תיבה זו יוצא מבי התיבות:

ב) אפאיהם' (האוינו לב, כו) וכירב שרשי כותב: ואונקלוס תרגם כו תיבה זו לגי תיבות אמרתי אף אי הם — שכל האותיות ישנם בהתיבה והפי רק מפרדים לגי תיבות, משא"כ בנדודי שהו"ך משמש לב' התיבות (תוך נוך).

ג) שמ"ים שפירשי (בראשית א, ח) שא מים .. אש ומים שערכו כו"י — שעיקר ההוספה היא אות אליף, שא מים אש ומים, שיש לנו תיבות הרבה חסרות אליף לפי שאין הברת האליף נכרת' (פרש"י בא י, כא). וראה מפרשי רש"י שם (רא"ם, לבוש, דקדוקי רש"י, משכיל לדוד. ועוד).

ד) פרש"י שם, שם מים' — דמפרשים המ' לפניו וגם לאחריו (וראה משכיל לדוד שם) ** משא"כ בנדודי שמפרשים התיבות נוך' ששייכות (גם) לה, תי"ו אף שהנון מפטיק. ועוד.

31) בשלה טו, ה.

32) וראה פרש"י וירא יח, כג.

י) ועפי"ז ציע במלבי"ם שם שמפרש שבהוראה זו תוך', הנון שבאמצע להקטין התוך כו' — דלכאורה לפי תיבת, תוך' שבהתיבה, הוא רק תוך', אשר לכן הוצרך לצרף ב' התיבות בחי"כ.

** בספר זכרון לרש"י שם כתב דהנוסחאות שכתוב בהם שם מים במים ניל שאינו נכונות (כי הוא דעת ר"י בי"ח כו'). וליתא ברש"י כתי"י היא קלא. קמה (הר טולוק). ובדפוס שני איתא רק. שמ"ים אש ומים שערבו כו"י. אבל ברוב הדפוסים ומפרשי רש"י איתא. וכן משמע ברמב"ן כאו.

26) ח"ש כה, ג.

27) תשא לא, ג.

28) וכיה בת"י לדעיל הערה 2.

29) שמיני יא, יט.

30) מפירוש הראב"ד וקרבן אהרן ותויר"ט ועוד (וכיה במלבי"ם) שם משמע שמפרשים שלדעת התרי"ב תיבת, תנוך' היא מלה מורכבת מתוך'

ווייל „אנך“ גופא מיינט ניט „גובה“ [ובפרט נאך אַז אותיות „תנוך“ איז ניט בדומה³⁶ צו אותיות „אנך“ כניל]³⁷.

ז. ע"פ כהניל איז אויך פאַרשטאַנ-
דיק וואָס רש"י זאָגט דאָ „והפותרים
קורים לו טנדרוס“ (ניט ווי אין פ' תצוה
וואו ער זאָגט „שקורין טנרוס“):

דער ענין פון „פותרים“ איז ע"ד ווי
דער ענין פון פתרון החלום — ווי מען
האָט געלערנט פריער (אין חומש
בראשית) אַז דער שר המשקים, האָט

מזה משמע, אַז כאַטש „אף“ קען האָבן
דעם טייטש פון רוגז וכעס, ווי אנפה,
איז דאָס גלאַטיק דאָן ווען עס שטייט
דערביי „רוח“ „עשן“ „אאריך“
(נשימותי³²) וכיו"ב, אַבער דער וואָרט
„אף“ פאַר זיך מיינט (ניט כעס ורוגז,
נאַר) דער אבר האף כפשוטו (נאז)³³.

און דערפאַר איז ניט גלאַטיק אַנ-
נעמען אין פש"מ אַז „תנוך“ איז לשון
„תוך“.

רש"י קען ניט אַננעמען אַז „תנוך“ איז
פון לשון „גוך“ — רום וגובה ווי „חומת
אנך“ (נוסף אויף דעם שינוי פון א ת,
כניל) — ווייל דער לשון „אנך“ גופא
מיינט ניט לשון „רום“, נאַר דאָס איז אַ
„בדיל“ צו מעסטן די גלייכקייט פון אַ
חומה³⁴, און די שייכות פון דעם „בדיל“
צו „גובה“ ו„רום“ איז בלויז אין דעם
וואָס מען לייגט דעם „בדיל“ אויף דעם
גובה החומה³⁵;

און דערבער איז ניט גלאַטיק צו זאָגן
אַז דער טייטש פון „על תנוך“ איז „על
גובה“ — דערפאַר וואָס דער וואָרט
„תנוך“ איז ענלעך צו תיבת „אנך“ —

(36) בפרש"י ח"ש שם שכתובת אנך האליף היא
הוספה, ובפרש"י שמות ג, ב שלפעמים מוסיפים
תינו. ועפ"י י"ל לכאורה בתיבת „תנוך“ שיש בזה
השורש „נכה“ שבאנך.

אבל (נוסף ע"ז שמצד פרש"י ח"ש שם אין לפרש
כבתריכ — גוך, גובה י, כבערה שלפניו, הרי)
הוספת התינו המבואר ברש"י שמות שם היא להורות
על ענין הדיבקות — ראה דקדוקי רש"י (באר
רחובות) — שאינו שייך בנדוד.

(37) ע"פ פ"י הציצ (הגיל הערה 2) בגדר האמצעי
שבאוזן — אולי י"ל מענינים מוטלאים ע"ד ההלכה
בפרש"י ע"ה: שזה שמוסיף „ולשון תנוך לא נודע
לי“ כוונתו לא רק לשלול הפ"י שבתריכ, בפי לשון
„תנוך“ כ"א שנפקים גם להלכה:

הלשון „גדר אמצעי שבאוזן“ מצ"ע יש לפרש
שקאי על כל העליגה של אוזן שקשה כ"סחוס" ונק'
גדר האמצעי כיון שיש לו דבר מקיף למטה בחלק
גדול מן האוזן ועוד דגם שם בעליונית האוזן יש
קצת עור רך קצת ע"ג הקשה" (צ"צ שם). וראה לעיל
שוה"ג להערה 13 שבגם בתריכ בטיה"מ משמע כן
וגם שם מפרש „והוא אמרם תנוך אוזן זה גדר
האמצעי“.

משא"כ לפי התריכ בתיבת „תנוך“, „תוך“, „גוך“
— מוכרח לומר שהוא גדר האמצעי בפני נקב האוזן
כפי הראב"ד לתריכ. וק"א שם י.

(*) אלא ש"ל של ע"פ פרש"י נוד הוא כמו נכה, וגם
מצד זה שייך לגדר האמצעי שבאוזן, ע"ד פ"י ה'ב'
בראב"ד לתריכ צו שם.

(*) כ"כ בציצ שם בפי הק"א. ובש"מ מלבושי
י"ט שם תפס באוזן בק"א ומפרש דברי התריכ ע"ד
הניל ברש"י. ועפ"י.

(32) שהרי אי אפשר להאריך האף עצמו.
(33) בפרש"י לך (יז, יא), ונמלתם כמו ומלתם
הנזון בו תיריה ליסוד הנזול בו לפרקים כגון נ' של
נושך ונ' של נושא כו"י — היז נזון תיריה כיסוד נזול
בתחלת התיבה ולא באמצע התיבה. ומה שלא
פירש רש"י בנשלח שם שאף הוא מרשש אנה
(כהרד"ק בספר השרשים שלו) מוכח שלא ס"ל כן.
ועד"ז מוכן בנדוד.

(34) ראה פרש"י ומצודות (ועוד) עמוס שם.
(35) ובפרט לפרש"י ח"ש (שם) (אבל הוא בחצאי
רבוץ) שכתב „חומת אנך שהוא מן נכה רגלים“.
וראה ראב"ד לתריכ פ' צו שם.

(*) וגם שם י"ל שהכרחו הוא כיון שהוא לשון
ציווי ונפעל לא יבוא בציווי (וראה דקדוקי רש"י
מירא דכ"א) שם.

לעז" איז די צייטן פון רש"י זאל זיין פון דעם זעלבן שורש פון א לשון-קודש ווארט אין חומש ??

איז יתירה מזו געפינט מען אין פירוש רש"י (אין פרשת דברים⁴¹): אויף צידונים יקראו לחרמון שריון והאמורי יקראו לו שניר" זאגט רש"י, הוא שלג בלשון אשכנזי ובלשון כנעני. ד.ה. אז דער נאמען פון, שלג" איז לשון אשכנזי און אין לשון כנעני במזמן רש"י איז פון זעלבן אויסשפראך ווי די, אמוריים" וואס, יקראו לו שניר" — א לשון אין חומש.

[ולהעיר: אויך איצט ווערט, שלג" אנגערופן אין לשון אשכנזי (און אזוי אויך אין ענגליש) בדומה צו, שניר" — ,שניי", סנאו"]⁴².

ועד"ז איז דער ווארט, טנדרוס" בימי רש"י פון שורש, תנוך" וואס שטייט אין חומש.

ט. מיינה של תורה שבפרשי:

ס'איז מבואר אין קבלה⁴³ אז די סיבה פון נגעים איז מצד, הסתלקות אור החכמה, כי מצורע חשוב כמת וכתוב ימותו ולא בחכמה". און חסידות⁴⁴ איז דאס מבאר בארוכה ווי דאס איז אין עבודת האדם: מוחין דאימא — בחי' בינה, התבוננות אין גדלות הבורא, איז מעורר בא דעם מענטשן אן אהבה בבחי'

געזען אין חלום, שלשה שריגים" און יוסף האט אים פותר געווען אז דאס מיינט, שלשת ימים"³⁸. און עד"ז ביי חלום פרעה וועגן די, שבוע פרות גו" וואס יוסף האט פותר געווען אז דאס מיינט, שבוע שנים"³⁹. ד.ה. אז פתרון באשטייט אין דעם, אז כאטש אין חלום האבן זיי ניט געזען קיין, ימים" אדער, שנים", האט יוסף זיי פותר געווען — אויפגעדעקט און אנגעוויזן אויף דעם מכוון פון דעם חלום — די ג' ימים און ז' שנים. ד.ה. אז, פותרים" געפינען דעם צד השווה פון צוויי זאכן וואס זיינען ניט גלייך.

און דעריבער, נאך דעם וואס רש"י זאגט, ולשון תנוך לא נודע לי" — אז אין פשוט של מקרא איז ניט מתאים דער פארגלייך פון, תנוך" צו, תוך" און, תוך" — איז ער אבער ממשיך, אז והפותרים קורים לו טנדרוס":

די וואס זיינען, פותר" און גלייכן צו לשונות⁴⁰ (וואס לויט זייער דרך הפירוש איז דא א הסברה אויף, לשון תנוך", מצד דעם דמיון פון, תנוך" צו, תוך" און, תוך"), זאגן זיי, אז דאס איז אויך דער טעם וואס דער, לעז" פון, תנוך" איז, טנדרוס", ווייל ביידע ווערטער האבן א, דמיון" אין הברה — ,טנדרוס" האט (די הברה פון) א תיו, נון און ואו (ע"ד ווי אין, תנוך") — און דעריבער איז דער, פתרון" פון ווארט, תנוך" אין, לעז" — ,טנדרוס".

ח. לכאורה: ווי קען זיין אין פשוטו של מקרא אזא זאך, אז א ווארט אויף

(38) יושב מ, יב.

(39) מקץ מא, כו.

(40) עפ"י יבן גב ל' רש"י בתצוה כח, כב: ואף

שרשרות פתר מנחם כ" לשון שרשים ואמר שהר"ש כר.

(41) ג, ט.

(42) ויתירה מזו י"ל, שכולם באים משורש, שלג"

שבלהק, וא"כ הרי"ו כנוד"ד.

(43) ע"ח של"ח פ"ו, הובא בלקי"ת ריש

פרשתנו. ועוד.

(44) לקי"ת פרשתנו שם. סה"מ"צ להצ"צ מצות

טומאת המצורע. ובכ"מ.

(*) בלקי"ת שם: של"ז (ע"פ דפוס שקלאב. תקס).

נגעים — אין דעם) רצוא און כלות הנפש וואָס ווערט מצד מוחין דאימא ה"שוב" (וואָס קומט מצד בחי' כהן — חכמה): און צוזאמען מיט (— נאָכן אויפטאָן) דעם תיקון אין דעם, רצוא, קען (דערנאָך) זיין, ויצא הכהן גוי' — די המשכת אור החכמה אין, מוחין דאימא, וואָס איז מבטל די אפשריות פון נגעים.

און די צוויי פרטים אין דער טהרה זיינען מרומז אין דעם פסוק און אין פרש"י: „ונתן הכהן על תנוך אוזן המטהר הימנית גוי' ווייזט אויף דער המשכת אור החכמה (ונתן הכהן) אין מוחין דאימא — „אוזן' — „שמיעה' והתבוננות“.

און אויף דעם זאָגט רש"י „ולשון תנוך לא נודע לי' — די טהרה און תיקון אין „תנוך אוזן“, אין מוחין דאימא, איז „לא נודע“⁴⁹, קומט ניט פון זיך אליין דורך דער המשכה פון מוחין דאבא (דורכטן כהן)

[רש"י זאָגט דעם לשון „לא נודע“ — לשון נפעל „ידיעה' ופעולה וואָס איז מאליו וממילא — און ניט „לא ידעתי' וכיו"ב]

כהן — ספורנו עה"ט), או שההבאה היא בנפשו שלא להשקות (תרי"ג עה"ט).

48) ראה מאור"א בערכו (ושי"ג): און נק' בינה כו'. וראה סה"מ"צ שם (ק, ט"ב) במוחין דאימא בינה הוא השגה והתבוננות והיא כמו בחי' שמיעה שמשגי הדבר.

ולהעיר ע"ד הגיל (בפנים) מתורת לוי' הערות למס' נגעים ע' שנט ואילך.

49) ע"ד הפ"י לא ידעתי נפשי (ראה מקי"מ ר"ם צו) ע"ס כו' לא ידענו (לקרית חקת סו, א) איני יודע באיזו דרך כו' (ברכות כה, ב) מצד פנימיות הנפש שלמעלה מידיעה (אוה"ת פנחס ע' אנט ואילך. ד"ה אך בגורל תרכ"ז. ד"ה אשרינו תרפ"ח, תרצ"ו. וראה לקו"ת ויקרא ג, טע"ד).

רצוא, אַרויסצוגיין פון זיין מציאות און (וועלן) נכלל ווערן אין אלקות.

מוחין דאבא, פון חכמה, וואָס איז העכער פון בינה, בריינגט ביטול לאלקות בתכלית, און דאָס קומט אין דער תנועה פון „שוב“, ניט אין כלות הנפש, נאָר אין דעם ביטול אין עסק התורה און מעשה המצות למטה.

נגעים' ווערן מצד, הסתלקות אור החכמה': בשעת עס פעלט דער תכלית שלימות הביטול פון חכמה (און דורכטן דעם פעלט דער אַראַפּטראַגן זיין רצוא און כלות הנפש אין „שוב' — לימוד התורה און קיום המצות), דעמאָלט (ווען ס'איז דאָ נאָר די התבוננות מצד מוחין דאימא) קען דער רצוא געבן אַן אַרט פאַר אַ יניקה לחיצונים (ע"ד ווי פון דער התלהבות איז תפלה אַליין קען נאָכדעם אַרויסקומען אַ הרגש פון ישות וכו' ביז אַ התלהבות בלתי רצוי'⁴⁵).

דעריבער איז דער תיקון פון די נגעים און זייער רפואה דורך אַ כהן, וואָס כהן איז ממשיך דעם אור החכמה, און מצד דעם ווערט די טהרה פון די נגעים — עס איז דוחה די יניקת החיצונים (ווי ס'איז מבואר בארוכה אין חסידות).

יוד. אין דער טהרה דורך דעם כהן זיינען פאַראַן צוויי פרטים⁴⁶: „והובא אל הכהן' און „ויצא הכהן אל מחוץ למחנה'. כדי צו מתקן זיין ענין הנגעים איז ניט גענוג די המשכת אור החכמה כשלעצמה („ויצא הכהן גוי'“, נאָר עס מוז (פריער) זיין דער „והובא אל הכהן' — דער תיקון אין דעם (אַרט' פון די

45) לקרית שם. ע"ד פלשתים דקדושה וכו' (תרא סא, ג ואילך. תרח ר"ם תולדות פ"ז).

46) לקרית פרשתנו כה, א ואילך.

47) להעיר שוה"בא' ציל למקום שמתר לבוא לשם מקומו — אלא שבמקומו גופא הקרוב למקום

נאָר עס דאַרף זיין (פריער) דער
 תיקון אין דעם פגם פון מוחין דאימא —
 אין בינה עצמה (ע"ד ווי תשובה דאַרף
 זיין באותו מקום⁵⁰).

און דער תיקון אין מוחין דאימא איז
 נרמז אין לשון „הפותרים“ וואָס מיינט
 — ע"ד הנ"ל בפתרון חלומות — אַז
 ס'זיינען דאָ צוויי זאכן וואָס אויס-
 ערלעך זעען זיי אויס צו זיין ענינים
 שונים, און דער פתרון איז וואָס מ'איז
 מגלה און מפרש דעם תוכן פנימי וואָס
 איז זיי מקשר ומאחד.

אין עבודת האדם בנדו"ד מיינט עס:
 מ'איז פותר די מוחין דאימא, די

התלהבות און רצוא וואָס קומט אַרויס
 פון בינה, אַז עס זאָל זיין ווי עס מאַנט
 זיך לויט דער כוונה פנימית.

און דערנאָך ווערט נמשך דער אור
 החכמה אין דעם תנוך, ביז אויך „על
 בוהן ידו גו' ועל בוהן רגלו“ — אין קיום
 המצות במעשה, ביד ורגל⁵¹,

וואָס דעמאָלט ווערט בטל דער ענין
 פון נגעים און „וכפר עליו הכהן
 וטהר“⁵².

(משיחת ש"פ מצורע תש"ל)

(51) ראה תורת לוי"צ שם.

(52) פרשתנו יד, כ.

(50) לקו"ת פרשתנו שם לענין זה שצריך לתקן
 תחלה המעוות במוחין דאימא.

מצורע ב

אין דעריבער, כדי צו באוואַרענען מ'זאל ניט אָננעמען דעם חילוק (בפרט אז דאָס איז מער מתאים לפשש"מ) אין רש"י מעתיק פון פסוק [ניט נאָר די ווערטער (וועלכע ער איז מפרש), יגע בו', נאָר אויך די ווערטער וואָס זיינען מבליט דעם חילוק הניל], וכלי חרש אשר יגע בו הוב', און זאָגט: "יכול אפילו נגע בו מאחוריו (וויבאלד דאָ רעדט זיך וועגן טומאת זב) וכו' כדאיתא בתוי"כ" — [דער המשך אין תוי"כ איז: "ודין הוא ומה אם מת החמור לא טימא כלי חרס מאחוריו, הוב הקל אינו דין שלא יטמא כלי חרס מאחוריו. לא אם אמרת במת שאינו עושה משכב ומושב וכו' ת"ל אשר יגע בו ולהלן" הוא אומר אשר תבושל בו מה בו האמור להלן מאוירו אף כאן מאוירו"].

לפי"ז ווערט דאָך די שאלה: אויב נגיעה, "מאחוריו" איז ניט מטמא, איז וואָס מיינט "יגע בו"? — אויף דעם בריינגט רש"י דעם סיום פון תוי"כ: "איזהו מנגעו שהוא ככולו הוי אומר זה היסטור".

ב. מ'דארף אָבער פאַרשטיין — ממנ"פ: אָדער רש"י האָט געדאַרפט מעתיק זיין דעם תוי"כ אינגאַנצן (אויך די ראי' אָז "יגע בו" קען ניט מיינען "מאחוריו"); און אויב רש"י פאַרלאָזט זיך אָז מ'זועט אליין נאָכקוקן אין תוי"כ — האָט ער אויך ניט געדאַרפט מעתיק

א. אין פסוק¹, וכלי חרש אשר יגע בו הוב ישבר וכל כלי עץ ישטף במים, שטעלט זיך רש"י אויף די ווערטער, וכלי חרש אשר יגע בו הוב', און איז מפרש: "יכול אפילו נגע בו מאחוריו וכו' כדאיתא בתוי"כ² עד איזהו מנגעו שהוא ככולו³ הוי אומר זה היסטור".

דאַרף מען פאַרשטיין: וואָס איז דאָ שווער אין פשש"מ וואָס צוליב דעם איז רש"י מפרש די ווערטער "יגע בו" לויט דרשת חז"ל אין תוי"כ — און ניט אָז "יגע בו" איז כפשוטו, אָז דאָס מיינט נגיעה און יעדע נגיעה, אפילו מאחוריו ?

איז די הסברה אין דעם: מ'קען דאָ ניט טייטשן אָז "יגע בו" מיינט נגיעה ממש, וויבאלד אָז מ'האָט שוין פריער (אין פ' שמיני³ ביי טומאת שרץ) אַרויס-געלערנט — ווי רש"י זאָגט דאָרט — אָז "אין כלי חרס מיטמא אלא מאוירו", און דעריבער קען מען שוין דאָ ניט טייטשן אָז "וכלי חרש אשר יגע בו" זאל טמא ווערן דורך אַ נגיעה "מאחוריו"; היות אָבער אָז מ'קען מחלק זיין: דוקא דאָרטן ביי טומאת שרץ, וואָס איז אַ טומאה קלה, איז "אין כלי חרס מיטמא אלא מאוירו", משא"כ ביי טומאת זב וואָס איז אַ טומאה חמורה (ס'איז מטמא במשכב ובמושב) קען אַ כלי חרש יע טמא ווערן דורך נגיעה "מאחוריו", און יגע בו מיינט דאָ כפשוטו —

(1) פרשתנו טו, יב.

(2) עה"פ.

(3) כפי רבינו הלל ובקרבן אהרן גרסי בתוי"כ שם. ובבבלי. וכ"ה בדפוס ראשון דרש"י. ובס' זכרון לרש"י כאן: בכולו בבית גרסינו.

(3) יא, לג.

(4) צו ו, כא.

(5) כי אין לומר ד'יגע בו' פירושו שיגע בתוכו, שהרי אין צריך שיגע, כי מטמא מאוירו — ראה גרי"א כאן.

אין פרש"י, נאָר) פון די ווערטער וואָס רש"י איז מעתיק בפירושו פון תו"כ [און דאָס וואָס ער זאָגט „וכו' כדאיתא בתו"כ" איז נאָר לתוס' ראי' וביאור (כדלקמן), און דערפאַר איז ער זיך מסתפק מיט'ן רמז „וכו' כדאיתא בתו"כ".]

ג. לכאורה וואָלט מען געקענט זאָגן, אַז מ'לערנט עס אָפּ פון טומאת מת — וואָס איז אויך אַ טומאה חמורה ביותר, און פונדעסטוועגן איז עס ניט מטמא אַ כלי חרס מאחוריו — ווי מזוועט ווייטער לערנען אין פ' חוקת⁸ — פאַרשטייט מען דערפון אַז אויך אַ זב (וואָס איז ניט אַזוי חמור ווי מת) איז ניט מטמא אַ כלי חרש מאחוריו.

און דאָס איז כוונת רש"י אינעם מציון זיין צום תו"כ: ער מיינט ניט די גז"ש „בו — בו", נאָר דעם ק"ו וואָס בריינגט זיך דאָרטן — „ומה אם מת החמור לא טימא כלי חרס מאחוריו הזב הקל אינו דין שלא יטמא כלי חרס מאחוריו" (וואָס ק"ו — איז אַ סברה פשוטה, פשטי"ם⁸). און הגם אַז דער תו"כ פרעגט אָפּ דעם ק"ו, ווייל אויך ביי זב איז דאָ אַ חומרא „עושה משכב ומושב" וואָס איז ניטאָ ביי מת — מיינט עס נאָר אַז „שקולים הם" (אַז יעדער האָט אַ חומרא לגבי דעם צווייטן), און לויט פשוטו של מקרא' איז דאָס אַ טעם אַז זיי זאָלן זיין „שקולים" אויך אין דעם דין פון ניט מטמא זיין אַ כלי חרס מאחוריו.

[און דאָס וואָס רש"י איז מציון צו תו"כ — און ניט צום פסוק (פשט"ם) אין

זיין דעם סיום („איזהו מגעו וכו'"), נאָר ענדיקן זיין פירוש מיט די ווערטער „כדאיתא בתו"כ" [וע"ד פירושו אין פ' ויקרא⁶: „ואת מקרא שלא לצורך הוא כבר נדרש הוא בתו"כ" ?]

כפשטות וואָלט מען געקענט פאַר-ענטפערן: דאָס וואָס רש"י בריינגט דעם סיום „איזהו מגעו וכו'" איז ווייל דער-מיט איז געגעבן דער טייטש פון „יגע בו" (— היסט); משא"כ דער פריער-דיקער המשך פון תו"כ, וואָס זיין תוכן איז בלויז אַ לימוד ורא' אַז כלי חרש „אינו מיטמא מאחוריו", דעריבער בריינגט ער עס ניט און פאַרלאָזט זיך אַז מזוועט אַליין מעיין זיין אין תו"כ.

ס'איז אָבער שווער אַזוי צו זאָגן — וואָרום (ווי גערעט כמה פעמים) אַלץ וואָס איז מוכרח צו הבנת פשוטו של מקרא בריינגט רש"י אַרויס קלאַר פאַר אַ בן חמש און מפורש; און וויבאַלד אַז דער פירוש פון „יגע בו" קען מיינען אויך נגיעה „מאחוריו", האָט דאָך רש"י געדאַרפט שרייבן בפירושו דעם ענין וואָס איז מכריח צו מפרש זיין ניט אַזוי — און ניט פאַרלאָזן זיך אויפן ציון צום תו"כ [ובפרט, אַז דער תו"כ לערנט עס אָפּ פון אַ גז"ש — און ניט פון פשוטות הכתובים].

מזו מען זאָגן, אַז לויט פשוטו של מקרא איז די ראי' (ניט פון דער גז"ש „בו — בו" וואָס ווערט ניט געבראַכט

6) ה, יט. וראה פרש"י שם ג, יז [וברא"ם שם: ולא ידעתי למה לא הביא הרב כל המדרש שנפסוק הזה כו', וראה משכיל לדוד שם]. ועד"ז בכ"מ.
7) אף שגם גז"ש הוא לימוד בפשטי"ם, כדמוכח מזה שהובאו בפרש"י עה"ת (לדוגמא: משפטים כא, ו. ועוד) — מ"מ מובן, שאי"ז לימוד פשוט כיכ בפירוש הפשוט של הכתוב, גם לא כלימוד בק"ו. גם יש בלימוד בגז"ש ע"ד הפשט נתאים ע"ד שישנם בלימוד ע"ד ההלכה. ואכ"מ.

8) יט, טו וברש"י.

8*) ראה פרש"י בראשית א, יב. שם ה, ג. ובכ"מ.
9) משא"כ ע"ד ההלכה, ש"ל שהחומרא ד, עושה משכב ומושב" היא מכריעה וגורמת שכלי חרס יטמא ממנו גם מאחוריו.

אָבער אויך די הסברה איז שווער
איינצולערנען אין פרש"י — ווייל אויב
אזוי, וואָלט דאָך רש"י מעתיק געווען
אין דעם דיבור-המתחיל אויך די
ווערטער, „וכל כלי עץ“, אָדער לכה"פ
מרמז זיין זיי מיט'ן וואָרט „וגו“; און
וויבאלד אַז רש"י טוט עס נישט, איז אַ
רא' אַז ער האַלט עס נישט פאַר אַ הוכחה
אַז „יגע בו“ מיינט היסט, וכדלקמן,
(אָדער אַז די רא' וואָס ער בריינגט איז
אַ בעסערע).

ה. וועט מען דאָס פאַרשטיין
בהקדים התמי': לכאורה וואָס לערנט
אונז דער פריערדיקער פסוק, „וכל אשר
יגע בו הזב וידינו לא שטף במים וכבס
בגדיו ורחץ במים וטמא עד הערב“ —
עס שטייט דאָך שוין פריער ¹¹, והנוגע
בבשר הזב יכבס בגדיו ורחץ במים וטמא
עד הערב?

[און דער דין (ווי רש"י איז מפרש) אַז
כל זמן וואָס „לא טבל מטומאתו ואפילו
פסק מזובו וספר שבעה.. מטמא כו“
— איז: (א) קען מען עס אָפּלערנען מיט
אַ כל שכן פון דעם דין ביי יולדת ¹²,
וואָס מוז האָבן טבילה (און אפילו נאָך
טבילה — „בכל קודש לא תגע“, ואין
שמשה מעריב לטהרה עד שקיעת החמה
של יום ארבעים שלמחר תביא את כפרת
טהרתה); (ב) ועיקר: צוליב דעם דאָרף
די תורה נישט איבער'יחזר'ן דעם גאַנצן
פסוק, עס וואָלט געווען גענוג צו אַרײַנ-
שטעלן די ווערטער, „וידינו לא שטף
במים“ אין פריערדיקן פסוק, והנוגע
בבשר הזב].

און צוליב דער תמי לערנט טאָקע די

פ' חוקת, ווייל די הוכחה פון פסוק (א)
איז פאַרבונדן מיט אַן אריכות און וואָס
(ב) אויך נאָכדעם איז נישט זיכער אַז דער
בן חמש וועט פאַרשטיין כדבעי דעם
לימוד; אין תו"כ אָבער איז דער לימוד
בפירוש ובפירוט].

עס איז אָבער נישט אויסגעאַלטן —
ווייל [לבד זאת וואָס עס בלייבט נישט
גלאַטיק: פאַרוואָס שרייבט רש"י נישט
דעם הכרח בפירוט, כני"ל — איז נוסף
לזה]:

אַ טמא מת איז דאָך נישט מטמא
בהיסט ¹⁰ — איז אויב מ'קען זאָגן אַז
דער פסוק, „אשר יגע בו“ קומט מחדש
זיין אַז אַ זב איז מטמא בהיסט (וואָס איז
ניט אַ ביי טומאת מת), פאַרוואָס זאָל מען
נישט זאָגן, אַז דער חידוש אין „יגע בו“
באַשטייט אין דעם וואָס אַ זב איז מטמא
אַ כלי חרס מאחוריו, כאַטש אַז אַ מת
קען עס נישט מטמא זיין (און דער פירוש
דאָרף זיין עדיף, ווייל לויט עס דוקא
וועט מען טייטשן „יגע בו“ כפשוטו)?

ד. לכאורה וואָלט מען געקענט
ענטפערן, אַז רש"י'ס הכרח איז פון סיום
הפסוק — „וכל כלי עץ ישטף במים“:

בשלמא אויב „יגע בו“ מיינט היסט,
איז מובן דער חידוש אין „וכל כלי עץ“
— אַז ביי זב איז אויך כלי עץ טמא
בהיסט; אויב אָבער „יגע בו“ מיינט
כפשוטו — אפילו „נגיעה מאחוריו“, און
דער פסוק איז דאָ מחדש אַז זב איז
מטמא אַ כלי חרס דורך נגיעה מאחוריו
— ווערט דאָך לפי"ז קשה: וואָס איז
דער חידוש אין „וכל כלי עץ“? אַז אַ
כלי עץ ווערט טמא בנגיעה מאחוריו איז
דאָך נישט קיין חידוש.

(11) פסוק ד.

(12) לעיל — תוריע יב, ד. פרש"י שם. ובפרש"י
שם, ז: מכלל שעד כאן קרוי' טמאה.

(10) ראה שבת פג, רע"ב (וש"נ): שלא מצינו לו
חבר בכה"ת.

ווי ער איז מפרש דעם פשט) „שאינ בית הסתרים טעון ביאת מים אלא אבר הגלוי כמו הידים“.

ו. ווען רש"י קומט אָבער צו אונזער פסוק — וואָס אויך דאָ ווערט שווער: וואָס איז דער חידוש אין פסוק? אַז אַ כלי ווערט טמא דורך נגיעת הזב קען מען וויסן במכש"כ וק"ץ פון די פריער-דיקע דינים (אַז אַן אדם ווערט טמא בנגיעת הזב; אַז אַ זב איז מטמא אפילו במשכב ומושב וכו') —

דאָרף דאָ רש"י באַוואַרענען: „יכול אפילו נגע בו מאחוריו“ — וויבאַלד אַז דער פירוש הפשוט פון „יגע בו“ איז אפילו „מאחוריו“, קען מען דאָך מפרש זיין, אַז דער חידוש באַשטייט אין דעם וואָס אַ „זב“ איז מטמא בנגיעה אַ „כלי חרש“ אויך „מאחוריו“ (וכנ"ל באַרוכה):

— און ס'איז קיין קושיא נישט וואָס אינעם סיום הכתוב, „וכל כלי עץ וגו'“ איז נישטאָ קיין חידוש, ווייל, ווי געזאָגט, איז גענוג וואָס דער פסוק טוט אויף אַ חידוש דין נאָר אין איין פרט, אַז (אויך) ביי כלי חרש איז אַ זב מטמא בנגיעה „מאחוריו“ —

און לתוס' ראי' צום „יכול וכו'“ איז רש"י מוסיף, „וכו' כדאיאת בתריכ" — וואָס דאָרט זעט מען טאַקע, אַז מצד דער חומרא פון טומאת זב איז יש מקום לומר אַז ער איז מטמא אַ כלי חרש מאחוריו (באָטש אַ מת קען עס נישט מטמא זיין). ד. ה. דאָס וואָס רש"י איז מציינ צום תריכ איז עס (נישט צו דער התחלת ההמשך, צום לימוד אַז אַ זב איז נישט מטמא כלי חרש מאחוריו, נאָר פאַר-קערט): צו דעם סיום — צווייטער סברא (אין) המשך התריכ („עד י"ו

גמרא¹³, אַז דאָס וואָס עס שטייט, „וכל אשר יגע בו הזב גו'“ מיינט נישט נגיעה, נאָר — היסט. רש"י אָבער לערנט ווי דער תריכ, אַז ערשט דער „יגע“ פון אונזער (שפּעטערדיקן) פסוק מיינט „היסט“ — בלייבט דאָך קשה לויט פרש"י: צוליב וואָס שטייט דער פסוק, „וכל אשר יגע בו הזב גו'“ (און מ'זעט נישט אַז רש"י זאָל עס באַוואַרענען)?

נאָר דער ביאור אין דעם: (אויך) לויט פשוטו של מקרא קען שטיין אַ גאַנצער פסוק צוליב איין פרט וואָס ווערט נתחדש אין אים, ובמכש"כ פון דעם וואָס אַמאָל חזרט איבער די תורה אַ גאַנצע פרשה „בשביל דבר שנתחדש בה“¹⁴ [און ווי מיר זעהן גלייך אין פ' בראשית¹⁵: די תורה חזרט איבער נאָכ-אַמאָל דעם סיפור פון בריאת אדם וחוה צוליב די פרטים וואָס קומען צו אינעם צווייטן סיפור. ועוד¹⁶].

און דערפאַר איז (בפש"מ) קיין קושיא נישט, צוליב וואָס דאָרף שטיין דער פסוק, „וכל אשר יגע בו הזב“ — ווייל דאָס שטייט צוליב דעם חידוש פון די צוגעגעבענע ווערטער „וידיו לא שטף במים“, וואָס לערנט אונז (ווי רש"י¹⁷ איז מסיים בפירושו — נאָכדעם

13 נדה מג, רע"א. פרש"י שם ד"ה דכתיב.

14 סוטה ג, סע"א. ושינ. פרש"י נשא ה, ו. וראה פרשתנו יד, כא ואילך. מנחות י, א.

15 ז, שם, כא ואילך.

16 ראה לדוגמא פרש"י בראשית שם, יט.

17 ועפ"ז יומתק דמצ"ן רש"י (בפרש"י דילון)

לתריכ דשולל דז"ל דנדה (בג"ל בפנים) — כי לשיטת הש"ס (קידושין כה, א) למדין שאין בית הסתרים טעון ביאת מים* מפסוק שלאחוריו (פסוק יג *). אבל להעיר מתוס' קידושין שם סד"ה כל הראוי. מעדני ירט לראש"ה הלי מקואות (בסוף מס' נדה) סכ"ה סק"ג. וראה המקנה קידושין שם.

17* וי"ל שזוהו הדיק. עד' (ולא, ומסיים" או כיר"ב).

* או — פסוק טו. ראה תוס' (ומעדני ירט) שבפנים ההערה.

היסטור, וואס דורך דעם ווערט „נת-
נדנד“ די גאנצע כלי.

[משא"כ אויב מ'וועט לערנען אז דער
חידוש פון פסוק איז אין דעם וואס א
כלי חרש איז מיטמא מאחוריו — אין
דער חידוש נאָר אין די ווערטער „וכלי
חרש“, אָדער אויך אין דעם וואָרט „בו“
— אָבער ניט אין „יגע בו“ צוזאַמען].

ה. די הוראה אין עבודת ה'.

א כלי חרש, וואָס ווערט געמאַכט פון
עפר, איז מרמז אויפן מענטשן וואָס
„יסודו מעפר“²⁰ [וכמש"י²¹ „ויצר ה"א
את האדם עפר מן האדמה גו", „כי עפר
אתה גו“²²]. און אויף דעם זאָגט מען,
אז א כלי חרש ווערט ניט טמא מאחוריו:
די ענינים פון עוה"ז וואָס ווערן צוגע-
קלעפט צום גוף האדם (וואָס דער גוף
זיינער ווערט אָנגערופן „אחוריו“)
קענען ניט מטמא זיין דעם עצם פון א
אידן;

וואָרום וויבאַלד אז דער אויבער-
שטער האָט אים באַשאַפן אַזוי, אז זיין
גוף מוז אָנקומען צו אכילה ושת"י ושאר
עניני עוה"ז²³, וואָס עפ"י טבע²⁴ האָט
ער הנאה פון זיי²⁵ — און די עבודה איז
דאָך ניט צו ברעכן דעם גוף, נאָר
(כתורת הבעש"ט²⁶) עס דאַרף זיין „עזוב

(ובסמיכות צוה"י) איזוהו מגער“ אז עס איז
יע דאָ א סכרא „יכול“ אז „אפילו נגע
בו מאחוריו“¹⁸. זאָל עס ווערן טמא (און)
מהאי טעמא איז ער דערויף נאָר מרמז
דורך „וכו“ און בריינגט עס ניט
בפירוש].

און דער הכרח אז מ'קען אַזוי ניט
לערנען, איז פון דעם סיום התו"כ —
„איזוהו מגעו שהוא ככולו הוי אומר זה
היסטור“, כדלקמן.

ז. די הסברה אין דעם: נוסף אויף
דעם וואָס לכאורה איז דער גאַנצער
פסוק איבעריק — זיינען די ווערטער
בהתחלת הכתוב „וכלי חרש) אשר יגע
בו הזב“ א יתור לשון לגמרי: דער פסוק
קומט בהמשך צום פריערדיקן פסוק
וואָס זאָגט „וכל אשר יגע בו הזב“ —
וואָלט דאָך געווען גענוג עס זאָל שטיין
בקיצור „וכלי חרש ישבר“ [ע"ד ווי אין
סיום הפסוק „וכל כלי עץ ישטף במים“,
און עס שטייט ניט (נאָכאַמאָל) „וכל כלי
עץ אשר יגע בו הזב ישטף במים“].

איז דעריבער מסתבר צו זאָגן, אז
דער חידוש אין דעם פסוק ליגט אין די
ווערטער, אין „יגע בו“: „יגע בו“ מיינט
דאָ א נייער אופן אין נגיעה (ניט ווי די
נגיעות וואָס שטייען פריער). דער „יגע“
איז „בו“¹⁹ — א נגיעה אין דער גאַנצער
(כללות ה) כלי, און ניט ווי א
געוויינלעכע נגיעה וואָס איז אין א שטח
מצומצם פון דער זאָך; ובלשון רש"י:
„איזוהו מגעו שהוא ככולו הוי אומר זה

18) כי מתיל אשר כו" מתחילה המסקנא של
תו"כ זה שסיומה „איזוהו מגער“.

18*) אלא שצ"ק לשון רש"י „עד איזוהו כו“.
שמהוספה זו משמע שכונתו שגם מה שלא העתיק
בפירוש מהתו"כ שייך לפשוטו של מקרא. ואולי
כונתו גם להגזיש „כו“ „בו“ (לתוספת ראי, שגם
ע"ד ההלכה כ"ה דאינו מטמא כלי חרש מאחוריו).
19) ראה גם באר מים חיים (לאחי המהר"ל) כאו.

20) פיוט ונתנה חוקפ.

21) בראשית ב, ז.

22) שם ג, יט.

23) ראה תניא (פייג) בנוגע לבינוני — נתחבק
יותר בהמשך הזמן שנשתמש בו הרבה באכילה
ושת"י ושאר עניני עוה"ז. והרי „מדת הבינוני היא
מדת כל אדם ואחרי כל אדם ימשוך“ (שם רפ"ד).

24) ראה תניא פ"ח.

25) להעיר מדיה ואתם הדבקים תרפו"י פ"ה
(ס"ה תיש"א ע' 208), דגם הנופים דימות המשיח,
מכיון שילודו ע"י א"א גשמי בתאוה גשמי יצטרכו
לידכך כו, עיי"ש.

26) היום יום ע' כג. הוספות לכתר שם טוב
ס"ז. וש"נ.

יקרה באדם בצאתו מדרך הישר בהתמדה במאכליו וכו".

און דעריבער וואלט מען געקענט מיינען אז אין דעם פאל ווערט דער מענטש („כלי חרס") טמא אפילו „מאחוריו" — וויבאלד אז ער פאלט דורך אין אזא רע וואס איז ניט מוכרח מצד טבע האדם.

אויף דעם זאגט (דער תו"כ ו) רש"י אז עס איז ניט אזוי: ווען די נגיעת הזב איז „מגעו שהוא ככולו", עס רירט אז אין כללות האדם, קען דער „כלי חרס" טמא ווערן (אפילו „מאחוריו"); אבער סתם א נגיעה, אפילו פון א זב, קען ניט אגרירן דעם עצם פון א אידן, וכפסק דין הרמב"ם³², אז אפילו א איד וואס מ'דארף אים כופה זיין צו טאן א מצוה, איז עס (די כפי") נאר מצד זיין חיצוניות — „יצרו הוא שתקפו": אבער אויך דאן, איז בפנימיותו, רוצה להיות מישראל ורוצה הוא לעשות כל המצות",

און דורך דער כפי ווערט אראפ־גענומען דעם אבק וואס איז מכסה ומעלים אויף דעם רצון האמיתי פון דעם אידן, עס ווערט נתגלה דער „אמת ה'" (אויך „לעולם"³³), אז א איד זאגט „רוצה אני" — „להיות מישראל" און „לעשות כל המצות".

(משיחת ש"פ מצורע תשל"ו)

תעזוב עמו"²⁷, מאכן פון זיין גוף וחלקו בעולם א דירה לו ית' (בתחתונים) — איז ער ניט שולדיק אין דעם וואס עס האבן זיך צו אים צוגעקלעפט ענינים פון עוה"ז, חאטש אז סוף סוף דארף ער ריין ווערן פון זיי²⁷.

[במה דברים אמורים — אויב ער האלט זיך ווי דער אויבערשטער האט אים באשאפן — א כלי חרס (וואס ווייזט אויף ביטול); אבער אויב ער האלט זיך ווי א כלי עץ — ער איז ביי זיך א צעוואקסענע מציאות (ווי אן עץ וואס וואקסט), אדער ווי א כלי מתכת — ער איז הארט אין זיין ישות ווי א מתכת, איז וויבאלד אז ער איז שוין ניט אין דעם ציור ווי ער איז באשאפן געווארן, ווערט ער דעמאלט טמא אויך „מאחוריו"].

און אויף דעם זאגט רש"י, יכול אפילו נגע בו מאחוריו": מ'וואלט געקענט מיינען, אז א טומאה חמורה ווי זב איז מטמא אידן, ח"י, אפילו „מאחוריו" — ווארום דער ענין הזיבה איז ניט אן ענין טבעי ווי דם נדה²⁸, נאר א חולי הגוף — דם מערער ווי עס דארף זיין מצד טבע העולם. ובעבודת האדם: דם נדה איז דער רע וואס איז דא מצד טבע ביי א אידן, „כי יצר לב האדם רע מנעוריו"²⁹; דם זיבה איז דאס וואס מגרה יצרו עליו נאכמער ווי דער יצה"ר איז אים מבלבל מציע³⁰, ובלשון החינוך³¹: „ענין הזיבה

27) משפטים כג, ה.

27*) ראה תניא פ"ח.

28) לאחרי חטא עה"ז — עירובין ק, ב.

29) נח ח, כא.

30) ראה בכ"ז לקו"ש ח"ז ע' 317 ואל"ך. לקו"ש

חיד"ע 26-8, ושי"ן.

31) מצוה קעה.

32) הל' גירושין ספ"ב.

33) תהלים קיז, ב. וראה לקרית דרושים

לשמע"צ ד"ה ביום השמע"צ (הא) פ"א.

אחרי*

לכאורה דארף דאס האבן א ביאור והסברה: די עבודה פון יום הכיפורים איז דאך בתכלית העילוי, ס'קומען זיך צוזאמען די העכסטע דרגות פון קדושה הן אין מקום, הן אין זמן און הן אין דרגות פון נש"י (בסגנון הידוע: עולם שנה נפש⁶): די עבודה ווערט געטאן אין קדש הקדשים — מקום הכי מקודש בעולם; אין יום הקדוש (ווי ער ווערט אנגערופן בפי כל), דער הייליקסטער זמן פון יאר; און דאס ווערט געטאן דורכן כהן גדול דער גדול פון כל הכהנים אויף וועמען עס שטייט⁷: „ויבדל גו' להקדישו קדש קדשים“, גדול מהם אויך בקדושה וכמש"נ; והכהן הגדול מאחיו גו' כי אני הו'י מקדשו⁸.

היינט ווי קומט עס אז דוקא (ביי דער עבודה) ביום הכיפורים מאַנט זיך אז דער כהן גדול זאל מוזן זיין נשוי?

די תמי' ווערט נאך גרעסער: איינע פון די הכנות צו דער עבודה פון יום הכיפורים איז (ווי געזאגט אין דער זעל' בער משנה): „ז' ימים .. מפרישין כהג' מביתו“ — און צוזאמען דערמיט איז „ביתו (זו אשתו)“ ביים כהג' א תנאי לעכובא דוקא ביום הכיפורים!

דערפון גופא איז א הוכחה, אז דאס וואָס כהג' (ביה"כ) מוז זיין א נשוי,

לעבודה. ולא מצינו שיתחייב להיות נשוי אלא ביהכ"פ. ובחינוך שם: כג שמינוהו ועבד.. כולן מצווין על הבתולה ואסורין באלמנה. וראה לקריש ח"ו ע' 319 בדעת הזוהר, עייש.

(6) אשר על ענין ג' בחי' אלו הוא היסוד של ספר יצירה (אודות יתרו ע' תתטז ואילך).

(7) דהיי א כג, יג.

(8) אמור כא, יטו. ובתוכי עה"פ: להגיד מה גרם (לכל דיני כהג' שבפרשה שם).

א. אין דער היינטיקער פרשה¹, ביי דער עבודה פון כהן גדול ביום הכיפורים, „וכפר בעדו ובעד ביתו“ — דרשנען חז"ל²: „ביתו זו אשתו“, און מ'לערנט דערפון אפ דעם דין אז דער כהן גדול ביום הכיפורים מוז זיין א נשוי³.

און דער חיוב אז דער כהג' זאל זיין א נשוי, איז א דין מיוחד וואָס איז געזאגט געוואָרן נאָך בנוגע יום הכיפורים, און ניט בנוגע א גאנץ יאר:

אין אלע אנדערע טעג קען א כהן גדול זיך משתתף זיין אין דער עבודה, ואדרבה: אין וועלכן משמר עס זאל ניט זיין איז ער „מקריב חלק בראש"ו“ — אבער דערביי איז ניטא קיין תנאי אז ער דארף זיין א נשוי, ווי ביי יוהכ"פ⁴.

(*) וסוים מסכת יומא ס"ו ואילך.

(1) טז, ו. וראה לקמן הערה 14.

(2) יומא בתחלתה (במשנה).

(3) כי פלוגתא ר"י וחכמים (במשנה שם) הוא רק אם מתקנין לו אשה אחרת שמא תמות אשתו, אבל לכויץ צ"ל נשוי (אלא שבתוריי יומא שם (ד"ה שמא) מסתפק אם הוא דין לעיכובא, או שבדיעבד לא מיפסל בכך לעבודה).

(4) יומא י"ד, א (במשנה). יו, ב. וראה צפ"ע הל' מתני' נח, א.

(5) אף דמ"ע על כהג' שישא נערה בתולה כ"י (רמב"ם הל' איסורי בי' היג. ספר המצות מ"ע לח) הרי: א) לכמה דעות (ראה תוריי יומא ע"ג, א. תוס' הרא"ש הוריות יב, א) הרי זה לאו הבא מכלל עשה. וכ"מ ל' הרמב"ם בשהמ"צ שם (מדלא כתב שאם לא נשא בתולה עובר בעשה). ב) גם לפי המשמע מדבריו (בהל' איסורי בי' שם. ובהל' כלי המקדש פ"ה י"י) דהוי קום ועשה [וכדעת הרמב"ן אמור (כא, יג) — ראה קנאת סופרים לשהמ"צ שם, חמדי' שם. ולהעיר מצפ"ע על הרמב"ם איסורי בי' הי"ד. וראה לשון החינוך מצוה ערב בתחלתה ובסופה] הרי פשוט שזה מ"ע צדדית המוטלת על כהג' ואיז שייכת

פון יוהכ"פ איז פועל אויך אויף די עבודות וואס זיינען ניט יוהכ"פ דיגע במיוחד, וכלשוו הגמרא¹¹, „אהנאי, פונ-דעסטוועגן זיינען זיי ניט בדומה צו די עבודות וועלכע זיינען נאָר ביוהכ"פ — און דעריבער קען מען זאָגן:

אויב מ'זאל אָנעמען, אז דאָס וואָס דער כה"ג דאַרף זיין אַ „נשו"י איז אַ חיוב אין דער עבודה פון יוהכ"פ, איז דאָ אַן אָרט צו זאָגן אַז לגבי די עבודות, וואָס זיינען ניט געבונדן מיט יום-כיפור, איז ביים כה"ג ניטאָ דער חיוב צו זיין אַ נשו"י¹²;

אַבער לויט דער צווייטער סברא, אַז דאָס איז מצד דער שלימות פון כה"ג וואָס דאַרף זיין ביוהכ"פ, דאַרף דע-מאַלט אויסקומען, אַז דער חיוב פון „נשו"י איז חל אויך לגבי אַנדערע עבודות; וויבאַלד דאָס איז ניט פאַר-בונדן מיט דער עבודה נאָר מיט'ן כה"ג — און ער איז דאָך דער וואָס טוט אַלע עבודות פון יוהכ"פ.

עפ"י קומט אויס אַז דער רמב"ם נעמט אַן די צווייטע סברא, ווי ער זאָגט¹³: וכן שאר העבודות של יום זה כגון הקטרת הקטורת של כל יום והטבת הנרות הכל עשוי בכה"ג נשוי.

ג. וועט עס זיין מובן בהקדים הביאור אין דער משנה: „וכפר בעדו ובעד ביתו — ביתו זו אשתו, ולכאורה: וויבאַלד דער טייטש פון ביתו (דאָ) איז „אשתו, פאַרוואָס זאָגט די תורה ניט בפירוש „(וכפר בעדו ובעד) אשתו"¹⁴?

ליגט דערין אַן ענין מיוחד וואָס גיט צו אין דער שלימות פון כה"ג — און דער-פאַר פאַדערט זיך עס פון כה"ג ביים הכיפורים.

ב. די הסברה פון דעם אויבענ-געזאָגטן דין — אַז דער כה"ג ביוהכ"פ דאַרף זיין אַ נשו"י — קען מען לערנען אויף צוויי אופנים:

(א) דאָס איז אַ דין אין דער עבודה פון יוהכ"פ: מצד דער חשיבות און עילוי פון דער עבודה, דאַרף זי געטאָן ווערן ניט דורך אַ כהן סתם נאָר דורך אַ כה"ג, און ניט דורך אַ כה"ג סתם נאָר דוקא דורך אַ כהן גדול וואָס האָט אין זיך די מעלה פון „ביתו זו אשתו";

(ב) דאָס איז אַ דין אין דעם כה"ג: אין דעם טאָג פון יוהכ"פ מוז דער כה"ג זיין אין אַ העכערער מעלה און שלימות; און ע"ד ווי מיר געפינען כ"כ דרגות אין אַ כה"ג בכלל (אויך בכל השנה): משוח בשמן המשחה, מרובה בגדים, וכיו"ב, אַזוי איז ביוהכ"פ דאַרף ביי אים צוקו-מען אויך אַט די מעלה און שלימות נוספת פון „ביתו זו אשתו".

די נפ"מ צווישן די צוויי סברות להלכה: אין יוהכ"פ זיינען דאָך פאַראַן אויך די עבודות וואָס מ'טוט זיי יעדן טאָג, וועלכע זיינען ניט געבונדן דוקא מיט יום-כיפור — ווי הקרבת התמי-דים, הקטרת קטורת, הטבת הנרות וכ' — וואָס אויך זיי ווערן ביוהכ"פ געטאָן דורכן כה"ג¹⁰. איז הגם אַז די קדושה

(9) רמב"ם הל' כלי המקדש פ"ד הי"ב.

(10) רמב"ם הל' עבודת יוהכ"פ פ"א הי"ב. וראה נרי"כ שם. ומה שהובא בכ"מ דהירטיבא בשם הרמב"ם כ' שאין חובה בכ"ג, כבר כתבו ש"ס וצ"ל הרמב"ם. וראה גם תודיה משום יומא כ' טע"ב. אבל תרומת הדשן סדור המערכה ודשן המזבח משמע מדברי הרמב"ם (רפ"ד שם) שלא הי' ע"י הכה"ג. ואכ"מ.

(11) זכחים זא, א. וראה צפ"ע עה"ת ר"פ קרח.

(12) ראה גבורת ארי שם ששק"ט כתיבה מזו, דאולי קפ"ד רחמנא שיהי' לו בית בשעת כפרת ביתו דוקא ולא בשעת כפרת שתי שעירים.

(13) פ"א שם. ועד"ז בחינוך מצוה קפה.

(14) שהרי בביתו הנאמר כאן (משא"כ דלקמן

והידורים¹⁸ — אין וואס באשטייט די מעלה והידור פון אַט דער הנהגה צו אַנרופן „לאשתי ביתי (ולשורי שדי)“?

ד. דער ביאור אין דעם:

אין אַט דער הנהגה פון ר' יוסי דריקט זיך אויס זיין דרך אין עבודת ה' ווי ער זעט די גאַנצע בריאה: ניט נאָר זעט ער אַז יש בעה"ב לבירה זו¹⁸, ניט נאָר זעט ער אַז כל מה שברא הקב"ה בעולמו לא בראו אלא לכבודו¹⁹ — נאָר אין יעדער ענין האָט ער געזען (נאָר) דעם עיקר ותכלית דערפון, און ניט די זאך כשלעצמה, ועד כדי כך — אַז באַם אַנרופן די זאך האָט ער עס געמוזט רופן ווי די זאך איז בעולמו — האָט באַ עם ניט געקאָנט זיין „קריתי לאשתי אשתי“ וואָרום ער זעט ניט „אשתי“, נאָר ער זעט „ביתי“²⁰: וויבאַלד די זאך פון נישואין („אשתי“) איז אַ הקדמה און הכנה צום עיקר ותכלית דערפון, וואָס דאָס איז דער קיום פון מצות פו"ר — אויפשטעלן אַ בית בישראל, וואָס קומט ווי אַ תוצאה פון די נישואין — האָט ער דעריבער „אשתי“, געזען נאָר אַלס „ביתי“.

[על דרך ווי מיר געפינען דעם הסבר פון ראשונים²⁰ אויף דער שאלה פאַר- וואָס מ'האָט ניט מתקן געווען קיין ברכה

ברובא דרובא איז תושבע"פ מפרש באריכות אָן ענין וואָס שטייט אין תושב"כ בקיצור („ליכא מידי דלא רמיזי באורייתא“¹⁵), בנדו"ד אָבער באשטייט אויך דער אויסטייטש פון תושבע"פ אין איין וואָרט „אשתי“ — איז אַנשטאַט דעם וואָרט „ביתי“ האָט דאָך די תורה גופא געקענט שטעלן „אשתי“?

מוז מען זאָגן אַז מיט'ן וואָרט „ביתי“ איז די תורה אויסן צו זאָגן אַ ענין אין „אשתי“, וואָס איז אַנגעדייט מיט'ן וואָרט „ביתי“, ד.ה. אַז תורה זאָגט דאָ ניט נאָר דעם עצם דין אַז דער כה"ג דאַרף זיין אַ נשוי, נאָר זאָגט אויך אַז דאָס איז מצד דעם וואָס דאַמאַלס דוקא האָט ער „ביתי“ — די מעלה מיוחדת פון אשתי ווי זי איז „ביתי“.

צו פאַרשטיין אַט די מעלה פון „ביתי“ צו אשתי“, דאַרף מען מקדים זיין וואָס מען געפינט אין מס' שבת¹⁶: אמר ר' יוסי מימי לא קריתי לאשתי אשתי ולשורי שורי אלא לאשתי ביתי ולשורי שדי, ופירש רש"י: אשתי ביתי, שהיא עיקר של בית. ולשורי שדי, שהוא עיקר של שדה זכתיב¹⁷ ורב תבואות בכה שור.

אין פלוג איז שווער צו פאַרשטיין: דער מאמר פון ר"י קומט בסוגיא שם אין איין המשך (ובמילא — אין איין תוכן משותף) מיט נאָך מאמרים פון ר' יוסי וועגן הנהגות טובות און זהירות

18 ועפ"י ק"ק מה שפרש"י, לא קריתי לאשתי אשתי — שאף שיחת חולין שלי יש ללמוד הימנו חכמה, ולפי' גם מש"כ בחדא"ג שם צ"ע.

ובפרט צ"ע מהי הזהירות והמעלה דמימי לא קריתי. — וי"ל דרש"י מוסיף ביאור: מהו הלימוד לאחרים ואיך יבואו להנהגה כזו מצד עצמם. — ראה לקמן הערה 25.

18 ראה ב"ר רפ"ט.

19 אבות ספ"ז.

19 עפ"י מובנת האריכות: א) מימי לא קריתי לאשתי אשתי, ב) אלא לאשתי ביתי.

20 ראה ר"ש כתובות פ"א ס"ב.

פסוק (א) שכולל „אחיו הכהנים“ — פרש"י שם ע"פ תוי"כ ע"פ. שבועות יג, ב ואילך] אין נכללים בני ביתו של הכה"ג, שהרי לא מצינו תנאי בכה"ג ביוהכ"פ שצריך שיהיו לו בנים כו'. וראה בארוכה גבורת ארי ליומא כאן. ולהעיר מסוטה (מד, א): ובנית ביתך זו אשה.

15 ע"פ תענית ט, א.

16 ק"ח, ב.

17 משלי יד, ד.

[דוגמא לדבר — מרז"ל²⁵: „איזה חכם הרואה את הנולד“, דער פירוש הפשוט אין דעם איז, אז דער חכם פאר-שטייט און ווייס אין יעדן ענין וואס עס וועט „נולד“ ווערן דערפון. אבער דער דיוק אין דעם איז: עס שטייט ניט „יודע את הנולד“ (אדער „מבין“ וכיו"ב), נאר „רואה את הנולד“; ס'איז א סך מער ווי ידיעה און הבנה: דער חכם²⁶ זעט דעם קומענדיקן נולד — פונקט ווי אלע זען די זאכן וואס זיינען שוין דא בפועל. עס איז דאך „אינה דומה שמיעה לראי“²⁶, הגם אז די שמיעה איז אן אמיתית בתכלית און אין אזא תוקף וואס פועלט אויפן מענטשן — ע"ד ווי מיר געפינען ביי יתרו: „(מה) שמועה שמע ובא“²⁷ — פונדעסטוועגן, בכדי ער זאל נעמען די זאך בשלימותה האט ער (יתרו) גע-דארפט קומען און זען מיט די אויגן, ווייל אינה דומה כו].

און אין דעם באשטייט די מעלה פון א „חכם“, אז כח שכלו (שמיעה) איז אזוי שטארק אז ער ווערט א „רואה את הנולד“, ניט נאר „יודע“ אדער „מבין“].

דערמיט איז אויך מוסבר במיוחד וואס אט דער מאמר פון ר' יוסי — „מימי לא קריתי וכו“ — קומט באלד נאך זיין מאמר „חמש בעילות בעלתי ונטעתי חמשה ארזים בישראל“, ווייל אט דער פריערדיקער מאמר איז מגלה דעם תוכן הנקודה פון דעם מאמר שלאחריו: אין זיין סדר מיט „אשתי“ איז ביי אים ניט געווען קיין שום אנדער מציאות אויסער דאס אויפשטעלן א בית בישראל

אויף קידושין („אקב"ו לקדש את האשה“), ווי מ'האט מתקן געווען אויף אנדערע מצות — ווייל קדושין נישואין זיינען נאר א הקדמה והכנה צום עיקר ותכלית וואס קומט שפעטער דורכן קיום פון מצות פו"ר^{20*}].

און דערמיט האט זיך אויסגעטיילט ר' יוסי'ס הנהגה פון הנהגת חבריו:

ביי אנדערע תנאים איז געווען צייטן (ימים) וואס „קריתי לאשתי אשתי“; זיי האבן געזען דעם ענין פון „אשתי“ כשלעצמו — אן (און פאר) דעם תכלית פון „בית“י. וואס דאס איז אויך א דרך און א חשיבות ע"פ תורה. ווי מ'געפינט דעם דין בתורה²¹: „נקי יהי לביתו“ (וועט קענען זיין „ושמח את אשתו“ — דעם ערשטן יאר) גלייך פון די נישואין אן, נאך פאר הולדת בנים; ע"ד דער ציווי (ברגלים וכו') „ושמח את אשתו“²² (ביז אז דאס באפרייט דעם מאן פון גע-וויסע אנדערע חוביבם); „איש ואשה זכו שכינה ביניהם“²³, ובכלל די ענינים — ע"פ תורה — אין חיי נישואין פון „איש ואשה“ פאר זיך אליין.

ר' יוסי אבער האט געהאט אן אנדער סדר און דרך: די גאנצע מציאות פון זיינע חיי נישואין איז געווען נאר בכדי צו מקיים זיין דעם ציווי פון „פרו ורבו“, אויספירן די כוונה פון „לא תהו בראה לשבת יצרה“²⁴ — האט ער אין דעם (ענין אשתו) שוין מלכתחילה געזען נאר דעם (שפעטערדיקן) עיקר ותכלית, דעם ענין פון „בית“י.

^{20*} להעיר מהמד"א (כתובות נט, ב) אין אשה אלא לכניס. ודמליגי עלי יל שהוא בנוגע להדיק אלא.

²¹ תצא כד, ה. ספה"צ מ"ע ריד.

²² ראה ר"ה (ו, ב. ושי"ג): אשה בעלה משמחה.

²³ סוטה י"ז, א.

²⁴ ישע"י מה, יח.

²⁵ תמיד לב, א.

²⁶ ע"פ יומתק דיוק רשי' הגיל (בהערה 18) ללמוד הימנו חכמה.

²⁶ ראה מכילתא יתרו י"ט, ט.

²⁷ פרשי ר"פ יתרו ממכילתא עה"פ. זכח"ס

קטז, א.

א "בית" דערגרייכט ער צו מעלת אדם"³⁰.

דערפאר איז די תורה מדייק צו זאגן דעם לשון „ביתו“ (און ניט „אשתו“), בכדי צו מדגיש זיין אז דער כה"ג דארף שטיין אין דער דרגא פון „אשתי — ביתי“, ווי תורה שבע"פ טייטשט עס אויס אין דער הנהגה — כל ימיו — פון ר' יוסי.

און וויבאלד אז דער דין אז דער כה"ג דארף ביהכ"פ זיין א נשוי איז ניט סתם א חיוב, נאר עס טראגט אין זיך די שלימות המעלה אין כה"ג — „ביתו זו אשתו“, כנ"ל — דערפאר איז (לויט סברא שני הנ"ל ס"ב איז) דאס ניט א דין אין דער עבודה פון יוהכ"פ, נאר א דין וגדר אין דעם כה"ג, אין וואס פאר א דרגא ער דארף שטיין.

1. כידוע³¹, איז דא א קשר ושייכות צווישן דער התחלה פון א מסכתא און איר סיום, וואס דערפאר איז מען זיך נוהג — אין א הדרן — צו געפינען א תוכן משותף פון דעם סיום פון דער מסכתא מיט איר התחלה.

אזוי אויך בנדו"ד: דער ענין פון „ביתו זו אשתו“ וואס איז געזאגט געווארן אין דער ערשטער משנה פון מס' יומא האט א קשר מיט (דעם סיום פון) דער לעצטער משנה אין דער מסכתא³²: „אמר ר' עקיבא³³ אשריכם ישראל לפני

פון „חמשה ארזים“, און דערפאר האט ער זי באַלד מלכתחילה („מימי“) שוין אנגערופן מיטן נאָמען פון איר תכלית — „ביתי“.

נאָכמער: ניט נאָר אין דעם מין המדבר, ובפרט אַ בת ישראל, האָט ער געזען נאָר דעם תכלית, נאָר ער האָט אַזוי געזען אויך דעם מין החי („שורי“), וואָס דאָס איז כולל אויך די תבואות כו', זיין „חלקו בעולם“ בכללות: אויך אין „שור“ האָט ער געזען נאָר דעם תכלית און די מטרה פון זיין מציאות — „שדי“, דעם ענין פון „ורב תבואות בכח שור“ וואָס קומט דורך חרישה זוריעה און קצירה אין שדה. אויך דאָס האָט ער געזען פון פאַראויס, נאָך פאַר די תוצאות פון חרישה זוריעה: „מימי“ — האָט ער ניט געקאָנט רופען שורו שורי, ער האָט שוין אינעם „שור“ געזען און כמילא אים גערופן — „שדי“.

ה. בכל הנ"ל איז פאַרשטאַנדיק די גרויסע מעלה פון כה"ג וואָס ער האָט ביהכ"פ געדאַרפט זיין אַ נשוי און דוקא אינעם אופן פון „ביתו זו אשתו“ — דאָס מיינט כנ"ל, דער האָבן בפועל „אשתו“ און אין אַ אופן פון זען דעם ענין פון „אשתו“ נאָר אַלס „ביתו“. און דאָס איז אַ שלימות המעלה וואָס קומט צו אויך אין אים אַליין²⁸, ווי חז"ל²⁹ זאָגן „כל מי שאין לו בית אינו אדם“, אַז דורך האָבן

30 ועפ"י מובנת שייכות והמשך ב' המימרות כל אדם שאין לו אשה — שאין לא קרקע כו'. וראה בית האוצר מערכת א' כלל י"ד.

31 ראה לעיל ע' 135 שוה"ג להערה 31. לקו"ש חס"ו ע' 311-2 ובהערות שם. וש"נ.

32 פה, ב.

33 ולהעיר משייכות המיוחדת של ר"ע ל„ביתו זו אשתו“, כמסופר בדחז"ל (כתובות סג, א) דר"ע תלה לימרו התורה שלו [שהי באופן נעלה ביותר,

28 נוסף על המפורש (יבמות סג, א) כל אדם שאין לו אשה אינו אדם. ובחז"ג (ו. ב. קט, ב. רצו, א) „פלג גופאי. ועוד: „ויברך אותם ויקרא את שמם אדם“ הי' רק כאשר „זכר ונקבה בראם“ (בראשית ה, ב. וראה זח"א קסה, א).

29 ראה יבמות שם: ואיר אלעזר כל אדם שאין לו קרקע אינו אדם. ובתורה'ה שאין: קרקע לבנות עליו שידור בו.

דארף ר'ע אַנקומען צו ראיות אז הקב"ה איז מטהר די אידן פון א פסוק אין נביאים, פון א פסוק אין יחזקאל און (איז זיך דערמיט ניט מסתפק און ברענגט א צווייטע ראי' ³⁸ פון) ירמ' — בעת דאָס איז א פסוק מפורש אין חומש (וואָס ווערט געבראַכט אין דברי ראב"ע כנ"ל): „כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו?"

ואדרבה: דוקא אין דעם פסוק ווערן במפורש דערמאָנט די ביידע פרטים וואָס זיינען דאָ אין די רייד פון ר'ע: (א) „לפני מי אתם מטהרין" — „לפני ה' תטהרו" (ב) „מי מטהר אתכם" — „יכפר גו' לטהר אתכם?"

מ'קען ניט זאָגן אז ר'ע איז מחולק מיט ראב"ע און האַלט, אז דער אוי-בערשטער איז מטהר ומכפר (אויך) אויף עבירות שבין אדם לחבירו אפילו ווען לא ריצה את חבירו [און דעריבער קען ער אויך ניט ברענגען די ראי' פון פסוק (ווי עס ברענגט ראב"ע) „לפני ה' תטהרו"] — ווייל פון דעם לשון „אמר ר' עקיבא, און ניט „ור' עקיבא אומר", איז מובן אז ר'ע איז ניט מחולק ³⁹ מיט ראב"ע ⁴⁰, נאָר ער איז מוסיף אויף זיינע ווערטער.

מי אתם מטהרין מי ³³ מטהר אתכם אביכם שבשמים שנאמר ³⁴ וזרקתי עליכם מים טהורים וטהרתם ואומר ³⁵ מקוה ישראל ה' ³⁶ מה מקוה מטהר את הטמאים אף הקב"ה מטהר את ישראל".

צו פאַרשטיין דעם קשר דארף מען זיך פריער אָפּשטעלן אויף שאלות ודיוקים אין דברי ר' עקיבא:

(א) לכאורה וואָס איז ר'ע מחדש — ס'איז דאָך א זעלבסטפאַרשטענדלעכע זאך, אז נאָר דער אויבערשטער איז דער וואָס איז מטהר (די חטאים פון) אידן, וכמפורש בכר"כ פסוקים אין חומש ונ"ך?

ובפרט אז גלייך פאַר דעם מאמר פון ר'ע שטייט אין דער משנה: „דרש ראב"ע מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו" עבירות שבין אדם למקום יוהכ"פ מכפר עבירות שבין אדם לחבירו אין יוהכ"פ מכפר עד שירצה את חבירו, וואָס פון דעם וואָס דאָ ווערט געזאָגט אז די טהרה און כפרה פון יוהכ"פ איז „לפני ה'", איז מבוואר אז די כפרה קומט פונעם אויבערשטן — היינט וואָס, בכלל, גיט צו מאמר ר'ע אויף דעם וואָס מזוייט שוין פון דברי ראב"ע?

(ב) נאָכמער איז די תמי: פאַרוואָס

(38) כדלקמן בקושיא הגי'.

(39) ראה שדיח כללים (חא ע' מט וחז ע' איתעה) ושינ'.

(40) ועפ"ז מובן שז"ע במיש בריף לעי שם,

דראב"ע ור"ע פליגי במי שיש לו עבירות שבין אדם לחבירו ולא ריצה את חבירו, האם מעכב הכפרה על עבירות שבין אדם למקום — דראב"ע סיל ד.אין יוהכ"פ מכפר כללי, ור"ע סיל דמימ מכפר על

(וראה מנחות (כט, ב) דמשה „לא ה' יודע וכי", עד ש.בולוהו אליבא דר"ע" (סנהדרין פו, א)) באשתו — שלי ושלבם שלה הוא.

(33) כ"ה במשנה שלפנינו בשים ובמשניות. ובירושלמי, ריף ועי שם — ומי. וראה שינויי נוסחאות במשניות שם.

(34) יחזקאל לו, כה.

(35) ירמ' יז, יג.

(36) במשניות ליתא תיבת ה"י. והוא הכפסוק בירמ' יד, ח. וראה על הגליון בשים שם שמצוי דבירושלמי, ובריף ובעי הוא ככפנים. וכ"ה באוה"ת יוהכ"פ ע' איתקע. וראה שינויי נוסחאות במשניות שם.

(37) פרשתנו טז, ל.

(*) להעיר מפורח ס"י חרו בשם מוהר"ש גארמזיאן (נובען יוסף לעי כאן מפרש כן דברי הר"ף שבפנים ההערה): „שהעבידה שבין אדם לחבירו יש בה חלק למקום. . וכ"ז שלא הרצה את חבירו אפי' מה שבין אדם למקום אינו מכפר."

אזוי ווי עס האט זיך גערעדט אין דער הסברה פון התחלת המסכתא — אַז די מעלה פון „ביתו זו אשתו“ איז ניט אַ תנאי אין די עבודות פון יוהכ"פ, נאָר אַ מעלה און שלימות אין כּהן גדול גופא, און דערפאַר האָט עס אַ שייכות ניט בלויז מיט די עבודות המיוחדות ליוהכ"פ, נאָר מיט אַלע עבודות היום, כּפס"ד הרמב"ם:

עד"ז איז דאָס אין דעם ענין וואָס רעדט זיך אין סיוּם המסכתא — די כּפרה און טהרה וואָס טוט זיך אויף ביוהכ"פ: פון דברי ראב"ע ווייס מען נאָר אַז יוהכ"פ איז מכּפר, וואָס דאָס קען זיין מצד דעם טאָג פון יוהכ"פ (קדושת היום וכו'); אויף דעם איז ר"ע מוסיף, אַז דאָס וואָס יוהכ"פ איז מכּפר איז עס ניט (נאָר) מצד דעם טאָג פון יוהכ"פ, נאָר מצד (דעם) וואָס דעמאָלט ווערט נתגלה מעלת ישראל — „אשריכם ישראל“: די כּפרה ביוהכ"פ איז מצד דעם פּאַרבונד וואָס איז דאָ צווישן אידן מיט „אביכם שבשמים“⁴⁴.

און אויף דעם חידוש ברענגט ר"ע אַ רא"י פון פסוק „זרקתי עליכם מים טהורים וגו'“, פון וועלכען ס'איז מוכח אַז דער אויבערשטער איז מטהר אידן אויך ניט ביוהכ"פ (וואָרום דער פסוק רעדט דאָך וועגן דעם זמן הגאולה):

נאָכמער: פון פסוק „זרקתי גו'“ איז מובן, אַז די אמת'ע טהרה בגאולה העתידה איז מצד דער מעלה פון אַ אידן כּפ"ע (וואָס אפילו כּשחטאו בני הם⁴⁶)

אויך קען מען ניט זאָגן אַז ר"ע איז מוסיף און מדגיש, אַז אויך נאָכדעם ווי ער האָט מרצה געווען את חבירו מוז מען (אויך ביי עבירות שבין אדם לחבירו) אַנקומען צו טהרה ע"י אביכם שבשמים — ווייל, ווי מבואר בכו"כ מקומות, זיינען אויך מצות שבין אדם לחבירו — בעיקרן מצות שבין אדם למקום⁴⁵, וואָרום אויך זיי דאַרף מען מקיים זיין דערפאַר ווייל זיי זיינען ציוויים פון אויבערשטן⁴⁷; איז במילא פאַרשטאַנדיק אַז אויך נאָכדעם וואָס ער איז מרצה זיין חבר איז עס נאָר דעם חלק פון די מצות וואָס האָט אַ שייכות מיט „חבירו“, אָבער כּדי ער זאָל אינ"גאַנצן טהור ווערן (אויך מצד דעם וואָס זיי זיינען ציווי ה') מוז מען (גם לראב"ע) אַנקומען צו טהרת הקב"ה ווי באַ מצות שבין אדם למקום.

און דאָס איז שוין מודגש אין די רייד פון ראב"ע: „עבירות שבין אדם לחבירו אין יוהכ"פ מכּפר עד שריצה כו'“, אַז נאָכן ריצוי מוז מען ערשט אַנקומען צו דער כּפרה פון יוהכ"פ, וואָס איז דאָך דורך הקב"ה.

ג) פּאַרוואָס דאַרף ר"ע האָבן צוויי ראיות, און ווי ער איז מדגיש „ואומר“ — וואָס דאָס איז אַ לשון וואָס ווייזט אַז די ערשטע רא"י איז ניט מספיק, ובל"הש"ם⁴⁸: „מאי ואומר“?

ז. דער ביאור בזה:

עבירות שבין אדם למקום [נוסף על העיקר שמפשוטת הל' דראב"ע משמע שהכפרה על עבירות שבין אדם למקום והכפרה על עבירות שבין אדם לחבירו אינן תלויות זבי'ן].
 44) ראה גם בהנעתק כשוה"ג להערה הקודמת.
 45) ראה לקוטי ח"ב ע' 670 ואילך. ח"ג ע' 889 ואילך. ובכ"מ.
 46) ברכות סג, א. ושי"נ.
 47) ראה גם בהנעתק כשוה"ג להערה הקודמת.
 48) ראה לקוטי ח"ב ע' 670 ואילך. ח"ג ע' 889 ואילך. ובכ"מ.

44) ראה גם רי"ף לע"י שם.
 45) ראה עד"ז בלחם שמים (להיעב"ץ) יומא כאן (הובא ג"כ בלקוטים) למשניות כאן. וראה לקוטי ח"ד ע' 1145 ואילך.
 46) ראה קדושין לו, א. ספרי האיזנו לב, ה (ושם משמע דגם ר"י הודה לר"מ). כמדב"ר פ"ב, טו. ועוד.

איז על דרך דער טהרה ע"י „הזאה“⁴⁹, און „מקוה ישראל“ — ע"ד טבילה במקוה⁵⁰. פון די אונטערשיידן צווישן „הזאה“ און „טבילה“: א) „הזאה“ איז „מן הטהור על הטמא, ע"י אחר“⁵¹, און טבילה איז „ע"י עצמו“⁵¹. ב) דוקא הזאה קען מטהר זיין פון טומאת מת.

און אזוי אויך ברוחניות הענינים: טהרה במקוה איז וואָס אַ איד קען אויפֿ-טאָן בכח עצמו, דורך זיין אייגענער עבודה; בשעת אָבער ער איז אין אַ דרגא פון טמא מת ר"ל — עס איז ביי אים ניטאָ (בגילוי) דער „ואתם הדבקים בה"א (ובמילא — איז ניטאָ דער) חיים גוי“⁵², דעמאָלט דאַרף ער אַנקומען צו „זורקתי גוי“ וואָס קומט מלמעלה, ד.ה. ניט מצד זיין עבודה, נאָר מצד זיין עצמיות'דיקן פאַרבונד מיטן אויבערשטן וואָס דער פאַרבונד איז אַלעמאַל גאַנץ.

און דערפאַר, בשעת ר"ע וויל ברענע-גען אַ ראי' אָז טהרת בני"א איז מצד זייער עצמיות'דיקער מעלה, וואָס איז העכער פון די הגבלות הזמן, און איז ניט אַפֿ-הענגיק אין דעם מעמד ומצב פון בני"א אין עבודת ה' — ברענגט ער צום ערשטן דעם פסוק „זורקתי גוי“ — די טהרה וואָס איז פאַרבונדן מיט דעם עצמיות'דיקן פאַרבונד פון אידן מיטן אויבערשטן.

וויבאַלד אָבער דער פסוק רעדט דאָך פאַרט וועגן אַ זמן פון עת רצון כני"ל, ברענגט ער דעריבער דעם צווייטן פסוק „מקוה ישראל ה" וואָס רעדט ניט וועגן אַ זמן מיוחד כו', און דאָס איז

ניט אפילו מצד דער עבודה ותשובה פון אידן, ווי עס שטייט דאָרט פריער⁴⁷: „לא למענכם אני עושה בית ישראל גוי' וזרקתי גוי“; ד.ה. די טהרה איז ניט מצד קדושת היום (יוהכ"פ), קדושת המקום (עבודה בקדה"ק), אָדער אפילו מצד דעם וואָס אידן שטייען אין אַ מצב פון קדושה — נאָר מצד דער מעלה פון אַ אידן⁴⁷ בעצם, בכל זמן ובכל מקום —

ובמילא דאַרף מען זאָגן, אַז אויך ביוהכ"פ איז טהרת ישראל ניט בלויז מצד דעם טאָג פון יוהכ"פ, נאָר (בעיקר) מצד מעלת ישראל.

אָבער פון דעם פסוק איז נאָך ניטאָ קיין ראי' גמורה אָז ס'איז מצד דער מעלה עצמית פון אידן, ווייל דאָרט רעדט זיך וועגן דעם זמן הגאולה, וואָס דאָס איז אַ זמן פון עת רצון (און מקען זאָגן אַז הזמן גרמא, בדוגמת יום הכיפּוֹ-רים): דעריבער ברענגט ר"ע נאָך אַ ראי' פון פסוק „מקוה ישראל ה" — וואָס דאָרט רעדט זיך (א) ניט וועגן אַ זמן פון עת רצון און (ב) אויך ווען אידן זיינען געווען אין אַ מצב שלא כדבעי, און פונ־דעסטוועגן זאָגט דער פסוק: „מקוה ישראל ה" — „מה מקוה כו' אף הקב"ה מטהר את ישראל“⁴⁸.

ה. מען דאַרף אָבער פאַרשטיין: עפ"ז האָט ר"ע געדאַרפט ברענגען נאָר דעם צווייטן פסוק „מקוה ישראל ה", און ניט דעם ערשטן ?

איז דער ביאור אין דעם: דער חילוק צווישן די צוויי פסוקים איז: „זורקתי“

49) ולהעיר, שגם בנוגע לכה"ג מצינו (בתחילת המסכתא — ה, א) שהיו מזין עליו בהו ימים ממפרישין אותו (ולדיעה א' — כל יום).

50) ראה גם חדא"ג כאן.

51) חדא"ג כאן.

52) ואתחנן ד, ד.

47) יחזקאל שם, כב.

47) וכשצריך לתשובה — י"ל שזהו ע"ד ביאור הרמב"ם (הל' גירושין ס"ב) שמוכרח להיות כופין אותו, אבל רק לבטל את האונס שמבחוץ שתקפו.

48) ראה ג"כ לחם שמים שם.

מוכיח אויך אויף דעם פסוק „זורקתי גו“
אז דאס איז דא בכל הזמנים.

אבער לאידך גיסא איז דא א מעלה
אין ערשטן פסוק (ואדרבה: דאס איז
דער עיקר און דערפאר די ערשטע
ראי), ווייל דוקא דארטן רעדט זיך וועגן
דער טהרה וואס קומט מצד עצמות פון
א אידן, כנ"ל.

ט. כאטש די טהרה וואס קומט
מלמעלה — מצד דער התקשרות
עצמית כנ"ל — איז בעיקר ביי הזאה
וואס איז מטהר פון טומאת מת, איז
אבער דא א מעין זה אויך ביי טהרה
במקוה; און דאס איז וואס ר"ע איז
מחדש „מה מקוה כ"י אף הקב"ה מטהר
את ישראל“: אויך די טהרה אין דעם
אופן פון מקוה נעמט זיך פון דעם וואס
„הקב"ה“ מטהר את ישראל“.

און עפ"ז איז מובן נאך א דיוק אין
דברי ר"ע — „מה מקוה מטהר את
הטמאים“ — דלכאורה: די ווערטער
„את הטמאים“ זיינען איבעריק, עס האט
געקענט שטיין „מה מקוה מטהר אף
הקב"ה מטהר כו“? נאך דער ביאור
בזה:

דער דין ביי מקוה איז, אז טבילה איז
מטהר אויך פון א „מקצת“ טומאה. ד.ה.

אפילו ווען א מענטש האט אויף זיך נאך
א טומאה וואס די טבילה קען ניט מטהר
זיין, העלפט זי אבער צו מטהר זיין דעם
מענטשן עכ"פ פון דער טומאה קלה“.

און דערפאר איז ר"ע מדייק „מה
מקוה מטהר את הטמאים אף הקב"ה
מטהר את ישראל“: (לרמז אז) כשם ווי
א מקוה איז מטהר אויך די וואס לאחרי
הטבילה בלייבן זיי טמא, א טהרה פון
מקצת טומאה; אזוי איז אויך „הקב"ה
מטהר את ישראל“: א איד זאל ניט
טראכטן אז ווען ער טוט תשובה נאר
אויף א חלק פון זיינע עבירות וועט דער
אויבערשטער ניט מקבל זיין זיין
„מקצת“ תשובה“⁵⁵, נאר אין דעם זעלבן
אופן ווי א מקוה איז מטהר את הטמאים
(אויך די וואס בלייבן טמא אויך לאחרי
הטבילה), אזוי איז דער אויבערשטער
מטהר אידן אויך ווען זיי זיינען נאך
טמא ר"ל פון אנדערע עבירות“.

די הסברה אין דעם איז: ווייל „הקב"ה
מטהר את ישראל“: וויבאלד אז אויך די
טהרה במקוה קומט ניט בכח דער
עבודה פון אידן, נאר מצד „הקב"ה“ —
מצד דער עצמות־דיקער התקשרות פון
א אידן מיטן אויבערשטן — דערפאר
האט עס ניט קיינע הגבלות: עס ווערט

(55) משנה ספ"ג דברכות.

(56) ראה ער"ז בריף לע"י כאן. וראה גם לחם
שמים כאן.

(57) אבל להעיר מאגה"ת פ"א: „שיגמור בלברכו
ולא יעבור עוד כ"י הו במ"ע הו במל"ת“. וראה
בלק"ב לתניא ח"ב ע' נט (אגה"ת עם ליקוט
פירושים כ"י (קה"ת) ע' עח). לק"ש ח"ט ע' 394
הערה 20. לק"ש ויקרא תשמ"ח ס"ב.

(58) ועפ"ז יובן ההמשך של דברי ר"ע לדרשת
ראב"ע שיוהכ"פ מכפר על עבירות שבין אדם למקום
גם (כשעדיין יש לו עבירות אחרות) כשלא נתכפר
על עבירות שבין אדם לחבירו (כפשוטו דברי
ראב"ע, וכנ"ל הערה 40).

(53) להעיר מיהל אור (רשימות לתהלים) ע' לו:
שבחי מי מטהר אתכם כי מי דא עתיקא המתגלה
בבינה ונקי מקוה ישראל ד' יודין דע"ב הנמשכים
בבינה כ"י. וראה ג"כ אוה"ת יוהכ"פ ע' אחקעה
ואילך.

(54) ועפ"ז יש לבאר מה שדימו הטבילה
דערויהכ"פ (להדיעה שהיא משום תשובה) כגר
המתגיייר (ש"ע אדה"ז סתר"ז ס"ב — ע"פ
המהרי"ל (הובא בד"מ שם)) — כי ע"י הטבילה
במקוה נטהר האדם (לא רק לפ"ע העבודה והתשובה
שלו, כ"א), „כגר המתגיייר“ — שנעשה מציאות
חדשה, ע"י ש.הקב"ה מטהר את ישראל“.

געטאָן, באַיזע ענין שהוא, איז ער גלייך
מכפר — „הקב"ה מטהר את ישראל“;

און דערנאָך איז דער אויבערשטער
אים מסייע⁵⁹ עס זאל זיין „מצוה גוררת
מצוה“⁶⁰ — ער זאל פטור ווערן פון
אלע זיינע עבירות, ביז ער ווערט אין
אזא דרגא פון א בע'ת וואָס צ"ג אין
יכולים לעמוד שם⁶¹.

(משיחת ר' תשרי תשל"א)

נמשך איז אַלערליי זמנים און מצבים,
ביז אויך צו אזא וואָס אויך לאַחרי
הטהרה האָט ער נאָך אויף זיך אַנדערע
טומאות — אויך ביי אים איז דאָ דער
„הקב"ה מטהר את ישראל“.

יוד. און דאָס איז די הוראה נפלאה
וואָס בדברי ר"ע: עס קומט צו גיין אַ
איד צום אויבערשטן און בעט: איך האָב
ניט קיין (כת, ובמלא — ניט קיין) צייט
חרטה צו האָבן אויף אַלע מיינע עבירות,
איך האָב אַבער אַ פאַר פרייע מינוטן,
בין איך זיך מתחרט ומתוודה אויף די
און די עבירות וואָס זיינען מיר מעיק
ביותר. קען ער מיינען אַז דער אוי-
בערשטער נעמט ניט אַן אזאַ תשובה —
זאָגט ר"ע ניין, „אשריכם ישראל“: ווייל
איז צו אידן אַז ווען דער אויבערשטער
זעט אַז אַ איד האָט זיך צו אים אַ קער

59) דהבא ליטהר מסייעים אותו (שבת קד, א. וש"ג). ובאגה"ת פ"א (ק, ב): הבא דייקא מיד שבא.

60) אבות פ"ד מ"ב.

61) ברכות לד, ב. רמב"ם הל' תשובה פ"ז ה"ד. וראה סה"מ תש"ט ע' 183 בהערה. לקריש ח"ד ע' 361 ואילך.

* אחרי נ *

און דערצו נאך איינע פון די האַרבסטע עבירות, ווען ס'איז במזיד, בנוגע תשובה וכפרה: און פון מיד איז דאך פאַר-שטאַנדיק בנוגע לשוגג, וואָס איז דאך בערך (קצת) צו מיד — כמובן אויך פון חילוקי העונשין (במזיד) והקרבות וכיו"ב (בשוגג).

און הגם אַז די גמרא פירט אויס, אַז סוף-סוף איז אדרבה, מובטח לו שהוא בן העולם הבא כו' מפי' חיי סגי ומסגי — איז עס דאך וואָס לאַחר זמן (נאך יוהכ"פ) קומט אַרויס דערפון אַן ענין טוב, אַבער ביוהכ"פ גופא איז עס אַ זאך וואָס איז היפך פון רצון ה'.

אויך דאַרף מען פאַרשטיין אין עצם הענין: ווי קומט דאָס אַז פון אַ דבר בלתי רצוי בכפלים, „הרואה (א) קרי (ב) ביום הכיפורים“, זאָל אַרויסקומען אַזאָ תועלת נפלאה — „מובטח לו שהוא בן העולם הבא“ און „מפי' חיי סגי ומסגי“?

כהן אחר תחתי שמא יארע בו פסולי — קרי או שאר טומאה (פרשי שם).

(5) ראה זח"א טב, א. ריט, ב. ועוד. וראה אגה"ת פ"ד.

(6) דגם הוא בעי כפרה (רשי ריש שבועות ד"ה תולה. וראה אגה"ת סוסכ"ת. קרא ד"ה ולהבין פרטי).

(7) בפרשי, סגי ומסגי כבנים ובני בנים שכך הסימן יראה זרע ויארדי ימים (ישעי נג, י). ובתוס' ירמז לדבר יראה זרע יארדי ימים.

והטעם שבשוע אדה"י אריח סרס תרטו כתב רק, מובטח לו שהוא בן עוה"ב כו' והוא יארדי ימים ולא גם, כבנים ובני בנים — יל, כי הנגיל הוא

(*) ובמחבר כתב רק, מובטח לו שהוא בן העוה"ב. ובטור, מובטח לו שהוא בן העוה"ב ויראה זרע ויארדי ימים. ומלשנונו „יראה זרע“ משמע שמפרש שיראה בנים.

א. בסיום מסכת יומא זאָגט די גמרא „תנא דבי רבי ישמעאל הרואה קרי ביום הכיפורים ידאג כל השנה כולה ואם עלתה לו שנה מובטח לו שהוא בן העולם הבא אמר רב נחמן בר יצחק תדע שכל העולם כולו רעב והוא שבע כי אתא רב דימי אמר מפי' חיי סגי ומסגי“.

בפשטות דאַרף מען זאָגן אַז די גמרא בריינגט די מימרות אַלס המשך אין זייער תוכן צו דעם וואָס עס שטייט דאַרט פריער „הרואה קרי ביוהכ"פ יורד וטובל וכו'“¹. מען דאַרף אַבער פאַר-שטיין: ווי קומט דאָס אַז דעם פרק יום הכיפורים — וואָס כללות ענינו איז (כשמו)² תשובה³ וכפרה, און בפרט אַז דער תוכן פון דער לעצטער משנה און דער גמרא שלאח"ז איז ענין התשובה וכו' — זאָל די גמרא מסיים וחותר זיין מיט אַן ענין הפכי⁴ פון תשובה וכפרה,

(*) וסיום מס' יומא.

(1) ושם בתחלת העי' כל חייבי טבילות טובלין כי בעל קרי טובל והולך כו'.

(2) וכל מצות. עבודת היום — כלומר כלל כל הקרבות והיודיו המתוקנין ביום צום כפור — (הוא) כדי שיכופר בהם כל העונות כמו שבא בכתוב והיא העבודה הכתובה באחרי מות" (סהמ"צ להרמב"ם מ"ע מט).

(3) וברמב"ם (הלכות תשובה פ"ב ה"ז): יום הכפורים הוא זמן תשובה לכל ליחיד ולרבים והוא קץ מחילה וסליחה לישראל לפיכך חייבים הכל לעשות תשובה ולהתודות ביום הכפורים כו'. ובשערי חשובה (לר"י) שער ד' י"ז, דהכתוב (פרשתנו טו, ל), מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו" הוא מ"ע על התשובה ביוהכ"פ. — וראה לקו"ש חכ"ט שיהא ליוהכ"פ (תשמ"ה) ס"ג.

(4) וגם היפך התחלת המסכת (דנעוץ סופן בתחלתו — וכמנהג בעלי ההדרנים), שבעת ימים קודם יוהכ"פ מפרשין כה"ג מביטו כו' ומתקנין לו

וועלכע די גמרא¹² זאגט אז „זדונות נעשות לו כזכיות“, פּרעגט דער חדא״ג, אז ס׳איז אַ דבר תּמוה, ווייל ס׳קומט אויס אז „חוטא נשכר“. און ער פּאַר-ענטפּערט אז ווען אַ מענטש טוט תּשובה מאהבה איז „ודאי דעושה תּשובה גמורה ומוסיף במעשיו הטובים יתר מכדי הצורך לגבי אותו עון והרי אותן מעשים טובים שמוסיף הם נעשים לו כזכיות וקרא דמייתי מוכיח כן שנא׳¹³ וכשוב רשע מרשעתו ועשה משפט וצדקה עליהם ח׳ וגו׳“¹⁴ דמשמע משפט וצדקה שהוסיף לעשות על תּשובתו עליהם ח׳ יח״.

דער תּירוץ איז אַבער לכאורה ניט מובן, וואָרום פון לשון הגמרא „זדונות נעשו לו כזכיות“ איז מוכח אז דאָ רעדט זיך ניט וועגן אַנאַנדער זאך פון זדונות — אַ הוספה אין זכיות צוליב די זדונות, נאָר אז די זדונות אַליין ווערן ווי זכיות¹⁵, בלייבט דאָך שווער כּנל׳ היתכן חוטא נשכר ?

און הגם אז לכאורה קען מען זאָגן אז דאָס גופא מיינט די גמרא¹⁶ מיט „זדונות נעשות לו כזכיות“. היות אז די הוספה אין מעשים טובים קומט דערפון וואָס אַ מענטש האָט זיך געענדערט און איבערגעמאַכט דורך דער תּשובה אויף די זדונות — הייסט עס דאָך אז די „זדונות“ האָבן גורם געווען און זיינען טיבּת התּשובה מאהבה און פון די זכיות.

רש״י איז מפרש אין דעם: „ואם עלתה לו שנה — שלא מת מובטח לו שמעשים טובים יש בידו שהגיננו עליו וכו׳“⁸; דאָס איז אַבער לכאורה נאָר אַ הסברה אז אַנאַנדער זאך (מעש׳ט) זיינען מגין אז דאָס זאָל אים ניט פּאַרשאַטן, אַבער פון דעם וואָס מ׳זאָגט „הרואה קר״י איז אַ סימן⁹ אז מובטח כן, איז משמע אז עס איז דאָ אַ שייכות ביניהם¹⁰, איז נישט מובן¹¹: ווי אזוי פּועל׳ט עס דעם יתרון נעלה פון „מובטח לו שהוא בן העולם הבא“, און נאָכמער (אויך בעוה״ז): מפּיש חיי סגי ומסגי בכנים ובני בנים ?

ב. בדומה צו דער שאלה, איז נאָך מער קשה בענין תּשובה מאהבה, אויף

מילתא דשייכא בכל אדם, משא״כ בנים ובני בנים שתלוי בגיל השנים וכו׳.

או יל דתלוי בפי׳ יראה זרע׳ — האם יש ללמוד מזה ב׳ הענינים: לפרש׳י למדים, יראה זרע׳ כפשוטו, וגם, יראה זרע׳ — יראה בנים, מלבד השכר המפורש לאחר זה בכתוב, יאריך ימים. משא״כ לתוס׳ אין לפרש שביראה זרע׳, שהיא הסיבה, נכלל גם השכר המסובב (בנים כו׳), ולכן מפרש דהשכר בא בהמשך הכתוב, יאריך ימים [ולהעיר משינוי הלשון: דברפרש׳י, יראה זרע ויאריך יי׳ ימים (ולא כבכתוב), ובתוס׳, יראה זרע יאריך ימים. אבל ראה פרש׳י לעיל ד׳ה עונותיו]: ובשר׳ע כתב רק הפשוט ואליבא דכר׳ע.

(8) ומסיים, ובן עולם הבא הוא, וכיה בשר׳ע אדה״ז שם דוה. שבודאי יש לו זכיות כו׳. כתב כטעם ע״ז. שהוא בן עוה״ב. משא״כ בטור שכתוב בהסיום לאחר, ויראה זרע ויאריך ימים ושודאי יש לו הרבה זכיות כו׳. וראה לקמן בפנים ס״י ובהערה 85.

(9) ובפרש׳י ד׳ה עונותיו מחולין — סימן טוב הוא זה כו׳. וראה חדא״ג כאן. אלי ווטא ללבוש שם סק׳ג. ביח כאן.

(10) אפילו את׳ל שהוא רק סימן המברר את המציאות הנמצאת כבר ולא הגורם המציאות (ראה צפ׳ע׳נ להרמב״ם ה׳ מא״ס רפ״א).

(11) ראה פרי׳ח לשו׳ע שם.

(**׳) כ״ה בכמה דפוסים, וכ״ה בפרש׳י על הר״ף. משא״כ בע״י ובדפוס ווילנא ליחא הוא״ו.

(12) יומא פו, ב.

(13) יחזקאל לג, ט.

(14) כן הובא בחדא״ג (ובגמרא תיבת, ח״י) הוא בחצ׳ע׳ג. אבל בכתוב הנ״ל, הוא יח״י, וראה פסוק טז, ושם יח, כו״כ. כמות תמרים ליומא שם.

(15) והל׳ „כזכיות“ (בכ׳ף הדמיון) — ראה לקמן הערה 48.

(16) אבל ראה פרש׳י שם ד׳ה, עליהם (ח״י) יח״י, על כל מה שעשה ואף על העבירות״.

ר"ע זאגט דאָ צוויי ענינים: א) „לפני מי אתם מטהרין“, ב) „ומי“²⁵ מטהר אתכם, און אויף דעם ברענגט ער די צוויי פסוקים: א) „וזרקתי עליכם מים טהורים“, ב) „מקוה ישראל ה'“ — איז מבאר דער ראַגאַטשאַווער²⁶ אַז אין די צוויי ענינים דריקט זיך אויס דער חילוק צווישן די צוויי עניני טהרה — הזאה און מקוה, וואָס אויף הזאה דאַרף מען האָבן כוונה לטהרה²⁷, און די טהרה במקוה דאַרף נישט האָבן קיין כוונה, אַ מקוה איז מטהר אויך אַזן כוונה לטבילה.²⁸

און עפ"ז איז מובן דער חילוק אין לשון הכתובים וואָס ר"ע ברענגט: „וזרקתי עליכם מים טהורים“ און „מקוה ישראל ה'“, וואָס הגם אַז ביידע פסוקים ריידן וועגן דער טהרה ע"י הקב"ה, איז אַבער אין ערשטן פסוק געזאָגט געוואָרן: „וזרקתי עליכם גר“, דער אויבערשטער איז זורק — פועל זריקה; אין צווייטן פסוק אַבער ווערט בכלל נישט דערמאָנט קיין פעולה (— כוונת הטהרה), ווייל אין דעם סוג טהרה איז כוונה נישט קיין דבר הכרחי.

און פונקט ווי סיינען פאַראַן צוויי אופנים אין טהרה מצד דעם מטהר, בנדו"ד מצד דעם אויבערשטן, אַזוי זיינען זיי אויך פאַראַן אין עבודת התשובה והטהרה פון מענטשן — און דאָס זיינען, ווי די גמרא²⁹ איז מבאר, די

25) במשנה לפנינו כשיש ובמשניות מ"י. אבל בירושלמי, רי"ף וע"י כאן — „ומי“ וראה שינוי נוסחאות במשניות כאן.

26) צפע"נ לרמב"ם הלכות תשובה פ"ב ה"ב.

27) ראה פרה פ"ב מ"ב. רמב"ם הלכות פרה פ"א ה"ז. וראה בהמצוין בצפע"נ שם.

28) ורק מעלה עשאו בתרומה וקדשים שצריך כוונה (ראה תגיגה יח, ב ואילך. רמב"ם הלכות מקואות פ"א ה"ח).

29) פו, טע"א.

ע"ד ווי מען געפינט ביי א שטר³¹, וואָס הגם אַז סתם אַ שטר איז בחזקת כשרות, איז אַבער דורכדעם וואָס ס'ווערט אויף אים אַן ערעור און מ'איז אים מקיים בנ"ד, באַקומט דער שטר מער תוקף ווי סתם אַ שטר, וואָס האָט נישט געהאַט קיין ערעור³². קומט אויס, אַז דער ערעור האָט גורם געווען תוקף השטר³³.

דאָס איז אַבער נישט מספיק, וואָרום דער ערעור איז נאָר גורם אַן עילוי אין דעם שטר; און עדיז בנדו"ד, זיינען די „זדונות“ גורם אַן עילוי אין דעם גברא וואָס טוט תשובה³⁴, אַבער פון לשון „זדונות נעשות לו כזכות“ איז משמע אַז די חפצא פון די זדונות עצמן ווערן נהפך לזכות³⁵.

ג. וועט עס זיין פאַרשטאַנדיק ע"פ הביאור אין דעם סיום מס' יומא במשנה³⁶ „אמר ר' עקיבא אשריכם ישראל לפני מי אתם מטהרין ומי מטהר אתכם אביכם שבשמים שנאמר³⁷ וזרקתי עליכם מים טהורים וטהרתם ואומר³⁸ מקוה ישראל ה' מה מקוה מטהר את הטמאים אף הקב"ה מטהר את ישראל“.

17) ראה טושי"ע חו"מ ר"ס מו.

18) ולהעיר מהד"עה וההסברה כבוד ושו"ע שם (ס"ז) סמ"ע שם (סקכ"ב) דמקימין שטר רק משטר שקרא עליו ערעור והחזיק, דאז דקדוק בקיטומו, אבל לא משטר שקיטמוהו בלא ערעור.

19) להעיר מלקו"ד חלק ג' ע' 780 דע"ם הלכה נמצא, אַז די שטאַרקייט פון דעם שטר הייבט זיך אַז פון דער צייט פון דעם ערעור.

20) וכן הוא לפי ביאור הכנסת תמרים שם. וע"ד מ"ש הרמב"ם דלקמו הערה 49.

21) וראה נתיבות עולם (להמהר"ל) נתיב התשובה פ"ב. של"ה כה, סע"א ואילך (בהגה"ה). ובכ"מ. לקו"ש חכ"ז ע' 110 ואילך.

22) פה, ב.

23) יחזקאל לו, כה.

24) ירמ"י יז, יג. וראה לעיל ע' 177 הערה 36.

געטאן מאהבה, איז זי מקודשת, ווייל אירע עבירות זיינען נעקר געווארן פון פריער ובמילא האט זי אויך בשעת הקדושים ניט געהאט קיין עבירות. און ווי די גמרא³⁵ איז מחלק בנוגע לנדרים ומומים: „הלכה אצל חכם והתירה (הנדרים) מקודשת אצל רופא וריפא אותה אינה מקודשת“, ווייל „חכם עוקר את הנדר מעיקרו ורופא אינו מרפא אלא מכאן ולהבא“.

ד. אט דער חילוק צווישן תשובה מאהבה און תשובה מיראה בכלל — אז תשובה מאהבה איז הכוונה לשוב וכו', משא"כ תשובה מיראה — איז פאראן בפרט אין די אופני התשובה מאהבה³⁶ גופא:

דאס וואס דורך תשובה מאהבה ווערט „געקער עונו מתחלתו“ איז נאך ניט דער תכלית השלימות אין תשובה מאהבה; תכלית השלימות אין תשובה מאהבה איז, ווען „זדונות נעשות לו כזכות“, אז די „זדונות“ ווערן ניט בלויז „געקער“, נאר זיי ווערן „כזכות“.

אין אהבה איז דאך דאך כ"כ דרגות, ובכללות: בכל לבבך בכל נפשך בכל מאדך — ובמילא ווערן אויך כ"כ דרגות אין דער תשובה וואס קומט על ידם.

און וויבאלד אז די מעלה פון תשובה מאהבה איז דאס וואס זי קומט בכוונה כנ"ל, איז מובן אז שלימות הכוונה איז אין דעם העכערן אופן פון תשובה מאהבה, ביז אז מ'קען זאגן אז די כוונה

צוויי כללות'דיקע סוגים אין תשובה: תשובה מיראה (וע"י יסורין) און תשובה מאהבה. תשובה מאהבה קומט מיט דער אמת'ער כוונה ומבוקש לשוב אל ה' ולתקן כו', אבער תשובה מיראה (ועאכ"כ — ע"י יסורין) איז כוונתו ניט קומען לעונש ובמילא האט ער חרטה וכו'.

און דער אונטערשייד אין זייער אויפטו — איז מבואר אין דער גמרא, אז בתשובה מיראה זאגט דער פסוק³⁰ „ארפה משותבם“, ווי רש"י³¹ טייטשט „כבעל מום שנתרפא שמקצת שמו עליי“, אבער ביי תשובה מאהבה איז „נעקר עונו מתחלתו“³².

וואס דער חילוק איז נוגע אויך להלכה: בשעת איינער איז מקדש אז אשה על מנת אז זי האט ניט קיין עבירות — איז אויב זי האט דערנאך (אויף די עבירות וואס זי האט יע געהאט) געטאן תשובה מיראה³³, איז זי ניט מקודשת, היות אז די עבירות פון שעת הקידושין זיינען ניט נעקר געווארן³⁴; אבער אויב זי האט תשובה

(30) הושע יד, ה.

(31) ד"ה וכתיב ארפא.

(32) פרש"י ד"ה כאן מאהבה.

(33) בצפני'ע שם (בסוטה) מחלק, ד"ש ג"מ בין ג' תשובות א' מאהבה הוה כמו חכם עוקר, והב' מיראה

דהיא כמו מכה ורפואה, אך הרפואה באה קודם המכה וחיליון ובטליון כו' והג' ע"י יסורין דזה הוי מכאן ולהבא. וע"ז מביא הר דכתובות לקמן. והוא ע"ס מאמר ר"י יומא שם דלכמה ג"י ופירושים מחלקם בג' — ראה חדא"ג ודק"ס שם. ובפרש"י שם אינו מחלקם בג'. ובמאמר ר"ח לפניו גבי תשובה מיראה כ"י: „מכאן ואילך כו" (כנ"ל בפנים).

(34) כו צריך לפרש ע"ס פרש"י כתובות (עד, ב) דלקמן בפנים ד"ה מכאן ולהבא, משא"כ לפי התוס' שם ד"ה חכם. אבל גם לפי התוס' שאף עתה לאחר שנתרפאת היא נמאסת בעיניו כשזוכר שהיו בה כו". יש לפרש בנדר"ד (ע"ס פרש"י הנ"ל) כיון שבתשובה מיראה, מקצת שמו עליי.

(35) כתובות עד, רע"ב.

(36) ראה המפרש לרמב"ם ר"ט"ב מהלכות יסוה"ת ב' מדריגות באהבה ה'. ובארוכה של"ה מאמר ע"ש"מ (מו, ב ואילך).

און דער דין איז דאך אז אויך ווען „הטעה לשבח“⁴³ [צי לשבח יוחסין, זאג-ענדיק אז ער איז א קלענערער מיוחס ווי ער איז באמת⁴⁴; אדער לשבח ממון, „ע"מ שאני עני ונמצא עשיר“] איז אינה מקודשת⁴⁵.

והתירוץ אז „שמא הרהר (מאהבה אזא) תשובה“ וואס פועל'ט נאר אז „נעקר עונו מתחלתו“, אבער ניט אז זדונות נעשו לו זכיות, וואס דוקא אויף דער דרגא איז געזאגט געווארן אז „במקום שבע"ת עומדין איז צ"ג יכולין לעמוד“.

ויתרה מזה י"ל: בשעת ס'איז א חשש פון „הרהר תשובה“ בשעתא חדא ורגעא חדא, קען ניט זיין קיין שלימות הכוונה. ולכן פועל'ט עס ניט זדונות נעשות לו זכיות, אז ער זאל זיין העכער פון א צדיק⁴⁶.

די הסברה אין דעם⁴⁷: די מעלה פון א בע"ת לגבי א צדיק גמור (וואס מעולם לא חטא) איז ניט בלויז מצד דעם יתרון בכמות — אז נוסף צו זיינע זכיות מצ"ע

פון דעם נידעריקן אופן ווען „נעקר עונו מתחלתו“ הייסט ניט קיין כוונה³⁷;

וע"ד מרז"ל³⁸ אז באהבה בכל לבבכם ובכל נפשכם — אן בכל מאדכם — ווערט מען אנגערופן אין עושיין רצונו של מקום.

בכללות איז דאס מוסבר אין דעם לשון פון ראגאטשאווער „להעביר החטא לא בעי כוונה ולתקן החטא בעי כוונה“.

א מעין הכרח, אז ס'איז דא דער חילוק הנ"ל אין תשובה מאהבה גופא, איז פון א הלכה פסוקה:

די גמרא³⁹ זאגט, אז איינער איז מקדש אן אשה „ע"מ שאני צדיק אפילו רשע גמור מקודשת שמא הרהר תשובה בדעתו“. פרעגט מען דערויף: ממנ"פ — רעדט זיך דא וועגן תשובה מיראה — איז דאך ניט מקוים געווארן דער תנאי, ווייל דורך תשובה מיראה ווערט ער ניט קיין צדיק, וויבאלד אז „מקצת שמו עליו“; און אויב ס'איז געווען תשובה מאהבה, דארף זי אויך ניט זיין מקודשת, ווייל א בע"ת איז דאך העכער פון א צדיק, וכמרז"ל⁴⁰ במקום שבע"ת עומדין אין צדיקים גמורים יכולין⁴¹ לעמוד⁴²,

ובע"ת עדיף מצדיק גמור כשהוא שב מאהבה, וראה הערה בסה"מ תש"ט ע' 183. לקו"ש ח"ד ע' 361 ואילך.

43) קדושינו מח, ב (במשנה), מט, א.

44) בגמרא שם, מחלוקת (ר"ש ורבנן במשנה) בשבח ממון אבל בשבח יוחסין דברי הכל אינה מקודשת, ובנוד"ד דומה לכאורה לשבח יוחסין (אף דהטעם דמתגאה עלי' (פרש"י שם ד"ה אבל) לא שייכא הכא).

45) ועפ"ז צע"ק מה שהביא במועדים להלכה להרש"י ש"י [ויל' זיון (ע' סח) בשם הראגצובי מקור להכרעת הרמב"ם (הלכות תשובה פ"ז ה"ד) דבע"ת גדולים מצדיקים מהא דקדושינו הנ"ל — שהרי ע"פ הנ"ל את"ל דבע"ת גדול אינה מקודשת. וראה לקוטי ביאורים (לתניא) ח"א ע' עז. לקו"ש ח"ד שם ע' 363.

46) הכרח גמור אינו — כי יש לדחות דבגמרא שם אינו נוגע אמיתית הדרגא דצדיק ובע"ת כ"א מה שנקרא צדיק בל' בנ"א (ראה לקו"ב שם. לקו"ש ח"ד שם).

47) ראה דרמ"צ קצא, א ואילך.

37) וע"ד חגיגה (ית, ב): טבל לחולין הוחזק לחולין אסור למעשר (פרש"י שם. הוחזק — לשון כוונה) כ"י טבל לקודש הוחזק לקודש אסור לחטאת כ"י בגדי קודש מדרס לחטאת.

38) ברכות לה, ב. חזא"ג שם. לקו"ת שלח מב, ג. ועוד.

39) קדושינו מט, ב.

40) דעת ר"א ברכות לד, ב. וכ"פ הרמב"ם הל' תשובה פ"ז ה"ד.

41) בגמרא הגירסא אינם עומדין. אבל ברמב"ם שם, אין צ"ג יכולין לעמוד כ"י (וכ"ה בדק"ס שם מגליון). ובכ"מ בדא"ח צ"ג אין יכולין לעמוד (שם).

42) ראה של"ה (לו, א) דזה שנאמר בגמרא שם ופליגי. ר"ל הם מחולקים כל אחד מכהר בענין בפ"ע כ"י צדיק גמור עדיף מבע"ת כשהוא מיראה,

מאור פני ה' בתכלית ולזאת צמאה נפשו ביתר עז מצמאון נפשות הצדיקים כמאמרם ז"ל במקום שבעלי תשובה עומדים כו' ועל תשובה מאהבה רבה זו אמרו שזדונות נעשו לו כזכיות הואיל ועל ידי זה בא לאהבה רבה זו".

וואס דאָ זאָגט ער בייִדע ענינים: דער עילוי וואָס ווערט אין גברא — זדונות רופן אַרויס דעם „צמאה נפשו ביתר עז מצמאון נפשות הצדיקים"; דעם שינוי חפצא וואָס ווערט אין די זדונות, „הואיל ועל ידי זה בא לאהבה רבה כו'".

די הסברה בזה ע"ד ההלכה:

בנוגע דעם ענין פון הכנה והכשרה צו א געוויסער פעולה, געפינט מען כו"כ חילוקי דינים ודרגות אין זייער חשיבות און אין זייער יחס צו דער פעולה.⁵¹

לדוגמא — מכשירי מצוה, היות אז אן זיי קען מען ניט מקיים זיין די מצוה, באקומען זיי אליין א חשיבות; ולדעת ר"א⁵² „כורתים עוצים לעשות פחמים לעשות ברזל" צוליב אן איזמל למילה בשבת, לדעתו זיינען (רוב) מכשירי מצוה דוחין את השבת.⁵³

למעלה מזה געפינט מען לדעת הירושלמי⁵⁴ בנוגע דער הכנה והכשרה צו מצות סוכה לולב וכי"ב, אז „העושה סוכה לעצמו אומר ברוך אשר קידשנו במצותיו וציונו לעשות" סוכה כו'

האָט דער בע"ת אויך די זכיות וואָס ווערן פון די זדונות — נאָר אויך (ובעיקר) מצד היתרון באיכות: „זדונות נעשות לו כזכיות", זכיות פון אן אנדער איכות. און דערפֿאַר איז „במקום שבע"ת עומדין אין צ"ג יכולין לעמוד": וויפל זכיות א צ"ג זאל האָבן דורך זיין עבודה נעלית, קען ער ניט צוקומען צו דער נייער עבודה, אן אנדער איכות⁵⁵ אין זכיות⁵⁶. אָבער דאָס קען זיין נאָר ווען די תשובה קומט מצד שלימות האהבה כנ"ל, ובמילא — שלימות הכוונה (כדלקמן), וואָס דאָס פועל'ט צו מתקן זיין דעם חטא אָז די זדונות גופא זאלן ווערן זכיות.

ה. דער ביאור הענין פון שלימות האהבה והכוונה, און ווי אזוי די זדונות ווערן כזכיות, איז דער אַלטער רבי מסביר אין תניא⁵⁷, אז מאכלות אסורות וכו' זיינען „אסורים וקשורים בידי החיצונים לעולם ואין עולים משם כו' עד שיעשה"⁵⁸ תשובה גדולה כל כך שזדונות נעשו לו כזכיות ממש שהיא תשובה מאהבה מעומקא דלכא באהבה רבה וחשיקה ונפש שוקקה לדבקה בו ית' וצמאה נפשו לה' כארץ עיפה וצי' להיות כי עד הנה היתה נפשו בארץ צי' וצלמות היא הסטרא אחרא ורחוקה

(48) ועפ"י אולי י"ל ה' „כזכיות" — שהכיף הדמיון הוא (לא לגרועותא כ"א) למעלותא, כי „הזדונות" הנעשות „כזכיות" הם למעלה מזכיות מצ"ע (ראה דרמ"צ שם) והם רק „כזכיות".

(49) אבל ברמב"ם הלכות תשובה שם: „כאילו לא חטא מעולם, ולא עוד אלא ששכרו הרבה כו' אמרו חכמים במקום שבע"ת עומדין כו' כלומר מעלתו גדולה ממעלת אלו שלא חטאו מעולם מפני שהן כובשין יצום יוחר מהם". ומשמע שהמעלה הוא מצד הגברא דבע"ת עצמו, ולא מצד החפצא שיש לו גם זדונות כזכיות.

(50) פ"ז.

(50) שאז עולים המאכלות אסורות וכו' עצמן — וכו"ל בפנים סוסי"ב.

(51) להעיר מלקו"ש ח"ב ע' 196 ואילך. וראה גם לקמן ע' 235 ואילך.

(52) שבת קל, א.

(53) שם קלא, א.

(54) ברכות פ"ט, ה"ג.

(55) החידוש בזה על דעת ר"א הנ"ל במכשירין, דלר"א הרי חשיבות המצוה שמצינו שיש בהם הוא רק בזה שדוחה שבת, ונשארו בגדר מכשירין, משא"כ להירושלמי שמברך וציונו. ואף שבסוכה י"ל ז'סמ"ד על מש"ג חה"ס תעשה (ראה טז, יג) הרי בלולב ל"ג זה. וראה לקמן הערה 57.

באשטימטע פעולה פון הכנה⁵⁸ דארף מען זאגן אז דאס איז אויך נכלל אין דער מצוה⁵⁹ (או: באקומט די פעולה גופא א חשיבות מעין פון חשיבות המצוה) (און לדעת הירושלמי — בא סוכה וכו' ווערט עס אויך א מצוה)).

נאך א העכערע דרגא אין הכשרת המצות געפינט מען ביי עבודת המקדש — ובפרט ביי הולכת הדם למזבח, וואס הגם אז די הולכה איז נאך צוליב דער עבודה פון זריקת דם על המזבח, איז דער דין⁶⁰ אז די הולכה גופא האט די חשיבות און דעם גדר פון עבודה⁶¹ ביז אז „מחשבה פוסלת“ כה⁶².

ובכללות יותר, איז דא דער ענין פון עבודה מעין הכשרה, עבודה שאינה תמה⁶³: זי האט דינים און גדרים פון אן עבודה, עס איז אבער ניט קיין „עבודה שהיא גומרת ומתממת את הדבר“ (ווארום יש אחרי עבודה), ובמילא איז א זר ניט חייב מיתה ווען ער טוט די עבודה.

עד"ז איז אויך מובן בנדו"ד: וויבאלד אז צום העכסטן אופן פון תשובה מאהבה קען ער צוקומען (כניל בתניא) נאך דורך זיינע פריערדיקע זדונות (און דורך זיי איז דערנאך (אויך) זיין קיום

העושה לולב לעצמו אומר ברוך אשר קידשנו במצותיו וציונו לעשות לולב וכו'⁶⁴, און אזוי אויך ביי מזוזה תפילין ציצית וכו'⁶⁵.

וואס בפשטות איז די הסברה אין דעם: היות אז די תורה האט אנגעזאגט צו מקיים זיין א געוויסע מצוה, וואס קען דורכגעפירט ווערן נאך דורך א

(56) וגם להבכיל דאינו מברך בשעת עשייתו (סוכה מו, א. מנחות מב, ב. ראה תר"ה ואלו שם (ובכ"מ בראשונים), וחולק על הש"ס שלנו) י"ל שזו רק בנוגע לברכה אבל גם לשים דילן הוי מצוה — ראה מנחות שם, וכל מצוה דעשייתה לאו גמר מצוה כגון תפילין כו" (וראה שם ע"א). ובמב"ם הל' ברכות פ"א ה"ח. כל מצוה שיש אחר עשייתה ציווי אחר כו' כגון העושה סוכה או לולב או שופר או ציצית או תפילין או מזוזה, ובש"ע אדה"ז סי' תרמ"א ס"א בסוכה: „לפי שעשייתה אינה גמר המצוה שעיקר המצוה כו" (וראה ט"ז שם). ובסי' תרכ"ה (מרמ"א ומג"א שם): „ומצוה לתקן הסוכה ולבנותה כולה כו' מצוה הבאה לידו כו" (וראה מכות ת, א. ובפרשי ד"ה השתא. ולהעיר מלשון הגמרא (כתובות פו, סע"א), אבל במצות עשה כגון שאומרין לו עשה סוכה ואינו עושה לולב ואינו עושה כו" (וראה הערה הבאה.

(57) אף שמצות הנ"ל רק בסוכה ובציצית נאמר תעשה (ראה טז, יג. שלח טו, לח. תצא כב, יב. ראה סוכה יא, א ואילך. מנחות שם. ובכ"מ) — ראה לקו"ש ח"ב ע' 214. וראה ר"ח סוכה שם, ב: קציצתן זו היא עשייתן... לקיטתן זו היא עשייתן. ולהעיר משינוי לשון הרמב"ם בסה"צ: בתפילין (מ"ע י"ב יג): „שצונו להניח כו" (בציצית (מ"ע יד) „שצונו לעשות ציצית כו" (במזוזה (מ"ע טו). לעשות מזוזה כו" (בסוכה (מ"ע קסח). לישב בסוכה כו" (בלולב (מ"ע קסט). ליטול לולב כו" (וראה הלשון בהוצאת קאפאח במצות הנ"ל.

(*) ובטור יוד ר"ס רפה. מ"ע לכתוב כו" אבל במנין המצות בחחלת היד. לקבוע מזוזה. ועד"ז בהכותרת להל' תפילין ומזוזה כו'. ובהלכות מזוזה פ"ה ה"ז. שקביעתה זו היא המצוה. ולהעיר משרוע אדה"ז (אויח סכ"ה ס"א): „כיוון בהנחת תפילין שצונו הקביה לכתוב כו" (וראה ביאור הרי"ף פערלא דר"ט"ג (ח"ג) מילואים ס"ד. ואכ"מ.

58) להעיר מאר"ז ח"א סי' תקסג. וסכרת תלמוד ירושלמי כו" (58)

59) להעיר מצמע"נ על הרמב"ם הל' שבועות פ"ה ה"ז.

60) זבחים יג, א במשנה (תיק ור"א). רמב"ם הלכות פסוה"מ פ"ג ה"ד.

61) ראה צמע"נ עה"ת ר"ם מסעי. מהדו"ת נא, ג. ובכ"מ

62) וגם לר"ש (בזבחים שם) ד. מכשר בהילוד" כי ס"ל „אשר בלא הילוד" אבל במקום שההכשר מצוה כו' מוכרח, י"ל שגם ר"ש מודה דנעשה כגדר מצוה כו'.

63) יומא כד, א ואילך. ובפרשי שם.

וזרע כו' תורה מה תהא עלי". ומינ" — לדעת רבנן איז עס עכ"פ ניט בסוג פון רצוי (מכשירי מצוה וכיו"ב).

ז. איז דער ביאור אין דעם בקיצור:

בא יעדער מצוה איז דא דער ענין הכללי און דער צד השווה מיט אלע מצות — ובלשון חז"ל „עושה רצונו של מקום", אמרתי ונעשה רצוני" (והפכו בא יעדער עבירה — „עובר רצונו של מקום"), און די ענינים פרטים אירע: מילת הערלה, בסוכות תשבו וכו'.

ביי כל ענינים הפרטים הנ"ל, כאטש אן די הכנה און הכשרה איז אין דעם חפץ אדער בשייכות צום חפץ וואס מ'טוט דערמיט א מצוה, זיינען זיי אבער ניט א חלק און פרט פון דער מצוה עצמה: צוגרייטן דעם איזמל למילה איז ניט קיין טייל פון כריתת הערלה; עשיית סוכה ולולב איז ניט קיין חלק פון בסוכות תשבו וכו'; הולכת הדם איז ניט קיין טייל פון זריקה.

תשובה בכלל — איז ענינה, בלשון הרמב"ם: „ומה היא התשובה הוא שיעזוב החוטא חטאו ויסירו ממחשבתו ויגמור בלבו שלא יעשהו עוד", שנאמר יעזוב רשע דרכו וגו'". — ד. ה. זי איז בסוג און נאכמער אין דעם זעלבן „ארט" פון דעם ענין הכללי פון מצות (און עבירות): החלטה ברצון ויגמור בלבו". און וויבאלד אן די תשובה מאהבה מיט

המצות (זיינע זכיות) איז א העכערן אופן), ווערן די זדונות אליין נתעלה און קריגן דעם גדר פון זכיות — בדוגמא ווי דאס איז ביי מכשירי מצוה.

ו. דאס איז אבער לכאורה ניט מספיק:

(א) די מכשירי מצוה אליין ווערן דאך ניט נתהפך ונעשה מצוה, זיי בלייבן מכשירין אפילו לדעת ר"א:

אויך לדעת הירושלמי, אן אויף עשיית סוכה ולולב מאכט מען די ברכה „אשר . . וצינונו וכו'", בלייבט עס אלץ גאר א מצוה פון עשיית סוכה און ניט די מצוה פון בסוכות תשבו: עד"ז — הולכת הדם למזבח איז ניט קיין עבודה תמה; (ב) ועיקר: בכל הנ"ל איז דאס א הכנה און פעולה וואס איז אין סוג און נאכמער — שייך ממש צו דער מצוה גופא, ער מאכט א סוכה ולולב כו', ער איז מוליך דעם דם למזבח — משא"כ בנדוד"ד האט ער דאך מצד אחד, געטאן א פעולה הפכית פונעם ענין הזכיות, און מאידך גיסא, זאגט מען גאר, אז זיי אליין ווערן „כזכיות".

די קושיא ווערט נאך שטארקער — זעענדיק אז אפילו ווען די מכשירין און די פעולת ההכנה זיינען רשות, ווי היישה וזריעה כו' און דער גאנצער סדר פון „ואספת דגנך ותירושך ויצהרך", איז הגם אז אן דעם אלעם קען מען ניט מקיים זיין די מצות וואס זיינען מיט זיי פארבונדן; תרומות מעשרות וכו', פונדעסטוועגן געפינט מען ניט אז דאס זאל האבן א חשיבות פון א מצוה, אפילו ניט אלס מכשירי מצוה". וי"ל הטעם — ווייל לויט דעת רשב"י "איז עס ניט רצוי: „אפשר אדם חורש כו'

66 הלכות תשובה פ"ב ה"ב.

67 ואף שצ"ל והשיב את הגוילה וכו' — הרי אפילו רשע גמור ובזמן שביהמ"ק הי' קיים — תומ"י כשהרהר תשובה נעשה צד"י, כמפורש בקידושין שם. ראה חלקת מחוקק לשי"ע אה"ע סליח ס"ק מד, ב"ש שם סקנ"ה. וראה לקמן ע' 197 ואילך.

68 וממשיך. וכן יתנחם על שעבר כו', וראה אגה"ת פ"א, ובלקרי"ב לשם (אגה"ת עם ליקוט פירושים כו' קה"ת) ע' טז ואילך. ע' סו ואילך. לקמן שם.

64 להעיר מלק"ש ח"ה ע' 74.

65 ברכות לה, ב.

היו מצוינים במצות שכשאתם חוזרים לא יהיו לכם חדשים⁷³. ועוד.

מעין זדונות נעשו לו כזכיות אין מצות גופא: שעיר המשתלח ופרה אדומה (ועגלה ערופה) — אז דוקא די עבודה⁷⁴ בחוץ — ווערט עבודה המכפרת (חסאת קריא רחמנא⁷⁵) ווי באַ אַלע קרבנות עבודתם בפנים דוקא, און נאָכמער⁷⁶.

מעין זה — פר דאלי' בהר הכרמל (בהוראת שעה). ועוד.

יתרה מזה — מרזיל: מיני' ובי' אבא לשדי בי' נרגא⁷⁶.

הכלל גדול בתורה — פקוי' (אפילו) ע"י כלי' עבירות שבתורה חוץ הפכו — שלש דיהרג (אף דהמאבד עצמו לדעת אין לו חלק לעוה"ב⁷⁷) ואל יעבור, ועוד. ויש להאריך בכ"ז. ואכ"מ.

אזא צמאון איז געוואָרן אַרויסגערופן דורך די זדונות, דערפאַר ווערן די זדונות גופא כזכיות⁶⁹.

דאָס איז נאָר בשעת ס'איז דאָ שלימות האהבה והכוונה הנ"ל, וואָס דעמולט ווערן (מצד דער אהבה וכוונה) די זדונות אַ חלק פון עבודת התשובה, ובמילא כזכיות: אָבער בשעת ס'איז ניטאָ די שלימות, כאָטש אַז ער טוט תשובה מאהבה, דעמאָלט ווערן ניט די זדונות כזכיות, מערניט וואָס געקער עונו מתחלתו⁷⁰.

ה. דוגמאות להנ"ל — עכ"פ מעין הנ"ל ובדרך אפשר — בקיצור:

מכשירי מצוה אין דעם זעלבן ענין פון דער מצוה און זיי ווערן אַ מצוה:

סוג דחינוך: קרבנות ועבודות ימי המילואים (החנוך⁷¹). מנחת חינוך פון כהנים. דעם פאָטער'ס חינוך הבן לת"ת וואָס איז מן התורה⁷¹. ועוד.

קיום המצות בגלות — לויט דעם ספרי⁷² עה"פ ואבדתם גוי' ושמתם את דברי גוי' אע"פ שאני מגלה אתכם כו'

73 וע"פ המבואר בפנים — מתורצת הקושיא המפורסמת שהרי המדובר במצות שאינן תלויות בארץ. וראה רמב"ן אחרי ית, כה.

74 להעיר ממרזיל דחיתו זוהי שחיתתו (יומא סד, א. וראה צפ"ני: ה' תשובה פ"ח ה"ד. ה' כלאים בסופו (כד, ד). שו"ת דווינסק ח"ב סי' לג. לטנהדרין קיא, ב. (רא, א)). ועפ"י המבואר בצפ"ני שם מוכן דבשעירי המשתלח בא ענין זדונות נעשו לו כזכיות בנוגע לכל ישראל — כל עונות בני ישראל ואת כל פשעיהם לכל חטאתם (פרשתנו טז, כא).

75 ע"ז כג, ב.

76 ראה בכ"ז — אגהיק סכ"ח. סהמ"צ להצ"צ מצות עגלה ערופה. — וסיבת היתרון אשר בזה ראה דרושי ביאור ענין הנסיונות (עה"פ כי מנסה לקרית דברים יט, א ואילך. ועוד), סהמ"צ להצ"צ בסופו (קפה, ב ואילך).

76* סנהדרין לט, ב. וראה תניא רפ"א. ולהעיר מרמב"ם ה' דעות פ"ב הי"ב.

77 סנהדרין עד, א.

77* מהרי"ט לכתובות קג, ב. שבת מוסר פ"כ. מלחמות היהודים ג, ח. ה. יוסיפון פ"א. חוה"ל

69 ולפי' י"ל שהוא ע"ד משיב ר"ז (רפ"ב דקדושי). דאע"ג דאשה אינה מצווה בפרי' רבי' מ"מ יש לה מצוה מפני שהיא מטייעת לבעלה לקיים מצוותיו, ונתבאר בזה (ראה לקיש ח"ד ע' 41 ואילך. וראה לקמו ע' 236) כיון שאיפ' בלעדה — שזוהו גדר המצוה, לכן יש לה מצוה (— רבה דפרי"ר).

70 והיינו כי בתשובה מאהבה (דוקא, משא"כ בתשובה מיראה) נתגלה עצם מהותו, שהוא טוב וקדושה ומצד זה מתבטלת מציאות הזדונות (למפרע) לגמרי — ראה בכ"ז לקיש ח"ד ע' 54 ואילך (והערה 46). וע"ז אי"צ כוונה בשלימות. משא"כ הנ"ל בתניא.

71 ראה פרשי' תצוה כה, מא. צו ז, לו.

71* ה' ת"ת לאדה"ז בתחלתו, ושי"נ.

72 לעקב יא, יו. הובא בפרישי' שם.

און מ'איז ניט מהרהר בעבירה ⁸² — איז דאָס אַ באַווייז, אַז דאָס איז געקומען ניט מצד דעם יצה"ר נאָר בהשגחה עליונה; און וויבאַלד אַז „מפי עליון לא תצא הרעות“ ⁸³, דאַרף מען זאָגן אַ די כּוונה עליונה אין דעם איז געווען אַז ער זאַל דורכדעם צוקומען צו אַ העכערן אופן העבודה, צו אַן עבודת התשובה וואָס מצד דעם רגיל'דיקן סדר העבודה פּון אַ צדיק וואָלט ער דערצו ניט געקענט צוקומען (ע"ד הַנִּלְ בַּתְּנִיא).

און בשעת ביי אים איז דאָ די שלימות פון עבודת התשובה — „ידאג כל השנה“, קומט צו אַ הוספה ניט נאָר אין עבודה רוחנית, נאָר אויך בגשמיות — „מפיש חייו“ — מער ווי ס'איז געווען אויסגעשטעלט מצד שרש נשמתו און מצד דעם סדר העבודה באופן הרגיל.

יוד. עפ"ז איז מובן וואָס מס' יומא פרק יוהכ"פ איז מען מסיים וחותרם במאמר הרואה קרי ביוהכ"פ, און די שייכות און המשך צו דער משנה וסוגי' וואָס פאַר דעם:

אין דער משנה רעדט ר"ע וועגן די צוויי עניני טהרה דורך הקב"ה: הזאה און טבילה, וואָס הזאה בעי כּוונה און טבילה לא בעי כּוונה; און נאָכדעם איז די גמרא ממשיך אינעם ענין און איז מבאר דעם חילוק צווישן די צוויי אופני תשובה ביי דעם מענטש:

תשובה מיראה און תשובה מאהבה, וואָס תשובה מיראה איז אַן (שלימות ה)כּוונה, משא"כ תשובה מאהבה.

ט. עפ"ז וועט ווערן פאַרשטאַנדיק דער סיום המסכת: „הרואה קרי ביום הכפורים ידאג כל השנה כולה ואם עלתה לו שנה מובטח לו שהוא בן העוה"ב כו" — ובהקדים להסביר דעם דיוק הלשון „ידאג כל השנה“, און ניט ווי דער לשון הרגיל בכגון זה: „סימן רע לו“.

הביאור בזה: דער תּוֹכַן הענין פון „ידאג כל השנה“ איז — עבודת התשובה ⁷⁸, וואָרום זיין דאגה איז (ניט אַזוי) מחמת דער מורא אַז ער וועט ניט מוצא שנתו זיין, נאָר אויף דעם וואָס „ראה קרי“ ווי רש"י ⁷⁹ זאָגט „שמא לא קיבלו תעניתו והשביעוהו במה שבידם להשביעו כעבד המוזג כוס לרבו ושפך לו קיתון על פניו“ (און ווי דער אַלטער רבי ⁸⁰ איז מוסיף) — „כלומר אי אפשר בשימושך“; און אַט די דאגה און התבוננות בריינגט אים צו אַ העכערן אופן עבודה (שימוש) ווי די וואָס ער האָט פריער געטאַן.

בסגנון אחר קצת: וויבאַלד אַז דער „רואה קרי ביוהכ"פ“ איז ביי אים געווען „לא במתכוין“ ⁸¹ — יוהכ"פ איז דאָך אַ זמן וואָס מ'איז זיך מענה בה' עינויים

בטחון ד'. פניי לבימי נט, א. יעביץ לכתובות קג, ב. תשובה מאהבה ח'ג ט. שו"ת יודא יעלה יו"ד שנה. הגהות נטנון ליו"ד שמה. שו"ת אבן יקרה יו"ד נה. רמתיים צופים לתדב"א רפ"ד ע' 163. שו"ת בשמים ראש ש"מה. חת"ס יו"ד שכו. ירוש' סנה' פ"י ה"ב ובקה"ע. מדרש תהלים קכ. ד. וראה תו"ש נח (ט, ה סקל"א).

78) להעיר מאלף למטה למטה אפרים ס"י תרטו סק"ג. חכמת שלמה (למהרש"ק) שם בפ"י דברי הלבוש.

79) ד"ה ידאג.

80) בשו"ע שם. וראה מג"א שם סק"ב.

81) פרש"י שם ד"ה הרואה.

82) להעיר מעיון יעקב לע"י כאו. ובאיז ללבוש שם סק"ב בשם שבלי לקט דוקא אם לא הרהר. וראה שו"ת צ"צ שער המילואים ס"י טב.

83) איכה ג, לח.

כזכיות', וואס קומט דורך שלימות הכוונה.⁸⁵

און דער חידוש אין דעם סיוס אויף דער פריערדיקער סוגיא (בנוגע די צוויי מדריגות אין תשובה מאהבה) באשטייט אין: א) עס קומט ארויס מער בפירוש ובביאור ווי אזוי דאס ווערט אויפגעטאן (סיי דער ענין פון „נעקר עונו מתחלתו“ און סיי דאס וואס „זדונות נעשו לו כזכיות“), ווארום (א) ביי הרואה כו' ביהכ"פ (שלא במתכוין) איז דאך מודגש אז דאס איז בכוונה תחלה מצד ההשגחה, (ב) דורך „ידאג כל השנה כו'“ — שלימות הכוונה (התשובה) וואס דער „רואה“ האט מעורר געווען, ווערן די זדונות כזכיות. (ב) די הוספה שע"י עבודת התשובה קומט ארויס אויך אין (שכר) גשמי, „יארץ ימים“ ביז אויך אין שלימות השכר בניס ובני בניס עוסקים בתורה ובמצות.

(משיחות ו' תשרי, ש"פ האוינו, יום שמח"ת תשל"ו)

ובפרטיות יותר: די צוויי אופנים אין תשובה מאהבה גופא דער אופן פון תשובה וואס דורך איר איז „נעקר עונו מתחלתו“ און ער ווערט א צדיק, וואס אויף דעם איז מספיק אפילו הרהור תשובה ברגעא חדא בלי (שלימות ה)כוונה, בדוגמת ענין הטבילה, און דערנאך די העכערע מדרי' פון תשובה וואס פועל'ט אז „זדונות נעשות לו כזכיות“, וואס דאס קומט דוקא דורך שלימות הכוונה בדוגמת ענין ההזי, כנ"ל בארוכה.

און די סוגיא פון תשובה איז די גמרא מסיים אויך מיט די צוויי ענינים: א) מובטח לו שהוא בן העולם הבא, ד. ה. עס קומט אים ניט צו קיין נייער ענין, נאר „מעשים טובים יש בידו“, בדוגמא צום ענין פון „נעקר עונו מתחלתו“, און ווי רש"י⁸⁶ זאגט „יש לדעת שצדיק גמור הוא“: וואס כאטש דא איז געווען דער „ידאג כל השנה“ — תשובה בכוונה, אבער ניט קיין כוונה בשלימותה. (ב) „מפיש חיי סגי ומסגי“: דאס (וואס ראה קרי ביום הכפורים) איז ניט בלויז ניט קיין גרעון ועונש חי, נאר, אדרבה, עס קומט צו א יתרון והוספה, „מפיש חיי“, בדוגמא צום ענין פון „זדונות נעשות לו

85 עפ"י יל"פ מה שאדמור"ר הזקן כתב, שבדואי יש לו זכיות הרבה שהגיני עליו, שמודגש שצדיק הוא כנ"ל (כנ"ל בפרש"י), ע"ז ש.מובטח לו שהוא בן עולם הבא — ולא גם על „יארץ ימים“ כבטור (כנ"ל הערה 8).

86 ד"ה תדע.

אחרי ג

דארף מען פארשטיין: פון סתימת לשון הנ"ל איז משמע אז דער יודוי בלשון „חטאתי“ אליין (ניט זאגנדיק „עיתי ופשעתי“) איז גענוג אויף אלע עבירות, אפילו אויף „זדונות“ ו„מר-דים“⁸ — ולכאורה: פארוואס זאל דער יודוי פון „חטאתי“ (אז ער האט עובר געווען בשוגג) מספיק זיין אויך אויף מרדים וזדונות?⁹

ב. אע"פ אז „עיקר הוידוי“ איז דאס זאגן „חטאתי“ און ער איז יוצא דערימיט „מצות ידוי“ — לכתחילה אבער, צוליב שלימות מצות הוידוי, דארף מען זאגן (ווי דערמאנט פריער פון רמב"ם), אנא השם חטאתי עיתי ופשעתי כו' והרי נחמתי ובושתי במעשי ולעולם איני חוזר לדבר זה.¹⁰ נאכמער: אין ספר המצות¹¹

א. בנוגע דעם יודוי פון כהן גדול אויפן שעיר המשתלח זאגט דער פסוק: „והתודה עליו את כל עונות בני ואת כל פשעיהם לכל חטאתם“. און פון דעם לערנט אפ רבי מאיר² אז דער סדר פון יודוי איז „(כיצד מתודה) עיתי ופשעתי וחטאתי“. די חכמים³ אבער האלטן ניט ווי ר"מ — ווייל „עונות אלו הזדונות“, פשעים אלו המרדים“ און „חטאתם אלו השגגות“, און „מאחר שהתודה על הזדונות ועל המרדים חוזר ומתודה על השגגות (בתמי)“: נאר דער סדר איז „חטאתי ועיתי ופשעתי“.

בשייכות דעם יודוי וואס יעדער איז מחוייב צו זאגן ווען ער טוט תשובה, פסקנ'ט דער רמב"ם³: כיצד מתודין אומר אנא השם חטאתי עיתי ופשעתי לפניך ועשיתי כך וכך והרי נחמתי ובושתי במעשי ולעולם איני חוזר לדבר זה וזהו עיקרו של יודוי.

ווייטער⁴ אבער ברענגט אראפ דער רמב"ם (וועגן דעם יודוי וואס יעדערער איז מחוייב צו זאגן ביהכ"פ), הוידוי שנהגו בו כל ישראל אבל אנחנו חטאנו (כולנו) והוא עיקר הוידוי. און אזוי ווערט גע'פסקנ'ט אין טור⁵ און רמ"א⁶, ובלשון פון אלטן רבין אין שו"ע⁷: אם .. אמר סתם חטאתי יצא ידי מצות יודוי.

(8) כלח"מ ה"ל תשובה פ"ב שם כתב שצריך לומר גם עינו פשענו אלא שהרמב"ם סמך על מה שמפרש לעיל רפ"א. וראה גם פ"ח א"ח שם סק"ג (בסופו). פרמ"ג שם א"א סק"ה. מנ"ח מצוה שסד.

אבל בשו"ע אדה"ז (וכן בטור ורמ"א שם) מוכרח שכוונתו רק ל„חטאתי“ (שהרי אינו מוכיר כלל עיתי ופשעתי בעיקר הוידוי). וראה ג"כ כד הקמח ע' יודוי מדרז"ל.

(9) אבל להעיר מרא"ב ע' פרשתנו (טו, ל): חטאת שם כלל ע"כ תמצא על השגגה ועל הזדון.

(10) מ"ע עג. וכ"ה בחיבור מצוה שסד. יראים ס"י שסג (ביודוי בעת הבאת חטאת). ובחובת לבבות שער התשובה רס"ד בגדרי התשובה: שיתודה בהם ויבקש המחילה עליהם. ועד"ו בחבור התשובה להמאירי (מאמר א' פ"ח) בארבעה. תנאי התשובה. וברס"ג (בס' האמונות והדעות מ"ה פ"ה) כד. עניני

(*) ונפרט שבכ"ז דפו"ס וכח"י (נמנו ב. ספר המדעי' לרמב"ם ירושלים תשנ"ד) הגירסא. אבל אנחנו חטאנו כול' (או יגמ"י)

(1) פרשתנו טו, כא.

(2) יומא לו, ב.

(3) ה"ל תשובה פ"א ה"א.

(4) שם פ"ב ה"ח. ע"פ יומא פו, ב.

(5) א"ח סתרי"ז.

(6) שם ס"ג (אבל להעיר משליה הובא במג"א שם).

(7) שם סק"ה ד.

וידוי זיין די צוויי ענינים: א) דער „עיקר היודוי“ וואָס דריקט אויס דעם עיקר פון תשובה (אָדער בלשון פון אַלטן רבי'ן אין אגרת התשובה¹³: מצות התשובה) — און אויף דעם איז גענוג „חטאתי“: ב) די שלימות¹⁴ פון וידוי, וואו עס זאָגט זיך אויס די שלימות¹⁴ פון תשובה — און אויף דעם זיינען נויטיק די אַלע פרטים הנז'ל אין וידוי.

ג. צו פארשטיין דאָס, דאָרף מען פריער מבאר זיין די פלוגתא פון תנאים¹⁵ וועגן „חלוקי כפרה“:

„שאל ר' מתיא בן חרש את ר' אלעזר בן עזרי' ברומי שמעת ארבעה חלוקי כפרה שהי' רבי ישמעאל דורש. אמר שלשה הן ותשובה עם כל אחד ואחד. עבר על עשה ושב אינו זו משם עד שמוחלין לו כו' עבר על לית ועשה תשובה תשובה תולה ויהכי'פ מכפר כו' עבר על כריתות ומיתות ב'ד ועשה תשובה תשובה ויהכי'פ תולין ויסורין ממרקין כו' אבל מי שיש חילול השם בידו אין כח לא בתשובה לתלות ולא ביהכי'פ לכפר ולא ביסורין למרק אלא כולן תולין ומיתה ממרקת כו'“.

פרעגן אויף דעם מפרשים: אויך ראב"ע רעכנט דאָך אויס פֿיר חלוקי כפרה, איז וואָס זאָגט ער „שלשה הן“?

פ"ב הי"ג) ד. כל המתודה בדברים ולא גמר בלבו לעובר ה"ז דומה לטובל ושרץ בידו כו' — כי עיי' דוגמא זו מובן איך שוידוי ענינו ביטוי התשובה שבלב בדיבור, עיי"ש].

(13) פ"א.

(14) להעיר מהמבואר (לקויד ח"א נ, סע"א ואילך. סה"מ תשי"ד ע' 30) בענין יתודה בלחש בעת תקיעת שופר.

(15) יומא פ, א, וראה ירושלמי סוף יומא (וש"נ) — בשינוי (כדלקמן בפנים והערה 17). אבות דרבי' פכ"ט, ה. מדרש משלי פ"י. וראה תוספתא יומא פ"ד, ט. מכילתא יתרו כ, ז.

זאָגט דער רמב"ם, אַז אין וידוי איז מען אויך כולל בקשת כפרה (וויבשש כפרה¹¹).

קומט אויס, אַז אין וידוי זיינען דאָ צוויי ענינים: א) „עיקר היודוי“ (אָדער „מצות היודוי“) וואָס אויף דעם איז גענוג צו זאָגן סתם „חטאתי“. ב) שלימות היודוי, וואָס איז כולל נאָך כמה פרטים (כנ"ל).

עד"ז געפינט מען בנוגע צו כללות מצות התשובה: עס איז דאָ די מצוה פון תשובה, און די שלימות פון מצות התשובה (כדלקמן סעיף ה' ואילך בארוכה):

ו"ל, אַז וויבאָלד דער ענין פון וידוי איז (ניט אַ זייטיקע זאָך אין ענין התשובה, נאָר) דאָס וואָס די תשובה שבלב דאָרף אַרויסגעזאָגט ווערן אין דיבור¹² — דעריבער מוזען אויך אין

התשובה¹¹ הזכיר רק „בקשת כפרה“ (ולא — וידוי *). ולהעיר מאגהית לאדה"ז פ"א: „לא הזכירו הרמב"ם והסמ"ג כו' רק היודוי ובקשת מחילה *“. ובסה"מ צ' להצ"צ מצות וידוי ותשובה רס"א: היודוי הנק' בקשת מחילה כדאי' ברמב"ם פ"א כו' * * *.

(11) כ"ה בהוצאת קאפח. ובדפוסים לפנינו: ויבקש המחילה.

(12) ועד שרק מצות וידוי נמנה במנין המצות להרמב"ם, כמשנת בארוכה במ"א [לקו"ש נשא תש"נ. חידושים וביאורים בש"ס ס"ח. — נדפס גם בלקריב לתנאי ח"ב ע' מב ואילך, ועיי"ש (ולקריב ס"ע מא ואילך) שזוהו הביאור במ"ש הרמב"ם (שם

*) ולא מנה וידוי במנין המצות שלו (ראה ביאור הרי"ף פערלא לסה"מ צ' רס"ג פרשה מב).

(**) ב.ב.ב.בקשת מחילה לכאורה כוונתו רק להרמב"ם (בסה"מ צ') ולא להסמ"ג, שהרי בסמ"ג (מ"ע טז) לא נזכר (בפירושו) בקשת מחילה. וראה שוה"ג שלאח"ז.

(***) וצע"ק שהרי ברמב"ם שם לא נזכר בקשת מחילה. ואולי הכוונה ל.א.נא. (השם) שברמב"ם (ועד"ז בסמ"ג) שם. ולהעיר ממניח שם (ע"ד אמירת .א.נא. השם").

אינען פון די שוועריקייטן²² אין פירוש המהרש"א אין: לויט זיין פירוש קומט אים, אז דער שינוי און אויפטו פון ראביע (אז „שלשה הן" — ניט „ארבעה חלוקי כפרה") אין ניט קיין ענין וואס אין נוגע להלכה, און ניט קיין חידוש אין דעם ענין הכפרה — ווייל

לבד מכפרת הוי חלוקה כפי' (מכיון שאינה דומה תשובה זו להתשובה שצ"ל בשאר חלוקי כפרה). (א) ודוחק צט — „חלוקי כפרה" פירושו (לא דברים המכפרים, כיא) חלוקי העבירות... בנוגע (לא לעונש שלהם, קרבנם וכי' — כיא) לכפרתם, שהם ד'.

(22) נוסף ע"ז שרק לפירוש העקדה מודגש בלשון ראביע גופא מה הם הג' חלוקים — כי תיכף לאחריו אמרו „ג' הן כו" מונה הג' חלוקים, עבר על עשה כו' לית כו' כריתות ומיתות ביד כו", ואח"כ מסיים „אבל (המורה על ענין חדש שלפעמים אינו בהמשך להקדומו, וראה גם תוס' יוה"כ"פ שם) מי שיש חילול השם בידו כו";

משאי"כ לפירוש המהרש"א נמצא, ש„ג' הן" קאי — לא על הבבא שבאה תיכף לאחריו, כיא מתחיל מהבבא, עבר על לית כו" (ומפסיקה ביניהם הבבא, עבר על עשה כו")!

[ואף שגם בירושלמי הלשון — (א) „ג' הם כו" ולא קאי על הבבא שלאח"י, עבר על מ"ע כו" (כניל בפנים והערה 17), (ב) גבי חילול השם, אבל מי שנתחלל בו שיש כו",

הרי שם מפורש „חזון מן התשובה" ואין מקום לטעות ד' עבר על מ"ע כו" נכלל בג' הם"; משאי"כ בכבלי, אם כוונתו כן הוליל (לא, תשובה עם כל אחד, כיא), „חזון מן התשובה" (כבירושלמי)].

(***) וכן משמע בפרש"י שם ד"ה חלוקי כפרה (שחלוקין בכפרתן). ד"ה א"ל (ג"ש עבירה שהיא צריכה לזה ואינה צריכה לזה). אבל ראה הערה 18.

(*) וכן בתוספתא יומא שכתוב „אבל" בבבא דחילול השם — אין מקום לטעות שלא נכלל בה „חלוקי כפרה", שהרי מפורש שם „ארבעה חלוקי כפרה".

ומה שמדגיש (בירושלמי ותוספתא שם) „אבל" — הוא מכיון שסוסי חילול השם שונה מג' בבוח שלפניו בענין עיקרי. כפנים (וראה תוס' יוה"כ"פ שם באו"א צפת). ועוד י"ל ואכ"מ

זיינען דא אויף דעם צוויי ביאורים:

(א) דער פירוש פון מהרש"א¹⁶ (און אזוי שטייט בפירוש אין ירושלמי¹⁷, ווי ער ברענגט דארט אראפ), אז תשובה, וויבאלד זי דארף זיין „עם כל אחד ואחד", ווערט זי דערפאר ניט אריינגעזעצט צווישן די חלוקים אין כפרה¹⁸; די „חלוקי כפרה" זיינען בלויז דריי: יו"כ, יסורים און מיתה.

(ב) דער פירוש פון עקידה¹⁹ — אז אין די „חלוקי כפרה" ווערן געזעצט נאר די וואס „האדם יתכפר בהם בחייו" (ווייל „אין המתים נכנסים למנין חלוקי כפרה אלא בעית שהם חיים"²⁰); און דעריבער ווערט חילול השם ניט אריינגענומען אין חשבון פון די „חלוקי כפרה"²¹, היות אז חילול השם איז א זאך וואס „לא יכופר עד ימותו".

(16) חדא"ג שם. וכ"ה בפסקי הרי"ד יומא שם.

(17) שם (ג' הם חזון מן התשובה).

(18) כפשוטו לשון הגמרא „ג' הן ותשובה עם כל

אחד", וכפרשי ד"ה א"ל יומא שם (כמ"ש בחדא"ג שם) — „אבל תשובה אינה מן החלוקין שהיא צריכה לכולן". וראה שוה"ג הג' להערה 21.

(19) פרשתנו שער סג ד"ה ועתה ראה. הובא בתוספות יוה"כ"פ (למהר"ם חניב) יומא שם ד"ה שאל (ושם, שכן מפרש בכ"מ הל' תשובה ס"א, ע"ש).

וכן מוכח דעת מגורת המאור בהקדמה לנר ה'.

(20) תוספות יוה"כ"פ שם.

(21) ואף שתשובה, צריכה לכולן (לשון רש"י

שם) — מ"מ אפשר למנותה בה „חלוקי כפרה", כי:

(א) מכיון דבמ"ע צריך רק תשובה, הרי זה דתשובה לבד מכפרת הוי חלוקה כפי'ע. וראה גם פסקי הרי"ד שם. (ב) בפרט את"ל בכל אחד מהחלוקי כפרה צ"ל התשובה באופן אחר (בעבירות חמורות — תשובה חזקה יותר וכי'**), הרי ודאי דזה שבמ"ע תשובה

(*) ובלא"כ מוכרח לפרש כן בתוספתא (ומכילתא) שם שמונה ארבעה חלוקי כפרה כו' (גם עבר על עשה כו'.

(**) עיין תניא ד"א פ"א: אם שב בתשובה הראוי כו' בשלשה חלוקי כפרה כו'.

אין מזכירין לו דבר כו' לענשו ע"ז ח"ו בעוה"ב²⁶ — היינט וואָס איז פֿאַרט די נפֿקימ²⁷ (אויך לפי פֿי העקידה) צווישן רמב"ח און ראב"ע ?

ד. דער אַלטער רבי אין אָנהויב אגרת התשובה זאָגט: „תניא בסוף יומא שלשה חלוקי כפרה הם ותשובה עם כל אחד, און ברענגט דערנאָך די דריי כבות — „עבר על מ'ע כו' עבר על מל'ת כו' עבר על כריתות ומיתות ב'ד כו' — און איז דערנאָך מסיים „עכ"ל הברייתא — און ברענגט בכלל ניט אַראָפֿ די בבא וועגן חילול השם (און איז עס אפילו ניט מרמז דורך מוסיף זיין „וכו" נאָך דער בבא „עבר על כריתות ומיתות ב'ד").

דערפֿון איז פֿאַרשטאַנדיק, אַז דער אַלטער רבי לערנט, אַז דאָס וואָס ראב"ע זאָגט „שלשה הן מיינט ער צו שולל זיין (ניט „עבר על מ'ע כו', כפירוש המהרש"א, נאָר) חילול השם (כפירוש העקידה).

לכאורה: וואָס איז נוגע אין אגרת התשובה — וואו דער אַלטער רבי איז מבאר „מצות התשובה" און עבודת התשובה ע"ד הנגלה וע"ד הסוד כו' — צו מקדים זיין אַז נאָר „ג' חלוקי כפרה הם" און מיט דער הדגשה אַז חילול השם איז ניט בכלל ?

קען מען זאָגן, אַז היא הנותנת: דורך ברענגען די „חלוקי כפרה" גלייך אין

סיי דער שואל רמב"ח און סיי דער עונה ראב"ע זיינען בשיטה אחת, אַז ביי „עבר על עשה" איז גענוג תשובה אַליין — דער אונטערשייד צווישן זיי איז ניט מער ווי בנוגע צו חשבון בעלמא, צי אויך תשובה איז צווישן די חלוקי כפרה אָדער ניט²³;

אויך דאַרפֿן פֿאַרשטיין: איז וואָס באַ-שטייט די סברא פֿון דער פלוגתא צווישן רמב"ח (און אַזוי שטייט אין תוספתא²⁴) וואָס האַלט אַז „ארבעה חלוקי כפרה" וואָרעם תשובה איז בכללם, און ראב"ע וואָס האַלט אַז „שלשה הן" ?

דעריבער לערנט דער עקידה אַז מיט „שלשה הן" איז ראב"ע שולל חילול השם, וואָס דערמיט טוט ער אויף, אַז כפרה איז מחיים דוקא, אָבער לאַחרי מיתה „לא שייכא ב' כפרה"²⁵.

אָבער אויך אין דעם פֿאָדערט זיך ביאור: וויבאַלד אַז אויך ביי חילול השם איז נאָר „לא יכופר עד ימותו", ד.ה. אַז דורך מיתה איז דאָ (אויך לויט ראב"ע) אַ כפרה פֿאַר דער נשמה (עכ"פֿ)²⁶ און

23) אבל ראה שירי קרבן לירושלמי סנהדרין ר"פ חלק.

גם אפשר לומר דלרמב"ח כיון שהתשובה ככאויא היא באופן אחר (כגיל הערה 21) אפשר למנות תשובה בחלוקי כפרה, משאיכ ראב"ע כיון שהתשובה היא בעיקרה וננקודה שווה ככאויא לכן אינה מהחלוקי כפרה,

אבל — היז דוחק גדול לומר שהתשובה ככהגיל נחשבות לאחת כיון ששווה היא בנקודתה (משאיכ בהבופעל). ומלשון אדה"ז (נעתק לעיל בשוה"ג הב' להערה הג"ל) מוכח, שגם לראב"ע דג' חלוקי כפרה הו"ש חילוק באופן התשובה ככיא מהחלוקי כפרה.

24) שם. ומוזה מוכן דלא בטלה דעה זו גם לאחרי מענה ראב"ע.

25) לשון העקידה שם.

26) בעקידה שם: „לא זכרו כו כפרה .. כי אחר המות אינו הוא עצמות האדם .. אבל הוא במציאות נבדל מהראשון. אבל צריך ביאור, שהרי עיקר

האדם הוא נשמתו (ועוד שהכפרה לאחרי מיתה — נוגעת גם להגוף, כמרז"ל (סנהדרין צא, ריש ע"ב) „מביא נשמה וזורקה בגוף ודן אותם כאחד"). ולכן נראה כבפנים.

26) לשון אדה"ז — אגה"ת רפ"ב.

27) דוחק גדול לומר דנפקימ בנוגע להגוף כשיקום בתחיה.

התחלת אגרת התשובה איז דער אַלטער רבי מדגיש, אַז די שלימות פון תשובה איז דאָס וואָס זי ברענגט די כפרה [וואָס דערפאַר ברענגט ער אין אגרת התשובה²⁶ אויך וועגן די תעניתים וכו'] וואָס פאָדערן זיך לגמרי כפרה — ווייל דאָס אַלץ גייט אַריין אין תכלית און שלימות פון תשובה], וכדלקמן סעיף ז'.

און דערמיט וואָס ער איז מדגיש, אַז עס זיינען בלויז דאָ „שלשה חלוקי כפרה“ און חילול השם איז נישט פון זיי — איז ער מסביר, אַז דער ענין הכפרה ווי עס איז אַ טייל פון (שלימות) מצות התשובה (און דערפאַר דאַרפֿן עס מבאר זיין אין „אגרת התשובה“) — ד.ה. דאָס וואָס כפרה איז דער תכלית פון תשובה — איז נאָר אַט די כפרה וואָס טוט זיך אויף מחיים (און נישט די כפרה אויף חילול השם וואָס קומט לאַחרי מיתה), ווייל איינער פון די עיקרים פון מצות התשובה איז דאָס וואָס ענינה איז מחיים דוקא, כדלקמן סעיף ח'.

ה. דער ביאור בכל זה:

גלייך נאָכן ברענגען די ברייתא פון סוף יומא, זאָגט דער אַלטער רבי (אין אגרת התשובה): והנה מצות התשובה מן התורה היא עזיבת החטא בלבד... שיגמור בלבד בלבד שלם לכל ישוב עוד לכסלה כו' ולא יעבור עוד מצות המלך כו'.

פון דעם דיוק הלשון „מצות התשובה מה"ת היא עזיבת החטא בלבד“ איז מוכן בפשטות, אַז דער אַלטער רבי איז דער-מיט שולל אַלע אַנדערע ענינים (אויסער „עזיבת החטא“) — אויך חרטה און וידין.

— אין חובת הלבבות²⁹ שטייט, אַז אויך חרטה און וידין, צוזאַמען מיט עזיבת החטא (וקבלה על להבא), זיינען פון די גדרי התשובה; און אַלס „תנאי גדרי התשובה“ רעכנט ער דאָרט³⁰ אויס צוזאַנציק ענינים (אויך רבינו יונה אין שערי תשובה³¹ רעכנט אויס די דריי זאָכן אַלס „יסודות התשובה“, און צוזאַנציק ענינים אַלס „עיקרי התשובה“³²);

אַבער פון דעם וואָס דער אַלטער רבי זאָגט אַז מצות התשובה איז „עזיבת החטא בלבד“ איז מוכח, אַז דער אַלטער רבי נעמט אַן: הגם חרטה און וידין זיינען פון „גדרי התשובה“ און „יסודות התשובה“, זיינען זיי אַבער נישט עצם³² התשובה. עצם התשובה איז „עזיבת החטא בלבד“³³, און דעריבער איז מען מיט עזיבת החטא אַליין יוצא מצות התשובה.

ו. דער טעם פאַרוואָס מצות התשובה איז בעיקר (נישט די חרטה על העבר כו', נאָר) די החלטה גמורה בלבד על להבא, נישט צו באַגייין מער קיין זינד — איז ווייל מצות התשובה באַשטייט אין דעם וואָס זי דאַרף אויפּטאָן אין מענטשן מכאן ולהבא: ער זאָל ווערן אויס רשע און ווערן אַ צדיק גמור; אַבער נישט בנוגע דעם עבר, אַז אים זאָל

(29) שער התשובה רפ"ד.

(30) פ"ה.

(31) שער א' בעיקר הח' (סי"ט), ועד"ז ברס"ג וחבור התשובה דלעיל הערה 10.

(32) שער א' ס"י ואילך.

(32) י"ל מעין דוגמא בהלכה — בלעזין: משהו איסור — למ"ד חצי שיעור מותר (לאוכלו וכו') מה"ת.

(33) להעיר מלשון הרמב"ם הל' תשובה (פ"ב ה"ב): ומה היא התשובה הוא שיעזוב החוטא חטאו ויסירו ממחשבתו ויגמור בלבדו שלא יעשהו עוד כו' וכן יתנחם על שעבר כו'. וראה לקמן הערה 51.

כפרה (כניל ס"ד). וואס פון דעם איז פארשטאנדיק, אז אויך כפרה איז נוגע אין מצות התשובה.

איז דער ענין אין דעם: אין תשובה זיינען פאראן צוויי ענינים: א) די תשובה עצמה, וואס דער מענטש טוט, און ענינה איז — מכאן ולהבא כניל. ב) דער תכלית³⁸ און מבוקש (ומסובב³⁹) פון תשובה, אז דער אויבערשטער זאל אים מכפר זיין אויף זיינע עבירות, ביז ער זאל ווערן, מרוצה וחביב לפניו ית' כקודם החטא⁴⁰. און מצד דעם דארפן זיין (צוזאמען מיט „עזיבת החטא“) אויך די אנדערע „גדרי התשובה“ — חרטה על העבר, וידוי וכי'⁴¹.

[אבער אע"פ אז דער מבוקש פון תשובה איז כפרה (על העבר), פונדעסט-וועגן, כאמור לעיל, אויך ווען די תשובה ברענגט ניט די כפרה, איז עס ניט מעכב די מצות התשובה אפילו ניט די פעולה עיקרית שלה⁴² (וואס איז מכאן ולהבא)].

38) אף שנקודתה — כבכל המצות — לקיים זה שציוונו לעשות תשובה.

39) ואף שעצם התשובה היא, עזיבת החטא בלבד (שאינה שייכת לכאורה לכפרה), כניל סעיף ו' — מ"מ, הכפרה היא מסובבת מעצם התשובה (שלא כן יכולה היא להיות המבוקש ותכלית שלה), כי ע"י עזיבת החטא נעשה (בדוגמת) מציאות אחרת (ויתרה מזו מציאות הפכית: צדיק — היפך דרשע) — ואיך יענישוהו או אפילו יזכירוהו דבר וחצי דבר • ע"י שנעשה אחר (ע"ד שינוי השם דמבטל גזר דין — סמ"ג (מ"ע טז) ור"ן הובאו בחדא"ג מהרש"א לר"ה טז, ב).

39) וי"ל שלכן ס"ל להרמב"ם ועוד, שבקשת כפרה היא בכלל היודיו וגדרי התשובה (ראה לעיל ס"א והערה 10 ובהנסמן בהערה 34) — כיון שזוהי התכלית והמבוקש של תשובה.

40) וע"ד זה (ולא ממש) מצינו בתפלה, שענינה בקשת צרכי (רמב"ם ריש הל' תפלה. ועוד), שיש בה ב' ענינים: א) המצוה שעל האדם — לבקש ולהתפלל בו, ב) המבוקש דתפלה, שהקב"ה ימלא

נמחל ווערן און נתכפר ווערן דער חטא וואס ער האט געטאן פריער.

ד.ה. בפועל קומט דורך תשובה (אויך) די כפרה אויפן עבר, אבער עס איז ניט קיין חלק פון עצם התשובה. ויתרה מזו י"ל: עס איז נאר וואס רצה הקב"ה אז בשעת דער מענטש וועט טאן תשובה וועט ער עם מכפר זיין.

[און דעריבער, אפילו רבינו יונה, וואס לפי שיטתו איז חרטה על העבר און וידוי פון „יסודות התשובה“ (כניל ס"ה), רעכנט ער³⁴ אבער ניט אין דעם די בקשת כפרה. בקשת כפרה איז אן ענין פון תפלה, ביים תשובה טאן בעט מען אויך ביים אויבערשטן ער זאל מכפר זיין די חטאים³⁵; דאס איז אבער ניט מגדרי התשובה].

נאכמער: ס'איז אפילו ניט קיין תוצאה הכרחית פון תשובה — ועאכ"כ אז ס'איז לגמרי ניט מעכב בתשובה³⁶; ווי ס'איז מוכח פון דעם, אז ס'זיינען דא אזוינע עבירות ביז ווי „בא על הערוה והוליד ממנה ממזר“ — וואס ווערן ניט נתכפר אפילו דורך יו"כ און יסורים כו'³⁷, און אעפ"כ, גלייך ווי ער טוט תשובה ווערט ער אויס רשע, ער איז „עושה מעשה עמך“³⁷.

ז. אעפ"כ ברענגט דער אלטער רבי אין „אגרת התשובה“ אויך ענינים וועגן

34) משאיכ ברי"ג הג"ל. ולהעיר אשר בחובת הלבבות ומאירי שם הזכירו בקשת מחילה בגדרי (תנאי"ה) התשובה.

35) עיי"ש ס"א. העיקר הטיז התפלה. יתפלל אל השם ויבקש רחמים לכפר את כל עונותיו, עיי"ש.

36) עיין מניח מצוה שסד (ומוכיח כן משי"ס קידושין מט, ב. עיי"ש. וראה חלקת מחוקק לשו"ע אה"ע סליח סקמ"ד). ועייג'כ תשובת חת"ס „קובץ תשובות“ (ירושלים תשל"ג) תשובה כא. בית אלקים (להמבייט) שער התשובה פ"ב.

37) חגיגה ט, א (במשנה). יבמות כב, ב.

37) יבמות שם.

• לשון אגה"ת רפ"ב (ע"פ ב"ק ע, ב).

„מיתה ממרתק“ (כאטש אז אויך דער ענין, אז עס זאל זיין די כפרה ע״י מיתה, טוט זיך אויף דורך תשובה).

און דאס איז דער חידוש פון ראב״ע וואס זאגט „שלשה הוי׳ רמב״ח רעדט וועגן עניני כפרה אלס כפרה. ובמילא רעכנט ער ד׳ חלוקי כפרה, אויך חילול השם, ווייל אויך אין דעם פאל איז פאראן די כפרה פאר דער נשמה, עכ״פ לאחרי יציאתה מן הגוף;

ראב״ע⁴⁷ אבער רעדט וועגן דעם ענין הכפרה בשייכות צו מצות תשובה⁴⁸ (או יתרה מזו: ער רעדט וועגן דעם ענין פון תשובה, ווי דורך תשובה ווערט דער „נקמה“ — „מנקה הוא לשבין“)⁴⁹,

ז״י. (ג.). וראה המשך תעריב פשי׳: וגם לא ע״י סיגופים ותעניות ששׁוברים הגוף (ראה תורת הבעשׁט — היום יום ע׳ כג.).

ואולי י״ל שזהו טעם הפנמי למי׳ אדה״ז הענין דאסור לו להרבות בתעניות כו״ באגרת התשובה (פ״ג). וי״ל דמי׳ שם (בנוגע למספר הצומות העודפים על רנ״ב וכו״). יפדה בצדקה׳ הוא בדוקא (ולא שיכול לפדותם בצדקה). ואכ״מ.

47) להעיר אשר ה׳י כהן, איש החסד, ונשיא ועשיר בבהמות (שבת נד, ב), משא״כ רמב״ח שמוזכר בתור ראש ישיבה (סנה׳ לב, ב). ולהעיר מתנחומא — נאבער — הוספה לפ׳ חוקת).
47*) שלכן מדמי׳, ותשובה עם כל אחד״.

48) יומא שם. ואת״ל ששאל רמב״ח כו״י הוא המשך הברייתא, מנקה הוא לשבין כו״י (כדמשמע קצת ג״כ בעי׳ שם. ס׳ המוסר (לר״י בלץ) פ״ב) — יומתק ביותר מה שאדה״ז מפרש דראב״ע בבבלי מפרש ה׳י חלוקי כפרה בשייכות לחשובה (ככפנים), כי הוא המשך הברייתא דמנקה הוא לשבין כו״י; משא״כ בירושלמי שלא הובאה שם התחלת הברייתא, חלוקי הכפרה אינם בשייכות לענין התשובה, ולכן גם ראב״ע מודה שחילול השם הוא בכלל חלוקי כפרה.

[ומה שראב״ע מונה רק ג׳ חלוקי כפרה (ולא ד׳,

ח. כידוע, איז קיום המצות דוקא בעוה״ז נשמות בגופים, און ניט בג״ע לאחרי צאתם מהגוף, וכדרשת רז״ל עה״פ⁴¹ במתים חפשי. איז כשם ווי קיום המצות איז ווען די נשמה איז אין גוף, אזוי דארף אויך זיין דער אויפטו העיקרי פון קיום המצות (ניט דער שכר הבא לאחרי הקיום — לנשמה כנ״ע, נאָר) אז ער איז מקיים תכלית בריאתו — אני נבראתי לשמש את קוני⁴², ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש⁴³ — בלשון החסידות ווערן בצוותא (מצוה ל׳ צוותא⁴⁴) וחבור מיט השם מצווה המצות, ממשיך זיין אור אין דער נשמה ווי זי איז אנגעטאן אין גוף, ביז צו מוזך זיין דעם גוף אליין⁴⁵, אז ער זאל ווערן א כלי לאלקות.

פון דעם איז מובן בנוגע צו „מצות התשובה“, אז דאס וואס איר מבוקש און תכלית איז „כפרה“ — איז (עיקרה) די כפרה וואס טוט זיך אויף אין דער נשמה ווי זי איז אנגעטאן אין גוף און אין דעם גוף אליין⁴⁶, משא״כ די כפרה וואס

בקשתו: ומי׳ גם כשידוע שלא תמולא בקשתו — כי עליו נאמר (ישעי׳ א, טו). רמב״ם הל׳ תשובה פ״ז (ה״ז). וגם כי תרבו תפלה אינני שומע׳ — הרי פשוט שבתפלה מקיים מצות התפלה. וראה לקו׳׳ש חכ״ב ע׳ 119.

41) תהלים פח, ו. שבת ל, א. ושי״.

42) קידושי בסופה.

43) יתרו י״, י.

44) לקו׳׳ת בחוקותי מה, ג. ד״ה רבי אומר השׁׁת

ספ״א ואילך. ועוד.

45) עיין תניא פל״ז.

46) ונפק״מ גם כאופן התשובה — שצ״ל באופן ששייך להגוף • ותשובת ראב״ד שגעה בבכ׳ עד שיצתה נשמתו׳ (ע״ז יו, סע״א) הייתה ע״ד הוראת שעה (ראה תניא ספ״ג. מאמרי אדה״ז תקס״ב ע׳

47*) — ומשי״כ בלי׳ ובס׳ הליקוטים להאר״ז ל ההל׳ס לב — הוא לתרץ במה בא לעוה״ב ובמה יתכנס.

48*) להעיר מדה אחרי מות, תרמ״ט (קה״ת. תשכ״ב) בפ״י בקרבנתם גו׳ רצוא בלי שוב. וראה אהר׳ח ריש פרשתנו.

רעכנט ער דעריבער בלויז ג' חלוקי כפרה — אַט די וואָס זייער כפרה איז מזוינס, ווייל אין דעם באַשטייט דער אויפטו (העיקרי) פון (אַלע מצות כולל — מצות) תשובה, כּנל.

און דעריבער, איז אין „אגרת התשובה“, וואו דער אַלטער רבי רעדט וועגן ענין הכפרה מצד איר שייכות צו תשובה, ברענגט ער „שלשה חלוקי כפרה“ און חילול השם גייט ניט אַריין אין דעם.

ט. כּשם ווי אין תשובה זיינען פאַראַן די צוויי ענינים — (א) תשובה עצמה, וואָס עיקרה איז מכאן ולהבא. (ב) שלימות התשובה, וואָס ברענגט דעם תיקון וכפרה אויפן עבר — אַזוי איז עס בנוגע דער מצוה פון וידוי (וואָס דאָס איז ווי די תשובה שכלב קומט אַראָפּ אין דיבור, כּנל סעיף ב') אַז אויך אין איר זיינען פאַראַן די צוויי ענינים:

(א) דער עיקר („מצות“) הוידי איז דאָס זאַגן „חטאתי“, ווייל דאָס דריקט אויס די „מצות התשובה“⁵⁰ — קבלה על להבא יי: היות ער אַנערקענט אַז דאָס וואָס ער האָט געטאָן איז אַ חטא, מיינט עס במילא אַז ער באַשליסט ניט צו טאָן דאָס נאָכאַמאָל.

עס הערט זיך אָבער ניט אין דעם די ריכטיקע חרטה על העבר, וואָרום מיט

(50) אלא שמ״מ, גם „עיקר הוידי“ אינו מעכב מצות התשובה עצמה (שהיא עזיבת החטא, קבלה בלב) — ראה קרית ספר ריש הל' תשובה. מניח דלעיל הערה 36.

(51) ובוהו ימתק זה שהרמב"ם (הל' תשובה סי' כ ה"ג) מביא הדוגמא דטובל ושרץ בידו למי שמתודה בדברים ו'א) גמר לבבו לעזוב (ולא הזכיר כאן „חרטה“ כדלעיל ה"ב) — ראה לעיל הערה 12.

זמן שממזר קיים? ואולי י"ל שקיים חלק השותפות שלו בהולד שהוליד (וכח העשרי שלו בהגזילה).

— ולהעבר מוודג מד, ב שלכאורה משמע שהפסוק „יכופר העון הזה לכם עד תמותו“ קאי גם על הוליד ממזר (אלא שמוסיף שם שצריך גם גיהנום).

כרמב"ח) — יש לומר, שמונה רק החלוקות שהכפרה בהן היא חידוש, מכיון שבאה מלמעלה (משאי"כ בכפרה שמצד תשובה, אין בה חידוש (כ"כ), מכיון שהאדם שב ותיקן עונותיו. ע"ד משיכ בצפוני (להרימ"ט) רלג, ב). ועוד י"ל „ואכ"מ].

(49) וי"ל שנפק"מ גם בפועל. כי לפי ראב"ע [שהכפרה שהיא תכלית התשובה היא מחיים דוקא], וע"פ הכלל דאין לך דבר שעומד בפני התשובה [שהוכונה בזה לא רק שנעשה צדיק, כ"א שיכול לתקן החטא, כפרה. כדמוכח באגה"ת רפ"ד וספ"ט] — צריך לומר, שגם בחילול השם אפ"ל כפרה מחיים (ע"י אופנים שונים — כמבואר בשע"ת לרי"י שער א' עיקר ה"ו (סמ"ז), שער ד' ס"ה. שם סט"ו. וראה זח"ג קכ, סעי'ב ואילך. ועוד).

ואולי י"ל דזה שחילול השם — שפירושו מחטיא אחרים (רשי ד"ה חה"ש יומא שם) — אין לו כפרה מחיים הוא ע"ד מ"ש רש"י (ד"ה השתא יבמות כב, ב — לענין העון הדוליד ממזר שאינו יכול לתקון) דעונו גלוי ונוכר (כל זמן שממזר קיים): „ואיך י"ל, שע"ז שמחזיר בתשובה אותם שהחטיא ומקדש ש"ש בהם, שע"ז שוב אין עונו גלוי ונוכר, יש לו כפרה. ועדמ"ש בשע"ת לאדאמ"צ (ח"ב מנ, סע"ד). וראה גם שם ח"א נד, סע"ד). המעשה שהי' בבטע"א א. . . ומתו פתאום . . . כל ממזרים הגולדים מעונו כו"י.

(*) ומה שמיתה ממרקת — אף שהעון עדיין גלוי ונוכר — כי ע"י מיתה בטלה (וראה עקידה — הובא בהערה 26) מציאות החוטא. במכש"כ מהנ"ל בהערה 39. ולהעיר שבכלל אין להעניש הנשמה (או הגוף) בפ"ע, כמשל ה„חירג"ו. וסומא" כו (נטהדרין צא, סע"א ואילך). וולהעיר מהנהסרה בזה דהאשה קונה א"ע במיתת הבעל (משנה ריש קידושין) — שהוא (מפני דין — שהמיתה מתירה, או) מפני מציאות טבעי — שבטלה מציאות הבעל — צפוני מדה"ת טא, א"ב).

(ולכאורה צ"ע: עפ"י גם בבא על הערוה והוליד ממזר (או קודם השבת הגזילה — אף שיצאה מרשותו) צ"ל מיתה ממרקת (שהרי בטלה מציאות החוטא), ומרש"י וכו' משמע שאפ"י לו להתכפר, כל

— ד' בחינות (דריי בחי' אורות וואס זיינען זיך מתלבש אין כלים, און די פערטע דרגא — אורות וואס זיינען העכער פון התלבשות בכלים).

דערפאר ווערן עולמות געטיילט, בכללות, אין דריי דרגות: בריאה יצירה ועשי' — ווייל עולמות איז ענינם כלים (און אצילות וואס עיקרו איז אורות, גייט ניט אריין אין דעם מנין).

ועפ"ז וועלן זיין פארשטאנדיק די צוויי שיטות פון רמב"ח און ראב"ע:

עס שטייט אין קבלה⁵⁶ אז די ד' חלוקי כפרה זיינען כנגד די ד' עולמות אבי"ע: מ"ע — עשי', מל"ת — יצירה, כריתות ומיתות ב"ד — בריאה, חילול השם — אצילות.

רמב"ח רעדט וועגן אור וואס איז דעם זיינען פאראן ד' בחינות, דעריבער רעכנט ער ד' חלוקי כפרה: און ראב"ע רעדט וועגן כלים, דעריבער רעכנט ער נאָר ג' חלוקי כפרה (און רעכענט ניט חילול השם וואס איז כנגד אצילות⁵⁷).

און דאָס איז מתאים מיטן אויבנ-געזאָגטן הסבר אין נגלה אין דעת ראב"ע — אז ער רעכנט ניט חילול השם ווייל זיין מירוק איז דורך מיתה — וואָרום נשמה און גוף ווערן גמשך⁵⁸ (און זיינען אין דער דוגמא⁵⁹) פון אורות

זאָגן „חטאתי“ — וואָס בעיקר מיינט עס „שוגג“ — אָנערקענט ער ניט אז ער האָט עובר עבירה געווען ברצון ובידיעה, אז ער איז באמת שולדיק אין דעם (מער ניט וואָס דורך אים — אָבער בלי ידיעתו — איז געווען אַ תקלה בעולם, עבירה והעברה אויף מצות המלך מלכו של עולם, און אויך אויף דעם קען ער האָבען פאַרשידענע תירוצים); און בשעת ער פילט זיך ניט שולדיק אין דעם, רופט עס דאָך באַ אים ניט אַרויס קיין חרטה-געפיל.

(ב) שלימות פון מצות וידוי — אז ער דריקט אויס אין דיבור זיין (שלימות התשובה —) חרטה על העבר, ביז (לדעת כמה⁶²) צו בעטן מחילה ע"ז ביים אויבערשטן.

און דערמיט איז מובן פאָרוואָס מיט זאָגן „חטאתי“ אליין איז מען יוצא מצות וידוי אויך אויף זדונות — ווייל דער-מיט דריקט ער אויס די „מצות התשובה מן התורה (ש) היא עזיבת החטא בלבד“.

י"ד. אַלע ענינים פון נגלה תורה, גופי תורה — זיינען פאַרבונדן מיט נשמתא דאורייתא⁶³, און נאָכמער, זיי ווערן נשתלשל פון ענינם בפנימיות (בנשמת) התורה. איז דערפון מובן, אז די צוויי שיטות אין ברייתא — ג' און ד' חלוקי כפרה — איז דוגמתם בפנימיות התורה — ע"פ קבלה וחסידות.

וועגן די צוויי מספרים — ג' און ד' — זאָגט דער צ"צ⁶⁴, אז אין „כלים“ זיינען פאָראַן ג' בחינות, און אין „אורות“

56 שער הגלגולים הקדמה כא.

57 ובוזה יומתק מה שבתוספתא יומא שם מונה ד' חלוקי כפרה ומימ כותב בבבא הדי' (תהיש), אבלי' (כניל הערה 22 כשוה"ג) — כי עולם האצילות, גם כשנמנה במנין העולמות, הוא נבדל מג' עולמות ב"ע.

58 ראה שעה"היא סי' פ"א, רע"א) דנשמה היא משם הוי והגוף משם אלקים.

59 ראה אוה"ת בלק שם: ומבשרי אחזה ציור גוף האדם שהוא הכלי נחלק לג' בחי' אלו... ג' בחי' מהאור המלוכשים כג' בחי' דכלים נק' נר"ן אבל בחי' הרביעית שבהאור נק' נשמה לנשמה.

52 נסמנו לעיל הערה 10.

53 ראה זחי"ג קנב, א.

54 להעיר מצפעינ עה"ת ר"ם ויצא.

55 דרוש ג' מיני אדם סי' (אוה"ת בלק ע' תתקעס אילך), עייש בהבא לקמן.

ד' 64 (מלכות) אויף כלים (מקבל) 63. און אזוי אויך איז עס אין עולמות [וואס די ד' בחינות הנ"ל זיינען כנגד די ד' עולמות] 65. דער מספר ג' ווייזט אויף אצילות בריאה ויצירה, און דער מספר ד' — אויף אלע פיר עולמות, אויך עשי'. קומט אויס, אז אויך דער מספר פון ג' חלוקי כפרה שבירושלמי (וואו מ"ע — כנגד עשי' — ווערט ניט גערעכנט) איז מתאים ע"פ קבלה 65 — ווייל די ג' בחי' ווייזן (לפי' זה) אויף אצילות בריאה ויצירה, וואס כנגדם זיינען: חילול השם, כריתות ומיתות ב"ד און מצות לא תעשה 66.

יב. אלע פירושים פון תורה וועלכע זיינען בענין אחד זיינען שייך זליז 67 —

דלית — גמול דלים, ומבואר בתרא (נט, א. ביארהו בלק קז, ד ואילך. אהיה ויחי שגמ, א) דגימיל קאי על יסוד (שגומל) ודלית (מקבל) מלכות. וע"פ המבואר בפנים (והערה הבאה) י"ל שמרומז [לא רק בשמות האותיות (גימיל — גמול, דלית — דלים) ותמנתן (בכרע' דגימיל לגבי דלית .. כרעי' דדלית לגבי גימיל')] כמבואר בגמרא שם, כ"א] גם במספר דג' וד'. וראה לקריש ח"ח ע' 322 ואילך.

64 וגם: במלכות יד' בחינות (ג' הנשפעות בה ובחי' המקבל): ביסוד (ראה הערה הקודמת) — ג' (שכונס בחוכה ג' בחי' חכמה בינה וז"א).

65 לקריש מסעי צה, א. ושינ'.

65 ע"פ המבואר לעיל (הערה 48) בשיטת הירושלמי, דזה שראבי"ע מונה ג' חלוקי כפרה (ולא — תשובה), הוא מפני שמונה רק החלוקות שהכפרה באה מלמעלה (ולא מצד עבודת האדם עצמו) — יש להתאים גם ביאור שיטת הירושלמי ע"פ קבלה שבפנים (שג' חלוקי כפרה הם כנגד מספר האורות, משפ"ט), עם ביאורו ע"פ נגלה.

66 ע"פ המבואר בפנים — דלכבלי ג' חלוקי כפרה קאי על כלים, ולירושלמי על האורות — י"ל, שהוא כחילוק תלמוד בבלי וירושלמי בכלל, שבבבלי נוגע ענין הכלים ובירוש' ענין האור (ראה בארוכה לקריש חט"ז ע' 358 ואילך, ושינ').

67 ראה לקריש חיג ע' 782. ועוד.

און כלים (נשמה — אורות, און גוף — כלים);

דאס וואס ער רעכנט ניט חילול השם צוליב דעם וואס זיין מירוק איז דורך מיתה — יציאת הנשמה מהגוף, איז בהתאם מיטן הסבר שע"פ קבלה, אז חילול השם איז כנגד אצילות, וואס איז בחי' אור שלמעלה מהתלבשות בכלים.

יא. ס'האט זיך גערעדט פריער, אז אין ירושלמי [און לויטן מהרש"א איז אזוי אויך דער פשט אין בבלי], איז ראבי"ע מונה יו"כ יסורים און מיתה, און ניט תשובה.

אין אותיות הקבלה הנ"ל, ער רעכנט אצילות בריאה ויצירה און ניט עשי' (וואס מ"ע (תשובה 60) איז כנגדה).

איז דער ביאור אין דעם: די מספרים ג' און ד' איז מען אמאל אויך מבאר (דלא כדלעיל ס"ו) — אז דער סכום ג' ווייזט אויף אורות, און ד' — אויף כלים 61.

כידוע, טיילן זיך די עשר ספירות אין ד' בחינות: חכמה בינה ז"א און מלכות 62. די ערשטע דריי בחינות זיינען בבחי' „משפיע" און מלכות איז בחי' „מקבל" (וואס דערפאר איז עיקר הכלים אין מלכות).

לפי' ווייזן די ג' ערשטע בחינות (חכמה בינה ז"א) אויף אורות (משפיע) 63, און די בחי' הרביעית —

60 שדוקא היא (משא"כ יו"כ וכו') אפשרית רק בעוה"ז (ראה מצות התשובה בסהמ"צ להצ"צ — פ"ד).

61 ראה צפ"ע הנ"ל בהערה 54 ממו"ג ח"ב פ"א.

62 כנגד ד' אותיות שם הוי" — אגה"ת פ"ד. ובכ"מ.

63 וי"ל שנרמז במרוזל (שבת קד, א) „גימיל

(ב) יו"ד — די עשר ספירות, און ג' — די ג' עולמות בי"ע שלמטה מאצילות.

[און די צוויי פירושים זיינען מתאים צו די צוויי ביאורים הנ"ל אין ג' און ד': די עשר ספירות דאצילות טיילן זיך אין ד' בחינות כנ"ל; איז לויטן ערשטן פירוש אַז מיט ג' ווערט געמיינט די תלת ראשי ראשין שלמעלה מאצילות, קומט אויס, אַז ג' איז העכער פון ד'; און לויטן צווייטן פירוש איז ג' (עולמות בי"ע) נידעריקער פון ד'.]

שטייט אויף דעם ענין בחסידות⁷², אַז „לא פליגי כלל כי שרש ג' עולמות בי"ע הם מג' ראשי ראשים דוקא שהם למעלה מאצי"ו."

ועפ"ז קומט אויס, אַז די ביידע פירושים שבבחי' ג' [ג] וואָס ווייזט אויף כלים און ג' וואָס ווייזט אויף אורות] זיינען שייך זלין, ואדרבה: אמיתית ענין האור, וואָס איז אינגאָנצן העכער פון כלים, זיינען די תלת ראשי ראשין שלמעלה מאצילות, און דעם אור נעמט מען דוקא דורך בחי' ג' שמורה על הכלים שלמטה מאצילות⁷³.

י.ד. כשם ווי די ג' עולמות בי"ע זיינען פאַרבונדן מיט די תלת ראשי ראשין שלמעלה מאצילות, אַזוי איז אויך ביי די ג' חלוקי כפרה — וואָס ענינים איז כפרה צו אַ נשמה בגוף דוקא (וואָס דעריבער איז ראב"ע ניט כולל בזה חילול השם כנ"ל) — אַז זיי זיינען פאַר-בונדן מיט אַ דרגא וואָס איז העכער פון די ד' בחי' הנשמה גרנ"ח — נאָר ווי זי

איז עפ"ז די צוויי פירושים הנ"ל [צי מיטן „שלשה הן" איז ראב"ע שולל חילול השם (אצילות), אַדער מ"ע (עש"י)], אַע"פ אַז זיי זעען אויס ווי סתירה'דיקע פירושים, זיינען זיי אַבער שייך איינער מיטן צווייטן:

אויפן פסוק⁶⁸, „ולכבודי בראתי יצאתי אף עשיתי" שטייט אין לקו"ת⁶⁹, אַז מיטן וואָרט „אף" (לשון ריבוי) איז דער פסוק מרבה נאָך אַן ענין וואָס איז העכער פון „בראתי גו" — בחי' אצילות⁷⁰; און דער ריבוי פון „אף" שטייט ביי „עשיתי" דוקא, ווייל דער גילוי פון אצילות⁷⁰ קומט דורך דער עבודה אין עש"י דוקא.

און דאָס איז די שייכות פון די ביידע פירושים הנ"ל — ווייל דווקא עש"י איז פאַרבונדן מיט אצילות.

יג. ויתרה מזה י"ל: די שייכות פון די ביידע פירושים איז (ניט נאָר אין דעם פערטן סוג וועלכן ראב"ע איז שולל — אצילות אַדער עש"י — נאָר) אויך אין די ג' סוגים וואָס ער רעכנט י"א; ד.ה. די ג' בחי' וואָס ווייזן אויף כלים (כפירוש אדה"ז אין בבלי) זיינען פאַרבונדן מיט די ג' בחי' וואָס זיינען מרמז אויף אורות (ווי אין ירושלמי).

דער ביאור אין דעם: וועגן דעם מספר פון י"ג (מדות הרחמים) ברענגט ער אין פרדס⁷¹ צוויי פירושים: א) דער מספר פון יו"ד ווייזט אויף די עשר ספירות דאצילות, און דער מנין ג' אויף תלת ראשי ראשין שלמעלה מאצילות.

68 ישעי' מג, ז.

69 רי"ם בלק.

70 ובאצילות גופא — אצילות שבאצילות

(לקו"ת שם סט, סע"ג).

71 שער עשר ולא תשע פ"ו.

72 ד"ה גדולה מילה תרכ"ז. ולהעיר גם מריש

וסוף ד"ה כל המאריך השית, עיי"ש.

73 ולהעיר מהמבואר במ"א דבחי' „אף" (שנאמר

גבי „עשיתי") מרבה גם בחי' שלמעלה מאצילות

(ואצילות שבאצילות).

איז מופשטת מהגוף, מקיף הרחוק, יחידה — ביז ווי זי איז איינס מיט יחיד, ניצוץ נברא מיט ניצוץ בורא, כביכול⁷⁴, (אצילות⁷⁵).

(משיחות י"ט כסלו

והתועדויות שלאח"ז תשכ"ט)

ווארום דוקא דורך דער עבודה פון א נשמה למטה אין א גוף און קיום התומצ בגשמיות דוקא — וכנ"ל (ס"ח) אַז אויך מצות התשובה דאָרף געטאָן ווערן (ווי אַלע מצות) נשמה בגוף דוקא — ווערט אויפגעטאָן אַן עלי' אין דער נשמה

75) בלקוית בלק שם מבואר שעליית הנשמה היא לבחי' הרביעית [אצילות. אלא ששם מבאר ע"פ האופן שאצילות הוא בחי' כתר, וחכמה — בריאה]. אבל בלקוית ראה (כו, א"ב) י"כ (סט, א ואילך) מפורש ככפנים. ובהמשך תרס"ז (ד"ה קדש ישראל) שעליית הנשמה היא בבחי' שלמעלה גם מבחי' טהורה היא שקודם הצמצום, עיי"ש.

74) ראה ע"ח ש' דרושי אביע רפ"א הובא ונתבאר בד"ה ועתה אם נא, תרע"ה.

קדושים *

[נאכמער: באמת, האָבן דאָך אַלע עבירות אַ שייכות צו ע"ז, ווי דער אַלטער רבי איז מבאר באַרוכה אין תניא⁷ אַז „לא יהי לך" איז „כולל כל שס"ה מצות לית" — ווייל⁸ דורך יעדער עבירה וואָס מ'איז עובר אויפן רצון העליון ווערט מען בשעת מעשה⁹ אַפגעריסן פון אלקות אַזוי ווי דורכן חטא פון ע"ז —

און וויבאַלד אַז צוזאַמען דערמיט, וואָס דאָס (די שייכות צו ע"ז) איז אַ צד-השוה ביי אַלע עבירות, געפינט מען דאָך אַז די חז"ל האָבן אויסגעטיילט באַ-שטימטע חטאים אינעם סוג פון „כאילו עובד ע"ז"¹⁰, איז דאָך דאָס גופא אַ באַ-ווייז אַז אַט די עבירות האָבן אַן ענין מיוחד אין זייער שייכות צו ע"ז].

דאַרף מען פאַרשטיין: וואָס איז דאָ אין גניבה, וואָס איז פון די מצוות שבין אדם לחבירו, וואָס איז ענליך צו ע"ז¹¹?

(7) סיכ ואילך.

(8) שם סכ"ד-כה.

(9) ועיינו אגה"ת ס"ו.

(10) ואולי י"ל שזהו דיוק אדה"ז באגה"ת ספ"ז שעבירות אלו, הן ממש כע"ז. וראה תניא ספכ"ב שמבאר במיוחד, ולכן אמרו רז"ל שגטות הרוח שקולה כע"ז ממש כ"י (אלא ששם מבאר שנקודה זו שישנה בכל העבירות מודגשת וכוללת ביותר בנגה"ר). וראה אגה"ת סכ"ה (קלה, ב) ביאר מרז"ל כל הכועס כאילו עובד עכ"ם.

(11) מ"ש שם במ"ש שמחות, כל הגונב הרי זה שופך דמים" מובן כפשטות, דהרי נוטל חי נפשו (ראה תניא פל"ז — מח, ב). וראה לקמן הערה 44. וראה הגירסא והביאור דמרז"ל הנ"ל בחדא"ג מהר"ל לסוף סנהדרין.

(*) וראה בגזילה — ב"ק קיט, א. רמב"ם הל' גזילה פ"א ה"ג. ש"ע ח"מ טשנ"ט ס"ג. נח בלקרוש קדושים חשמ"ט.

א. אין דעם אונטערשייד צווישן דער אזהרה „לא תגנובו" — בפרשתנו¹ — און דער אזהרה „לא תגנוב" אין עשה"ז², זאָגט די גמרא³ (און רש"י ברענגט עס דאָ אַראָפּ) אַז בפרשתנו רעדט זיך וועגן גונב ממון⁴ און דער „לא תגנוב" פון עשה"ז רעדט וועגן גונב נפשות.

בנוגע דעם איסור גניבת ממון זאָגן רז"ל⁵, „כל הגונב" איז „כאילו עובד עבודת כוכבים".

דאָס וואָס רז"ל זאָגן וועגן געוויסע עבירות אַז דער וואָס איז עובר אויף זיי איז „כאילו עובד עבודת כוכבים" (וכי"ב), איז מובן, וויסענדיק הדיוק בתכלית פון לשון רז"ל, אַז דערמיט ווערט ניט נאָר געמיינט אַרויסצו-ברענגען דעם חומר פון דער עבירה — אַז זי איז אַזוי האַרב ווי די עבירה הכי חמורה, (וואָס איז „עובד עבודת כוכבים"), נאָר די עצם עבירה האָט אין זיך אַן ענלעכקייט צו ע"ז.

(*) וסיום מס' סנהדרין.

(1) י"ט, יא.

(2) יתרו כ, יג.

(3) סנהדרין פו, א. מכילתא יתרו שם.

(4) ברמב"ם ריש הל' גניבה (בדפוסים שלנו)

הביא הכתוב „לא תגנובו". אבל בחינוך מצוה רכז מעתיק ל' הרמב"ם „לא תגנובו". וכ"כ הרמב"ם בסה"מ מ"ת רמז ובמנין המצות בראש ספר ה"ד „לא תגנובו". וכ"ה בטושי"ע ח"מ ס"י שמה ס"ב (וראה רמב"ם רפ"ט שם). ובשו"ע אדה"ז הל' גזילה וגניבה סו"כ, בכל תגנובו" ואכ"מ.

(5) מס' שמחות פ"ב ה"א.

(6) ליקוט כ"כ מרז"ל אלו — ראה ת"ר ח"ט

מלאו"ם ע' שא.

בידך מאומה גוי' למען ישוב ה' מחרון אפוי שטייט בסיום הפרשה וועגן עיר הנדחת —

איז די שאלה: וואס מיינט די משנה „כל זמן שהרשעים בעולם“? דאס קען ניט מיינען די אנשי עיר הנדחת, ווארום די ווערטער „ולא ידבק גוי“ שטייען אין פסוק נאך די ווערטער „הכה תכה את יושבי העיר“¹⁶, ד.ה. ס'רעדט זיך שוין נאכדעם ווי מ'האט מעניש געווען די אנשי עיר הנדחת און זיי זיינען שוין ניטא בעולם; און אין דעם באשטייט די שאלה פון דער גמרא „מאן רשעים“: וועגן וועלכע רשעים רעדט זיך דא בשייכות צו עיר הנדחת?

און אויף דעם ענטפערט רב יוסף: „גנב“, די וואס האבן גע'אגנב'עט פון חרם — פון שלל פון עיר הנדחת, וואס דאס לערנט מען אפ פון פסוק „ולא ידבק בידך מאומה מן החרם למען ישוב ה' מחרון אפוי“, אז כל זמן ס'זיינען דא די רשעים וואס האבן גענומען פון חרם, איז פאראן „חרון אף בעולם“.

עס איז אבער ניט פארשטאנדיק: פארוואס זאגט רב יוסף דעם לשון „גנב“? — די הדגשת הרשעות איז דאך דא ניט אינעם חטא פון גניבה (סתם), נאר אין דעם וואס זיי האבן גענומען פון חרם עיר הנדחת — האט ער דאך גע-דארפט זאגן אזא לשון וואס איז מדגיש דעם עיקר חטא, ווי לדוגמא: „אלה שלקחו מן החרם“, אדער ע"ד לשון הפסוק „ידבק בידך מן החרם“¹⁷?

ב. וועט מען דאס פארשטיין, ע"פ הביאור פון אן ענין אין סיום מס' סנהד-רין¹², וואו מען געפינט א חומר מיוחד ביי גניבה. די גמרא שטעלט זיך דארט אויף דעם וואס עס שטייט אין דער משנה „ולא ידבק בידך מאומה מן החרם“, שכל זמן שהרשעים בעולם חרון אף בעולם אבדו רשעים מן העולם נסתלק חרון אף מן העולם, און די גמרא זאגט אויף דעם: „מאן רשעים אמר רב יוסף גנב“.

איז דא ניט פארשטאנדיק — סיי אין דער קשיא פון דער גמרא סיי אין רב יוסף'ס תירוץ: (א) וואס פרעגט די גמרא אין סיום פון מס' סנהדרין „מאן רשעים“ נאכדעם ווי דער ווארט „רשע“ איז שוין דא בתנ"ך (כו"כ פעמים) און איז אן ענין עקרי בהשקו"ט פון די פריערדיקע פרקים אין דער מסכת? (ב) וואס איז דער ענטפער אז רשעים מיינט „גנב“ — יעדער וואס איז עובר אויף א ל"ת ווערט דאך אנגערופן רשע (און איז פסול לעדות, ווי מ'האט שוין פריער גע-לערנט¹⁴)?

זיינען מפרשים¹⁵ מבאר: היות אז דער סיום המשנה קומט בהמשך צו דעם וואס רעדט זיך פריער בנוגע עיר הנדחת, און אויך דער פסוק „ולא ידבק

(12) לפי הסדר שנדפסו בבבלי, וכ"ה דעת רש"י (ראה פרש"י ר"פ חלק. חכמת שלמה שם). מאירי, כלבו סו"ס מ', משא"כ לפי הסדר שבמשניות ובירושלמי הוא פרק י"ד ופרק הנחנין הוא פ"א. וכ"ה דעת הרמב"ם בפיה"מ (ראה בכ"ז תו"ט, מלאכת שלמה ר"פ חלק).

(13) ראה יג, יח.

(14) סנהדרין כו, א. וגם בעובר על מ"ע (וגם באיסור דרבנן) מקרי רשע — ראה תניא פ"א. לקמן הערה 42.

(15) ראה יד רמ"ה כאן. תו"ח (הובא בעץ יוסף לע"י). באר שב"ע כאן. ביאור הרי"ף לע"י. שאלת יעבץ ח"א סי' עט.

(16) ראה שם, טז.

(17) ודווקא לומר שההדגשה בנדו"ד היא „גנב את החרם“, עפ"מש"כ במס' שמחות (פ"ב סה"ט) דהגונב את המכס ואת החרם כאילו עו"ע"ז כר (ראה מהר"ץ חיות כאן), כ"י: א) אי"ז שייך להמדובר במשנה בעיר הנדחת דווקא ולהכתוב „ולא ידבק

מר²³ בכוא רשע בא גם בוז ועם קלון חרפה רשע אבד מן העולם טובה באה לעולם שנאמר²⁴ ובאבוד רשעים רנה; און איז מסיים „צדיק בא לעולם טובה באה לעולם שנאמר²⁵ זה ינחמנו ממעשנו ומעצבון ידינו“.

דאס וואָס די ברייתא איז דאָ מער מאַריך ווי די משנה, איז מובן: די משניות האָט רבי מסדר געווען (ווי דער רמב"ם שרייבט²⁶) „קוצר מלי“, „דבר קצר וכולל ענינים רבים“: אָבער אין שפעטערדיקן דור, ווען נתמעטו המוחין האָט מען זיך גענויטיקט אין דעם אופן ווי די ענינים זיינען אויסגעשטעלט אין די ברייתות — מיט מער אריכות ופרטים, ראיות פון כתובים וכו', ווי מ'געפינט עס כמ"פ בש"ס, אָז די זעלבע ענינים וואָס שטייען אין דער משנה בקיצור קומען זיי אין דער ברייתא באריכות ובפרטיות.

וואָס ס'איז דאָ גיט פאַרשטאַנדיק איז דער פאַרקערטער שינוי צווישן דער משנה און דער ברייתא: דער לשון המשנה איז „חרון אף“, און די ברייתא איז מקצר און זאָגט „חרון“ (סתם) —

עבירות שאו נעשה רשע ובמילא בא רשע בעולם. וכמבואר לקמן בפנים.

גם י"ל, לכאורה, ע"פ משני: זורו רשעים מרחם (תהלים נח, ד) וכפי' רז"ל (יומא פג, א); וראה ג"כ רות רבה (עה"פ ג, יג. ועד"ז היא גירסת תורה שבו חגיגה ט, א — בירושלמי) בלישע אחר שהריחה אמו כשהיתה מעוברת והוכרחה לאכול מאותו המין (מתקרבות ע"ז) שזה גרם שיצא לתרבות רעה. וראה ראב"ע למשלי יח, ג. ענף יוסף לע"י כאן מהשפת אמת,

אבל עפ"י צריך לפרש „חרון בא לעולם“ — רק ככח ולא כפועל.

(23) משלי יח, ג.

(24) שם יא, י.

(25) בראשית ה, כט.

(26) בהקדמתו לפיה"מ (ד"ה אחר כן ראה להסתפק).

— נאכמער: בנוגע צו גניבה מן החרם — פון איסורי הנאה, איז דאָך דאָ אַ גאַנצע שקו"ט, אויב עס איז דאָ אין דעם דער גדר פון גניבה¹⁸. און הגם אַז מ'געפינט דעם לשון „גונב את החרם“¹⁹, און אזוי שטייט אויך אין פסוק בנוגע צו עכן: „וגם גנבו“²⁰; מיינט עס נאָר, אַז דער לשון גניבה קען זיך לייגן אויך אויף חרם²¹ — אָבער אין ר' יוסף'ס ענטפער דאָרף דאָך אַרויסגעבראַכט ווערן (ניט דער פרט פון גניבה, נאָר) דער ענין פון חרם — איז פאַרוואָס זאָגט ער „גנבי“ (און דערמאָנט אינ-גאַנצן ניט וועגן חרם)?

ג. דער ענין וועט זיין פאַרשטאַנ-דיק דורך מבאר זיין איינעם פון די שינויים אין די לשונות פון דער משנה און דער ברייתא בסיום המסכת:

אין דער ברייתא שטייט: „ת"ר רשע בא לעולם“²² חרון בא לעולם שנא-

כידך מאומה' שבהמשך לזה; (ב) הויל לר"י להדגיש העיקר (ככפנים). גונב את החרם וכיו"ב.

(18) ראה כריתות כד, א (בשור הנסקל). רשב"א נדרים פה, א. ובר"ן שם (בשם הרשב"א). אבל ראה שרע אדה"י ס"י תלה קריא סקיב.

(19) במס' שמחות שבהערה 17.

(20) יהושע ז, יא. ראה בזה יד רמ"ה (ועד"ז בשושנים לדוד. הובא ב„ליקוטים“ שבמשניות כאן). אבל מרד"ק (ועוד) בני"ך שם משמע שכוונת הכתוב להדגיש שלא לקחו בפרהסיא כ"א בהסתר.

(21) אבל לכאור אינו מתאים להכניסים ע"ז בסוג „גנבי“, וראה יד רמ"ה כאן: וה"ה בבני אדם שנהנין מן החרם דמקרי גנבי כו'.

(22) ה"ל „רשע בא לעולם“ — אף שצדיק ורשע לא קאמר (נדה טז, ב) י"ל, שהכוונה מעת שעובר

(*) ועפ"ז גם מובן שקשה לפרש (כביד רמה כאן) שהרשעים הוא רק מצד „גנבי“, ומצד זה מביא „חרון אף“, ועפ"י מס' שמחות שהובא בתחילת השיחה, וע"ד מ"ש בחזקת"ג מהר"ל כאן. ובשאלת יעב"ץ שם וראה עיון יעקב כאן.

וועגן רשע פון חטא ע"ז (ובפרט אז מ'האָט שוין מסלק געווען דעם יצר הרע פון ע"ז³¹), נאָר וועגן רשעים בכלל, ניט פון אַזאַ סוג וואָס לא שכיחא כלל (ווי חטא ע"ז, ובפרט — עהנ"ד) און דער-פאַר הויבט אַז די ברייתא מיטן לשון „רשע בא לעולם” — סתם אַ רשע וואָס איז עובר אויף עבירות (אַבער ניט אויפן חטא ע"ז) — ובמילא איז אויך רעכט דער לשון אין אויספיר „חרון (סתם) בא לעולם”, ניט דערמאָנענדיק דעם וואָרט „אף”, וואָס קומט בשייכות צו ע"ז, כנ"ל, אין דער משנה 31.

ס'איז אַבער דאָ אַ תוכן משותף אין דער משנה און דער ברייתא: די משנה זאָגט אַז „כל זמן שהרשעים בעולם חרון אף בעולם”, אַזוי אויך אין דער ברייתא איז דער מכוון פון „רשע בא לעולם חרון בא לעולם” (דער „חרון” קומט געמיינזאַם מיט „רשע”), אַז כל זמן ס'איז דאָ „רשע” איז דאָ „חרון” — ביז דער צייט ווען „רשע אבד מן העולם”.

לפ"ז אַבער שטעלט זיך די שאלה: בשלמא אין דער משנה איז מובן פאַר-וואָס ס'איז דאָ „חרון אף” בעולם, כל זמן שהרשעים בעולם, ווייל דאָ רעדט זיך בשייכות צו ע"ז און כל זמן ס'איז דאָ אַ מציאות פון ע"ז („חרם”) איז אויך פאַראַן „חרון אף” (און ווי ס'שטייט אין ספרי³²: „כל זמן שע"ז בעולם חרון אף

דמ"נ: אויב די ברייתא זאָגט עס בהמשך צו דער משנה האָט אויך די ברייתא געדאַרפט זאָגן דעם לשון „חרון אף”; און אויב דאָס איז בקשר צום פסוק וואָס ווערט נאָכדעם געבראַכט אין דער ברייתא — ווערט דאָך אין דעם פסוק ניט דערמאָנט דער ענין פון „חרון”²⁷, און דער אויספיר פון „רשע בא לעולם” האָט געדאַרפט זיין „רעה”²⁸ באה לעולם — בניגוד צום לשון וואָס שטייט ווען „רשע אבד מן העולם טובה באה לעולם”?

ד. דער ביאור בזה:

עס איז דאָ אַן אונטערשייד אין תוכן צווישן דער משנה און דער ברייתא: די משנה רעדט וועגן עיר הנדחת, און אַזוי אויך בסיום המשנה „ולא ידבק בידך מאומה מן החרם”²⁹, שכל זמן שהרשע-עים בעולם חרון אף בעולם, ווערט דערמיט געמיינט דער חטא פון עיר הנדחת, דער חטא הכי חמור — ע"ז. און דערפאַר זאָגט די משנה דעם לשון „חרון אף בעולם”, ווייל דער ביטוי „(חרון) אף” געפינט מען דווקא בשייכות צו ע"ז (ווי דער רמב"ם זאָגט³⁰).

אין דער ברייתא אַבער רעדט זיך ניט

27 בתוספתא סוטה פ"י היא הוא באריכות יותר. וליתא שם „חרון בא לעולם” אלא „פורעניות באה כר”, ובהמשך לזה אי שם „ואומר למען ישוב ה' מחרון אפו וגר כל זמן שהרשעים בעולם חרון אף בעולם אבדו רשעים כר” (כלי המשנה שלפנינו). וראה לקמן הערה 31.

28 ראה גירסא זו בדק"ס.

29 כ"ה במשנה שלפנינו. ובכמה דפוסים וכ"ה בירושלמי — הובא במשנה גם המשך הכתוב: למען ישוב ה' מחרון אפו גר — ראה שינויי נוסחאות למשניות. דק"ס כאן.

30 מרינ ח"א פלוי. וראה מפרשי מרינ שם. ובכל אופן מובן כאן, שהרי הפרשה מדברת בעיר הנדחת, חטא ע"ז.

31 יומא סט, ב.

32 וזה שבתוספתא הובא הלשון „חרון אף” כבמשנה (ראה לעיל הערה 27), י"ל לפי שמדובר שם בכל סוגי רשעים, ובפרט החמור — ע"ז. בסגנון אחר: תוספתא זו כוללת בחוכה את המשנה כדמוכח מלשונה וכדמשמע גם מהאריכות בתוספתא. משא"כ הברייתא שבטנהדרין שהיא בקיצור (וברשע סתם), היא המשך והוסיפה על המשנה דקאי ב„חרון אף” דע"ז.

32 ראה יד, יח. הובא גם בפרשי עה"פ.

און אויף דעם זאגט ר' יוסף „גנבי“ — די משנה מיינט די רשעים וואס זייער פארבונד-קייט מיט ע"ז איז דורך גניבה (פון שלל של עיר הנדחת): און וויבאלד ס'איז אינעם אופן פון גניבה, דערפאר איז „כל זמן שהרשעים בעולם — חרון אף בעולם“, ווערט נמשך דער „חרון אף“ אפילו ווען דער חרם איז שוין פאר-ברענט געווארן און עבר מן העולם³⁴.

ו. די הסברה אין דעם: דער איסור גניבה (אדער גזילה) האָט אין זיך אַ חומר מיוחד דערמיט וואָס עס איז אַ פעולה נמשכת, יעדער רגע וואָס מ'קערט ניט אום די גניבה (וגזילה) איז מען עובר אויף „לא תגנובו“ (און „לא תגזול“).

דערמיט איז דער ראַגאַטשאַווער³⁵ מבאר, דאָס וואָס דער רמב"ם³⁶ רעכנט די לאוין פון „לא תגזול“ און „לא תגנובו“ אין דעם כלל פון „לאו שניתן לתשלומין“ און ניט אין דעם כלל פון „לאו שניתן לעשה“: באַ אַ לאו הניתק לעשה איז מען עובר אויפן לאו נאָר בשעת מעשה העבירה, ובמילא אַז די תורה האָט געגעבן אַן עשה צו מנתק זיין און מתקן זיין דעם לאו, מוז מען

בעולם“: אָבער פאַרוואָס זאָל ביי אַנ-דערע חטאים פון „רשע (סתם) בא לעולם“ פאַרבלייבן (און נמשך ווערן) דער „חרון“ אויך נאָך דער מעשה העבירה, ווען פעולת החטא איז שוין מער ניטא במציאות?³³

ה. איז דער ביאור אין דעם: פון דעם וואָס די משנה איז מדייק און זאָגט „כל זמן שהרשעים בעולם וכו'“ — און ניט ווי עס שטייט אין ספרי: „כל זמן שע"ז בעולם וכו'“ — איז מוכח, אַז לויט די משנה איז דער „חרון אף“ ניט (נאָר) צוליב דעם וואָס ס'איז נאָך פאַראַן (אַ מציאות פון) ע"ז „חרם“ בעולם, נאָר צוליב די רשעים וואָס האָבן עובר געווען אויף דעם חטא השייך לע"ז, וואָס האָבן עובר געווען אויף „ולא ידבק בידך מאומה מן החרם“³⁴ — אפילו ווען די חפצא פון חרם איז שוין ניטא במציאות.

אויף דעם פרעגט די גמרא: „מאן רשעים“; וואָס פאַר אַ סוג רשעים מיינט מען דאָ, וועלכע רשעות איז עס, וואָס איז ממשיך דאָ דעם „חרון אף“ פון ע"ז אויך נאָכדעם ווי די ע"ז איז שוין ניטא?

33) לכאורה הי' אפילו שגם בזה חילוק בין המשנה להביריתא: במשנה, בכל זמן שהרשעים בעולם חרון אף בעולם אבדו רשעים כו', והיינו שישנו כל זמן זה בעולם, ובביריתא איתא (לא כל זמן, כ"א: הרגע אשר) רשע בא לעולם, ולא נמשך החרון לאחר הזמן שבא —

אבל פשוט שאינו. וטעם שינוי הלשון — בהמשנה שמדובר בחרון אף של עיר הנדחת שהי' לפניו אומר כל זמן כו' חרון אף בעולם, והיינו שהחרון אף שהי' מקודם נשאר, ובביריתא מדובר בחרון אף שבא בבוא הרשע. אבל פשוט שגם בביריתא הכוונה שהחרון ישנו ביז שהרשע בעולם.

34) ראה רמב"ם הל' ע"ז פ"ד הי"ז. סהמ"צ מל"ח כד. חינוך מצוה תסו.

34) בבאר שבע כ' שהוקשה לר' יוסף לשון המשנה, כל זמן שהרשעים בעולם ולא כבספרי, כל זמן שע"ז כו'. ועי' מתרחק ר' יוסף, גנבי' — החומדים ליקח מן שלל העיר וגורמין שישאר בעולם שלל העיר עובד ע"א כו' עיי"ש. אבל א' קשה (כנ"ל בפנים סי"ב) שלא הוליל „גנבי“, דמאי נפקימ באיזה אופן לקחורו. ב' לפי' גם במשנה הטעם להחרון אף הוא מצד ע"ז בעולם אלא שהרשעים גורמין שישאר, ואיכ' העיקר חסר בלשון המשנה.

35) צפעינ' הל' תרומות (בהשמטות) נב, ג. השלמה ע' 63. הרובא במפעניצ פ"ה סליד. פ"ג ס"ד. ושינ'.

36) הל' סנה' פ"ח הי"ב.

וואָרום מ'געפינט דאָך נישט אַז דאָס איז נאָר ביז מ'פאַרברענט דעם חרם.

און וויבאַלד די רשעות איז אַ פעולה נמשכת פון גניבת החרם פון עיר הנחת — ע"ז — איז „כל זמן שהרשעים בעולם“, זיי האָבן נאָך נישט תשובה געטאָן אויף דער גניבת ע"ז, איז אויך דער „חרון אף“ פון ע"ז נמשך בעולם.

ח. און דאָס גיט אויך אַ הסברה אין דברי הברייתא „רשע בא לעולם חרון בא לעולם“, אויך נאָך דעם עובר זיין די עבירה:

וויבאַלד די משנה רעדט דאָ נישט וועגן אַן אופן ווען די מציאות פון ע"ז איז פאַראַן בעולם, נאָר וועגן המשך פון דער עבירה מצד דעם גברא וואָס האָט עובר געווען אויפן חטא פון גניבה:

ובמילא קען מען אַט די נקודה געפינען אויך ביי אַנדערע עבירות, אויך אפילו ביי די וואָס די מעשה העבירה איז נישט קיין פעולה נמשכת: בשעת אַ איד טוט אַן עבירה לייגט זיך גלייך אויף אים³⁹ די מצוה וחייב צו טאָן תשובה אויף דער עבירה⁴⁰ — און כל זמן ער

נמשכת הוא בנדון שהגזילה והגניבה הוי בעין. אבל י"ל שזה רק לגבי החפצא הנגזל כו' דגזולו בכל שעה, אבל לגבי הגברא שעובר על איסור גזילה וגניבה הוא דבר הנמשך גם אם לא הוי בעין, כיו שלא שילם.

(39) ראה יומא (פו, א) עבר על מ"ע ושב כו' מוחלין לו כו' הרי מפורש דכל זמן שאינו שב לא נמחל לו וחסר כפרה וכו'. ובפרט ע"פ ה"ב באגה"ת האור נעדר וכו'. ועד"ז במל"ת וכו' עיי"ש.

(40) וכמשנ"ת (לקו"ש נשא תשי"ג. חידושים וביאורים בש"ס ס"ח. נדפס גם בלקריב לתניא ח"ב ע' מ ואילך) שדעת הרמב"ם ואדה"ו היא שהתשובה היא מצוה חיובית, ולא כמש"כ במנ"ח (מצוה מסד) בדעת הרמב"ם.

ולפענ"ד (מהכרח שיש דיומא הנ"ל, מפשט כמה פסוקים, מסברא) דגם החולקין ע"ז — הוא רק כזה שאין נמנית במנין המצות (כ"א הוידיי שלה, ועד"ז

זאגן אַז דער תיקון איז חל למפרע אויף דער מעשה העבירה; אַבער ביי גניבה וגזילה איז מען עובר אויפן לאו כל זמן ער האָט נישט באַצאָלט, יעדער רגע פון זמן הפעולה אָן, און נאָכדעם — ס'איז אַ „פעולה נמשכת“, ובמילא בשעת ער קערט אום (די גניבה וגזילה) איז דאָס נאָר אַ „לאו שניתן לתשלומין“ — בהוה, ער זאָל מכאן ולהבא נישט עובר זיין (סיווערט נפסק די פעולה נמשכת), דאָס איז אַבער נישט מתקן דעם לאו בעבר י"ג.

ז. עפ"ז איז פאַרשטאַנדיק דער חידוש בנדוד: וויבאַלד אַז גניבה איז אַ פעולה נמשכת, ער איז יעדער רגע עובר אויף „לא תגנוב“ כל זמן ס'נישט געווען די „תשלומין“, קומט דאָך אויס, אַז אויך ווען דער חרם פון עיה"ג איז שוין נישטאָ — איז נאָך אַלץ נמשך ביי די „גנבי“ די רשעות פון פעולת הגניבה³⁸,

(37) וצ"ע איך מתאים ביאורו עם מ"ש הרמב"ם ריש הל' גולה ואבידה: „אין לוקין על לאו זה (דגזילה) שהרי הכתוב נחקו לעשה . . . זו מ"ע ואפילו שרף הגזילה אינו לוקה שהיה חייב לשלם דמי וכל לאו שניתן לתשלומין אין לוקין עליו, (וכיח מסהמ"צ מל"ת רמה"י). וראה שקו"ט באחרונים בדעת הרמב"ם באנציקלופדיה תלמודית ערך גזל. וש"נ. ואכ"מ.

(38) בצפנ"ץ שם משמע (ובפרט מ"ש במהד"ת עד, ד הובא במפנ"צ פ"ה סליג) דזה דהוי פעולה

(*) וזה שבהל' סנהדרין לא חילק הרמב"ם בלאו דלא תגזול אם הוי בעין או לא — י"ל שסמך על מ"ש בהל' גזלה ואבידה שלפנ"ד (ראה יד מלאכי כללי הרמב"ם אות ו). וזה שגם בפיה"מ מכות פ"ג מ"א כ' בחלק השני. לאו שניתן לתשלומין אין לוקין עליו . . . לא תגנוב . . . ולא תגזול ולא חילק בזה אם הוי בעין כו', הרי מסיים שם. שמי שעבר נול לאו זה הוא חייב בתשלומי ממוך.

(**) בסהמ"צ שלפנינו: ואפילו בטל את העשה אינו לוקה לפי שהוא לאו ניתן לעשה לתשלומין, אבל בכתי' הערבי הוא: „לאו שניתן לתשלומין“ — ראה ספהמ"צ הוצאת הנליר וקאפאח.

עבירות: כשם ווי מען געפינט ביי ע"ז, אז אפילו נאך די מעשה החטא, איז עס נאך אלץ גורם „חרון אף בעולם“, ובלשון הספרי „כל זמן שע"ז בעולם חרון אף בעולם“, ד.ה. אז כל זמן ס'איז דא די מציאות פון ע"ז בעולם, ווערט כסדר נמשך חרון אף בעולם, אזוי אויך ביים חטא פון גניבה, וויבאלד ס'איז א פעולה נמשכת איז כל זמן דער גנב טוט ניט תשובה אויף דעם, איז ער כסדר ממשיך חרונו של הקב"ה בעולם.

משא"כ ביי אנדערע עבירות, כאטש אויך דורך זיי איז דא חרון בעולם (און אויך זיי האבן א שייכות און ענליכקייט צו דעם חטא ע"ז), איז אבער דער המשך החרון ניט מצד דער עבירה גופא, נאר דערפאר וואס ער האלט זיך אפ פון מקיים זיין מצות התשובה, און ניט ווי ביי גניבה, וואס די עבירה פון גניבה גופא איז א פעולה נמשכת כנ"ל.

י"ד. עס בלייבט נאך אבער ניט פארשטאנדיק: (א) פארוואס זאגט רב יוסף „גנבי“ נישט „גזלני“, אדער „גנבי וגזלני“ — דער גדר פון פעולה נמשכת איז דאך דא סיי בא גניבה און סיי ביי גזילה? (ב) וואס די ברייתא זאגט „חרון בא לעולם“ און ניט „רעה באה לעולם“, וואס איז דער היפך פון „טובה באה לעולם“ וואס ער זאגט ביי „צדיק בא לעולם“? (ג) „חרון“ איז דאך הארבער פון סתם „רעה“ — פארוואס זאלן די עבירות גורם זיין ניט נאר „רעה“, נאר נאכמער — „חרון“?

האט ניט תשובה געטאן איז ער יעדער רגע עובר אויף דער מצות התשובה.⁴¹

און דעריבער זאגט די ברייתא „רשע בא לעולם חרון בא לעולם“ אז כל זמן ער הייסט נאך „רשע“⁴² (בא לעולם) — ביז ער טוט תשובה — איז אלעמאל „חרון (בא לעולם)“; און די ברייתא איז ניט מפרט אן עבירה פרטית, מיינט עס די רשעות פון יעדער עבירה — אז כל זמן עס ציט זיך דער העדר הקיום פון מצות התשובה ציט זיך אויך דער „חרון“, איז אן אופן תמיד.⁴³

ט. לויטן הסבר הנ"ל איז אויך מובן וואס דער חטא פון גניבה איז בדומה צום חטא פון ע"ז מער ווי אנדערע

ב'ת' ותפלה — הדיבור) — כמשנ"ת בארוכה שם — אבל מחויב בתשובה לכ"ע — כפשט הלשון בקראי דתורה דנביאים ודכותבים, אלא שבכמה מהאחרונים לא וקישו כן. ואכ"מ.

41) ראה מניח שם דאם תאמר דתשובה היא מצוה חיובית נמצא דכ"ז שלא עשה תשובה עובר ככל רגע ורגע על מ"ע של תשובה.

42) ראה שבויעות (יב, ב). זכחים (ו, ב). האי עשה ה"ד אי דלא עבד תשובה זכב רשעים תועבה. וראה תניא פ"א. ט"רא לרי"ה כט, א. וראה לקוט פירושים לתניא פ"א ע' לב.

43) עפ"ז יובן מה שפרש"י בסיום המס'. צדיק בא לעולם — פסקה הרעה שנאמר זה ינחמנו. לדכאורה: (א) בגמרא איתא יתירה מזה — טובה באה לעולם. (ב) למה מתקין גם הכתוב, זה ינחמנו המובא בגמ' (ג) משמ"ט סיום הכתוב המובא בגמרא. והביאור: מכיוון שכונת הברייתא, רשע בא לעולם חרון בא לעולם" שהיא פעולה נמשכת, ולאח"ז ממש"ך, צדיק בא לעולם, הרי אינו מספיק שטובה באה לעולם, דהרי ישנה הרעה שנמשכת מצד פעולת הרשע, ולכן מפרש רש"י שפסקה הרעה, היינו שלא רק שטובה באה לעולם אלא שגם פסקה הרעה. והכרחו הוא מ"ש. זה ינחמנו, שפי

וגם ע"ד הפשט — פשוטו של מקרא (פרש"י (ע"פ)) — יניח ממנו (פסיק).

44) עפ"ז יש להוסיף ביאור במ"ש במס' שמחות שם, שופך דמים' (ראה לעיל הערה 11), כי גם שפיכת דמים הוא דבר נמשך, דהחטא נמשך לעולם (צפ"ע מכות ה, ב. ועוד). ובגוד"ד זה שנוטל חיי נפשו הוא נמשך תמיד עד שמשלם לו.

אין במילא מובן וואס די ברייתא זאגט צוליב דער עבירה פון „רשע בא“ קומט דער עונש פון „חרון“, ווייל דאס איז מדה כנגד מדה — און ווי דער גע-בראכטער פסוק איז עס מדגיש: „בבוא רשע בא גם בו ועם קלון חרפה“ — ווי-באלד אָ דורכן חטא איז ער מבזה „עין שלמטה“, קומט דערפאר דער חרון בעולם — א תוצאה פון בוז וכו' 49.

און אויך נאך דעם ווי די עבירה איז שוין אָפגעטאָן געוואָרן, איז נאָך אַלץ פאַראַן דער חרון, כל זמן ס'איז דאָ „רשע“ — ווייל כל זמן ער האָט גיט תשובה געטאָן בלייבט נאָך אַלץ די סיבה פון „חרון“: ער איז נאָך אַלץ אין דעם זעלבן מצב פון „עשה עין של מטה כאילו אינה רואה“.

יא. ס'איז ידוע 50 אַז דער סיום פון יעדער מסכתא האָט אַ קשר ושייכות צו התחלת המס' (און אויך מיט דעם נאָמען פון כללות המס'), וואָס דערפאַר פאַר-בינדט מען — אין אַ הדרן — דעם סיום המס' מיט איר התחלה.

אַזוי איז אויך בענינינו 51: אין דער ערשטער משנה (ווי דאָס איז אויס-געשטעלט אין די משניות שבגמרא 52) ווערן מבואר די פרטי דינים פון ב"ד און סנהדרין, אָנהויבענדיק פון „דיני

וועט דאָס זיין מובן ע"פ דברי הגמרא 44: „שאלו תלמידי את ר"י בן זכאי מפני מה החמירה תורה בגנב יותר מגזולן אמר להו זה השוה כבוד עבד לכבוד קונו וזה לא השוה כבוד עבד לכבוד קונו כביכול עשה עין של מטה כאילו אינה רואה ואוון של מטה כאילו אינה שומעת שנאמר . . עזב ה' את הארץ“ 46.

די הסברה איז מוסיף טעם אין דעם וואָס רב יוסף ענטפערט, אַז מיט „רשעים“ וואָס בריינגען „חרון אף“ מיינט די משנה „גנבי“ (סתם, גיט דער-מאָנענדיק אַז ס'רעדט זיך וועגן „חרם“), וואָרום דער עצם החטא פון גניבה איז כעין ע"ז: אויך דער גנב האַלט כאילו „עזב ה' את הארץ ואין ה' רואה“ — און דעריבער קומט אויך דורך „גנבי“ (א מעין פון) „חרון אף“ וואָס דורך ע"ז.

און דערמיט איז אויך מבואר די ברייתא וואָס זאָגט, אַז יעדער עבירה איז גורם „חרון בא לעולם“ (גיט נאָר „רעה“), וואָרום ביי יעדער עבירה איז דאָ, אַז ענליכער יחס צו „כבוד קונו“ ווי ביי גניבה: דאָס גופא וואָס אַ מענטש דערוואָגט זיך צו טאָן אַז עבירה איז אַ באַווייזן אַז ס'דוכט זיך אים כאילו „עין של מטה אינה רואה“, און ע"ד ווי ס'שטייט אין פסוק 47 „אם יסתר איש במסתרים ואני לא אראנו“, און ווי ר"י בן זכאי האָט געזאָגט צו זיינע תלמידים 48, „יהי רצון שתהא מורא שמים עליכם כמורא בשר ודם אמרו לו תלמידי עד כאן אמר להם ולואי תדעו כשאדם עובר עבירה אומר שלא יראני אדם“.

(45) ביץ עיט, ב. וראה חדאיג מהר"ל כאן.

(46) ראה לקושי חט"ז ע' 265 ואל"ל. ושי"נ.

(47) ירמ"י כג, כד.

(48) ברכות כח, ב.

(49) ראה רש"י כאן.

(50) ראה לעיל ע' 135 שוה"ג להערה 31. לקושי חט"ז ע' 311-2. ושי"נ.

(51) נוסף על הפשוט, שבמשנה מתחיל „דיני ממנונות בשלשה כו. . . תשלומי כפל כו“ ג. ואין עושין עיר הנדחת אלא ע"פ ב"ד של שבעים ואחד“.

(52) משא"כ במשניות שנחלק לשש משניות, ונוגע לינא לענין המקדש את האשה ע"מ שאני יודע לשנות — ראה שו"ע אה"ע סי' לח חלקת מחוקק סקי"מ וראה לקושי חיד' ע' 1175 הערה 1. ועוד.

ויל שזה שנקבע בגמרא כל דיני סנהדרין מב"ד של שלשה עד ב"ד של ע"א במשנה אחת, לרמז

דעם דין פון סנהדרין גדולה ⁵⁶ — איז ווי מאַנט מען אַז זיי זאָלן קושר זיין „חבלים של ברזל במתניהם . . ולהגבי“ בגדיהם למעלה מארכבותיהם? ווי פאסט אַזא הנהגה ⁵⁷ פאַר אַזעלכע מופלגין בחכמת התורה בעלי דיעה מרובה; ובפרט נאָך אַוועקגיין פון לשכת הגזית — און דאָס אַלץ צו פאַרהיטן און לערנען מיט אַ אידן וואָס געפינט זיך ערגעץ וואו אין די „עיריות ישראל“?

איז דער ביאור אויף דעם אין סיום המס': בשעת אַז ס'איז דאָ אַ „רשע בעולם“ פועל'ט דאָס „חרון“ פון אוי-בערשטן בעולם, און ניט נאָר בעת מעשה החטא, נאָר ס'איז אַ „פעולה נמשכת“,

ניט נאָר די תמידיות'דיקע התפשטות אין זמן, נאָר אויך אין אַן אופן פון התפשטות אין מקום! דער „חרון (איז) בא לעולם“ — דאָס רירט אַן ניט נאָר דעם עובר עבירה, נאָר דעם גאַנצן עולם כולו ⁵⁸, און עס רירט אַן אַלע אידן, אויך זיי, די סנהדרין גדולה של ע"א.

ובמילא איז פאַרשטאַנדיק, אַז אויף זיי ליגט דער חוב ואחריות צו באַוואַרענען מ'זאָל מלכתחלה ⁵⁹ ניט צוקומען צו אַ מצב וואָס זאָל גורם זיין אַז „חרון בא לעולם“.

ממונות בשלשה“ ביו צו „סנהדרין גדולה של שבעים ואחד“. און הגם אַז יעדער ב"ד (שלש כו' כג, עא) האָט זיך זיין באַשטימטן סוג דינים וואָס ער איז דו, פונדעסטוועגן גלייכן זיי זיך אַלע אין דעם, וואָס דער כללות'דיקער תוכן און תכלית פון אַלע בת-דין איז ניט נאָר צו דן זיין דעם חוטא און אים מעניש זיין, בכדי ובערת הרע מקרבך (צו אויס-ראַמען די מציאות פון רע וחטא) און „למען ישמעו ויראו וגו'“ — נאָר צו באַ-וואַרענען אַז ס'זאָל מלכתחלה ניט זיין קיין אַרט פאַר רע וחטא.

ווי עס שטייט אין תנא דבי אליהו רבא ⁵³, אַז די סנהדרין של שבעים ואחד האָבן אויף זיך געהאַט דעם תפקיד „לקשור חבלים של ברזל במתניהם ולהגבי“ בגדיהם למעלה מארכבותיהן ויחזרו בכל עיריות ישראל . . בכל מקומות ישראל וילמדו את ישראל כו". וואָס לכאורה איז דאָס תמוה:

די אנשי סנהדרין זיינען דאָך געווען „מופלגין בחכמת התורה בעלי דיעה מרובה וכו" ⁵⁴, און זייער אַרט איז געווען בלשכת הגזית ⁵⁵ — וואָס אויב זיי געפינען זיך ניט דאָרטן האָבן זיי ניט

תוכנם של סנה', שענינם שיהיו סמוכין • איש מפי איש עד משה רבינו (רמב"ם רפ"ד מהל' סנהדרין), היינו שהם המשך וענין אחד . . . וזה מרומנו בזה שכל סוגי סנהדרין (מג' עד עא) הוא במשנה אחת. 53 פ"א.

54 ראה רמב"ם הל' סנהדרין פ"ב.

55 מדות פ"ה מ"ד. סנהדרין פו, ב (במשנה). רמב"ם שם פ"ד ה"ב.

56 שאין יכולין לדון דיני נפשות (ע"ז ח, ב). ולדעת הרמב"ן (בהשגותיו לשהמ"צ מ"ע קנג). בטלו כל הדינין (לא רק דיני נפשות) התלוין בב"ד הגדול.

57 להעיר ממרוזל חלוק כו' טלית של ת"ח כל שאין חלוקו נראה מתחתיו טפח (כ"ב נו, ב). — ועייגי'כ תענית כג, רע"ב. מג"א או"ח רס"ב.

58 להעיר מרמב"ם הל' תשובה פיג היד: „צריך כל אדם שיראה עצמו . . . וכן כל העולם . . הכריע את עצמו ואת כל העולם כולו כו'“.

59 ראה פרשי' דברים א, יג (מספרי שם).

• דעת רבא שגם הלואות והודאות צריך סמוכין אלא כדי שלא תנועול דלח בפני לוויין תקנו שסגי בג' הדיוטות (סנהדרין ג, א). וראה שוה"ג הבאה. (•) וגם על ב"ד בחיול ובוה"ז אמרינן: שליחותיהו קא עבדינן (ביק פד, ב, גיטין פח, ב. רמב"ם שם פ"ה ה"ח. טור חו"מ ס"א).

מצוה, ער איילט זיך אבער ניט צו טאן דאס און איז דערוויילע באשעפטיקט אין עיני הרשות כו' —

און דאס באוואַרנט די גמרא און לערנט אַ אידן, אַז עס טאר ניט זיין אַזאַ הנהגה, ווייל כל זמן ער האָט ניט תשובה געטאָן איז שטענדיק דאָ „חרון“ בעולם, ניט נאָר בשעת מעשה העבירה; נאָכמער: דאָס איז ניט נאָר נוגע אים אַליין, נאָר צו דער גאַנצער וועלט: כל זמן ער האָט ניט תשובה געטאָן איז דער חרון שולט אויף דער גאַנצער וועלט.

ועד"ז דורך עשיית הטוב [וואָס „צדיק“ דאָ מיינט דאָך ניט דוקא דער אמיתית שם התואר פון „צדיק“, נאָר אויך צדיק בשם המושאל⁶¹], בריינגט ער ניט נאָר טובה פאַר זיך, נאָר פאַר דער גאַנצער וועלט, און אין אַ אופן פון פעולה נמשכת.

און בשעת אַ איד וועט זיך אין דעם אַריינטראַכטן אַז אין אים איז תלוי אַזאַ גוואַלדיקער אויפטו: עס זאָל מיט אַ רגע פריער אַוועקגיין דער „חרון“ פון דער וועלט, און אַז עס זאָל מיט אַ רגע פריער קומען די טובה פון הקב"ה אין עולם, וועט דאָס אים מוזן אַ טרייסל טאָן און אים העלפן אַראַפּבריינגען וואָס שנעלער די החלטה טובה אין פועל ממש און דורך דעם תיכף ומיד בריינגען טובה לעולם.

(משיחות יו"ד שבט ושי"פ בשלח תשל"ה)

יב. עפ"י הנ"ל קען מען מבאר זיין נאָר אַז ענין: אַלע עניני התורה זיינען דאָך הוראות צו יעדן אידן⁶⁰ — ובמילא שטעלט זיך די שאלה בנדו"ד: וואָס פאַר אַ הוראה לערנט אַ איד אַרויס פון דעם ענין אַז „רשע באַ לעולם חרון באַ לעולם. . צדיק באַ לעולם טובה באַה לעולם“?

ס'איז שווער צו זאָגן, אַז ס'איז נאָר בכדי אַרויסצולערנען דערפון דעם חומר פון אַ חטא, אַז אַן עבירה איז גורם חרונו של מקום; ולאידך, אַז דורך מעשים טובים איז דאָ טובה ושכר — וואָרום שוין אין תושב"כ, אין די ציוויים ומצות התורה, איז דאָך אַזוי פיל מבוואַר ומודגש דעם שכר פאַר מצות און דער עונש פאַר אַן עבירה וכו', ביז צום כללות'דיקן אַנזאָג: „אם בחקותי תלכו גו' ונתתי גשמיכם בעתם גו' שלום בארץ גו'“.

אבער לויטן אויבנגערעטן הסבר קומט צו פון דעם ענין אַ הוראה נפלאה: בשעת אַ איד פאַלט דורך אין אַן עבירה ר"ל, קען ער זיך טראַכטן: אַוודאי דאַרף איך תשובה טאָן און איך וועל טאַקע תשובה טאָן — אבער וואָס איז דאָ די איילעניש! לייגט ער אַפּ די תשובה אויף אַ ווייטערדיקן זמן און איז דערוויילע פאַרנומען מיט אַנדערע ענינים (ובפרט אויב דאָס זיינען ענינים טובים):

און אַזוי אויך אין צד הטוב: בשעת איינער איז מחליט צו טאָן אַ דבר טוב, אַ

(61) ראה תניא פ"א.

(60) ראה חז"ג נג, ב.

קדושים ב

ועפ"ז — וואָס איז די שוועריקייט דאָ אין פּסוק, וואָס ווערט פאַרענטפּערט מיטן מאַמר „ואהבת לרעך כמוך . . זה כלל גדול בתורה“?

אויך דאַרף מען פאַרשטיין וואָס רש"י איז מעתיק דעם שם בעל המאמר — ר' עקיבא — וואָס רש"י טוט עס נאָר דאָן ווען דאָס איז מוסיף אין הבנת הפירוש (ווי גערעדט פיל מאָל).

ב. עס איז דאָ אַן אויסדרוק „הקוש-יא טוב והתירוץ פשוט“ — און אַזוי איז דאָס בענינון:

לערנענדיק דעם פסוק „ואהבת לרעך כמוך“ — אַז די אהבה צו אַ צווייטן אידן דאַרף זיין „כמוך“, ווי די אהבה צו זיך אַליין — שטעלט זיך גלייך אַ שאלה פשוטה: וואָס דאַרף מען האָבן באַזונדערע צווייטן אויף גנבה, גולה, „לא תקום“ וכו' וכו' (די מערסטע מצות שבין אדם לחבירו) —

ווען מ'איז מקיים די מצוה פון „ואהבת לרעך כמוך“ כדבעי, וועט מען במילא זיין אויסגעהיט פון טאָן שלעכטס אַ צווייטן אידן, ואדרבה — מ'וועט זוכן צו טאָן מיט אים טוב וחסד (און נאָכ-

א. אויפן פסוק „ואהבת לרעך כמוך“ ברענגט רש"י דעם מאמר פון רבי עקיבא (אין תורת הכהנים²): „זה כלל גדול בתורה“.

מפרשים זיינען מבאר, אַז ר' עקיבא וויל אַרויסברענגען די גרויסקייט פון דער מצוה — אַז דאָס איז אַן ענין כללי אין גאַנץ תורה, ווי דער מאמר הידוע פון הלל³, „דעלך סני לחברך לא תעביד זו היא כל התורה כולה ואיך פירושא הוא“.

דאַרף מען פאַרשטיין: פירוש רש"י על התורה איז, כפשוטו, ניט אַ מוסר-ספר אויף צו מעורר זיין אידן צו קיום המצות, נאָר — ווי רש"י אַליין⁴ גיט אַרויס דעם כלל — „ואני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא“,

[פון פירוש רש"י קען מען (ובמילא — דאַרף מען) אַרויסנעמען „ענינים מופלאים“ אין אַלע חלקי התורה (ביז אפילו רזין דאורייתא, יינה של תורה⁵), כולל בפרט ענינים הנוגעים אין הנהגה בפועל פון יעדערן און — יעדער טאָג

— אַבער לכל לראש איז יעדער וואָרט אין פרש"י נויטיק — כדי צו פאַרשטיין פשוטו של מקרא]:

(8) וצעיג בתי המשכיל לדוד כאן (ראה לקמן הערה 47).

(9) לקוטי נצבים נג, סעיף (ואמר (אדה"ז) שהתירוץ פשוט והקושא טובי).

(10) ואף ש.ה.רבה מצות בתורה נאמרו ונכפלו כו' לחייב ולענוש על מנין לאוין שבהם (פרש"י תשא לד, כג. ועד"ז בפרש"י צו ו, ו. שמיני יא, ג. שם, מד. אמרו כג. לא. ועוד) — הרי, כל היכא דאיכא למדרש דרשינן ולא מוקמינן בלאוי יתירי (פסחים כג, ריש ע"ב). ופשוט דכיה גם ע"ד הפשט. וראה פרש"י משפטים כג, יט (ותשא לד, כו) ועוד.

(1) פרשתנו יט, יח.

(2) עה"פ. ירושלמי נדרים פ"ט ה"ד. ב"ר פכ"ד, ז. ולהעיר ממאמר בן עזאי (תריכ ירושלמי שם. ב"ר שם בשנינו לשון), זה ספר תולדות אדם זה כלל גדול מזה — ראה מפרשים במקומות הנ"ל. נתבאר (ע"ד החסידות) באוה"ת בראשית כרך ג' תקצא, א-ב.

(3) ראה ריב"א, רא"ם, ס' הזכרון, שפ"ח ועוד — לרש"י כאן.

(4) שבת לא, א. וראה חד"א מהרש"א שם.

(5) בראשית ג, ח. שם, כד. ובכ"מ.

(6) של"ה במס' שבועות שלו (קמא, א).

(7) היום יום ע' כד.

פרטים וואס זיינען אליין „כללים“ און דאס איז בתורה — גאנץ תורה — באַ אַזאָ כלל איז ניט מוכרח און נאָכמער — ניט שייך אַז אַלע פרטים זאָלן שטייען בסמיכות צום כלל.

ג. וצריך להבין — ע"ד¹⁵ קושיא הידועה¹⁶: ווי איז שייך אַ ציווי אויף אַ מדה שבלב? אַ מענטש איז אַ בעה"ב אויף זיינע מעשים, אָבער ניט יעדערער קען אויפמאַכן אַ הרגש, אַ מדה אין האַרצן — היינט ווי קען מען אַנזאָגן יעדער אידן אַז ער זאָל האָבן אהבה אין האַרצן צו אַ צווייטן אידן, און נאָכמער: צו יעדער אידן [וואָרעם ע"ד הפשט, איז

מער —) אין דער זעלבער מאָס וואָס מען וויל עס פאַר זיך אליין „כמוך“¹¹? ווערט דאָס באַוואַרענט דורך ברענ-גען אַז „ואהבת לרעך כמוך“. זה כלל גדול בתורה, וואָס מיינט בפשטות: „ואהבת לרעך כמוך“ איז אַ כלל וואָס, ווי יעדער כלל, האָט ער אין זיך כו"כ פרטים, וואָס דאָס זיינען די אַלע ציוויים הנ"ל: און דערפאַר שטייען אין תורה די אַלע מצות, ווי מען געפינט¹² כמה פעמים¹³, אַז דער פסוק זאָגט סיי דעם כלל און סיי אויך די פרטים (אפילו — המובנים מעצמם).

מען קען דאָך אָבער פרעגן: במה דברים אמורים, ווען די פרטים פון דעם כלל ווערן אויסגערעכנט בסמיכות צום כלל¹⁴, אָבער בנדו"ד זיינען דאָך כו"כ פרטים פאַנאָנדערגעשפרייט אין כו"כ מקומות בתורה — היינט ווי איז מתאים צו זאָגן אַז די אַלע ציוויים שטייען דער-פאַר וואָס זיי זיינען פרטים פון כלל שבמקום אחר רחוק „ואהבת לרעך כמוך“?

באַוואַרנט עס רש"י דורך זאָגן, אַז דאָס איז (ניט סתם אַ כלל, נאָר) אַ „כלל גדול בתורה“: דאָס וואָס פרטים שטייען בסמיכות צום כלל איז נאָר באַ סתם אַ כלל. וויבאַלד אָבער אַז „ואהבת לרעך כמוך“ איז אַ „כלל גדול“ וואָס איז כולל אַ ריבוי פרטים (צווישן זיי אויך אַזעלכע

15) ע"ד הפשט אינה קושיא (כ"כ), שהרי מתחוב (ועיקר) התינוך דהבו חמש למקרא (וגם) — קודם לגיל זה: אהבת הוריו ובניא בכלל, אהבת השם, אהבת התומצ' וכ'.

16) בנוגע לאהבת ה' (ראה ס' הערכים-חב"ד בערכו בתחלתו, וש"נ).

ואהבת את היא (ואתחנן ו, ה) — מפורש בכתוב עצמו הטעם (והדרך לבוא) לאהבתו — (ע"י שיתבונן ש"ה' (הוא) אלקיך' (שהוציא מארץ מצרים וגו' — ולהעיר מפרש"י עה"פ יתרו כ, ב).

משאי"כ בנדודיך שסתם בקרא, ואהבת לרעך כמוך" מבלי לפרש טעם והסברה.

ושאני, לא תשנא את אחיך בלבבך" (לעיל פסוק יז) וכי"ב — שהמדובר שלא תהי' שנאה (מדה) בלב. ולהעיר מהמבואר (סה"מ תרצ"ט ע' 9) שעל מדת היראה שייך ענין הציווי.

* להעיר מהתמים חו' ד' ע' מה (קפת, א): ומכיון שבאהבת ה' אמר רבנו (הזקן) ז"ל דהציווי הוא על התבוננות, דאז באה האהבה בדרך פועל יוצא ותולדות ההתבוננות, הנה השכל הבריאי מחייב, דכן הוא גם באהבת ישראל שבאה על ידי טיב ההתבוננות במעלת חבריו.

* וראה ג"כ הוספות לסהמ"צ להצ"צ: ר"ה להבין מצות אהבה, ובהערות לשם ע' 408.

11) ראה — ע"ד ההלכה — חינוך מצוה רמג. רמב"ם הל' אבל רפ"ד. סהמ"צ שלו שורש ב. ולהעיר מהשקו"ט בר"פ פערלא לסהמ"צ רס"ג מ"ע יט (קמב, ג ואילך).

12) בציוויים ולא רק בסיפור מאורעות כמו במשכן וכליו הבאתם וכ' וראה פרש"י ר"פ בהר.

13) גם לעיל — לדוגמא: משפטים כב, ח.

14) וגם ע"ד ההלכה — ראה פסחים ו, ב. וש"נ. ולהעיר מרש"י בראשית ב, ח (אלא ששם אינו מובן מעצמו כלל).

„רעד“ כולל אלע אידן, אן קיין הגד-

רה? און ניט נאָר אויף רגש האהבה
בכלל¹⁸ נאָר „כמוך“

— ווי איז מעגלעך (ווי מפרשים¹⁹
פרעגן), אָז באַ יעדער איד זאָל די אהבה
צום צווייטן זיין „כמוך“, ובלשון
הרמב"ן²⁰: „לא יקבל לב האדם שיאהוב
את חבירו כאהבתו את נפשו“?

(ב) מיט עטלעכע פסוקים פריער²¹ איז
רש"י מפרש, אָז „כל דבר המסור ללבו
של אדם . . נאמר בו ויראת מאלקיך“
(ועד"ז איז ער מפרש כמה פעמים שפע-
טער²²) — לפ"ז איז תמוה, וואָס ביים
ציווי פון „ואהבת לרעד כמוך“²³ —
וואָס (א) אהבה בכלל איז מקורה בלב,
און (ב) בפרט אָז די אהבה דאַרף זיין
„כמוך“ (וואָס דאָס איז זיכער מסור

17) שהרי רש"י לא פי' החידוש ד„רעד“ היינו
רעד בתומצ' (כפי' הרשבים עה"פ: מקומות שנסמנו
לקמן. ובהערה 38): ועד"ז בלא תשנא את אחיך לא
פי' רש"י דקאי על אחיך בתומצ' (ראה יראים סלי"ט
בהשלם — סקציה). תדבאר ספירח הובא ביליש
(ואה"ח) עה"פ. ועוד). וכדמוכא ג"כ מפרשי' ראה
(ג, ט (מספרי עה"פ)) שרק מסית נתמעט („את זה“)
ממצות ואהבת לרעד כמוך. וראה לקוטי כו' הצ"צ
לתנאי פליב.

ע"ד ההלכה י"א שואהבת לרעד כמוך פירושו
רעד בתומצ' (ורשע מותר או מצוה לשנאותו —
פסחים ק"ג, ב) — סמ"ג עשין ט. הג"מ להל' דעות
פי' ה"ג. וראה רמב"ם הל' אבל שם. יראים סלי"ח
(כהשלם — סרכ"ד). ועוד.

אבל כבר העירו באחרונים (מהר"ם שיק תרי"ג
מצות מצוה רמד. הרי"פ פערלא שם קמג, ד ואילך)
מהא שלמדיו (סנה' מה, א. ושי"ג) מואהבת לרעד
כמוך — ברור לו מיתה יפה, היינו שכולל גם רשע
(המחוייב מיתה), וכמפורש ברמ"ה (שם, ג, ב): „וכל
היכא תכתוב רעד משמע ישראל ואפילו רשע... כו"י.
ויק מטיח נתמעט בפירוש ממצות ואהבת גוי, כניל.
ומוכח מזה שהא שמצוה לשנא רשע הוא לא
מפני שנתמעט מהלשון ואהבת לרעד כמוך כ"א הוא
ציווי פריע' (מהפסוק „יראת ה' שנאת רע“ שהובא
בפסחים שם) לשנא רשע (ובמילא — שואהבת גוי
בכל הפרטים הוא רק לרעד בתומצ'). וכן מוכח
בתנאי פרק לב דגם אלה „שמצוה לשנאותם מצוה
לאהבם גכ...“ ע"ש (ואולי גם פוסקים הגי'ל סמכו

בעיקר על פסוק הגיל שהביאו (סמ"ג ויראים)
מפסחים שם]. וראה לקמן הערה 38. ואכ"מ.

18) להעיר מ"לא תחמוד" (תרו כ, יד), ומדשתק
רש"י משמע שמפרשו כפשוטו (וראה ראב"ע ובחיי
שם). ע"ד ההלכה — ראה הגש"פ (קה"ת תשמ"ו)
ע' עתר בהערה, ושי"ג.

19) רמב"ן (פסוק יז). פענח רזא, חזקוני, חי' ופי'
המהרי"ק (לפרש"י) כאן. ועוד.

במפרשים הגי'ל ת"י דואהבת לרעד כמוך אינו
כפשוטו, והכוונה בזה רק לענין עשיית טובה לחבירו
וכו"ב. וראה גם ראב"ע, רבעה"ת (הדר זקנים),
מלבי"ם ועוד כאן. חדא"ג מהרש"א שבת שם. ועוד,
אבל מדסתם רש"י מוכח שמפרש ואהבת לרעד
כמוך כפשוטו, אבל ראה לקמן בפנים. וכן מובן
פשוטו לשון הרמב"ם בסה"מ (מ"ע רז), הל' דעות
שם, שר"ע אדה"ז שם. ועוד.

20) שם.

21) פסוק יד.

22) לקמן פסוק לב. בהר כה, יז, שם, לו, שם,
מג.

23) אבל להעיר שבמקומות הגי'ל המדובר
בפעולה שאין ברורה כוונת העושה אם לטוב כו' —
והרי גם בלא תשנא את אחיך בלבבך לא נאמר
„ויראת מאלקיך“. וראה לקמן הערה 27.

(*) אבל להעיר שבמקומו (הל' דעות פ"ו ה"ג)
סתם הרמב"ם „לאהוב את כאריא מישראל כגופו“
(ועד"ז במנין המצות בריש ספר היד — „כל בני
אדם בני ברייתך“) — בלי כל הגדרה, וג"ז שמצוה
לשנא רשע לא כתב במקומו (בהל' דעות) כ"א בהל'
רוצח (בסוף) — וידוע שהרמב"ם סומך (רק) על
מ"ש במקיא הקודם לזה ולא מזה של אחיך י"ד
מלאכי כללי הרמב"ם כו' אות ו).

ועד"ז אדה"ז בשו"ע (אוי"ח סקניו ס"ה) הביא רק
שמצוה על כל אדם לאהוב את כאריא כגופו,
והשמיט (המוכח במג"א שם) שהוא דוקא רעד
בתומצ' ולא רשע ורוק בחימ' הל' עוברי דרכים כו'
ס"ט הביא דמצוה לשנא רשע.

(**) ולהעיר מפ"י ה' ברמ"ה שם „ויש לפרש
רעד לשון רעים שבך כו"י.

(***) להעיר ממאירי יומא (עה, א) „לעולם לא
תהא שנאת אדם מונעתו מלהטיב לחבירו בכל מה

שאפשר לו להטיב והוא שנאמר לא תשנא את אחיך
בלבבך“. וראה הרי"פ פערלא שם קמב, ב.

ללבו של אדם) — איז ניטאָ די
אזהרה!²⁴!

ד. אָט די שאלות פֿאַרענטפערט
רש"י מיט זיין פירוש אַז „ואהבת לרעך
כמוך" איז אַ כּלל (פון פרטים) און
(מרמז דעם ענטפער אויף קושיא הא')

דורך ברענגען דעם שם בעל המאמר —
ר' עקיבא:
(א) זייענדיק אַ כּלל — איז פֿאַר-
שטאַנדיק אַז דער קיום פּונעל איז דורך
קיום הפרטים²⁵, אָנהייבנדיק פון די
ערשט גערעכנטע לפני זה: לא תלך
רכיל גו' לא תשנא גו' לא תקום גו' און
— נאָר פֿאַר דעם פון לא תגנובו גו' און.

— איז פֿאַרשטאַנדיק אין וואָס דער
ואהבת כמוך באַשטייט, ענינים וואָס עס
איז שייך אויף זיי אַ ציווי,

און — עס ווערט דאַרט²⁶ געזאָגט
ויראת מאַלקיך, איז דערפון פֿאַרשטאַנ-
דיק אַז „ויראת" איז אויך בהשאר וואָס
עס איז שייך באַ זיי²⁷.

(ב) רע"ק האַלט אַז „חייך קודמים לחיי
חבירך"²⁸. לפ"ז קומט אויס, אַז (לשיטת
רע"ק) „כמוך" איז ניט געמיינט גלייך
ממש, וואָרום „חייך קודמים"²⁹.

24 להעיר ממדרש לקח טוב כאן: „אני ה', כל
דבר המסור ללב נאמר בו אני ה'" — אבל בפרש"י
לא נזכר זה (וראה רש"י ר"פ וזרא, ובכ"מ). ולהעיר
מרש"י לקמן פסוק לו ד"ה אשר הוצאתי.

25 ראה פרש"י הסמוך: את חוקתי תשמורו
ואלו הן כו'. וראה פ"י החוקוני (הא') כאן: אם תעשה
כו תאבהו.

26 נסמן לעיל הערה 21. וראה הנסמן בהערה

22.

27 אלה שבעשי' — שמרמה את הרואים ולכן
זקוק לאזהרה „ויראת מאלקיך", משא"כ ברגש שבלב
— מאי קמ"ל?

28 כ"מ טב, א.

29 ראה גם רמב"ן וחדא"ג מהרש"א הנ"ל.
תודה ברור טנה' מה, א. באר מים חיים לפרש"י
כאן.

ויש לומר, אַז דאָס איז ע"ד כּף הדמ-
יון³⁰ — גלייך איז אַ פרט³¹

און דער פירוש איז „כמוך" — איז
אזוי ע"ד הפשט³², וכפרש"י פריער
„כמוך כפרעה"³³ טייטשט רש"י „חשוב
אתה בעיני כמלך". ניט אַז יוסף איז
פונקט ווי פרעה — נאָר ורק בנוגע צו
חשיבות און „בעיני".

ולנדון דידן: בנוגע אַנדערע, איז יוסף
פונקט ווי פרעה, „ובלעדיך לא ירים איש
את ידו גו"³⁴; אָבער ווען עס קומט צו
פרעה עצמו „הכסא" — איז „אגדל
ממד"³⁵,

ועד"ז בעניננו: כל זמן עס רירט ניט
אַ חייך, דעם אייגענעם חיות, איז די
אהבה לרעך „כמוך" — מען טוט פֿאַר
יענעם ווי מען טוט פֿאַר זיך; בשעת
אָבער עס רירט אַז חייך (ווי דער פֿאַל
פון „שנים שהיו מהלכין בדרך וביד אחד
מהו קיתון של מים אם שותין שניהם
מתים כו"), איז — „חייך קודמים לחיי
חבירך".

ה: דאָס איז אָבער נאָך אַלץ ניט
גלאַטיק:

אמת טאַקע אַז „חייך קודמים" —
אָבער כל זמן עס האַנדלט זיך ניט אין אַ
פֿאַל וואָס רירט אַז „חייך", איז דען
ביכולת פון יעדער איד צו האָבן אַזאַ
רגש של אהבה (בלב) צו יענעם וואָס איז
בדומה צו אהבת עצמו („כמוך")³⁶?

30 ראה ראב"ע ורא"ם ר"פ ויגש.

31 ראה פרש"י בראשית א, כו ד"ה כדמותנו.

שם יג, יו"ד בסופו ובכ"מ.

32 אלא ששיטת רע"ק בזה שייכת במיוחד
לנדו"ד, כדלקמן בפנים.

33 ר"פ ויגש.

34 מקץ מא, מד.

35 שם, מ.

36 ראה של"ה סא, ב בהגה"ה.

הקב"ה איז ווי א „מלך . . שפע על בנו“, איז — „אנן קרוין בנימ“.

ו. נאך אן ענין וואס רש"י איז מרמז דורך ברענגען דעם שם בעל המאמר — ר' עקיבא:

א תלמיד ממולח קען דאך פרעגן: אויב „ואהבת לרעך כמוך“ איז א „כלל גדול בתורה“ — אן ענין כללי אין גאנץ תורה — פארוואס איז דאס אָנגעזאָגט געוואָרן ערשט אין פ' קדושים (און — אַ משך זמן נאך מתן תורה און הקמת המשכן)?

לויט ר' עקיבא אָבער איז דאָס ניט קיין קשיא, ווייל זיין שיטה איז אַ „כללות ופרטות נאמרו בסיני“⁴⁰ (און דאָס וואָס עס שטייט אין אונזער פרשה — וואָס איז „באהל מועד“ — איז דאָס „נשנו“).

קומט אויס, אַז „ואהבת לרעך כמוך“ איז שוין געזאָגט געוואָרן בהר סיני⁴¹.

ז. פון יינה של תורה אין דעם פירוש רש"י:

בנוגע דער מצוה פון אהבת ישראל זיינען דא צוויי לשונות (ווי געבראכט פריער): א) דער מאמר פון רע"ק — „זה כלל גדול בתורה“ (ב) דער מאמר (כמה דורות לפני זה) פון הלל⁴² — „זו היא כל התורה כולה ואידך פירושה הוא“.

דער חילוק צווישן די צוויי מאמרים איז — כפשטות הלשון: „זה כלל גדול בתורה“ מיינט, אַז אהבת ישראל איז אַ כלל אין תורה — איינער פון כללי התורה. ס'איז טאקע אַ „כלל גדול“,

און נאך מער: אַט דער רגש של אהבה „כמוך“ איז — „לרעך“: צו יעדער אידן (כנ"ל ס"ג), אויך צו איינעם וואָס האָט עובר געווען אַן עבירה ר"ל, און תורת אמת זאָגט אַז מען דאַרף אים מעניש זיין?

ווערט אויך די שאלה פאַרענטפערט דורך אַ מאמר פון ר' עקיבא — „חביבין ישראל שנקראו בנימ למקום“⁴³, ומזה — אַז אַלע אידן צווישן זיך זיינען „אחים ממש“. פאַרשטייט מען שוין ווי מען קען האָבן אַ רגש של אהבה צו אַ צווייטן אידן (און — „כמוך“).

ווען ער וועט זיך אַריינטראַכטן און דערפילן אַז דער צווייטער איז זיינער אַ ברודער, וועט ער במילא נתעורר ווערן מיט אַ רגש של אהבה צו אים, באהבת אחים.

און דערפאַר קען די אהבה זיין צו יעדער איד⁴⁴, אין וואָס פאַר אַ מצב ער זאָל נאָר זיין, ווייל אַלע אידן זיינען (אַלעמאַל) בנימ למקום, ווי ר' עקיבא האָט געזאָגט⁴⁵ צו טורנוסרופוס הרשע, אַז אפילו ווען אידן זיינען אין אַ מצב אַז

(37) אבות פ"ג מ"ד.

(38) להעיר מדעת רע"ק (אבות דר"ג ספ"ז — כניסת המחזור ויטרי (תלמידו דרש"י) לאבות פ"ב מ"א). ואהבת לרעך כמוך בעושה מעשה עמד — אבל (נוסף ע"ז שזהו ע"ד ההלכה —) ממש שם לפניו, ושנוא את האפיקורסין והמסיתים כו', מוכח שאין כוונתו לסתם רשעים, כיא לסוגים הנ"ל. וכ"כ באוה"ח פרשתנו כאן, ולהעיר מחינוך (מצוה ר"ח), שעל הא שמוזה לשנוא רשע מביא הכתוב ד. משנאך ה' אשנא גוי' שקאי על מינים ואפיקורסים (כמ"ש במנ"ח שם). וראה לעיל הערה 17 ולקמן הערות 64, 66.

(39) ב"ב י, א (וראה חדא"ג מהרש"א שם). וראה שו"ת הרשב"א (ח"א סקצ"ד) שההלכה כר"מ (קידושין לו, א) דבין כך כו' בני הם. ובספרי האוינו (לב, ה) משמע שר"י הודה לר"מ. ולהעיר ממאמרי רע"ק: שבת קכח, א (וש"ג). ב"ק צ, ריש ע"ב במשנה, ובסנה' קי, ב חסידותי דרע"ק.

(40) חגיגה ו, ריש ע"ב. וש"ג.

(41) להעיר מרש"י ר"פ בהר ומפרשו — אבל ראה לקמן ע' 280 ואילך, שכוונת רש"י שם היא גם (או — רק) לדעת ר"י, ע"ש באורך.

(42) שבת לא, א.

לאו דוקא⁴⁸, ס'איז נאָר „גזלה גנבה ניאוף ורוב מצות“.]

מען דאַרף אָבער פאַרשטיין: וויבאַלד אַז „אלו ואלו דברי אלקים חיים“⁴⁹, מוז מען זאָגן, אַז בייַדע לשונות וענינים זיינען אמת און האָבן אַ ביאור עכ"פּ ע"פּ פנימיות הענינים — איז ניט פאַר־שטאַנדיק; וויבאַלד אַז אהבת ישראל איז „כל התורה כולה“, וואָס גיט דאָ צו דער ענין אַז דאָס איז (בלוּיז) „כלל גדול בתורה“ (ס'איז דאָך בכלל מאתים מנה)? ובפרט אַז מאמר הלל איז שוין געזאָגט געוואָרן, כנ"ל, אַסך דורות לפני זה.

ה. וועט מען דאָס פאַרשטיין בהקדים דעם מאמר פון הלל⁵⁰: „הוי מתלמידי של אהרן אוהב שלום וכו' אוהב את הבריות ומקרבו לתורה“.

שטעלט זיך די שאלה: וואָס איז די שייכות פון „אוהב שלום וכו' אוהב את הבריות“ צו „ומקרבו לתורה“ דוקא? אהבת ישראל ברענגט אַ אידן צו זוכן דעם צווייטנס טובה (ניט נאָר ברוחניות, נאָר) אין אַלע זיינע ענינים, הן בגש־מיות והן ברוחניות⁵¹?

איז ידוע דער הסבר⁵², אַז דערמיט

אָבער דאָך — נאָר איין כלל⁴³ אין תורה („כלל . . בתורה“ און ניט „כלל התורה“). משא"כ הלל זאָגט אַז „זו היא כל התורה כולה“ — דאָס איז גאַנץ תורה“ (און „איך (איז בלויז) פירושא“).

דערמיט איז פאַרשטאַנדיק וואָס רש"י ברענגט מאמרו של רע"ק דוקא (און ניט פון הלל) — ווייל אין פשוטו של ענין, איז אהבת ישראל ניט „כל התורה כולה“⁴⁵, ס'איז נאָר דער „כלל“ פון מצות שבין אדם לחבירו⁴⁶.

[וואָס דערפאַר זעט מען, אַז בפירוש רש"י לט"ס⁴² (וואָס איז אויך ע"ד ה"פּשט" — נאָר פשט דלימוד פון ש"ס) איז ער מפרש דעם מאמר „דעלך סני לחברך כו'“ זו היא כל התורה כו', אַז דאָס רעדט זיך ניט וועגן מצות אהבת ישראל, נאָר „לחברך לא תעביד“ מיינט „ריעך . . זה הקב"ה, אל תעבור על דבריו“⁴⁷ (און דאָס איז טאַקע „כל התורה כולה“).

און לויטן צווייטן פירוש אין רש"י דאָרט (וועלכער קומט ערשט דערנאָך אַלס אַ צווייטער) אַז „לחברך“ מיינט — „חבירך ממש“ — זאָגט ער טאַקע, אַז לויט דעם פירוש איז „כל התורה כולה“

48) ע"פּ מוכן מה שפי' זה הביא רש"י רק כפי' הב' — כי מכיוון שגר צריך לקבל ע"ע כל תרי"ג מצות, עכצ"ל שכונת הלל היא לכל התורה כולה ממש.

[ומ"מ גם פי' הא' אינו מספיק, כי (נוסף לזה שאין זה פי' הפשוט של „חברך“, והוליל „להקב"ה וכיו"ב, (ר"ל) לפי' אי"מ למה א"ל בלשון של שלילה („לחברך לא תעביד“) ולא בלשון של חיוב. משא"כ להפי' שהכיונה לחברך כפשוטו — ראה חדא"ג מהרש"א שם].

49) עירווינין יג, ב. ויש"נ.

50) אבות פ"א מ"ב.

51) להעיר מהנהגת הבעש"ט לעשות טובה בגשמיות מבלי לקשר טובה זו בתנאי דרוחנית כו' (ראה לקו"ש ח"א ע' 261).

52) ראה לקו"ש ח"ב ע' 316. חט"ז ע' 198.

43) ולדברי בן זואי (כמסומן בהערה 2) יש גם „כלל גדול בזה“.

44) להעיר מט"ז א"ח סתקפ"ב סק"ג.

45) דעכ"פ ע"ד פשוטו של מקרא ושי"ל — דרך בפנימיות הענין כן הוא, כביאור אדה"ז בתנאי פרק לב, תתמצ' להצ"ל מצות אהבת ישראל, אהית שיפטים ע' תתלח ואילך, ועוד (ראה ס' הערכים־חב"ד ע' אהבת ישראל ס"ח, וש"נ). — כהניל נעתקו בקונטרס אהבת ישראל (קה"ת תשל"ו), וראה נתיבות עולם להמהר"ל נתיב אהבת ריע פ"א. ועוד.

46) ראה גם ראב"ד וק"א לתוי"כ כאן. ועוד.

47) במפרשי רש"י (נח"י הובא בשפ"ח. משכיל לדוד) כתבו דכ"ה כונת רש"י גם בפירושו עה"ת כאן. וצ"ע.

וואס „רעד“ איז אַ איד און האָט אַ נשמה וואָס „כולם מתאימות ואב אחד לכולנה ולכן נקראו כל ישראל אחים ממש“ — און דערפאַר דאַרף די אהבה זיין „לכל נפש מישראל למגדול ועד קטן“ (ביי, בלשון המגיד⁵⁵: „אַ רשע גמור ווי אַ צדיק גמור“):

היינט וויבאַלד אַז די אהבה איז (ניט מצד יענעס'ס מצב אין עבודת ה' נאָר) אַן אהבה עצמית מצד הנשמה, פאַר- וואָס זאָל די אהבה זיין פאַרבונדן דער- מיט וואָס „ומקרבן לתורה“?

ט. דער ביאור אין דעם:

עס איז ידוע וואָס חז"ל⁵⁶ זאָגן, אַז „מחשבתן של ישראל קדמה לכל דבר“ — אויך לגבי תורה, אַז ישראל זיינען „פריער“, העכער אויך פון תורה; לאיך אַבער זאָגט ער אין זהר⁵⁷ אַז „ישראל מתקשראין באורייתא ואורייתא בקוב"ה“, וואָס פון דעם איז משמע אַז תורה איז העכער פון ישראל.

שטייט אויף דעם דער ביאור⁵⁸: דאָס וואָס אידן זיינען העכער פון תורה איז עס בשרשם, אַבער ווי נשמות קומען אַראָפּ למטה, איז תורה העכער פון ישראל, און די התקשרות פון אַ נשמה בקוב"ה איז דורך תורה.

און דערפאַר זיינען דאָ צוויי קצוות-דיקע ענינים אין אַ אידן:

באָואַרענט די משנה, אַז מען זאָל ניט מאַכן קיין פשרות ח"ו בתורה צוליב אהבת ישראל. דער „אוהב את הבריות“ דאַרף זיין אין אַן אופן פון מקרב זיין די בריות צו תורה, און ניט להיפך ח"ו — צו אַראָפּנידערן די תורה צו רוח הבריות, דורך מאַכן פשרות אין תורה.

אַבער לפ"ז קומט אויס אַז „ומקרבן לתורה“ איז בלויז אַ (זייטיקע) באַוואַך רעניש אין דעם ענין פון „אוהב את הבריות“. פון פשטות הלשון אַבער איז מובן, אַז דער „ומקרבן לתורה“ איז אַ המשך און תוצאה פון „אוהב את הבריות“ — די אהבה צו בריות בריינגט און דריקט זיך אויס אין דעם וואָס ער איז זיי מקרב צו תורה;

און ווי ס'איז אויך מוכח פון תניא (פרק לב), וואו דער אַלטער רבי ברענגט אַראָפּ דעם מאמר „הוי מתלמידיו של אהרן אוהב שלום וכו' אוהב את הבריות ומקרבן לתורה“, און טייטשט עס אַפּ: „לומר שאף הרחוקים מתורת ה' ועבודתו... צריך למשכן בחבלי עבותות אהבה וכולי האי ואולי יוכל לקרבן לתורה ועבודת ה'“, ד.ה. אַז דער מכוון פון „צריך למשכן בחבלי עבותות אהבה כו'“, איז „לקרבן לתורה ועבודת ה'“ (עס איז נאָר, אַז אויב אפילו „לא, לא הפסיד⁵⁹ שכר מצות אהבת ריעים“).

די קשיא איז נאָך שטאַרקער לויט ווי דער אַלטער רבי איז מבאר דאָרט (פריער אין פרק) דעם ענין פון אהבת ישראל⁶⁰, אַז עס דאַרף זיין מצד דעם

53) עפ"י יומתק לשון אדה"ז „לא הפסיד“ — דלכאורה הוליל „יש לו שכר כו'“ — כי מכיון שהמכוון של „אוהב את הבריות“ הוא „ומקרבן לתורה“, הריא שה"ן לא" הפסיד שכר המצוה. וראה לקמן הערה 68.

54) וראה גם סהמ"צ להצ"צ מצות אהבת ישראל, ס' הערכים שם, קונט' אהבת ישראל הנ"ל.

55) הובא כהש"ש הש"ת ע' 117. וראה קונט' הנ"ל ע' 7 בהערה. לעיל הערה 17. לקמן הערות 65, 66.

56) ב"ר פ"א, ד. תדבאיר פ"ד (קרוב לסופר).
57) כן הובא בכ"מ בדא"ח (לקי"ת נצבים רדיה כי קרוב. ר"ה נט, א. שה"ש טז, ד. וב"מ). וראה זח"ג עג, א.

58) לקי"ת שה"ש שם. המשך תער"ב פע"ז. ח"ג ע' איתג ואילך. ד"ה אז ישיר הש"ת פ"ג ואילך. ובכ"מ.

ועבודתו⁶⁴ — וייל אין דער דרגא קען מען ניט מחלק זיין צווישן א צדיק און א אידן וואָס איז רחוק פון תורה⁶⁵; און עדין איז די אהבה גופא ניט באַגרע- נעצט צו דער רוחניות פון דעם צווייטן אידן, נאָר זי איז בנוגע אַלע זיינע ענינים, אויך זיין גשמיות⁶⁶ — וויבאַלד אַז דאָס איז גשמיות פון אַ איד.

מצד דעם אַבער וואָס די מציאות פון אַ אידן איז פאַרבונדן מיט תורה, כּניל, ווערט אויך אהבת ישראל (אויך די אהבה „מצד שורש נפשׁ“ וואָס איז העכער פון תורה) אַ מצוה אין תורה: מען דאַרף ליב האָבן אַ אידן וייל אַזוי הייסט תורה, ובמילא — לויט די מדידות וגדרים וואָס תורה איז קובע אין דעם, כּניל (און מען טאָר ניט מאַכן קיין פשרות אין תורה צוליב אהבת ישראל), ביז אַז עס זיינען דאָ אַזעלכע אידן ר״ל וואָס תורה זאָגט אַז דער יחס צו זיי דאַרף זיין אין אַן אופן פון „תכלית שׂנאה שנאתים וגו׳“⁶⁶.

מצד דעם וואָס בשורש זיינען נשׁי העכער פון תורה, איז — „ישראל . . אע״פּ שחטא ישראל הוא“. וויפל עבירות⁶⁷ אַ איד זאָל ניט באַגיין ר״ל, ווערט ער ניט אויס איד ח״ו, ווייל די התקשרות פון דער (עצם ה)נשמה פון אַ אידן צום אויבערשטן איז ניט אפּ- הענגיק אין זיין עבודה אין תורה ומצות⁶⁸.

אַבער, דאָס גופא בריינגט צו דעם, אַז יעדער איד איז „בּודאי סופו לעשות תשובה“⁶¹ — ער קערט זיך אום צו תורה ומצות. וואָרום וויבאַלד אַז די התקשרות פון אַ אידן (דאָ למטה) צום אויבערשטן איז דורך תורה, איז די מעלה עצמית וואָס „ישראל הוא“ קען ניט בלייבן אַלס אַ זאך פאַר זיך (אַן תורה ומצות), נאָר זי מוז צובריינגען צו קיום התומצ׳ (און דורך דעם ווערט נתגלה (אויך) מעלת נשמתו וואָס זי איז העכער פון תורה⁶²).

י״ד. דערפון קומען אויך אַרויס די צוויי קצוות בנוגע דעם ענין פון „ואהבת לרעך כמוך“:

די עצמיות פון דער אהבה, וואָס נעמט זיך מצד דער אחדות פון אַלע אידן ב״שורש נפשׁם“⁶³ וואו אידן זיינען העכער פון תורה, איז העכער פון די מדידות פון תורה. און דעריבער איז די אהבה צו אַלע אידן בשווה, אויך צו בריות וואָס זיינען „רחוקים מתורת ה׳

(59) סנהדרין מד, רע״א.

(60) ראה בארובה המשך תעריב שם ע׳ אירנב. ובכ״מ.

(61) תניא ספליט. הל׳ ת׳ת לאדהו פ׳ד סיג.

(62) שלכן גם גילוי עיני התשובה (שהיא למעלה מתורה, שלכן כּבחה למלאות מה שנחסר בתורה כּר) — הוא בתורה דוקא (המשך תעריב שם ע׳ איתח. וראה המשך תרסי׳ ע׳ רלה. ועוד).

(63) לשון אדה״ז בתניא פרק לב.

(64) לבד, המינים והאפיקורסים (תניא שם בסוף הפרק. וראה לקמן הערה 66). וגם באלה — ראה ס׳ העריכים-זב״ד שם סעיף ה׳ בסופו, וש״ן.

(65) להעיר ממשנת (לקו׳ש ח״ב ע׳ 300) שגם פתגם המגיד (נסמן לעיל הערה 55), ליב האָבן אַ רשע גמור ווי אַ צדיק גמור אינו מבטא עדיין את אמיתית כל הענין דאהבת ישראל, כי לשון זה עצמו מורה שישנם חילוקי מדריגות בין צדיק לרשע, ואילו באהבה עצמית אין חילוקי מדריגות כלל.

(66) תהלים קלט, כב. שבת קטז, א. תניא שם. וע״פּ המבואר לקמן בפנים (סי״א) יומתק (אף שבפשטות הוא מוכרח לשלימות הענין) מה שהביאו אדה״ז בתניא שם — ובפרט דלכאורה ה״ז סותר למה שמבאר לפנינו שאהבת ישראל היא מצד הנשמה, והרי ישראל אע״פּ שחטא ישראל הוא — כי מכיון שגילוי מעלת הנשמה הוא ע״י תורה דוקא (כדלקמן שם), הרי אלה שנופסקה לגמרי שייכותם לתורה, ועד שׁ.אין להם חלק באלקי ישראל, מעלת נשמתם אפ״י (במצבם זה) לבוא לידי גילוי (דלא כּבּריות׳ שהם רק „רחוקים מתורת ה׳ כּר׳) — ובמילא אפ״י להיות אליהם בגילוי אהבת ישראל

אחים ממש מצד שורש נפשם⁶³). דוקא דורך דעם וואס מאיז „מקרבן לתורה“ — מ'פארבינדט זיי מיט אורייתא און דורך דעם מיט קוב"ה — הערט זיך דעמאלט (באופן גלוי⁶⁶) אויך די עצמיות'דיקע מעלה פון אידן וואס איז העכער פון תורה.

יב. עפ"ו וועט מען אויך פארשטיין דעם ביאור אין די צוויי לשונות רז"ל בנוגע אהבת ישראל:

ר' עקיבא רעדט וועגן כלל פון אהבת ישראל ווי (מען מוז און) מאיז דאס מקיים בפועל מיט א צווייטן אידן בעניניו ווי ער איז א נשמה בגוף גשמי, לויט די מדידות והגבלות פון תורה⁶⁹,

68 אלא שמכיון שגם אם אינו „מקרבן לתורה“, הרי יש בהם המעלה העצמית של בניי (בהעלם עכ"פ) — לכו, „והו (לא) לא הפסיד שכר מצות אהבת ריעים“.

ולעיר מששנת (שיחת ש"פ ח"ש תשל"ז), אשר אולי ייל שלאחרי שכבר גילה אדה"ז ענין זה (שהו לא לא הפסיד כו') — יש בזה לא רק שילית הפסד השכר — „לא הפסיד“

— שזה (משאיכ באם ה"י אומר „יש לו (שכר“) שייר לומר רק באם פשוט שיש לו שכר (ויראה ברכות י, סע"ב. נזיר טו, א) —

כי"א גם — „ריח" גדול, שמקיים ציווי אדה"ז, שעייז מתקשרים עם אדה"ז כו'.

69 עממשנת (שיחת ש"פ יתרו תשמ"ג) השייכות ד„ומקרבן לתורה“ להוי מתלמידיו של אהרן — שהוא כענין „חסד ואמת נפגשו“ (תהלים פה, יא. שמז"ר פ"ה י), שגם בחסד דאהרן שלמעלה מהשתי (ורב חסד), שמצד זה הענין דארהב את הבריות הוא למעלה ממדוה"ג, צ"ל האמת דתורה (שמצד משה) —

יש לבאר השייכות דב' המאמרים להלל ורע"ק. כי הלל ענינו חסד (זח"ג רע"מ) רמה, א. תניא בהקדמה. ובכ"מ). ולכן מדגיש הענין דאהבת ישראל כמו"ש למעלה (ממדידות ה)תורה; משאיכ רע"ק שענינו תורה (ראה מנחות כט, ב. סנה' פו, רע"א), והי' „משל בישי' רשעי' בי"מ לו, ב. שד"ח כללים מע' ע' כלל פז. ושי"ג) שענינם אמת (ראה לקו"ת שה"ש מה, ג) — מדגיש הענין דאהבת ישראל כמו"ש „כלל גדול בתורה“.

יא. און דאס איז אויך וואס הלל איז מדגיש (ועד"ז — די הדגשה פון אלטן רבי'ן אין תניא) אָז דער ענין פון „ארהב את הבריות“ („הרחוקים מתורת ה' ועבודתו“) דארף (אויך) פירן צו „ומקרבן לתורה“ — אע"פ אָז די אהבה צו זיי איז מצד זייער עצמיות'דיקער מעלה וואס זיי זיינען אידן (און מען דארף ליב האָבן א אידן (און אים העלפן אין אַלע זיינע ענינים) אפילו ווען מאיז ניט מצליח אין דעם „ומקרבן לתורה“):

כשם ווי דאס איז בנוגע צו זיך אַליין, אָז די עצמיות'דיקע מעלה פון זיין א איד (זיין התקשרות צום אויבערשטן וואס איז העכער פון תורה) קען ניט בלייבן אָפגעזונדערט פון תורה ומצות, נאָר דאס גופא ברענגט אים צו קיום התורה והמצות (כנ"ל סעיף ט').

אָזוי איז אויך בנוגע דער אהבה צו „רחוקים מתורת ה' ועבודתו“, אָז טאָקע דערפאַר וואָס ער פילט זייער עצמיות'דיקע מעלה וואָס זיי זיינען אידן — באַ-נוגנט ער זיך ניט מיט דעם אַליין, נאָר דאָס גופא רופט ביי אים אַרויס די השתדלות צו מאַכן פון זיי תורה-אידן.

וויבאַלד אָז אויך די עצמיות'דיקע מעלה פון אידן מוז קומען לידי גילוי דורך תורה, קומט אויס, אָז ווען דער צווייטער בלייבט רחוק פון תורה, קען ניט זיין דער ריכטיקער דערהער אין דעם שלום ואחדות אמיתית וואָס איז דאָ צווישן אים און אַלע אידן⁶⁷ (אָז מאיז

מצד הנשמה

[וענין זה בא בהמשך למיש לפני דארהב את הבריות ענינו שמביא לומקרבן לתורה, כדלקמן בפנים].

67 עפ"י יש לבאר מה שהעתיק אדה"ז בתניא שם (מאמר הלל) גם התיבות „ארהב שלום“ — כי עייז שמקרבן לתורה נעשה שלום בינו ובין הבריות, שגם אצלם יהי' הענין דלהגביר ולהגביר ולהעלות הנפש על הגוף“.

אידן, וואו „ישראל קדמו לתורה“⁶⁹; און מצד דער דרגא איז גאנץ תורה נאָר צוליב אידן, צו אַרויסברענגען און מגלה זיין די מעלה פון אידן. און וויבאַלד אַז די מעלה פון אידן (ווי זיי זיינען „אחים ממש מצד שורש נפשם“) קומט אַרויס בגלוי אין דער מצוה פון אהבת ישראל, איז — „זו היא כל התורה כולה ואידך פירושא הוא“.

(משיחת ש"פ קדושים חשכ"ז)

איז דעריבער ניט שייך צו זאָגן באַ דעם אַז דאָס איז „כל התורה כולה“ — וואָרעם לפיז וואַלטן דאָך אַפגעפאַלן ח"ו גדרי התורה צוליב אהבת ישראל (ע"ד ווי פקו"נ איז דוחה כל התורה) — ס'איז נאָר אַ „כלל גדול בתורה“, אַ כלל אין תורה, וואָס דאָרף געטאַן ווערן לויט די גדרי התורה.

הלל אַבער רעדט וועגן אהבת ישראל ווי דאָס איז דאָ למטה (לנשמה בגוף) אַבער בשייכות און מצד דעם שורש פון

קדושים ג

פריער דערפאר, ווייל זיי קומען בהמשך צום סיום פון די פריערדיקע הלכות — הל' ערכין וחרמין: אין אנהויבס פונעם לעצטן פרק פון הל' ערכין וחרמין שרייבט דער רמב"ם „בחמשה עשר באדר בית דין נפנין לחפש ולבדוק על צרכי צבור ועל עניני ההקדשות וכו'“, וואָס דער מקור פון דער הלכה איז די משנה בריש מס' שקלים⁶: „בחמשה עשר בו כו' ועושיין כל צרכי הרבים וכו'“, און די משנה איז דערנאָך מסיים: „ויוצאין אף על הכלאים“ (אָ טו אדר פלעגן שלוחי ב"ד אַרויסגיין און עוקר זיין כלאים פון די שדות) — איז דעריבער שטעלט דער רמב"ם הל' כלאים גלייך נאָך הל' ערכין וחרמין (וויבאַלד אָ איז משנה קומט דער דין „ויוצאין אף על הכלאים“ בהמשך צום דין „בחמשה עשר בו כו' כל צרכי הרבים“).

(ב) כלאים זיינען כולל אין זיך „כל מיני כלאים, כלאי אילנות כלאי זרעים כלאי הכרם כלאי הרבעת בהמה כלאי בגדים כלאי עבודת בהמה ולעולם דרכו ז"ל לפתוח בדברים הכוללים כו'“ — אָ אַלס ענין כללי האָבן הל' כלאים אַ דין קדימה לגבי הל' פאה — אָ ענין פרטי.

ב. אַבער לכאורה צע"ג — איז ביידע תירוצים:

(א) דער ערשטער תירוץ — אָ הל' כלאים קומען בהמשך צום אָנהויב פון לעצטן פרק אין הל' ערכין וחרמין („בחמשה עשר באדר כו'“) —

א. דער סדר המסכתות פון משניות איז, אָ פריער קומט מס' פאה (ודמאי) און דערנאָך — מס' כלאים. איז דער רמב"ם מסביר דעם טעם פון דעם סדר: „וסדר אחר פאה מס' דמאי כו' ואחר דמאי כלאים שכך סדרם הכתוב בסדר קדושים תהיו² לא תכלה פאת שדך ואחריו שדך לא תזרע כלאים“ [און דאָס וואָס מס' דמאי (און ניט מס' כלאים) קומט גלייך נאָך מס' פאה — איז, ווי דער רמב"ם איז דאָרט מסביר: „וסדר אחר פאה מס' דמאי בשביל שיש בו לעניים זכות כמו שיש להם בפאה“].

עפ"ז איז אַ תמי אַיפן רמב"ם אין זיין ספר „יד החזקה“, וואו ער איז מקדים הלכות כלאים פאַר הל' פאה³ (די ערשטע פרקים פון הל' מתנות עניים) — היפך⁴ פון זייער סדר אין משנה און (לויט ווי דער רמב"ם אַליין שרייבט) היפך ווי „סדרם הכתוב“!

דער רדב"ז⁵ זאָגט אויף דעם צווייטעם:

(א) דער רמב"ם שטעלט הל' כלאים

(1) בהקדמתו לפיה"מ ד"ה והחלק הששי. הובא בתורית ריש מס' כלאים.

(2) יט, ט. שם, יט.

(3) ועד"ז ההלכות דלקט שחנה וכו' — שגשגו במס' פאה, לפני מס' כלאים.

(4) וגם בכלל — צע"ג טעם הסדר בספרי. הי"ד וההלכות שבכל ספר. ועד"ז בס' המצות שלו. — ובכל אופן צ"ע שדוקא הרמב"ם שמבאר ומאריך בטעם סדר הסדרים והמסכתות וכיו"ב, מאריך בטעמי חיבור ספריו וכו' — אינו מבאר טעם הסדר בספרו העקרי והראשי! ואפילו את"ל שביאר זה במק"א, בכתביו שלא הגיעו לידנו — הרי עיקר מקום ביאור זה הוא בהקדמת ספרו זה דוקא!

(5) ריש הל' כלאים. ובפ"ב הט"ז מביא רק תירוצו הראשון.

(6) „ההקדשות“ — עפ"מ"ש בירושלמי שקלים שם, כמ"ש בני"ב הרמב"ם.

ב) דער צווייטער תירוץ (אז כלאים האבן א דין קדימה זייענדיק א דבר הכולל כמה מינים) וואלט געווען א תירוץ מספיק, ווען הל' פאה וואלטן געווען געשטעלט ווי א באזונדער ענין, לעצמם; אין רמב"ם אבער קומען זיי אלס א טייל פון „דברים הכוללים כו", פון הל' מתנות עניים וואס זיינען כולל „כל מיני מתנות עניים (פאה לקט שכחה מעשר עני צדקה וכו')⁹ — איז דאך הדרא קושיא לדוכתא: פארוואס שטעלט ער ניט פריער הל' מתנות עניים (ובמילא — בראשן די דינים פון פאה), און דערנאך הל' כלאים — ובפרט אז דאמאלס איז עס ווי „סדרם הכתוב?"

ג. ויש לומר, אז דער סדר אין רמב"ם ספר זרעים איז לויטן סדר פון זמן חיובם:

ער הויבט אן מיט הל' כלאים — די הלכות ווי מ'דארף זייען כו'¹⁰ (ובהמשך צו כלאי זרעים כו' ברענגט ער אלע מיני כלאים):

דערנאך די הלכות וואס זיינען שייך צום זמן הקצירה כו' — הל' פאה און די אנדערע מתנות עניים (און אגב גררא, אויך די אנדערע מתנות עניים — מעשר עני און צדקה):

דערנאך די מתנות וואס מ'דארף געבן פון דער תבואה נאך מירוח כו' — הל' תרומות, מעשר, מע"ש ונטע רבעי,¹¹

איז [נוסף אויף דעם וואס עס איז שווער צו זאגן אז דער סדר אין רמב"ם איז מצד דעם סדר אין משנה אנהויבט שקלים — אין] ניט מובן: אין סוף פון לעצטן פרק פון הל' ערכין וחרמין רעדט ארום דער רמב"ם ווי עס דארף זיין דער סדר אין מפזר ויין ממון לעניני קדושה (הקדשות) — אז כאטש עס איז א מצוה וואס „ראוי לו לאדם להנהיג עצמו בדברים אלו כו' אעפ"כ אם לא הקדיש כו' אין בכך כלום", און „לעולם לא יקדיש אדם ולא יחרים כל נכסיו . . . אל יפזר יותר מחומש כו";

לפי"ז איז, אדרבה — אויב דער רמב"ם וויל דא שטעלן הלכות וואס קומען בהמשך צו הל' ערכין וחרמין, איז דאך מער מסתבר אז נאך הל' ערכין וחרמין, וועלכע ענדיקן זיך מיט הלכות וועגן פיזור ממון לעניני קדושה, זאלן קומען דווקא די הל' מתנות עניים (וואס התחלתן איז הל' פאה),

[ובפרט אז ער ברענגט דארט דעם דין: „מי שהחרים בזמן הזה מטלטלין סתם הרי אלו נותנן לכהנים כו" — וואס איז בדוגמא צום ענין פון מתנות עניים, ווארום כהנים האבן ניט קיין חלק ונחלה אין א"י און דעריבער נעמען זיי מתנות כהונה (וואס איינע פון זיי איז חרמין¹²).

און ניט הל' כלאים, היות (א) זיי קומען בהמשך בלויז צום אנהויב פון לעצטן פרק אין הל' ערכין וחרמין, (ב) די שייכות איז אין א זייטיקער זאך — ניט אין עצם תוכן הענין (ווי די שייכות צווישן סוף הל' ערכין וחרמין און הל' מתנות עניים הנ"ל).

(7) הי"א.

(8) קרח יח, יד. ב"ק קי, ב. רמב"ם הל' בכורים פ"א הי"ז.

(9) וגם במשנה — הרי מס' פאה כוללת גם שאר מתנות עניים — לקט שכחה מעשר עני וכו'.

(10) ראה קול הרמ"ז לתוי"ט ריש כלאים: שאלמלא כן הו"ל לאקדומי לכל דין זרעים שנהוג בשעת הזריעה דקדמה לזמן מתיע וכהנים ולויים.

(11) ומקדים נטע רבעי לבכורים (אף שנטע רבעי הוא רק בשנה הרביעית) — אגב גררא דהל' מע"ש (שלבן באר יחד — הל' מע"ש ונטע רבעי). ולכן מקדים ההלכות נטע רבעי — שנה הד', קודם ערלה (שם פ"א).

ולהבא, עס איז אָבער ניט מתקן דעם לאו.

משא"כ שקלים, איז (נוסף אויף דעם וואָס עס איז ניט אזוי חמור ¹⁸, איז) נשים וכו' זיינען ניט מחוייב אין דעם ¹⁹, און אויך די וועלכע זיינען מחוייב אין דעם קענען געבן די שקלים אויך נאָך ר"ח ניסן, ווייל מאַזי תורם אויך על העתיד לגבות ²⁰; (ולהעיר: אפילו אַזאָ וואָס גיט ניט קיין מחצית השקל האָט אויך אַ חלק אין דער תרומה און די קרבנות צבור ²¹).

ועפ"ז האָט די הכרזה „על הכלאים" געדאַרפט זיין פאַר דער הכרזה „על השקלים" — פאַרוואָס זאָגט די משנה פאַרקערט ?

ה. דער ביאור בזה (עפ"י פנימיות הענינים):

דער רמב"ן ²² איז מסביר דעם טעם פון איסור כלאים: דורך כלאים איז מען משנה די חוקי הטבע וואָס דער אויבערשטער האָט איינגעשטעלט, אַז עס זאָל זיין „דשא עשב גוי עץ גוי עושה פרי למינן" ²³ דוקא (און עדיז ביי די אַנדערע מיני כלאים).

דער טעם פון דער הכרזה באחד באדר „על השקלים": די קרבנות צבור פון יעדן יאָר דאַרפן געבראַכט ווערן דווקא פון די שקלים פון דעם יאָר —

18) שהוא רק עשה.

19) שקלים פ"א מ"ג. רמב"ם ה' שקלים פ"א ה"ו.

20) שקלים ספ"ג. כתובות קח, א. ושי"ג. רמב"ם ה' שקלים פ"ב ה"ט.

21) דעת רש"י כתובות שם ד"ה ועל העתיד לגבות. וראה כס"מ (ה' שקלים שם) דכ"ה דעת הרמב"ם.

22) פרשתנו יט, יט. וראה גיכ זח"ג פו, ב.

23) בראשית א, יא. וברמב"ן הנ"ל: שנאמר בכלום למינהו.

און ¹² בכורים ¹³:

און צום סוף ה'ל' שמיטה ויובל, וואָס קומען נאָך „שש שנים תזרע גוי" ¹⁴, נאָר איינמאַל אין זיבן (פופציק) יאָר וכו'.

ד. אַ ביאור גלאַטער — ע"פ פנימיות הענינים, י"ל בהקדם הביאור אין דעם וואָס די משנה הנ"ל (אין אָנהויב שקלים) זאָגט, אַז „באחד באדר משמיעין על השקלים ועל הכלאים" ¹⁵:

סדר אין תורה איז דאָך בתכלית הדיק — איז ניט מובן: פאַרוואָס איז מען מקדים די הכרזה „על השקלים" פאַר דער הכרזה „על הכלאים"? לכאורה איז איפכא מסתברא:

„כלאים" איז דאָך אַן איסור אויף יעדערן און אַן איסור תמידי — יעדער איד (וואָס ווייס ניט דעם דין) איז עלול יעדע רגע עובר צו זיין אויפן לאו פון „לא תזרע כלאים". נאָכמער: אפילו אויב ער טוט ניט קיין מעשה, יושב בטל — און אינצווישן גדל מאתים ¹⁶ און ער האָט די כלאים ניט עוקר געווען, איז ער עובר אויפן לאו פון כלאים ¹⁷; און אויך — די עקירה קען נאָר העלפן מכאן

12) הטעם לסדר זה (בכורים לבסוף) — אף שחיובם בכל שנה — ראה רמב"ם בהקדמתו לפיה"מ שם, וכשהשלים לדבר על הורע ומתנותיו החל לדבר בענין הפירות [אלא שמקדים נטע רבעי (וערלה) לבכורים, כבהערה הקודמת].

13) ובסופו (פ"ה ואילך) ע"ד חלה — (כשהתבואה כבר נעשית) ע"ט; ואח"כ (פ"ט ואילך) שאר מתנות כהונה.

14) בהר כה, ג.

15) בהבא לקמן (סעיפים ד"ו) — ראה גם מכתב דיום ג' לסדרה ופ' אם כסף תלוה תשכ"ד (נדפס בלקריש ח"ד ע' 1273. ח"ו ע' 338).

16) כלאים פ"ה מ"ז, ושם ספ"ו — לענין כלאי הכרם.

17) פסחים כה, א. חולין קטו, א. ולדעת רע"ק (מ"ק ב, ב. ושי"ג) גם המקיים כלאים לוקה.

קומענדיקן יאר (עבודת הקרבנות אין דאך פון די עקריות/דיקע עבודות אין מקדש²⁶, און ווערט אנגעערופן²⁷ „עבודה“ סתם) — און די כחות רוחניים דארפן אויסגענוצט ווערן במילואם אין דער עבודה פון דעם זמן צו וועלכן זיי זיינען שייך, עס טאר נישט זיין קיין בלבול ועירוב²⁸ זמנים אין סדר העבודה משנה לשנה.

און פון דעם ווערט נשתלשל די הכרזה „על הכלאים“ — אז אויך אין וועלט זאל נישט זיין קיין עירוב וכלאים פון איין מין מיטן צווייטן.

ז. עפ"ז וועט אויך זיין פאר-שטאנדיק וואס מיר געפינען די צוויי זמנים בנוגע צו כלאים — בא' באדר אין מען משמיע ומכריז „על הכלאים“, און בט"ו באדר „יוצאין אף על הכלאים“:

בא' באדר אין מען משמיע ומכריז „על השקלים“, וואס דאס אין בלויז א באווארעניש (בנוגע צו נתינת השקלים) „בכח“, און דערפאר ווערט דאן אויך אין הנהגת העולם נשתלשל דערפון בלויז

(26) ראה רמב"ם ריש הל' בית הבחירה: בית מוכן להיות מקריבים בו כו'. ולהעיר מדיה באתי לגני השי"ת פ"ב. דיה באתי לגני תשיב פ"א ואילך (סה"מ באתי לגני ע' לו ואילך).
(27) אבות פ"א מ"ב. ובכ"מ.
(28) להעיר מריבנו בחיי פרשתנו שם: מערבב הכחות העליונים. נת' באוה"ת נ"ד (כר' א') ע' קלב ואילך.

(*) באוה"ת שם, ד. בקדושה מצינו דוקא הרכבה ומיזגות המדות וכו' וכי'. ויעקר מין בשאינו מינו זהו הקדושה עם הקליפות" נעייש בארוכה. וראה ג"כ לקוטי לוי"צ לוח"ב (ע' פט"צ). לקרש חכ"ט תצא (חשמה) — אבל מובן, דמכיון שנקבע ליתן שקלים בכל שנה בפ"ע, הרי ערבובם עם שקלים זשנה אחרת הוא. חיבור ב' קצוות שאין ראוי לחבר אותן" (ע"ד ל' אוה"ת שם). ועד"ז בהמבואר לקמן בפנים ט"ח.

מ'טאר נישט נוצן די שקלים פון איין יאר (פון פאר ר"ח ניסן) פאר די קרבנות צבור פון קומענדיקן יאר (נאך ר"ח ניסן) — מען מישט נישט צוואמען איין יאר מיט'ן צווייטן. און דערפאר אין מען מכריז בא' באדר אז מיזאל געבן די שקלים פארן נייעם יאר (ר"ח ניסן)²⁴.

ו. וויבאלד אז „קובה“ אסתכל באו-רייתא וברא עלמא²⁵ אין פאר-שטאנדיק, אז יעדע זאך וואס איז דא אין וועלט איז נישט בלויז אפהענגיק און ווערט אפגעשפיגלט אין תורה (און עבודה פון אידן), נאר נאכמער: פריער איז עס דא אין תורה, און דערנאך און דערפון ווערט עס נשתלשל אין וועלט.

און דאס איז דער הסכר פארוואס מ'איז מקדים די הכרזה „על השקלים“ פאר דער הכרזה „על הכלאים“: כדי אז די הנהגת העולם זאל זיין כדבעי, עס זאל זיין „למינהו“ דוקא, נישט כלאים — איז עס דורכדעם וואס פריער, אין דער תורה (והוראה) ועבודה פון אידן, איז מען שולל דעם „מערב“ זיין זאכן וואס דארפן זיין באזונדער, למינהו.

און דערפאר איז ב"ד (וואס ענינם איז תורה והוראה) פריער משמיע ומכריז „על השקלים“ — וואס דורכדעם ווערט באווארנט אז די שקלים פון וועלכע מ'ברענגט די קרבנות — עבודה — זאלן גענוצט ווערן אין דעם ריכטיקן זמן, מיזאל זיי נישט מערב זיין מיט די שקלים וקרבנות פון א צווייטן יאר;

און אין טיפערן און ברייטערן זין מיינט עס: ב"ד איז דאן מכריז וממשיך ומגלה די אלע כחות רוחניים וואס פאדערן זיך לעבודת ה' פארן

(24) ירושלמי שקלים בתחילתה.

(25) זח"ב קסא, ריש ע"ב. וראה ב"ר בתחילתה.

און דאָס איז די הסברה וואָס „בחמשה עשר באדר ב"ד נפנין לחפש ולבדוק על צרכי צבור ועל עניני ההקדשות": כשם ווי בט"ו באדר הויבט זיך אָן דער ענין פון הכנה בפועל לנתינת השקלים צוליב די קרבנות פון קומענדיקן יאָר (וואָס דאָס באַוואַרנט, כנ"ל, אַז די כחות וואָס מ'גיט (צוליב דער עבודה) פון אַ באַשטימטן יאָר זאָלן אויסגענוצט ווערן דוקא אין דעם יאָר און זיי ניט צו „מערב" זיין משנה לשנה) — אזוי דאַרפן דאָן אויך באַוואַרנט ווערן בנוגע אַלע „צרכי צבור" און „הקדשות", אַז די אלע ענינים וואָס זיינען שייך צו דעם יאָר זאָלן אַפּגעטאָן ווערן פאַרן גמר השנה (פאַר ר"ח ניסן).

ח. כשם ווי עס טאָר ניט זיין דער עירוב אין די בחינות פון „עולם" (כלאים פון צוויי מינים) און „שנה" (שקלים משנה לשנה), אזוי טאָר אויך ניט זיין כלאים אין דער דריטער יב"ח — „נפש": פאַר יעדן איינעם זיינען באַשטימט געוואָרן געוויסע ענינים און זאָכן וואָס ער דאַרף נוצן און מברר זיין, און עס טאָר ניט זיין קיין צוזאַמען-מישונג פון איינעם בירורים מיטן צווייטנס.

און דאָס איז אויך אַ הסברה פנימית אין דער הלכה, מיט וועלכער דער רמב"ם איז מסיים ה' ערכין וחרמין — „לעולם לא יקדיש אדם כו' כל נכסיו .. מכל אשר לו ולא כל אשר לו .. כל המפורז ממנו במצות אל יפור יותר מחומש וכו'":

אַ איד דאַרף וויסן, אַז די נכסים און ממון וואָס ער האָט, זיינען אים געגעבן

די באַוואַרעניש „בכח" — „משמיעין" . . על הכלאים":

דאָקעגן בט"ו באדר, ווען קיימא סיהרא באַשלמותא ²⁹ [ניט ווי בר"ח (בא' ב) אדר ³⁰ ווען די לבנה שטייט בלויז „בכח", אין א נקודה] — דעמאַלט הויבט זיך אָן בפועל ³¹ די צוגרייטונג במעשה לעבודה פון נתינת השקלים, ווי עס שטייט אין משנה ³²: „בחמשה עשר בו שולחנות היו יושבין במדינה" —

און דערפון ווערט נשתלשל אויך אין הנהגת העולם, אַז בחמשה עשר איז ב"ד (זיך ניט מסתפק מיט דער הכרזה פון א' באדר, נאָר) „יוצאין אף על הכלאים" — מאַיז עוקר די כלאים בפועל ³³.

(29) זחיא רכה, סעי'ב. וראה שמו"ר פט"ו, כו. (30) להעיר ג"כ מהחילוק בחודש אדר — דבי"ד וט"ו בו הוא הפועל של פורים, ומ"מ על כל החודש נאמר (אסתר ט, כב), „והחודש אשר נהפך להם גוי", וגם למעשה — דהאי דאית ל' דינא בהדי נכרי כו' ולימצי נפשי' באדר (תענית כט, ריש ע"ב. מג"א סתרפ"ז סק"ה), וכל החודש כשר לקריאת מגילה (ירושלמי ריש מגילה. רמ"א או"ח סתרפ"ח ס"ז) — אלא שזהו רק ענין של „בכח".

ועפ"ז — שפורים שייך להזמן דקיימא סיהרא באַשלמותא — יומתק זה שנהגו ישראל לזומשך סעודת פורים בליל טו, בין י"ד לט"ז (ראה אחרונים לשו"ע או"ח סתרפ"ח ס"ב) — כי מילוי ושלמות הלבנה הוא, חצי כ"ט יב' תשצ"ג (ב"י או"ח סתכ"ו. וראה רמ"א שם ס"ג) — בין י"ד לט"ז.

(31) להעיר מפלוגתת ב"ש וביה (ריש מס' ר"ה) בנוגע לריה לאליל, דלביש הוא בא' בשבט ולביה בט"ו בו. ונת' במ"א ד"ל דפליגו אס אולין בתר כח או בתר פועל (ע"י לקו"ש ח"א ע' 146 ואילך. ח"ו ע' 70 ואילך בארוכה). ועפ"י הנ"ל שייך זה (לא רק להבכח' ופועל' דחודש תשרי — ר"ה וסוכות (עיי"ש) — כ"א) גם להיום בחודש, בכל חודש — א' או ט"ו.

(32) שקלים פ"א מג. רמב"ם ה' שקלים פ"א ה"ט.

(33) ולהעיר, שגם בזה מקדים במשנה הא דחמשה עשר בו קורין כו' ועושיין כל צרכי הרבים כו" (כדלקמן בפנים) ואח"כ — „ויוצאין אף על הכלאים".

(33) אשר על ענין שלש בחינות אלו הוא היסוד של ספר יצירה (אוה"ת יתרו ע' תתטז ואילך).

נקודה ווי זי שפיגלט זיך אפ ביי יעדערן בפרט (ב„נפש“) אין דעם ענין פון ערכין וחרמין — ניט צו מערב זיין די געלט וואס געהערט צו אים מיט די וואס ער דארף אוועקגעבן (ווייל עס איז מלכתחילה א פקדון — ניט זיינס):

און פון דעם ענין הכלאים אין עבודת האדם ברוחניות, ווערט דערנאך נשתל-של אין הנהגת העולם — הל' כלאים (כפשוטן).

דערביי קען מען אבער קומען לידי טעות (כטענת טורנוסרופוס הרשע³⁷), אז וויבאלד דער אויבערשטער האט אים געגעבן ממון ונכסים און האט דעם צווייטן געמאכט פאר אז עני — דארף ער קיין צדקה ניט געבן, ווייל אלץ איז זיינס און ער טאר עס ניט אויסמישן דורך געבן א צווייטן (— כלאים) — איז דער רמב"ם גלייך נאך הל' כלאים ממשיך בהל' מתנות עניים: דער חיוב צו געבן דעם עני (דאס וואס עס קומט אים).

יוד. דערמיט וועט מען אויך פאר-שטיין דעם טעם השינוי צווישן דעם סדר הכתוב (ומשנה) — פריער פאה און דערנאך כלאים, און סדר הרמב"ם — פריער הל' כלאים און דערנאך הל' מתנות עניים (פאה כו):

אין די מתנות עניים איז מודגש ווי בלויז א חלק דארף מען געבן צום עני און דער רוב בלייבט פארן בעה"ב: פאה — בסוף³⁸ שדהו³⁹, לקט — מער ווי

געווארן פון דעם אויבערשטן צו נוצן זיי מיט א באשטימטן סדר: סאיז דא דער חלק פון ממון ונכסים וואס זיינען אים געגעבן געווארן בתורת פקדון (זיי געהערן ניט צו אים, נאר צום עני, הקדש³⁴ וכיו"ב), כדי צו מקיים זיין די מצוה פון צדקה וכו'³⁵; און ס'זיינען דא די נכסים וממון וואס זיינען באשטימט פאר אים לפרנסתו ולפרנסת בני ביתו.

און דעריבער טאר ער ניט מפזר זיין יותר מחומש, ווייל די אנדערע פיר פינפטל זיינען באשטימט פאר אים — דאס האט דער אויבערשטער אים געגעבן לפרנסתו ופרנסת בני ביתו, און ער דארף עס ניט „מערב“ זיין מיטן חלק וואס געהערט צום עני³⁶.

ט. עפ"י כהנ"ל איז פארשטאנדיק דער סדר ההלכות אין רמב"ם:

פריער, אין לעצטן פרק פון הל' ערכין וחרמין, זאגט ער דעם דין אז „בחמשה עשר באדר ב"ד נפנין כו' על צרכי צבור ועל עניני ההקדשות“, וואס דאס איז דער ענין פון כלאים ברוחניות (ב„שנה“) — די באווארעניש אז עס זאל ניט זיין קיין „עירוב“ הכחות וואס מען האט געגעבן אויף „צרכי צבור“ און „הקדשות“ משנה לשנה:

דערנאך איז ער מסיים דעם פרק (דנעוץ תחלתו בסופו) אויך מיט דער

34) ועפ"י יומתק מרזיל (שמור פליו, ג): כל מי שיתן למצוה אינו מחסר את נכסיו. וראה רמב"ם הל' מתניע פ"י ה"ב.

35) טור יו"ד ריש הל' צדקה. וראה ד"ה א"ר שמואל בר נחמני תר"ץ פ"ג (סה"מ קונטרסים ח"א ק"ט, א). וראה גם לקו"ש ח"ב ע' 410. ח"ג ע' 909. ובכ"מ.

36) ועפ"י יומתק מ"ש באגה"ת (ספ"ג) ואגה"ק (סו"ט) דלתקן עוונותיו בצדקה, יוכל לפזר בלי גבול — כי זהו ענינו וצרכינו שלו, רפואת ופדיון נפשו, כמו רפואת הגוף ושאר צרכיו.

37) בי"ב י, רע"א.

38) פרש"י עה"פ. מתו"כ שם. וראה פאה פ"א מ"ג. רמב"ם הל' מתנות עניים פ"ב ה"ב. תוי"ט ומפרשים פאה שם.

39) ולהעיר, דאך, שאם רוצה לעשות כל שדהו פאה עושה" (גדרים ו, ב) — ה"ז רק לאחר שקצר

און דעריבער שטייט אין פסוק פריער
 „לא תכלה פאת שדך גו“ און ערשט
 דערנאך „שדך לא תזרע כלאים וגו“
 [און עד"ז אין משנה].

משא"כ אין רמב"ם, וואו דער ענין אין
 מתנות עניים אז מ'טאר ניט געבן „כל
 אשר לו“ (פון וועלכער עס ווערט
 נשתלשל דער איסור כלאים) שטייט
 שוין אין סוף הל' ערכין וחרמין,
 דעריבער קומען הל' כלאים בהמשך צו
 זיי:

און דערנאך קומען הל' מתנות עניים,
 וואו די הדגשה איז כשמן — (ניט אויף
 דעם ניט טארן מפזר זיין „כל אשר לו“,
 נאר) דאס וואס מ'איז מחוייב געבן צום
 עני, ואדרבה בזהירות „יותר מכל מצות
 עשה“ און דורכדעם דוקא איז „כסא
 ישראל מתכונן ודת האמת עומדת“ י.

(משיחת פורים תשכ"ד)

צוויי שבלים זיינען שוין ניט קיין לקט⁴⁰
 (וכי"ב ביי די אנדערע מתנות עניים);
 וואס דאס איז דער ענין פון (שליטל)
 כלאים ברותניות (כנ"ל בארוכה) — אז
 מ'טאר ניט מערב זיין דאס וואס
 געהערט צום בעה"ב מיט דאס וואס
 געהערט צום עני — און דערפון ווערט
 נשתלשל דער איסור כלאים בגשמיות,
 כנ"ל.

(לעצמו *) דאו נתחייבה שדהו בפאה (תוס' ופי'
 הראש נדרים שם. מירושלמי ריש פאה. שם פיג
 ה"ו. וראה תוספתא פאה רפ"א). ולפ"ח (בס' מים
 חיים — חידושים לרמב"ם) — הובא בתוס' רע"ק
 לפאה פיג מ"ו — שלדעת הרמב"ם (שם הי"א) גם מי
 שקצר כל שדהו אינו יכול ליתן כל הקציר משום
 פאה.

ולהעיר ג"כ ממפרשים לריש פאה. שם פ"א מ"ג.
 רמב"ם שם וספ"א וגי' שם.
 (40) פאה פ"ו מ"ה. רמב"ם שם רפ"ד.

(*) כ"ה בסמיג הובא בכס"מ לרמב"ם שם הי"א.
 מלאכת שלמה ריש פאה. מנחת בכורים לחוספתא
 פאה רפ"א. וראה פרי"ח שבפניני ההערה.

(41) רמב"ם הל' מתניע רפ"י.

קדושים ז

אבער דער תירוץ דארף האבן הסברה: איז הכי נמי אז „הכל תלוי בה“, ווי קען מען אבער (צוליב דעם) מחייב זיין א קטן? און ווי דער ראב"ד זאגט במק"א ז': „ואם יאמר האיש נתלה באשה אבל לא האשה באיש מ"מ מהיכא תיתי לחייב את הקטן על ידי האשה“.

[אויך דאס וואס דער רדב"ז זאגט אז דער רמב"ם האלט אז קרבנות זיינען ניט קיין עונש נאר א כפרה; און דעריבער, כאטש אז א קטן איז ניט קיין בר עונשין, אבער אויך ער דארף האבן א כפרה,

איז לכאורה ניט מספיק — ווייל פאר-וואס דארף א קטן האבן כפרת קרבן דווקא בא דער עבירה פון שפחה חרופה און (מען געפינט עס) ניט ווען ער איז עובר אויף אנדערע עבירות, וואס מאיז אויף זיי מחוייב א קרבן?]

(ב) דער לחם משנה¹⁰ זאגט אז דער מקור דעת הרמב"ם איז פון תורת כהנים אויפן פסוק „איש פרט לקטן או יכול שאני מוציא בן תשע שנים ויום אחד ת"ל ואיש“; און דער ראב"ד פסק'נט ווי די גמרא אין כריתות וואס האלט אז „מקשו להדדי“ (ניט ווי דער תוי"כ), אז מ'פארגלייכט זיי איינער צום צווייטן און בשעת איינער פון זיי איז א קטן אדער א קטנה זיינען ביידע פטור.

א. בנוגע צום דין פון שפחה חרופה¹ פסק'נט דער רמב"ם² „בן תשע שנים ויום אחד שבא על שפחה חרופה היא לוקה והוא מביא קרבן, והוא שתהי גדולה ובעולה וברצונה, כמו שביארנו, שאין האיש חייב קרבן עד שתתחייב היא מלקות שנאמר³ בקורת תהי והביא את אשמו“. און דער ראב"ד איז משיג: „זה שבוש שלא מצינו קטן בר עונשין וקרבו זה מן העונשין הוא והיא כמו כן פטורה דהא מקשו אהדדי והכי איתא בכריתות“.

זיינען דא כמה ביאורים אין פאר-ענטפערן דעם רמב"ם:

(א) דער מגיד משנה⁴ זאגט, אז דער רמב"ם לערנט אז „הכל תלוי באשה שתהי בת עונשין אבל הוא אינו צריך להיות בר עונשין וכן אמרו⁵ בזמן שהאשה לוקה האיש מביא קרבן בזמן שאין האשה לוקה אין האיש מביא קרבן ולא אמרו בזמן שהוא אינו מביא קרבן היא אינה לוקה וקרא נמי הכי דרשינן ל' בקורת תהי והביא את אשמו ומשמע הא לא תהי בקורת לא יביא אבל לא משמע הא אם לא יביא לא תהי בקורת“. און וויבאלד אז דער רמב"ם האלט אז „הכל תלוי בה“ און זי איז „לוקה“ — דערפאר איז „הוא מביא קרבן“.

(7) בהל' שגגות שם.

(8) וצ"ע בטעם שהשיג הראב"ד בבי המקומות בין בהל' איסורי ובין בהל' שגגות. ובכל אחד בהדגשה ובסגנון אחר. וראה כ"מ הל' שגגות שם, דהי לו והראב"ד גירסא אחרת. ואכ"מ.

(9) שו"ת הרדב"ז שם. מגדל עוז לרמב"ם הל' איסורי שם. צפ"ע לרמב"ם שם הי"ד.

(10) בהל' שגגות שם. וראה כ"מ שם.

(1) י'כפרשתנו י"ט, כ ואילך.

(2) הל' איסורי פ"ג הי"ז. הל' שגגות פ"ט הי"ג.

(3) פ'רשתנו שם.

(4) י"א, א.

(5) לרמב"ם הל' איסורי שם. שו"ת הרדב"ז סי'

ב"א צד. קרית ספר (להמבי"ט) לרמב"ם הל' איסורי והל' שגגות שם.

(6) כריתות שם.

נאכמער פון דעם געפינט מען אין הל' ת"ת וואו דער רמב"ם¹⁵ זאגט: „מי שלא למדו אביו חייב ללמד את עצמו כשיכיר שנאמר כו"ו" און דער צ"צ¹⁶ זאגט „שלא גם על הקטן יש חיוב מדאורייתא“ [פון דעם וואס דער רמב"ם זאגט דעם לשון (בלתי רגיל) — „כשיכיר“¹⁷ (ניט „כשיגדיל“)¹⁸, איז משמע, אז דער חיוב הלימוד אויפן קטן איז דא נאך איידער ער ווערט א גדול] —

איז אין דעם נאך שווערער צו פאר-שטיין: ווי איז שייך א חיוב אויף א קטן?

ג. צו פארשטיין דאס, דארף מען מקדים זיין א גרעסערן חידוש אינעם חיוב פון מצוות בכלל ביי א קטן:

ס'איז ידוע די מחלוקת הראשונים בנוגע די מצוות וואס א קטן איז מקיים מצד חיוב פון חינוך: דעת רש"י¹⁹ והרמב"ם²⁰ אז די (מדרבנן) חינוך-מצוות זיינען „לאו מצוה דידך“ (פון קטן) אלא דאבוה, דאיהו לא מיחייב במצות כל

אבער אויך דאס דארף מען פאר-שטיין: וואס איז דער טעם, לויטן ת"כ, וואס דוקא בא שפחה חרופה איז דא דער לימוד צו מרבה זיין א בן תשע שנים ויום א', און ניט בא אנדערע עניני עריות כו"ב, וואס אויך דארטן איז ביאתו ביאה?¹¹

מען קען זאגן אז אויף דעם איז ניטא קיין טעם, נאר ס'איז א גזירת הכתוב, אבער — מהיכא תיתא? ס'איז גלאטער צו זאגן אז ס'איז דא דערביי א הסכרה.

ב. א חיוב קרבן — און עדי' א חיוב מצוה — אויף א קטן, געפינט מען אין נאך ערטער אין רמב"ם, ומהם:

אין הל' קרבן פסח¹² פסקינט דער רמב"ם „גר שנתגייר בין פסח ראשון לפסח שני וכן קטן שהגדיל בין שני פסחים חייבין לעשות פסח שני ואם שחטו עליו בראשון פטור“. פרעגט דער כסף משנה „אטו קטן בר חיובא ופיטורא הוא“ און ער פארענטפערט: „וכתב הר"י קורקוס ז"ל דכיון דרחמנא רביי לקטן שישחטו עליו וממנין אותו נפטר הוא בכך מן השני“¹³.

ולכאורה: וויבאלד אז ס'יס איז ער דאך ביים פסח ראשון געווען א קטן און איז געווען פטור פון מצות, היינט ווי העלפט דאס וואס א צווייטער האט א חיוב און שחט על הקטן (היינט אין זמן הפטור פון דעם קטן) אויף דעם זמן החיוב, ווען ער איז געווארן א גדול — בפסח שני?¹⁴

11) ומ"מ פטור הקטן — רמב"ם הל' איסורי פ"א ה"ג ואילך.

12) פ"ה ה"ו.

13) וראה גם קרית ספר לרמב"ם שם.

14) וראה ט"א (אבני מילואים) ר"ה כח, א. מ"ח מצוה ה סק"ב. מפרשי הרמב"ם שם (חידושי הגר"ח. ועוד).

15) פ"א ה"ג.

16) פס"ד — חידושים על הרמב"ם בתחלתו.

17) כ"ה גם בהל' ת"ת לאדה"ז רפ"ב — אלא ששם ממשיך, וכשלומד לעצמו כשיגדיל ויכיר ויובל ללמוד. וי"ל שאם אדה"ז כוונתו (כפי הצ"צ ב) רמב"ם „כשיכיר“ — לפני שיגדיל, כדמוכח מה שלא כתב לפניו בהחיוב „חייב ללמד א"ע כשיגדיל ויכיר“. ויש לאחזי „כשיגדיל ויכיר“ הוא רק בנוגע להמשך „אז לא ילמוד תחלה כו" כמשנ"ת למעלה בנערים כו" כי זה שייך אינו רשאי לעשות כו"ו.

18) בספר המדע לרמב"ם (ירושלים תשכ"ד)

הובא מדפוס ספרד שלפני רנב „כשיגדיל“.

19) ברכות מה, א ד"ה עד שאכל. וראה בכל

הבא לקמן שדיח כללים מערכת ח' כלל ס. קובץ יגדיל תורה ברוקלין, אייר תשל"ז סי' לח (תשובה מהרא"י מ"ץ דעיר האראד ישו, מחסידי הצ"צ). ועוד.

20) מלחמות ה' ברכות כו, ב. רמב"ן הובא בר"ן

ספ"ב דמגילה ד"ה חוץ. ריטב"א מגילה יט, ב ד"ה

הכל. ר"ן קידושין לא, א ד"ה וגרסינן. וראה רשב"א

(ריטב"א) סוכה לה, א ד"ה גמרא.

[און אזוי איז אויך משמע פון ל' הרמב"ם בכ"מ: 27]

אין הל' ציצית 28 — „ומד"ס שכל קטן שיודע להתעטף חייב בציצית כדי לחנכו במצות; אין הל' ברכות 29 — „הקטנים חייבין בברכת המזון מד"ס כדי לחנכו במצות; אין הל' סוכה 30 — „קטן שאינו צריך לאמו כו' חייב בסוכה מד"ס כדי לחנכו במצות; ועד"ז בא לולב 31 — „קטן היודע לנענע חייב בלולב מד"ס כדי לחנכו במצות“]. 32

27) וכן הוא לשון אדה"ז בסי' שמג סי' ג. חייב לשמוע כו' חייב בציצית כו' (ע"ד לשון הרמב"ם דלקמן בפנים. אף שבסי' זו ס"ד כתב, אביו חייב לקנות לו טלית כו' אביו חייב להטיל ציצית. ולכאורה יש ללמוד יותר מדויק לשונו בזה בסי' שמג שמדבר בהל' חינוך, מאשי' כו' זו שהוא בדיני ציצית. גם י"ל שציצית שונה כיון שבכלל אין אדם חייב לקנות טלית בת ד' כנפות כדי שיתחייב בציצית כו' (ורק) טוב ונכון כו' — שו"ע שם ר"ס כד).

וכן בהל' סוכה סי' תרמ"ג וד' כתב, חייב בסוכה. וכן משמע ממש בסי' לט סי' א בננוע לתפלין, וקטן אע"פ שמוזהר על הקשירה מד"ס לחנכו במצות כו' (ומשי"כ בחצ"ע"ג, וגם מד"ס אין האזהרה אלא על אביו) — הרי כתב, אין האזהרה אלא על אביו כו' האזהרה הטילו על אביו. ובסי' לז סי' ג: קטן כו' חייב אביו לקנות לו תפלין לחנכו במצות. ובפשוטו י"ל דבציצית ותפלין החיוב לקנות ציצית ותפלין ולהטיל ציצית א"א להיות על הבן ורק על האב (אבל בשי"ח שם שתיריח זה דוחק). ובסי' תעט סוסי': כיון שהקטן הוא פטור מכל המצות שבתורה ואינו חייב בהם אלא (מד"ס) כדי לחנכו במצות.

ואולי אין לדייק מלשונות הנ"ל בכלל כיון שאינם שווים בכל מקום. ראה לשונו בסמ"ג סי' (ועוד). סתפי"ב רסכ"ה. ועוד. וצ"ע. ואכ"מ. ולהעיר משו"ע שלו סוסי' במהד"ת ע"ד השייכות דחייב חינוך דחכמים כשהגיע לחינוך לחיובו במצות מן התורה כשנעשה בן י"ג שנה ויום אחד.

28) סי' ה"ט.

29) רפ"ה.

30) רפ"ז.

31) הל' לולב פי"ז הי"ט.

32) בכס"מ הל' ח"מ פי"ז הי" כתב, וכן נראה

עיקר, ובמילא קען א קטן ניט מוציא זיין א גדול אין ברכת המזון (וכיו"ב) אפילו ווען דער גדול איז אין דעם מחוייב נאָר מדרבנן 21; דעת התוס' 22 והר"ן 23, אַז אַ קטן שהגיע לחינוך הייסט מחוייב בדבר מדרבנן און דעריבער קען ער מוציא זיין אַ גדול ידי חובתו (כשאכל שיעורא) דרבנן 24.

פון דעם וואָס דער רמב"ם 25 פסקנט „בן מברך לאביו“ איז מוכח, אַז ער האָלט אַז אין די חינוך-מצוות איז דער קטן מחוייב (מדרבנן) 26 און ס'איז ניט נאָר אַ חייב על האב.

21) כן משמע דעת הרמב"ן שם. ריטב"א שם. אבל רש"י לא הוציא פ"ה הסוגיא בברכות כ, ב מפשוטו, וא"כ נראה דלדעתו קטן מוציא הגדול כשאכל שיעורא דרבנן. וראה יגדיל תורה שם סי' כט.

22) ברכות מה, א ד"ה עד שיאכל. וראה לשון התוס' שם כ, סע"א ד"ה וקטנים.

23) מגילה שם.

24) ובפרמ"ג פתיחה כוללת לאריח ח"ג סוף אות כח כתב שהוא מחלוקת דבבלי וירושלמי.

25) הל' ברכות פ"ה הסי' יטו. ועי' ראב"ד שם. ומסיים, וכן אשה ועבד במקריין אותו ועונה אחריהם מה שהן אומרים ואיתא בירושלמי — כדעת הרמב"ן שם. ועי' הפרמ"ג שם הרי נמצא סס"ל שהחייב על האב. אבל ראה כס"מ שם בדעת הרמב"ם.

26) וכן מוכח דעת אדה"ז (אף שכתב בהל' ת"ת בתחלתו. אע"פ שהקטן פטור מכל המצות וגם אביו אינו חייב לחנכו במצות מן התורה, הרי) כתב בשו"ע אריח סקפ"ז סי' ג שהקטן (גם אם לא אכל כדי שביעה) מוציא את הגדול בבריה"ז. ומדייק בלשונו שם, שמי"מ הוא חייב מדברי סופרים כמותו" (כ"ה) בדפוס א' דשו"ע, ובדפוסים שלנו ליתא תיבת „כמותו“. וראה בחקרי הלכות ח"א דמפרש באדה"ז עם תיבת „כמותו“ ככשוה"ג כאן.

*) והחילוק שכתב שם ב"ן מגילה הלל וברכות ק"ש לבריה"ז, בפשוטו ה"ז הסברה שבהם הוי תרי דרבנן ובמצות ברה"ז דאורייתא הוי רק ע"ד חד דרבנן.

אויך דא איז ניט מוכן: ווי קען מען זאגן א חיוב אויף א קטן אפילו מדרבנן, וויבאלד ³³ ער איז ניט קיין בר דיעה ³⁴, ובל' הגמ' ³⁵ „חיובא לדרדקי (בתמי)“ ?

ד. וייל דער ביאור בזה — אז דאס איז א סברא כללית פון רמב"ם ³⁶ בכמה מקומות:

ובהקדים, ווי שוין גערעדט פיל מאל ³⁷, וואס מען געפינט כמה פעמים, אז דארט וואו די תורה האט געהייסן טאן א געוויסע מצוה, וואס איר קיום איז אפהענגיק פון א פעולה פריער (וכיו"ב), באקומט אויך די פריערדיקע פעולה א מעין חשיבות און גדר פון דער מצוה עצמה — היות אז די פעולה איז א הכרח (אז איר קען די מצוה ניט געטאן ווערן), איז עס כאילו ווי צוזאמען מיטן ציווי אויף דער מצוה האט די תורה אויך אנגעזאגט אויף דער פעולה.

בכללות איז דאס דער גדר פון מכשירי מצוה, ובפרט לדעת ר"א ³⁸ אז זיי זיינען דוחה את השבת (אויב די מצוה איז דוחה שבת) פונקט ווי די מצוה אליין.

נאכמער פון דעם שטייט אין ירושלמי ³⁹, אז אויף דער הכנה והכשרה צו די מצוות פון סוכה, לולב ⁴⁰ וכיו"ב, מאכט מען ברכת המצוה: אשר קידשנו במצותיו וציונו לעשות סוכה, לעשות לולב ⁴¹, ועוד ⁴².

אט דעם ענין (אז א מעין וגדר פון דער מצוה טראגט זיך איבער אויף אן

דעת רבינו (כהרמב"ז) שלא כתב הכל חייביו באכילת מצה אפי' נשים ועבדים וקטנים אלא קטן שיכול לאכול כוית מחנכים וכו' כלומר דחיובא אאבוא רמיא וכן כתב פ"א דהל' מגילה הכל חייבים אנשים ונשים וכו' ומחנכין את הקטנים לקרותה'. לכאורה במצה י"ל (בדוחק ע"כ) דשונה כיון שמדובר בקטן שיכול לאכול פתי' שזה לפני שהגיע לחינוך — אבל חידוש גדול הוא לומר שמחנכים קודם שהגיע לחינוך !

וכן במגילה שהוא רק מדרבנן י"ל שבקטן החיוב הוא רק על האב עדמי' אדהי' בספי' שפי'. וכן משי' בכסמי' בהל' ברכות פ"ה ה"ז — צ"ע, שהרי כתב הרמב"ם שם וקטנים .. מומניו לעצמן כי קטן היודע למי מברכין מומניו עליו כו'. ומשי' הרמב"ם הל' תפלין פ"ד הי"ג, אביו לוקח לו תפלין כדי לחנכו במצות' — י"ל (נוסף על הנ"ל הערה 27) כיון שכתפלין בפרט נוגע בגדר המצוה שלא יסיח דעתו מהם (כמו שמשי' ברמב"ם שם באותה ההלכה), לכן לא הכניסו חכמים את הקטן בחיוב המצוה (וכן י"ל בשו"ע אדהי' סי' לו ס"ג).

(33) וממילא מוכן דאין לומר (ככמה דברים) שחכמים החמירו יותר כיון שאי' להטיל עליו חיובים. וראה שד"ח שם ד"ה וכן מתבאר דכמו שאין סברא לומר דהתורה הטילה חיוב על הקטן כן גם בחינוך דרבנן. וראה ציונים לתורה (להר"י ענגעל) כלל יב שזוהי סברת רש"י.

(34) ראה רמב"ם הל' מאכלות אסורות פ"ז הכ"ז. הל' קרבן פסח פ"ב ה"ד. וראה פרמ"ג פתיחה כוללת לארץ ח"ב אות ג'. מניח מצוה ה סקיב. סוף מצוה רטו. ציונים לתורה כלל ח'. וראה צפנ"ע הל' שבת פכ"ד הי"א. הל' אישות פ"ד הי"ט. ובכ"מ. וראה לקרש ח"ד ע' 1249.

(35) פסחים קטו, א.

(36) ולשיטתי כללית דהרמב"ם והראב"ד, כדלקמן בהערות.

(37) בהבא לקמן ראה לעיל ע' 187 ואילך, וש"נ.

(38) שבת קל, א.

(39) ברכות פ"ט ה"ג.

(40) שרק בסוכה וציצית נאמר „תעשו“, משא"כ בלולב וכו' ומי' מברכין — ראה לקרש שם.

(41) עיין לעיל שם הערה 56 שגם להכביל שאין מברכין ס"ל דהוי מצוה.

(42) ועיין לעיל שם יתירה מזו בהולכת דם למזבח שנעשה עבודה.

(*) ע"פ פשוטו הלשון בהחילוק שכתב שם. ומשי' בשוה"ג להערה 26 — הוא ע"פ פשוטו הלשון בשו"ע שם בתחלתו („שמי' הוא חייב מדברי סופרים כמותו“). וצ"ע מהו עיקר כו'.

ה. אין כל הנ"ל אָבער, אויך באַ מכשירי מצוה (און ברכת המצוה לדעת הירושלמי), איז דאָס וואָס מ'דאַרף אַנ- קומען צו דער פעולה פון הכשר המצוה, און עשיית לולב וכיו"ב, אָדער צו סיוע האשה בפר"י ורב"י — איז דאָס דערפאַר וואָס במציאות איז די מצוה געטאַן געוואָרן ע"י הקדמה פון דער אַנדערער פעולה (דעם הכשר וסיוע וכו'), דעריבער ווערט אויף דער פעולה נמשך אַ מעין פון חשיבות וענין המצוה; אין זיי איז אָבער ניטאָ קיין חלק ופרט פון דער מצוה והציווי.

[און דעריבער ווערן זיי ניט קיין חלק פון דער מצוה ממש: (די ברכה איז) לעשות לולב, עשי' (ניט נטילה); וגם בדברי הר"ן "יש לה מצוה" — סתם, עס איז ניט מוכרח אַז דאָס איז דער גדר מצות פרי" ורב"י⁴⁷ פון איש⁴⁸].

למעלה מזה, בענינינו — מצות החינוך עדימ: די שייכות והשתתפות פון קטן אין דער מצות חינוך באַשטייט ניט (בלוין) אין דעם וואָס אַן דעם קטן — קען דער אב ניט מקיים זיין מצות החינוך, נאָר (אויך וואָס) דאָס איז די מצוה — (דער אב זאָל מחנך זיין) אַז דער בן זאָל טאָן די מצוה; און דערי- בער, אויך לדעת התוס' והרמב"ם, י"ל אַז די חכמים האָבן טאַקע מלכתחילה

אַנדער זאָך וואָס איז אַ הכרח פאַר דער מצוה), געפינט מען ניט נאָר ביי אַ פעולה, כנ"ל, נאָר אויך אין דער הצטר- פות פון מענטשן בנוגע תומ"צ. ולדוגמא: דער דין אין הל' ת"ת⁴³, אַז "מי שא"א לו ללמוד כו' יספיק לאחרים הלומדים ותחשב לו כאילו לומד בעצמו"⁴⁴.

עדין אויך בנוגע לנשים — וכדוגמא להכשר מצוה הנ"ל — וכידוע וואָס דער ר"ן⁴⁵ זאָגט, אַז אַ אשה כאַטש זי איז ניט מצווה במצות פרי" ורב"י, "מ"מ יש לה מצוה מפני שהיא מסייעת לבעל לקיים מצותו", ד. ה. וויבאַלד אַז דער בעל קען מקיים זיין די מצוה נאָר ע"י האשה, האָט זי אויך אַ (מעין פון דער) מצוה.

און אפילו אין פאַל, ווען דער סיוע פון דער אשה אין דער מצוה פון בעל איז ניט קיין הכרח אין עצם קיום המצוה, נאָר ניט מער ווי אַ הילף אין זיין אפשריות פון קיום המצוה, ווערט גע'פסקינט דער דין⁴⁶, אַז כאַטש זי מצד עצמה איז ניט מחוייב (במצות ת"ת), איז "אם היא עוזרת לבנה או לבעלה בגופה ומאודה שיעסוק בתורה חולקת שטר עמהם ושכרה גדול מאחר שהם מצוים ועושים על ידה", וויבאַלד אַז דער לימוד התורה פון דעם מאַן און זון איז אין דעם פאַל דורך איר הילף, באַקומט זי אַ חלק אין דעם שכר פון מצות ת"ת⁴⁶.

47) ואפילו את"ל שזהו בגדר מצות פרי" — הרי האיש והאשה הפכים הם בזה: האשה. קרקע עולם (סנהדרין עד, ב) ובאיש — אין קישוי אלא לדעת (יבמות נג, ס"ב).

48) ראה לקו"ש שם ע' 41² והערה 43. ולהעיר מזה שגשים חייבות ללמוד הלכות הצריכות להן לידע אותן כו' (הל' ת"ת שם) שזה שחייבות ללמוד הוא רק בכדי שידעו היאך לעשות המצוה שלהן ובכ"ז נעשה הלימוד ענין בפ"ע ולכן מברכות הן ברכות התורה (ש"ע אדה"ז סו"ס מז) — וראה לקו"ש שם.

43) ש"ע י"ד סרמ"ז ס"א וברמ"א שם. הל' ת"ת לאדה"ז פ"ג ס"ד.

44) משאי"כ המשך שם. ויכול אדם להתנות עם חבריו שהוא יעסוק בתורה כו' ויחלוק עמו כו' — שזהו מפני שזהו תורתו של הלומד כו' וברשותו. (44) רפ"ב דקידושין.

45) הל' ת"ת לאדה"ז ספ"א. מסוטה כא, א. רמ"א שם ס"ז.

46) ראה בארוכה לקו"ש ח"ד ע' 37 ואילך.

קטן (דפטור מראי) כל שאינו יכול לאחוז בידו של אביו ולעלות מירושלים להר הבית, פרעגט די גמרא⁵³. „עד הכא מאן אתי ומשני עד הכא דמחייבא אימי בשמחה (אייתת' וכו'), משמע שזוקקה לעלות משום שלמי שמחה. ומפרש ר"ת בעלה משמחה שהחויב על בעלה ולא עלי' וכו' והא דקאמר בחגיגה דמחייבה אמי משום בעלה ולא משום היא“.

זעט מען דערפון לשיטת התוס', אז כאטש אויף דער אשה מציע איז ניטא דער חיוב שמחה (פון שלמי שמחה), ווי-באלד אָבער אַז עס איז אַ מצוה אויפן בעל צו משמח זיין את אשתו, באַקומט אויך איר שמחה אַ גדר פון מצוה, בײַ אַז די גמרא זאָגט אויף איר דעם לשון „דמחייבא .. בשמחה“⁵⁴ (ניט ווי ביי פרי' ורבי' וואָס דער לשון הרץ איז „יש לה מצוה“)⁵⁵.

(53) חגיגה ו, רע"א.

(54) וי"ל דגם בזה הרמב"ם והראב"ד לשיטתייהו אולי. דבהל' חגיגה (פ"א סה"א) כתב הרמב"ם ונשים חייבות במצוה זו והראב"ד כתב, לא בקרבן אלא בשמחה שתשמח עם בעלה שתעלה עמו והוא ישמח אותה. ובלח"מ (וראה כס"מ) שם, דהרמב"ם לא סיל כרשיי אלא כפי' התוס' וכאב"י, והראב"ד טעמו. דכיון דאין החיוב על האשה אלא על הבעל לא הי' לו לומר ונשים חייבות במצוה זו. ועפ"ז רש"י ותוס' וכן הרמב"ם והראב"ד (ראה לעיל הערה 25) לשיטתייהו אולי במצות חינוך אם ע"י זה שהוא בגדר המצוה — נעשה מחוייב בדבר.

(55) עוד דוגמא לנדודי, ברכת כהנים, שגדר המצוה הוא שכהנים מברכים לישראל. ועפ"ז תובן דעת החרדים (מ"ע כו' התלויות בפה כו' לקיים בכל יום פ"ד אות יח) וההפלאה (כתובות כד, ב ברשי' ד"ה דאיטור עשה) הובא בשע"ת או"ח סקכ"ח סקיב שיש מצות עשה על הישראל שיתברך. וכהפלאה שם: וכן מצינו בכל מקום אע"ג דבתורה אינו מפורש הציווי אלא על העושה, המצוה על שניהם, כגון ביבם יבמה יבא עלי' והמצות עשה גם עלי' כו' (ולא הביא דברי הר"ן הג"ל בפרי', כי האשה במצות ביבא היא יותר מאשר בפרי').

ארויפגעלייגט דעם חיוב החינוך נאָר אויפן אב און ניט אויפן בן⁵⁶, וויבאלד אָבער אַז די מצות האב איז לחנך אַז דער בן זאָל מקיים זיין די מצוה, ווערט בדרך ממילא אויפן בן אַ התחייבות אינעם קיום פון די מצוות, הייסט אויך דער בן אַ מחוייב בדבר⁵⁷.

בסגנון אחר: וויבאלד אַז דער אב איז מחויב צו מחנך זיין את בנו לעשות המצוה, איז כאַטש אַז עשיית הבן את המצוה איז מצד דעם (חיוב וואָס איז מוטל על ה)אב — איז דאָס אָבער דאָך פעולת המצוה (בשלימות) ע"י הקטן מצד ציווי (שעל האב), און דעריבער הייסט דער קטן אַ מחוייב בדבר,

ביז אַז ער איז מוציא אַ גדול (וואָס איז מחוייב נאָר מדרבנו). ועד"ז געפינט מען באַ מצות דאורייתא, כדלקמן.

ו. אַ דוגמא להני"ל באַ מצות דאור-ריתא⁵⁸: באַ חיוב שמחה ברגל זאָגט אב"י⁵⁹. „אשה בעלה משמחה“. זאָגט רש"י⁶⁰: בבבל בבגדי צבעונין כו'. פרעגט דערויף תוס'⁶¹ פון חגיגה: איזהו

(48) ראה שד"ח שם ד"ה עתה.

(49) וכמה נפק"מ בין דעה זו להדיעה שהקטן מחוייב מלכתחילה.

(49) עוד דוגמא — לדעת (ש"ת) מהר"ק סקכ"ז: ואע"ג דלוה בריבית פסול לעדות אע"ג שאין לוקח ממון שאין שלו נראה לע"ז דכיון שעבירת לקיחת הממון דמלו' על יד הלוי נעשית וא"א מבלעודו חשיב עד חמס .. והיינו דמשני תלמודא מלוה הבאה בריבית כל'י שהלואת הריב"י נעשית ע"י המלוה והלוה וא"א לה זולתה.

ובשו"ע אדה"ז ריש הל' רבית — שהוא מפני חומר העון, וי"ל שזוהו טעם על הבא שם תיכף לאח"ז שיש אזהרה מיוחדת ללוה — אבל מסגנון הל' משמע דקאי גם על לפניו. — וראה בהמצוין במ"מ שם.

(50) ר"ה ו, סע"ב. קדושין לד, ב.

(51) ר"ה שם. וראה פרש"י קדושין שם.

(52) ר"ה שם ד"ה אשה (ועוד קושיות). וראה גם

ד"ה הג"ל קדושין שם.

ובהקדים וואס דער ראגאטשאָווער ⁵⁵ איז מסביר, אז דער דין איז רמב"ם, אם שחטו עליו בראשון פטור רעדט נאָר בשעת דער אב האָט מונה געווען דעם קטן אויפן קרבן פסח אַלס איינעם פון בני החבורה — דעמאָלט איז ער פטור מן השני; אויב אָבער שחיטת הקרבן איז געווען באופן אַז דער קטן איז נכלל געוואָרן אינעם „שה (ל)בית אבות“ (אפילו ווען מ'זאָל זאָגן אַז שה לבית אבות איז מדאורייתא), איז ער דאָן חייב בשני. וואָרום דאָס וואָס אַ קטן קען עסן מצד „שה לבית אבות“ איז עס דערפאַר וואָס ער איז בטל צום אב, און ניט ווייל ער איז אַ מציאות בפ״ע. דעריבער איז דער קטן אַלס אַ מענטש בפ״ע ניט געווען במצות קרבן פסח ⁵⁶. בשעת אָבער דער אב האָט אים מונה געווען על פסחו, האָט מען גע'שחט'ן דעם קרבן פסח (אויך) פאַר דעם בן, דעמאָלט דוקא איז ער פטור בשני.

די הסברה בזה איז ע״ד הנ״ל ⁶⁰; ווי-באַלד די תורה זאָגט אַז אַ קטן קען זיין פון די מנויים (אַ מציאות בפ״ע) אויף אַ

לקטן, איז נכללו במצוה מדאורייתא. ועפ״ז מובן מה שהביא הכתוב ד, כל זכור — אף שבבבלי כתב דקרא אסמכתא בעלמא.

ועפ״ז חידוש הוא לכאורה דיש מה'ת חיוב, כדי לחנכו במצוה וראה העמק שאלה שם. ואכ״מ. (58) צפ״ע ה' תרומות פ״ב ה״ב (מג, ס״ב ואילך). שר״ת דווינסק ח״ב ס״ט. אלא שבשׂוית שם ס״י יוד כתב, דגבי פסח ברמב״ם .. מיירי שכבר הגיע לייג שנה רק לא נגמר ב' שערות השיעור שלו אז ולכן אם בפ״ש כבר נגמר י״ל דהוה גדול למפרע ולכן א״צ. ועיי״ש מה שמביא מפסחים צב, ב למ״ד דרך רחוקה רחמנא פטרי ומ״מ אם עשה פסח יצא כו׳.

(59) להעיר מלשון אדה״ז בשו״ע ה' שבת טש״מ ס״ח. וראה בארוכה לק״ש חכ״ו ע' 69 ואילך.

(60) ביאור דברי הרמב״ם ביסוד הנ״ל מובן גם ע״פ שאר מפרשי הרמב״ם. אבל יומתק ושייך יותר לנדרד — ע״פ הצפ״ע. וראה לק״ש שם.

ע״פ הנ״ל קען מען ע״ד מסביר זיין בנוגע צום חיוב ת״ת אויף אַ קטן, און ווי דער צ״צ ⁵⁶ זאָגט בכיאר דעת הרמב״ם הנ״ל (ס״ב): כיון דת״ת לא דמי לשאר מצות דבשאר מצות אין האב מחוייב לחנך בנו מדאורייתא אלא מד״ס אבל בת״ת מחוייב האב מדאורייתא ללמוד את בנו כו' איך שמא גם על הקטן יש חיוב מדאורייתא —

ד״ל הפ״: וויבאַלד אַז ס׳איז דאָ אַ חיוב דאורייתא (מצד דעם אב) אויף דער מעשה הלימוד פון קטן, האָט זיין לימוד אַ גדר פון חיוב; און דעריבער, בשעת אַז לא למדו אביו בלייבט דאָ אַ חיוב מצד תורה ⁵⁶.

ז. וי״ל אַז ע״ד הנ״ל איז אויך דער ביאור התירוץ פון מהר״י קורקוס אויף דעם רמב״ם בא קרבן פסח [אם שחטו עליו בראשון פטור] „כיון דרחמנא רביי לקטן ⁵⁷ שישחטו עליו וממנין אותו נפטר הוא בכך מן השני״ —

(56) ראה לק״ש ח״א ע' 44 ואילך במצות פדיון הבן ומילה. ובשוה״ג להערה 19 שם הטעם שלא אמרין כן גם בפד״ב ומילה (בכת״ת).

וע״פ ביאור הנ״ל בפנים יש להעיר במשיכ הצ״צ החילוק דת״ת לשאר מצות שבהם מחויב מד״ס משא״כ בת״ת שמוהיב האב מדאורייתא ואיך שמא על הקטן יש חיוב — מהשק״ס הידועה האם דרבנן חל על החפצא (ראה צפ״ע כללים בערכו. אתוון דאורייתא כלל יוד. ובכ״מ).

(57) לכאורה י״ל מעין זה במצות רא״י שמשלשון הרמב״ם בפ״ע נג משמע שהחיוב עלול, עם כל בן זכר שיש לו שאפשר לו להלך לבדו — הוא מדאורייתא, וכ״מ הרמב״ם ה' חגיגה פ״ב ה״ג — שלא כתב שהוא מד״ס כמ״ש בהל' ציצית ברכות סוכה ולולב (אבל ראה לח״מ וקרי׳ ספר שם). וכן מפורש בפיה״מ להרמב״ם חלה פ״ד מיא (וראה ט״א חגיגה ו, א סוף קטע המחיל פיסקא) דמירושלמי חגיגה פ״א היא משמע דקטן ד(ב״ש ו)כיה חייב מה״ת. וראה העמק שאלה לשאלות שאילתא קלו סק״ב ולהרמב״ם הוא גם לקרבן). כ״י מכיון שנאמר „כל זכור“ הרי התורה רבי

מביא אשם אחד אבל היא חייבת מלקות על כל ביאה וביאה כו' כשאר חייבי לאוויון, ד.ה. בא איר איז די ביאה א גדר פון חייבי לאוויון, משאיכ בא דעם איש⁶⁴.

ויל אז דאס איז די הסברה אין דעם וואס דער מגיד משנה זאגט, מפני שהוא סובר שהכל תלוי בה כו': די גמרא זאגט, בזמן שהאשה לוקה האיש מביא קרבן אין האשה לוקה אין האיש מביא קרבן, מגלו, אמר רבא דכתיב ואיש כי ישכב את אשה שכבת זרע והיא שפחה נחרפת לאיש והפדה לא נפדתה או חופשה לא נתן לה, מכדי עד הכא באיש קא מישתעי קרא נכתוב והביא את אשמו לה' ולבסוף לכתוב בקורת תהי' אמאי כתב רחמנא ברישא בקורת תהי' ולבסוף כתב והביא את אשמו לה', היק אם בקורת תהי' היא והביא את אשמו לה' ואם לא תהי' בקורת לא יביא הוא את אשמו⁶⁵.

לערנט דער רמב"ם אז דאס איז ניט נאָר אַ סימן, נאָר דאָס איז כעין טעם וסיבה: ,והביא את אשמו לה' גו' וכפר עליו גו' קומט אלס תוצאה פון דעם וואָס ער האָט געבראַכט צו בקורת תהי' (געבראַכט די אשה צום חיוב מלקות)⁶⁴.

און דעריבער האָט דאָס אַ שייכות אויך צו אַ קטן: באַ אַנדערע עריות, איז דער איסור וחיוב אויפן בועל ונבעלת באַ יעדערן מצד עצמו, קען מען אויף אַ קטן ניט אַרויפלייגן קיין חיובים ועונשים (אפילו ניט קיין חיוב צוליב כפרה) און ער קען אויך ניט נגדר ווערן אין דעם חיוב וואָס עס איז דאָ אויפן צווייטן, ווי- באַלד פעולת הבעל איז אַ מציאות (דאיסור וחיוב) בפ"ע:

קרבן פסח, קומט אויס, אז מצד מצות התורה (אויפ'ן אב) איז דער קטן בגדר מצות קרבן פסח⁶⁰, און דערפאר איז אויב שחטו עליו בראשון איז ער פטור בשני.

ה. ע"פ הנ"ל קען מען זאָגן כעין זה באַ קטן, בן ט' שנים ויום א' שבא על שפחה חרופה היא לוקה והוא מביא קרבן: וויבאלד אז דורך זיין ביאה ווערט אַ חיוב (מלקות) מן התורה (אויף דער שפחה חרופה), עס איז אַ פעולה וואָס בריינגט אַ חיוב מלקות, באַקומט זיין פעולה אויך אַ תוקף מן התורה בנוגע להפעל און, מביא קרבן — ער דאַרף האָבן אַ כפרה⁶¹.

דער טעם איז דעם (אין דעם חילוק צווישן איסור שפחה חרופה און אַנדערע עריות, וואו דער קטן איז פטור לגמרי⁶²) י"ל — מצד דער אַנדערש- קייט בכלל פון איסור שפחה חרופה לגבי אַנדערע איסורי עריות, ובלשון הרמב"ם⁶³, ביאת שפחה זו משונה מכל ביאות אסורות שבתורה שהרי היא לוקה שנאמר בקורת תהי' והוא חייב קרבן אשם שנאמר והביא את אשמו אחד שוגג ואחד מזיד בשפחה חרופה מביא אשם, וואָס פון דעם לשון איז משמע אז דאָס וואָס דער עונש איז אַנדערש — איז אַ רא"י אז דער עצם (איסור), ביאת שפחה זו משונה⁶⁴.

אויך ווי דער רמב"ם איז ממשיך, הבא עלי' ביאות הרבה בין בזדון בין בשגגה

⁶⁰ ועד"ז (ויתירה מזו) י"ל במצות הקהל, בנוגע להטף. נתבאר בארוכה בלקריש ח"ט ע' 363 ואילך.

⁶¹ עייג'כ יד המלך לרמב"ם שם. וראה שד"ח כללים מערכת קוף כלל נב.

⁶² כריתות שם. רמב"ם ה' איסור' פ"א הי"ג ואילך.

⁶³ שם פ"ג הי"ד.

⁶⁴ ראה צפעי' ה' איסור' שם. ושם, שלדעת הרמב"ם, החיוב הוא רק בה ולא כו'.

איז „הוא מביא ⁶⁷ קרבן“ ⁶⁸.

ט. פון כהנ"ל איז אויך דא א הוראה אין גודל הערך פון חינוך, ובפרט בת"ת — וואס חינוך האָט אַ שייכות מיוחדת צו דעם זמן פון ימי ספירת העומר וואָס איז צווישן פסח — זמן חרותנו און חג השבועות — זמן מתן תורתנו (און איז זיי מחבר ומאחד ⁶⁹).

וואָס באַ חג הפסח זעט מען באופן בולט די הדגשה אין ענין החינוך למצות פון אַ קטן: נוסף על הנ"ל, וואָס ביי איינעם פון די מצות עיקריות פון יצ"מ (קרבן פסח) געפינט מען אַז רחמנא

משא"כ ביי שפחה חרופה, איז „הכל תלוי בה“ ⁶⁵, דער חיוב אשם אויפן איש איז נאָר ווייל זיין מעשה איז די סיבה אויף דעם חיוב האשה, און אין דעם ווערט אויך אַ קטן (נגרר ו) נכלל (ע"ד הנ"ל, אַז מצד דער מצוה שעל האב צו לערנען תורה מיט בנו אָדער מחנך זיין אים, ווערט דער קטן אָנגערופן אַ מחוייב בדבר — ע"ז אויך דא), ווי באַלד אַז די מעשה פון דעם קטן איז ע"פ תורה אַ מעשה ⁶⁶ וואָס בריינגט אויף איר דעם חיוב מלקות, דערפאַר ⁶⁶

(65) עפהנ"ל (בחילוק ביאת שפחה חרופה לעירות) אולי יש לבאר גם זה שבעריות חייב אחד המערה ואחד הגומר וחייב בין כדרכה בין שלא כדרכה ועוד, משא"כ בשפחה חרופה פטור עד שיגמור ביאתו ופטור שלא כדרכה וחייב רק כשהוא ברצונה ועוד (רמב"ם הל' איסריב פ"א ה"י ס"ג הט"ו וש"ג) — כי מכיון שכל האיסור תלוי רק בה — צ"ל הפעולה בה (הביאה) בשלימות וברצונה, משא"כ שאר עריות.

(65) להעיר גם ממהרי"ק דלעיל הערה ⁴⁹.
(66) וי"ל שהרמב"ם רמוז בזה שמסכים בהלכה זו דוקא, שאין האיש חייב קרבן עד שתתחייב היא מלקות שנאמר בקורת תהי' והביא את אשמו' — דלכאורה אינו נוגע להלכה זו.

בפשוטו קאי ע"ז שכתב, והוא שתהי' גדולה ובעולה וברצונה כמו שביארנו, והטעם לזה כיון שאין האיש חייב קרבן כו". אבל זה אינו מספיק, כי לכאורה פשיטא היא, שהרי כבר כתב לעיל (הט"ז) שצ"ל, גדולה הבעולה המיודה וברצונה ⁷⁰.

אלא שבוז מבורר הטעם שגם, בן ט' שנים יום א' שבא על שפחה חרופה היא לוקה והוא מביא קרבן, כיון שכל גדר חיוב קרבן דהאיש בשפחה חרופה נא מצד שנעשה כאן מעשה שהיא חייבת מלקות ע"ז. וכן משמע שמפרש בקרית ספר הל' איסריב שם שכתב, בן ט' שנים יום א' שביאתו ביאה הבא על שפחה חרופה הוא מביא קרבן כיון שהיא לוקה דכל

שהיא לוקה מביא הוא קרבן כדילפינו כו". וראה דבריו בהל' שגגות שם.

(67) וע"פ כהנ"ל ובהערה שלפנ"ז משמע שזה שאינו מביא (קרבן) עד שיגדיל ויהי בן דעת' הוא אלא לפי שרק אז נעשה עליו חיוב קרבן, אלא כפשוטו הלשון (שהחיוב עליו תיכף אלא שאינו מביא עד שיגדיל. והטעם כיון, בדקרבנות כתיב רצון וכתוב לרצונכם תובחאוה' (מגדול עוז ה' ה' איסריב שם) או, משום שצריך שיקדיש הקרבן וזה רק במופלא סמוך לאיש" (צפע"ג השלמה ו, ד. וכפ"כ בכס"מ ברמב"ם הל' ק"פ פ"ב ה"ד).

(68) ראה רמב"ם הל' סוהמ"ק ספ"ג דט"ל שגם אם, מהלך במקום שאינו צריך ה"ז הולכה והמחשבה פוסלת בה', והראב"ד פליג ע"ז. וע"פ ביאור הצפע"ג בגדר הולכה (ראה צפע"ג עה"ת ר"ם מסעי. מהד"ת נא, ג. וראה לקו"ש ח"ד שם ע' 39. וש"ג. לעיל ע' 188) דדבר המוכרח נעשה גם בזה חשיבות בפ"ע כו', י"ל שגם בזה הרמב"ם והראב"ד, לשיטתיהו אולי, שגם בדבר שאינו מוכרח בעצם, ורק בפועל בנדו"ז ה"י פועלה זו הכנה והכשרה לפעולה אחרת (ההולכה לפני הוריקה) גם בזה נעשה גדר מצוה. ועד"ז בנדו"ד בשפחה חרופה. ועד"ז דעת הרמב"ם בקרבן פסח על הקטן (אלא שבהולכה נעשה עבודה בפ"ע, כנ"ל).

(69) ובפרט ע"פ אגדה הובאה בר"ז סוף פסחים. חינוך מצוה שו. ועפ"ז גם ספה"ע שייכת לטברא הנ"ל בפנים, שאף שכל ענין הספירה הוא רק הכנה והכשרה למית מ"מ נעשה מציאות וחשיבות בפ"ע ומכריז עליו.

(*) ודוחק גדול לומר שהי' קס"ד שכשם שדין זה שונה שהקטן חייב קרבן, כן ה"י אפ"ל שהיא חייבת מלקות גם אם היא קטנה, כי (נוסף ע"ז ששד"ן קשה במ"ט. בעולה וברצונה, הרי) אין עונש מלקות לקטנה.

קטן אליין ווערט אנגערופן א מחוייב בדבר); און נאכמער — בנוגע לת"ת: בשעת מלערנט תורה מיט א קינד, וואס איז א מצוה על כל חכם וחכם מִישראל ללמד את כל התלמידים אע"פ שאינן בניו שנאמר ושנתם לבניך כו' אלו תלמידיך⁷⁶, מאכט מען אים א מצואות חדשה — דער תלמיד ווערט פארבונדן מיט תורה (און מיטן נותן התורה) — וכמאמר חז"ל⁷⁷ „כל המלמד את בן חבירו תורה מעלה עליו הכתוב כאילו ילדו“.

פון דעם אלעס איז פארשטאנדיק דער גודל החיוב וההשתדלות וואס ליגט אויף יעדן איינעם אפצוגעבן זיך מיטן חינוך פון בני ובנות ישראל בלימוד התורה ובקיום המצות; ובפרט בימים אלו, וואס דאס איז די צייט וואס מאַרייט זיך צו די ימי החופש, דאָרף מען זען אַז יעדער אידיש קינד, אַ אינגעלע אָדער אַ מיידעלע, זאָל זיין אין אַ סביבה פון תורה וירוש׳ במשך חדשי הקיץ (ומה טוב במשך כל כ"ד שעות היום), וואָס דאָס וועט זיין אויך די הכנה אויף צו מוסיף זיין אין דעם חינוך פון ילדים וילדות במשך הזמן והשנה שלאח"ז.

רבי' לקטן כו' כניל, איז דער סדר פון פסח, הגדה און סיפור יצי"מ מיוסד אויף (און פארבונדן מיט), והגדת לבנך⁷⁸. [און בכללות ווערט די יציאה פון אידישן פאלק פון מצרים פארגליכן אין נבואת יחזקאל⁷⁹ צום געבורט פון א קינד, וואס באַלד נאָך דעם הייבט זיך אַן דער חינוך זיינער אַלס יסוד לכל ימי חייו⁷²];

און אזוי אויך בחג השבועות, זמן מתן תורתנו — התחלת לימוד התורה ע"י אבינו שבשמים עם בניו — עם ישראל עליהם נאמר⁷³ בנים אתם לה' אלקיכם,

ועד"ז באב וכן למטה — וואָס הגם אַז בנוגע מצות בכלל איז „אבינו אינו חייב לחנכו במצות מן התורה אלא מדי"ס“, איז דאָך בת"ת מ"ע מן התורה על האב ללמד את בנו הקטן תורה⁷⁴; גוסף לזה איז דאָך נתינת התורה געקומען בזכות ענין החינוך, נאָר דורך דעם וואָס „בנינו עורבין אותנו“ האָט דער אויבערשטער מסכים געווען צו געבן די תורה⁷⁵ —

דוקא דורך דעם וואָס מ'גיט דעם קינד אַ חינוך במצוות ווערט ער אַ מציאות בפ"ע און האָט אַן אייגענעם פארבונד מיט דער מצוה (כניל אַז דער

(משיחות חג השבועות תשכ"ח)
וש"פ נשא תש"א)

(70) שמות יג, ח.

(71) טו, ד ואילך. וראה ת"א וארא נה, א.

(72) ראה מכתבים כלליים לתהי"פ תשל"ז (הגש"פ (קה"ת, תשמ"ו) ע' עדרת ואילך).

(73) ראה יד, א.

(74) הל' ת"ת לאדה"ז בתחלתו.

(75) שהש"ר פ"א, ד (א).

(76) הל' ת"ת להרמב"ם פ"א ה"ב.

(77) סנהדרין יט, ב. הובא בפרש"י עה"ת במדבר

ג, א.

אמור

ער אפילו ניט אן דורך צוגעבן דעם ווארט „וגו“?!

ב. לכאורה וואלט מען געקענט לערנען, אז מיט'ן מעתיק זיין „ששת ימים“ איז רש"י אויסן ניט די געבראכט-טע צוויי ווערטער כשלעצמם, נאר (אלס התחלה פון) דעם גאנצן פסוק —

ווי מיר געפינען בכמה מקומות אז רש"י איז מעתיק די התחלה פון א פסוק אדער פון א ענין (ניט צוגעבענדיק אפילו „וגו“), און זיין פירוש באציט זיך צום גאנצן פסוק אדער ענין.

ולדוגמא: אויפן פסוק³ „ועשו את האפוד“ זאגט רש"י: „אם באתי לפרש כו' לכך אני כותב מעשיהם כמות שהוא כו'“ און איז מפרש ומבאר אלע פרטים פון עשיית האפוד וואס שטייען אין דער גאנצער פרשה, און פונדעסטוועגן איז רש"י מעתיק פון פסוק נאר די ווער-טער „ועשו את האפוד“ (און אן דער הוספה „וגו“):

אזוי אויך אין פרש"י (וואס קומט גלייך נאך זיין פ' אויף „ששת ימים“) אויפן פסוק „אלה מועדי ה' מקראי קודש אשר תקראו אותם במועדם“, וואו רש"י איז מפרש דעם טעם הכפל פון דעם גאנצן פסוק, און פונדעסטוועגן איז ער מעתיק נאר התחלת הכתוב „אלה מועדי ה'“ — און אן א „וגו“.

אבער מען קען ניט לערנען אזוי בנדריד, ווייל רש"י באנוגנט זיך מיט

א. מ'האט שוין פיל מאל גערעדט וועגן דעם דיוק בתכלית פון לשון פרש"י על התורה, ניט נאר די ווער-טער פון זיין פירוש, נאר אויך די ווער-טער פון פסוק וואס ער איז מעתיק (פאר דעם אנהייב פון זיין פירוש).

עפ"י פאדערט זיך א ביאור אין א פרש"י אין אונזער פרשה: אין אנהייב פון פ' המועדות¹ (נאך דער הקדמה „וידבר גו' דבר אל בני גו' מועדי ה' גו' אלה הם מועדי“) זאגט דער פסוק²: „ששת ימים תעשה מלאכה וביום השביעי שבת שבתון מקרא קודש כל מלאכה לא תעשו גו'“ (און דערנאך איז די תורה ממשיך אין די פסוקים נאכ-דעם „אלה מועדי ה' גו'“ און רעכנט אויס אלע מועדים).

פון דעם פסוק איז רש"י מעתיק די ווערטער „ששת ימים“ און איז מפרש: „מה ענין שבת אצל מועדות ללמדך שכל המחלל את המועדות מעלין עליו כאילו חלל את השבתות וכל המקיים את המועדות מעלין עליו כאילו קיים את השבתות“.

איז ניט מובן: די קושיא איז פסוק איז דאך — בל' רש"י — „מה ענין שבת אצל מועדות“, האט ער דאך לפי"ז גע-דארפט מעתיק זיין די ווערטער „וביום השביעי שבת“, און נאר די ווערטער — אנטשאט דעם בריינגט ער גאר „ששת ימים“ און „וביום השביעי שבת“ — דייט

(3) עדי' צ"ע בפרש"י ר"פ ויקהל (לה, ב); „ששת ימים“ — הקדים להם אזהרת שבת וכו'.

(4) תצוה כח, ו.

(1) כג, א ואילך.

(2) שם, ג.

עשיית מלאכה ב'י"ט, טראכטנדיק אָז די גאַנצע קביעות (ובמילא — איסור מלאכה) פון י"ט איז תלוי אין ב"ד — און דערפאַר באַשטייט דאָ דער עיקר הדגשה ואזהרה אין „כל המחלל את המועדות מעלין עליו כאילו חלל את השבתות" — און מהאי טעמא הויבט אָן רש"י מיט דעם עיקר („כל המחלל כו"), און ערשט דערנאָך בריינגט ער דעם המשך („כל המקיים כו").

אַבער דער תירוץ איז ניט מספיק, וואָרום וויבאַלד אָז דער דמיון פון י"ט צו שבת ווערט אין פסוק אויסגעדריקט (ניט דורך אַ שלילה — פון חילול שבת, י"ט, נאָר) דורך דעם חיוב וציווי פון שמירת וקיום המועדות (און פון דעם לערנט מען אָפּ דעם ענין פון „כל המחלל כו"), האָט רש"י געדאַרפט אין פירוש הכתוב אויך שרייבן נאָר דעם חיוב, אָדער עכ"פּ שרייבען לויטן סדר ווי מ'לערנט עס אָפּ פון פסוק — „כל המקיים כו" און דערנאָך „כל המחלל כו"?

ד. דער ביאור בזה:

די שאלה „מה ענין שבת אצל מועדות" בנוגע שבת פאַר זיך, איז ניט קיין גרויסע תמי' אין פשוטו של מקרא', ווייל (ווי עס ענטפערן כמה ממפרשי התורה) אויך שבת ווערט נכלל אין „אלה מועדי ה' גר" וויבאַלד עס קען אַנגערופן ווערן „יום מועד", זייענדיק אַ טאָג וואָס איז אסור במלאכה; און אפילו אויב מ'זאָל אָננעמען אָז שבת קען ניט אַריינגיין אין דעם סוג פון „מועדי

מעתיק זיין התחלת הכתוב והענין נאָר דאָן ווען די התחלה אַנטהאַלט (לכה"פּ אַ טייל פון) דעם תוכן הענין וועלכן ער איז מפרש — ע"ד ווי אין די דוגמאות הנ"ל: רש"י באַנונגט זיך ניט מיט מעתיק זיין „ועשו", נאָר איז מוסיף אויך „ועשו" את האפוד, ווייל דאָס איז די נקודה וואָס רעדט זיך אין זיין פירוש — עשיית האפוד: עד"ז אין פסוק אלה מועדי גו', איז ער מעתיק ניט בלויז „אלה", נאָר „אלה מועדי ה'".

אין אונזער פאַל אָבער: אין פרש"י דאָ איז נוגע דער „מה) ענין שבת כו", און די ווערטער „ששת ימים" גיבן ניט אַרויס (אפילו ניט אַ טייל פון) דעם „ענין שבת".

ג. נאָך אַ שאלה אין לשון רש"י: פאַרוואָס הייבט אָן רש"י מיט דער שלילה — „שכל המחלל את המועדות כו", און ניט מיט דעם צד החיובי — „כל המקיים את המועדות כו", בפרט אָז דער פסוק וואָס פאַרגלייכט זיי רעדט בחיוב שמירתן?

(און כאַטש דער פירוש (אין דעם סדר) איז גענומען געוואָרן פון תורת כהנים' — איז (נוסף וואָס דער ת"כ — לגירסתנו — שטעלט זיך ניט אויף ווערטער פון פסוק נאָר אויפן ענין בכלל, איז) דאָך ידוע (ווי גערעדט שוין כו"כ פעמים) אָז רש"י בפירושו איז ניט מעתיק מאַרזיל דוקא בלשונם, נאָר ווי עס גיט אַ הסברה אין פשש"מ און — אויך אין אַזאָ סגנון).

לכאורה וואָלט מען געקענט פאַר-ענטפערן: מיט צוגלייכן י"ט צו שבת איז דאָך דער פסוק בעיקר אויסן צו באַ-וואַרענען מ'זאָל ניט מקיל זיין אין

(6) ראה משכיל לדוד כאן. מלבי"ם ותו"ת כאן.

(7) ובארבנאל כאן כתב דמה שפירש רש"י, דרך

דרש הוא'.

(8) רמב"ן כאן (בפי' הא'). בחיי כאן.

ברענגט עס אַראָפּ¹⁶ — „כַּשְׁתַּבַּא שַׁבַּת יִהְיֶה בַּעֲיִנֶיךָ כַּאִלּוּ כֹל מֵלֹאכְתֶּךָ עֲשׂוּי וְכוּ”].

אַבער דאָ, אִין פ’ אַמור, וואָס אִין נִיט דער עיקר אָרט אויף אַזְהַרַת שַׁבַּת (עס ווערט דערמאָנט דרך אַגב צוליב די מועדים), שטעלט זיך די שאלה: וואָס פֿאַר אַ שַׁיכוּת האָט די הקדמת שַׁשַּׁת יָמִים פֿון שַׁבַּת צו די „מועדוֹת” — די תורה האָט געדאַרפֿט אָנהייבן „כּוּיִם הַשְּׁבִיעִי שַׁבַּת שַׁבְּתוֹן גו”?

און די שאלה פֿאַרענטפֿערט רש”י דורכן מקדים זיין (דאָס וואָס חז”ל זאָגן) „מָה עֲנִין שַׁבַּת אֲצֵל מוֹעֲדוֹת לְלַמֶּדְךָ שֶׁכֹּל הַמַּחֲלֵל כּוּ” — אַז דער פּסוק וויל דאָ צוגלייכן די האַרבֿקייט פֿון עֲשִׂיַת מֵלֹאכָה בַּמוֹעֲדוֹת צו דער האַרבֿקייט פֿון עֲשִׂיַת מֵלֹאכָה בַּשַּׁבַּת, וואָס דערמיט ווערט שוין במילא פֿאַרשטאַנדיק פֿאַר- וואָס די תורה שטעלט די הקדמה „שַׁשַּׁת יָמִים תַּעֲשֶׂה מֵלֹאכָה”.

ה. די הסברה אין דעם:

„שַׁשַּׁת יָמִים” באַדייט נִיט (בלויז) אַ סכּוּם פֿון זַעקס באַזונדערע טעג, נאָר ס׳מיינט (אויך) אַ מַצִּיאוֹת פֿון „אִיין זאָך” אַ זמן אִין באַשטאַנד פֿון „שַׁשַּׁת יָמִים”, ווי רש”י טייטשט מיט עטליכע פּסוקים ווייטער¹⁷: „כֹּל מְקוּם שֶׁנֶּאֱמַר שֶׁבַעַת שֶׁם דָּבָר הוּא שְׁבוּעַת שֶׁל יָמִים . . . וְכֵן כֹּל לְשׁוֹן שְׁמוֹנַת שַׁשַּׁת כּוּ” אִיין זַעקס-טאַגיקע, אַדער זִבְן-טאַגיקע, אַדער אַכט-טאַגיקע תּוֹפָה.

און דאָס מיינט „שַׁשַּׁת יָמִים תַּעֲשֶׂה מֵלֹאכָה”: דער אויבערשטער האָט גע- געבן אַז אויסגעטיילטע מַצִּיאוֹת פֿון

ה’ אֲשֶׁר תִּקְרָאוּ גו”, קען מען פֿונ- דעסטוועגן אַינלערנען, אַז דער פּסוק דערמאָנט בדרך אַגב וועגן שַׁבַּת, כּדי מוֹדִיעַ זײַן דעם חִלּוּק צווישן שַׁבַּת און יו”ט⁹ — (א) שַׁבַּת אִין נִיט תְּלוּי אִין ב”ד, מִשֵּׁא”כ יו”ט⁹; (ב) שַׁבַּת ווערט אָנגע- רופֿן אויך „שַׁבַּת שַׁבְּתוֹן” וויבאַלד אויך מֵלֹאכָת אוכל נפש אִין אַסור¹⁰, מִשֵּׁא”כ יו”ט;

די תּמִי’ פֿון רש”י אִין דאָ בַּשַּׁיכוּת צו דער הקדמה צו שַׁבַּת: „שַׁשַּׁת יָמִים תַּעֲשֶׂה מֵלֹאכָה” — בײַם ערשטן ציווי¹¹ אִין דער תורה אויף שַׁבַּת, אִין מוֹכֵן פֿאַרוואָס מ’דאַרף מקדים זיין „שַׁשַּׁת יָמִים גו”¹², וואָרום די תורה קומט דאָ אַנזאָגן אַז שַׁבַּת אִין אַסור בעשׂיית מֵלֹאכָה, באַוואָרנט פֿריער דער פּסוק אַז מען זאַל זיך נִיט זאָרגן וועגן פֿרנסה וכו”ב, ווייל „שַׁשַּׁת יָמִים תַּעֲבֹד וְעֲשִׂית כֹּל מֵלֹאכְתֶּךָ”¹³,

[וועוד: (א) די הקדמה „שַׁשַּׁת יָמִים גו” אִין בהתאם צום המשך הכתוב דאַרט, אַז דער טעם אויף שמירת שַׁבַּת אִין „כִּי שֶׁשַּׁת יָמִים עָשָׂה ה’ גו’ וינח גו”¹⁴; (ב) פֿון „שַׁשַּׁת יָמִים תַּעֲבֹד וְעֲשִׂית כֹּל מֵלֹאכְתֶּךָ”¹⁵ לערנט מען אָפּ — ווי רש”י

(9) אַברבנאל כאן. וראה ג”כ רמב”ן הנ”ל (כפ”י הא”).

(10) רמב”ן ואברבנאל כאן. וראה רמב”ן כאן, דבא עוד ללמד דיר”ש שחל בשַׁבַּת אַסור במֵלֹאכָת אוכל נפש.

(11) יתרו כ. ח ואילך.

(12) שם, ט.

(13) ועד”ו ברפ”י ויקהל (שבהערה 3), כִּי שֶׁם הִזְו הקדמה — כּפִירשׁ”י שֶׁם — לַצִּוּוֹת מֵלֹאכָת הַמִּשְׁכָּן, ולכן מקום להוסיף „שַׁשַּׁת יָמִים” — שְׁבַהֵם חַל הַצִּוּוֹת.

(14) ולכן נשנה ג”כ בפי תשא (לא, טו) כִּי מִסִּיִּם

שֶׁם (פּסוק יז), כִּי שַׁשַּׁת יָמִים גו”.

(15) יתרו שם.

(16) ממכילתא ע”פ (בשינוי לשון).

(17) פּסוק ח. ועד”ו גם בפרש”י לעיל בא י, כב.

יב, טו. ואכ”מ.

און במילא איז „כל המחלל כו' וכל המקיים כו'“.

ער איז אויך ניט מוסיף „תעשה מלאכה“ — ווייל דאס איז דאך רשות יי — און די אויסגעטיילטקייט פון ששת ימים און (שבת ו)מועדות איז אין איסור מלאכה,

אָדער: מיט „ששת ימים“ — מיינט דא רש"י כללות הענין פון די ששת ימים — ע"ד ווי בא „ועשו את האפוד, כנל“.

דערמיט איז אויך פאַרשטאַנדיק דער סדר אין רש"י — פריער „כל המחלל כו'“ און דערנאָך „וכל המקיים כו'“ ווי-באַלד אַז דעם כללות'דיקן פאַרגלייך פון יו"ט צו שבת לערנט מען אָפּ פון „ששת ימים, כנל, קומט אויס, אַז דער לימוד איז בנוגע חילול יו"ט: דער וואָס איז מחלל יו"ט מיט עשיית מלאכה — וואָס דערמיט איז ער עובר אויפן גדר און הגבלה פון „ששת ימים, אַריינגעמען-דיק אין סוג ההיתר דעם זמן האסור וואָס איז מחוץ פון די „ששת ימים“ — איז עס במילא „כאילו“ ער וואַלט מחלל געווען שבתות; און מכלל לאו אתה שומע הן — פון דעם פאַרשטייט מען אַז „וכל המקיים את המועדות כו' כאילו קיים את השבתות“.

ז. פון יינה של תורה אין דעם פרש"י:

עס איז ידוע וואָס חז"ל²⁰ זאָגן אויף

(19) וגם בר"פ ויקהל (ראה הערה 13) — כו הוא, כי הציווי דמלאכת המשכן בא בפסוקים שלאח"י.

(20) מכלילתא — הובאה בדרשות ר' יהושע אבן שועב פרשת וישב, ובספר מנחה בלולה. ובמכלילתא דרשב"י (יתרו כ, ט): כשם שנצטוו ישראל על מצות עשה של שבת כך נצטוו על המלאכה. ועל פי זה מובן בפשטות מאמר רז"ל בראשית רבה פט"ז, ה (ופליג בזה על הספרי עקב על הפסוק ולעבדו בכל לבבכם). וראה גם אבות דרבי נתן פ"א. רמב"ן ויקרא כה, ג. קונטרס ומעין מ"ט. — ועפ"י מיושב

„ששת ימים“ וואָס נאָר אין איר איז דערלויבט געוואָרן עשיית מלאכה — דאָס הייסט, אַז די אַלע זמנים וואָס זיינען ניט אין דער תקופה פון די (וואָ-כענדיקע) „ששת ימים“ (ימי החול), זיינען אסור במלאכה.

עפ"ז איז מוסבר וואָס די תורה איז מקדים אין אָנהייב פון פ' המועדות „ששת ימים תעשה מלאכה“: דערמיט איז די תורה מגדיר צוויי כללות'דיקע תקופות וסוגי זמן בנוגע עשיית מלאכה: (א) דער זמן פון „ששת ימים“, וואָס איז מותר במלאכה — „תעשה מלאכה“: (ב) יעדער אַנדער זמן — אסור במלאכה¹⁸.

ובמילא איז פאַרשטאַנדיק וואָס מ'לערנט אָפּ דערפון, אַז „כל המחלל את המועדות כו' כאילו חלל את השבתות וכל המקיים כו' כאילו קיים את השבתות“, כאַטש אַז בנוגע צום עונש וכיו"ב איז ניט גלייך דער איסור פון עשיית מלאכה ביו"ט צום איסור בשבת, אָבער בכלל איז עשיית מלאכה ביו"ט (וויבאַלד ס'איז ניט נכלל אין „ששת ימים“) אין זעלבן סוג ווי שבת — כאילו חלל את השבתות כו'.

ו. עפ"ז איז מובן וואָס רש"י איז מעתיק בלויז די ווערטער „ששת ימים“ און גיט דערביי ניט צו אפילו דעם וואָרט „וגר“: מיט דעם איז ער מדגיש אַז „ששת ימים“ איז אַן אויסגעטיילטער ענין און סוג פאַר זיך — און דער המשך הכתוב „וביום השביעי גו'“ איז ניט קיין המשך צו די „ששת ימים“ (בכוונת הפסוק — מלאכה), נאָר אַ צווייטער סוג זמן וואָס איז אסור בעשיית מלאכה —

(18) ועד"ז יל"פ בפרש"י ר"פ ויקהל (הג"ל הערה 3) — דהכתוב מקדים „ששת ימים, דעשיית מלאכה אפשרית ומותרת רק במציאות זו ד.ש.ששת ימים, ולכן מלאכת המשכן אינה דוחה את השבת.

ע"ד אז אויב, יתפלל כל היום כולו" 27
— איז ער אסור במלאכה און אפילו
ב"מחוי" 28 — כל היום כולו,
און דעריבער מאַנט זיך מצד הנשמה
דער ענין פון "תשבות".

און דאָס זיינען די צוויי קצוות וואָס
פאָדערן זיך אין דער עבודה פון אַ אידן:
אין די "ששת ימים", וואָס דעמאָלט איז
ער ע"פ תורה פאַרנומען אויך מיט עניני
הגוף, איז "תעבוד" אַ מ"ע; אָבער אין די
טעג פון שבת ויו"ט, ווען ביי אידן איז
מאיר דער אור הנשמה, דעמאָלט דאַרף
ער שטיין העכער פון גוף ועניניו וטבעו
— איז במילא מובן, אַז דאָן איז ביי אים
אָפגעפרעגט דער ענין פון עשיית
מלאכה 29.

און וויבאַלד די נשמה איז העכער פון
גוף וגלות, ווירקט עס אויך סוכ"ס אויפן
גוף, אַז ניט קוקענדיק אויף דעם וואָס

27) ברכות כא, א. וראה תניא פ"ג: דלא פסיק
פומי מגירסא כו' בחפיצה כו' כבינוני המתפלל כל
היום כו'.

28) — בתפלה בכללה (הן תפילת העמידה והן
קיש), ובמיוחד בתפלת העמידה — וכמיש במי
אשר בתפלה ציל כעבדא קמי מרי' כו' לפני המלך
(שבת י, א. שריע אדהיז אריח סי' סג סיז: הקורא קיש
לא ירמוז וכו' — הרי מפרש הטעם (ארעי ולא קבע
להעיר משו"ע אדהיז סי' קד סיב: עומד לפני המלך
— אין לזוז ממקומו).

משא"כ בקיש שרימ מפני הכבוד כו' (וכפרט ע"פ
הירושלמי ברכות פ"ב סה"א דגלמד ממשנ' ודברת
בם) ומותר לקרוץ בעיניו וכמעשה דרב (יומא יט, ב).
ומיש בשריע אדהיז אריח סי' סג סיז: הקורא קיש
לא ירמוז וכו' — הרי מפרש הטעם (ארעי ולא קבע
— ולא ביטול). וכן איתא שם בדפרשה שני' מותר
לצורך מצוה קצת.

29) וזהו גם החילוק דשבת וששת ימי החול
בכלל, כמבואר בכ"מ (המשך תרס"ו ע' כב. ועוד)
דשבת — שבת מהצמצומים ומאיר גילוי אלקות
שלא ע"י צמצום, ולכן אסור במלאכה דמאן דמחוי
במחוי קדם מלאכה, משא"כ בששת ימי החול.

"ששת ימים תעבוד" — "זו מ"ע", ד.ה.
אַז טאַן מלאכה בששת ימי החול איז ניט
נאָר אַ זאָך וואָס איז מותר ע"פ תורה,
נאָר — ס'איז אַ מצוה און אַ דרך אין
עבודת ה' פון אַ אידן. וכידוע 21 אַז עס
דאַרף זיין די הקדמה פון "בכל אשר
תעשה" — מאַכן אַ כלי אין טבע — און
דעמאָלט קומט "וברכך ה'א" — ברכת
ה'.

אָבער לאידך — דער סדר ההנהגה
איז נויטיג נאָר מצד דעם גוף הגשמי פון
אַ אידן, די התלבשות פון דער נשמה אין
גוף, וואָס מצד דעם העלם והסתר פון
גוף דאַרף ער ע"פ תורה זיך פירן ווי
ס'איז דער סדר ע"פ דרכי הטבע 22, ע"ד
מאחז"ל: "אין סומכין על הנס" 23, "דינא
דמלכותא דינא" 24. וכיו"ב.

משא"כ מצד דער נשמה פון אַ אידן,
איז ניט בלויז ניטאָ די נויטיקייט ער זאָל
אַנקומען צו עשיית מלאכה, נאָר אדרבה,
עס דאַרף ניט זיין קיין קיין מלאכה —
וואָרום וויבאַלד די נשמה איז ניט בגדר
הגוף וטבעו און איר "האָט מען אין גלות
ניט פאַר טריבען" 25, זי איז העכער פון
העלם והסתר העולם, שטייט זי "קמי
מלאכה"; און מצד דער דרגא — איז
עשיית מלאכה בדומה פון "מאן דמחוי
קמי מלאכה וכי" 26 —

לשון רשאין בחולין (נד, ב. וראה שם רשי
ותוספות).

21) ספרי ראה טו, יח. נתבאר בהקדמה לדרך
חיים. ספה"מ להצ"צ מצות תגלחת מצורע בסופה.

22) קונטרס ומעין מ"ו, מ"ה. ועוד.

23) וראה ברכות לה, ב: הרבה עשו כו'.

24) ראה פסחים סד, ב. וח"א קיא, ב. קיב, ב.

25) גיטין י, ב. וש"נ.

26) פתגם כ"ק אדמורי' מוהר"ש ב"ע — נדפס
בסה"מ קונטרסים ח"א ע' 350. לקוטי דיבורים ח"ד
תרצב, א.

27) ראה תגינה ה, ב (וראה לקו"ש ח"ד ע' 1050
הערה 13). וראה הערה 29.

ביז עס נעמט אַרויס דעם גוף אויך פון
גלות כפשוטה, אין דער גאולה האמיתית
והשלימה ע"י משיח צדקנו בקרוב ממש.

(משיחת ש"פ אמור תשל"ד)

דער גוף געפינט זיך אין הגבלות וגלות
זאל ביי אים מאיר זיין דער תוקף
הנשמה וואָס איז העכער פון גבול
וגלות³⁰,

(30) ראה גיכ לקושי חיג ע' 784. ועוד.

אמור ב

נאכמער: „בכל מושבותיכם“ שטייט ביי נאך כמה מצות⁶ (ומהם — פאר אונזער פסוק), און ביי רובא דרובא פון זיי איז עס רשײ ניט מפרש⁷, היינט פארוואס דארף עס רשײ מפרש זיין דא? —

רק אײ (שױת הצ׳צ׳ יוײד טרײח בתחילתו. וראה רמב״ן כאן פסוק טז בסופו *).

(6) בא יב, כ (מצה). ויקהל לה, ג (לא תבערו אש גר ביום השבת). ויקרא ג, יז (איטור אכילת חלב ודם). צו ז, כו (דם). פרשתנו כג, ג (שבת). שם, כא (איטור מלאכה בחגה׳ש). שם, לא (איטור מלאכה ביוהכ׳פ). מסעי לה, כט (רוצח ועיר מקלט).

(7) וגם במקומות שמפרש „בכל מושבותיכם“ (בא וצו שם *) — הרי אינו כדי לפרש שבכל מושבותיכם פירושו שנוהג בכל מושבות גם בחו״ל [כי מאי קמ׳ל? וכמו שלא פירשײ בכל מושבותיכם בשאר מקומות שבהערה הקודמת. וראה שוה׳ג הב׳ להערה זו], כיא לתרץ קושא בהכתובים שם:

בפ׳ בא: קשה לרשײ „דאי קרא אתא שיאכל בכל מושבותיכם .. (ו)הרל לכתוב בכל מושבותיכם בקרא של בערב תאכלו מצות“ (גרא׳ שם) **, ולכן

(*) וצעיק שלא הזכירו בצ׳צ׳ שם. וכן מ״ש בצ׳צ׳ שם. ואפשר גם ר״י בר״י במנחות כו לא פליג רק על פי מושבותיכם דגבי חדש ולא על פי מושבותיכם דגבי שתי הלחם — הוא ברמב״ן שם.

(*) וזה שפירש בפ׳ מסעי הוא מפני שדבר חידוש הוא שנטהדרין (קטנה) נוהגת גם בחו״ל (ובפרט שזוהו רק ככל זמן שנוהגת בא״י — רשײ שם).

בפ׳ ויקרא — ראה שוה׳ג הג׳ להערה זו.

(**) ברא׳ם ושפ׳ח שם, שקושיית רשײ היא,

דמכ״ן שמצה היא חובת הגוף הרי משיטא שנוהגת בכל מושבותיכם ולמה הוצרך לומר (ונקושיית הש״ס קידושין לו, ב. וראה רא׳ם שם)

— אבל נוסף על מה שהקשה עליו בגר׳א שם, הרי מזה שבאר מקומות שבהערה הקודמת (ולבד דפ׳

צו (כבפנים הערה ושױה׳ג שלאח׳ז) ופ׳ מסעי

(כבשוה׳ג הקודם) לא פירשײ למה נאמר, אף

שמצות הנ״ל הן חובת הגוף ונכמו שהקשה בש״ס

א. אין פסוק¹, ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו גו׳ עד הביאכם את קרבן גו׳ בכל מושבותיכם איז רשײ מפרש: בכל מושבותיכם, נחלקו בו חכמי ישראל יש² שלמדו מכאן שהחדש נוהג בחוצה לארץ ויש אומרים³ לא בא אלא ללמד שלא נצטוו על החדש אלא לאחר ירושה וישיבה משכבשו וחלקו⁴.

דאָס וואָס רשײ דאַרף בכלל מפרש זיין די ווערטער „בכל מושבותיכם“

— דלכאורה, איז דער טייטש איינפאך — אין אַלע ערטער וואו איר באַזעצט זיך (וואו עס זאָל נאָר זיין *):

- (1) פרשתנו כג, יד.
- (2) תריכ עה״ט. קידושין לו, א. ועוד.
- (3) קידושין שם.

(4) הוספת רשײ „משכבשו וחלקו“ [על לשון הגמרא (קידושין שם), לאחר ירושה וישיבה] — י״ל [נוסף על — שמפרש מהי „ישיבה“], שהוא לתרץ הלשון „בכל מושבותיכם“ גם לפירוש זה (ראה הערה הבאה). והביאור:

לאחר ירושה וישיבה ע״ד הפשט אפ״ל גם לאחרי ירושה וישיבה דשבת אחד (ואולי י״ל דמספיקה ישיבה דעשרה מישראל — דבכ״כ ענינים צבור הוא. ואכ״מ), משא״כ „משכבשו וחלקו“ היינו לאחרי י״ד שנה דכיבוש וחילוק דכל א״י (כמשנת בארובה — לקר׳ ח״ט ע׳ 154 ואל׳ך (בביאור פרשײ ר״פ תבוא, ע״ש)): ולכן נאמר „בכל מושבותיכם“, כלומר: לא במושבותיכם סתם, לאחר ירושה וישיבה (שאפ״ל גם בנוגע דשבת אחד *), כיא „בכל מושבותיכם“ דכל ישראל — משכבשו וחלקו.

(5) לקמן בפסוק יז פרשײ (מתריכ עה״ט. מנחות טז, סע׳ב), ממושבותיכם, ולא מחוצה לארץ — אבל, יש לומר הטעם דבכל מושבותיכם הוא דמשמע אפילו ח״ל, אבל ממושבותיכם לא משמע

(*) ואף שהעומר חובת צבור — ראה לקמן הערה

אויסקומען אז דאס איז ניט נוהג, בכל מושבותיכם?

זאגט דעריבער רש"י אז אע"פ כן, יש שלמדו מכאן שהחדש נוהג בחוצה לארץ: דער טייטש פון, בכל מושבו-תיכם, איז פשוטו כמשמעו, און דער פסוק קומט טאקע לערנען אז חדש איז א יוצא מן הכלל¹⁰ — כאטש עס איז חובת קרקע, פונדעסטוועגן, איז עס נוהג, בכל מושבותיכם, אויך, בחוצה לארץ.

ב. מען דארף אבער פארשטיין: ווי-באלד אז דער פשוטער פשט פון, בכל מושבותיכם, איז ווי דער (ערשטער) פירוש פון, יש שלמדו¹¹ — (אלע מושבות, אויך, חוצה לארץ) — פאר-וואס ברענגט רש"י אויך דעם (צווייטן) פירוש אז, בכל מושבותיכם מיינט (נאר ארץ ישראל, אבער), לאחר ירושה וישיבה, וואס האט, ע"פ הניל, קיין ארט ניט אין פשטות הכתובים?

די קשיא איז נאך שטארקער: שוין גערעדט פיל מאָל, אז בשעת רש"י איז מוסיף און זאגט פריער — איידער ער הויבט אָן מפרש זיין דעם פסוק — אז

10 ועפ"י תומתק הוספת רש"י, שלמדו מכאן שהחדש, ולא כתב בקיצור (ככת"כ) — (י"א) שנוהג (בארץ) בחוצה לארץ, דלכאורה הרי זה פירוש הפשוט, בכל מושבותיכם (כפנים), ולא לימוד מכאן.

ולחידודי י"ל עוד: מקום לפרש שקאי על תבואה שגדלה בא"י שהוציאה לחו"ל (כבירושלמי קידושין פ"א ט"ה). הובא במג"א א"ח ט"ו (תפ"ט) — ועפ"י גם הרוחנו שאינו בסתירה להכלל דחובת קרקע נוהגת רק בארץ — ולכן מדייק רש"י ד"ש שלמדו מכאן שהחדש נוהג בחוצה לארץ, כלומר: למדים שהחדש (ההתחדשות) הייתה בחו"ל ונוהג בחו"ל (משאיכ בהניל — שההתחדשות הייתה בא"י).

* לשון רש"י ב"פ ה'ב'. לא בא אלא ללמד — ראה לקמן שוה"ג להערה 26.

איז מובן: אויף, בכל מושבותיכם, וואס שטייט פריער אין פ' צו¹² (ביים איסור פון אכילת דם) זאגט רש"י: לפי שהיא חובת הגוף ואינה חובת קרקע נוהגת בכל מושבות; און וויבאלד אז חדש איז ניט קיין חובת הגוף, נאר חובת קרקע — און נאכמער: בפשטות איז דער איסור פון חדש פארבונדן מיטן עומר וואס איז, ראשית קציריכם פון קצירה¹³ (פון דעם, הארץ) — דארף לארץ.

מפרש שהוא דין פרטי ונוסף, שציל מצה כוז ש, ראוי ליאכל בכל מושבותיכם:

כ"פ צו: א) לא כתב ש, בכל מושבותיכם פירושו, בכל מושבות, כ"א לתת טעם וכיאר, לפי שהיא חובת הגוף כ"י. ב) כוונת רש"י היא בעיקר לתרץ, למה הוצרך לומר, בכל מושבותיכם (כהמשך דברי רש"י) ...

(8) שם.

(9) פרשתנו שם, יוד, וראה (ע"ד ההלכה) מניח מצוה שב.

שם — על כמה מהניל. והאר"ך גם ברמב"ן פרשתנו כ"ג, טז,

מוכת, דלרש"י — ע"ד הפשט מצינו בכ"מ בתורה שבכל ציון בפ"ע מפרט כל פרטי אף אלה שיש ללמד מציונים הדומים לו (ומהם) — שגם סברא הם) — ראה פרש"י לעיל כ' — ונשנה זה כ"כ (דדמיו בו) כ"ו שהוא גרס כ"ו — ונשנה זה כ"כ פעמים בהציונים שלאחריו (וביניהם כמה שלא נשנו עוה"ק) זה אחר זה באותה הפרשה, עאכ"כ בנדודי שבאים בהפסק דינים שאינם, בכל מושבותיכם.

*** ומפני שהוכפל, בכל מושבותיכם באותו האיסור (דס), שהרי כבר נאמר לעיל ב"פ ויקרא, וכדמוכח ג"כ מזה שעתי"פ ב"פ ויקרא (שקדם לפ' צו) לא פרש"י למה הוצרך לומר (אף שהוא חובת הגוף). נברא"ט וגו'א ויקרא שם, שכונת רש"י שם במש"כ, י"פ מפורש בתי"כ כל הפסוק הזה — היא לתרץ (גם) למה הוצרך לומר, לדורותיכם בכל מושבותיכם (מכיון שהוא חובת הגוף), וכבש"ט קידושין שם.

— ועדיין צריך ביאור שביקרא ציין רק לתרו"כ ולא כתב, שהיא חובת הגוף כ"ו, וב"פ צו ציין רק לקידושין וכתב, שהוא חובת כ"ו למה הוצרך לומר, ואכ"מ.

שא"א לומר לא נצטוו על הסרוס אלא בארץ שהרי טרוס חובת הגוף הוא וכל חובת הגוף נוהגת בין בארץ בין בחוצה לארץ.

זעט מען דערפון, אז דער כלל — כל חובת הגוף נוהגת בין בארץ בין בחוצה לארץ — איז אזוי שטארק, אז אויך אין פשוטו של מקרא, איז מען צוליב דעם מפקיע דעם ווארט „בארצכם“ פון זיין פשוטן אפטייטש, כדי דאס זאל ניט זיין אין סתירה צום כלל¹³.

[און דא איז ניט דער פאל, אז צוליב א שוועריקייט אין דרך הפשט ברענגט רש"י א דרש וואס איז מיישב „דברי המקרא דבר דבור על אופניו“¹⁴ — ווארום רש"י דערמאנט ניט אז דער פירוש „כל אשר בארצכם“ איז א דרש (און צייכנט אפילו ניט אן אז דער פירוש איז גענומען פון רז"ל¹⁵) — נאר ער זאגט עס אין זיין סגנון פון פשט: לויטן דרך הפשט בייט זיך דער טייטש אין „בארצכם“ (ניט ווי זיין פירוש הפשוט) כדי עס זאל ניט זיין בסתירה צום כלל „כל חובת הגוף וכו'“].

דערפון איז פארשטאנדיק אויך בנוגע צום צווייטן חלק פון כלל — אז א חובת קרקע אינה נוהגת אלא בארץ¹⁶ — אז דער כלל דארף מתאים זיין אומעטום אויך ווען אין דרך הפשט

דא זיינען פאראן צוויי (אדער עטלעכע) פירושים, מיינט ער דערמיט צו מדגיש זיין, אז אין דרך הפשט זיינען די פירושים „שקולים“ (און דאס וואס ער איז מקדים איין פירוש פארן צווייטן איז דערפאר ווייל מקען דאך ניט שרייבן ביידע פירושים בבת אחת).

און אזוי אויך בנדוד: מיט דעם וואס רש"י איז מוסיף און מקדים, ונחלקו בו חכמי ישראל איז ער אויסן צו זאגן, אז דער (צווייטער) פירוש „ללמד שלא נצטוו על החדש אלא לאחר ירושה ושיבה כו'“ איז ניט „ווייטער“ פון דרך הפשט ווי דער (ערשטער) פירוש אז „בכל מושבותיכם“ מיינט אלע מושבות, אויך „חוצה לארץ“ —

ולכאורה: אפילו מיזאל אָננעמען, אז רש"י דארף ברענגען דעם צווייטן פירוש דערפאר ווייל לויטן ערשטן פירוש איז ניט פארשטאנדיק — פאר- וואס זאל חדש, וואס איז חובת קרקע, נוהג זיין אויך בחוצה לארץ? — ווי קען מען אבער זאגן, אז דער פירוש אין „בכל מושבותיכם“ („לאחר ירושה ושיבה“) איז אויסגעהאלטן אין דרך הפשט פונקט ווי דער פירוש הפשוט הנ"ל פון „בכל מושבותיכם“ (וואס אזוי איז אויך זיין פירוש בכל מקום¹⁷)?

ג. דער ביאור בזה:

ביים איסור „לסרס שום בהמה וחי“ (וואס שטייט פריער אין אונזער פרשה¹²) זאגט דער פסוק „ובארצכם לא תעשו“. איז רש"י אויף דעם מפרש: לכך נאמר בארצכם לרבות כל אשר בארצכם

(11) וגם בס' בא שם שפרש"י, זה בא ללמד שתהא ראוי לאיכל בכל מושבותיכם — הרי חיוב מצה הוא בכל מושבותיכם כפשוטו, אלא שמצד הקושא בהכתוב שם (בגל הערה 7) נלמד עוד דין שהמצה צ"ל „ראוי לאיכל בכל מושבותיכם“.

(12) כב, כד.

(13) ולכאורה בנוגע לשילוח עבדים יובל שהוא חובת הגוף (קידושין לח, ב) ונאמר (בהר כה, י) „וקראתם דרוור בארץ לכל יושבי“ [ובקידושין שם, שמטעם זה צריך לימוד מיוחד שנוהג בחול] — ומי"מ לא פירש רש"י כלום. וי"ל בפשטות שהרי זו מצוה שהזמן (יובל) גרמא — (ושמיטה) יובל אינו אלא בארץ.

(14) לשון רש"י בראשית ג, ח.

(15) חגיגה יד, סע"ב. שאילתות ד"א פרשתנו סקיה בסופו (הובא בתורה תל שבת קי, ב). וראה ת"כ עה"פ.

(16) לשון הגמרא קידושין לו, א.

בחוצה לארץ) — ווייל, בכל מושבו-
תיכם שטייט ביי כמה מצות, און אומע-
טום יי מיינט עס אז דער חיוב איז אויך
בחוצה לארץ;

קומט אויס, אז דער פירוש פון, בכל
מושבותיכם דא, אז דאס מיינט, לאחר
ירושה וישיבה, איז א יוצא מן הכלל פון
אלע אנדערע ערטער וואו עס שטייט
בכל מושבותיכם! — דערפאר
ברענגט רש"י (אויך) דעם ערשטן פירוש.

דערמיט איז פארשטאנדיק ווי די צוויי
פירושים פון רש"י זיינען, שקולים אין
דרך הפשט: אין ביידע פירושים איז דא
די זעלבע שוועריקייט, אז, בכל מוש-
בותיכם דא איז א יוצא מן הכלל:
לויטן ערשטן פירוש, איז דער חיוב פון
חדש בחו"ל אן אויסנאם פון דעם כלל
(אויך לויט פשוטו של מקרא כנ"ל) אז
חובת קרקע אינה נוהגת אלא בארץ;
און לויטן צווייטן פירוש איז דער טייטש
פון, בכל מושבותיכם א יוצא מן הכלל
פונעם טייטש פון די ווערטער אין אלע
אנדערע ערטער אין תורה (וואו עס
מיינט — אין אלע מושבות, אויך חוצה
לארץ).

ה. וויבאלד אז די צוויי פירושים
זיינען, שקולים אין פשט הכתוב, קען א
תלמיד ממולח פרעגן: וואס זיינען די
סברות פון די בעלי פלוגתא וואס לויט
איינעם קומט, בכל מושבותיכם לערנען
אז חדש נוהג בחו"ל, און לויטן צווייטן
— (נאר בארץ) —, לאחר ירושה
וישיבה?

דייטעט אן רש"י די הסברה אין דעם
דורך נוצן דעם לשון, (נחלקו בו) חכמי
ישראל — ניט ווי דער לשון רש"י
הרגיל, (נחלקו בו) רבותינו (וכי"ב) —
דערמיט איז ער מרמז¹⁸, אז דער

¹⁸ ראה גם לקו"ש ח"ט ע' 201 ואילך. לקו"ש

דארף מען צוליב דעם בייטן דעם טייטש
פון א ווארט (ניט ווי זיין פשוטער
טייטש);

און אזוי אויך בעניננו: רש"י קען זיך
ניט באנוגענען מיטן פירוש אז חדש איז
נוהג בחוצה לארץ, וואס איז היפך פון
דעם כלל אז, חובת קרקע אינה נוהגת
אלא בארץ; און דעריבער ברענגט ער
נאך א פירוש אין, בכל מושבותיכם
(לאחר ירושה וישיבה), וואס דער
פירוש, הגם ער ליגט ניט אזוי אין די
ווערטער, בכל מושבותיכם, איז ער
אבער ניט כסתירה צום כלל הנ"ל (ע"ד
פירוש הנ"ל אין, בארצכם לא תעשו).

ד. אבער אויך דער פירוש איז ניט
גלאטיק¹⁷ (וואס דעריבער ברענגט רש"י
אויך דעם פירוש אז, מכאן שהחדש נוהג

¹⁷ למי זה קשה לכאורה: בפרש"י שלה (טו, יח)
הביא הכלל ד.כ.ל ביאות שבתורה .. אינה אלא
לאחר ירושה וישיבה (כ,א) תנא דבי ר"י —
קידושין שם, ב), ומכיון שנאמר כאן (פסוק יוד) .כי
תבוא אל הארץ, הרי גם בלי, בכל מושבותיכם
ידעינו שנוהג, לאחר ירושה וישיבה (והו"ל לתרץ
זה בפי' שלה, עכ"פ).

ו"ל: (א) עפ"משי"כ לעיל (הערה שני בשוה"ג
ללמדה (7) דכ"כ פ"מ"ג חזון בקרא פרטים שיש
ללמדה מציונים דומים. (ב) שבא להוסיף, משכבשו
וחלקי שנלמד מ.בכל מושבותיכם, כנ"ל הערה
4. [ואף שהעומד הוא חובת צבור (ולכאורה פשוט
שלאחר ירושה וישיבה בנדו"ז היינו לאחרי כיבוש
וחילוק — ראה לקו"ש ח"ט שם הערה 15 לענין
מצות מיני מלך) — מ"מ ה"י קט"ד ששי"ד גם לאחר
כיבוש דשבת אחד וחלוקה (וקצירה) דעשרה
מישראל, כי מכיון שכבר יש להם, קצירה, חל
עליהם חיוב להביא, ראשית קצירכם אל הכהן].
(ג) מכיון ד.כי תבוא אל הארץ נאמר כמה פסוקים
לפניו, ולענין עומר — לכן חזון ואומר, בכל
מושבותיכם (לאחר ירושה וישיבה) עוה"פ אצל
חדש (אף שגם בלי זה לא ה"י מקום לטעות. וק"ל).

¹⁸ וראה פני' קידושין שם, דלמ"ד זה בכל
מושבותיכם מרבה חו"ל (אף שנוהג רק לאחר
ירושה וישיבה) וראה לקמן הערה 30 ובשוה"ג הב'
ס"מ.

דאס מערר נאָר די אידן פון די
מקומות²² פון וואָנעט מ'מעג ברענגען
דעם עומר — ארץ ישראל²³ —
שטעלט זיך די שאלה: ווי ווערט אָט די
הכרה (אָז „ראשית קצירכם“ געהערט
צום אויבערשטן) אַרויסגערופן ביי די
אידן וואָס געפינען זיך אין חוצה
לארץ²⁴, וואָס פון זייער קציר בריינגט
מען ניט קיין קרבן עומר?

זיינען אין דעם פאַראַן צוויי שיטות
ביי די „חכמי ישראל“:

איין שיטה איז, אָז אויך זיי זיינען
אסור בחדש, און וויבאלד זיי וועלן ניט
טאַרן עסן חדש ביז דעם טאָג ווען
מ'ברענגט (איו א"י) דעם עומר, וועט
דאָס זיי דערמאַנען און מערר זיין
צוצוקומען צו דער הכרה הניל (אָז

22) אף שמכאיים בכל פעם רק ממקום אחד —
הרי עד הרגע דהתחלת (ההכנה ל)הקציר, כל
השדות שבא"י אפשר שיביאו מהן העומר וגם —
בפועל.

והרי מכאיים אותו לביהמק לכן הברכה שעיין
וכן זו ע"י כל קרבנות ציבור — נמשכות בכל
ישראל, גם הדרים בחוץ לאפילו (ע"י פרי התג) לכל
האומות שבעולם (טובה נה, ב).

ו"ל שזהו ע"י נתינת מחצית שקל שזהו גם מחוץ,
ולא"ה (כדלעיל) — כיון שנכללים בבראשית
בשביל ישראל שנקראים ראשית. וראה ר"ה (טו, א):
בד' פרקים הנוגים נידון כ"י מפני מה אמרה תורה
הביאו עומר כ"י.

ולהעיר דביהמק בא"י דוקא — ובכ"ז כל
התפלות עולות דרכו — ראה תפלת שלמה (מ"א, ה,
מד. מח) — ועד שתכבדו נצטוו לפנות לצדו
(טושי"ע וש"ע אדה"ו אר"ח ר"ס צד).

23) ע"ד ההלכה י"א זכיון שחדש בחוץ
דאורייתא היא אקריב נמי מקריבין (מנחות פד, א,
וראה מנ"ח מצוה שב) — אבל בפשוטו של מקרא,
קרבן עומר הוא „וקצרתם את“ קצירה (דהארץ)
והבאתם את עומר ראשית קצירכם ג"י.

24) דפשיטא שאף שהברכה מלמעלה נמשכת גם
עליהם (כדלעיל הערה 22) — בכדי שתה"י פעולה
והרגשה בנפשם צ"ל מעשה שלהם שיעורר.
ודוחק גדול לומר שתספיק ספיה"ע שבדיבור,
ועאכ"כ שאין די בהפרשת מחצית השקל.

„נחלקו“ איז פאַרבונדן (ניט מיט לימוד
פשט הכתובים „רבתינו“), נאָר) מיט
צוויי שיטות ווי צו פאַרשטיין און אָפֿ-
שאַצן די תכונות און געפילען פון אידן
— „חכמי ישראל“ (וכדלקמן).

דער ביאור אין דעם: יעדער קרבן
דאַרף דערוועקן ביים מענטשן אַ
באַשטימטן הרגש נפשי, בהתאם צו דעם
תוכן פון דעם קרבן. לדוגמא: ביי קרבן
חטאת ואשם — אַ געפיל פון חרטה און
תשובה¹⁹, קרבן תודה — אַ הוד"י צום
אויבערשטן, וכו'; און דעריבער
פאָדערט זיך ביי דער הקרבה פון קרבן
(ניט נאָר די גשמיות/דיקע הקרבה, נאָר)
אויך, בלשון רש"י²⁰, דער „יכוין את לבו
לשמים“.

און דאָס איז ניט דוקא ביי אַ קרבן
יחיד; אויך אַ קרבן צבור דאַרף אַרויס-
רופן ביי יעדער יחיד (וואָס איז דאָך אַ
טייל פון צבור) דעם רגש בהתאם צום
קרבן [לדוגמא: ביי די קרבנות צבור
וואָס זיינען מכפר אויף (עבירות)
היחיד²¹ — דאַרף דער יחיד חרטה
האַבן אויפן חטא].

דערפון איז אויך פאַרשטאַנדיק
בעניננו: דער איסור צו עסן חדש, וואָס
זיין טעם הפשוט איז כדי „ראשית
קצירכם“ זאל זיין אַ קרבן (עומר), דאַרף
אַרויסרופן ביי אידן די הכרה והרגשה
אַז דעם „ראשית“ פון אַלע זיינע זאַכן
מוז מען ברענגען לה' און ערשט דער-
נאָך קען זיין „תאכלו“.

וויבאלד אָבער אַז דער עומר ווערט
געבראַכט נאָר פון „קצירה“ — דער
קציר פון ארץ ישראל, ובמילא — איז

19) ראה פרש"י בחטאת הנשיא — ויקרא ד, כב.

20) ויקרא א, יז. משנה טוף מנחות. וש"נ.

21) לדוגמא (לעיל) — שני שעירי חטאת
דיהכי"פ (אחרי טו, ה).

דער ערשטער אופן — דורך אסרין אכילת חדש — דערנעמט דעם אוכל, דעם גוף ונפש הבהמית²⁷, ווייל דאס וואס מ'טאר ניט עסן א געוויסן מאכל רירט אָ (ניט אזוי די נשמה, נאר) בעיקר דעם גוף ונפש הבהמית.

דער צווייטער אופן — דורך זיין מושלל פון (הקרבת) עומר און (איסור) חדש, וואָס רופט אַרויס די תשוקה צו דערהויבן זיך און צוקומען ביתר שאת צו דעם געפיל וואָס איז דאָ ביי די בני אָי — רירט אָן דעם נפש האלקית²⁸, וואָס ביי אים דוקא קומט אויף אָט די תשוקה צו נתעלה ווערן (רוח גוי האדם העולה היא למעלה²⁹).

ועפ"ז איז פאַרשטאַנדיק דער סדר אין רש"י: דער אָנהייב, דער ערשטער פירוש — התחלת העבודה, ווען דער גוף ונפש הבהמית זיינען נאָך בתקפם, דאַרף מען טאָן אַזעלכע פעולות וואָס ווירקן אויף דעם גוף ונפש הבהמית: און ערשט דערנאָך קען מען צוקומען צו דער צווייטע שטופע, דעם צווייטן פירוש — צו פועל זיין אויפן נפש האלקית.

הפירוש: (א) שהוא כפירוש הפשוט בהחיבות, בכל מושבותיכם" ככל מקום. (ב) מתאים עם פשטות הכוונה בהיתור ד. בכל מושבותיכם" שבא לרבות בהחיוב (ולא למעט" — שהוא רק, לאחר ירושה וישיבה"). (ג) נמצא בתוך על אחר.

(27) להעיר ממחול (תגיגה טז, א): שלשה כבהמה — אוכלין ושותין כבהמה כו'.

(28) ע"ד ב' עיני התבוננות שציל קודם התפלה כדי לפעול מצב הנפש מתאים לתפלה — רוממות האל ושפלות האדם (רמ"א או"ח רסצ"ח) — ד. רוממות האל" פועלת על נפשי העולה למעלה, והיא חלק ד.ה.אל" דבזה עסקינו: שפלות האדם פועלת על נפש הבהמית הירודת למטה.

(29) לשון הכתוב קהלת ג, כא.

ראשית" געהערט צום אויבערשטן), כאַטש פון זייער קציר בריינגט מען ניט דעם עומר.

א צווייטע שיטה איז אַז, אדרבה: דער וועג צו דערוועקן אין זיי דעם הרגש איז ניט דורך אסרין זיי אין חדש, נאָר אדרבה — דאָס גופא וואָס די פעלדער פון די אידן בחו"ל זיינען ניט אין דעם גדר פון ברענגען דעם עומר (ובמילא — ניט אין דעם איסור פון חדש), דער-וועקט אין זיי די אַנערקענונג פון זייער שפל המצב (ניט זיין ראוי צו דער הקרבת העומר (און במילא ניט איסור חדש)); און די הכרה פון זייער שפל המצב וועט ביי זיי אַרויסרופן אַ תשוקה אַז ביי זיי דאַרף זיין ביתר שאת דער געפיל וואָס דער עומר רופט אַרויס ביי די אידן פון א"י.

ו. ע"פ הנ"ל קען מען אויך מסביר זיין (בפנימיות²⁵ הענינים) פאַרוואָס רש"י איז מקדים דעם פירוש אַז חדש איז נוהג בחו"ל פאַר דעם פירוש אַז חדש איז נוהג נאָר בארץ

[כאַטש אַז בנדו"ד זיינען ביידע פירושים שקולים אין דרך הפשט, און רש"י איז מקדים איין פירוש פאַרן צווייטן דערפאַר ווייל מקען דאָך ניט שרייבן צוויי פירושים בבת אחת, כנ"ל — פונדעסטוועגן, וויבאלד אַז יעדער ענין אין תורה איז בדיק, איז מובן, אַז עס איז דאָ אַ מעין טעם, עכ"פּ בפנימיות הענינים²⁶, אויף דעם וואָס רש"י איז מקדים איין פירוש פאַרן צווייטן]:

דער חילוק צווישן די צוויי אופנים איז זייער אויפטאָן אין אידן:

(25) ראה הערה הבאה — ביאור גם בפשטות.

(26) ובנדו"ד י"ל גם בפשטות, שמקדים

** ויומק עפ"ז אריכות לשון רש"י. (ויש אומרי"ט) לא בא אלא ללמד כו'.

תיכם' קומט לויט אים, ללמד שהחדש
נוהג בחוצה לארץ".

לויטן פריערדיקן ביאור וועט זיין
פארשטאנדיק, ווי די צוויי חילוקים
זיינען אפהענגיק איינער אין אנדערן,
ווייל אויך דער חילוק אין עבודה צווישן
די צוויי שיטות ואופנים הנ"ל, איז ניט
נאָר כשייכות צו די אידן אין חו"ל, נאָר
אויך בנוגע די אידן אין א"י:

די ערשטע שיטה (ופירוש) — וואָס
איז מדגיש בעיקר די עבודה צו דער-
נעמען דעם גוף ונפש הבהמית פון אַ
אידן — האַלט, אַז אויך אין א"י איז די
הכרה, אַז, ראשית קצירכם געהערט
לה', געקומען ניט אַזוי מצד דעם עומר
(די הקרבה לה'), נאָר מצד דעם איסור
אכילת חדש וואָס דערנעמט דעם גוף
ונפיה'ב.

און דעריבער האָט זיך דער איסור
חדש, לפי שיטה זו, אָנגעהויבן גלייך
ביים אַריינקומען אין א"י — נאָך איידער
מ'האַט זיך באַזעצט בקביעות (ירושה
וישיבה) אין ארץ-הקודש, וואָס דאָן איז
עס אַ סדר הנהגה קדושה, פון קדושת
נפש האלקית — ווייל דער אופן אין
אויפטאָן די הכרה הנ"ל (דורך דער-
נעמען דעם גוף ונפיה'ב) איז שייך אויך
בתחילת העבודה (פאַר, ירושה
וישיבה"):

לויט דער צוויטער שיטה אָבער, אַז
דער עיקר וואָס ברענגט אידן צו דער
הכרה הנ"ל, איז די הקרבה פון עומר,
וואָס דערנעמט דעם נפש האלקית —
קען זיך דאָס ערשט אויפטאָן, לאחר
ירושה וישיבה".

(משיחת ש"פ אמור תשל"ז)

המזרח מתיר) — אבל ע"ד הפשט, חדש ועומר
חלויים זה בזה, כגיל בתחילת השיחה.

ז. דער חילוק צווישן די צוויי
פירושי רש"י איז ניט נאָר בנוגע חו"ל
(צי דאָרט איז נוהג איסור חדש), נאָר
אויך אין א"י גופא: צי דער איסור חדש
אין א"י האָט זיך אָנגעהויבן ערשט
„לאחר ירושה וישיבה" (כפירוש הב'),
אַדער אויך פאַר ירושה וישיבה (ווי דער
ערשטער פירוש³⁰, וואָס, ככל מושבו-

30) ראה קידושין לו, סעי'ב ואילך. ת"כ ר"ם
בהר. ועוד. וע"פ משנית בפנים דיש קדימה לפירוש
הא' — יובן פרש"י ביהושע ה, י"א שמפרש רק
אליב"ו דפירוש זה.

ואף שבפ' שלח (טו, יח) פרש"י דכל ביאות
שבתורה שנאמר בהן כי (תבא וכי) הכוונה ללאחר
ירושה וישיבה' וכאן (פסוק יוד) הרי נאמר, כי
תבואו גו"י — י"ל:

1) כמדובר כמ"ס — שבכ"מ מפרש רש"י אליבא
דפי' אחד שהובא במק"א בפירושו (ראה לעיל הערה
17 שפרש"י דשלח הנ"ל אתי (גם) לפי הב' שברש"י
כאן).

2) כיון שתיכף לאחר, כי תבואו' נאמר וקצרתם'
— ה"ז ע"ד פ' שלח שם שנאמר, והי' באכלכם'
שלכן, כבואכם משכנעו בה ואכלו מלחמה (תיכף)
נתחייבו בחלה' [ועפ"ז תומכת הוספת (ויתור) רש"י
שם (על לשון הספרי), ואכלו מלחמה"].

3) שאני, כי (תבואו') הנאמר בעומר, שאסילו
אט' הנאמר בו פרש"י (ויקרא ב, יד) שכוונתו חובה.

* זה (שבט"ז ניטן הקריבו עומר) מפורש גם
בפרש"י עה"ת לעיל — בשלח טו, לה ס"ה אל קצה
ארץ כנען (והוא הכתוב שהובא בקידושין שם) —
אבל אינו רא"י לכאן: א) שם עיקר כוונת רש"י
לשלול מדבר, ולא שבע שירשו כו, ב) לשלול מן,
ולא חדש. ג) פשטות ה'ל, עד בואם אל קצה' הוא
רק תומ"י. ולפרש אחרת מוכרח להקדים כ"כ
ענינים שנלמדים לאח"ז — בכתוב ובחז"ל. ד) דרך
רש"י לתרץ סתירה כשבאה, ולא — בכתוב הא'
להודיע שלאח"ז תהי' סתירה וחירוצה. ועוד.

** וראה פנ"י שהובא לעיל שוה"ג להערה 17.
בהמקנה קידושין שם כתב, ד-כי תבואו' קאי רק
על עומר שנאמר ברישא דקרא, ולא על חדש
שנאמר בטיפא דקרא (והעומר נוהג רק לאחר ירושה
וישיבה, וחדש נוהג מיד בכניסתן לארץ הארץ

אמור ג

קרבו לה, מ'האט שוין מקיים געווען א מצוה מיט דעם קציר פון דער שדה, וואלט מען געקענט מיינען אז מאיז ניט מחוייב מקיים זיין אין דער שדה אויך די מצוות פון פאה ולקט.

לפי' דארף מען פארשטיין וואס רש"י בפירושו ברענגט אראפ די דרשה פון ת"כ, "אמר רבי אורדמיס' ברבי יוסי מה ראה הכתוב ליתנם באמצע הרגלים פסח ועצרת מכאן וראש השנה ויוהכ"פ וחג מכאן, ללמדך שכל הנותן לקט שכחה ופאה לעני כראוי מעלין עליו כאילו בנה בית המקדש והקריב עליו קרבנותיו בתוכו".

איז ניט מובן — וואס רש"י ברענגט אלץ תירוץ אויף דער שאלה א דרשה (אין אגדה) פון תורת כהנים — פאר- וואס איז ער ניט מפרש כפשוטו ע"ד ווי די תירוצים הנ"ל?

דאס וואס רש"י וויל ניט אָננעמען, בפשט"מ, דעם תירוץ פון רמב"ן (און פון א טייל פון די אנדערע מפרשים) קען מען מסביר זיין ווייל⁶ לפי תירוץ זה האט דער פסוק (ובקוצרכם וגו') גע- דארפט שטיין „בראש הפרשה“, גלייך

א. אין דער פרשת המועדות בפרשתנו נאך דעם וואס די תורה זאגט אן וועגן קרבנות און יו"ט פון שבועות, שטייט אין פסוק: „ובקוצרכם את קציר ארצכם לא תכלה פאת שדך בקוצרך ולקט קצירך לא תלקט גו'“. שטעלן זיך מפרשי התורה און זיינען מסביר דעם טעם וואס די תורה זאגט אן וועגן די מצוות פון פאה ולקט ביי דעם ציווי אויף מועדות:

(א) דער אבן עזרא זאגט²: וטעם להזכיר ובקוצרכם את קציר ארצכם פעם שנית³ כעבור כי חג שבועות בכורי קציר חטים הזהיר שלא תשכח מה שצויתך לעשות בימים ההם.

(ב) דער רמב"ן איז מסביר: כי בקוצרכם את קציר ארצכם רמז לקציר הנזכר בראש הפרשה, יאמר כי כש- תבואו אל הארץ וקצרתם את העומר ראשית קצירכם לא תכלה פאת השדה ההוא לצורך העומר ולא תלקט הלקט לומר שלא תדחה המצוה ההיא את הלאוין האלה.

(ג) כעין זה זאגן אנדערע מפרשים, אן די תורה קומט באווארענען אז אויך די שדה וואס מ'האט פון איר געבראכט דעם עומר, איז מחוייב אין פאה ולקט — ווארום עס וואלט געווען א סכרא צו זאגן, אז היות מ'האט די „ראשית קצירכם“ פון דער שדה — געבראכט א

(1) כג, כב.

(2) ועד'ו בחזקוני עה"פ. ולהעיר גם מרשב"ם עה"פ.

(3) קדושים יט, ט.

(4) כג, יו"ד.

(5) כלי יקר. אוה"ח. אנרכנאל בטעם הב'.

(6) עה"פ.

(7) ברוב דפוסי חומש שלפנינו „אבדימי“. אבל בתריכ „אורדמיס“. וכ"ה בדפוסים אחרים דחומש. ועד'ו בדפוס ראשון וככמה כתי רש"י „אברדמיס“. ולכאורה כצ"ל וה, בחזקוני זצער" בראותו שם בלתי רגיל „תיקו' לשם הנכון“ ורגיל ומפורסם „אבדימי“ (ואין לומר להיפך — כי אין מסתבר כלל לומר שתיקן לשם בלתי רגיל וידוע). [ובסה"ד לא נמצא אבדימי ב"ר יוסי]. ובדפוס שני דרש"י וכמה כתי רש"י „אבדימיס“. וראה סה"ד סדר תרי"א סוף אות וא"ו. וראה לקמן הערה 56.

(8) וכמ"ש בבאר מים חיים (לפרש"י) כאן.

נאך דעם ציווי פון קצירת העומר. אבער דער ביאור פון אבן עזרא איז לכאורה אַ ביאור פשוט ומספיק אין פשוטו של מקרא.

ב. וועט מען דאָס פאַרשטיין בהקדים כמה דיוקים אין דעם פירוש רש"י:

רש"י שטעלט זיך אויף דעם וואָרט „ובקוצרכם“ און איז מפרש: „חזר ושנה לעבור עליהם בשני לאוין, און דער- נאך איז ער ממשיך, אמר רבי אוור- דימס כו“, כנ"ל

איז ניט פאַרשטאַנדיק: ס'איז יודע¹⁰ אַז בשעת רש"י זאָגט אַ צווייטן באַזונדערן פירוש אויף דעם ועלבן ענין אָדער וואָרט, שטעלט ער עס אין אַ באַזונ- דערן דיבור המתחיל —

פון דעם וואָס דאָ נעמט רש"י אַרײַן ביידע פירושים אין ועלבן ד"ה איז מובן, אַז זײ האָבן אַ שייכות צווישן זיך. ולכאורה זײנען דאָס צוויי לגמרי באַזונ- דערע ענינים: „חזר ושנה לעבור עליהם בשני לאוין“ האָט לכאורה קיין קשר ושייכות ניט מיטן מאמר פון רבי אוור- דימס, וואָס איז מסביר פאַרוואָס דאָס שטייט „באמצע הרגלים“.

אויך פאָדערט זיך ביאור בדיוק כמה ענינים בפרש"י זה:

א) דער דיוק הידוע, אַז רש"י ברענגט דעם מאמר בשם אומריו נאָך דאָן ווען דערמיט קומט צו אַ הוספת ביאור אין דעם תוכן המאמר (נייטיג — פאַר אַ תלמיד ממולח).

(9) ואינו כותב „וגו“, כי כוונתו לכל הפסוק, כדרכו בכ"מ.

(10) לדוגמא — בראשית פי' עהית, בראשית ודי'ה שני, בראשית ברא'. בתחלת פרשתנו, בני אהרן ודי'ה שני, בני אהרן. ועוד.

ב) ער איז מפרט ומאריך בהקושיא „פסח ועצרת מכאן ור"ה ויוהכ"פ וחג מכאן“ און באַנוגנט זיך ניט מיטן זאָגן „מה ראה הכתוב ליתנם באמצע הרגלים“?

ג) אין פסוק ווערן דערמאָנט נאָר פאה און לקט — און רש"י איז מוסיף אויך „שכחה“¹¹.

[און אע"פ אַז דאָס איז דער לשון פון רבי אורדדימס אין תו"כ, איז אָבער דרך רש"י בפירושו (כמדובר כמ"פ) ניט אַראַפצוברענגען דעם גאַנצן לשון האומר, ער ברענגט נאָר דעם טייל וואָס איז נוגע אין פשש"מ¹² (ובפרט אַז בנדו"ד זאָגט ניט רש"י כלשון „איתא בתו"כ“ אָדער כו"ב)]

— מיינט עס אַז די אריכות המאמר איז נוגע (אויך) אין פשש"מ].

ג. די קשיא ווערט נאָך שטאַרקער — רש"י איז בלאה"כ משנה, ובכ"כ פרטים, פון דעם לשון ווי עס שטייט אין תו"כ:

1) אין תו"כ איז דער לשון „ר"ה ויוהכ"פ מכאן“ און רש"י איז מוסיף „וחג“¹³?

2) אין תו"כ שטייט „לקט שכחה ופאה

(11) וכן משנה הסדר (כבתוי"כ —) מהכתוב [שנאמר תחלה פאה (לא תכלה פאת שדך) ואח"כ לקט (ולקט קצירת)] וכותב „לקט שכחה ופאה“.

(12) וכדמוכרח בנדו"ד גופא, שלא הביא הסיום של דברי רבי אורדדימס שבתוי"כ: וכל מי שאינו מוציא לקט שכחה ופאה ומעשר עני מעלין עליו כאלו ביהמ"ק קיים ואינו מקריב קרבנותיו לתוכו (אבל להעיר שגם בפס"ז כאן ליתא הסיום). וגם משמט מעשר עני, כדלקמן בפנים.

(13) וכ"ה בדפוסים רש"י ורובו כתי' רש"י. אבל בדפוס שני ליתא. וגם בזה מסתבר לומר „שחוקף להתאים לתו"כ, כבערה הבאה“.

פון דעם וואָס ער נעמט אָן דוקא די גירסא, איז מוכח אַז זי איז (מער) מתאים און מסתבר בפשט"מ.

ד. ווייטער איז רש"י מעתיק דעם וואָרט „תעזוב“ און איז מפרש „הנח לפנייהם והם ילקטו ואין לך לסייע לאחד מהם“.

פרעגט מען אויף דעם: פאָרוואָס איז רש"י מפרש דעם וואָרט „תעזוב“ ערשט אין דער פרשה — און ניט פריער אין פ' קדושים, וואו עס שטייט (צום ערשטן מאל) דער זעלבער לשון²⁰?

ה. ויש לומר הביאור בכל זה:

וואָס דער פסוק „ובקוצרכם וגו'“ שטייט דאָ (אין פרשת המועדות בכלל, און ניט אין אַ מקום המיוחד פאר די מצוות), איז לפי פשט"מ (דרך רש"י כפ"י) קיין קשיא ניט:

ע"ד הפשט קומט דאָס בהמשך צו די פריער געזאָגטע (בפרשה זו) מצוות, וואָס דער פסוק זאָגט אָן בקשר צו קצירת התבואה: ער הויבט אָן פריערי „כי תבוא אל הארץ וגו' וקצרתם את

ומעשר עניי“ — און רש"י איז משמיט „מעשר עניי“?

3) אין תו"כ איז דער לשון „שכל מי שהוא מוציא כו"ס¹⁵, און רש"י זאָגט „שכל הנותן לקט כו' לעני כראוי“.

4) אין תו"כ — „מעלין עליו כאילו ביהמ"ק קיים והוא מקריב קרבנותיו לתוכו“ און אין רש"י: „מעלין עליו כאילו בנה“ ביהמ"ק והקריב עליו קרבנותיו בתוכו“.

און אע"פ אַז ס'איז משמע אַז רש"י האָט געהאַט אַזאָ גירסא אין תו"כ בדברי רבי אוורדימס¹⁶, וויבאַלד אַז רש"י ברענגט דאָס בשמו, איז אַבער דאָס גופא דורש ביאור: פאָרוואָס האָט רש"י אויסגעקליבן דוקא די גירסא פון דברי רבי אוורדימס (ווי ער ברענגט זי), און ניט די גירסא הרגילה והנפוצה וואָס שטייט בתו"כ לפנינו,

14) כיה ברוב הדפוסים שלפנינו, ובדפוס שני דרש"י. אבל בדפוס ראשון וכמה כתי' רש"י איתא ברש"י גם „מעשר עניי“ (כבתו"כ). וכנראה שגם בזה „תיקן“ החבור הזעזער (או שנשתרבה) ע"פ התו"כ במקום לשון רש"י „לעני (כראוי) וכתב „מעשר עני כראוי“.

15) ובילש כאן „שכל מי שמניח“.

16) כיה ברוב הדפוסים (כולל דפוס שני) וכת"י רש"י. בדפוס ראשון וכמה כתי' רש"י הוא כבתו"כ. אבל גם בזה נראה ש„תוקן“ ע"פ התו"כ (כי באם ה' כתוב כבתו"כ „קיים“ פשוט שלא יתקן לגירסא חדשה מלבד דלא כבתו"כ — „בנה“).

17) אולי י"ל שלרש"י זהו פירוש בדברי התו"כ, דאליכ הול"ל כאילו הקריב קרבנותיו בביהמ"ק, דההקדמה „מעלין עליו כאילו ביהמ"ק קיים“ — אין קיום ביהמ"ק שייך ל„עליו“, לפעולתו.

18) אבל אינו מוכרח שכן הוא בכל שינויים הנ"ל, כי י"ל שרש"י מבאר דברי רבי אוורדימס אף שאי"ז לשונו (כמדובר כמ"פ). אבל גם עפ"י צריך ביאור מה מכריח ביאור ושינויים בזה?

* ראה לקו"ש ח"ד ע' 46 הערה 12 בשו"ת.

19) שפ"ח כאן בשם הנח"י.

20) בשפ"ח: ויע"ק מגיל למדרש שתי דרשות מתיבה אחת. וניל דחדא מתרצת לחברתה, עיי"ש תירוצו. ולפי פירושו נמצא, שדרשה אחת נלמדת מ„תעזוב“ שבפ' קדושים, והב' — מ„תעזוב“ שבפרשתנו, והרוב רצה לכתוב שתי הדרשות בפעם אחת ולפיכך המחין לכאן.

אבל: א) כמדובר כמ"פ — אי"ז דרך רש"י (דרך פשט"מ) להמחין בהבנת הכתוב עד לפרשה שני"ב (ב) מפשטות לשון רש"י לא משמע שב' דרשות הן, כי אם ש„אין לך לסייע“ הוא השלילה של מ"ש לפניו „הנח לפנייהם כו“.

ומש"כ במשכיל לדוד כאן, הרי (נוסף על קושיא הב' הנ"ל) אינו (ואפילו לא ברמז) בפרש"י. רש"י לא כותב: א) שפאה ניתנת גם בעמרים, ב) שאז צריך לחלק לפנייהם, ואדרבה, הפכו משמע מפשטות לשון רש"י. וראה לקמו בפנים סעי' יב.

דעריבער לערנט רש"י אז דאס וואָס „חזר ושנה" איז „לעבור עליהם בשני לאוין". און ס'איז קיין קשיא ניט פאַר- וואָס האָט די תורה באַשטימט אז מ'איז עובר „בשני לאוין" דוקא ביי די מצות און ניט ביי אַנדערע²⁵ — און ווי רש"י איז מפרש²⁶ „הרבה" מצות בתורה נאמרו ונכפלו כו' לחייב ולענוש על מנין לאוין שבהם" (און איז פשוטו של מקרא האָט קיין אַרט ניט צו פרעגן פאַרוואָס זיינען די מצות אויסגעטיילט אין דעם פון אַנדערע²⁷).

1. דווקא נאָך דעם פירוש שטעלט זיך (בעיקר) די שאלה „מה ראה הכתוב ליתנם באמצע הרגלים" — און די קשיא האָט אז אַרט דוקא ווען די „אמצע הרגלים" איז באופן פון „פסח ועצרת מכאן ור"ה ויוהכ"פ וחג מכאן". והביאור:

ווען די אזהרה פון „ובקוצרכם וגו'" וואָלט געמיינט אַ נייעם ציווי אויף פאה ולקט, וואָלט מען געקענט מסביר זיין כנ"ל, אז דער פסוק שטעלט דאָ די מצות פון פאה ולקט כשם ובהמשך וואָס ער זאָגט די אַנדערע ציווים בשייכות צו קצירת התבואה. וויבאַלד ס'איז אַ ציווי ולא חדש שטעלט עס דער פסוק דאָ, כדי מ'זאל ניט מיינען אז מיט די אויבנ- דערמאָנטע דאָ מצוות וואָס זיינען פאַר- בונדן מיט קצירת התבואה ענדיקן זיך די מצוות ביים קציר (ובמילא קען ער שוין ענדיקן שניידן און נעמען די גאַנצע תבואה פאַר זיך. — ע"ד פי'

קצירה והבאתם את עומר גו'" דערנאָך שטייט דער אַנזאָג פון „מנחה חדשה"²¹ וואָס מ'ברענגט בחג השבועות מן החדש פון חטים, און בהמשך לזה זאָגט אַן די תורה נאָך מצות וואָס זיינען פאַרבונדן מיט קצירת התבואה.

רש"י בפירושו באַוואָרנט (בעיקר) פאַרוואָס די תורה איז מזהיר אויף די מצות פון לקט ופאה אַ צווייטן מאַל (נאָך דעם ציווי אין פ' קדושים, און ווי דער אבן עזרא איז מדגיש: „וטעם להזכיר וכו' פעם שנית")? און איז מפרש: „חזר ושנה לעבור עליהם וכו'".

[און מהאי טעמא גופא איז מובן דאָס וואָס רש"י לערנט ניט ווי דער אבן עזרא „הזהיר שלא תשכח מה שצויתך לעשות כו'":

אין פ' קדושים צוזאַמען מיטן ציווי אויף פאה און לקט שטייט אין פסוק²² „וכרמך לא תעולל ופרט כרמך לא תלקט" — ובמילא אויב די תורה דאַרף אַנזאָגן נאָכאַמאַל די מצות בנוגע אַן עניי כדי שלא תשכח, האָט די תורה אויך גע- דאַרפט²³ איבערחזרן דעם ציווי פון „כרמך לא תעולל ופרט וגו'".²⁴

איז פון דעם מוכח אז מ'האָט ניט מורא פאַר שכחה (וכי"ב) ביי די מצות — און ווי מ'זעט ביי רוב המצוות, אַז די תורה באַוואָרנט ניט אַ צווייטן מאַל (אפילו ניט אַלעמאַל ווען עס קומט זייער זמן), אַז מ'זאל זיי ניט פאַרגעסן צו מקיים זיין.

25) ולהעיר שבנוגע לעוללות נאמר עוה"פ בפ' תצא (כד, כא), משא"כ בפרט.
26) תשא לד, כג.
27) ואינו אומר „רוב מצות".
28) אבל י"ל שמוסבר הוא ע"פ משי"כ בהמשך פירושו — השינוי וההידוש שבהם לגבי שאר מצות. ראה לקמן בפנים.

21) כג, טז.
22) יט, י"ד.
23) להעיר מכלי יקר כאן: ובוה מיושב מה שלא הזכיר פרט כרמך כו'.
24) דרך אגב דסאה ולקט — את"ל דלקיטת הכרם הוא לאחרי חגה"ס (ראה לקמן סעיף ט והערה

טא ווי פאסט דאָ אַרײַן די אזהרה (לעבור בשני לאוין) בנוגע צו „פאה ולקט“.

ז. אויף דעם קומט דער תירוצ „ללמדך שכל הנותן לקט שכחה ופאה לעני כראוי מעלין עליו כאילו בנה ביהמ"ק והקריב עליו קרבנותיו בתוכו“.

די הסברה פון דעם:

די שייכות און פאָרגלייך פון מתנות עניים צו הקרבת קרבנות איז מובן³³: כשם ווי קרבנות הייבן זיך אָן פון „אדם כי יקריב מכם ולא מן הגזל“³⁴ ער איז מקריב און גיט אָועק פון זיינע צום (מזבח וכהן — לויט דעם ציווי פון דעם) אויבערשטן, עדיז איז אויך באַ מתנות עניים וואָס ער איז מקיים דעם ציווי ה' צו געבן (פון זיין תבואה צו די עניים — ער גיט אָפּ) פון זיינע נכסים צו (די עניים לויט דעם ציווי פון) דעם אויבערשטן.

און אעפֿ אַז דאָס איז באַ יעדער נתינת צדקה לעניים — איז עס אָבער ביי די מתנות לקט שכחה ופאה ביתר שאת ובאופן מיוחד:

ביי סתם צדקה³⁵ קען געמאָלט זיין אַז דאָס געלט וואָס ער גיט האָט ער פאָר־דינט בלי יגיעה (דורך אַ לייכטן מסחר אָדער ירושה, מציאה וכיו"ב); ס'איז נאָר וואָס וויבאַלד אַז מיט דעם איז „יכול

אנדערע מפרשים בס"א) נאָר „ובקוצ־רכם את קציר ארצכם“ זיינען דאָ נאָך מצוות וואָס מ'דאַרף טאָן איידער מ'קען נעמען און הנאה האָבן דערפון — „לא תכלה פאת שדך כו' ולקט קצירך לא תלקט“.

וויבאַלד אָבער אַז די אזהרה איז נאָר „לעבור עליהם בשני לאוין“³⁶, איז עס נאָר מתאים צו שטייען דאָ (און ניט בפרשה הדומה בתוכנה להפרשה שנאמר בה בפעם הא') אויב דאָס האָט אַ שייכות צום תוכן פון דער פרשה. (וואָרום מ'דאַרף דאָך דאָס ניט באַ־וואָרענטן דאָ, היות מזוייס שוין די מצוה פון פריער, כנ"ל) —

אָבער בנדו"ד שטייט דער פסוק צווישן ענינים וואָס (עיקר) תוכנם איז (ניט אַזויפיל די מצות שבקצירה, נאָר) מצות הקרבנות³⁷ (פון די רגלים)³⁸ — והא ראי': „פסח ועצרת מכאן ור"ה ויוהכ"פ (וחג) מכאן“ (וואָס ר"ה ויוהכ"פ האָט ניט קיין שייכות צו (קצירת ה)תבואה), ומזה משמע, אַז די גאַנצע פרשה איז עיקרה קרבנות המועדות³⁹.

29) ואולי י"ל לאידך גיסא — שבאם ה"י זה פעם הא' שנאמר ה"י קשה עוד יותר, מה ראה כו', דאין כאן מקומו. אלא שמתחלה מבאר רש"י העיקר — מה שחזר ושנה, שהוא כדי „לעבור עליהם בשני לאוין“, ואח"כ ממשיך דגם לפי עדיין ישנה הקושיא, מה ראה הכתוב כו'.

30) היינו, דנוסף לזה שאין המדובר כאן במצות שבקציר (כ"א ע"ד המועדות), הנה בענין הרגלים גופא, אין הכתוב בא לומר זמנו המיוחד בהתאם לתבואת הארץ (אביב, קציר ואסיף) כ"א מצות הקרבנות שברגלים, כדמוכח מזה שר"ה ויוהכ"פ מכאן, כבפנים והערה 32.

31) להעיר מרמב"ן פרשתנו כג, ב. וראה רש"י כג, ח. שם, כה.

32) וכדמוכח גם מזה שכאן לא תיאר הכתוב הרגלים (וזמנם) ביחס לתבואת הארץ כמו בס' משפטים כג, טו (וברש"י), טו [ובפרט ששם (אף שזהו פעם הא' שנצטוו עליהם, אעפ"כ) נזכרו

(חגה"ש וחגה"ס) רק בשם „חג הקציר גר' חג האסיף“ (ולהעיר מרמב"ן שם, טז) ובפ' תשא לד, יח ובפרש"י (וראה שם, כא ובפרש"י), שם, כב.

ובפרשתנו רק בנוגע לחגה"ס מתאר זמנו „באספכם גר'“ (כג, לט), וגם זה לא בתחלת הפרשה כשמפרש זמנו.

33) וראה גר"א כאן.

34) פרש"י ויקרא א, ב.

35) ראה גר"א שם באופן אחר.

לקנות חיי נפשו, קומט אויס אָז ער גיט אוועק „חיי נפשו“³⁶.

משא"כ די תבואה וואָס ער גיט אָפּ אלס פאה ולקט כו' איז דאָס אַ זאָך וואָס עס קומט דורך זיין יגיעה אין חרישה זריעה וכו' און דערנאָך די קצירה, „בזיעת אפיך תאכל לחם“³⁷.

וואָס דערפאַר איז די דרשה פון רבי אורדדימס בתו"כ „מעלין עליו כאילו ביהמ"ק קיים והוא מקריב קרבנותיו לתוכו" שייך בעיקר ביי לקט שכחה ופיאה ומעשר עני און ניט ביי צדקה סתם.

רש"י טייטשט דאָס אָפּ בהדגשה נוספת, אַז די יגיעה אין דער תבואת הארץ וואָס ער גיט אוועק צום עני — (און דאָס נאָך איידער ער נעמט די תבואה צו זיך און דאָן גיט ער פון איר תרומה, מעשר וכו' און נאָכדעם איז ער נהנה (פונעם לחם וכו' וואָס ער קריגט) פון זיין תבואה) — איז דאָס (ניט נאָר ווי ער וואַלט מקריב געווען קרבנות, נאָר אויך) „כאילו בנה בית המקדש“ — בדוגמת העבודה והיגיעה אין בנין ביהמ"ק, וואָס קומט איידער ער איז מקריב קרבנותיו דאָרט.

ה. אין דעם פאַרגלייך — מעלין עליו כאילו ביהמ"ק קיים, אָדער בנה ביהמ"ק, און „הקריב קרבנותיו“ — זיינען דאָ צוויי ענינים:

(א) דער אוועק נעמען פון זיך — מצד הציווי פון דעם אויבערשטן אַ זאָך וואָס „יכול לקנות חיי נפשו" און נאָכמער — אַ זאָך וואָס ער קריגט עס דורך יגיעה מיט זיין חיות וכחות נפשו;

(ב) דער געבן (מצד הציווי פון דעם אויבערשטן), די זאָך ווערט געגעבן צו אַז עני³⁸.

די נפק"מ צווישן די צוויי: אויב דער עיקר הדגשה איז דער יוקר הענין וואָס ער נעמט אוועק פון זיך אַ זאָך וואָס איז געבונדן מיט חיות נפשו — איז ניט (אָזויפיל) נוגע אין וועלכן אופן דאָס קומט אַז צום עני.

אויב אָבער דער עיקר הדגשה איז אין דעם געבן — דעמאָלט איז נוגע דער אופן, די שלימות הנתינה.

און דאָס איז דער חילוק צווישן דעם לשון פון רבי אורדדימס ווי ער שטייט אין תו"כ און ווי ער ווערט געבראַכט אין פירוש רש"י: אין תו"כ איז דער חידוש והשוואה הנ"ל (פון לקט כו' צו קרבנות) איז דעם וואָס ער איז „מוציא" די תבואה פון זיין שדה כו"³⁹, דעריבער איז ער מוסיף אויך שכחה און מעשר עני, וואָס זיינען לגמרי גלייך צו לקט ופאה אין דעם, וואָס ער איז מוציא פון זיין רשות די תבואה, וואָס קומט דורך יגיעת כפיו;

38) ואולי י"ל דתלוי בהטעמים דמצות פאה כו' (ומתנות עניים): לטעם החינוך (מצוה רטז) כי הש"ת רצה להיות עמו אשר בחר מעוטיו בכל מדה טובה ויקרה ושיחי' להם נפש ברכה ורוח נדיבה. . . כי מתוך הפעולות תתפעל הנפש כו" — עיקר הענין הוא זה שמוציא מרשותו (ודבר שבא ע"י יגיע כפיו), שע"ז מתפעל נפש האדם. ולטעם המו"נ (חי' פליט), כחמלת העניים והדלים לעזור האביונים במינים חלוקים' — עיקר ההדגשה הוא בהנתינה להעני כראוי. אבל י"ל דגם בחינוך עיקר המדה טובה הוא זה שנותן לנצרכים — ע"ש בהמשך לשונו. כי בהותיר האדם חלק א' כו' שיהנו בו הצרכים תראה בנפשו שובע ורצון כו". וראה ספר מעיל צדקה סי' אלף תלג.

39) להעיר מקרבן אהרו לתו"כ פרשתנו כאז: והטעם בזה ברור הוא כיון דזה וזה עיקר העבודה הוא נדבת לבו לתת מממונו לעבודת הא-ל יתברך אשר צוהו. וראה הסכרת הגריא כאן.

36) ר"ר תניא פל"ז (מת, סע"ב).

37) בראשית ג, יט ובפ"ש, שם, יח.

עניים וואָס ער קלייבט אויס (וואָס זיינען קרובים וכיו"ב).

ומהאי טעמא איז אויך מער מתאים דער פאָרגלייך פון „כאילו בנה בית המקדש“ (ניט נאָר „ביהמ"ק קיים“), וואָרום דער בנין איז דורך אַ יגיעה וואָס איר תכלית איז די הנאה פון יעדן אידן און פון אַלע אידן, פון כלל ישראל — ניט נאָר „כאילו . . . הוא מקריב קרב־נותיו לתוכו“ — פאָר זיך.

ט. עס ווערט אָבער די שאלה: די אַלע פרטים אין לקט שכחה ופאה איז דוגמתם דאָ אויך באַ עוללות ופרט כרמך וואָס די תורה האָט אויף זיי אָנגע־זאָגט צוזאַמען מיט די ציווים אויף פאה ולקט צום ערשטן מאָל — פאָרוואָס איז ר' אוורדימס ניט מוסיף אויך עוללות און פרט. און כאָטש זיי שטייען ניט אין פסוק דאָ — איז ער דאָך מוסיף שכחה, הגם זי ווערט ניט דערמאָנט אין פסוק⁴³?

דעריבער ברענגט רש"י אין דער קשיא די גירסא פון רבי אוורדימס „ר"ה ויוהכ"פ וחג מכאן“ — צו מדגיש זיין, אַז דאָ רעדט זיך וועגן דער צייט פון קודם החג — פאָר דעם זמן פון „באספכם את תבואת הארץ“ (בחג הסוכות). און דערפאָר איז דאָ מתאים צו דערמאָנען נאָר שכחה וואָס זי איז שייך אינעם זמן

משא"כ רש"י, וואָס איז מדגיש דאָס וואָס „נותן . . . לעניו⁴⁰ כראוי“, איז ער מוסיף נאָר שכחה, היות אַז נאָר שכחה איז בדומה צו לקט ופאה אין דעם וואָס די נתינה איז באופן הראוי — דהיינו:

די אַלע דריי מצות (לקט שכחה און פאה) זיינען גלייך אין דעם וואָס (ניט נאָר גיט ער אַוועק זאָכן וואָס זיינען פאָרבונדן מיט חיות נפשו, נאָר) די נתינה איז אין אַ שלמות־דיקן אופן, דער נותן האָט ניט דערביי (אפילו) קיין טובת הנאה⁴¹ („נותן . . . כראוי“) ע"י וואָס ער גיט עס לעבדו ולאמתו אָדער צו עניים וואָס זיינען אים נאָענט וכיו"ב.

רש"י איז אָבער משמיט מעשר עני, היות אַז אין דעם האָט דער נותן אַ טובת הנאה⁴² — ער קען דאָס געבן צו די

40) להעיר מכלי יקר כאן: „אבל לפירשי קשה מה עניו קרבנות למתנות עניים וכפי הנראה יש קצת דמיון ביניהם כי גם הקרבנות רובן נאכלין לכהנים דרך צדקה“.

41) חולין קלא, א. רמב"ם הל' מת'ע פ"א ה"ח. ומבין בפשט"ם מפשטות לשון הכתוב בפ' קדושים שם.

42) חולין שם. בחולין שם, מעשר עני המתחלק בחוץ ביתו יש בו טובת הנאה (וראה פרש"י שם, ע"ב ד"ה יש בחוץ). משא"כ המתחלק בגורן (רמב"ם שם פ"ו ה"י. תוד"ה מעשר עני חולין שם מספרי. ועד"ז בנדרים פד, ב. ר"ן ותוס' הרא"ש שם).

אבל להעיר שרש"י לא הביא ספרי הגיל בסתירת הכתובים בפ' ראה (יד, כח) ותבוא (כו, יב), ובב' המקומות כתב „תן להם כדי שביעה מכאן אמרו אין פוחתין לעני בגורן כו"י. ובכל אופן משמע דגם בגורן מחלקין אותן, ולא כלקט שכחה ופאה שהעניים לוקחים לבד (בוזזים). ראה רמב"ם שם ה"א. ר"ש, רע"ב ותווי"ט פאה פ"ח מ"ה. וראה משנה ראשונה שם.

43) ובפרט דשכחה א) נאמר רק לקמן בפ' תצא (כד, יט), ב) בפסוק שם מפורש „לגר וליתום ולא למנה יהי“, משא"כ בעוללות ופירט אשר א) כבר למדו ביחד עם פאה ולקט, ב) מצוה „לעני ולגר תעזוב אותם“ הנאמר בפאה ולקט.

ודוחק לומר שלכן לא הוצרך רש"י לפרטו, כי מבין מאליו שקאי על עוללות ופרט שנאמרו ביחד עם פאה ולקט, משא"כ שכחה שהוצרך לפרטו כיוון שלא נאמר שם.

44) פרשתנו כג, לט.

*) ולהעיר שלפי פ"י התוס' חולין שם ופי' הב' בר"ן נדרים שם, הרי תחלה יש בו טובת הנאה, דמחלקו בבית בימות הגשמים והנותר ממנו בימות החמה מניחו בגורן.

פון קציר ארצכם⁴⁵, אָבער ניט⁴⁶ די מצות פון עוללות ופרט כרמך וואָס זײַער זמן איז בכלל שפּעטער (בימי חג הסוכות)⁴⁷.

(45) ועפ"ז מוכן גם מה שרש"י שינה מהסדר בקרא (ראה לעיל הערה 11) כיון שמדבר בפעולת האדם בזמן קצירתם, לכן כותב סדרם בהווה וע"ד הרגיל, משא"כ בציווי הכתוב — כותב חיוב ודאי תחלה — פאה, ואח"כ החיוב שהוא רק לפעמים — באם נשרו, ולא יותר משתים — לקט כו' — ראה תוי"ט פאה פ"ד מ"ו.

(46) אף שצריך להוכיחם דרך אגב דפאה כו' (ראה הערה 24) — ה"ז בקרא כיון שהכוונה, שלא תשכח מה שציוויתך לעשות, משא"כ בדברי ר' אורדמים.

(47) ראה פרש"י תבוא (כו, יב): שהרבה אילנות יש שנלקטין אחר הסוכות (והרי בשטתו ופרש"י עסקינן). ובתורה כנס בי"ב (כת, א) דבציר הוי בתשרי וכבר כלה הקייץ.

אבל לעיר משלה (יג, כ) והימים ימי בכורי ענבים — שה"י בתקופת תמוז (ראה רש"י דברים א, ב). ולכאורה כן שמעו גם מהברכה בפי' בחוקותי (כו, ה) והשיג לכם דיש את בציר ובציר ישיג את זרע, שורע הוא, חצי תשרי ומרחשוון וחצי כסלו (רש"י נח ח, כב), ואם גם בציר הוא בתשרי מהי הברכה בזה?

ובח"י חת"ס לבי"ב שם, מאי דמייתי תוס' מאמוראי דבבב דהוה בציר בתשרי וכבר כלה הקיץ אע"פ דבא"י קדים בציר טפ"י כדכתיב במרגלים והימים ימי בכורי ענבים.

ולפי' זה אולי י"ל שבתיבת "חג" מוסיף רש"י ביאור והכרח רק ע"ז שלא העתיק מעשר עני, שהוא (בכלל) בזמן החג, כדלקמן בפנים.

(*) להעיר שעד"ז הוא גם ברמב"ם, שבטתמ"צ ומנין המצות מ"ע קל ואילך ובהמצות שבהכותרת להל' מח"ע, כתב פאה לקט. ועד"ז סדרם בפנים ההלכות שם בפ"א מהל' מח"ע, ופי"ב ואילך. משא"כ כשמפרטם ביהוד פ"א ה"ז (ועד"ז בכ"מ בהמשך ההלכות) נקט. לקט שכחה ופאה, ואכ"מ.

(*) ובפרש"י נח ח, כב): קיץ הוא זמן לקיטת תאנים ומן שמייבשים אותן בשדות — דלא כמ"ש בתוס' שם דאז הוי באילנות. וראה גם פרש"י בי"ב שם ד"ה וכנס.

(**) בספורנו שלח שם. ולא היו הפירות כו' בשלמותם עדיין כו'. אבל דוחק לומר ששלמותם (ומנס) ה"ז רק לאחר ביג חדשים (אחרי חודש חשרי).

און דאָס איז אויך מוסיף ביאור אין דעם וואָס רש"י (בריינגט די גירסא וועלכע) איז משמיט „מעשר עני", וואָרום אויך די נתינת מעשר עני פון תבואת הארץ איז ע"ד הרגיל צוזאמען מיט נתינת המעשרות פון „יקבך כו' — אין זמן האסיף⁴⁸ (אויך קומט דאָס לאחרי די אסיפת התבואה והפירות אין בית⁴⁹), וואָס דאָס איז בזמן החג⁵⁰, כנ"ל.

ויש לומר אַז אויך מצד דעם איז מעשר עני ניט לגמרי בדומה צו לקט שכחה ופאה (אין דעם וואָס „כל הנותן וכו' מעלין עליו כאילו בנה ביהמ"ק והקריב עליו קרבנותיו"): וויבאלד אַז די נתינה פון מעשר עני איז ניט יעדן יאָר (ווי לקט וכו'), נאָר איין מאל אין דריי יאָר⁵¹, דעריבער דריקט זיך אין דעם ניט אויס (אויף אַזויפיל) אַז ער גיט דערמיט אַוועק זיין חיות נפשו ווי ביי די אַנדערע דערמאָנטע מצות.

ועד"ז בנוגע לכרם, וואָס איז ניט אַ (מזון) הכרח פון דעם מענשן, זאת ועוד — וואָס די טירחא, די נטיעה וכו' בכרם, איז ניט במשך זמן רב יעדן יאָר ווי באַ תבואת השדה.

י"ד. בהמשך לזה איז רש"י מפרש „תעזוב, הנח לפנייהם והם ילקטו ואין לך לסייע לאחד מהם":

ביים ערשטן ציווי אויף די מצות (אין פ' קדושים), וואו עס שטייט „לעני ולגר תעזוב אותם", דאָרף רש"י ניט מפרש זיין, ווייל עס איז מוכן בפשטות אַז די תורה קומט דאָרט זאָגן אין וואָס עס באַ-שטייען די מצות פון פאה ולקט כו': „לא

(48) ראה ראה יד, כח ואילך. תבוא כו, יב ובפרש"י.

(49) ראה לעיל הערה 42, ושי"נ.

(50) וראה פרש"י משפטים כג, טז. וראה פרש"י נח ח, כב.

יא. א תלמיד ממולח קעז אָבער נאָך אלץ פּרעגן אויף דעם פּירוש פון רבי אורדמיס, אַז „כל הנותן לקט שכחה ופאה כראוי מעלין עליו כאילו בנה ביהמ"ק כו"י:

אין וואָס באַשטייט פּאַרט די גרויסע מעלה פון דעם וואָס ער נעמט צו און גיט אַוועק אַ זאָך, ניט האַבנדיק קיין אייגענע טובת הנאה

[ובפרט אַז ע"ד הרגיל איז עס גאָר ניט אַזויפיל בכמות: איינער אָדער צוויי אַראַפּגעפּאַלענע שבלים פון לקט, די פּאַרפּאַרגעסענע זאַנגען, אָדער די שבלים כּפּאת השּדה (וואָס איז פּסוק שטייט ניט קיין שיעור⁵², און מדאָר-רייטא איז טאַקע ניטאַ קיין שיעור⁵³ — „אפי' הניח שיבולת אחת יצא ידי חובתו"י, און אפי' מדרבנן איז עס אַ שיעור פון אחד מששים וכו').

איז אמת טאַקע, וויבאַלד דאָס קומט מיגיע כּפּיו איז ביי אים טייער אויך דער דבר מועט — לויט פּירוש רש"י איז דאָך דער עיקר דער אַופן הַנְתִּינָה, „נותן לקט שכחה ופאה לעני כראוי" — טאַ]

מיט וואָס איז דאָס אַזאַ דבר גדול, ביז אַז „כאילו בנה ביהמ"ק והקריב עליו קרבנותיו בתוכו"י?

אויף דעם ברענגט רש"י (אויך) דעם שם בעל המאמר, רבי אורדמיס:

חז"ל דערציילן אין ירושלמי⁵⁵, אַז יהודא איש הוצי האָט זיך באַהאַלטן דריי

52) וברש"י קדושים שם, ט כתב, שניח פאה בסוף שדה"י אף שבכמה מצוות כתב שיעור, וכמו שתיכף לאחיו בלקט כתב, שבלים הנושרים בשעת קצירה אחת או שתיים אבל כו"י.

53) ריש מס' פאה.

54) לשון הרמב"ם שם הט"ז.

55) שביעית פ"ח ה"ה. ובגדרים פ"יא ה"א (אלא דשם לפנינו רבי אבא בר"י). ובבבלי נדרים (פא, א) הוא באויא קצת, ככהערה 58.

תכלה פאת שדך גו' ולקט קצירך לא תלקט . . (נאָר) לעני ולגר תעזוב אותם", וואָס דער פּירוש פון „תעזוב" איז פשוטו כמשמעו:

משא"כ בפרשתנו וואָס דאָ ווייס מען שוין דעם תוכן ואופן קיומן פון די מצות, אַז די פאה און לקט דאַרף מען איבערלאָזן פאַר די עניים — און דאָס וואָס דער פּסוק זאָגט דאָ נאַכאַמאַל „ובקוצרכם גו' לא תכלה פאת שדך" איז בכדי מוסיף זיין אַז „כל הנותן לקט שכחה ופאה כראוי מעלין עליו כאילו בנה ביהמ"ק והקריב כו", וכנ"ל צו מדגיש זיין אַז די נתינה איז באופן הראוי ובשלימות, ביז אַז דער בעל השדה האָט אפילו ניט קיין טובת הנאה —

איז מוכן אַז אויך די הוספה „לעני ולגר תעזוב אותם" (היות אַז אויך דער ענין ווייס מען שוין פון פ' קדושים). איז בכדי צו מוסיף זיין אין דעם פרט פון שלימות הנתינה (ובמילא — שלילת ההנאה) פון דעם נותן; און דעריבער איז רש"י מפרש „תעזוב הנח לפניהם והם ילקטו ואין לך לטייע לאחד מהם": ניט נאָר האָט ער ניט די טובת הנאה אויסקלייבן ווענמען פון די עניים צו געבן, נאָר ער האָט אפילו ניט די הנאה צו מטייע זיין אינעם נעמען, זיי נעמען דאָס אינגאַנצן אַליין⁵¹.

51) ולשונו „ואין לך לטייע לאחד מהם" הוא הפי' של „הנח לפניהם", שאין הכוונה שניח לפניהם, ע"ד „הנחת בשעריך" דמעשר עני בראה שם (ראה לעיל הערה 42 ובמשנה ראשונה שם). וראה ירושלמי פאה רפ"ד, תעזוב, הנח לפניהם תבואה בקשה כו". ועד"ז בתוכי קדושים שם. ושם לפנינו „הנח לפניהם והם יבזבוזו", וראה לקמן בפנים סעיף יב.

ופשיטא שאין לדייק לשון רש"י, כל הנותן לקט שכחה ופאה לעני ולומר שכוונתו שנותנו ביד, (וראה במשכיל לדוד כאן ד"ה תעזוב) — כמו שלשון המשנה שם ד. פאה נ"תנת ממחובר", אף שהכוונה „הנח לפניהם".

קדימה לגבי די עניים וואס זיינען ווייטער פון אים.

איז לפי שיטתו מובן דער גרויסער חידוש וענין בנדוד^ד, אז „נותן לקט שכחה ופאה לעני כראוי מעליו עליו כאילו בנה ביהמ"ק והקריב כו" — ווארום די הנהגה וואס מאַנט זיך ביי לקט שכחה ופאה, ער זאל ניט מקדים זיין די וואס זיינען קרובים אליו (אדער עניי עירו בכלל)⁶¹ פאַר אַנדערע, איז היפך טבעו ווי עס דאַרף זיין ע"פ תורה, וכנ"ל.

יב. ע"פ הנ"ל יש לומר בזה „ענינים מופלאים“ ע"ד ההלכה (וואס מ'קען אַרויסנעמען פון רש"י):

דער רמב"ם פסקנט⁶² אז פאה (און אַזוי אויך לקט ושכחה) איז אַ לאו הניתק לעשה, און אויב אז „עבר וקצר את כל השדה“ און האָט ניט איבערגעלאָזט קיין פאה במחובר איז „לוקח מעט ממה שקצר כו' ונותנו לעניים שנתיתו מצות עשה שנאמר לעני ולגר תעזוב אותם“⁶³.

אַבער ע"פ (הנ"ל בפירושו) רש"י בפשוטו של מקרא קומט אויס, אז דאָס איז ניט קיין לאו הניתק לעשה⁶⁴, דער פסוק לעני גו' איז ניט קיין נייער חיוב מצוה וועלכער איז מנתק דעם לאו דורך נותנו, געבן דאָס לעני:

דער „לעני ולגר תעזוב אותם“ וואָס שטייט אין פ' קדושים איז מתאר דעם אופן פון קיוּם הלאו — „לא תכלה פאת שדך לקצור“, דורך „לעני ולגר תעזוב

טעג אויף דערגיין „מניין שחיי עיר הזאת קודמין לחיי עיר אחרת אתא לגבי רבי יוסי כו" און רבי יוסי האָט גערופן זיין זון ר' אבירודימס⁶⁵ אז ער זאל אים זאָגן „הדין טעמא מניין שחיי העיר הזאת קודמין לחיי עיר אחרת אל תהיינה⁶⁶ הערים האלה תהיינה עיר ועיר ואח"כ ומגרשי סביבותי“⁶⁷.

ולכאורה פאַרוואָס האָט רבי יוסי גע- דאַרפט רופן זיין זון אבירודימס און אים זאָגן אז ער זאל ענטפערן — פאַרוואָס האָט ר' יוסי אַליין ניט געזאָגט יהודאין דעם מקור הדין? ובפרט אז ער (ר' יוסי) איז דער וואָס האָט געזאָגט דעם דין.

דערפון איז פאַרשטאַנדיק, אז דער ענין איז געווען רבי אבירודימס לימוד מיוחד — (ע"ד ווי מ'זאָגט אויף ר' יהודא אז כולי תנוי בניזקין הוה⁶⁸, אויף ר' עקיבא — כלך לך אצל נגעים ואהלות⁶⁹ ועוד) — ער האָט זיך בא- זונדערט „געקאַכט“ אין דער הלכה פון „חיי העיר הזאת קודמין“, און דערפאַר האָט ר' יוסי אים גערופן.

ד.ה. תנוי פון רבי אבירודימס איז אין דעם ענין, אז ע"פ תורה איז די עניים וואָס זיינען נעענטער צו אים (אפילו נאָר אַ קירוב וואָס מ'געפינט זיך אין דער זעלבער שטאַט), האָבן אַ דין

56 בבבלי שם „ורדימוס“, ועד"ז בשבת קיח, ב. וכיה ביליש פרשתנו כאן.

57 יהושע כא, מ.

58 בבבלי: א) דאשכחי ורדימוס בר יוסי, ומעצמו אמר לו טעמא דאבא לא שרבי יוסי קרא לבריה. ב) שאלו הטעם דריי דכביסתן קודמין לחיי אחרים. ג) הביא הרא"ם מהכתוב (מטות לה, ג) „ומגרשיהם יהיו לבהמתם וגו'“, שרואים דכביסה קרי לי חיותם. וראה מראה הפנים ושירי הקרבן לירושלמי נדרים שם.

59 ברכות כ, א. ושי"ג.

60 חגיגה יד, א. ושי"ג.

61 ראה מעיל צדקה שם בסופו. ולהעיר ע"ד ההלכה מצפיעין היל' מתיע פ"א ה"ח. ועוד.

62 היל' מתיע פ"א ה"ב.ה. שהמ"צ מ"ע כ"קכ"א. מל"ת ר"י, ריד.

63 לשון הרמב"ם שם ה"ב.

64 אבל ראה פנים יפות לקדושים שם. משכיל לדוד כאן.

בסגנון אחר: הנתינה „לעני ולגר“ בא לקט ופאה באופן פון „תעזוב אותם“, אז זיי זאלן אליין נעמען און ער האט ניט די טובת הנאה פון געבן, איז ניט א (זייטי-קער און) גוספדיקער פרט אין מצות לקט שכחה ופאה⁶⁷, נאָר דאָס איז גדר המצוה: דער גדר המצוה איז ניט (נאָר) דער ענין פון „מוציא לקט שכחה ופאה“⁶⁸ (איך) דער „נותן (לקט שכחה ופאה) לעני כראוי“ — „לעני ולגר תעזוב אותם“.

יג. פון דעם נעמט מען אַרויס אויך די הוראה אין יינה של תורה פון פרשיי — אויף וויפל עס איז נוגע אַז אַ קיום מצוה, אפילו אַ מצוה קלה, שבולת אחת פוטרת (כנ"ל ס"יא), זאל געטאָן ווערן מיט אַן אמת אַז קיין פניות און הנאה.

און אויך, לאידך גיסא, אויף וויפל עס איז נוגע די אייגענע אתכפאי — כופה את יצרו ביו ווי באַ כּי תראה חמור שונאך רובץ תחת משאו גוי עזוב תעזוב עמך⁶⁹, איז „מצוה בשונא כדי לכופּ את יצרו“⁷⁰ — אויף אַזויפיל אַז דוקא מצד דעם וואָס ער איז מקיים די מצוה פון לקט כו' היפך ווי עס טראַגט אויס מצד טבע ע"פ תורה (אַז בצדקה סתם — גיט ער עניים הקרובים פריערי⁷¹), מצד דעם דוקא „מעלין עליו כאילו בנה ביהמ"ק והקריב עליו קרבנותיו בתוכו“:

און אַז מ'איז עוסק „לשנות מדותיו

אותם“⁶⁵: און דער צווייטער ציווי“ „לעני ולגר תעזוב אותם“ שבפרשתנו⁶⁶ קומט⁶⁶, אדרבה, נאָך מוסיף זיין אין דעם העדר ההנאה, כולל צו שולל זיין די הנאה פון נתינה⁶⁷.

(65) וכבימא לו, ב. תעזוב מעיקרא משמע, ולדידי לא הוּ לאו הניתק לעשה. וראה פרשיי ותרי שם.

(66) להעיר מתמורה (ו, א): שאני התם דאמר קרא תעזוב תעזוב יתירה. וראה תודיה אמר אבי שם.

ולהעיר מהשקוט (גם בדעת הרמב"ם) — בס' לימודי ה' לימוד פה. שהעיה ה' גירושין פיג הי"ט. שרת שואל ומשיב מהדורא שתיאי סי' כו. מפרשים ליומא שם, ועוד. וראה הנטמן בהערה 68. ואכ"מ. (67) בהכתב והקבלה כאן, דהכתוב דפי' קדושים לא תכלה פאת שדך לקצור יזהיר על חיוב לכתחילה שלא יגמור לקצור, והפסוק דפרשתנו „בקוצר“ יזהיר על הדיעבד אם כבר קצר כל השדה דיתן מן הנקצר כו'.

אבל ראה ירושלמי רפ"ד דפאה שלמדן מהכתוב דפרשתנו שהפאה ניתנת במחובר (ראה פני משה שם), וכן הובא בפי"מ ובר"ש שם. וכן בריש ה' מת"ע הבא הרמב"ם הכתוב דפרשתנו לעצם המצוה דפאה, „אלא יניח מעט קמה“, ועד"ז בסהמ"צ מל"ת רי (ראה הוצאת העלירי וקאפח), וכן במנין המצות בריש ספר היד לרוב הכתי' (ראה רמב"ם ס' המדע — ירושלים, תשכ"ד).

(68) ולהעיר דלפי' לא מצינו לפרשיי הדין דפאה בעומרים באם עבר וקצר (וראה הערה שלפניו). ולהעיר מצפני' הע' מת"ע רפי"א (ושם פי"ב הי' לא, ב"ג) דמשמע מירושלמי דחיוב פאה בעומרים הוא חיוב כפי', ולא דנשאר עליו החיוב דקמה, ע"ש בארוכה בנוגע לאו הניתק לעשה, וחילוק הסוגיות דביק חולין תמורה ועוד. ואכ"מ.

(69) ועוד חידוש בפרשיי פרשתנו (השידך להניל) דחזרו ושנה לכבד עליהם בשני לאוין, ולא מצאתי לע"ע לשאר פוסקים שס"ל כן.

וע"פ הג"ל בפנים יובן החידוש בזה, שהרי גם תעזובי' דפרשתנו איז הכוונה ע"י מעשה דנתינה כו' כ"א, הנח לפניהם כו' כנ"ל, ומכיון שאין בו מעשה לא ניתק (ונשארו עליו) כ' הלאוין — ראה תודיה הנח חולין פא, א כסופו. וראה פנים יפות שם. ואכ"מ.

י) ולהעיר מכתיב שם הי' לענין לקט: מפורש בחזרה פרשת אמור.

(70) כפשוטו לשון הרמב"ם שם ה"ח.

(71) ולהעיר מלשון הרמב"ם בסהמ"צ ובמנין המצות שם וכן בהכותרת לה' מת"ע „להניח פאה“ „להניח לקט כו'“, ולא כתב „לעני“. מאשיכ במל"ת רי ואילך. וראה לשוננו ריש ה' מת"ע.

(72) משפטים כג, ה.

(73) כ"מ לב, ב.

(74) שריע יי"ד סרניא סי"ג.

הטבעיים, ביו, לשנות טבעי מדותי⁷⁵, דער בנין בית המקדש כפשוטו, ושם
 ווערט פון⁷⁶ „מעלין עליו כאילו“ — נעשה לפניך . . כמצות רצונך“ — אין
 דעם ביהמ"ק השלישי שיבנה במהרה בימינו ממש.

(75) ראה לקויד ח"א נו, א ואילך. ונת' בהתמים
 חו' ג ע' טו. ולהעיר מכשיט סכיד, בשם רס"ג.
 (76) ראה לקויד שם מאמר אדה"ז, כל ענין
 החסידות הוא לשנות טבעי מדותי — והרי באת
 המשיח תלוי בהפצת המעינות (חסידות) חוצה.

(משיחח מוצש"ק פ' אמור תשל"ח)

אמור ד

א חיוב שמחה מן התורה⁸ וואס דארף זיין בבית המקדש (לפני ה' אלקיכם) אין חג הסוכות אלס יו"ט⁹, נוסף אויף דער שמחה וואס דארף זיין בכל יו"ט¹⁰ (און אויך בחג הסוכות גופא — בגבולין),

און דאס וואס די משנה¹¹ רופט עס אן „שמחת בית השואבה“ און די גמרא¹² ברענגט דערויף דעם פסוק¹³, „ושאבתם מים בששון“ — מיינט עס אז מצד דעם פסוק, וואס איז נאָר אן אסמכתא, האָט מען די שמחה יתירה פון חג הסוכות מצרף געווען צוזאמען מיט ניסוך המים:

(8) ואין לתרץ עפי' הכלל (יד מלאכי כללי הרמב"ם ס"ד) שהרמב"ם מביא דרשה הפשוטה יותר אף שלא נזכרה בשי"ס — כי הבאת כתוב זה כאן נותנת מקום לטעות שחיוב השמחה הוא (א) מן החורה, (ב) „שבעת ימים“.

(9) בסהמ"צ להרמב"ם (שם). וכ"ה בחינוך מצוה תפח): „ובכלל אמרו ושמחת בחגך מה שאמרו וכי' ולשחוק בכלי... ניגון ולרקד במקדש לבד והיא שמחת בית השואבה“, שזוה מוכח ששמחה זו היא גדר שמחת יו"ט, ולא משום ניסוך המים. אבל לאידך הוקשה לי להרי"ף פערלא שם (רלו, ג-ד), למה איז מצוה בפ"ע מן הכתוב, ושמחתם גו"י. וראה לקמן הערה 37.

(10) ופי' לשון הגמרא (סוכה נ, ב (לג"י רשי"י). נא, א) „שמחה יתירה לפי'ו הוא (לא כפרשי"י ד"ה) דברי הכל, ואינה מן התורה אלא לחבב את המצות ולא דחי שבת“, (כ"א) שהוא יתרון בהשמחה דיר"ט שציל בלא"ה. אבל ראה לקמן הערה 40.

(11) סוכה פ"ה מ"א.
(12) שם נ, ריש ע"ב. ירושלמי שם. וראה פרשי' ד"ה מנא הי"מ שם מה, ב.
(13) ישעי' יב, ג. וראה פיה"מ להרמב"ם רפ"ה דסוכה.

(*) בכמה דפוסים: בכל. וראה סהמ"צ הוצאת ר"ח העליר.

א. פון פסוק¹ „ושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים“ (וואס שטייט ביי חג הסוכות) לערנט אָפּ דער רמב"ם², אַז בחג הסוכות איז געווען אַ „שמחה יתירה“ — מער ווי ביי די אַנדערע מועדות — וז"ל:

„אע"פ שכל המועדות מצוה לשמוח בהן³, בחג הסוכות היתה במקדש יום⁴ שמחה יתירה שנאמר ושמחתם לפני ה' א שבעת ימים. וכיצד היו עושין, ערב יו"ט הראשון היו מתקנין במקדש מקום לנשים מלמעלה ולאנשים מלמטה כדי שלא יתערבו אלו עם אלו, ומתחילין לשמוח ממוצאי יו"ט הראשון. וכן בכל יום ויום מימי חולו של מועד כו“.

זאָגן מפרשי"ם⁵, אַז פון דעם וואָס דער רמב"ם ברענגט דעם פסוק „ושמחתם לפני ה' א שבעת ימים“ אלס מקור אויף דעם וואָס „בחג הסוכות היתה במקדש יום שמחה יתירה“, ובפרט אַז ער דער-מאָנט ניט אַז די שמחה יתירה האָט אַ שייכות מיט ניסוך המים⁶ — שמחת בית השואבה — איז מוכח, אַז דער רמב"ם האָלט, אַז די „שמחה יתירה“ איז ניט פאַרבונדן מיט ניסוך המים⁷, נאָר ס'איז

- (1) פרשתנו כג, מ.
- (2) ה"ל לולב פ"ה ה"ב.
- (3) כמ"ש הרמב"ם בה"ל יו"ט פ"ו ה"ו. סהמ"צ מ"ע נד.
- (4) ראה שינוי גירסאות ברמב"ם מהדורת פרנקל (ירושלים תשל"ה).
- (5) ביאור הרי"ף פערלא לטהמ"צ רס"ג ח"ג מילואים ס"ה.
- (6) ולא הזכיר ע"ד ניסוך המים כ"א בה"ל תמידין ומוספין פ"י ה"ז ואילך (אבל לא מענין השמחה, שאין מקומו שם, כמובן).
- (7) וראה רמב"ם ה"ל לולב שם הי"ד. שהיו מרקדין וכר בימי חג הסוכות.

און דערפאר הייסט עס ניט „שמחת השואבה“ (אז די שאיבה איז די סיבה פון דער שמחה), נאָר „שמחת בית השואבה“ — די שמחה (מצד חג הסוכות) וואָס קומט פֿאַר אין „בית השואבה“, וואָס דאָס איז דער „שם המקום שהי מתקנין לשמחה“¹⁴.

ב. מ'דאַרף אָבער פֿאַרשטיין:

לכאורה איז דאָ בהרמב"ם אַ סתירה מינ" ובי: ער הויבט אָן אַז דער חיוב פון „שמחה יתירה“ לערנט מען אָפּ פון פסוק „ושמחתם לפני ה' שבעת ימים“ — וואָס דערפון איז מוכח אַז דער זמן השמחה איז כולל אויך דעם יום הראשון של חג, וויבאלד ער איז איינער פון די „שבעת ימים“ — און גלייך נאָכדעם אין דער זעלבער הלכה זאָגט ער „ומתחילין לשמוח ממוצאי יו"ט הראשון“!

און כאַטש אַז דער טעם אויף דעם איז ווי דער רמב"ם שרייבט גלייך ווייטער¹⁵: „ושמחה זו אינה דוחה לא את השבת ולא את יו"ט“ — איז האַ גופא קשיא: בשלמא אויב די „שמחה יתירה“ איז ניט קיין חיוב מן התורה, נאָר בלויז אַ דין דרבנן¹⁶, איז מובן פֿאַרוואָס אין „יו"ט הראשון“ האָט ניט געקענט זיין די שמחה [וואָס אופנה איז געווען¹⁷: החליל מכה ומנגנין בכנור ובנבלים ובמצלתים וכל אחד ואחד בכלי שיר שהוא יודע לנגן בו כו"ו] — ווייל דער חיוב השמחה מדרבנן איז ניט בכח צו דוחה זיין דעם איסור פון נוצן כלי שיר

בשבת ויו"ט¹⁸, וואָס איז אויך אַ דרבנן¹⁹;

וויבאלד אָבער מ'לערנט אַז די שמחה יתירה איז אַ ציווי מן התורה, ווערט די קשיא: פֿאַרוואָס זאָל דער חיוב דאָרייטאָ ניט דוחה זיין דעם איסור דרבנן פון נוצן כלי שיר²⁰ [ובפרט²¹ אַז „אין שבות במקדש“²² — און שמחת בית השואבה איז דאָך געווען בלויז במקדש²³ ?

ג. אויך דאַרף מען פֿאַרשטיין:

א) וואו איז דער מקור פון רמב"ם אַז „ושמחתם לפני ה' שבעת ימים“ מיינט די „שמחה יתירה“²⁴ ?

(18) עירובין קד, א. וראה ביצה ל, א. לו, ב. רמב"ם הל' שבת פכ"ג הי"ד.

(19) ראה תוד"ה שאינו (סוכה ג, א). ד"ה ורבנן (שם, ב).

(20) דאינו דומה לתקיש בשבת כדלקמן הערה 21. ומ"ש ברי"ף פערלא שם. משום שלא צוה עלי' הכתוב אלא לשמחה יתירה לא דחיא שבת" — צריך ביאור.

(21) אבל גם בלא"ה אינו דומה לתקיעת שופר ברי"ה שחל להיות בשבת שאין תוקעין במדינה משום גזירה דרבה (רי"ה כט, ב. ושי"ג) — כי שם לא עקרו המצוה מכל וכל רק בשנה מסוימת, משא"כ בנדודי שלולטום נעקרת מצות „שמחה יתירה“ ביו"ט הראשון של חג ובמילא נעקר קיום „ושמחתם גו' שבעת ימים“, ואא"פ לחכמים לעקור מצוה לגמרי — ראה יד מלאכי כללי היריד סי' רצה, ושי"ג.

ולהעיר מפרשיי סוכה נא, א (ד"ה ה"ג): שמחה יתירה נמי דוחה שבת הואיל ושמחת מצוה היא ובחליל אין איסור מלאכה אלא שבות בעלמא (ולא הזכיר דאין שבות במקדש).

(22) פסחים סה, א. ביצה יא, ב.

(23) והתירוף בתוד"ה ורבנן (דלעיל הערה 19). ועד"ז הוא ברשב"א סוכה (שם) — הוא רק אם שמחת ביה"ש אינה מדאורייתא, כדמוכח בתוס' שם.

(24) כקושיית הרי"ם פערלא שם. ועיי"ש השקו"ט בדברי הירושלמי (רי"ה פ"ד ה"ג. סוכה פ"ג ה"יא) כמקור להרמב"ם.

וידועה השקו"ט (יד מלאכי כללי הדלית סי' קמד. שדיח (כר"ט) כללי הפוסקים סט"ז אות ג) האם

(14) לשון הרמב"ם שם. וראה מ"ג שם: מאור בית השואבה.

(15) בהלכה יג (ממשנה שם ג, א).

(16) כדעת רש"י דלעיל הערה 10. שבת כא, א.

(17) רמב"ם שם ה"ג. וראה משנה שם נא, ב.

(א) לפי הנ"ל, אז לדעת הרמב"ם אין די שמחה א' חיוב מה"ת אלס שמחת יו"ט (און ניט א' דין דרבנן מצד ניטוך המים) — פארוואס „לא היו עושין אותה עמי הארץ וכל מי שירצה .. (און) כל העם האנשים והנשים כולן באין (נאך) לראות ולשמוע" — (א) ווי קומט עס אז עס זאלן זיין חילוקים אינעם קיום פון א' מ"ע מה"ת וואס אין געזאגט געווארן סתם, (ב) וואו אין דער מקור אויף דעם³⁰?

(ב) אין משנה ווערן דערמאנט בלויז „חסידים ואנשי מעשה" — און דער רמב"ם אין מוסיף אז די שמחה האבן דורכגעפירט (אויך) „גדולי חכמי ישראל וראשי הישיבות והסנהדרין (והחסידים) והזקנים (ואנשי מעשה)“?

נאך מער: די גמרא³¹ ברענגט די ברייתא וואו עס ווערט דערציילט וואס עס האבן דעמאלט געזאגט די „חסידים ואנשי מעשה" און די בעלי תשובה — ד.ה. אז עס זיינען געווען דריי סוגים: חסידים, אנשי מעשה און בעלי תשובה; דער רמב"ם אבער איז, פון איין זייט, מוסיף אנדערע סוגים וואס ווערן ניט דערמאנט אין דער ברייתא, און מאידך גיסא איז ער משמיט בע"ת — וואס ווערן יע דערמאנט אין ברייתא!

ה. ווייטער³² זאגט דער רמב"ם: „השמחה שישמח אדם בעשיית המצוה ובאהבת הא"ל שצוה בהן עבודה גדולה היא וכי' וכל המשפיל עצמו ומקל גופו כו' הוא הגדול המכובד העובד מאהבה.

(ב) נאכמער: לכאורה, ווי קען מען גאָר לערנען אז דער פסוק איז דאָ אויסן אַ ציווי אויף דער „שמחה יתירה" בביהמ"ק — וויבאלד אז דער רמב"ם אליין זאָגט אין אַ פריערדיקער הלכה²⁵, אז דער פסוק איז פאָרנומען אויף אַן אַנדער לימוד: „מצות לולב כו' ובמקדש לבדו נוטלין אותו בכל יום ויום משבעת ימי החג שנאמר ושמחתם לפני ה' א' גו"י²⁶?

ד. ווייטער²⁷ שרייבט דער רמב"ם: „מצוה להרבות בשמחה זו. ולא היו עושין אותה עמי הארץ וכל מי שירצה אלא גדולי חכמי ישראל וראשי הישיבות והסנהדרין והחסידים והזקנים²⁸ ואנשי מעשה הם שהיו מרקדין ומספקין ומנגינין ומשמחין במקדש בימי חגה"ס, אבל כל העם האנשים והנשים כולן באין לראות ולשמוע."

און דער מקור פון דער הלכה איז פון דער משנה²⁹: „חסידים ואנשי מעשה היו מרקדין בפניהם כו'".

דאַרף מען פאַרשטיין:

אפשר לדרוש ללמוד הלכות מפסוקים לאחרי חתימת התלמוד. ולהעיר מסדר כה"ג לאדה"ז (פ"ג ס"ב) „אם הי' מעונה בכבלי ברזל, שלכאורה מקורו הכתוב (תהלים קו, י) „אסירי עני וברזל" (שער הכולל פכ"ג).

(25) ה"ל לולב פיז הי"ג. וראה סוכה מג, א.
(26) כקושיית הרי"ם פערלא שם. מכתבי תורה מכתב קנב.
(27) ה"ד.

(28) עכצ"ל שיש חילוק בין זקן זה שקנה חכמה (קדושין לב, ב) וגדולי חכמי ישראל' דחשיב לפני זה. ואולי י"ל דזקן חכמתו באה ע"י „רוב שנים וידיעו חכמה" (איוב לב, ז) וכמה הרפתקאי עדו עליו (קדושין לג, א) ואין חכם כבעל הנסיון וכי, וחכמי ישראל — מצד טבע שכלו, נייע וחכים (קדושין לב, ב).

(29) סוכה נא, א.

(30) משאיכ' החילוקים בשמחת יו"ט (רמב"ם ה"ל יו"ט פיז הי"ז-יח), כי שם הוא „כל אחד ואחד כראוי לוי (רמב"ם שם). ועד"ז בהקהל — וילך לא, יב.

(31) שם נג, א.

(32) ה"טז.

דער שמחת יו"ט גופא — מצד דער
הדגשה אין דער מצוה (הכללית³⁷) פון
שמחת יו"ט³⁸.

און דאס מיינט דער רמב"ם מיט דעם
וואָס ער שרייבט (מיט צוויי הלכות
ווייטער), „מצוה להרבות בשמחה זו״:
עס מיינט ניט אַ באַזונדערע מצוה
והיוב³⁹ פון אַ שמחה יתירה, נאָר אין
דער מצוה פון שמחת יו"ט גופא איז דאָ
אַ הדגשה והוספה⁴⁰.

עפ"ז איז מובן פאַרוואָס שמחת ביה"ש
איז ניט דוחה יו"ט: כאַטש די שמחה איז
פאַרבונדן מיט'ן פסוק, ושמחתם לפני
ה'א שבועת ימים' און — דורך דעם
מרבּה זיין בשמחה איז מען מקיים די
מ"ע פון שמחת יו"ט בכלל (כניל) —
וויבאַלד אָבער ס'איז ניטאָ קיין חיוב
מיוחד מה"ת אויף דער „שמחה יתירה״
(און די מ"ע פון שמחת יו"ט איז מען
מקיים אויך אָן דער „שמחה יתירה״),
קען זי ניט דוחה זיין דעם איסור (כאַטש
ער איז נאָר דרבנן) צו נוצן כלי שיר
ביו"ט⁴¹.

37) ומתורץ עפ"ז למה לא נמנה כמצוה בפ"ע
אלא נכללת במצות שמחת יו"ט (ראה לעיל הערה
9).

38) עפ"ז מתורץ מה שיש להקשות לכאורה על
כללות השמחה דשמחת ביה"ש — הרי אין מערבין
שמחה בשמחה (מו"ק ח, ב. ירושלמי שם פ"א ה"ז.
רמב"ם הל' יו"ט פ"ז ה"טו). וראה אנציקלופדיא
תלמודית בערכו. ואכ"מ.

39) דאז הוליל (בהלכה י"ב): מצוה לעשות
שמחה יתירה במקדש כחג הסוכות שנאמר ושמחתם
ג'.

40) ואולי זוהי ג"כ כוונת רש"י (דלעיל הערה
10) במ"ש, וראינה מן התורה אלא לחבב את המצות
— היינו שאינו חיוב מן התורה, אלא „לחבב את
המצות״ (— של תורה). וראה אנציק' תלמודית ע'
„חובה מצוה ורשות״ החילוקים בגדר רשות חובה
ומצוה. וש"נ.

41) להעיר ג"כ מרשב"א (דלעיל הערה 23):
ובחליל של שואבה שאינה חובה אלא שמחה יתירה.

וכן דוד מלך ישראל אמר³³ ונקלותי עוד
מזאת והייתי שפל בעיני וכו"ו.

דאַרף מען פאַרשטיין: פאַרוואָס
ברענגט דער רמב"ם דעם ענין ערשט
אין הל' לולב בהמשך צו דער „שמחה
יתירה״ פון חג הסוכות? אפילו אויב
כוונתו איז צו מצרף זיין די הלכה פון
דער שמחה צו נאָך אַ הלכה פון שמחה
— האָט ער דאָס געדאַרפט ברײנגען
בהל' יו"ט³⁴ וואָס איז (א) פאַרדעם, (ב)
אַ שמחה כללית יותר, (ג) ועיקר: סיום
ענין השמחה דאַרט רעדט זיך וועגן
שמחה בעבודת ה' בכלל, פונקט ווי דאָ.

איז דערפון משמע, אַז שמחה של
מצוה בכלל, האָט אַ שייכות צו דער
„שמחה יתירה״ פון חג הסוכות.

ו. דער ביאור בכל זה:

דערמיט וואָס דער רמב"ם ברענגט
דעם פסוק, ושמחתם לפני ה'א שבועת
ימים' אַלס מקור אויף דער „שמחה
יתירה״ כחג הסוכות, מיינט ער ניט צו
זאָגן אַז די תורה זאָגט דאָ אַ חיוב נוסף
(על שמחת יו"ט — דעם חיוב) פון
„שמחה יתירה״ כחגה"ס — נאָר:

וויבאַלד די תורה איז מדגיש דעם
חיוב שמחת יו"ט ביי חגה"ס (בביהמ"ק)
מער ווי ביי אַלע יו"ט³⁵ — ושמחתם
לפני ה'א שבועת ימים' (כאַטש מזו"ייס
שוין חיוב שמחת יו"ט פון „ושמחת
בחגך גו"ו³⁶) — דערפאַר איז „ה'יתה
(האָט זיך געפירט אין די שבועת ימים)
במקדש יום שמחה יתירה״: דאָס האָט
אַרויסגערופן אַז מען האָט זיך נוהג
געווען דאַמאַלס „בשמחה יתירה״ אין

33) שמואל ב, ו, כב.

34) פ"ז לאחרי ה"כ.

35) וראה י"ש פרשתנו כאן (רמז תרנ"ד): שלש

שמחות כתיב כחג.

36) ראה טז, יד.

והנשים" איז זייער שמחה געווען — וויפל עס קומט ארויס פון דעם וואס „באין לראות ולשמע“⁴⁵.

און לויט דעם — אז די „שמחה יתירה“ איז ניט קיין חיוב מה"ת, נאר ס'איז א הוספה אין מ'ע דשמחת יו"ט, וואס איז תלוי אין הרגש האדם בחביבות מצוה זו — וועט מען אויך פארשטיין א) דעם טעם וואס די אלע סוגים (גדולי חכמי ישראל כו' ואנשי מעשה) היו עושיין אותה, ווייל יעדערער פון זיי האט א מעלה וואס איז ניטא בא די אנדערע (ובמילא — אויך אז ענין מיוחד בהחביבות), ב) דעם מקור, אז די אלע אויסגערעכנטע סוגים האבן זיך משתתף געווען אין „עשיית השמחה“:

די גמרא — אין בבלי⁴⁶ און ירושלמי⁴⁷ — בריינגט בשמם (נאר) עטליכע תנאים און דערציילט ווי זיי האבן זיך געפירט (אדער וואס זיי האבן געזאגט) ביי שמחת בית השואבה. געוויס האבן זיך דאך אלע תנאים שהיו בביהמ"ק משתתף געווען אין שמחת ביה"ש (וכו"כ האבן געזאגט עפעס בא דעם) — נאר דאס וואס די גמרא טיילט אויס די עטליכע תנאים ובשמם, לא יותר ולא פחות איז דאס ווייל זיי זיינען כולל אלע סוגים פון די משתתפים בשמחת ביה"ש, און יעדערער פון זיי א סוג בפ"ע — פון די וואס „עושיין אותה“ (די „שמחה יתירה“), ווייל דוקא ביי די סוגים איז דא די חביבות המצוה באופן מיוחד⁴⁷.

[דערמיט איז אויך מובן פארוואס דער רמב"ם לערנט אז „ערב יו"ט הראשון היו מתקנין במקדש מקום לנשים וכו'“ — כאטש אז פון פשטות לשון המשנה²⁹ איז משמע אז מ'האט עס מתקן געווען „במוצאי יו"ט הראשון של חג“ — ווייל, היות אז אויף דער „שמחה יתירה“ איז ניטא קיין חיוב מיוחד מה"ת, כנ"ל — איז ווי קען מען צוליב איר דוחה זיין איסור עשיית מלאכה בחוה"מ⁴²? דערי-בער לערנט דער רמב"ם אז מ'האט עס געטאן בערב יו"ט⁴³].

ז. עפ"ז איז מובן ווי אזוי איז שייך, אז אינעם קיום פון דער מצוה סתמית זיינען געווען חילוקים לויט פאר-שידענע סוגים ביי אידן:

וויבאלד אז די שמחה יתירה איז ניט קיין חיוב בפ"ע, נאר א הוספה והדגשה יתירה אינעם חיוב מצוה פון שמחת חגה"ס, מצד דעם וואס די שמחה איז מער מודגש אין פסוק, כנ"ל — איז עס אינגאנצן תלוי בלב⁴⁴, אין אופן רגש האדם — אויף וויפל ער פילט די חביבות המצוה, ובמילא: די גרעסערע בעלי מדריגה, איז זייער שמחה באשטאנען אין דעם וואס „היו מרקדין ומספקין וכו'“, אבער „כל העם האנשים

42) רמב"ם הל' יו"ט פ"ז.

43) וראה בארוכה שירי כנה"ג אר"ח, לשונות הרמב"ם ז"ל, הל' לולב כאן. ערוך לנר סוכה שם. [ושם — שהוא ע"ז שיטת הרמב"ם לענין הקהל, עיי"ש]. ויומתך יותר עפ"י המבואר בפנים, ששמחת ביה"ש אינה בגדר חובה.

44) כענין השמחה בעיקרה וביסודה. ולהעיר שגם כמ"ע מה"ת שלב מצונו כיר"ב, במצות אהבת ה' ויראתו שכאריא מחויב בהן אבל כיון שהדרך לברא לקיומן הוא ע"י שיתבונן האדם כו' (עיי"ש) מובן גדול החילוק שיש בכ"ז בכנ"א.

45) שהרי זה ש.כולן באין לראות ולשמע" פעל אצלם שמחה כמובן, וכלשון הרמב"ם: „מרקדין כו' ומשמחין כו'“ (ולא „שמחין“).

46) פ"ה הי"ד.

47) בסגנון אחר: הודעת שם בעל המאמר — לימוד ודין הוא בגדר השמחה. ודוחק גדול לומר שאך אופני השמחה ותוכן דיבורם אתי להשמיענו

ח. די גמרא זאָגט:

(א) „אמר ר' יהושע בן חנניא כשהיינו שמחין שמחת ביה"ש כר לא טעמנו טעם שינה דהוּוּ מנמנמי⁴⁸ אכתפי דהדדי". וואָס איז די מעלה מיוחדת פון ריב"ח (וואָס צוליב דעם דערציילט די גמרא וואָס ער⁴⁹ האָט געזאָגט בנוגע זיין השתתפות אין שמחת בית השואבה)?

דערציילט די גמרא⁵⁰, אַז ריב"ח האָט זיך מתווכח געווען מיט די „סבי דבי אתונא“, וועלכע זיינען געווען חכמים גדולים, און ער האָט זיי מנצח געווען. אויך דערציילט די גמרא⁵¹, אַז פאַר דער הסתלקות פון ריב"ח האָבן חכמי בניי ביי אים געפרעגט „מאי תיהוי עלן מאפיקורוסין“, און ער האָט זיי געענטפערט (מיטן פסוק⁵² „אבדה עצה מבנים נסרחה חכמתם“ [ואבעיא (מיטן פסוק⁵³) „ויאמר נסעה ונלכה ואלכה לנגדיך“]). פון דעם זעט מען אַז ריב"ח איז געווען פון די גרעסטע פון חכמי ישראל.

והשם בא רק כטפל להדגיש שאף שהלל ענותו הי' בכ"ז אמר אם אני כאן הכל כאן (ולהעיר ש.הוא הי' אומר (רגיל לומר — לאו דוקא בשמחת ביה"ש) אם אין אני לי מי לי"י). ועד"ז בהשאר.

(48) י"ל (עכ"פ — לחדודי) שמכאן מקור לאלה שאין שינים בסוכה"י, כי לכאורה גם מנמנמי, שינת ארעי צ"ל בסוכה (סוכה כו, א. רמב"ם הל' סוכה פ"ו ה"ו, טושיע אר"ח סת"ל"ס ס"ב. שר"ע אדה"ז שם ס"ז), ופשטות הלשון כאן משמע שהיי מנמנמי חוץ לסוכה. וראה תשב"ץ ח"א ס"פ ק.

(49) שהרי כ"כ הי' עמדו ונהגו כמותו, וכלשונו: אכתפי דהדדי".
(50) בכורות ה, ב.
(51) חגיגה ה, ב.
(52) ירמ"י מט, ז.
(53) וישלח לג, יב.

(*) אבות פ"א מ"ד.

(**) השקו"ט עפ"י הככה ראה בארוכה לקו"ש חכ"ט חג הסוכות (תשמ"ו).

און פון דעם לערנט דער רמב"ם אַרויס, אַז „גדולי חכמי ישראל“ האָבן זיך משמח געווען בשמחת בית השואבה.

(ב) „אמרו עליו על רבן שמעון בן גמליאל כשהי' שמח שמחת ביה"ש הי' נוטל כו"י“.

ווי דערציילט אין גמרא⁵⁴ איז רשב"ג געווען נשיא הסנהדרין, וואָס „סנהדרין⁵⁵ גדולה ומניינם שבעים ואחד וכו' הגדול בחכמה שבכולן מושיבין אותו ראש עליהן והוא ראש הישיבה והוא שקורין אותו החכמים נשיא בכל מקום כו"י — דער נשיא איז דער ראש הסנהדרין. פון דעם⁵⁶ נעמט דער רמב"ם אַז די סנהדרין⁵⁷ האָבן זיך משמח געווען בשמחת בית השואבה.

(ג) „אמרו עליו על הלל הזקן כשהי' שמח בשמחת ביה"ש אמר כו"י. וויבאַלד די גמרא איז מדייק דאָ אים אַנצורופן „הלל הזקן“ — כאַטש אַז בכמה מקומות ווערט ניט דערמאָנט דער תואר „זקן“ — איז מובן, אַז דאָס איז אַ הוראה אין דעם ענין: דאָס וואָס ער האָט זיך משמח געווען בשמחת ביה"ש איז געווען מצד

(54) שבת טו, א — שהרי המדובר בזמן שביהמ"ק הי' קיים, ברשב"ג הזקן (סה"ד בערכו. יעב"ץ סוכה שם).

(55) רמב"ם הל' סנהדרין פ"א ה"ג.

(56) אף שגם ריב"ח הי' חבר סנהדרין — אביד (בי"ק עד, סע"ב. סנה"י, ב), מ"מ אין לומר ששמו נזכר מצד היותו בסנהדרין, כי אי"כ מאי קמיל בהזכרת שם רשב"ג. ועכצ"ל דריב"ח מלמדנו סוג גדולי חכמי ישראל ורשב"ג — (ראש) סנהדרין.

(57) ואין לומר שרק ראש סנהדרין צריך לשמוח — כי אי"כ אינו אלא חד בדרא ופשיטא שמשתתף בשמחת ביה"ש. וראה גם לקמן הערה 74. ולכן מסתבר שהוא מצד היותו אחד משבעים ואחד שבסנהדרין, דגם ראש הסנהדרין הוא חלק מהסנהדרין (משא"כ ראש ישיבה ותלמידיו — דהם ב' סוגים. וראה לקמן הערה 61).

ראשי ישיבות⁶¹ האבן זיך משמח געווען
בשמחת ביה"ש.

לכאורה קען מען פרעגן אויף דעם:
ווי קען מען זאגן אז דער טעם וואָס
דער ירושלמי דערמאָנט ר"ש בן יהוּדק
איז צוליב זיין תואר „רבי“, בעת דער
ירושלמי דאָ על אַתּר רופּט אים גאָר „בן
יהוּדק“ און ניט „רבי שמעון בן
יהוּדק“?!

איז דער תירוץ אויף דעם: „הי'
משתבח בקפיצותיו“, ער אליין האָט זיך
באַרימט מיט זיינע קפיצות⁶² — און
בשעת מ'רעדט וועגן אייגענע מעלות,
דאַרף מען ריידן באַפּונן כּוּזָה אַז מ'זאָל
שולל זיין אַ חשד באַ אַנדערע אַדער אַ
הרגש באַ זיך פּון גאָוה — דעריבער
האָט ער זיך אַנגערופּן מיט אַ לשון פּון
היפּך הכּבוּד⁶³; וועד ווי מיר געפינען⁶⁴
ביי ר' יוחנן בן זכאי, אַז ריידנדיק וועגן
זיך האָט ער געזאָגט: „אַלמלאַ הטיח בן
זכאי את ראשו“ — ער האָט זיך ניט

מעלתו אַלס איינער פּון „זקנים“⁶⁵. און
דערפּון נעמט דער רמב"ם אַז „זקנים“
זיינען זיך משמח בשמחת ביה"ש.

ט. ד) אין ירושלמי ווערט צוגע-
געבן נאָך איינער: „בן יהוּדק הי'
משתבח בקפיצותיו“.

וויבאַלד אַז דער סיפור איז געבראַכט
אויף אַפּלערנען פּון עס, איז דאָך זיכער
אַז לאַ באַ לסתּוּם — נאָר דאָס איז אַ
גדול בישראל בזמן שביהמ"ק קיים וועגן
וועלכן ס'ווערט גערעט במק"א. ברי-
שימות התנאים געפינט מען טאַקע —
רבי שמעון בן יהוּדק. בנוגע צו רבי
שמעון בן יהוּדק⁶⁶ געפינט מען אַבער
ניט אַז חז"ל זאָלן דערציילן וועגן זיינע
אַ מעלה מיוחדת; מוז מען זאָגן אַז די
מעלה ווערט אויסגעדריקט אין זיין
נאָמען: רבי שמעון.

בשייכות צום תואר „רבי“ שטייט אין
תוספתא⁶⁷: „מי שיש לו תלמידים קורין
אותו רבי“. ד.ה. אַז „רבי שמעון בן
יהוּדק“, איז געווען אַ ראש ישיבה; און
דערפּון איז די הוכחה פּון רמב"ם, אַז

61) אין ללמוד סוג זה מרשב"ג שהי' נשיא,
ונשיא הוא „ראש הישיבה“ (רמב"ם שם) — כי
הכוונה בזה לראש דשיבה זו דסנהדרין וכי"כ
(חברים ובערך זל"ז, ואחרי רבים להטות וכו'),
משא"כ ראש ישיבה ותלמידים — תלמידיו כמבון.
62) ובפני משה שם: „משתבח בעיני הרואים“
(בקרבו העדה שם: „היו משבחין אותו“ ואולי היתה
לו גירסא אחרת בירושלמי).

63) ואף שאיז מדברי ר"ש בן יהוּדק עצמו כ"א
דבעל הסוגיא (משא"כ בנידון ריב"ז דלקמן בפנים)
— מי"מ מדייק בירושלמי לכתוב „בן יהוּדק“
לאשמע"ן דכאשר „משתבח“ צ"ל גם דיבור כאופן
של היפך הכבוד.
64) ברכות לר, סע"ב.

58) אף שהי' ג"כ נשיא (שבת טו, א. פסחים טו,
א. ועוד) — מי"מ, נזכר כאן להיותו „הלל (הזקן),
כפנים. ועוד: נשיא (סנהדרין) כבר למדנו מרשב"ג,
כנ"ל בפנים.

59) ראה סדר הדורות בערכו — שלדעת ספר
היוחסין הי' ר"ש בן יהוּדק בזמן דר' טרפון. אבל
בסה"ד שם פריד עליו, ומסיק שהתנא ר"ש בן
יהוּדק הוא רבו דר' יוחנן (כמי"ש בתוס' נדה י, ב),
עיי"ש בארוכה, ואשר י"א דשלשה ר"ש ב"י הי'
ועצ"ע.

60) סוף עדיית. הובא באגרת רב שרירא גאון —
נעתק בערך ע' אביי. ובסנהדרין (מא, ריש ע"ב):
„כי הוה למד בן זכאי הוה קרי לי כר כי הוה לימד
הוה קרי לי רבן יוחנן בן זכאי, ובכ"מ מבואר
שהתואר „רבי“ ניתן בקבלת סמיכה — וראה אגרת
רשיג שם. חסדי זוד לתוספתא שם. ואכ"מ.

י) הדי"ה בקה"ע שם הוא „הי' משתבח
בקפיצותיו“ — אבל במפורשים כהנ"ל. קרוב לודאי
לומר שהדי"ה הם דהבחור העוצער.

יא. לאחר כל זה איז אויך מובן וואס בהמשך צו שמחת ביה"ש איז דער רמב"ם מבאר די מעלה פון שמחה של מצוה בכלל:

וויבאלד אז די שמחה פון שמחת בית השואבה איז א הוספה אין דער שמחת יו"ט מצד דער חביבות המצוה פון שמחת יו"ט — קומט דאך אויס, אז דאס איז דער זעלבער תוכן ווי שמחה של מצוה בכלל⁷² (א הוספה אויף דעם עיקר און אין דעם עיקר — עשיית המצוה) — השמחה שישמח אדם בעשיית המצוה ובאהבת האל מצוה בהו".

אבער ועוד בזה: אין שמחה של מצוה בכלל איז אסך א גרעסערער אויפטו ווי בשמחת ביה"ש: שמחת ביה"ש, וויבאלד ער איז שוין במצב של שמחה בלאה"כ (ופשיטא אז עצבות איז מושלל), איז ניט שווער פועל זיין ביי זיך א הוספה אין דעם מצב, אבער שמחה של מצוה בכלל וואס מען פאדערט ביי יעדער מצוה און יעדן טאג, און בא וואס פאר א מצב ער זאל זיין — איז זי דוקא אן „עבודה גדולה“.

און דעריבער ברענגט דער רמב"ם א דוגמא פון דוד המלך וואס „מפזז ומכרכר לפני ה' גוי"י⁷³ — צו באווייזן אויף וויפל עס דארף זיין די שמחה ביי אלע מצוות⁷⁴, הגם ס'איז שווער צו פועל זיין ביי זיך.

72 ועייג'כ קרית ספר על הרמב"ם כאן: אע"פ שכל המועדות .. בחגגה'ם היתה שמחה יתירה .. ומצוה להרבות בשמחה זו שהשמחה שישמח אדם בעשיית המצות .. עבודה גדולה היא.

73 ש"ב ו, טז.
74 בירושלמי הובא ענין זה דרוד בהמשך לשמחת ביה"ש (אבל ברמב"ם הוא בהמשך לשמחה של מצוה בכלל, וכדמוכח בקראי שם דקאי בהבאת הארון כו'). ועפ"י הגל בפנים — ששמחת ביה"ש

אנגערופן מיטן אייגענעם נאמען⁶⁵, נאך (מער ניט אלס א זון) בשייכות צום פאטערס נאמען.

יוד. דער טעם פארוואס דער רמב"ם רעכנט ניט בעלי תשובה: דער רמב"ם לערנט אז די ברייתא איז ניט מוסיף אויף דער משנה, נאך איז מפרש ומפרט — כדרך הברייתות — דאס וואס שטייט במשנה בקיצור⁶⁶: דער סוג „חסידים“ וואס שטייט אין דער משנה איז כולל סיי חסידים בפרט, און סיי בעלי תשובה;

ואזיל לשיטתי: רש"י⁶⁷ טייטשט „כל⁶⁸ חסיד הוי חסיד מעיקרו“, און לפ"ז קען מען ניט לערנען אז עס איז כולל אויך בע"ת. אבער דער רמב"ם פסק'נט אין הל' דעות⁶⁹: „ומי שהוא מדקדק על עצמו ביותר ויתרחק מדעה בינונית מעט לצד זה או לצד זה נקרא חסיד“ — וואס אזא הנהגה קען זיין סיי ביי א צדיק וחסיד מעיקרו און סיי (ואדרבה — בעיקר) ביי א בע"ת⁷⁰. דעריבער לערנט ער אז „חסידים“ שבמשנה⁷¹ מיינט אויך בעלי תשובה. און מהאי טעמא דערמאנט ניט דער רמב"ם דעם סוג „בע"ת“ באזונדער, נאך שרייבט „חסידים“ סתם, ווייל (בספרו) מיינט עס סיי חסידים מעיקרא און סיי בע"ת.

65 ואין לומר שזה הי' קודם שהיו לו תלמידים שאז נק' בפי כל „בן זכאי“ (ראה הערה 60) — כי הרי הי' זה כאשר „ר"ח בן דוסא שהלך ללמוד תורה אצל רביז“.

66 ראה פיה"מ להרמב"ם בהקדמתו ד"ה אחרי כן.

67 בסוגיין ד"ה אלו חסידים.

68 ולא רק חסידים שנאמר בברייתא.

69 פ"א ה"ה, וראה נדה י, א ובתולדה שורפן.

70 ראה ב"ק קג, ב: והדר הוי חסיד. וראה ג"כ ספר חסידים בתחילתו.

71 משאי"כ ברייתא שמפורש ג' סוגים: חסידים אנשי מעשה ובע"ת.

וואָרום שטענדיק, אפי' בימות החול, איז יעדע תנועה פון אַ אידן פאַרבונדן מיט עבודת ה': ס'איז אַ מצוה כפשוטה, אָדער ס'איז אַ פרט פון „כל מעשיך יהיו לש"ש" ⁷⁵, און „בכל דרכיך דעהי" ⁷⁶ — ולכן דאַרף דאָס געטאַן ווערן בשמחה, כמ"ש ⁷⁷ עבדו את ה' בשמחה.

און הגם אַז רז"ל ⁷⁸ זאָגן: „אסור לאדם שימלא שחוק פיו בעוה"ז", איז אָבער מובן, אַז שמחה של מצוה איז, אדרבה, אַ חיוב און ענין הכרחי: און דווקא דאָס פועלט אויך למעלה ענין השחוק ⁷⁹, ביז ס'ווערט „ישב בשמים ישחק גוי" ⁸⁰ — ישחק פון די אַלע וואָס ווילן חזי דריקן אידן, ביז צום קיום היעוד אז ימלא שחוק פינו — בביאת משיח צדקנו בקרוב ממש.

(משיחות שמחת ביה"ש תשי"ט ותשי"כ,
שבת בראשית (התועדות ב') תש"א)

ועפ"ז גייט דער רמב"ם מן הקל אל הכבד: פריער בריינגט ער שמחת יו"ט בכלל („כל המועדות מצוה לשמוח בה"), נאָכדעם רעדט ער וועגן דער שמחה פון חגה"ס וואָס איז אַ העכערע עבודה, וכנ"ל אַז דאָס קומט מצד חביבות המצוה, און דערנאָך וועגן שמחה של מצוה בכלל, וואָס איז אַ שווערערע, אַז „עבודה גדולה".

יב. דאָס איז אויך אַ הוראה בנוגע לפועל: אַ איד קען דאָך ביי זיך טראַכטן: בשלמא אין די טעג פון „זמן שמחתינו" קען ער ביי זיך אַרויסרופן די תנועה פון שמחה; אָבער ווי קען ער ביי זיך פועל'ן צו זיין בשמחה אויך נאָך דעם זמן המיוחד (ומסוגל — יומין זכאין) לשמחה?

זאָגט דער רמב"ם, אַז נאָך דער שמחה פון שמחת ביה"ש הויבט זיך ערשט אַן די „עבודה גדולה" פון שמחה של מצוה.

הו"ע אחד עם שמחה של מצוה בכלל — מתורץ זה שבירושלמי בא הוא בהמשך לשמחת ביה"ש. ולהוסיף: עפ"י הנ"ל — שאלה שנוכרו בש"ס ששמחו בשמחת ביה"ש הוא בכדי ללמוד מכאור"א מהם שוב בבני שעושין השמחה — הרי מכיון שאין מלך אלא אחד, עכצ"ל (כנ"ל הערה 57) שכוונת וראיית הירושלמי היא לא לענין שמחת ביה"ש (שארין בזה הוראת 10ג), כ"א לשמחה של מצוה בכלל.

(75) אבות פ"ב מי"ב.

(76) משלי ג, ו.

(77) תהלים ק, ב.

(78) ברכות לא, א.

(79) ראה זח"ג תצוה קפד, ב. מאה שערים יז, ב.

(אגרות קודש אדמו"ר הצ"צ ע' שכה"ו).

(80) תהלים ב, ד.

בהר

דערנאך זאגט רש"י: „כך שני' בתורת כהנים, ונראה לי שכך פירושה לפי שלא מצינו שמיטת קרקעות שנשנית בערבות מואב במשנה תורה³ למדנו שכללותי' ופרטותי'⁴ כולן נאמרו מסיני ובא הכתוב ולמד כאן על כל דיבור שנדבר למשה שמיני היו כולם כללותיהן ודקדוקיהן וחזרו ונשנו בערבות מואב".

ד.ה. רש"י קומט באווארענען: „דאס וואס מיר ווייסן אז „כל המצות נאמרו מסיני"⁵, איז עס נאָר בנוגע צו כללותי-הן, אָבער דקדוקיהן דאָרף מען אויף דעם אַ ראַ", און מען לערנט עס אָפּ פון שמיטה, עס איז אָבער קשה: וואָס איז דער הכרח אַז „בהר סיני" ביי שמיטה קומט אַנווייזן אויך אויף אַנדערע מצות (אַז אויך דקדוקיהן זיינען מסיני), עס רעדט זיך דאָך דאָ נאָר וועגן שמיטה אַליין?

3) דלא כדעת רבי (מו"ק ב, ב. גיטין לו, א. קידושין לח, ב) דבשתי שמיטות הכתוב מדבר, אלא כדעת רבנן דפליגי עליו, וכמיש ברע"ב כאן.
4) כ"ה ברוב הדפוסים. וכדפוס א' דרש"י ובכמה כתי' דרש"י: „ופירושי". ועפ"ז לכאורה קאי על הפירושים בתושב"ע. וראה לעיל הערה 2 ובס' שנסמנו שם.
5) דבק טוב, נימוקי שמואל ושפ"ח. וראה רא"ם, משכיל לדוד. ועוד.
6) במפרשי רש"י (ותריכ' כ' דרש"י (והתריכ') סמך על משינ' בס"פ בחוקותי, אלה המצות גוי' בהר סיני' (או — שם כו, מו). אבל מזה שרש"י לא הזכיר כלל פסוק זה (שנאמר לאחר פ' בהר) מוכח שהוא מובן מהנאמר לפניו. וי"ל דמוכרח ע"פ פשט, דאליכ מה עשה משה בהר מ' יום ומ' לילה. וכן מוכח מכמה כתובים. ואכ"מ.

א. אין התחלת הסדרה שטעלט זיך רש"י אויף די ווערטער „בהר סיני" און איז מפרש: „מה ענין שמיטה אצל הר סיני והלא כל המצות נאמרו מסיני, אלא מה שמיטה נאמרו כללותי' ופרטותי'² ודקדוקי' מסיני, אף כולן נאמרו כללותי-הן ודקדוקיהן מסיני" — אז דאס וואָס עס שטייט אויסדריקליך ביי שמיטה אַז זי איז געזאָגט געוואָרן בהר סיני (כאָטש „כל המצות נאמרו מסיני"), איז עס כדי אַפּצולערנען פון איר אויף אַלע אַנ-דערע מצות, אַז פּונקט ווי שמיטה זיינען כללותי' ופרטותי' ודקדוקי' געזאָגט גע-וואָרן מסיני, אַזוי אויך אַלע מצות, זיינען כללותיהן ופרטותיהן ודקדוקיהן מסיני.

1) בדפוס שני מעתיק גם, וידבר ה' אל משה. וברש"י כתי' מעתיק תיבת „לאמר".
2) כ"ה בדפוס רש"י שלפנינו (ובתריכ', דפוס א' וב' דרש"י — ליתא). וי"ל:
בפרטיות — כשמדייקין ביותר בלשון ובסגנון: כלל — והשביעית תשמטנה ונטשתה' (משפטים כג, יא); פרט — תורע, תזמור (פרשתנו כה, ד); דקדוק — „לא תקצור" — להיות מחזיק בו (פרש"י פרשתנו שם, ה),
אבל בכללות יותר, הן „פרט' הן „דקדוק" — כולל שניהם [ולכן בהרי"ג], הן „דקדוקי' ובש"ס (דלקמן הערה 8) — „פרטות" — כי בשניהם הכוונה לשניהם],
ולאחר שמבאר רש"י בתחילה כל החלוקות — אטי כי רובלי כרי'.
וראה עוד (בפירוש „פרטותי' ודקדוקי'") — רמב"ן, רא"ם, גויא, מהרי"ק (ירושלים תש"א), באר מים חיים (לאחי המהר"ל), ס' הזכרון. ועוד. שיחת שי"פ נשא תשכ"ט (נתקט חלקה בלקי"ש חי' ע' 39 הערה 45. חי"ג ע' 93 הערה 5).

*) ובכמה כתי' דרש"י (וכן בלשון רש"י שברמב"ן וברא"ם) הגירסא גם בהמשך דברי רש"י: אף כולן כללותיהן ופרטותיהן ודקדוקיהן מסיני.

*) והחידוש בפרש"י ר"פ משפטים — הוא לענין פרטי המצות שבפרשה.

דעת ר' ישמעאל⁸ אז בלויז „כללות נאמרו בסיני“ אבער „פרטות באהל מועד“, נאר ס'איז כדעת ר' עקיבא⁹ אז „כללות ופרטות נאמרו בסיני“⁹.

לויט דעם דארף מען פארשטיין:

(א) וויבאלד רש"ס שאלה איז פאר- וואס שטייט „בהר סיני“ ביי שמיטה, האט דאך רש"י זיך געדארפט שטעלן ניט אויף די ווערטער „בהר סיני“ אליין, נאר מעתיק זיין פון דער פרשה אויך ווערטער וואס באווייזן אויך עיקר הקושיא אויף שמיטה, פון צווייטן פסוק וואו עס רעדט זיך וועגן שמיטה (אדער לכל הפחות צולייגן „וגו'“) — די שאלה איז דאך ניט אויף „בהר סיני“, נאר פאר- וואס די ווערטער שטייען ביי שמיטה¹⁰?

(ב) וויבאלד אז דער אויפטו פון רש"י איז, אז די פרטים נאמרו (בהר סיני, און) ניט באהל מועד כדעת ר' ישמעאל, איז ווי בריינגט ער די רא"י אז ס'איז גע- זאגט געווארן בהר סיני פון דעם וואס „לא מצינו כו' שנשנית בערבות מואב“ — דאס איז דאך ניט שולל אז עס איז ניט געזאגט געווארן באהל מועד¹¹!?

דעריבער זאגט רש"י, וויבאלד אז שמיטת קרקעות שטייט ניט אין משנה תורה, וואלט מען אויך אז די ווערטער „בהר סיני“ געוואוסט אז „פרטות“ ודקדוקי“ פון שמיטה נאמרו מסיני. במילא ווערט די שאלה, וואס לאזט אונז הערן „בהר סיני“? איז דערפון מוכרח אז דאס וואס „בא הכתוב ולמד כאן“, איז עס ניט בנוגע שמיטה, אז שמיטה איז מסיני, נאר בנוגע „כל דבור שנדבר למשה, שמסיני היו כולם כללותיהן ודקדוקיהן וחזרו ונשנו בערבות מואב“.

ב. ווי מען לערנט די רש"י בפשטות — און אזוי לערנען עס טאקע מפרשי רש"י — קומט אויס:

(א) רש"ס שאלה איז די שאלה פון תור"כ — צוליב וואס זאגט דער פסוק ביי שמיטה אז זי איז געזאגט געווארן בהר סיני. (ב) רש"ס תירוץ אויף דער שאלה — לויטן תור"כ, אז „בהר סיני“ לאזט הערן אז אלע מצות זיינען (כללותיהן ודקדוקיהן) מסיני — מיינט צו שולל זיין

(7) בכמה מפרשי רש"י (רע"ב, רא"ם, ק"א לתור"כ), לבוש, דבק טוב, ועוד) כ' דנלמד במדה, כל דבר שהי' בכלל יוצא מן הכלל כו', ואחרים (ראב"ד לתור"כ, גריא, ט"ז, משכיל לדוד. ועוד) כ' דנלמד מהיקש או גז"ש כו' — אבל ברש"י (וכן בתור"כ) לא נזכר כלל הכתוב, אלא המצות גוי', כניל בהערה הקודמת. ופשוט שהכוונה כמפורש ברש"י „לפי כו' למדנו כו' ובא הכתוב ולימד כאן על כל כו'“ — היינו מיתור דקרא (וכמו שהאר"ך בנמוקי שמואל דנלמד באם אינו ענין לגופו כו'. וראה גם מהרי"ק ורע"ב (בפי' הא') (כאן).

- (8) חגיגה ו, סע"א ואילך. סוטה לו, ב. זבחים קטו, ב.
 (9) וכמ"ש ברא"ם ומשכיל לדוד כאן. וכן מוכח במפרשי רש"י שכו' דרש"י בא לשלול אהל מועד.
 (10) לשון רש"י, מה ענין שמיטה אצל הר סיני (ולא, הר סיני ליל' או, מה ענין הר סיני אצל שמיטה?) — ראה רא"ם, גריא, ק"א. ועוד. וראה ס' השיחות תשמ"ח ח"ב (קה"ת, תשמ"ט) ע' 456.
 (11) ובק"א ונמוקי שמואל כאן כ' דוהי' כוונת הרמב"ן בקושייתו האי על פרש"י.

(*) וכ"כ באוה"ת ויקרא (כרך ב') עה"פ בשם הק"א (ולכאורה הוא מדברי הרא"ם שהעתיק בק"א שם). וצ"ע במ"ש באוה"ת שם: ומבואר בילקוט שוהו מהח"כ.

(*) ומ"ש שם שכ"פ בגריא — צ"ע, שהרי בגריא שולל הפ"י שכוונת רש"י היא באם אינו ענין כו', ומפרש שנלמד בהיקש כניל בפנים ההערה. ובס' הזכרון כאן: בהר סיני מיתור . . . ללמדנו על דרך בנין אב שגם כל המצות כו'.

ב) ווען רש"י טייטשט אויס „בא הכתוב ולמד כאן על כל דבור כו' שמסיני היו כולם כו'“, איז ער מוסיף „(על כל דבור) שנדבר למהוה“ — וואָס לכאורה איז עס אַ יתור לשון? ובפרט, אַז אין תו"כ וועלכן רש"י קומט מפרש זיין „ונראה לי שכך פירושה“, שטייט „אף כולו כו'“ און עס שטייט ניט „שנדבר למהוה“.

ד. איז דער ביאור אין כל הנ"ל:

רש"י'ס שאלה איז ניט פאַרוואָס „בהר סיני“ שטייט ביי שמיטה, נאָר די ווער-טער „בהר סיני“ אַליין ¹⁵ — נאָך איידער מיר ווייסן וועגן וואָס פאַר אַ מצוה דאָ רעדט זיך [און דאָס וואָס רש"י ברענגט דאָ די שאלה פון תו"כ „מה ענין שמיטה אצל הר סיני“, איז עס דערפאַר וואָס דורך דער שאלה ותירוץ פון תו"כ ווערט במילא רעכט אויך די קושיא בפשוטו של מקרא — „בהר סיני“ מאי קמ"ל?]:

פון הקמת המשכן אָן זיינען אַלע דיבורי ה' אל משה געווען ניט בהר סיני, נאָר באוהל מועד, און ווי רש"י האָט עס שוין געזאָגט בפירוש פריער (אין פ' תשא ¹⁶): „ומשהוקם לא נדבר עמו עוד אלא מאהל מועד“. איז ווי קומט עס אַז נאָך אַלע פרשיות וסדרות פון ספר ויקרא (וואָס הויבט זיך אָן „ויקרא גו' מאהל מועד“) שטייט „וידבר גו' בהר סיני“?

ער האָט געדאַרפט לפחות זאָגן „לא מצינו כו' שנשנית באוהל מועד ובערבות מואב“.

ג) עד"ז דאָס וואָס רש"י איז מסיים „וחזרו ונשנו בערבות מואב: די שאלה איז דאָך צי די פרטים זיינען געזאָגט גע-וואָרן בסיני אָדער באהל מועד — האָט דאָך רש"י געדאַרפט זאָגן „וחזרו ונשנו באוהל מועד“?

ד) וואָס איז די אריכות הלשון „ונראה לי שכך פירושה לפי שלא מצינו וכו'“ — ובפרט אַז עס איז ניט רש"י'ס ענין צו מפרש זיין תו"כ ¹²?

מוז מען זאָגן, אַז ס'איז דאָ אַן אַרט צו לערנען אָן אַנדער פירוש אין תו"כ וואָס דאָן וואָלט רש"י ניט געבראַכט דעם תו"כ אין זיין פירוש (ווייל לויט דעם פירוש האָט דער תו"כ קיין שייכות ניט צו פשוטו של מקרא): דעריבער זאָגט ער „ונראה לי שכך פירושה“, וואָס לויט זיין פירוש איז דער תו"כ נוגע צו פשוטו של מקרא. דאַרף מען פאַרשטיין וואָס איז דער פירוש וועלכער מען קען לערנען אין תו"כ וואָס איז ניט לפי פשט"מ, וואָס דעם פירוש איז רש"י שולל, און לערנט אין תו"כ זיין פירוש?

ג. אויך זיינען דאָ כמה דיוקים אין לשון רש"י — ומהם:

א) בתחילת דבריו זאָגט ער „מה ענין שמיטה אצל הר סיני“, אָבער דערנאָך זאָגט ער כסדר דעם לשון „מסיני“ ¹³ אָן דעם וואָרט „הר“ ¹⁴?

סיני" — כלישנא דקרא). ועדמשנ' (ברכה לג, ב) ה' מסיני בא. וכל' חזיל בכ"מ. וראה פרש"י ר"פ משפטים. בחוקתי כו, מו.

15) וכמשכיל לדוד כ': הרגש שמבחוץ בזה דלמאי נ"מ הודיענו הכתוב בזה טפי מכל שאר המצות באיזה מקום נאמרה. ושוב מקשה רש"י כו מה ענין שמיטה כו', עיי"ש.

16) לג, א. יא.

12) אף שהוצרך לפרש, לפי שלא מצינו כו' כנ"ל בפנים ס"א — מ"מ, מלשון רש"י, כך שנוי בתו"כ ונ"ל שכך פירושה" מוכה, שבא לשלול פי אחר בתו"כ.

13) ועד"ז בתו"כ מתחיל „בהר סיני ומסיים „בסיני“.

14) אף ש"ל שמקצר בלשונו (ומתחיל „בהר

גאָר שווער צו מפרש זיין אַז משה האָט איבערגעגעבן אידן דעם דיבור נאָך פילע חדשים זינט ער האָט עס באַ-קומען — איז לויט פרש"י פריער ²² אַז „ענשו הכתוב" פאַר ניט זאַגן בזמנו — אע"פּ וואָס מ'קען מחלק זיין אַז דאָרט איז דאָס געווען נוגע למעשה.

דעריבער לערנט רש"י, אַז פרשת בהר איז טאַקע געזאַגט געוואָרן למשה נאָך דער מעשה פון בן אשה ישראלית. אַי וואָס עס שטייט דאָ „בהר סיני" — איז עס מצד דעם וואָס אידן זיינען דאָ-מאַלס נאָך אַלץ געווען באַ דעם הר סיני, פאַר דעם „ויסעו בני ישראל למסעייהם ממדבר סיני" ²³, דערפאַר איז אויך אַ דיבור וואָס איז געזאַגט געוואָרן דאָ-מאַלס באהל מועד זאָגט מען אויף דעם „וידבר . . בהר סיני" ²⁴, ובפרט אַז דער מדבר ווערט גערופן בשם „מדבר סיני" — על שם הר סיני שבו.

נאָר אזוי ווי דאָס איז אַ חידוש צו זאַגן אַז מיט „הר סיני" מיינט מען דעם אוהל מועד ווייל ער איז געווען בחניית מדבר סיני נגד ההר — דעריבער ברענגט רש"י פון תו"כ; וואָס לויט רש"י'ס פשט אין תו"כ — „ונראה לי שכך פירושה" — איז מוכרח אַז „בהר סיני" דאָ מיינט מדבר סיני, כדלקמן.

בדוחק גדול וואָלט מען געקענט לערנען, אַז די פרשה איז געזאַגט גע-וואָרן פאַר אַלע פריערדיקע סדרות פון ספר ויקרא, פאַר הקמת המשכן, און דאָס וואָס זי שטייט אין אונזער סדרה — איז ווייל „אין מוקדם ומאוחר בתורה" ¹⁷ (ווי עס לערנט דער אבן עזרא ¹⁸). דאָס איז אָבער כלל ניט גלאַטיק, ווייל דעם תירוץ „אין מוקדם ומאוחר בתורה" ענטפערט מען בלויז וואו ס'איז ניטאָ קיין אַנדער ברירה (און עס דאַרף זיין עפעס אַ טעם אויף דעם), אָבער אויף וויפל ס'איז נאָר מעגלעך איז מען זיך משתדל צו לערנען די סדרות ופרשיות כסדרן, ובפרט — ע"פ פשוטו של מקרא ¹⁹.

ע"ד הפשט איז אויך שווער צו לערנען (ווי דער רמב"ן ²⁰), אַז דער דיבור ה' אל משה איז געווען בהר סיני (וואו ער האָט אים געזאַגט די גאַנצע פרשה מיט די פרטים), און דאָס וואָס די פרשה שטייט דאָ (נאָך פ' אמור), איז עס ווייל משה האָט דעם ציווי (פון שמיטה מיט אירע פרטים) איבערגעגעבן צו אידן ערשט דעמאָלט ²¹ (נאָך דער מעשה פון „בן אשה ישראלית") — וואָרום פון פשטות לשון וסדר הכתובים קומט אויס, אַז דער „וידבר הוי" אל משה" איז געווען נאָך די פריערדיגע סדרות, נאָך פ' אמור.

(22) בשלח טו, כב.

(23) בהעלותך י, יב.

(24) ראה צו ז, לח: אשר צוה ג' בהר סיני אף שהדיבור ה' „מאהל מועד" וברמב"ן שם. וראה פרש"י בהעלותך ט, ד: כשמעו פ' מועדים מסיני כו'. [וראה פרש"י במדבר ג, א), פינחס כח, ו]. ואכ"מ].

ועפ"ז מובן בפשטות משינ' בסוף בחקותי. אלה המצות אשר צוה ה' ג' בהר סיני" — דקאי על כל המצות שבספר ויקרא. וראה שם כו, מו: אלה החקים ג' אשר נתן ג' בהר סיני ג', ובפרש"י שם: שכולם . . בסיני".

(17) שכלל זה הובא כ"כ פעמים בפרש"י עה"ת, לדוגמא: בראשית ו, ג. וישלח לה, כט. ועוד. וראה לקושי ח"ז ע' 119.

(18) וראה גם דעת זקנים בעה"ת, רשכ"ם, ספורנו וחזקוני כאן.

(19) להעיר מפרש"י בראשית ו, ג: וא"ת כו'. ס"פ נח: ולמה הקדים כו'. ועוד.

(20) וראה גם אברבנאל כאן.

(21) היפך לימוד הכתוב בהנהגת משה בעת מ"ת — לפי פרש"י יתרו (יט, יד). ולהעיר ג"כ מפרש"י שמות ד, כד).

דאָס וואָס פרטות' פון שמיטה זיינען געזאָגט געוואָרן אין מדבר סיני (צי בהר סיני צי באהל מועד), וואָלט מען סיי ווי געוואוסט אויך ווען עס שטייט ניט „בהר סיני“ ווייל: „לא מצינו שמיטת קרקעות שנשנית בערבות מואב“²⁷; מוז מען זאָגן אַז די ווערטער „בהר סיני“ קומען לערנען אויף אַנדערע מצות, אַז אויך זיי זיינען געזאָגט געוואָרן (במדבר) סיני, אַזוי ווי שמיטה.

[און דאָס איז סיי לויט דעת רע"ק, סיי לויט דעת ר' ישמעאל אַז די פּרטי המצות זיינען געזאָגט געוואָרן (ניט אויפן הר סיני, נאָר) באהל מועד, אין מדבר סיני].

ו. לפי"ז, אַז בהר סיני מיינט מדבר סיני — איז וואָס איז דאָ דער אויפטו אַז כללותיהו ודקדוקיהו פון אַלע מצות זיינען געזאָגט געוואָרן מסיני; וואָס קומט מען דאָ שולל זיין? זאָגט רש"י, אַז מען קומט דאָ שולל זיין „ערבות מואב“: עס זיינען פאַראַן מצות וועלכע זיינען געזאָגט געוואָרן „בערבות מואב במשנה תורה“; האָט מען דאָך געקענט מיינען, אַז די פּרטים פון יענע מצות זיינען גע- זאָגט געוואָרן בלויז אין ערבות מואב — אויף דעם לערנט מען אַפּ פון „בהר סיני“ וואָס שטייט ביי שמיטה, אַז אויך די מצוות וואָס נשנו בערבות מואב (זיינען זיי דאָרט געזאָגט געוואָרן ניט צום ערשטן מאַל, נאָר) „מסיני היו כולם כללותיהו ודקדוקיהו (און דאָס וואָס זיי שטייען אין משנה תורה, איז ווייל) וחזרו ונשנו בערבות מואב“.

און דאָס איז וואָס רש"י זאָגט „ונראה לי שכך פירושה“: דערמיט איז ער שולל

ה. דער תו"כ זאָגט, אַז פון דעם וואָס עס שטייט „בהר סיני“ ביי שמיטה לערנט מען אַפּ אַז אויך אַלע²⁸ מצות „נאמרו כללותיהו ודקדוקיהו מסיני“. וואָרום וויבאַלד אַז „בהר סיני“ ביי שמיטה איז קיין חידוש ניט — ווי רש"י איז מפרש אַז אויך אַז די ווערטער „בהר סיני“ וואָלט מען געוואוסט „(למדנו) שכללותיהו ופרטותיהו כולן נאמרו מסיני“ — מוז מען זאָגן, אַז דאָס וואָס עס שטייט דאָ „בהר סיני“ איז עס (ניט צוליב שמיטה, נאָר) „בא הכתוב ולמד כאן על כל דיבור כו“.

פון וואָנען איז עס אַזוי פשוט ביי שמיטה עצמה (ווען ניט די ווערטער „בהר סיני“) אַז כללותיהו ופרטותיהו כולן נאמרו מסיני — איז עס תלוי אין דעם פשט פון „בהר סיני“: אויב מען לערנט אַז „בהר סיני“ מיינט אויפן באַרג סיני — דאָרף „בהר סיני“ שטיין צוליב שמיטה עצמה. וואָרום אַז „בהר סיני“ וואָלט מען — דערפון וואָס די פרשה שטייט לאחר הקמת המשכן — גע- לערנט אַז זיי איז געזאָגט געוואָרן באהל מועד. [ווייל דאָס וואָס „לא מצינו כו“ שנשנית בערבות מואב, איז ניט קיין רא"י אַז עס איז געזאָגט געוואָרן בהר סיני, כנ"ל ס"ב]. און וויבאַלד אַז די ווערטער „בהר סיני“ דאָרף מען האָבן לגופה, קען מען דאָך דערפון ניט אַפּ- לערנען אויף אַנדערע מצות²⁶.

דערבער איז מוכרח אַז לויטן תו"כ מיינט „בהר סיני“ — מדבר סיני. און

25) לבד מ' נהלות שנחדשה ע"י טענת בנות צלפחד בערבות מואב (פינחס כו, א ואילך). קרבנות דפ' פינחס — ככפרש"י שם (כה, ב). ועוד. ועפ"י מובן דיוק פרש"י „בערבות מואב במשנה תורה“.

26) וכקושיית הרא"ם, גרא, נמוקי שמאל, שפ"ח. ועוד.

27) ולכן אין לומר אפילו בדוחק גדול שהוא ע"ד משינ' בפ' בשלח (טו, לה) ובגני' אכלו (ל' עבר) את המן ארבעים שנה, שנכתב שם כדי לסיים ענין המן.

„אשר דבר משה אל כל ישראל אין ערבות מואב“²⁹.

ה. עפ"י הנ"ל, אז מיט זיין פירוש (וואס איז לפי פשוטו של מקרא) וועלכער איז סיי לויט דעת רע"ק סיי לויט דעת ר' ישמעאל וויל רש"י לערנען דעם תו"כ אויך לדעת ר' ישמעאל („כללות נאמרו בסיני ופרטות באהל מועד“), איז נאכמער מובן וואס ער איז מוסיף „כך שנוי בתורת כהנים ונראה לי שכך פירושה“:

די גמרא³⁰ זאגט אַ כלל, „סתם ספרא רבי יהודה . . . וכולהו אליבא דר"ע — היינט ווי קען מען איינלערנען דעם תו"כ כדעת ר' ישמעאל³¹? דעריבער מוז רש"י באַוואַרענען: „כך שנוי בתו"כ ונ"ל שכך פירושה“: דאס איז אין תו"כ אבער פונדעסטוועגן קען מען דא לערנען — לויט פשוטו של מקרא אז דאס גייט אויך לשיטת ר' ישמעאל³² (וכנ"ל ס"ה).

ט. וואויל י"ל אז רש"י לערנט נאָר כדעת ר"י אז „פרטים באהל מועד“ און שינוי לשונו „מסיני“ אַנשטאַט „בהר סיני“ — איז כדי שולל זיין „בהר סיני“, ווייל די שיטה איז מער מתאים צום דרך הפשט — דער דרך פון פרש"י עה"ת³³:

דעם פירוש אַז די פרטים זיינען געזאָגט געוואָרן צום ערשטן מאל בהר סיני און ניט באהל מועד (ווי דער פירוש פון כמה מפרשים — סיי מפרשי תו"כ און סיי מפרשי רש"י); נאָר אז מיט בהר סיני קומט ער שולל זיין ערבות מואב, און ווי רש"י אַליין טייטשט אויס, אַז מיט זיין פירוש איז ער מחדש — „לפי שלא מצינו כו' בערבות מואב כו' וחזרו ונשנו בערבות מואב“.

ז. ועפ"ז זיינען אויך מובן די דיוקי הלשונות בפרש"י (דלעיל ס"ג):

(א) וואָס ער זאָגט כסדר „מסיני“, און ניט „מהר סיני“ כלשון הכתוב: ער מיינט דערמיט צו מדגיש זיין, אַז לויט פשוטו של מקרא — ווייס מען נאָר אַז דאָס איז געזאָגט געוואָרן מסיני: אַדער אויפן הר (לויט דעת ר' עקיבא), אַדער ניט בהר סיני, נאָר איז אהל מועד. [בלויז דעם ערשטן מאל זאָגט (דער תו"כ און) רש"י „מה ענין שמיטה אצל הר סיני“, ווייל די שאלה „מה ענין כו“ איז דאָך אויפן פסוק, וואָס דער פסוק זאָגט „בהר סיני“, דעריבער זאָגט ער „בהר סיני“ בלשון הכתוב].

(ב) לשון רש"י „ובא הכתוב כו' כל דבור שנדבר למשה“: מיט דעם איז ער מדגיש, אַז דער חידוש פון תו"כ אַז כולן נאמרו כו' מסיני“ (וואָס מיינט „דבר סיני כנ"ל), איז בנוגע די מצות וואָס זיינען געזאָגט געוואָרן בערבות מואב נאָר למשה — און דעריבער איז רש"י מוסיף „שנדבר למשה“: דאָ רעדט מען וועגן די מצות וואָס זייער דיבור איז געווען נאָר צו משה און ניט צו אידן, ווייל דאָס וואָס משה האָט גע- זאָגט במשנה תורה צו אידן איז עס געווען „מפי עצמו“²⁸ — וכמו שנאמר

(29) ר"פ דברים. פרש"י שם.

(30) סנהדרין פו, א. וי"ג.

(31) ולהעיר, ד"ל — שגם עליו איתא „כולהו אליבא דר"ע“ — סיל בסוטה שם כר"ע דכללות ופרטות נאמרו בסיני.

(32) ולהעיר מפי הראב"ד לתו"כ: „ודלא כההוא תנא דאמר כללות ופרטות נאמרו בסיני ונשנו באהל מועד ונשתלשו כו'“ — שמפרש התורכ שלא אליבא דר"ע (אבל מטעם אחר, עיי"ש).

(33) ראה גם לקיטש חייג שבהערה 2, שרש"י סיל בפש"מ כר"י דכללים נאמרו בסיני ופרטים באהל מועד. וגם פ' מקושש עצים ומגדף וכי' ויכיון. וראה רש"י שה"ש ב, ד.

בערבות מואב" שייך צו זייער פלוגתא, וואָרום לדעת ר"י, פונקט ווי ער האַלט אַז די פרטים זיינען ניט געזאָגט גע- וואָרן בהר סיני (וויבאַלד דאָס שטייט ניט אין תורה), אַזוי זיינען זיי ניט געזאָגט געוואָרן בערבות מואב [3].

(ב) ועיקר: כללות פון שמיטה איז געזאָגט געוואָרן נאָך קודם ציווי המשכן אויפ'ן באַרג סיני ³⁶: "ושש שנים תזרע גו' והשביעית תשמטנה גו' — בפרשתנו ווען ס'איז געווען באוהל מועד קומט צו פרטות. וואָס דאָס איז מכריע ע"ד הפשט אַז "כללות בסיני ופרטות באוה"מ".

י"ד. כאַטש אַז לויט פשוטו של מקרא איז כנ"ל מער מתאים שיטת ר"י, איז אָבער (ע"ד ההלכה) דער דין ווי ר"ע, און ווי דער כלל ³⁷: "הלכה כר"ע מחבירו".

וועט מען דאָס פאַרשטיין בהקדים ביאור המחלוקת צווישן ר"ע און ר"י (ע"פ פנימיות הענינים):

דער חילוק צווישן ר' ישמעאל און

(א) לויטן לימוד ע"ד הפשט איז מסתבר, אַז פרטי המצות זיינען געזאָגט געוואָרן צו אידן דאָרטן וואו עס שטייט אַזוי בפירוש אין תורה ³⁸; און וויבאַלד אין תורה שטייט ניט אַז אויך די פרטים פון אַלע מצות זיינען געזאָגט געוואָרן בהר סיני, דאָרף מען האָבן אַ הכרח ע"ד הפשט צו זאָגן אַזוי [דעריבער לערנט רש"י אַז דער חידוש ולימוד פון תו"כ "כולן כו' מסיני" איז נאָר אַז (א) די מצות פון ערבות מואב (ב) זיינען שוין געזאָגט געוואָרן אין מדבר סיני].

[לויט דער הסברה אין שיטת ר"י, ווערט פאַרענטפערט בדרך ממילא וואָס תוספות ³⁴ פּרעגט אויף דברי ר' עקיבא "כללות ופרטות נאמרו בסיני ונשנו באהל מועד ונשתלשו בערבות מואב": "וא"ת מאי איצטריך למימר שלישי דערבות מואב והא לא איירי ר' ישמעאל בערבות מואב כלל" (און תוספות ענט- פערט "משום סיפא נקט לה כו").]

אָבער ע"פ ה"ל, איז אויך "נשתלשו

³⁴ ומש"נ. אלה דברי הכרית גו' בארץ מואב" (תבוא כח, טט) — ע"פ פשט קאי על מה שלפניו, וכאמרו "אלה" ולא שנכפלו עוה"פ מצות התורה. ולכן הוכרח רש"י לבאר שם דכוונתו — שיקבלו עליהם את התורה באלה כו', ומש"נ לאח"ז, מלבד הכרית גו' בחורב" — אין הכוונה (כבמשוכל ראשון) עשה"ד וציווי ופירוש המצות (דאי"כ מהו. מלבד" — ולא ה"י כ"ז במואב) — כ"א, קללות שבתוי"כ שנאמרו בסיני" (פרש"י). ומשנה מל' הכתוב, בחורב"י (קיל).

³⁴ סוטה שם ד"ה ונשתלשו.

³⁵ ואף שגם לר"י פשוט שה"י כריתת ברית בערבות מואב, וכדמוכח בסוטה שם — י"ל, דהכר"ב היתה על קבלת התורה שכבר נאמרה (כללות"י ופרטות"י) במדבר סיני. אבל לא משמע כן מפרש"י סוטה שם (ד"ה מוציא הר גריזים): "לפי שלא אמר כו' כל התורה אלא מצות שבפרשה". וראה פרש"י שם (ע"א) ד"ה וכן בסיני: כל המצות כו' נתנו כולן כו'. ד"ה ומכניס אהל מועד: ולמדו כל התורה. ודוחק לומר דגם בזה פליגי ת"ק ור"ש. ואכ"מ.

³⁶ משפטים כג, י"א. וראה רמב"ן כאן.

³⁷ עירובין מו, ב.

³⁸ ואין לתרץ כי לא שייך כר"ב קודם שניתנה כל התורה כללות"י ופרטות"י, ולכן מדגיש שבסיני כבר ניתנו. כל המצות כו' — כי אף שפשוט שכר"ב היא (לא רק על כללות, כ"א) גם על פרטות, בכ"ז ה"י אפשר לכר"ב על מה שיאמר לאח"ז. ולהעיר מפרש"י משפטים (כד, ד, שם, ז), ואכ"מ.

³⁸ ומש"נ בר"פ דברים (א, ה). הואיל משה באר את התורה הואת לאמר" (וראה פרש"י חגיגה שם (רע"ב) ד"ה ונשתלשו) — ע"ד הפשט קאי (רק) על המצות שנאמרו במשנה תורה. ובפרש"י ב"ש"י ובחיס שם ד"ה נשתלשו: משנה תורה שחזר משה ואמרה להם על הסדר כו', אבל בפרש"י עה"ת דברים שם: שבבעים לשון פירשה להם. ואכ"מ.

מקיים מצות, און אפילו ווען מ'איז עוסק בדברי הרשות — אין אַ מס'נ און דאָס מיינט „כל ימי“ — אין אַלע זיינע ענינים איז ער געשטאַנען אין אַ תנועה פון מס'נ.

יא. און דאָס איז דער טעם המחלוּ-קת וואָס ר"י האַלט אַז כללות' מס'ני ופרטות' באוהל מועד, און ר"ע האַלט אַז כללות' ופרטות' מס'ני:

דער חילוק צווישן „סיני“ און „אוהל מועד“ איז:

„אוהל מועד“ האָט געהאַט אַ סדר. ס'זיינען געווען אין אים מחיצות, יריעות וקרשים וכו', ער איז געווען מצוייר אין דעם ציור פון סדר השתלשלות, כביאור הרמ"א אין ספר תורת העולה⁴⁵. וואָס דאָס ווייזט אויף דער עבודה בסדר והדרגה⁴⁶.

[אמת טאַקע אַז אין משכן איז געווען אויך עבודת הקטורת, ביז אַז אחת בשנה איז דער כה"ג אַריין אין קדש הקדשים — דאָס איז אַבער (א) „אחת בשנה“, בדוגמא ווי אחת⁴⁷ ביום, די מס'נ בשעת

ר"ע (ווי שוין גערעדט פיל מאל³⁸): ר"י איז געווען אַ כהן (גדול), און זיין עבודה איז געווען אין דעם אופן פון (ויבדל גוי קדש הקדשים³⁸) עבודת הצדיקים, און ר"ע איז געווען אַ בן גרים, און זיין עבודה איז געווען אין דעם אופן פון עבודת הבעלי תשובה³⁹.

דאָס איז אויך וואָס ר"ע האָט געזאָגט⁴⁰ „כל ימי הייתי מצטער כו' מתי יבוא לידי ואקיימנו“ — ער איז געשטאַנען אין אַ תנועה פון מס'נ⁴¹ (ניט בלויז בשעת קריאת שמע און באמירת „אחד, נאָר) „כל ימי“:

מצד עבודת הצדיקים מוז מען האַבן מס'נ בתחילת היום, בשעת ק"ש⁴². אַבער כל היום איז די עבודה בסדר והדרגה (דער רושם פון מס'נ דאַרף טאַקע זיין בקיום כל התומצ, אַבער אין וואָס טוט מען, אין עבודה דתומצ): אַבער מצד עבודת התשובה, וואָס תשובה איז העכער פון מדידה והגבלה⁴³, שטייט מען שטענדיק — סיי ווען מען לערנט תורה און ווען מ'איז

38) ראה לקריש חז"ע 123 ואילך. חייא ע' 107.

38) דהיי א כב, ג.

39) בכנה"ל — נסמן בלקי"ש שם.

40) ברכות סא, ב.

41) ובפרט ע"פ מאמר הבעש"ט (כ"ש"ט הוספות סליח ובהערה שם. ושיג) דבמקום רצונו של אדם שם הוא נמצא.

42) שענינה, לקבל עליו מלכות שמים במסירת נפש' (תניא סבכ"ה).

43) כמרדכי (יל"ש תהלים רמז תשב) „שאלו לתורה כו' שאלו להקביה כו'“.

ויל שזהו גם מה שר"ע, דריש ווי"ך (יבמות סה, ב. ולתירוך ה' בתודיה כמאן יבמות שם — פליג בזה עם ר' ישמעאל) — כי מצד עבודת התשובה שלמעלה מן התורה נעשה תירון והוספה בתורה, שוהר"ע, דריש ווי"ך — הוספה בתורה.

ולהעיר אשר מן וא"ו בדריים נחעשר (גדרים ג, א.) ובכתהאריזיל שהוא גלגול (ואותיות) יעקב — וביעקב הוספת וא"ו (והנורא — אות אמת — חז"ק

ר"פ ויקרא — ליעקב) — תרי"א כג, א. אוה"ת ויקרא ע' ר"א. ר"י פ' ראה ע' תרצו-צח. ובכ"מ. וראה מגיע אופן ע"ג הובא בסדה"ד ערך רע"ק סי"א.

44) ראה תניא שם: שיוכור תמיד כו' קבוע בלבו תמיד ממש יומם וילילה כו'. וראה לקריש חז"ע ע' 188-9.

ולהעיר גם מהדיון במס'נ כשפוטוה — ד.א.ם השעה צריכה לכך (רמ"א יו"ד סקניו ס"א) או. אדם גדול וחסידי ירא שמים ורואה הדור פרוץ כו' (כס"מ הל' יסוה"ת פ"ה הי"ד) רשאי למסור נפשו על כל המצות.

45) ראה ג"כ שיחת י' כסלו תש"ז (לקריד ח"ג תפ"ו, א ואילך). ושם (תפ"ו, א) הובא ג"כ מס' תורת העולה.

46) ראה לקרי"ת במדבר (ב, ד. ד. ד, ד) דאהל מועד הוא העבודה דתומצ'.

47) ראה תודיה עד אחת מנחות (יה, א): אחת . . יחידה. ובשטמ"ק לשט: אחת . . אחד.

רעדט וועגן די מצות בדרך כלל (טאָקע יעדע מצוה באַזונדער, אָבער אין דער מצוה גופא — בלויז איר כלל), ד.ה. אַז מען רעדט וועגן דעם יסוד המצות, דאַרף עס זיין מסיני — מס"נ⁵¹. בשעת עס רעדט זיך אָבער וועגן פרטי — קיום המצות בפועל בפרטיות, דאָ דאַרף זיין עבודה מסודרה — אוהל מועד.

ר"ע אָבער — עבודת התשובה — זאָגט, אַז (א) מצד דעם וואָס מען האָט צו טאָן מיט ענינים וואָס מ'דאַרף זיי מגייר זיין — בן גרים — מוז מען אַנקומען צו מס"נ⁵² אויך בשעת עס רעדט זיך וועגן פרטים, און (ב) מצד דעם וואָס מען שטייט אין דער תנועה פון תשובה שלמעלה מסדר, קען מען אויך ביי "פרטי" — "כל ימי" — האַלטן ביי מס"נ.

יב. און דאָס איז דער ביאור וואָס אין לימוד פשוטו של מקרא לערנט רש"י ווי ר' ישמעאל און פונדעסטוועגן איז די הלכה ווי ר"ע:

מצד דעם ענין פון מתן תורה (מלמעלה), וואָס תורה על הרוב תדבר און "ועמך כולם צדיקים"⁵³, איז דער סדר אַז בלויז כללותי מסיני;

אָבער בנוגע להלכה — דער סדר העבודה מצד הליכות עולם⁵⁴ — ווי באַלד מען האָט צו טאָן מיט עולם — ענינים גשמיים (און על אחת כמה וכמה

ק"ש, און (ב) בלויז דער כה"ג אַליין איז אַריין אין קדוה'ק (אָבער אויך בשליחות פון יעדער אידן, וואָס שלוחו של אדם כמותו — ובדוגמא ווי דער ענין פון כה"ג וואָס באַ יעדן אידן)).

"סיני" אָבער איז געווען אַ מדבר, ניט קיין אַרט פון ישוב וסדר. וואָס דאָס ווייזט אויף עבודה פון העכער ווי סדר והדרגה — מס"נ שלמעלה ממדידה⁵⁶.

און דערפאַר איז על "כל דיבור ודיבור וכו' יצתה נשמתו"⁵⁹ — דלכאורה: דער דיבור "אנכי" און "לא יהי לך" — איז דער איסור פון ע"ז, אַן ענין פון יהרג ואל יעבור⁵⁹. בשעת עס רעדט זיך אָבער וועגן "כבד את אביך" "לא תגנוב", וכיו"ב, וואָס זיי זיינען פון די מצות שכליות, עבודה שע"פ טעם ודעת, איז וואָס פאַר אַ שייכות האָבן זיי מיט "יצתה נשמתו"?

דאָס איז אָבער דער ענין פון "סיני" — מדבר דקדושה, אַן אַרט פון העכער פון סדר והדרגה, דעריבער איז על כל דיבור מהר סיני געווען מס"נ [ובדוגמא ווי גערעדט פריער בנוגע ר"ע אַז "כל ימי" — שטענדיק, וואָס ער זאָל נאָר טאָן — האַלט ער ביי מס"נ].

און דאָס איז פלוגתתם של ר"י ור"ע: מצד עבודת הצדיקים — ר"י — איז גענוג וואָס כללותי מסיני. בשעת מען

48) ראה לקוית שם (ד, ג) דמדבר הוא עבודת התשובה. וראה שם (ד, א. ה, רע"א) ושה"ש (כג, ד) הוא בחי' ביטול בתכלית, חוקף האהבה בה. ביטול ומס"נ בבחי' עצמיות הרצון שלמעלה מהשכל כו'. 49) שבת פח, ב. וראה שמור' פכ"ט, ד. 50) סנהדרין ע"ד, א. רמב"ם הל' יסוה"ת פ"ה ה"ב. שויע יו"ד סקניז ס"א.

ולהעיר מדב"ר (פ"ב, לא) ד"ה אלקינו ה' אחד' הוא הקבלה על דיבור אנכי (ולא יהי לך) — והרי ק"ש ענינה מס"נ, כניל בפנים.

51) ובפרט ע"פ המבואר בתיא (פ"כ ואילך) ד.אנכי ולא יהי לך" הם ה"כללות" כל התורה כולה.

52) ראה לקוית במדבר (ד, ג) שהתיקון של מדבר דלעו"ז הוא ע"י מדבר דקדושה. וראה גם שם (ב, ג, ד, א ואילך) דדוקא מצד העלי' ממדבר דלעו"ז נעשה צמאון כו'.

53) ישע"י ס, כא.

54) גדה — בסיומה.

בזמן הגלות וואס גדלו ההעלמות
 וההסתרים וכו'), דארף מען אַנקומען צו
 אַ תוקף אין דער עבודת הברור, דעם
 ענין התשובה — איז הלכה כר"ע, אַז
 אויך די פרטים דארפן זיין מסיני, אַז

בכל ענין וענין («כל ימי») דארף מען
 שטענדיק שטייען אין אַ תנועה פון
 מס"נ.

(משיחת ש"פ בהר תשכ"ה)

בהר ב *

הגיל⁸ „לשבות מעבודת הארץ ועבודת האילן“⁹.

[בנוגע צו די לאווין וואָס זיינען דאָ אין דעם: שדך לא תזרע וכרמך לא תזמור“¹⁰, איז פשוט אַז דער איסור ל״ת איז נאָר אויפן גברא „שלא יעבוד עבודת הארץ בשנה זו כו“¹¹].

פון די נפק׳ם בזה: אויב די מצוה איז אַז די קרקע פונעם אידן דאַרף האָבן שבייתה, איז דעמאָלט קיין חילוק ניט ווער עס איז שולל די שבייתה און טוט די ארבעט אין זיין קרקע, אפילו אויב דאָס טוט אַ גוי¹², איז דער בעל הקרקע עובר

א. ביי דער מצוה פון שבייתת הארץ אין שביעית, זאָגט דער רמב״ם¹: „מ״ע לשבות מעבודת הארץ ועבודת האילן בשנה שביעית שנאמר² ושבתה הארץ שבת לה“ ונאמר³ בחריש ובקציר תשבות — איז ידוע אין דעם די חקירה⁴: צי די מצוה איז אַז די ערד זאָל שובת זיין, ווי ס׳איז משמע פון לשון הכתובים בפרשתנו „ושבתה הארץ שבת לה“ .. שבת שבתון יהי לארץ .. שנת שבתון יהי לארץ“⁵, און ווי דער רמב״ם זאָגט (אין אַן אַנדער אַרט⁶) אַז די מצוה איז „שתשבות הארץ בשביעית ממל-אכתה“⁷: אַדער די מצוה איז אַז דער מענטש דאַרף רוען מעבודת הארץ, ווי דער לשון הכתוב „בחריש ובקציר תשבות“, און ווי דער לשון הרמב״ם

(1) וסיום מ״ע שביעית.

(2) ריש הל׳ שמיטה ויובל.

(3) פרשתנו כה, ב.

(4) תשא לד, כא.

(5) ראה מנחם מצוה קיב. ביאור הר״ם פערלא

לסהמ״צ רסיג מ״ע סא (רסג, ג ואילך. רסה, ב

ואילך). ובס׳ לאור ההלכה להרש״י ש״י [זיל] וזין (ע׳

צד) מציון עוד ספרים דשקויט בזה.

(6) שם, ד-ה. ברמב״ם ריש הל׳ שמיטה ויובל

הביא (מהגיל בפנים) רק הכתוב „ושבתה הארץ“,

ובסהמ״צ מ״ע קלה: „(והוא אמרו .. בחריש ובקציר

תשבות) וכבר נכפל זה הציווי פעמים ואמר שבת

שבתון יהי לארץ .. האי שבתון עשה (ואז״כ) ואמר

גם כן ושבתה הארץ. ובפרש״י ע״ז (טו, ב) הביא

הכתוב „שנת שבתון יהי לארץ“. וראה לקמן הערה

12. 8.

(6) במנין המצות (מצוה א׳) שבהכותרת להל׳

שמיטה ויובל.

(7) להעיר מתוכי עה״פ (בחוקתי כו, לד. מג.) אז

תרצה הארץ גו׳ והארץ תעזב מהם ותרץ את

שבתותי“ — בשביל שתדעו שהארץ שלי כו׳ והיא

חשמת מאילי כל שמיטים שהיא חייבת ליי.

(8) ועד״ז לשונו במנין המצות בריש ספר היד

מ״ע קלה ובסהמ״צ שם. ועפ״ז יומתק מה בססהמ״צ

הביא הכתוב „בחריש ובקציר תשבות“ ורק אח״כ

„וכבר נכפל זה הציווי פעמים ואמר שבת שבתון“.

ובמנין המצות שם הביא רק הכתוב „בחריש

ובקציר“. וכ״ה בחינוך שם „לכטל עבודת הארץ

בשנה השביעית שנאמר בחריש ובקציר תשבות ובא

הפ׳ כו“. אבל להעיר שבריש הל׳ שמיטה ויובל

הקדים הרמב״ם הכתוב „ושבתה הארץ“.

(9) וייל שתלוי בהטעמים למצות שמיטה:

שמוסיף הארץ תבואתה ותתחזק בעמדה שמוטה

(מ״נ ח״א פליט), שבייתת הארץ. או „לקבוע בלבנו

כו׳ ענין חידוש העולם כי ששת ימים עשה כו׳

הכתיב מנוחה על עצמו כו׳ — „אין דבר מיוחד

משרותו רק שהכל ברשות אדון הכל“ (חינוך מצוה

פד. שכת. וראה רמב״ן פרשתנו כה, ב. ובארוכה

אברבנאל ריש פרשתנו), שבייתת האדם.

(10) פרשתנו שם, ד.

(11) לשון הרמב״ם בהכותרת להלכות שמיטה

ויובל מצוה ב׳ (וראה לשונו בסהמ״צ ובמנין המצות

מתחילת ספר היד מל״ת רכ ואילך). וראה צפ״ע

מהד״ת ג, רע״ג.

(12) ראה תוס׳ רי״ד ע״ז שם (מהדו״ק). חכמת

שלמה (מהרש״ל) ב״מ צ, א. ובתוס׳ רי״ד (בשם

המורה — רש״י) וח״ש הביאו הכ׳ „שבת שבתון יהי

לארץ“.

וואס דער חילוק בפשטות איז אין פאל²⁰ ווען ער איז זיי בפירוש ניט מפקיר (גודר שדהו ונועל כרמו)²¹: אויב ס'איז א חובת גברא אויפן בעה"ב צו מפקיר זיין²² איז (כאטש ער איז עובר אויף דער מ"ע, פונדעסטוועגן) טאר עס א צווייטער ניט נעמען, און אויב ער נעמט איז ער עובר אויף איסור גזילה. אויב אבער דאס איז אפקעתא דמלכא, קען מען נעמען און זוכה זיין די פירות אפילו בע"כ פון די בעלים.

נאך א נפק"מ פשוטה זאגט מען אין דעם: וויבאלד אז שביעית איז פטור פון מעשר מצד דעם וואס די פירות זיינען הפקר — איז אויב דער חיוב איז אז דער מענטש זאל זיי מפקיר זיין, דעמאלט דארף אויסקומען אז די פירות שביעית וואס ער איז זיי ניט מפקיר (גודר שדהו כו') זיינען חייב במעשרות: אויב אבער זיי זיינען הפקר מצד „אפקעתא דמלכא“ איז מובן, אז זיין ניט מפקיר זיין ענדערט גארניט און די פירות זיינען פטור פון מעשרות.

ג. מען קען אבער זאגן, אז אויך ווען איינער איז בפירוש ניט מפקיר די פירות פון שביעית זיינען זיי פטור פון מעשרות אפילו לויט די סברא אז ס'איז א חובת גברא²³, ווארום י"ל אז דאס

אויף דער עשה; אויב אבער דאס איז א חובת גברא איז בשעת א גוי באארבעט די פעלד איז ער ניט עובר.

ב. עד"ז איז דא די חקירה און א פלוגתא ביי נאך א מ"ע אין שביעית — „והשביעית תשמטנה ונטשתה“¹³, צי די מצוה פון שמטת הפירות איז אז דאס וואס די ערד גיט ארויס בשביעית דארף דער בעה"ב משמט [מפקיר] זיין¹³, ווי דער לשון הרמב"ם (אין ספר המצות¹⁴) „שצונו להפקיר כל מה שתצמח“ און (אין ספר היד¹⁵) „להשמיט כל מה שתוציא הארץ בשביעית“; אדער די שמיטה איז אין אן אופן פון „אפקעתא דמלכא“¹⁶ — די תורה האט מפקיר געווען¹⁷ די פירות¹⁸ שביעית און דער בעה"ב טוט גארניט אויף אין דעם¹⁹.

13 משפטים כג, יא. וראה חינוך מצוה פד ומצוה זו שהיא להפקיר כל פירותי ומצוה אחרת שציונו הא"ל לשבות בה כו' קשר אחד להם.

13' והנהגתו מוכיחה שהפקיר וא"צ הפקר דביובר, או שסתמי — אוקמי בחזקת כשרות.

14 מ"ע קלד. ועד"ז בחינוך ריש מצוה פד.

15 ה"ל שמיטה יובל פ"ד הכ"ד. ובמנין המצות (מ"ע קלד) שבריש ספר היד, להשמיט קרקע"ו. וראה לקמן הערה 18.

16 לשון הגמרא ב"מ לט, רע"א (ובפרש"י שם: מצות המלך). קו, א (ובפרש"י: המלך ביטלו מלוורעה כו'). קט, א (לגבי יובל).

17 להעיר מלשון הרמב"ם בהכותרת שם (מצוה ו') „שישמט מה שתוציא הארץ“.

18 ולשון הגמרא נדרים מב, ב: „ארטא נמי (רחמנא) אפקרה“ היינו ללקוט פירות כמ"ש ברין ורא"ש שם.

19 ראה בכהנ"ל (ובהכא לקמן): מחלוקת ב"י והמבי"ט (ש"ת אבקת רוכל סי' כד. ש"ת מבי"ט ח"א סי"א. מהרי"ט ח"א סי' מב, מג). מניח מצוה פד. ביאור הרי"ף פערלא שם (רסו, א ואילך). ובאור ההלכה שם (ע' צו) הביא עוד כמה ספרים. אנציקלופדיא תלמודית בערכו. ובצפ"ע (מאכא"ס פ"י הט"ז (צ, ד). נדרים פ"ז הי"ג (יג, א). תרומות פ"ב סה"יב (מה, ב). מת"ע פ"ז היה (סג, ב). ועוד) דפליגי הראשונים, מחלוקת רש"י ותוס' ב"ה טו, א.

20 מניח שם.

21 ראה רמב"ם שם (פ"ד הכ"ד), וכל הנועל כרמו או סג שדהו בשביעית ביטל מ"ע. משא"כ בסתם י"ל בפשטות דהוי הפקר ממילא לכ"ע. ראה בהמוכא באנציקלופדיא שם. ועוד.

22 ולשונות הגמרא הניל (הערה 16, 18) תירצו באחרונים לדיעה זו — ראה בהמוכא בהערה 19.

23 מחלוקת הב"י והמבי"ט (הניל בהערה 19) היא בעיקר לגבי פירות עכרים בשביעית. ובתוך דבריו כתב הב"י (אבקת רוכל שם), כ"י לא נפטר פירות שביעית ממעשרות אלא מטעם הפקר וכל שאינו מופקר לא נפטר ממעשרות, ומה שטען אטו ישראל שגדר כרמו ולא הפקיר כו' דאיכא למימר

ניט מפקיר געווען.²⁶

ד. לכאורה קען מען בריינגען א רא"י, אָז דער הפקר פון שביעית איז אפקעתא דמלכא, פון²⁷ לשון המדרש²⁸

(26) ראה ספרי (ראה יד, כח. תבוא כו, יב. ילקו"ש שם): יכול אף שנה שביעית תהא חייבת במעשר ת"ל שנת המעשר שנה שחייבת במעשר יצאה שביעית שאינה חייבת במעשר. ובמהרי"ט שם סי' מג מוכיח מזה שפירות שביעית פטורין מן המעשר מגזוה"כ ולא מטעם הפקר כלל (וראה שם שהביא מפרשי ר"ה שם). ובית רענן לילקוט ראה שם (אות מה) "שהכל הפקר", ולפי הנ"ל בפנים י"ל פ"י הספרי בפשטות שפירות שביעית אינן חייבות במעשר מכיון שחייב להפקירם [ולהעיר שבספרי (וילקוט) שם ממשך. יכול יהו שני מעשרות נוהגים בה (בשלישית) ת"ל שנת המעשר מעשר אחד כר"י]. וראה צפני מתי' הנ"ל.

(27) עוד יש להוכיח (לכאורה) דשביעית הוי אפקעתא דמלכא מזה שהוצרכו לשומרי ספיחים בשביעית להביא עומר ושתי הלחם (שקלים פ"ד מ"א. תוספתא מנחות פ"ה) וכתוסי בכ"מ (במות קכב, א (ד"ה של). בי"מ נח א (ד"ה לשמור). מנחות פד, א (ד"ה שומרי). ועוד), שקייט האין מותר והלא צריך ממשקה ישראל מן המותר לישראל ובתי"כ פרשתנו (כה, ה) מן שמור בארץ אין אתה בוצר כו', ולמה לא הקנו את השדות לפני שנת השביעית לקטנים שלא בני מצוה נינהו ואינם צריכים להפקירם, והיו יכולין להביא מהם עומר ושתי הלחם, ומוכח לכאורה דאפקעתא דמלכא הוי שלכן גם השדות דהש"ץ הוי הפקר מאליהם (ראה עדי"ז מניח מצוה פד).*

אבל אינו — כי מצות התורה לא ניתנו שיהא אפשר לקיימם רק ע"י ערמה וכיו"ב, ופשיטא שאין לומר שקיים מצות עומר ושתי"ל בשנה השביעית ניתן באופן כזה שיהא מחוייבים ליקח שדה של המחוייב במצות וליתנו להקטן כדי להפקיעו ממצות שמיטה. ופשוט.

(28) תנחומא ר"פ ויקרא. וראה ויקיר שם.

(*) ומהיט אי מספיק מ"ש במניח שם שאפשר שלא ה"י סמוך לירושלים כו'. ומש במניח ד.אפילו ה"י (שדות של חשוק סמוך לירושלים) מי"מ אינם בני הקנאה מהי"ח, הרי זה שייך להשקו"ט בנתינת לולב לקטן אם מהני מתנתו דקטן אפילו לדאורייתא (ראה שרי"ח כרך ב' שפ. ב ואילן). אבל להעיר

וואָס פירות שביעית זיינען פטור פון מעשרות מטעם הפקר, איז דאָס ניט דערפאַר ווייל זיי זיינען הפקר בפועל, נאָר מצד דעם חיוב זיי צו מפקיר זיין.

און די הסכרה אין דעם: ע"ד ווי אין די פריערדיקע זעקס יאָר איז דאָ אַ חילוק אינעם חיוב פון די מעשרות — אַז שנה ראשונה שני' רביעית וחמישית איז מען מפריש מעשר שני און שלישית וששית איז מען (אַנשטאַט מעשר שני) מפריש מעשר עני, וואָס בפשטות י"ל דעם טעם בכדי מ'זאל ניט דאַרפן געבן אין איין יאָר אַלע מעשרות²⁴, פונדעסט-וועגן לא אשתמיט בשום מקום צו זאָגן אַז אויב ער האָט ניט געגעבן, לדוגמא, מע"ש דעם ערשטן יאָר, זאל ער געבן מעשר עני — והטעם ווייל די תבואה פון דעם יאָר האָט ניט קיין חיוב פון מעשר עני.

עדי"ז בנוגע די תבואה און פירות פון שנת השביעית, אַז וויבאַלד די תורה האָט מחייב געווען אַז מ'זאל מפקיר זיין די תבואה ופירות פון דעם יאָר, איז במילא ניטאָ דעם יאָר קיין חיוב מעשרות²⁵, אפילו ווען מ'האָט בפועל

בהא אין הכי נמי שהיא חייבת אע"ג דרחמנא אפקירה כיון דאיהו לא אפקרי ואפי' אח"ל דפטורה איכא למימר שאני התם דרחמנא אפקרי מה שאין כן בשל גוי כו'. הרי דגם לשיטתי' דמצוה על האדם להפקיר לא פסיקא ל"י מילתא בפירות של ישראל. (24) אף שלמדוהו מהכתובים ראה יד, כח-כט. (ראה ספרי שם. ר"ה יב. ב. רמב"ם הלכות מתי' פ"ז הי"ד) — הרי י"ל שזהו טעם הכתוב שצ"ל רק מעשר אחד ולא שזהו גזוה"כ בלי טעם.

(25) להעיר מתורה"ד יד הכל ר"ה טו, א. ראה צפני' שבערה 19. ובכמה אחרונים. ולהעיר עדי"ז בהיתר — מי שאנסוהו לחלל שבת — המחוייב להניח תפילין. העושה מלאכה בחוה"מ האם מחוייב בתפילין — שו"ת אמרי ישר ח"ב סקמ"ט (ושם גם שקו"ט בהולך במדבר ושכן מתי שבת כו'). וראה ג"כ הצ"צ למוק פ"ג מ"ד.

ניט אפקעתא דמלכא נאָר חובת גברא, פון דעם וואָס מען פאַרגלייכט שמיטת קרקעות צו שמיטת כספים³¹; „וזה דבר השמיטה שמוט³² בשתי שמיטות הכתוב מדבר אחת שמיטת קרקע ואחת שמיטת כספים. בזמן שאתה משמט קרקע כו“³³ [און הגם אַז דאָס איז נאָר דעת רבי און ניט דעת רבנן³⁴ — איז אָבער זייער פלוגתא נאָר אויף דעם וואָס רבי זאָגט „בזמן שאתה משמט קרקע כו“, אָבער ניט אויף דעם צוגלייכן השמטת קרקע און השמטת כספים³⁵].

ביי שמיטת כספים זאָגט די משנה אין מס' שביעית³⁶: „המחזיר חוב בשביעית (נאָכן זמן השמיטה)³⁷ יאמר לו משמט אני, אמר לו אעפ"כ, יקבל ממנו שנאמר וזה דבר השמיטה“ — אויב שמיטה איז אפקעתא דמלכא און סיווערט אויס חוב, איז ניט גלאַט לשון המשנה „המחזיר חוב“, „משמט אני“, און פי' המפרשים

31) להעיר מרע"מ ריש פרשתנו (וח"ג קח, ב): „פקודא דא לשבות בשנה השביעית כו ובאתרי להשמיט כספים בשביעית כו“. וביקיר שם: ואת אינו מדבר בשומרי שביעית נאמר כאן עושי דברו ונאמר להלן וזה דבר השמיטה מה דבר שנאמר להלן בשומרי שביעית הכתוב מדבר אף דבר האמור כאן בשומרי שביעית הכתוב מדבר.

32) ראה טו, ב.

33) גיטין לו, ס"צ"א. ושי"ן.

34) בגיטין שם: בשביעית בזה"ו ורבי היא (וראה פרשי' שם ד"ה בשביעית. שם ע"ב ד"ה רבא). ובמור"ק ב, ס"ב; מוסיף „אפי' תימא רבנן כו“.

35) ובסהמ"צ להרמב"ם מ"ע קמא ובחינוך מצוה תעו: ולשון התוספתא בשתי שמיטות הכתוב מדבר אחת שמיטת קרקעות ואחת שמיטת כספים. וראה לאור הלכה שם ע' קי שרוב הראשונים פוסקים כרבי, ואשר כן פסק הרמב"ם. אבל ראה לקמן הערה 60.

36) פי' מ"ח. גיטין לו, ריש ע"ב (בשינוי לשון).

37) בזמן שהשביעית נוהגת ועברה עליו שביעית — פרשי' גיטין שם. הרא"ש שביעית שם. וראה ר"ש, פי' מהר"י בן מלכי צדק, רע"ב (ועוד) שביעית שם.

אויפן פסוק²⁹ „גבורי כח עושי דברו לשמוע בקול דברו“ — „אלו שומרי שביעית, ולמה נקרא שמם גבורי כח רואה ששדהו מופקרת ואילנותיו מופקרים והסייגים מופרצים ורואה פירותיו נאכלים וכובש את יצרו ואינו מדבר“ וואָס פון לשון „רואה ששדהו מופקרת ואילנותיו מופקרים“ איז משמע אַז זי ווערט הפקר פון זיך אַליין — היינו מצד אפקעתא דמלכא, ניט דורך דעם וואָס ער האָט דאָס מפקיר געווען.

מ'קען אָבער דוחק זיין, אַז דער מדרש איז מתאר דעם מצב פון דער שדה ואילן ווי זיי זיינען בפועל — „שדהו מופקרת ואילנותיו מופקרים כו“, ניט ריידנדיק וועגן דער סיבה דערפון: אָבער אויך דער מדרש האַלט, אַז זיי זיינען געוואָרן הפקר נאָר דורך דעם וואָס דער מענטש האָט זיי מפקיר געווען³⁰. און דער חידוש בשעת „רואה“ — כאַטש ער אַליין האָט עס מפקיר געווען — איז ווייל ער זעט ווי עס זעט אויס בפועל, ע"ד אינו דומה ראי' לשמיעה.

ה. וי"ל אַ מקור והוכחה צו דער דיעה וסברא, אַז שמיטת קרקעות איז

29) תהלים קג, ב.

30) גם צע"ק את"ל דהוי אפקעתא דמלכא ואינו שייך לפעולת האדם כלל — מדוע נקרא „שומרי שביעית“ עי"ן ש. כובש את יצרו ואינו מדבר, וביקיר שם „בנוהג שבעולם אדם עושה מצוה ליום א' לשבת א' לחודש א' שמה לשאר ימות השנה“, דמשמע שהעדר דיבורו בכל ימות השנה הי' מצוה.

דצ"ך למוסרו לצבור יפה יפה ובוה שקויט ומחזוקת אט מהני גם בגדול ירושלמי שקלים שם (ובמפרשים). בי"מ קיח, א. ועיין חיי"ט שקלים שם דחלק ב'ו הני"ל ושקלים דמקבלים מקטנים (שקלים פ"א מ"ה. וראה רע"ב שם) ולא חיישינן. וראה בארוכה מ"מ ועשה"מ שקלים פ"ד ה"ו. ועוד). ובכל אופן י"ל בפשטות שיכולים ליקח מהם בחורת הפקר בי"ד הפקר. ואכ"מ.

ומבטל זיין דעם חוב לגמרי, נאָר ער
לאַזט אָפּ (משמט) דעם חוב: ער מאַנט
אים ניט (לא יגוש).

[עפ"יז ווערט פאַרשטאַנדיק וואָס דער
רמב"ם⁴² זאָגט: „מצות עשה להשמיט
המלוה בשביעית שנאמר כו" וואָס
בפשטות איז דאָס שייך ווען דער
משמט זיין איז אַ חיוב אויפן מלוה און
ניט ווען ס'איז אַן אפקעתא דמלכא⁴³].

און לויט דעם איז מוסבר וואָס דער
רמב"ם⁴⁴ זאָגט: „וצריך המלוה לומר
למחזיר משמט אני וכבר נפטרת ממני,
אמר לו אעפ"כ רצוני שתקבל, יקבל
ממנו שנאמר לא יגוש והרי לא נגש",
ד. ה. אַז דער חיוב ומצוה אויפן מלוה
(„משמט אני") איז מוגדר אין דעם וואָס
ער איז מקיים דעם „לא יגוש" — ס'איז
ניט אַ באַזונדער לאו און איסור אין
שמיטת כספים⁴⁵, נאָר (אויך) דער קיום
פון חיוב השמטה (אַלס מ"ע): און ווי

פון דעם לווה'ס זאָגן „אעפ"כ", אַז ער
ווייל „לפרוע" דעם חוב³⁸ ?

נאָכמער: וויבאַלד אַז די תורה זאָגט
אַז שביעית איז משמט ומבטל דעם חוב,
האָט לכאורה גאָר געדאַרפט זיין אַן
איסור פאַר דעם לווה צו טאָן אַ פעולה
הפכית — אומצוקערן די געלט אַלס
חוב — און די משנה זאָגט גאָר אַז (ניט
נאָר מעג דאָס דער לווה טאָן, נאָר) „רוח
חכמים נוחה ממנו" (ווי עס שטייט אין
דער צווייטער משנה³⁹) ?

איז משמע פון דעם אַלעס, אַז שמיטת
כספים בשביעית איז ניט אין גדר פון
אפקעתא דמלכא — אַז דער חוב ווערט
לגמרי נפקע ונתבטל בדרך ממילא⁴⁰ —
נאָר (א) ס'איז אַ חובת גברא אויפן מלוה
צו משמט זיין דעם חוב⁴¹ און (ב) אַז
דער גדר החיוב איז ניט צו מפיקע

38 בר"ש (וברע"כ) שם, אני רוצה לפרוע (לך).
וראה מה שהקשה בתו"ט שביעית שם ובמשנה
ראשונה שם. ובפרשי גיטין שם ד"ה ואם. אני רוצה
להחזירו לך. ויתירה מזו בפרשי שבת (קמח, ב):
אעפ"כ איני חפץ שישמטו יקבל ממנו.
39 מ"ט שם.

40 אבל במדרכי גיטין פ"ד ס"ו שפ: „דשביעית
הפקעתא דמלכא הוא אפי"ג דלא אמר משמט אני".
וראה סמ"ע שרי"ג חרי"מ סס"ז סקט"ז. וכן פשיטא ל"י
להמניח מצוה תעז בתחילתו. וראה ספר התרומות
שער מה (חלק א') אות ה' (ותשובות הרא"ש כלל עז
אות ד') בשם תשובת הרמב"ן. ולהעיר מפרשי גיטין
(לו, א ד"ה מוסיני. שם, ב ד"ה רבא) דתירוצ רבא
הפקר ב"ד ה' הפקר" קאי גם על קושיא הא' שם
ומי איכא מידי דמדאורייתא משמט והתקין הלל
דלא תשמט. ודע"ז בה"י הרשב"א שם (ושם): הפקר
הלל ממונו של לווה לגבי מלוה ומגבי ל"י. וי"ל.

41 וכן מוכח בתשובת מהרש"ם חרי"מ ס"ו סא.
(ודע"ז מקושי' התומים סס"ז סקכ"ה): ושם אפי"
טעמא דב"ד אביהו של יתומים לא איצטרך ליתומים
קטנים שהללו שהרי לאו בני מעיבד מצוה גינהו
וקרא כו'. ועיי"ש בסוף התשובה, ואם הוי אפקעתא
דמלכא, הרי החיוב נפקע מאליה ולמאי נפק"מ,
כמ"ש במניח שם. וראה בהנכסין לקמן הערה 50.

42 רפ"ט שם. ובסהמ"צ מ"ע קמא. ראה ביאור
הרי"ף פערלא שם (רסו, ג).

43 כי דוחק לומר שס"ל שכל המצוה היא רק
שיאמר משמט בדבור אבל אפקעתא דמלכא היא
מעצמה כ"י: א) רק כשבא הלוה להחזיר מצונו שצריך
שיאמר משמט אני, ולא פסיקא מילתא בכל מלוה עד
שיתכן לומר „מ"ע להשמיט המלוה בשביעית כו".
ב) אם לווה כוונתו הויל לפרש. וראה רי"ף פערלא
שם. לקמן הערה 47.

44 שם פ"ט הכ"ח. וראה רדב"ן וכס"מ שם.

45 ועפ"ז יובן מה שבהמצות לית (סהמ"צ ל"ח
רל) כללם יחד: הוהירוני שלא לתבוע משאות בשנת
השמיטה אבל ישמטו כלם יחדו * שנאמר שמוט כל
בעל משה ידו כו' ואינו מתיר לגוש כו' אבל ישמט.
ולהעיר שגם בספר היד שם רפ"ט כתב: „מ"ע
להשמיט המלוה כו' והתובע חוב כו' עבר על ל"ח
שנאמר כו' ולא כתב מ"ע להשמיט כו' ואסור
לתבוע כו'.

* כ"ה בהוצאה שלפנינו. אבל בתרגום קאפח
„שמטו כליל לגמרי". ובהוצאת העליר מתרגום א"א
אבל יפלו לגמרי.

חוב כשלעצמו איז ניט נפקע געוואָרן.⁵¹
 און דערפאַר איז פאַרשטאַנדיק וואָס
 לדעת רוב הפוסקים (אויסער די דעה
 יחידאה פון יראים⁵²) איז ניטאָ קיין גדר
 דמצוה אויפן לווה צוריקצוצאָלן דעם
 חוב צום מלוה (אויך פאַר דעם ווי דער
 מלוה האָט געזאָגט „משמיט אני“); און
 פונדעסטוועגן ווערט ער אָנגערופֿן⁵³
 „מחזיר חובו“ — ווייל הגם דער לווה איז
 פטור פון צוריקצאָלן די הלוואה, איז
 נאָך אַליץ דאָ דער חוב, ער איז ניט נפקע

דער לשון החינוך⁵⁴: „לעזוב החובות“
 — אַפֿלאָזן ד.ה. ניט מאַנען; און ווי
 ס'איז די משמעות פון לשון הכתובים:
 „שמוט כל בעל משה ידו אשר ישא
 ברעהו לא יגוש את רעהו ואת אחיו גו'
 ואשר יהי לך את אחיך תשמט ירך“⁵⁵.

און וויבאַלד אַז דער „לא יגוש“ איז
 מחייב און מכריח דעם מלוה אַפֿצולאָזן
 און ניט מאַנען דעם חוב, איז מובן, אַז
 בדרך ממילא פאַלט אַפֿ דער שעבוד
 וחובת גברא פון דעם לווה צו פורע זיין
 דעם חוב (ווייל ס'איז הא בהא תליא)⁵⁶
 — ווי דער לשון הרמב"ם: „משמיט אני
 וכבר נפטרתי ממני“, אַז דער לווה ווערט
 נפטר פון זיין שעבוד צום מלוה⁵⁷;
 אַבער דאָס איז נאָר ביטול השעבוד אין
 דעם יחס (פון גדר גברא) צווישן מלוה
 און לווה, עס בלייבט אַבער דער שעבוד
 אויף די נכסי הלוה⁵⁸, ווייל דער עצם

גופא כר' ובשביעית פטרה התורה לכל יכול לנגוש
 אותו הפקיעה שעבוד הגוף כר' אבל בלוה מת
 ונשתייר נכסים נכסי אביו ערבים בשביל אביו כר'
 נכסי ערבים מיום הלוואה כר' וגובה מהם. וראה בית
 רידב"ו הל' שביעית סי' בסופו.

ויומתק ע"פ דעת ר"ת (ר"ן כתובות פה, ב) דשני
 שעבודים יש לו למלוה על הלוה שעבוד גופו שהוא
 מחוייב לפרוע ושעבוד על נכסיו, וכשמחלו פקע
 שעבוד הגוף וממילא פקע שעבוד נכסיו כר', משא"כ
 כשמת הלוה כר', והרי בנדודי המלוה לא מחל
 השעבוד, וא"כ מובן שנשאר איהו שעבוד נכסיו.
 (51) ומ"ש הרמב"ם פ"ט סה"ד שם „וכשתשקע
 חמה בליל ר"ה של מוצאי שביעית אבד החוב“ —
 אין פירושו שבטל החוב או נפקע וכי"ב, כ"א
 שאא"פ לו לתובעו עוד, ובא בהמשך למ"ש לפניו
 ד.בשביעית עצמה גובה חובו כר' וכשתשקע חמה כר'
 אבד החוב.

(52) סי' רעה. ובהשלם — סי' קסד. וראה תועפת
 ראם שם סקט"ו מהרקאנטי, דהיראים חזר בו, עיי"ש
 שלא חזר בו מהדין שצריך הלוה להחזירו למלוה
 ואינו רשאי לעכבו אלא ע"פ מלוה כר'. וס"ל כפשוטו
 שכל הגדר הוא רק שלא יגוש את רעהו בפועל.
 וראה אברכנאל ראה טו, ב.

(53) אף ז', כשהוא נתן לו אל יאמר לו בחוב אני
 נתן לך אלא יאמר לו שלי הן וכמתנה אני נתן לך'
 (גיטין לו, ב) — ראה יראים שם (סי' רעה). ותשיון
 לשון דיבור הוא שתקנו לומר במתנה שיהא הדבר
 ניכר ונראה שלא ע"י נגישה נתן לו'.

ואף שכתבו לדעתו דשמיטה דקרא אינה מחילה
 כר', ויש שכתבו (נסמן בהערה שלפניו) שהיראים
 חזר בו — הרי כשבא להחזיר חובו לפני אמירת
 משמט אני, פשיטא שנקרא מחזיר חובו (כבהערה
 שלפניו), וגם אח"כ מאמירת הלוה. אעפ"כ משמע

מצוה תעו. (46)

ולפי"ז מה שצריך לומר משמט אני לדעת
 הרמב"ם כיון דכל הגדר הוא מצד לא יגוש, י"ל
 דס"ל דהוי שיאמר ההשמטה בפה כפרשי'
 גיטין ושבת שם. וכן הוא דעת אדה"ו הלכות הלוואה
 סל"ז. (וכ"כ במדרכי שם ואר"ז פ"א דע"ז סי' קח
 לדעתם דשביעית משמטת מאילי. וראה תוס' ר"ד
 גיטין לו, ב. ביח ח"מ סי' סז סקל"ה וסקל"ז).
 ובר"פ פערלא שם בתחלתו (רסב, ד) כ' דלהרמב"ם
 כלא אמירת משמט אני עובר בלא יגוש.

(48) ראה יתירה מזו בקצת"ח סי' קד סקיב
 דבהלוואה בכלל (לא בשנת השמיטה) כשאין המלוה
 תובע אין על הלוה מצוה לפרוע. וגם לדעת הנתה"מ
 (שם סקי"א) דחייב כיון דרחמנא חייבא לפרוע, היינו
 כשחסרה התביעה בפועל, אבל בנדודי (דמצוה
 ואיסור על המלוה לתבוע כו', י"ל שגם לשיטתו אין
 על הלוה מצוה לפרוע. וכדמשמע מהלשון רוח
 חכמים נווח הימנו ולא יקום מצות פכעיה וכי"ב
 (וכבנפים).

(49) ולשונו „וכבר נפטרתי ממני“ היינו שנפטרתי
 ממני לא ע"י אמירתו עכשיו. משמיט אני'.

(50) להעיר מתומים שם, דס"ל לרש"י ב"פ דברי
 ר"ש כספרי, בעל משה ולא הוירש' דעיקר מה
 שהפקיד התורה הוא ללא יגוש אותו שהוא משעבד

ו. עפ"י הסברה הנ"ל איז דעם ענין פון שמיטת כספים, איז מסתבר אז עדי"ז איז אויך שמיטת קרקעות, וואָרום דער זעלבער גדר פון שמיטה (בשנה השביעית) איז סיי ביי קרקעות און סיי ביי כספים; ובפרט אַז מ'פאַרבינדט זיי צוזאַמען אין „וזה דבר השמיטה“ [און ווי דער רמב"ם ברענגט דאָס אַראַפּ אין ספר המצות ביי דער מ"ע פון שמיטת כספים, ולשון התוספתא בשתי שמיטות הכתוב מדבר אחת שמיטת קרקעות ואחת שמיטת כספים]⁶⁰, וואָס „וזה דבר השמיטה“ מיינט כפשוטו, אַז דאָס (וואָס ער איז מפרש ווייטער) איז מצות שמיטה, ד.ה. אַז ס'איז אַ מצוה אויפן גברא צו דבר'ן, מפקיר זיין די פעלד⁶¹.

געוואָרן⁵⁴; בסגנון אחר: ווען ער האָט געליען — איז אויף אַ טייל פון זיינע נכסים (בסכום דההלוואה) — חל מעין בעלות פון מלוה.

ס'איז שווער צו זאָגן אַז דאָס איז אַן ענין פון פריעת בע"ח מצוה, ווי אַנדערע מפרשים לערנען דעם פשט אין אונזער משנה⁵⁵, והראי' אַז כנ"ל, איז דאָס נאָר אַ דעת יחיד, וואָס האַלט אַז ס'איז דאָ אַ חיוב אויפן לווה אַפצוגעבן דעם חוב צום מלוה (אויב ער האָט ניט געזאָגט משמט אני); ועוד, אויב ס'איז אַ מצוה פון פריעת בע"ח — אפילו לויט דער דעה אַז ס'איז נאָר מדרבנן⁵⁶ — איז עס דאָך אַ חיוב ממש⁵⁷ און ניט נאָר „רוח חכמים“⁵⁸ נוחה ממנו⁵⁹.

60 הנ"ל הוא לפרש"י גיטין לו, סע"א דשמיטת קרקע קאי על השביעית. אבל גם לפי ר"ת בתוס' שם ד"ה בזמן (וכן פירש ברמב"ן ריטבי"א ר"ן מאירי שם. ובכמה פוסקים שפסקו כרבי), שמפרש דברי רבי הכירושלמי והשמטת קרקע מדובר ביובל, והשמטת כספים פ"י שביעית בכלל — גם דקרקע, הרי פשיטא ששוין הן שהרי כוללם יחד. ויתירה מזו: קורא לשביעית בכלל — שמיטת כספים.

אבל להעיר דלפ"י הא' דר"ת בקדושין (לח, ב סד"ה השמטת), נקט נמי שמיטת כספים דדמיה להו שמיטת יובל שביובל חוזרות השדות מלוקח למוכר ושמיטת כספים כמו כן מופקעים ממלוה ללוה" (ועדי"ז הוא ברשב"א גיטין שם). וברמב"ם ה"ל שמיטה יובל פ"ט ה"ב, אין שמיטת כספים כ"ו אלא בזמן שהיובל נוהג. . . שהרי ישוב הקרקע לבעליו בלא כסף כ"ו אמרו חכמים בזמן שאתה משמט קרקע כ"ו. וראה לשונו פ"י ה"ט שם. ובסוף הפרק שם, יובל משמט קרקע בתחלתו ושביעית אינה משמטת כספים אלא בסופה. ובכ"מ פ"ד הכ"ה שם (פ"ט ה"ב, פ"י ה"ט) דלהרמב"ם דוקא שמיטת כספים הוקשו ליובל. וראה מל"מ פ"ד שם.

61 ע"פ הנ"ל הערה 47 אולי י"ל ההשתוות דשמיטת קרקע ושמיטת כספים גם כזה שגם בקרקע המצוה, להשמטת כל מה שתוציא הארץ היינו שמינחו הפקר [ורק], כל הנועל כרמו כ"ו ביטל מ"ע (רמב"ם שם פ"ד הכ"ד)] וגם להפקיר בפה — ראה רמב"ם שם. אלא יפקיר הכל. וראה ר"פ פערלא שם רטו, א ואילך.

ג"כ שהוא מחזיר חובו, כבהערה 38. וראה פרש"י גיטין שם ד"ה עד דאמר.

54 ולהעיר מצפצפ"נ כלאים פ"י הכ"ז (יט, ג"ד).

מהד"ת כסופו.

55 משנה ראשונה שביעית מ"ט שם.

56 ראה אנציק' תלמודית כרך ט' ע' רכו ואילך. ושי"נ.

57 ראה כתובות פ, סע"א דכופין על מ"ע.

58 ראה בארוכה בצי"צ חידושים על השי"ס סוף שביעית בגדר רוח חכמים נוחה ממנו.

אבל להעיר דלפרש"י כתובות (שם) ד"ה פריעת בע"ח מצוה — „מצוה עליו לפרוע חובו ולאמת דבריו דכתיב ה"ז צדק שיהא הו' שלך צדק כ"ו, והרי לכמה פירושים זהו הפירוש בסוף משנתנו „כל המקיים את דברו רוח חכמים נוחה ממנו“ — ר"מ ורע"ב. וראה ירושלמי שביעית כאן. אבל ראה לקמן בפנים. — וראה לקרי"ש בהר תשמ"ט ס"ד.

59 ולפי היראים הנ"ל, י"ל בפשטות ד,רוח חכמים נוחה ממנו" היינו אחר שאמר המלוה משמט אני שאז כבר אין עליו חוב לפרוע, וכפשטות סדרם במשנה, דהמשנה „רוח חכמים נוחה ממנו“ באה לאחרי מ"ח. המחזיר חוב בשביעית יאמר לו משמט אני. ראה מלאכת שלמה שם. אבל ברמב"ם מקדים „כל המחזיר חוב שעברה עליו שביעית רוח חכמים נוחה הימנו (ואח"כ) וצריך המלוה לומר למחזיר משמט אני כ"ו“.

בדרך „לא זו אף זו“, דארף מען זאגן, אז די דריי פאלן אין דער משנה זיינען אויסגעשטעלט אזוי, אז אין יעדער ווייטערדיקער בבא אין דאָ אַ חידוש אינעם ענין פון „רוח חכמים נוחה ממנו“ לגבי דער פריערדיקער בבא.

ח. וועט מען דאָס פארשטיין בהקדים הדיקוּ בהמשנה:

אין דער צווייטער בבא: צוליב וואָס דארף די משנה זאָגן „לא יחזיר לבניו“ — ווען ס'שטייט נאָר „הלוה מן הגר שנתגיירו בניו עמו אם החזיר לבניו רוח חכמים נוחה ממנו“, וואָלט מען פאַרשטאַנען אז ס'איז ניטאָ קיין חיוב אָפּגעבן דעם חוב די קינדער.

אין דער דריטער בבא: כל המטלטלין נקנין במשיכה וכל המקיים את דברו רוח חכמים נוחה ממנו — איז ניט מובן — כקושיית המפרשים: די משנה איז דאָ אויסן צו זאָגן די מעלה פון „המקיים את דברו“, וואָרעם דיני קנינים — איז ניט דאָ דער אָרט מבאר זיין זיי, און לאידך גיסא, קיום דברו איז דאָך לאו דוקא בקנין מטלטלין⁶³, איז מאי שייך הכי די הקדמה אָז „כל המטלטלין נקנין במשיכה“.

דער ביאור בזה:

פשטות הפירוש פון „רוח חכמים נוחה ממנו“ איז, אז דאָס וואָס „חכמים אוהבים אותו עזו וישר בעיניהם מה שעשה“⁶⁴ איז ניט נאָר מחמת דעם וואָס ער איז דאָ

דער חילוק איז נאָר, וואָס ביי שמיטת כספים, וויבאלד אָז די מצוה איז „שמוט כל בעל משה ידו גו' לא יגוש את רעהו“ — ער טאָר בלויז ניט מאַנען, בלייבט אַ שעבוד חפצא פונעם חוב, כניל: אָבער ביי שמיטת קרקע, וואָס דאָרט שטייט „והשביעית תשטמנה ונטשתה“, ווערן די פירות און די תבואה הפקר לגמרי.

ז. עפ"י הנ"ל אין דעם ענין השמטת כספים און דער הסברה פון „המחזיר חוב בשביעית רוח חכמים נוחה ממנו“, וועט מען אויך פארשטיין דעם המשך המשנה אין סיום מס' שביעית: „הלוה מן הגר שנתגיירו בניו עמו לא יחזיר לבניו ואם החזיר רוח חכמים נוחה ממנו, כל המטלטלין נקנין במשיכה וכל המקיים את דברו רוח חכמים נוחה ממנו“ —

די שייכות פון די צוויי ווייטערדיקע פאלן צו דעם ערשטן פאל [המחזיר חוב בשביעית] איז ניט נאָר אין דעם וואָס אין די אַלע דריי איז „רוח חכמים נוחה ממנו“, נאָר אויך אין דעם טעם פאַרוואָס „רוח חכמים נוחה ממנו“:

כשם ווי ביי „המחזיר חוב בשביעית“ איז ניטאָ קיין חיוב ושעבוד גברא צו באַצאלן דעם חוב, נאָר בלויז אַ שעבוד חפצא און מהאי טעמא איז דער פרעון החוב נאָר אָז ענין פון „רוח חכמים וכו'“ — אזוי איז עס אויך אין די אַנדערע צוויי פאלן, אָז ס'איז ניטאָ קיין שעבוד גברא פונעם לווה צו די „בניו“ פון גר און פון דעם מוכר צום לוקח, נאָר בלויז אַ שעבוד חפצא — און דערפאַר איז עס אויך ביי זיי נאָר אָז ענין פון „רוח חכמים וכו'“.

ולהוסיף: לויטן כלל אָז דער סדר הבבות אין משנה איז (עפ"י רוב⁶²)

ס"ק קפ (וש"ג). ובשד"ח כללים מערכת ז' כלל יא: כתבו הראשונים בכ"מ דאך שתיירו וזו ואין צריך לומר זו לא נאמר אלא מדוחק אבל תירוץ לא זו אף זו אינו דוחק כלל. — ולהעיר מתוד"ה דחביבה (יבמות ל, א).

63 ואי לאשמעינן בנוגע למתנת קרקע וכו"ב

— הרי העיקר חסר מן הספר.

64 לשון הר"מ כאן. וראה צ"צ כאן בארוכה.

62 ראה עירובין (ע"ז סע"א) וש"ג לכ"ב מקומות דזו ואצ"ל זו קתני. דרכי שלום כללי הש"ס

אויף דעם איז געבליבן אַ שעבוד (הגם אַז אויפן לוח איז ניטאָ קיין שעבוד גברא, כּנײל באַרוכה), דערפאַר איז „רוח חכמים נוחה“ ווען ער צאַלט אַפּ דעם „חוב“⁶⁷.

ט. אין דעם צווייטן פּאַל „הלוה מן הגר שנתגירו בניו לא יחזיר לבניו ואם החזיר רוח חכמים נוחה ממנו“ — אויך דאָ איז דער „רוח חכמים נוחה ממנו“ ניט נאָר מצד זייטיקע ענינים (עס זאַל ניט זיין קיין יחזור לסורו וכיו"ב) ביי די בניים), נאָר אויך צוליב דער תועלת בנוגע דער הלוואה עצמה — אַבער נאָר בשייכות צו צוויי פּרטים: דער לוח, און די „חפצא“ פון חוב.

וויבאַלד דער לוח האָט געהאַט אַ טובה פון גר און האָט ביי אים געליען די געלט אויף אַפּצוצאַלן, איז הגם אַז נאָך מיתת הגר איז ער מדינא פטור פון תשלומין, וויבאַלד אַבער אַז ער האָט דאָס גענומען ע"מ לשלם — איז עס ביי אים אַ המשך פון אַ חוב — איז אַ מדה טובה אויב ער איז מחזיר.

עד"ז מצד דער חפצא פון חוב: ס'איז טאַקע ניטאָ קיין מלוה צו וועמען צו באַ-צאַלן דעם חוב, אַבער דער שיעבוד אויף נכסי הלוה בשווי פון דעם חוב (כאילו — אַז דאָס געהערט ניט דעם לוה) — מאי בטלי⁶⁸? וּבמילא האָט אַן אַרט אַז ער זאַל מחזיר זיין דעם חוב,

און וויבאַלד אַז נאָר צו „בניו“ האָט דער ממון עפעס אַ שייכות (שלא יחזור

מקיים אַ זייטיקע מצוה, אַדער ער איז ניט עובר קיין איסור צדדי (כאַטש ער איז ניט מחוייב בזה) — נאָר צוליב דעם וואָס ער ברענגט דערמיט טוב אין דער זאַך גופא וואָס ער האָט געטאַן.

ובנדוד — ביים ענין פון הלוואה: „רוח חכמים נוחה ממנו“ איז צוליב זיין טאַן אַ גוטע זאַך (הגם ער איז דערין ניט מחוייב), וואָס איר מעלה וטוב איז אין דער הלוואה גופא — (ניט אין אַ זייטיקן ענין).

פעולת ההלוואה (ועד"ז בהקניז) איז צוזאַמענגעשטעלט פון (א) דעם מלוה, (ב) לוח, און (ג) די געלט, וואָס שאַפט די שייכות צווישן מלוה ולה.

ביי „המחזיר חוב בשביעית“ איז דער „רוח חכמים נוחה ממנו“ בשייכות צו די אַלע דריי: דער מלוה וואָס איז מקבל דעם חוב — וויבאַלד ער האָט געטאַן אַ מצוה, „כסף תלוה“, איז „רוח חכמים נוחה“ פון דעם וואָס דורך החזרת החוב ווערט באַוואַרנט אַז דער מלוה זאַל דורך זיין פעולת המצוה ניט ליידן קיין געלט-שאַדן; בנוגע דעם לוח — וויבאַלד אַז דער מלוה איז בירא דשתית מיני, ער האָט געהאַט פון אים אַ טובה, איז „רוח חכמים נוחה“ פון דעם וואָס דער לוח האָט דעם רגש הלב אַפּצו-צאַלן דעם מלוה⁶⁹ [נוסף אויף דער תועלת שבזה פאַרן לוח גופא — אַז לכשיצטרך זאַל ער פון אים נאַכאַמאַל קענען באַקומען אַ הלוואה⁶⁶].

בשייכות דער „חפצא“ פון דער הלוואה — דער עצם חוב: וויבאַלד אַז

(67) ראה לשון המפרשים (דלעיל הערה 65)

ממון אחרים — בממון חבירי.

(68) להעיר מביק (קט, א) בגול הגר בזקפו עליו במלוה לריע (וכיה ההלכה — רבמים פ"ח מהל' גזילה הי"ד) שחייב להוציא מתחת ידו, וגם לריע שם, עכ"פ צריך למחול לנפשי לאחר מיתת הגר, עיי"ש. ולהעיר מגמרא שם ע"ב. קנאו השם.

(65) ראה ר"ש סיריליאו ומלאכת שלמה כאן, רוח חכמה וחסידות בקרבן דאינו רוצה ליהנות מממון אחרים. וראה בעל העיטור אות פה פרוזובול. שאינו רוצה ליהנות בממון חבירו אבל לכתחלה אין לו להחזיר.

(66) ראה במשנה ראשונה כאן.

געגעעבן געלט⁷⁰), איז דאָ ניטאָ קיין שעבוד פון מוכר און לוקח (וקונה), אַז עס זאל ווערן אַ שייכות צווישן זיי אַלס מוכר וקונה (מצד גדר הקנינים):

נאָכמער: דורך „מקיים דברו“ ווערט ניט באַוואָרנט אַ טובה בשייכות דעם מוכר אָדער בשייכות צום קונה, עס פעלט גאַרניט ביי דעם לוקח (אין אַ פּאַל אַז דער לוקח האָט אים געגעבן געלט, באַקומט ער דאָס צוריק); עס איז בלויז אַז ענין בשייכות דעם פּרט פון חפּצא: די מיטלטלין האָבן באַקומען אַ שייכות צום קונה אין און דורך דעם דבור פון מוכר (אָדער אויך מצד דער נתינת דמים פון לוקח), און אויף דעם זאָגט די משנה אַז אויך אין דעם פּאַל, ווען ס'איז דאָ נאָר אַ טוב מצד איינעם פון די דריי פּרטים, איז אויך „רוח חכמים נוחה ממנו“⁷¹.

יא. אין דעם ענין פון שמיטת כספים הנ"ל געפינט מען אַ דבר והיפוכו:

פון איין זייט איז דער תוכן פון שמיטת כספים — „שמוט כל בעל משה ידו .. לא יגוש את רעהו“ — אַ שלילה והעדר (ומהאי טעמא איז „המחזיר חוב בשביעית רוח חכמים נוחה ממנו“, כנ"ל):

עד"ז איז דער תוכן פון שמיטת קרקעות — „ושבתה הארץ שבת לה“, און „שדך לא תזרע וכרמך לא תזמור את ספיח קצירך לא תקצור ואת ענבי גזירך לא תבצור שנת שבתון יהי“

(70) לפי הרמ"ה והרע"ב. משא"כ להר"ש ותו"ט. וראה צ"צ שם.

(71) ובירושלמי שביעית מסיים, דרב נהג (כשאמר לבני ביתו ליתן מתנה לבר נש לא הוי חוזר בו) למדת חסידות, ולפי הפ"י שבמשנתנו איירי כשנתן דמים יומתק החידוש וההמשך בירושלמי שהוא ג"כ בדרך לא אז אויף ז"ו. וראה בארוכה לקו"ש בהר תשמ"ט.

לסורם) — איז יחזיר לבניו און דער־פאַר איז „רוח חכמים נוחה ממנו“⁶⁹.

משא"כ לגבי דעם מלוה איז דאָ ניט שייך קיין ענין של טוב, ווייל מת המלוה (דער גר) און „בניו“ זיינען ניט יורש דעם גדר פון מלוה.

און דערמיט איז מובן וואָס די משנה איז מוסיף: „לא יחזיר לבניו“ — כאַטש עס איז מובן פון דעם וואָס „החזיר (איז נאָר) רוח חכמים נוחה ממנו“ — בכדי צו מדגיש זיין, אַז דער לוח מיט בניו — האָט קיין שייכות ניט — ניט נאָר מדינא ניט (ווייל זיי זיינען ניט בגדר מלוה און דער לוח האָט צו זיי קיין שום שעבוד ניט), נאָר אויך ניט מטעם רוח חכמים.

ועפ"ז איז פאַרשטאַנדיק דער חידוש אינעם צווייטן פּאַל (הלוה מן הגר) לגבי דעם ערשטן פּאַל (המחזיר חוב בשביעית) בדרך „לא זו אף זו“ דער ענין פון „רוח חכמים נוחה ממנו“ איז ניט נאָר ווען דער טוב פון זיין מעשה איז אין אַלע דריי פּרטים פון דעם ענין הנדון (ביי המחזיר חוב בשביעית), נאָר אויך אין פּאַל ווען דער טוב איז נוגע נאָר צו צוויי פּרטים.

יוד. „כל המטלטלין נקנין במשיכה וכל המקיים את דברו רוח חכמים נוחה ממנו“: אויך דאָ איז „רוח חכמים נוחה ממנו“ ניט נאָר מצד דעם ענין (צדדי) וואָס ער איז „מקיים דברו“ נאָר (אויך) מצד דעם חפּצא — המיטלטלין,

אַכער ניט מצד די אַנדערע צוויי: דער מוכר און לוקח:

וויבאַלד דער לוקח האָט ניט געמאַכט קיין משיכה (אפילו אויב ער האָט

(69) ועפ"ז תתורץ קושי' משנה ראשונה כאן, מאי אירי לוח מן הגר כו' אפילו לוח מן העכורים.

הנ"ל, אז שומרי שביעית ווערן אנגע-
רופן „עושי דברו לשמוע בקול דברו“,
ניט כלשון הרגיל בכגון דא „(עושי)
מצותיו“ „(עושי) חקותיו“ וכיו"ב, ווייל
ענין השמיטה איז פאָרבונדן במיוחד
מיט דיבור.

און ווי דער מדרש איז מכריח אז עס
רעדט זיך וועגן „שומרי שביעית“ —
„נאמר כאן עושי דברו ונאמר להלן וזה
דבר השמיטה מה דבר שנאמר להלן
בשומרי שביעית הכתוב מדבר אף דבר
האמור כאן בשומרי שביעית הכתוב
מדבר“.

און עפ"י יומתק וואָס דער סיום
וחותם פון מס' שביעית איז „כל המקיים
את דברו רוח חכמים נוחה ממנו“.

און דורך דעם לימוד ועסק אין הלכות
שביעית (וואָס כל העוסק בתורת כו'
כאילו עשה⁷⁵) איז מען ממחר דעם זמן
וואָס „רצית ה' ארציד“ („ועשו את
השמיטין“) שבת שבית יעקב“ („אתבת
שבייתא דבית יעקב“) און „גם ה' יתן
הטוב וארצנו תתן יבולה“⁷⁶ און מען
וועט זיין „גבורי כח עושי דברו לשמוע
בקול דברו“, שומרי שביעית — מקיים
זיין מצות שביעית כפשוטה אין ארץ
הקודש ומן התורה, בקרוב ממש ווען
דער אויבערשטער וועט „מקיים“ זיין
„דברו“, „דבר ה' זה הקץ“⁷⁷ — „והיתה
לה' המלוכה“, בביאת משיח צדקנו
ויליכנו קוממיות לארצנו.

(משיחות חודש תשרי תשל"ג
— שנת השמיטה)

לארץ“, אז די ערד זאל ניט באַארבעט
ווערן — אויך אז ענין פון שלילה.

לאידך, דאָרף אַט די שלילה פון
שמיטה גופא אויסגעדריקט ווערן אין אַן
אופן חיובי ופעולה — אין דיבור —
וכנ"ל „המחזיר חוב בשביעית יאמר לו
משמט אני כו' שנאמר וזה דבר
השמיטה“, וואָס לכמה דיעות איז דער
דיבור („משמט אני“) אַ מצוה
(מדאורייתא)⁷²; [בהמשך המשנה „רוצח
שגלה לעיר מקלט ורצו אנשי העיר
לכבדו יאמר להם רוצח אני אמרו לו
אעפ"י יקבל מהם שנאמר וזה דבר
הרוצח“, איז עס אַ באַוואַרעניש מען זאל
אים ניט געבן קיין כבוד בטעות, ווי ער
איז מפרש אין ירושלמי⁷³, ע"ד ווי
בשעת מען גיט אים כבוד ווייל מען
מיינט אז ער ווייס צוויי מס' און ער
ווייס נאָר איינע, דאָרף ער זיי דאָס
מודיע זיין].

די הסברה אין דעם עפ"י פנימיות
הענינים י"ל: שנת השביעית איז ענינה
ספי' המלכות⁷⁴, און אין איר זיינען דאָ
ביידע ענינים: דער ביטול פון ספי'
המלכות לגבי די ספירות שלמעלה
ממנה: ספירת המלכות איז עולם
הדיבור.

און דעריבער זיינען דאָ אין שביעית
די ביידע ענינים: „ושבתה הארץ“ —
דער ביטול און שביתה אין ארץ —
מלכות, און „לא תזרע גו“, און אזוי אויך
שמיטת כספים: און צוזאמען דערמיט
איז דאָ אַ מצוה בדבור „דבר השמיטה“.

עפ"י איז פאָרשטאַנדיק דער מדרש

72) ראה לעיל הערה 47. 61.

73) במס' שביעית כאן.

74) ראה דרמ"צ מצות קדושת שנה השביעית
מכתבי הארזיזל (ושם גם בנוגע לשמיטת כספים).
תורת לוי יצחק ע' קלה. לקוטי לוי יצחק אגרות ע'
רמד. וראה לקראת פרשתנו מב, ד. ועוד.

75) ראה מנחות בסופה בנוגע לקרבנות.

76) תהלים פה, ב. שם, יג. מדרש תהלים שם.
תרגום שם.

77) שבת קלה, ב.

בהר ג

כ"כ קרובים און אין א סדר פון „הקרוב קרוב קודם“, האָט ער אַלס ערשטן קרוב געדאַרפֿט זאָגן „אביו“, וואָס ער איז מער קרוב אפילו ווי „אחיו“ (ווי דער דיין ביי ירושה, אָז „האב קודם לאחיו“) — ובפועל ווערט „אביו“ אינגאַנצן ניט דערמאָנט אין פסוק?

די זעלבע שאלה פּרעגט מען אין פ' נחלות, וואו דער פסוק רעכנט דעם סדר פון ירושת הקרובים: „איש כי ימות ובן אין לו והעברתם את נחלתו לבתו . . . לאחיו . . . לאחי אביו . . . לשאריו הקרוב אליו“ — און לאָזט אויס „אביו“, וועל-כער קומט לירוש פֿאַר „אחיו כנל? און מען פֿאַרענטפערט אָז „דרך ברכה ידבר ולא בנכרתים“ — דער פסוק רעדט ניט וועגן אַ פֿאַל פון פּרעניות¹⁰, אַז דער בן איז מת בחיי אביו.

אַבער [נוסף לזה אַז אויך דאַרט אין פ' נחלות איז עס ניט אינגאַנצן גלאַטיק. וואָרום וויבאַלד אַז דאָס זיינען ענינים וואָס זיינען נוגע להלכה, האָט לכאורה קיין אַרט ניט צו אויסלאָזן¹¹ „אביו“ צוליב דעם¹² וואָס עס איז ניט „דרך

א. ווען אַ איד האָט זיך פֿאַרקויפֿט אַלס אַן עבד צו אַ נכרי, זאָגט דער פסוק: „גאולה תהי לו אחד מאחיו יגאלנו. או דודו או בן דודו יגאלנו או משאר בשרו גו' או השיגה ידו ונגאל“; און פון דעם סדר אין פסוק — „אחד מאחיו גו' דודו או בן דודו גו' משאר בשרו גו'“ — לערנט מען אַפֿי, אַז „הקרוב קרוב קודם“ — דער קרוב וואָס איז נעענטער, איז ער פּריער צו גואל זיין דעם עבד.

דאַרף מען פֿאַרשטיין:

(א) ווען דער נמכר לנכרי אַליין איז אין אַ מצב פון „השיגה ידו“, איז ער דאָך כּמוכן „קודם“ פון אַלע קרובים; און וויבאַלד דער פסוק רעכנט אויס די קרובים לויטן סדר ווער איז קודם לגאולה — האָט דאָך לפֿי צום אַלעם ערשטן געדאַרפֿט שטיין „והשיגה ידו ונגאל“, און ערשט דערנאַך (אויב לא השיגה ידו) „אחד מאחיו גו' או דודו גו'“ — פֿאַרוואָס שטייט „השיגה ידו“ נאָך גאולת קרובים?

(ב) וויבאַלד דער פסוק רעכנט אויס

(6) ב"ב קח, ב (ושם לגבי עוד דינים). קטו, א (במשנה). רמב"ם ריש הל' נחלות.
 (7) ועדיו יש להקשות למה לא נמנה „בן שקודם גם לאביו (ב"ב שם). וי"ל שזהו היפך הרגיל והרוב — שהבן יפרנס (יגאל את אביו, ובפרט שמתחלה לא פרנסו ועד שהוכרח למכור עצמו.
 (8) רמב"ן (והובא בבחי"י) פינחס כו, ט. ועוד.
 (9) פינחס שם, ח"א.
 (10) להעיר גם מב"ב קח, סע"א.
 (11) משאיכ ב"ב שם שהמדובר ב„אתחולי . . . לא מתחלינו“.
 (12) ע"ד משנת כ"מפ (לקו"ש ח"ה ע' 281. ח"י ע' 26 ואילך) בנוגע להא שארדיל (פסחים ג, א. ושי"ג) עיקם הכתוב כ"י ולא הוציא דבר מגונה מפיו.

(1) פרשתנו כה, מח"ט.
 (2) ת"כ עה"פ. רמב"ם הל' עבדים פ"ב ה"ז. וראה קידושין כא, א (וברשי שם ד"ה לקרוב). כ"ס"מ ולח"מ לרמב"ם שם. ואכ"מ.
 (3) כלשון הרמב"ם שם. אם לא השיגה ידו לגאול קרוביו פרדיו אותיו.
 (4) משאיכ לעיל (פסוק כה"כ) גבי שדה אחוזה, שלא מפורש שם בקרא הסדר ד„קרוב קרוב קודם“, וכלל כולם יחד — „גואלו הקרוב אליו“.
 (5) אף ש(בדוחק) י"ל הטעם מפני שזהו רחוק יותר בזמן — גאולה ע"י קרובים אפשרית תיכף אחרי נמכר, משאיכ ע"י עצמו שממצב של „מך" צ"ל למצב ד„השיגה ידו“.

שמש²⁰”.

ווי פֿאַרשטאַנדיק אין פּשטות, איז דאָס ניט נאָר אַ ירידה אין גשמיות — אַז ער מוז פֿאַרקויפֿן אַלע זיינע נכסים כּו, ביז צו פֿאַרקויפֿן זיך אַליין (און דערצו נאָך) צו אַ נכרי — נאָר עס באַווייזט אויף אַ כּסדר־דיקער ירידה און שפּל המצב ברוחניות²¹.

וואָרום אַז אַ איד זאָל זיך פֿאַרקויפֿן צו אַ נכרי, איז דאָס (א) היפּך התורה — מען טאָר זיך ניט פֿאַרקויפֿן צו אַ נכרי²², און (ב) דאָס איז אַ מצב וואָס עס גיט אַן אַרט אויף אַ קס״ד „הואיל ורבי מגלה עריות . . עובד ע״א . . מחלל שבת אָף אַני כּמותו²³; ועאכ״כ דער פֿאַרקויפֿן זיך „לע״א עצמה“, וואָס עבדות לע״א עצמה איז דער היפּך ממש פון „לי״ בני ישראל עבדים“²⁴.

ג. ווי קען אַ איד אַראָפּפּאַלן אַזוי נידעריק, ביז צום פֿאַרקויפֿן זיך „לע״א עצמה“? הויבט זיך דאָס אַן דערמיט,

ברכה¹³, ובפרט אַז דאָס גיט אַן אפּשריות לטעות אַז דער אב איז ניט קיין יורש¹⁴ — איז]

בנדו״ד וואו עס רעדט זיך ניט וועגן אַ מצב פון „נכרתיים“¹⁵, האָט דער פּסוק געדאַרפּט זאָגן און — גלייך באַם אַנהייב, דעם דיין אַז דער אב איז קודם לגאולה?

ב. קען מען דאָס מבאר זיין בהקדם וואָס הזיל זאָגן¹⁶ אַז די פרשיות פון דער סדרה קומען „על הסדר“, זיי באַווייזן דעם סדר הירידה ר״ל וואָס קען קומען דורך ניט אָפהיטן די מצוה (אפילו נאָר — „אבקה“¹⁷) פון שביעית: פּריער איז עס גורם אַז ער איז „מוכר את מטלטליו“, און נאָכדעם גייט ער מירידה לירידה, ביז צו תּכלית הירידה, ר״ל — אַז ער פֿאַרקויפּט זיך צו אַ נכרי, און נאָכמער — „לעקר משפּחת גר“¹⁸, וואָס מיינט „לע״א עצמה“¹⁹ (להיות לה

20 לשון רש״י עה״פּ שם. וראה תּיב״ע עה״פּ. ערכין (ל, ב): זה הנמכר ונעשה משרת לעבודת כּוכבים עצמה. ובקידושין שם בתנא דבי ר״י (וכן גרס בשטמ״ק ערכין שם). ונעשה כּומר לעבודת כּוכבים, אבל גם זה פ״י „לחטוב עצים“ (ראה שטמ״ק, ראשי ערכין שם). וראה לקמן סעיף ה' והערה 45.

21 כּמובן מזה שאינו חוזר בו, שאינו מרגיש ושלא באת לירו הרהור תשובה (ראה קידושין ופרש״י שבהערה 16).

22 רמב״ם הל' עבדים פ״א ה׳ג. ע״פ תּו״כ פרשתנו כה, לט. ספרי ראה טו, יב.

23 תּו״כ ורש״י פרשתנו כו, א. נת' בארוכה בלקריש חז״ ע' 177 ואילך.

24 פרשתנו כה, נה — הטעם שנמכר לנכרי יוצא ביובל (וראה לקמן בפנים סעיף ד).

25 ראה שו״ת חריי סקמ״א: מומר כּוה כּופר ביחוד ובבורא עולם (ומש״ש, שאין במעשיהו נגד הדת' הכּוונה רק שלאחרי מכירתו אין במעשיהו איסור כי אינו משתחוה לעז״ כר רק משרת כר').

13 ובפרט שזה גופא שמת כלא בן או בת אינו „דרך ברכה“.

14 ברמב״ן שם, שהכתוב לא הוצרך להזכיר זה בפירוש, כּי במשפּטי הירושה כל מנחיל נוחל . . וכיון שאמר הכּתוב שהבן יורש את אביו גם האב יורש את הבן ועוד כי הירושה היא בשלשלת הזרע כּו איכּ ונתתם את נחלתו לאחיו משמוש (משמע) נחלה שהאב יורש בקבר וממנו תבא לאחים (וראה גם אברבנאל שם) — אבל להעיר מראב״ע (שם, יא) ולדעת הנחלות אם יירש האב . . צריכים אנחנו לקבלה' ולהוסיף שגם אם פּשוט שהאב יורש בנו, מ״מ הו״ל לפּרטו בכתוב הודיע שבא לאחרי (בן ו)כת (ראה בסוגיא ב״ב שם).

15 ועד״ז תּירוץ הב' ברמב״ן שם אינו שייך בנדו״ד.

16 קידושין כ, א. ושי״ן. פרש״י פרשתנו כו, א.

17 ראה רש״י ותוס' קידושין שם.

18 פרשתנו כה, מז.

19 תּו״כ (ורש״י) עה״פּ. קידושין שם, ריש ע״ב. ושי״ן.

וועפֿן איז מובן דער טעם (פנימי) וואָס „אביו“ ווערט ניט דערמאָנט דאָ און ניט אין פ' נחלות: דער ענין המיתה ברוחניות — „רשעים שבחייהן קרויין מתים“³³, אָדער בדקות יותר: „מאן דנחית מדרגא . . קארי ב' מיתה“³⁴ — נעמט זיך דערפון וואָס עס פעלט דער געדיינקען דעם אביו שבשמים, (דער גילוי פון) בחי' חכמה שבנפש — „אב“: דאָס איז בבחי' שינה, וואָס „שינה א' מששים למיתה“³⁵. ווען ביי אים איז דאָ דער זכרון — איז דאָ „כבודי“, ווען ס'איז מאיר בחי' חכמה שבנפש, איז — „החכמה תחיו“³⁶: זי דערלאָזט ניט קיין מיתה (רוחנית), אפילו ניט קיין נפילה ממדרגתו, ווייל מצד בחי' חכמה שבנפש איז די עבודה פון אַ אידן מיטן גאַנצן תוקף האמונה, העכער פון שינויים.

ד. כשם ווי דער מצב פון נמכר לנכרי כנ"ל איז (בפנימיות) אַ ירידה רוחנית, איז פאַרשטאַנדיק אַז אזוי איז בנוגע זיין גאולה — וואָס תורה זאָגט אַן „גאולה תהי' לו“³⁷, אַז זיינע קרובים מוון³⁸ אים גואל זיין, און נאָכמער — „גאולה תהי' לו“ (אויך) בלשון הבטחה. אפילו ווען די קרובים זיינען אים ניט גואל איז „ויצא בשנת היובל גו“³⁹, און דער פסוק זאָגט

וואָס ער האָט זיך אָפגעריסן און פאַר-געסן, ר"ל, אויף אביו שבשמים (ובמילא אויך אויף אהבת הבן לאביו (שבשמים) ויראתו²⁶ וכו') ובלשון הכתוב²⁷: בן יכבד אב גו' ואם אב אני א' כבודי גו'.

ובלשון החסידות — ביי אים איז ניטאָ (בגילוי) די בחי' פון זיין „אב“ — זיין חכמה²⁸ שבנפש.

ווי דער אַלטער רבי איז מבאר בארוכה אין תניא²⁹, אַז די סיבה פאַר-וואָס אַ איד קען עובר זיין אויפן רצון העליון, איז ווייל זיין חכמה שבנפש — די אמונה בה' וואָס איז העכער פון דעת והשגה³⁰ — איז „בבחי' שינה“, ובמילא דערהערט ער ניט ווי דורך יעדער עבירה, אפילו אַן עבירה קלה, ווערט ער נפרד „בתכלית הפירוד מיחודו ואחדותו ית“³¹.

וואָלט³¹ ער דערהערט אַז דורך דער עבירה ווערט מען נפרד פון „יחודו ואחדותו ית“ פונקט ווי דורך ע"ז, וואָלט ער בייגעשטאַנען דעם נסיון מיטן זעלבן תוקף — ווי ער און יעדער איד (אפילו אַ קל שבקלים ופושעי ישראל) זיינען זיך מוסר נפש על קדושת ה' „בלי³² שום דעת והתבוננות, רק כאלו הוא דבר שאי אפשר כלל לכפור בה“ אחד.”

26 שהאהבה היא שורש לכל רמיז מ"ע והיראה שורש כל ססיה מלית (תניא רפ"ד ולהעיר משינוי הלשון ברפמ"א. חינוך קטן בתחלתו). וראה פי' להרמב"ם הל' יסוהית רפ"ב).

27 מלאכי א, ו.

28 תניא פיג. ע"פ זחיג רצ, א. וראה ס' הערכים-חב"ד ע' אב (אבא), ושיג.

29 פייט (כה, א).

30 שם פייח (כד, א).

31 שם פכ"ד.

32 שם ספייח.

33 ברכות יח, ב. ועוד. פרש"י ס"פ נח.

34 זחיג קלה, ב.

35 ברכות נג, ב.

36 קהלת ז, יב. תניא פייט (כד, סע"ב).

37 פרשתנו כה, מה.

38 קידושין כא, ריש ע"ב. וראה שם כ, ריש ע"ב. ושי"ב. תוי"כ ורש"י עה"פ. רמב"ם הל' עבדים פ"א הי"ד. פ"ב הי"ז.

39 פרשתנו שם, נד. וראה רבוחינו בעה"ת

שנעתק לקמן הערה 53.

ה. דערמיט קען מען אויך מסביר זיין דעם טעם (פנימי) אין פרש"י און אין דער הדגשה און אריכות פון רש"י⁴⁵, אז „לעקר (משפחת גר)“ מיינט „הנמכר לע"א עצמה להיות לה שמש ולא לאלהות אלא לחטוב עצים ולשאוב מים“

— דלכאורה איז ניט מובן: פון וואָנעט נעמט רש"י אָ דאָס איז „ולא לאלהות“⁴⁶? אויב מצד דעם וואָס אַ איד טאַר ניט זיין קיין נמכר לע"א לאלהות — איז דאָך אויך אסור צו פאַרקויפן זיך „להיות לה שמש“⁴⁷ און אפילו (בלווייז) צו זיין אַ נמכר לנכרי, כנ"ל —

נאָר דערמיט באַוואַרנט ער, אַז אפילו זאָג איד, וואָס איז אַראַפּגעפאַלן אזוי נידעריק ביז צו תכלית הירידה ר"ל, בכ"ז איז ניט שייך אַז ער זאָל זיך פאַר-קויפן „לע"א . . . לאלהות“ ווייל דאָס איז אַ „דבר שאי אפשר כלל“. וואָרום אויך איידער ער ווערט נגאל, איז ער ניט אין אַ מצב אַז ביי אים איז ח"ו נישט דער זכרון פון אביו שבשמים ער איז נאָר „אַפּגעטראַגן“ און „שלאַפּט“⁴⁸, ס'איז ניט בטל געוואָרן בחי' חכמה שבנפש — עס

דערויף דעם טעם „כי לי בני ישראל עבדים“ עבדי הם“ „שטרי קודם“⁴⁹ — דאָס מיינט (בפנימיות) די גאולה רוחנית פון דעם שפל המצב אין וועלכן ער געפינט זיך: ביי מ"ת איז יעדער איד געוואָרן אַן עבד ה' אויף אייביק — אַן עילוי עצמי וואָס קיינער קען עס ביי אים ניט צונעמען⁵⁰. אויב אפילו ער טוט דערנאָך היפך רצון ה', איז זיין שייכות צו רע (נמכר לע"א) ניט מער ווי אַ צוגעגעבענע זאָך אויף זיין עצם מהות, וואָרום זיין עצם מהות (דאָס וואָס ער איז אַן עבד ה') קען ניט געביטן ווערן. און דערפאַר איז ודאי אַז „גאולה תהי' לו“.

[דערמיט איז אויך פאַרשטאַנדיק די שייכות פון סיום הסדרה צו איר התחלה, וואו דער פסוק איז מדגיש „וידבר ה' גוי' בהר סיני גוי'“: דאָס איז⁵¹ אַ הקדמה צו כללות הסדרה: מצד דעם וואָס מען קומט פון הר סיני, וואָס דאָן⁵² האָט זיך אויפגעטאָן דער „שטרי קודם“ (לי בני' עבדים) — איז אפילו נאָך דעם גאַנצן סדר הירידה ר"ל, איז ודאי אַז „גאולה תהי' לו“].

(40) ראה מלאכי שם: ועבד אדוניו.

(41) פרשתנו שם, נה ובפרש"י (ועד"ו בפרש"י פרשתנו שם, מכ. תוי"כ שם. וצ"עק שלא דרש כן בתוי"כ גם בפסוק נהי').

(42) ראה מהר"ל בספרו גבורת ה' פס"א. וראה לקו"ש ח"ה ע' 177 והערה 32 שם.

(43) ע"ז ההלכה כ"ו — ראה תוי"כ (הובא ברש"י) עה"פ.

(44) ראה רש"י משפטים כא, ז (מקידושין כב, ב): און ששמעה (קול) על ה' (בשעה שאמרת) כי לי בני' עבדים.

(*) וזוילי נכלל במ"ש „על תנאי שלא ישתעבדו בהם“, אבל להעיר שגם בפסוק מב י"ש ב' דרשות: שטרי קודם: על תנאי שלא ימכר ממכרת עבד.

וזהו העיר מדעת התוס' (ד"ה הוהילי קידושין י"ד, י"ב) שרק ישראל קונה ע"ע בשטר ולא עכו"ם.

(45) עה"פ. ועד"ו בפ"י לש"ס — קידושין כ, ריש ע"ב. וראה גם פרש"י ב"ק ק"ג, ב. ב"מ ע"א, א. ערכין ל, ב (וברבינו גרשום שם: שיהא מכבד ומרביץ לפני').

(46) במשכיל לדוד כאן כתב דנלמד מזה שלא נאמר „לעקר“ לבסוף (שאו הוי משמע אפי' נמכר לשם אלהות) רק לפני „משפחת גר“, ללמד שהוא דומיא דמכר לגוי דהיינו לשמשות. אבל בפשטות אין להקשות למה נאמר „לעקר“ לבסוף, כי בפשטות גם לפי הדרשה „זה הנמכר לע"א עצמה“, „לעקר“ הוא סמוך ל„משפחת גר“ („עקר של משפחת גר“), ורק שמיחורא דקרא למדין שמרבה גם הנמכר לע"א עצמה.

(47) להעיר מכ"ב קי, א.

(48) ראה הל' ת"ת לאדה"ז פ"ב סוסי' (וש"ג). לקו"ת ס"פ קדושים.

דורך דעם וואָס אַנדערע (וואָס זיינען ניט משועבד צו הנ"ל) זיינען אים גואל. און דערפאַר שטייט צום אַלעם ערשטן דער ענין פון גאולת קרובים⁵³ — די אתעדל'ע צו אַרויסשלעפּן אים פון זיין שפל המצב.

דער תכלית איז אַבער (ניט אַז ער זאָל כסדר דאַרפן אַנקומען צו דער התעורר-ות פון אַנדערע, נאָר) צו מגלה זיין זיין פּנימיות, וואָס ער איז עבד ה', כּנ"ל — וואָס דורכדעם איז זיין גאולה אין אַן אופן אַז ער (מצד עצמו) איז שוין מער ניט שייך צו אַזאַ ירידה,

ע"ד ווי דאָס איז אין גשמיות, אַז די בעסטע אמת'ע הילף וואָס מען קען געבן אַן ענין, איז צו אַוועקשטעלן אים אין אַ מצב וואָס ער דאַרף שוין מער ניט אַנקומען צו בריות⁵⁴.

און דאָס איז דער טעם (פּנימי) וואָס דער סיום הפסוק איז „השיגה ידו ונגאל"⁵⁵: דער תכלית פון דער גאולת קרובים איז דער אויפטו אַז ער אַליין זאָל זיך קענען גואל זיין בכח עצמו⁵⁶.

53 להעיר גם מרבתינו בעה"ת כאו, שענין הגאולה כאן מרמז להגאולה משעבוד מלכות, ו.אחד מאחיו. . . או דודו קאי על הקביה, בן דודו, זה מלך המשיח, או השיגה ידו ע"י מצות וזכיות שבידו, וראה שם פסוק נד, וראם לא יגאל באלה. . . שלא קיימו המצות מ"מ לא אניחם בגלות אלא ויצא בשנת היובל. . . שימשוך הקביה ביובל כו". וראה גם בבחי' לפסוקים הנ"ל.

54 רמב"ם הל' מתנות עניים פ"א ה"ז. טוש"ע י"ד סרמ"ט ס"ז.

55 ועצ"ע ביאר ענין גאולת אחרים שנלמדת ממש"נ (לאחרי גאולת עצמו — והשיגה ידו) ונגאל' — קידושין טו, ב. תרי"כ עה"פ. ולהעיר — ע"ד ההלכה — שלדעת רבי (קידושין שם, סע"ב. רמב"ם הל' עבדים פ"ב ה"ז) גאולת עצמו נאמרה בין גאולת קרובים וגאולת אחרים כדי שיהא מקרא נדרש בין לפניו ובין לאחריו. ע"ש ואכ"מ.

איז נאָר (כדיוק לשון התניא) „בבחי' שינה".

און דערפאַר, ווען ער קומט צו אַ „נסיון בדבר אמונה בה' אחד", וואָס דאָס רירט אַן זיין פּנימיות הנפש, חכמה שבנפש, איז דאָס פּועל אַז זי איז „ניעורה משנתה" און דערלאָזט ניט אַז ער זאָל דורכפאַלן אין דעם נסיון; און נאָכמער: זי דערלאָזט ניט אפילו אַ חיצוניות'דיקע מחשבה דיבור אַדער מעשה („בלי אמונה בלב כלל") וואָס איז „נגד אמונת ה' אחד".

און דערפאַר, קען ניט זיין אַז אַ איד זאָל זיך פאַרקויפן „לאלהות" (אפילו צו טאָן דאָס „בלי אמונה בלב כלל"); די נידעריקסטע ירידה, וואָס קען זיין ביי אַ אידן ווען חכמה שבנפש איז בבחי' שינה (לולא ענין הבחירה⁵⁷) איז בלויז צו פאַרקויפן זיך „להיות לה שמש. . . לחטוב עצים ולשאוב מים".

ו. וויבאַלד אַז בחי' הזכרון, החכמה⁵⁸ שבנפש פון דעם נמכר לנכרי איז בבחי' שינה, ביז אַז ער איז כאילו געוואָרן אויס בעה"ב אויף זיך — ער איז משועבד צו אַן אדון נכרי, ביז „לע"א עצמה" — אין אַזאַ מצב איז פאַר אים ניט מעגלעך צו זיך אַליין גואל זיין, ווי דער כלל⁵⁹: „אין חבוש מתיר עצמו מבית האסורים".

זיין גאולה מוז קומען בדרך אתע-רותא דלעניא (העכער פון זיין מצב),

49 תניא פ"ט (כה, א"ב).

50 משא"כ מצד ענין הבחירה, שאפשר לעשות הפ'ן טבעו כו'. ולהעיר ממשכיל לדוד כאו, שהנמכר לשם אלהות הויל מומר וקיי"ל מורידין ואין מעלין; ולהעיר מחז"ל שהובא לעיל הערה 25. שו"ת חת"ס י"ד ס"י שכב.

51 דחכמה הוא מוח הזכרון (תרי"א פא, סע"ג. קי, סע"ד. לקו"ת קדושים שם. שה"ש לג, א. ונכ"מ).

52 ברכות ה, ב. ושי"ג.

גיט דאָס אָן אַרט אויף דער ירידה הנ"ל.

דערפאַר ווערט אויך גלייך באַ-
וואַרנט בתחילת הסדרה, אַז וויבאַלד
מען קומט מיטן כח פון „הר סיני“, איז אַ
זיכערע זאַך, אַז (ניט נאָר וועט מען
אַליין בלייבן גאַנץ — „גאולה תהי' לו“
— נאָר) מ'זעט אויך פועל זיין אַ בירור
ועילוי אין דעם „אַרץ“, אַז מען מאַכט
פון ארץ כנען — ארץ ישראל⁶⁰, און אין
ארץ ישראל ביו — „ושבתה הארץ שבת
לה“⁶¹:

תמורת זה וואָס ס'איז געווען אַ
מציאות פון ע"ז אין א"י (צו וועלכער אַ
איד קען זיך פאַרקויפן ר"ל), ווערט
„עקר משפחת גר“, כפי' התוס'⁶² —
„שסופה“⁶² ליעקר. עס ווערט נעקר דער
גאַנצער ענין פון ע"ז, ואדרבה —
„ושבתה הארץ שבת לה“, מען זעט
בגילוי ווי ס'איז „לי הארץ“⁶³.

(משחת ש"פ בהוי"ב תשכ"ג)

[ומהאי טעמא איז דער סדר פון
גאולת קרובים אין אָן אופן פון „הקרוב
קרוב קודם“: וויבאַלד זיי דאַרפן מערר
זיין די פנימית'דיקע⁶⁴ און דערנאָך אויך
די חיצונית'דיקע כוחות פון דעם עבד,
ביז אַז ער זאַל זיך קענען גואל זיין בכח
עצמו, דעריבער, וואָס נעענטער דער
„קרוב“ איז צום עבד, איז מובן אַז אַלץ
פנימית'דיקער וועט זיין די השפעה און
ווירקונג אין דער התעוררות פונעם
עבד].

ז. די סיבה ואפשריות אויף דער
ירידה איז מרומז ומודגש אין דעם
אַנהויב פון דער סדרה⁶⁵ — „כי תבואו
אל הארץ“:

מצד דעם וואָס אידן גייען אַריין אין
אַן ארץ נושבת, וואו מען דאַרף זיך פירן
לויט דער הנהגת הטבע, „שש שנים
תזרע שדך וגו'“⁶⁶ —

ניט ווי אין מדבר וואו מ'איז געווען
אויסגעטאַן פון עניני עוה"ז: מ'האַט גע-
געסן דעם לחם מן השמים — מן, גע-
טרונקען פון בארה של מרים, און גע-
טראָגן לבושים וואָס די „ענני הכבוד היו
שפים כו' ומגהצים כו' גדל לבושם
עמהם כו'“⁶⁷ —

(56) דעיקר התשובה בלב (תנא פכ"ט — לו, ב) ונמשך בכל הכוחות.

(57) כה, ב.

(58) שם, ג.

(59) פרשי עקב ח, ד.

(60) ראה לקושי ח"ה ע' 11. ח"י ע' 2 ואילך.

(61) קידושין כ, א. ערכין שם.

(62) ולא רק (בכמה מפרשים — רמב"ן עה"פ.

יעוד) ע"ש שהאדם מחוייב לשרש אחרי ולעקרה.

(63) פרשתנו כה, כג.

בהר - ל"ג בעומר

פרק (משנה יג⁶) א מאמר פון ר' שמעון (בן יוחאי⁷) - „שלשה כתרין הן כתר תורה וכתר כהונה וכתר מלכות וכתר שם טוב עולה על גביהן“ - וואס ל"ג בעומר איז דער יום ההסתלקות⁸ ויום ההילולא⁹ פון רשב"י.

וי"ל, אז דאס וואס פון די גאר פילע מאמרים פון רשב"י, ביז אז „בכל¹⁰ פרק מפרקי המסכתות שבש"ס נזכר ר"ש ואפילו בכלים ובנגעים ועוקצין“, קומט אויס אז מ'לערנט אט דעם מאמר פון רשב"י בסמיכות צו זיין יום ההילולא, ווען „כל מעשיו ותורתו ועבודתו אשר עבד כל ימי חייו“¹¹ שטייען אין זייער שלימות, כידוע¹², איז ווייל אין דעם מאמר הנ"ל דריקט זיך אויס (עיקר) ענינו פון רשב"י:

א. לויטן מנהג¹ צו לערנען פרקי אבות אין די שבתים צווישן פסח און שבועות, יעדן שבת א פרק, קומט אויס בכוכ"ג שנים - ווי היינטיקן יאר² - אז שבת פרשת בהר³ לערנט מען דעם פערטן פרק;

און וויבאלד אז אלע ענינים פון (מנהגי ישראל) תורה זיינען בדיוק, איז מובן, אז דער פרק (רביעי) האט א שייכות צו דער סדרה בהר וואס מען לייענט דעם שבת³.

אויך: אין געוויסע יארן איז ל"ג בעומר חל אין דער וואך פון פ' בהר - ווי היינטיקן יאר², און לויטן באַוואוסטן של"ה⁴ - אז יעדער מועד האט א קישור מיט דער פרשה פון דער וואך ווען ער איז חל - איז מובן, אז ל"ג בעומר האט א שייכות צו פ' בהר, ובמילא אויך - צום פערטן פרק אין אבות.

— געפינט מען⁵ טאקע אין היינטיקן

- 6) בסידור אדה"א. ובש"ס ווילנא הוא משנה יב (ולכאורה הוא סה"ד דמוכח, שהרי חסרה שם משנה טו). ובכמה דפוסים דאבות - בשינוים.
- 7) ראה שער הכולל (פ"ל, ג) ש.א.פשר שמה הטעם הדסיסם אדמור' בסדור' - לקבוע גירסא הנכונה (גם בנוגע לחלוקת המשניות. ראה לקוש' ח"ד ע' 1175 בהערה).
- 8) דסתם ר"ש הוא רשב"י - רשי' ד"ה משמו שבועות ב. ב. פיה"מ להרמב"ם בהקדמה ד"ה „הפרק הששי“. ובנדוד מפורש הוא ביל"ש קהלת רמו תחקעג.
- 9) פיע"ח שער ספה"ע פ"ז. סדור שער הל"ג בעומר. ובכ"מ.
- 10) זח"ג רצו, ב. ועייג'כ זח"א ריח, א.
- 11) לקי"ת אחרי כח, א. וראה בהערות שבסו"ס לקי"ת הוצאת קה"ת ע"א, ב (בהוצאות „שד"מ ושל"אח"ז - קכה, א).
- 12) לשון אדה"א אגה"ק ביאור לסי' זך (קמו, סע"א).
- 13) אגה"ק סי' זך וביאורו. שם סי' כח. סדור שם (בנוגע לרשב"י) דש, סעי'ב ואל"ך.

- 1) אדמור' הזקן בסידורו (ושם: נוהגין לומר פרקי אבות). וראה הנסמן בלקו"ש ח"ז ע' 175 הערה 1, 2.
- 2) תשל"ח.
- 3) בחז"ל. משא"כ בא"י שקורין בשבת זו פ' בחוקותי.
- 4) ראה לקו"ש שם שייכות דפרשתנו למשנה יוד.
- 5) ר"פ וישב.
- 6) נוסף על השייכות דל"ג בעומר - שבו פסקה מיתת תלמידי ריע"ק (טושי"ע ושו"ע אדה"א ארי"ח סת"צ"ג) על שלא נהגו כבוד זל"ז (יבמות סב, ב) - למשנה י"ב („יהי כבוד תלמידך כר וכבוד חברך כר“). ועפמ"ש בחדאיג מהרש"א יבמות שם ד.ל.א חש כ"א מהם על כבוד תורה של חברו דאין כבוד אלא תורה - שייך גם למשנה ר' (כל המכבד את התורה כר“). וראה ג"כ אוה"ת בהר ס"ע קפו.

אַרט, דער אַרט פון מתן-תורה, וואו אידן זיינען געווען בתכלית העילוי און אינגאַנצן העכער פון וועלט (א סך מער ווי אין מדבר בכלל, וואס איז היפך פון ארץ נושבת).

איז דער ביאור אין דעם, אַז היא הנותנת: דער תכלית פון מ'ת איז ניט אַז אידן זאלן בלייבן, בהר סיני, און ניט האָבן קיין שייכות צו וועלט און צו אַ סדר החיים ווי ער איז ע"פ טבע, נאָר אדרבה: צו אַריינקומען אין „ארץ נושבת“, אין אַ הנהגה ע"פ טבע, וועלכע גיט אַן אַרט אויפן גאַנצן סדר הירידה וואָס ווערט דערציילט אין פרשה — און מיטן כח פון „בהר סיני“ זאלן זיי זיך מתגבר זיין אויפן העלם הטבע

[אַז טראָץ דעם וואָס דער העלם פון טבע גיט אַן אַרט ע"פ תורה, וויבאַלד אַז בכלל איז אין סומכין על הנס¹⁸, אויף דער שאלה, וכי תאמרו מה נאכל, גיט אָבער תורה דעם כח צו שטאַרקן זיך און געוועלטיקן אויף טבע, ביז אַז „וצוית את ברכתי לכם בשנה הששית“¹⁹ — נאָך איידער ס'קומט שנת השמיטה זעט ער אַז ער האָט „תבואה לשלש השנים“¹⁹.

און אויך אַ נמכר לעכו"ם וואָס ע"פ תורה איז ער משועבד לרבו באופן אַז עס איז דאָ אַ קס"ד, אַף אני כמותי — זאָגט אָבער תורה²⁰, „לא תעשו גוי“, אַז אויף ענינים פון אידישקייט האָט קיינער ניט קיין שליטה אויף אַ אידן].

עד"ז איז אויך דער אינהאַלט און אויפטו פון ר' שמעון אין זיין מאמר „ג' כתרים הן כו' וכתר שם טוב עולה על

וע"פ הנ"ל — אַז ל"ג בעומר איז אויך פאַרבונדן מיטן תוכן פון פ' בהר — איז מסתבר, אַז דער מאמר פון רשב"י האָט אַ שייכות מיט פ' בהר.

ב. אין כללות פון אונזער סדרה געפינט מען צוויי קצוות:

די סדרה הויבט זיך אַן מיט דער מצוה פון שמיטה, וואָס איר קיום איז אין א"י, וואו אידן פירן זיך לויטן סדר פון „ארץ נושבת“, הנהגה ע"פ טבע — ביז אַז ע"פ תורה איז דאָ אַן אַרט אויף „כי תאמרו“, אויף דער שאלה „מה נאכל“¹² (און מען ווייס אויך ניט ווי אזוי מ'זעט קענען מקיים זיין די מצוה פון שמיטה).

און נאָכדעם קומען פרשיות פון דער סדרה „על הסדר“¹³ פון נאָך אַ ירידה אין דעם ח"ו, ווי חז"ל¹⁴ זאָגן, אַז די פרשיות באַווייזן דעם סדר הירידה ר"ל, ווי ס'קען זיך אָנהויבן אַ דורכפאַל פון אַ אידן און דאָס זאָל דערגיין ביז צו תכלית הירידה — אַז ער פאַרקויפט זיך צו אַ נכרי (און נאָכמער — „לעקר משפחת גר“¹⁵, וואָס מיינט „הנמכר לע"א עצמה להיות לה שמש כו"י“¹⁶) — אַ מצב וואו ס'איז דאָ (לויט תורת אמת) אַ קס"ד באַ דעם אַז „הואיל ורבי מגלה עריות כו' עובד ע"א כו' מחלל שבת אף אני כמותי“¹⁷.

און לאידך, איז דאָס אַלץ נכלל און איז אַ טייל פון פרשת „בהר (סיני)“, אַז אויפגעהייבענער (און געהויבענער)

(12) פרשתנו כה, ב.

(13) לשון רש"י פרשתנו כו, א.

(14) קידושין כ, א. וש"נ.

(15) פרשתנו כה, מז.

(16) פרש"י עה"פ. מתריכ עה"פ. קידושין שם;

ריש ע"ב. ועוד.

(17) רש"י כו, א. מתריכ עה"פ. נתי בארוכה

בלקריש ח"ו ע' 177 ואל"ך.

(18) ראה פסחים סד, ב. וז"א ק"א, ב. ק"ב, ב.

(19) פרשתנו כה, כא.

(20) פרשתנו כו, א.

ביי זיי איז „כתר שם טוב“ (מעשים טובים) אַ גרעסערע מעלה ווי „כתר תורה“;

אַבער ווי איז שייך צו זאָגן, אַז רשב"י, וואָס תורתו אומנתו (און איז אַ תלמיד²⁵ פון ר' עקיבא²⁶ וואָס האַלט אַז „תלמוד גדול“²⁷), זאָל ער האַלטן, אַז „כתר שם טוב עולה על גביהו“ — העכער אויך פון „כתר תורה“?²⁸

און הגם אַז ס'איז מובן אַז אויך לויט רשב"י איז תורה אַליין ניט גענוג²⁹, נאָר עס מוזן אויך זיין „מעשים טובים“³⁰; און נאָכמער, ווי דער לשון אין ירושלמי³¹: ולא מודה רשב"י שמפסיקין (פון תורה) לעשות סוכה כו' —

מיינט עס, לכאורה, נאָר אַז עס טאָרן ניט פעלן ח"ו קיין מעשים טובים³² אויך

גביהו, וואָס „כתר שם טוב“ מיינט דעם „שם טוב“ וואָס אַ איד האָט דורך „מעשים טובים“²¹; ר' שמעון (בן יוחי) איז דאָך געווען „תורתו אומנתו“²² (ביז אַז „רשב"י וחבריו“ ווערן געבראַכט אין ש"ס ופוסקים²³ אַלס די דוגמא אויף „תורתו אומנתו“) —

זאָגט רשב"י, אַז ניט קוקנדיק אויף דעם גודל העילוי פון תורה, און אין תורה גופא „כתר תורה“ — ווי תורה איז בתכלית השלימות ביי אַ אידן: תורתו אומנתו — איז „כתר שם טוב (מעשים טובים) עולה על גביהו“, ווייל דער תכלית פון תורה איז אַז עס זאָל ברענגען צו „מעשים טובים“ (וואָס טוען אויף אין וועלט).

ג. לכאורה פאָדערט זיך אַבער ביאור:

בשלמא רוב העולם, די וואָס ניט תורתם אומנתם, עיקר עסקם איז ניט אין תורה (כמחז"ל²⁴ „הרבּה עשו כר' ישמעאל ועלתה בידו, כרשב"י ולא עלתה בידו“), נאָר זיי געהערן צום סוג פון מארי עובדין טבין — איז מובן, וואָס

(25) והמויחד שבהם — ראה ירושלמי סנה' (פ"א הל"ב): איל (ר"ע) דייך שאני ובוראך מכירין כוחר.

(26) ולהעיר מסנהדרין (פא, רע"א): וכולהו אליבא דרע"ק.

(27) קידושין מ, ב. ובאוה"ת ואתחנן (ע' רסח. ע' רפ) שכוונתו (לא כהסיום — נענו כולם ואמרו תלמוד גדול שהתלמוד מביא לידי מעשה" — כ"א) דזה שתלמוד גדול הוא גם לולי הענין דמביא לידי מעשה". וראה פסק אדה"ז (הל' ת"ת שם ס"ג): מ"ע של ת"ת מצד עצמה היא ג"כ גדולה משאר המצות (רק שאינה שקולה כנגד כל המצות כולן אלא משום שהתלמוד מביא לידי מעשה כו').

(28) אין לתרץ ע"פ הידוע (אוה"ת ר"פ ויגש. אוה"ת ואתחנן ע' רעו ואילך. ועוד) דלעת"ל יהי מעשה גדול — כי מזה שנבקע מאמר זה באבות, הוראות עתה, מוכח, שזה שכש"ס עולה על גביהו הוא גם קודם הזמן דלעת"ל.

(29) ראה גם דרך חיים (למהר"ל) אבות כאן: ודאי מה שאמר כאן כתר תורה לא אמרו כשאין לו מעשים דודאי כוה"א גונא לא כתר הוא כלל.

(30) להעיר מב"ק ח, א: ארי משום רשב"י... כל העוסק בתורה ובגמיה זוכה לנחלת שני שבטים כו'.

(31) ברכות פ"א סה"כ. שבת פ"א סה"כ.

(32) ובמצה שאמ"ר לעשותה ע"י אחרים (ולא תחסר המצוה) — אין מפסיקין (מ"ק ט, ב. רמב"ם

(21) ראה כו"כ. מפרשי המשנה. ובאוה"ת בחקותי (כר ב) ע' תערב: כש"ס דפי' מקיים מצות מעשיות. וראה לקמן הערה 65.

(22) שבת י"א, א. — בשבת שם (ועד"ז ברמב"ם הל' תפלה פ"ו ה"ח. וראה במ"מ והערות להל' ת"ת שבהערה הבאה), אומנותו. אבל כטושיע ושוע אדה"ז (שבהערה הבאה) — „אומנתו“. וצ"ע, שהרי לכאורה צ"ל „אומנותו“ (לשון אומנות).

(23) שבת שם. טושיע ושוע אדה"ז או"ח טו"ס קו. הל' ת"ת לאדה"ז פ"ד ס"ד"ה.

(24) ברכות לה"ה, ב.

(*) משאיכּ בפיה"מ להרמב"ם זכו. ולשיטתי אױל גם ב"ט ה"ד שלא הביא „כש"ס עולה ע"ג“. וראה הל' ת"ת שלו רפ"ג, ורפ"ד — הובאו בהל' ת"ת לאדה"ז רפ"ד ובסופו.

ירושלמי ממשך און פרעגט ווייטער:
ולית ל' לרשב"י הלמד על מנת לעשות
כו' שהלמד שלא לעשות נוח לו שלא
נברא —

וואס פון דעם איז פאָרשטאַנדיק, אַז
דער טעם וואָס מ'דאַרף מפסיק זיין
„לעשות סוכה" איז ניט נאָר ווייל ס'מוז
זיין אויך מעשה המצות, נאָר נאָכמער,
אַז דאָס איז דער תכלית פון לימוד, אַז
דער „למד" איז — „לעשות";

און וויבאַלד אַז מעשה המצות איז
דער תכלית פון לימוד, איז דערפון
גופא געדרינגען, אַז דאָס האָט אַ
גרעסערע מעלה וחישיבות.³⁶

אַבער אין אמת'ן איז די סברא להיפך
— אַז דאָס וואָס מ'דאַרף מפסיק זיין צו
טאָן אַ מצוה איז (ניט מצד מעלת
המצות, נאָר) כדי אַז דער לימוד התורה
זאָל זיין כדבעי (— אויב דער „למד"
איז ניט „לעשות" איז עס אַ חסרון אינעם
(עצם) לימוד);

און ווי גערעדט אַמאָל באַרוכה³⁷
וועגן דעם לשון פון אַלטן רבין אין הל'
ת"ת³⁸ (וואו ער איז מבאר דעם דין אַז
מ'דאַרף מפסיק זיין פון לימוד התורה צו
טאָן אַ מצוה שא"א להעשות ע"י
אחרים): כי זה כל האדם כמו שאמר
חכמים³⁹ תכלית חכמה תשובה ומע"ט
ואם אינו עושה כן נמצא שלמד שלא
לעשות כו' —

אַז דערמיט מיינט דער אַלטער רבי צו
מסביר זיין, אַז דאָס וואָס מ'דאַרף

ביי דעם וואָס „תורת אומנות" — אַזוי
ווי ביי מארי עובדין טבין איז דאָ דער
חיוב צו לערנען תורה³³ (עכ"פּ פרק א'
שחרית ופרק א' ערבית³⁴); וואָס איז
אַבער די הסברה, אַז (אויך) ביי דעם
וואָס תורת אומנות פאָרמאָגן מעשים
טובים אַ גרעסערע מעלה ווי לימוד
התורה?³⁵

ד. לכאורה וואָלט מען געקענט
זאָגן, אַז דאָס איז מובן פון ירושלמי
הניל': נאָכן פרעגן „ולא מודה רשב"י
שמפסיקין לעשות סוכה כו'", איז דער

הל' ת"ת פיג היד. הל' ת"ת לאדה"ז שם (ושם, שאין
מפסיקין גם מלימוד שאינו נוגע עכשיו למעשה
מפני ש.ת"ת מצד עצמה היא ג"כ גדולה משאר
מצות").

33 רמב"ם הל' ת"ת פ"א הי"ח. טוש"ע יו"ד ר"ס
רמו. ש"ע אדה"ז אריח ר"ס קנה. וראה הל' ת"ת
לאדה"ז פיג פרטי דינים בזה.

34 מנחות צט, סעי"ב. הל' ת"ת לאדה"ז שם
סעיף ד'.

35 ראה מאמר רשב"י • (קה"ד פ"ז, א (ב)) „ג'
כתרים הם כו' כל מי שוכה לתורה כאילו זכה
לשלתו וכל שלא זכה לתורה כאילו לא זכה לאחת
מהן — ואינו מסיים שם •• וכשיט עולה על גביהן.
וראה מתי"כ שם, דמה שמסיים, כל מי שוכה לתורה
כו' — „י"ל שזה מ"ש במשנה במס' אבות שכו"ט
עולה על גביהו כו' התורה שם הסוב' ••• וראה
לקמן הערה 65.

•) ע"ד מאמר זה איתא ביומא עב. ב. ספרי קרח
י"ח. כ. י"יש משלי רמו תתקמא. הובא בהל' ת"ת
להרמב"ם (רפ"ג) ולאדה"ז (רפ"ד) — אבל במקומות
הניז' אינו מרשב"י.

••) אבל בפיטקא שלאח"ז (ג) הובא מאמר רשב"י
חביב שם טוב מארון הברית כו' חביב שם טוב
מכהונה ומלכות כו'.

•••) ולהעיר מאד"ג רפמ"א, שמביא מאמר
ר"ש, ואח"כ מפרש רק הג' כתרים ומעלת כתר תורה
על כתר כהונה ומלכות (כתר כהונה כיצד אפילו
נותן כו' כתר מלכות אפילו נותן כו' אבל כתר תורה
כו' כל הרוצה ליטול יבוא ויטול כו'). וראה רמב"ם
הובא לעיל הערה 21 בשוה"ג.

36 ע"ד פרשי ד"ה מביא ב"ק יו, א: אלמא
מעשה עדיף, אבל ראה תוס' שם, וקידושין שם ד"ה
תלמוד.

37 לקו"ש חט"ז ע' 138 ואילך.

38 פ"ד ס"ג.

39 ברכות יז, א.

אויפטאן זייענדיג אין וועלט, וואלטן זיי ניט געקענט מזכך זיין און אויפהויבן דעם עולם פון זיין העלם" והסתר; דעריבער מוז (אויך) זיין ביי אידן די תנועה פון אויסטאן זיך און אויפהויבן זיך העכער פון (העלם) העולם;

און דער כח אויף דעם איז פון די וואס תורתם אומנתם, זיי דארפן אויפ-טאן אט די תנועה (פון תורתם אומנתם) ביי אלע אידן, ביי מארי עובדין טבין — איז אין די זמנים וואס זיי דארפן (ע"פ תורה) אפגעבן אויף לימוד התורה, אפילו ווען ס'איז נאָר פרק א' שחרית ופרק א' ערבית⁴⁴, זאל בשעת הלימוד⁴⁵ זייער לערנען זיין אין דעם זעלבן אופן ווי איינער וואס האט ניט קיין אנדערע „אומנות" (ובמילא — דאגות) אויסער לימוד התורה.

ו. כדי אָז דער איד וואס תורתו אומנתו זאל זיך קענען אפרייסן פון זיין לימוד און זיך אפגעבן און אויפטאן מיט אנדערע אידן, איז ניט גענוג אָז ער זאל טראַכטן וועגן דעם נאָר דאָן ווען ער דאַרף זיך שוין בפועל פאַרנעמען מיטן צווייטן אידן — ווייל דעמאָלט, שטייענ-דיק כסדר אין אַ תנועה פון זיין אַריינ-געטאָן נאָר אין לערנען, קען זיין, אָז ער וועט דעמאָלט ניט קענען פועל זיין ביי זיך איבעררייסן דעם לימוד און זיך פאַרנעמען מיט אַזאָ וואָס איז נידערי-קער פון אַ מצב פון „תורתו אומנתו";

(44) דעולם לשון העלם — לקרית שלח לו, ד. ובכ"מ.

(45) ולהעיר דרשב"י הוא המיד (מנחות שם) דיוצאין מצות לא ימוש גו' בקיש שחרית וערבית. וראה קרא בהל' ת"ת לאדהו רפיג (תרי"א מגיא צה, ג). וראה לקרש ח"ג ס"ע 1004 ואילך.

(46) שעפ"ז מובן מרזיל (מכילתא בשלח טו, ד) שלא ניתנה תורה אלא לאוכלי המן וביחד עם זה כאו"א מחוייב בת"ת ומברך גותן התורה (לי הוזה) וכר.

מפסיק זיין דעם לערנען צו טאן די מצוה איז ווייל דאָס איז דער תכלית (ושלימות) פון „חכמה" (תורה) גופא, און דעריבער — „אם אינו עושה כן נמצא שלמד שלא לעשות"; ד.ה., ווען ער איז ניט מפסיק אינמיטן ת"ת צוליב אַ מצוה (שא"א להעשות ע"י אחרים), איז דער חסרון (ניט נאָר אין דעם וואָס ער האָט ניט די מצוה, נאָר אויך) אין דעם וואָס דער לימוד איז ניט געווען כדבעי.

קומט אויס, אָז דער מחז"ל זאָגט אָז די שלימות פון חכמה איז תשובה ומע"ט, אָבער ניט אָז זיי שטייען העכער פון תורה⁴⁶ — ועפ"ז הדרא קושיין לדוכתא: פאַרוואָס זאָגט רשב"י אָז „כתר שם טוב עולה על גביהו" ?

ה. דער ביאור אין דעם: וויבאַלד אָז די כוונה פון דער בריאה איז צו מאַכן די וועלט אַ דירה לו ית', איז פאַרשטאַנ-דיק, אָז אלע אופנים איז דער עבודת ה' איז וועלט זייענען נויטיק כדי עס זאל זיך אויספירן אָט די כוונה — ניט נאָר מעשה המצות⁴⁷ וואָס ווערן געטאָן מיט דברים גשמיים, נאָר אויך לימוד התורה, אפילו דעם אופן פון תורתו אומנתו ביי וועלכן מ'איז אינגאַנצן אויסגעטאָן פון וועלט, איז צוליב מאַכן וועלט אַ דירה לו ית'.

איינע פון די הסברות בזה⁴⁸:

ס'איז אַ כלל⁴⁹ אָז „אין חבוש מתיר עצמו" — איז ווען ביי אידן וואָלט געווען נאָר דער אופן העבודה פון

(40) עייגיכ תניא ספליז (מט, סע"א). וראה ג"כ (במעלת התורה על המצות) — תניא פ"ה, סכ"ג, ועוד.

(41) ראה תניא ספליז. ובכ"מ. ועייגיכ אגה"ק סוסי"ה. סוסי"ט. ועוד.

(42) בהבא לקמן — ראה גם לקרש ח"ח ע' 190.

(43) ברכות ה, ב. וש"נ.

דער „למד“ גופא איז געווען „על מנת לעשות“: שוין אינעם עצם לימוד דארף זיך אנהערן אז די כוונה און דער תכלית הלימוד איז — „לעשות“ (ווייל אַנ- דערש וועט שפעטער אפשר זיין אומ- מעגלעך צו מפסיק זיין).

ז. קען מען אָבער פרעגן: בשלמא ווען דער לימוד איז נײַט אין אַן אופן פון תורתו אומנתו — ווען מאַיז נײַט אויסגעטאָן אינגאַנצן פון עניני העולם כו' — קען מען פאַרשטיין ווי אַזוי עס קען זיין אַז בעת'ן לימוד גופא זאָל מען קענען טראַכטן וועגן אַראַפּלאַזן זיך אין וועלט צו אַ זולת:

וויבאַלד אָבער אַז עס רעדט זיך וועגן אַזאַ וואָס תורתו אומנתו — ווי קען ער, בעת'ן זיין אַרײַנגעטאָן אין אַזאַ לימוד, טראַכטן וועגן אויפּטאָן מיט אַזעלכע וואָס זײַנען פאַרנומען מיט „ואספת דגניך“⁵⁰ — סײַאז דאָך תרתי דסתרי⁵¹ ?

איז דער ביאור אין דעם⁵²: אַט דאָס וואָס „רצוא“ (אַרויס לויפן פון וועלט) און „שוב“ (זײַן אין וועלט) זײַנען הפּכיות־דיקע תנועות איז מצד מדידת הנבראים וסדר ההשתלשלות; אָבער ווען אַ איד שטייט למעלה ממדידה, אין פשוט'ע ווערטער: ווען ער שטייט בביטול צום רצון השם און כל עשיותיו איז באופן כזה — איז, סײַ באַם רצוא סײַ באַם שוב איז פּנימיותו ומצבו דער זעל- בער: ביטול (לרצון השם)⁵³.

און דעריבער דאַרף דער לימוד התורה גופא זײַן דורכגענומען מיט דער כוונה, אַז דער תכלית פון דעם לימוד איז כּדי אויפּצוטאָן אין וועלט — אויך בײַ אַנדערע — די תנועה פון תורתו אומנתו,

[עײַד ווי סײַאז מבואר „וועגן דער מעלה מיוחדת פון ר' עקיבא וואָס „נכנס בשלום ויצא בשלום“⁵⁴ — ניט ווי די אַנ- דערע וואָס „נכנסו לפרדס“ און לא יצאו בשלום“ — אַז דאָס וואָס ער איז „יצא בשלום“ איז געווען דערפאַר וואָס „נכנס בשלום“: זײַן כניסה אין פרדס — זײַן „רצוא“, אַרויסצוגיין פון וועלט (אין פרדס) — איז געווען „בשלום“, מיט דער כוונה, אַז פון דעם „רצוא“ זאָל דערנאָך זײַן דער „שוב“ אין וועלט, און דעריבער — „ויצא בשלום“].

ועפײַ קען מען מסביר זײַן דעם אויבנדערמאַנטן ירושלמי (בנוגע מפסיק זײַן אין לימוד התורה, אפילו פון דעם אופן הלימוד פון „תורתו אומנתו“, צוליב עשיית מצוה) — „ולא מודה רשבײַ שמפסיקין כו' (און דער ירושלמי איז מוסיף נאָך אַן ענין) ולית לי' לרשבײַ הלמד על מנת לעשות כו' — דײַל אַז דערמיט מײַנט דער ירושלמי צו זאָגן, אַז

— [ניט נאָר האָט ער מפסיק געווען לפועל לעשיית סוכה כו', און ניט נאָר אַז דער תכלית פון דעם לימוד איז ווען עס קומט אַראָפּ אין „לעשות“ בפועל (כּנײַל סעיף ד'), נאָר נאָכמער] —

50) עקב יא, יד. ברכות לה, ב.

51) ראה גם דײַה אחרי מות שם (לענין כוונת השׁוב׳ שצײַל בה־רצוא׳ שהוא חיבור ואיחוד דשני הפכים).

52) ראה גם לקו׳ש חײַ ע' 126.

53) להעיר מהמכילתא (יתרו כ, א) דרע׳ק׳

(*) משאײַכ ר' ישמעאל — והוא האומר ואספת דגנך הנהג בהן מנהג דרך ארץ (ברכות שם).

47) דײַה אחרי מות, תרמ׳ט בסופו (סה״מ תרמ״ו-תר״ג ע' רס), לקו׳ש חײַ ע' 90.

48) חגיגה יד, ב (כּגירסת הירושלמי שם פ׳ב הײַא ע״י שם).

49) חגיגה שם. ירושלמי שם.

מניחין חיי עולם ועוסקין בחיי שעה, כל מקום שנותנין עיניהם מיד נשרף; דוקא נאך דעם דרייצנטן יאר איז „כל היכא דהוה מחי ריא הוי מסי ר"ש, א"ל בני די לעולם אני ואתה“:

דער דיוק אין „די לעולם (בעוסקי תורה 58) אני ואתה“ איז (ניט אז ס'איז גענוג ווען בלויז זיי אליין זיינען „עוסקי תורה“ און אנדערע וועלן זיך חי' ניט עוסק זיין אין תורה, נאר) אז עס איז גענוג וואס ביי זיי איז געווען „תורתו אומנתו“ אויף צו אויפטאן אט די תנועה אין וועלט „די לעולם“.

ו"ל אז דאס איז אויך נרמז אין דעם חילוק צווישן י"ב און י"ג (שנה): דער מספר י"ב ווייזט אויף סדר השתלשלות (י"ב ראשי חדשים, י"ב גבולי אלכסון וכו' 59), י"ג איז העכער פון השתלשלות 60. און דעריבער:

מצד בחי' „י"ב“ — השתלשלות, וואו „רצוא“ און „שוב“ זיינען הפכים, זאגט מען „מניחין חיי עולם ועוסקין בחיי שעה“ — עס איז ניטא דער חיבור פון „חיי עולם“ און „חיי שעה“ (אז אויך ביי די וואס „כרבי זרע"י 61 זאל זיין די תנועה פון אפגעבן זיך מיט „חיי עולם“):

דוקא מצד בחי' „י"ג“ 62 איז געווארן די הנהגה פון „הוה מסי ר"ש“ 63 — ניט

עוד דוגמא: שלוחו של אדם כמותו 64, עבד מלך מלך 65 — סיי ווען די שליחות און די עבודה זיינען אין זאכן וועלכע זיינען במעלת המשלה והמלך, סיי ווען זיי זיינען בדרגת השליח והעבד.

ויתרה מזה: מצד עצמותו ית', וואס ער איז נושא הפכים, קען זיין ביידע תנועות בבת אחת 66.

און דעריבער: ווען מען לערנט אין אן אופן פון תורתו אומנתו מצד זיין געשמאק — קען טאקע בשעת מעשה ניט זיין די כוונת ה"שוב"; בשעת אבער מען לערנט תורה אין דעם אופן כדי אויסצופירן די כוונת העצמות (צו מאַכן א דירה לו ית' בתחתונים) — דאן קען ביי אים זיין ביידע הפכים בבת אחת: ער קען זיין אינגאנצן אריינגעטאן אין תורה און בשעת מעשה זאל ער זיין דורכגע-נומען מיט דער ידיעה אז דער תכלית פון זיין לימוד איז כדי אראפצונידערן זיך און משפיע זיין אויף בעלי עסקים.

ה. דער ענין הנ"ל געפינט מען ביי רשב"י:

די גמרא 67 דערציילט, אז ארויסגייענדיק פון מערה נאָכן זיין דאָרט י"ב שנה און זעענדיק ווי מענטשן פאַר-נעמען זיך מיט אַקערן און זייען, אמר

58 רש"י שם ד"ה די לעולם.

59 ראה ביאורם אוה"ת בראשית ז, א ואילך. ועוד.

60 שלכן מדות הרחמים (ועוד) — הן במספר יג. וראה אוה"ת בראשית (שם, סעיב ואילך) בענין חודש העיבור.

61 לשון הגמרא שבת שם.

62 להעיר מאוה"ת בראשית (יד, א) ד"ז — שענינו חיבור דשמש ולבנה — בגימטריא יג, עיי"ש.

63 כי ר"ש הרי אמר (גישין סו, א) „מדותי תרומות מתרומות מדותי של רע"ק (רבו) ש.נכנס בשלום“ (כנ"ל בפנים ס"ז), שהכניסה למערה

(דרשב"י תלמידו המיוחד — וראה לקמן הערה 63) אומר דהן בעשה והן בלית עונין הן (נת' בלקו"ש ח"י ע' 124 ואילך. הדרן (הא') לפסחים נדפס בהגש"פ (קה"ת, תשמ"ז) ע' תסה ואילך).

54 ברכות לד, ב (במשנה). וש"נ.

55 ספרי (ורש"י) דברים א, ז. פרשי לך טו, יח. בהעלותך יב, ה. ועוד (ובשבועות מו, ב; עבד מלך כמלך).

56 ראה שו"ת הרשב"א סי' תית. הובא בס' החקירה להצ"צ ע' 68.

57 שבת לג, ב.

מכוון פון זיין לימוד התורה⁶⁷.

וע"ד הרמז י"ל: דערפאר איז דער מאמר הנ"ל פון רשב"י אריינגעשטעלט געווארן אלס משנה יג פון דעם פרק, צו מרמז זיין, אז דער ענין פון, כתר שם טוב עולה על גביהו⁶⁸ האט זיך אויפגע-

אפגעזונדערט פון וועלט, נאר אדרבה, היילן (ווייל עס איז קריינק) די וועלט⁶⁹ — אויפטאן אין וועלט די תנועה פון עוסקי תורה⁷⁰.

ט. דאס איז אויך דער ביאור אין דעם וואס ר"ש זאגט, וכתר שם טוב עולה על גביהו⁷¹: עס מיינט (בפנימיות) דעם ענין פון מעשים טובים אין דעם ענין פון לימוד התורה גופא⁷² — זיך אפגעבן מיט אַנדערע, אז אויך ביי די פון, כתר תורה, תורתו אומנתו זאל זיין די תנועה פון מע"ט,

און דערפאר איז, כתר שם טוב עולה על גביהו: ווען אין צוגאב צו זיין לערנען פאר זיך אין אן אופן פון, כתר תורה (תורתו אומנתו), איז דא, על גביהו⁷³ "אויך דער, כתר שם טוב" [ד.ה. דער, כתר תורה גופא (ועד"ז, כתר כהונה וכתר מלכות) איז אין אן אופן פון, שם טוב] — אפגעבן זיך מיט אַנדערע — דאן איז עס אין אן אופן פון עולה, אז עס פירט זיך אויס דער

67 ע"פ המבואר בפנים — שכונת ר"ש בכתר שם טוב" הוא (גם) פרט בלימוד התורה — יש לבאר גיכ טעם חלוקת משנה זו, דלכאורה:

(א) מהי השייכות בין מאמר זה למאמר ר' יהודה, הוי זהיר בתלמוד ששגת תלמוד עולה דודן?

(ב) המאמרים הי' צ"ל בסדר הפוך — מתחלה מאמר ר"ש, וכתר שם טוב עולה על גביהו שקרוב לתוכן משנה שלפניו, יהי כבוד תלמידך כר וכבוד חברך כר" (והרי, כל המכבד כר מכובד) — אבות שם מ"ו, ואור"כ מאמר ר"י, הוי זהיר בתלמוד כר" שקרוב לתוכן משנה שלאחיו, הוי גולה כר שחברך יקטומה (התלמוד) בידך כר" (וראה נחלת אבות לאבות כאן)?

[ואף שמצינו בכ"מ שר"י קודם לר"ש * — היז מפני שהוא ראש המדברים (שבת לג, ב), — ועפ"ז י"ל ומתורץ מה שבמקומות אחדים ר"ש קודם — מפני לפני העובדא דשבת (שאז נתמנה ר"י לראש המדברים):

אבל זה שייך רק כשדיבורם במסיבה אחת (ואולי — גם בענין אחד ממש) — שאז צ"ל ר"י ראש כר, אבל בנוד"ז — אין כאן מסיבה בכלל ולא דבור בענין אחד. ומצד תוכן המאמרים מתאים יותר שיהיו בסדר הפוך, כנ"ל].

וע"פ המבואר בפנים מובן, כי תוכן אחד לשני המאמרים — הזהירות באופן לימוד הנרצה; אלא שר' יהודה (מלשון הודאה) מדבר בתחילת העובדה שצריך להזהיר על, שגגת תלמודי, ואילו רשב"י מדבר ע"ד לימוד באופן (כלימודו הוא —) דתורתו אומנתו, שגם לימוד זה צ"ל באופן, ד, כתר שם טוב (לפעול בהזולת).

* אבל י"ל אם המאמרים דאבות בכלל נסדרו ע"פ סדר הזמנים וכיו"ב (לכד פרק א'), ואפילו במשנה אחת עצמה — ראה לדוגמא בפרק דילן משנה ה'.

** וכבר הקשו על הקדמת הרמב"ם בפיה"מ בסופה שרשב"י בדור לאחרי דורו דר"י. ועוד להוסיף — דעפ"ז קשה גם מה שבכ"מ הוקדם ר"ש.

(התבודדות מהעולם — רצוא) היתה כדי שיהי אח"כ השויב, וראה לקו"ש ח"ד ע' 1237.

64 ולא רק היכא ד, מחי ריא" בנז, כ"א, אמר איכא מילתא דבעי לתקוני" (שבת שם בסוף העמוד). וראה לקו"ש ח"ג ע' 1005.

65 עיי' גם פיה"מ להרמב"ם כאן, ולהעיר מלקי"ת סוכות (פג, א) דכתר שם טוב הו"ע, גדול תלמוד שמביא לידי מעשה; שיחת כ"ק מ"ח אדמו"ר (נעתקה בלקו"ש ח"ד ע' 1215 הערה 13) דכשי"ט הו"ע הריקודים בשעת הקפות (שמחת התורה).

וע"פ המבואר בפנים יש לתורן מאמר זה דרשב"י עם מאמר הנ"ל הערה 35 — כי, כתר שם טוב" הוא (גם) פרט במעלת התורה.

66 ראה גם לקו"ש ח"ד ס"ע 1214 ואילך, ובלקולו"צ לוח"א ע' כב: מהלשון וכשי"ט עולה על גביהו משמע שהוא למטה מהג' כתר"ם אלא שעולה על גביהו.

אז אפילו ווען מ'האט צו טאן מיט „ארץ“
 וטבע איז צוזאמען דערמיט דא דער
 „בהר סיני“ וואס איז העכער פון וועלט
 און טבע, און נאכמער — דאס איז א
 טייל פון (פרשת) בהר סיני, פון דורכי-
 פירן כוונת מ"ת בהר סיני;

און ווי דאס זאגט זיך אויס אין
 התחלת הסדרה (וואס איז כולל כל
 הסדרה) און סיום הסדרה (וואס הכל
 הולך אחר החיתום):

אין אנהויב פון סדרה רעדט זיך וועגן
 מצות שמיטה, וואס איר אויפטו איז, אז
 אויך א איד וואס איז פארנומען מיט
 עבודת אדמה, און איז אז אופן וואס ע"פ
 תורה פרעגט ער „וכי תאמרו מה נאכל“
 (כנ"ל סעיף ב'), זאל ביי אים זיין א יאר
 פון „שבת לה“⁷⁴, ווען ער קען זיך אפ-
 געבן און גיט זיך אפ בפועל מיט „בהר
 סיני“ — לימוד התורה⁷⁵ — אז קיינע
 דאגות (ע"ד תורתו אומנתו); ובדקות
 יותר: ביי אים לייכט דער שם הוי'
 („שבת לה") שלמעלה מהטבע.

און אין סיום הסדרה איז דא בענין זה
 נאך א גרעסערער חידוש („על הסדר")
 — אז אפילו אזא וואס איז „נמכר
 לנכרי“, וואס אין דער ירידה אין עולם
 וטבע גופא איז דאס א ירידה בתכלית,
 אז ער ווערט משועבד צום נכרי ביו
 ס'איז דא (כנ"ל ס"ב) א קס"ד אין תורת
 אמת אז „אף אני כמותו“ —

זאגט תורה⁷⁶, אז ניט נאך „לא תעשו

טאן ביי רשבי" (נאכן זיין די יג שנה⁶⁸
 אין מערה —), מצד בחי „יג“, כנ"ל.

יר"ד. דערמיט וועט מען פארשטיין די
 שייכות פון כהנ"ל צו ל"ג בעומר:

עס⁶⁹ שטייט אין זהר⁷⁰ אז אין דעם
 טאג פון זיין הסתלקות האט רשבי
 (צוזאמען דערמיט וואס ער אליין איז
 צוגעקומען צו די העכסטע השגות אין
 רזין דאורייתא⁷¹, האט ער) מגלה געווען
 צו זיינע תלמידים „מלין קדישין דלא
 גליאן עד השתא“:

וואס דאס איז בהתאם צום
 כללות/דיקן אויפטו פון רשבי בנוגע צו
 רוי תורה: אנדערע תנאים, וואס האבן
 זיך עוסק געווען אין רוי תורה, האבן די
 רוי תורה ניט מגלה געווען צו
 אנדערע⁷²; רשבי'ס ענין איז געווען
 דער חיבור פון „סתים“ און „גליא“⁷³ —
 אט דעם חלק פון תורה, וואס איז אין אן
 אופן פון „רוי“ (ווייל ס'איז העכער פון
 גילוי אין וועלט) האט ער אראפגע-
 בראכט לידי גילוי [ווייל אז דאס איז
 בדוגמא צו דעם חיבור פון „חיי עולם“
 און „חיי שעה“].

יא. אט דער חיבור פון „חיי עולם“
 (העכער פון וועלט) און „חיי שעה“ (זיין
 אין וועלט) — איז אויך די נקודת התוכן
 פון פ' בהר: אין דער פרשה איז מודגש,

(68) להעיר ד.משה"ה היא גם לשון „שנה“
 (ראבי"ע בא יב, ב. ספר השרשים לר' יונה בן גינאה
 ולהרד"ק ע' שנה).

(69) לכללות סעיף זה — ראה לקו"ש ח"ה ע' 129
 ואילך, וש"נ.

(70) אד"ז רפז, ב. וראה גם שם רצא, א.

(71) סדור שער הל"ג בעומר דש, סעי"ב. המשך
 החזרים תרלי"א ס"ע נד ואילך.

(72) זח"ג קה, ב. וראה גם פסחים קיט, רע"א.
 חגיגה יג, א.

(73) המשך החזרים שם ע' נב ואילך. ועייג'כ
 המשך חייב אדם לברך תרלי"ח פכ"ה.

(74) ברכות יב, א.

(75) פרשתנו כה, ב.

(76) ראה ספורנו ועוד עה"פ.

(77) ונ"ד זה מציון ברשבי" שאמר (סוכה מה, ב)
 „יכול אני למטור את כל העולם כולו מן הדין —
 שגם אלה שיש עליהם דין ועונש הוא פוטר אותם
 (שזה כולל ג"כ הענין שעונשי התורה הם תיקון
 להנענש). וראה לקו"ש ח"ג ס"ע 1005 ואילך. לקמן
 ע' 363 ואילך.

מענטשן און קומט אַראָפּ ביי אים אין
השגה; ד. ה. אַז אפילו אַ נמכר לנכרי
קען זיך אויפהויבן העכער פון דעם
שעבוד לרבו און צוקומען צום „אני ה'“,
שלמעלה מהטבע י'.

(משיחות ש"פ בהו"ב תשכ"ג)

ותשכ"ד, ש"פ אמור תשל"ז)

גו" (אַז קיינער קען ניט מושל זיין אויף
אַ אידן אין ענינים פון תומ"צ), נאָר נאָכ-
מער — „אני ה' נאמן לשלם שכר" י':

דער ענין פון שכר מצוה ווייזט, אַז
דער אור אלקי וואָס ווערט נמשך און
נתגלה דורך קיום המצוה, לייכט ביים

(78) סוף פרשתנו וברשיי. ואינו אומר בכתוב
„אלקיכם, ענין העונש, כי אינו שייך בו.

(79) ראה בארוכה לקו"ש ח"ז ע' 186-7.

בחוקותי

פון „בחוקותי תלכו“ — און דאס איז ניט אויסגעהאלטן, ווייל דער טייטש פון בחקותי (בדרך כלל) איז — מצות, דעריבער מוז רש"י מקדים זיין „יכול — די ערשטע סברא איז אז דאס מיינט — קיום המצות“, נאָר היות אז קיום המצות שטייט שוין (ווייטער) אין פסוק, איז פון דעם מוכח אז די (פריערדיקע) ווער-טער „אם בחקותי תלכו“ מיינען ניט קיום המצות, נאָר „עמלים בתורה“.

ס'איז אָבער ניט מובן:

(א) רש"י באַוואַרנט אז דאָ איז „בחוקותי“ ניט „מצות“ נאָר „תורה“, האָט ער געדאַרפט מעתיק זיין פון פסוק „אם בחוקותי“ און מפרש זיין „יכול אילו המצות כשהוא אומר ואת מצותי הרי מצות אמורי“ — ניט מער.

(ב) די קשיא ווערט נאָך שטאַרקער: אין תו"כ (מקור פרש"י) שטייט טאַקע „יכול אילו המצות“ און רש"י איז משנה דעם לשון און שרייבט „קיום המצות“.

(ג) מוז מען זאָגן אז רש"י באַוואַרנט אויך אַ צווייטע זאָך, אין קיום המצות: עמלים (בתורה) — דאַרפֿן פאַרשטיין: פון „ואת מצותי תשמרו“ האָט מען בלויז די ראי' אז „בחקותי“ מיינט ניט מצות, נאָר תורה — פון וואַנעט איז דער הכרח אז עס מיינט „עמלים בתורה“?

(3) בגו"א, דברי דוד ומשכיל לדוד (ועוד) פ"י שהוכחת רש"י היא מל' „תלכו“ שמתאים רק בעמל תורה (ולא בעשיית — קיום — מצות) אבל [נוסף לזה שלא ניכר הוכחה זו בפירושו אסילו ברמז]

(*) ועוד: הרי מצינו ל' תלכו בנוגע לעש"י ובחוקותיהם לא תלכו (אחרי ית' ג). וראה פרש"י שם אבל ראה פרש"י שם, ד"ה „ללכת בהם“.

א. אין התחלת פרשתינו איז רש"י מעתיק פון פסוק „אם בחקותי תלכו“ און איז מפרש: „יכול זה קיום המצות, כשהוא אומר ואת מצותי תשמרו“ הרי קיום המצות אמור, הא מה אני מקיים אם בחקותי תלכו, שתהיו עמלים בתורה“.

דער מקור פון דעם פרש"י איז תו"כ — אָבער וויבאַלד אז רש"י בפירושו (וואָס איז ע"ד הפשט, פשש"מ) בריינגט פון דרשות רז"ל נאָר דאָרט וואו ס'איז דאָ אַ הכרח דערויף אין פשוטן של כתובים (כמדובר כמה פעמים), מוז מען זאָגן אז אַט דער פירוש פון תו"כ וואָס רש"י בריינגט דאָ איז מוכרח אין פשטות הבנת הכתוב.

דערמיט איז אויך מובן פאַר וואָס רש"י דאַרף דאָ ברענגען די גאַנצע אריכות „יכול זה קיום המצות כשהוא אומר כו“, און ער איז זיך ניט מסתפק מיט'ן עצם הפירוש אז „אם בחקותי תלכו“ מיינט „עמלים בתורה“, וואָרום דעמאַלט וואַלט געווען אַ נתינת מקום צו אַנ-נעמען אז דאָס איז דער פשוטער טייטש

(1) כ"ה בדפוס ראשון דרש"י, וברוב הדפוסים שלפניו. ובכמה דפוסים מוסף „וגו“, ובדפוס שני דרש"י ובכמה כתי' רש"י כשהוא אומר, ועשיתם אותם, וכ"ה ברא"ם וברוב מפרשי רש"י. ובתו"כ (מקור פרש"י): כשהוא אומר ואת מצותי תשמרו ועשיתם אותם. וראה לקמן הערה 4.

(2) בפרש"י „שתהיו עמלים בתורה“ — כתו"כ „להיות עמלין בתורה“, משנה רש"י ללשון נוכח „שתהיו עמלים מתאים ללשון הכתוב, תלכו“.

(*) בדפוס ראשון וא' מכת"י רש"י: שיהו. וכ"ה ברא"ם.

די שאלה „הרי קיום המצות אמור, הא מה אני מקיים אם בחקותי תלכו“?

דערפון איז רש"י מכריח אַז „בחקותי תלכו“ מוז מיינען (ניט לימוד התורה סתם, נאָר) אַ פּרט נוסף אין לימוד התורה, וואָס מ'קען אים ניט וויסן פון „מצותי תשמרו“, ווייל אויך אַז דעם פּרט איז מען מקיים די מצוה פון תלמוד תורה, און דאָס דריקט אויס דער וואָרט „תלכו“ — ניט סתם „תשמרו“ (מקיים זיין), לערנען תורה.

איז וואָס פאַר אַן אופן קען מען מוסיף זיין אין לימוד התורה, וואָס אויך אַז דער הוספה פעלט ניט אין דעם „תשמרו“, אין קיום מצות תלמוד תורה? אייב אין כמות — אין צוגעבן זמן אין לימוד התורה, איז דאָס אַלס דער זעלבער אופן הקיום, דער זעלבער „תשמרו“ — בדוגמת קיום מצות „והי' לך לאות על ידך“ — צי דאָס איז אַ קורצער זמן אָדער אַ ליינגער זמן — איז דאָס אַליץ דער זעלבער „והי' לך“ מוז מען דעריבער זאָגן, אַז וואָס אונטערשטרייכט „(אם בחקותי) תלכו“? ניט סתם „תשמרו“ — אַ הוספה אין איכות פון דעם קיום לימוד התורה — עמלים בתורה, וואָס דאָס ווערט ניט נכלל אין „מצותי תשמרו“, וויבאַלד אַז תשמרו איז מען מקיים אויך דורך לערנען ניט אין אַן אופן פון עמל.

ג. עפי"ז ווערט אַבער שווער דער סדר הענינים אין פּסוק: וויבאַלד אַז „מצותי תשמרו“ איז כולל דעם קיום פון מצות ת"ת אין אַן אופן פון סתם לימוד, למגרט, האָט עס דאָך געדאַרפט שטיין אין פּסוק פריער, פאַר „בחקותי תלכו“,

ד) אויף „ואת מצותי תשמרו“ איז רש"י מפרש: „הוו עמלים בתורה ע"מ לשמור ולקיים“. ולכאורה, איז דאָך דאָס אין סתירה צו דעם וואָס רש"י זאָגט פריער „כשהוא אומר ואת מצותי תשמרו הרי קיום המצות אמור“, אַז „ואת מצותי תשמרו“ מיינט קיום המצות (און ניט אַ פּרט אין אופן לימוד התורה — ער זאָל זיין „ע"מ כו"י")?

ב. דער ביאור אין דעם:

תלמוד תורה איז איינע פון די תרי"ג מצות; און ווי דער בן חמש למקרא ווייס דאָס אויך פון דעם וואָס אויף לימוד התורה מאַכט ער יעדער פרימאַרגן די ברכה „אשר קדשנו במצותיו“, ולפי"ז איז פאַרשטאַנדיק פאַרוואָס מ'קען ניט מפרש זיין אַז „בחקותי תלכו“ מיינט לימוד התורה, וואָרום לימוד התורה איז אין כלל פון מצות, בלייבט דאָך ווידער

אדרבא מ'ל רש"י: יכול זה קיום המצות כשהוא אומר . . . הרי קיום המצות אמור הא מה אני מקיים כו', מוכח: א) שבפשוט „בחקותי תלכו“, פי' קיום המצות, ולא תורה, וכמש"כ ברע"ב כאן. ב) ההוכחה שבחקותי תלכו"י הוא (לא רק לתורה אלא גם) עמלים בתורה הוא מזה ש.קיום המצות אמור כו'.

4) בראים (וברוב מפרשי רש"י) מפרש שקיום המצות נאמר „ועשיתם אותם“, וראם בחקותי תלכו ואת מצותי תשמרו" תרווייהו ביהו"ו „עמלים בתורה" קמירי אלא חד מנייהו בסתם עמלים חד מנייהו בעמלים על גנת לשמור ולקיים. אבל זהו לפי גרסתו בפרש"י כשהוא אומר „ועשיתם אותם“ והרי כנמי דפוסים הובא בפרש"י „ואת מצותי תשמרו" (כגיל הערה 1).

נוסף לזה, גם לפי הגירסא שלפניו ופי' „אימ: א) דהויל לרש"י להעתיק בתחילת פירושו גם „ואת מצותי תשמרו“ (או עכ"פ לרמזם ב.גו.י.), שהרי בא להוכיח ולפרש שגם „ואת מצותי תשמרו“ הוא בלימוד התורה [ובפרט דב.גו.א.ת מצותי תשמרו" שייך יותר, יכול זה קיום המצות" מאשר ב.א.ם בחקותי תלכו"י], ב) כגיל דגם „ואת מצותי תשמרו" הוא בעמלים ע"מ לשמור ולקיים ולא לימוד (סתם) ע"מ לשמור ולקיים.

5) להעיר מפרש"י עה"פ התהלך לפני (לך יו, א). ובפרשתנו (כו, יב) והתהלכתי בתוכם.

בלוין דער לימוד למיגרס דארף זיין מיט דער כוונה לשמור ולקיים, נאָר) אויך דער „עמלים בתורה“ דארף זיין ע״מ לשמור ולקיים.

און אויף דעם בריינגט רש״י, כמו שנאמר ⁹ ולמדתם אותם ושמתם לעשוֹר־תם, אַז לימוד התורה — בלי חילוק, כולל אויך עמלים ¹⁰ בתורה — דארף זיין ע״מ לשמור ולקיים.

ולפ״ז איז מובן, אַז דאָס וואָס רש״י זאָגט „הוו עמלים בתורה כו״ בנגע צו „מצותי תשמרו“ איז קיין סתירה ניט צו דעם וואָס ער זאָגט פריער אַז „מצותי תשמרו“ מיינט קיום המצות — ווייל רש״י פירוש דאָ איז (ניט אויף די ווערטער „ואת מצותי תשמרו“, נאָר) אויף „אם בחקותי תלכו“ ¹¹: פריער פאָר־טייטשט רש״י די ווערטער אַלײן, אַז זיי מיינען „שתהיו עמלים בתורה“, און דערנאָך — דעם טעם פאַרוואָס זיי שטייען פאָר „ואת מצותי תשמרו“, ווייל דער עמלים בתורה דארף זיין ע״מ לשמור ולקיים“ ¹².

אזוי איז דאָך דער סדר הלימוד בפשטות: פריער דארף זיין דער לימוד למיגרס און ערשט דערנאָך קען זיין דער עמל בתורה — לימוד בעיון ⁶ (מען קען דאָך ניט אָנהייבן מיט פאַרטיפן זיך באַלד בעיון, איידער מ'לערנט ניט פריער אין אַז אופן — למיגרס), היינט פאַרוואָס שטייט פריער „בחקותי תלכו“ און דערנאָך „ואת מצותי תשמרו“?

וואָלט מען געלערנט אַז דער שטייט פון „בחקותי תלכו“ איז לימוד התורה סתם, און „מצותי תשמרו“ איז מעשה המצות, וואָלט געווען מובן פאַרוואָס דאָס שטייט פריער פאָר „ואת מצותי תשמרו“, ווייל נאָר „תלמוד מביא לידי מעשה“ ⁷, וכמובן בפשטות אַז כדי צו וויסן וואָס צו טאָן און ווי אזוי צו טאָן דארף מען פריער לערנען, אָבער בשעת מען לערנט אַז „בחקותי תלכו“ מיינט „עמל תורה“, קען מען שוין לכאורה ניט מסביר זיין אַז דערפאַר שטייט פריער „בחקותי תלכו“ ווייל דאָס איז אַ תנאי מוקדם וואָס בריינגט צו „ואת מצותי תשמרו“ — (מעשה המצות) —

ווייל „לידע את המעשה אשר יעשו“ איז ניט נויטיק דער אופן הלימוד דוקא פון „עמל תורה“; אויף צו וויסן דעם דין הלכה למעשה איז מספיק לימוד למיגרס אין די ספרי הלכה וכו' ⁸.

דערפון גופא איז רש״י מכריח אַז דאָס איז אַ פרט אין עמלים בתורה, אַז (ניט

(6) ראה שבת סג, א. ע״ז יט, א.

(7) קדושין מ, ב. ביק יו, א. מגילה כו, א.

(8) להעיר (ע״ד ההלכה) מ״ב השיטות בפסקי הלכות (הל' ת״ת לאדה״ז פ״ב ק״א סק״א): דעת הרמב״ם שאפשר לפסוק מתוך הלכה פסוקה בלי ידיעת הטעמים, ודעת הראש״ו כ״י שצריך לידע הטעמים דוקא. אבל גם בשביל ידיעת הטעמים אינו מוכרח שיהי עמלים בתורה דוקא. ולהעיר מהוריות בסופה.

(9) ואתחנן ה, א. ובדפוס ראשון ליתא סיום פרש״י: כמו שנאמר כו״.

(10) להעיר שבכתוב שם כבר נאמר לפני זה שמע ישראל אל החוקים גו׳ — היינו הידיעה סתם.

(11) היינו שזה בא בהמשך לפירושו, אם בחקותי תלכו, אלא שמעתיק בחון פירושו ל' הכתוב, ואת מצותי תשמרו' לבאר למה מקדים „בחקותי תלכו“, כגיל בפנים. והבחור הועצער' לא הבחין כזה — וכבכ״מ עדין — והפרידו בדיה בפ״ע.

(12) וכפ״ל הלי בכתוב, ואת מצותי תשמרו ועשיתם אותם (ראה לעיל הערה 4) אינה קושיא ע״פ פשש״י, כי בא בהמשך אחד ולתוס' חיוק (וכדמודגש גם בהל' ועשיתם אותם, ולא ועשיתם את מצותי (ויכיר׳), וכמו שמצינו כמ״ם. וראה אחרי ית, ד-ה. ובפרש״י שם, ה. ועפ״ז יומתק כפל הלי בפרש״י, לשמור ולקיים.

ע״ד ההלכה יל, ואת מצותי תשמרו' מלית ועשיתם' — מצות עשה, וכמו שכתב בק״א לתריכ. כלי יקר. וכבכ״מ. אבל ע״ד הפשט — הוא כמו בכתוב

מפרט זיין באַזונדערע סוגים פון מצות, רופט ער אַן דעם סוג מצות (שפעטער) מיט'ן שם פרטי „משפטים“, און ניט מיט'ן נאָמען „מצות“ סתם — און ווי-באלד דאָ זאָגט דער פסוק דעם לשון „מצות“ איז אַ ראַי אַז ער מיינט אַלע מצות¹⁶:

איז עס אַבער לכאורה ניט קיין תירוץ מספיק, וואָרום מען געפינט אין אַ פריערדיקן אַרט וואו דער פסוק טיילט פאַנאַנדער די מצות לסוגיהם: „עקב אשר שמע אברהם בקולי וישמור משמרת מצותי חקותי ותורת“¹⁷

— און רש"י איז דאָרט מפרש: „מצותי — דברים שאילו לא נכתבו ראויין הן להצטוות“, וואָס דאָס מיינט משפטים. „חקותי — דברים שיצה"ר ואוה"ע משיבין עליהם“. „ותורותי — להביא תורה שבע"פ“ (אז „ותורותי“ לשון רבים מיינט תורה שבכתב און תורה שבעל פה) —

זעט מען דאָך פון דעם, אַז אפילו ווען דער פסוק זאָגט לשון „מצות“ סתם, ווי-באלד ער רעכנט דערביי אויך „חוקים“, מיינט ער מיט ביידע לשונות צוויי סוגי מצות — האָט מען דאָך אַזוי געקענט איינלערנען אויך בנדויד¹⁸ ?

ה. איז דער ביאור אין דעם: דער וואָרט „מצות“ איז מלשון ציווי — זיי זיינען ציוויים פון דעם אויבערשטן. איז מובן אַז דער נאָמען דאָ איז מתאים בלויז בנוגע די מצות פון נאָך מ"ת¹⁹.

ד. מען דאַרף נאָך אַבער פאַר-שטיין:

פון לשון רש"י „יכול זה קיום המצות“ איז מוכח, אַז בפשטות וואָלט מען גע-דאַרפט לערנען אַז „בחקותי תלכו“ מיינט קיום המצות, נאָר מצד דעם הכרח פון („הרי קיום המצות אמור“ אין) די ווייטערדיקע ווערטער „ואת מצותי תשמרו“, מוז מען לערנען אַז דער פירוש פון „אם בחקותי תלכו“ איז — עמלים בתורה.

איז ניט מובן:

עס איז דאָך ידוע, אַז אין מצות זיינען דאָ כמה סוגים (עדות, חוקים און משפטים) און דער סוג חוקים איז די מצות וועלכע זיינען גזירת המלך, ווי רש"י האָט שוין פריער מפרש געווען אין פרשת אחרי²⁰ — און וויבאלד אַזוי שטעלט זיך די שאלה: מען קען דאָך דאָ לערנען בפשטות, „בחקותי“ מיינט די מצות אין סוג פון „חוקים“²¹, וואָס זיינען העכער פון שכל (אַזוי ווי חוקים ווערט געטייטשט בכוכ"ב מקומות שבתורה), און „מצותי תשמרו“ איז כולל די מצות שע"פ שכל (משפטים).

בפשטות קען מען ענטפערן, אַז אויב מיט'ן וואָרט מצותי איז דער פסוק אויסן נאָר איין סוג פון מצות — משפטים — וואָלט ער ניט באַנוצט דעם לשון „מצות“ (אַ שם כולל פאַר אַלע מצות) נאָר דעם לשון „משפטי“, אַזוי ווי מען געפינט עס אין פסוק²² „אלה החוקים והמשפטים והתורות“, אַז בשעת ער וויל

16) וכן כתב במלבי"ם כאן.

17) תולדות כו, ה.

18) להעיר שגם בואחתנן (ו, ב) נאמר, לשמור את כל חקותיו ומצותיו, אבל שם הר"ז בא בהמשך להפסיק שלפניו „ואת המצוה החוקים והמשפטים“, ועד"ז שם ה, כה. ואכ"מ.

18*) ראה לקמן הערה 21.

שמביאו רש"י לראי, ושמרתם לעשותם — מתאים לפשטימ כאן: ועשיתם אותם — „מצותי“ האמורים לפני זה.

13) שם, ד.

14) להעיר מספורנו כאן.

15) פרשתנו כו, נו.

מש"כ דער לשון מצותי בנדוד',
וואָס שטייט נאָך מ"ת, וויבאלד אַז דער
לשון "מצות" לייגט זיך אויף אַלע מצות,
וויילע זיי זיינען אַלע ציוויים פון דעם
אויבערשטן²², איז דעריבער שווער צו
איינטייטשן אַז דערמיט איז ער שולל

וואָס דעמאָלט האָט דער אויבערשטער
אַנגעזאָגט אַלע מצות. אָבער פאַר דעם
ציווי פון אויבערשטן ביי מתן תורה, איז
דאָך באַם סוג מצוות אויף וועלכען מען
זאָגט, "אשר שמע אברהם גוי" — ניט
געווען די מצואות פון דעם ציווי¹⁹.
קומט דאָך אויס אַז דער לשון "מצות"
וואָס שטייט ביי אברהם אבינו, פאַר
מ"ת, קען ניט מיינען מלשון ציווי
הקב"ה, וויבאלד כנ"ל, ס'איז נאָך געווען
פאַר דעם זמן הציווי.

דעריבער מוז מען דאָרטן לערנען אַז
"מצותי" מיינט די ענינים וועלכע זיינען
ראויין להצטוות דאָמאָלט שוין עפ"י
שכל²⁰; און זיי ווערן אַנגערופן מיטן
נאָמען מצות, דערפאַר וואָס שכל איז
שוין מצוה אויף זיי²¹.

קיימס ומעצמו • שלא נצטווה, וגם ב,שמע אברהם
בקול', מפרש (לא דבר שנצטווה אלא) כשנסיח
אותי. וראה מפרשי רש"י שם.

22) וכיה גם כפי הפנימי דמצוה מל' צוותא
וחיבור (לקרית בחוקותי מה, ג. ובכ"מ) שלאחר מ"ת
זהו תוכן הכללי דכל המצות, הצוותא וחיבור דנברא
ובורא (ראה בארוכה לקו"ש ח"ז ע' 30 ואילך).
מש"כ לפני מ"ת מכיון שהי' לפני ביטול הגזירה
דעליונים לא ירדו למטה (שמורר פ"ב, ג. תנחומא
וארא טו), הרי לא הי' הצוותא וחיבור דנברא ובורא
— ופשיטא דלא ב' מצות בני נח שענינם הוא רק
בשביל ישוב העולם (ראה לקו"ש ח"ה ע' 159 ואילך).
וזהו הטעם ב"ינה של תורה" שבפרש"י שלא
פירש כפי תולדות. מצותי — ז' מצות בני', כי לפני
מ"ת איא לומר מצותי מל' צוותא וחיבור דנברא
ובורא.

19) מש"כ "תורות" — שהייתה גם קודם
שניתנה למטה.

20) וא"צ לדוחק (הכי גדול ע"ד הפשט) —
שנקרא כן אז ע"ש שעתידין להצטוות.

21) אין להקשות למה לא פ"י רש"י "מצותי" —
שנצטווה כ' מצות בני נח (ראה ספורנו שם.
ובחוקותי על דרך הפשט . . . הן שבע מצות בני'), או
מצות מילה (כברש"ים וחוקני שם) שנצטוו
אברהם (וגם במ"ש, שמע אברהם בקול' פרש"י
שנסיח אותו ולא מצות שנצטווה), כי

ב.עקב אשר שמע אברהם בקולי גוי' מבאר הטעם
להברכות שלפני' — ואהי' עמך ואברכך . . . עד
והתברכו בזרעך כל גויי הארץ — שהוא מפני
המעלות מיוחדות של אברהם, אשר שמע אברהם
גוי', וא"כ איא לפרש דהכונה ל' מצות בני נח וכי,
שהרי אינה מעלת אברהם דוקא, כי כל (ועכ"פ כ"כ
מ)אנשי דורו קיימום. וכדמוכח גם מזה שענשו את
אנשי שכם על זה שעברו על א' מז' מצות בני' (ראה
רמ"ם ספ"ט מהל' מלכים. ובפרש"י וישלח לד, ז;
שהאומות גדרו עצמן מן העריות. וראה לקו"ש ח"ה
ע' 150, 155 ואילך. ושיג'). ומטעם זה אין מעלה
וחידוש בזה שקיים מצות מילה כיון שנצטווה ע"ז
(וראה אגה"ק סכ"א). — נוסף ע"ז "שמצותי" — הי'
ל' רבים.

ולכן מפרש כל הפסוק בדברים שרק אברהם

*) ועפ"ז צ"ל שמ"ש רש"י בד"ה מצותי. כגון גזל
ושפיכת דמים' — הי' כגון. ודוגמא (הכי בולטת)
לזה. ושראוין הן להצטוות; אבל אין כוונתו שזה
"מצותי" (כבר נצטוו מהטעם. ובלא"ה מוכרח הוא.
דאליכ הו"ל לרש"י לפרש בקיצור. מצותי — ז'
מצות בני נח.

ולהעיר אשר מפרש"י עה"פ נח (ט, ד ואילך)
משמע דס"ל — ע"פ פשוטו ש"מ — דרך ע"ז נצטוו
ב"נ בפירוש. ועונש קין ודודו המבול וכו', הי' מפני
שראוין להצטוות, שהשכל מחייב זה — ולכן נקרא
עוון, רע, חסם, השחית, וכיו"ב, או בזה שהגדירו
עצמן.

וההכרח ע"ז — שלא מצינו ציווי השם ע"ז —
בפשוטו ש"מ. ולכן גם לא הביא דרז"ל (סנה' נו, ב)
עה"פ ויצו היא גוי' (בראשית ב, טז). כי אינו ע"ד
הפשט. — ולהעיר מהל' שם "מנהגי מילי" (ו'
המצות) משמע דכתוב הנ"ל הוא המקור היחיד.

ועיין פרש"י עה"פ (ב, כד) בפרשת אדה"ר: רוה"ק
כו בני נח. כו. וראה וישלח לב, לג. ובפרש"י
משפטים (כד, ג); ואת כל המשפטים. ז' מצוות
שנצטוו בני נח, ואכ"מ.

לימוד התורה) דריקט אויס דעם ענין פון עמל תורה, דארף מען פריער מסביר זיין א פרט אין דעם תוכן פונעם תואר „חוקים“ וואס ווערט באנוצט בשייכות צו מצות.

ס'איז ידוע, אז חוץ דעם נאמען מצות, וואס איז א שם כללי פאר אלע מצות, כנ"ל, האט יעדער סוג פון מצות א באזונדער נאמען: עדות, משפטים און חוקים²⁵. „עדות“ איז דער סוג מצות וואס זאגן עדות אויף געוויסע ענינים — אויף בריאת שמים וארץ, אויף יצי"מ, (אזוי ווי שבת, תפלין) וכדומה. „משפטים“ זיינען כולל די מצות וואס „אלמלא ניתנה תורה“ וואלט מען זיי אליין פארשטאנען דורך משפט שכלי: און „חוקים“ זיינען די מצות וועלכע זיינען דורכאויס גזירת המלך: זיי האבן ניט קיין ארט אין שכל ניט אלס משפטים און אויך ניט אלס עדות, נאר ענינים איז „גזירה גזרתי חוקה חקתי“.

אין לשון הקודש — וואס איז ניט קיין לשון הסכמי — זיינען אלע ענינים בדיוק, איז וויבאלד די מצות וועלכע האבן ניט קיין ארט אין שכל הייסן מיטן נאמען חוקים, וואס לשון „חוקה“ האט אויך דעם אפטייטש פון חקיקה (ווי ער איז מבאר אין לקוטי²⁶ אין דעם ווארט „בחקותי“), דארף מען זאגן אז ס'איז דא א תוכן־דיקע שייכות צווישן דעם ענין פון חוקה למעלה מהשכל און ענין החקיקה.

די הסברה בזה:

דער כללות־דיקער אונטערשייד צווישן מלאכת החקיקה און כתיבה איז

„בחקותי“ — וואס שטייט אין זעלבן פסוק — וועלכע זיינען אויך ציווי השם, און ווערט געמיינט בלויז דער סוג פון משפטים — נאר מ'דארף לערנען אז „מצותי תשמרו“ גייט אויף אלע מצות, ובדרך ממילא דארף מען אננעמען אז „בחקותי תלכו“ מיינט עמלים בתורה.

ו. דער ביאור בכל הנ"ל בפנימיות העינים:

הגם אז רש"י הכרח — אז „אם בחקותי תלכו“ מיינט „עמלים בתורה“ — איז ניט פון לשון בחקותי גופא, נאר פון ווייטער: „כשהוא אומר ואת מצותי תשמרו הרי קיום המצות אמור“, פונ־דעסטוועגן דארף מען זאגן, אז דער ענין פון „עמלים בתורה“ איז מרומז אויך אין דעם לשון „בחקותי תלכו“.

[ווארום „ותורה אור“²⁷ אלע ענינים פון תורה זיינען אין א ליכטיקן אופן און זיי באלייכטן יעדער זאך, און דאס מיינט כמובן, אז תורה (ועאכו"כ תורה שבכתב²⁸) איז געשריבן געווארן אין אן אופן אז דער תוכן הכתוב זאל זיין ליכטיק; אויב דער ווארט „בחקותי“ וואלט כלל ניט געוויזן אויף תורה (נאר — אויף מצות), וואלט דאן אנשטאט דעם לשון „בחקותי“ געשטאנען „בתורת“ אדער „בתורות“, וואס דריקט אויס קלאר דעם מכוון תורה. וויבאלד אבער אז תורה האט אויסגעקליבן דוקא דעם לשון „בחקותי“, איז מוכרח אז דוקא אין דעם לשון איז מודגש דער ענין פון עמלים בתורה].

ז. צו פארשטיין ווי אזוי דער לשון בחקותי (ווען עס ווערט באנוצט אויף

25 נתבאר בארובה בדי' ויקם עדות ודי' אם בחקותי הש"ת, ובכ"מ.
26 ריש פרשתנו.

23 משלי ו, כג.
24 שהיא לא כתלמוד בבלי שעלי' נאמר ממשכים הושיבני (סנהדרין כד, א).

דורכגעריבן דורך דעם עמל בתורה —
אבנים שחקו מים.³⁰

ח. אין תורה זיינען דאך אלע ענינים
מכוון ומדוייק בתכלית, איז וויבאלד אז
עמל תורה הייסט מיט'ן לשון חוקה,
דער זעלבער לשון וועלכער עס ווערט
באנוצט אויף מצות שלמעלה מהשכל,
איז דאס גופא א הוכחה, אז דער טעם
וואס עמל תורה הייסט חוקה, איז (ניט
בלויז מצד דעם וואס זי איז א עבודה
קשה כנ"ל, נאר אויך) מצד דעם וואס
דער עמל תורה איז פארבונדן מיט
למעלה מהשכל.³¹

אע"פ אז דער לימוד פון תושבע"פ
מוז זיין אין הבנה והשגה דוקא,³² און
איוב מען פארשטייט ניט וואס מען
לערנט, קען מען אויף דעם קיין ברכת
התורה ניט מאכן.³³ — אעפ"כ איז דער
עמל תורה פארבונדן מיט למעלה
מהשכל. ואדרבה: דוקא אין „בחקותי“
— שלמעלה מהשכל — דריקט זיך אויס
דער „עמלים בתורה“.

און דאס איז אין צוויי ענינים:³⁴

(א) דער „עמל בתורה“ דארף זיין
מערער ווי עס לייגט זיך בשכלו; בשעת
מ'לערנט בלויז אויף וויפל עס פאדערט
דער שכל, הייסט עס ניט קיין ריכטי-
גער עמל. (ב) דער עמל בתורה בריינגט

אין דעם, וואס ביי חקיקה פאדערט זיך
מער כח און אנטשטריינגונג ווי ביי
כתיבה. דיבור איז בלויז מעשה זוטא,²⁷
כתיבה איז שוין א מעשה שלם, אבער
דאך דארף מען ביי כתיבה ניט האבן
אזוי פיל כח און אנטשטריינגונג ווי ביי
חקיקה. דערמיט איז מובן וואס די מצות
וואס זיינען בלויז גזירות המלך ווערן
אנגערופן חוקים מלשון חקיקה, וויילע
דער קיום פון א זאך וואס לייגט זיך ניט
אין שכל, ביז צו — היפ"ך השכל, איז אן
עבודה קשה, א סאך שווערער ווי דער
קיום פון א זאך וואס איז עפ"י שכל.²⁸

ועפ"ז איז אויך פארשטאנדיק אז דער
לשון „בחקותי“, ווען ער ווערט באנוצט
אויף תורה מיינט (ניט לימוד התורה
סתם, נאר) עמל תורה, וויילע חוקה
מלשון חקיקה ווייזט אויף א שווערער
ארבעט, עמל.

און בשעת ער לערנט תורה מיט א
הארעוואניע — מיט דער עבודה קשה
פון „חקיקה“ — פועל'ט עס א חקיקה²⁹
אין הארץ פון דעם לומד התורה, אז
אפילו ווען לבו כלב האבן, איז אויב ער
הארעוועט אין תורה, ווערט זיין פאר-
שטיינערט הארץ דורכגעקריצט און

(27) ראה סנהדרין סה, א. כריתות ג, ב.

(28) בלקו"ת (פרשתנו מז, ד) — ועד"ז בדי"ה
ייקם עדות שם פ"ב — מבואר שייכות מצות אלו
לחקיקה (הנעשית בהאבן טוב) מצד הפעולה
שנעשית על ידם, שגורמים חקיקה בנפיהם, וכאן
מבואר, שגם קיום (פעולת) מצות אלו היא דוגמת
פעולת החקיקה, וראה לקריש ח"ג ע' 1014.

(29) כל הענינים שבתורה הם בתכלית הדיוק
לכל פרטיהם. ומזה מובן, שלשון הכתוב, „בחקותי“,
שפירושו הוא (גם) מל', „חקיקה“ בנוגע לימוד
התורה, הוא בין בנוגע לעבודת האדם שבחקיקה —
עמל תורה, ובין בנוגע לפעולת החקיקה כהאביט —
שהעמל תורה חוקקת את לב האבן שבו (וכמו
שנתאר בהערה שלפנינו בנוגע למצות דחוקים).

(30) ראה אדר"ג פ"ו, ב.

(31) ראה גויא בפרש"י, ובאוה"ח כאן.

(32) ראה זהר פרשתנו (ק"ג, א) דאם בחוקותי
תלכו דא תושבע"פ (ובלקו"ת י"ז שם). ובדברי דוד
להט"ז (בפסוק יד) שעמלים בתורה הוא תושבע"פ,

ולעיר מאוה"ח עה"פ בתחלתו.

(33) הל' ת"ת לאדה"ז ספ"ב. לקו"ת ויקרא ה, ב.
ולעיר מע"ז יט, א. בונה ירושלים ס"ג (מאמרי
אדה"ז — הקצרים ע' תקנט).

(34) ענין הראשון — בנוגע לעבודת העמל
תורה, והשני — בנוגע להתוצאה מזה. וראה לעיל
הערות 28, 29.

וכמאמר כ"ק מו"ח אדמו"ר⁴⁰, אַז אויך די ענינים מושגים זיינען אזוי ווי חוקים. וואָס עפ"ז וועט ווערן רעכט וואָס ער זאָגט אויף לימוד התורה דעם לשון „בחקותי תלכו“, כאַטש אַז ער מיינט דאָך דאָ דעם לימוד פון יעדער ענין שבתורה, ניט בלויז דעם לימוד פון חוקים נאָר אויך פון עדות און משפטים⁴¹ — וויילע דורכן עמל בתורה קומט מען צו דער הכרה אַז אויך משפטים זיינען חוקים.

(משיחת ש"פ בחקותי תשכ"ה)

אים צו דער הנחה והשגה אַז אויך די ענינים וועלכע ער פאַרשטייט יאָ בשכלו, זיינען אין אמת'ן העכער פון השגה (וכמאמר³⁵ תכלית הידיעה שלא נדער, וואָס אזוי ווי דאָס איז בנוגע דעם אויבערשטן, עד"ז איז עס אויך בנוגע תורה — חכמתו ית', וואָס הוא וחכמתו אחד. וכמש"כ הרמב"ם³⁶, ובמילא „כשם³⁷ שאין ביכולת שום שכל נברא להשיג בוראו³⁸ כך אינו יכול להשיג" חכמתו, וכמש"נ³⁹: ונעלמה מעיני כל חי —

איז אויב ער מיינט אַז ער האָט תכלית הידיעה אין תורה, איז עס אַ באַווייז אַז ביי אים פעלט דער עמל בתורה),

(40) ד"ה ויקם עדות ש"ת ע' 57. — בענין קיום המצות, אבל מכיון שגדול תלמוד שמביא לידי מעשה, צריך לומר, שזה שקיום המצות דמשפטים הוא באופן דחוקים הוא מצד שרשם בתורה, שגם הלימוד דמשפטים הוא כמו הלימוד דחוקים. (41) ובפרט, שמצות דסוג חוקים שבתורה הוא קטן (ככמות) לגבי סוג המשפטים. ונוסף לזה: מכיון שהמדובר כאן הוא בנוגע „עמל תורה“ (ובפרט לפי מה שנתבאר (ס"ב) שמש"ש „בחקותי תלכו“ הכוונה רק „שתהיו עמלים בתורה“, דאילו לימוד התורה סתם נכללת היא ב„ואת מצותי תשמרו“), הרי ענין העמל בתורה הוא בעיקר בטעמי התורה וכי (ולא בנוגע לידיעת ההלכות עצמם), וזהו בחלק המשפטים דוקא.

(35) ראה בחינות עולם ח"ו פ"ב. עיקרים מ"ב ספ"ל. של"ה קצא, ב.
(36) ה"ל יסוה"ת פ"ב ה"י. ה"ל תשובה ספ"ה. וראה ג"כ מו"ח ח"א פס"ה. שם ח"ג פ"ב. שמונה פרקים פ"ח.
(37) ראה שער היחווה"א פ"ד. שם פ"ח.
(38) ראה רמב"ם ה"ל יסוה"ת פ"א ה"י. פ"ב ה"ח. ובכ"מ.
(39) איוב כח, כא. וראה תניא קי"א סד"ה דוד זמירות.

בחוקותי ב

ד) אין דעם משל גופא: דער לשון „משל למה"ד למלך ששכר פועלים“, דלכאורה: דינגען פועלים איז ניט א זאך וואס איז שייך דוקא ביי א מלך (און באַ אים איז דאָס אויך ניט מצד מעלתו אלס מלך); יעדער מענטש קען דינגען (דינגט) פועלים — האָט געדאַרפֿט שטיין „משל לאדם" ששכר פועלים“ און ער איז פונה מכל עסקיו און באַ צאָלט דעם פועל וואָס האָט געטאַן די מלאכה מרובה.

לתויב רק בשביל הו"כו" — המשך המשל.

וכן בפרשתנו לקמן בענין זה עצמו — עונש ע"ז שלא תשמעו לי — עה"פ (כו, יז), ונתתי פניי פרשיי, פנאי שלי פונה אני מכל עסקי להרע לכם ואינו מוסיף ע"ז, משל למלך כו", אף שבתויב שם איתא, משלו משל למה"ד למלך כו".

ויתירה מזו: להלן שם הביא רש"י התויב, כמו שנאמר בטובה כו' כך כו' משלו משל למלך כו", אלא שמקדים שהוא, אגדת תויב מפרשה זו, ומוזה מוכח: א) שע"פ כאן (הוא לא ש)רש"י מביא (אגדה"א אלא שהוא) פשטי"מ, ב) גם בפסוק שם (יז) פירושו על, ונתתי פניי, פנאי שלי פונה אני מכל עסקי כו", הוא פירוש והכרח בפשטי"מ, והוא סי' אחר ממה שהביא לקמן אותה הענין (לכאורה) מ.אגדת תויב"כ. ולהעיר גם על השינוי: בפירושו שם מעתיק מהכ"ו, ונתתי פניי, משאי"כ בהפ"י שמביא מ.אגדת תויב"כ מעתיק מהכתוב, ונתתי פני בכס".

וראה לקמן הערה 30.

7) ואף שי"ל (בפשטות) מכיון שהנמשל הוא הקב"ה לכן המשל הוא לא מאדם סתם אלא ממלך — הרי מצינו בכ"מ שכותב סתם, משל למהלך בדרך כו"י (פרשיי בשלח יד, כ), „משל לאדם כו"י (פרשיי שם יז, ה, ועוד), אף שגם הם משלים להקב"ה — מלך. ועצציל שכאן נוגע ומוסיף בתוכן הנמשל — ע"י שנמשל למלך דוקא.

8) ולאידך מכיון שהמדובר במלך הו"ל שנא לשלם שכר לעבדיו, וע"ד שכתב בתויב בהעונש לקמן כו, יז (שהוא בפרשיי שם מ.אגדת תויב"כ כג"ל), משלו משל למלך שאמר לעבדיו פונה אני מכל עסקי כו".

א. פון פסוקי, ופניתי אליכם והפריתי אתכם והרביתי אתכם" איז רש"י מעתיק די ווערטער, ופניתי אליכם" און איז מפרש: אפנה מכל עסקי לשלם שכרם, מלה"ד למלך ששכר פועלים וכו' כדאיתא בתויב.

איז דאָ ניט פאַרשטאַנדיק:

א) וואָס פעלט אין דעם פירוש „אפנה מכל עסקי לשלם שכרם" וואָס רש"י דאַרף דאָס מסביר זיין מיט אַ „משל .. למלך ששכר פועלים כו" ?

ב) לאידך גיסא: אויב ס'איז עפעס ניט פאַרשטאַנדיק אין דעם פירוש — וואָס גיט דאָ צו דער „משל (למלך ששכר פועלים וכו")", וועלכער זאָגט לכאורה ניט מער ווי דער פירוש גופא ?²

ג) נאַכמער: פריער אין ס' אחריי³, ביים איסור פון דם (ועד"ז אין ס' קדושים⁴ ביים איסור פון נותן מזרעו למולך), איז רש"י מפרש ע"ד ווי ער איז מפרש דאָ (נאָר אין היפך הטובה): „ונתתי פני — פנאי שלי, פונה אני מכל עסקי ועוסק בו"⁵ און איז אויף דעם ניט מוסיף קיין משל⁶ ?

(1) פרשתנו כו, ט.

(2) יש מפרשים בתויב (ראה קרבן אהרן. מלבי"ם. ועוד) שמדגיש, אבל אתם חשכון רב אני עתיד לחשב עמכם כו", דהיינו שלישראל הוא שכר רוחני (בעוה"ב) — ולאזה"ע שכר נשמי (בעוה"ז), אבל ראה לקמן הערה 20.

(3) יז, יוד.

(4) כ, ג.

(5) והוא מתויב אחרי וקדושים שם.

(6) וטעם שאין לתרץ שגם בתויב שם לא הובא משל — שהרי ידוע פרש פשוט פשוט ואין ענינו העתקת דרשת חז"ל וכו', וגם כאן לא ציין

דאָי וואָס עס שטייט „ופנית אליכס“, וואָס מיינט: איך וועל זיך קערן צו אייך¹² — פאַרשטייט מען שוין במילא, אַז ער איז זיך פונה פון אַנדערע ענינים?¹⁴

איז דער ביאור בזה, לכאורה: אין פ' אחרי ביים איסור פון דם (ועדז' אין פ' קדושים ביי נותן מזרעו למולד), רעדט זיך וועגן אַ יחיד, איז מובן דער פירוש „ונתתי פני, פנאי שלי פונה אני מכל עסקי ועוסק בו“, אַז דער אויבערשטער כביכול איז פונה פון די עסקי רבים און פאַרנעמט זיך מיט'ן יחיד¹⁵.

משא"כ בפרשתנו, וואָס עס רעדט זיך וועגן כללות עם ישראל — „ופנית אליכס“ — קען מען פרעגן: וואָס זאָגט דער אויבערשטער, אפנה מכל (ולא— משאר) עסקי לשלם שכרכם — צי איז אין דעם אויבערשטנס עסקים נישט נכלל אויך דאָס וואָס ער גיט זיך אָפּ מיט אידן און צאלט זיי שכר פאַר קיום התומ"צ?¹⁶

דעריבער דאַרף רש"י מפרש זיין אין אונזער פרשה באַזונדער, אַז אויך „ופנית אליכס“ (כאַטש עס רעדט זיך וועגן כללות עם ישראל) ווערט געמיינט

ב. לכאורה וואָלט מען געקענט דאָס מסביר זיין, בהקדם השאלה: וויבאַלד אַז רש"י האָט שוין פריער מפרש געווען אַז דער תוכן הפירוש פון „ונתתי פני (ועדז' „ואני אתן את פני“) איז „פונה מכל עסקי כו“ — פאַרוואָס דאַרף רש"י דאָ נאָכאַמאָל איבער'חזור'ן דעם זעלבן פירוש¹⁷ [ובפרט אַז די באַוואַרעניש אַז „ונתתי פני“ וכיו"ב מיינט „פנאי שלי פונה אני מכל עסקי“ איז נויטיק בלויז דאַרטן וואו עס שטייט דער לשון „פני (וואו מ'קען אַ טעות האָבן אַז דאָס איז¹⁸ (בלויז) פון לשון פנים¹⁹], אָבער

9) ובכל אופן צ"ע הטעם לכפל הפירוש בקדושים מכיון שכבר פירשו באחרי. ויתירה מזו בפרשתנו (כו, יז) כופל הפירוש על „ונתתי פני. וראה לקמן הערה 16.

10) להעיר מפרשיי תשא לג, יד. ואתחנן ה, ז.
11) ראה מפרשי רש"י (רא"ם וגוי"א) אחרי קדושים שם. בגוי"א (קדושים שם), מפרש שגם לרש"י פירושו פני כמשמעו, אבל מזה שרש"י מקדים בתחילת פירושו „פנאי שלי“, דלא כבתורי"כ שם שכתב רק „פונה אני כו“, משמע, שלרש"י פני ד.פניי שם הוא רק „פנאי“ (ראה באר מים חיים בפרשיי אחרי שם. וראה תיב"ע שם „פנוייתא“). משא"כ בתורי"כ שיש לפרש מל' פני כשטוטו (ולא כברא"ם), אבל ראה קרבן אהרן אחרי קדושים שם. ובפרט צ"ע פרשיי תשא שם. וק"א לתורי"כ פרשתנו כו, יז.

ומה שלא פרשיי כהתרגום, רוגזי (ראה רא"ם קדושים שם) וכפירושו באכפרה פניו (וישלח לב, כא) — י"ל, כי שם מוכרח הפי' ממש"נ „אכפרה“, משא"כ בפ' אחרי קדושים שנאמר „ונתתי פני“, ואני אתן את פני ולהעיר מפרשיי נשא ו, כו [ולהעיר מפרשיי תהלים לד, יז. ועפ"י יש להעיר במש"כ ברא"ם וגוי"א בפ' אחרי קדושים שם, ובק"א שם. אבל בפרשיי שם הביא הכתוב (קדושים כ, ה) „ושמתי (אני את) פני באיש ההוא“ ולא הכ' לפנ"ז בהפרשה וגם לא דפ' אחרי לפנ"ז, ובכלל דובר כמ"ס פרשיי בני"ד אינו כדיוק גמור צ"ע פש"מ כמו פירושו עה"ת. ואכ"מ].

ולהעיר מספר השרשים לרדי"ק שורש פנה, שהכנס כולם בפרש אחד. ושם: ומהו נקראו פנים לפי שהם פונות הנה והנה. ולהלן שם, ולפי שהכנס נראה בפנים כו". ואכ"מ.

12) עוד שינוי בפרשיי פרשתנו לפירושו בפ' אחרי קדושים שם: בפרשתנו מעתיק מהכתוב תיבת „אליכס“ ובפ' אחרי קדושים מעתיק רק „ונתתי פני אתן את פני“. ולא „בנפש“, או „באיש“.

13) דוחק גדול צ"ע פש"מ לפרש כאן שהוא כמו (נשא ו, כה) „יאר ה' פניו אליך“ ופרשיי שם.

14) בק"א לתורי"כ מפרש שרז"ל באו לשלול שמלת פניתו הוא לא מל' פניי, שהרי כל הברכות הוא ע"י השגחת הקב"ה, אלא מל' הפנאה וירצה אפנה משאר עסקי. וראה לקמן הערה 30.

15) ובפרט שממשיך בקדושים שם „באיש“ ופרשיי (מתורי"כ שם) באיש ולא בצבור (וראה פרשיי שם, ה). ובתורי"כ מפרש גם בפ' אחרי „בנפש ולא בצבור“.

משא"כ צו אידן איז אַ שׂכר רוחני לעוה"ב, ווי מפרשים טייטשן¹⁶.

און דערמיט איז אויך מובן: א) פאַר-וואָס אויך כלפי דעם שׂכר פון כללות עם ישראל פאַסט צו זאָגן, אפנה מכל עסקי — די „עסקים“ פון אויבערשטן וואָס איז כולל דעם עסק פון צאָלן שׂכר צו די פילע אומות¹⁷, משא"כ דער „שלם שכרכם“ צו אידן איז אַ ספּעציעלער סאַרט שׂכר וואָס איז ניט בדומה צו „כל עסקי“, מ'דאַרף פונה זיין פון עוה"ז לעוה"ב. ב) וואָס ער זאָגט „משל למלך כו“ וואָרום די מציאות פון „שׂכר פועלים הרבה“ איז ע"ד הרגיל באַ אַ מלך בהרבה ביותר.

עס איז אָבער שווער אזוי איינצו-לערנען אין פרשי ע"פ פשוטו¹⁸, וואָרום לפי"ז האָט דאָך רש"י געדאַרפט מעתיק זיין פון תו"כ אויך די ווערטער „הרבה והי שם פועל א' כו“ (אָדער עכ"פ דעם וואָרט „פועלים הרבה“) — וואָס זיינען אַן עיקר בפירושו — און ניט באַגנוגענען זיך מיט מרמז זיין זיי דורך „וכי כדאיתא בתו"כ“.

מז מען זאָגן, אַז דער עיקר הסבר וואָס רש"י דאַרף האָבן צו זיין פירוש „אפנה מכל עסקי לשלם שכרכם“ איז שוין דאָ אין די ווערטער וואָס רש"י איז מעתיק „משל למה"ד למלך ששכר פועלים“ (פון די איבעריקע פּרטים פונעם משל, קומט ניט צו קיין חידוש

אפנה מכל עסקי¹⁶ לשלם שכרכם; און דאָס איז מוסבר מיט אַ „משל למה"ד למלך ששכר פועלים וכו' כדאיתא בתו"כ“¹⁷ — וואָס אין תו"כ איז ער ממשיך „ששכר פועלים הרבה והי שם פועל א' ועשה עמו מלאכה ימים הרבה נכנסו הפועלים ליטול שכרם ונכנס אותו הפועל עמהם“, האָט דער מלך גע-זאָגט אַז פריער וועט ער זיך אויס-רעכענען מיט די פועלים הרבה און זיי באַצאָלן, און דערנאָך „אפנה לך“; ועד"ז איז אין נמשל, אַז „היו ישראל בעוה"ז מבקשים שכר מלפני המקום ואו"ה מבקשים שכר מלפני המקום והמקום אומר להם ישראל בני אפנה לכם כו' אבל אתם חשבון רב אני עתיד לחשב עמכם“.

איז פון דעם משל מובן, אַז: א) ס'זיינען דאָ נאָך פועלים וואָס דער אויבערשטער דאַרף זיי געבן שׂכר, און אויך דאָס איז פון די עסקים פון דעם אויבערשטן. ב) די אוה"ע זיינען „פועלים הרבה“, און די אידן, איין אומה, איז ווי אַ פועל אחד. ג) דער שׂכר צו אוה"ע איז אַ שׂכר גשמי בעוה"ז,

16) וי"ל (ע"ד הנ"ל) שמטעם זה הוצרך רש"י לפרשו ב'פ' קדושים — אף שכבר פירש כן (באיטור דת) ב'פ' אחרי: ב'פ' אחרי שמדובר בהפרשה שם באיטור שחזתי חוץ כתיב (היו). למען אשר יביאו בניי גר אל פתח אוהל מועד גר וזבחו גר לה' גר וזרק הכהן גר לריח ניחוח לה'. וכן במסוק שלפניו (מסוק ט') ואל פתח אוהל מועד לא הביאו גר'. אויך י"ל שרק שם אפשר לפרש „פונה אני מכל עסקי“, שהוא ענין הקרבת הקרבנות להוי במקדש הוי לריח ניחוח להוי. משא"כ בקדושים אין המדובר ע"ד עסק מיוחד הדקב"ה ולכן ס"ד שאין לפרש שם „ואני אתן את פני“ — „פונה אני מכל עסקי“, ולכן הוצרך רש"י לפרשו גם שם.

17) ועפ"ז מובן גם בנוגע לתו"כ מה שרק בפרשתנו כתב „משל למה"ד למלך ולא באחרי וקדושים“.

18) נסמן לעיל הערה 2.

19) ובתיביע פרשתנו עה"פ: ואתפני מן אגר עממיא למשלמא לכוון אגר עובדיכוו טביא.

20) נוסף על: א) הקושיא הנ"ל מדוע הוצרך לפרש עוה"ז לקמן (כו"י זי) בנוגע לכלל ישראל. ב) בפרשי בפשט"ו א"א"ס לפרש שהשכר לבניי הוא שׂכר רוחני לעוה"ב — שהרי הו השכר שבהכתובים לפניו והו השכר שבכתוב זה ובהכתובים שלא"ז מפורש שהם שׂכר גשמי.

אליין איז (דאך בטבע הבריאה און ס'איז) נישט קיין ברכה, און וויבאלד אז בפרשתנו רעדט זיך וועגן דעם אויבערשטנ'ס ברכות צו אידן, דארף מען זאגן, אז והפריתי מיינט אויך ורבי' ובמילא איז דער טייטש פון „והרביתי" נישט רבי' (איז כמות), נאר ריבוי באיכות — „בקומה זקופה"²¹.

ס'איז אבער נישט פארשטאנדיק: אין וואס באשטייט די ברכה פון „והפריתי, בפר' ורבי'" — אויך „אחד מוליד הרבה" איז לכאורה נישט קיין ברכה וואס איז אויסגעטיילט במיוחד פאר אידן (דאס איז פאראן אויך בא אוה"ע)?

ד. דער ביאור בכ"ז: די שוועריקייט אין די ווערטער „ופניתי אליכם" איז: אויב מ'זאל לערנען אז „ופניתי אליכם" מיינט ווי דער „ונתתי פני" פון פ' אחרי (און ווי „ואני אתן את פני" אין פ' קדושים) — „פונה אני מכל עסקי שלם שכרכם" — האט דאך דאס געדארפט שטיין אין אנהייב פרשה, תיכף נאך „אם בחוקותי תלכו ואת מצותי תשמרו ועשיתם אותם" אלס הקדמה צו אלע יעודים פון דער פרשה (אדער — נאכ' דעם, אלס זייער אפשלוס), ע"ד ווי עס איז טאקע אין פ' אחרי (און פ' קדושים):

פון דעם וואס דער פסוק זאגט עס אינמיטן רעכענענדיק די יעודים ועניני שכר אויף קיום התומצ, איז לכאורה מוכח, אז „ופניתי אליכם" אין אונזער פרשה מיינט נישט „אפנה מכל עסקי וכו'", נאר א שכר פרטי מסוים ומיוחד אויף תורה ומצות.

דעריבער דארף רש"י מפרש זיין אז אויך דא מיינט עס „אפנה מכל עסקי שלם שכרכם": און דאס וואס עס

אין הבנת פשט המקרא, און דערפאר באנוגנט זיך רש"י מיט „וכו" כדאיתא בתוי"כ"²¹.

ג. דערנאך שטעלט זיך רש"י אויף די ווערטער „והפריתי אתכם" און טייטשט „בפר' ורבי'", און „והרביתי אתכם, בקומה זקופה".

דארף מען פארשטיין: אין פ' בראשית²² האט רש"י געטייטשט אז „פרו" מיינט „אחד מוליד אחד ולא יותר", און „רבו" מיינט „שאחד מוליד הרבה" — היינט ווי לערנט ער דא אז „והפריתי" מיינט אויך „ורבי'"²³?

מפרשים²⁴ זאגן אז דא קען מען נישט לערנען ווי אין בראשית, ווארום „פרו"

(21) בראים כאן: פ' דרך משל ששכרכם הרבה מאד זרריך פנאי כדי לעמוד עמכם חשבון למרוע לכם כל זכותכם כדאיתא בתוי"כ משל כו. אבל: א) ברש"י לא פ' כאן „פניתי" מלשון „פנאי" ככאחרי וקדושים (וראה לעיל בפנים סעיף א). ב) ברש"י לא הועתק „אבל אתם חשבון רב" שבתוי"כ ורק מציון „וכו" לתוכן המשל שבתוי"כ.

(22) א, כב.

(23) בביאורי מהרא"י (והובא בש"ח) ועד"ו כבאר מים חיים (לפרש"י) משכיל לדוד (מנח"י): דא"כ אתכם ליל היל למכתב והפריתי והרביתי אתכם כבכל התורה כמו (פרו) ורבו ויסרו וירבו אע"כ תרי מילי כתיבה הכא — אבל גם בישמעאל נאמר (לך יו, כ) „והפריתי אוהו והרביתי אותו" ולא פרש"י כלום. ומשי"כ בשפ"ח • ומשכיל לדוד — הרי לא נזכר כלל בפרש"י שם. וראה דברי דוד (להט"ז) כאן. ומ"ש בוישלה (לה, יא) פרה ורבה ופרש"י ע"ש שעדיין לא נולד בנימין כו" — י"ל בפשטות ש(ע"פ פרש"י) הכתוב עצמו מפרשו שם (פרה) — גוי, בנימין, (ורבה) — גוים, מנשה ואמרים כו' (מלכים), שאול ואיש בושת משבט בנימין). אבל עפ"ז יש למרש עד"ו בלך שם, כדברי דוד ומשכיל לדוד, אלא ששם אין נרמז אסילו בפרש"י כניל.

(24) ראה באר יצחק בפרש"י כאן.

(*) ומשי"כ. מלת אוהו מיעוט כו' ולא בני קטורה — מפור"י הפכו לכאורה בחיי שרה כה, א"ד ובפרש"י שם. וראה ת"א שם. ואכ"מ.

ועד"ז, ואת מצותי תשמרו, הוּו עמלים בתורה ע"מ לשמור ולקיים כו"י²⁷;

און דער אופן אין קיום התורה ומצות — מער ווי ס'איז דער חיוב ע"פ תורה — איז בדוגמא צו (דעם משל פון) א „מלך ששכר פועלים“, וואָס זיי טוען אזאָ אַרבעט אין וועלכע די בני המדינה זיינען ניט מחוייב,

ובמילא איז אויך פאַרשטאַנדיק, אַז פאַר אַזאָ אָפּן פּון קיום התורה ומצות דאַרפן אידן באַקומען אַ שכר נוסף ומיוחד²⁸.

ו. דערמיט איז מובן וואָס „ופנית אליכם“ שטייט אין מיטן דער פרשה:

וויבאלד אַז „בחוקותי תלכו גו'“ מיינט — מיט אַ הוספה פון „עמלים בתורה“ איז מובן אַז אין דעם איז בדרך ממילא נכלל דער לימוד חיובי פון תורה; ווי ער זאָגט מפורש, ואת מצותי תשמרו“ (וואָס דאָס איז כולל אויך קיום המצות (ולימוד התורה בכלל))²⁷. קומט אויס, אַז פאַר מקיים זיין דעם „בחוקותי תלכו גו'“ קומט אידן צוויי סוגי שכר: א) פאַר עצם קיום פון תומ"צ (באופן הרגיל, וויפל מ'איז מחוייב), ב) אַ ספּעציעלער שכר פאַר עמלים (בתורה), פאַרן קיום התומ"צ מיט אַ הוספה.

און בהתאם מיט דעם ווערן דערנאָך אַנגעזאָגט די צוויי סוגי שכר: פריער זאָגט אַן די תורה דעם שכר אויף קיום

שטייט באמצע הפרשה און ניט גלייך ביים אָנהייב פון די אַלע עניני ברכות ושכר, איז עס רש"י מסביר דורכן „משל .. למלך ששכר פועלים“ (כדלקמז).

ה. דאָס וואָס סתם אַ מענטש, אָדער אפילו אַ שר, דאַרף דינגען פועלים (פאַר שכר) זיי זאָלן פאַר אים טאָן אַ מלאכה, איז פאַרשטאַנדיק, ווייל ער קען ניט צווינגען אַ צווייטן צו אַרבעטן פאַר אים:

ווי קומט עס אָבער, אַז אַ מלך זאָל דאַרפן דינגען פועלים? — זייענדיק דער מושל ושולט אויף דער מדינה, מוז דאָך יעדער פון די בני המדינה טאָן און אויספירן רצון וציווי המלך,

איז דערפון פאַרשטאַנדיק, אַז דאָ רעדט זיך ניט וועגן ענינים וואָס די בני המדינה זיינען מחוייב צו טאָן פאַרן מלך (אָדער לטובת המדינה) (די ענינים ווערן אָפּגעטאָן איידער „שכר פועלים“), נאָר וועגן צוגאַב־זאַכן וואָס זיינען ניט קיין חיוב והכרח פאַרן מלך (אָדער פאַר זיין מדינה); ולכן — כדי אַז אויך די זאַכן זאָלן ווערן אָפּגעטאָן, מוז דער מלך דינגען פועלים וואָס מ'דאַרף זיי געבן שכר (מרובה)²⁶.

און אזוי איז עס אויך אינעם נמשל: די פרשה הייבט זיך אָן „אם בחוקותי תלכו“, וואָס מיינט, ווי רש"י טייטשט אָפּ, „שתהיו עמלים בתורה“ — ניט נאָר לימוד התורה וויפל מ'איז מחוייב, נאָר „עמלים בתורה“, מערער ווי ס'פאַדערט זיך מצד דער פשטות המצוה פון ת"ת:

27 ראה בארוכה לעיל ע' 314 ואילך שההכרח לפרש"י ש.בחוקותי תלכו" קאי על „עמלים בתורה“ הוא, כי אם הכונה ללימוד התורה סתם כפי החיוב ע"פ תורה, כשהוא אומר ואת מצותי תשמרו הרי קיום המצות (כולל גם מצות ת"ח) אמור" (לשון רש"י ריש פרשתנו).

28 עפ"ז י"ל גם בתוכי שלכן הביא כאן דוקא משל למלך ולא באחרי וקדושים.

26 ועפ"ז מובן מה שבי' פועלים ולא עבדים (כנ"ל הערה 8). ולהעיר מרמזים הלי מלכים פ"ד ה"ג: בעלי האומניות כו' ונתנו שכרן כו' עבדים כו' ונתנו שכרן או דמיהו (וראה לח"מ שם). ולהעיר מפ"ג ה"ד שם.

אויפן ערשטן סוג שער, וואס קומט פאר קיום התומצ באופן הרגיל (לויטן חיוב), קען מען ניט זאגן, אפנה מכל עסקי לשלם שכרכם — ווייל (א מעין פון) דעם סוג שער באקומען אויך די אוהע פאר זייער קיום פון די שבע מצות בני נח³¹ (און פארן לימוד התורה פון די דינים אין וועלכע זיי זיינען מחוייב);

משאיכ דער שער מיוחד פארן אופן העבודה פון עמלים בתורה וכו' (ע"ד מלך ששכר כו'), וואס איז ניטא ביי אוהע, זיינען דעריבער די ברכות אין אן אופן פון, ופניתי אליכם, אפנה³²

קוממיות. משאיכ בהקלות, ונתתי פניי אין לומר בזה, כמו שנאמר בטובה כי בפסוק שלאחזי מפורש, ואם עד אלה לא גוי יוספתי ליסרה גוי שבע גוי, וכן בהפסוקים שלאחזי מוסיף בהחטאים ובהקלות זו למטה מזו (פסוק כא"ב. כג"ד. כ"ח) אויך מובן ש, ונתתי פניי הוא לא רעה מופלאה ביותר (שהרי מוסיף אחזי והרבה), רק לגבי הרעה שבהקלות לפניי. והוה עצמו הטעם שלא נאמר בהקלות, ופניתי אליכם כמו שנאמר בטובה.

ואולי י"ל שוהו החילוק בלשון רש"י, שבעונש כתב, פונה אני מכל עסקי (ועד"ז באחרי וקדושים שם) וב, לשלם שכרכם כתב, אפנה מכל עסקי כו"י: פונה אני הוא לשון הוה (רגע אחד), אפנה — עתיד (דבר ההוה תמיד **).

ועפי' יובן גם מה שבפירושו, פונה אני מכל עסקי מעתיק רק, ונתתי פניי ובפי התורכ מעתיק מהכתוב גם תיבת, בכס' כמו שהעתיק בטובה, ופניתי אליכם — ראה הערה 33.

(31) ראה רמב"ם הל' מלכים ספ"ח: ויש לו חלק לעולם הבא, אבל בתורכ משמע (ראה הערה 2) ששכר שאר הפועלים הוא רק בעוה"ז. וי"ל שבתורכ הכוונה לעיקר השכר או שמדובר ע"ד הרוב. — וראה הערה 20.

(32) אפנה לסוג אחר של שער.

התומצ באופן הרגיל, וואס בכללות איז דאס דער שער פון, ונתתי גשמיתם בעתם גוי²⁹; און דערנאך, נאכ'ן שער הניל, אינמיטן פרשה, זאגט דער פסוק דעם צווייטן סוג שער (פאר עמלים בתורה כו') — ופניתי אליכם, פאר דער עבודה אין אן אופן פון עמלים בתורה וכו' ווערט זיי געגעבן א נייע העכערע דרגא פון שער, שער אין אן אופן פון, אפנה מכל עסקי לשלם שכרכם³⁰;

(29) בכללות כל הברכות דפרשתנו לגבי הברכות דפי' עקב (יא, יד ואילך) הם למעלה מהטבע — ראה בארוכה לקריש חייט ע' 116 ואילך. ולכן גם כמה פרטים שלפני הפסוק ד, ופניתי אליכם מפורש שער למעלה מהטבע. אבל בפרטיות, גם בפרשתנו גופא — ב' הענינים, ככפנים.

(30) עפי' י"ל שוהי גם כוונת רש"י לקמן, ונתתי פני בכס, פנאי שלי פונה אני מכל עסקי להרע לכם — כי גם שם בא לתרץ מה שנאמר לאחרי כמה פסוקים של קלה (ולא כפירושו בפי אחרי וקדושים שם). וגם אינו מקדים בהכ' ואם עד אלה גוי ככתוב שלאחזי ובכמה פסוקים בהמשך התוכחה, ועי' מבאר שוהו פני מיוחדת, להרע לכם, כי נוסף על הקלות (שבפסוק טז) שבאים (בעיקר) מצד, אם לא תשמעו לי ולא תעשו את כל המצות האלה (ראה פרשיי שם), הוא, פונה מכל עסקי להרע לכם שלא ע"ד הרגיל, אם בחוקותי תמאסו ואם את משפטי תגעל נפשכם גוי להפרכם את גוי (ראה פרשי' בכתוב) שהם עבירות שלא ע"ד הרגיל.

אבל לאיך לא כתב רש"י בפשטי' כבתורכ (שמעתיק שם לקמן), כמו שנא בטובה ופניתי אליכם כך נאמר ברעה ונתתי פני משלו משל כו' ועוסק אני עמכם לרעה,

כי לפרשי' ופניתי אליכם בטובה, לשלם שכרכם, הרי זה מיוחד ומופלא לגבי השכר שלפניי, שכתוצאה מזה (מ, ופניתי) באו כל פרטי השכר הנאמר בהכתובים שלאחזי עד, ואולך אתכם

(*) עפי' יובן גם השינוי דפי' אחרי וקדושים מטיים. ועוסק כו' משאיכ בפרשתנו הן לפניו בהשכר כתב, לשלם שכרכם וכן שם, להרע לכם, כי גם ב' הפסוקים לפניו בפרשתנו מדובר איך שהקביה עוסק ב'שראל.

(**) פרשי' בשלח טו, א. ויתרה מזה בפירושו ויצא כט, ג. כי בכיו"ב, לשון הוה משתנה לדבר בלשון עתיד ובלשון עבר.

דער עבודה נוספת³⁷ פון אידן אין אן אויפן פון עמלים בתורה, און דעריבער איז דער שר פאר אידן אויסגעטיילט אין אן אויפן פון „אפנה מכל עסקי לשלם שרכם“ (ער איז פונה צו אן אנדער סוג שר — אפילו פון דעם „עסק“ צו געבן שר פאר חסידי אומות העולם).

ז. לויט דעם איז אויך מובן דער המשך פון פירוש רש"י אויף „והפריתי אתכם — בפרי רבי“: וויבאלד אז דא רעדט זיך ניט וועגן סתם שר, נאר וועגן א שר נוסף ומיוחד (באופן פון „ופניתי אליכם“) — נאר פאר אידן (און ניט בא אוה"ע) — קען מען ניט זאגן אז „והפריתי“ מיינט „פרי“ און „והרביתי“ „רבי“, ווייל אזא אויפן ברכה איז דאך דא אויך בא אוה"ע³⁸; מוז מען זאגן, אז „והפריתי“ איז א ברכה מיוחדת וואס איז ניט ע"ד הרגיל און דאס קומט נאר אלס תוצאה פון „ופניתי אליכם“.

דעריבער לערנט רש"י אז „והפריתי“ אָליין מיינט (ניט נאר פרי, נאר) אויך דעם ענין פון רבי, „אחד מוליד הרבה“; ד.ה. ס'איז ניט נאר וואס דער ווארט „והפריתי“ איז כולל ביידע ברכות פון פרי און רבי (מוליד א' און דערנאך — מוליד הרבה) — נאר ס'איז א חידוש אין דער עצם ברכה „פרי“, אז דער „והפריתי“ גופא איז אין אן אויפן פון „רבי“³⁹.

37 ע"ד פשוט — כהגלמד (לפני) בהעילוי דעתה (ע"י נסיון העקדה) ידעת כי ירא אליכם אתה (וירא כב, יב) דאברהם אבינו. וראה בפרשי שם שבזה תשובה לאומות.

38 וכיון שאפנה מעסקי הרי כשנאמר והפריתי שהוא בענין דבני מובן שצ"ל לא פחות מאשר ב(שמעאל) עסקי — גם „רבי“. וראה רש"י שם יז, יט (ד"א).

39 ראה גם ראב"ע ורמב"ן כאן.

מכל עסקי לשלם שרכם³³.

[כאטש אז רש"י זאגט דעם לשון (פון ת"כ) „מלך ששכר פועלים“ — ל' רבים — אז אויך די אנדערע (ניט אידן) האט דער מלך געדונגען, ד.ה. אין נמשל, אז אויך ביי די אומות איז דא דער אויפן העבודה פון לפנים משורת הדין (ובמילא — אויך א שר מיוחד) —

איז דאס דערפאר וואס אויך צווישן ניט אידן זיינען פאראן חסידי³³ אומות העולם³⁴ וואס טוען מער ווי עס פאר דערט זיך פון זיי³⁵; אבער אויך די עבודה זייערע קומט אינגאנצן ניט³⁶ צו

33 ע"פ כהנ"ל מובן מה שהעתיק רש"י גם תיבת „אליכם“, משא"כ באחרי וקדושים שם (כנ"ל הערה 12 — כ"י א) באחרי וקדושים שם עיקר הפירוש הוא כיאור החיבה „פניו שהוא, פנאי שלי (כנ"ל בפנים) משא"כ בפרשתנו שאין הכרח לפרש תיבת „ופניתי“ (ב' לאידך: בפרשתנו ההדגשה (ופניתי) אליכם — לשלם שרכם“ שהוא פני ושכר מיוחד לישראל לגבי אוה"ע (עד שאומרים ע"ז „אפנה מכל עסקי“ כנ"ל בהערה 30), משא"כ באחרי וקדושים שיעקר ההדגשה שהוא „פונה מכל עסקי“ של הכלל כו'.

33' ו„פועלים“ ל' רבים הוא כי יש ע' אומות (רבים) ובני ישראל אומה אחת נקרא „פועל אחד“ (ת"כ שם) לגביהם.

וע"פ פס"ד הרמב"ם שם שזהו כשמקיימן ז' מצות בני נח כו', י"ל ד„פועלים“ ל' רבים הוא כפשוטו, שקאי (גם) על חסידי אומות העולם עצמן. ובפרט ע"פ הגירסא (בכתי"י התימנים) דהרמב"ם (שם בסופו) „אלא מחמיהם“.

34 ראה רמב"ם שם. ומדייק „ונוהר לעשותן וכי אבל אם עשאן מפני הכרע כו' ואינו מחסידי אוה"ע כו'“ ואכ"מ.

35 לעיר מדמא בן נתינה (קידושין לא, א).

36 כי בכלל (גם בקיום התומצ"ק רק כפי החיוב) בני ע"י שמקיימים, שמוע תשמעו בקולי ושמתם את בריתי נעשו טגולה מכל העמים גו'. כהנים וגוי קדוש (יתרו יט, ה"ו) — כחילוק דכהונה וקדושה לגבי חול.

דער „פרו“ ביי אומות העולם מיינט נאָר אין אַן אופן פון „אחד מוליד אחד“, אָבער ניט אַז דער געבוירענער אחד מוז זיין אַ „מוליד“; ער קען זיין אַן עקר (אָדער זי אַן עקרה) ⁴⁰. משׂאכ די ברכה „והפּריתי“ ביי אידן איז פּירושה, אַז גלייך אפילו ווען ס׳איז „אחד מוליד אחד“, איז דער געבוירענער „אחד“ גופא אין דער בחינה פון ריבוי (״רבי״) — ווייל פון דעם „אחד“ וועט זיין אַ המשך עד סוף כל הדורות. ע״ד ווי עס שטייט ⁴¹ ביי אברהם „וארב את זרעו ואתן לו (א בן יחיד) את יצחק, ווייל דורך יצחק איז שפעטער אַרויסגע-קומען אַ ריבוי עצום [און עאכ״כ אַז עס וועט זיין ביי זיי — הברכה שישנה גם באר״ה „אחד מוליד הרבה“ כפשוטו ⁴²].

און וויבאַלד אַז „והפּריתי“ איז שוין כולל „רבי“ (א ריבוי בכמות), דאַרף מען זאָגן, אַז דאָס וואָס שטייט דערנאָך „והרביתי אתכם“ קומט מוסיף זיין אַ ריבוי באיכות (כּנל סעיף ג), און דער ריבוי איז אויך דוקא מצד „ופּריתי אליכם“; אויף דעם זאָגט רש״י „והרביתי אתכם, בקומה זקופה“, ד.ה. אַז ניט נאָר עס וועט מקויים ווערן די הבטחה „ורב יעבוד צעיר“ ⁴³, נאָר נאָכמער: מצד „ופּריתי אליכם“ וועט דער צעיר ווערן אין אַן אופן פון „והרביתי“, ווערן „רב“ — „בקומה זקופה“.

און אזוי איז עס אויך למעלה כביכול: דער אויבערשטער איז אינגאַנצן ניט בגדר המשכה וגילוי; און דעריבער ווערן אַלע השפעות און המשכות פון אויבערשטן אַנגערופן „עסקי“ — ווייל זיי קומען פון דער מדרג׳ פון אור אלקי וואָס איז אין דער בחינה פון המשכה וירידה.

און דאָס איז דער טייטש „אפנה מכל עסקי לשלם שכרכם“:

התהוות העולמות ⁴⁴, און אפילו דער ענין פון שכר ועונש ע״ד הרגיל און

ה. לכאורה איז נאָך אָבער אַלץ ניט גלאַטיק; פון לשון רש״י „אפנה אני מכל עסקי לשלם שכרכם“ (ניט „שאר עסקי“

44) ובפרט שאינו כותב כפירושו באחרי וקדושים שם, ונוטק בו׳ כּנל.

45) „כי לא זה היא עיני האלקות מה שהעולמות מתהיים ממנו ומקבלים חיותם ממנו ית״ (תויא צט, ב. לקוית שה״ש ח, א).

40) להעיר מעקב ז, יג: והרבך וברך פרי בטןך. ובפסוק יד: לא יהי׳ בך עקר ועקרה גו׳.

41) יהושע כד, ג.

42) שזה מובן במכשיכ מהגיל.

43) תולדות כה, כג.

זיי זיינען נצטווה געוואָרן, זיינען זיי „מקבלים“ — זיי זיינען מקבל און פּאָלגן דעם ציווי פון אויבערשטן; בשעת אָבער ס'איז דאָ דער „עמלים בתורה“, מער ווי עס פּאָדערט זיך מצד הציווי, איז עס שוין אָן ענין (אויך) פון „משפיע“, וואָס ער איז זיך מייגע און טוט בכח עצמו⁴⁹, ווערט מען דורכדעם „דומה לבוראו“⁵¹ — ס'ווערט נתגלה ביי אַ אידן למטה זיין שרש אין עצמות — ובמילא איז אויך דער שכר פון עצמות, „ופניתו אליכם, אפנה מכל עסקי לשלם שכרכם“.

און דערפאַר קומט דער שכר (פון „ופניתו אליכם“) אַראָפּ לכל לראש אין „והפּריתו אתכם בפרו“ ורבי“, אָן ענין פון השפּעה — ווייל (נוסף אויף דעם וואָס דער ענין פון הולדה בכלל איז דאָס דער כח האים⁵², איז) בשעת אָן דאָס איז מצד „ופניתו אליכם“ ווערט דער „והפּריתו“ גופא אין אָן אופן פון „פרו“ ורבי“, וע"ד הנ"ל, אָן אויך יעדע פרטיות־דיקע איינצעלנע הולדה איז אין אָן אופן פון אים עד סוף כל הדורות, כנ"ל.

י"ד. מען דאַרף אָבער פאַרשטיין: אין המשך הברכות נאָך „ופניתו אליכם“ רעכנט אויס דער פּוסק כמה וכמה עניני

אפילו צו אידן, איז נאָר פון אורות וגילויים, און דערפאַר ווערט עס אַלץ נכלל אין „עסקי“ פון אויבערשטן (ווי עצמותו ית' איז זיך מצמצם אין אַ תנועה פון המשכה, איז עשר ספירות וכו')⁴⁶;

בשעת אָבער די עבודה פון אידן איז אין אָן אופן פון „עמלים בתורה“, מערער ווי עס פּאָדערט זיך פון אים מצד הציווי — ד.ה. זיין קיום התומצ איז באַ עם ניט ווי אָן „עסקי“ וואָס ווערט געטאָן בלויז מיט זיינע כחות הגלויים און חיצוניות הנפש, נאָר ער איז אַרייַן־געטאָן אין דעם מיט זיין פּנימיות הנפש (און דערפאַר טוט ער מער ווי ער איז מחוייב)⁴⁷ — דאָס רופט אַרויס אויך מלמעלה, אָן עס זאל זיין „ופניתו אליכם“: דער אויבערשטער קערט זיך צו דעם אידן מיט זיין פּנימיות ועצמיות (העכער פון אַלע אורות וגילויים — „אפנה אני מכל עסקי“), ביז עס ווערט ישראל וקוב"ה כולא חד.

ט. נאָך אָן ענין אין דעם:

דער גדר פון אַ נברא איז וואָס ער איז אַ מקבל, וואָס דאָס איז אזוי אויך ביי די העכסטע נבראים; און אפילו אורות וגילויים הכי נעלים איז אויך כללות ענינם וואָס זיי זיינען מקבל פון העכער (ובמילא איז ניט שייך ביי זיי אמיתיות הענין פון „משפיע“); דער אמת'ער ענין פון „משפיע“ — אָן קיין שייכות צו קבלה — איז מערניט ווי אין עצמות⁴⁸.

און דעריבער, בשעת אידן לערנען תורה און זיינען מקיים מצות אויף ויפּל

46 ראה תו"א ד"ה ארדה נא (טו, א ואילך).

ובכ"מ.

47 להעיר מלקוית (מטות פה, א) בתמעלה של

דקדוקי סופרים על דברי תורה. וראה לקו"ש ח"א

ע' 87.

48 ראה אוה"ת ויקרא ס"ע תצד ואילך.

49 להעיר מע"ז יט, א: בתחלה כו.

50 להעיר מהמבואר בהמשך תרס"ז ד"ה ואברהם זקן ואילך, ד"ה אר"ע תרס"ז ואילך (ע' שצא), ועוד — דע"ז עמלים בתורה ככה עצמו דוקא מוסיף ומחדש בתורה ומגיע בעצמות א"ס.

51 להעיר מלקו"ש ח"ז ע' 22 ואילך, מה שהדירה בתחוננים לעצמותו ית' היא דוקא בעוה"ז התחתון ע"י העבודה באופן של התחדשות. וראה שם הערה 73, 74. ולהעיר גם מלקו"ש חט"ז ע' 97, וישנ.

52 ראה לקו"ש שה"ש מ, א. המשך שמח תשמח תרנ"ז בתחילתו. וראה לעיל ע' 155 שוה"ג להערה

56.

(ב) אפילו דעם ענין פון „ופניתו אליכם“ גופא רופט אן רשׁי „לשלם שכרכם“ — ד.ה. עס איז אן ענין פון שכר — ולכאורה: דער מושג „שכר“ מיינט א זאך אלס באַלוינונג פאַר דער אַרבעט, אַבער דער „פועל“ און דער „מלך ששכר כו“ בלייבן באַזונדערע מציאות'ן:

איז ניט מובן: בשלמא ווען עס וואַלט זיך גערעדט וועגן אַ שכר פון גילויים, איז כּשם ווי ס'איז ניט שייך אַז איז זיי זאָל זיך „אויסזאָגן“ עצמותו ית' (נאָר בלויז ווי עצמותו ית' שטייט אין אַ תנועה פון המשכה וצמצום), אַזוי נעמען זיי אויך ניט דורך דעם עצם פון אַ אידן, אַז זיי זאָלן ווערן איין זאך מיט'ן אידן; וויבאַלד אַבער אַז דאָ רעדט זיך וועגן דער „ופניתו אליכם“ פון עצמות — ווי פאַסט אויף דעם דער לשון „לשלם שכרכם“?

יב. איז דער ביאור אין דעם: אין דער עבודה פון „עמלים בתורה“ גופא — וואָס נעמט זיך מצד פּנימיות ועצמות הנפש — זיינען פאַראַן צוויי אופנים⁵⁵:

א) ער טוט עס טאַקע מצד עצם נפשו, אַבער ס'איז פאַראַן דערביי אַ חשבון און מבוקש — ער וויל ווערן איין זאך מיט עצמות; און וויבאַלד אַז ס'איז דאָ דער-ביי זיין רצון, איז דאָס גופא אַ באַווייזן אַז עס איז דאָ עפעס אן אַרט פאַר אַ מציאות וואָס איז ניט עצמות — ס'איז דאָ דער „ער“⁵⁶ וואָס וויל זיך פאַר-אייניקן מיט עצמות.

שכר מיט אַ ריבוי אין גשמיות'דיקע ענינים — ולכאורה: וואָס פאַר אַ שייכות האָט דער ריבוי בגשמיות צום ענין פון „ופניתו אליכם“ פון עצמותו ית'?

איז דער ביאור אין דעם: ווען עס וואַלט זיך גערעדט וועגן אַ שכר פון אורות והשפעות וואָס זיינען מוגדר אין גדר פון „בלג“ (אדער עכ"פּ אין גדר „גילוי“), און קענען דערפאַר ניט נתגלה ווערן למטה אין זייער מעלה ומדרגה, נאָר דוקא בדרך צמצום און מיעוט אין דער השפעה, דאָן וואַלט אַ גרעסערע און העכערע ברכה געמיינט — אַ העכערער „גילוי“, אין רוחניות'דיקע ענינים:

וויבאַלד אַבער אַז דער „ופניתו אליכם“ איז פון עצמותו ית', וואָס איז ניט מוגדר אין קיין גדר, דערפאַר קומט אַט די ברכה אויך (און דוקא) אין גשמיות'דיקע ענינים⁵⁷, אין אַ ריבוי בגשמיות בטוב הנראה והנגלה אַז קיינע צמצומים, ווי עס איז מצד עצמותו ית'⁵⁸.

יא. עס איז אַבער נאָך אַלץ ניט גלאַטטיק:

א) אמת טאַקע אַז מצד עצמותו ית' קומט אַראָפּ די ברכה (אויך) אין אַ ריבוי בגשמיות — אַבער וואָס פאַר אַ תפיסת מקום האָט דער שכר לגבי דעם וואָס דורך „פניתו אליכם“ פון עצמות ווערט אַ איד איין זאך, כביכול, מיט עצמות?

55) ראה ד"ה ואתם תהיו לי תריס. ד"ה ואתם התרומה עת"ר. וראה שם סדיה תקעו. ד"ה בסוכות. וראה ספר הערכים-הביד ח"א ע' שט, ע' שנג, ע' תפדיה, ושי"ן ולהעיר גם מלקושי ח"א שם.
56) ע"ד משיב כתיבא פליה. אפי"ה הוא צ"ד עובד ה' ביראה והאבה בתענוגים. . הוא דבר בפיע ירא ה' ואהבו' וראה ג"כ שם פל"ז (מה, סע"א).

53) וכידוע שעצמות שייך כביכול דוקא להגוף (תורת שלום ע' 12. ע' 120).

54) ע"ם הג"ל מתורצת גם שאלת המפרשים מה שכל היעודים והשכר כאן הם יעודים גשמיים ולא שכר רוחני — הובאו כ"כ באברבנאל ריש פרשתנו. כלי יקר פרשתנו (כו, יב) — אבל ראה רמב"ם ה' תשובה רפ"ט.

בשעת אָבער די עבודה איז בתכלית השלימות, אָן קיין מבוקש ותכלית — דאָן איז דער ענין פון „ופניתי אליכם“ בתכלית השלימות, ווי דער סיום הפרשה „ואולך אתכם קוממיות“ — אָן די קומה פון אויבערשטן און די קומה פון אידן ווערן איין קומה⁵⁸, ישראל ומלכא בלחודוהי.

(משיחת ש"פ בה"ב תשל"ז)

ב) ער טוט דאָס אָן קיין חשבון אָדער מבוקש, אפילו ניט צו ווערן איין זאך מיט עצמות (נאָר צו מקיים זיין דעם רצון העליון), ובמילא איז אין דעם ניטאָ קיין הגבלות; און אין דעם אופן העבודה האָט קיין אָרט ניט קיין זאך אויסער עצמות.

און מצד די צוויי אופנים אין עבודה זיינען דאָ צוויי אופנים אין דעם „ופניתי אליכם“:

ווען די עבודה איז אין דעם ערשטן אופן, וואו עס פאָרבלייבט עפעס אָן אָרט פאָר זיין מציאות (וואָס וויל ווערן איין זאך מיט עצמות) איז אויך דער „ופניתי אליכם“ (די התאחדות צווישן אידן מיט עצמות וואָס ווערט דורך „עמלים בתורה“) אין אָן אופן וואָס דער איד פאָרבלייבט אין זיין מציאות, ובמילא הייסט עס אָן ענין פון „שכר“,

[און דערפאָר איז די תורה מפרט די יעודים גשמיים וואָס קומען אַראָפּ מצד דעם „ופניתי אליכם“ — וואָרום ווייַ באַלד ס'איז נאָך געבליבן אָן אָרט פאָר זיין מציאות, איז דאָ עפעס אַ תפיסת מקום פאָר זיינע צרכים, אויך גשמיות־דיקע צרכים כו'⁵⁷].

(57) להעיר מרמב"ם סוף הל' מלכים: ובאותו הזמן כו' מעדינים מצויין כעפר כו' ולא יהי עסק כו'.

58) שנכללים בתיבה אחת, קוממיות. ולהעיר מלק"ש ח"ז ע' 201.

ולהעיר שבפרשי שם פי', בקומה זקופה־כפירושו כאן עה"פ, והרבתי אתכם, ועפ"ז י"ל שבפרטיות ב' ענינים הג'ל ב, ופניתי אליכם הם ב' הענינים המבוארים בהמשך הכתוב, והפריתי אתכם, בפרי רבתי. והרבתי אתכם, בקומה זקופה־

מצד אופן הא' שאינו נעשה חד ממש עם עצמות, הר"ז בא בפועל בריבוי (בכמות) שמחוץ הימנו, פרי: אבל כאשר עבודתו היא בלי שום מבוקש ולמעלה ממדוה'ג, שאז ה, פניתי אליכם הוא שנעשה כולא חד עם עצמות, הר"ז לא מחוץ הימנו אלא ריבוי (באיכות) בעצמו, ש, יש הנברא הוא, יש האמיתי (ולהעיר מביאווה'ז בשלח מג, ג) — קומה זקופה.

בחוקותי ג

ווערט אַרומגערעדט אין די דרושים אויף התחלת ספר ויקרא און התחלת פ' בחוקותי — די זעלבע נקודה איז אויך מבואר אינעם סיום פון די דרושים אויף פ' בחוקותי.

און נאָכמער דבר פלא: אין תורה שבכתב איז דער סיום פון פ' בחוקותי אויך דער סיום פון ספר ויקרא, אָבער אין לקוֹת זיינען דאָ „הוספות“ נאָך די דרושים פון פ' בחוקותי⁴ — זעט מען, אָז אויך אינעם סיום פון די „הוספות“ רעדט זיך וועגן דעם זעלבן ענין הנ"ל.

ב. די שייכות „נעוץ סופן בתחלתו“ אין פשטות צווישן התחלת ספר ויקרא און זיין סיום: ספר ויקרא הויבט זיך אָן מיט די דינים פון קרבנות⁴ — „אדם כי יקריב מכם קרבן לה' גו'⁵, און אויך דער סיום ספר ויקרא רעדט וועגן (צוויי סוגי) קרבנות — (א) בכור⁶, (ב) מעשר בהמה⁷.

און וויבאלד אָז דוקא די צוויי קרבנות ווערן דערמאָנט בסופו פון ספר ויקרא — דאָרף מען זאָגן, אָז אין זיי שפיגלט

א. מ'האָט שוין מערערע מאל גערעדט¹, אָז ס'איז דאָ אַ שייכות מיוחדת צווישן דער התחלה און דעם סיום פון יעדן ענין אין תורה — ע"ד ווי עס שטייט אין ספר יצירה²: „נעוץ סופן בתחלתו ותחלתו בסופו“ — און עדין אין תושב"כ: די התחלה וסיום פון יעדן ספר און אויך פון יעדער סדרה, האָבן צווישן זיך אַ שייכות וקשר (בתוכו).

לויט דעם בפרשתנו — בחוקותי: ווי-באלד אָז דער סיום פון דער סדרה איז דער „סופן“ סיי פון ספר ויקרא און סיי פון פ' בחוקותי — דאָרף מען זאָגן, אָז עס איז דאָ אַ נקודה משותפת צווישן התחלת ספר ויקרא², התחלת פ' בחוקותי, און סוף פ' בחוקותי.

און דאָ זעט מען אַ דבר פלא: לויט ווי די התחלות פון ספר ויקרא און פ' בחוקותי זיינען מבואר אין לקוֹת — די „חסידישע פרשיות“ פון די וואָכן — ווערט קלאָר ווי די ביידע התחלות (וואָס זיינען דאָרט מפורש לויטן זעלבן תוכו) זיינען „נעוץ בסופן“ — אינעם סיום פון אונזער סדרה.

און דערביי זעט מען דעם „נעוץ סופן בתחלתו“ (ניט נאָר אין שייכות צו תורה שבכתב, נאָר) אויך אינעם ספר לקוֹת גופא³ — ווייל אָט די נקודה וואָס

1) ראה בענין „הדרן“ — לעיל ע' 135 בשוה"ג להערה 31. ועוד.

2) פ"א מ"ז.

3) שהיא גם התחלת פרשת ויקרא, ולכן הנקודה משותפת גם עם סוף פרשת ויקרא.

4) שנסדר לדפוס ע"י כ"ק אדמו"ר הצי"צ — ראה היום יום ע' טז. אנה"ק דכ"ק אדמו"ר הצי"צ ודכ"ק מו"ח אדמו"ר (נדפסו במפתחות ללקוֹת בתחלתו).

4) שג"כ הובאו לדפוס בחיי כ"ק אדמו"ר הצי"צ — בשנת תרי"א (בפעם הא' בספר כפי' ובשנת תרכ"ז (בפעם הב') קיצור מדיה ראו כי כו' את השבת — בס"פ ספודי: קיצור ע"ס ולא תשבת מלה. להבין מ"ש באוצרות חיים — בסיום ספר ויקרא: לדיה בהעלותך — בסוף ספר במדבר: קיצור מדיה כי כארץ — סיום ספר דברים: קיצור ע"ס הנך יפה רעיתי — בסיום שה"ש.

4*) להעיר אשר ספר ויקרא נקרא ספר הקרבנות — ראה רמב"ן בהקדמת ויקרא.

5) ויקרא א, ב.

6) פרשתנו כו, כו.

7) שם, לב.

4*) ראה התמים ח"א עה, ב.

עפ"י יומתק הסדר, וואס פריער שטייט וועגן בכור און דערנאך וועגן מעשר: אין עבודת הקרבנות (קירוב לאלקות) קומט פריער די המשכת הקדושה מלמעלה למטה (בכור), און ערשט דערנאך — קען זיין די עבודת האדם מלמטה למעלה (מעשר)¹³.

און דאס איז אויך די שייכות פון דעם תוכן בסיום ספר ויקרא מיט זיין התחלה „אדם כי יקריב מכם קרבן לה“: אין לקרית¹⁴ איז מבואר אז „אדם כי יקריב מכם קרבן לה“ מיינט דאס וואס אדם העליון איז מקרב „(יקריב)“ דעם אדם שלמטה צו אלקות „(מכם קרבן גו)“, אז פריער ווערט נמשך א אתערותא דלעילא צו מקרב זיין דעם אדם שלמטה צום אויבערשטן: און נאכדעם איז דער פסוק ממשיך: „מן הבהמה גו' תקריבו את קרבנכם“ — וואס דאס רעדט זיך וועגן דעם קרבן וואס דער אדם דארף בריינגען בעבודת עצמו (פון דער „בהמה“ שבו) — אתערותא דלתתא.

און דאס איז בהתאם צו די צוויי סוגי קרבנות וועגן וועלכע עס רעדט זיך בסוף ספר ויקרא — בכור (קדוש מלמעלה) און מעשר (קדוש ע"י האדם)¹⁵.

13) להעיר מבחי פרשתנו (כו, לב): „כי הבכור והמעשר עקרים אחד • וזהו נעוץ סופן בתחלתן לתכר וליחד הסוף עם הראש׳ עייש׳.

14) ויקרא ב, ג.

15) ויש לקשר הגיל גם עם דרוש הא' שבלקוית ספר ויקרא (ד'ה ויקרא אל משה) עפ"י המבואר שם (א, ב) ש.ויקרא אל משה' הוא ההארה והשפעה למשה (אתעדליע) כדי שעז"ז יוכל לעלות כו' (אתעדליע). ועד"ז הלן בהמאמר שם ב, א. ובאוה"ת ויקרא עה"ש אדם כי יקריב (כר ג' ע' תשכד): ואחר כהנל [ביאור ענין אתעדליע

זיך אפ דער כללות ענין הקרבנות וואס רעדט זיך בתחלת ספר ויקרא.

דער ביאור אין דעם: דער חילוק צווישן בכור און מעשר איז: בכור איז קדוש מעצמו — מלמעלה (מאכט מען עם), זאגט מען אז ער איז קדוש⁸, זיין קדושה איז ניט פארבונדן מיט א פעולה פונעם אדם⁹; משא"כ קדושת מעשר איז תלוי אין עבודת האדם — דער מענטש דארף ציילן¹⁰, און „העשירי¹¹ יהי קודש“¹¹.

נאכמער איז עס ניכר בזמן הזה, וואס קדושת בכור איז פאראן אויך איצט (וויבאלד ער איז קדוש מעצמו), משא"כ קדושת מעשר וואס איז לפועל ניטא בזה"ז, ווייל די חכמים האבן גוזר געווען ניט אפצושיידן קיין מעשר בהמה¹².

8) בכורות נג, סע"א. ערכין כט, סע"א. תמורה כה, א. ובכ"מ. רמב"ם הל' בכורות פ"א הי"ד.

9) וגם להמ"ד (ערכין שם (ושיג). רמב"ם שם) שצריך להקדישו בפה — הרי גם אם לא הקדישו הרי זה מתקדש מאליו (רמב"ם שם).

10) משנה בכורות נח, ב. רמב"ם שם פ"ז ה"א. וגם לדעת ר' יוסי בר' יהודה במשנה שם — הרי ע"פ צריך להפריש המעשר (ונטל אחד).

וגם לדעת רבא (שם נט, א) דעשירי מאליו הוא קדוש — הרי: (א) ציל מנה תשעה — פרשי שם ד"ה קדוש מאליו. (ב) העשירי נעשה קדוש רק ביציאה מן הדיר (ואו קדוש למפרע) — כמשנת בארוכה בלק"ש ח"ז ע' 362 ואילך.

וראה משנה נדרים (יח, ב) דמעשר בהמה הוא דבר הנדור. ובתוס' שם: דבעי העברת מנין .. מיקרי שפיר דבר הנדור. וראה הערה הבאה.

11) ובפרט להסברא (ראה בארוכה לקח טוב — להרי ענגל — כלל א' קרוב לסופו) דקדושת מעשר היא (לא מאליו, כ"א) ע"י האדם, שהוא משים הקדושה עליו, ולכך הוי דבר הנדור (כנ"ל בהערה הקודמת). ובטו"א לר"ה (כה, ב): דמעשר נמי איתא בשאלה ככל הקדשים הקדושים בפה¹ (ועפ"י הגיל מלקח טוב מתורץ בפשטות מה שהקשה עליו במניח מצוה שם. ואכ"מ).

12) בכורות נג, סע"א. רמב"ם הל' בכורות פ"ז ה"ב.

משאיכ קדושת מעשר — עשר כחות הנפש והעשירי — איז תלוי אין עבודת האדם, און וואס דעריבער איז דא אין דעם שינויים צווישן זמן הבית (ווען ס'איז מאיר אלקות בגילוי) און זמן הגלות²³ (וואס קומט בסיבת החטא).

און דאס איז אויך דער קישור צווישן סוף פ' בחוקותי מיט התחלתה:

אויף „אם בחוקותי תלכו ואת מצותי תשמרו“ איז מבואר אין לקו"ת²⁴: „בחוקותי תלכו“ מיינט די עבודה פון הילוך — בלי גבול — מצד בחי' חקיקה שבנשמה („בחוקותי“ פון לשון חקיקה), דער שורש הנשמה ווי זי איז חקוקה למעלה.

וויבאלד אבער אן דער הילוך נעמט זיך מצד שרש הנשמה און דער מענטש געפינט זיך למטה אין א גוף גשמי, קען דער הילוך נישט האבן קיין קיום („לא תעמוד ולא תקום“²⁵) ס'יז אן דער אדם למטה זאל דורך זיין עבודה ווערן א כלי דערצו — און דאס איז „ואת מצותי תשמרו“: דורך עבודת המצות דא למטה מאכט דער אדם די כלים וואס זיינען „תשמרו“, „שומר“ ומקיים דעם הילוך בליג, וואס קומט מצד שרש הנשמה, אן דאס זאל זיין אין אן אופן פון „תכון לעד“²⁶.

און די צוויי ענינים הנ"ל — (א) „בחוקותי תלכו“, מצד שורש הנשמה, (ב) „מצותי תשמרו“, מצד דעם אדם למטה — זיינען ע"ד די צוויי ענינים

ג. אט די צוויי ענינים — בכור (אתעדל'ע) און מעשר (אתעדל'ת) — זיינען אויך פאראן אין דעם אדם גופא: „בכור“ איז איינער, און אויב עס זיינען דא מערערע איז ער דער ערשטער — בחינת חכמה, וכמ"ש¹⁶ „קדש לי כל בכור“, וואס קדש איז בחי' חכמה¹⁷; מעשר — דארף זיין צען (עבודה מצד עשר כחות הנפש) און חובת כאו"א אז עכ"פ די לעצטע¹⁸ — הגילוי (השייך למחשבה דבור ומעשה) יהי קודש (אפילו בא א בינוני — שהיא מדת כל אדם¹⁹).

און דערפאר איז (א) בכור — קדוש מעצמו, ס'איז נישט תלוי אין עבודת האדם — ווייל בחי' חכמה שבנפש, כח המסנ'פ, איז דא ביי יעדן אידן בירושה מאבותינו²⁰; (ב) קדושת בכור איז אויך דא אין זמן הגלות — ווארום בחי' חכמה הנ"ל שבנפש²⁰ איז אלעמאל²¹ גאנץ²².

ואתעדל'ת — ע"ד הנ"ל בלקרית) יובן ג"כ הפסוק שלפניו ויקרא אל משה .. ועם היות זה דרוש בפ"ע .. אך שייך בטוב לדרוש דלעיל ויתקשרו יחד.

16) בא יג, ב וראה אוה"ת עה"פ בכ"ז.

17) ויש בו: „מילה בגרמ"י (איינער, מסנ'פ), ראשית כחות הפנימים. — וראה ג"כ סידור שער התפלין ח. ב. ע"פ חז"ג רסב, א (ובסידור שם, שהוא חכמה שבכבוד).

18) ראה קהלת יעקב ע' מעשר כמה דרגות (כאורים ובהם משליה תולדות (רפ, ב)) דמעשר הוא י ספירות (שבחכמה). וראה ג"כ בפרדס (עה"כ) ובמאירי ובכ"מ. וראה לקוטי לייצ אגרות (ר"ע רמג) דמצוה דמעשרות בכלל הוא לבנות את המלך.

19) תניא רפי"ד.

19) תניא פי"ח.

20) להעיר מהנ"ל (הערה 17) שהוא חכמה שבכבוד.

21) אבל להעיר מה"ע דבכור בחר"ל הוא רק דרבנן — ראה אנציק' תלמודית בערכו (ע' רפה) וש"נ.

22) תניא פי"ט.

23) ראה ד"ה קול דודי תשי"ט פ"ב (ובכ"מ) שהעבודה דומן הבית, שאז הי' גילוי אלקות, היא בכחות פנימיים דמוחין ומדות כר, משאיכ בזמן הגלות.

24) ד"ה אם בחוקותי תלכו (הא') ובאיורו.

25) ל' הלקרת שם — מה, ג.

ווייל דאָס איז אַ סדר פון „מעלין בקודש“³⁰: עס איז פאַראַן אַן עילוי אין אתעדל'ת (עבודת האדם) לגבי דער וואָס קומט מצד אתעדל'ע.³¹

און עד'ז איז „מצותי תשמרו“ ניט נאָר אַ „שמירה“ ו„כלי“ צום ענין פון „בחוקותי תלכו“ — נאָר איז דעם גופא איז דאָ אַן עלי' בקודש לגבי די עליות פון „בחוקותי תלכו“.

דאָרף מען פאַרשטיין: וויבאַלד „בחוקותי תלכו“ איז בחי' חקיקה (ביז דער העכסטער דרגא אין חקיקה — אותיות שבטעם הנפש, אותיות המיוחדות בעצמות אוא'ס, ווי ס'איז מבואר אין לקו'ת³²) — און בחי' הליכה — איז אין וואָס באַשטייט דער יתרון פון „מצותי תשמרו“?

ה. די הסברה אין דעם: אין דעם ענין הנ'ל, אַז די התעוררות וואָס קומט דורך אתעדל'ע איז ניט קיין „דבר המתקיים“, סיידין עס איז דערנאָך דאָ אַן אתעדל'ת, איז לכאורה ניט מובן:

ס'איז ידוע³³ אַז די אתעדל'ע וואָס קומט מצד עצמה נעמט זיך פון אַזאַ מדרי' וואו מעשה התחוננים קען ניט דערלאַנגען, און דעריבער ווערט זי נמשך נאָר אין אַן אופן פון חפץ חסד הוא — אײַכ שטעלט זיך די שאלה: צוליב וואָס מוז מען דערנאָך האַבן די אתעדל'ת? דלכאורה, כשם ווי עס דאָרף ניט זיין פריער קיין אתעדל'ת

שבסיום הפרשה²⁶: (א) בכור — חכמה שבנפש, (ב) מעשר — עשר כחות הנפש.

ד. ס'איז דאָך דאָ דער כלל²⁷: „הכל הולך אחר החתום“. און וויבאַלד אַז דער סיום וחותם פון ספר ויקרא איז מיט מעשר דוקא — דאָרף מען זאָגן, אַז דאָס וואָס מעשר קומט נאָך בכור, איז ניט נאָר ווייל אַזוי איז עס דער סדר הענינים (כנ"ל ס"ב), אַז פריער קומט די אתעדל'ע [בכור], און דערנאָך עבודת האדם [מעשר]. נאָר אויך ווייל עס איז דאָ אַ מעלה אין דער קדושה וואָס קומט דורך עבודה לגבי דער קדושה וואָס קומט מלמעלה. און דערפאַר איז דער סיום וחותם פון ספר ויקרא מיט מעשר, ווייל דער תכלית פון ענין הקרבנות איז — עבודת האדם.

און דערפון איז אויך מובן בנוגע דעם סדר אין התחלת ספר ויקרא און פ' בחוקותי: דאָס וואָס די אתעדל'ת („תקריבו את קרבנכם“) קומט נאָך דער אתעדל'ע („אדם כי יקריב גו'“), איז

— ניט נאָר ווייל די התעוררות וואָס קומט נאָר מצד אַן אתעדל'ע האָט ניט קיין קיום „ובמעט זמן יכלה כח התעוררות זאת“²⁸, און דעריבער מוז זיין אַן אתעדל'ת מצד האדם וואָס דורכדעם ווערט ער אַ כלי צו דער אתעדל'ע און זי ווערט אַ „דבר שיכול להתקיים לעד“, „דבר המתקיים“²⁹, נאָר אויך —

30 ברכות כח, א. וש"נ.

31 ראה לקו'ת תוריע (כ, ב) ושה"ש (כב, ג. כג, ד ואילך) — דהאתעדל'ע הנמשכת ע"י אתעדל'ת היא מבחי' פנימית יותר ולכן ע"י דוקא „ילדת זכר“ — אהר' דוקא. וראה לקו'ת ויקרא שם ג.

32 פרשתנו מו, ב. שם, ד.

33 לקו'ת שה"ש כג, ד ואילך. וראה לקו'ת ויקרא ב, ב. ועוד.

26 ועד'ז של התחלת ספר ויקרא — כי האתעדל'ת (תקריבו גו') היא עשיית כלי לשמור האתעדל'ע (אדם כי יקריב) שמה' „דבר המתקיים“, כמבואר בארוכה בלקו'ת ויקרא שם (ב, סע"ב ואילך).

27 ברכות יב, א.

28 ל' הלקו'ת ויקרא שם — ב, סע"ב.

29 שם רע"ג, ורע"ד.

ווערט דארט פאָרענטפּערט, אַז דוקא אין „אן“ (מקום גשמי) איז דאָ די מעלה פון „דירה בתחתונים“ — דוקא דאָ למטה איז פאָראַן דער „גילוי אור א״ס דקמי׳ רוחניות וגשמיות שוין“, וואָס איז העכער פון בחי׳ „אין“.

ד. ה. דוקא אין עבודת האדם פירט זיך אויס די כוונה פון עצמות (העכער בא״ע פון „אין“ דחכמה) וואָס נתאוהה הקב״ה להיות לו ית׳ דירה בתחתונים״ [און ווי ער פירט אויס אין מאמר: „והיינו בחי׳ ע״ק כו׳“ — וואָס עתיק איז דער תענוג דלמעלה, „נתאוהה״³⁴]; און דעריבער איז דער שכר העבודה (פון מאַכן אַ „דירה בתחתונים“) אויך אין בחי׳ „אן“ — מקום גשמי — וויילע דער שכר איז במקום העבודה כידוע.

און דאָס איז דער הסבר וואָס די עבודת האדם למטה טוט אויף אויך אין די ענינים וואָס קומען מצד חפץ חסד הוא:

אלע המשכות מלמעלה זיינען פון אורות וגילויים, וואָס אין זיי איז שייך שינויים. אין עבודת האדם אָבער דריקט זיך אויס די כוונה פון עצמות, וואָס די כוונה איז העכער אפילו פון דער אתעדל״ע מצד חפץ חסד הוא; און מצד דעם וואָס אתעדל״ת דערלאַנגט אין עצמות, העכער פון שינויים, טוט זי אויף דעם קיום אין דער אתעדל״ע.

[דערמיט איז אויך מוסבר וואָס אין לקו׳ת דארט (אין אָנהויב פון ספר ויקרא³⁵) איז ער ממשיך — נאָכדעם ווי ער זאָגט אַז דוקא דורך אתעדל״ת „יהי

אויף צו ממשיך זיין די אתעדל״ע, אַזוי האָט אויך דערנאָך ניט געדאַרפט זיין נויטיק אַז אתעדל״ת אויף צו אויפֿ־האַלטן די (התעוררות וואָס קומט פון דער) אתעדל״ע ?

(און ס׳איז ניט שייך צו זאָגן, לכאורה, אַז דאָס איז צוליבן חסרון אין דעם מצב האדם — וואָרום די המשכה איז דאָך, כנ״ל, פון אַזאָ מדריגה, וואו מ׳רעכנט זיך ניט מיט מעשה התחתונים און זי ווערט נמשך נאָר מצד חפץ חסד הוא).

בפשטות איז דער טעם (ווי ער זאָגט דארט אין לקו׳ת³⁴), אַז וויבאַלד די התפעלות האדם (אתעדל״ת) איז געקומען בלויז מצד דער אתעדל״ע (ניט דער אדם איז נשתנה געוואָרן), איז „בהסתלק הארה עליונה זו שאינה מאירה רק בעת רצון .. כטילה האהבה שנסתעף ממנה“.

ו. ווימתק יותר ע״פ המבואר אין לקו׳ת אין סוף פרשתנו³⁵ אויפן מאמר רזיל³⁶ „דע מאין באת ולאן אתה הולך״: „אן׳ ווייזט אויף מקום גשמי, און „אין׳ — אויף בחי׳ חכמה (וואָס איז העכער פון מקום). „מאין באת׳ מיינט דעם שורש הנשמה וואָס נעמט זיך מבחי „אין׳, און „ולאן אתה הולך׳ רעדט וועגן דעם שכר הנשמה בתחיית המתים, וואָס דאָס וועט זיין אין עוה״ז, מקום גשמי („אן׳“).

איז דאָך תמוה: ירידת הנשמה איז דאָך צורך עלי, היינט ווי איז שייך אַז נאָך דער ירידה פון בחי׳ „אין׳ (שורש הנשמה) זאָל דער שכר (די עלי׳) פון דער נשמה זיין אין דער בחי׳ פון „אן׳ (בחי׳ מקום, נידעריקער פון „אין׳) ?

37 וכידוע שכוננה זו היא בעצמותו ית׳ למעלה מכל טעם — ראה המשך תרסי׳ ס״ע ד ואלך.

ובארוכה לקר׳ש חז׳ ע׳ 21 ואלך.

38 ראה בארוכה שיחת ש״ם וישב תשל״ז.

39 ד, ד.

34 ויקרא שם, ג.

35 ג, ד.

36 אבות רס״ג.

ניט מורכב פון קיין אַנדער ענין (און דעריבער איז יוהכ"פ אסור באכילה ושתי); דערנאך קומט דער חג הסוכות (און שמע"צ⁴⁵) וואָס דעמאָלט ווערט דער תענוג נמשך אין מקיפים און (דער-נאך אויך) אין פנימיים „להיות בחי" דע⁴⁶ את אלקי אביך ועבדה בלב שלם ונפש חפצה כו" — וואָס „חפצה" מיינט דאָך פנימיות הרצון⁴⁷, תענוג.

[און מיט די ווערטער „ונפש חפצה כו" ענדיקט זיך דער דרוש בלקו"ת⁴⁸ — ע"ד ווי דער סיום פון דעם לעצטן דרוש אין פ' בחוקותי, כנ"ל — והיינו בחי" ע"ק כו", וואָס עתיק איז (עצמות ה)תענוג].

ס'איז דאָך ידוע, אַז שמע"צ איז דער „שמן" ⁴⁹ און די „עסענציע" ⁵⁰ פון גאַנצן חודש תשרי. ולפי"ז דאַרף מען זאָגן, אַז

דבר המתקיים" — אַז דורך עבודה האדם דערלאַנגט מען אין בחי" כ"י לא אדם הוא" ⁴⁰; ווייל דאָס איז דער פנימיות'דיקער טעם פאַרוואָס אתעדל"ת טוט אויף אַ קיום ⁴¹ אין אתעדל"ע].

ז. כשם ווי ס'איז למעלה — אַז דער תענוג פון עצמות („נתאווה") איז אין עבודה דוקא — אַזוי איז עס ביים אדם למטה:

„אדם רוצה בקב שלו" ⁴² דוקא — זיין רצון ותענוג איז אין דעם וואָס ער האָט אויסגעהאַרעוועט דורך עבודה ויגיעה. די ענינים וועלכע ער באַקומט מלמעלה בחסד חנם, ניט אויסגעהאַרעוועט, זאָגט זיך אין זיי ניט אַרויס די כוונה שלמעלה (כוונת העצמות) און דערפאַר איז אין דעם ניטאָ (אויך באדם) דער תענוג הנפש. דוקא „בקב שלו", דאָס וואָס ער באַקומט דורך עבודה, איז „אדם רוצה" — וואָס „רוצה" דאָ מיינט (אויך) פנימיות הרצון ⁴³, תענוג שבנפש.

און דאָס איז אויך דער „נעוץ 1910 בתחלתן ותחלתן בסופן" — אויך אינעם „סופן" פון די „הוספות" אין לקו"ת ספר ויקרא ⁴⁴:

דאַרט ⁴⁵ איז מבואר, אַז יוהכ"פ (שבת שבתון) איז דער תענוג עצמי וואָס איז

45 בלקו"ת שם נזכר רק סוכות. אבל עפ"י הידוע שגמר המשכה בפנימיות (קליטה) הוא בשמע"צ, מובן, שבסוכות כאן נכלל גם שמע"צ.

46 כן הוא גם בתניא רמ"ב וכו', אבל בדה"א (כח, ט) ובנפש חפצה.

47 כידוע (לקו"ת שה"ש ד"ה לבתני ספ"א וש"ג), ועוד ההפך בין רצון וחפץ. וראה שרת ה"צ אה"ע ח"ב סי' רסג.

48 באוה"ת ויקרא (סוף ח"ב) נמצא דרוש זה בכמה שינויים והוספות. וידוע שכ"כ מאמרי דא"ח נאמרו כמה פעמים ובשינויים והוספות וכו' — עכ"פ מובן שהנמסר לדפוס ע"י ה"צ היה, אויסגעקליבן (פון צוויי טויענט מאמרים" — היום יום י"ד אדיא) וראה ג"כ אגה"ק דה"צ (דלעיל הערה 3).

49 ראה אוה"ת שמע"צ (ע' איתתיו), וסד"ה ביום השמע"צ עדרית (ע' תלה) בשם הה"מ — שמיני הוא לשון שמן. ובסד"ה ביום השמע"צ תרצ"ד (סה"מ תיש"א ע' 87) ורד"ה ביום השמע"צ תשי"ב, תשי"ג ועוד — לשון שמן ודשן.

50 אוה"ת בלק ע' תחטכו (בשם אדמ"ז נ"ע). וראה ד"ה ביום השמיני שלח כסה"מ תקס"ב (בסופו) ותרצ"ג (סה"מ קונט ח"א רנד, א. ושם: בשמע"צ הוא המשכת התמצית והעצמיות כו").

40 ל' הפסוק — שיא טו, כט.

41 ראה תוי"א (עב, ג), לקו"ת שה"ש (שם, ג) ובכ"מ דבחי" כ"י לא אדם" היא למעלה משינויים.

42 בי"מ לה, א.

43 ראה רש"י שם (ד"ה קב שלו); חניכה עליו (משא"כ בכלל — ראה לקמן הערה 47).

44 ועד"ז בס"פ ויקרא, שדוקא ע"י שיכיר בעצמו לשוב בתשובה" מוסיף חמישיתו (ראה לקו"ת (שה"ש כ"ד, ז) כחי' ההחמישי' לפרעה) וחומש על אותו חומש" רש"י ס"פ ויקרא. ובלקו"ת ס"פ ויקרא אחרי היא חמש תלכו .. וא"צ ללבושים" ע"י"ש.

44* נד, ד.

ט. דאָס איז אויך וואָס דער ענין פון „ואת מצותי תשמרו“ קומט נאָך „בחקותי תלכו“: „בחקותי“ איז בחי' חקיקה; טאַקע ניט קיין דבר נוסף, אָבער ניט די פשיטות פונעם אבן טוב אליין. ובמילא — אויך דער הילוך ועלי' („תלכו“) וואָס קומט מצד בחי' חקיקה, אעפ"י אַז ס'איז העכער באין ערוך פונעם הילוך המלאכים⁵², איז עס אָבער נאָך אַלץ מיט אַ הגבלה. משא"כ „מצותי תשמרו“, קיום המצות בדברים גשמיים, בחי' „אן“, דאָס נעמט די עצמות הפשיטות וואָס איז העכער פון חקיקה, ובמילא ווערט אמיתית ענין ההילוך, אַז קיינע הגבלות, וכמאמר⁵⁶: „ולאן אתה הולך“, דוקא אין „אן“ איז אמיתית ענין ההילוך⁵³.

און דורך דעם וואָס עס וועט זיין דער „בחקותי תלכו“ — דער הילוך מצד בחי' חקיקה, שורש הנשמה, בדוגמת אתערותא דלעילא; צוזאַמען מיט „ואת מצותי תשמרו“ — די עבודה בקיום המצות, בחי' „אן“, אתערותא דלתתא —

וועט זיין (ווי ער איז מסיים אין דער פרשה⁵⁴) „והתהלכתי בתוככם: ב' בחינות הילוך, הילוך מלמעלה למטה והילוך מלמטה למעלה⁵⁵; און די ביידע הילוכים וועלן זיין אינאיינעם, וואָס דערפאַר שטייען זיי אין דעם זעלבן וואָרט „והתהלכתי“;

דער „נפש חפצה“ פון (סוכות ו)שמע"צ איז העכער פון דעם תענוג הבלתי מורכב פון יוהכ"פ — איז ניט מובן: ווי קען דער תענוג פון סוכות ושמע"צ, ווען מ'האַט צו טאָן מיט אכילה ושת' גשמית, זיין העכער ווי דער תענוג פון יוהכ"פ וואָס דעמאָלט איז מען אויס-געטאָן פון אכילה ושת'?

נאָר די הסברה אין דעם איז, כנ"ל: אדרבה, ווייל אין סוכות ושמע"צ איז די עבודה אין דער בחי' פון „אן“ — ביז צו פאַרנעמען זיך מיט אכילה ושת' גשמית — דוקא דערפאַר איז דעמאָלט דאָ דער תענוג (פון עצמות למעלה — ובמילא אויך) פון עצם הנפש ממש.

ח. לכאורה קען מען דערויף פרעגן: וויבאַלד אַז דער תענוג פון יוהכ"פ איז דער תענוג הבלתי מורכב — איז וואָס באַשטייט נאָכדעם דער אויפטו און העכערקייט אינעם תענוג „ונפש חפצה“ פון סוכות ושמע"צ?

איז דער ביאור אין דעם: ע"ד ווי ס'רעדט זיך אין לקו"ת אין אנהויב פון אונזער פרשה⁵¹, אַז די אותיות החקיקה, הגם זיי זיינען ניט קיין דבר נוסף אויפן אבן טוב, נאָר זיינען מיני' ובי' — פונדעסטוועגן קומען זיי ניט צו דער פשיטות פון דעם אבן טוב אליין, וואָס איז „מופשט מכל צורה ממש“;

עד"ז איז עס בעניננו: דער תענוג פון יוהכ"פ איז אַ תענוג בלתי מורכב, בדוגמא צו אותיות החקיקה שבנפש וואָס זיינען מיני' ובי'; דער „נפש חפצה“ פון חגה"ס ושמע"צ איז אָבער ווי די פשיטות פון דעם אבן טוב אליין — דער תענוג עצמי פון עצם הנפש ממש.

(52) ראה ד"ה צאינה וראינה תריס. ובכ"מ.

(53) כידוע בפי מרזיל (עירובין נד, א) האי עלמא דאזלינן מיני, שדוקא ע"י היירידה בעוה"ז נעשים בחי' מהלכים (אוה"ת בראשית כד, ב).

(54) כו, יב.

(55) לקו"ת ראה כו, א. אמ"ב שער הקיש ספ"ז. ספפ"ח ואילך. אוה"ת פרשתנו ד"ה והתהלכתי (כרך ב' ע' תרמ ואילך). ד"ה והתהלכתי תשי"א.

קומות וועלן נכלל ווערן אין איין
קומה⁵⁹,

וואָס דאָס איז דער שכר וואָס וועט
זיין פאַר דער עבודה פון, אַם בחוקותי
תלכו ואת מצותי תשמרו, וואָס וועט
נתגלה ווערן אין דער גאולה העתידה,
בקרוב ממש.

(משיחת ש"פ בחוקותי תשכ"ה)

(59) ראה בארוכה לקו"ש שם.

בזו, וואלך אתכם קוממיות⁵⁶, וואָס
„קוממיות“ מיינט צוויי קומות⁵⁷ —
קומת המשפיע און קומת המקבל,
מלמעלמ"ט ומלמטלמ"ע⁵⁸, און ביידע

(56) פרשתנו שם, יג.

(57) דעת ר' מאיר — סנהדרין ק, א. וראה
בארוכה לקו"ש ח"ז (ע' 200 ואילך) שגם ר' יהודה
מודה ש„קוממיות“ פירושו ב' קומות, אלא שס"ל שב'
הקומות יתאחדו יחד.

(58) אמ"ב שם פפיט. אזה"ת שם (ע' תרנג.
תעריב"ג).



לקוטי שיחות

פרקי אבות

פרקי אבות

יתנהג האדם עם חברו; וואס די נויטי-קייט צו באווארענען זיך פון אזעלכע ענינים איז מצד דער חומריות ושפלות האדם וואס קען ברענגען צו מדות רעות וכו'.

לאידך אָבער זאָגן חז"ל, „האי מאן דבעי למהוי חסידא לקיים .. מילי דאבות, אז די הוראות פון מס' אבות זיינען שייך צו דער דרגא פון „חסיד“, וואס איז עובד ה' לפני משורת הדין.

די זעלבע צוויי קצוות געפינט מען בנוגע דעם לימוד פון מס' אבות:

פון די טעמים וואס מען לערנט די מסכתא אין די שבתות בין פסח לעצרת דוקא, איז, ווייל דאן איז א זמן ווען עס ווערן נתעורר „התאוות הגופניות“, און דערפאר לערנט מען די מסכתא וואס איז „מלאה תוכחות ומעוררת האדם לרדוף אחר כל מדה טובה כו'“.

אָבער לאידך איז דער מנהג ישראל, אז יעדער איד — פון דעם קטן שבקטנים, וואס האלט ערשט ביי תחילת העבודה, ביז דעם גדול שבגדולים, וואס שטייט לגמרי העכער פון „תאוות הגופניות“ — לערנט פרקי אבות אין דעם זמן.

און די הסברה אין די צוויי קצוות און זייער פאראייניגונג האט מען פון דער הקדמה „כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא“, כדלקמן.

א. ס'איז מנהג ישראל, אז פאר יעדן פרק פון די פרקי אבות זאגט מען די משנה¹, „כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא שנאמר² ועמך כולם צדיקים לעולם יירשו ארץ נצר מטעי מעשה ידי להתפאר“. וואס דערפון איז פארשטאנ-דיק, אז דער תוכן המשנה (וועגן דעם שכר פאר יעדן אידן לעולם הבא) איז נוגע ביחוד אלס הקדמה צום לימוד פון מס' אבות.

דארף מען פארשטיין: עולם הבא איז דאך דער שכר אויף כל העבודה פון תורה ומצות לכל פרטי — ניט נאר פארן מקיים זיין „מילי דאבות“ — היינט פארוואס זאגט מען די משנה דוקא³ פארן לערנען מס' אבות⁴?

ב. בנוגע צו די הוראות פון מס' אבות געפינט מען צוויי קצוות:

פון איין זייט, איז דער תוכן המסכתא — בלשון הרע"ב⁵ — „מוסרים ומדות“ וואס זיינען ניט „ממצות התורה“, ביז אז „חכמי אומות העולם ג"כ חברו ספרים .. שבדו מלבם בדרכי המוסר כיצד

(1) סנהדרין ר"פ חלק.

(2) ישע"י ס, כא.

(3) ואדרבה, מכיון שקיום מילי דאבות שייך ל„מאן דבעי למהוי חסידא“ (ביק ל, א) — מובן, שעבודתו אינה „ע"מ לקבל פרס) בשביל השכר דעוה"ב, כיא לשמה.

(4) בפשטות י"ל, כי מכיון שהוראות דאבות הן מילי דחסידותא, יש מקום לטעות שאינן שייכות לכאורא מישראל; ולכן מקדימים משנה זו המדברת ע"ד מעלת „כל ישראל“ (שלכולם יש חלק לעוה"ב), שמהו מובן שביכולת כ"א מישראל (ומחובתו) לקיים מילי דאבות. וראה לקמן בפנים סעיף וא"ו.

(5) בריש המס'.

(6) ראה בארוכה דרך חיים להמהר"ל בריש המס', בביאור משנה זו.

(7) ב"ק שם.

(8) מדרש שמואל בהקדמה.

(בעיקר) אויף לימוד התורה¹⁴, וואָס איז פאַרבונדן בעיקר מיט דער נשמה (מיט איר כח השכל); תחיית המתים איז דער שכר פאַר קיום המצות, וואָס ווערט געטאַן מיט און דורכן גוף דוקא (וואָס דערפאַר באַקומט די נשמה דעם שכר פאַר דעם ווען זי איז צוזאַמען מיט דעם גוף)¹⁴.

און וויבאַלד אַז ביי השגת התורה זיינען פאַראַן (און דאַרפן זיין¹⁵) חילוקים צווישן איין איד מיט אַ צווייטן ביז — מן הקצה אל הקצה¹⁶, דערפאַר זיינען ניט „כל ישראל“ גלייך אין דעם שכר אויף דער עבודה — גן עדן:

מש״כ עיקר קיום המצות איז אַן ענין פון עש״י, וואָס יעדערער קען דאָס טאָן, און יעדער איד טוט עס טאַקע און איז מקיים מצות, ביז (כמאמר רז״ל¹⁷) אַז אפילו פושעי ישראל „מלאין מצות כרמוך“ — און היות אַז די עבודה פון מצות איז דאָ ביי אַלע אידן¹⁶, דערי-בער איז „כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא“.

ד. מען דאַרף אָבער פאַרשטיין: ווי-באַלד אַז דער עיקר תשלוּם השכר איז בזמן (לאַחרי) תחיית המתים, איז דער-פון מובן, אַז דער שכר פון תחיה איז העכער פון דעם שכר אין ג״ע — היינט ווי שטימט עס דערמיט, וואָס ג״ע איז דער שכר אויף אַ העכערן אופן עבודה (השגת התורה) וואָס איז ניט שייך אויף

ג. וועט מען דאָס פאַרשטיין לויטן ביאור הידוע פון דער משנה⁹:

„עולם הבא“ מיינט — עולם התחי״ם, נשמות בגופים. און דאָס איז דער חידוש המשנה „כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא“: דער¹⁰ שכר פון גן עדן — עולם הנשמות — איז ניט גלייך ביי „כל ישראל“ (ביז אַז עס זיינען דאָ אַזוינע וואָס זיינען בכלל ניט זוכה צו ג״ע¹¹); מש״כ עולם הבא — עולם התחי״, ווען נשמות וועלן זיין בגופים — איז (בעיקרו) „בשוה לכל ישראל“¹², „כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא“¹³.

דער טעם דערויף איז¹³: דער שכר פון גן עדן — נשמות בלי גופים — איז

(9) עייגנכ הל' תשובה להרמב"ם פ"ג (ה"ו ואילך) ופ"ד. חיבור התשובה להמאירי. ועוד.

(9) רע"ב (יעוד) סנהדרין שם. מדרש שמואל כא. וראה הנסמך בתשובות וביאורים סי' ח"י הערה 1. וראה לקמן הערה 26.

(10) ראה בהבא לקמן: תרי"א יתרו עג, ב (וראה לקו"ת שלח מו, ד). ד"ה כי ישאלך עטרת והש"ת פ"א. המשך תערי"ב ח"ב ע' אק"ב ואילך. וראה בארוכה תשובות וביאורים שם.

(11) ראה חגיגה (טו, ב) דלולי תפלת ר"מ לא ה"י אחר נכנס לגי'ע. וראה חגיגה (שם, א) „נטל חלקו וחלק חברו (הרשע) בגי'ע“.

(12) ל' הלכות שם. וראה המשך תערי"ב שם, דאף שגם בתחיה יש חילוקי מדרי' מ"מ יש חילוק בזה בין גי'ע לתחיה, עיי"ש.

(13) ויש אלה שלמעלה מדרגא זו — בו עוה"ב ומזמן לחי עוה"ב (ראה שער מאמרי רז"ל לסנהדרין שם). וי"ל ובכלל מאתיים מנה.

(13) בדי"ה כי ישאלך הנ"ל (וראה תרי"א שם) מבאר הטעם, כי בגי'ע מאיר מבחי' ממכ"ע שיש בה התחלקות, ובתחיה — מבחי' סוכ"ע שלמעלה מהתחלקות ולכן מאיר לכל ישראל בשוה. אבל מובן, שסיבת החילוק בין השכר דגי'ע ותחיה היא מצד החילוק בהעבודות המביאות ב' סוגי שכר הנ"ל, כדלקמן בפנים (ולכאורה כ"ה הפ"י במש' בתרי"א שם; ובבחי' זו אפי' פושעי ישראל מלאים מצות כרמוך. וראה אמי"ב שער הקיש' פכ"ה).

(*) אגרות קודש כ"ק אדמו"ר שליט"א ח"א ע' קמב. המו"ל.

(14) להעיר אשר בגי'ע ישנו לימוד התורה (תניא פמ"א גח, סע"א) מגמ' זוהר. וראה מקומות שבהערה הבאה ואין שם קיום מצות.

(14) ראה אנה"ק סי"ז. ובארוכה — סהמ"צ להצ"צ מצות ציצית פ"א. ד"ה כי ישאלך הנ"ל. ובכ"מ.

(15) שהרי לשלימות הקומה צ"ל ראש כר ורגל.

(16) ראה סד"ה בשעה שהקדימו תערי"ב. ועוד.

(17) חגיגה בסופה.

דערהערט אין דער עצמיות פון א אידן — זיינען אלע אידן גלייך.²²

ה. און דאָס איז אויך דער טעם פאַר-
וואָס דער תּשלוּם השּׁכר אין עולם הבא
איז צו נשמות בגופים דוקא:

מצד דעם וואָס די כּוונה פון
אויבערשטן איז אַז ער זאָל האָבן אַ דירה
בתּחתונים, שפּיגלט זיך דאָס אָפּ אויך
אין אידן²³ — וואָס זיי זיינען כּביכול
איין זאָך מיט עצמות — אַז די בחירת
הקב"ה אין זיי איז (ניט נאָר בחירת
נשמתם, נאָר אויך) פון זייער גוף²⁴;

[וואָס דערפאַר איז אויך דער גוף פון
אַ אידן אַ מציאות נצחית וועלכע ווערט
ניט נפּסד, וכידוע²⁵ אַז דער „עצם לוו"י
ווערט ניט נפּסד, און פון דעם „עצם
לוו"י וועט נבנה ווערן דער גאַנצער גוף
בתּחיית המתים].

און דעריבער, בשעת עס וועט זיך
ענדיקן די עבודה פון בירור וזיכוך
העולם און די וועלט וועט ווערן אַ דירה
לו ית', וועט אויך ביי אידן זיין בגלוי ווי
ס'איז די בחירת הקב"ה (אויך) אין זייער
גוף, וואָס דערפאַר זיינען די חיים
נצחיים פון עולם הבא (אויך) אין גוף.

ו. עפ"י וועט ווערן פאַרשטאַנדיק
פאַרוואָס מען איז מקדים די משנה (כל
ישראל) צום לימוד פון מס' אבות:

אַ גלייכן אופן ביי יעדער איד, און דער
שכר פון תּח"מ איז אויף עשיית
המצות, אַ פּיל „פּשוט'ערע" עבודה, און
וואָס איז דערפאַר דאָ ביי אלע אידן?
איז דער ביאור אין דעם:

אע"פּ אַז בחיצוניות, איז דער טעם
וואָס אלע אידן גלייכן זיך אויס אין
עניני עשי', איז עס דערפאַר ווייל עשי'
איז גידעריקער פון אלע כּוחות, עס איז
אַ ענין וואָס איז ניט מכריח רגש הלב
און ניט קיין הבנה והשגה שבמוח — איז
אַבער דער טעם פּנימי דערפון, מצד
דער מעלה וואָס איז דאָ אין עשי' —
ובלשון המשנה במס' אבות¹⁸ המעשה
עיקר:

די פּנימיות הכּוונה העליונה איז, אַז
אידן זאָלן מאַכן אַ דירה לו ית'
בתּחתונים, איז עוה"ז התּחתון שאין
תּחתון למטה ממנו¹⁹, וכמאמר²⁰: סוף
מעשה במחשבה תּחלה. און די כּוונה
ווערט דורכגעפירט בעיקר דורך דער
עבודה פון מעשה המצות, וואָס דורך זיי
ווערט אויפגעטאַן דער בירור וזיכוך פון
גוף ועניני העולם, ווי ערקלערט אין
תּנא²¹ באַרוכה.

און ווייל אלע אידן זיינען — בלשון
הכתוב (הרא"י שבמשנתנו) — „נצר
מטעי מעשה ידי" של הקב"ה — דער-
הערט יעדער איד די כּוונה און פירט
איר דורך בפועל. אין „גילויים" זיינען
דאָ חילוקים צווישן איין אידן מיט אַ
צווייטן (ביז עס קען זיין אַזאָ וואָס איז
ניט קיין כּלי צו זיי), אַבער בשייכות צו
דער כּוונת העצמות „לעשות לו ית'
דירה בתּחתונים" — וואָס דאָס ווערט

(18) פ"א מ"ו.

(19) תּנא פּל"ו.

(20) פּיוט לכה דודי. וראה תּרא ר"פּ ויגש. ועוד.

(21) פּל"ו.

(22) להעיר מהמבואר (תּרא יד, ב. ד"ה חכמות
בחוף תּרצ"ד (סה"מ קונט' ח"ב פ"ב) שהמאור הוא
בתּגלות ולכן ש"ש שגור בפי כל.

(23) להעיר ממכתב כ"ק מריח אדמור (נדפס
ב„התמים" ח"א ע' ל') דכשם שבועלמות התּכלית
הוא עוה"ז התּחתון כּמורכּ בהאדם התּכלית הוא
בעיקר כח המעשה, ע"ש.

(24) תּנא פּמ"ט. ובארוכה — ס' השיחות תּורת
שלוּם ע' 120 ואילך.

(25) ב"ר פּכ"ה, ג. ושינ. וחי"ב כח, ב. ועוד. תּוד"ה
והוא (ב"ק טז, ב).

יעדער איד איז מעשה ידי של הקב"ה, איז ניט שייך אז ער זאל ניט קענען נתברר ווערן.²⁸ און נאָכמער: זייענדיק מעשה ידיו של הקב"ה איז זיכער אז בל ידח ממנו נידח.²⁹ און ער וועט סוף־סוף זיכער נתברר ווערן;

און לאידך: די עבודה איז ניט צו „נידעריק“ פאַר וועלכן־ס'איז אידן. ואדרבה, די אמת'ע „מילי דחסידותא“ זיינען אין דער עבודה פון בריר וויכוח הגוף.³⁰ ווייל דוקא אין „מעשה ידי“ איז דא דער „להתפאר“, וכנ"ל אז „סוף מעשה במחשבה תחלה“.

(ממאמר: ושיחת ש"פ אחרי תשל"ג)

כדי צו אַרויסברענגען ווי דער קיום און לימוד פון מס' אבות — וואָס ברענגט צו בריר וויכוח פון חומריות הגוף — איז נוגע צו יעדן אידן, איז מען מקדים אז „כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא“ (עולם התחי', נשמות בגופים), דערפאַר וואָס (אויך) דער גוף פון „כל ישראל“ איז „מעשה ידי“ של הקב"ה.²⁶ ואדרבה, דוקא אין „מעשה ידי“ איז דא דער „להתפאר“, וואָרום דוקא „סוף מעשה“ איז „במחשבה תחלה“.

און דערפאַר קען זיך קיין שום איד ניט להבטל ממנה,²⁷ אויף ניט מקיים זיין מילי דאבות — און אין ביידע קצוות:

ס'איז ניטאָ קיין גוף וואָס קען ניט נתברר ווערן, וואָרום דער גוף פון

(28) חוץ מאלו שאינו להם חלק לעוה"ב (סנה' שם) שגופם כלה (ראה תשובות וביאורים שם את ד"י, ושי"ג). וראה לקוש' ח"ח ע' 409 הערה 71 ובשו"ג שם. ואכ"מ.

(29) ראה עדין תורת שלום ע' 135. וראה שם ע' 11.

(30) ראה גם לקמן ע' 417. ולהעיר ממכתב כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע (נדפס בקונטרס ומעין ע' 17. היום יום בתחלתו): להמשיך בחי' עומק ופנימיות תורת ה'. . . לגרש מאתנו כל מדה רעה ומגונה מהמדות הטבעיות כו' (נתי' בשיחת ש"פ וישב תשכ"א).

(*) נדפס בקונטרס בפ"ע (קה"ת, תשי"ג). המו"ל.

(*) אגרות קודש שם ע' קמח ואילך. המו"ל.

(26) ע"פ המבואר בפנים — ש.מעשה ידי' קאי על הגוף — מתורץ מה שהתנא מביא גם סיום הכתוב (וכקשיית המפרשים) — כי דוקא מזה מוכח שאיירי בעולם התחי' שהוא נשמות בגופים (משאי"כ הלשון „ארץ“ אפשר לפרש על ג"ע — ראה לקרית ואתחנן ט, א. ועוד).

ועפ"ז מובן מה שהרמב"ם לא גריס סיום הכתוב במשנה (ראה פיה"מ הוצאת קאפח סנהדרין שם. רמב"ם ה"ל תשובה פ"ג ה"ה. וראה שינויי נוסחאות למשניות סנה' שם), כי לדעתו עולם הבא קאי על ג"ע) עולם הנשמות (ראה פיה"מ חלק שם. וראה ה"ל תשובה פ"ח).

(27) אבות ספ"ב.

פרק ראשון

הדין; אָבער די דריי ענינים הנ"ל זיינען לכאורה ניט אין סוג פון „מילי דחסידותא“ — זייער חיוב איז מובן פון זיך אליין, אָדער מקען זיי פֿאַרשטיין און אָפּלערנען פון אַנדערע ציונים אין תורה און הלכה:

(א) „עשה תורתך קבע“ — דעם זעלבן לשון געפינט מען שוין אין חיובי רז"ל און ס'איז אַראָפּגעבראַכט להלכה¹⁰: עשה תורתך קבע¹¹ ומלאכתך עראי (היינט אין וואָס באַשטייט דער חידוש דאָ אַלס מידת חסידות¹²); אויך געפינט

א. „שמאי אומר עשה תורתך קבע, אמור מעט ועשה הרבה, והוי מקבל את כל האדם בסבר פנים יפות“.

דער פירוש הפשוט פון די דריי בכות פון די משנה איז (ווי מפרשים זאָגן²): „עשה תורתך קבע“ — „שיהי עיקר עסקך ביום ובלילה בתורה, וכשתהי יגע מן הלמוד תעשה מלאכה ולא שיהי עיקר עסקך במלאכה“, וכמארז"ל³ „עשו תורתן קבע ומלאכתן עראי“; „אמור מעט ועשה הרבה“ — צוזאָגן ווייניק „ועשה הרבה“ מער ווי מ'האָט צוגע-זאָגט „כמו שמצינו באברהם שאמר תחלה ואקחה פת לחם ובסוף ויקח בן בקר רך וטוב“; והוי מקבל את כל האדם בסבר פנים יפות — „כשאתה מכניס אורחים לביתך לא תתן להם ופניך כבושות בקרקע“.

לפיז איז תמוה: אין מס' אבות רעדט זיך (נאָר) מילי דחסידותא, ווי רז"ל⁴ זאָגן „האי מאן דבעי למהוי חסידא וכו' לקיים מילי דאבות“ — ד.ה. אַז דאָס זיינען הנהגות וואָס אַ איד איז אין זיי ניט מחויב מצד הדין וההלכה, נאָר ער דאַרף זיי טאָן מצד מידת חסידות — לפנים משרות

באופן דלפנים משרות הדין (ועד"ז י"ל לה. אמרי לה מילי דברכות' שם — ע"ד ברכות כ, ב) — ראה הקדמת המהר"ל מפראג לספרו דרך חיים ד"ה ומפני ודיה וסדר.

(8) ראה רמב"ם הל' דיעות פ"א ה"ה. המשך תעריב חיב פשע"ז (ע' תשעג). וידועה ראיית אדה"ז ממרדכי (גדה יז, א ותוס' שם) שורפן חסיד אע"פ שמוזק לו — לקיד ח"א סה, א.

(9) ועד"ז יש להקשות בכמה פירושים שבמדרש שמואל (ס' שהובא בדא"ח בכ"מ).

(10) רמב"ם הל' ת"ת פ"ג ה"ז. טושי"ע (ואדה"ז) אריה ר"ס קנו. הל' ת"ת לאדה"ז פ"ג ט"ב. ובמקומות הנ"ל מובן שהפ"י בתורתך קבע' הוא כפשוטו — בזמן, שרוב ועיקר זמנו יעסוק בתורה, ורק מיעוט זמן במלאכה. וראה לקמן הערה 14.

(11) וגם: הרי למדין זה מפסוק מפורש ודברת בס (ואתחנן ו, ז ובספרי. יומא יט, ב. שר"ע אדה"ז הל' ת"ת שם ט"ב. וראה קריא שם סק"א קרוב לסופו, שהרמב"ם סיל דדרשה גמורה היא ולא אסמכתא). (12) מלשון הטור (שם סקני"ז) מוכה, דהנהגה זו דתורתו קבע ומלאכתו עראי, היא מדת חסידות („כמו שמצינו בחסידים הראשונים“) — ראה קריא הנ"ל בסופו. אבל באם כן הוצרך שמאי להוסיף (גם כאן) ומלאכתך עראי (כדלקמן ט"ב קושיא ה'), כיון שבזה הוא עיקר ההזדושה. ולהעיר שבטור שם מקדים „מלאכתך עראי“ לפני „ותורתך קבע“. וראה לקמן הערה 14.

(1) משנה טו (וכיח בסדור אדה"ז). בפייה"מ להרמב"ם (הוצאת קאפח) היא משנה יד.

(2) רע"ב. וראה גם פרש"י, רמב"ם, רבינו יונה ומאירי. וראה לקמן ס"ג והערה 28.

(3) ברכות לה, ב.

(4) וירא יח, ה.

(5) שם, ז.

(6) ב"ק ל, א.

(7) בב"ק שם לפניז (דעת ר"י), לקיים מילי דנויקידי. וגם בזה י"ל דכוונתו שמקיים מילי דנויקין

מ'זאל ניט נכשל ווערן אינעם איסור¹⁷ פון „לא יחל דברו“¹⁸. אויך אין דעם אויספיר פון דעם פאל „ועשה הרבה“, איז לכאורה ניטא קיין חידוש מיוחד מצד מדת חסידות¹⁹: אויב א איד האט ביכולת צו טאן א סך מצות ומע"ט דארף ער דאס טאן?²⁰

ג) און אזוי אויך דער סיוס פון דעם מאמר: „והוי מקבל את כל האדם בסבר פנים יפות“ — לכאורה איז דאס א הנהגה וואס פאדערט זיך מצד ועשית הטוב והישר, איינפאכן נימוס און דרך ארץ, נאכמער — מצד דעם ציווי²¹ ואהבת לרעך כמוך (מה דעלך סני לחברך לא תעביד²²), און ניט דוקא מצד מדת חסידות?²³

ב. אויך דארף מען פארשטיין (נאך אייניקע דיוקים) איז דער משנה:

א) וויבאלד אלע דריי פאלן זיינען געזאגט געווארן צוזאמען אין איין מאמר (ווארום שמאי האט דאך זיכער

17 ראה נדרים כב, א, עז, ב. שו"ע יו"ד רס"ג.

18 וראה ג"כ קהלת (ה, א) „ע"כ יהיו דברוך מעטים" ובמפרשים שם.

19 אף שיש לפרש שהחידוש הוא רק ב.אמור מעט, שחמיד תהי' אמירתו מעט לגבי עשיותיו.

20 יתרה מזו: צריך כל אדם כו' לשקול ולבחון בעצמו אם הוא עובד ה' בערך ובח"י מלחמה עצומה כו' בבח"י ועשה טוב כו' הרבה יותר מחפצו ורצונו לפי טבעו ורגילותו כו' (עיי' תניא פ"ל).

21 קדושים יט, יח. ובפרט שלקבל בספ"י הוא פחות מקבל בשמחה (פ"ג, מ"ב).

22 ופשוט שאין לומר שזהו חידוש של הלל דוקא (כ"א) — זו היא כל התורה כולה ואיך פירושה הוא, ואדרבא זהו פחות מ.ואהבת לרעך כמוך" (ראה שבת לא, א ובחדא"ג שם).

23 ויתירה מזו, הרי (לפי הרע"ב וכו') זה בכלל מצות הכנסת אורחים גופא, כי (בל' הרע"ב עצמו מאבות דרי"ג פ"ג סטופו) כל הנותן ופניו כבושות בקרקע אפי' נתן כל מתנות השמים כו' כאילו לא נתן כלום. ועד"ז בצדקה דכאשר נתנו בסבר פנים רעות ופניו כבושות בקרקע כו' אבד זכותו והפסידה (רמב"ם הל' מתנות עניים פ"י ה"ד).

מען כמה וכמה פסוקים ומארו"ל, וואו ס'ווערט אנגעזאגט וועגן דעם חיוב תמידי פון לימוד ועסק התורה [און ווי ס'שטייט אין אנהויב פון דעם פרק¹³ גופא: „על שלשה דברים העולם עומד, על התורה וכו'“, און וויבאלד תורה איז פון די „עמודים“ אויף וועלכע ס'האלט זיך דער קיום העולם, איז דערפון אויך מובן אז עס דארף זיין „תורתך קבע“¹⁴.

ב) „אמור מעט“ — ס'איז א ציווי אין תורה¹⁵, „לא יחל דברו“, וואס דער ציווי איז מחייב די הנהגה פון „אמור מעט“, אז מ'זאל זיין געהיט אין רייד און ניט צוזאגן סיינן מאיז אינגאנצן זיכער אז מ'וועט עס קענען ממלא זיין¹⁶, כדי

13 משנה כ'.

14 וכו' להפ"י. עשה תורתך קבע, שיקבע עתים לתורה (מחז"ו בפי' האי' וראה ג"א ברש"י כאו). מילי דאבות (פי' ה"ב), הרי פשיטא שזהו חיוב, דא"כ יתבטל מהתורה לגמרי (מחז"ו שם). ועוד: ה"ז חיוב מצות והגית בו יומם וליילה (רמב"ם שם פ"א ה"ח. הל' ת"ת לאדה"ז שם ס"ד. וראה תושי"ע ואדה"ז סקני"ה).

לכאורה י"ל (וראה מילי דאבות (פי' האי'), מגן אבות (להרשב"ץ), נחלת אבות (בשם המפרשים)) שהוראת שמאי „עשה תורתך קבע“ הוא למי „שלא הגיע למדה זו שיוכל ללמוד טעמי ההלכות כו' אף אם יעשה תורתו קבע מחמת קוצר דעתו ונקרא בור כו' אינו חייב כו' לעשות מלאכתו עראי כדי להרבות בלימוד כו' אא"כ עושה במדת חסידות ואהבת התורה, אבל מן הדיו יוצא יד"ח בקביעות עתים לת"ת" (הלכות ת"ת לאדה"ז שם ס"ד. וראה קו"א שם סק"א קרוב לסופו). וזהו מילתא דחסידותא שבדברי שמאי, אבל א) דוחק לומר שהוראת שמאי הוא רק לזה „שנקרא בור כו'“, ב) ועיקר: אז הו"ל להדגיש ולסיים (העיקר), „ומלאכתך עראי“, ע"ד מ"ש לקמן פ"ד מ"י „הוי ממעט בעסק ועסקו בתורה“, ג) הוראה זו נאמרה באבות פ"ד שם (ראה לקו"ש ח"ז ע' 176-7 והערה 12).

15 מטות ל, ג.

16 ולהעיר שנצטוונו (קדושים יט, לו) היו צדק יהי לכם, שיהא הו' שלך צדק ולאו שלך צדק" (ב"מ מט, א. פרש"י שם. וראה שו"ע אדה"ז א"ח ס"י קנו ס"ב ובהמצוין שם).

אז ארט אויך אויף א צווייטן אנדערש-דיקן פירוש; און ווי מ'געפינט אין מס' אבות בכ"כ משניות, אז עס זיינען דא גאר א סך פירושים פון גדולי ישראל (ווי רש"י, רמב"ם, מחזור ויטרי און נאך ביז — אחרוני אחרונים), וועלכע האבן מפרש געווען אנדערש (און אפילו היפ"ד'דיק) פון די פירושים אין אבות דר"נ²⁹, און האבן אויך מעודד געווען תלמידיהם להתעמק ולחדש כיו"ב — כמובן, בתנאי עיקרי ומוחלט עס זאל זיין מתאים לכללי ודרכי לימוד התורה, מתוך זהירות רבה ואמתית בכבוד גדולי התורה (ופשיטא ניט „שרייען" — „קבלו דעת"), זהירות הכי גדולה אויף ניט מגלה זיין פנים בתורה שלא כהלכה ופסק הדין א.ז.וו.

דערפון איז מובן, אז דאס איז ווי די פילצאליגע (אויך היפ"ד'דיקע) פירושים אויף תורה שבכתב, וועלכע זיינען אלע נכלל עכ"פ אין פיטטיא דאורייתא טבין^{29*} (און בא אמת'ע גדולי ישראל — אין די שבעים פנים לתורה³⁰); און בפרט אז ס'איז דא דער חיו"ב „לאפשא בה"³¹ — וואס מער צוגעבן, מחדש זיין אין תורה [און במיוחד ווען לויט דעם פריערדיקן פירוש זיינען פאראן בא עם שוועריקייטן אין דעם ענין — דארף

געזאגט נאך פיל מאמרים בהנהגות האדם, און נאר די דריי זיינען דא גע-בראכט געווארן אינאיינעם) איז משמע, אז זיי האבן צווישן זיך א קישור און א צוזאמענהאנג אין תוכן?²⁴

(ב) פארוואס ווערט דא (ביים מאמר „עשה תורתך קבע") ניט אראפגע-בראכט דער אויספיר²⁵ „ומלאכתך עראי", ווי דאס איז אין אנדערע מרז"ל²⁶ (ווי דערמאנט פריער)?

(ג) ווי גערעדט מערערע מאל²⁷, האט אויך דער (נאמען פון) בעל המאמר א שייכות און גיט צו הבנה והדגשה צום ענין וואס רעדט זיך אין מאמר — מיט וואס ווערן די דריי ענינים הנ"ל מער מוסבר דערמיט וואס „שמאי" איז דער וואס האט זיי געזאגט?

ג. כאן המקום להעיר: כאטש דער מקור פון פירוש הנ"ל (סעיף א') איז אין אבות דר' נתן²⁸, פונדעסטוועגן איז דא

24) ראה רע"ב כאן (ועוד): ג' אהרות זוהיר שמאי כנגד כו'. ובנחלת אבות בסופו מבאר טעם הסמיכות. כי מי שיעשה תורתו עיקר בכל מעשיו יאמר מעט ויעשה הרבה לפי שכן צותה תורה כו' ואם יעשה כן לא יהי' לו מחלוקת כו'. אבל לפי"ז אי"ז ג' הוראות, כ"א פרטים המסתעפים מאוהרה אחת.

25) אף ש"ל לפי שהמשנה הוא „דבר קצר" (הקדמת הרמב"ם לפיהמש"ש ד"ה אחר כן ראה להסתפק (בתחלתו)), מ"מ הו"ל לאמרו כלשון שתוכן הכוונה (כנ"ל הערה 12 (או) 14), או לשלול הפ"י דלקמן ס"ד.

26) בבאורי הגרי"א נראה שגורס גם כאן „ומלאכתך עראי" — אבל בהדפוסים אינו.

27) ראה לקו"ת שה"ש ד"ה ת"ר כיצד מרקדין (מת), ג) ובכ"מ ע"ד. ור' מאיר דריש בשמא ומובא ע"ז מעשה רב (יומא פג, ב. וראה תשובות וביאורים סי' א"י. לקו"ש ח"ו ע' 35-6 ובהערות שם).

28) פ"ג. וראה שם פכ"ח, הובא ברבנו יונה, מגן אבות, נחלת אבות כאן בפ"י דברי שמאי.

29) להעיר מתוירט נזיר פ"ה מ"ה כמה שפ"י הרמב"ם משנה דלא כפי' הגמרא „דהרשות נתונה לפרש כו'. ומובן שזהו דרך הלימוד, ולא משום דרב גוברי דהרמב"ם. וידועה השקו"ט בזה.

29*) ירוש' ברכות בסופה.

30) זח"א מז, ב. ח"ג כ, א (רע"מ). רטו, א. רכג, א. במדבר פ"ג טו. ובכ" הארז"ל (שער הגלגולים הקדמה יז. וכ"כ בש' רוח"ק בענין היחודים על קברי צדיקים הקדמה ג (קח, ב). וראה לקו"ת ברכה צד, א), דמכיון שישנו ששים ריבוי נשמות ישנם ששים ריבוי פירושים, בפשט רמז דרוש וסוד (ראה לקמן בפנים).

31) זח"א יב, ב. וראה אגה"ק סכ"ז (קמה, א). הלכות ת"ת לאדה"ז פ"ב ס"ב.

*) אגרות קודש כ"ק אדמו"ר שליט"א ח"א ע' רפט ואילן. המר"ל.

תורתך קבע, אז פון די דריי קוים זאל ער בוחר זיין די הנהגה פון „תורתך קבע“³⁵: אמת טאקע, אז ער האט רשות צו אויסקלייבן וועלכן קו ער וויל³⁶, ער קען זיך פירן ווי „זבולון“³⁷ און זיין פון די „מארי עובדין טבין“ (באופן אז זיין עיקר עבודה זאל זיין אין קו פון גמילות חסדים)³⁸, אבער מצד מידת חסידות דארף ער אויסקלייבן דעם קו פון תורה, אז זי זאל ביי אים זיין דער „קבע“ און דער עיקר³⁹.

און דעריבער איז דא נישט מתאים דער אויספיר פון „ומלאכתך עראי“ — ווייל דא איז נישט די כוונה צו שולל זיין „מלאכה“, אז זי זאל נישט זיין בדרך „קבע“, נאר צו מדגיש זיין און אויסטיילן דעם „קבע“ פון תורה לגבי די קוים פון „עבודה“ און „גמח“.

35) בחלת אבות כאן (ועדו) בפרקי משה להר"מ אלמושינו: דמאותם השלשה עמודים שזכר שמעון הצדיק עשה הלל עיקר מהתורה כו' ושמאי עשה עיקר מהמעשה שחשבו שהתלמוד הוא בעבור המעשה כו' (ולזה עצמו אמר עשה תורתך קבע כו', להעיר שיהי' העיקר במעשה ולא בלימוד כו'). אבל לכאורה דוחק לפרש שב. עשה תורתך קבע' כוונת שמאי שהעיקר (קבע) הוא המעשה. ולהעיר שצ"פ הפ"י שבפנים (דוקא) מתאים זה עם מה שנתבאר בכ"מ (אה"ת ואתחנן ע' רמא וא"לך. ועוד) והפולגתא אם תלמוד גדול או מעשה גדול (קדושין מ, ב. ושי"ג) הוא כעין הפולגתא דביש וביה (חגיגה יב, א), דביש אומרים שמים קדמו לארץ (וביה אומרים ארץ קדמה).

36) ראה בארוכה הלכות ת"ת שם פ"ג ס"א-ד.

37) פרשי ויחי מט, יג. כרכה לג, יח.

38) וראה אגה"ק סוסי"ט.

39) ולהעיר מהלכות ת"ת לאדה"ז שם רס"ג (מרמב"ם שם ה"ז): ולכן מי שנשאו לבו לקיים מצוה זו כראוי כו'. וראה גם קריא שם (ובשו"ע או"ח ר"ס קנ"ו). אלא דשם. כמו שאמרו חכמים (לקמן פ"ו מ"ד) כך היא דרכה של תורה כו', היינו ההדגשה דחיי צער תחי' כו', העדר המלאכה והעסק, משאי"כ הוראת. עשה תורתך קבע' — ההדגשה על החיוב. ראה לעיל הערה 12.

מען אודאי זיך משתדל זיין, אויף וויפל שכלו קען דערגרייכן³², צו מפרש זיין באופן אז ס'זאל פארענטפערט ווערן די קושיות וכו', היות אז אן דעם וועט עם פעלן אין דער הבנה פון דעם ענין — און דאס איז דאך א הכרח אין לימוד תורה שבעל פה³²].

ד. וי"ל דעם ביאור אין דעם:

די משנה (שמאי אומר כו') קומט בהמשך צו דער דערמאנטער משנה אין אנהייב פרק „על ג' דברים העולם עומד על התורה ועל העבודה ועל גמילות חסדים“, אז עס זיינען דא דריי זאכן, וואס יעדע איינע פון זיי איז אן „עמוד“ וואס האלט אויף דעם עולם. און דעריבער, ווען א מענטש קען זיך נישט פארנעמען בכל לבבו ונפשו ומאודו מיט די אלע דריי צוזאמען, דארף ער זיך אויסקלייבן לכל-הפחות איין עמוד — קו פון די דריי³³, אין וועלכן ער זאל אריינטאן זיין עיקר³⁴ חיות און התעסקות, און די אנדערע צוויי — קומען דערנאך³⁴ (סיידן עס איז אן ענין שהזמן גרמא וכיו"ב, כמבואר בשו"ע וכו').

און בשייכות מיט דעם זאגט שמאי — לויטן דרך פון מילי דחסידותא: „עשה

32) ב"ל אדה"ז (הלכות ת"ת פ"א סוסי"ד) כו' נפש). וכל מי שיכול להשיג ולידע הרבה ונתעצל ולא השיג וידע אלא מעט צריך לבוא בגלגול כו' וא"א לה להתתקן ולהשתלם כו' בלתי ידיעה ז"ל.

32*) ראה הלכות ת"ת שם ספ"ב.

33) ראה תרי"א פ' תרומה. ביארהו' וישב (כה, א-ב) ולהצ"צ (ע' קלד). ולהעיר גם ממחזיל תלמוד גדול או מעשה גדול (קדושין מ, ב. תקו"ו, א). וראה ג"כ אגה"ק ס"ה (קט, א).

34) ע"ז מרז"ל במאי זיהר טפי (שבת קיח, סע"ב. וראה אגה"ק סוסי"ז).

34*) ואולי יש לקשר זה עם משי"כ בהקדמת התנאי דנשמת ישראל נחלקות דרך כלל לשלשה קוין כו'.

נוגע דווקא צו פסקינען הלכה למעשה
און ווערן דוקא א פוסק בישראל —
דערפאר באוואַרנט ער באַלד און
זאָגט „אמור מעט": דער עסק התורה
אין דעם סוג פון „אמור"⁴³ — זאָגן די
מסקנא לפסק הלכה — דאָס דאַרף זיין
„מעט"⁴⁴ דער עיקר און רוב הלימוד
דאַרף זיין לימוד התורה לשמה, ביז
אפילו ע"ד „דרוש וקבל שכר"⁴⁵, „גדיל
תורה ויאדיר"⁴⁶.

וויבאַלד אַזוי קען זיך אימעצער טועה
זיין, אין דעם צווייטען קצה און מיינען:
היות אַז דער „קבע" און הדגשה אין
לימוד התורה דאַרף זיין ניט דוקא צו
פסקינען להלכה ולמעשה ובפועל ממש,
איז אפשר דערפון משמע אַז קיום
המצות בכלל (מעשה) איז אַ זאָך וואָס
פאַדערט ניט (ח"ו) קיין קביעות, צו
מקיים זיין זיי מיט מסירה ונתינה —

איז ער דעריבער מוסיף און זאָגט אַן
„ועשה הרבה": אמת טאַקע, אַז אין עסק
התורה גופא דאַרף ניט זיין די הדגשה
עיקרית אויף ווערן אַ פוסק און פסקינען
דינים להלכה למעשה, אַבער עס מוז
זיין די הנהגה פון „ועשה הרבה", אַז די
עשיית המצות זאָל זיין מיט אַ ריבוי
גדול סיי אין כמות און סיי אין איכות —

דערמיט איז מובן, פאַרוואָס ער פירט
אויך ניט אויס (נאָכדעם ווי ער זאָגט
„תורתך קבע"), אַז „עבודה" און „גמ"ח"
זאָלן זיין באופן „עראי", וואָרום — די
הוראה „עשה תורתך קבע" איז געזאָגט
געוואָרן אויך צו מאַרי עובדין טבין,
וואָס זייער רוב התעסקות איז (ניט אין
תורה, זיי זיינען יוצא אפילו מיט „פרק
אחד שחרית ופרק אחד ערבית"⁴⁰, נאָר)
אין קו פון גמילות חסדים, פונדעסט-
וועגן פאַדערט זיך אויך ביי זיי דער ענין
פון „תורתך קבע": דער לימוד התורה
איז דעם זמן מועט (בכמות) זאָל זיין
קבוע (באיכות), איינגעקארבט אין נפש,
ביז אַז דאָס זאָל פועל זיין אויפן גאַנצן
טאַג⁴¹.

ועוד — דער לשון „עראי" איז ניט
מתאים לגבי „עבודה" און „גמילות
חסדים", ווייל זיי זיינען ענינים עקרים
ויסודיים אין עבודת הוי' און זיי מוזן זיין
אין אַן אופן פון „קבע": נאָר צווישן די ג'
דברים עצמם דאַרף דער עיקר ה„קבע"
זיין אין קו התורה דוקא.

ה. נאָך דער הוראה, אַז צווישן די
דריי קוין איז דער קו התורה דער עיקר
— „תורתך קבע", איז שמאי ממשיך צו
מבאר זיין, אין וואָס פאַר אַ אופן
ס'דאַרף זיין דער עיקר לימוד בתורה:
וויבאַלד רז"ל⁴² זאָגן: „גדול תלמוד
שהתלמוד מביא לידי מעשה", וואָלט
מען געקענט דערפון אַרויסדרינגען, אַז
מ'דאַרף זיך אַפגעבן נאָר מיט לערנען
אין אַן אופן פון „אסוקי שמעתא אליבא
דהלכתא"⁴², ד.ה. ענינים וואָס זיינען

43 ע"ד ל' מחזיל (שבת קיד, א. תענית י, ב)
איזהו תיח כו' זה ששואלין אותו דבר הלכה כו'
ואומר. ולהעיר מנחת אבות: כי אמור הוא לשון
נופל על התלמוד כו'. אבל מזה שנקט הלשון אמור
ולא לימוד וכירוב, מוכח שאין כוונתו לאפוקי עצם
הלימוד אלא ענין אמור שבלימוד, היינו אמירה
והוראה לזולת, ולהעיר ממזיל (שבת קלח, ב) דבר
ה' זו הלכה.

44 יתירה מזה ארוזיל (אבות פ"ז מ"ו) ואינו שמח
בהוראה: ואדרבא צ"ל ירא הוראה (טוש"ע ח"מ
ס"ח סי' ושי"ג).

45 סוטה מד, א. ושי"ג.

46 ישעי' מב, כא. חולין טו, ב.

40 מנחות צט, ב. רמ"א י"ד רסרמ"ו. הלכות
ח"ת לאדה"ז שם ס"ד.

41 ראה אוה"ת נ"ך ע' לו. המשך תעריב פ"ד
(ע' ז). לקויד ח"א (ז, א).

42 קדושין מ, ב. ושי"ג.

42* יומא כו, א.

„התורה נקנית“⁴⁸ בהם) וכיו"ב, ווי רז"ל⁴⁹ זאגן: „הרבה למדתי מרבתי ומחברי וכו' ומתלמידי יותר מכולן“. אבער די מענטשן, וואס זיין התחברות מיט זיי וועט אים ניט צוגעבן אין „תורתך קבע“, דאָרף ער זיי אויסמיידן, מרחיק זיין זיי און ניט האָבן צו טאָן מיט זיי כלל⁵⁰.

אויף דעם קומט די באַוואַרעניש אין דריטן פּאַל פון שמא"ס מאמר: „והוי מקבל את כל האדם בסבר פנים יפות“ — הגם אַז זיין עיקר התעסקות איז אין לימוד התורה און אין אַן אופן פון „קבע“ און „אמור מעט“, דאָרף עס אים ניט אָפֿ-האַלטן פון אויפנעמען יעדן איינעם, אַן אויסנאַם, מיט אַ סבר פנים יפות. ד.ה. אויך אזא אדם, וואס זיין בעקענען זיך מיט אים, זיין התחברות מיט אים וועט ניט בריינגען קיין תועלת אין זיינע ענינים (ניט נאָר ניט אין קו פון לימוד התורה, נאָר אויך ניט אין קו פון גמ"ח וכו'), פונדעסטוועגן דאָרף ער אים ניט סתם „מקבל“ זיין, נאָר „בסבר פנים יפות“ דוקא, אַז דער אדם זאָל זען און מרגיש זיין אַז ער נעמט אים אויף און פאַרנעמט זיך מיט אים מיט צופרידן-קייט און איבערגעגעבנקייט.

ז. לאחרֵי כל הנ"ל שטעלט זיך די שאלה: ווי אזוי קען מען אויספירן די אַלע הוראות צוזאַמען, וויבאַלד זיי זיינען פאַרט בסתירה איינע צו די אַנדערע, כנ"ל? (די הנהגה פון „עשה תורתך קבע“ דאָרף זיין עיקרה די השגה ולימוד בתורה אין אַן אופן פון „אמור מעט“ — און צוזאַמען דערמיט זאָל זיין

וואס מער מצות און מיט וואס מער חיות און התלהבות.

ו. וויבאַלד אַז לדעת שמאי דאָרף זיך אַ איד בעיקר אָפגעבן מיט לערנען תורה לשמה, אין אַן אופן פון „אמור מעט“ קען ביי איינעם זיך אָפלייגן — ובהקדם:

ס'איז ידוע⁵¹ דער אונטערשייד צווישן די תכונות פון מוחין (שכל) און מדות, אַז מוחין איז זייער ענין צוליב דעם אדם ווי ער איז פאַר זיך, און מדות זיינען צוליב דעם זולת. ד.ה. אַז די התעוררות און ווירקונג פון די מדות קען זיין נאָר בשייכות צו אַ צווייטן (צו וועמען מען האָט דעם רגש פון אהבה, אַדער פאַר-וועמען ער האָט מורא וכו'); ביי מוחין איז עס להיפך: ניט בלויז זיינען מוחין ניט „בשביל הזולת“, נאָר אדרבה, דער „זולת“ איז גאָר גורם בלבול המוחין. וכידוע אַז צוקומען צו השגת השכל כדבעי (ובפרט די השגה פון עצם השכל וואס איז העכער פון מדות, העכער פון פסקי הלכה) קען דער אדם דוקא דורך התבוננות והעמקה, ווען ער איז בהתבו-דדות, אָפגעזונדערט פאַר זיך.

קען מען קומען צו דער מסקנא, אַז דער אופן פון „תורתך קבע“ (בדרך „אמור מעט“), וואס איז אַן אופן פון השגה והבנה, פאַדערט פון אים די הנהגה פון התבודדות דוקא, זיין אָפגע-זונדערט פון דעם „זולת“: און אויב יע צוזאַמען מיט אַנדערע — איז דאָס נאָר מיט אַזאַ חברותא, וואס וועט אים בריינגען אַ יתרון און תועלת אין זיין לימוד התורה, ווי „דבוק חברים“, „פלפול התלמידים“ (פון די זאַכן וואס

48) אבות פי' מ"ו (כגירסת אדה"ו בסידור).

49) תענית ז, א. מכות י, א.

50) להעיר ממד"ש כאו ד"ה והוי מקבל את כל

האדם בשמחה.

47) ראה המשך תרס"ו ע' קיא ואילך. ד"ה וישא

אהרן תרצ"ד (סה"מ קונטרסים ח"ב ע' 596 ואילך).

ובכ"מ.

כחות מיוחדים צו מקיים זיין בהצלחה אלע הוראות פון (מילי דחסידותא וואס איז) פרקי אבות; און אז ער וועט גוט אפשאצן און אפמעסטן דעם זמן וואס ער האט, וועט ער זען אז מ'קען די צייט צעטיילן אויף אזא אופן אז ס'זאל מספיק זיין צו טאן אין יעדערן פון די דריי הוראות הנ"ל.⁵⁵

ה. בעומק ובפנימיות יותר י"ל די שייכות פון די דריי הוראות הנ"ל צום בעל המאמר „שמאי“.

ובהקדים וואס אין די דריי הוראות געפינט מען א צד השווה: אין ערשטן ענין, אז דער עיקר „קבע“ דארף זיין אין תורה און באופן פון „אמור מעט“ — ד.ה. אזא לימוד וואס איז לשמה ניט צוליב פסקנען הלכה (כנ"ל) — דריקט זיך אין דעם אויס אז זיין לימוד התורה איז ניט צוליב א צווייטן ענין, אפילו ניט צוליב קיום המצות, נאר צוליב תורה.⁵⁶

אזוי אויך די צווייטע הוראה „ועשה הרבה“, אז אויך בשעת תורתו איז קבע און „אמור מעט“ דארף ער מרבה זיין בקיום המצות, וואס דאס מיינט אז זיין קיום המצות איז ניט צוליב (הצלחה ב)לימוד התורה — (באזאָרענען ווי די הוראה פון מרז"ל⁵⁶ „כל האומר אין לו אלא תורה אפילו תורה אין לו“, אז אויך ביי א יושב אוהל דארף זיין די עבודה פון גמילות חסדים און כללות קיום המצות, וואס זיין עשי' (פון מצות) איז דעמאלט בבחי' „מעט“⁵⁷ — צוליב

„ועשה הרבה“: מרבה זיין אין קיום המצות און נאך מיט א ריבוי חיות והתלהבות; און צו דעם אלעם מאַנט מען דעם ענין פון „והוי מקבל את כל האדם בסבר פנים יפות“, וואס איז נאך-מער בניגוד: בעת אז דער עיקר הצלחה פון „תורתך קבע“ איז דוקא דורך התבודדות, דארף מען זיך אבער אפ-געבן ניט נאר מיט מעשה המצות בריבוי, נאר אויך מיט דעם זולת. ווי קען מען זיך מתגבר זיין אויף די אלע סתירות?⁵⁸

איז די משנה מקדים און איז מודיע, אז דער בעל המאמר איז „שמאי“: דורך (דעם תוכן וואס איז מרומז אין) „שמאי“ וועט ער קענען דורכפירן אלע דריי הוראות.

ס'איז מבואר אין לקו"ת⁵² וועגן (דעם נאמען) „שמאי“, אז „ע"כ נק' שמאי כענין שארז"ל⁵³ ע"פ⁵⁴ ושם דרך כו' כל השם אורחותיו, דהיינו ששוקל דרכיו איך ומהו כו' — אז דער נאמען „שמאי“ (וואס איז פון לשון „שם אורחותיו“ — שאַצן און וועגן זיינע דרכים) איז מרמז און לערנט, אז א איד דארף אפשאצן און אפּוועגן זיינע דרכים, זיין זמן און זיינע כחות וואס זיינען אים געגעבן געוואָרן.

און אז ער וועט אפשאצן און אפּוועגן די כחות וואס מ'האט אים געגעבן מלמעלה, וועט ער אויסגעפינען אז ער האט דעם כח און די מעגליכקייט אויסצופירן די עבודה אין אלע דריי אופנים הנ"ל (ובפרט אין דעם זמן וואס איז באשטימט פאר דעם לימוד פון פרקי אבות, וואס דעמאלט ווערן געגעבן

51) להעיר גם מלקו"ש ח"ד ע' 318 ואילך.

52) שה"ש מה, רע"ג.

53) מו"ק ה, סע"א.

54) תהלים מזמור נ בסופו.

55) ועוד להעיר דגם בהוראה „עשה תורתך קבע“ לגבי „עבודה וגמ"ח“, מודגשת נקודה הנ"ל שבפנים, שהרי עיקר הענין דמעשה המצות ובפרט גמ"ח היא בשביל לברר נפה"ב וחלקו בעולם, משאי"כ בעסק התורה עשי' מתייחד עם קוביה (ראה תניא פליז. ועוד).

56) יבמות קט, ב. וראה לקו"ת ויקרא ה, א.

57) אגה"ק ס"ה.

און אין דער נקודה משותפת — אז סיי לימוד התורה סיי קיום המצות און סיי זיין מקבל זיין יעדן אידן איז יעדער פון זיי א מטרה ותכלית פאר זיך (און ניט צוליבין תכלית פון א צווייטער זאך) — זאגט זיך ארויס אז ישראל אורייתא וקוביה כולא חד⁶⁰, וואס דעריבער, כשם ווי ס'איז ניט שייך צו זאגן אז דער אויבערשטער איז ח"ו אן „אמצעי“ צו עפעס אנדערש, אזוי איז ניט שייך צו זאגן דאס בנוגע תורתו ומצותיו און (בנוגע הנהגות בני) ישראל.

ט. אט דער ענין — אז תורה מצות און אידן זיינען כולא חד מיט קוביה — וועט דערהערט ווערן בהתגלות לעתיד לבוא, ווען עס וועט זיין דער גילוי פון דעם אמת פון יעדער זאך, בזמן הזה אבער איז דאס בהעלם אין דער עבודה פון כאו"א, וואס דערפאר זיינען דא (און עס דארפן זיין) פארשידענע סוגים ביי אידן⁶¹: מארי תורה — וואס זייער עסק אין גמ'ח ומצות איז ב.מיעוט ימיהם⁶², אדער אזוינע וואס בא זיי איז עס צוליב תורה, ווייל „כל האומר אין לו אלא תורה כו" כנ"ל; אדער מארי עובדין טבין, וואס עיקר ענינם איז מאכן פון וועלט א דירה לו ית' דורך קיום המצות און דער (חיוב פון) לימוד התורה איז ביי זיי מעט אדער בכדי זייער קיום המצות זאל זיין כדבעי (און עד"ז איז דא אט דער חילוק אין המשך הדורות)⁶².

ההכרח — שהזמן גרמא: אכילת מצה בפסח וכו', אדער כדי זיין תורה זאל זיין כדבעי⁶³.

און וויבאלד אז דא ווערט געזאגט „ועשה הרבה“ איז פארשטאנדיק, אז זיין מעשה המצות איז נאָר מצד אשר קדשנו במצותיו וצונו (אפילו ניט אַלס סגולה אז תורתו (וואס איז קבע) זאל זיין „יש לו“ — האבן א קיום).

ועד"ז אין דער דריטער הוראה, הוי מקבל את כל האדם בסבר פנים יפות⁶⁴, וואס רעדט זיך, ווי גערעדט פריער, וועגן איינעם וואס ער וועט פון אים ניט האבן קיין תועלת, אפילו ניט אין קיום המצות פון גמ'ח, ווייל דער אדם דארף פון אים ניט האבן קיין שום טובה (ווי דער לשון „כל האדם“)

[ווארום בשעת דער צווייטער דארף אַנקומען צו א טובה (אפילו די טובה — אויפהייבן אים (דורך מקבל זיין אים בסבר פנים יפות) פון זיין נמיכות הרוח וכי"ב), אפשר אז ער טוט דאס צוליב די תועלת וואס ער האט פון דעם, ער איז מקיים דורך אים א מצוה פון גמ'ח וכו'].

נאָר די הוראה איז אויפגעמען יעדן איד בסבר פנים יפות בלויז דערפאר ווייל אזוי איז מדת חסידות⁶⁵.

58) ראה לקו"ת ראה כג, ג.

59) ואף שאומר „כל האדם“ (בהיא) שכולל גם אוה"ע • (תודיה ומין — יבמות סא, א) — יש לומר, שמעין זה שייך גם באוה"ע, שיש לקבל פניו בסבר פנים יפות גם כשלא גיע עי"ז שום תועלת לישראל ולתורה, מצד זה שהוא מעשה האומן שעשאר הקב"ה (תענית כ, ב), ולהעיר מברכות יז, א: אמרו

עליו על ריב"ז שלא הקדימו אדם שלום מעולם ואפילו נכרי בשוק, שבפשוטות הוא מצד הענין דכבוד הבריות — ראה לקו"ש חט"ז ע' 263-4 ובהערות שם.

60) ראה זח"ג עג, א.

61) ראה בהגסמן לעיל הערה 33. ולהעיר מלקו"ש ח"ח ס"ע 189 ואילך.

62) אגה"ק סו"ט.

63) להעיר מהנהגת שמאי (שבת לא, א). וראה שושנים לדוד הובא ב.לקו"ט"ם למשניות כאן. אבל י"ד דשאני התם שאם ה"י מקבלו בספ"י ה"י אפשר להנכרי לפרש שיש מקום לדעתו.

זיין „שמאי“, ער וועט אָפּשאַצן און אָפּ-
וועגן זיינע כחות, וויסענדיק אַז ער האָט
אַ נתינת כח מיוחד אויף קענען זיי אַלע
דורכפירן.

וּבַמדה שאדם מודד בה מודדין
לו⁶⁵, דורך דעם וואָס אַ איד איז מקיים
דעם גאַנצן ציווי פון דער משנה ביז צום
סיום — „והוי מקבל את כל האדם בסבר
פנים יפות“ איז ער זוכה אַז מ'ווייזט אים
מלמעלה אַ „סבר פנים יפות“⁶⁶, און
„באור פני מלך חיים“⁶⁷, ביז צו די חיים
נצחיים וואָס וועט זיין לעת'ל בקרוב
ממש, אין דעם זמן פון תחנה"מ, וואָס כל
ישראל יש להם חלק לעולם הבא.

(משיחת ש"פ שמיני חשלה)

און דאָס איז די שייכות פון בעל
המאמר „שמאי“ צו די דריי הוראות
הנ"ל: ס'איז ידוע וואָס דער אריז"ל⁶³
זאָגט, אַז לעתיד לבוא וועט זיין די
הלכה ווי ב"ש, ד.ה. די הוראה פון די ג'
ענינים הנ"ל זיינען פארבונדן בעיקר
מיט דעם גילוי פון דעם אמת פון כל
דבר לעת'ל.

אַבער וויבאַלד אַז אַלע גילויים
דלעתיד זיינען תלוי במעשינו ועבודתנו
כל זמן משך הגלות⁶⁴, און אין זיי איז דאָ
אַ מעין פון דעם גילוי דלעתיד, איז מובן
אַז במעשה בפועל עכ"פּ דאַרף אויך
בזמן הזה זיין דער קיום פון די אַלע
דריי הוראות, און במילא וועט ביי אים

65) משנה סוטה (ח, ב).

66) ראה לקוית ראה לב, ריש ע"ב.

67) משלי טו, טו.

63) מקימ'לוחיא יו, ב. לקוית קרח נד, ג.

64) תניא רפ"ז.

פרק שני

ג) וואָס איז די שייכות פון דער דריטער הוראה, ואל תהי רשע בפני עצמך" (אז מ'זאל זיך ניט האַלטן פאַר אַ רשע⁸, ווייל דאָס ברענגט מ'זאל זיך מתייאש זיין פון תשובה און ניט אַפֿ- האַלטן זיך פון צו טאָן (נאָך) אַז עבירה) — צו די צוויי פריערדיקע הוראות וועגן דער זהירות אין ק"ש און תפלה?⁹

ב. די נקודת הביאור אין דער משנה: די דריי הוראות אין דער משנה זיינען פאַרבונדן דערמיט וואָס דער בעל המאמר — ר' שמעון בן נתנאל¹⁰ — איז ביי אים געווען „תורתו אומנתו“¹¹,

(8) כפי הרמב"ם, ועוד (ראה מדרש שמואל). וראה תניא רפ"א.

(9) ובאבות דרבי סיפוי לא הובאה בבא זו.

(10) מתלמידי ריב"ז שנמנו במשנה ח' (לגירסת אדה"ז — מ"ט). וכאמרו (משנה י"ד), הם (החמשה תלמידים) אמרו שלשה דברים.

וצע"ג בשה"ע ד' רשב"י (אות א') שציין למשנה זו (וראה שם אות ב' מ"ט ה' יוחסין). וראה מדרש דוד לאבות (לר' דוד הנגיד — נכד הרמב"ם), שמפרש דר"ש כאן הוא רשב"י [ולהעיר, שרק במשנה ר' יהושע אומר עין כו"י מפרט ומפרש ר' יהושע ע"ה] הי' מכלל חמשה התלמידים שנוכרו לעיל. וראה לקמן בפנים סעיף ד"ה.

(11) ראה בס' דרישת מרדכי (אמשטרדם, תקכ"ז) לאבות, דג' הוראות המשנה קאי במי שפוסק בתורה בקביעות, שאל תאמר שגם בזמן ק"ש ותפלה יהי עוסק בתורה בשביל שתורתו אומנתו, ואל ימהר בתפלתך כדי ללמוד, ואל תאמר שאתה נעשה רשע שמכטל תורה — כי דוקא רשב"י וחביריו אין מפסיקין לק"ש ולתפלה, אבל אנו מבטלין.

וראה גם בס' זרוע ימין לאבות (להחיד"א), דהוראת המשנה, הוי זהיר בק"ש ובתפלה — כלפי מי שתורתו אומנתו מדבר" [אלא ששם מפרש שגם תורתו אומנתו יש לו להפסיק לק"ש — לאפוקי מהירושלמי שהובא לקמן בפנים, וכן להיות זהיר בתפלה — כי גם הם מתפללים אם רוצים. ומציין לספרו ברכי יוסף או"ח סי' ע', עיי"ש].

א. „רכי' שמעון אומר, הוי זהיר בקריאת שמע ובתפלה², וכשאתה מתפלל אל תעש תפלתך קבע אלא רחמים ותחנונים לפני המקום .. ואל תהי רשע בפני עצמך“.

דאַרף מען פאַרשטיין:

א) דאַרף מען דען אַנקומען צו אַ ציווי אין מס' אבות (מילתא דחסידותא³) אַז מ'מוז זיין זהיר⁴ אין אַ מצות עשה דאורייתא (אָדער אפילו אַ מ"ע דרבנן⁵), און עאכ"כ די צוויי מצוות, ק"ש און תפלה, וואָס זיינען מצוות עיקריות און כלליות⁶ אין עבודת ה'?

ב) עד"ז אין דער צווייטער בבא — „וכשאתה מתפלל אל תעש תפלתך קבע אלא רחמים ותחנונים לפני המקום“: וואָס איז אין דעם דער אויפטו אויף דער משנה מפורשת אין מס' ברכות⁷: „העושה תפלתו קבע אין תפלות תחנונים“?

(1) משנה יג.

(2) ברש"י ומחז"ק לא גרסי, ובתפלה (וראה רבינו יונה ותוה"ט). אבל אדה"ז בסידורו נקט כהגירסת שבפנים. וראה לקמן הערה 15.

(3) ב"ק ל, א.

(4) ראה מפרשי המשנה.

(5) להדיעות דמצות תפלה היא דרבנן (רמב"ז בהשגותיו לסהמ"צ מ"ע ה', וכן דעת רוב הפוסקים — מגיא או"ח סי' קו סק"ב. וראה לקו"ת בלק ע, סעי'ג ואילך). אבל ראה תניא פ"ג, מכתב אדה"ז להרר"א משקלאו (נדפס בבית רבי ח"א כ, א (ס' אגרות קודש אדה"ז (קה"ת, תש"מ) ע' לב ואילך)). ועוד. ואכ"מ.

(6) דק"ש ענינה קבלת עול מלכות שמים (ברכות פ"ב מ"ב. שם כ, ריש ע"ב. ובכ"מ). ותפלה היא עבודה שבלב (תענית בתחלתה), ורחמי גינהוי (ברכות שם). ועוד. וראה מפרשי המשנה.

(7) פ"ד מ"ד. וראה שו"ע אדה"ז או"ח סצ"ח סי' ג ובכ"מ שם.

איז תורתם אומנתם זיינען אויך מתפלל
מזמן לזמן ¹⁷ — זאל די תפלה ניט זיין
אין אז אופן פון „קבע“ (אז בשעת מעשה
טראכט ער „מתי אפרוק מעלי עול
זה“ ¹⁸, און ער וועט זיך קענען אומ-
קערן צו זיין לימוד התורה ¹⁹), נאר זי
זאל זיין „רחמים ותחנונים“.

ועד? ביי דער דריטער הוראה, ואל
תהי רשע בפני עצמך — אויך דאס איז
פארבונדן מיט מעלת רשב"ג (וואס
„תורתו אומנתו“), כדלקמן סעיף י"ד.

ג. אויפן ביאור הנ"ל אין „הוי זהיר
בק"ש“ קען מען לכאורה פרעגן: די
דיעה פון רשב"י אז „לק"ש אין אנו
מפסיקין“ ברענגט זיך נאר אין ירושלמי,
אבער לדעת הבבלי ¹² (און אזוי איז אויך
די הלכה ¹²) זיינען אויך די וואס „תורתם
אומנתם“ — און אפילו „כגון רשב"י
וחבריו“ — „מפסיקין לק"ש“?

איז די הסברה אין דעם: לויטן כלל ²⁰
אז מען דארף משווה זיין בבלי וירושלמי
כל מה דאפשר (אפילו דורך זאגן א
פירוש וואס איז „דחוק ²¹ קצת“) איז

(17) ראה ר"ה בסופה. וברבינו יונה לר"ף ברכות
(ת, א) דרשב"י ה"י מתפלל משנה לשנה. וראה
ניצוצי אורות (להחיד"א) לזח"ב קפת, א. ועוד.

(18) רש"י, רע"ב ועוד כאן. ע"פ ברכות כט, ב.

(19) ראה גם דרישת מרדכי — נעתק לעיל

הערה 11.

(20) יד מלאכי כללי שני התלמודים את יו"ד.

וש"נ.

(21) ביד מלאכי „רחוק“. אבל בכס"מ לפנינו (הל'
גירושין פי"ג הי"ח) הוא ככפנים.

(*) ראה גם שבח (ג, ב) בעידן צלוי... ומצלו.
ואף שבתוה"ה כגון רשב"י (שבת י"א, א) מפרש
ד.מצלי היינו קיש"י — כבר הקשו, שהרי דעת
רשב"י היא שגם לק"ש אין מפסיקין (כג"ל בפנים
מהירושלמי). וראה יפה מראה לירושלמי ברכות
שם, ברב"י שם. יצחק ירנן (שאלוניקי, תקמ"ו)
לרמב"ם הל' קיש פ"ב ה"ה — דיש לפרש, בעידן
צלוי"י בזמן שרצו להתפלל כו', עיי"ש.

בדוגמא ווי ר' שמעון בן יוחאי ¹²
(כדלקמן סעיף ח');

און דער וואס תורתו אומנתו איז ניט
מפסיק אין לימוד התורה צו קריאת
שמע — ווי רשב"י זאגט אין ירושלמי ¹³:
„כגון אנו שעוסקים בתלמוד תורה
אפילו לקרית שמע אין אנו מפסיקין“,
און עאכ"כ אז ער איז ניט מפסיק
לתפלה, ווי דער פסק דין ¹² אז תורתו
אומנתו „אין מפסיקין לתפלה“;

און וויבאלד אז ער אליין האט ניט
מפסיק געווען לק"ש ולתפלה, האט ער
געדארפט באווארענען זיינע תלמי-
דים ¹⁴, אז זעענדיק זיין הנהגה זאל ביי
זיי צוליב דעם ניט ווערן א חלישות אין
די מצות ק"ש ותפלה.

דערנאך זאגט ער א צווייטע הוראה
פאר זיינע חברים ¹⁵, וואס (אויך) ביי זיי
איז געווען תורתם אומנתם [נאר ניט אין
זיין דרגא, און דעריבער דארפן זיי יע
מפסיק זיין לק"ש (בדוגמא צו חברי
רשב"י, כדלקמן ס"ג)] — „כשאתה
מתפלל אל תעש תפלתך קבע אלא
רחמים ותחנונים וכו'“: אמת טאקע אז
„אין מפסיקין לתפלה“, אבער „כשאתה
מתפלל“ — אין די צייטן ווען זיי זיינען
יע מתפלל ¹⁶, כידוע אז די וואס ביי זיי

(12) שבת י"א, א. טושי"ע (ואדה"ז) או"ח סו"ס קו.
הל' ת"ת לאדה"ז פ"ד ס"ד"ה.

(13) ברכות פ"א סה"ב. שבת פ"א סה"ב.

(14) שאינם באותו הגדר דתורתם אומנתם. וראה
שבת (ירושלמי) שם: א"ר יוחנן כגון אנו מפסיקין
לק"ש ולתפלה. ולהעיר מרמ"א או"ח ס"צ ס"ח,
ואדה"ז שם ס"י.

(15) ולהגורסים (ראה לעיל הערה 2), „הוי זהיר
בק"ש“ (ולא — ובתפלה) — יש לומר, שב' בבות
הראשונות הן הוראות לחביריו: הא — שיהיו
זהירים בק"ש (אף שהוא עצמו אינו מפסיק לק"ש),
והב' — וכשאתה מתפלל כו', ככפנים.

(16) ראה פ"י ע"דו במדרש שמואל, ד.כשאתה
מתפלל קאי על תפלת נדבה.

זיין אַרויסגיין²⁷ — אַז דאָס וואָס ער האָט ניט מפסיק געווען לק"ש האָט זיך אָנגעהויבן ערשט נאָכן אַרויסגיין פון מערה²⁸, ווען עס האָט זיך ביי אים אויפגעטאַן דער אמת'ער עילוי אין „שינון“ ו„חידוד“ אין לימוד התורה, ווי די גמרא דערציילט אין שבת²⁹.

ויש לומר, אַז ר' שמעון בן נתנאל איז געווען בדוגמא צו רשב"י (ווי ער איז געווען לאחרי יציאתו מן המערה) כדלקמן, און דערפאַר האָט ער ניט מפסיק געווען לק"ש.

ד. אַט דער ענין, אַז ביי רשב"נ איז געווען „תורתו אומנתו“ ווי רשב"י — און דאָס איז די נקודה התיכונה פון די דריי הוראות פון דער משנה — איז מרומז אין דעם, וואָס דער מסדר המשנה דערמאָנט דאָ ניט שם אביו פון בעל המאמר — ר' שמעון בן נתנאל מיט זיין פולן נאָמען (כרגיל) — נאָר בלויז ר' שמעון סתם, וואָס סתם ר' שמעון איז גאָר ר' שמעון בן יוחאי³⁰.

און אַעפ"א אַז בפשטות דאַרף דאָס די משנה דאָ ניט אויסטייטשן בפירוש, וואָרום די משנה קומט בהמשך צו די פריערדיקע משניות פון דעם פרק, וואו עס ווערן אויסגערעכנט³¹ די „חמשה תלמידים“ פון ר' יוחנן בן זכאי און צווישן זיי ר' שמעון בן נתנאל, און דער-נאָך³² שטייט „הם אמרו שלשה דברים“

מסתבר צו זאָגן, אַז אויך דאָ איז ניט קיין פלוגתא צווישן בבלי און ירושלמי, נאָר עס איז אַ חילוק צווישן רשב"י אליין און „חבריו“²²:

דער טעם פאַרוואָס רשב"י האַלט אַז מ'דאַרף ניט מפסיק זיין לק"ש איז ווייל „זה (ת"ת) שינון וזה (ק"ש) שינון ואין מבטל(ין) שינון מפני שינון“²³, און (ווי דער ירושלמי איז ממשיך לויט איין תירוץ), „רבי שמעון בן יוחי על ידי שהי' חידד²⁴ בדברי תורה לפיכך אינה חביבה (עליו) (ק"ש) יותר מדברי תורה“.

ועפ"ז קען מען זאָגן, אַז דוקא רשב"י אַליין²⁵ האָט ניט מפסיק געווען לק"ש (וכדיקו הלשון — „רשב"י על ידי שהי' חידד בדת" . . אינה חביבה עליו כו"ו“)²⁶, משא"כ חברי'א דילי' האָבן יע מפסיק געווען לק"ש.

ועד"ז ביי רשב"י גופא — י"ל, אַז עס איז ביי אים געווען אַ חילוק איידער ער איז געווען אין מערה און דעם זמן נאָך

22) שלמטה מדרגתו. וראה ע"ד החסידות — מאמרי אדה"א אתהלך-לאזניא ע' ריא. אוה"ת ויקרא ע' רנו. סה"מ תרכ"ז ע' עדר.

23) ירושלמי ברכות ושבת שם. הובא בבבל המאור שבת שם. תוד"ה כאן — מ"ק ט, ריש ע"ב (ועי' המבואר בפנים, דמי' בירושלמי' הוא רק בנוגע לרשב"י עצמו — מתורצת קושית הגליון הש"ס שבת ומ"ק שם).

24) כ"ה בירושלמי שבת שם. ועד"ז בבבל המאור שם. ובירושלמי ברכות: תדיר. וראה שירי קרבן לירושלמי שבת שם, דהגירסא חידד נר' עיקר [ובא בהמשך לת"י הירושלמי, זה שינון וזה שינון, שהוא לשון חידוד, וכמ"ש בקה"ע שם].

25) ראה גם המשך תער"ב ח"ב (ע' א"ס), שמקשר דעת רשב"י דאין מפסיקין לק"ש עם דרגת תורתו אומנתו שלו ש"ה' במעלה ומדר' עליונה. וראה גם אוה"ת ואתחנן ע' ע"פ.

26) וגם לת"י הב' בירושלמי, רשב"י כדעת' כו"ו — יש לומר, שהוא רק בתורתו אומנתו בדרגת רשב"י.

27) ועפ"ז יש לפרש לשון הבבלי, כגון רשב"י וחביריו' — עד שיצא מן המערה.

28) ראה עדי' בס' יד דוד לתוס' מ"ק שם (ושם, שלכן הפסיק לק"ש בהיותו במערה, כמ"ש בתוס' (הובא לעיל שוה"ג להערה 17)).

29) שם בסוף העמוד.

30) רשי' שבועות ב, ב ד"ה משמו. רמב"ם בהקדמתו לפיה"מ ד"ה הפרק הששי. ועוד.

31) משנה ח (ולגירסת אדה"א — מ"ט).

32) משנה י"ד.

דעמאלט ווערט ער פאראייניקט מיט תורה (בלשון התניא³⁷) מיט א „יחוד נפלא שאין יחוד כמוהו .. להיות לאחדים ומיוחדים ממש מכל צד ופנה“.

און דערפון איז אויך פארשטאנדיק בנוגע אלע וואס האבן דעם זעלבן נאמען — וכידוע³⁷, אז די שמות פון א אידן, ובפרט פון די תנאים³⁸ כו', גיבן ארויס דעם תוכן ונקודה פון זייער עבודה — אז ביי זיי איז דא (בהעלם עכ"פ) א „מעין“ פון סתם³⁹ ר' שמעון — רשב"י (תורתו אומנתו).

און דערפאר איז די משנה מדייק צו זאגן דא ר' שמעון סתם, אז דאס וואס ר' שמעון בן נתנאל האט געזאגט די הוראות איז עס מצד דעם וואס ער האט אין זיך די מעלה פון ר' שמעון סתם — רשב"י — תורתו אומנתו.

ו. דער גדר פון „תורתו אומנתו“ אין פשוטות איז — אז (א) דאס איז אן ענין אין זמן — ער לערנט תורה אן אויפ-

(אז יעדער פון זיי האט געזאגט דריי זאכן), איז דאך מאליי מובן אז מיט „ר' שמעון אומר“ ווערט דא געמיינט ר' שמעון בן נתנאל³³ —

וויבאלד אבער אז יעדער ענין אין תורה איז מדוייק בתכלית [ובפרט אז די הוראות פון ר' שמעון בן נתנאל זיינען אין א באזונדער משנה (כמה משניות ווייטער פונעם ארט וואו ס'איז מפורש שמו ושם אביו), ובמילא גיט עס א מקום לטעות³⁴ פאר דעם וואס לערנט בלויז די משנה³⁵ אז דער בעל המאמר איז רשב"י], איז פארשטאנדיק, אז מצד דעם טעם פנימי אין די הוראות פון רשב"י איז נוגע (ניט דאס וואס ער איז ר' שמעון בן נתנאל, נאר) דאס וואס ער איז ר' שמעון (סתם) — איין ענין מיט רשב"י.

ה. די הסברה בזה: דער טעם פנימי וואס סתם ר' שמעון איז רשב"י — ווייל דער נאמען „שמעון“ איז פון לשון שמיעה³⁶, וואס אמיתית התוכן פון שמיעה איז הבנה והשגה — און דער ענין פון תורתו אומנתו, וואס דער איד פאראייניקט זיך מיט תורה ביי זי ווערט זיין גאנצע „אומנות“, קומט דוקא ווען ביי אים איז די השכלה (פאך-שטאנד) אין תורה בשלימותה, וואס

33) וכמו שלא העתיק שמות האבות דשאר תלמידי ריב"ז — ממשנה ט' (ולגירסת אדה"ז — מ"י) ואלך.

34) ולהעיר מספר היוחסין (הובא בטה"ד ע' רשב"י אות ב'), אע"פ שר"ש סתם כפי"ב דאבות שאמר הוי זהיר בק"ש הוא ר"ש בן נתנאל דבר הלמד מענינו. וראה הנסמן לעיל הערה 10.

35) שהרי תלוקת המשניות היא תלוקת ע"פ תורה (ונוגע לדינא — ראה לקוטי ח"ד ע' 1175 בהערה. ושיג) — ועכ"ל שלימוד משנה זו כמו"ש בפ"ע הוא ענין כפי"ע.

36) ויצא ענין כפי"ע. וראה לקוטי לוי"צ אגרות (ס"ע שלט) לגבי רשב"י.

37) פ"ה. ומבואר (המשך תעריב פרק ערה. לקוטי ח"ט ע' 82 ואלך, ושיג) דעיקר ענין הפנימיות הוא בשמיעה. ואף שמבואר (אוה"ת) ואתחנן ע' עד ואלך. ובקיצור בהמשך תעריב (ס"ג), שהענין דתורתו אומנתו הוא בחי' ראי' שלמעלה משמיעה, אעברה נא ודארה גר" — אולי יש לומר: ה"שמיעה" (השכלה) היא בתורה, וה"ראי" — באלקות (שבהשכלה). ולהעיר מהענין ד. רואין את הקולות.

37) ראה אר"ת להה"מ ס"פ בראשית. לקוטי בהר מא, ג. ועוד. לעיל ע' 349 הערה 27. ושיג.

38) להעיר משליה ג, א ואלך (בהגה"ה) ע"ד הזכרת שמות שית סדרי משנה, מדרשי רז"ל (אבל אינו מזכיר שמות התנאים כו' — כי מדבר ע"ד לימוד ספרים הנ"ל. עיי"ש).

39) וע"ד מ"ש בתניא (פל"ז — מח, ב) ובכל חלמוד ירושלמי היא (מצות צדקה) נק' בשם מצוה סתם .. מפני שהיא עיקר המצות מעשיות .. שבכל המצות אין מתלבש בהן רק כח א' מנפש החיונית .. אבל בצדקה .. כל כח נפשו החיונית מלוכב כו"י.

וואס חסידות⁴⁵ איז מבאר דעם ענין פון תורתו אומנתו, אז דער לימוד התורה איז אין אן אופן פון „ואשים דברי בפיד“⁴⁶ — די דברי תורה וואס דער לומד זאגט ארויס פון זיין מויל זיינען זיך מתייחס צום אויבערשטן: ער זאגט- נאך די דברי תורה וואס דער אויבער- שטער כביכול זאגט. וואס אזא אופן הלימוד נעמט זיך מצד דעם ביטול בתכלית צום נותן התורה, ביז אין אן אופן פון „דירה לשכינתא“.

ועפ"ז איז מובן, אז דאס וואס רשב"י איז געווען „תורתו אומנתו“, איז עס פארבונדן מיט דעם וואס ער איז גע- ווען פון די „מארי קבלה“ — ואדרבה: ער איז געווען דער וואס האט משפיע געווען פנימיות התורה צו די אנדערע תנאים⁴⁷ (וואס דערפאר איז ער געווען אין דער דרגא הכי נעלית אין „תורתו אומנתו“ גופא).

ז. דערמיט וועט מען אויך האבן א תוספת ביאור אין דעם וואס רשב"י דוקא האט ניט מפיסק געווען לק"ש:

כדי אז דער לימוד התורה זאל זיין אין אן אופן פון „ואשים דברי בפיד“, כנ"ל, מוז מען פריער שטיין אין א ביטול בתכלית צו אלקות, און דאס ווערט

הער און איז ניט מפיסק צוליב קיין זאך⁴⁰; (ב) עס איז דא (אויך) בא לימוד נגלה תורה⁴⁰, און ווי מען געפינט ביי רשב"י גופא, אז אפילו אין מערה איז עיקר עסקו געווען אין „תורת המשניות“ (און ניט אין „ספר הזהר והתיקונים“)⁴¹.

שטייט אבער אין זהר⁴², אז מיט „תורתם אומנתם“ מיינט מען די וואס „לא זזת שכינתא מנהון כל יומיהן“ און זיי זיינען „דירה לשכינתא“, וואס דער- פון איז פארשטאנדיק: (א) דער עילוי פון תורתו אומנתו באשטייט אין דער איכותדיקער צוגעבונדנקייט⁴³ צו תו- רה, אז זיין גאנצע מציאות איז דורכגע- נומען מיט תורה, און כל ענינו איז נאר דאס וואס ער איז א „דירה לשכינתא“; (ב) אט די צוגעבונדנקייט איז ניט נאר צו חכמת התורה, נאר (בעיקר) צום נותן התורה — „שכינתא“, וואס אזא לימוד איז פארבונדן דוקא מיט פנימיות התורה, און ווי עס שטייט בפירוש אין תקוני זהר⁴⁴ אז (דוקא) „מארי קבלה .. עבדין לה (צו דער שכינה) דירה“.

דאס איז אויך דער יסוד פון דעם

(40) ראה מג"א א"ח סק"ז סק"ד. שו"ע אדה"ז שם ס"ד. שם ס"ז ס"ז. תניא ספ"ג. ועוד.

(40*) ראה שו"ע א"ח והל' ת"ת לאדה"ז שנשמנו

לעיל הערה 12.

(41) אגה"ק סכ"ו (קמג, א). וראה לקו"ת אחרי כח, א: וכל עסק רשב"י ה"י בנגלה כו'.

(42) ח"ג רלח, ב — שעליהם דוקא נאמר (תצא כב, ו) „לא תקח האם על הבנים“.

(43) להעיר מענין המרכבה דהאבות, דלא רק שהיו מרכבה „כל ימיהם“ (תניא פכ"ג. רפ"ד. פל"ט). כ"א גם „שכל אבריהם כולם“ (שם פכ"ג), והם וכל אשר להם“ (שם פל"ט) היו מרכבה.

(44) בהקדמה (א, ב) — ד.ע.ל אר"ז קבלה אתמר לא תקח האם על הבנים. ומ"ש בוהר הנ"ל. אית מארי משנה' — י"ל הכוונה לאלה שמחברים נסתר ונגלה (ראה לקמו הערה 47. כסא מלך לתקו"ז שם).

(45) תו"א לח, ד. אוה"ת ויקרא ע' רנו. סה"מ

תרכ"ז ע' רעא ואיל"ז. ועוד.

(46) ישע"י נא, טז.

(47) ראה סידור דש, סע"ב. מאמר ל"ג בעומר ושלחארי"ו בהמשך והחרים תרל"א.

וגם „תורתו של רשב"י בנגלה שהיתה תורתו אומנתו פ"י כלי שלו שה"י יודע הפנימיות בכל פשוטי ההלכות ובשעה שה"י לומד ה"י ממשך עצמות אואי"ס .. ע"י פנימיות התורה“ (המשך תרס"ז ס"ע מה. ועוד), כידוע שרשב"י ה"י מחבר סתים וגליא (נסמו לקמו הערה 49. ועוד. וראה בארוכה לקו"ש ח"ה ע' 129 ואילך). וראה לקו"ת מטות פד, סע"ג. ועוד.

יוסי⁵⁴ הכהן און ר' שמעון בן נתנאל⁵⁵ האבן וועגן דעם געהערט — „אף⁵⁶ הם פתחו במעשה המרכבה, אמרו יום א' בתקופת תמוז ה' ורעשה הארץ ונראתה הקשת בענן ויצאה בת קול ואמרה וכו'".

זעט מען פון דעם, אָז ר' שמעון בן נתנאל איז געווען פון די „מארי קבלה“, און אין אַן אופן אַז זיין ריידן אין מעשה המרכבה האָט אויפגעטאָן אַז „רעשה הארץ וכו' ויצאה בת קול ואמרה כו'“ — עס האָט ממשיך געווען⁵⁷ די שכינה למטה⁵⁸, און פון דעם איז פאַרשטאַנ- דיך אַז ער איז געווען „דירה לשכינתא“.

צווישן די אויבנדערמאָנטע תנאים גופא, איז דאָ אַן עילוי אין רשב"ג (וואָס דערפאַר איז ער דוקא בדוגמא צו רשב"י, ווערט אַנגערופֿן שמעון, כנ"ל סעיף ג'):

ר' אלעזר בן ערך האָט נאָר איבער- געזאָגט אַז ענין וואָס ריב"ז האָט אים געלערנט („למדתני“⁵⁹) און ניט וואָס ער האָט מחדש געווען; צווישן ר' יוסי הכהן און רשב"ג — וואָס זיי האָבן דורש גע- ווען אין מעשה המרכבה אין אַן אופן פון „פתחו“⁶⁰, בכח עצמם (ובפרט ע"ד

אויפגעטאָן דורך דער עבודה פון ק"ש, וואָס ענינה איז מסירת נפש⁴⁸.

רשב"י אָבער — ובפרט נאָכדעם ווי ער איז געווען אין מערה — איז שטענ- דיך געשטאַנען בתכלית הביטול צו אלקות⁴⁹, ווי ער האָט געזאָגט⁵⁰ „אנא סימנא בעלמא“ — ער מצד עצמו איז גאָר קיין מציאות ניט און זיין גאַנצע מציאות איז נאָר וואָס ער איז א „סימן“ אויף גיטלעכקייט; ער איז געווען א „דירה לשכינתא“ בתכלית, וואָס דער- פאַר שטייט⁵¹ אויף אים „מאן פני האדון הוי' דא רשב"י“;

און דערפאַר האָט ער ניט געדאַרפט האָבן די הקדמה פון ק"ש אַז זיין לימוד התורה זאָל זיין אין אַן אופן פון „תורתו אומנתו“⁵².

ח. עס ווערט דערציילט אין גמרא⁵³, אַז ר' אלעזר בן ערך האָט גע- בעטן רשות ביי ר' יוחנן בן זכאי איבערצוזאָגן פאַר אים „דבר אחד שלמדתני“ אין מעשה המרכבה, און נאָכדעם ווי „פתח ר"א בן ערך .. ודרש“ איז „ירדה אש מן השמים וכו'“; און די גמרא איז דאָרט ממשיך, אַז ווען ר'

54 בירושלמי שם גריס „ר' יוסף הכהן — אבל בפשטות זהו ר' יוסי הכהן תלמיד ריב"ז (וראה ג"כ סה"ד ע' ר' יוסי הכהן). ואכ"מ.

55 כ"ה בירושלמי שם. ובבבלי — ר' יהושע.

56 לשון הירושלמי שם.

57 ראה סדור (עה. ג. המשך תרס"ז שם) בפ"י „תורתו אומנתו“ — „שע"י לימוד ההלכות הרי ממשיך מאור אים .. כמשל כלי האומנות כו'“.

58 ראה לקמן בפנים ס"ט ובהנסמן שם.

59 בירושלמי ליתא תיבת „שלמדתני“ אבל דוחק לומר דפליגי במציאות. — בהדא"ג שם (בתי"ב) ש.מדרך ענוה אמר ... שלמדתני, אבל לכאורה דוחק הוא. וראה עיון יעקב שם.

60 אף שהלשון „פתח“ איתא גם על ר"א בן ערך — הרי מפורש שם „דבר אחד שלמדתני“ (בכפנים).

וראה עיון יעקב הנ"ל.

48 אהיה"ת שם (כריש העמוד). סה"מ תרכ"ז שם.

49 ראה אהיה"ת (ע' רנז) וסה"מ תרכ"ז (ע' עדר) שם. דרשב"י „הי' תמיד בבחי' ביטול .. ואפ"ל (ש)דוקא רשב"י לפי שחיבר סתים וגליא“.

50 זח"א רכה, א.

51 זח"ב לח, א. וראה בהמצויין בניצוצי זהר (מרגליות) שם.

52 ראה המשך תער"ב (שבהערה 25) דרשב"י ס"ל דאין מפטיקין לק"ש, לפי שתורתו אומנתו דרשב"י הי' במעלה ומדר' עליונה שגם בהנגלה הי' מאיר בו האלקות שבהלכה — והרי ענין זה הוא מצד עצם הביטול דרשב"י, כמבואר בהמשך תרס"ז שם.

53 חגיגה יד, ב. ירושלמי שם (פ"ב ה"א).

האט ער „פותח“ געווען במעשה המרכבה באופן הנ"ל.

ט. דער עילוי פון ר' שמעון בן נתנאל'ס דורש זיין במעשה מרכבה (אויף ר"א בן ערך) איז אויך מודגש אין דעם, וואס דוקא בשעת ער האט פותח געווען במעשה מרכבה — „רעשה הארץ ונראתה הקשת בענן“ (וואס דאס איז געווען א נס, ווארום ס'איז געווען תקופת תמוז, וואס עננים זיינען ניט קיין דבר הרגיל⁶⁶) — ולכאורה פאדערט זיך ביאור⁶⁷:

די גמרא⁶⁸ דערציילט אן עילוי אויף ר' יהושע בן לוי און לא נראתה קשת בימיו (ווארום דער קשת איז א פעולה און אן אות שלא יחרב העולם, וואס יש צדיק גמור בדור אין צריך אות⁶⁹) — היינט וואס איז דער עילוי אן דורך זיין דרש'נען במעשה המרכבה איז „נראתה הקשת בענן“?

איז דער ביאור אין דעם:

בנוגע צו „קשת“ געפינט מען צוויי ענינים: (א) דאס איז אן אות ברית ש„לא

(66) רש"י חגיגה שם. קה"ע ירושלמי שם.

(67) ראה גם חדא"ג חגיגה שם.

(68) כתובות עז, ב.

(69) רש"י כתובות שם.

נעשה שמו — שהרי במשנה יוד' וי"ב איחא ר' יוסי טתם (כלי ההוספה. הכה"ן). ומוכח מזה, שהוספה זו היא כדי להודיע איזה ר' יוסי הוא. ואיך מדוע הסימן דר' יוסי הוא הכה"ן. ושל ר"ש — (שם אבי"ו). בן נתנאל?

וולפ"י. גם ממשנה זו ראי' שר' אליעזר בן הורקנוס לא הר' כהן (ראה הרד"ל במבוא לפדר"א). שהרי גם כאן לא נאמר עליו „הכה"ן“.

אבל אין זו ראי' מוכחת, כי י"ל שהי' באותו מעמד (אף שלא נכלל במנין התלמידים) עוד אחד ושמו שמעון והי' כהן (וכן אחד ששמו יהושע והי' לוי — ולכן לא נק' ר' יהושע כאן „הלוי“ (ראה הערה הקודמת).

הידוע⁶¹ אין דעם פירוש פון „פתח ר' שמעון“ וכיו"ב, אז דאס מיינט, אז ער האט אויפגעעפנט א נייעם ענין וצינור (כר') — איז דא אן עילוי אין רשב"ג אויף ר' יוסי הכה"ן⁶²:

כהונה (די צוגעגרייטקייט⁶³ לעמוד לשרת לפני ה') — ר' יוסי הכה"ן — בא' קומט מען דאך בירושה — דעריבער איז אויך זיין⁶⁴ „פתח“ במעשה המרכבה ניט גאר אינגאנצן אז ענין פון „פתח“ — בכח עצמו:

דער שלימות'דיגער באווייז אז מען איז „דירה לשכינתא“ — אן די גאנצע מציאות פון מענטשן איז מיוחד מיט „שכינתא“ — איז ווען די פתיחה במעשה המרכבה, און איז אן אופן וואס פועלט „רעשה הארץ וכו“⁶⁵, קומט אינ' גאנצן פון זיין אייגענעם כח. און דאס געפינט מען דוקא ביי רשב"ג וואס ווערט ניט אנגערופן הכה"ן (ער איז ניט געווען א כה"ן⁶⁶), און פונדעסטוועגן

(61) סדיה כי כאשר תרע"ח.

(62) ולהעיר, שבבבלי משמע שרק ר' יהושע דרש ולא ר' יוסי הכה"ן. אבל בירושלמי — אף הם פתחו.

(63) משאיכ בשאר השבטים ציל נדבה רוחו אותו והבינו מדעו וכו" (רמב"ם סוף הל' שמיטין ויובל).

(64) ועד"ז דר' יהושע (לגירסת הבבלי) — שלוי הי' (ערכין יא, ב. ועוד).

(65) בתוספתא ע"ז (פ"ג, ג): מעשה ברי"ג הזקן שהשיא את בת בתו לשמעון בן נתנאל הכה"ן. ומדהביאו בשה"ד (מס' היוחסין) בע' רשב"ג מוכח שסיל שוהו רשב"ג תלמיד ריב"ז.

אבל בפשטות, שמעון בן נתנאל הכה"ן שבתוספתא שם הי' עם הארץ. שהרי סיפור הגיל בא בהמשך להדין שנתון לו (לע"ז) גדולה ופוסק עמו כר' [וראה חסדי דוד לתוספתא שם (ושם), ושם] הוא שמעון בן נתנאל תלמידו של ריב"ז דדילמא כהן (הוה"ל).

וכן משמע קצת מזה שדוקא ר' יוסי נקרא „ר' (יוסי) הכה"ן“, ולא רשב"ג.

(*) כי אין לומר שכן הי' נקרא כפי הבריות עד שזה

ועפ"ז איז נאָכמער פאַרשטאַנדיק ווי רשב"נ איז געווען „תורתו אומנתו“ אין אַן אופן וואָס ער איז געווען „דירה לשכינתא“.

י"ד. איינער פון די ענינים וואָס זיינען מתאר דרגתו הנעלית פון רשב"י איז געווען דאָס וואָס ער האָט גע- זאָגט⁷⁸: „יכול אני לפטור את כל העולם כולו מן הדין“; און וויבאַלד אַז ענינו ומעלתו פון רשב"י האָט זיך אויסגע- דריקט אין דעם וואָס ביי אים איז גע- ווען תורתו אומנתו, איז פאַרשטאַנדיק, אַז דאָס וואָס ער האָט געקענט פטרין את כל העולם כולו מן הדין איז פאַר- בונדן מיט דעם ענין פון תורתו אומנתו⁷⁹.

(רש"י כתובות שם), שהוא מעורב בדור, מתקן מוכן ומסוּהר אנשי דורו; ועד"ז מה שרשב"י לא נראתה קשת בימיו (ירושלמי ברכות פ"ט ה"ב. ב"ר שם, ב. רש"י נח ט, יב. זח"ג טו, א. לו, א. א. ועוד) — י"ל שזהו מצד מעלתו שה"י בבחי' יסוד עולם (זח"א רנה, סע"א. זח"א ר"פ וירא), שלמעלה אפילו מבחי' בני עליה (סוכה מה, ב), ופעולתו שכל היבא דהוה מחי ר"א הוי מסי רש"י ואמר, איכא מילתא דבעי לחקוני כו" (שבת לג, סע"ב) [ולהעיר מנצ"א לזח"א (רכה, א), דרק במחוז רשב"י לא נראה הקשת];

משאי"כ מצד העילוי דתורתו אומנתו שענינו בפשטות — התעסקות בתורה ולא בהדור, עם (העולם) שמשכיבו (וראה סידור עה, ג"ד) — י"ל, שמצד עילוי זה נעשה רק, יכול אני לפטור את כל העולם כולו מן הדין (סוכה שם), כדלקמן בפנים סעיף י"ד"י.

78) סוכה שם.

79) ראה גם לקו"ת מטות פו, ד.

יהי עוד מבול⁷⁰, (ב) אויף „קשת“ שטייט⁷¹ אַז עס איז „דבר שהוא מוקש ל"י (עס איז צוגעגליכן געוואָרן צום אויבערשטן), און דערפאַר איז דער דין⁷² אַז אסור להסתכל בקשת (ווייל „לא חס על כבוד קונו“⁷³). ועוד ועיקר (ג) מפורש במעשה מרכבה⁷⁴ (דב"י עסקינן): כמראה הקשת אשר יהי בענן גו' כן מראה גו' הוא מראה דמות כבוד ה'. איז מובן אַז,

דאָס איז אַ גילוי נעלה פון שכינה וואָס ברענגט אַז עס זאָל זיין דער „קשת בענן“⁷⁵.

דער ערשטער ענין פון „קשת“ איז נאָר ווען עס קומט ביזמא דעיבא (אין אַ פאַרוואַלקנטער טאַג), וואָס די ענינים ווייזן אַז עס איז אַ טאַג פון דינים קשים⁷⁶,

אַבער די ענינים (און קשת) וואָס קומען דורך דעם וואָס מ'דרש'נט במעשה המרכבה — זיינען (ניט אַן אות אויף שולל זיין „דינים“⁷⁷, נאָר) בלויז אַ סימן אויף אַ גילוי נעלה פון שכינה,

70) נח ט, ט ואל"ך.

71) ב"ר פליה, ג.

72) חגיגה טו, א. ושו"ע או"ח סי' רכט ס"א.

73) חגיגה שם. וראה זח"א ע"א, ב. זח"ב טו, ב.

זח"ג פד, סע"א. ועוד.

74) יחזקאל א, כח (כמובא בחדא"ג שם).

75) ראה זח"א בהקדמה (א, ב) ובהנסמן בניצוצי

זהר (שם) ושערי זהר (מרגליות) לחגיגה יד, ב.

76) ראה ברכות לב, ב. ועוד.

77) בקה"ע לירושלמי שם, דמה שנראתה הקשת

בענן הוא, לומר שכדאי הן דברים אלו לרחם על

הארץ ולכרות עליהם ברית כו" — אבל לפעניד

צ"ע 1: איך יפרש הקשת שבמרכבה (ביחזקאל שם),

2) למה לדמותו לקשת דמבול ולא לקשת דמרכבה,

דבזה עסקינו.

ובכל אופן גם לפירושו יש לומר, ע"פ משנית

בלק"יש ח"ד (ע' 1235 ואל"ך), דמה שלא נראה

הקשת בימי ריב"ל הוא להיותו, צדיק גמור בדור

*) ולהעיר שהור"ד גשמים בדורו (זח"ג נט, ב) לא ע"י דיבור (תופלה) בצרכי הדור, כ"א בחורה ובמילא ירדו גשמים.

**) במקומות שננסמו בהערה 49 איתא, דזה שלא נראתה הקשת בימיו ה"י מצד העילוי דעסק התורה שלו, ואולי י"ל שזהו מצד מה שפעל ע"י זה על אנשי דורו (כדמשמע בסה"מ תרכ"ז שם — גבי זח"ק), וראה לעיל ע"י 309 בפ"י. די לעולם אני ואתה (שבת שם).

צוויי הוראות אין דער משנה, וואס מצד דעם איז ער מגין אויף זיין דור און אין „סובל כל עונותיהם“ — דארף מען האבן די באווארעניש פון „ואל תהי רשע בפני עצמך“:

בכלל, איז אזא וואס האלט זיך ווי א רשע (ובמילא וועט ער מצד עצמו ניט זוכן תשובה טאן), איז די הנהגה פון „איה עניותא ליהודאי“⁸⁰ — אז מ'ברענגט אויפן מענטשן פורעניות ויסורים ר"ל וואס צעברעכן זיין מציאות און ברענגען אים צו תשובה;

משא"כ אין דורו פון רשב"נ וואס זיין זכות האט מגין געווען און פארהייט פון פורעניות,

דערפאר האט מען געדארפט במיוחד באווארענען „ואל תהי רשע בפני עצמך“ — אז מ'זאל וויסן זיין, אז יעדערער קען און דארף און (סויס בל ידח ממנו נידח און) ער וועט תשובה טאן; און נאכ-מער: ער דארף ניט אנקומען צו יסורים וכו', נאר ער קען תשובה טאן מתוך הרחבה וחיי מנוחה ושלוה.

(משיחות ש"פ בהעלותך,

שלח ובלק תשכ"ח)

מ'האט שוין אמאל גערעדט באר-כה⁸⁰ אין דעם מאמר פון רשב"י „יכול אני לפטור את כל העולם כולו מן הדין“, אז דאס איז ניט דורכדעם וואס ער האט געקענט באוויקן די אנשי דורו און פועל זיין זיי זאלן תשובה טאן⁸¹, נאר אז זיין זכות איז געווען אזוי גרויס, אז ניט קוקנדיק אויף די עוונות פון דעם דור, איז ער „סובל כל עונותיהם ופוטרו מן הדין“⁸².

וויבאלד אז ביי רשב"נ איז געווען דער עליוי פון תורתו אומנתו בדוגמא צו רשב"י כנ"ל, איז אויך זיין אויפטאן אין וועלט געווען ע"ד דעם ענין (וואס רשב"י האט געזאגט) „יכול אני לפטור את כל העולם כולו מן הדין“.

ע"פ זה וועט אויך ווערן פארשטאנ-דיק די שייכות פון דער דריטער הוראה אין דער משנה — „ואל תהי רשע בפני עצמך“ — צו די פריערדיקע צוויי:

דוקא מצד דעם וואס רשב"נ איז גע-ווען „תורתו אומנתו“ ווי רשב"י (ווי דאס ווערט אויסגעדריקט אין די ערשטע

80 לקו"ש ח"ד שם (ובהערה 40, 43). וראה גם

לקו"ש ח"כ ע' 152.

81 ואז התמי' גדולה שהויל לעשות כן בפועל,

ולא רק „יכולני“.

82 רש"י סוכה שם.

83 חגיגה ט, ב. ובפי' הר"ח שם.

פרק שלישי

שייכות צו א הנהגה פון מידת חסידות, אָדער צו א זהירות לפנים משורת הדין אדרבא באַוואַרענען פון „חיים בלעו“ — איז מוכרח ע״פ ציווים הכי חמורים בתורה⁴.

(ב) וואָס איז דער דיוק הלשון „איש את רעהו חיים בלעו“? דער לשון וואָס איז רגיל ופשוט אין אַזאַ פּאַל איז „הריגה“, ווי דער לשון הכתוב⁵ „אין יראת אלקים וגו' והרגוני“, אָדער „גזילה“ (אויב דאָ ווערט (אויך) גע- מיינט רויבעריי און געלט-שאַדן) וכיו״ב — פאַרוואָס ווערט דאָ גענוצט אַ חידוש לשון וענין „חיים בלעו“?

(ג) אַלע ענינים אין וועלט זיינען תלוי אין אידן⁷, ווי עס שטייט⁷ „את העולם נתן בלבם“. פון דעם איז פאַרשטאַנדיק, אַז דער ענין פון „אלמלא מוראה איש את רעהו חיים בלעו“ איז דאָ אויך חיו באַ אידן⁸, ואדרבא — דורך דעם וואָס

א. „רבי¹ חנינא² סגן הכהנים אומר הוי מתפלל בשלומה של מלכות שאלמלא מוראה³ איש את רעהו חיים בלעו“.

דאַרף מען פאַרשטיין:

(א) רז״ל זאָגן⁴ „מאן דבעי למהוי חסידא לקיים כו' מילי דאבות“, וואָס דאָס מיינט, אַז די מסכתא אבות באַ- שטייט פון „מילי דחסידותא“, פון אַזעל- כע הנהגות וואָס מ'איז אין זיי ניט מחוייב מצד הדין, נאָר מ'דאַרף זיי טאָן מצד „חסידות“ — לפנים משורת הדין,

[על דרך ווי די הוראה אין דער ערשטער משנה פון דעם פרק: „הסתכל בג' דברים ואין אתה בא לידי עבירה“ — שורת הדין איז מחייב נאָר אַז דער איד זאָל ניט טאָן די עבירה בפועל, און אויף דעם איז מוסיף די משנה אַ הנהגה חסידותית שטייען אין אַ מצב פון יראת החטא (און דאָס איז אויך אַן עצה און אַנווייז) אַז ער זאָל ניט צוקומען (אפילו נאָענט) דערצו — דורך אַרײַנטראַכטן זיך אין די דריי זאַכן איז „ואין אתה באַ לידי עבירה“].

אַבער די הוראה „הוי מתפלל בשלו- מה של מלכות“ האָט לכאורה ניט קיין

(1) משנה ב.

(2) כ״ה הגירסא בדפוסי משניות שלפנינו (ובעזי ד, א). וכו׳ גירסת אדה״ו בסדרו. אבל בשינויי נוסחאות למשניות „חנני“, וכו׳ במס׳ עז כתי׳ (ג.י. תשי״ו), ר״ח ע״ז שם. ובכ״מ. ולהעיר מ״ה יד, ב: א״ר חנינא ואיתמא ר׳ חנינא. ואכ״מ.

(3) בעזי שם „שאלמלא מוראה של מלכות“ (ועד״ז בטור ח״מ סי׳ א „מורא מלכות“). וליתא בע״מ, כתי׳ הגיל ר״ח שם. ראה דקס שם. וראה נחלת אבות לאבות כאן.

(4) בי״ל, א. וראה לעיל ע׳ 347 הערה 7.

(4) שצריך לשמור לחייו וחיי רען (שלא יבלעו חיים). וגם הפרט ד.הוי מתפלל כו״, הרי מ״ע על היחיד להתפלל על חייו (ראה רמב״ם הל׳ תפלה פ״א ה׳ב. חינוך מצוה תלג. שרש מצות התפלה בתחלתה).

(5) וירא כ, יא.

(6) בתו״ח לעזי שם: לפי שהכתוב המשיל את בני האדם לדגי הים והדגים בולעין זה את זה חיים לכך נקט הכי. אבל במאמר ר׳ חנינא עצמו לא נזכר כלל הכתוב „ותעשה אדם כדגי הים“ שבעזי שם, ומובן שנקט הכי כי יש מצב ותוכן כזה גם בבני אדם. וראה מגן אבות (להרשב״ץ) — הובא במד״ש כאן: ולשון הכתוב הוא כו״. ובמצוד׳ לתהלים סכד, ג.

(7) כמוכרח ע״פ מרז״ל (רש״י ורמב״ן ר״פ בראשית. ועוד) בראשית — בשביל ישראל שנקראו ראשית.

(7) קהלת ג, יא. לקרית במדבר ה, ריש ע״ב.

(8) ראה פיה״מ להרמב״ם (תרגום קאפח): כלומר

בדיוק [און דאָס איז נוגע להלכה למעשה¹²: ווען איינער איז מקדש את האשה, על מנת שאני יודע לשנות¹³] (אז די קידושין זיינען אויפן תנאי אז ער קען משניות), דיש לומר אז עס זיינען גענוג (און נויטיק) צו קענען דריי משניות¹⁴], וואָס י"א אז (אויך) צוליב דעם האָט דער אַלטער רבי אַריינגעשטעלט די מסכתא אבות אין זיין סידור¹⁵ — צו וויסן דעם אופן פון חלוקת המשניות.

איז ניט מובן: וואָס איז דער המשך און שייכות פון מאמר „שנים שיושבין וכו“ צום מאמר „הוי מתפלל בשלומה כו“, וואָס דערפאַר שטייען ביידע אין איין משנה? — לכאורה זעט זיך ניט קיין קישור צווישן זיי¹⁶.

[ואדרבא, די סברא איז מחייב, אז דער מאמר האָט אַ שייכות און דאַרף צו־געשטעלט ווערן צו דער ווייטערדיקער משנה „ר' שמעון אומר ג' שאכלו... ולא אמרו עליו דברי תורה“, וואָס אויך דאָרט רעדט זיך וועגן דעם עילוי פון דברי תורה בחבורה (און דער חסרון פון אַ חבורה אָן דברי תורה)].

ג. דער ביאור אין דעם:

וויבאלד די מסכתא אבות אַנטהאַלט „מילי דחסידותא“, ווי דערמאָנט אויבן,

12) ואולי יל שנפקים גם לענין. מההלך בדרך ושונה ומפסיק ממשנתו. (משנה ז' לקמן [לג'] אדה"ז). וראה מדרש שמואל שם מהרב ר' משה אלמושיניו).
13) חלקת מחוקק אה"ע סליח סק"מ (וראה ב"ש שם סק"א). ועד"ז להסכרא שהביא שם ש.ד.י במשנה אחת.

14) ראה שער הכולל פ"ל ס"ג.

15) ויתירה מזו: בבא הא' מדברת בענין שנוגע לכל העולם (ראה רש"י, מח"ז, מאירי, רבינו יונה, רע"ב ועוד), והכי מוכרח לישבן העולם. אלמלא מוראה איש את רעהו חיים בלע"ו, ובבא הב' — בענין הנוגע רק לישראל (לימוד התורה), ובמדרגה הכי נעלית שבו — שכינה שרוי.

אידן פירן אויס די הוראה, ווערט דער ענין אויך אויפגעטאָן אין וועלט (אז עס זאָל ניט זיין „איש את רעהו חיים בלע"ו).

ולכאורה איז תמוה: ווי איז שייך מ'זאל וועגן אידן זאָגן, אז כאָטש ס'זיינען פאַראַן כו"כ קלאַרע ציוויי ה' בזה, איז ווען ניט די מורא פון מלכות וואָלט אַ איד „איינגעשלונגען“ (און ניט סתם אַ צווייטן, נאָר אַפילו) „רעהו“? און בפרט, כנ"ל, אז דאָ רעדט זיך וועגן אַ אידן וואָס (לערנט אבות, ווייל), „בעי למהוי חסידא“ — דאַרף ער האָבן די באַוואַרעניש פון „הוי מתפלל בשלומה של מלכות“ אז ער זאָל ניט „בולע“ זיין „רעהו“?

ב. נאָך דעם געבראַכטן מאמר שטייט אין דער משנה¹⁰: „רבי חנינא יי בן תרדיון אומר שנים שיושבין ואין ביניהם דברי תורה הרי זה מושב לצים כו' אבל שנים שיושבין ויש ביניהם דברי תורה וכו'“.

שוין מערערע מאָל גערעדט¹², אַז דער פאַנאַנדערטייל פון די משניות איז

לולא יראת המלכות היינו בולעים זה את זה חיים. ועד"ז הוא במחז"י: שאלילי לא היתה יראתה של מלכות עלינו כו' היינו בולעים אחד את חברו כו'. ולהעיר מהגירסא במחז"י שם, בש"נ למשניות וכת"י ע"ז הנ"ל (הערה 2): בלענו.

9) ראה מדרש שמואל בסוף הפיסקא ואפשר. ובפי' מר' משה אלשאקר.

10) לגירסת אדה"ז בסדרו. וכ"ה במשניות דפוס ראשון (נאפולי, רנב), כת"י פארמה (ג), כת"י תמני. וכ"ה בדפוסים משניות ושי"ס שלפנינו. ובמשניות שעם פי', מדרש שמואל וכו' הוא משנה בפ"ע. וכ"ה בכת"י קופמאן, כת"י פארמה (א), כת"י פריז.
וראה ספר יש סדר למשנה למשניות (מהרי" (פיק) ברלין) בתחלתו ד"ה אלה החוקים, ועוד.

11) כ"ה בסידור אדה"ז. וגם כאן שינויים, וע"ד הנ"ל הערה 2. ובלחם נקודים (להיעב"ז): חנני. כ"ה ברוב הספרים. ואכ"מ.

12) ראה לקריש ח"ד ע' 1175. ועוד.

אמתי — וואָרעם דאָ רעדט זיך ניט וועגן אַ שוטה רשע וגם הרוח, ח"ו — איז דאָ אַן אַרט פאַר אַזאַ טענה: סוף כל סוף איז ער דאָך אַ גדול אין תורה און אין קיום המצות וכו', אין דער צייט ווען „רעהו“ איז גאַר ווייט פון דער מדרגה — און דער חשבון איז אמת און אויס- געהאַלטן לויטן דרך און מאַס פון תורה¹⁷, ובפרט אויב יענער דאַרף אַן קומען צו אים אין לימוד התורה און הוראות אין קיום המצות.

און דערביער, אפילו נאָך דער גאַנ- צער (וויבאַלד נאָר שכל'דיקער) הסברה און חשבון, אַז ער דאַרף זיך פירן אַנ- דערש, וועט ער נאָך אַלץ ניט קענען אַפטרעטן פון זיין הנחה, אַז רעהו דאַרף זיין בטל און „בלוע“ אין זיין מציאות.

די עצה צו פועל זיין ביי זיך שלילת הנ"ל כדבעי, איז צו מקיים זיין די הוראה פון דער משנה „הוי מתפלל בשלומה של מלכות“, וואָס דורך דעם¹⁸ וועט ביי אים דערוועקט ווערן די מורא פון מלך מלכי המלכים הקב"ה — און דער הרגש היראה האַט בכח צו פועל זיין ביי אים, אַז ער זאל זיך ניט האַלטן גרויס לגבי אַ צווייטן אידן¹⁹.

די הסברה אין דעם: רז"ל²⁰ זאָגן „מלכותא דארעא כעין מלכותא דרקי- עא“, די הסברה דערפון איז, כיודע²¹,

דאָס הייסט אַז דאָס זיינען הוראות פאַר אַ אידן וואָס איז גאַנץ און אַפגעהיט אין לימוד התורה און קיום המצות און אים פעלט נאָר די הנהגה פון מידת חסידות —

איז במילא פשוט, אַז ס'איז ניט דאָ קיין אַרט אים אַנצוזאָגן ער זאל ניט באַ- גזל'נען אַ צווייטן אידן, און אַוודאי ניט דער ציווי ער זאל ניט אַנרירן דעם לעבן פון אַ אידן (איז במילא פשוט פאַרוואָס דאָ שטייט ניט אַ באַוואָרעניש פון „איש את רעהו הרגו“ אַדער באַ'גזל'ט):

דער דיוק איז דאָ דווקא „.. איש את רעהו) חיים בלעו“: ער וויל ניט אַנרירן ח"ו דעם לעבן (און אייגנטום) פון צווייטן אידן, זיין רצון איז „נאָר“ — „חיים בלעו“, אַז דער לעבן (די מציאות און די מעשים) פון צווייטן זאלן זיין „איינגעשלונגען“ אין זיין מציאות¹⁵.

ולפעמים איז אדרבא — די מעלות וואָס ער האַט, אַז ער איז גאַנץ אין לימוד התורה און איז אַפגעהיט אין מצוות, כנ"ל, און קעגן דעם זעט ער פיל חסרונות ביים צווייטן אידן, בפרט ווען יענער איז אַן איש פשוט אין ידיעת התורה און אַמאָל אויך מיט אַ העדר הזהירות אין קיום המצוות — בריינגען עס צו, און זיינען באַ עם מכריח¹⁶ די מסקנא, אַז יענער דאַרף זיין בטל צו אים. און נאָכמער — עס איז אַ זכות און אַן עילוי פאַר יענעם אַז ער וועט זיין „איינגעשלונגען“ אין זיין מציאות.

ד. כדי צו שולל זיין אַזאַ הרגש און הנהגה איז ניט גענוג אַ שכל'דיקע הסברה, וואָרומ, אדרבה, מצד שכל

¹⁵) להעיר מפי המהר"ל (בספרו דרך חיים) כאן.
¹⁶) ע"ד מרז"ל בהמונע תלמידו מלשמשו כ"ר (כתובות צו, א).
¹⁷) להעיר ממחז"ל (ספרי (ופרשי"י) עקב יא, כב. וראה כתובות קיא, ב. ועוד): ולדבקה בו (ע"י) הדבק בחכמים ובתלמידים.
¹⁸) ראה טושי"ע (ושי"ע אדה"ו) בתחלתו.
¹⁹) להעיר מפי הריטב"א הובא במדרש שמואל כאן בתחלתו. מדרש דוד (ל"ר) דוד הנגיד — נכד הרמב"ם). אבל תוכו של המאמר כו"י. זרוע ימין להחיד"א. זרע יצחק למשניות. ועוד.
²⁰) ברכות נז, א. זח"א קצו, רע"א. ח"ג קעו, ב.
²¹) ראה זח"א שם. ובכ"מ. ובארוכה (בהבא לקמן) ראה בד קודש.

נתעורר דורך „מלכותא דארעא“, דער הרגש ה„מורא“ פאַר מלך מלכי המלכים הקב"ה²⁷ — און די עצם יראה פאַר דעם אויבערשטן פועלט אַז ביי אים ווערט נכנע אויך די התנשאות, זיין גרויס האַלטן זיך לגבי אַ צווייטן אידן — ווייל מלכותו ית' איז דאָך „השוה²⁷ ומשוה קטן וגדול“, דער גדול שבגדולים איז לגמרי ניש תופס מקום פונקט ווי דער קטן שבקטנים.

ה. דער יצר הרע איז אַכער אַן „אומן“²⁸ אין זיין אַרבעט צו אַראַפּירן דעם מענטשן פון דרך הישר — דעריי בער איז ניש גענוג דאָס וואָס ער אַליין, מיט זיינע אַייגענע כוחות, וועט זיך מתבונן זיין אין ענין פון „שלומה של מלכות“ (אַז „מלכותא דארעא“ איז „כעין מלכותא דרקייע כו“, „כנ"ל); וואָרום ס'איז עלול אַז נאָך אַ געוויסן זמן זאָל די התבוננות אויפהערן צו ווירקן כדבעי, צוליב די תחבולות היצר, ביז די „מורא“ וועט ווערן אַפּגעשוואַכט און — אינ-גאַנצן נתבטל ווערן.

דערפאַר איז מודגש אין דער הוראה „הוי מתפלל בשלומה של מלכות“: ניש פאַרלאָזן זיך נאָר אויף דער התבוננות

אַז „מלכותא דארעא“ קומט אַראַפּ דורך השתלשלות פון „מלכותא דרקייע“ — דער מלך דאָ למטה האָט זיין שורש אין זיין „שר“ למעלה, און דער שורש פונעם „שר“ איז אין אַ העכערער דרגא, און אַזוי העכער און העכער — גבוה מעל גבוה שומר“²² — ביז צו מלכות פון „מלך מלכי המלכים הקב"ה“.

דערפון איז פאַרשטאַנדיק, אַז בשעת עס איז דאָ „שלומה של מלכות“ בפשטות, אַז „מלכותא דארעא“ הערשט מיט אַ שלימות כו', איז דער אמת'ער טעם וסיבה צו דעם, ווייל אין „מלכותא דארעא“ זאָגט זיך אַרויס דער שורש, „מלכותא דרקייע“ — מלכותו של הקב"ה — מיט אַ גרעסערן תוקף²³.

און דערפאַר, ווען אַ איד וואָס האַלט שוין ביי „מילי דחסידותא“ (ובמילא זעט ער יעדער ענין ווי ער איז לאמיתתו) איז זיין תפלה איז דעם ענין פון „שלומה של מלכות“, פילט ער איז דעם (ביז) — מיט אַ רא"י מוחשית²⁴ מלכותו²⁵ של הקב"ה²⁶; ובמילא ווערט ביי אים

(22) קהלת ה, ז.

(23) להעיר מתורת שלום ע' 204.

(24) להעיר מסה"מ עת"ר ע' נא. סה"מ קונט' ח"א

רבו, ב ואל"ך. ועוד.

(25) להעיר מפי' הבחיי (הובא בלקו"ת צו יב, סעי'ב ואל"ך) במש' (משלי כד, כא) ירא את ה' בני ומלך. וראה פי' הצי' עה"פ (אוה"ת נ"ך ח"ב ע' א"כ), ובתורת שמואל סו"ס תרכ"ח.

(26) ועפ"ז יש לבאר שדוקא ע"י קיום ההוראה הוי מתפלל בשלומה של מלכות' דכניי עד כאומן של מילי דחסידותא, מתקיימת המוראה של מלכות השוללת, איש את רעהו חיים בלע"ו בהנהגת העולם (כנ"ל ס"א):

אצל אוה"ע מצ"ע אין מוראה של מלכות' כ"א רק היראה מהדיו ומשפט והעונש בפועל. ויראה זו אין בכוחה למנוע שלא יהי' איש את רעהו חיים בלעו — שכל חיינו ומציאותנו של השני יהיו בלועיס' ומכוסים במציאותו הוא, באופן שלהשני לא יהי' שום ענינים משלו, כי יהי' זקוק ונצרך

לפרנסתו וכיריב להגדול ממנו (שהרי בזה איז דין ומשפט עונש כיון שאינו גונב וגו'ל מרעהו):

אבל עיי'ז שאיש הישראלי מתפלל בשלומה של מלכות, שיורגש במלכותא דארעא מלכותא דרקייע. הרי'ז פועל ג'ם באוה"ע, מוראה של מלכות' השוללת איש את רעהו חיים בלעו'.

(27) להעיר מהמסופר באדה"ז שכשהי' במאסר כשבקרו הקיסר (בבגדים אורחים) חלק לו כבוד מלכות באמרו בודאי הנך קיסר כו' כי מלכותא דארעא כעין מלכותא דרקייע ובהכנסך לכאן הרגשתי בנפשי יראה ופחד כו' (בית רבי ח"א פט"ז). וראה בד קודש.

(27*) פיוט וכל מאמינים' (בתפלת ימים נוראים).

(28) ראה שבת קה, ב: כך אומנתו כו'.

שיושבין כו" 32.

והביאור: דער עיקר מציאות פון א לומד תורה (וואס וועגן אים רעדט זיך אין פרקי אבות, כנ"ל) איז דאס גופא — זיין עסק אין תורה, און אלע זיינע אַנ-דערע ענינים זיינען ניט מער ווי טפלי-דיקע זאַכן. ווי דער פסוק 33 זאָגט: „אל יתהלל חכם בחכמתו גו' הגבור בגבורתו גו' עשיר בעשרו (וואָס חכמה, גבורה און עשירות זיינען זאַכן וואָס ענדערן זיך אין גאַנג פון זמן) כי אם בזאת יתהלל גו' השכל וידוע אותי", תורה איז אַ זאך וואָס איז שטענדיג, נצחית — „כי הם חיינו ואורך ימינו", ועד רז"ל 34 „מניח אני כל אומנות שבעולם ואיני מלמד את בני אלא תורה כו' בנערותו כו' בזקנותו כו'".

און וויבאַלד אַז תורה איז דער אמת'ער מהות פון דעם עוסק בתורה, איז מובן, אַז דער ביטול פון זיין מהות ומציאות ווערט געמאַסטן לויטן הרגש הביטול וואָס ער האָט ביים לערנען תורה.

און דאָס איז דער דיוק „שנים שיושבין כו'": כל זמן אַז דער לומד איז (מרגיש אַז ער איז) איינער וואָס יושב ועוסק בתורה, ער איז דער חכם ועוסק ומחדש חידושים אין תורה, איז זיין לערנען ניט באופן פון „שנים שיושבין" — ניט ווי צוויי וואָס לערנען זיצנדיק באַגלייך, אין אַ גלייכער „ישיבה": וויבאַלד ער האַלט זיך פאַר אַ „ראש ישיבה" און דעם

מיט אייגענע כוחות, נאָר ער מוז אַנ-קומען צו מחפּלל זיין — צו תפילה טאַן און אויסבעטן אַז דער אויבערשטער זאָל אים העלפּן בטובו ובחסדו חסד חנים (וכמאמר רז"ל 29: „אלמלא הקב"ה עוזרו אין יכול לו") בכהנ"ל — ביז אַז דורך דער „מלכות דארעא" זאָל ער מכיר זיין און דערפילן דעם אויבערשטנס' מלכות 30.

1. דערמיט וועט זיין מובן דער ווייטערדיקער המשך פון דער משנה „שנים שיושבין ואין ביניהן דברי תורה כו'": דער ריכטיקער באַווייז אַז דער אדם (וואָס האַלט ביי מילי דחסידותא, נאָכדעם ווי ער האָט געלערנט תורה כדבעי און איז זהיר אין מצוות) האָט כאמת מבטל געווען זיין געפיל פון התנשאות און גאווה לגבי דעם זולת — איז אין דעם וואָס אויך זיין לערנען תורה איז אין אַן אופן 31 פון „שנים

(29) סוכה נב, ריש ע"ב. קדושין ל, ב.

(30) ע"פ הנ"ל תובן השייכות לבעל המאמר רבי תינא סגן הכהנים שי"א * שהי' מעשרה הרוגי מלכות, שהמלכות הרג אותם בשליחותו של הקב"ה [וראה ב. מדרש אלה אזכרה] ובמעשה עשרה הרוגי מלכות' דברי ר"י בן בבא ועוד: אנו חייבים מיתה למלך גדול ונורא והוא מסר אותנו ביד מלך כו'. (31) ומה שמתחיל „שנים שיושבין ואין ביניהם דברי תורה הרי זה מושב לצים", כי זה בא בהמשך ישי' להשליה, איש את רעהו חיים בלעו' — ראה מדרש שמואל בתחלתו (הובא בחיור'ט בקיצור) דפירושו, שאפילו עוסקים בתורה הם עוסקים כל אחד לבדו ואינם מתחברים ללמוד בחברה כו' וקראם לצים כו' כיון שבגאונותו וגאונו מתלוצץ כ"א בקרבנו מידעת חבירו כו', ע"ש. וראה ד"ה החלצו תרניט פ"י.

(32) זוהי השייכות לר"ה בן תרדיון שהי' מעשרה הרוגי מלכות (לכל הדיעות), והי' יושב ועוסק בתורה ומקהיל קהלות ברבים כו' ונשרף וספר תורה עמו (ע"ז יח, א. ובהמצוין לעיל הערה 30).

(33) ירמ"ט, כב.כג.

(34) משנה וברייתא סוף קידושין.

(*) שהי' ג"א תתפ ד"ה ר"ע נהרג. וראה תוס'וע' או"ח סתק"פ ט"ב (מבה"ג): בכ"ה בו (סיון) נהרג רשב"ג רובי ישמעאל ור"ח טגן הכהנים. אבל בהמדרשים (איכ"ר ב, ד. מדרש תהלים ט, יג. ועוד. ובמדרשים שבפנים ההערה). וכן במחזור ליהו"כ פיוט „אלה אזכרה" ובקניות „ארזי הלבנון" לא נמנה בהעשרה.

ויקשב ה' וישמע ויכתב ספר זכרון לפניו
ליראי ה' ולחושבי שמו" —

דלכאורה: וויבאלד מען רעדט דא
וועגן „שנים שיושבין ויש ביניהם דברי
תורה“, פארוואס רופט מען זיי אן „יראי
ה'“ (און וואס איז דא נוגע זיי אנצורופן
מיט דעם תואר)? —

דאס וואס „יש ביניהם דברי תורה“
פועלט אן „שכינה שרוי“ ביניהם“ איז
דערפאר ווייל דער „נדברו“ איז אין אן
אופן פון „יראי ה'“: ביי זיי איז (דורך
דעם „מתפלל בשלומה של מלכות“
וכיו"ב) די יראה פון מלך מלכי המלכים
הקב"ה אין אן אופן גלוי ניכר ונרגש,
אזוי אן זייער „נדברו“ אין תורה⁴¹ איז
מצד דעם וואס זיי זיינען אין דער דרגא
פון „יראי ה' איש אל רעהו“ (דער היפך
פון „איש את רעהו חיים בלעו“), דער-
פאר קומען זיי צו דורך זייער לימוד
התורה צו דער מדר' פון „חושבי שמו“,
כולל אויך — אן ביי זיי דערהערט זיך
אן „כל התורה“ איז — „שמותיו של
הקב"ה“⁴².

(משיחת ש"פ שלח תשל"ה)

צווייטן — ווי איינער וואס זיצט ווי א
תלמיד (און ווער ווייס אין וועלכער
שורה)³⁵.

דווקא ווען ער איז בטל מיט אן אמת,
דעמאלט איז זיין לימוד מיטן רעהו וכו'
אינעם אופן פון „שנים שיושבין“ —
כאחז, ניט פילנדיק די מעלה פון איין
לומד לגבי דעם צווייטן³⁶;

און דעמאלט ווערט „שכינה שרוי“,
וואס שכינה איז דער גלוי פון מלכותו
של הקב"ה³⁷,

וכידוע³⁸: בשעת א איד פועלט ביי זיך
דעם ביטול (דורך „הוי מתפלל בשלומה
של מלכות“ כנ"ל) אן ער איז בכחי
„שנים שיושבין“, דעמאלט איז „שכינה
שרוי“ — עס ווערט נתגלה די בחי' פון
מלכותו של הקב"ה (מלכותא דרקיע) ווי
דאס איז מצ"ע, ניט נאר דורך התלבשות
אין מלכותא דארעא, וואס דורך דעם
ווערט די שלימות היראה און ביטול צו
אלקות ווי דאס איז מצד הקב"ה³⁹.

ז. ע"פ כל הנ"ל וועט מען אויך
פארשטיין דעם לשון און דעם סדר אין
פסוק⁴⁰ וואס ברענגט זיך אין דער
משנה „אז נדברו יראי ה' איש אל רעהו

41) להעיר מהענין דהבאת שלום (תורה) בין
אדם לחבירו (שנים שיושבין) ה"ז הקדמה ומביאה
השלום בין איש (ת"ת, שלום) לאשתו (מלכות) —
ונעשה שלומה של מלכות) — לקו"ת אמור לח, ב.
ועוד.

42) רמב"ן בהקדמתו לפי עה"ת, ע"פ חז"ב פז,
א. לקו"ת ר"פ מצורע ובכ"מ.

35) ראה ב"ק ק"ו, א.

36) ראה מדרש שמואל הנ"ל הערה 31.

37) ראה בהנסמן לעיל הערה 19. תניא פנ"ב.
ובכ"מ.

38) וראה תניא פ"ו.

39) ראה סדור עם דא"ה הערה לתיקון חצות.

40) מלאכי ג, טז.

פרק רביעי

קלה) כלחמורה, ווי דאָס איז לכאורה מתאים מצד התוכן, און ווי מען געפינט אין אַ פריערדיקער משנה⁴ לגבי זהירות אין מצות: „והוי זהיר במצוה קלה כבחמורה“?

[אַנדערע זיינען טאָקע גורס (אויך) אין דער משנה דעם וואָרט „כבחמורה“ — אָבער דער אַלטער רבי (בסידורו) איז עס ניט גורס, און אויך רוב מפרשים נעמען ניט אַז די גירסא⁵].

מון מען זאָגן, אַז אַע״פּ אַז ביי זהירות אין מצוות, מון עס זיין אין אַ מצוה קלה פונקט ווי אין אַ מצוה חמורה⁶, אָבער בנוגע ריצה למצוה, איז אַ מצוה קלה ניט גלייך צו אַ מצוה חמורה⁷; און דער-פאַר זאָגט בן עזאי (נאָר), „הוי רץ למצוה קלה“, אַז מען דאַרף לויפן אפילו צו אַ מצוה קלה און פון דעם לערנט מען אַז מען דאַרף לויפן מיט נאָך אַ גרעסערער ריצה צו אַ מצוה חמורה.

עס בלייבט אָבער ניט פאַרשטאַנדיק: פאַרוואָס דאַרף בן עזאי בכלל מוסיף זיין „(למצוה) קלה“ — לכאורה האָט ער גע-דאַרפט זאָגן „הוי רץ למצוה“ סתם, וואָס מיינט יעדע מצוה פון אַלע מצוות [און

א. „בן עזאי אומר הוי רץ למצוה קלה ובורח מן העבירה“¹. מיט דער הוראה (צווישן די „מילי דחסידותא“² אין מסכת אבות) איז בן עזאי ניט אויסן צו אַנזאָגן אַז מ'זאָל בכלל מקיים זיין (אפילו) אַ מצוה קלה, און זיך אויסהיטן פון עובר זיין אָן עבירה — דאָס איז דאָך אַ דבר הפשוט, אַז יעדער איד דאַרף מקיים זיין אַלע מצוות, אפילו אַ מצוה קלה, און ער טאָר ניט עובר זיין ח'י אָן עבירה (אפילו אָן עבירה קלה):

נאָר די הוראה פון בן עזאי איז אין דעם אופן פון קיום המצוות — „הוי רץ למצוה קלה ובורח מן העבירה“: ניט נאָר זאָל מען די מצוה טאָן בפועל, נאָר מ'דאַרף לויפן מקיים זיין אפילו אַ מצוה קלה, און ניט נאָר אָפהאַלטן זיך פון טאָן אָן עבירה בפועל, נאָר מ'דאַרף אַנט-לויפן פון איר.

מען דאַרף אָבער פאַרשטיין: אויך דער ענין — אַז מען דאַרף לויפן טאָן אַ מצוה — איז (ניט נאָר אַ מידת חסידות, נאָר) אַ דין (מפורש אין שויע³): „מצוה לרוץ (כשהולך) לבית הכנסת וכן לכל דבר מצוה“: היינט וואָס איז דער אויפטו פון דעם מאמר „הוי רץ למצוה כו״ו אַלס מידת חסידות, בשעת עס איז אַ חיוב מן הדין (״מצוה״)“?

אויך דאַרף מען פאַרשטיין פאַרוואָס בן עזאי איז ניט מסיים „(הוי רץ למצוה

(1) משנה ב'.

(2) ראה בי' ל, א.

(3) אויף ס״צ ס״ב, ואדהי שם ס״ג. ע״פ ברכות

ו, ב (ובריף שם).

(4) אבות פ״ב מ״א.

(5) ראה תורת ושינוי נוסחאות למשניות כאן.

(6) ראה בארוכה לקו״ש חיד ס״ע 1191 ואילך.

(7) אבל להעיר ממדרש שמואל (פ״ב שם) בשם הרי״א, מגן אבות (להרשב״י) כאן ודרשות הרי״ן דרוש ו' בתחלתו — דמשמע, שמאמר בן עזאי הו״ע אחד עם המאמר „הוי זהיר כו״ו. ובספרי ראה (יב, כח, יג, א, שם, יט) שהוא מצוה קלה חביבה עליך כמצוה חמורה — ולכאורה ריצה מורה על חביבות כר (וכדלקמן בפנים). וראה לקמן הערה 44.

און דער טעם „שמצוה גוררת מצוה“ איז א טעם נוסף, און אין פאל ווען די הסברה „ששכר מצוה מצוה“ וועט ניט פועל'ן אויפן מענטשן און ער זאל זיין א רץ למצוה, זאל ער דאס טאן צוליב דעם וואס אין דעם קיום פון דער מצוה איז אפהענגיק דער קיום פון נאך מצות [וואס אין פארגלייך צום טעם פון „שכר מצוה מצוה“ איז דאס אן ענין פון „שלא לשמה“ (פון דער מצוה), בדקות עכ"פ] —

און אויב אזוי, פארוואס איז ער מקדים דעם טעם פון „מצוה גוררת מצוה“ פאר דעם טעם פון „שכר מצוה מצוה“?

ג. נאך א הוראה געפינט מען — און אויך אין מס' אבות¹¹ — בנוגע דעם ענין פון „ריצה“ אין עבודת ה': „היהודא בן תימא אומר הוי .. (ו)רץ כצבי .. לעשות רצון אביך שבשמים“; און די הוראה (פון מס' אבות) האט דער טור, און אזוי אויך דער אלטער רבי בשולחנא (אין מהדורא תניינא), געשטעלט אלס התחלה והוראה כללית ויסודית פון „אורח חיים“ — פון גאנץ שולחן ערוך).

קומט אויס, און אין עבודת האדם לקונו זיינען דא דריי ענינים און אופנים פון „ריצה“:

(א) די ריצה לדבר מצוה וואס איז א חיוב — „מצוה“; און דער דין שטייט בעיקר בנוגע צו ריצה לבית הכנסת, נאך דערנאך איז מען מוסיף — „וכן לכל דבר מצוה“;

(ב) די ריצה „לעשות רצון אביך שבשמים“ — וואס דאס איז ניט א דין¹²,

במילא וואלט דאס געמיינט אויך און די ריצה דארף זיין ביי יעדער מצוה לויט איר דרגת החומר, וויבאלד און דא איז ניטא די הדגשה פון „קלה כלחמורה“?

ב. דער טעם אויף דער הוראה „הוי רץ למצוה קלה ובורח מן העבירה“ — זאגט בן עזאי אין דעם צוויי ענינים: (א) שמצוה גוררת מצוה ועבירה גוררת עבירה, (ב) ששכר מצוה מצוה ושכר עבירה עבירה.

ווי מען לערנט אין פשוטות, איז דער חילוק צווישן די צוויי טעמים: דער ערשטער טעם איז מסביר פארוואס א איד דארף לויפן טאן אפילו א מצוה קלה, ווייל זי וועט ברענגען צו מקיים זיין נאך (א סך) מצוות⁸; און דער צוויי-טער טעם טוט אויף, און די ריצה למצוה דארף אויך זיין מצד דער מצוה גופא, ווארום „שכר מצוה מצוה“ [ווי דער רע"ב טייטשט, און דער „שכר וההנאה“ וואס דער מענטש האט ביים טאן א מצוה — וואס דאס דריקט זיך אויס אין זיין לויפן טאן א מצוה — איז אויך א מצוה; אדער ווי דער פירוש, און דער שכר פון א מצוה איז — „מצוה“? די צוותא וחיבור¹⁰ מיטן אויבערשטן וואס ווערט דורך דער מצוה].

עפ"ז קומט אבער אויס, און דער עיקר טעם איז „שכר מצוה מצוה“, וואס גיט צו פארשטיין און די ריצה דארף זיין מצד דער מצוה גופא [ובפרט לויטן פירוש הרע"ב, און „שכר מצוה מצוה“ מיינט (ניט דעם שכר פון דער מצוה צו וועל-כער ער איז „רץ“, נאר) די ריצה גופא];

(8) ראה מפרשי המשנה. אדר"ג פכ"ה, ד. דב"ר פ"ז, ד. וראה במדב"ר פ"ז, ה. ועוד.

(9) מובא במדרש שמואל. ועוד. וראה תניא רפ"ז.

(10) לקרית בחקותי מה, ג. מז, ב. וראה בארוכה לקריש ח"ז ע' 30 ואילך, ושי"ג.

(11) פ"ה מ"ב.

(12) להעיר מטור אריח טרמ"ב. שו"ע (ואד"ז) שם (ס"ז).

בעיניו" ¹⁶, קען ער טאקע טאן א מצוה מיט חיות און שמחה, אָבער די שמחה איז ע"פ טעם ודעת ובמילא איז עס א שמחה מוגבלת — ער „לויפט" ניט, ער גייט ניט „ארויס פון די כלים";

בשעת אָבער דער מענטש שטייט אין א ביטול, קען זיך ביי אים דערוועקן א שמחה בלתי מוגבלת, וואָס דריקט זיך אויס אין לויפן (טאָן די מצוה), ביז אין אַן אופן פון „משפיל עצמו ומקל גופו" ¹⁶ — על דרך ווי מאַגעפינט ביי דוד המלך די הנהגה פון „מפוז" ¹⁷ ומכרכר (בכל עוז) ¹⁸ לפני ה', וואָס איז געקומען מצד דעם וואָס „ונקלותי עוד מזאת והייתי שפל בעיני" ¹⁹.

ה. דערמיט קען מען מבאר זיין אַן ענין מוקשה אין אַלטן רבינ'ס שו"ע — וואָס ביי דעם דין ²⁰ „מצוה לרוץ לבית הכנסת וכן לכל דבר מצוה" ברענגט ער אַראָפּ דעם מקור פון וואָנען מ'לערנט אַפּ ²¹ דעם דין — „שנאמר ²² נרדפה ²³ לדעת את ה' וגו' ²⁴."

דלכאורה: אַע"פ אַז ס'איז דער דרך פון אַלטן רבי'ן צו מפרש זיין די טעמי ההלכות ²⁵, איז ער אָבער ניט (אומע-

נאָר אַ מידת חסידות — „הוי .. רץ" (און דערפאַר שטייט עס אין מס' אבות); עס איז אָבער אַזאַ מידת חסידות וואָס איז נייטיק און שווה לכל נפש, און דער-פאַר איז עס אַריינגעשטעלט געוואָרן אין טור און שו"ע (פון אַלטן רבי'ן):

(ג) די הוראה פון בן עזאי „הוי רץ למצוה קלה" — וואָס די הוראה איז אַ מידת חסידות וואָס איז ניט שווה לכל נפש, און דערפאַר שטייט עס (נאָר) אין אבות ¹³ — און דער חידוש פון דער „ריצה" איז מודגש אין דעם וואָס ער איז מוסיף „הוי רץ למצוה קלה".

ד. די כללות הזריות פון אַ אידן ביים מקיים זיין דעם אויבערשטנ'ס רצון, ווייזט אויף זיין שמחה וחפץ „למלאות רצון קונו ולעשות נחת רוח ליוצרו" ¹⁴; און זריות אין אַן אופן פון „ריצה" איז אַ באַווייז אַז די שמחה וחיות איז ביי אים למעלה פון זיין מדידה והגבלה ¹⁵, וואָס דערפאַר שטרענגט ער זיך אַן איבער זיין טבע און הילוך (כרגיל), צו טאָן די מצוה וואָס שנעלער.

אַט די שמחה וחיות למעלה מהטבע והרגיל צו מקיים זיין דעם אויבערשטנ'ס רצון — וואָס דריקט זיך אויס אין „ריצה" — איז שייך נאָר ביי דעם וואָס שטייט מיט אַ ביטול בלתי רגיל צום אויבערשטן:

בשעת דער מענטש פילט זיך אַלס מציאות, ועאכר'כ אויב ער איז „מגיס דעתו וחולק כבוד לעצמו ומתכבד

(13) בר"מ אלשאקר (הובא במד"ש פ"ה שם) נתקם בדברי הטור, ורץ כצני כנגד הרגלים שיהי רץ למצוה קלה כבחמורה" — אבל בטור לפנינו ליתא.

(14) אגה"ק סי' כא.

(15) ראה ד"ה משכני (הב') תשי"א פ"א. ועוד. ולהעיר מלקי"ת שיה"ש טו, סע"ב ואילך.

(16) לשון הרמב"ם סוף הל' לולב — לענין עבודת ה' בשמחה.

(17) ש"ב ו, טו. הובא ברמב"ם שם.

(18) שם, יד.

(19) שם, כב. הובא ברמב"ם שם.

(20) נסמן לעיל הערה 3.

(21) ברכות שם.

(22) הושע ו, ג.

(23) בכ"ח ברכות שם גריס, ונדעה נרדפה".

ועד"ז הוא בירושלמי ברכות פ"ה ה"א. רי"ף, רא"ש, ע"י ודק"ס (מכת"י) ברכות שם. רמב"ם הל' תפלה פ"ח ה"ב. סמ"ג עשין יט. ילי"ש הושע שם. ועוד. וראה לקמן הערה 35.

(24) כ"ה גירסת הרי"ף שם. וראה ילי"ש שם. אבל

בברכות שם (וכן בשאר מקומות שבהערה הקודמת) ליתא „וגו'". ואכ"מ.

(25) ראה הקדמת בני המחבר לשו"ע אד"ז.

ברענגען דעם מקור הדין, נאָר טאַקע דעם טעם פון דער הלכה; און דער טעם אויף כללות ענין הריצה אין עבודת ה' ³⁰ (סיי לבהכ"נ און סיי לכל דבר מצוה) איז „נרדפה לדעת את ה'" ³¹.

וועט מען דאָס פאַרשטיין לויט דעם ביאור פון צ"צ ³² אויפן פסוק הנ"ל „ונדעה נרדפה לדעת את ה'" — דלכ-אורה, פאָרוואָס חזר'ט איבער דער פסוק דעם ענין ה"דעת" צוויי מאל („ונדעה" און „לדעת")?

איז דער צ"צ מבאר, אָז די צוויי לשונות זיינען מרמז אויף די צוויי „דעות" (ד"א"ל דעות ה" ³³), „דעת תחתון" און „דעת עליון" ³⁴; און די עבודה אין אָן אופן פון „נרדפה" וריצה נעמט זיך דוקא מצד „לדעת את ה'", דעת עליון ³⁵.

(30) להעיר מוז'ג קמח, רע"א.

(31) ולא (רק), כדי להראות שהיא חביבה עליו (לבוש אר"ח שם). וביזה יומתק מה שאדה"ז לא הביא מ"ש בספר היראה לר"י (הובא בפרישה וא"ל רבה שם) שדוקא סמוך לבהכ"נ מצוה לרוץ (כי הטעם לד"ן זה הוא מפני „קידום לכן אינו נראה שמתכוין לשם מצות ביה" (פרישה שם)).

(32) אוה"ת נ"ד עה"פ (ע' תלוז).

(33) ש"א ב, ג.

(34) ומתאים עם התרגום עה"פ, ד, ונדעה" תרגם „ונילף" ו „לדעת" — „למידע", כי אמיתית חוכן הדעת הוא (לא רק ידיעה שכלית — „ונילף" — כ"א). „התקשרות והתחבקות" (תניא פ"ג), ואמיתית ענין ההתקשרות כ"י הוא בדעת עליון (ראה תרי"א ר"פ משפטים, ועוד).

(35) ע"פ המבואר בפנים יומתק מה שאדה"ז בשולחנו לא העתיק תיבת „ונדעה" (אף שרוב המפרשים גרסי כן בש"ס, כניל הערה 23) — כי הטעם להדין „נרדפה" הוא רק „לדעת את ה'" (דעת עליון) [וגם בפשוטו כן הוא, שעצם הטעם

טוב) מעתיק דעם מקור פון יעדער הלכה; און ווי מגעפינט ברוב ההלכות, אָז דער אַלטער רבי דערמאנט ניט די פסוקים כ"י פון וואָנען מילערנט זיי אָפּ (אפילו דאָרט וואו אין טור ווערט עס יע געבראַכט) — מיט וואָס איז אַנדערש דער דין פון „מצוה לרוץ כ"י", וואָס דאָ ברענגט ער דעם (מקור פון) פסוק?

נאָך מער תמ' איז, וואָס ביי דעם דין איז אפילו דער טור ²⁶ ניט מעתיק דעם פסוק!

אויך דאָרף מען פאַרשטיין: פון דעם לשון אין אַלטן רבינ'ס שו"ע ²⁷ — „מצוה לרוץ לבהכ"נ וכן לכל דבר מצוה שנאמר נרדפה לדעת את ה'" — קומט אויס, אָז פון דעם פסוק לערנט מען אַרויס דעם דין פון „מצוה לרוץ" סיי לבית הכנסת און סיי „לכל דבר מצוה" — איז תמוה: אין גמרא ²¹ ברענגט זיך דער פסוק נאָר בנוגע צו ריצה לבית הכנסת, אָבער בנוגע צו ריצה לדבר מצוה (הלכה), ברענגט זיך אָן אַנדער פסוק ²⁸ („אחרי ה' ילכו כאר"י ישאג וגו'") ²⁹?

ו. איז דער ביאור אין דעם: מיטן ברענגען דעם פסוק „נרדפה לדעת את ה'" איז דער אַלטער רבי ניט אויסן צו

(26) אף שהרמב"ם (שם) הביאו.

(27) ועד"ז בחרדים מ"ע (ומל"ת) מדברי קבלה ומד"ס התלויים ברגלים. שליה עד, א.

(28) הושע יא, יו"ד. — ובחרדים בתחלתו (הובא בשל"ה רמ, א) בתנאי המצוות מביא הכתוב (תהלים קיט, לב) „דרך מצותיך ארוץ" [ובמור וקציעה לטור ס"צ — „דרך פקודיך ארוץ" ולכאורה צ"ל „מצותיך"].

(29) אבל י"ל עפ"מ'ש במפרשים (יפה מראה לירוש' ברכות שם. צ"ח ומפרשי הע"י ברכות שם) שהלימוד מהכתוב „אחרי ה' ילכו גו'" הוא (לא שמצוה לרוץ כ"י, כ"א) רק להתיר ריצה אפילו בשבת.

(*) ולהעיר, שגם באוה"ת — וכ"ה בגוף כ"י — נ"ד שם (ע' תלה) ננתק מנ"מ עם תיבת „ונדעה".

אפילו אַזא וואָס האַלט נאָך ניט אפילו ביי דעת תחתון.

ע"ד ווי מען געפינט בכמה מצוות, אָ דער אופן קיום המצוה איז אויסגע- שטעלט בהתאם צו דעם תוכן פנימי פון דער מצוה, און יעדערער — אפילו דער וואָס האַלט נאָך ניט ביי דעם תוכן פנימי פון דער מצוה, און עס קען זיין אָז ער ווייס אפילו ניט פון דעם — דאַרף עס טאַן לויט דעם אופן דוקא.

[ע"ד ווי מען געפינט ביי דער מצוה פון ק"ש, אָז זי קומט נאָך פסוקי דזמרה און ברכות ק"ש — וואָרום כדי צו צוקומען איז ק"ש צום הרגש כדבעי פון, ה' אחד" — דאמליכתי' בשבעה רקיעים ובארץ ובד' רוחות העולם³⁶ — און צו אהבת ה' „בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך“, דאַרף פריער זיין די התבוננות אין דעם תוכן פון פסוקי דזמרה און ברכות ק"ש — אָבער פונדעסטוועגן איז דער סדר אָנגעזאַגט פאַר יעדערן, אפילו אויב ער האַלט נאָך ניט ביי דער מדריגה].

ח. דער טעם פאַרוואָס יעדער איד איז מחוייב אין דעם „פועל ממש“ פון „ריצה“ לכל דבר מצוה, אע"פ אָז ער האַלט נאָך ניט ביי דעם תוכן פנימי פון דער מצוה, איז ווייל דורך דעם וואָס אָ איד איז זיך מרגיל צו לויפן „לכל דבר מצוה“ מיט אָ שמחה וחיות, ברענגט דאָס גופא דערצו, אָז ער זאל שנעלער און לייכטער צוקומען צו דער דרגא פון „ריצה“ לאמיתתה — אָ שמחה וחיות בלתי מוגבלת אין עבודת ה'³⁷.

וואָס דאָס איז אויך דער פירוש אין „גדרפה לדעת את ה'“, וואָס מיינט

מצד דעת תחתון — די „דעה“ וואָס ווערט דערהערט אין „תחתון“ (וועלט), אָז וועלט איז אַ יש ומציאות וואָס דער „אין“ אלקי איז מהווה ומחי' — ווערט נאָר אויפגעטאַן די עבודה אין אָ אופן פון „הילוך“ וואָס איז מיט מדידה והגבלה „מדרגא לדרגא“; מצד „דעת עליון“ ווערט דערהערט ווי די אמת'ע מציאות איז (למעלה), און וועלט (און אפילו דער „חיות של היש“) איז „אין וכלא חשיבי“. און דעריבער טוט עס אויף אין עבודה דעם ענין פון „גדרפה“ — פון „ריצוא“, צו לויפן, אַרויסגיין פון די מדידות והגבלות פון דער אייגענער מציאות.

ז. אע"פ אָז די עבודה בדרך „ריצה“ („גדרפה“) וואָס איז העכער פון מדידה והגבלה נעמט זיך דוקא מצד דעם ביטול פון מענטש, ביו צום ביטול פון „דעת עליון“ („לדעת את ה'“) — זאָגט אָבער דער שולחן ערוך אַ פסק דין השווה לכל נפש, אָז „מצוה לרוץ לבית הכנסת וכן לכל דבר מצוה“.

וואָרום אפילו דער וואָס האַלט ניט ביי „לדעת את ה'“ און זיין שמחה וחיות אין אָ מצוה איז מיט מדידה והגבלה, איז אָבער דאָ אויף אים אָ חיוב צו „לויפן“ ברגליו כפשוטו „לכל דבר מצוה“; ווייל אין דעם „פועל ממש“ פון דער עבודה פון „ריצה“ איז יעדער איד מחוייב³⁸,

לגדרפה הוא „לדעת את ה'“, ונדעה' הוא רק הקדמה כו'.

ומה שבגמרא (לרוב המפרשים) הובאה תיבה זו — כי בזה מרמז סדר העבודה איך להגיע ללדעת את ה' (המביאה לגדרפה), שהוא עיי הקדמת העבודה דדעת תחתון (נדעה'). [ועדו' יש לתרץ השינוי בשליה (שצויון לעיל הערה 27), ע"ש].

³⁵ להעיר מהמבואר (המשך תרס"ז ע' רמב) דגם בנה"ב שייך הביטול דיוח'ע. כמה ששייך לפועל בלבד, עיי"ש ביאור, העבודה בפועל דיוח'ע'.

³⁶ ברכות יג, ב ובפוסקים.

³⁷ ראה גם חינוך (מצוה טז) — בנוגע למעשה המצוות בכלל.

חיות ושמחה בלתי מוגבלת אין עבודת ה', וואס איז אן „עבודה גדולה“¹⁶ (מילתא דחסידותא).

נאָר אין דעם גופא זיינען דאָ צוויי אופנים: (א) „הוי .. רץ .. לעשות רצון אביך שבשמים“ — וואָס די ריצה האָט אַ שייכות צו יעדערן (און דערפאַר ווערט עס געבראַכט אויך אין טור און אין אַלטן רבינ'ס שו"ע, כנ"ל); (ב) די הוראה פון

קלה בדרו"ל היא שילוח הקן • (משנה סוף חולין. תנחומא' עקב ב. תצא ב. דב"ר פי"ו, ב. ובכ"מ. ובדב"ר (שם, ד) היא הדוגמא שמביא בן עזאי ל.מצוה גוררת מצוה — הטעם להו"י רץ כו"ל, שאין שייך בזה ריצה ברגלים כפשוטה, כי אין שייך מצוה לרדוף אחרי קן צפור, ואדרבה — כי יקרא, במאורע לפניך, שלא יחזור כו' כדי שימצא קן (חולין קלט, ב).

להעיר אשר כהנ"ל (שירוש כו') אינו במצות דלא שייך בהם ריצה (כפשוטה, או גם כתוכנה) ומהם במצות הנקראות קלות:

ציצית שנק' מצוה קלה (מנחות מד, רע"א) — הרי אין ציצית מן המצות, שאדם חייב להשחיל ולרדוף... עד שיעשה אותה" (ל הרמב"ם הל' ברכות פי"א ה"ב), כי „אין אדם מחויב לקנות לו סלית ולהתעטף בה כדי שיעשה בה מצוה“ (רמב"ם הל' ציצית פ"ג ה"א):

סוכה — מצוה קלה (ע"ז ג, א) שכשקיימה כדבעי אין צורך לרוץ (ברגליו כפשוטו) להסוכה, שהרי — „כל שבעת הימים אדם עושה סוכתו קבע .. תשבו כעין תדורו“ (סוכה כח, ב). ועוד.

(*) וי"ל שהיא „קלה“ עוד יותר מציצית וסוכה ולכן נק' (תנחומא עקב שם. דב"ר שם. ועוד). קלה שבקלות, וראה תנחומא תצא שם: ואין לך מצוה קלה בכל המצות יותר משלוח הקן.

(**) ואולי י"ל דבתור מילתא דחסידותא (ואולי עוד יותר) צריך לרוץ בזה וכבש"ט שם (מא. א) שבעידן דירחיאת מענישין ע"ז. עיי"ש. ואולי זהו המקור וזהו כוונת הרמב"ם הל' ציצית שם: אפי"ש שאין אדם מחויב לקנות לו סלית .. אין ראוי לאדם חסיד שיפסוד עצמו ממצוה זו אלא לעולם שחודל להיות עסוק כו'. ובטור ושור"ע אדה"ז ארי"ח רסכ"ד: טוב ונכון להיות כל אדם זהיר ורזיז במצות ציצית כו' (ובשור"ע שם, השמיט ח"בת, וזר"י).

בפשטות (גיט א' דער „ג'רדפה“ איז אַ תוצאה ומסובב פון „לדעת את ה'“, נאָר פאַרקערט) אַז דער „ג'רדפה“ ברענגט צו „לדעת את ה'“³⁸ — ווייל דורך ריצה ב'פועל („ג'רדפה“) קומט מען ס'ר'ס צום ביטול פון „דעת עליון“.

דערמיט איז מובן פאַרוואָס דער חיוב (ריצה לדבר מצוה) שטייט בעיקר ביי בית הכנסת (כנ"ל סעיף ג') — תפלה: תפלה איז „עבודה שבלב“³⁹, וואָס עניינה איז אַ אַיד איז זיך מתדבק צום אויבערשטן⁴⁰ אויף צוצוקומען צו העכערע דרגות אין עבודת ה'; און דערפאַר הויבט זיך אַן די עבודה פון „ג'רדפה“ (וואָס ברענגט) לדעת את ה' (דעת עליון) מיט דער ריצה לעבודת התפלה, ווייל זי איז די עבודה מיוחדת צו דערגרייכן די העכערע דרגא פון „דעת את ה'“⁴¹ [און פון (און דורך) עבודת התפלה ווערט אויפגעטאַן די עבודה פון „ג'רדפה“ וריצה ביי „כל דבר מצוה“]⁴².

ט. און דאָס איז דער אויפטו פון די הוראות פון „הוי רץ כו“ וואָס שטייען אין מס' אבות אויף דעם דין הנ"ל שבשור"ע: זיי רייזן וועגן דעם תוכן פנימי⁴³ פון ענין ה„ריצה“ — די זריזות,

(38) ראה גם רבינו יונה לרי"ף ברכות (ו, ב).
 (39) תענית בתחלתה. רמב"ם ריש הל' תפלה. טור ארי"ח סי' צח.
 (40) ראה תוס' ויעוד, דעיקר עניינה של תפלה הוא לאדה"ז פ"ד ס"ה"ו.
 (41) ובפרט ע"פ המבואר בכ"מ (תרי"א ביאור לדיה כי כאשר השמים. דרך חיים שער התפלה פליא ואילך. ועוד), דעיקר עניינה של תפלה הוא רצוא (ותמיצ' — שוב).
 (42) ראה לקרית בלק (ע, ד) תפלה. היא עיקר המעמיד ומקיים את הרמ"ח מ"ע .. כמשל החוט השדרה שהוא המעמיד ומקיים את האברים, ע"ש.
 (43) וכדמוכח עוד יותר במאמר בן עזאי, שמפורש בו „למצוה קלה“ — והרי הדוגמא למצוה

ונתניה צו עבודת ה' וואס יהודה בן תימא איז אויסן מיט זיין הוראה, איז א מער כללות'דיקע „הודאה“ ומסירה ונתניה אפילו מער פון דער הודאה פון מודה אני].

און די התעוררות כללית צו עבודת ה' איז שייך צו יעדער איד, אין וואס פאר א מצב ער זאל נאר זיין, וע"ד הידוע אינעם ענין פון אמירת מודה אני, אז דער טעם פנימי וואס מען זאגט עס פאר נעגל-וואסער און אפילו בידיים טמאות, איז ווייל „כל הטומאות שבעולם זיינען גיט מטמא דעם מודה אני פון א אידן. ער קען זיין א חסר בזה או בזה, אבער דער מודה אני בלייבט גאנץ“.

י"ד. אויף דעם טוט אויף בן עזאי א הוראה נוספת (אין מילי דחסידותא) — „הוי רץ למצוה קלה ובורח מן העבירה“: אפילו ווען מאיז אריינגעטאן אין דער עשי' פון א מצוה פרטית, גיט טראכטנדיק באותה שעה וועגן דער כוונה כללית פון דער מצוה (וואס איז גלייך ביי אלע מצוות): „אשר קדשנו במצותיו וצונו“⁴⁸ (לעשות רצון אביך שבשמים) — נאר וועגן דעם תוכן (וסגולה) פון דער מצוה פרטית [וואס דערפאר פילט ער ווי דאס איז א „מצוה קלה“] — דארף א איד פועל'ן ביי זיך אז זי זאל געטאן ווערן אין אן אופן פון „רץ“, מיט א שמחה וחיות בלתי מוגבלת.

ווי מאנט עס בן עזאי ביי א אידן, אז דער תוכן וענין פרטי פון א מצוה (וואס איז לכאורה אן ענין שבמידה והגבלה)⁴⁹ זאל ארויסרופן א תנועה פון

47) היום יום ע' יט. וראה בארוכה קונט' ענינה של תורת החסידות סייא ובהערות.

48) כנוסח ברכת כל המצוות.

49) ראה בארוכה לקו"ש ח"ד ע' 181. לקו"ש

חט"ו ע' 140.

בן עזאי „הוי רץ למצוה קלה“ — וואס איז ניט שווה בכל נפש.

דער ביאור אין דעם:

„יהודה בן תימא“ רעדט ניט (אזוי) וועגן דער ריצה ושמחה בעת עשיית המצוות, נאר וועגן דער „ריצה“ ביי דער כללות'דיקער מסירה ונתניה וואס א איד גיט זיך איבער צו עבודת ה' בתחלת היום, נאך איידער ער פאר-נעמט זיך מיט פרטיות'דיקע עניני עבודה“: ע"ד אמירת מודה אני „מיד כשניער משנתו“⁴⁵, וואס דאס איז די הודאה כללית⁴⁶ און די מסירה ונתניה צום אויבערשטן בתחלת היום.

[און דערפאר: (א) זאגט ער דא ניט דעם לשון „הוי רץ למצוה“, נאר — „לעשות רצון אביך שבשמים“, וואס איז די נקודה כללית פון אלע עניני עבודה שבמשך היום; (ב) דאס איז געשטעלט געווארן אין אנהויב פון גאנץ שו"ע, און נאכמער — נאך פאר דעם ענין פון אמירת מודה אני — ווייל די מסירה

44) אבל רישומו ניכר גם בעבודתו במשך כל היום, שמצד מסירה ונתניה זו הוא רץ בחיות ושמחה כפשוטה. בכל עניני עבודת ה' במשך היום (וראה ביח א"ח בתחלתו) — אלא שהריצה היא לא מצד תוכן הפרטי שבכל מצוה — כהוראת בן עזאי, כדלקמן סעיף י"ד — (כי)א מצד הנקודה הכללית שבכל מצוה ומצוה — „לעשות רצון אביך שבשמים“, ובמילא היא בכל מצוה בשווה. וראה לעיל הערה 7.

45) שו"ע אדה"ו א"ח מהד"ת ס"א ס"ז. מהד"ק שם ס"ה.

46) ראה לקו"ש חט"ו ע' 256, ובארוכה לקו"ש חכ"א ע' 282 ואל"ך (ועוד), שזה מרומז גם בשם בעל המאמר — יהודה בן תימא (מלשון הודאה כו.), ע"ש.

* ועפ"ז כוונת יהודה בן תימא היא גם לריצה כפשוטה ברגליים, וכפשוטו לשון הטור. ואמר רץ כצבי כנגד הרגלים שרגליך טוב ירוצו. וראה ביח ופרישה שם.

„ריצה“ שלמעלה ממדידה והגבלה?

די ריצה (למצוות) איז מצד דעם תוכן פרטי שבכל מצוה, ובמילא איז ניט גלייך די „נעימות“ פון א מצוה קלה צו דער „נעימות“ פון א מצוה חמורה,

ואדרבה, דער עיקר אויפטו איז „הוי רץ למצוה קלה“, אז אפילו אין א מצוה קלה איז דא א „נעימות“ בלתי מוגבלת, וואס דערפאר דארף זיין ריצה אויך צו אזא מצוה.

יא. אין דערהערן די טייערקייט, די „נעימות“ פון מצוות, קענען זיין צוויי אופנים: (א) ער דערהערט דעם גודל הנעימות וואס איז דא אין די מצוות עצמן — „קרבת אלקים טוב“; (ב) ער דערהערט וואס ער — נפשו האלקית — וועט פון דעם האבן — „קרבת אלקים לך טוב“.⁵⁶

און דאס זיינען די צוויי טעמים וואס בן עזאי זאגט — פארוואס עס דארף זיין „הוי רץ למצוה כו“ — (א) שמצוה גוררת מצוה, (ב) ששכר מצוה מצוה:

הטעם העיקרי: בנוגע דער „נעימות“ וואס איז דא אין דער מצוה גופא „מצוה גוררת מצוה“ — דער גודל הנעימות שבמצוות איז דאס וואס זי איז „גוררת מצוה“ — זי ברענגט דעם צוואת וחיבור⁵⁷ פון אידן מיטן אויבערשטן⁵⁸:

וויבאלד אבער אז בן עזאי זאגט א הוראה אויך פאר אזעלכע וואס האלטן

איז עס דערפאר וואס דאס איז גע- ווען בן עזאי'ס הנהגה בכלל⁵⁹ — ער האט זיך געקאכט אין דער תנועה פון „רצוא“, ארויסגיין פון וועלט; וואס דערפאר האט ער זיך ניט עוסק געווען בפר"י ורבי", זאגענדיג „מה אעשה שנפשי חשקה בתורה“⁶¹ [בין דערפון איז סו"ס ארויס, אז זיין כניסה לפרדס איז געווען אין אן אופן פון „הציץ ומת“⁶² — „רצוא“ אן א „שוב“ (דוגמת מיתת שני בני אהרן)].

ומהאי טעמא, איז אויך זיין עבודה אין עיני „תיקון“ — עשיית מצוות — גע- ווען אין אן אופן פון „רצוא“⁶³, אז ער האט דערהערט דעם גודל הנעימות עריבות .. מתיקות“ (בלשון האוה"ח הק')⁶⁴ לגבי דער רצוא פון די שני בני אהרן) וואס איז דא אין מצוות, וואס דאס רופט ארויס א ריצה ושמחה אין קיום המצוות באופן בלתי מדוד ומוגבל⁶⁵, העכער אפילו פון די הגבלות פון דער אייגענער נפש האלקית.

און דערמיט איז פארענטפערט פאר- וואס דא פאסט ניט דער לשון „הוי רץ למצוה קלה כלחמורה“, ווייל די „נעימות“ פון מצוות (וואס רופט ארויס

50 ראה בכ"ז ד"ה וכל הלבבות (אוה"ת אחרי ע' תקמ). ד"ה אחרי מות תרמ"ט פ"ג.

51 יבמות סג. ב.

52 חגיגה יד. ב.

53 ע"ד הנהגתו דנפשי חשקה בתורה" שהיא הנהגה דתיקון (ראה הל' ת"ת לאדה"י רפיג בקו"א דא"י ב"ד — דהעושה כן — ע"ו), אלא שבהנהגה דתיקון עצמו — ה"ז הנהגה דרצוא ולא הנהגה דקיום העולם (עיי"ש בקו"א).

54 ר"פ אחרי. הובא במאמרי אדה"י אתהלך-לאוניא ד"ה כתוב באוה"ח. דרך חיים שם פ"ג. ד"ה וכל הלבבות שם בתחלתו. ד"ה אחרי מות שם פ"ב.

ויעייגיכ אגהיט סי' כט (קמט, א).

55 להעיר גם מלקושי חיד' ע' 52.

56 תהלים עג, כח.

57 כן פירש ה"מ" — בנדו"ד — לקו"א סריניט (סו, רע"א). או"ת צג, ריש ע"ד.

58 אין הכוונה כאן להצוותא וחיבור שנעשה מצד קיום רצון העליון (שבזה איז הפרש בין מצוה למצוה), כ"א להצוותא וחיבור שמצד ההמשכה פרטיה דכל מצוה (תפלין — המשכת המוחין, וכו'), שבזה היא הנעימות שבמצוות,

ובפרט באם תימצוי לומר שגם עייז נעשה חיבור וכו' ממש ולא רק מרכבה וכו'. ואכ"מ.

נעימות בלתי מוגבלת (וכידוע בענין שכר מצות בהאי עלמא ליכא⁵⁹, ווייל שכר המצות איז בלי גבול און „עולם“ קען ניט מכיל זיין דעם גודל השכר), און דעריבער, אויך צוליב שכר מצוה, דארף זיין ריצה — בלי מדידות והגבלות.

(משיחות ש"פ אמור וש"פ בהו"ב תשכ"ד)

(59) קידושין לט, ב. אגה"ק סי' ג. סי' כג.

נאך ניט ביי דער דרגא פון „קרבת אלקים טוב“ — אפילו פאר אזא וואָס האַלט נאָך ביי תחלת העבודה ובמילא טוט ער נאָר די עבודה וואָס ער פילט ווי עס איז נוגע צו אים — איז ער דערייִ בער מוסיף „ששכר מצוה מצוה“:

אויך דער שכר פון מצוות — וואָס „שכר“ איז אַ זאָך, וואָס דער אדם פילט אַז ער האָט פון דעם פאַרדינט — איז „מצוה“, וואָס ער באַהעפט זיך מיטן אויבערשטן⁵⁸ באופן אַז ער פילט אַ

פרק חמישי

זיי זיינען דברים נסיים — דעריבער זיינען זיי באשאפן געווארן אין דעם זמן הסמוך לשבת, וואס שבת איז דער זמן המנוחה והשביתה פון בריאת דברים טבעיים.

אָבער דער חידוש פון „צבת בצבת עשוי“ איז אַן ענין טבעי, אַזוי איז גע-ווען (ואדרבה, ביתר חידוש) ביי כל הבע"ח וצמחים: די מציאות פון אַ שפעטערדיקן בע"ח אָדער צומח מוז אַנ-קומען צו אַ פריערדיקן (ביז צום — נברא בידי שמים) — איז פאַרוואָס איז דער צבת באשאפן געוואָרן דוקא בערב שבת בין השמשות?

נאָך מער תמי: די גמרא זאָגט אין סנהדרין, אַז דער טעם וואָס אדה"ר איז באשאפן געוואָרן ביום הששי (נאָך אַלע נבראים), איז „כדי (שימצא הכל מוכן) שיכנס לסעודה מיד“, ולפי הנ"ל, אַז די ערשטע צבת איז באשאפן געוואָרן ערשט בערב שבת ביה"ש — נאָך בריאת אדה"ר — קומט אויס, אַז ס'איז ניט געווען „הכל מוכן“, ווייל די „צבת“ איז נאָר ניט געווען „מוכן“.

א. אין היינטיקן פרקי רעכנט אויס דער תנא עשרה דברים וואָס „נבראו בערב שבת בין השמשות“. דערנאָך ברענגט ער נאָך אַ דיעה אַז „אף קברו של משה רבנו ואילו של אברהם אבינו“, און איז מסיים: וי"א אף המזיקין ואף צבת בצבת עשוי“.

דער פירוש פון „צבת בצבת עשוי“ איז (ווי די גמרא זאָגט אין פסחים³): אַ צבת קען געמאַכט ווערן ווען מ'באַנוצט דערביי אַן אַנדער צבת. שטעלט זיך די שאלה: ווער האָט געמאַכט די ערשטע צבת? זאָגט מען, אַז די ערשטע צבת איז געווען אַ בריאה בידי שמים; און די צבת איז באשאפן געוואָרן בערב שבת בין השמשות.

דאַרף מען פאַרשטיין: וואָס איז די שייכות פון (בריאת ה)צבת צום זמן פון ערב שבת בין השמשות?

בנוגע די אַנדערע זאַכן וואָס ווערן גערעכנט אין משנה, זיינען מפרשים: מסביר דעם טעם פאַרוואָס זייער בריאה איז געווען בע"ש ביה"ש: וויבאַלד זיי זיינען זאַכן וועלכע זיינען ניט אין גדר הטבע פון די נבראים וועלכע זיינען באַשאפן געוואָרן בששת ימי בראשית, נאָר

(6) כמו שהקשה בפרקי משה (להר"מ אלמושונינו) כאן.

1) והיוסוף בהקושיא. ע"פ מסקנת הגמ' (פסחים שם) דאפשר יעשנה בדפוס כו" — שהרי דוחק לומר שפליגי במציאות, ובפרט שמעשים בכ"י שעושים כלים בדפוס כו" — ועכצ"ל, דזה שסתם במשנה כאן (ועד"ז בתוספתא וירושלמי סוף עירובין. תוספתא חגיגה ספ"א) „צבת בצבת עשוי“, הוא (לא מפני שמוכרח להיות כן, כיא) מפני שיש כוונה בזה שצבת הא' היא בריאה בידי שמים (שמצד תוכן זה נבראה בערב שבת ביה"ש), כדלקמן בפנים סעיף ז.

(7) לת, א וברש"י.

(1) משנה ו.
 (2) כן הוא גירסת אדה"ז בסידודו. וכמשניות לפנינו, מזיקין נמנה בדברי היא שלפניו. וראה כמה גירסאות במפרשי המשנה, ברייתות דפסחים (נד, א) ועוד. ואכ"מ.
 (3) שם. וראה גם רש"י, ר"ע"ב (ועוד) למשנה כאן.
 (4) בפסחים שם נדחה זה כי „אפשר יעשנה בדפוס ויקבענה... ברי בידי אדם“. וראה לקמן הערה 6.
 (5) דרך חיים (למהר"ל). וראה רמב"ם: המובא במדרש שמואל ועוד כאן.

(ב) פון דעם וואָס די זעלבע י"א זיינען מוסיף די צוויי זאָכן — מזיקין און צבת — איז פאַרשטאַנדיק, אַז זיי האָבן אַ נקודה משותפת, וואָס צוליב דעם זיינען זיי ביידע (לויט דער שיטה המיוחדת פון די י"א) באַשאַפן געוואָרן בערב שבת ביה"ש

[אמת טאַקע, אַז פון דעם לשון „ואף צבת כו" — ניש „וצבת כו" (ווי באַ די פריערדיקע י"א: „אף קברו . . ואילו כו" — איז משמע, אַז מזיקין און צבת זיינען באַזונדערע פרטים; אָבער דאָך מוז מען זאָגן, אַז זיי האָבן אַ צד השווה וואָס לויט שיטת י"א איז ער מכריח צו מוסיף זיין זיי אויף די פריערדיקע דעות]

דאַרף מען פאַרשטיין: וואָס איז דער צד השווה פון מזיקין און צבת?¹²

(ג) וואָס איז די הוראה אין עבודת ה' בכלל — ובפרט אין „מילי דחסידותא" — תוכן מס' אבות¹³ — וואָס מ'לערנט אַרויס פון דעם וואָס „ואף צבת כצבת עשוי"?

די אַנדערע אויסגעזעכנטע „דברים" האָבן עכ"פ אַ שייכות מיוחדת צו אידן, און ווי די מפרשי המשנה¹⁴ זיינען מסביר, אַז די זאָכן זיינען „לתועלתם של ישראל" — אָבער אַ צבת האָט נישט קיין באַזונדערע שייכות דוקא צו אידן, ועאכו"כ צו דער עבודה פון אידן.

ג. וועט מען דאָס פאַרשטיין בהק"ד דים דעם פירוש (פנימי) אין דעם מאמר חז"ל הנ"ל, אַז אדה"ר איז באַשאַפן גע- וואָרן ביום ששי (נאָך דעם וואָס אַלץ איז

[פון די אַנדערע „עשרה דברים וכו" איז נישט קיין קשיא כלל, זיי אַלע זיינען געווען באַשטימט פאַר שפעטערדיקע דורות, נישט זאָכן וועלכע זיינען שייך („מוכן") פאַר אדה"ר — אָבער „צבת" איז לכאורה נישט קיין יוצא מן הכלל פונעם „הכל מוכן" וואָס נעמט אַרום אַלע נבראים פון ששת ימי בראשית].

ב. אויך דאַרף מען פאַרשטיין:

(א) פאַרוואָס זאָגט ער דאָס דורך דער הודעה אַז „ואף צבת כצבת עשוי", וואָס אין די ווערטער רעדט זיך נישט וועגן דער בריאה פון דער ערשטער צבת

(אדרבה, בפשטות מיינט עס אַ שפעטערדיקע צבת וואָס זי איז „עשוי" פון אַ פריערדיקער צבת; נאָר, פון דעם דרינגט מען אַרויס אַז גאָר די ערשטע צבת האָט געמוזט זיין אַ בריאה בידי שמים, און פון דעם (וואָס ער שטעלט דעם ענין אין דער משנה) פאַרשטייט מען, אַז דערמיט וויל די משנה זאָגן אַז אַ צבת איז באַשאַפן געוואָרן בערב שבת ביה"ש) —

לכאורה וואָלט מען געדאַרפט זאָגן? מיט קלאַרקייט ובקי"צור „ואף הצבת"¹⁵ (ווי עס שטייט טאַקע אין מס' פסחים¹⁶: ר' יהודה אומר אף הצבת)?

(8) אבל ראה לקמן בפנים סעיף ג.

(9) כמו שהקשה בפרקי משה כאן.

(10) ודוחק לומר שזהו מפני שרצה לברר הטעם שהוצרך הקב"ה לברוא הצבת (בידי שמים) — כי: א) בלאהיכ אין זה טעם לכריאתה בערב שבת ביה"ש (כנ"ל ס"א), שזהו העיקר כאן. ב) לא הו"ל להשמיט העיקר (ע"ד צבת הא' שנבראה בידי שמים) ולהוכיח רק הצבת העשוי' בצבת. ג) אם בברייתא דפסחים דיו ב"א הצבת" (כדלקמן), מכשי"כ שכן הי' צ"ל במשנה שהיא „דבר קצור" (רמב"ם בהקדמתו לפיה"מ).

(11) שם.

(12) כמו שהקשה בדרך חיים כאן (ולכן גרים וי"א אף צבת כו"), וראה מדי"ש כאן (כסופו).

(13) ראה ב"ק ל, א.

(14) מדרש שמואל כאן. וראה גם מאירי כאן.

טעמא זיינען זיי נברא געוואָרן בערב שבת ביה"ש, בסמיכות צו שבת, וואָס דעמאָלט איז דער זמן פון תענוג ומנוחה פון עשי' ועמל'.

אויך דער ענין פון עבודת ה' וואָס איז דאָ בשבת, איז ניט צו מברר ומתקן זיין עניני העולם דששת ימי בראשית²² (שבת איז מען קדוש ומובדל פון וועלט זאכן, עניני חול), נאָר די עבודה איז אין קדושה גופא, צו עולה זיין מדרגא לדרגא, וואָס דערפאַר איז די עבודה מתוך תענוג (בלי עמל)²³.

ד. כשם ווי די עשרה דברים הנ"ל (און די עבודה ביום השבת) גייען ניט אַריין אין דער „סעודה“-עבודה פון דעם אדם — ווייל זיי זיינען מצד עצמם העכער פון די אַנדערע נבראים (ובמילא פעלט ניט אין זיי דער ענין פון „לעשות לתקן“ דורך עבודת האדם),

אַזוי זיינען אויך, אין קצה ההפכי, פאַראַן אַזעלכע זאכן וואָס זיינען ניט „מוכן“ (מצ"ע) לעבודת האדם — ווייל זיי זיינען נידעריקער פון די נבראים פון ששת ימי בראשית און דער אדם קען זיי ניט מתקן זיין דורך אַן עבודה רגילה ומסודרה; כדי זיי מתקן זיין דאַרף ער האָבן די עבודה ניט פון „וחי בהם“²⁴ נאָר פון מסירת נפש, פון „בכל מאדך“, העכער פון זיינע (טבעית'דיקע) הגבלות.

און דערפאַר זיינען אויך די זאכן ניט שייך צו דער „סעודה“-עבודה פון דעם

געווען „מוכן“ „כדי שיכנס לסעודה מיד“ — אַז דאָס מיינט, אַז ער זאָל האָבן אַלץ „מוכן“ צו קענען טאָן (גלייך) זיין עבודה.

וואָרום ס'איז אַ כללי¹⁵ אַז „כל מה שנברא בששת ימי בראשית צריכין עשי' (תיקון)“ — „אשר ברא אלקים לעשות“¹⁶ — לתקן, וואָס זייער תיקון ווערט אויפגעטאָן דורך דעם אדם. און דאָס מיינט די „סעודה“ פון אדה"ר — די זאכן וואָס ער דאַרף האָבן פאַר זיין עבודה¹⁷, „כל מה שנברא בששת ימי בראשית“ וואָס ער דאַרף מתקן זיין.

דאָס איז אויך דער ביאור פנימי פאַרוואָס די זאכן וואָס זיינען באשאפן געוואָרן בערב שבת ביה"ש זיינען ניט פון „סעודה“ אדה"ר; און וויבאַלד אַז יעדער איד איז בדוגמת אדה"ר¹⁸, „אתם קרויין אדם“¹⁹, איז מובן אַז זיי געהערן אויך ניט צו דער „סעודה“-עבודה פון אידן (אפילו) אין שפעטערדיקע דורות:

די אויסגערעכנטע עשרה דברים זיי נען ניט „מוכן“ פאַר עבודת האדם²⁰, זיי דאַרפן ניט האָבן קיין עשי' ותיקון דורך דעם אדם, ווייל דער אויבערשטער האָט זיי לכתחלה באשאפן אַלס „פאַרענ"דיקטע“ און „פאַרטיקע“ זאכן²¹. ומהאי

15) ב"ר פ"א, ו וברשי' לשם.

16) בראשית ב, ג.

17) „סעודה“ (ועד"ו „יאלץ שברשי' שם) במובנו הרחב, שכולל כל צרכי האדם (ראה גמ' שם: וכל צורכי עולם), והרי עבודת האדם היא עיקר צרכיו, מכיון שזוהי תכלית בריאתו.

18) ראה סנהדרין לו, א. לת, א.

19) יבמות טא, רע"א. וש"נ. וראה לקו"ט נצבים מז, ב.

20) להעיר גם מאוה"ת דרושים לשי"ש (ע' אתקמ) שהעשרה דברים שנבראו בע"ש ביה"ש שייכים למלאכת הרשעים או מלאכת הצדיקים (ב"ר ספ"א). אבל ראה ד"ה טוב טעם תשיג' (פטי"ו).

21) ראה יומא (ע"ה, א) בנוגע המן, שלצדיקים ה'

לחם אפוי. ולא ה"י בו פסולת (שם, ב). וראה תו"א פט, א-ב. לקו"ט ח"ד ע' 1036 ואילך (וש"נ). ועוד.

22) להעיר מהמבואר בכ"מ (פע"ח הקדמה ל' השבת. ובכ"מ) שבשבת הוא עליית העולמות. ועיין סה"מ להצ"צ סוף מצות לא תבעור אש.

23) ראה בכ"ו לקו"ט בלק עב, א ואילך. ובכ"מ.

24) אחרי יח, ה. סנה' עד, א.

אין זיי גופא, מ'מאכט עס ניט דורך מגלה זיין דעם טוב וואס אין זיי — די מציאות זייערע איז דאס וואס זיי זיינען מזיקין — נאר מ'פועלט אין זיי אַ חידוש³⁰, זיי ווערן (ווי) אַ נייע מציאות וואס איז פריער ניט געווען.³¹

און דאס איז די שייכות פון בריאת המזיקין צו ערב שבת בין השמשות:

ווי מזיקין ווערן באשאפן מלמעלה איז זייער מציאות, זייער „תכלית“ — דאס וואס זיי וועלן סוף-סוף נתהפך ווערן לטוב; און דערפאר איז זייער בריאה (מלמעלה) געווען בערב שבת ביה"ש, ווייל אט דער חידוש אין די מזיקין („שלא יזיקו“) האט ניט קיין ארט מצד גדרי הטבע פון וועלט (ששת ימי בראשית), נאר דוקא מצד דעם כח פון שבת³², וואס איז העכער פון (די מדידות פון) וועלט.

און דערפאר איז אויך די עבודה ניט פון דער „סעודה“ של האדם³³, וויבאלד

אדם, ווייל עבודת האדם ווי זי איז (לכתחילה) אויסגעשטעלט געווארן מלמעלה, איז אין אן אופן פון וחי בהם, סדר והדרגה דוקא³⁴.

[און ווי דאס איז מרומז אין דעם שם „אדם“, וואס די אותיות אידים' ווייזן, כידוע³⁵, אויפן ציור מסודר פון אדם (ראש גוף ורגל; מחשבה דבור ומעשה) — עבודה מסודרה; משא"כ „בכל מאדך“ איז ווען מ'איז מהפך דעם צירוף אדם — דער ענין פון „מאד“, העכער פון הגבלה³⁶].

ה. און דאס איז וואס די י"א זיינען מוסיף „אף המזיקין ואף צבת כו“:

„מזיקין“ זיינען ניט קיין זאכן אין וועלכע עס איז דא תיקון עבודת האדם, עבודה אויף זיי צו מתקן זיין — זייער מציאות האט זיך געשאפן מצד דעם חטא האדם³⁷, און עבודתו איז זיי שולל זיין, זיי מאבד זיין.

און אע"פ אַז די תכלית הכוונה איז אַז מ'זאָל זיי מהפך זיין לטוב, בלשון חז"ל³⁸ „משביתן שלא יזיקו“ (זיי זיינען [אַבער] —) ניט מזיק, אויס מזיקין) — איז דאס אַבער ניט אַז ענין פון עשי' ותיקון

(25) וכמו שהוא בפשטות, שכששת ימי החול (שאו הוא זמן העבודה דבירור וזיכור בעיני העולם כנ"ל), האדם מלוּבש בעיני העולם, ואינו שייך (כ"כ) ליציאה מהגבלות הטבעיות שלו (משא"כ בשבת, ששובת מעיני עולם כו').

(26) לקרית בהעלותך לא, ג. וראה המשך וככה תרלי"ז פרק כ. וועד.

(27) המשך וככה שם. וועד.

(28) ראה נחלת אבות כאן (בסופו). רמב"ן בחוקתי ו, כו (לענין חיות רעות). וראה פריק משה כאן: שמציאותם הוא מציאות הכחניות אל הרע כו. (29) תריכ לבחוקתי שם. וראה אוה"ת (יהל אור)

להיצע עה"פ (תהלים צב, א) מזמור שיר ליום השבת (ובמילואים שם). המשך מים רבים תרלי"ז פקטי"א ואל"ך. לקר"ש ח"ז שיחה א' לפ' בחוקתי (וראה שם ע' 196). לעיל ע' 59 ואל"ך.

(30) להעיר מלקו"ש ח"ז ע' 22 ואל"ך (ועוד) — לענין כללות העבודה של ביטול הסטיא שבעולם.

(31) אף שלפני החטא לא היוזיקו (כנ"ל מרמב"ן) — מ"מ אי"ז דומה ל"משביתו שלא יזיקו" דלעת"ל (ראה לקו"ש ח"ז שם ע' 194 הערה 29).

(32) ראה תריכ שם: „וכה"א מזמור שיר ליום השבת — למשבית מזיקים מן העולם“. וראה יהל אור והמשך מים רבים שם השייכות לענין השבת. ולהעיר מהשייכות בין שבת לתשובה (שע"י וזגנות נעשות לו כזכות — יומא פו, ב) — אגה"ת ספ"י. לקרית לשי"ש סו, ג. ובכ"מ. וראה ב"ר ספכ"ב וביפה תואר שם.

(33) נוסף לזה שאין שייך לומר ע"ז שהוא „מוכף“ להאדם מכיון שכל מציאות המזיקין נתחדשה ע"י חטא האדם כנילי — הנה גם עצם תנועת העבודה אינה מ„סודרת“, ככפנים.

(*) להעיר גם מנחלת אבות (ועד"ז בלחם שמים להיעב"ץ) כאן, שהעשרה דברים. מתיחסים לחטא אדם והח"ה, ולכן נבראו רק לאחר שטרח כו, ע"ש.

מ'קומט צו צו מקיים זיין א מצוה מיט אן אַנדער זאך. ווי די דוגמא³⁶: כורתין עצים לעשות פחמין לעשות ברזל (לאיזמל למילה) — וואָס מיט די עצים ווערט ניט געטאָן קיין מצוה, זיי זיינען בלויז אַ מכשיר למכשיר כו' צו מצות מילה.

וויבאַלד אַז די כריתת עצים וכיו"ב איז בלויז אַ הכשר, דאַרף לכאורה אויס-קומען (אויך ע"פ שכל התורה), אַז זיי אַליין ווערן ניט קיין כלי צו קדושה; דורך זייער פעולה אַליין ווערט ניט אויפגעטאָן המשכות אלקות, מען קען אפילו ניט זאָגן אַז זיי זיינען „מלובש" אין דער מצוה ווי מען זאָגט עס — בעת אַ איד עסט אַ מאכל לשם שמים „לעבוד ה' בכח אכילה ההיא"³⁷, וואָס דער חיות פון דעם מאכל איז זיך מתלבש „בתיבות התורה והתפלה"³⁸ (וכיו"ב) וואָס ער האָט געטאָן „בכח אכילה ההיא"

זייער תכלית פירט זיך אויס נאָר דורך דעם וואָס אַ צווייטע זאך ווערט אַ (מצוה און א) כלי לקדושה³⁹.

ז. און דאָס איז דער חידוש אין דער משנה, אַז „אף צבת בצבת עשוי": אויך די „צבת" וואָס איז באַשאַפן געוואָרן בלויז כדי מ'זאָל קענען מאַכן דורך איר אַ צווייטע צבת — האָט זיך דער אוי-בערטשער אַליין („מהותו ועצמותו של המאציל ביה"³⁹) פאַרנומען מיט איר באַשאַף:

אַז דער תיקון פון די מזיקין איז דורך דעם וואָס דער אדם גייט אַרויס פון זיין „אדם", זיינע טבעית'דיקע הגבלות⁴⁰.

ו. אויף דעם זיינען די י"א אויך מוסיף „וּאָף צבת כו'": מצד אַן ענלעכן טעם (ווי ביי די מזיקין), איז אויך „צבת" פון די זאָכן שנבראו בערב שבת ביה"ש (נאָר ביי „צבת" איז דאָס ניט אַזוי ווי ביי מזיקין, וואָס דערפאַר איז ער מדייק „וּאָף צבת כו'"); און די הסברה אין דעם איז, ווייל „צבת בצבת עשוי":

מיטן לשון „צבת בצבת עשוי" ווערט אַרויסגעבראַכט, אַז די מטרת הבריאה פון דער ערשטער צבת איז געווען אויסשליסלעך צוליב דעם אַז מ'זאָל קענען מאַכן דערנאָך אַ צווייטע צבת; אַלע נבראים (פון ששת ימי בראשית) — אויך די זאָכן וואָס פון זיי קומען אַרויס (אדער מיט זיי ווערט געמאַכט) נאָך אַנדערע זאָכן — זיינען באַשאַפן גע-וואָרן (אויך) מיט אַ כוונה ותכלית אין זיי גופא, פאַר זיך. אָבער די בריאה פון דער ערשטער צבת איז געווען באופן, אַז אין איר איז ניט געווען קיין מטרה ותכלית פאַר זיך, איר גאַנצע באַשאַף איז געווען נאָר צוליב „צבת בצבת עשוי" — אַז אדה"ר זאָל מיט איר קענען מאַכן אַ צווייטע צבת.

יעדער ענין וואָס איז דאָ אין וועלט איז דאָ „פריער" אין תורה³⁹. דער ענין פון „צבת בצבת עשוי" אין תורה — איז דער ענין פון הכשר מצוה.

די פעולת ההכשר איז ניט קיין מצוה, נאָר בלויז אַן אמצעי דורך וועלכן

36 שבת קל, א וברשי" שם.

37 לשון התניא רפ"ח. וראה שם פ"ז: פל"ז (מו),

(א).

38 וזהו ההשוואה ל„מזיקין" (נוסף על ההשוואה בעבודת האדם בהם, כדלקמן בפנים) — שמציאותם איז פֿעולות כלים לקדושה, ונמצא שאין תכלית בהם גופא (כי אם שע"י נעשית מציאות אחרת וחדשה שאינה מזיק).

39 אגה"ק ס" כ (קל), סע"א ואל"ך).

34 ראה בארוכה לקו"ש ח"ב (ע' 74 ואל"ך) שענין ההתחדשות (בהעבודה של אתהפכא כו') הוא מצד כח העצמות שבנשי, מכיון שישראל וקוב"ה כולא חד, ע"ש.

35 ראה ב"ר בתחלתה. וחי"ב קסא, א"ב.

באשטייט — ווי דער אַלטער רבי זאגט, אז אפילו „אלו נצטוה לחטוב עצים“ (וואָס וואַלט ניט אויפגעטאָן קיין „יהוד“ והמשכת אלקות), איז ער דאָס מקיים מיטן זעלבן קאָד.

[און דערפאַר האָט אויך די עבודה אַ שייכות צו ערב שבת ביה"ש — ווי-באַלד ס'איז אַן עבודה וואָס איז העכער פון עבודת ציור „אדם“, פון דער עבודה מסודרה כנ"ל; און דערפון ווערט נשתלשל אויך בנוגע צו בראים גשמיים, אז די בריאת הצבת איז געווען בע"ש ביה"ש⁴⁵].

ה. דאָס איז אויך די הוראה אין מילי דחסידותא — אויף וויפל ס'איז נוגע די התעסקות פון אַ אידן אויך אין די ענינים וואָס זיינען „ניט מער“ ווי אַ הכשר מצוה; ומעשה רב:

די גמרא⁴⁶ דערציילט די „גדולים מעשה חייא“, אז ער אַליין האָט זיך אָפֿ-געגעבן ניט בלויז מיטן עצם לערנען מיט אידישע קינדער, נאָר ער האָט אַליין דורכגעפירט אַלע הכנות און הכנות להכנות (הכשר להכשר) צום לימוד התורה — אַליין איינגעזייט פלאַקס, אויסגעוועבט נעצען, געפאָנגען הירשן, געמאַכט קלף און געשריבן „חמשה חומשי“ פאַר די קינדער —

דלכאורה איז דאָס תמוה ביותר: פאַר-וואָס האָט ר' חייא אַליין געדאַרפט טאָן די אַלע זאַכן? האָט ער דאָס ניט גע-קענט איבערגעבן צו איינעם פון זיינע

און וויבאַלד אַז זי איז מעשה ידי הקב"ה (כאופן גלוי), קען מען ניט זאָגן, אַז די מטרה פון איר גאַנצער מציאות איז מער ניט ווי צוליב אַן אַנדער זאַך — און נאָך דעם ווי מ'האַט איר אויס-גענוצט צו מאַכן די צווייטע צבת, איז שוין מער ניטאָ קיין תכלית פאַר איר מציאות — נאָר זי באַקומט דערמיט אויך אַ חשיבות ותכלית לעצמה⁴⁰.

און די סיבה אויף דעם וואָס דאָס איז אַזוי אין גשמיות, איז ווייל אַזוי איז דאָס אין תורה: אַע"פֿ אַז מצד אַן עבודה מסודרה, עבודה שַׁע"פֿ טעם ודעת, איז אַ הכשר מצוה כו' ניטאָ קיין תכלית וחשיבות פאַר זיך — אַבער מצד דעם רצון העליון⁴¹ (פון דעם אויבערשטן אַליין) וואָס איז דאָ אין דעם, איז ניטאָ קיין חילוק⁴² צווישן דער מצוה גופא (וואָס איז ממשיך אלקות) און דעם הכשר מצוה⁴³.

און דערפאַר, ווען אַ איד שטייט מיט אַ ביטול עליון צום רצון העליון (העכער פון זיין טעם ודעת), איז ביי אים ניטאָ קיין נפק"מ אין וואָס דער רצון העליון

40 ראה כמה דוגמאות לזה ע"ד ההלכה בצפעי"נ להרורגוציבי (עק"ת ר"פ מסעי. מהד"ת נא, ג. ועוד). וראה לקוטי חיד"צ 39. ובארכה — לעיל ע' 187 ואילך.

41 להעיר מדעת ר"א הגדול (שבת קל, א) שגם כריתת עצים הנ"ל דוחה שבת כמו שהמצוה עצמה. 42 והחילוקים שביניהם הם רק מצד ענין הפרטי שבמצוות (ראה לקו"ת שבהערה 44. ועוד). וראה לעיל שם (ע' 189 ואילך), שמטעם זה, בתשובה — שהיא „במקום“ ענין הכללי של המצות (ועבירות), שהרי ענינה „שיגמור בלבו . . . לבל . . . יעבור עוד מצות המלך כו" (אגה"ת פ"א) — גם הזדונות (שהביאו וגרמו להתשובה מאהבה רבה — „הכשרי“) נעשו זכיות, ע"ש.

43 להעיר מלקו"ד (חיד"צ ע' 1540) שמצד רצון העליון שבמצוות, גם הידור מצוה הוא מעצם המצוה (ראה לקוטי חיד"צ ע' 954 הערה 7).

44 לקו"ת שלח מ, א. וראה המשך תרס"ז ס"ע שט ואילך.

45 אף שמצד עצם בריאת הצבת הי' אפ"ל בידי אדם, כנ"ל הערה 6.

46 כתובות קג, ב. ב"מ פה, ב.

העליון, איז ביי אים די זעלבע מסירה
ונתונה, דער זעלבער „קאך“ אין די
ענינים פון הכשר והכשר להכשר, ווי
אין דער מצוה אליין.

(משיחת ש"פ בהוי"ב תשל"ז)

תלמידים אדער עבדים אז ער זאל זיך
פארנעמען מיט די הכנות (אויסנוצן
דערויף איינעם וואס איז ניט קיין יושב
אוהל)?

נאר מצד דעם ביטול עליון צום רצון

פ"ה *

והתועלת והשבה. ועפ"ז — ווען דעם מענטשנ'ס עבודה ברענגט ווייניק תועלת, ביז אז „ההוצאה והצער והטורח יתרים על השבח“⁵ (זיין הארעוואַניע און צער כו' זיינען מער ווי זייער תוצאה און אויפטו), רעכנט מען דעם שכר גיט לויט דעם שבח נאָר ער באַקומט דעם פולן שכר פאַר זיין אַרבעט און זיין צער. דאַרף מען פאַרשטיין:

שכר המצות איז מלכתחילה פאַרבונד-דען מיט דער הוצאה וטרחא ועמל וצער וואָס זיי פאַרלאַנגען, וכמחז"ל בכו"כ מקומות: אם בחוקותי תלכו, שתהיו עמלים בתורה⁶ כו' ונתתי גשמיכם גו', עובד כו' לא עבדו כו' אינו דומה שונה פרקו מאה פעמים לשונה פרקו מאה ואחד כו' בשני זוזי⁷ (מפני שמשנה רגילותו⁸), ונפש כי תקריב⁹ כו' מי דרכו להביא מנחה עני מעלה אני עליו כאילו הקריב נפשו¹⁰. ועוד ועוד.

ועד"ז באַ אַ בעה"ב ופועל: דאָס וואָס מ'געפינט (אין ש"ס און פוסקים)¹⁰, אַז מ'צאָלט אַ פועל בלויז דעם „שבח“ ווען די הוצאה איז „יתירה על השבח“ איז

א. „בן הא הא אומר לפום צערא אגרא“¹. איז מפרש דער ברטנורא: „כפי רוב הצער שאתה סובל בלימוד התורה ועשיית המצוה יהי שכרך מרובה“.

דער ענין פון באַקומען שכר פאַר מצות איז אַ חיוב ע"פ הלכה [ווי ס'איז מוכח אויך פון דעם וואָס דער רמב"ם ברענגט עס אין זיין (הלכה) ספר ה"י"ד²: און נאָכמער: ער איז דעם מאריך און מבאר כמה פרטי דינים²]. ד.ה. אַז לויט די דינים פון תורה איז דער אויבערשטער כביכול „מחוייב“ צו געבן שכר דעם מענטשן פאַר זיין עבודה, בדוגמא³ צום חיוב פונעם בעה"ב צו באַצאלן אַ פועל פאַר זיין אַרבעט⁴.

און דער חידוש פונעם מאמר „לפום צערא אגרא“ (אין פשטות) באַשטייט אין דעם וואָס דער שכר ווערט גערעכענט לויט דעם צער, גיט לויט דער פעולה

1) וסיים דמסתכ (משניות) אבות (ראה הערה הבאה).

מהדיב של שיחה זו (בלה"ק) נדפסה בס' ביאורים לפרקי אבות (קה"ת) בסופו.

1) במשניות הוא בסוף פרק ה'. וראה לקמן הערה 49, 51.

2) ש.חביוור זה (הוא) הלכות הלכות" (הקדמת הרמב"ם לספר ה"ד).

3) ראה רמב"ם ה"ל תשובה פ"ג (ה"א-ה). וראה שם פ"ח ו"ט. סוף ה"ל מלכים.

4) והסכרא לשלילת זה הוא רק „מי הקדימני ואשלם כו' נתתי לו נשמה כו' כדו"ל (ויק"ר פכ"ז, ב).

5) להעיר מאבות פ"ב מ"ד ומ"ז: בעל מלאכתך כו' שכר פעולתך. ושם מ"ז: והפועלים כו' ובעה"ב כו'. ולהעיר מתו"כ (הובא ברש"י ע"ה"פ) בחוקותי כו', ט: משל למלך ששכר פועלים כו'. וראה לקמן סעיף ח'.

5) לשון המדרש שמואל סוף מס' אבות (בפירוש „לפום צערא אגרא“).

6) תו"כ (הובא בפרש"י) ר"פ בחוקותי.

7) חגיגה ט, ב. וראה לקמן בפנים ס"ז.

8) תנאי פט"ו. וראה סוטה (יא, ב) דעבודת נשים לאנשים — ה"ז עבודת פ"ד.

9) ויקרא ב, א.

10) מנחות קד, ב. הובא בפרש"י ע"ה"ת שם.

10) והרי „מגיד דבריו ליעקב חוקיו ומשפטיו לישראל כו' מה שהוא עושה הוא אומר לישראל לעשות כו'“ (שמור"ר פ"ל, ט). וראה ירושלמי ר"ה פ"א ה"ג, שעפ"ז מובן שדיני תשלום שכר דבעה"ב לפועל הם דוגמת השכר שמשלם הקב"ה.

בשביל החולה יותר ממה שהי' ראוי לשוכרו"¹⁵.)

אין בכך ניט מובן: וויבאלד און בנדוד"ד אין „עביד שליח שליחותי“, ער האט געטאן וויפל ער קען אין תומ"צ, און נאכמער — די ארבעט האט געבראכט תועלת (כאטש אפילו זי איז קליין אין פארגלייך מיט דער טירחא וצער), אין דאך כש"כ און מען דארף באצאלן דעם שכר בשלימות¹⁶, כולל אויך זיין הוצאה (צער)¹⁷ אע"פ וואס די הוצאה אין יתירה על השבח — היינט אין וואס בא-שטייט דער חידוש פון „לפום צערא אנרא“?

שבסמ"ע (שם סק"ח. ובארוכה — דרישה שם סק"ב) ונתהי' סק"ב שם — לא פירשו כו.

15) תודה להביא ב"ק (שם), ריש ע"ב. הובא בב"י ח"מ (שם). נמוקי שם. פרישה שם סרס"ד סק"ד. נתהי' הגני' וכו' משמע ברמב"ם שם במ"ש, ונתן לו כל שכרו (ראה הגהות מ"י שם. חסדי דוד לתוספתא ב"מ פ"ו, ב בסופו). * וראה ת"ח ב"ק שם (ומה שהקשה בתודה אין לו יבמות קו, א — ראה שו"ת לחם רב שציוני בגליון השי"ס שם).

16) והרי גם ב"ירד להציל ולא הצילי' נתן לו שכר פעולה (ב"ק שם. רמב"ם הל' גיולה ואבידה פ"ב הי"ד. טושי"ע ח"מ סרס"ד ס"ד). אלא דשם אין לו אלא שכרו הראוי לו ואינו משלם לו דמי חמורו שהפסיד לו בסבת הצלתו, כיון דלא עביד שליח שליחותי" (ב"ק שם), דלאצולי אגרי' והא לא אצילי' (שטמ"ק שם). משא"כ בנדודי", שהציווי על האדם הוא על העשר' והפגולה (שהרי ההצלה אינה תלו' בו), הרי מובן דהוה עביד שליחותו ונתנין לו שכרו משלם (גם יותר מהראוי). ואכ"מ.

17) והא דמציינו בהשובר את הפועל להביא לו שליחות ממקום למקום והלך ולא מצא כו, ואם הי' דבר כבוד מה שיש לו להביא מנחה לו שאינו דומה כו (שו"ע שם) — הרי זה מפני שפעולתו וטרחתו בפועל היתה קלה יותר (מכיון שלא הביא), משא"כ בנדודי", שאדראב, פעולתו וטרחתו היא בשלימות.

הציל שאין לו אלא שכרו (נסמן לקמן הערה 16).

וראה מחנה אפרים הל' שכירות שם. ועוד.

* אבל ראה דרישה שם סג"ב בסופו.

נאך אין באשטימטע פאלן: ווען דער בעה"ב האט דעם פועל ניט געדונגען, נאך דער פועל האט עס געטאן על דעת עצמו (היורד לתוך שדה חבירו ונטעה שלא ברשות"¹¹), אדער ווען ער האט געטאן אַנדערש ווי דער בעה"ב האט אים אַנגעזאגט („אדום וצבעו שחור, שחור וצבעו אדום"¹²), אדער ווען ער האט מוזיק געווען בכוונה („צבעו כאור"¹³).

אָבער ווען דער פועל האט געטאן די מלאכה אזוי ווי דער בעה"ב האט אים געהייסן, דאן איז אויך אין פאל און די יציאה איז יתירה על השבח, און אפילו ווען ער האט גאַרניט אויפגעטאן — זיין אַרבעט האט ניט געבראַכט די תועלת וואָס זי האט געדאַרפט ברענגען, ווי „השובר את הפועל להביא כרוב ודורמסקנין לחולה והלך ומצאו שמת כו"¹⁴, וויבאלד און „עביד שליח שליחותי“, ער פון זיין זייט האט געטאן די מלאכה בשלימות (נאך צוליב אַ גע-וויסער סיבה האט זיך ניט אויסגעפירט דער תכלית ומכוון פון דער מלאכה), איז דער דין, און „נותן לו שכרו משלם"¹⁴ (אפילו אין פאל ווען „שכרוהו

11) ב"מ קא, א. שו"ע ח"מ רסע"ה.

12) משנה ב"ק ק, ב. שו"ע שם ספ"ו ס"ג.

13) ב"ק שם (וראה רש"י שם). שו"ע שם. וראה (ובהבא לקמן) אונקולופדי' תלמודית ערך אומן.

14) ב"ק קטו, סע"א ואילך. וברמב"ם (הל' שכירות פ"ט הי"ח) ושו"ע (שם סג"ב). נתון לו כל שכרו.

ולהעיר, דמפשוטו לשון השו"ע והרמ"א (שם ס"ב) בהשובר את הפועל להביא לו שליחות ממקום למקום והלך ולא מצא שם מה שביא נתון לו שכרו משלם דהרי כבר עשה שליח שליחותו — משמע, שגם בזה נתון לו כל שכרו מה שפסק (ראה פתחי תשובה שם סק"ג). ביאורי הגרי"א שם סק"ז). אלא

* ועיי"ש מה שת"ץ בקושית הלח"מ (הל' שכירות שם) מאי שנא הא מדין ירד להציל ולא

גַּאֲר נְצוּטוּוֹה²¹ גְּעוּוֹאָרְן²² — הַיִּינֵט וּוְאָס
אִיז דַּעַר חִידוּשׁ אָז עַר בְּאֶקוּמֵט שִׁכְר
פֶּאָר „צַעֲרָא“ ?

וּדוּחַק גְּדוּל לּוֹמַר אָז דָּאָס אִיז טַאָקַע
דַּעַר אוּיִפֵּטוּ פּוֹן דַּעַר מִשְׁנָה און זי אִיז
דַּעַר מְקוּר אוּיִף דַּעַם, וּכְפִשְׁטוֹת לְשׁוֹן
הַרְמַבִּים וּוְאָס בְּרִיִּינֵגֵט אִיר בְּנִדוּזִי —
וּויבְּאַלְד אָז עַס זײַנען דָּאָ אַ רִיבּוּי מַחְזײַל
בּוּזָה, כְּנִל.

ג. וְהַבִּיאֹר בּוּזָה י״ל: מִיט „לְפּוֹם
צַעֲרָא אַגְרָא“ מִיִּינֵט דִּי מִשְׁנָה מַחְדַּשׁ
זײַן: צַעֲרָא סַתֵּם, יַעֲדַעַר צַעַר, וּבִיּוֹתַר
וּבְמִיּוּחַד אַ צַעַר אַמְתִּי (אַן דַּעַם צוּמִישׁ
פּוֹן דַּעַם תַּעֲנֹג וּוְאָס עַר אִיז מְקִיִּים אַ
צִיּוּי, וּוְאָרׁוּם עַס רַעֲדַט זײַד וּוְעִגּוֹן) אָזָא
צַעַר אִיז תּוּמײַצ וּוְאָס דַּעַר אַדָּם אִיז אִין
דַּעַם נִיט מַחְוִיב, נֶאָר עַר אֲלִיִּין נַעֲמַט
דָּאָס אוּיִף זײַךְ —

[וּעַפִּזִּי יוֹמַחַק וּוְאָס דִּי מִשְׁנָה „לְפּוֹם
צַעֲרָא אַגְרָא“ שְׁטִיִּיט אִין מַס' אֲבוֹת
וּבְסִיּוּמָא וּחֹתוּמָה — וּוְעַלְכַּע רַעֲדַט
וּוְעִגּוֹן „מִילֵי דְחַסְדִּיתוּתָא“²³, עֵינִיגִים וּוְאָס
זײַנען לְפָנִים מִשׁוּרַת הַדִּין, כְּדַלְקַמֵּן
סַעִיף ה'.

און ווי ס'איז אויך מרומז אין דעם
וּוְאָס דִּי מִשְׁנָה רּוֹפֵט אָז דַּעַם בַּעַל
הַמַּאמֵר (פּוֹן „לְפּוֹם צַעֲרָא אַגְרָא“) נִיט
מִיט זײַן פֶּרִטִיּוֹת־דִּיקוּן נֶאָמַעֵן, נֶאָר מִיטֵן
כִּינּוּי „בֵּן הָאָהָ“, וּוְאָס אִיז מְדַגִּישׁ אָז

ב. אִין דִּי אוּיבִנְדֵּרֵמַאָנְטַע דִּינִים אִיז
דִּי טִירַחָא און מִלֵּאכָה (דִּי „הוּצָאָה“) פּוֹן
דַּעַם פּוֹעַל אַ בְּאָזוּנְדַּעַר זַאָךְ פּוֹן דַּעַר
תּוֹעַלַת (ו„שִׁבְחָה“), וּוְאָס דַּעַר בַּעַה־ב
וּוְעַט הָאָבֵן אַלֵּס תּוּצָאָה פּוֹן זײַן מִלֵּאכָה;
און אֲפִילוּ וּוְעַן „עֵבִיד שְׁלִיחַ שְׁלִיחוּתִי“
אִיז דָּאָס בְּלוּיִז וּוְאָס עַר הָאָט גַּעֲטָאָן זײַן
פּעוּלָה בְּשְׁלִימוּת, אַבַּעַר דּוּרַךְ דַּעַם הָאָט
זײַד נִיט (אַלְעִמָּאָל) אוּיפֿגַעֲטָאָן דַּעַר
מַכוּון צוּלִיב וּוְאָס דַּעַר בַּעַה־ב הָאָט אִים
גַּעֲדוּנְגַעַן.

אַבַּעַר בְּנִדוּזִי אִיז דַּעַר „צַעֲרָא“ פּוֹן
קִיּוּם הַתּוּמײַצִי נִיט קִיִּין בְּאָזוּנְדַּעַר זַאָךְ
פּוֹן דַּעַם רִיחוּ וּשְׁבַח; און ווי דַּעַר רַמְבַּ"ם
זָאָגֵט אִין „שְׁמוּנָה פְּרָקִים“¹⁸: „שִׁהֲמַתָּאוּה
לְעִבְרִיּוֹת וּנְכַסְפָּ אֵלֵיהֶם הוּא יוֹתֵר חָשׁוּב
וּיּוֹתֵר שְׁלֵם מֵאֲשֶׁר לֹא יִתָּאוּה אֵלֵיהֶם וְלֹא
יִצְטַעַר בְּהַנְחַתָּם כּו' וְלֹא דִים זֶה עַד
שִׂיאֵמֵר שֶׁשִׁכְּר הַמוּשֵׁל בְּנַפְשׁוֹ¹⁹ גְּדוּל
לְפִי רׁוּב צַעַרׁוּ בְּמִשְׁלׁוּ בְּנַפְשׁוֹ וְאִמְרוּ
לְפּוֹם צַעֲרָא אַגְרָא וּיּוֹתֵר מִזֶּה שְׁהֵם צִיּוּן
לְהִיּוֹת הָאָדָם מַתָּאוּה לְעִבְרִיּוֹת²⁰ כּו' לֹא
יִאמֵר אָדָם אִי אֲפִשִׁי כּו' אֲלֵא אֲפִשִׁי וְמָה
אֵעֲשֶׂה אֲבִי בְּשָׁמַיִם גִּזַּר עֲלַי“.

וּלְפִזִּי אִיז נֶאָכְמַעַר נִיט פֶּאָרֶשְׁטֶאָנְדִּיק
וּוְאָס אִיז דַּעַר חִידוּשׁ אִין לְפּוֹם צַעֲרָא
אַגְרָא: דִּי הוּצָאָה און צַעַר גּוֹפֵא אִיז אָן
עֵינִי פּוֹן שִׁבְחָה, בִּיז אָז אוּיִף דַּעַם אִיז עַר

18 פי"ו. ולהעיר שבפיה"מ (להרמב"ם) אבות
ספיה מפרש באורי.

19 ולהעיר, שהמעלה הרכוש את יצרו — וכן
השכר על זה — היא הלכה (ראה רמב"ם הל' תשובה
פי"ו ה"ד).

20 כ"ה בפיה"מ שלפנינו, ובהערת הרב קאפח
שתיבות הנ"ל, ציון... לעבירות אינן בהמקור והן
הוספת המעתיק. ובהערתו: שהם ציון שיהא האדם
כובש את יצרו (וכן בהמשך הלשון יש שם כמה
שינויים בהסגנון).

21 אלא שמחלק דמה שאמרו, לא יאמר אדם אי
אפשי כו' אלא אפשי ומה אעשה כו' הוא רק
בהתורות השמעיות (חוקים וכיו"ב), אבל במצות
השכליות (רעות גם מצד השכל) צ"ל אי אפשי. ע"ש.

22 ראה תירטי במשנה כאן מדרך חיים: וזה
בשכר הצער הטורח עצמו שאם הוא מרובה שכרו
מרובה, אבל שכר מצות עצמן אי אתה יודע שכרו.
עיי"ש (בדרך חיים) בארוכה.

23 ראה ב"ק ל, א.

דער „שבח“ — זאָגט די משנה „לפּום צעראַ אַגראַ“, אַז מ'גײט אים שכר אויך פאַר זײן טירחא און צער (הגם ער איז אויף דעם נײט אַנגעזאָגט געוואָרן).

ולהעיר — באַ אַ גר איז דאָס זײן גאַנצע מציאות — עס איז אַבער דאָ דוגמתו באַ יעדערן: באַ אַ הידור מצוה, אַדער הנהגה טובה, אַדער אַ מינוי לדבר שבקדושה וכו' — וואָס ער נעמט מעצמו ²⁷ אויף זיך ²⁷.

ד. מ'קען אַבער פרעגן: ווען איינער באַאַרבעט דעם חברים פעלד, אויב דער בעה"ב האָט מגלה דעתו געווען, אַז עס איז אים נײחא, דאָרף ער באַצאָלן דעם פועל פאַר דער גאַנצער הוצאה (אפילו ווען די הוצאה איז מער ווי דער שבח) ²⁸, ולפי"ז איז הדרא קושי' לדוכ-תא: וויבאַלד דעם אויבערשטן איז „ניחא“ ²⁹ דאָס וואָס דער אדם טוט לפנים משורת הדין, דאָס וואָס ער איז נײט נצטווה געוואָרן — איז וואָס איז דער חידוש אַז „לפּום צעראַ אַגראַ“ [ביז אַז דאָס איז (כנ"ל ס"ג) אַז ענין פון מדת חסידות] ?

דער ביאור בזה:

ווען מען נעמט אויף זיך אַ טירחא וצער (איין תומצ"י) נײט זײענדיק מחויב אין דעם — ווי אַ הידור מצוה אַדער אַ הנהגה טובה וכיו"ב, און דערנאָך (נאָך דעם קיום ג' פעמים) איז ער נײט מקיים דעם הידור והנהגה — קומט אויס אַז

ער איז אַ גר „בן אברהם ושרה שנתוסף ה"א בשמים" ²⁴ — צו אַנדייטן ²⁵, אַז דאָ רעדט זיך ווען ער איז מקבל אויף זיך אַ צער איז וועלכן ער איז כלל נײט מחויב, בדוגמא צו דער גאַנצער מציאות (כקטן שנוולד) פון אַ גר: ער איז זיך מגייר ²⁶, וואָס איז נײטאָ כלל קיין חיוב בזה, ולאידך נעמט ער אויף זיך די שווער-קײט און צער פון קיום כל התומצ"י —

און דעריבער וואַלט געווען אַ הוה אמינא, אַז פאַר אַזאַ צער ²⁶ באַקומט ער נײט קיין שכר, נאָר לויט זײן אויפטו און שבח — ווי ס'איז דער דין פון דעם וואָס באַאַרבעט שדה חברו על דעת עצמו, וואָס ער באַקומט שכר (נײט פאַר זײן פולער „יצאה“) נאָר לויטן שיעור פון

(24) תוס' חגיגה ט, ב. (ושם לענין ב.ר. ה"א) * מדרש שמואל כאן. ובמחז"י ספ"י. וכן הא הא ממש כאותיות אברהם.

ולהעיר דבן הא הא כאן ** הוא במילוי א"ף — אף דבשרה י"ל שהוא במילוי ה' (שאו ה"ז בגימטריא * שנטלה).

(25) במדרש שמואל כאן (מרשבים בשם ר"י בן הרא"ש). שנקרא כן כדי להסתירו מן המלשינים (ובמחז"י שם: ולא רצה לפרסום וכינה המסדר בלשון הצנע ובלשון נקי). אבל מכיון שכל הענינים שבתורה — כולל גם השמות של בעלי המאמרים — הם נצחיים, מובן שנוגע לתוכן מאמרו, ככפנים, וראה לקמן הערה 79.

ובפרט שלכאורה אין להוכיח לגר שגר הוא (ובפרט בניסים) מ' דמילי דחסידיותא — אבות).

(26) וראה לקמן ספ"י ו בהערה 47.

(26*) ומה שהצער גופא הו"ע של שבח (כנ"ל ס"ב) — ראה לקמן ס"ד.

(*) ובמלכת שלמה כאן כתב דה" (זה דחגיגה) אמורא. וביחוסין ע' בן הא הא מסתפק (בהנ"ל) אם ה"י תנא או אמורא. וראה שם ע' הי"ב. ובדק"ש חגיגה שם.

(**) אבל בחגיגה שם במילוי יוד. — להעיר דשינוי המילוי הוא באותיות א"י"ה (ראה יהל אור ע' קסה). וראה ענין המילואים בס' אתהלך ליאונא (ובביאור י"צ' לשם — אה"ת ענינים ע' רמ ואל"ך). ואכ"מ.

(27) להעיר מסוג המצות שאין אדם חייב להשתדל ולרדוף עד שישעשה אותה. . שאינה חובה אלא דומין לרשות' (רמב"ם הל' ברכות פ"א ה"ב). (27*) ראה לקמן בפנים ס"ד (ובהערות) ס"ו. (28) שו"ע ח"מ סע"ה ס"ג ובסמ"ע שם ס"ז. (29) ויתירה מזו, שהוה כיווד ברשות — שבזה לכר"ע (גם לדעת הרא"ש בי"מ פ"ח סכ"ב. הובא בטור שם) נוטל גם ההוצאה שיתירה על השבח.

ארבעט [און אדרבה: דער פועל דארף באצאלן פאר די צעבראכענע חביות]³⁴;

איז דער אויפטו פון „לפום צערא אגרא“, אז אויך ווען דער אנגענומענער „צער“ האט גורם געווען אַ הפסד (כביכול) צום בעה"ב (הקב"ה)³⁵, אעפ"כ גיט מען אים שכר פאר דעם „צער“ און טרחה לפנים משורת הדין³⁶; און אזוי ווי ביים דערמאנטן פאל פון דעם וואס איז „מעביר חביות ממקום למקום“, אז (אויב ער האט ניט וואס צו עסן³⁶) מצוה

(34) ב"מ פג, א. שו"ע חו"מ רסש"ד.

(35) ובפנימיות העינים י"ל שההפסד שנגרם לבעה"ב הוא לא רק במקרים מסויימים (שאינו מקיים את ההידור כדבעי ולא התנה בליג) כיא בכל אופן. כי מכיון, שלפי אמיתת עוצם גדולתו ורוממותו גם העבודה האמיתית היא כלא ממש ואדרבה לחטא יחשב כו"י ד"ה החלצו תרניט פי"ג, עיי"ש בארוכה. ועד"ו בדיה ויכנעו עמי תרנ"א, הרי (בשלמא) במצות שנצטוו אזי ההפסד שנגרם לא בא ע"י פשיעתו כיון שנצטוה בקיום התומ"צ, אבל) כשמקבל ע"ע הידור וכיובי שלא נחתיב בו, הרי נמצא שההפסד (שעבודתו הוא לא כדבעי לעמ"ד) (כתובות סו, א) לגבי עוצם גדולתו, ויתירה מזו, כנ"ל) בא ע"י פשיעתו, והיציאה היא יתירה על השבת.

(35) ועפ"ו מתורץ ג"כ מאי נפק"מ — בהנהגת האדם — הא דלפום צערא אגרא,

דלכאורה דוחק לומר שזהו רק כבדי לירוז בקיום התומ"צ (ובפרט שבהחחלת המס' (משנה ג') מפורש „אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב ע"מ לקבל פרס כו"י, ולאחרי (קיום) הוראה זו וכל ההוראות עד לסיום המס', יירוז את האדם לקיום התומ"צ (גם) כשהי' קשור עם צער) ע"י ההודעה שיגיע לו שכר גם עבור הצער !)

— כי (נוסף ע"ז ש"ל שמודיע הנהגה ד.מידת חסידות" — לפנים משורת הדין — של הקב"ה והדבק בדרכיו, הנה) בזה מודיע שגם קבלת צער כזה שאפשר שיבוא מזה הפסד כו"י ינחא ל"י להקב"ה, כדלקמן סעיף ה'.

(36) כבית שם, שהכוונה באין לו מה יאכלי היא שאין לו „כדי סעודת היום“ [וצ"ע אם זהו לדי"ה — מכיון שלא הוזכר זה בשאר פוסקים]. ובנדו"ד יש לומר, שמלא עומסו של הקב"ה שיתן לכל צדיק בהשי' עולמות (סנה"ד ק, סע"א. רש"י שם) — זה נעשה „סעודת היום“ של האדם.

זיין נעמען אויף זיך דעם צער (סתם, ניט אויסטייטשנדיק אָ דאָס איז „בלי נדר“) ²⁹ איז ווי א „פשיעה“, עס איז גורם דעם שפעטערדיקן הפסד ³⁰ —

[און עאכט"כ ביי גר שנתגייר וואס איז דערנאך ניט מקיים די מצוות ווי מ'דארף, איז זיין גיור אזוי ווי א פשיעה. ווארום וויבאלד אַז „קשים גרים לישראל כספחת“ ³¹ דערפאר וואס „אין בקיאיין בדקוקי מצות ישראל למדין ממעשי-הם“ ³² — און על פי דין דארף מען פריער באַוואַרענען און וואַרענען דעם גר וואס וויל זיך מגייר זיין: „מה ראית שבאת להתגייר וכו' דאי פריש נפרוש כו"י" ³³ — און היות אַז ער האט זיך פאַרט מגייר געווען ניט פאַרטראַכנדיק וועגן די שוועריקייט וואס קען דערפון אַרויסקומען (ניט צו מקיים זיין די מצות בדקוקיהו) איז עס אזוי ווי א „פשיעה“] —

דעריבער, ווען ניט דער חידוש „לפום צערא אגרא“ וואלט מען געקענט אַננעמען, אַז ער באַקומט ניט קיין שכר פאַר דעם „צער“ — ע"ד ווי א פועל וואס האט זיך אונטערגענומען איבער-צופירן „חבית ממקום למקום“ און זיי זיינען צעבראַכן געוואָרן צוליב זיין פשיעה (צוליב דעם וואס ער האט זיי געפירט אויף אַ מקולקל'דיקן וועג, וכיו"ב), וואס דער דין איז, אַז דער בעה"ב דארף אים ניט באַצאלן פאַר דער

²⁹ ראה לקמן הערה 35.

(30) וכמו מי שקבל ע"ע מינוי וכיוב' (שאינו מחויב בזה) וזה גרם ע"ד יומא (פ, א), היכי דמי חילול השם אמר רב כגון אַנא אי שקילנא בישרא מטבחה ולא יהיבנא דמי לאלתרי'.

(31) יבמות מז, ב. ושי"י.

(32) תנ"ד"ה קשים (וראה רש"י שם ד"ה דאמר),

וכי"ה ברש"י שם קט, ב.

(33) יבמות שם.

היא לעשות לו לפנים משורת הדין וליתן לו שכרו".³⁷

ה. און הגם אז דער דיין (מצוה היא לעשות לו לפנים משורת הדין וליתן לו שכרו) איז געזאגט געווארן דוקא ווען דער בעה"ב האט געדונגען דעם פועל איבערצופירן די חביות — און בנדו"ד טוט ער דאך דעם גיור וההידור והנהגה טובה מדעת עצמו — וויבאלד אכער דעם בעה"ב איז נחא דעם פועל'ס ארבעט בכלל, איז אויך ווען ער האט פושע געווען אין איין פרט

[לדוגמא, אז איבערפירנדיק די חביות במקום רעוע"³⁷ האט זיך צעבראכן נאך איין חבית און דער ריוח פון די איבערגעפירטע חביות איז מער פונעם הפסד פון דער איינציקער צעבראכענער חבית, וואס דאן איז דעם בעה"ב נחא די פעולה פון איבערפירן די חביות (ער איז נאך ניט צופרידן פון דעם אופן ווי ער האט דאס געטאן)].

דארף דער בעה"ב מצד מדת חסידות אים געבן דעם פולן שכר פאר זיין ארבעט (אויך פארן איבערפירן די חבית וועלכע האט זיך צעבראכן). ווארום היות דעם בעה"ב איז נחא די פעולה בכלל איז עס כאילו ער וואלט אים געדונגען אויף דעם.³⁸

37) טור שם (מב"מ שם). סמ"ע שם. שו"ע אדה"ז ה"ל שאלה ושכירות סי"ט.

והא דאיתא בב"מ שם שרבה בר בר חנן סבר שאינו צריך לשלם שכר, וגם רב לא הביא לו ראי' (שצריך לתת שכר) מהא דאבות — הוא לפי שמנהג הקביה, אין מוכרח כלל שמחוייב בזה בן אדם בכל פרטיו ממש [וע"ז מרז"ל (ויק"ר פכ"ז, ב) עה"פ (איוב מא, ג) מי הקדימני ואשלם]. ובפרט שהנהגה דלפום צערא אגרא"ה היא חידוש, גם לגבי מסקנת הגמרא (בב"מ שם). כבהערה 38.

37) ל' שו"ע אדה"ז שם.

38) אלא שאעפ"כ, אין זה דומה ממש לשוכר את הפועל — שלכן היא רק מידת חסידות [משאיכ

און דעריבער איז אויך אזוי בנדו"ד, אז וויבאלד דעם בעה"ב (דעם אויבערשטן) איז נחא וואס דער אדם נעמט אויף זיך ³⁹ די טירחא און צער פון א הידור מצוה וכו' (ס'איז נאך וואס דער אופן פון זיין אָננעמען אויף זיך איז ניט כראוי. אָן צו מתנה זיין „בלי נדר")⁴⁰, גיט ער דעם גאַנצן שכר פאַר דעם צער — „לפום צערא אגרא".

און עד"ז איז ביי גר שנתגייר: היות אז דער עצם גיור איז א דבר הרצוי ביים בעה"ב (ביים אויבערשטן)⁴¹, איז הגם אז ס'איז דערנאך געווען ביי אים א „פשיעה" אין דעם וואס ער איז ניט מקיים די מצות מיט אלע דקדוקים, באַקומט ער שכר פאַר זיין גיור⁴² (כאַטש דאָס האָט גורם געווען א הפסד)⁴³.

בשוכר את הפועל, מצוה הוא לעשות לו לפנים משורת הדין, ועד שכוּפּוּן על זה (ביח שם). ועפ"ז מוכן החידוש שב, לפום צערא אגרא" על הדין ד. וארחות צדיקים תשמור" שבב"מ שם. וראה הערה 43. ועצ"ע.

39) להעיר מתוד"ה ואתה — שבת פז, א.

40) וגם לפי הניל הערה 35, הרי נחא ל' לבעה"ב (הקביה) עצם הענין שמקבל ע"ע הידור וכו' נוסף, וההפסד הוא רק באופן עבודתו, כניל.

41) וכמ"ש (רות ב, יב): ישלם ה' פעלך ותהי משכורתך שלמה ג' אשר באת לחסות תחת כנפיו, ובמדרש שם (א"ר חסא) מפרש ד. אשר באת לחסות תחת כנפיו" הוא. פעלך" שעיז, ישלם ה' ג' וראה יתירה מזו יבמות (מת, סע"ב) מפני מה גרים בזה"ז מעונין ויסורין באין עליהן כו' מפני ששהו עצמם להכנס תחת כנפי השכינה אריא כו' מאי קראה ישלם ה' פעלך ג' אשר באת ג' וראה רש"י ותוס' וחדא"ג שם. וראה הערה הבאה.

42) והחידוש דבן הא על הא לפסוק דרות לפי המדרש — פשוט, שהרי שם אין מפורש כלל ענין דצער בקיום תומ"צ, ופשטות הכתוב מדבר בענין אחר לגמרי.

43) ועפ"ז מוכן עוד יותר החידוש שבהנהגת הקביה, לפום צערא אגרא" — גם על המדת חסידות" דנתינת שכר על פעולת העברת החביות כשניחא ל' לבעה"ב בכללות הפעולה (ראה לעיל

חיוב זיך צו מגייר זיין (און אדרבה: גר שבא להתגייר אומרים לו מה ראית שבאת להתגייר כו'³³), אזוי אַז די קבלת צער דורך גירות אויף צו מקיים זיין תומ"צ איז אין אַן אופן וואָס ער איז אין דעם כּלל ניט מחויב³⁴.

פונדעסטוועגן ווערט דער ענין („לפום צערא אגרא") געבראַכט אין מס' אבות וואָס איז שייך צו אַלע אידן (און ניט נאָר צו גרים), ווייל אויך ווען אַ איד נעמט אויף זיך אַ תּוספת צער אין תּומ"צ אין וועלכן ער איז ניט מחויב ע"פּ דין — ובפרט ווען דאָס איז ניט לויט זיין טבע ורגילות ביז אַז צוליב דעם (צער) און שינוי הרגילות) איז דאָס ע"ד ווי ער נעמט אויף זיך אינגאַנצן אַ נייע זאַך — איז עס בדוגמא צו גר שנתגייר³⁵.

ו. ויש לומר, אַז דאָס וואָס דער בעל המאמר פון „לפום צערא אגרא" ווערט דאָ אנגערוּפּן מיטן כינוי „בן הא הא" אויף צו מדגיש זיין אַז ער איז אַ גר, כּנ"ל — הגם אויך ביי אַ (געבוירענעם) איד איז שייך אַזאָ ענין אַז ער זאל אויף זיך אַננעמען אַ צער וטורח (בתומ"צ) וואָס ער איז ניט מחויב על פי דין — איז עס דערפאַר ווייל דווקא ביי גירות איז דאָ אַ קבלת צער אין וועלכן מאַיז אינגאַנצן ניט מחויב³⁶.

די הסברה אין דעם:

די גאַנצע בריאה פון אַ אידן איז „לשמש את קונו"³⁷. איז דערפון מובן, אַז מען דאַרף אויסנוצן אַלע זיינע כוחות אויף דעם שימוש — עבודת ה', ביז ווי רז"ל זאָגן³⁸, אַז יעדער איד איז „חייב לומר מתי יגיעו מעשי למעשה אבותי אברהם יצחק ויעקב". דעריבער איז ביי אַ אידן שווער צו געפינען אַ טרחא און צער אין עבודת ה' אין וועלכע ער איז כּלל ניט מחויב. וואָרום אויך ענינים פון לפנים משורת הדין און מילי דחסידותא זיינען סוף-סוף ניט קיין זאַכן וואָס אַ איד איז פטור פון זיי, וויבאַלד ער איז מחויב „לשמש את קונו" מיט אַלע זיינע כוחות.

משא"כ אַ גר שנתגייר איז פּאָך זיין גירות איז אויף אים כּלל ניט חל קיין

בפנים ובהערה (38) — כי מכיון שאין שייך גיור לחצאין, הרי נמצא שכל פעולת הגיור הוא (אח"כ) כמו כפשיעה' — ובפרט את"ל שגיור הוא פעולה נמשכת — (ודלא כבהעברת החבית, שהפשיעה היא רק באופן העברתם, בזה שהעביר אותם במקום רוע); ואעפ"כ, מכיון שבהגיור מצד עצמו ינחא לי' לבעה"ב — נוח לו שכרו על זה.

(44) ונוסף לזה: גם החידוש ד.לפום צערא אגרא" הוא בעיקר בגר שנתגייר — ראה הערה הקודמת.

(45) סוף מס' קידושי.

(46) תדבאר רפכ"ה.

(47) עוד ענין בהשייכות לגר דוקא: עבודתו של גר בכל המצוות שמקיים היא ע"י שקיבל ע"צ (כשנתגייר). „צער" שלא נתחייב בו, ואפילו בו מצות ב"נ שהי' מחויב בהם גם לפני הגיור — הרי מובן שאינו דומה כלל הציווי וקיומו בתור ב"נ, או בתור בנ"י אשר הוצאתיך מארמ"צ ע"מ כן שישמרו התומ"צ (תריכ' הווא בפרש"י) שמיני יא, מה. פרש"י בהר כה, לח. ספרי (פרש"י) שלח טו, מא. ועוד). ולהעיר שב"נ בז"מ דילי' „אין מקבלין עליהם שכר כמצווה ועושה אלא כמי שאינו מצווה ועושה" (ע"ז ג, א).

והיצהיר מתגבר (יותר) על המצווה (יותר) להחטיאו (תודה גדול שם (כגירסת הע"י). וראה ט"ז י"ד טרמיז סק"ג. ש"ך שם סק"ז) — נמצא, שע"י הגיור מתוסף לו „צער" גם בקיום ז' מצות אלו.

משא"כ בישראל שרק בפרט זה ד.צער" נוסף שמקבל עליו הוה כמו גר, ככפנים.

(48) עפכנה"ל תומתק שייכות המאמר בחגיגה (ט, ב): ושבתם וראיתם כי בין עובד אלקים לאשר לא עבדו כו' ואינו דומה שונה פרקו מאה פעמים לשונה פרקו מאה ואחד, ל.ב.ר ה' ה"י, כי מצד זאת הפעם המאה ואחת היתרה על הרגילות שהורגל מנעוריי' (לשון התניא פט"ז — כא, א — כביאור מרז"ל הנ"ל) הוא אצלו כדבר חדש לגמרי ולכן הוא כגר שנתגייר בזה שמשנה טבע הרגילות שלו.

אַרבעטן פאַרן בעה"ב און זיין מלאכה איז צוליבן שכר. משא"כ אַן עבד וואָס האָט אויף זיך די התחייבות לשמש את רבו דערפאַר וואָס ער איז קנוי צו אים; און ער"ז ביי אַ בן וואָס איז מחויב צו באַדינען זיין פאַטער צוליב דער מצוה וחיוב פון כבוד אב⁵² — איז ביי זיי נישט דער גדר פון באַצאלן שכר פאַר זייער שימוש און עבודה⁵³.

היינט וויבאַלד אַז די שייכות פון אידן צום אויבערשטן איז „אם כבנים אם כעבדים“; און נאָכמער: די מטרה פון דעם איד'נס באַשאַפן איז „לשמש את קונו“, איז דאָך מובן, אַז דאָס וואָס אַ איד איז קנוי ומחויב „לשמש את קונו“ איז דאָס (ע"פ הלכה) אין אַ פיל גרעסערער מאָס ווי דער קנין און חיוב פון אַן עבד לאַדנוג — און אַוודאי מער ווי דער חיוב פון דעם בן צו זיין פאַטער⁵⁴ — טאָ ווי קען מען זאָגן אַז

נאָכמער: די משנה „לפום צעראַ אַגראַ“ שטייט (לויט כמה גירסאות⁵⁵) דוקא בסיים (המשניות⁵⁶ פון) מס' אבות⁵⁷, וואָס דאָס מיינט אַז דאָס איז די העכסטע מעלה אין „מילי דחסידותא“, וכנ"ל, ווייל אין דער משנה רעדט זיך וועגן אַזאַ קבלת צער וואָס איז אינגאַנצן נישט לויט זיין טבע ורגילות און מהאי טעמא איז דאָס אַ דרגא הכי נעלית אין מדת חסידות.

ז. והנה, אויף דעם וואָס האָט זיך פריער גערעדט (סעיף א'), אַז דער שכר פון מצות איז אַ חיוב ע"פ הלכה (אַז על פי דין תורה דאַרף אַ איד קריגן שכר פאַר זיין עבודה פון תומ"צ), קען מען פרעגן:

דער גדר החיוב ביי מענטשן צו באַצאלן אַ פועל פאַר זיין אַרבעט (אַ שכיר יום, אַ קבלן וכיו"ב) איז דוקא ביי אַזאַ וואָס האָט נישט אויף זיך קיין חיוב צו

52) רמב"ם הל' ממרים פ"ו ה"ג. טשו"ע י"ד סר"מ ס"ה.

53) שהרי בעבד כנעני קייל דיכול הרב לומר לו עשה עמי ואיני זנך (רמב"ם הל' עבדים פ"ט ה"ו. טשו"ע י"ד סרס"ז ס"ב). וגם בעבד עברי שהיב האדון להשוותו לו במאכל ובמסקה בכסות ובמדור (רמב"ם שם פ"א ה"ט) וגם חייב במזונות אשתו ובניו ובנותיו (שם רפ"ג) — ה"ז גדר בחיובי אדון לעבד (עברי) — שהוא כקונה אדון לעצמו (קדושין כ, א) — ולא כתור שכר פעולה. ועצ"ע.

54) וכדמוכח גם מהחיוב דמסינ על קדהיש — ודלא כבן שאינו מחויב למסור נפשו עבור אביו, שהרי חייד קודמים (ב"מ סב, א) ועד שאבידתו ואבידת אביו אבידתו קודמת (שם לג, א).

אבל להעיר מלקי"ת ר"ה ס"ב, ד: וזה (מה שכן אינו מחויב למסור נפשו עבור אביו, וזה) מתחמת שהוא נהי' מהות בפ"ע, אך הגשמה אינו כך רק כולא חד ואינה נפרדת ממנו ית' כלל — שמוה משמע, שהחיוב דמסינ על קדהיש הוא גם מצד זה שבנ"י הם בניים להקביה (מכיון שאינם נפרדים). ועיין תניא ספכ"ד: אפי' בעבירה קלה כו' גזירת הכתוב הוא (דלכאורה משמע דגזירה הוא ביהרג ואל יעבור — אף שיל' דיעבור פ"א כדי שישמור פעמים הרבה). ואכ"מ.

49) כ"ה בש"ס ומשניות. וכ"ה בדפוס ראשון דמשניות (נאפולי, רנב). כתי' קופמאן, כתי' תימני, כתי' פארמה (א), (ג). וראה שינויי נוסחאות למשניות. הוצאת קאפח.

אבל בסדור אדה"י ובכו"כ סדורים (ועוד) סיום הפרק הוא במשנה „הוא ה"י אומר בן חמש שנים כו'“. ראה שינויי נוסחאות למשנה כו'. וראה לקמן הערה 51.

50) שהרי פרק ו' הוא ברייתא. וראה מדרש שמואל רפ"ו. ולהעיר שבמחז' וכת"י (שהובא בשינויי נוסחאות למשניות), המאמר לפום צערא אגרא (ומאמר בן בג בג) הוא בסוף פ"ו.

51) וגם להגירסא שמסיים במשנה „הוא ה"י אומר בן חמש שנים כו'“ — ראה מדרש שמואל במשנה הנ"ל, שאין אלו דברי ר"י בן תימא וגם אינם מסדר מסכתא זו * אלא שחכמים הסמיכו והוסיפו כן. וראה מ"ש בריש משנה זו (הובא בתו"ט). וראה שער הכולל פ"ל ס"ג.

* כדמוכח במשניות נוסחאת הרמב"ם וכת"י קופמאן, כתי' פארמה הנ"ל — שליחא שם משנת הוא ה"י אומר בן חמש שנים כו'.

אופן ווי דער חיוב השימוש פון א בן לאביו און אן עבד לרבו; און מצד דעם גדר המקבל איז זיין עסק אין תורה ומצות אין אזא סוג חיוב וואס איז (ע"פ תורה) ⁵⁶ פארבונדן מיט קבלת שכר ⁶⁰, אזוי ווי א קבלן ושכיר ⁶¹.

[די צוויי היפס'דיקע גדרים אין דעם חיוב פון קיום התומ"צ, זאגן זיך ארויס (אויך) אין דעם חילוק צווישן די צוויי סוגי מצוות — די מצות (ע"ז ג"ע ושפ"ד) וואס ביי זיי איז „יהרג ואל יעבור" און די אנדערע מצות, אויף וועלכע סיווערט געזאגט „אשר יעשה אותם האדם וחי בהם, וחי בהם ולא שימות בהם" ⁶²:

ביי די מצות איז מודגש זייער גדר החיוב מצד דעם מקבל, און דעריבער איז ביי זיי נוגע דער מקבל — ויתרה מזו — זיי מאַכן אויף דעם מקבל — כמחז"ל אַז בכדי עס זאל זיין „לשמש את קוני" איז „נבראתי" — „וחי בהם" ⁶³; משא"כ אין די דריי ענינים (מצות) הנ"ל, איז זייער עיקר ⁶⁴ גדר החיוב מצד הנותן, דערפאר ⁶⁵ איז ביי זיי ניטא די

דעם אידן קומט (ע"פ דין) א שכר ⁵⁵ פאר זיין דינען דעם אויבערשטן ⁵⁶?

ה. איז דער ביאור אין דעם:

וויבאלד תורה ומצות זיינען געגעבן געווארן פון דעם אויבערשטן צו אידן, איז מובן אַז אין זיי זיינען פאראן גדרים מצד דעם נותן (דעם אויבערשטן), און גדרים מצד דעם מקבל (אידן) ⁵⁷.

און דעריבער געפינט מען אין דער תורה צוויי קצוות: „אין דברי תורה מקבלין תומאה" — ווען עס לערנט זיי א איד וואס איז ניט טהור — ווייל זיי זיינען „דברי (כאש)" ⁵⁸: דעם אוי" בערשטנ'ס רייד; און פונדעסטוועגן איז „רב שמחל על כבודו כבודו מחול", דערפאר וואס די „תורה דילי היא" ⁵⁹ (ס'איז ווי) דעם רב'ס תורה). ד.ה. אין געוויסע ענינים איז די תורה געבליבן אין דער „בעלות" פון דעם אויבערשטן, און אין אנדערע פרטים איז זי איבערגעגעבן געווארן צו דעם מקבל, צום אידן.

און אזוי ווי דאס איז בנוגע תורה ומצות גופא, עדי"ז איז עס אויך בשייכות דעם חיוב צו לערנען תורה און מקיים זיין מצות, אַז אין דעם זיינען פאראן די צוויי גדרים:

מצד דעם גדר הנותן איז דא אופן אידן א חיוב צו מקיים זיין תומ"צ אינעם

(55) להעיר מאבות פ"א מיג: אל תהיו כעבדים כו' ע"מ לקבל פרס כו'. ובתווי"ט שם: שגם העובדים להפרע לקבל שכר הוא קורא אותם עבדים כו', עיי"ש.

(56) להעיר מחסדי אבות (להחיד"א) כאו.

(57) ראה בארוכה הדרן הא' על מ"ט פסחים (נדפס בהגש"פ עם לקוטי טעמים מנהגים וביאורים קה"ת, תשמ"ו:ז) ע' תסד ואל"ך. וראה שם כו"כ דוגמאות לזה.

(58) ברכות כב, א.

(59) קדושין לב, סע"א ואל"ך.

(60) ושני ענינים בזה: א) בכונת האדם — דמכיון שהעבודה מאהבה, היא מעלה גדולה מאד ואין כל חכם וזכה לזה (רמב"ם הל' תשובה פ"י ה"ב), לכן העבודה ברוב בנאי, וכפרט בקטנים כו' היא „כדי לקבל שכר" (ראה רמב"ם שם ה"ה). ב) שהקב"ה מחויב (כביכול) לתת שכר לאדם עבור עבודתו (גם כשעבודתו היא שלא ע"מ לקבל פרס), בדוגמת החיוב דשכר שכיר.

(61) להעיר שכנוגע ישראל בזה"ג אומרים (ברכות ג, א) אב שהגלה את בניו .. לבנים שגלו מעל שלחן אביהם.

(62) אחרי ית. ה. סנהדרין עז, א וברש"י שם. רמב"ם הל' יסודי התורה רפ"ה.

(63) ועפ"ז יומתק אמרו ברמב"ם פעם ב' וחי בהם".

(64) אבל פשיטא שיש בהם גם גדר המקבל ולכן גם הן בכלל (דנבראתי) לשמש את קוני. וי"ל דלכן אינו מחויב עונש אם עבר (רמב"ם שם ה"ד).

(65) אבל להעיר מלקו"ת שבהערה 54.

זאך פון „יעבור“ — „יהרג ואל יעבור“].

ט. דער ענין הנ"ל אינעם שכר פון תומ"צ, אַז דאָס איז מצד די גדרים פון מקבל, איז נאָכמער מודגש אין דעם, וואָס דער אופן השכר איז „לפום צערא“, אויף וויפל דער מקבל האָט אין דעם געהאַט צער און טרחא.

און דערמיט קומט צו אַ ביאור נוסף אין דער שייכות פונעם מאמר „לפום צערא אגרא“ צו מסכת אבות — מילי דחסידותא:

דער מושג פון „מילי דחסידותא“ (לפנים משורת הדין) איז מתאים נאָר מצד המקבל. משא"כ מצד הנותן אַז כל תכליתו פון דעם אדם איז נאָר „לשמש את קונו“, איז ניטא קיין הגבלה אין זיין חיוב צו דינען דעם אויבערשטן (ביו, כנ"ל סוף ס"ז, אַז ער איז דערפאַר מחויב זיך מוסר נפש זיין) און במילא איז אויך ניט שייך די הגדרה פון „לפנים משורת הדין“⁶⁶.

און דאָס גיט (נאָך ⁶⁷) אַ הסברה וואָס מס' אבות הויבט זיך אַן מיטן לשון „משה קבל תורה מסיני“ (און ניט אַ „הקב"ה נתן תורה למשה בסניני וכיו"ב), וואָרעם דער ענין פון „מילי דחסידותא“

(66) להעיר מהמבואר בהדרון על מס' פסחים (שבתערה 57) בפולגות ר"י ור"ע (פוסט ג, א) בכריכ ענינים שבתורה, אם הם „רשות“ או „חובה“ — שפולגות זו היא חלק ופרט משיטתם הכללית בגדרי התומ"צ, אם הם (בעיקר) בגדרי הנותן או בגדרי המקבל: שיטת ר"י היא שהתומ"צ הם (בעיקר) בגדרי המקבל, ולכן סיל שכל ענין נבועלותו (כאם אין הכרח לפרשו שהוא „חובה“) ניתן להבועלותו של האדם — „רשות“; ושיטת ר"ע היא שהתומ"צ הם (בעיקר) בגדרי הנותן, ולכן סיל שכל ענין שבתורה נשאר נבועלותו של הקב"ה ולא נמטר לבעלות האדם — „חובה“.

(67) ראה מדרש שמואל ריש מס' אבות, טעמים על מה שייחס הענין אל המקבלי ולא אל הנותן (כמו, ומורה ליהושע ויהושע לוקנים וכו') שייחס אל הנותן).

(דער תוכן פון מס' אבות) איז שייך נאָר אין פאַרבינדונג מיט „קבל“, מיט גדר המקבל פון תומ"צ:

און נעוץ תחילתה בסופה ⁶⁸ — דער-פאַר איז אויך דער סיום פון (די משניות פון) מס' אבות בענין השכר ⁶⁹ — און אין דעם גופא דער ענין פון „לפום צערא אגרא“ — וואָס דאָס איז מצד גדר המקבל, כנ"ל.

י"ד. דאָס וואָס איז „לפום צערא אגרא“ דריקט זיך אויס „גדר המקבל“ איז דאָס ניט נאָר אין דעם, וואָס דער שכר („אגרא“) איז לויטן ערך פונעם צער וטרחא („לפום צערא“), נאָר אויך אין דעם „צערא“ גופא, אין דעם אופן הצער והטרחא.

וויבאַלד אַז דאָ רעדט זיך (כנ"ל ס"ג) וועגן אַ צער אין עבודת התומ"צ וואָס דער מענטש איז אין דעם ניט מחויב ע"פ דין, נאָר ער איז דאָס אויף זיך מקבל אינגאַנצן מיט זיין אייגענעם ווילן — אין דער דוגמא ווי די קבלת המצות (צער) פון אַ גר, וואָס קומט אינגאַנצן פון זיין אייגענער בחירה און רצון (ניט האַבנדיק קיין חיוב מגייר זיין זיך, כנ"ל) — קומט אויס, אַז דער „צערא“ בעבודת התומ"צ (צי ביים אַננעמען כללות המצות ביי אַ גר, אָדער ⁷⁰ אַ מילתא דחסידותא וכיו"ב ביי אַ אידן) ⁷⁰ גע-הערט אינגאַנצן צו דעם אדם ⁷¹.

(68) ראה הדרון הנ"ל ס"ג (ובהערות שם), לעיל ע' 135 (שוה"ג להערה 31), דמה שפּשט המנהג לקשר — בהדר"ך — סיום המסכת בהתחלתה הוא (לא בכדי לחודי לבד וכיו"ב, כי אם) לפי סיום מסכת יש לו שייכות עם התחלתה. (69) ולהעיר שגם סיום ספר יד החזקה של הרמב"ם הוא בהשכר שיהי' לעתיד.

(70) אבל לא ממש — ראה לעיל ס"ז.

(70) ולהעיר ממשנית לעיל ע' 325 ואילך.

(71) בהדרון על מס' פסחים (שבתערה 57) דוח מה שר"ע סיל שהתומ"צ הם נבועלותו של הקב"ה

א בן גרים⁷⁴). און כשם ווי דער כינוי „בן הא הא“ איז מרמז (כנל ס"ג) אָז ער איז געווען אַ גר — „בן אברהם ושרה שנתוספו ה"א בשמים", אזוי איז אויף דעם מרמז אויך דער כינוי „בן בג בג", ווייל „בג בג" איז בגימטריא ה' ה' ⁷⁵ [און אויך איז עס מרומז אין נוטריקון פון „בג בג" ⁷⁶: „בן גר בן גיורת"⁷⁷].

און מצד דעם זעלבן טעם (ווי כנל בנוגע „בן הא הא") ווערט דער בעל-המאמר אויך דאָ אנגערופן (ניט מיט זיין

דערמיט קומט צו אַ הסברה נוספת אין דעם קישור פון סיוע מס' אבות מיט איר אָנהויב⁶⁸ (אין צוגאב צו דעם וואָס ס'האָט זיך גערעדט אין סעיף ט'), ווייל אויך ביי קבלת התורה, ווען „משה קבל תורה מסיני" (וואָס אינעם לשון „קבל" איז מודגש דער גדר המקבל וענינו, כנל שם), זיינען אַלע אידן געווען גרים⁷².

יא. ע"פ כהנל וועט אויך פאָר-שטאַנדיק ווערן די שייכות פון דעם מאמר „בן הא הא אומר לפום צערא אגרא" צום מאמר וואָס שטייט גלייך פאָר דעם: „בן בג בג אומר הפך בה והפך בה כו'" [ביז אָז לויט כמה גיר-סאות⁷³ זיינען ביידע מאמרים איין משנה]:

אויך בן בג בג איז געווען אַ גר (אָדער

74 ראה בהמציין בהערה הבאה — שה"י גר. אבל לפי הפירוש (המובא לקמן בפנים) ש.בג בג" הוא נוטריקון. בן גר בן גיורת — ה' בן גרים. וגם הלשונות (במקומות שבהערה הבאה) גר ה"י, גרים הי"י יל"פ שהיו בני גרים [והרי גם במד"ש בשם י"א (שהובא בהערה 77) שהפירוש שהוא נוטריקון בן גר בן גיורת, כתב, וגר ה"י, ובס"ה"ד (שהובא בהערה שם) הביא מתוס' חגיגה (ט, ב), וכ"כ בתוס' חגיגה פ"ק בן בג בג וכן הא הא היו בני גרים (ע"ש) ולא כתבו כו"י], וככ"מ שגם בן גר וגיורת עד כמה דורות נק' גר" — ראה רמב"ם הל' איסורי ביאה פט"ז ה"ח, ובכ"מ (ראה אנציקלופדיא תלמודית בערכו, וש"נ).

75 תוס' חגיגה שם. מדרש שמואל כאן מהרשב"ם בשם הרי"ב בן הרא"ש. מחזי כפי"ה הב"י ובפי"ה: וביא עולה ה' כלומר בן אברהם שיש בו ה' אותיות.

76 י"ג (ראה פיה"מ להרמב"ם הוצאת קאפח) בן בגבג" — בתיבה אחת, וכן בן האהא". וי"ל (לחודו"י עכ"פ) הנפק"מ בין ב' הגירסאות — להפי' שהי' בן גר בן גיורת" כששניהם בתיבה אחת הרי"ו מורה שהגירות הן של אביו (בן גר"י) והן של אמו (בן גיורת"י), ה"י בדור אחד: משא"כ „בג בג" בב' תיבות מורה שהגירות של אביו ושל אמו לא היו בדור אחד.

77 סה"ד מע' בן בג בג. מדרש שמואל מר' יוסף ך נחמיאש בשם יש אומרי"ם. וקצת הכרח לזה י"ל, שאם נק' בן בג בג רק מטעם שהוא בגימטריא ה' או בן אברהם שיש בו ה' אותיות" (כנל הערה 75), ה"י אפשר לקרותו בצירוף ושם אחר שעולה ה' כמו בן. גב גבי" או דא דא"י וכי"ב. וראה אה"ת לך (כרך 2) ס"ע תשכד. שער מאמרי רז"ל (להארז"ל) לאבות כאן (הובא ונתבאר בהמשך תרס"ו ע' ת"ז ואילך).

(כנל הערה 66) הוא לפי שר"ע ה"י בן גרים (ראה סה"ד בערכו), והגרים מתייחסים בעיקר לא לאברהם יצחק ויעקב (ישראל) כ"א למי שאמר והי' העולם" (תשובת הרמב"ם לר' עובדי' הגר — תשובת הרמב"ם (ירושלים) תשכ"ג כרך ב' סרצ"ג. רמב"ם הוצאת שוליצנגר — נ"י. תש"ז — סוף כרך א סי"ט).

אבל אין מזה סתירה למ"ש בפנים — כי מ"ש כאן הוא בנוגע למעשה הגיור, וזה נמסר לבעלותו של האדם: משא"כ מה שהגרים מתייחסים, למי שאמר והי' העולם" הוא לאחר שנתגיירו י.

72 ראה יבמות מו, א.ב. כריתות ט, א.
73 וכ"ה במס' אבות שבסידור אדה"י.

י' וי"ל שבי' ענינים אלו תלויים זה בזה: כי מכיון שהמסירה לרצון הקביה (קבלת המצוות) שבגר באה מצד האדם — לכן, המסירה ונתינה שלו היא בתכלית, ולכן מתייחס הוא להקביה.

וע"ד המבואר בהמשך תרס"ו (ע' שכר"ז) המעלה ד.עבד פשוט, דמכיון דזה שנותן את עצמו לעבד הוא. בכח עצמו — לכן המסירה ונתינה שלו היא באופן שמצייא רז"ל הוא רק מצייאות האדון. ע"ש בארוכה.

בה וכו" או בן הא הא אומר לפום צערא אגרא: דער תוכן פון ביידע מאמרים האט א באזונדערע שייכות צו א גר.

און ס'איז מדויק דער סדר פון די צוויי מאמרים — פריער דער מאמר „הפך בה כו", וואס רעדט זיך וועגן לימוד התורה (תלמוד), און דערנאך דער מאמר „לפום צערא אגרא", וואס דאס איז דער צער וטרחא בנוגע מעשה המצות — ווארום „תלמוד מביא לידי מעשה"⁸¹.

יב. אלע ענינים אין תורה — אויך די נעמען פון די בעלי המאמרים — זיינען בתכלית הדיק. איז דערפון פארשטאנ-דיק, אז די שייכות פון די צוויי מאמרים („הפך בה כו" און „לפום צערא כו") צו די צוויי חכמים (בן בג און בן הא הא) איז ניט נאר א כללות/דיקע, מצד דעם וואס זיי זיינען ביידע געווען גרים, נאר אז די צוויי באזונדערע שמות זיינען מרמז אויף די ענינים שונים פון די צוויי מאמרים.

[א הוכחה אויף דעם: לויט איין דיעה⁸² זיינען „בן בג בג" און „בן הא הא" צוויי נעמען פון דעמזעלבן תנא. איז וויבאלד אז ביים מאמר „הפך בה" ווערט ער אנגערופן „בן בג בג" און ביי „לפום צערא" — „בן הא הא"⁸³, מוז מען זאגן, אז דער אונטערשייד צווישן

נאמען, נאר) מיטן כינוי „בן בג-בג" (וואס דייטעט אן אויף זיין גירות) — צו מרמז זיין אז דאס וואס דער בעל המאמר איז געווען א גר האט א שייכות צו זיין מאמר⁷⁸, „הפך בה והפך בה"⁷⁹:

וויבאלד א בן-נח איז מחויב אין די שבע מצוות, איז מובן, אז אויך זיין לערנען תורה (די דינים ופרטים פון די ז' מצוות) כאטש דאס איז אן ענין נעלה — ביז אז „נכרי ועוסק בתורה הרי הוא ככהן גדול"⁸⁰ — פונדעסטוועגן איז זיין עסק התורה ניט קיין מטרה פאר זיך נאר בלויז (ווי א „מיטל") צו וויסן ווי אזוי צו מקיים זיין די מצוות, און ס'האט ניט די מעלת הלימוד בתורה פון א אידן. דוקא ברגע ווען ער איז זיך מגייר און ווערט מחויב צו לערנען תורה אלס א מצוה ותכלית פאר זיך, דעמאלט ווערט אין זיין לימוד התורה אויפגעטאן א שינוי עיקרי, עס ווערט אין דעם דער עילוי און מעלה נפלאה פון — „הפך בה והפך בה דכולה בה".

און דאס איז אויך די שייכות פון „בן בג בג" צום מאמר „הפך בה והפך בה" (ד.ה. אז דאס וואס ס'האט ביי אים ארויסגערופן צו זאגן דעם מאמר איז דאס דערפאר) ווייל דער ציווי ועילוי בתורה פון „הפך בה והפך בה" ווערט דערהערט ביי א גר באופן מיוחד.

ועפ"ז איז מובן דער קשר צווישן די צוויי מאמרים — „בן בג בג אומר הפך

(81) קדושין מ, ב. וש"נ.

(82) מדי"ש כאן מר' יוסף ׳ נחמיאש בשם יש אומרים". הובאה דיעה זו גם בסה"ד שם (אלא שלא ס"ל כן).

(83) וגם להדיעות שהם ב' אנשים הרי הו"ל לקרוא הראשון (באם את"ל כן) בן הא הא שמורה בגילוי שהי' גר והשני בן בג בג שהוא רק גימטריא (כדי להכיר ולידע בין זה לזה) — מדי"ש שם מרשב"ט, כדלקמן בפנים ובהערה 85.

(78) ראה לקו"א להה"מ סי' עח.

(79) ועד"ז צריך לומר בכל המאמרים שהובאו בשמו של בן בג בג. משא"כ בקדושין (י' ב) שנק' יוחנן בן בג בג'.

ומזה (שנקרא גם בשמו — יוחנן) הוכחה (נוסף על מ"ש לעיל הערה 25) שבמקומות שמובא רק „בן בג בג" — אינו (רק) בכדי „להסתירו מן המלשינים" וכיו"ב.

(80) בי"ק לה, א. וש"נ.

און ווי מפרשים⁸⁶ זיינען מסביר דעם פירוש פון „הפך בה והפך בה“ לפי שמצינו .. שהי' דורש מ"ט פנים טמא ומ"ט פנים טהור ואפי' שהיו אלו הפך אלו .. לכן אמר .. הפך בה והפך בה ודרוש דברים הפכיים ומ"ז פנים לטהר ופנים לטמא דכולא בה ואלו ואלו דא"ח⁸⁷.

לויט דעם קומט אויס, אז דער אונטערשייד צווישן „לפום צערא אגרא“ און „הפך בה כו“, איז דער חילוק פון „גילוי“ און „העלם“: דער „צערא“ (אין תומ"צ) וואָס אַ איד איז אויף זיך מקבל, איז שייך בנוגע אַ באַשטימטער (גלוי"ה דיקער) זאך (אַ הנהגה, וכיו"ב)⁸⁸; משא"כ „הפך בה כו“, איז דער חידוש אין דעם וואָס ער איז עוסק (אויך) אין דעם חלק פון תורה (שקויט תורה, מ"ט פנים לכאן ומ"ט פנים לכאן) וואָס די הוראות זיינען דאָרט „סתומות ולא מפורשות וגלויות וידועות“⁸⁹.

און דעריבער, כאַטש אז אין ביידע מימרות איז מודגש דער ענין פון גר (וואָס איז די נקודה פון ביידע מאמרים), איז אין דעם מאמר „הפך בה כו“ איז דאָס אין דעם נאָמען — באופן „נסתר

די נעמען איז בהתאם צום חילוק בתוכן צווישן די צוויי מאמרים].

דער הסבר אין דעם:

אין דעם כינוי „בן הא הא“ (בעל המאמר „לפום צערא אגרא“) איז מער קענטיק דער אַנדייט אויף אַ גר ווי אינעם כינוי „בן בג בג“; כלשון פון רשב"ם (בשם הר"י בן הרא"ש)⁸⁴: שבג בג (וואָס איז נאָר בגימטריא ה' ה') יותר נסתר ונעלם⁸⁵.

און עדיז איז דער חילוק צווישן זייערע מאמרים: אין „הפך בה“ רעדט זיך וועגן אַן ענין וואָס איז „נסתר ונעלם“, און מען דאַרף אין עם מהפך זיין און נאָכאַמאָל מהפך זיין, משא"כ „צערא“ איז אַ גלוידיקע זאך.

והביאור: „הפך בה והפך בה“ מיינט בעיקר (וכנ"ל סי"א) דעם עסק התורה אלס מטרה און תכלית פאַר זיך (לערנענדיק צוליב פאַרשטיין און משיג זיין תורת ה' און ניט נאָר „לדעת את המעשה“), איז מובן אז דאָס נעמט אַרום ניט נאָר די עניני הלכה וואָס זיינען נוגע למעשה (גלוידיקע ענינים), נאָר בעיקר דער לימוד פון שקויט וכדומה (וואָס זיינען פריער און אויך נאָך דער שקויט בלייבט אין זיי „נעלם“ און מ'קען נאָך ווייטער שקויט).

(86) מדרש שמואל כאן. וראה המשך תרס"ו (שבהערה 77 ושם לפנ"ז ע' תט ואילך).

(87) עירובין יג, ב.

(88) ועדיז במאמר בר הי בחגיגה (שבהערה 48), שהגם שנקט הדוגמא „עובד אלקים“ בלימוד התורה, הרי מדגיש לא העסק בחלק הסתום שבתורה כו' כ"א „שונה פרקו מאה (פעמים) ואחד.“ (89) לשון אדמ"ר הזקן באגה"ק סי' כט (קנא, א) — לענין תושב"כ. אבל מובן, שעדיז הוא גם בתושב"כ בחלק השקויט וכיו"ב דתושב"כ. וכמוכן גם ממה שמסיים באגה"ק שם במעלת השונה הלכות דוקא.

(84) הובא במד"ש כאן.

(85) וענין זה [שבג בג] הוא יותר נסתר ונעלם] הוא גם הפירוש שבג בג הוא ר"ת, בן גר בן גיורת. כי ההיא שנתוסף באברהם ושרה — שעל זה מורה השם „בן הא הא“ — מורה בגלוי על שייכותם לגרים (ראה לך לך ז', ה וברשי' שם, שם, טו וברשי' שם) משא"כ ענין הגר" דבג בג מרומז רק בהנזריות שלו (וראה אוה"ת שם). ונוסף לזה: השם „בן הא הא“ משמע שהוא עצמו הי' גר, משא"כ הנזריות, בג בג הוא (ר"ס) [ב] גר בן גיורת" (וראה לעיל הערה 74).

ונעלם, און אין דעם מאמר „לפום צערא אגרא“ — באופן גלוי⁹⁰.

(משיחות יו"ד, י"ג וט"ו שבט תשל"ט)

90) ועד"ז הוא בהענין דגר דאפשרי בכאריא, כנ"ל: במאמר לפום צערא אגרא הוא בגילוי, ואפ"ל תמיד בעבודתו דאופן דגר, בהנהגות שקיבל ע"ע באמירת בל"ג, ובפרט כשמזמן לזמן מוסיף ומקבל ע"ע הנהגות והידורים נוספים (להעיר מהנהגת כ"ק אדמיר (מהורש"ב) נ"ע (ספר המנהגים חב"ד ע' 56). והוראת כ"ק מו"ח אדמיר (לקו"ש ח"ב ע' 386)).

משאי"כ בהמאמר „הפך בה הפך בה כ"י“ שהענין דגר שבוה הוא „יותר נסתר ונעלם“ כי אינו ניכר בלימוד התורה שלו כ"א רק כשזכר ע"ד אופן לימודו קודם שנתגייר.

פרק שישי

כו' וישפיע לנו כל הטובות המחזיקות את ידינו לעשות התורה כו':

ועד"ז בעניננו: מיט דעם זאגט אן ר' מאיר דעם עוסק בתורה לשמה, אז ער איז „זוכה לדברים הרבה" וועלכע וועלן העלפן אראפנעמען די מניעות און בלבולים אין זיין לימוד התורה³; ווי ער איז גלייך ממשיך „ולא עוד אלא שכל העולם כולו כדאי הוא לו", וואס מיינט, אז ניט נאר זיינען די עניני העולם אים ניט מבבל, נאר אדרבה — די גאנצע וועלט איז „כדאי הוא לו", די ענינים פון וועלט העלפן אים ארויס ער זאל קענען עוסק זיין אין תורה מתוך מנוחה ושלווה.

דער ביאור איז אבער ניט מספיק, ווייל דאס פארענטפערט נאר עטלעכע פרטים⁴, פון די זאכן וואס ר' מאיר רעכנט אויס — אבער כו"כ פון זיי האבן ניט קיין שייכות צו דער באווארעניש פון „יסיר ממנו כל הדברים המונעים אותנו" פון לימוד תורה לשמה.

ב. פון די זאכן וואס ר' מאיר רעכנט אויס, זיינען דא אזעלכע אויף וועלכע עס פאסט לכאורה בכלל ניט צו זאגן אז זיי זיינען דער שכר פאר עוסק בתורה לשמה דוקא. וזלוגמא — אחדים:

א. „ר' מאיר אומר כל העוסק בתורה לשמה זוכה לדברים הרבה כו'" — און ער רעכנט דערנאך אויס א סך „דברים"¹ צו וועלכע דער עוסק בתורה לשמה איז זוכה.

דארף מען פארשטיין: וואס פאר א סוג אידן איז ר' מאיר אויסן מיט זיין הוראה — ממנ"פ: רעדט ער וועגן א אידן וואס זיין לערנען איז שוין לשמה, טא וואס איז אים נוגע אז ער וועט זוכה זיין צו „דברים הרבה"? ער לערנט דאך „לשמה", צוליב דער תורה אליו, און ניט צוליב די „דברים" צו וועלכע ער איז זוכה: און אויב ס'רעדט זיך וועגן א אידן וואס האלט נאך ניט ביי לערנען תורה לשמה און די כוונה איז צו בא-ווירקן עם ער זאל לערנען תורה לשמה — וויבאלד ער וועט לערנען בכדי צו דערגרייכן די „דברים הרבה", וועט דאך דאס ווידער ניט זיין קיין לימוד לשמה?

לכאורה וואלט מען געקענט זאגן, אז דאס איז ע"ד ווי דער ביאור פון רמב"ם² אין דעם וואס תורה איז מבטיח גשמיות'דיקן טוב אלס שכר פאר לימוד התורה און קיום המצות (כאטש אז לכאורה איז דאס ניט בערך צו זיין א שכר פאר תומ"צ) — אז דאס איז בכדי א איד זאל וויסן, „שאם נעשה אותה בשמחה ובטובת נפש כו' שסיר ממנו כל הדברים המונעים אותנו מלעשותה

(3) נוסף על הסייע בלימוד התורה גופא — מגליו לו רזי תורה ונעשה כמעין המתגבר וכנהר שאינו פוסק.

(4) כמו „ונתנת לו מלכות וממשלה", ומגדלתו ומרוממתו על כל המעשים. ואולי גם „אוהב את הבריות .. משמח את הבריות .. ונהנין ממנו כו'" (ושאר ענינים שבין אדם לחבירו) — שלכן אין הבריות מבבלים אותו (ואדרבה — מסייעים אותו).

(1) ראה מדרש שמואל (ועוד), די ש ב' פירושים — האם הדברים שפרט אחיכם הם „דברים הרבה" שבתחלת המאמר.

(2) הלי תשובה רפ"ט.

(ג) ביים סיום פון דעם מאמר שטייט „מגדלתו ומרוממתו על כל המעשים“ — וואָס איז דער חילוק צווישן די צוויי לשונות אין תוכן און ענין ?

ד. דער ביאור אין דעם:

ר' מאיר איז מדייק אז דאָ רעדט זיך וועגן איינעם וואָס איז „עוסק בתורה לשמה“, וואָס די כוונה אין דעם איז:

„לשמה“ מיינט, אז מען לערנט ניט צוליב אויסנוצן דעם לימוד אויף וועלכן-סאָזי תכלית אויסער דעם לימוד גופא, אפילו ניט צוליב אַ קדושה'דיקן תכלית (ווי לידע את המעשה אשר יעשו כו', וכיו"ב), נאָר בלויז צוליב תורה, השגת התורה⁹ — בלויז צוליב לימוד התורה עצמו.

און „עוסק בתורה לשמה“ מיינט, אז ער לערנט (אין דעם אופן פון, און) מיט עמל ויגיעה¹⁰; און נאָכמער, אז זיין לערנען איז בדוגמא ווי איינער וואָס פירט אַ עסק כפשוטו¹¹, וואָס ער איז אין דעם פאַרנומען טאַג און נאַכט ביז ער

(א) „אוהב את המקום אוהב את הבריות“ — אויף דעם איז דאָך דאָ אַ חיוב מצות עשה מן התורה; ואהבת את ה"א, ואהבת לרעך כמוך.

(ב) „מרחקתו מן החטא“ — דאַרף מען דען אַנקומען צו דער מעלה מיוחדת פון (שכר פאַר) תורה לשמה בכדי צו דערווייטערן אַ אידן פון אַ חטא ? — דערויף איז גענוג דער הרגש פון יראת העונש, יראת חטא. נאָכמער: פריער אין פרקי אבות⁶ געפינט מען מפורש „הסתכל בג' דברים ואין אתה בא לידי עבירה“ — און דאָס זיינען דברים פשוטים, וואָס די הסתכלות, דער אַרייני-טראַכטן אין זיי האַלט אַפּ פון אַן עבירה.

(ג) „מוחל על עלבונו“ — לכאורה איז אין דעם ניט ניכר די גרויסע מעלה וואָס קומט פון לערנען „תורה לשמה“; וואָרום מוחל זיין אויף אַן עלבון (ד.ה. אַז ער פילט די באַליידיקונג) איז נאָך ניט די אמת'ע מעלה פון ביטול — אַ טיפערער ביטול איז ווען דער עלבון אַרט אים איבערהויפט ניט, ווען ער פילט זיך ניט באַליידיקט מלכתחילה⁷.

ג. עס זיינען אויך דאָ כמה דיוקים אין לשון פון דעם מאמר, ומהם⁸:

(א) דער לשון „מלכתו ענוה ויראה“ און ניט ע"ד הרגיל (אַז דורך תורה לשמה) „נעשה עניו וירא“ אָדער „יבוא לענוה ויראה“ וכדומה?

(ב) וואָס איז די הדגשה „נהנין ממנו עצה ותושי" — ניט „מבקשים ממנו“ אָדער „מקבלים ממנו“ ?

(5) ואתחנן ו, ה. קדושים יט, יח.

(6) רפ"ב ורפ"ג.

(7) ראה פיה"מ להרמב"ם אבות פ"ד מ"ד. חובת הלבבות שער יחוד המעשה פ"ה. צוואת הריב"ש סי' ב' (וראה שם סי' י"ד ובשינויי נוסחאות שם).

(8) ראה גם נחלת אבות ועוד כאן.

(9) ובתניא ספיה (מפעי"ח) כדי לקשר נפשו לה' ע"י השגת התורה. וראה ג"כ ביח אריח סמ"ז ד"ה ומ"ש דאמר.

בהל' ת"ת לאדה"ו (פ"ד סי"ג). לשמה ללמוד ע"מ לשמור ולעשות" — כי יש כו"כ דרגות כלשמה כמו שיש בשלא לשמה (ובי"ז תליא) — ראה הל' ת"ת שם. ובארוכה — פיה"מ להרמב"ם סנה' ר"פ חלק. והענין ד, לשמה' המדובר בנודי"ד במס' אבות — מילי דחסידותא (כ"ק ל, א) — הוא דרגא גבוה. וראה ר"ן נדרים (פא, א. מרבינו יונה), לבוש ושוע' אדה"ו אריח שם (כריש הסימן) שלימוד לשמה היינו מצד חשיבות התורה. ובחידושי חת"ס שם, שזהו לימוד לשם השגת התורה עצמה (ע"ד „דרוש וקבל שכר“), ולא רק כדי לידע את המעשה כו'. ובארוכה רמב"ם הל' תשובה (פ"י ה"ה) — דלשמה היינו העובד מאהבה, ע"ש.

(10) ביח שם ד"ה ונוסחא. ט"ז שם סק"א.

(11) סדיה אריב"ל כו' כל העוסק בתורה וסדיה אריב"ל בכל יום ויום תפריח. ועוד.

האלו עצמן מיד הוא נרתע לאחוריו וירא ¹⁴ ויפחד כו'.

פרעגט דער „עוסק בתורה לשמה“: וויבאלד אז זיין גאנצער „עסק“ איז אין תורה לשמה, ווי אזוי וועט ער קענען טאן און אויפטאן אין אלע אנדערע עניני עבודת ה' ¹⁵? וועט ביי אים פעלן, ח"ו, אין די ענינים!?

ווען ביי אים וואלט דער עסק בתורה ניט געווען אין דער דרגא פון תורה לשמה, נאָר לידע את המעשה אשר יעשו, כולל אלע עניני עבודת ה' ¹⁶ — דעמאלט זיינען „לימוד“ און „מעשה“ ניט סותר איינע די אנדערע, נאָר אדרבה, ס'איז אַ לימוד וואָס ברענגט אים צו מעשה ועבודת ה'.

וויבאלד אָבער אז דאָ רעדט זיך וועגן אַן עוסק בתורה לשמה — ער טראַכט בכלל ניט וועגן דאָס וואָס ער וועט האָבן און דערגרייכן דורך דעם לימוד, נאָר ער לערנט בלויז צוליב השגת התורה גופא —

איז ער דאָך שטענדיק אין אַ מצב, אז ער טראַכט אינגאנצן ניט וועגן „זיך“ און זיינע „מדריגות“ אין עבודת ה' ¹⁷; ער

¹⁴ וירא — בדפוס ווארשא חסר (ובמילא גם בצילומיו וכו'). ולפעניד היא השמטת הדפוס דמוכה. ¹⁵ פשוט, שבמדריגות גבוהות דעוסק בתורה לשמה (כמו „לשם התורה עצמה“, מחבר תורה שלמעלה בקוביה — לקיט שלח מז, רע"ג. ובכ"מ, האדם כבר אוהב וירא ה' וכו' — אבל [נוסף לזה, שגם כזה יתכן שהענינים שבין אדם לחבירו לא יהיו בתכלית השלימות, הרי] הוראת ר"מ היא לכל העוסק בתורה לשמה, גם דרגות נמוכות יותר (וירא מדיש כאן).

¹⁶ דלעשיית מצוות כפשוטה — הרי (כל) תלמוד מביא לידי מעשה (קידושין מ, ב. וש"נ). ואפילו תורתו אומנתו מפסיק לעשיית מצוה (ירושלמי ברכות פ"א סה"ב. שבת פ"א סה"ב). וראה בארוכה לעיל ע' 305 ואילך.

¹⁷ אף שמפסיק לעשיית מצוות (כגל הערה הקודמת). וראה תורה כאן מ"ק ט, ריש ע"ב.

הערט ניט. אויף צו טראַכטן וועגן דעם — אזוי, אז זיין גאנצע חיות און האַרע-וואַניע איז אין לימוד התורה לשמה, ביז דאָס ווערט זיין גאנצע מציאות ומהות.

ה. וויבאלד דאָ רעדט זיך וועגן אַן „עוסק בתורה לשמה“, קען ביי אים נתעורר ווערן אַ שאלה:

רז"ל ¹¹ זאָגן דאָך „כל האומר אין לו אלא תורה . . אפילו תורה אין לו“, נאָר עס דאַרף זיין תורה מיט גמילות חסדים, ד. ה. אז אויך דער עוסק בתורה לשמה דאַרף זיך עוסק זיין מיט גמ"ח ¹², וואָס דאָס איז מעגלעך נאָר דורך פאַרנעמען זיך מיט מענטשן אַרום אים; נאָכמער: די התעסקות אין גמ"ח כדבעי איז פאַר-בונדן מיט דער עבודה פון בירור וזיכוך המדות — האָבן אַ געפיל פאַר אַ צווייטן, ניט זיין קיין בעל גאווה, וכו' — וואָס צו דעם פאַדערט זיך אַ באַזונ-דערע עבודה ויגיעה.

און אפילו אין ענינים שבין אדם למקום זיינען דאָ כמה וכמה עניני עבודה — מעורר זיין אהבת ה', זיין אַ ירא-שמים כדבעי וכו' — וואָס זיי ווערן ניט אויפגעטאָן בדרך-ממילא, נאָר מ'דאַרף אויף זיי פיל האַרעווען. ובפרט לויט דער הוראה פון רמב"ם ¹²: והאיך היא הדרך לאהבתו ויראתו ¹³, בשעה שיתבונן האדם במעשיו וברואיו ¹⁴ הנפלאים הגדולים ויראה מהן חכמתו כו' מיד אוהב כו' וכשמחשב בדברים

¹¹ יבמות קט, ב. אגה"ק סיה (קח, סע"ב). ועוד. וראה ע"ז יו, ב ומפרשי הע"י שם.

¹² ע"כ, מיעוט ימיהם' (אגה"ק שם — קט, א).

¹² הלי יסוהית פ"ב ה"ב.

¹³ בכריכ כתי' ודפוסים: וליראחא.

¹⁴ כסה"מ להרמב"ם מ"ע ג: שנתבונן ונשכיל מצותיו ופעולותיו. ובחינוך תתיר: בפעולותיו ובפקודיו. ובשניהם ממשיר: עד ששגיגהו. וצ"ע.

י. וראה לקו"ש ואחזנן חטמיה ט"ב ואל"ך.

ועד"ו בנדו"ד: דער שכר פאר „עוסק בתורה לשמה“ — איז אין דעם זעלבן ענין, דהיינו: התקשרות צום נותן התורה וואס אורייתא וקוב"ה כולא חד²². און דערפאר קען מען ניט אג"רופן די „דברים הרבה“ וואס זיינען דא אויסגערעכנט געווארן מיטן נאמען „שכר“, וויבאלד אן אין זיי דריקט זיך ניט אויס דער ענין פון תורה לשמה (התקשרות להקב"ה, לנותן התורה).

און דאס איז ר' מאיר מחדש, אן אין צוגאב צום עיקר השכר (אלס תוצאה) פון „עוסק בתורה לשמה“, איז ער אויך „זוכה לדברים הרבה“ — ער באקומט, בדרך זכ"י, „דברים הרבה“ וואס זיינען נידעריקער²³ פון דער עצם מדריגה פון עוסק בתורה לשמה, וואס די „דברים“ זיינען אים מסייע אין אלע אנדערע עניני עבודת ה', כדלקמן.

ז. די „דברים הרבה“, צו וועלכע דער עוסק בתורה לשמה איז זוכה, טיילן זיך אין צוויי סוגים: „דברים“ וואס ער באקומט בדרך ממילא, ער דארף אויף זיי ניט האבן קיין באזונדערע יגיעה; און אנדערע „דברים“ צו וועלכע ער איז „זוכה“ נאר באופן חלקי ובמילא איז נויטיק אויך זיין עבודה; ז.ה. ער באקומט זיי דורך א פיל גרינגערער עבודה ווי א צווייטער — אבער דאך דארף ער טאן אן זיי זאלן ביי אים זיין כדבעי ובשלימות.

22 ראה תניא פכ"ג. ליקוט פ"י לפרק זה (קה"ת, ברוקלין, תשל"ח). ולהעיר מחדא"ג פסחים ג, ב.
23 וכן זוכה לדברים שלמענה מה „שכר“ שמגיע לו, כי הם למעלה מגדר נברא (מצ"ע) ובאים אל האדם רק דרך זכ"י ואתעל"ע. כגון: מגילת לו רוי תורה ונעשה כמעין המתגבר וכנהר שאינו פוסק. וכן לפמשנת (לקיש ח"ז ע' 371) הפירוש ב„דברים הרבה“ שה"ע הריבוי איס שבתורה — שהוא רק בדרך „זכ"י“.

האט ניט קיין צייט אריינצוקלערן צי ער האט שוין מברר ומוכך געווען זיינע מדות צי ניט (ועאכר"כ צו פארנעמען זיך מיט (עניני גמ"ח —) מענטשן ארום זיך)¹⁸ — טא וואס וועט זיין מיט אלע אנדערע ענינים אין עבודת ה'?

ו. איז ר' מאיר מחדש „כל העוסק בתורה לשמה זוכה לדברים הרבה“ — דער דיוק איז „זוכה“ (און ניט אז ער וועט זיי האבן אלס שכר):

דער שכר וואס דער אויבערשטער צאלט א אידן פאר לימוד התורה וקיום המצות איז בערך צו דער תורה און מצות עצמן. וואס דאס איז אפילו לויט דער דיעה¹⁹ אז שכר מצוות איז (ניט ווי א תוצאה ומטובב פון די מצוות אליין, נאר) אין א סגולה/דיקן אופן, ווי א (זייטיגע) באליונג פאר טאן די מצוה.

ווארום וויבאלד יעדע מצוה האט זיך איר שכר, איז פארשטאנדיק, אז דער שכר האט א שייכות און א התדמות צו דער מצוה פאר וועלכער דער שכר איז באשטימט געווארן²⁰;

ועל אחת כמה וכמה לויט דער דיעה¹⁹ אז שכר מצוות איז ווי א טבעית'דיקע תוצאה פון דער מצוה גופא²¹ — איז דאך א וודאי דער שכר בערך צו דער מצוה גופא.

18 ראה ערו"ו לקיש חט"ז (ע' 271) בביאור מאמר ריב"ז (ברכות כח, ב) איני יודע באיזו (דרך) מוליקים אותי — שמפני גודל טרדותי במלתי שליחותו בעלמא דין לא הי' מרגיש אהויר שלו. עיי"ש.

19 ב' היעות הובאו ונתבארו בשליה בית אחרון (יב, א"ב).

20 ועפ"ז יש להתאים מ"ש אדה"ז בתניא פליט (גג, א) — „שכר מצוה מצוה פ"י משמכרה נדע מהותה“ — גם לדיעה זו.

21 בלשון התניא (רפלי"ז): כי הגורם שכר המצוה היא המצוה בעצמה. וראה הנסמן בלקיש ח"ה ע' 135 הערה 23.

ח. לאידך אבער, זיינען דא „דברים“ צו וועלכע דער עוסק בתורה לשמה איז זוכה בשלימותם, אינגאנצן אן זיין השתדלות מיוחדת איז זיי²⁸ — לדוגמא: אוהב את המקום אוהב את הבריות, משמח את המקום משמח את הבריות. . ונהנין ממנו עצה ותושי' בינה וגבורה. . ונותנת לו מלכות וממשלה וחקור דין.

און וויבאלד אז ער איז „אוהב את הבריות. . משמח את הבריות“, וועט דאך ביי אים ניט פעלן חי' אין זיין הנהגה טובה בין אדם לחבירו; און נאכ-מער: דוקא דערפאר וואס ער איז עוסק בתורה לשמה איז ער זוכה צו דער-הויבנקייט אין שכל בכלל, אויך אין וועלט-זאכן, אזוי אז ער קען געבן אן „עצה“ אויך אין מילי דעלמא כו'²⁹, ביז צו אן עצה וואס תורת אמת איז מעיד אז „נהנין ממנו כו“ — און וויבאלד אז „נהנין ממנו עצה ותושי“ איז ער דאך „משמח את הבריות“³⁰.

28 וי"ל, שזהו בעיקר בענינים דמילי דעלמא ואלה הנוגעים בין אדם לחבירו — כדי שלא יסתר „לצאת“ מד"א של תורה ועבודה להתעסק בהם.

ומה ש„אוהב את המקום. . משמח את המקום“ (ולא רק „מכשרתו“ לזה וכדומה) — יש לומר, כי מדת האהבה (החפץ לדבקה בו י"ל) נוגע לעוסק בתורה לשמה גופא — ראה תניא פמ"א שם א"ר שכל הכוונות דחשיבי מיוסדים באהבה כו' — (וראה בארוכה רמב"ם הל' תשובה פ"ו). וראה חינוך (מצוה תיח'): שעם ההתכוונות בתורה תחישב האהבה בלב בהכרח; ומכשיכ מה שמגלין לו רוי תורה ונעשה כמעין המתגבר וכנהר שאינו פוסק.

29 להעיר גם מתולדות י"י ס"פ ויצא בשם הבעש"ט (בפי' משנה זו). ובאה"ק סכ"ב: ונהנין ממנו עצה ותושי' היינו בדי' כו'.

30 וי"ל, שהענין ד„אוהב. . משמח את הבריות“ נעשה דוקא מצד היותו עוסק בתורה לשמה. כי התואר „בריות“ מורה על מי שאין בו שום מעלה רק זה שנברא ע"י הקב"ה [ראה תניא פליב. תענית כ, ריש ע"ב. ובארוכה לקו"ש חט"ו ע' 123-5], ולכן: העוסק בתורה בשביל איוו תכלית, הרי טיפולו והתעסקותו הוא עם אלה שבידם להביא לו תועלת

און דאס זיינען די שינוים און די דיוקי לשונות פון ר' מאיר „ומלבשתו ענוה ויראה, ומכשרתו להיות צדיק חסיד ישר ונאמן, ומרחקתו מן החטא ומקרבתו לידי זכות“ — ווייל אויף די זאכן דארף דער עוסק בתורה לשמה הארעווען צו באקומען זיי בשלימותם:

דער עוסק זיין בתורה לשמה טוט נאך אויף אז „מלבשתו ענוה ויראה“ — די תורה פועל'ט ביי אים אז ער זאל האבן די מדות (ענוה און יראה²⁴) בדרך לבוש, אין אן אופן חיצוני (ווי א לבוש אויפן אדם) — זיי ווערן אבער ניט פאר-איינציקט מיט אים ביז צו ווערן זיינע מדות („נעשה עניו וירא“): אזוי איז תורה אים (נאך) מכשיר צו ווערן א „צדיק. . ונאמן“, מרחיק פון א חטא (ע"ד ולא ממש) לא יאונה לצדיק כל און²⁵ און מקרב צו מצוות — אבער בכדי צו זיין „צדיק. . ונאמן“ בפועל, זיין אפגעהיט פון חטאים און האבן זכיות בפועל — דארף ער האבן עבודה וגייעה.

ועד"ז „מוחל על עלבוניו“ די תורה, וואס איז „דברי כאש“²⁶, איז מלבן ומזכך²⁷ די מדות פון דעם וואס לערנט תורה לשמה, אז ער זאל זיין א מוחל על עלבונו; אבער בכדי צו דערגרייכן די שלימות אין בירור המדות, אז ער זאל מלכתחילה ניט פילן קיין עלבון, פאדערט זיך אן עבודה מיוחדת.

24 הטעם שנותנים לו ב' מדות אלו דוקא, י"ל שהוא מפני שהן מוכרחות לעבודת האדם, כמשנית בארוכה בההתעודות (ע"פ סיום מס' סוטה: לא תיתני ענוה. . יראת חטא).

25 מש"ל יב, כא. וראה דרך חיים (למהר"ל) אבות כאן.

26 ירמ" ב, כט.

27 ראה לקו"ש חט"ו ע' 387-8 (בפי' עיקר טבילותא בנורא' — סנה' לט, א).

ער, דער עוסק בתורה לשמה, איז אן אהב . . משמח את הבריות, איז א דבר ברור אז ,נהנין ממנו כו", אז פון דער עצה וואס ער גיט זייענדיק אן אהב און מיטן כח התורה וועט מען געוויס הנאה האבן.

י"ד. דערמיט וועט אויך זיין פאר- שטאנדיק דער לשון המשנה, מגדלתו ומרוממתו על כל המעשים, אז דאס איז ניט סתם א כפל לשון —

ע"פ כל הנ"ל קומט אויס, אז אין דעם ציור ומצב פון אן עוסק בתורה לשמה זיינען דא צוויי אופנים און דרגות שונות: (א) מצד זיין עצם עסק אין תורה לשמה איז ער העכער פון אלע עניני העולם (פונקט ווי תורה אליין); (ב) מצד די ,דברים הרבה" צו וועלכע ער איז ,זוכה" האט ער א שייכות צו עניני העולם (כאטש זיי זיינען פיל נידערי- קער פון זיין דרגא ומעלה — עוסק בתורה לשמה).

און בהתאם צו די צוויי דרגות זאגט די משנה די צוויי לשונות, מגדלתו ומרוממתו: ,גדול" פאסט אין פאר- גלייך צו איינעם וואס (האט אן ערך צו אים, נאר ער) איז קלענער פון אים; ,רוממות" ווייזט אויף א דערהויכנקייט און אפגעטרעגנקייט וואס איז שלא בערך העכער פון דעם פון וועמען ער איז מרומם.

ובעניננו: מצד די ,דברים הרבה" צו וועלכע ער איז זוכה (וואס זיי האבן א שייכות און אן ערך צו עניני העולם והבריאה) איז ער גדול על כל המעשים — זיין גדלות קעגן די מעשים און עניני העולם איז בערך, נאר ער איז גרעסער פון זיי;

מצד דעם עצם עסק בתורה לשמה איז ער אינגאנצן אפגעטרעגן און העכער

ט. דערפון איז פארשטאנדיק, אז אין דעם מאמר פון ר' מאיר איז דא א הוראה (ניט נאר פאר דעם עוסק בתורה לשמה אליין, נאר) אויך פאר א צווייטן אידן, וואס קען טראכטן:

וויבאלד אז אן עוסק בתורה לשמה מוז זיין אפגעזונדערט פון עניני העולם און פון מענטשן ארום — איז דאך ביי אים ניטא קיין ידיעה אין עניני העולם (ווארום אויב יע, איז דאך דאס גופא א באווייז אז ער איז ניט קיין עוסק בתורה לשמה); און על אחת כמה וכמה אז עס איז ניט שייך צו פארלאזן זיך אויף זיינער אן עצה אין מילי דעלמא אדער עסקנות ציבורית וכיו"ב.

באווארנט עס ר' מאיר, אז אדרבה: דוקא צוליב דעם וואס ער איז עוסק בתורה לשמה איז ער זוכה צו א שליחותדיקער הבנה אין עניני העולם — און דערפאר איז ,נהנין ממנו עצה ותושי' כו", אז די עצה וואס ער גיט איז אין אן אופן פון ,נהנין".

ובפשטות: אויב ער האט ניט גענוג קלארקייט אין די געפרעגטע זאכן, וועט ער זיך אפהאלטן פון געבן אן עצה; אבער לאידך, אויב ער וועט יע ארויס- זאגן זיין מיינונג און אן עצה, איז דאן קלאר אז דאס איז די אמת'ע און ריכטיקע עצה ותושי' לויט תורת אמת; און אפילו ווען ס'דוכט זיך אז די עצה וואס ער גיט איז ניט אויסגעהאלטן לויטן שכל אנושי — וויבאלד אבער אז

לתכלית זו שבשבילה לומד, אבל לא עם בריות בעלמא שלא יוכלו לסייע לו;

אבל העוסק בתורה לשמה, שלומדה אך ורק משום שהיא תורתו של הקב"ה, הרי דוקא משום זה יש בו רגש וקירוב ואהבה גם לבריות (מכיון שגם הם נבראו מאתו י"ח), ולכן מטפל עמהם ולא עוד אלא שמשמח את הבריות.

דארף זיין די תנועה פון „קבלת התורה“, כדי צו באקומען א שייכות מיט תורתו של הקב"ה;³⁸

און דאס איז דורך דער תנועה פון ביטול, וואס דריקט זיך אויס אין דער כוונה „לשמה“ — ער האט ניט קיין אייגענע פני' אין זיין לימוד (וואס ווייזט אויף א הרגש פון דער אייגענער מציאות), און עס הערט זיך נאר אן די מציאות פון תורה.³⁹

און דאס איז אויך דער טעם פאר- וואס דער מסדר הברייתא האט אנגע- הויבן די ברייתא פון „קנין תורה“ מיט דעם מאמר פון ר' מאיר

— דלכאורה תמוה: פריער וואלט גע- פאסט צו ברענגען די ברייתות וואס זיינען מזרז אויף לימוד התורה בכלל, און ערשט דערנאך אויף דער העכטער מדרגה אין לימוד התורה (עוסק בתורה לשמה) ? —

ווייל די ברייתא פון „קנין תורה“ וועלכע מען לערנט אין דעם שבת פאר שבועות, זמן מתן תורתנו, גיט ארויס דעם סדר ווי א איד דארף זיך גרייטן צו קבלת התורה בחג השבועות⁴⁰; וואס דער סדר איז: צום אלעם ערשטן פאדערט זיך די תנועה פון „עוסק

פון כל עניני העולם — „מרומתו על כל המעשים“.

יא. אע"פ אז די דרגא פון עוסק בתורה לשמה — אין אן אופן תמידי — איז ניט צו יעדן איינעם³¹ שייך, זאגט אבער דער אלטער רבי אין תניא³², אז די כוונה פון לשמה דארף זיין ביי יעדערן³³ עכ"פ „בתחלת הלימוד“.

ויש לומר דעם ביאור אין דעם:

וויבאלד אז תורתו של הקב"ה איז אין סוף, קען זי ניט נתפס ווערן אין דעם שכל פון א מענטש, א נברא און מוגבל, סידן עס איז ביי אים דא די תנועה פון ביטול, וואס דורכדעם קען ער מקבל זיין תורתו של הקב"ה³⁴; און ע"ד ווי מען געפינט ביי מתן תורה, אז די כלי צו קבלת התורה איז געווען דער ביטול פון זייער זאגן „נעשה ונשמע“³⁵ (און — בהקדמת נעשה ונשמע³⁶).

און אזוי איז עס אויך ביי יעדערן, אז איידער עס הויבט זיך ביי אים אן דער סדר פון לימוד התורה — וואס דאן איז דער פסק-דין אז לעולם יעסוק אדם בתורה ואפילו שלא לשמה כו'³⁷ —

31 ראה רמב"ם הל' תשובה שם הי"ב ומעלה זו היא מעלה גדולה מאד ואין כל חכם זוכה לה והיא מעלת אברהם אבינו כו'. וראה גם (בארוכה) פיה"מ סנה' ר"ס חלק.

32 ספמ"א (נח, ב).

33 כמ"ש שם „בבנינונים“ — שהיא מדת כל אדם כו' (תניא רפי"ד). וראה שם לפנינו (נח, א) „בה חפץ כל אדם מישאל באמת לאמיתו לגמרי בכל לב ובכל נפש... לדבקה בה“ ויעייג'כ בסיום הפרק שם.

34 ראה גם לקו"ש חט"ו ע' 326 ואילך.

35 משפטים כד, ז.

36 שבת פח, א.

37 פסחים נ, ב. ושי"נ. רמב"ם שם היה פיה"מ שם. וראה הל' ת"ת לאדה"ז פ"ד סי'ג ובקורא שם.

38 להעיר ממשנית (לקו"ש חט"ו ע' 1 ואילך) הטעם שהתורה מתחילה בבית — כי לימוד התורה בהבנה והשגה הוי"ע ה"ב" שבתורה, כי אפ"ל רק לאחרי הקדמת הביטול.

39 בערך הדרגא בלשמה, לשם התורה (נסמן לעיל הערה 15). הכוונה דלשמה לקשר נפשו לה' נק' לימוד אדעתא דנפשי' (ראה הנסמן בתורת שלום ע' 19 הערה 3) — אבל בכללות, מכיון שגם ככוונה זו לומד אך ורק בשביל התקשרות זו שנעשה ע"י השגת התורה גופא, נק' לימוד שלא אדעתא דנפשי'. וראה תורת שלום שם.

40 ראה מדרש שמואל כאן בריש הפרק.

בתורה לשמה⁴¹, וואס דורכדעם איז מען מקבל תורה; און ערשט דערנאך הויבט זיך אן דער סדר פון לימוד התורה בפועל.

(41) עדמשינת כמיפ (לקויש חייב ע' 229. ועוד) דאפשר לכאריא לקבוע עתים בתורה באופן שבעת ההיא יהי לימודו באופן דתורתו אומנתו.

(משיחות ש"פ במדבר,
חגה"ש וש"פ נשא תשל"ה)

פרקי אבות

אידן⁶: אין דער משנה „כל ישראל“ — אז זיי זיינען „נצר מטעי מעשה ידי“, און אין דער משנה פון „ריח בן עקשיא“ — אז דער ריבוי פון תורה ומצות איז צוליב אידן, „רצה הקב"ה לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם תורה ומצות“.

דאָרף מען פאַרשטיין: פרקי אבות אַנטהאַלטן, כידוע, הוראות און הנהגות ומדות טובות, ביז מילי דחסידותא⁷, איז וואָס איז אין דעם נוגע דער ענין פון מעלתם של ישראל?

ב. וועט דאָס זיין פאַרשטאַנדיק בהקדים דעם ביאור אין אונזער משנה:

דער ברטנורא⁸ איז מפרש: לפיכך הרבה להם תורה ומצות כגון פרשת שקצים ורמשים⁹ כדי להרבות שכר כשהן בדלים מהם, אע"פ שבלאו הכי לא היו אוכלין אותן שנפשו של אדם קצה בהן [לפי' קען מען זאָגן כעין זה אויך בנוגע צו תורה ולימודה, אַז דער אויבערשטער האָט אין תורה אַרייַנגעשטעלט אויך אַזוינע ענינים וואָס זיינען „בלאו הכי“ פאַרשטאַנדיק מצד השכל של האדם, „כדי להרבות שכר“ פאַר לערנען אויך די ענינים¹⁰].

א. „רבי חנני' בן עקשיא אומר רצה הקב"ה לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם תורה ומצות שנאמר¹ ה' חפץ למען צדקו יגדיל תורה ויאדיר“.

דער מאמר פון ר' חנני' בן עקשיא, הגם אַז מקומו בסדר המשניות איז בסיום מס' מכות, איז מנהג ישראל צו זאָגן עם נאָך יעדן פרק פון פרקי אבות, ווייל, ווי רש"י² איז מפרש דעם טעם, „לפי שיש בה סיום נאה ונהגו כל העם לאומרו בסוף כל פרק ופרק לפי שאין אומרים קדיש על המשנה אלא על האגדה כו“³.

וויבאַלד אָבער אַז אַלע ענינים אין תורה זיינען בתכלית הדיק (און אויך „מנהג ישראל תורה היא“⁴), ובפרט אַז אַ טייל מפרשי המשניות פון אבות האָבן דעם מאמר צוגעשטעלט צו פרקי אבות, וואו זיי זיינען מפרש דעם מאמר — איז מובן אַז דער מאמר האָט אַ שייכות אויך צו מס' אבות.

אויך איז מנהג ישראל, אַז פאַר יעדער פרק אין פרקי אבות זאָגט מען די משנה „כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא כו“ — אַ משנה אין מס' סנהדרין⁵. און ס'איז דאָ אַ צד השווה צווישן די צוויי משניות (וואָס מ'זאָגט בהתחלה ובסיום) וואָס אין ביידע איז מודגש די מעלה פון

(6) ראה דרך חיים למהר"ל בריש מס' אבות בבניאר המשנה „כל ישראל“.

(7) ראה ב"ק ל, א.

(8) בסוף מס' מכות. ועד"ז הוא בפרשי (ריב"ז) להמשנה במכות (כג, ד"ב). ומאירי שם. וכ"פ בוית רענן לילקיש שמיני רמז תקלו. ובו"ר שבהערה 10. וראה מלאכת שלמה מכות שם.

(9) ובפרשי (מכות שם) שקצים ונבלות. וצ"ע שלא להכזיר דם, דבי' קאי לפני זה בהמשנה שם. וראה פרשי עהית ראה יב, כה (שם, כג).

(10) וע"ד חולין טו, ב (וראה ז"ר לילקיש שמיני שם (דף קמו, ע"א)). משא"כ בענינים שעליהם אמרו

(1) ישע"י מב, כא.

(2) בסיום מס' אבות.

(3) וראה מגיא או"ח סניד סקיג. שו"ע אדה"ז שם ס"ד. ובהמבוא (מבאר שב"ע) במסורת הש"ס לאבות בסופו. ואכ"מ.

(4) ראה ירושלמי פסחים פ"ד ה"א, ועוד (נסמן

בלקו"ש ח"ד ע' 1080).

(5) רפי"א (צ, א).

אָבער (נוסף אויף דעם וואָס אויך לפירושו בלייבט די שוועריקייט פאַר- וואָס עס שטייט דער לשון לזכות ¹⁴ את ישראל, און ניט אַ לשון פון שכר, כְּנִל, איז) דער עצם פירוש ¹⁵ דורש ביאור: לפי פירושו קומט אויס, אַז איז דעם ענין פון „הרבה להם (תורה ו)מצות“ איז ניטאָ קיין מעלה לעצמו, דער ריבוי אין מצות איז נאָר אַ מיטעל (אַן ענין טפל צוליב דער איין מצוה) וואָס פאַר- זיכערט אַז אַ איד וועט מקיים זיין איין מצוה „על מתכונתה ושלמותה“ ¹⁶.

ד. אויך דאַרף מען פאַרשטיין:

(א) ר"ח בן עקשיא איז מדגיש „רצה הקב"ה לזכות את ישראל?" — און אין פסוק איז די הדגשה „ה' חפץ למען צדקו“ — צוליב דעם אויבערשטנס צדק ¹⁸?

(ב) אין פסוק רעדט זיך בלויז וועגן תורה — „יגדיל תורה ויאדיר“ — און ר"ח בן עקשיא איז מדגיש „לפיכך הרבה להם תורה ומצות“ ¹⁹?

לויט דעם פירוש איז אָבער ניט מובן: (א) דער לשון „הרבה להם“ — וואָרום לפי הנ"ל איז „לזכות את ישראל“ אַ טעם ניט אויף דעם (כללות ה)ריבוי פון תומ"צ, נאָר אויף דעם ציווי פון באַשטימטע מצות. (ב) דער לשון „לזכות את ישראל“ — דלפי פירושו האָט גע- דאַרפט שטיין אַ לשון וואָס דריקט אויס דעם ענין השכר, ווי „להרבות את שכרם“ ¹¹ וכיו"ב.

ג. דער רמב"ם ¹² איז מפרש די משנה הנ"ל: „כי ¹³ כשיקיים אדם מצוה מתרי"ג מצות כראוי וכהוגן ולא ישתף עמה כוונה מכוונת העולם בשום פנים אלא שיעשה אותה לשמה מאהבה כו' הנה זכה-בה לחי העולם הבא ועל זה אמר ר"ח כי המצות בהיותם הרבה אי אפשר שלא יעשה אדם בחייו אחת מהם על מתכונתה ושלמותה ובעשותו אותה המצוה תחי' נפשו באותו מעשה“.

לויט דעם פירוש איז מוסבר דער לשון „הרבה להם תומ"צ“: דווקא דורך דעם ריבוי אין תומ"צ וועט דער אדם געוויס מקיים זיין (עכ"פ) איינע בשלימותה וכו', איז שוין רעכט אַז דער „הרבה להם“ איז געווען דערפאַר וואָס „רצה הקב"ה לזכות וכו'“.

(14) אע"פ שגם בפייה'ם כתב „זכה“ — הי"ז לכאורה שכר קיום מצוה במתכונתה ושלמותה.

(15) וראה בארוכה דרך חיים למהר"ל בסופו, שהרבה להשיג על פי הרמב"ם.

(16) גם: הרי אין זה הסברה על הריבוי בתורה.

(17) אבל י"ל בפירוש דברי הרמב"ם — ועפ"ז מתורצות לכאורה גם קושיות המהר"ל — (דלא נחית להחילוק אם יש לו תציו זכות כו', אלא) דכוונתו ע"ד המבואר (אנה"ק סי"ז, ובכ"מ) בפי' (שבת קי"ח, ב) אבוך במא' הוי זחיר ט"י, שלכל אחד יש מצוה מסוימת שע"י נמשך ומאיר לו האור שבכל המצות. וראה צפ"ע ל'פיה"מ מכות שם. חדא"ג מהרש"א מכות (כג, ב) ד"ה תרי"ג מצות).

(18) ראה רד"ק ישע"י שם. אבל ראה פיה"מ ורע"ב מכות שם.

(19) בדרך חיים שם בסופו: נגד שהרבה להם תורה אמר יגדיל תורה וכנגד רבוי מצות אמר ויאדיר. וצ"ע איך מרומז זה בל' ויאדיר.

(סנהדרין ע"א, א. ובכ"מ), דרוש וקבל שכר. אבל ראה של"ה (תט, סע"ב ואל"ף. ושי"ן) דגם במקום שאמר יגדיל תורה ויאדיר שאינו ענין להך מילתא אבל מ"מ יש ללמוד ממנו כו' למקום אחר, ע"ש. וראה לקו"ש חיד"ע ע' 72 הערה 14. אנצקלופדי' לתלמודית ערך דרוש וקבל שכר. ואכ"מ.

(11) וכהלשון בתחומא שמיני ת. י"ש שם (רמז תקלו): כדי שיתן שכר טוב לישראל שמשמרין את המצות. כמו שפי' בית רענן שם.

(12) בפייה"מ סוף מ"ט מכות. וראה עקרים מ"ג פכ"ט. מדרש שמאל בסוף מ"ט אבות.

(13) בדברי הרמב"ם — עייגי"כ שער המצות להאר"זיל בתחלתו. עיי"ש.

עס דארף זיין מספר המצות, און אויף יעדן מספר וואָלט מען געקענט פּרעגן פּאַרוואָס איז לאַ פּחות (ולא יתר).

נאָר די משנה רעדט דאָ וועגן דעם „הרבה“ אין דעם זעלבן ענין פון תורה און מצות.

ובלשון (ועיד) מחז"ל²⁶ — וויבאלד אז בא דוד והעמידן על אחד עשר וואָלט געווען גענוג אָ דאָס זאָל זיין מספר המצות, ועד"ז לויט ר' סעדי' גאון²⁷ אָ אַלע מצות זיינען נכלל בעשרת הדברות — וואָלט געווען גענוג די עשר מצות.

און אפילו אתיל אז עס דארפן זיין אַלע תרי"ג ענינים, וואָלט יעדערע פון די עלף אָדער צען געהאָט כּו"כ פּרטים אין דער מצוה גופא — ע"ז ווי אויך איצטער האָט יעדער מצוה כּו"כ פּרטים²⁸ — און דאָס פּאַרענטפּערט דער רמב"ם אָ דאָמאָלט וואָלט ניט גע-ווען די זיכערקייט פון קיום מצוה אפילו איינע פון הנ"ל במתכונתה ושלמותה. ואולי י"ל יתרה מזה — דורך עובר זיין אויף איין פּרט פון די מצות הנ"ל פעלט אין דער שלימות המצוה כאָטש ער האָט מקיים געווען אַלע איבריגע פּרטים.

ו. ובפנימיות הענין:

יעדער מצוה און ענין אין תורה איז אנדערש פון אַ צווייטער מצוה און אַ צווייטן ענין אין תורה, ביז אָ דאָס איז טיילמאָל אין אָ אופן הפּכי — אָנהויבנ-דיק פון דער חלוקה כללית מצות עשה

(ג) אויך פּאָדערט זיך ביאור פּאַרוואָס דער לשון המשנה איז אנדערש ווי דער לשון הכתוב: אין דער משנה שטייט „רצה הקב"ה און אין פּסוק — ה' חפץ“.

[אע"פּ אז „לשון תורה לעצמה ולשון חכמים לעצמן“²⁹, געפּינט מען אָבער כּכמה מקומות, אָ אָפּלערנענדיק אַ גע-וויסן ענין פון פּסוק נוצן די חכמים אין זייער רייד דעם לשון הפּסוק; ולדוגמא (אין די לשונות הנ"ל און בנוגע לתומצ'): לעולם²¹ ילמוד אדם תורה במקום שלבו חפץ שנאמר כי אם כתורת ה' חפצו. ממצוא חפצך, חפצך אסורין חפצי שמים מותרין²². וכמה כּי"ב²³].

(ד) די משנה זאָגט „לפיכך הרבה להם תורה ומצות“, וואָס דער פּשוט'ער טייטש פון „הרבה“ איז אַ ריבוי אין מספר²⁴ וכמות, דאָקעגן דער לשון הכתוב (הרא"י) איז „גדיל תורה ויאדיר“ איכות'דיקע גרויסקייט און שטאַר-קייט²⁵.

ה. די נקודת הביאור בכל זה:

דער ריבוי אין תומצ' וועגן וועלכן די משנה רעדט דאָ איז ניט ווי ס'איז משמע בפשטות (ומלשון פירוש המשניות), אָ דאָס מיינט דעם מספר תרי"ג פון מצות²⁵ וואָס דאָס איז אַ ריבוי, וואָרום מ'האָט דאָך ניט קיין טעם ויסוד וויפל

(20) חולין קלז, ב. וראה תר"ה שתי (מנחות צד,

א.) שדיח כללים מערכת למד כלל קטו.

(21) ע"ז יט, א. וראה שם בגמרא לפניו.

(22) שבת קיג, א.

(23) וראה מ"ק ט, ב. ועוד.

(24) ובפרט בנדוד כמפורש בפיה"מ.

(25) וגם בחולין (סו, ב) שהובא „גדיל תורה גר“

— הרי הכוונה לכאורה להתגדלה וכו' בענין זה שבתורה. ולהעיר מתוס' שם. ובהמציאן בהערה 10.

וראה רמב"ם הל' ת"ת ספ"ב.

(25*) להעיר גם מאירת (להר"מ) צג, ג.

(26) מכות כד, א. בחדא"ג שם „שהם כוללים

חלק גדול מהתורה ולא כולו — וצע"ג. וראה

תפא"י למהר"ל פניד, וביאורו בהצ"צ לתהלים (יהל

אור) טו, ב (בסופו).

(27) באזהרות שלו — הובא בפרש"י עה"ת

(משפטים כד, ב).

(28) להעיר משה"מ להרמב"ם שורש ז. מבוא

הרי"ם פערלא לטהמ"צ להר"מ.

און עדז איך איז דעם אויפטו פון תומ"צ, אז זייער ענין איז צו אראפ־נעמען דעם העלם והסתר פון וועלט (וואָס מצד דעם זיינען די עניני העולם איז אַ ציור פון ריבוי ופירוד) און מאַכן פון וועלט (רשות הרבים) אַ רשות היחיד ליחידו של עולם — מגלה זיין אחדותו של הקב"ה אין וועלט.

און וויבאלד אז תומ"צ איז ענינם — אחד — פאָרוואָס איז דאָ אין זיי אַזאַ ריבוי התחלקות?

ז. איז די משנה מסביר „רצה הקב"ה לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם תורה ומצות“, „לזכות“ איז פון לשון „זיכור“: דער רצון פון אויבערשטן איז ניט (נאָר) אַז אידן זאלן צוקומען צו ביטול צו אלקות, נאָר אַז ביי זיי זאל זיך אויפֿטאַן (אויך) דער ענין פון זיכור³⁵. און דער חילוק ביניהם³⁶:

תוכן הביטול איז אַז עס פאָרלירט זיך די מציאות האדם און דורך דעם איז ער דבוק לאלקות: און הגם אַז דער אדם איז צונויפגעשטעלט פון פאָרשידענע כחות ואברים — ביז צום ריבוי התחלקות פון רמ"ח אברים ושס"ה גידים — האָט אָבער די התחלקות קיין אַרט ניט אין דער תנועה פון ביטול, וואָס פועל'ט דעם ביטול והעדר פון (זייער) מציאות ובמילא (פון) זייערע ענינים פרטיים, אַזוי אַז עס איז כאילו נישט קיין חילוק צווישן זיי.

דער ענין פון „זיכור“ איז, אַז ער גופא — איבריו וגידיו — ווערן נזדכך און

ומצות לא תעשה (חיוב ושלילה)²⁹, די חילוקים פון עדות חוקים ומשפטים, ביז צו דער התחלקות פון תרי"ג מצות, וואָס יעדע מצוה האָט איר תוכן³⁰, טעם און כוונה³¹; און אַזוי אויך אין תורה, אָנהויבנדיק מיט דער התחלקות פון די פיר אופנים אין יעדער ענין שבתורה: פשט רמז דרוש סוד, די חילוקים פון מ"ט פנים טמא מ"ט פנים טהור³², ע' פנים לתורה³³, און נאָכמער — ביז ששים רבוא פירושים אין יעדן אופן הנ"ל פון תורה³⁴.

וואָס דאָס איז דורש ביאור: תורה אחת ומצותי זיינען געגעבן געוואָרן מהשם אחד און ענינם איז צו ממשיך זיין און מגלה זיין הוי' אחד ושמו אחד, די אחדות הפשוטה פון דעם אויבערשטן. איז דאָך מובן, אַז אויך אין דער עבודה פון אַ אידן דאָרף יעדער מצוה זיין פאָר־בונדן מיט דער איין־איינציקער כוונה ותכלית: צו פועל זיין דעם פאָרבונד און התאחדות כביכול פון דעם מקיים המצוה מיטן אויבערשטן, וואָס איז אחדות הפשוטה; און אַזוי אויך אין תורה, צו פאָראיינציקן זיך מיט'ן נותן התורה דורך השגת התורה.

(29) ראש „הדרן“ על הרמב"ם (קה"ת, תשמ"ה) בניאור דברי הרמב"ם ריש ה' יסודי התורה.
(30) כמוכּוּן גַם ממחזיל (זחאי קע, ב. וראה מכות כג, ט"ב) דרמ"ח ושס"ה הם כנגד איברים וגידים שאין דומים זלין, וראה לקרית עה"פ תמיט תהי' (נצבים מה, ג).

(31) ראה בספרי טעמי המצות. ולהעיר מכוונות המצות — שיש כוונה כללית וכוונה פרטית (עט"ד בסופו). וראה תניא רפמ"א. לקרית שלח מ, א. ובבב"מ.

(32) ירושלמי סנהדרין פ"ד, ה"ב. מדרש תהלים ז, ח, יב, ז, זח"ב טו, ריש ע"ב. ועוד.
(33) במדבר פ"ג, טו, ובבב"מ.
(34) ע"פ הגלגולים הקדמה יו, וכ"כ בש' רה"ק (34) בענין היחודים על קברי צדיקים הקדמה ג' (קח, ב). לקוטי מהר"ח שבושף שער מאמרי רז"ל להאריז"ל.

(35) וכמרוזל (ב"ר רפמ"ד, ושי"ג), לא נתנו המצות אלא לצרף בהם את הבריות, וראה לקו"א להה"מ סרניט (סו, רע"א) בבאור המשנה שבפנים. תפארת ישראל (למהר"ל) ספ"ה. ועוד. וראה במדבר ר"פ בהעלותך.

(36) ראה גם בהנסמן בעה"ר 31. לקו"ש ח"ד ע' 1193 ואילך.

ח. מען דארף אבער פארשטיין: וויי באלד דער אויבערשטער איז דאך אחדות הפשוטה, וואס מצד דעם האבן אויך תומצ'ע געדארפט זיין באופן כזה, אז אין זיי זאל ניט זיין קיין ריבוי התחלקות וקוין שונים, און דאס וואס „הרבה להם תומצ'ע" איז נאר „בכדי לזכות את ישראל" — קומט דאך במילא אויס, אז דער ריבוי אין תורה און מצות איז אז ענין פון ירידה כביכול און איז ניט אזוי פארבונדן מיט עצם התורה ומצותי, וואס ענינם איז אחדות און פשיטות.

אויף דעם ברענגט די משנה דעם פסוק „ה' חפץ למען צדקו יגדיל תורה ויאדיר", אז אדרבה, דער ריבוי בתורה ומצות טוט גאר אויף כביכול א הגדלה והאדרה אין תורה, און דאס איז דער-פאר וואס „ה' חפץ למען צדקו".

ט. די הסברה בזה:

ס'איז ידוע אין דעם ענין פון נתארה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים⁴¹ [וואס די פנימיות הדירה איז „לדור ולשכון בנשי וכו' שיהיו כנסי" מכוון לשבתו ית' כו"⁴²], אז די „דירה" אמיתית איז דווקא ווען זי ווערט אויפגעטאן דורך דעם זיכוך פנימי פון דעם אדם, ד.ה. אז יעדער כח פרטי לפי מהותו וענינו ווערט מיחד מיט אלקות, כנ"ל.

אבער מצד דער כוונת הדירה ווי דאס איז כביכול בעצמותו איז ניט שייך דער גדר פון ריבוי און היפך הריבוי און מ'קען ניט זאגן אז אין עצמותו ית' ואחדות הפשוטה זאל זיך הערן אז ענין וואס איז ח"ו חוץ הימנו ואחדותו

ווערט איין זאך מיט אלקות³⁷ — און אין דעם איז, אדרבא, נוגע דער ריבוי התחלקות פון די (כחות ו)אברים וגידים, ווארום די הזדככות פון יעדן (כח ו)אבר וגיד מוז זיין בהתאם לתוכנו וענינו הפרטי.

וויבאלד אז דער אויבערשטער האט געוואלט אז ביי אידן זאל זיך אויפטאן דער ענין הזיכוך („לזכות"), „לפיכך הרבה להם תורה ומצות" — דערפאר איז דא אזא ריבוי והתחלקות אין תורה³⁷ ומצות, ווייל יעדער מצוה האט איר ענין מיוחד וואס פועל'ט א זיכוך אין א באש-טימטן (כח און) אבר וגיד האדם³⁸ (ועד'ז אין א חלק פון וועלט³⁹), און אזוי אויך אין תורה, אז די ענינים שונים ומחולקים אין תורה זיינען פועל א זיכוך אין די אופנים שונים פון גדר השכל⁴⁰.

37) להעיר ג"כ ממשנת (לקו"ש חט"ז ע' 436-439 ואילך) בהחילוק בין תורה למצות, יחוד וביטול. וראה לקו"ש שם ע' 246 ואילך.

37*) להעיר משער הגלגולים (ולקוטי מהרה"יו) שם: הנשמות הם ס' רבוא כו' התורה היא שרש נשמות כי ממנה הוצבה ובה נשרשו ולכן יש בתורה ס' רבוא פירושים כו' ונמצא כי מכל פי' מן הס' רבוא פירושים נתהוו נשמה אחת כו', ע"ש.

38) ראה במדבר פ"ד י"ד (קרוב לסופו): נתן להם תורה שבכתב שיש בה תרי"ג מצות כדי למלאט מצות ולזכותם שנאמר ה' חפץ גוי. ולכן כל אדם מישראל צריך לבוא בגלגולים רבים עד שיקיים כל תרי"ג מצות התורה במחשבה דבור ומעשה וישלים לבושי נפשו ולתקנם כו' כדי להלביש כל תרי"ג בחי' וכחות שבנפשו אחת ממנה לא נעדרה כו' (אגה"ק ר"ס כט (קמח), ב) בשם האר"ז. הל' ת"ת לאדה"ז פ"ד ס"ד).

39) ראה במדבר פ"ז, ה.

40) ראה הל' ת"ת שם: ועוד אמרו חכמי האמת שכל נפש צריכה לחיקונה לעסוק בפרד"ס כו', וכל מי שיכול להשיג ולידע הרבה כו' צריך לבוא בגלגול עד שישגי וידע כל מה שאפשר כו' הן בפשטי ההלכות הן ברמזים ודרשות וסודות כי כל מה שנשמתו יכולה להשיג ולידע מדיעת התורה זהו חיקון שלימותה וא"א לה להתקן ולהשתלם כו'.

41) תנחומא נשא טו. ועוד.

42) המשך תרס"ז ס"ע תסת. וראה תו"א משפטים עו, ד. אוה"ת שם ע' ארסו. סה"מ תר"ל ע' זד. ועוד.

והתגלות, אין תורה שבעל פה — ע"ד אני נקרא⁴⁵ — דארטן זאגט זיך עס ארויס אין אן אופן פון, רצה הקב"ה לזכות את ישראל, כאילו ווי דאס איז א באזונדער זאך, ובמילא איז דארט נוגע דעם זיכוך פון די כוחות פרטיים — לזכות את ישראל.

און דאס איז אויך דער חילוק צווישן דעם לשון „רצה“ און „חפץ“: „רצה“ איז מתאר א תנועה⁴⁶, די תנועת הרצון, ווי ער ציט זיך (ער לויפט) צום דבר הנרצה (און דערפאר שטייט דער לשון ביי „לזכות את ישראל“): און „חפץ“ איז דער תענוג אין דעם רצון⁴⁷ (און דערי-בער איז „ה' חפץ למען צדקו“).

און עדי"מ ווי דאס איז ביים אדם למטה, און דער רצון איז וואס ער שטייט מיט א המשכה צו א זאך וואס איז אויסער אים: משא"כ דער ענין החפץ, תענוג, איז עס ווי ער איז זיך מתענג.

און דערפון נעמט זיך דער אונטער-שייד און אין רצון, וואס דער נפש ציט זיך צו א געוויסער זאך, זיינען פאראן חילוקים מצד די פארבונדנדיקייט מיט ענינים צו וועלכע ער ציט זיך. משא"כ תענוג, וואס דער נפש איז זיך מתענג בעצמותו איז אין דעם ניטא קיין חילוק פון וואס ער האט דעם תענוג. ווייל ער איז ניט פארבונדן מיט דער זאך, נאר מיטן נפש אליין⁴⁸.

(46) להעיר משני הפי, ברצתה לעשות רצון קונה" (תרי"א, א, סעי' ג. ועוד).

(47) ראה לקרית שלח לח, ג. ראה יח, ג. שה"ש כח. ד. ובכ"מ.

(48) בלקרית (במדבר יח, ב ואילך) ובדרמ"צ (מב, א ואילך) ובכ"מ, מבואר שבח"י רצון העליון איז בה התחלקות. ולכן הרצון המלושב במצות כולל כל המצות בשוה כו', אבל העונג העליון ביה המלושב במצות יש לכל מצוה תענוג פרטי, כי העונג הוא פנימי המכוון המלושב ברצון כו', ע"ש בארוכה. ואולי י"ל שזוהו כפי שהעונג הוא כבר בבחי' המשכה

הפשוטה. דוקא אין סדר ההשתל-שלות⁴³, וואו דער אור א"ס ב"ה ווערט נתצמצם וכו' ורצה הקב"ה אז עס זאל זיין בעשרה מאמרות (און אין יעדערן פון זיי כו"כ תיבות ואותיות) נברא העולם כאטש אפילו אז במאמר אחד יכול להבראות⁴⁴ און גיט אן ארט אויף ריבוי והתחלקות און עולם (ביז „נעשה אדם“ לשון רבים) — דארטן ווערט נתגלה און דעהערט אז דער ריבוי איז פון אחדותו ית', און אז כוונת הדירה איז אין דעם, וואס דאס קומט דורך דעם זיכוך פרטי פון יעדער כח בפ"ע⁴⁵.

י"ד. און דאס איז דער חילוק צווישן דער לשון אין מרז"ל און דעם לשון הכתוב:

אין תורה שבכתב — כפי שאני נכתב⁴⁶ — דעהערט זיך יעדער ענין ווי ער איז אין שורש, אין פנימיות הכוונה, און בשרשו איז די כוונה, למען צדקו⁴⁷ — פון דעם אויבערשטן. אבער ווי דאס קומט אראפ אין המשכה

(43) להעיר מהמשך תער"ב ח"ב ע' אקט. ועד"ז בכ"מ.

(44) אבות רפ"ה. וראה ב' הפי' בזה בפרדס (שער ב' פ"ו) רמ"ז (לוח"א דקל"ה ע"א). מדי"ש (אבות שם) הובא ונתבאר בדי"ה פדה בשלום תרני"ט. ד"ה הגיל (וד"ה שלום רב) תשי"ד.

(45) ואולי י"ל שזוהו שנאמר הלשון „צדקו“ כי מבואר בכ"מ (לקרית ראה כג, ג. המשך ד"ה והר סיני) שבועות תרס"ב) דלשון צדק (צדיק) מורה על הישר ולמעלה הו"ע מ"ש צדיק ה' צדקות אהב ישראל יחזו פנימו היינו שיהי' הגילוי אור למטה כמו שהוא למעלה ממש שבבחי' יחיות שורה ומתגלה יחידע, וזה נעשה ע"י התרי"ג מצות (שלכן נק' בשם צדקה), והיינו להיות בחי' אחדות פשוטה בתחתונים כמו שהוא למעלה אחדות פשוט. שזוהו דוקא ע"י שיש ריבוי התחלקות דכחות (וריבוי בעולם) והם מזדככים בענינם הפרטי ע"י התרי"ג מצות שאז הגילוי למטה הוא אחדות פשוטה כמו שהוא למעלה (ראה בארוכה בההמשך שם ד"ה וירד הוי').

(46) ראה פסחים ג, א.

וואס איז מצד „ה' הפץ למען צדקו" — מצד דער כוונה און תענוג בעצמותו⁵² ית'⁵³, קומט צו אן עילוי אויך אין דער מדרגה פון תורה ווי זי איז למעלה („גדיל⁵⁴ תורה ויִאֲדיר") מער ווי דאָס איז אין תורה למעלה מצ"ע (וע"ד המבואר אין ספר הבהיר⁵⁵ אַז דוד ה' מחבר תורה שלמעלה בקוב"ה), דיינו אַז עס ווערט נמשך פון א"ס אין תורה.

און דאָס איז דער טעם אויף דעם שינוי הלשונות צווישן דעם לשון חז"ל און לשון הכתוב:

אין תושב"כ הערט זיך די תורה שלמעלה ווי זי איז בבחי' כלל⁵⁶, העכער פֿאַר ריבוי והתחלקות⁵⁷, וואָס דערייִ בער איז אויך, אַז אין תושב"כ זיינען „כל המצות בין מ"ע ובין מל"ת הן סתומות ולא מפורשות וגלויות וידועות"⁵⁸. משא"כ אין תורה שבע"פ ווערט נתגלה דער ריבוי והתחלקות פון מצות.

יא. אין⁵⁹ תומ"צ זיינען בכללות דאָ די צוויי מדרגות, ווי תורה איז למעלה, ווי זי שטייט העכער פון ריבוי און התחלקות, און ווי תורה ווערט נמשך אין השתלשלות און קומט אַראָפּ למטה, וואָס דאָס פועל'ט אַז אין איר זאָל זיין ריבוי התחלקות⁶⁰.

[וואָס דאָס דריקט זיך אויך אויס אין דעם חילוק צווישן תורה און מצוות, אַז תורה לגבי מצות איז אַן ענין פון אחדות⁶¹, וכידוע⁶² אַז תורה איז „נמשלה לדם", וואָס דם איז אומעטום בכל מקום בגוף די זעלבע מציאות; און מצות צו אברים, וואָס יעדער אבר איז מוגדר אין זיין גדר וציור און איז אַנדערש פון אַ צווייטן אבר].

אַבער דוקא דורכדעם וואָס תורה ווערט נמשך אין השתלשלות אין ריבוי התחלקות בכדי „לזכות את ישראל",

52. ראה לעיל הערה 44.

53. ראה המשך תעריב ח"ב ע' תתקכג; ובאמת בבחי' פנימיות ועצמות אוּאִיס הרי מושרשת הכוונה שיהי' המשכה וגילוי אוּאִיס ביה כו', ומיש' כחשכה כאורה זהו בבחי' חיצוניות אוּאִיס ובוה אמרו מה איכפת לי אם שוחט ואוכל או נוחר ואוכל כו' אבל בפנימיות הרי דוקא שוחט ואוכל כו' שיהי' עבודה וימשיכו בני גילוי אלקות כו' (ע"ש בארוכה בסוף הע' ואילך). ובהמשך תרס"ז ס"ע תקכא ואילך: אבל בפנימיות איכפת לי כביכול, שייל הכוונה שבפנימיות איכפת לי כביכול הענין דלצדק את הבריוח, הייבוך לישראל. וראה לעיל הערה 44.

54. להעיר ממשנית במקאי (לקו"ש ח"ט ע' 157 ואילך) בביאור מרז"ל אימתי הוא גדול כשהוא בעיר אלקינו, שאמיתית הגדולה נעשית ע"י התלבשות אלקות בריבוי נבראים כו', עיי"ש.

55. ראה חז"ל רכב, ב. לקו"ת שלה נא, א. ועוד.

56. ראה לקו"ת שה"ש יא, ד. ועוד.

57. להעיר מבמב"ר שבהערה 38 (הובא באוה"ת שם). אבל ע"ש שמשיך: זה המשנה שהיא גדולה מן המקרא.

58. אגה"ק סי' כט (קנא, א).

בהדבר (ע"ש) כמו עדימ בפנים הרי התענוג שכראי' מלוּבש בעינים כו') והיצוניות הרצון, אבל התענוג כפי שהוא בעצמותו, הרי אין שייך לומר ענין התחלקות וריבוי. וראה המשך תרס"ז ע' סג ואילך. המשך תעריב שם.

או י"ל לאיך דדוקא מצד פנימיות התענוג כמו שהוא בעצמותו בא ונמשך פרטי התחלקות התענוג (משא"כ מצד הרצון). וע"ד המבואר בכ"מ (ראה תריח ד"ה ויהי כל הארץ פכ"ז ואילך. ד"ה מי מדד תרס"ב ועוד) ענין ההתחלקות וריבוי הבא דוקא מצד אחדות הפשוטה. ולהעיר ממשנית (לקו"ש ח"ט ע' 248 בנוגע לחיות פרטי.

49. בהבא לקמן ראה תריח מקץ פ"ג, א. אוה"ת (יהל אור) תהלים ע' 352 ואילך. שה"ש (כר ב') ע' תשם ואילך. וש"נ.

50. וראה תניא קו"א להבין מ"ש בפע"ח (קנה, ב). ד"ה ואתם תהיו לי תרים. חדא"ג מהרשיא מכות שם ד"ה תרי"ג.

51. להעיר מתוספתא (סנהדרין פ"ז, ד) כל התורה ענין אחד. צפע"נ מהד"ת פא, א. צפע"נ עה"ת הפטרה פ' ואתחנן. ועוד.

52. לקו"ת שם י"ג, א ואילך. ובכ"מ.

זיי קומען דערנאָך אַראָפּ למטה און ווערן נתגלה דורך תושבע"פ — די הגדלה אין תורה טוט זיך אויף בעתיד — „גדיל תורה ויאדיר“

נאָך אורייתא קומט אַרויס (פון דעם רמיזא באורייתא⁶³) — תושבע"פ און איר לימוד איז מביא לידי מעשה.

און דאָס איז אויך מתאים מיטן פירוש הפשוט פון „גדיל תורה ויאדיר“ אָז דאָס וועט זיין לעתיד לבא⁶⁴, ווייל אמיתית הגילוי דערפון וועט זיין נאָך דעם ווי עס וועט זיך אויספירן דער ענין פון „לזכות את ישראל“ דורך „הרבה להם תומ"צ“ בפועל ובשלימות — לעתיד לבא.

יג. עפכהנ"ל קען מען אויך מבאר זיין די שייכות פון דער משנה ר"ח בן עקשיא אומר צו פרקי אבות (וועלכע מ'לערנט אַלס אַ הכנה צו מתן תורה בחג השבועות):

דער ברטנורא⁶⁵ זאָגט אין אַנפאַנג אבות: לפי שמסכת זו אינה מיוסדת על פי מצוה ממצות התורה כשאר מסכתות שבמשנה אלא כולה מוסרים ומדות וחכמי אומות העולם ג"כ חברו ספרים כמו שבדו מלבם בדרכי המוסר כיצד יתנהג האדם עם חבריו לפיכך התחיל התנא במסכת זו משה קבל תורה מסיני לומר לך שהמדות והמוסרים שבזו המסכת לא בדו אותם חכמי המשנה מלבם אלא אף אלו נאמרו בסיני.

קען דאָך ווערן אַ שאלה: וויבאַלד אָז עס זיינען דאָ אַזעלכע מוסרים ומדות אין די ספרים פון חכמי אומות העולם,

63) ראה תרי"א פח, רע"ג. המשך תרס"ו ע' שצג. ובכ"מ. וראה אנהיך טרי"ס כט. וראה תענית ט, א שאפילו נ"ך רמזיו באורייתא.

64) ראה רד"ק ישעי' שם.

65) וראה מדרש שמואל שם.

און דעריבער איז אין תושב"כ מבואר די השלמת הכוונה וואָס ה' חפץ למען צדקו ווי דאָס ווערט אויפגעטאַן אין תורה (שלמעלה) וואָס איז העכער פאַר ריבוי והתחלקות און די הגדלה אין תורה איז באיכות — יגדיל תורה ויאדיר

[וואָס בפרטיות ווערט אין דעם מבואר די הגדלה סיי אין תורה, סיי אין מצות ווי זיי שטייען אין תורה, וואָס דאָס זיינען די צוויי לשונות יגדיל ויאדיר⁶⁶: יגדיל איז די מעלת התורה וואָס „תלמוד גדול שהתלמוד מביא לידי מעשה“⁶⁷, ויאדיר איז די מעלת התורה בעצמותה ווי זי איז העכער אינגאַנצן פאַר מצות וואָס דאָס איז דער ענין המלוכה שבתורה⁶⁸ — „בי מלכים ימלכו“⁶⁹].

משא"כ אין תורה שבע"פ קומט דאָס אַרויס בגילוי „הרבה להם תורה ומצוח“, כנ"ל⁶².

יב. דערמיט איז אויך מובן פאַר- וואָס עס שטייט „גדיל תורה ויאדיר“ בלשון עתיד (און ניט „הגדיל תורה והאדירה“), וואָרום די הגדלה והאדרה אין תורה שבכתב אין שורש למעלה, ווערט דוקא דורך הרבה להם תומ"צ, ווי

59) ראה ה'ל' ת"ת לאדה"ז פ"ד ס"ב וג', דב' מעלות בתורה לגבי מצות, עיי"ש.

60) קידושין מ, ב.

61) ראה גיטין נג, ב: אין אדיר אלא מלך. ובמנחות (נג, סע"א) יבוא אדיר כו. הצי"צ לתהלים (יהל אור) צג, ד.

62) משל"ת, טו. ראה גיטין סב, סע"א.

62*) וזהו גם הטעם לשינוי השם — „ה' חפץ“, רצה הקב"ה: דבתושב"כ שבה נרגש כפי שהוא בשרשו, למעלה מריבוי והתחלקות, נאמר שם הוי"ו, שם העצם (פרדס ש"ט. מריג ח"א פס"א ואילך. ועוד), ושם המיוחד (סוטה לה, א. סנהדרין ס, א. וראה פרדס שם). משא"כ בתושבע"פ שבה בהתגלות וריבוי כו' אומר „הקב"ה שקאי על בחי' ז"א (תרי"א יב, ד. וראה לקו"ת תוריע כב, ג. ובכ"מ).

נהיב, ביו צום זיכוך פון די אברי גוף הגשמי, וואס בחיצוניות איז ער ניט אנדערש ווי דער גוף פון אן אינו יהודי⁷⁰, היינט ווי איז שייך אז דער ענין און תכלית פון תורה במעלתה הכי נעלית איז צו מברר⁷¹ זיין די כחות ומדות פון גוף ונהיב?

דעריבער איז מען מקדים די משנה „כל ישראל יש להם חלק לעוהב“, וואס עוהב דא מיינט ניט ג"ע נאר עולם התחי, נשמות בגופים⁷², און דאס זאגט מען בנוגע צו יעדן אידן⁷³, ווייל אויך מצד גופו איז יעדער איד „נצר מטעי מעשה ידי להתפאר“, וכידוע⁷⁴ אז בחירת הקב"ה (וואס אמיתית ענין הבחירה איז אין עצמות) איז בשייכות צום גוף פון א אידן. ובמילא איז מובן אז ס'איז קיין תמי' ניט וואס כל ענינה של התורה איז צוליב דער כוונה, לזכות את ישראל⁷⁵, די מדות און גוף גשמי שלו⁷⁵,

איז פארוואס האט מען אויך אויף זיי גע- דארפט אנוואגן בסיני אלס א טייל פון תורה דוקא?

ווערט דאס מבואר דורך דער משנה „רצה הקב"ה ליכות את ישראל לפיכך הרבה להם תומצ“, אז דער ענין פון תומצ איז בכדי צו מזכך זיין אלע כחות (ומדות) פון מענטשן — ומהאי טעמא זיינען אויך די „מוסרים ומדות הנ"ל געזאגט געווארן בסיני אלס א חלק אין תורה, ווארום די כוונה איז ניט נאר צו מודיע זיין „כיצד יתנהג האדם עם חבריו“, נאר בעיקר צו פועל זיין דעם בירור וזיכוך פון די מדות, וואס דאס קען זיין דוקא ווען זיי זיינען נכלל אין „הרבה להם תומצ“⁶⁶, וואס דוקא דעמאלט האבן זיי דעם כח צו מזכך זיין די מדות און כחות פרטיים אז זיי זאלן ווערן כלים צו אלקות⁶⁷.

יד. און כדי צו נאכמער מסביר זיין אז ענינה פון תורה איז צו פועל זיין דעם זיכוך המדות והכחות פון א מענטשן —

בשלמא ווען עס וואלט זיך גערעדט וועגן די כחות הנשמה, קען מען עס פארשטיין, ווארום דער שורש הנשמות איז העכער פון שורש התורה, ווי חז"ל⁶⁸ זאגן „מחשבתן של ישראל קדמה לכל דבר“ (אויך צו תורה);

דא רעדט זיך דאך אבער בעיקר — וויבאלד המעשה עיקר⁶⁹ — וועגן דעם בירור וזיכוך פון די מדות טבעים פון

70 תניא פמ"ט.

71 להעיר מקונטרס ענינה של תורת החסידות טיט בבאיור מרז"ל (קידושין ל, ב) בראתי יצהיר ובראתי לו תורה תבלין.

71. וראה לעיל ע' 344 ואילך.

72 ראה בארוכה תשובות וביאורים ס"ח, ושל"ן.

73 תניא שם. ובארוכה ס' השיחות תורת שלום ע' 120 ואילך.

74 ראה תורת שלום שם ע' 123. מפתגמי רבינו הזקן: מעו האט גאר קיין השגה ניט, ווי עס איז טייער בא השי"ת דער גוף פון א אידן (היום יום ס"ע צא).

75 ראה המשך באתי לגני השי"ת פ"ד: והאדם הוא בציור רמ"ח אברים ושס"ה גידים שהם במספר תרי"ג, דלכן כל המדר"י בהשתל"ם במספר הזה, ולכן הנה גם בהנשמה הרי יש גי' תרי"ג כחות, שבהם תלויים התרי"ג מצות.

* אגרות קודש כ"ק אדמו"ר שליט"א ח"א ע קמב ואילך. המר"ל.

66 שלכן נאמר במשפטים, לפניהם ולא לפני עורב ואפילו דנים אותו כדיני ישראל (גיטין פח, ב. שיע' חו"מ רסכ"ז).

67 ולהעיר מזרוע ימין להחדיא ריש מס' אבות.

68 ביר פ"א, ד. וראה המשך תרס"ז ד"ה וידבר

גו במדבר סיני. ועוד.

69 אבות פ"א, מ"ז.

און דוקא דורכדעם ווערט נמשך אין עצמותו ית', עס ווערט יגדיל תורה
תורה אויך דער „חפץ ה' וואָס אין ויאדיר.

(משיחת ש"פ אחו"ק תשכ"ד)



הוספות



שיחות ומכתבים

הוספות :

421	ויקרא
422	ניסן
423	ב' ניסן
426	צו
428	י"א ניסן
434	ערב פסח
435	חג הפסח
466	ימי הספירה
468	שמיני
469	פרקי אבות - פ"א
469	אייר
470	תזריע
475	מצורע
484	אחרי
492	קדושים
502	אמור
505	ל"ג בעומר
520	בהר
522	בחוקותי



ויקרא

... והשי"ת יצליחו לקיים מרז"ל אין ושחט אלא ומשך, לקיים גם ברוחניות, היינו להמשיך את נה"ב שלו וגם דסביבתו, לרשות היחיד יחידו של עולם, שתוכל להתהפך לדם ובשר כבשר האדם, אתם קרויים אדם, על שם אדמה לעליון אדם העליון שעל הכסא.

(ממכתב ט"ז תמוז תשי"ג)



... עס איז א גלייכע זאך צו משלים זיין אומנות השחיטה אויך בנוגע שחיטה ובדיקה לדקות וגסות ... און ... ווי געזאגט, איז נכון וטוב ביותר צו וויסען די אומנות השחיטה ובדיקה בשלימותה.

בודאי ידוע לו המבואר בכמה מקומות ומהם מאדה"ז והצ"צ אשר שו"ב צריך להיות ירא שמים ביותר וביותר גאָר כפשוטו א ירא שמים בשלשת הקוים דתורה עבודה וגמילות חסדים, ובפרט אלו שזכו לאור החסידות, צריכים להיות חדורים באור וחיות חסידותי. והשי"ת יצליחו,

ובכדי להרבות הסייעתא דשמיא בזה, אחת הסגולות הוא ענין הפצת המעינות חוצה, ובכלל קירוב בני ישראל לאבינו שבשמים, וק"ל.

(ממכתב י"ז ניסן תשי"ז)



... במ"ש אשר ידיו רועדות, לפעמים במקצת ולפעמים יותר קצת ולכן אינו רוצה להתעסק בלימוד אומנות השו"ב,

הנה יתייעץ בזה עם השובי"ם דאנ"ש הנמצאים על אתר, שיבחנו את הרעידה הנ"ל אם אינו רק דמיון בעלמא ...

(ממכתב י"ח אדר ב' תשי"ד)



... אלא שכנראה עודנו מוסיף בהנהגתו זו וגם הכניס קולות באופן השחיטה, אומר שמספיק שוחט אחד, למרות שנהוג בכ"כ מקומות רבות בשנים שיהיו שני שובי"ם, ובפרט בהנוגע בשחיטת כבשים, אף שאינו צריך להתערב בזה כלל לקלקל המצב, אבל כנראה שהכל כדאי, וכמאמר המשנה דמצוה גוררת מצוה (וכסיום המשנה שם), והלך לשחוט בחדרו של אחר כו'...

(ממכתב ט' ניסן תשס"ז)



ז"ע נתקבל מכתבו מכ"א תמוז ועיין שו"ת הצי"צ חיו"ד (בכ"כ סימנים) — ע"ד כמה חזקה נאמנות בני"י ואפילו בנוגע לשו"ב (וכיו"ב) ואפילו בנוגע להבא ועאכו"כ בלעבר.

(ממכתב כ"ק אדמו"ר שליטי"א)



ניסן

... בשאלתו ע"ד איזה מנהגים שבאה"ק ת"ו איך יעשו אנ"ש שי' — יחקור בזה אצל זקני אנ"ש אשר שם.

במשי"כ ע"ד ברכת האילנות וכו' — הרי הוזכרה בפ"י בברה"ג לאדה"ז. ואפילו ברכת הקשת שלא הוזכרה שם (כנראה מפני שאינה מצו"י כ"כ באותן המדינות*) — מברכין אותה, וכהוראת כ"ק מו"ח אדמו"ר הועתקה בהיום יום**.

(ממכתב ח' אדר תשי"ח)

(*) ראה לקוטי ח"י ע' 200. המו"ל.

(**) ע' ק. המו"ל.



ב' ניסן

ב"ה, ז' ניסן תשי"ט
ברוקלין

כבוד המשתתפים בהתועדות יום ההילולא
של כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב וצוקלה"ה
נבג"מ זי"ע, נשיא ישראל,
ה' עליהם יחיו.

שלום וברכה!

מאשר הנני קבלת מכתבם מיום סגולה הנ"ל מכתב ברכה,
וברך לקחתי ואשיבנו, אשר כמ"ש ואברכה מברכיך, יתברכו כאו"א מהם
בברכתו של הקב"ה,
אשר שתי המעלות בה, מעלת הברכה ומעלת התפלה, כמבואר בארוכה בד"ה
אריב"ל תרכ"ט.

ומגלגלין זכות ליומין זכאין, ימי חדש ניסן, אשר כל ימי חדש זה הם בבחי' ראש
חדש, כמ"ש בשל"ה (פרשה בא) הובא בד"ה החדש הזה לכם תרכ"ז, ואשר החדש
וכל הענינים אשר בו, עליהם נאמר החדש הזה לכם, שכדברי רז"ל, הוראה בזה
שמיוחדים בזה בני ישראל, וק"ל.

וזכות בעל ההילולא אשר אמר לפני הסתלקותו, איך גיי אין הימעל און די
כתבים לאז איך אייך, (אנכי עולה השמימה והכתבים הנני משאיר לכם) — שמודגש
בזה שכתבי דא"ח שלו, הרי זהו בחילוף וממלא זה שעולה השמימה,

וכהודעת רז"ל, שצדיקים דומים לבוראם, אשר עליו נאמר אנא נפשית כתבית
יהבית (שבת ק"ה א') [ראה תניא פרק מ"ז בשם הזהר הק"י], תעמוד לכל העוסקים
בתורתו, וגדול תלמוד שמביא לידי מעשה, הליכה בהדרכותיו והנהגותיו, לתוספת
התעוררות ר"ר מנשיא ישראל בהמצטרך להם מנפש ועד בשר.

בברכת חג הפסח כשר ושמח
ולבשו"ט בכל הנ"ל



ב"ה, יום א' פ' ויקהל, ה'תשל"ד
ברוקלין, נ.י.

צו די עסקנים און פריינד פון די בית רבקה
שולעס — בכלל, און צו די אַנטיילגעמער
אין דער יערלעכער מסיבה — בפרט.

ה' עליהם יחיו

שלום וברכה:

די יערלעכע מסיבה קומט הייאר פאר אויף מאַרגען נאָך ב' ניסן — דער טאָג
ווען דער גרינדער פון בית רבקה, כ"ק מו"ח אדמור"ר, האָט איבערגענומען די
נשיאות אַלס נאָכפּאָלגער פון זיין פאָטער דער רבי רש"ב נבג"מ זי"ע, —

אין איינקלאַנג מיט דער ג-טלעכער השגחה וואָס זאָרגט, אַז אונזער אידישער
פאָלק זאל האָבן אַז אונאונטערבראַכענע קייט פון גייסטיגע פירער, לויט דעם פסוק
וּזְרַח הַשֶּׁמֶשׁ וּבֹא הַשֶּׁמֶשׁ — איידער עס פאַרגייט די זון (פון אַ מנהיג ישראל) שיינט
אויף די זון (פון זיין נאָכפּאָלגער).

דער שווער דער נשיא האָט איבערגענומען און אָנגעפירט די נשיאות אין אַ
העכסט קריטישער צייט פאַר כלל ישראל. און ווען די השגחה עליונה האָט אים גע-
בראַכט אין אַמעריקע, האָט ער אין די לעצטע צען יאָר פון זיין פרוכטבאַרן לעבן
בעלמא דין אַריינגעבראַכט אַ ניי לעבן אין אַמעריקאַנער אידנטום און האָט דאָ
אויפגעשטעלט אַ ליכטיקן און שיינענדיקן צענטער פון תורה אידישקייט, צו פאַר-
נעמען דעם אָרט פון אייראָפּיאיִשן אידנטום, וואו די זון האָט געהאַלטן ביים פאַר-
גיין. און אויך אין דעם זעט מען די האַנט פון דער ג-טלעכער השגחה פון וּזְרַח
הַשֶּׁמֶשׁ וּבֹא הַשֶּׁמֶשׁ, ווי אויבן דערמאָנט.

איינע פון די ערשטע און וויכטיקסטע טעטיקייטן פון דעם נשיא הדור
קומענדיק דאָ איז געווען צו שאַפן אַ תורה-טרייען חינוך וועזן, סיי פאַר אינגלעך
און סיי פאַר מיידלעך. אין די ראַמען פון דער דאָזיקער חינוך טעטיקייט האָט ער
געגרינדעט אויך די בית רבקה שולעס, און ער האָט זיך ספעציעל אָפגעגעבן צו
דער דערציאונג פון אַ נייעם דור מיידלעך און פרויען וועלכע זאָלן פאַרנעמען
זייער ריכטיקן אָרט אין אידישן לעבן. די ערשטע תלמידות פון בית רבקה זיינען
שוין ב"ה גילקלעכע מוטערס, יעדע איינע פון זיי אַ מוסטערהאַפטע עקרת הבית. ער
האָט אויך געווידמעט פיל שיחות, מאמרס און ווענדונגען ספעציעל צו פרויען, כדי
צו מאַכן צוגענגלעך פאַר זיי די ליכטיקייט און וואַרעמקייט פון חסידישן לעבנס-
שטייגער און דורך זיי פאַרשטאַרקן דעם גייסט פון תורה און חסידות אין זייערע
פאַמיליעס און אין דעם גאַנצן אַרומ. עס איז ניט איבערצושאַצן דעם בייטראַג פון די
בית רבקה שולעס פאַר דער פאַרשטאַרקונג און אויפלעבונג פון אידישקייט, סיי אין
אַמעריקע און סיי אין אַנדערע לענדער.

דברי צדיקים קיימים לעד — די ווערטער פון צדיקים, זייערע אַנווייזונגען און זייערע ברכות, זיינען אייביק דויערהאַפט. און ווען דער נשיא הדור גיט אַנווייזונגען וואָס מ'דאַרף טאָן, און גיט אויך זיין ברכה דאָס דורכצופירן אין לעבן, איז דאָס אַ נתינת-כוח — ער גיט די כוחות — דורכצופירן די אַנווייזונגען אין דער פולסטער מאָס, מיט חסידישער לעבעדיקייט און ליכטיקייט. און דאָס איז אויך אַ קוואַל פון ברכה און הצלחה אויך אין אַלע אַנדערע ענינים, בגשמיות וברוחניות.

עס איז דעריבער מיין פעסטע האַפנונג, אַז אַלע פריינד פון בית רבקה און אַנטוילנעמער אין דער יערלעכער מסיבה וועלן ריכטיק אַפשאַצן די גרויסע אחריות און אויסערגעוויינלעכן זכות צו זיין אַקטיווע שותפים אין פאַרשטאַרקען און אויס-ברייטערן די בית רבקה שולעס, ספּעציעל אין אַנבליק פון די איצטיקע ערנסטע און דרינגנדע צייטן, ווען דער חינוך הבנות איז נישט ווייניקער אַ לעבנס פראַגע פאַרן קיום פון אונזער פאָלק ישראל ווי דער חינוך הבנים.

און, ווי אויבן געזאָגט, דעם אויבערשטנס ברכות וועלן באַגלייטן יעדן איינעם און אַלעמען פון אייך אין אַלץ וואָס מ'נויטיגט זיך, בגשמיות וברוחניות גם יחד.

בכבוד ובברכה להצלחה
ולבשורות טובות



צו

... (ג. שם) דף ט"ז ע"ב) בענין מזמור לתודה בעה"פ דמצדיק הצ"צ מנהג המקום שנהגו לאומרו, משום דכל העוסק בתורת עולה אפילו בלילה ה"ז כאילו הקריב ביום — ומקשה כת"ר במכתבו ממש"כ הרי"ף דאסור להתפלל מוסף פעם ב' כמו דאסור להקריב המוספין פעם שני'.

ואינו רואה כאן קושי מעיקרא, דהצ"צ בפירוש מנמק דבריו ממרו"ל כל העוסק בתורת כו', ואינו ענין לתפלת מוסף דהרי"ף (ופסוקי המוספין אינם עקריים בתפלת מוסף, כידוע). — ובמילא אין צורך למה שמחלק במכתבו דאמירת מזמור לתודה אינו מנוסח אנכה"ג כו'.

ואי קשיא — יש להקשות מהא דפרשת קרבנות, שאומרים אותה משום דכל העוסק בתורת כו', ובכ"ז דינה לאומרה ביום דוקא, וכדאיתא בשו"ע א"ח ס"א. ועוד יותר הו"ל להקשות מנ"י ובי', דא"כ יאמרו המזמור גם בחוה"מ"פ.

אבל ברור דאין הצ"צ מביא הסברא דכל העוסק אפילו בלילה כו' אלא לסניף בעלמא, להסיר החילוק דלכתחילה ודיעבד, וג"ז — רק להצדיק מנהג שקיים כבר.

ד) מה שרצה לומר דמביאים תודה בעיוהכ"פ, הגם דאין מביאים קדשים לבית הפסול, משום דאפשר להאכיל לקטנים וכיו"ב — אאפ"ל כן, כי הבאה לבית הפסול נחשב לא רק המיעוט בזמן או מקום האכילה אלא גם מיעוט האוכלים, וכדאיתא בבכורות ס, ב וברמב"ם ה"ל פסוהמ"ק פ"ו ה"ו. ואדרבה, מלשון המשנה מע"ש פ"ג מ"ב משמע דמיעוט האוכלין חמור ממיעוט הזמן. — כן מה שר"ל שהוא מפני שמצוה לאכול בעיוהכ"פ — דוחק לומר דזהו כוונת הצ"צ דא"כ עיקר חסר מן הספר, גם מהו שמסיים: עחה"פ שאני אי"א לאכול רק עד סוף ד' שעות ביום?!

ה) מה שכתב דגם ממיעוט אכילת הלילה צריך להמנע — יפה כתב כי כן הוא בפירוש ברמב"ם ה"ל מעה"ק פ"י ה"יב ע"פ תוספתא דזבחים פ"י.

ו) לפענ"ד אולי אפשר ליישב דברי הצ"צ, כי הצ"צ משתדל למצוא תירוץ (ולא להקשות קושיא) על הקושיא למה מביאין תודה בעיוהכ"פ (כי לא אשתמיט בשום מקום לומר דאין מביאין). ומחלק ומדגיש דבהבאת הקרבן לא היו נמנעים משום מיעוט הזמן דלילה, משא"כ בעה"פ דנתמעט הזמן דיום. ובהסברת החילוק סמך על המעין. — וי"ל שתיים: א) בהקרבת הקרבן מצינו סברא דאין הזמן דלילה עושה שינוי, וכמו בדין דמלאה (ע"י כריתות ז, ב ושם). משא"כ במתני' דזבחים (עה, ב) דמעט בזמן דיום. — ומכשי"כ בנדו"ד דתודה בעה"פ אשר: ב) כשנתמעט הזמן ביום עכצ"ל דזה משנה דין ההקרבה, דהרי פשיטא דאין להקריב ביום בשעת האיסור. משא"כ במיעוט הזמן דלילה — דמצד עצמו אינו שייך כלל להקרבה.

ומדגיש הצ"צ דבהבאה לא היו נמנעין כו' — דבזה גם סרה הקושיא מתוספתא הנ"ל.

(ז) לכאורה צ"ע מפני מה לא חילק הצ"צ — דבעיוהכ"פ מצוה לאכול. וי"ל א. את"ל דאין מביאין קדשים לביה"פ הוא מדאורייתא (ומצינו גם בענינים מה"ת חילוק דלכתחילה ודיעבד ובפרט בקדשים. כמה מקורים ע"ז נכנסו בדרכי שלום למהרש"ם מבערזאן אות ע"א. ואכמ"ל) — הרי האכילה בעיוהכ"פ אינה אלא מדרבנן (כמשנת בשו"ע רבינו חא"ח סתרי"ד). ב. גם את"ל דאין מביאין כו' הוא מדרבנן, אין מצות עיוהכ"פ להרבות באכילה כ"א לאכול (עיי"ש בשו"ע אר"ח). ועוד דבעיוהכ"פ ביהודה, וירושלים בכלל זה, היו אוכלין בשר עוף ודגים אבל לא היו מרבים בבשר בהמה (תוד"ה וכדברי חולין פג, א).

(ח) ועדיין לברר, דלכאורה הו"ל להצ"צ לחלק בפשיטות דאם נמנע מלהביא תודה בעיוהכ"פ א"כ יהי' המזבח בטל בעיוהכ"פ מכל קרבנות הנאכלים. דאם לא יביאו קרבנות הנאכלים ליום ולילה, עאכ"כ דאין להביא אותם הנאכלים לשני ימים ולילה אחד. — משא"כ בערחה"פ דאינו שייך אלא ללחמי חמץ. — וי"ל דעפ"ז עדיין יש להקשות להיפך, דנלמוד היתר הקרבת תודה בערחה"פ מהקרבת קרבנות הנאכלים בעיוהכ"פ. ולכן מחלק דמיעוט זמן היום שאני.

(ממכתב כ"ב שבט תש"ט)



עיי"ן שו"ע אדה"ז מהדו"ב סו"ס א' 'יאמר פ' הקרבן מיד כו' ביום כו'. וצע"ג שלא ראיתי נוהגין כן, ואולי מפני שלא הביאו אדה"ז בסי' בסדר ברה"נ — אבל וכי מפני קושיא זו יבטלו המפורש בשו"ע אדה"ז כנ"ל.

לכאורה צ"ל הפרשה לצדקה דצרכי רבים (ראה מג"א סרי"ח סק"ב) שזהו ביכולת כאו"א — אלא שג"ז לא ראיתי נוהגין, ולכאורה כדאי להנהיג כן. ויש לקשר זה (הצדקה) ולבאר עפמשי"נ באגה"ק קטונתי, שבכל חסד כו' צ"ל ניתוסף בשפל רוח שלו ובמילא מיתוסף בחסד שעושה (ראה אוה"ת וירא צו, סע"ב ואילך).

(ממכתב זאת חנוכה תשכ"ז)

(* מענה בנוגע ברכת הגומל. המו"ל.



... ראה שולחן ערוך אדמו"ר הזקן חא"ח מהד"ת ס"א, ס"ט: לקיים מ"ש ונשלמה כו'. דפשוטות הלי' משמע שזהו ציווי מדברי קבלה (ותקנת חז"ל — ברכות כו, ב — הוא בנוגע לקביעות הזמן (ולקרבות ציבור)), אבל מדכתב לפני זה רק, טוב מאד לומר' ותו לא, וגם לא ראיתי מקפידין באמירת פסוקי קרבנות היחיד — משמע דקרא אסמכתא הוא. ואכ"מ.

(ממכתב כ"ג אדמו"ר שליט"א)



י"א ניסן

עס איז דא אַ הבטחה אין תורה שבכתב, און אזוי ווערט אַפגעפסקנט אויך אין תורה שבעל פה, און עס ווערט אויך ערקלערט דורך תורת חסידות חב"ד, אַז „ואברכה מברכך“, ד.ה. אַז דער וואָס בענטשט אַ אידן, איז דער איבערשטער מבטיח, אַז ער וועט אים בענטשן.

וואָס ברכתו של הקב"ה, זאָגט ער אין מדרש, איז תוספתו מרובה על העיקר. ווי גרויס עס זאָל ניט זיין דער „עיקר“ וואָס הנותן בעין יפה נותן און בעין יפה מברך, איז אין ברכתו של הקב"ה פאַראַן ניט נאָר דער עיקר נאָר אויך אַ תוספות, און וואָס פאַר אַ תוספות — אַ תוספות שמרובה על העיקר.

דער ביאור אין דעם:

כללות ענין הברכה איז המשכה פון שרש ומקור, ווי עס איז ידוע אַז ברכה איז מלשון המברך את הגפן, וכמבואר הראי' ממ"ש איש אשר כברכתו ברך אותם. ד.ה. אַז ברכה טוהט ניט אויף קיין נייע זאָך נאָר זי איז ממשיך דאָס וואָס איז שוין דאָ אין מקור. נאָר אזוי ווי עס קען דאָך בלייבען בהעלם, אַדער — נאָר ברוחניות, אַדער עס קען אַראַפּקומען בגילוי ערשט לאַחר זמן, אויף דעם איז ענין הברכה, אַז ער איז דאָס ממשיך בגילוי למטה מטה. משא"כ ברכתו של הקב"ה טוהט אויף אַ נייע זאָך, דאָס וואָס עס איז ניטאָ אפילו אין מקור.

דאָס הייסט, אַז אין ברכתו של הקב"ה איז דאָ אויך די מעלה פון תפלה. וואָס תפלה האָט דאָך אַ מעלה אויף ברכה דערמיט וואָס זי טוהט אויף אויך אַ רצון חדש, יהי רצוני, איז ווי אין תפלתו של בשר ודם, אזוי ברכתו של הקב"ה האָט אויך די מעלה, אַז זי טוהט אויף אַ נייעם ענין, וואָס איז העכער פון שרש ומקור של הנברא המתברך.

פון דעם איז מובן, אַז דאָס וואָס מען זאָגט אַז אין דער ברכה פון „ואברכה“ איז דאָ אַ תוספות מרובה על העיקר פון דער ברכה פון דעם „מברכך“, איז דאָס ניט סתם אַ תוספות, צוויי מאָל אזוי פיל, דריי מאָל אזוי פיל אַדער נאָך מערער, אַבער אַלץ בערך ובמידה והגבלה, נאָר ס'איז אַן ענין שבאין ערוה, וואָרום וויבאָלד אַז

(1) בראשית יב, ג.

(2) סוטה לה, ב. וראה גי' שו"ע אדה"ז חא"ח סוטר"א.

(3) ראה ד"ה אריב"ל כל כהן — ס' המאמרים תרכ"ט.

(4) בראשית רבה פרשה סא, ד. תנחומא ח"י שרה י"ד (בשינוי קצת). חנוך לגער (קרוב לסופו).

(5) ראה ב"ב נג, א.

(6) ראה סוטה לה, ב.

(7) ראה כמצוין בתו"א כמפתח בע' ברכה.

(8) ראה לקו"ת תורת שמואל תרכ"ז ע' קנ ואילך, תרכ"ט בתחלתו.

דער איבערשטער איז ניט געבונדן ח"ו מיט שרש ומקור הנבראים, קען ער דאך געבן בלי גבול.

* * *

וויבאלד אז דאס איז אן ענין וואס עס שטייט אין תושב"כ, און אפגעפסקנט אין תושבע"פ ביו אין תלמוד ירושלמי, ועאכ"ו אז אויך אין בבלי, איז דאך דא דער דין אין חר"מ⁹, און דער אלטער רבי בריינגט עס אין הלכות תלמוד תורה¹⁰, אז דאס וואס עס שטייט טעה בדבר משנה חזור¹¹, וויילע א משנה דארפן אלע וויסן, דאס איז געווען בזמן הגמרא. אבער בזמן הגאונים איז די זעלבע זאך ניט נאָר בנוגע א דבר משנה, נאָר אויך בנוגע אלע ענינים וועלכע שטייען אין גמרא, ובזמנינו איז דאס אויך בנוגע אלע ענינים וועלכע שטייען אין פוסקי ישראל, אפילו פון די שפעטער-דיקע דורות.

איז דערפון פאַרשטאַנדיק, אז וויבאלד דער ענין פון „ואברכה מברכך“ איז א גמרא מפורשת, איז דאס א דבר ידוע ומפורסם לכל.

* * *

בנוגע לענינינו: עס זיינען פאַראַן כמה וכמה וואס האָבן געבענטשט, און געוויס בעין יפה ובלבב שלם, איז באמת האָט מען געדאַרפט יעדערן באַזונדער ענטפערן וכמנהג העולם,

וויבאלד אָבער אז דאָס איז א דבר ידוע ומפורסם, איז, ווי דער לשון אין ירושלמי¹², „כבר מילתי אמורה“, אז ס'איז שוין אפגעפסקנט פון דעם איבערשטן אליין, אז ער אליין בענטשט יעדערן בתוספות מרובה על העיקר, און ניט נאָר א ריבוי שבערך נאָר א ריבוי שלא בערך, כניל,

עס זאל זיין ימים על ימי מלך תוסיף, וואס כל ישראל מלכים הם¹³. אז דאס וואס עס קומט יעדערן בזכותו, און דאס וואס עס קומט במזלו¹⁴, און דאס וואס עס קומט מלמעלה וואס איז משנה את המזל¹⁵, זאל צוקומען אין דעם נאָך דער „תוסיף“, און עס זאל אראַפקומען ביז אין קצה הארץ, און ביז אז ישב עולם לפני אלקים¹⁶, אין בני חיי ומזוני ריחי כפשוטו, און אויך אין בני חיי ומזוני ריחי בענינים רוחנים.

(9) הלכות דיינים ט"ז כ"ה ס"א.

(10) פרק ב' סעיף א'.

(11) סנהדרין ו, א. לג, א.

(12) ספ"ח דברכות.

(13) ראה ברכות ט, ב. הקדמת ת"ז (א' ב').

(14) ראה בהתחלת השיחה, שביום הולדת נעשה התגברות בהמזל.

(15) ראה תודיה אין (שבת קנ"ג, א). המשך מים רבים תרליז פקע"ד.

(16) ימים על . . קצה הארץ . . לפני אלקים — תהלים סא. ידוע המנהג (שקיבל אדה"ז מהה"מ בשם הבעש"ט) לומר בכל יום הקאפיטל תהלים המתאים למספר שנותיו (ראה קובץ מכתבים „תהלים“ הוצאה ז').

אָבער — דער מנהג העולם, וואָס מנהג ישראל תורה היא¹⁷ איז דאָך, אַז מען זאָגט צו יעדערן באַזונדער, איז די וואָס זיינען דאָ, זאָג איך דאָס צו יעדערן באַזונדער. און בעט מ'זאָל עס איבערגעבן אויך לאַת אשר אינגו פה, אַז ס'איז כאילו ווי ער וואָלט געווען דאָ, און איך וואָלט עס אים געזאָגט באַותו מעמד ומצב, מעמד פון (כ"כ) עשרה מִישְׂרָאֵל וואָס שכינתא שריא¹⁸,

אַז עס זאָל מקוים ווערן בפועל ממש אַן העלמות והסתרים, און בטוב הנראה והנגלה, ברכתו של הקב"ה בתוספת מרובה על העיקר, ביז אין בני חיי ומזוני רויחי, כניל.

* * *

(צוה לנגן הניגון והריקתי לכם ברכה עד בלי די. באמצע הניגון הפסיק ואמר:)

עס איז דאָך אעלה את ירושלים על ראש שמחתי — דער אָרט וואו ס'איז געווען, יראה שלם¹⁹, וואו ס'איז נתגלה געוואָרן תורת החסידות, ובפרט תורת חסידות חב"ד, וואָס די ממשיכים בזה זיינען דאָך די אידן וואָס אין רוסלאַנד און במדינות הסמוכות, סיי די וואָס געפינען זיך נאָך איצט דאָרטן, סיי די וואָס געפינען זיך איצט מבחוץ פון די מדינות, ובפרט די אין כפר חב"ד וואָס זיי אַלע זיינען דאָך נוטלים חלק בראש,

אויך די וואָס האָבן ניט געקענט שרייבן אָדער איבערגעבן וכו', איז דאָס אָבער כאילו וכו',

זאָל דער אויבערשטער בענטשן אַז יוציאם מן המיצר אל המרחב, עס כל הפירושים, בקרוב ממש, ובשובע שמחות, ובטוב הנראה והנגלה,

ובתוך כלל ישראל — זאָל זיין והריקתי לכם ברכה עד בלי די, עד שיכלו שפתותיכם מלומר די²⁰.

(ניגנו עוד פעם את הניגון בריקוד. ואחרי הניגון והריקוד, אמר את המאמר ד"ה גדול העונה אמן יותר מהמברך).

(משיחת י"א ניסן תשכ"ב)

17) ראה תודיה נפסל (מנחות כ, ב). ירושלמי פסחים פ"ד ה"א.

18) סנהדרין לט, א.

19) ראה תודיה הר תענית טז, א. לקרית ראה כט, ד.

20) שבת לב, א.



**ברכת כ"ק אדמו"ר שליט"א לאנ"ש שי' שברכו אותו
י"א ניסן – אחרי תפלת מנחה**



י"א ניסן ה'תשל"ז

דער אויבערשטער זאל געבן די אלע און — אין וועמעס נאָמען מ'רעדט בכלל,
און לכאורא בפרט,

אין אַן אופן פון כל המברך מתברך בברכתו של הקב"ה שתוספתו מרובה על
העיקר,

הצלחה אין אלע ענינים הכלליים והפרטיים, און אין אלע ענינים פון כלל
ישראל, וואָס יעדער איינער קען טאָן אין דעם — ובהרחבה.

חג הפסח כשר ושמח, און די הכנות צו פסח זאָלן זיין מתוך שמחה והרחבה,
און גרייטן זיך צו אַ שנת גאולה, און שנת אורה, ביז שנת תורה,

און הערן בשורות טובות בטוב הנראה והנגלה למטה מעשרה טפחים, ביז צו
ביאת משיח צדקנו בקרוב ממש.



י"א ניסן ה'תשל"ח

זאל דער אויבערשטער ממלא זיין די ברכות וואָס אידן בענטשן אידן — און
וואָס יעדער איד בענטשט יעדער אידן און אלע אידן — בטוב הנראה והנגלה למטה
מעשרה טפחים, ובעגלא דידן,

און ס'זאָלן מקויים ווערן די ברכות במיוחד, און מ'זאל גיין צוזאָמען לקבל פני
משיח צדקנו בקרוב ממש,

און זיכער וועט מקויים ווערן מאמר רז"ל: אַז כל המברך מתברך, אַז דער
אויבערשטער איז מבטיח ואברכה מברכיך, בברכתו של הקב"ה, וואָס תוספתו
מרובה על העיקר,

(1) כמעלת ענין שהזמ"ג.

(2) ראה סוטה לח, ב. ירושלמי הובא בתודיה ואנרכה — חולין מט, א.

(3) לך לך יב, ג.

(4) ביר פס"א, ד. ועוד.

בִּזוּ ה' גו' יוסף, עליכם ככם אלף פעמים גו', וואס דאָס זאָגט משה מעצמו, און דער אויבערשטער וועט געבן נאָכמער און נאָכמער ביז אין אַן אופן פון א"ס,⁵ ולמטה מעשרה טפחים נשמות בגופים, ונאכלי שם מן הזבחים⁶ ומן הפסחים⁷, בקרוב ממש.

(5) דברים א, יא.

(6) ספרי, דב"ר, תיב"ע ופרשי עה"פ.

(7) ברכת, אשר גאלנו — מפסחים קטז, ב במשנה.

(8) שע"ז שובע אמיתי.

(9) שלא בא מתחילתו אלא לאכילה (פסחים עו, ב), וצלי — אכילה דרך גדולה, אכילת מלכים (תוד"ה אין נאכלין — חולין קלב, ב) — והדגשת מעלת הגוף, ושהו תכלית השכר והשלמות — כהרמב"ן (לקרית צו טו, ג. ועוד) שדעה זו הביא רבנו בכל מקום (אוה"ת חוקת ע' תחט. איתרלו).



י"א ניסן ה'תשל"ט

דער אויבערשטער זאל בענטשן יעדערן וכל בני ביתו וכל השייך אליו, בברכתו של הקב"ה, וואס תוספתו מרובה על העיקר, בטוב הנראה והנגלה, בכל המצטרך בגשמיות וברוחניות, ובגשמיות וברוחניות גם יחד,

און — בחג הפסח כשר ושמח.

(*) ב"ר פס"א, ד. ועוד. — וראה בארוכה שיחת ש"פ וישלח התשכ"ט — נדפסה בלקו"ש ח"ה ע' 422 אילך, ובקונטרס בפ"ע — ברוקליו, תשל"ט.



ב"ה, ימי הספירה, ה'תשל"ב
ברוקליו, נ. י.

ברכה ושלום!

מכתבך נתקבל ות"ח על הברכות,

ובלשון חכמינו ז"ל — כבר מילתי אמורה בתורתנו הקדושה, ואברכה (הוי' — מקור הברכות) מברכיך. בברכתו של הקב"ה שתוספתו מרובה על העיקר.

ויהי רצון מהשם יתברך אשר, על פי המבואר בסידור זה (בתחלתו, השכמת הברק), תרגיל את עצמך להתבונן לפני מי אתה עומד, לפני מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא כמו שכתוב הלא את השמים ואת הארץ אני מלא וכו',

שעל ידי זה בודאי תזדרו בלימוד התורה ובקיום מצותי ובהנהגה טובה בכלל ובאופן דמוסיף והולך ואור,

וכל זה — בשמחה וטוב לבב,

ועד אשר בצדק תוכל לאמר — בלשון הכתוב: כך הוי' חסיתי אל אנושה לעולם, כמופת הייתי לרבים ואתה מחסי עון,

והודיעה תורתנו תורת חיים אשר,

קרוב אליך הדבר מאוד בפידך ובלבבך לעשותו.

בברכת הצלחה בכל האמור

הפ"נ יקרא, בלי נדר, על הציון הקדוש.

(*) מ"ז זה נמסר ביחד עם סידור לכריכ ילדים שיחיו, ששלחו ברכות ואיחולים לכ"ק אדמור"ר שליט"א לקראת יום הוז והבהיר י"א ניסן תשל"ב — שנת השבעים להולדת כ"ק אדמור"ר שליט"א. המו"ל.



מאשר אני קבלת מכתביהם, וכן הפ"נ, ואיחולי הברכות.

וכיון שאי אפשר לענות לכא"א בפרט, באתי במכתב זה, וכאילו נכתב הוא במיוחד לכא"א.

ת"ח על הברכות ובלשון חכמינו רבותינו ז"ל כבר מלתייהו אמורה אשר כל המברך מתברך בברכתו של הקב"ה שתוספתו מרובה על העיקר, ובנקודה העקרית בנוגע לכא"א מהם — שיצליחו בלימוד תורתנו הק', תורת חיים, ובקיום מצותי ובהנהגה טובה בכלל, באופן דמוסיף והולך ואור, וימלא השי"ת משאלות לבבם לטובה בכל העניינים אודותם כותבים.

ובפרט אשר כמה מהם מזכירים החלטתם, בל"ג, בנוגע להוספה בלימוד התורה וקיום מצותי ובהנהגתם בכלל מכאן ואילך. ויהי רצון שיקויים בזה יעוד תורתנו הק' מחשבה טובה הקב"ה מצרפה למעשה, וילכו מחיל אל חיל בכל הכתוב לעיל.

(ממכתב ב' אייר תשל"ט)



ערב פסח

במענה למכתבו מיום השני, בו שואל למנהג אנ"ש בהנוגע לזמן בדיקת חמץ, כשמתפללים ערבית ביחידות.

ראיתי מנהג כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע שהי' בודק בין מנחה למעריב ומתפלל ערבית לאחרי הבדיקה.

(ממכתב כ"ק אדמו"ר שליט"א)



נוסח המברק ששלח כ"ק אדמו"ר שליט"א
לאנ"ש שי' בכל מרחבי תבל לקראת חג הפסח



ה'תשל"ט

„חג הפסח כשר ושמח“.

/ החתימה /



ה'תשמ"מ

„חג הפסח כשר ושמח ואלקי ישענו יעזרנו ויראנו נפלאות במהרה בימינו ממש
בביאת משיח צדקנו ואנחנו עמך וצאן מרעיתך גודה לך לעולם לדור ודור נספר
תהלתך“.

/מקום החתימה/



חג הפסח

ב"ה, עש"ק, שבת הגדול ה'תשל"ט

ברוקלין, נ.י.

אל בני ובנות ישראל

בכל מקום שהם

ה' עליהם יחיו

שלום וברכה !

אזוי ווי דער חודש ניסן, ווי אויך זיין צענטראלער ענין, דער יום-טוב פסח, חג המצות, זיינען „ערשטע“ — דער חודש ניסן איז ראשון הוא לכם לחדשי השנה (דער ערשטער פון די חדשים פון יאר), און פסח איז דער ערשטער פון אלע ימים-טובים — איז פארשטאנדיק, אז ביידע אנטהאלטן מערערע און מער-אומפאסנדע אנוויי-זונגען ווי אנדערע ספעציעלע טעג פון יאר, ווי דאס ווערט אויך אונטערשטראכן דערמיט וואס פיל מאמענטן אין אידישן לעבן זיינען פארבונדן און ווערן ערקלערט אלס זכר ליציאת מצרים.

איינער פון די גרונט-באדייטונגען פון דעם יום-טוב פסח איז וואס ער ווערט פארעכנט אלס געבורטסטאג פון אידישן פאלק: במילא איז דאס פארבונדן אויך מיט יעדן איינעם בפרט אלס טייל פון דעם פאלק.

בכלל, איז דאך דער לעבן פון יעדן מענטש א צוויי-זייטיקער: אלס א יחיד און אלס א טייל פון זיין פאלק, מדינה, שטאט, סביבה און קהילה. און כאטש אויפן ערשטן אויגנבליק זיינען דאס צוויי קעגנעזעצטע עקסטרעמען, איז אבער דער מענטשלעכער לעבן אזוי אויסגעשטעלט אז ביידע אספעקטן — דער „פרט“ און דער „כלל“ אין מענטשלעכן לעבן — פארגעמען אן ארט זייט-בא-זייט אין א מער אדער ווייניקער הארמאנישן צוזאמענזיין, און די שטרעבונג און דער ציל איז אז זיי זאלן דערגענצן איינע די צווייטע ביז צו ווערן איין זאך, אן איינהייט.

בא אידן, וואס פון זיי ווערט פארלאנגט און ערווארטעט שלימות, גאנצקייט און פולקאמענהייט, אין אלע ענינים, ווערט די שטרעבונג, אן עיקר און א יסוד.

* * *

עש"ק .. תשל"ט: להעיר אשר קביעות שנה זו היא כבשנת יצי"מ (כהמסקנא כשועי אשר ביום ה' יצאו ממצרים).

שבת הגדול: ראה תודיה ואתו שבת (פו, ב). טושיע אריח ר"ס ת"ל. לקריא לההי"מ סקכ"ד. אית עה"פ משכו וקחו.

חודש ניסן .. זיין צענטראלער ענין .. פסח: כשמו — חודש של גאולה (שמור פטיו, יא).

ראשון .. השנה: בא יב, ב. וראה אוהית עה"פ. דיה החודש, תרכ"ז.

פסח .. ערשטער פון אלע ימים-טובים: ר"ה ד, א.

פיל מאמענטן .. זכר ליציאת מצרים: הוא יסוד גדול ועמוד חזק בתורתנו ובאמונתנו (חינוך מצוה כא). ולהעיר שמצוים אנו לזכור יצי"מ בכ"י ביום ובלילה (טור אריח סי' סו וסי' רלו. שריע אדה"ז סי' סו סי' וסי' סז סי' א).

זכר ליציאת מצרים: להעיר מוח"ב מ, ב.

געבורטסטאג פון אידישן פאלק: יחזקאל קאפ"טל טז ובמפרשים. וראה מכתב כללי דרי"ח ניסן תשל"ז. בא אידן .. ווערט פארלאנגט .. שלימות: להעיר מכתובות (סו, א) דצ"ל כמאן דבעי לי למיעבד דוקא.

די דערמאנטע צוויי אספעקטן ווערן אויך אָפגעשפיגלט אין דעם קרבן־פסח, וואָס איז אַנגעזאָגט געוואָרן צו די אידן אין מצרים באַ דעם אָנהויב פון חודש הגאולה, ראש־חודש ניסן, אַלס אַן עיקר צוגרייטונג צו יציאת־מצרים,

אין קרבנות זיינען פאַראַן קרבנות־יחיד און קרבנות־ציבור, דאָס הייסט, קרבנות פון אַ יחיד אַלס יחיד, און קרבנות פון דעם צוזאַמענקלייבן (ציבור) פון אַ סך יחידים, וואו יעדער יחיד איז אַ טייל פון דעם ציבור, דער יחיד איז פאַרטראָטן אין אים דורך זיין פּערזענלעכע ביישטייערונג צו דער יערלעכער געלט־זאַמלונג פאַר דעם צוועק.

געפינען מיר, אַז אין קרבן־פסח פאַראייניקן זיך ביידע אספעקטן, וואָרום ער איז גלייכצייטיק אי אַ קרבן־יחיד און אי אַ מעין פון אַ קרבן־ציבור, באַ בכנופיא (אַ צוזאַמענקלייב פון אַ סך), און אין ביידע הינוזיכטן נאָך מיט מער הדגשה, וואָס מ'געפינט ניט ביי אַנדערע קרבנות:

אַלס קרבן־יחיד איז דער קרבן־פסח געווען אויסגעטיילט און באַשטימט בלויז פאַר די „מנויים“ — די ספּעציעל „געצייילטע“ יחידים, וועלכע האָבן זיך פאַר־אייניגט אין איין איינהייט צו ברענגען און עסן דעם קרבן־פסח, און אַנדערע האָבן ניט און טאָרן ניט האָבן אין אים קיין חלק, בשעת אין פאַל פון אַנדערע קרבנות־יחיד (ווי שלמים, אד־ג) האָט מען געקענט צוציען צום עסן וועמען מ'האַט געוואָלט.

פון דער אַנדער זייט, איז דער קרבן־פסח געווען אויך אַ מעין פון אַ קרבן־ציבור, ציבור אין דעם פולסטן זין, וואָרום אַלע אידן האָבן אים געדאַרפט ברענגען אין דער זעלבער צייט און אופן; און דערצו נאָך מיט דער הדגשה, אַז ניט ווי ביי אַנדערע קרבנות־ציבור, ווען דער ציבור איז געווען פאַרטראָטן דורך שלוחים־פאַר־שטייער, די אנשי־מעמד, האָט מען אַכער דעם קרבן־פסח געבראַכט בכנופיא, אַזוי

די דערמאָנטע: בהאָ לקמן ראה באַרוכה לקוּש ח"ח ע' 104-7, 112 וואַלך.

קרבן־פסח .. אַנגעזאָגט געוואָרן .. ראש־חודש ניסן: באַ (יב, ג). מְכילתא ופרשי עה"פ.

קרבן־פסח .. צוגרייטונג צו יציאת־מצרים: מְכילתא ופרשי עה"פ באַ שם, ו. ולקחתו היתה בעשור

בחודש — שבת הגדול דשנה ההיא. ולדעת הצפּעין (עה"ת באַ יב, ג־ד) גַם נתקדש או.

חודש הגאולה .. ניסן: שמור שם. וראה אוה"ת באַ ע' רנט.

קרבנות־יחיד און קרבנות־ציבור: ראה פיהמיש להרמב"ם בהקדמתו לסדר קדשים.

קרבנות־ציבור .. וואו יעדער יחיד .. איז פאַרטראָטן אין אים: ראה במדב'ר פ"ח, י. פרשי עה"פ

קורח טו, טו. רמב"ם הל' תמורה פ"א היא בטופה. ובארוכה — מפּענץ פ"ד סיב וס"ד, וש"נ.

קרבן־פסח .. קרבן־יחיד .. מעין פון אַ קרבן־ציבור: ראה פיהמיש שם: והמין הרביעי קרבן יחיד דומה

לקרבן ציבור והוא קרבן פסח.

בא בכנופיא: יומא נא, א. פרשי פסחים טו, ס"ב.

קרבן־פסח .. בלוי פאַר די „מנויים“ זכחים נו, ב במשנה. רמב"ם הל' ק"פ פ"ב.

טאָרן ניט: כי הריש משאנך (לתריב צו ז, יט) דמתיר יחיד הוא בזה. בניאור הרי"ם פּערלא לרי"ג מל"ת

קעה (קצד, ד וואַלך) כ' שגם הרמב"ם ס"ל כהרי"ש משאנך. וראה תרי"ש באַ (ח"א) במילואים ס"א (וש"נ)

ובח"ב.

אַנדערע קרבנות יחיד: וגם בשחיתתו חלוק שצ"ל דוקא ע"י שלוחו (ראה קידושין מא, ב. מ"ח מצוה ה'

בטופו).

אנשי־מעמד: תענית כו, א במשנה. ספרי ופרשי עה"פ פינחס כח, ב. רמב"ם הל' כלי המקדש רפ"ו.

אז דער ציבור איז געווען דערביי פערזענלעך, און דערנאך אזוי ביים עסן, אַלע האָבן געדאַרפט עסן פון קרבן-פסח, אין דער זעלבער צייט און אופן (צלי אש) וכו' — וואָס מאַגעפינט ניט באַ קיין אַנדער קרבן-ציבור.

* * *

אין קרבן-פסח גופא איז פאַראַן נאָך אַ נקודה, וואָס האָט אויך אַן אַנדייטונג אויף דער צוזאַמענגעבונדנקייט פון דעם יחיד מיטן ציבור, און דאָס איז וואָס דער קרבן-פסח האָט געדאַרפט צוגעגרייט ווערן ראשו על כרעיו ועל קרבו (זיין קאַפּ מיט זיינע קני און מיט זיין אינגעווייד). דער אונטערשייד און דער מרחק צווישן קאַפּ און די קני וכו' איז פאַרשטאַנדיק, און דאָך האָט זיך געפאַדערט, אַז אַלע באַשטאַנדטיילן זאָלן זיין צוגעגרייט צוזאַמען און אויפן זעלבן אופן. די הוראה דער-פון איז, אַז כאַטש איז אַ ציבור זיינען פאַראַן פאַרשידענע ביז אויך גאַר ווייטע מדריגות פון יחידים, פון דער מדריגה פון „ראש׳ ביז דער מדריגה פון „רגל׳, מוזן זיי אַבער אַלע זיין צוזאַמען צו שאַפן אַ ציבור, און אויך בייטראַגן, יעדער איינער זיין פולן חלק, צום ציבור.

* * *

ווי דערגרייכט מען די פאַראיינציקונג פון אַ יחיד מיט אַ יחיד, און פון אַ יחיד מיט כּלל ? איז דאָס אויך אַנגעדייטעט אין דעם (נאַמען) „פסח׳, וואָס איינע פון די אַפטייטשונגען דערפון איז „אַריבערשפּרינגען׳, דאָס הייסט אויך — אַריבער-שפּרינגען די פאַרשידענע מחיצות צווישן איין אידן און אַ צווייטן, און צווישן דעם יחיד און דעם ציבור, ביז אַלע ווערן פאַראיינציקט אין דער קומה אחת שלימה פון אידישן פאַלק:

וואָס דערצו פאַדערט זיך, קודם כּל, אַריבערצושפּרינגען די באַגרענצונגען פון אייגענעם שכל און געפיל, און אויפהויבן זיך איבער אַלע שטערונגען און צווינגען, אינערלעכע און אויסערלעכע, ביז צו דערגרייכן די פולסטע גייסטיקע באַפרייאַונג: די באַפרייאַונג פון דעם עצם מהות פון אַ אידן — זיין „פינטעלע איד׳, ווי דאָס ווערט אַפט באַצייכנט; און אזוי אַרום פאַרבינדט זיך אַ איד מיט זיין שורש און מקור, און מיט אַ צווייטן אידן און מיט אַלע אידן —

וואָס דאָס איז, ווי באַוואוסט, דער ענין פון „יצאת-מצרים׳ אין רוחניות.

צלי אשׁ: בא שם, ת.

ראשו .. קרבן: שם, ט. פסחים עד, רע׳א במשנה. רמב״ם הל׳ קיפ פ׳ח ה׳י. פאַרשידענע .. מדריגות .. ראשׁ .. רגל׳, מוזן .. זיין צוזאַמען .. בייטראַגן .. צום ציבור: לקו׳ת ר״פ נצבים. ובכ״מ. וראה גם קונטרס אהבת ישראל. פסח׳ .. אַריבערשפּרינגען׳: קרוי פסח על שם הדילוג כ״ו — פרשׁי עה״פ בא שם, יא (ועד׳ז שם, יג) סידור הארז׳ל במקומו.

פאַרבינדט .. שורש .. אַלע אידן: ראה תניא פליב. יציאת-מצרים׳ אין רוחניות: תניא פמ״ו. שער האמונה בכ״מ. ועוד.

אין פראקטישע טערמינען מיינט דאס, אז יעדן אידן זיינען געגעבן געווארן די כחות, און מ'דערווארט פון אים, אז ער זאל זיך אויפהויבן איבער זיינע ענגע פערזענלעכע אינטערעסן לטובת די אינטערעסן פון דעם ציבור אידן ארום אים, פון זיין גאנצע קהילה, פון כלל ישראל. פון דער אנדער זייט, שטעלט זיך איין דער ציבור, ביז — דער גאנצער כלל ישראל פאר יעדן פרט, אז קיין איין איינציקער איד זאל ניט פארלארן גיין ח"ו, און דער יחיד און דער ציבור טוען אלעס מעגליכס אויף ארויסנעמען יעדן און אלעמען פון זייער „מצרים“, אין וואס פאר א פארם דאס זאל ניט זיין. און די גאולה פון כלל איז אפהענגיק פון דער גאולה פון יחיד אלס יחיד.

* * *

אונזערע חכמים ז"ל דערקלערן, אז די גאולה פון איצטיקן גלות וועט זיין אין דעם אופן פון דער גאולה פון מצרים, ווען אלע אידן — בנערינו ובזקנינו בבנינו ובבנותינו, יונג און אלט, און אויסנאם — זיינען ארויס פון מצרים, קיין איין איינציגער קער איד איז דארט ניט פארבליבן; ניט ווי אין די גאולות פון בבל, פרס ומדי, יון — ווען עס זיינען פארבליבן אידן אין גלות. אין דער גאולה העתידה דורך משיח צדקנו וועט זיין כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות (ווי אין די טעג פון דיין ארויסגיין פון לאנד מצרים וועל איך אים ווייזן וואונדער) — אז קיין איד וועט ניט פארבלייבן אין גלות. און דאס אונטערשטרייכט ווידערמאל, אז די גאולה פון כלל ישראל איז פארבונדן מיט דער גאולה פון דעם יחיד.

* * *

ויהי רצון, אז אזוי ווי ס'איז די העכסטע צייט צו גרייטן זיך צו דער אמת'ער און ענדגילטיקער גאולה, זאל יעדער איינער און איינע טאן אין דעם אין דער פולסטער מאס, וואס דער ערשטער שריט אין דעם איז, ווי ביים ערשטן קרבן-פסח, אין מצרים: משכו וקחו — צוריקציען זיך און אפשיידן זיך פון עבודה-זרה, אויך אין דעם אינערלעכן זין פון „עבודה זרה“, וואס דאס איז יעדע זאך וואס איז פרעמד דעם גייסט און דרך פון תורה-אידישקייט, און טאן אין דער ריכטונג סיי בנוגע זיך אליין און סיי בנוגע דעם ארום, ביז צום גאנצן ארום, דעם ציבור, צו ארויסהעלפן

שטעלט זיך איין דער ציבור .. פאר יעדן פרט .. ניט פארלארן גיין ח"ו: ראה ירושלמי תרומות ספ"ח. רמב"ם הל' יסודות פ"ה ה"ה. וראה סנהדרין ל', א במשנה.
מצרים: מל' מיצרים וגבולים — תריא יתרו עא, ג ואילך. ובכ"מ. — ולהעיר מלקוטי לוי"צ לחז"ב (ע' פא ואילך).

אונזערע חכמים ז"ל דערקלערן: ראה לקו"ש ח"א ע' 1 ואילך. ושי"נ.

בנערינו .. ובבנותינו: בא י, ט.

כימי .. נפלאות: מיכה ז, טו. וראה אוה"ת נ"ך עה"פ.

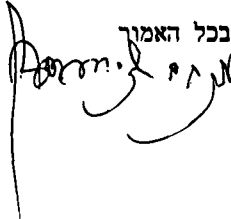
אמת'ער און ענדגילטיקער גאולה: גאולה שאין אחרי גלות — תודה ה'ג ונאמר — פסחים קטז, ב. משכו וקחו .. צוריקציען זיך .. פון עבודה-זרה: בא יב, כא. שמרר פס"ז, ב (בסופה). מכלילת עה"פ.

ועוד.

אינערלעכן זין פון .. עבודה-זרה: ע"ד תורת הבעש"ט, (באם) וסרתם (מאת ה', מיד) ועבדתם אליקים אחריים' (צוואת הריב"ש סע"ז). ראה תניא פכ"ד. קונטרס ומעין מאמר ב' ואילך.

יעדו אידן וואס מ'קען נאָר דערגרייכן און אַריינציען אים אין דער אויבנדער-
 מאַנטער צוגרייטונג צו דער גאולה, דורך תורה ומצוות, וואָס ויקם עדות ביעקב
 ותורה שם בישראל (דער אויבערשטער האָט אויפגעשטעלט אַן עדות — מצוות —
 און תורה צו אידן, אין אידן), און זיין זיכער אין דער הצלחה אין דעם אַלעם —
 געדיינקענדיק מקדם פלאך (די וואונדער וואָס דער אויבערשטער האָט געטאָן
 פריער — בימי צאתך מארץ מצרים), געדיינקען אין אַן אופן פון והגיתי בכל פעלך
 ובעלילותיך אשיחה (טראַכטן און אַריינטראַכטן אין דייע טוענגען און רעדן אין זיי),
 און דאָס אַלעס זאָל און וועט נאָך מער צואיילן קבלת פני משיח צדקנו, בנערינו
 ובזקנינו בבנינו ובבנותינו, בגאולה האמיתית והשלימה.

בכבוד ובכרכה להצלחה בכל האמור
 ולחג הפסח כשר ושמח



ויקם ... בישראל: תהלים עת, ה. וראה ד'ה ויקם עדות השית (סה"מ השית ע' 51 ואילך).
 מקדם פלאך ... והגיתי ... אשיחה: תהלים עז, יביג.

ב"ה, ראש חודש ניסן, חודש הגאולה,
יום ג' פ' ויקרא, יום שהוכפל בו כי טוב,
ה'תש"מ. ברוקלין, נ.י.

אל בני ובנות ישראל
בכל מקום שהם

ה' עליהם יחיו

שלום וברכה!

די צענטראלע נקודה פון גאולת מצרים, בהוציאך את העם ממצרים, איז דאך ווי די פארטצעצונג אין פסוק — תעבדון את האלקים על ההר הזה, כדי צו דינען דעם אויבערשטן אין אן אופן פון פולשטענדיקער חירות, דורך מקבל זיין תורה מסיני און לערנען זי און מקיים זיין די מצוות בפועל, וואָרום מעשה הוא העיקר. צו־זאמען דערמיט ווירקט יעדע עשי' על פי תורה — אויף דעם מהלך הנפש פון דעם לומד תורה ומקיים המצוות, און איידלט אים אויס סיי אין שכל און סיי אין מדות, ווי

ראש חודש ניסן: אותו יום נטל עשר עטרות (שבת פז, סעיב וראה תורה עשר שם. תריש לפקודי מ סקייט. ושי"ן) — הובא בפרשי' עה"ת ר"פ שמיני מסדר עולם (פ"ז). ובירוש' שקלים בתחלתה שבו ביום נתרמה התרומה לקרבנות צבור (כולל — דאיתו היום). וע"ד החסידות — ראה דרושי דא"ח עה"פ ויהי ביום השמיני.

ניסן: שצירוף הוי' כסדרו (כתהאריו"ל בכ"מ. משנת חסידים מס' ניסן בתחלתה). וראה או"ת להה"מ בא ד"ה החודש הזה. וראה רד"ה החודש הזה תרכ"ו. וצ"ע למה דוקא בצירוף דניסן אין לערב כו' ואולי מפני שהוא שם כסדרו. ובד"ה החודש הזה אעתי"ר (ריש ע' סד): ועיקר ההמשכה הוא בחדש ניסן דהצירוף הוא ש' הוי' כסדרו והיינו אמיתית הגילוי דש' הוי' שם העצם. ובע' סה: דכשהגיע ניסן היינו שכבר נמשך הגילוי מלמעלה בחי' הגילוי דעצמות אוא"ס.

חודש הגאולה: שמרי' פט"ז, יא. וראה אוה"ת בא ע' רסד ואילך. ד"ה החודש השית'.

יום . . . טוב: ראה אוה"ת בראשית (לג, ב ואילך). שם משפטים (ע' אקנז. אקסא ואילך).

פ' ויקרא: דכפשוטן של כתובים בא בהמשך לסיפ פקודי, שנקרא בו ביום. וכ"כ בתנחומא ר"פ ויקרא. וראה לקרית ד"ה ויקרא רס"ב. וצ"ע מגיטין ס, סע"א.

שהוכפל . . . טוב: ראה קידושין מ, א. פיה"מ להרמב"ם פאה בתחלתה. מכתב כ"ק אנד"ע בס' המאמרים תש"ט ע' יח. מכ' ומאמר כ"ק מו"ח אדמ"ר שם. ועיין פרשי' לבראשית (א, ז) בסופו — דגם העבר נעשה טוב. בהוציאך . . . הנה: שמות ג, יב. וראה פרשי' עה"פ (משמ"ר פ"ג, ד): ושאלת מה זכות יש לישראל שיצאו ממצרים, דבר גדול יש לי על הוצאה זו, שהרי עתידים לקבל התורה על ההר הזה כו'. וראה לקוטי לוי יצחק אגרות ע' רל.

פולשטענדיקער חירות: ראה חז"ב קיג, סעיב ואילך. עירובין נד, א. שמרי' פמ"א, ז (בתחלתו).

חירות, דורך מקבל זיין תורה מסיני און לערנען זי: ראה אבות פ"ז מי"ב: חרות על הלוחות, א"ת חרות אלא חירות, שאין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתלמוד תורה.
מעשה הוא העיקר: אבות פ"א מי"ז.

יעדע עש"י . . . איידלט אים אויס: ראה ב"ר רפ"מ"ד, לצרף בהם את הבריות'. ובעבוה"ק חלק העבודה פ"ג עוד מוסיף על הרמב"ם במי"ג דלקמן. וראה ד"ה אמרת ה' צרופה תרצ"ה — בס' הקונטרסים ח"ב.

דער רמב"ם — דער מורה הנבוכים פון זיין דור און פון אלע שפעטערדיקע דורות — איז דאס מדגיש אין מערערע ערטער.

פארשטייט זיך, אז וויבאלד יעדער מצוה און אלע מצוות זיינען געגעבן געווארן פון דעם אויבערשטן וואס איז אין-סוף, זיינען די הוראות און השפעות פון יעדער מצוה און פון יעדן ענין אין תורה אויך אין-סופית'דיקע. און וואס מער כללות'דיק און אומפאסנד די מצוה איז, אלץ טיפער און ברייטער און מער פאר-שינדארטיק זיינען די ענינים וועלכע זיינען פארבונדן מיט דער מצוה.

צו די הוראות פון דער מצוה אליין קומט אויך צו די הוראה וואס מלערנט אפ פון דער קביעות אין דער וואך ווען די מצוה ווערט צייטיג, וואס ענדערט זיך פון יאר צו יאר. און כאטש די כללות'דיקע הוראה איז אלעמאל אין דער גאנצער שטארקייט, קומט די ספעציעלע קביעות פון דער מצוה — און אונטערשטרייכט ספעציעלע ענינים פון דער מצוה אין א נאך שטארקערן און מער בולטן אופן.

אויב דאס אויבנגעזאגטע איז שייך צו יעדער מצוה און ענין אין תורה, על אחת כמה וכמה — בנוגע צו אזא כללות'דיקן ענין ווי יציאת מצרים, וואס מיר דער-מאנען עס יעדן טאג, צוויי מאל א טאג אין דאווענען, און אין די טעג פון פסח — אין א ספעציעל בולטן אופן, וואס באלעבט דערנאך יעדן טאג פון יאר.

* * *

היי-יאר הויבט זיך אן פסח, די קביעות פון ערשטן טאג פסח, ווי אויך פון ראש-חודש, פון דעם ערשטן טאג פון דעם חודש, וואס איז חודש הגאולה, אין דעם דריטן טאג פון דער וואך, יום השלישי שהוכפל בו כי טוב — דער טאג וואס דער אויבער-שטער האט באצייכנט מיט צוויי מאל טוב: טוב לשמים וטוב לבריות („גוט צו גיט און גוט צו לייטן"). איז איינע פון די כללות'דיקע הוראות דערפון, אז היינטיקס יאר דארף דער חודש ובפרט — פסח, זמן חירותינו, אריינברענגען א גרעסערע חיות

ווי דער רמב"ם .. איז דאס מדגיש אין מערערע ערטער: מויג היג פכ"ז. חיב ספ"מ. חיג פנ"ב. ועוד. הוראה... פון דער קביעות אין דער וואך: כחורת הבעש"ט שבכל דבר שיהודי רואה או שומע ישנה הוראה בעבודת השם (היום יום ע' נב. כשי"ט — הוצאת קה"ת — הוספות אות ככו-קכט. ושי"ג). ולהעיר מזח"ג צד, ריש ע"ב: כל יומא ויומא עביד תתי.

קביעות אין דער וואך: ועד"ז משינוים בקביעות דימי החודש דשיפ החודש וכיו"ב.

כללות'דיקן ענין ווי יציאת מצרים: ראה חינוך מצוה כא: כי הוא (יצי"מ) יסוד גדול ועמוד חזק בתורתינו ואמונתינו. וראה מכילתא ומפרשי התורה בקישור שני הענינים. אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים. זח"ג קח, א. תניא פמ"ז.

יציאת מצרים... דערמאנען... יעדן טאג, צוויי מאל א טאג: רמב"ם הל' קיש פ"א הי"ג. שו"ע אדה"ז

סס"ז ס"א.

פסח... באלעבט... יעדן טאג פון יאר: ראה שיחת חגה"פ תשי"ג (סה"ש תשי"ג ע' 75): חג הפסח ווערט נמשך שטענדיק.

די קביעות פון ערשטן טאג פסח, ווי אויך פון ראש חודש: שכן הוא תמיד — דרי"ח (דכל חודש) — חל לעולם בהיום בשבוע שחל בו יום החמשה עשר בחודש — דקיימא סיהרא באשלמותא.

און הוספה אין ביידע קוים פון בין אדם למקום און בין אדם לחבירו אין דער עבודה פון יעדן טאָג פון יאָר.

* * *

אַן אינערלעכע נקודה אין טוב לשמים וטוב לבריות איז — וואָס דורכדעם ווערט אַ פאַראיינציאונג אין דעם שטאַרקסטן אופן צווישן צוויי קעגנגעשטעלטע זאַכן: צווישן דעם בורא (שמים) און דעם נברא (בריות), און צווישן די נבראים גופא, וואָס יעדער יחיד האָט זיין באַזונדערן רצון און באַזונדערע אינטערעסן, און דורך דעם טוב לבריות ווערט אַ שלום און אחדות צווישן זיי, ביז צום פולסטן אינהאַלט פון שלום, אַז עס קומט-צו שלימות באַ ביידע צדדים.

דערפון איז אויך פאַרשטאַנדיק, אַז דאָס וואָס עס האָט זיך גערעדט וועגן טוב לשמים וטוב לבריות איז נישט אַז זיי בלייבן באַזונדערע זאַכן, נאָר זיי ווערן (ווי) איין זאַך, ווי דער אַלטער רבי זאָגט, אַז ואהבת לרעך כמוך איז אַ כלי צו ואהבת את ה' אלקיך,

אפילו ווען עס ווייזט זיך אויס אויפן ערשטן בליק אַז דאָס איז נאָר אַן ענין פון טוב לשמים, וויבאַלד אָבער אַז דאָס קומט פון ואהבת את ה' אלקיך, מוז זיך דאָס אויסדריקן אין קיום מצוותיו, און אין אַ חיות גדול אין מקיים זיין דעם כלל גדול בתורה ואהבת לרעך כמוך — טוב לבריות.

און אומגעקערט, וויבאַלד אַז די מצוות לייטערן און איידעלן אויס דעם מענטש, זיין מהלך הנפש, שכל און מדות, ווי אויבנדערמאָנט, קען מען דערגרייכן דורך זיי די העכסטע מדרגה פון ואהבת את ה' אלקיך — טוב לשמים — בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך, ווייל זיי (די כוחות הנפש זיינען) זיינען אויסגעלייטערט גע- וואָרן און ציען זיך צו רוחניות און ג-טלעכקייט.

* * *

און דאָס איז אויך איינע פון די גרונט-הוראות פון יציאת מצרים, וואָס דער צוועק דערפון איז געווען מתן תורה, ווי דאָס איז אויך מרומז אין די ערשטע פון עשרת הדברות: אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים.

אין איינפאַכע ווערטער: נאָכדעם ווי אידן האָבן זיך געפונען דורות לאַנג אין מצרים, איז אַ צושטאַנד פון עבדים לפרעה, נישט נאָר פיזיש נאָר אויך גייסטיק —

יעדער יחיד האָט . . . באַזונדערע אינטערעסן; ראה ברכות נח, א. סנהדרין לו, סע"א. לח, א. ובכ"מ.

דער אַלטער רבי זאָגט: שה"ש היש"ת ע' 3. וראה קונטרס אהבת ישראל (ברוקלין, ה'תשל"ז).

ואהבת לרעך כמוך: קדושים יט, יח.

ואהבת את ה' אלקיך: ואתחנן ה, ה.

ואהבת לרעך כמוך . . . כלל גדול בתורה: תוי"כ ופרשיי עה"פ.

ואהבת את ה' אלקיך, מוז . . . חיות: ראה תניא רפ"ד.

ואהבת . . . לבריות: ראה תניא פל"ב.

בכל . . . מאדך: ואתחנן שם.

אנכי ה' אלקיך . . . מצרים: יתרו כ, כ. וראה פרשיי עה"פ (ממכילתא): כדאי היא ההוצאה שתהיו

משועבדים לי.

האט מען זיך איבערגעשטעלט מן הקצה אל הקצה צו דערגרייכן אמת'ע חירות, און ניט נאר וואס מ'האט אפגעווארפן די אלקים אחרים פון מצרים און דעם גאנצן מצרישן געדאנקען גאנג, נאר מ'האט אויך מקדיש געווען אלע כחות און דעם רכוש גדול וואס מ'האט ארויסגעפירט פון מצרים צו בויען דעם משכן לו ית', וואס האט געמאכט שלום צווישן דער גאנצער בריאה און דעם בורא, ביז ושכנתי בתוכם — א דירה לו ית' בתחתונים.

* * *

ויהי רצון, אז יעדער איינער פון אונז בתוך כלל ישראל זאל האבן א כשר'ן און פריילעכן פסח — וואס אויך אין דעם אויסדרוק שפיגלט זיך אפ דער טוב לשמים (כשר'ן פסח) און טוב לבריות (פריילעכן פסח), ווארום כדי די שמחה פון יום טוב זאל זיין א פולשטענדיקע דארף מען באזארגן און דערפרייען דעם כל דכפין און כל דצריך.

און דורכדעם וואס מ'וועט מקיים זיין אהבת ישראל אין דער פולסטער מאס וועט דאס מבטל זיין די סיבה פון איצטיקן גלות און מ'וועט זוכה זיין צו דעם קיום פון דער ג'טלעכער הבטחה ווי כימי צאתך מארץ מצרים — ויביאם אל גבול קדשו ג' ויבן כמו רמים מקדשו ג' (ג'ט וועט ברענגען דעם גאנצן אידישן פאלק אין זיין הייליק לאנד; ער וועט אויפבויען זיין בית המקדש ווי די הימלען), און ונחנו עמך וצאן מרעיתך נודה לך לעולם (און מיר, וואס זיינען דיין פאלק און די שאף פון דיין פייטערונג, וועלן מיר דיר לויבן אלעמאל), ווארום עס וועט זיין א גאולה שאין אחרי גלות — א גאולה אויף אלעמאל — גאולה האמיתית והשלימה על ידי משיח צדקנו ובקרוב ממש.

בכבוד ובברכת חג כשר ושמח
ובשורות טובות בכל האמור

אָפּגעוואָרפֿן די אַלקים אַחרים: וּכְמִשׁ מִשְׁכוֹ וְקָחוּ לָכֶם — מִשְׁכוֹ יָדִיכֶם מֵעַיִן (בא יב, כא ובמכילתא עה"ט).

רכוש גדול . . אַרְוִיסְגֵּפִירֵט פֿון מִצְרַיִם: לֶךְ טו, יד — וְרָאָה בְּכֹרוֹתָהּ, ב. נַחֲוֹמָא בְּשֶׁלַח כה. פֿרִשִׁי עה"פ בא יג, יג.

משכן . . האָט געמאַכט שלום צווישן . . בְּרִיאָה און . . בּוֹרָא: רָאָה בְּמִדְבַר רִפְיָב: עֲכָשׂוּ שְׁנַעֲשֵׂה הַמִּשְׁכָּן . . שְׁלוֹם בְּיָנִי וּבִין בְּנֵי. וּבִפְסִיר פִּיָּה, יא מוֹסִיף: נַעֲשֵׂה שְׁלוֹם בְּעוֹלָם.

ושכנתי בתוכם: תְּרוּמָה כה, ח. וְרָאָה שְׁלֵיָה סט, א. רֵא, א. שְׂכָה, ב. שְׂכוּ, ב. די שמחה . . א פֿולשטענדיקע: וְיִתְרָה מֹזוּ רָאָה רַמְבַּיִם הִל' יִישׁ פִּיז הִיָּה. שְׂרִיע אֲדֵהִיז שֶׁם סַחֲקִיט

ס"א.

כל דכפין . . דצריך: שֶׁתְּחִלּוֹ לְדַרוֹשׁ וּלְלַמּוֹד (שִׁיעֻשׁ) בּוֹה (מַעֲוֹת חֲטִי'ם) שְׁלוֹשִׁים יוֹם לִפְנֵי הַתּוֹג (שְׂרִיע אֲדֵהִיז הִל' פֿסח סַחֲקִיט ס"ג), וּבִפְרֵט מְרִיָּה נִיסֵן (רִשְׁבִּיג בִּפְסוּחֵי ו, רִעִיב. וְאֵלו וְאֵלו דֵּאִיָּה. וְרָאָה ד"ה הַחֹדֶשׁ הַזֶּה תְּרַכְּזוּ, פִּיז). וּמְכַרְיִים עֲדִיז עוֹהִיפּ בַּתְּחִילַת אֲמִירַת הַהֲגָדָה.

די סיבה פון איצטיקן גלות: יוֹמָא ט, ב. וְרָאָה לְקִרְיַת מִטּוֹת ד"ה הַחֲלֻצוֹ, וּבְכִמָּ. כִּימִי צֵאתְךָ מֵאַרְץ מִצְרַיִם: מִיכָה ז, טו. וְאֲדַרְבָּא אֲרָאנוּ נִפְלְאוֹת עוֹד יוֹתֵר (רָאָה ש' הַאֲמוּנָה פֿט"ז וְאֵלֶךְ. רִשִּׁימַת הַצִּיצ עוֹהִיפּ מִמְדְּרִיל וּמִפְעִיָּה).

ויביאם . . מִקְדָּשׁוֹ: תְּהִלִּים עה, נד, שם, טט.

ואנחנו עמך . . לעולם: שם עט, יג.

גאולה שאין אחרי גלות: רָאָה תְּרִדָּה הִיג וְנֵאמַר — פֿסַחִים קִטוּ, ב.

ב"ה, י"א ניסן,

ערב שבת פ' צו, שבת הגדול,
ה'תש"מ. ברוקלין, נ.י.

אל בני ובנות ישראל
בכל מקום שהם

ה' עליהם יחיו

שלום וברכה!

בהמשך צום בריוו פון ראש חודש ניסן, אין וועלכן עס האָט זיך גערעדט וועגן דער ספעציעלער הדגשה פון היינטיקן פסח אויף דעם ענין פון טוב לשמים וטוב לבריות — אין צוזאמענהאַנג דערמיט וואָס דער טאַג פון יציאת מצרים, וועלכער איז די התחלה פון דעם יום טוב, ווי אויך דער טאַג פון ראש חודש, וועלכער איז די התחלה פון דעם גאַנצן חודש הגאולה, איז, לויט דער קביעות פון היינטיקן יאָר, אין דעם דריטן טאַג פון דער וואָך, יום שהוכפל בו כי טוב,

וועט מען זיך דאָ אָפּשטעלן אויף אַ ווייטערדיקע נקודה אין דעם ענין:

בכלל, כאָטש די בריאה איז באַשאַפֿן געוואָרן איינגעטיילט אין די, פיר וועלטן פון דומם, צומח, חי און מדבר, און יעדער פון זיי אין פאַרשידענע סוגים, און יעדער סוג אין פאַרשידענע מינים, און יעדער מין אין אַ ריבוי פרטים, און יעדער פרט איז באַשאַפֿן געוואָרן בצביונו (אין זיין געשטאַלט) — און עס איז שווער צו געפינען צוויי פרטים וואָס זיינען פולשטענדיק גלייך אין אַלע הינזיכטן. און בנוגע צום עולם

יא ניסן: נשיא לבני אשר, ראה לקוטי לוי"צ אגרות ע' תי"ד.

פ' צו: אין צו אלא ל' זירוז מיד ולדורות (תויכ ופרשי ריפ צו). וראה אוה"ח הקדוש (ו, ב): ובדרך רמז תרמוז כל הפרשה על גלות האחרון כו' והודיע למשה לזרז לישראל כו' עיי"ש.

שבת הגדול: ראה תודיה ואותו (שבת פו, ב). טושו"ע (ואדה"ז) או"ח ר"ס ת"ל. לקו"א להה"מ (הוצאת קה"ת סכ"ד. א"ת ע"ה"פ משכו וקחו (ל, סע"א ואילך).

שבת הגדול: שהיא השבת שלפני החג, ונהגו בדורות האחרונים שהחכם דורש הלכות פסח בשבת שלפניו. . . והעיקר לדרוש ולהורות להם דרכי ה' וללמד להם המעשה אשר יעשו' (שו"ע אדה"ז סתכ"ס ס"ב. וש"נ).

בהמשך צום בריוו פון ראש חודש ניסן: וראה גם מכתב י"א ניסן ה'תשל"ה (הגש"פ — קה"ת תשל"ט — ע' תפ ואילך).

דומם. צומח. חי. . . מדבר: כנגד ד' אותיות שם הוי" (ע"ה ריש ש"ב. סוף ש"ג. ועוד. תניא פליח — ג, ב). ולהעיר שבייזד בכלל הקוץ שעל הוי"ד (אגה"ת פ"ד), ומה מובן גם במדבר.

פאַרשידענע סוגים. . . מינים. . . פרטים: ראה תרי"א וארא (נו, ב) ע"ה"פ (תהלים קד, כד) מה רבו מעשיך הוי". וברשימות הצי"צ (יהל אור) לתהלים שם (ע' תד): שלבד ריבוי הנבראים עוד זאת כל נברא יש בו ריבוי בחי' שהוא ביבשה ובים. וראה ד"ה שבתי ירושלים (הב') תרכ"ז (סה"מ תרכ"ז ע' שפו ואילך).

בצביונו: ר"ה יא, א. חולין ס, א. וראה פרשי ד"ה בצביונם — ר"ה שם. שווער צו געפינען צוויי פרטים. . . גלייך: ראה ירושלמי סנהדרין פ"ד הי"ט: אפי' תינתא או חיתתא לא דמיא לחבירתא (כפני משה שם: אין. . . של שדה ואילו זה דומין לשל אחר. אבל ראה ת"י יומא רפ"ז ד"ה שני).

גלייך אין אַלע הינזיכטן: ועפ"ז יומתק שביומא שם צ"ל לימוד למראה בפ"ע ולקומה בפ"ע (ונפק"מ להלכה שאפילו למצוה לא בעינן שווין בקול). וצ"ע מאי שנא מסנה"א, עא, א.

המדבר איז עס אונטערשטראַכן אַז דער אויבערשטער האָט באַשאַפן און „געשטעמפלט“ יעדן מענטשן און אַלע מענטשן אין דעם חותם פון אדם הראשון, אָבער צוזאַמען דערמיט זיינען ניטאָ צוויי מענטשן אין דער וועלט וואָס זאָלן זיין פּולשטענדיק גלייך אין זייער אויסזען, זייערע געדאַנקען א.ז.וו.

אַזוי אויך בנוגע — זמן, וואָס דער אויבערשטער האָט באַשאַפן און איינגעטיילט אין טעג, וואָכן, חדשים און יאָרן, איז יעדער טאָג, וואָך, חודש און יאָר האָט זיינע ספּעציעלע אייגנשאַפטן און (במילא) ספּעציעלע אויפגאַבן, בלשון חז"ל „כל יומא ויומא עביד עבידתי“,

איז איינע פון די גרונט-כוונות פון די אַלע שינויים אין וועלט אשר ברא אלקים, וואָס דער אויבערשטער האָט עס אַזוי דוקא באַשאַפן, איז עס כדי — ווי די תורה, תורת-אמת, האָט מגלה געווען — לעשות — לחק: כדי דער מענטש זאָל לערנען פון די שינויים אין דער וועלט אַרום אים, ווי צו מתקן זיין זיי (אויסבעסערן) בכל יומא ויומא, דורך זיין טאָג-טעגלעכער הנהגה לויט דעם רצון פון דעם בורא, און דורך דעם ברענגען אַ תיקון אין דער גאַנצער בריאה, אַרויסברענגענדיק די אינערלעכע אחדות פון דעם גאַנצן וועלט-באַשאַף און פאַרווירקלעכן די כוונה פון באַשעפּער, לעשות לו ית' דירה בתחתונים, וועלכער איז אחדות הפשוטה.

* * *

די ספּעציעלע נקודה אין וועלכער דער היינטיקער יאָר טיילט זיך אויס פון אַנדערע יאָרן — ווי דאָס איז אַרומגערעדט געוואָרן באריכות אין די בריוו צום אַנהויב פון היינטיקן יאָר, ה'תש"מ — איז וואָס דער יאָר איז די התחלה זיינע, ראש

אונטערשטראַכן: סנהדרין לו, סעי' במשנה. שם לח, א בגמרא. ירושלמי שם.
זמן . . באַשאַפן: שגם הזמן נברא מחדש כי כאשר כל הנבראים (ההימ, הובא בסי' עם דא"ה שער הקיש רדיה להבין פיר דקיש).
בלשון חז"ל: חז"ג צד, ב. ובוח"א רסד, ב: מלמד שכל יום ויום יש לו כחו. וראה שו"ת הרשב"א ח"א סתכ"ג.

אשר . . לעשות: בראשית ב, ג.
לעשות — לחק: ראה ב"ר פי"א, ו ובפ"ש"י שם. וראה אוה"ת בראשית (כ"ר ג) ע' תקיד ואילך.
לערנען פון די שינויים אין דער וועלט: להעיר מתורת הבעש"ט שבכל דבר שיהודי רואה או שומע ישנה הוראה בעבודת השם (היום יום ע' נב. כשי"ט — הוצאת קה"ת — הוספות ס' קכו-קכט. וש"נ).
דורך זיין טאָג-טעגלעכער הנהגה . . ברענגען אַ תיקון אין דער גאַנצער בריאה: להעיר מרמב"ם ה"ל תשובה פ"ג ה"ד: עשה מצוה אחת הרי הכריע את עצמו ואת כל העולם כולו לכף זכות וגרם לו ולהם תשועה והצלה.

אַרויסברענגענדיק . . אינערלעכע אחדות פון . . וועלט-באַשאַף: ראה תרי"א וישב כו, ד. וראה כשי"ט ס"ש (הוצאת קה"ת נג, סעי' ואילך).
אינערלעכע אחדות פון . . וועלט-באַשאַף: כיון שכולם נבראו ע"י הוי' אחד — הוי' (גם) לשון מהוה (שעה"ה"א רפ"ד. וראה חז"ג רנו, ב. פרדס שי"א פ"ט), וכמ"ש מה רבו מעשיו הוי'.
דירה בתחתונים: ראה תנחומא נשא טז. בחוקותי ג. במדכ"ר פי"ג, ה. תניא פ"ז.
אחדות הפשוטה: ראה תרי"ח נח עג, ב. ובכ"מ.

השנה, געווען ביים השבת, און דער גאַנצער יאָר איז אַ שנת השבע שנת השמיטה, שבת לה, אַ שבת־דיקער יאָר.

אין, בהמשך צו דעם ענין וואָס איז אַרױסגעבראַכט געוואָרן (אין דעם בריוו פון ראש חודש ניסן) בנוגע דער פאַראיינציקונג פון טוב לשמים און טוב לבריות, זעט מען אַז דער ענין ווערט אונטערשטרעכט, ואדרבא, נאָך מער אין דעם בשותפות־דיקן אינהאַלט פון דעם שבת־דיקן טאַג און שבת־דיקן יאָר:

אין דעם טאַג פון שבת ווערט אַ איד אויפגעפאָדערט, אַז די מנוחה פון אַלע מלאכות זאל אויסגענוצט ווערן צו פאַרטיפן זיך און פאַרשטאַרקן דעם צוזאַמענבונד מיט דעם אויבערשטן, דורך אָפגעבן די „באַפרייטע“ צייט אויף מער תורה און מער תפלה, סיי בכמות און סיי באיכות — טוב לשמים. גלייכצייטיק ווערט געפאָדערט תשבות למען ינוח שורך וחמורך וינפש בן אמתך והגר — „דו זאַלסט רוען כדי עס זאל רוען דיין אַקס (בהמה טהורה) און דיין אייזל (בהמה אינה טהורה), און אויסרוען זיך זאל דער זון פון דיין דינסט און דער פרעמדער“ — טוב לבריות.

אַזוי אויך אין דעם שבת־דיקן יאָר, ווען אַ איד איז באַפרייט געוואָרן פון זיין הויפט פרנסה באַשעפטיקונג — וואָס איז שנים כתיקונם, בשעת אידן זיינען געזעסן אויף זייער לאַנד, איש תחת גפנו ותחת תאנתו, איז די הויפט פרנסה געווען פון פעלד און פרוכטגאַרטן, האָט די באַפרייטע צייט געדאַרפט אויסגענוצט ווערן אין ענינים פון שבת לה, ווי אויבנגעזאָגט — טוב לשמים. און צוזאַמען דערמיט האָט ער דעם גאַנצן יאָר מפקיר געווען זיינע פעלדער און פרוכטגערטנער כדי ואכלו אבינוי עמך ויתרם תאכל חית השדה, „די אַרעמע פון דיין פאַלק זאלן עס עסן, און

ביום השבת . . שנת השמיטה: דשייכים זליז וכמחזיל שבת לה, כשם שנאמר בשבת בראשית (תריכ הובא בפרשיי) בהר כה, ב. וראה רביע ורמבין ועוד שם).

שנת השמיטה: שייכות דשנת השמיטה לענין „שלישי“ — ראה לקוטי לויצא אגרות ע' רלט ואילך. שבת לה: בהר כה, ב.ד.

שבת . . פאַרשטאַרקן דעם צוזאַמענבונד מיט דעם אויבערשטן . . דורך . . תורה . . און תפלה: ראה תניא (קרא) כסופו: פנימיות השבת היא הכוונה בתפלת השבת ובתית לדבקה בה' אחד כו.

שבת . . אָפגעבן די „באַפרייטע“ צייט אויף מער תורה: ראה ירושלמי שבת פטז ה"ג. יליש ר"פ ויקהל. טושיע (ואדהיז) אריח סריצ סיב (סיג). וראה המשך יריט של ר"ה תרסז ע' תקצד.

שבת . . מער תורה באיכות: ראה זח"ג קעד, רע"א ובניצוצי אורות שם. וראה שעה"פ להארויזל עה"פ (יתרו כ, ח) זכור את יום השבת לקדשו: לחדש בו דברי תורה.

שבת . . תורה: ראה זח"ג צה, רע"א. תורת לויצא למס' תענית ע' ג. שבת . . מער תפלה: ראה ירושלמי שם. תריא הוספות קיג, א.ב. סידור הגיל רצו, ד. אגה"ק סי"א (קג, א).

לקרית ברכה ד"ה והי' מידי חודש.

תשבות . . והגר: משפטים כג, יב.

אין דעם שבת־דיקן יאָר . . האָט די באַפרייטע צייט געדאַרפט אויסגענוצט ווערן אין ענינים פון שבת לה: ראה ספורנו עה"פ בהר שם: שתהי' כל השנה הבטלה מעבודת האדמה מוכנת לעבודתו . . שגם עובדי האדמה כאשר ישבתו בשנה ההיא יתעוררו לדרוש את ה'. ובסד"ה כי תבואו תריל (סה"מ תריל ע' קלח) וכל השנים כללות נשי' א"א להם להיות בעבודתם כהסנהדרין כיון שהם טרודים לחרוש ולזרוע כו' אבל בשביעית היתה עבודתם כמו הסנהדרין כו'.

אין שנים כתיקונם . . איז די הויפט פרנסה געווען פון פעלד: ראה שיחת ח"י אלול תשל"ט.

איש . . תאנתו: מ"א ה, ה. וכן לעתיל — מיכה ד, ד.

ואכלו . . השדה: משפטים שם, יא.

וואָס ס'בלייבט איבער זאל עסן די ח'י פון פעלד"; ער באַפרייט אויך דעם בעל-חוב פון זיין חוב — טוב לבריות אין אַלע פרטים.

ענליך ווי באַ יציאת מצרים — זיינען אַלע אידן אַרויס מעבדות לחירות, און צידה לא עשו להם (שפייז האָבן זיי ניט צוגעגרייט) און דער אויבערשטער האָט זיי געשפייזט ביז זיי זיינען אַריין אין דער ארץ טובה ורחבה.

* * *

אויך אין דעם שפיגלט זיך אַפּ דער בשותפות־דיקער אינהאַלט פון דעם שבת־דיקן טאָג און שבת־דיקן יאָר מיט דעם יום טוב פסח, זמן חירותינו, וואָס אַלע דריי — יעדערער באַזונדער און אַלע צוזאַמען — האָבן דעם צוועק איינצוקריצן אין אונזערע הערצער און אין אונזער געדאַנק דעם ענין פון חידוש העולם: אַז דער אויבערשטער האָט באַשאַפּן הימל און ערד און אַרץ אין זיי אין זעקס טעג, און ער איז דער בעל־הבית פון דער וועלט. און פונקט ווי יעדער טאָג פון דער וואָך — יום ראשון בשבת, יום שני בשבת, א.ז.וו. — ועל אחת כמה וכמה דער טאָג פון שבת־קודש גופא, דערמאַנען אונז, דער זכור ושמור, דעם דאַזיקן יסוד היסודות ועמוד החכמות, אזוי אויך יעדער יאָר פון שמיטה, ועל אחת כמה וכמה שנת השבע שבת

באַפרייט . . חוב: ראה טו, ב. ונוהג גם בזמן הזה, ובכל מקום — רמב"ם הל' שמיטה ויובל פ"ט הי"ג. טישוע חו"מ ר"ס טו. שיע' אדה"ז הל' הלאה סל"ד. — ועד"ז נאמר אצל עבד עברי ואמה עברי, שיוצאים בשנה השביעית שלהם (ראה טו, יב. וראה גם משפטים כא, ב), ובשמיר פ"ל, טו: אמר הקב"ה כשם שבראתי את עולמי לוי' ימים ונחתו בשביעי כך יעשה עמך ו' שנים ויצא בן חורין. וראה בפ"י מהר"ז שם. וראה רמב"ן ורבינו בחיי עה"פ משפטים שם. תו"א ותו"ח סד"ה ואלה המשפטים. אה"ת משפטים ד"ה כי תקנה (ס"ע א"ע) ואילך). — ובז"ח קת, א: ובהווא דארעא אצטרכו עבדין נייחין. וראה תו"ש למשפטים כא ס"ק ע. וש"נ ואכ"מ.

צידה לא עשו להם: בא יב, לט.

געשפייזט ביז זיי זיינען אַריין אין דער ארץ טובה ורחבה: בשלח טז, לה.

שבת־דיקן טאָג . . פסח: יענין רמב"ם הל' חומ"צ רפ"ז: מ"ע כו' בנסיים ונפלאות כו' כמש"נ זכור את יוה"ש (ולא העתיק תיבת לקדשו). בסה"מ שלו מ"ע קנו. שמיר פ"ט, ז. לזכור את יוה"ש זכר למע"ב כו' כך היו זוכרים הנסים שעשית' לכם במצרים כו"י ומסיים למה כי בחוק יד הוציאת' ה' ממצרים. — ועפ"ז מתורצת קושית האחרונים מה מלמדנו הזכור דיוה"ש.

שבת־דיקן טאָג . . שבת־דיקן יאָר . . פסח . . איינצוקריצן . . חידוש העולם: חינוך מצוה כא. מצוה לא־לב. מצוה פד. ובנוגע לפסח — ראה גם סידור (עם דא"ח) שער החנוכה (רעא, ג) דע"י יצי"מ ידעתי כי גדול הוי' מכל האלקים, עי"ש.

פסח . . חידוש העולם: ויתירה מזו ראה אר"ת להה"מ (כו, ג), בחידוש העולם נתגלה חיצונית העולמות כו' ויציאת מצרים ה"י הכוונה שיתגלה פנימיות העולמות. יעדער טאָג . . זכור ושמור: ראה רמב"ן עה"פ יתרו כ, ת. יסוד היסודות ועמוד החכמות: (שהוא) ממציא כל הנמצא (כן הוא בדפוס רומי וכו') כו' משמים וארץ כו' (רמב"ם בתחלתו). ולהעיר מהמשך תרס"ז ע' תלא.

(*) ראה לקו"ש חכ"ב ע' 143 ואילך. המו"ל.

(**) ראה בארכה לקו"ש חכ"א ע' 68 ואילך. המו"ל.

לה, פֿאַרפּעסטיקט אין אונז די אמונה אז דער באַשעפּער פון דער וועלט איז דער בעל־הבית פון דער וועלט, און אז אַלע פירות וואָס די ערד גיט אַרויס פון יאָר צו יאָר, איז דאָס ניט מיט איר אייגענעם כח, נאָר מיט דעם כח פון דעם וואָס ער איז מחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית, און אַזוי אויך יעדע פרנסה — איז זי ניט דורך כחי ועוצם ידי, נאָר דער אויבערשטער איז דער זן את העולם כולו בטובו.

און דאָס אַלעס פּלאַנצט איין אין אַ אידן, אין דער שטאַרקסטער מאָס, ביידע זאָכן: זיין אמונה און פאַרבונד מיט'ן בורא עולם ומנהיגו, און זיין טאָן אַלעס מעגלעכע אַז אַלע אַרום אים זאָלן זיין אין אַ מצב פון אמת'ן חירות (באַפּרייט פון אַלע דאגות) און מנוחה — אין דער העכסטער און פּולסטער מאָס פון טוב לשמים וטוב לבריות צוזאַמען.

און פון חג המצות, זמן חירותנו, גייט מען — ציילענדיק, מיט בענקשאַפט, די טעג — צו דעם געוואונטשטן טאָג פון דער אמת'ער שלמות פון חירות, זמן מתן תורתנו, אָנהויבנדיק פון די עשרת הדברות, פון אנכי ה' אלקיך ביו לא תחמוד . . . כל אשר לרעך — טוב לשמים וטוב לבריות — און דאָס אַלעס בדיבור אחד.

* * *

ויהי רצון, אַז יעדער איינער פון אונז, מאָן, פּרוי און קינד, בתוך כלל ישראל, זאָל פייערן דעם יום טוב פון יציאת מצרים, זמן חירותנו, אין אַן אופן אַז דאָס זאָל באַלייכטן און באַלעבן יעדן טאָג פון יאָר, און ברענגען צו אַ הוספה אין אַלע ענינים פון טוב לשמים וטוב לבריות, אין דער פּולסטער מאָס פון אמת'ע חירות, און דאָס וועט מקדים זיין און מזרז זיין דעם קץ שם לחושך (הגלות), און די פּולשטענדיקע חירות פון יעדערן און פון גאַנץ כלל ישראל, בגאולה האמיתית והשלימה על ידי משיח צדקנו במהרה בימינו ממש, און עס וועט זיין דער שמחים בבנין עירך וששים בעבודתך, ואנחנו עמך וצאן מרעיתך נודה לך לעולם לדוד ודוד נספר תהלתך (און

שמיטה . . . פֿאַרפּעסטיקט . . . אַז דער באַשעפּער . . . איז דער בעל־הבית . . . און אַלע פירות וואָס די ערד גיט אַרויס . . . איז דאָס ניט מיט איר אייגענעם כח: ראה חינוך שם (מצוה כא): שזיכור האדם כי הארץ שמוציאה אליו הפירות . . . לא בכחה וסגולתה כו'. ושם מצוה שכח: שיראה ממעשה האדם בכל ענין שנה זו (דשמיטה) כאילו אין דבר מיוחד ברשותו רק שהכל ברשות אדון הכל.

יעדע פרנסה . . . דער אויבערשטער: להעיר מדברי אדמיר מהר"ש: גם העולם ניזן ממנו כי כאויא אינו מרויח ל'פני ההוצאה לפי חשבון אף בהגדולים ורק ניוונים ממנו כו' (סה"מ תשי"ט ע' 21).

ניט דורך כחי ועוצם ידי: עקב ח, יודית. וראה סמיג מל"ת סד.

עשרת הדברות . . . בדיבור אחד: מכילתא יתרו כ, א (הובא כפרשיי עה"ת שם).

ציילענדיק. מיט בענקשאַפט: ראה ר"ן סוף מס' פסחים.

אנכי ה' אלקיך . . . לא תחמוד . . . כל אשר לרעך: יתרו שם, ב"יד.

קץ שם לחושך: איוב כח, ג. וראה ד"ה ראשית גויים, פּר"ת.

שמחים . . . בעבודתך: ברכת, אשר גאלנו" (בהגש"פ) מפסחים קטז, ב במשנה.

ואנחנו . . . תהלתך: תהלים עט, יג.

לדוד ודוד נספר: להעיר מסנה" (צט, א): ימוה"מ כו' רבי אומר ג' דורות. וראה תנחומא סיפ' תצא.

פיהמ"ש שם.

מיר, וואָס זיינען דיין פּאַלק און די שאַף פון דיין פיטערונג, וועלן מיר דיר לויבן
אַלעמאַל, און צו דור נאָך דור וועלן מיר דערציילן דיין לויב).



בכבוד ובברכה

לחג הפסח כשר ושמח



במענה על מכתבו מערב זמן מִת והקודם לו בברכת החג. הנה כל המברך —
מתברך בברכתו של הקב"ה וכמ"ש ואברכה מברכיך (סוטה לא, ב), וע"כ כהן האמור
שם לאו דוקא. וכן הוא גם במדרש הגדול שם, וכן מוכח ג"כ בירושלמי (ברכות ה,
הובא בתוספת חולין מט, א), שהתוספת מרובה על העיקר.

במה שהעיר על ההוספה • להגדה של פסח הוצאת קה"ת:

א) בענין השם שבת הגדול, יעוין בתורה שלמה כרך יא ובמילואים שם —
שציין לכמה ספרים המדיינים בזה.

ב) במה שכ"ק אדמו"ר (מוהרש"ב) נ"ע ה' אומר השתא הכא לשנה הבאה
בארעא דישׂראל, הבאה, מלעיל, היינו לשון עבר. ושואל איך יפרשו זה. הנה אף שלא
שמעתי בפירוש, נראה לי לומר שפירושו כפשוטו, שזה תקופה שכבר התחילה,
בשנת פסח זה עצמה, ולשנה הבאה מלרע — בני חורין, היינו בעתיד. ולהוסיף גם
בהכוונת הדברים ובפרט ברוחניותם. כי לשנה הבאה בארעא דישׂראל תלוי רק בהאדם
עצמו, שבחירה חפשית לו ובפרט ברוחניות הדברים, אשר ארץ ישׂראל הוא שנמצא
בהשגחה תמידית מד' אלקינו מראשית שנה עד אחרית שנה, תמידית ומיוחדת שזה
תלוי באם אין הולכים בקרי כ"א בחקתי תלכו. ולכן כשאומר ומחליט לשנה הבאה
בארעא דישׂראל — בידו להעשות כך על אחר וגם שעה אחת קודם משא"כ להעשות
בני חורין היינו להשתחרר משעבודים, הרי, כמו בדין הנגלה צריך לשתר שיחרור או

לענינים מעין זה, וברוחניות היו כמה שנאמר שרק הקב"ה שוחטו ליצה"ר שאז נעשים בני חורין, וכדרוז"ל אל תקרי חרות אלא חירות.

* * *

במש"כ לעיל בפי' „הבאה“ — להעיר מזהר ח"א רסה, א. רמב"ם הל' תשובה ספ"ח.

* * *

ג) מה שרוצה לפרש חילוק הלשונות ברמב"ם, שלפעמים כתב מרורים ל' רבים ולפעמים מרור ל' יחיד, אשר מרורים הוא בזמן שבית המקדש ה"י קיים ומרור ל' יחיד לאחר החורבן. — הנה כדי לשלול פירוש זה — שה"י הקס"ד שלי, ציינתי להרמב"ם הל' חמץ ומצה פ"ח הלכה ד' שכתב מרור ל' יחיד, ובסדר הגדה שלו שבמקום א' כתב מרורים — שהם בסתירה לפירוש הנ"ל.

ד) מה שרוצה לפרש בדברי התוספתא וכו' — יעיין בצפנת פענח המצויין ג"כ בהוספה.

ה) מה שהעיר אשר הכתוב בהוספה** דהלימוד ביום השמיני הוא לאחר מ"ת, קשור זה בהסוגיא אם מצות מילה רק נשנית בסיני. — הנה לא כן הוא לדעתי, ולכן ציינתי דווקא לתוספת ולא להסוגיא דשבת, כי הענין דנשנה בסיני הוא במה שנאמר קודם מ"ת, ובמצות מילה בהענינים הנלמדים מפ' לך לך, משא"כ וביום השמיני — שהוא בפרשה שנאמרה לאחר מ"ת.

ו) מה שהביא פירוש היפה תואר שנמולו ביום דערב פסח ולא בלילה, וגדולה מזה נמצא בריב"א (פ' בא), שנמולו מבעשור לחדש. — הנה אין לפרש כזה בשמור"ר שציינתי שם, כי שם כתוב בפירוש שרק לאחר שהריחו ריח צלי הפסח שצלה משה נמולו. ובהנ"ל י"ל שזהו מדרשות חלוקות, או שכתות כתות היו. וקושייתו איך נמנו על הפסח ואכלו אותו וכו', ורוצה לדמות זה לגר שנתגייר כו' — לא נראה לי הדמיון, כיון שבמצרים נצטוו בפסח כולם להקריב קרבן פסח. ומה שאכלו בפסחו של משה י"ל שמנה את כלם מהי"ט על פסחו הוא, והרי זכין לאדם בכגון דא, ובפרט בפסח מצרים שכמה ענינים מחודשים בו, וקשור בהגאולה והצלה ממכת בכורות, וכהלשון ופסח ד', שבזה כולם שווים.

* * *

במש"כ בהוספה — ונזכר לעיל — שמלו בלילה מפני שלא נאמרה עדיין פ' תזריע מצאתיו עתה בהרש"ש לשהש"ר א, יב.

(ממכתב י"ט סיון חש"ט)



. . . ומענינא דיומא. אם אפשר לצאת ידי חובת מצה, במצה שעברה עלי' י"ב חדש או יותר. ולפע"ד, פשוט דמותר: א) דרואים במוחש שראוי' לאכילת אדם ולא נשתנית כלל. ב) מנהג ישראל (שתורה היא) הובא ג"כ בסידורו של רבנו הזקן — שמערבין במצה בערב פסח לכל שבתות השנה עד פסח הבע"ל, שאפילו בשבת הגדול נותר בעירוב זה.

(ממכתב י"א ניסן תשס"ו)

(*) מכ' בהמשך לזה — נדפס בלקריש חכ"ז ט"ע 325. המו"ל.



כנוס ליהדות ולחסידות הנאה להם והנאה לעולם, התחזקו והוסיפו במרץ עילומים ובהתלהבות חסידותית, לכנס כל הארבעה בנים ולהחדירם אמונה ומסירות נפש להשם ולתורתו ולמצותיו, והתעוררות דמשה ונחשון שבכל אחד יוציאם מהמצרים וגבולים של האידיאליים המזויפים ואלילי שקר, לחירות אמיתית ושלמה, ברכת הצלחה לפעולות ממשיות.

(מברק לכנוס ארצי של צעירי אגודת חב"ד באה"ק ת"ו, חוה"מ פסח תש"ד)



איהר זאלט איבערגעבען אלע תלמידים, די וואס זיינען דא זאלט איהר זיי זאגן בע"פ, און די וואס זיינען אוועקגעפארן זאלט איהר זיי שרייבן, אז זיי זאלן אויס-ניצען די טעג פון פסח, די טעג וואס פאר פסח, און די טעג וואס נאך פסח, מען זאל חזרן חסידות, ריידן דברי התעוררות, וועגען יציאת מצרים, וועגען קריעת ים סוף, אין יעדער שול לפי ענינה. ריידען וועגען אידישקייט, ריידן וועגען משיח'ן, יעדער איינער צו וואס ער איז מסוגל, דער עיקר איז מען זאל טאן.

מען זאל ניט מיינען אז וויבאלד מען איז אוועק געפארן פון דאנענט איז מען שוין פראיי פון דעם, נאר יעדער איינער דארף דאס אויסנוצן במקומו.

איך וויל האבן א פרטיות'דיקן באריכט פון יעדער איינעם ווען און וואו ער האט גערעדט, דעם ערשטן טאג פסח, דעם צווייטען טאג, שבת חוה"מ פסח, שביעי של פסח, אחרון של פסח, די טעג וואס פאר פסח און די טעג וואס נאך פסח.

זיי זאלן פריער מודיע זיין וואס זיי רעכענען צו טאן, און דערנאך מודיע זיין אויך וואס זיי האבן געטאן, וועל איך דערנאך וויסען פון אייך.

איהר קענט דאס איבערגעבען בשמי, כדי עס זאל זיין מער בוזריות.

ויתן השי"ת שיהי' בהצלחה.

(שיחת י"א ניסן תש"ב)



... ומענינא דחג הפסח הבע"ל:

הנה הראשון לפסח דורות (שהוא הוראה לדורות, משא"כ פסח מצרים שהוא משונה בכמה ענינים — פסחים פ"ט מ"ח, ואינו אלא הוראת שעה) ה' בשנה שני ליצימ, ואמרזיל (גיטין ס, ב) שהקדמה והכנה לו ה' ענין פרה אדומה. והנה פרה אדומה מטהרת את הטמאים ומטמאת את הטהורים, היינו שאומרים לכהן (וי"א לכהן גדול — פרה רפ"ד) לך וטמא עצמך (טומאה קלה), אף שעייז תוכרח לצאת לפי שעה מבית המקדש ומעבודתך שם, כדי שעייז תהי' היכולת לאיש ישראל, אף הנטמא בטומאת מת, ליטהר וליכנס לביהמ"ק. ולא עוד אלא שנקראת חוקת התורה מטעם זה (במד"ר רפ"ט) היינו ענין כללי בכל התורה (ראה לקו"ת ר"פ חוקת). והמוסר השכל לכאויא מאתנו — מובן.

(ממכתב י"ג ניסן תש"ה)



ב"ה. כ"ג ניסן תשי"ח
ברוקלין

תושבי כפר חב"ד

ה' עליהם יחיו

שלום וברכה!

בנועם הגיעתני הבשורה הטובה, מהשתתפות תושבי הכפר במבצע המצה שמורה ובטרחתם בגופם — אפי"ת המצה שמורה. וכפי שכותבים לי מודגשה היתה השתתפות נשי ובנות חב"ד, ה' עליהן תחיינה,

ויהי רצון, אשר ההשתתפות במבצע מיכלא דאסותא ומיכלא דמהימנותא לאחינו בני ישראל — תוסיף בפעולות מיכלא זה בהנוגע לתושבי הכפר בעניניהם, שכללותן — יציאת מצרים, חירות מכל מצרים העלמות והסתרים ויציאה למרחב האמיתי, הן בגשמיות והן ברוחניות.

ובמיוחד לנשי ובנות חב"ד אשר בכפר חב"ד — הרי יהי רצון שכימי צאתך מארץ מצרים, שהודיעונו רז"ל שבזכות נשים צדקניות שבאותו הדור נגאלו אבותינו ממצרים, תזכנה גם הן, ביחד עם כל בני ובנות ישראל, בקרוב ממש לקיום היעוד, אראנו נפלאות, עיי משיח צדקנו שיגאלנו בגאולה האמיתית והשלימה.

בברכה לבשו"ט תכה"י
ולהרחבה אמיתית בגור' בכה"ע



... אין גיכען וועלן מיר אלע פייערען דעם חג המצות זמן חירותינו, וואס אַ אמת'ר חירות לויטן מאמר רז"ל איז חירות מיצר הרע, וואס במילא ווערט מען פריי אויך בגשמיות, אין אנדערע ווערטער איז דאס וואס מיר בעטען באַ השי"ת און האַפען אַז השי"ת וועט ערפילען אונזער בקשה, אַז עס זאל צוגענומען ווערען דער יצר הרע פון יעדער איינעם, און זאל געבען אויך ברכה והצלחה אין אלע ענינים סיי אין גשמיות און סיי אין רוחניות, וועט מען במילא זיין פריי פון דאגות פרנסה און געזונט, און לאריכות ימים ושנים קענען דינען השם יתברך מתוך הרחבה, און השי"ת זאל אייך מזכה זיין, אַז איר זאלט קענען אַנאַגען גוטע בשורות אין דאס אלעס אויבען דערמאָנטע.

(ממכתב ג' ניסן תשי"ג)



לפלא שזה זמן רב ביותר לא קבלתי ממנו כל ידיעות אף שמקבל הנני פ"ש ע"י אחרים וקרוביו. ועל של עתה באתי מעניני דיומא ימי חג הפסח הממששים ובאים ועיקרם באכילת מצה לילה הראשונה ומהיסודות שלה הוא הענין דוהגדת לבנך וכפי המובן מנוסח ההגדה ומפס"ד הלכה למעשה גם בכן חכם ובבן גדול הכתוב מדבר ומחילוק המענות אשר בנוסח הנ"ל שהחילוק מיוסד על שינוי הכתובים מובן ופשוט שהמענה צ"ל מתאים למהות הבן. וכיון שזיכהו השי"ת בכך יחיד אשר לבו ער לעניני אהבת ישראל ואפילו בתנועה דהעדר החשבון ולא דוקא עבודה ע"פ טר"ד וכמו שהראה בפועל ע"י השתתפות בהגנה ובהצלת היהודים והבאים לאה"ק ת"ז ע"י משיח צדקנו בב"א וכו' שבודאי זהו בא מהאבות לבנים ומהחיות של חסידים בני חסידים הרי זהו הוכחה גמורה שבסיוע ובגישה המתאמת יכול ה' להיות עובד ד' ולנצל את כל כחותיו הנ"ל לא רק במקצוע דאהבת ישראל אלא גם בהמקצועות דאהבת התורה ואהבת השם אשר ע"פ תורת הבעש"ט חד הוא. ואם מאיזה סיבה שתהי' אינו נוטה להתעסקות בעולם המסחר הרי צריך להשתדל בכל עוז ובכל תוקף להכשיר לפניו הדרך למצוא פרנסתו בענין אחר אם של פקידות או בחקלאות או בבית חרושת במשק וכו' ובלבד שימצא בסביבה שלא יוכרח לעמוד בנסיון תמיד על כל ענין שבתורה ונר מצוה והרי הרבה דבוק חברים עושה וכו' וכו' ובאשר נמצא באה"ק ת"ז זה רבות בשנים לפלא גדול ביותר שלא השקיע מרץ הנצרך בחיפוש ענין כזה שאחרי שיעבוד בזה הוא בעצמו יוכל אח"כ להכניס את בנו בזה שבתחלת הכניסה נצרך כל אחד מקרוב ומידיד ועאכו"כ שיכול לבנו זה מהורים שבמילא ה' מצליח בנו בגשמיות וברוחניות גם יחד שזהו ג"כ הצלחתם של ההורים.

מובן שבכל הנ"ל אין כוונתי למוסר וגם זוכר הנני הענין דאין צועקין על העבר אבל על של עתה ושל העתיד הקרוב כוונתי שעכ"פ מכאן ולהבא ישים לבו לבנו הנ"ל ביחוד ובתמידות ומובטחים אנו מפסק רז"ל אשר יגעת ומצאת. ובודאי למותר להוסיף אשר הנהגת בן יחיד משפיע ג"כ על הנהגת בת יחידה וכאשר מבטיחים את הראשון ה"ז ג"כ התחלה טובה ואולי יותר מהתחלה להבטיח גם את הענין השני ...

(ממכתב ו' ניסן תשי"ד)



... בברכה שאותו שרבינו הזקן כותב אודותו שעדיין מרקד בינינו, ושכפרט יש להזהר בזה בענינים הקשורים באה"ק ת"ו תתמעט ממשלתו פוחת והולך ויחוגו את חג המצות אחרי ביעור חמץ בכשרות ובשמחה אמיתית ...

(ממכתב כ"ד אדר תשי"ג)



ב"ה, כ"ה אדר התשט"ז
ברוקלין, נ. י.

צו די טשערלייט, עסקנים און אַנטיל-
נעמער אין דער 14-יעריקער קאמפיין
אונטערנעמונג פאַר ישיבת תומכי-תמימים
ליובאוויטש אין מאַנטרעאַל,

ה' עליהם יחיו

שלום וברכה:

עס האָט מיר געפרייט צו באַקומען די ידיעה וועגן דער יערלעכער דינער-
אונטערנעמונג וואָס דאַרף פאַרקומען אײַה דינסטאַג, ראש-חודש ניסן, דער חודש
פון דעם יום-טוב פון אונזער באַפרייאונג — זמן חירותנו, וואָס איז אזוי ענג פאַר-
בונדן מיט זמן מתן תורתנו.

יעדע פאַסירונג איז דאָך בהשגחה פרטית, בפרט אַ תורה-אונטערנעמונג פאַר
אַזאַ וויכטיקן מוסד ווי די ליובאוויטשער ישיבה אין מאַנטרעאַל. האָף איך, אַז די
שעה וועט צוגעבן אַ ספעציעלע באַדייטונג צו דער אונטערנעמונג, וואָס איז שוין
פאַר זיך אַליין אויך אזוי העכסט וויכטיק.

אין אונזערע צייטן, ווען תורה-אידישקייט בכלל געפינט זיך איינגעצוימט פון
פאַרשידענע „מצרים און גבולים“ (באַשרענקונגען און באַגרענצונגען) — גלייכ-
גילטיקייט און אומוויסנהייט פון איין זייט, פאַלשע אידיען און מיינונגען פון דער
צווייטער — שאַפט די ישיבה תומכי-תמימים ליובאוויטש ניט נאָר אַ „גושן“ אין
מצרים, נאָר זי איז אויך אַ זיכערע צוגרייטונג צו דער באַפרייאונג פון דעם גייסטיקן
גלות מצרים“ פון אונזער צייט.

די ליובאוויטשער ישיבה, מיט איר ספעציפישן כאַראַקטער פון איינפלאַנצן און
דורכדרינגען די תלמידים מיט דעם גייסט פון מסירות-נפש פאַר תורה און אידיש-
קייט און מיט אַ טיפער פאַראַנטוואַרטלעכקייט פאַר דער סביבה אַרום, סיי ווען זיי
זיינען נאָך אין דער ישיבה און ספעציעל ווען זיי גייען אַרויס אין לעבן — איז אַ
ג-טלעכע ברכה פאַר אַ שטאַט.

איך האָף, אַז מאַנטרעאַלער אידן בכלל, און די עסקנים און אונטערשטיצער פון
דער ישיבה בפרט, וועלן ריכטיק אַפשאַצן זייער גרויסע פליכט און אויסער-

געוויינלעכן זכות צו האבן א חלק אין דער ישיבה תומכי-תמימים ליובאוויטש, און וועלן פיל-פאך פאָרגרעסערן זייערע באַמאָונגען און שטיצע, צו געבן דער ישיבה — זייער ישיבה — די מעגלעכקייט ניט נאָר אַנצוהאַלטן איר עקזיסטענץ, נאָר אויך וואַקסן און אַנטוויקלען זיך, ווי יעדע לעבעדיקע זאך, און ווי חז"ל האָבן פאַר-אַרדנט: מעלין בקודש.

זאָל יעדער איינער טאָן אין דעם מיט דער פאַסנדער איבערגעבנהייט און ענערגיע, וועט די אונטערנעמונג זיכער זיין מיט הצלחה, און וועט ברענגען ברכה והצלחה יעדן איינעם ובני-ביתו שיחיו אין וואָס זיי גוויטיקן זיך בגשמיות וברוחניות.

בברכה



ב"ה, י"א ניסן, ה'תשל"ח
ברוקלין, נ.י.

צו אַלע אַנטיילנעמער אין דעם יערלעכן
דינער פאַר דעם מוסד-חינוך „אהלי תורה“

ה' עליהם יחי

שלום וברכה:

עס האָט מיר געפרייט צו באַקומען די ידיעה, אַז דער יערלעכער דינער וועט פאַרקומען אין דעם טאָג פון אַטרו-חג הפסח. דער אויבערשטער זאָל געבן אַז עס זאָל זיין מיט הצלחה אין דער פולסטער מאָס.

בפרט אַז די אונטערנעמונג קומט פאַר באַלד קומענדיג פון אַחרון של פסח, וואָס פאַלט הייַאר אויס אין שבת, וואָס ביידע — פסח און שבת — האָבן אַ דירעקטע פאַרבינדונג מיט חינוך על טהרת הקודש.

דער ענין פון פסח איז יציאת-מצרים און זמן-חירותנו, וואָס די אמת'ע חירות פון אַ אידן איז ווען ער פירט זיך אין טאָג-טעגלעכן לעבן על פי תורה (חרות על הלוחות — אל תקרי חרות אלא חירות), וואָרום תורה נעמט אַרויס אַ אידן פון די מצרים וגבולים פון וועלט (סיי די אויסערלעכע און סיי די אינערלעכע), און דער-הויבט עס צו אַ העכערע וועלט, פון רוחניות און קדושה, וואָס דעריבער איז דער תכלית און אַפּשלוס פון יציאת-מצרים געווען — קבלת התורה (בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלקים על ההר הזה).

מתן-תורה, זאָגן אונזערע חכמים ז"ל, איז לכל הדיעות געווען אין דעם טאָג פון שבת (לכולי עלמא בשבת ניתנה תורה). איינער פון די פירושים אין דעם איז, אַז אַזוי ווי שבת נעמט אַרויס אַ אידן פון וואַכעדיקייט און דעהויבט עס צו קדושה, וואָס דורכדעם ווערט אויך די וואַכעדיקייט פון אַלע אַנדערע טעג פון דער וואַך געליי-

טערט און געהייליגט, אזוי איז די תורה, תורת-חיים, די וואס באלייכט און הייליגט א אידן אין אלע פרטים פון זיין טאג-טעגלעכן לעבן.

די פארבינדונג פון פסח מיט שבת ווערט אויך אונטערשטראכן אין דעם וואס די תורה, תורת אמת, באצייכנט פסח אלס „שבת“ (וספרתם לכם ממחרת השבת, בפרט אז הייאר טרעפן זיך ביידע צוזאמען), וואס איינע פון די נקודות אין דעם איז, אז ביידע האבן אין זיך דעם ענין פון „ציאת-מצרים“ (מצרים וגבולים), ווי אויבנ-דערמאנט.

בכדי צו פארווירקלעכן אט דעם צוועק אין לעבן, מוז דער חינוך פון א אידן אנהויבן זיך פון דער פריסטער יוגנט, ווי דאס איז אויך געווען בא ציאת-מצרים אין פשטות, ווי חכמינו ז"ל דערציילן, אז די גאולה פון מצרים איז געווען אין זכות פון די קינדער, וועלכע זיינען דערצויגן געווארן נאך זייענדיק אין מצרים — אין אז אופן וואס זיי זיינען געווען די ערשטע וועלכע האבן דערקענט דעם אויבערשטן און האבן אויסגערופן זה אלי ואנוהו — דאס איז מיין גיט, און איך וועל זיך בא-העפטן צו עם“.

דער אויספיר פון דאס אלעס אויבנדערמאנט איז: אז יעדן יאר אין דער דאזי-קער צייט דארף יעדער איינער און איינע באנייען און פארשטארקען די שטרעבונג צו באפרייען זיך וואס מער פון וואכעדיקייט, און מאכן דעם טאג-טעגלעכן לעבן אלס ליכטיגער און הייליגער, דורך נר מצוה ותורה אור. מיט אנדערע ווערטער: מ'דארף פארשטארקען דעם אייגענעם חינוך — ווארום בנוגע תורה, וואס זי איז ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים, איז אויך א דערוואקסענער אין יארן ניט מער ווי א „קינד“ וואס האלט אין לערנען און שטייגען און אנטוויקלען זיך.

על אחת כמה וכמה אז מ'דארף פארשטארקען דעם חינוך פון קינדער אין איינ-פאכן זין, וואס די קינדער-יארן דארפן אינגאנצן געוידמעט ווערן צו חינוך על טהרת הקודש, וויבאלד אז דאס לייגט דעם יסוד פאר דעם גאנצן צוקונפטיגען לעבן און — לדורי דורות.

דעריבער איז צו האפן מיט דער גאנצער זיכערקייט, אז אלע פריינד פון „אהלי-תורה“, בפרט די אנטהילגעמער אין דעם יערלעכן דינער — שטייענדיג אונטער דעם איינדרוק פון דעם יום-טוב פסח און פון שבת-קודש — וועלן זיך ספעציעל ווארעם אפרופן צו שטיצן, דערהאלטן און אויסברייטערן דעם מוסד חינוך על טהרת הקודש „אהלי תורה“. און בזכות זה וועט השי"ת באגליקן יעדן איינעם און איינע אין אלץ וואס מניוטיגט זיך, און בפרט צו האבן אמתע אידישע נחת, וואס דאס איז תורה ומצוות נחת, אויך פון די אייגענע קינדער און קינדס-קינדער, מתוך הרחבה און חירות בגשמיות וברוחניות גם יחד.

בברכה לחג הפסח כשר ושמח
ולבשורות טובות בכל האמור



איך בין געווען צופרידען צו באקומען אייער בריף פון כ"ג ניסן, אין וועלכען איר שרייבט וועגען די התועדות'ן פון די ימי הסגולה אז זיי זיינען געווען ברוב עם בכמות און התרוממות הרוח באיכות, און השי"ת זאל העלפען אז לויט ווי ערקלערט אין לקוטי תורה באריכות, זאל פון די מועדים לשמחה נמשך ווערען די שמחה אויף אלע טעג פון יאר, און בפרט מחג המצות יציאת מצרים וועלכעס ווערט יעדען מאָל דערמאָנט, און בפרט בשבת קדש ובפרטי פרטיות בכל יום טוב וואָס דאָס איז דער אַרויסגאַנג און באַפֿרייאַונג פֿון עבדות לחירות, הכנה למ"ת, וואָס די הכנה דאַרף זיין אויף דעם פּאַסענדען אופן צו דעם וואָס מען שטרעבט — זאל יעדער איינער טאָן דאָס וואָס עס ווענדעט זיך אָן עס, צו באַפֿרייען זיך פֿון דאגות און טרדות, און דאָס וועט מעגליך מאַכען די קבלת התורה אין דעם קומענדען יום-טוב שבועות, בשמחה, און נאָך מער — בפנימיות. און דער זכות וואָס איר נעמט אויף זיך חלק ההוצאות פֿון הפצת המעינות הדרכת תורת החסידות ותורתה (ביז עס זאל דער-גרייכן אויך) חוצה, זאל בריינגען נאָך מער הצלחה אין דער ליבליכער אַרבעט ועבודה קדושה, און מיר אלע זאָלען זוכה זיין צו פּייערן די אמת'ע באַפֿרייאַונג פֿון גלות האחרון על ידי משיח צדקנו.

(ממכתב ו' אייר תשט"ז)



... ויהי רצון שיבשר טוב מהטבת מצב בריאותו בקרוב ממש.

ובפרט שנמצאים אנו בימים שבין חג הפסח זמן חירותנו וחג השבועות זמן מ"ת חרות על הלוחות א"ת חרות אלא חירות, הנה יהי' שיתוסף בכאוי"א בתכ"י חירות מכל ענינים המבלבלים לעבודת השם שבזה עניני בריאות הגוף וכמבואר בדרז"ל שכל ישראל היו בריאים ושלמים לקבלת התורה גם בגופם ובגשמיות, וזמן עוד יותר ע"פ המבואר בתניא קדישא פרק מ"ט, ובנו בחרת מכל עם ולשון, שהבחירה — בגלוי בעת מתן תורה הוא — בגוף החומרי וכו', עיי"ש ...

(ממכתב כ' אייר תש"ז)



ברכות כ"ק אדמו"ר שליט"א להת' שיחי בעת ביקורו לפני עריכת הסדר

בתוו"ת ליל א' דחגה"פ ה'תשל"ט

אזוי ווי די קביעות פון היינטיקן יאר איז — אז גלייך פון יו"ט גייט מען אריין אין שבת, מקדושת יו"ט לקדושת שבת, וואָס קדושת שבת איז אַ קדושה גדולה הרבה יותר,

זאָל זיין דער ענין פון „ילכו מחיל אל חילי" בכל עניני התורה ומצוותי ובהצלחה, און אין אַן אופן של חירות.

וכידוע דער פתגם פון כ"ק מו"ח אדמו"ר אַז פסח ענדיקט זיך ניט, וואָס דערפאַר זאָגט מען ניט אין דער הגדה „חסל סידור פסח", וויבאלד אַז פסח ווערט נמשך בכל השנה כולה —

זאָל אזוי אויך זיין אין דעם ענין פון „ילכו מחיל אל חילי", אַז ס'זאָל נמשך ווערן בכל השנה כולה, בכל עניני התורה ומצוותי.

אין דערויף קומט נאָך צו אַז די הכנה צו שבת הויבט זיך שוין אַן פון יו"ט, ווי מ'זאָגט אין דעם נוסח פון „עירוב תבשילין" אַז מ'גרייט צו ביו"ט די ענינים פון שבת,

ביז וואָנעט אַז שוין בערב יו"ט פסח האָט מען שוין צוגעגרייט סיי די ענינים פון יו"ט און סיי די ענינים פון שבת; דעמולט איז שוין דאָ דער מוכן פון כל ההכנות פון יו"ט און פון שבת.

ווי די צוויי דיעות אין דעם טעם פון „עירוב תבשילין" — צוליב דעם ענין פון כבוד יו"ט, און כדי צו באַוואַרענען דעם ענין פון כבוד שבת —

(1) ועד שאומרים ע"ז „להבדיל בין קודש לקודש" ובדוגמת חילוק דבריהא ואצילות (המשך וכנה תרליז ס"ה). וראה לקו"ש חט"ז ע' 189. וש"נ.

(2) ל' הכתוב — תהלים סד, ח. וראה ברכות בסופה. שריע אדה"ז אריח רסקניה. וש"נ.

(3) סה"ש תשי"ג ע' 75. וראה הגש"פ עם לקוטי טעמים כ"ב (קה"ת, תשל"ט) ע' שעא ואילך (בהוצאת תשמ"ו — ע' קפב ואילך).

(4) ראה שריע אדה"ז אריח סתקכ"ז ס"ה.

(5) דע"י ש.התחיל לבשל תבשיל א' מעיו"ט הרי, מה שמבשל ביו"ט אינו אלא כגומר והולך מה שהתחיל מעיו"ט (שריע אדה"ז שם ס"ב — ע"פ הטעם, כדי להרבות בכבוד יו"ט).

(5) ד.ע"י שאתה מוקיפו לבשל תבשיל א' מעיו"ט בשביל תיקון צרכי סעודות השבת שלאחריו, הוא נזכר על כל צרכי השבת מעיו"ט, ובורר מנה יפה לשבת כ"י (שם) — ע"פ הטעם, כדי להרבות בכבוד שבת).

(6) ביצה רפ"ב (סו, ב). שריע אדה"ז שם. ולהעיר מלשון אדה"ז „ומפני ב' דברים תיקנו חכמים דבר זה כ"י" משמע דמיד משום שבת — מוטיף על המיד משום יו"ט. ואולי י"ל דמר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי אלא שהטעם דשבת אינו לעיכובא.

זאל אזוי אויך זיין אין די לעצטע טעג פון גלות, אין דעם, ערב' פון, זמן חרותנו' פון דער גאולה האמיתית והשלימה, אז מ'זאל שוין האבן צוגעגרייט די אלע ענינים פון דער גאולה בשמחה ובטוב לבב, און אין אן אופן של חירות אמיתית.

און גרייטן זיך לקבל פני משיח צדקנו, וואס דעמולט וועט מען לערנען סיי נגלה דתורה און סיי פנימיות התורה⁸, ובעיקר — פנימיות התורה, תורתו של משיח⁹,

וואס דאס ווערט אויפגעטאן ע"י מעשינו ועבודתנו במשך זמן הגלות¹⁰, דורך דעם¹¹ וואס מ'לערנט נגלה דתורה און פנימיות התורה גם יחד, ובהקדמת עבודת התפלה¹².

און מ'זאל אריבערשפרינגען¹³ און אריינטאנצן אין דער גאולה האמיתית והשלימה, בביאת משיח צדקנו בקרוב ממש וכלשון הרמב"ם¹⁴, „מיד הן נגאלין“.

א כשר'ן און א פריילעכן פסח.

(7) ראה לקריש חטי' ע' 281 ואילך. ושיג.

(8) שהם מעין החילוק דירט ושבת, מקרא קודש וקודש.

(9) לקרית צו יז, א. שער האמונה פניו. ועוד. וראה פרשי' עה"פ שה"ש א, ב.

(10) ראה תניא רפ"ז.

(11) כדוגמת המבואר בלקרית (תזריע כג, א. ובכ"מ) ובפירוש מרז"ל (פסחים נ, א. ושיג) אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו, שע"י הלימוד בעוה"ז. זוכה ללמוד ג"כ בג"ע כו". וע"פ מ"ש בתניא שם י"ל שעד"ז הוא גם בנוגע לתורתו של משיח, שההכנה לזה הוא לימוד פנימיות התורה במשך זמן הגלות.

(12) ראה קונטרס התפלה. ולהעיר ש,מעלת העסק בתורה שאחר התפלה הוא גבור יותר מתורה שקודם התפלה — לקרית ברכה צו, ב. ועוד.

(13) ד.פסח' הוא ע"ש הדילוג והקפיצה — ראה פרשי' עה"פ בא יב, יכ"ג. סידור האריז"ל במקומו.

(14) ה'ל' תשובה פ"ז היה.



להתלמידים שיחיו יוצאי פרס, באולם עריכת הסדר שלהם,
ליל א' דחגה"פ ה'תשל"ט

אזוי ווי די קביעות פון היינטיקן יאר איז — אז גלייך פון פסח גייט מען אריין
אין שבת,

און די הכנות צו שבת הויבן זיך אן נאך אין פסח, און נאך אין ערב פסח,
זאל דער אויבערשטער העלפן אז ס'זאל זיין א חג הפסח כשר ושמח, און א
שבת כשר ושמח.

און ס'זאל נמשך ווערן בכל השנה כולה, אז ס'זאל זיין דער „ילכו מחיל אל חיל“
אין אלע ענינים פון קדושה, אין אן אופן פון „מעלין בקודש“.

ביז אז מ'וועט זוכה זיין בקרוב צו ביאת משיח צדקנו, וואס במילא וועט מען
לשנה הבאה זיין אין ירושלים עיה"ק און אין אה"ק,
און מ'וועט מקריב זיין דעם קרבן פסח אין בית המקדש השלישי.

(1) ברכות כה, א. ושי"ג.

(2) ראה לקו"ש ח"ב ע' 543.



להתלמידות תחיינה, יוצאות פרס (ב„מכון חנה“)
ליל א' דחגה"פ ה'תשל"ט

אזוי ווי די קביעות פון היינטיקן יאר איז — אז גלייך פון יו"ט „מועדים
לשמחה“ גייט מען אריין אין שבת — „וקראת² לשבת עונג“.

און נאך בערב יו"ט מאכט מען אן עירוב תבשילין אלס הכנה צו יו"ט ושבת³ —

זאל די שמחה נמשך ווערן בכל השנה כולה, און אין אן אופן פון חרות,

און ביז איבער א יאר זאל זיין ביאת משיח צדקנו,

און זיך זעהן מיט אלע אידן צוזאמען אין ירושלים עיר הקודש, און איר זאלט
דארטן פראווען דעם סדר מיט אייערע משפחות.

(1) ראה שרע אדה"ו ארח ר"ס רמב. לקי"ת צו יא, ד ואילך. ובכ"מ.

(2) ישע"י נד, יג.

(3) ראה לעיל בהברכה להח' ובהערות שם.



באולם עריכת הסדר עבור יוצאי רוסיה ע"י מוסד „פרי“
ליל א' דחגה"פ ה'תשל"ט

(תרגום מרוסית)

א כשרין און א פריילעכן פסח.

און איר זאלט בקרוב ממש באגעגענען זיך און זיין צוזאמען מיט אייערע
קרובים און פריינט, וועלכע געפינען זיך דערווייל אין „יענע“ לענדער, ובחירות.
און איר זאלט איבער א יאר פראווען פסח אין ירושלים עיה"ק צוזאמען מיט
משיח צדקנו.

בשורות טובות, גוטע ידיעות און אלעס בעסטע.



שליט"א
Благословение Любавичского Ребе
во время посещения коллективного Сейдера
для иммигрантов из России,
в первую ночь Песаха 5739 года:

א כשרין און א פריילעכן פסח
кашерного и веселого Песах,

чтобы в скором будущем Вы встретились и были
вместе, свободными, с Вашими родственниками
и друзьями, которые пока еще находятся в «тех»
странах,

и чтобы в будущем году Вы справляли Песах
в священном Иерусалиме вместе с *Мошиах Цидкейну*
(с праведным Мошнахом).

בשורות טובות, хорошие вести и всего наилучшего.



להתלמידות ד"מכון חנה" תחיינה,

ליל א' דחגה"פ ה'תשל"ט

אזוי ווי די קביעות פון היינטיקן יאר איז — אז שבת קומט באַלד נאָך די ערשטע טעג פון פסח,

זאָל נמשך ווערן אויף אַ גאַנץ יאר אז עס זאָלן זיין פריילעכע וואַכעדיקע טעג, פריילעכע יום־טובדיקע טעג און פריילעכע שבת'דיקע טעג.

און דער אויבערשטער זאָל אייך העלפן אז איבער אַ יאר זאָל יעדערע פון אייך פראַווען דעם סדר באַ זיך מיט אַן אייגענער פאַמיליע, און בחירות — האָבן אַלץ וואָס איר נויטיקט זיך, און בינתיים זאָל קומען משיח צדקנו.

אַ כשר'ן און אַ פריילעכן פסח, און הערן פון אייך בשורות טובות.



בתו"ת ליל א' דחגה"פ ה'תשמ"ו

חג הפסח כשר ושמה.

מיזאָל ממשיך זיין פון דער זהירות פון חג הפסח על כל השנה כולה, אז עס זאָל זיין אַ כשר'ער און אַ פריילעכער יאר.

און אזוי ווי דער ערשטער טאָג איז ביום השלישי, שהוכפל בו כי טובי — זאָל דאָס אַראַפּקומען אין לימוד פון נגלה דתורה און פנימיות התורה, ובהקדמת עבודת התפלה,¹

און אין טוב לשמים וטוב לבריות² — סיי ברוחניות און סיי בגשמיות,

און דאָס אויך ממשיך זיין על כל השנה כולה.

און עס זאָל זיין, ילכו מחיל אל חילי,³ ביז צו גיין מקבל זיין פני משיח צדקנו, לשנה הבאה בירושלים⁴, בנערינו ובזקנינו ובבנינו ובבנותינו⁵,

1) שהרי הגזר ממשהו חמץ בפסח מובטח לו שלא יחסא כל השנה (כתהארזיל הובא בכאה"ט אר"ח ר"ס תמו).

2) שהזהירות ממשהו חמץ בפסח מביאה גם ענין השמחה: שמחת הצלחתו להזהר גם ממשהו, נוסף על העיקר — שמחת מצות זהירות מתמץ (שאיטורו במשהו).

3) ראה פרשי עה"פ בראשית א, ז.

4) שהם לבריות ולשמים — בתורה גופא.

5) ראה לקרית ברכה צו, ב. קונטרס עה"פ פ"א ואלך ושם פכ"ה.

6) קידושין מ א. ובאה"ת (בראשית לג, ב. משפטים ע' אקנו. ועוד) מקשר זה עם יום השלישי שהוכפל

בו כי טוב.

7) ל' הכתוב — תהלים פד יח. וראה ברכות בסופה. שר"ע אדה"ז אר"ח רסקניה.

8) ראה לקר"ש ח"ב ע' 543.

9) בא י. ט.

צוזאמען מיט נגלה דתורה, ותלמודו בידו¹⁰, און מיט פנימיות התורה¹¹,
נשמות בגופים¹²,

ומתוך שמחה וטוב לבב — לבב¹³ מיט צוויי בייטן — בגשמיות וברוחניות.

(10) פסחים ג, א. וש"נ.

(11) ראה לקוטי ואתחנן ו, ג. שה"ש כב, ד. ובכ"מ.

(12) כי יבוא במהרה בימינו ותחינה עינינו.



להתלמידים שיחיו ד„הדר התורה“,

ליל א' דחגה"פ ה'תש"מ

אזוי ווי ס'איז יום השלישי שהוכפל בו כי טוב, טוב לשמים וטוב לבריות — זאל
זיין טוב ברוחניות און טוב בגשמיות, און דאס ממשיך זיין על כל השנה כולה.

און עס זאל זיין א כשר'ער און א פריילעכער פסח, און דאס אויך ממשיך זיין
על כל השנה כולה.



להתלמידים שיחיו יוצאי פרס, (ב„הדר התורה“),

ליל א' דחגה"פ ה'תש"מ

א כשר'ן און א פריילעכן פסח, און דאס ממשיך זיין על כל השנה כולה, אז עס
זאל זיין א כשר'ער און א פריילעכער יאר.

איר זאלט אלע זיין בנינים חכמים, און עס זאל ביי אייך זיין, ילכו מחיל אל חיל¹⁴
אויך אין קיום המצוות.

און עס זאל זיין א שנה טובה ומתוקה, אנהויבנדיק פון זמן חירותינו.

און בקרוב ממש זאלט איר זיך טרעפן עם כל קרוביכם בכל מקום שהם.

(¹⁴) ע"ד שביום ראשון דחה"פ מבקשים, טל צוה שנה טובה כ"ר.



**Благословение Любавичского Ребе שליט"א
во время посещения коллективного Сейдера
для иммигрантов из России,
в первую ночь Песаха 5740 года:**



Кошерного и веселого Песаха, и «взять» кошерность и веселье на весь год, чтобы был еврейский год во всех отношениях.

И чтобы в скором будущем встретиться с родственниками, вместе со всем еврейским народом בנאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו в настоящем и полном освобождении Мошиахом Цидкейну (праведным Мошиахом).

בגשמיות וברוחניות פסח וכושר.



[באולמי עריכת הסדר עבור יוצאי רוסיה ע"י מוסד „פרי“,
ליל א' דחגה"פ ה'תשמ"מ

(תרגום מרוסית)

א כשרין און א פריילעכן פסח,

און מיטנעמען די כשרות און די פריילעכקייט אויף א גאנץ יאר, עס זאל זיין א אידישער יאר אין אלע הינזיכטן.

און בקרוב ממש טרעפן זיך מיט די קרובים, צוזאמען מיטן גאנצן אידישן פאלק, בנאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו, אין דער אמת'ער און פולער באפרייאונג דורך משיח צדקנו.

א כשרין און א פריילעכן פסח בגשמיות וברוחניות.]



לתלמידות ד, מכון חנה" תחיינה,

ליל א' דחגה"פ ה'תש"מ

א כשר'ן און א פריילעכן פסח, און דאָס ממשיד זיין על כל השנה כולה.
און איר זאָלט דאָס משפיע זיין אויך אויף אייערע קרובים און אויף אייערע
משפחות.

און דער אויבערשטער זאָל אייך בענטשן אַז יעדערע פון אייך זאָל בויען איר
אייגענע הויז און איבער א יאָר זאָלט איר פראַווען דעם סדר באַ זיך אין אייער
אייגענער הויז.

הערן פון אייך בשורות טובות.



לתלמידות תחיינה יוצאות פרס, (ב, מכון חנה").

ליל א' דחגה"פ ה'תש"מ

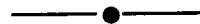
א כשר'ן און א פריילעכן פסח.

איר זאָלט זיך זען בקרוב ממש מיט אייערע משפחות, ומתוך שמחה וטוב לבב.
[אחר שענו „אמן“, בקש שיענו אמן גם בל' פרסית].



[לפני כניסת כ"ק אדמו"ר שליט"א לביתו, אמר לאלו שליוו אותו]:

א כשר'ן און א פריילעכן פסח, און א כשר'ן און א פריילעכן יאָר — שהוכפל בו
כי טוב.



ימי הספירה

... ספק לו אם ספר ספה"ע — ראה שו"ע או"ח סתפ"ט סי"ח. והועתק גם בשו"ע לאדה"ז שם. ובשורת שואל ומשיב מהדורא ד' ח"ג סכ"ז למה לא נאמר דודאי דלא ספר באם עדיין לא עברו ל' יום כו'. כן באחרונים (הובא בארחות חיים — החדש — סתפ"ט שם ובשד"ח אספ"ד מע' ברכות ס"א ס"ק יט) הצ"ע בזה להסוכרים (ורבים הם) דספק ספיקא בברכות — ג"כ להקל. ואף שיש לפלפל בדבריהם — לא מפני הפלפול נסור מפס"ד ברור בשו"ע.

(ממכתב כ"ז ניטן תשי"ט)



... במ"ש שמתפללים מעריב בעוד היום גדול — כמה טעמים להיתר נמצאים בספרי הפוסקים. ובפרט בטח אומר אח"כ ק"ש בזמנה וכן ספירה. אלא שבהנוגע לספירה, בטח יעלה בידו לספור רק לאחר צאת הכוכבים, שהרי הספירה הוא בחשאי. ועוד יש תקוה שאולי עוד כמה מבני המושב יעשו כמוהו ע"ז.

ובתור מאמר המוסגר והערה בהענין, באם כנ"ל הספירה דיום שלאחר זה יספרו ג"כ בעוד היום גדול יש לסדר שיספרו למחרת עוה"פ, כמובן בלא ברכה, בעת תפלת השחר. והרי בלא"ה יש כאלה הסופרים בלילה וכן ביום אותה הספירה ...

(ממכתב כ"ה ניטן תשי"ט)



... נזדמנה לידי שנה זו שאלת אחד שעבר קו התאריך באמצע ימי הספירה ובמילא נתוסף לו יום במספרו, ונסתפק בהנוגע למנין ולברכה — במשך ימות הספירה לאחרי עברו קו התאריך.

ועוררתי אותו שנוגעת עוד יותר השאלה — בהנוגע לחג שבועות שלו. ולפע"ד נראה בהנוגע למנינו ולברכה, שאף שאין ספק שצריך להמשיך דוקא בספירתו שלו, שהרי מופרך לכפול ספירה אחת פעמיים, ויכול ג"כ לברך, הנה מהיות טוב אל וכו' — וישמע הברכה מאחד שבכאן ויכוין לצאת בה [שהרי הברכה היא על עצם המצוה, ולא על מספר היום, שלכן אין סתירה כמה שלהמברך הוא יום שלשים ולהשומע ל"א יום]. ובהנוגע לחה"ש, הרי כיון שאינו תלוי בימי החדש ואינו תלוי

בבית דין אלא — תיכף לאחרי שכלה ספירת שבע שבועות, והגיל ספר מיט יום ע"פ התורה ותמימות הם אצלו, עליו לחוג חז"ש למספרו, ז.א. יום אחד קודם לבני המקום, כאן. אלא ... הורותיו למצוא עכ"פ עוד שנים — מורי הוראה, שגם דעתם יהי כניל.

(ממכתב כ"ג תמוז תשי"ח)



...ואם בכל עניני טוב וקדושה, התורה ומצותי, הובטחנו יגעת ומצאת, על אחת כמה וכמה שיגיעת כתר וחבריו שיחיו נכללת בהבטחה זו דומצאת. ובפרט שזכות הרבים מסייעת.

ועוד זאת שמדובר בצעירים שרוב חייהם עדיין לפניהם, וכל הטבה בגיל זה נכפלת פי כמה לכשישתחררו ויסתדרו בחיי משפחה ויתברכו בכנים ובני בנים — שיושפעו לטוב משינוי טוב בתקופה זו בחייהם.

ולקשר עם ענין ותוכן ימים אלה דימי ספירת העומר, ידועה התמי" על נוסח הספירה, שלכאורה הי' צריך להיות במספר סידורי — „היום יום ראשון לעומר“ וכן „יום שני“ וכו' ולא „יום אחד, שני ימים“ וכן הלאה. אלא שרמז והוראה בזה, בהתאם לתוכן ימים אלה שהם ימי עלי' והכנה למתן-תורה, שההשתדלות בזה צריכה להיות באופן אשר כל ההשגים ביום ראשון יישמרו במילואם גם ביום השני אלא שביום השני יוסיף עליהם, וכן ביום השלישי יהיו נכללים בו ופועלים פעולתם ההשגים דשני הימים הקודמים וכן הלאה, מוסיף והולך, ועוד יותר משני פעמים ככה — בדוגמת שיתוף-פעולה של שני אנשים, שאז כוחם רב יותר מסכום הכוחות שלהם בנפרד (ראה סוטה לד, א).

(ממכתב ימי הספירה)



שמיני

במענה למכתבו מכ"ב טבת.

בעת רצון יזכירו את כל אלה שכותב אודותם על הציון הק' של כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקלה"ה נבג"מ ז"ע, מתאים לתוכן כתבו, ומוכן שכיון שהוא הכותב אודותם, הרי הודיעו חז"ל המתפלל בעד חבריו וכו' נענה תחלה, ובזה מהעיקר — מילוי משאלות לבנו לגדל רך הנמול... שליט"א, הוא וזוגתו ואת בתם שי, לתורה ולחופה ולמעשים טובים.

במ"ש אודות הנער הרוצה להתגייר, וכו' הן ע"פ נגלה ועוד יותר מזה ע"פ פנימיות הענינים, הרי כיון שעד עתה לא התעסק בזה, כדאי שיקשרם עם רבנים חרדים לדבר ה', והם יתענינו בזה ויעשו כפי הוראת תורתנו.

במ"ש אודות האברך... הנה מה שאמרתי לו בהנוגע לחלב עכו"ם הוא — ע"פ סיפור הידוע מכ"ק מו"ח אדמו"ר (וכמדומה גם נדפסי), שחלב עכו"ם מעורר ספיקות באמונה, ואלו הדברים שאמרתי לו, ושאם בכל הזמנים הי' צריך להזהר מהנ"ל כמובן ופשוט, עאכ"כ הנוצר דארצה"ב ובפרט באלו הלומדים במוסדות ששם תערובות טו"ר, ולאום מלאום יאמץ, וד"ל. ומ"ש אודות בריאותו של הנ"ל, כמדומה לי שאמר ברור — אשר נמצא ב... ולביתו בא רק לעתים רחוקות. בכל אופן, הרי אין הענין בידי לשנותו מהאמור בפירוש. ופשיטא שא"א למי שהוא לקחת ע"ע אחריות להעלים ענין שכנ"ל מתעוררים ממנו ספיקות באמונה. במה שמקשר זה שנמנע להשתמש בכליו של הוריו שי' — אינו מובן, שהרי למאכלים של חלב ישנם כלים מיוחדים, ובמילא אין זה נוגע לכל הכלים ובמילא לכוי"כ מאכלים.

בשאלת הנ"ל אם ההחליף מקום לימודו לשיבה אחרת, הרי הישיבה שאודותה כותב — שם לה ששם מורים ברוח יר"ש, ובעוד כמה ענינים דכשרות שמתוקנים בטוב. ובדאי גם בענין דחלב ישראל. ובמה שאומר אביו שי' שקשה יהי' עליו התשלומין, בודאי אפשר להם להשתדל בזה, שהרי בטח נמצא בעירם כמה מכירים עם המנהלים דישיבה האמורה.

אזכירו בעת רצון על הציון הק' להצליח פעולתו בענין המחיצה. ויהי', מתאים ליסוד כל הד' חלקי הש"ע (שלכן בא זה לראשונה) שאל יבוש מפני המלעיגים ולא עוד אלא שעוד יהי' טופח ע"מ להטפיה ובמילא ישפיע בכל מקום שידו מגעת שגם הם לא יבושו מפני המלעיגים, ואז תצליח ההשתדלות.

בברכה לבשו"ט

במש"כ בענין הס"ת — הרי ישנה עדות כשרה מה"ת, שגזה"כ היא וכידוע, שלא אירע דבר. אלא שכתודה על חסד השי"ת שלא אירע דבר — כדאי שפירש נד' דולר לצדקת חנוך עטה"ק.

(ממכתב כח טבת תשי"ח)

... במ"ש אודות בשר הקפוא, הנה מעולם איני רוצה להשתתף בענין זה באיזה אופן, כיון שההיתרים בזה הם לא לדברי הכל, חלק מהמתירים — הם רק בדיעבד ובעת רעבון, חלק מהמתירים הוא בתנאים מסויימים, שלא תמיד מקיימים אותם, וכיון שאיני יודע התנאים על אתר באה"ק ת"ו, עתה, ואין בידי לבררם אל נכון, לכן איני יכול להתערב בכל זה ...

(ממכתב כ' כסלו תשט"ו)

פרקי אבות — פרק א'

בהיות פעם לבקור הרב . . הואיל כ"ק מ"ח אדמו"ר לאמר לו, הדיוק והעמידו תלמידים הרבה ולא רבים. זיי זאלן לאנג זיין תלמידים.

ואולי יש לפרש, שתמיד בכמות (בזמן) ובאיכות (במהות) יהיו בבחי' תלמידים תמיד לקבלת ולשגשוג וכו'.

(ממכתב כ"ק אדמו"ר שליט"א)

אייר

לאחר הפסק ארוך, מאשר הנני קבלת מכתבו מג' אייר. ובעת רצון יזכירו את כל אלה שכותב אודותם, על הציון הק' של כ"ק מ"ח אדמו"ר צוקלה"ה נבג"מ זי"ע, כאויא להמצטרך לו.

ולפלא שמקצר כל כך ועד לאפס — בהנוגע לפעולות במסגרת צעירי אגודת חב"ד ובפרט בהפצת המעינות. ויהי רצון שלא יהי' זה אלא חסרון בכתובה אבל לא בהפעולות, אף שכבר כתבתי, שרואים שהידיעה שבמשך הזמן יכתבו ע"ד הפעולות לפלוני — מביאה זה הוספה בפעולות אם בכמות או באיכות או בשניהם גם יחד, ויהי רצון שיבשר טוב בזה,

ובפרט שהרי נמצאים אנו בחודש זיו, בו נולדו זיותני עולם, וידוע דברי האריז"ל, כשהימים נזכרים (ה"ה גם) ונעשים, הנה יתוסף בכל ענינים הכללים והפרטים בתכ"י — חירות וגאולה להרבות זיו והארות מעשיות אבותנו, וכמבואר בתניא שכל אבריהם ועשיותיהם רק לרצון העליון לבדו כל ימיהם.

(ממכתב ט' אייר תשי"ט)

תזריע

... והשי"ת ימלא ימי הריון זוגתו תחי' כשורה ובקל ותלד זחורק בעתה ובזמנה כשורה ובקל.

ומהנכון הי' שבלי בליטות ישתדל בפתיחת הארון בימי הקריאה בס"ת, עד לאחר הלידה בשעה טובה ומוצלחת, וזוגתו תחי' תוסיף על מה שמנדבת לצדקה קודם הדלקת נרות — ג"כ ביום ב' וה' בבקר.

(ממכתב א' שבת תשי"ג)



... וכיון שלפעמים הכי קרובות מצב כזה בא כתוצאה מקירוב בלתי רצוי — בזמן שאין הקירוב מותר ע"פ תורתנו הק' תורת חיים — וכיון שלפעמים בא זה גם מאי השלימות בידיעת כל הדינים בזה, לכן עליהם — עלי' ועל בעלה שי' — לברר אצל רב מורה הוראה כל הפרטים בזה, ועל מנת להתנהג באופן זה מכאן ולהבא, ואין לך דבר העומד בפני הרצון.

ומהנכון אשר יבדקו את המזוזות בדירתם שתהיינה כולן כשרות כדין, והיא תשמור על מנהגן הטוב של בנות ישראל הכשרות להפריש לצדקה קודם הדלקת הנרות בכל ערב שבת וערב יום טוב.

(ממכתב א' אייר תשכ"ו)



במענה למכתבו, בו כותב ע"ד ביקור רפואי, כנראה מלפני זמן, אשר על יסוד זה אמר הרופא, שכאילו זוגתו תחי' אינה בת בנים.

ואינו כותב כל הפרטים בזה, וכיון שכמה טפולים רפואיים חדשים נתגלו לאחרונה ובפרט בשנים הכי אחרונות, מהנכון שיפנו עוד הפעם לרופא מומחה במקצוע זה, ולשאלו היש בחידושים האמורים השייך גם אליהם.

וכיון שתמיד זקוקים לברכת השם יתברך שהוא נותן התורה ומצוה המצוה, מובן שצריכה להיות ההנהגה בחיי היום יומים מתאימה להוראות תורתנו תורת חיים ובקיום מצותי' עליהם נאמר וחי בהם, ובפרט — דיוק בשמירת חוקי ודיני טהרת המשפחה (נדה, הפסק טהרה, טבילה במקוה כשרה וכו'), וגם לברר אם אין בזה חסרון ידיעה שמביא לחסרון בקיום, [שאת זה צריכים לברר אצל מורה הוראה], שזהו הדרך לקבלת ברכת השם ובפרט במצב כהאמור.

כשיכתוב בדיוק השמות שלו ושל זוגתו בצירוף שם האם של כל אחד מהם בלשון הקודש — שכן נוהגים להזכיר בתפלה — יזכירום בתפלה להאמור.

לשאלתו דעתי בנוגע לאמוץ (אדאפטירונג) ברוב פעמים ההנהגה עם הילד שמאמצים הוא, מבלי לגלות לו שאינו מיוצאי חלציהם, ובכל אופן ההנהגה עמו — כיוצאי חלציהם ממש, שזהו מביא לידי איסורים דחבוק ונישוק (המותרים רק בין בנים להוריהם ממש), ולא של אלו המקבלים ילד לחינוך). והמוכא בספרים על דבר גידול יתום בביתו, הרי זה מובן שרק באופן שנוהרים באופן הדרוש בכל הנ"ל. וזהו מדברים הכי קשים, ורק כשנטוחים להזהר כדרוש — יש מקום לשאלת אמוץ*.

(מכתב כ"ו מ"ח תשכ"ד)

(* ראה לקו"ש ח"ב ע' 193. המו"ל.)



במענה על מכתבו מג' ואתחנן, עם הפתקא המצורפת בו, אשר תקרא בעת רצון על הציון הק' של כ"ק מ"ח אדמו"ר זצוקלה"ה נבג"מ ז"ע. וכן השו"ת שלו, אשר כבקשתו מוסגר בזה.

והנה בכגון דא, אנו אין לנו אלא הוראת כ"ק אדמו"ר הצמח צדק בשו"ת שלו אה"ע ספ"ט (חלק א'), אשר מקיל הוא בכגון דא כיון שנוגע לבריאות ובפרט כנדון דידי, שכפי כתבו — הרופאים בדעתם שבכל פעם שמתעברת היא בסכנה. ויש להטעים פס"ד זה בפרט בדורנו דור יתום זה, כי הרי אפילו אלו המחמירים הוא בשביל חומר הענין דשז"ל, אבל המחמיר בכגון דא מביא ברובא דרובא לפרישות למשך זמנים ארוכים פחות-יותר, ובמילא גורמים ע"ז לשז"ל ר"ל. ובעוה"ר — יותר תכוף מאופן השימוש במוך — כיון שאז הדבר תלוי בשני אישים ויש ימי הפסק טהרה בינתיים כו' וכו' — עד שבסוף דבר — ע"י החומרות גורמים היפך הכוונה, וד"ל. ואף שצ"ע אם יש לפרסם דבר זה לעמי הארץ — בכדי שלא ילמדו הפרוצות מן הצנועות והבריאות מן החלשות, הנה לשואלים יש להורות כדעת כ"ק אדמו"ר הצמח צדק*.

ג. ב.

... הדיעות בדיון דלמשש במוך — מלבד הספרים שנזכרו בשו"ת צ"צ שם — ראה שד"ח אסיפת דינים מע' אישות א, לב. ובפאת השדה שם מע' אישות סק"א (שהורו — למעשה — להיתר).

מה שהביא משו"ת מהרש"ם ח"א סנ"ח דסמוך לטבילתה וסמוך לוסתה לא ישמשו כיון שאז רוב נשים מתעברות משאי"כ בשאר הזמנים ועפמשי"כ בשו"ע א"ח סתר"ו — ואין תח"י שו"ת הנ"ל לעיין בפנים, אבל במחכ"ת, תמוה ביותר חידוש ענין

(* ראה לקו"ש ח"ב ע' 179-180. המו"ל.)

כגון דא כיון דלא אשתמיט אף א' מהראשונים והאחרונים להגביל הגבלה זו. ולפענ"ד, כנ"ל, חומרא בנדו"ד יש חשש שתגרום דוקא היפך המכוון, ואין לנו להוסיף חומרות מדעתנו בפס"ד של אלו אשר מימיהם אנו שותים כו'. ולהעיר מעירובין (סג, ב) כל הישן כו'.

מה שהעיר בענין חומר העון ותיקונו — עיין תניא ספ"ז ושם באגרת התשובה פ"ג ופ"ט.

(ממכתב י"ד מני"א תשט"ו)



במ"ש אודות המורה דהישיבה שהרופאים בדקו גם אותו, ואומרים שצריכים לבדוק הזרע ואינו חפץ וכו'.

הנה אף שאין מעניני לפסוק שאלות, אבל ישנה הוראה מכ"ק מו"ח אדמו"ר שצריכים למסור נפשו על זה, כוונתו על הענין דזחוק"ק. אלא שישנם כמה אופנים בבדיקת הנ"ל. ויש לעשות, עכ"פ בהתחלה, לבחון ע"י שיקחו מהרחם לאחרי הביאה וכיון שזהו לפני שלשת ימים הי"ז קל הרבה יותר מאשר כשלוקחים ישר מהבעל.

(ממכתב כ"ק אדמו"ר שליט"א)

(י) ראה לקו"ש ח"יב ע' 181-180. המו"ל.



... כו"כ ילדו בניתוח קסרי יותר משלש פעמים, וככ"ז — לא קשרו הצינורות, כמפורסם.

קדימה להולדה בכיה"ר שהיא רגילה בו. אזכיר עה"צ לכהנ"ל.

(ממכתב ו' שבט, תשמ"ח)



... כותב אודות מצב בריאות זוגתו תחי, ודעת הרופא (בקשר עם זה) בנוגע לעיבור וכו',

ובענינים כאלו מובן וגם פשוט שעליו לפנות לרב מורה הוראה בסכיבתו ויורהו דעת תורה, תורתנו הק' ותורת חיים, בהאמור, כי אין מחליטין בכגון דא על דעת עצמו.

ומהנכון אשר יבדקו את התפילין שלו ואת המזוזות בדירתו — שתהיינה כולן כשרות כדין, וזוגתו תחי' תשמור על מנהגן הטוב של בנות ישראל הכשרות, להפריש, בל"ג, לצדקה קודם הדלקת הנרות בכל ערב שבת וערב יום-טוב.

ובנוגע להדוחק בפרנסה, ידועה עצה היעוצה מרז"ל להרבות בצדקה ולחלקה ברבות פעמים (ראה אגה"ק סכ"א). ומהזמנים המסוגלים לזה הוא בבוקר דכל יום חול, (ראה ד"ח עה"פ וישכם לבן בבוקר) קודם תפלת הבוקר (ראה הקדמת הסידור) — להפריש פרוטות אחדות לצדקה.

(ממכתב י"א תמוז תשכ"ב)



... מבהילי!!! וידבר עוה"פ עם ... ובוודאי יוכל למצוא עצה שיעשה זה בהקדים הכי אפשרי כוונתי בימים — שהרי המדובר בענין שנכרתו עליו י"ג בריתות וכל מצות התורה רק ג' בריתות ועיין רמב"ם סוף הל' מילה „ למרע"ה עלי' אפילו שעה אחת אע"פ שהי' כו" ונפרט לאחר מ"ת. ואם נפק"מ בהוצאות כספיות — יסולק מהמזכ"י.

(ממכתב דמוצושיק סליחות תשכ"ז)

(* מענה לאחד שדיווח שהשפיע על א' מבניי (שלא הי' מהול) שימול, אבל הוא רצה לדחות א"ז למשך זמן. המו"ל.)



בהערתי במש"כ בד"ה זכור ה' (המאמרים אידישי) הענינים דטהמש"פ מילה פקו"נ דוקא —

נ"ל כי מדגיש שם ב' נקודות: א) יוקר הגוף ולא רק הנשמה. ב) ההשתוות מרכ"ד עד סכ"ד בעילוי האדם. וההוכחה בזה — בהנ"ל היא דוקא: א) כללות מצות (צוותא וחיבור) השי"ת את הגוף — בכל השלבים שלו — הכנה ותיכף באופן התחלת התהוותו, בגמר יצירתו כשיש בו כוחו (דב"ר ר"פ תצא), משך כל קיומו אח"כ. ב) בג' הנ"ל אין מקום כלל למעלות האדם, כי — גדה שטבלה באונס טהורה. עיקר מילה — בזמנה (שהנימול אינו שייך בכלל לכוונה). אפילו בקטן בן יומו כל ענין הפקו"נ בתקפו. ופשיטא שאין הכוונה בזה — נפק"מ להניצול. ואדרבה.

(ממכתב כ"ק אדמו"ר שליט"א)



... שואל חו"ד במה שהוסיפו לפלונית שם מחמת חולי ואח"כ נזכרו שהשם שהוסיפו הוא גם שם אחותה. ולפלא שאינו מזכיר אם כבר עברו שלשים יום שהחזיקו בשם הנוסף, אף כי בכל אופן, לדעתי אין לעשות מילתא דתמיהא, וכמבואר בכ"מ, ובפרט בצוואת רבי יהודה החסיד. ולכן אפילו אם עברו שלשים יום — הרי ע"פ המבואר להלכה למעשה בשם שנשתקע — יש להוסיף לה שם חדש, וכמנהג ישראל — במי שברך בעת שאחד מקרובי יעלה לתורה ולהחזיק בו, וכבר מבואר בכ"מ בשם הנוסף שהוא בא לראשונה.

(ממכתב ט' תמוז תשט"ז)



... לכאו', כיון שהשואל קרא השם ע"ש המת ולא ע"ש החי, אין בזה חשש שינוי מנהג ישראל. ובפרט, שלא ידע שיש א"ז בחיים ששמה כך, ולא נשאר אלא טעמי דכת"ר דמאן דקפיד כו' ואל תפתח. — גם מ"ש בס"ח סי' ת"ס, שטחיות לי משמע דאינו מדבר אלא בקריאה ע"ש אביו החי.

(ממכתב י"ג אלול תשי"ט)



... לפלא קצת שכותב שנכדו של שלום משה הכהן שי' נקרא בשם יוסף משה. ואולי יש בזה פליטת הקולמוס, או שהשם משה אצל זקנו הוא שם שנשתקע. ובאם לאו, הרי כדאי — מבלי לעשות רעש מזה — ישתדלו ששם הנכד יהי' בעיקר — יוסף. וכן בהנוגע לשמו באנגלית ...

(ממכתב כ"ד סיון תשי"ג)



מצורע

מה שהקשה במכתבו האחרון על המסקנא בנדה (מב, א) דהוי כרואה מתוספתא זבים רפ"ג, דלפי פ"י הגרי"א בזבה אין מינה אין סותרה וא"כ הוי כנוגעת — לא הבנתי קושיטו, דבש"ס איירי בפולטת ש"ז שקבלה ובתוספתא — כרואה אינה מינה, דאפילו טומאה דנוגעת אין ע"ז, דאין האשה מטמאה בלובן.

(ב) מה שהקשה במכתבו שם — בר"ש זבים פ"ד מ"ו, דמפרש בתוספתא הנ"ל דאין מינו סותרו היינו זב שראה כו' שאין סותר אלא יום א' משא"כ בזבה דסותרת ז', דא"כ היז חומר בזבה ולא בזב.

הנה גם בעצם הדין יש להקשות, דכיוון דגזיה"כ הוא דדוקא זיבה גמורה סותרת כל ז' ולא כשהיא מעורבת, א"כ גם בזבה צ"ל הדין כן, דאם תראה לובן בימי זובה הרי אף שא"א בלא צחצוחי זיבה, לא תסתור אלא יום א' (ראה נדה כב, א ובתוס' שם).

עוד צע"ק לפ"י זה — דהול"ל אין מינו מעורב סותר.

גם לכאורה צ"ע, משי"כ הר"ש דעל פ"י הב' יש כמה קושיות — מה הן.

ולישב כל הערות הנ"ל, ובאשר בלא"ה מוכרח לומר דהר"ש במשנה זו נדפס בלתי מתוקן, כי בין התיבות, אשה ברא"י חסרות כמה תיבות כמוכן. אולי אפ"ל, דנפל בדפוס עוד טעות ובמקום, ופ"י זה צ"ל, ופ"י הא' לא יתכן — ומיושב כל הנ"ל. ומה שמפרשי התוס' העתיקו פ"י הא' ולא הב' — הנה קלבד"מ, שלא הרגישו בכל הערות הנ"ל.

(ממכתב חדש הגאולה תשי"ג)



... שמחתי במאד להודע אשר ב... סודרה המקוה כפי הוראת כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע, וזוהי עוד רא"י ומופת מוחשי אָז מען גייט מיטן אמת ותקיפות המתאימה, איז פֿאַר דעם אמת ווערין אַלע בטל, ומתקיימת הבטחת כ"ק אדמו"ר הזקני אשר ההולכים בעקבותיו יצליחו בעבודתם בתורה ובמצות.

(ממכתב "י א"ר חשי"ב)



... ועוד אחת — שצריכה המקוה להעשות בהתאם להוראות כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע כיון שהוא הפוסק שלנו. וכידוע ג"כ בדין, אשר באתרא דרב צריך להתנהג דוקא כרב, אף כי באתרא דשמואל כו', ואין בזה ענין דלא תתגודדו מכם טעמים וכו'. וכותב הנני זה כדי שיעיינו בזה כיון שבטח ישתדלו אצלם לעשות דוקא ע"פ הוראות אחרות. מובן שאין עליהם להכנס במלחמה, אלא להסביר, שזהו היפך הדין להכריח את מי שהוא שלא לקיים כדברי ופסק רבו, וכפרט בענינים כאלו, שמקואות אלו ואלו כשרים הם ע"פ דין לכל הדיעות, אלא שיש ומהדרין לצאת ידי דעת פוסקים אלו בויתורם על דעת פוסקים אחרים, ויש שעושים להיפך...

(ממכתב י"ז טבת תשי"ג)



במכתבו האחרון כותב למזכירות, שהכשר המקוה במקומם הוא ע"י בור (לשון יחיד) דמי גשמים. ובודאי ידוע לו, אשר בשנים האחרונות נתפשט המנהג לעשות שני בורות — נוסף על המקום שבו טובלים. וכבר ידוע שבמקוה משתדלים לצאת רובא דרובא של כל הדיעות בזה. וה"ה גם מענינא דחנוכה הבע"ל, וכמבואר דעת כמה מהאחרונים שבאמת יכלו להדליק המנורה גם בשאר השמנים שבהיכל, כיון שטומאה דחוי' בצבור. אלא שרצה הקב"ה להראות חיבתן של ישראל שתתקיים המצוה מן המובחר (וי"ל שלכן דוקא במצות חנוכה ישנו הענין דמהדרין מן המהדרין) וה"ה בטהרה בכללותה שיש להדר בזה כנ"ל. ומזה מובן ג"כ בהרמז דטו"ט (רמב"ם סוף הל' מקואות) שזהו בדוגמא לדיעות נפסדות ודיעות ישרות, שגם בזה יש להדר עד כדי להיות מהדרין מן המהדרין, היינו לימוד נגלה דתורה לימוד רזין דאורייתא ולימוד רזא דרזין דאורייתא. ומבואר בכ"מ בדא"ח, שכיון שהתורה היא שעבוד הבעל זה הקב"ה לאשתו זוהי כנסת ישראל — יש בזה שלשת הענינים: שארה, נגלה דתורה. כסותה, נסתר דתורה, שזהו בחי' לבוש כיון שאינו נכנס ונתפס כל צרכו, ואדרבה המושכל מקיף את השכל. ועונתה רזא דרזין, וכמבואר בלשון רז"ל אין דורשין כו' אלא ביחיד, ואכמ"ל.

(ממכתב חז"י כסלו תשט"ו)



... בענין המקואות — בכלל טובה הצעתו, אלא שבמקום ש(מסיבה) מציע לעשות בור המכשיר מן הצד — פשט לאחרונה לעשות ב' בורות מכשירים (מב' צדדים) א' — ע"י זריעה, ב' — ע"י השקה. ונכון במאד. וק"ל.

(ממכתב ר"ח סיון תשכ"ב)



... פשוט שבמקום שלא יסכימו למקוה זעג'ז — יש לעשות מן הצד, ושניים:
לזריעה ולהשקה.

לכתבו ע"ד ניילאן ופלאסטיק — כמדומה (קרוב לודאי) ישנם שינויים (עתה,
ומשתנה גם מזמן לזמן) בהנוגע להדברים מהם עושים הנ"ל. וכיון שכ"ק אנ"ע
מחשב גומי לדבר המקב"ט — אין להשתמש גם בהנ"ל ...

(ממכתב כ"ו סיון תשכ"ב)



... כותב אודות אופני תיקון המקוה וכו'.

ומובן וגם פשוט שטוב שתהיינה ג' בורות, כן מוכרח שהרקת המקוה תהי'
לממעלה ולא מלמטה מפני חשש זוחלין אפילו באם הסתימה דלמטה באופן שלא
מקבל טומאה ...

(ממכתב י"א תמוז תשכ"א)



... מודיע, כי נסדר בעיר ... וכבר הצליח בעסקנות הצבורית בענין שיעור
לימוד ברכים, וכן עשה ג"כ התחלה — אף כי, לע"ע, מצער היא — בנוגע לענין
המקוה. ונצטערתי במאד על מה שמתעכב הדבר, וכידוע שענין טהרת המשפחה,
הרי אין זה ענין ומצוה פרטית, כ"א נוגע למהות וחיי הילדים הנולדים, וכן ג"כ
משפיע על מהות וציור הכללי של הבעל ואשתו, וכמבואר בכמה ספרים בנגלה וגם
בנסתר. וידוע ג"כ מה שפסקו אפילו האחרונים* וגם מבין העולמ'שע אשר מותר
למכור בית הכנסת בשביל לסדר ענין של מקוה. ועיין ג"כ בתו"ט סוף מס' יומא על
המשנה: אשריכם ישראל לפני מי אתם מיטהרים כו' מקוה ישראל ה', מה מקוה
מטהר את הטמאים אף הקב"ה מטהר את ישראל. והביאורים בזה אך למותר, ולא
באתי אלא לזרז על הענין, כציווי רז"ל בספרא ר"פ צו, וגם שיהי' לו אמתלא ומבוא
בכדי לזרז עוה"פ את הבע"ב שלו המתעסקים לעשות את כל הצריך בענין זה
בהקדם.

(ממכתב י"ז טבת תשי"ב)

* עין יצחק — חארי"ח ס"ג.

... מ"ש בנוגע להמקוה, אתענין לדעת אם מתקיימת היא כפי רצון כ"ק אדמו"ר
 (מהורש"ב) נ"ע. ואם גם לא, אם קל הדבר בטח יתקנה באופן שתתאים לרצון
 הנ"ל ...

(ממכתב כ"ו אייר תשי"ב)

... (ב) נהניתי במאד כמה שמתקנים את המקוה במחנם הט' ע"פ הוראת כ"ק
 אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע... ואין כדאי להמשיך את הענין יותר מהמוכרח,

ג) בענין ההידורים נוספים ששואל עליהם, הנה בזמן האחרון העירוני ע"ז,
 שבאותם הקאפלעס שמרצפים בהם את כותלי המקוה והרצפה, ישנם שני מינים: א)
 שיש להם בית קבול מאחוריהם, והב) בלתי בית קבול, אף שהם קטנים ביותר. והנה
 אף שעד עתה לא ראיתי מי שיקפיד בזה, כיון שנעשו לבנין — הרי כיון שהעירו
 אותי שי"א שהב"ק משמש קבול להצמענט (אשר עי"ז יהיו הקאפלען נאחזים בטוב
 יותר), הרי אם אפשר בקל — כדאי להשיג הקאפלען הקטנים שאין להם בית קבול.

ד) מה שכותב במכתבו, שאיננו מניח להרוס המקוה הישנה עד שתוגמר המקוה
 החדשה, הנה לכאורה, כדאי ה"י להשתדל שגם המקוה הישנה תה"י כשרה בהידור.
 והתועלת שבזה — שיהיו שתי מקואות כשרות בעיר. והשי"ת יזכנו, אשר ע"י
 האתעדל'ת בהוספת טהרה בעולם, נזכה בקרוב ממש למילוי היעוד, וזרקתי עליכם
 מים טהורים, כי מקוה ישראל ה' ...

(ממכתב ז' אלול תשי"ב)

... ג) מ"ש שבמקום שרוצים להמשיך — המי גשמים — שצריך להיות בקרקע
 הראוי לבלוע אם מותר לעשות זה ממלט (צעמענט), הנה כבר הובא בדרכי תשובה
 למקואות סימן ר"א ס"ק ר"ז בשם שו"ת אמרי יושר, דפשיטא דע"י צעמענט כשרה
 ההמשכה" (ועצ"ע וביורר אם לא נשתנה המלט מאז).

ד) נהניתי מ"ש שהאברך ... השתתף וסייע לו בתכנית המקוה, אשר מלבד
 הענין עצמו, הרי צריך לחפש כל דבר של קירוב לחזקו במצבו ביהדות
 ובהשתתפותו בעניני חב"ד. וכותב אני להנ"ל עתה בענין הנחיצות להדפיס לעתים
 קבועים עניני חסידות וע"ד הא"ר של חסידות ודוקא בשפת המדינה, ובטח גם
 כתי"ר ש"י מצדו יעוררו עדי"ז.

ה) תקותי שלעת קבלת מכתבי כבר ירדו גשמים ויוכלו להשתמש בהמקוה
 ובקשר עם זה, כדאי ה"י לעשות תעמולה עוה"פ בעניני טהרת המשפחה אשר א"א

בלאה"כ שבזה תלוי בריאות הילדים הנולדים ואפי' של הבעל ואשתו וכו'. והשי"ת יזכהו לבשר בשו"ט בכל הנ"ל, וכן בנוגע לבריאות זוגתו ושל עצמו שיחיו. והשתדלותו בקירוב לבם של בניי לאביהם שבשמים בודאי תמשיך לו תוספת הצלחה בעניניו הפרטים הן בגשמיות והן ברוחניות, וע"פ המבואר בתו"א בתחלתו, אשר ע"י הצדקה נעשים מוחו ולבו זכים אלף פעמים ככה... .

(ממכתב כ"ז שבט תשי"ג)



... מ"ש בענין המקוה אם להכשירה בקרח מלאכותי. הנה ידוע ששקו"ט בזה באחרונים, ורבו המכשירים (ש"ך לשו"ע סעיף לא, תפארת ישראל, דברי מלכיאל, אחי עזר ח"ג, פורת יוסף. לעומת — יד דוד, הרמ"מ עפשטיין, דברי תשובה ס"ק קמ"ז), אבל בכ"ז קשה עלי לתקוע עצמי לדבר הלכה, ובפרט בענין מקוה שמשדלים לצאת ידי כו"כ דיעות, ונוסף — בשאלתו — שהרב הספרדי אמר בפשיטות שזהו אסור וא"כ יעורר תמי" אם יכשיר. וכיון שבטח עדיין קיימת המקוה האחרת במחנם, הנה יש לתקנה עד כמה שאפשר ולהשתמש בה. ובטח ירחם השי"ת וירד הגשם מן השמים והרווה את הארץ... .

עלה ברעיוני, שאולי עדיין חסר מה בהמקוה שלהם, וזה מעכב הגשמים. וכדאי לבדוק כל עניניו עוה"פ.

(ממכתב ג' ניסן תשי"ג)



... נהניתי למ"ש ע"ד המקוה שהכל בטוב, ולפלא שלא הזכיר באיזה אופן נקוו המים, אם מי גשמים או כו' — ובהתאם למה שכתבתי לכת"ר שי' מכבר, ובודאי ימלא במכתבו הבא... .

(ממכתב כ"ט סיון תשי"ג)



בנועם קבלתי מכתבו מט"ו מנ"א, והרגיע את רוחי במ"ש שבאוצר המקוה נתמלאו בערך תשע מאות ליטר מים מי גשמים (רק אח"ז הוסיפו עליהם כו').

(ממכתב כ"ג מנ"א תשי"ג)



... ולפלא מה שכותב שאי אפשר לדעת בדיוק ובפרטיות התקון בהמשכת המקוה — שהרי בודאי מזמן לזמן מוכרח להחליף המים וכו' ורואים איך שנעשה הענין.

וכבר האריכו באחרונים, שבענין מקוה, אין חל הגדר שלא להוציא לעז על הראשונים ...

(ממכתב ב' אדר תשי"ט)



קבלתי מכתבו מי"א סיון, ונעים לראות בו אשר עכ"פ במקצת סידר כבר סדר הלימוד שלו, וגם אשר סידר בענין המקוה, אשר כבד לשער גודל הענין בזה. וידוע מ"ש בשו"ת מן השמים, בלקו"ת סד"ה תחת אשר לא עבדת כו' (להעיר מקובץ שבס"י מאה שערים ע' מה). ובכ"מ ...

(ממכתב כ"ד סיון תשי"א)



מאשר הנני קבלת מכתבו מיום הגאולה י"ג תמוז, גאולת כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקלה"ה נבג"מ ז"ע נשיא ישראל, אשר היתה בזה הצלת ונצחון התורה ומצותי בכלל, וכמובן וגם פשוט מפרשת המאסר והגאולה, וק"ל.

בו כותב, אשר שאלוהו ע"ד השתדלותו בהנוגע למקוה כשרה ומהודרה בכמה מקומות, ובהם כאלו שהנהגתם שם בעניני תורה ומצותי דורשת תקון עיקרי, ואולי גם יותר מזה. ושואל דעתי בזה.

ויישר חילו וירבה חיילים להוסיף בהחזקת והפצת הטהרה בישראל בכל מקום שידו מגעת. ובהנוגע לקושיא האמורה, ידועה הבחינה בזה, מה ששמע כ"ק מו"ח אדמו"ר מכ"ק אביו אדמו"ר זצוקלה"ה נבג"מ ז"ע — מה שענה לו כ"ק אביו — מוהר"ש זצוקלה"ה ז"ע — ביחידות (נדפס בהיום יום כ"ג סיון).

אלא שבזה להעיר, כיון שפרסום השתתפותו בהאמור, הרי אין זה נוגע להכשר המקוה וכו' — מאידך גיסא י"ל שמי שהוא הרוצה לטעות יטעה וילמוד בזה משמעות בלתי רצוי, אף שהוא היפך הכוונה, הרי לדעתי יש למעט בפרסום ככל האפשרי ועד לקצה. ועד"ז הוא גם התנהגותי בענינים כאלו, ע"פ מה שראיתי — לעשות ככל התלוי — להציל מי שיהי מבני ישראל [ומה לנו פחות מסוג האמור בסנהדרין מ"ד ריש עמוד א'. ונפלאים דברי רש"י שם, עדיין שם קדושתם עליהם.

ובפירוש הרי"ח — ישראל קרי להו רחמנא^א] להצילים אפי' מעבירה על דקדוק קל של ד"ס עאכו"כ ביסודי הדת ובענין הנוגע לדורות ולדורי דורות, שבזה הרי הדרישה וההכרח הכי גדולים, וכמובן גם מענין העברת נחלה דאסור, ואפילו מבישא לטבא, דילמא זרעא מעליא הוי לי. וק"ל.

(ממכתב ט"ז תמוז תשי"ט)

• ודבורו של ה' מעשה הוא, ולא רק כמעשה (ראה שבת קיט, ב).



... (ב) הערתו בשער המילואים חלק החידושים דף ל"ג ע"ב שורה שני' — שתיבת „שאינו" מיותרת — צדק בזה. והסיבה שגרמה לטעות המג"י היא, כי מקטע זה לא ה' אלא כתי' אחד ושל מעתיק, וכמ"ש בציוניי, וראיתי עתה שגם שם כתוב „שאינו".

ג) הערתו להני"ל — שנמצא באריכות יותר בשו"ת הצי"צ — הנה ע"פ טעות לא באה בחידושים למס' טהרות הערה כעין זו הנדפסת לחידושי מס' מקואות (דף ל"ג סע"ג), אשר בעיניי מקואות צריך להשוות את הבא במילואים למשי"כ בשו"ת חידושים על הש"ס.

(ממכתב כ"ב שבט חשי"ט)



... בנוגע לטבילת עזרא וכיו"ב בקשר לכריאות וכ' — ידוע מנשיאינו שטבילה פעם אחת נעמט מען אף זיך (שלא תזיק), (וי"א זה — בשם הבעש"ט^א).

(ממכתב ט"ו אלול תשכ"א)

• ראה ס' בעש"ט פ' יתרו את טו ובהערות שם. המו"ל.



... ובנוגע לשאלתו, הנה בנוגע לתיקון: ירבה באותיות התורה ובאותיות התפלה, כמובן שזהו נוסף על ג' השיעורים בחומש תהלים ותניא בכל יום השוים לכל נפש. והריבוי באותיות התורה והתפלה, כוונתי להוציאם בפה ג"כ. כן ישתדל לקחת חלק בחינוך וקירוב של הנוער ליראת שמים. והשלישית — שיסיח דעתו

מענין זה לע"ע, היינו לא רק מהענין בעצמו אלא גם מהתכונות בגודל החטא ובנחיצות התיקון. ויסח דעתו מכ"ז לגמרי. ויתקע דעתו בחוזק בלימוד ובתפלה. מובן שכל הנ"ל צ"ל בשמחה (אף שמבואר בספרים באופן אחר, הנה דרך זה יניח כעבור איזה שנים, ועתה יסח דעתו מכל הענין ויתחזק לעבוד ה' מתוך שמחה (דוקא).

בטח זהיר הוא שיהי' הגוף בריא. ושתי שעות או שעה וחצי קודם השינה לא יאכל ולא ישתה בל"נ. מובן אשר הכוונה לאכז"ש גדולה. אבל אינו נוגע לאכילה ושתי' קלה ביותר.

בודאי ימשיך עוד בלימודים איזה שנים.

בברכת הצלחה בלימוד ביראת שמים

(ממכתב ה' תמוז תשי"א)



במענה למכתבו מיום י"ג אדר אודות ענין הידוע,

ידועה עצה היעוצה — היסח הדעת. ואין הכוונה למלחמה עם המחשבה לא טובה אלא להסיח דעת ממנה. ובכדי להקל את זה — יעסיק את כח המחשבה בענין אחר שאין לו שייכות כלל לתוכן המחשבה לא טובה. ומה טוב להעסיקו באותיות של תורה ותפלה. ואם מעט אור דוחה הרבה חושך, עאכ"כ הרבה אור.

(ממכתב כ"ו אדר תשל"ח)



... ובהנוגע לתיקון חטא הידוע, הנה צריך להרבות באותיות התורה ובאותיות התפלה, ושיהיו חקוקים בזכרוננו איזה פרקים משניות ואיזה פרקים תניא, ומזמן לזמן יחזור אותם בעל פה, בדבור או עכ"פ במחשבה. וצריך לשמור על בריאות הגוף ולהסיח דעתו מהנ"ל, אפילו מתיקונו, עד לאחר הנשואין בשעה טובה ומוצלחת ...

(ממכתב י"ח אדר ב' תשי"ד)



אין ענטפער אויף דיין בריף פון ב' טבת והקודם, דאָס וואָס דו שרייבסט אַז דיר איז גאַרניט צוגעקומען פאַר דער צייט, דאַרפסטו וויסען אַז דאָס איז אַ טייל פון דעם יצר הרע אַנשטעל, בכדי אַפצושוואַכן אין ענינים פון עבודה בכלל, און לימוד התורה בפרט, מיט דעם אויסרייד אַז סיי ווי סיי וועט פון דעם גאַרניט אַרויסקומען,

אין אָזוי ווי אין אַלע ענינים וואָס קומען פון דעם לעומת זױ, איז אל יכנס עמדו בשקלא וטריא, און מען דאַרף זיך דאַגעגען שטאַרקען אין עבודת השם יתברך, און דורכ'ן היסח הדעת ווערט מען פטור פון דעם.

בנוגע צו דעם אַנדער ענין וואָס דו שרייבסט, דאַרף מען אויך מסיח דעת זיין פון דעם און מרבה זיין אין אותיות התורה ותפלה. אויך אָז דו זאָלסט וויסען אויף אויסווייניג אָ פאַר פרקים תניא און אָ פאַר פרקים משניות און אויך דעם מאמר והדרת פני זקן בלקוטי תורה סוף פרשת קדושים. און דער עיקר איז ווי געזאָגט פריער, צו מסיח דעת זיין פון דעם גאַנצען ענין, און לעת עתה אפילו פון דעם תיקון, און זעלבסט־פאַרשטענדליך, אָז די השתדלות מקרב זיין דעם צווייטען צו תורה ומצות, איז ממשיך די סיעתא דשמיא אין דעם וואָס דער מענטש אַליין נויטיגט זיך ובהצלחה, און זיכער טוסט דו אָזוי בהנוגע צו דער סביבה בכלל, און צו דייע חברים אין ישיבה בפרט, און השי"ת זאָל דיר מצליח זיין.

(ממכתב ה' טבת תשט"ו)



המאירי למקואות. פ"א מ"א ע"ד הערה ג', ו', יגעתי הרבה וצע"ג.

לולא דמסתפינא נלפענ'ד ברור לומר (ובפרט שכנראה רק בכת"י אחד של המאירי השתמשו), דלעיל מזה, אחרי הפסקא, ואין בזה חלוק בין שאובין לשאינן שאובין אחר שאינן בכלל מקוה, נשמטו אי איזה תיבות. ותוכנן „דיש מחלקין דשאינן שאובין אמק"ט כמו מקוה" ובין מקוה למקוה נתחלף למעתיק.

ועפ"י יתיישב: א) למה הושמטה בהמאירי כאן דעת הר"ש, והראב"ד (שמחולקין עם הרמב"ם בפ"י כל ד' המשניות), אף שרגיל בהם במס' זו בכ"מ. ב) הצע"ג. ג) מובן הסגנון: „וזוהו שנתבאר בתוספתא" (שהער ע"ז כת"ר בהערה ג'). וע"ד השמטה הנ"ל — צ"ל גם בע"ז הערה ב'.

שם בהערה ה', גם בפיה"מ „ביד הטמא". וכנראה שהוא ע"ד הביטוי „על ידי פ"י".

שם ע"ה הערה א'. „הראב"ד, כנראה צ"ל „הרמב"ם".

בסופו עמוד קט"ז. שלשים זקנים. פתח בל"ב זקנים, ובר"ש ותוספתא שבש"ס ווילנא גם בסיומה ל"ב זקנים. ואת"ל שאין כאן טהיד, יל"פ בדבריו לא מנה ר"ט את עצמו מפני ענוותנותו, וכן לא את ריה"ג, כיון דמפרש זה בסגנון הכתוב, שהזקנים פעלו אשר לא היה מציל את האיל מידי של ריה"ג — כמה שינויים בגירסת הספרי חוקת. ובשניהם צ"ע הגירסא שקרא ר"ט לרע"ק וריה"ג — בתוספות ר'.

(ממכתב שנח תשי"ט)

ה' הערות כ"ק אדמו"ר שליט"א על המאירי למקואות ועל ההערות דהמול דהמאירי. המו"ל.

אחרי

ביה ערש'ק מברכים חודש אייר, ה'תשל"ז
ברוקלין, נ. י.

צו אלע אַנטיילנעמער אין דעם יערלעכן
דינער פאַר דעם מוסד-חינוך „אהלי תורה“,

ה' עליהם יחיו

שלום וברכה:

עס האָט מיר געפרייט צו באַקומען די ידיעה וועגן דעם בעפאַרשטייענדן
דינער ביזום א' פ' אחרי-קדושים הבע"ל. ויהי רצון אז עס זאל זיין מיט גרויס הצלחה
אין אלע הינזיכטן.

כידוע, איז די פרשה פון דער וואָך אַ קוואַל פון הוראות פון תורת-חיים (הוראה
בחיים) פאַר אלע געשעענישן פון דער וואָך, בפרט וויכטיגע געשעענישן וואָס
זיינען דירעקט פאַרבונדן מיט תורה.

לכאורה איז אַ פלא וואָס די פרשה אחרי הויבט זיך אָן מיט די פרטים פון עבודה
פון כהן-גדול אין דעם טאָג פון יום-הכפורים, וואָס דאָס איז דאָך נאָר איין טאָג אין
יאָר, אחת בשנה, בפרט נעמענדיג אין אַכט, אַז די דינים פון דער פרשה זיינען
אַנגעזאָגט געוואָרן אין חודש ניסן און די עבודה האָט ערשט געדאַרפט דורכ-
געפירט ווערן מיט זעקס חדשים שפעטער — בה בשעה, אַז די טאָג-טעגלעכע
הנהגה און פליכטן פון די כהנים ווערן געגעבן שפעטער, אין דער פרשה אמור (אל
הכהנים).

אייען פון די דערקלערונגען אין דעם איז, אַז בשעת מ'דאַרף אַריינפירן די
כהנים אין עניני כהונה, וואָס דאָס איז דאָך פאַרבונדן מיט קדושה — און אַ העכערע
קדושה פון סתם אַ אידן וואָס געהערט אויך צו „ממלכת כהנים וגוי קדוש“, דאַרף
מען וויסן, אַז דער יסוד און כח פון דער קדושה נעמט זיך פון קודש הקדשים — אין
אַרט (בית-המקדש), אין צייט (יום-הכפורים), און אין פערזאָן פון דעם וואָס שטעלט
מיט זיך פאַר דעם „קודש הקדשים“ פון „ממלכת כהנים וגוי קדוש“ (וואו אַלע דריי
זאכן פאַראייניקן זיך און קומען צום אויסדרוק אין דער העכסטער מדרגה פון
קדושה, ווי דערקלערט אין חב"ד אין דעם ענין פון עולם, שנה, נפש).

און דאָ איז אויך אַן אַנווייזונג בנוגע חינוך על טהרת הקדש, וואָס די נקודה פון
חינוך איז צו געבן דעם קינד אַן ערציאונג פון גם כּי יזקין לא יסור ממנה — אַז דאָס
זאל ווירקן זיין גאַנצע לעבן און דורכדרינגען זיין טאָג-טעגלעכע הנהגה, ווי עס
ווערט ערוואַרטעט פון יעדן איינעם און אייען וואָס געהערן צו ממלכת כהנים וגוי
קדוש.

אין דעם געביט פון חינוך זיינען אויך פאראן די דערמאנטע דריי זאכן: דער מוסד חינוך וואו דאס קינד לערנט; די פארמאטיווע יארן פון חינוך ווען דער יסוד ווערט געלייגט פאר דעם גאנצן לעבן; און די מחנכים און הנהלה וועלכע פירן דורך די עבודת הקדש פון חינוך — דאס זיינען, אזוי-צו-זאגן, די דריי יסודות (עולם, שנה, נפש) פון חינוך, וואס אלע דריי צוזאמען דארפן זיך פאראייניגען אין דער העכסטער מדרגה פון קדושה.

אבער כדי דאס צו פארווירקלעכן בפועל ממש, דארף מען האבן די מיט-ארבעט און מיטהילף פון די עלטערן און פון די פריינד און שטיצער פון דעם מוסד חינוך. און דאס איז די אויפגאבע פון דעם יערלעכן דינער, וואס קומט פאר אחת בשנה, אבער דארף לייגן דעם יסוד פאר שאפן די נויטיגע מיטלען, בגשמיות וברוחניות, פארן גאנצן יאר, בכדי אז דער מוסד זאל קענען דערפילן זיין אויפ-גאבע אין דער פולסטער מאס און אויף דעם בעסטן אופן.

ויהי רצון, אז דאס אלעס אויבנדערמאנטע זאל געפינען דעם ריכטיגען אפ-קלאנג און ריכטיגען אויסדרוק בא דעם דינער פון מוסד חינוך „אהלי תורה“, און יעדער איינער און איינע זאל טאן אין דעם בשמחה ובטוב לבב.

כבוד ובכרה להצלחה
ולבשורות טובות



... נבהלתי לשמוע שיש סכרא אצלו לבקר ללמוד באיזה קוליג' וכה"ג. תקותי ובטחוני שיזניח סכרא זו לגמרי, וירגיע רוחי בבש"ט זו.

(ממכתב ערש"ק י"ג אלול ה'ש"ח)



הקונטרס לח"י אלול עם מכתבי המצורף אליו בטח קיבל במועדו, וקרא ג"כ מה שכתבתי בשולי המכתב.

מפני קוצר הזמן לא הארכתי אז כדבעי למהוי, וגם חשבתי שאולי אין צורך באריכות בזה, וגם מלים קצרות יספיקו לו. אבל מכיון ששתק ולא ענה לי ע"ז, הנה ידוע בש"ס שני פירושים בשתיקה: כיון דשתיק אודויי אודי לי, או שתק דבטולי בטלי לדברין, וכיון שיש מקום לספק, הנני בא בזה באריכות קצת יותר. וזהו המצב כפי שאני רואה אותו:

כ"ק מו"ח אדמו"ר הכ"מ בחר בו ועשהו לשלוחו להנהיג עדת בני ישראל במחננו. שלוחו של אדם כמותו, ואחד הטעמים בזה הוא, כי המשלח נותן מכוחותיו

להשליח. זהו בכל אדם בכלל. ובפרט באדם שהוא פנימי, ועוד יותר — אם המשלח הוא עצמי, וידוע מאמר הבעש"ט: עצם כשאתה תופס במקצתו הרי אתה תופס בכולו (מובא במאמר ר"ה פ"ב*). הרי כשהמשלח נתן להשליח מכחו הרי זה כאילו כולו נמצא שם.

לאיזה תכלית שלחו כ"ק מו"ח אדמו"ר הכ"מ? הרי ברור הדבר, שהוא כדי לנהל עדתו בדרכי התורה והמצוה, ולעזרם שיעלו כל אחד ואחת מהם במסילה העולה בית אל. פשוט ג"כ, שזוה צריך שגם השליח ילך בעלי אחר עלי הרבה יותר מקהל עדתו שממונה לראש עליהם. על ידי איזה אמצעים יכול השליח לעלות? ישנה לזה דרך המלך, מלכו של עולם, דרך סלולה ומבוארה על ידי חז"ל בכלל, נשיאי חב"ד בפרט, ונשיאינו הוא כ"ק מו"ח אדמו"ר הכ"מ ביחוד, באיזה אופנים אפשר להפטר מפתוי היצר הרע הנקרא דער קלוגינקער, שזהו הקו דסור מרע, ואיך לעלות בקו דעשה טוב.

אחרי כל זה, אם ח"ו נכונה השמועה ששמעתי על דבר רצונו בענין הקאלעדזש, הנה כמה תוצאות לזה: א) מזמנו המצומצם גם בלאו הכי — ילך חלק גדול שלא על ההשתדלות במילוי תפקידו הנ"ל. ב) חלק מזמנו ישתמש בו לענינים שהם מנגדים למילוי תפקידו הנ"ל. ג) ממנו יראו וכן יעשו בתוספות מרובה גם קהל עדתו, לאמר: אם השליח של הרבי מליובאוויטש וצוקללה"ה נבג"מ ז"ע הכ"מ, אחרי שלמד כמה שנים בישיבתו, בכל זה מוכרח הוא כדי צו ווערן אַ מענטש ללמוד תורת הקאלעדזש, אם כן למה לנו לחיות בטעות ומוטב שנשלח בנינו ובנותינו לכתחילה לקבל חינוך כזה. ד) והיא העולה על כולנה, וואס האָט ער צום רבי'ן, וואָס ער שלעפט עם מיט זיך אין קאלעדזש? — כחות המשלח נמצאים בו, וכאשר גופו הוא הולך לקאלעדזש, הרי גם נפש האלקית האסורה בגוף זה מוכרחת ללכת ג"כ, ובדרך ממילא גם כחות הרבי המלוכשים בנפש האלקית זו, וכנ"ל, דמקצת מן העצם כו', נמצא שלעפט ער, כביכול, דעם רבי'ן מיט זיך.

אין חפצי להאריך יותר בכל זה, וגם איני רואה הכרח לזה, כי בודאי גם הנ"ל מספיק די והותר.

איני יודע אם הנסיון גדול בשבילו כל כך, ובכל אופן, תקותי ובטחוני שיעמוד בנסיון זה ואז בודאי יראה כי זהו ענין הנסיונות, כי לא ה" בדבר זה ממש. וכידוע בחילוק נסיונות וביורורים. ויוסיף שיעור בלימוד התורה בכלל ותורת חב"ד בפרט ותורת כ"ק מו"ח אדמו"ר הכ"מ ביחוד, אשר כל זה הוא עצה שלא יבלבלוהו מחשבות שהן צריכות להיות זרות לו, ויוכל למלא תפקידו, תפקיד נשמתו בעלמא דין, מתוך מנוחת הנפש.

איני יודע יחס זוגי הרבנית תחי' לשאלה הנ"ל, ובכל אופן הרשות בידו, ולכאורה נכון הוא, שימסור לה תוכן מכתבי בענין זה.

בטח יודיעני מהחלטתו הטובה בכל זה ות"ח מראש.

אתענין לדעת אם היו תוצאות טובות במה שדברנו בהיותו כאן שיקבע שיעור לימוד ביחד עם זוג' תחי' באיזה מספרי חז"ל המתאימים יותר לרוחה.

אסיים בכרכת כתיבה וחימה טובה לו ולזוג' תחי', שיזכה שעל ידו יתמלאו רצונות כ"ק מו"ח אדמו"ר הכ"מ על מילואם ויוכל להוציאם מהכח אל הפועל מתוך מנוחת הנפש ומנוחת הגוף ומתוך הרחבה בגשמיות וברוחניות.

המחכה לבשורות טובות

מוסגר בזה הקונטרס לראש השנה עם מכתב המצורף אליו ומכתב כללי בג' לשונות, ומהנכון שיפרסם את המכתב כללי באופן המתאים בחוגים שונים.

(ממכתב כ"ד אלול, השר"ח)



... בהמשך לשני מכתבי שכתבתי לו עוד קודם היו"ט, ושמפני הטרדות דחודש תשרי הוא חודש הכללי לא יכולתי להמשיך בענין. ואף שלא נענתי עדיין על שני מכתבי הנ"ל, הנני בזה להמשיך שיחתי (בענין הקאלעדזש) ובהמשך להנ"ל:

לכאורה יש בידו לאמר, כיון שנדמה לי (היפך מה שכתב הרמב"ם ה' גירושין סוף פ' ב') שרצוני לבקר וללמוד בקאלעדזש, אלא שיש מי שאומר שאין זה מתאים בשביל מעמדי ומצבי בכלל, כי אין זה מתאים לציור של תמים ולציור של תלמיד כ"ק אדמו"ר הכ"מ אשר אז כ"ק מו"ח אדמו"ר מלוה אותו בכל דרכיו וא"כ בהליכתי בקאלעדזש מוכרח הוא כביכול ללכת אתי שם, עפ"י פסק רז"ל תלמיד שגלה מגלין רבו עמו (מכות י, א). — הנה מי אומר שמוכרח אני בכל זה, ולשעה — אפסיק ח"ו הציור של תמים וכן אפסיק ח"ו לפי שעה הציור של חסידו של כ"ק מו"ח אדמו"ר הכ"מ וממילא יפלו הטענות.

אבל אין בידו כבר, ועל פי הידוע גם בתורת הנגלה, אשר גר שנתגייר הרי שוב אינו יכול לחזור ח"ו, ואף אם יחטא אח"כ בכ"ז ישראל הוא כיון שנתגייר פעם אחת. ועל דרך זה כן הוא בקדושה גופא. כי מי שנעשה חסיד פעם אחת, ומי שנתקשר לאדמו"ר, אשר במילא ה' כמים הפנים אל הפנים ונתקשר אדמו"ר עמו, הנה אין עוד ביכולתו להפסיק ח"ו ההתקשרות, כיון שזה תלוי גם בהאדמו"ר, והוא ברוב טובו וחסדו אסור עמו באזיקים, ועל דרך מה שכתוב באגרת התשובה רפ"ז מלך אסור ברהטים ברהטי מוחא כו', ולכן נקרא הקב"ה מלך עלוב, עיי"ש. אשר עד"ז הוא בצדיקים, ובפרט בנשיא הדור ובפרטי פרטיות נשיאי תורת הנסתר, וכידוע בזהר (ח"ב דל"ח ע"א) אשר מאן פני האדון הוי' דא רשב"י.

— מה שפירש שם בפירושי ניצוצי אורות בשם היעביץ שלומדים זה מתיבת
 „את” לרבות ת”ח, בדא”ח מבואר זה להיפך שזה קאי על הוי’. וכבר הובא במפרשי
 הזוהר דוגמא למאמר הנ”ל מב”ב (ע”ה ע”ב) וירושלמי ביכורים (פרק ג’ ה”ג) מדרש
 שמואל פ”ז, זוהר ח”ב ככ”ד, ב. זוהר ח”ג ע”ט, ב. רבינו בחי פ’ תשא עה”פ והי’ כל
 מבקש הוי’. ועייג”כ אור התורה להציץ פ’ שמות, ע’ ל”ט ואילך. —

אין רצוני להאריך בזה, כי בטוח אני אשר, סוף כל סוף, זרוק חוטר אלא לאוירא
 אעיקרא קאי, ויתעלה בו העיקר והשורש, שזהו ההתקשרות לכ”ק מו”ח אדמו”ר
 הכ”מ על ידי אשר נלך, בדרך ישרה אשר הורנו מדרכיו ונלכה באורחותיו ויבשרני
 בשורות טובות בזה. מובן אשר ההקדם בזה טובה, כידוע אשר ימים יוצרו, אשר
 נקצב לאדם מספר הימים לברר חלקו בעולם, וא”כ חבל על כל יום שעה ורגע שאין
 ממלאים אותם מתאים למילוי שליחות נשמתו בעלמא דין.

(ממכתב כ”ח מר’ חשון, התשי”א)



בתמהון קבלתי מכתבו מעש”ק, וואס נאכן באשרייבען דברי ימי חייו קומסטו
 צום אויספיר בפשיטות אז דער איינציגער אויסוועג וואס דו האסט צו איינארדנען
 זיך אין לעבען, איז דאס נאך דורך לערנען זיך ... ענגליש און דערנאך ... כימיע
 וכו’ און דענסטמאל קענסט דו האבען בטחון גמור בהקב”ה להסתדרות וכו’. און פון
 דעם קען מען זען ווי דער יצר הרע קען אריין נארין א מענשן — וויסענדיק אז אין
 דעם גאנצען קרייז, איז ניטא אפילו איינער וועלכער זאל האבן געגאנגען אויף דער
 וועג. פון וואס קענסט זיך דאס פארשטעלן און דאס נאך בהחלטה גמורה — אז אלע
 איבעריקע וועגען זיינען ניט פאר דיר, און אט דער נייער וועג פארזיכערט דיר א
 הסתדרות טובה? און ביזט נאך מוסיף, גם ברוחניות! — אמת דו שרייבסט אויך, אז
 אויב עס וועט זיין ... א ספעציעלער נס, קענסט דו זיך אויך איינארדנען אויף אן
 אנדער אופן. — זעלבסט פארשטענדליך, אז עס איז קיין ראי’ ניט צו דייער רייד פון
 דעם וואס דו שרייבסט וועגן התמים ... ש” וואס ער איז געקומען גאר פון א
 אנדער קרייז. ניט קוקנדיק אויף דעם וואס ער לערנט עטליכע שעה לימודי חול,
 הלואי וואלסט דו געווען פארקאכט אין לימוד החסידות — ניט ווייניקער פון עס,
 און גיין אלץ מער צו רעכטס — אזוי ווי ער גייט פון יאר צו יאר — אלץ מער צו
 רעכטס.

ובהנוגע לפועל. אויף דיר ווי אויף אלע אידען, שטייט געשריבען, לא יגעת
 ומצאת אל תאמין. און אויף דיר ווי אויף אלע אידען שטייט געשריבען, אין אדם
 יודע כמה משתכר, וכמבואר באגרת הקדש סי’ כ”ב, און די אלע חשבונות קומען
 ארויס דערנאך קאפויר. און בפרט — אז דו ווילסט גיין אויף א וועג וואס קיינער
 פון דעם קרייז האט זי ניט דורכגעטראטן, און דו ביזט גארנישט משער אפילו די
 נסיונות וואס זיינען פארבונדען מיט דעם, און גרויסע שוועריקייטן בנוגע צו
 הסתדרות גשמית אין דעם וועג פאר בחורים אזעלכע ווי דו כו”ב. און דאס וואס

דו שרייבסט אַז דו האַסט ניט קיין געשמאַק אין דעם ענין און אין אַ צווייטען ענין וכו' — איז דאָס ע"ד ווי דער וואָס זאָגט אַז ער האָט הנאה פון תעניתים און איז ממאס במאכלים מעדנים, וואָס רצון בעקשנות היפך השכל קען אויך דערצו בריינגען מיט דער צייט.

איך ווייס ניט ווער האָט דאָס דיר אַריינגעגעבען דעם רעיון התמוה און מצער, און וואָס דו זעהסט ניט וואָס דאָ האַנדעלט זיך. ואם לדעתך ועצתי ישמע, האָסט דו געדאַרפט אַפלאַזען אַלע מחשבות וועגען תכלית, און ועצען זיך לערנען בהתמדה ושקידה און נאָר דורכאויס לימודי קדש נגלה וחסידות, לכל הפחות אויף נאָך דריי פיר יאָר. און איך בין זיכער — אויב דו וועסט אַזוי טאָן, וועסט דו האָבען אַ הסתדרות בחיים פרנסה בגשמיות ופרנסה ברוחניות. און זעלבסט פאַרשטענדליך אַז מען דאַרף זיך ניט אַפנאַרען און איינריידען זיך אַז אַלע אַרום ווילען דיר נאָר איינג מאַכען און טראַכטען ניט פאַר דיין טובה וכו'.

(ממכתב " תמוז תשט"ו)



... (ב) בס"ב פכ"ד, ומה שפקו"נ דוחה שאר עבירות וגם יעבור ואל יהרג היינו כפי' חז"ל אמרה תורה חלל עליו שבת א' כדי שישמור שבתות הרבה ולא משום קלות העבירות וחומרן ... אלא דגויה"כ הוא.

העיר: מה בא להוסיף בהענין דיעבור ואל יהרג. ואת"ל של' פקו"נ דוחה אפ"ל — רשות, ובא להוסיף דגם יעבור כו' היינו שחובה לעבור, הרי דין זה תלוי במחלוקת הפוסקים, ובדאי לא נחית רבינו לפלוגתא.

ואי משום הא לא איראי: א) בכ"מ ל' דוחה' הוא חיוב, וכמו עשה דוחה לית, טומאה דחוי' בצבור, פסח ראשון דוחה את השבת וכיו"ב. (ב) בד"א ד"א דרשאי להחמיר ע"ע וליהרג בשאר עבירות, הוא דוקא כשהנכרי מתכוון להעבירו על דת — שמלבד מעשה עבירה זו, יש כאן גם ענין הדת בכלל, וכל' הירוש' סנה' (פ"ג ה"ה) אי יהודי יהודי — אבל מצד עשית העבירה בלבד, היינו כשהנכרי מתכוון להנאתו, גם לדעת התוס' ודאז"ל בשיטתו אסור להחמיר, וכמ"ש במל"מ (יסוה"ת פ"ה ה"ד) וכ"פ בשו"ע יו"ד סקנ"ז ס"א (וש"נ המקורים). וא"כ בנדוד', בתניא, שפיר יש לו להביא רא"י מהא דלכ"ע יעבור וא"י בעשית שאר עבירות מצ"ע.

והנה עוד יש להעיר בתניא כאן, והוא: א"ת דראית דוגם יעבור כו' מוסיף אמ"ש פקו"נ דוחה כו', לא ה"י לו להביא כלל הא דפקו"נ דוחה כו'.

ועכצ"ל דיש ברא"י אחת מה שאין בחברתה.

ואולי אפ"ל בישוב כהנ"ל: לשון וענין פקו"נ דוחה כו' שהובא בש"ס (יומא פ"ה א וש"ס) הוא ע"ד ה"ל עשה דוחה כו', היינו: א) שהעש"י היא מצוה וכמו לפקח את הגל, אלא שאירע בזמן של איסור או בדבר של איסור בדין חולה ומי שאחזו בולמוס, וכמו שמדמהו שם בש"ס למילה בשבת.

(ועייג'כ בתוספתא שבת ספ"ז: אר"י מנין לפקו"נ שדוחה את השבת שנא' את שבתותי תשמרו יכול במילה ועבודה ופקו"נ כו'),

ב) שחיוב גמור הוא לפקו"נ ולדחות את השבת או שאר עבירה כיו"ב.

לשון וענין יעבור וא"י הוא: א) שהעשי' היא עבירה וכמו קטול אספסתא (יבמות קכא, ב) וכיו"ב, אלא שאירע (או שהנכרי מקשר) זה עם הריגת נפש, ב) אין בלשון זה משמעות חיוב ברור, שלכן נשאר מקום למחלוקת הראשונים כנ"ל.

ולכן הביא בתניא ב' הענינים, דפקו"נ ויעבור וא"י, כדי לחזק הקושיא ולהוכיח, בפשיטות: א) שדחית העבירה הוא חיוב — מפקו"נ, ב) שאין הדחי' דוקא אם העשי' היא מצוה מצ"ע — מיעבור וא"י.

וצע"ק מכתובות (יט, א) דקאמר „פקו"נ" אף שאין שם מצוה, וי"ל דבשל חבירו, שאין שייך לומר בזה דרשאי להחמיר על חבירו אף שעפי"ד יעבור ואל יהרג, בכל אופן חשיב ענין של מצוה (לא תעמוד על דם רעך כו'). ורק בדידי' יש לחלק כנ"ל, כיון די"ל דרשאי להחמיר על עצמו.

והנה ראיתי בס' מנחת חנוך מצוה רצ"ו, דמפרש דפקו"נ דוחה כו' מוסיף ב' פרטים: א) דוחה אף אם הסכנה אינה באה ע"י שמקיים המצוה, וכמו מי שאחזו בולמוס, ב) דגם בשביל פקו"נ של חבירו יעבור, כמו לפקח עליו את הגל. ואולי יש לפרש ל' התניא בפשיטות: ומה שפקו"נ דוחה שאר עבירות וגם (במקום שאין הדחי' ברורה כ"כ, וכמו בנוגע לעצמו, בכל זה הרי הדין הוא) יעבור ואל יהרג כו'.

ועדיין צ"ע בכ"ז.

* * *

ג) העיר אטעם שהביא רבנו (שם) חלל עליו שבת א' כדי כו' — והוא מש"ס יומא (פה, ב) — דכיון דמסיק דגוזה"כ הוא, א"כ ל"ל טעמא דחלל עליו כו'.

וי"ל כי כונת רבינו, אשר גוזה"כ הוא — מדמקיש נערה המאורסה לרוצח (סנהד' עד, א) — דבג"ע לא יאמרו סברא זו דידחה פ"א כדי שישמור הרבה פעמים, ולא משום חומר העון. ובהא דאמרה תורה חלל עליו שבת א' כדי כו' מבאר רבינו שאין השבת נדחית ע"י ענין אחר ומפני שאינה חמורה כ"כ, אלא שמצות שבת גופא, היא שישמרנה פעמים רבות, דוחה את שמירת השבת בפעם הזו, — וגם להלכה למעשה צריכה לטעם זה, וגם לטעם דוחי בהם ולא שימות בהם (יומא שם), דמוחי בהם ילפינן דגם ספק פקו"נ דוחה שאר עבירות, ובדין מי שרוצים להוציא בתו מכלל ישראל כו' צריך לטעם חלל עליו שבת א' כו' (ש"ע רבינו א"ח ס"ו ס"ט ש"י ועיי"ש בקו"א).

* * *

הערה: פסק רבינו בשו"ע א"ח ס"ט ש"י דמי שאונסים אותו לעבוד ע"ז פעם אחת אין מחללין עליו את השבת באיסור תורה, להצילו מזה. מפני שלא ניתנה שבת לידחות בשביל הצלת עבירה חמורה ממנה, ולשיטתי' אזיל בתניא כאן, שכי' שהוא לא מפני קלות העבירות וחומרן.

ואפילו למד"א (לבוש — הובא במשבצות זהב סי' ש"ז סק"ה) דמחללין שבת בשביל להצילו פ"א מאותן העבירות דיהרג ואל יעבור, י"ל דגם הוא לי"פ אשיטת רבינו בתניא, אלא דס"ל דג' עבירות אלו יש להם דין פקו"נ, כיון דחייבתו תורה ליהרג עליהם — וכמ"ש כ"ז בס' אהלי יוסף — לתלמיד רבינו הזקן — דיני קדה"ש ס' כב-כג.

הערה: יש לעיין אם הא דכ' רבינו דגזעה"כ הוא — הוא גם בש"ד או רק בג"ע וע"ז. ולהעיר מכס"מ ה"ל' יסוה"ת פ"ה ה"ה.

כן יל"ע, אם הוה שתיק קרא, איך הסברא נותנת: כל המצות יהרג ואל יעבור, או דכל המצות יעבור ואל יהרג, ועיין תוד"ה ב"נ (סנה' עד, ב) רמב"ם ה"ל' יסוה"ת רפ"ה, רא"ם שמות ד', פרשת דרכים ריש דרוש ב' ועוד, ואכ"מ.

(ממכתב יום ד', ו' מ"א תש"ד)



קדושים

... להל' דעות פ"ז הי"ד. אולי י"ל דכוונת הרגצובי בציונו לתוספתא פ"א דע"ז — לשלול (כמקור הרמב"ם דלא כמש"כ בעין משפט) מרז"ל דערכין (טז, א) — שהוא בו מפורש: לעולם אל יספר כו'. וביד כאן מגביל „בפני שונאיו“ (וראה פיהמ"ש אבות פ"א מט"ז) — וראה הל' דעות פ"ה הי"ז. פ"ז הי"ג.

בהמשך להנ"ל — מתאימה יותר גירסא הנפוצה בתוספתא דע"ז: לא ישא אדם ויתן כו', ולא גירסת הכת"י „לא ישיח“ (באיזה אופן שיהי) — נוסף על העיקר — שכמדומה למד הרגצובי בספרים שאין בהם ההגהות ע"פ כת"י.

ועיין שר"ע אדה"ז חאו"ח סקנ"ו סי"ב וש"נ — שביאר דין זה לפרטיו.
(ממכתב ימי הגבלה היחשלו"ז)



זה עתה נתקבל מכתבו ממוצש"ק פ' תשא, כן בעתו נתקבל מכתבו הקודם. ונבהלתי למה שכותב בו ע"ע, וכבר סיפרתי כמה פעמים מה ששמעתי מכ"ק מ"ח אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ ז"ע, שסיפר לי, אשר נכנס אליו אחד ליחידות ושאל תיקון על איזה ענינים, ובשעת מעשה תיאר מצבו הרוחני באותיות מבהילות. וענהו כ"ק מ"ח אדמו"ר, אשר ידוע חומר הענין דלשון הרע, שאסור לספר על חבריו וגם על עצמו, וד"ל. ולפע"ד, יש להוסיף ביאור בזה, ע"פ הידוע בכמה מקומות בחילוק דלה"ר ומוציא שם רע, אשר מוצש"ר הוא בדבר שקר, ולה"ר הוא אפילו כשמספר אמת, ועיין בפירושו המשניות להרמב"ם ספ"א דאבות והל' דעות ז, ב. ובכ"ז גדול האיסור, על פי המבואר בחסידות, אשר כשמתאר חסרון של חבריו או אפילו של עצמו, הרי לפעמים תכופות ממשיכים ומגלים את החסרון מעולם המחשבה לעולם הדבור. אשר מובן שכל זמן שנשאר במחשבה אינו פועל פעולה, משא"כ כשבא בדבור, ובמילא מזיק. וכלשון רז"ל, לישנא תליתאי. ועאכו"כ בענין של כת"ר שי, שהמשיך זה גם בכתב, היינו במעשה. והשי"ת יצליחו להחליט בעצמו להחזיק בהקו דועשה טוב, היינו בהמשכת אור בנפשו ובחלקו בעולם, ע"י תוספת אומץ בתורה ומצות ובמאור שבתורה זוהי תורת החסידות, ואם מעט אור דוחה הרבה חשך, הרי עאכו"כ הרבה אור.

ידוע שע"פ טבע, הנה מי שאומנתו טבחה, הוא מקו הגבורות, וכמרז"ל (שבת קנז, א), ואפשר שזהו ג"כ הסיבה למה שכותב במכתבו על עצמו. ובכל זה — הרי זה תכלית העבודה להפוך מדותיו הטבעיים, וכשיתעסק בזה, בטח יצליח.

מעות פורים ששלח בעדו ובעד ב"ב שיחיו נמסרו למטרתם. ואף שזכין לאדם שלא בפניו, הנה בכ"ז מפני ענין החינוך שבדבר ('עויין בקדושין ל, א שחינוך הוא עד כ"ד שנה), הנה מהראוי שבנו ש"י יתן בפ"ע איזה פרוטות למגבית הנ"ל, נוסף על מה שנתן בעדו הוא ...

(ממכתב כ"ד אדר תשי"ג)



... מען האט דאך מחדש געווען דעם מנהג הישן, נאך פון די צייטן פון דעם אלטן רבין, אז בכל מקום ומקום זאל זיין א משפיע. און אזוי אויך — א משפיע פאר נשים ובנות.

אזוי ווי מען רעדט דאך בענין הזריוות? (בנוגע צו מבצע פסח און אויך בנוגע די אנדערע מבצעים) — איז כאן המקום צו מורז זיין אויך בענין זה,

אז אין די ערטער וואס מאיזה סיבה שיהי' האט מען נאך ניט געמאכט קיין משפיעים און משפיעות — זאל מען עס טאן בהקדם;

און אין די ערטער וואו מען האט שוין ממנה געווען משפיעים און משפיעות — אז זיי זאלן טאן עבודתם כדבעי ובזריוות.

און אין די ערטער וואו די משפיעים און משפיעות טוען שוין די ארבעט ובזריוות — איז גדול זכותם [וכידוע] דער גודל הזכות פון זכה וזיכה את הרבים, און אז זכות הרבים תלוי בו], און מען גיט זיי א נתינת תודה, און א תודה חמה.

און דאס (די נתינת תודה במעמד ובשליחות רבים) איז אויך א נתינת כח אז זיי זאלן טאן עבודתם מיט נאך מער זירו ויהידור, ביז אין אן אופן פון מהדרין מן המהדרין,

וואס דאס איז אויך כולל — מאכן פון די מושפעים און מושפעות אז זיי זאלן זיין טופח ע"מ להטפיה.

* * *

1) נתבאר בארוכה בשיחת י"ד שבט (תשל"ז) ע"פ משנית בענין שפע — דנמשך מציאות דבר, צריך לצמצם א"ע ולדקדק היטב איך להשפיע שיבין וולתו היטב ויקבל את דבר ההשפעה בטוב (די'ה לפיכך נקראו, תרצ"ט פ"ב. ובכ"מ).

2) ראה אגה"ק סכ"א.

3) מבצע אהבת ישראל, מבצע חינוך, מבצע תורה, מבצע תפילין, מבצע מזוזה, מבצע צדקה, מבצע בית מלא ספרים — יבנה וחכמי, מבצע נרות שבת קודש, מבצע כשרות האכילה ושתי, מבצע סהרת המשפחה.

4) אבות פ"ה מ"ח. ומובן שג' מעלות בזה: זכה, זיכה את הרבים (שזה מוסיף גם ב"זכה" ע"ד מאיר עיני שניהם הוי"י), זכות הרבים תלוי בו (שזה מוסיף בשני הנ"ל).

וויבאלד און יסוד כל התורה כולה איז „ואהבת לרעך כמוך“, ווי דער אלטער רבי זאגט אין תניא פרק לב — ובפרט נאך, און בכדי די השפעה (און די פעולות פון די עוסקים במבצעים הנ"ל בכלל) זאלן זיין ביתר שאת וביתר עוז, דארפן זיי זיין דורכגענומען מיט אהבת ישראל — איז דערפון פארשטאנדיק, און די משפיעים און משפיעות דארפן זיין דורכגענומען, ביתר שאת וביתר עוז, מיט דער ידיעה און הכרה אין דעם ענין פון אהבת ישראל,

וועט מען, בלי נדר, אפדרוקן דעם קונטרס „אהבת ישראל“ אין א הוצאה מיוחדת פאר די משפיעים און משפיעות,

און זיי זאלן לערנען די ענינים וואס אין דעם קונטרס אין אן אופן פון אליבא דנפשי, און דאס וועט זיכער פועל זיין בפעולתם אלס משפיע לאנשים ולבנים און אלס משפיעה לנשים ולבנות,

און זכות הרבים והרבות מסייעתם, צו אויפטאן אין דעם אלעם בהצלחה רבה ומופלגה.

* * *

בנוגע לפועל: די וואס זיינען שוין נתמנה געווארן פאר משפיעים און משפיעות און האבן שוין אנגעהויבן טאן במילוי תפקידם בתור משפיעים און משפיעות, און עאכויכ די וואס האבן שוין געטאן אין דעם כדבעי — וועט מען זיי געבן דעם קונטרס מיט א חתימה אויף יעדער קונטרס.

און אזוי ווי יעדער ענין דארף דאך זיין מיט א סדר

איז יעדער און יעדע וואס א רבים (ד.ה. עכ"פ דריי אידן) האבן אים (אדער איר) ממנה געווען פאר א משפיע (אדער משפיעה) — ועאכויכ די וואס האבן שוין אנגעהויבן טאן במילוי תפקידם כדבעי בתור משפיעים און משפיעות — זאלן אריינגעבן אין מזכירות זייער נאמען מיטן אדרעס, בצירוף דעם ארט (אדער די מענטשן) וואו ער (אדער זי) איז א משפיע (צי משפיעה), און לאחרי הדפסת הקונטרס וועט מען זיי צושיקן, בלי נדר, דעם קונטרס הנ"ל.

* * *

(5) ראה לקוטי לוי"צ לתניא ס"ע כג.

(6) מוכן בפשטות, שלימדו קונטרס זה שייך גם לנשים — מכיון שגם הן מצוות על אהבת ישראל, והרי גם הנשים חייבות ללמוד הלכות הצריכות להן לידע אותן (ה"ל ת"ת לאדה"ו ספ"א).

(7) דאין נקראים רבים בפחות מג' (ו"ד סרכ"ח סכ"א).

(*) ועד"ז הוא בנוגע ללימוד תורת החסידות בכלל, מכיון שהענינים המתבארים שם — לאהמין בשם, לייחדו וכו' (ששת המצוות, שחיובן תמידי כו') (אגרת המחבר בהקדמת ספר החינוך) — גם הנשים מצוות בהם. וכן המעשה שבא ע"י לימוד זה עפ"מש"נ דע את אלקי אביך (וע"ז) עבדהו בלבב שלם (תניא קו"א קנז, סע"ב) וברמב"ם ה"ל יסוה"ת פ"ב ה"ב: והיאך היא הדרך לאהבתו ויראתו בשעה שיחבונן האדם כו' חכמתו כו' לידע כו' (ע"י"ש) — נשים ואנשים שווים בהן.

ויהי רצון, אז דער לימוד אין דעם קונטרס אהבת ישראל זאל מוסיף זיין — בא די משפיעים און משפיעות, און (דורך זיי) אויך בא די מושפעים און מושפעות — אין דעם „כולנו כאחד“,

און דורך דעם, וועט צוקומען אויך אין דעם „ברכנו אבינו“ [ווי דער אלטער רבי איז מבאר אין תניא פרק לב, אז „כולנו כאחד“ איז די כלי צום „ברכנו אבינו“, און ממשיך „ברכנו אבינו“],

ביז צו דער ברכה הכללית והמיוחדת והעיקרית פון „ואתם תלוקטו לאחד אחד בית ישראל“¹ אז דער אויבערשטער וועט נעמען יעדער אידן באזונדער, און צונויפנעמען זיי אלעמען צוזאמען אלס „עם אחד“ און „גוי אחד“ — דורך תורה, וואס זי איז תורת ה' אחד, און „תורה אחת לכולנו“ — און ברענגען זיי, אונז אלעמען לארצנו הקדושה, און בשמחה וכטוב לבב.

(משיחת ליל ה' אור לועשיק פ' החודש, ה'תשל"ז)

(8) ישעי' כו, יב. וראה רש"י נצבים ל, ג.



... בהמשך צו דעם וואס מען האט גערעדט¹ וועגן משפיעים און משפיעות:

אויפן פסוק ויקהל משה שטייט אין מדרש², און געבראכט אויך לפסק הלכה: למה נאמר בפרשה זו ויקהל שלא נאמר כן בכל התורה כולה, אמר הקב"ה למשה רד' ועשה לי קהלות גדולות בשבת כדי שילמדו הדורות הבאים אחריו להקהיל קהלות בכל שבת. . . ללמוד בהם תורה לרבים³.

דערפון איז פארשטאנדיק, אז בשעת אַ איד קלייבט צוזאמען אידן בשבת אויף לערנען מיט זיי תורה — סיי ענינים פון הלכה „להודיע“ לעם את חוקי האלקים⁴, סיי „דברי“ אגדה להכניס יראת שמים בלבבם⁵ — טוט ער עס בשליחותו און בכחו של משה. ביז אז די פעולה ווערט אנגערופן על שמו של משה — „ויקהל משה“.

און וויבאלד אז שבת איז מיני⁶, מתברכאן כל שיתא יומיני⁷ — איז פארשטאנדיק, אז פון דער קהלה בשבת — מיני מתברכינ אויך די קהלות וואס מען מאכט בימי החול אויף לערנען ענינים פון תורה און יראת שמים, אויך די

(1) בהתוועדות דליל ה' אור לועשיק פ' החודש — נדפס לעיל.

(2) י"ש ר"פ ויקהל.

(3) שרע אדהיז סי' ר"צ. ושי"נ.

(4) להעיר מהמבואר בכ"מ (וראה גם לעיל שיחת ליל ה' אור לועשיק פ' החודש הערה 1), שבכדי

להשפיע צריך לצמצם א"ע — ענין ירידה.

(5) לשון אדהיז שם.

(6) להעיר מפרשי שו"קלה. הוא לשון הפעיל כו' נאספין ע"פ דבורי — דמזה משמע שבויקהל

משה נכללת גם ההקלה שבדורות הבאים. ובפרט ע"פ ל' היל"ש דאמר הקב"ה למשה רד' כו' כדי שילמדו

הדורות הבאים אחריו להקהיל כו'.

(7) זחי"ב טג, ב. פח, ב.

פעולות זיינען מעין הנ"ל — ובפרט אויב זיי קומען אלס א המשך אדער א מסובב פון הקהלה בשבת — ווערן זיי געטאן בשליחותו ובכחו פון משה'ן.

און דעריבער איז די משפיעים און משפיעות וואס טוען בענין זה — צוזאמענקלייבן אידן און לערנען מיט זיי ענינים פון תורה און יראת שמים — האבן ניט וואס נתפעל צו ווערן פון קיינע שוועריקייטן, וויבאלד אז זיי טוען עס בשליחותו פון משה'ן, וואס שלוחו של אדם כמותו.⁸

* * *

נאך א פרט אין דעם:

אין נדבת המשכן האבן זיך משתתף געווען ניט נאך אנשים און נשים נאך אויך טף, ווי עס שטייט אין אבות דר"ג.⁹

פון דעם איז מובן, אז אין „כל עדת בני ישראל“ וואס משה האט מקהיל געווען (צוליב נדבת המשכן) ווערן נכלל (ניט נאך אנשים און נשים נאך) אויך טף.¹⁰

און וויבאלד אז אלע פירושים וואס אין זעלבן פסוק זיינען מתאים זה לזה¹¹ — איז מובן, אז אויך דער ענין פון „להקהיל קהלות . . . ללמוד בהם תורה לרבים“ איז ניט נאך בנוגע צו אנשים און נשים נאך אויך בנוגע צו טף.

ומזה מובן, אז דער ענין פון משפיעים און משפיעות איז ניט נאך בנוגע צו גדולים נאך אויך בנוגע צו קטנים וקטנות. און ס'איז כדאי אז אויך פון צווישן די קינדער עצמם זאלן זיין משפיעים און משפיעות, וואס זאלן משפיע זיין אויף בני גילם און די קלענערע פון זיי — מוסיף צו זיין אין לימוד התורה [כולל אין דעם לימוד פון די צוועלף פסוקים און מאמרי רז"ג¹²] און אויך אין קיום המצוות צו וועלכע זיי זיינען שייך.¹³

[און נוסף דערצו וואס די פעולת ההשפעה פון די קינדער וועט ברענגען א הוספה אין לימוד התורה וקיום המצוות בא בני גילם וכו' — וועט עס ברענגען א תוספת התעוררות אויך בא גדולים און גדולות (און ניט נאך בא גדולים בשנים נאך אויך בא גדולים בידיעת התורה ויראת שמים). ווי מען זעט במוחש, אז בשעת א גדול זעט זיי קינדער טוען אן ענין פון תורה ומצוות מיט א ווארעמקייט און מיט א תמימות, פועלט עס אויף אים א גרויסע התעוררות].

און בשעת מען וועט זיי מסביר זיין אז די פעולה וואס זיי וועלן טאן — משפיע צו זיין אויף אנדערע קינדער — איז עס בשליחותו ובכחו של משה

(8) קדושין מא, ב. וש"נ.

(9) פרק יא. אוה"ח כאו. וראה צפ"ע כאו (ומחלק בין משכו ומקדש). ומשיכ באוה"ח לוח"ב קצה, א בשם הרמ"ק. אבל לא טף — י"ל דס"ל בפי' האדר"ג דקבלו מהטף באם נתנו, אבל לא ד"ויקהל משה" גם הטף לצוותם, דהרי פטורים ממצות. וראה רמב"ם הל' ביה"ב (פי"א הי"ב): אנשים ונשים כמקדש המדבר.

(10) כמפורש באוה"ח.

(11) ראה לקריש ח"ג ע' 782.

(12) ראה בארוכה שיחת ליל ער"ח אייר, ל"ג בעומר, ושיחת י"ג תמוז — תשל"ז.

(13) ראה שו"ע אה"י חא"ח סמ"ג ס"ג.

[וואָס אויך אַ קינד ווייס זיין שייכות און פאַרבונד מיט משה רבנו. וואָרום משהתחיל לדבר האָט מען געלערנט מיט אים, תורה'י צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב'¹⁴].

ובמילא ווייס ער, אַז נוסף דערצו וואָס ער (אַלס איינער פון „קהלת יעקב“) האָט באַקומען די תורה ווי אַ ירושה פון משה'ן, זעט ער אויך ווי מען האָט אַריינגעשטעלט אים („קהלת יעקב“) אין תורה אין איין פּסוק צוזאַמען מיט משה'ן], וועט עס אויף זיי פּועל'ן, אַז זיי זאָלן ניט נתפעל ווערן פון קיינע שוועריקייטן, און אדרבה: טאָן דאָס מיט גרויס זריזות און חיות — וויסנדיק, אַז זיי טוען אַ שליחות פון משה רבינו.

* * *

כאמור לעיל, אַז בכדי די השפּעה זאָל זיין ביתר שאת וביתר עוז, דאַרפן די משפּיעים און משפּיעות זיין דורכגענומען מיט אהבת ישראל וואָס זי איז דער יסוד כל התורה כולה¹⁵, וואָס דערפאַר וועט מען אַפּדרוקן, בלי נדר, דעם קונטרס „אהבת ישראל“ אין אַ מהדורה מיוחדת פאַר די משפּיעים און משפּיעות

— איז עדיז וועט מען אויך אַרויסגעבן, בלי נדר, אַ קונטרס פון די פּסוקים מאמרים און פּתגמים וועגן אהבת ישראל, וואָס זיינען צוגענגליך אויך פאַר קינדער, כל אחד ואחת לפי השגתו

אַנהויבנדיק פון דעם מאמר חז"ל „ואהבת לרעך כמוך“¹⁶ אמר רע"ק זה כלל גדול בתורה¹⁷ [וואָס דער מאמר חז"ל איז דאָך איינער פון די צוועלף פּסוקים און מאמרי חז"ל הנ"ל],

און מען וועט עס געבן צו די קינדער, ילדים און ילדות, וואָס טוען בענין ההשפּעה,

און דאָס וועט זיכער מוסיף זיין אין חיזוק און הצלחה אין זייער השפּעה.

* * *

ויהי רצון, אַז בקרוב ממש זאָל זיין „בנערנו ובקוננו נלך בבנינו ובבנותינו גו'¹⁸,

און מיט אַ ריבוי טף, אַזוי ווי ס'איז געווען ביציאת מצרים²⁰ [וואָס „כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות“²¹],

(14) ברכה לג, ד.

(15) הלי ת"ת לאדה"ו בתחלתם. וש"נ.

(16) תניא פרק לב.

(17) קדושים יט, ית.

(18) תריכ ורש"י שם.

(19) בא יוד, ט.

(20) ראה סוטה יא, ב. שמירר פ"א יב. תיכ"ע בא יב, לו.

(21) מיכה ז, טו.

און עס זאל זיין „והשיב לב אבות על בנים“²², ווי רש"י טייטשט אָפּ „ע"י בנים“,
 וכאמור לעיל אז די קינדער וועלן פועל'ן אויך אויף די ערוואַקסענע,

און אַלע צוזאַמען, „כל עדת בני ישראל“, וועלן גיין מקבל זיין פני משיח צדקנו,
 בקרוב ממש.

(משיחת ש"פ ויק"פ, פ' החודש, התשל"ז)

(22) מלאכי בסופו.



חאַטש מיט אַ פאַרשפּעטיגונג באַשטעטיג איך די ערהאַלטונג פון דעם בריף ...
 מיט די בייגעלייגטע רשימות פון די אסיפות ביו דאָן, און איך האָף אַז אויך אויף
 ווייטער וועט איר ניט נאָר פאַרטזעצען די ביו איצטיגע אַרבעט נאָר וועט אויך
 פאַרגרעסערן, און מיר האָבען די הבטחה פון רז"ל, אשר אין לך דבר העומד בפני
 הרצון ויגעת ומצאת.

ספּעציעל בין איך געווען צופרידען צו זעהען אין אייערע רשימות אַז אַ טייל
 פון די לימודים זיינען בדינים ומנהגי ישראל, וואָס אויך מנהג ישראל תורה היא, און
 האפּענטליך גיט איר פאַרצוג (פּריאריטי) צו די דינים וועלכע זיינען נוגע און
 טרעפען זיך מער אין דעם טעגליכען לעבען און זעלבסט פאַרשטענדלעך אויך אין
 די ענינים פון וועלכע זיינען פאַרבונדען מיט מדות טובות, און ווי עס איז באַוואוסט
 דער מאמר פון רבי עקיבא, ואהבת לרעך כמוך זהו כלל גדול בתורה.

בייגעלייגט איז דאָ מיינער אַ מכתב כללי וואָס איך האָף אַז עס וועט אייך
 בריינגען נוצען אין דער אַרבעט און השי"ת זאל מצליח זיין יעדע איינער פון אייך
 אין די אויבענדערמאָנטע עסקנות און אין אירע ענינים הפרטים.

(מכתב ה' אדר תשי"ד)



... מ"ש אודות האברך שנגע בזקנו, הנה צריך ה' להרבות עליו ריעים ובפרט
 שאחיו הגדול ממנו מתנהג כדבעי. וגם להסביר לו, על פי המובא בס' דרך מצותיך
 חלק ב' ע"פ והוא רחום, אשר י"ג ת"ד הם נגד י"ג מדות הרחמים, וכל אלו שאין
 יכולים לתבוע הצטרותם מהשי"ת בדין כ"א במדת חסד ורחמים, הרי מדה כנגד
 מדה — יש להם להשאיר בשלימות התיקוני דיקנא, עיי"ש בארוכה. ובמילא מובן,
 שאברך הצריך להסתדר בפרנסה ובשידוך טוב וכו' ומוכרח לרחמי השי"ת בכלל,
 עליו להדר בהי"ג ת"ד. ובודאי ימצא האותיות המתאימות לזה. ...

(מכתב י"ב מניא תשי"ד)



במענה למכתביו, בם שואל בקשר לענין השידוך שהיתה סברא-דרישה בנוגע לנגיעה בזקן. וכו'.

מובן ופשוט, אשר ענין שידוך צ"ל מיוסד על רצון טוב והחלטה תקיפה לעזור ול"ז, בכל הענינים, ועאכו"כ בעניני יהדות תורה ומצותי, שהם היסוד לאושר איש ואשה הישראלים, בזה ובכא.

מובן ג"כ — שבעניני טוב וקדושה ישנם דרגות זו למעלה מזו. וכלשון חז"ל, מצוה והידור מצוה ומהדרין מן המהדרין. ואפילו אלו שדרגתם מאיזו סיבה שתהי רק בגדר מצוה, גם הם יודעים אשר הידור מצוה ענינו כפשוטו, הוספת הידור ויפוי בזה, אף שמאיזה סיבה שתהי אין מקיימים הידור זה.

מובן ופשוט, שהצנור וכלי לקבלת ברכת השם בהמצטרך לבני ישראל היא הנהגה בחיי היום יומים ע"פ התורה ועניני, שמה מובן שכשצריכים וזקוקים לברכה מיוחדת, צ"ל התחזקות והידור בהנהגה זו.

מכל הנ"ל מובן, שאפילו לדעת אלו הסוברים, שאי נגיעה בזקן הידור מצוה הוא, ח"ו לעשות האמור כשזקוקים לברכה מיוחדת מנותן התורה ומצוה המצוה, ועאכו"כ — כשמניחים היסוד לבנין עדי עד, נשואין.

פשוט בהחלט — שלדעת הפוסקים שאי נגיעה בזקן, ציווי תורתנו הוא אלו שנהגו ע"פ פוסקים אלו משך כמה שנים, הרי ח"ו וח"ו לשנות הנהגה אפילו בזמן רגיל (ועאכו"כ בזמן כהנ"ל).

כאמור לעיל, אפילו כשצד אחד חונך על דעת האומרים שאין זה אלא הידור מצוה, הרי מחובתו ראשונה — לחזק תמיד את הצד השני בהנהגתו הטובה בעניני יהדות אפילו בהידור, ועאכו"כ באם הצד השני נהג בזה כמה שנים ועאכו"כ באם לדעת הצד השני היז ציווי ומצוה ולא רק הידור.



מובן שכל האמור בנוגע לנגיעה בזקן, יש דוגמתו בכרי"כ מצות התורה ועד לענינים בהנהגה יום יומית. ולכן קודם שנכנסים לגמר השידוך, צריכים לברר בהחלט גמור, העמדה בנקודה האמורה: האם יכולים לוותר על דעת עצמו, באם לצד השני יש בזה ענין הידור מצוה. ובחיים משותפים צ"ל הוויתור לא מפני שכיון שאין ברירה הרי מוכרחים לעשות הדבר, ועושים זה מתוך רגש של המתרמות והתנגדות וכו' וכו' — כי אם שמוותרים מתוך רצון וחפץ טוב ושמחה וטוב לבב דוקא, וכנ"ל הדבר אמור לא רק בנדון דנגיעה בזקן כ"א בנוגע לכל מצות התורה וההידור בהם, שבעיות כהאמורה עלולות להתהוות לעתים קרובות, והפתרון מוכרח שיהי מתוך קירוב הדעת מתוך שמחה וטוב לבב שעיקר הוא בכל האמור.

מכל הכתוב מובנת דעתי בנוגע לשאלתם, שעליהם להעריך עצמם בשימת לב מיוחדת: האם מוכנים לויתור כהאמור, שכיוונו — ככתוב — הוא תמיד לצד אחד, לשימת לב יותר ולדיוק בקיום המצות יותר ולהידור יותר. ובהתאם לתוצאות הערכה האמורה — יחליטו את אשר לפניהם.

עוד להעיר (אף שגם זה מוכן הוא): אף שהכתוב לעיל בא בקשר לשאלתם בענין השידוך, לאמיתתו של דבר — בכל עת משך חייהם ובכל מקום — בתקפו עומד, כיון שהתורה נצחית היא ומצותי נצחיות הן וכל אחד ואחת מבני ישראל נצטוו מעלין בקדש ולא מורידין, ובנוסף רז"ל — נצטוינו להעלות בקדש.

ויהי רצון מהש"ת המשיגה על כל אחד ואחת בהשגחה פרטית, שינחם בכל האמור בטוב לפניהם, טוב האמיתי.

בברכה לבשו"ט בכל האמור

(ממכתב ה' אייר תשכ"ה)



... ומה שכותב שקשה לו להגביר את כח המחשבה דבור ומעשה שלו כמצוה עלינו בתורתו הק' תורת חיים ותורת עולם, ושואל אנה לפנות ואנה לברוח — הנה אין צריך לברוח, כי כלשון התניא קדישא פרק מא: ה' נצב עליו ומלא כל הארץ כבודו ומביט עליו, ובוחר כליות ולב אם עובדו כראוי, אשר זהו גופא הוא נתינת כח לעמוד במלחמת היצר ולנצחה, וגם התבוננות קלה בזה מספיקה, וכדי להגדיל את הסייעתא דשמיא בזה צריך להיות חקוקים במוחו ובזכרונו איזה פרקים משניות ואיזה פרקים תניא והדרוש בלקוטי תורה סוף פ' קדושים ד"ה והדרת פני זקן, וזהו נוסף על מה שצריך להיות אצלו בכיסו — כמובן במקומות שמותר זה — תניא, ומזמן לזמן בשעות הפנויות ילמוד בו איזה שורות, ואם יעשה ככל הנ"ל אליבא דנפשי' ויזכיר לעצמו הציווי התמידי דשויתי ה' לנגדי תמיד, הרי לאט לאט יגרש הרע ויגביר האור בהד' אמות שלו.

בטח מרציא מזמן לזמן מצבו הרוחני אצל המשפיע שלומד אצלו דא"ח ועושה כהוראתו, ואחכה לבשו"ט.

(ממכתב כ"ט סיון תשי"ד)



אין ענטפער אויף דיין בריף פון כ"ז תשרי, אין וועלכען דו פרעגסט וועגן:
(א) ניט געוואונשענע מחשבות.

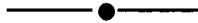
איז באוואוסט די עצה צו דעם, מעט אור דוחה הרבה חשך, און דעריבער דאָרף מען זיין אינגעטונקען אין מחשבות פון תורה ותפלה. אויך זיין בקי אויף אויס-ווייניג פרקים משניות, פרקים תניא, ומה טוב לפחות לייכטע פארשטענדליכע מאמרי חסידות, וואָס דאָס אַלץ העלפט צו באַפרייען זיך פון מחשבות לא טובות.

(ב) וואָס טוט מען, אַז יעדער זאָך ווערט געטאָן מיט אַ פני.

אין דעם דארף מען זיין זייער פארזיכטיג, וואָרום מערערע מאל, אַז דער יצר הרע וויל אָפהאַלטען אַ אידען פון צו טאָן אַ גוטע זאַך, פּרובירט ער אויף דעם וועג, צו איינריידין עס, אַז דאָס טוט ער צוליב אַ פּני, במילא איז גלייכער, אַז ער זאַל אינגאַנצען ניט טאָן, און דאָס איז היפּך פּסק רבותינו ז"ל לעולם יעסוק בתורה ומצות שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה, און דעריבער, ניט קוקענדיג אויף דעם וואָס זעלבסט פאַרשטענדליך דאַרף מען טאָן מיט זיך אַז סוף כל סוף זאַל יעדער זאַך געטאָן ווערען אַן אַ פּני, אָבער דערוויילע, אויב דאָס איז נאָר אַ גוטע זאַך דאַרף מען זיך ניט אָפהאַלטען ח"ו פון טאָן דאָס, און ווי אויבען געזאָגט.

און אין דאָס אויבען געזאָגטע בכלל צו סייעתא דשמיא, העלפט פיל ווען מען פּוועלט אויף חברים און דער סביבה צו מאַכען זיי געהענטער צו אידישקייט בכלל און צו חסידות בפרט, וואָס דאָס איז צדקה ברוחניות, ועל זה נאמר וצדקה תרומם גוי, וכמבואר בתורה אור ריש פרשת בראשית.

(ממכתב אדר"ח מ"ח תשט"ז)



אמור

ב"ה, ראש-חודש אייר, ה'תש"מ
ברוקלין, נ.י.

צו אלע אַנטיילנעמער אין דעם יערלעכן
דינער פון דעם מוסד חינוך „אהלי תורה“

ה' עליהם יחיו

שלום וברכה:

אין ענטפער אויף דער מיטטיילונג, אַז די יערלעכע מסיבה וועט פאַרקומען
אי"ה ביום א' פ' אמור, שיק איך דערמיט מיין באַגריסונג און ברכה צו די געערטע
געסט און אלע אַנטיילנעמער אין דער מסיבה. ויהי רצון אַז עס זאל זיין מיט גרויס
הצלחה אין אלע הינזיכטן.

ס'איז ידוע די הוראה פון אונזערע חכמים ז"ל אין צוזאַמענהאַנג מיט דעם אַנ-
זאָג אין דער פרשה: אמור גוי ואמרת — להזהיר גדולים על הקטנים, וואָס אונטער-
שטרייכט די גרויסע אחריות פון דערוואַקסענע, בפרט עלטערן, בנוגע צו דער
דערציאונג פון אידישע קינדער. און אויב אין אלע צייטן האָט דער ענין פון חינוך
געדאַרפט אַ ספּעציעלע זיהרות, על אחת כמה וכמה אין אונזער צייט.

דערביי איז אויך פאַרשטאַנדיג, אַז וויבאַלד דאָס איז אַן אַנזאָג פון דעם
אויבערשטן, און טאַקע דערפאַר וואָס דאָס איז פאַרבונדן מיט אַ געוואַלדיגע
אחריות, איז זיכער אַז דער אויבערשטער גיט ספּעציעלע כוחות צו דערפילן די
דאַזיגע אחריות אין דער פולסטער מאָס. און אפילו ווען מ'נעמט אַן אַ החלטה צו
טאָן אין דעם, וואָס איז לכאורה איבער די כוחות, איז דאָ די פאַרזיכערונג, אַז דער
אויבערשטער עפנט נייע מעגלעכקייטן דורכצופירן בפועל אויך אַזאַ החלטה. בפרט
אַז עס האַנדלט זיך וועגן קטנים וואָס מוזן אַנקומען צו דער הילף פון גדולים, און
וועלן מיט דער צייט ווערן גדולים, וואָס עס וועט חל זיין אויף זיי דער אַנזאָג פון
להזהיר על הקטנים.

און דאָס איז דאָך די אויפגאַבע און טעטיקייט פון דעם מוסד חינוך „אהלי
תורה“, וואו די תלמידים באַקומען זייערע תורה חינוך על טהרת הקודש אין איינ-
קלאַנג מיט דער דערמאַנטער אזהרה, אַזוי אַז ווען זיי וועלן ווערן גדולים — אין
דעם פולסטן זין, וועלן זיי מקיים זיין דעם אַנזאָג פון להזהיר על הקטנים, און
מזועט מיט שטאַלץ קענען זאָגן: „ראו גידולים שגדלתי“ — בנוגע זיי און זייערע
פירות און פירי-פירות עד סוף כל הדורות.

איך האָף און וויל זיין זיכער, אַז אלע פריינד פון „אהלי תורה“ — וואָס אלע
זיינען דאָך נכלל אין דעם אַנזאָג להזהיר גדולים על הקטנים — וועלן זיך אַפרופן

מיט א וואַרעם האַרץ און ברייטע האַנד צו געבן די פולסטע שטיצע צו דעם דאָזיגען טייערן מוסד חינוך, ניט נאָר צו דערמעגלעכן אים אַנצוגיין מיט זיין העכסט־וויכטיגע אַרבעט, נאָר אויך צו פאַרגרעסערן די מעגלעכקייטן אַריינצונעמען וואָס מער תלמידים — קטנים וואָס וועלן ווערן גדולים, ווי אויבנגעזאָגט. און גרויס איז דער זכות פון אַלע שטיצער און טוער לטובת דעם מוסד, געבענטשט צו ווערן מהשם מיטו המלאה הפתוחה הקדושה והרחבה אין אַלע באַדערפענישן, בגשמיות וברוחניות גם יחד.

בכבוד ובכרכה להצלחה
ולבשורות טובות



... בענין נתוח הפראסטאטי. — (א) מעולם תמהתי, מפני מה אין מצריכין שאלת חכם קודם לעשית ניתוח זה, כיון שיש בזה ענין סירוס (עכ"פ חשש קרוב). (ב) אף שעיקר הש"ז מקורה מן הביצים — גם מהפראסטאט נתוספו בה כמה חמרים. ואיכ"צ ע"ע אם בלעדי חמרים אלו — בנתוח הפראסטאט — יש להמשקה היוצא דין ש"ז, ע"פ תורה. (ג) הניתוח הנ"ל שולל הענין דיורה כחץ, במדה גדולה עכ"פ, אבל לא יציאת הש"ז (את"ל, שדין ש"ז ע"ז) — ועפכ"ז, ולאחרי הבירור אצל רופאים (ואיך עושים הניתוח בפועל עתה כי גם בזה יש שינויים) יש לפסוק השאלה ...

(ממכתב כ"א תמוז תשי"ד)

(*) ראה לקי"ש ח"ב ע' 212. המו"ל.



... מ"ש בענין הנתוח דפראסטאטע שכיון דבא ע"י חולי — הוי בידי שמים וכו'. הנה מלבד שבכגון דא הוי תחלתו בידי שמים וסופו בידי אדם — הנתוח ממש שבוה כמה דיעות והובאו באוצר הפוסקים לאבן העזר סי' ה' עיי"ש הנה הפעולה שבידי שמים בנדו"ד, אין לה כל שייכות להעדר ההולדה כי ע"פ רובא דרובא נתוח זה עושים מפני שהפראסטאטע מתחלת לדחוק על השבילים ובמילא הש"ז והמ"ר יוצאים לאט לאט ומובן שאין זה ענין של סירוס כלל, כן מ"ש שזקן ואינו ראוי להוליד כו' הנה לפלא איך יבחיין ומי הוא שיבחיין אם עוד ראוי להוליד א"ל ומעולם לא שמעתי שהרופאים נוהגים ככה מלבד השערה בעלמא, שמגיל ידוע ע"פ רוב אין להם ילדים, כן מה שרצה להקל מפני שהנתוח אינו כביצים רק סמוך בגיד גם זה לא הבנתי מהו הנפ"מ והרי כרות ככולם אמרו (יבמות עה, ב).

(ממכתב ג' מניא תשי"ד)



... במ"ש בענין הפראסטאטא שהוא סירוס שבא ע"י חולי, הנה חולי הפראסטאטא אופנה אינו נוגע להולדה כלל וכידוע שהחולי הוא הגדלת הפראסטאטא וממילא מתקטן שביל המ"ר, כן בענין זקן ואינו ראוי להוליד הנה פשיטא שע"פ דין יש מציאות זו ונוגע ג"כ לענין מינוי סנהדרין וכן לכמה ענינים אבל צריך עיון למצוא בחינה שתהי' מחלטת ע"פ דין תורה שפלוני אינו ראוי להוליד מפני זקנותו דפשיטא שאין תלוי בשנים, ופשוט ...

(ממכתב כ"ז מניא חשי"ד)



... תמוה* ביותר לפסוק כהפרי"ח (סתס"ח) נגד הרדב"ז שהוא דוקא שהובא לפסק הלכה בכל האחרונים: מגיא (סי תצ"ו), באר היטב, רבנו הזקן, ערוך השולחן, משנה ברורה, נמוקי א"ח (להגה"צ ממונקאטש).

[בפרט בנדו"ד שיצאו להרויח — אפשר גם הפרי"ח מודה — עיי"ש. והעובדא תוכיח — שמאריך שהותו בחו"ל יותר על המשוער], ולדעתי פשיטא שינהג יו"ט שני של גלות**.

(ממכתב כ"ק אדמו"ר שליט"א)

* במענה לאחד שנסע עם אשתו מאה"ק לחו"ל למשך שנתיים ושאל לרב א' כיצד לנהוג ביו"ט שני של גלות, ופסק לנהוג רק יום אחד כדין מי שדעתו לחזור. המו"ל.
 ** ראה לקו"ש ח"א ע' 307. המו"ל.



... מזכיר שהתמונה נעשית בחוה"מ. וכדאי לברר (בנוגע לעת"ל) — היש לעשות פוטו בחוה"מ, ובפרט עתה שע"פ רוב מכוונים כו'.

(ממכתב ועשי"ק פרשת קדושים תה"ו, היחשכ"ה)



ל"ג בעומר

ב"ה, פסח שני,

ב', פ' אמור גוי ואמרת,

ה'תשל"ז. ברוקליין. נ.י.

אל בני ובנות ישראל

בכל מקום שהם

ה' עליהם יהיו

שלום וברכה !

לקראת יום ל"ג בעומר הבע"ל, יום הילולא דרשב"י ויום שמחתו,

הרי הזמן גרמא לעיין בתורתו, כולל ג"כ — לעיין בפרשת ימי חייו,

שהרי חיי צדיק עלי אדמות — תורה והוראה הם ולמדים מהם דברים הרבה, ובפרט אשר הכוונה בזה להמסופר אודות כ"ז בש"ס, זוהר ומדרשים — תורה שבעל פה, שענינה לא סיפורים ח"ו, כ"א הוראה שניתנה למשה מסיני,

לעיין על מנת ללמוד מזה, כל אחד ואחת, בנוגע לעצמו ועד — למעשה בפועל, שהרי גדלות הלימוד הוא שמביא לידי מעשה.

* * *

כאמור דברים הרבה ישנם בהאמור — ללמוד ואח"כ ללמד ולעשות, ונתעכב בזה על נקודה עקרית, אשר בעל ההילולא עצמו הדגישה וייחדה בנוגע לעצמו,

פסח שני: ענינו ראה אוהית בהעלותך (ע' שסז). ובהיום יום' ביומו: ענינו איז — עס איז ניטא קיין „סאראפאלען", מען קען אלע מאָל פאַריכטען.

פסח שני, ב': כשחל תענית האחרון דבה"ב בפ"ש (כבשנה זו) האם מתענין — ראה שו"ת מהר"ש ח"ו סליב (ובהערות לשם — ירושלים, תשכ"ח). ליקוטי מהרי"ח פ"ש. וש"י.

אמור גוי ואמרת: הזהיר גדולים על הקטנים (פרשי עה"פ. וראה יבמות קיד, ב) דבכל בני כן הוא). ל"ג בעומר: ענינו וטעמיו מפורשים בפוסקים ע"ד הגלה (טוש"ע או"ח סתצ"ג ובשו"ע אדמו"ר הזקן שם), וכן ע"ד הסוד (פעי"ח שכ"ב, פ"ז. ועוד), וע"ד החסידות (דרושי ל"ג בעומר — בסידור, המשך והחרים, ד"ה וספרתם לב: אמור תרסי, ד"ה אני לדודי תשי"ד. ועוד).

ויום שמחתו: במשנת חסידים מס' אייר פ"א מ"ז: ביום ל"ג בעומר .. מצוה לשמות שמחת רשב"י. והמ"ח לא העתיק רק דברי האריז"ל (דברי אדמו"ר הזקן — הובאו בפס"ד לאדמו"ר הצי"ץ ליו"ד סקט"ז). וראה פע"ח שער ספה"ע פ"ז (הובא בעט"ז לשו"ע או"ח סתצ"ג). ולהעיר שעפ"ז מפורש ג"כ ענין השמחה (ולא רק מניעת אבלות) וטעמה. שמחת רשב"י (עיין זח"ג רפז, ב. רצא, סעי"א). ומה מענה להשקו"ט בזה בשו"ת חת"ס חיי"ד סרליג. שו"ת שם ארי"י חו"ח סיד' ועוד. וראה ג"כ נ"כ שו"ע או"ח סתצ"ג. — ומה שהקשו ודין אדרבא בהסתלקותן של צדיקים מתענין, י"ל — ע"פ נגלה — דשאני ל"ג בעומר דרשב"י צוה לשקו"ט בו (עיין בפעי"ח שם) ועפ"משי"ב במהרי"ו (הובא בש"ך י"ד שמ"ד סק"ט) הדין דשומעין לו. ואכמ"ל. חיי צדיק עלי אדמות: ש.א.ינם חיים בשרים כ"א חיים רוחניים (אגה"ק סכ"ז בהביאר).

חיי צדיק .. תורה והוראה: להעיר מסוכה כא, ב.

תורה .. לא סיפורים ח"ו: ראה זח"ג קנב, א.

בש"ס .. מסיני: ראה רמב"ם הל' תשובה פ"ג ה"ח.

גדלות הלימוד .. מעשה: הל' ת"ת לאדה"ז פ"ד, ה"ב ואילך.

הוספה לאחר זמן:

(*) עיין בלקו"ד זח"ג תמכ, א.

ובלשונו „חדי ר"ש ואמר התם כו' (אבל) אנן בחביבותא תליא מילתא דכתיב ואהבת את ה' אלקיך וכתיב מאהבת ה' אתכם וכתיב אהבתי אתכם וגו',

ומזה ההוראה בנוגע לפועל, פעולה עם בני, עליהם אמר רשב"י אתם קרוים אדם — „בחביבותא תליא מילתא“, מבצע אהבת ישראל, לכל נפש מישראל למגדול ועד קטן,

וכתוצאה מנדית, הרי עוזרו בכל המצטרך לו הן בגשם והן ברוח, עאכו"כ בדבר המביאו לחיי עוה"ז ולחיי עוה"ב — השתדלות שילמוד התורה ומצותי ויקיימם בפועל — מבצע חינוך ומתוך אהבה, וכהוראת רשב"י שקרא לתלמידיו חברי"א,

מתחיל בחינוך והשפעה בנוגע לתורה, וכהוראת חיי רשב"י וחבריו, אשר תורתן אומנתן — מבצע תורה

לימוד המביא לידי מעשה, וכמחז"ל אשר (גם) לרשב"י צ"ל דוקא „למד ע"מ לעשות“ — המצות, מבצע חפלין, אשר הוקשה כל התורה כולה (המצות) לתפלין, וכל תרי"ג מצות רמוזין בה, כמש"כ בזהר,

מבצע מזוזה — הכוללת והשקולה כנגד כל המצות ובלשון הזהר „ועל ידה לא ינשי ב"ג דוכרנא דקוב"ה לעלמין כו' למעבד פקודי דמארי“,

מבצע צדקה — אשר היא שקולה כנגד כל המצות ואמר רשב"י אשר צדקה כובשת על מדת הדין ועל הפורענות כדי שלא יבוא לעולם,

ובודאי אשר מיוסד על אהבת ישראל — יוסיף אומץ בההשתדלות אשר תהי' הורתו של כאו"א מישראל בטהרה וקדושה — ע"י מבצע טהרת המשפחה

ואשר גם לאחר זה יהי' (גם) גופו טהור וקדוש — ע"י מבצע כשרות האכו"ש,

ובפרט ע"פ דברי הזוהר דכל המקדש עצמו למטה הקב"ה מקדשו מלמעלה.

ובלשונו: זחיג קכת, א. וראה ליקוטי לוי יצחק לשם.

אתם קרוים אדם: יבמות סא, א. וחז"ב פו, א.

אהבת ישראל: ראה קונטרס אהבת ישראל. וראה אית' להה"מ ר"פ אמור דאפילו כשמוכחים צ"ל דבקים במדת החסד ובאם לאו כו',

לכל .. קטן: תניא פ' לב.

מבצע חינוך .. צדקה: ומובן אשר בכ"ז נכלל ותוצאה מהם מבצע בית מלא ספרים — יבנה וחכמי חברי"א: כ"כ פ' עמים בזהר. וראה מקי"מ לזחיג קעט, ב בשם הרמ"ז.

תורתן אומנתן: שבת יא, א.

מבצע תורה: שייכות מיוחדת לל"ג בעומר — עפ"ש"כ בדי' וספרתם לכם, אמור תרסיז הגיל ובכ"מ, אשר בליג בעומר הוא מית דפנימיות התורה.

וכמחז"ל .. לעשות: ירושלמי ברכות פ"א ה"ב.

הוקשה .. לחפלין: קדושין לה, א.

וכל תרי"ג .. כמש"כ בזהר: ח"ג רכה, ב.

מזוזה .. כל המצות: סידור רהע, א.

ובלשון הזוהר .. דמארי"ז: ח"ג רסג, ב.

צדקה .. כל המצות: נתבאר בתניא פל"ז.

כובשת .. לעולם: תנחומא (באבער) נח, ח.

הזוהר .. מלמעלה: ויקרא כד, ב.


ובכוא ערב שבת קודש — ביום ל"ג בעומר הבע"ל — וכל ערב שבת ויום טוב הבע"ל — תפעול ההשתדלות במבצע נש"ק, אשר כל נשי ובנות ישראל — בלשון הזהור, בעיא בחדוה דלבא ורעותא לאדלקא בוצינא דשבת דהא יקרא עלאה היא לה וזכו רב לגרמה למזכי לבנין קדישין דיהון בוצינא דעלמא באורייתא ובדחלתא ויסגון שלמא בארעא ויהיבת לבעלה אורכא דחיין.

* * *

ויהיר אשר ע"י כהנ"ל — בתוככי כללות התומ"צ, קיום, בקולי תשמעו' — וע"י סיומו מבצע נש"ק ביום הששי, שמירת נרות של שבת, תקוים בקרוב ההבטחה אני מראה לכם נרות של ציון,

כי ביום הששי זה אלף הששי יחזר הקב"ה אחרי אבדתו כנסת ישראל ובאו האובדים בארץ אשור דא צדיק (צדיקו של עולם) וכנסת ישראל, כי כמה חביבין ישראל לפני הקב"ה שבכל מקום שגלו שכינה עמהן — כדברי רשב"י —

ויהי כ"ז במהרה בימינו ממש, ויהי בשלם סוכו ומעונתו בציון, בגאולה האמתית והשלימה ע"י משיח צדקנו.

בכבוד ובברכה


ג.ב.

ע"פ המוזכר למעלה גודל החביבות דרשב"י לתלמידיו עד שקרא אותם בקביעות, חברי"א, ועד כדי כך שבכ"מ שהזכירם חז"ל יחד ה"ז בתואר, רשב"י וחברי"י — הרי זה גם הדגשת שייכות חינוך תלמידים לל"ג בעומר, ולהזכירם בכל עת ובפרט ביום זה, על גודל המעלה של "תורתן אומנתן" — ומזכרון למעשה, שילמדו על אתר פטוקים מתושב"כ ומאמרי רז"ל מתושב"ע"ם, וכן יתראו לצדקה, ולהסבירם הבטחת ה' ע"י ישעיהו נביאו: ציון במשפט (בתורה) תפדה ושבי בצדקה,

ולעוררם על הצפ"י להגאולה ע"י משיח צדקנו, שמחכים לו בכל יום שיבוא, וכמאמר רשב"י האמור: כמה חביבין ישראל לפני הקב"ה שבכל מקום שגלו שכינה עמהן כו' (וכשנגאליו) שכינה עמהן שנאמר ושב ה' אלקיך את שבותך.

בעיא .. דחיין: זח"א מה, ב.

קיום. בקולי תשמעו': ראה סנהדרין צח, א.

שמירת נרות .. של ציון: ילקוט שמעוני ר"ם בהעלותך.

ביום הששי .. כדברי רשב"י: זח"א רגז, א. מגילה כט, א.

ובאו האובדים: ראה כתר ש"ט (וארית להה"מ) ד"ה איזהו שוטה המאבד מה.

ויהי .. בציון: תהלים עז, ג.

רשב"י וחברי"י: שבת י"א, א.

תלמידים .. ישעיהו: שאמר: הנה אנכי והילדים אשר נתן לי ה' לאותות ולמופתים בישראל מעם ה' צבאות השכן בהר ציון. וכפרשי: הם התלמידים שחביבין עלי כבנים יהיו לאותות ולמופתים שתתקיים תורה בישראל על ידם. (ישעי' ת, יח). וראה ס' השיחות: התשב"ב (ע' 10). שמחת התשי"ג. שם ע' 46, 140.

במשפט (בתורה): לקרית דברים א, ב.

ושב .. שבותך: דברים ל, ג. וכרשיי שם: ואתם תלוטטו לאחד אחד בניי.

ב"ה, יום ד' פ' אמור ג' ואמרת
פסח שני, ה'תשי"מ
שנה השביעית, שבת להוי',
ברוקלין, נ.י.

אל בני ובנות ישראל
בכל מקום שהם

ה' עליהם יחיו

שלום וברכה!

אזוי ווי מ'דערנעענטערט זיך צום ליכטיקן טאג, ל"ג בעומר, הוד שבהוד, דער
יום-הילולא-שמחה פון דעם תנא רבי שמעון בן יוחאי, וואס זיין רבי, רבי עקיבא,
האט אויף אים געזאגט: אני ובוראך מכירים כוחך — (נאָר), „איך און דיין באַשעפער
קענען דיין כח",

יום ד' פ' אמור: ובשער היומי בחומש: מועדי הוי' ג' פסח להוי'.
אמור ג' ואמרת: ר"פ אמור. וארויל (ת"כ כאן. ינמות קיד, סע"ב. ושי"ג — הובא בפרש"י עה"ת) להזהיר
גדולים על הקטנים. וראה לקו"א ואו"ת להה"מ עה"פ.
פסח שני: כך נקרא בכ"מ, מתחיל ממשנה פסחים צב, ב (ובגמרא שם צג, א), רמב"ם הל' ק"פ פ"ה, ועד
לסידור רבנו הזקן (לפני ובא לציון). ובחולין (קכט, ב): כתוב במגילת הענית (פ"ב) פסחא זעירא כו', וכ"ה
במשנה (חלה בסופו. ר"ה יח, סע"א): פסח קטן. וראה ח"י אנשי שם חלה שם (מרמ"ז). ועוד.
פסח שני: ענינו, עס איז ניטא קיין, פארפאלען, מען קען אלע מאל פאריכטען (היום יום י"ד אייר).
ולהעיר שזוהו ענינו בתור תשלומין (דפסח ראשון). והרי גר שנתגייר בין פ"ד לפ"ש חייב בפ"ש (רמב"ם הל'
ק"פ פ"ה ה"ז). וי"ל שגם זה — סיבתו טענת למה נגרע. — וג"ז דוגמא (מה"ת) שהמסובב גדול מהסיבה.
פסח . . . שנה השביעית, שבת: שכמה ענינים משותפים בהם (ראה המכ' כללי ד"א ניסן תש"מ"י ושי"ג).
— עיין רמב"ם הל' חומ"צ רפ"ז: מ"ע כו' בנסים ונפלאות כו' כמשי"ג זכור את יוה"ש (ולא העתיק תיבת
לקדשו). בסהמ"צ שלו מ"ע קנו. שמור פ"ט, ז. לזכור את יוה"ש זכר למע"ב כו' כך היו זוכרים הנסים
שעשיתי לכם במצרים כו', ומסיים „למה כי בחוזק יד הוציאך ה' מצרים". — ועפ"י מתורצת קושית
האחרונים מה מלמדנו הזכור דיוה"ש" . . .

ליכטיקן . . . הוד שבהוד: שפ"י (גם) אור. וראה פרש"י עה"ת פינחס כו, כ.

ל"ג בעומר: ראה בעניניו בלקוטי לוי"צ אגרות ללי"ג בעומר.

ל"ג בעומר, הוד שבהוד: נתי' בארוכה בסי' אדהאמ"צ ד"ה עד הגל הזה. סד"ה ובי' ענין נחל איתן
(בהמשך והחיים תרלי"א) ובכ"כ דרושי רבותינו נשיאינו ועד לכ"ק מרח' אדמו"ר ד"ה אני לדודי תרצ"ו
(תש"ח). ועוד.

יום-הילולא-שמחה: ראה משנת חסידים מס' אייר פ"א מ"ז: שמחה גדולה.

הילולא-שמחה: ראה ד"ה להבין ענין הילולא דרשב"י תרע"ח. ובכ"מ.

אני . . . כוחך: ירושלמי סנהדרין פ"א הי"ב (בסופה). וראה לקו"ש ח"ז ע' 346 ואילך.

(*) וראה לקו"ש ח"ח ע' 126 ואילך. המו"ל.

(**) ראה לעיל ע' 135 ואילך. המו"ל.

(***) נדפס לעיל ע' 444 ואילך. המו"ל.

(****) וראה בארוכה לקו"ש חכ"א ע' 68 ואילך. המו"ל.

איז כדאי אריינצוטראכטן זיך עכ"פ אין איין נקודה פון די אומשאצבארע כחות פון רשבי" — א נקודה וואס האט א ספעציעלע שייכות צו יעדן אידן, אפילו צו א גאר פשוטן אידן, ועל אחת כמה וכמה צו א בעל מדריגה.

כידוע האט דער רשבי" געמוזט אויסבאהאלטן זיך אין א מערה במשך פון צוועלף יאר, און דערנאך נאך א יאר, צוליב זיין שטארקייט אין אויפצוהאלטן אידישקייט אין דער צייט פון די רוימישע גזירות. בשעת ער גייט ענדלעך ארויס אויף דער פרייז איז איינע פון די ערשטע זאכן — הויבט ער אן נאכפרעגן: איכא מילתא דבעי לתקוני — „איז דא עפעס א זאך וואס מ'דארף מתקן זיין?" און ער טוט זיך באַלד אריין אין דער זאך, כאטש עס האַנדלט זיך נאָר וועגן איינשפאַרן אידן צו מאַכן אַן אומוועג; אָבער וויבאַלד דאָס איז געווען אַן ענין פון צער פאַר אידן, דער-נעמט עס אים און ער גיט אַפּ השתדלות און צייט ביז ער איז מתקן די זאך למעשה בפועל.

אָפּגעזעסן דרייצן יאַר אין אַ מערה אין זאַמד, קומט ענדלעך אַרויס, מיט גרויסע קערפערלעכע יסורים — איז מיט וואָס הויבט ער אָן — ער נעמט זיך נאָכ-פרעגן תיכף וואָס מ'דארף מתקן זיין, און — מעשה עיקר — ער וואַרפט זיך אַריין אין דעם, ביז ער טוט אויף בפועל ממש.

פאַרשטייט זיך, אַז מען קען זיך כלל ניט גלייכן צו אַזאַ ווי דער רשבי", אָבער וויבאַלד אַז דער סיפור איז אַ חלק פון תורה, תורה-שבעל-פה, וואָס תורה איז מלשון הוראה, איז זיכער, אַז יעדער איד איז בכח צו ערפילן די הוראה, צו טאָן אין דעם דאָזיקן גייסט אין דער דאָזיקער ריכטונג און מצליח זיין, בפרט נאָכדעם ווי דער רשבי" האָט געוויזן דעם וועג און האָט דורכגעטראָטן די וועג.

אויב טאָן אַ אידן אַ טובה בגשמיות — אפילו בלויז צו פאַרשפאַרן אַן אומוועג בגשמיות — איז אַזוי גרויס, על אחת כמה וכמה ווען מ'קען אידן ווייזן דעם וועג

אומשאצבארע כחות: להעיר ממחזיל שנו מידותי שמידותי תרומות מתרומות מידותיו של רעיק (גיטין סז, א).

כידוע . . בפועל: שבת לג, ב. ושם. וראה תקוני זוהר בתחלתו.
ער גיט אפ . . צייט: אף שתורתו אומנתו (שבת יא, א. טושי"ע (ואדה"ז) אויף סו"ס קו. הל' ת"ת לאדה"ז פ"ד ס"ד-ה). וראה אגה"ק ס"ד (קלא, סע"א).

נאָכפרעגן: שזוה עוד יותר מהמאורע (זח"ג נט, ב) דכד כו אתו לריש כו ואתי מיטרא.
מעשה עיקר: אבות פ"א מ"ז.

מען קען זיך כלל ניט גלייכן צו . . רשבי": ע"ד מ"ש בתנאי פמ"ד (סג, א) בנוגע למשה רבינו: מי הוא זה ואיהו אשר ערב לבו לגשת להשיג אפילו חלק אחד מני אלף ממדריגת אהבת רעיא מהימנא. ולהעיר שרשבי" ה"י ניצוץ משה". ונתעלה לאותו אור שקבל משה כשעלה לקבל לוחות שניות' (עמה"מ סב, ד. וראה גם סיפור שם דש, ב. שו, ב. ובכ"מ). וראה זח"ג קלב, ב. הובא ונתבאר בדי"ה להבין ענין הילולא דרשבי" תרע"ט (סה"מ תרע"ט ע' ת"ט ואילך).

תורה . . הוראה: זח"ג נג, ב.

זיכער . . צו ערפילן: כמחזיל (במדב"ר פ"ב, ג) שאינו מבקש אלא לפי כוחו.
נאָכדעם . . דורכגעטראָטן: ע"ד ה"ב' בבקיעת גינאי נהרא (חולין ז, א) כיון שבא לאחרי קרי"ס.

און פארשפארן וועג ברוחניות, אשר יצווה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך הוי' לעשות צדקה ומשפט, גיין אליין און אזוי ערציען די קינדער גיין אין השמים וועג דורך פארשפרייטן אידישקייט, תורה און מצוות, איינשליסנדיק די תורה פון רשב"י אין זיין ספר הזוהר, פנימיות התורה, ובפרט אז דאס האט א ספעציעלע שייכות צו אונזער דור, עקבתא דמשיחא, וואס האי ספר הזוהר יפקון ב"י מן גלותא ברחמים (מיט דעם דאזיקן ספר זוהר וועלן אידן ארויסגיין פון גלות ברחמים).

* * *

און דא קומט מען צו א צווייטע נקודה פארבונדן מיט רשב"י — ווי אזוי הויבט אן און עפענט אויף רשב"י „חיבורא דילך דאיהו ספר הזוהר“ זיין חיבור דעם זוהר —

גלייך באם אנהויב אין הקדמת ספר הזוהר: בראשית רבי שמעון פתח הנצנים נראו בארץ כו' מאן מקיים עלמא כו' קל ינוקי דלעאן באורייתא ובגין אינון רביין דעלמא עלמא אשתויב (אין אנהויב. ר' שמעון האט אנגעהויבן: די בליאונגען האבן זיך באוויזן אויף דער ערד . . ווער איז מקיים די וועלט . . דער קול פון קליינע קינדער וואס לערנען תורה, און צוליב זיי, ווערט די וועלט געראטעוועט).

אין דעם אמת תורה טרייען חינוך פון אידישע קינדער ווערן פאראיינציקט די ביידע אויבנדערמאנטע נקודות,

אשר . . ומשפט: וירא יח, יט.

צדקה ומשפט . . תורה און מצוות: ראה ד"ה ציון במשפט (לקיחת דברים. אוהית שם). פארשפרייטן . . פנימיות התורה . . האט א ספעציעלע שייכות צו אונזער דור: כי, כמש האריזיל, דוקא בדרות אלו האחרונים מותר ומצוה לגלות זאת החכמה — אגהיק רסכ"ז (קמב, ב). תורה פון רשב"י . . פנימיות התורה: ראה סדיה להבין הגיל (ע' תכ): ענינו ה' לגלות בח"י פנימיות התורה כו', וזהו שא' (זח"ג קלב, ב) ואנא ידענא דאנפאי נהירין, ומשה לא ידע משום דבמשה ה' בח"י תעלומות חכ' בהעלם וברשב"י ה' בהתגלות כו'. האי . . ברחמים: זח"ג קכד, ב (ע"פ הגירסא באגהיק שם). חיבורא . . הזוהר: זח"ג שם.

רבי שמעון . . ינוקי: להעיר מכות יו, ב: דילידת אימא כו' שמעון תילד.

הנצנים נראו בארץ: שה"ש ב, יב.

עלמא אשתויב: הוספה על זה אשר, אין העולם מתקיים אלא בשביל הבל תינוקות של בית רבני (שבת קיט, סע"ב). וכבר העירו ממחזיל ע"הפ הקול קול יעקב והידיים כו' בזמן שקולו של יעקב מצוי בבתי כנסיות אין הידיים ידי עשו (ב"ר פס"ה, כ. זח"א קעא, א. ועוד).

חינוך: שייכות מיוחדת דענין החינוך (תלמידים) לרשב"י — ראה בסה"מ תרכ"ז (ס"ע רעד ואילך).

חינוך פון אידישע קינדער: להעיר שהבעש"ט קודם שנתגלה ה' עוזר — באהעלפער — למלמד תשביר ואומר עמהם אמן, אמן יהשיר וכו' (שה"ש תשי"א ע' 156, ובכ"מ). ועד"ז הה"מ קודם שנתגלה ה' מלמד (לקי"ד כרך ב, ר, א ואילך).

חינוך . . פאראיינציקט . . נקודות: כולל ג"כ א) שגם הקטנים יתעסקו בהפצת היהדות, תורה ומצוות (כמעשה דר' חייא — כתובות ב, ג). ב) ילמדו פנימיות התורה, וכדברי הרשב"י כד יאה קריב לוימי משיחא אפילו רבי דעלמא זמינן לאשכחא ממירין דחכמתא (זח"א קי"ח, א. ועיי"ש קי"ז, א). וראה זח"א צב, סע"ב שכן ה' בדרור של הרשב"י שינוקי גילו סתרי תורה. וראה קדושת לוי פ' ח"י.

וכל המרבה הרי זה משובח — ביו אז יעדער אידיש קינד זאל באקומען דעם חינוך און זיין א שומר דרך הוי' אין דער פולסטער מאס, לדור ודור נספר תהלתך — צום גאנצן דור קינדער און צום גאנצן דור קינדס קינדער וועלן מיר „דער-ציילן“ (דורך דיבור און דורך דעם ציגעפאסטן חינוך) דיינע תהלות.

* * *

ויהי רצון, אז מ'זאל טאן אין דעם אלעם אויבנגעזאגטן — בתוככי הפצת כל התורה ומצותי' — און מיט שמחה, שמחה גדולה — און דער זכות פון ל"ג בעומר, דער טאג פון רשב"י'ס שמחה, וואס דער רשב"י האט געוואלט אז אלע אידן זאלן זיך משתתף זיין אין זיין שמחה, וועט זיכער ביישטיין יעדן איינעם און איינע וואס וועלן טאן אין ענינים פון תורה ומצות בכלל און אין די אויבנדערמאנטע זאכן במיוחד, און אז מ'טוט מיט שמחה ווערט אויפגעטאן מיט נאך מער הצלחה, וזכות הרבים מסייעת.

בכבוד ובכרכה להצלחה רבה

לדור . . תהלתך: תהלים עט, יג.
שמחה, שמחה גדולה: ראה רמב"ם הל' לולב בסופו. וכתניא פכ"ז: בשמחה וגו' ונודע לכל פי' האריזיל על פסוק זה.
דער רשב"י האט געוואלט . . זיין שמחה: פ"ח שער ספ"ע פ"ז. ועפמשיכ במהרי"ו (הובא בש"ך יו"ד סס"ד סק"ט) הדין דשומעין לו. ואכמ"ל.
רשב"י האט געוואלט: להעיר גם מדברי רשב"י בנוגע לר' אברהם הלוי שנהג כל השנה כו' ובכ"ז לא ה' ציל בל"ג בעומר (פ"ח שם. הובא בעט"ז לשו"ע או"ח סתצ"ג).
שמחה . . הצלחה: כנראה במוחש. ואחז"ל שמחה פורץ גדר.



. . . במ"ש אודות השינוי בהנוגע לל"ג בעומר אשר בהמאמרים וכו' הוא בבית, אף שנוסח הספירה בכל הימים וגם בל"ג בעומר בכלל — הוא בלמ"ד. ומבאר זה בארוכה. אבל הטעמים שמביא לשינוי הלשון יש להם מקום גם בשאר ימי הספירה בכתובת מכתבים וכו', ולאידך גיסא — גם בל"ג בעומר, בענינים המבוארים בדא"ח הרי נוגעים גם הימים שלפני זה, כיון שהבירורים והעבודה הם מדרגא לדרגא וא"א להגיע להוד שבהוד עד שעוברים הדרגות הקודמות. — וביני לבינו רק סברא אחת

נראית לי בשינוי הנ"ל, ופשוטה היא ביותר. והוא, אשר הרי רבו הדיעות לספור בכי"ת, ובפועל — הנה החידוש הי' הנהגת מנהגנו לספור בלמ"ד, ומובן שהקפידו על נוסח הספירה עצמה — לשנותה מתאים לכל הסברות שנאמרו בהחילוק שבין נוסח בעומר להנוסח לעומר אבל לא הקפידו בהשינוי בענינים שאינם מדוייקים כל כך, וכמו בתאריך מכתבים וכיו"ב, והוא ע"ד שבשלשת החלקים הראשונים שבתניא מדוייקים מקום נאמר ג' מקום שנאמר כו' (שלדעתי הטעם בזה כמרוז"ל כל פסקא וכו'), אבל באגרת הקדש לא דייקו בזה. וכמו שהעירוני בפתח דבר למפתחות לתניא. ומטעם המובן לא רציתי לפרסם טעם זה ...

בחילוק אם בכי"ת או בלמ"ד, וע"ד הנ"ל, להעיר גם מאגה"ק טו"ס יג ...

(ממכתב ב' תמוז, תשט"ו)



במענה על מכתבם מ"ג אייר, אשר נתקבל בהיום הבהיר הוד שבהוד הילולא דרשב"י, דרשב"י פתח את צנור ההשפעה דהענין דועלי תשוקתו בשני הפירושים אשר על ידי פתיחה שלו ביכולת ובכח כל אחד מישראל להגיע לזה (עיין הקדמת קונטרס ל"ג בעומר תש"י קונטרס עח*) וע"פ הידוע בשייכות דרשב"י אחי השילוני הבעש"ט ורבנו הזקן ה"ז נוגע ביחוד לכאור"א מאתנו המקושרים לרבנו הזקן ע"י ממלאי מקומו הם נשיאי חב"ד לדורותיהם עד ועד בכלל דכ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקלה"ה נבג"מ ז"ע,

בו כותבים ע"ד השקו"ט שהיתה אצלם בהנוגע להנהלת צעאגו"ח וכו' ... אשר הנהלה הקודמת אמרה שקשה עלי"י העבודה כו'.

ומובן אשר ע"פ הנ"ל בהענין דל"ג בעומר שענינו נמשך על כל השנה כולה וע"פ הודעת הבעש"ט בשם משיח צדקנו אשר ביאתו תלוי"י לכשיפוצו מעינותיו חוצה. הנה פליאה גדולה אשר אותם שזכו לעמוד בהנהלת עבודה כזו יאמרו שקשה עליהם העבודה וכו' בה בשעה שזהו תכלית כל סדר ההשתלשלות ובריאת העולם הזה בפרט כמבואר בתניא פרק לו. מובן שהחוב והזכות של כל אחד מהחברים לסייע להנהלה בעבודתה ככל אפשריותם, אבל להשתמט מזכות גדול כזה מלהשתדל בזה בתוספת אומץ, לכאורה הוא נגד השכל. מובן שאין פירוש מכתבי זה להתערב בהנ"ל ואפילו לא בדרך הצעה. כי הרי כל עבודה כדי שתהי' כדבעי ובהידור צריכה להעשות בלב שמח ולא בדרך קבלת עול בלבד, אלא לעורר על פנימית עבודתם כמו שהנני רואה אותה שצריכה להיות ועל היחס שצריכה לעורר עבודה כזה, והשי"ת יברך ויצליח את כל חברי ההנהלה בעבר ובעתיד להוסיף אומץ

בעבודתם בשמחה אשר זה גופא ימעט העלמות והסתרים וההצלחה תעלה מעלה מעלה.

בברכה להתקרב עכ"פ לאט לאט לפתיחת
רבי שמעון בעל ההילולא דבחד קטירא
אתקטר ב" בקוב"ה ובגין כך ועלי תשוקתו.

(ממכתב י"ח אייר תשי"ד)



י"ל ע"פ ביאור הראגזובי (בחוקותי כו ס"ק מב) דביצחק אין שייך זכירה כו'
והרי דוקא לרשב"י נאמר בפ"י דמגין יותר מבחייו, ואמר שפוטר כו' עד כו'.

(ממכתב — דשנת תשל"ה)

*) במענה לשאלה (במכתב כללי דל"ג בעומר תשל"ה (נדפס בלקיש חייב ע' 235)) למה לא נז' על
רשב"י, ז"ע. המו"ל.



בנועם קבלתי ז"ע מכתבם מכ"ד ניסן עם המצורפים לו, ותנוח דעתם כאשר
הניחו את דעתי בבשורתם הטובה מפעולותיהם ביהדות בכלל ובהפצת המעיינות
ביחוד, ובודאי יוסיפו בזה הלוך והוסיף וכדרישת השעה, וע"פ המבואר בכ"מ, אשר
ככל שמתקרב רגע הגאולה האמיתית והתחלתה, הרי כל רגע ורגע יקר ומתגדל
ערכו ונעשה יקר ויקר עוד יותר, כיון שצריך למהר להיכון לביאת מר הוא מלכא
משיחא, ולכן צריך לנצלו ככל האפשרי, והאריכות בדבר הפשוט למותר, ומזה מובן
ג"כ המענה על שאלתם לל"ג בעומר, אשר פשוט ופשיטא שהשייכים לזה צריכים
לסדר נסיעה למירון... ואלה שמאיזה סיבות נכונות לא יוכלו לנסוע, בודאי יארגנו
דבר המתאים והתועדות בירושת"ו, ויתאימו הפעולות עם כל הסניפים והחברים,
והיה בהצלחה, ואחכה לבשו"ט ומפורטות בכל האמור.

בברכת הצלחה מופלגה

(ממכתב י"א אייר תשי"ז)



ע"ד מעלת צפת עיר הקודש

א. ... בשייכות זו „צפון“ געפינט מען א דבר והיפוכו:

פון איין זייט זאגן חז"ל¹, אז די וועלט איז באשאפן געווארן אין אן אופן אז „רוח צפונית אינה מסובבת“ — צפון איז געבליבן אפן און ניט קיין פארענדיקטער, און דערפאר קומען פון דארט ענינים בלתי רצויים, כמש"נ: „מצפון תפתח גו“;

לאידך גיסא אבער שטייט אין מדרש² (אויפן פסוקי „פנו לכם צפונה“) — „אין צפונה אלא תורה“; און נאך מער — „צפונה“ איז פארבונדן מיט ביאת „מלך המשיח“³, „ויקיים מה' רב טובך אשר צפנת' גו“⁴.

וי"ל דעם ביאור אין דעם:

דער ענין פון תורה איז (כמחז"ל⁵) — „בראתי יצר הרע ובראתי לו תורה תבלין“; וואס דער דיוק אין דעם איז — „תבלין“: דער ענין פון „תבלין“ איז, אז דאס מאכט גוט און געשמאקער דעם מאכל אין וועלכן מ'זיט אריין די „תבלין“.

ועד"ז בעניננו: שלימות ענין התורה איז ווען דורך תורה איז מען (ניט נאר מבטל⁶ דעם יצה"ר, נאר אדרבה, מ'איז) „מתבל“ און מ'מאכט „זיס“ דעם יצה"ר, אז אויך ער זאל נתהפך ווערן לטוב, כמחז"ל⁷, „בכל לבבך — בשני יצריך“. ועד מעלת שלימות התשובה, אז „זדונות נעשות לו כזכיות“⁸,

דעמאלט קומט צו דער „יתרון האור מן החושך“⁹ און „יתרון לחכמה מן הסכלות“¹⁰, וכמעלת בעלי תשובה אויף צדיקים, ד"מקום שבעלי תשובה עומדין צדיקים גמורים אינם עומדין (יכולין לעמוד בו)¹¹. און דאס איז אויך דער צווייטער

(1) בי"ב כה, ריש ע"ב. פרקי דריא פ"ג. ועוד.

(2) ירמ"א, יד.

(3) דברים רבה פ"א, יט. וקד"ק שחיתון בצפון דוקא (ראה אוה"ת ויקרא עה"פ (א, יא) ע' ד' ואילך. וראה ג"כ תריא וישב כט, רע"ג ובאוה"ת שם. לתהלים עד, ט (ע' רסא)).

(4) דברים ב, ג.

(5) דב"ר שם. ובדב"ר הוצאת ליבערמאן (אות כא): המלך המשיח עתיד לבוא מצפון שנאמר (ישעי' מא, כה) העיריות מצפון ואת. וראה לקמן סעיף ג' בסופו.

(6) תהלים לא, כ.

(7) בדב"ר לפנינו לא הובא „אשר צפנת“. אבל ברד"ל הוא כפננים. וכ"ה ביל"ש דברים עה"פ (ושם אינו פירוש שני, כ"א המשך ל"אין צפונה אלא תורה“).

(8) קידושין ל, ב. ושי"נ.

(9) ראה גם בארוכה קונטרס ענינה של תורת ההסידות פרק יט ואילך.

(10) ראה קידושין שם (ושי"נ): נימוח כו' מתפוצץ כו'.

(11) ברכות נד, א במשנה.

(12) יומא פו, ב.

(13) קהלת ב, יג.

(14) ברכות לד, ב. הגירסא אין יכולין הובאה בדק"ס (מכת"י בגליון), וכן הוא ברמב"ם הל' תשובה פ"ז

ה"ד. וראה לקו"ש ח"ט (ע' 240 הערה 29) ביאור דיוק הגירסא (שהעתיקה הרמב"ם). אין יכולין לעמוד“.

פירוש אין „צפון“ — מלשון „אשר צפנת“ — וואס דאס איז דער „יתרון האור“ וואס קומט „מן החושך“ דוקא.

און דערפאר איז משיח פארבונדן מיט „צפון“ דוקא, ווייל די שלימות הברור פון „צפון“ וועט זיין בביאת משיח צדקנו, ווען עס וועט זיין דער „ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ“¹⁵, און נאכמער) — „ולילה כיום יאיר“¹⁶, אז „צפון“ אליין¹⁷ וועט מאיר זיין.

ב. אויף ארץ ישראל שטייט¹⁸ „לא תחסר כל בה“ (און) — זי איז דער עיקר כל העולם כולו¹⁹, ביז אז מתמצית א"י שותה כל הארצות²⁰).

אין א"י איז דא א מעין (ודוגמא) פון אלע ענינים וועלכע געפינען זיך בכל העולם כולו. ועד"ז בעניננו, די צוויי קצוות הנ"ל אין ענין הצפון

— „רוח צפונית אינה מסובבת“ און עס איז דער תפתח אויף היפך הטוב; ולאידך, דורך דעם וואס „פנו לכם צפונה“, וואס דאס גייט אויף תורה (כנ"ל), איז מען מהפך דעם ענין בלתי רצוי וואס אין „צפון“, ובמילא ווערט עס אן ענין פון „יתרון האור“ —

זיינען אויך דא אין צפונה של ארץ ישראל: אע"פ אז עס זיינען דא ערטער אין א"י (אזוי ווי ירושלים וכיו"ב) וואו עס איז לייכטער צו אויפטאן (אין אייניגע עניני טוב וקדושה) ווי אין „צפון“ פון א"י — איז אבער דורך דעם וואס מ'טוט אויף אין צפון און מ'מאכט אים איבער אויך אין די ענינים מסוימים, ווערן זיי נאך באופן נעלה יותר פון גאנץ א"י, ביתר שאת ויתר עז, כ"יתרון להכמה מן הסכלות כיתרון האור מן החושך“.

ג. איינע פון די שטעט וועלכע געפינען זיך אין „צפון“ פון א"י איז צפת. וי"ל אז איר שייכות צו „צפון“ איז אויך מודגש בשמה — צוויי אותיות (—רוב התיבה) פון „צפת“ און די ערשטע זיינען די זעלבע ווי אין „צפון“.

וואס דערפאר יש לומר, אז די מעלה הנ"ל אין צפונה של א"י איז מודגש במיוחד אין צפת —

געפינט מען טאקע כמה מעלות אין צפת לגבי שאר ערי א"י אין ענין התורה (וואס ווערט אנגערופן „צפון“ כנ"ל) [נוסף לזה אז צפת איז איינע פון די „ד' ערי הקודש“²¹ וועלכע זיינען געווען פארבונדן מיט די כוללים וכו'] — אז אין איר איז געווען א התגלות יתירה (יתרון האור והחכמה) פון תורה:

(15) זכרי' יג, ב.

(16) תהלים קלט, יב.

(17) וכמשי"ג (ישעי' מג, ז), אומר לצפון תני" — ראה בארוכה לקו"ש ח"ד ע' 1065 ואילך.

(18) עקב ת, ט. יומא פא, ב.

(19) ראה תענית י, רע"א.

(20) תענית שם.

(21) כידוע במכתבי השד"רים דאז (לאחר שנת ת"ק).

אין נגלה דתורה — דער בית יוסף האט דארטן²² (אדער עכ"פ — בסמיכות לצפת²³) מסיים געווען דעם שולחן ערוך, שממנו תצא הוראה לכל ישראל לכל הדורות;

ועאכו"כ בפנימיות התורה, וואס התחלת הגילוי פון חכמת הסוד (וואס מצ"ע איז עס נסתר — „צפון“), חכמת הקבלה, איז געווען אין צפת; דארטן האט דער אריז"ל מגלה געווען תורתו און עס איז געווארן „מצוה לגלות זאת החכמה“²⁴, און אין אז אופן אז דאס איז אנגעקומען לדורותיו אחריו, דורך תלמידיו: ר' חיים וויטאל, דורך „גורי האריז"ל“²⁵ בכלל.

ועד"ז האט צפת א שייכות מיוחדת צו ביאת מלך המשיח (וואס איז פארבונדן מיט „צפון“ כנ"ל סעיף א) — די התגלות פון מלכא משיחא וועט זיין „בארעא דגליל“²⁶, און צפת איז דאך אין גליל²⁷.

וכמובן ג"כ פון דעם וואס דארט איז געווען התחלת גילוי פנימיות התורה (כנ"ל), וואס דאס איז דאך די הכנה צו (און „טעימה“²⁸ פון) תורתו של משיח, וואס איז „סוד טעמי“ ומסתר צפונותי“²⁹ — וי"ל אז דאס איז אויך דעם טעם אז אויך התחלת גילוי המשיח כפשוטו וועט זיין דארט.

ולהעיר אז „צפת“ איז שייך צו (און פון לשון) „צפה הצפית“³⁰, ראי' און ראי' למרחוק (באנשים ובענינים רחוקים), וואס איז פארבונדן מיט דער גאולה, וואס דאמאלס דוקא וועט זיין וראו כל בשר גו', לא יכנף עוד מוריד גו'³¹ — ביז אין כללות העבודה³².

ד. מעלות הנ"ל אין צפת זיינען אויך פארבונדן מיט דעם ביאור בדרגת (ומעלת) צפת ע"ד הרמז והסוד, ווי עס ווערט געבראכט אין ספר „טוב הארץ“³³ [פון

(22) כלשון הב"י בסיום חיריד וסיום חאה"ע דש"ע (דפוס ראשון).

(23) (חלק או"ח) — „בכפר ביריא שבגליל העליון“ (לשון הב"י בסיום חלק או"ח דפוס ראשון).

(24) ראה אגה"ק סכ"ז (קמב, ב). וראה הקדמת הרחי"ז לשער ההקדמות (נעתקה בהוספה לקונטרס עה"ח

— קהת תש"ז ושל אח"ז) ובכ"מ.

(25) שכ"כ מהם הובאו ופעמים רבות ב' חסידות (משנת חסידים (וראה פס"ד להצ"צ יו"ד סקט"ז והמ"ח לא העתיק רק ד' האריז"ל (אבל בשו"ת שלו חאה"ע סקמ"ג „ואפשר הוא מהאריז"ל“), עמק המלך (וראה לקרית שה"ש כז, א) (ועוד). וכבר שקויט בזה ממש"כ הרחי"ז בסוף הקדמתו ל' ע"ח ובהקדמתו ל' ש' ההקדמות. ואכ"מ.

(26) זח"א ק"ט, א. ח"ב ז, ב. שם ט, רע"א. שם רכ, א. וראה הערה הבאה.

(27) אבל ראה נצוצי אורות לוח"ב (ז, ב. רכ, א), נצוצי זהר (למקומות בזהר שבהערה הקודמת. וש"נ),

רמב"ם הל' סנהדרין (פי"ד הי"ב) וברדב"ז שם — דקאי על טבר"י.

(28) ראה לקריש ח"א ע' 59. חט"ז ע' 282. וש"נ.

(29) פרש"י שה"ש א, ב.

(30) ישע"י כא, ה.

(31) תניא פל"ז — ראי' מצד המטה ומצד המעלה.

(32) כבקשת משה, משאי"כ עתה — „ועתה שמע" (לקרית ואחחנן ג, ג).

(33) לו, ב.

ר' נתן שפירא (בעל מחבר הס' מצת שמורים³⁴) וואס ספריו ברענגען זיך אין חסידות און מ'איז מייסד אויף אים כמה ביאורים כו']

— און נאך פאר דעם (ו"ל אז דאס איז מקורו פון טוב הארץ³⁵) אין ספר „חסד לאברהם“³⁶ (וואס ער איז געווען א תלמיד סיי פון רמ"ק און סיי פון אריז"ל, וספריו ברענגען זיך בכ"מ אין חסידות):

ער ברענגט דארטן אז צפת עם הכולל איז בגימטריא (במספר קטן) כ"ב — כנגד כ"ב אותיות התורה, לרמוז שצפת ה' מוכנת וזמונת להשיג בה סוד עומקה של תורה וסודותיה³⁷, ווייל „אין אויר זך בכל א"י כמו אויר צפת“.

און אויך דער ענין הנ"ל (סעיף א) — אז מעלת ה"צפון" איז פארבונדן דערמיט וואס ער איז מהפך דעם ענין בלתי רצוי שב"צפון" — איז מרומז אין צפת:

ער ברענגט דארטן, אז (א) „צפת רומז לנצח“ — וואס ענינו איז צו מנצח זיין א מנגד; (ב) צפת (במספר קטן) איז „כמנין (שם) אהי"ה וואס איז פארבונדן מיט ספירת הכתר, און דאס איז מרמז — „שמתנהגים עם הדר בו בייג מדות (של רחמים גמורים)³⁸ ממדת הכתר, ולפיכך היא אחד מערי מקלט המציל נפשות“ — עס איז א „מקלט“³⁹ פון ענינים בלתי רצויים⁴⁰.

ה. ויהי רצון, אז דורך דעם וואס מ'וועט פארשטארקן און „אויפלעבן“ לימוד התורה בכלל, ובפרט דעם לימוד פון פנימיות („צפון“) התורה, תורת האריז"ל וואס בדורנו נתגלתה אין תורת החסידות, ביז אין אן אופן פון „יתפרנסון“⁴¹ (דורך און) אין תורת חסידות חב"ד

— אנהויבנדיק פון „צפת“, און פון דארטן וועט דאס נתפשט ווערן בכל הגליל וצפון פון ארץ ישראל, ביז אין גאנץ א"י, און פון דארט „תתפשט בכל הארצות“⁴² —

(34) כמ"ש בשער ספר טוב הארץ.

(35) בס' טוב הארץ שלפנינו איתא: „מספר כנפי יונה“ (להרמ"ע מפאנו). אבל בס' כנפי יונה (גם בחלקו שנדפס לאחרונה) לא מצאתי יצ"ע מה שהעתיק בטוב הארץ שם. ואסילו את'ל שנמצא בכת"י ולא נדפסו — הרי כיון שנמצא מפורש בס' חסד לאברהם, שהוא אחד מ„ארבע יסודות“ שעליו נבנה הספר טוב הארץ (הקדמת המחבר), למה ישימ' החסד לאברהם שהוא א' מיסודי הספר ויכתוב שהוא „מספר כנפי יונה, ואע"פ שדבריו כו' מימ' העתקתי כו' מעט ממשות“.

ולפענ"ד יש כאן טה"ז, והתיבות „מספר כנפי יונה כו“ — שייכים לענין שלפניו או לאחריו.

(36) מעין שלישי נהר יג.

(37) כ"ה בחסד לאברהם. ובטוב הארץ ליתא תיבות „סוד“, „וסודותיה“.

(38) תיבות אלו ליתא בחסד לאברהם.

(39) ולהעיר שצפת הוא עיר מוקפת חומה.

(40) ולהעיר ממש שם לאח"ז, היתרון ב„כל הדר בצפת“ (ובטוב הארץ מוסיף — „בזמן הזה בגלות“) — על כל שאר ערי א"י.

(41) תקו"ז ח"ז בטופי. וראה כסא מלך שם (הועתק בלקו"ש ח"ז ע' 206 בהערה. חט"ז ע' 42 בהערה.

ועוד). הקדמת מקדש מלך לזוהר.

(42) מרזיל הובא בלקו"ת מסעי (פט, ב) ובכ"מ. וביליש ישע"י רמו תקג: עתידה להיות כו'.

וועט דאָס מבטל זיין אַלע ענינים דהיפך הטוב וועלכע קענען זיין ח"ו „מצפון תפתח“,

ואדרבה — עס וועט זיין „ונהפוך הוא“⁴³, זיי וועלן אַלע נהפך ווערן לטוב, בטוב הנראה והנגלה

און דאָס וועט נאָכמער מזרז זיין ביאת מלך המשיח — ד„בהאי חיבורא דילך כו' יפקון ב'י מן גלותא ברחמים“⁴⁴ — „ויקיים מה רב טובך אשר צפנת גו'“⁴⁵, במהרה בימינו ממש.

(משיחות פורים תשל"ח, שי"פ שמיני תשמ"א)

(43) אסתר ט, א.

(44) זח"ג (רע"מ) קכד, ב. וראה אגה"ק הנ"ל (סכ"ו).

(45) ראה בהמצויו בהערה 3. וראה אגה"ק ס"ג.



ב"ה, ת"ת שבת"ת דשנת הקהל,
ה'תשמ"א. ברוקלין, נ"י.

הרה"ח הו"ח אי"א גו"נ כו'
מו"ה . . . שי'

שלום וברכה!

. . . ולפלא שלא ראיתי ולא שמעתי מעוררים על הפשוט (בנוגע לס' התניא) בפי המדברים עד"ז, שלפענ"ד פשוט — ההיפך. והוא: א) לשון השער, ספר לקוטי . . . בעזה"י" (שאך זה לשון אדה"ז (דברי כ"ק מו"ח אדמו"ר)) הוא שייך רק לח"א (כמפורש בו — חלק ראשון. ושער היחווה"א — אינו „מיוסד ע"פ כי קרוב גו"י). ב) „הסכמת הרבנים בני כו" — אינה הסכמה במובנה הרגיל (כשתי ההסכמות שלפני — שעיקרה הסכמה על (תוכן) הספר, שלכן טוב להדפיסו כו'), כ"א ע"ש התחלתה „הוסכם אצלנו ליתן רשות כו" להדפיס (אגה"ק). ג) „הקדמת המלקט" — היא ג"כ הקדמת ח"א בלבד, „תשובות" ו„עצה נכונה . . . בעבודת ה"י. ד) השער לשער היחווה"א — הוא (ג"כ לשון אדה"ז ובסגנונו ממש דהשער לח"א): לקו"א ח"ב הנקרא בשם חינוך קטן מלוקט מפי ספרים ומפי סופרים קדושי עליון נ"ע מיוסד על פ"ר דק"ש. וכתבו אדה"ז במקומו — לפני ח"ב. ובטלה התמי' על שלא נזכר ח"ב — כשער הא' של התניא. ה) השער לאגה"ת — הוא (לכאורה) כבהוצאת שקלאו תקס"ו (ששם באה אגה"ת במהד"ת בפעם הא') בפנים לפני אגה"ת: ליקוטי אמרים חלק שלישי הנקראת בשם אגרת התשובה. — שזהו בשווה בשתי הוצאות שקלאו תקס"ו, משא"כ ההמשך שלאח"ז (שבלאה"כ מוכח שאינו מאדה"ז).

אף שעצ"ע: לאחרי ש„נעשה" השער הראשון — שער הכללי דכל הספר (ע"י שהוסיפו בו „וניתוסף בו אגרת התשובה") ה"י צ"ל, לכאורה, לשונו: . . . בעזה"י. לקוטי אמרים חלק שני . . . (כלשון אדה"ז הנ"ל עד) שמע. לקוטי . . . התשובה (כנ"ל — לשון אדה"ז).

שהרי „וניתוסף בו אגה"ת" באה כבר בהוצאת שקלאב תקס"ו, היינו בזמן אדה"ז ונדפסה במקום הסמוך לו ואגה"ת שבה היא לא מהד"ק שלה כ"א מהד"ת, שכ"ז מראה שאדה"ז שם עיניו עלי'.

ו) י"ל דד"ה „חנוך לנער" שכתבו אדה"ז והעמידו לפני שער היחווה"א — הוא בדוגמת הקדמת המלקט לפני ח"א,

כי שתי סוגי הקדמות הם: א) ביאור סיבת כתיבת הספר, או הדפסתו. ב) הקדמה לתוכן הספר, או להבנתו.

ז) להעיר: בנוגע לח"א כותב אדה"ז ומקדים „לבאר היטב איך הוא קרוב גו"י" בנוגע לח"ב — „להבין מעט מזעיר מ"ש בזה כו"י. בנוגע לח"ג — כותב בפנים (פ"ד) „ההכרח לבאר היטב בהרחבת הביאור". — וראה ליקוטי לוי"צ לאגה"ת שם.

בהר

... במ"ש אודות ענין החרישה בשנה השביעית היא שנת השמיטה,

מובן שמבהיל הדבר שאיש הישראלי, יתעסק בזה, שהרי אפילו המתירין — לא התירו מלאכה כהנ"ל ע"י ישראל. והרא"י שפלוני עוסק בזה, לדאבונו בתקופתנו דחשך כפול ומכופל, מצד רא"י זו יש לעבור ר"ל על כל התורה כולה...

(ממכתב ד' כסלו תשי"ט)



מאשר אני קבלת מכתבם מבש"ט אודות אסיפתם — דינער השנתי המוקדש לקרן השמיטה בשנה הבע"ל ועל כל אחי שליט"א לטובה ולברכה.

וגדול זכות גבורי כח עושי דברו לשמוע בקול דברו אלו שומרי שביעית, כדחז"ל — להגן על ארצנו הקדושה מכל צר ומציר, כולל גם מציר ופוגם בשלימות הארץ, צר מבפנים או מבחוץ, ועל כל בניי בכל מקום שהם,

ולא עוד אלא שממשיכים ברכות השם בכל השנה שלפניי ובגלוי גם לעיני בשר וכמשי"נ: וצויתי את ברכתי לכם בשנה הששית,

ובקרוב בימינו ממש נזכה לקיום היעוד: רצית ה' ארצך, ארץ אשר ה' אלקיך דורש אותה, שתרצה מעשי' להקביה' כו' עשו את השמיטים וכל המצות שנצטוו,

שבת שבות יעקב

ומפני כן ישראל נגאלין מיד — כגירסת כת"י מדרש תהלים פה,

בגאולתנו האמתית והשלימה ע"י משיח צדקנו.

(ממכתב אדר"ח אי"ד, ה'תשל"ט)



ג' ז' מנ"א צ"ב.

כבוד הרה"ג המפורסם לשם ולתהלה
בקי בחדרי תורה מרי דחטי סדרן ופלפלן
גדול מרבן שמו מוהרר"י שליט"א.

ברכה ושלום!

ילמדנו רבינו דין הפקר ביובל, אם יוצאת מיד הזוכה מן ההפקר וחוזרת ליד
המפקיר וכו'.

כן טעם הרמב"ם בפיה"מ נדה (מ"ה ע"ב) שפי' ושני הנקבה לעונת נדרים פחות
משני הזכר להיות חייהן קצרים וכו', ולא כטעם הש"ס שם — וגם מה טעם הוא
להיות חייהן קצרים וכו'.

מכבדו כגודל ורום ערכו

• הגאון הראגצובי. המו"ל.



בחוקותי

ב"ה, אין די טעג פון ספירה, ה'תשל"ח
ברוקלין, נ.י.

צו דער 23טער יערלעכער קאנווענשאן
פון נשי ובנות חב"ד

ה' עליהן תחינה

ברכה ושלום:

עס האט מיר געפרייט צו באקומען די ידיעה וועגן דער קומענדיגער יערלעכער קאנווענשאן ענדע וואך פון שבת פ' בחוקותי. ויהי רצון אז עס זאל זיין געבענטשט מיט הצלחה אין אלע הינזיכטן.

אין אלע ענינים, ובפרט אזא וויכטיגע געשעעניש, דארף מען זוכן אנווייזונגען אין תורה — מלשון הוראה, און ספעציעל אין דער סדרה פון דער וואך.

די סדרה בחוקותי הייבט זיך אן מיט דער ג'טלעכער הבטחה: „אויב איר וועט גיין אין מיינע געזעצן און וועט היטן מיינע מצוות און טאן זיי" — דאן איז דער אויבערשטער מבטיח אלע ברכות וועלכע ווערן אויסגערעכנט ווייטער אין דער פרשה.

שטעלט זיך באלד די פראגע: אייגנטלעך דארף מען דאך מקיים זיין דעם אויבערשטנס מצוות ניט כדי צו באקומען מאטעריעלע פארדינסטן, נאר צוליב די מצוות אליין וואס דער אויבערשטער האט אנגעזאגט, [כאטש דער שחר וועט קומען במילא, וויבאלד די מצוות זיינען געגעבן געווארן לטובת די וואס זיינען זיי מקיים, סיי דעם שחר אויף דער וועלט, סיי שפעטער אין דער אייביגער וועלט].

איז איינע פון די דערקלערונגען אין דעם, ווי דערקלערט באריכות אויך אין רמב"ם:

כאטש מ'דארף טאקע מקיים זיין די מצוות און קיינע באדינגונגען, און אויך ניט צוליב זייער שחר, זיינען דאך אבער פאראן פארשידענע שטערונגען און שווערי-קייטן וועלכע זיינען פארבונדן מיט די מאטעריעלע אומשטענדן פון טאג-טעגלעכן לעבן. בשעת די שטערונגען זיינען מינימאלע, פאדערט זיך ניט א ספעציעלע אנשטרענגונג מקיים זיין די מצוות בשלימות. אבער בשעת די אומשטענדן זיינען ניט אינגאנצן צופרידןשטעלנד, איז כאטש אויך דאן ווערט דערווארטעט פון א אידן מקיים צו זיין די מצוות בשלימות, קומט עס אן שווערער, ווארום ס'איז דאך ניט אזוי לייכט צו קאנצענטרירן זיך אין ענינים פון תורה און מצוות בשעת מ'דארף זיך אנשטרענגען איבערצוקומען די זייטיגע שטערונגען.

דַּעֲרִיבֵּעַר אִיז דִּי דַּעֲרַמָּאָנְטֵעַ גִּטְלֵעֵכֶע הַבְּטַחָה בַּעֲיָקָר — נִיט דַּעֲר טַעַם פֶּאָר־
וואָס מ'דאַרף מַקִּיִּים זײַן דִּי תוֹרָה און מְצוּוֹת, נאָר ס'איז אַ צוואָג, אַז ווען אַ אִיד באַ־
שליסט מיט דַּעֲר גאַנצער שטאַרקײַט צו גײַן אין גִּטְלֵעֵכֶען וועג און מַקִּיִּים זײַן זײַנע
מְצוּוֹת — דאַן פֶּאַרזיכערט דַּעֲר אויבערשטער, אַז ער וועט דאָס מאַכן לײַכטער
דורך באַזאַרגן אַלע מאַטעריעלע נויטווענדִיקײַטן און פֶּאַרקלענערן בײַז אַ מינימום
אַלע זײַטיקע שטערונגען.

דַּעֲרַמִּיט ווערט אויך באַלד אָנגעדייטעט דִּי וויכטיקײַט פֿון דַּעֲר אײַנשטעלונג
פֿון דַּעֲר אײַדשער הײַם, וואָס דאָס איז הײַפּטזעכלעך דִּי אויפגאַבע פֿון דַּעֲר פֿרוי
און מוטער, דִּי עקרת־הבית. וואָרום ווען עס ווײַזט זיך אויס, אַדער ס'איז באַמת אזוי
חס ושלום, אַז עס פעלט עפעס אין דִּי מאַטעריעלע נײַטיקײַטן, איז עס דִּי אויפגאַבע
פֿון דַּעֲר עקרת־הבית צו זען אַז דאָס זאַל נײַט אָנרירן דִּי אײַנשטעלונג פֿון דַּעֲר הויז,
און אַז דִּי אַטמאָספֿער זאַל שטענדיג זײַן דורכגעדרונגען מיט דַּעֲר לײַכטיקײַט פֿון
תּוֹרָה און מְצוּוֹת און מיט בטחון, פֿרײַד און פֿרײַדן; וואָרום דאָס איז נוגע יעדן
אײַנעם און אַלעמען אין הויז, וואו דַּעֲר מאַן און דִּי קינדער זאַלן געזונד זײַן שפּאַן
דַּעֲרמוטיקונג און שטאַרקײַט אָנצוגײַן מיט זײַערע ענינים אויך אויסערהאַלב דַּעֲר
הויז, דַּעֲר מאַן — איז עניני פֿרנסה, און דִּי קינדער — אין דִּי מוסדות חינוך.

און וויבאַלד אַז דַּעֲר דאַזיקער גרויסער זכות, און אחריות, איז געגעבן געוואָרן
צו דַּעֲר עקרת־הבית, איז זיכער אַז ס'איז איר אויך געגעבן געוואָרן דִּי נויטיגע
כוחות דורכצופירן דאָס אין דַּעֲר פּולסטער מאַס; אזוי אויך בנוגע אײַדישע טעכטער
וועלכע גרייטן זיך צו פֿאַרנעמען זײַער אַרט אַלס עקרת־הבית.

און דאָס איז דאָך אײַנע פֿון דִּי אויפגאַבען פֿון דַּעֲר יערלעכער קאַנווענשאַן צו
באַגײַסטערן אַלע באַטייליגטע, ווי אויך אַלע אַנדערע אײַדישע פֿרויען און טעכטער,
צו פֿאַרשטאַרקען זײַער טעטיקײַט אין דַּעֲר אויבנדערמאָנטער ריכטונג, וואָס דַּעֲר־
בײַ ברייטערט מען אויך אויס דִּי צנורות צו באַקומען דעם אויבערשטנס ברכות אין
דַּעֲר פּולסטער מאַס, סײַ בגשמיות און סײַ ברוחניות.

אזוי ווי מ'דערנענטערט זיך צו שבועות, זמן מתן תּוֹרַתְנוּ, שײַך איך אויך מײַן
אינערלעכע ברכה צו יעדע אײַנע און אַלע אַנטיילנעמער פֿאַר אַ פֿרײַלעכען און
לעבעדיגען יום־טוב און דִּי טראַדיציאָנעלע ברכה צו מקבל זײַן דִּי תּוֹרָה בַּשְּׂמַחָה
ובפנימיות.

בְּבִרְכָה לְהַצְלִיחַ וּלְבַשׂוֹרֹת טוֹבוֹת
בְּכָל הָאָמֹר



... העיר זה מכבר במה שמסופר בס' תורת שלום שאדה"ז חידש אופן הצלה להר"פ בעל ההפלאה „בהיות כי הרמב"ם פוסק את ההלכה דגוסס חשיב כמת, ואם יהי' גוסס ואח"כ יתרפא, הרי כבר נתקיים הפס"ד. והסכימו החברייא והה"מ בראשם לפסק הרמב"ם וכן הי" — וכתבתי שם (ע' 1332) שלא מצאתי זה ברמב"ם ואדרבא — ולכן נ"ל דצ"ל רש"י (קדושין עח, סע"ב) וכ"ה גם דעת הר"ח והב"ש באה"ע סקכ"א.

ורוצה לומר דמ"ש בתו"ש אינו שייך למחלוקת הפוסקים אם גוסס יכול לפעול, אלא לענין חשיבותו בפ"ע. וא"כ מפורש הוא בדברי הרמב"ם (ערכין א, יג) שכ' הגוסס אין לו ... דמים הואיל ורוב גוססין למיתה ה"ה כמת. — וא"כ אין צריך להגי' ההנחה. אבל אאפ"ל כן: א) כל סגנון הספור הוא שאדה"ז חיפש ומצא דעה שיש בה איזה חידוש, ואח"כ הי' צ"ל הסכמת הה"מ והחברייא על דעת פוסק זה שהלכה דכבריו — (עיי"ש ע' 96) — ורק עיכ"ז ניצול הר"פ.

ואח"ל שהכוונה לדין דערכין הנ"ל — הנה סתם משנה היא ומוסכם בכל מקום, ומה לנו להזכיר את הרמב"ם או פוסק אחר ולהזקק להכרעת הה"מ וכז'!

ב) גם לולא סגנון הסיפור, הנה גופא דעובדא מוכח דאאפ"ל כן, כי הנה על הר"פ נפסק בב"ד של מעלה דין מיתה, והה"מ ביקש עצה איך להצילו. והנה היוצא ליהרג ע"פ ד"ת אין לו חשיבות וה"ה כמת, כי התורה ממיתה אותו (וכל' פיה"מ ערכין פ"א מ"ג) — וי"ל שהוא עוד יותר מגוסס, אשר רק רוב גוססין למיתה, משא"כ בנפס"ד למיתה שהוא מת ודאי בכח. וא"כ מה יתוסף עי"ז שיחלה ויהי' גוסס. כי ט"ס גם הוא אינו מת בפועל לדיעה זו. אתמהא.

וא"ת שזה בא בתור עונש ויסורי כפרה, א"כ אינו ענין לגוסס שיכול להיות גם בלא יסורים. והול"ל שיסתמא ויתפקח אח"כ שחשוב כמת (נדרים סד, ב) ולד"ה**.

ואין לחלק ולומר דדוקא כיוצא ליהרג בדיני אדם ה"ה כמת, מפני שאין שייך חזרה, משא"כ בנפס"ד בב"ד של מעלה דתשובה מועלת, שאז חוזר המלך, מלכו של עולם, מדיבורו — (עיי"ש בפיה"מ) — דאם היתה תשובה מועלת לבטל הפס"ד דהר"פ, א"כ למה הוצרך להיות חולה וגוסס הו"ל להפטר ע"י תשובה. וק"ל.

* * *

עוד האריך במכתבו הראשון ליישב לשונות הרמב"ם בכ"מ גם את"ל שס"ל

(*) לאחר זמן: ודוחק לומר שצ"ל בכח גם בגוף ולא מצד (סיבה חיצונית או) הנשמה בלבד.
 (**) וכמו"ש בכ"מ הכעשים לגיסו בנדון כזה (נדפס בגנזי נסחרות ובהוספה לטעהמ"צ להצ"צ). ומה שבהר"ג קיטובער הי' החליפין בסומא ובהר"פ בגוסס אולי י"ל כי שם נענש על כבוד ת"ח עיני העדה וכאן על כבוד תורה שהיא חיות פנימי דכל רמ"ח איבריו וכידוע בחילוק דתומ"צ (לקו"ת במדבר יג, א).
 (1) כ"ה בהוצאה ראשונה — ש"ל בקופיר. בהוצאה שני' — ש"ל בדפוס — הוא בע' 85. המו"ל.

כדעת רש"י דגוסס ה"ה כמת, ואף דשטחיות לשונו לי"מ כן וההגמיי"י ועוד כתבו דהרמב"ם ס"ל דהוי כחי, אבל עיי"ז אפשר יהי' ליישב מ"ש בלחמ"י בדרך אפשר כדי לתרץ קושיא ודיוק בדברי הרמב"ם.

והנה איני יודע מה מכריחו ליכנס לכל הדוחק הזה. ושערי תירוצים לא ננעלו. וגם אם ה"י צודק בכל מ"ש במכתבו, הרי גם אז, לפענ"ד, צריך להג"י בתו"ש. והגע עצמך:

אדה"ז יכול ה"י לתמוך. עצתו ודינו על מ"ש רש"י והר"ח (והב"ש שהוא מאחרוני הפוסקים) בפירושו, ובמקום זה הביא את הרמב"ם, ונשען ע"ז אשר ע"י כמה דוחקים ודחיית פ"י ההגמיי"י ועוד י"ל אשר גם הרמב"ם ס"ל כרש"י. אין לך תמי' גדולה מזו. (ממכתב כו ניסן תש"ח)

(2) הלכות גירושין פ"ב ה"ג. המו"ל.

(3) הלכות ערכין פ"א ה"ד. וראה בס' גט פשוט סי' קכ"א ס"ק לי"ב. המו"ל.



...א) אינ"ו הנידון דומה, כי ערכין ודמים מסרה תורה כל הלכותיהם לבי"ד דלמטה ולכן י"ל אשר במילא גם הם בכלל הגדר שאין לו לדיין אלא בנגלות ולא מה שבמחשבה והנסתרות. וכמבואר (בשו"ת נוב"י תאו"ח מהדו"ק סליה שו"ת חיים שאל ח"ב ס"ב. פתח השער לשו"ת טו"ט ודעת מהד"ת ה"ל טריפות. ועיי"ג"כ רמב"ם ה"ל ע"ז פ"ד ה"ו. ומ"ש בשו"ת שם משמעון לר"ש פאלאק מהדו"ק חחוי"מ ס"ב בפ"י ש"ס ב"ב קנט, א, דמשה פסול להעיד לחותנו ובשבת קיח, ב, יודע אני בעצמי שאיני כהן ובמהרש"א זכחים ק"א מפ"מ פנחס אינו רואה נגעי מרים שהוא מטעם גלגולי נשמות — צע"ג) לענין תשובה שאינה מועלת לעונשי ב"ד, משא"כ בנדוד שאינו שייך אלא לבי"ד של מעלה. וא"כ בזה האופן שבא חיובו, פשיטא שיכול לבוא גם הפטור.

ולהעיר אשר ישנו ממוצע בין ב' סוגים הנ"ל והם הענינים שהפס"ד הוא בתורה הנגלית שעונשו עונש מיוחד בידי שמים, ובוה מועילים. תשובה שבלב וענינים שבנסתר (מכות יג, ב. ועיי"ג"כ תוס' כתובות ל, רע"ב במשנה סוטה פ"ג, ואכ"מ).

(1) מענה לשאלה, דלפ"מ במכתב הנ"ל דאין לחלק בין נפסק דינו בבי"ד שלמטה לנפסק דינו בבי"ד שלמעלה — אם יבא אלי' ויגיד לנו בבירור שעל פלוני נפסק דין מיתה בבי"ד שלמעלה לא יהי' לאותו פ' ערכין ודמים. המו"ל.

(ב) צעיקי מדברים לא, כח (והוא ע"פ תוס' ע"ז י"ז סע"א) ומפסיקתא הובאה ביליש רמו קצא: וקרא למיכאל וגבריאל כו' ע"י זקן וע"י עדים.

(ג) בעניני לא בשמים שקויט ושינ' בשהיג לחיד"א ח"א אות יו"ד רכ"ד. שד"ח כללים אות א ס"ק צד, קא, קיב. שו"ת חת"ס ח"ו סצ"ח. פי' חיד"א אבות רפ"ו. הקדמת קסת הסופר לשו"ת מן השמים. ובכ"מ. ולהעיר מביאוה"ז פ' וישלח.

(ד) החילוקי פשוט דלשיטת החולקים על רש"י גוסס אינו אלא מת בכח, כי הרי פעולתו פעולה, וגם נפסק דינו בכ"ד מת בכח הוא, וא"כ אין במצב הגוסס הוספה על מצב מי שנפסיד בב"ד. משא"כ לשיטת רש"י. במלים אחרות: הסבר פלוגתת רש"י והחולקים עליו בדין הגוסס, הוא אם הגוסס מת רק בכח או גם בפועל (עכ"פ לרוב הלכותיו). משא"כ נפסיד בב"ד דלכ"ע אינו אלא מת בכח.

ודוחק לומר — דלשיטה הא' — צ"ל גוסס, כי מוסיף שנעשה מת בכח גם מצד הגוף. דסו"ס כיוון שמיתה בכח אינה מספקת, גם מיתה הגוף בכח אינה מספקת.

(ה) י"ל כוונת האר"ש בלשונו (ולא ראיתי בפנים גופא) גברא שאין בנוגע לו הציווי דלא תרצח. ובוה מתורץ מה שמקשה על האר"ש.

(ו) כבר א"ל בע"פ, דיש כאן שתי שאלות (1) מנ"ל דע"י פסיד הב"ד עצמו נעשה גברא קטילא, (2) איך אפשר להסביר את זה. ובמענה לשאלה הב' — הסברא פשוטה: אנו דנין אודות מי שנפסיד אם נשתנו הלכותיו ודיניו אשר ע"פ התורה. ולכן אין נוגע מה שלא נעשה מעשה, כיוון שנעשה שינוי (אף שאינו ניכר) ע"פ פסק התורה ובמילא זה משנה דינו אשר ע"פ תורה.

(ז) כלפי לייא'. אם ד"מ שגם בזה"כ לא אירע אלא לעתים רחוקות ביותר לא רצו לבטל, עאכ"כ שלא הי' מובן כלל אם היו מבטלים דין מלקות. וקושייתו מפני [מה] לא נאמר בפ"י דדין מלקות לא בטל י"ל בכמה אופנים, ומהם: א) כשנשנה מרז"ל דדין ד"מ לא בטל דנו עדיין ב"ד דין מלקות. ואח"כ לא צריכא להודיענו כי אתיא במכש"כ, כנ"ל. ב) עונש המלקות הוא הענין דונקלה אחיך (מכות כב, ב, ושם). וא"כ אין חידוש להשמיענו שעונש המלקות לא בטל, כי מעשים בכל יום הוא דונקלה אחיך משא"כ בד"מ דלא ראינו קיומם באופן המתואר במס' סנה', לכן משמיענו דהנופל מן הגג כו' הוא במקום סקילה וכו'.

(2) עמ"ש השואל (הניל) שמלאכים אין כשרים להעיד. המו"ל.

(3) עמ"ש הנ"ל דאלי' לא נאמן מצד. לא בשמים היא' ואי אמרינו לא בשמים היא בספק מציאות. המו"ל.

(4) מענה לשאלה: גם אם נגי' (כמ"ש במכתב הנ"ל) שכוונת אדה"ז היא לשיטת רש"י, למה הי' צריך

אדה"ז לדין גוסס חשיב כמת, הרי בלא"ה חשיב כמת מכיון שנפסק דינו בב"ד שלמעלה. המו"ל.

(5) ה"ל רוצח פי"ב הי"ט — דרציחה לא חשיבה. הותרה מכללה' כי ב"ד ממיתה גברא דכל ההורגו פטור ולא הותרה רציחה להרוג מי שאינו מחוייב מיתה, רק ב"ד פוסקין דינו. . ואח"ז גברא קטילא הוא'.

והקשה השואל, דלכא' פסק ב"ד מצ"ע אינו עושה הנידון לגברא קטילא, כיא מפני שאח"כ יהרגוהו. המו"ל.

(6) מענה לשאלה: איך יעשה גברא קטילא ע"י פסק ב"ד, הרי בגופו לא נעשה שום מעשה. המו"ל.

(7) עמ"ש הנ"ל דרק דין ד' מיתות לא בטל אבל דין מלקות בטל. המו"ל.

(ח) תמיהני⁸ אם אפ"ל טעם זה כי הרי לדיעה זו הסוקל את המחוייב חנק ג"כ פטור ולהיפך. ואיד מקיים בזה דינו. ואם נחלק שמקיים עכ"פ פרט משותף שבכל ד"מ ושבזה הוא הציווי דלא תרצח, אי"כ גם במלקות י"ל כן.

(ממכתב דשנח תשי"ח)

8) עמ"ש הנ"ל דזה דמי שנגמר דינו למיתה ההורגו פטור אינו מפני שנחשב כגברא קטילא, רק משום דכל ההורגו ה"ה מקיים בו דין ד"מ. המור"ל.



... בסוף הפ' מסיים לא יחליף בין טוב לרע ולא ימירנו, ומסיים אני הוי' וכתב הרמב"ם ע"ז דלכא"ו מה איכפת שימיר רע בטוב הרי נותן יותר טוב כעת, ומה איכפת, ירדה תורה לסוף דעתו של אדם כו' גזרה היא שמא ימיר טוב ברע ויאמר שזה רע בטוב, היינו דמעיקר הדין ה"י מותר אלא שגזרה היא (ומזה ראי' למה שנסתפקו אם יש גם בענינים דמן התורה ג"כ גדר גזירה משום ענין אחר, ולפי פי' הרמב"ם באיסור תמורה הרי כמו שיש גזרות שהחכמים גזרו הנה כמו כן זה מה שהתורה גופא גזרה).

והענין בעבודה הוא, דלכא"ו יכול לומר דלמה יתעסק בענינים פשוטים דוקא, הרי בזה יכול להתעסק ג"כ אחר והוא יתעסק בענינים נעלים יותר כמו לימוד דא"ח והדומה, אשר ע"י הנהגה כזו ירויחו יותר, או להיפך דלמה יתעסק בלימוד דא"ח אשר לזה אינו ראוי כ"כ ער פארשטייט אַליין ניט אַזוי גוט, הוא יסביר את זה שהוא בעצמו יודע. היטיב, אשר במילא על ידי זה יהי' קרבן יותר טוב, ולכן הוא מצוה ומזהיר לא ימיר, היינו אפי"ו אם באמת זה טוב יותר דלכד זאת אשר אפשר להיות שאינו כן וטועה בחשבונו בעצת היצר.

יהודי אחד מקאליפארניא בא לכ"ק אדמו"ר על יחידות ושאל בענין מסחרו בהאָלץ, והשיב לו כ"ק אדמו"ר על שאלתו, ואח"כ שאל אצלו כ"ק אדמו"ר בענין בניו כו' ואמר לו כ"ק מה לעשות בענין זה ולא התקבל אצלו, ואמר לו כ"ק אדמו"ר, ומה בעניני האָלץ שאי"ז עסקי ומ"מ נסעת מרחוק כ"כ לשמוע עצתי הרי מכש"כ בענינים אלו שזהו עסקי ועסק אבותי בודאי אתה צריך לשמוע לעצתי, ע"כ המעשה. הרי אי"כ א"א בכלל לידע מה טוב ומה כו' דמאחר שכ"ק אדמו"ר האָט אויף אים אַרויפגעלייגט די שליחות בודאי זהו יותר טוב, הנה לכד זאת לו יהי' כדברו הרי מ"מ ג"כ לא ימיר, ויעשה השליחות וואָס מ'האָט אויף אים אַרויף געלייגט,

ומה שטוען שעיי"ז ירויח יותר שילמוד ויהי' לו זמן גם לעצמו, הנה אמר פעם אודות ענין כזה כ"ק אדמו"ר בענין המאמר היום אומר לו עשה כך כו' הנה אין הפי' בזה שאומר לו לעשות איזה דבר עבירה ח"ו מפני שהיזהיר יודע שזה בודאי לא

ישמע לו, כ"א אומר לו עשה כך, היינו כשרואה שעושה מצות בא אליו ואומר „עשה כך טו אזוי" גם אני מסכים, דו לערנסט יע טאקע זייער גלייך וועט דער אויבערשטער מיט דער גאנצער פמליא של מעלה האבן הנאה, וואָרום אַז ניט, וואָס פאַר אַ פנים האָט דאָס אַז אַלע אבות מיט אַלע תנאים ואמוראים זיינען דאָרטן אַז דיר איז דאָך די שמחה ניט קיין שמחה שלימה, אָבער אַז דו וועסט דאָרטן אויך זיין יעמולט וועט די שמחה זיין אַ שמחה שלימה, מילא פאַר אים אַליין אַרט אים ניט, וואָרום ער וואו ער וועט נאָר ניט זיין אפילו אין גיהנם וועלן באַלד קומען דער אויבערשטער מיט דער גאנצער פמליא הערן זיינע חידושים, אָבער אין ג"ע וועט ער. דאָך אויס פעלן כּנ"ל, אשר זהו הפי' דעשה כך, טו אזוי, אשר זה שרש ללך ועבוד כו', שכ"ז אין צריך להיות, ולא יעשה כלל שום חשבונות, רק יעשה המוטל עליו שהטיל השליחות, וזהו ולא ימיר, אשר עי"ז קומט מען צו ווי ער פירט אויס אני הוי' כו'.

(משיחת ש"ק מבה"ח סיון, פ' בהוי"ב, ה'שי"ח)

