

ספרי' — אוצר החסידים — ליובאוויטש

קובץ  
שלשלת האור

שעה  
שלישי

היכל  
תשיעי

# לקוטי שיחות

— כ"ו —

על פרשיות השבוע, חגים ומועדים

מכבוד קדושת

אדמו"ר מנחם מענדל שליט"א

שניאורסאהן

מליובאוויטש



ספר שביעי — כרך שני

שמות

— הוצאה חדשה ומתוקנת עם הוספות —



יוצא לאור על ידי מערכת

"אוצר החסידים"

ברוקלין, נ.י.

770 איסטערן פארקוויי

י"א ניסן

שנת חמשת אלפים שבע מאות ארבעים ושמונה לבריאה

שנת הקהל

# מפתח כללי

III	הקדמת המו"ל
V	לוח המפתחות
I	לקוטי שיחות — ע"ס שמות
<b>הוספות</b>	
299	(א) שיחות ה'תשר"מ — ה'תשמ"ו
399	(ב) מכתבים



## LIKKUTEI SICHOS

VOL. 26

SHEMOIS

*Published and Copyright by*

**Vaad L'hafotzos Sichos**

788 Eastern Pkwy., Brooklyn, NY 11213

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

Third Printing: 5760 • 2000

*Printed in Eretz Yisroel*

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

Schneersohn, Menahem Mendel, 1902 --

Likuṭe siḥot 'al parashiyot ha-shavu'a ḥgim u-mo'adim (vol. 26) Bereishis.

(Sifriy.-Otsar ha-Ḥasidim-Lyubavīṭsh) (Ḳovets Shalshet ha-or; hekhāl 9, sha'ar 3)  
In Hebrew or Yiddish

Title on verso of t.p.: Likutei sichois (vol. 26)

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

BM198.S3355s 1988 [1997] Hebr

ISBN 0-8266-5718-4 (set)

ISBN 0-8266-5749-4 (vol. 26)

Library of Congress Catalog Card # 61-57983

נסדר בדפוס  
שמחה ובנו גרשון גלוקאָו  
Bookmart Press, Inc.  
N. Bergen, N.J. 07047

נסדר בדפוס „עמפיינער פרעסס“  
ע"י מרדכי ליב בן פיגא ויוסף יצחק בן ברכה  
Empire Press  
550 Empire Blvd. • Brooklyn, N.Y. 11225  
(718) 756-1473 / Fax (718) 604-7633

## פתח דבר

לכבוד יום הבהיר, יום עשתי עשר לחודש ניסן (חודש הגאולה) —  
 נשיא לבני אשר, אשר „הוא יתן מעדני מלך“<sup>1</sup> —  
 יום הולדת הפיו של כ"ק אדמו"ר שליט"א,

הננו מוציאים לאור — בהמשך לספרי לקו"ש שהופיעו<sup>2</sup> — לקוטי  
 שיחות חלק כו על ספר שמות (הכרך השני של הספר השביעי של לקו"ש).

\* \* \*

כרך זה כולל:

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

- (1) ראה לקוטי לרי"צ — אגרות ע' שכרד; ע' חיט.  
 (2) ספר ראשון: כרך א (בראשית שמות ויקרא), כרך ב (במדבר דברים — הוספות), תשכ"ב.  
 הוצאה שני' — תשכ"ז. הוצאה שלישית — תשל"ה. הוצאה רביעית — תשל"ט. הוצאה חמישית —  
 תשמ"ה.  
 ספר שני: כ' כרכים (כניל ספר ראשון) — תשכ"ד. הוצאה שני' — תשכ"ח. הוצאה שלישית —  
 תשל"ה. הוצאה רביעית — תשל"ט.  
 ספר שלישית: 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' ומתוקנת של כרכים הנ"ל — ט"ו מניא תשל"ח.  
 ספר רביעי: חלק י"ד — בראשית (י"א ניסן תשל"ה). הוצאה שני' ומתוקנת — ו' תשרי תשמ"ב).  
 חלק י"א — שמות (י"ד שבט תשל"ו). הוצאה שני' ומתוקנת — י"ג ניסן תשמ"ג). חלק י"ב — ויקרא  
 (י"ד שבט תשל"ז). הוצאה שני' ומתוקנת — עש"ק אדר ראשון, תשד"מ). חלק י"ג — במדבר  
 (פורים קטן תשל"ח). הוצאה שני' ומתוקנת — י"ג ניסן תשמ"ה). חלק י"ד — דברים (ימי הסליחות  
 תשל"ח). הוצאה שני' ומתוקנת — ג' סליחות תשמ"ו).  
 ספר חמישי: חלק ט"ו — בראשית (מוצש"ק ר"ח שבט תשמ"מ). הוצאה שני' ומתוקנת —  
 מוצש"ק ט"ו שבט תשמ"ז). חלק ט"ז — שמות (עש"ק ח"י אלול תשמ"מ). חלק י"ז — ויקרא (י"ג  
 אייר תשמ"א). חלק חי' — במדבר (שבת מברכים ופ' החדוש תשמ"ב). חלק י"ט — דברים (ט"ו מ"ח  
 תשמ"ג).  
 ספר ששי: חלק כ' — בראשית (ימי חנוכה תשמ"ג). חלק כ"א — שמות (ר"ח ניסן תשמ"ג). חלק  
 כ"ב — ויקרא (ה' מניא תשמ"ג). חלק כ"ג — במדבר (ר"ח ניסן תשמ"מ). חלק כ"ד — דברים (ז'  
 חשון תשמ"ה).  
 ספר שביעי: חלק כ"ה — בראשית (ר"ח ניסן תשמ"ז).

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

ג) מכתבים שתוכנם שייך לפרשיות השבוע (ומועדים) הכלולים בספר<sup>3</sup>.

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 ונעימות, ויראה הרבה נחת משלוחיו, תלמידיו, חסידיו ומכלל ישראל, וינהיג את כולנו מתוך בריאות, הרחבה ונחת, ובקרוב ממש יוליכנו קוממיות לארצנו הקדושה במהרה בימינו **אמן**.

## ועד להפצת שיחות

מוצש"ק ר"ח ניסן שנת ה**קהל**,  
שנת **תשמח** (תהא שנת חרות משיח)  
ברוקלין, נ.י.

---

3) כמה מהם נדפסו בספרי אגרות-קודש מכ"ק אדמו"ר שליט"א שהולכים ונדפסים כעת (לע"ע יצאו לאור ששה כרכים) על סדר השנים [וע"פ בקשת רבים נלקטו כאן המכתבים השייכים לפרשיות השבוע (ומועדים)].



# מ פ ת ה

## שמות

- 1 שיחה א (תשמ"ו) ..... הטעם שלירת משה, מכפרת על מיתתו (רש"י מגילה יג, ב); העילוי בזה שלא מת משה" (סוטה יג, ב) – וכן זה שיעקב אבינו לא מת (תענית ה, ב) – לגבי הא שצדיקים בכלל גם במיתתם קרויים חיים (ברכות יח, א)
- 10 שיחה ב (תשמ"ט) ..... ביאור דעת הרמב"ם (הלי יסוה"ת פ"ו ה"ב ובכס"מ שם) דשם, אה"י אינו מהשמות שאינם נמחקים; ביאור במחול (שבת קיח, ב) הקורא הלל בכל יום היו מחרף כו'
- 19 שיחה ג (תשמ"ה) ..... פרש"י ג, טו ד"ה זה שמי לעלם
- 26 כ' – כ"ד טבת (תשמ"ה) ..... נקודות משותפות בין חיי הרמב"ם ואדמו"ר הזקן ומשנתם – הן בנגלה (ס' משנה תורה" וש"ע ארה"ז) והן בנסתרות" (מורה נבוכים וספר התניא) – והרמז כפ' וארא; ההיתר ללמוד מו"נ (למרות ההגבלות והשבועה כו' בתחילת ס' המורה); השייכות דלימוד התניא לכא"א מישראל
- 40 כ"ד טבת (תשמ"ט) ..... שייכותה של תורת ארה"ז בנגלה ונסתר לתכונת ה"אור"; הרמז בשמו (שניאור"י) ושם פרשת, וארא"
- וארא
- 43 שיחה א (תשמ"ט) ..... תירוץ לקושיית המרדכי (פ' ערבי פסחים) ליבעי ארבע לחמים" – כנגד ד' לשונות של גאולה; הטעם למספר ד' כוסות וג' מצות; ביאור הדין דבלע מצה יצא" (פסחים קטו, ב)
- 49 שיחה ב (תשמ"ו) ..... פרש"י ז, יב ד"ה ויבלע מטה אהרן וטעם השינוי מלי הגמי" (שבת צו, א) ומדרש תנחומא (ג); גדר, נס בתוך נס" ע"ד הפשט
- בא
- 59 שיחה א (תשמ"ט) ..... הטעם שהחודש הזה לכם" היא, מצוה ראשונה שנצטוו בה ישראל" (רש"י ר"פ בראשית); ביאור לי הרמב"ם בכותרת להלי קדה"ח, מ"ע. לחשב ולידע ולקבוע באיזה יום תחלת כל חדש" (וכן שם פ"א ה"ז) ולא הזכיר, לקדש החודש"
- 69 שיחה ב (תשמ"ה) ..... שיטת הרמב"ם (הלי ק"פ פ"ה ה"ז) דקטן שהגדיל בין פ"ר ופ"ש ושחטו עליו בראשון פטור מפ"ש, וכיאורי ר"ח הלוי והצפע"נ; ביאור שיטת הרמב"ם לדעת אדמו"ר הזקן (ש"ע א"ח סש"ג ס"ח)
- 77 שיחה ג (תשמ"ו) ..... פסח מצרים כל א"א שוחט בתוך ביתו (תוספתא פסחים פ"ח ז); ביאור בלי הרמב"ם (סוף הלי ק"פ) בנוגע לפסח מצרים והשינוי מלי המשנה (פסחים צו, א); הביאור ע"ד החסידות

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

- 85 ..... שיחה א (תשמ"ה)  
 ויקח משה את עצמות יוסף עמו" – השייכות דלקיחת עצמות יוסף עם ההליכה  
 במדבר; הקשר לחודש שבט וביאור בצירוף שם הוי"ו של שבט שיוצא מרי"ת, המר  
 ימירנו והי"ו הוא" (סידור הארז"ל ועוד)
- 95 ..... שיחה ב (תשמ"ז)  
 הנפק"מ להלכה בין מהד"ק ומהד"ת דשו"ע אדה"ז (או"ח ס"א) בטעם אמירת פ' המן  
 בכל יום – משום, אמונה" או, בטחון"; ביאור הנהגת ר' ייסא (והר בשלח סב, ב), לא  
 נתקן סעודתא עד דתתייהב מבי מלכא"
- 103 ..... שיחה ג (תשמ"ו)  
 הטעם שסיום פרשת מן הוא בפסוק, והעומר עשירית האיפה הוא" (טו, לו); שיעור  
 ככותבת ביהכ"פ (יומא פ, ב); שקו"ט בגדר, שיעור" המן – שיעור מצטרף או שיעור  
 עצמי; ביאור בהא ד, לא העדיף המרבה והממעט לא החסיר" (טו, יח)

**יתרו**

- 114 ..... שיחה א (תשמ"ה)  
 גדר מצות ידיעת ה' לשיטת הרמב"ם בריש סי' ה'ד והקשר לסיום סי' ה'ד; ביאור  
 לשונות הרמב"ם (ה'י יסוה"ת פ"ב ה"א, פ"ד ה"י) בנוגע למעשה בראשית ומעשה  
 מרכבה; הכרח הקדמת לימוד ענינים אלו ללימוד ההלכות שלאחריהם (ברמב"ם)
- 124 ..... שיחה ב (תשמ"ו)  
 פרש"י כ, ב ד"ה אשר הוצאתיך מארץ מצרים
- 132 ..... שיחה ג (תשמ"ט)  
 שקו"ט בדברי הרמב"ם (ה'י מלכים ספ"ח) אודות הציווי, לכוף את כל באי העולם  
 לקבל מצות שנצטוו ב"ג . כל המקבל כו' ה"ז מחסידי אה"ע כו' והוא שיקבל אותן  
 כו' מפני שצוה בהן הקב"ה בתורה כו"; החיוב הוא בכל זמן; הטעם שלא הובא  
 בשו"ע ונ"ב

**משפטים**

- 145 ..... שיחה א (תשמ"ו)  
 סיום מס' בבא בתרא – פלוגתת הבבלי והירושלמי ברין ערב לאחר מתן מצות אי  
 צריך קנין; השייכות דסוגיא זו ע"ד הרמז לטוף מס' ב"ב
- 153 ..... שיחה ב (תשמ"ט)  
 פרש"י כז, א ד"ה ואל משה אמר; ביאור סדר הפרשיות העוסקות בסיפור מ"ת (בפ'  
 יתרו ופי' משפטים) שלכאורה לא נכתבו על הסדר
- 160 ..... שיחה ג (תשמ"ה)  
 ביאור בדעת הרמב"ם (ה'י איסו"ב פ"ג ה"ה) ד, בזמן הזה שאין שם קרבן צריך (גר)  
 מילה וטבילה וכשיבנה ביהמ"ק יביא קרבן", אף שבזמן הבית צריך גר, הרצאת  
 קרבן", ע"פ דברי הצפ"ע"ג (לרמב"ם שם); הגדר דהבאת קרבן של גר והטעם שגר  
 בזמן הזה גירותו היא גירות גמורה אף שאינו מביא קרבן; ביאור ההבדל בין מילה  
 וטבילה לקרבן – ע"פ פנימיות הענינים

**תרומה**

- 167 ..... שיחה א (תשמ"ה)  
 פרש"י כה, ח ד"ה ועשו לי מקדש; החידוש ד, ועשו לי – לשמ"י על, ויקחו לי –  
 לשמ"י (כה, ב)

(\*) שיחה זו נדפסה בהוצאה שני לייג תמוז תשמ"ה, בתור ביאור בשיעור היומי ברמב"ם (עם  
 הוספה מהמ"ל – מחשקו"ט דתמימים ואנ"ש שי' בדברי הליקוט).

- 175 ..... שיחה ב (תסד"מ) פלוגתת רש"י ורמב"ן (כה, כא) אם שם, ארון" כולל הכפורת והנפק"מ להלכה; הנפק"מ ביניהם בגדר הכרובים וצורתם
- 183 ..... שיחה ג (תשמ"ו) ביאור דברי הרמב"ם (הל' ביהב"ח פ"ג ה"ב) ד,הבל (כל הגביעים) משוקדים" (ותי קושיית המל"מ שם)

## תצוה

- 191 ..... שיחה א (תשמ"ה) פלוגתת רש"י (כת, ו) והרמב"ם (כלהמ"ק פ"ט ה"ט) במדת רחבו וארכו של האפור; פרש"י כת, ד ד"ה ואפור; ביאור דעת הרמב"ם (הל' כלהמ"ק פ"י ה"ג) שתגירת חשב האפור היא לאחר לבישת החושן

- 200 ..... שיחה ב (תסד"מ) פלוגתת חכמים ור"י אליעזר בן יעקב (שבת סג, ב) באופן כתיבת הציץ, וביאור דברי המאירי (שבת שם) שלא סמכו על "עדות ראיי" של ראב"י" (שראה את הציץ ברומי)

- 204 ..... תצוה – ז' אדר (תסד"מ) הרמו להסתלקותו של משה בפי תצוה ששמו לא נזכר בפרשה זו (מאור עינים פרשתנו) – רק שמו לא נזכר. כי הפרשה קשורה עם עצמותו שלמעלה מ,שם"; הרמו בגימטריא ד,תצוה" – תק"א

- 209 ..... פורים קטן (תשמ"ו) הטעם שסיום שו"ע חלק אורח חיים הוא בהלכות פורים קטן, והסיום ממש – ,וטוב לב משתה תמיד"; גרר השמחה בפורים קטן

- 219 ..... פ' זכור – פורים (תסד"מ) זכירת עמלק כתובה, כאן (פי' בשלח) ובמשנה תורה. . . בנביאים. . . במגילה" (מגילה ל, סע"א) ופלוגתת הבבלי והירושלמי (שם פ"א ה"ה) בזה; ביאור דברי הרמב"ם (הל' מגילה ספ"ב) כל ספרי הנביאים וכל הכתובים עתידין ליבטל לימיה"מ חוץ ממג"א כו'

## תשא

- 229 ..... שיחה א (תשמ"ה) מטבע של אש הוציא הקב"ה והראהו למשה וא"ל זה יתנו (ירושלמי שקלים פ"א ה"ד) – ביאור תמיהתו של משה, ,מה יוכל אדם ליתן כופר נפשו" (תורה"א את חולין מב, א) והחידוש המיוחד במחצית השקל שמשום כך הוצרך הקב"ה להראות למשה מטבע של אש ולומר לו זה יתנו

- 238 ..... שיחה ב (תסד"מ) פרש"י עה"פ ל, כו ד"ה ומשחת בו והשינוי לגבי פרש"י תצוה (כט, ב) ופרש"י ויקרא (ב, ד); משיחה, ,במין כ"י" ע"ד הפשט

- 248 ..... שיחה ג (תשמ"ו) אשר שבת. . . יישר כהן ששיבת (שבת פז, א ועוד) – שבירת לוחה"ר הביאה ל,כפלים לתושי" לוחות שניות; ,לוחות ושברי לוחות מונחים בארון" (בי"ב יד, ב) – ע"ד החסידות

## ויקהל

- 254 ..... שיחה א (תסד"מ) פרש"י לה, ב ד"ה ששת ימים; ביאור השינויים בשני מקומות בפרש"י לעיל פ' תשא לא, יג (ד"ה ואתה תדבר וד"ה אך את שבתותי)

- 262 ..... שיחה ב (השפ"ו)  
 קחו מאתכם תרומה לה' כל גדיב לבו יביאה גוי' (לה, ה) – קחה (בע"כ) או נדיבות  
 הלב; בציווי ה' למשה (ר"פ תרומה) לא נאמר ע"ד הנתינה וההבאה ולא ע"ד נדבת  
 הנשים; מעלת הנשים על האנשים, וביאור דברי הוהר ריש פרשתנו (קצה, א). הקהל  
 את העם... מה להלן כללא דכלהו ישראל אוף הבא... ומאן אינון שיתין רבוא"

### פקודי

- 272 ..... שיחה א (השפ"ו)  
 הפירוש ד, אלה פקודי' לפרשי' ריש פרשתנו ד"ה אלה פקודי וד"ה עבודת הלויים
- 280 ..... שיחה ב (השד"ס)  
 הטעם ע"ד ההלכה לפקירת חלקי המשכן ע"י משה (ומדוע לא נתן חשבון של הוהב  
 דבגדי כהונה)
- 288 ..... שיחה ג (השפ"ה)  
 ואת בניו תקריב והלבשת אותם כתנות (מ, יד) – מדוע לא תי' רשי' קושיית הרמב"ן  
 (ועוד) שהוכיח כאן רק ע"ד לבישת הכתנות (ולא כל ד' בגדי כהונה); החילוק בגדר  
 חינוך אהרן ובניו בז' ימי המילואים ויום שמיני למילואים

## ה ו ס פ ת

### שיחות תשד"מ – תשמ"ו

- 299 ..... ש"פ שמות, מבח"ח שבט תשמ"ו  
 ענינו של חרש שבט שבו פירש משה את התורה בשבעים לשון והשייכות  
 לאדמו"ר מהורו"צ שיום ההילולא שלו כחודש זה; הקשר לפ' שמות; הקשר  
 לכ"ד טבת
- 308 ..... ש"פ וארא, מבח"ח שבט תשד"מ  
 פירוש „צאצאו אדמו"ר הוקן" לפי דברי ארה"ו בשולחנו (רסמ"ז) ש„צאצאינו  
 הם ג"כ בני בני"ם"
- 311 ..... ש"פ וארא, ר"ח שבט תשמ"ו  
 שבת וראש חרש – טבע וחידוש, תמידים כסדרם ו, מוספים; חיבורם;  
 וארא ו, שבט; תרגום התורה לע' לשון; שבט חרשו של יוסף ואשר
- 320 ..... ש"פ בא, ג' שבט תשד"מ  
 ההשתדלות להרפיס ספר תניא בכל עיר ועיירה שדרים בה יהודים; הקשר לפ'  
 השבוע וכו'
- 328 ..... ש"פ בא, ח' שבט תשמ"ו  
 הוראות בקשר ליום ההילולא יו"ד שבט



- 334 ..... **אור ליום שלישי, י"ג שבט תשד"מ**  
 334 (א) „יחידות“ כללית של האורחים  
 ההוראה מהלולא של הנשיא – אחדות („רבר אחר לדור“), ע"י כנוסים  
 והתוועדות בכל מקום; ההוראה מפ' יתרו – לשון הוספה ויתרון בעניני  
 יהדות; „קריעת ים סוף ומלחמת עמלק“: ביטול הגבלות הטבע וביטול הספיקות  
 והקרירות; „מלכיות מתגרות זו בזו“, העולם רועד (וראי מדברי נשיא המדינה);  
 תיקון הרבר ע"י הוספה בתומ"צ  
 345 (ב) „יחידות“ של קבוצת חתנים וכלות  
 347 (ג) „יחידות“ של קבוצת ברי-מצות והוריהם
- 349 ..... **יום ד' פ' בשלח, אור לי"ג שבט תשמ"ו**  
 „יחידות“ כללית של האורחים  
 אחדות ישראל שע"י כינוס כולם במקום אחד בקשר עם נשיא הדור; דוגמא  
 מעלי' לרגל כומן הבית; הרמזו בפ' השבוע (שירת הים) ובשיעור הרמבי"ם (מ"ע  
 דגמ"ח)
- 355 ..... **ש"פ בשלח, ט"ו בשבט תשמ"ו**  
 סיום מחזור השני דלימוד הרמב"ם
- 359 ..... **ש"פ משפטים, מבה"ח אד"ר תשד"מ**  
 מעלת לימוד התניא על הראדיא; מכתב בקשר להשיחה
- 367 ..... **ש"פ משפטים, מבה"ח וער"ח אד"ר תשמ"ו**  
 מעלת נשי ובנות ישראל המשתקפת בג' הפרשיות יתרו משפטים תרומה
- 378 ..... **ש"פ תרומה, בדר"ח אד"ר תשד"מ**  
 מעלת הרפסת ספרי תניא בכל מקום; מעלת לימוד התניא על הראדיא
- 384 ..... **ש"פ תשא, ט"ו אד"ר תשד"מ**  
 הוצאה חדשה של הלקוטי תורה; ביאור טעם התחלת הלקוית בדרוש לפ'  
 בשלח; מעלת הרפסת ספרי תניא בכל מקום; ענין חלוקת משקה
- 392 ..... **ש"פ פקודי ושקלים, מבה"ח וער"ח אד"ר תשד"מ**  
 מעלת „חברת הצלה“

## מכתבים

- 399 ..... **וארא**  
 מברק להנחת אבן הפינה של מקוה-טהרה
- 400 ..... **בא**  
 פרעה אמר לכו נא הגברים ועבדו את ה' ומשה (שבכל דור) אומר בנערינו  
 ובבנותינו גוי' / תורה ותהלים – לפני חצות ולאחר חצות (ברכות ג, א); ענין  
 מכת בכורות בחצות ושייכותה למספר כ"ה (כה אמר ה' גוי') / משקוף כנגד  
 אברהם ושתי המזוות כנגד יצחק ויעקב (שמו"ר ספ"א; פי"ז, ג) וההתאמה עם  
 המבואר בכ"מ שאברהם ימין יצחק שמאל ויעקב אמצע / והגדת לבנג' –  
 ההתבוננות במצבו של המחונך / שקו"ט אי לדעת הזהר צ"ל ב' ברכות על  
 תפלין / שקו"ט בצורת האות צדי בסת"ם / הכרח הנחת תפלין דר"ת כומן הזה;  
 בכתב הארזי"ל / ביאור מאמר ר"ש בן אלעזר (שבת קל, א) ש.לא מסרו ישראל  
 עצמן' על תפלין / ענין פדיון הכן ברוחניות – קירוב ישראל (בני בכורי)  
 לאביהם שבשמים

- 408 ..... **יו"ד שבט**  
 אבליים עצמם אי מנחמים זא"ז / מברק ליו"ד שבט: תשר"מ, תשמ"ה; תשמ"ו
- 412 ..... **יו"ד – טו בשבט**  
 מכתב כללי: התחדשות בכל שנה בעניני בעל ההילולא: ההכרח לעשות ביתו הפרטי...מקדש מעט" ע"י תורה עבודה וגמ"ח והשיכות לר"ה לאילנות / מכילודים:ות בענין הנ"ל
- 421 ..... **ט"ו בשבט**  
 להרמב"ם ט"ו בשבט מן התורה; ו"ל כבי אופנים: הלכה למשה מסיני או שנמסר לחכמים (כמו מלאכות בחוה"מ וכיו"ב) / האדם עץ השדה: שרש – אמונה; גזע – תומ"צ: התכלית – לעשות פירות; ע"י אמונה באים לכל השאר
- 424 ..... **יתרו**  
 „כפה עליהם הר כניגית“ (שבת פח. א) ואעפ"כ ענו נעשה ונשמע (שמשמעו – ברצון) / מקורות למספר תרי"ג מצות; מצות אנכי – לידע או להאמין; אם „אנכי“ במנין המצוות / „אשר הוצאתיך מארץ מצרים“ ולא „אשר בראתי שמים וארץ“ / בעשרת הדברות חיבור עליון ותחתון / שמור וזכור מצוה אחת או שתים / טעם המנהג להזכיר ימי החודש ולא ימי השבוע למרות דברי הרמב"ן (יתרו כ. ח) שישראל מונין לשבת
- 428 ..... **משפטים**  
 טעם פנימי להתחלת הדינים לאחר מית"פ (פ' משפטים) במצות עבד עברי / שק"ט באופן כתיבת חלק משם עיר שמשמע „קדושה“ של כומר עו"ז / מעלת גמ"ח ושייכותה לחושה אדר: שנה מעוברת ושלימה / מעלת גמ"ח ושייכותה לאדר: אדר / כנ"ל
- 436 ..... **תצוה**  
 ביאור הפסוק „ואתה תצוה גוי“ ע"ד החסידות
- 437 ..... **פורים**  
 מכתב כללי: עמידה בתוקף על עניני תומ"צ מתוך מס"ג. ובפרט בענין החינוך – מבטלת גזירת המן; הרמוז ע"ז בפי ויק"פ / משלוח מנות איש לרעהו – נפש השכלית; ומתנות לאביונים – נה"ב והגוף; ג' סוגים בתורת האדמור"ם: שכלים, הוראות במדות, ספורים והנהגות / ההוראה מדיה וקבל היהודים דפורים קטן תרפ"ז – „מפי עוללים ויונקים יסדת עוז וגוי“ / הצלת עם ישראל ע"י חנוך ילדי ישראל / הקשר דנשים לפורים / מברק לפורים: תשר"מ; תשמ"ה; תשמ"ו
- 448 ..... **תשא**  
 פרש"י (לב, ד) „אלה אלקיך – ולא נאמר אלה אלקינו מכאן שערב רב הם... שעשאוהו וכי“ / הכרח מחאה נגד ריקודי תערובת והלימוד ממה שאמר משה במעשה העגל
- 449 ..... **ויקהל**  
 ביאור הטעם שפרשת המשכן וכליו נכפלה בפי תרומה ותצוה ובפי ויקהל ופקודי



# שמות

מקרא מלא דיבר הכתוב — טוב . . . (ו)יום המות מיום הוולדו; און ווי דער מדרש איז מבאר, ווייל, ביום שנולד בו אין אדם יודע מה מעשיו, משא"כ ביום המיתה (של צדיק) ווייס מען אז יצא מן העולם בשלום" (מיט תורה ומעשים טובים).

[ובפרט לויט ווי דער אלטער רבי איז מבאר דעם גודל העילוי פון יום הסתלה-קותם של צדיקים, אז דעמאלט ווערט די שלימות פון כל מעשיו ותורתו ועבודתו אשר עבד כל ימי חייו, און דעריבער איז עס אז עת רצון וואס איז פונען ישועות בקרב הארץ].

ווערט דאך א תמי' גדולה: ווי זאגט מען בכלל אז יום הלידה האט א מעלה לגבי יום המיתה (און ווער רעדט נאך באופן וואס איז מכפר אויף אים) — בשעת אז טוב . . . יום המות מיום הוולדו! ובפרט ווי דער מדרש איז נאך מדגיש, אז ביום הלידה דארף ניט זיין קיין שמחה (וויבאלד מען ווייס ניט באיזה פרק ומעשים יעמוד אם צדיק ואם כו"), משא"כ, ומת — הם צריכין לשמוח שנפטר בשם טוב כו".

[אפילו מ'זאל זאגן אז נאך דעם ווי נפטר בשם טוב" איז, סופו מוכיח על תחילתו" אז אויך יום לידתו איז א זמן

א. בקשר מיט יום לידת משה רבנו זאגן חז"ל, אז דער ביטול פון גזירת המן איז געווען פארבונדן מיט דעם זכות מיוחד פון דעם טאג, וז"ל הגמרא: תנא כיון שנפל פור בחודש אדר שמח (המן) שמחה גדולה אמר נפל לי פור בירח שמת בו משה. ולא ה"י יודע שכשבעה באדר מת ובשבעה באדר נולד.

איז רש"י דערויף מפרש: כדאי הלידה שתכפר על המיתה.

כפשטות באווארגנט דא רש"י: אמת טאקע אז שבעה באדר האט די מעלה פון יום שנולד בו משה — עס האט דאך אבער אויך דעם ענין פון יום, שמת בו משה, איז במה עדיף לידת משה פון יום הסתלקותו אז דערפאר זאל בטל ווערן דער ענין בלתי רצוי פון דעם טאג (אלס יום ההסתלקות)?

איז רש"י מבאר — כדאי הלידה שתכפר על המיתה: די לידה איז מכפר, ווישט-אפ" (כפרה . . . לשון קנוח והעברה") דעם ענין בלתי רצוי פון דעם טאג אלס יום מיתת משה.

מען דארף אבער פארשטיין: לכאורה איז איפכא מסתברא — מיתה (קומט נאך דער לידה און) איז מבטל פעולת הלידה, ניט פארקערט!?

ב. נוסף אויף דער שאלה הנ"ל מצד הסברא — איז ניט מובן: ס'איז דאך

(4) קהלת ז. א.  
(5) קהיר עה"פ (פ"ז, א (ד)). תנחומא ושמו"ר ר"ס ויקהל ועוד.  
(6) ל' השמו"ר שם.  
(7) ל' הקהיר שם.  
(8) אגה"ק סו"ס זך (קמו, סע"א ואילך) וס"ר כח. וראה סדור שער הליג בעומר (דש, ב"ג, שו, סע"ב). ועוד.  
(9) קהיר שם. ועד"ז בשמו"ר שם.

(1) מגילה יג, ב.  
(2) בפרש"י שבע"י: כדאי הוא יום הלידה שיכפר על המיתה. והיינו שהזכות הוא לא (רק) מצד עצם הלידה, כ"א שייך להיות (ולהעיר ממחול) (תענית כט, א) מגלגלין זכות ליום זכאי. וראה בארוכה לקו"ש חט"י ע' 343 ואילך (וש"ג).  
(3) רש"י וישלח לב, כא. אגה"ת פ"א (ג, סע"ב).

— כמובן, ס'איז קיין קשיא ניט פאָר-  
וואָס המן „שמח שמחה גדולה“ מצד  
דעם וואָס „נפל לי פור בירח שמת בו  
משה“, ווייל ער האָט ניט געוואוסט  
וועגן דעם עילוי פון יום ההסתלקות; די  
שאלה איז אָבער: פאָרוואָס זאָגט עס ניט  
די גמרא אין דער מסקנא, אין דעם „ולא  
הי' יודע כו'“?

ג. ויש לומר הביאור בזה:

אע"פּ אז דער כלל פון „טוב . . יום  
המות מיום הולדו“ איז שייך ביי כל  
אדם (אפילו באַ צדיקים), ווייל „אין אדם  
יודע מה מעשיו“ — איז אָבער משה אין  
דעם אַ יוצא מן הכלל, ווייל ביי לידתו  
של משה זאָגט דער פסוק<sup>13</sup>, „והרא אותו  
כי טוב הוא“, און ווי חז"ל<sup>14</sup> זיינען דאָס  
מפרש, אַז „בשעה שנולד משה נתמלא  
הבית כולו אור“ (אַז תיכף ביים געבוירן  
ווערן האָט אין משה'ן מאיר געווען דער  
אור השכינה<sup>15</sup> באופן אַז דאָס האָט  
באָלויכטן דעם גאַנצן בית).

דאָס הייסט: אע"פּ אז בשעת יעדער  
איד (יהי' מי שיהי') ווערט געבאָרן,  
ווערט מיט זיין עצם לידה אויפגעטאָן אַ  
נייע „המשכה“ פון אלקות אין וועלט,  
עס איז אַראָפּגעקומען (נאָך) אַ נשמה  
וואָס איז „חלק אלקה ממעל ממש“<sup>16</sup>;  
ועאכו"כ אויב דער קינד האָט די נשמה  
פון אַ צדיק [כמחזיל<sup>17</sup> „בראת צדיקים“,  
אַז דער אויבערשטער באַשאַפט נשמות

נעלה מיט אַ זכות מיוחדת (אַלס דער  
טאָג ווען נשמת הצדיק איז אַראָפּגע-  
קומען אויף דער וועלט) — איז דאָס  
אָבער פאָרט נאָר אַ תוצאה פון דעם  
וואָס איז נתגלה געוואָרן שפעטער ביום  
המיחה (ווען „נפטר בשם טוב“<sup>18</sup>); קען  
דאָך ניט זיין אַז דער יום הלידה זאָל  
האָבן אַ גרעסערן עילוי ווי יום המות!

אויך דאָרף מען פאָרשטיין: לויט דעם  
מדרש הנ"ל (וביאור פון אַלטן רבי'ן) איז  
דעם גדול הזכות והעילוי פון „יום  
המות“ — ווערט אַ תמי' בשעת די  
גמרא דאָרף געפינען אַ טעם פאָרוואָס  
די נפילת הפור בשבעה באדר איז אַן  
ענין פון זכות (וועלכער איז מבטל  
גזירת המז) — האָט דאָך די גמרא גע-  
דאָרפט זאָגן מיני' ובי', אַז יום „שמת בו  
משה“ (דער מבחר מין האנושי<sup>19</sup>) איז  
דער גרעסטער זכות וואָס קען פועל זיין  
„ישועות בקרב הארץ“ — ביטול גזירתו  
של המז<sup>20</sup>!

10) אף שזה גופא בא מ.כח' הלידה, כהל' .מיום  
הולדו' (וראה לקוטי ח"ב ע' 606. ולהעיר מלקוטי  
מצורע (כה, א) כפי' התחלת הכתוב, טוב שם משמו  
טוב) — אבל הגילוי בפועל נשלם בעת ההסתלקות.  
להעיר מלקוטי ח"ב (ע' 283 ואילך) במעלת הפועל  
על הכח.

11) ראה רמב"ם פיה"מ לסנהדרין פ' חלק היסוד  
הז'.

12) בלקוטי חט"ז (ע' 350 ובהערה 76 שם. וראה  
שיחת שי"פ תרומה תשמ"ג) נת' שכוונת הגמ' ב.ולא  
הי' יודע שבו' באדר מת וכו' באדר נולד' היא  
להדגיש מעלת יום מיתתו, כי זה ש.היום מלאו ימי  
ושנותיו' (כפרשי' מגילה שם) — וכמחזיל (קידושין  
לח. א. ושי"ג). שהקב"ה יושב וממלא שנותיהם של  
צדיקים מיום ליום' — מורה על השלימות  
שבעבודת הצדיקים, המאירה בגילוי ביום פטירתם.  
ע"ש בארוכה.

13) וכאן נת' ע"פ פרשי' .כדאי הלידה שתכפר על  
המיחה, שמה מוכן שהמעלה היא בענין (יום)  
הלידה כשלעצמה.

13) פרשתנו ב. ב.

14) סוטה יב, א (וראה שם יג, רע"א). שמו"ד  
ופרשי' עה"פ (ושם (וכן בכד הקמח שבהערה 22)  
אורה, וראה מאמרי אדה"ז-תקס"ד. ע' סב ואילך  
(ושם ע' עדר ואילך). ואכ"מ). ועוד.

15) זהו פרשתנו (יא, ב) עה"פ. ועוד.

16) תניא רפ"ב. וראה אגה"ת פ"ד (צג, סע"ב).

17) ב"ב טז, א.

בשעת מ'רעדט וועגן מעשיו ותורתו ועבודתו פון משה רבינו, איז אַוודאַ אין דעם פאַראַן אַן עילוי ביום המות לגבי יום הוולדו, ווייל ביום הוולדו — איידער עס איז דאָ עבודת משה — זיי נען די אַלע ענינים בלויז בכח, און די שליווח פון מעשיו ותורתו ועבודתו האָט זיך אויפגעטאַן ערשט בשלימות ימיו (ועבודתו), בעת הסתלקותו. ובמילא — „טוב . . יום המות מיום הוולדו“.

אַבער דער אור וואָס האָט געלויכטן בעת לידת משה איז פאַרבונדן מיט עצם נשמת משה, אַ כח פון נשמת משה — ס'איז אַן ענין וואָס איז ניט תלוי אין עבודתו בגוף (וואָס דערפאַר האָט עס געלויכטן בפועל תיכף בעת לידתו, נאָך איידער ער איז שייך געווען צו עבודה):

און דער ענין איז ניט נאָר אַ הע־כערער עילוי ווי דער עילוי הנגל פון „יום המות“, נאָר נאָכמער — „כדאי הלידה שתכפר על המיתה“ (כדלקמן בארוכה).

ד. וועט מען עס פאַרשטיין לויטן ביאור הבחייה אין דעם מחזיל<sup>21</sup>, נתמלא כל הבית אורה — אַז „משה רבינו מתחלת תולדתו הי ראוי להאיר את כל העולם על ידי התורה“ (ווי עס שטייט<sup>22</sup> „ותורה אור“, וכמחזיל<sup>23</sup> „אין אור אלא תורה“, „אורה זו תורה“).

דערפון איז פאַרשטאַנדיק, אַז די תכונה פון נשמת משה („מתחלת תולדתו“) איז געווען צוגעפאַסט און

מיוחדות וועלכע האָבן די כחות מיו־חדים צו קענען דערגרייכן די מדרגה פון צדיק<sup>16</sup>] —

איז אַבער בנוגע אידן בכלל ניט שייך צו זאַגן, אַז שוין בשעת לידתם איז דאָ אַן ענין פון אור (וגילוי), וואָרום די נשמה איז דאָך בהעלם אין גוף, און דער גילוי פון אור הנשמה איז תלוי אין בירור וזיכוך הגוף ע"י העבודה — וואָס מער מען איידלט אויס דעם גוף, אַלץ מער אַנטפלעקט זיך די נשמה און עס לייכט דורך איר ג-טלעכקייט אין דער וועלט.

און דערפאַר זאַגט מען „טוב . . יום המות מיום הוולדו“ — ווייל די כחות רוחניים וואָס אַ איד באַקומט, זיינען ביום הוולדו בלויז בכח (און „אין אדם יודע מה מעשיו“); ווען קומען זיי לידי גילוי (ושלימות) — ערשט ביום המות.

משא"כ ביי משה'ן איז גלייך ביי לידתו „נתמלא הבית כולו אור“ — ביי אים איז דער „אור“ שוין דעמאָלט גע-ווען אַן אור וואָס האָט מאיר געווען בפועל ובגלוי, ועד כדי כך, אַז דער אור האָט געלויכטן (ניט נאָר ביי אים אַליין, נאָר) אויך אין דעם בית, ביז אין אַן אופן פון „נתמלא (כלל<sup>19</sup>) הבית כולו אור“.

— ס'איז ניט קיין קשיא דערפון וואָס דער מדרש גופא (דאָרט על אתר<sup>20</sup>) דרשנט דעם פסוק „טוב . . יום המות מיום הוולדו“ אויך בנוגע צו משה'ן, ד.ה. אַז אויך ביי משה'ן איז פאַראַן אַן עילוי אין יום המות לגבי יום הוולדו — ווייל עס ווענדט זיך לגבי וועלכן ענין מען רעדט:

(21) ולהעיר שבמדרש שם מדובר על מעלה אחרת שביום המות — כגשמתיו הכל מרגישים . .

המז הודיע מתחתו (של משה) ששבת. ואכ"מ.

(22) בסי' כד הקמח מע' נר תנוכה.

(23) כיה ל' הבחיי שם בשם המדרש.

(24) משלי ו' כג.

(25) תענית ו' ב. מגילה טז, ב.

(18) תניא פ"ד (כ, א).

(19) כ"ה בטוטה יג, רע"א. שמור שם.

(20) קה"ר שם. וכן בפרשי קהלת עה"ס.

און דאָס איז דער ענין פון תורת אמת  
 — ונתן לנו תורת אמת<sup>26</sup> — אַז תורה  
 איז נצחית, ס'איז ניט שייך אין איר קיין  
 ענין של שינוי, ובלשון הרמב"ם<sup>27</sup> אַז  
 תורה איז, עומדת לעולם ולעולמי עול-  
 מים אין לה לא שינוי ולא גרעון ולא  
 תוספת<sup>28</sup> — תורה איז ניט אונטער-  
 וואָרפן די שינויי הזמן אָדער די ענדע-  
 רונגען וועלכע קומען פאַר אין די בני  
 אדם (מקבלי ולומדי התורה), נאָר אין  
 אַלע אומשטענדן בלייבט זי די זעלבע  
 תורה, אַז שינויים<sup>29</sup>.

[ווייל אַז אויך דערפאַר זאָגן חז"ל<sup>30</sup>  
 „כל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש הכל  
 נאמר למשה מסיני“ — ווייל ס'איז ניט  
 שייך קיין הוספה (אמיתית<sup>31</sup>) אין תורה:  
 און דעריבער, אויב דאָס איז תורה, איז  
 דאָס גופא אַ ראי אַז עס איז שוין גע-  
 געבן געוואָרן למשה מסיני].

ה. וליתר ביאור:

דאָס וואָס תורה ענדערט זיך ניט מצד  
 די שינויי הזמן כו', איז עס ניט ווייל  
 תורה האָט ניט אַראָפגענידערט אין זמן  
 ומקום

— אדרבה: תורה איז, לא בשמים  
 היא<sup>32</sup>, נאָר זי איז געגעבן געוואָרן און

צוגעבונדן צו ענינה של תורה. און דאָס  
 גופא איז דער טעם פאַרוואָס „נתן נפשו  
 עלי“ ביו אַז התורה „נקראת על שמו“<sup>33</sup>  
 (זכרו תורת משה עבדי<sup>34</sup>) — ווייל  
 דער קישור ואיחוד פון משה'ן מיט תורה  
 איז ניט אַ צוגעגעבענע זאָך צו זיין עצם  
 מציאות (דהיינו, אַז ענין וואָס ער האָט  
 אויפגעטאַן דערנאָך על ידי עבודתו) —  
 נאָר זיין נשמה, מצד עצם מהותה, איז  
 „ראוי להאיר את כל העולם על ידי  
 התורה“, אַזוי אַז די עצמיות פון משה'ן  
 איז איין זאָך מיט תורה.

די הסברה אין דעם:

חז"ל זאָגן<sup>35</sup>, „אין אמת אלא תורה“.  
 דער ענין פון תורה איז — אמת. דער  
 אמת'ער באַדייט פון „אמת“ איז ניט  
 (נאָר) די שלילה פון היפך האמת (שקר),  
 נאָר „אמת“ מיינט<sup>36</sup> — אַז ענין אין  
 וועלכן ס'איז ניט שייך קיין שינוי, ס'איז  
 נצחיות'דיק ובל' הכתוב<sup>37</sup>, שפת אמת  
 תכון לעד<sup>38</sup> [כידוע די ראי פון משנה<sup>39</sup>,  
 אַז מעיינות וועלכע טריקענען זיך אויס  
 איינמאַל אין זיבן יאָר<sup>40</sup> ווערן אַנגערופן  
 „מים (נהרות) המכזבין“ (און זיינען פסול  
 לקידוש מי חטאת) — ע"ד שקר אין לו  
 רגלים<sup>41</sup>].

(26) מכילתא בשלח טו, א. ובכ"מ.

(27) מלאכי ג, כב.

(28) ירושלמי ר"ה פ"ג ה"ח. וראה ברכות ה, ריש

ע"ב. ועוד. וראה לקו"ט סוכות פא, ג. ובכ"מ.

(29) ראה לקו"ט מטות פג, סעי'ג ואילך. מסעי צג,

ב"ג. ועוד.

(30) משלי יב, יט. רש"י, רלב"ג ומצוד"ש שם. וראה

תנ"א ספ"ג.

(31) פרה פ"ח מ"ט. — הובא בלקו"ט מטות

ומסעי שם. ובכ"מ.

(32) הטעם ע"ז — ראה סה"מ תרמ"ג ע' צו.

לקו"ט חט"ז ע' 427 הערה 27 (ועוד).

(33) אותיות דרע"ק בתחילתו. תקיפו תכ"ב (טו,

א.) פרש"י משלי שם. וראה שבת קד, א. זחיב קפת,

א. ועוד.

(34) נוסח ברכת התורה.

(35) ה"ל יסודי התורה רפ"ט.

(36) עיין גם לקו"ט חכ"א ע' 33 ואילך ובהערות

שם.

(37) ראה מגילה יט, ב. ירושלמי סאה פ"ב ה"ד.

ובכ"מ (נסמנו בלקו"ט ח"ד ע' 1088. חייט ע' 252.

ועוד).

(38) ראה קונטרס עה"ח פ"א. — אף שבשם

חידושי יקרא, ואדרבה — זהו חיוב מיוחד. לאפשא

לה' (זחיא יב, ב) ולחדש בתורה (הל' ת"ת לאדה"ז

פ"ב ס"ב. אנה"ק סכ"ז (קמ"א, א)). וראה לקו"ט חייט

ס"ע 253 ואילך.

(39) נצבים ל, יב. בי"מ נט, ב. רמב"ם הל' יסוה"ת

שם.

ונפסד, האבן זיי אין זיך חיים נצחיים (חירות ממלאך המות<sup>46</sup>).

נאָר דורך דעם חטא העגל איז דאָס בטל געוואָרן<sup>47</sup>, ווייל כדי אַז תורה זאל אויפֿטאָן נצחיות אין דעם אדם, מוז תורה נחקק ווערן אין זיין גוף הגשמי: אבער דער חטא העגל האָט אַריינגע-בראַכט א „זוהמא“<sup>48</sup> אין די גופים וואָס פאַרשטעלט אויף תורה, באופן אַז תורה קען ניט נחקק ווערן בגופם.

און דורך מעשינו ועבודתנו ברעכט מען דורך דעם חשך, ביז אַז מען איז מבטל די זוהמא, עד עת קץ ווען ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ<sup>49</sup> — וועט דעמאָלט זיין „חירות ממלאך המות“, חיים נצחיים בפועל, נשמה בגוף.

1. און דאָס איז אויך די הסברה אין דעם וואָס „משה רבינו מתחלת תולדתו הי' ראוי להאיר . . . על ידי התורה“ — ווייל ענינו ומדתו של משה איז מדת האמת („אמת זה משה“<sup>50</sup>), וואָס דער-פאַר איז דורך אים געגעבן געוואָרן תורת אמת — „משה (אמת) ותורתו אמת“<sup>51</sup>.

דער פירוש אין דעם איז, אַז משה האָט ניט בלויז ניט געזאָגט עפעס וואָס איז היפך האמת חיו — אויך אַנדערע,

געפינט זיך למטה בארץ דוקא, אין אַ וועלט וואָס געפינט זיך תחת שינויי הזמן, „למצרים ירדתם . . . יצר הרע יש ביניכם“<sup>40</sup> —

נאָר דער פירוש אין דעם איז, אַז ווי תורה געפינט זיך למטה בארץ (און אפילו ווי זי ווערט געלערנט דורך אַן אדם טמא<sup>41</sup>), איז אין איר ווערט ניט קיין שינוי.

די הוכחה אַז ס'איז אַן ענין פון „אמת“ איז דערפון וואָס זי בלייבט אין זעלבן מהות און מיטן זעלבן תוקף אומעטום און אין אַלע תנאים, ביז אַז אפילו ווען תורה קומט אַראָפּ אין זמן ומקום, וואָס מצד עצמם זיינען זיי בעלי שינוי (היפך האמת), אויך דאַרט בלייבט זי נצחית, אַן שינויים<sup>42</sup>.

און ווי עס שטייט „ואמת ה' לעולם“<sup>43</sup> — אַז דער „אמת ה'“ איז מאיר אין עולם, וואָס דערפאַר, מצד „אמת הוי“ קען אויך אַ זאך פון עולם הגשמי, עלמא דשיקרא, נתהפך ווערן צו אמת דקדו-שה.

ווייל אַז דאָס איז די הסברה אין דעם מאמר חז"ל<sup>44</sup> אַז בשעת מ'ת האָט זיך אויפגעטאָן „חרות על הלוחות“<sup>45</sup> (.. חירות ממלאך המות“ — דורך נתינת התורה צו אידן למטה איז אין זיי אַריינגעגעבן געוואָרן דער ענין פון נצחיות, אַז אויך זייענדיק נשמות בגופים, וואָס דער גוף גשמי (מצד עצמו) איז אַ הווה

40 שבת פה, סעיב ואילך.

41 ראה ברכות כב, א. וראה לקריש ח"ח ע' 352

הערות 5, 6.

42 ראה גם לקריש ח"ז ע' 19.

43 תהלים קיז, ב. וראה לקריש סוכות פא, ג.

שמע"צ פג, סעיב ואילך. ועוד.

44 שמיר רפליב. פמ"א, ז. זח"א לו, סעיב.

וראה שם קלא, סעיב. וראה גם פדריא פמ"ח. ועוד.

45 תשא לב, טז.

46 ולהעיר ממחזיל גבי דוד המלך ורבה (שבת ל, ריש ע"ב. בי"מ פו, א) דכאשר למדו תורה לא הי' יכול מלאך המות לשלוט בהם.

47 ראה בהמקומות שבהערה 44. ועוד.

48 זח"א נב, ב. ככו, ב. זח"ב קצג, סעיב. תריא

עו, ד. ועוד. וראה סה"מ תרמ"ג ס"ע פד.

49 זכרי' יג, ב.

50 תנחומא פרשתנו כח. שמיר שם (פיה, י).

ובכ"מ.

51 כ"ב עז, א. סנהדרין קי, סעיב ואילך.

תנחומא קרח יא. וראה לקריש ואתחנן ה, סעיב.

אפילו במיתתם קרוים חיים: און נאכ־  
מער: דער אלטער רבי איז מבאר בארר־  
כה"י אז א צדיק וואָס ווערט נפטר גע־  
פינט זיך אין עוה"ז נאָך מער ווי בחייו  
— ווייל „חיי הצדיק אינם חיים בשרים  
כי אם חיים רוחניים“, און די „חיים  
רוחניים“ פונעם צדיק גייען ניט אוועק  
פון עוה"ז אויך לאחר פטירתו (ווייל  
„דבר שבקדושה אינו נעקר לגמרי מכל  
וכל ממקומו“), ואדרבה, דעמאלט איז  
עס (איז א געוויסן זין) נאָך ביתר שאת,  
היות אַז אויף זיין רוחניות זיינען  
דאָמאלס ניטאָ די הגבלות מצד זיין גוף  
כר.

אעפ"כ, געפינט מען ניט אַז אַט דער  
ענין (ולשונו) פון „לא מת“ זאל שטיין ביי  
אַנדערע צדיקים<sup>52</sup>, נאָר בלויז ביי משה'ן  
(ועד"ז ביי יעקב, כדלקמן סעיף ח).

וי"ל דעם ביאור אין דעם:

ביי אַנדערע צדיקים איז דער ענין פון  
„אשתכח בכלהו עלמין“ — אויך אין  
עוה"ז — אין אַז אופן אַז זייער רוחניות  
געפינט זיך אין עוה"ז אַזוי אַז זייערע  
תלמידים קענען מקבל זיין אַ השפעה  
רוחנית פון נשמת רבם: אָבער די חיי  
הצדיק עצמם זיינען ניט פאַרבונדן און  
אַנגעטאָן אין גשמיות העולם. קומט  
אויס, אַז אין זייערע חיים (רוחניים) איז  
פאַרט געוואָרן אַ געוויסער שינוי —  
והיינו, וואָס בפטירתם זיינען זיי שוין  
מער ניט אַנגעטאָן אין גשמיות העולם.  
און דערפאַר איז דערויף ניט מתאים צו

ובפרט צדיקים, וואָס ענינם איז אַן  
אַנדער מדה קדושה (חסד וכו'), זיינען  
אינגאַנצן ניט שייך צו אַן ענין של שקר  
ח"ו<sup>52</sup> — נאָר דאָס מיינט אַז אין משה  
האָט געלויבט דער „אמת ה'“ וואָס איז  
נצחי, אַן שינויים.

דערפאַר געפינט מען אַז מעשי ידי  
משה זיינען נצחיים — כמחזיל<sup>53</sup> אַן  
דער משכן שעשה משה איז (ניט חרב,  
נאָר) בלויז נגנו געוואָרן, און איז עומד  
לעולם ולעולמי עולמים<sup>54</sup> — ווייל ווי־  
באַלד אַז ביי משה'ן האָט מאיר געווען  
דער „אמת ה' (וועלכער איז מאיר)  
לעולם“, דעריבער האָבן אויך זיינע  
גשמיותדיקע מעשים אין זיך נצחיות.

ז. עאכריכ אַז דאָס איז אַזוי בנוגע צו  
משה'ן בעצמו, וכמחזיל<sup>55</sup> — „לא מת  
משה... מה להלן עומד ומשמש אף כאן  
עומד ומשמש“. דער חידוש אין דעם  
איז:

בנוגע צדיקים בכלל שטייט<sup>56</sup>, אַז

52) ראה לקו"ש חכ"ד (ע' 255. ושיג) שגם אהרן  
רק שינה מפני השלום אבל לא שיקר חזי (אלא  
שאצל משה, שענינו מדת האמת, גיז לא שייך. ע"ש).

53) סוטה ט. סע"א. וראה צפני עה"ת ר"פ  
תרומה ובכ"מ.

54) ראה יומא עב, סע"א. סוכה מה. ב. בחי  
תרומה כו. טו.

55) סוטה יג, סע"ב. זח"א לו, סע"ב.

56) ברכות יח, סע"א ואילך.

י) ושם, שכ"ה גמ בדוד. ולהעיר ש.דוד מלך  
ישראל חי וקיים" (ר"ה כה, א). ומלכי בית דוד הם  
העומדים לעולם" (רמב"ם הל' מלכים פ"א ה"ט).  
ולהעיר מלקו"ש חס"ז (ע' 470) שהנחיות במעשה  
דוד היא מצד ענין הביטול שבו עניין מאמרי  
אדה"ו אחלקן לאוניה (ע' ב. מאמרי אדהאמ"צ  
ויקרא ח"ב ע תרפח ס"ע תרפס ואילך). משה  
חירות משבנוז מל המות ודוד ה"י בו הארת  
משה כו ע"ש. וראה לקו"ש הערה 58

57) אגה"ק ביאור לסי' זר.

58) בבב"ב (קטו, א. וראה קה"ר שם) דוד שהניח  
בו כמותו נאמרה בו שכיבה (ולא מיתה). ועד"ז בעוד  
מקומות. — אבל לא נאמר בזה הלשון „לא מת“, ורק  
כאילו" (ב"ר פמ"ט, ד) ופרשי עה"פ ורא"ה יח, יט).  
משאיכ במשה ויעקב שנאמר בהם „לא מת" (להעיר  
מרשי ס"פ וילך).



זיי טוען זיך אן אין דעם גוף פון נשיא הדור שבכל דור ודור].

ח. וי"ל אז דאס איז אויך איינער פון די ביאורים אין דעם מאמר חז"ל<sup>64</sup> בנוגע יעקב: יעקב אבינו לא מת . . וכי בכדי ספדו ספדנייא וחנטו חנטייא וקברו קברייא . . (נאך) מה זרעו בחיים אף הוא בחיים.

איז ניט פאָרשטאַנדיק: וואו איז דער ענטפער אויף דער שאלה, וכי בכדי ספדו כו' וחנטו כו' וקברו כו'?

מפרשים<sup>65</sup> זיינען מסביר, אז מיט דעם ענטפער „מה זרעו בחיים אף הוא בחיים“ איז כוונתו צו קלאַר מאַכן אז מיט „יעקב אבינו לא מת“ ווערט ניט גע- מיינט זיינע חיי הגוף<sup>66</sup> — אין דעם איז טאַקע געווען מיתה — נאָר „ודאי בנפש קאמרי“.

עס בלייבט אָבער ניט מובן: לפי, וואָס איז דער חידוש ביי יעקב, וואָס דוקא ביי אים ווערט געזאָגט אז „לא מת“? — ביי יעדן צדיק זיינען די חיי הנפש שלו אן ענין נצחיי!<sup>67</sup>

וי"ל דעם ביאור אין דעם: דער אויפטו פון „יעקב אבינו לא מת“ לגבי

זאָגן אז „לא מת“ — אז ס'איז ניט געווען קיין ענין של הפסק ושינוי ו„נפל מדרגתי“<sup>68</sup>.

משא"כ ביי משה'ן זאָגט מען „לא מת“: וויבאַלד אז מדתו של משה איז מדת האמת, איז חיי אויך ווי זיי זיינען געווען פאַרבונדן מיט גשמיות העולם, קען אין דעם ניט זיין קיין מיתה והפסק: עס בלייבט אן ענין נצחי אויך אין גשמיות פון עוה"ז<sup>69</sup>.

און חז"ל זאָגן<sup>70</sup> „אפתשטותא דמשה בכל דרא ודרא“ — אז נשמת משה טוט זיך אן אין די „חכמי הדור עיני העדה“ שבכל דור ודור<sup>71</sup>, ובמיוחד אין דעם נשיא הדור, וואָס „אין דור שאין בו כמשה“<sup>72</sup> (עס מוז זיין א „משה“ בכל דור ודור אין וועלכן ס'איז אָנגעטאַן נשמת משה).

[וואַע"פּ אז דאָס איז ניט גופו של משה — איז אָבער וויבאַלד אז „חיי הצדיק אינם חיים בשרים כי אם חיים רוחניים“, זיינען חיי משה ניט די חיים בשרים פון זיין גוף, נאָר די חיים רוחניים פון זיין נשמה: און די חיים רוחניים שלו בלייבן נצחיים אין עוה"ז הגשמי דורכדעם וואָס

(59) כ"ה הל' בלקוית חוקת ננו, רע"א ובכ"מ. — ובחזק (קלה, ב) „דנחית מדרגא“.

(60) ובעיון יעקב (לע"י סוטה שם) משמע שהענין דמשה לא מת הוא גם בנוגע לגופו (ולהעיר מרשי ברכה לד, ז). וראה לקמן הערה 66 בנוגע ליעקב (ובחזקא מרשיא סוטה שם שהענין דמשה לא מת הוא ע"ד יעקב לא מת).

(61) תקיז חסי' קיב, רע"א, קיד, רע"א. ועוד (הובא בתניא פמ"ד סג, א) לגבי הארת משה „בנפשות כל בית ישראל“. וראה גם שם רפמ"ב. אנה"ק סו"ט זך].

(62) תניא רפמ"ב. וראה תקיז שם. חולין צג, א ובפרשי (וש"נ): משה שפיר קאמרת. תראי יתרו סה, ג. סט, ג.

(63) ב"ד פניו, ז.

(64) תענית ה, ב. — וברשי ויחי (מט, לג) הובא רק „יעקב אבינו לא מת“, ונת' בשיחת ש"פ ויחי תשמ"ז.

(65) חזקא מרשיא. וראה הערה הבאה.  
(66) אבל בפרשי (תענית שם) דהא דחנטו חנטייא (כי) נדמה להם שמת אבל חי ה"י, והיינו שלא מת גם בגוף (וכי' בתוס' שם. וראה גם עיון יעקב, הרי"ף, עץ יוסף ועוד לע"י שם. וראה חזקא מרשיא שם. לקו"ש ח"ד ע' 1260 ואילך) — ונת' בלקו"ש חלי"ה ע' 224 ואילך.

(67) ואם משום הענין דזרעו בחיים — הרי גם אצל צדיקים אחרים מצינו דוגמת ענין זה (ראה לעיל הערה 58, הניח בן כמותי. ועוד). וראה מפרשי הע"י ואכ"מ.

קיינ כליון ח'ו"י) איז „אף הוא בחיים“, ווייל די „חיים“ פון „זרעו“ איז ניט עפעס אנדערש ווי חיי יעקב<sup>72</sup> (נאר דאס איז ווי חיי (ונשמת) יעקב ווערן נמשך (ונתלבש) אין „זרעו“). און דאס גופא איז די סיבה וואס „זרעו בחיים“ (באופן נצחי) — ווייל דאס איז „הוא בחיים“, ס'איז חיי יעקב, מדת האמת, אין וועל-כע עס קען קיין הפסק ניט זיין.

קומט אויס, אז חיי יעקב זיינען אן ענין נצחי אייך אין עוה"ז הגשמי.

ט. ע"פ כל הנ"ל וועט מען פאר-שטיין דברי רש"י בנוגע משה'ן „כדאי הלידה שתכפר על המיתה“<sup>73</sup>:

דער אמת, די נצחיות פון משה'ן איז ניט אן ענין וואס ער האט אויפגעטאן ע"י עבודתו — די נצחיות פון משה'ן האט זיך גענומען דערפון וואס אין זיין נשמה האט געלויכטן דער „אמת ה'“, „וה' אלקים אמת“<sup>74</sup>.

און דאס איז דער ענין, וואס תיכף בלידתו — נאך איידער ער איז שייך געווען צו עבודה — איז „נתמלא הבית כולו אור“: די „נצחיות“ פון „אמת ה'“, וואס האט געלויכטן בנשמת משה, האט מאיר געווען בפועל תיכף בלידתו.

אנדערע צדיקים איז זיכער בנוגע זיינע חיים גשמיים: וויבאלד אָן מדתו של יעקב איז<sup>68</sup> מדת האמת<sup>69</sup> — תתן אמת ליעקב<sup>70</sup> — איז דעריבער מוכרח צו זאָגן, אָן חיי יעקב זיינען נצחיים אומע-טום, אויך אין עוה"ז הגשמי. און דער-פאר פּרעגט די גמרא „וכי בכדי כו'“ — ווי קען מען זאָגן „לא מת“ בגשמיות, בשעת עס זיינען חנטו חנטייא בגופו של יעקב?

ענטפערט די גמרא — „מה זרעו בחיים אף הוא בחיים“: וויבאלד אָן „זרעו בחיים“ (וואס דאס איז אן ענין נצחי אין וועלכן ס'איז ניט שייך קיין הפסק ח'ו' — אין בני יעקב קען ניט זיין

68) כניל במשה, וכידוע ד.משה מלגאו ויעקב מלכר' (ראה תקו"ז תי"ג — כט, א), ושניהם ענינם תורה (ראה בזה לקו"ת ואתחנן ה, סע"א וסע"ב. ובכ"מ). וראה הרשב"א (בע"י) תענית שם ועוד (וע"ד החסידות — מאור עינים ב, ליקוטים) ד"ה יעקב אבינו — פת, ד) ועוד) — השייכות דיעקב לא מת לזה שיעקב ענינו תורה.

69) זחאי קלט, סע"א. קסא, א. תניא ספ"ג. לקו"ת מטות ומסעי (שבהערה 29) ופ' ואתחנן שם. ועוד. וראה לקו"ש חכ"ה ע' 255 ובהנסמן שם.

— בהשייכות דיעקב לא מת למדת האמת שלו — ראה גם הרשב"א (בע"י) תענית שם. מפרשים שהובאו בתו"ש ויחי שם (אות חח). ועוד. וראה גם תו"ח ויחי קו, סע"א ואילך. ועוד. ובארוכה (ע"ד הקבלה) תורת לוי"צ לתענית שם (ס"ע ז ואילך) — הובא בקיצור בלקוטי לוי"צ לזהר פרשתנו ע' יא). ועוד. וראה לקו"ש חט"ז ע' 429 ואילך.

וההוספה בפנים היא — שמשו"ש יז נצחיות לחיי יעקב גם בגשמיות.

70) מיכה בסופו.

71) ראה ב"ב (קטו, ריש ע"ב). גמירי דלא כלה שבטא. וברשב"ם: וראי' לדבר במלאכי (ג, כ) וי אני ה' לא שנית ואתם בני יעקב לא כליחתם.

72) ראה אה"ק ס"ז (ק"א, סע"ב) דנשמת יעקב „כלולה מכל הנשמות שבישראל מעולם ועד עולם ע"ש.

73) ראה גם יערות דבש ח"א דרוש ג (ו' אדר תק"ד) בסופו. שם דרוש ח (ו' אדר תק"ה) קרוב לתחלתו. החיד"א בס' דברים אחרים דרוש ג (ט, ריש ע"ב). ועוד. וראה גם לקו"ש ח"ז ע' 362 ואילך.

74) ירמ"י י, א. וראה לקו"ש חט"ז ע' 427 ואילך. ושי"נ.

\*) בתורת לוי"צ שם מבאר ההפרש בין משה ליעקב, שדוקא יעקב לא מת (ע"ש). ואולי הוא ע"פ המ"ד הא' בסוטה שם. וימת משה ספרא רבה דישראל, ואכ"מ.

כדאי הלידה שתכפר על המיתה איז אינגאנצן מבטל ענין המיתה והסילוק, כנ"ל.

און דערפאר, איז ניט נאר וואס עס האט אויפגעטאן דעם ביטול פון גזירת המן (כפרה לשון קינוח) — נאר נאכ-מער: ס'איז געווארן, תכפר לויטן העכערן פירושי אין כפרה — ,להיות נחת רוח לקונאי, אן ענין של חביבות נאכמער ווי עס איז געווען פריער.

אן דורכדעם איז נתוסף געווארן א יו"ט ביי אידן, און איז דעם גופא — כיתרון האור מן החושך — א יו"ט ושמחה וואס איז גרעסער פון אלע יו"ט — די שמחה אין אן אופן פון, עד דלא ידעו, למעלה ממדידה והגבלה.

און א שמחה נצחית, כמחז"ל, כל המועדים עתידין ליבטל וימי הפורים אינן בטלים לעולם.

(משיחות פורים תשי"ט.)

ליל ז' אדר וש"פ חצוה תשמ"ה)

[היות אן דאס איז דער, אמת ה', וואס אין אים קען קיין שינוי ניט זיין, איז ניט שייך קיין פארשטעל כו' אויף דעם אור — עס בלייבט מיטן תוקף אין אלע זמנים און מצבים, ובמילא לייכט עס בפועל ובגלוי גלייך בלידת משה<sup>75</sup>].

און דאס איז דער פירוש פון, כדאי הלידה שתכפר על המיתה: וויבאלד אן איז דעם טאג פון לידת משה<sup>76</sup> האט גע-לויכטן בגילוי די נצחיות און אמת פון נשמת משה, דערפאר איז אט די לידה (וואס, ותרא אותו כי טוב הוא), מכפר און ווישט-אפ ביי אים דעם ענין המיתה, אז אויך בגשמיות איז, לא מת משה.

און מהאי טעמא איז די גמרא מדגיש דוקא דעם ענין פון לידה (און ניט דעם עילוי פון יום הסתלקות משה) — ווייל דוקא דאס איז מבטל בהחלט גזירת המן: ניט קוקנדיק אויפן גודל העילוי פון יום ההסתלקות, איז וויבאלד אז בנוגע צו חיים גשמיים<sup>77</sup> איז עס פארט אן ענין של סילוק כו', בלייבט אין דעם א, נקודה<sup>78</sup> בלתי רצויה<sup>79</sup>: משאיכ דער עילוי פון

75) להעיר מוז'ג (קפו, ב. הובא באוה"ת פרשתנו ע' סא): משה מיד דאתיליד אספקלרי דנהרא כו' משה משה ולא אפסיק טעמא.

76) משאיכ אחיכ כשהתחלה עבודת משה לא הי אור זה בהדגשה. ולהעיר מוז'א (לא, ב) דהקביה נסל אור זה ממש. עד דקאים על טורא דסיני לקבלא אורייתא.

77) ולהעיר שגזירת המן היתה, להשמיד ולהרוג את הגופות (לבוש אויח סעתי' ס"ב, הובא בט"ז שם סק"ג).

78) שלכו ציל ענין התענית כו'. וראה לקו"ש חט"ז ע' 350 ואילך. וראה הערה הבאה.

79) אף שגם במשה יש תעניות מצד הסתלקות האור למטה ואינו דומה לרשב"י שגילה גם נסתר דתורה (ראה סדיה להבין כו' הילולא דרשב"י — מאמרי אדה"ז חקס"ד ע' קד. אוה"ת, ענינים' ע) רכ"ג. ועוד). וצ"ע. ואכ"מ.

80) אגה"ת פ"ב.

81) מגילה ז, ב.

82) יליש משלי רמז תתקמד. מדרש משלי פ"ט. רמב"ם סוף הלי מגילה.

## שמות ב

המוחק אפילו אות אחת משבעה אלף לוקה".

דער כסף משנה איז עט מסביר: „ונראה שלא הי' בגירסת רבינו (אין גמרא) אהי אשר אהי"; און איז מוסיף, און בנוסחא שנדפסה בוניציאה" (פון רמב"ם) ווערט „אהי" יע גערעכנט אלס איינער פון די שבעה שמות. און אזוי זיינען דא נאך נוסחאות פון רמב"ם וואו „אהי" ווערט גערעכנט אלס איינער פון די שמות שאין נמחקין.

בדפוסי הרמב"ם (הנפוצים) שלפנינו אבער ווערט ניט דערמאנט „אהי". ונראה, אשר דער בית יוסף נעמט אויך אן די נוסחא שלפנינו (וואו דער רמב"ם דערמאנט ניט דעם שם „אהי") והא ראי': כאטש אן ער עצמו זאגט (אין כסף משנה) אויף דעם נוסח הנ"ל, ונוסחא נכונה היא דמני שם אהי בכלל השבעה שמות, פונדעסטוועגן, בספרו שלאחרי הכס"מ, ובפרט שהוא להלכה (בשו"ע שלו"י) זאגט ער „ואלו השבעה שמות"

(7) לרמב"ם שם.

(8) וכי' בדיקס שבועות שם שכב' כתי' ליתא, עיי"ש ובהערה פ שם.

(9) והוא בדפוס ויניציאה רפד ושי.

(10) וכן הביאו הלח"מ וקרי' ספר לרמב"ם שם „אהי" בתוך ז' השמות.

(11) דפוס רומא לפני ר"מ וכי' דמוסי' וכת"י — ראה שרית הרדב"ז (חיה) ללשונות הרמב"ם סי' אלף תז (לד): בדקנו בספרי הרב זל כתיבת יד

ונמצא כתוב בהם שם אהי — ראה עבודת המלך לרמב"ם כאן. ספר המדע (ירושלים, תשכ"ד) ושי"נ.

(12) וכן ליתא בדפוס קושטא רסט. ונראה שכי' לרוב הנוסחאות שהיו לפני הכס"מ.

(13) ראה שד"ח כרך ט כללי הפוסקים סי"ג אות כח. וראה שם אות כט.

(14) יו"ד סרע"ז סי"ט.

א. דער איינציקער מאל וואס מ'גע- פינט אין דער תורה אן דער אויבער- שטער ווערט אנגערופן מיטן שם „אהי" אשר אהי", איז בפרשתנו (נאכדעם ווי משה רבינו האט געפרעגט באם אוי- בערשטן, הנה אנכי בא אל בני ישראל ואמרת להם אלקי אבותיכם שלחני אליכם ואמרו לי מה שמו מה אומר אליהם, איז), ויאמר אלקים אל משה אהי אשר אהי ויאמר כה תאמר לבני אהי שלחני אליכם.

אין גמרא ווערט „אהי אשר אהי" גערעכנט אלס איינער פון די „שמות שאין נמחקין".

דער רמב"ם אבער רעכנט ניט דעם שם „אהי אשר אהי" (אדער „אהי" אלי"י) צווישן די ז' שמות (וואס „כל

(1) ג, יד.

(2) שם, יג.

(3) שבועות לה, סע"א. ועד"ז בירושלמי מגילה פ"א הי"ט. מס' סופרים רפ"ד.

(4) כ"ה במקומות שבהערה הקודמת. וכ"ה ברי"ה ורא"ש (סי' כב) שבועות שם. אבל ברי"ף שבועות שם „אהי". וכ"ה במאירי סנהדרין (נז, א) ד"ה ובמס' שבועות. רס"ג שבהערה 16.

(5) ה"ל יסוהית פ"ז הי"ב.

(6) ראה לעיל הערה 4. וראה לקמן בפנים. ולהעיר מראב"ע וחזקוני כאן ועד (וראה גם רבותינו כעה"ת כאן): שהראשון (אהי) שם והשני (אשר אהי) פירוש השם (וכ"ה בכוזרי מאמר ד אות ג. וראה פ"י קול יתודה שם ובהערה 26). וראה לקמן הערה 17, ומ"ש במו"נ שהובא לקמן ריש סעיף ה.

(\*) באבות דר"נ פל"ג, ב: עשרה שמות של שבה נקרא הקב"ה. אהי אשר אהי.

(\*) אבל ראה להלן בירושלמי ומס' סופרים שם (ה"ב) אל"ף ה' מאה' (הובא ברמ"א יו"ד סרע"ז סי' וראה ניכ' שם).

בפשטות פארוואס מגעפינט ניט אין תנ"ך אז דער אויבערשטער זאל ווערן אזוי גערופן<sup>21</sup>.

אויך פון דרשת הגמרא<sup>22</sup> (געבראכט אין רשי"י<sup>23</sup>) אויף „אהי אשר אהי“ — „איל הקביה למשה לך אמור להם ליש-ראל אני הייתי עמכם<sup>24</sup> בשעבוד זה ואני אהי עמכם בשעבוד מלכות“ — אין משמע, אז דאס איז ניט א שם, נאך דערמיט זאגט דער אויבערשטער (להיפך, אז עס איז ניט נוגע שמו, ווייל) ער איז און וועט אלעמאל זיין מיט זיי — סיי כשנקרא בשם הוי' — הרחמים אדער בשם אלקים כו' — (ועי' ווי דער רמב"ן<sup>25</sup> טייטשט אפ די דרשה)<sup>26</sup>.

ועפ"ז י"ל אז דעריבער האלט דער בית יוסף — אז (לדעת הרמב"ם) איז „אהי אשר אהי“ ניט קיין שם.

ג. ולכאורה איז אזוי משמע (אז „אהי אשר אהי“ איז ניט קיין שם), אויך

— רעכנט ער ניט „אהי“, ער איז נאך מוסיף „ויש גורסין גיב אהי אשר אהי“<sup>27</sup>.

דארף מען פארשטיין: פארוואס נעמט אז דער ב"י אז די גירסא עיקרית אין רמב"ם איז אז „אהי“ איז ניט פון די שמות שאין נמחקין? ובפרט אז ברוב הנוסחאות אין ש"ס ווערט „אהי אשר אהי“ גערעכנט צווישן די שמות שאין נמחקין<sup>28</sup>, און עס זיינען אויך דא נוסחאות אין רמב"ם וועלכע רעכענען דעם שם<sup>29</sup>, כניל.

ב. לכאורה יש לומר דעם טעם בזה: דער מדרש זאגט<sup>30</sup> אויפן פסוק: „אמר לי הקביה למשה שמי אתה מבקש לידע לפי מעשי אני נקרא פעמים שאני נקרא באל שדי בצבאות באלקים בה' כשאני דן את הבריות אני נקרא אלקים כו' וכשאני מרחם על עולמי אני נקרא ה' כו'“, און פירט אויס „הוי אהי אשר אהי“ אני נקרא לפי מעשי. ונפרש כוונת המדרש עכ"פ בדוחק<sup>31</sup> אז לויט דעם איז<sup>32</sup> „אהי אשר אהי“ ניט געזאגט גע-ווארן אלס שם, נאך עס מיינט „אני נקרא לפי מעשי“. ולפ"ז איז אויך מובן

21 פ"י מהר"ז שם. וראה גם ראב"ע כאן (פסוק טו): איננו במקרא רק במקום הזה. פרדס דלקמן הערה 43.

22 ברכות ט, ב. ועי' בשמיר שם.

23 עה"פ.

24 כ"ה בברכות — בלשון עבר. אבל בפרשי אהי עמם בצרה האתא' — לשון עתיד (וכבשמיר אהי עמם בשעבוד זה. וכ"ה נוסח הכ"י בדק"ם ברכות שם). והוא בהתאם לפירוש תיבת „אהי“ שבכתוב. ואכ"מ.

25 עה"ז כאן פסוק יג: הקביה השיבו למה זה ישאלו לשמי אין להם צורך לראי אחרת כו'. ע"ש.

26 ועי' הוא לפי ב' ביאורים אחרונים שבאברבנאל פרשתנו כאן. ולכאורה כן משמע מתחלת דברי הכוזרי שם: וכאשר שאלו ואמר ואמרו לי מה שמו, ענוו לאמר מה להם לבקש מה שלא יוכלו להשיגו דומה למה שאמר המלאך (שופטים יג, יח) למה זה תשאל לשמי והוא פלאי (אבל ממשיך) אך אמור להם אהי, ופירושו אשר אהי והטעם הנמצא אשר אמצא להם בעת שיבקשוני כו'. וע"ש במפרשים.

15 ועי' הנסמן בש"ע, טורי' (ובפרט באם ג"ז מהב"י) ושם הובא ביחד עם שאר השמות (כדעת אביו הרא"ש כניל) ובש"ע מוסיף „יש גורסין — ה"ז מורה דלי לא סיל כהטור.

16 כדמובח גם מזה שכהי גירסת הרי"ף, הרי"ח והרא"ש שבועות שם. וכ"ה לדעת הר"ס"ג ורב האי גאון (הובאו בס' האשכול ה' ס"ח (ס"ז)).

17 ולהעיר שבבאר שמות קודש וחולי' להרמב"ם (הועתק בתורה שלמה פרשתנו כאן אות קעט) כתב: אהי אשר אהי שתייהן משמות הקדושים שאינם נמחקים אהי שלחתי גם זה (השם) קדוש. שמיר פ"ג, ו. וש"נ.

18 כי קשה הלשון „נקרא“, וכעיקר — ההשוואה להשמות הרי, אלקים כו'.

20 פ"י מהר"ז שם. וראה פ"י מתיכ שם. ולהעיר מבינו בחיי כאן.

שיגיעה אליהם יאמת אצלם מציאות השם<sup>31</sup>.

בסגנון אחר: דער רמב"ם זאגט אז „אהי אשר אהי" איז ניט געמיינט זאגן די אידן זיין שם<sup>32</sup>, נאָר, הוֹדִיעָהוּ יתברך (צו משה'ן) הראיות אשר יתקיים בהם מציאותו אצל חכמה<sup>33</sup>, דאָס איז דער תוכני פון די ווערטער „אהי אשר אהי“<sup>34</sup>.

ד. עס איז אָבער מובן אז תירוץ זה איז אַ דוחק גדול: וויבאלד אז לרוב נוס-חאות הש"ס איז „אהי אשר אהי“ איינער פון די שמות שאין נמחקין און אזוי איז אויך דעת רוב הפוסקים, איז אַ דוחק גדול לאפשי מחלוקת ומן הקצה אל הקצה — אַז לדעת מדרשי רז"ל הנ"ל, איז ניט נאָר זיינען די ווערטער „אהי אשר אהי“ ניט פון די שמות שאין נמחקין נאָר זיי זיינען בכלל ניט אַ „שם“!

און דערפאַר איז מסתבר לומר, אַז די מדרשי רז"ל הנ"ל זיינען ניט עוקר דעם פירוש הכתובים מפשוטם (וודרשין אַז „אהי אשר אהי“ איז ניט אַן ענטפער

פון דעם רמב"ם גופא אין מורה נבוכים<sup>35</sup>: ער איז מבאר בארוכה שאלת משה, ואמרו לי מה שמו, אַז דערמיט האָט משה ניט געמיינט פּרעגן וואָס איז דעם אויבערשטנס נאָמען

(וואָרום דאָס וואָלט פאַר די אידן סיוויי ניט געווען קיין באַווייז אַז „ה' שלחני, ווי ער איז דאָס מסביר: אויב די אידן האָבן געוואוסט דעם אויבערשטנס נאָמען איז דאָך פון משה'ס זאָגן דעם שם ניטאָ קיין ראַי ואות אַז דער אויבערשטער האָט אים געשיקט — ווייל כּשם ווי די אידן ווייסן שמו ית', אזוי (ועאכויב) האָט עס אויך משה גע'קענט וויסן פון פּריער: און אויב זיי האָבן ניט געוואוסט דעם אויבערשטנס שם — וועלן זיי דאָך ווידער ניט האָבן קיין ראַי פון דעם וואָס משה וועט זיי זאָגן אַז דאָס איז דער שם) —

נאָר שאלתו איז — אַ ראַי פאַר זיי אויף מציאות השם — מפני שכל בני אדם אז אלא יחידים<sup>36</sup> לא היו מרגישים במציאות השם: און אמירתו, מה שמו איז, לגדלו ולהדרו בספור כאלו אמר שעצמך ואמתך לא יסכל אותה אדם<sup>37</sup> משאיכ אין זיין „שם“ קען זיין „סכלות“ (אַף שׁע״ד האמת סכלותם ה׳ על מציאותו יתעלה<sup>38</sup>)

און אויף דעם, למדהו השם אז מדע

(27) ח"א פס"ג. וראה בארוכה במרשי התורה כאן (רמב"ן, אברבנאל, עקידה ועוד) מה שהשיגו על המוינ' שם. ואכ"מ.

(28) כ"ה הלשון במוינ' שם. ובהוצאת קאפח: פרט ליהודים.

(29) לשון המוינ' שם קרוב לסוף הפרק (וכן הועתק בפי' שם טוב שם). ובהוצאת קאפח: לא נעלמה לשון אדם.

(30) פי' שם טוב למוינ' שם (ועד"ז הוא בפי' אפודי שם) — עי"פ המשך ל' הרמב"ם שם, ואמנם הרחיק כר"י (ע"ש) ועד"ז בהוצאת קאפח.

(31) מוינ' שם. וכשיני' לשון בהוצאת קאפח.

(32) וכן משמע קצת מזה שבסוף הפרק במוינ' שם ממשיך ומבאר, וכן שם חסין . . . וכן צור כר"י דפשיטא שתוארים אלה אינם בכלל השמות שאינם נמחקין. ומה שאומר ע"ז „שם“ כונתו שם התואר. וכמו ברפס"א שם. אמנם שאר השמות כדין וצדיק וחנון ורחום ואלקים" שכולל התוארים שהם רק כינויים (רמב"ם ה' יסוה"ת שם ה"ה) עס שם אלקים. ועד"ז הוא בכמה מקומות בהפרקים שם. וראה צפעי' מהדרי' ב. ב.

(33) להעיר גם מרבתינו בעה"ת כאן: שמה יסבור משה שמשי אהי אשר אהי ולכך . . . שמה יקראוני עוד ישראל אהי וטעות יהי' בידם שהרי יש לו לקרות יהי' לעולם כר.

(34) ראה פי' אפודי למוינ' שם: ואמר לו יתעלה שיאמר להם אהי אשר אהי ר"ל שיבאר להם במופת מציאות מחוייבת המצאתו ואז ידעו שיש אלקה בעולם.

אויף שאלת משה, ואמרו לי מה שמו?<sup>35</sup>

(— כפשוטו)

נאָר זיי זיינען מוסיף על הפשט — אַז „אהי אשר אהי“ איז אויך מרמז אן ענין, אַ ראי במציאות הוי?<sup>36</sup>

נאָמער, פון דעם רמב"ם'ס רייד אין מ"ג עצמם איז מוכח אַז „אהי אשר אהי“ איז דעם אויבערשטנ'ס אַ שם:<sup>37</sup> ער הייבט אַן „וזה השם“, ועוד — ער איז מפרש בפרטיות אַז דער תוכן והכרח אויף מציאות האל איז אין די ווערטער „אהי אשר אהי“ און איז דאָס מבאר בהמשך צום ביאור אין שם הוי?<sup>38</sup>, ועוד — בהמשך צום ביאור אין „אהי אשר אהי“ ברענגט ער<sup>39</sup> און איז מבאר די אַנדערע שמות: וכן שם י"ה . . . ושדי וכי?<sup>40</sup>; און ווי ס'איז אויך משמע פון דברי הרמב"ן<sup>41</sup>, ברענגענדיק פון מורה נבוכים שם.

ויתירה מזו: לויטן רמב"ם אין מורה נבוכים קומט אויס אַז דער שם „אהי אשר אהי“ איז קרוב ומעין שם המפורש (שם הוי?)<sup>42</sup> — מער ווי די אַנדערע

35) וכן יש לבאר בדברי הרמב"ן בפי דברי המדרש. וראה טור הארוך שם.

36) ראה פי שם טוב שם.

37) שם ספס"ב. וראה שם ספ"א בביאור שם הוי.

38) ספס"ג שם.

39) ולפי' צ"ל (ראה לעיל הערה 32) דלצדדין קטני, דמשיכ מלת „שם“ על חסין וצור (ועדיו בנוגע לדיון צדיק חנון ורחום) פי תוארים: ועל אדני אלקים כ"י אהי — פי שמות.

40) עה"פ כאן, וראה גם רבינו בחיי.

41) ברשב"ם (פסוק טו) וחוקני כאן משמע (וראה גם ראב"ע פסוק טו), שהוי ואהי הוי שם אחד. וכן מפורש ברמב"ן (ומבאר בבחי' וטור הארוך כאן, וראה מ"ש הרמב"ן בפי דברי הת"א (אבל בת"א שלפניו אין גירסא זו), ולהעיר מל' הכוזרי (שבהערה 26): אהי אפשר שיהי מן השם הזה (היינו שם הוי).

(\*) ובראב"ע שם דשניהם שמות העצם.

שמות<sup>42</sup>.

וביחד עם זה זעט מען, כנ"ל, אַז די אַנדערע שמות רעכנט דער רמב"ם אַלס שמות שאין נמחקין, און דוקא „אהי אשר אהי“ (כאָטש אויך ער, לפי הנ"ל, איז איינער פון די שמות) איז ניט פון די שמות שאין נמחקין.

ה. ויש לומר הביאור בזה<sup>43</sup>:

דער רמב"ם אין מורה נבוכים דאָרט איז מפרש ומבאר „אהי אשר אהי“, וז"ל: „וזה השם נגזר מן היה והוא המציאות . . . והסוד כלו הוא בשנותו המלה בעצמה המורה על המציאות בענין התאר כ"י והושם השם הראשון והוא המתואר אהי והשם השני אשר תארו בו אהי והוא הוא בעצמו וכאלו הוא הראה שהמתואר הוא התאר בעצמו והי זה באור ענין שהוא נמצא לא במציאות . . . הנמצא אשר הוא הנמצא“ כלומר המחוייב המציאות.

דאָס הייסט — דער רמב"ם איז מפרש אַז „אהי אשר אהי“ איז ניט אַ שם

42) כמפורש בדבריו בספס"ב שמפרש הטעם לזה שמבאר שם אהי אשר אהי בהמשך לשם הוי: למה שכזה מן העיון הדק אשר אנחנו בו ר"ל הרחקת התוארים — ראה פי שם טוב שם. ולקמן בפנים.

43) ראה (ע"ד הקבלה והחסידות) בביאור שם „אהי“: מגיד מישרים להבי' ס"פ בראשית (מהד"ק). שערי אורה להר"י גיקטליא שער א' בתחלתו ושער י"ד. פרדס שער כ פ"א"ב ועפ"י רמונים שם (וראה גם הנסמך בהערה 41). ועוד. וראה ספר הליקוטים — דא"ח צ"צ וספר הערכים חב"ד (ח"א) — ערך אהי.

44) וראה הלשון בהוצאת קאמפ.

45) בקאמפ, מצוי שלא במציאות . . . המצוי אשר הוא המצוי (ועדיו הוא השינוי בין העתקת תיבון וקאמפ לעיל שם פנ"ז). ותרגום זה נראה יותר, וע"ד לשון הרמב"ם בריש הל' סודי התורה. וראה „הדוד“ על הרמב"ם (קה"ת, ברקולין תשמ"ה) הערה 30.

די אַנדערע שמות<sup>51</sup>, אַזוי ווי אדני-אל אלקים אלקי צבאות זיינען מתאר (ניט די מציאות פון דעם אויבערשטן, נאָר) ווי ער ווערט נתגלה דורך זיינע כחות ופעולות (בלשון המדרש: לפי מעשי אני נקרא) — ווי ער איז שייך צו השפעה: אדני מלשון אדנות<sup>52</sup>, אתה אדון לכל בריותיך<sup>53</sup>, אלקים — תקיף<sup>54</sup> ואמיץ אשר לו היכולת בעליונים ובתחתונים<sup>55</sup>, אָדער תקיף<sup>56</sup> בעל היכולת ובעל הכחות כולם<sup>57</sup> (ועדו בשאר השמות).

ואפילו שם שדי וואָס דער רמב"ם זאָגט<sup>58</sup> אַז ער קומט פון וואָרט, די, והשייך בענין אשר, כמו שכבר, ויהי ענינו אשר די הכוונה בזה שהוא לא יצטרך במציאות מה שהמציא ולא בהתמידו לזולתו, אבל מציאותו יתעלה מספקת בו<sup>59</sup> (אַז דער אויבערשטער דאַרף צו קיינעם ניט, אַנקומען אויף צו ממציא זיין און שטענדיק אויפהאַלטן דאָס וואָס המציא) — איז דאָס אויך ווי דער שם (שדי) באַציט זיך צו מה

וועלכער איז מתאר אַ כח ופעולה פון דעם אויבערשטן, נאָר עס ברענגט אַרויס אַז דער, מצוי — פאַראַנענקייט — פון דעם אויבערשטן איז לגמרי ניט אין דעם אופן פון, מצוי ווי באַ נבראים: די מציאות פון אַלע נמצאים איז אַ חידוש — זיי זיינען נמצא און עס איז שייך אַז זיי זאָלן ניט זיין נמצא און נאָכמער — אַזוי איז טאַקע געווען (קודם שנמצאו מאמתת המצאו): משאכ דעם אויבערשטן, מצוי איז מחוייב המציאות.

און דאָס דריקט אויס דער שם, אהי אשר אהי — הנמצא אשר הוא הנמצא כלומר המחוייב המציאות, אַ מציאות וועלכע מוז זיין, מציאות מצד עצמו.

און דאָס איז מוכרח (אַ ראי) מצד השכל, ווי דער רמב"ם איז ממשד"י, וזה אשר יביא אליו המופת בהכרח שיש דבר מחוייב המציאות לא נעדר ולא יעדר. ענין המציאות איז מכריח אַז עס איז דאָ אַ מצוי וואָס ער איז מחוייב צו זיין און עס איז ניט שייך ער זאָל ניט זיין. ובלשון הרמב"ם בספרו היד<sup>60</sup>, אמיתת המצאו.

1. עפ"ז קומט אויס אַז עס איז פאַראַן אַ חילוק עיקרי צווישן דעם שם, אהי אשר אהי און די אַנדערע שמות:

(51) ראה מוינ שם פס"א ופס"ג.  
 (52) מוינ שם פס"א. ועדו כטושיע אויח ס"ה.  
 (53) ב"ר פ"ז, ד.  
 (54) שו"ע אדה"ז חו"ח סו"ה — וצע"ג דפסק כהטור ולא כהשו"ע (דהב"י) — ראה לקמן.  
 (55) שו"ע אויח שם.  
 (56) וראה מוינ שם רפ"ב ח"ב פ"ו. ובפס"א שם כללו עס שם זיין זדיק רחום וחנון (כנ"ל הערה 32) כולם הם מבוארי הכללות והגזרה (ראה מפרשים שם).  
 (57) שם פספ"ג.  
 (58) ובקאפא: שאינו זקוק בהמצאת מה שהמציא ולא בהתמדת קיומו לזולתו, אלא מציאותו יתעלה די בכך.  
 (59) ולא ככתובתה (יב, א): שאמרתי לעולם די ובפרדס (שער י"ט פ"א) ד. שם שדי מורה על שהוא שודד המערכות.

(46) בבואר ענין אהי אשר אהי שהוא מחוייב המציאות — ראה גם רל"ג ואברנאל פרשתנו. עיקרים מאמר ב פכ"ז. ועוד. וראה לקמן הערה 60.  
 (47) במוינ שם.  
 (48) לא רק דהבריאה מוכיחה שישנו בורא.  
 (49) ריש ה"ל יסוה"ת.  
 (50) ואף שהתחלת ההלכה, יסוד היסודות ועמוד החכמות הוא ר"ת הוי (שם הגדולים להחיד"א מע' רמב"ם בשם ר' דוד הנגיד נכד הרמב"ם) ולא אהי יל כי רצה לרמוז שם קדוש שם העצם שם המפורש (ראה גם הדרו הנ"ל הערה 36) ואכ"מ.



שים הטהורים שנקרא בהם הקב"ה<sup>65</sup>: זייער תוכן איז צו מתאר זיין די פעולות און התגלות פון קדוש אני — אויבערשטן, דעריבער זיינען זיי שמות קדושים, אפגעטיילט פון שאר ענינים — חול.

ומובן אז קדושה והבדלה איז שייך צווישן זאכן וועלכע האָבן (עכ"פּ עפעס) אַ שייכות צווישן זיך<sup>66</sup>.

לדוגמא — מיזאָגט ניט אַז אַ סברא שכלית איז קדוש ומובדל פון אַן אבז<sup>67</sup>.

ובמכש"כ דער שם אהי אשר אהי, וואָס באַציט זיך צו דעם אויבערשטן ווי ער איז בפני עצמו מצד עצמו, אמתית המציאות, לא במציאות נמצא כלל<sup>68</sup>. איז

65 לשון הרמב"ם הל' יסוהית רפ"ו.

66 ראה תניא ח"ב פ"ט.

67 כ"א בשם המשאל וכדוּחק גדול.

68 ועצ"ע — הרי עפהגיל שם אהי הוא קדוש ומובדל מן השמות, וע"ז קה"ק לגבי קודש. ואולי י"ל — א) דכוּנת התואר שמות קדושים הוא בערך הבריאה — ולא ביניהם (שלכן אינו מחלק בין הרי (ואד') לשאר השמות). ב) חילוקי מדרגות בקדושה היז כאשר ישנו ערך ביניהם, ע"ז עשר קדושות שבאי עד לקה"ק (כלים פ"א מי ואילך). כהן הדייט וכר וכה"ג (ראה דה"א כג, יג: ויבדל אהרן להקדישו קדש קדשים). ומכש"כ שם אהי שקאי על אמתית המציאות שאינו בסוג וגדר הנמצאים, גם לא דהרות וגילויים — כפי שמתגלה בהשמות (ראה המשך תרס"ז ע' תלב) וסו"מ תשי"א (ע' 39 ואילך) דמ"ש הרמב"ם (הל' יסוהית פ"א הי"ד), הוא לבדו האמת ואין לאחר אמת כאמתת... אין שם מצוי אמת מלבדו כמותו — שולל גם מציאות האור (כי רק העצמות הוא מחוייב המציאות שמציאותו מעצמותו). ולהעיר ג"כ מהמבואר בכ"מ (ראה ד"ה שובה תרפ"ז, ד"ה צעקו תרפ"ה, ד"ה אלקי נשמה תרצ"ט) דאמתית ענין דאין ערוך לך הוא דוקא לגבי בחי העצמות כי אופן מציאותו של האור הוא כאופן המציאות שבעולמות ולא כמו ענין אמתית המצאו מה שהעצמות הוא אמתית המציאות במציאות בלתי נמצא.

וראה פרדס (שער כ') ועסיס רמונים שם מה דשם אהי נהגה ד, שם אהי אינו מורה על שום פעולה

שהמציא, זיין פעולה אין דער בריאה איז באופן, שהוא לא יצטרך במציאות מה שהמציא כ"ז לזולתו.

משא"כ, אהי אשר אהי רעדט וועגן דער מציאות פון אויבערשטן ווי ער איז מצד עצמו ובעצמו<sup>69</sup>. אז ער איז, מחוייב המציאות, אמתית המציאות, ער גע- פינט זיך אין אן אופן פון, בלתי מציאות נמצא.

ז. עפ"ז איז מובן דער חילוק צווישן די אנדערע שמות קדושים שאין נמחקים און, אהי אשר אהי:

דער גדר פון קדושה איז — אויסגע- טיילטקייט (קדוש ומובדל<sup>69</sup>) פון אנדערע זאכן, דורך זיין קשר מיט מקור הקדושה — כי קדוש אני<sup>70</sup>. לדוגמא: ארץ ישראל ווערט אנגערופן ארץ הקודש, ווייל דאָס איז, ארץ אשר גי' תמיד עיני ה"א בה מרשית השנה ועד אחרית שנה<sup>71</sup>; דער בית המקדש — בית אשר תבנו ל<sup>72</sup>, ושכנתי בתוכם<sup>73</sup> — אַז אַרט פון גילוי שכינה.

עד"ז איז אויך בנוגע די, שמות הקדו-

69 במהר"ל (גויא עה"ס וגבורות ה' פכ"ה), כי שם אהי מורה על שהוא יתברך הרי שמאנו מתקיים הכל כמו שנמשך מן העיקר קיום הכל, משא"כ שם הרי מורה שהוא נבדל מכל הנמצאות ולא נתלה בשום נמצא כו'. ע"ש בפרסיות. אבל במר"נ פס"ג (וכן בהמקומות שבהערה 46) מפרש רק שקאי על עצמותו שהוא נמצא לא במציאות כנל בפנים. וראה גם גבורות ה' שם (קירוב לסוף הפרק), שמפרש בשם אהי אשר אהי, הנמצא אשר לא נודע ממנו רק שהוא היה ולפיכך נקרא שמו אהי כלומר היה. . . אשר אהי ר"ל שהוא היה משוטה כלבד וזהו אשר אהי.

61 ראה תריכ ופרשי ר"פ קדושים. ובכ"מ.

62 שמיני יא, מד. מה. וראה קדושים יט, ב, כ,

כו.

63 עקב יא, יב.

64 ישעי' סו, א.

64\* תרומה כה, ת.

מצד דעם ניט שייך כלל מחלק זיין צווישן נמצא פון קודש און נמצא פון חול.

ח. ענין הנ"ל — אז „אהי אשר אהי“ איז (לויט די גירסא אין „יד“ פון רמב"ם) ניט קיין שם קדוש, שם שאינו נמחק, ווייל ער ווייזט אויף מחוייב המציאות, אמיתת המצאו — שפיגלט זיך עס אפ בנוגע א (הלכה —) ענין אין הנהגת האדם:

די גמרא זאגט<sup>66</sup>, „הקורא הלל בכל יום הרי זה מחרף ומגדף“, און רש"י איז דאס מפרש: „שנביאים הראשונים תיקנו לומר בפרקים לשבח והודי' כו' וזה הקורא תמיד בלא עתה אינו אלא כמזמר שיר ומתלוצץ“.

ומדה כי אם על הוראות ההעלם אבל אינו מורה על גלוי שום דבר ולפיכך מותר להגות אותו כי הוא מורה עלמור וסבת רוממותו (עסיס רמונים שם). ועפ"י תמריץ בפרדס שפי מה דשם בן ד' שהוא בתי"א אינו נהגה באותיותיו, ושם אהי נהגה, כי אם הי שם בן ד' נהגה באותיותיו הי מראה כי האצילות מושג וזה אין ראוי לרוב העלמו ולכן אנו הוגים אותו בהיכלו כי השגת התי"ת הוא במלכות (פרדס שם ספ"א. וראה בביאור יותר בפ"ב שם ועסיס רמונים שם).

ועפ"י שם מוכן החילוק בין שם אהי לשם הוי' (שאינו נמחק) גם לפירוש הרמב"ם בשם המפורש (מרינ שם פס"א).

ועצמיג והסברה רבה, כי: (1) הוי' נק' (גם) שם העצם (שעדי' בקה"ק — מקום עצומיה), (2) עאכו"כ השם הוי' כשהוא בלי נקודות (פרדס שם פ"א), (3) גם שם אהי לכאורה — (ונפרט ע"פ המדרש אדהי' — ע"פ מעשי' 1901) (שעפ"י מובנת בספנות נחמת בניי ע"י הודעה זו), (4) ביאר אדהי' דש"ש שגור בפי כל — היינו עצומיה (תרי"א יד, ב. מאמרי אדהי': תקפ"ה (ח"א) ע"י: ענינים ע' סת. ע. ועוד). ואכ"מ.

(69) שבת ק"ח, ב.

(\*) וראה מגיד מ'שרים שם ושאר מקומות שבהערה 43.

אין ידועה"י די שאלה אין דעם: פאר- וואס זאל מען ניט זאגן הלל בכל יום? פון די ענינים אין אמירת הלל אין צו אויסדריקן א שבה והודי' צום אוי- בערשטן פאר די נסים וואס ער האט גע- טאן, און דאס איז שייך יעדער טאג — ווי מען זאגט „עלי' נסיד שבכל יום עמנו!“ נאך מער: אויך טבע גופא בא- שטייט באמת פון „נסים“ רבים מתמי- דים ותכופים כו“.

שטייט אויף דעם דער ביאור<sup>70</sup>, אז ווי- באַלד „בעל הנס אינו מכיר בנסו“<sup>71</sup>, האט דעריבער קיין ארט ניט צו זאגן אויף דעם הלל — ווייל הלל איז אויף א נס גלוי דוקא.

מען דארף אָבער הסברה: ידוע ומובן אז די התהוות ובריאה יש מאין איז א נס און נאך א פיל גרעסערער נס ווי דער נס פון קריעת ים סוף; ווי דער אלטער רבי זאגט אין תני"א<sup>72</sup> אז בריאה יש מאין „היא למעלה מהטבע והפלא ופלא יותר מקריעת ים סוף“ — און וויבאלד אז דער אויבערשטער איז „מחדש“ בכל יום תמיד מעשה בראשית“ — (בכל רגע ורגע), איז פארוואס זאל זיין אפגע- פרעגט צו זאגן הלל יעדן טאג, אפגעבן א שבח והודי' פאר דעם נס ופלא פון „המחדש“ בטובו בכל יום תמיד מעי"ב? — ועאכו"כ דער וואס דעהערט דעם ענין<sup>76</sup>?

(70) יהל אור (אוה"ת לתהלים) ע' קנדה. וראה מדרש תלפיות אות ה' ענף הלל הגדול.

(71) נוסח ברכת מודים שבשמירע. וראה יהל אור שם ס"ע קנ"ג ואילך.

(72) יהל אור שם ע' קנ"ד מתכמי המחקר. וש"נ.

(73) נדה, לא, א.

(74) שער היחוד והאמונה פ"ב.

(75) נוסח ברכת יוצר (בתחלתה וסופה).

(76) ע"ד הנגלה אינה קושיא (כ"כ) וכמ"ש ביהל

אור שם (וראה גם מדרש תלפיות שם). כי ענין הלל נתקן על הנס שנראה לכל“.

באמת, אויך מצד בכח — מחויב המצוי  
אות.

און דערפאר, אפילו איינער וואס  
דערהערט ווי די בריאה יש מאין איז א  
פלא (גדול) יותר מקריעת ים סוף, און  
ווי דאס איז „בכל יום תמיד“ ועד“  
„בנשימה שאדם נושם“ — ווערט ניט באַ  
עם בפועל אַ יציאה מגדרו וטבעו צו  
זאָגן הלל אויף דעם — ווייל בפועל איז  
ניטאָ קיין שינוי, דער פועל איז תמיד  
במעמדו ומצבו.

י. עיפֿ כהנ"ל יש לתווך בין פירוש  
הרמב"ם אין אהי אשר אהי מיטן פירוש  
הגמרא<sup>81</sup>, „אני הייתי עמכם בשעבוד זה  
ואני אהי עמכם בשעבוד מלכות“:

„אני הייתי עמכם בשעבוד זה“ מיינט  
ניט אַז ער געפינט זיך דאַרטן אין אַן  
אופן אַז דאָס „רירט אים ניט אַן“ — ער  
שטייט מובדל פון דעם שעבוד — נאָר,  
כביכול, דער שעבוד „רירט“ אַן דעם  
אויבערשטן, ווי רש"י איז מדייק, אהי  
עמם בצרה הזאת, ומקרא מלא דיבר  
הכתוב „בכל צרתם לו צר“<sup>82</sup>.

און דער ענין איז מצד שכינתא  
ששוכנת ומתלבשת<sup>83</sup> ביז למטה מטה  
ביותר — ווערט שכינה (עמהם)<sup>84</sup>  
בגלותא<sup>85</sup> — משא"כ ז"א דאצילות<sup>86</sup>

ועד"ז קשה — מ'דארף זאָגן הלל בכל  
יום כמאמר רז"ל<sup>87</sup>, „על כל נשימה  
ונשימה שאדם נושם צריך לקלס לבורא  
מ"ט כל הנשמה תהלל י"ה כל הנשימה  
תהלל י"ה“?

ט. וי"ל הביאור אין דעם<sup>88</sup>:

דער ענין פון אַ נס איז — אַן אויסגע-  
טיילטע — אויפגעוויבענע<sup>89</sup> — הנהגה,  
אין וועלכער עס ווערט אַנטפלעקט  
ג-טלעכקייט. ד.ה. אַן פריער — פאַר  
דעם (נס) איז געווען אַ מצב והנהגה  
וואו אלקות איז ניט בהתגלות, און דער-  
נאָך איז געוואָרן אַ שינוי, אַז אלקות איז  
דאַרט נתגלה געוואָרן דורכן נס, וואָס  
איז למעלה מגדר הטבע.

און בשעת אַ איד דערזעט די הנהגה  
נסית רופט עס אַרויס ביי אים אמירת  
הלל, ער הויבט זיך אויף למעלה פון  
„וואַכעדיקייט“ און איז משבח דעם  
אויבערשטן.

משא"כ דער ענין פון בריאה יש מאין  
— אַדער נשימה שאדם נושם — איז  
תמיד, בפועל איז ניטאָ אַז מציאות אלו  
זאָלן זיין בטל — איז מצד הכפועל ניט  
שייך אין דעם אַ שינוי והבדלה בין מצב  
למצב — מעין הנ"ל באהי אשר אהי<sup>90</sup>  
אַבער בחילוק עקרי: דאַרט איז עס

(81) התייור עם פירוש המדרש באהי אשר אהי  
(אני נקרא לפי מעשי) מובן עמ"ש בנבורות ה'  
(לפירושו הנ"ל סוף הערה 60) דמסיים שם „ומאחר  
שהוא הוי פשוטה לכך אין לו יתברך שם קבוע רק  
לפי המעשה של אותה שעה“ ועפ"ז מובן גם  
לפירוש הרמב"ם.  
(82) ישעי' סג, ט.  
(83) תניא פמ"א (נז, ב).  
(84) מגילה כט, א. ספרי ס"ט מסעי.  
(85) זח"א קנ"ב. וראה גם זח"ג ז, ב. קצו, ב.  
ובכ"מ.

(86) עולם האחות, כולו טוב. וראה תוי"ט ס"ט  
תרומה.

(77) ב"ר פי"ד, ט. ועד"ז בדב"ר פ"ב, לו.  
(78) וראה נבורות ה' הקדמה שני. נתיבות עולם  
(מהר"ל) נתיב העבודה פ"ז. מדרש תלפיות שם.  
(79) כמשי"נ (ישעי' סב, יוד. שם מט, כב): הרימו  
נס, ארים נפי (פרש"י יתרו כ, ח). וראה סדר מד,  
סעי"ב. אהי"ת בשלח ד"ה ויבן. ועוד.

(80) להעיר ממשנית (ראה רד"ה החודש תרס"ז  
ובסופו. לקי"ש ח"ז ע' 153 הערה 43. ושי"ג)  
שהתמידיות שבהנהגת הטבע שרשה מאני ה' לא  
שניתני, „אמיתת מציאותו ית" (ל) העקידה פ' בא  
שער לח בתחלתו) שלמעלה מכל ענין וגדר של  
שינוי.

וייל אַז דאָס איז אויך וואָס דער שם  
 אהי אשר אהי איז נתגלה געוואָרן צו  
 משה'ן בעת ההתגלות אליו, בלבת אש  
 מתוך הסנה<sup>90</sup> — ווייל די התגלות  
 השכינה, מתוך הסנה<sup>91</sup> לערנט אַז אפילו  
 סנה<sup>92</sup> — איז, אין<sup>93</sup> מקום פנוי בלא  
 שכינה.

(משיחות ש"פ שמות וש"פ וראו תשמ"ג)

ובפרט<sup>94</sup> כתר איז, לא (באלף) צר<sup>95</sup>,  
 משא"כ מצד דעם שלא כדרך פון דעם  
 — מצד, אהי אשר אהי:

די מדריגה אין אלקות וואָס איז פאַר-  
 בונדן מיט די שמות הקדושים שאין  
 נמחקים — דהיינו ווי דער אור אלקי איז  
 מאיר דורך די שמות הקדושים — איז  
 מצד דעם, בלי הגבלה<sup>96</sup> פון אלקות קען  
 דער אור אלקי זיך געפינען אומעטום  
 אויך בגלות, איז ער אַבער דאַרטן ניט  
 ,עמכם בשעבוד<sup>97</sup>, ,עמם בצרה הזאת<sup>98</sup>,  
 נאָר אין אַן אופן פון אַפגעטראַגנקייט  
 לא צר באלף:

משא"כ, אהי אשר אהי<sup>99</sup>, מחוייב  
 המציאות, איז, עמם בצרה זאת . . עמם  
 בשעבוד שאר מלכיות<sup>100</sup> —

90) פרשתנו ג. ב.

91) וראה פרשי' שם: מתוך הסנה ולא אילו אחר  
 משום עמו אנכי בצרה. וראה שמור' שבהערה  
 הבאה. תנחומא פרשתנו יד. מכילתא דרשב"י  
 פרשתנו ב. פדר"א רפ"מ. ועוד.  
 92) שמור' פ"ב, ה.

87) ראה יהל אור שבהערה הבאה ד. לוי' בואו  
 הוא בודא. ואכ"מ.

88) ראה זח"א שם. יהל אור ע' שסא.

89) וראה ל' רשי' נצבים ל, ג. לקו"ש ח"ט ע'

## שמות ג

אומר: ה' שמך לעולם ה' זכרך לדור ודור.

דער פירוש הפשוט אין דעם פרשי' איז: וויבאלד עס שטייט „זה (דער שם הוי' וואס שטייט בתחלת הכתוב) שמי לעלם" — „חסר וי'ו", לערנט מען דער-פון אפ און — „העלימהו" (לעלם — לשון העלם):

וויבאלד אבער דער פסוק איז גלייך ממשיך „וזה זכרתי" — און מען „דער-מאנט" יע דעם שם הוי' — איז דערפון פארשטאנדיק, און „העלימהו" מיינט ניט און מען זאל אינגאנצן ניט נוצן דעם שם, נאר בלויז „שלא יקרא ככתבו", און דערפאר (זאגט רש"י) „וזה זכרתי — למדו היאך נקרא" (און ווי (אויך) א בן חמש למקרא ווייס, און די קריאה פון „הוי" איז „אדני").

ב. מען דארף אבער פארשטיין:

א) מ'האט שוין גערעדט כמה פעמים, און אין רוב המקומות שטעלט זיך רש"י ניט אפ אויף חסר ויתיר, וואס דערפון איז א הוכחה, און דער ענין פון חסר ויתיר איז ניט קיין קשיא וועלכע מוז האבן א תירוץ — ווען מען לערנט מקרא כפשוטו:

(5) תהלים קלה, יג.

(6) רא"ם כאן, וראה גם פרשי' פסחים שם (בפי' הא').

(7) ראה ס' „כללי רש"י" (קה"ת תשמ"ג) פרק יג (בהוצאת תנ"ש — פי"ד) (ו"ש"ו). ועוד.

(8) ובפסוק דידן גופא נאמר „לדר דר" — חסר וי'ו (כמו שהעיר ברמב"ן) ורש"י לא פירשו (משא"כ לפ"ו — בלדרת עולם (נח ט, יב)). — וצ"ע שלא העירו במפרשים (ראית'י) עה"פ ס"פ בשלח.

א. אין דער היינטיקער סדרה ווערט דערציילט, און ווען דער אויבערשטער האט געזאגט משה רבינו און ער וועט זיין דער שליח ה' ארויסצונעמען די אידן פון מצרים, האט משה רבינו גע-זאגט דעם אויבערשטן: „הנה אנכי בא אל בני' ואמרת' להם אלקי אבותיכם שלחני אליכם ואמרו לי מה שמו מה אומר אליהם". האט אים דער אוי-בערשטער געענטפערט: „אהי אשר אהי". . . כה תאמר לבני' אהי שלחני אליכם. ויאמר עוד אלקים. . . כה תאמר אל בני' ה' אלקי אבותיכם גוי' שלחני אליכם זה שמי לעלם וזה זכרתי לדור דור".

רש"י, בפירושו על התורה, שטעלט זיך אויף די ווערטער „זה שמי לעלם" און איז מפרשי: „חסר וי'ו לומר העלימהו שלא יקרא ככתבו. וזה זכ-רי — למדו היאך נקרא. וכנ"י דוד הוא

(1) פירוש ג, יג.

(2) שם, יד-טו.

(3) ראה פסחים ג, א (ובפרשי'). קידושין עא, א

(ובפרשי'). שמ"ר כאן (פ"ג, ז).

(4) בצידה לדרך כאן (בשם הרמ"א ז"ל) שתיבות

אלו הן ט"ס ברש"י, שהרי בפסוק הזה שניהם שם של הוי' הוא (ולא — הוי' ואדניי) ואם כן הוא תיובתא ולא סייעתא. וכי"ה בסי' הואיל משה (כאר היטב) על פרשי' (להמטה משה — פראג, שעב וצילוב ממנו) כאן, ומסיים: ובמקצת ספרים אינו [וכן ליתא בדפוס ראשון ושני דפרשי', ובכמה כתי' רש"י שתח"י].

אבל ראה בארוכה באר יצחק על פרשי' כאן שאין צורך לשבש הספרים, כי הכוונה בפרשי' היא (לא שזכרתי הוא שם אדני, כי"א) דאדני הוא „זכרתי דהוי' ע"ש בארוכה. וראה לקמן בסוף השיחה (ס"ז).

(\*) כפשטות ל' רש"י (פסחים וקידושין שם). שני שמות לימדו.

אויב מ'זאל זאגן, אָז ביים מודיע זיין וועגן דעם שם הוי' דאַרף מען באַוואַ- רענען דעם דיין פון „לא יקרא ככתבו“ — האָט דאָך דאָס געדאַרפט באַוואַרנט ווערן וואו דער שם הוי' שטייט צום ערשטן מאל, עכ"פּ ביי די גאַר פריער- דיקע פסוקים?<sup>12</sup>

(ד) אין דער רא' וואָס רש"י ברענגט „וכן דוד הוא אומר ה' שמך לעולם ה' זכרך לדור ודור“ (אָז עס זיינען דאָ צוויי אופנים אין שם הוי', כתיבתו און „זכרך“ — קריאתו<sup>13</sup>) — למאי נפק"מ אָז דאָס האָט געזאָגט דוד („וכן דוד הוא אומר“)?

ג. וי"ל די נקודת הביאור אין דעם: רש"י קומט פאַרענטפערן אַ תמי' אין פשט פון דעם ענין: אויף שאלת משה „ואמרו לי מה שמו מה אומר אליהם“ האָט דער אויבערשטער אים געענט- פערט: „אהי אשר אהי ויאמר כה תאמר לבניי אהי שלחני אליכם.“ דערנאָך שטייט אין אַ באַזונדער פסוק: „ויאמר עוד אלקים אל משה כה תאמר אל בניי ה' אלקי אבותיכם גוי שלחני אליכם זה שמי גוי“.

איז ניט מובן?<sup>14</sup>

(א) וואָס איז ניט מספיק אין די ערשטע אמירות פון אויבערשטן — „ויאמר גוי אהי“ . . ויאמר גוי אהי שלחני אליכם“, אָז עס זאל זיין נויטיק נאָך אַן אמירה, „ויאמר עוד אלקים גוי“?<sup>15</sup>

און אין די (געציילטע) ערטער וואו רש"י איז מפרש אַ פסוק לויט אַ חסר או יתיר, איז דער הכרח אויף דעם (ניט מצד דעם חסר אָדער יתיר כשלעצמם, נאָר) מצד אַן אַנדער שאלה אין פסוק.

דאַרף מען האַבן אַ ביאור בנדו"ד: וואָס איז דער הכרח אין פשוטו של מקרא פון „זה שמי לעלם“ צו מפרש זיין אַז „העלימהו שלא יקרא ככתבו“?

(ב) ואדרבה — לכאורה איז דער פירוש ניט לפי פשוטו של מקרא: די ווערטער „זה שמי לעלם זה זכרי לדור דור“ זיינען (בפשטות<sup>16</sup>) בהמשך צו דער תשובה אויף שאלת משה „ואמרו לי מה שמו מה אומר אליהם“, וואָס אויף דעם האָט דער אויבערשטער געזאָגט משה'ן אָז ער זאל זאָגן אידן „אהי שלחני אליכם“ . . ה' אלקי אבותיכם גוי שלחני אליכם — ווי פאַסט דאָ אַריין דער המשך „זה שמי גוי“ — צו מודיע זיין דעם דיין אין וואָס פאַר אַן אופן עס דאַרף זיין קריאת השם?<sup>17</sup>

(ג) נאָך מער: דאָ גופא שטייט דאָך „הוי' אלקי אבותיכם“, אָז „אלקי אבותיכם“ איז „הוי“; און ווי מען גע- פינט טאַקע מערערע מאל באַ „אבותי- כם“ — אברהם יצחק ויעקב — אָז עס ווערט דערמאָנט דער שם הוי'!<sup>18</sup> איז

(9) וראה לקמן סעיף ג ואלך.

(10) כן הקשה גם באלשיך כאן (שאלה ה').

— ע"ד הפשט ה"י אפ"ל, דמכיון ששמה הוצרך להודיעם, מה שמו' ולא ה"י יכול לומר להם שם הוי' ככתבו, הוצרך להודיעם החילוק בין כתיבת שם הוי' וקריאתו.

אבל אינו תירוצו מספיק, כי סו"ס, מכיון שהקב"ה הודיע להאבות השם, ה"י ראוי להודיע אַז — (ובמילא גם בפרש"י שם) שאינו נקרא ככתבו (כקושיית האלשיך שם, ובדלקמן בפנים). וראה לך יב, ה: ויקרא בשם הוי' ועוד.

(11) וראה פרש"י ומפרשים לר"פ וראו (ו, ג).

(12) כן הקשה גם באלשיך כאן.

(13) ראה דברי דוד (להט"ז) כאן. וראה לעיל סוף

ערה 4.

(14) כן הקשו כמה ממפרשי התורה.

(15) והרי בפסוק הא' עצמו מבאר רש"י מה

שנאמר עוה"פ, ויאמר כה תאמר גוי'.

פער אויף, מה שמי, א שם<sup>16</sup>, נאך אויף  
מה אומר אליהם — דער אויבער-  
שטער האט געענטפערט און איבערגע-  
געבן דורך משה'ן אז די אידן זאלן זיך  
פארלאזן אויפן אויבערשטן אז ער וועט  
זיי אויסלייזן (ווייל, אהי' עמם בצרה  
זאת כו' בשעבוד שאר מלכותי).

איז ניט מובן (עכ"פ ניט גלאטיק):  
וויבאלד דאס קומט אלס ענטפער אויף  
וואמרו לי מה שמו מה אומר אליהם —  
וואלט דאך מער מתאים געווען, ע"פ  
פשוטו של מקרא, צו לערנען (ווי עס  
לערנען טאקע כ"כ פשטניס<sup>17</sup>) אז, מה  
אומר אליהם איז פירושו וואס איז  
שמו' און דער ענטפער איז אז, אהי'  
אשר אהי' איז שמו של הקביה

[און ווי מפרשים<sup>18</sup> זיינען מאריך ווי  
דער שם אהי' ווייזט אויף אמיתית המצי-  
אות פון דעם אויבערשטן].

לשוננו, ש.אהי' עמם בצרה זאת כו' אינו שם"י.  
18 שתי הדעות בזה ראה רמב"ם הל' יסוהית  
פי' היב ובניכ. שו"ע יו"ד סרעץ ס"ט ובניכ. וראה  
לעיל ע' 10 ואלך. ושי"ן.  
19 ראה רש"ם, ראב"ע (ג, טו), ספורנו,  
אברבנאל (ועוד) כאן.  
20 ראה (נוסף על הנסמן בהערה הקודמת) —  
רמב"ן, בחי' ועוד. וראה רמב"ם בתחלתו (יסוד  
היסודות כו' שיש שם מצוי כו' וכל הנמצאים כו'  
מאמיתת המצאו), מ"ג ח"א פס"ג (ונת' לעיל ע' 13  
ואילך). ואכ"מ.

(\*) בגר"א ועוד כאן פירושו גם בפרש"י (מחיל  
זה) ש.אהי' אשר אהי' הוא שם המורה על מציאותו  
יח' ע"ש. אבל ענין זה אינו אפילו ברמז בלשון  
רש"י.

באוה"ח כאן ד.ש.ם זה יתייחס למדת הרחמים . .  
לצד שיהי' עם ישראל בצרחת. אבל: (א) בפרש"י —  
דשם הרי' הוא מדת הרחמים (כדלקמן ס"ה). (ב)  
פשוטו ל' רש"י הוא שזוהי בשורה והבטחה ש.אהי'  
עמם בצרה זאת . . אהי' עמם בשעבוד שאר  
מלכותי. ועוד.

(ב) נאכמער: די אמירה איז בסתירה צו  
פריער: פריער זאגט דער אוי-  
בערשטער, כה תאמר לבניי אהי' שלחני  
אליכם, און גלייך דערנאך — כה  
תאמר אל בני ישראל הוי' אלקי אבותי-  
כם גם שלחני אליכם!?

מזו מען דעריבער זאגן, אז די דריטע  
אמירה איז בלויז א חוספת ביאור אויף  
די ערשטע אמירות. ד.ה. אז די אמירות  
וואמרו גוי' אהי' אשר אהי' וואמרו גוי'  
אהי' שלחני אליכם זיינען דער ענט-  
פער אויף דער שאלה, וואמרו לי מה  
שמו מה אומר אליהם: נאך כדי אז דער  
תוכן פונעם ענטפער זאל זיין פאר-  
שטאנדיק און זיך בעסער אפלייגן ביי  
אידן, האט דער אויבערשטער מוסיף  
געווען נאך אן ענין — וואמרו עוד גוי'  
זה שמי גוי', וואס דאס איז א תוס' ביאור  
אויף, אהי' שלחני אליכם.

דארף מען פארשטיין: מיט וואס איז  
די לעצטע אמירה (ניט נאך ניט סותר,  
נאך אדרבא) מוסיף הסברה אויף די  
ערשטע?

ד. וועט מען דאס פארשטיין בהקדם  
הביאור אין דעם וואס רש"י איז מפרש"  
אהי' אשר אהי' — אהי' עמם בצרה  
זאת אשר אשר אהי' עמם בשעבוד שאר  
מלכותי.

פון פשוטות לשון רש"י איז משמע (ווי  
דער רמב"ן איז מפרש<sup>19</sup>) אז, אהי' אשר  
אהי' . . אהי' (שלחני) איז ניט אן ענט-

16 מכרכ"ט, ב (ושם הייתי. ובפרש"י, אהי'  
— בהתאם ללשון הכתוב. ואכ"מ). שמור' כאן (פ"ג,  
ו).

17 ג, יג. — וראה גם לעיל ע' 11 [ומשנית שם  
ע' 12 ואלך (ע"פ שבועות לה, סע"א. וראה הנסמן  
בהערה 3 שם) — הוא ע"ד ההלכה. אבל בפרש"י  
ע"ה] (משו"טו של מקרא) יש לפרש הכוונה כפשוטו

דעם<sup>22</sup> וואס יוסף האָט משיבֿע געווען זיינע ברידער, פקוד יפקוד אלקים אתכם והעליתם את עצמותי מזה<sup>23</sup>, וואָס די שבועה האָט מען געדארפט איבערגעבן צו זייערע קינדער כו<sup>24</sup> כדי צו באַוואַרענען אַז, והעליתם את עצמותי מזה.

איז תמוה: בשעת משה וועט קומען אַנאַגן די אידן אַז דער אויבערשטער וועט זיי אַרויסנעמען פון גלות מצרים — פאַרוואָס זאָלן אידן פּרעגן בכלל און מה שמו<sup>25</sup> בפרט?

מפרשים לערנען<sup>26</sup>, אַז דער פירוש איז „מה שמו“ איז — מיט וועלכן שם וועט זיין די גאולה. וואָרום, הוא יתברך נקרא לפי פעולותיו<sup>27</sup> (בלשון המדרש כאן<sup>28</sup>: לפי מעשי אני נקרא). און דאָס וועלן אידן פּרעגן: מיט וועלכן שם (ובמילא) איז וואָס פאַר אַן אופן — וועט דער אויבערשטער גואל זיין אידן? צי במדת<sup>29</sup> א-ל שדי. . . שעמדה לאבות [שבה נעשו להם נסים נסתרים]<sup>30</sup> או במדת רחמים עליונים שתעשה בה אותות ומופתים מחודשים ביצירה

אַבער רש"י לערנט אַז, אהי אשר אהי<sup>31</sup> איז (ניט אַ שם, נאָר אַ ביאור אַז) „אהי עמם בצרה זאת כו“? איז דער ביאור אין דעם:

דאָס וואָס רש"י לערנט אזוי דוקא (אַז) „אהי אשר אהי“ איז ניט אַ שם, נאָר דאָס מיינט „אהי עמם בצרה זאת כו“ (איז ווייל דוקא לויט דעם פירוש אין די ווערטער — ווערט פאַרענטפערט די שאלה, ואמרו לי מה שמו<sup>32</sup> ווי זי איז מובנת ע"פ פשוטו של מקרא, כדלקמן.

ה. לערנענדיק דעם פסוק, ואמרו לי מה שמו מה אומר אליהם שטעלט זיך גלייך די תמי: צי דען האָט משה (און די אידן) ניט געוואוסט שמו של הקב"ה?<sup>33</sup>

נאָכמער: פאַרוואָס זאָל משה מיינען אַז אידן וועלן פּרעגן „מה שמו“? — די אידן האָבן זיכער געוואוסט שמו של הקב"ה. והא ראי: משה גופא האָט גע-זאָגט צום אויבערשטן, הנה אנכי בא אל בני ישראל ואמרתי להם אלקי אבותיכם שלחני אליכם — היינו, אַז אידן האָבן געוואוסט וועגן דער מציאות פון „אלקי אבותיכם“, אַ ידיעה וואָס זיי האָבן מקבל געווען פון די אבות — איז כשם ווי די אבות האָבן איבערגעגעבן לבניהם אחריהם וועגן דער מציאות פון „אלקי אבותיכם“, האָבן זיי דאָך זיכער אויך איבערגעגעבן צו די אידן „שמו של הקב"ה וועלכע זיי האָבן דערמאָנט בתפילותיהם וכו“.

ועוד: ע"פ פשוטות האָבן אידן גע-וואוסט אַז דער אויבערשטער וועט זיי גואל זיין פון מצרים. כמובן אויך פון

22) נוסף על המובן בפשוטו, שהבטחת הקב"ה ליעקב „אנכי אעלך גם עִלְיָהּ“ (ויגש מו, ד) שלכוּן אל תירא מרדה מצרימה“ (שם, ג) — מסר יעקב גם לבניו כדי שגם הם לא ייראו מלדת מצרימה, ונמסר מבניו לבניהם כו. וראה ויחי מת, כא. פרשי שבהערה הבאה.

23) ויחי ג, כה (ושם, כד). וראה רש"י פרשתנו ג, יח: סימן זה מסור כו.

24) ראה רש"י בשלח (יג, יט). השביעם שישיעו לבניהם.

25) ראה רמב"ן, ספורנו, גוי'א ועוד כאן.

26) ל' הגוי'א כאן.

27) שמורי פ"ג, ו. וראה פרשי לעיל (וישלח לב, ל) בנוגע למלאך.

28) ל' הרמב"ן (והועתק בבחי' כאן. ובגוי'א כאן באוי'א קצת (ע"ש).

29) הוספת הבחי' על לשון הרמב"ן.

31) ברשנים כאן. כי איני מכיר יודע שמך המיוחד. אבל בפרשי לעיל (ב, יד). שהרגו בשם המפורש.



„אלקי אבותיכם שלחני אליכם“ ארויס-  
צונעמען זיי פון מצרים:

אידן האבן דאך אין גלות מצרים  
דורכגעמאכט ניט בלויז דעם קושי  
השעבוד פון עבודת פרך<sup>32</sup>, וואס האט  
געווערעט אַ משך זמן רב<sup>33</sup>, נאָר אויך די  
גזירה פון „כל הבן הילוד היאורה  
תשליכוהו“<sup>34</sup>, ביז (ווי רש"י ברענגט  
אַראַפֿ) אַז פרעה „ה' שוחט תינוקות  
ישראל ורוחץ בדמם“ —

איז אויב דער מצב פון די אידן האט  
גע'פועל'ט, אַז „אלקי אבותיכם“ זאל זיך  
מרחם זיין אויף די „בנים“ און זיי גואל  
זיין פון גלות מצרים „ראה ראיתי את  
עני עמי גר צעקתם שמעתי גר וארד  
להצילו גר“<sup>35</sup> — ווי קומט עס וואס ער  
האט מלכתחילה דערלאָזט אַז זיי זאלן  
דורכמאַכן אזא גלות נורא, ובמשך שנים  
רבות?!

און דאָס איז געווען שאלתו של משה:  
„הנה אנכי בא אל בניי ואמרת לי להם  
אלקי אבותיכם שלחני אליכם (מוז דאָס  
אַרויסרופן) ואמרו לי מה שמו“ — אידן  
וועלן תיכף פרעגן: וואָס פאַר אַ „שם“  
און הנהגה איז דאָס, וואָס דערלאָזט אזא  
מצב של גלות מאויים ובמשך הרבה  
שנים, און ערשט נאָך דעם ווי טויזנט-  
טער און טויזנטער אידישע קינדער זיי-  
נען אומגעקומען, ר"ל, קומט דער אַנזאָג  
פון „צעקתם שמעתי גר וארד להצילו“?  
און משה איז מוסיף ומדגיש אַז דאָס איז

— וואָס דער פירוש האָט אויך אַז  
אַרט אין דרך הפשט (ועד כדי כך, אַז  
רש"י דאַרף עס אפילו ניט אויסטייטשן)  
— ווייל רש"י האָט שוין מפרש געווען  
גלייך בתחלת פירושו על התורה (אויף  
„בראשית ברא אלקים“<sup>36</sup>), אַז שם  
„אלקים“ איז מדת הדין און שם הוי' איז  
מדת הרחמים. ווייס מען שוין (אויך דער  
בן חמש למקרא) אַז יעדער „שם“ ווייזט  
אויף אַז אַנדער הנהגה.

אַבער דער תירוץ איז ניט מספיק.  
ווייל סוף סוף — פאַרוואָס זאל מען  
מיינען אַז אידן וועלן דוקא וועלן וויסן  
גענוי מיט וועלכער „מדה“ וועט דער  
אויבערשטער זיי גואל זיין (ביז אַז משה  
האָט געזאָגט מיט אַ פשיטות — „ואמרו  
לי מה שמו“) — למאי נפק'מ דעם אופן  
הגאולה, אַבי מ'וועט וואָס שנעלער  
נגאל ווערן פון דעם קושי השעבוד!  
והעיקר — פאַרוואָס זאל עס ביי זיי זיין  
בגדר ספק — וויבאַלד עס איז אַז ענין  
של גאולה וועט עס זיין מצד מדת  
הרחמים?!

ו. איז די הסברה בזה:

דער פירוש אין „ואמרו לי מה שמו“  
איז ניט נאָר אַ שאלה (מצד העדר  
הידיעה) — נאָר (בעיקר) אַ קשיא  
וסתירה, וואָס אידן וועלן בפשטות  
פרעגן ווען משה וועט זיי איבערגעבן אַז

30) בראשית א, א ד'ה ברא אלקים. וכן בפרש"י  
נח, ח, א. ועוד. — וכן מפרש תוכן השם אל שדי'  
(פרש"י לך יז, א. תולדות כח, ג).

31) ומיש הרמב"ן. במדת חמים עליונים  
(ש)תעשה בה אותות ומופתים מחודשים ביצירה —  
הרי: (א) בפרש"י לא הזכיר שמשם הוי' באים  
מופתים מחודשים ביצירה. (ב) ועיקר (כגל  
בפנים): העיקר הוא שיגאלו משעבוד וגלות מצרים,  
ומהי הפשיטות שבניי ישאלו על אופן הגאולה (וכן  
קשה במיש בגויא כאו). ועוד.

32) לעיל א. יג"ד.

33) שהרי, משה בן שמונים שנה (ואהרן גר')  
בדברים אל פרעה: (וארא ז, ז) והשעבוד התחיל לפני  
לידת משה. וראה פרשתנו לעיל ב, כג (ובפרש"י).  
וראה רש"י שה"ש ב, יא ד'ה הגשם.

34) לעיל א. כב.

35) ב, כג.

36) ג, ז ואילך.

אויף באַ עס אַ שאלה-צעקה — „מה, אומר אליהם? — לעלם” — „חסר ויזי . . העלימהו שלא יקרא ככתבו”:

„אלקי אבותיכם (וועלכער) שלחני אליכם” איז שמו הוי, מדת הרחמים — און הוי איז צוזאמען מיט אידן בצרת גלותם. ווי אזוי דערלאזט ער דעם קושי השעבוד פון גלות — איז עס (ניט דער-פאר וואָס בשעת'ן גלות איז חזי ניטא די רחמים פון אויבערשטן, נאר) די רחמים זיינען אין אַן אופן פון העלם<sup>38</sup>, „העלי-מה”.

אַבער אויף דערויף קען זיין אַ טענה: וויבאלד אַז די רחמים זיינען ווי בהעלם, איז וואָס איז די תועלת דערפון וואָס „אהי עמם בצרה”?

אויף דעם איז דער פסוק ממשיך — „וזה זכרי לדור דור” — „למדו היאך נקרא: אע”פ אַז דער שם הוי איז אין אַן אופן פון „העלימהו”, איז דאָ ונקרא, דער „זכרי” פון הוי — אידן געדענקען און דערמאָנען און רופן עס אַרויס, נאר די קריאה (פון הוי) איז מיט די אותיות אדנ”י. ד.ה. ווען אידן זאָגן אדנ”י איז דאָס (ניט נאר דער שם (און הנהגה פון) אדנ”י, נאר דאָס איז) די קריאה פון הוי (נאר ווי הוי (רחמים) ווערט נקרא (ונתגלה)<sup>39</sup> דורך די אותיות פון אדנ”י<sup>40</sup>).

[און אויף דעם ברענגט רש”י די רא”י „וכן דוד הוא אומר ה' שמך לעולם ה'”

אויף דעם איז געווען דער ענטפער פון אויבערשטן „אהי אשר אהי”, טייטשט רש”י „אהי עמם בצרה זאת כו”:

ס’איז ניט חזי אַז במשך זמן הגלות „פאַרקוקט” דער אויבערשטער אויף די צרות פונעם גלות המר, נאר אדרבה — „אהי עמם בצרה זאת”, דער אוי-בערשטער געפינט זיך צוזאמען מיט די אידן „בצרה זאת”. וואָס דאָס איז מדגיש, אַז דער אויבערשטער געפינט זיך מיט אידן ניט כלוין אין דעם זעלבן מקום, נאר ער געפינט זיך כביכול אין דער צרה, וכמש”נ<sup>41</sup> „בכל צרתם לו צר” — בשעת אידן זיינען אין אַ צרה, ווערט דערפון, כביכול, דעם אויבערשטן’ס צרה.

ז. אע”פ אַז מיט דעם ענטפער „אהי אשר אהי” האָט דער אויבערשטער באַ-וואָרנט די טענה עיקרית פון אידן (אַז זיי זאָלן ניט מיינען אַז דער אוי-בערשטער טראַכט (פילט) ניט חזי זיי-ערע לידן אין גלות) — פאָדערט זיך אַבער אַ הסכרה: ווי שטימען די צוויי ענינים, אַז דער אויבערשטער געפינט זיך מיט אידן „בצרה” (און אין אַן אופן פון „לו צר”), וביחד עס זה דערלאזט ער אַז די צרה זאָל אַנגיין?

אויף דעם איז געקומען, צוגעגעבן געוואָרן די אמירה — „ויאמר עוֹד אלקים אל משה כה תאמר אל בני ה' אלקי אבותיכם שלחני אליכם זה שמי

38 ראה רש”י לעיל (ב, כה): נתן עליהם לב ולא העלים עיניו. וראה פרש”י וילך (לא, יז): והסתרתני פני — כמו שאינו רואה בצרתם (נתן בלקו”ש חליד ע’ 194 ואילך).

39 דוגמא בפשי”מ (ויגש מה, יז): מכתתם אותי הנה — כי למחי שלחני אלקים גו’ לשום לכם שארית גו’ — לאחריו כב שנה!

40 ראה גם באר יצחק על פרש”י כאן (וראה לעיל הערה 4).

37 ישע”י סג, ט. וראה רש”י לעיל (ג, ב). משום עמו אנכי בצרה” (תהלים צא, טו). וכדחזיל על ב’ הכתובים (תענית טו, א).

מיטן מצב פון גלות: משא"כ ניט אין זמן הגלות (ווען די רחמים פון אויבערשטן איז בגלוי) איז די קריאה ככתבו.

— באוואָרנט עס רש"י מיט דעם דיוק — „וכן דוד הוא אומר כו' ה' זכרך לדור ודור" — (אפילו) בימי דוד, ווען ס'איז ניט געווען אַ מצב פון גלות, איז די הלכה — אַ חילוק פון כתיבת שם הוי און זכרך — אופן קריאתו.

און ווי רש"י ברענגט אַראָפּ שפּעטער בפירושו<sup>42</sup>, אַז לאַ ניתן רשות להזכיר שם המפורש אלא במקום שהשכינה באה שם וזהו בית הבחירה<sup>43</sup>.

און לעתיד לבא, ווען „ונגלה כבוד ה' וראו כל בשר יחדיו כי פי הוי' דבר"י, וועט זיין די קריאת השם ככתבו" בכל מקום,

בגאולה האמיתית והשלימה על ידי משיח צדקנו, במהרה בימינו ממש.

(משיחת ש"פ שמות תשמ"ג)

זכרך לדור ודור": אין דעם פסוק קומט (צו) די הדגשה, אַז אין ביידע אופנים — סיי „שמך לעולם" און סיי „זכרך לדור ודור" — זיינען ביידע פאַרבונדן מיט שם הוי': אויך „זכרך" (דער שם וואָס מען דערמאָנט און מ'איז קורא) איז „הוי' זכרך גוי'<sup>40</sup>].

און דאָס איז דער ענטפער אויף דער שאלה „מה שמו" — פון וועלכן „שם" קומט די הנהגה מלמעלה: ס'איז „ה' אלקי אבותיכם" — א הנהגה פון רחמים, נאָר ווי „הוי'" (רחמים) איז אין אַ אופן פון „זה שמי (איז) לעלם וזה זכרי לדור ודור"; די רחמים פּוּעל'ט, אָבער — אויף אַ העלם'דיקן אופן<sup>41</sup>.

ה. ע"פ כל הנ"ל [אַז „זה שמי לעלם גוי" איז אַ המשך וביאור אויף „אהי אשר אהי אהי עמם בצרה זאת" ] קען אָבער ווערן אַ ספק (כיו — אַ טעות) צי די הלכה וועלכע קומט אַרויס דערפון אַז „זה שמי לעלם" — העלימהו שלא יקרא ככתבו" — איז פאַרבונדן דוקא

41) יעפ"ז מובן מה שענין זה נאמר כאן דוקא (ולא לפניו בנוגע להאבות כו') — כי הנהגה (ושם) זו, ד.ז.ה שמי לעלם וזה זכרי לדור ודור, מתאימה למצב זה דוקא (דגלות ושעבוד מצרים).

42) יתרו כ, כא.

43) ישעי' מ, ה.

44) פסחים ג, א.

## כ-כ"ד טבת \*

— און אזוי ווי דאָס איז בשעת  
ההסתלקות, עדיז איז עס אויך אין דעם  
טאָג פון יאַרצייט יעדן יאָר — ווי פאַר-  
שטאַנדיק אויך פון מנהגי יאַרצייט יעדן  
יאָר, וועלכע זיינען דאָך פאַרבונדן מיט  
דער הסתלקות —

איז מובן (לפי הידוע'ע אַז אַלע ענינים  
'ומאורעות פון דער וואָך זיינען מרומז  
אין דער פרשה פון דער וואָך), אַז דער  
תוכן פון „מעשיו ותורתו ועבודתו“ סיי  
פון רמב"ם און סיי פון דעם אַלטן רבי'ן  
זיינען מרומז בפרשה זו — „וארא“.

ב. אין דעם ענין פון „מעשיו ותורתו  
ועבודתו“ געפינט מען נקודות משותפות  
בא דעם רמב"ם מיטן אַלטן רבי'ן.

כידוע פון דברי ימי ישראל וועגן דער  
גרויסער השתדלות און עסקנות פון  
רמב"ם לטובת ישראל, איז אַן אופן פון  
מסירת נפש אויף אויפצוהויבן מצבם של  
ישראל סיי בגשמיות, און סיי ברוח-  
ניות<sup>5</sup> — צו מקרב זיין אידן לה'  
ולתורתו<sup>6</sup> און ווי ער שרייבט אין איינע

א. כ' טבת — דער יום ההילולא פון  
רמב"ם, און כ"ד טבת, דער יום  
ההילולא פון דעם אַלטן רבי'ן, פאַלן  
אויס בכמה שנים (ווי בקביעות שנה זו)  
אין דער זעלבער וואָך און — פון פרשת  
וארא.

און ע"פ הידוע וואָס דער אַלטער רבי  
(דער בעל ההילולא) בעצמו איז מבאר,  
אַז ביום ההסתלקות (פון אַ צדיק) ווערן  
נכלל און זיינען עולה למעלה, כל  
מעשיו ותורתו ועבודתו אשר עבד בה  
כל ימי חייו<sup>7</sup> און דאָס איז „מתגלה  
ומאיר בבחי' גילוי מלמעלה למטה“

(<sup>5</sup> ושייכותם לפ' וארא — ראה לקמן סעיף ה  
ואילך).

(1) כ"ה בשם הגדולים להחידא (מערכת גדולים  
ערך רמב"ם בסופו) ובתולדות הרמב"ם (שנדפסו  
בשורת ברכת אברהם לריא בן הרמב"ם) — מכתב  
ר' דוד הנגיד נכד הרמב"ם (וכ"ה בסדר הדורות ד"א  
תתקכו). נוסח המצבה (שהוקמה לפני כששים שנה  
לערך) ועוד.

בס' צמח דוד (חלק ראשון — תתקסד לאלף  
החמישי) כתב שנפטר ביום כד טבת, אבל מפרש  
מקורו, בכתוב בספר מאור עינים פרק כ"ה. ובמאור  
עינים שם, כ' טבת (וכן בסדר הדורות שצוין לעיל  
— מביא מס' מאור עינים פכ"ה התאריך כ' טבת).  
ותיריה מוז: המאור עינים גופא כותב זה ע"פ כתי'  
ר' דוד הנגיד שבסוף מס' ר"ה, שהוא הוא שהובא  
בשם הגדולים להחידא ובתולדות הרמב"ם שנדפסו  
בשורת ברכת אברהם (שצויינו לעיל).

שמכל זה נראה דמי' לפנינו בצמח דוד, כ"ד  
טבת הוא טעות המעתיק.

(2) וההסתלקות (בשנת תקע"ג) היתה ג"כ באור  
ליום א' פ' וארא. אבל לשון הצי"צ הוא (נדפס ב„מענה  
לשון“ ובסוף ס' פסקי דינים להצי"צ (קה"ת תשל"ב)  
תמ, א. אבהוצאת השנ"ב — תיא, כ) שהיתה כמוצ'ש"ק  
פ' שמות — ראה לקו"ש חט"ז ע' 33 ואילך ובהערות שם.

(3) אגה"ק ס' זך (קמו, א"ב).

(4) שם ס' כח (קמח, א). וראה גם ס' זך (שם, ב).

(5) ראה שלי"ח חלק תושב"כ ר"פ וישב. וראה  
לקו"ש חט"ז ע' 33 ובהערות שם.

(6) וראה בארוכה לקו"ש ח"ו ע' 35 ואילך  
השייכות של הילולא דאדה"ז לפ' וארא. ועדיז  
בלקו"ש חט"ז ע' 56. חכ"א ע' 52 ואילך. לקמן ע' 40  
ואילך.

(7) להעיר גם ממכתב אדה"ז (אגרות קודש שלו  
— קה"ת תשמ" — סו"ס לד) שהשווה המחלוקת  
בימיו על תורת החסידות למחלוקת על הרמב"ם.  
ולהעיר שממ"ס שם. אך כאשר חלפו ועברו ימים  
רבים כו' וידעו כל ישראל כי משה ותורתו אמת וכו'  
וכה יהי' לנו במהרה בימינו אמן.

(8) ובפרט באה בהדגשה באגרותיו — אגרת  
תימן ואגרת השמד.

(9) ראה גם שם הגדולים שבהערה 1 (ד"ה ראיתי  
בתשובות) ובספרי דברי ימי הרמב"ם.

תורת הנסתר<sup>16</sup> (אויף וויפל דער ענין פון מעשה מרכבה און מעשה ברא-שית<sup>17</sup> האט געקענט אראפקומען בגילוי בזמן הרמב"ם<sup>18</sup>) — אין די ערשטע פרקים פון ספרו משנה תורה און באריכות גדולה בספרו מורה הנבוכים<sup>19</sup>.

און ביי דעם אלטן רבי'ן: תורת הנגלה — שולחן ערוך שלו<sup>20</sup>; און תורת הנסתר — בספר התניא, וואס איז די תורה שבכתב<sup>21</sup> פון תורת החסידות — ובריבוי המאמרים פאר דעם תניא ולאחריו.

(16) וכמו שכתב הרמב"ם בפתיחת המורה, שמה שמבאר בספרו הם דברים נסתרים, וראה לשונו במאמר תחיית המתים ספ"ב, שדברי תורה יש להם נגלה ונסתר ולזה יקראו הנסתר סתרי תורה. ושם, שזהו מה שביאר כמו"ן.

(17) ראה בארוכה בפתיחת הרמב"ם לספרו מורה. (18) להעיר מספר השיחות תשי"א ע' 154 אופן השתלשלות הקבלה ותורת הנסתר. ושם, דהרמב"ם מתחיל ספרו ברי"ת דשם בן ארבע וכפי הראב"ץ לעתים קרובות גנוזות, קבלה פשטים והרמב"ן והבחי' כותבים בפירושיהם ע"ד הקבלה. וראה גם ספר השיחות קיץ השית' ע' 41 (ס"א).

(19) כן הוא בפתיחת הרמב"ם למורה קרוב לתחלתה (בהעתקות שלפנינו), גלזה נקרא המאמר הזה מורה הנבוכים. וכ"ה בהוצאת קאפא. ועוד. וכן נקרא בכמה ראשונים. — אבל בכ"מ רגיל הרי"ת מורה.

(20) והלכות תי"ת (נדפס לכל לראש (שקלאווי תקנ"ד), וכן הלכות (לוח) ברה"ט (תקניה — אגרות קודש אדמו"ר מהור"י' כרך יו"ד ע' קי"ז) וגם התחיל כתיבת השו"ע לפני כתיבת התניא — ראה הקדמת הרבנים בני הגאון המחבר ז"ל לשו"ע אדה"ז

כמו ברמב"ם שספר ההלכות שלו — ספר היד, כתבו ונתפרסם לפני ספרו מורה.

(21) מכתב כ"ק מורה אדמו"ר בס' קיצורים והערות לתניא (ע' קיח ואילך). אגרות קודש אדמו"ר הרי"צ (חי' ע' רסא ואילך). וראה לקו"ש ח"כ (ס"ע 183 ואילך) שזהו תורה שבכתב לא רק לתורת חסידות חב"ד אלא גם לתורת החסידות הכללית, של הבעש"ט והה"מ שלפני אדה"ז (שהרי הם בעצמם — לא כתבו ספריהם). וע"ד ספר היד (והמורה)

פון זיינע תשובות<sup>10</sup> אז ווען ער איז געקומען אין מצרים, מצאנו נגע עון גדול אשר פשט ברוב הציבור בעונו-תינו והוא כי . . . שכחו דיני תורתנו והקילו מאוד כו", און ער האט (אנגע-הויבן די ענינים מתקן זיין און זיי) מתקן געווען.

ועד"ז איז געווען בא' דעם אלטן רבי'ן, וואס זייענדיק נאך א צעיר בימים האט ער ארויסגעהאלפן אידן (ובפרט מיטן געלט וואס ער האט באקומען אלס נדן — קודם שעסק בעניני פרנסות) פשוט בגשמיות<sup>11</sup>, און אזוי אויך לרומם קרן ישראל ברוחניות, כמפורסם בדברי ימי חייו, וועגן די אלע תקנות וואס ער האט מתקן געווען<sup>12</sup>, און זיין עבודה בעשיית בעלי תשובה<sup>13</sup>, ועוד.

עד"ז איז אויך בנוגע תורתן של הרמב"ם ואדמו"ר הזקן: ביידע האבן באלויכטן די וועלט סיי אין תורת הנגלה, ביז צו הלכות פסוקות; ועד"ז בנוגע „הנסתרות לה' אלקיננו", אין ידיעת ועבודת ה'.

ביי דעם רמב"ם — בתורת הנגלה, אין ספרו יד החזקה, משנה תורה, וואס איז „מקבץ לכל תורה שבעל פה כולה"<sup>14</sup>, ווי ער איז דאס מבאר בארוכה בהקדמתו לספרו משנה תורה: און אין

(10) תשובות הרמב"ם לפסאי ח"א סקמ"ט.

(11) ראה בפרטיות בספר התולדות אדה"ז (קה"ת תשכ"ז וכמ"פ לאח"י) פ"א, ספ"ב ופ"ט (כהוצאת תשמ"ז: ח"א פ"ג, פז, ח"ב פ"כ). וש"נ.

(12) ראה ספר התולדות שם פ"ט (פ"כ).

(13) ראה לקוטי' דבורים ח"ד תשנה, א"ב, תשנו, ב.

(14) נצבים ל', כת. וראה הקדמה לתניא (ד', רע"א), שם רפמ"ד. ועוד.

(15) משא"כ בפיה"מ שלו, ספר המצות, תשובותיו וכו' (נוסף לזה שספר המצות הוא הקדמה לספר היד).

רז"ל<sup>21</sup>, אז מ"ם פתוחה ומ"ם סתומה זיי  
נען מרמז אויף, מאמר פתוח מאמר  
סתום<sup>22</sup>, גליא דתורה און נסתר דתורה.

ג. דער צד השווה פון ספרי  
הרמב"ם און דעם אלטן רבי'ן (הנ"ל) איז  
בולט בכמה וכמה פרטים:

(א) בסיבת ומטרת חיבורם: בשייכות  
לספר היד איז דער רמב"ם מאריך  
בהקדמתו<sup>23</sup> ווי בזמנו, תקפו הצרות  
יתירות ודחקה השעה את הכל ואבדה  
חכמת כו' לפיכך אותם הפירושים כו'  
נתקשו בימינו ואין מבין עניניהם כראוי  
. . ואין צריך לומר הגמרא עצמה כו'  
שהם צריכין דעת רחבה כו' וזמן ארוך  
כו' ומפני זה נעתי . . וראיתי לחבר  
דברים המתבררים מכל אלו החיבורים  
כו' כולם בלשון ברורה ודרך קצרה עד  
שתהא תורה שבעל פה כולה סדורה בפי  
הכל בלא קושיא ולא פירוק. לא זה אומר  
בכה וזה בכה. אלא דברים ברורים  
קרובים נכונים כו' הלכות הלכות.

עד"ז בנוגע דעם חיבור השו"ע פון  
דעם אלטן רבי'ן, שרייבן די רבנים בני  
הגאון המחבר ז"ל אין זייער הקדמה  
צום שו"ע; ומפני שצרכי ישראל  
מרוכים ובפרט בצוק העתים הללו כו'  
וע"כ דעתם קצרה לכוא בארוכה<sup>24</sup> בעיון  
ים התלמוד והפוסקים לידע כו' וגם  
לגדולים אשר להם יד ושם בתלמוד  
תכבד עליהם העבודה להכריע בין  
הפוסקים לאסוקי שמעתתא אליבא

און בשניהם ווערן ביידע ענינים אויך  
אויסגעדריקט אין זייערע שמות (וואס  
שמו אשר יקראו לו' וויינט, כידוע,  
אויף דעם מהות האדם<sup>25</sup>). און ווי בא"י  
וואוסט<sup>26</sup> וועגן דעם נאָמען פון דעם  
אלטן רבי'ן, אז "שניאור" (דער ערשטער  
נאָמען זיינער) באַשטייט פון צוויי ווער-  
טער, שני אור" (צוויי אורות)<sup>27</sup>, וואָס  
דאָס מיינט, ווי דער בעש"ט האָט גע-  
זאָגט<sup>28</sup>, אז דער אלטער רבי וועט בא"י  
לייכטן די וועלט מיט די צוויי ליכטי-  
קייטן פון תורת הנגלה און תורת  
הנסתר:

ועד"ז בנוגע לשמו של הרמב"ם —  
משה, וואָס, תורה צוה לנו משה<sup>29</sup>  
(גאָנץ תורה, סיי גליא און סיי נסתר),  
וכפתגם הידוע וועגן דעם רמב"ם:  
ממשה עד משה לא קם כמשה<sup>30</sup>.

ועוד זאת להעיר: ס'איז מנהג ישראל  
אז בשעת מ'שרייבט שמו של הרמב"ם  
בר"ת איז דער ערשטער מ"ם א מ"ם  
פתוחה און דער צווייטער — א מ"ם  
סתומה<sup>31</sup>. און ס'איז ידוע מאמר

הרמב"ם, שבא ככתב כל התושבעים כולה שלפני  
הרמב"ם, וכפי שהאריך בהקדמתו כנ"ל. וראה לקמן  
סעיף ו.

(22) רש"י ר"ן מאיר הוה דייק בשמא (יומא פג, א).

וראה לקו"ש ח"ז ס"ע 35 ואילך. וש"נ.

(23) ראה בארוכה לקוטי לוי"ז — אגרות ע' ריח  
ואילך.

(24) ראה יש"ש גיטין פ"ד סכ"ז. וראה (ובהבא  
לקמן) לקו"ש ח"ז ע' 37 ואילך. וש"נ.

(25) לקו"ד ח"א פג, רע"א. וראה גם בהנסמן

בלקו"ש ח"ז שם.  
(26) ברכה לג, ד.

(27) ראה שם הגדולים להחיד"א ערך ר' משה  
גאון. ובכ"מ. נוסח המצבה הנ"ל (הערה 1): פתגם  
חכמי דורו עליו ממשה עד משה לא קם כמשה.  
וראה מכתב אדה"ז (שבהערה 7): וידעו כל ישראל  
כי משה ותורתו אמת.  
(28) אף שבר"ת אין הכרח שהאות האחרונה תהי'  
(29) שבת קד, א ובפרש"י. וראה של"ה בית גדול  
בסופו (לו, ב ואילך). ד"ה מאימתי תרמ"ב (קה"ת,  
תשכ"ה). ובכ"מ.  
(30) קרוב לסופו.  
(31) כ"ה בדפוסים הראשונים דהשו"ע. ובהוצאות  
האחרונות: בערוכה (בעי"ז). ולכאז"ל ט"ס הוא.

תימא אומר, וואס מהטעמים שיש לומר בזה איז? ווייל שם יהודה איז, כולו על שמו של הקב"ה<sup>37</sup> — ס'איז דא אין אים דער גאנצער שם הוי'.

ג) אזוי אויך בנוגע חוכן התחלת הספרים: ברמב"ם — לידע שיש שם מצוי ראשון והוא ממציא כל נמצא וכל הנמצאים משמים וארץ ומה שביניהם לא נמצאו אלא מאמת המצוא<sup>38</sup>.

ועד"ז איז דער חוכן פון די ערשטע סעיפים אין דעם אַלטן רבי'נס שו"ע: (ע"ד פון יסוד היסודות כו' לידע שיש שם מצוי ראשון —) כ"ל<sup>39</sup> גדול בתורה . . כמ"ש<sup>40</sup> שויתי ה' לנגדי תמיד<sup>41</sup> (ווי דער אַלטער רבי איז אין דעם מאריך<sup>42</sup>) . הוי עז כנמר וקל כנשר רץ כצבי וגבור כארי לעשות רצון אביך שבשמים<sup>43</sup>, וואס, ווי גערעדט אַמאַל בארוכה<sup>44</sup>, איז דאָס וואָס מען לערנט אַפּ די מדות (עז . . קל . . רץ . . גבור) פון בע"ח דוקא קומט מדגיש זיין, ווי די גאַנצע מציאות פון אַ נמר נשר צבי וארי (ועד"ז אַלע ענינים שבהבריאה) איז (אמיתת המצוא<sup>45</sup>, ובמילא) כשביל ישראל ובשביל התורה<sup>46</sup>, אַז ישראל ע"פ וע"י התורה זאָלן זיי נוצן כדי לעשות רצון אביך שבשמים<sup>47</sup>.

דהלכתא . . כי ברוב המקומות יש דיעות מחולקות זה מקשה וזה מפרק כו' אשר על כן כו' משמא אסקימו . . למצוא איש אשר רוח אלקים בו להבין ולהורות הלכה ברורה מתון ומסיק אליבא דהלכתא הלכות בטעמיהו . . בלשון צח . . להוציא לאור תמצית ופנימית טעמי הלכות הנזכרים בכל דברי הראשונים והאחרונים זקוקים שבעתים כל דבור על אופניו בלי בילבול ותערובות ופסק ההלכה המתברר ויוצא מדברי כל הפוסקים עד חכמי זמנינו<sup>48</sup>.

[און ווי גערעדט כמה פעמים, אַז כאַטש דער סדר פון דעם אַלטן רבי'נס שו"ע איז ניט לויטן סדר פון ספר היד נאָר לויטן סדר פון שו"ע המחבר, איז אַבער סגנונו ולשונו קרוב צום לשון הרמב"ם<sup>49</sup>].

ב) אויך אין התחלת ספרים הגיל, איז כשם ווי דער רמב"ם הויבט אָן זיין ספר מיט די ווערטער, יסוד היסודות ועמוד החכמות<sup>50</sup>, וואָס זייערע ראשי תיבות איז הוי"ב<sup>51</sup> — כידוע<sup>52</sup> דברי נכדו ר' דוד הַנגיד, כי משנה תורה שחבר זקנו הרמב"ם מתחיל בשם המפורש<sup>53</sup> — עד"ז פאַנגט זיך אָן שו"ע אדמו"ר הזקן (במהדורא נתיינא<sup>54</sup>) מיט, יהודה בן

32) וראה ספר השיחות קץ הש"ת ע' 111 מה ששאלו את אדמו"ר הצי"צ: זקנים הגאון הנה ככל מקום וענין הוא מבאי את לשון הרמב"ם וברוב הסוגיות ופסקי הלכות הוא הולך בשיטותיו ומפני מה כו'.  
33) הביאור בזה — ראה בארוכה, הדרן' על ספר משנה תורה להרמב"ם (קה"ת, תשמ"ה) ס"ז ואילך.  
34) סדר הדורות שבהערה 1. שם הגדולים להחיד"א שבהערה הג'ל.  
35) וראה גם, פירושי לרמב"ם ריש הלי יסוה"ת, סונונו היתה ליכור השם המפורש ברמו בתחלת חבור זה.

36) בנוגע למהדו"ק — ראה לקמן הערה 41.

37) כ"ה גם התחלת הסוד. אבל בטור — דרכו להביא מרז"ל בשם אומרם: אבל אין זה דרכו של אדה"ז בשולחן.

38) סוטה י' ב. לו. ב.

39) ל' אדה"ז במהד"ת ריש סעיף ה. וראה הערה 41.

40) תהלים טו, ח.

41) ראה מהד"ת שם ס"ד ואילך. ובמהד"ק אב תוכן ענין זה תיכף בסעיף א (ואילך) שם. ולהעיר שמקור הדברים הוא במו"נ (ח"ג פנ"ב).

42) מהד"ת בתחלתו.

43) ראה לקריש חכ"א ע' 283 ואילך.

44) פרש"י ר"פ בראשית (ד"ה בראשית הב').

ד. ע"ד ווי עס איז פאראן דער צד השווה אין די ספרי נגלה פון רמב"ם און אלטן רבי'ן, אזוי אויך בנוגע זייערע ספרים וואס זיינען פארבונדן מיט הנסתרות לה' אלקינו:<sup>41</sup>

א) ארבעה פרקים אלו' - די ערשטע פון ספרו היד' - ובארוכה תוכן הספר מו"נ, איז ניט נאָר אויף מוסף זיין ידיעות אין אלקות וכיו"ב, נאָר ענינם (ובפרט דהספר מו"נ - כשמו של הספר) - איז, מורה הנבוכים, אויף אריינגעבן אַ קלאַרקייט און ליכטיקייט אין די וועלכע זיינען נבוכים אין ידיעות<sup>42</sup>; ומעין זה איז בנוגע צו ספר התניא, אַז אפילו איינער וואָס, שכלו ודעתו מכולבלים ובחשיכה יתהלכו בעבודת ה' (און דערפאר קען ער ניט אפּלערענען אַ דרך אין עבודת ה' פון אַנ-דערע ספרים)<sup>43</sup>, ווערט אים ליכטיק דורך דעם ספר התניא, און ווי דער אַלטער רבי שרייבט אין דער הקדמה<sup>44</sup>, וכולם הן תשובות על שאלות רבות אשר שואלין בעצה כו' בהן ימצא מרגוע לנפשו ועצה נכונה לכל דבר הקשה עליו בעבודת ה'.

ב) להעיר ולהוסיף<sup>45</sup>: ע"דו איז אויך בנוגע די פסוקים וועלכע דער רמב"ם ברענגט בתחלת ספרו בספר המדע:

משוך חסדך ליודעין וצדקתך לישרי לבי<sup>46</sup> און בספרו מו"נ<sup>47</sup>: הודיעני דרך זו אלך כי אליך נשאתי נפשי<sup>48</sup>, אליכם אישים אקרא וקולי אל בני אדם<sup>49</sup>, הט אזנך ושמע דברי חכמים ולבך תשית לדעתי<sup>50</sup> - איז כעין ודוגמת ענינם פאראן אין תחלת ספר התניא:

אין שער-בלאט שרייבט דער אַלטער רבי<sup>51</sup>: לבאר היטב איך הוא קרוב מאד בדרך ארוכה וקצרה - בדוגמת התוכן פון 'משוך חסדך' און פון, הודיעני דרך זו אלך' פון תורה ומצות: די הקדמה פאָנגט ער אָן מיטן פסוק, אליכם אישים אקרא' (דער צווייטער פסוק שבמו"נ): און דערנאָך איז ער ממשיך (מיטן פסוק)<sup>52</sup>, שמעו אלי רודפי צדק מבקשי ה' - כעין הענין פון דריטן פסוק שבמו"נ: הט אזנך ושמע דברי חכמים ולבך תשית לדעתי<sup>53</sup>.

ה. ע"פ כל זה יש להסביר די שיחות פון די צוויי ימי ההילולא פון רמב"ם און אלטן רבי'ן - כ' און כ"ד טבת - צו פרשת וארא:

- 50 תהלים לו, יא.
- 51 לפני הפתיחה.
- 52 תהלים קמג, ח.
- 53 משלי ת, ד.
- 54 משלי כב, יז.

- 55 כי תיבות אלו דהשער הם דאדהו - כן שמעתי מכך מו"ח אדמו"ר. וראה ס' השיחות הישית ע' 114.
- 56 ישע"י נא, א.
- 57 ובי הפרטים שבפסוק זה, הט אזנך ושמע דברי חכמים (היינו דברי חכמים שלפני הרמב"ם שמביאם בספרו) ולבך תשית לדעתי (של הרמב"ם) - יש דוגמת זה בלשון אדהו: שמעו אלי - ולבך תשית לדעתי, ומה שממשיך בהקדמה שהספר מלוקט מפי ספרים כו' וקצת מהם . . באגרות הקודש מרבותינו שבאה"ק כו' - ושמע דברי חכמים. וראה מפרשי המורה שם בפירושו הפסוקים.

- 45 רמב"ם הלי' יסוהית פ"ד הי"ג. ולהעיר שם (ה"י) מנאר שבי' פרקים הראשונים הם מעשה מרכבה ובי' פרקים שלאח"ז - מעשה בראשית (עיי"ש) ע"ד החילוק דארבע אותיות דשם הוי'.
- 46 ראה בארוכה בפתיחת הרמב"ם לספר מו"נ. וראה גם באגרת הרמב"ם להתלמיד ר' יוסף שלפני הפתיחה למו"נ.
- 47 הקדמת אדהו לספר התניא (ג, ב) לגבי קריאה בספרים. ע"ש.
- 48 ד, א.
- 49 כן להעיר דספר התניא כפי שנדפס ע"י אדהו בעצמו - והו' בו ג' חלקים כנמו"נ.



ככדי ארויסצונעמען אידן פון מצרים, איז געווען דער גילוי פון „אני הוי“, העכער פון „אל שדי“.

דעריבער, כאַטש אַז מצד מדרגתם בשעת הדיבור הוה למה — זיינען די אידן נאָך געווען בגלות (הדעת) במצרים, אַבער מצד דער התגלות פון „אני הוי“ במדת אמיתית שלי, האַט דער גילוי גע'פועל'ט און באַלויכטן די אידן אויך ווי זיי געפינען זיך תחת סבלות מצרים און זיי זיינען פון דאָרט אויסגעלייזט געוואָרן.

ו. ויש לומר אַז עדיז איז אויך בנוגע די ספרים פון דעם רמב"ם און דעם אַלטן רביזן, אַז זיי זיינען איז אַן אופן פון „וארא“, אַ התגלות מיוחדת.

דער אויפטו אין תורתו של הרמב"ם און אדמור"ר הזקן הנ"ל איז (ניט נאָר וואָס זיי זיינען געשריבן דורך זיי עצמם און ניט דורך תלמידיהם, נאָר) איז דעם וואָס די ענינים וועלכע זיינען בבחי' תורה שבע"פ זיינען דורך זיי אַראַפגע-קומען איז אַן אופן פון „תורה שבכתב“ — קרוב מוכן ומזומן לכאורא:

איידער דער רמב"ם האַט געשריבן ספרו משנה תורה, זיינען רוב ענינים פון תורה שבע"פ (אויך חיבורים ופירושים פון זמן הגמרא ביזן זמן הרמב"ם) געבליבן ביי רוב מענטשן באופן פון תורה שבע"פ — צוליב דעם ריבוי הדיעות ומחלוקות, קושיא ופירוק זה אומר כה וזה אומר כה, איז דאָס ניט געווען מוכן וגילוי פאַר אַלעמען ווי דער רמב"ם איז מאַריך בהקדמתו<sup>65</sup>. משא"כ

אידן זיינען אין מצרים געווען אין מצב פון גלות פון „דעת שמי הוי“, מצב פון „נבוכים“, ובחושך יתהלכו: און ווי דער רמב"ם שרייבט בספרו<sup>66</sup>, „עד שארכו הימים לישראל במצרים וחזרו ללמוד מעשיהו כו' וכמעט קט הי' העיקר ששתל אברהם נעקר וחזרין בני יעקב לטעות העולם ותעיותו“. און דער אויבערשטער האַט געשיקט משה<sup>67</sup>, „אמור לבני ישראל אני ה' והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים גו' וידעתם כי אני ה' אליכם גו'“.

וואָס די „סבלות מצרים“, פון וועלכע די אידן האָבן געליטן, זיינען געווען ניט נאָר בגשמיות, נאָר אויך (ובעיקר) ברוחניות — און דער אויבערשטער האַט געשיקט משה רבינו זיי אויסצו-לייזן פון אַט די „סבלות“.

ווי אַזוי זיינען אידן צוגעקומען צו דער גאולה רחנית, וויבאַלד אַז „לא שמעו אל משה מקוצר רוח ומעבודה קשה“<sup>68</sup> — איז דאָס אויך מרומז אין שם הסדרה — „וארא“, וואָס בפשטות מיינט עס אַז ס'איז געווען אַ התגלות אלקות באופן דראַי, ביז אַז עס זאַל זיין „ונודעתי כו' במדת אמיתית שלי“<sup>69</sup>.

און דאָס איז אויך די כוונה פון פשטות הכתובים וואָס דער אויבער-שטער האַט געזאָגט משה<sup>70</sup>, אַז צו די אבות האַט ער זיך באַוויזן „בא-ל שדי ושמיי הוי“ לא נודעתי להם, און צו אים,

58) לקרא להי"מ סי' ואיז: „במצרים הי' גלות הדעת“. וראה או"ת פרשתנו סעי' (כו. ג.).

59) ספ"א מהל' ע"ז.

60) פרשתנו ו, ויז.

61) פרשתנו שם, ט.

62) פרשי' פרשתנו ג, ג.

63) פרשתנו שם, כ"ג (ובפרשי').

64) ראה תרי"א פרשתנו (נו, א-ג). אוה"ת שם (ע)

כזו. קלב. קמד ואילך). ועוד.

65) והיינו נוסף על העיקר ד.אותם הפירושים

וההלכות והתשובות שחברו הגאונים כו' נתקשו

רשאי לאומרו בכתב, אעפ"כ, מצד ירידת הדורות נאך דעם זמן פון רבי, זיינען אויך פאָרשריבענע ענינים גע- בליבן ע"ד און אין אופן פון תושבע"פ — ניט יודע וגלוי פאָר יעדן איינעם „שילמדוהו במהרה ולא ישכח"ו.

וכשם ווי דאָס איז בנוגע דעם רמב"ם, עדיז ומעין זה איז בשייכות צו שו"ע אדה"ז (לגבי ההלכות והפוסקים שלפניו ביז דעם רמב"ם), כנ"ל (סעיף ג) בלשון הקדמת הרבנים בני הגאון המחבר ז"ל, אָז בשו"ע אדה"ז זיינען „דברי הפוסקים עד חכמי זמנינו" (פון אַלטן רבי'ן) געקו- מען ב"הלכה ברורה . . הלכות בטע- מיהו".

נאָכמער איז דאָס פאָרשטאַנדיק לגבי תורת הנסתר שלהם, ווי דער רמב"ם עצמו שרייבט בספרו"ו וועגן „להשיג הדברים על בוריי"ן און וועגן „לטייל בפרדס", ובארוכה אין דער פתיחה צו מו"נ<sup>22</sup>: היותי מתירא הרבה מאוד לחבר הדברים אשר ארצה לחברם בזה המאמר מפני שהם עניינים נסתרים לא חבר בהם כלל ספר זולתי זה באומתנו בזמן הגלות הזה, אבל נשענתי על שתי הקדמות האחת מהם אמרם בכמו זה הענין עת

אין חיבור הרמב"ם זיינען דאָס „דברים המתבררים מכל אלו החיבורים כו' כולם בלשון ברורה ודרך קצרה" באופן אָז ס'איז געוואָרן „תורה שבעל פה כולה סדורה בפי הכל" און „כל הדינין גלויין לקטן ולגדול בדין כל מצוה ומצוה ובדין כל הדברים שתיקנו חכמים ונביאים", ביז אָז מ'דאַרף ניט אַנקומען „לחבור אחר בעולם בדין מדיני ישראל", וואָס דערפאַר האָט ער אַנגערופן ספרו „משנה תורה" — „לפי שאדם קורא בתושבי'כ תחלה ואח"כ קורא בזה ויודע ממנו תורה שבעל פה כולה"ו.

— דעמאָלט איז תורה שבעל פה כולה, וואָס איז געווען אַנטפלעקט פריער נאָר צו „מעט במספר"ו<sup>67</sup>, גע- וואָרן פאָר יעדן איינעם ע"ד ווי תורה שבכתב.

ד.ה. אעפ" אָז מימי רבי האָט מען פאָרשריבן תושבע"פ, ווייל מצד „עת לעשות לה' הפרו תורתך"ו איז אַראָפּ די הגבלה"ו פון „דברים שבע"פ אי אתה

בימינו אין מבין עניניהם כראוי אלא מעט במספר. ואין צריך לומר הגמרא עצמה הבבלית והירושלמית כו' שהם צריכין דעת רחבה ונפש חכמה וזמן ארוך ואח"כ יודע מהם כו' (רמב"ם בהקדמתו לספר הדין — נעתק לעיל ר"ס ג).

66 רמב"ם בהקדמתו שם.

67 ל' הרמב"ם שם לגבי ההכנה בחבורי הגאונים (כנ"ל הערה 65), ומובן ברמב"ם דבנוגע להגמרא כו' והתוספתא, בזה אין גם „מעט במספר" שיודעין „הדרך הנכוחה" כו'.

68 תהלים קיט, ככו.

69 גיטין ס, א"ב. תמורה יד, ב. ולהעיר שהרמב"ם בהקדמתו לספר הדין לא הביא לא האיסור ולא ההיתר משום עת לעשות לה', כ"א תוכנם, ולמה

עשה רבינו הקדוש כך ולא הניח הדבר כמות שהי' לפי שראה שתלמידים מתמעטין כו'. אבל בפתיחתו למו"נ הביא הענין, כדלקמן בפנים.

70 לשון הרמב"ם בהקדמתו שם בהטעם שחיבר רבינו הקדוש מהכל „חיבור אחד (משנה) להיות ביד כולם כדי שילמדוהו במהרה כו'". וראה ירושלמי ברכות פ"ה ה"א: הלומד . . מתוך הספר לא במהרה הוא משכח.

71 ה"ל יסוה"ת ספ"ד. וראה לקמן הערה 77.

72 ב„צוואת זה המאמר" בסופו. — הלשון שבפנים (וכן הללן בהשיחה בפנים ובהערות) נעתק ממו"נ שלפנינו הנדפס עם המפרשים (שם סוב, אפודי כו') — ווארשא תרל"ב וצילום ממנו — ובתרגום קאפח הוא בכמה שינויים.

(\*) כ"ה בדפוסי רמב"ם שלפנינו. וי"ג „הנכונה" (ראה ספר המדע — ירושלים תשכ"ד — בשינויי נוסחאות).

עד"ז י"ל בנוגע די ספרים אין נסתר פון רמב"ם און פון דעם אַלטן רבין, אז דאָס וואָס דורך דעם ספר היד (ד') פרקים הראשונים דס' המדע), המוני והתניא ווערט נתגלה דער, וידעתם כי אני הוי", איז ניט בלויז צו די וואָס זיי נען ראוי לזה מצד מדריגתם לפני זה, נאָר צו כאַראַ מישראל.

ח. וועט מען דאָס פאַרשטיין בהק' דים וואָס בנוגע צום מוני" געפינט מען לכאורה אַ הגבלה בנוגע לימודו (ניט ווי ספר היד, וואָס איז פאַר יעדן איינעם — כקטן כגדול):

וועגן מוני שרייבט דער רמב"ם, כוונת המאמר הזה להעיר איש בעל דת שהורגלה בנפשו ועלתה בהאמתו אמתת תורתנו והוא שלם בדתו ובמדו-תיו ועיין בחכמת הפילוסופים וידע עני-ניהם כו"ל: "המאמר הזה דברי בו עם שנתפלסף . . וידע חכמות אמיתיות והוא מאמין כו"ל: "שיאות לאחד המעולה ולא יאות לעשרת אלפים הסכלים". און ער שרייבט כמה אזה-רות ווי צו לערנען דעם ספר.

אעפ"כ, דערפון גופא וואָס דער רמב"ם האָט מפרסם געווען זיין ספר, און איז אָן אופן וואָס עס איז (בהשגחה פרטית) אַנגעקומען צו אַלע אידן, איז מוכרח צו זאָגן, אז דאָס האָט אויך אַ שייכות צו יעדן אידן.

לעשות לה' הפרו תורתך (והשנית אמרם וכל"י מעשיך יהיו לשם שמים) — און ער האָט מגלה געווען בספרו זה אויך די ענינים נסתרים וועלכע זיינען פריער געווען באופן פון (תורה ש) בע"פ, פאַר יחיד סגולה.

ועאכו"כ בנוגע דעם ספר התניא פון אַלטן רבין

— ולהעיר אז דער (גאַנצער) ספר מורה הנבוכים איז ניט פאַר אַלעמען, און דער רמב"ם האָט בספרו זה עצמו געשריבן כמה ענינים ברמז". משא"כ דער ספר התניא איז אַ ספר המתאים פאַר יעדן איינעם (וכדלקמן סעיף יב ואילך בארוכה) —

אז די ענינים עמוקים פון פנימיות התורה (תורת הקבלה והחסידות) זיי-נען אַראַפגעקומען אין תניא באופן פון הלכה פסוקה און ביז — לעשותו; און דער ספר התניא איז געוואָרן דער תורה שבכתב פון תורת החסידות: ס'איז נתגלה געוואָרן ובהבנה והשגה, אז יעדער איינער זאל עס קענען נעמען בשכלו, און ס'זאל פון דעם אַרויס-קומען בלבו ביז עס ווערט, קרוב" אליו הדבר מאד בפיר ובלבדך לעשותו".

ז. דער חידוש בפרשתנו איז נוסף ע"ז אז עס איז געקומען אַ העכערער גילוי — אני הוי", האָט דאָס גע-פועלט, וידעתם כי אני ה' אלקיכם המוציא אתכם מתחת סבלות מצרים, אז דאָס איז געוואָרן זייער, ידיעה, כאַטש אז אידן מצ"ע זיינען נאָך געווען בגלות,

(73) אבות פי"ב מי"ב (בסידור אדה"ז).

(74) ראה לקמן בפנים סעיף ח.

(75) ראה דברי פתיחה (ה), רע"א — בדפוס שבהערה 72. וכן לקמן: כי כוונתי שיהיו האמיתיות משקפות ממנו כי נעלמות מהמון העם כו'.

(76) נצבים ל, יד.

(77) ועד"ז בד' פרקים הראשונים דהרמב"ם — בנוגע לטיול בהם (ראה ל' הרמב"ם הלי יסוה"ת פי"ד הי"ג. וראה הנסמן לקמן סוף הערה 82).

(78) בפתיחת ספרו קרוב לתחלתה (ד, א).

(79) בפתיחת ספרו (ו, א).

(80) בסוף צוואת זה המאמר (ט, סעיב ואילך) לפני ההקדמה. וראה מכתב הרמב"ם להתלמיד ר' יוסף (שנדפס לפני הפתיחה למר"ג) בסופו: ועוררתי פרידתך לחבר המאמר הזה אשר חברתי לך ולדומים לך ואם הם מעט כו'.

ובפרט אז דער ספר מו"נ איז (א) ספר פון — און א חלק פון) תורה<sup>86</sup>, וואס אויף תורה זאגט מען<sup>87</sup> „התורה היא נצחית“, און סאיז נוגע צו אידן לכל הדורות<sup>88</sup>. ביז מגעפינט בכמה פוסקים אז מ'לערנט ארויס הלכות פון מו"נ<sup>89</sup>, און דער רמ"א<sup>90</sup> פאנגט אן שו"ע אורח חיים (דער ערשטער סעיף פון דעם ערשטן סימן פון דעם ערשטן טייל שו"ע) מיט ענינים פון מורה הנבוכים.

ואולי י"ל אז דאס וואס דער רמב"ם שרייבט די איבנדערמאנטע לשונות וואס ווייזן לכאורה אויף הגבלות — איז דאס ניט לשם הגבלה, נאר פארקערט: דאס איז כדי נאכמער אויפטאן און ווירקן אויף כל אחד ואחד מישראל, כדלקמן.

ט. דער ביאור אין דעם וועט מען פארשטיין לויט א תשובה פון ר"מ חגיזי

און ווי מ'זעט בנוגע כמה הלכות בספר המדע ובפרט בריש הלכות יסודי התורה, אז הרמב"ם עצמו, האט זיי אריינגעשטעלט בספרו יד החזקה, ווייל אויף לערנען הלכות התורה איז נוגע צו וויסן פריער (הל' יסודי התורה) די ידיעות: און דעריבער<sup>91</sup> איז ער דאס מבאר אין ספר המדע, בכדי אז די תורה וואס מ'לערנט זאל זיין ווי עס דארף צו זיין, אויף אירע יסודות<sup>92</sup>, ולא ישליכו ידיעת השם אחרי גום אבל ישימו השתדלותם הגדולה וזריזותם על מה שישלימם ויקרבם אצל בוראם כו"<sup>93</sup> —

איז מובן אז עד"ז איז בנוגע צו כמה פרקים אין ספרו מורה הנבוכים, ובפרט די וואו עס ווערן ארומגעערעדט די ענינים שבספר המדע (נאר בהוספה — מיט הכוחות כו"<sup>94</sup>).

און ווי מ'זעט, אז כמה ענינים אין ספרו מו"נ<sup>95</sup> זיינען יסודות אין ידיעת ה' און נבואה, מלאכים ופירוש המקראות כו' וואס זיינען ניט געווענדעט דוקא צו איינעם וואס, הוא שלם בדתו ובמדותיו ועיין בחכמת הפילוסופים וידע עניניהם כו' ונשאר במבוכה ובהלה, נאר צו יעדן איינעם<sup>96</sup>.

מאמה מן העיון יקבל תועלת בקצת פרקי זה המאמר. וראה אברבנאל בפתיחה שם (ה, א) במ"ש הרמב"ם שם (ד, ב) דאינו מבאר „זולת ראשי פרקים“ — היינו בחלק הענינים שבספר המורה ולא כל הענינים.

86) להעיר שבניבוי מקומות הובאו דבריו באדה"ז, אזה"ת להצ"צ וכו' — ובציון המקור. וראה לקמן הערות 111, 119.

87) ראה גם שורת הרמ"א סי' ז' (הובא בלקו"ש חכ"ג ע' 36 הערה 42. וש"ו).

88) ידועים דברי בעהמח"ס עבודת הקודש. וכך היא דרכה של תורה אלה מזכיר ואלה כו'. ואלה ואלה דא"ח. וראה השיחוי"א פ"ז (פג, א), בפדרס מהרמ"ק ז"ל. וראה סהמ"צ להצ"צ האמנת אלקות פ"ד. עיי"ש בארוכה.

89) וראה צפ"נ להרגצובי (בפרט בליקוט שעל המו"נ) כמה סברות ודיעות שבו"נ בנוגע להלכה. וראה גם לקו"ש חס"ז ע' 529 בהערה.

90) וכן אדה"ז (במהדויק שלו) — ראה לעיל הערה 41.

91) בספרו שתי הלחם סי' לה.

81) כמ"ש במאמר תחיית המתים פ"ב.  
82) שלכן מובן שלימוד הל' יסוה"ת צ"ל לפני לימוד שאר ההלכות שברמב"ם, כהסדר שסדרן הרמב"ם עצמו, שהל' יסוה"ת באות בתחלת ספרו. ועי' דברי הרמב"ם עצמו מובן שאין לדלג עליהם. וידוע הכלל ביד שרהמב"ם סומך ע"ז שכתב לפניו אבל לא על שלאחריו (יד מלאכי כללי הרמב"ם אות ר). וראה בארוכה ההדרן שבהערה 33 סעיף א ובהערות שם. לקמן ע' 122 ואילך.

83) מאמר תחיית המתים שם.  
84) וכידוע שהמחלוקת וההתנגדות היו נגד ב' הספרים (ספר המדע שביד ומי"נ) בהדא מחתא.

85) וראה פתיחת הרמב"ם למו"נ בצוואת זה המאמר (ט, ב), כ"י כל מתחיל מבני אדם שאין לו

אע"פ אז דער „חוצה" האלט נאך ניט בא די אלע גדרים ותנאים וואס דער רח"ז שרייבט.

ועד"ז בנוגע להמורה הנבוכים אז מ'לערנט דאס און מ'איז ניט נזהר אין די אלע הגבלות כו' פון דעם רמב"ם דארטן<sup>97</sup>.

(ב) פארוואס האבן דער רמב"ם און דער רח"ז געשריבן זייערע אזהרות והגבלות בלשון של „שבועה" און ניט בלשון של נידוי וחרם?

יוד. ויש לומר דעם ביאור בזה בדרך אפשר — אז קושיא אחת מתורצת בחבירתה:

ובהקדים בנוגע ללימוד התורה — בכלל

וועגן לימוד התורה בכלל זאגט מען אז תורה דארף געלערנט ווערן כדבעי, „מה להלו (בשעת מ'ת בהר סיני) באימה וביראה וברתת ובזיע אף כאן כו'<sup>98</sup>:" בלימוד התורה דארף מען געדענקען אז דאס לערנט מען דעם אויבערשטנ'ס תורה, און עס דארף זיין „ברכו בתורה תחלה"<sup>99</sup>.

אעפ"כ שטייט אין תורה (מדרש)<sup>100</sup> „הלואי אותי עזבו ותורתי שמרו",

(אויף דעם וואס מ'האט בא אים גע'פרעגט) בנוגע לשבועת הרמב"ם ז"ל בהתחלת ספר המורה<sup>101</sup>, ואני משיב באלקי ישראל<sup>102</sup> כל מי שיקרא מאמרי זה וכו' — איך תחול השבועה כשאין הנשבע עונה אמו".

איז ער מבאר אז די זעלבע שאלה איז ביי אים געווען בדברי הרח"ז ז"ל<sup>103</sup>, וואס אויך ער האט באשווארן „כעין שבועה זו ובעו"ה לא ענו אמן וכמה פורצי גדר נמצאו נכשלים ורובצים תחת גדר שבועות אלו". און ער איז מסביר אז די שבועת הרמב"ם איז כשבועות יהושע ושאל וואס ווי דער רא"ש שרייבט<sup>104</sup> (בנוגע השבועה בפלגש בגבעה), איז אזא שבועה ניט קיין שבועה „אלא גזרת חרם ונידוי על דורות הבאים". און ער איז ממשיך „וממנו למד הרח"ז ז"ל", אז דאס איז ניט קיין שבועה נאר א „חרם ונידוי שהי' לאל ידם לגזור על הדורות הבאים למגדר מילתא", און אויף דעם דארף מען ניט קיין הסכמה ועניית אמן.

אבער לכאורה צ"ע וביאור בפירושו: (א) מ'זעט דאך בפועל אז טראץ די דברי זהירות און הגבלות פון רח"ז, לערנט מען יע די ענינים פון חכמת הקבלה; און ניט בלויז לערנט מען דאס, נאר ע"פ דברי האריז"ל אז יעצט איז „מצוה לגלות זאת החכמה"<sup>105</sup> איז מען דאס מגלה ומפרסם. ביז אז ס'איז דא די הוראה פון „יפוצו מעינותיך חוצה" —

(92) בצוואת זה המאמר (ט, ריש ע"ב).

(93) כ"ה בשו"ת שתי הלחם שם. במו"נ שלפנינו (דפוס הגיל הערה 72). באלקי יתי'. ובתרגום אלהר"י: באל יתעלה. ובתרגום קאפח: בה יתעלה.

(94) בהקדמה (הג') להרח"ז שנדפסה בריש ספר צץ חיים (דפוס ווארשא).

(95) בשו"ת שלו כלל ה ס"ד.

(96) אגה"ק סי' כו (קמב, ב).

(97) ראה פי' נרבוני למו"נ בהקדמתו: וצריך לחלוק כבוד לרב ולקיים מצותו ולבלתי עבור על השבעתו. ולהעיר מפי' עמודי כסף למו"נ (לרי' אבן כספי) בתחלתו (ובהנשמן שם ל.מגורת כסף) — הועתק בחלקו בתולדות הרב המחבר שנסוף הספר עמודי כסף ע' 4.

(98) ברכות כב, א. וש"נ.

(99) בי"מ פה, ריש ע"ב (וראה פרשי' שם). וכ"ה בנדרים פא, א (וראה ר"ן שם בשם ר"י).

(100) איכ"ר פתיחתא ב. וראה גם ירושלמי חגיגה פ"א ה"ז ובקרבן העדה שם. — הובא בהל' ת"ת לאדה"ז פ"ד ס"ג.

עס זאל זיין א כלי טהור. און דעריבער איז דער רחיצ מזהיר די אלע תנאים וגדרים וואס דארפן זיין קודם הלימוד — ווייל דוקא דעמאלט איז דער לימוד פועל פעולתו כדבעי.

לאידך וויל מען דאך, תורה וויל, אז יעדער איינער זאל לערנען תורת הנסתר, כאמור מצוה לגלות זאת החכמה, ובלשון פון אלטן רבי'ן בשו"ע שלו, ה' ת"ת שלו<sup>101</sup>: שכל נפש צריכה לתיקונה לעסוק בפרד"ס כו' צריך לכא בגלגול עד ששיג יודע כל מה שאפשר לנשמתו כו' הן בפשטי ההלכות הן ברמזים ודרשות וסודות. און אין דעם איז תלוי ביאת המשיח<sup>106</sup>, און קיינער זאל זיך ניט אפהאלטן פון לערנען תורה זו ביז ער וועט באווארענען די אלע הגבלות.

האט דער רחיצ מטעם זה גופא ניט געשריבן ח"ו בלשון של נידוי וחרם, ווארום דעמאלט וואלט עס ח"ו חל גע- ווען און מזואלט ניט געטארט לערנען ביז מ'האלט בא דער מדריגה וועלכע דער רחיצ שרייבט דארטן.

האט ער דעריבער געשריבן בלשון שבועה וואס איז ניט חל (בלי עניית אמן). וואס די כוונה בזה איז אז בשעת עס קומט צוק העתים<sup>105</sup> און ניט יעדער קען האלטן בא די הגבלות זאל מען סיי ווי לערנען חכמת הנסתר, אבער —

ווארום (אויך דעמאלט איז) „המאור שבה מחזירן למוטב“.

ד.ה. דאס איז טאקע ניט דער סדר הרצוי פון לימוד התורה, אבער פונדעסטוועגן דארף אויך דאן זיין לימוד התורה<sup>101</sup>, ווארום סוף וועט אויך יענער קומען צום לימוד כדבעי — די תורה גופא איז „מחזירן למוטב“.

ועד'ז איז עס בנוגע דעם אופן לימוד התורה, אז כאטש מ'דארף לערנען תורה לשמה, פונדעסטוועגן זאגט מען אז מ'קען ניט ווארטן ביז מ'וועט האלטן בא דער מדריגה פון לשמה, נאר „לעולם<sup>102</sup> יעסוק אדם בתורה ומצות אע"פ שלא לשמה<sup>103</sup> שמתוך שלא לשמה בא לשמה“.

עד'ז איז בנוגע ללימוד כל חלק שבתורה לאחר שנתגלה — אויך חכמת האמת, תורת הקבלה: דער לימוד פון תורה איז מגלה און מחזק א אידן אין זיין התקשרות בבואר. ע"י גליא דתורה ווערט נתחבר גליא דנשמתא מיט גליא דקוב"ה און ע"י סתים דאר- רייתא ווערט סתים דנשמתא מתקשר מיט סתים דקוב"ה<sup>104</sup>. און בכדי אז חכמת הנסתר זאל דאס פועל זיין, פאדערט זיך אז דער איד וואס לערנט

101 ראה ה' ת"ת לאדה"ז פ"א סוסי"ד — הובא לקמן בפנים.

102 פסחים נ, ב (וש"ג). מקומות שבהערה 100. רמב"ם ה' ת"ת פ"ג היה. ה' ת"ת לאדה"ז שם פ"ד (ובקורא שם).

103 וראה רמב"ם סוף ה' תשובה. ובפיה"מ בהקדמתו לפ' חלק (ד"ה והכת החמישית) — האריך בזה. וראה לקמן הערה 108.

104 ראה חז"ק עג, א. ורדוקים ב' הפ"י אופנים בזה — וראה מכתב כ"ק מו"ח אדמו"ר (התמים ח"ד ע' מה [378] ואילך. אגרות קודש שלו ח"ג ס"ע תקלג ואילך).

105 פ"א סוסי"ד. וראה ג"כ שם פ"ב ס"ב.  
106 ראה בארובה הקדמת הרחיצ לשער ההקדמות (הקדמה הא') — נדפסה בריש ספר עץ חיים (דפוס ווארשא), ובסוף קונטרס עץ החיים לאדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע.  
107 ויש לומר, דלאחרי הגזירות והשמדות ר"ל שעברו על בניי בדורות ואחרונים — כבר נעשו מזוככים וראויים ללימוד זה. — וראה שערי תשובה לאדה"אמ"צ ח"א (ה, ב).

— אז דער לימוד הרצוי פון מו"נ איז בשעת מ'איז שטארק באמונה וכו'. שלם בדתו ובמדותיו, אבער מחמת צוק העתים, בשעת אז מ'לערנט דעם ספר אפילו איידער מ'איז שלם בדתו ובמדותיו, אבער בהקדמת הידיעה אז דער לימוד הרצוי איז נאך דעם וואס ער איז שלם בדתו ובמדותיו — העלפט אים דער לימוד המו"נ גופא, אז ער זאל צו דעם צוקומען, דאס ברענגט צו דער השגה אין אלקות און צו תוקף האמונה<sup>111</sup> וכו'.

יב. עדין יש לבאר דעם לשון פון אַלטן רבי'ן בהקדמתו לתניא, ובהקדס:

בנוגע דעם ספר תניא קדישא, איז לכד זאת וואס ס'איז מובן ופשוט, אז דאס איז פון די „ספרי היראה אשר יסודותם בהררי קודש“<sup>112</sup> — אנטהאלט דאך דער תניא באופן מיוחד אזעלכע הוראות וענינים, וועלכע זיינען יסודות הכרחיים אין עבודת ה' פאר יעדן איד; ווי דער אַלטער רבי עצמו שרייבט אין שער הספר (וואס איז מתאר עיקרו ותכליתו): „מיוסד על פסוק כי קרוב אליך הדבר מאד בפיו ובלבבך לעשותו לבאר היטב איך הוא קרוב מאד בדרך ארוכה וקצרה בעזרי“ —

דפשוט אז דער פסוק (און „אליך“) רעדט וועגן יעדן אידן ממש — און דאס איז נוגע ממש יעדן אידן באיזה מצב שהוא נמצא בו. און דערפאר ווערט דער ספר אָנגערופן דורכן אַלטן רבי'ן עצמו

בהקדמת הידיעה<sup>108</sup> אז דער לימוד הרצוי איז בשעת מ'האט די אַלע הגבלות לפני הלימוד.

דער תכלית איז דאך אבער אז דער לימוד זאל פועל זיין פעולתו<sup>109</sup>, וואס דערצו פאָדערט זיך אז מ'זאל בפועל ווערן אַ כלי טהור צו דעם לימוד — האט דערפאר דער רח"י געשריבן „אני הכותב משביע“, וואס דערמיט גופא האט ער אַריינגעגעבן אַ כח (כידוע בענין „משביעין אותי“ מלשון שובע<sup>110</sup>) אז אין יעדן לימוד פון חכמת הקבלה זאל קענען זיין און זיין בגלוי דער „מאור שבה“, וואס פאָרבינדט סתים דישראל מיט סתים דקוב"ה, אזוי, אז סו"ס קומט ער צו אז איך בגלוי פירט ער זיך אזוי, און האַלט דערביי בעת הלימוד, ווי דער רח"י פאָרלאַנגט.

יא. מען זה איז אויך בנוגע למו"נ — סיי בשייכות צו דער שבועה, ואני משביע כו' שלא יפרש ממנו אפילו דבר אחד ולא יבאר ממנו לזולתו אלא מה שהוא מבואר מפורש בדברי מי שקדמני כו' — ווי מ'זעט בכמה מפרשי המורה וואס זיינען מבאר ומפרש דבריו,

— ועדין בשייכות דערצו וואס ער שרייבט אז דאס איז „להעיר איש בעל דת שהורגלה בנפשו ועלתה בהאמתו אמתת תורתנו והוא שלם בדתו ובמדו" תיו" וכו'.

108) להעיר מהפ"י, מתוך שלא לשמה בא לשמה, שהתוך ופנימיות דהלא לשמה הוא לשמה" (ראה לקו"ש ח"כ ע' 50 ואילך).

109) כי אין ענין יוצא מידי פשוט, דזה שלעולם יעסוק אדם אע"פ שלא לשמה, הוא לפי ש.א. לשמה, היינו שהתוך שלו בא לידי גילוי ובמלא בא, לשמה בפועל. וראה לקו"ש שם ע' 48. וש"נ.

110) ראה ד"ה משביעין אותו בס' קיצורים הערות לתניא. ליקוט פירושים לתניא פ"א. ובכ"מ.

111) ראה ספר השיחות תורת שלום ע' 244, דתלמידי המגיד כשבאו להה"מ, האָבן זיי דורכגעטאָן דעם מורה נבוכים. וע"ש הטעם כי צ"ל דייעה באלקות. וראה ספר השיחות תשי"ב ע' 4 ואילך. וראה לקמן הערה 119.

112) לשון אדה"י בהקדמתו לתניא (ג, ב).

ספר של בינונים, וואס בנוגע דרגת הבינונים איז דער אלטער רבי מדגיש<sup>111</sup>, אז מדת הבינוני היא מדת כל אדם ואחריי כל אדם ימשוך.

יג. בנוגע א מעלה נוספת אינעם ספר התניא, שרייבט דער אלטער רבי א לשון וואס קען אויסגעטייטשט ווערן כאילו ווי דער יתרון העילוי איז ניט שייך צו אלעמען:

אויף דער טענה פון אנ"ש, אז (מיט אלע מעלות פון קריאה בספרים, ספרי היראה, איז דאך), אינו דומה שמיעת דברי מוסר לראי' וקריאה בספרים<sup>112</sup> און מהאי טעמא האבן אנ"ש געוואלט הערן די ענינים השייכים לו, לכאורא, פון אלטן רבי'ן אויף יחידות — האט דער אלטער רבי באוואונטן בהקדמת הספר, אז דער תניא האט אויך די מעלה מיוחדת פון שמיעת דברי מוסר (פון יחידות), ווייל „ביודעי ומכיריי קאמינא“<sup>113</sup> (וואס גילו לפני כל תעלומות לכם ומוחם בעבודת ה' — און וויסנדיק אלע זייערע שאלות האט ער אין ספר אריינגעשטעלט, כל התשובות על כל השאלות וואס עס פרעגן, כל אנ"ש דמדינתינו תמיד<sup>114</sup>) — וזוה קען מען האבן א קס"ד לכאור — רה, אז די ניט יודעי ומכיריי האבן ניט די מעלת השמיעה והיחידות.

וויבאלד אבער דער אלטער רבי האט דאס גופא (אז ספר התניא פארבייט ענין היחידות), אריינגעדרוקט אלס א טייל פון ספר התניא, וכהקדמת הספר — איז דאס געווארן א טייל פון התורה היא נצחית וואס איז שייך צו יעדן אידן. ובמילא — נוסף אז דער לימוד און

הוראות פון ספר התניא איז שייך (און מוכרח) צו יעדן איינעם, איז אויך מובן אז יעדער איינער קען ארויסנעמען פון ספר התניא „כל התשובות על כל השאלות“ און קען ארויסנעמען „עצה נכונה לכל דבר הקשה עליו בעבודת ה'“ (ע"ד ווי „יודעי ומכיריי“).

נאך איין זאך פאדערט זיך און דארף זיין באַ עם — ובחרת בחיים<sup>115</sup>,

די זעלבע פאדערונג ווי ביי יעדע זאך פון תורת חיים ומצוות אויף וועלכע עס שטייט<sup>116</sup>, יעשה אותם האדם וחי בהם.

יד. ולהוסיף ביאור אין דעם — ע"ד הנ"ל:

מיט דעם וואס דער אלטער רבי האט אריינגעשטעלט די הקדמה לספר התניא וואו ער שרייבט „ביודעי ומכיריי קאמינא“ (אז דער ספר פארבייט יחידות) אין דעם ספר התניא, האט דער אלטער רבי געגעבן דעם כח (ובמילא אויך די אפשריות האבן מעלת<sup>117</sup> קב שלו) און אויך גע'פועלט' אז יעדערער וואס לערנט דעם ספר התניא ווערט ער פון די „יודעי ומכיריי“ פון אלטן רבי'ן: וואס דעמאלט איז אפילו ווען מצ"ע איז ער אין א דרגא פון „בחשיכה יתהלכו“ (ובמילא קען ער פון אנדערע ספרי היראה ניט ארויסנעמען דעם „אור כי טוב“<sup>118</sup> וואס איז אין זיי גנוז) פועלט אויף זיי דער לימוד התניא, און אין אן אופן פון „ואראי: דער אלטער רבי באַ-ווייזט און באַלייכט זיי אז זיי זאלן זען די אמת'ע וועג, און ביחד ע"ז א קלארע ליכטיקע וועג ווי „קרוב אליך הדבר מאד בפיך ובלבבך לעשותו“, און אז עס

115 נצבים ל, יט.

116 אחרי ית, ה.

117 כבא מציעא לת, רע"א.

118 תניא רפ"ד.

119 ל' אדה"ז בהקדמתו שם (ד, א).



ועי' קומט מען צו ימות המשיח בנפ"ו על ווען, כל ישראל נביאיהם וחכמיהם<sup>121</sup>. . . ימצאו להם מרגוע<sup>122</sup> וירכו בחכמה כו' שבאותן הימים תרבה הדעה והחכמה והאמת<sup>123</sup> — ווי דער רמב"ם זאגט בספר המדע<sup>124</sup> (קרוב לסופו): און איז אויך מסיים וחותם בזה כל ספר היד: „לא יהי עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד ולפיכך יהיו ישראל חכמים גדולים ויודעים דברים הסתומים וישיגו דעת בוראם כפי כח האדם (חב"ד<sup>125</sup>) שנאמר<sup>126</sup> כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים“.

(משיחות אור לייג ניסן תשל"ח,  
כ"ד טבת תשמ"א)

זאל זיין „וידעת היום“ די ידיעה אין אלקות און פון דעם זאל עס אראפ-קומען<sup>111</sup> עס זאל זיין „והשבות אל לבבך“, ביז ער געפינט אין ספר התניא אן „עצה נכונה לכל דבר הקשה עליו בעבודת ה'“<sup>114</sup>.

טו. און בשעת מ'האט די הקדמה הדרושה פון לימוד פנימיות התורה ווי ס'איז נתגלה געווארן בתורת חסידות חב"ד דורכן אלטן רבי'ן, דעמאלט קען מען ארויסנעמען אויך פון ספר מו"נ די ענינים אין ידיעת ה' בהתאמה מיט תורת החסידות<sup>111</sup> און ס'ווערט נתגלה ווי „משה ותורתו אמת“<sup>110</sup>, הן בנגלה והן בנסתר,

(118) כמבואר בתניא ח"ב.

(119) ראה ספר השיחות קיץ הישית ס"ע 40 ואילך, אדהיז למד המו"נ עם הציצ על דרך החסידות, ואשר לבד עצם הלימוד. האט דער זיידע — אדמו"ר הזקן — מכוון געווען מיטן לערנען א געוויסן תיקון. ע"ש. וראה ס' החקירה להציצ (סה), ב ואילך) ביאורים במו"נ. ולהעיר מאוה"ת חוקת (ע' תשעו. כרך ה ע' א'תרכו). וראה „היום יום י"ט סיון שהציצ למד עם המהרי"ש. ספרי מחקר . . מורה נבוכים . . ע"פ תורת החסידות“. וראה תורת שלום בתחלתו. חנוך לנער ע' 28. וראה לעיל הערה 111. ואכ"מ.

(120) ראה מכתב אדהיז (הגיל הערה 7).

(121) עי' שני (ירמ"י לא, לג) כולם ידעו אותי למקטנם ועד גדולם (שגם אז יהיו חילוקי דרגות — קטנים וגדולים).

(122) עי' לשון אדהיז בהקדמת התניא (הובא לעיל סעיף ד). בהן ימצא מרגוע לנפשו. ולהעיר מהידוע (ראה לקו"ש חטי"ו ע' 282. ושי"ן) דתורת החסידות היא „טעימה“ של תורתו של משיח.

(123) הלי' תשובה פ"ט הי"ב.

(124) ראה בארוכה בההדרן שבהערה 33.

(125) ישעי' יא, ט.

## כ"ד טבת \*

דער ערשטער נאָמען פון אלטן רבי'ן זיין עיקר נאָמען — השם בלשון הקודש<sup>1</sup> איז „שניאור“, וואָס דער טייטש פון „שניאור“ איז: שני אור (צוויי אורות)<sup>2</sup>. ד.ה. דער ענין פון ליכטיקייט.

אויך „וארא“, וואָס מיינט איד האָב זיך באַוווּן — האָט דעם זעלבן תוכן ווי (פעולת ה)אור: דער אויפטו פון אור איז ניט צו מוסיף זיין נייע זאכן, נאָר צו מאַכן ליכטיק, און דערמיט צו דער־מעגלעכן אַז די זאכן וואָס זיינען דאָ (פון פריער) זאלן געזען ווערן; דער תוכן פון „וארא“.

יש לומר אַז אין וואָרט „וארא“ איז אויך מרוז דער ענין פון „שני אור“ — צוויי אורות, וואָס די צוויי אורות פון אלטן רבי'ן זיינען דאָך (ווי דער בעש"ט האָט געזאָגט<sup>3</sup>) דער אור פון נגלה דתורה און דער אור פון נסתר דתורה: דער וואָרט „וארא“ אַנטהאַלט די אותיות „אור א“, וועלכע זיינען מרמז אויף צוויי אורות: התחלתו די אותיות „ואר“, וועלכע שטעלן צונויף דעם וואָרט „אור“ במפורש — כנגד דער אור פון נגלה<sup>4</sup>; און דער אות א, וואָס איז ר"ת אור (דער „אור“ שטייט בעלעם, אין

א. עס איז ידוע וואָס דער של"ה שרייבט, אַז אַלע מועדי השנה — אַלע באַשטימטע (אויסגעטיילטע) טעג פון יאָר (וי"ל — כולל די ימי הולדת און ימי ההילולא פון צדיקים שומים לבוראם: וכיו"ב) — זיינען מרוז און די פרשיות התורה וואָס ווערן געלייענט (און גע־לערנט) אין די זמנים ווען אַט די מועדים זיינען חל.

דערפון איז פאַרשטאַנדיק בנוגע כ"ד טבת, דער יום ההילולא פון אלטן רבי'ן, וואָס איז חל (כרוב השנים — כבשנה זו) אין דער וואָך פון פ' ווארא, אַז עס איז דאָ אַ רמז אין פ' ווארא<sup>5</sup> אויף „מעשי ותורתו ועבודתו“ פונעם אלטן רבי'ן (וועלכע קומען לידי שלימותם ביום ההסתלקות<sup>6</sup>).

— איינע אַז געמיינזאַמע נקודה וועל־כע בינדט צוזאַמען דעם נאָמען פון סדרה — „וארא“ — וואָס דער שם הסדרה ברענגט אַרויס דעם תוכן פון דער גאַנצער סדרה (כמדובר כמה פעמים<sup>7</sup>) — מיט דעם נאָמען פון אלטן רבי'ן:

עין בענינו — לקוטי לוי"צ — אגרות ע' רמט ואילך.

- 1) ריפ' ושב.
- 2) ביר פסיו', ח. במדב"ר פי', ה. ושי"ג.
- 3) ראה גם ובארוכה לקו"ש ח"ז ע' 35 ואילך. חט"ז ע' 56 ואילך. חכ"א ע' 52 ואילך.
- 4) ל' אדה"ו — אגה"ק בביאור לסי' וך (קמו), סעיף ואילך.
- 5) ראה אגה"ק שם וביאורו. שם סי' כח. סדור שער ליג בעומר (דש, ב"ג).
- 6) ראה בארוכה לקו"ש ח"ה ע' 57 ואילך. ושי"ג.

7) ראה גם לקוטי לוי"צ אגרות ע' ריח.

8) ראה יש"ש גיטין פ"ד סכ"ו — הובא בשם הגדולים להחיד"א מע' גדולים סוף אות ש' (הועתק בלקו"ש ח"ז שם הערה 17).

9) ראה ס' הערכים-חב"ד ערך אור-בהירות ע' תצו"ח ובהנמטן שם.

10) לקוטי דבורים ח"א פג, א. ועוד.

11) ולהעיר גם מתוכן הפסוק: וארא . . . בא-ל שדי (נגלה) ושמי ה' לא נודעתי להם (נסתר).

פארשטייט א זאך זעט מען די זאך  
לאמיתתה, מען זעט וואָס די זאך איז  
באמת.

בשעת מען גלויבט אין א זאך, אפילו  
ווען דאָס איז באמונה אמיתית אין וועל-  
כער ס'איז נישט שייך קיין ספיקות, ווי-  
באלד אָבער אַז מ'האַט אין דעם נישט קיין  
פאַרשטאַנד — איז די זאך נישט „אָפּן“  
פאַר אים; מען ווייס בוודאות אַז די זאך  
איז אַזוי, אָבער די „ליכטיקייט“ פון שכל  
טוט אויף אַז מען זעט די זאך בכל  
פרטי, ביז אַז עס קען קומען און עס  
קומט בפועל צו א „יחוד נפלא“, אַז  
המשכיל והשכל והמושכל ווערן איין  
זאך.<sup>15</sup>

ג. און דאָס איז דער אויפטו פון דעם  
אַלטן רבי'ן אין גילוי תורת חסידות  
חב"ד (דעם „אור“ פון נסתר דתורה):

ביז דעם זמן פון דעם אַלטן רבי'ן  
זיינען די ענינים פון תורת החסידות גע-  
לערנט געוואָרן ע"י רובם (ככולם) אין  
אַן אופן פון (נעמען) — עכ"פּ פרטי  
הענינים מיט (אמונה) — „וצדיק באמו-  
נתו יחי“<sup>16</sup>, דורך אמונתו (התקשרותו)  
מיט'ן צדיק וועט עס, האָט עס דער  
צדיק מחי' געווען (וויילע באַ דעם  
וועמען מ'האַט מחי' געווען האָט גע-  
פעלט חיות, „אורי“):

דער אַלטער רבי, דורך גילוי חסידות  
חב"ד, איז, התחיל להאיר<sup>17</sup> — די

א ר"ת), איז מרמז אויף דעם אור פון  
נסתר" דתורה.

ב. וויבאלד אַז דער נאָמען פון אַלטן  
רבי'ן האָט דעם באַדייט פון ליכטיקייט,  
איז פאַרשטאַנדיק, אַז דאָס איז אויך  
געווען פון די עילויים פון „מעשיו ותו-  
רתו ועבודתו“ פון אַלטן רבי'ן.

איז דער ביאור בזה: אויפטו עקרי פון  
אַלטן רבי'ן איז געווען — דער גילוי פון  
תורת חסידות חב"ד. ובלשונו נשיא דורנו  
כ"ק מו"ח אדמו"ר<sup>18</sup>: דער גרינדער פון  
חסידות חב"ד — חכמה בינה ודעת —  
און דער ערשטער נשיא פון חסידי  
חב"ד, ער האָט אַראַפּגעטראָגן די ענינים  
פון תורת החסידות הכללית (וואָס איז  
נתגלה געוואָרן דורכן בעש"ט און דעם  
מגיד) אין חכמה בינה דעת, אין אַן אופן  
אַז יעדערער זאל דאָס קענען פאַר-  
שטיין בשכלו.

און אַזוי אויך בנוגע דעם „אור“ פון  
נגלה דתורה — חיבור השולחן ערוך  
שלו — אַז פון די עיקרי החידוש בזה  
איז געווען אין דעם וואָס ער האָט  
אַרויסגעגעבן „הלכות בטעמיהן . .  
מילתא בטעמא“<sup>19</sup> דוקא, כדי אַז דער  
וואָס לערנט זיי זאל נישט נאָר וויסן דעם  
דין ווי צו פירן זיך בפועל, נאָר ער זאל  
אויך פאַרשטיין די הלכה על בורי'.

און דאָס איז דער ענין פון „אור“ —  
וואָס חכמה ושכל ווערן אַנגערופן  
„אור“<sup>14</sup>: דורך באַנעמען אַן ענין מיט  
שכל, מיט פאַרשטאַנד, ווערט די זאך  
„ליכטיק“, אָפּן פאַרן מענטשן; ווען מען

(15) תניא פ"ה.

(16) חבוקו ב, ד. וראה לקריד ח"א קלא, א. קמא,  
ב. ועוד.

(17) ראה תורת שלום ע' 171: דער רבי . . ע"ד  
אברהם התחיל להאיר (ל' המדרש — שמור' פט"ו,  
כו. וראה ב"ר פ"ב, ג: עד מתי יהא העולם מתנהג  
באפילה תבאי האורה . . זה אברהם) . . רבינו התחיל  
להאיר.

(12) סה"ש תשי"א ס"ע 158 ואילך. ועד"ז בכ"מ.

(13) לשון „בני הגאון המחבר ז"ל“ בהקדמתם  
לשו"ע אדה"ו.

(14) ראה בפרטיות בזה — ס' הערכים-חב"ד שם  
ע' תקכו ואילך. ושי"נ.

אז עס קומט בהמשך און איז מיוסד אויף ספרו הבית יוסף.

דער אלטער רבי, דורך חיבור השו"ע אין אן אופן פון „הלכות בטעמיהן“ דוקא, האט באלייכטן אויך דעם ענין פון קבלת עול<sup>22</sup> השולחן ערוך; אויך „שולחן ערוך“ — הלכה למעשה — דארף האבן אין זיך טעמי ההלכות, כדי אז דער קיום המצוה זאל זיין אויך אין א ליכטיקן אופן, מיט הבנה והשגה.

(משיחות ש"פ וארא תשמ"א.

ש"פ תבא (חזי אלול) תשמ"ב)

22) ע"פ המבואר בפנים תומתק האריכות בהמשך תרס"ז (ע' שכה"ו. ועד"ז בתור"ח ויקהל תרס"ז, ב) ע"ד עבד פשוט" אשר יש לו תענוג בעבודתו" אלא שהנחיר שלו היא הנחיר של אדונו ולא של עצמו כלל. דלכאורה: מעלתו של עבד פשוט היא בהביטול שלו מכל וכל עד ש.כאילו אינו במציאות בעולם לעצמו כלל" (תרס"ז שם ע' שי. ועד"ז בתור"ח שם תקפט, רע"א), וא"כ מהי ההוספה (כאשר מדגישים מעלת עבד פשוט) שיש לו תענוג בעבודתו? לכאורה, מצד ענין הביטול מעלתו גדולה יותר ש.אין לו שמחה ונחיר לעצמו כלל בעבודתו" מפני ש.אין לו מקום ומציאות ומהות בפ"ע כללי (תרס"ז שם. וראה גם שם ס"ע שיב ואילך. תור"ח שם א"ב)).

— אלא שבביטול לחוד עדיין חסר בעבודתו ענין האור, ובכל עבודה נוגע ענין האור. ולכן גם בעבד פשוט מעלה וצ"ל המעלה שיש תענוג בעבודתו: אלא דמכיון שהוא עבד פשוט לכן התענוג בעבודתו אינו „שלו“ כ"א הנחיר דאדונו.

ענינים פון תורת החסידות זיינען אנטפלעקט געווארן צו יעדן איינעם.

און דאס זעלבע איז אויך בנוגע דעם „אור“ פון נגלה דתורה — חיבור השולחן ערוך:

דער ענין פון א שולחן ערוך איז — צו וויסן הלכה למעשה. דערפאר זיינען אין דעם לכאורה<sup>19</sup> ניט נוגע די טעמים, די שקויט כ"י ארום דער הלכה, נאר בלויז די מסקנא פון דער הלכה, למעשה, ווי דער מענטש דארף טאן בפועל<sup>18</sup>.

אבער וויסנדיק בלויז די הלכות פסוקות, אן זייערע טעמים, איז זייער אופן הקיום (בעיקר) נאר מיט קבלת עול: ער פאלגט דעם שו"ע און איז מקיים די מצוה ובשלימותה (ובמילא האט ער וואס א מצוה טוט אויף — צוותא<sup>20</sup> וחיבור כ"י) — אבער דאס לייכט ניט ביי אים. ביז אז דער ב"י זאגט<sup>21</sup> (און בא-ווארנט עי"ז את הנ"ל) בנוגע זיין שו"ע,

18) ראה שד"ח (כרך ט' כללי הפוסקים סט"ז, אות ח) דשייך לשון זה גם כשהמסקנא כן הוא.

19) ראה בארוכה הקדמת בני הגאון המחבר „דלי" לשו"ע אדה"ו.

20) לקי"ת בחוקתי מה, ג. ובכ"מ.

21) הקדמת הבי"י לשו"ע שלו (נדפסה בריש חלק חר"מ).

בנוגע השיטות המותר לפס"ד מספיד מבלי ידיעת הטעמים — ראה ה"י ת"ת לאדה"ו רפ"ב בקריא. יד מלאכי כללי השו"ע (אות א'), שד"ח כללי הפוסקים (ס"ג אות א"ב). ושי"ן.

## וארא

מען דארף דאך אבער פארענטפערן די שאלה הנ"ל לכל המפרשים — ובפרט לויטן טעם הנ"ל (ודיעה) — וועלכן דער אלטער רבי ברענגט להלכה אין שריע' — אז די ד' כוסות זיינען כנגד די ד' לשונות של גאולה.

ב. דער דין איז, אז צום סדר דארף מען נעמען דריי מצות.

און דער טעם דערויף איז, ווייל מען דארף האבן צוויי שלימות, לבצוע עליהן כמו בשאר יו"ט און עוד פרוסה אחת משום לחם עוני<sup>10</sup> (אדער, ווי עס שטייט אין מרדכי<sup>11</sup> נאך א טעם: שלש מצות לזכר לחמי תודה).

6 בבגדי ישע למרדכי שם משמע שמפרש שאיז פלוגתא כ"א מצריכים לבי הטעמים (ע"ש). אבל מפשטות הלשון בירושלמי ובז"ר שם (משא"כ בשמרי, כדלקמן הערה 8) משמע שהם ב' דיעות. וראה הערה הבאה.

7 אריח שם. וראה בארוכה לקו"ש ח"א ע' 14 ואילך (הגש"פ עם ביאורים (קה"ת תשמ"ז) ע' תה ואילך). ושם, שילל שנפק"מ (גם) להלכה בין הטעמים, אי הסיבה הוי תנאי בשתיית ד' כוסות, ע"ש.

8 ביפ"ת שם תירץ איז משום קרא דכוס ישועות אשא כדמשמע לקמן בשמרי פ"ז (שם) דקאמר (בהמשך להטעם ד.ד. גאולות) לקיים מה שנאמר כוס ישועות אשא (והיינו דענין של גאולה וישועה צ"ל על כוס דוק. וראה גם מט"מ שם. ח"י חת"ס לפסחים צט, ב).

אבל לפמ"ש במרדכי (ע"ד הגירסא בירושלמי ובז"ר שם), לכך י"ת כנגד ד' כוסות האמורים לישועה, היז טעם שני.

9 טורש"ע (ודאדה"ז) אריח סתע"ג סיד (ס"כ).

טור שם סו"ס תעה. שריע (ודאדה"ז) שם ס"א (ס"ג).

10 ל' אדה"ז סתע"ה שם. וראה נ"כ הטורש"ע סתע"ה שם.

11 סוף פסחים — סדר של פסח' (ועד"ז במט"מ שם סתרי"ח. מהר"ל ה"ל ההגדה). וראה בארוכה לקו"ש ח"ב ע' 30 ואילך (נדפס גם בהגש"פ

א. חז"ל זאגן, אז די ד' כוסות וואס די חכמים האבן מתקן געווען צו טריני-קען בליל פסח, זיינען כנגד די ד' לשונות של גאולה (וואס שטייען בתחלת פרשתנו) — והוצאתי והצלתי וגאלתי ולקחתי.

פרעגט דער מרדכי: ליבעי ארבע לחמים — אכילת מצה בליל פסח איז דאך מן התורה (און, על שום שנגאלו אבותינו ממצרים) וואלט דאך (מער) מתאים געווען צו מתקן זיין מ'זאל צום סדר' נעמען פיר מצות כנגד די ד' לשונות של גאולה?

דער מרדכי איז ממשיך: לכך י"מ כנגד ד' כוסות האמורים לישועה כ"ו — די שאלה האמורה איז דער טעם פון די י"ש מפרשים<sup>12</sup> אז די כוסות זיינען כנגד ד' כוסות האמורים לישועה, וואס דאס איז ניט שייך בלחם.

1) ירושלמי פסחים פ"א ה"א. ב"ר פפ"ה. ה. שמרי פרשתנו פ"ז, ד. ועוד.

2) ה. ר"ז.

3) פסחים — תוספת מעריב פסחים קרוב לתחלתו. ועד"ז הקשה במטה משה סתרי"ז. יפה תואר השלם לביר שם (אלא שהוא מפרט (ועד"ז במט"מ) ולא במיני תבשילין או שאר ענינים, ורק ע"ז מתאים תירוצו (הא), משום ד"ין משום חירות. אבל במרדכי י"ל שהכוונה בקשייתו היא כנפנים).

4) משנה פסחים (קטז, ב). וראה שריע אדה"ז אריח סתע"ב ס"ד: אכילת כ"ה . . מצה . . הכריכה . . אפי' קמן . . שתיית ד' כוסות . . שכל דברים אלו הם זכר לגאולה ולחירות.

5) הובא ג"כ נדעת זקנים בעה"ת בא י"ב. ה. סי' המנהג (שנשמן לקמן הערה 16). מט"מ שם. וראה דעת ריב"ל בבז"ר שם: ירושלמי שם (כוסות של נחמות) — אלא ששם, שר' כוסות הם כנגד ד' כוסות של טורענות כ"ו, וכנגדן . . כוסות של ישועה (נחמות) לעת"ו. וראה הערה 8.

גענומען פון (טומאת) מצרים — נגלה עליהם ממה"מ הקב"ה וגאלם.

וילל אז דאס איז דער ענין וואס די שלימות פון גאולת מצרים איז געווען ערשט ביי מתן תורה" ווי מען זעט עס אויך אין די ד' לשונות של גאולה, אז דער פערטער (לעצטער<sup>16</sup>) לשון, ולקחתי אתכם לי לעם, מיינט — בשעת — דורך — מתן תורה" — וויל דער תכלית פון גאולת מצרים ושלמותה איז אז די אידן זאלן ארויס בשלימות פון (טומאת) מצרים. וואס דאס האט זיך געטאן בפועל אין די טעג צווישן יציאת מצרים און מתן תורה, ווען אידן האבן זיך געגרייט צו קבלת התורה, ביז אז קומענדיק צו מתן תורה זיינען אידן שוין געווען ראוי צו דעם תואר „גוי קדוש“.

לויט דעם איז מובן דער חילוק צווישן „מזה" און „יין" (כוסות)<sup>20</sup>:

מזה איז מדגיש די גאולת מצרים ווי זי איז געקומען (ניט (אזוי) מצד דער עבודה פון אידן, נאר) אין אז אופן פון — בלשון ההגדה „מזה זו שאנו אוכלים . . על שום שלא הספיק בצקת של אבותינו להחמיץ עד שנגלה עליהם ממה"מ הקב"ה וגאלם, מצד דעם אוי-

והלוסיף אז וויבאלד אז יעדער ענין אין תורה איז בדיוק, איז מסתבר לומר, אז אויך דער מספר פון ג' מצות איז (ניט נאר מצד א זייטיקן טעם, נאר אויך — ווי מספר הכוסות) פארבונדן מיטן תוכן וטעם פון אכילת מזה בכלל, וואס איז (כנ"ל) „על שום שנגאלו אבותינו ממצרים“.

עפ"ז קומט אויס, אז אין גאולת מצרים זיינען פאראן צוויי ענינים: איין ענין וואס באשטייט פון דריי פרטים, וואס דער ענין (פון דער גאולה) ווערט אויסגעדריקט אין אכילת מזה, און דערפאר נעמט מען דריי מצות; און א צווייטער ענין וואס באשטייט פון פיר פרטים (ד' לשונות של גאולה), וואס כנגדם האט מען מתקן געווען די ד' כוסות.

ג. וי"ל הביאור אין דעם:

עס איז ידוע וואס שטייט אין ספרים" אז בשעת יציאת מצרים זיינען אידן ניט געווען ראוי צו דער גאולה, און עד כדי כך, אז ווען אידן בלייבן נאך איין רגע אין מצרים, וואלטן זיי וי"ל אינגאנצן פארזונקען געווארן אין טומאת מצרים (חמשים שערי טומאה). נאר דער אוי-כערשטער האט זי „כהרף עין" ארויס-

הגיל ע' ת ואלך) — שכונת המרדכי היא לטעם על ג' מצות (משא"כ כסוד ורמא סתע"ה. שו"ע אדה"ז סתנ"ח ס"ה). ע"ש. — עוד טעמים ראה הגש"מ (קה"ת) עם לקוטי טעמים ומנהיג ע' 1.

(12) לטעם המרדכי הגיל היו שייך לגאולה כמי"ש שם, והשתא נמי נגאלו משעבוד מצרים. אבל זהו שייכות לכללות ענין של גאולה, ומסתבר לומר שיש שייכות בין המספר ג' (מצות) גם עם תוכן המיוחד דגאולת מצרים (ע"ד ד' לשונות של גאולה). (13) ראה צרור המור בא יב, מ. ועוד — הובאו בהגש"מ הגיל ע' ל. וראה זהר חדש ר"ס יתרו. (14) מכילתא (הובא בפרש"י) בא יב, מא. — וע"פ המבוא בפנים מובנת הדגשת המכילתא, כהרף ע"ד.

(15) כמש"נ (שמות ג, יב) כהוציא את העם ממצרים תעבדו את האלקים על ההר הזה.

(16) כי „והבאתי" (שבספוק ח) אינו לשון של גאולה, אלא כשורת הארץ היא" (ס' המנהיג הל' פסח ס' נא. וראה גם תוס' הדר זקנים פרשתנו סאן דאין זה לשון גאולה. אבל ראה דעת זקנים שבהערה 5. ואכ"מ).

(17) רבינו בחיי, ספורנו ומדרש הגדול ע"פ. מאירי פסחים צט, ב. מטי"מ סתר"ז (ב.הדרך השני). ועוד.

(18) ראה י"ח שם. ר"ן סוף פסחים. ועוד (ראה לקרש הכ"ב ע' 114).

(19) יתרו יט, ו.

(20) להעיר מגבורות ה' להמהר"ל פרק ט.

דאס מיינט — דער אַרויסגיין פון רע  
בדרר אתכפיא<sup>29</sup>, מצד קבלת עול.

משא"כ יין וואס האט א טעם, א גע-  
שמאק, ביז אז דאס רופט אַרויס שירה  
ביים אדם השוטה (אין אומרים שירה  
אלא על היין<sup>30</sup>) — איז עס א זכר  
לגאולה וּחִירוֹת<sup>31</sup> אויך ווי זי האט זיך  
סוף-סוף אויפגעטאן בפועל ביי אידן, אז  
זיי (מצד זייער עבודה ומציאות<sup>32</sup>) זיי-  
נען נגאל געוואָרן פון דעם רע פון  
מצרים.

ד. עפ"ז וועט מען פאַרשטיין דעם  
טעם החילוק צווישן דעם מספר המצות  
(ג') און מספר הכוסות (ד')<sup>20</sup>:

אין די ד' לשונות של גאולה איז דא א  
חילוק צווישן די ערשטע דריי לשונות  
און דעם פערטן: די ערשטע דריי  
לשונות — „והוצאתי אתכם מתחת  
סבלות מצרים והצילתי אתכם מעבודתם  
וגאלתי אתכם בזרוע נטוי" ובשפטים  
גדולים" — זיינען עניני גאולה וועלכע  
זיינען געוואָרן באלד ביי יציאת מצרים,  
ווייל זיי זיינען געקומען מלמעלה, כנ"ל;  
משא"כ דער פערטער ענין „ולקחתי  
אתכם לי לעם", כאַטש אויך דאָ ווערט  
געזאָגט „ולקחתי" (מלמעלה), איז עס  
אַבער אַפּהענגיק פון אידן, זיי דאַרפן  
ווערן ראוי צו זיין „לי לעם". און דאָס  
האַט זיך ערשט אויפגעטאן בפועל  
בשלימות ביי מתן תורה (כנ"ל).

און דעריבער איז מצה במספר ג' —  
כנגד די ערשטע דריי לשונות של גאולה  
— ווייל אין מצה איז מודגש די גאולה

בערשטן: מצה איז פאַרבונדן מיטן  
„חפזון"<sup>21</sup> פון דער גאולה — „לא הספיק  
בצקת של אבותינו להחמיץ" — דער  
„חפזון" אַרויסצונעמען<sup>22</sup> די אידן פון  
טומאת מצרים<sup>23</sup> (כנ"ל).

און דערפאַר מוז מצה זיין א „לחם  
עונני"<sup>24</sup> דוקא, אין עני אלא בדעת<sup>25</sup>, זכר  
למצב פון עניות אין קדושה וטהרה.  
ובפשטות — א לחם וואס האט ניט קיין  
טעם (ווי חמץ אדער מצה עשירה<sup>26</sup>) —  
ווייל „טעם" ווייזט<sup>27</sup> אויף אַן ענין וואָס  
דער אדם האט אין דעם א געשמאק, צי  
ווייל דאָס איז מוטעם ומוסבר בשכלו  
אדער ער פילט אין דעם א הרגש וחיות  
במדותיו; וויבאַלד אַבער אַז די גאולה  
פון (טומאת) מצרים איז געקומען  
מלמעלה (און ניט מצד דער הכנה  
דערצו מצד די אידן), איז מובן, אַז ס'איז  
בא זיי ניט געווען א „טעם" אין דעם.  
עבדים היינו לפרעה במצרים, ועבדא  
בהפקירא ניהא ליי<sup>28</sup>, ואפילו בט"ז ניסן  
ולאחריו איז ביי זיי נאך פאַרבליבן פון  
רע וטומאת מצרים און עס איז געווען  
ברח העם אַנטלאָפן פון מצרים, וואָס

(21) ראה טו, ג ובפרשי שם.

(22) שעפ"ז מובן התוכן דלא הספיק כו' וחשיבותו ועד כדי כך — שמדאורייתא ציל אכילת מצה — ע"ש זה.

(23) ראה לקו"ת אמור לה, ב. במדבר א, ג. ובארוכה — אוה"ת בא (ע' רצא ואילך. כרך ח ע' בתתקמ ואילך). המשך וככה תרל"ז — בתחלתו ושם פקכ"ט ואילך. ד"ה כי חפזון (והמשכן) תשי"ח. ועוד. וראה תניא פלא.

(24) פ' ראה שם.

(25) נדרים מא, רע"א.

(26) פסחים לו, א. טרשו"ע (ודאדה"ז) אר"ח תסס"ב ס"א (ס"א, ס"ו).

(27) ראה בארוכה לקו"ש חט"ז ע' 124 ואילך. וז"ל.

(28) גיטין יג, רע"א.

(29) תניא שם.

(30) ברכות לה, א. ושי"ג.

(31) ראה הערה 4.

(32) וי"ל שזו החילוק (בהשלימות): עכדי אתם

— בשעת מ"ת (ולנצח) — ולא עכדים לפרעה — בט"ז בניסן (ובקרי"ס).

ווי זי קומט מצד דעם אויבערשטן: משא"כ די כוסות יין, וויבאלד זיי זיינען מרמז אויף דער גאולה ווי זי האט זיך אויפגעטאן דורך און אין אידן, זיינען זיי במספר ד' — כולל אויך דעם פערטן לשון (ולקחתי אתכם לי לעם).

ומהאי טעמא איז נאָר אכילת מצה מן התורה, ווייל ביי יציאת מצרים (ליל פסח) איז בפועל געווען בלויז די גאולה מלמעלה — די ערשטע דריי ענינים.

ה. בעומק יותר יש לומר, אַז עס איז דא אַ שייכות (פנימית) צווישן מצה וכוסות (יין) און די (זייערע) מספרים ג' און ד':

דער חילוק צווישן די מספרים ג' און ד' איז מובן פון מאמר חז"ל<sup>33</sup> בנוגע די אותיות ג' און ד' — „גימ'ל דל"ת — גמול דלים. ד.ה. אַז גימ'ל איז מרמז אויפן „גומל" (נותן) און דל"ת אויפן „דל" (מקבל).

און דאָס ווערט אויך אַרויסגעבראַכט אין די מספרים ג' און ד'<sup>34</sup>: אַ „השפעה" ווי זי שטייט נאָך אין דעם משפיע (נותן), באַשטייט זי פון דריי בחינות, בשעת די השפעה קומט שוין אַן צום מקבל, קומט צו אַ פערטע בחינה — דער (שטח וכלי ה)מקבל<sup>35</sup> (וועלכע איז פריער געווען בהעלם אין דער השפעה),

33) שבת קד, א.

34) ראה גם לקו"ש חייז (ע' 202 ואילך), חייח (ע' 322 ואילך) — ע"פ צפ"ני עה"ת ר"פ ויצא (ממו"נ ח"ב פ"א). ובדרוש ג' מיני אדם ס"י (אוה"ת בלק ע' תתקפ ואילך. אוה"ת ענינים ע' צו ואילך (וראה הנסמן שם בשוה"ג)) ביאור באופן הפכי, דמספר האורות הוא ד', ודכלים — ג'. ולהעיר משיחת פסח תרח"ץ (נתקף בהגשפ הנ"ל ע' ו) דמצות רומזים לכלים. וראה הגש"פ עם ביאורים (קה"ת תשמ"ז) ע' סה.

35) ע"ן המשך תרס"ז ע' רח ואילך. שם ע' רפז-ח. ובכ"מ.

[ע"ד משל — פון די אותיות („מקבל") פון אַ דבר שכל: יעדער שכל האָט זיינע „אותיות" אין וועלכע ער איז אַנגעטאַן, אָבער אין דעם דבר שכל עצמו, ווי ער איז נאָך איידער דער מענטש באַגרייפט עס בכלי שכלו, זיינען די אותיות ניט ניכר, עס הערט זיך דער תוכן, דער „אור" השכל: בשעת דער שכל ווערט אויפגענומען אין די כלי השגה של האדם ווערן די אותיות נתגלה וניכר<sup>36</sup>].

דאָס איז אויך איינער פון די ביאורים אין דעם חילוק צווישן די אבות און אמהות — ג' אבות און ד' אמהות<sup>37</sup>:

דער תואר „אב" און „אם" איז פאָר-בונדן מיט זייער השפעה, הולדת בנים ובנות און פון די חילוקים צווישן זיי אין דער השפעה איז: אין טיפת (השפעת) האב זיינען די „אברי הולד כלולים. . בהעלם גדול", אָבער די „אם מוציאתו לידי גילוי בלדתה וּלד שלם"<sup>38</sup> — מצד דעם אב, דער „משפיע", איז נאָך דער דבר המושפע (דער וּלד) ניט אין אַ ציור גלוי — דער גילוי ההשפעה ובפועל ממש (בכלי המקבל) איז דורך דער אם.

און דערפאָר זיינען דאָ ג' אבות — ווייל די השפעה ווי זי איז מצד (און אין) דעם „משפיע" (אבות) איז אויסגע-שטעלט אין דריי בחינות כנ"ל; משא"כ די אמהות, בחי" מקבל, זיינען במספר ד'<sup>39</sup>.

36) ד"ה לולב וערבה תרנ"ט (ע' לז ואילך). ובכ"מ.

37) ברכות טז, ב.

38) אנה"ק סו"ס כט (קנא, א). וראה גם תניא פ"ב.

39) ועד"ז בכללות העולם שכל דבר מורכב מד' יסודות — אש רוח מים עפר (ראה רמב"ם הל' יסודות רפ"ד. ומפורש בכ"מ בזהר ותקרוז) — ומ"מ לא נזכר בכל ספר יצירה רק ג". ומבואר בפרדס (ש' המכריעין פ"ג. הובא ונת' באוה"ת (שמות כרך ז)



שתיית יין וואס האט א טעם, און (ב) אין א מספר פון ד' דוקא.

ז. דער ביאור הנ"ל (אין דעם טעם פון ג' מצות) גיט אויך א הסברה אין א דבר תמוה וואס מען געפינט בנוגע צו מצה:

דער דין איז<sup>41</sup> אז „בלע מצה יצא“ — ס'איז ניטא קיין חיוב צו מרגיש זיין טעם מצה, און אויב נאר ס'איז געווען אכילת<sup>42</sup> מצה — אפילו דרך בליעה — איז מען יוצא י"ח (מש"א"כ ביי מרורי<sup>43</sup> איז מען ניט יוצא „עד“ שירגיש טעם מרירתו בפיו“).

אבער לאידך איז דער דין, אז מ'איז ניט יוצא במצה מבושלת<sup>44</sup> אדער אפילו מיט א מצה וואס האט זיך געוויקט אין מי פירות<sup>45</sup>, ווייל „אע"פ"י שא"צ שיטעום טעם מצה בפיו . . מ"מ המצה עצמה צריך שיהי' בה טעם מצה (ולא שיופג טעמה ע"י טעם אחר)“.

איז ניט מובן (ווי מפרשים<sup>46</sup> פרעגן):

שנגדם — ג' מצות (כנגד ג' אבות), וד' כוסות (כנגד ד' אמהות). וראה גם גבורות ה' שם בסוף הפרק. לקוטי לוי"צ אגרות ע' רצט. שם ע' שג.

43 פסחים קטו, ב. תוש"ע (ודאדה"ז) אריח סתע"ה סיג (סכ"ה).

44 ראה שו"ע אדה"ז שם: דכיון שנהנה גרונו ממנה ה"ז נקראת אכילה. ואכ"מ.

45 ל' אדה"ז שם (ע"פ מג"א שם סק"יב וט"ז סק"ט).

46 פסחים מא, א. תוש"ע (ודאדה"ז) אריח סתס"א ס"ד (ס"ד).

47 שו"ע אדה"ז שם ס"יב (ממ"א שם סק"ז).

48 ל' אדה"ז שם (מט"ז שם סק"ב). וראה ברכות לח, ב: דבעינו טעם מצה. ט"ז סתע"ה שם. וראה מאירי שבהערה הבאה.

49 בי"ח לטאריח סתס"א שם. לבוש סתע"ה שם (נזכר בט"ז שם. וראה ט"ז סתס"א שם). מג"א שם סק"יא. ועוד.

ובמאירי פסחים (קטו, ב): ויש שדוחין אף עיקר השמועה לומר שאף בלע מצה לא יצא, ומפני שבכל

ו. ע"ז איז בנוגע צו יציאת מצרים:

אין דער גאולה פון מצרים (ווי זי איז געקומען מלמעלה) איז געווען כלול „בכח“ די גאנצע גאולה בשלימותה (אויך די גאולה ווי זי איז געקומען דער- נאך לידי גילוי בפועל ביי מ"ת), ס'איז נאר וואס „דארט“ איז עס בהעלם.

און דאס איז אויך פון די חילוקים צווישן מצה און יין (כוסות):

דער „זכר“ לגאולה ולחירות<sup>47</sup> מצד תורה שבכתב — „מוטר אבי"ד<sup>48</sup> (משפיעי) — איז מדגיש די גאולה ווי דאס איז מצד הקב"ה, און דעריבער<sup>49</sup> איז דאס (א) ע"י אכילת מצה, און (ב) אין א מספר פון ג' (ווייל ווי די „השפעה“ איז כלול אין „משפיע“ שטעלט זיך עס אויס אין דריי, כנ"ל):

די חכמים — תורה שב"פ, „תורת אמד"ו<sup>40</sup> (מקבל<sup>41</sup>) — האבן (מוסיף גע- ווען און) מתקן געווען אז דער „זכר לגאולה ולחירות“ מוז (אויך) זיין אין אן אופן אז מען זאל דערהערן ווי די גאולה איז מצד המקבל, אידן.

און דעריבער<sup>42</sup> קומט עס אין (א)

יתרו ע' בתרפה ואילך. סה"מ תרניט שם. ובכ"מ) שיסוד העפר מתגלה ע"י הני' יסודות. ולהעיר מפרסם שם. דג' היסודות שייכים לג' אבות (חגית) יסוד הד' (עפר) — מל' (ואסתר).

40 משלי א, ח. אגה"ק שבהערה 38. וראה לקמן ע' 267 הערה 52.

41 להעיר גם מלקו"ש חכ"ה ע' 248 (והערה 47).

42 מתאים להמבואר בכתבי האריז"ל (פע"ח ש' חמץ ומצה רפ"ב (ואילך). ש' הכוונות ענין הפסח (דרוש ו) דג' מצות הם כנגד (ג') מוחין דאבא, וד' כוסות כנגד (ד') מוחין דאמא. ראה בארוכה תריח שמות קלל, א ואילך. ועוד.

ולהעיר ג"כ מרי"ה (יא, א) מדלג על ההרים בזכות אבות מקפץ על הגבעות בזכות אמהות. וע"פ המבואר בפנים י"ל שהם ב' ענינים בגאולת מצרים,

אָבער מצד דער חפצא, ציווי השם מאַכט די מציאות (מצות) מצה, מצד דעם אויבערשטן איז אין דער גאולה געגעבן געוואָרן דער כח צו איבער-שטעלן אידן אַז זיי זאלן נגאל ווערן (אויך מצד זייער מציאות) פון טומאת מצרים. און דעריבער מוז די חפצא „מצה עצמה“ האָבן אַ „טעם מצה“, ווייל די גאולה עצמה האָט געגעבן (האָט זי דאָס געדאַרפט פריער „האָבן“) דעם כח אויף „טעם“ (נאָר לפועל האָט זיך דאָס אויפגעטאָן ביי אידן ביי מתן תורה).

אעפֿיכ קען מען יוצא זיין אכילת מצה נאָר מיט לחם עוני און ניט מיט מצה עשירה (כנל סג) — ד.ה. אַז דער „טעם“ וואָס איז פאַראַן און מוז זיין אין דער מצה איז דורכאויס „טעם מצה“, אָבער ניט קיין געשמאַק ותענוג וואָס קומט מצד עפעס וואָס איז ניט „מצה“ (ווי דער טעם פון מצה עשירה) —

און ווי דאָס שפיגלט זיך אָפּ אין עבודת האדם מיינט עס: „טעם מצה“ איז דער געשמאַק אין קבלת עול<sup>52</sup>, ניט מצד דעת — נאָר לחם עוני (בדעת). דאָס איז ניט דער געשמאַק וואָס קומט פון שכל אָדער מדות, וואָס זיי ברענגען טעם און הנאה, נאָר — זיין קבלת עול איז ביי אים מיט אַ געשמאַק.

(משיחת אחרון של פסח תשמ"ב)

וויבאַלד אַז ביי אכילת מצה פאָדערט זיך ניט אַז דער אדם זאָל מרגיש זיין טעם מצה — פאַרוואָס דאַרף די „מצה עצמה“ יע האָבן „טעם מצה“?

והביאור (פנימי<sup>50</sup>) אין דעם: דאָס וואָס ביי מצות אכילת מצה מוז ניט זיין טעם מצה איז נאָר מצד דעם „גברא“ — ווייל באַ די אידן איז גאולה מצרים, וואָס איז געקומען מלמעלה, אַז ענין איז וועלכן זיי האָבן ניט אַ „טעם“, כנל; און דערי-בער איז בלויז מוכרח אכילת מצה, באופן אַז זי זאָל ווערן דם ובשר כבשרו (— אַז די גאולה זאָל נתעצם ווערן מיט'ן עצם הנגאל), אָבער — לאו דוקא אַז חך אוכל יטעם<sup>51</sup>, לאו דוקא אַז ער זאָל פילן אַ טעם והנאה פון טעם מצה<sup>52</sup>.

הפרק מצינו שאומרים תמיד טעם מצה בעינן (ראה פסחים שם (ע"א) לא ניכריך איניש מצה ומרור כו' (ובמאירי שם). ועוד). וראה לקמן הערה 52.

50 הביאור ע"פ נגלה — ראה הנסמן בהערה

הקודמת. ועוד.

51 איוב יב, יא.

52 והא דאין יוצא י"ח מצה כשלועסה יחד עם מרור בזמן הזה, שהמרור שהוא מד"ס מבטל את טעם המצה שהיא מן התורה (ש"ע אדה"ז סתע"ה סט"ז (מפסחים קטו, א ורש"י ורשב"ם ועוד שם. מג"א שם סק"ג). וראה שם סכ"ו. כשלועסן יחד שאז הוא מרגיש טעמן בפיו) — עכציל שאין החסרון בענין הרגשת טעם מצה בפיו (הגברא) כפשוטו — שהרי אי"כ מאי נפקים בין מרור דאורייתא ומרור דרבנני? — ועכציל שהכוונה כאן לדין ביטול (והשייך להחפצא דהמצה). ואכ"מ.

53) להעיר מלקו"ש חט"ז שנסמו לעיל הערה 27.

## וארא ב

דעריבער איז רש"י מפרש, אז דאס איז ניט אזוי, נאך „ויבלע מטה אהרן“ מיינט כפשוטו: „מאחר שחזר ונעשה מטה בלע את כולן“, אז ווערנדיק צוריק א מטה האט ער זיי בולע געווען.

לכאורה איז דער טעם פארוואס רש"י איז אזוי מפרש — אע"פ אז אין פסוק ווערט ניט דערמאנט אז „חזר ונעשה מטה“ — ווייל דאס איז דער פשוט'ער טייטשט פון די ווערטער „ויבלע מטה אהרן גו" (ניט „ויבלע תנין אהרן“).

ולהעיר אז באופן זה איז נאכמער מודגש דער פלא ונס שבזה, אז דער מטה אהרן האט געטאן די פעולת הבליעה, וואס איז לגמרי ניט בגדרי הטבע.

ב. לפ"ז דארף מען פארשטיין:

די גמרא זאגט בנוגע דעם פסוק „ויבלע מטה אהרן את מטותם“ — „נס בתוך נס“: ועד"ז שטייט אין מדרש אז דא איז געשען א „נס גדול“<sup>31</sup>. איז ניט

א. אין דער פרשה וועגן מופת המטה' — נאך „וישלך אהרן את מטהו לפני פרעה ולפני עבדיו ויהי לתנין“ און „ויעשו גם הם חרטומי מצרים בלה-טיהם כן וישליכו איש מטהו ויהיו לתני-נים“ — פירט אויס דער פסוק „ויבלע מטה אהרן את מטותם“.

שטעלט זיך רש"י אויף די ווערטער „ויבלע מטה אהרן“ און איז מפרש „מאחר' שחזר ונעשה מטה בלע את כולן“.

אין פשטות קומט דא רש"י באווארע-נען בפירושו זה: איז פסוק ווערט ניט דערציילט, אז נאך דעם (ווי דער מטה אהרן איז געווארן א תנין) איז דער תנין צוריק פארוואנדלט געווארן אין א מטה, במילא וואלט געווען אז ארט צו אג-נעמען, אז דער „ויבלע“ דא מיינט אז זייענדיק א תנין האט ער בולע געווען די תנינים פון די חרטומים; און דאס וואס דער פסוק רופט עס אן „ויבלע“ מטה אהרן את מטותם, איז עס דער-פאר וואס בטבעם זיינען זיי געווען מטות (מטה אהרן און מטות החר-טומים)<sup>32</sup>.

(1) פרשתנו ז, י"ב.

(2) כ"ה בדפוס א' וב' וכמה כתי' רש"י (שתח"י). שהד"ה הוא „ויבלע מטה אהרן... ובא מכת"י רש"י (שתח"י) מעתיק רש"י בהד"ה גם התיבות „את מטותם“. וראה לקמן בפנים סעיף יא ובהערות שם. (3) ראה לקמן הערה 7.

(4) ראה רא"ם, גויא, רע"ב ועוד בפרש"י כאן. פרש"י שבת צז, א.

(5) כמו שפי' בראב"ע כאן. וכ"ה דעת הרלב"ג כאן (וראה גם כתי' כאן בסופו). — ובראב"ע כ' על הפי' „כי אחר ששב (מטה) בלע מטותם“ — וזה פלא גדול. וראה לקמן בפנים סעיף ג. וש"נ.

(6) ראב"ע כאן.

(7) במהרש"ל כאן (יריעות שלמה ומנחת יהודה כאן) מפרש גם בפרש"י שהבליעה היתה בהיותו תנין ותנין אהרן בלע התנינים שלהם, ומביא רא"י מלשון רש"י „מאחר' ולא „לאחר'“. אבל כבר הקשו על דבריו בכמה מפרשים (ראה בארוכה הואיל משה (לתלמידו — בעל מט"ם) — באר התורה ריש פרשתנו. וכ' שטי"ס בפרש"י וצ"ל „לאחר' כבפירוש רש"י בש"ס (הובא לקמן בפנים סעיף ג). וכ"ה בדפוס ראשון ובא' מכת"י רש"י (שתח"י), וכן הועתק ברא"ם, גויא ועוד. ובדפוס שני: אחר שחזר.

(8) שבת צז, א.

(9) כ"ה הלשון בתנחומא כאן ג: נס גדול נעשה במטה. ובשמר"ר (פ"ט, ז) הובא תחלה מאמר ר"א „נס בתוך נס“ ואח"כ דברי ר"י ב"ר חנינא „נס גדול נעשה במטה“. וראה לקמן שוה"ג להערה 32.

ב"י דעם מופת פון הפיכת מטה לנחש, וואס איז כל כולו געווען (ניט אלס עונש והכאת מצרים, נאר) אלס אות ומופת — ווי אן ענטפער אויף „תנו לכם מופת“ — האט דאך רש"י דא זיכער געדארפט אַרױסברענגען דעם גודל הנס-המופת שבדבר.

ג. בפשטות וואלט מען געקענט מבאר זיין, אַז דער פירוש „נס בתוך נס“ דא איז ניט מתאים (בפירוש רש"י) בפשוטו של מקרא:

איינע פון די פירושים במפרשים<sup>14</sup> אין דעם פשט פון „נס בתוך נס“ איז: דער ערשטער נס איז וואס דער תנין איז צוריק געווארן אַ מטה און דער נס השני איז וואס דער מטה האט בולע געווען את מטותם.

[און אזוי קען מען איינטייטשן<sup>15</sup> אין פירוש רש"י בש"ס<sup>16</sup> אויף „נס בתוך נס“ — „לאחר שחזר ונעשה מטה בלען ולא כשהוא תנין דלא כתיב ויבלע תנין אהרן“].<sup>17</sup>

אַבער בפשוטו של מקרא קען רש"י אזוי ניט אָננעמען. וואָרום [ניספּ לזה אַז דער ערשטער נס וואָס „חזר ונעשה מטה“ איז ניט פאַרבונדן מיט דעם ענין פון „ויבלע מטה אהרן“ — מיט דער עצם בליעה — ובמילא איז עס ניט קיין „נס בתוך נס“ — איז בעצם הענין]: בפשוטו של מקרא דאַרף אויסקומען, אַז

מובן: פאַרוואָס זאָגט ניט רש"י אויך בפשוטו של מקרא אַז דאָס איז געווען אַ „נס בתוך נס“ וכי"ב?

און אע"פּ אַז בפשוטו של מקרא איז לכאורה ניט נוגע צו מדגיש זיין דעם גודל הנס דא און ס'איז גענוג וואָס רש"י איז מתאר דעם אופן המאורע — „מאחר שחזר ונעשה מטה בלע את כולן“ (וואָס דאָס איז נוגע צו פירוש הכתובים) —

זעט מען אַבער בפּרשתנו גופא, בנוגע מכת ברד, אַז רש"י איז מפרט<sup>18</sup> ווען ס'איז געווען אַז ענין פון „נס בתוך נס“<sup>19</sup>. און דער טעם דערפון איז מובן בפשטות: ביים שיקן משה ואהרן צו פרעה האָט דער אויבערשטער גע- זאָגט<sup>20</sup> „ואני אקשה את לב פרעה והרביתי את אותותי ואת מופתי בארץ מצרים“. ולפ"ז איז מובן, אַז אינעם לימוד לפי פש"מ דאַרף זיין וואָס מער ניכר ומוסבר אויך דער ריבוי פון די אותות ומופתים בארץ מצרים (און ווי רש"י זאָגט (אויך) באַ מכת שחין<sup>21</sup> „הרי נסים הרבה“).

ולפ"ז תמוה: פאַרוואָס איז רש"י ניט מוסיף אויך דאָ די הדגשה אַז דאָ איז געשען אַ „נס בתוך נס“?

ואדרבא: בנוגע די מכות איז דאָך עיקר תכליתן געווען צו מעניש זיין, להכות פרעה און די מצריים, וואָס איז דעם איז לכאורה ניט אזוי נוגע די הדגשה אַז עס זיינען דערביי פאַרגע- קומען כמה נסים, ואע"פּ כּ געפינט רש"י פאַר נויטיג צו מדגיש זיין באַ שחין וברד דעם ריבוי הנסים שבהם, עאכו"כ

(14) ז, ט.

(15) פי' ה' נחלת יעקב כאו.

(16) אבל ראה לקמ"ס.

(17) ולכאורה כּו משמע מהלשון בשמו"ר פי"ט שם:

נס בתוך נס מלמד שחזר המטה מטה כברייתו ובלע אותן. ובמדרש לקח טוב: נס בתוך נס שנהפך לתנין ועוד חזר למטה והמטה בלע המטות שאם בלע התנין כ"י. ושם משמע שכולל בזה גם הנס הא' שהמטה נהפך לתנין.

(18) ט, כד.

(19) והוא מתנחומא פרשתנו יד. שמו"ר פי"ב, ד. וש"י.

(20) פרשתנו ז, ג.

(21) ט, ה.

צווייטער — ווי אינעם פאל פון „ידו (של משה) מצורעת כשלג“<sup>21</sup>, אָז נאָכן נס איז די צרעת אויף דער האַנט גע- וואָרן אַ דבר טבעי, באַופן אַז עס האָט געמוזט קומען אַ צווייטער נס צו מבטל זיין די צרעת, אַז ס'זאל זיין „שבה כבשרו“<sup>22</sup>.

(ב) אַז אין דעם נס האָט זיך נישט אויפ- געטאַן אַ חילוף ממש מטבע לטבע, נאָר אַזאַ שינוי בטבע המציאות וואס דער חידוש האַלט זיך יעדע רגע באַופן נסי (ע"ד ווי ס'איז געווען ביי קרי"ס<sup>23</sup>) — ווי מ'געפינט עס ביי מכת דם, וואו די וואַסערן „נהפכו לדם“<sup>24</sup>, אַז אפילו נאָך זייער ווערו דם איז פון זיי נישט נעקר געוואָרן די טבע המציאות פון מים — און נאָר דער נס האָט בכל רגע פועל געווען הפיכת המים לדם<sup>25</sup>; און דעריי- בער, ווען דער צורך בנס איז נפסק גע- וואָרן, זיינען זיי בדרך ממילא צוריק גע- וואָרן אַ מציאות פון מים<sup>26</sup>.

(21) שמות ד, ו.

(22) שם, ז. וכדמוכח גם ממרזל (פרש"י עה"ת שם, משבת שם) מכאן שמדה טובה ממחרת לבוא ממדת פורעניות. ולהעיר מצפ"ע עה"ת שמות שם.

(23) שה"י עיי"ז ש. ויולך ה' את הים כרוח קדים עזה כל הליכה (בשלח יד, כא), ואילו הפסיק ה' את הרוח כרגע היו המים חוזרים וניגרים כמורד כדרכם וטבעם (שער היחוד והאמונה פ"ב). וראה בארוכה לקרי"ש עיי"ז 89 ואילך.

(24) פרשתנו ז, יז, שם, כ.

(25) ועד אשר . גיגית מלאה מים . . ישראל שותה מים והמצרי דם וכשה' לוקח מִישראל בדם (דוקא) ה' שותה מים (שמור"י פ"ט, י).

(26) ועפ"י מובן בפשטות זה שלא נאמר בהכתוב ע"ד החזרת הדם למים כמו שנאמר בצפרדע

די חזרת התנין למטה איז איבערהויפט נישט געווען קיין נס, ובהקדים:

פריער אין פ' שמות<sup>18</sup> ווען דער אויבערשטער האָט געוויזן משה'ן דעם אות פון מטה וואָס ער זאל ווייזן אידן, שטייט אין פסוק אַז נאָך דער פעולה פון „וישליכהו ארצה ויהי לנחש“, האָט דער אויבערשטער געזאָגט משה'ן „שלח ידך ואחז בזנבו וישלח ידו ויחזק בו (און ערשט דעמאָלט) ויהי למטה בכפוי“. זעט מען, אַז בכדי דער געוואַרענער נחש זאל צוריק ווערן אַ מטה האָט זיך גע- פאָדערט אַ פעולה מיוחדת.

שטעלט זיך די שאלה: ווי קומט עס וואָס אין אונזער פסוק ווערט כלל נישט דערמאָנט וועגן „חזר ונעשה מטה“, און נישט אַז ס'איז געווען אַ פעולה מיוחדת (אהר"ס) אַז דער תנין זאל צוריק ווערן אַ מטה<sup>19</sup>; און דאָס ווערט אויך נישט דער- מאַנט בציווי ה' פריער<sup>20</sup>, „כי ידבר אליכם פרעה לאמר תנו לכם מופת ואמרת אל אהרן קח את מטך והשלך לפני פרעה יהי לחנין“<sup>20</sup>?

מוז מען זאָגן, אַז לויט פשש"מ איז החזרת התנין למטה אין אונזער פסוק נישט געווען דורך אַ פעולה, נאָר דאָס איז געוואָרן פון זיך אליין, כדלקמן.

ד. מען געפינט צוויי סוגי נסים ביי (די אַנדערע) מופתים אין מצרים:

(א) אַ נס וואָס האָט משנה געווען אַ זאָך פון אייז טבע המציאות אויף אַ

(18) ד, ג"ד.

(19) ופשיטא שדוחק גדול לומר שסומך על הנאמר לפניו אצל משה, ובפרט שהיו ב' ציוויים חלוקים מה, ולשתי מסרות שונות — האות דמטה לפני בניי שאימינו למשה, והמופת במטה אהרן לפני פרעה ועבדיו (ראה פרש"י שמות ד, כא). וראה לקמן הערה 28.

(20) להעיר מהרי"ף לע"י שבת שם. וראה ע"ד החסידות תריח שמות נח, סע"א ואילך.

(\*) ולא מצינו שהיו צריכים להריק הדם מהאגמים וכל מקוה מימיהם ובעצים ובאבנים לאחרי המכה. או שהיתה פעולה נוס פרטי שהדם בכל מקומות הניל יחזור למים — כהלשון שנאמר בהמכה (ו. יט). ונטה ידך על מימי מצרים על נהרותם על יאיריהם ועל אגמיהם ועל כל מקוה מימיהם ויהיו דם.

און דעריבער זאגט ניט רש"י בפש"מ אַז דאָ איז געווען אַ נס בתוך נס.

ה. מען דאַרף אַבער פאַרשטיין:

אין דעם פירוש פון נס בתוך נס בענין זה לערנט דער מהרש"א<sup>1</sup> אין פרש"י הנ"ל (אין ש"ס), אַז דער „נס הא' היא הבליעה גופה גם אם ה' תנין ועוד נס שני שבלען אחר שנעשה מטה", און דער מהרש"א אליין לערנט (ע"פ דברי המדרש<sup>2</sup>) אַ צווייטן פירוש, אַז דער נס הא' איז די עצם בליעה וואָס אַ מטה האָט בולע געווען און „בתוך נס הבליעה כשנעשה מטה ה' עוד נס אחר בתוכו שלא נתעבה המטה ע"י הבליעה" (פון די אַלע אַנדערע מטות).

ולפ"י האָט רש"י געדאַרפט זאָגן אַז דאָ איז געווען נס בתוך נס מטעמים הנ"ל.

ו. לכאורה יש לומר אַז אויך די צוויי אופנים הנ"ל זיינען ניט מתאים בפשוטו של מקרא:

דער ערשטער פירוש אַז דער „נס הא' היא הבליעה גופה גם אם ה' תנין" — איז ניט מובן (בפש"מ: (א) דאָס וואָס אַ תנין איז בולע אַ צווייטן תנין איז כלל קיין נס ניט, ווייל „כן דרך התנינים לבלוע זה את זה" (ווי מ'זעט עס בפועל און דער מהרש"א ברענגט עס פון מדרש<sup>1</sup>). (ב) לפי פ"י זה איז שווער דער

און איז פשוטו של מקרא לייגט זיך צו זאָגן, אַז וואו די תורה זאָגט ניט אַז ס'איז געווען אַ באַזונדער פּעולה ונס אויף מבטל זיין דעם פּריערדיקן חידוש ונס,

דאַרף מען אַננעמען אַז דער חידוש איז בטל געוואָרן פון זיך אליין, נאָכ-דעם ווי ס'האָט זיך געענדיקט דער צורך אין דעם נס, און ניט אַז מ'האָט גע-דאַרפט אַנקומען צו נאָך אַ נס.

ועפ"י איז מובן בנדו"ד, בנגוגע דעם מטה בפרשתנו, אַז דאָס וואָס עס שטייט ניט אין פסוק אַז דער תנין איז געוואָרן צוריק אַ מטה דורך אַ פעולה (דאהרו). איז עס דערפאַר ווייל לאַחרי ווי עס האָט זיך דורכגעפירט דער מופת פון „וישליך אהרן . . ויהי לתנין" וואָס דער אויבערשטער האָט געהייסן טאָן לפני פרעה, האָט זיך דער נס געענדיקט, און דער תנין האָט זיך בדרך ממילא<sup>2</sup> אומגעקערט למציאותו הטבעית — אַ מטה<sup>28</sup>.

(פרשתנו ח, ד ואילך), כ"א. וימלא שבעת ימים אחרי הכות ה' את היאור" (ו, כה), כי נס הדמכה ה' מתחלה רק על ימים ואח"כ „שב היאור לקדמותו" (כדיק ל' רש"י שם). וראה לקו"ש חל"א ע' 34 ואילך.

27) להעיר מתביע כאן: ומו"ד אההפיכו למהוי כמו שירויא. וראה גם הרי"ף לע"י שם.

28) עפ"י מובן החילוק ד„מופת" זה דמטה אהרן לה„אות" דמטה משה, דשם הוצרך להיות פעולה ונס שיחזור להיות מטה: דמטה אהרן ה' צורך רק שפרעה יראה מופת, אבל לא ה' (ע"פ פש"מ, משא"כ ע"ד המדרש — ראה תנחומא ג) ושמו"ר (שם, ד) כאן. וראה גם כלי יקר כאן פסוק ט) תוכן (פרטי) בהפיכת המטה לתנין (נחש), ולכן כן ה' גם בהנס, שלאחרי המופת חזר תיכף לטבעו, מטה: משא"כ במטה משה ד„ויהי לנחש" ש„רמו לו שסיפר לשון הרע על ישראל . . ותפס אמתו של נחש" (פרש"י שמות שם, ג), היינו שה' רמו ותוכן בזה שנהפך לנחש דוקא, לכן כן ה' גם אופן הנס שנשתנה טבעו (למהות) נחש והוצרך אח"כ לציווי ופעולה „אחז בנובני וישלח ידו ויחזק בו ויהי למטה בכפו". וראה תנחומא שם.

29) חדא"ג שבת שם.

30) תנחומא שם.

31) תנחומא שם. ובשמו"ר שם איתא לפני דעת ר"א דנס בתוך נס: כאותה שעה אמר הקב"ה אם יבלע תנין את תניניהם של מצרים מנהגו של עולם הוא נחש בולע נחש כו'. ובמדרש לקח טוב: שאם בלע התנין את התנינים אין זה אות ומופת שכן דרכו של עולם הגדול בולע את הקטן.

דם זאגט דער פסוק<sup>35</sup>, והמטה אשר נהפך לנחש תקח בידך, קח מטך ונטה ירך גר<sup>36</sup>; במכת צפרדע שטייט ווידער<sup>36</sup> — נטה את ירך במטך גר<sup>37</sup>; במכת כנים<sup>38</sup> — נטה את מטך גר<sup>38</sup>, וואס בפשטות איז משמע אז דאס אלץ איז דער זעלבער מטה וואס וועגן אים רעדט זיך דא<sup>39</sup>. איז אויב דער מטה וואלט אויף אזוי פיל נשתנה ונתעבה געווארן דורך דער בליעה פון די אלע מטות של חרטומי מצרים — און ווי דער מדרש זאגט<sup>40</sup>, אילו הי' עושה אדם מכל אותן המטות שהשליכו ונעשו תנינים היו יותר מעשרה חבילות (ועומדיו<sup>41</sup>) — וואלט דאס ערגעץ גע-דארפט דערמאנט ווערן (ברמו עכ"פ) אין דער תורה.

איז דערפון משמע אז (אויך) ע"פ פשש"מ איז, לא נתעבה המטה ע"י הבליעה.

והדרא קושיא לדוכתא: פארוואס זאגט ניט רש"י אז דא איז געווען, נס בתוך נס<sup>42</sup> (אדער, שני נסים וכיו"ב)?

ז. וועט מען דאס פארשטיין בהק-דים אז ענין הדורש ביאור לכאורה אין

(35) ז, טו. יט.

(36) ח, א.

(37) ח, יב.

(38) כי אף אתל שלדעת רש"י בפשש"מ הוי מטה משה ומטה אהרן ב' מטות נפרדים, הרי פשטא דהמטה שנוכר בגי' מכות הראשונות שהין ע"י אהרן ולא ע"י משה (ראה רש"י פרשתנו ז, יט) לא השתמש אהרן במטהו ולא משה מטעם זה גופא שפעם המכה לא הי' ע"י משה, וראה תיב"ע ז, טו. זחי"ב כת, א. ובראכ"ע פרשתנו ז, טו.) ובפירושו הקצר שם, דכולם מטה אחד. וראה אברבנאל וכלי יקר שם. ועוד.

(39) תנחומא שם. ועד"ז בשמיר שם.

(40) כיה בתנחומא לפנינו. ולכאורה צ"ל עומרין, ובחדאג שם מעתיק מתנחומא, אילו הי' עושה אדם כל כר חבילות היו " עומרים. ובשמיר שם: שאע"פ שבלע כל אותן המטות שהשליכו שהיו רבים לעשות מהן " עומרים כר.

לשון, נס בתוך נס<sup>43</sup> — דאס איז ניט גע-ווען איין נס אין דעם צווייטן, נאך צוויי באזונדערע נסים<sup>44</sup>.

און דער פירוש המהרש"א אז דער צווייטער נס איז וואס, לא נתעבה המטה ע"י הבליעה<sup>45</sup> — איז (אפילו) ניט מרומז אין פשש"מ.

אבער באמת זיינען די שאלות האמר-רות ניט קיין טעם מספיק צו דוחה זיין די צוויי פירושים:

בנוגע צום פירוש הא': א) אין הכי נמי אז ווען איין תנין איז בולע א צווייטן (א) קלענערן) איז טאקע ניט קיין נס, בשעת אבער איין תנין איז בולע כוכ תנינים איז דאס יע א נס. ב) אע"פ אז דעמאלטן פאסט ניט אויף אזוי פיל דער לשון, נס בתוך נס<sup>46</sup> (כקושיית המהרש"א), האט רש"י געקענט זאגן, שני נסים היו<sup>47</sup>, ע"ד ווי רש"י אליין זאגט<sup>48</sup> ביי מכת שחין כנ"ל, הרי נסים הרבה, אדער, נס גדול<sup>49</sup> וכיו"ב.

ובנוגע צום פירוש המהרש"א אז דער נס הב' איז וואס, לא נתעבה המטה ע"י הבליעה<sup>50</sup> — קען מען אויך זאגן אז אזוי איז משמע פון פשש"מ:

ווייטער אין דער פרשה בנוגע למכת

(32) כן הקשה המהרש"א, לפירושי לא הוליל אלא ב' נסים היו, ולכאורה יותר מתאים (לפי הגל' בפרש"י) נס גדולי' (כלשון התנחומא ע"ז) וכיו"ב, דהרי לא היו כאן ב' נסים בפועל.

(33) לפי המהרש"א, כנ"ל הערה הקודמת.

(34) כתנחומא (ראה הערה 32).

(\*) אלא שבתנחומא י"ל שהלשון, נס גדול נעשה במטה הוא מצד שני הפרטים שמונה לאח"ז, דבלע אחר שנעשה מטה וזה שלא נתעבה ע"י הבליעה (אבל כ"א מצד עצמו לא נקרא, נס גדולי', משא"כ בשמיר שפורש הלשון, נס גדולי' על הנס שלא נתעבה המטה.

דעם מופת המטה:

אלס הקדמה צו די מכות זאל ארויסגע-  
בראכט ווערן די יכולת וממשלה פון  
אויבערשטן אויף מצרים אלס אן ענין  
בפני עצמו, ניט בשייכות מיטן עונש  
ומכות אויף מצרים.

לפי' איז מובן אן דער אות המטה איז  
ניט געווען סתם צו באווייזן נסים פון  
דעם אויבערשטן, נאר צו מודיע זיין  
דעם „צורך“, „יכולת וממשלה“, פון  
אויבערשטן אויף די מצרים.

ובמילא איז מובן בפשטות, אן דער  
„ויבלע מטה אהרן את מטותם“ איז ניט  
געווען א דבר נוסף וואס איז געקומען  
צוליב דער הוספה וואס „וישליכו איש  
מטהו ויהיו לתנינים“ (היינו לומר, אן  
בעיקר איז דא געווען נויטיק נאר אן  
אהרן'ס מטה זאל ווערן א תנין לפני  
פרעה), נאר דאס גופא (די בליעת (מטה  
אהרן) את מטותם) איז געווען דער  
צוועק פון דעם מופת המטה, ווייל דאס  
האט געוויזן כחו וממשלתו של הקב"ה,  
כיז אן יל אן דער „ויהי לתנין“ איז גע-  
ווען בלויז א הקדמה לזה.<sup>43</sup>

43) ומה שלכתחילה נצטווה אהרן רק, והשלך  
גרי' יהי לתנין' (ו, ט) — ולא נזכר ע"ד מופת הבליעה  
— יל כי, והשלך דאהרן פעל רק, יהי לתנין,  
משאיכ' (החזרה למטה (מופת הבליעה לא היתה  
תוצאה מפעולת אהרן).

ומה שפרשי' (פרשתנו ז, כג), גם לזאת למופת  
המטה שנהפך לתנין ולא לזה של דם, והיינו  
שזהו תוכן מופת המטה שנהפך לתנין, ולכאורה לפי  
הניל בפנים הוליל סתם, למופת המטה' ותו לא —  
הרי בכל אופן קשה (גם אחיל דלא כבפנים, דעיקר  
הכוונה במופת המטה ה"י זה ש"ויבלע מטה אהרן"),  
דהרי פשוט דמופת הבליעה הוא גדול יותר מהפיכת  
המטה לתנין, דבר שגם חרטומי מצרים עשו (וראה  
ראב"ע שם: כי הזכיר בתחלה אות המטה שהי' לתנין  
ובלע המטות).

וייל בכמה אופנים: א) רש"י תפס התחלת הנס  
שנהפך לתנין, ב) הלשון „גם לזאת“ שככתוב מורה  
על המשותף ביניהם, ולכן מתאים זה על „מופת  
המטה שנהפך לתנין“ שהוא דומה להפיכת המים

אין דעם דיבור ה' אל משה ואל אהרן  
— „כי ידבר אליכם פרעה לאמר תנו  
לכם מופת“ — האט דער אויבער-  
שטער געזאגט, ואמרת אל אהרן קח את  
מטך והשלך לפני פרעה יהי לתנין, ותו  
לא. ווי קומט עס וואס דערנאך איז גע-  
ווען דער מופת „ויבלע (מטה אהרן) את  
מטותם“, א זאך וואס איז כלל ניט דער-  
מאנט געווארן אין די דברי ה' וועגן  
דעם ענין?

און מ'קען ניט זאגן כמובן, אן ווי-  
באלד דא איז געשען א זאך וואס די  
חרטומי מצרים האבן געטאן, „וישליכו  
איש מטהו ויהיו לתנינים“, וואס וועגן  
דעם האט דער אויבערשטער ניט אנגע-  
זאגט פריער אין זיין ציווי, דערפאר  
האט אויך געדארפט זיין דער מופת  
נוסף פון „ויבלע (מטה אהרן) את  
מטותם“ — ווייל דער אויבערשטער  
האט דאך דאס געוואוסט, ומ"מ האט ער  
וועגן דעם ניט געזאגט לאהרן.

ח. איז דער ביאור אין דעם:

אויף דעם פסוק „תנו לכם מופת“  
טייטשט רש"י: „מופת — אות להודיע  
שיש צורך (צורך) במי ששולח אתכם“.  
ווי מפרשים<sup>44</sup> טייטשן, מיינט „צורך  
(צורך) בפרשי' דא — לשון יכולת  
וממשלה“.

דאס הייסט, אע"פ אן די מכות עצמן  
האבן געוויזן דעם כח וממשלה פון דעם  
אויבערשטן (ווי עס שטייט פריער אין  
פסוק (כנ"ל), והרבית<sup>42</sup> את אותותי ואת  
מופתי בארץ מצרים. . . וידעו מצרים כי  
אני ה' בנטותי את ידי על מצרים“), האט  
אבער דער אויבערשטער געוואלט אן

41) חזקוני ופי' הראש' (הדר זקנים) כאן, וראה  
גם רא"ם, גוי"א ושאר מפרשי רש"י.

42) ז, ג"ה.



ביי די מכות איז דער עיקר מכוון — כשמן: מכות, מיט זיי האט דער אויבער-שטער מכה געווען די מצרים. נאר בכדי עס זאל זיין ניכר אז זיי קומען פון דעם אויבערשטן, וידעו מצרים כי אני ה' בנטותי את ידי על מצרים, איז בכוכב מהם געווען נסים, נס בתוך נס, נסים הרבה, וכיו"ב.

משא"כ ביי מופת המטה, וואס ענינו איז געווען, להודיע דעם, צורך, די יכולת וממשלה פון דעם אויבערשטן אויף מצרים, איז דא ע"פ פששים ניט געווען (אזוי) נוגע די הדגשה פון ריבוי וגודל הנסים שבזה, נאר די ממשלה פון דעם אויבערשטן אויף די מצרים, און דאס דריקט זיך אויס אין דעם עצם ענין וואס, מאחר שחזר ונעשה מטה בלע את כולו<sup>1</sup>.

יא. עפ"י יש לבאר אויך וואס רש"י זאגט דעם לשון, בלע את כולו<sup>2</sup> און ניט בלשון הכתוב, את מטותם<sup>3</sup> [ובפרט אז דער לשון (את כולו) איז נותן מקום להשקו"ט, צי אויך זייערע תנינים חזרו להיות מטות און מטה אהרן האט זיי בולע געווען אלס מטות, אדער זיי זיינען געבליבן תנינים און באופן זה האט זיי מטה אהרן בולע געווען] —

ווייל אט דער פרט איז ניט נוגע אין דער הדגשה שבהכתוב. עיקר כוונת הכתוב איז צו ארויסברענגען אז מטה

ט. עפ"י איז פאָרשטאַנדיק בפשטות וואס רש"י לערנט אז דער, ויבלע מטה אהרן איז פאָרגעקומען, מאחר שחזר ונעשה מטה בלע את כולו<sup>4</sup>:

אויב די בליעה וואלט פאָרגעקומען ווען דער מטה איז געווען אַ תנין, וואס טבע התנין איז צו בולע זיין זה את זה, איז אע"פ אז ווען איין תנין איז בולע כוכב תנינים איז עס אַן ענין נסי, ברענגט עס אַבער פאָרט ניט אַרויס באופן בולט כ"כ דעם כח וממשלה פון דעם משלה, פון דעם אויבערשטן, אויף די מצריים.

דוקא בשעת די בליעה איז ע"י מטה, וואס איז מדגיש כח וממשלה (מקל לרדות), האט זיך אין דעם אויסגע-פירט דער, מופת<sup>5</sup> לפני פרעה, די יכולת וממשלה פון דעם אויבערשטן אויף די מצריים.

י. און דאס איז דער חילוק צווישן פרש"י בפסוק זה, וואו רש"י זאגט ניט אז עס איז געווען נס בתוך נס (אדער הרבה נסים), און די ווייטערדיקע פסוקים ביי די מכות וואו רש"י איז יע מדגיש אז עס זיינען פאָרגעקומען נס בתוך נס, אדער נסים הרבה:

לדם, ולא להבליעה שאינה דומה לזה. (ג) ועיקר: היז בא בהמשך לפרש"י שלפניו (ו) (כב) ויחזק לב פרעה — לומר על ידי מכשפות אתם עושים כן כו', שלא פירש כן בריחוק לב פרעה הנאמר בהמשך למופת המטה, כי על נס הבליעה לא הי' יכול לומר, על ידי מכשפות אתם עושים כן (וראה רא"ם גריא ועוד בפרש"י שם), ולכן פי' גם לזאת למופת המטה שנהפך לתנין, שע"ז מתאים שיאמר ע"י מכשפות כו' שהרי גם חרטומי מצרים עשו כן, כמו במים לדם (משא"כ מה שבלע מטה אהרן, שמורה אדרבה על היכולת וממשלה על מצרים וחרטומי, כנ"ל בפנים).

(44) להעיר מפרש"י וילך לא, ז. וראה גם שמורר כאו (פי"ט, ב).

(45) ובדפוס שני. בלע אותם.

(46) בנבאר התורה (שבהערה 7) מעתיק מרש"י בלע את מטותם. ובא' מכת"י רש"י (שתחת) מעתיק בהד"ה (גם) את מטותם ומסיים כפירושו. בלע אותם.

(47) ראה רא"ם, הואיל משה (באר היטב), צידה לדרך. נחלת יעקב ועוד בפרש"י.

און אין דעם איז באשטאנען דער אויפטו פון דעם מופת הראשון — דאס וואָס דער מטה איז נהפך לתנין, וואָס עס איז געווען אַ הקדמה צו די אלע עשר מכות<sup>46</sup>:

יעדע מכה פון די עשר מכות האָט געהאָט די מטרה צו צעברעכן אַן אַנ-דער בחי' פון קליפת מצרים, וואָס באַ-שטייט בכללות פון צען בחינות (כידועי<sup>47</sup> אַז „את זה לעומת זה עשה האלקים“<sup>48</sup>, און אזוי ווי אין קדושה זיינען דאָ עשר בחינות, אזוי זיינען דאָ, להבדיל, עשר בחינות אין קליפה).

אַבער אַלס הקדמה צו דער שבירה פון די מדריגות פרטיות איז געווען דער מופת המטה, דער מטה איז נהפך גע-וואָרן לנחש און גלייך דערנאָך, ויבלע מטה אהרן את מטותם<sup>49</sup>, וואָס דער ענין ה„בליעה“ באַזוייזט אויף דעם ביטול כללי ושלם פון דעם דבר הנבלע<sup>50</sup>, און דורך דעם ביטול ושבירה כללית ושלמה אין כללות קליפת מצרים, האָט געקענט זיין לאחזי' די פעולה פון די עשר מכות, די שבירה וביטול אין די פרטי מדריגות פון קליפת מצרים.

יג. פון יעדן ענין דאַרף מען אַרײַס-נעמען אַ הוראה אין עבודת השם:

תורה איז דאָך נצחית<sup>51</sup>, פון דעם איז פאַרשטאַנדיק, אַז בפרט אַן ענין עקרי ווי יצי"מ (און די ענינים בשייכות מיט

אהרן האָט בולע געווען „את כולן“<sup>52</sup>: דאָס וואָס דער מטה פון אהרן האָט בשליחותו של הקב"ה בולע געווען דאָס אַלץ וואָס איז געקומען כחם של חרטומי מצרים (ואין חילוק ונסק"מ צי דאָס זיינען געווען תנינים אָדער מטות<sup>53</sup>), האָט קלאָר געוויזן די יכולת וממשלה פון דעם משלה, פון דעם אוי-בערשטן, אויף פרעה ומצרים.

יב. וכל הנ"ל יומתק ביותר ע"פ הביאור בפנימיות התורה:

ס'איז מבואר אין חסידות<sup>54</sup> אַז די עשר מכות איז ענינו צו צעברעכן די קליפות וועלכע האַלטן זיך פאַר אַ יש ודבר בפ"ע, וואָרום דורך די מופתים אין קלאָר באַוויזן געוואָרן אַז זיי זיינען ניט קיין יש ודבר נפרד בפ"ע, נאָר זיי דאַרפן שטענדיק מקבל חיות זיין מקדושה.

נאָר דער חיות קומט צו זיי אַן ע"צ צמצומים ומסכים, וואָס דערפאַר איז דאָס ביי זיי ניט אַנטפלעקט. בשעת עס ווערט אַבער נתגלה אַ הארה פון דעם אויבערשטן, שלמעלה מן הצמצום, זיינען זיי בטל ומבוטל, און דאָס איז תוכן ענין המופתים (שע"י המכות).

48) ואולי י"ל להדגשה, את כולן בפרשי' הא — דבלע כולן בבח אחת.

49) ואדרבה, אם ה"י כותב את מטותם ה"י מקום לטעות שאין כוונתו להדגיש שליטתו וממשלתו של הקב"ה על פרעה וחרטומיו, כ"א רק המופת שבבליעת מטותם (וראה מפרשים שבערה<sup>47</sup>).

49) ד"ה יאמר גר קח את מסך גר יהי לתנין גר — ת"א פרשתנו (נו, סעי' ואל"ך), מאמרי אדה"י — תקס"ה (ח"א) ע' קשה ואל"ך. אה"ת מרשתנו (כרך ז) ע' בתרו ואל"ך.

50) ר'אה בזה במקומות שצויינו בהערה שלפני (בסגנון אחר קצת).

51) תניא רפ"ז.

52) קהלת ז, יד.

53) ראה תריח שמות (גח, סעי'ב): שבלע אותם וכללום בעצמותם ממש ולא נמצאו במציאות שלהם כלל.

54) תניא רפ"ז.

אויף דעם איז די הוראה, אז אט די פעולה פון „בליעה“ דארף געטאן ווערן דורך „מטה אהרן“:

לכל לראש דארף עס געטאן ווערן דורך איינעם וואס איז כל כולו דורכ-גענומען מיט חסד און אהבת ישראל אמיתיים, ובמילא איז מען דעמאלט זיכער אז די איינציקע סיבה אויף דער פעולה הנל איז נאר מצד זיין אהבת ישראל בתכלית (און איז דעם איז ניט אריינגעמישט חי' קיין שום אנדערע סיבות ונטיות מצד מדות רעות פון זיין נפש הטבעית<sup>63</sup>).

יד. און אין דעם גופא איז מען מוסיף נאך א הוראה — אז די פעולת ה„בליעה“ (עי' אהרן) דארף זיין דורך א „מטה“, ניט א „תנין“:

סיאיז ניט גענוג וואס די סיבה אויף דער פעולה איז מצד אהבת ישראל (מדתו של אהרן), נאר די פעולת הבליעה („ירגיו אדם“) גופא, טאר ניט געטאן ווערן ווי עס טוט א „תנין“, מיט א רגש של כעס כו' (ווי א תנין וואס תכונתו וטבעו איז להפחיד ולהזיק)<sup>64</sup> — נאר בלויז ווי א „מטה“: דער מש-פיע, דער טוער, דארף עס טאן ווי א „שטעקן“, אן קיין רגש של רוגז וכעס חי', אדער אפילו א הרגשה של מציאות עצמו, נאר אז הרגשת עצמו (אין דעם ענין ההכאה והבליעה) ווי א שטעקן<sup>65</sup>,

יצי"מ, כולל אויך גלות מצרים), זיינען דא בכל הזמנים ובכל הדורות (בעבודה רוחנית של האדם). וכציווי חזל „בכל“<sup>66</sup> דור ודור (וכל יום ויום)<sup>67</sup> חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא (היום)<sup>68</sup> ממצרים“.

בשעת מ'גייט „טאן“ מיט א צווייטן אידן, דארף עס געטאן ווערן כהוראת חזל“ באופן פון „ימין מקרבת“, מתוך אהבת ישראל, כהנהגת אהרן הכהן אהב שולם ורודף שלום אוהב את הבריות ומקרבו לתורה<sup>69</sup>, און ווי דער אלטער רבי“ זאגט אז „אף הרחוקים מתורת ה' ועבודתו . . צריך למשכן בחבלי עבותות אהבה וכולי האי ואולי יוכל לקרבו לתורה ועבודת ה'“. און נאכמער: אפילו די וואס „מצוה לשנאותם“, איז „מצוה לאהבם גיכ“, און נאכמער — מ'דארף מעורר רחמים זיין בלבו אויף זיי, והרחמנות מבטלת השנאה ומעוררת האהבה“.

לפעמים טרעפט אבער אז דער צוויי-טער איד איז אין אזא שפל המצב — דער טוב איז ביי אים אויף אזויפיל בא-האלטן — אז מ'מוז אנקומען צו אן ענין פון „ירגיו אדם“<sup>70</sup>, הכאה בדברים, ביז אז אמאל איז די איינציקע עצה, דורך פועל זיין ביי אים א ביטול (ושבירה) כללי“ — א פעולה פון „בליעה“, אז יענער זאל „איינגעשלונגען“ ווערן<sup>71</sup>, ער זאל ווערן אויס מציאות לעצמו כלל.

55) משנה פסחים קטז, ב.

56) תנאי רפמ"ז.

57) סוטה מז, א. ושי"ן. הובא להלכה בהל' ת"ת

אדה"ז פ"ד ס"ז.

58) אבות פ"א מ"ב.

59) תנאי פליב.

60) ל' רז"ל — ברכות ה, רע"א.

61) ראה בארוכה לקושי חטי' ע' 122 אילך.

62) ראה לקושי ח"ז ע' 367 במ"ה המשנה (אבות

פ"ג מ"ב) איש את רעהו חיים בלעוו.

63) ראה דרמ"צ פט, ב.

64) אף שגם באופן זה עושהו „לא להנאת עצמו רק לקיים שליחותו יתי“, כנחש שאין לו הנאה בנשיכתו (ראה ענף יוסף לע"י יומא כג, א) — אבל מ"מ יש איבה בלבו (ראה רש"י יומא שם).

64) ראה רמב"ם הל' דעות פ"ב הל' ג, יראה עצמו בפניהם שהוא כועס . . וטהר דעתו מישבת . . והוא אינו כועס“. ולהעיר מדיק ל' אדה"ז (הל' ת"ת בטוסו): חייב להראות עליהם רוגז ולהכלימם כדי לזרום ולחדם (ולא כברמב"ם (הל' ת"ת פ"ד ה"ה)

אויך בגלוי, ווייל דער היפך הטוב איז  
בא אים אינגאנצן בטל געוואָרן.

וואָס די עבודה איז אויך ממהר די  
יציאה פון דעם איצטיקן גלות (מצרים),  
וואָרום די אהבת חנם איז מבטל די סיבת  
הגלות — שנאת חנם<sup>65</sup>,

ומיד הן נגאלין, וכימי צאתך מארץ  
מצרים אראנו נפלאות<sup>66</sup>.

(משיחות ש"פ וארא חשמ"ב, תשמ"ה)

ובלשון חז"ל, כנ"ל, אַז דער מוכיח איז  
לא נתעבה דורך דעם.

און דעמאָלט ווערט אויפגעטאָן אַז  
דער מושפע ווערט טאַקע „בלוע" אין  
(מטה) אהרן למעליותא, ער ווערט אַ  
חלק פון דעם תלמידו של אהרן המוכיח,  
און בפרט פון אהרן הכהן, „אוהב שלום  
ורודף שלום אוהב את הבריות ומקרבן  
לתורה", ב"ז אַז דאָס ווערט זיין מציאות

---

חייב לרגוז עליהן, ובשוע יו"ד (סי רמו ס"א)  
„חייב לכעוס עליהם". וראה ליקוט פירושים כ"ו  
לאנהיית (קה"ת תשמ"ז) ע' קנא בהערה.

---

65) יזמא ט, ב.

66) מיכה ז, טו.

## בא

בזה). ולדוגמא, דער רמב"ם זאגט: „מצוה ראשונה<sup>8</sup> ממצות עשה לידע<sup>9</sup>”

מקשה מהמצות שבפרשתנו ושהיא לפני<sup>10</sup>). ובצפצפי: להוריות שם: ועי' בספרי פ' שלח דר"ל במה שנצטווה אדה"ר. ולהעיר מרמב"ם רפיט מהל' מלכים על ששה דברים נצטווה אדה"ר על ע"ז כו' ובמצרים נצטווה עמרם במצות יתירות עד שבא משה רבינו ונשלמה תורה על ידו. ואינו מפרט מצות קדוה'.

(7) ובזהר (ח"ג רנו, ב) פקודא קדמאה אנכי. ובזח"ב (רע"מ — כה, א) ולקחתם . . וידעתם כי אני ה' אלקיכם וגו' פקודא דא קדמאה דכל פקודין ראשיתא קדמאה דכל פקודין למנדע ל' להקביה בכללא. ושם ע"ב: רוא דפקודא קדמאה למנדע ל' בכללא בנין דכתיב אנכי כו'. וראה תקו"ז ת"ל (עד, ב).

— וראה, הרע"א מהימנא סהמ"צ (להר"ר מרגלית) בריש הוצאתו דס' הזהר (ירושלים תש"ד יעד) ע"י"ש. וראה בארוכה לקמן ע' 116.

(8) כ"ה לשון הרמב"ם במנין המצות בריש ספר היד' (משא"כ בשאר המצות שלא פ"י, המצוה השני"י וכ"י — ובפשטות כי אז ה' צ"ל כו עד סופן). ולכאורה כוונתו להדגיש לא רק המנין — שהיא מצוה הא', אלא גם השיבוטה (ומרמז בוה ע"ד לשונו בריש ספר היד' כדלקמן). ועד"ז כתב בריש מצות לית דמנין המצות שלו. וראה שיחת י"ג ניסו תשמ"ה.

(9) וכ"כ בריש ספר היד', לידע שיש שם מצוי ראשו". ובסהמ"צ לפנינו מ"ע א' — ,בהאמנת . . שנאמין כו', אבל בהוצאת קאפח, גם שם: בידיעת . . שנדע כו' (וראה גם בהנסמן בהוצאת העל"ר שם). וראה לקו"ש ח"יא ע' 339 בהערה. ואכ"מ.

(\*) ראה רמב"ם ס' המדע (ירושלים תשכ"ד) שגם בכמה דפוסים וכת"י מחזיל. מצוה ראשונה, אף שלפניו נסמן. א"י (כמו לפני שאר המצות), ככדפוסים שלפנינו, אלא שרמב"ם דפוס רומא ר"מ (ועוד דפוסים שהובאו שם) ליחא הסימון. א"י לפני. ושם הובאו נוסחאות שבמצוה הא' הוא כאשר המצות שמתחיל: א' לידע — וליתא. מצוה ראשונה ממצות עשה"י (ועד"ז הם השינויים ברמב"ם בריש מל"ח שבמנין המצות).

א. די מצוה „לקדש חדשים ולחשב שנים וחדשים בב"ד בלבד" לפרנט מען אפ פון פסוק<sup>2</sup> „החודש הזה לכם ראש חדשים ראשון הוא לכם לחדשי השנה”.

זאגט רש"י בפירושו במק"א (לפני זה)<sup>3</sup> — בנוגע צו דער מצוה — אז „לא ה' צריך להתחיל את התורה אלא מהחודש הזה לכם שהיא מצוה ראשון נה' שנצטוו בה ישראל”<sup>4</sup> (און ער איז מסביר „מה טעם פתח בבראשית”).

אבער די מוני המצות, הרמב"ם וכ"ו<sup>5</sup>, רעכענענדיק דעם מנין המצות כסדרן, איז די מצוה פון קידוש החודש ביי זיי ניט די „מצוה ראשונה”<sup>6</sup> (ובדוקא

1) לשון הרמב"ם במנין המצות בריש ספר היד' מ"ע קנ"ג. ועד"ז בסהמ"צ לפנינו מ"ע הנ"ל, לקדש חדשים (ס"א ולחשוב חדשים) ושנים וזו היא מצות קידוש החודש כו'. וכ"ה בהוצאת הרב העל"ר דספהמ"צ (וכניסת ס"א), אכל בהוצאת קאפח: שצונו יתעלה בחשבון חדשים ושנים וזו היא כו'. ובחינוך ריש מצוה ד, לקדש חדשים ולעבר שנים ולקבוע מועדי השנה ע"פ אותו קידוש". וראה לקמן בפנים ס"ה ואילך.

(2) פרשתנו יב, ב.

(3) בראשית א, א. וראה תנחומא באבער בראשית יא. י"יש עה"פ החודש (רמז קפ"ו). גירסת מדרש לקח טוב ר"פ בראשית.

(4) ראה גם פרש"י פרשתנו יב, א, מצוה ראשונה”.

במדרשים הנ"ל ליתא, שהיא מצוה ראשונה כו', אבל משמע שזוהי כוונת מדרשים הנ"ל, ורש"י הוסיפה, מפרטה לתוספת ביאור.

(5) משא"כ מילה וגדה"י . . שלא היו ציווין אלא ליחיד אינו נחשבות מכלל מצותי כל זמן שלא נצטוו בהם כל ישראל כו' (רא"ם בפרש"י בראשית שם).

(6) להעיר מהוריות ח, יב: איזו היא מצוה שהיא נאמרה בחחלה הוי אומר זו עבודת כוכבים (ומקשה והאמר מר עשר מצות נצטוו ישראל במרה' ואינו

מצוה האט אין זיך א תוכן עיקרי ויסודי פון כללות התורה והמצוות.

ויש לומר אז דאס איז בכמה ענינים: (א) די מצוה ווייזט דעם אופן פון נתינת התורה; (ב) זי ברענגט ארויס דעם כח התורה והמצוות; (ג) איז איר זאגט זיך ארויס די מטרה ותכלית פון מצוות התורה, כדלקמן.

ב. דער אבן עזרא בפרשתנו<sup>11</sup> שטעלט זיך אויף דעם וואס „משה לא פירש לנו בתורה איך נקבע השנים והחדשים ואם לא נמצא אביב מה נעשה ויש לתמוה מזה תימא גדולה איך פירש דיני כל נגעי המצורע שהוא באדם אחד ולא יעמוד בכל זמן והניח דבר המועדים שכל ישראל חייבים לשמרה בכל זמן ויש כרת על אכילת חמץ בפסח ועל אכילת יום הכפורים“, און דער אבן עזרא איז מסביר, אז „וזה לאות כי סמך על קריאת ב"ד בכל דור ודור“<sup>12</sup>.

דאס הייסט, אז פון דער מצוה קדוש החודש איז דא אן אות, א הוכחה ברורה וגלויה, אז תורה בפירושה ניתנה<sup>13</sup>, אז תורה שבע"פ, וואס די חכמים בכל הדורות האבן מגלה געווען, איז איין זאך מיט תורה שבכתב.

וכפרט אז דער קיום פון גאר א סך מצוות התורה וועלכע זיינען פארבונדן

מכראשית הרי בסדר, תורה<sup>14</sup> (— הוראה, מצוות) היא (כנ"ל), מצוה ראשונה שנצטוו בה ישראל<sup>15</sup> (ראה לעיל הערה 5).

(18) יב, ב כפי הארוך. וראה גם כפי הקצר.

(19) והאריך בזה בהקדמתו לפי עה"ת ב.הדרך הב", ומסיים, וזה לנו האות שסמך משה על תורה שבע"פ, שהיא שמחה ללב ולעצם מרפא, כי אין הפרש בין שתי התורות, ומידי אבותינו שתיהן לנו מסורות כר", ועד"ז הוא בס' העבור שלו ב.סוד העבור.

(20) ראה רמב"ם בריש הקדמתו לספר היד.

שיש שם אלוה שנאמר<sup>16</sup> אנכי ה' אלקיך.

און דער טעם דערפון איז פאר-שטאנדיק בפשטות, ווייל די ידיעה וקיום פון כל המצוות איז שייך נאר נאכדעם<sup>17</sup> ווי ס'איז דא די ידיעה<sup>18</sup>, „שיש שם אלוה“<sup>19</sup>, ובלשונו בריש ההלכות<sup>20</sup> אז דאס איז „יסוד היסודות ועמוד החכמות“.

וכפרש"י מיינט ער בפשטות ראשונה — צו ווערן געשריבן בתורה<sup>21</sup>,

וויבאלד אבער, אז אלע ענינים שבתורה זיינען בדיוק, י"ל, אז כאטש בשייכות צום אדם (גברא) איז „מצוה ראשונה . . לידע שיש שם אלוה“ — ובלשון רז"ל<sup>22</sup> אז פריער דארף זיין „יקבל עליו עול מלכות שמים“<sup>23</sup> און ערשט דערנאך „יקבל עליו עול מצות“ —

אבער ווי דער ענין איז מצד תורה (ומצד — חפצא), איז די „מצוה ראשו-נה“ (וואס מיט איר האט לכאורה גע-דארפט זיין „להתחיל את התו-רה“<sup>24</sup> —) „החודש הזה לכם“, ווייל די

(10) יתרו כ, ב.

(10\*) להעיר מתניא קו"א ד"ה הנה (קסב, א) „מצות האהבה . . הנמנית ראשונה בתרי"ג מצות כמ"ש הרמב"ם ז"ל שהיא מיסודי התורה כו"“.

(11) ולהעיר שזהו גם דיבור הראשון דעשרת הברות — מצוה ראשונה שבזמן מ"ת. וראה פירוש המשניות להרמב"ם ספ"ז דחולין.

(12) ראה ספה"מ'צ להצ"צ מצות האמנת אלקות בתחלתה.

(13) ריש הלכות יסוה"ת.

(14) ולהעיר שלדעת הזהר (רע"מ) ח"ב (שבע"ה 7) „יודעתם כי אני ה' (שבר"פ וארא) . . פקודא דא קדמאה“.

(15) ברכות רפ"ב בנוגע לקי"ש. וראה עד"ז מבילתא יתרו (כ, ג) — בשייכות לעשה"ד.

(16) ולהעיר מספר המצוות להרמב"ם מ"ע ב.

(17) וגם להמסקנא שהתחלת התורה היא

ועפ"י הנ"ל איז דאס מובן: בראשית ברא אלקים איז רש"י מפרש<sup>24</sup>: „בשביל התורה שנק' ראשית דרכו ובשביל ישראל שנק' ראשית תבואתו; און וויבאלד אז די גאנצע בריאה איז בשביל התורה ובשביל ישראל, איז פארשטאנ-דיק, אז ווען ב"ד פסקינט ע"פ תורה אז דער חודש איז מעובר, פועל'ט דאס אזוי אין מציאות העולם. וואָרום די גאנצע בריאה איז באשאפן געוואָרן צוליב תורה וישראל.

ד. דאָס איז אַבער ניט מספיק. וואָרום דער ענין אַז בשעת ב"ד איז מעבר דעם חודש „בתול" חורין איז ניט אין דער מצוה עצמה, אפילו ניט אין דער לבנה, נאָר אַ תוצאה וואָס ווערט אין אַ זייטיגער זאָך לגמרי!

פון דעם לשון מצוה ראשונה שנצטוו בה ישראל איז משמע, אַז דער ענין פון ראשונה איז פאַרבונדן מיט דער מצוה. ומזה — אַז תוכן ומטרת המצוה קומט אין דעם בהדגשה.

ה. ויש לומר הביאור בזה<sup>25</sup>:

עיקר ענינן פון מצות התורה איז צו אויפטאָן קדושה אין וועלט. און דאָס איז די נקודה פון אַלע מצות התורה: מען נעמט אַ חפצא פון עולם און מען מאַכט דערפון אַ חפצא של מצוה, ביז אַז דאָס ווערט אַז ענין פון קדושה<sup>26</sup>.

און דאָס איז אויך דער תוכן פון קדוש החדש — דער אויפטו וואָס ב"ד איז מקדש<sup>27</sup> אַ (חפצא) יום מסוים אַלס ראש

מיט די זמני השנה — איז פאַרבונדן דוקא מיט די קביעות החדשים וכו' ווי די חכמים האָבן קובע געווען בתושבע"פ<sup>28</sup>.

ג. עדיז ברענגט אַרויס די מצוה פון קדוש החדש אַז תורה איז אַ בעה"ב אויף וועלט — און ווי דער מאמר רז"ל<sup>29</sup> הידוע אויפן פסוק<sup>30</sup>, אקרא לאלקים עליון לא-ל גומר עלי' — בת שלש שנים ויום אחד ונמלכין ב"ד לעוברו הבתולין חורין ואם לאו אין הבתולין חורין<sup>31</sup>.

און דערפאַר איז מצות קדוש החדש די „מצוה ראשונה שנצטוו בה ישראל" (ביו אַז „לא הי' צריך להתחיל . . אלא כו', כנ"ל) — ווייל פון איר, נעמט מען דעם יסוד אין נתנת התורה — די אמונה איז דעם אמת פון תורה שבע"פ. און אויך — אין דעם תוקף התורה ומצות בכלל, דעם כח צו משנה זיין די טבע ומציאות העולם.

עפ"י יומתק נאָך אַז ענין: כאַטש ס'ווערט מפורש געזאָגט אַז דער טעם וואָס „פתח בבראשית" איז ווייל, כח מעשיו הגיד לעמו כו'" (ווי רש"י פירט דאָרט אויס) — וויבאלד אַבער אַז די התחלה פון „בראשית ברא' איז במקום פון דער התחלה (וואָס עס האָט גע" דאָרפֿט זיין) — „החדש הזה לכם" „לא הי' צריך להתחיל את התורה אלא מהחדש הזה לכם", איז מסתבר זאָגן, אַז אויך להמסקנא האָבן זיי אַ שייכות זע"ז.

(21) ראה בארוכה אברבנאל כאן ד"ה והלימוד הג' ואילך. וראה צ"ח בפתיחה למס' ברכות בסופה בפי' הסימן, זמן נקט'.

(22) ירושלמי כתובות פ"א ה"ב. וש"נ. והובא להלכה בש"ך (ושו"ע אדה"ז) י"ד סקפ"ט ס"י"ג (ספ"ג).

(23) תהלים נ"ג.

(24) עה"פ שם בדי"ה ה'.

(25) ע"ד החסידות ראה לקו"ש חט"ז ס"ע 481 ואילך. חכ"א ע' 65 ואילך. ועוד.

(26) וראה בארוכה לקו"ש חט"ז ע' 212 ואילך. ובכ"מ.

(27) ראה שמור' עה"פ כאן (פס"ז, כד).

פועל'ן אין א חפצא אז זי זאל ווערן א חפצא של מצוה, ונקודה זו איז בגלוי בא דער מצוה פון קדוש החדש כנ"ל,

נאָר (בפנימיות הענינים איז דאָס) ראשונה אויך בענינה ומדריגתה: כאַטש דער גדר פון עולם איז ביידע זאָכן, סיי זמן און סיי מקום<sup>34</sup>, און זמן איז פאַרבונדן מיט מקום<sup>35</sup>, איז אָבער בסדר הקדימה קומט זמן פאַר מקום<sup>36</sup>. וואָרום יעדע התהוות, כולל אויך התהוות פון מקום, איז אַ שינוי (בהווה) לגבי (עבר) קודם ההתהוות<sup>37</sup>, קומט אויס אַז קודם יעדער התהוות (אויך פאַר דער התהוות פון מקום) איז שוין געווען די מציאות פון אַ זאָך וואָס ווערט דער- נאָך נשתנה — וואָס דאָס איז (תוכן ענין ה)זמן.

ד.ה. די ערשטע מציאות פון עולם (וואָס פון דער מציאות פאַנגען זיך אַז אַלע נמצאים) איז זמן.

און ווי ס'איז אויך פאַרשטאַנדיק בפשטות לגבי האדם, אַז פריער קומט באַ אים אַז דער זמן, דער יום מסוים, און לאחז' זיינען שייך זיינע פעולות בהיום ובחפצי העולם ביום זה.

און דערפאַר איז קדוש החדש מצוה ראשונה, ווייל פריער פועל'ט ביז די קדושה אין זמן, וואָס דאָס איז די התחלת המציאות, און לאחז' קומט מעשה האדם, וועלכע ער פועל'ט אין חפצי העולם, וואָס זיינען אַז ענין של מקום.

34) שער היחוד והאמונה פ"ז (פב, א).

35) לקרית ברכה צח, א.

36) בהבא לקמן ראה גם לקו"ש ח"כ ע' 333. וש"נ.

37) ראה גם המשך תעריב ח"א ע' שלט: דכל מה שנתהווה היז בכח'י זמן דלכד זאת שנתהוו מן העדר להי' הרי הי' זמן שלא הי' ונתהוו ונתחדשו.

חודש ניט אַ יום המעשה<sup>27</sup> (וקרבן מיוחד<sup>28</sup> וכו') — ביז אַז, והי' מידי חודש בחדשו (ווי) ומידי שבת בשבתו יבוא גר'<sup>29</sup>.

ובלשון הרמב"ם<sup>30</sup>, שיקדשוהו בית דין ויקבעו אותו היום ראש חודש הוא שיהי' ראש חודש<sup>31</sup>, שאין הראי' קובעת אלא ביז שאמרו מקודש הם שקוב' עין<sup>31</sup>.

(און דאָס איז אויך פאַרבונדן מיט קדושת המועדות, ווייל, יסוד מצות קדוש החדש כדי שיעשו ישראל מועדי השנה במועד<sup>32</sup>, און דעריבער זאָגט מען ביו"ט, מקדש ישראל והזמנים<sup>33</sup> ווייל, ישראל דקדשינהו לזמנים<sup>33</sup>).

ויש לומר אַז דערפאַר איז דאָס מצוה ראשונה — נוסף ע"ז וואָס די נקודה כללית פון אַלע מצות התורה איז צו

27) יחזקאל מו, א.

28) ראה פרש"י חגיגה י, ב ד"ה וקדש חדש — למוספין (ובא ביחד עם, מנה ימים) וקדש עצרת, ובפרש"י, בקרבנות<sup>31</sup>, ובלבוש אר"ח (רי"ס ת"ז), יום שיש בו קדושה הוא יותר משאר ימי החול כיון שמביאין בו קרבנות מוספין כמו ביו"ט.

29) ישע"י סו, כג. וגם עתה עדין (וחי' ע, ב, ובכ"ז — כנסמן במ"מ לזהר — ניצוצי זוהר ועוד). וראה שו"ת הר"מ"ע מפאנו (סי עט). הובא להלכה במג"א אר"ח סתי"ז סק"ב: וכשם שאין תחנה ברגלים כך אין תחנה ברי"ח. . . הנהגין להתענות ערב רי"ח ג"כ מרב"ם בכבוד הלילה ויום המחרת, שהרי הקישו הנביאים רי"ח לשבת בכמה מעלות טובות גבי שער התצר הפנימית ויבא כל בשר להשתחוות, והתורה הקישתהו למועדי השמחה לתקוע בחצוצרות על הקרבן וכי' ותנן רי"ח כר ראש ביז אומר מקודש. . . קבעו לו חתימה שוה לרגלים כ"ר.

30) הל' קדוה"ח פ"א ה"ה.

31) שם פ"ב ה"ה"ח.

32) חינוך שבהערה 1. וראה רמב"ם שם פ"א

ה"ז ספ"ב. ועוד.

33) ברכות מט, א.



ו. דאָס איז אַבער לכאורה ניט מספיק:

(א) קדוש יום ר"ח וואָס ביז אומרים מקודש איז (אפילו בזמן שהיו מקדשים ע"פ הרא"י) ניט אלעמאל, וואָרום, אין מקדשין אלא חודש שנראה בזמנא — ווען ר"ח איז ביום ל', און, אין מקדשין אלא על הרא"י.

(ב) אין דער מצוה פון, החודש הזה לכם איז נכלל (לדעת הרמב"ם) אויך, ולחשב שנים וחדשים בב"ד, און אויף דעם זאָגט מען דעם לשון עבור שנים, ניט, קדוש שנים.

(ג) לויטן רמב"ם, אַז, הלכה למשה מסיני הוא שבזמן שיש סנהדרין קובעין על פי הרא"י ובזמן שאין שם סנהדרין קובעין על פי החשבון הזה שאנו מחשבין בו היום ואין נזקקין לרא"י, איז לפי"ז לכאורה אויך די קביעות ע"פ החשבון נכלל אין דער מצוה פון קדוש החודש, און דעמאלט איז מען ניט מקדש, כנ"ל, וואָרום, אין מקדשין אלא על הרא"י.

ז. וועט מען דאָס פאַרשטיין בהקדים וואָס דער רמב"ם ווען ער רעכנט די מצוה אין מנין המצות זאָגט ער דעם לשון, כנ"ל, לקדש חדשים ולחשב שנים וחדשים. אַבער אין די הלכות גופא זאָגט ער בתחלת הל' קדוש החודש: מ"ע אחת והיא לחשב ולידע ולקבוע באי זה"י יום תחלת כל חדש מחדשי השנה און עד"ז בפנים ההלכות" מצות עשה מן התורה על בית דין שיחשבו וידעו אם יראה הירח או לא יראה, און זאָגט ניט אַז דער תוכן פון דער מצוה איז, לקדש החודש.

דער טעם בפשטות דערפון איז, ווייל אויך דאָס וואָס מ'איז קובע חדשים ומעברים שנים ע"פ החשבון איז נכלל (לויטן רמב"ם) אין דער מצוה פון קדוש החודש (ניט נאָר די קביעות וקדוש ע"פ הרא"י בזמן שיש סנהדרין), וכנ"ל.

מען דאַרף אַבער הסברה: פאַרוואָס זאָגט ער כלו"ז דעם ענין אין דער מצות עשה (לחשב ולידע ולקבוע באי זה יום תחלת כל חדש), און איז ניט כולל אין דער מצוה אויך דעם ענין פון קדוש החדש, וואָס מ'איז (קובע ו) מקדש ע"פ הרא"י?

ח. ויש לומר הביאור בזה:

די גאַנצע בריאה איז דאָך בשביל התורה ובשביל ישראל, וואָס דאָס מיינט — בכל עניני הבריאה, שמים וארץ וכל צבאיהם, און ניט נאָר די התהוות זייערע בכלל — נאָר דאָס איז אַ שטענדיקע זאָך.

און די עבודה פון אַ אידן באַשטייט אין דעם וואָס ער דאַרף בריינגען בפועל

(43) כ"ה בדפוסים שלפנינו, וכן במנין המצות על סדר הלכות' בריש ספר היד (אבל בס' המדע — ירושלים, תשכ"ד — שם, באיזה' בתיבה אחת).

(44) פ"א ה"ז.

(38) רמב"ם שם פ"ב הי"ח וכדעת ראב"צ סנהדרין י"ד, ב (וש"ג).

(39) רמב"ם שם פ"ח הי"ח. וראה מניח מצוה ד בתחלתה ד"ה והנה מצוה זו, דענין זה הוא לכו"ע — כי מה שמצוה לקדש על הרא"י, הוא ענין בפ"ע מזה שהביד אין מקדשים (אומרים מקודש) אלא חודש שנראה בזמנו.

(40) וכמ"ש במנין המצות שלו (נסמן בהערה 1). משא"כ לדעת הרמב"ן (בהשגותיו שם שורש א) שעיבור שנים הוא מצוה בפ"ע ולמדין משמור את חודש האביב (כדעת הבה"ג. וכ"ה לדעת הסמ"ג מ"ע מו, מז) — והואב בחינור שם. וראה בארוכה ביאור הרי"ם פערלא לשהמ"צ לרס"ג מ"ע נו בתחלתה. וראה שם ד"ה ולכן (רלו, א"ב) שתמה בזה שלא הזכיר הרמב"ם בהל' קדוה"ח העשה בעיבור שנים.

(41) הל' קדוה"ח פ"ה, ה"ב.

(42) וראה גם מ"ש כסהמ"צ שבהערה 1.

זיין) אין דער גאַנצער בריאה<sup>48</sup> ובכל פרטי — וואָס דאָס ווערט עיז וואָס יעדע זאָך אין דער בריאה, העלפט אַרויס און איז מוסיף אַ אידן בעבודתו<sup>49</sup>, און דאָס טיילט זיך אין כמה דרגות<sup>50</sup>: מכשירי מצוה, מכשיר למכשיר וכיו"ב,

עדיז (און נאָכמער<sup>51</sup>) איז בנוגע לזמן, אַז די השלמת מטרת הבריאה פון די חדשי השנה איז ניט בלויז בזה וואָס מ'איז קובע און מקדש דעם ר"ח אָדער מועדי השנה<sup>52</sup>, ד.ה. ימים מסויימים

און מגלה זיין דעם, בשביל התורה .. ובשביל ישראל אין דער בריאה. און ווען אַ איד איז מקיים אַ מצוה מיט אַ חפץ שבועולם, ווערט עיז אויסגעפירט דער, בשביל, די מטרת הבריאה פון דער באַשטימטער זאָך<sup>53</sup> (אַז זי איז בשביל התורה ובשביל ישראל) ובמילא ווערט דאָס אַ חפץ של מצוה וכו'.

ולדוגמא: ווען אַ איד מאַכט פון עור הבהמה קלף פאַר ס"ת תפילין ומזוזות, ווערט דורכדעם דורכגעפירט מטרת (בריאת) עור הבהמה, עס ווערט פון דעם קלף אַ חפצא דתורה ובגלוי.

וויבאַלד אַז אויך זמן איז אַ נברא<sup>54</sup>, איז מובן, אַז אַזוי איז אויך בנוגע מצוי אות הזמן, אַז ער איז, בשביל התורה .. ובשביל ישראל. און דאָס איז דער תוכן פון מצות קדוש החודש: דורך דעם וואָס אידן זיינען מקדש חדשים — ר"ח ומועדים — זיינען זיי מגלה ווי די אמיתית מצואות פון זמן איז בשביל התורה ובשביל ישראל. און ווי דוד המלך איז מפרש<sup>55</sup>, עשה ירח (איז דאָס) למועדים.

וכשם ווי דאָס איז בנוגע לכל עניני הבריאה, אַז די כוונה איז ניט בלויז אין אַ חפץ מסויים אַז אין אים זאָל זיך דורכ-פירן מטרת בריאתו, נאָר די כוונה איז אַז דאָס זאָל אויפטאָן (אָדער — מוסיף

48) להעיר מפסד הרמבים (הל' תשובה פ"ג הי"ד) ד.צריך כל אדם שיראה עצמו כל השנה כוזה כר עשה מצוה אחת כר הכריע כר ואת כל העולם כלוי.

49) וראה בארוכה בהקדמת הרמבים לפיה"מ (ד"ה אחר כן ראה להסתפק) שמבאר בארוכה איך שכל הנמצאים שתחת גלגל הירח נמצאו בשביל האדם לבדו, וממשיך לבאר, שכל מין המדובר גופא נברא בשביל החכם השלם שיוכל לעסוק בחכמה האלקית וכמעשה הטוב. עייש בפרטיות החילוקים באופן השימוש בכל דבר בשביל החכם (בפרט, והאדם בכלל).

50) ראה שבת (קל, א): כורחין עצים לעשות פחמין לעשות כרול (לאימל של מילה — פרשי שם).

51) שמציע (בריאתו באופן) שהוא המשך אחד, ועד שבכמה עניני תורה הוא נקודה אחת (ראה צפעי' מהד"ת כב, ב. מד, ב. שו"ת צפעי' (דווינסק) ח"ב סליב. מפענח צפונות פ"ג). ועפי' יומתק הא דהתורה לא תהי' מוחלפת (ראה רמב"ם רפ"ט מהל' יסוה"ת. הל' מלכים פ"א סה"ג. פיה"מ סנה הקדמה לפ' חלק היסוד התשיעי').

52) מועדי ה' צריכין קידוש ביד (ביב קסא, א. נדרים עח, ריש ע"ב). וראה רשב"ם ביב. שהיו מקדשים את החודש ע"פ הראי ומתוך כך מתקדש מועד בזמנו כר אבל המועדים עצמן לא היו מקדשים כ"א החדשים .. וזהו תיקון המועדות וקדושתן (וראה רשב"ם שם ד"ה שבת בראשית). ועדי' מובן בפי הראש ורין נדרים שם. אבל ברשב"א בשם הרי"ח (הובא בשטמ"ק ביב שם) שמענין מינה שהמועדים צריכין קידוש בית דין לקבעם ולומר המועד ביום זה המקדש. וראה לשון

45) ראה לקוש ח"ט ע' 193 ואילך — דוגמא (ונפקמ) בהלכה.

46) כתורת ה"מ — הובא בסידור שער הק"ש (עה, סעי' ואילך). וראה לקוש ח"ז ס"ע 59 ואילך. ושי'.

47) תהלים קד, יט. וראה שמור ע"ה"ם כאן (פטי, כב) בסופו: לכך ברא הלבנה בשביל מועדות שהיו ישראל כר .. עמד דוד ופירש כר. וראה ביר רפ"ז.

דאס איז דאך בנוגע דעם גאנצן המשך פון מהלך הלבנה פון דעם גאנצן חודש — איז א טייל פון דער מצות עשה גופא. די מ'ע איז ניט נאר דער מקדש זיין דעם טאג פון ר"ח, נאר דער יחשבו וידעו<sup>56</sup>,

אז אין דעם גאנצן המשך הומו גופא שטייט בגלוי דער, בשביל התורה. . . ובשביל ישראל<sup>57</sup>.

ט. ויש לומר אז (איך) מטעם זה איז מצות קדוש החודש, מצוה ראשונה שנצטוו בה ישראל<sup>58</sup>:

דער בשביל התורה ובשביל ישראל איז עניני הבריאה בכלל איז ניט באופן ישר ובגלוי בכל הבריאה כולה; פאראן חפצים וואס ווערן אליין קדושה אדער מצוה, אדער תשמישי קדושה ותשמישי מצוה, אדער למטה מזה, וואס א איד טוט לשם שמים<sup>59</sup> אדער, בכל דרכיך דעהו<sup>60</sup>; אוז עס זיינען פאראן זאכן וואס זיי זיינען בלויז מכשיר אדער מכשיר דמכשיר, צי נאך ווייטער ביז אז באופן ישר ובאופן גלוי איז ניטא קיין קשר צווישן זיי מיט א אידן און מיט תורה, און נאר וואס דורך א פעולה מיט איין פרט פון דעם מין ווערט אז עלי איז דעם גאנצן מין

בחודש, נאר ווען עס ווערט דערהערט אין דעם גאנצן המשך הומו (איך לאחרי הריח כר) דער בשביל התורה ובשביל ישראל, און דאס איז דורכדעם וואס ב"ד איז מקיים די מ'ע. . . לחשב ולידע ולקבוע באי זה יום תחלת כל חדש מחדשי השנה, וואס צוליב דעם דארף דאך ב"ד אויסרעכענען און וויסן די פרטי החשבונות פון מהלך הלבנה כו' (און יודעין מקומות הכוכבים ומהלכם כו'<sup>61</sup>).

דאס הייסט: נוסף אויף דער פעולה אין דעם זמן פון חדשי השנה דורך דער קביעות וקדוש<sup>62</sup> ר"ח אויך צוליב די מועדות<sup>63</sup>, וואס אין דעם אופן איז דער זמן שבינתיים בלויז ווי א מעין הכשר צו קדושת הזמן פון די מועדות (ווייל בכדי עס זאל זיין ר"ח ומועדי השנה דארף מען האבן (און וויסן) דעם גאנצן המשך הזמן פון דעם חודש וכו') — איז נאך-מער: דער עצם חשבון — וואס ב"ד יחשבו וידעו אם יראה הירח<sup>64</sup>, וואס

הרמב"ם שם ספ"ה, זה שאנו מחשבין בזה"כ כר ואמרין שר"ח יום פלוני ויו"ט ביום פלוני כר וקביעת בני ארץ ישראל אותו הוא שיהי ר"ח או יום טוב. אבל בזה אין המדובר בקידוש (ע"פ רא"י) רק בקביעות ע"פ חשבון. ובסמ"צ שם: מפני שכ"ד הגדול שבאי כבר קבעוהו זה היום ר"ח או יו"ט ומפני אמרם שזה היום ר"ח או יו"ט יהי ר"ח או יום טוב בין שהיתה פעולתם זאת בחשבון או באר"י כמו שבא בפירוש אלה מועדי ה' . . . כלומר שיאמרו הם שהם מועדות. וראה לשון הרמב"ם שם ה"ז. ואכ"מ. וראה לקמן הערה 54.

53) רמב"ם שם פ"א ה"ז.

54) דהרי פשוט דגם על זהו אמרים קדושת מועדות מסורה לב"ד (ל' המכילתא תשא לא, טו) וישראל דקדשניהו לזמנים (ברכות מט, א). וראה השגות הרמב"ן לשהמ"צ שם בסופו.

55) ראה רשב"ם ב"ב שם.

56) ל' הרמב"ם שם ה"ז. וראה מניח שם בתחלתו לדעת הרמב"ם גם החשבון צ"ל באי דוקא.

56) ולהעיר מתגיגה שם: אמרה תורה מנה ימים וקדש חודש מנה ימים וקדש עצרת (דאחקש וליז), וראה תודיה אמרה שם.

57) להעיר על יתירה מזו מסה"מ קונטרסים (ח"א רכו, ב) שע"י המשלים כר מדברים גשמיים, מכרר ומזכר הנהי' את חלקו בעולם והיינו הדברים הגשמי אשר ע"י משיג אלקות היה רואה בהם ענין האלקי והיינו מה שרואה פרטי הנמשל בהמשל ואיך שהם דבר אחד ממש כר', עייש בארוכה.

58) אבות פ"ב מ"ב.

59) משלי ג, ו.

מאכט ב"ד אן עיבור יאר (ווי דער רמב"ם איז ממשיך בהלכה שלאחזיז<sup>64</sup>). און ווי דער רמב"ם איז מפרש אין די ווייטערדיקע פרקים אן, הדברים שהן העיקר שמעברין בשבילן כדי שיהיו השנים שני החמה<sup>65</sup>.

פון פשטות לשון הרמב"ם איז אָבער משמע אָז דאָס איז ניט נאָר צוליב מועדות, אָז פסח זאָל זיין בזמן האביב (ובפרט אָז דאָס דערמאָנט ער בכלל ניט אין דער הלכה; ער ברענגט נאָר דעם (חלק ה) פסוק, שמור את חודש האביב<sup>66</sup>), נאָר דאָס איז אַ דין אין דער שנה בכלל, אָז עס זאָלן זיין שני חמה<sup>66</sup>, נאָר מען לערנט דאָס אָפּ פון, שמור את חודש האביב<sup>67</sup>.

דאָרף מען פאַרשטיין: אע"פּ אָז דער מחזור, די כללות המשך יט' השנים איז מתאים מיט שני חמה, מצד דעם חודש העיבור וואָס מאַיז מוסיף [און לסוף המחזור (י"ט שנה) גלייכן זיך אויס די שנות הלבנה מיט די שנות החמה ביז אָז, לא ישאר ממנין ימי החמה בכל תשע עשרה שנה חוץ משעה אחת וארבע מאות ושמונים וחמשה חלקים<sup>68</sup>],

איז אָבער לפועל יעדער יאר בפ"ע — אַלע שנים — ניט קיין שנת חמה, שס"ה ימים, נאָר (צוועלף חדשי הלבנה —) שני"ד יום<sup>69</sup>, אָדער (דרייצן חדשי הלבנה —) שפ"ג יום<sup>69</sup>.

64 בה"ב שם.

65 פ"ד סה"ז.

66 ראה בארוכה לקו"ש חט"ז ס"ע 95 ואילך.

67 ובסה"מ שם בסופו: ואמרו שמור את חודש האביב הורה כי שנתנו ראוי שנשמור בה פרקי השנה, ולכן תהי' שמשית. ובהוצאת קאפה ולפיכך יהיו שנות חמה<sup>68</sup>.

68 רמב"ם שם פ"ז ה"י. וראה שם ה"א: נמצא

במחזור שהוא כזה . . . והשנים שני החמה.

69 ראה רמב"ם שם ה"ד החשבון בדיוק.

[ע"ד ווי דער אַלטער רבי איז מסביר אין תניא<sup>60</sup> בנוגע לקרבנות, אָז דורך הקרבת בהמה אחת, ה"י כל החי עולה לה' . . . וכל הצומח ע"י עשרון סולת אחד בלול בשמן כו", ועד"ז (און נאָכ-מער) בצדקה, וואָס דער, חומש מעלה עמו כל הארבע ידות לה' להיות מכון לשבתו ית"ל].

אין זמן הנ"ל אָבער, באַשטייט די מצות קדוש החודש אין דעם וואָס ב"ד דאָרף, לחשב ולידע ולקבוע באי זה יום תחלת כל חודש מחדשי השנה<sup>61</sup> — די מצוה און די פעולה פון אידן (ב"ד) איז אין דעם גאַנצן זמן<sup>61</sup> החודש באופן ישר.

י"ד. עפ"ז יש לבאר דיוק לשון הרמב"ם בריש הל' קדוש החודש: „והשנים שאנו מחשבין הם שני החמה שנאמר<sup>62</sup> שמור את חודש האביב. דער פירוש הפשוט בזה איז<sup>63</sup>: בהמשך צו תחלת ההלכה, „חדשי השנה הם חדשי הלבנה“, ד.ה. אַ חודש איז ניט אַ צוועלפט חלק פון שנת החמה, נאָר (חדשי) הלבנה, וועלכע באַשטייען פון (לערך) גיין און צוואַנציק מיט אַ האַלבן טעג.

און אויף דעם איז דער רמב"ם ממשיך, אָז אעפ"כ, וויבאָלד אָז פסח מוז זיין בחודש האביב, און די תקופות השנה ווערן באַשטימט דורך (מהלך ה)חמה, וואָס אַ שנת חמה איז מיט (לערך) עלף טעג לענגער ווי אַ שנת לבנה, רעכנט מען די יאָרן לויטן מהלך החמה, און דערפאַר איז יעדערע צוויי דריי יאָר

60 פ"ד.

61 עפ"ז יש לומר הכוונה בישראל דקדשינהו לזמנים במיבן הרחב, לא רק ר"ח והימים טובים, אלא לכל המשך הזמן.

62 ראה טז, א.

63 ראה פירוש לרמב"ם שם.

(יום) <sup>73</sup> — ולדוגמא: קטורת וואס, היתה נעשית [און יעדער יאר און אלע יארן] שטיה מנה. . כנגד ימות החמה <sup>74</sup> — ואעיפ וואס דורך דעם האט מען גע- מווס דערנאך פודה זיין די שיריים ומו- רידם מקודש לחול <sup>75</sup> — וואס צוליב דעם דארף זיין „מחשבין. . שני חמה“ כפשוטו <sup>76</sup>.

יב. על פי כל הנ"ל איז אויך מובן דער קשר צווישן „פתח בבראשית. . כח מעשיו הגיד לעמו לתת להם נחלת גוים“ מיט „החודש הזה לכם שהיא מצוה ראשונה שנצטוו בה ישראל“ (וכנ"ל סעיף ג — אז די צוויי ענינים האָבן אַ שייכות צווישן זיך):

דער ענין פון „כח מעשיו הגיד לעמן לתת להם נחלת גוים“ — כיבוש ארץ ישראל — איז מרמז, ווייזט (אויך)

יא. עיפ הנ"ל יש לומר: וויבאלד אז די מצוה פון קדוש החודש איז צו מגלה זיין די מטרת בריאת הזמן בשביל התורה ובשביל ישראל, כנ"ל, אז עס ווערט א תורה'דיקע מציאות — איז מובן וואס דער רמב"ם איז מדגיש „והשנים שאנו מחשבין הם שני חמה“, ווייל די כוונה איז פועל'ן דורך דער מצוה אין יעדן פרט פון זמן: ניט נאר אין דעם חלק פון זמן פון „חודש“ (וואס איז פארבונדן מיט סיבוב הלבנה), נאר אויך אין דעם זמן פון „שנה“ (וואס איז פארבונדן מיט סיבוב החמה) — וואָרום אין ללבנה שנה כללה <sup>77</sup>.

ובמילא איז ניט גענוג דאָס רעכענען די תקופות כו' לויט מהלך השמש בלויז (צוליב וויסן ווען צו מוסיף זיין א חודש העיבור) בכדי פסח וחודש ניסן זאלן זיין בזמן האביב <sup>78</sup> (וואס איז בלויז א פרט ודין אין חדשי השנה), נאר דער זמן פון שנה גופא ודכולה דארף ווערן א תורה'דיקע מציאות מצ"ע (וואס דורך דעם „קומט ער — דער זמן החמה — למטרת בריאתו), און דאָס איז דורך דעם וואָס ב"ד רעכענען שני החמה גופא.

וואס דערפאר געפינט מען כמה דינים ומצות התורה וואָס זיינען פארבונדן מיט שנת החמה <sup>79</sup> (שטיה

מרו"ל זה). ולהעיר מרשי (ריב"ז) מכות שם ד"ה שטיה, שבכל יום מזהירין עליו שלא לעבור. ובתנחומא תצא ב: ושטיה מצות לית כמנין ימות החמה ובכל יום ויום שהחמה זורחת עד שהיא שוקעת צוחת ואומרת לאדם גזרני עליך. . אל תעבור בי כח (הובא ג"כ בסהמ"צ לרמב"ם שם: ואמרו ג"כ על דרך הדרש. . מצות לית מספר ימי השנה כלומר כל יום ויום אומר לו לאדם אל תעשה בי עבירה).

73) נוסף על „הרואה חמה בתקופתה. . אומר ברוך עושה בראשית“ (ברכות נט, רע"ב) אבל זה אינו בכל שנה אלא, כל כ"ח שני' (ברכות שם. רמב"ם הל' ברכות פ"י ה"ח).

74) כריתות ו, סעי'א. ירושלמי יומא פ"ד, ה"ה. שקלים פ"ד מ"ה. כריתות שם.

76) וכן המוכר בית בבתי ערי חומה הרי זה גואל מיד וגואל כל שנים עשר חודש (משנה ערכין לא, א), ולדעת רבי (שם), ליתן לו שנה ועיבורה, בין בשנה פשוטה בין בשנה מעוברת נתנין לו שנת לבנה ימים שיתירם בשנת (שנת) חמה על שנת לבנה (דהיינו) אחד עשר יום שמהם אנו מעברים את השנה (פרשי' שם) — אבל זהו בענין דרשות.

70) ראביע עיפ"ם כאן.

71) ראה רמב"ם שם פ"ד ה"א.

72) עיפ הנ"ל יומתק מאמר רבי שמלאי (מכות כג, סעי'ב) תרי"ג מצות. . שלש מאות וששים וחמש לאוין כמנין ימות החמה (וברמב"ם בהקדמתו לספר היד בסופה: מצות לית שלש מאות וששים וחמש טימן להם מנין ימי שנת החמה. יתרה מזה בהקדמתו לסהמ"צ, מצות לית שטיה מספר ימי השנה השמשית" (ואח"כ מוסיף, וזה המספר נזכר. . בסוף גמרא מכות. . כנגד ימות החמה' היינו שזהו פי'

אויף" דעם, וכבשוה"י, כיבוש פון (גשמיות ה)עולם, אידו, נעמען זי איין און מאכן דערפון קדושה (ע"ד ארץ ישראל, ארץ הקודש). ד.ה. המשכת הקדושה אין מקום.

און דאס איז דער קשר צום תוכן הענין פון, ה'הודש הזה לכם' — וואס ענינו איז די המשכת הקדושה אין זמן, אז אע"פ וואס, 'זמן' איז א חלק פון דער בריאה ובאופן — אז מען קען עס ניט מאכן ליינגער אדער קירצער, און איז שייך בגדריו — עבר הווה עתיד — בשווה צו אלעמען, מאכן אידן דערפון א זאך (חפצא) פון תורה און מצות; און ניט נאר, חדשי הלבנה" וואס, ישראל מונין ללבנה" (דערפאר וואס זיי זיינען דומים ללבנה), און וואס איז פארבונדן דירעקט מיט די מועדים, נאר אויך, שני חמה" וואס זיינען לכאורה פארבונדן מיט אוה"ע וועלכע מונים לחמה" — איז אויך דאס מאכן אידן איבער, און, השנים שאנו מחשבין הם שני חמה"; אויך דאס ווערט א אידישער זמן, א אידישער יאר און א פרט אין מצוות התורה, ראשון הוא לכם לחדשי השנה".

און דורך דער עבודה פון כיבוש הארץ ברוחניות, און אויך, כיבוש" הזמן, איז מען ממהר בפועל אז כיבוש איז זאל אויך זיין בגשמיות, בביאת משיח צדקנו, וואס, מקבץ נדחי ישראל<sup>80</sup>, און דע-מאלט וועט זיין, ואשיבה שופטיך (ש)

(משיחות ש"פ תוריע תשי"ז).

שבת בראשית (החונדות ב) (תשד"מ)

(81) ישעי' א, כו. וראה לקו"ש ח"ט ע' 105

הערה 74.

(82) רמב"ם הל' קדוה"ח פ"א ה"ח. וראה שם רפ"ה וסוף פ"ה. ובארוכה בשהמ"צ שם. ועפ"ז מובן הקשר גם לפשוטו דפרשי' ב.מה טעם פתח בבראשית" בנוגע לארץ ישראל, כי גם מצות קדוה"ח, שאין עושין אותו אלא סנהדרין שבא"י (שם רפ"ה) וגם ה.חשבון שלנו" הוא רק. לידע יום שקבעו בני בני ארץ ישראל" (שם ספ"ה) מורה שיהי' תמיד בני בני ארץ ישראל, ולא ימחה אותותי האומה מכל וכלי — ראה שהמ"צ שם. שרת חת"ס יוד סרליד. וראה צפעי"ג לרמב"ם ספ"ה שם.

(83) ראה רמב"ם שם פ"ה ה"א ד.קביעות ר"ח ע"פ הראי' ועיבור השנה מפני הזמן או מפני הצורך אין עושין אותו אלא סנהדרין שבארץ ישראל או בית דין הסמוכין בארץ ישראל שנתנה להם הסנהדרין רשות". ועד"ז בשהמ"צ שם. (אבל ראה ה"ג שם. וראה בארוכה השגות הרמב"ן לשהמ"צ שם. ושקוט"ס בכ"מ בישוב דעת הרמב"ם. ואכ"מ).

(84) ע"ז ה. ספ"ב. ושי"ג רמב"ם הל' סנהדרין פ"ד ה"א-יג. ולדעת הרמב"ן (שבהערה הקודמת) בטלו כל הדינין התלוין בביד הגדול".

(85) ירושלמי מכות פ"ב ה"ז. מכילתא ס"פ יתרו (ר"פ משפטים). משפטים כא, יד. פרשי' ר"פ משפטים. וראה ת"ש שם ושי"ג.

(77) ראה לקו"ש ח"י ע' 2 ואילך. ח"כ ע' 2 ואילך.

וש"ג.

(78) בראשית א, כה.

(79) סוכה כט, א. ב"ר פ"ז, ג.

(80) רמב"ם הל' מלכים רפ"א ובסוף הפרק שם.

(\*) בהוצאת קאפח: ולא ירש את שארית האר-

מה לגמרי.

## בא ב

לויט מסקנת הגמרא אין נדרים (און אזוי איז אויך משמע פון רמב"ם<sup>10</sup>) איז, שה לבית אבות' לאו דאורייתא', ד.ה. אז מן התורה איז ניטא קיין דין מינוי אויף א קטני<sup>11</sup> (און דאס ממנה זיין א בן קטן אויף א קרבן פסח<sup>12</sup> איז בלויז מד-רבנן).

ב. אין חידושי ר' חיים הלוי (אויפן רמב"ם<sup>13</sup>) איז מבואר, אז, הא דשה לבית אבות לאו דאורייתא הוא (רק) לענין חיובא' (אז סאיז ניטא קיין חיוב אויפן אב צו מקריב זיין פסח על הקטנים), אבער, לענין עיקר דין מינוי אתרבו גם קטנים מקרא דשה לבית דהאב יכול

א. אין הלכות קרבן פסח<sup>1</sup> פסק'נט דער רמב"ם, אז אעיפ וואס א קטן שהגדיל בין פסח ראשון לפסח שני איז חייב בפסח שני

— ווייל די הלכה איז כדעת רבי אז פסח שני איז, רגל בפני עצמו<sup>2</sup> (און דעריבער קען דער חיוב פון פסח שני חל זיין אפילו אויף איינעם וואס איז ניט געווען מחוייב אין פסח ראשון)<sup>3</sup> —

פונדעסטוועגן, אם שחטו עליו בראשון פטור<sup>4</sup>.

איז ידועה די תמי' בזה (ווי עס פרעגט דער כסף משנה<sup>5</sup>): „אטו קטן בר חיובא ופטורא הוא“ — איז ווי קען די שחיטה עליו בראשון (ווען ער איז ניט געווען א בר חיוב) פטרין אים בפסח שני?

דער כסף משנה ברענגט דעם תירוץ פון ר"י קורקוס<sup>6</sup>: כיון דרחמנא רביי לקטן שישחטו עליו וממנין אותו [ווי מ'לערנט' עס אפ פון דעם פסוק<sup>7</sup>, שה לבית' — „מלמד שאדם מביא ושוחט על ידי בנו וכתו הקטנים<sup>8</sup>“] — נפטר הוא בכך מן השני.

ספרעגט דערויף דער מנחת חינוך<sup>9</sup>:

(1) פ"ה ה"ז.

(2) פסחים זג, א. רמב"ם שם היא (ואילך).

(3) ראה צפע"ג ה' תרומות פ"ב הי"ב (מג, ג)

דמקורו דהרמב"ם הוא מירושלמי פסחים פ"ה ה"א.

ע"ש. וכ"כ ברדב"ז לירושלמי שם (ובקרנן העדה

ופני משה פירשו דברי הירושלמי בא"רא).

(4) על אתר. וכן הקשה בטורי אבן (אבני

מילואים) לריה כת, א. ועוד.

(5) ועד"ז תי בקרית ספר (להמבי"ט) על אתר.

(6) פסחים פח, א. וראה לקמן הערה 12.

(7) פרשתנו יב, ג.

(8) מצוה ה סקיב (קרוב לסופו).

(9) לו, א.

(10) מ"ש בהל' ק"פ (פ"ב היח) — דבגדולים צ"ל מדעתו (ואי ס"ל שה לבית אבות דאורייתא — יביא אדם פסח על חבירו שלא מדעתו, כבגדורים

שם) — כ"כ במניח שם (ועוד) בדעת הרמב"ם.

אבל להעיר שלדעת כמה (קהלת יעקב (אלגזי),

הובא ביד דוד לפסחים שם. ועוד) פסק הרמב"ם

דשה לבית אבות דאורייתא (וכידועה השקירט אם יש

בוה סוגיות מתחלפות — ראה תוס' גיטין כה, א.

רמב"ז וריטב"א שם. שטמ"ק נדרים שם. וראה ג"כ

תוס' גיטין סד, ב. קידושין מב, א. ועוד. ואכ"מ).

אבל ראה לקמן בפנים (סעף ג ואילך) שאודה"ז

(דבטח לא פליג על הרמב"ם) פסק להלכה כדעת

התוס' (פסחים פח, א. שם פט, סע"א) דשה לבית

אבות לאו דאורייתא.

(11) ראה תוס', ר"ז, ותוס' הרא"ש נדרים שם.

שטמ"ק שם. תרד"ה שה פסחים פח, א. וראה לקמן

הערה 21.

(12) ראה סוכה מב, ב ובפרש"י שם. רמב"ם ה'ל'

ק"פ פ"ב ה"ד.

(13) להל' ק"פ פ"ה ה"ז.

(\*) וראה שם השקירט במ"ש הרמב"ם ה'ל' ק"פ פ"ב ה"ד ובכסף משנה שם. ואכ"מ.

איינער פון די בני החבורה<sup>17</sup> (ובאופן זה מוז דער קטן זיין אזא וואס קען עסן א כזית<sup>18</sup>, און ער מוז זיין א בן דעת<sup>19</sup>).

און דער פסק הרמב"ם, אם שחטו עליו בראשון פטור<sup>20</sup> דעט זיך נאך אין א פאל ווען דער קטן איז געווארן איינער פון די בני החבורה ע"י מינוי — שחטו עליו — ווייל דעמאלט איז די עשיית הפסח אויך צוליב אים.

ג. אבער דער תירוץ (אז אפילו לויטן מ"ד, שה לבית אבות לאו דאורייתא איז א קטן בגדר מינוי מה"ת) איז דורש ביאור נוסף:

תוספות<sup>20</sup> זאגט אז לויטן מ"ד שה לבית אבות לאו דאורייתא איז דער קרבן פסח א דבר איסור פאר דעם קטן, ווייל דער קרבן פסח טאר נישט געגעסן ווערן שלא למינוי [און דאס וואס מען מעג מאכיל זיין דעם קטן פון קרבן פסח איז נאך דערפאר וואס, איכא חינוך מצוה]. דאס הייסט, אז לויט תוס' איז א קטן (למ"ד שה לבית אבות לאו דאורייתא) נישט בגדר מינוי<sup>21</sup>; נישט נאך ער איז נישט בגדר חיוב, נאך ער איז אסור בזה, נישט בגדר הקרבן — מן התורה איז אסור אים אפילו מאכיל זיין פון ק"פ,

און דער אלטער רבי ברענגט אראפ שיטת התוס' להלכה, וז"ל<sup>22</sup>: כל דבר

17 נסמן בהערה 12. וראה רמב"ם שם פ"ה ה"ז.

18 רמב"ם ה"ל ק"פ פ"ב ה"ג (מסוכה מ"ב, ב).

19 שו"ת צפע"ג שם ס"ח, שיהי' בו דעת כהן

דסוכה דף מ"ב (ראה שם ע"ב).

20 פסחים שם.

21 וגם לפי הר"ן (תוס' ושטמ"ק) נדרים שם דקטנים אוכלים מה"ת — הרי כתבו שאין בזה איסור דלא למינוי כי אינם בדין מינוי. ומוכת, שזהו דין רק באכילה (שמותיים לאכול מק"פ), אבל אינם שייכים לעשיית הפסח [והרי שחיטת הפסח ואכילתו שתי מצות הן — סהמ"צ להרמב"ם מ"ע נה"ג. ועוד. וראה בארוכה לקו"ש חט"ז ע' 102 ואילך].

22 בשו"ע אריח סהמ"ג ס"ח (ממגי"א שם סק"ג).

למנותן שלא מדעת<sup>14</sup>, און ס'איז, חל עליהן דין מינוי ובעלים של פסח מדת<sup>15</sup>.

און עפ"י פארענטפערט ער דעם פסק הרמב"ם הנ"ל, ווייל כאטש אז, לא איכללו קטנים בחיובא דק"פ (ווארום א קטן איז נישט קיין בר חיובא), פונדעסט-וועגן — הפסח עולה להם, ובמילא איז ער, פטור מפסח שני כיון דכבר קיים הקרבת הפסח ומצותו בראשון.

יתירה מוז געפינט מען אין צפע"ג (פון ראגאטשאווער)<sup>15</sup>, וואס ער איז מבאר אז עס זיינען פאראן צוויי דינים ווי א קטן קען עסן פון קרבן פסח:

(א) מצד דעם דין פון, שה לבית אבות — וואס אין דעם אופן ווערט דער קטן נישט פארעכנט פון די בני החבורה און ער האט נישט קיין שייכות צו הקרבת ועשיית הפסח, און דאס וואס ער עסט פון קרבן פסח איז נאך ווייל ער איז, בטל"י להאב<sup>16</sup>.

(ב) אויב אביו האט אים מונה געווען על פסחו — וואס דערמיט ווערט ער

14 ומפרש עפ"י דברי ר"ן בפסחים (פ"א, א). שה

לבית מימי' כפשוטו (וכפרשי' שם. וכיה בריה שם.

וראה שטמ"ק נדרים שם) דאין צריך דעת הקטן,

דלא כפי התוס' פסחים שם (הובא לקמן בפנים).

וראה שם פירושו בהמשך סוגיית הגמ' בנדרים שם.

15 צפע"ג ה"ל תרומות פ"ב ה"ב (מג, ב"ג).

וראה ג"כ שו"ת צפע"ג דוינסק ח"ב ס"ח י"ד

(הועתקו) (רובם) בצפע"ג הע"ת פרשתנו ע' נט

ואילך.

16 ראה לשונו בשו"ת צפע"ג שם רס"ט (וראה

שם שזהו דלא כהתוס' פסחים הנ"ל הערה 14). —

והא נדרים, שה לבית אבות לאו דאורייתא מפרש

(בה"ל תרומות שם): ור"ל דהך ד"שה לבית אבות אי

מה"ת צריך שיחשוב עליהם, או (אי לא דאורייתא)

ממילא כן ולא מהני אף אם יחשוב שלא לשחוט

עליהם (ע"ש). וראה שטמ"ק נדרים שם: שה לבית

אבות לאו דאורייתא. . וגזירת הכתוב היא להאכיל

פסח שלא למינוי בבני ביתו.



איז שייך דער גדר פון מינוי, נאָר דאָ איז עס אַן אכילת דבר איסור ווייל עס רעדט זיך אין אַ פּאַל ווען (בפּועל), לאַ נמנה עליו.

ועפּיז וואָלט מען לכּאורה געקענט זאָגן, אַז דער אַלטער רביײַ נעמט אַן דברי התוס' בלויז בנוגע לענין החינוך, אַז מצד חינוך מצוה׳ מעג מען מאכיל זיין דעם קרבן פסח צו אַ קטן אפילו ווען עס הייסט ביי אים אַ דבר איסור.

אַבער דער איסור דערביי איז [ניט ווי דעת התוס', אַז וויבאַלד, שׂה לבית אבות לאו דאורייתא׳ טאַר אַ קטן בכלל ניט עסן פון קרבן פסח, נאָר] ווייל דאָ רעדט מען אין פּאַל ווען, לאַ נמנה עליו; אויב אַבער דער אב האָט מונה געווען דעם קטן על פסחו, מעג (דאַרף) דער קטן עסן פון קרבן פסח מן התורה (ווייל ער איז איינער פון די בני החבורה׳).

— ולפיז איז דער פסק פון אַלטן רביײַ ניט כּסתירה צום פסק הרמב״ם, ווייל דער רמב״ם רעדט (כּנל) אין אַ פּאַל ווען, נמנה עליו, משאכ׳ דער אַלטער רבי רעדט אין אַ פּאַל ווען, לאַ נמנה עליו.

ה. אַבער כּד דייקת — קען מען ניט זאָגן אַזוי (אַז לויטן פסק פון אַלטן רביײַ איז דאָ דער גדר פון מינוי ביי אַ קטן).

וואָרום דער מקור אַז מ'האָט מתיר געווען צו מאכיל זיין אַ קטן פון ק״פּ, שלאַ למנויו׳ מצד חינוך מצוה׳, איז דאָך פון דברי התוס' הנל. איז בשלמא לויט שיטת התוס' אַז אַ קטן איז ניט

שהוא משום חינוך מצוה מותר לספות לו איסור בידיים כּגון להאכיל פסח לקטן שהגיע לחינוך׳ אעפ״ שלא נמנה עליו ואין הפסח נאכל אלא למנויו אעפ״ כיון שמתכרין לחנכו במצות מותר [וואָס דער מקור פון דעם דין איז (פון מגן אברהם׳ וועלכער ברענגט עס) פון תוס' הנל].

און לויט די ביאורים הנל ברמב״ם וועט אויסקומען, אַז דער פסק פון אַלטן רביײַ (כּדעת התוס') איז כּסתירה צום פסק הרמב״ם׳.

אַבער עס איז אַ דוחק צו זאָגן אַזוי: מען געפינט ניט אַ דיעה החולקת על הרמב״ם,

און פון ניט מעררר זיין עיז בנכ הרמב״ם איז מובן׳ אַז אַלע נעמען אַן פסק הרמב״ם.

ד. לכּאורה וואָלט מען עס געקענט פאַרענטפערן, עיפּ דיוק הלשון פון (מגיא און) אַלטן רביײַ — מותר לספות לו איסור בידיים כּגון להאכיל פסח לקטן . . אעפ״ שלא נמנה עליו ואין הפסח נאכל אלא למנויו׳:

פון דעם לשון אעפ״ שלא נמנה עליו (און ניט — שאינו בר מינוי׳ וכירוב) איז משמע, אַז אויך ביי אַ קטן

23 תיבות אלו אינן במגיא. וייל שאדה״ז הוסיפון להדגיש הנפקים בין שיטת התוס' לשיטת הר״ן כר בטעם שמותר להאכיל קיפ לקטן ואין בזה איסור שלא למנויו — אם מותר להאכיל גם לקטן שלא הגיע לחינוך (זהו נוסף על הנפקים שבמניח שם בחרש ושואה).

24 אריח שם סק׳ג. וראה לקמן הערה 27.

25 ולהעיר מחידושי החת״ם על גליון השו״ע בשו״ע אריח שם.

26 וכידוע הכלל (ראה משנה למלך הל' כלאים פ״ט ה״א) וכס׳ שנשמנו בשד״ח כללי הוסיקים ס״ז סק״א) שבמקום שניכ הרמב״ם לא השיגו עליו ה״ז הוכחה שחטכ״מים לדבריו.

27 ועאכ״ב במגיא שמביאו בשם התוס', שאפיל (בדוחק עכ״ם) שכוונתו רק להביא הוכחה מדברי התוס' להדין שמותר לספות בידיים איסור לקטן כשיש בזה חינוך מצוה (אבל בנוגע לקיפ לא סיל כהתוס' כא״ כהר״ן כר שמלכתחילה אין בקטן איסור דשלא למנויו).

אב האט אים מונה געווען על הפסח, איז  
לא נמנה" — ער איז ניט בגדר מינוי.

(ב) ועוד יש לומר, אז דער לשון מיינט  
כפשוטו, אז דער אב האט אים ניט מונה  
געווען: ואע"פ אז ער איז סייזוי ניט  
בגדר מינוי — וואלט אבער געווען א  
קס"ד וסברא אז מ'זאל אים מוזן מונה  
זיין מצד חינוך בכדי אים צו מאכיל זיין  
פון ק"פ (און דאס קומט דער אלטער  
רבי שולל זיין, אז אע"פ שלא נמנה  
עליו" מעג מען אים מאכיל זיין פון  
ק"פ).

דער ביאור בזה: גלייך נאך דעם דין  
הג"ל (בנוגע לק"פ) איז דער אלטער רבי  
ממשיך: אבל מצוה שלא שייך בה חינוך  
דהיינו שלא יוכל לעשותה כשיגדל . .  
אע"פ שזהו צורך מצוה מ"מ כיון  
שכשיגדל יאסור לו לכו גם עכשיו  
אסור".

ומהאי טעמא זיינען פאראן דיעות<sup>31</sup>,  
אז בגדוד, וויבאלד אז א גדול טאר ניט  
עסן פון ק"פ בלי מינוי, איז אויך דער  
היתר מטעם, חינוך מצוה נאר אין א  
פאל ווען אביו האט אים, מונה" געווען.

[אדער באופן אחר קצת: עס וואלט  
געווען א קס"ד, אז ווען איז מען דוחה  
דעם איסור מה"ת, לספות לו בידיים"

בגדר מינוי — איז מען מוכרח צו זאגן  
אז מ'האט דאס מתיר געמאכט, מצד  
חינוך מצוה, כדי פארענטפערן די  
קושיא (פון תוס') , והאיך מאכיל פסח  
שלא למינוי":

אבער אויב מ'האלט אז מה"ת איז א  
קטן יע בגדר מינוי (ואכילת פסח) —  
מהיכי תיתי לומר אז אויב דער אב האט  
ניט מונה געווען בנו על פסחו, זאל מען  
אים מתיר מאכן, לספות לו בידיים" א  
דבר איסור מטעם, חינוך מצוה"?

ובפרט לויטן פסק פון אלטן רבי'ן<sup>32</sup> אז  
לספות לו איסור בידיים אסור לכל אדם  
מה"ת" — קומט אויס, אז דער היתר  
להאכילו מטעם, חינוך מצוה" — וואס  
חינוך איז א מצוה מד"ט<sup>33</sup> — איז דוחה  
אן איסור מה"ת<sup>34</sup>.

ו. דארף מען זאגן, אז לויטן פסק פון  
אלטן רבי'ן איז מה"ת ניטא קיין דין  
מינוי אויף א קטן.

און דאס וואס דער אלטער רבי זאגט  
דעם לשון, אע"פ שלא נמנה עליו" (און  
ניט, שאינו בר מינוי וכיו"ב) — וועט  
מען דארפן מפרש זיין כוונת:

(א) אז מיט דעם לשון, שלא נמנה"  
מיינט ער זאגן — אז דער קטן ווערט  
ניט, נמנה עליו"; ד.ה. אפילו אויב דער

31) ולהעיר מלשון המג"א שם, וכ"כ החו"ס . .  
דמות . . אע"פ שלא נמנה עליו" — והרי לדעת  
התוס', כונת הגמ' היא שקטן אינו בגדר מינוי (גם  
אם מנא על פסחו).

32) מניח מצוה ז' (כסופה) ועוד — ומפרש כן  
בתוס'. אבל במג"א שויע אדה"ז מפרש, אע"פ  
שלא נמנה עליו", שבפשוט הכונה שאבי לא  
מנאי, כפנינים.

33) ולהעיר, שמה שהמניח מביא שם דברי  
המג"א (בנוגע לחקש' בשבת) משמע לכאורה  
שמפרש כן גם דעת המג"א. וצ"ל שמפרש דברי  
המג"א כאופן האי שבפנינים. וראה לעיל הערה 31.

28) שויע אריח שם ס"ה. — משאיכ בתוס'  
פסחים הג"ל לא נאמר דלספות לו איסור בידיים הוא  
איסור מה"ת. וראה אנציקלופדי' תלמודית ע' חינוך  
סי"ב (ע' קצה) ושי"ן.

29) שויע אדה"ז שם ס"ב. הל' ת"ת לאדה"ז  
בתחלתו. ושי"ן.

30) והרי המדובר כאן באיסור שלא למנוי  
שהוא איסור דאורייתא. וראה דוח ריקא מערכה  
ח' (ד"ה והשער המלך), יד דוד וס' שהובאו בשטמ"ק  
פסחים (להרי' גרשוני) על דברי התוס' שם —  
שקוים איך מותר לספות איסור מה"ת משום חינוך  
דרכנו. וראה מניח שהובא לקמן הערה 32.

(ב) אן אינו יהודי וועלכער האט זיך מל געווען לשם מצוה, אע"פ אז ער טוט עס ניט לשם גירות, איז, אם נתגייר אחר כך אין צריך להטיף דם ברית<sup>31</sup>.

(ג) די מצוה פון ידיעת התורה איז מען מקיים מיט די דברי תורה וואס מען לערנט בקטנותו, וויבאלד אז ע"י לימוד . . . יהי לו ידיעה בגדלות<sup>32</sup>.

פון די דוגמאות הנ"ל איז מובן, אז די סברא פון ראגאטשאווער איז א באַזונדער ביאור<sup>33</sup> אויף פסק הרמב"ם הנ"ל. דאס הייסט: דאס וואס ער שרייבט, דגם פטור כיון שהפעולה שלו קיימת נפטר אף בזמן שנתחייב, מיינט ניט דוקא ביי אזעלכע מצות וואס די תורה האט בפירוש מרבה געווען א קטן בדין עשיית המצוה<sup>34</sup> (נאָר ער איז א פטור<sup>35</sup> — דער קטן איז ניט מחוייב בזה)

— ע"ד ווי לויטן פריערדיקן ביאור פון ראגאטשאווער, אז א קטן איז שייך צו עשיית הפסח מה"ת (ער קען ווערן א מני מה"ת אויף ק"פ אלס אחד מבני החבורה), נאָר זייענדיק א קטן איז ער (פטור<sup>36</sup>) ניט מחוייב אין דעם —

נאָר אפילו ביי די מצות וואו מען גע-  
פינט ניט אז דער קטן זאל האבן א  
שייכות צו דין עשיית המצוה — איז זיין  
פעולת המצוה אלס קטן (ופטור), אויב זי  
איז קיימת (נמשכת) פטור'ט אים בשעת  
גדלותו.

38) צפעצ' ה"ל מילה שם היז (ע"ש שמפרש כן ל' הרמב"ם שם).

39) שרית צפעצ' שם ס"י.

40) עוד ביאור בשרית צפעצ' שם ס"י, דהרמב"ם איירי בגדול שלא הביא ב' שערות שאז נעשה גדול למפרע. ע"ש. וצ"ע, כי דוחק הכי גדול לפרש דמ"ש הרמב"ם קטן טחם איירי ככה"ג דוקא.

41) ראה לשוננו בה"ל נגירות שם, כיון דאית' במקצת' (וכן בנדוד' (ק"ט) כותב שם: אע"פ דאז לא הי' חיוב . . . כיון דמי' יש בו מצוה).

צוליב, חינוך מצוה<sup>37</sup> (וואס איז נאָר מד"ס), דוקא אויב די פעולת החינוך של האב איז בשלימות, ובנדוד — אז ער נעמט אריין דעם קטן אין עשיית הפסח דורך מינוי [כר]

— זאגט דער אַלטער רבי, אז אע"פ שלא נמנה עליו מעג ער מאכיל זיין דעם קטן צוליב חינוך<sup>38</sup>.

וע"פ כ"ז איז הדרא קושיא לדוכתא — ווי שטימט דער פסק פון אַלטן רבי'ן מיטן פסק הרמב"ם?

ז. ויש לומר דעם ביאור אין דעם, לויטן כלל וואס דער ראגאטשאווער<sup>39</sup> נעמט ארויס פון דעם פסק הרמב"ם הנ"ל, אז גמ"ש פטור (א פעולת מצוה וואס מען טוט בשעת הפטור), כיון שהפעולה שלו קיימת נפטר אף בזמן שנתחייב<sup>40</sup>.

און ער ברענגט דערויף כמה דוג-  
מאות, ומהם:

(א) פון כה"ג<sup>41</sup> איז משמע אז לויטן מ"ד אז קטן מוליד איז ער יוצא די מצוה פון פרו ורכו מיט די בנים שנולדו בקט-  
נותו<sup>42</sup>.

33) והטעם יל בכמה אפנים ומהם: (א) מכיון שהמינוי נעשה ע"י האב, לא שייך בזה. שמא יסרך בכ"ר. (ב) מכיון דגם אם מנאו אביו לא נעשה מני (מה"ת) על הפסח (מכיון שאין לו דעת) אי"צ לחנכו במינוי. ועוד.

34) ה"ל תרומות שם. וראה גם צפעצ' ה"ל מילה פ"ג סה"י. שרית צפעצ' הנ"ל סיח וסי' ז"ד. וראה צפעצ' ה"ל נגירות פ"ב הי"ט (ב, א).

35) ל' הצפעצ' ה"ל תרומות שם (מג, סע"ג).

36) ה"ל כתובות.

37) צפעצ' ה"ל מילה שם. שרית צפעצ' שם ס"י. — ומביא שם (וראה גם בשרית שם סיח סוסק"א) הפלוגתא ביבמות (סב, א) כגר אם מקיים פור' בבנים שנולדו לו בגיותו. אבל ראה טורי אבן לריה (כה, א) דבזה אפ"ל כי בני ישנם ב"שבת. וראה מנ"ח מצוה שו.

מציאות ועאכו"כ די פעולת המצוה — דער קרבן איז ניט געבראכט געווארן פארן קטן (וויבאלד אז ער איז ניט בגדר מינוי)<sup>43</sup>.

וועט מען דאס פארשטיין בהקדם הביאור אין דברי הראגאטשאָווער בנוגע לעשיית הפסח אז „פעולה שלו קיימת“, דלכאורה:

ביז נאָכן זמן אכילת הפסח, איז דער ראַגאַטשאָווער “מבאר אז די מצוה פון עשיית הפסח ווערט נמשך כל זמן האכילה [ווי ער ברענגט די נפקימ להלכה, אז עס זיינען דא תנאים בעת האכילה וועלכע זיינען מעכב השחיטה, וכמו: “ערלות” של זמן אכילת הפסח מעכבת גם לשחיטה]“:

און ווי ס'איז מוכח דערפון גופא וואָס הפסח אינו נאכל אלא למינוי (וואָס דער מינוי מוז זיין לפני שחיטת הפסח). וואָרום שחיטת הפסח און אכילת הפסח זיינען איין המשך — הפסח . . לא בא מתחילתו אלא לאכילה<sup>44</sup>.

אַבער וואָס איז דער מקור צו זאָגן אז „פעולה שלו (דעשיית הפסח) קיימת“ נאָכדעם ווי עבר זמן הפסח זאָסור לעשותו ולאכלו, ומותר בחמץ וכו' — קיימת ביז פסח שני (וואָס דערפאר איז אַם שחטו עליו (על הקטן) בראשון פסור (מפסח שני)“)?

און ווי די ערשטע צוויי דוגמאות הנל<sup>42</sup> — וואָס אַ קטן איז ניט במצות פרו ורבו, ועאכו"כ מילת אינו יהודי, וואָס ער איז כלל ניט בגדר מצות מילה — ואעפ"כ זאָגט דער ראַגאַטשאָווער אז (אויך) איז די פאלן, וויבאלד די „פעולה שלו קיימת נפטר אף בזמן שנתחייב“.

ועד"ז בנדו"ד (ק"פ שנשחט על הקטן): אפילו אויב מען זאָגט אז דער קטן איז מה"ת ניט בגדר מינוי (כפסק אדה"ז הנ"ל), פונדעסטוועגן, וויבאלד מען האָט אים מונה געווען אויפן פסח, האָט ער זיך משתתף געווען בהק"פ, און וויבאלד אז ק"פ איז אַן ענין וואָס „פעולה שלו קיימת“ (וכדלקמן סעיף ח"ט), פטריט עס אים „בזמן שנתחייב“ (כפסח שני).

ח. אַבער לכאורה פאָדערט זיך נאָר ביאור:

בשלמא איז די דוגמאות הנ"ל, איז דאָך די פעולת המצוה אַ מציאות (גשמית) — בניס, מילה, ידיעת התורה — וואָס דער „פטור“ (קטן וכו') האָט אויפגעמאַכט ע"י פעולתו:

משאי"כ בנדו"ד — קרבן פסח — איז דאָך דער קרבן און די מצוה (ניט נאָר אכילת הפסח, נאָר) — שחיטת הפסח והקרבנות, און וויבאלד אז מן התורה איז אַ קטן ניט בגדר מינוי, הייסט עס דאָך, אז מה"ת איז ביים קטן ניט געווען די

43 כי מה מעילה בזה מחשבת בזה (ומינוי) האב אם הקטן אינו בגדר מינוי כלל [ובמניח שבהערה 8: כיון דכ"פ ה"י חייב מדרבנן נפטר ע"י דאורייתא . . והדברים ארוכים אי דרבנן נעשה ד"ת. וראה לקמן הערה 57].

44 צפעיני ה"ל תרומות שם. וכן בשו"ת צפעיני שם ס"ט. ועוד.

45 לשונו בצפעיני ה"ל תרומות שם.

46 פסחים פט, ס"א.

47 משנה פסחים ע"ב.

42 משאי"כ הדוגמא ידיעת התורה אפ"ל כי מכיון שיש חיוב מה"ת על האב ללמד בנו תורה נמצא שהתורה ריבתה קטן והכניסה אותו בעשיית מצוה זו. וראה שר"ת צפעיני שם. ובכ"מ. ידועים דברי ה"צ' ב"ט פסקי דינים שלו ח"ב (ח"י על הרמב"ם בתחלות) ד. ש"מ א"ע על הקטן (משיכ"ר) יש חיוב (בת"ת) מדאורייתא. וראה בארוכה בזה (וכן בכאור דברי הרמב"ם דקטן ששחטו עליו בראשון פסור) לקריש ח"י ע' 233 ואילך.

ט. ויש לומר בזה:

לויטן מ"ד אז פסח שני איז רגל בפ"ע (וואס אזוי פסק'נט דער רמב"ם, כנ"ל בתחילת ס"א) — איז דאך פסח שני אַ חיוב בפ"ע, און דאָס ווערט גערעכנט אין מנין המצות (אין רמב"ם) אַלס אַ מצוה בפ"ע

[און נאָכמער: לדעת הרמב"ם אין ספר המצות שלו" — איז אפילו „הזיד בראשון ו(ה)קריב בשני" איז ער חייב כרת, ווייל וויבאלד פ"ש איז (ניט „תשלומין מן הראשון נאָר) רגל בפ"ע, פטר'ט ער ניט דעם חיוב כרת דפסח ראשון] —

פונדעסטוועגן, איז אויך לדיעה זו, איז אויב ער האָט געבראַכט אַ פסח ראשון איז ער פטור פון פסח שני. והסברא בזה כמפורש בקרא, אַז פ"ש איז איין ענין מיט פסח ראשון; ביידע זיינען כשמים: פסח — אַ קרבן אויף יציאת מצרים, און דער זמן ציט זיך פון זמן פסח ראשון ביז זמן פסח שני<sup>50</sup>. און דעריבער איז עשיית פסח ראשון אַ פעולה נמשכת (ניט נאָר ביז זמן אכילתו, נאָר) ביז פסח שני.

און דעריבער, אע"פּ אז פ"ש איז אַ

באַזונדער חיוב פון פסח ראשון, איז דער וואָס האָט מקריב געווען פסחו בראשון איז ניט מחוייב בפסח שני, ווייל ער האָט די פעולת הקרבן (דפ"ר) ביז פסח שני, די פעולה פון עשיית קרבן פסח (ראשון) איז קיימת ביז פסח שני. יו"ד. עפ"י וועט מען אויך פאַר-שטיין בנוגע צו אַ קטן שהגדיל בין פסח ראשון לפסח שני — ובהקדים וואָס מ'האָט אַמאָל גערעדט<sup>52</sup> בארוכה בנוגע אַ קטן בכלל:

דערפון גופא וואָס תורה איז מחייב אַ אידן אין מצות תיכף כשיגדל — איז מוכרח צו זאָגן, אַז די הלכות פון די מצות (ווי ק"ש, תפילין וכיו"ב) איז אַ קטן מחוייב צו לערנען איידער ער ווערט אַ גדול<sup>53</sup>. דאָס הייסט, אַז אפילו לולא דעם חיוב פון חינוך (וואָס איז נאָר מד"ס און איז אַ ציווי אויפן אב), איז מצד ציווי החורה אַ קטן מחוייב זיך גרייטן (בקטנותו) צו די מצות וועלכע ער ווערט אין זיי מחוייב תיכף כשיגדל<sup>54</sup>, ווייל אַנדערש וועט ער זיי ניט קענען מקיים זיין בגדלותו (וע"ד — הכשר מצוה).

51) משא"כ למיד תשלומין (או תקנתא) דראשון — אין הכרח שהיא פעולה נמשכת, כי אם שהתורה נתנה תשלומין לאדם זה שלא קיים המצוה בומה. 52) לקו"ש ח"י"ז ע' 70. וראה בארוכה לקו"ש ח"ה"ה ע' 61 ואילך (ושם ע' 65 ואילך, נת' עוד אופן בזה. ע"ש).

53) ויתירה מזה בגר שמוחר בת"ת קודם שנתגייר (ראה חדא"ג מהרש"א שבת לא, א ד"ה א"ל. שו"ת רעק"א סמ"א. שד"ח כללים ג, סקניה (כו). שם פאת השדה ג' ס"ו טוספ"ה), ויתירה מזה — חיוב, שמודיעים אותו כו"י (שו"ע יו"ד ס"ו רסח ס"ב).

54) וכמו קטן שהגדיל בט"ו תשרי שצ"ל ולקחתם משלכם (סוכה כו, ב) וצריך ומוכרו להכין הד"מ בקטנותו.

48) כשהמצוה ומנין המצות בריש ס' ה"ד (מ"ע נז-נח). וכן בהכותרת להל' ק"פ. שם פ"ה י"א.

49) מ"ע נו. — ואף שבס' ה"ד (הל' ק"פ פ"ה ה"ב) חזר בו, פשוט שיש סברא וביאור לדעת ראשונה כשהמצוה שלו. וגם רש"י (פסחים צג, א ד"ה תשלומין דראשון) ס"ל כן (כפי הצל"ח שם. אבל באור חדש לפסחים שם, דרש"י כתב כן רק לדעת ר"ג ולא לדעת רבי. ע"ש. ואכ"מ).

50) עייגיב צפע"ג לרמב"ם בתחלתו (א, סע"ב) ומקשרו עם שיטת הרמב"ם בס' ה"ד דהויד בראשון ועשה בשני נפטר מכרת. וע"פ המבואר בפנים אולי י"ל עוד-ו גם לפמ"ש כשהמצוה דלא נפטר]. וראה בארוכה לקו"ש ח"ה"ה ע' 126 ואילך.

ענין פון פסח (וואַרום ער וועט דאָך ווערן אַ גדול לפני פֿיש) — איז וויי-באלד אַז פֿיר ופֿיש זיינען איין המשך פֿון איין זמן (כנל ס״ט), דעריבער איז ביי דעם קטן פֿאַראַן דער ענין פֿון פסח ראשון<sup>57</sup>, אַלס הכשר צו זיין חיוב בפסח שני.

בסגנון אחר קצת: וויבאלד פסח ראשון ופסח שני זיינען איין ענין כנל, און ער איז מחוייב אין פסח שני — איז דער חיוב פון עשיית הפסח שייך צו אים שוין בתחלת הענין, בפסח ראשון.

און דערפֿאַר, כאַטש ס׳איז ניט שייך צו זאָגן אַז ער זאל קענען מקיים זיין מצות עשיית קרבן פסח בפסח ראשון (ווען ער איז נאָך אַ קטן) — איז אָבער דורך דעם וואָס „שחטו עליו בראשון“, האָט ער די „פעולה“ (ניט דעם קיום חיוב) פֿון הקרבת הפסח (אַלס הכשר לחיובו בפסח שני), ובמילא — „כיון דהפעולה שלו קיימת נפטר אף בומן שנתחייב“.

(משיחות מוצאי שׁפֿ צו, אַחשׁפֿ)  
(מוצאי שׁפֿ שמיני — תשל״ט)

דערמיט האָט מען מבאר געווען: בנגע דער שקו״ט הידועה״י וועגן אַ קטן שהגדיל בפורים דערי מוקפות (ט״ז אדר) שחל בשבת, וואָס דער חיוב פֿון קריאת המגילה איז מען דאָן מקדים בכלל צו י״ד אדר, אָבער בנדו״ז איז ער דעמאָלט (בי״ד אדר) נאָך אַ קטן: קומט אויס, אַז אַ קטן איז מקיים זיין חיוב שמחוייב בו אַלס אַ גדול — ומחוייב לקרות המגילה!

ועי״פֿ הכלל הנל איז דאָס מובן: וויי-באלד אַז כדי צו האָבן קריאת המגילה בט״ו מוז ער זי לייענען בי״ד, איז (אעי״פֿ וואָס מצד יום י״ד עצמו איז ניט שייך אים צו מחייב זיין בקריאת המגילה, איז) אין דער קביעות אויף אים חל אַ חיוב גמור (ניט נאָר מצד חינוך) צו לייענען די מגילה בי״ד, אַלס „הכשר“ צו זיין חיוב ביום ט״ו.

עי״פֿ הנ״ל — אַז אַ קטן ווערט מחוייב מה״ת אין די ענינים וועלכע זיינען אים מכשיר לחיובו בגדלותו — יש לומר (יתירה מזו״ב) בנדו״ד:

אעי״פֿ אַז אַ קטן איז מה״ת כלל ניט שייך צו עשיית הפסח — איז אָבער אין אַ פֿאַל ווען הגדיל בין פֿיר לפֿיש, וואָס דעמאָלט (כשנה זו) האָט דער קטן דעם

(57) ולא רק מטעם חינוך דרבנן (ראה לעיל הערה 43). — ולהעיר שע״פֿ המבואר בפנים יש לומר עדין גם בהשקו״ט הידועה בקטן שהגדיל כאמצע ימי הספירה (ראה מנ״ח מצוה שו׳ ובארוכה לקו״ש ח״א ע׳ 271. ח״ח ע׳ 55), שספירתו בקטנותו מועילה לו מה״ת לכשיגדל. ולהעיר משו״ת ארץ צבי סי״ו. ואכ״מ.

ועדין יש להעיר בעוד שקו״ט כיו״ב, לדוגמא בענינו — קטן שנתגדל לבילל ט״ו אם מועיל המינוי בעת קטנותו (ראה מנ״ח מצוה ו סק״ב).

(55) ראה לקו״ש שם ח״ז ע׳ 69. ושׁו״ן.

(56) כי בדוגמאות הנל הקטן מוכרח לעשותו בקטנותו (דא״פ כאריא). משא״כ בנדו״ד דקי״פ (שאפשר להביא פ״ש).

אבל לאידך, בדוגמאות הנל מחייבים את הקטן בעשיית מצוה, משא״כ בנדו״ד שאין המדובר שיש חיוב על הקטן לעשות פֿיר, כיא רק שהוא בגדר עשיית פסח (ראשון) בקטנותו (אם שחטו עליו), בתור הכשר לחיובו בפ״ש.

## בא ג

חיוב: יעדער בית האט געמוזט האבן א שהי. עס איז נאָר, אַז, אַם ימעט הבית מהיות משהי — ס׳זיינען ניטאָ גענוג אוכלים אין דעם ביתי — האָט מען זיך געמעגט מצטרף זיין צו אַן אַנדער חבורה, אָבער אויך אין דעם פּאַל איז עס דוקא מיט „שכנו הקרוב אל ביהו״ם״.

וואָס דער ענין — אַז מ׳זאָל מקריב זיין אַ קרבן אין יעדן בית — איז אַ דבר חידוש:

ס׳איז משמע, אַז אויך בזמן היתר הבמות איז עס ניט געווען באופן אַז מ׳האָט געמאַכט אַ במה בכל מקום שהיא״. מ׳האָט זיך משתדל געווען צו בוחר זיין אויף דעם מקומות מיוחדים, וואָס האָבן אין זיך אַ מעלה וסגולה און זיינען דערפאַר מתאים צו מקריב זיין דאָרט קרבנות. וע״ד ווי דער רמב״ם

א. איינער פון די חילוקים צווישן פסח מצרים און פסח דורות איז (ווי עס שטייט אין תוספתא׳): „פסח מצרים כל אחד ואחד שוחט בתוך ביתו, פסח דורות כל ישראל שוחטין במקום אחד“ (בעזרה׳).

בפשוט מיינט עס, אַז פסח מצרים האָט אין זיך געהאַט אַ קולאָי לגבי פסח דורות: בפסח דורות מוז די שחיטה פון קרבן פסח זיין דוקא אין דער עזרה — וואָס דער אויפטו אין דעם איז, אַז אפילו בשעת היתר הבמות האָט מען ניט געטאַרט מקריב זיין דעם פסח אויף אַ במת יחיד (במה קטנה), נאָר מ׳האָט עס געדאַרפט ברענגען און מקריב זיין אויף דער „במת הציבור“ (במה גדולה) — משא״כ ביי פסח מצרים האָט יעדערער געקענט עס שחט׳ן בביתו״.

אָבער כּד דייקת שפיר איז אין דעם מודגש אויך אַ מעלה (וחומרא) פון פסח מצרים:

דאָס וואָס „כל אחד ואחד שוחט בתוך ביתו“ איז ניט נאָר אַ היתר, אַז מ׳מעג עס שחט׳ן בביתו, נאָר דאָס איז געווען אַ

(7) וכפשוטו הענין. ש׳ע״ז היתה השמירה בכל בית — וראיתי את הדם ופסחתי עליכם (פרשתנו יב, יג). ולהעיר מפרשיי (שם, ג): הרי שהיו מרובין כ״.

(8) פרשתנו שם, ד.

(9) פרשיי שם.

(10) פרשתנו שם. וראה הפלוגתא במכילתא עה״פ ובמפרשים שם. ובתוספתא שם: פסח מצרים נאמר בו ולקח הוא ושכנו משא״כ בפסח דורות ר״ש אומר כ״. ובחסדי דוד, שזהו הפלוגתא שבמכילתא. ע״ש ואכ״מ.

(11) אף פסח דורות — בשעת היתר הבמות עושה אדם במה על פתח חצירו ועל פתח גינתו (תוספתא זבחים בסופו). — ולהעיר שבכל אופן צ״ל כמה (מקום גבוה, מיוחד, כפשי״מ. ואפילו בי״ד הרוצה להקריב קרבן צ״ל כל פרטי ההקרבה באופן מיוחד (חדשים) „אל. . זיל ודברו כ״ היכא דמסקא ימא שירטון ושקלו ציבי חדתי כ״ ממרא חדתא כ״ — זבחים קטז, ב. וראה רמב״ם סוף הלי מעה״ק: והוא שיקריבו בבמה שיבנו) — וראה ראב״ע פרשתנו יב, כב.

(1) פסחים פ״ח, ז.

(2) מנחת ביכורים וחסדי דוד (השלם) לתוספתא שם. רמב״ם הלי ק״פ פ״א ה״ג.

(3) ראה אור זרוע הלי פסחים סרט״ז. דקולי פסח מצרים קתני (בתוספתא שם) ולא חומריי [אלא שלכאורה צ״ע, שהרי מפורש שם גם. פסח מצרים מקום אכילה שם היתה לינה״ דהוא חומרא בפסח מצרים. ועוד. ואכ״מ].

(4) חסדי דוד שם.

(5) משנה מגילה ט, ב. ועוד. רמב״ם שם.

(6) ובחילא מוכרח לשחטו בביתו, כיון שצריך לזרוק דם (תיכף לאחר השחיטה) על מזוזות ביתו כו ואסור לצאת מביתו. וראה לקמן בפנים ס״ב.

מזבחות היו להם במצרים המשקוף ושתי המזוזות" (און לויט אן אנדער תנא"א — „ארבעה היו הסף והמשקוף ושתי המזוזות“).

ב. נאך מער: אין דיני הפסח גע- פינט מען אַ חידוש עיקרי לגבי דין במה:

ביי פסח מצרים אין געווען דער ציווי — „ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו עד בקר“<sup>19</sup>. בפשטות איז דער ציווי געווען אויסן צו פאָרהיטן די אידן פון דעם „משחית“<sup>20</sup> (ווייל דער „משחית“ האָט ניט געהאַט קיין שליטה ווען מ'איז גע- ווען בתוך הבית).

געפינט מען אָבער אין תוספתא, אַז דאָס ווערט פאַררעכנט ווי אַ חומרא אין פסח מצרים לגבי פסח דורות — „פסח מצרים נאמר בו“<sup>21</sup> ואתם לא תצאו איש

ברענגט אַראָפּ אין ספר היד<sup>22</sup> וועגן מקום המזבח, אַז דאָס איז געווען דער „מקום שבנה בו אברהם המזבח . . והוא המקום שבנה בו נח . . והוא המזבח שהקריב עליו קין והבל ובו הקריב אדם הראשון“, ועדזי געפינט מען ביי יעקב אבינו אַז ער האָט געבויט אַ מזבח אויף דעם אָרט וואו „נגלו אליו האלקים“<sup>23</sup>. ועדזי בעוד מקומות. וכמובן דער טעם בפשטות: בשעת מיויל ברענגען אַ קרבן לה', קלייבט מען אויס אַז אָרט וואָס איז מער מסוגל צו השראת השכינה כו'<sup>24</sup>.

משא"כ ביי פסח מצרים איז געווען די הדגשה — אַז יעדער איד זאָל שחט'ן אַ קרבן דוקא ביי זיך אין בית; און נאָכ- מער — מען זאָל זורק זיין דעם דם „על שתי המזוזות ועל המשקוף“<sup>25</sup>, וואָס דאָס האָט געהאַט דעם גדר פון זריקת הדם על המזבח<sup>26</sup>, ווי חז"ל זאָגן „שלשה

וחלבים לגבי מזבחי“ (ובר"ג ורש"י מנחות שם: דלא הוה מזבח אלא משקוף ומזוזות). וראה גליוני השי"ס (להר"י ענגל) ועוד פסחים שם.

ולכאורה יש לומר, שגם להתוספתא הי' על המשקוף כר דין מזבח, אלא שזה שפסח דורות טעון דמים וחלבים לגבי מזבח (שבמקדש) מחש, הוי חומרא לגבי פסח מצרים. ואכ"מ.

(18) מכילתא וירושלמי שם.

(19) פרשתנו שם, כב.

(20) כפרשי עה"פ. ולהעיר מב"ק (ס, ריש ע"ב). שו"ע אדה"ז חו"מ הל' שמירת גוי' כו' ס"ג.

(12) הל' בית הבחירה פ"ב ה"ב.

(13) וישלח לה"ז. ועדזי שם, י"ד. וראה לך י"ב, ז. ועוד.

(14) ראה לקו"ש ח"ט ע' 140 (ואילך). ושי"נ.

(15) פרשתנו שם, ז. ועדזי שם, כב (וראה לקמן סוף ג).

(16) רש"י פרשתנו (שם, ז): זו קבלת הדם (וברש"י שם, כב: שלש המתנות). — וראה חיד"א בס' „דברים אחדים“ (דרוש י' — מד, ז) ד.קבלת הדם כסף ונתינתו על המשקוף והמזוזות . . כודאי דינו שמצותו ככהנים דהוה בכורות בו כפרק'.

(17) מכילתא שם, ז (ועדזי שם, כב). פסחים זו, א. וירושלמי שם פ"ט ה"ה.

אבל להעיר שבתוספתא שם (ועדזי במנחות פב, סע"א ואילך). פסח מצרים לא הי' טעון דמים

(\*\* בחסדי דוד שם משמע, שדברי התוספתא מתאימים עם מ"ש בגמ' (פסחים שם) ג' מזבחות כו' ותו מידי אחרינא כו', דכוונת הגמ' היא שלא הי' דין מזבח כלל. ע"ש. ועי', שהרי מפורש ג' מזבחות כו', וכמפורש גם כפרשי"ש שם ד.להואת הדס' הוי מזבח (ורק לאימרוין לא הי' מזבח), וכדלקמן סעיף ה. וראה גם חיד"א בס' „דברים אחדים“ שם. גליוני השי"ס שם. ועוד.

(כשו"ת חת"ס יו"ד סרליה כ). ועוד מליצה ארו"ל ג' מזבחות כו'. וכבר הקשה עליו בכלי חמדה עה"ת פרשתנו י"ב, כב בסופו מהירושלמי שם שיש בזה מחלוקת אמוראים.

(\*) וראה ירושלמי שם (לפנינו): ברם הכא אין מהם למזבח. ולפי הקה"ע שם (ד"ה ותני כו) משמע שהפולגותא שם אי דוקים ותכלולים פוסלים בפסח מצרים תלוי' אי נקטינן כהתנא דג' (או ד') מזבחות הוי לאבותינו במצרים. או ד.הכא אין מהם למזבח. והרי בתוספתא שם ד.פסח מצרים לא נהגו בו דקין ותכלולין.



בית וואו מ'האט עס גע'שחט'ן (און זורק געווען דעם דעם<sup>26</sup>) און אויך די לינה האט געדארפט זיין במקום האכילה כנ"ל — האט דער בית ומקום עשיית הפסח אין זיך געהאט א „מעין“ פון מעלת המזבח במשכן ובמקדש.

ג. אט דער ענין — אז ביי פסח מצרים איז געווען א מעין גדר ודין מזבח ווי אין משכן ומקדש (ביי וועלכן עס איז דא א דין פון מקום המזבח) — גיט א תוספת ביאור אין נאך א חידוש וואס מען געפינט ביי פסח מצרים, ובהקדים:

צווישן די חילוקים „בין פסח מצרים לפסח דורות“ וואס ווערן אויסגע-רעכנט אין משנה<sup>27</sup> איז: „וטעון (פסח מצרים) הזאה באגודת אוזב (ו)על המשקוף ועל שתי המזוזות.“ דער רמב"ם<sup>28</sup> ברענגט אראפ די חילוקים פון משנה, אבער ער איז משנה פון לשון המשנה, און אנטשאט „וטעון הזאה באגודת אוזב כו“ זאגט ער „ושהוא טעון הגעת דם באגודת אוזב כו“ — וטעמא בעי.

די תוספתא איז מוסיף נאך כו"כ „דברים שבין פסח מצרים לפסח דורות“ (וואס ווערן ניט אויסגערעכנט אין משנה), און צווישן זיי — „פסח מצרים נאמר בוי' והגעתם אל המשקוף ואל שתי המזוזות משא"כ בפסח דורות.“ איז ניט מובן<sup>29</sup>: אט דער חילוק צווישן פסח

מפתח ביתו עד בקר מה שאין כן בפסח דורות . . (און נאכמער<sup>21</sup>) פסח מצרים מקום אכילה שם היתה לינה פסח דורות אוכלים במקום אחד ולגני במקום אחר.“ דערפון איז פארשטאנדיק, אז דער „לא תצאו“ איז פארבונדן מיטן דין הקרבן — ביים קרבן פסח מצרים איז געווען א דין מיוחד אז מ'זאל במשך כל הלילה בלייבן אין דעם בית וואו מ'האט דעם קרבן גע-בראכט<sup>22</sup> (און געגעסן).

און דער ענין איז א חידוש עיקרי לגבי הקרבה בכמה: מען געפינט ניט אז א כמה (קטנה) זאל פועל זיין א דין מיוחד אינעם מקום (ובית) וואו מ'האט אויפגעשטעלט די כמה<sup>23</sup> (ביי א כמה קטנה איז ניטא קיין דין „מחיצות“ און ניטא דער פסול יוצא<sup>24</sup>): משא"כ ביים מזבח שבמשכן, ובפרט שבמקדש, איז פאראן א דין פון מקום המזבח (פארבונדן מיט „מחיצות“ וכו')<sup>25</sup>, ועאכו"כ אין בית המקדש וואו דער מקום המזבח איז „מכוון ביותר“<sup>26</sup>.

ולפי' קומט אויס, אז ביי פסח מצרים, וואו די הקרבה בבית האט אויפגעטאן א דין אין דעם מקום — דער קרבן האט געמוזט געגעסן ווערן דוקא אין דעם

(21) ראה חסדי דוד (ועוד) החילוק בין שתי בבות

אלו.

(22) להעיר שעדי' ציל לינה בירושלים כיום הקרבת קרבנו בביהמ"ק שבה (ספרי פינחס (כט), לה) פ' ראה (טז, ז). וראה ר"ה (ה, רע"א), פסחים (צה, ב) ובתוס' שם. ועוד.

(23) ראה גם לקו"ש חיד' ע' 76.

(24) זבחים קכ, סע"א ובפרשי שם.

(25) אלא שבמשכן קדושתו קשורה רק עם הבית (וחלקיו), אבל לא עם המקום (בעולם) שבו עמד (וראה לקו"ש חט"ו ע' 466 ואילך. חכ"ט ע' 73 ואילך.

(26) רמב"ם הל' ביהמ"ז רפ"ב.

(26) ראה פרשתנו יב, ז.

(27) פסחים צו, א.

(28) הלכות קרבן פסח בסופו.

(29) כו הקשה גם בחסדי דוד שם (ותי' ע"פ פירוש) (ראה לעיל הערה 17 בשה"ג הב') שבה מודגש דבפסח מצרים לא הי' דין מזבח. וכן מפרש החידוש בפסח מצרים מקחו בעשור כו'

דאָס הייסט: ביי זריקת הדם בכלל באַשטייט די מצוה אין דער פעולת הזריקה, אין דער הזאה „הנחה“, אָבער ניט אין „מה שמונח“ (און ווי ער ברענגט דאָרטן די נפק'מ להלכה). משא'כ ביי פסח מצרים האָט דער דם געדאַרפט זיין „מונח“ אויפן משקוף ושתי המזוזות [ע"ד ווי הקטרת אימוריו על גבי המזבח, וואָס די מצוה איז ניט נאָר די פעולת הגברא, וואָס ער לייגט אַרויף די אימוריו אויפן מזבח, נאָר דאָס וואָס די אימורין זיינען מונח ע"ג המזבח].

ד. דער טעם בפשטות אויף דעם חיוב פון „והגעתם" איז — ווי דער ראַגאַטשאַווער זאָגט דאָרט — „כיון דצריך להגן מן המזיק“, ובמילא האָט דער דם געדאַרפט בלייבן „מונח“ על המשקוף כו".

וע"פ הנ"ל יש לומר, אַז דאָס איז אויך פאַרבונדן מיט דעם גדר ההקרה פון פסח מצרים:

די הסברה אין דעם חילוק הנ"ל (סעיף ב) צווישן במה און משכן ומקדש — אַז דוקא ביים מזבח שבמשכן ומקדש איז פאַראַן אַ דין פון מקום המזבח — י"ל:

דער היתר ההקרה בבמה איז בלויז צוליב פעולת הגברא — צו געבן אים די אפשריות צו מקריב זיין אַ קרבן, און דעריבער<sup>34</sup> איז די הקרה בבמה ניט פועל קיין קדושה אין דעם מקום (ובית) וואו מ'האָט געבראַכט דעם קרבן;

משא'כ קדושת המזבח שבמשכן ומקדש איז ניט נאָר צוליב פעולת

מצרים ופסח דורות שטייט שוין אין משנה כנ"ל — וואָס איז די תוספתא מוסיף (בבבא זו) אויף דער משנה?

ויש לומר, אַז דער רמב"ם לערנט, אַז דערמיט וואָס די תוספתא איז מדייק צו ברענגען דעם פסוק „והגעתם גו"<sup>30</sup>, איז די תוספתא אויסן צו מפרש זיין דאָס וואָס איז סתום במשנה, אַז ביי פסח מצרים איז דאָ אַ חיוב נוסף (אויף סתם „הזאה“) וואָס איז מודגש אין דעם ציווי פון „והגעתם“ (ניט ווי ביי פסח דורות, וואו דער חיוב איז ניטא').

דער ביאור אין דעם: אין דעם טעם וואָס ביים ציוויי (וואָס משה רבינו האָט געזאָגט צו זקני ישראל) וועגן זריקת הדם אויפן משקוף ושתי המזוזות שטייט דער לשון „וטבלתם בדם גו" והגעתם אל המשקוף גו" (ניט ווי דער לשון בציווי הקב"ה<sup>32</sup> „ונחננו על שתי המזוזות ועל המשקוף“) — איז מבאר דער ראַגאַטשאַווער<sup>33</sup>, אַז „כאן הוה עיקר המצוה לא הזאה רק שיהי' על המשקוף, וכאן [וכמו] גבי אימורין דהקטרה שלהם היא המצוה והכא נמי. ולא כמו בשאר דם דרק הנחה לא מה שמונח“.

(שכתוספתא שם) לגבי המפורש במשנה ע"ש. ולהעיר, שלפי כו"כ ג"י לא הובאה כנא זו (דמקחו בעשור) בתוספתא (וראה תוספתא הוצאת צוקערמאנדל). וכן ליתא בגירסת האור זרוע הל' פסחים שם.

30) דלכאורה, אדרבה: מכיון שהתוספתא משמט הפרט דאגודת אויב — הו"ל להביא דוקא הפסוק (שם, ז) ד.נחננו גרי', שלא נאמר בו אגודת אויב (וראה צפ"ע ע"ת שבהערה 33).

31) כאור זרוע שם דהא ד.פסח מצרים נאמר בו והגעתם . . היינו קולא דאל המשקוף ולא בעי אל המזבח (וראה לעיל הערה 3). אבל לכאורה צ"ע, שהרי קולא זו כבר נשנית לפני'.

32) פרשתנו שם, ז.

33) צפ"ע ע"ת פרשתנו שם. — וראה אלשיך ע"ה. אוה"ת פרשתנו ע' שיח"ט.

34) כי „מצוה רק בעידנא דעסיק בו מגנא“ (צפ"ע שם).

35) ע"ד ומעין משנת (לקו"ש חכ"ד סע 82 ואילך) בהחילוק בין הבחירה בשילה והבחירה בירושלים. ע"ש.

אבל להקטרת אימורין לא הי' שם מזבח. (רש"י).

בפשטות לערנט מען, אז מיט „ועוד הא תנא רב יוסף כו" מיינט אביי צו ברענגען נאָר אַ סיוע לתירוּצו: פריער פאַרענטפערט ער די שאלה „היכא אקטריניהו" — אז „שויסקי עבוד": דאָ איז טאַקע קיין הקטרת אימורין ע"ג מזבח ניט געווען, מ'האַט זיי צולה גע-ווען בשפוד<sup>37</sup>; און דערנאָך ברענגט ער אַ רא" אַז ס'איז ניט געווען קיין הקטרה ע"ג המזבח, פון דער ברייתא „ג' מזבחות היו שם . . ותו מידי אחרינא לא הוה".

עפ"ז איז אָבער ניט גלאַטיק לשון הגמרא: ווי פאַסט דאָ דער לשון „ועוד", וואָס ווייזט אויף אַ הוספה בהענין? ער האָט געדאַרפט זאָגן „וכדתנא רב יוסף כו" (וכו"ב)?

ע"פ הנ"ל אָבער יש לפרש אַז מיט „ועוד הא תנא כו" איז אביי אויסן (ניט נאָר אַ רא"י, נאָר) אַ תוספת ביאור אין דעם תירוץ השאלה „היכא אקטריניהו".

ו. והביאור:

פון דעם וואָס ר"ז האָט געפרעגט „היכא אקטריניהו" (ניט — צי האָט מען בכלל מקטיר געווען אימורים) איז מוכח, אַז ס'איז ביי אים געווען פשוט אַז דער פסח מצרים האָט געהאַט אַלע

הגברא, נאָר די חפצא פון מזבח האָט אין זיך אַ קדושה (און דערפאַר איז מען אויף אים מקריב קרבנות)<sup>35</sup>; און דערי-בער איז קדושת מזבח פאַרבונדן מיט אַ מקום מיוחד<sup>36</sup>.

און דאָס איז דער טעם פאַרוואָס ביי פסח מצרים איז געווען דער חיוב מיוחד פון „והגעתם":

אויב ביי פסח מצרים וואַלט נאָר געווען אַ דין פון הזאת הדם, וואַלט עס געמיינט אַז דער משקוף און די שתי המזוזות זיינען געווען בגדר מזבח בלויז צוליב פעולת הגברא<sup>36</sup> (וואָרום קיין הקטרת האימורין ע"ג מזבח איז ביי פסח מצרים ניט געווען, כדלקמן סעיף ה):

דורך דעם אָבער וואָס די זריקת הדם איז געווען אין אַן אופן פון „והגעתם", אַז ס'איז געוואָרן „מונח" על המשקוף ועל שתי המזוזות, האָט דאָס אַרויס-געבראַט אַז זיי האָבן אַ דין מזבח מצד החפצא.

ה. דערמיט קען מען אויך מסביר זיין די שקו"ט אין גמרא בנוגע די אימורין פון פסח מצרים, וז"ל הגמרא<sup>27</sup>:

בעי ר' זירא אימורי פסח מצרים היכא אקטריניהו (שלא הוזכר בו מזבח. רש"י). א"ל אביי ומאן לימא לן דלא שויסקי עבוד (בשר צלי בשפוד. רש"י) ועוד הא תנא רב יוסף ג' מזבחות היו שם על המשקוף ועל שתי המזוזות ותו מידי אחרינא לא הוה (ג' מזבחות להזאת הדם

37) אלא שבוה שני פירושים: לדעת המאירי (פסחים שם), צלאם בשפוד ושרפוט לשם גבוה, היינו שהיתה זוה העבודה דהקטרת האימורין (אבל — לא ע"ג מזבח); משאיכ לפי הרי"ח שם [וכ"ה בערוך ע' שויסקי. פסקי הרי"ד פסחים שם. חסדי דוד לתוספתא שם. שו"ת חת"ס יו"ד שם. ועוד] ש.צלו אותם מיני מאכל ואכלום — לא היתה הקטרת אימורין כלל (לשם עבודת ההקטרה). וראה הערה הבאה.

36) ולהעיר מסיודור (כג, סעיב ואילך) בהחילוק — ע"ד החסידות — בין הקרבה בכמה והקרבה במשכן ומקדש. ע"ש.

36) ועוד פחות מ.במה, שבה יש גם הקטרת אימורין (אלא שגם ההקטרה בכמה היא בעיקר כשבל פעולת הגברא, כנ"ל בפנים).

די מזבחות איז געווען אין אן אופן פון „והגעתם“ (ע"ד ווי „אימורין דהקטרה שלהם היא המצוה“). קומט אויס, אז דער ענין אין הקטרת אימורין ע"ג מזבח וואס זיי ווערן מונח ע"ג המזבח, האט זיך ביי פסח מצרים אויפגעטאן ע"י הדם<sup>40</sup>.

ז. די הסברה אין דעם, וואס ביי פסח מצרים האט זיך געפאדערט אט דער חידוש — אז עס זאל זיין (ניט נאר ווי הקרבה בבמה (וואס איז בעיקרה — אן ענין צוליב פעולת הגברא), נאר עס זאל ווערן) א דין מזבח מצד החפצא, ביז אן ס'איז חל א דין וגדר מיוחד אויף דעם בית — יש לומר:

עס איז ידוע אז יציאת מצרים איז דער זמן פון „לידת“ עם ישראל<sup>41</sup>. ומזה, אז די מצוה פון קרבן פסח וואס אידן האבן מקיים געווען אין צוזאמענהאנג מיט יציאתם ממצרים, איז פארבונדן מיט דער לידה פון עם ישראל.

[ו"ל אז דאס איז איינער פון די ביאורים<sup>42</sup> פארוואס דוקא ביי קרבן פסח איז דא דער חידוש פון פסח שני (אז אויך די וואס האבן פארפעלט צו ברענ-גען דעם קרבן פסח בזמנו זאלן דאס קענען מתקן ומשלים זיין — הי"פ הכלל דעבר זמנו בטל קרבנו<sup>43</sup>) — ווארום ווי-באלד דאס איז פארבונדן מיט לידת עם ישראל, מיטן עצם מהות פון אידן, איז

פרטי ענינים פון הקרבת קרבן, ובמילא אויך הקטרת אימורין וואס איז אן ענין עקרי אין הקרבת הקרבן [כשם ווי ביי אים איז קיין שאלה ניט געווען אויף זריקת הדם (כאטש אז „לא הזכר בו מזבח“), ווייל דאס איז ביי אים געווען כפשיטות אז נתינת הדם על המשקוף ועל שתי המזוזות איז געווען במקום זריקת הדם ע"ג המזבח] — זיין שאלה איז נאר „היכא אקטרינהו“.

און דערפאר האט אביי זיך ניט מסתפק געווען מיט ענטפערן „ומאן לימא לן דלא שויסקי עבוד“ — ווייל איז דעם ענין פון הקטרת אימורין ע"ג מזבח זיינען פאראן צוויי פרטים: א) מעשה ההקטרה, מצד הגברא, ב) דאס וואס דער דבר הנקטר איז מונח אויפן מזבח — ובמילא: איז הכי נמי, אז דער ענין פון „שויסקי עבוד“ איז מועיל לגבי דעם ערשטן פרט פון פעולת ההקטרה מצד דעם גברא<sup>44</sup>, ער איז אבער ניט מועיל ומתאים בנוגע דעם צווייטן פרט — פון זיין מונח ע"ג המזבח, היות אז דער „שפוד“ איז ניט אין סוג פון מזבח<sup>45</sup> אויף וועלכן עס פאסט א גדר פון „הנחה“.

און דערפאר איז אביי מוסיף „ועוד הא תנא כו' ג' מזבחות כו' ותו מידי אחרינא לא הוה“, וואס יש לומר כוונתו בזה: כנוד"ד (פסח מצרים) האט זיך ניט געפאדערט מער ווי די ג' מזבחות, ווייל אין די „ג' מזבחות להזאת הדם“ האט זיך שוין אויפגעטאן דער ענין פון „מזבח“ בשלימות, היות אז די זריקת הדם אויף

(40) ולהעיר ממכילתא דרשב"י (ומדרש הגדול) פרשתנו יב, כב: שירי הדם הי' שופך על יסוד האסקופה. וראה תו"ש שם (אות תמב).

(41) ראה יחזקאל טו ובמפרשים שם.

(42) ראה בארוכה בזה — לקו"ש חט"ז ע' 112. ועוד.

(43) ראה ברכות כו, סע"א (כג' התוס' שם ד"ה טעה). ספרי (ורש"י) פינחס כה, י. יד. ועוד.

(38) ויש לומר שגם לפי ה"ר"ח וכו' (שבעה הקודמת) כן הוא — דמכיון שצלאום ע"פ הציווי (אף שאח"כ אכלום) הי' דוגמת (פעולת) ההקטרה. ודווקא.

(39) כדמוכח במאירי שם.

מיט ווערט געמיינט דער משכן ומקדש, נאָר צו מוסיף זיין<sup>1</sup> — אַז אין צוגאַב צום משכן ומקדש (הכללי) כפשוטו דאַרף יעדער איד ביי זיך אויפמאַכן אַ מקום להשראת שכינתו ית' בנפשו פנימה —

פונדעסטוועגן, דערפון גופא וואָס „בתוכו לא נאמר אלא בתוכם (דוקא)“ איז מובן, אַז דאָס איז אַ כוונה עיקרית<sup>2</sup> — דער משכן וואָס איז דאָ בכל אחד ואחד מישראל<sup>3</sup>.

וי"ל די הסברה בזה:

אע"פּ אַז די דרגת הקדושה וואָס האָט מאיר געווען אין משכן ומקדש איז פיל העכער ווי די הארת הקדושה וואָס אַ איד קען ממשיך זיין בנפשו דורך זיין עבודה פרטית, מכל מקום, קען דורך דעם משכן ומקדש (הכללי) ניט אויס-געפירט ווערן (בשלימות) די מטרת הבריאה פון „נתאוהו הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים“. ווייל די השראת השכינה במשכן ומקדש איז אין אַ מקום מסוים פון עוה"ז, רובם ככולם פון די נבראים פון עוה"ז (תחתונים) זיינען ניט אין דעם מקום — ולכן צ"ל משם אורה (והשפעה) יוצאת<sup>4</sup> לכל העולם<sup>5</sup> (התחתון).

דעריבער אין דעם „ניטאָ קיין פאַר-פאַלן“<sup>6</sup>.

און ווייל קרבן פסח איז געבונדן מיטן „געבורט“ און אויפקום פון אידן אלס עם ה', דעריבער איז אין דעם קרבן אויך מודגש דער תכלית ופעולת פון עם ישראל עלי אדמות.

ח. והביאור:

עס איז ידוע וואָס עס שטייט אין מדרש<sup>7</sup> וועגן דער כוונת הבריאה — אַז „נתאוהו“<sup>8</sup> הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים, און דאָס האט זיך אויס-געפירט<sup>9</sup> (כמ"ש במדרש) בעת (מ"ת, ובעיקר) „כשהוקם המשכן“, ווי דער פסוק זאָגט<sup>10</sup>, „ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם“ — דער משכן ומקדש איז „דירתו“ של הקב"ה.

אויפן פסוק „ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם“ זאָגן רז"ל<sup>11</sup>: „בתוכו לא נאמר אלא בתוכם“ — בתוך כל אחד ואחד מישראל. אע"פּ אַז די כוונה פון דעם מאמר איז, כמובן, ניט צו עוקר זיין דעם פסוק ממשמעותו כפשוטו<sup>12</sup> (אַז דער-

44 פתגם כ"ק מו"ח אדמו"ר — היום יום י"ד

אייר. נת' ע"ד הנגלה בלקו"ש ח"י"ח ע' 126 ואילך.

45 תנחומא נשא טז. ועוד.

46 ל' התניא רפ"ז. ובתנחומא שם בשינוי לשון

קצת.

47 ראה לקו"ש חכ"א ע' 150. ושי"ן. וראה שם

ביאור שתי הדיעות בזה.

48 תרומה כה, ת.

49 ל' אדה"ז בלקו"ת ר"פ נשא (כ, סע"ב) —

ארז"ל. וראה ר"ח שער האהבה פ"ו קרוב לתחילתו

(ד"ה ושני פסוקים). אלשיך עה"פ „שמעתי לומדים“.

שליה (חלק תושב"כ פ' תרומה (שכה), ב. שכו, ב). וכן

בש' האיתיות אות ל. ועוד). וראה לקמ"ע 173 הערה

45.

50 דהרי אין מקרא יוצא מידי פשוטו (שבת סג,

א).

51 וע"ד הכלל ב"אל תקרי" (ראה אנציקלופדי

תלמודית בערכו. ושי"ן).

52 ולהעיר ממשנית לקמן ע' 170 הערה 31,

דלפרשיי (תרומה שם, ט) — פש"מ — התיבות

„רשכנתי בתוכם“ אינן ההמשך ד. ועשו לי מקדש.

ע"ש.

53 עיין מאמרי ההילולא — באתי לגני השי"ת

— דכ"ק מו"ח אדמו"ר. ולהעיר שיום הסתלקותו הי'

בשי"ק פ' בא.

54 תנחומא תצוה ו. ויקיר פליא, ז. פסיקתא

דרי"כ (באכער) פ' קומי אורי. וראה מנחות פו, ב.

55 ועד שכשחטר זה (חסאניו) — חרב ביהמ"ק.

וויבאלד אז פסח מצרים איז געווען בזמן לידת עם ישראל כנ"ל, האט אין דעם געדארפט זיין מודגש די מטרה ותכלית פון עבודת בני ישראל צו אויפ־טאן דעם „ושכנתי בתוכם“ — בתוך כל אחד ואחד מישראל, ביז צו מאַכן זיין בית אַ מקום פון השראת השכינה — דירה לו ית'.

— ביי פסח דורות איז ניט שייך די הקרבת הפסח באופן כזה — אדרבא דעמאלט איז עס אַן איסור פון שחוטי חוץ; און אפילו בזמן היתר הבמות איז דא דער איסור פון מקריב זיין אַ פסח בכמת יחיד. וואָרום נאָך דעם ווי ס'איז דא דער משכן ומקדש, וואָס דארטן איז מאיר בגלוי תוקף קדושת השכינה (ניט מקדש מעט), מוז מען דוקא דארט ברענגען דעם פסח, ולא „חוץ“ מגילוי זה

און פון און דורך דעם „ושכנתי“ שבמשכן ומקדש ווערט אויפגעטאן דער „ושכנתי בתוכם“ בעבודת כאו"א מבני. משא"כ לפני מ"ת ולפני בנין המשכן — איז אדרבה: וויבאלד די מטרה איז „ושכנתי בתוכם“, דעריבער איז דער סדר הקרבן דוקא באופן פון „כל אחד ואחד שוחט בתוך ביתו“, מאַכן יעדן בית פרטי אַ דירה לו יתברך.

(משיחת ש"פ אחרי (ערב פסח) תשמ"א)

דוקא דורך דעם, וואָס אַ איד איז ממשיך און „שעפט“ פון דער קדושה שבמשכן ומקדש, און פועליט אַז זיין בית זאָל ווערן אַ בית של קדושה (בדוגמת „מקדש מעט“) — און דאָס ווערט אויפ־געטאָן דורך „כל אחד ואחד מישראל“ — פירט זיך אויס די כוונת הבריה, אַז עוה"ז כולו ווערט אַ דירה לו ית'.

[וכמבואר אין תניא, אַז די השגחה עליונה האָט יעדן אידן צוגעטיילט אַ „חלק בעולם“ וועלכן ער דאַרף מברר זיין, מזכך זיין און מהפך זיין לקדושה — ווייל אידן זיינען „חיות של כללות העולם כי בשבילים נברא“ — און בשעת אַלע אידן זיינען ממשיך קדושה אין אַלע זייערע חלקים, ביז „וימלא כבוד ה' את כל הארץ“, ווערט די וועלט אַ דירה לו יתברך].

ט. און דאָס איז דער טעם, וואָס דוקא ביי פסח מצרים איז געווען דער ציווי אַז „כל אחד ואחד שוחט בתוך ביתו“, אַז ענינו פון קרבן פסח זאָל דורכנעמען דעם בית פון יעדן אידן — זריקת הדם על המשקוף ועל שתי המזוזות, ביז אין אַן אופן פון „והגעחם“, אַז דער בית ווערט פאַרוואַנדלט אין אַ „מקום“ אכילת הפסח, און נאָכמער — ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו עד בקר“ (כנ"ל באורך).

(58) אחרי יו, ג ואלד.  
(59) כנ"ל בתחילת השיחה (וש"ג).

(56) פל"ז (מז, ב ואלד).  
(57) ל' הכתוב — שלח יד, כא. ועוד.

## בשלח

פרשה זו, שהיו מהלכין במדבר שני ארונות ארון השכינה וארוננו של יוסף והיו האומות שואלים מה טיבו . . והשיבו להם קיים זה . . שיוסף קיים כל עשרת הדברות (שבלוחות שבארון השכינה) כו".

ועפ"ז איז ער מסביר די סמיכות: פריער שטייט, וחמושים עלו בני ישראל מזויינים, וכלי זיין שלהם הוא ארון הקודש שה' הולך כו". און אויף דעם קומט דער פסוק שלאח"ז — ויקח משה את עצמות יוסף עמו, אויף מסביר זיין — וואָס איז דער ענין פון די "כלי זיין" לפני מ"ת, איידער ס'איז געווען דער "ארון הקודש" — אַז דאָס איז "עצמות יוסף", ווייל "ארוננו של יוסף ה' דומה כאילו ה' חקוקים בו כל עשרת הדברות".

און דערנאָך זאָגט ער אַ צווייטן ביאור, אַז עס קומט בהמשך צו דער התחלה פון פריערדיקן פסוק: וויבאלד אַז ויסב אלקים את העם דרך המדבר ים סוף, איז "חשב משה אולי יעכב עליהם הים, אז יקרע להם בזכות יוסף כמו שלמדו רבותינו ז"ל מן פסוק? הים ראה וינזם מה ראה עצמותי של יוסף".

ס'איז אָבער צריך ביאור אין ביידע פירושים (ובפרט ע"ד הפשט): אין די

א. בתחלת פרשתנו, נאך דעם פסוק: "ויסב אלקים את העם דרך המדבר ים סוף וחמושים עלו בני ישראל מארץ מצרים", שטייט<sup>2</sup>: "ויקח משה את עצמות יוסף עמו כי השבע השביע גו' והעליתם את עצמותי מזה אתכם".

שטעלט זיך דער כלי יקר<sup>3</sup> אויף סמיכות הפסוק, ויקח משה את עצמות יוסף צום פסוק שלמעלה, וחמושים עלו בני ישראל, און איז עס מסביר בהקדם וואָס עס שטייט אין "ילקוט

(1) יג. יח.

(2) יג. יט.

(3) שם. וראה גם בהנסמך בהערה הבאה. ועוד.

(4) בפענח רוא (ועד"ז במושב זקנים, ח"י ופ"י מהרי"ק עה"ת (לבעהמ"ס שו"ת ומהרי"ק) ואלשיך) כאן. למעלה כתב זה במסע השני כשנסעו מסכות לאיתם שידבר בו כאן, ולעיל במקום ויסעו מרעמסס לסכות שהוא מסע יום ראשון ה' לו לכותבו. וראה לקמן הערה 5; 10.

(5) בפשטי"מ י"ל סמיכות הפרשיות (והפסוקים) אינה קושיא בפשטי"מ (ורשי"י מדייק ומבאר זה רק כאשר עפ"ז מתורצת קושיא אחרת בפשטי"מ — ראה לקושיא ח"ח ע' 92. ובכ"מ). ולכן איז רשי"י וקוק לתרץ קושיא הכל"י.

הקושיא שבפענח רוא (ומושב זקנים, מהרי"ק ואלשיך) — דב, מסע יום ראשון ה' לו לכותבו, י"ל דמתורץ במילא ע"י פרשי"י בפסוק שלאח"ז (יג, כ) ויסעו מסכות, דמפרש: ביום השני שהרי בראשון נאו מרעמסס לסכות. וקמ"ל בזה, הדנאמר לפני"ז בפסוק — מדובר הכל במסע הראשון.

ואין להקשות דהוליל זה ב' בא (יב, לו ואילך), כי שם מדובר ע"ד הפרטים כו' שנוגעים לעצם היציאה, וכאן בריש פ' בשלח חוזר להחלפת יציאתם, ומדבר בהפרטים הנוגעים להליכתם בדרך (בצאתם ממצרים), ובוה נכלל גם זה ש'ויקח משה את עצמות יוסף עמו' — לא רק שהוציא העצמות ממצרים (וראה הגהה בפענח רוא שם).

(6) עה"פ (רמז רכו), ועד"ז הוא במכילתא ותנחומא כאן. תנחומא ס"פ נשא. סוטה יג, סע"א ואילך (ובפרשי"י שם ריש ע"ב). ועוד.

(7) ראה פרשי"י מטות לא, ו. עקב י, א.

(8) מכילתא עה"פ פרשתנו יד, טו. תנחומא שם.

ב"ר פפ"ז, ח. חז"ב מט, א. ח"ג ריד, רע"א. ועוד.

(9) תהלים קיד, ג.

פסוקים פריער ווערט ניט דערמאנט דער ענין אז מ'איז געגאנגען אין מדבר מיטן „ארון השכינה“ (ובמילא אז ארונו של יוסף האט פארביטן דעם ארון הקודש); און עס ווערט אויך ניט דערמאנט (אויך ניט אין די פסוקים שלאח"ז) אז קריעת ים סוף איז געווען בזכות יוסף<sup>10</sup>.

ב. וועט מען דאס פארשטיין בהקדם וואס עס שטייט אין פסוק „ויקח משה את עצמות יוסף עמו“. דלכאורה, אין הכי נמי, אז בהשבעתו האט יוסף גענוצט אויף זיך דעם לשון (ווי ער איז מסיים אין פסוק) „והעליתם את עצמותי מזה אתכם“<sup>11</sup>

— וויבאלד אבער עס איז ניט קיין לשון של כבוד פאר צדיקים, האט תורה, לכאורה, געדארפט נוצן ניט דעם לשון „עצמות יוסף“, נאר „ויקח משה את (ארונו) יוסף עמו“<sup>12</sup> (ובפרט לפי הא' פון כלי יקר), וכי"ב?

ויש לומר אז דאס גופא קומט דער פסוק מדגיש זיין, אז ארויסגייענדיק פון מצרים האט משה גענומען מיט זיך „עצמות יוסף“ — וואס עצמות ווערן אזוי אנגערופן ווייל זיי זיינען עצם ותוקף האדם והבע"ח<sup>13</sup> — די עצמות פון יוסף, עצם ענינו פון יוסף<sup>14</sup> — און דאס (מיטנעמען עצמות יוסף) איז בעיקר נוגע ווייל „ויסב אלקים את העם דרך המדבר“, כדלקמן.

פון דעם איז מובן, אז אע"פ וואס דאס נעמען עצמות יוסף איז בעיקר אן ענין וואס איז שייך צו יציאת מצרים<sup>15</sup>, כהשבעת יוסף<sup>16</sup>, פקוד יפקוד גו' והעליתם את עצמותי, איז דאס אבער אויך פארבונדן מיט „ויסב אלקים את העם דרך המדבר“ — די הליכה אין מדבר דוקא. ודורש ביאור — וואס איז די שייכות פון די צוויי ענינים?

אויך דארף מען פארשטיין: וויבאלד אז התורה היא נצחית, ס'איז א הוראה צו יעדן אידן בכל הזמנים און בכל המקומות, איז מובן, אז אויך דער ענין „ויקח משה את עצמות יוסף עמו“ גייענדיק אין מדבר<sup>17</sup> ביציאתם ממצרים, איז אין אים דא א הוראה נצחית.

ובהוספת פרט — עס קומט אן ענין נצחי — אין דער איינמאליקער פעולה פון „ויקח משה את עצמות יוסף“, ארויסגייענדיק פון מצרים.

13) וכיה בס"פ ויחי (ג, כה).  
 14) בסוטה יג, ב: מפני מה נקרא יוסף עצמות בחייו מפני שלא מיחה בכבוד אביו כו'. אבל מובן שגם לאחר מותו — „יוסף“ סתם (או „ארונו“) מכובד יותר מלשון עצמות. וראה שיך עה"ת עה"פ כאן, שמביא ממדרש „מפני מה נקרא יוסף עצמות מפני שלא מיחה כו'“, ומפרש: הוקשה להם זיל שיוסף נחנט ודרך החנוטים שאינם כלים ואין הבשר מתעכל אלא מעמיד אותו בלחותו איך איך אמר ויקח משה את עצמות, אלא לפי שנתעדן בשרו כו'. וראה רמב"ע כאן עה"פ.  
 15) ע"ד הלשון בהעלאת יעקב: ונשאתני ממצרים גו' קברו אותי גו' אקברה את אבי (ויחי מז, ל, מט, כט, ג, ה) וכי"ב.  
 16) — להעיר גם מטעמי מצות ועצם לא תשברו בו (כא יב, מו).  
 17) כ"פ במגלה עמוקות אופן יו' בפסוק זה. וראה גם אהיה פרשתנו (כז ר) ע' ביתרסג.

10) ובפענת רוא (ועד"ז במושב זקנים ופי' מהרי"ק תי'): דביום ראשון לקח עצמות כל השבטים גם יחד ולא נתן לב עדיין להפריד של יוסף לעצמם כו' עד שהיו בסוכות כו'. ולכאורה הוא חידוש גדול — ובפרט ע"פ פש"מ, ואכ"מ.  
 11) וראה פנים יפות כאן ד"ה יש עוד לפרש.  
 12) והיינו נוטף על הוראות הכלליות שבדברי רז"ל (סוטה יג, א. מכילתא עה"פ) בוא וראה כמה חביבות מצות על משה רבינו כו', וכי"ב — צ"ל הוראה נצחית מתוכן הפרטי ד"ה ויקח משה את עצמות יוסף עמו, ובדרך הליכתם במדבר.



איו עושה מעשה אחרים כגון ירבעם וחביריו נאָר דאָס גופא איז דער פירוש פון, יוסף ה' לי בן אחר, אַז פון איינעם וואָס איז עושה מעשה אחרים — זאָל ווערן אַ בן, לאביו שבשמים, להקבֿיִה].

און דער ענין איז נוגע ביים אַרויס־גיין פון מצרים און אַלס הכנה לזה, וואָס דעמאָלט באַ צייַם, איז נתגלה געוואָרן בכל העולם הקיום בפועל ובגלוי פון דעם אָנזאָג, שלח את בניִי, אַז אידן זיינען בניִים. און דעריבער, מדתו של הקבֿיִה מדה כנגד מדה, איז באַם אַרויסגיין פון מצרים — האָבן אידן (דורך משה — רועה ישראל ומוציאם ממצרים) — גענומען מיט זיך עצמות יוסף, אַ איד מאַכט עס זאָל צוקומען נאָך אַ בן פון דעם אויבערשטן; און ער דאַרף דאָס פועל זיין אפילו אויף אַזאַ וועלכער איז ביז דאָן געווען אַן אחר.

ד. עיפֿ הנל וועט אויך זיין מובן דער געוץ תחלתו בסופֿי. פון תחלת פרשתנו מיט סופֿה:

אין סוף הפרשהײַ ווערט דערציילט, ויבא עמלק וילחם עם ישראל ברפיִדים ויאמר משה אל יהושע בחר לנו אנשים, אַז די מלחמה איז געפירט געוואָרן עיִ יהושע. און ווי עס שטייט אין מד־רשיםײַ דער טעם פאַרוואָס די מלחמה האָט געדאַרפט זיין דורך יהושע, ניט דורך משה, ווייל יהושע איז מזרע יוסף

ג. וואָס איז עצמיות של יוסף — ווערט עס געזאָגטײַ אין זיין נאָמעןײַ — יוסף, וואָס, ותקרא את שמו יוסף לאמר יוסף ה' לי בן אחר. ד. ה. ענינו של יוסף איז — עס זאָל צוקומען נאָך אַ בן.

דאָס איז אַבער נאָך ניט שלימות עצמות יוסף, וואָרום דעמאָלט וואָלט געדאַרפט שטיין נאָר, יוסף ה' לי בן. פון דעם וואָס, יוסף איז, לאמר יוסף ה' לי בן אחר איז מובן, אַז דאָס איז ניט בן, סתם, נאָר, בן אחר,

אַז פון אחר זאָל מען מאַכן אַ בן. פון אַ אידן וועלכער איז אַן אחר, זיין הנהגה איז אַ הנהגה אחרת פון אידיש־קייט, ביז ריל אינגאַנצן אחר — שאינו צד הקדושהײַ — דאַרף מען פון אים מאַכן אַ בן, אַ אידן וואָס אין אים זעט זיך אַז ער איז אַ בן — בנים אתם לה אלקיכם.

[און ווי דער צייַץ איז מבאר איינעם פון די פירושים אין מאמר המדרשײַ אויפֿן פסוק, יוסף ה' לי בן אחר, אַן אחר מיינט, שעשה מעשה אחרים כגון ירבעם וחביריִי. וואָס לכאורה איז תמוה, וואָס רחל האָט מתפלל געווען אַז עס זאָל באַ איר צוקומען אַ בן וואָס

18) כמרול (יומא טג, ב) ר' מאיר הוה דייק בשמא. וראה שם מעשה רב.

19) דשם האדם שייך לעצם האדם כידוע (ראה אורח להימ' פ' בראשית ד, סעיב ואילך). לקיטא בהר מא, ג — עיִם שהיהויה פיא. ובכ"ח.

20) ויצא ל, כד.

21) אוהיִת להצִיץ ויצא רכ, א ואילך. ויחי שמו, א ואילך. שצ, א ואילך. שצו, ב ואילך. ועוד.

22) ל' התנאי פֿי — בפיִ סטיא.

23) ראה יד, א.

24) אוהיִת ויצא שם, א.

25) ביר פֿעיִג, ו.

26) וראה יפה תואר שם.

27) שמות ד, כג.

28) וראה לקיטא חיא סעיִ 2 ואילך ובהערות

שם.

29) ומודגש ביציִם — כדבר אשר דוד עליהם

(יתרו יח, יא).

30) ל' ספר יצירה — פֿיא מִי.

31) יו, ח"ט.

32) פסיקתא דריב פֿיג. וראה גם פסיקתא רבתי

פֿייב. ועוד.

איז די הקדמה ליצימ (ולמלחמת עמלק), ויקח משה את עצמות יוסף עמו' — ובמילא, בשעת עס קומט א מצב אז א איד איז אין א מעמד פון אחר' צו אבינו שבשמים, ער פרגט היש ה' בקרבנו, און ווי דער משל וואס רש"י ברענגט פון אן אדם שהרכיב בנו על כתפו ויצא לדרך כר' פגעו באדם אחד אמר לו אותו הבן ראית את אבא אמר לו אביו אינך יודע היכן אני כר' — ער זעט ניט (אנערקענט ניט) אביו ר"ל, ביז ער איז עושה מעשה אחרים,

דאן פאדערט זיך פון אידן, גבורים ויראי חטאיים, ארויסצוגיין מחוץ להענו אויף ראטעווען יענעם אידן און אים אריינברענגען צוריק תוך הענו, און ער זאל זען אבינו שבשמים, זען ווי דער אויבערשטער פארנעמט זיך מיט יעדער אידן אלס זיין בן, תמיד אני ביניכם ומזומן לכל צרכיכם, און געזען ווערן פון אלעמען אז ער איז א בן.

און דאס איז דער תוכן וכוונה וואס די מלחמה איז געווען ע"י יהושע: די מלחמה איז געפירט געווארן ע"י משה רבינו ובשליחותו של משה, אנשי משה; צוזאמען דערמיט (— בחר לנו) האט די מלחמה, ראטעווען אידן וואס זיינען חלוש באמונתם, חסרי כח מחמת חטאם' — האט עס געדארפט זיין ע"י יהושע שהוא מזרע יוסף, ווייל דאס איז עבודת יוסף, יוסף ה' לי בן אחר', און וואס משה האט מיט זיך מיטגענומען ארויסגייענדיק פון מצרים.

וכתיב, והי' בית יעקב אש ובית יוסף להבה ובית עשו לקש' און עמלק איז דאך מזרע עשו.

די מעגליכקייט אז עמלק האט גע- קענט מלחמה האבן מיט אידן איז גע- קומען מצד דעם וואס ביי די אידן איז געווארן א ספק אין אמונה, היש ה' בקרבנו אם איז. און וועלכע אידן האט עמלק געקענט אנרירן — נאר אין די וואס זיינען געווען גנחשלים אחר'יים, ווי רש"י טייטשט, חסרי כח מחמת חטאם שהי' הענו פולטן, נאר אין די וואס זיינען געווען אחר'ך — חוץ להענו; די אידן וואס האבן זיך געפונען אינעווייניק, זיי האט עמלק ניט געקענט אנרירן.

קומט עמלק (דורך דעם יצר הרע) און פרגעט: וויבאלד אז ער (עמלק) האט מלחמה נאר מיט די חסרי כח מחמת חטאם, אבער ניט די וועלכע זיינען גע- ווען בתוך הענו — איז וואס איז דער הכרח אז די אידן, יראי חטאיים זאלן ארויסגיין פון ענו, ווי רש"י טייטשט, וצא מן הענו' און הלחם (בעמלק)? חוץ מן הענו איז א מקום סכנה בגשמיות וברוחניות, און דאס אלץ בכדי צו ראטעווען אידן וואס הענו פולטן?

(33) עובדי' א, יח (וראה ב"ב סג, ב וברש"ב). פרשי' וצא ל, כה).

(34) פרשתנו י, ז וברש"י שם, ח.

(35) תצא כה, יח.

(36) תצא שם.

(37) עכ"ם מטיל ספק — בגימטריא עמלק (כש"ט בהוספות (הוצאת שה"ת) סי' צג אנ"ק אדמ"ד מהור"י ח"ג ע' רעט), שה"מ עטרית ע' רצד. שה"מ חש"ט ע' 40. שם ע' 65. ועוד).

(38) כפרשי' (פרשתנו י, ט): בחר לנו אנשים גבורים ויראי חטא.

(39) י, ט.

(40) י, ח.

(41) פרשי' י, ח.

(42) תרא' פג, ב.

ר'ל [און ווי עס זיינען געווען די נסיון-  
נות ומריבות פון אידן גייענדיק אין  
מדבר],

האָט מען דעריבער געדאַרפט מיט-  
נעמען עצמות יוסף, די עבודה ונתינת  
כח פון „יוסף ה' לי בן אחר" — פון דעם  
מעמד ומצב של „אחר" צו מאַכן אַ בן  
לאבינו שבשמים.

ו. און דאָס איז אויך די הוראה וואָס  
מ'נעמט אַרויס אויף כל הזמנים  
והמקומות — פון דעם וואָס „ויקח משה  
את עצמות יוסף עמו":

די הליכה פון אידן כל זמן משך  
הגלות איז דאָך — כמובן בפשטות  
ומבואר אין ספרים<sup>1</sup> — אַ הליכה אין  
„מדבר העמים"<sup>2</sup>. האָט מען אין דעם די  
הוראה נצחית אַז זייענדיק אין גלות  
דאַרף מען<sup>3</sup> מיטנעמען עצמות יוסף, די  
עבודה פון יוסף צו מאַכן אַן „אחר" אַז  
ער זאָל צוריק ווערן אַ בן לאבינו  
שבשמים.

און דאָס איז אויך די שייכות צום סיום  
פון דעם פריערדיקן פסוק „וחמושים  
עלו בני מארץ מצרים", וואָס איינער  
פון די פירושים אין „וחמושים" איז<sup>4</sup> (ווי  
אַראָפגעבראַכט אויך אין פרש"י<sup>5</sup>), „אחד  
מחמשה יצאו וארבעה חלקים מתו  
בשלשת ימי אפלה". אויף דעם איז די  
תורה ממשיך, וויבאַלד אַז „ויקח משה  
את עצמות יוסף עמו", וויבאַלד מ'נעמט  
מיט „עצמות יוסף" במשך כל הזמן (אויך  
כולל זמן הגלות) לאחז", אַז פון יעדן

ה. עפ"ז איז אויך מובן די סמיכות  
הפסוקים, וואָס דער פסוק „ויקח משה  
את עצמות יוסף עמו" קומט נאָך דעם  
פסוק „ויסב אלקים את העם דרך  
המדבר ים סוף":

דער מיטנעמען „עצמות יוסף עמו"  
איז געווען נוגע

[אויב אידן וואַלטן תיכף אַריין אין  
ארץ ישראל (וואָס דעמאַלט<sup>6</sup> וואַלט גע-  
ווען אַ גאולה שלימה<sup>7</sup>), וואַלט מען זיך  
ניט גענויטיקט צוליב זיך<sup>8</sup> אויף אַזוי-  
פיל אין „עצמות יוסף" — אַבער]

ווייל „ויסב אלקים את העם דרך  
המדבר" — פון מצרים זיינען אידן גע-  
גאַנגען אין מדבר, „מדבר הגדול וה-  
נורא נחש שרף ועקרב וצמאון אשר אין  
מים"<sup>9</sup>, ס'איז אַ מקום סכנה בגשמיות,  
ווייל ס'איז אַ מקום סכנה ברוחניות, „לא  
ישב אדם שם"<sup>10</sup> — אַ מקום וועלכער  
איז ניט בסוג פון ישוב פון אחס קרוים  
אדם<sup>11</sup>, אַן אַרט וואו עס קומט ניט דער  
„אדם העליון" אויף וועלכן עס שטייט<sup>12</sup>  
„ועל דמות הכסא דמות כמראה אדם  
עליו מלמעלה"<sup>13</sup>, קען דאָרטן טרעפן אַז  
אַ איד זאָל ניט ביישטיין די נסיונות  
וועלכע זיינען פאַראַן דאָרטן, און ער  
זאָל שטיין אין אַ מעמד ומצב של „אחר"

43) אלמלא חטאו ישראל — ראה נדרים כב, ב.  
שמור רפליב. ובכ"מ.

44) כיון דמשה הו' מכניס את ישראל לארץ,  
ואיכ' לא הו' נחרב בהימיק מעולם (אוהית' ואתחנן ע'  
סה. צג. ושי"ג).

45) כ"א לקיים ההשבעה והעליתם את עצמותי.

46) עקב ח, טז. וראה גם דברים א, יט ובפרש"י  
שם.

47) ירמ' ב, ו.

48) יבמות סא, רע"א — ע"ש אדמה לעליון  
(שליה כ, ב. רסח. ב. שא, ב).

49) יחזקאל א, כו.

50) ראה לקוטי נשא כ, רע"ג. ראה לב, ב.

ובכ"מ.

51) באריכות ע"ד החסידות ראה דרושי אלה  
מסעי וביאורם בלקוטי. נשא שם (כ, א ואילך). ועוד.

52) יחזקאל כ, לה. וראה גם בחי, אוהית' ועוד  
ר"פ מסעי. ובכ"מ.

53) ע"י משה' שבכאויא (תניא ר"פ מב).

54) מכילתא עה"פ. תנחומא כזא א. ועוד.

55) עה"פ.

די שייכות פון חודש שבט צו יוסף וועט מען פארשטיין בהקדם המבואר אין קבלה<sup>60</sup> אז אין די י"ב חדשי השנה זיינען מאיר די י"ב צירופי שם הוי', אין יעדן חודש איז מאיר א צירוף מיוחד פון שם הוי'. דער צירוף פון שם הוי' פון חודש שבט<sup>61</sup> איז דער צירוף וואס איז יוצא מר"ת<sup>62</sup>, "המר ימירנו והי' הוא"<sup>63</sup>.

וואס לכאורה פאָדערט זיך ביאור: אַלע ענינים אין תורה זיינען בתכלית הדייק. מוז מען דאָך זאָגן אז די ווער-טער "המר ימירנו והי' הוא", וואָס איז דער צירוף פון שם הוי' שבחודש שבט — זיינען פאָרבונדן מיט דעם תוכן הענין פון דעם פסוק. איז ניט מובן: אין פסוק שטייט דאָך (פריער), "ולא ימירנו", ס'איז אַ לאו מן התורה, ביז אַז, כל הממיר לוקה"<sup>64</sup>. עס איז נאָר אַז, ואם המר ימירנו (איז) והי' הוא ותמורתו יהי' קודש".

און דאָ זאָגט מען אַז דער צירוף שם הוי' שבחודש שבט איז פון די ווערטער "המר ימירנו והי' הוא" בפני עצמם, כאילו אַז ס'איז אַן ענין חיובי, און נאָכ-מער — אַ ציווי "המר ימירנו", בשעת אַז

איזן וואָס איז "אחר" מאַכט מען אַ בן לאבינו שבשמים, וועט יעדער איד אויס-געלייזט ווערן פון גלות.

און ווי גערעדט כמה פעמים<sup>65</sup> בביאור לשון רז"ל אין דער תשובה אויף דער שאלת הבן רשע — "אילו הי' שם לא הי' נגאל", אַז דוקא ווען ער וואָלט געווען "שם" — אין מצרים — "לא הי' נגאל", אָבער אין דער גאולה פון דעם איצטיקן גלות, וועט אויך ער נגאל ווערן, ומקרא מלא דבר והבטיח הכתוב לבלתי ידח ממנו נדח — געבראַכט געוואָרן לפס"ד<sup>67</sup>,

און דאָס גופא איז מעורר באַ אים ער זאָל זיך אומקערן לה' ולתורתו, ווערן אַ בן (חכם) לאביו שבשמים.

ז. פרשת בשלה לייענט מען אַלע-מאַל אין חודש שבט. וואָס חודש שבט איז פאָרבונדן במיוחד מיט (דער עבודה פון) יוסף.

וכידוע אַז די י"ב חדשי השנה זיינען כנגד די י"ב שבטים<sup>68</sup>, און די שבטים כפי סדר תולדותם קומט אויס, אַז חודש שבט — דער עלפטער חודש (פון ניסן) — איז כנגד יוסף<sup>69</sup>.

60 פרדס שער יג פ"ג. משנת חסידים סדר מועד מסכת ניסן ואילך (בכוונת כל חודש). ובכ"מ. וראה תוי"א שם ובהנמסר בהערה 58. וראה גם ס' הליקוטנים (דא"ח דהצ"צ) מערכת חודש סעף א. ועוד.

61 כן מפורש בסידור ומ"ח שבהערה הבאה. וכן משמע בפרדס שכ"א רפס"ז. עיי"ש ובס"ד.

62 סידור הארז"ל כוונת ר"ח. משנת חסידים סוף מס' טבת ושבת. ובפרדס שם פ"ד לפנינו. המר ימיר והי' הוא" (והוא הכתוב דבחוקותי כו, יוד: ואם המר ימיר בהמה בבהמה והי' הוא). אבל לכאורה הוא טה"ד, שהרי מפסיקות התיבות, בהמה בבהמה. גם כתב שם שמקורו הוא בתקו"ה בהקדמה (ט, ב) — ושם מפורש הפסוק שבפנים. המר ימירנו והי' הוא".

63 בחוקותי כו, לג.

64 רמב"ם ריש הל' תמורה.

56 ראה לקו"ש ח"א ע' 2 ואילך. ושי"נ.

57 ש"ב יד, יד. הל' ת"ח לאדה"ז פ"ד הי"ג. תניא ספליט (בהל' ת"ת ובתניא, כ"י לא ידח ממנו נדח). וראה רמב"ם הל' תשובה (פ"ז ה"ה): הבטיחה תורה שטוף ישראל לעשות תשובה בסוף גלותן.

58 ראה מגלה עמוקות עה"ת ר"פ שמות. שם כ"א י"ב, ב (האופן ה'). תוי"א שמות מט, ד. קה"י אות יוד ערך י"ב חדשים י"ב שבטים.

בטור אר"ח סו"ס ת"ח (הובא באוה"ת בראשית כו, ב): וי"ב ראשי חדשי השנה שגם הם נקראים מועדים כנגד י"ב שבטים (ועד"ז. במג"ע שם ר"פ שמות). וראה אוה"ת בראשית שם ע"א. מטות ע' ארפא (וראה גם אוה"ת שמות ע' כט. בא ריש ע' רנד. רנה. ובכ"מ).

59 כ"ה כס"י יעב"ץ שער הגיא. — ובמג"ע שם וקה"י שם ובערך שבט — באופן אחר. וראה לקמן ע' 316. ועוד.

של קדושה, ובפרט (טענה'ט „ערי“) אז דאָס אַרויסגיין איז פאַרבונדן מיט אַ נסיון און מ'בעט דאָך ביים אויבערשטן „ואל תביאנו כו' ולא לידי נסיון“<sup>66</sup>, עאכויכ אז מ'טאָר זיך אליין ניט אַרייַן-שטעלן אין אַ נסיון“<sup>67</sup>.

אויף דעם ענטפערט תורה, אַז תמידים כסדרם דאַרף זיין „ולא ימירנו“, דאָס איז דער סדר על דרך הרגיל; בשעת אַבער מ'זעט אַ אידן אין מדבר, מדבר העמים כו' כנ"ל, אין אַ מצב פון סכנת נפשות, און ווער רעדט נאָך אויב ס'רעדט זיך וועגן כו"כ אידן, דאַרף מען דעמאָלט מפסיק זיין פון לימוד התורה ועבודת התפלה וכו"ו<sup>68</sup> און אַרויסגיין מקיים זיין די מצוה הכי גדולה מציל זיין אַט די אידן וואָס געפינען זיך במצב של סכנה. און בשעת ער טענה'ט אַז ער וויל ניט גיין ווייל ער האָט מורא ער זאָל ניט גע'ניוק'ט ווערן אין רוחניות, זאָגט תורה אַז דאָס איז אַ „חסיד שוטה“<sup>69</sup>. בשעת עס האַנדלט זיך וועגן אַן איש או אשה<sup>70</sup>, אַ תינוק ותינוקות<sup>71</sup> וועלכע זיינען טובע בנהר, ופשיטא אין אַ מצב פון סכנה ברוחניות (דקשה המחטיאו יותר מן ההורגו<sup>72</sup>), מוז מען דעמאָלט לויפן מציל זיין, אַן חשבונות.

66 ברכות ס, ב.

67 ראה סנהדרין קו, רע"א.

68 כפס"ד ברור דאין לך דבר העומד בפני מקוה נפש (יומא פ"ב, א. כתובות י"ט, א.) ומ"ש רז"ל (מגילה טו, ב) גדול ת"ת יותר מהצלת נפשות אינו ענין לכאן, וכמ"ש הט"ז ז"ד סו"ס רנ"א המ"י בזה. וראה „מילואים“ — עה"ג בשו"ע שם הוצאת ראם (ואופסעט ממנה).

69 משנה סוטה כ, א.

70 שם כא, ב.

71 ירושלמי סוטה פ"ג ה"ד — הובא בתוס' סוטה שם.

72 ספרי תצא כג, ח. פרשיי שם, ט. וראה דרך חיים בתחלתו (פ"א): דענש מות הנשמה גדול הרכה מעונש מות הגוף כידוע.

פשטות הכתוב והענין איז דאָך להיפך, אַז מ'טאָר ניט ממיר זיין, „ולא ימירנו“.

ווי"ל דעם ביאור בזה, ע"פ הנ"ל: דער תוכן ענין התמורה בעבודה רוחנית איז<sup>64</sup> — דאָס וואָס מ'בייט אויס איין זאָך אויף אַ צווייטער, אַז פון אַ דבר חול מאַכט מען קדושה, וואָס דאָס איז דער תוכן הנ"ל פון „יוסף ה' לי בן אחר“, אַז פון אַן „אחר“ מאַכט מען אַ „בן“.

וואָס איז דער עבודה פון מאַכן פון אַן „אחר“ אַ „בן“ פאָדערט זיך ירידה לחול, אַז אַ איד דאַרף אַרויסגיין פון זיין אַרט, וואָס ער געפינט זיך „בתוך הענין“, אין די ד' אמות של תורה ושל תפלה, און אַרויסגיין מחוץ להענין, כנ"ל, און זיין אין דעם אַרט וואו עס געפינט זיך דער „אחר“, און דאַרטן פועל'ן אַז פון דעם „אחר“ זאָל ווערן אַ „בן“ בגלוי.

וואָס דאָס איז דאָך אַ תנועה פון „תמורה“, תמורה מצד המשפיע, ער איז מחליף את מקומו און גייט אַרויס לרשות הרבים, און דאַרטן פועל'ט ער די תמורה פון דעם „אחר“, אַז אַנשטאַט אַן „אחר“ זאָל ער ווערן אַ „בן“<sup>65</sup>.

אויף דעם קען קומען אַ טענה: פאַרוואָס דאַרף ער אַרויסגיין פון זיינע ד' אמות, ד' אמות של קדושה, און גיין אין רשות הרבים, בכדי צו אויפזוכן אַן „אחר“ און מאַכן פון אים אַ בן? ס'איז בעסער ער זאָל בלייבן אין די ד' אמות

64 ראה אור"ת להי"מ ס"פ בחוקתי (מד, ד). וראה גם עמק המלך ש' רישא דלא אתידע בתחלתו.

65 להעיר מצפ"ע (הל' מתנות עניים ס, ד) זה תליא אם הלאו דתמורה מה שהוא רוצה להקדיש השני או להוציא הראשון. עיי"ש בפרטיות. וע"פ המבואר בפנים י"ל שבעינינו ברוחניות, בצד הקדושה, ישנם ב' הפרטים, אלא שעבודתו של המשפיע (הראשון) אינו ח"ו „להוציא“ — להתחלל מקדושתו, אלא ענין של „ירידה“ בן.

דאס איז אבער באופן של העלם<sup>75</sup>, היפך פון „זה" וואס ווייזט אויף א דבר הגלוי.

און דער איד המשפיע פועל'ט און טוט אויף אז „והי' הוא" — אז דער ניצוץ פון אידישקייט וואס געפינט זיך אין אים בהעלם, זאל פועל זיין פעולתו בגלוי ובאופן של „והי' — בהווייתו יהא", בכל התוקף.

ט. פון דעם צירוף שם הוי' שבחודש שבת נעמט מען ארויס נאך א הוראה עיקרית אין דער עבודה פון „יוסף ה' לי בן אחר":

ס'איז דא די וואס קומען בטענה (בתואנה): בשעת מ'טוט מיט א אידן און מ'ברענגט אים אריין אין דעם ארט וואו דער טוער געפינט זיך און יענער בלייבט דארט, אין די ד' אמות של תורה ושל תפלה — בתוך הענן, פארשטייט מען די תועלת שבוה, מ'האט פון אן „אחר" געמאכט א „בן" לאבוי שבשמים.

וואס איז אבער די תועלת פון לייגן תפלין מיט א אידן (אדער אן אנדער מצוה וכיו"ב) איין מאָל<sup>76</sup> — בשעת ער קערט זיך אום צוריק מחוץ להענן, צו זיינע פריערדיגע ד' אמות, ער בלייבט ניט אין די ד' אמות של תורה ותפלה?

— דער אמת איז אבער להיפך, ובאמת פון תורה, און פסיד ברור בתורה<sup>77</sup> דבר השם זו הלכה<sup>78</sup>, ובלשון היד החזקה<sup>79</sup>: צריך כל אדם שיראה

75 ראה גם רמב"ם שם.

76 ואף שעי' הנחת תפלין פ"א הוא יוצא מגדר דקרקפתא דלא מנח תפלין (ראה רמב"ם הל' תשובה פ"ג היה ובכס"מ שם. ושם דעד"ז הוא בכל מצוה. ולהעיר מעיקרים מאמר ג פכ"ל), הרי זה רק בפעם הא' שמניח תפלין.

77 קדושין מ, סע"א וא"לך.

78 שבת קלה, ב.

79 הל' תשובה פ"ג היד.

און טאמער מען טוט דאס ניט, איז ניט נאָר וואס דאס איז היפך פון א חסיד אפילו א חסיד שאינו חכם, היפך א הנהגה פון לפנים משורת הדין, נאָר דאס איז היפך הדין. און א דין הכי חמור — פקוח נפש.

ח. און בשעת מען פירט זיך באופן הגל', מצד, ועי"פ, הוראת התורה

[כולל אויך — מיט דער הקדמה וואס ער איז יורד ממדרגתו, ער איז אבער חזי ור'ל ניט מוריד די תורה, ער מאַכט ניט קיינע פשרות בתורה, ועאכו"כ אז חזי ור'ל, ער מאַכט ניט קיין שינויים אין תורה ומצות]

קומט די הבטחה „המר ימירנו והי' הוא ותמורתו יהי' קודש", נוסף אז דאס איז אים ניט מויק חזי, נאָר סיי „הוא" און סיי „תמורתו" (דער צווייטער איד וואס איז במדרגת „אחר") וועלן זיין „קודש". ובאופן פון והי',

וואס דאס גופא שטייט אין די ר"ת הוי' שבחודש שבת, „המר ימירנו והי' הוא": „והי' — בהווייתו יהא". און מען זאָגט „והי' הוא" — פשיטא אז אין אים וועט קיין ירידה ניט זיין, נאָר נתוסף אז „והי' — בהווייתו יהא", ער איז ונמשך כן בתוקף ובשלימות הקדושה שלו.

ועד"ז בנוגע צום מקבל, זאָגט מען „והי' הוא", באַ דעם „אחר" כמו שהוא איז דאָך זיין אידישקייט באופן של „הוא", נסתר, בהעלם. עס געפינט זיך טאָקע אין אים, וכפסק דין הרמב"ם<sup>74</sup> אז יעדער איד, רוצה להיות מישראל, ורוצה הוא לעשות את כל המצות כוי',

73 ראה ברכות יג, א. מגילה ט, א, י, ריש ע"ב.

74 בכורות ד, ב. ובכ"מ.

75 ספ"ב דהל' גירושין.

(ומנית) און גייט אַרויס (ומנית) מד' אמות שלו, בכדי צו פועל'ן אויף א צווייטן אידן וואָס איז במדריגת, אחר" — אַבער די תוצאה דערפון צי דער איד המושפע וועט בפועל (גלייך) ווערן „ותמורתו יהי' קודש" אדער ח"ו ניט — איז ניט קיין תנאי אין זיין שליחות. בסגנון ברור: די שליחות פון א אידן איז טאַן די מעשה: אויפּטאַן — דאָס איז דעם אויבערשטנס חלק.

פשיטא אַז דאָס מיינט ניט צו זאָגן ח"ו אַז ס'איז מספיק אַן איינמאַליקע פעולה מיט א אידן (סיי בלימוד התורה סיי בקיום המצוה) און דערנאָך לאַזט ער אים אָפּ ח"ו. כל זמן מ'האָט א צוטריט צו דעם אידן דאַרף מען באַ אים צינדן דעם „נר ה' נשמת אדם", וכציווי חז"ל<sup>85</sup> בכיו"ב — אפילו מאה פעמים, ביו עס זאל זיין „שלהבת עולה מאלי", ער ווערט א נר-מאור.

די כוונה איז, אַז אויך אין א פאַל ווען מ'טרעפט א אידן און באותו זמן זעט מען נאָר א מעגלעכקייט צו טאַן מיט עס אַן איין איינציקע מעשה המצוה, וואָרום ער ווייסט ניט אויב און ווען ער וועט אים זען נאָכאַמאַל, דאַרף ער טאַן כפי כל יכלתו בזמן זה, און דאָס איז זיין שליחות, „המר ימירנו והי' הוא".

י. כל הנ"ל איז נוגע במיוחד לדורנו זה ולזמן זה. וואָס יום העשירי בשבט, איז דער יום ההסתלקות-ההילולא פון נשיא דורנו, דעם רבי'ן דעם שווער, וועלכער איז חל בכמה שנים בסמיכות צו פרשת בשלה. וואָס ביום ההילולא פון א צדיק זיינען „עולה למעלה כל מעשיו ותורתו ועבודתו אשר עבד בה

עצמו כו' כאילו חציו זכאי וחציו חייב וכן כל העולם חציו זכאי וחציו חייב כו' עשה מצוה אחת הרי הכריע את עצמו ואת כל העולם כולו לכף זכות וגרם לו ולהם תשועה והצלה כו'.

נוסף אויפ'ן פס'ד ברור — איז

יעדער מאל וואָס א איד איז מקיים א מצוה ווערט „מצוה" מלשון צוותא וחבורה<sup>86</sup> צווישן דעם מקיים המצוה און דעם אויבערשטן (מצוה המצוות), און ער ווערט פאַרבונדן מיטן אויבערשטן אין א יחוד נצח<sup>87</sup>.

און נוסף ע"ז — וויבאלד דאָס איז א פעולת מצוה, האָט זי איז זיך די תכונה (כפסק דין ברור במשנה) „מצוה גוררת מצוה"<sup>88</sup>, די מצוה וועט אים גורר זיין צו טאַן נאָך א מצוה, וועלכע וועט גורר זיין נאָך א מצוה וכו' — ביז צו ווערן א שומר תורה ומצות.

וואָס דערווייל זעט ער ניט בעיני בשר ווי „ותמורתו יהי' קודש" — אויף דעם איז דער ענטפער ברור און די הוראה<sup>89</sup> פון דעם צירוף שם הוי' בדיוקו: „המר ימירנו והי' הוא", אַז (דער המשך הכתוב) „ותמורתו יהי' קודש" — ווערט ניט געזאַגט אין די ר"ת:

א איד דאַרף טאַן די עבודה וואָס ליגט אויף אים „המר ימירנו והי' הוא", ער דאַרף זיך משתדל זיין, וכדבעי<sup>90</sup> אע"פ וואָס דורך דעם וועט ער יורד זיין

(80) לקו"ת בחוקותי מה, ג. מז, ב. ובכ"מ.

(81) תניא פכ"ה (לב, א).

(82) אבות פ"ד מ"ב.

(83) ועוד ענין בזה: ע"פ הידוע שהנשמות

דדורות אלה הם נשמות שכבר היו בעוה"ז ובאו בגלגול לתקן מה שהחסירו בגלגול הקודם, הרי אפשר שיהודי זה שפגש אותו עתה — ביאת נשמתו לעוה"ז היתה רק להשלים קיום מצוה זו. ומבין גודל

וחומר הדבר — אפילו ספק ספיקא בכיו"ב.

(84) ראה כתובות סו, רע"א.

(85) משלי כ, כו.

(86) בי"מ לא, א. ובכ"מ.

(87) פרש"י ר"פ בהעלותך.

אויפגעטאָן באַ דעם „אחר“, אַז „במקום  
שבועלי תשובה עומדין אפילו צדיקים  
גמורים אין יכולים לעמוד בוֹיִי, ווערט  
אויפגעטאָן אויך ביי די שלוחים, וכיִז אין  
אַ אופן פון יצחק (חותם שמו דבעל  
ההילולא) ושחוק — בשמחה ובטוב לבב,  
און — „ויברכהו הוִי“, אויך יעדערן  
בפני עצמו.

ועיִ עבודה זו גייען אַלע אידן אַרײַן  
אין צבאות ה', עס ווערט אויפגע־  
שטעלט דער צבא פון כל ישראל וכלל  
ישראל, ובני ישראל יוצאים ביד רמה,  
„בריש גליִי“, בביאת משיח צדקנו, וואָס  
משיח עתיד לאתבא צדיקיא בתיובתאִי,  
בגאולה האמתית והשלימה<sup>91</sup>.

(משיחות שי"פ בשלח תשכ"ג — תשל"ח,

שי"פ וזארא חשמ"ה)

כל ימי חייוִי, און דאָס איז מאיר  
„ומתגלה בבחי' גילוי מלמעלה למטהיִי“.

זעט מען אַז אַט די הנהגה פון יוסף,  
„יוסף ה' לי בן אחר" — פון אַן „אחר“  
מאַכן א „בן“ — איז דאָס געווען אַ  
נקודה תיכונה פון „מעשיו ותורתו  
ועבודתו“ פון דעם בעל ההילולא, דער  
יוסף שבדורנו (כשמו הראשון), אויף  
וועלכער ער האָט זיך מוסר נפש גע־  
ווען בפועל ממש, במשך כל ימי חייו  
בעלמא דיו, און געשיקט שלוחים וואָס  
האַבן זיך אויף דעם מוסר נפש געווען,  
ביז אויך שלוחי שלוחיו וועלכע גע־  
פינען זיך בכל קצוי תבל און טוען און  
זיינען מצליח צו מקרב זיין אידן  
לאביהם שבשמים.

און וויבאַלד זיי טוען דאָס בשליחותו  
ובכחו של נשיא דורנו וואָס טראַגט דעם  
שם יוסף, איז נוסף אַז אין זיי ווערט ניט  
חזי קיין ירידה במדריגתם, נאָר אדרבה,  
נעשו מוחם ולבם זכים אלף פעמים  
ככה<sup>92</sup>, און אַט די מעלה וואָס ווערט

(91) רמב"ם הל' תשובה פ"ז ה"ד.

(92) פרשתנו יד, ח ובתרגום שם.

(93) זהר (ראה זחי"ג קנג, ב) הובא בלקו"ת שה"ש

מה, א. ובכ"מ.

(94) דשייכת ליצחק — כי אתה אבינו (ישעי' סג,

טז. שבת פט, ב. תוי"ז, ג. כא, ג).

(88) אגה"ק סי' זך (קמו, א"ב).

(89) שם סי' כח (קמח, א).

(90) ראה תוי"א רי"פ בראשית א, ב. ובלקו"ת לגי"פ

(נג, א. א. נדפס באוה"ת בראשית כרך ו תתרכו, ב

„יאלד“) שאינו לשון „גומא" כ"א אלף ממש.



## בשלח ב

אָבער אין מהדורא תניינא שלוי איז ער משנה, און אַנשטאַט ברענגען דעם טעם הביי (והלבוש) זאָגט ער: „ופ' המן לבטח בה' נותן לחם דבר יום ביומו". ד.ה. אַ שינוי אין צוויי פּרטים: (א) אַנשטאַט לשון הביי „שיאמין" זאָגט דער אַלטער רבי „לבטח". (ב) ער ברענגט ניט דעם ענין אין מן — אַז עס איז געווען (בהשגחה פרטית<sup>1</sup>) „עומר לגולגולת לכל נפשות ביתו", נאָר — אַז דאָס וואָס דער אויבערשטער האָט דעם מן גע- געבן נאָכאַנאַנד, „דבר יום ביומו"<sup>2</sup>, דאַרף אַרויסרופן דעם בטחון אַז דער אויבערשטער איז „נותן לחם דבר יום ביומו".

בפּשטות זיינען די צוויי שינויים הניל תלוי זה בזה:

- (7) אוי"ח שם ס"ט.
- (8) ולהעיר שבכל סעיף זה מקצר אדה"ז לגבי לשונו במהד"ק: פ' העקידה — במהד"ק שם מביא ב' הטעמים (שבכ"י שם). כדי לזכור זכות האבות לפני הקב"ה וגם כדי להכניע יצרו כו' כמו שמסר יצחק נפשו, ובמהד"ת — „לזכור זכות אבות" (ותו לא): עשרת הדברות — השמיט (במהד"ת) הטעם, וכן כל האריכות ע"ד אמיתם (בציבור כו') שבמהד"ק שם: כפ' קרבנות (נוסף לזה שכוללה באותו הסעיף, ולא כבמהד"ק שמחלק הפרטי דינים לכמה סעיפים, (הרי) השמיט במהד"ת כמה פרטי דינים שבמהד"ק (ראה מהד"ק שם סט"ז ואילך).
- אלא מי"מ, בנדוד' (פ' המן) אי"ז רק קיצור, כי"א שינוי, כדלקמן בארוכה.
- (9) כן מוסיף בלבוש שם (על ל' הביי). וצ"ע שאדה"ז לא העתיק זה (מהלבוש) בשו"ע שלו (מהד"ק). וראה לקמן הערה 12.
- (10) פרשתנו טז, ד.

א. עס שטייט אין טור' אַז „טוב לומר" די „פרשת המן" יעדן טאָג, און דער טעם דערויף שטייט אין בית יוסף: — „כדי שיאמין שכל מזונותיו באין לו בהשגחה".

דער אַלטער רבי בשולחן ערוך שלו — אין מהדורא קמא<sup>3</sup> — איז מעתיק דעם דין פון טור מיט'ן טעם פון בית יוסף, און איז מוסיף (דעם ביאור פון לבוש<sup>4</sup>): „שכן הי' כמו שהשגיח הקב"ה לתת לכל אחד עומר לגולגולת לכל נפשות ביתו כמ"ש<sup>5</sup> וימודו בעומר ולא העדיף המרבה והממעט לא החסיר".

- (1) אוי"ח ס"א. וכן בשו"ע שם סעיף ה.
- (2) ראה פרישה שם (מירושלמי ברכות). כל האומר פ' המן בכל יום מובטח כו'. וכ"ה לשון אדה"ז בשו"ע הן במהד"ק (שם ס"י) והן במהד"ת (שם ס"ט). וראה ט"ז שם סק"ד. וראה לקמן בפנים והערה 32. ולהעיר מאוה"ת בשלח (ע' תרמד). וראה מאמרי אדה"ז — רז"ל ע' לה): בכ"י או לפרקים.
- (3) לטור שם.
- (4) אוי"ח שם ס"י.
- (5) שם ס"ה.
- (6) פרשתנו טז, יח. — הבאת פסוק זה היא הוספת אדה"ז על ל' הלבוש. וראה לקמן הערה 12.

(\*) ב' המנהיג ה' שבת סמ"ד מביא לשון זה מ.סוף יומא ירושלמי. ובתשב"ץ (פסקי מהר"ם מרוטונבורג) דיני תפלה אות רנו „מירושלמי. — וכבר העירו שבירושלמי לפנינו ליחא. ובבב"י פרשתנו טז, טז: וקבלה ביד חכמים.

(\*) כ"ה לפי נוסח א' מהכתי' (ראה ס' המנהיג הוצאת ירושלים תשל"ח כשינויי נוסחאות). (בסוף יומא) דירושלמי. אבל להנוסח שלפנינו אפ"ל שהתיבות „בסוף יומא" נמשכות אדלעיל. וזכר למן . . שמונה בקופסא" (יומא עה. ב). וכן מוכרח לנוסח הכתי' (ראה הוצאה הנ"ל שם). בקופסא כראמרי' בסוף יומא (והתיבות „ירושלמי כל האומר ושאין מזונותיו נחסרין" — חסרות שם).

(\*) שינויים אלו נח' בהתעודות (ע"ד החסידות).

תמיד, אזוי אז מען האט זיך אינגאנצן פארגלאזט אויפן אויבערשטן, אן קיין דאגה וכו'.

עס איז אבער דורש הסברה: מאי טעמא, וואס אין ב"י (ולבוש) — ועד"ז אין מהדורא קמא פון אלטן רבי'נס שר"ע — ברענגט זיך דער ענין פון „כדי שיאמין כו'": און (דוקא) אין מהדורא תניינא איז דער אלטער רבי משנה און זאגט דעם טעם „לבטח בה' נתן לחם דבר יום ביומו"?

ב. לכאורה דארף אויסקומען, אז עס איז אויך דא א נפק"מ להלכה צווישן די צוויי טעמים, ובהקדים:

אייער פון די חילוקים צווישן אמונה און בטחון איז:

אמונה איז אן ענין תמיד — ס'איז די אפגעלייגטקייט און געוויסקייט ביים מאמין, אן די זאך איז אזוי (ווי ער גלויבט), ובמילא איז עס דא ביי אים שטענדיק, אויך ווען די אמונה איז ניט נוגע לפועל<sup>11</sup>. לדוגמא, בנדו"ד: די אמונה אז „כל מזונותי באין לו בהשגחה" — איז דאך ניט מתאים צו זאגן, אז ער גלויבט דערין נאר בעת ער איז זיך עוסק בפרנסתו — נאר די אמונה איז תמיד בנפשו.

משא"כ בטחון, די זיכערקייט און פארגלאזן זיך אויף דעם אויבערשטן בפרנסתו, איז א הרגש וואס ווערט נתעורר ביים אדם בעת הצורך<sup>12</sup>: בשעת

13) וכן לאידך: אמונה היא כח מקיף, שלכן גם כשנוגע לפועל אפשר להיות גנבא אפום מחתרתא רחמנא קריא (ברכות סג, א כגירסת הע"י). משא"כ בנוגע לבטחון.

14) היינו, דאף שענין הבטחון ישנו תמיד אצל הבושת — מ"מ, ההתעוררות וגילוי מדת הבטחון (בפועל) היא דוקא כאשר נוגע לפועל. ולהיער מנתיבות עולם (להמהר"ל) נתיב הבטחון בתחילתו.

דער ענין אין מן וואס „השגיח הקב"ה לתת לכל אחד עומר גולגולת לכל נפשות ביתו . . ולא העדיף המרבה והממעיט לא החסיר", איז מחזק די אמונה פון א אידן, אז זיינע מזונות (קומען ניט פון „כחי ועוצם ידי", נאר) „באין לו בהשגחה" פון אויבערשטן: ווי מ'האט געזען במוחש ביים מו, אז די פעולות פון אדם האבן ניט משנה גע- ווען<sup>13</sup> אין דער כמות המו וואס דער אויבערשטער האט (באשטימט און) גע- געבן „לכל אחד".

דער ענין פון בטחון אבער איז ניט נאר אז מען גלויבט אז מזונותי של אדם קומען פון אויבערשטן, נאר אז מען פארגלאזט זיך אויפן אויבערשטן, אז ער וועט אים זיכער צושטעלן מזונותיו — און דעם ענין הבטחון לערנט מען אפ פון דעם וואס דער אויבערשטער האט דעם מן געגעבן „דבר יום ביומו", באופן

11) עקב ת, יו. — ובא בהמשך למיש לפניו (שם, טז) המאכילך מן גר.

12) עפ"י תומתק הוספת אדה"י (ראה הערה 6) „כמיש וימודו בעומק ולא העדיף המרבה והממעיט לא החסיר", ובפרט דמה שה"י „עומר לגולגולת לכל נפשות ביתו" מפורש בפסוק שלפניו „עומר לגולגולת מספר נפשותיכם" — כי בזה מוגדש אדן שמעשה בני"א אינו משנה כו'.

ויש לומר, שמטעם זה לא העתיק אדה"י (מהלבוש) תיבת „בהשגחה" פרטי" (ראה הערה 9) — כי ההדגשה לפי אדה"י היא (לא בזה שהמו ניתן בהשגחה פרטי" „עומר לגולגולת" בדיוק), כי אם) בזה שהמו ניתן באופן שה"י ניכר בגלוי שבא למחללה ומעשה בני"א אינו משנה וכו'.

\*) משא"כ לפי הלבוש שההדגשה היא בזה שמזונות באין „בהשגחה פרטי" „ועפ"י מובן ג"כ השינוי בין 'ל' הלבוש ול' אדה"י: כלבוש — עומר למספר גולגולת בני ביתו" (וזהו גם ע"ד 'ל' הכתוב, ככפנים ההערה). ובשרע אדה"י — עומר גולגולת לכל נפשות ביתו.

דער אדם איז זיך עוסק במלאכתו צו פארדינען פרנסתו, איז ער בוטח בה' אז „וברכך ה' אלקיך בכל אשר תעשה“ — דער אויבערשטער וועט זיכער בענטשן זיין עשי' (עסק) אין אז אופן אז עס וועט אים ברענגען פרנסה;

אדער ווען איינער געפינט זיך ריל אין אז עת צרה און ער זעט ניט קיין אויסזיכט אין טבע ווי אזוי ער וועט דערפון ניצל ווערן — פאלט ער ניט אריין ח"ו אין יאוש „מאין יבוא עזרי“<sup>16</sup>, גאר ער איז זיכער (בוטח בה'), אז דער אויבערשטער, וועלכער איז בעה"ב אויף טבע ובידו לשנות הטבעי', וועט אים זיכער העלפן) — אז „עזרי מעם ה' עושה שמים וארץ“<sup>17</sup>.

נאך מער: דער בטחון גופא איז (די „כלי' וואס איז) ממשיך די ישועה פון אויבערשטן ומילוי צרכיו.

[דאס איז איינער פון די ביאורים אין דעם ענין פון מדת הבטחון. ווארום לכאורה איז ניט פארשטאנדיק:

בטחון מיינט דאך<sup>18</sup>, אז א איד איז בוטח אז דער אויבערשטער וועט אים מטיב זיין בטוב הנראה והנגלה דוקא. ד.ה. נוסף ע"ז אז דער אויבערשטער ווייס אז דאס איז גוט פארן מענטשן, איז עס באופן אז אויך דער מענטש וועט זען אז עס איז גוט פאר עס.

ולכאורה: דאס גופא וואס דער מענטש געפינט זיך ריל אין א צרה קען דאך זיין ווייל זיין הנהגה איז ניט כדבעי און דערפאר קומט אים דער עונש. איז וואס איז דער יסוד פון זיין בטחון<sup>20</sup> — ובטחון גמור ואמיתי וואס מיינט אז ביי אים איז אין דעם גאר קיין ספק ניטא ביז אז ער איז אינגאנצן רואיקי<sup>21</sup> — אז דער אויבערשטער וועט אים זיכער (ניט מעניש זיין, כאטש אז אויך דאס איז פאר אים א טובה, נאר) מטיב זיין בטוב הנראה והנגלה דוקא?

וי"ל די הסברה בזה: בשעת א איד ווייזט ארויס זיין בטחון גמור אין אוי-בערשטן און ביי אים איז בפשיטות אז דער אויבערשטער וועט אים מטיב זיין בטוב הנראה והנגלה, טראץ דעם וואס עס איז ניט מתאים צו די טבעדיקע חשבונות און אויסזיכטן — איז דאס גופא ממשיך מלמעלה, אז דער אוי-בערשטער זאל זיך מיט אים פירן מדה כנגד מדה, וואס תורה איז מודיעה און פסקיענט אז דאס איז מדתו של הקב"ה<sup>22</sup> און השם איז אים מטיב בטוב הנראה והנגלה<sup>23</sup>, ניט קוקנדיק כלל אויף די חשבונות צי ער איז דאס ווערט<sup>24</sup>].

(20) וראה כד הקמה שם ד. כל הבוטח הוא מאמין . . והמאמין יתכן שלא יהי' בוטח כי לפעמים ירא שמה יגרום החטא כו'. עיי'ש. וראה ביאורי הזהר להצ"צ ע' קפט. שם ע' קצב.

(21) ראה חובת הלבבות בפתיחתו לשער הבטחון בארוכה שזה"ע הבטחון.

(22) משנה סוטה (ח, ב). ושי"נ.

(23) ראה בארוכה נתיבות עולם שם. ולהעיר מאנה"ק סו"ס יא: ובאמונה זו באמת נעשה הכל טוב גם בגלוי כו' (הובא גם בכיאה"ז שם (ע' קצד). ושם: שעי' האמונה והבטחון כו').

(24) ומכיון שהנהגת הקב"ה היא מדה כנגד מדה הרי האדם בוטח מלכתחלה שיהי' כן. ולהעיר מכד הקמה שם: ענין הבטחון . . לבו חזק בבטחונו כאילו הבטיחו ה' יתברך. וראה גם חובת הלבבות שם (פי"א ב). — וראה לקריש חל"צ ע' 3 ואילך.

(15) ראה טו, יח.

(16) תהלים קכא, א.

(17) ראה רבינו יונה — הובא בכד הקמה ערך

בטחון. וראה לקריש ח"ג ע' 883 ובהנעתק בשוה"ג שם (נרפס באגרות כ"ק אדמו"ר מהוה"צ ח"ו ע' שצח ואילך). וראה לקמן סעיף ד ובהנשמן בהערר 42.

(18) תהלים שם, ב.

(19) ראה בארוכה לקריש ח"ג שם ואילך.

(בקשת צרכיו). און ווי מען געפינט טאקע אין כמה סידורים<sup>30</sup>, אז מ'האט געשטעלט פרשת המן לאחר התפלה (און — צוזאמען מיט א תפלה ובקשה אויף פרנסה).

משא"כ לויטן טעם „כדי שיאמין כו׳״, קען מען דאס זאגן אפילו בשבת<sup>31</sup>, און אויך לפני התפלה (אין וועלכער ס'איז — סידור שבחיו של מקום) — ווייל<sup>32</sup> די אמונה אין אויבערשטן (אויך — בשיי-כות צו מזונותיו) איז אן ענין וואס דארף זיין שטענדיק.

אבער צ״ע בזה, ווייל אויך אין מהדור-רא תניינא (וואו עס שטייט דער טעם פון „לבטח בה' כו׳״) שרייבט דער אלטער רבי בפירוש „טוב לומר בכל יום . . . ופ' המן׳, וואס פון דעם לשון איז משמע אז דאס מיינט „בכל יום׳, כולל שבת<sup>32</sup>.

אויך בנוגע דעם פרט פון מקום אמירתה בימות החול, איז פון סתימת הלשון אין מהדורא תניינא משמע אז דער איינציקער חילוק (לגבי זיין פסק אין מהדורא קמא) איז בנוגע דעם טעם האמירה, אבער ניט אז מצד דעם ווערט א שינוי — הגבלה ווען מען קען דאס

ג. מהנ"ל איז מובן, אז דער ענין פון מדת הבטחון — ד.ה. די התעוררות המדה בפועל — איז פארבונדן מיט בקשת צרכיו; ווען דער מענטש איז פארנומען מיט באקומען די זאכן אין וועלכע ער נויטיקט זיך, איז ער בוטח בה', אז ער ב'יה וועט זיי ממלא זיין.

ועפ"ז, לויטן טעם אז אמירת פ' המן איז כדי דורכדעם זאל דער אדם נתעורר ווערן „לבטח בה׳״ — איז יש מקום לומר<sup>33</sup>, אז די פרשת המן זאל גע-זאגט ווערן —

(א) נאָר בימות החול, אבער ניט ביום השבת<sup>34</sup> ווען עס דארף ניט זיין דער ענין פון בקשת צרכיו<sup>35</sup> [וע"ד ווי דער מן עצמו, וואס איז ניט אראפגעקומען ביום השבת<sup>36</sup>, אע"פ אז ער איז געווען „דבר יום ביומו׳].

(ב) אויך בימי החול, דארף מען עס ניט זאגן בתחילת התפלה. וע"ד ווי בקשת צרכיו, וואס עס דארף זיין „יסדר אדם שבחו של הקב"ה ואח"כ יתפלל׳<sup>37</sup>

(25) וכן להטעם שבפרישה (שהובא לעיל בהערה 2) שאמירתו היא כדי „שלא יתמעטו מזונותיו״.

(26) ובבאר היטב א"ח שם סק"ט מכ"א שיכול לאמרו גם בשבת. וכן משמע לכאורה מס' המנהיג (שהובא לעיל בשו"ה להערה 2) שמכ"א הא דכל האומר פרשת המן בכל יום כו' בהל' שבת. וראה לקמן בפנים.

(27) וי"ל שאי"ז דומה לפ' קרבנות יחיד ש.א"ן הפסד לאומרו כקורא בתורה (ש"ע אדה"ז מהד"ק שם סט"ו, ממג"א שם סוסק"יא) — כי שם ה"ז רק כדי שיהי' כאילו הקריב כו', אבל בנדו"ד שאומרה כדי להתעורר (בפועל), „לבטח בה' כו׳״ י"ל שא"ז לאומרה בשבת. ועפ"ז.

(28) אדם ירד המן ביו"ט — ראה מכילתא, מכילתא דרשב"י, פרש"י (ועוד) — פרשתנו טז, כו. תנ"ה ה"י — ביצה ב, ב. וראה ת"ש פרשתנו שם. ושו"נ — וראה לקו"ש חל"ז ע' 77 ואילך.

(29) ברכות לב, סע"א. טור וש"ע אדה"ז א"ח ר"ס נא.

(30) ס"י יעב"ץ, עבודת ישראל, ועוד. וראה מה שהובא בארוחות חיים (החדש) א"ח ס"א שם. דמאן דמצלי על פרנסה אחר פרשה זו ככתוב בסידורים יניח עד לאחרי שמו"ע משום שכתוב בזהר פנתס שלא להתפלל על פרנסה קודם תפלת שחרית. וכ"כ גם בס' מקור חיים על ש"ע א"ח (לבעהמח"ס שו"ת חות יאיר. נדפס ירושלים תשמ"ב) שם.

(31) ראה גם עולת תמיד (א"ח שם) שנוכר בבאר היטב שם.

(32) וכפשטות זוהי כוונת אדה"ז בהוספת התיבות. בכל יום׳ (שאינם בטושי"ע) — לכלול גם שבת (וכן בנוגע לפ' העקידה), וכמסקנת הס' שהובאו בבאר היטב שם.

פירוש<sup>33</sup> אז ער בעט ביים אויבערשטן אז ער זאל אים געבן דעם אוכ?<sup>34</sup>

וײל דעם ביאור אין דעם:

עס איז ידוע דער ביאור פון בחיי<sup>35</sup> אויפן מחז"ל<sup>36</sup> אז יוסף איז גענש גע- ווארן דערפאר וואס ער האט געבעטן ביים שר המשקים ,והזכרתני אל פר- עה"י" — אז "חצי שיתלה יוסף הצדיק בטחוונו בשר המשקים רק בה' לבדו, אבל היתה כוונתו שהשם ית' הזמין אליו שר המשקים זה כדי שיעשה לו נס על ידו"; און דאס וואס יוסף איז דערויף גענש געווארן, איז עס „לפי שבקש סבה בשר המשקים (דורך וועלכער דער אוי- בערשטער זאל שיקן זיין הצלה) . . ואין ראוי לצדיקים כיוצא בו לבקש סבה, לכך נענש בזה כי ה' לו לבטוח בהקב"ה לבדו שהוא בעל הסבות כולן שהוא יזמין אליו הסבה מבטחי שיקבש הוא אותה".

פרעגט מען אויף דעם<sup>37</sup>: עס איז דאך מבואר (אין חובת הלבבות<sup>38</sup>) בנוגע צו בטחון, אז עס איז א חיוב לעסוק בסבות (און ער ברענגט אויף דעם כמה ראיות) — איז פארוואס איז יוסף גענש גע- ווארן „לפי שבקש סבה“?

און מ'איז מבאר<sup>39</sup>, אז עס זיינען

זאגן. ובפרט אז אויך אין מהדורא תניינא איז דער אלטער רבי כולל דעם דין פון אמירת פ' המן מיט אמירת פ' העקידה (ועשרת הדברות) און אויך מיט פ' הקר- בנות<sup>33</sup> (וועלכע מען זאגט קודם התפ- להי<sup>34</sup>).

— בלייבט די שאלה (הנ"ל): וואס איז דער טעם השינוי אין מהדו"ת לגבי מהדו"ק (והב"י כו')?

ד. וועט מען דאס פארשטיין בהק- דים הביאור אין הנהגת ר' ייסא<sup>35</sup> סבא (וואס ווערט דערציילט אין זהר פון היינטיקער סדרה<sup>36</sup>, בהמשך צום ענין המן) —

אז ער פלעגט צוגרייטן זיין סעודה בכל יום נאָר נאָכדעם ווי ער האָט פריער געבעטן מזוני ביים אויבערשטן, זאָגנדיק: לא נתקין סעודתא עד דתתייב מבי מלכא (ער וועט ניט צו- גרייטן זיין סעודה ביז דאָס וועט אים געגעבן ווערן פון דעם אויבערשטן).

איז צריך הסברה: וויבאלד אז דער אוכל (פון וועלכן ער האָט צוגעגרייט זיין סעודה) איז שוין געווען ברשותו און עס האָט געפעלט נאָר דער תיקון המאכל לסעודה („הוה לי מיכלא דהווא יומא למיכל" <sup>37</sup>) — וואָס איז דער

38 להעיר ממרוזל כל האומר הלל בכל יום כר (שבת קיח, ב).

39 סיפ וישב.

40 ביר ר"פ מקץ. פרשי סיפ וישב.

41 וישב מ. יד.

42 אוהית (יהל אור) לתהלים מ, ה. דיה ולא זכר תרע"ז, תרפ"ח. וראה גם מאמרי אדה"א —

תקס"ה ח"א ע' ד. תיה ויחי דיה בן פורת יוסף פיג. —

43 שער הבטחון פיג הקדמה החמשית. שם פי"ד. וכיה בכ"מ. וראה גם לקרש חטי" ע' 486 ואילך.

44 ראה סדי"ה ולא זכר הנ"ל.

33 ובמהד"ק הובא ע"ד פ' הקרבנות בסעיף ב"פ"ו (סי" ואילך).

34 ולהעיר שיש נוהגין (הובא במאסף לכל המחנות או"ח שם סק"ט) שגם פרשת העקידה אומרים לאחרי התפלה (כמו פ' המן).

35 בכ"מ (מאמרי אדה"א תקס"ה ח"ב ע' תרמח, תרנב). סידור קיב, ד. ספה"צ להציץ מצות תגלחת מצורע פי"ב. (ועוד) — רב המנונא סבא. ובקונטרס ומעין (מ"ז פי"א ועוד) ר' י"בא סבא.

36 סב, ב. ועד"ז בח"א קצט, ב.

37 זח"א שם. וראה גם זח"ב שם ע"א.

דאָס וואָס עס פאַדערט זיך (באָפּן האַ) אַז דער אַדעם זאָל מאַכן אַ כּלי, איז עס ווייל מצד דער הנהגה מלמעלה, ווען „נמשכים הדברים . . ע"פּ הטבע“ — האָט דער טבע און די דרכי הטבע אַ תּפּיסת מקום, און דעריבער דאַרף דער אַדעם זוכן אַ כּלי וסיבה דורך וועלכער עס וועט צו אים נמשך ווערן די ברכת ה'.

משא"כ דער וואָס האָלט ביי דעם העכערן אָפּן אין בטחון, וואָס ער דאַרף ניט טאָן „שום דבר כ"א לבטוח בה“, האָבן די דרכי הטבע ביי אים כּלל ניט קיין תּפּיסת מקום (וואָס דערפאַר דאַרף ער ניט זוכן אַ סיבה וכלי). און דערי-בער, אפילו ווען עס איז דאָ אַ סיבה וכלי איז טבע אויף פרנסתו, איז זיין פרנסה דורכדעם ניט „געענטער“ גע-וואָרן צו אים לגבי ווי ער וואָלט ניט גע-האַט אַ סיבה וכלי. ווייל די סיבה וכלי איז ביי אים ניט תּופּס מקום אַלס אַ זאָך פאַר זיך, ער זעט נאָר ווי ער באַקומט אַלץ גלייך פּון אויבערשטן: איז אויך די סיבה וכלי אַ זאָך וואָס דער אוי-בערשטער מאַכט פאַר אים“ צוזאַמען מיט זיין פרנסה.

און דאָס איז אויך די הסברה אין הנהגת ר' ייסא סבא"ו וואָס ער האָט גע-זאָגט „לא נתקין סעודתא עד דתתייב מבי מלכא“ (כאָטש אַז „הוה לי מיכלא דהווא יומא“):

ביי ר' ייסא סבא איז געווען דער אָפּן פּון בטחון אַז ער האָט געזען אין יעדער עשי (בפ"ע) אַז דאָס איז (ניט זיינע אַז

פאַראַן צוויי אָפּנים (מדריגות) אין בטחון:

(א) בשעת די הנהגה מלמעלה איז אין אַן אָפּן אַז „נמשכין הדברים שהולכין כסדרן שע"פּ הטבע“ (בלשון החסי-דות: ווי דאָס איז מצד ממלא כל עלמין) איז דעמאָלט דאַרף מען זוכן אַ סיבה און מאַכן אַ כּלי אין טבע, ווייל די השפּעה מלמעלה קומט דורך די לבושי הטבע דוקא.

(ב) בשעת מ'זעט אַז די הנהגה מלמע-לה איז אין אַן אָפּן וואָס „נמשכים הדברים . . שלא עפ"י הטבע“ (בלשון החסידות: מצד טובב כל עלמין), פאַ-דערט זיך אַ העכערער אָפּן אין מדת הבטחון — פאַרלאָזן זיך אינגאַנצן „על“ הנהגת ה' לבדו ושלא לעשות שום דבר כ"א לבטוח בה' שבטח יעזור השי"ת בדרך סיבה“.

[און יוסף הצדיק, וועלכער איז (שטענדיק) געווען פאַרבונדן בעבודתו מיט דער מדריגה וואָס איז העכער פּון טבעי, האָט געדאַרפט פירן זיך, האָלטן ביי דעם העכערן אָפּן אין בטחון].

ה. דער חילוק צווישן די צוויי אָפּנים אין בטחון איז דאָ אויך בשעת מען מאַכט יאָ אַ „כלי“:

(45) ל' המשך תעריכ היא פפיכ (בנוגע לב' האופנים בבטחון — טוב לחסות בה' מבטוח באדם — שהובאו בדי"ה ולא זכר שם).

(46) ראה המשך תעריב שם: וכאשר רואין שהנהגה ציל באופן כזה אין זה בכלל אין סומכין על הנס.

(47) ראה במקומות שנשמנו בהערה 42 החילוק בין יוסף ליעקב. עיי"ש.

(48) בהבא לקמן ראה גם לקו"ש חסין ס"ע 174 ויאילך (וראה הערה 51). חיי"ח ע' 295 ויאילך.

(49) וכידוע פירוש רד"ל בזהווא יכלכלך (סדי"ה ולא זכר הנ"ל).

(50) ראה גם במקומות שנשמנו בהערה 35. וראה לקו"ש חיי"ח ע' 6 ויאילך (בארי"א).

איז אפהענגיק פון אויבערשטן. און ווי דער זוהר איז דארטן<sup>53</sup> מבאר, אז אויף אזא הנהגה שטייט „את המיחלים לחסדו“ — „דמצפאן ומחכאן בכל יומא ויומא למבעי מזונייהו מן קב"ה“. ד.ה. אז דער תוכן התפלה איז בלויז צו אויס־דריקן דעם „המיחלים לחסדו“<sup>54</sup>, וואס זיי פילן ווי אלץ איז נאך חסדו של הקב"ה.

— און אזא אופן אין תפלה (אויף מזוני) קען זיין אפילו בשבת.

ז. אע"פ אז אט די הנהגה פון ר' ייסא סבא איז ניט א דבר השווה לכל נפש, אעפ"כ איז „אפס קצהו ושמץ מנהו“<sup>55</sup> שייך צו יעדן איינעם<sup>56</sup>, ועל כל פנים — אין עתים מזומנים.

ויש לומר, אז דאס איז דער חילוק צווישן ימות החול און יום השבת: במשך די ששת ימי החול ווען א איד איז כפי ובאופן המבואר בשו"ע<sup>57</sup> — ילך לעסקיו כו' וישא ויתן באמונה פארנומען בעניני פרנסה, איז ביי אים דער בטחון איז אן אופן אז ער זוכט א סיבה וכלי, ווייל מען

עשי, נאך) א נתינה מהי'. ובמילא, אפילו ווען ער האט דעם אוכל ביי זיך אין שטוב און דארף עס נאך נעמען און צוגרייטן, פילט ער אז דאס איז ניט זיין אוכל וואס ער נעמט (משלו) און גרייט אים צו, נאך אז — „חתייהב מבי מלכא": דאס גיט אים איצט דער אויבערשטער. ובמילא דארף ער אויך אויף דעם שואל זיין קמי קוב"ה (פונקט ווי ער בעט פאר זיינע מזונות ווען ער האט נאך ניט אוכל אין שטוב).

ו. דערמיט קען מען אויך פאר־ענטפערן נאך אז ענין אין הנהגת ר' ייסא סבא הנ"ל:

פון סתימת לשון הזהר — „לא אתקין סעודתא בכל יומא עד דבעא בעותי כו" — איז משמע, אז ער האט זיך אזוי גע־פירט אויך אפילו בשבת<sup>58</sup>. איז ניט גלאטטיק: שבת איז דאך ניט א זמן פון בקשת צרכיו, איז ווי קומט עס אז ר' ייסא „בעא בעותי קמי קב"ה על מזוני" (אפילו) בשבת?

וע"פ הג"ל איז דאס פארשטאנדיק: די בקשת צרכיו וואס דארף ניט זיין כיום השבת איז דוקא ווען דער אדם איז אויסן דערביי זיך, זיין מציאות, אז אים זאל נתמלא ווערן צרכיו וחסרונו.

משא"כ ר' ייסא סבא, איז זיין תפלה געקומען דוקא דערפאר וואס זיין מציאות האט ביי אים אינגאנצן ניט תופס מקום געווען, ביז אז ער האט גע־פילט אויף יעדן טראט און שריט אז אלץ

53 ח"ב שם ע"ב. וראה אוה"ת פרשתנו ע' תרמד (נעתק בלקו"ש חט"ז שם ע' 177 הערה 35).

54 תהלים קמו, יא.

55 להעיר מתורת הה"מ (א"ת ר"פ ויגש. ועוד. וראה תקו"ז ת"ז (כב, א) באין עומדין להתפלל אלא מתוך כובד ראש ש"ה"י כוונתו שלא יחסר הדבר לעילא ת"י. כן להעיר ממשנית (הגש"פ עם ביאורים תשמ"ז-ו) ע' תרלג ואילך) אופן האכילה לשי"ש, שהאכילה נעשה טפל לגבי אמירת הברכה, שהנאתו מעוה"ז היא רק כדי שיוכל לברך. עיי"ש.

56 ל' אדה"ז — תניא רפמ"ד (לגבי משה. —

וראה זוהר (ח"א בודקמה ז, ב ובמק"מ שם. ש' הגלגולים הקדמה לו) שייכות רהמ"ס למשה).

57 ראה סוטה מח, סע"ב. יומא עו, א. מכלילת ותנחומא פרשתנו עה"פ דבר יום ביומו. זהר שם (סב, א. א. סג, רע"א). אוה"ת שבהערה 53.

58 א"ת ר"ס קנו.

51 והשיכות לענין המן מובנת עפ"משנית בלקו"ש חט"ז שם (ע' 176) בענין. הנני ממטיר לכם לחם מן השמים, ושגם המן ה' קשור עם איוו טירחא מצד האדם. עיי"ש.

52 ולהעיר מזהר ח"ב שם: יום ביומו דוקא בר מערב שבת לשבת.

רת פ' המן (בכל יום) איז, כדי שיאמין  
שכל מזונותיו באין לו בהשגחה.

משא"כ אין מהדורא תניינא האט דער  
אלטער רבי מכריע געווען „כהמקור-  
בלים“<sup>62</sup>, ובמילא איז דאס כולל אויך  
הנהגות וועלכע זיינען פארבונדן מיט  
זעכערע מדריגות אין עבודת ה'.

און דערפאר<sup>63</sup> זאגט ער דעם טעם פון  
„לבטח בה' נתון לחם דבר יום ביומו“,  
ווייל מצד דעם העכערן אופן אין בטחון  
— „המיחלים לחסדו“ — קען זיין  
אמירת פרשת המן „בכל יום“, אויך  
בשבת (און — לפני התפלה).

(משיחות ש"פ בשלה תשכ"ג  
ש"פ דברים תשל"ד)

קען פון אים ניט מאַנען אז ער זאל זיך  
דעמאלט אויפהויבן אינגאנצן העכער  
פון טבע און האלטן ביי דעם העכערן  
אופן הנ"ל אין בטחון; משא"כ ביום  
השבת, וועלכער איז ניט א יום המע-  
שה<sup>64</sup>, ווען א איד איז העכער פון  
מלאכה — דארף ביי אים זיין (עכ"פ א  
מעיו) פון דעם העכערן אופן אין בטחון,  
„המיחלים לחסדו“.

ועפ"ז יש לומר, אז דאס איז ההסברה  
פון דעם חילוק צווישן דער מהדורא  
קמא און מהדורא תניינא פון אלטן  
רבינס שו"ע בנוגע לאמירת פרשת המן:

די מהדורא קמא האט דער אלטער  
רבי געשריבן לויט דער הכרעה פון  
„גמרא“ און „פוסקים“<sup>65</sup>. און וויבאלד אז  
דער ענין הבטחון ווי ער איז בפשטות  
(בנגלה) איז אין אן אופן אז מ'מוז מאַכן  
א כלי, איז אויב מען זאל ברענגען אלס  
טעם לאמירת פרשת המן „לבטח בה'  
כר“, וואלט אמירתה געווען נאָר בימות  
החול און דוקא לאחרי התפלה (כנ"ל  
סעיף ג).

דערפאר זאגט דער אלטער רבי  
במהדו"ק שלו<sup>66</sup>, אז דער טעם פון אמי-

59 יחזקאל מו, א.

60 ראה שו"ע אדה"ז אריח סכ"ה סכ"ח.

61 וכן בב"י כר' — אף שהובא בכ"כ מקומות  
(בנגלה) שהמן הי' בשביל ענין הבטחון — ראה  
הנסמן בערהפ"ז 57. ועוד.

62 ראה שער הכולל בתחלתו (נדפס גם  
בהוספות לשו"ע אדה"ז (קה"ת) אריח לא, א [קפג,  
א]. לב, ב [קפד, ב]). — ולהעיר שבנדו"ד, האריזל  
לא הי' אומר פרשת המן (סידור האריזל (רש"ר)  
לאחרי אביי הי' מסדר. וראה ש' הכוונות ענין ברכת  
השחר. פ"ח ש' עולם העשר ספ"ג). וכן נשמט  
בסידור אדה"ז. ולהעיר מאה"ת שם: והעצה לזה  
הוא שיאמר האדם בכל יום או לפדקום פ' המן  
בכוונה.

63 ועצ"ע שהרי סוג זה מיעוט הוא (והרבה עשו  
כר' ישמעאל דוקא — ברכות לה, ב).



## בשלה ג

א. בפרשתנו ביים סוף, פרשת המן<sup>1</sup>: פירט אויס די תורה; והעומר עשירית האיפה הוא<sup>2</sup>. איז לכאורה ניט פאָר-שטאַנדיק: פאַרוואָס זאָגט די תורה דעם שיעור פון עומר ערשט צום סוף פרשת המן, נאָכדעם ווי די תורה דערציילט אַלע פרטים וענינים וועגן דעם מן ביז נאָך זיין ענדע, ובני ישראל אכלו את המן ארבעים שנה עד בואם אל ארץ נושבת<sup>3</sup>? לכאורה האָט דאָס די תורה געדאַרפט זאָגן פריער איז דער פרשה, ביים דערמאָנען צום ערשטן מאל די מדת העומר<sup>4</sup> ביי מן<sup>5</sup>.

דער בחיי<sup>6</sup> איז מסביר, מפני שכל הפרשה מבארת ענינו של מן ואחר שהשלים הספור בעסקי המן הוצרך לפרש עתה באחרונה כמה השיעור<sup>7</sup>. אָבער לכאורה איז דער תירוץ דורש ביאור: פאַרוואָס איז דער שיעור העומר אַ באַזונדער זאָך, ניט קיין פרט פון ענינו של מן<sup>8</sup> און ספור בעסקי המן<sup>9</sup>? אויב מיט, עשירית האיפה<sup>10</sup> איז דער פסוק בלויז אויסן צו מודיע זיין דעם

— איז דאָך נוגע, בתוכן כתובים אלו, צו וויסן וויפל איז דער שיעור פון, לפי אכלו עומר לגולגולת<sup>11</sup> צוליב דער אכילה, לשובע<sup>12</sup> פון דעם טאָג, ובאופן

(8) ראה מכילתא שם, לו: והעומר אינו ידוע כמה הוא תל עשירית האיפה כר. ובאברבנאל כאן בסופו: ובעבור שהיתה מדת האיפה יותר מפורסמת וידועה אצלם אמר והעומר עשירית האיפה הוא.  
(9) ולהעיר מפרשי שבסוף הערה 17.  
(10) להעיר מעקידה כאן שער מא (פג, סע"א): ולפי שהמדה הוא דבר שהרבה מהמכוון תלוי בה אמר בחתימת הכל והעומר עשירית האיפה הוא.  
(11) טז, יב.  
(12) שם, ג.  
(13) שם, טז, יח.  
(14) שערי התלוננו (טז, ג) ונתמלא בקשתם (טז),

(1) כן נקרא בפרשי פרשתנו טז, לג. טושיע (וראדה"ז) או"ח סי' ס"ה (ס"י) ובמהד"ת — ס"ט). ובכ"מ בסוסקים ובמפרשי התורה (וראה לעיל ע' 95) האילך ובהערה 2 ע"ד אמירת ס' המן).  
(2) שם, לו.  
(3) שם, לה.  
(4) שם, טז. (או בהפסוקים שלאחריו) יח. כב.  
(5) כן הקשה בבחי עה"ש שם, לו. אלשיך שם, לא (קושיא הי"א). ועוד.  
(6) פרשתנו שם, לו.  
(7) בבחי שם עוד תירוץ — להסמיכו לפרשה שלאחר. ע"ש הביארו. וצ"ע אם מתאים לפי הראב"ע שבהערה 15.  
(ח)

ענדע, ובני ישראל אכלו את המן ארבעים שנה עד בואם אל ארץ נושבת גר אל קצה ארץ כנעו".

ב. וועט מען דאס פארשטיין בהק-  
דים אן ענין הדורש ביאור אין דעם וואס  
דער פסוק זאגט, לקטו ממנו איש לפי  
אכלו עומר לגולגולת מספר נפשו-  
תיכם — אן פאר יעדן איינעם האט מען  
צוזאמען געקליבן איין עומר<sup>20</sup>. אין טבע  
בני אדם זיינען דא חילוקים — ובפרט  
בין קטן לגדול — בנוגע כמות המזון  
וואס ברענגט לידי שביעה; ווי קען זיין  
דער זעלבער שיעור סיי פאר א תינוק  
קטן און סיי פאר א גדול<sup>21</sup>, ובפרט פאר  
אזא וואס מדת גופו איז גרעסער<sup>22</sup> ווי  
ביי אנדערע גדולים<sup>23</sup>!?

ואע"פ אז כללות ירידת המן, מיט אלע  
פרטים שבוה, איז געווען אן ענין נסי<sup>24</sup>,

אז מער פון דעם איז ניט געווען  
נויטיק! ולכן, לא העדיף המרבה, און  
ווייניקער דערפון איז ניט געווען  
גענוג! ובמילא, הממעית לא החסיר.

דערפון גופא"י איז לכאורה מובן, אז  
דער פסוק, והעומר עשירית האיפה  
הוא"י איז דאָ ניט (נאָר) אויסן צו מודיע  
זיין דעם שיעור פונעם עומר מן לגול-  
גולת (וואָס ווערט געזאָגט אין דער  
פרשה פריער), נאָר מיט דעם שיעור איז  
כוונתו צו מוסיף זיין נאָך אן ענין  
בשייכות להמן, וואָס דער ענין איז ניט  
פאָרבונדן מיט עצם, פרשת המן"י  
וירידתו במשך די ארבעים שנה אין  
מדבר, נאָר ער איז נוגע אויך נאָך (דעם  
ווי דער פסוק לאַזט וויסן וועגן) זיין

(15) ראה ראביע (כאן לו): הזכיר זאת המדה כי  
עומר לגולגולת הי' רב לשובע.

(16) ראה עירובין פג, ריש ע"ב (ועד"ז הוא  
במכילתא, מכילתא דרשב"י, י"ג — הובא בבחי'  
כאן טז): עמר לגולגולת אמרו האוכל כמדה זו הי'  
בריא . . יתר . . רעבתן פחות . . מקולקל.

(17) ע"ד הפשט (ולכאורה י"ל שכ"ה כוונת  
הנביא) יש לבאר, שבנ"י באותו הזמן הי' ידוע להם  
מדת העומר וכמשינ' רימדו בעומר, והפסוק  
והעומר עשירית האיפה הוא"י הוא רק להודיע לנו  
שיעור העומר. ולכן נאמר בסוף הפרשה — כדי לא  
להפסיק באמצע סיפור קורות זמן ההוא בתחלת  
ירידת המן.

אבל (נוסף ע"ז שעדיין אינו מובן מדוע בא הפסוק  
והעומר עשירית ג"י בסיום הפרשה ממש, ולא  
לפני פסוק לב) ע"פ המבואר בפנים אייז מסטיק,  
דהרי גם בפשטי' כאשר לומדים עומר לגולגולת  
רימדו בעומר' נוגע לידע שיעורו שהי' להם כדי  
שביעה כניל. אף ש"ל שגם ע"פ פשוטו ממתני'ם  
לידע כל הפרטים עד סיום הפרשה. ולהעיר מפרשי'  
טז, (בפעם הא' שנוכר, עומרי'), עומר שם מדה,  
אינו מוסיף אפילו (כדרכו בכ"מ) שמפורשת מדתו  
בסוף הפרשה.

(18) להעיר מסיום פרשי' שם, והוא שיעור לחלה  
ולמנוחות' ובכמה מפרשים (גויא. באר מים חיים),  
שלכך הודיע לנו הכתוב העומר כמה הוא כדי  
להודיע לדורות שיעור חלה כ". וראה עירובין שם.

(19) ראה גם ש"ך עה"ת פרשתנו שם, לו (ג, ג).  
(20) פרשי' טז, יז (ובמדדו"ל (מכילתא ויליש  
שם, טז, ועוד) — אבל ראה לקמן הערה 22). —  
ולהעיר שלכאורה זהו היפך פשטי': (1) כפי אכלו  
(ולהעיר מלעיל יב, ד), (2) סותר להמשך, עומר  
לגולגולת', (3) בסוף פ' יח — הוליל בפשטות, איש  
עומר לגולגולת לקטו. וראה שיחות ש"ס בשלח  
רש"י משפטים תשמ"ז.

(21) להעיר מראבי"ץ (כאן יט): אם נשאר לו שלא  
יכול לאכלו ישליכנו מחוץ לאהלנו. וראה ראביע  
שבסוף הערה הבאה. ואכ"מ.

(22) בש"ך עה"ת כאן (טז, יז): מה שחסר מן  
הגדול יהי' בקטן ומזה יבא עומר לכ"א. המשל א' יש  
לו שני בנים קטנים והוא ואשתו גדולים לשני  
הקטנים עומר חצי עומר לכל אחד וגדולים צריכים  
עומר וחצי לכל אחד, הי' לוקטים ד' עומרים ג'  
לגדולים ואחד לקטנים. אבל לכאורה אייז כפי  
פשטות הכתובים ודרדל.

ולהעיר מראבי"ץ (כאן טו — בטומ'): זה בדרך  
הסברא כי עומר לגולגולת למי שהוא גדול בשנים  
ולקטנים לפי אכלם.

(23) ראה וחי' פרשתנו פג, א: וכי מאן דאכיל  
קמצא כ". ע"ש.

(24) ראה בארוכה יומא עה, א ואילך.

פון יוהכ"פ אן ענין וואס איז מעין פונעם  
חידוש הנ"ל ביי מן:

דער שיעור החיוב ביי אכילה ביוהכ"פ  
איז, ככותבת<sup>31</sup>, און די גמרא<sup>32</sup> זאגט  
דעם טעם, קים להו לרבנן דבהכי  
(ככותבת) מיתבא דעתי בציר מהכי לא  
מיתבא דעתי מיהו כולי עלמא טובא  
ועוג מלך הבשן פורתא.

וואס לכאורה איז דאס תמוה: וואס  
איז די הסברה פון דעם תירוץ? מ'קען  
דאך ווידער פרעגן: אויב דער שיעור  
ככותבת איז, מיתבא דעתי" פון עוג  
מלך הבשן, דארף אויסקומען אז צוליב  
מיתבא דעתי" פון געוויינלעכע בנ"א  
דארף זיין גענוג א קלענערער שיעור ווי  
כותבת: און אויב ביי כולי עלמא איז א  
כותבת מיתבא דעתייהו — ווי קען עס  
זיין אז דער זעלבער שיעור זאל פועל  
זיין דעם, מיתבא דעתי" פון עוג מלך  
הבשן?

איז מזה גופא מוכח, אז דער שיעור  
כותבת וואס איז, מיתבא דעתי" איז א  
שיעור וועלכער מעסט זיך ניט מיטן  
גודל הגוף.

[ו"ל שזהו ע"ד הידוע די שקיט  
בנוגע די שיעורים אין הלכות ודיני  
התורה — אז די הגדרה פון דעם שיעור  
קען זיין אויף צוויי אופנים: א שיעור  
מצטרף אדער א שיעור עצמי. ווי דער  
ראגאטשאווער<sup>33</sup> איז מאריך ביי כ"כ  
דינים, אנהויבנדיק פון דער פלוגתא  
כללית צווישן ר' יחנן וריש לקיש<sup>34</sup> ביי  
חצי שיעור צי עס איז אסור מן התורה

ועד"ז בנוגע לאכילתו: מוצאין בו כמה  
טעמים, מתהפך לכמה טעמים<sup>35</sup>, אין  
אים איז ניט געווען קיין פסולת<sup>36</sup>,  
א. ז. וו. וואס דעריבער איז לא יפלא, אן  
דער זעלבער שיעור זאל שפייזן יעדן  
אינעם כדי צרכו<sup>37</sup> —

געפינט מען אבער ניט (מפורש), אז  
רו"ל זאלן מדגיש זיין אז דאס איז גע-  
ווען איינער פון די נסים שבמן, ע"ד ווי  
די גמרא זאגט דאס ביי כמה ענינים  
שבמן, אויך בנוגע די ענינים וואס  
שטייען מפורש אין פסוק (ווי רש"י<sup>38</sup>  
זאגט בנוגע, המרבה, והממעיט" — אז  
ביי ביידן איז געבליבן דער זעלבער  
עומר לגולגולת" — וזהו נס גדול  
שנעשה בו).

מוז מען זאגן אז דאס (וואס אן עומר  
איז געווען גענוג סיי פאר א קטן ביותר  
און סיי פאר א גדול ביותר) איז ניט קיין  
נס (ונוסף) אין דעם מן, נאר דאס איז  
פארבונדן מיט דעם גדר פון "מן", מצד  
טבע' המן.

ג. דער ביאור בזה:

די סוגיית הגמ' (אין מס' יומא) בנוגע  
מן<sup>39</sup> קומט אינמיטן פון די ענינים  
והלכות וועגן עינוי יוהכ"פ<sup>40</sup>. געפינט  
מען דארט אין גמרא ביים שיעור אכילה

(25) יומא שם, סע"א.

(26) שם ע"ב.

(27) ראה ספורנו פרשתנו טז, טז: יהיה הנלקט

מאן לכל אחד כפי אכלו שישביע בו. ע"ש.

(28) פרשתנו שם, ח.

(29) ע"ד, ב.

(30) שלמדין עינוי דיוהכ"פ מעינוי הנאמר גבי מן  
ירענך וירעביך" (עקב ח, ג) — פרשי יומא שם ד"ה  
ונאמר להלן. וראה פרשי שם ד"ה עינוי בידי שמים  
— ואח"כ מפרשת הגמרא הפסוק (עקב שם, טז)  
המאכילך מן במדבר למען ענוותך.

(31) משנה שם ע"ג, ב.

(32) פ, ב.

(33) ראה מפענח צמנות פ"ט (וראה גם שם פ"ג).

וש"ן.

(34) יומא ע"ג, ב. ע"ד, א.

דאָס וואָס דער מענטש לעבט — ער איז  
אָ חי — איז גלייך אין דעם גאַנצן גוף.

און כּשם ווי אין דעם חיות כללי איז  
ניטאָ קיין חילוקים אין דעם זעלבן גוף  
צווישן דעם מוח שבראש ועקב שברגל,  
ווייל דער חיות כללי איז ניט מדוד  
ומוגבל לויט חלקי הגוף וועלכע ער איז  
מחי', אזוי איז אויך ניטאָ קיין חילוק אין  
דעם חיות כללי צווישן איין גוף און אַ  
צווייטן גוף — ביי יעדן איינעם איז דער  
נפש וחיות הכללי דהנפש אין דעם  
זעלבן אופן, אַ נפש פון אַ ילד קטן  
ביכולתו להחיות גופו של עוג (מלך  
הבשו)<sup>35</sup>.

(ב) חיות פרטי, וואָס איז אָפּגעמאַסטן  
לפי תכונתו של הגוף ולפי כל חלק  
שבגוף — אין יעדן אבר וחלק פון דעם  
גוף איז דער חיות בהתאם מיט דער  
תכונה ומזג פון דעם חלק ואבר. אין  
ראש, וואָס איז אַ מער איידעלער חלק,  
איז דער חיות (פרטי) אין אים מאיר מער  
ווי אין אַנדערע חלקים ועדו בכל אבר  
ואבר לפי תכונתו<sup>36</sup>. און אין דעם חיות  
זיינען אויך פאַראַן חילוקים צווישן איין  
גוף און אַן אַנדער גוף.

דער חיבור פון נפש און חיות הנפש  
מיטן גוף ווערט אויפגעטאָן ע"י אכילה,  
כידוע — זיינען אין דעם אויך פאַראַן  
צוויי אופני (— שיצורי) אכילה:

(א) דער שיעור אכילה וועלכער איז  
פאַרבונדן מיט דעם כללות חיבור הנפש  
בגוף, מיטן חיות כללי, וואָס טוט אויף  
אַז דער גוף זאל זיין אַ "חי". און ווי  
באַלד אַז דער ענין (דאָס וואָס דער גוף

— אַז דאָס איז אַ מחלוקת אין דעם גדר  
כללי פון שיעור האיסור:

לדעת ר"י אַז חצי שיעור איז אסור מן  
התורה מיינט עס אַז דער שיעור וואָס די  
תורה האָט געאַסר'ט איז אַ שיעור  
מצטרף — ער באַשטייט פון חלקים  
וועלכע ווערן נצטרף צוזאַמען ביז צו אַ  
גאַנצן שיעור, ובמילא איז אויך אויף אַ  
פחות מכשיעור איז, שמו (דהאיסור)  
עליו<sup>37</sup> (ס'איז נאָר וואָס דער עונש  
אויפן איסור איז שייך נאָר ווען ס'איז דאָ  
דער צירוף פונעם גאַנצן שיעור):

אַבער ר"ל האַלט אַז דער שיעור  
האיסור איז אַ שיעור עצמי, און דער-  
פאַר ווען ס'איז דאָ ווייניקער פונעם  
שיעור איז, לאו כלום הוא<sup>38</sup>, ס'איז אויף  
דעם איבערהויפט ניט חל דער גדר  
האיסור וואָס די תורה האָט גע-  
אַסר'ט<sup>39</sup>.

ד. די הסברה בזה: אין דעם חיות  
הנפש בגוף זיינען דאָ (בכללות) צוויי  
זאַכן<sup>40</sup>:

(א) דער חיות כללי וואָס איז מחי' דעם  
גאַנצן גוף בשווה — אין דעם חיות איז  
ניטאָ קיין חילוק צווישן דעם אופן ווי  
ער איז מחי' דעם ראש און ווי ער איז  
מחי' די אַנדערע חלקי הגוף, ביי זיי אַלע  
איז דער חיות באופן שווה. דאָס הייסט,

35) צפעני מדהי' ע, ד. ועוד. וראה בהנסמך  
במפענח צפונות שם.

36) ועדו הוא השקוים בשיצורי מצות — ראה  
לדוגמא רמב"ם ריש הלי שקלים. צפעני לרמב"ם  
שם. לקרש חטיף ע' 384 ואלך. וראה בארוכה  
מפענח צפונות שם סיג. ושיג.

37) הבא לקמן ראה בארוכה המשך ריה תרסיג  
בתחלתו ותשיח ספי' ואלך. דיה אשרנו השיח  
ספי' ואלך. ובכ"מ. וראה לקרש ח"ז ע' 148-9.

38) ד"ה כי עמך השיח ספי'. חייב אינש תשיח  
פיג. ובכ"מ.

39) ועד העקב שברגל שהוא מלאך המות שבגוף  
האדם הדי (אדריג ספלא).

פרטים, יעדער פרט פון דעם שיעור אין מוסיף אין דעם חיות און עס מעסט זיך בא יעדן איינעם לפי גודל הגוף (או החלק שבו) וכהתאם צום חיות הנפש שבו ופרטי'.

ה. ועפ"י יש לבאר בנוגע ל,מז':

דער חילוק פון די צוויי לשונות (ושי-עורים) וואס שטייען ביים מז' — עומר' און עשירית האיפה' — איז: דער לשון עשירית האיפה' איז מדגיש א שיעור ווי ס'איז א חלק פון א גרעסערן שיעור מזה — איפה (ווי רשי"י איז מפרש, אן איפה איז: שלש סאין כ"י נמצא עשירית האיפה מ"ג ביצים וחומש ביצה): משא"כ דער לשון עומר' (סתם) איז ניט מדגיש א שיעור (וועלכער איז צונויפגעשטעלט פון פרטים — מ"ג ביצים וחומש ביצה), נאר איין מדה'.

און דאס איז דער טעם וואס אין דער פרשת המן כולה זאגט די תורה בלויז עומר לגולגולת', וימודו בעומר' וכיו"ב, און ערשט בסיום (— לאחרי) הפרשה איז דער פסוק מפרט דעם שיעור, והעומר עשירית האיפה הוא' — ווייל אין דער פרשה רעדט זיך (בעיקר) וועגן א שיעור העומר פון מז' ניט ווי ער איז א שיעור מצטרף, נאר ווי א שיעור עצמי', וועלכער טיילט זיך ניט (באיכות) 44,

איז א חי) איז ניט צונויפגעשטעלט פון פרטים, איז מובן, אז די אכילה וואס טוט אויף דעם חיבור, באשטייט ניט פון צירוף פרטים נאר ס'איז א שיעור עצמי', ובמילא איז אין דעם שיעור אכילה ניטא קיין חילוק צווישן איין גוף מיט א צווייטן. און דאס איז דער שיעור ככותבת וואס קים להו לרבנן דבהכי מיתבא דעתה' (היפך עינו') פון יעדן איינעם אין כל העולם כולו', אויך פון עוג מלך הבשן'. דאס איז א שיעור עצמי, אזוי ווי דער חיות הנפש, דער חיות כללי שבגוף, טיילט זיך ניט'.

ב) דער שיעור אכילה וועלכער איז פארבונדן מיטן חיות פרטי וואס איז אפגעמאסטן לפי כלי הגוף שלו (ולפי פרטי), באופן — אז וואס גרעסער דער גוף איז, אלץ גרעסער איז דער שיעור מזון וואס איז נויטיק פארן חיות פרטי. און דאס איז דער שיעור אכילה וועלכער איז א שיעור מצטרף, ווייל דער חיות באשטייט פון פרטים בכל אבר ואבר, ובמילא איז מובן אז אויך דער שיעור האכילה וואס איז שייך צו דעם חיות איז צונויפגעשטעלט פון

40 ראה יומא עז, ב: והאבות את הנפש היא, עני שהיא אבות נפש ואי זה זה אכילה ושתי. ובפיהם להרמב"ם שם פ"א: ובאה הקבלה דבר שהנפש תלוי בו זו אכילה ושתי. ובהל' שבת עשור פ"א היד: תענו את נפשותיכם מפי השמועה למדו. עני שהוא לנפש זה הצום.

41 להעיר ממשיך הצמיע' (מהד"ת כח, סעיב, הובא במפענח צפונות פ"ס סיג) דשיעור רביעית דם של מח. הוא דמי לנקודה לא מצטרף, וממה שהביא בהשמות להל' מתנות עניים (ג, רע"ד), דברי הראב"ד בהל' סומא מת פ"ד הי"ג גבי רביעית דם דאין עליו שם נפש אייך מחובר, משמע דהטעם ששיעור רביעית דם דמי לנקודה — לפי דרביעית דם הוא דם הנפש.

42 ומה ש"מ, כולי עלמא טובא ועוג מלך הבשן פורתא' — יל שוהו מצד החיות פרטי שנותני ע"י האכילה הזו.

43 עה"ס כז, לו. וראה מכילתא עה"ס. עירובין 30, ב.

44 והוא שיעור לחלה ולמנחות'.

45 ראה צמיע' עה"ת פרשתנו טז, יח: המן הזה רק גדר נקרות ולא שטח כלל ובלא קו ואיך מה שייך כזה צירוף. וראה בהנסמן שם.

46 ובדוגמת ארבעים סאה דמקור דהשיעור הוא עצמי' (ראה מפענח צפונות שם פ"ט). ולהעיר דגם המן ירד ארבעים שנה כמיש בפרשתנו, כנל. וראה לקט סירושים כ"ר לתנאי — אגה"ת ס"ב (קה"ת תשמ"ז) ע' קט ואלך ובהנסמן שם ע"ד השיעור

נאָר צום סוף פון דער פרשה זאָגט דער פסוק, והעומר עשירית האיפה הוא' להוסיף, אז דער מן האָט אין זיך געהאָט אויך אַ גדר פון שיעור מצטרף."

וײל אַז דער ענין איז ניט (אָזוי) נוגע צו עצם אכילת המן במשך די ארבעים שנה, נאָר (דוקא) בסוף (— לאַחרי) תקופה זו, כבואם אל ארץ נושבת (כדלקמן סעיף ח).

ו. סאיז ידוע<sup>50</sup>, אז דער מן איז גע- ווען ניט בלויז אַ מזון גשמי, אויף צו משביע זיין דעם רעבון הגוף און אים מאַכן פאַר אַ כלי-קיבול צום חיות הנפש —

וײל אַז אי משום הא, האָט דער אויבערשטער געקענט ווייזן דעם זעלבן (אָדער אַ קלענערן) נס צו שפייזן די אידן אין מדבר דורך געבן זיי לחם מן הארץ<sup>51</sup> —

נאָר דאָס איז אויך געווען אַ רוחניות<sup>52</sup> דיקער שפייז, ווי די גמרא<sup>53</sup> זאָגט: לחם אכירים אכל איש<sup>54</sup> — לחם שמלאכי השרת אוכלין אותו. ד.ה. אז דער מן איז פאַר די אידן געווען (ניט נאָר אַ מזון פאַרן גשמיות־דיקן גוף נאָר אויך) אַ מזון רוחני פאַר דער נשמה, המחברה מיט מקורה המחיי אותה, צו פועל זיין די

וואָרום עיקר ענינו פונעם מן איז צו אויפטאָן דעם חיבור פון עצם החיות, פונעם חיות כללי מיטן גוף (ע״ד שיעור כותבת<sup>55</sup>), און דער חידוש ופלא פונעם מן איז באַשטאַנען אין דעם, וואָס כאַטש דאָס איז געווען אַ מזון וואָס האָט (אויך) געפֿועלט דעם חיבור פון חיות פרטי מיטן גוף<sup>56</sup>, איז דאָס אַבער געווען באופן, פון און דורך דעם חיבור פון דעם חיות כללי שׁע״ השיעור עצמי פונעם עומר<sup>57</sup>.

דארבעים יום. וראה לק"ש חכיה ע' 24 אילך ע"ד דארבעים יום דמבול. וראה לקמן הערה 63.

(47) ראה מכילתא ועוד שהובא בהערה 16. ולכאורה מ״ש שם הוא ע״ד יתובי דתתי הנאמר בכתבת. ולהעיר שבמכילתא ויליש הוא כהמשך להפסוק, וימדו בעומר<sup>58</sup> (או עומר לגולגולת<sup>59</sup> — מכילתא דרשב״י שם, בחי שם), ובצירוביו עה״ס, והעומר עשירית האיפה הוא.

וזה שלמדן (בצירובין שם) שיעור חלה משיעור עומר דהמו, אף ששיעור המן הוא להחיות כללי, וסתם שיעור אכילה להתחייב בחלה הוא (גם) לחיות פרטי — יל בפשטות, דאין הלימוד ממן כ״א מהכתוב (שלה טו, כ), ראשית עריסותיכם כדי עריסותיכִי — שאנכם לשים במדבר<sup>60</sup> (רשׁי צירובין שם). אלא שמהכתוב דמן ידעינן כמה היו לשים במדבר, עומר לגולגולת<sup>61</sup>. ולהעיר מס' המרדס לרשׁי (ע״מא): גזירת הכתוב היא דמדת העומר מתחייבת בחלה שלמדנו לחם הארץ כר מלחם השמים כר. ועוד ועיקר — כל החיות הפרטי לפרטיהן אף מהמן.

(48) להעיר מחדא״ג מהרשׁא יומא (עה, ב ד״ה לחם) דלהתדיקים והחידים שבשׁראל שלא שאלו אלא כדי אכילה בעלמא ה״י להם המן מאכל רוחני משא״כ לשאר העם.

(49) והשליי שׁהא, עוף שׁמי (פרשתנו טז, יג ופרשׁי שם — מימא עה, ב, וראה יומא שם, סעי״א אילך ובפרשׁי פרשתנו שם, ח: שה״י אפשר להם בלא שׁר) יל שׁהא רק בשביל חיות פרטי, ולכן לא ה״י בזה ההשוואה דהמרבּה והמפּע״ס.

(50) ראה בארוכה מפרשי התורה (רמב״ז טז, ו. בחי שם, ד. לו. כלי יקר שם, ד. ובכ״מ). מהרשׁא ומפרשי הע״י יומא שם, ב. וראה זהר פרשתנו סב, סעי״ב. וראה ע״ד החסידות — ספר הליקוטים (דא״ח דהצ״צ) ערך מן. ושי״ת לק״ש ח״ס ע' 17 אילך רשׁי.

(51) ראה אלשיך כאן טז, ב (נג, ג).

(52) יומא עה, ב.

(53) תהלים עה, כה.

(\*) ויש דיעות שירד להם השליו כל זמן שהמן ירד, היינו כל משך ארבעים שנה — ראה יומא עה, ב. ועוד.

ישראל געווען בכללות בדוגמת תינוקיי (או גדול הסמוך על שולחן אביו), וואס זיינע אלע הצטרכות'ן ווערן באזארגט דורך זיין מוטער (אדער — אביו) — אזוי זיינען די אידן געווען אין מדבר, און דער אריבערשטער האָט זיי געגעבן זייערע אלע באַדערפֿענישן מזון, מים, לבושים וכ' — כאשר ישא האומן את הינוקא<sup>51</sup>.

און אזוי ווי ביי אַ תינוק, אין די ערשטע יאָרן נאָך זיין הולדה, אין ביי אים ניט ארץ אזויפיל ניכר די התחלה-קות החיות והכחות באברים — פון שכל שבראש און מדות שלב — נאָר ביי עם אין בעיקר נרגש דער חיות כללי, וואָס אין בכל הגוף בשווה; און זיין מזון וואָס אין אים מגדל אין דער זעלבער — ער אין יונק משדי אמו און אין דעם פֿאַר-טיקן מאכל האָט ער אַלע נויטיקע חלקי המזון (און אַלע טעמים)<sup>52</sup> —

עד'ז אין אויך געווען אין דער תקופה (פון מ'שנה במדבר) נאָך דער לידה פון עם ישראל, אַ זייער מזון רוחני (דורך דעם מזון גשמי — מזן) אין געווען בעיקר דער שיעור עצמי פון, עומר לגולגולת, וואָס אין פֿאַרבונדן מיט דעם חיות פון עצם הנשמה, די עצם התקשרות פון אידן מיטן אויבערשטן, וואָס אין העכער פון התחלקות המדרי-גות ביי אידן (בחי' ראש' ובחי' רגל' וכ'): און אין דעם זעלבן מזון במשך ארבעים שנה במדבר<sup>53</sup> אין מוצאים

דביקות, וחבורה הנשמה מיטן אויבערשטן<sup>54</sup>.

וכשם ווי עם זיינען דאָ די צוויי חילו-קים הניל אין דעם חיות הגוף פון נפש החיונית, און אין דער אכילה וואָס אין פֿאַרבונדן מיטן חיות, כנ"ל,

עד'ז אין אויך אין חיות הנשמה, פון דער נפש האלקית באַ אידן, אַז ס'איז דאָ די נקודת החיות פון דער נשמה, די נקודת היהדות וועלכע אין דאָ באַ יעדן אידן בשווה<sup>55</sup>, און די התפשטות החיות, די כחות הגלויים פון דער נשמה, אין וועלכע עם זיינען פֿאַראַן ריבוי חילוקי דרגות<sup>56</sup>.

און דאָס אין דער טעם וואָס דער עומר לגולגולת, דער מזון ברוחניות, אין געווען (בעיקר) אַ שיעור עצמי, וואָס אין בשווה ביי אַלע אידן<sup>57</sup> (און ווי דאָס אין מודגש אין דער פרשת המן, כנ"ל):

כידוע אין יציאת מצרים געווען דער זמן פון לידת עם ישראל<sup>58</sup> און די אַלע פערציק יאָר אין מדבר זיינען די בני

54) וראה תרא קיג, ג'ד (ומציין שם לציוני עהית). ספר הליקוטים שם ע' תתא ואלך. ולהעיר מהחדושי גאונים' לעי' יומא שם במחלוקת ריע ורי' בפי לחם אברים (שמלאכי השרת אוכלין אות' או לחם שנבלע ברמח אברים) אם הי גם מזון הגוף או שהי רק מזון הנשמה. ע"ש. 55) ונוגע להלכה בדיני סקוין (שיריע הל' שבת ששכ"ט. ועוד) שחיבונו הוא כלפי כוראי בשווה. ולהעיר מתניא מליב ד. הנפש כר כולו מתאימות ואב א' לכולנה.

56) וראה לקו"ש ח"ז ע' 148 ואלך.

57) להעיר מפני דוד להחידא סוף פרשתנו (אזת כב) מפי' רבינו אפרים: וימדוד בעומר עמר גימט' יש נגד יש עולמות לכל צדיק וצדיק וסוד המרבה והמעמית לרמח כלל ישראל יש להם חלק לעוה"ב. וראה גם מאמרי אדמ"ר האמצעי ויקרא ח"א ע' שגא. ספר הליקוטים שם ע' תתו. וש"נ.

58) ראה יחזקאל טו ובמפרשים שם.

59) ראה ירמ' ב, ב.

60) ראה תענית ט, א. פרשי עקב ח, ד. ועוד.

61) ל' הפסוק בהעלותך יא, יב.

62) ראה להלו הערה 64.

63) ע"ס המבואר בפנים (וע"ס הניל הערה 46) יומתק לשון רזיל (קידושו' לת, א. פרשי פרשתנו טו, לה): וכי ארבעים שנה אכלו והלא ארבעים שנה חסר שלשים יום אכלו. דלכאורה: כלל הוא ברזל

בו" כמה טעמים".

ומלקט הרבה יצא עני שבישראל ומלקט קמעא' — וייל אז עס איז מובן אז דאס וואס, נחשון בן עמינדב . . מלקט הרבה' איז ניט געווען צוליב מן אלס מזון גשמי', נאר דערפאר וואס דאס איז א . מזון דמלאכי השרת'. ומזה לאידך גיסא, אז דער, עני שבישראל' מיינט מען (בעיקר) אז עני ברוחניות (אין עני אלא בדעת'), וואס ביי אים איז ניט געווען עד כ"כ טיער דער מן אלס לחם מן השמים' און דערפאר האט ער ממעט געווען בלקיטתו.

און אעפ"כ — כשהו' באין לידי מדה נמצאו כולן שווין שנא' וימודו בעומר'!

נאכמער: אפילו די אידן וואס, לא שמעו אל משה ויותרו אנשים ממנו עד בוקר', זיי האבן ניט געפאלגט די מצות התלויות בו", ביז אז יצאו מן העם (בשבת) ללקוט' — און דאך גע' פינט מען ניט אז עס האט ביי זיי גע' פעלט פון דעם, עומר לגולגולת'.

איז עס דאך א דבר תמוה ונפלא: ווען דער נס וואלט געווען באופן אז דער אויבערשטער האט זיי געגעבן, לחם מן הארץ', א לחם טבעי, וואלט מען גע' קענט זאגן, אז היות מצד די לבושי הטבע זעט זיך ניט בגלוי קיין חילוק

ז. לפי' יש לבאר אויך אנדערע פרטים וואס מען געפינט בנוגע למן:

וימודו בעומר ולא העדיף המרבה והממעט לא החסיר איש לפי אכלו לקטו', אז בא דעם ממעט האט ניט גע' פעלט פונעם, עומר לגולגולת' און בא דעם מרבה ללקוט איז ניט געווען מער ווי עומר לגולגולת. וואס לכאורה איז ניט פארשטאנדיק:

די סיבה פארוואס איינער איז געווען א מרבה' און דער צווייטער א ממעט' איז בפשטות ווייל ביי דעם מרבה' איז דער מן, לחם מן השמים', זיער טיער און דער ממעט האט ניט געפילט כל כך דעם יוקר המן:

און ווי עס שטייט אין מכילתא': עכשיו יצא נחשון בן עמינדב וביתו

ד. דרך המקרא כשמגיע המנין לטכום עשירית פחות אחת מונה אותו בחשבון עשירית אינו משגיח על חסרון האחד' (לי הראיש סוף פסחים). ועאכריכ דאין מדיקים במספר ארבעים שנה שיהיו ארבעים שלימים מיום ליום (ועדו' הקשה בתו'ת כאן פסוק לה).

אלא דמכיון דשיעור עצמי דמן שייך לארבעים שנה, מובן שגם השיעור דארבעים שנה ציל בשלימות.

64 ראה יזמא שם עה, טע"א: והי' טעמו כטעם לשד השמן . . מה שד זה תינוק טועם בה כמה טעמים אף המן כר מה שד זה מתהפך כר אף המן מתהפך כר.

65 דבדבר מוגבל — א"א"ס שיכלול בו כל הטעמים, ומזה מובן שהוא שיעור עצמי — בל"ג. ולהעיר מחדאיג יזמא שם ע"ב ד"ה דבר שנימות. וראה לקושי ח"ט ע' 17 ואילך ובהערות שם.

66 ראה במפרשי רש"י (טז, זי) (המכילתא) (שם טז) שקוים אם כיוונו ללקוט הרבה טפי משיעור עומר לגולגולת וכו', ואם עברו על ציווי של משה בזה. ואכ"מ.

67 טז, טז. יליש עה"ס. וראה גם מכילתא דרשב"י שם.

68 בלקח טוב כאן. שמא יבוא נחשון כר וכל גיבוריו כר' (ועדו' הובא בבחי' כאן טז, טז. וכל הגיבורים). אבל עכצ"ל דאין הכוונה לגבורה גשמית, שלא זוהי חשיבות דנחשון דהמו, כ"א לגבורה רוחנית. כל רז"ל רפ"ד דאבות. וראה שבת צב, א. רמב"ם הל' יסודי התורה רפ"ז.

69 נדרים מא, רע"א.

70 מכילתא ויליש שבהערה 67.

71 טז, כ.

72 ל' רש"י שם, ד.

73 שם, כז.



ובני אכלו את המן גר עד כואם אל ארץ נושבת":

כשם ווי ביי מזון (גשמי ורוחני) זיינען דא צוויי סוגי ושיעורי מזון (שיעור עצמי" אוו, שיעור מצטרף), בהתאם צו די צוויי בחינות אין חיות הנפש — עדין זיינען אויך אין דעם מן (דער, מזון) פון כלל ישראל בעת הולדתם והתהוותם לעם השם) געווען די ביידע ענינים פון „שיעור עצמי" אוו, שיעור מצטרף" — עומר לגולגולת" (סתם) אוו, עשירית האיפה".

נאָר דער חילוק איז: זייענדיק במדבר, אינעם זמן פון לידת עם ישראל, כנל, איז זייער „מזון" געווען בעיקר פונעם „שיעור עצמי" שבמו, כנל:

אריינקומענדיק אין אי, ארץ נוש-בת, וואָס דעמאָלט איז זייער עבודה שוין געווען פאַרבונדן (ניט מיט מדבר, נאָר) מיט התיישבות בארץ, כחות פרטיים, איז דער מן וואָס, היי מסתפ-קין ממן שבכליהם עד ששה עשר בניסן" (אָדער ווי עס איז דאָ די דיעה אין מכילתא" אָ, אכלו ישראל את המן . . ארבע עשרה (שנה) אחר מיתחו של משה . . שבע שכבשו ושבע שחלקו") געווען (בעיקר) אָ, שיעור מצטרף" וואָס איז געווען אַ מזון ניט (אָווי) פאַר דער נקודת חיות הנשמה, מחזק זיין ביי זיי די אמונה פשוטה<sup>60</sup>, נאָר (בעיקר)

צווישן איין אידן אוו אַ צווייטן, דער-פאַר באַקומען דער „מרבה" אוו „ממעט" במדה שווה: דאָ רעדט זיך דאָ אַבער וועגן „לחם מן השמים", וואָס איז אַן ענין רוחני ונסי — אוו ווי-באַלד אַז ברוחניות זיינען ניכר די חילו-קים ודרגות פון אידן, האָבן געדאַרפט זיין חילוקים אויך אין מדת המן, אָז ביי יעדן איינעם זאָל די מידת המן זיין בהתאם צו זיין מעלה ורוחניות".

ולפועל איז גאָר געווען באופן הסוך — אַ נס גדול<sup>61</sup>, אָז ביים „מרבה" (ביי נחשוו) איז געוואָרן ווייניקער אוו ביים „ממעט" (עני בדעת) איז געוואָרן מער — ביז ס'איז ביי זיי געווען דער זעל-בער, עומר לגולגולת".

ע"פ הנל איז מובן: וויבאַלד די אכילה אין מדבר במשך די ארבעים שנה איז געווען אין דעם אופן פון „שיעור עצמי" וואָס איז פאַרבונדן מיט דער נקודת היהדות — אוו די נקודת היהדות איז שטענדיק גאַנץ באַ יעדן אידן, ביז ווי דער אַלטער רבי" זאָגט אָז „בשעת החטא היתה באמנה אתו ית" — איז עדין אויך דער „מזון מן השמים" וואָס איז דערמיט פאַרבונדן, אָז ס'איז ניטאָ אין דעם קיין חילוקים, עס קומט אָן צו יעדן אידן בשווה.

ח. ע"פ כל הנל וועט זיין פאַר-שטאַנדיק וואָס דער שיעור מצטרף פונעם עומר, והעומר עשירית האיפה הוא, שטייט ערשט בסיום (— לאחרי) הפרשה, נאָך דעם ווי דער פסוק זאָגט

(74) וכמו בשאר ענינים שבהמן שהיו בהם חילוקים (וימא עה, א) ד-צדיקים לחם כינונים עוגות רשעים טחנו בריחיים או דכו במזוכה", צדיקים ירד על פתח בתיהם כינונים כר רשעים כו".

(75) ל' רשי כנל סעיף ג.

(76) תניא ספכיד.

(77) קידושין (פרש"י) שבהערה 63.

(78) דעת ר' יוסי. ובמכילתא דרשב"י הוא בשם אחרים.

(79) ולכאורה גם בפסוקים של הענינים (ובפרט לדעת ר"י במכילתא שאכלו עור י"ד שנה) בזמן ההוא לא הי' אכילת המן אלא בהוספה על שאר מאכלים שאכלו אז. יהושע תיקן ברכת הארץ שבברהמין (בכרות מז, ב).

(80) ע"ד אכילת מצה — ראה לקרות צו יג, ג ואילך. ובכ"מ. וראה ספר הליקוטנים שם ע' תתה ואילך.

אויף דעם האַט מען די הוראה פון פרשת המן, אַז דאָס דאַרף געגעבן ווערן צו יעדן איינעם, ניט קוקנדיק אין וועלכן מצב ער איז, אויך אפילו צו אַזאַ וואָס איז (לעײַע) עובר רײל על ציױוּ הײ.

וײל: שאר חלקי התורה, וואָס זײנען פאַרבונדן מיט די כחות הגלויים של הנשמה, דאַרף מען אַמאַל קלערן און גוט וויסן מצבו צי יענער איז שוין שײך צו דעם פרט און צי ער איז אַ כלי ראוי דעם פרט צו מקבל זײן, וכװ.

בנוגע אָבער צו לחם מן השמים, פנימיות התורה, אַט די ענינים וועלכע זײנען פאַרבונדן מיט דער נקודת היהדות פון אַ אידן — ז. ה.: די יסודות התורה, ווי אמונת ה' ואחדותו (און די אַנדערע עיקרי הדת, ועײַד ווי דער רמב״ם י רעכנט אויס די ייג עיקרים) — פסקנט אַפ תורה אַז יעדער אײנער איז שײך לזה און איז שײך צו דעם, שײער עצמי — עומר לגול-גולת, דער קטן שבקטנים במדריגה הרוחנית ביז דעם גדול שבגדולים —

וואָרום דאָס איז פאַרבונדן מיט דעם עצם פון (שם) ישראל, ווי דער רמב״ם

פאַר ז ער עבודה פרטית, ווי ס'איז פאַר-בונדן מיט דער כניסה לארץ והת-יישבות אין ארץ.

ט. פון דעם נעמט מען אַרויס די הוראה לכאורא:

תורה ווערט אַנגערופן, לחם, לחם די צוויי בחינות, לחם שבתורה — לחם מן השמים און לחם מן הארץ — זײנען חזיל מבאר אַז זײ ווייזן אויף נגלה דתורה און פנימיות התורה.

מ'קען דאָך בײ זײד טראַכטן: לכאורה, מ'האַט צו טאָן מיט אַ אידן וואָס איז ערשט געבאַרן געוואָרן, ער הויבט ערשט אַן נתקרב ווערן צו אידישקייט — איז דאָך גענוג אַז מ'זאַל אים געבן לעײַע נאָר, לחם מן הארץ, נגלה דתורה: אָדער אפילו אויב מ'זאַל אים געבן, לחם מן השמים, איז ער אָבער ניט ראוי צו דעם שײער שלם פון, לחם מן השמים — מ'וועט אים געבן נאָר אַ כמות קטנה פון פנימיות התורה.

ווער רעדט נאָך אײנער וואָס איז נאָך ניט נתקרב געוואָרן צו אידישקייט, נאָכ-מער, אַזאַ וואָס איז עלול חײ צו מזלול זײן אין דעם מן — לחם מן השמים — וואָס מ'וועט אים געבן, איז דאָך זיכער ניט כדאי אים צו געבן לעײַע, לחם מן השמים, פנימיות התורה, ועא״כ — מדתה בשלימות.

(85) ראה לקמן ע' 122 ואילך ע'ד לימוד ספר הרמב"ם על הסדר, מתחיל מהל' יסודי התורה, אשר כשמן כן הו' — יסודי התורה (ידיעת ה' וכר'). ע"ש.

(86) ראה אגרת המחבר (שלפני הקדמת) החינוד, ששת המצות — להאמין בשם, שלא להאמין בזולתו, ליחדו, כר' — שחינוך תמיד לא יפסק מעל האדם אפילו רגע ככל ימיו.

(87) בפיהי"מ סנהדרין הקדמה לפ' חלק.

(88) להעיר מאלשיך פרשתנו שם (נד, א ואילך) שהמן בא לתקוע בלבנו האמונה בהי"ג עיקרים. עיי"ש.

(89) ראה לקו"ש ח"ד ע' 1040 בהערה.

(90) דהמאור שבה מחזירו למוטב (איכ"ר בתחלתו. ירושלמי חגיגה פ"א סה"ז ובקרבן העדה שם. עיי"ש).

(81) להעיר מש"ך עה"ת שם (נז, ג) דאחרי מות משה לא היו טועמים כי אם מ... אחרי מות משה לא נתוסף שום דבר אלא אדרבה גרעו כו'.

(82) ראה שבת ככ, א. חגיגה יד, א. הקדמת תקו"ז (א, ב). ובכ"מ.

(83) מאמרי אדה"י — הנחות הר"ם ע' עז-עח. סה"מ תקס"ח ע' מ. ועוד. תו"ח פרשתנו ש"ה, ב. ד"ה ויהי כי תבוא תרסי. אר"ע אשריכם ישראל תרס"ז. וראה בפרסיות לקו"ש ח"ט שם. וש"נ.

(84) ראה זח"ב קטג, ב.

מען טראכטן אז פאר אזא אידן איז גענוג ווען מ'גייט אים מים וועלכע מ'האט גענומען פון א נהר וועלכער קומט פון דעם מעין, עס איז ניט נויטיק צו אים ברענגען דעם מעין אליין.

אויף דעם האט מען די הוראה ברורה, אז די מעינות עצמם דארף מען ברענגען אין חוצה. און נאכמער: עס איז ניט גענוג צו געבן אים נאר טיפין פון דעם מעין, נאר עס דארף זיין באופן של הפצה, א שיעור שלם.

וכנ"ל אז מ'גייט יעדן איינעם אן. עומר לגולגולת פון לחם מן השמים, ביז אז יענער פילט אויך ווי טעמו כצפחית בדבש<sup>95</sup>, ווי מקען האבן דערפון א תענוג והכי נעלה.

און על ידי זה וואס מ'גייט בדרכיו, אשר הורנו מדרכיו ונלכה באורחותיו נצח סלה ועד<sup>96</sup>, איז מען ממחר דעם קיום ההבטחה פון מלכא משיחא<sup>97</sup>, בהיכלו של משיח, אז ע"י הפצת מעינות הבעש"ט חוצה איז קאתי מר<sup>98</sup>, דא מלכא משיחא, במהרה בימינו ממש.

(משיחות ש"פ בשלה י"א שבט) תשמ"ה,  
י"ט כסלו תשט"ז)

זאגט, כאשר יאמין האדם אלה היסודות כולם ונתברר בה אמונתו בהם הוא נכלל בכלל ישראל<sup>99</sup>, וואס דער "בירור" פון דער אמונה אין די אלע יסודות כדבעי ווערט דורך דעם לימוד פון פנימיות התורה ווי דאס איז נתגלה געווארן בהבנה והשגה; און יעדער איינער קען דאס מקבל זיין, במילא איז יעדער איינער וואס האט די מעגלעכ-קייט דערצו, מוז מען דאס אים געבן.

יוד. יו"ד שבט, דער יום ההילולא פון דעם רבין נשיא דורנו פאלט אויס בכמה שנים (ווי בשנה זו) אין דער וואך פון פ' בשלה. וואס דערפון איז פאר-שטאנדיק אז מעשי"י ותורתו ועכו-דתו של בעל ההילולא האבן א שייכות און זיינען מרומז בפרשתנו.

זעט מען אז דאס איז געווען פון די עיקרי העבודות פון דעם בעל ההילולא — (א) יפוצו ב' מעינותיך (ג) חוצה<sup>100</sup>.

לכאורה, וויבאלד עס רעדט זיך וועגן א אידן וואס געפינט זיך אין חוצה, קען

91) כפי"מ שם בסופו לאחר שמפרט כל הי"ג עיקרים.

92) בתרגום קאפח: וכאשר יהיו קיימים לאדם כל יסודות הללו ואמונתו בהם אמיתית הרי הוא נכנס בכלל ישראל.

93) אגה"ק ביאר לסי' זך (קמו, סע"א).

94) ראה לקו"ש ח"ד ע' 1119 ואילך. ח"ה ע' 432

ואילך. חס"י ע' 282 ואילך. ושי"נ.

95) טז, לא.

96) אגה"ק סי' זך (קמו, א).

97) להבעש"ט — כמ"ש הבעש"ט באגרתו הידועה (נדפסה בכתר שם טוב בתחלתו. וכמ"מ).

## יתרו

בראכט אין ספר המצות להצ"צ' — אז לויט שיטת הרמב"ם איז די מ"ע פון האמנת האלקות ניט מער-ניט אז „האלוקה נמצא בלבד“, „שיש אלוהה נמצא“

[וואָס דעמאָלט שטעלט זיך די שאלה: ווי פאָסט צו רעכענען האמנת האלקות אַלס אַ מצוה — דער גאַנצער ענין פון אַ מצוה איז שייך נאָר אויב ס'איז דאָ אַ מצוה המצוה; איז דאָך ניט שייך צו זאָגן אז ס'איז אַ מצוה צו גלויבן אז עס איז דאָ אַ מצוה המצוות!]

נאָר אַז „האלוקה ב"ה שכבר ידענו שהוא נמצא, מציאותו הוא יותר ראשון ויותר שלם אשר בכל המציאות וכו" (ווי ער איז מאריך בזה<sup>10</sup>).

און דערפאַר איז דער רמב"ם מקדים די פינף הלכות בנוגע צו מציאות השם — ווייל די מצוה פון האמנת (ידיעת) האלקות פאָדערט אַז מען זאל וויסן (עכ"פ) די פרטים וועגן דער מציאות השם, ווי אַזוי הוא ית' איז דער „יותר שלם אשר בכל המציאות וכו"י<sup>11</sup>.

א. אין „מנין המצות“ בתחילת ספר משנה תורה זאָגט דער רמב"ם: מצוה ראשונה ממצות עשה לידע שיש שם אלוהה שנאמר<sup>2</sup> אנכי ה' אלקיך. און מיט דער מצוה הויבט אַן דער רמב"ם אויך די הלכות שבספרו משנה תורה<sup>3</sup> — „יסוד היסודות ועמוד החכמות לידע שיש שם מצוי ראשון וכו"י.

אַבער אין דער ערשטער הלכה זאָגט ניט דער רמב"ם אַז די ידיעה „שיש שם מצוי ראשון“ איז אַ מ"ע, נאָר פריער איז ער מאריך (אין פינף הלכות) און זאָגט כמה פרטים וועגן דעם „מצוי ראשון“, און ערשט דערנאָך איז ער מסיים (אין הלכה ו:י) וידיעת דבר זה מצות עשה שנאמר<sup>2</sup> אנכי ה' אלקיך.

דערפון איז פאַרשטאַנדיק, אַז לויט שיטת הרמב"ם איז די מ"ע פון „אנכי ה' אלקיך“ ניט נאָר די ידיעה בכלל „שיש שם אלוהה“, „שיש שם מצוי ראשון“ — נאָר זי איז אויך כולל פרטים (וועלכע ער רעכנט אויס אין די הלכות) וועגן דעם אויבערשטן<sup>4</sup>.

און ווי דער אברבנאל איז מבאר (בספרו ראש אמנה<sup>5</sup>) — אַראַפּגע-

(7) מצות האמנת האלקות פ"א.

(8) כן הוא (תוכן) ל' הרמב"ם בסהמ"צ — ע"פ הציצ' בסהמ"צ שלו (וראה לקמן הערה 10), וכן קוראה הציצ' שם, וכן נקראת בכוכ"ם ספרים.

(9) ראה ראש אמנה פ"ד ופי"ו. סהמ"צ להציצ' שם (וראה גם הנסמך שם לפני פ"א).

(10) וראה שם, שזוהו ג"כ מ"ש הרמב"ם בסהמ"צ מ"ע א: שנאמין (בהוצאת קאפח שנדע) — וראה ג"כ הערה בהוצאת העליר) שיש שם עלה וסבה הוא פועל לכל הנמצאים. ע"ש.

(11) ראה ראש אמנה פ"כ (אלא ששם, דמ"ש הרמב"ם בהלכה ה' אינו חלק מהמצוה. ע"ש ואכ"מ).

(1) וראה ג"כ פיה"מ להרמב"ם סנהדרין בהקדמתו לפ' חלק — היסוד הא'.

(2) פרשתנו כ.ב.

(3) ריש הלי' יסודי התורה.

(4) וראה הלשון בקרית ספר (להמב"ט) כאן.

(5) וכ"כ במגדל עוז (היא); וכללו כמצות אנכי ה'א. — וראה „הדרן“ על ספר משנה תורה להרמב"ם (קה"ת, תשמ"ה) הערה 53 בא"א.

(6) פ"ז. שם פי"ז.

ב. נאכמער: ס'איז ידוע<sup>12</sup> דער דיוק בלשון הרמב"ם — „לידע שיש שם אלוקה"<sup>13</sup>, „לידע שיש שם מצוי ראשון" [ועד"ז איז ער מסיים — סיי ביי דער מצוה ידיעת האלקות<sup>14</sup> און סיי ביי דער מצוה פון אחדות השם<sup>15</sup> — „וידיעת דבר זה מ"ע" (ניט „והאמנת דבר זה"\*) — אז די מצוה איז לידע, מיט א ידיעה שכלית כו'.]

און ווי דער אברבנאל<sup>16</sup> פארענט-פערט דערמיט די שאלה: ווי קען מען אַנזאָגן אויף אַז ענין פון אמונות „שאינן נקנות ברצון ובחירה" — און ער זאָגט, אז דער רמב"ם „לא מנה מצות עשה צורת האמונה ואמתתה, כי אם ידיעת הדברים ההם ולמודם המביאים אל קנין האמונות", וואָס „הידיעות והחקירות והבחינות ההם וההתלמדות הזאת . . . המביאות אל האמונות . . . הם מפעל הרצון והבחירה".

ועפ"ז יש לבאר וואָס דער רמב"ם באַ-גונגט זיך ניט מיט זאָגן די פרטים וועגן מציאות השם (שבהלכות א"ז) וואָס אַ איד מוז וויסן צו מקיים זיין די מצוות פון ידיעת האלקות און אחדות השם, נאָר ער איז דערנאָך מאַריך (אין די ווייטערדיקע הלכות ביזן סוף הפרק) בכמה ענינים בנוגע ידיעת השם

[די ראיות פון פסוקים אַז „אין הקב"ה גוף": אַז די תוארים גשמיים וואָס „כתוב בתורה" אויפן אויבערשטן זיינען „לפי דעתן של בני אדם. . . והכל משל": וועגן בקשת משה „הראיני נא את כבודך"<sup>17</sup> און ווי עס איז געווען זיין השגה „מאמתת המצואי", וכו']

דלכאורה: למאי נפק"מ צו ברענגען די שקו"ט אין ספרו היד וואָס איז אַ ספר „הלכות הלכות"<sup>18</sup>?

ועפ"ה הנ"ל יש לומר, אַז דאָס איז נוגע צום חיוב פון „לידע", ווייל דוקא בשעת מזוייט די עניני שקו"ט שבהלכות אלו, דעמאָלט איז די ידיעת השם אין אַן אופן פון „לידע" — ניט סתם אמונה, נאָר אַ ידיעה שכלית כו'.

בסגנון אחר: בכדי צו יוצא זיין די מצוה פון ידיעת השם, מוז מען וויסן עכ"פ די „ידיעות והחקירות והבחינות" יסודיות<sup>19</sup> וועגן מציאות השם וועלכע דער רמב"ם איז מכאָר איז דעם פרק<sup>20</sup>.

ג. ויש לומר, אַז דער מקור הרמב"ם [אַז די מצוה פון האמנת האלקות איז (א) ניט נאָר די ידיעה כללית אַז „האלוקה נמצא", נאָר אויך די פרטים וועגן שלימות מציאות השם, און (ב) אַז דאָס גופא מוז זיין אין אַן אופן פון „לידע" — כאַטש אין פסוק שטייט נאָר „אנכי ה' אלקיך"]

12) ראה ראש אמנה פ"ז. סהמ"צ להציץ שם ספ"ב. קונטרס תורת החסידות ע' 14 (ובהערה שם). הנסמן בסהמ"צ הוצאת הרי"ח העליר שם ובאנציקלופד"י תלמודית ערך אמונת ה' בסופו. ועוד.

13) אף שבסהמ"צ שלו שם כותב „שאמין" — ראה ראש אמנה שם בסוף הפרק. סהמ"צ להציץ שם. וראה לעיל הערה 10. הערה בקונטרס תורת החסידות שם. „הדרן" הגיל בפתיחה' הערה 5.

14) שם הי"ז.

15) שם סה"ז.

16) ראש אמנה שם. וראה גם שם פ"ד. וראה גם סהמ"צ להציץ שם פ"ב (מו. סע"א ואילך).

17) תשא לג, יח.

18) לשון הרמב"ם בסוף הקדמתו לספר היד.

וראה בארוכה ראש אמנה פ"ט.

19) עפמ"ש הרמב"ם בסוף הקדמתו לס' היד אדם קורא בתושב"כ תחלה ואח"כ קורא בזה" — י"ל, דבכדי שתה"י ידיעה נכונה כדרוש, מוכרח לתרץ התוארים גשמיים שנאמרו בתורה, וכן בקשת משה וכו'.

20) וראה „הדרן" על הרמב"ם בסה"ש תשמ"ח ח"א ע' 206 ואילך ובהערות שם.

כפשוט, ווייל דער זהר רעדט וועגן משה רבינו ווי ער האט געלערנט מיט די אידן וועגן ידיעת השם איידער זיי זיינען ארויס פון מצרים (בכדיי<sup>25</sup> די אידן זאלן גלויבן „בכל אינון נסין וגבורן דעבד לון במצרים“), וואס דאס איז גע׳ ווען ע׳פ הנאמר דאמאלט: וידעתם כי אני ה׳א:

אבער דאס וואס מיר דארפן מקיים זיין די מצוה, איז (כדברי הרמב״ם הידו־ עים<sup>26</sup>) — מצד „מצות הקב״ה ע״י משה רבינו ע״ה [בסיני<sup>27</sup>]“, און דערפאר איז דער ציווי אויף האמנת האלקות פון פסוק „אנכי ה׳א“. און ווי מגעפינט אין זהר גופא (במק״א<sup>28</sup>): פקודא קדמאה אנכי.

[און ס׳איז קיין קשיא ניט וואס די פרטים הנ״ל וועגן אופן קיום המצוה לערנט מען ארויס פון פסוק „וידעתם כי אני ה׳א“<sup>29</sup> (דלפני מ״ת) — ווייל בכמה מקומות געפינט מען<sup>30</sup> אז אז ענין פון „גילוי מילתא“ אדער פרטים פון א מצוה לערנט מען ארויס אויך פון לפני מ״ת<sup>31</sup>].

(25) ראה ניצוצי אורות לזהר שם.

(26) פיה״מ חוליו ספ״ז.

(27) בפיה״מ ליתא תיבת „בסיני“. אבל עכציל שכ״ה כוונת הרמב״ם, שהרי מפרש בזה לשון המשנה (שמעתיקו לפני<sup>32</sup>) „מסיני נאסר״. וכן מפורש בהמשך דבריו בפיה״מ: תרינג מצות . . למשה מסיני. וראה לקו״ש ח״ח ע׳ 49 הערה 6.

(28) ח״ג (רע״מ) רנו, ב.

(29) ובראש אמנה (פי״ז ועוד) דמ־אנכי ה׳א למדין שמציאותו הוא יותר שלם. ע״ש.

(30) ראה שד״ח כללים מערכת האליף כלל שכא. אנציקלופדי׳ תלמודית ערך אין למדין מקודם מ״ת. ושי״ן. וראה לקו״ש חכ״ה ע׳ 142.

(31) ראה לדוגמא — רמב״ם סוף הל׳ מילה, גדולה מילה שנכתרו עלי׳ יג בריחות (וכולם

איז פון<sup>20</sup> זהר<sup>21</sup>, וז״ל: וידעתם<sup>22</sup> כי אני ה׳ אלקיכם וגו׳, פקודא דא קדמאה דכל פקודין . . למנדע לי׳ לקב״ה . . דאית שליטא עלאה דאיהו רבון עלמא וברא עלמין כלהו שמיא וארעא וכל חיליהון.

וואס דער לשון הרמב״ם בהלכה הראשונה שלו איז בתוכנו דער לשון הזהר: יסוד היסודות ועמוד החכמות („פקודא דא קדמאה דכל פקודין“) לידע שיש שם מצוי ראשון („למנדע לי׳ לקב״ה“) והוא מציא כל נמצא וכל הנמצאים משמים וארץ ומה שביניהם כו׳ („וברא עלמין כלהו שמיא וארעא וכל חיליהון“). ועד״ז לשון הרמב״ם (בהלכה ה) „המצוי הזה הוא אלקי העולם אדון כל הארץ“ איז ע״ד לשון הזהר „דאית שליטא עלאה דאיהו רבון עלמא“.

און פון דעם זהר נעמט ארויס דער רמב״ם<sup>23</sup>, אז „פקודא דא“ איז פארבונדן מיט דעת — „וידעתם . . למנדע“; און ס׳איז ניט מספיק א ידיעה כללית „שה־אלוקה נמצא“, נאר מ׳מוז וויסן פרטים<sup>24</sup> וועגן מציאותו ית׳ (וואס פון זיי פאר־שטייט מען אז „מציאותו הוא יותר ראשון ויותר שלם כו״“).

און אע״פ אז דער זהר ברענגט דערויף דעם פסוק „וידעתם כי אני ה׳א“ (און ניט דעם פסוק „אנכי ה׳א“), איז

(20) וידוע דכו״כ הל׳ ברמב״ם מקורם בזהר. וראה הרמב״ם והזהר (סיני, כרכים לבי׳ד) להר״ר מרגליות. ושי״ן.

(21) ח״ב (רע״מ) כה, א.

(22) וואר א, ז.

(23) להעיר מסהמ״צ להצ״צ שם כתחלתו. וראה גם ראשית חכמה ש׳ היראה פ״א. ס׳ חרדים רפ״א. ועוד.

(24) אלא שלגבי הידיעה דה׳ הוא האלקים (המצוה דאחדות השם) — ה״ז ידיעה „בכללא . . באורח כללי (זהר שם).“

(\*) כ״ה גירסת הרמב״ם במשנה שם (ראה פיה״מ הוצאת קאפח). ובמשנה לפנינו: בסיני נאמר.

און אע"פ וואָס פון לשון הרמב"ם אין ספר המצות<sup>38</sup> איז משמע, אַז דער ענין פון „יתבונן האדם במעשיו כו" (ניט נאָר אַ הכשר מצוה, נאָר דאָס איז) די מעשה המצוה פון אהבה<sup>39</sup>: דער ציווי אויפן אדם, גברא איז די חפצא „שנח־שוב ונתבונן במצותיו ומאמריו ופעוֹ-לותיו כו"י<sup>40</sup>, און דערנאָך „תבא האהבה בהכרח"י<sup>40</sup> —

איז דאָס אָבער לכאורה ניט קיין ביאור מספיק, אַז דערפֿאַר זאָל דער רמב"ם אַרײַנשטעלן בספרו משנה תורה (הלכות הלכות) די עניני התבוננות דורך וועלכע מען קען מערער זיין ביי זיך די חפצא „אהבת ה' ויראתו" — דאָס גע-הערט צו ספרי חקירה וכו"י<sup>41</sup>; די הלכה איז — אַז עס דאַרף זיין התבוננות אין „מעשיו וברואיו הנפלאים" וכיו"ב, אָבער די ביאורים אין „מעשיו וברואיו הנפלאים" געהערן לכאורה ניט צו דער הלכה פון מצות אהבה, ובמילא — ניט אין ספר משנה תורה.

ה. איז דער ביאור אין דעם: די ענינים וואָס דער רמב"ם רעדט אַרום

(38) מ"ע ג. וראה לקמן הערה 50.

(39) ראה קנאת סופרים לטהמ"צ שם. וראה גם מאמר אדה"ו בשם הה"מ — נדפס בהתמים (ח"ד ע' מה [קפת, א] ואגרות קודש אדמו"ר מהור"י"צ ח"ג (ע' תכו). ד"ה להבין מצות אהבה נדפס בהוספות לטהמ"צ להצ"צ (ובהערות לשם ע' 408. בהוצאת חשניג ושלחא"ז — ע' 420). ועוד.

(40) ל' הרמב"ם בסהמ"צ שם.

(41) ע"ד • שחולה צריך להתנהג כהוראת הרופא אבל אין ההוראות עצמן חלק דההלכה אף שמקצתן הובא ברמב"ם (ראה רמב"ם הל' דעות פ"ד הכ"א. וראה לקו"ש חכ"ג ע' 35 ואילך ע"ד הרפואות שברמב"ם. ע"ש).

(\*) אלא שהוראות הרופא אינן חלק מתורה כלל, משא"כ כאן שהן תורה אבל לא חלק ההלכה שבחורה.

ד. ע"פ כל הנ"ל קען מען מבאר זיין אַז ענין תמוה, לכאורה, אין רמב"ם:

איז צווייטן פרק פון הלכות יסודי התורה הויבט אַז דער רמב"ם צו ריידן וועגן די מצות פון אהבת ה' ויראתו, און ער איז ממש"ך<sup>32</sup>: „והיאך היא הדרך לאהבתו ויראתו בשעה שיתבונן<sup>33</sup> האדם במעשיו וברואיו הנפלאים הגדולים ויראה מהן חכמתו שאין לה ערך ולא קץ מיד הוא אוהב כו" לידע השם הגדול כו" ויפחד כו". ולפי הדברים האלו אני מבאר כללים גדולים ממעשה רבון העולמים כדי שיהיו פתח למבין לאהוב את השם,"

דערנאָך איז ער מאריך — במשך ג' פרקים — וועגן „מעשיו וברואיו הנפלאים": איין פרק<sup>34</sup> וועגן מלאכים (וואָס איז אַ טייל פון „מעשה מרכבה"<sup>35</sup>), און אין די צוויי פרקים שלאח"ז — וועגן „מעשה בראשית"<sup>36</sup>, און ער איז דער-נאָך<sup>37</sup> מסיים: בזמן שאדם מתבונן בדב-רים האלו ומכיר כל הברואים . . מוסיף אהבה למקום כו" וירא ויפחד כו".

איז לכאורה ניט מובן: אמת טאקע, אַז דער „דרך לאהבתו ויראתו" איז „בשעה שיתבונן כו", אָבער דער רמב"ם איז דאָך אַ ספר פון „הלכות הלכות"<sup>38</sup> — ווי פֿאַסט אַרײַן אין ספר משנה תורה די אריכות און פֿרטים וועגן „מעשיו וברואיו הנפלאים"?

נאמר ל'פני מ"ח) מכל מצות התורה שנכרתו עליהן ג' ברייתות (שכולם לאחר מ"ח).

(32) שם ה"ב.

(33) וממש"ך כדלקמן: חכמתו כו" לידע — חב"ד (אלא שחכמתו — חכמת השם).

(34) פ"כ שה"ג' ה"ח (וראה לקמן בפנים סעיף ה' בנוגע לסיום הפרק).

(35) שם ה"א.

(36) שם פ"ד ה"י.

(37) פ"ד ה"י"ב (לאחרי ביאור החילוק בין מעשה מרכבה ומעשה בראשית — שם ה"א).

אותו פרדס" — אלע פיר פרקים שטעלן צוזאמען איין ענין — פרדס.

[און דאס וואס דער רמב"ם פאר-  
בינדט די "כללים גדולים" מיט די עניני  
(התבוננות וועלכע ברענגען צו) אהבת  
ה' ויראתו<sup>41</sup>, און ניט מיט די מצות פון  
ידיעת השם (וועלכע רעדט זיך אין א  
פריערדיקן פרק), איז ווייל דער רמב"ם  
שטעלט אויס די ענינים פון ידיעת השם  
כהתאם צו די מצוות צו וועלכע זיי  
יינען שייך<sup>42</sup>. און וויבאלד אז די "כללים  
גדולים" זיינען נוגע (אויך) צו די מצוות  
פון אהבת ה' ויראתו, דעריבער שטעלט  
זיי דער רמב"ם אין אן אופן אז זיי זאלן  
זיין (ניט נאר א המשך צו דעם פריער-  
דיקן פרק, כנ"ל, נאר אויך) א פרט פון  
מצוות אהבת ה' ויראתו<sup>43</sup>.]

אין די דריי פרקים — (סיום) מעשה  
מרכבה ומעשה בראשית — זיינען ניט  
נאר עניני התבוננות צוליב דערגרייכן  
דערנאך אהבת ה' ויראתו, נאר זיי זיינען  
שייך צו דער מצוה פון ידיעת השם<sup>44</sup>,  
אדער נאכמער — א חלק פון דער  
מצוה,

ווי ער איז מבאר אין „פירוש" אויפן  
רמב"ם<sup>45</sup>: ונכלל תחת ידיעת שתי מצות  
אלו [לידע שיש שם אלוקה, שאין עמו  
א"ל אחר] ענין מעשה בראשית ומעשה  
מרכבה שמידיעתם יודעו הראיות על  
מציאות הבורא ושהוא לבדו ראשון וצור  
לכל<sup>46</sup>.

און ווי ס'איז אויך מודגש אין לשון  
הרמב"ם עצמו [אז די ענינים פון די דריי  
פרקים זיינען א המשך צו די ענינים שב-  
ידיעת השם שבפרק ראשון]: א) אין  
צווייטן פרק, נאך דער אריכות וועגן  
מלאכים, קערט זיך אום דער רמב"ם<sup>47</sup>  
צו מבאר זיין בארוכה ווי דער אויבער-  
שטער איז „יודע עצמו . . . יודע הכל . . .  
מכיר אמתו ויודע אותה כמו שהיא כו'  
הוא היודע כו'." (ב) בסוף הפרק<sup>48</sup> זאגט  
ער: דברים אלו שאמרנו בענין זה בשני  
פרקים אלו כו' כל העיקרים שבשני  
פרקים אלו הוא הנקרא מעשה מרכבה  
— ביידע פרקים שטעלן צוזאמען איין  
ענין, מעשה מרכבה. (ג) בסיום פרק ד'<sup>49</sup>  
זאגט דער רמב"ם „ועניני ארבעה פרקים  
אלו . . . הם שחכמים הראשונים קוראין

48) שם פי"ב הי"א.  
49) להעיר גי"כ מקנאת סופרים הנ"ל הערה 39.  
50) ויומחק עוד יותר ע"פ לשון הרמב"ם (פי"ב  
הי"ב). הוא אוהב כו' ומתאוה כו' לידע השם הגדול  
. . . כמו שאמרנו בכ"מ (ספרי יאתחנן ו, 1) בענין  
אהבה שמתוך כך אתה מכיר את מי שאמר והי'  
העולם, שמה משמע, שהענין ידיעת ה' הוא לא  
רק הדבר המביא לידי אהבה, כ"א גם (לאידך) —  
שהוא המבוקש והמטרה דאהבת ה'. ועיי"ג לשונו  
בהל' תשובה ספ"י (ושם הי"ג). ולהעיר משהמ"צ מ"ע  
א: כשתאבה אותו . . . כאשר הגיע לך מהשגת אמתו  
(אזי) אתה קורא . . . (גם) הסכלים . . . לדעת ידיעת האמת  
אשר ידעתו. — וראה גם לקו"ש חל"ה ע"י 35 ואל"ך.  
יש לומר, כי להרמב"ם ענינה של מצות אהבה  
היא (לא רק המדה ורגש שבלב, כ"א) זה שנפשו  
קשורה באהבת ה' (ל' הרמב"ם הל' תשובה פ"י  
הי"ג), וזה קשור עם דעת האדם. ונמצא, (שהמצוה  
דידיעת ה' היא לא רק סיבה המביאה לידי אהבת ה',  
כ"א שהיא גם חלק מחוכן מצות אהבה.

ועפ"י יומחק לשון הרמב"ם הל' יסוה"ת פי"ד הי"ג:  
ועניני ארבעה פרקים אלו שבחמש מצות האלו הם  
שחכמים הראשונים קוראין אותו פרדס (וקאי על

42) אף שהוא דוחק קצת, כיון שבהלכות אלו  
מדבר רק במצוות אהו"י, אבל ראה בפירוש  
להרמב"ם (הוצעת בפנים).  
43) ריש הל' יסודי התורה.  
44) אלא שאח"כ מוסיף דמזה באים גם לאהבת  
ה' ויראתו כו'.  
45) פי"ב ה"ט"י.  
46) הי"א.  
47) הי"ג.

4) אלא שבשהמ"צ שם משמע קצת דמ"ש בספרי'  
מתוך כך כו' קאי על ההתבוננות המביאה לידי  
אהבה.



(א) וואָס זײַנען די צוויי ענינים — „יודעים דברים הסתומים וישיגו דעת בוראם“? פון דעם וואָס דער רמב"ם איז מקדים „לא יהי עסק כו' אלא לדעת את ה' בלבד“ איז מוכרח, אָן אויך די „דברים הסתומים“ זײַנען פֿאַרבונדן מיט „לדעת את ה'“. איז אין וואָס באַשטייט דער חילוק צווישן „דברים הסתומים“ און „דעת בוראם“?

(ב) פון המשך לשון הרמב"ם איז משמע אָן די הגבלה „כפי כח האדם“ באַציט זיך דוקא צו „וישיגו דעת בוראם“ אָבער ניט צו „ויודעים דברים הסתומים“. וטעמא בעי.

(ג) וואָס איז דאָ נוגע (מוסיף) דער סיום הכתוב „כמים לים מכסים“? פון די ווערטער „מלאה הארץ דעה את ה'“ ווייס מען אָן „לא יהי עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד“.

נאָכמער: אויך אין הלכות תשובה<sup>54</sup> איז דער רמב"ם מתאר ימות המשיח, און ער זאָגט „שבאותן הימים תרבה הדעה והחכמה והאמת שנאמר<sup>55</sup> כי מלאה הארץ דעה את ה'“ — און ברענגט ניט דעם סיום „כמים לים מכסים“.

ז. ע"פ המבואר לעיל — אָן כדי צו מקיים זיין די מצוה פון ידיעת השם מוז מען וויסן די ענינים פון מעשה מרכבה ומעשה בראשית — יש לומר<sup>56</sup>, אָן די צוויי לשונות הנ"ל זײַנען בהתאם צו די צוויי ענינים, מעשה מרכבה און מעשה בראשית:

„דברים הסתומים“ (אָן דעם ביאור והוספה אָן דאָס רעדט זיך וועגן דעם

ועפ"ז יש לומר, אָן דערפֿאַר ברענגט דער רמב"ם בספרו די „כללים גדולים ממעשה רבון העולמים“ — וואָרום בכדי צו קענען מקיים זיין די מצוה פון ידיעת השם — וואָס דאָס מיינט (כנ"ל סעיף ג) אָן מ'האָט אַ ידיעה (שכלית) אין דעם אופן פון מציאות השם („שמציאותו הוא יותר . . שלם“) — איז מוכרח צו וויסן (עכ"פ) אויך די „כללים גדולים“, ווי-באלד אָן (כהובא לעיל) „מידעתם יודעו הראיות על מציאות הכורא ושהוא לבדו ראשון וצור לכל“.

ו. ע"פ הנ"ל — אָן די ענינים פון מעשה מרכבה ומעשה בראשית (וואָס דער רמב"ם ברענגט בספרו) זײַנען מוכרח צו מצות ידיעת השם, אָדער נאָכמער — זײַנען אַ טייל דערפֿון — קען מען אויך מסביר זיין די לעצטע הלכה — סיום וחותם ספר משנה תורה<sup>57</sup>, וז"ל:

ובאותו הזמן . . לא יהי עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד, ולפיכך יהיו ישראל חכמים<sup>58</sup> גדולים ויודעים דברים הסתומים וישיגו דעת בוראם כפי כח האדם שנאמר<sup>59</sup> כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים.

דאָרף מען פֿאַרשטיין:

עניני ההתבוננות (כו') — כי עניני ההתבוננות והידיעות בגדלות ה' כו', היה חלק ממצות אהבה גופא<sup>60</sup>.

(51) סוף ה' מלכים.  
(52) ומשיר „ויודעים כו' וישיגו“ — חב"ד (שבאדם). ראה לעיל הערה 33.  
(53) ישע"י, יא, ט.

(54) פ"ט הי"ב (שהרמב"ם מצינו בהל' מלכים שם סה"ד).

(55) ראה ב„הדרו" הנ"ל (הערה 5) סכ"ט ובהערות שם באופן אחר. ואכ"מ.

(\*\* להעיר מתניא קורא ד"ה הנה (קסב, א) מצות אהבה . . הנמנית ראשונה בתרי"ג מצות כמיש הרמב"ם ז"ל שהיא מיסודי התורה כו'. וראה הערה בס' „שיעורים בספר התניא“ (קה"ת, תשמ"ו) שם.

און דערפאר מוז דער רמב"ם מוסיף זיין „וישיגו דעת בוראם כפי כח האדם“.

ח. עפ"י וועט מען אויך פארשטיין וואס דער רמב"ם ברענגט דעם סיום הכתוב, כמים לים מכסים — ובהקדים:

דער חילוק צווישן מעשה מרכבה און מעשה בראשית איז (ווי דער רמב"ם זאגט<sup>64</sup>), אז די ענינים פון מעשה בראשית, אינם כענין עומק פון די עניני מעשה מרכבה [וואס דערפאר איז די הלכה (א נפק"מ לדינא) אין דעם אופן ווי „דורשים“ במעשה מרכבה אדער במעשה בראשית, כמבואר ברמב"ם<sup>65</sup>].

וואס דאס איז א חילוק ניט נאר אין כמות ההשגה — אז עניני מעשה מרכבה זיינען יותר עמוקים ווי עניני מעשה בראשית — נאר ס'איז אן אג"ד דער „איכות“ ואופן ההשגה:

מעשה בראשית, וויבאלד אז דאס זיינען דברים שבהבריא עצמה, קען מען זיי פארשטיין באופן חיובי („השגת החיוב“): משא"כ מעשה מרכבה — ענינים וועלכע זיינען פארבונדן מיט גדרי הבורא<sup>66</sup> („שיגו דעת בוראם“), איז דערביי ניט שייך צו האבן א השגה בדרך חיוב, נאר בלויז בדרך השלילה („ידיעת השלילה“).

און ווי דער רמב"ם איז מבאר בארוכה בספרו מורה הנבוכים<sup>67</sup>, אז אויפן אויבערשטן איז ניט שייך צו זאגן קיין תוארים חיוביים, נאר בלויז תוארי שלילה

— מיינט די ענינים פון מעשה בראשית. דאעפ אז זיי זיינען דברים, שהם מחוברים מגולם וצורה<sup>68</sup> — זיינען זיי אבער, דברים עמוקים<sup>69</sup>: זיי זיינען דער טייל פון דער בריאה וואס מ'זעט ניט תוכנם והחשיבות שלהם בעיני בשר, נאר זיי זיינען באהאלטענע ענינים, דברים עמוקים, וואס מען דארף האבן א דעת רחבה להשיג פירוש וביאור כל הדברים על בוריין<sup>70</sup>, און דערפאר רופט זיי אן דער רמב"ם, דברים הסתומים<sup>71</sup>.

אבער לאידך, וויבאלד אז דאס איז מעשה בראשית — קען מען האבן אין דעם א פארשטאנד.

דערנאך וועט זיין א העכערער ענין — „וישיגו דעת בוראם“ — די ענינים פון מעשה מרכבה. וואס אפילו מלאכים<sup>72</sup>, וויבאלד אז זיי זיינען, צורה בלא גולם כללי<sup>73</sup>, קען אן אדם וואס איז מחובר, מגולם וצורה<sup>74</sup> ניט האבן קיין השגה אמיתית אין זיי<sup>75</sup>; ועאכוי"כ בנוגע צו דעת בוראם<sup>76</sup>, איז דאך זיכער (ווי דער רמב"ם<sup>77</sup> איז מבאר) אז ס'איז ניט שייך אז אן אדם החי שהוא מחובר מגוף ונפש זאל משיג זיין אמתת המצאו כאשר היא<sup>78</sup>.

(56) ל' הרמב"ם ה' יסוה"ת פ"ב הי"ג — בנוגע לנגלגים כו', שהם חלק ממעשה בראשית (משא"כ מלאכים ששייכים למעשה מרכבה).

(57) ל' הרמב"ם שם פ"ד ה"י.

(58) רמב"ם שם ה"א.

(59) ראה לקמן הערה 65.

(60) רמב"ם שם פ"ב סו"ג.

(61) רמב"ם שם הי"ג. וראה לקמן בפנים (והערה 63).

(62) ראה רמב"ם שם הי"ד: ומהו זה כו' הכל במראה הנבואה ודרך חידה.

(63) שם פ"א ה"י. וראה גי' רמב"ם שם הי"ט. שם פ"ב ה"ז וה"י. ה' תשובה פ"ח סו"ב. ובארוכה — פיה"מ בהקדמה ל' חלק ד"ה ועתה אהל.

(64) ה' יסוה"ת פ"ד ה"י.

(65) ראה פיה"מ להרמב"ם חגיגה (פ"ב מ"א) ובפתיחתו למי"ג, שמעשה בראשית הוא חכמת הטבע ומעשה מרכבה הוא חכמת האלקות (ומה שנכלל בזה גם אודות מלאכים — מובן ע"פ מ"ש במו"ג ח"ג פמ"ה).

(66) ח"א פניח ואילך.

(טיפה) — איז דאָס אַבער ווי דער ערך פון אַ טיפה לגבי אַ דלי, וואָס די כמות המים וואָס גייט אַריין אין אַ דלי איז בצמצום גדול, בהגבלה גדולה:

משא"כ ביי מעשה מרכבה זאָגט דער רמב"ם, כטיפה מן הים, ווייל "ים" ווייזט אויף אַן ענין של בלי גבול, ביז אַז בהלכה<sup>69</sup> איז "ים" (ווערט אַנגערופֿן) "מים שאין להם סוף"

און הגם אַז אויך די מים פון ים האָבן אַ גבול (ביז ווי די גמרא<sup>71</sup> זאָגט "יודעין לשער כמה טפות יש בים") — פונ־דעסטוועגן, דאָס גופא וואָס מ'זאָגט אויף ים, "מים שאין להם סוף" איז אַ הוכחה אַז דער ריבוי גדול ביותר פון מי הים איז עד כדי כך אַז מ'קען זאָגן אויף דעם "אין סוף" ע"פ תורה (בשם המושאל עכ"פ)<sup>72</sup>.

י"ד. ועוד יש לומר: מקרא מלא דיבר הכתוב<sup>73</sup> "כל הנחלים הולכים אל הים והים איננו מלא" — אַז דער ים איז קיינמאל ניט מלא. ועפ"ז יש לומר, אַז דאָס וואָס מען זאָגט אויף מי הים, "מים שאין להם סוף" איז עס ווייל (וויבאלד אַז דער ים איז אינו מלא — קען אין עס

[לדוגמא: דאָס וואָס מען זאָגט אויף דעם אויבערשטן "חכם", מיינט נאָר אַז מ'איז שולל פון אים אַלץ וואָס איז היפֿך החכמה. ועד"ז בשאר התוארים].

און דעריבער קען מען דעם אוי־בערשטן ניט פאַרשטיין בהשגה "חיובית", נאָר איז אַז אופן פון השגת השלילה.

און כאַטש אויך ידיעת השלילה איז אַ ידענה, ביז אַז, ווי דער רמב"ם איז מבאר<sup>68</sup> איז דורך ריבוי השלילות, תקרב אל ההשגה ותהי יותר קרוב אליו: "יקרובך תוארי השלילה לידיעת השם יתברך והשגתו"

— פונדעסטוועגן<sup>69</sup>, אפילו באַ דעם העכסטן אופן אין השגת השלילה, איז דאָס ניט אַ השגה אין מהות הבורא — דער "אמתת המצוא" בלייבט באַהאַלטן און העכער פון השגה.

ט. דערמיט וועט מען פאַרשטיין דעם שינוי לשון הרמב"ם בנוגע מעשה מרכבה ומעשה בראשית:

בנוגע מעשה מרכבה זאָגט דער רמב"ם<sup>70</sup>: "דברים אלו שאמרנו בענין זה בשני פרקים אלו כמו טיפה מן הים הם ממה שצריך לבאר בענין זה"; משא"כ ווען ער רעדט וועגן מעשה בראשית, זאָגט ער<sup>71</sup>: "כל הדברים האלו שדברנו בענין זה כמר מדלי הים".

ועפ"י הגי' איז עס מובן כפשטות: די ענינים פון מעשה בראשית זיינען בהגבלה, וואָרונג זיי זיינען ענינים שב־בריאה. און דעריבער — כאַטש דער רמב"ם זאָגט בלויז כללים וראשי פרקים כו', וואָס דערפאַר איז דאָס בלויז "כמר"

69) יש לומר, שהטעם שנקט הרמב"ם הלשון "כמר (מדלי)" הוא [לא רק משום שכי"ה לישנא דקרא (ישעי' מ, טו) כיא גם] בכדי לרמוז על התוכן דמרי — לשון מרירות, שע"י שאדם מתבונן בדברים האלו . . . וירא ויפחד משפלותו ודלותו וקלותו . . . וימצא עצמו שהוא ככלי מלא בושח וכלימה ריק וחסר" (לי הרמב"ם שם פ"ד הי"ב. וראה גם שם פ"ב הי"ב).

70) יבמות קכ"א, א. וש"נ. רמב"ם הל' גירושין פ"ג הט"ז.

71) הוריות י' סע"א.

72) ולהעיר מאוה"ת בראשית (כרך 1) תתרט"א, כדיוק הלשון, לשער כמה טפות יש בים — שהוא ע"ד שיער עצמו כח שאינו גבול כיא מקור עכ"ל לגבול.

73) קהלת א, ז.

67) שם פנ"ט, הובא בלקו"ת סקודי ו, ג.

68) ראה מ"ג שם.

יִסוּד הַיְסוּדוֹת וְעִמּוּד הַחֲכָמוֹת. אֹן וּוִי-  
בְּאֵלֶּד אֶז דִּי אֶלַע, עֵינֵי אַרְבַּעַה פֶּרְקִים  
אֶלּוּ שְׁבַחֲמַשׁ מִצּוֹת הָאֵלּוּ . . שְׁחַכְמִים  
הָרַאשׁוֹנִים קוֹרְאִין אוֹתוֹ פֶּרְדֶּס־זֵינְעֵן  
מוֹכְרַח בְּכַדִּי צוֹ קַעֲנֵעֵן מִקְיִים זֵיין דַּעַם  
יִסוּד הַיְסוּדוֹת כִּי לִידַע שִׁישׁ שֶׁם מִצּוֹי  
רַאשׁוֹן כִּי (כְּנִיל בְּאֶרְוֹכָה) — קוֹמַט  
אוּיִס, אֶז נוֹסֵף אוּיִפִּין חַיּוֹב צוֹ לַעֲרַנְעֵן דִּי  
עֵינֵינִים בְּכַלּל, דְּאַרְף מַעַן מִקְדִּים זֵיין  
דַּעַם לִימוּד פֿון דִּי עֵינֵינִים פֶּאַר דַּעַם  
לִימוּד פֿון אַנְדֶּרַע עֵינֵי תוֹרָה־.

יב. לְכַאוּרָה עֶפֶז צִיעַ דְּבָרֵי הַרְמַבִּים  
בְּזֵה־: ,וּאֵי אֹמֵר שׂאִין רַאוי לְטִייל  
בְּפֶרְדֶּס אֶלּא מִי שְׁנַחֲמַלֵּא כְּרֶסוֹ לַחַם  
וּבִשֶׁר . . לִידַע הָאֶסוּר וְהַמּוֹתֵר כִּי, אֶז  
דִּי עֵינֵינִים פֿון פֶּרְדֶּס (שְׁבַאֲרַבַּעַה פֶּרְקִים  
אֶלּוּ) דְּאַרְף מַעַן לַעֲרַנְעֵן עֲרֶשֶׁט נֶאָךְ דַּעַם  
וּוי מִצּוֹיִים שׂוִין כִּוִּיכ (לַחַם וּבִשֶׁר פֿון)  
הַלְכוֹת הַתּוֹרָה.

וּיתְרָה מִזֵּה: דַּעַר רַמְבִּים שְׂרִיבַט  
בְּהַקְדַּמַּת סְפָרוֹ־: ,אֵדֶם קוֹרֵא בְּתוֹרָה  
שְׁבַכְתָּב תַּחֲלָה וְאַחֲרַיִךְ קוֹרֵא בּוֹה וּיּוֹדַע  
מִמֶּנּוּ תוֹרָה שְׁבַעֵל פֶּה כּוֹלָה וְאִינוּ צְרִיךְ  
לְקֵרוֹת סֵפֶר אַחַר בִּינְיָה־ם, נֶאָךְ תוֹרָה  
שְׁבַכְתָּב לַעֲרַנְט מַעַן נִיט שְׂאֵר סְפָרִים פֿון  
תּוֹרָה שְׁבַעֵפ־ (וּפְשִׁיטָא נִיט, הוּוִיּוֹת  
דְּאֵבִי וּרְבִי־, אַדַּעַר מִילָא כְּרֶסוֹ לַחַם  
וּבִשֶׁר) — נֶאָךְ דִּי עֲרֶשֶׁט וְזֶאָךְ וּוְאָס דַּעַר  
רַמְבִּים לַעֲרַנְט מִיט אִים אִין — מַעֲשָׂה  
מַרְכַּבָּה וּמַעֲשָׂה בְּרַאשִׁית!

זֵאת וְעוֹד: דִּי ד' פֶּרְקִים הָאֵט דַּעַר  
רַמְבִּים אַרְיִינְגַעֲשֶׁטְעֶלֶט בְּסִפְרוֹ אוּיִף  
וְעַלְכֵּן עַר זֶאָגַט בְּהַקְדַּמַּתוֹ־ אֶז דָּאָס אִין

(74) לִי הַרְמַבִּים פִּיֵּד הִיֵּג.

(75) רַאה גִיכ אַגְרַת תַּחֲמִית הַמַּתִּים שְׁלוֹ סְפָרֵי  
וּרְפִיב, וְרַאה רַאשׁ אֲמֵנָה פִּיֵּס, לַעֲלֵי ע' 34.

(76) בְּסוּפָה.

(77) לִי חוּזֵל סוּכָה כַּח, א — הוּבַא בְּרַמְבִּים הִלִּ-

יְסוּהִית שֶׁם.

אַרְיִין (אוֹן) בְּכַח אִין אִין עַם דָּא מִים בְּלִי  
גְבוּל: דִּי מִי הִים זֵינְעֵן בְּפוּעֵל מִיט אַ  
גְבוּל וּיּוֹדַעִין לְשַׁעַר כְּמָה טִיפּוֹת יֵשׁ בֵּימ, אַ  
בְּעַעַר בְּכַח — אִין דַּעַר יֵם נִיט מִלֵּא מִיט  
דִּי אֶלַע טִיפּוֹת — עַם אִין אֶן אַרְט פֿון  
מִים שׂאִין לֵהֶם סוּף,

אוֹן וּויבְּאֵלֶּד דִּי עֵינֵינִים פֿון מַעֲשָׂה  
מַרְכַּבָּה זֵינְעֵן הַעֲכַעַר פֿון הַגְּבּוּלוֹת וּגְדַרִי  
הַבְּרִיאָה — זֵינְעֵן זֵי אֶן עֵינֵן פֿון יֵם, (מִים)  
שׂאִין לֵהֶם סוּף.

וְעֶפֶז אִין אוּיך מוּבֵן וּוְאָס דַּעַר רַמְבִּים  
אִין מוּסִיף בְּסוּף סְפָרוֹ דַּעַם סִיּוּם הַכְּתוּב  
כְּמִים לִים מְכַסִּים: דַּעַר מִיט אִין עַר  
מַרְמֵז, אֶז אֶעֱפֵ וּוְאָס בְּאוֹתֵן הִימִים וּוְעַט  
זֵיין ,יִשִּׁיגוֹ דַּעַת בּוֹרֵאֵם כְּפִי כַח הָאֵדֶם  
— וּויבְּאֵלֶּד אַבְעַר דָּאָס אִין ,דַּעַת  
בּוֹרֵאֵם, אִין עַם אֶלְעֲמָאֵל (אוּיך) הַעֲכַעַר  
פֿון דַּעַם נְבֵרָא, כְּמִים לִים מְכַסִּים (עַר)  
קַעַן עַם נַעֲמַעַן בְּלוּי בִּידִיעַת הַשְּׁלִילָה,  
כְּנִיל).

יא. מְכַל הַנִּיל הָאֵט מַעַן אוּיך אַ  
הוּרָאה בְּנוּגַע דַּעַם לִימוּד הַעֵינֵינִים פֿון  
מַעֲשָׂה מַרְכַּבָּה וּמַעֲשָׂה בְּרַאשִׁית:

דַּעַר רַמְבִּים שְׂרִיבַט בְּהַקְדַּמַּת סְפָרוֹ  
(אִין) מַנִּיז הַמִּצּוֹת עַל סֵדֵר הַלְכוֹת  
הַרְמַבִּים), אֶז אִין סְפֵר הַמַּדַּע הָאֵט עַר  
כּוֹלֵל גַּעוּוֹעַן, כָּל הַמִּצּוֹת שֶׁהֶם עִיקַר דַּת  
מִשָּׁה רַבִּינוּ עִיָּה וְצְרִיךְ אֵדֶם לִידַע אוֹתָם  
תַּחֲלִילַת הַכְּלִי, וּוְאָס דַּעַר פֿון אִין פֶּאַר־  
שְׂטַאנְדִּיק בְּנוּגַע צוּם סְפֵר הַמַּדַּע גּוּפֵא,  
אֶז דִּי עֵינֵינִים וּוְאָס דַּעַר רַמְבִּים הָאֵט גַּע־  
שְׂטַעֲלַט בְּרִישׁ סְפֵר הַמַּדַּע אוֹן אַנְגַּע־  
רופֿן, הַלְכוֹת יִסוּדֵי הַתּוֹרָה — דְּאַרְף  
מַעַן לַעֲרַנְעֵן נֶאָךְ אִידַעַר מַעַן לַעֲרַנְט דִּי  
אַנְדֶּרַע עֵינֵינִים שְׁבַסְפֵּר הַמַּדַּע (וְעַל  
אַחַת כִּוִּיכ — דִּי עֵינֵינִים פֿון דִּי  
שְׂפַעֲטֶרֶדִיגַע דְּרִיבְּצֵן סְפָרֵי הִיד).

אוֹן אִין הַלְכוֹת יִסוּדֵי הַתּוֹרָה גּוּפֵא —  
דְּאַרְף מַעַן צוּם אֶלְעַם עֲרֶשֶׁטֵן וּוְיִסֵּן דַּעַם

משא"כ די ענינים אין די ד' פרקים ברמב"ם — זיינען בלי אריכות ההסברה וכו', ווי דער רמב"ם אליין איז מדגיש אַז זיי זיינען בלויז, כּטפּה מן הים ממה שצריך לבאר בענין זה" (ועד"ז במעשה בראשית — אַז זיי זיינען „כמר מדלי") וכוּנל. זיי זיינען אפילו נישט אין גדר פון „ראשי פרקים" (וואָרום אפילו ראשי פרקים פון מעשה מרכבה טאָר מען נישט דרשנען ברב"ם<sup>81</sup> ועאכו"כ נישט „לקטן ולגדול"), נאָר בלויז ידיעות כלליות (אַבער יסודיות). וואָס דערפאַר איז דאָס כלל נישט אין גדר פון „לטייל בפרדס".

י.ד. ולאידך: בנוגע צום לימוד פון די ענינים אין דעם אופן (די ידיעות כלליות) ווי דער רמב"ם שטעלט זיי אויס בספרו — איז אדרבה: דאָס מוז מען לערנען „תחלת הכלל", ווייל „יסוד היסודות ועמוד החכמות" איז — אַז מ'זאל האָבן אַ ידיעה אין דעם אויבערשטן, און די אַנדערע הלכות התורה שטייען אויף דעם עמוד, און זיינען מיסוד אויף דעם יסוד.

און דורך דעם עסק איצט אין די ענינים פון ידיעת השם, איז מען זוכה בקרוב צו „ימות המשיח" ווען (בלשון הרמב"ם, כּנ"ל) „לא יהי עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד . . . כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים".

(משיחות י"א ניסן, אַחש"פּ וש"פּ אמור תשד"מ, ש"פּ וארא תשמ"ה)

„לקטן ולגדול", ופשיטא אַז אַ קטן איז נישט מילא כריסו לחם ובשר.

יג. איז דער ביאור אין דעם"י — אַז דער רמב"ם באַוואָרנט עס כּדיוק לשונו „אין ראוי לטייל בפרדס" (ער איז משנה פון לשון חז"ל<sup>82</sup> וואָס ער ברענגט דאָ גופא „נכנסו לפרדס"): „לטייל" מיינט כלל נישט אַריינגיין, נאָר זיין אין פרדס באַריכות און באַופן של טיול, תענוג<sup>83</sup> — זיך צו עוסק זיין אין די ענינים מיט אַ התבוננות עמוקה ורחבה<sup>84</sup> ביז אַז ער איז זיך מתענג אין די זאַכנ<sup>85</sup>, און דער אופן הלימוד אין פרדס דאַרף זיין ערשט נאָך דעם ווי „נתמלא כריסו לחם ובשר"; און אויכעט — כּפּסק הרמב"ם<sup>86</sup> „צוו החכמים הראשונים שאין דורשים בדברים האלו ברבים".

(78) ראה ג"כ „הדרן הנ"ל (הערה 5) סעיף א והערה 6 שם.

(79) חגיגה יד, ב (בגמ' לפנינו: בפרדס. ובע"י, רש"י ותוס': לפרדס. וכזה בכ"י שבדקיס).

(80) ראה כתובות סב, א. ובמרוזל הובאו בערוך „טייל". — ולהעיר מסנה' (קב, א): „נטייל בגיע (ובריבוי מקומות בוהר עדיז).

(81) ובחגיגה שם „נכנסו" ואח"כ זה הציץ וכו'. — ועייג'כ מו"נ ח"א פליב ואילך.

(82) ראה הגהות מיימוניות על אתר.

(83) שם פ"ד ה"יא. פ"ב ה"ב.

(84) וראה פתיחת הרמב"ם למו"נ, שמטעם זה (שאין לדרוש במעשה מרכבה ומעשה בראשית ברבים) כותב (במו"נ) רק ראשי פרקים וגז' באופן של רמז כו'. ע"ש.

## יתרו ב

און דער טעם וואָס מ'קלייבט אויס דוקא דעם ענין (בשייכות צו עם ישראל) — הוצאתיך מארץ מצרים — איז מובן בפשטות, ווייל דאָס איז די גאולה פון עם ישראל, וואָס האָט דער-פירט צו מעמד הר סיני.

די שאלה איז נאָך שטארקער: דער ענין — אַז יצ"מ איז דער טעם אויף „אנכי ה' אלקיך“ (בסגנון אחר — יצ"מ איז געווען כדי אידן זאלן אָננעמען דעם אויבערשטן אַלס „אלקה“ און אים דינען) — שטייט שוין פריער, און כמה פעמים — גלייך אין פ' שמות שטייט „בהו-ציאך את העם ממצרים תעבדון את האלקים על ההר הזה“; עדיז אין אַנ-הויב פון פ' וראי' — „לכן אמור לבני גו' והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים גו' ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלקים וידעתם כי אני ה' המוציא אתכם מתחת סבלות מצרים“; נאָכמער: בפרשתנו גופא, ביי די הכנות צו מ"ת, שטייט „אתם ראתם אשר עשיתי למצ-רים ואשא אתכם גו' ואביא אתכם אלי . . שמוע תשמעו בקולי ושמרתם את בריתי . . ואתם תהיו לי . . וגוי קדוש“ —

א. אין פסוקי „אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים“ איז רשי מעתיק די ווערטער „אשר הוצאתיך מארץ מצרים“ און איז מפרש: כדאי היא ההוצאה שתהיו משועבדים לי.

[און דערנאָך ברענגט רשי נאָך צוויי פירושים, כדלקמן סעיף ה].

וואָס איז די שוועריקייט אין פסוק וועלכע רשי קומט פאַרענטפערן פני-רושו?

זאָגט דער מזרחי (און נאָך מפר-שים<sup>1</sup>), אַז די שאלה איז — פאַרוואָס תלה אלקותו ביציאת מצרים ואמר אשר הוצאתיך ולא אמר אשר בראתי שמים וארץ? און אויף דעם ענטפערט רשי „שעל ידי ההוצאה ממצרים מהיות להם עבדים זכה בהם להיות משועבדים לו ויהי אלקיהם“.

דער פירוש איז אַבער לכאורה ניט גלאַטיק: ע"פ פשוטו של מקרא האָט מלכתחילה קיין אַרט ניט די שאלה פאַר-וואָס עס שטייט ניט „אשר בראתי שמים וארץ“ — וואָרום דאָס קומט דאָך אַלס המשך (טעם) אויף „אנכי ה' אלקיך“, אַז „הי' איז דער גיט פון אידן; מוז מען זאָגן אַן ענין וואָס איז שייך כלוין צו עם ישראל (וואָס דערפאַר זיינען אידן אויסגעטיילט מכל העולם כולו)“.

הוצאתי אתכם מארץ מצרים ועשיתי לכם נסים גדולים. ולהעיר גיכ ממשנ' לאברהם (לך טו, ז) אני ה' אשר הוצאתיך מאור כשדים.

(5) להעיר ממכילתא כאן: משל כר כלום עשית לנו (טובה) שתמלוד עלינו כר הוציא כר קרע כר הוריד כר. וראה לקמן הערה 15.  
(6) ג. יב. — אלא ששם התעבדונו הוא הזכות שיש לישראל לצאת ממצרים (רשי שם).

(7) ו. רז.

(8) יט. ד"ו. וראה פרשי שם.

(1) פרשתנו כ, ב.

(2) כדאי — כ"ה בדפוסי רשי הנפוצים ובכתיב רשי (סתחמי) (ולא „כדאיחי“) [בדפוס ראשון דפרשי „כדי“ ובכתיב כתיב רשי סתחמי „כדיי“].

(3) גויא. דבק טוב. ועוד.

(4) ראה גם רביע' וחוקני כאן. ולהעיר מפרשי בחוקותי כו, יג: כדאי אני שתאמינו בי . . שהרי

איז געווען צוליב דעם אז אידן זאלן אָנ-  
נעמען אויף זיך דעם אויבערשטן אלס  
„אלקים“ — איז לשון רש"י „על מנת כן  
פדיתי כו“ (וכיו"ב): פאַרוואָס נוצט דאָ  
רש"י דעם לשון „כדאי היא ההוצאה  
כו“?<sup>15</sup>

ג) רש"י האָט געדאַרפֿט זאָגן —  
כהתאם ללשון הכתוב („אנכי ה' אלקיך“)  
— „כדאי כו' שתקבלו אלקותי“<sup>16</sup> [אדער  
(כלשון רש"י במ"א)<sup>17</sup>] „שתקבלו מלכו-  
ת"י וכיו"ב]; פאַרוואָס איז רש"י משנה  
פון לשון הכתוב און זאָגט אַ נייעם לשון  
(וענין) — „שתהיו משועבדים לי“?

לכאורה קען מען ענטפערן, אז רש"י  
נעמט עס אַרויס פון סיום הכתוב —  
„מבית עבדים“<sup>18</sup>; וויבאלד אַז דער  
אויבערשטער האָט די אידן אַרויס-  
גענומען פון „בית עבדים“, דעריבער  
איז „כדאי היא ההוצאה“ אז אידן זאלן  
ווערן עבדי ה' (ע"ד ווי עס שטייט<sup>20</sup>  
„עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ  
מצרים“).

אַבער דאָס איז ניט קיין תירוץ מספיק,  
ווייל:

- 14) ולהעיר ממכילתא דרשב"י כאן: אפילו אין  
לי עליך אלא שהוצאתך מארץ מצרים כדאי. —  
וראה לשון רש"י בחוקותי (שבהערה 4). ראה יג. ו.
- 15) בדברי דוד כאן: דבלא הכי יש הרבה  
עניינים ש.אני אלקיך אלא דדבר זה לחוד כדאי. —  
אבל עדיין אינו מובן במה נשתנה פסוק זה מכל  
המקומות שבהם כתב רש"י הלשון „על מנת כן כו“.
- 16) וכהלשון בשמוריר (הניל) כאן.
- 17) אחרי יח. ב: שאמרתי בסניני אנכי היא  
וקבלתם עליכם מלכותי. וכיה לשון המכילתא  
פרשתנו כ. ג. וראה רמב"ן כאן (פסוק ב). ועוד.
- 18) כן משמע מפי המהרש"ל (הובא בצידה  
לדרך ושל"ח כאן) — דלפי הראשון ברש"י קשה  
דלא הוליל אלא המוציאך מבית עבדים, מצרים  
ל"ל. וראה לקמן הערה 38.
- 19) וראה גם ראב"ע, רמב"ן וחזקוני כאן.
- 20) בהר כה. מב. ועד"ז שמ. נה.

איז ניט מובן: וואָס איז שווער דוקא  
אין דעם פסוק, וואָס רש"י דאַרף דאָ  
(ניט פריער) מפרש זיין „כדאי היא  
ההוצאה כו“?

ב. אויך זיינען פאַראַן כמה דיוקים  
בלשון רש"י:

ווי מען לערנט בפשטות, זיינען די  
ווערטער (פון רש"י) „שתהיו משוע-  
בדים לי“ דער אָפטייטש פון התחלת  
הכתוב „אנכי ה' אלקיך“ (בלשון הראים  
הנ"ל: משועבדים לו ויהי' אלקיהם), און  
לויט דעם פירוש איז „אשר הוצאתיך  
מארץ מצרים“ דער טעם אויף „אנכי  
היא“ (וויבאלד אַז „הוצאתיך מארץ  
מצרים“, דעריבער זיינען אידן משועבד  
געוואָרן צום אויבערשטן). ע"ד ווי עס  
שטייט בס"פ שלח<sup>10</sup> (און אין נאָך כמה  
פסוקים<sup>11</sup>) „אני היא אשר הוצאתי אתכם  
מארץ מצרים להיות לכם לאלקים“,  
וכפרש"י<sup>12</sup> — „ע"מ כן פדיתי אתכם  
כו“.

עפ"ז איז אַבער ניט מובן:

א) פאַרוואָס איז רש"י ניט מעתיק אין  
דעם דיבור המתחיל אויך די ווערטער  
„אנכי ה' אלקיך“ (וועלכע ער איז דער-  
נאָך מפרש)?

ב) אין רובא דרובא פון די ערטער<sup>13</sup>  
וואו רש"י זאָגט אַט דעם תוכן (אַז יצי"מ

- 9) וראה גם דברי דוד כאן.
- 10) הובא בראים כאן.
- 11) ראה תצוה כט. מה"י. שמיני יא. מה. קדושים  
יט. לו. אמור כב. לג. בהר כה. לת. בחוקותי כו. יג.
- 12) מה. וראה הערה הבאה.
- 13) בפ"י הראשון (והעיקרי). — ולהעיר  
מהשינויים בפרש"י במקומות שבהערה הקודמת.  
פרש"י ואתחנן ה. טו. ואכ"מ.
- 14) ראה במקומות שנשמנו בהערה 11. — וכיה  
ה"ל בשמוריר כאן (פכ"ט, ג).

און וויבאלד אזוי — איז מאי קמ"ל<sup>22</sup>  
 אז „אנכי ה' אלקיך" איז די תוצאה און  
 תכלית פון „הוצאתיך מארץ מצרים"<sup>23</sup>;  
 לערנט דעריבער רש"י, אז „אשר  
 הוצאתיך מארץ מצרים" איז (ניט א טעם  
 אָדער ביאור) אויף „אנכי ה' אלקיך",  
 נאָר דאָס איז) אַ באַזונדער און נײַער  
 ענין — „כדאי היא ההוצאה שתהיו  
 משועבדים לי":

„אנכי ה' אלקיך" מיינט — קבלת  
 מלכותו<sup>24</sup>, אז מען נעמט אן דעם  
 אויבערשטן אלס שליט ומלך, ובמילא —  
 אז מ'זעט פאלגן אלע זיינע ציוויים<sup>25</sup>  
 כו': דערנאָך האָט דער אויבערשטער  
 מוסיף געווען נאָך אַן ענין, אַז ס'איז ניט  
 גענוג דער ענין פון קבלת מלכות שמים  
 (וואָס ברענגט צו קבלת עול מצות, צום  
 פאלגן זיינע גזירות). נאָר אידן דאַרפן  
 זיין „משועבדים לי", אינגאַנצן משועבד  
 צום אויבערשטן.

קבלת מלכות איז ניט שולל די פריי-  
 הייט פון אן אייגענעם „פריוואַטן"  
 לעבן<sup>26</sup>, עס מיינט נאָר אַז די ענינים

(א) ס'איז נאָך אַלץ ניט גלאַטיק לשון  
 רש"י — ער האָט געדאַרפט זאָגן (כלשון  
 הכתוב) „כדאי כו' שתהיו עבדי"<sup>27</sup>; פאַר-  
 וואָס איז ער משנה און זאָגט „משועב-  
 בדים"?

(ב) ועיקר: אין דעם דיבור המתחיל  
 איז רש"י מעטיק בלויז די ווערטער  
 „אשר הוצאתיך מארץ מצרים", און ניט  
 דעם סיום הכתוב „מבית עבדים" (און  
 איז אפילו ניט מרמז לזה מיט א „וגר").  
 איז דערפון פאַרשטאַנדיק, אַז דעם ענין  
 פון „כדאי היא ההוצאה שתהיו משועב-  
 בדים לי" לערנט רש"י אַרויס (ניט פון  
 „מבית עבדים", נאָר) פון די ווערטער  
 „אשר הוצאתיך מארץ מצרים" גופא  
 [וכפרט אַז רש"י אפילו בפירושו זאָגט  
 „כדאי היא ההוצאה כו' סתם, ניט —  
 ההוצאה מבית עבדים"].

ג. ויש לומר הביאור בכל זה:

די שאלה אין „אשר הוצאתיך מארץ  
 מצרים" איז (ניט — פאַרוואָס פאַר-  
 בינדט מען „אנכי ה'א" מיט „הוצאתיך  
 מארמ"צ", נאָר פאַרקערט) — מאי  
 קמ"ל?!

ווי געזאָגט, האָבן אידן שוין פון  
 פריער געוואוסט אַז מ'ת (תעבדון את  
 האלקים) איז דער תכלית פון יצי"מ,  
 און נאָכמער — דאָס האָט דער אויבער-  
 שטער געהייסן איבערגעבן אידן אין די  
 הכנה-טעג צו מ'ת כניל — „אתם  
 ראיתם אשר עשיתי למצרים ואשא  
 אתכם גר' ואביא אתכם אלי . . . שמוע  
 תשמעו בקולי ושמתם את בריתי . . .  
 תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש";

22 במשכיל לדוד כאן, שזהו הקושי בפי' הא'  
 ברש"י כאן. — אבל ע"פ המבואר בפנים, קושיא זו  
 מתרץ רש"י גם בפירושו הא' כדיוק לשונו. שתהיו  
 משועבדים לי. וראה לקמן בפנים סעיף ה.

23 ומה שנאמר עדין בעוד כתובים (כניל בפנים  
 והערה 11) — הרי במקומות אלו לא קאי על מ'ת,  
 כיא על מצות פרטיות. ולהעיר שבכמה מהמקומות  
 מביא רש"י עוד פירוש (אני הבחנתי כו' וכיריב).  
 ואכ"מ.

24 רש"י ומכילתא כו' שבהערה 17.

25 אף שבפרטיות הן שתי קבלות — קבלת  
 מלכות וקבלת מצות (גזירות) — ראה בהנסמן  
 בהערה הקודמת ועוד — מ"מ, אחת מביאה  
 לחבירתה. כפשוט. ולהעיר מפרש"י שמיני (יא, מה):  
 כי אני ה' — ע"מ שתקבלו מצותי. ועדין בפרש"י  
 בהר (כה, לח) וס"פ שלח (גזרות).

26 ראה עדין לקו"ש תל"ד ע' 206 ואילך —  
 בביאור ג' הלשונות שבפרש"י האיזנו (לב, י). שקבלו  
 עליהם תורתו ומלכותו ועולו.

21 ע"ד לשון המפרשים שבהערה 19. וכן לשון  
 רש"י ואתחנן שם „שתהיו לו עבד".



עבדים" (און איז עס אפילו ניט מרמז מיט א "גוי"):

דער חילוק פון לשון „משועבדים לי" און לי' עבדות (סתם) איז<sup>28</sup>:

בשעת מ'זאגט „עבד" סתם איז נאך ניט מודגש אז מ'האט ניט קיין פריי-הייט. ווארום אע"פ אז אן עבד איז ניט קיין מציאות לעצמו, ער איז רכושו של האדון (ניט ווי א פועל וואס טוט בלויז ארבעט פאר זיין בעה"ב) — אעפ"כ, דריקט זיך אויס דער עול העבדות בעיקר בשייכות צו דער ארבעט וואס ער טוט פארן אדון<sup>29</sup>. ובמילא, אין די זמנים ווען ער עסט, שלאפט וכו' פילט ער ניט (כ"כ) דעם עול האדון. ביז עס קען זיין א פאל ווען דער אדון גויטיקט זיך ניט אין דער ארבעט פון עבד און דער עבד קען זיך „אפרוען" כו"<sup>30</sup> (ער איז ניט מחוייב צו זוכן ארבעטן פאר'ן אדון).

משא"כ דער לשון „משועבדים" איז מדגיש דעם שעבוד העבד לאדונו אין אן אופן פון עול תמידי [ע"ד דער לשון „שעבוד" בשייכות צו ממון, אז דער ממון ווערט משועבד און „געבונדן" צום בעל חובי<sup>31</sup>] — אין אלעם וואס ער טוט

מסויימים וועלכע דער מלך הייסט טאן — פאלגט מען אים [סיי בקום ועשה — טאן דאס וואס ער הייסט טאן, און סיי בשב ואל תעשה — ניט טאן דאס וואס דער מלך פארבאט צו טאן]. ועד"ז במלך מה"מ הקב"ה, אז מען נעמט אן אויף זיך צו מקיים זיין אלע מצות (וגזירות) המלך.

אבער „משועבדים לי" מיינט<sup>26</sup> — אז א איד איז ניט זעלבסטשטענדיק, האט ניט קיין (אייגענע) פרייהייט, ער איז משועבד (כל כולו) צום אויבערשטן, מיט אלעם וואס ער האט און טוט<sup>27</sup>.

און דערפאר איז רש"י מדייק „כדאי היא ההוצאה כו" (ניט „על מנת"): דעם לשון „על מנת" זאגט רש"י ווען אין פסוק שטייען צוויי ענינים וואס איינער איז א תנאי אין צווייטן (כמו: אני היא אשר הוצאתי אתכם גו' להיות לכם לאלקים). משא"כ בנדו"ד, וואס „תהיו משועבדים לי" (לויט רש"י) איז ניט א תנאי, נאר ס'איז דער פירוש (ומכוון) פון „אשר הוצאתיך מארץ מצרים" גופא: די הוצאה איז „כדאי" (און טראגט אין זיך) דעם ענין אז אידן ווערן „משועבדים לי".

ד. עפ"ז וועט מען אויך פארשטיין פארוואס רש"י איז ניט מעתיק (אין דעם דיבור המתחיל) דעם סיום הכתוב „מבית

28 אף שבכללות ענינם אחד (וראה ערוך ע' שעבד: שעבוד קרקעות . . . אשר הם כמו עבדים ותחת רשות אדון) — מ"מ בפרטיות יותר, כשמחלקים בין הלשונות (וכנדו"ד שרש"י משנה מל' הכתוב „מבית עבדים" וכתוב „משועבדים"), הלשון „שעבוד" מדגיש יותר עול העבדות באופן תמידי (כבפנים). שלכן, לשון הרגיל — גם בפרש"י — בנוגע לעבדות מצרים הוא „שעבוד מצרים" (כדלקמן בפנים והערה 34).

29 להעיר מלקו"ש חכ"ה ע' 215.

30 אף שגם אז מה שקנה עבד קנה רבו (פסחים פח, ב, ושי"ג). וראה לקו"ש שם.

31 רבא רמיה רבנן ה' מלוה ולוה רפייה (מהשעורים דשבוץ זה — יתרו תשמ"ז).

27 ונפק"מ בפועל — דגם, פרשיות בתורה שאם עשאו כו' ואם לאו אינו מקבל עליהם פורענות" (פרש"י פרשתנו כ, א) — משתדל לקיימם כו'. ולהעיר מפרש"י פרשתנו (יט, יד) שלא הי' משה פונה לעסקיו אלא מן ההר אל העם. ועוד. או באר"א קצת: כללות הענין דתרי"ג מצות התורה אינו כמו גזירות מלך בויד, כ"א גדר של שעבוד, כי הו מקיפות את כל (חיי) האדם — אין רגע ונקודה פנוי מחיוב מצוה, ובכל דבר שבחיי האדם יש הוראה בתורה. ע"ד אופן עשייתו.

געווען (ניט סתם „עבדים“ — „בית עבדים“ — נאָר) אין אַן אופן פון שעבוד<sup>34</sup> — עבודת פרך<sup>35</sup>, ביז אין אַן אופן פון „תכבד העבודה“<sup>36</sup> (למעלה ממדידה כו), איז דעריבער, כדאי היא ההוצאה (אַט די הוצאה פון „ארץ מצרים“) שתהיו (ניט סתם עבדים, נאָר) משועבדים ליי.

ה. לויט דעם ביאור אין פרש״י — אַז „אשר הוצאתיך מארץ מצרים“ איז (ניט אַ טעם אויף „אנכי ה׳א“, נאָר) אַ באַזונדער, נייער ענין — וועט מען פאַרשטיין פאַרוואָס לאַחרי פירוש זה אין „אשר הוצאתיך מארץ מצרים“, ברענגט רש״י נאָר צוויי פירושים, וז״ל:

ד״א לפי שנגלה בים כגבור מלחמה ונגלה כאן כוקן מלא רחמים שנאמר<sup>37</sup> ותחת רגליו . . הואיל ואני משתנה במראות אל תאמרו שתי רשויות הן אנכי הוא אשר הוצאתיך ממצרים ועל הים. ד״א לפי שהיו שומעין קולות הרבה . . באין מד׳ רוחות ומן השמים ומן הארץ אל תאמרו רשויות הרבה הן [און דערנאָך איז רש״י מסיים: ולמה אמר לשון יחיד אלקיך ליתן פתחון פה למשה ללמד סניגוריא במעשה העגל . . לא להם צוית לא יהי לכם אלקים אחרים אלא לי לבדין].

איז לכאורה תמוה: רש״י איז דאָך מפרש פשוטו של מקרא — וואָס פעלט אין דעם ערשטן פירוש [וואָס תוכנו איז

פילט ער דעם עול האדון, ביז אַז אפילו אין די זמנים ווען דער אדון גיט אים ניט קיין אַרבעט — פילט דער עבד זיין מציאות אַז זי איז משועבד צום אדון<sup>32</sup>.

און דאָס איז דיוק לשון רש״י „שתהיו משועבדים ליי“ — ניט „שתהיו עבדי“ (וכי״ב):

דאָס וואָס מ״ת האָט אויפגעטאַן אַז אידן זיינען געוואָרן „עבדי ה׳“ (סתם) ווערט שוין נכלל אין „אנכי ה׳ אלקיך“. וויבאַלד אַז דער אויבערשטער איז אונזער שליט ומלך, באַלאַנגען אידן צום אויבערשטן (ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלקים<sup>33</sup>), ובמילא דאָרף מען אים פאַלגן און דינען ווי אַז עבד לאדונו<sup>33</sup>.

משא״כ מיט „הוצאתיך מארץ מצרים“ איז צוגעקומען נאָך אַן ענין — „כדאי היא ההוצאה שתהיו משועבדים ליי“:

אע״פ אַז דער „תנאי“ פון יצי״מ איז (בלוויז) דאָס וואָס אידן ווערן „לי לעם“ (וואָס קען מיינען ע״ד היחס פון אַן עס צו אַ מלך בשר ודם), איז אַבער „כדאי היא ההוצאה (פון ארץ מצרים) שתהיו משועבדים ליי“:

היות אַז אידן זיינען געווען בעבדות אין ארץ מצרים, וואָס דאָרטן זיינען זיי

32) ראה בארוכה ד״ה ומקנה רב (ומאמרים שלאחזי) תרס״ו ע״ד העול דעבד פשוט. ע״ש.

33) וארא ו, ז (הובא לעיל סעיף א).

33) אילי י״ל — אצל מלך ב״ד, קבלת מלכות אינה מכריחה ענין של עבדות (כנ״ל סעיף ג). אבל בנוגע להקב״ה, שקבלת מלכות קשורה עם קבלת תרי״ג כ״ה ה״ז בדיוגמא לעבודת עבד (וכלשון הכתוב תעבדון את האלקים, ובפרש״י לעיל יט, ד כתרנומו, ובת״א — לפולחנין). וראה לעיל הערה 27. ולהעיר מהגירסא במכילתא (שנסמן בהערה 17) איל עבדיו גזור עלינו גזירות.

34) כהלשון בכ״מ — „שעבוד מצרים“ (ראה לדוגמא בפרש״י — שמות ה, ד. בא יא, ה. פרשתנו כאן (בפי׳ ה״ב). משפטים כד, י. ועוד).

35) שמות א, יג״ד. וראה פרש״י פרשתנו יח, י. ועוד.

36) שמות ה, ט ואילך.

37) משפטים כד, י.

וואס מיטוט. ס'איז ניט גלייך דער מראה הפנים פון איינעם בשעת ער פירט א מלחמה צו דעם זעלבן מענטשן ווען ער איז עסוק אין א פעולה פון חסד ורחמים.

ועאכ"כ אז מיזאל דארפן באווארע-  
נען פון א טעות אז „רשויות הרבה הן מצד דעם וואס „היו שומעין קולות הרבה“ — בשעת אז פון די אלע הרבה קולות האבן זיך געהערט די זעלבע דיבורים און (כ) ועיקר) תוכנם איז „אנכי ה'א גו' לא יהי' לך וגו'“!

ונוסף לזה איז דא א באזונדער שוועריקייט אין יעדן פון די צוויי פירו-  
שים:

אין דעם ערשטן פירוש איז ניט מובן — דער „נגלה כאן כזקן מלא רחמים“ איז (לויט פרש"י<sup>41</sup>) שוין געווען בחמישי בסיון (ועכ"פ — א משך זמן איידער דער אויבערשטער האט אנגעהויבן זאגן די עשה"ד); האט דער אויבערשטער גלייך בעת התגלותו געדארפט באווא-  
רענען אידן פון דעם טעות (בעיקרי אמונה) ד „שתי רשויות הן“ (און ניט מפסיק זיין צוליב דעם באמצע עשה"ד).

אז ענין מובן ופשוט, און מען געפינט עד"ז אין נאך כ"כ כתובים, כנ"ל] — וואס צוליב דעם נויטיקט זיך רש"י אין די אנדערע צוויי פירושים<sup>42</sup>, וועלכע זיינען (גאר) ווייט פון פשט

— הן מצד תוכנם הכללי, אז מ'האט געדארפט באווארענען אידן פון א טעות אז „שתי רשויות הן“, „רשויות הרבה הן“; ווי פאסט צו זאגן, אז נאכן זעען די אלע נסים אין מצרים ועל הים כו', און שטייענדיק במעמד הר סיני<sup>43</sup>, זאל מען ערשט דארפן באווארענען אידן פון דעם טעות אז „שתי (הרבה) רשויות הן“!

[אפילו דאס וואס „אני משתנה במר-  
אות“ איז לכאורה ניט קיין טעם מספיק אויף אזא טעות, ווארום ס'איז פאר-  
שטאנדיק בפשטות (און מיזעט עד"ז במוחש ב"י א בשר ודם) אז דער מראה הפנים (עכ"פ) בייט זיך לויט דער פעולה

38] ראה ת"י המהרש"ל (הובא בהערה 18). — אבל נוסף על הנ"ל בפנים (ס"ב) שבפרש"י לא נעקרו התיבות, מבית עבדים, גם עצם תירוצו לכאורה אינו מובן, דלמה לא יפרש הכתוב שה"בית עבדים" הוא „ארץ מצרים“ (ובפרט שדוקא ארמ"צ הוא „בית עבדים“ שלא ה"י עבד יכול לברוח ממצרים) — פרש"י פרשתנו יח. ט.)  
ברע"ב כאן ד. הפ"י הראשון אינו מתיישב על הענין שהרי לא צוה אותן בשום מצות הללו ר"ל אנכי ולא יהי' לך שום שעבוד לפניו ית"י. ולכאורה צ"ע, שהרי מפורש ברש"י (, מכילתא וכו') שאנכי ה"א הו"ע קבלת מלכותו, ומדוע אין זה ענין של שעבוד לפניו ית"י?

וראה לעיל הערה 22 — בת"י המשכיל לדוד.

39] ראה רש"י ואתחנן (ד, לה): כשנתן הקב"ה את התורה פתח להם כר וראו שהוא יחיד.

40] שאין זה רק ענין של פעולה של הקב"ה (שהו מובן בפשטות שאס"ל פעולות שונות והפכויות נעשות ע"י אחד) כ"א ענין של התגלות ה' (וכדו"ק ל' רש"י „משתנה במראות“).

41] ברע"ב כאן, שע"י שמיעת קולות הרבה יש יותר מקום לטעות . . מדבר שינוי המראות לפי ששינוי המראות ה"י בזמנים שונים" ע"ש. אבל להעיר מרש"י כאן (ועד"ז בפרש"י משפטים שם) ותחת גרליו כמעשה לבנת הספיר זו היתה לפניו בשעת השעבוד וכעצם השמים משנגאלו" — שתי מראות הפכויות בהר סיני גופא (ראה נחלת יעקב כאן. — ומתורצת אריכות זו בפרש"י). וראה הערה הקודמת. ואכ"מ.

42] וראה מפרשי רש"י כאן — כמה תירוצים בהצריכותא.

43] משפטים כד, ד. — אלא שאז ראו רק משה ואהרן נדב ואביהוא וע' וקנים (שם, י). וראה הערה הבאה.

44] ראה פרשתנו יט, כ ואילך — מ"ירד ה על ה"י ע"ד „ויבדד אלקים גר“.

אשר הוצאתיך מארמ"צ, וואָרום בכלל ווייזט דער לשון „אשר" אויף אַ המשך צו דעם וואָס שטייט לפנ"ז (און ניט אַ הוספת דבר חדש (לגמרי)).

דערפאַר ברענגט רש"י די אַנדערע פירושים וואָס לויט זיי איז גלאַטיק דער המשך לשון הכתוב — ווי רש"י איז מדגיש, אַז לויטן צווייטן (ועד"ז — לויטן דריטן) פירוש, איז דער טייטש אין פסוק — „אנכי הוא אשר הוצאתיך כו".

ו. פון דעם סיום אין פירוש רש"י — „ולמה אמר לשון יחיד . . . ללמד סני-גוריא במעשה העגל" — איז דאָ אַ הוראה נפלאה, אויף וויפל יעדער איד איז חביב ביים אויבערשטן:

דאָ רעדט זיך וועגן אידן ביי וועלכע עס האָט געפעלט ניט בלויז דער, תהיו משועבדים ל"י — נאָר זיי האָבן גע-האַלטן ביי דעם קצה ההפכי לגמרי פון „אנכי ה' אלקיך"; און צוליב אַזעלכע אידן זאָגט דער אויבערשטער באַ מ"ת ולכל הדורות, „לשון יחיד", כדי משה זאל האָבן אויף די אידן אַ „סניגוריא"!

נאָך מער: דער פתחון פה איז פאַר-בונדן דערמיט וואָס דאָס איז מוסיף אין דער נתינת מקום לטעות אַז „רשויות הרבה הן" (כניל) — ולאידך, איז די „סניגוריא" לכאורה אַ שוואַכע (כניל פון מפרשים) — ואעפ"כ זאָגט דער אויבערשטער אַז ס'איז כדאי הדבר, אפשר וועט דערפון אַרויסקומען אַ לימוד זכות אויף אַ אידן, אַזאָ אידן. אַי עס גיט אַן אַרט לטעות — איז, כתוב והרוצה לטעות יטעה"ו!

און לויטן צווייטן פירוש — אַז דער אַרט פאַרן טעות איז געוואָרן דורך דעם קול פון די עשה"ד — איז שווער (ווי רש"י אַליין איז ממשך"ד) „ולמה אמר לשון יחיד אלקיך: אַזוי איז דאָס קיין קשיא ניט, ווייל מען געפינט בריבוי מקומות אַז דער אויבערשטער רעדט צו עם ישראל בלשון יחיד (ובפרט במ"ת ווען „ויחן שם ישראל — כאיש אחד בלב אחד"?) דאָ אַבער — וויבאלד אַז דער קול איז געווען אין אַן אופן וואָס גיט אַן אַרט לטעות אַז „רשויות הרבה הן", האָט מען דאָ בדוקא געדאַרפט נוצן אַ לשון רבים, און ניט אַ לשון יחיד וואָס איז נאָך מוסיף אין דער נתינת מקום לטעות, אַז „אלוקה א' מדבר עם איש א' ואלוקה אחר עם איש אחר חלילה"ו.

[און דער ביאור פון רש"י — „ליתן פתחון פה למשה ללמד סניגוריא במעשה העגל" — איז לכאורה ווייט פון פשטות, ווי מפרשים"ו פרעגן „מה מועיל סניגוריא זאת"].

ועפ"כ כ"ז איז תמוה ביותר: וואָס איז מכריח רש"י'ן בפשוטו של מקרא להוסיף, צו ברענגען די צוויי פירושים?

עפ"ה הנ"ל אַבער איז עס מובן בפש-טות: לויטן ערשטן פירוש אין רש"י, אַז „אשר הוצאתיך מארץ מצרים" איז אַ באַזונדער ענין פון אנכי ה"א — איז ניט גלאַטיק דער המשך הלשון „אנכי ה"א

(45) שלכו הוצרך לשלול הטעות כאן (וזהו היתרון בפי' הג' לגבי פי' ה').

(46) בנחלת יעקב כאן. ד.קא"י על כל הג' תירוצים דלעילי' (וכן משמע ברע"ב כאן). אבל צ"ע, דלפי' הו"ל לרש"י לחלקו בד"ה בפי'ו. — ובמשכיל לדוד מפרש כבפנים.

(47) פרש"י פרשתנו יט. ב.

(48) משכיל לדוד כאן.

(49) גוי"א כאן (ותירוצו אינו ע"ד הפשט. ע"ש).

(50) ל' חזיל (ב"ר פי"ח, ח) עה"פ (בראשית א, כו) נעשה אדם גו'. וראה רש"י עה"פ: ויש מקום למינים כו' לא נמנע הכתוב מללמד דרך ארץ ומדת ענוה כו'.

וההוראה מובנת לכל אחד ואחד מאתנו — אז מען דארף זיך עוסק זיין אין קירוב כל אחד ואחד מישראל. ס'איז ניטא וואס צו מאכן קיין חשבונות אז מיט דעם אידן איז כדאי צו אפגעבן זיך משאיכ מיט א צווייטן כו' — באווארנט די תורה, אז גלייך אין ערשטן דיבור פון די עשה"ד האט דער אויבערשטער אריינגעגעבן א פתחון פה אויף קענען געפינען א לימוד זכות אויף א אידן וואס וועט נכשל ווערן ר"ל במעשה העגל (היפך דעם דיבור עצמו, אנכי ה'א!)

ועאכו"כ בדורנו זה, וואס רובם ככולם פון די וועלכע מ'דארף מקרב זיין צו

אידישקייט זיינען אין גדר פון, תינוק שנשבה לבין העכו"ם — דארף מען געפינען דרכים צו דערגרייכן כל אחד ואחד מישראל.

און דורך דעם וואס מ'איז מקרב אלע אידן צו אבינו שבשמים, שטעלט מען צוזאמען דעם „קהל גדול“ וואס וועט גיין לקבל פני משיח צדקנו, במהרה בימינו ממש.

(משיחת שי"פ יתרו תשל"ד)

## יתרו ג

דָּאָרף זיין ווייל „צוה בהן הקב"ה בתורה והודיענו" על ידי משה רבינו?<sup>6</sup>

ב. לכאורה קען מען מסביר זיין דעם טעם וואָס זייער קיום דָּאָרף זיין „מפני שצוה בהן הקב"ה בתורה כו", לויט דעם וואָס ראשונים<sup>7</sup> זיינען מגדיר דעם חילוק צווישן די תוארים וואָס מען געפינט בנוגע צו אַן אינו יהודי: גר תושב, בן נח (און עועז<sup>8</sup> (עכו"ם<sup>9</sup>, כותי<sup>10</sup>)) —

א. דער רמב"ם זאָגט אין ספר „היד": „משה רבינו לא הנחיל התורה והמצות אלא לישראל שנאמר<sup>2</sup> מורשה קהלת יעקב ולכל הרוצה להתגייר משאר האומות שנאמר<sup>1</sup> ככם כגר, אבל מי שלא רצה אין כופין אותו לקבל תורה ומצות, וכן צוה משה רבינו מפי הגבורה לכופ את כל באי העולם לקבל מצות שנצטוו בני נח וכל מי שלא יקבל יהרג".

פון פשטות לשון הרמב"ם איז מובן, אַז דער חיוב „לכופ את כל באי העולם לקבל מצות שנצטוו בני נח", איז פֿאַר-בונדן מיט „מתן תורה". און נאָכמער איז עס מודגש אין דער הלכה שלאח"ז אין רמב"ם<sup>3</sup>: „כל המקבל שבע מצות ונוהר לעשותן הרי זה מחסידי אומות העולם כו' והוא שיקבל אותן ויעשה אותן מפני שצוה בהן הקב"ה בתורה והודיענו על ידי משה רבינו שבני נח מקודם נצטוו בהן".

דָּאָרף מען פֿאַרשטיין: וואָס פֿאַר אַ שייכות האָט דער קיום דורך די בני נח פון זייערע מצות צו אידן, ביז — אַז אויף אידן ליגט אַ חיוב „לכופ את כל באי העולם" צו מקיים זיין די שבע מצות: און אויך להבין די שייכות צו מתן תורה ומשה רבינו — אַז זייער קיום

6) אבל צ"ע כי מפשטות ל' הרמב"ם משמע ש'הודיענו כו' — קאי רק על לאחריו: השקביה הודיע את בני ע"י משה רבנו שב"נ מקודם נצטוו בהן — אף שעפ"ז צ"ע למאי נפק"מ הודיע זו — ודוחק גדול לומר שהוא רק ליישב המקראות ולכן מדגיש והודיענו (ולא — והודיע) — כי לבני אין נפק"מ בזה. — וראה לקמן הערות 17, 18. — ואולי י"ל דתיבת „מקודם" היא „מאמר המוסגר". וראה לקמן בפנים.

ולהעיר מצוינו מהר"ג לרמב"ם הל' מלכים כאן שהביא מקור לדברי הרמב"ם ממדרש „אמר ר' חסידי אויה שמענו שיש להם חלק לעוה"ב כו' אויה חסיד אויה זה המקבל עליו שבע מצות מפני שהן כתובין בתורה". וראה פ"י יד יהודה לעשרה מאמרות מאמר חקור דין ח"ג פכ"א.

7) וראה לקו"ש חט"ו ע' 59 ואילך. ח"כ ע' 140 ואילך. ובכ"מ.

8) ח"י הרמב"ן והריטב"א למכות ט, א.

9) וראה רמב"ם שם פ"י ה"י ו"ב — השינויים דבן נח עכו"ם וגר תושב. וראה לקמן ריש סעיף ד מהצפ"ג. לחם משנה רפ"י שם.

10) בריטב"א: ג' לשונות נאמרו בכותים גר תושב וכן נח וכוה"נ. וברמב"ן במקום כותי „וגוי המוכר בכל מקום". וצריך בירור בכל מקום בפ"ע (ובפטר — בנוגע לתואר הג') אם נשתנה ע"י הצענזאר.

\* וראה לקו"ש ח"כ ע' 140 הערה 27.

1) הל' מלכים פ"ח ה"י.  
2) ברכה לג, ד.  
3) ראה כס"מ שם, דמקורו מסנהדרין נט, רע"א (והובא ברמב"ם שם פ"י ה"ט).  
4) שלח טו, טו.  
5) ה"א שם.

די ז' מצות<sup>16</sup>.

און דעריבער זאגט דער רמב"ם אַז זייער קבלה ועשי' דאַרף זיין „מפני שצוה בהן הקב"ה בתורה והודיענו על ידי משה רבינו<sup>17</sup>, ווייל דער חיוב שלפנ"ז איז בטל געוואָרן<sup>18</sup>.

אַבער מען קען אַזוי ניט פאַרענטפערן אין רמב"ם — ווייל:

(א) פון המשך לשון הרמב"ם „והודיענו על ידי משה רבינו שבני נח מקודם נצטוו בהן<sup>19</sup> (אַז דער ציווי לב"ב האָט זיך אָנגעהויבן „מקודם“), איז משמע, לכאורה, אַז דער ציווי לב"ב איז ניט בטל געוואָרן<sup>20</sup>.

מצות כ"ו ועמד והתירם להם שלא יהו מקבלין עליהם שכר אלא כמי שאינו מצווה ועושה וזה שקבלם על עצמו בב"ד של ישראל מצווה ועושה הוא.

16 ראה בכל הנ"ל — שו"ת ושנ הכהן סליח ד"ה ועפי' דינים אלו (אלא דמקשרו עם הטעם שנקרא מחסידי אהי"ע), ובספרו דעת קדושים (לו, ג ואילך).

17 ברמב"ן וריטב"א לא נזכר שגר תושב צריך לקבל מפני שצוה בהן הקב"ה בתורה והודיענו על ידי משה רבינו, ואולי נכלל זה בדרך ממילא כשמקבלין המצות בב"ד של ישראל, שזה גופא מורה הציונים (כולל אלה שנאמרו לפני משה), אך ורק מפני שכך צוה הקב"ה (אחי"כ) בתורה והודיענו על ידי משה רבינו — ראה פיה"מ להרמב"ם חולין ספ"ז, ולהעיר מפי' מים חיים (להפריח) לרמב"ם ה' מלכים כא, דמפרש שזוהו המקור לדברי הרמב"ם כאן (גבי ב"ב), והוא שקבל אותן כ"ו.

18 ולהעיר מסנהדרין (נט, א) כל מצוה שנאמרה לבני שנשנית בסנין לזה ולזה נאמרה, וראה פרשי' סנהדרין שם ד"ה לזה ולזה, ובהנסמן בהערה הבאה.

19 וראה לשון הרמב"ם שם רפ"ט, וראה חמדת ישראל בקונטרס נר מצוה ה' מלכים שם.

20 דלכאורה לא סיל להרמב"ם דעמד והתירם להם — הלכה היא, וראה הערה 15 דעת הרמב"ן, וראה ביאור הר"פ פערלא לסהמ"צ רס"ג ח"ג מילואים סי' (רמו, ד ואילך).

אַז אַ גר תושב איז דער וואָס קבל אויף זיך כב"ד של ישראל צו מקיים זיין די שבע מצות ב"ב, „וכיון שקבלו כב"ד הוא נקרא בשבע מצות אלו מצווה ועושה וכי הא אנו מצווין להחיותו . . וכי" הוא שלא קבלם כב"ד אלא דקים לן שמקיים אותם מעצמו והוא נדון בהם כמו שאינו מצווה ועושה<sup>10</sup> (און גוי סתם איז דער וואָס איז ניט נזהר אין די ז' מצוות<sup>11</sup>).

לפ"ז קומט אויס לכאורה, אַז באַ מתן תורה איז בטל געוואָרן דער חיוב וציווי צו ב"ב — אויף קיום מצות שלהם, און ווי די גמרא<sup>12</sup> זאָגט אויפן פסוק<sup>13</sup> „עמד וימודד ארץ ראה ויתר גוים“ — „ראה ז' מצות שקבלו עליהם בני נח ולא קיימום עמד והתירו להן“, און די גמרא פירט דאָרט אויס „לומר שאפילו מקיימין אותן אין מקבלים עליהם שכר . . כמצווה ועושה אלא כמי שאינו מצווה ועושה“, „אין מצווין לקיימום<sup>14</sup>“.

און עס איז געווען במתן תורה אַ נייער חיוב בנוגע די ז' מצות: דער אויבערשטער האָט אָנגעזאָגט בתורה אַז ב"ב זיינען מחוייב אין די ז' מצות — איז נתחדש געוואָרן אַ נייער דין, אַז ווען אַ ב"ב איז מקבל די ז' מצות בב"ד של ישראל הייסט ער „מצווה ועושה“<sup>15</sup> אין

10 ל' הריטב"א שם.

11 כ"ה הריטב"א שם, וברמב"ן: וגוי המזכר ככל מקום הוא ב"ב שלא הוחזק אם מקיים מצות שלהם אם לאו ומסתמא אין רובן מקיימין אותן לפיכך כ"ו, וראה ספרי ר"פ ברכה עה"פ ה' מסיני בא: „אלא אפילו שבע מצות שקיבלו עליהם ב"ב לא יכלו לעמוד בהם עד שפרקום ונתנום לישראל“.

12 ב"ק לת, א, ועד"ז בע"ז ב, סע"ב ואילך — הובא ברמב"ן וריטב"א שם.

13 חבוקק ג, ו.

14 פרשי' ע"ז שם — ג, רע"א.

15 ראה רמב"ן שם: מפני מה אמרו ראה ז'

אָבער — וואָס איז הסברת השייכות (אז אַ איד זאָל זיך דאַרפן פאַרנעמען מיט „לכוף את כל באי העולם כו“)?

ד. נאָך מער: פון דברי הרמב"ם איז מובן, אַז דער חיוב אויף אידן, „לכוף את כל באי העולם כו“ איז ניט פאַרבונדן מיט דער הלכה, והוא שיקבל אותן . . . מפני שצוה בהן הקב"ה בתורה כו“:

דער ראַגאַטשאַווער<sup>21</sup> זאָגט, אַז לשיטת הרמב"ם זיינען דאָ צוויי סוגים: א) אַ גר תושב, וואָס איז דוקא ווען קבל בב"ד (בפני שלשה חברים). ב) אַ בן נח וואָס איז ניט מקבל די ז' מצוות בב"ד, אָדער<sup>22</sup> בזמן הזה שאין היובל נוהג (ובמילא „אין מקבלין גר תושב“<sup>23</sup>) און איז מקיים די ז' מצות — וואָס אויך עם מצווין עליו להחיותו<sup>23</sup>.

און וויבאלד אַז אויך אַ ב"נ וועלכער איז ניט קיין גר תושב „מצווין עליו להחיותו“ — איז דאָך מוכרח צו זאָגן, אַז דאָס וואָס דער רמב"ם זאָגט „צוה משה רבינו . . . לכוף . . . לקבל מצות שנצטוו בני נח וכל מי שלא יקבל יהרג“, מיינט ער דערמיט (ניט דוקא) אַ קבלה „בפני שלשה חברים“ (בב"ד) אויף צו ווערן אַ גר תושב, נאָר אָפילו) אַ קבלה (סתם) צו מקיים זיין די ז' מצות (דער

ב) דאָס פאַרענטפערט בלויז דאָס וואָס דער רמב"ם זאָגט אין דער צווייטער הלכה (הניל) אַז ווען הייטט אַ ב"נ אַ „גר תושב“ און פון „חסידי אומות העולם“, דוקא בשעת ער איז מקבל און טוט די ז' מצות „מפני שצוה בהן הקב"ה כו“.

עס בלייבט אָבער ניט פאַרשטאַנדיק דער פריערדיקער דין (הניל) אין רמב"ם — „צוה משה רבנו כו“ (וואָס קומט בהמשך להתחלת ההלכה: מ"ר לא הנחיל התוהמ"צ אלא לישראל כו) לכוף את כל באי העולם לקבל מצות שנצטוו בני נח, וואָס דאָס איז (ניט אַ דין אין דער קבלת המצות דורכן ב"נ, נאָר) אַ ציווי אויף אידן, אַז זיי דאַרפן כופה זיין די ב"נ אויף קבלת מצות שלהם — וואָס פאַר אַ שייכות האָט דער קיום מצות ב"נ צו אידן און ביז — לכוף?

ג. דער מקור אויף דעם ציווי הנ"ל צו אידן, איז מצד דעם גופא וואָס „צוה בהן הקב"ה בתורה והודיענו על ידי משה רבינו שבני נח מקודם נצטוו בהן“, דלכאורה: צוליב וואָס האָט דער אויבערשטער אונז מודיע געווען על ידי משה רבינו און „צוה בהן הקב"ה בתורה“, שהנחיל לישראל אויף ז' מצות ב"נ? איז דערפון לכאורה מובן, אַז דאָס איז א חיוב אויף אידן, (און דער וואָרט — ענין פון), „מקודם“ איז אַ מאמר המוסגר אַז דער ציווי לב"נ האָט זיך אָנגעהויבן מקודם).

ועפ"ז י"ל יתרה מזה — אַז דער טעם פאַרוואָס ס'איז אַ חיוב אויף אידן „לכוף כו“ איז מצד דעם גופא וואָס ב"נ דאַרפן מקבל זיין (און טאָן) די ז' מצות „מפני שצוה בהן הקב"ה בתורה כו“ — וואָרעם די שייכות פון אַ ב"נ צו תורה איז נאָר דורך ישראל (וואָס צו זיי איז געגעבן געוואָרן תורה).

21 צפע"נ על הרמב"ם ה"ל איסורב פ"ד ה"ז. צפע"נ מהדורת ה"ל ע"ז פ"י ה"ז (לב, א. שם, סעי'ג).

22 בצפע"נ מהדורת שם מזכיר רק „ובני היינו בזמן שאין היובל נוהג . . . עכ"פ להחיותו בזמנה דאיא לקבל גר תושב ס"ל לרבינו דצריך להחיותו. אבל בה"ל איסורב שם כתב „אכל בלא זה (בלא קבלה בב"ד) או בזמן שאין היובל נוהג או הוה בגדר ב"נ המבואר בפ"י שם ה"י.“

23 רמב"ם ה"ל ע"ז פ"י סה"ו. ה"ל מילה פ"א ה"ז. ה"ל שבת ספ"ב. ה"ל איסורב שם ה"ז.

23\* וכ"ה לכאור בשו"ת הצ"צ יו"ד ספ"ג.



מצות שנצטוו בני נח. . אבל אם לא קיבל עליו שבע מצות יהרג מיד" (וואס דער טעם פון דעם איז<sup>27</sup> מצד דעם וואס צוה משה כו' לכוף את כל באי העולם כו' וכל מי שלא יקבל יהרג). דער ראב"ד איז אויף דעם משיג, אין לנו עתה להרוג איש, זאגט דערויף דער כס"מ: אין כאן השגה על דברי רבינו. . ואם אין ידינו תקיפה בעונותינו לא מפני זה ה"ל להניח מלכתוב הדין.

איז פון דעם מובן, אז דער דין, צוה כו' לכוף כו' לקבל מצות כו' וכל מי שלא יקבל יהרג" איז א חיוב וועלכער איז בתוקפו אויך<sup>28</sup> בזמן הזה<sup>29</sup>, כשאין היובל נוהג<sup>30</sup>, און אויך ווען, אין ידינו

(27) כמ"ש בכס"מ שם.

(28) וגם הראב"ד לא פליג אלא על הדין דיהרג מיד" [דס"ל להראב"ד שבזמן הזה שאין לנו סנהדרין אין יכולים לדון ד"ג גם כני, כמבואר בצפצ"ע ה"ל מילה שם], אבל לא פליג על הדין, ובלבד שיקבל עליו שבע מצות. ויתירה מזו מוסיף הכס"מ שם, די"ל להראב"ד פליג רק על הדין דמגלגל עמו. . או אם התנה כו', דמכיון שבזמן הזה. . אין אנו יכולים להורגו. . אסור לקיימו. . ימכר מיד. וראה שו"ע אדה"ו מהדו"ב לה"ל שבת השי"ד לסי רנב וסי' דש (תיא, א). וראה הערה הבאה.

(29) ולהעיר משי"ע אדה"ו מהדו"ב שם: ומה שהזכיר הרמב"ם ז"ל (בה"ל שבת שם) מצות בני גבי עבד ואמה היינו משום שבלא"ה אסור לקיימן כלל אפילו בח"ל ובוה"ו לשיטתו כפי"א מה מילה ובפי"ד מה"י איסורי ביאה.

ולהעיר מצפצ"ע ה"ל מילה שם בתחלתו: ור"ל דפליגי אם עכשיו בוה"ו כו', ובה"ל איסורי שם: אך נראה דעבד תושב כו' מקבלין לעולם כו' אבל מלשון רבינו ספי"כ מה"ל שבת לא משמע כן וכן כאן כתב להיפך.

(29) ולכאורה י"ל דמי"ש הרמב"ם בה"ל מילה, ובלבד שיקבל עליו שבע מצות ויהי כגד תושב" — אין הכוונה שנעשה גר תושב ממש (שהרי אין מקבלין גר תושב אלא בזמן שהיובל נוהג), אלא שהוא כגד תושב" בפרט זה שקבל עליו שבע מצות

דין פון ב"נ סתם). ד.ה. אז דער דין, לכוף את כל באי העולם לקבל כו" איז ניט פאָרבונדן מיט'ן דין פון גר תושב. ועפ"ז יומתק דיוק סדר לשון הרמב"ם אין דער הלכה הנ"ל, וז"ל: צוה משה רבינו מפי הגבורה לכוף את כל באי העולם לקבל מצות שנצטוו בני נח וכל מי שלא יקבל יהרג. והמקבל אותם הוא הנקרא גר תושב בכל מקום וצריך לקבל עליו בפני שלשה חברים.

דערפון וואָס דער רמב"ם זאָגט, לכוף כו' לקבל מצות שנצטווין און פירט ניט אויס גלייך, (לקבל מצות שנצטווין) ויהיו כגרים תושבים" וכיו"ב (ע"ד לשונו במקום אחר<sup>31</sup>) — איז משמע, אז דער ענין פון, והמקבל אותם הוא הנקרא גר תושב" איז אן ענין בפ"ע, און ניט קיין פירוש (ותנאי) אין, לכוף את כל באי העולם לקבל מצות שנצטוו בני נח". ופשיטא אז דער ציווי, לכוף את כל באי העולם לקבל מצות שנצטוו בני נח" איז צוליב דעם גופא שיקבלו המצות שנצטוו עליהם, און ניט בכדי אז זיי זאלן ווערן א גר תושב<sup>32</sup>,

[און ווי עס איז אויך משמע פון כסף משנה<sup>33</sup>: בנוגע אן עבד וואָס האָט זיך ניט מל געווען זאָגט דער רמב"ם<sup>34</sup> מותר לקיימו ובלבד שיקבל עליו שבע

(24) בה"ל מילה שם גבי עבד. דאף שכתב בה"ל איסורי שם ה"ו. ולמה נקרא שמו תושב לפי שמוחר לנו להושיבו בינינו בארץ ישראל, הרי נקבע שמו גר תושב, וכמו שקוראו הרמב"ם בכל מקום, וכמ"ש כאן, והמקבל אותם הוא הנקרא גר תושב בכל מקום. וראה ראב"ד וכס"מ ה"ל ע"ז שם.

(25) וכמוכח גם מזה שבהציווי לכוף אומר הרמב"ם, לקבל מצות שנצטווין — לקבל" סתם, ולא לקבל בפני שלשה חברים (וראה לקמן בפנים ובהערה 34).

(26) ה"ל מילה שם.

וההפרש צווישן די צוויי דינים («צוה כו' לכוף כו' לקבל מצות שנצטוו בני נח», און «גר תושב»): דאס וואס «צוה משה רבינו מפי הגבורה לכוף את כל באי העולם לקבל מצות שנצטוו בני נח» איז: (א) א ציווי כללי בנוגע „כל באי העולם“. (ב) א דין אין די חיובים פון אידן, אָז זיי דאַרפן כופה זיין די ב"נ לקבל מצות שנצטוו בני נח. (ג) די השתדלות פון אידן אין דעם קיום פון די ב"נ איז ניט פאַרבונדן מיט דעם אופן הקבלה מצד די ב"נ — זיי דאַרפן דאָס ניט מקבל זיין בפני שלשה חברים<sup>33</sup> (ב"ד ישראל)<sup>34</sup>. און (ד) דער אופן הקבלה מוז

תקיפה<sup>30</sup>. משא"כ בנוגע אַ גר תושב פסק'נט דער רמב"ם<sup>31</sup> „אין מקבלין גר תושב אלא בזמן שהיובל נוהג“<sup>32</sup>.

ב"נ (וכו יש לפרש גם ברמב"ם הל' שבת שם). וכן משמע מסיום לשונו „ואין מקבלין גר תושב אלא בזמן שהיובל נוהג“, דלכאורה הלול, ואין מקיימין עבד כזה אלא בזמן שהיובל נוהג, כלשונו בהל' איסוב פ"ד סה"ט. אלא שבוז בא רק לפרש הדין בנוגע לגר תושב (אבל לא בנוגע לעבד זה שהוא רק „גגר תושב“). משא"כ בהל' איסוב שם הרי כתב „אלא יהי גר תושב מותר לקיימו בעבודתו כשהוא גר תושב“ (והיינו שאיירי שם ב.ג.ר תושב ממש“). ולכן כותב „אין מקיימין עבד כזה (שהוא גר תושב) אלא בזמן שהיובל נוהג. ועצ"פ.

(30) וכן מוכח בתו"ט אבות פ"ג מ"ד דמפרש מאמר רע"ק במשנה שם „חביב אדם שנברא בצלם“ (ד"ג) ל"נ נאמר — עפ"מש"כ בהל' מלכים. ע"ש.

(31) הל' מילה שם. ובשאר מקומות שבהערה 23.  
(32) משא"כ לדעת הראב"ד (הל' ע"ז והל' איסוב שם) שבנוגע לכמה דינים מקבלין אותו. ולהעיר מסמ"מ הל' ע"ז שם שולעת הרמב"ם „נראה לומר דאה"נ שאם מעצמו קבל עליו שבע מצות שאין

מונעים אותו משיבת הארץ ולא בא לומר אלא שאין ב"ד מקבלין אותו. אבל ראה מנ"ח מצוה צד.

(33) ולכאורה כ"ה בנוגע לחסידי אוה"ע שכתב הרמב"ם שם הי"א. כל המקבל שבע מצות ונזרר לעשותן הרי זה מחסיד אוה"ע ויש לו חלק לעוה"ב, שמלשו הרמב"ם משמע שכל ב"נ יכול להיות מחסיד אוה"ע כשמקבל שבע מצות (גם שלא בפני שלשה חברים) ונזרר לעשותן (כפועל). וכדמוכח מסיום לשונו „אבל אם עשאו מפני הכרע הדעת אין זה גר תושב ואינו מחסיד אומות העולם“, דא"תל דהוא רק דין בגר תושב, מאי „אינו מחסיד אוה"ע“.

(34) ועפ"ז יש לבאר דעת ר"מ (ע"ז סד, ב) דכל שקבל עליו בפני ג' חברים שלא לעבוד ע"ז הוא גר תושב דהיינו (ראה שם תודה איהו) שמצווין להחיותו — דלכאורה, באם עבר על שאר המצות הרי הוא חייב מיתה (וכקשיית התוס' שם) — דיש לומר, דהבדל אינו שם איירי במקיים כל ז' מצות, אלא שאעפ"כ אין מצווין להחיותו עד שיהי' גר תושב.

\* אבל ראה שו"ת וש"ב הכהן שם.

\* בתוס' שם מתרג' דכל זמן שלא דנוהו ב"ד אינו חייב מיתה. אבל ראה צפ"ע להל' מילה שם. דלדעת הרמב"ם (ועוד ראשונים). לא בני דין.

\*\* היינו בעש"י, שמושיבין אותו בינינו ודואגים להחיותו (עד ש.נוהגין עם גרי תושב בדרך ארץ ונמילת חסדים כיש"ראל — רמב"ם הל' מלכים פ"א הי"ב). משא"כ מה שמצוה להחיותו סתם ב"נ שמקיים שבע מצות אינו באופן כזה (ראה רמב"ם שם הי"א).

\* אבל ראה ב"י לטו"ד סרס"ז ד"ה והרמב"ם. דאין מותר לקיימו א"כ יהי' גר תושב ואין מקבלין גר תושב בזמנהו, ולכן רבינו (הטור) לא הזכיר הא דאם התנה עליו כו' משום. שאין דרכו לכתוב אלא דברים הנוהגים בכ"ז. וגם הב"י השמיטו בשו"ע שלו שם (סעיף ד) כמ"ש בדרישה שם.

ולהעיר שבשו"ע אורח ח"י דש ס"א כתב (בנוגע למלאכת שבת) פרטי דיני עבד שלא מל וטבל אלא קבל עליו שבע מצות בני נח הרי הוא כגר תושב כו' ואם לא קבל עליו שבע מצות כו'. וכן בשו"ע יו"ד סק"ד ס"ב: גר תושב דהיינו שקבל עליו שבע מצות כו' — אף שהבי"ב בשו"ע לא כתב רק הדינים הנוהגים בזיהו. ולהעיר שהמג"א אורח שם סק"ב בסופו הוסיף „ומשמע בהרמב"ם שאין מקבלין עבד וגר תושב בזמן הזה ע"ש בספ"כ (לכאורה צ"ל ספ"כ) — ראה תהלה לדוד לשו"ע שם אות ה'. לקר"ש חל"א ע' 127 הערה 59. וראה בהערה שלפנ"ז.

\*\* והטעם לשינוי הלשונות ברמב"ם י"ל כי בהל' איסוב הרי זה כהשך לדיני גירות (וגר תושב) — כדלקמן בפנים סוסי' והערה 52. משא"כ בהל' מילה והל' שבת שם, שהמדובר בחיובי האדם בעבדו כו'.

ניט זיין דוקא „מפני שצוה בהן הקב"ה בתורה<sup>33</sup>.”

עבודת כוכבים דברי ר"מ וחכמים

אומרים כל שקיבל עליו שבע מצות

שקבלו עליהם בני נח.”

דער רמב"ם פסקנט בכ"מ<sup>38</sup> ווי די

חכמים<sup>39</sup>, אז ער דארף מקבל זיין אלע

שבע מצות. אין הל' איסורי ביאה<sup>40</sup>,

זאגט ער עס אבער מיט אן אנדער לשון:

„אי זה הוא גר תושב זה עכו"ם שקיבל

עליו שלא יעבוד כו"ם עם שאר המצות

שנצטוו בני נח.” ולכאורה: וויבאלד אז

ער דארף מקבל זיין אויף זיך אלע ז'

מצות, וואס בכללן איז אויך „שלא

לעבוד עבודת כוכבים” — פארוואס דא

טיילט ער דאס אויס באזונדער?<sup>41</sup>

איז די הסברה אין דעם: עס שטייט

אין מכילתא אויפן פסוק<sup>42</sup>, „לא יהי' לך

אלקים אחרים על פני”: „למה נאמר לפי

שנאמר אנכי ה"א משל למלך בשר ודם

שנכנס למדינה אמרו לו עבדיו גזור

עליהם גזירות אמר להם כשיקבלו את

מלכותי אגזור עליהם שאם מלכותי לא

יקבלו גזרותי לא יקבלו. כך אמר המקום

לישראל אנכי ה"א לא יהי' לך אני הוא

שקבלתם מלכותי (במצרים)<sup>43</sup> אמרו לו

משא"כ דער גדר פון א גר תושב איז

(א) א דין נאָר ביים בינ וועלכער וויל

מקבל זיין, (ב) נאָר ווען די קבלה פון

דעם בינ איז „בפני שלשה חברים<sup>44</sup>”, (ג)

ובאופן אָ דאָס איז „מפני שצוה בהן

הקב"ה בתורה” („אבל אם עשאן מפני

הכרע הדעת אין זה גר תושב”).

ד.ה. דער דין פון „לכוף את כל באי

העולם לקבל כו"” איז ניט פאָרונדן מיט

דעם דין קבלה (בכ"ד של ישראל) וועל-

כער איז נתחדש געוואָרן במ"ת, דורך

וועלכן דער בינ ווערט א גר תושב (א

מצווה ועושה<sup>35</sup>).

ה. וועט מען דאָס פאָרשטיין בהקדם

לשון הרמב"ם „צוה משה רבינו מפי

הגבורה לכוף את כל באי העולם”, ניט

להשתדל שכל באי העולם יקבלו<sup>36</sup> מצות

שנצטוו בני נח וכיו"ב, דער ציווי איז ביז

אין אן אופן פון „לכוף”.

ויש לומר בזה: ביי א גר תושב איז

פאָראַן א מחלוקת<sup>37</sup>: „איזהו גר תושב כל

שקיבל עליו בפני ג' חברים שלא לעבוד

38 הל' מלכים כאן. הל' ע"ז: הל' מילה והל'

שבת שבהערה 23.

39 כ"מ"ש בכס"מ כאן. מ"מ לרמב"ם הל' איסורי

שם ה"ז.

40 שם.

41 גם בהל' מלכים שם ה"ט ב. ע"ר שהשלימה”

מפרט, עד שיכפרו בע"ז כו ויקבלו שאר המצות

שנצטוו בני נח. אבל שם י"ל בפשטות, כי נוגע

להמשך לשונו, (עד שיכפרו בע"ז) ויאבדו את כל

קומותיה”. וגם הרי לא כתב שיקבלו שלא לעבוד

ע"ז ויקבלו שאר המצות כ"א, עד שיכפרו בע"ז כו”

(ולכן מסיים: שכל עכו"ם שלא קבל מצות שנצטוו

ב"נ — בלי פירוט).

42 פרשתנו כ, ג.

43 יש משמיטים, במצרים. וראה הערה הבאה.

שזה נעשה ע"י מבלה בפני ג' חברים דוקא: לדעת

חכמים — כל ז' המצות, ולדעת ר"מ — מספיק

קבלה זו על ע"ז בלבד. וראה לקמן הערה 51.

35 לכאורה מוכרח לומר כן — שהרי אי אפשר

לכוף על הכוונה ואמונה שבלב. וי"ל שבניי מחוייב

לעשות כל התלוי בו — ולכן עליו לומר להביג

שקבלתו צ"ל מפני שציווה הקב"ה (אף שאינו יכול

לבוחנו בזה). — ואולי י"ל בדוחק עכ"פ — שהביג

צ"ל בדיבור שהוא מקבל „מפני שצוה כו”.

35) לדעת הראשונים הנ"ל סע"ף ב.

36 להעיר מלשון המביט בקרית ספר לרמב"ם

כאן (סוף אזהרת סה).

37 ע"ז שם.

כן וכשם שקבלתם מלכותי קבלו גזרותי.

„תורה צוה לנו משה מורשה — תורה בגימטריא תרי”א“.

ד.ה. בא מ”ת” איז געווען צוויי ענינים: קבלת מלכותו של הקב”ה און קבלת הגזירות — המצות: דער ענין מיוחד פון קבלת המלכות דריקט זיך אויס (אויך) אין דעם וואס „אנכי ולא יהי לך מפי הגבורה שמענום“<sup>44</sup>, משא”כ קבלת הגזירות (מצות) — אין די אנדערע דברות<sup>45</sup>, ובכלל אין דעם וואס

ו. עפ”ז יובן וואס דער רמב”ם טיילט אויס דעם צוויי שלא יעבוד ע”ז פון די אנדערע מצוות — „אי זה הוא גר תושב זה עכו”ם שקיבל עליו שלא יעבוד כו”ם עם שאר המצות כו”ם“:

כשם ווי בא אידן זיינען ביי מ”ת גע” ווען צוויי ענינים — קבלת מלכותו של הקב”ה (וואס דערמיט קומט אויך שלילת ע”ז — אנכי ולא יהי לך) און קבלת מצות (בשאר הדברות כנ”ל):

און מעין זה בא יעדן גר, וואס „מו” דיעין אותו עיקרי הדת שהוא ייחוד השם ואיסור עכו”ם“ — קבלת מלכותו, און מ’איז אויך „מודיעין אותו מקצת מצות קלות ומקצת מצות חמורות כו”ם“ — קבלת מצות —

איז עד”ז בא א גר תושב — וואס איז אויך אן ענין פון „קצת גירות”<sup>46</sup> (ביחס צו די ז’ מצות).

44) וכמפורש שם לאחיז בדברי רשב”י. אני הוא שקבלתם מלכותי עליכם בסיני. ולכאורה דוחק לומר שבוה גופא הוא המחלוקת מתי היתה קבלת מלכות. ומשמע דהמחלוקת היא מאיזה פסוק למדין זה, ועל איזו גזרות אומר קבלו גזרותי.

אבל ראה פי מרכבת המשנה למכילתא. וראה השגות הרמב”ן לסה”מ” מצ”א: ואמרם שקבלתם עליכם במצרים הוא לומר שכבר האמינו באלקות במצרים כ”ו והאמונה היא הוכיחם עתה וקבלו אותה עליהם ואמרו עליהם הן הן שהאמינו וקבלו עליהם להחזיק באמונה כ”ו. וראה לב שמח בסה”מ” מ”ע א בתחלתה.

והעיר מפי מרכבת המשנה שם דלפי הגירסא בתורכי אחרי צריך להפך הגירסא בדברי ת”ק וצריך להיות . . . וקבלתם מלכותי בסיני כעת. ולפי זה יוצדק יותר המשל ושיטת רשב”י . . . שקבלתם מלכותי במצרים כו”ם.

45) והיינו (ע”פ המכילתא) ב’ הענינים כפי שבאים בעשה”ד. אבל בכללות יותר יל שזה ה’ כשאמרו נעשה ונשמע (משפטים כד, ז) והקדימו נעשה לשמע (ראה שבת פח, א). וראה סדר אליהו רבה פליא (פכ”ט): אתם צריכים לקבל מלכותו של מצי”ה הקב”ה עליכם שכן קבלתם לו עליכם מתחלה ואמרתם כל אשר דבר ה’ נעשה ונשמע. וראה ספרי ברכה לג, ג: מקבלים עול תורתך וכה”א . . . נעשה ונשמע. וראה מדרש הגדול פרשתנו יט, יז.

46) מכות כד, רע”א (ושי”ג).  
47) וכן יש לפרש גם במכילתא דגם לא יהי לך הוא בכלל קבלת מלכותו. אבל לפי הגירסא שלפנינו (וכהובא בהשגות הרמב”ן שם מ”ע א ול”ת א) משמע לכאורה דלא יהי לך הוא בכלל קבלת הגזירות, ועפ”ז, הביאור דלקמן בפנים — אינו. — וגם צע”ק למה גם לא יהי לך — נאמר מפי הגבורה.

48) מכות כג, סע”ב ואילך. וראה סה”מ” להרמב”ם מ”ע א (ובמל”ת א). השגות הרמב”ן ושאר מפרשי סה”מ” שם.

49) רמב”ם ה’ אסוי”ב שם ה”ב.  
50) לשון רבינו גרשום לכריתות ט, א (נדפס שם י, ב). ובמאירי יבמות מח, ב קוראו „גר לתצאין”. בתורת הבית השלם להרשב”א (בית חמישי ריש שער רביעי) שבאל הגמ’ בע”ז, איזהו גר תושב כל שקבל עליו כ”ו וחכ”א כל שקבל עליו שבע מצות בני נח ואחרים אומרים אלו ואלו לא באו לכלל גר דגר שותנייד קטן שנוגד דמיי אלא איזהו גר תושב כו”ם (ומשמע שכי”ה גם לר”מ וחכמים). וראה יו”ד ס”ב סוסק”א דלהרמב”ם — גר תושב „יצא מכלל העמים”. ובגליוני הש”ס להר”י ענגל ע”ז סד, ב ד”ה איזהו: דמגמ’ . . . מוכח דגירות של גר תושב הוא

\*) ובגמרא לפנינו: לא באו לכלל גר חושב ואיזהו כ”ו. וראה פרש”י שם.

ווייל ניט מקבל זיין אויף זיך די ז' מצות בפני ב'ד ישראל (צו ווערן אַ גר תושב) — אז קבלת מלכותו איז אַן ענין עיקרי אין זייער קיום פון ז' מצות<sup>53</sup>.

און דאָס איז די שייכות פון „צוה משה רבינו כו' לכּוֹף כו' לקבל כו' צו מַת' און צו אידוּן": דער תכלית פון מתן תורה איז ניט נאָר אַז אידן זאָלן אויף זיך מקבל זיין עול מלכות שמים ועול מצות, נאָר עס זאָל זיך (אויך) אויפטאָן דער „והי' ה' למלך על כל הארץ<sup>54</sup>“, אַז עס זאָל דערהערט ווערן מלכותו ית' בכל העולם כולו<sup>55</sup>. היות אַבער אַז מלכותו ומצותיו איז באַ אידן אין אַן אופן פון „נחלה“ (ווי דער רמב"ם זאָגט בתחלת ההלכה: „משה רבינו . . הנחיל התורה והמצות . . לישראל“), אַז דאָס איז גע- וואָרן אינגאַנצן זייערע אַ זאָך<sup>56</sup> (ביז ס'איז כביכול געוואָרן באופן אַז זיי האָבן די בעלות אויף דעם: נקראת על שמו<sup>57</sup>, מוחל על כבודו וכו' ווייל „תורה דילי היא“<sup>58</sup>) — דעריבער האָבן זיי דעם כח

וויבאַלד אַז זיין קבלה קומט ניט מצד הכפי נאָר מרצונו הטוב — איז אין דעם דאַרפן זיין ביידע ענינים: די קבלה „שלא יעבוד כו"ם“ — קבלת מלכותו, און די קבלה לקיים „שאר המצות שנצטוו בני נח“ — קבלת מצות<sup>59</sup>.

[ועפ"ז איז אויך פאַרשטאַנדיק פאַר- וואָס דער רמב"ם איז דאָס מפרט דוקא אין הל' איסורי ביאה — ווייל נאָר דאַרטן קומט דער דין פון גר תושב בהמשך צו דיני גירודת<sup>60</sup>].

ז. עפ"ז יש לומר, אַז עדין איז בנוגע צו „כל באי העולם“ — אויך די וועלכע

שמקבל עליו מצוות גר תושב בתורת ישראלית ונעשה ישראלי למצוות אלה דאילו הי' בינ עדיין ומקיימם בתורת בינ לא יפול ע"ז ל' הכנסה תחת כנפי השכינה. דלשון זה מורה על ישראליות כו'. וראה גם איצרות יוספ (להגיל) חי' יוד' (ח"א) אות י"ד בביאור דברי הטיז.

(51) עפ"ז יש לומר שגם מחלוקת ר"מ וחכמים בע"ז שם בגר תושב אם צריך לקבל עליו שלא יעבוד ע"ז או גם שאר מצות היא — האם לחלות שם גר תושב די בקבלת מלכותו, שהיא שלילת ע"ז (דהרי גם לר"מ המדובר שמקיים כל ז' מצות, כנ"ל הערה 34), או שצ"ל גם קבלת מצות דילי.

(52) ולכן מפרט שם הפרטים בהגירות דגר תושב, שבזה דומה לגירות גמורה. משאי"כ בשאר המקומות ברמב"ם. וכו' כאן בהל' מלכים דהמדובר בעיקר בז' מצות בינ ולא בדיני גירות. ועפ"ז יומתק מה שממשיך שם. והוא מחסידי אומות העולם ואינו מפרט והוא שמקבל נזהר לעשותן מפני שצוה הקב"ה בתורה כו' כמ"ש בהל' מלכים כאן, כי בזה מדגיש שם שלא נעשה ל(ישראל) גר ממש, אלא נשאר מחסידי אומות העולם.

(\*) וצ"ע מה שלא כתב בהל' איסורי שם גם זה דגר תושב צריך לקבל בפני ג' חברים כמ"ש בהל' מלכים כאן. ואולי י"ל, כי זה מוכן מעצמו. דהרי התחלת הי' שם. אי זה הוא גר תושב? היא המשך להי'. ושלשה עומדין על גביו כו', וכמודגש גם בהמשך לשונו בהי' שם „ולא ולא טבל" דיש קט"ד שגיו איתנהו ב"י.

(53) ראה גם שו"ת מחנה חיים ח"ג י"ד סי' מו.

(54) להעיר שגם מ"ת לבני בא ע"י „שכפה הקב"ה עליהם את ההר כגינית ואמר להם אם אתם מקבלים התורה מוטב ואם לאו שם תהא קבורתכם" (שבת פח, א) — ע"ד „צוה משה כו' לכּוֹף כו' לקבל מצות כו' וכל מי שלא יקבל ירגז". וראה מדרש הגדול שם.

(55) זכרי' יד, ט.

(56) וראה שמורי' ספכ"ט: כשנתן הקב"ה את התורה צפור לא צווח עוף לא פרח שור לא געה אופנים לא עפו, שרפים לא אמרו קדוש קדוש, הים לא נזדעזע, הבריות לא דברו, אלא העולם שותק ומתירש ויצא הקול אנכי כו'.

(57) כמרזיל דגוי הלומד תורה היז עובר על מורשה ומאורסה (סנהדרין נט, רע"א) — הובא בכס"מ לרמב"ם כאן (כנ"ל הערה 3).

(58) ע"ז יט, א.

(59) קדושי' לב, סע"א ואילך ובפרשי' שם רע"ב.

זמן, אויך בזמן הזה<sup>63</sup>, כגיל סעיף ד] — דאס איז א חלק און המשך צו מתן תורה וקבלת התורה של בני, צו הנחיל התורה<sup>64</sup> צו אידן.

און דאס וואס בזמן הזה אין יד ישראל תקיפה ובמילא קען מען ניט כופה זיין בדרכי כפי בפועל ממש (וכשיכ — ניט באופן וואס, כל מי שלא יקבל יהרג), פטר'ט דאס אבער ניט פון דעם חיוב „לכוף“ אין יעדן אופן האפשרי, בכפיית דברים, להמשיך לבס אל רצון קונם וחפץ צורם<sup>65</sup>.

און וויבאלד דער ציווי איז בתוקפו אויך בזמן הזה, און ס'איז א ציווי ניט אויף א מלך<sup>66</sup> אדער אויף ב'ד<sup>67</sup>, נאר

63) להעיר גר שלא הזכיר הרמב"ם בהל' מלכים כאן דאין מקבלין צו תושב אלא בזמן שהיובל נוהג, אף שהזכירו כח"ס בהלכותיו לפניו — בכ"מ שהזכיר גר תושב (נסמן בהערה 23).

כי סאן עיקר המדובר וההדגשה ברמב"ם איך שהוא פרט בהחיוב שעל בני לכוף את כל באי העולם לקבל מצות, וזוהו בא בהמשך למית. משאיכ קבלת גר תושב היא בעיקר בנוגע לשיבת הארץ, כמ"ש בהל' איסורי שם.

64) לשון התוי"ט שנסמן בהערה 30.

וראה ויקיר פ"ו, ה (בסופו): והוא עד אלו ישראל כו'. או ראה אתה הראת לדעת. או ידע וידעת היום. אם לא יגיד ונשא עונו אם לא תגידו אלקותי לאומות העולם הרי אני פורע מכם כו'. ובספורנו פרשתנו יט, ו: ואתם תהיו לי ממלכת כהנים. וזוהו תהיו הגולה כי תהיו ממלכת כהנים להבין ולהורות לכל המין האנושי לקראו כולם בשם ה' ולעבדו שכם אחד.

65) י"א שדברי הרמב"ם כאן, וכן צוה משה . . . לכוף את כל באי העולם" בא בהמשך להדיו שלפניו (ה"ט) בעיר שהשלימה (וראה קרית ספר להמבי"ט כאן), והיינו שהמדובר במלחמה (והוא מדיני מלך) ואינו שייך בזמן הזה. אבל מלשון הרמב"ם ושכתבה בהלכה בפ"ט, משה רבינו אל הנחיל התורה והמצות אלא לישראל . . . אבל מי שלא רצה . . . וכן צוה משה כו' לכוף את כל באי העולם" לא משמע כן. ובפרט שכבר כתב בסוף ה"ט שם. שכל עכו"ם שלא קבל מצות שנצטוו ב"ה הורגין אותו אם ישנו תחת ידינו. ולהעיר שאפילו את"ל שהציווי הוא על בי"ד

און דעם ציווי צו ברענגען מלכותו ית' צו כל באי העולם<sup>68</sup>.

ועפ"ז יובן דער תוכן הענין פון „לכוף את כל באי העולם לקבל מצות כו" — אז די השתדלות צו פועל זיין אויף די „באי העולם לקבל המצות“, דארף זיין ביז אין אן אופן פון כפי — ווייל די „כפי" דארף פועל זיין בא, כל באי העולם" קבלת מלכותו<sup>69</sup>, מיט אלע גדרים שבוה<sup>70</sup>, און קבלת גזירותי, לקבל מצות כו"י<sup>71</sup>.

ת. ע"פ כל הנ"ל איז מובן דער תוקף הציווי וואס ליגט אויף יעדן אידן צו מקיים זיין דאס וואס, צוה משה רבינו מפי הגבורה לכוף את כל באי העולם לקבל מצות שנצטוו בני נח" [דאע"פ אז דער דין פון גר תושב איז ניט שייך בזמן הזה] — איז אבער דער ציווי „לכוף את כל באי העולם לקבל מצות" חל בכל

66) כסה"מ להרמב"ם מ"ע ג: שצונו באהבתו ית' . . . זאת המצוה ג"כ כוללת שנהי' קוראים לבני האדם כולם לעבודתו יתעלה ולהאמין בו וזה שאתה כשתאהב איש אחד תספר בשבחיו ותרבה בהם ותקרא בני האדם לאהוב אותו . . . כאברהם אביך.

— אבל זהו פרט באהבת ה', שלכן קורא לבני האדם לעבודתו יתעלה ולהאמין, ולא ענין של כפי'. משאיכ המדובר בפנים, לכוף את כל באי העולם, וזה המשך לקבלת מלכותו ית' (במית).

67) אבל כמובן שאינו דומה לקבלת מלכותו של בני, ובפרט ע"פ הנ"ל שאצל בני ה"ז באופן של נחלה, משאיכ ב"ה מצות אצל בני.

68) עפ"ז יומתק מה שמשמע ברמב"ם שנהרג על העדר הקבלה לבד (וכל מי שלא יקבל יהרג), שאינו רוצה לקבל עליו מלכותו. וראה שו"ת מתנה חיים שם.

69) וי"ל שמטעם זה כתבו הרמב"ם (ובכלל ז' מצות בני) בהל' מלכים ומלחמותיהם, כי ענין הכפי' — קבלת מלכותו, הוא עיקר ענינו של מלך. וראה הל' מלכים ספ"ד. ושם מ"א ה"ד — לגבי מלך המשיח, ויכוף כל ישראל כו"י.

62) כגיל סעיף ד. וש"נ.

אויף יעדן וואָס יש בידו" לכּוּף ווי ס'איז מוכח פון דעם דין הניל (סעיף ד) בנוגע לעבד, וואָס דער כּס"מ זאָגט דעם טעם הכּפ"י, שכוּין שזוּ ברשות ישראל שהרי עבד הוא חייב לכּוּפו לקבל שבע מצות" מצד דעם וואָס, צוה משה כּו' לכּוּף כל באי העולם כּו"י].

איז מובן, אַז יעדער איינער וואָס האָט אַ מעגלעכקייט בזה, ובמכּש"כ דער וואָס האָט אַ קשר (דורך מסחר וכיו"ב) מיט בני נח — דאַרף זיך משתדל זיין און משיפע זיין<sup>66</sup> אויף זיי מקבל זיין די שבע מצות שלהם<sup>67</sup>.

הרי לב"ג מספיק דיין אחד (רמב"ם הל' מלכים ספ"ט). וראה בהנסמך בהערה 68 בסופה.

66 ראה ספר חסידים סי' תתשכ"ד: אם רואה אדם נכרי עושה עבירה אם יכול למחות ימחה שהרי שלח הקב"ה את יונה לנינוה כו'. ובהערות מקור חסד (מרגליות) הביא הגהה מר' מאיר אריק. ע"י רמב"ם פ"ח מהל' מלכים דמצוה לכּוּף לכל באי עולם על ז' מצות שנצטוו ב"ג וזהו כדברי רבינו. וראה שו"ת חת"ם חו"מ סי' קפה: ונהי דממונם התיר כו' אבל להכשילם בעבודת ה' מי התיר אדרבה מצוה להורוהם.

67 ראה מעשה רב מהחיד"א, כ"מ"ש בספר מעגל טוב (כדפוס פיעטרקוב — י"א. א. ובהשלם (ירושלים תקצ"ד) — ע' 162): ואני אמרתי לגוי הנז' שיאמר לי במה מאמין ואיל ביה' א"י (אלקי ישראל), וחקרתי בזה ונראה בעיני שכך הוא. ואמרתי לו אי"כ בבקר ובערב תאמר פסוק שמע ישראל ותקיים ז' מצות ותזהר משיתוף בכל אופן כי אם יחוד גמור לה' א"י. וקבל ואמר שלא יתפלל כי אם לה' א"י.

68 להעיר גם מ"מ"ש התשב"ץ ח"ג סקל"ג, שאסור לסייע לב"ג (גם) להוסיף על ז' מצות שלהם גם היכא דליכא, לפני עור, שהרי, חייב למנועם. חייב להפרישם. ובפשטות החיוב להפרישם הוא מצד הציווי לכּוּף — היינו שישנו גם עכשיו. וכן ביאר דברי התשב"ץ בספר קול צופיד (הרב גרשוני, ירושלים תשמ"ג) ע' רלג.

ט. עס פאָדערט זיך נאָך ביאור: ווי- באַלד אַז דער ציווי, לכּוּף" איז אויך חל בזמן הזה — פאַרוואָס איז דער דין ניט מפורש אין שר"ע און זיינע נושאי כלים?

זאת ועוד: דער ציווי איז דאָך מחייב יעדן איד וואָס האָט די מעגליכקייט, לכּוּף" — ומפורסם אַז אין די פּריער-דיקע דורות זיינען געווען אַ סך אידן וועלכע האָבן געהאַט דעם כח און די פּאַסיקע תנאים דערצו, האָבן זיי דאָך זיכער מקיים געווען דעם ציווי און געטאַן אין דעם: ועוד — געוויס זיינען דערביי אויפגעקומען פאַרשידענע שאלות (ווי איז דער חיוב פון כפ"י, אין וועלכן אופן וכו') — איז פאַרוואָס גע-פינט מען ניט אין די ספּרי שאלות ות-שובות, אַז מ'זאָל דן זיין אין דעם ענין?

ווי"ל די הסברה בזה: ס'איז ידוע בדברי ימי ישראל אין די זמנים שעברו, אַז אויך אין די מדינות וואו דער ענין הגיור איז לויטן געזעץ פון דער ממשלה דאַרט — ניט געווען פאַרבאָטן מטעם הממשלה, האָבן זיך אידן זייער געהיט פון יעדער זאך וואָס קען אויסגע-טייטשט ווערן ווי אַ פעולה צו העלפן עמעצן מגייר זיין (אפילו אין אַזעלכע פּאַלן ווען דער גר איז פון זיך אליין גע-קומען זיך מגייר זיין און אַוודאי ניט צו טאן עפעס וואָס קען באַטראַכט ווערן ווי אַ השתדלות און תּעמולה צו מגייר זיין גרים) — ווייל אויך אין אַזעלכע מדינות איז דאָס געווען אַ סכנה צוליב די בל-בולים און עלילות וואָס דאָס האָט גע-קענט אַרויסרופן ובפרט — מפני החשש גדול אַז מ'וועט עס נוצן קעגן די אידן כּשאר המדינות — ווי מ'זעט עס אויך אין די וויכוחים שבימי הבינים ועוד, און אפילו כדורות האחרונים —

ומובן, אַז אויך די השתדלות פון אַ אידן צו באַווירקן אַ ב"ג (ומכּש"כ אין

(\*) ולכאורה ביאור הנהגת החיד"א מובן ע"פ הניל (ס"ז) שעל בניי לפעול אצל ב"ג קבלת מלכותו ואח"כ קבלת מצות. ואכ"מ.

— לפי הנל איז דאך פאראן אין דעם אן איסור בפ"ע, ואדרבה, א איד איז מחויב צו ווירקן (לכוף) אז דער נכרי זאל ניט עובר זיין אויפן איסור ע"ז?

נאכמער: עס ווערט געפסקנט אין שו"ע<sup>72</sup>, אז דברים שהם מיוחדין למין ממניי אלילים כו' אסור למכור לעובדי אותם אלילים כו' (משום לפני עור<sup>73</sup>) ואם קונה כו' לסחורה מותר<sup>74</sup> — ד.ה. ער מעג פארקויפן צו א ניט, עובד אותם אלילים, כאטש אן יענער וועט עס פארקויפן ל.עובד אותם אלילים — ווייל, אלפני עור מפקדינן אבל אלפני דלפני לא מפקדינן<sup>75</sup>; און ס'איז אויך פאראן א דיעה<sup>76</sup>, אז דאס וואס עס איז אסור צו פארקויפן, לעובדי אותם אלילים איז דוקא ווען, אין להם אחרים כיוצא בו או שלא יוכלו לקנות במקום אחר, אבל אם יכולים לקנות במקום אחר מותר למכור להם כו', ווייל אין אזעלכע פאלן פאלט אפ דער איסור פון, לפני עור<sup>77</sup>.

אין תמוה: וויבאלד ס'איז דא דער חיוב צו כופה זיין ב"ג זיי זאלן מקבל זיין די ד מצות איז עס דאך לכאורה א מכל-שכן אז מ'טאר ניט טאן א פעולה וואס זאל זיי דערמעגלעכן צו עובר זיין אויף די ד מצות (אפילו באופן ווען איז דעם איז ניטא דער איסור פון, לפני עור<sup>78</sup>)! [און אע"פ אז דער ציווי צו משה רבינו (לכוף כו') איז בעיקר צו משתדל זיין זיך אז די באי עולם זאלן אויף זיך מקבל זיין<sup>79</sup>, כנ"ל — איז דאך מובן ופשוט, אז עס האט ניט קיין ארט צו טאן

אן אופן פון, כפ"י) ער זאל מקיים זיין די שבע מצות איז געווען פארבונדן מיט א סכנה כיו"ב — מ'האט דאס געקענט אננעמען אלס איין אריינמישונג באמור נתם וכו' וכו'

ובפרט אז מ'דארף אים זאגן<sup>80</sup>: זיי מקיים, מפני שצוה בהו הקב"ה בתורה והודיענו על ידי משה רבינו<sup>81</sup>:

איז מובן, אז בדרך כלל האבן זיך אידן געמוזט אפהאלטן דערפון צוליב פקו"נ; און איז אויסנאם פאלן ווען מען האט דאס געטאן, איז דאס געווען בזהירות מתאימה, ובלי פרסום.

איז דעריבער מובן וואס מ'האט אויך ניט מפרסם געווען קיין שאלות ותשובות בזה. וי"ל אז מצד דעם זעלבן טעם איז דער דין (לכוף) אויך ניט דער-מאגט אין שו"ע און נושאי כליו — אין יענע זמנים איז עס געווען פקו"נ<sup>82</sup>.

ומובן, אז אין פאל וואו דער חשש איז לגמרי ניטא — ווי במדינות אלו — איז דא דער ציווי לכוף.

י"ד. לכאורה קען מען דערויף פרעגן פון דעם דין אין שו"ע<sup>83</sup>: ויזהר מלהשתתף עם עכו"ם שמא יתחייב לו שבועה ועובר משום לא"י ישמע על פיד<sup>84</sup>, וואס דערפון איז מוכח, אז דער טעם וואס מ'טאר ניט צוברענגען אז דער נכרי זאל שווערן מיט דער ע"ז איז צוליב'ן איסור פון, לא ישמע על פיד<sup>85</sup>

69 ראה לעיל הערה 35.

70 ואינו דומה להל' גרים והל' עבדים, וכן כו"ב הלכות בשו"ע (כמו י"ד ס"י קנג'קנו ועוד) בקשר לאוהי כו' — כי פשוט שאינו דומה הלכות בשייכות לאינו יהודי פרטי, להחייב שבנ"י יכוף את כל באי העולם (ובענין של אמונה כו').

71 אריח סקניו.

72 משפטים כג, יג.

73 י"ד ר"ס קנא.

74 ראה מפרשים ליו"ד שם.

75 ש"ך שם (וכ"ה כשאר מפרשי השו"ע).

76 רמ"א שם.



„משה רבינו מפי הגבורה“ (ווי דער פסק דין מפורש אין רמב"ם).

קומט דאָ צו נאָך אַן ענין, וואָס די השתדלות וועט ברענגען אַ תועלת וסיוע צו די אידן:

אַלע אידן שטייען אונטער דעם שרעקלעכן רושם פון די מאומידיקע מאורעות ר"ל וואָס זיינען געשען מיט אַרום פערציק יאָר פריער. האָט מען דעמאלט געווען קלאָר, אַז וואו עס זיינען דאָ געווען חסידי אומות העולם וועלכע האָבן אין אַ געוויסער מאָס אָפּגעהיט די ז' מצות — האָבן זיי זיך אָפּגעטרייטלט פון רציחה און גזל ר"ל — און דורך דעם זיינען (בדרך הטבע) ניצל געוואָרן צענדליקער און צענדליקער אידן.

זיכער אַז לאַ תקום פעמים, ר"ל וְחַיִּי, צרה ואך טוב ובטוב הנראה והנגלה ממש — יהי לכל אחד ואחת שליט"א — לישראל,

ועתה שהמצב ובזמן — וואָס מ'טרעפט זיך אָפּט בעניני מסחר וכיו"ב מיט גיט אידן ובדרכי נועם וקירוב וכי' — האָט מען אַ דוגמא חיי מהנל, ובמכש"כ פון זייער טאָן דאָמאלס, אַע"פ וואָס דאָמאלס איז עס געווען אַ סכנה פאַר די חסידי אומות העולם — ובמכש"כ איצט ובפרט ווען עס בריינגט זיי אַ תועלת. עס ווייזט ווי דער קיום המצות פון די בי"ב ברענגט אַ תועלת (אויך) צו אידן, און אין פאַרשידענע אופנים.

— אויך גאָר בפשטות: ווען אַ גיט-איד האָט די ברירה — צי טאָן דעם אידן אַ שאַדן חיי (אין פרנסה וכיו"ב) אָדער, פאַרקערט, אים אַרויסצוהעלפן — איז

אַ פעולה וואָס גיט אַ סיוע עובר צו זיין אויף די ז' מצות, היפֿך די קבלה וועלכע ער האָט געפּוועלט באַ עס!]

יא. והביאור בזה יש לומר:

דער ציווי, לכּוּף את כל באי העולם כו"י איז ווען דער קיום הציווי איז גיט גורם דעם אידן אַ היזק (הפסד, מניעת הריווח וכי').<sup>76</sup> וויבאַלד אַז אין שו"ע דאַרט רעדט זיך וועגן מסחר ומכירה, אַזוי אויך בנוגע להשאיל כו"י ולהל-וותרו,<sup>77</sup> וואָס עס רעדט זיך באופן אַז מען פאַרדינט פון דער שאַלה און הלוואה תיכף אָדער לעתיד, אָדער מפני דרכי שלום וכיו"ב (לשלול איסור, לא תח-נב"י) — מעג מען זיי פאַרקויפן,

משא"כ מצד, לא ישמע" און, לפני עור", וועלכע זיינען איסורי לאו, טאָר מען גיט פאַרקויפן אויך במקום הפסד (כ"ש) במקום מניעת הריווח.

און דעריבער, בנידון דידן — אין דעם זמן ומקום (ווי במדינה זו) וואו די השתדלות פון אידן צו משפיע זיין אויף די אומות העולם זיי זאלן אויף זיך מקבל זיין די ז' מצות, איז כלל גיט פאַרבונדן מיט קיין שום סכנה חיי און אויך גיט מיט קיין הפסד ומניעת הריווח בממון (ואדרבה, די השתדלות וועט ברענגען סיוע צו אידן, כדלקמן), איז דער חיוב, לכּוּף את כל באי העולם לקבל מצות שנצטוו בני נח" חל בכל תקופה.

יב. בנוסף על העיקר, אַז די השתדלות צו ווירקן אַז די אומות העולם זאלן אויף זיך מקבל זיין די ז' מצות איז אַ ציווי וואָס איז אַנגעזאָגט געוואָרן צו

(76) עיין לקו"ש חטי"ב ע' 150. ח"כ ע' 140. ובכ"מ.

(77) שבטשויע זי"ד סי' קמח (ס"א).

(78) שם סקנ"א סי"א וט"ז שם.

(79) ל' הכתוב — נחום א. ט. וראה לקו"ש חכ"ג ע' 306 הערה 55 ובשוה"ג.

אויב דער ניט-איד איז דורכגענומען מיט דער הכרה פון עין רואה ואוזן שומעת וכו', די ידיעה אז ער דארף מקיים זיין די מצוות, וועט דאס האבן א גאר גוטע ווירקונג (אויך) אויף זיין באציאונג צו אידן.

נאך א נקודה אין דעם: בנוסף צו דעם, וואס דורך אזא השתדלות וועלן צוקומען טויזנטער און טויזנטער ניט-אידן וואס וועלן מקיים זיין די מצוות — קיום ציווי הקב"ה טויזנטער און טויזנטער מאל, ונוסף ע"ז אויך תועלת פאר אידן, כנ"ל — איז אויך די השתדלות גופא און ענין וואס רופט ארויס א יחס פון כבוד והערצה צו אידן — זעענ'דיק ווי אידן זיינען זיך משתדל אז אין וועלט זאל הערשן צדק וישר און זיי באמיען זיך לטובת דער גאנצער שכונה, מדינה, מענטשהייט, ווערט ביי די אומות העולם — וראו כל עמי הארץ אז אידן זיינען נתתיך לאור גוים<sup>80</sup> עס ווערט דערהויבן דער גאון יעקב.

ויהי רצון, אז אידן זאלן זיך באמיען צו משפיע זיין אויף בינן אז זיי זאלן אויף זיך אנגעמען אפצוהיטן די מצוות, אויף וועלכע זיי זיינען נצטוה געווארן מהקב"ה: און אשרי חלקם און גדול זכותם פון די וועלכע וועלן טאן אין דעם, דנוסף אויף דעם וואס זיי וועלן גורם זיין א תועלת וסיוע פאר אידן און ניט אידן ובכ"כ ענינים (כנ"ל) — קומט אן עיקר שבעיקרים: זיי זיינען מקיים א ציווי וואס „צוה משה רבינו מפי הנבורה“,

און דער קיום פון דעם ציווי איז אויך א הכנה קרובה צום קיום היעוד, כי אז אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרוא כולם בשם ה' ולעבדו<sup>81</sup> שכם אחד<sup>82</sup>, בגאולה האמיתית והשלימה, ע"י משיח צדקנו, במהרה בימינו ממש.

(משיחות אחר"פ)

והתועודיות שלאח"ז תשמ"ג)

80) ישע"י מט, ו. ושם מב, ו: ואתנך לברית עם לאור גוים. וראה רד"ק שם: השנית כי בסבת ישראל יהיו הגוים שומרים שבע מצוות וילכו בדרך טובה. וראה מכ' ר"ח ניסן תשליב (נדפס בהגש"פ עם לקוטי טעמים כ"ו וביאורים (קה"ת, תשמ"ז) ע' תרלו ואילך).

81) כ"ה — ולעבדו (בוא"ז) — ברמב"ם שבהערה הבאה. וראה לקו"ש חכ"ג ע' 103 בהערה. 82) צפני ג, ט. רמב"ם הל' מלכים ספ"א. וראה הגש"פ שם בהערה.

## משפטים\*

ולאו מידי חסרי' ולא הוי ערב. רשב"ם).  
תא שמע דאמר ר' יעקב אמר רבי יוחנן  
חלוק הו' ר' ישמעאל אף בחנוק. (פרעגט  
די גמרא) הלכה כמותו (בחנוק) או אין  
הלכה כמותו, תא שמע דכי אתא רבין  
אמר ר' יוחנן חלוק הו' רבי ישמעאל אף  
בחנוק, והלכה כמותו אף בחנוק.

די גמרא איז אָבער מסיים: „אמר רב  
יהודה אמר שמואל חנוק וקנו מידו  
משתעבד, מכלל דערב בעלמא לא בעי  
קנין. . והלכתא ערב בשעת מתן מעות  
לא בעי קנין, אחר מתן מעות בעי קנין“.  
דאָס מיינט, אַז ביי חנוק ווערט דער  
וואָס „אמר הנח“ משועבד דוקא מיט אַ  
קנין. ע"כ דברי הגמרא (אין בבלי).

ב. אין ירושלמי דאָרט זאָגט די  
גמרא: ר' יסא בשם ר' יוחנן אמר אע"פ  
שקילסו ר' ישמעאל את בן ננס — על  
מדרשו קילסו. אבל אינה (הלכה) כבן  
ננס. שמעון בר ווה בשם ר' יוחנן אף  
בחנוק הלכה כרבי (ישמעאל). אָבער אין  
ירושלמי ווערט ניט געבראַכט די מימרא  
פון שמואל אַז דוקא חנוק וקנו מידו  
משתעבד, און אויך ניט דער ווייטער-  
דיקער המשך ביז „והלכתא ערב בשעת  
מתן מעות כו' אחר מתן מעות בעי קנין  
כו' — און אַנשטאַט דעם איז דער  
ירושלמי מסיים: איר יוסי ואת שמע

א. אין סיום מס' בבא בתרא — אין  
דער לעצטער משנה' — שטייט: ערב  
היוצא לאחר חיתום שטרות גובה  
מנכסים בני חורין. מעשה ובא לפני ר'  
ישמעאל ואמר גובה מנכסים בני חורין,  
אמר לו בן ננס אינו גובה לא מנכסים  
משועבדים ולא מנכסים בני חורין. אמר  
לו למה אמר לו הרי החונק את אחד  
בשוק ומצאו חבירו ואמר לו הנח לו  
[ואני אתן לך:] פטור, שלא על אמונתו  
הלוהו, אלא איוה הוא ערב שהוא חייב,  
הלוהו ואני נתן לך חייב, שכן על  
אמונתו הלוהו.

און די משנה איז מסיים: ואמר רבי  
ישמעאל הרוצה שיחכים יעסוק בדיני  
ממונות שאין לך מקצוע בתורה גדול  
מהן והן כמעייני הנובע והרוצה שיעסוק  
בדיני ממונות ישמש את שמעון בן ננס.

אויף דער מחלוקת אין דער משנה  
זאָגט די גמרא, וז"ל: אמר רבה בר בר  
חנה אמר רבי יוחנן אף על פי שקילס  
רבי ישמעאל את בן ננס — הלכה כמותו  
(כו' ישמעאל).

דערנאָך איז די גמרא ממשיך: איבעיא  
להו בחנוק מה לי אמר ר' ישמעאל  
(דלמא משום צערא דחברי' שנחנק נמי  
גמר ומקנה, או דילמא מתכוין הוא  
להצילו מחניקה ומצוה הוא דקא עביד

(\*) וסיום מס' ביב — בבלי ירושלמי.

(1) קעו, ב.

(2) כ"ה במשנה שבבבלי, שנתוסף בחצאי-רבו. וליהא במשנה שבמשניות. וראה שינוי נוסחאות למשניות. ושינ.

(3) כ"ה גירסת הביח. וכ"ה במשנה שבמשניות וירושלמי. ובמשנה שבבבלי — בתורה יותר מהו.

(4) קעו, סע"א.

(5) ומסיים „ערב דבית דין לא בעי קנין דבהאי הנאה דמהימן לי גמר ומשעבד ליי“. וראה רשב"ם, תודיה והלכתא (בסוף המס') ופיהמיש להרמב"ם (ובהוצאת קאפח — בערה) — כשתי הגירסאות בסיום המסכת. וראה ח"י הצ"צ על השי"ס כאן סוף המס'. ואכ"מ.

(6) כצל, כדפרוס קושטנדינא. וכ"ה בפני משה שם.

„בעל חוב“ (אז מ'איז גובה פון אים און ניט פון לוי, ווי דער פני משה איז מפרש תמיהת ר' יוסי) און ניט ווי ס'איז משמע פון דער סוגיא, אז זיין שיעבוד איז בתור ערב, והיינו אז דער חוב ליגט אויך ווייטער אויפן לוי [און צום-ערשטן דארף דער מלוה תובע זיין דעם חוב ביים לוי (ווי מפורש במשנה<sup>10</sup> די פרטי דינים בזה)].

זאת ועוד: לפי פ' הפני משה איז תמיהת ר' מיוסדת אויף דעם טעם וואָס „לא הי' מתכוין אלא להציל את זה“ — איז עס דאָך הוא הוא הטעם פון בן ננס איז דער משנה: „הרי החונק את אחד בשוק כו“ — ובמה חידושו?

ולכן מסתבר יותר לומר, אז דברי ר' יוסי בירושלמי איז אַ המשך צו פריער, „אף בחנוק הלכה כרבי ישמעאל“<sup>11</sup>,

ר' יוסי קומט מסביר זיין פאָרוואָס אויך ביי חנוק איז משתעבד בלי קנין (כדלקמן). והיינו, אז אין ירושלמי איז די מסקנא (ניט ווי אין בבלי) — אז ביי חנוק איז דער „אמר שבקי“ משעבד נפשי אויך אז א קנין.

ויש לומר, אז די פלוגתא צווישן בבלי און ירושלמי — צי ערב לאחר מתן מעות בעי קנין — איז אַ פלוגתא כללית אין דעם גדר וסיבת השעבוד פון ערב.

ג. בנוגע אן ערב בשעת מתן מעות זאָגט רב אשי<sup>12</sup>, „בהוא הנאה דקא מהימן לי גמר ומשתעבד נפשי“ — וב-פשוטות מיינט עס (וכמשמע פון כמה פוסקים<sup>13</sup>), אז די הנאה וועלכע ער איז

מיני בר נש דהוה צייד לחברי בשוקא אתא חד ומר שבקי ונא יהב, מן אהן גביי ומן אהן לא גביי.

לערנט דער פני משה אז דברי ר' יוסי איז „כמתמי“: אויב מ'וועט אָננעמען „אף בחנוק הלכה כר' ישמעאל“ דארף אויס-קומען, אז ווען איינער איז „צייד לחברי בשוק (מלשון? צודה לקחת נפשו)“ און אַ צווייטער קומט און זאָגט „שבקי ואנא יהב לך“ — דארף דער מלוה גובה זיין ניט פון דעם לוי, נאָר פון דעם וואָס „אמר שבקי“ — ווי קען מען אזוי זאָגן?! וואָרום — „במה נעשה זה בעל חוב שלו דלא הי' מתכוון אלא להציל את זה וקסבר מצוה קעביד“.

לויט זיין פירוש קומט אויס, אז די מסקנא אין ירושלמי בנדון זה איז אזוי ווי די מסקנא אין בבלי (ווי ער זאָגט אין מראה הפנים דארט) אז באַ חנוק איז די הלכה ניט ווי ר' ישמעאל וועלכער זאָגט אז משעבד נפשי אן א קנין.

ס'איז אָבער אַ דוחק גדול צו מפרש זיין באופן זה בדברי ר' יוסי בירושלמי: נניח אז „אף בחנוק הלכה כמותו“ און דער וואָס זאָגט „שבקי“ איז משעבד נפשי, איז אָבער מניל אז דאָס מיינט אז ער איז זיך משעבד ביז צו ווערן דער

(7) עיף לי הכתוב — ש"א כד, יב.

(8) לשון הפני משה שם.

(9) כ"ה במראה הפנים שם בירושלמי. ובהכי אולא המסקנא דהכא כדהתם דאין הלכה בחנוק כמותו. וכנראה מפרש דלר' ישמעאל בחנוק אין צריך קנין. והוא כבשטמ"ק ביב בסופו. אבל מפימה"ש להרמב"ם כאן, נמוקי יוסף, מאירי (במשנה) ועודי משמע, דלר' דמתני בחנוק בעי קנין דליגבי מבני חורין, ולבן ננס לא מהני אפילו בקנין. וראה גם ריטב"א (בלוי, תשי"ד, ירושלים, תשל"ז) בסיום ביב. חי' הציצ כאן במשנה. ועוד.

(10) כבבלי קעג, סע"א ואילך ובירושלמי היח.

(11) ראה גם מהר"א פולדא ושדה יהושע

לירושלמי כאן.

(12) קעג, ב.

(13) ראה ריטב"א קדושין ז, רע"א. וראה גם

ריטב"א ביב שם.

(\*) וכן משמע ברע"ב במשנה. וראה תו"ט שם

(א) שעבוד הערב איז בעיקר (ניט דער פאר וואס ער איז מקבל א הנאה וכיו"ב, נאר) צוליב דעם וואס „על פיו הוציא מעותיו“, וואס דער ערב האט גורם גע- ווען א חסרון ממון ביים מלוה — וכמובן פון פשטות הגמרא, אז דאס מיינט ניט אז דער חיוב הערב איז מצד דיני דגרמי וכיו"ב (וכאילו נאמר אז דער עצם גרם חיסור ממון שאפט אויף אים א חיוב<sup>19</sup>), נאר דאס איז א סיבה צו פועל זיין דעם שעבוד נפשי פון דעם ערב: דאס וואס דער מלוה האט מוציא ממון געווען אויפן סמך פון דעם ערב'ס רייד — וואס באווייזט אז דער מלוה איז סומך דעתו אויף דעם מענטשן — דאס גופא ווירקט אויפן ערב ער זאל זיך משעבד זיין.

(ב) דער שעבוד הערב טוט זיך אויף „בההיא הנאה דקא מהימן לי“, מצד דעם וואס דער ערב איז מקבל א הנאה, ובמילא איז דאס גופא עידי ווי א קניין<sup>20</sup>, וואס צוליב דעם איז „גמר ומשעבד נפשי“.

פון די נפק"מ ביניהם איז לגבי חנוק: אויב מחסרי" ממון איז סיבת השעבוד, דארף אויסקומען אז מיט „אמר שבקי" ביי חנוק, וואס „לאו מידי חסרי" (ווארום דער מלוה האט ניט געגעבן ממון על פיו), איז ניטא (אויף אזויפיל) די נאמנות וסמיכות דעת פון מלוה אויף אים, ובמילא איז ער ניט „גמר ומשעבד נפשי“ [און איז דעם פאל ווערט ער משועבד נאר דורך א קניין]:

19) כדמשמע לכאורה מפשטות הלשון בנמוקי יוסף שם. ועי' מראה דינר לשולחני דהייב (שוע' חו"מ סי' שו סי' וראה ש"ך שם סק"ב). וראה שם סי' קכט בש"ך סק"ז. אבל ראה סמ"ע שם סק"ז. נתיימ' שם סק"ב. ביאור הגר"א שם סק"א סי'. ועוד.

20) ראה ריטב"א קידושין ז, רע"א. מחנה אפרים שם ד"ה אבל ובהל' ריבית סי"א.

מקבל פון זיין מהימן — איז גענוג צו אויפטאן דעם „משתעבד נפשי“<sup>14</sup>.

אבער דער נמוקי יוסף אין סיום המסכת (בנוגע ערב בשעת מתן מעות) זאגט, אז דאס וואס „משתעבד בלא קניין“ איז „כיון דעל פיו הוציא מעותיו מתחת ידו“. און מיט מער הסברה זאגט ער דאס אין א פריערדיקער סוגיא<sup>15</sup>: „ואע"פ שאין שם קנין אלא באמירה בעלמא משתעבד לי, דמצי אל המלוה אם לא היית אתה לא הייתי מלוה אותו כלל“ (ועד"ז שטייט אין רבינו גרשום בסוף המס': „דמצי אמר לי אי לאו את לא נפיק זוזי מתחת ידי“). און דאס וואס רב אשי זאגט „בהאי הנאה דקא מהימן לי גמר ומשעבד נפשי“ זאגט דער נמוקי<sup>16</sup> אז דאס איז א טעם אויף דעם וואס „לא הוי אסמכתא“<sup>17</sup>.

ולפי' קומט אויס, אז דער טעם וואס דער ערב איז משעבד נפשי בלי קניין, קען מען טייטשן אויף צוויי אופנים<sup>18</sup>:

14) וכמו במתנה שומר שכר להיות כשואל, דאין צריך קנין דבההיא הנאה דקא נפיק לי קלא דאניש מהימנא הוא גמיר ומשעבד נפשי" (ב"מ צד, א).

15) לדף קעד, א ד"ה אמר רב הונא.

16) שם.

17) וכפשטות המשך הגמ' (שם קעג, ב) דדברי רב אשי באו לתרץ. הא מעשים בכל יום דאסמכתא לא קניא" (ועד"ז הוא בטור חו"מ ר"ס קט). וראה לשון הרשב"ם (שם בסופו) ד"ה גמר, בלב שלם" (וממשיך: ושליחותא דערב קא עביד מלוה כאילו הוא עצמו הלוה). וראה מחנה אפרים הל' ערב סי"א.

18) וראה עוד הסברות בגדר ערב — בראשונים (ומפרשים) קידושין ז, רע"א. שם ח, ב. וראה ר"ן (קידושין שם ח, ב) ד"ה וכתב הרמב"ן בקדושין מדיו ערב וכיו"ב — אם הוא דוקא, בהוציא ממון מרשותו לרשות אחר בן דעת לפי שבוכוחו של זה מתחייב זה מדיו ערב" או שמספיק גם הייא הנאה שהוציא ממון על פיו — גם כשורקו לים.

הערב, דקא מהימן לי, און דעריבער איז  
(מעין זה) אויך בא אן ערב אין פאל פון  
חנוק לאחרית מתן מעות.

ויש לומר, אז דאס קומט ר"י בירו-  
שלמי מסביר זיין: ואת שמע מיני בר נש  
דהוה צייד לחברי בשוקא אתא חד ומר  
שבקי ונא יהב, מן אהו גביי ומן אהו לא  
גביי:

דאס וואס ר' יוסי זאגט, מן אהו גביי  
ומן אהו לא גביי, איז ניט א מסקנה —  
אז ער מאַנט אויף פון דעם וואס, אמר  
שבקי און פון דעם לוח איז ער כלל ניט  
גובה<sup>24</sup> — נאָר<sup>25</sup> דאָס איז אַ טעם וסיבה  
אויף דעם שעבוד הערב: וויבאלד אַז  
מיט זיין אמירה „שבקי ונא יהב“,  
פועל'ט ער אַז דער מלוה זאל מער ניט  
מאַנען (און מיצר זיין) דעם לוח, און אַנ-  
שטאַט דעם מאַנט ער ביים ערב (עכ"פּ  
בשעה זו), איז ער דערמיט גופא מקבל אַ  
הנאה און בההיא הנאה איז ער גמר  
ומשתעבד נפשי.

24 דלפי' איז בגדר ערב — ראה מאירי בי"ב  
כאן ד"ה חכמי נרבונו שאם, אמר הערב שלא בשעת  
מתן מעות פטור את הלוח. . . שאינו צריך קנין, ואין  
זה צריך לפניו שהרי זה אינו נכנס בכלל תורת  
ערכות אלא חוב הגמור. אבל ראה חידושי תלמיד  
הרשב"א קידושי שם (דכיון ראה חידושי תלמיד  
שמעון ממונא ע"פ ראובן בשעת מתן מעות מיקרי . .  
וכן דנו דין חכמי נרבונו). ריטב"א במשנה ד"ה  
ואמר לו ובסוף המסכת. רמ"א חו"מ סקכ"ט ס"ג  
(ממדיכי פרק איזהו נשד' ותוספתא). וראה שו"ת  
ה"צ חו"מ ס"ב. ובהערה הבאה.

25 וראה נועם ירושלמי לירושלמי כאן ובס"פ  
איזהו נשד.

ולהעיר מרא"ש בי"מ פ"ט ס"ג כפי" הירושלמי  
(גבי חנוני על פנקסו) וכפולוא חריפתא שם. תומים  
ס"י קבו סכ"ה. ועוד. ואכ"מ.

(\*) ובמדרכי שם (ס"י שלד) מחשיך: ועוד לאו  
מטעם ערכות הוא דלא שייך אלא במקום שאין הלוח  
נפטר לגמרי אבל הכא שמשתלק כו' הרי הן חייבין  
נמורין ולא מטעם ערכות.

אויב אָבער דער שעבוד איז פאַר-  
בונדן מיט זיין קבלת הנאה — יש לומר  
אַז אויך ביי חנוק איז דער „אמר שבקי“  
גמר ומשתעבד נפשי, ווי געזאָגט  
פריער, וואָרום אויך דאָס וואָס ער נעמט  
אַראָפּ צעריי' דחברי' שנחנק<sup>21</sup> איז אַ  
הנאה וואָס ער איז מקבל, וגמר ומש-  
תעבד נפשי<sup>22</sup>.

ד. עפ"ז יש לומר אַז איז דעם באַ-  
שטייט דער חילוק צווישן מסקנת הבבלי  
אַז חנוק בעי קניו און מסקנת הירושלמי  
אַז ער דאַרף ניט קיין קניו:

שיטת הבבלי איז — כפירוש רבינו  
גרשום והנמוקי יוסף — אַז „בההיא  
הנאה דקא מהימן לי“ איז ניט קיין טעם  
מספיק אַז דער ערב זאל זיין „גמר ומש-  
תעבד נפשי“ (עס איז נאָר גענוג  
אויפצוטאָן אַז עס זאל ניט הייסן קיין  
אסמכתא), ווייל אַזאַ הנאה (וואָס מהימן  
לי) איז ניט כחה יפה צו שאַפן דעם  
שעבוד באַ דעם ערב<sup>23</sup>; און די סיבת  
השעבוד איז דאָס וואָס הוציא ממון על  
פיו ומחסיר ממון בפועל. און דעריבער  
באַ חנוק, וויבאלד אַז „לאו מידי חסרי“,  
איז ניטאָ די סיבה וואָס זאל שאַפן דעם  
שעבוד, ובמילא — דאַרף מען האַבן אַ  
קניו.

אַבער שיטת הירושלמי איז, אַז די  
סיבה אויף דעם שעבוד הערב (בשעת  
מתן מעות) איז ניט דער חסרי' ממון פון  
דעם מלוה, נאָר די קבלת הנאה של

21 או בההיא הנאה דקא מהימן לי ושבקי  
מלחנך.

22 ראה רשב"ם (קעו סע"א — הובא לעיל ס"א)  
ונמוקי סוף בי"ב.

23 משא"כ ב' ערב דבית דין' דבההיא הנאה  
דהביד מהימן לי, הוי הנאה חשובה יותר מזה  
דמהימן לי המלוה. ולהעיר מרמב"ם הל' מלוה ולוה  
פ"ה ה"ב שכתב בההיא הנאה כו' רק לגבי ערב  
דביד ולא לגבי ערב בשעת מתן מעות.

מציאות פון איין ציבור, „ולכן“<sup>33</sup> רק כש-  
עברו הירדן, אז הוה כמו מציאות אחת,  
וחל עליהם ערבות“<sup>34</sup>.

און אע"פ אז לאחרי שעברו את הירדן  
און קבלו עליהם ערבות, איז די ערבות  
זינט דאן געווארן בא אידן אויף שטענ-  
דיק<sup>35</sup> און אומעטום, וואו זיי זאלן זיך  
נאָר געפיניען (וואָס דערפאַר קען אַ איד  
מוציא זיין אַ צווייטן בכל זמן ובכל מקום  
מיט ברכת המצות)<sup>36</sup> — פונדעסטוועגן,  
פון דעם וואָס „איז ת"צ בבבל“, היות  
ס'איז דאָרטן ניטאָ קיין (שלימות פון)  
גדר ציבור, איז מובן, אַז דער עיקר  
(שלימות) הערבות איז דוקא ביי אידן  
וועלכע זיינען אין א"י“<sup>37</sup>.

און דעריבער: אין תלמודה של בכל  
(וואו די ערבות ואחדות פון אידן איז ניט  
אויף אַזויפיל בתוקף<sup>38</sup>), איז מען מער  
נוטה צו זאָגן אַז בכדי צו אויפטאָן די  
ערבות פון איין איד פאָרן צווייטן פאָ-  
דערט זיך אַ מעשה בפועל<sup>39</sup> — צי

ה. ויש להמתיק ולהסביר הנ"ל — אַז  
דאָס איז פאַרבונדן מיט דעם חילוק כללי  
צווישן בני כבל און בני א"י:

דער גמר ומשעבד נפש' ביי אַז ערב  
איז כמובן פאַרבונדן מיט דעת והנהגות  
בני אדם (און ווי מען געפינט בהלכה אַז  
„אם נהגו הסוחרים להתחייב בלא קנין  
אפילו שלא בשעת מתן מעות מנהגם  
מנהג“<sup>26</sup>) — ועפ"ז יש לומר, אַז דער  
חילוק הנ"ל צווישן ככלי און ירושלמי  
איז תלוי אין „דעת בני אדם“ ובהתאם  
מיט די חילוקים אין די מקומות — בכל  
און א"י:

די גמרא<sup>27</sup> זאָגט אַז עיקר ענין  
הערבות פון אידן (דאָס וואָס אידן זיינען  
ערב איינער פאַר די אַנדערע) האָט זיך  
אויפגעטאָן בשעה שעברו בני"י את  
הירדן, און זיינען אין א"י געוואָרן מער-  
רבים ומאוחדים. וואָס דערפאַר „לא<sup>28</sup>  
ענש על הנסחרות עד שעברו ישראל את  
הירדן“<sup>29</sup>. און ווי דער ראַגאטשאַווער<sup>30</sup>  
איז מבאר אַז וויבאַלד „כל ישראל הוה  
כמו מין יחיד . . . לא בגדר נפרד . . . לכך  
מהני ערבות“, משא"כ ווען זיי זיינען ניט  
קיין מציאות אחת איז ניטאָ קיין ערבות.

און דאָס איז דער חילוק צווישן א"י  
און כבל: די גמרא<sup>31</sup> זאָגט „אין אוכלוסא  
בבבל“, „ור"ל דליכא צירוף“<sup>32</sup> און „אין  
תענית ציבור בבבל“<sup>32</sup>; משא"כ אין ארץ  
ישראל דאָרטן זיינען אידן געוואָרן אַ

33 צפע"נ שם. וראה צפע"נ למכות כד, א  
ובהמובא שם.

34 להעיר מחדא"ג (כיב פה, ב ד"ה ואר"ל בא)  
דלכו לא נתחייבו בערבות עד ערבות מואב בשנת  
המ'. מטעם שאז-הוי כערב בשעת מתן מעות שכבר  
התחילו בכיבוש א"י קצת ארץ סיחון ועוג'.  
35 אף שבנוגע לנסחרות איתא בירושלמי סוטה

שם „בבבנה הותרה הרצועה יצתה בת קול ואמרה  
אין לכם עסק בנסחרות“. וראה דעת ר"נ סנהדרין  
שם (הובא בפרש"י נצבים שם).

36 פרש"י ר"ה כט, סעי'א. שו"ע אדה"ז אר"ח  
ס"ס קסז.

37 ראה צפע"נ מהד"ת צ, ב: גדר צבור מציאות  
תוארי לא חל רק על ישראל לאחר מית ורק כשהן  
בא"י.

38 להעיר גם מהחילוק דתי'ח שבא"י מנעמין  
זה לזה בהלכה ות"ח שבכבל מחבלים זה לזה בהלכה  
(סנהדרין כד, א).

39 ראה מרדכי ב"מ שם: שעת מתן מעות טעמא  
מאי דכיון דאדיבורי' דידי' קא סמיך ועשה מעשה  
שהלוה המעות משתעבד כו'.

26 כנסת הגדולה ח"מ סקכ"ט (הגהות לטור  
אות ל') — הובא בבאר היטב שם סקכ"ב.

27 סנהדרין מג, סעי'ב (ובפרש"י שם ד"ה עד  
שעברו), פרש"י נצבים כט, כח.

28 סנהדרין שם.

29 וראה ירושלמי סוטה פ"ז סוף ה"ה — הובא  
בתודיה עודם (סוטה לד, א).

30 צפע"נ לסנהדרין שם.

31 ברכות נח, א.

32 פסחים נד, ב.

הנאה — ער איז מקבל הנאה פון דעם וואָס ער נעמט אַראָפּ אַ צער פֿון אַ צווייטן אידן, ווייל ער מיטן צווייטן אידן זיינען (ניט קיין צוויי באַזונדערע, נאָר) איין זאך. און ווי עס שטייט אין ירוֹ שלמי (במ"א)<sup>43</sup>, אַז דאָס איז ווי צוויי הענט פֿון איין גוף.

אין בכל אַבער, וואו די אחדות פֿון אידן אַלס איין ציבור, איז ניט אויף אַזוי־פיל בגלוי — כדי אַז דאָרט זאָל איין איד זיך משעבד זיין און זיך איבערגעבן צו אַ צווייטן אידן, איז דאָס דוקא ווען ביי דעם צווייטן אידן ווערט אַ חסרון, עס פעלט ביי אים עפעס. אין פֿאַל אַבער ווען „לאו מידי חסרי“, דאָרף דעמאָלט זיין ביים אידן אַ מעשה בפועל בגילוי (מעשה הקנין), וואָס זאָל ווייזן אַז ער מיינט זיך משעבד זיין פֿאַר אַ צווייטן אידן. און דוקא דעמאָלט איז דאָ די גמירט דעת פֿון דעם מלוה אויף צו אַנ־נעמען דעם שעבד הערב פֿאַר דעם לזה.

ז. דער ענין בעבודה רוחנית:

ס'איז יודע דער כלל בנוגע די דריי כבות — ב"ק ב"מ וב"ב — אַז כולה נזיקין חדא מסכתא היא, זיי זיינען אַלע — דריי כבות פֿון איין מסכתא.

דער ענין פֿון „נזיקין“ ברוחניות (בכלל) ווייזט אויף גלות; דעמאָלט הערשן די „נזיקין“ (פֿון לעו"ז) וועלכע שטערן אַ אידן אין און פֿון עבודת ה'. און מסכת „נזיקין“ — די הלכות נזיקין אין תורה — איז דער לימוד וועלכער

בשעת מתן מעות וואָס דער ערב טוט אויף באמירתו אַז דער מלוה זאָל בפועל זיין חסר, אַדער לאחר מתן מעות, ווען לאו מידי חסרי, ווען דער ערב קען זיך משעבד זיין נאָר דורך אַ קנין בפועל ממשי.

משא"כ ביי אמוראים פֿון תלמוד ירוֹ שלמי, תלמודה של א"י (וואָס דאָרטן זיינען אידן אַ (גדר) ציבור, ובמילא בער־נות ובהתאחדות<sup>44</sup>) לייגט זיך אַז שעבד הערב מוז ניט זיין דוקא דורך אַ פעולה וואָס האָט דעם תוקף פֿון אַ מעשה בפועל, ס'איז גענוג אויף דעם די הנאה וואָס ער איז מקבל.

ו. וע"ד המוסר (ובהמשך להנ"ל סעיף ד):

בשעת אידן זיינען במקומם ובדירתם, אין א"י — אינעם אַרט וואו זייער ציור אַלס קומה אחת שלימה<sup>45</sup>, איין (גאַנ־צער) ציבור, איז ביי זיי אַנטפלעקט — דעמאָלט<sup>46</sup> איז עס אין אַן אופן אַז יעדע זאך וואָס רירט אַן איין אידן, אפילו נאָר אַ צער וכיו"ב<sup>47</sup>, איז גענוג צו פֿועל זיין אַז אַ צווייטער איד זאָל זיך איבערגעבן און זיך משעבד זיין בכדי צו אַראָפ־נעמען דעם צער, ביז אַז דאָס ווערט זיין

(40) ראה תניא פליב. לקו"ת נצבים בתחלתו. וראה לקו"ת (בהעלותך לג. ג. אה"ת בראשית (כ"ד ה) תתקפ"א. א ואל"ד) שזוה"ע מה שכל ישראל ערבים — מעירבים — זב"ז.

(41) להעיר דאבא לגבי ברי' משתעבד גם בלא קנין (ביב קעד, ב). אבל לדעת הרמב"ם (ה"ל מלוה ולוה פכ"ה ה"ז) הוא דוקא בקנין.

וראה לקו"ת שה"ש (לה, ד. אה"ת בראשית (ש"ם) דמי שהוא משרש אחד או מענה אחד הוא ערב בעד חבירו יותר מכל ישראל שכולם ערבים זה בזה.

(42) ראה נמוקי יוסף סוף מס' ביב במשנה (בשם הגאון בשעריו) „פי' ה"י חונק הוא שמחזיק בבכל חובו שיפרעו. והיינו רק שמצערנו ולא ענין של חונק.

(43) נדרים פ"ט ה"ד.

(44) ביב קב, סע"א. ע"ז ז, א. ולהעיר מוח"ג (קצת, א) שכולם מרומים כפסוק „על כל דבר פשע גוי" (פרשתנו כב, ח). וראה סה"ש תשנ"ב ח"ב ע' 370 ואל"ד ובהערות שם.

(45) להעיר מוח"ג שם.



גלות איז, וואס מ'שטעלט אויף א מחיצה צווישן די שותפין<sup>33</sup>, סאיז דא א דבר המפסיק „ביניכם לבין אלקיכם“:

משא"כ סיוס המס' — דער סיוס פון גלות — איז בדיני ערב, וואס דאס איז מרמז אויף דער אחדות וואס ווערט דעמאלט (אויך) נחגלה צווישן דעם אויבערשטן מיט אידן: דורך דער הנהגה בלתי רצויה במשך זמן הגלות ווערן אידן משועבד ר"ל צום צד שכנגד, אבער מצד דעם וואס אידן זיינען עם קרובו, ווערט דער אויבערשטער אן „ערב" פאר אידן, און נעמט אויף זיך דעם שעבוד כביכול, צו געבן אידן די כחות הדרושים אויף פטור ווערן פון דעם שעבוד הלעווי<sup>34</sup>.

ח. און דאס איז דער ביאור (פנימי) אין דער פלוגתא הנ"ל צווישן בבלי און ירושלמי:

ווי יודע, איז דוקא בסוף זמן הגלות, בעקבתא דמשיחא, איז דער חושך הגלות אין אן אופן פון חושך כפול ומכופל, ווי די גמרא איז מתאר בארוכה (בסיום מס' סוטה) דעם חושך רוחני וחושך גשמי באם סוף זמן הגלות.

און דאס איז דער רמז, וואס דער סיוס פון מס' בבא בתרא איז וועגן דעם דין פון „חנוק" — וואס דאס איז דער מצב ר"ל פון אידן בסוף זמן הגלות, אז דער חושך הגלות איז אזוי שטארק אז מ'פילט זיך אינגאנצן דערשטיקט ר"ל דורך דעם חושך הגלות.

אויף דעם זאגט די גמרא, אז דאס איז ברור — הן לויטן בבלי און הן לויט דעם ירושלמי — אז אף בחנוק הלכה כר' ישמעאל<sup>35</sup>, אז דער ערב ווערט משועבד

איז מבטל די מזיקין<sup>36</sup>, ובמילא ווערט דורכדעם אויס גלות און עס קומט די גאולה.

ווייל אז דאס איז דער טעם פנימי וואס נזיקין איז אויסגעשטעלט אין דריי בבות — ווייל זיי זיינען (כמובן מזוהר<sup>37</sup>) כנגד די „ג' גאולות<sup>38</sup>“, פארבונדן מיט די ג' בתי מקדש<sup>39</sup>. און דערפאר איז כולה נזיקין קין חזא מסכת היא — ווייל, ווי גע-רעדט כמה פעמים<sup>40</sup>, זיינען די דריי בתי מקדש ניט קיין באזונדערע בתים, נאר סאיז דער זעלבער בית וואס איז „נאבד" געווארן און דער אויבערשטער קערט אים אום

[ווי רש"י זאגט אויפן פסוקי „אלה פקודי המשכן משכן העדות" — „רמז למקדש שנחמשכן בשני חורבניו": דער ענין פון די „חורבניו" איז ניט אז דער מקדש ווערט ח"ו בטל, נאר עס איז בלויז אין אן אופן פון „משכון", וואס בלייבט גאנץ, נאר עס געפינט זיך לפי שעה ברשות המלוה<sup>41</sup>].

— קומט לפ"ו אויס, אז מס' בבא בתרא איז כנגד גלות זה האחרון.

און דאס איז דער חילוק פון תחילת המסכת און סיוס המסכת:

תחילת המס' איז „השותפין שרצו לעשות מחיצה בחצרי": ברוחניות זיינען זיי „שותפין" — כביכול, דער אויבער-שטער מיט אידן — און דער ענין פון

46) להעיר ממזיל משכחו לביהמיד (קידושין ל. ב. סוכה נב. ריש ע"ב).

47) זחיג שם.

48) ראה לקו"ת מטות פג. ג (מזחיא קסט,

סע"א): שלשה גאולות הן.

49) ראה לקו"ש ח"ט ע' 26 הערה 13. ושי"נ.

50) ראה לקו"ש חכ"א ע' 161. ושי"נ.

51) ר"פ פקודי.

52) וראה לקו"ש שם ע' 262. ושי"נ.

53) ע"ד הקבלה ראה — לקוטי לוי"צ לזחיג שם

(ע' תא).

54) ישע"י נט. ב. אגה"ת פ"ה.

צענרא דחבריי<sup>57</sup>, דער צער וואס אידן גיין דורך במיצר ושבי' פון גלות [וואס דאס דריקט זיך אויס אין זייער תפילה ותביעה „עד מתי?!" און ווי מ'זאגט אין סליחות<sup>58</sup>, אל תתנו דמי לו עד יכוננו ועד ישים את ירושלים תהלה בארץ"] — און דאס איז שוין די והותר אז דער אויבער-שטער איז זיך משעבד צו עם קרובוי<sup>59</sup>, און ברענגט גלייך די גאולה דורך משיח צדקנו,

וואס יבנה מקדש (השלישי והבתרא<sup>60</sup>) במקומו<sup>61</sup> — ו„גדול" יהי' כבוד הבית הזה האחרון מן הראשון<sup>62</sup> — ובמהרה בימינו ממש.

(משיחת ט"ו בשבט תשמה)

און מ'איז גובה פון דעם ערב. וואס ברוחניות מיינט דאס: ניט קוקנדיק וואס מצד מדת הדין איז דא אן ארט צו זאגן אז אידן דארפן אליין באצאלן דעם „חוב", איז די הלכה ווי ר' ישמעאל — כהן (גדול)<sup>63</sup>, איש החסד<sup>64</sup> — אז דער אויבערשטער איז זיך משעבד צו אידן און „צאלט" כביכול אונזערע חובות.

דער חילוק איז נאָר אין וואָס פאַר אַן אופן ווערט דער „שעבוד":

מצד בבלי, וואו דער חושך הגלות הערשט מיט אַ תוקף, ובמילא איז אויך די אחדות וערבות צווישן דעם אוי-בערשטן מיט אידן ניט אזויפיל בגלוי, פאָדערט זיך אַ „קניין": אידן דארפן כביכול מאַנען ביים אויבערשטן אז ער זאל זיך „אַריינלייגן" במצבם של ישראל און זיך כביכול „משעבד" זיין:

משאיב מצד (למוד) ירושלמי, אַ מצב פון אור — איז די „שותפות" פון אויבערשטן מיט אידן אויף אַ מער ליכ-טיקערן אופן, במילא דארף מען נאָר „דערמאָנען" דעם אויבערשטן אויף

(57) ל' הרשכים (ונמוקי) ביב שם — הובא לעיל סעיף א.

(58) דשבעה עשר בתמוז (מישעי' סב, ז).

(59) ראה לעיל הערה 41.

(60) רמב"ם הל' מלכים ספ"א.

(61) חגי ב, ט.

(62) בכ"ב בתחלתה (ג, סע"א ואילך) — דהאחרון קאי אביהמ"ק השני. אבל בוח"א (כת, א) דקאי אביהמ"ק השלישי. וראה לקו"ש ח"ט ע' 28 הערה 29 התיווך בין שני הפירושים.

(55) חולין מט, סע"א. וראה לקו"ש ח"א ע' 107 (ועוד) וש"נ.

(56) זח"א בהשמות רנ"ו, סע"ב. וככ"מ. תניא רפ"ז.

## משפטים ב

געזאגט געווארן (במקומה) נאך מתן תורה און זי רעדט וועגן עליית משה אל ה' נאך מתן תורה — איז, ווי מפרשים זאגן:

(א) פון לשון הכתובי — ואל משה אמר עלה אל ה', ניט, ויאמר ה' אל משה כמנהג הכתוב בשאר המקומות — איז משמע, אז, אמר כבר קודם אלו הפרשיות דלעילי.

(ב) פון תוכן הפרשהי — דער ענין

א. בסיום הסדרה — נאך דעם ווי די תורה פארענדיקט, פרשת דיניני' (און די פרשה, הנה אנכי שולח מלאך גוי'י) — דערציילט די תורה: „ואל משה אמר עלה אל ה' גוי'.

שטעלט זיך רשי אויף די ווערטער ואל משה אמר עלה' און איז מפרש: פרשה זו נאמרה קודם עשרת הדברות ובד' בסיון נאמרה לו עלה'. דאס הייסט אז די פרשה שטייט דא שלא במקומה.

דער הכרח אין פשוטו של מקרא' צו זאגן אז, פרשה זו נאמרה קודם עשרת הדברות' — און ניט (ווי עס לערנען כ"כ פשוטני המקרא') אז די פרשה איז

(7) ולהעיר שגם החוקני פ"י כדעת רש"י. ובבחי כאן: על דרך הפשט זו קודם מ"ת.

(8) רע"ב כאן. — וראה גם רמב"ן כאן, וטעם אל משה אמר כ"כ.

(9) באר יצחק כאן. ובאברבנאל כאן (ב,שאלה הח"י) שקשה, מה צורך ה"י כע"ל הזאת. . . כיון שלא הגיעה אליהם שם נבואה כלל, ואולי שבעבור זה כתב רש"י שהפרשה הזאת קדמה למתן תורה. וראה ש"ך עה"ת לקמן פסוק ג.

בבאר יצחק מקשה ג"כ (להדיעה שנאמרה לאחר מ"ת): „מה ה"י צורך ב"י עליות אחר מ"ת ומה נשתנו מקצת משפטים שצוהו הקב"ה לירד תיכף ולאמרן לישראל ומקצתם לא אמרם עד עלותו להר שוב שנית'.

אבל: (א) קושייתו, מה ה"י צורך ב"י עליות כ"כ היא רק לפירושו דהציווי, ואל משה אמר עלה' ה"י קודם אמירת פ"י משפטים (וע"ז נצטווה עלה' — לקבל הציוויים דפ' משפטים). אבל ברמב"ן מפורש דמשי"ן כאן. ואל משה אמר עלה גוי' ונגש משה גוי' היא העלי' דלקמן פסוקים ט"ב (וכ"ה לשאר המפרשים שבהערה 6, וציווי זה ה"י עוד בהיותו בהר ביום מ"ת לאחר ששמע כל הציוויים דסי"ט יתרו ופ' משפטים, שאל שלאחרי שצוה כ"ז לבניי אזי עלה אל ה"י.

(ב) גם: שאלתו, מה נשתנו מקצת משפטים כ"כ (היינו הציוויים דפ' משפטים) היא גם על פרש"י (שפרשה זו נאמרה קודם עשה"י), שהרי מפורש

(1) ל' רש"י ריש פרשתנו.

(2) כג, כ ואל"ך. — ולכאורה אינה בכלל, פרשת דיני' כיא ענין בפ"ע, ובעיקר — הבטחות ואזהרות כלליות כ"י (וראה רש"י בתחלת הפרשה היא (כג, כ): כאן נתבשרו כ"י). וראה לקמן הערה 57. אבל ראה רמב"ן (כד, א) דמשמע שזו המשך וסיום להמצות שלפניו, ש.התחיל לחזור ולהזהיר על ע"ז. . . וצוה אותו ואלה המשפטים. . . והשלים באזהרת הע"ז שימצאו בארץ ובעובדי'.

(3) כד, א.

(4) אף שמקורו במכילתא יתרו (י"ט, יא, וכ"ה בפרש"י שם), וכן מוכח מכמה מקומות בש"ס ומדרשים (ראה ת"יש פרשתנו כאן ובמילואים שם סכ"ז, ושי"ן) שה"י לפני מ"ת — הרי ענינו של פרש"י עה"ת הוא לפרש, פשוטו של מקרא'.

(5) ברא"ם, דבק טוב ועוד כתבו רק ההכרח שה"י בד' בסיון (ולא ג' או ה'), אבל לא — מניל לרש"י בכלל ש.נאמרה קודם עשרת הדברות'.

(6) ראב"ע (וכן בראב"ע יתרו כ, כא), רשב"ם, רמב"ן, אברבנאל, אה"ח (שכ"ה, משמעות הכתובים) ועוד כאן. וכן משמע מתי. . . שה"י אחר מ"ת (רד"ה וי"ד ה' תרמ"ג).

(\*) מ"ת ה"י ב"י סיון — יתרו י"ט, טז).

(\*) כ"ה הלשון שם (וכ"ה בגי'יק). וצ"ע, שה"י מפורש בת"י. אמר. . . בשביעה לירח"א (ולדעתו)

דארף מען פארשטיין בנדו"ד: פאָר-  
וואָס זאָל די פרשה, ואל משה אמר  
עלהי' — וואָס איז געזאָגט געוואָרן  
קודם עשרת הדברות ובד' בסיון' —  
שטיין שלא במקומה, ערשט בסוף פרשת  
משפטים?<sup>16</sup>

ובפרט, אז לויט דעם קומט אויס אז  
דער המשך הסיפור וועגן מתן תורה  
והכנות לזה איז לכאורה באופן תמוה  
מאד!<sup>17</sup>

אין פרשת יתרו ווערט דערציילט  
וועגן די הכנות צו מתן תורה פון יום  
השני<sup>18</sup> (ב' סיון), פון יום שלישי<sup>19</sup>,  
און א טייל פון רביעי לחודש<sup>20</sup> (כולל  
— דער ציווי ה' אויף פרישה והגב-  
לה<sup>21</sup>: ויקדש את העם גוי ויאמר אל  
העם היו נכונים גוי אל תגשו גוי<sup>22</sup>), און  
דערנאָך — וועגן מתן תורה ביום ששה  
(או שביעי)<sup>23</sup> בחודש: און וועגן אמירת  
ה' צו משה'ן נאָכדעם<sup>24</sup>.

און אין סוף פרשת משפטים קערט זיך  
אום די תורה צוריק צו מאורעות פון ד'  
סיון [אָז משה האָט דערציילט אידן  
מצות פרישה והגבלה<sup>25</sup>, און את כל  
המשפטים — ז' מצות כו' ושבת כו'  
שניתנו להם במרה<sup>26</sup>] און צו חמשה<sup>26</sup>  
בסיון!?

16) ומ'ש בגויא כאו לפעניד אינו עי' המטש  
כלל. וכן ביאור האלשיך כאו.

17) ראה אברבנאל שם. שפּשט הכתובים וסדרם  
לא יסבלו הדעת הוה' (פרשי'). ועי' ברמב"ן ואין  
הפרשיות באות כסדרן ולא כמשמען כלל.

18) פרשי יתרו יט. ג.

19) פרשי שם, ח.

20) פרשי שם, ט.

21) לי רשי פרשתנו כד, ג.

22) יתרו שם, יד-טו.

23) כב' הדיעות שהובאו ברשי שם, טו.

24) יתרו כ, יט ואילך.

25) רשי פרשתנו שם. וראה לקמן בפנים ריש

סעיף ב.

26) פרשי — יתרו יט, יא. פרשתנו שם, ד.

פון ,נכנסו אבותינו לברית<sup>10</sup>, וואָס  
ווערט דערציילט אין דער פרשה, איז אַ  
זאָך וואָס דער שכל איז מחייב אַז מען  
האָט עס געטאָן איידער מען האָט באַקו-  
מען די תורה אַלס הכנה דערצו.

עס איז אַבער שווער: אַע"פּ אַז רשי  
ברענגט (ובכ"מ) דעם כלל<sup>11</sup> אַז אין  
מוקדם ומאוחר בתורה, איז אַבער פאָר-  
שטאַנדיק, אַז מען זאָגט דאָס נאָר —  
וואו ס'איז ניטאָ קיין ברירה, און אַז עס  
דאַרף זיין עפעס אַ טעם אויף דעם שינוי  
הסדר<sup>12</sup>. און ווי מען געפינט אין פירוש  
רשי ולדוגמא אויפן פסוק<sup>13</sup>, וימת תרח  
בחרן, אַז נאָך דעם ווי רשי איז מבאר  
אַז מיתת תרח איז געווען, לאַחר שיצא  
אברם מחרן וכו'<sup>14</sup>, איז ער ממשיך  
ומקשה<sup>15</sup> — ,ולמה הקדים הכתוב  
מיתתו של תרח ליציאתו של אברם כו'.

בפרשי (תשא לא, יח. וראה לקמן הערה 29)  
שהקביה למד עם משה בארבעים יום (רק), החוקים  
והמשפטים שבואלה המשפטים, וכציל שנשתנה  
משפטים אלו. וראה רשי ריש פרשתנו ובמפרשי  
רשי שם.

10) לי רשי לקמן פסוק ו.

11) בענייננו — יתרו יט, יא. ובכו"כ מקומות  
בפרשי: בראשית ו, ג. וישלח לה, כט. ועוד.

12) ראה לקו"ש חכ"ג ע' 64-5, וש"נ שיחת ש"פ  
בא תשמ"ג. ועוד.

13) ס"פ נח.

14) וצ"ע שלא הובא ברשי שם (וכן בעוד  
מקומות בפרשי) הלשון אין מוקדם ומאוחר  
בתורה — אף שתוכן פירושו הוא שאין הכתובים  
על הסדר.

15) שוה"ה הוספת חיבה, ולמה' (הקדים) — ולא  
קיצר וכתב (כסגנונו בכמה מקומות): והקדים.

י' ואין זה סותר מה שפרשי (רי"פ בור) כל-  
המצות . . נאמרו כללותיהן ודקדוקיהן מסיני, כי  
ניחוחו שם לאהל מועד שבמדבר סיני (ושולל בזה  
ערכות מואב). כהמשך לשונו שם, כמשנית במק"א  
(לקו"ש ח"ז ע' 280 ואילך). משא"כ בפרשי ריש  
פרשתנו מה ראשונים מסיני אף אלו מסיני —  
הכוונה להר סיני (כהראשונים). וראה מפרשי  
רשי שם. ואכ"מ.

דער פרשה „ואל משה אמר עלה אל ה'“  
ווערט בסיום הסדרה דערציילט:<sup>31</sup>  
„ויאמר ה' אל משה עלה אלי ההרה והי'  
שם ואתנה לך את לוחות האבן גו' . . .  
ויקם משה בהר ארבעים יום וארבעים לילה.  
וואס דאס איז שוין ווידער געווען (ווי  
רש"י<sup>32</sup> זאגט) תיכף „לאחר מתן תורה“.

— קומט אויס (לויט פרש"י), אז אויך  
דער המשך הענינים פון דעם זמן —  
עליית משה להר נאך מ'ת (און זיין זיין  
דאָרט ארבעים יום) ווערט אין דער  
תורה איבערגעריסן מיט אַן ענין פון אַ  
זמן מוקדם: פריער דערציילט די תורה  
וועגן די חוקים ומשפטים וואָס דער אוי-  
בערשטער האָט געזאָגט משה'ן אין די  
ארבעים יום בהר<sup>33</sup>, און דערנאָך (נאָכן  
מפסיק זיין מיט דער פרשה — פון פאָר  
מ'ת — „ואל משה אמר עלה“) — דעם  
ציווי „עלה אלי ההרה“ צו באַקומען די  
לוחות, און ווי משה האָט מקיים געווען  
דעם ציווי.

ג. ויש לומר הביאור בזה:

ביי מתן תורה האָבן זיך אויפגעטאָן  
צוויי ענינים: א) דער אויבערשטער האָט  
געגעבן תורה — די מצוות והלכות  
התורה — צו אידן. ב) אידן זיינען דורך  
דעם געוואָרן עבדי ה', וכמשי"נ<sup>34</sup>. תעב-  
דון את האלקים על ההר הזה, ובלשון  
רש"י<sup>35</sup> אז אידן זיינען געוואָרן „משועב-  
בדים לוי“.

(31) לקמן פסקו יב ואלך.

(32) שם. — ולהעיר שבכחי שם מפרש ש.ג.ם  
פרשה זו קודם מית נאמר. ע"ש.

(33) משא"כ להרמב"ן כו, שפ' משפטים נאמרה  
לו לפני עלייתו לקבל הלוחות. כנ"ל בפנים.

(34) שמות ג, יב.

(35) יתרו כ, ב. וראה בהר כה, מב: עבדי הם  
(ובפרש"י שם). ועד"ז שם, נה (ובפרש"י) — הובא  
בפרש"י פרשתנו (כא, ו); און ששמעה על הים כו.

ב. נאך אַ תמי' אין סדר הפרשיות  
לויט פירוש רש"י:

די פשטנים הנ"ל (וועלכע לערנען אַז  
די פרשה איז געזאָגט געוואָרן נאָך מ'ת)  
זאָגן, אז דאָס וואָס עס שטייט ווייטער<sup>36</sup>  
„ויבא משה ויספר לעם את כל דברי ה'  
ואת כל המשפטים“ באַציט זיך צו די  
משפטים ודינים פון דער סדרה (פ'  
משפטים), וועלכע זיינען אַנגעזאָגט גע-  
וואָרן צו משה'ן „בו ביום“ פון מ'ת<sup>37</sup>  
(און משה האָט זיי גלייך דערנאָך  
איבערגעגעבן צו אידן).

אַבער רש"י בפירושו על התורה איז  
מפרש<sup>38</sup>, אַז „החוקים והמשפטים  
שבואלה המשפטים“ זיינען געזאָגט גע-  
וואָרן צו משה'ן אין די ארבעים יום  
(הראשונים) ווען ער איז געווען בהר —

ולפי פירושו זה קומט אויס, אַז צווישן  
די צוויי סיפורים (וועגן די הכנות (ביז  
חמשה בסיון) צו מתן תורה) איז די  
תורה מפסיק ניט נאָר מיט די הכנות צו  
מתן תורה פון ששה בסיון ומתן תורה,  
נאָר אויך מיט פילע ענינים וואָס דער  
אויבערשטער האָט געזאָגט משה'ן  
במשך ארבעים יום שלאחז"י!

נאָך מער: נאָך די אַלע דינים  
ומשפטים (פון פרשת משפטים) און נאָך

(27) כד, ג.

(28) ראה רמב"ן כאן: ולא יאמר ויספר אלא

בחדשות כו, וראה מפרשי רש"י כד, ג.

(29) תשא לא, יח. — בראים ריש פרשתנו (וראה  
גם לבוש שם) שלפני פרש"י פ' משפטים נאמרה  
למשה ביום מית (לפני עלייתו להר), ופרש"י תשא  
שם. הוא על דעת ר' יהודה ולא כהמ"ד ד.אף אלו  
משינ"י (ע"ש). וכ"כ בתשא שם. אבל (נוסף על מה  
שויקשו עליו בנו"א ועוד) קשה (כמדובר כמ"פ) —  
דאיך אפשר שפשוטו של מקרא אחד יסתור מקרא  
שני? וראה גם משכיל לדוד שם.

(30) ושמשה אמרם לישראל (לפרש"י יתרו יח,

זג) לאחרי ויהיכ"פ!

משאיכ אין פרשת משפטים רעדט זיך וועגן דעם צווייטן ענין אין מתן תורה — דער כריתת ברית צווישן דעם אויב-ערשטן מיט די אידן, דורך וועלכן אידן זיינען געווארן, משועבדים לי. וואס דאס איז געווארן דורך די פרטים (פעולות) וואס ווערן דערציילט דא: אמירת נעשה<sup>41</sup> (און נעשה ונשמע) — די קבלה פון אידן, כתיבת ספר הברית, בנין מזבח און הקרבת קרבנות, הזאת דמים<sup>42</sup>. [און אויך די מצות פרישה והגבלה<sup>43</sup> וואס ווערט דא איבער-געזחרט, איז כשביל דבר שנחחד בה<sup>44</sup>, דער פרט פון אמירת נעשה<sup>45</sup> — די קבלה פון אידן, אז זיי זיינען מוכן ומשועבד צו אָננעמען אויף זיך, דברי ה<sup>46</sup>].

ד. דערמיט איז פֿאַרענטפערט בפשׁט טווח דער המשך סדר הפרשיות והענינים אין די סדרות:

פריער שטייט אין תורה דאס וואס איז שייך צום ערשטן ענין אין מתן ובשלימות — נתינת מצוות ודיני התורה: די מצוות אלס הכנה צו מתן (מצות פרישה והגבלה); מתן-תורה (עשרת הדברות); פרשת מזבח<sup>47</sup> (וואס קומט גלייך נאך מתן כניל), און, ואלה המשפטים — די הלכות התורה וואס דער אויבערשטער האָט געלערנט מיט משה'ן בהר אין די ארבעים יום<sup>48</sup>.

41 כד, ג האלך.

42 ואמירת נעשה שפׁט יתרו (ט, ח) — היה

דבׁ סיון (ראה הערה 38).

43 ראה רשיׁ שם, ה, ח.

44 כלשון רשיׁ לעיל בא יג, ה, ועוד.

45 ומה שפרשׁי (רׁש פּרשתנו) טעם הסמיכות ד.פׁ דינין לפׁ מזבח לומר לך כׁרׁ — כי בלא-היׁ הׁר מסיים קודם עם המאורעות דהזמן שבסמיכות ממש למׁת (סׁים פּרשתנו), ולא להפסיק בראלה המשפטים של הארבעים יום שלא-הוׁו כשהׁ משה בהר.

און די ביידע פרטים האָט דער אויב-ערשטער מדגיש געווען גלייך אין דעם ערשטן דבור צו משה'ן, במדבר סיני<sup>49</sup> (בשני בסיון<sup>50</sup>) — כהׁ תאמר גׁ אתם ראיתם גׁ ועתה אם שמוע תשמעו בקולי ושמרתם את בריתי והייתם לי סגולה גׁ; אז פון אידן מאַנט זיך: (א) שמוע תשמעו בקולי<sup>51</sup> — אויספֿאַלגן די ציווי הׁ. (ב) ושמרתם את בריתי (שאכרות עמכם על שמירת התורה<sup>52</sup>) — אז דאָס איז אין אַן אופן פון ברית. אידן האָבן זיך געבונדן מיט'ן אויב-ערשטן, משועבדים לי.

און דאָס איז דער תוכן החילוק צווישן די צוויי פרשיות (וועגן די הכנות למתן תורה) — פרשת יתרו און פרשתנו:

אין פרשת יתרו רעדט זיך (בעיקר<sup>53</sup>) וועגן נתינת (מצוות) התורה — עשרת הדברות, [ועדׁ] פרשת מזבח<sup>54</sup> — וואס איז אַ המשך ישר צו מתן תורה, ווי דער פסוק זאָגט, אתם ראיתם גׁ לא תעשון אתי גׁ מזבח אדמה תעשה גׁ. [און דעריבער, אויך אין דעם סיפור ההכנות צו מתן תורה רעדט זיך (בעיקר) וועגן די מצוות וועלכע דער אויבערשטער האָט געגעבן אידן אלס הכנה צו מתן תורה — מצות פרישה והגבלה [און דערפֿאַר איז דערביי מודגש ווי דער אויבערשטער האָט אָנגעזאָגט משה'ן אויף די מצות, ועדׁ] ווי משה האָט זיי איבערגעגעבן צו די אידן].

36 יתרו יט, ג האלך.

37 לׁ רשיׁ שם, ה.

38 היינו לאחרי ההכנה כוׁ דבׁ סיון, שהיתה הקדמה לכללות ענין מתן, כׁ חלקים שבו, כניל בפנים.

39 לׁ רשיׁ רׁש פּרשתנו.

40 יתרו כ, יט האלך.

(א) פארוואס איז רש"י מעתיק איז דעם דיבור-המתחיל אויך דעם ווארט „עלה“? עס וואלט לכאורה געווען גענוג צו מעתיק זיין „ואל משה אמר“ (אדער נאָר — „ואל משה“ — וויבאלד ער איז ממשיך „פרשה זו“, און „נאמרה“)?

(ב) וואָס איז דער טעם וואָס ער נוצט דעם לשון „קודם עשרת הדברות“ און ניט „קודם מתן תורה“<sup>50</sup>? נאָך מער: בפירושו על הש"ס<sup>51</sup> זאָגט טאָקע רש"י דעם לשון „ואל משה אמר עלה וגו' . . קודם מתן תורה נאמרה“.

די צוויי דיוקים הנ"ל זיינען נאָך מער בולט, בשעת מען פאָרגלייכט לשון רש"י אויף דעם פסוק מיטן לשון רש"י אויפן ווייטערדיקן פסוק<sup>52</sup>, „ויאמר ה' אל משה עלה אלי ההרה“ — דאָרט זאָגט רש"י: „ויאמר ה' אל משה — לאחר מתן תורה: (א) רש"י איז דאָרט ניט מעתיק „עלה“, און (ב) זאָגט „מתן תורה“, ניט „עשרת הדברות“<sup>52</sup>!

ע"פ הנ"ל קען מען זאָגן: דערמיט דייטעט אָן רש"י אַז מיט דער פרשה הויבט זיך אָן דער סיפור פון דעם צווייטן ענין אין מתן תורה: און דאָס איז רש"י מדגיש „פרשה זו נאמרה קודם עשרת הדברות“: דערמיט מיינט רש"י צו זאָגן ניט נאָר ווען דאָס איז געזאָגט געוואָרן, נאָר אויך<sup>53</sup> צו זאָגן אָן די פרשה — „ואל משה אמר עלה“

און נאָך דעם ווי די תורה פאָר-ענדיקט דעם ערשטן ענין אין מ"ת, הויבט אָן די תורה מפרט זיין דאָס וואָס האָט אַ שייכות צום צווייטן ענין אין מ"ת<sup>54</sup> — די כריתת ברית.

עפ"ז איז אויך פאָרענטפערט פאָר-וואָס די תורה צעטיילט דעם סיפור וועגן עליית משה בהר נאָך מ"ת (כנ"ל) סוף סעיף ב) — ווייל אויך אין די ארבעים יום ווען משה איז געווען בהר זיינען געווען די צוויי ענינים:

(א) דער אויבערשטער האָט גע-לערנט מיט משה'ן „החוקים והמשפטים שבואלה המשפטים“ (כנ"ל). (ב) „ואתנה לך את לוחות האבן גו'“<sup>55</sup>, וואָס די מטרה פון נתנת הלוחות איז: בפשטות (ניט בכדי צו לערנען אין זיי, נאָר) דאָס וואָס זיי זיינען „לוחות העדות“<sup>56</sup>, „לוחות הברית“<sup>57</sup>: זיי דינען ווי אַן עדות אויף דער ברית וואָס דער אוי-בערשטער האָט כורת געווען מיט אידן במ"ת (אויף שמירת התורה).

און דערמיט איז מובן וואָס דער ערשטער ענין הנ"ל (אין די ארבעים יום) — ואלה המשפטים גו' — ווערט דער-ציילט כהמשך צו די עשרת הדברות ופרשת מזבח: און דער ענין פון „עלה אלי ההרה גו'“ ואתנה לך את לוחות האבן גו' — בשייכות צום צווייטן ענין אין מ"ת (די כריתת ברית).

ה. ויש לומר, אַז דעם חילוק הנ"ל דייטעט רש"י אָן בדיוק לשונו — „ואל משה אמר עלה, פרשה זו נאמרה קודם עשרת הדברות“, דלכאורה:

(46) להעיר מפרשי ואראו, כט"ל.

(47) כד, יב.

(48) תשא לא, יח. לב, טו. לד, כט. ועוד.

(49) עקב ט — ט, יא. טו. וראה תשא (שם), כז

(כח): כתב גו' כרתי אתך ברית גו' וכתוב גו' דברי הברית גו'.

(50) וכיה הלשון ככ"כ מפרשים (ראה בחיי ואברנאל (מפרשי). רמב"ן בהמשך לשונו. ראביע יתרו כ, כא. ועוד).

(51) גיטין פח, ב ד"ה לפנייהם.

(52) ולהעיר שבמדרש לקח טוב הלשון בכ המקומות „עשרת הדברות“.

(53) עפ"ז מובן למה הוצרך רש"י לכתוב התיבות „קודם עשרת הדברות“ ולא הסתפק באמרו „כד' בסיון נאמרה“.

תורה מקדים שרייבן דעם ציווי אויף מלאכת המשכן פאר מעשה העגל?

איז דאס מובן לויטן ביאור הניל: די תורה וויל מסמיך זיין די פרשיות פון ציווי מלאכת המשכן צום סיום פון אונזער סדרה: [ע"ד ווי רש"י זאגט בתחלת הסדרה, אז סיום פרשת יתרו האט א (סמיכות און) קשר מיט התחלת פרשת משפטים], וואו עס רעדט זיך וועגן דעם צווייטן ענין אין מ"ת — ואל משה אמר עלה אל ה'. ווייל דער גמר ושלמות פון דעם ענין אין מ"ת — דער ברית וקשר צווישן אידן מיטן אוי-בערשטן — איז געווארן דורך עשיית<sup>54</sup> המשכן<sup>55</sup>, וועשו<sup>56</sup> לי מקדש ושכנתי בתוכם<sup>57</sup>.

57) ראה גם רמב"ן, בחיי ורבותינו בעה"ת ר"פ תרומה. ועוד.

ועפ"י יומתק ג"כ מה שלא הקדים פרשת ואל משה אמר עלה לפני פרשת הנה אנכי שולח מלאך גוי' (את"ל שאין זה חלק מפרשת דינין) (שנסמכה לפרשת מזבח — רש"י ריש פרשתנו) — ראה לעיל הערה (2) — כדי להסמיכה לפי תרומה.

58) להעיר שבציווי על מלאכת המשכן בפרשיות אלו נכלל גם הציווי (סיפ תצוה) על סדר דימי המילואים, חינוך אהרן כו' בעבודת המשכן.

59) להעיר מרבנותינו בעה"ת תרומה שם: פרשה זו . . . מ"ת . . . ושם תשרה שכניה ישראל סביב כמו המלאכים . . . ועל זה נאמר אמרתי אלקים אתם ובני עליון כולכם להיות שכנתי ביניהם.

60) תרומה כה, ת. וראה שם, כב: ונועדתי לך גוי' וראה רמב"ן ר"פ תרומה שזוהו עיקר החפץ במשכן . . . הארון . . . ונועדתי . . . ועפ"י שייך זה גם לעליית משה להר לקבל הגווחות (שבסיום פרשתנו), שהרי 'אין בארון רק שני (הגווחות) . . . אשר כרת ה' גוי' (מ"א ת, ט. דה"ב ה, י).

61) עפ"י יש להסביר ג"כ מש"נ כאן (כד, טז"ו) וישכון כבוד ה' גוי' ומראה כבוד ה' גוי' גם לפי הדיעה (שהובאה בפרש"י שם, טז) שאיירי בזמן דלפני מ"ת (וראה בארוכה באר יצחק כאן — פסוק א וטז) — כי ענין זה שבמ"ת (התגלות השכינה כו') שייך (בעיקר) לענין הב' במ"ת (כרי"ב בין בניי להקב"ה והתקשרותם בה'), ולכן חזר ואמרו כאן בקיצור והתמיכו לענין המשכן, ושכנתי בתוכם.

(ותוכנה) איז געזאגט געווארן נאך איידער עס האט זיך אנגעהויבן דער ערשטער ענין הניל אין מ"ת — עשרת הדברות.

און דערפאר איז רש"י אויך מעתיק (אין ד"ה) דעם ווארט „עלה" — ווייל דאס איז דער תוכן פון „פרשה זו", ווי משה האט „עלה" געווען „אל ה'",

[און ע"ז איז אויך דער וויי-טערדיקער המשך הדברים — „ויעל" משה ואהרן נדב ואביהוא ושבעים מזקני ישראל. ויראו את אלקי ישראל גוי', און אזוי אויך די פרשה שלאחרי — „ויאמרו ה' אל משה עלה אלי גוי' ויעל משה גוי'"].

וואס דאס איז דער תוכן פון דעם צווייטן ענין אין מ"ת, אז דורכן כריתת ברית זיינען אידן „עולה" און ווערן צוגעבונדן צום אויבערשטן („והייתם לי סגולה גוי'<sup>58</sup>), התקשרות און „עלי" אל ה', „ורוממתנו".

ו. לויטן ביאור הניל אין דעם סדר הפרשיות פון מ"ת, קען מען אויך מסביר זיין דעם טעם פון דעם סדר הפרשיות שלאחרי פרשתנו:

לשיטת רש"י בפירושו על התורה<sup>59</sup> איז דער ציווי ה' אויף מלאכת המשכן — די סדרות פון תרומה און תצוה (און התחלת פ' תשא) — געזאגט געווארן לאחרי מעשה העגל, נאך אין תורה איז עס כתוב פריער, ווי דער כלל „אין מוקדם ומאוחר בתורה".

— ע"פ הניל (סעיף א) דארף מען דאך האבן א הסכרה: פארוואס איז די

54) לקמן פסוק ט"י.

55) יתרו יט, ה (וראה לעיל סעיף ג).

56) תשא לא, יח, לג, יא.



געוואָרן עבדי ה' און דערמיט דער-  
הויבן געוואָרן, ״ורוממתנו״ — איז אַן  
ענין נצח: וויבאַלד דאָס איז געקומען  
מצד די תּחַתּוֹנִים גופּא, איז דאָס אין זיי  
נקבע געוואָרן אין אַ פּנימיות.

און דאָס איז אויך דער ביאור אין דער  
סמיכת הפרשיות פון ציווי מלאכת  
המשכן צום צווייטן ענין הניל אין מ״ת,  
״ואל משה אמר עלה אל ה׳״ — ווייל  
דער אויפטו פון דער השראת השכינה  
אין משכן לגבי השראת השכינה בשעת  
מ״ת איז (ווי גערעדט אַמאַל באַרו-  
כה<sup>66</sup>):

די השראת השכינה אין משכן איז  
געקומען דורך ״ועשו לי מקדש״<sup>67</sup>, ע״י  
עשיית בני ישראל. און וויבאַלד אַז די  
השראת השכינה איז געקומען דורך  
עשיית האדם, איז די קדושה נקבע גע-  
וואָרן אין דער חפצא (גשם) המשכן [ניט  
ווי ביי מ״ת וואָס ״במשוך היובל — סימן  
סילוק שכינה — המה יעלו בהר״<sup>68</sup>,  
ווייל הר סיני איז צוריק געוואָרן ווי  
פריער, חול].

און דער ענין (פון עשיית המשכן) איז  
אַ המשך צום ״התחוננים יעלו לעליו-  
נים״ פון מתן תורה, וואָס זיין שלימות  
איז, אַז עס טוט אויף אויך אין דער  
התגלות אלקות מלמעלה למטה, אַז דער  
״ושכנתי בתוכם״ וואָס ווערט דורך  
״ועשו לי מקדש״ איז אין אַן אופן פון  
קביעות, נצחיות.

(משיחת ש״פ משפטים תשמ״ג)

ז. דער ביאור בזה בפנימיות העני-  
נים:

עס שטייט אין מדרש<sup>62</sup>, אַז בשעת מ״ת  
האַבן זיך אויפגעטאַן צוויי ענינים:  
״העליונים ירדו לתחוננים״ — ״ירד ה'  
על הר סיני״<sup>63</sup>, די התגלות אלקות  
מלמעלה למטה; און ״התחוננים יעלו  
לעליונים״ — ״ואל משה אמר עלה אל  
ה׳״, עליית התחונן למעלה.

און דאָס איז דער חילוק צווישן די  
צוויי פרשיות וועגן מ״ת — פ' יתרו און  
פ' משפטים: אין פ' יתרו רעדט זיך  
בעיקר וועגן מ״ת ווי דאָס איז מצד  
״העליונים״ — ״ירד ה' על היס״, וידבר  
אלקים גו' — עשרת הדברות כו';  
בפרשתנו רעדט זיך (בעיקר) וועגן מ״ת  
ווי דאָס איז מצד די ״תחוננים״ — ״עלה  
אל ה׳״<sup>64</sup>: הקדמת נעשה לנשמע, בניית  
המזבח והקרבת קרבנות<sup>65</sup>, כריתת ברית  
כו'.

דער חילוק צווישן די צוויי ענינים  
במתן תורה איז: די התגלות העצומה  
(מלמעלה) בשעת מ״ת: ירד כסא הכבוד  
(מרכבה), שמיעה מפי הגבורה וכו' איז  
געווען לפי שעה; משא״כ די עליית  
התחונן (אידן) וואָס האָט זיך אויפ-  
געטאַן בשעת מ״ת — וואָס אידן זיינען

62 שמיר פ״ב, ג. תנחומא וראא טו.

63 יתרו יט, כ.

64 ואף שגם כפי יתרו מסופר ע״ד עליית משה  
אל האלקים (יט, ג. וראה שם, ח״ט (ובפרש״י שם).  
שם, כ) — הרי עליו זו היא רק. אל האלקים,  
משא״כ הענין ד.תחוננים יעלו לעליונים״ הוא העלי  
אל הו״י דוקא (ראה דיה וירד ה' תרמ״ג בתחלתו  
ובטופו (ומתורץ ע״ז קושיית המהרז״ו בשמור  
שם). אלא ששם מפרש דברי המדרש (כפשטות  
לשונן) כדעת הרמב״ם כו' שפרשה זו נאמרה לאחר  
מ״ת.

65 משא״כ בס״פ יתרו — ציווי העליון ע״ז.

66 לקו״ש חכ״א ע' 150 ואילך.

67 תרומה כה, ח. וכן מדגיש הפסוק גבי פרטי

המשכן והכלים: ועשו, תעשה וכי״ב.

68 יתרו יט, יג ובפרש״י.

## משפטים ג

ווערן אַ גר גמור, ס'איז נאָר וואָס ער האָט אויף זיך אַ חיוב, אַז כּשׂיבנה ביהמ"ק וועט ער דאָרפֿן ברענגען אַ קרבֿן.

אינעם גדר און טעם פֿון אַט דעם דיין

— אַז בזמן הזה ווערט מען אַ גר (גמור) בלויז דורך מילה און טבילה (כאַטש אַז בזמן הבית איז די כּניסה לברית דורך דריי זאַכנ'ן און אַ „גר שמל וטבל ועדיין לאַ הביא קרבֿנו . . קרבֿנו עכבו להיות גר גמור . . כּכל כּשרי

א. אין די דינים פֿון גירות שרייבט דער רמב"ם אין ספר ה"ד": בשלשה דברים נכנסו ישראל לברית במילה וטבילה וקרבֿן. מילה היתה כו' וטבילה היתה כו' וקרבֿן שנאמר וישלח את נערי בני ישראל ויעלו עולות ע"י כל ישראל הקריבום וכן לדורות כשירצה העכו"ם להכנס לברית . . צריך מילה וטבילה והרצאת קרבֿן . . שנאמר כּכּם כּגר מה אתם במילה וטבילה והרצאת קרבֿן אף הגר לדורות במילה וטבילה והרצאת קרבֿן.

נאָך דעם שרייבט דער רמב"ם, אין אַ באַזונדער הלכה' (לאחר דעם וואָס ער איז מפרש „מהו קרבֿן הגר“): „ובזמן הזה שאין שם קרבֿן צריך מילה וטבילה. וכשיבנה בית המקדש יביא קרבֿן“. פֿון פּשטות הלשון איז משמע, אַז בזמן הזה איז מילה און טבילה גענוג אויף צו

(8 במס' כריתות שם: אלא מעתה האידנא דליכא קרבֿן לא נקבל גרים אמר רבא' וכי יגור אתכם גר . . לדורותיכם גר' (שלה שם). ובנמוקי יוסף יבמות מז, א ד"ה תיר' מכאן (ועד"ז בריטביא יבמות שם — מ, סעי'ב). אבל בזמן הזה אינה מעכבת דהא לדורותיכם כתיב ויודע ה' הקביה שאין לנו לדורות הרצאת דמים. והיינו, שהלימוד מלדורותיכם הוא — ש.בזמן הזה אינה מעכבת, משא"כ בזמן הבית — כל השלשה דברים הם לעיכובא, וע"י מילה וטבילה לא נעשה גר כללי. אבל ברמב"ם ה' מחוסרי כפרה (נסמן בהערה 10) — לפי הצפעה' (כפנים) — שגם בזמן הבית, הקרבֿן מעכבו. להיות גר גמור כו' רק בנוגע לאכול בקדשים, אבל, לשאר דברים הוה כּישראל לכל דבר' (וראה לקמן הערה 40).

והעיר ממס' גרים שם: גרים נכנסין למילה ולטבילה ולקרבֿן. ב' מעכבין ואחד אינו מעכב', דמפשטות הלשון משמע"י שגם בזמן הבית מעכבם כל הג' דברים, אחד אינו מעכב (והקרבֿן הוא רק לגבי אכילת קדשים. — והעיר ממילת הבן לגבי קרבֿן הפסח ואכילתו — הובא לקמן).

(1) ה' איסורי ביאה פ"ג ה"א ד — מכריתות ט. א (פרשי' פרשתנו כד, 1). וראה הערה הבאה.  
(2) בכריתות שם ליתא הלשון בשלשה דברים. וכן ליתא בפרשי' פרשתנו שם. אבל ע"ד לשון הרמב"ם הוא בספרי שלח טו, יד (שהובא בפי"מ להרמב"ם הקדמה לסדר קדשים). מה ישראל שלא באו בברית אלא בשלשה דברים כו'. ובמכילתא דרשב"י בא יב, מח: מה אורח אין נכנס לברית אלא בשלשה דברים. ועד"ז במס' גרים פ"ב ה"ה. ושם: בנ' מצוה.  
(3) בכריתות שם, והרצאת דם', הרצאת דמים' (ובפרשי' פרשתנו שם, הזאת דמים'). וראה פרשי' פרשתנו שם, ח. ובספרי ובמכילתא דרשב"י שם: בהרצית (בהרצאת) קרבֿן. וכ"ה בהמשך לשון הרמב"ם (הנעתק בפנים). וראה לקמן הערה 24.  
(4) פרשתנו שם, ה.  
(5) שינוי ע"י הצענזור — וכן בכ"מ ביד וכו"ב — כמפורסם. וראה בשינויי נוסחאות להיד וכו'.

(\*) וראה רע"ב כריתות רפ"ב. שטמ"ק שם ח, ב (בחי' שבסוף המס') ד"ה גר.  
(\*\*) ולה. נוסחא חדשה' במס' גרים שם — מחלוקת בדבר.

(6) שלח טו, טו.  
(7) ה"ה.

ישראל . . אינו אוכל בקדשים שעדיין לא נעשה ככשרי ישראל<sup>10</sup>) —

שרייבט דער ראגאטשאָווער<sup>11</sup>: „דַּרְק לַקְדָּשִׁים לֹא מִקְרֵי עֲדִיין יִשְׂרָאֵל גְּמוּר, אֲבָל לְשֹׂאֵר דְּבָרִים הוּא כִּישְׂרָאֵל לְכָל דָּבָר, וְאִיכּ בּוֹמֵן הַזֶּה לֹא מַחְסֵר כָּלֵל בְּשִׁבְלֵי הַקֶּרְבָּן.“

ב. דַּרְף מֵעַן פֶּאָרשְׁטֵיין:

פֿון דעם וואָס דער ראגאטשאָווער זאָגט, אָז „בוֹמֵן הַזֶּה לֹא מַחְסֵר כָּלֵל“ (אעפֿ אָז בּוֹגַע קְדָשִׁים „לאַ מִקְרֵי עֲדִיין יִשְׂרָאֵל גְּמוּר“) — אִיז לְכַאוּרָה מוֹכַח, אָז עַר מֵיִנֵּט דַּעַרְמִיט דִּי קְדוּשַׁת יִשְׂרָאֵל בְּשִׁיכּוֹת צו דֵינִים הַנּוֹהֲגִים בּוֹמֵן הַזֶּה — אָז בִּי אַ גַּר בּוֹמֵן הַזֶּה (וועלכע איז דורך מִלֵּה וְטִבִּילָה בַלְבַּד) פֿעֶלֶט גַּאָרְנִיט אִיז קְדוּשַׁת יִשְׂרָאֵל.

ולכאורה: אמת טאקע, אַז אַכִּילַת קְדָשִׁים אִיז אָן עֲנִין וּוְאָס אִיז נִיט אַ בּוֹמֵן הַזֶּה — אָבְעַר וויבאַלד דער טעם וואָס אַ גַּר אָן אַ קֶרְבָּן בּוֹמֵן הַבַּיִת אִיז אַסוּר בַּאֲכִילַת קְדָשִׁים אִיז ווייל (אִיז לְשׁוֹן פֿון רֶאָגַטשָׁאווער<sup>11</sup>), „לְקְדָשִׁים לֹא מִקְרֵי עֲדִיין יִשְׂרָאֵל גְּמוּר . . אִיז עֲלֵיו דִּין יִשְׂרָאֵל, אֲוֹן נֶאֱכַמְעַר (ווי עַר שְׂרֵיבֶט בַּמִּקּוֹם אַחֲרָיִם)<sup>12</sup>: „וְהוּא כְּמוֹ בֵּן נָח לְקַדְשִׁים“<sup>13</sup> —

אִיז תּוֹמָה: ווי אִיז שֵׁיךְ זָאָגן, אָז דִּי אַלֶּע וּוְאָס הָאָבֵן זִיךְ מִגֵּייר גְּעוּוֹעַן זִינֵט דַּעַם חוֹרְבֵן בֵּית הַמִּקְדָּשׁ (צווישן זיי כַּמָּה וְכַמָּה גְּדוּלֵי יִשְׂרָאֵל) הָאָבֵן זִיךְ בּוֹגַע גְּעוּוִיסֶע עֲנִינִים (אַכִּילַת קְדָשִׁים) נִיט גַע־הָאָט אִיז זִיךְ דַּעַם דִּין פֿון אַ יִשְׂרָאֵל גְּמוּר, אֲוֹן נֶאֱכַמְעַר, זִי זֵינֶען גְּעוּוֹעַן „כְּמוֹ בֵּן“ (אַכִּילַת קְדָשִׁים)!

זאת ויתרה מזו: ס'איז באַוואָסט דִּי תְּשׁוּבָה פֿון רַמְבַּ"ם צו ר' עוֹבַדְיָה הַגֵּר, וואו דער רַמְבַּ"ם שְׂרֵיבֶט, אָז דִּי מַעֲלָה פֿון ר' עוֹבַדְיָה אִיז גֶּרַעסֶעַר ווי דִּי מַעֲלָה פֿון אַלֶּע אַנְדֶּרֶע בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, ווייל אַלֶּע אִידִן זֵינֶען זִיךְ מִתִּיחַס צו אַכְרַהֵם יִצְחָק וַיַּעֲקֹב, אָבְעַר גֵּרִים זֵינֶען זִיךְ מִתִּיחַס „לְמֵי שֹׂאֵר וְהִ' הָעוֹלָם“ — צו דַּעַם אויבערשטן.

אויב אַ גַּר בּוֹמֵן הַזֶּה אִיז (לְגַבֵּי אַ גַע־וויסן עֲנִין), „כְּבֵן נָח“ — אִיז ווי שְׂרֵיבֶט דער רַמְבַּ"ם צו ר' עוֹבַדְיָה הַגֵּר אָז זֵיין מַעֲלָה אַלֶּס אַ גַּר אִיז נֶאָךְ גֶּרַעסֶעַר פֿון מַעֲלַת בְּנֵיִי?! ופשוט בתכלית, אָז דער רַמְבַּ"ם וועט נִיט זָאָגן, חַיִּי, אַ זָאָךְ וּוְאָס אִיז נִיט מְכוּוֹן צו תּוֹרַת אֱמֶת — נֶאָר כְּכַדִּי צו טֵרִיסְטֵן אֲוֹן מַעֲוֹדֵד זֵיין ר' עוֹבַדְיָה הַגֵּר!

ולהעיר, אָז דער רַמְבַּ"ם שְׂרֵיבֶט דַּאָרט אִיז הַמְשַׁךְ פֿון דער תְּשׁוּבָה הַנִּלְצָה צו ר' עוֹבַדְיָה: „וְכָל מָה שֶׁאֲמַרְנוּ לָךְ בְּעִינֵי הַבְּרִכוֹת שֶׁלֹּא תִשְׁנֶה כְּכַר רֹאִי לְזֶה . . כְּמוֹ שֶׁנִּתְפָּרֵשׁ בִּירוּשָׁלַיִם (בְּכוּרִים<sup>15</sup>) . . תְּנִי בְּשֵׁם ר' יְהוּדָה גַּר עֲצָמוּ מִבֵּיא“

הַגִּירוֹת שֶׁלּוֹ. וְכַשּׁוּׁת צַפְעִין וואַרשא (סְקִלִיחַ סְקִיד) דְּלִגְבֵי קְדָשִׁים הוּי בְּגֵדֵר אִינֵם כִּישְׂרָאֵל. וְשֵׁם (סִי רִי). קְדוּשָׁה הַקֶּרְבָּן גְּבִי קְדָשִׁים הוּי כְּמוֹ בְּנֵיִ. וְכַשּׁוּׁת צַפְעִין דּוּוִינְסַק (חִיב סִי ט) „רַק דְּלוּהַ עֲדִיין עֲכוּרִים הוּוּהִ.“

14 נִדְפְּסָה בְּרַמְבַּ"ם הוֹצֵאת שׁוּלְיַנְגֶּער (ג.י. תש"ז) בְּהוֹסַפּוֹת לְחַיִּי סִיט. תְּשׁוּבוֹת הַרַמְבַּ"ם (יְרוּשָׁלַיִם, תִּשְׁכ"ב) כָּרַד ב טרצ"ג.

15 פִּיאַ הִיד (וְשֵׁם — בְּשִׁינֵי לְשׁוֹן).

9 להעיר ממש הרמב"ם בפיה"מ (כריתות רפ"ב) ש.הוהר לאכול בקדשים והקרנן מצוה בעלמא, אבל בספר היד — חזר בו וס"ל „אינו אוכל בקדשים עד שיביא קרבנו (וראה תוס' רעק"א למשניות כריתות שם). וידוע הכלל (יד מלאכי כלי הרמב"ם ס"א. ושי"ן. וראה לקוטי חיי"ט פ' 172 הערה 12) שהלכה כספר היד לגבי פיה"מ. — ולהעיר שמוכן שאין להגדיל המחלוקת בין היד ופיה"מ. וראה לקמן בפנים סוס"ד וסוס"ה.

10 רַמְבַּ"ם הִל' מְחוּסְרֵי כֶּפֶר פִּיאַ הִיב.

11 צַפְעִין עַל הַרַמְבַּ"ם הִל' אִיסוּרֵי בִיאָה שֶׁם הִיד (טט, א).

12 צַפְעִין מַהֲדִית יט, ב.

13 וְרַאֵה גַם צַפְעִין מַהֲדִית עַא, א: לֹא נִגְמַר

פון שחיטת הפסח<sup>21</sup> און אכילת הפסח<sup>22</sup> — דפשיטא אז דאס איז ניט קיין חסרון אין זיין זיין א ישראל, בהגברא.

ועפ"ז וועט רעכט ווערן בפשטות וואס דער רמב"ם שרייבט לר' עובדי' הגר אז ער איז ניט קלענער משאר בני' ואדרבה כו' — הגם אז ער קען ניט עסן קדשים עד שיביא קרבנו<sup>23</sup> — ווייל דער איסור אכילת קדשים איז מצד א דבר צדדי וחיצוני מהגברא (וכנ"ל — אריא הוא דרביע עלי'').

אבער ע"פ הנ"ל — צע"ק בלשון הרמב"ם „שקרבונו עכבו להיות גר גמור כו' ומפני זה אינו אוכל בקדשים כו'". וואס דערפון איז משמע, אז כל זמן ער האט זיין קרבן ניט געבראכט — איז די גירות ניט גמורה.

ד. ויש לומר הביאור בזה:

לשון הרמב"ם „שקרבונו עכבו להיות גר גמור" — עס האלט אים אפ (און ניט בלשון של חיוב — אז דער קרבן „עושה אותו גר גמור", אדער „מגיירו" וכיו"ב) מיינט

[ניט אז הבאת הקרבן מאכט אים פאר א גר גמור, ד.ה. אז דורך מילה וטבילה ווערט ער א ישראל בלויז „לשאר הדברים", און בכדי ער זאל האבן א דין ישראל (אויך) לגבי קדשים ווערט עס געטאן ע"י הקרבן, נאך]

— אז זיין ניט ברענגען דעם קרבן איז אים מעכב פון צו זיין (אין דעם ענין) א גר גמור<sup>24</sup>.

(ביכורים) וקורא (את נוסח הווידוי) . . מאי טעמא כי<sup>16</sup> אב המון גוים נתתיך . . אב לכל הבריות . . הנה נתברר לך כו'"]

[און אזוי פסקינ'ט ער להלכה אין ספר ה"ד"י<sup>17</sup>: „הגר מביא וקורא שנאמר לאברהם אב המון גוים נתתיך, הרי הוא אב כל העולם כולו שנכנסין תחת כנפי שכינה כו'"]

ד.ה. ער בריינגט א ראי' צו ר' עובדי' בהנהגתו בזמן הזה — פון א גר בזמן הבית.

ג. לכאורה וואלט מען געקענט לערנען (ניט ווי דער ראגאטשאווער), אז דאס וואס א גר איז אסור באכילת קדשים כל זמן ער האט ניט געבראכט דעם קרבן איז דערפאר וואס „אריא הוא דרביע עלי'": דער קרבן איז רביע (מעכב) אויף דער אכילת קדשים: ד.ה. דער איסור אכילת קדשים איז ניט מצד א חסרון אין „גברא" (אלס גר), נאר א זייטיקע זאך — דער חיוב צו ברענגען א קרבן — האלט אים אפ"י פון אכילת קדשים.

ואדרבא עפ"ז יומתק לשון הרמב"ם „שעדיין לא נעשה ככשרי ישראל": „כשרי (ישראל)" איז (אויך) מלשון<sup>20</sup> כושר ומוכשר. דאס הייסט, כל זמן ער האט ניט געבראכט קרבנו (כאטש ער איז א ישראל גמור, פונדעסטוועגן) איז ער ניט „מוכשר" לאכילת קדשים. וע"ד מילת בניו ועבדיו וואס האלט אים אפ

(16) לך ז' ה.

(17) ה' בכורים פ"ד ה"ג. וראה רדב"ז שם.

(18) לשון הש"ס — עירובין ע"ח. ב. שנועות כב.

ב. וראה אנציקלופדי' תלמודית בערך. ושי"ן.

(19) כלשון הרמב"ם (ה' מחויב' שם). שקרבנו

עכבו. אלא שרמב"ם שם „עכבו להיות גר גמור"

— ראה לקמן בפנים.

(20) ועד"ז בהמשך לשונו: ויעשה ישראל כשר.

(21) יבמות ע"א. א. רמב"ם ה' ק"פ פ"ה ה"ה. פ"ט

ה"ט.

(22) פסחים צו, א. יבמות ע"ב. כ. מכילתא (הובא

בפרש"י) בא יב, מד. רמב"ם שם פ"ט ה"ט.

(23) אבל ראה לקמן סוף סעיף ד.

(24) ואולי יש לומר, שמטעם זה שינה הרמב"ם

בלשונו, שכתב בהלכה ד כמ"פ „הרצאת קרבן" (ולא

„שלשה דברים, מילה וטבילה והרצאת) קרבן, אבער זיי באשטייען פון צוויי סוגים: (א) הדבר המכניס כברית — מילה וטבילה, (ב) הסרת הארי, הדבר המעכב את הכניסה — (הרצאת) קרבן.

ועפ"ז: בזמן הזה, ווען ס'איז ניטא קיין קרבן ע"פ תורה — איז ניטא קיין דבר המעכב. און דערבער, איז דורך מילה וטבילה — ווערט מען אַ גר גמור (וכפשטות הלשון פון ראגאטשאַווער „לא מחסר כלל“).

וײל אַז לאַחרי ווי ער ווערט אַ גר גמור — איז עס אויף שטענדיק,

און ע"ד דעם פס"ד, אַז אויב חזר לסורו — האָט ער אַ דין ישראל, נאָר ער איז אַ ישראל מומרי,<sup>27</sup>

אַז כשיבנה ביהמ"ק במהרה בימינו איז ער מותר באכילת קדשים אויך קודם זיין בריינגען דעם קרבן, וויבאלד אַז ער איז שוין געוואָרן אַ „גר גמור“, ככל כשרי ישראל<sup>28</sup>.

ובסגנון אחר קצת (וע"ד המוסר) — ס'איז ניט שייך צו זאָגן אַז עס וועט עפעס צוגענומען ווערן מקדושתו מפני שנבנה ביהמ"ק!

ה. ויש לומר, אַז דער רמב"ם האָט מרמז געווען דעם דין — אַז גר שנתגייר בזמן הזה ווערט אַ גר גמור

[און ס'איז קיין סתירה ניט דערצו פון לשון הרמב"ם<sup>25</sup>, „בשלשה דברים נכנסו ישראל לברית במילה וטבילה וקרבן . . . וכן לדורות . . . להכנס לברית . . . צריך מילה וטבילה והרצאת קרבן“ — אַז מימוז האָבן אַלט דריי זאַכן,

ווייל בכדי ס'זאל זיין „כניסה“ (לברית) דאַרפן זיין צוויי ענינים (פעולות): אַ דבר המכניס, און אויך — אַז ענין וואָס נעמט צו דברים המעכבים (כדוגמת ערלת בנו ועבדו — בקרבן פסח), וועלכע דערלאָזן ניט די כניסה.

און אַזוי ווי ס'איז בפשטות: דאָס אריינברענגען אַ זאך לתוך בית וכיו"ב — הענגט אַפּ איז דעם אַוועקנעמען אַ זאך (דעם „אריי“) וואָס געפינט זיך בחוץ און דערלאָזט ניט די כניסה לבית, וואָס דער אַוועקנעמען דעם „דבר המעכב“ איז ניט קיין חלק פון „דבר“ (פעולה) המכניס:

ועד"ז בנוגע לענינו: לשון הרמב"ם איז „בשלשה דברים נכנסו ישראל לברית . . . להכנס לברית“ און ניט „שלשה דברים הכניסו את ישראל לברית . . . להכניסו לברית“ וכיו"ב — ווייל די „כניסה“ לברית איז געוואָרן דורך דעם וואָס עס האָבן געטראָפן

כמ"ש בתחלת הפרק בנוגע לבני. בשלשה דברים נכנסו ישראל לברית במילה וטבילה וקרבן, כי הקרבן לדורות גם בזמן הבית היו בגדר הרצאה, מעין גדר כפרה (וראה תרגומים ופרשי פרשתנו כד, ח ובמפרשים שם. ואכ"מ), משאיכ אצל אבותינו (במית) הי הקרבן לא רק בגדר הרצאה כ"א גם שעי"ז נכנסו לברית. ומיש בה"ד, מה אדם כר והרצאת קרבן אף גר לדורות כ"ר — כי מה שנוגע לדורות הוא לא עצם הקרבן שעי"ז נכנסו לברית כ"א גדר הרצאה שבקרבן שהי אצל אבותינו. אבל ראה לקמן בפנים. וראה לקמן הערה 40. ועי"ע.

(25) הובא לעיל סעיף א.

(26) ועד"ז הוא הלשון בכריתות (ועוד) שבהערה

(27) יבמות מז, סעי"ב. רמב"ם הל' איטורי ביאה פ"ג הי"ז (בנוגע לגר גם בזמן הזה). טושויע י"ד סרס"ח ס"ב. שם ס"ב.

(28) ולהעיר שבשורת אבני נזר (י"ד ח"ב ס"ו שד"ם ס"ג) מטיק כן בדעת הרמב"ם וכותב: ומה שיצטרך להביא קרבן כשיבנה ביהמ"ק לאו להכשירו בקדשים שכבר הוכשר, רק למצוה כמו שהביאו אבותינו (וראה לקמן הערה 30). — אבל הוא כתב כן מטעם אחר, לפי ביאורו ושיתו בדעת הרמב"ם שבזמן המקדש אף לישא בת ישראל אסור עדי ש"בא קרבנו, שהוא דלא הצפעי' שהובא בפנים.

קרבן — אז דוקא מילה וטבילה זיינען מכניס דעם גר לברית (משא"כ דער קרבן איז הסרת אריא שבחוק, דבר בחוק שמעכב):

אין דעם וואָס איינער ווערט דורך גירות אַ איד, זיינען פאַראַן צוויי ענינים כלליים ע"ד ווי ס'איז געווען באַם גירות הכללי פון אַלע אידן — באַ מ"ת: א) ואביא אתכם אלי, והייתם לי סגולה מכל העמים<sup>32</sup> און דערנאָך ב) ממלכת כוהנים וגוי קדוש<sup>33</sup>.

כסגנון אחר קצת: א) דער עצם פאַר-בונד (ברית) צווישן אים מיטן אויבערשטן, וואָס דאָס ווערט דורך דעם וואָס נכנס בו נפש דקדושה. ב) שינוי הגברא, דאָס וואָס די נפש הקדושה נעמט דורך איברי וכחות נפשו<sup>34</sup>, מאַכט זיי איבער.

און דאָס איז דער חילוק צווישן מילה און טבילה און — הבאת קרבן:

מילה וטבילה פועל'ן כניסת נפש הקדושה: די מילה (הסרת הערלה) איז אים מוציא פון טומאת עכרים און די טבילה ברענגט אים אַרײַן<sup>35</sup> לקדושת ישראל<sup>36</sup>;

(אויך לענין אכילת קדשים), בדיני הגיור (שבהלכות איסורי ביאה):

לאחרי ווי ער שרייבט, כשירצה העכו"ם להכנס בברית . . צריך מילה וטבילה והרצאת קרבן איז ער ממשיך (בהלכה שלאחזי — כניל ס"א), ובזמן הזה שאין שם קרבן צריך מילה וטבילה. פון פשטות הלשון, ובזמן הזה כ"י איז משמע — אז די כניסה לברית בזמן הזה איז די זעלבע אָבער באופן אחר. בזמן הזה איז די זעלבע כניסה דורך מילה וטבילה<sup>37</sup>. ובלשונו, ובזמן הזה שאין שם קרבן וויבאַלד אז עס איז ניטאָ קיין (קרבן ה)מעכב — ווערט ער אַ גר גמור דורך מילה וטבילה (לבד).

און זיינע ווייטערדיקע ווערטער, וכשיבנה ביהמ"ק יביא קרבנו<sup>38</sup> — יל כפשוטן — עס איז אַ דין חדש, בפ"ע, חיוב דהבאת קרבן. אָבער אויך לפני שיביא קרבנו, איז ער מותר באכילת קדשים<sup>39</sup> (כניל), וויבאַלד אז כבר נעשה גר גמור.

ו. די הסברה אין דעם חילוק (הנ"ל ס"ד) צווישן מילה וטבילה און דעם

29) כ"ה בנמוקי וריטביא שבהערה 8. אלא דזהו לשיטתם דקרבן מעכב כוה"כ, וכוה"ז דאינו שייך — לא מעכב (כניל שם). וההוספה שבפנים היא, דגם לשיטת הרמב"ם שהקרבן (גם בזמן הבית) הוא רק שיהי גר גמור, היינו לאכול כדשים — דלפיז יש מקום לומר דהא דבזמן הזה נעשה גר ע"י מילה וטבילה לבד הוא — כי בזמן הזה (דליכא אכילת קדשים) אין נפקי'ם לפועל שיהי גר גמור — וכוה החידוש (כדאי"פ) שבפנים, דגם לשיטת הרמב"ם — בזמן הזה, ע"י מילה וטבילה (לבד), נעשה גר גמור.

30) להעיר ממש במגיד משנה ה"ל איסורי ביאה שם (ה"ה), ומ"מ משמע ודאי שלכשיבנה ביה יביא קרבנו, שמפשוטות לשונו משמע שהדין, לכשיבנה ביהמ"ק יביא קרבנו הא חידוש (וצריך למצוא מקור ליה), ובאם נאמר שע"י המילה וטבילה לא נעשה עדיין גר גמור — פשוטא שצריך להביא קרבן

ככדי שיהי גר גמור! ועי"פ מ"ש בפנים יש לומר, שהחידוש בדין זה (שגם גר שנתגיר בזמן הזה צריך להביא קרבן כשיבנה ביהמ"ק) הוא — שהמצוה דהבאת קרבן היא גם כשהקרבן אינו מעכבו מלהיות גר גמור, ומותר בלאה"כ באכילת קדשים (ראה לעיל הערה 28).

31) ראה יבמות מו, א"ב. כריתות שם. וראה בתחלת השיחה. לקמן הערה 47.

32) יתרו יט, ד"ה.

33) שם, ו.

34) וצ"ע משו"ע אדה"ז אחרי"ח מהד"ת ס"ס ד.

35) ולכן מובן זה שמילה צ"ל קודם לטבילה (ראה טושו"ע י"ד שם וברמ"א שם ס"א) — ראה גליוני השי"ס שבהערה הבאה.

36) ראה שו"ת הרדב"ז ח"ג ס"ו תתק"ו. וראה גליוני השי"ס להר"י ענגל יבמות מ, א. ועוד.

פנימיים<sup>45</sup> כו', נאָר) די עשׂי בפועל און דער ביטול און איבערגעגענקייט צום אויבערשטן, קבלת עול (ומסירת נפש)<sup>46</sup> — דעריבער איז אויך ביי א גר, טוט אויף די עצם כניסת נפש הקדושה (דורך מילה וטבילה) א פולשטענדיקע גירות (פאַרבונד מיטן אויבערשטן) — „לא מחסר כלל“.

ז. פון דעם נעמט מען אַרויס אַ הוראה פאַר אַלע אידן:

די גירות פון אַלע אידן איז כּניל גע-ווען בשעת מתן תורה<sup>47</sup>. און כּשם ווי דער ענין פון מ׳ת איז אַ פעולה נמשכת בכל יום ויום, ווי מ׳זאָגט בברכת התורה „נותן התורה“, לשון הוהי<sup>48</sup>, עדיז איז מובן בנוגע דעם „נכנסו לברית“, אַז אויך דאָס איז אַן ענין וואָס איז נמשך בכל יום ויום, ווי רשׂי טייטשט״ אויף „היום הזה נהיית לעם“ — „בכל יום יהיו בעיניך כאילו היום באת עמו בברית“.

נאָכמער: מען ענין הגירות איז פאַ-ראַן בכל יום:

ס׳איז ידוע<sup>49</sup> דער ביאור אין דעם וואָס מ׳מאַכט בכל יום די ברכה „שלא עשני גוי“ — דלכאורה: וויבאַלד אַז מ׳איז געבאַרן געוואָרן אַ איד, איז ניט שייך אין דעם קיין שינוי, ווי פּאַסט צו מאַכן אויף דעם אַ ברכה בכל יום? איז מבואר אין שו״ע, אַז די ברכה „שלא

משאיכ הבאת קרבן — איז אַ דורון ומנחה להוי, לעשות לו נחיר<sup>50</sup>, קרבן מלשון קירוב, קירוב הכחות והחושים<sup>51</sup> — דאָס פּועל׳ט דעם קירוב פון זיינע כחות כו' צום אויבערשטן שינוי מהות שלו שמקרבנו, מהות בן שקרוב<sup>52</sup> למהות אביו<sup>53</sup>.

ועפ״ז יובן דער חילוק צווישן זמן הבית און זמן הזה:

בזמן הבית בכלל — איז ושכנתי בתוכם<sup>54</sup>, עשרה נסים נעשו בביהמ״ק<sup>55</sup> וכו' — גילוי אלקות, איז די עבודה פון אידן דעמאַלט (אין דעם ושכנתי בתוכם) בעיקר — די עבודה בכחות הנפש הגלויים והפנימיים<sup>56</sup>, הבנה והשגה אין ג-טלעכקייט, אהבת ה' ויראתו וכו'. און דערפאַר, איז אויך די כניסה לברית פון אַ גר באופן כזה, אַז עס דאַרף זיין דער ענין פון קרבן — קירוב הכחות כו'.

משאיכ בזמן הגלות, ווען „אותותינו לא ראינו“<sup>57</sup>, און דער עיקר העבודה איז (ניט אזוי אין דער התגלות פון די כחות

(37) זבחים ז, ב. אגה׳ת רפ״ב ע״ש.

(38) בחיי ויקרא א, ט (ע״ד הקבלה, ע״ש). וראה ספר הנבחר סי׳ מז (קט). ויעיגיב זחגי ה, רע״א.

שליה מסי׳ תענית (ריא, ב). פּע״ח שער התפלה פ״ה.

(39) ראה עדיות פ״ב מ״ט: האב זוכה לבן בניו וכנה ובעושר ובחממה ובשנים וכו'.

(40) ויש לומר, שלכן בהלכה ד כשמדבר לדורות כשירצה העכרים . . להכנס לברית . .

צריך מילה וטבילה והרצאת קרבן מוסיף הרמב״ם, להכנס לברית ולהסתופף תחת כנפי השכינה ויקבל עליו עול תורה, כי לעצם הכניסה לברית מספיק

(גם בזמן הבית) מילה וטבילה, והצורך להרצאת קרבן הוא להשלימות של ההסתופף כו' ויקבל כו'.

(41) תרומה כה, ה. תניא פניא ואילך.

(42) אבות פ״ה מ״ה.

(43) ראה ד״ה קול דודי תשי׳ פ״ב (ובהנשמך

שם) ובסד״ה שלאחריו. ובכ״מ.

(44) תהלים עז, ט.

(45) ראה עירובין (נג, א) לבן של ראשונים כו' ואנן כי אצבעתא בקירא כו'.

(46) ראה ד״ה קול דודי שם ואילך ובד״ה שלאחריו — בארובה. ובכ״מ.

(47) וראה גם הקדמת הרמב״ם לסדר קדשים, ואז (לאחר ג' הדברים) נתנה להם התורה.

(48) ראה לקרית סוכות פא, ג.

(49) תבא כו, ט.

(50) שו״ע אדה״ז אר״ח סמ״ז ס״ד (ממג״א שם

סק״י בשם המקובלים).

ישראל שחטא — איז זיין נפש הקדושה ביי אים בהעלם, מכוסה ברוח שטות שנכנסה (היינו שבאה מבחוץ) בויי און דערפאר איז אויך דאן — ישראל הוא, וויבאלד אז עס איז דא ביי אים ישראל — לי ראש<sup>54</sup> די נפש הקדושה כניל, איז זיין „ברית“ (וגירות) מיטן אויבערשטן — וואס מאכט אים פאר א איד — א פולשטענדיקע, „לא מחסר כלל“.

און וויבאלד אז די נשמה איז גם בשעת החטא היתה באמנה<sup>55</sup> אתו יתי<sup>56</sup>, פועלט דאס (סוף כל סוף) אויף יעדער אידו, אז זיין נשמה זאל ארויס, ארויס-קומען בגילוי, כפסק דין<sup>57</sup> התורה אז „לא ידח ממנו נדח“, און „בודאי סופו לעשות תשובה“<sup>58</sup>.

ביז אז עס ווערט אזוי בכלל ישראל — כהפסק דין<sup>59</sup> אז „הבטיחה תורה שסוף ישראל לעשות תשובה“ —

ישראל עושין תשובה ומיד הן נגאלין<sup>60</sup>, בגאולה האמיתית והשלימה על ידי משיח צדקנו, וואס דעמאלט וועט מקויים ווערן דער יעדו, וכרתי את בית ישראל גוי ברית חדשה<sup>61</sup> אין וועל-כער עס איז ניט שייך קיין העלם ושינויים<sup>62</sup>, במהרה בימינו ממש.

(משיחות ש"פ מסעי  
וש"פ דברים תשד"ח)

54) סוטה (ג, א) — מ'לבוש שק דקליפה' (תניא פייט — כה, רע"א).

55) לקיחת שלח מה, ב. ובכ"מ.

56) ראה תרגום וראב"ע לאסתר ב, כ. תניא ספמ"ב.

57) תניא ספכ"ד.

58) הל' ת"ת לאדה"ז פ"ד סו"ג.

59) תניא ספלי"ט.

60) רמב"ם הל' תשובה פ"ז ה"ה.

61) רמב"ם שם. וראה גם אגה"ת שם.

62) ירמ"י לא, ל.

63) ראה ירמ"י שם, לא.

עשני גוי" (ועד"ז) — „שלא עשני עבד . . . (שלא עשני אשה)“ איז „על יציאת נשמתו בלילה שלא נדבק בה נשמת נכרי כו“:

דאס הייסט, אז דאס וואס די נפש הקדושה פון א אידן קומט אין אים אריין בכל יום ויום, איז אז ענין של חידוש<sup>64</sup> עד כדי כך — אז מ'דארף מאכן א ברכה „שלא נדבק בה נשמת נכרי“. בכל יום איז די כניסת הנפש הקדושה אין א אידן מעין ענין הגירות (ווען די כניסת נפש הקדושה ווערט אויפגעטאן בפעם הרא-שונה).

ח. און אויף דעם איז די הוראה — וויבאלד ביי יעדער אידן איז פאראן בכל יום ויום די כניסה פון זיין נפש הקדושה

[וואס דערפאר קען יעדער איד (און נאכמער — יעדער איד אין מחוייב) מאכן די ברכה „שלא עשני גוי“ בכל יום ויום, און „בלי שום ספק וספק ספיקא בעולם“ אז ס'איז ח"י ניט קיין ברכו: לבטלה<sup>65</sup>]

איז די „גירות“ וברית צווישן א אידן מיטן אויבערשטן בשלימות, „לא מחסר כלל“.

ובלשון חז"ל<sup>66</sup> — „ישראל . . . אע"פ שחטא ישראל הוא“: די חטאים פון א אידן קענען פוגם זיין בלויז אין דער התגלות פון דער נפש הקדושה. ד.ה. דורך קיום התורה והמצות איז „שוכן“, לייכט ביי אים די נפש הקדושה (און די תומ"צ מאכן אים באופן גלוי לכל בקירוב צום אויבערשטן), משא"כ

51) בפרט להדיעה דטעם נטי' בנזק דכל יום הוא מפני שנעשה ברי חדשה (ש"ע אדה"ז או"ח מהד"ק) ס"ד ס"א (מ"ז ומ"א שם).

52) ראה עד"ז (בנוגע ברכת סלח לנו) אגה"ת פ"א.

53) סנהדרין מד, רע"א.



## תרומה

ב. אין דעם וואָס רש"י איז מפרש  
 „לי — לשמי" דאַרף מען פאַרשטיין:

די גמרא: זאָגט אַז, וועשו לי מקדש  
 מיינט — „משלי", אַז, נותנין מהן  
 לאומנין בשכרן — מען באַצאָלט די  
 „אומנין" פאַר זייער אַרבעט בבדק הבית  
 „משלי" — מיט ממון הקדש (הקדש  
 דבדק הבית).<sup>4</sup>

און אַט דעם פירוש אין „לי"  
 (— משלי) געפינט מען אויך אין לימוד  
 ע"ד הפשט, ווי רש"י איז מפרש דעם  
 פסוק (אין פ' תולדות), וקח לי משם  
 שני גדיי עזים גוי" — וקח לי, משלי הם  
 כו' שכך כתב כו".<sup>5</sup>

לפי' דאַרף מען האָבן אַ ביאור: וואָס  
 איז דער הכרח אין פשוטו של מקרא צו  
 משנה זיין און מפרש זיין דאָ „לי —  
 לשמי"?

א. פון פסוק בתחילת פרשתנו:  
 „ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם", איז  
 רש"י מעתיק די ווערטער, וועשו לי  
 מקדש" און איז מפרש: וועשו לשמי בית  
 קדושה.

לערנען מפרשים, אַז רש"י איז מפרש  
 דאָ צוויי באַזונדערע ווערטער, ובמילא  
 זאָגט ער דאָ צוויי באַזונדערע ענינים —  
 (א) אַז דער טייטש פֿון „לי איז „לשמי",  
 און (ב) אַז „מקדש" מיינט — „בית  
 קדושה" (וכדלקמן סעיף ג).

דאַרף מען פאַרשטיין: וויבאַלד אַז  
 דאָס זיינען צוויי באַזונדערע ענינים,  
 פאַרוואָס איז ער זיי ביידע כולל אין איין  
 דיבור? כדרכו ברוב הכי גדול בפירושו  
 על התורה האַט ער געדאַרפט זאָגן צוויי  
 דיבורים: „לי — לשמי: מקדש — בית  
 קדושה"?

אויך איז ניט מובן: פאַרוואָס איז רש"י  
 מעתיק אין דעם דיבור-המתחיל אויך  
 דעם וואָרט „ועשו"? און נאָכמער — ער  
 חזר'ט דאָס איבער אויך בגוף פירושו:  
 וועשו לשמי כו" — אין דעם וואָרט  
 „ועשו" איז דאָך רש"י גאַרניט מחדש?

הבית (קודם השראת הקדושה) אין שייך לכאר  
 „שיהי לשמי", וע"ז מחדש רש"י „כי בשעת העשי'  
 מחשבתו יהי לשמי" (ועפ"ז מתורצת ג"כ שאלה  
 הא' שבפנים) —

אבל צ"ע אם נפק"מ זו (בין הכוונה „שאח"כ תהי'  
 קדושה שם" או „בשעת העשי' מחשבתו יהי לשמי")  
 אפ"ל גם ע"ד הפשט, שהרי גם אם הושב „שאח"כ  
 תהי' קדושה שם" הרי עושהו לשם ה'.

(5) תמורה לא, ב.

(6) ראה שם תודיה הא קדשי.

(7) כו, ט.

(8) כן הקשה בתורת כהן. — ותירוצו עפ"מ"ש  
 (ש"ב ז, ה, שם, יב"ג), תבנה לי בית . . . בית לשמי"  
 (והוא תי הדברי דוד ריש פרשתנו) אינו כפרש"י,  
 ואפילו לא ברמז.

(1) כה, ח.

(2) ראה רא"ם ועוד.

(3) ראה פרש"י בפרשתנו לפני זה (כה, ב)  
 ובלקו"ש חטי' (ע' 286) וכן לקמן בפנים.

(4) בדברי דוד (להט"ז), דקדק רש"י בלשונו מלת  
 וועשו, כי בשעת העשי' מחשבתו יהי לשמי ולא  
 שיחשבו שאח"כ תהי' קדושה שם.

[ובא בהמשך למיש לפני' בפי דברי רש"י „בית  
 קדושה", דבני עושים רק הבית ולא הקדושה (ע"ש  
 ולקמן סעיף ג), ומכיון שכן, סדיא שמסטיק  
 „שיחשבו שאח"כ תהי' קדושה שם" (כי בשעת עשיית

(\*) ראה גם אוה"ח כאן (עוד ירצה כו"ה). ולהעיר  
 מכתר שם טוב (מב, טע"ב ואילך).

[עס איז דא אן אריכות אין מפרשים וואס זיינען מסביר פארוואס רשי קען ניט טייטשן, ועשו לי מקדש ווי דער פירוש הרגיל בכ"מ אין, ל"י — בשבי-לי, לצרכי וכו"ב; אבער אויך לפירו-שם<sup>10</sup> בלייבט ניט מובן פארוואס רשי (זאגט, ל"י — לשמי' און) נעמט ניט אן פירושו שבפ' תולדות (פ' הגמרא), ל"י משל"י].

לכאורה וואלט מען דאס געקענט מסביר זיין: אויף די ווערטער (אין אנהויב סדרה<sup>11</sup>), ויקחו לי תרומה' איז רשי מפרש, ויקחו לי תרומה — לי לשמי' — וואס דארטן, וואו עס רעדט זיך וועגן דער הפרשה (וואס) יפרישו לי ממנונס נדבה<sup>12</sup>, האט דאך קיין ארט ניט (ע"ד הפשט<sup>13</sup>) צו טייטשן ל"י — משל"י;

און וויבאלד אן דער, ל"י שבתחילת הסדרה מיינט, לשמי', איז מסתבר לומר, אן אויך דער, ל"י וואס שטייט באותו ההמשך (נאך מיט עטלעכע פסוקים ווייטער), האט דעם זעלבן פירוש — לשמי'.

אבער כד דייקת, איז אדרבה, הפי' דארף זיין אנדערש: די כוונה, לשמי' (לשם ה') איז פארבונדן מיט שינוי

(9) ראה מפרשי רשי ריש פרשתנו וכאן על אתר. וראה גם לקו"ש חט"ז ע' 284 האילך. וש"נ. (10) הו לפי המפרשים דהכרחו של רשי הוא מפני שכלפי מעלה לא שייך לומר, ל"י לצרכי: והו לפי המפרשים דקושיית רשי היא דתיבת, ל"י מיותרת (ראה הנסמך בלקו"ש שם).

(11) כה, ב.

(12) ל' רשי שם ד"ה תרומה.

(13) ע"ד הדרש, מכיון דלה' הארץ ומלואה (תהלים כד, א), לכן גם ההפרשה היא, משל"י (ראה תריש ריש פרשתנו אות יא. וש"נ). אבל ע"ד הפשט, מכיון שהכתוב מדגיש, תרומה — יפרישו לי ממנונס, היז היפך ההדגשה, ל"י — משל"י (כי לה' הארץ ומלואה).

רשות, די זאך גייט אריבער פון רשות הדיוט ממונס לרשות הקדש ל"י — ס'איז ניט מספיק וואס מען גיט עס (בפועל) צו הקדש, נאר מען דארף עס מייחד זיין פארן אויבערשטן במחשבתו וכיו"ב<sup>14</sup>.

איז אין פסוק, ויקחו לי תרומה, וואו עס רעדט זיך וועגן, יפרישו לי ממנו-נס' — מקדיש זיין ממון חולין — איז פארשטאנדיק פארוואס דאס דארף זיין מיט א כוונה, לשמי';

משא"כ אין פסוק, ועשו לי מקדש<sup>15</sup>, וואס רעדט זיך וועגן דער תרומה וועל-כע איז שוין געווארן ממון הקדש און געפינט זיך ברשות הקדש<sup>16</sup> — וואס פעלט דא אין דער שייכות צום אוי-בערשטן<sup>17</sup> אן מען זאל נאכאמאל דארפן זאגן, לשמי'?

(13) ראה פרש"י תצוה כח, ד (ד"ה בגדי קדש): מתרומה המקודשת לשמי'.

(14) ראה לקו"ש חט"ז (ע' 287) שזהו הגדר ד. ל"י — לשמי'.

(15) ולהעיר מפרשי לעיל (יתרו כ, כא) גבי מנחה אדמה — שתהא תחילת עשייתו לשמי'. אבל שם מדייק רשי, תחילת עשייתו. וראה בארוכה לקו"ש חכ"א ע' 255 הערה 38. ואכ"מ.

(16) ראה לקו"ש חט"ז ע' 286 ובהערות שם.

(17) להעיר מהשק"ט ע"ד ההלכה דבנין בחול ואח"כ מקדישין (מעלה יד, א. וש"נ. וראה אנציקלופדי' תלמודית ערך בית המקדש ע' רכז. וש"נ). אבל ע"ד הפשט בנוגע למשכן, הרי מכיון שהמשכן נבנה מהדברים (והב וכסף כ"ו) עצמם שנדבו בני' לתרומת המשכן, והקדישו אותם ונעשה ממון הקדש (כנ"ל בפנים), נמצא ש(עכ"פ במשכן) לא הי' הבנין בחול' (אף שאח"כ הי' ומשחת . . . וקדשת' — ראה לקמן הערה 39). ואכ"מ.

(18) אף שמוכו שאפשר לפרש כן (גם ע"ד

(\*) ועד"ז השקו"ט מצד זה דאומן קונה בשבת כלי (ראה צפ"נ יקהל לז, א, שם, ו). ובארוכה לקמן ע' 282 ואילך ובהערות) — אינו שייך ללימוד ע"ד הפשט.

געטייטשט ווערן אז דאס מיינט, בית קדושה — האט עס רש"י געדארפט מפרש זיין דארטן (אין פ' בשלח) אבער אדרבא — ניט נאר באווארנט עס ניט רש"י דארטן, נאר פון לשון רש"י דארט<sup>22</sup> איז מוכח אז ער נעמט עס אז אלס א דבר מובן ופשוט אז, מקדש איז, בית המקדש<sup>23</sup>.

אויך: אויב דער גאנצער אויפטו פון רש"י איז, אז, מקדש מיינט א, בית (און ניט, אי זה דבר) מקדש שיהי' — האט רש"י געדארפט זאגן, בית המקדש; פארוואס איז רש"י משנה סיי פון לשון הכתוב על אתר, און סיי פונעם לשון הרגיל בכל מקום — און אנשטאט, מקדש זאגט ער, קדושה?

ועד'ז איז צע'ג פירוש המפרשים<sup>24</sup>, אז רש"י קומט באווארענען: ווי פאסט צו אנזאגן, ועשו לי מקדש? — די קדושה עצמה (מקדש) ווערט דאך ניט אויפגעמאכט דורך אידן (נאר עס קומט פון אויבערשטן)! איז רש"י מפרש אז דער ציווי איז צו מאכן א, בית קדושה —

וואָרומ, כּנל, פּון פּרש"י (הנל) בפ' בשלח איז מוכח אז עס איז א מילתא דפשיטא אז, מקדש איז דער, שם המקוצר<sup>25</sup> פון, בית המקדש און ס'איז ניט נייטיק די באווארעניש אז, ועשו לי מקדש מיינט דעם בית המקדש (און ניט

בסגנון אחר: דוקא דערפאר וואס רש"י לערנט אז, ויקחו לי תרומה מיינט, לי — לשמ"י (אז דא איז שוין געווען די כוונה, לשמ"י) — איז מער מסתבר צו זאגן, אז מיט, ועשו לי מקדש מיינט די תורה צו מדגיש זיין אז אנדער אויפטו — אז די עש"י זאל זיין, משל"י, כנל.

ג. עד'ז דארף מען האבן א ביאור אין סיום פירוש רש"י —, מקדש . . . בית קדושה: וואס באווארנט דא רש"י, פארוואס איז ער משנה ומחדש באם ווארט, מקדש?

לויטן מזרחי<sup>26</sup> באווארנט רש"י, אז, מקדש מיינט — ניט, אי זה דבר) מקדש שיהי', נאר —, בית מקודש, כי שם מקדש בכל מקום<sup>27</sup> לא ימצא כי אם על הבית המקודש.

אבער לכאורה צע'ג איז דעם הסבר: דער ווארט, מקדש שטייט שוין פריער (אין פ' בשלח<sup>28</sup>) —, מקדש אדני כוננו ידך. איז אויב ביי, מקדש דארף אויס-

הפסטי, שכ"ה ציווי התורה שצ"ל כוונה מפורשת לשמ"י גם בעת העש"י (ואפילו עשה, סתם, בלי כוונה, פסול) — מ"מ, ע"ד הפשט, מכיון שאפשר לפרש שהוא ז"ל חדש (שצ"ל, משל"י), מסתבר יותר לפרש כן מלפרש שצ"ל ע"ד כוונה, לשמ"י, ככפנים. (19) כאן. ועד'ז בדבק טוב. וראה גם בשפ"ח (הנדפס באוצר פירוש"ם עם הרא"ם כר).

(20) לכאורה צע"ק שהרי מצינו כמ"ם בקרא שם מקדש. לא, על הבית המקודש — ראה (לדוגמא): פירש"י — קדושים כ, ג; בהעלותך, י, כא; קרח י, א. וראה גם קרח שם, כט (הובא בס' זכרון כאן). ועד. (21) טו, י.

(\*) וכ"ש ע"ד ההלכה. ולהעיר גם ממגיד משריט סוף פרשתנו: ועשו לי מקדש . . . ויקחו לי תרומה . . . דבמילי קדישא איבעי למימר האי מלה לקדושה בכל עובדי דיעבד ליחא הכי האי לשם קדושה.

(22) ד"ה מקדש.

(23) ואין לומר כי שאני בפ' בשלח דשם מקדים מכון לשכתך (ראה פרש"י שם) — כי גם כאן מפורש, ושכנתי בתוכם, וכן מוכח מכללות תוכן הכתובים שקאי על המשכן (ולא — על, אי זה מקדש שיהי').

(24) ס' זכרון, ג' רא דברי דוד. וראה גם ס' הואיל משה (לבעה"מ מטה משה) בנבאר היטב.

(25) ראה ס' זכרון. וראה גם רא"ם ועוד.

די קדושה שבו): און אויך, כּנִיל: לפי האט רש"י געדאַרפֿט זאָגן, בית המקדש, און ניט, בית קדושה<sup>26</sup>.

ד. דער ביאור בכל זה:

די שאלה עיקרית וואָס רש"י קומט פאַרענטפּערן בפירושו איז — ווי פּאַסט דאָ דער לשון, ועשו לי מקדש? דער נאָמען, מקדש באַצייט זיך דאָך צום בית המקדש שבירושלים, ובלשון הכתוב (הניל) בפ' בשלח — תביאמו גר בהר נחלתך גוי (וממשיך דאָרט) מקדש אדני כּוננו יידיך; דאָ אַבער רעדט מען דאָך וועגן עשיית המשכן שבמדבר, וואָס ווערט אָנגערופן בכתוב בשם, משכן, און ווי עס שטייט גלייך אין דעם פּסוק שלאחז"ז<sup>27</sup> — את תבנית המשכן — האָט אויך דאָ געדאַרפֿט שטיין, ועשו לי משכן<sup>28</sup>?

דער אור החיים<sup>29</sup> ענטפּערט, אָן וועשו לי מקדש איז אַ מיַע כּוללת כל הזמנים בין במדבר בין בכניסתן לארץ<sup>30</sup>, און דערנאָך זאָגט אָן דער פּסוק אויפן, פּרט הנעשה במדבר . . . שיעשה משכן כּסדר האמור (אין דער פרשה).

— רש"י איז אַבער שולגל דעם פירושו: אויף די ווערטער (אין דעם פּסוק שלאחז"ז<sup>31</sup>), ככל אשר אני מראה אותך את תבנית המשכן גוי' איז רש"י מפרש: המקרא הזה מחובר למקרא שלמעלה הימנו ועשו לי מקדש<sup>32</sup> ככל אשר אני מראה אותך. ומזה מובן, אָז, ועשו לי מקדש . . . ככל אשר אני מראה אותך את תבנית המשכן איז איין — דער זעל־בער ציווי.

נאָך מער: לויט דעם פרש"י, איז אין דעם ציווי בפירושו ניט נכלל דער מקדש

(29) כאו.

(30) ומציון לרמב"ם ריש הלי בית הבחירה. וראה כס"מ שם. ובארוכה — לקו"ש ח"א ע' 116 הערה 3. חט"ז ע' 302 ואילך. חכ"א ע' 149 ואילך. ע' 264 ואילך.

(31) ומשמית התיבות, ושכנתי בתוכם. וי"ל, כי לרש"י — תיבות אלו הן רק כעין מאמר המוסגר, וההמשך לעושו לי מקדש הוא — ככל אשר אני מראה אותך גוי'. וכזה מתרץ רש"י (בדא"ג) הקושיא הידועה דהוליל, בתוכו ולא, בתוכם — כי לפרש"י התיבות, ושכנתי בתוכם (אינו ההמשך דועשו לי מקדש, כיא הוּ מאמר (המוסגר) לבניי שנצטוו, ועשו גוי', שע"י קיום ציווי זה תשרה שכניה בניהם.

[דאם נפרש כפי המפרשים שהכוונה ב"בתוכם" היא (על בניי, כי השראת השכינה במקדש) ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם) היא) בשביל בניי (או שע"ז שוכן הקב"ה בדרך ממילא גם בבניי) — אינו גלאטיק ע"ד הפשט, כי סו"ס מכיון שההשראה כפועל היא בהמקדש, הו"ל למימר, בתוכו ואח"כ להדגיש שזה שייך גם לבניי. משא"כ להניל, שהשכנתי בתוכם הוא כעין מאמר המוסגר ואינו המשך לעושו לי מקדש. וק"ל.]

(26) אבל בגוי' (וראה גם ס' הואיל משה) כאו, דרש"י בא להדגיש שהאדם עושה (לא) בית שנתקדש, (כי) רק, בית . . . הראוי להיות קודש (וע"ז) לי רש"י (ויגש מו, כח) בית תלמודי. ועד"ז בכ"מ, ולכן לא כתב רש"י, בית המקדש (שפי' בית מקדש).

(27) כה, ט.

(28) בגמ' עירובין (ב, סע"א ואילך) דמשכן נקרא מקדש. אבל (א) זה נלמד מכאן. (ב) זהו ע"ד ההלכה, אבל ע"פ פשט"ם, הרי כל מקום שכוונת הפסוק היא (רק) למשכן דמשה, נאמר. משכן ולא, מקדש. וראה רש"י חוקת יט, כ: אם נאמר מקדש למה נאמר משכן כו' וולהעיר גם מפרש"י קדושים (יט, ל) אין בניי ביהמ"ק דוחה שבת, אף שנשנה כבר בנוגע למשכן (פרש"י ויקהל לה, ב) — ראה מפרש"י רש"י קדושים שם]. וראה גם נחלת יעקב על פרש"י כאו.

(\*) אבל ראה במדבר (ג, לח) שומרים משמרת המקדש. ואולי י"ל דפירושו לשון קודש (ולא הט"ס דבר מקדש), ע"ד מש' קודש (פסוק כה, לב) שומרי משמרת הקודש.

וואָרט, קדושה, אָז, מקדש' דאָ איז ניט אַ שם דבר (מקוצר פון, בית המקדש').

[און דאָס וואָס רש"י זאָגט, בית קדושה' — אַע"פּ אַז פון וואָרט, מקדש' גופא (לפירושו הפשוט) איז ניטאָ קיין רא"י אַז עס רעדט זיך וועגן אַ בית און ניט, אַי זע מקדש' — איז ווייל בפועל איז דער, דבר' של קדושה בנדוד' — אַ בית, ווי פאַרשטאַנדיק פון המשך הציווי (ועשו לי מקדש..). ככל גוי חבנית המשכן' (וואָס לויט רש"י איז דאָס אַלץ איין המשך, כנ"ל), וואָס פון דעם ווייס מען אַז דער, דבר' של קדושה וועלכן מען דאַרף מאַכן — רעדט זיך דאָס וועגן אַ בית<sup>36</sup>].

ה. אַבער דאָס איז נאָך ניט מספיק. וואָרום דער פירוש הגיל פאַרענטפערט נאָר אַז, מקדש' קען זיך באַציען צום משכן — עס בלייבט אַבער ניט מוסבר: פאַרוואָס זאָגט דאָ דער פסוק דעם לשון, מקדש', און נוצט ניט דעם לשון הרגיל בפרשיות אלו — ועשו לי משכן'?

דערפאַר איז רש"י מקדים דעם פירוש אויף, ועשו לי — ועשו לשמי', אַז דער ציווי אין דעם פסוק איז ניט נאָר אויף דער עשי' בכלל, נאָר — אַז די עשי' מוז זיין מיט דער כוונה, לשמי'; און כדי צו מסביר זיין דעם דין פון, ועשו לי — ועשו לשמי', איז דער פסוק מדייק, ועשו לי מקדש'.

לדורות. וואָרום דער ציווי דאָ איז צו מאַכן אַ, מקדש.. . ככל אשר אני מראה אותך את תבנית המשכן' — און דער בית המקדש איז ניט כתבנית המשכן (וואָס דערפאַר איז רש"י מדייק, אַז דער ציווי שבסיום הכתובי', וכן תעשו — לדורות', באַצט זיך דוקא (נאָר) צו די כלי המשכן (אַז זיי דאַרפן געמאַכט ווערן, כתבנית אלו<sup>32</sup>), אַבער ניט צום משכן עצמו<sup>33</sup>).

און כדי צו פאַרענטפערן די שאלה הגיל — פאַרוואָס ווערט דאָ דער משכן אַנגערופן, מקדש'<sup>34</sup> — איז רש"י מפרש אַז, מקדש' אין דעם פסוק מיינט, בית קדושה': דער וואָרט, מקדש' איז דאָ ניט אַלס שם דבר (— מקוצר) פון, בית המקדש', נאָר אַלס אַפטייטש-וואָרט אַ שם התואר ותכונה פון אַ זאך, אַ בית של קדושה (ניט, של חול') וואָס דאָס פאַסט אויפן משכן פונקט ווי אויפן מקדש',

מקדש' מיינט — אַ זאך (בית) וואָס האָט אין זיך (אָדער — איז צוליבי') קדושה, וואָס דערפאַר נוצט מען דעם וואָרט (אויך) אויפן משכן.

בסגנון אחר — דער חידוש פון רש"י איז (ניט אין וואָרט, בית', נאָר) אין

32 ראה רמב"ן ומפרשי רש"י בנוגע למזבח שעשה שלמה.

33 כ"ה פשוטח לשון רש"י, וכמ"ש בגוי"א שם (אבל ראה רא"ם, דברי דוד ועוד שם).

34 ראה גם רע"ב על פרש"י כאן (אלא שהוא מפרש זה, משום דמשכן אקרי מקדש כדמוכח בפ' פרה אדומה"י). נחלת יעקב כאן.

35 ראה לקמן סעיף ה.

36 ואין להקשות דהויל לרש"י לפרש, דברים המקודשים' (כפרש"י) כהעלותך וקרח שבהערה 20. ובפרש"י קרח שם: האהל והארון והשלחן וכלי הקדש) וכלול בזה גם הכלים — כי ממש' (מקדש) ושכנתי בתוכם' מוכח דקאי על מקום השראת השכינה, שהוא בהבית.

וצע"ק דהויל, אהל', שזהו החילוק בין המשכן וביהמ"ק, וכמש"נ כמ"ס, אהל מועד'.

י' לכאורה כוונתו להפוקים בפ' חוקת (ויט, יג, שם, כ). וצ"ע שהרי זהו היפך פרש"י שם (הובא לעיל הערה 28).

די הסברה אין דעם:

איידער מ'האט זיי גענוצט לבנין המשכן, אין זייער קדושה געווען מחמת דעם וואס זיי זיינען ממון הקדש; אבער דורך וועשו לי מקדש ווערן זיי נתקדש (ניט נאר ווייל זיי באלאנגען צו הקדש, נאר) דערמיט וואס זיי גופא ווערן גענוצט און ווערן א טייל פון א בית קדושה.

און וויבאלד אז די עשי' איז גורם א נייע, העכערע קדושה אין די דברים של תרומת המשכן, דעריבער דארף די עשי' זיין (מיט א כוונה נוספת), לשמיי.

ועפי' יש לומר, אז ס'איז א נפק'מ (אריך) להלכה: ס'איז ניט גענוג אז די כוונה זאל זיין סתם, לשמיי (פארן אוי-בערשטני'ס וועגן)<sup>40</sup>, נאר עס דארף זיין לשם (קדושת) המשכן<sup>41</sup>, צוליב דער בית קדושה — די ספעציעלע הע-כערע קדושה וואס קומט צו דורך דעם וועשו.

ו. עי'פ הנל קען מען מבאר זיין נאך אז ענין אין פירוש רש"י:

אין דעם ווארט, תרומה זיינען פאראן צוויי פירושים: (א) פירוש התרגום — אפרשותא, (ב) מלשון הרמה והגבהה.

רש"י בפירושו על התורה איז מפרש (כפירוש התרגום) — תרומה, הפרשה. ועי'פ הנל יש לבאר הטעם בזה —

אין דעם פירוש, וועשו לי — ועשו לשמיי איז, כאמור לעיל (סוף סעיף ב), ניט גלאטיק; וויבאלד אז די תרומה איז שוין געווארן ממון הקדש — (די הפרשה לפני זה איז געווען, לשמיי) — פארוואס זאל מען ביי דער עשיית המשכן דארפן האבן נאך א מאל א כוונה, לשמיי?

אויף דעם זאגט דער פסוק, וועשו לי מקדש, וואס מיינט (כפירוש רש"י) — וועשו לשמיי בית קדושה: דאס וואס ביי וועשו דארף זיין א כוונה מיוחדת, לשמיי מיינט עס א כוונה נוספת, בית קדושה — ניט נאר, בית של קדושה — א בית אין וועלכן ס'געפינט זיך (נאך) א זאך, קדושה, נאר אז דער בית גופא איז קדושה (בחולם) — ס'איז א הייליקער בית

[ס'איז קיין קשיא ניט וואס רש"י זאגט, קדושה — ל' נקבה, ווארום מען גע-פינט אז, בית' איז אויך משמש בלשון נקבה].

דערפון איז מובן, אז עשיית המשכן טוט אויף א שינוי עיקרי אין די דברים מיט וועלכע מ'האט געמאכט דעם משכן — זיי זיינען נתקדש געווארן, גע-ווארן א טייל פון דער, בית קדושה:

(37) וראה רא"ם כאן, בית מקודש.

(38) ראה ראב"ע (ומפרשיו) ישלח לב, ט (וראה גם רש"י שם). — ומה שרש"י מדייק לכתוב דוקא לשון נקבה — כי אם ה' כותב כאן לשון זכר (בית קדוש) הי' ממש השם בית המקדש, ולכן שינה ל' נקבה להדיגיש שהכוונה בחיבת, מקדש' כאן היא לא להשם (המקוצר) ד, בית המקדש, וכנל סעיף ד.

(39) ובפרט אחרי המשחה דאז נעשו קדוש קדשים (תשא ל, כט. ואף שבכרשי' שם דקאי על כלי שרת, הרי בכתוב שם לפני' (פסוק כו) מפורש אהל מועד. ואכ"מ).

(40) משאי' בריקחו לי תרומה' שמשפטיה הכוונה כללית, לשמיי — ראה לקריש חט"ו (ע' 288) בשיטת רש"י בדבדק' הבית אפשר לשנות מבדק היכל לבדק מזבח.

(41) וראה בארוכה לקריש חכ"א (ס"ע 254 אילך) השקו"ט בנוגע כוונת, לשמיי בכלי המשכן — אם צ"ל לשם קדושת כלי פרטי זה או לשם קדושת המשכן. ע"ש.

(42) ראה לבוש האורה ריש פרשתנו. ועוד.

העכערער קדושה, וועלכע איז העכער פון זייער פריערדיקן מצב.

ז. די הוראה דערפון, בתוכם — בתוך ובעבודת כל אחד ואחד:

יעדער איינער דארף מאכן פון זיין אייגענעם בית — א „משכן“ ומקדש לו יתברך. ווי דער לשון הפסוק, ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם, וארזל<sup>45</sup> בתוכו לא נאמר אלא בתוכם, לפי שכאזא מישראל צריך לעשות בחי' משכן בנפשו כר<sup>46</sup>.

זינען אין דעם פאראן צוויי שלבים ועבודות — „ויקחו לי תרומה“ (הפרשה) און דערנאך, ועשו לי מקדש“ (הרמה):

צום אלעם ערשטן קומט די עבודה פון „הפרשה“. א איד דארף אפשיידן זיין „בית“ פון די הייזער ארום אים, אז אין זיין בית זאל זיין קענטיק אז ער איז אגדערש. מען טוט טאקע אין אים דברים גשמיים ווי אין אנדערע בתים — אבער ביי אים אין שטוב ווערן זיי געטאן מיט אן אנדער ציל און כוונה — „כל מעשיך יהיו לשם שמים“<sup>47</sup>.

די מעשים זינען (נאך אלץ), מעשיך, עניני חול, נאר זיי ווערן געטאן, לשם שמים“ וואס דערמיט זינען זיי מופרש ומובדל פון די דברי חול פון אנדערע:

בהקדם החילוק צווישן הפרשה און הרמה:

הפרשה מיינט אז די זאך איז (בלויז) אפגעשיידט געווארן פון אנדערע זאכן, ד.ה. במהותה איז זי פארבליבן אין דעם זעלבן גדר ווי די אנדערע זאכן, דער חילוק צווישן זיי איז (נאר) אז ענין פון שינוי מקום (רשות):

בשעת מ'זאגט אבער הרמה ווייזט עס אויף א שינוי מהות — די זאך איז אויפגעהויבן געווארן, זי איז אין א העכערן ארט ומדריגה<sup>48</sup>, אזוי אז זי האט ניט קיין שייכות מיט דעם ארט ומעלה פון די זאכן צווישן וועלכע זי איז פריער געווען.

און לויט רש"י, איז דאס דער תוכן החילוק צווישן די צוויי פסוקים, ויקחו לי תרומה“ און, ועשו לי מקדש“:

דער ענין פון „ויקחו לי תרומה“ — דער געבן ממנום פאר תרומת המשכן — איז בלויז בגדר „הפרשה“<sup>49</sup>. ווייל אע"פ אז דאס איז געווארן ממון הקדש, איז אבער דער יסוד וגדר הקדושה מצד דעם שינוי רשות (וואס ס'איז אריבער מרשות הדייט לרשות קודש), און דער פאר איז די קדושה בלויז ע"פ אז ענין של הפרשה — ס'איז (נאר) אפגעשיידט געווארן פון אנדערע זאכן:

משא"כ דורך, ועשו לי מקדש“ — דאס וואס מען נעמט די נדבות המשכן און מען מאכט זיי פאר א טייל פון דעם מקדש, דאס טוט אין זיי אויף א הרמה — זיי ווערן אויפגעהויבן אין א

45) כ"ה לשון אדהיז בלקרת שבהערה הבאה. ולע"ע מצאתי בשליה (פרשתנו שכה, ב. שכו, ב. ועוד. ולפני — בריש שער האהבה פ"ז) — וגזי נכלל בלי „רזל“, ובפרט שדברי השליה הובאו בכמה מקומות לפס"ד (והמג"א מתחיל תבואו לשו"ע אי"ח בדברי השליה) ועפ"י אדהיז (הל' ת"ת פ"ב ס"א) דבריו בתוקף דדבר משנה. וראה לעיל ע' 83 הערה 49.

46) לי אדהיז בלקות נשא כ, סעי"ב. ועד"ז בכ"מ.

47) אבות פ"ב מ"ב.

43) ראה הל' יסודית פ"ב ה"ז. מו"נ בפר' מקום (ח"א פ"ח). ס' החקירה להצ"ע ע"ד, סעי"ב ואילך.

44) ראה לק"ש חס"ז ע' 290 באר"א.

און דורך דעם וואָס יעדער איד מאַכט זיין בית אַ מקדש לו יתברך, איז דאָס די הכנה קרובה צום בנין בית המקדש (השלישי), דעם „מקדש אדני־י כוננו ידיך“<sup>48</sup>, במהרה בימינו ממש.

(משיחת ש"פ תרומה חשד"מ)

דער תכלית איז אָבער אַז עס זאָל ווערן אַ הרמה — „ועשו לי מקדש“: די שטוב דאָרף אויפגעהויבן ווערן, דורך דעם וואָס מען פאַרוואַנדלט זי אין אַ מקדש — ס'איז ניטאָ קיין עניני חול אין דעם בית, נאָר ער איז בית קדושה, אַ מקדש לו ית'. דורך דעם וואָס דער בית וכל אשר בו ווערן דורכגענומען מיט „נר מצוה ותורה אור“<sup>49</sup>, פילט זיך ניט קיין „חול“ אין דעם בית: בכלל און יעדער פרט פון דעם בית איז ענינו — די מצות וואָס ווערן דורך אים געטאָן.

(48) משלי ה, כג.

(49) ראה ער"ו לקו"ש (חי"ז ע' 174 ואילך) כביאור מרזל (שבת קיח, ב). לא קריתי לאשתי כר' ולשורי כר'.

(50) כפרשיי (ממכילתא עה"פ בשלח טו, יז). רש"י ותוס' סוכה מא, סע"א. ועוד.



## תרומה ב

דאָס הייסט: לויט רש"י ווערט דער אַרון לבדו' — אַן דעם כּפּורת — אַנגערופן אַרוי'': און דעריבער, בשעת עס שטייט, וואל הארון תתן את העדות מיינט דאָס — אין דעם ארון לבדו' בלא כּפּורת''. משא"כ לויט רמב"ן אַז ארון יקרא . . . בהיות הכּפּורת עליו, קען מען ניט זאָגן אַז אַ ציווי איז בלשון וועלכער איז, משמעו יותר' — להיפך: תתן' — אחר שיתן הכּפּורת על הארון'.

ב. ויש לומר, אַז דאָס איז ניט נאָר אַ חילוק אין דעם שם ארון, נאָר עס איז אַ חילוק להלכה אין דעם גדר הארון (והכּפּורת):

לדעת הרמב"ן איז דער כּפּורת אַ פרט וחלק פון דעם ארון און דוקא בשעת דער כּפּורת ליגט אויפן ארון איז דער ארון בשלימותו [וייל שהוא ע"ד ווי ביים ארון גופא וואָס איז געמאַכט געוואָרן

א. אויפן פּסוק, ונתת את הכּפּורת על הארון מלמעלה ואל הארון תתן את העדות אשר אתן אליך' איז דאָ אַ פּלוגתא צווישן רש"י און דעם רמב"ן:

רש"י זאָגט, אַז דאָס וואָס איז דעם פּסוק ווערט, נכּפּל' דער ציווי, ואל הארון תתן את העדות' (עס שטייט דאָך שוין פּריער', ונתת אל הארון את העדות') איז, יש לומר שבא ללמד שבעודו ארון לבדו' בלא כּפּורת יתן תחלה העדות לתוכו ואח"כ יתן את הכּפּורת עליו'.

דער רמב"ן שטעלט זיך אויף רש"י און פּרעגט: אם ה"י זה צוואה' משמעו יותר שאחר שיתן הכּפּורת על הארון כאשר אמר', יתן בארון את העדות, כי ארון יקרא (גם') בהיות הכּפּורת עליו'.

(1) פּרשנו כה, כא.

(2) כה, טז.

(3) כיה בפרש"י לפנינו, וכדפוס ראשון, וכן ברא"ם וכמה מפרשים. אבל ברמב"ן לא הועתק מפרש"י תיבת, לבדו'.

(4) עדין פ"י בתוס' הדר זקנים ופי' הרא"ש עה"ת כאו. ועוד. וראה לקמן הערה 9.

(5) ולהעיר שברמב"ן עקב (י, ה) אכן מביא פּסוק זה, שצוני ונתת את הכּפּורת ג"י ואל הארון תתן את העדות ג"י.

(6) כן הועתק ברא"ם. וברמב"ן לפנינו ליתא תיבת, אמר' (וראה ברמב"ן הוצאת שעוועל ובהנשמו שם). ובטור הארוך מביא מרמב"ן, אדרבה יותר ה"י נראה להפך שאחר שיתן הכּפּורת עליו יתן העדות כדכתיב ואל הארון תתן העדות'.

(7) כיה ברמב"ן לפנינו. ובטור הארוך מסיים בדברי הרמב"ן, וארון נקרא עם הכּפּורת שעליו.

(8) ובכסף מוזק גורס, כי אין הארון יקרא רק בהיות הכּפּורת' (הובא ברמב"ן הוצאת שעוועל. וראה שם פ"י, כור זה"י — להגירסא שלפנינו).

(8) וראה לקמן סעיף ד — פ"י הרמב"ן עצמו בהפּסוקים.

(9) כיה בפרש"י כניל, אבל במקומות שבהערה 4 פירשו רק המציאות בפועל: בפי' התוס', לתת הלווחות בארון קודם שתישב את הכּפּורת' ובפי' הרא"ש, קודם נתינת הכּפּורת תתן התורה בתוכי' (וראה לקמן הערה 36).

(10) משא"כ להראב"ה כאן, כמשפט הלשון וכבר ה"י נתן העדות בארון ואחר תשיב הכּפּורת' ועדין הוא בחוקני, לפי פשוטו. וראה רא"ם ואוה"ח כאן.

(11) וצ"ע באוה"ח כאן שכתב על דברי רש"י דמשמע מדבריו שהי' מקום לטעות שיתן העדות על הארון. ואכ"מ.

(12) וראה בפרש"י רש"י (רא"ם, באר מים חיים, משכיל לרוד, באר יצחק). ועי' שם גם בפי' הסדר בכתוב (לפרש"י) — דמקדים, ונתת את הכּפּורת על הארון מלמעלה' (וראה גם מפרשים שבהערה 4, ועוד). ואכ"מ.

ארון האט ניט קיין דין כלי שרת (און דערפאר געפינט מען אז בא דעם ארון שטייט „ויעש בצלאל“<sup>22</sup>, ניט ביי דעם כפורת<sup>23</sup>).

ג. יש לומר עוד נפק"מ להלכה צווישן די צוויי אופנים:

(א) אין דער כוונה „לשמה“<sup>24</sup> — די עושי הכפורת האבן געדארפט מכוון זיין בעשיית הכפורת לשמה: לדעת הרמב"ן קומט אויס, אז דאס האט געדארפט (גע-קאנט?) זיין נכלל אין דער כוונה לשם הארון, ולדעת רש"י יש לומר אז די כוונה לשמה האט געדארפט זיין א באזונדער כוונה<sup>25</sup> — נאר לשם הכפורת<sup>26</sup>.

(ב) אונגעמענדיק אז דער איסור צו מאכן א זאך אין דעם תבנית פון משכן (ומקדש) און די כלי המקדש<sup>27</sup> — איז אויך בנוגע דעם ארון<sup>28</sup>: אויב דער כפורת איז א חלק פון מציאות הארון,

פון „שלש תיבות“<sup>29</sup>, און דוקא אלע צוזאמען שטעלן צונויף די מציאות הארון — עדיז איז דער כפורת, א כיסוי על הארון, א חלק פון ארון]:

און לדעת רש"י איז דער כפורת א כלי בפ"ע<sup>30</sup>, ס'איז נאר אז מקומה איז אויפן ארון<sup>31</sup>.

ווי מען געפינט די סברא בנוגע להלכה: דער ראגאטשאווער<sup>32</sup> זאגט, אז [פון דעם וואס די גמרא'י רופט אן דעם כפורת „כלי“ (אין דנין כלי מהכשר כלי<sup>33</sup>), און אזוי אויך פון דעם וואס שטייט אין תורת כהנים<sup>34</sup>, לפי שנאמר כפורת יכול יהי כיסוי לארון ת"ל כפורת, כפורת לארון ואין כיסוי לארון<sup>35</sup>, איז מוכן אז]

דער כפורת, לא הוי רק בשביל כיסוי אלא זה מציאות בפ"ע רק צריך להניחו על ארון<sup>36</sup>. ולפי נפק"מ להלכה (ווי דער ראגאטשאווער ברענגט דארטן)<sup>37</sup>: דער כפורת איז „כלי שרת מחמת הזאה של יום הכפורים“ און דעריבער דארף דער כפורת זיין משל ציבור, ניט „שמו (פון א יחיד) כתוב עליו“. משא"כ דער

22 ויקהל לו, א.

23 שם לו, ו (אלא שכפשות — כא בהמשך

ל. ויעש בצלאל" שבתחילת הענין).

24 ראה פרש"י פרשתנו כה, ת. וראה בארוכה

לקריש חכ"א ע' 254 ואלך בדין לשמה בכלים. ורש"י.

25 להעיר משיך עה"ת פרשתנו כה, יז: מה

צורך לומר האורך והרוחב אם הכפורת על הארון

ודאי שהוא כמדת הארון. . . אלא כא ללמד על

עשייתה שצריך שיכיון בעשייתה כוונה ידועה כו.

26 כן י"ל דנפק"מ אם גם ע"י השתתפות

בהכפורת מקיים משיך הרמב"ן (עה"ת שם, י"ד):

שהיו כל ישראל משתתפין בעשיית הארון כו

והעסק שיתנדב כל אחד כלי זהב אחד לארון או

לעזר לבצלאל עזר מעט או שיכונו לדבר.

27 ר"ה כד, סע"א. ע"ז מג, סע"א. מנחות כה, ב.

רמב"ם הלכות בית הבחירה פ"ז ה"י.

28 אבל במקומות הנ"ל לא הובא האיסור בנוגע

להרון. וראה הערה הבאה. ובצפ"ע מהד"ת שם:

אך מ"מ כ"ש גמור לא הוי ולכך לא חשבינו בגמ' ע"ז

דמ"ג לחייב אם עשה ארון תבנית ארון.

13 ל' התנוחמא — ויקהל ז. ועדיז הוא בפרש"י

פרשתנו (כה, יא), מיזמא עב, ב.

14 כן ביאר בגי'א בפי השני הכפל בהפסוקים

(לא בדברי רש"י). אבל ביאורו שם הוא בהתאם

לדעת הרמב"ן המבואר לקמן ס"ד (וראה הערה 36),

ולא כדעת רש"י המבואר לקמן בפנים שם.

15 ועפ"ז יזמתק שהקדים שימת בדי הארון

לנתינת הכפורת (פקודי מ, כ).

16 עה"ת פרשתנו (כה, יז). ויקהל לו, ו).

17 סיכה ה, א.

18 אחרי טו, ב (פרשה א, יא).

19 והוא בגירסתנו בתורכ וכפי פירושו רבנו הלל

בתורכ שם. וראה ראב"ד וקרבן אהרן לתורכ שם.

20 לשון הצפ"ע פרשתנו שם.

21 צפ"ע ויקהל שם. וראה גם מ"ש בפרשתנו

כה, י. צפ"ע מהד"ת טו, ד.

והכפורת לשום שם העדות תמנה מצוה בפ"ע<sup>34</sup>.)

דאס הייסט, אן ניט נאָר איז דער אַרון דער כלי צו די עדות, נאָר אויך דער כפורת (און די כרובים<sup>35</sup>) איז אַ לבוש וכלי צו די „עדות“<sup>36</sup>, וואָס עי"ז ווערט דורכגעפירט דאָס וואָס „ונועדתי לך שם“.

לדעת רש"י אָבער איז דער תכלית פון דעם אַרון און כפורת באַזונדערע ענינים: דער אַרון איז צוליב די עדות, ווי עס איז מוכח דערפון וואָס בסוף הציווי פון עשיית האַרון (איידער דער ציווי „ועשית כפורת גוי“ זאָגט תורה<sup>37</sup> „ונתת אל האַרון את העדות אשר אתן אליך“, אַז דאָס איז צוליב דער חורה (ווי רש"י טייטשט „העדות“ — „התורה שהיא לעדות בני וביניכם שצויתי אתכם מצות הכתובות בה“),

דעמאָלט איז מען עובר אויף דעם איסור נאָר ווען מ'מאַכט דעם תבנית פון ביידע — דעם אַרון און כפורת<sup>38</sup>; אויב אָבער דער כפורת איז אַ מציאות בפ"ע, איז יש לומר אַז דער איסור איז חל אויך ווען מ'מאַכט דעם אַרון בפ"ע אָדער דעם כפורת (מיט די כרובים<sup>39</sup>) בפ"ע.

ד. די הסברה אין דער פלוגתא הנ"ל (צווישן רש"י והרמב"ן), יש לומר אַז דאָס איז פאַרבונדן מיט דעם חילוק בשיטתם אין כללות ענין האַרון:

דער רמב"ן זאָגט<sup>40</sup> אַז „עיקר החפץ במשכן הוא מקום מנוחת השכינה שהוא האַרון כמו שאמר<sup>41</sup> ונועדתי לך שם ודברתי אתך מעל הכפורת (על כן הקדים האַרון והכפורת בכאן) כו“, און דאָס ווערט אויפגעטאָן דורך דעם וואָס מען לייגט אַריין די עדות אין דעם אַרון — מיט דעם כפורת,

(און ווי ער זאָגט<sup>42</sup> בנוגע דער מצוה פון עשיית האַרון — עשיית האַרון

34) וממשיך שם בהשגותיו: ואל תחשוב לומר שלא תמנה שלא נצטוונו לדורות ולא נעשה אלא ללוחות הברית . . . אם נעלה על דעתנו שיאבד או שיכבד מצוה לעשותו כמדה ראשונה לשום שם לוחות העדות כי בכך נצטוונו.

35) ראה לקמן סעיף ה'.

36) ראה גוי"ל הנ"ל (הערה 14) דשניהם ארון וכפורת הם כלים ומשמשים להעדות. וראה אהיה כאן: עוד ירצה כי לא יניח העדות בארון עד שיהי הארון שלם בכפורת הלום ולא קודם.

ולכאורה כי גם לפי הראש הנ"ל הערה 4 (אף שהמציאות לדעתו היא להיפך) שגם הכפורת „הוי משמש לעדות“ שממשתם „ואיכ מאי צריכה למימר דבר פשוט הוא שבסתם איך יתן העדות שם. וי"ל שר"ל אפילו לכסותו אם הוא מיושב כראוי לא תכסהו קודם נתינת העדות“ (וראה גם טור הארוך שם מה שתירץ אליבא דרש"י). ולכאורה מובן מזה, שגם כפורת הוי משמש וכלי להעדות.

37) כה, טו (וראה ראי"ם בפרש"י כאן דכתב דהפטוק שם סו לומר התכלית דהארון ולא ציווי, אבל מפרש"י כאן, משמע כבפנים).

29) ובמניח מצוה זה לאחר שמקשה על הרמב"ם מדוע לא הזכיר הצורה של הארון אף שהזכיר שמו המשהה, כתב ר"אף דשמו המשהה גימ דאסור לעשות במתכונתו הא גם ארון אסור לעשות כמו היכל דוגמת היכל ואפשר דארון הוא עם הכרובים כלי א' ואם כן כרובים בלא"ה אסור לעשות כמבואר שם במצות לא תעשו אתי ארון בלא כרובים אין איסור ואפשר דמת' וצ"ע.

העיריני חכם א' דבתוס' הראש' (בני ברק — תשכ"ח) לרי"ה כה, ב סד"ה חוץ: וי"ל דלא מקרי שמיש אלא איכ עשה כלי שלם כמו שלהן ומנורה וכן הארון עם הכפורת וכרובים. ובהערות המו"ל שם חוקר כנ"ל בנוגע ארון וכפורת כו', ומקשר זה במחלוקת רש"י והרמב"ן.

30) ראה הערה הקודמת. וראה לקמן ס"ה.

31) כפי עה"ת ריש פרשתנו.

32) פרשתנו כה, כב.

33) בהשגותיו לטהמ"צ להרמב"ם מ"ע לג. וכן מנה „עשיית ארון וכפורת“ בהוספותיו לטהמ"צ שם במנין המ"צ (בסוף מצות לית) ד"ה ואתה אם תבין.

(ב) די כרובים זיינען ניט נאָר אַ פּרט אין דעם כּפּורת (וואָס דער כּפּורת איז אַ חלק פּון אַרונ, אַלס כּלי צו די עדות) — נאָר די כּרובים גופא זיינען (נאָר) אַ טייל פּון אַרונ, פּונקט ווי דער כּפּורת.

לויט רש"י, וואָס האַלט אַז דער כּפּורת איז אַ באַזונדער זאָך פּון דעם אַרונ (כּנ"ל) — זיינען אויך די כּרובים, כּמובן, ניט קיין פּרט אין אַרונ; נאָך מער: פּון פּשטות המקראות איז משמע, אַז די כּרובים זיינען ניט קיין ענין בפּ"ע, נאָר אַ פּרט אין כּפּורת, וואָס דערפּאַר: (א) זיינען די כּרובים „מקשה" . . משני קצות הכּפּורת" (ב) זיי זיינען „סוככים בכּנפיהם על הכּפּורת . . אל הכּפּורת יהיו פּני הכּרובים" . ד.ה. די כּלי אויף דעם „ונועדתי" . . ודברתי" איז דער כּפּורת" נאָר אין דעם כּפּורת גופא, קומט דער קול „מבין שני הכּרובים".

משא"כ דער רמב"ן איז מבאר" דעם ענין הכּרובים, וז"ל: „והנה הוא כּמרכבה אשר ראה יחזקאל . . ואדע כי כּרובים המה ולכך נקרא יושב הכּרובים", כי היו פּורשי כּנפים להורות שהם המרכבה נושאי הכּבוד . . ואם תחשוב עוד למה . . תוכל לדעת כי ראוי להם שיהיו

דער אַרונ איז צוליב די עדות, משא"כ דער כּפּורת וואָס שטייט לאח"י איז אַ באַזונדער ענין" — „ונועדתי לך שם ודברתי אתך מעל הכּפּורת מבין שני הכּרובים גר" כל אשר אצוה אותך אל בני ישראל". נאָך מער: לויט רש"י עה"פ — איז דאָס ניט דער ענין פּון „מנוחת השכּינה", נאָר — „כּשאקבע מועד לך לדבר עמך אותו מקום אקבע למועד שאבא שם לדבר אליך" .

און דערפּאַר האַלט רש"י אַז כּפּורת איז אַ כּלי בפּ"ע און ניט אַ חלק פּון אַרונ.

ה. מצד דעם חילוק הנ"ל (צווישן רש"י און דעם רמב"ן) בנוגע דעם כּפּורת (צי דאָס איז אַ חלק פּון — אַרונ אָדער אַ כּלי בפּ"ע) — קומט אויס אַ חילוק אויך בנוגע די כּרובים שעל הכּפּורת, וואָס אויך בנוגע די כּרובים קען מען זאָגן צוויי סברות" :

(א) די כּרובים זיינען אַ פּרט פּון כּפּורת; פּון „שני קצות הכּפּורת" האָט מען אויסגעקלאַפט שני כּרובים" .

(38) ולפי"ו יש לפרש שההוספה בפסוק זה (כה), כא, בא ללמד שבעודו ארון לבדו בלא כּפּורת יתן תחלה העדות לתוכו ואח"כ יתן את הכּפּורת עליו, היינו במעשה בפועל, דהפסוק לפניו יודעים רק שאין זה ענינו, וכאן מוסיף שגם בפועל צ"ל הסדר כן, שבעודו ארון לבדו יתן תחלה העדות.

(39) וכדמשמע לפרשי גם מזה שהוצרך לומר האורך והרוחב של הכּפּורת — אף שהכּפּורת הוא כּיטוי על הארון . . מניחו עליו כּמין דף (רש"י שם כה, יז), כּנ"ל (הערה 25) משך עה"ת. — אף שישל שולל שלא יהי הכּפּורת קצר מהג"ל כּיון שמניחו על עובי דב' ארונות הפנימיים (שני פּעמים). — וראה פרשי"ו כה, יז ד"ה אמת"ם וחצי. כה, יא ד"ה זר זהב. וראה הראב"ע (כה, יוד).

(40) וראה פרשי"ו תצוה כט, מב. ולהעיר דשם הביא דיעה זו כ"א.

(41) ונפק"מ גם בכונת לשמה — בעת המקשה" (כּנ"ל בפנים).

(42) כה, יח.

(43) וראה פרשי"ו שם ד"ה מקשה תעשה, הט"ל זהב הרכה בתחלת עשיית הכּפּורת והכה בפטיש ובקורנס כאמצע וראשין בולטין למעלה וצירי הכּרובים בבליטת קצותיה" .

(44) כה, כ.

(45) כּפּשטות הכּתוב „ונועדתי גר ודברתי . . מעל הכּפּורת גר". ולהעיר דפרשי"ו תצוה שם כתב „מעל הכּפּורת כמו שנאמר ודברתי אתך מעל הכּפּורת", ולא הזכיר „מבין הכּרובים". וכן בפּרשתנו כאו עה"פ העתיק מס"פ נשא רק „מעל הכּפּורת" וההמשך רמז כּנגד" — „צ"ע הישוב עפ"י ד"י. יושב הכּרובים" — ראה לקמן.

(46) עה"פ כאו כה, כא.

(47) שמואל א ד, ד. ש"ב ו, ב. דה"א יג, ו.

לויטן רמב"ן זיינען די כּרובים און ענין פון „מקום מנוחת השכינה“ און דער פּאַר זיינען זיי אין דער צורה פון דער מרכבה העליונה:

און רש"י לשיטתו, און דער כּפורת (והכּרובים) איז ניט א פּרט אין דעם ארון (ועדות שבו), נאָר א באַזונדער ענין וכלי' און דערפאַר זיינען די כּרובים א „דמות פּרצוף תּינוק“ — וואָס דאָס איז מדגיש די חיבה פון אוי-

פּורשי כּנפים למעלה כי הם כּסא עליון וסוככים על העדות שהוא מכתב אלקים“.

דערמיט איז ער מבאר וואָס דער פּסוק חזר'ט איבער „ונועדתי . . . ודברתי אתך מעל הכּפורת מבין שני הכּרובים אשר על ארון העדות“ (כאָטש עס איז „בידוע שהכּרובים הם על ארון העדות“) — ווייל די ווערטער קומען מבאר זיין דעם תּוכן ענין הכּרובים: „כי בעבור שיצוה בכּרובים להיותם פּורשי כּנפים למעלה ולא אמר למה יעשם כלל ומה שישמשו במשכן ולמה יהיו בענין הזה, לכך אמר עתה ונתת הכּפורת עם כּרוביו שהכל דבר א' על הארון מלמעלה, כי אל הארון תתן את העדות אשר אתן אליך כדי שיהי' לי כּסא כּבוד כי אני אועד לך שם ואשכּוין שכינתי עליהם ודברתי אתך מעל הכּפורת מבין שני הכּרובים בעבור שהוא על ארון העדות“.

קומט אויס אַז די כּרובים זיינען א טייל פון ארון פּונקט ווי כּפורת,

אַלע דריי זיינען „מקום מנוחת השכינה“, ואדרבה: דער אויבערשטער ווערט אָנגערופן „יושב הכּרובים“<sup>48</sup>.

ו. עפ"י וועט מען אויך פאַרשטיין דעם טעם החילוק צווישן רש"י און דעם רמב"ן בנוגע צו צורת הכּרובים:

דער רמב"ן לערנט, כּנל, אַז די כּרובים זיינען „כּמרכבה אשר ראה יחזקאל . . . יושב הכּרובים“: משא"כ רש"י זאָגט<sup>49</sup> אַז די כּרובים זיינען געווען „דמות פּרצוף תּינוק להם“<sup>50</sup>.

בנוגע לפרוכת (פּרשטנו כו, לא) כתב „ציריין של כּריות יעשה כה' . . . וראה בארוכה במפרשי התורה כאן . . . ובמפרשי רש"י בפירוש תיבת „כּרובים“ וראה תו"ש מילואים לפ' תּוּמָה (נדפס בתו"ש חכ"ב) ס"ז. 51) להעיר מהשינויים בלשון רז"ל כּשמנו חמשה דברים שחסרו בבית שני:

בירושלמי (תענית פ"ב ה"א. מכות פ"ב סה"י. הוריות פ"ג ה"ב. ועד"ז בשהשיר פ"ח, ט (ג) נמנה רק הארון: יומא (כא, ב) ארון וכפורת וכרובים (אבל, כולא חזא מילתא) (פּרש"י יומא שם ד"ה ארון) במנין החמשה דברים<sup>51</sup>: ובמדרשים (במדב"ר פט"ו, י בסופו. תנחומא בהעלותך בסופו) נמנו הארון והכּרובים וכשני דברים מהחמשה<sup>52</sup>.

ולכאן דוחק לומר שהכוונה בכּרובים במדרשים הגיל היא להכּרובים של שלמה דהיו על הארץ בקדה"ק לא ע"ג הארון — ראה יומא כא, סע"א ובפרש"י שם. כ"ב צט, א וברשכים שם.

(\*) ובחז"ב רכב, כ: בית קדשי הקדשים וארון וכפורת.

(\*\*) ובמאירי יומא שם חשכס לשנים: (א) ארון וכפורת, (ב) כּרובים. ובכּס"מ לרמב"ם הל' ביהביח רפ"ד: ורבינו אפּשר דחשיב ארון וכפורת וכרובים כחלתא (ושכינה ורוביק ואזית לא חשיב להו אלא כחדא) — דלא כפרש"י. ולהעיר מלשון הגמרא (מנחות כו, טע"ב). אלא דמקדש שני דלא הוי ארון וכפורת.

(\*\*\*) וסוג בפ"ע מרז"ל (יומא נב, ב. ורש"י. וראה רמב"ם הל' ביהביח שם) משנגנו ארון נגנוה עמו צנצנת כו', דמשם אין רא' דאינו מזכיר כּפורת וכּרובים בפ"ע, כי שם מדובר בדברים שויו בקדה"ק בפ"ע ואעפ"כ נגנוו עם הארון. משא"כ כּפורת וכּרובים. וראה אבות דר' פימ"א, ב'.

48) וראה גם רמב"ן עקב י, ה: היתה המצוה הראשונה שם ועשו ארון עצי שטים כי הוא עיקר הכּוונה בכל המשכן להיות השם יושב הכּרובים.

49) כה, יח.

50) אף שבפ"ה התיבות „יעשה אותה כּרובים“

דער ענין האַרװן, װאָס בתּוֹכוֹ זײַנען געװען די „עדות“ — װײַזט אױף תּוֹרָה<sup>58</sup>. און װי עס שטייט (אױך) אין רמב״ן<sup>59</sup> אַז כל יִשְׂרָאֵל הָאֲבֹן זֶיך מִשְׁתַּחַף געװען בעשײַת האַרװן כּדי „שׂיזכוֹ כּולן לתּוֹרָה“<sup>60</sup>.

קומט אױס, אַז לױטן רמב״ן, אַז דער כּפּוֹרֶת (און כּרױבִים) זײַנען אײַן זאָך מיט מציאות האַרװן (װהעדות), איז אױך דער „ונועדתי לך . . . ודברתי אתך מעל הכּפּוֹרֶת“ פּאַרבוּנדן מיט ענין התּוֹרָה (לוחות).

משא״כ לױט רש״י, זײַנען דאָס צװײ באַזונדערע ענינים — תּוֹרָה און יִשְׂרָאֵל. ויש לומר, אַז דער טעם החילוק בניהם איז:

אין פּירוש הרמב״ן זײַנען דאָ „דברים נעימים . . . (ו)ליוֹדעים חן“<sup>61</sup>, ער איז מבאר ענינים פון סודות התּוֹרָה בגלוי, װאָס דאָס איז פּאַרבוּנדן מיט בחי' „הגילויים“. און מצד הגילויים איז יִשְׂרָאֵל מתקשראן באורייתא ואורייתא בקוב״ה<sup>62</sup> — דער קשר צװישן אידן מיט אױבערשטן איז דורך תּוֹרָה.

משא״כ אין פּירוש רש״י, פּשוטו של מקרא, הערט זיך אַז די פּשטות פון אַ אידן, װאָס די פּשטות פון אַ אידן איז אײַן זאָך מיט פּשטות העצמות<sup>63</sup>. און די התקשרות פון אידן מיטן אױבערשטן

בערשטן צו אידן, וכמש״נ<sup>52</sup> „כי נער ישראל ואוהבהו“<sup>53</sup> („פרצוף תינוק“).

דאָס הײַסט: דער אַרױן מיט די „עדות“ שבו װײַזט אױף ענין התּוֹרָה: און דער כּפּוֹרֶת — װאָו „ונועדתי לך שם ודברתי אתך . . . כל אשר אצוה אותך אל בני ישראל“ — איז מדגיש די חביבות פון אידן ביים אױבערשטן (װאָס דערפאַר איז צורת הכּרױבִים — „פרצוף תינוק“).

[װאָס דאָס איז על דרך הביאור פון רבינו בחײ״ט<sup>54</sup> אין ענין הכּרױבִים, װאָס ער איז מאַרײך אַז „על דרך הפשט“ זײַנען די שני כּרױבִים װאָס זײַנען געװען זכּר ונקבה געקומען „להודיע כמה ישראל חביבין לפני הקב״ה כחבת זכּר ונקבה“, און װי די גמרא זאָגט אין יומא<sup>55</sup> אַז „בשעה שהיו ישראל עולין לרגל מגללין להם את הפּרוּכּת ומראין להם את הכּרױבִים שהיו מעורים זה בזה ואומרים להן כמה חבתכם לפני המקום כו“<sup>56</sup>. װאָס דאָס אַלץ איז מדגיש<sup>57</sup> „הפּלגת הדביקות“ צװישן דעם אױבערשטן מיט אידן בלי שום אמצעי, װי ער איז דאָרטן מאַרײך בזה].

ז. דער ביאור בזה אין פּנימיות הענינים:

(52) הושע יא, א.

(53) בעה״ט כאו.

(54) פּרשׂתנו כה, יח.

(55) נד, א.

(56) כ״ה הלשון בימא שם. וברבינו בחײ״ט הובא בשינוי לשון קצת.

(57) וראה מה שממשיך שם: װהי אפּשר שהיו הכּרױבִים האחד כצורת אדם גדול והשני כצורת ילד קטן כענין שראא יחוקאל (סוכה ה, ב) . . . ויהי זה להעיד על אהבתו לישראל כאהבת האב לבנו שהיא אהבה חזקה, אבל רצה לעשות משל דביקות גופני שאין למעלה ממנו.

(58) כמבואר בארוכה במדרשי חז״ל ומפרשי התורה.

(59) כה, יוד.

(60) שמ״ר פּליד, ב. וראה רבינו בחײ״ט אברבנאל עה״פ. שײך עה״ת. ובכ״מ.

(61) רמב״ן בפתיחת פּירושו עה״ת בסופה.

(62) ראה חז״י עג, א.

(63) ראה לקוטי דבורים ח״ג תצא, ב. ועוד.

ווייל זיי זיינען „חלק אלקה ממעל ממש“<sup>70</sup> (א חלק מן העצם<sup>71</sup>). און דעריבער ווערט די אהבה עצמית צו אידן אויסגעדריקט אין „דמות פרצוף תינוק“ דוקא.

ה. עפ"ז איז פארשטאנדיק, אז עס איז פאראן א חילוק עיקרי צווישן רש"י והרמב"ן אין דעם טעם וואס דער כפורת (מיט די כרובים) איז מקומו „על הארון מלמעלה“:

לויטן רמב"ן איז אויך דער כפורת און כרובים צוליב די עדות שבארון (וואס דערפאר איז דער פסוק מדגיש „מבין שני הכרובים אשר על ארון העדות“, ווי דער רמב"ן זאגט, כ"ל סעיף ה'):<sup>72</sup>

משא"כ לויט רש"י, איז דאס וואס דער כפורת איז „על הארון מלמעלה“ איז ווייל דער כפורת איז, העכער פון דעם ארון (והעדות שבו)<sup>73</sup>, און דערפאר זיינען זיי מגין אויפן ארון — דער כפורת איז דער כיסוי אויפן ארון והעדות שבו, זיי זיינען שומר אויף דער תורה. ווייל מצד דער התקשרות עצמית צווישן ישראל וקוב"ה, זיינען אידן

איז העכער נאך ווי די התקשרות שעל ידי התורה כביכול.

וכידוע<sup>74</sup> דער פירוש וואס מ'זאגט „תלת קשרין“ מתקשראן (ניט — תרין) ווייל ס'איז דא דער קשר פון „קוב"ה ישראל ואורייתא“.

און דערפאר לערנט רש"י אז דער כפורת (וכרובים) זיינען א באזונדער כלי פון ארון — ווייל דער כפורת דריקט אויס די התקשרות עצמית צווישן אידן מיטן אויבערשטן שלמעלה מהתורה. וע"פ מרז"ל<sup>75</sup> אז מחשבתן של ישראל קדמה (אפילו) לתורה.

און דאס איז אויך דער ביאור בפנימיות הענינים וואס די כרובים זיינען געווען „דמות פרצוף תינוק“ דוקא — ווייל די אהבה עצמית פון אן אב צו א בן<sup>76</sup>, איז ניט פארבונדן מיט דער מעלת הבו, נאר מצד דעם וואס זיי זיינען אן עצם אחד. און אט די אהבה עצמית שטייט בגילוי בנוגע לבנו קטן. דוקא<sup>77</sup>.

ועד"ז די אהבה עצמית פון דעם אוי-בערשטן צו אידן, איז ניט פארבונדן מיט זייער עבודה גלוי בתורה ומצות, נאר

(70) תניא רפ"ב.

(71) ראה בארוכה ד"ה זאת תורת הבית תרפ"ט

(כסה"מ קונטרסים ח"א) פ"ד ואל"ך.

(72) להעיר משי"ך עה"ת כאן (כה, יח) ד"ה ויש מי שפירש, דב' הכרובים קאי על למוד התינוקות, ולזה היו על הכפורת ולהוחות למטהי. מהכפורת לומר שעיקר לימוד התורה הוא למוד התינוקות כו"ו. וראה גם צורר המור כאן (כה, יח).

64) כמרז"ל ישראל קדמו לתורה (ב"ר פ"א, ד. תדבאר פ"ד). וראה לקרת שה"ש יט, ב"ג. המשך תרס"ז ד"ה וידבר גר במדבר סיני. ונכ"מ.

65) ראה ד"ה אמנם עדיין ציל דש"פ האוינו (המשך ל"ה ובכן יתקדש) תרנ"ז. לקו"ש ח"ח ע' 408. ולהעיר מאוה"ת אמור (כ"ר ד) ע' א"ק ואל"ך ע"ד הקשר ע"י תשובה שהוא למעלה מהקשר ד"שאל מתקשראן באורייתא ואורייתא בקוב"ה.

66) דלא כהגירסא תלת דרגין.

67) ראה הערה 64.

68) ראה לקו"א לה"מ בתחלתו. אר"ת בתחלתו.

69) ראה בארוכה לקו"ש ח"א ע' 20 ואל"ך.

וש"נ.

(\*) ולהעיר מאוה"ח כאן בסופו: כי בא לרמזו לו (בסדר הכתוב) שהגם שהכפורת למעלה מן העדות שהם בתוך הארון למטה מהכפורת כו"ו.

געוואָרן אַ חסרון אין זיין התקשרות צום אויבערשטן דורך תורה, איז בכחו צו צוריק ממלא זיין דעם חסרון און באַק־מען די כפרה<sup>76</sup>, — און נאַכמער (ע"ד מעלת בעלי תשובה לגבי צדיקים) —

ביז צו דעם העכערן פירוש אין כפרה<sup>77</sup> — „לכפר לפני ה' להיות נחת רוח לקונו“.

(משיחות ש"פ תרומה וש"פ מטות תשמ"א)

משפיע<sup>73</sup> אין תורה כידוע<sup>74</sup>, „ולאפשא לה“<sup>75</sup> דוקא.

און דאָס איז אויך דער קשר מיטן פירוש אין כפורת — לשון כפרה<sup>76</sup>, ווייל דער כח אויף כפרה על חטא איז מצד שרש נשמות ישראל ווי זיי זיינען העכער פון תורה<sup>77</sup>. וואָס דערפאַר, אפילו ווען ביי אַ אידן איז געווען אַ חסרון בקיום התורה (ד.ה. אַז עס איז

(78) ראה ס' החקירה שם ד. לדברי יפת (בראביע שם, שמפרש „כי כמוהו לכפר עליו כמו כסוי חטאה“) י"ל שהוא ע"ד על כל פשעים תכסה אהבה, א"כ האהבה היא כסוי חטאה“.

ועפ"ז מובנת השייכות לכרובים שהם „דמות פרצוף תינוק“ — עפמשיכ באגדת בראשית (פ"ה, א): כשם שבנו של אדם כשהוא תינוק קטן אם יחטא אין אביו מסלק עליו מפני שהוא קטן . . . כך ישראל אפילו חוטאין כו'.

(79) אגה"ת פ"ב.

(73) להעיר מלקוטי לוי"צ (הערות לזהר) ח"ב ריש ע' שעו: כשמקדים הכרובים לארון הוא ע"ד שיפה כח הכו מכת האב . . . והבנים מוסיפים תוס' יתרון בהאב מצד שרשם שלמעלה מהאב (בגלוי).

(74) ראה זח"ג רכב, ב. לקו"ת שלח נא, א. ובכ"מ.

(75) זח"א יב, ב.

(76) ראה שמור פ"ג, ד. תנחומא ויקהל יוד.

וראה ראביע פרשתנו כה, יז ובפירושו הקצר — הובא בס' החקירה להצ"צ צו, סע"א.

(77) ראה המשך תעריב ח"ג ע' ארנב ואילד. ועוד.



## תרומה ג

פרעגט דער משנה למלך: דער ספק (אין ברייתא) איז דאך נאָר, בקרא דובי-מנורה ארבעה גביעים משוקדים כפתורי ופרחי' דמייירי בגופה של מנורה, אָבער בנוגע די, כפתורים ופרחים כששת הקנים (שלשה גביעים משוקדים בקנה האחד כפתור ופרחי') לא מספקא לי' אי בעינן משוקדים כיון דהפטיק [מיט די ווערטער] בקנה האחד בין משוקדים לכפתור ופרחי, דאלת'ה הו"ל למימר שלשה גביעים בקנה האחד משוקדים כפתור ופרחי' — פאָרוואָס זאָגט דער רמב"ם, הכל משוקדים? און בלייבט באַ אַ צ"ע."

ב. דער מבי"ט, פרעגט די שאלה און פאָרענטפערט ע"פ פירוש התוספות' אין דעם טעם וואָס, משוקדים' — אין לו הכרע', אָ דער ספק איז, משום דאיכא אתנחתא בגביעים ובמנורה ארבעה גביעים ומשמעו משוקדים כפתורי' ופרחי', וקרא אחרינא מוכחא דמשו-קדים לא קאי אלא אנביעים דכתיב שלשה גביעים משוקדים, ולהכי אין לו הכרע'. דאָס הייסט, אָ דער, אין לו הכרע' איז מצד דער סתירה צווישן די צוויי פסוקים — פון דעם פסוק וועגן די ששת הקנים איז מוכח אָ, משוקדים לא קאי אלא אנביעים', און דער פסוק, ובמנורה ארבעה גביעים' (וואָס, איכא אתנחתא בגביעים') איז, משמעו משו-קדים כפתורי' ופרחי'."

א. וועגן דער צורת המנורה שטייט אין דער היינטיקער סדרה: שלשה גבי-עים משוקדים בקנה האחד כפתור ופרחי גו' כן לששת הקנים גו' ובמנורה (גופה של מנורה" — קנה האמצעי) ארבעה גביעים משוקדים כפתורי' ופרחי'."

אין הלכות בית הבחירה, נאָך דעם ווי דער רמב"ם רעכנט אויס דעם מספר פון די גביעים כפתורים ופרחים, סיי פון דעם, קנה המנורה' און סיי פון די, ששת הקנים' — פירט ער אויס: והכל משוקדים כמו שקדים בעשייתן."

אויף דעם וואָס דער רמב"ם זאָגט, והכל משוקדים' — אָ אַלע גביעים כפתורים ופרחים אין דער מנורה זיינען געווען, משוקדים' — ברענגט דער כסף משנה (פון הר"י קורקוס): כתב כן רבינו מדאמרינן בפרק הוציאו לו' ה' מקראות אין להם הכרע ואחד מהם משוקדים [ובמנורה ארבעה גביעים משוקדים כפתורי' ופרחי']<sup>1</sup> דמספקא לן אי קאי אנביעים או אכפתורי' ופרחי', ולכך מפרש אתרווייהו דמספיקא עבדינן כולהו משוקדים, שאף אם יעשו משו-קדים ואין צריך להיות משוקדים אין בכך הפסד, אבל אם יניח מלעשות משו-קדים אם צריך משוקדים איכא קפידא.

(1) כה, לג-לד.

(2) ל' רשי עה"פ. ועוד.

(3) פיג הי"ב.

(4) יומא נב, סע"א ואלך (הוכח בפרשי פרשתנו עה"פ).

(5) פרשי פרשתנו שם ויומא שם, ב. וראה לקמן בפנים סע"ף ב — שכי' בכרי' מקומות.

(6) קרית ספר על הרמב"ם כאן. וראה עדי' בה' המורי' על הרמב"ם. חזון עובדי' (ליורנו, תקמ"ז)  
עה"ת פרשתנו (עח, ד ואלך). ועוד.  
(7) יומא שם ד"ה שאת.

פסוק, שלשה גביעים גוי' מפשוטו! (ב) בכמה מקומות — ירושלמי<sup>11</sup>, ברייתא דמלאכת המשכן<sup>12</sup>, מכילתא<sup>13</sup> ועוד — שטייט בפירושו<sup>14</sup> אז דער ספק איז אין (צווייטן) פסוק, ובמנורה ארבעה גביעים משוקדים גוי'<sup>15</sup>.

איז לכאורה דארף מען לערנען, אז אין ערשטן פסוק, שלשה גביעים משו-

און וויבאלד אזוי — עבדינן לכולהו דקני המנורה נמי משוקדים . . דמאי שנא מנורה גופא מקני מנורה . . אי כולהו גביעים כפתורים ופרחים דמנורה בעו משוקדים משום דאין הכרע אהיא קאי, הכי נמי כולהו דקנים בעו משוקדים.

אבער דער פירוש איז לכאורה ניט פארשטאנדיק:

לויטן מבייט קומט אויס, אז מצד דער סברא פון, מאי שנא מנורה גופא מקני מנורה ווערט א ספק (אין לו הכרע) אין ביידע פסוקים<sup>16</sup>

[און ווי ער זאגט, אז אויב מ'וואלט זאגן אז, משוקדים דמנורה לא קאי אלא אכפתורי ופרחי, וואלט מען גע- דארפט דוחק זיין און זאגן אז אויך אין פסוק, שלשה גביעים משוקדים בקנה האחד כפתור ופרח איז, קאי משוקדים אסיפי דקרא דכפתור ופרח]

און דערפאר, לויטן ביאור הכס"מ (ממהרי"ק) אז, מספיקא עבדינן כולהו משוקדים — דארף מען מאכן, הכל משוקדים, סיי אין דער מנורה עצמה און סיי אין די ששת הקנים — וויבאלד דער ספק איז אין ביידע פסוקים, כנ"ל.

אבער ס'איז א דוחק גדול צו זאגן אזוי, ווייל: (א) ווי פאסט צו זאגן, אז מצד דער סברא פון, מאי שנא כו' זאל מען זיך דוחק זיין און מפקיע זיין דעם

(10) משא"כ בפסוק השני, אף ד.איכא אתנחתא בגביעים — אאי"פ ללמוד ולהכריע (לדעת התוס') מפסוק הטעמים, דאלי"כ אפשר לפשוט הספק כאשר ד' המקראות (ראה שיה יצחק ליומא שם ולחגיגה ג, ב (וש"ג). ועוד).

(11) ע"ז פ"ב ה"ז.

(12) פ"י.

(13) בשלח י"ז ט. וכן בתנחומא שם.

(14) וכהובא בהר המורי שם (ונפרך ת"י התו"ת פרשתנו כאן).

ומה שמרז"ד.אולי ס"ל רבינו דבקנים ליכא לאסתפקי כלל וקאי וודאי אנביעים ואכפתור . . וכמו שהקשו התוס' ביומא שם [ראה לעיל הערה 9] . . אבל כאן דאיכא אתנחתא ספוקי מספקא להו' — צע"ג, שהרי גבי קנים הפטיק הכתוב ע"י התיבות, בקנה האחד, ומדוע נאמר דנדרש גם אלאחריו (וקושיית התוס' היא רק בהפסוק דגופה של מנורה)? ולהעיר מפי הנחלת יעקב (על פרשי' פרשתנו כאן) ב.אין לו הכרע' — אם הגביעים בלבד היו משוקדים כמו שאר קנים ולא הכפתורים ופרחים וקאי משוקדים אלמעלה בלבד או דקאי גם אלמטה וגם הכפתורים ופרחים היו משוקדים ומעלה יתירה ה' לקנה האמצעי'. וראה גם נור הקדוש (השלם) לב"ר פ"פ, ה. מלבי"ם פרשתנו כאן.

(15) ודוחק לומר שהביאו הפסוק השני רק משום שהספק נולד ע"י פסוק השני (הסותר הפסוק שלפניו) — ולהעיר שזוהי נפק"מ להלכה (ראה ברייתא דמלאכת המשכן) באיזה חלק מהמנורה חל הספק.

(8) וכן משמע בשיח יצחק ליומא שם.

(9) ונוסף לזה: לפי פירושו שאפשר לפרש (בדוחק עכ"פ) ד.משוקדים' (שבשני הפסוקים) קאי או אלפניו או אלאחריו — לכאורה, הדרא קושיית התוס' למקומה, אמאי לא דרשיננהו להו לפנייהם ולאחרייהם כמו בנשך ובמרבית' (ועוד)? וראה לקמן הערה 18.

(\*) משא"כ לדעת הריטב"א יומא שם. דאלו השתא דאיכא פסוקא דקראי והפסק טעמים נתברר ספיקו'. וראה יד מלאכי כלל רעה. וכבר שקויט בזה — ראה שדי חמד כללים מע' ח"ת כלל צ"ח (וש"ג). ועוד. ואכ"מ.

אז דער ספק איז טאקע נאָר בפסוק הב' (כנ"ל) — וויבאלד אָבער אז ס'איז דאָ אַ סברא צו צוגלייכן און פאַרבינדן (בתור הוכחה) דעם צווייטן פסוק מיטן ערשטן (ווייל „מסתברא שיהיו שוויון“), דער-פאַר לערנט דער רמב"ם, אַז כשם ווי מען מאַכט „הכל משוקדים“ ביי גופה של מנורה (וויבאלד אַז „אין לו הכרע“), אַזוי מאַכט מען הכל משוקדים ביי די ששת הקנים („אף הפסוק לא חייב כד“) — „כדי להשוותו“ (וויבאלד אַז „אין קפידא בהוספה“).

אָבער אויך דער תירוץ איז צע"ג: צי איז דען די סברא „כדי להשוותו“ מספיק צו מחדש זיין אַ דין אַז „הכל משוקדים“, אויך דאָרט וואו דער „פסוק לא חייב כד“<sup>20</sup> (ובפרט אַז דער רמב"ם זאָגט ניט דערביי „ויראה לי' וכי"ב) — אַזא חידוש בהלכה מוז לכאורה האָבן אַ מקור?<sup>21</sup>

ד. וועט מען דאָס פאַרשטיין בהקדם הביאור אין דער ברייתא הנ"ל („תניא איסי בן יהודא“) אַז „משוקדים“ איז „אין לו הכרע“, דלכאורה:

ווי קען מען ככלל זאָגן, אַז תורה זאָגט אַ דין אין אַן אופן וואָס „אין לו הכרע“ — עס זאָל ווערן אַ ספק און מען זאָל ניט וויסן ווי צו מקיים זיין די מצוה?<sup>22</sup>!

קדים גוי" איז ניטאָ קיין ספק אַז „משוקדים“ באַצט זיך בלויז אויף די גביעים (וויבאלד ס'איז דאָ דער הפסק פון „בקנה האחד“, פאַר די ווערטער „כפתור ופרח“) [און ווי דער דיוק הלשון אין תוס'<sup>16</sup>: וקרא אחרינא מוכחא דמשוקדים לא קאי אלא אגביעים — און זאָגט ניט (ווי פריער), „משמעו“]:

דער ספק (אויך לויט תוס'<sup>16</sup>) איז בלויז אין צווייטן פסוק, דהיינו: צי „משוקדים“ באַצט זיך צו „כפתור גוי“, ווי ס'איז משמע דערפון וואָס „איכא אתנחתא בגביעים“ (ניט ווי ביי ששת הקנים וואָס די גביעים זיינען משוקדים), אָדער מיזאל זאָגן אַז „משוקדים“ באַצט זיך צו די גביעים<sup>17</sup> ווייל אַזוי לערנט מען אַפּ פון פריערדיקן פסוק, וואו ס'איז „מוכחא דמשוקדים לא קאי אלא אגביעים“<sup>18</sup>.

והדרא קושיא לדוכתא: פאַרוואָס זאָלן די כפתורים ופרחים פון די ששת הקנים זיין משוקדים?

ג. אַנדערע מפרשים<sup>19</sup> זאָגן, אַז אע"פּ

16 והרי המלימ מביא ראי' (דבפסוק הראשון אין ספק) מדברי החוט' וכן משמע (שמפרש כן בתוס') בנחלת יעקב וחתים עזית פרשתנו כאן. וראה גם משכיל לדוד כאן. ועוד.

17 ראה הערה 10.

18 ולכן אא"פ לדרוש אלפניו ולאחריו (ראה הערה 9) — כי לפי הסברא שנלמד מפסוק שלפני זה (מפני שגוף המנורה צ"ל שווה לששת הקנים) — יש לעשות רק הגביעים משוקדים (כמו ששת הקנים שמוכחא דמשוקדים לא קאי אלא אגביעים"). וראה לעיל הערה 14.

19 מעשה רק על הרמב"ם. ותי' עדין הובא בחזון עובדי' שם (והקשה עליו). וראה גם מלבי"ם כאן (ומביא מבריתא דמלאכת המשכן ספ"י, ונרותיהו שוות והן דומות זו לזו").

ומש במעשה רקח שם עוד תי' — משום דתחילת דין זה (ברמב"ם) אנוסה של מנורה קאי . .

18 וסיים (ברמב"ם). והכל משוקדים דקאי לגופה של מנורה שותחילי' — לכאורה דוחק גדול ביותר.

20 ואינו דומה לדברי הכס"מ (מהרי"ק), דשם מוכרח לעשות שניהם מחמת הספק, ומספיקא עבדינו כוליהו משוקדים.

21 ודוחק לומר דלמד מכרייתא דמלאכת המשכן שהובאה בהערה 19.

22 אפילו לא ביאר בתושב"ע (שה"י צ"ל קבלה בזה וכו'). ולהעיר מריטב"א הנ"ל שוה"ג להערה 10.

[בשלמא ביי די אַנדערע פיר מק-  
ראות — „שאת . . מחר ארור וקם” —  
איז דאָס נוגע נאָר צו וויסן ווי צו  
טייטשן אַ פסוק; אָבער ביי „משוקדים”  
איז עס דאָך אַ ציווי באַופן עשיית  
המנורה.<sup>23</sup>]

מזו מען (לכאורה) זאָגן, אַז אין לו  
הכרע׳ מיינט ניט אַז מלכתחילה ובעצם  
האָט תורה ניט מכריע געווען — זיכער  
האָט תורה געזאָגט ווי צו מאַכן די  
מנורה אויף אַ באַשטימטן אופן, און אזוי  
האָט עס משה רבינו געמאַכט בפועל —  
און דער ספק („אין לו הכרע׳”) איז נולד  
געוואָרן ערשט אין אַ שפּעטערדיקן זמן.

שטעלט זיך די שאלה: וויבאַלד ס׳איז  
שטענדיק געווען אַ מנורה אין משכן  
ומקדש — ווען (און ווי אזוי) איז נולד  
געוואָרן דער ספק?

לכאורה וואָלט מען געקענט זאָגן, אַז  
דער ספק איז געוואָרן אין דעם זמן פון  
גלות בבל — ע״ד ווי די גמרא זאָגט  
דאָרט (לפני׳) <sup>24</sup> בנוגע צו „אמה טרק׳  
סין׳, אַז (ערשט) „במקדש שני׳ איז  
„איסתפקא להו לרבנן בקדושת׳ אי  
כלפנים אי כלחוץ׳ (און דער ספק איז<sup>25</sup>  
מצד דער שאלה ווי צו טייטשן אַ פסוק<sup>26</sup>  
(„ודביר גו׳”) אלפניו או אלאחריו).<sup>27</sup>

אָבער נוסף על הדוחק שבדבר —  
צווישן די וועלכע האָבן עולה געווען

מיט עזרא זיינען דאָך געווען „ורבים  
מהכהנים גר הזקנים אשר ראו את הבית  
הראשון”<sup>28</sup>

— איז עוד ועיקר: לא אישתמיט  
בשום מקום לומר, אַז ס׳איז געווען אַ  
שינוי בצורת המנורה צווישן בית ראשון  
ובית שני, אַז דוקא בבית שני איז גע-  
ווען „הכל משוקדים”<sup>29</sup>!

[אויך קען מען ניט זאָגן אַז דער ספק  
איז נולד געוואָרן ערשט ביי „איסי בן  
יהודה” (או בזמנו) — ווייל

(נוסף לזה אַז יש מקום לחקור צי  
בזמנו — זייענדיק אַ תנא׳<sup>30</sup> — איז שוין  
נשכח געוואָרן ווי ס׳האָט אויסגעזען די  
מנורה, און ס׳איז אויך ניט געווען מעג-  
לעך לברר הדבר׳<sup>31</sup> — איז עוד ועיקר)  
לפ״ז האָט דאָך קיין אַרט ניט צו  
מסביר זיין דעם פסק הרמב״ם („הכל  
משוקדים”) ביי דער מנורת ביהמ׳, אַ  
אויפן יסוד המאמר „אין לו הכרע׳” — אַ  
ספק וואָס ע״פ הנ״ל איז ער נולד גע-  
וואָרן ערשט לאחר הַחורבן<sup>32</sup>].

(28) עזרא ג, יב. וראה מצו׳ד שם.

(29) ע״ד המובא בימא שם ב.אמה טרקסין. וכן  
בעוד כמה ענינים (לדוגמא — מדות פ׳ג מ׳א.  
וטו׳ד).

(30) שהרי הובא כברייתא. וראה יפה עינים יומא  
שם. סדר הדורות ע׳ איסי בן עקיבא.

(31) להעיר מאדרי׳ן (פמ׳א, יב): ומנורה . . עדיין  
מונחין ברומי. ובשבת (סג, ב. וש׳ג). אַני ראיתיו  
(הצ׳י) בעיר רומי וכתוב כר׳ (וראה לקמן ע׳ 200  
ואילר׳).

(32) ולכאורה דוחק גדול לומר שסתמת ל׳  
הרמב״ם, והכל משוקדים׳ הוא פסק רק היאך  
לעשות המנורה לעת׳ל בביהמ׳ השלישי (ועממ׳ש  
בהקדמת הרמב״ם לפיהמ׳ שה.תועלת׳ בלימוד מס׳  
— מדות היא כדי לידע איד לבנות מקדש הג׳) —  
וכפרט שאו לכאורה לא שייך ספק כזה, וכמחזיל  
(יומא ה, ב — בכגון דא). אהרן . . ומשה עמהם.  
וראה תרי׳ט (בהקדמתו למס׳ מדות): כשנוכה לבנות  
בניו העתיד יגלה הקביה עינינו כר׳.

(23) דוחק גדול לתרץ שזהו מפני שלפועל  
המנורה „נעשית מעצמה” (תנחומא בהעלותך ג  
ועוד). פרשי׳ פרשתנו כה, לא.

(24) יומא נא, כ ואילר׳. וראה רמב״ם הל׳ ביהבית  
פ׳ד ה׳ב.

(25) שם נב, סע׳א — ועי׳ הובאה כברייתא  
ד.חמשה מקראות כר׳.

(26) מ׳א ו, ט׳.

(27) וכן מצינו בעוד כמה ענינים ש.שכחום׳  
מחמת גלות (ראה מגילה ג, א. ובכ׳מ).

עד"ז איז די שאלה בפלוגתת ב"ש וב"ה<sup>36</sup> ביי ציצית — „כמה חוטין הוא נותן“ — ווי איז געווען די מסורה, וואס לויט דעם האָבן אידן מקיים געווען מצות ציצית פון זמן משה רבינו און ווייטער — בלי הפסק?

[ועוד]

אָבער ווי מ'זאל ניט מסביר זיין די אפשריות הספיקות אין די שקו"ט הנ"ל<sup>37</sup> — וועט עס ניט פֿאַרענטפערן די שאלה כנדו"ד ביי מנורה: די מנורה של משה [וואָס זי איז געווען אין תבנית „אשר“<sup>38</sup> אתה מראה בהר"פ<sup>39</sup>] איז דאָך געווען קיים במשך הונדערטער יאָרן פון בית ראשון<sup>40</sup> באופן אַז מ'האָט געזען און געוואוסט בדיוק די צורת המנורה [און ווי געזאָגט פריער — איז לא אשתמיט בשום מקום לומר אַז אין דעם איז גע- וואָרן אַ ספק, אפילו ניט בזמן גלות בכל].

36) מנחות מא, ב.

37) וראה הנסמן בסוף הערה 33.

38) פרשתנו כה. מ. ושם, ט: ככל אשר אני מראה אותך גי' ואת תבנית כל כליו, ולהעיר מפרשי' שם: וכן תעשו — לדורות . . ומנורות . . שעשה שלמה כתבנית אלו (וכרמב"ן שם פליג). וראה השקו"ט במפרשים שם. וראה לקו"ש חכ"א ע' 170 הערה 46. ואכ"מ.

39) שמה מובן, שגם את"ל שבי"ד אחרי זמן משה יכול לחלוק על פס"ד של (בי"ד) משה בדבר התלוי בלימוד באחת מן המדות שהתורה נדרשת בה — כדמשמע מפסק הרמב"ם (הל' ממרים פ"ב ה"א) שבוה אין צריך בי"ד גדול מחבירו בתכמה ובמנין (ראה שם ה"ב. וראה במפרשיו שם), ומקורו ממחז"ל (ר"ה כה, ריש ע"ב), שקל הכתוב שלשה . . כמשה בדורו. וראה סדר הדורות (ד"א תתקל) הסיפור דר"ת ומשה (בנוגע לתפילין) ש.אמר משה טעית' (ע"ש באור) —

מ"מ, במנורה של משה שנעשית בתבנית שנראית בהר כו', מובן שלא שייך לשנות כו'.  
39) דהעשר מנורות שעשה שלמה (דה"ב, ז) היי בהוספה למנורה של משה (ראה מנחות צח, ב ואילך. ברייתא דמלאכת המשכן שם. ועוד).

ה. ס'איז ידוע די שקו"ט בנוגע די מצות וועלכע מ'האָט שטענדיק מקיים געווען מזמן משה רבינו — ווי אַזוי זיינען אין זיי נולד געוואָרן ספיקות ופלוגתות באופן קיומן<sup>33</sup>?

[ומהדוגמאות המפורסמות — פלוגתת רש"י ור"ת בתפילין, דלכאורה: ווי איז שייך אין דעם אַ פלוגתא — מ'האָט דאָך דאָס געקענט און געדאַרפט גרינג מברר זיין דורך אַרײַנקוקן אין די תפילין של אבותיהם און זען צי זיי זיינען מסודר לויט דער דעה אָדער לויט דער צווייטער?]

איז ידוע דער ביאור<sup>34</sup>, אַז די פלוגתא האָט זיך אָנגעהויבן ניט בזמן רש"י ור"ת, נאָר עס זיינען געווען די צוויי שיטות אויך אין די דורות שלפניהם (און בהתאם מיט די שיטות זיינען אויך די תפילין געווען בפועל אין צוויי אופנים).

די שאלה בלייבט אָבער: וויבאַלד אידן לייגן תפילין מזמן משה רבינו<sup>35</sup>, האָט דאָך לכאורה געמוזט אין דעם זיין אַ מסורה מאב לבנו כו' זינט דורו של משה, ווי אַזוי איז אויפגעקומען אַ פלוגתא אפילו בזמן הכי קדום?

33) ע"ד קושית הירושלמי (שבת פ"ט ה"א. פסחים פ"ו ה"א) בהא דנתעלמה הלכה מבני בתירא אם פסח דוחה שבת — ויהלא אלא לשני שביעית שלא חל י"ד להיות בשבת [והתי' כ"ד ליתן גדולה להלל] — צ"ע לכאורה, שהרי זה ש.נעלם ונשכח מכל ישראל' (קה"צ שם) איך נעשה הפסח בפעם שלפניו — הוא נס יוצא מגדר הטבע לגמרי, והרבה דרכים למקום ליתן גדולה להלל. — נת' בההתועדות, ובארכוב בשוחות י"א ניסן ואחש"פ תשל"ז.

34) ראה שו"ת מן השמים ס"ג (ובהערות הר"ר מרגליות שם). אות חיים ושולם ה"ל תפילין סל"ד סק"ב ואילך. תו"ש מילואים לפ' בא (כר"י) סמ"ד. ושי"ן.

35) אלא שייא שלא נתחייבו בתפילין במדבר (נסמן בתו"ש שם ס"מ — ע' רמט).

הגביעים כו' דארפן זיין „בליטות“<sup>40</sup> אין דעם „צויר“ פון „שקדים“ (מאנדלעווי) — ע"ד ווי די מנורה דארף האָבן גביעים כפתורים ופרחים] — נאָר ווי דער רמב"ם איז מדייק בלשונו: „והכל משוֹקדים כמו שקדים בעשייתן“ — ס'איז אַ דין אין אופן עשיית המנורה. און ווי דער רמב"ם איז מכאָר אין פירוש המשניות<sup>41</sup>: „משוקדים . . מלאכה ידועה אצל אומני הנחושת שהן מכין בפטיש כו' כולו שקדים שקדים והוא מעשה מפורסם אין צריך לבאר“.

דאָס הייסט: וויבאלד די גביעים וכו' זיינען צוליב נוי המנורה (ווי רש"י זאָגט „לא היו בה אלא לנוי“), דעריבער האָט תורה אנגעזאָגט אַז עס זאָל געמאַכט ווערן אין אַן אופן פון „משוֹקדים“, וואָס איז אַ מעשה אומנות וועלכע ברענגט אַרויס דעם צויר הגביע וכו' בתכלית הנוי והיופי.

דערפון איז מובן, אַז נאָך דעם ווי די תורה איז מגלה אַז דער „נוי“ המנורה פאָדערט די מעשה אומנות באופן של „משוקדים“ — האָט קיין אַרט ניט צו מחלק זיין באותה המנורה צווישן גביעים און כפתורים ופרחים: ס'איז אַ מילתא דפשיטא, אַז אַלע חלקי המנורה<sup>42</sup>

ו. ויש לומר הביאור בזה — דהיא הנותנת:

די צוויי שאלות האמורות בענין „אין לו הכרע“ — (א) ווי איז שייך אַז דער ציווי השם ביי מנורה זאָל זיך אויסדריקן דוקא באופן עס זאָל מאַכן אַ ספק ווי צו טאָן להלכה למעשה? (ב) מען האָט געקענט מכבר זיין דעם ספק פון דער מנורה שעשה משה —

זיינען מכריח צו זאָגן, אַז לפועל איז ביי מנורת משה געווען „הכל משוֹקדים“ (ניט מחמת ספיקא ולחומרא, נאָר) מצד הדין וההלכה (מטעם המבואר לקמן סעיף ז).

און דער „אין לו הכרע“ מיינט ניט אַ ספק בדין (וועלכע טיילן פון דער מנורה זיינען „משוקדים“), נאָר בלויז בפירוש הכתובים (ודוקא עפ"י יומתק שזהו בדיוק ווי אין די אנדערע פיר מקראות<sup>43</sup>, כנ"ל ס"ד): צי דער וואָרט „משוקדים“ געהערט למעלה או למטה — אָבער די מנורה בפועל איז געווען „הכל משוֹקדים“.

קומט אויס, אַז דער פסק הרמב"ם „הכל משוקדים“ איז ניט אַ תוצאה פון אַ חומרא איז נולד געוואָרן בזמן מן הזמנים, נאָר אַן ענין של הלכה קבועה: און דער מקור פון דעם פסק איז פון דעם „אין לו הכרע“, וואָס איז מכריח צו זאָגן אַז „הכל משוקדים“, כנ"ל.

ז. די הסברה אין דעם:

דער ענין פון „משוקדים“ איז ניט אַ דין אין צורת המנורה [אַז אויף די כותלי

<sup>40</sup> ראה פיה"מ להרמב"ם שהובא לקמן בפנים. פי' הראי' בן הרמב"ם עה"ת ורש"ם פרשתנו כאו (לג).

<sup>41</sup> כ"ה לדעת הרמב"ם שכו'. כמו שקדים' (וכו בפיה"מ שם). ועד"ז בראב"ע כאו בשם הגאון (הר"ם). כדמות שקדים'. וראה הנסמן בהערה הקודמת. הרד"ק בס' השרשים (ע' שקד). ועוד.

— אבל בפרש"י עה"ת כאו, כתרגומו מצויירים היו כו". וראה לקו"ש ח"א ע' 143.

<sup>42</sup> מנחות ספ"ג. <sup>43</sup> פרשתנו (כה, לא) בנוגע לגביעים — וכש"כ הכפתורים ופרחים.

<sup>44</sup> ובזה יומתק מ"ש במפרשים הנ"ל (הערה 6, 19) דמצד הסברה צ"ל הכל בשווה.

<sup>40</sup> וראה גליוני הש"ס (להר"י ענגל) יומא נב, א — שצ"ן לכמה מקומות בש"ס דנסתפקו במקרא אי קאי אלפניו או אלאחריו.

עים, אָדער אויף די כפתורים ופרחים (כאופן אַז „אין לו הכרע“): ב) מצד דעם ציווי כללי פון „ואנוהו“, „כל חלב לה“ — וואָס מצד דעם איז דער חיוב פון „משוקדים“ אויף די גביעים כפתורים ופרחים בשווה — „הכל משוקדים“<sup>49</sup>].

ועפ"ז איז מובן פאַרוואָס דער ענין אַז משוקדים „אין לו הכרע“ איז בלויז אַ ספק אין פירוש הכתובים, אָבער ס'איז ניט קיין נפק"מ להלכה — וויבאלד אַז בכל אופן איז דער דין פון משוקדים חל אויף אַלע פרטי המנורה.

[אויך לויטן צווייטן אופן הנ"ל, לויט וועלכן ס'איז (לכאורה<sup>50</sup>) יע אַ נפק"מ להלכה — צי „משוקדים“ איז אַ דין לעיכובא (מצד דעם ציווי מפורש ביי מנורה), אָדער ס'איז נאָר אַ חיוב לכת"חילה<sup>51</sup> (מצד זה א־לי ואנוהו, כל חלב לה)<sup>52</sup> —

פונדעסטוועגן, האָט מען פון מנורת משה ניט געקענט מברר זיין דעם „אין לו הכרע“ בפי' הפסוק, ווייל מ'האָט ניט געקענט וויסן וועלכע טיילן זיינען „משוקדים“ מצד דעם ציווי (ביים פסוק דמנורה), און וועלכע — מצד דעם חיוב כללי<sup>53</sup>].

און ס'איז בדרך ממילא פאַרענט-פערט די קושיא פון משנה למלך, וואָס דער רמב"ם זאָגט „הכל משוקדים“ אויך

דאַרפן געמאַכט ווערן דורך דער מעשה אומנות.

און דאָס וואָס די תורה זאָגט עס נאָר ביי איין פרט פון דער מנורה (אָדער ביי די „גביעים“, אָדער ביי די כפתורים ופרחים), איז דאָס ניט געמיינט לאַפּוקי די אַנדערע, נאָר, אדרבה: דער פסוק איז באַללמד פון דעם פרט אויף די אַנ-דערע פרטים, ווי מ'געפינט בכ"מ.

[און באופן אחר קצת:

וויבאלד „משוקדים“ איז אַן ענין פון „נוי“ המנורה — איז בדרך ממילא חל אַ חיוב צו מאַכן די מנורה „משוקדים“ (ניט נאָר מצד דעם ציווי מפורש ביי דער מנורה, נאָר) אויך מצד דעם ציווי כללי פון זה<sup>54</sup> א־לי ואנוהו — דיו נאה כו', פון „כל חלב לה“<sup>55</sup>, ווי דער רמב"ם<sup>56</sup> איז מבאר, אַז „כל דבר שהוא לשם הא־ל הטוב“ (ועאכו"כ בנדוד<sup>57</sup>, וואו עס רעדט זיך וועגן כלי המקדש) דאַרף עס זיין „מן היפה המשובח ביותר . . . מן הנאה והטוב“<sup>58</sup>.

דאָס הייסט: אין דעם חיוב פון „משוקדים“ זיינען דאָ צוויי דינים: א) דער חיוב פון „משוקדים“ אַלס ציווי פרטי ביי דער מנורה — און דער ציווי בכתוב בפירושו<sup>59</sup> באַציט זיך אָדער אויף די גבי-

(44) בשלח טו, ב. שכת קלג, ב. וציע'ג שלא הביאו הרמב"ם. וידועה השקו"ט אם הוא חיוב דאורייתא או רק דרבנן — ראה שד"ח כללים מע' זיין כלל יב. אנציקלופדי' תלמודית ערך הדור מצוה (ע' ערביג). וש"נ. וראה לקו"ש חכ"ז ס"ע 10 ואלך ובהערות שם.

(45) ויקרא ג, טז.

(46) סוף הל' איסורי מזבח.

(47) ומפשות ל' הרמב"ם משמע שהוא דין דאורייתא.

(48) ולהעיר מסהמ"צ להרמב"ם שרש ב' (ע"ד הפרטים במצות „ואהבת לרעך כמוך“ וכיו"ב). ואכ"מ.

(49) ראה הערה הבאה.

(50) „הרוצה לזכות עצמו כו'“ (רמב"ם שם). — ועפ"ז הכפתורים ופרחים דששת הקנים שבדאי לא נאמר בהם „משוקדים“ (כנ"ל סעיף ב) אינם מעכבים בדיעבד. ומסתמ"ל להרמב"ם „והכל משוקדים“ משמע שדיו אחד לכלים.

ואולי י"ל להיפך (ודלא ככפנים) — שלהרמב"ם הדין „משוקדים“ (וגם המפורש במנורה) אינו לעיכובא.

בנוגע די ששת הקנים (כאטש ביי זיי איז ניטא קיין ספק) — ווייל דער טעם צו זאגן אן „הכל משוקדים“ איז (ניט מצד דעם ספק, נאר) ווייל דער גדר פון „משוקדים“ איז תוכנו אן ענין וחיוב אויף „הכל“, אויף אלע פרטי המנורה,

ובמילא איז עס חל סיי אויף דעם קנה האמצעי און סיי אויף די ששת הקנים — אן זיי אלע מוזן זיין „ואנוהו“ דוקא, „מן היפה המשובח ביותר . . . מן הנאה והטוב“.

(משיחת ש"פ מטו"מ תשמ"ב)



## תצוה

במדת רחבו: רש"י זאגט „כמדת רוחב גבו של אדם ויותר“ (ונוקפל הסינר לפני הכהן על מתניו וקצת כריסו מכאן ומכאן<sup>1</sup>). דער רמב"ם זאגט „רוחבו כרוחב גבו של אדם מכתף לכתף“, וואָס משמעותו — ניט מער.

במדת ארכו: רש"י זאגט<sup>2</sup>, וחוגר אותו

א. בנוגע דעם ציור פון דעם אפוד<sup>1</sup>, איז שיטת רש"י בפירושו על התורה בדרך כלל בהתאם מיט דעת הרמב"ם בספרו היד, אז „האפוד רוחבו כרוחב גבו של אדם מכתף לכתף. ואורכו מכנגד אצילי הידים מאחוריו עד הרגלים“<sup>2</sup>. אעפ"כ איז אָבער דאָ אַ קצת שינוי<sup>3</sup> צווישן דברי רש"י און דברי הרמב"ם אין דעם.

שלאחר סיום פרשת פקודי יתאם שם: לפי שפירשתי מעשה האפד והחשו פרקים פרקים על פירוש המקראות כי אני כותב מעשיהם יחד. וממשיך לפרש (בציור קצת) על דרך פירושו בפרשתנו (כה).<sup>1</sup>

[ולהעיר, שבכ"י כתיב רש"י שתחיי, מסיים (לאחר גמר פירוש הנ"ל): לכך אני כותב מעשיהם כמו שהוא בכאן למען ירוץ כל קורא בו כי כמו כן כתובים למעלה כסדר הזה בתוך הקונטרסים].  
ובכל דפוסי כתיב הנ"ל — ישנו להפריש גם בפרשתנו כה, ו (ע"ד שהוא לפנינו). ואולי, מצד הכפלת הפירוש — השמיטו המעתיקים והמדפיסים שלאחזי פי' הנ"ל מס"פ פקודי.

ואולי צ"ל בכס"מ. (מפורש במקרא פרשת תצוה) ורש"י בפירוש התורה (והכוונה לפרש"י בפרשתנו) ובסוף פרשת פקודי כתב באורך מעשה האפוד — וקאי על שניהם. וצריך חיפוש בדפוסים ישנים דפרש"י — אולי ברש"י שראה הכס"מ לא נמצאת אריכות הפירוש בפרשתנו כה, ו כי"א רק בס"פ פקודי. וראה ברלינר (במהדורא א') פרשתנו שם שכ"ה בכמה כתיב ודפוס ישן דפרש"י. ואכ"מ.

(4) פרשתנו כה, ו. וכן בס"פ פקודי בדפוס ראשון ושני ובכתיב (ראה הערה שלפניו).

(5) פרשתנו שם, כו.

בפרש"י כה, ז דיה אל שני כתב, שלא הי' רחבו אלא כנגד גבו של כהן (וכן בפסוק כה, ד (הובא לקמן בפנים ריש סעיף ב) סתם, רחבו כרוחב גב איש<sup>1</sup>). אבל שם לא בא לקבוע דיוק מדת האפוד לרחבו, כי"א בא לפרש התיבות, אל שני קצותיו (שבפסוק) שהיינו, אל רחבו של אפוד שלא הי' רחבו אלא כנגד גבו כו<sup>2</sup>, ושולל בזה שלא הי' מכסה את כל הגוף גם מלפניו (כפי' הרשבים שם, ז).

(1) פרטי הדיעות בצירוף האפוד הובאו באנציקלופדיית תלמודית בערכו. ת"ש מילואים לפ' תצוה ט' ת. ועוד.

(2) רמב"ם ה"ל כלי המקדש פ"ט ה"ט.

(3) לשון הכס"מ שם — בהלכה ח.

בדפוסים שלפנינו בכס"מ (נסמן הי"ח ו) מעתיק מדברי הרמב"ם (שם). ומ"ש ועושה על ארבע זוויות של חושן ד' טבעות זהב וכו', וכתוב: מפורש במקרא פרשת תצוה (וממשיך) ורש"י בפירוש התורה בסוף פרשת פקודי כתב באורך מעשה האפוד ויש קצת שינוי בין דבריו לדברי רבינו ע"ש. ולכאורה: א) מה שהביא מפרש"י בנוגע לאפוד, קאי לכאורה על דברי הרמב"ם שם הי"ט ואילך (או שכוונתו כאן לצייין כל הנאמר מה"ח עד סוף הפרק). ב) מ"ש, ורש"י בפירוש התורה בסוף פרשת פקודי, היינו (כנראה) — כפי שנדפס בדפוס ראשון ודפוס שני דפרש"י (וכן בכמה כתיב רש"י שתחיי)<sup>1</sup>.

(\*) בדפוס ראשון דהכס"מ (וויניציאה שלד): רש"י בפירוש התורה כו (לא ורש"י כו). ונראה דאינו המשך להקודם (וכן יש לפרש גם לגירסתנו). ונפ"ז מ"ש. מפורש במקרא פ' תצוה קאי על (הי"ח שם). ועושה על ארבע זוויות של חושן ד' טבעות זהב. ואולי התיבות שלאחזי בכס"מ. האפוד רחבו כרוחב גבו של אדם מכתף לכתף וכו' (שבדפוסים לפנינו באו אחרי ציון הי"ט) הן בהמשך לדבריו. ויש קצת שינוי בין דבריו כו<sup>2</sup>. ודוחק, וראה בסוף ההערה.

(\*\*) וכן הביא ברלינר בס"פ פקודי (כב' מהדורותיו).

וואס מיינט אָז ער איז דאָס מחדש מדעת  
עצמו, בלי מקור?

יתרה מזו — לדעת מפרשי הרמב"ם<sup>11</sup>  
איז מקורו פון פשטות הכתובים — דרכו  
ויסוד פירושו פון רש"י על התורה!

[אף שבדוחק גדול יש לומר אָז דער  
רמב"ם האָט געהאַט דערויף אַ מקור  
בדרז"ל (איז זיין נוסח כברייטא דמלאכת  
המשכן, או כיו"ב) וואָס איז ניט געווען  
בא רש"י].

נאָכמער: רש"י גופא איז ממשיך  
בפירושו און בריינגט ראיות פון פסוקים  
להכריח כמה פרטים פון „פירוש תבני“  
תוי: נאמר<sup>12</sup> ודוד חגור אפוד בד למדנו  
שהאפוד חגורה היא וא"א לומר שאין בו  
אלא חגורה לבדה שהרי נאמר<sup>13</sup> ויתן  
עליו את האפוד ואח"כ ויחגור אותו  
בחשב האפוד . . . וא"א לומר שעל שם  
שתי הכתפות שבו הוא קרוי אפוד שהרי  
נאמר<sup>14</sup> שתי כתפות האפוד למדנו  
שהאפוד שם לבד והכתפות שם לבד  
והחשב שם לבד<sup>15</sup> ועוד. ולפ"ז, אָז מקורו  
בכמה עיקר'דיקע זאכן איז פון פסוקים,  
איז ניט גלאַטיק<sup>16</sup> וואָס ער זאָגט אויף  
דעם „ולבי אומר לי“?

ג. וועט מען עס פאַרשטייען בהקדם  
הקושיא אין די פסוקים — וואָס אַנדערע

כנגד לבו למטה מאציליו' . . . (און)  
ומגיע עד עקביו<sup>17</sup>, דער רמב"ם זאָגט  
„ואורכו מכנגד אצילי הידים מאחוריו  
(און עס דערלאנגט נאָר) עד הרגלים“.

יש לומר, אָז די דריי שינויים זיינען  
פאַרבונדן מיט אַ חילוק כללי צווישן  
רש"י און רמב"ם בגדר האפוד.  
ובדלקמו.

ב. ובהקדם דעם ביאור בדברי רש"י  
במעשה האפוד<sup>18</sup>. רש"י הויבט אָן פירו-  
שו: „ואפוד — לא שמעתי ולא מצאתי  
בברייטא<sup>19</sup> פי תבניתו. ולבי אומר לי  
שהוא חגור לו מאחוריו רחבו כרוחב גב  
איש כמין סינר שקורין פורצינ'ט  
שחוגרות השרות כשרוכבות על הסוסים  
כך מעשהו כו“<sup>20</sup>, און איז ממש"ך די  
פרטים.

דאַרף מען פאַרשטיין: מיזעט דאָך,  
כנ"ל, אָז אַ חוץ אַ „קצת שינוי“ איז  
בציורו פון דעם אפוד דעת הרמב"ם  
אָזוי ווי דעת רש"י. און דערפון וואָס  
דער רמב"ם זאָגט ניט אויף דעם „ויראה  
לי“ וכיו"ב (כדרכו וואו ער זאָגט אַ  
הלכה וכיו"ב אויף וועלכע ער האָט ניט  
קײן מקור<sup>21</sup>), איז מובן, אָז ער האָט אַ  
מקור אויף דעם ציור ומדה —

משא"כ רש"י זאָגט „ולבי אומר לי“.

(6) אבל להעיר מפרש"י שם, ז ד"ה אל שני:  
וגבהו עד כנגד האצילים . . . כנגד אציליהם. עיי"ש.

(7) להעיר שבדפוס ראשון דפרש"י בס"פ פקודי  
איתא. עד הארץ. ואולי הוא טה"ד, ובפרט  
שבפרשתנו שם, ו איתא (כלפנינו). „עד עקביו. וכ"ה  
בדפוס שני ושאר כת"י רש"י (שתח"י).

(8) כח. ד.

(9) לכאורה כונתו לברייטא (שע"ד ברייתא)  
דמלאכת המשכן. — ובברייטא דמלאכת המשכן  
שלפנינו ליתא ע"ד כהונה כלל. וראה תוי"ש  
חכ"ג מילואים לפי תצוה ס"ז.

(10) כמ"ש הרמב"ם באגרת לר' פנחס בר' משולם  
(נדפסה בקובץ תשובות הרמב"ם ואגרותיו) (לפסיא)  
ס' קמ). וראה לקו"ש חייב ע' 6 בשוה"ג.

(11) ראה קרית ספר להמבי"ט על הרמב"ם שם:  
האפוד רוחבו כרוחב גבו של אדם מכתף לכתף  
דמדכתיב שתי כתפות חוברות יהי' לו וגו' משמע  
שהוא רחב מכתף לכתף כו'.

(12) ש"ב ו, יד.

(13) צו ח, ז.

(14) פרשתנו כח, כו.

(15) גם להגירסא (הוספה?) בחצ"ע ברד"ה  
ואפוד: ולא שמעתי (שהוא לבוש). וגם להמשך  
לאח"ז: ולא מצאתי בברייטא פירוש תבניתו.

(\*) וליתא בדפוס ראשון ודפוס שני וכת"י רש"י  
(שתח"י).

וארגמן גוי ושש"י<sup>19</sup>, און אויך במדתם וציוורם, ע"ד ווי בגדי מלכות, אזוי אז זיי זיינען „לכבוד ולתפארת" (ב) בעיקרם זיינען זיי זאכן וואס בריינגען „כבוד ותפארת" — „תכשיטים", נאָר די תכשי- טים זיינען געמאַכט געוואָרן בצורת בגדים: „בגדי . . אהרן אחיר".

ולפ"ז יש לומר, אָז ס'איז אויך אַ חילוק אין דעם סדר (חשיבות) הבגדים — אין וועלכע פון זיי איז מער דער „בגדי קודש" — לכבוד ולתפארת:

אויב מ'זאל אָננעמען ווי דער ערשטער אופן, אָז בעיקרם זיינען זיי „בגדים" (נאָר די בגדים זיינען באופן „לכבוד ולתפארת") דעמאָלט איז דער „ציץ" — וואָס כל כולו איז ער אַ מין תכשיט<sup>20</sup>, כאָטש אויך ער איז פון די שמונה בגדים — ניט אין דעם זעלבן סוג פון שאר בגדי כהונה של כהן גדול<sup>21</sup>:

אויב מ'לערנט אָבער אָז בעיקרם זיי- נען זיי „תכשיטים" כנ"ל באופן הב', דע- מאָלט קומט אויס, אָז אויך דער ציץ איז אין דעם זעלבן סוג<sup>22</sup>, ואדרבה, דער ציץ

מפרשים<sup>16</sup> (אויך) פון פשטי המקרא באַוואַרענען משא"כ פרש"י: אין פסוקי רעכנט ער, ואלה הבגדים אשר יעשו חושן ואפוד ומעיל וכתונת תשבץ מצנפת ואבנט". ווערט די שאלה, פאַר- וואָס שטייען ניט אויך די אַנדערע בגדי כהונה „ציץ" (און „מכנסיים"<sup>17</sup>)?

דאָס איז דאָך אַ שאלה אין פשוטו של מקרא, און מען געפינט ניט לכאורה אַז רש"י זאָל עס באַוואַרענען<sup>18</sup>!?

ויש לומר, אָז דאָס ווערט פאַר- ענטפערט ע"פ פרש"י אויף „חושן" וואָס רש"י טייטשט „תכשיט כנגד הלב".

די הסכרה בזה:

דער גדר פון בגדי כהונה (של כהן גדול) איז ווי דער פסוק זאָגט „ועשית בגדי קודש לאהרן אחיר לכבוד ולתפ- ארת"<sup>18</sup>.

מען קען עס לערנען אויף צוויי אופנים: (א) זיי זיינען בעיקרם „בגדי קדש", נאָר דאָס זיינען אַזוינע בגדים וואָס זיינען געמאַכט געוואָרן באופן נאה יפה, באופן מיוחד, פון „זהה תכלח

(19) שם, ו: טו — אפוד וחושן. ועד"ז בנוגע שאר הבגדים.

(20) כמפרשים שבהערה הבאה. וראה שבת (סג), סע"ב) מנין לתכשיט כ"ש שהוא סמא מציץ. וכן נקרא תכשיט בסוכה ה, א (אבל: א) שם הוא בניגוד ל„כלי". (ב) בפרש"י סוכה שם ד"ה תכשיט. מלבוש לאדם". ולהעיר מתורה ת"ש (ניזיר נד, ב) קרוב לסופו: ואר"ת דתכשיט כלי מתכות שפיר מיקרו בגדים כדכתיב בבגדי כהונה אלה הבגדים אשר יעשו וחשיב ציץ. וראה הערה הבאה.

(21) כנראב"ע (כה, ד. תשא לד, ה. ושם: כי שבעה הם בגדי כהונה). בחיי (כה, ד. לו). בעה"ט וכלי יקר שם. ולהעיר ממגדל עוז (הל' נירות פי"ח) בסופו שהקשה ע"ד ר"ת (שבהערה הקודמת): ועיקר קרא ואלה הבגדים לאו בציץ דוקא מירי ולא אמני בהדיהו. ע"ש.

(22) ולהעיר מלשון פרש"י שבת שם ד"ה מציץ. שהוא דבר מועט ומנאו עם תכשיט כהן.

(16) ראב"ע, רשב"ם, חוקוני, בחיי, בעל הטורים, מושב זקנים, כלי יקר, אוה"ח. ועוד.

(17) בנוגע המכנסיים אינה קושיא (גמורה) בפש"ט, כי כמה ענינים בפש"ט שאין רש"י מתרץ בחלחת הענין כי סומך הוא שפירשנו בהמשך וסיום הענין. וכאשר לומדים המשך הפרשה ע"ד המכנסיים (פרשתנו כח, מב) — מבין הטעם שלא נמנו המכנסיים בתחלה, כי הם אינם מ"א לה הבגדים אשר יעשו" — שהם „לכבוד ולתפארת" (ראה לקמן בפנים), כ"א אך „לכחות בשר ערוה".

[ונזכר רק אחר (פסוק מא) שמדובר לא רק ע"ד פרטי עשיית הבגדים, כ"א גם בנוגע לבישתם כ"י — והלבשת . . ומשחת אותם ומלאת את ידם וקדשת אותם וכתנו ליי" (ראה בארוכה במפרשים שבהערה הקודמת)].

אבל בנוגע לציץ, יקשה כפנים.

(18) כה, ב.

זיי זיינען תכשיטים לנוי ויופי — לכבוד ולתפארת.

אויף דעם איז רש"י מחדש בפרשתנו „ולבי אומר לי שהוא חגור לו מאחוריו רחבו כרוחב גב איש כמין סינר שקורין פורציניט שחוגרות השרות כשרוכבות על הסוסים כך מעשהו כו“:

כאטש רש"י ברענגט ראיות פון פסוקים כנ"ל, זיינען עס אבער ראיות בלויז אויף באווייזן (כלשון רש"י) „שהאפוד שם לבד והכתפות שם לבד והחשב שם לבד“, און „האפוד שם תכשיט לבדו“<sup>30</sup> —

מען ווייס אבער ניט פון די אלע ראיות וואס פאָר אַ תכשיט דער אפוד איז, און פון פשטות הכתובים וואס דער חושן ואפוד קומען אלעמאל צוזאמען און זיינען קשור זה בזה, וואלט מען גע-קענט לערנען אַז דאָס איז (נאָר) אַ תכשיט כנגד אַ מקום מסוים בגוף,<sup>31</sup> פונקט אזוי ווי דער חושן איז „תכשיט כנגד הלב“:

אויף דעם זאָגט רש"י „ולבי אומר לי<sup>32</sup> שהוא חגור לו מאחוריו כמין סינר . . שחוגרות השרות כשרוכבות על הסוסים“, דאָס איז אַ תכשיט ניט (נאָר) כנגד אַ מקום מסוים בגוף, נאָר אַ תכשיט (לנוי ויופי) וואָס דינט אַלס לבוש ממש<sup>33</sup>, „כמין סינר“

איז אַן עיקר אין דעם סוג, ווייל<sup>34</sup> אין אים איז דער ענין פון „תכשיט מער ווי אין אלע אנדערע בגדי כהונה.

ד. עפ"ז יש לומר, אַז דאָס איז איינע פון די טעמים לפרש"י<sup>35</sup> אויף „חושן — תכשיט כנגד הלב“, ווייל דערמיט איז מוסבר פאָרוואָס די תורה רעכנט דאָ ניט ציין „אעפ"ז אַז חושן זאָגט דאָ תורה:

דער חושן, כאַטש ער איז אַ „תכשיט“, איז ער אַבער „כנגד הלב“, וואָס איז אַ מקום וואו מענטשן טוען אַן בגדים, דעריבער ווערט ער נכלל בפשטות אין „ואלה הבגדים“<sup>36</sup> משא"כ דער ציץ, וואָס מקומו איז (א) „(ושמת אותו) על פתיל תכלת והי' על המצנפת גו“<sup>36</sup>, (ב) „והי' על מצח אהרן“<sup>37</sup> — וואָס איז ניט קיין אַרט פון בגדים, איז עס דער פסוק דאָ ניט כולל.

ובהמשך לזה שטעלט זיך רש"י אויף „ואפוד“, ובהקדם: רש"י האָט שוין פרי-ער אין פ' תרומה<sup>38</sup> געבראַכט אַז „חושן ואפוד מפורשים בואתה תצוה והם מיני תכשיט“, וואָס אזוי איז פאָרשטאַנדיק פון פשטות הכתובים בפרשתנו, אַז סיי חושן און סיי אפוד, זיינען ניט קיין לבושים רגילים וואָס מענטשן טראָגן<sup>39</sup>,

(23) וכמוכן גם פשטות הכתובים דרך הציץ הי' מזהב לבד, משא"כ שאר בגדי כהונה. ולהעיר גם מרמב"ן כאן: והציץ נזר המלכים הוא. ובראביע לקמן כתב, לו „והשרים הגדולים כו“.

(24) ראה פרש"י שמות ד, יד בסופו. ראביע שבהערה הבאה.

(25) להעיר גם מראביע פרשתנו כט, ה.

(26) פרשתנו כתב, לו. ועפ"ז י"ל דהוה כגדר תכשיט על כגד.

(27) שם, לח.

(28) כתב, כז.

(29) ראה ראביע פרשתנו כתב, ב: לכבוד ולתפארת שיתפארו בהם כי אין אחד מישראל שילבש כאלה, וראה רמב"ן שם „כי אלה הבגדים לבושי מלכות הו“.

(30) ולהעיר מפרש"י שם כתב, ח ד"ה וחשב אפודתו. שם כט, ה.

(31) להעיר מסידור ר"ס"ג סדר העבודה ליוה"כ (ע' רעא) „ונתלבש בו מלב ועד טבור“.

(32) ראה בפ"י רבינו מייחס (הובא בתוי"ש שבהערה 1): ורבי שלמה פ"י סינר וחגורה ולא ידעתי מנין הבין זה. ועוד שאין סדר המקראות שלמטה מתיישב ע"פ פירושו באפוד.

(33) ראה גויא לפרש"י תרומה שם בסופו: והאפוד לא הי' תכשיט אלא מלבוש . . אבל בחושן שהוא תכשיט שייך כו'.

(ב) „כשרוכבות על הסוסים“ — וואס דעמאלט טראגן שרות מערער לבושים (אלס צניעות יתירה) — והפכו באַ תכשיטים, וואס (עיקר) זמנם איז בעת וכדי להראות העמים והשרים<sup>37</sup> וכו'.

עד׳ז איז מובן לגבי דעם כהן גדול, אַ דאָס איז ניט סתם נאָך אַ תכשיט וואָס ער טוט אָן, נאָר אַ תכשיט וואָס איז אין סוג של לבוש און דאָס איז אַלס אַ צניעות יתירה באַ דעם כהן גדול [ע׳ד ווי שוין געלערנט פריער<sup>38</sup>]. ולא תעלה במעלות על מזבחי אשר לא תגלה ערותך עליו, אַ מצד דער קדושה פון אבני המזבח האָט מען ניט געטאַרט אַרויפגיין במעלות כאַטש אַלע כהנים האָבן געטראָגן מכנסים. עד׳ז מובן בנוגע לכה״ג אַ צוליב זיין קדושה יתירה האָט באַ אים געדאַרפט זיין צניעות יתירה<sup>39</sup>.

ו. לדעת הרמב״ם אָבער זיינען די ד' בגדי זהב של כה״ג בעיקרם (ניט אַזוי

המלך הבתולות מעלים — ובמילא מובן בנוגע למעיל (שבפסוק זה): כִּדְהֵא תִשְׁבֵּץ (בנוגע לכתונת) עשוין משבצות לבני והמשבצות הם כמין גומות העשויות בתכשיטי זהב למושב . . אבנים טובות כו״: בנוגע למצנפת, כמין כיפת כובע, ולא סתם כובע שמונח על הראש (ואבנט הוא תגורה על הכתונת — ואיך הוי פרט מהכבוד ותפארת של הכתונת). וראה בארוכה רמב״ן שם, ב. וייל שבכתונת כובע שהם גם ככהן הדיוט, מדגיש רש״י רק זה שהם נעשו באופן מיוחד. משא״כ בבגדי כה״ג שהם בגדים מיוחדים מדגיש רש״י שהם בגדי מלכות ומצד זה הם, לכבוד ותפארת.

37 ע׳ד מג״א א, יא.

38 ס״פ יתרו. וראה פרש״י שם. ובארוכה לקו״ש

חכ״א ע׳ 119 ואילך.

39 וייל שזהו שמוסיף רש״י בסיום פירושו ויעוד אומר לי לבי פרש״י שהוא מין לבוש כה״ג, והיינו שהוא לא רק כמין סינר שחוגרות השרות כשרוכבות על הסוסים, שלפ״ז הרי זה בעיקר תגורה הקרוב לתכשיט, אלא שזהו מין לבוש ממש. וראה חזקוני כאן כה, ו.

— וייל לדעת רש״י — בפשוטו של מקרא ווען די תורה זאגט, ועשית בגדי קודש לאהרן אחיך לכבוד ולתפארת . . ואלה הבגדים אשר יעשו (און איז דער- נאך משמ״ט דעם צ״ז), דאַרף מען לער- נען, אַז דאָס זיינען (בעיקרם) „בגדים“ — לבושים, נאָר די בגדים זיינען באופן ובצורה וואָס איז לכבוד ולתפארת, ענליך ווי תכשיטים. און דערפאַר, איז בנוגע יעדן בגד פון די בגדי כהונה — קלייבט רש״י אויס ומדגיש בלשונו צו לערנען אַז כל אחד מהם איז אַ לבוש.

ועד׳ז בנוגע דעם חושן — וועמען ער רופט אַן „תכשיט“, איז רש״י מפרש כנ״ל, אַז אעפ״כ האָט ער אַ שייכות צום גדר פון בגדים<sup>40</sup> — „תכשיט כנגד הלב״.

ה. ע״פ זה איז אויך מובן וואָס רש״י דאַרף צולייגן „שחוגרות השרות כש״- רוכבות על הסוסים“. דלכאורה: וואָס גיט עס צו אין דער הסברה פון דעם אפוד — וויבאַלד אַז ער זאָגט שוין „כמין סינר“ און דעם „לע״ז“, „שקורין פורצינ׳ט“, פאַרשטייט מען שוין ממילא וואָס דאָס איז<sup>41</sup>.

נאָר דערמיט מאַכט רש״י קלאָר דעם גדר און דעם טעם הלבוש:

(א) „שחוגרות השרות“ — דאָס איז אַ לבוש מיוחד של גדלות (ניט אַ לבוש וואָס סתם מענטשן טראָגן) ובמילא איז דאָס אַ בגד וועלכער איז „לכבוד ולתפ- ארת“, ובהמשך צום „חושן“ אַ בגד של מלכות<sup>42</sup>.

34 ראה לקמן הערה 44.

35 — אבל בדפוס שני דרש״י כאן, שחוגרות הנשים, וכמו שהוא (בשאר הדפוסים וכת״י) לקמן כה, ו (ועד׳ז שם, ז). „סינר של נשים“.

36 ויש לומר שגם בשאר הבגדים מדגיש רש״י בפירושו כאן (כת, ד) שהם בגדים מיוחדים כו״: בסד״ה ואפוד מביא הכתוב, כִּי כו תלבשנה בנות

קען דא דער רמב"ם ניט זאגן, ויראה ליי וכיו"ב, דאס איז פארשטאנדיק פון פשטות הכתובים.

ז. ע"פ הנ"ל איז אויך מובן דער שינוי צווישן רש"י מיטן רמב"ם אין דער מדת ולבוש האפוד:

לדעת רש"י, וויבאלד אז דאס איז (בעיקר) א לבוש און צוליב צניעות יתירה פון דעם כה"ג, לערנט רש"י אז ער (א) פאנגט זיך אן ממתניו למטה מאציליו, ניט למעלה מזה, וואס דארטן איז ניט שייך צניעות (יתירה מאחוריו). (ב) ס'איז „מגיע עד עקביו“, צוליב צניעות, (ג) ס'איז „כמדת רוחב גבו של אדם ויותר“, נקפל הסיגר לפני הכהן על מתניו וקצת כריסו מכאן ומכאן, וואס ברענגט ארויס נאכמער ווי דאס איז א „לבוש“ אויף דעם כהן.

לדעת הרמב"ם בספר היד, אז דאס איז (בעיקר) א „תכשיט“, איז ניטא קיין טעם לחדש די פריטים הנ"ל (ובפרט — בפשוטו של מקרא), אז ס'איז געווען „עד עקביו“ און גרעסער פון גבו של אדם, נאָר ער זאָגט „רוחבו כרוחב גבו של אדם מכתף לכתף ואורכו מכנגד אצילי הידים מאחוריו עד הרגלים“.

און דאס וואס דער רמב"ם לערנט אז ואורכו מכנגד אצילי הידים ניט למטה מאציליו (ווי לדעת רש"י), ווייל לדעת הרמב"ם איז דער אפוד וחושן ניט קיין (לגמרי) צוויי באזונדערע תכשיטים, נאָר זיי שטעלן צוזאמען איין תכשיט שלם;

כשם ווי דאס איז אין דעם שימוש פון חושן ואפוד, אז דאס וואס מ'איז שואל באורים ותומים און דער כהן ענטפערט

אין דעם גדר פון „בגדים“, נאָר) בגדר תכשיטים<sup>40</sup>, וכמובן פון די כתובים, אז דער ציץ חושן אפוד ומעיל זיינען ניט קיין בגדים רגילים. וואס דערפאר, ווען דער רמב"ם איז מפרש דעם אופן עשיית בגדי כה"ג, פאנגט ער אן מיט ציץ, ווייל עיקרם של בגדי כה"ג אלס „כבוד ולתפארת“ איז אין דעם וואס זיי זיינען מיוחדים אלס תכשיטים — און דאס איז לכל לראש געווען (כנ"ל סוסי"ג)<sup>42</sup> באַ דעם ציץ<sup>43</sup>.

ועד"ז לערנט דער רמב"ם בנוגע דעם אפוד, ווי ס'איז פארשטאנדיק פון תוכן הכתובים, אז ער איז אין א גדר פון א תכשיט מיוחד, ע"ד ובהמשך צו דעם חושן וואס איז געווען א תכשיט מיוחד<sup>44</sup>

40 ועיין לשון הרמב"ם ה"ל כלי המקדש פ"ח היד ובסהמ"צ מ"ע ל"ג.

41 פ"ט מה"ל כלי המקדש.

42 ולפי' נמצא דבפ"ח ה"ב שם דכתב מעיל אפוד וחושן וציץ כתבם כסדר חשיבותם תכשיטים מלמטה למעלה. ואולי כי שם בא בהמשך לבגדי כהן הדיוט.

43 וזה שבפסוק כה, ד אינו מזכיר הציץ, י"ל דהרמב"ם ס"ל כתיורן המושב זקנים או ע"ד תי" האוה"ח „לצד מעלתו כו"י שם. ועצ"ע.

44 בתוד"ה ואינה (שבת נו, סע"ב) — מפי' הערוך בפי' „איסטמא“ שבגמרא שם (ג' דברים נאמרו באיטמא אין בה משום כלאים ואינה מטמאה בנגעים כו"י). „חתיכה של בגד מזהב וקבועין בה אבנים טובות ומרגליות ולפי' ינחא דמטמא במת ושריצים כשאר תכשיט אבל בנגעים לא שאין הבגד עיקר כ"א הזהב ואבנים טובות ומהאי טעמא נמי אין בה משום כלאים“ —

ועפ"ז יש לומר לכאורה, שזהו הנפק"מ בין דעת רש"י והרמב"ם (הנ"ל בפנים) בנוגע לחושן (עכ"פ), אם הוי גדר בגד, או רק תכשיט — אם יש בה משום כלאים ומטמאה בנגעים או לא (וראה גם צפעי"ג לה"ל כלאים פ"י ה"ב (יד, ב)). ועפ"ז יומתק מה שהשמיטו הרמב"ם בסוף ה"ל כלאים — ראה ראב"ד שם (וראה רדב"ז שם). אבל ראה כס"מ שם דגם לדעת הרמב"ם יש בחושן ואפוד משום כלאים. וראה בעל המאור ור"ן לביצה ד, ב. בחיי פרשתנו כה, ו. ואכ"מ.

45 משאיכ הכתונת י"ל לדעת הרמב"ם הוי (בעיקר בגדר) לבוש, וכזה כתב (שם פ"ח הי"ז) באורד הכתונת עד למעלה מן העקב.

והחושן וחוגר בחשב האפוד על המעיל מתחת החושן.

פון לשון הרמב"ם איז משמע, אָז די חגירה בחשב האפוד איז געטאָן געוואָרן נאָך דעם אַנטאָן פון דעם חושן.

בהכתובים איז אין דעם דאָ אַ שינוי: אין דעם אַנזאָג בפרשתנו<sup>52</sup> שטייט דער סדר ההלבשה „ואת האפוד ואת החושן (און דערנאָך) ואפדת לו בחשב האפוד“, אין פ' צו<sup>53</sup>, אין דעם סדר ההלבשה בפועל, שטייט „ויתן עליו את האפוד ויחגור אותו בחשב האפוד ויאפד לו בו“, און ערשט דערנאָך שטייט „וישם עליו את החושן“.

שטעלט זיך דער רמב"ן<sup>54</sup>: והקדים בכאן ויחגור אותו בחשב האפוד קודם שישים עליו החושן. כי משה ידע בדרך הלבשה כי לעולם הבגדים תיכף ללבישת הבגד יחגור אותו בחגורה העשוי לו, באבנט תיכף לכתונתו, ובחשב תיכף לאפוד ואין ראוי שתהי לבישת האפוד בהפסקות, אבל שם נאמר ואת האפוד ואת החושן ואפדת לו בחשב האפוד, לפי שקצר שם בענין החושן כו'.

פון רמב"ם איז אָבער מובן, כנ"ל, אָז די חגירה בחשב האפוד איז געווען לאַחרי לבישת החושן<sup>55</sup>.

וע"פ הנ"ל יש לומר<sup>56</sup>, אָז דער רמב"ן גייט בשיטת רש"י, אָז דער חושן ואפוד זיינען צוויי באַזונדערע גדרים אין בגדי כהן גדול. און דעריבער האַלט דער רמב"ן, אָז פריער פאַרבינדט מען דעם אפוד ויחגור אותו בחשב האפוד, אַלס גמר פון לבישת האפוד, און דערנאָך „וישם עליו את החושן“.

ברוח הקודש, איז דאָס ניט נאָר אין דעם חושן נאָר אויך אין דעם אפוד, וכלשון הרמב"ם<sup>57</sup>, „מעלת כהן גדול שמדבר על פי האפוד והחושן ברוח הקדש“,

עד"ז איז אין גדר התכשיט שבהם, אָז זיי ביידע שטעלן צוזאַמען איין שלימות/דיקן תכשיט<sup>58</sup>.

און דעריבער האַלט דער רמב"ם אָז דער אפוד דאַרף זיך אָנהויבן ניט למטה מאצילי ידיו, נאָכדעם ווי עס ענדיקט זיך דער חושן (ווי לדעת רש"י), נאָר „מכנגד אצילי הידים“, אין דעם אָרט<sup>59</sup> וואו ס'געפינט זיך דער חושן.

ומדויק בלשון הרמב"ם<sup>60</sup>, און אין זיין מדגיש זיין קשר האפוד והחושן „נמצא כשלושב האפוד עם החושן יהי החושן על לבו בשוה והאפוד מאחריו וחשב האפוד קשור על לבו תחת החושן“, דאָס איז איין תכשיט ולבוש שלם וואָס ווערט צוזאַמענגעשטעלט פון דעם חושן וואָס איז מלפניו „על לבו“, און פון דעם „אפוד“ וואָס איז „מאחריו“<sup>61</sup>.

ח. ע"פ הנ"ל יש לבאר כמה פרטי דינים אין רמב"ם:

אין דעם סדר לבישת הבגדים זאָגט דער רמב"ם<sup>62</sup>: כהן גדול אחר שחוגר באבנט לובש המעיל ועל המעיל האפוד

(46) שם ספ"א.

(47) להעיר מבחיני פרשתנו כה, ו: והאפוד הוא עיקר הבגד וע"כ הקדימה הפרשה כו'. וראה רמב"ן תרומה כה, ז בטופו. ועד"ז בתוד"ה ואבני מלואים (ע"ז כד, א) בנגזע לאבני החושן. כיון שחשן מחובר לאפוד קרי אפוד<sup>63</sup>.

(48) ראה גם חינוך מצוה ק' (בתחלתה).

(49) שם פ"ט ה"א.

(50) ביאור חושן ואפוד ושייכותם וליז וכו' ע"ד החסידות — ראה תריח שמות (תקי, א. תקיז, ב ואילך). אה"ת פרשתנו (ע' איתרמב ואילך. ס"ע איתרמב ואילך). ועוד.

(51) שם פ"י ה"ג.

(52) כט, ה.

(53) ח, ז"ח.

(54) בפי עה"ת צו שם.

(55) ראה מלביים צו שם.

(56) ראה פנים יפות צו שם.

זאך וואס א איד זעט אדער הערט איז דאס א הוראה בעבודת האדם לקונו.

און ס'איז דאך מובן כפשטות: וויבאלד אן „כל מה שברא הקב"ה בעולמו לא ברא דבר אחד לבטלה"<sup>61</sup>, און דאס וואס דער אויבערשטער האט געפירט אן דער איד זאל זען די מאורע אין וועלט, איז מובן אז דאס איז ניט לבטלה ח"ו, נאר צוליב א תכלית, וואס דער תכלית בריאת האדם איז דאך דאס וואס „אני נבראתי לשמש את קוני"<sup>62</sup>.

לערנט דא רש"י אז אט דער ענין איז נוגע ניט נאר צו א כהן גדול, אדער אפילו נאר צו א גדול בשנים, נאר דאס דארף מען לערנען און איינלערנען (אויך) איז א בן חמש למקרא:

עס איז ידוע דער סיפור וואס מלמדים דערצילן קינדער אין חדר לערנענדיק דעם פרש"י בנוגע דעם אפוד „כמין סינר . . שחוגרות השרות כשרוכבות על הסוסים", אע"פ וואס רוב רובם פון די תלמידים (ובפרט — בני חמש למקרא) האבן עס קיינמאל ניט געזען

אז אמאל האט רש"י גייענדיק אין גאס געזען ווי א שרה איז רוכבת על הסוס אנגעטאן אין א סינר, און רש"י האט זיך זייער מצטער געווען פון דעם, פאר- וואס מ'האט אים באוויזן אזא זאך מלמעלה.

דערנאך, שרייבנדיק פירושו על התורה במעשה האפוד, נתיישבה דעתו — (ער האט דערפון געלערנט א הוראה בעבודתו לקונו (ע"י פי' עה"ת) — א ביאור במעשה האפוד

משא"כ לדעת הרמב"ם, אע"פ וואס חושן ואפוד זיינען צוויי בגדים אין דעם חשבון של שמונה בגדי כהונה, זיינען זיי אבער צוזאמען איין גדר לבוש — תכשיט"<sup>63</sup>

— והרמב"ם לשיטתי פריערי, אז דער חושן ואפוד דארפן זיין דבוקים זה לזה, „ולא יזח החושן מעל האפוד, וכל המזיח חושן מעל האפוד ומפרק חיבורו דרך קלקול לוקה", דאס איז ניט נאר בשעת העבודה, ווי אנדערע האלטן<sup>64</sup>, נאר אפילו שלא בשעת העבודה, ווארום דאס איז א דין אין דעם גוף הבגד, אז דער חושן ואפוד דארפן זיין דבוקים זה בזה, און ניט אפגעטיילט —

האלט דער רמב"ם אז דאס איז איין הלבשה, ועל המעיל (טוט מען אן) האפוד והחושן (איין לבוש), און דער- נאך „וחוגר כחשב האפוד", וואס דאס איז דער גמר ניט נאר פון הלבשת האפוד נאר אויך פון דער הלבשת חושן.

ט. פון דעם פירוש רש"י נעמט מען ארויס א הוראה נפלאה אין עבודת ה':  
ס'איז ידועה<sup>65</sup> תורת הבעש"ט אז יעדע

(57) להעיר מתפילין (של יד ותשרי) — שהו שתיים בכמה ענינים (טושיע ודאדו"ז או"ח ר"ס כו. שריע אדה"ז שם סכ"ה סי"ג) וגם אחד (ראה שריע אדה"ז שם סכ"ב). וראה לקריש חיי"ט ע' 49 ואילך. אנציקלופדי תלמודית ערך הנחת תפלין סעיף א. ושי"ן.

ולהעיר דתשי ותשרי הן דוגמת אפוד וחושן (אדה"ת פרשתנו ס"ע איתרעג ואילך).

(58) שם פי"ט הי' — ראה פנים יפות שם.  
(59) חינוך מצוה ק. סמ"ג לית רצט. וראה יראים (השלם) ס"י ש"ז. ועוד.

(60) כתר שם טוב (קה"ת) בהוספות ס"י ככו-קכט (וראה גם ס"י ככו) ובהערות שם.

(\*) בחי"ב (רל, סע"א ואילך) — הובא באוה"ח שם ע' אחרפ. ובכ"מ דחושן ואפוד הו"ע תפילין וקשרא דתפילין. ואכ"מ.

(61) שבת ע"ז. ב.

(62) משנה קידושין בסופה.



שורה בעיקר (ניט במוח, נאָר) בלב, און אויף דער בחינת יחידה איז ניט שייך קיין העלם והסתרה, פון קיין שום ענין בעולם, אפילו ניט פון דברים וואס זיין נען (לכאורה), ניט ע"פ תורה,

ואדרכה: דער כח להפך (אויך) זדונות לזכויות קומט מצד בחינת יחידה שבנפש שבלב,

און דעריבער איז דוקא מצד בחי' „לבי“ פאַרשטייט מען און מען טוט בפועל און מען דערזעט אז אויך דאָס וואָס מ'האַט געזען שלא ברצונו, היפך רצונו — א שרה רוכבת על הסוס, מוז און דאַרף ער זיך מצטער<sup>66</sup> זיין אויף דעם — ג'ז אז ער וועט (אויך) פון א רא"י בעלמא (ובעל כרחו) קומען<sup>67</sup> — כיתרון האור מן החושך<sup>68</sup> — צו יתרון בקודש, ביז וע"ד בנדוד<sup>69</sup> — עס קומט צו א פירוש אין מעשה האפודי<sup>70</sup> — מבגדי כהן גדול ש.עושים לו עיני „כבוד ותפארת“.

(משיחות (מוצאי) ש"פ תצוה תשל"ז, תשל"ט)

64) ראה המשך תעריב ח"א פליה. שערי אורה דיה וקבל פי"ז. ועוד.

65) ראה גם תניא פי"ט.

66) תחלה — סור מרע ואח"כ וע"ס — פי כסוב (תורה).

67) להעיר ממאמרי אדה"ז — פרשיות ח"א ס"ע רז.

68) קהלת ב, יג.

69) להעיר מתורת ההי"מ (אור המאיר, הובא ונתבאר באוה"ת ויצא (כרך ה) תתסט, א ואילך) כזה שלבן רדף אחר יעקב. וראה לקו"ש חט"ז ע' 151. ע' 260 ואילך.

איז דאָס אויך אַ הסברה פאַרוואָס) מען האָט אים דאָס באַוויזן בכדי צו פאַרשטיין בעסער מעשה האפוד — פון דעם האָט ער אַרויסגענומען, אז ס'איז ניט (נאָר) אַ תכשיט (ווי ס'איז משמע לכאור' פון תוכן הכתובים) נאָר ס'איז בגדר לבוש, וכנ"ל בארוכה.

און דאָס אויך לערנט רש"י מיט אַ בן חמש למקרא, אז יעדע זאך וואָס אַ איד הערט אָדער זעט (בדוגמת — זען שרות רוכבות על הסוסים) איז דאָס נאָר צוליב זיין לימוד התורה וקיום המצות.

יוד. ועפ"ז יש לבאר (בפנימיות העיניים) דעם דיוק לשון רש"י „ולבי אומר לי . . . ועוד אומר לי לבי“ — ניט ווי לשון רש"י (כמה פעמים בפירושו און אויך בפסוק זה) „ואני אומר“ וכיו"ב:

דער ענין הנ"ל וואָס רש"י האָט געזען איז דאָך ניט גלייך צו אַלע ענינים שבעולם וואָס אַ איד זעט אָדער הערט דברי היתר, רשות, וואָס ער דאַרף אַרויסנעמען אַ הוראה בעבודת ה', נאָר דאָס איז אַ זאך וואָס אַ איד דאַרף זיך אַפהאַלטן פון צו זען (און ווי די גמרא<sup>71</sup> זאָגט אַז — באשה קראו מושב ניט מרכב),

איז דער כח אַז אויך פון אַזאַ מאורע זאָל צוקומען אין עבודת ה', און נאָכ-מער — דאָס זאָל מוסיף זיין אין הבנת והשגת התורה, איז פאַרבונדן מיט „לבי“,

יחידה שבנפש (די נקודת היהדות וואָס איז דאָ ביי יעדער אידן בשוה) איז

## תצוה ב

דערפון איז פארשטאנדיק אז ניט קוקנ' דיק אויף עדותו של ר"א בר' יוסי האבן די חכמים ניט חרטה פון זייער דיעה אז „כתוב עליו ב' שיטין“.

[און דערפאר פסק'נט דער רמב"ם ווי די חכמים: עס איז נאָר אז „בדיעבד מיהא הלכה כרבי אליעזר ברבי יוסי“<sup>8</sup>, וזה שכותב הרמב"ם „ופעמים כתבוהו בשיטה אחת“, מיינענדיק דערמיט די עדות פון ר"א בר' יוסי, און וואָס מהאי עדות איז מוכרח צו זאָגן אז בדיעבד איז כשר אויך בשיטה אחת].

דער מאירי<sup>9</sup> איז מבאר, וז"ל: ואע"פ שמגדולי החכמים העידו אני ראיתי ברומי וכתוב עליו קדש לה' בשיטה אחת, לא הכחישו את הידוע אצלם — אף בעדות ראיי.

איז לכאורה תמוה: דאָ רעדט זיך דאָך וועגן דער „עדות ראיי“ פון „גדולי החכמים“ פון ר' אליעזר בר' יוסי (אין וועלכער ס'איז ניט שייך קיין ספק ח"ו)?

ואפילו לפי פסק הרמב"ם<sup>10</sup> (לויטן פירוש הנ"ל) — קומט דאָך אויס אז עבודות כה"ג יענע יארן (און דאָס וואָס הציץ מכפר אפילו כשאינו על מצחו<sup>11</sup>)

א. אין דעם צוויי אויף עשיית הציץ שטייט אין פסוק: „ופתחת עליו פתוהי חותם קדש לה“ — אז אויפן ציץ זאל מען אויסקריצן? די ווערטער „קדש לה“.

אין דעם אופן ווי די צוויי ווערטער זיינען געווען „כתוב עליו“ איז פאראן אַ פלוגתא<sup>3</sup> צווישן די חכמים מיט ר' אליעזר בר' יוסי: די חכמים האַלטן אז „כתוב עליו ב' שיטין, יוד ה"א למעלה וקודש למ"ד למטה“ („השם שלם בשיטה עליונה וקדש למ"ד בשיטה תחתונה“). אָבער ר' אליעזר בר' יוסי זאָגט: „אני ראיתי בעיר רומי וכתוב עליו קדש לה' בשיטה אחת“.

דער רמב"ם פסק'נט „וכותב עליו שני שיטין כו' ואם כתבו בשיטה אחת כשר ופעמים כתבוהו בשיטה אחת“.

(1) פרשתנו כח, לו.

(2) ראה ת"א ות"י עה"פ. פרשי' לעיל כח, יא. וראה רמב"ם הל' כלי המקדש פ"ט ה"ב ובראב"ד (זניכ) שם. ואכ"מ.

(3) שבת סג, ב. סוכה ה, א. ועוד.

(4) כיה בשבת וסוכה שם לפנינו. אבל כפי ר"ג גאון שבת שם, ר"ח שם, פרשי' יומא (נז, א ד"ה אני ראיתי): ר' אלעזר. וראה סדר הדורות מע' ר' אלעזר בר' יוסי בן חלפתא.

(5) רשי' שבת שם.

(6) להעיר מאדר"ג (פמ"א, יב): אבל כו' וציץ עדיין מונחין ברומי.

(7) הל' כלי המקדש רפ"ט. וכיכ המאירי בסוכה שם (ועפ"ז קשה מנ"ל — בפירושו בשבת (דלקמן בפנים) — לחדש חידוש גדול עדות ראיי בטלה לגבי המקובל — ושככלל אפשרי דבר זה).

(\*) ולהעיר שרבי"ח סוכה שם: וא"ר יוסי. וכיה בכנסת הגדולה — לשונות הרמב"ם (שבסוף חלק אורח) להל' כלי המקדש שם. ע"ש.

(8) כסף משנה שם. וראה גם אורה"ח פרשתנו כאו, ובספרו ראשון לציון לסוכה שם. ולהעיר מחתם סופר עה"ת עה"פ.

(9) שבת שם. — ודלא כמ"ש האוה"ח „ואפילו לח"ק אינו מעכב“ (שלא כן איז עדותו של ר"א בר' יוסי סתירה לדעתו שלכתחילה צ"ל בשני שיטין). וראה לקמן בפנים סוף ד והערה 24.

(10) וכו המאירי בסוכה שם.

(11) לדעת ר' שמעון (יומא ז, כ. ושי"ג) ובפרשי' תצוה (כת, לח) כפירוש ראשון וסתם — דתמיז

איו מעיד<sup>16</sup>, אז דאס וואס אביו האט מצײר געווען די קני המנורה „ביושר . . לא בעיגול“ איז געווען בכוונה) — שטימט עס דאך ניט מיט דעם ציור המנורה שעל שער הנגל, וואס איז לכאורה אז ענין פון „עדות ראיי“?

וײל הביאור בזה — בפשטות: די אויסגעקריצטע מנורה אויפן שער איז ניט דער (ריכטיקער) ציור פון דער מנורה שבמקדש. און ווי מ'זעט דארט אינעם ציור נאך כמה וכמה פרטים וועלכע שטימען ניט מיט תבנית המנורה שבמקדש<sup>17</sup>, ביז אז אין דער „מנורה“ שעל השער איז מצויר א צורת דרקון! מסתבר דערפאר צו זאגן, אז ציור המנורה שעל השער האט מען מלכת-חילה ניט נאכגעמאכט די מנורה שבמקדש, נאר אן אַנדער מנורה<sup>18</sup> וואס האט געהאט געוויסע ענלעכקייטן צו דער מנורה שבמקדש<sup>18</sup>.

וויבאלד די מנורה שבמקדש האט געהאט גאר א גרויסע חשיבות, פלעגט מען מאכן מנורות מיט אן ענלעכן אויס-

— איז געווען מיט א בדיעבד צייץ? ועוד — בדיעבד בכי״ב איז שייך צו זאגן נאר אויף דער צייט וואס ס'דארף נעמען צו אויסקרייצן אויף א טס של זהב די צוויי ווערטער קדש לה' — ועי"פ הנגל קומט אויס אז בתוך זמן זה איז נלכד ביהמ"ק ונלקח הציץ<sup>19</sup>!?

ב. וועט מען דאס פארשטיין פון אן ענלעכן ענין (וועגן וועלכן מ'האט שוין גערעדט אמאל בארוכה<sup>20</sup>):

אויף דעם „שער הנצחון“ וואס מען האט געבויט אין רוים פאר טיטוס ימ"ש — נאך זיין נצחון אויף ירושלים, איז דא אן אויסגעקריצטע (ציור פון א) מנורה וואס ישנם האומרים אז דאס איז דער ציור פון דער מנורה אין בית המקדש — איז די מנורה דארט מצויר באופן, אז די ששה קני המנורה ציען זיך ארויף (פונעם קנה האמצעי) ווי חצאי קשת (האלב-קיילעכדיק).

ולכאורה: רש"י זאגט בפירושו<sup>21</sup> אז די קני המנורה זיינען „באלכסון נמשכין ועולין“, וואס מיינט, אז זיי האבן זיך גע-צויגן אין א גלייכן שיפוע, וואס דאס איז דאך דער אפטייטש פון „קנה בתושב"כ ובתושבע"פ — א גלייכער צמה, ווי מ'זעט עס על שפת כל יאורי; און פונקט אזוי זיינען די קני המנורה אויס-געמאלט געווארן פון רמב"ם (ווי מ'זעט עס אין דעם ציור המנורה שבגוף כ"ק הרמב"ם<sup>22</sup>, און ווי ר' אברהם בן הרמב"ם

נתפרסם שכ"ה גם בכתב"ד ס' היד בהל' ביהב"ח פ"ג סה"י (שהרמב"ם צייר שם המנורה כנפיה"מ), אלא — שנשמט ע"י המדפיסים. — וראה בפרטיות והצוירים ב„כפר חב"ד“ פ' תרומה תשד"מ. חידושים וביאורים בהל' ביהב"ח (קרת"ת תשמ"ו) בנספחים (ע' קטו). בהוצאת תש"ן — ע' רכה).

16 בפירושו עה"ת תרומה שם.

17 וכמו שהעיר הר"י קאפח בהוצאתו דפיה"מ להרמב"ם.

18 ולהעיר שבס' יוסיפון (פצ"ה) איתא שהביאו לטיטוס שחיי מנורות ממנורות הזהב אשר היו במקדש. ועי"פ משנת"ל (לקריש שם הערה 46. ע"ש) שבמקדש שני לא היו העשר מנורות שעשה שלמה, צ"ל לכאורה שמנורות הנגל לא היו (שתיהם עכ"פ) לעבודה. אבל ראה משנה סוף חגיגה: כל הכלים כו' שניים כו'. ובפשטות י"ל שהיו מהמנורות שבהם הנרות דרמב"ם הל' ביהב"ח בסופו.

18 אב"ל להעיר מהשקו"ט (ראה פתחי תשובה יוד"ק סקמ"א סקיד. (עוד) אם אסור לעשות מנורה של ז' קנים. אפילו חסר איזה דבר המעכב.

ממש מרצה. אבל הפס"ד (רמב"ם הל' ביאת מקדש פ"ד ה"ח) דאינו מרצה אלא בומר שהוא על מצחו. 11) כי בפשטות הציץ שנלקח לרומי ה"י הציץ שהשתמשו בו קרוב לזמן החורבן.

12 לקריש חכאי ע' 170.

13 תרומה כה. לב.

14 ראה פרש"י שמות (ב, ג) ראביע ועוד שם.

15 בפיה"מ מנחות ספ"ג (נדפס בהוצאת קאפח, ובלק"ש שם ע' 172). — והעירני חכם א' שלאחרונה

קען דאך זיין אז אן אינו יהודי<sup>21</sup> האט דאס נאכגעמאכט].

און דעריבער: וויבאלד אז די חכמים האבן געהאט א קבלה — בלשון המאירי: „ידוע אצלם“ — אז די ווער-טער „קדש לה“ זיינען געווען געשריבן בבי' שיטות, איז א דבר ברור אז אזוי איז געווען די מציאות. און די קבלה גופא איז מכריח צו זאגן, אז דאס וואס ר' אליעזר ברי' יוסי האט געזען אין רומי איז ניט געווען דער ציץ פון כהן גדול.

— ביי ר' אליעזר ברי' יוסי עצמו, וואס ער האט ניט געהאט די קבלה פון זיין רבי'ן, איז בשעת ער האט געזען דעם ציץ ברומי, איז ער ניט מחוייב צו אגב נעמען אזא ווייטע מעגלעכקייט אז צווישן כלי המקדש האט זיך אריינגעמישט א ציץ מבחוץ — דעם אמת'ן ציץ האט מען ניט מציר געווען — והמצויר איז דאס ניט דער ציץ של הכהן גדול, נאר א תכשיט כו' וואס איימצער האט געמאכט — און אנדערש פון דעם ציץ: און דעריבער קען ער דערפון ברענגען א ראי' אז „כתוב עליו קדש לה' בשיטה אחת“:

וויבאלד אבער אז די חכמים האבן יע געהאט אזא קבלה, איז „לא הכחישו את הידוע אצלם אף בעדות ראי'“ — ווייל אין דער קבלה איז ניט שייך קיין ספק, משאכ' בנוגע דער עדות ראי' קען מען זאגן אז דאס איז ניט געווען דער ציץ של הכהן גדול, כנ"ל.

ד. ע"פ הנ"ל — איז דאך צע"ג לכאורה פס"ד הרמב"ם, ובפרט — דער ענין פון האבן במקדש בפועל א „בדיעבד ציץ“ א משך זמן, כנ"ל?

ערך בגדי כהונה (ע' שלה) ושי"ן). וראה מאירי (לע"ז מב, ב) דכל כלי שרת נאסרו בלא תעשון אתי (וראה צפצפ"ג מהד"ת סו, ד). ואכ"מ.

זען ווי די מנורה שבמקדש, ובפרט די עובדי ע"ז לע"ז שלהם (וזהו הביאור להוספת ציור . . דרקון שהוא ע"ז<sup>22</sup>) — און לויט איינער פון אזעלכע מנורות האט מען געמאכט דעם ציור המנורה על השער.

ג. עדין יש לומר בנדוד' — בענין הציץ לשיטת המאירי:

אע"פ אז ר' אליעזר ברי' יוסי האט געזען א ציץ אין רומי, איז עס אבער ניט קיין ראי' ברורה אז דאס איז געווען דער ציץ של הכהן גדול. עס קען זיין<sup>20</sup> אז דאס איז געווען א תכשיט וואס איימצער האט געמאכט א ציור וואס איז (קצת) דומה צום ציץ<sup>21</sup>. דערנאך איז אט דער תכשיט פארלייגט געווארן (מאיזו סיבה שתהי' — ואולי כדי צו ארויסראטעווען פון די רומיים דעם אמת'ן ציץ<sup>22</sup> — ועדין י"ל בהמנורה<sup>23</sup>) צוזאמען מיט די כלי המקדש וואס זיי נען געלעגן אין רומי.

[ובפרט אז אויף די בגדי כהונה געפינט מען ניט דעם איסור פון „לא תעשון אתי“ — „בית תבנית היכל כו"י<sup>23</sup>„ דעריבער איז מעגלעך אז איינער האט פאר זיך געמאכט א תכשיט וואס איז ענלעך צום ציץ.

ואפילו את"ל אז עס איז יע דא כזה דער איסור פון „לא תעשון אתי“<sup>24</sup> —

19) ע"ז מב, ב (במשנה).

20) להעיר מיומא נו, א: ודילמא כו'.

21) להעיר מפ"י הראב"ע כאן: והשרים הגדולים עושים ציץ זהב כו'. ע"ש.

22) אבל ראה אדר"ג (שבהערה 6): ומנורה . . וציץ . . ברומי.

23) יתרו כ, כ. ע"ז מג, סע"א (ושי"ן). רמב"ם הל' כיה"ב פי"ז הל' טו"ד סקמ"א. שו"ע שם בסוף הסימן.

24) להעיר מפלוגתת הראשונים אם בגדי כהונה נק' כלי שרת (ראה אנציקלופדי' תלמודית

ה. מכל הנ"ל האט מען אויך א הוראה לימינו אל:

בזמן האחרון זיינען נתגלה געווארן גניזות פון מגילות מעניני התנ"ך און דארטן זיינען פאראן כמה שינויים לגבי אונזער מסורה בנוגע לחסר ויתיר וכו'.

— דארף מען וויסן, אז די „גניזות“, כאטש זיי זעען אויס ווי אן „עדות ראיה“, זיינען זיי כלל ניט אזוי ווי אונזער מסורה. ובפרט אז מען קען ניט וויסן ווער זיינען מחברי ה„גניזות“ צי פון „גדולי החכמים“ אדער ניט. נאך מער: עס קען גאר זיין אז די מגילות זיינען נגנו געווארן טאקע דערפאר ווייל זיי זיינען געשריבן געווארן דלא כהלכה!<sup>26</sup>

משאי"כ די מסורה וואס מיר האבן, וועלכע איז איבערגעגעבן געווארן איש מפי איש, דור אחר דור למעלה עד משה רבינו — איז א דבר ברור אז זי איז אמת.

(משיחת ש"פ תצוה תשמ"ג)

— וי"ל ובהקדים: ווי האט מען גע- קאנט אפגארען די רומיים דורך א ציץ וואס קיינמאל איז ניט געווען דוגמתו במקדש — ובפרט לויט הידוע די בא- שרייבונג אויך בספריהם פון פרטי ביהמ"ק והעבודות בו — ולכן י"ל איז דער רמב"ם מוכרח לפרש אז בדיעבד כשר און ס'איז געווען אזוי בפועל, עכ"פ א זמן קצר.

ויתרה מזה כתב האוה"ח<sup>27</sup>, אז „אפילו לח"מ (די חכמים) אינו מעכב ובוזה לא יקשה בעיניך פסק הרמב"ם פ"ט מהל' כלי המקדש“.

ועפ"ז יש לומר — עכ"פ בדרך אפשר — נאך א טעם לפס"ד הרמב"ם (ואולי — עיקר) — שלא לאפוש' במחלוקת (ובפרט אז לפי המאירי כפשוטם, איז עס א מחלוקת במציאות).

ולפי"ז דארף מען אויך ניט אַנקומען צום חילוק הנ"ל אז ראב"י האט ניט גע- האט די קבלה הנ"ל וכו'. וק"ל. ואכ"מ.

(25) כנ"ל הערה 9. ואולי יליץ דעתו — שהיא היפך כהנ"ל, דמפרש שתיק וראב"י לא פליג כלל — הן לכתחילה והן בדיעבד. וראה ספרו ראשון לציון לסוכה שם.

(26) להעיר גם מבי"ח לסאו"ח סליד (סד"ה סדר הנחתו) בנוגע לתפלין דרית.

## תצוה — ז' אדר \*

אנהויבנדיק פון התחלת הסדרה ממש, ואתה (משה) תצוה, און נאך כו"כ ציוויים צו משה'ן.

ועוד — דער ניט דערמאנען דעם צדיק איז היפך פון דעם ענין פון הסתלקותם של צדיקים. ווען א צדיק ווערט נסתלק פון דער וועלט, רירט דאס דאך ניט אן זיין שם ופעולותיו — זיי בלייבן לעד און ווערן ניט פארגעסן ח"ו; עס גייט אוועק פון דער וועלט נאר דער גוף, פון דעם צדיק.

איז ווי זאגט מען אז די הסתלקות פון משה רבינו ווערט נרמז דוקא דורך ניט דערמאנען זיין שם?

נאכמער: די ציוויים צו משה'ן איז פ' תצוה זיינען בלשון 'תצוה', וועשית', ולקחת' וכיו"ב — זיי זיינען געזאגט געווארן צו משה'ן בלשון נוכח: בעת אז בריבוי מקומות (ובסמיכות לפרשתנו — ס"פ משפטים) וואו משה ווערט דער-מאנט בשמו איז עס באופן אז מ'רעדט נאר וועגן משה'ן — (כאילו) שלא בפניו:

ב. וי"ל הביאור בזה:

עס שטייט אין זהר', 'צדיקא דאתפטר אשתכח בכלהו עלמין יתיר מבחיוהי', אז א צדיק געפינט זיך נאך זיין פטירה אין אלע עולמות, כולל עולם הזה, נאך מער ווי בחייו. און 'יתיר מבחיוהי' מיינט (ניט סתם א יתרון, נאר) א יתרון

א. ז' אדר, יום פטירת משה רבינו, פאלט אויס (ברוב השנים) כסמיכות צו פרשת תצוה: און ווי עס שטייט אין ספרים, איז דא א רמז אויף דעם אין דער פרשה: פ' תצוה איז די איינציקע סדרה אין דער תורה (משנולד משה) ביז משנה תורה? וואו עס ווערט ניט דערמאנט משה'ס נאָמען.

איז לכאורה ניט גלאַטיק: אין פ' תצוה ווערט בלויז ניט דערמאנט דער שם משה במפורש, עס זיינען אבער דא אין דער סדרה א ריבוי פסוקים וואָס ריידן וועגן משה'ן און באַציען זיך צו אים —

(\*) שענינו באדר ראשון — סוטה (יב, ב): אותה שנה (דלידת משה) מעוברת היתה (ונולד באדר א'). ואף שנאמר זה בכיור דברי ר' חנינא בר פפא — הרי אין לומר שחבריו פליגי עליו בדבר שבמציאות — עיבור השנה. וראה שאלת יעב"ץ ח"א סק"ז. וראה מג"א או"ח סתק"פ סק"ח. ועוד (ראה לקו"ש חט"ז ע' 342 הערה 5. ו"ש 1).

(1) להעיר דלכמה ידעות (הובאו בני"כ שוש"ע או"ח סר"צ"ב ס"ב. סדר הדורות בי"א תפח) מת משה בע"ש (כקביעות שנה זו (תשמ"ד)). אבל אין כן דעת אדה"ש שוש"ע שם ס"ה (דאין לומר שס"ל כהט"ז שם — כי זהו חידוש גדול. ולמה לא רמזו אפילו — אדה"ש).

(2) מאור עינים פרשתנו. וראה לקו"ש שם הערה 2.  
(3) ראה ס"פ הרא"ש עה"ת ובעל הטורים ריש פרשתנו.  
(4) ראה בכ"ז גם לקו"ש חכ"א ס"ע 173 ואילך.

(\*) והכוונה ב.משבעה באדר ועד ששה בסיון תלתא ירחיי — הי"ז כיון שהיו די חדשים חסר יומיים, שאפילו את"ל שדוחק הוא — דוחק גדול יותר לומר דפליגי במציאות.

[ואף שכלאח"כ פליגי במציאות (אם הי' אותו היום כי' ניסן או י' סיון) — הרי ע"פ הכלל לא לאפוש' במחלוקת, אין טעם להוסיף עוד פלוגתא (ובמציאות) אם היתה שנה מעוברת].

(5) ראה אנה"ק ביאור לסי' ז', אשר חיי הצדיק (שאינם חיים בשריים כיא חיים רוחניים) אשתכח כעוה"ז גם לאחר פטירתו. וראה לקמן סק"ז ב.

(6) ח"ג ע"ב, א. (בשינוי לשון קצת). אנה"ק סי' ז' ובאורו.

(7) ראה אנה"ק שם.

דער נאָמען פון אַ מענטשן איז ניט  
עצם מציאותו, ענינו פון אַ שם איז נוגע  
פאַר דעם זולת (בכדי אַז אַ צווייטער  
זאַל אים קענען רופן בשמו), דער  
מענטש פאַר זיך דאַרף ניט קיין נאָ-  
מען<sup>11</sup>.

[און ווי מען זעט במוחש, אַז אַ נאָ-  
מען ווערט געגעבן כמה ימים נאָך לידת  
הולד, בעת אַז מציאות הולד איז דאָ  
תיכף משנולד ויצא לאויר העולם (און  
שוין דעמאָלט איז ער אַ יורש עיפ' תורה,  
יורש הכל).]

משא"כ ווען מען רעדט צו אַ מענטשן  
לנוכח — אַתה — ווענדעט מען זיך  
צום אדם, עצמות וכללות האדם.

ועד"ז איז בנוגע משה'ן: דער נאָמען  
„משה" איז אים געגעבן געוואָרן אַ משך  
זמן נאָך זיין לידה. נאָכמער: דער נאָ-  
מען<sup>12</sup> („משה") איז — בפשטות — אים  
געגעבן געוואָרן ניט פון זיינע עלטערן,  
נאָר פון בת פרעה — „כי מן המים משי-  
תיהו"<sup>13</sup>.

און דאָס איז דער רמז אויף הסתל-  
קותו של משה בפ' תצוה:

בשעת הסתלקותו של משה איז ער  
נתעלה געוואָרן אין זיין עצמיות של-  
מעלה מבחינת שם — און דערפאַר  
ווערט ער אין פ' תצוה ניט דערמאָנט  
בשמו<sup>14</sup> („משה"); אָבער ער איז „אף כאן

שלא בערד, ווייל (ווי דער אַלטער רבי  
איז מברא"י):

(א) „בהיות הצדיק חי על פני האדמה"  
זיינען די „חיי הצדיק" געווען אַנגעטאָן  
אין אַ „כלי ולבוש" . . בגופו" (און מ'האַט  
דאָן געקענט מקבל זיין נאָר אַ הארה  
כ"ו), משא"כ לאחר פטירתו זיינען זיי ניט  
בתוך כלי" (און דערפאַר קען מען  
מקבל זיין „מבחי" רוח" . . העצמיות"<sup>15</sup>  
פון דעם צדיק).

(ב) די פטירה פון אַ צדיק איז —  
עליית רוחו ונשמתו למקור חוצבו", און  
אויך די מדריגה פון צדיק (ווי ער איז  
אין „מקור חוצבו") איז „אשתכח" דאָ  
למטה.

קומט אויס, אַז הסתלקותם של צדי-  
קים האָט צוויי קצוות: די הסתלקות פון  
אַ צדיק בגשמיות, איז פאַרבונדן מיט  
זיין הסתלקות ועלי" ברוחניות — ער איז  
עולה בעילוי אחר עילוי, ביז צו שרשו  
ומקורו הראשון<sup>16</sup>, אין זיין „עצמיות"  
וואָס איז אינגאַנצן העכער פון „גילוי"  
(און דערפאַר איז דער צדיק ניטאָ  
בעולם באופן גלוי); אָבער לאידך, די  
גאַנצע „עצמיות" פון דעם צדיק איז דאָן  
(לאחר פטירתו) אין אַן אופן פון „אש-  
תכח בכולהו עלמין" (ביז עולם הזה<sup>17</sup>).  
און דעריבער קען מען פון אים מקבל  
זיין „יתיר מבחיהו".

ג. עפי"ז וועט מען פאַרשטיין דעם  
טעם וואָס הסתלקותו של משה איז  
מרומז דוקא דורך ניט דערמאָנען שמו  
של משה (בפ' תצוה)<sup>18</sup>:

(8) אגה"ק שם (בבאיור).

(9) לכאורה ציל „העצמיות" ולא „העצמיות", כמו  
שכתב תיכף אח"כ.

(10) ראה גם סידור שער הליג בעומר (דש, ב-ג).

(11) ראה גם אגה"ק סי' כח: פועל ישועות בקרב

הארץ.

(12) ראה גם לקושי חטי' ע' 350 ואילך.

(13) ראה תו"א רי"פ תרומה. ובכ"מ. ועיין לקוטי  
בהר מא, ג.

(14) ראה ריק"ר פ"א, ג: שמות נקראו לו למשה.

(15) שמות ב, י.

(16) ולהעיר מהמבואר בטעם שלא נזכר שם

קדוש במגיא"י, מפני שקשורה עם עצמותו ית' דלא

אתרמי' בשום אות (תו"א מגיא"י, ב. שם בהוספות

קכ"א, רע"ג. וראה לקושי חטי' (סי' 189 ואילך; סי' ע

194). חכ"א ע' 201 ואילך. (ושי"ג).

(\*) ראה מגילה יג, ב — השייכות דו' אדר לימי  
הפורים.

יעדערן צו מאַכן אייגענע גימטריאות, נאָר יעדע גימטריא דאַרף האָבן אַ מקור.<sup>24</sup>

ווען צוויי ווערטער האָבן די זעלבע גימטריא איז נאָך ניט קיין הכרח אויף זייער שייכות פנימית צווישן זיך, דאָס איז ווען זיי האָבן אַ תוכן משותף, וואָס דאָן דריקט זיך דאָס אויס (בתור סימן והוכחה<sup>25</sup>) אין דער השתוות פון זייערע גימטריאות.

[און ווי ס'איז פאַרשטאַנדיק אויך פון דעם אַלטן רבי'נס ביאור (אין תניא<sup>26</sup>) אינעם ענין הגימטריא, אַז די גימטריא פון אַ וואָרט ווייזט אויף דער „בחינה אחרונה שהוא בחי' החשבון ומספר כמה מיני כחות" וואָס זיינען פאַראַן אין „תיבה זו",

די זעלבע גימטריא ווייזט אַז זיי האָבן די זעלבע צאָל „כוחות" אין זייער „אור וחיות", אָבער עס „זאָגט" ניט אַז דער תוכן פון די כוחות פון איין וואָרט האָט אַ שייכות צום תוכן הכוחות פון צווייטן וואָרט.

בשעת מען ווייס אַז עס איז דאָ אַ שייכות אין תוכן צווישן די צוויי ווער-טער, איז די גימטריא אויך אַ סימן אַז דאָס זיינען (בשרשם) די זעלבע „מיני כוחות" וועלכע זיינען „כוללות באור וחיות" פון די צוויי ווערטער, נאָר — זיי האָבן יורד געווען ממדריגה למדריגה

עומד ומשמשי<sup>17</sup>, ואדרבה — מיט זיין גאַנצע עצמות (ווי ער איז במרום<sup>18</sup>), און דערפאַר איז משה „פאַראַן בפ' תצוה<sup>19</sup>, ואדרבה — מען רעדט צו אים לנוכח, „ואתה תצוה", וואָס ווייזט (ווי דער כלי יקר<sup>20</sup> איז מפרש) אויף „מהות עצמותך" פון משה<sup>21</sup>.

ד. וויבאַלד אַז שמו של משה ווערט ניט דערמאַנט אין דער גאַנצער סדרה, איז דערפון פאַרשטאַנדיק, אַז דער תוכן פון (גאַנץ) פ' תצוה איז פאַרבונדן מיט זיין „עצם" (שלמעלה משם משה)<sup>21</sup>.

וע"פּ הידוע (ומבואר כמה פעמים<sup>22</sup>) אַז דער תוכן פון יעדער סדרה איז מרומז אין איר נאָמען, דאַרף מען זאָגן, אַז דער ענין האמור בשייכות צו משה'ן איז מרומז אין דעם שם הסדרה (וואָס לויט מנהג ישראל, און ווי געדרוקט אין חומשים, איז עס) — „תצוה<sup>23</sup>."

ויש לומר הביאור בזה, ובהקדים: אע"פּ אַז איינער פון די פיר אופני לימוד התורה איז דער לימוד ע"ד הרמז, וואָס איז כולל דעם ענין פון גימטריאות (און ווי מען געפינט עס אין ספרים פון גדולי ישראל, ווי דער בעל הטורים, מגלה עמוקות ועוד ועוד) — איז אָבער מובן, אַז דאָס איז ניט קיין „שדה פרוצה" פאַר

17) סוטה יג, סעי'ב. ספרי ברכה לד, ה. הקדמת הרמב"ם לפיה'ם קרוב לתחלתה.

18) ל' הרמב"ם שם. ובספרי שם: משרת למעלה.

19) ראה גם מאור עינים שם.

20) ריש פרשתנו. וראה ד"ה זאת תורת הבית תרפ"ט (בספרי קונטרסים ח"א) פ"א. וראה בארוכה לקו"ש חכ"א (ע' 174. ע' 177 ואל"ך).

21) ראה הביאור בזה (בנוגע לפרטי הציווים דפ' תצוה) לקו"ש שם ע' 178 ואל"ך.

22) ראה לקו"ש ח"ה ע' 57 ואל"ך. וש"נ.

23) בכ"מ נקראת „אתה תצוה" (ראה זח"ג רמז,

א. סדר תפלות להרמב"ם. ועוד) — ראה הנסמן

בלקו"ש חט"ז ע' 342 הערה 9) — אבל ע"פ מנהג

ישראל הנפוץ בחומשים ועוד נקראת „תצוה".

24) ס' הגאולה להרמב"ן בתחלתו: אין אדם רשאי לדון בחשבון גימטריאות ולהוציא מהן ענין עלה כדעתו. וראה ס' שומר אמונים (להר"י אירגס) ויכוח א' (אות כ"בג) אודות הדיוק בכללי ואופני חשבון הגימטריאות.

25) ראה ס' הגאולה שם. אנציקלופדי' תלמודית ערך גימטריא סעיף ב. וש"נ. אגרות קודש אדמו"ר מהור"י צ ח"ח ע' שכד.

26) שער היחוד והאמונה ספ"ז.



און זיינען דורכגעגאנגען, מיעוט אחר מיעוט — עד שלא נשאר ממנו (פון דעם אור וחיות) אלא בחי' אחרונה שהוא בחי' החשבון ומספר כו", און דערפאר זיינען זיי אנדערע (צוויי) ווערטער].

ובעניננו: די גימטריא פון ווארט "תצוה" — נוסף לזה אז דאס איז פון די גימטריאות וואס, ווארפן זיך אין די אויגן — איז דער ביאור דלקמן מיוסד אויף דעם תוכן פון פרשת תצוה (ניט אויפן חשבון גימטריא).

ה. די גימטריא פון "תצוה" איז — תקא. וואס איז דעם מספר — איינס מער ווי חמש מאות — ווערט נרמז די מדריגה פון "עצם" וואס איז העכער פון "שם".

דער ביאור בזה:

חז"ל זאגן<sup>27</sup> אז "הלך הקב"ה מהלך חמש מאות שנה לקנות לו שם". ומבואר אין דעם<sup>28</sup>: כללות העולם (סדר ההשתלשלות) שטעלט זיך אויס אין "חמש מאות"<sup>29</sup>: און דורך "הלך" . מהלך ת"ק שנה" ווערט אויפגעטאן דער ענין פון "לקנות לו שם" — דער גילוי פון שמו של הקב"ה. וכנ"ל, אז "שם" ווייזט אויף א מדריגה וועלכע איז שייך צו א זולת<sup>30</sup>, ס'איז פאראן אימצער וואס זאל אים רופן בשמו.

חז"ל זאגן<sup>31</sup> אז "שם" ממשך להיות גילוי השם [כי "שם" ממשך העצם, ולקנות לו שם" היינו שהשם יחי' בגילוי כמו אור]. ע"ש.

אבל מכל גילוי זה רק המשכת (וגילוי) העצם, ולא העצם (ממש) שלמעלה מגדר גילוי (ושם).

31) להעיר מלקוטי שם (וראה גם אוה"ת ואתחנן ס"ע ק"ג ואל"ך. ועוד) בנוגע ל"שנה" שמספרו חקט"ו. המשכת בחי' י"ה בת"ק. וי"ל שזהו החילוק בין תקיא לתקט"ו, כי הוספת אחד (על ת"ק) מורה על העצם שלמעלה מהתחלקות (ראה ת"א בהוספות קט), סע"ד (אל"ך) בטעם שחג"ש הוא יום אחד. וראה לקמן סע"ף ו (מלקו"ת) בנוגע למספר ק"א: הנתקת בלקוט פירושים כ"ר לתניא פט"ז (ע' רסט)).

32) ראה ב"ר (פ"ג, ח), יום אחד . . הקב"ה יחידי בעולמו. ולהעיר מתוד"ה עד אחת — מנחות ת"א. א.

33) סידור הארוז"ל (ס"ר רש"י וכן בקול יעקב) בסדר ההגדה פסיקא ר"ה נותן בהם סימנים.

34) ת"א ריש פרשתנו. ובכ"מ.

35) ראה המשך תרס"ז (ע' ע"ג) דגם רצון העצמי ענינו המשכת הנפש, משא"כ תענוג העצמי שהוא מתענג בעצמותו. ע"ש, ובהמשך תע"ב פרק רב.

36) ס' יצירה פ"ב מ"ד. המשך תרס"ז ע' כה.

37) ב"ר פ"ד, ט. דב"ר פ"ב, לו. זח"ב קנח, סע"ב.

38) סה"מ תפ"ח ע' ק"ז. ועוד. וראה לקמן הערה 46.

און זיינען דורכגעגאנגען, מיעוט אחר מיעוט — עד שלא נשאר ממנו (פון דעם אור וחיות) אלא בחי' אחרונה שהוא בחי' החשבון ומספר כו", און דערפאר זיינען זיי אנדערע (צוויי) ווערטער].

ובעניננו: די גימטריא פון ווארט "תצוה" — נוסף לזה אז דאס איז פון די גימטריאות וואס, ווארפן זיך אין די אויגן — איז דער ביאור דלקמן מיוסד אויף דעם תוכן פון פרשת תצוה (ניט אויפן חשבון גימטריא).

ה. די גימטריא פון "תצוה" איז — תקא. וואס איז דעם מספר — איינס מער ווי חמש מאות — ווערט נרמז די מדריגה פון "עצם" וואס איז העכער פון "שם".

דער ביאור בזה:

חז"ל זאגן<sup>27</sup> אז "הלך הקב"ה מהלך חמש מאות שנה לקנות לו שם". ומבואר אין דעם<sup>28</sup>: כללות העולם (סדר ההשתלשלות) שטעלט זיך אויס אין "חמש מאות"<sup>29</sup>: און דורך "הלך" . מהלך ת"ק שנה" ווערט אויפגעטאן דער ענין פון "לקנות לו שם" — דער גילוי פון שמו של הקב"ה. וכנ"ל, אז "שם" ווייזט אויף א מדריגה וועלכע איז שייך צו א זולת<sup>30</sup>, ס'איז פאראן אימצער וואס זאל אים רופן בשמו.

27) קה"ר פ"ז, א. (ב). מדרש שמואל פכ"ג.

28) אוה"ת שמות ס"ע ל. סה"מ תר"ל ע' צט. סה"מ תרס"ח ע' פו.

29) וראה לקו"ת אמור (לד, א) ועוד (ראה הנסמן ב"ה הלקוטים דא"ח דה"צ מע' מספרים (פרטי המספרים) ת"ק). וראה אוה"ת (ועד"ו כסה"מ תר"ל וסה"מ תרס"ח) שם, שלכן אין סתירה לזה מהידוע ד"ש כמה פעמים מהלך ה' מאות שנה . . כדאי בנ"מ . . דר"ל כי ענין כו"י. ע"ש.

30) במאמרים שבהערה 28 מבואר שהענין דה"לך כ"ר לקנות לו שם" הוא המשכה פנימית (גילוי בחי' עצמות אוא"ס) בחי' ת"ק שנה דס'

פעמים לשונה פרקו מאה ואחד<sup>45</sup>, אז מספר מאה איז פארבונדן מיט „נפש רוח נשמה“, אבל השונה פ"א יותר מזה הוא חלק אלוהי ממעל<sup>46</sup>.

קומט אויס, אז דער אויפטו פון ק"א אויף ק' איז ע"ד דעם אויפטו הנ"ל פון תק"א לגבי ת"ק<sup>46</sup>.

ז. ע"פ המבואר לעיל (סעיף ד) וועגן תוכן הענין פון גימטריאות — יש לבאר ג"כ דעם טעם וואס די שייכות פון ענין הנ"ל וועגן משה'ן (אז דא רעדט זיך וועגן זיין „עצם“ שלמעלה מבחי' שם) איז מרומז (בלויז) אין דער גימטריא פון שם הסדרה (תצוה) [ועד"ז — אין מספר הפסוקים]:

וויבאלד אז דא רעדט זיך וועגן דעם „עצם“ וואס איז העכער פון גדר גילוי, דעריבער ווערט עס נרמז אין א גי' מטריא וואס איז „בחי' אחרונה“ אין וועלכער עס איז ניטא קיין „גילוי“ פון תוכן הדבר (כנ"ל בארוכה).

און דוקא אין דעם „העלם“ פון דער „בחי' אחרונה“ — דער מספר התיבה — שטייט דער „עצם“ וואס איז העכער פון גילוי.

(משיחות ש"פ תצוה תשמ"א. תשמ"ג)

45) להעיר משתי הלשונות בזה: ואחד, ואחת — אף דכפשוטו תלוי הקאי על „מי ששונה“ או על „הפעם“ (ראה תניא ספטי"ז) — ועד' פרשי' בספר התורה „הזה — הזאת“ (נצבים כט, כ) — אבל זה גופא טעמא בעי. ואכ"מ.

46) להעיר מלקיט' שם (בסוף העמוד) שהענין דק"א הוא „בחי' החמשיית“. ועיי' פנימית הכתר. . . ה' בחי' נרמזי' ובתוך. . . יחידה מלוכש בחי' תחתונה דאור א"ס" (ראה לעיל בפנים סוסי' דמספר תק"א הוא העצם שלמעלה מיחידה).

זיינען בלויז „שמות“ צו „לה“ (דער עצם).

וע"פ הידוע אז די שלימות פון יעדן מספר איז — ווען עס איז דא די התכללות פון יו"ד פעמים יו"ד<sup>39</sup>, קומט אויס, אז די שלימות פון די „חמשה שמות“ פון דער נשמה שטעלט זיך אויס במספר חמש מאות<sup>40</sup>:

און דער מספר (פון „תצוה“) תק"א — איינע מער פון ת"ק — איז מרמז אויף עצם הנשמה וואס איז העכער פון „חמשה שמות נקראו לה“.

ו. דער ענין הנ"ל אין פ' תצוה — אז דא רעדט זיך וועגן דעם עצם וואס איז העכער פון גילוי — איז אויך מרומז אין דעם מספר הפסוקים אין דער סדרה: „ק"א, מיכאל סימן<sup>41</sup>“:

דער אלטער רבי איז מבאר אין לקו"ת<sup>42</sup> דעם חילוק צווישן די מספרים ק' און ק"א, אז דער מספר ק' ווייזט אויף דער שלימות פון סדר השתלשלות, און ק"א — אויף „חד ולא בחושבן“ [און ווי ער ברענגט פון מהרש"א<sup>43</sup> בפירוש מחז"ל<sup>44</sup>, אינו דומה שונה פרקו מאה

39) ראה בכיאר מעלת מאה ברכות (תו"א בהוספות כ"א, ד. ביאה"ז ר"פ ח"ש. ועוד. וראה ס' הילקוטים ד"ח' דהצ"צ מע' ברכות, מאה ברכות ס"ב ושי"ן). ועוד. וראה הנסמן בהערה הבאה.

40) להעיר ממא"א (י, נד) „תיק ה' אחרונה בהכאה“ וראה הנסמן בהערה 28. ועוד.

41) וראה מגלה עמוקות אופן נו (הובא בילקוט ראובני ריש פרשתנו) ד. נעלם של משה. . . עולה ק"א, ולכן „בפי' תצוה שנעלם שם של משה יש בו קא פסוקים“.

42) ראה כ"ב, ג.

43) בתד"ג — חגיגה ט, ב.

44) חגיגה שם.

\* שלאחרי ששונה ק' פעמים, היה אחד — שמשיך בלימוד עניו זה.

\* היינו: אותיות המילוי דשם משה — מס שין הא — שנעלמות במבטא.

## פורים קטן

תוצאה פון די ימי הפורים (וקיום מצות פורים<sup>5</sup>) שבאדר שני,

און דערפאר קומען זיי נאך די הלכות ודינים פון י"ד וט"ו אדר (סתם), ווייל די דינים שבסימן זה קומען אלס תוצאה ומסובב<sup>6</sup> פון די ימי הפורים העיקריים,

א. דער סיום פון שרע אורח חיים איז מיט די הלכות און דינים פון פורים (הלכות מגילה), און אין דעם לעצטן סימן רעדט זיך וועגן די דינים פון י"ד וט"ו אדר ראשון.

דער טעם אויף דעם בפשטות איז, ווייל לויט סדר השנה — ווי אין טור ושרע אויף זיינען אויסגעשטעלט די הלכות פון זמני ומועדי השנה, זיי הויבן זיך אן מיט ר"ח, און דערנאך ניסן (הלכות פסח) כ"ו — קומען די דינים פון פורים לבסוף<sup>7</sup>;

און דאס וואס די דינים פון י"ד וט"ו אדר ראשון קומען בסיום (ה'ל' מגילה) — נאך די הלכות פורים, אע"פ אז אין דער שנה מעוברת גופא זיינען זיי קדום בזמן צו די הלכות פורים שבאדר שני, איז עס דערפאר ווייל די דינים זיינען ניט נוגע בכל שנה נאך בלויז אין א שנה מעוברת, דערפאר האבן די דינים פון פורים קדימה.

ועוד י"ל, אז די פרטי דינים פון י"ד וט"ו אדר ראשון, ודין תענית והספד בה"י זיינען א מסובב פון די מצות ודינים שבפורים; ד.ה. אז די דינים וחייבים פון י"ד וט"ו אדר ראשון — אין גופלים על פניהם ואין אומרים מזמור יענך ה' ביום צרה ואסורים בהספד ותענית<sup>8</sup> — זיינען ניט פאר-בונדן מיט ענינם המיוחד פון די ימי החודש מצד עצמם, נאך בלויז אלס

5) וכדמודגש בטור שמביא הפ"י (גם דאביז הרא"ש — מגילה פ"א ס"ז — במשנה) בדברי הגמ' שם (ו. ב) דמה ששוין (י"ד אדר ואד"ש) בהספד ותענית. היינו דוקא כשקראו המגילה וכו' ביום נראה להם לעבר השנה, אבל אם לא קראו המגילה מותרין בהספד ותענית — ראה ב"י וכ"ח שם.

6) להעיר מלשון הרמב"ם ה"ל מגילה פ"ב הי"ג ושני הימים אסורין בהספד ותענית באדר הראשון ובאדר השני. ואולי י"ל כי לדעת הרמב"ם איטור הספד ותענית בי"ד אדר א' אינו תוצאה מפורים (י"ד וט"ו אדר ב') וממצות היום (ראה המשך ההלכה: אנשי כפרים שהקדימו וקראו בשני כ"ו מותרים בהספד כ"ו) כ"א חיוב שווה, חיוב עצמי מצד היום דאד"ר"י. וכפשטות לשון הגמרא (מגילה שם) אין בין ארבעה עשר שבאדר הראשון לי"ד שבאדר השני אלא כ"ו לענין הספד ותענית זה וזה שוין<sup>8</sup>, משא"כ לפי הטשוע צ"ל הכוונה, דשווין בהדיון כפועל — ולא כביטוי וטעמו. וראה צפ"ע לרמב"ם שם.

7) וזה גופא הטעם שס"ל להטור שאינם אסורים בהספד ותענית. ובשרע המחבר אף שבתחילה הביא הדיעה דאסורים בהספד ותענית (ראה י"ד מלאכי כללי השוע אות יז) — הרי (נוסף לזה שאזיל בסדר דהטור —) גם האיסור בכל שנה מעוברת י"ל שהוא תוצאה מימי הפורים העיקריים.

8) כ"ה הגירסא הנפוצה. ובכתי"י התימנים. כאדר השני — ראה רמב"ם הוצאת פרענקל (ומה שמביא מדפוס שאל).

9) אף שלא כתב החיוב להרבות באדר א' במשחה ושמחה — ראה תודה ורי"א מגילה שם. ר"ן מגילה שם. ועוד.

10) ראה ב"י בסוף הסימן. משום דיומי נס והצלה הם.

1) סי' תרצו.

2) ראה הקדמת הטור לא"ח. החלק השלישי.

3) הלשון בהכותרת לסי' תרצו.

4) ל' המחבר שם.

וועלכע זיינען חל בשנה זו (המעוברת) באדר שני.

אבער — אלע ענינים פון תורה זיינען בתכלית הדיק, ובמכשיב פון עניני העולם, וואס יעדע זאך אין וועלט איז בהשגחה פרטית ובכוונה מדויקת. איז מובן, אז דאס וואס די דינים פון פורים שטייען בסיום ההלכות פון חלק אורח חיים, ובהן עצמן איז דער סיום מיט די הלכות פון פורים קטן<sup>8</sup> — י"ד וט"ו אדר ראשון, איז עס ניט בלויז דערפאר וואס אזוי קומט עס אויס לויטן סדר הזמנים פון די הלכות, מן המוקדם אל המאוחר בזמן (או — באדר עצמו — מצד תדיר כו') ובדרך ממילא קומען זיי בסוף פון חלק אורח — נאך ווייל אין דעם אין (אויך) דא א דיוק וכוונה מיוחדת:

אין דעם וואס די דינים הנ"ל זיינען דער סיום וחותרם פון חאורח דריקט זיך אויס אן ענין אינעם סדר פון אורח חיים של האדם, היות ס'איז דא דער כלל אז הכל הולך אחר החתום<sup>9</sup>.

ב. לכאורה קען מען דאס מבאר זיין מיט הסברת התוכן פון די לעצטע ווער-טער מיט וועלכע דער רמ"א איז מסיים דעם חאורח: „י"א שחייב להרכות במש-תה ושמחה ביי"ד שבאדר ראשון ואין נוהגין כן, מ"מ ירבה קצת בסעודה כדי לצאת ידי המחמירים וטוב<sup>10</sup> לב משתה תמיד<sup>11</sup>."

שטייט אין ספרים<sup>11</sup>, אז די „חתימה" פון רמ"א איז „מעין הפתיחה" פון אורח חיים: דער רמ"א הויבט אן מיט „שויתי ה' לנגדי תמיד<sup>12</sup>," און דער סיום וחותרם איז — „וטוב לב משתה תמיד," וואס די צוויי מאל „תמיד" זיינען כנגד די „שני תמידים כסדרן" — „שנים ליום תמיד<sup>14</sup>."

איבער פון די ביאורים בזה:

דער חלק אורח באשטייט פון די מצות ודינים וואס דער אדם דארף מקיים זיין טאג טעגליך ובמשך כל היום — מעת קומו משינתו בבוקר עד זמן שכיבתו בלילה — און פון די דינים ומצות במשך ימי השנה כולה, על סדר השנה.

די דאזיקע מצות ודינים זיינען בכלל פארבונדן מיט זמנים מסויימים במשך היום והלילה, אדער (במשך השנה) — וואס מאיז מחוייב צו מקיים זיין אין א זמן מסוים בשנה — און זיינען ניט שייך צו אן אנדער זמן במשך השנה.

אבער די התחלה פון „אורח חיים" (י"ל — אויך — של האדם) וסיומו

(11) ברכי כאן בסופו. הובא בשערי תשובה לשו"ע. וראה גם נמוקי אורח כאן.  
(12) ל' הכתוב — תהלים טז, ח.  
(13) ל' הברכ"י (ושערי תשובה) שם. וראה נמוקי אורח שם.

(14) פרשתנו כט, לח. והרי בשנה זו (תשמ"ז) פורים קטן מתברך מפרשת תצוה (כברוב הפעמים), ובפרט שהוא בתחילת השבוע — ביום א'. וראה סידור אדה"ז שם, דגם ערב פורים קטן אין אומרים תחנון ונפילת אפים, וכשחל ערב פורים קטן בשבת (כבשנה זו) איז צדקתך. ולהעיר מכלבו ה'ל פורים כסופו דגם לפניהם ולאחריהם דשני הימים באדר ראשון אסורין בהספד ותענית (ובמאירי מגילה שם מספקא ל' בזה). אבל מסקנת כל הפוסקים דאין אסור — ראה כף החיים כאן אות ז.

(8) השם „פורים" (ושושן פורים) קטן מצאתי (לע"ע) מתחיל ממהרי"ל הלכות פורים. ובדרכי משה בסוף הסי' (סק"ג). וכן הובא בסידור אדה"ז לפני למנצח יענן. ובדרכי משה שם סקיב. פורים ראשון.

(9) ברכות יב, א.  
(10) ל' הכתוב — משלי טו, טו.

ג. ועפ"י יש לבאר וואס דער סיום פון אורח חיים איז מיט הלכות (מגילה) פורים:

ס'איז ידוע, אז פאר יעדן סוג אדער קו מיוחד אין עבודת ה', איז פאראן א יום (זמן) קבוע בשנה וועלכע איז במיוחד מסוגל ומתאים פאר דעם אופן העבודה<sup>19</sup>, וואס פון דעם זמן נעמט מען דעם כח כענין זה והשפעה אויף עבודה זו במשך כל השנה כולה.

ועד"ז בנוגע דעם קו השמחה: די נתינת כח אויף, וטוב לב משתה תמיד<sup>20</sup>, אויף דער שמחה בעבודת ה' במשך כל השנה כולה, נעמט זיך פון ימי הפורים, ווייל פורים איז דער זמן ווען מ'איז מרבה (בסעודה) ושמחה במדה הכי גדולה, מער ווי אין אלע ימים טובים וחגי השנה, ווי אפגע'פסקנט אין טור<sup>20</sup> און שו"ע<sup>21</sup>, מצוה להרבות בסעודת פורים<sup>22</sup>, און<sup>22</sup>, חייב אינש לבסומי בפוריא עד דלא ידע כו"ל.

— און ס'איז ניט קיין סתירה להמבואר בכ"מ אז חג הסוכות, זמן שמחתנו, איז<sup>22</sup> דער מקור אויף שמחה על כל השנה כולה

[וכידוע<sup>24</sup> אז די ענינים כלליים

זיינען די שני תמידים<sup>14</sup>, וואס זייער חיוב איז שטענדיק, בכל זמן דימי חייו של האדם — במשך כל השנה כולה ובמשך כל היום כולו מדי יום ביומו.

און דערפאר זיינען זיי אויסגע-שטעלט באופן, אז איין, תמיד<sup>15</sup> קומט אלס ראש והתחלה פון, אורח חיים<sup>16</sup> און דער צווייטער, תמיד<sup>17</sup> אלס סיומו וחותמו:

די התחלה פון שו"ע, שוית' ה' לנגדי תמיד<sup>18</sup> איז די נקודה פון יראת ה', ווי דער רמ"א איז מאריך ומפרט<sup>19</sup> (דארטן): כשישים האדם אל לבו שהמלך הגדול הקב"ה אשר מלא כל הארץ כבודו עומד עליו ורואה במעשיו כו' מיד יגיע אליו היראה וההכנעה בפחד השי' ובושתו ממנו תמיד<sup>18</sup>; און דער סיום, וטוב לב משתה תמיד<sup>17</sup> איז דער ענין השמחה.

און די צוויי ענינים דארפן זיין ביים אדם אין אז אופן פון, תמיד<sup>18</sup>, בכל זמן — אין יעדער עבודה<sup>16</sup> וואס א איד טוט דארף זיך בא אים דערהערן דער ענין פון יראה והכנעה, און אויך דער ענין השמחה בעבודת ה', עבדו<sup>17</sup> את ה' ביראה, עבדו את ה' בשמחה<sup>18</sup>.

14) שבאים בתחילת היום — תמיד של שחר, ובסיומו — תמיד של בין הערבים, שעליו השלם כל הקרבנות.

15) הובא בשו"ע אדה"ז שם בבי המהדורות. 16) ובה שונה התמידים<sup>15</sup> דב ענינים אלו — יראה ושמחה — משש המצות שחיובן תמיד<sup>17</sup> (אגרת המחבר ספר החינוך בסופה — נדפסה בתחילת ס' החינוך). ולהעיר שבשו"ע אין הלכות מיוחדות לשש מצות אלו.

17) תהלים ב, יא. שם ק, ב. 18) ראה במג"א (סק"ב) על דברי הרמ"א וטוב לב משתה תמיד<sup>18</sup> בשמחות מצות (וראה יד אפרים שם — נתקח לקמן הערה 65). והיינו שמפרש, דטוב לב משתה תמיד צ"ל, בשמחות מצות.

19) וכמו בענינים הכלליים: מצות זכירת יצ"מ שבכל יום, שזמנו בשנה הוא כחג הפסח זמן חירותנו; נותן התורה ל' הווה שנותן לנו בכל יום (לקרית נצבים מו, ב. סוכות פא, ג. וראה ברכות כב, א. טג, ב) שזמנו בשנה הוא בחגה"ש זמן מתן תורתנו. וכו'. וראה ד"ה ועשית חג שבועות תשי"ה פמ"ה.

20) סי' תרצה.

21) רמ"א שם.

22) שו"ע שם (מגילה ז, ב). וכ"ה בטור שם.

23) ראה בארוכה דרושי חגה"ס בלקו"ת וכו'.

24) ראה מאמרי אדה"ז תקס"ז ע' שעט. אה"ת

ברכה ע' איתתו. סה"מ תרנ"ד ע' לו. סה"מ תשי"ב

ע' 49. וראה לקרית ראה לב, א (רד"ה אני לדודי).

אין ראש, וואס דארטן איז דער חיות העכער פון צו אנטאן זיך און מחי' זיין די אברים שבגוף — ועד"ז אין נמשל, אז אין תשרי שטייען די עניני עבודת ה' אין א פיל העכערער<sup>29</sup> דרגא פון צו האבן א שייכות צו די עבודות פרטיות ווי זיי שטייען בגילוי אין עבודת האדם במשך השנה כולה<sup>30</sup>.

מוז דעריבער זיין א געענטערער נתינת כח<sup>31</sup> והשפעה פון א יום ודרגא, וועלכע איז ניט אין דעם חודש הכללי, וועלכער איז משפיע אין די ימי השנה.

ובענינו — דער, טוב לב משתה תמיד, די שמחה תמידית במשך ימי השנה, נעמט מען פון (י"ל גם דחג הסוכות, באמצעות) דער שמחה שבימי הפורים, וואס זיי זיינען פון די ימי השנה און וואס זיינען געווארן ימי שמחה אין (און מצד) גלות; און נאכמער — טעג וועלכע זיינען מותר בעשיית מלאכה (ווי די אנדערע סתם-טעג פון יאר)<sup>32</sup> — און דערפאר קענען זיי פועל זיין די שמחה תמידית אין יעדן מצב וואס א איד גע- פינט זיך, אויך אין א וואכעדיקן (גלות-דיקן) מעמד ומצב.

[ועפ"ז יובן דער חילוק בזה צווישן ספר הרמב"ם און שו"ע:

בעבודת ה' נעמט מען דעם כח אויף זיי פון דעם חודש הכללי, חודש תשרי: ר"ה, דער זמן פון „תמליכוני עליכם“<sup>33</sup>, איז דער מקור פון וועלכן מ'שעפט יראת שמים אויפן גאנצן יאר; י"ז — אויפן ענין התשובה; און פון סוכות שמיני עצרת ושמחת — זמן שמחתנו — נעמט מען דעם כח אז אלע זאכן פון תומצ במשך השנה זאל מען טאן מיט שמחה],

וכמרומו אין רמב"ם<sup>34</sup>, אז דער ענין פון שמחה של מצוה (השמחה שישמח אדם בעשיית המצוה כו' עבודה גדולה היא כו') קומט אלס המשך פון דער „שמחה יתירה“<sup>35</sup> וואס איז געווען במקדש בחג הסוכות —

וי"ל — ווייל דאס איז דוקא בזמן שבת המקדש ה' קיים, ווען אלע ענינים זיינען געווען כתיקונם ובשלימותם, דערפאר האט מען דעמאלט געקענט מקבל זיין חיות אין עבודת ה' במשך כל השנה כולה פון די יו"ט שבחודש תשרי (און דאס איז געווען מספיק); ועד"ז האט מען דעם ענין השמחה בעבודת ה' גענומען פון דער „שמחה יתירה“ שהי' במקדש בחג הסוכות:

משא"כ בזמן הגלות, אין דער צייט פון העלם והסתר, איז די השפעת השמחה פון חג הסוכות ניט מספיק צו פועל זיין אין דער עבודה פון א גאנצן יאר<sup>36</sup>. ווייל די ענינים ווי זיי שטייען אין חודש תשרי, זיינען זיי עד"מ ווי דער חיות פון די אלע אברים געפינט זיך נאך

29) ראה מקומות שבהערה 24, שהם שרשים ומקורים.

30) משא"כ בזמן הבית שגם דרגת העבודה במשך השנה היתה באופן נעלה יותר, ובמילא — קרובה יותר לדרגת העבודה דחודש תשרי.

31) ולאידך צ"ל גם שמחה גדולה יותר — שמחה בליג דפורים, ואינה מספיקה השמחה דזמן שמחתנו שהיא בהגבלה — ראה סידור סוף ש' הפורים (רפג, ד). וראה תרי"א מג"א צט, ג ואילך. לקי"ת נצבים מח, א. ועוד.

32) שו"ע או"ח ר"ס תרצו. אלא ש,האינדנא נהגו בכל מקום שלא לעשות והעושה כו' (שו"ע ורמ"א שם). וראה בארוכה תרי"א שם צט, ד ואילך. ועוד.

25) ר"ה טז, א. לד, ב.

26) בסוף הל' לולב.

27) שם ה"ב ואילך.

28) ובפרט שבזמן הגלות אין השמחה יתירה כמו שהיתה במקדש.

פורים קטן וואס איז ניט פארכונדן מיט מצות מיוחדות, האט ער דעריבער נאך א נעענטערע שייכות מיט די כל ימי השנה, ובמילא אויך מער השפעת השמחה אויף זיי — „משתה תמיד“.

מען קען אבער אזוי ניט זאגן, ווייל: (א) הא נחא לויט די דיעות וואס האלטן אז חייב להרבות במשתה ושמחה בי"ד שבאדר ראשון: אבער דער רמ"א איז דאך ממשיך, ואין נוהגין כן, נאך בלויז „ירבה קצת בסעודה כדי לצאת ידי המחמירים“ — איז ווי אזוי זאל דער טאג אויפטאן דעם „משתה תמיד“ בכל השנה בעת אין אים אליין איז ניטא קיין חיוב שמחה?

(ב) ועיקר: ווי קען מען זאגן אז די נתינת כח אויף משתה תמיד (שמחה תמידית) בכל שנה ושנה איז פון פורים קטן, וועלכער איז דא בלויז בשנה מעוברת?

ה. וועט מען דאס פארשטיין בהקדם הביאור אין סיום דברי הרמ"א, וטוב לב משתה תמיד, וואס ווי געבראכט פריער פון ספרים איז דאס מרמז אויפן ענין השמחה בעבודת ה', דלכאורה: פאר- וואס זיינען די שני תמידים אויסגע- שטעלט באופן כזה, אז „שויתי ה' לנגדי תמיד“ קומט בהתחלת השו"ע און, וטוב לב משתה תמיד — לאחרי כל, אורח חיים כסופו ממש? — „שויתי ה' לנגדי תמיד“ איז א יסוד ועיקר אין עבודת ה' און דערפאר איז ער דער ראש והתחלה צום גאנצן „אורח חיים“, דארף דאך מעין זה זיין בנוגע לענין, וטוב לב

דער רמב"ם בחיבורו רעדט וועגן די ענינים ווי זיי זיינען (אויך) כתיקונם ובשלימותם, כולל זמן הבית<sup>33</sup>, וואס בזמן הבית איז די נתינת כח אויף שמחה של מצוה פון דער „שמחה יתירה“ שבחג הסוכות שבמקדש:

משא"כ דער ספר השו"ע רעדט נאך וועגן דינים הנוהגים בזמן הזה, און בזמן הזה נעמט מען דעם עיקר נתינת כח אויף ענין השמחה פון די ימי הפורים — און דערפאר קומט דער ענין פון „טוב לב משתה תמיד“ אלס המשך (וחותם) פון הלכות (מגילה) פורים].

ד. דאס איז אבער ניט קיין ביאור מספיק — ווייל דערמיט איז מבואר בלויז די שייכות פון סיום השו"ע צו פורים בכלל; עס בלייבט אבער ניט קלאר דער טעם וואס דער סיום השו"ע איז מיט די הלכות פון פורים קטן, ווארום וויבאלד אלע ענינים אין תורה זיינען בדיוק, כנ"ל, דארף מען זאגן, אז דער סיום פון „אורח חיים“ האט א שייכות מיוחדת צו (דעם תוכן הענין פון) פורים קטן.

לכאורה יש לומר, אז דער ביאור הנ"ל (סעיף ג) גופא גיט אויך אן ארט צו מדגיש זיין די שייכות הסיום צו פורים קטן נאכמער ווי צו פורים בכלל — ווארום אע"פ אז פורים איז מותר בעשיית מלאכה איז ער אבער א טאג וואס איז אויסגעטיילט בריבוי מצות (קריאת מגילה, משלוח מנות ומתנות לאביונים) ובתפלה וכו', וועלכע נעמען צו א ריבוי פון דעם טאג<sup>34</sup>, משא"כ

המוכח בשו"ע הוא עתה כדיו, משא"כ בפורים קטן — ראה בי' (בשם סמ"ג) או"ח סו"ס תרצו. דרכי משה שם. עט"ו לשריע שם. אלי רבה וזוטא. ועוד. (35) אבל ראה לקמן ס"ז מהט"ז.

(33) כפשוטו שהרמב"ם כולל בחיבורו כל הדינים שבזמן הבית ושלעת"ל.  
(34) וגם אין עושין בו מלאכה (כנ"ל בהערה 32) — וראה לקמן בפנים סעיף ז קרוב לסופו שמנהג

משתה תמיד, וייל אויך שמחה איז אן ענין יסודי אין עבודת ה' — אנהויבנ' דיק פון תפלת (כולל — ברכות) השחר<sup>36</sup>?

יש לומר הביאור בזה:

מיט די צוויי תמידים — בהתחלת אורח וסיומו — מיינט דער רמ"א די צוויי תנועות ניט ווי זיי קומען אלס א טייל פון עבודת ה' ( — קיום השו"ע), נאָר ווי זיי קומען אלס א הקדמה — לפני התחלת קיום השו"ע, און אלס ב) סיום — לאחרי גמר קיום השו"ע:

איידער אַ איד הויבט אן עבודתו בקיום התומצ' פאָדערט זיך פריער דער שוית' ה' לנגדי תמיד' — קבלת מלכותו ית', ובלשון חז"ל<sup>37</sup>: יקבל עליו עול מלכות שמים תחלה ואחר כך מקבלי<sup>38</sup> עליו עול מצות.

אַט די קבלה (פון עול מלכותו ית') שטייט (עכ"פ — דאָרף שטיין) בגלוי איידער עס הויבט זיך אן די עבודה בפועל פון קיום התומצ' (נאָך דעם ווי ער איז שוין אַריינגעטאָן אין קיום התומצ', איז ניט נרגש בגלוי די תנועה פון קבלת עול מלכות, נאָר דער קבלת עול מצות, דאָס וואָס ער נעמט אן אויף זיך צו אויספאלגן בפועל די גזירות וציוויי המלך).

און דערנאָך, ביים סיום וגמר (ולאח' רי) העבודה, איז דאָ דער ענין פון וטוב

לב משתה תמיד: נאָכדעם ווי ער האָט מסיים געווען עבודתו, קומט דער ענין (שכר פון דער עבודה, וואָס דאָס איז די) שמחה וואָס אַ איד האָט דערפון וואָס ער האָט דורכגעפירט עבודתו און איז דורכדעם געוואָרן באַהאַפֿטן מיטן אויבערשטן (מצוה מלשון צוותא וחיבור<sup>40</sup>).

און די שמחה קען מען האָבן בגלוי ערשט לאַחרי גמר העבודה:

בשעת ער טוט די עבודה, איז אַע"פ אַ דאָס דאָרף זיין מתוך שמחה, ענדו את ה' בשמחה, וויבאלד אַבער ער איז דאָ אינמיטן זיין פאַרנומענקייט אין עבודת ה', קען ער ניט זיין כולו דורכ' גענומען פון דער שמחה במילואה, היות אַז בו זמנן הערשט ביי אים דער געפיל פון קבלת עול, יראת ה', וואָס פאָדערט זיך ווען מען דינט דעם אויבערשטן: דוקא לאַחרי גמר העבודה קומט ביי אים אַרויס די שמחה אין אן אופן גלוי און נעמט אים דורך בכל תוקפה.

[וע"ד ווי דאָס איז אין חודש תשרי, דער חודש הכללי: בריה וכו' איז ימים נוראים, עבודה פון וגילו ברעדה<sup>39</sup>, דאָס הייסט, אַע"פ אַז דעמאָלט איז דאָ דער ענין הגילה והשמחה (ואדרכה, אַ שמחה גדולה<sup>42</sup> ביותר דערפון וואָס ער איז ממליך דעם אויבערשטן אַלס מלך), איז עס אַבער מלוּבש אין דער יראה, וגילו ברעדה<sup>41</sup>: דער גילוי השמחה איז בסיום המועדים, בחג הסוכות זמן

36) דלא יעמוד להתפלל אלא כו מתוך שמחה (של מצוה) — ברכות לא, א. טשו"ע אורח סצ"ג סי"ג. — וכן לזכר הלכה' (שבת ל, ב. וש"ג).

37) משנה ברכות רפ"ב. וראה מכילתא יתרו כ, ג. ועוד.

38) כ"ה במשנה שבגמ' (בבלי). ובמשנה שבמשניות (ירוש'): יקבל.

39) ע"ד המבואר בתניא פי"ד (כ, רע"א) בענין אהבה בתענוגים.

40) לקו"ת בחוקותי מה, ג. ועוד.

41) תהלים כ, יא. וראה לקו"ת נצבים מז, א ואילך. ועוד.

42) ראה סה"מ תשי"ג ע' 6 בסופו.



ארום דעם גאנצן טאג<sup>45</sup>: עס זיינען דא נאך מצות היום (און וועלכע פאר-לאנגען ידע' דוקא), כניל (קריאת המגילה, משלוח מנות ומתנות לאב-יונים כו'), ואדרבה, נוהגין לעשות סעודת פורים (ערשט) לאחרי מנחה<sup>46</sup>.

משא"כ פורים קטן האט ניט קיין מצות מיוחדות ביום זה — די זאך מיט וועלכער דער טאג ווערט אויסגעטיילט פון אנדערע טעג, איז מיט דער שמחה שבו.

קומט אויס, אז אין דער שמחה פון פורים קטן איז ניט אריינגעמישט קיין אנדערע ענינים פארבונדן מיט עבודת ה' — ס'איז א שמחה בטוהרה.

ז. עפ"י יש לבאר דעם סיום לשון הרמ"א, וטוב לב משתה תמיד, וכ-הקדים: אויפן סיום לשון הרמ"א, מ"מ ירבה קצת בסעודה כו' שטעלט זיך דער ט"ז און ברענגט: בהגיה תשב"ץ סי' קעח כ' דיש להרבות ורבינו יחיאל מפרי"ש רגיל להרבות ולהזמין בני אדם כמשמעות לשון המשנה אין בין אדר כו', ושפיר מסיים רמ"א כאן וטוב לב משתה תמיד.

דערפון איז פארשטאנדיק אז דער ט"ז לערנט אז מיט דעם וואס דער רמ"א איז

שמחתנו, ובעיקר בסיומו ממש — בשמחת תורה.

ועד"ז בענינינו: דער גילוי השמחה קומט לאחרי גמר העבודה, אין דעם סיום ממש פון אורח חיים<sup>47</sup>.

ו. און דאס איז דער חילוק ווי דער ענין השמחה רעדט זיך אין רמב"ם און ווי ער רעדט זיך אין רמ"א:

דער רמב"ם בסוף הל' לולב רעדט וועגן שמחה של מצוה, השמחה שישמח אדם בעשיית המצוה, און די שמחה נעמט מען פון דער שמחה יתירה וואס איז געווען בחג הסוכות, וואס איז א טייל פון דער מצות שמחה של המועד-ות (ווי דער רמב"ם זאגט דארטן)<sup>48</sup>.

אין שו"ע אבער רעדט זיך וועגן טוב לב משתה תמיד, די שמחה בפ"ע — מצד דעם וואס מאיז א איד און (שטענדיק) באהעפט מיטן אויבערשטן — וועלכע קומט ארויס בגילוי בגמר העבודה כניל — און די שמחה דריקט זיך אויס אין דעם תוכן פון פורים קטן בפרט:

ימי שמחה פון כל השנה כולה האבן מצות הלכות ומנהגים פארבונדן מיט דעם טאג, אזוי, אז דער הרגש השמחה ווערט (אויך) באוויקט פון די אנדערע ענינים והרגשים וועלכע קומען לידי ביטוי בעבודת ה' (עשיית מצוה, קיום מנהג וכיו"ב). אפילו די שמחה פון פורים, וואס דארף זיין, עד דלא ידע', איז דאס אבער<sup>49</sup> ניט א זאך וואס נעמט

45) במ"א נבאר (לקו"ש ח"ג ע' 916. ח"ז ע' 20 ואילך. חט"ז ע' 369 ואילך) דכיון דסמך ימי' למשתה ושמחה ענין המשתה י"ל שהוא חיוב הנחשן על כל רגע של ימי', אלא שבכל רגע מקיים זה ע"י שקיים (או שיקיים) לבסומי בסעודת פורים — ע"ד ברכות התורה, הנהנין ועוד. אבל כמוכן, העש"י (דהמשתה כו') בפועל אאפ"ל במשך כל היום, ואדרבה — מוכרח שתהי' לאחרי קיום שאר מצות היום (הדורשות מצב של ידע'), ככפנים.

46) רמ"א שם סי' תרצו.

43) וראה בארוכה לקו"ש ח"ז ע' 270 ואילך. וש"נ.

44) ולהעיר מדרכי משה סו"ס תרצו בנוגע לפורים שמסיים, ולהיות גילה ברעדה.

י"ט בכלל, און די שמחה פון הקפות איז (כמנהג ישראל) נאך גרעסער<sup>54</sup> [און אין שמחת ביה"ש זיינען פאראן חילוקים צווישן אידן אין אופן השמחה — לא היו עושין אותה . . . אלא גדולי . . . ואנשי מעשה, משאיכ . . . כל העם . . . באין לראות ולשמוע<sup>55</sup>; אבער אין דער שמחה פון הקפות זיינען אלע אידו זיך משתתף<sup>56</sup>].

איז מבואר בזה<sup>57</sup>, אז היא הנותנת — וואס טיפער (און גרעסער) די שמחה אלץ ווייניקער דער תוקף החיוב, די שמחה קומט פון דעם אידן עצמו. וע"ד די מעלה פון דברי סופרים אויף דברי תורה (כמרז"ל<sup>58</sup> „עריבים עלי ד"ס, חביבים עליי" ד"ס") — אין דעם וואס

54 וראה סידור אדה"ז לפני סדר הקפות: ולהקיף . . . בשמחה גדולה ולרקוד בפניהם ולרנן ולטוב עמהם בשמחה רבה.

55 רמב"ם הל' לולב פ"ח הי"ד.

56 ראה לקו"ש ח"ד ע' 166 ואילך.

57 ראה בסגנון תורת החסידות — לקו"ת וסידור (שבעה ע"ה) שם ואילך.

58 ע"ז לה, א ובפרשי' שם. ירושלמי ברכות פ"א הי"ד. ושי"ן. שהשיר עה"ש כי טובים דודיך מיון (א, ב (ב)).

ובתרא (נב, ד) ד"ה להבין כו' כי טובים, עלי דוקא' (שם נג, סע"א).

59 כ"ה הגירסא במס' ע"ז כת"י (ג.י. תשי"ז). וכן הובא בתרו"ח שמות (פד, ב).

— בירושלמי ושהשיר שבעה ע"ה קודמת, חביבים (ד"ס) יותר מדית' — בלי תיבת „עלי" (וכן ליתא בירושלמי סנהדרין פ"א הי"ד. ע"ז פ"ב הי"ז). אבל להעיר שבדפוס ירושלמי עם פ"י יפה מראה, וכן בירושלמי שבע"ל (ברכות שם) — „חביבין לישראל". ולהעיר שבר"ח ע"ז שם מביא סוגיית

מסיים „וטוב לב משתה תמיד" מיינט ער"י צו באווארענען און אנדייטן אז סר"ס איז ניט גענוג דער „ירבה קצת בסעודה" (וואס ער זאגט פריער), נאך<sup>59</sup> מען דארף מרבה זיין בסעודה ושמחה מעין ווי אין אדר שני („אין בין אדר כו").

וצריך ביאור: פארוואס זאגט עס ניט דער רמ"א בפירושו אז מ'זאל מרבה זיין בשמחה<sup>60</sup> און ער איז דאס מרמז מיטן לשון „וטוב לב משתה תמיד"?

ויש לומר — אז דאס איז ע"ד ווי די חילוקים וואס מען געפינט אין דרגות חיוב השמחה בכלל: דער חיוב שמחה במועדים — א חיוב מן התורה, ושמחת בחגך<sup>60</sup>; די שמחה וואס איז פארכונדן מיט ניסוך המים בחג הסוכות, וואס ניסוך המים, הוא הלכה למשה מסיני . . .

שאינו מפורש בהדיא בתושב"כ רק דרבנן סמכוה אקראי<sup>61</sup> — וואס דאס איז די שמחת בית השואבה<sup>62</sup>; און ס'איז דא די שמחה וואס איז פארכונדן מיט הקפות בשמע"צ ושמחת' וואס איז ניט קיין חיוב מד"ס נאך בלויז א מנהג<sup>63</sup>.

זעט מען בפועל, אז די שמחה פון שמחת בית השואבה איז א שמחה גדולה יותר — „שמחה יתירה" — לגבי שמחת

47 וראה שערי תשובה סק"ב. וצ"ע בדבריו.

48 ובא"י רבה חוטא כ' לענין משתה ושמחה בט"ו אדר ראשון, ואפשר שנכלל במה שסיים (הרמ"א) וטוב לב משתה תמיד'.

49 ובבלוש כאן: ומצוה להרבות בהם משתה ושמחה קצת משום דיימ"י נס ניהו.

50 ראה טו, יד. רמב"ם הל' י"ט פ"ז הי"ז. לקו"ת סוכות ע"ט, ד (שי"ן). ובסידור ש' חגה"ס (רסח, א), „ואינו מן התורה".

52 אלא שהרמב"ם אינו מזכיר בהל' לולב שם דהשמחה יתירה' שיכת לניסוך המים ושנקראת „שמחת בית השואבה", וכידועה השקו"ס בזה (וראה לקו"ש ח"ד ע' 267 ואילך. ושי"ן). ואכ"מ.

53 ראה לקו"ת שם ס, סע"ג. סידור שם רסט, ב.

60 אבל בתרא שבעה ע"ה קודמת מדייק. עלי דוקא. וברוב (כל) המקומות בחסידות הובא מר"ל ד. עריבים עלי ד"ס כו', ולא „חביבים כו'" (וגם בתרו"ח שם: א) אינו לשון מאמר הירושלמי כ"א לשון

ניט<sup>61</sup> אין שו"ע אָבער עכ"פּ אין רמ"א וכלשונו<sup>62</sup>, וקורין יו"ט האחרון שמחת תורה לפי ששמחין ועושין בו סעודת משתה לגמרה של תורה כו' ועוד נהגו להקיף עם ספרי התורה כו' והכל משום שמחה<sup>63</sup>] — ווייל אַ מנהג וואָס ברענגט זיך אין רמ"א איז אויך אַ דין (וחיוב).

וייל דהיינו, כנ"ל, ווייל די שמחה פון פורים קטן איז ע"ד ווי די שמחה וואָס קומט בגמרא ולאחר העבודה, ס'איז לאחרי — און „העכער" — פון עבודה, וכמילא — „העכער" פון איזה אופן של חיוב. די שמחה קומט (ווערט) מצד דעם אידן<sup>64</sup>.

[בסגנון אחר קצת: ווען ס'וואַלט גע- ווען אַ ציווי (אָדער מנהג) אויף שמחה וואַלט דאָס גופא געמיינט — שמחה אַלס אַ חלק פון חיוב קיום השו"ע, אין דעם מוז זיין אַריינגעמישט אַן ענין פון עול ויראה].

וי"ל אַז דערפאַר איז די שמחה — די הקדמה וואָס ברענגט די שמחה לעת"ל, ווי דער מגן אברהם<sup>65</sup> ברענגט אַראָפּ אויף דברי הרמ"א „וטוב לב משתה תמיד" — „בשמחות מצות אלקינו להעמיד" אז יחלא שחוק פינר<sup>66</sup>, און

אידן נעמען אויף זיך אַן גדרים וחומרות וואָס שטייען ניט (מפורש) אין תושב"כ, זעט זיך די חביבות, שמחה ותענוג וואָס אידן האָבן אין קיום רצון העליון<sup>67</sup>.

ובענינו: די שמחה אויף וועלכער ס'איז פאַראַן אַ חיוב מפורש בתורה — ד.ה. מ'קען אין דעם אַלעמען מחייב זיין ובשווה — ווייזט אַז זי איז לויט מעלת האדם וועלכע איז דאָ אפילו באַ אַ פחות שבאדם; די שמחה יתירה פון שמחת בית השואבה, פאַרבונדן מיט ניסוך המים, אויף וועלכער ס'איז ניטאָ קיין חיוב מפורש אין תושב"כ — ווייזט אויף אַ גרעסערער און טיפערער שמחה; און הקפות וואָס איז ניט קיין חיוב, אויך ניט אַ חיוב דרבנן, נאָר בלויז אַ מנהג — דריקט אויס נאָך אַ טיפערע שמחה, וועלכע קומט מצד אידן, וואָס זיי האָבן מחדש געווען, איינגעפירט די שמחה<sup>68</sup>.

ועד"ז — ויתירה מזה — איז בנוגע לפורים קטן: דאָס וואָס דער רמ"א ברענגט דעם „להרבות בשמחה" נאָר בסגנון ואופן של רמז וסיפור (כפירוש ה"ט"ז), איז ווייל דאָס איז אַזאָ דרגא נעלית פון שמחה אויף וועלכער ס'איז ניטאָ קיין חיוב מפורש אין שו"ע, אפילו ניט אַלס מנהג [ע"ד ווי דער מנהג ההקפות דשמע"צ ושמח"ת, וואָס שטייט

61) אף שהביא זה בכ"י על אחר: ועושין משתה ושמחה וי"ט לסימה של תורה (לי' הטור שם) . . ומצאתי עיקרו של מנהג במדרש . . מכאן שעושין סעודה לגמרה של תורה.

62) או"ח סי' תרס"ט.

63) וראה לקו"ש חיים ע' 382 ואילך.

64) סק"ב.

65) ביד אפרים מגי' בדברי המג"א „בשמחת מצות. ונזכה בית אלקינו להעמיד".

66) תהלים קכו, ב. וראה ברכות ל, סע"ב: אגא תפילין מנחא. ולהעיר מהמגילה ויקר אלו תפילין (מגילה טז, ב).

הירושלמי הנ"ל ד.חביבין דים מדית תדע שהרי ר"ט כו".

59) וראה בארוכה לקו"ת מטות (פה), רע"א ואילך. ושם, שע"י דים נתעוררה האהבה רבה. ע"ש.

60) ראה גם לקו"ש ח"א ע' 87. ובכ"מ.

הבבלי ע"ז (ופרש"י) שם, ורק משנה מ.ערבי"ט ל.חביב"ט. ב) בהמשך המאמר שם איחא. ערבי"ט עלי כו".

ברענגט עס, במהרה בימינו" ממש  
 ,שמחת עולם על ראשם".

(משיחות ש"פ תשא, שושן  
 פורים קטן — תשכ"ז; תשד"מ)

לעת"ל וועט זיין ,שמחת עולם על  
 ראשם", וואס מיינט אויך א שמחה  
 תמידית ושמחה בפ"ע,

וואס דאס קומט ע"י ההוספה בשמחה  
 בזמן הגלות ובאופן פון מעלין בקודש  
 אויך אין דעם קודש פון ,טוב לב משתה  
 תמיד",

68) סיום לשון המג"א שם. ולהעיר מבאר היסב  
 שם: בית תפארתנו במהרה יעמוד וביראה אותו  
 לעבוד. נכון יהי הר הבית בראש הרים עדי עד. ויל  
 שמדגיש ענין היראה כאן — לקשר סופו לתחלת  
 השו"ע, כגל בפנים.

67) ישע"י לה, י. נא, יא.



לתורה, אז מלחמת עמלק איז מפורש אין אלע חלקי התורה.<sup>18</sup>

עפ"י יובן וואס איז בבלי איז ער נאכ-מער מפרטיג און איז מוסיף, מה שכתוב כאן ובמשנה תורה — וייל אין תורה גופא, איז משנה תורה א סוג בפ"ע, ווי די גמרא<sup>19</sup> איז מחלק אז די ד' ספרים הראשונים איז, משה מפי הגבורה אמרו, און משנה תורה, משה מפי עצמו אמרו, וברוח הקודש<sup>20</sup>.

ב. ויש לומר, אז לשיטת הבבלי קומט דא צו נאך אן עילוי, ובהקדים הדיוק אין לשון הבבלי: כתוב זאת מה שכתוב כאן ובמשנה תורה, זכרון מה שכתוב בנביאים, בספר מה שכתוב במגילה — דלכאורה, בהמשך צום לשון, מה שכתוב בנביאים האט ער גע-דארפט זאגן, בספר מה שכתוב בכח-בים<sup>21</sup>?

נאך מער: אין ירושלמי שטייט טאקע, כנ"ל, ומצא אותה כתובה בתורה ובנבי-אים ובכתובים . . . זאת תורה . . . זכרון אלו הנביאים . . . בספר אלו הכתובים!<sup>22</sup> וי"ל אז דערמיט ווערט ארויס-געבראכט אין בבלי, אז דער עילוי שבזה

[ולפי' קומט צו אן עילוי בקביעות שנה זו — אז מען לייענט (בלי הפסק זמן) נאכאנאנד — אלע ערטער אין תורה שכתוב וואו עס ווערט גערעדט וועגן מחיית עמלק: ביום השי' לייענט מען פרשת זכור, במשנה תורה און אויך די הפטורה, מה שכתוב בנביאים (אין שמואל)<sup>23</sup>, און תיכף לאח"ז — במוצאי שבת<sup>24</sup> לייענט מען, מה שכתוב במגילה, ולמחרתו לייענט מען (אויך) מה שכתוב כאן (פ' ויבא עמלק)]<sup>25</sup>.

די מעלה בכלל בזה איז ניט נאר וואס מ'איז מזכיר מחיית עמלק כמה פעמים בתורה, נאר אין דעם וואס עס איז פאראן אין אלע חלקי התורה, ובלשון הירושלמי — עס איז, כתובה בתורה ובנביאים ובכתובים (און ווי מען גע-פינט בכמה ענינים וואס די גמרא איז מדגיש וועגן זיי, דבר זה כתוב בתורה ושנוי בנביאים ומשולש בכתובים)<sup>26</sup>.

וואס דאס ברענגט נאכמער ארויס ווי מלחמת עמלק איז אן ענין הכי כללי, ביז אז דאס איז נוגע אין יעדער חלק (מדרי-גה) פון תורה.

ע"ד ווי אין זמן, זאגט מען בנוגע צו מלחמת עמלק — מלחמה לה' בעמלק מדור דור<sup>27</sup>, אזוי איז דאס אויך בנוגע

18) וכל הפרטים של מלחמת ומחית עמלק נכתבו ונעשו חלק מהתורה.

19) כמזכיר כמ"ס בהחילוק דבבלי וירושלמי דבבלי הוי בתראי לגבי ירושלמי ולכן מפרט יותר (ראה לקו"ש חכ"ד ע' 168 ואילך. ושי"ג).

20) מגילה לא, ב.

21) תורה משה שם.

22) התחלת הלשון בבבלי, כתב זאת מה שכתוב כאן ובמשנה תורה, ולא, תורה (כבירושלמי) — מוכרת, שהרי זהו עיקר החידוש בבבלי על מה ששלחו לה' מתחלה, הלא כתבתי לך שלישים שלישים ולא רבעים, בשמות ובמשנה תורה. משה א"כ בירושלמי שם שלא נזכר זה כלל ב"צער" (של חכמים).

12) מגילה ל, סע"א.

13) שם ד, א (וראה שם תורה' חייב אדם).

14) וראה מג"א אריח שם שבזה יוצא (בדיעבד) מ"ע דקריאת פ' זכור (וראה חכמת שלמה שם).

וראה חינוך מצוה תרג.

15) מגילה פ"א ה"ה. וכזה ברות רבה פ"ד, ה.

16) מגילה לא, א. ע"ז יט, ב. וראה גם ב"ק צב, ב.

17) ס"פ בשלת. וראה תיב"ע ות"י שם. וראה אוה"ח שם יז, יד.

בספר ואלה שמות ובמשנה תורה ובספר שמואל, וזה שאמר שלמה בדבר ששי-לשתו אי אתה רשאי לרבעו" — רש"י), עד שמצאו לו מקרא כתוב בתורה כתב זאת זכרון בספר כתוב זאת מה שכתוב כאן ובמשנה תורה, זכרון מה שכתוב בנביאים, בספר מה שכתוב במגילה. טייטשט רש"י אויף „זאת מה שכתוב כאן ובמשנה תורה" — „דכל מה שכתוב בתורה קורא כתב אחד."

דארף מען פארשטיין (ווי מפרשים פרעגן<sup>27</sup>): וואס האָט אויפגעטאָן „שמצאו לו מקרא כתוב בתורה"?

הדרוש ראי' איז דאָך נאָר אַז דאָס איז „כתב אחד" — דאָס אַז „שלישים" מעג מען, האָט מען דאָך געוואוסט אויך פריער (אַז דעם פסוק „כתב גו'"), נאָר מ'האָט געלערנט אַז „כאן" (אין אלה שמות) און אין משנה תורה ווערן גע-רעכנט אַלס צוויי (און אין נביאים איז „שלישים"); ולאידך — אויך פון פסוק „כתב זאת זכרון בספר" איז מוכח אַז מ'טאָר ניט שרייבן קיין „רבעים" נאָר בלויז „שלישים" — איז וואָס איז נתחדש געוואָרן („עד שמצאו לו מקרא") פון דעם פסוק „כתב זאת גו'?" אין דעם פסוק שטייט לכאורה ניט אַז „כאן" און אין משנה תורה זיינען כתב אחד!

און אויב דאָס איז מוכרח מצד הסברא, איז (א) מעיקרא מאי קסבר ולבסוף מאי קסבר, (ב) וואָס טוט דאָ אויף דער פסוק<sup>28</sup>?

ד. נאָך אַן ענין וואָס דארף האָבן ביאור: דער רמב"ם פסקינט<sup>29</sup>, „כל ספרי

איז ניט נאָר וואָס עס שטייט אין אַלע חלקי התורה, נאָר אויך אין דעם וואָס איז יעדן חלק קומט צו אַ תוקף וחומר מיוחד.

און דערפאַר איז ער משנה אין בבלי און זאָגט (ניט „בכתובים", נאָר) „בספר מה שכתוב במגילה": דהנה בנוגע צו „נביאים" איז מובן דער תוקף וואָס קומט צו לגבי „תורה". כאָטש תורה איז למעלה מנבואה ונביאים<sup>23</sup> — איז אָבער פאַראַז אַ חומר אין דברי נביאים, וואָס העובר על דברי הנביא חייב מיתה, משא"כ העובר על דברי תורה [ואע"פ אַז דער עונש פון עובר על דברי הנביא איז דוקא אויב שמע מפּי הנבואה ובעת הנבואה<sup>24</sup>, איז אָבער דאָס גופא אַ הוכחה, אַז עס איז דאָ אַ תוקף אין דברי נביאים בכלל, אפילו אויך ווען ס'איז נאָר „כתוב בנביאים" (און ס'איז בפועל ניט פאַרבונדן מיטן עונש הנ"ל)].

אָבער דורך דעם וואָס „כתובה . . בכתובים" קומט לכאורה ניט צו קיין חומר. זאָגט דעריבער דער בבלי „בספר מה שכתוב במגילה", כדלקמן.

ג. וועט מען דאָס פאַרשטיין ע"פ הביאור אין גמרא דאָרט אין מגילה<sup>25</sup>, וז"ל: „שלחה להם אסתר לחכמים כתבו-ני לדורות<sup>26</sup> שלחו לה הלא כתבתי לך שלישים<sup>26</sup> שלישים ולא רבעים" („בשלשה מקומות יש לנו להזכיר מלחמת עמלק

23 ראה רמב"ם הלי' יסוה"ת פ"ח וט' (וראה לקו"ש ח"ט ע' 177 ואילך. ושיג.). וראה פרש"י חולין קלו, א ד"ה תורת משה.

24 האריך בזה בצפ"ע"נ בכ"מ (הובא בלקו"ש שם ע' 181. ושיג.).

25 בע"י כאן (וראה בדקיס מכ"י וכ"מ) הגי' „כתבוני בספרי". וראה לקמן בפנים.

26 משלי כב, כ.

27 ראה טורי אבן, פני יהושע, שפת אמת ומפרשי הע"י.

28 ועיי"ש מה שתייצו.

29 הלי' מגילה ספ"ב.

במגילה. ולפיז איז דער פסק הרמב"ם  
ניט נאָר ע"פ הירושלמי: נאָר אויך  
מיוסד בבבלי.

מפרשים<sup>33</sup> פרעגן אָבער אויף דעם  
ביאור האלשיך: מען זאָגט דאָך (סתם)  
הנביאים וכתובים עתידין להבטל, וואָס  
איז משמע אַז אויך ספר שמואל איז  
בכלל, בה בשעה אַז זכירת מלחמת  
עמלק פון ספר שמואל לערנט מען אויך  
אַפ פון דעם זעלבן פסוק, כתב זאת  
זכרון בספר, ד.ה. אויך אויף דעם (ספר  
שמואל) איז, מצות התורה לכותבה?

ה. וייל הביאור בזה:

דער חילוק צווישן זכירת מלחמת  
עמלק אין נביאים (ספר שמואל) און ווי  
דאָס איז אין מגילת אסתר איז מובן פון  
לשון הגמרא גופא: בנוגע צו נביאים  
לערנט מען דאָס אַפ פון דעם וואָרט  
„זכרון“, מה שכתוב בנביאים, און בנוגע

הנביאים וכל הכתובים עתידין ליבטל  
לימות המשיח חוץ ממגילת אסתר והרי  
היא קיימת כחמשה חומשי תורה  
וכהלכות של תורה שבעל פה שאינו  
בטליו לעולם.

אין הגהמ"י ברענגט ער דערויף דעם  
מקור פון ירושלמי מגילה דאָרטן אין  
המשך הסוגיא<sup>30</sup>: ר' יוחנן ורשב"ל ר'  
יוחנן אמר הנביאים והכתובים עתידין  
ליבטל וחמשת ספרי תורה אינן עתידין  
ליבטל מה טעמא קול גדול ולא יסף<sup>31</sup>,  
רשב"ל אמר אף מגילת אסתר והלכות  
אינן עתידין ליבטל כו'.

אין אלשיך בפירושו אויף מגילת  
אסתר<sup>32</sup>, איז ער מבאר דעם מקור  
למרז"ל אַז מגילת אסתר אינה עתידה  
ליבטל פון דעם לימוד הנ"ל<sup>33</sup> אַז מצאו  
בתורה כתב זאת זכרון בספר, מ'לערגנט  
אַז „בספר“ גייט אויף דער מגילה, ע"כ  
ראו רז"ל לומר שלא יתבטל הס' הזה כי  
מצות התורה היא לכותבו וע"כ כאשר  
אין התורה מתבטלת גם מה שצותה  
לכתוב לא יתבטל משא"כ בכל ספרי  
נביאים וכתובים שלא צייתה התורה  
לכותבם.

ויש לומר אַז אַזוי איז אויך דעת  
הרמב"ם, אַז ער לערנט עס אַפ (אויך)  
פון דער גמרא הנ"ל, בספר מה שכתוב

34) ובפרט שכירושלמי הלשון הנביאים  
והכתובים כ"י, שיש לפרש שיבטלו מלקרות בהם.  
משא"כ במגילה שלא יבטלו מלקרות בה בצבור  
(כמיש בהשגות הראב"ד לרמב"ם שם. מאירי מכות  
כג, ב'). וכן משמע מהלימוד בירושלמי בזה שלא  
תבטל שנאמר. קול גדול ולא יסף ונאמר להלן  
וזכרם לא יסוף מורעם, וכמיש בקה"ע שם ד"ה אף  
מגילת אסתר, כיום קריאתה. וראה גם יפה מראה  
שם. אבל ברמב"ם, כל ספרי הנביאים וכל הכתובים  
. חוץ ממגילת אסתר הרי מפרט. ספרי נביאים.  
ומגיא עצמה, אם יהיו קיימין בתורת כתבי קודש.  
ובנוגע שאר הענינים דפורים — כולל דין קריאת  
המגילה, כתב הרמב"ם כענין בפ"ע (בהמשך ההלכה)  
ימי הפורים לא יבטלו כ"י. וראה שו"ת הרדב"ז ח"ב  
סי תרסו. אלשיך שם. וראה בהנסמן בעקרה הבאה.  
35) מראה הפנים לירושלמי שם (וראה מה  
שמתרץ שם).

30) כ"ה הלשון בירושלמי (ובהגהמ"י — בכמה  
שינויי לשון).

31) ואתחננו ה, יט.

32) משאת משה למגיא ט, כח (הובא גם במראה  
הפנים לירושלמי שם. ע"ש ולקמן בפנים).

33) ועיי"ש שמבאר לפניז כי בימות המשיח  
שתמלא הארץ דיעה נבין לאשורו מתוך התורה כל  
מה שבנביאים וכתובים וע"כ יתבטלו כי לא יהי לנו  
צורך אליהם. וראה יפה מראה ומראה הפנים  
לירושלמי מגילה שם. קה"ע שם. רדב"ז שבסוף  
הערה הבאה. ועוד.

\* להעיר מהמשך לשון המאירי שם: דרך צחות  
אמרו כל הכתובים יבטלו ומקרא מגילה לא תבטל.



ספעציעלע כתיבה פון מגילה, ניט בדומה צו (דער כתיבה פון) שאר הכתובים, און אויך ניט ווי די כתיבה פון מלחמת עמלק מה שכתוב בנביאים, וואס איז נאָר אַ גדר הכשר פון „זכרון“<sup>38</sup>. משא״כ במגילה איז נתחדש געוואָרן אַ דין פון „בספר“<sup>39</sup>, דער ציווי איז אויף מעשה הכתיבה<sup>40</sup>, אַז דאָס זאָל זיין אַ ספר. בסגנון אחר: דאָס איז ניט (נאָר) אַ דין (פרט) אין כתובים, אַז מלחמת עמלק זאָל זיין נזכר בכתובים, נאָר אַ דין אין מלחמת עמלק (הרביעי), אַז עס דאַרף זיין „בספר“.

צו דער מגילה לערנט מען דאָס אַפּ פון דעם וואָרט „בספר“, מה שכתוב במגילה. ד.ה. מה שכתוב בנביאים איז דער חיוב (נאָר), „זכרון“, דער ציווי בזה איז ניט (אַזוי) די כתיבה מצ״ע, נאָר וואָס דער „זכרון“ קומט ע״י הכתיבה בנביאים,

משא״כ במגילה איז דער ציווי בזה „בספר“, נוסף אויף דעם „ושם באזני יהושע“ דורך דיבור באזני, עס זאָל זיין אַ כתיבה „בספר“ — מה שכתוב במגילה.

ו״ל אַז דאָס איז אויך דער חילוק צווישן דעם ירושלמי און דעם בבלי:

אין ירושלמי קומט מען אַפּלערנען אַז זכירת מעשה עמלק דאַרף זיין גע״ שריבן<sup>41</sup>, „בתורה ובנביאים ובכתובים“, און וויבאַלד אַז מ׳געפינט עס נאָר בתורה ובנביאים, און ניט בכתובים, איז מובן אַז דאָס איז דער מקור אויף כתיבת המגילה כדי עס זאָל זיין זכירת מעשה עמלק אויך בין הכתובים, ובספר אלו הכתובים<sup>42</sup>. מען טיילט אָבער ניט אויס מגילה בפ״ע: דאָס איז ניט קיין דין (פרט) אין כתיבת המגילה, נאָר אַ דין (פרט) אין כתובים, אַז מ׳איז מזכיר מחיית עמלק אויך בכתובים.

לויטן בבלי אָבער לערנט מען אַפּ „בספר מה שכתוב במגילה“, אַז ס׳איז אַ

38 באברנאל בהקדמתו לפי לנביאים ה־ראשונים דיה ואומר שהיתה ודיה ואומר בתשובת, שבנביאים ה־ ציווי ה' לנביא שיכתוב כל ספר (ועי״ש שכתב זהוה א' מהחילוקים בין נביאים וכתובים, דבכתובים לא בא אליהם ציווי אלקי לחברו). אבל אעפ״כ יל תוכנו ענין כתיבה (בשביל) זכרון (ולעזר מירושלמי שם: זכרון אלו הנביאים ויתב בספר זכרון לפניו ליראי ה' וגו'), ולא כמגילה שתוכנה — כתיבת ספר, ככפנים.

39 להעיר מצפ״ע לרמב״ם הלי מגילה פ״א ה״א שלאחרי שמבאר (שמלבד מצות קריאת מגילה . . צריך כדיו ספר דאליכ הוה ע״פ . .) יש בה מצות כתיבה ולכך סיל דמטמא את הידים (ע״ש). ומהמשך הגמרא מוכח דכ״ה לדיעה זו דדרוש בספר מה שכתוב במגילה, ע״ש ברש״י דיה הוא דאמר. ריטביא שם. (ועוד) כתב להלו. אך עוד נ״מ שנתנה לכתוב בפ״ע . . ואיכ גם בכתיבתה יש שני דברים אחד מה שנכתבה בכלל כל הכתובים וגם כפני עצמה ולכך נקראת מגילה״.

40 ע״פ הגיל בהחילוק דבבלי וירושלמי יומתק המשך המאמר בירושלמי, המגילה הזאת נאמרה למשה מסיני דמפרש בצפ״ע שם, ור״ל הכתיבה (וראה גם מרגניאט טבא לסהמ״צ שם). והיינו דכאו להוסיף על הנאמר לפניו, ומצאו אותה כתובה כו בכתובים כו בספר אלו הכתובים, דהוי רק חלק ופרט מהכתובים, וע״ז מוסיפים דנאמר בזה דין כתיבה בפ״ע בנוגע להמגילה (לא רק דין הכתובים שיהי כתיב בהם מעשה עמלק). ובצפ״ע ממשך שם, ולכן מבואר שם דאין עתידה להבטל (ראה לקמן כפנים).

36 כיה כפי קה״ע שם דיה היו מצטרפיו ודיה ומצאו אותה. אבל להרמב״ן ריש מגילה (וכמה מפרשים) סוגיית הירושלמי קאי על עצם התקנה דימי משתה ושמתה (ראה לקו״ש חט״ו ע' 352 ואילך). ובהערה 15 שם. (שי״ג). אבל גם לפירושם יל דבהלימוד נכלל (עכ״פ) גם לכתבו בין הכתובים. משא״כ להבבלי דשליחות זו השני דאסתר ה״י רק ע״ז ד. תכוננו לדורות — ראה לקו״ש שם. וראה מרגניאט טבא לסהמ״צ להרמב״ם שורש א אות ח. 37 ראה חדא״ג ופני בבבלי כאן.

לאחזי אבער, מצאו לו מקרא כתוב בתורה, דאס איז פאָרבונדן מיטן אופן ווי ס'איז, כתוב בתורה, דעריבער לערנט מען אין דעם פסוק, כתב זאת מה שכתוב כאן ובמשנה תורה: דער חילוק הנ"ל צווישן די ד' ספרים הראשונים און משנה תורה איז אין דעם אופן האמירה, אבער אין דעם גדר ודין כתיבה, "כתב זאת", איז, "מה שכתוב כאן ובמשנה תורה" האָבן ביידע דעם זעלבן גדר".

עפ"ז איז מובן דער המשך, דער חילוק צווישן נביאים און מגילה, אָ דאָס איז ניט נאָר וואָס מ'לערנט אָפּ אָז די כתיבה דאָרף זיין נאָך צוויי מאָל, נאָר דאָס זיינען צוויי באַזונדערע סוגי כתיבה: בנביאים איז נאָר אַ „הכשר“ צו „זכרון“<sup>44</sup>, משאיכ, „מה שכתוב במגילת“ לה' וואָס מען לערנט אָפּ פון „בספר“, איז דאָס אַ דין כתיבה „בספר“. ד.ה. אָז מגילה איז ע"ד „מה שכתוב כאן ובמשנה

ו. עפ"ז איז אויך מובן דער חילוק הסברות וואָס „מתחלה שלחו לה לא כתבתי לך שלשים שלשים ולא רבעים, און במסנא „(עד) שמצאו לו מקרא כתוב בתורה“:

בתחלה האָט מען געלערנט אָז די חילוקי המקומות וואו נזכרה מלחמת עמלק איז פאָרבונדן מיט די חילוקי דרגות ברוה"ק [וואָס נאָר דאָן ווערט עס אַ חלק פון כתבי הקודש, אויב „ברוח הקודש נאמרה“<sup>41</sup> (ווי די גמרא איז ממשך)]. ובמילא דאָרף מען רעכענען שנכאן ושכמשנה תורה אַלס צוויי באַזונדערע, וואָרום עס איז דאָ אַ חילוק צווישן די ד' ספרים הראשונים און משנה תורה (כנ"ל סעיף א), ועד"ז דאָס וואָס נאמרה בשמואל ע"י נביאים איז אַ באַזונדער סוג (ודין) — נבואה<sup>42</sup>. ובמילא קען מען ניט מוסיף זיין דעם רוח הקודש שבימי אסתר וואָס איז אַ סוג אחר לגמרי — נאָכן זמן פון נביאים ונבואה (— אחרונים, זמן הכתובים)<sup>43</sup>, וואָרום „כתבתי לך שלשים . . ולא רבעים“.

44 ראה אברנאל בהקדמתו לספר דברים ד"ה ענין הספר (ואילך).

44\* והיינו לא כמגילה שלדעת ר"י ושמואל שם ניתנה לכתוב שלא תהא ע"פ (ראה הערה 41 ובהנמסן שם), שלדעת זו אינה בכלל כתבי הקודש שמטמא את הידים, משאיכ נביאים שפשוט לכויץ שכולם הוו מכתבי הקודש שמטמאים את הידים, כי במגילה לדיעות הנ"ל כל גדרה של הכתיבה הוא רק הכשר להקריאה, משאיכ בכתבית נביאים (בכתבי קודש) שיש בהם דין ומצות כתיבה (לא (רק) בשביל קריאתה שלא יהא כקורא ע"פ כמגילה), אלא שתוכנה — גדר זכרון כ"י, כתיבת ספר זכרון (ולהעיר מלקושי שם ע' 357).

41 אלא דלשמואל מה שברוה"ק נאמרה, נאמרה לקרות ולא נאמרה לכתוב" (היינו רק כתיבה לצורך קריאתה ולא דין כתיבה בפ"ע ונפ"מ — לטמא את הידים (ראה בפרטיות בריטבי"א שם. ובהנמסן בלקושי חט"ז ע' 352 הערה 5). והוא כדעת ר"י דדריש, כתב זאת מה שכתוב כאן זכרון מה שכתוב במשנה תורה כספר מה שכתוב בנביאים, דגם לדידך ניתנה לכתוב לצורך קריאתה — ראה תוס' וריטבי"א שם. אבל לדעת ר"א המודעי, סתמא דתלמודא כאן דבספר מה שכתוב במגילה, וברוה"ק נאמרה היינו ג"ז שנאמרת לכתוב (כפ"ע).

וראה המשך הגמרא, תנאי ר"י אליעזר אומר כ"י.  
42 ראה רמב"ם הל' סוה"מ פ"ז ה"ב, הנביאים מעלות מעלות הוי', ובה"י שם, כל הדברים כ"י חוץ משה רבינו רבן של כל הנביאים כ"י.

43 ראה אברנאל שם בהחילוק דתורה נביאים וכתובים באופן כתיבתם. וראה לקמן בפנים.

\* להעיר מחילוקי הסוגים בהכשר מצוה: הכשר הקרוב ממש להמצוה, הכשר דהכשר, ועוד. ראה שבת קל. א: במקומו של ר"א היו כורחין עציס לעשות פחמין לעשות ברזל לעשות איזמל — ואח"כ המצוה מילת. ולהעיר מלקושי חט"ז ע' 454 ואילך. שיחת פורים תשד"מ.

און דאָס איז דער עילוי אין דער נצחיות פון חמשה חומשי תורה אז לא יבטלו, כאַטש, כל התורה כולה נצחיות בכללה ובפרטה<sup>52</sup> (וואָס איז דעם זיינען נכלל בפשטות אויך דברי נביאים): עניני תורה בכלל איז זייער נצחיות אין דעם וואָס די ציוויים און הוראות ביטן זיך ניט און אין זיי וועט קיינמאל ניט זיין קיין שינוי גרעון און תוספת, מ'דאַרף זיי שטענדיק מקיים זיין (און ווי חז"ל<sup>53</sup> זאָגן אויך בנוגע לנביאים — „נבואה שהוצרכה לדורות נכתבה ושלא הוצרכה לא נכתבה“).

אַבער די נצחיות פון חמשה חומשי תורה איז באופן אז דער ציווי עצמו איז שטענדיק פאַראַן<sup>54</sup>. ווייל חמשה חומשי תורה איז ענינו — כתב (משא"כ דער „כתב“ פון נביאים איז ניט אַלס דין כתיבה בפ"ע, נאָר אַלס הכשר לזכ"רון<sup>55</sup> כנ"ל).

און דאָס איז אויך דער אויפטו פון מגילה, וואָס מ'לערנט דאָס אַפּ פון „בספר מה שכתוב במגילה“, אז איר נצחיות איז באופן פון נצחיות פון חמשה חומשי תורה, דברים שבכתב<sup>56</sup> — ספר,

תורה — חמשה חומשי תורה — אויף וועלכן עס שטייט מפורש, כתב זאת<sup>57</sup>.

ז. ויש לומר, אז דאָס גופא איז דער פירוש אין בקשת אסתר (ווי עס שטייט אין בבלי), „כתבוני לדורות“: זי האָט גע- בעטן אז דאָס זאָל ניט נאָר פאַרשריבן ווערן אַלס אַ טייל פון „כתובים“ און ניט מער, נאָר „כתבוני לדורות“ — אַ כתב וואָס אויף אים איז דאָ אַ דין וחיוב כתב (דהתורה), וואָס דעמאָלט ווערט עס ניט בטל, עס איז לדורות,

ובפרט לויט דעם ראַגאַטשאַווער<sup>58</sup> וועלכער איז מאַריך בנוגע, דבר הכתוב בתורה, אז „הוי דבר נמשך ופועל תמיד“<sup>59</sup>, וואָס דערפאַר בשעת איינער איז מתפּיס זיין נדר אין שבועת משה<sup>60</sup> איז די שבועה חל כאַטש משה האָט מתיר געווען זיין שבועה — כיון דהשבועה כתובה בתורה הוי דבר הנמשך וכאילו השבועה ישנו תמיד<sup>61</sup>.

(45) להעיר ממגילה טו, ב: דברי שלום ואמת... מלמד שצריכה שרטוט כאמיתה של תורה (ובפרשי שם „כספר תורה עצמו“). וראה גם חדא"ג מהרש"א שם יט, ב ד"ה מ"ד.

(46) אלא שיל דנתוסף במה שכתוב במגילה, כי בזכירת מעשה עמלק הנאמר בתורה, כאן ובמשנה תורה לא נאמר ל' „ספר“, דנעשה ספר בפ"ע, אלא נאמר בלשון „כתב“ — זאת, דמזאת למדין כאן ובמשנה תורה (ראה פרשי מגילה שם). משא"כ במגילה דחל שם על החפצא „בספר“. וראה מגילה יט, א.

(47) וכן יש לפרש גם הגירסא (הגיל הערה 25) „כתבוני בספר“.

(48) ראה מפענח צפונות פיה ס"ב. ושי"נ צפע"נ עה"ת בראשית ד, ה.

(49) צפע"נ הלי תרומות בהשמטות ע' 120.

(50) נדרים י, א (במשנה), שם, ב. ובר"ן שם מירושלמי. וראה פי הרא"ש שם הטעם שנקט לשון נדר.

(51) הצפע"נ האריך וכתב עד"ז בנוגע לכתב בכלל, בנוגע לשרטוט וכיו"ב — מפענח פיה ס"ב. ואכ"מ.

(52) תניא קריא ד"ה ולהבין פרטי ההלכות (קס, א).

(53) אבל י"ל דגם בקריא שם מדובר בהלכות דוקא, וכברמב"ם כאן שגם ע"ז אומרים דלא תבטל כחמשה חומשי תורה.

(54) רמב"ם הלי יסוה"ת רפ"ט. יסוד התשיעי ב"ג עיקרים (פיה"מ בהקדמתו לפ' חלק). ובכ"מ.

(55) מגילה יד, א.

(56) ראה לקרש ח"ה ע' 240. ח"ח ע' 151.

(57) ולכן שייך בהם ביטול לעתיל כמ"ש ברמב"ם כאן (היינו שיבטל דין „כתב“ שבהם — אף שההוראות כ"ר שבהם היה נצחיים, ככפנים).

(58) עפ"ז יש לבאר (ע"ד הרמז עכ"פ) לימוד הגיל הערה 45, דברי שלום ואמת... מלמד שצריכה שרטוט כאמיתה של תורה (אף שכל כתבי הקודש איז כותבין אותן אלא בשרטוט — רמב"ם הלי ס"ת ספ"ו. שרע י"ד סרפ"ד ס"א) — כי החדוש

זיי „זאגן“ שטענדיק די ענינים<sup>57</sup>.

ח. עפ"ז יובן ויומתק דיוק לשון הרמב"ם הנ"ל „כל ספרי הנביאים וכל הכתובים עתידין ליבטל לימות המשיח חוץ ממגלת אסתר (און איז ממשיך) והרי היא קיימת כחמשה חומשי תורה“ — דלכאורה: לפי המשך סגנון הלשון („כל כו' עתידין ליבטל כו' חוץ ממגילת אסתר“) האט ער געדארפט זאגן „שלא תתבטל — כחמשה חומשי תורה כו' שאינן בטליו לעולם“?

נאך דערמיט זאגט ומבאר הרמב"ם דעם גדר וטעם וואס מגילת אסתר ווערט ניט בטל — „כחמשה חומשי תורה“: „והרי היא קיימת“ (— בלשון הוה), סאיז ניט א מציאות וואס איז אַמאָל געזאָגט און געגעבן געוואָרן און

והעילוי דמגי' הוא דהוי כאמיתה של תורה — אמת שלא תבטל (נצחיות), כאמיתה של תורה, חמשה חומשי תורה.

[ומה שמשיך הרמב"ם, וכהלכות של תורה שבע"פ שאינן בטליו לעולם — כי גם ההלכות של תורה שבע"פ הן נצחיים כחמשה חומשי תורה, אף שאינם ככתב (משאיכ מגי' א, לא היתה, כתב דתורה) — לא היתה בה נצחיות זו].

(57) עפ"ז תומתק השייכות דפריים לפ' צו (דבשנה זו (תשד"מ) המעוברת חל פורים במוצש"ק פ' צו) — שאין צו אלא (לשוניי) זירוז מיד ולדורות (תריכ ופרשיי ר"פ צו. וראה קידושין כט, א. תריכ אמור כד, א. ספרי ר"פ נשא). ועוד להעיר אשר מפשטות הלשון מובן, שהצו' לדורות הוא כמו הצו' מיד, כלומר: אין זו תוצאה בדרך ממילא מהצו' . . . מיד, ביא שגם „לדורות“ — בכל דור הוא ציווי (וראה מפרשי תריכ ורשי ר"פ צו).

איר תוכן וועט (אויך) לאחר זמן ניט בטל ווערן, די הוראות וועלן ניט בטל ווערן,

נאך סאיז א מציאות וואס זי עצמה איז שטענדיק קיימת, עס ווערט גע- זאגט שטענדיק, ובמילא איז ניט שייך עס זאל בטל ווערן.

משא"כ „ספרי הנביאים וכל הכתובים“, כאטש זיי זיינען הוראות לדורות, „נצרכה לדורות“, זיינען זיי אבער אן ענין של „זכרון“,

וײַל אַז אדרבא „זכרון“ איז שייך נאך אויף א זאך וועלכע איז ניטאָ לפנינו, זי איז ניט בגדר פון „כתב“, „ספר“, די רייד (— רעדן) עצמם זיינען ניט נמשך תמיד<sup>58</sup>.

ט. דער טעם וואס דוקא באַ מלחמת עמלק געפינט מען אַ הדגשה מיוחדת בתורה אויפן ענין פון לדורות — נצחיות, ביז „בספר“, כאטש אלע ענינים הכתובים כחמשה חומשי תורה זיינען נצחיים — איז מפורש בתורה שבכתב גופא (כנ"ל סעיף א) „כי יד על כס י"ה מלחמה לה' בעמלק מדור דור“.

ויש להוסיף בטעם הדבר: ער איז דער וועלכער האט געבראכט אלע איבע- ריקע (אויך כל אומות העולם) צו מלחמה, כביכול, נגד הוי' (בהשם והכסא) דורך דעם וואס קרך — הקירה (די אמבטיא רותחת) לפני אחרים<sup>59</sup>.

58) ראה צפע"נ להל' תרומות שם דמבאר שם המחלוקת שבגמ' כאן דתיק סיל דזכרון לא שייך רק אנביאים וריי סיל דגם אמשנה תורה.

59) עיד החסידות ביאר מרזיל דנביאים וכתובים יבטליו חוץ ממגי' והלכות — ראה תרא צב, א. שם קיט, א ואילך. ועוד.

60) תנחומא תצא ט. פרשיי שם כה, יח.

(\*) אשתקד — שנה פשוטה חל במוצש"ק פ' תצוה — שג"כ לשון ציווי, אבל אינו דומה ל.צו' שפירושו „זירוז מיד ולדורות“. ובפרט ע"פ פרשיי (אמור כד, ב) דתצוה — משמע סופר לצוות. וראה מפרשים שנשמנו בפנים ההערה.

(\*\*) כיה בפרשיי לפנינו. וליחא בדפוס ראשון ובלשון רש"י הונתק ברמב"ן, וכן בתריכ ושאר מקומות שנשמנו בפנים ההערה.

און דעריבער איז באַ עמלקין בפרט  
מודגש דער ענין פון „מדור דור“, אַ  
מלחמה נצחית, וואָרום עס רירט אָן בכל  
דור, בכל המדריגות.

ויש לומר בדרך אפשר — אַז דער-  
פאַר געפינט מען אַזאַ ריבוי אין די  
דרושי רבותינו נשיאינו אין וועלכע מען  
איז מבאר באַרוכה דעם ענין פון  
„ראשית גוים עמלק ואחריתו עדי אובד“  
און מחיית עמלק בפנימיות התורה און  
אין עבודת ה', און מען האָט עס איבער-  
גע'חזרט (אע"פ שאין ביהמ"ד בלי  
חידוש<sup>64</sup>) בכל שנה.

כל זמן מגעפינט זיך נאָך אין גלות,  
אפילו לאַחרי כל העליות בעבודת השם,  
איז נאָך דאָ בחי' עמלק בכל מקום, און  
מ'דאַרף קעגן אים מלחמה האָבן ביז —  
מחייית עמלק.

ולמחרתו — ווידער מלחמה בעמלק  
לויט דער דרגא פון מחר און מצב  
העולם פון מחר<sup>65</sup>.

און וויבאַלד אַז ראשית גוים עמלק,  
כנ"ל, איז דאָס ניט אויף אַזויפיל  
(— לגמרי) בכח האדם עצמו מיט אים  
מלחמה האָבן (משא"כ אין דער מלחמה  
מיט די ז' אומות — מדות רעות), נאָר  
מ'דאַרף אַנקומען צו אַ נתינת כח מלמע-  
לה, מחה אמחה את זכר עמלק<sup>66</sup>,

וואָס דאָס „גייט“ און ווערט נמשך און  
געגעבן פון סתים<sup>67</sup> דקובי'ה דורך סתים  
דאורייתא און דורך סתים דישראל —  
דורך רבותינו נשיאינו אין זייערע דרושי

וכפנימיות הענין י"ל: ס'איז ידוע  
בביאור ענין ראשית גוים עמלק<sup>68</sup>, אַז די  
ז' אומות זיינען כנגד די ז' מדות רעות,  
וואָס אין זיי איז שייך בירור וזיכוך ביז  
צו אתהפכא, משא"כ עמלק איז נגד בחי'  
כתר דקליפה, חוצפה, מלכותא בלי  
תגא<sup>62</sup>, ולכן „אחריתו עדי אובד“.

דאָס איז דער לעו"ז פון דעם כתר  
האמיתי, פון אחדות ה',

וואָס אין עבודה מיינט עס — אַז ער  
איז מנגד צו דער אמונה און דעת בה',  
און צו דער בחי' רעותא דלכא וואָס איז  
למעלה מן השכל אין קדושה. און דערי-  
בער האָט מען די ז' אומות תיכף  
בכניסתן לארץ מנצח געווען, משא"כ  
מיט עמלק איז אַ שטענדיקע מלחמה,  
ביז אַז ס'איז באופן פון שבועה, „ידו של  
הקב"ה הורמה לישבע בכסאו להיות לו  
מלחמה ואיבה בעמלק עולמית<sup>63</sup>:  
וואָרום — בעבודת יום יום — די ז'  
מדות ווערן נתהפך און נתברר אין זמן  
פון שעת הכושר דתפלה, משא"כ קליפת  
עמלק, וואָס איז יודע את רבנו ומכוון  
למרוד בו,

און דאָס איז דאָ בכל המדריגות  
שבבעבודת ה'. אפילו ווען אַ איד פועל'ט  
און ער האָט אמונה וידיעה בה' ע"י  
התבוננות שלו, „וידעת היום“, און אויך  
בעבודת ה' גיט ער זיך איבער בקב"ע  
שלמעלה מן השכל, קומט אויך דארטן  
בחי' עמלק בדקות. וואָרום מצד דעם  
וואָס ער איז ראשית גוים, בחי' כתר  
דקליפה, איז ער דאָ און רירט אָן בכל  
מדריגה.

64 כחול תגיגה ג, סע"א.

65 ע"ז הפי' (ספה"מ תר"ל ס"ע שט. ספה"מ  
עטר"ת ע' תכסו. וראה תניא פכ"ט (לו, ב)) במחול  
כל ימי בתשובה (שבת קנג, א).

66 ד"ה ויהי כאשר ירים תר"ם פ"ד.

67 ראה זח"ג עג, א.

61 ראה ס' הליקוטים דא"ח — דהצ"צ, ערך  
עמלק, ושי"נ. דרושי עמלק מרבתינו נשיאינו.

62 סנהדרין קה, א.

63 פרשי" ס"פ בשלח.

הדור, ובדורנו, נשיא הדור דער רבי דער שווער, כדי למחות את (אפילו) זכר עמלק,

און דורך דער התקשרות להצדיק, און וואָס יעדער איינער טוט כל מה שביכלתו בעבודתו לקונו למחות את זכר עמלק, אויסמעקן יעדע תנועה וואָס איז בניגוד צו אלקות — איז דאָס ממחר בפועל די „מלחמה לה' בעמלק מדור דור“, מדרא דמשיחא ומדרא דעלמא דאתי<sup>27</sup>, ווען עס וועט מקויים ווערן, כי מחה אמהה את זכר עמלק מתחת השמים<sup>28</sup>, און עס וועט זיין „השם שלם והכסא שלם“<sup>29</sup>

און אויך דעמאָלט וועט זיין מגלת אסתר קיימת און „ימי הפורים“ לא יבטלו שנאמר<sup>30</sup> „ימי הפורים האלה לא יעברו מתוך היהודים וזכרם לא יסוף מזרעם“.

(משיחות פורים ושי"פ תשא  
ושי"פ ויק"פ תשמ"ב)

חסידות (גילוי — באופן פון טעימה עכ"פ — פון סתים דאורייתא), כח אויף מחיית זכר עמלק שבכל אחד מישראל, ביז צו דעם ענין בדקות — „אשר קרד“, די קרירות בעבודת ה'.

און כשם ווי דאָס איז געווען אין דער ערשטער מלחמה בעמלק, אַז דאָס איז געווען פאַרבונדן מיט כחו של משה, מ'האַט געדאַרפט האָבן אנשי משה<sup>31</sup>, און אַזוי אויך בשעת המלחמה גופא איז „והי' כאשר ירים משה את ידו וגבר ישראל גו'<sup>32</sup>“, ועד'ז אין דער מלחמה בימי מרדכי ואסתר, אַז ווען המן האָט געוואָלט מאַכד זיין את כל היהודים דערפאַר וואָס אידן זיינען „יהודים“ — מודים ומתיהדים באחדות ה' בכל יום ובכל מקום (און המן, וועלכער איז געווען מ(בחי' קליפת) עמלק, האָט מנגד געווען אויף דעם), איז די הצלה פון די אידן געווען מצד זייער מסירת נפש באחד<sup>33</sup>, דורך זייער פאַרבונדענקייט מיט מרדכי (היהודי ו)הצדיק, שהי' כמשה בדורו<sup>34</sup>.

אַזוי איז דאָס בכל דור ודור, אַז מ'דאַרף אַנקומען צו דעם כח פון אתפשטותא דמשה שבכל דור<sup>35</sup> — נשיא

(המדובר בננים) — מתפשטת הארתו בכל דרא דרא לסיר נשמות כו' (עיינ אנהי' בי' לסכ"ז בסופו).

73 תיב"ע ס"פ בשלח.

74 בשלח יו, יד.

75 פרשי ס"פ בשלח.

76 רמב"ם סוף הל' מגילה.

77 אסתר ט, כה.

68 ראה תרא פג, ב. ד"ה ואמר משה תשיט. ועוד.

69 ראה ד"ה והי' כאשר ירים שם בסופו. ד"ה ואמר משה שם פ"א, יז ו"ד.

70 תרא ק"ח, רע"ג. ובכ"מ.

71 אסתר פ"ו, ב.

72 ת"ז תשי"ט (קיב, א. קיד, א) — ונוסף ע"ז

## תשא

בנדוד: אלס שכר פון מקיים זיין מצות מחצית השקל באקומט מען, כופר נפשו.

איז וואָס איז דער פלא און — א גרוי-סער פלא פון משה רבינו וואָס דורך דער מצוה גיט מען „שכר“ — כופר נפשו?

אויך איז ניט פאַרשטאַנדיק דער ענטפער פון דעם אויבערשטן — הראהו „מטבע של אש“:

(א) וואָס איז דער דיוק „מטבע של אש“ דוקא? — וממה נפשך:

אויב דער דיוק פון „אש“ איז מצד דעם וואָס אַלע ענינים דלמעלה זיינען של „אש“ („משרתיו אש ליהט“, וכיו"ב), און דערפאַר, ווען דער אויבערשטער באַווייזט אַ דבר מסוים איז עס בצורת „אש“ — איז דאָך ניט נויטיק דאָס צו מדגיש זיין במיוחד דאָ (וויבאַלד אַז אַלע ענינים דלמעלה זיינען של אש):

און אויב מ'זאל זאָגן, אַז לולא דער הדגשה „מטבע של אש“ וואָלט מען גע-קענט מיינען אַז דער אויבערשטער האָט באַוויזן אַ מטבע כפשוטה, מטבע של כסף (און ניט של אש) — ע"ד „והקמות את המשכן כמשפטו אשר הראית

א. אויפן פסוקי „זה יתנו גוי“ (ביים ציווי פון מחצית השקל) זאָגן חז"ל: כמין מטבע של אש הוציא הקב"ה . . והראהו למשה ואמר לו זה יתנו, כזה יתנו.

וואָס איז די שוועריקייט אין „מחצית השקל“ ביז אַז דער אויבערשטער זאל דערפאַר דאַרפן באַווייזן צו משה רבינו אַ „מטבע של אש“? איז תוספות מבאר, אַז „תמה (משה) על הדבר מה יוכל אדם ליתן כופר נפשו“.

אַבער דאָס פאַדערט אַ ביאור:

וואָס איז געווען די תמי' ופלא ביי משה רבינו וואָס די נתינה פון מחצית השקל קען זיין „כופר נפשו“ — יעדער פשוטער שטאַט-מגיד [וועמענס שכל איז שלא בערך כלל וכלל צו שכלו של משה רבינו — דער „נבחר מכל מין האדם אשר השיג . . יותר כו"ב, און תכלית השלימות אין שכל] איז עס מסביר גאָר בפשטות: ווען אַ איד איז מקיים אַ מצוה קומט אים דערפאַר אַ שכר ולפעמים אַ שכר גדול ביותר, כמש"נ, אַם בחוקתי תלכו גוי' ונתתי גשמיכם בעתם גוי' אַלע ברכות וואָס ווערן דאַרט אויסגעזעכנט; ועד"ז

(1) פרשתנו ל, יג.

(2) ירושלמי שקלים פ"א ה"ד. תנחומא פרשתנו ט. נשא יא. במדבר פ"ב, ג. הובא בפרשי עה"פ. וראה לק"ש חט"ז ע' 381. וש"נ.

(3) ד"ה זאת. — חולין מב, סע"א. וראה מדרשים שצוייגן בלק"ש שם הערה 2 (וראה שם ע' 383, 389 ואילך).

(4) פיה"מ להרמב"ם סנהדרין פ' חלק היסוד הו'.

(5) ר"פ בחוקתי.

(6) ומצינו שכר מפורש בפרט בנוגע חיי נפשו — במצות צדקה שסתמה בממונו — תנחומא משפטים

טו ועוד — ושכבר נצטוה משה ע"ד גמ"ח וכו' לפני מצות מחה"ש — ובפירושה ניתנה כל' היד בהקדמתו — היינו מדחול בזה.

(7) ובפרט ע"פ לשון התוספות שתמיהתו היתה „מ ה', שדבר איוה שיהי' — אינו יכול להיות כופר נפש.

(8) להעיר ממרזל שאדם אומר כפשטות (ובודאות): סלע זו לצדקה בשביל שיחי' בני (פסחים יח, סע"א וש"נ).

(9) תהלים קד, ד.

בתי"י). איז וואָס איז די תמי' פון משה רבינו, און ביי דעם ענין פון מחצית השקל דוקא?

זאת ועוד: אויב צוליב דעם, וואָלט געווען גענוג אַז דער אויבערשטער זאל זאָגן משה'ן אַז דורך דער מצוה וועט די מטבע ווערן אַז ענין פון „אשׁ“; ואדרבא עס האָט געדאַרפט זיין דוקא (און נאָר) דורך זאָגן — וואָרום אַזוי איז דאָך געװען די נתינה פון כל התורה ומצותי צו משה'ן! פאַרוואָס האָט דאָ דער אויב־בערטשער געדאַרפט אַרויסנעמען און באַווייזן אַ „מטבע של אשׁ“ און זאָגן „זה יתנו“?

דערפון וואָס דוקא ביי דעם ענין האָט זיך געפאַדערט די פעולה מיוחדת פון אויבערשטן צו באַווייזן „מטבע של אשׁ“ און זאָגן „זה יתנו“ — איז מוכרח צו זאָגן, אַז ביי מחצית השקל איז דאָ אַז ענין מיוחד וואָס איז ניטאָ ביי אלע אַנ־דערע מצות.

ג. די נקודת הביאור אין דעם — יש לומר:

דער ענין פון שכר מצוה — קען זיין אויף צוויי אופנים<sup>14</sup>: (א) די עשיית המצוה איז אַזאָ פעולה וואָס מצד תוכן ענינה — ברענגט זי שכר פלוני; דער שכר איז אַ „מסובב“ פון פעולת המצוה. (ב) תוכן פעולת המצוה איז ניט שייך (ע״פ שכל, עכ״פ) צו שכר פלוני, נאָר אַזוי איז רצונו של הקב״ה, צו געבן דעם דאָזיקן שכר פאַר דעם קיום פון דער געוויסער מצוה.

דכשם ווי בנוגע די מצות עצמן זיי־נען פאַראַן מצות וואָס מען טוט זיי ניט

בהר״ם<sup>10</sup>, וואָס מען האָט אים באַוויזן דעם תבנית פון אַ משכן גשמיײ (ע״פ פשוטו של מקרא) — פאַדערט זיך ביאור (לאידך): מיט וואָס איז אַנדערש מחצית השקל וואָס ביי אים איז מוכרח צו ווייזן אַ „מטבע של אשׁ“ דוקא?

(ב) ועיקר: וואו איז דאָ דער ענטפער אויף משה רבינרס תמי' (ווי אַזוי קען די נתינה פון אַ מחצית השקל זיין כופר נפשו) דורך דעם וואָס הראהו הקב״ה „מטבע של אשׁ“?

ב. לכאורה וואָלט מען געקענט זאָגן, אַז די צוויי שאלות הנל (איז דעם ענט־פער פון אויבערשטן) ווערן פאַרענט־פערט אחת בחבירתה:

דער ענטפער אויף דער תמי' ווי קען די נתינה פון מחצית השקל זיין „כופר נפשו“ איז — הראהו הקב״ה „מטבע של אשׁ“; ווען אַ איד איז מקיים אַ מצוה (כה דברי כאשׁ<sup>12</sup>) דורך אַ מטבע גשמית, וּעאכ״כ ווען ער איז מקיים די מצוה מיט חיות און התלהבות („אשׁ“ שבנפשו<sup>11</sup>) — ווערט עס אַז ענין של „אשׁ“, און דעריבער קען די נתינה זיין „כופר נפשו“.

אַבער עפ״ז ווערט נאָך שטאַרקער די (ערשטע) שאלה הנל (סעיף א) — וואָס איז מלכתחילה די תמי' פון משה רבינו: אַט די הסברה (אַז דורך מקיים זיין אַ מצוה ווערט אַז ענין פון „אשׁ“) — איז (א) אַ דרש רגיל ביי יעדן דרשן, און (ב) בנוגע צו אַלע מצות, אַז דורך טאָן אַ מצוה איז מען ממשיך און פועל אין דעם דבר מצוה אַז ענין פון „אשׁ“ (רוח־

(10) תרומה טו, ל.

(11) ראה מנחות כט, א.

(12) ירמ׳ כג, כט.

(13) ראה לקו׳ש ח״ג ע' 925 ואילך. תט״ז ע' 390

ואילך. ועוד.

(14) ראה לקרא לה״מ סרכ״ז (נה, א). א׳רית פ' אחרי (לח, ג׳ד).

(15) להעיר משל״ה בית אחרון (יב, א׳כ).



(ויל אַז דאָס דריקט זיך אויס אויך אין דעם מקום פון כסף וזהב כפשוטם: אין סוג הדומם גופא, איז מקומם (ברובם) במעמקי האדמה דוקא<sup>22</sup>, תחתון שאין תחתון למטה ממנו, און דערנאך מוז אויך זיין — מצרף לכסף וכו' לזהב<sup>23</sup>)

ולאידך איז „כופר (נפשו" — יעדע נפש — א דבר הכי נעלה, ועאכו"כ די נפש פון א אידן וואָס איז „חלק אלקה ממעל ממש"<sup>24</sup>).

האָט קיין אַרט ניט ע"פ שכל, אַז די פעולה פון נתינת ממון גשמי (תכלית הירידה), זאָל מצד תוכן ענינה פועל'ן דעם ענין פון „כופר נפשו" פון א „חלק אלקה ממעל ממש" (תכלית העילוי<sup>25</sup>)!

און אע"פ אַז זייענדיק אַ מצוה ווערט עס ווי אַלע מצות „אש" (כנ"ל סיב) רוחניות — איז דאָך דאָס ניט אַ שינוי וועלכער איז פאַרבונדן מיט דער מטבע גשמית גופא<sup>26</sup>, וואָרום דער „אש" קומט מצד דער „מצוה" (ורוחניות) שבוה, אַבער די מטבע עצמה בלייבט אַ מטבע גשמית. קומט אויס, אַז די פעולת המצוה (די נתינה פון אַ מטבע גשמית) גופא — איז כלל ניט בערך (מצד תוכן ענינה) צו קענען אויפטאָן „כופר נפשו".

מצד הטעם, נאָר ווייל „גזירה גזרתי חוקה חקתי" — אַזוי איז אויך בנוגע צו שכר המצות, אַז עס קען זיין אַז אויף געוויסע מצות (אויך פון דעם סוג „משפטים") זאָל מען געבן אַ שכר גדול בערך המצוה, ווייל אַזוי איז רצונו של הקב"ה, „חוקה חקתי".

ועד'ז בעניננו — דער „שכר" פון „כופר נפשו" פאַר דער מצוה פון נתינת מחצית השקל:

וויבאלד אַז מחצית השקל (א מטבע גשמית) און „כופר נפשו" (רוחניות) האָבן קיין ערך ניט צווישן זיך, ביז זיי זיינען הפכים מן הקצה אל הקצה

[ווי מען זעט בנוגע תכלית בריאת האדם — לשמש את קונוי<sup>27</sup>: ממון — כסף וזהב — איז (צווישן ענינים גשמיים גופא) אַ דבר הכי תחתוני<sup>28</sup>, ווי מ'זעט עס במוחש ביי „תאוות ממון" ווי נידעריק דאָס קען מוריד זיין אַ מענטשן<sup>29</sup>, ביז אַז „קים להו לרבנן דאין אדם מעמיד עצמו על ממונו"<sup>30</sup> און „אדם בהול על ממו-  
נ"י<sup>31</sup>

16) לשון שהובא בכ"מ, והוא במדרש תהלים (באבער) ט, ב. — ובתנחומא חוקת (ג, שם, ח). במדבר (פי"ט, א, שם, ח) ועוד. חוקה חקתי גזירה גזרתי.

17) קדושין פב, א (כמשנה).

18) ויש לומר, ש(גם) מטעם זה נקרא הממון „היקום אשר ברגליהם" (עקב יא, ו ובפרשי — מפסחים קט, א. אנהדרין ק, א. במדבר פי"ח, יג. ושי"ג) — בבחינת רגלים.

19) ולהעיר, שחטא העגל — שמחזה"ש היה הכפרה עליו (ירושלמי שקלים פ"ב סה"ג). תנחומא פרשתנו י"א. ועוד) — בא ע"י הריבוי כסף וזהב שלהם, וכמשיג (הושע ב, י ע"פ פרשי ר"פ דברים ד"ה ודי זהב) וכסף הרביתי להם וזהב עשו לבעל"י. וראה פרשי פרשתנו לב, לא.

20) שבת פכ"ד. ש"ע אדה"ז חא"יח ר"ס רסו. ששכ"ט ס"ז.

21) שבת ק"ז, ב. ועוד. רמב"ם הל' שבת פ"ז הכ"ב. פכ"ג ה"ב.

22) להעיר מהמבואר (סה"מ הש"ת ע' 114. וראה תו"ח שמות ק"ב, ב) דהר מורה על עליית הדומם.

23) משלי יז, ג. שם כז, כא. — וראה אגה"ק סי"ב. דרושי פ' שקלים (הוספות לתוי"א ק"א, ג). סה"מ תר"ל ע' ק"ב. ועוד.

24) תנאי רפ"ב (ע"פ איוב לא, ב).

25) ובפרט ע"פ הפ"י ד. כופר נפשו" בכתבי האריז"ל (טעה"מ"צ פרשתנו. ס' הליקוט'ים שם) — וראה לקוטי לוי"ז על פסוקי תנ"ך ס"ע נב.

26) להעיר מהא דוכי"כ סוגי קדושה אינם משנים חומר הדבר, כ"א רק צורתו (ס"ת וכו') — ראה מפענת צפונות פ"א ס"ה (ושי"ג).

כלל ניט די מטבע — נאָר כמחזל<sup>29</sup>  
(וואָס איז אַ סברא פשוטה): אתה  
החייטה את נפש העני וכ"ב איז שכרו  
נפשו ונפש כ"ב, מדה כנגד מדה

פון דעם מחצה'ש אָבער האָט מען  
געמאַכט די אַדנים למשכּו<sup>30</sup> איז ווי קען  
זיין דבר איזה שיהי' — „מה, אפילו  
האַדנים — כּופר לנפש.

ה. דער ביאור אין דעם:

דערמיט גופא וואָס הראהו הקב"ה  
„מטבע של אש" און געזאָגט „זה יתנו"  
— האָט דער אויבערשטער פּונעל געווען  
אויפגעמאַכט אַ חידוש: דער מחצית  
השקל וואָס אידן האָבן געגעבן דאָ-  
מאַלס (און דאָס ווערט נמשך במצות  
מחצה'ש — תמיד כל הימים) איז ניט  
נאָר אַ מטבע גשמית, נאָר אויך אַ „מטבע  
של אש": ד.ה. דעמאַלט איז נתחדש גע-  
וואָרן, אַז די מטבע וואָס דער אוי-  
בערשטער האָט באַוווּזן משה'ן — די  
מטבע ווי זי איז (בשרשה) אש שתחת  
כסא הכבוד — איז „זה יתנו" בני  
ישראל, מטבע כּוה ממשי.

אין צוגאָב דערצו וואָס דורך דער  
מצוה איז מען ממשיך און פּועל אין דער  
מטבע אַז ענין פון „אש" (וואָס דאָס איז  
אַזוי ביי אַלע מצוות, כּנ"ל), איז ביי  
מחצית השקל דאָ אַ חידוש מיוחד — אַז  
די מטבע עצמה איז „מטבע של אש".

דער חידוש אין דעם איז ניט אַז  
בשרשה איז עס אַ „מטבע של אש"

ד. און דאָס איז געווען די תּמי'  
(וספק) פון משה רבינו:

מצד שכלו של משה — שכל דתורה  
— איז אויסגעקומען, אַז דער „שכר" פון  
„כּופר נפשו" אויף דער נתינה פון  
מחצית השקל איז בגדר „חוקה": ע"פ  
שכל איז עס אַ דבר תּמוה ויש מקום  
להרהור כּו, נאָר וויבאַלד אַז דאָס איז  
רצונו של הקב"ה, „חוקה חקקתי" — איז  
„אין לך רשות להרהר בהי'";

אָבער לאידך: דערפון וואָס דער אוי-  
בערשטער האָט ניט מגדיר געווען און  
ניט אנגערוּפּן די מצוה פון מחצית  
השקל אַ חוקה — איז זיכער, אַז עס איז  
דאָ אַ הסברה אין דעם<sup>31</sup>. און דערפאַר  
— „תמה (משה) . . מה יוכל אדם ליתן  
כּופר נפשו": ווי קען זיין אַ ביאור  
והסבר אויף דעם ע"פ שכל, אַז די נתינה  
פון אַ מטבע גשמית (מחצית השקל) איז  
אַ פעולה וואָס קען אויפּטאָן „כּופר  
נפשו".

אויף דעם האָט אים דער אוי-  
בערשטער געענטפּערט דערמיט וואָס  
הראהו „מטבע של אש" . . ואמר לו זה  
יתנו". דער אויבערשטער האָט אים באַ-  
וווּזן אַז ווען אידן גיבן מחצית השקל  
ווערט דעמאַלט די מטבע עצמה (ניט  
נאָר) מצד דער רוחניות פון דער  
„מצוה" שבה) אַ „מטבע של אש", כּמילא  
איז אויך ע"פ שכל פאַרשטייט מען דעם  
קשר צווישן דעם „תּוכו" פון נתינת  
מחצית השקל און „שכר" פון „כּופר  
נפשו".

משא"כ באַ צדקה — טוט עס אויף

(29) נתחומא משפּטים טו.

(30) פרשי ר"פ תּרומה. פרשתנו (ל, טו) — והוא

ממדריזל ירושלמי שקלים פ"א ה"א.

(31) עפ"י תּומתק ובפּטשות — דעת הפוסקים  
(רמב"ם ריש ה' שקלים) שמחצית השקל חלוקה  
מכל הנתינות שצ"ל בכת אחת דוקא. — וראה  
לקו"ש חט"ז ע' 386 ואילך.

(27) יומא טו, ב (וראה פרשי שם ד"ה שמא).  
וראה פרשי ר"פ חוקת. רמב"ם ה' מעילה בסופו.  
(28) וכפרט שבמחצה'ש „כּופר נפשו" הוא לא רק  
שכר המצוה, כּיא גם סיבת וטעם המצוה (היפך ענין  
חוקה).

גיבן איז זי עצמה ווערט, מטבע של אש, א חיבור פון שני הפכים

— אפילו דער אש גשמי פון עוה"ז, איז ער א קצה ההפכי פון, מטבע: מטבע איז, עפ"י (און אין עפר גוסא — במעמקי האדמה, כנ"ל), דער יסוד הכי נמוך: און אש איז דער יסוד הכי גבוה ונעלה.<sup>31</sup>

ועאכו"כ בתוכן ענינם (כרוחניות) — כידוע<sup>32</sup> אז די ד' יסודות ארמ"ע זיינען כנגד די ד' עולמות אבי"ע — עפר כנגד עולם העשי, עולם הכי תחתון, און אש איז כנגד עולם האצילות, עולם הכי עליון —

וואס דער חיבור פון די שני הפכים, מטבע גשמית מיט מטבע של אש (ועאכו"כ אז דאס איז ניט דער אש פון עוה"ז הגשמי, נאר, זה"ו — דער אש שתחת כסא הכבוד) — איז היפך דעם גאנצן ענין פון סדר השתלשלות (וואס השתלשלות מיינט, כנ"ל, אז דער תחתון איז זיך, משתלשל, ובמילא — למטה פון דעם עליון).

נאך מער: דאס איז היפך אפילו פון דעם סדר פון תורה (וואס איז העכער פון וועלט), אפילו פון איר סדר בעניני תורה — ווארעם דער סדר אין תורה איז אין אן אופן פון, השתלשלות, אז חלק הפשט (וואס איז כנגד עולם העשי<sup>33</sup>)

— דאס איז ביי אלע דברים גשמיים, וואס זיי אלע ווערן נשתלשל פון זייער רוחניותדיקן שורש, אבער זייער מקור געפינט זיך און בלייבט למעלה און זיי זיינען למטה א דבר גשמי —

נאר אין דעם וואס אויך נאך דעם ווי די מטבע איז נשתלשל געווארן און אראפגעקומען אין עוה"ז הגשמי, איז דורך דעם וואס מאיז מקיים מיט איר די מצוה פון מחצית השקל, ווערט אויפגעטאן א שינוי אין דער מטבע אז זי ווערט (ווי זי געפינט זיך בגשמיות) א מטבע של אש.<sup>34</sup>

1. עפ"י וועט מען אויך פארשטיין דעם חידוש מיוחד פון מחצית השקל — וואס האט געפאדערט א פעולה מיוחדת פון אויבערשטן, מטבע של אש הוציא . . ואמר זה יתנו<sup>35</sup> — לגבי אלע אנדערע מצוות:

דאס וואס מען געפינט ביי אלע מצוות, אז א מצוה איז ממשיך א חיות רוחני (אש) אין דער עשי גשמית<sup>36</sup>, איז דאס אלץ אין אן אופן וואס דער גשמי עצמו איז און בלייבט למטה ממקורו, מהרוחני, נאר אין דעם גשמי איז מען ממשיך א חיות רוחני (וואס דאס איז דער ענין פון השתלשלות, אז אין דעם תחתון איז דא (ולפעמים אויך מאיר) פון דעם עליון, אבער דער תחתון בלייבט למטה פון דעם עליון):

משא"כ ביי מחצית השקל איז דער חידוש — אז די מטבע גשמית וואס אידן

33) וביסוד (העפר) דומם גופא נקרא עפרות זהב (איוב כח, ו).

34) ראה רמב"ם הל' יסודי התורה ספ"ג ורפ"ד — והוא ממדב"ד (פי"ד, יב) ומזוה"ק (ח"ב כג, סעי'ב ואל"ך ועוד).

35) לקו"ת שה"ש ד, ד. אהית יתרו ע' תכו. דיה זה היום תריס. והר סיני תריסב קרוב לתחלתו. 36) ראה נגיד ומצוה בתחלתו מע"ח. נהר שלום בהקדמת רחובות הנהר בסופו. משנת חסידים (מס' חיוב הנשמות פ"א מ"ב) — הובאו ונתבארו בלקו"ד ח"ד תשע"א, א. וראה הקדמת הרח"ץ לשער

32) כידוע שזהו החידוש במתן תורה שאז נתבטלה הגזירה דעליונים לא ירדו לתחתונים ותחתונים לא יעלו לעליונים (שמור' פ"ב, ג. תנחומא ורא' טו) — ועיי' נעשה החיבור בין גשמיות ורוחניות (שע"י פעולה גשמית יפעלו ענין רוחני).

. . ואמר לו זה יתנו" — „הקב"ה דייקא  
און דורך אָן אמירה:

די פּאַראַיינקונג פון גשמיות און  
רוחניות (אַ אַ מטבע גשמית זאל ווערן  
אויך אַ „מטבע של אש") — ביידע  
בפועל בבח אחת, כסף וכופר נפשו —  
קען געמאַכט ווערן נאָר דורך „הקב"ה"  
בעצמו (כנ"ל), וואָס ער האָט ברצונו  
בוחר געווען אין סדר השתלשלות, און  
פשיטא אַז ער איז ניט מוגבל אין השתל-  
שלות (ויכול לבטלו).

ועד<sup>40</sup> דעם ענין פון בריאה יש מאין,  
וואָס קען זיין נאָר פון „מהותו ועצמותו  
של המאציל ב"ה שמציאותו הוא  
מעצמותו ואינו עלול מאיזה עילה"<sup>41</sup>  
שקדמה לו חצי, ולכן הוא לבדו בכחו  
ויכלתו לברוא יש מאין כו"<sup>42</sup>.

און ע"ד ווי אין דעם ענין פון יש מאין  
— איז דאָך די התהוות פון מעשה  
בראשית געווען דורך אמירה ודיבור  
דוקא, „בעשרה מאמרות נברא העו-  
לם"<sup>43</sup>, „בדבר הוי' שמים נעשו" — איז  
אזוי אויך בנוגע דער „התהוות" אַז אַ  
מטבע גשמית זאל ווערן אויך אש, אַז  
דאָס ווערט אויפגעטאַן דורך דיבור  
הקב"ה.

דער דיבור הקב"ה „זה יתנו" — אַז די  
מטבע גשמית וואָס אידן גיבן („יתנו")  
וועט זיין אויך „אש" („זה") — האָט  
„מהווה" געווען דעם חידוש, בדוגמא ווי  
די התהוות הנבראים בששת ימי

איז זיך משתלשל (דריי שלבים) פון חלק  
הסוד (וואָס איז כנגד עולם האצילות)<sup>44</sup>  
און איז במילא נידעריקער — ובהרבה  
פון אים.

און דעריבער קען אַט דער חיבור (פון  
„מטבע" מיט „אש") ניט אויפגעטאַן  
ווערן דורך אַ מלאך כו', און אפילו ניט  
כביכול דורך תורה<sup>45</sup>, וואָס זיי אַלע זיי-  
נען באופן פון השתלשלות (ובמילא  
מוגבל בגדר ההשתלשלות), נאָר בלויז  
הקב"ה בכבודו ובעצמו, וואָס ער האָט  
בוחר געווען ברצונו (ניט חצי בהכרח)  
אין סדר ההשתלשלות, און זייענדיק אַ  
„כל יכול", „נמנע הנמנעות"<sup>46</sup>, איז  
כיכלתו צו מבטל זיין דעם סדר ההשתל-  
שלות, און מחבר זיין די צוויי הפכים<sup>47</sup>  
פון גשמיות און רוחניות, אַז די מטבע  
גשמית זאל ווערן בפועל, אין עוה"ז  
— אויך, אַ „מטבע של אש".

ז. און דאָס איז די תשובה (פון אוי-  
בערשטן) אין מדרש — ובדיוק לשון  
המדרש: „מטבע של אש הוציא הקב"ה

ההקדמות (נעתקה בקונטרס עה"ח (הוספה הא') ע'  
62 ואילך). רמ"ז לוח"א ד, סעי"ב. ועוד.

(37) אף שכלל תורה שולטת על הבריאה ומשנה  
אותה, ואפילו את העבר, כבירושלמי (כתובות פ"א  
ה"ב. ועוד) עה"פ (תהלים נו, ג) לא-ל גומר עלי.

(38) ראה שו"ת הרשב"א ח"א סתי"ח, הובא בס'  
החקירה להצ"ע ע' 68. סה"מ תרע"ח ע' תכ.

(39) ולהעיר מהביאור במארו"ל (סוטה ב, א.  
פסחים ק"ח, א. זח"ב קע, א) דקשה (לפני הקב"ה)  
לזווג (וכיו"ב) כקריעת ים סוף — דלכאורה איך  
שייך קושי למעלה — והבי' כי „זהו היפך הסדר  
דהשתלשלות" (שער האמונה לאדהאמ"צ פל"ב.  
ובכ"מ). — ולהעיר מסה"מ תרנ"ד (ע' קלג. קמו)

דהקושי שבקיים — וזה שבקיים דוקא נאמר  
ש„קשה", ולא נאמר כן בבריאת שמים וארץ — הוא  
לפי שבקיים הי' חיבור שני הפכים בנושא אחד,  
עיי"ש. ועפ"י יומתק יותר מה שתמה משה במחשה  
— כי חיבור הפכים ד. מטבע" (גשמית) ו„אש" הו"ע  
של קושי למעלה, כביכול.

(40) וי"ל דעוד יתרה מזה — דחיבור ב' הפכים  
קשה למעלה, משאי"כ הבריאה הרי לא בעמל כו'  
נבחי"ע (ב"ר פ"ג, ב) — וכפשוט אינו סותר משנית  
בתנאי שהיה"א פ"ב.  
(41) השתלשלות.  
(42) אגה"ק סי"ב (קל, סעי"א ואילך).  
(43) אבות רפ"ה.  
(44) תהלים לג, ו.

בראשית דורך דיבורו ומאמרו של הקב"ה.

ח. לכאורה קען מען פרעגן:

זיכער האט משה רבינו געוואוסט (אויך איידער דער אויבערשטער האט אים באוויזן, מטבע של אש) אז עס איז ביכלתו ית' צו מחבר זיין שני הפכים — וואס דערפון איז פארשטאנדיק אז דער אויבערשטער קען מחבר זיין די מטבע גשמית מיט (איר שורש ב)רוחניות. והדרא קושיא לדוכתה: וואס איז די תמי' פון משה'ן, מה יוכל אדם ליתן כופר נפשו'?

איז כמה תשובות בדבר, ומהן:

(א) איז חכמה ושכל דקדושה — משה — דאָרף אַזאַ זאַך זיין תמוה<sup>45</sup> (נאָר זייענדיק אַ חוקה איז ער ניט מהרהר כו'), אָבער מ'קען ניט זאָגן אַז דאָס איז אַ „משפט" אָדער „עדות".

(ב) וויבאלד אַז דער אויבערשטער האָט ניט מגדיר געווען דעם מחצית השקל אַלס חוקה<sup>46</sup> — איז זיכער אַז עס איז דאָ אַ הסברה אויף זיין תמי', און די מצוה פון מחצית השקל גייט אַריין אין דער „השתלשלות" פון תורה ומצות, און נאָכמער — אין דעם גופא, ניט אין דעם סוג פון „חוקה".

און דאָס איז אויך דער דיוק אין דער תשובה (כמדרש) — „כמיני מטבע של

אש . . הראהו למשה: כדי צו אַראַפֿ-נעמען די תמי' פון משה'ן, איז ניט גענוג צו זאָגן דעם ענין צו משה'ן (ווייל דאָ-מאָלס בלייבט דאָס אַ תמי' וואָס מען קען ניט פאַרשטיין בשכל), נאָר עס האָט געדאַרפט זיין „הראהו" — אַז די פעולה (ווי די מטבע גשמית ווערט אויך, מטבע של אש) זאָל זיין אין אַן אופן פון ראי. די זאָך איז בגילוי ממש אין אַן אופן פון „זה יתנו" — „מראה באצבעו ואומר זה".

און נאָך מער: דער גילוי איז (ניט נאָר ביי משה'ן, נאָר) ביי אַלע אידן — אַז זייער נתינה איז באופן פון „זה יתנו", אַז איז דער מטבע וואָס זיי גיבן שטייט בגילוי אויך אַז זיי איז „זה", „מטבע של אש" (להבחין היטב (ועייז) להודיע לישראל<sup>47</sup>).

ט. ויש להוסיף ביאור אין דעם תוכן הענין פון „מטבע של אש" — אש דייקא. דלכאורה:

צו מדגיש זיין אַז די מטבע וואָס אידן גיבן איז (ניט נאָר אַ מטבע גשמית, נאָר אויך) די מטבע שלמעלה שמתחת כסא הכבוד — איז ניט מוכרח צו ווייזן מטבע של אש דוקא. וואָרום מען געפינט אַז למעלה איז אויך דאָס ענין המים („מיכאל שר של מים"<sup>48</sup>) וכו' — פאַר-וואָס האָט מען באוויזן „מטבע של אש" דוקא?

ויש לומר, אַז דערמיט האָט דער אוי-בערשטער (באוויזן, און דורכדעם) אויפגעטאָן, אַז די נתינה פון מחצית

45) ולהעיר, לכאורה, מענין הסנה הנוצר למטה בהר חורב ואינו אוכל. אבל: שם הרי בוער ב.אש של מעלה ש.אינה אוכלת (שמורד פ"ב, ה) — ואינו שייך לגדוד.

46) ראה לעיל הערה 39.

47) ע"ד: אם הלכה נקבל ואם לדין יש תשובה (יבמות עו, ב — במשנה).

48) ואדרבא הדגיש טעם, ולא יהי' בהם נגה" (פרשתנו ל, יב).

49) ל' התוס' — חולין שם.

50) אע"פ שכסא הכבוד הוא של אש (דניאל ז, ט. פיוט אמרו לאלקים בשחרית דיהבים) אבל ביחזקאל (א, כו) — כמראה אבן ספיר. ועולם הכסא הוא עולם הבריאה וכו'. ואכ"מ.

51) ראה תנחומא ויגש ו. לקו"ש חכ"ה ע' 260. וש"נ.

די קרבנות ציבור פאר דעם גאנצן יאר<sup>54</sup> — פונדעסטוועגן, איז דאך אויך בזמן הזה פאראן דער מנהג ישראל<sup>55</sup>. ליתן<sup>56</sup> קודם פורים (בלילי פורים קודם שמת-פלים מנחה) מחצית מן המטבע הקבוע באותו מקום ובאותו זמן, זכר למחצית השקל שהיו נותנין באדר. ומאחר ששלשה פעמים כתיב תרומה בפרשה, יש ליתן שלשה<sup>57</sup>.

נוסף לזה: וויבאלד אז ביי יעדער אידן איז פאראן א משכן ומקדש רוחני, כמש"נ<sup>58</sup>, ושכתי בתוכם<sup>59</sup>, בתוכו לא נאמר אלא בתוכם, בתוך כאו"א<sup>60</sup> מישראל<sup>61</sup> — איז פארשטאנדיק, אז עס איז דא דער ענין פון נתינת מחצית השקל (ברוחניות) פון וועלכן מען מאכט די אדני המשכן<sup>62</sup> (פון דעם משכן רוחני שבתוכם).

און אויף דעם איז די הוראה פון דעם ענין פון „זה יתנו“ — מטבע של אש — אז ווען אידן גיבן א פרוטה למצוה, לצדקה (און אזוי אויך ווען מאיז מפיס אז עני בדברים<sup>63</sup>, דיבור גשמי דורך די ה' מוצאות הפה הגשמיים), איז דאס ניט סתם א מטבע גשמית (אדער דיבור גשמי), נאר (אויך) א מטבע של אש —

השקל זאל זיין ניט נאר אז ענין רוחני, נאר אין רוחניות גופא — אז ענין פון אש:

דער אונטערשייד צווישן אש און די אנדערע יסודות: עפר מים ורוח (כפשוטם למטה, וואס דערפון איז פאר-שטאנדיק אויך בנוגע צו שרשם הרוחני) איז — אז די אנדערע יסודות זיינען יורד למטה, אדער לכל היותר — בלייבן במקומם: משאיכ טבע האש איז צו עולה זיין למעלה<sup>64</sup>, עד כדי כך, אז עס פאר-דערט זיך א השתדלות מיוחדת (דורך א פתילה וכו') אז דער אש זאל בלייבן למטה.

און דאס האט דער אויבערשטער באוויזן משה'ן, מטבע של אש — אז די נתינה פון מחצית השקל דורך אידן איז (ניט נאר א נתינה פון א מטבע רוחנית, נאר אין דעם גופא) באופן פון „אש“, אז עס האט די תכונה פון אש צו שטענדיק עולה זיין למעלה, לעלות בקודש עילוי אחר עילוי.

און דערמיט איז נאך מער יומתק ווי א מטבע גשמית קען אויפטאן. כופר נפשו<sup>65</sup> — וויבאלד אז זי האט אין זיך די תכונה פון „אש“, וואס ווייזט אויף עלי למעלה, דאס דערווייטערן זיך פון חומריות און די שאיפה צו רוחניות.

יוד. דערפון לערנט מען אפ א הוראה נפלאה אין עבודת האדם:

אע"פ וואס דער ציווי פון נתינת מחצית השקל איז בעיקרו בזמן שביהמ"ק הי קיימי<sup>66</sup>, ווען מ'האט גע-דארפט געבן דעם מחצית השקל צוליב

54 רמב"ם שם רפ"ד.

55 אשר תורה היא.

56 רמ"א או"ח ר"ס תרצ"ד.

57 ל הרמ"א — ממהר"ל. בג"ל — כן הוא

בדפוסים שראיתי. יש לברר בשאר הדפוסים.

58 וגם בזה חלוק מחצה"ש מכ"כ ענינים

שעושים לזכר או במקום וכו' — שמדייקים בה

שתה"ב במטבע גשמית דוקא כדאז, מחצית וכו'.

59 תרומה כה, ח.

60 שליה ט"ז, א, ר"א, א, שכה, ב, שכו, ב, ר"ח

ש' האהבה פ"ז קרוב לתחלתה. לקו"ת ר"ס נשא.

ובכ"מ.

61 ראה כתר שם טוב מב, סעי"ב ואילך.

62 נסמן לעיל הערה 30.

63 ראה ב"ב ט, ב.

52 ראה תניא ריט"ט — ע"ס במדבר שבהערה

34. וראה זהר (כד, א) ורמב"ם (פ"ד הי"ב) שבהערה

הג"ל.

53 רמב"ם ה"ל שקלים פ"א ה"ח.

בלויז א פעולה גשמית, נאָר ס'איז אויך „מטבע של אש“, אַן ענין פון רוחניות וקדושה.

און פון דעם איז פאַרשטאַנדיק דער גודל העילוי וההפלאה אין דעם ענין פון חיות, וואַרעמקייט און התלהבות — „אשׁ של קדושה — אין דער עבודה פון אַ אידן בכל עניני התורה ומצוותי, ביז אַז אין יעדער פעולה זיינע אין ניכר די „מטבע של אשׁ“,

ביז אַז ער איז מקיים דעם ציווי״: אשׁ תמיד תוקד על המזבח (הלב״) לא תכבה.

(משיחת שי״פ משפטים (פ׳ שקלים) חשמי״ה)

אַן ענין פון רוחניות וקדושה, און אין דעם גופא — מיט דער תכונה פון אשׁ, וואָס טבעו איז אַז ער איז שטענדיק עולה למעלה.

און פון מחצית השקל לערנט מען אויך אַפּ אויף אַלע מצות״ — אַז יעדע פעולה פון אַ אידן אין עניני תורה ומצות, כאַטש זיי זיינען נתלבש גע״ וואָרן אין דברים גשמיים דוקא (ציצית בצמר גשמי, תפילין בקלף גשמי, וכיו״ב בשאר כל המצוות) — איז דאָס ניט

64 דנוסף לזה שכל מצוה כוללת את כל המצות, ובפרט ע״פ הביאור (צפ״ע כללי התוהמי״צ ערך עוסק במצוה כו״ו וע״ד החסידות — סה״מ תרנ״ה ע׳ לו״ו המשך תרס״ז ס״ע סח״ו סה״מ קונטרסים ח״ב תלה, ב) בענין העוסק במצוה פטור מן המצוה (סוכה כה, סע״א. סוטה מד, ב) — הרי מכיון שממחצית השקל נעשו אדני המשכן (כנ״ל), נמצא שזהו היסוד שעליו בנוי המשכן כולו — כללות העבודה ד״ושכנתי בתוכם״ הנעשית ע״י קיום התומ״צ. שמה מובן, שמהענין דמחצית השקל נמשך מעין ודוגמא גם בכל המצוות.

65 ר״פ צו (ו, ו).

66 ראה לקו״ת סוכות עה, ג ואילך. עיי״ש.

## תשא ב

אָבער וועגן משיחת מלכים ווערט דאָ ניט דערמאָנט. און דעריבער איז רש"י מפרש: „כל המשיחות — וועגן וועלכע עס רעדט זיך אין די פסוקים — כמין כ"ף יונת — חוץ משל מלכים (וואָס שטייט ניט אין די פסוקים) שהן כמין נזר“.

לפי' בלייבט אָבער ניט גלאַטיק: כלל דרש"י עה"ת איז דאָך, אַז (ער איז ניט קיין ספר הלכות, נאָר), „אני' לא באתי אלא לפשוטו של מקרא' איז פאָרוואָס דאָרף רש"י בכלל מוסיף זיין דאָ „חוץ משל מלכים כו“, וויבאלד אַז אין דער פרשה — און אויך אין די פסוקים ופרשיות שלפני זה — ווערט כללי' ניט דערמאָנט וועגן משיחת מלכים?

ב. בנוגע דעם אופן המשיחה, האָט שוין רש"י מפרש געווען אין דער פרשה שלפני' (פ' תצוה) כמה פעמים:

אויפן פסוק<sup>8</sup>, ורקיקי מצות משוחים בשמן' זאָגט רש"י „אחר אפייתן מושחן כמין כ"ף יונת שהיא עשוי' כנוז' שלנוז'; עטלעכע פסוקים נאָך דעם<sup>9</sup>, ביים ענין פון משיחת אהרן, זאָגט רש"י „אף משיחה זו כמין כ"ף (נותן שמן על ראשו ובין ריסי עיניו ומחברו באצבעו)“: און דערנאָך, ביים פסוק וועגן משיחת המזבח<sup>10</sup>, זאָגט רש"י „וכל המשיחות כמין כ"ף יונת“.

דער טעם (ומקור) בפשטות וואָס

א. פון דעם פסוקי „ומשחת בו את אהל מועד גוי' איז רש"י מעתיק די ווערטער „ומשחת בו' און איז מפרש: כל המשיחות כמין כ"ף יונת' חוץ משל מלכים שהן כמין נזר“.

דער מקור פון רש"י'ס פירוש וועגן די אופני המשיחה איז אין גמרא הוריות<sup>11</sup> און כריתות<sup>12</sup>, און דער לשון הגמרא (אין הוריות) איז: „מושחין את המלכים כמין נזר ואת הכהנים כמין כ"ף מאי כמין כי אמר רב מנשיא בר גדא כמין כ"ף יוני'“.

אָבער צוזאמען דערמיט איז רש"י בפירושו משנה פון ל' הגמרא בכמה פרטים: א) רש"י זאָגט „כל המשיחות“ — ניט נאָר משיחת כהנים, ווי עס שטייט אין גמרא. ב) ער איז מקדים „כל המשיחות“ פאָר משיחת מלכים. ג) נאָכ-מער: אפילו נאָכדעם — ברענגט רש"י משיחת מלכים ניט אַלס אַ בבא (דיו) בפ"ע, ווי אין גמרא, נאָר אַלס פרט היוצא חוץ מן הכלל פון „כל המשיחות“ — „חוץ משל מלכים“.

דער טעם פון די שינויים איז מובן בפשטות: רש"י דאָ — על התורה איז דאָך מפרש פשוטו של מקרא, און אין די פסוקים רעדט זיך וועגן מערערע משיחות: משיחת המשכן והארון און די כלים, און אויך משיחת אהרן ובניו

(1) ל. כו.

(2) כ"ה בפרש"י — בדפוסים שלפנינו. וראה לקמן סעיף ה ובהנסמך שם.

(3) יב. א.

(4) ה. ב.

(5) כ"ה בהוריות לפנינו. וראה לקמן שם.

(6) ל. כו ואילך.

(7) ל. ל.

(8) בראשית ג, ח. ועד"ז שם, כד. ובכ"מ.

(9) וגם לא לאחזי בחומש.

(10) תצוה כט, ב.

(11) שם, ז.

(12) כט, לו.



מקדים)<sup>18</sup> בשמן המשחה און זי איז כדי „לקדשו“<sup>19</sup>.

און דעריבער באוואַרנט רשׂי דוקא באַ משיחת אהרן, אַף משיחה זו כו״: די הדגשה אינעם ריבוי „אַף“ איז בעיקר (ניט ווייל דאָ רעדט זיך וועגן מושח זיין אָ אַנדער מציאות — אהרן און ניט ריקיין, נאָר) ווייל דאָס איז אַן אַנדער סוג משיחה (לגדולה), אַז ניט קוקנדיק אויף דעם (וואָס זי איז אַן אַנדער סוג משיחה) איז „אַף משיחה זו כמין כ״“.

משא״כ בנוגע למשיחת המזבח בשמן המשחה וואָס איז פון זעלבן סוג משיחה ווי משיחת אהרן, דאָרף רשׂי ניט מוסיף זיין די באוואַרעניש „אַף משיחה זו“.

ג. מען דאָרף אַבער פאַרשטיין — לכאורה איז פירוש רשׂי בנוגע משיחת ריקיין מצות בַּפּ תצוה אין סתירה צו פירשׂי אין פ' ויקרא<sup>20</sup>:

אין פ' תצוה זאָגט רשׂי בפשטות אַז משיחת ריקיין מצות, כאַטש עס איז אַן אַנדער סוג משיחה, איז עס אַבער אין דעם זעלבן אופן ווי די משיחות בשמן המשחה,

[בזי אַז אויך דעם אופן פון משיחת אהרן איז רשׂי<sup>11</sup> מדמה צו משיחת הר-קיקין („אַף משיחה זו“): ועד״ז איז ער דערנאָך<sup>12</sup> סותם, כּל המשיחות כמין כ״ף יונית, וואָס פון סתימת לשון רשׂי איז משמע<sup>21</sup>, אַז מיט „כל המשיחות“ מיינט ער (כפשטות) — אַלע משיחות, עכ״פּ וועגן וועלכע מ'האָט געלערנט בזי דאָ, כולל משיחת ריקיין מצות].

18) כּט, לו, והוצרך לזה, מכיון שבפסוק אינו מפורש.

19) לשון הכתוב שם.

20) ב, ד.

21) מדלא קאמר „ובל המשיחות כ״“ (שבשמן

המשחה) וכי״ב.

רשׂי זאָגט ביים (צווייטן) פסוק וועגן משיחת אהרן, אַף משיחה זו כמין כ״“, איז ווייל דאָס קומט בהמשך צום פריערדיקן פסוק באַ דער משיחה פון ריקיין מצות וועלכע איז געווען אַזוי. אַבער לפ״ז דאָרף מען פאַרשטיין: פאַר-וואָס איז רשׂי משנה ביים (דריטן) פסוק וועגן משיחת מזבח און זאָגט אַ כּלל „ובל המשיחות“ און ניט פ״י הכתוב „אַף משיחה זו (כמין כ״ף יונית)“, בדומה צו משיחת אהרן שלפנ״ז?

לכאורה יש לומר החילוק: משיחת ריקיין און משיחת אהרן זיינען צוויי באַזונדערע עניני משיחה לגמרי: די משיחה פון די ריקיין מצות איז בשמן זית, און איז אַ פרט פון די עשיות קרבני<sup>11</sup>. משא״כ משיחת אהרן איז בשמן המשחה<sup>12</sup> און איז איינע פון די פעולות צו איפטאָן דעם „וקדשת . . לכהו“<sup>13</sup>.

נאָך מער: דער עצם מובן פון „משיחה“ איז ביי „משיחת משכן וכהנים ומלכים“ אַנדערש ווי ביי משיחת ריקיין, ווי רשׂי איז מפרש (בפרשתנו)<sup>16</sup> אַז ביי „משיחת משכן וכהנים ומלכים“ איז משיחה „מתורגם לשון רבוי . . גדולה“, משא״כ ביי „ריקיין משוחין“ (וכי״ב) איז „לשון ארמית בהן כלשון עברית“<sup>17</sup>.

משא״כ די דריטע משיחה: בכתוב, משיחת מזבח, איז ניט אַן אַנדער סוג משיחה ווי משיחת אהרן שלפנ״ז — אויך די משיחה איז (ווי רשׂי איז

13) כפשטות הכתוב כאן. וראה לקמן בפנים (ובהערה 17). וראה גם פרשׂי ויקרא ב, ד (ובפנים סעיף ג).

14) כמפורש גם בכתוב שם.

15) כבפרשתנו ל, ל.

16) ל, כט. וראה פרשׂי תצוה כט, כט.

17) ובפשטות אין המשחה בשביל לפעול

קדושת הריקין (ובנוגע לימן קדושתן — ראה ע״ד

ההלכה) סוטה יד, ב. מנחות ט, א, י. סעי״ב, ואכ״מ.

פירושי רש"י הנ"ל: פרש"י על התורה  
איז דאך ניט קיין ספר הלכות: איז ניט  
גלאטיק — למאי נפק"מ בפשוטו של  
מקרא איז וועלכן אופן ס'איז געווען די  
משיחה?

און אויב אפילו מ'זאל געפינען א טעם  
פארוואס רש"י דארף מפרש זיין פארן  
בן חמש למקרא דעם אופן המשיחה —  
איז כלל ניט מובן פארוואס רש"י דארף  
מאריך זיין און שרייבן אז דאס איז „כמין  
כ"ף יונת שהיא עשוי כנו"ן שלנו" און  
זאגט ניט בקיצור אז די משיחה איז אזוי  
ווי א „נו"ן שלנו"!<sup>27</sup>

נאך מער: אין די ווייטערדיקע פ"י  
רושים, בשעת רש"י חזר"ט איבער דעם  
ציור המשיחה, נוצט ער אלעמאל דעם  
לשון „כמין כ"ף יונת" ניט דערמאנענ-  
דיק אז דאס איז „כנו"ן שלנו". איז  
תמוה: נניח אז רש"י דארף מודיע זיין אז  
דאס איז „כמין כ"ף יונת" — אבער  
נאכדעם ווי ער האט שוין דאס איין מאל  
געלאזט וויסן, איז דאך מתאים ומסתבר  
אז ביים ווייטערדיקן מצייר זיין אופן  
המשיחה זאל ער נוצן די מסקנא — ווי  
די צורת „נו"ן, ובפרט אז דוקא זי איז  
פארשטאנדיק און קלאר ביים בן חמש  
למקרא. ולפעול איז רש"י מוסיף בלויז  
דעם ערשטן מאל אז ס'איז „כנו"ן שלנו"  
און דערנאך, בכל פעם, זאגט ער נאך  
„כמין כ"ף יונת"!

ה. וועט דאס זיין פארשטאנדיק  
לאחרי הביאור והבירור אין דער גירסא  
הנכונה פון די ווערטער (בנוגע „כ"ף  
יונית") בפירוש רש"י:

(27) כמו שהקשה במנחה כלולה לפרש"י פ'  
תצוה שם. ועד"ז הקשה (לכל הפירושים ב.כ"י.)  
בבאר שבע להוריות שם. ומה שתירצו שבאותיות א"ב  
שלנו אין דמיון לאותיות אלו ממש — הרי אדרבה  
מלשון רש"י „שהיא עשוי כנו"ן שלנו" (ולא „עשוי  
כנו"ן שלנו") משמע שדומה לגמרי לנו"ן שלנו.

אבער אין פ' ויקרא, ביי „רקיקי מצות  
משוחים בשמן" פון קרבן מנחה, ברענגט  
רש"י צוויי דיעות אין אופן המשיחה<sup>22</sup>  
— „ו"א מושחן וחוזר ומושחן עד שיכלה  
כל השמן שבלוג . . ו"א מושחן כמין כף  
יונית" — ד.ה. אז לויט איין דיעה  
(הראשונה<sup>23</sup>) אין פירש"י, איז אופן  
משיחת הרקיקין (זייענדיק אז אנדער  
סוג משיחה) טאקע ניט ווי די אנדערע  
משיחות (שבשמן המשיחה)<sup>24</sup>, ניט ווי אין  
פ' תצוה וואו רש"י איז סותם ווי איין<sup>25</sup>  
דיעה<sup>26</sup>.

ד. וועט מען דאס פארשטיין בהק-  
דים שאלה הנ"ל — בנוגע צו אלע

(22) והו כב' הדיעות במנחות עה, א (וראה רא"ם  
לפרש"י ויקרא שם). משאי"כ בתרי"כ ויקרא שם —  
הובאה רק דעת ראב"י „מושח את הרקיקין כמין  
כ"י, ולא דיעה השני'.

(23) אלא שבפשוטו י"ל ששני הפירושים  
שקולים, כיון שרש"י מדגיש (ומוסיף ומאריך)  
וכוללם ביחד, ונחלקו רבותינו במשיחתו (ראה ס'  
כללי רש"י (קה"ת תשי"מ. תנשא) פ"ד ס"ד ושי"ג).  
ולהעיר מלקו"ש ח"ז ע' 253 הערה 26.

(24) וכן פסק הרמב"ם (הל' מעה"ק פ"ג ה"ט)  
דמושחן וחוזר ומושחן עד שיכלה כל השמן שבלוג.  
וראה כס"מ ולח"מ שם.

(25) והיא דעת ר"ש בן יהודה במנחות שם (רא"ם  
לפרש"י תצוה שם). וכדעת ראב"י בתרי"כ שם. וכ"ה  
לסתם משנה מנחות ע"ב.

(26) ואף שב' מנחות אלו חלוקות בכמה ענינים  
[בפ' תצוה: קרבן חובה דחינוך כהנים (אהרן  
ובניו) ומביאים ג' מינים (ל' חלות) — פרש"י תצוה  
שם; ובפ' ויקרא: קרבן נדבה דכ"א מיראל ומביאים  
מין א' (כדעת ר"י בתרי"כ שם. וכן פסק הרמב"ם שם  
ה"ח) — י' חלות (פרש"י ויקרא שם. וראה מפרשי  
רש"י שם)]

— הרי בפש"מ דפרש"י מסתבר לומר, ד,רקיקי  
מצות משוחים בשמן שנאמר בלשון שווה בשתיים  
— פירושו אחד. וכמוכן גם מהרא"ם תצוה שם  
(כנ"ל הערה הקודמת). ועוד.

(\*) וראה קרבן אהרן לתרי"כ שם.

און אין דעם ערשטן פירוש הנ"ל שבפ' תצוה „כמין כי יונית“ (אבער אין כמה כתבי יד ווערט דערנאך אפגעטייטשט „פי' כמין כ"ף יונית“).<sup>33</sup>

ווי מען לערנט בפשטות, איז די כוונה אין פירוש רש"י „כמין כ"ף פונקט ווי אין גמרא, אז דאס מיינט (ווי די גמרא גופא טייטשט דאס דערנאך אפ) „כמין כי יונית“<sup>34</sup> (ווי דער אות „כ"ף אין לשון יון).<sup>35</sup>

אבער לפ"ז איז צע"ג (לויט דעם רוב נוסחאות נכת"י הנ"ל — „כמין כ"ף“): מה-דאך אז די גמרא באנוגנט זיך ניט מיט זאגן סתם „כמין כ"ף און טייטשט אפ בכל מקום וואס עס מיינט „כמין כ"ף — איז דאך עאכונ"כ, אז רש"י בפירושו על התורה, וואס איז פאר א בן חמש למקרא, וועט ניט סתם זיין און זאגן בלויז „כמין כ"ף“!

ודחק לומר, אז רש"י פארלאזט זיך אין די אלע ערטער (וואו ער זאגט „כמין כ"ף“) אויף דעם וואס ער האט מפרש גע- ווען דעם ערשטן מאל (אז דאס מיינט „כמין כי יונית העשוי כנרין שלנו“, וכיו"ב), נאר ער וואלט אין יעדן ארט צוגעלייגט דעם (איין) ווארט „יונית“

אין מס' כריתות' (לגבי משיחת כהנים) איז דער לשון הגמרא: „כמין כי . . . כמין כי יוני“; אין מס' הוריות<sup>3</sup> איז די גירסא אין די גמרות שבידינו (כנ"ל ס"א): „כמין כ"ף יוני“, אין כת"י<sup>28</sup> (פון מס' הוריות) איז די גירסא „כי יוני“, ווי אין מס' כריתות, און אין מס' מנחות (לגבי משיחת הרקיקין): אין דער משנה שטייט<sup>29</sup> „כמין כ"ף און די גמרא<sup>30</sup> איז דערויף מפרש „כמין כי יונית“.<sup>31</sup>

אין פירוש רש"י על התורה געפינט מען כמה וכמה נוסחאות. אין די פירושי רש"י פון די געדרוקטע חומשים — אין ביים ערשטן און דריטן פירוש הנ"ל שבפ' תצוה און אויך בפרשתנו און אין פ' ויקרא, שטייט „כמין כ"ף יונית“, און ביים צווייטן פירוש (ביי משיחת אחרו) איז דער לשון „כמין כ"ף“.

אבער אין די כתבי יד פון פרש"י, ועד"ז אין דפוס ראשון ושני — זיינען פאראן כו"כ שינויים, וברובם שראיתי איז די גירסא אין אונזער פרשה (און אין די לעצטע צוויי פירושים הנ"ל שבפ' תצוה און אין פ' ויקרא) — „כמין כ"ף“.<sup>32</sup>

28 ראה דק"ס שם (וכנראה הי' לפניו רק כת"י אחד דמס' הוריות). אבל ברש"י הוריות שם מסיים עד שמגיע לעורף כ"ף יוני. וראה דק"ס שבכל הדפוסים השונים דרש"י ליתא הציוור של כ"ף יוני.  
29 עד, ב.  
30 עה, א.

31 אלא שבפרש"י למשנה שם פ"י „כמין כי יונין שבלשוננו קורין לכ"ף שלהן כי, שהי' גוטל מן השמן באצבעו (ועושה) כמין כי יוניי. וברש"י כת"י שם (ועד"ז ברגמ"ה שם): כי אות יונית ועשוי כמין טיית כהפרשת גודל מאצבע. וראה לשון רש"י בכריתות שם וציוורו שם. רגמ"ה שם (נדפס שם ז, ב). תוס' מנחות עה, א (ד"ה כמין כי). וראה ע"ד פרטי הדיעות בהגירסא והציוור — ערוך השלם ערך כי (הא). תריש מילואים לפ' תצוה (נדפס בסוף כרך כג) ס" ב.

32 אלא שבכמה כת"י שח"י בפ' תצוה (כט, ז, כט, לו) „כמין כי יונית“. ובדפוס שני דפרש"י

בתצוה כט, ז (הוא ע"ד פרש"י למשנה מנחות שבהערה הקודמת). כמין כי בלשון יוני קורין לכ"ף כ"י (ועד"ז בא' מכת"י שח"י). ובדפוס ראשון בפ' ויקרא שם. כמין כי יונית כוה' (וליתא שם הציוור).  
33 ובכמה כת"י מסיים „כמין נרין כפופה שלנו“.  
34 ראה פ"י הרא"ם שבכל מקום (גם בתצוה כט, ב) מביא מפרש"י „כמין כ"ף“ (ואינו מביאו שם, לו). ובכל המקומות שמביא זה, מעתיק ל' הגמ' דפי' „כ"ף הוא „כ"ף יונית“.

35 בבבלינר בב' מהדורות שלו גורס בכל המקומות (בג' מקומות בפ' תצוה, בפרשתנו וכן בפ' ויקרא) „כמין כ"ף“ (ורק בהערות שלו בפ' הראשון דפ' תצוה מביא מכת"י שהובא הלשון „כ"ף יונית“, ועוד גירסא כפרש"י שהובא כריש הערה 31 (ועד"ז מביא בב' מהדורות בפ' ויקרא). וראה ערוך השלם שם.

(כי יונת<sup>1</sup>) צו קלאר מאכן אז דאס איז אן אות בלשון יוני.

ולכן ניל, אז אין די ערטער וואו מען געפינט אין פרשיי על התורה די גירסא, כמין כי — איז דער ווארט, כי (ניט קיין העתק פון לשון הגמרא, און דאס מיינט אן אות בשם, כי, נאר דאס איז) א ר"ת, און עס דארף שטיין כבדפוסים שלנו, כמין כי<sup>33</sup> (מיט א סימן גרשיים — לראשי תיבות), דהיינו: כי יונת (ווי ער איז מפרש אין דעם ערשטן פירוש בפ' תצוה)<sup>36</sup>.

[בפשטות נעמט מען אן אז די גרשיים אויפן ווארט, כי איז צו מציינ זיין אז דאס איז א נאמען פון אן אות. אבער ע"פ הנ"ל, ובהקדים אז לא בא רשיי לסתום אלא לפרש, איז ניל אז די גרשיים זיינען בפשטות — א סימן של ר"ת, כנ"ל].

און לויט דעם, פארדינט מען אויך, אז מען דארף ניט מרבה זיין אין די שינויי נוסחאות (וטעותי) המעתיקים כו' (אז זיי האבן פארפעלט אדער צוגע-שטעלט דעם ווארט, יוני, אדער אז אן-שטאט א פ"א סופית א ליינגען פ"א גע-שטעלט א י"ד — כי במקום, כף).

1. עפ"ז (אז רשיי זאגט בכל פעם, כף יונת<sup>1</sup>) יש לומר, אז די כוונה פון רשיי מיט, כמין כי ( — כף יונת<sup>1</sup>) איז ניט צו מתאר זיין דעם ציור האות<sup>1</sup>

36) במנחה כלולה תצוה שם הביא מפרשיי כמין כי כף יונת<sup>1</sup>.

37) ולהעיר גם שלרוב הגירסאות הנ"ל (חזק מדפוס שני — תצוה כט, ב: וא הכתי שחיי בתצוה שם ובס' ויקרא) לא צייר רשיי כי כמין כמו בפירושו להוריות וכריתות, וכן בכ"מ ברמב"ם (בפיה"מ כריתות) (וראה גם מנחות) שם. ה"ל כלי

(\*) בפיה"מ לפנינו במנחות מסיים הרמב"ם

(ווארום רובא דעלמא ווייס ניט קיין לשון יוני)<sup>38</sup>, נאר — אז דער ציור ואופן המשיחה האט א שייכות מיט אות כ"ף שלנו.

דער ביאור בזה: דער אברבנאל<sup>39</sup> איז מבאר דעם טעם וואס די משיחה פון אהרן איז, כמין כף יונת<sup>1</sup>, אז דאס איז מרמז, שהוא אשר בחר השם לכהן כי הכ"ף היא ראשונה לאותיות כהן<sup>1</sup>.

ויש לומר: אויך רשיי נעמט אן (ואדר-בא — פריער בזמן), אז דער טעם וואס משיחה איז, כמין כף יונת<sup>1</sup> איז ווייל כ"ף איז דער ערשטער אות פון ווארט, כהן<sup>1</sup>.

און ס'איז ניט קיין קשיא ווי איז שייך צו זאגן (אין פשוטו של מקרא) — א אז רשיי זאל מיינען אז ענין פון ר"ת, ב) און נאך באופן אז דער ר"ת (דער ערשטער אות פון לשון קודשין ווארט) קומט גאר בצורת אות אין לשון יונת<sup>1</sup>! (ג) און דעם גאנצן ענין זאגט רשיי ניט בפירוש, נאר ער פארלאזט זיך אז מ'זועט עס אליין פארשטיין (אויך א בן חמש למקרא) ביים לערנען! —

ווייל רשיי האט שוין פריער אין זיין פירוש (בפ' בראשית<sup>40</sup>) געלאזט וויסן אז

המקדש פ"א היט. וראה בהנסמו בהערה 31 בנוגע פרטי הציורים.

38) אלא שבפעם הא' מוסיף גם בנוגע הציור — כנרן שלנו (וכי"ב).

39) לפ' תצוה כט, ו. ועד"ז הוא כפרשתנו — בהעיקר הר"י (בפרטי המשיחה).

40) א. ח.

שהיא כו'. אבל ליחא הציור. אבל בהוצאת קאפח שם ישנו הציור, והוא ע"ד הציור שבפיה"מ כריתות לפנינו. ולאידך, בכריתות שם בהוצאת קאפח איתא כצורה ז"ל וליחא הציור. ובהערותיו שם דבכ"י הרמב"ם הי' כאן ציור ונמחק ולא נכתב אחר במקומו. אך ביתר כתיב יד ובדפוס ישנו צורת כ"ף כפופה כמו שרשם הרמב"ם במנחות.

משיחה זו כמין כ"י) — איז ווי קען מען לערנען אין פירוש רש"י, אז מיטן זאגן אז די משיחה איז, כמין כ"ף יונת' איז כוונתו אלס ראש תיבת כהן, וויבאלד אז במקומות אלו רעדט זיך ניט וועגן כהן! ויש לומר, אז דערמיט וואָס רש"י זאָגט ביי די אַלע משיחות אַז זיי זיינען „כמין כ"ף יונת' (און ווי ער איז נאָך מדגיש בפירושו בפ' תצוה (און אַזוי אויך בפרשתנו) כל המשיחות כמין כ"ף יונת' — איז כוונתו להשמיענו, אַז דער גדר המשיחה אין די אַלע פאַלן איז פאַרבונדן מיט ענין הכהונה (ניט — מיט אַ כהן).

ה. דער ביאור אין דעם:

די ריקי מצות (שבפ' תצוה) זיינען פון קרבנות המילואים, וואָס ענינים איז (ווי דער פסוק זאָגט דאָרט): „וזה הדבר אשר תעשה להם לקדש אותם לכהן ליי" לקח גוי ולחם גוי וריקקי מצות משוחים בשמן גוי", אַז דורך די קרבנות המילואים איז „נתמלאו ידיהם (פון אהרן ובניו) ונתקדשו לכהונה". און דער פאַר איז רש"י מדגיש אַז די משיחת הרקיקין איז געווען „כמין כ"ף יונת', ווייל דער גדר פון דער משיחה איז — אַלס אַן ענין של מילואים וואָס טוט אויף „לקדש אותם לכהן ליי".

(אויך בפשוטו של מקרא) באַנוצט זיך די תורה מיט ראשי-תיבות — רש"י טייטשט דאָרט דעם וואָרט „שמים" מיט כחה פאַרשידענע ראשי תיבות („שא מים, שם מים, אש ומים") און ער איז דאָס מפרש אין פשוטו של מקרא (ניט בהקדמה אַז דאָס זיינען „מדרשי אגדה"). ווייס מען שוין אַז אַן אות קען מיינען אַ ר"ת. ולכן בשעת רש"י זאָגט אַן ענין וואָס איז פאַרבונדן מיט אַן אות, פאַרשטייט מען אַז דאָס קען זיין, דאָס איז פאַרבונדן מיט אַ ר"ת.

און עס איז אויך כלל ניט שווער, אַז תורה זאָל זיך באַציען צו אַן אות וואָס איז ניט פון לשון הקודש. — ווייל אויך דאָס האָט שוין רש"י געלערנט: דעם וואָרט „ולטוטפות" איז רש"י מפרש „טט בכתפי שמים פת באפריקי שמים", ד. ה. אַז תורה רופט אַן תפילין מיט אַ נאָמען-וואָרט וועלכער איז צונויפגעשטעלט פון ווערטער פון צוויי אַנדערע לשונות.

ז. אַבער לכאורה איז דער ביאור ניט אויסגעהאַלטן, וואָרום רש"י זאָגט דאָך דעם פירוש אַז משיחה איז „כמין כ"ף יונת' ניט נאָר ביי משיחת אהרן — כהן, נאָר אויך ביי משיחת משכן וכליו; און נאָכמער: דעם ערשטן מאָל וואו רש"י זאָגט עס איז גאָר ביי משיחת ריקין (כנ"ל) (און ביי משיחת אהרן זאָגט רש"י דעם לשון (כנ"ל) „אף

(41) ס"פ בא.

(42) ולהעיר גם מ"ש יגר שהדומא (ויצא לא, מז ובפרשיי שם). וראה גם פרשיי וישלח לג, יט (בשם אר"ע); ויחי נ, ה (ומדרשו . . אר"ע). מקצ מא, מג: רך בל' ארמי מלך. וראה גם פרשיי לאחז (קדושים, יד — מסנהדרין עו, ב): אתהו את אחת מהו ולשון יוני הוא. ועוד.

— ולהעיר מארבעה שמות דחרמון (דברים ג, ט וכפרשיי).

(43) אלא שבפרשתנו שמדובר בפרשת שמי המשהה מסתבר שבכל המשיחות כוונתו להמשיחות שבפרשה זו — שבשמן המשהה. משא"כ בפ' תצוה (כט, לו) איז שגם שם מקדים רש"י „בשמן המשהה", הרי מסתימת לשון רש"י „וכל המשיחות" משמע שכוונתו גם למשיחת הרקיקין, כגיל הערה.

21.

(44) כט, א.

(45) פרשיי שם, לג. והוא ע"י איל ולחם הללו (כפרשיי שם).

ט. עס בלייבט אבער ניט גלאטיק בנוגע משיחת משכן וכליו — וואס פאר א שייכות מיוחדת האבן די משיחות (דורך ר"ת „כ"ף יונית“, כנ"ל) צו „כהן“?<sup>47</sup>

ויש להסביר בזה: לויט רש"י איז דער כ"ף יונית דער ראש התיבה ניט (דוקא) פון ווארט „כהן“ (אלס שם התואר וואס באצייט זיך בלויז צו אהרן ובניו, ווי ס'איז משמע פון פשטות לשון האברבנאל), נאר, כנ"ל, פון כללות'דיקן ווארט כהונה — די שירות פון כהונה. ד.ה. אז אויך משיחת אהרן ובניו איז ענינה ניט (נאר) אז זיי ווערן דערמיט כהנים, נאר (בלשון הפסוק) „וקדשת אותם לכהן לך“, אז די משיחה טוט אויף די קדושה וועלכע ברענגט זיי אריין אין דער שררה<sup>48</sup> ושירות (ועבודה<sup>49</sup>) פון כהונה<sup>50</sup>.

ועפ"ז איז מובן די שייכות פון משיחת משכן וכליו צו „כ"ף יונית“ — ר"ת (כהן) כהונה: כשם ווי משיחת אהרן ובניו איז זיי מקדש אויף ווערן ראוי לשירות ועבודה, אזוי אויך בנוגע צום משכן וכליו: די משיחה פון משכן וכליו האט אויפגעטאן אין זיי א קדושה וועלכע מאכט זיי ראוי אז מ'זאל אין (און מיט) זיי טאן די עבודה ושירות<sup>51</sup>.

ד.ה.: די משיחת הרקיקין דהמיי-לואים, איז ניט בלויז איינע פון די עשיות וואס גרייט צו די רקיקי מצות צו ווערן ראוי לקרבן (כנ"ל ס"ב), נאר די משיחה גופא איז א חלק פון ענין המיי-לואים וואס פועל'ט דעם „לקדש אותם לכהן לך“.

דערמיט איז פארענטפערט בפשטות פארוואס רש"י ב'פ' תצוה איז סותם כה-דיעה אז די רקיקי מצות האט מען מושח געווען כמין כ"ף יונית, משא"כ אין פ' ויקרא ברענגט ער צוויי דיעות —

ווייל ע"פ פשוטו של מקרא זיינען דאס צוויי באזונדערע ענינים:

אין פ' תצוה, וואו עס רעדט זיך וועגן די מילואים, איז אויך די משיחת הר-קיקין א טייל פון ענין המילואים, וואס טוט אויף קדושת כהונת אהרן (כנ"ל), ובמילא איז די משיחה „כמין כ"ף יונית“.

משא"כ ב'פ' ויקרא, וואו עס רעדט זיך וועגן א קרבן מנחה מאפה תנור — האט דאס קיין שייכות ניט צו ענין הכהונה, נאר סתם א פרט אין מעשה הקרבן, דעריבער איז אין פשוטו של מקרא דא א נתינת מקום פאר ביידע דיעות, און נאכ' מער שקולין הם<sup>46</sup>.

47) כי דחוק לומר שהוא רק בשביל זה שהכהנים היו משרתים במשכן, ולכן מושיחין גם את המשכן והכלים. כמין כ"ף יונית — ר"ת כהונה.  
48) ראה פרשי' שמות ב, טז (ובת"א). יתרו יט, וא"י.

49) ראה פרשי' תצוה כה, ג. מפרשי רש"י שם.  
50) משא"כ כהן סתם — שלכן לא הוצרך רש"י לפרש שם (לך יד, יח, ובפרשי' שם יד, כ ד"ה ויתן).  
וראה לקושי ח"ז ע' 171 ואילך.

51) אלא שבכל א' כדאית לך: משיחת המשכן בכדי שיהא ראוי לעבודה בו, ומשיחת הכלים, מקדשתם להיות קדש קדשים ומה היא קדושתם כל

46) ועפ"ז צ"ל, שלשון רש"י במשיחת אהרן, אף משיחה זו כמין כ"ף (ראה לעיל ס"ב) — הוא לא משום שיש חידוש (בתוכו) בזה שגם משיחת אהרן היא כמין כ"ף, אלא מפני שהמדובר במשיחה אחרת (לא משיחת רקיקין אלא משיחת אהרן). או י"ל (כדוחק עכ"פ) שבא להדגיש ההשוואה בין משיחת הרקיקין ומשיחת אהרן (שבשניהם תוכן משותף — אף משיחה זו כ"ף), ולהשמיענו שגם משיחת הרקיקין (שלפניו) היא מפני שייכותם לענין הכהונה, ככפנים.

46) ראה לעיל הערה 23.

אין ניטא די משיחה — חוץ משל מלכים שהן כמין נזר: משיחת מלכים, וואס די משיחה אין ניט פארבונדן מיט כהונה, אין די משיחה ניט „כמין כ"ף יונת" (נאר אין אן אופן וואס אין מתאים צו גדר המלכות — „כמין נזר" 53).

ובפשטות יותר יש לומר: אין די פירושי רש"י אויף די פסוקים בפרשתנו ווערט עטלעכע מאל דערמאנט (נוסף להניל) וועגן משיחת מלכים, אע"פ אז אין די פסוקים ווערט כלל ניט גערעדט וועגן מלך. וטעם הדבר: וויבאלד אז דא אין די פרשה פון עשיית שמן המשחה „לדורותיכם", און „לדורות" האט מען פאר משיחת מלכים — דעריבער דארף מען זאגן, אז אין די פסוקים דא ווערן אויך נרמז עכ"פ ענינים פון משיחת מלכים — און דערפאר דער-מאנט רש"י דא כמה פעמים וועגן משיחת מלכים 54.

י"ד. ע"פ כל הנ"ל אין אויך פאר-ענטפערט לשון רש"י בפרשתנו: „כל המשיחות כמין כ"ף יונת חוץ משל מלכים שהם כמין נזר:"

דאס וואס רש"י זאגט דעם כלל, כל המשיחות כמין כ"ף יונת" — כאטש אז פרש"י על התורה אין ניט קיין ספר הלכות — אין ווייל דערמיט אין מודגש ומובן ווי אזוי דער שמן המשחה אין „שמן משחת קדש יי"ש" — אז די משיחה טוט אויף דעם ענין הקדושה. וואו זעט מען אז דאס אין דער גדר פון שמן המשחה? זאגט רש"י „כל המשיחות (פון שמן המשחה) כמין כ"ף יונת", וואס ווייזט, כנ"ל, אז דאס טוט אויף די קדושה צו ווערן ראוי לשירות (כהונה).

און אלס רא"י והוכחה צום ענין הנ"ל, אז דער אופן המשיחה (כמין כ"ף יונת) אין פארבונדן מיטן מכוון און אויפטו פון דער משיחה — כהונה, אין רש"י מוסיף א רא"י — בא ניט כהונה

53) ראה גם אברבנאל (שהובא לעיל הערה 39).

54) ל, כט. שם. לג. ולהעיר מפרש"י תצוה כט,

כט: שיש משיחה שהיא לשון שררה כו'.

55) ל, לא. וכן מפורש שם (ל-לג): על בשר

אדם לא ייסך . . ואשר יתן ממנו על זר.

56) אף שבחומש לא נאמר אודות משיחת

מלכים, הרי הבה חמש למקרא ילמוד זה בניבאים

(שי"א טו, א. ובכ"מ) לפני שיגיע לבן עשר למשנה,

ובפרט שיתכן גם בלמדו פ' זו כבר יודע הבה חמש

למקרא ממה ששמע מסיפורי תנ"ך אודות משיחת

דוד ושלמה, ובמדובר כמ"פ שלפעמים צריך רש"י

לתרץ דבר שהבהן חמש יודע בלאה"כ. ובפרט לאחר

שלמד פרש"י תצוה הנ"ל הערה 54. ולהעיר ג"כ

שכבר למד הבה חמש בפרש"י (וישלח לג, יד. ויחי

מט. י"א. שמות ד, כד) ע"ד מלך המשיח (נוסף על

מה ששמע כו'), והרי משיח נק' ע"ש המשיחה.

57) גם י"ל: רש"י הוצרך להביא ע"ד משיחת

מלכים בפסוק לג. ואשר יתן ממנו על זר' לשלול

הפירוש (הראב"ע. וראה גם רמב"ן) דור כולל גם

מלכים. ובמילא מכ"א ע"ד משיחת מלכים גם

בפסוקים שלפניו.

הנוגע ג"כ כל הראוי לכלי שרת משכנס לתוכו קדוש קדושת הגוף כו" (פרש"י פרשתנו ל, כט).

ומה פרש"י מסיים שם. כל משיחת משכן וכנהים ומלכים מתורגם לשון רבוי לפי שאין צורך משיחתן

אלא לגדולה — אין הכוונה לשלול הקדושה שנעשה במשיחתן, אלא לשלול משיחת ריקוקי

כהמשך לשון רש"י. ותפס לשון המתאים לכולם דמשכן כהנים ומלכים. וראה לקמן בפנים.

52) פרשתנו ל, כה. ועד"ז שם, לא-לב.

\*) וע"פ הנ"ל בפנים י"ל דזה שכתב רש"י. ושאר משיחות כגון ריקוקי מושחין . . לשון ארמית בהן

כלשון עברית — הכוונה למשיחת הריקוקין דהלן פ' ויקרא נב. ד) — ופ' צו (ו. יב) ועוד, ולא משיחת

הריקוקין של החילואים פ' חצוה. ולכן מוסיף רש"י וראשית שמנים ימשחו (עמוס ג. ז). אבל צ"ע דסו"ט

גם בריקוקי דמלואים לשון ארמית (בת"א) הוא כלשון עברית.

שמן איז בחי' חכמה<sup>61</sup>, און די יונים — חכמה דלעזיז — זיינען מנגד צו חכמה דקדושה, זיי האָבן אַרײַנגעבראַכט אַ טומאה רײל אין דעם שמן שבהיכל.

און דער ביטול פון קליפת יון איז דורך דעם, פך שמן וואָס איז חתום, בחותמו של כהן גדול: דער, פך שמן איז די בחינה פון, שמן משחת קדש<sup>62</sup>, וואָס דאָס איז די דרגא פון, קדש וואָס איז העכער פון (חכמה און פון) וועלט פון סדר ההשתלשלות<sup>63</sup>, און דעריבער איז ניט נאָר וואָס קליפת יון קען ניט מנצח זיין דעם שמן, נאָר פאַרקערט, דער, שמן משחת קדש איז מנצח און מבטל קליפת יון לגמרי.

און דאָס איז אויך דער טעם פאַר- וואָס די משיחה בשמן המשחה איז, כמין כִּף יוֹנִית — לרמז, אַז דער שמן המשחה גיט דעם כח צו מבטל זיין קליפת יון, ביז אַז ניט נאָר איז יון ניט מנגד צו קדושה, נאָר פאַרקערט — לשון יונית עצמה ווערט גענוצט, נהפוך לקדושה — די כִּף יוֹנִית איז מתאר און קובע דעם אופן המשיחה — המשכת הקדושה, כנל. און נאָכמער — מקדים רפואה (המשיחה) למכה (גזירות מלכות

ועדיו אין דעם פירוש רש"י: בשעת רש"י זאָגט, כל המשיחות כמין כִּף יוֹנִית כדי צו אַרױסברענגען אַז דער אופן משיחה איז מתאים צו פעולת המשיחה — באַוואָרנט ער שוין דער- ביי, אַז אויך משיחת מלכים איז אין אַן אופן המתאים צו גדר המלכות: חוץ משל מלכים שהן כמין נזר, וכנל<sup>64</sup>.

יא. פון די יינה של תורה בפירוש רש"י:

לכאורה איז ניט גלאַטיק: אמת טאַקע, אַז אויך אַן אות פון לשון יונית קען אין תורה באַנוצט ווערן אַלס ר"ת פון אַ לשון-קודש'דיקן וואָרט, כנל — אָבער מאי טעמא וואָס לשון יונית ווערט גע- נוצט דוקא ביי דעם ענין?

איז דער ביאור (פנימי) בזה: עס איז ידוע<sup>65</sup> דער פירוש פנימי פונעם מאמר חז"ל<sup>66</sup> אַז די יונים . . טמאו כל השמנים שבהיכל, אַז שמנים שבהיכל זיינען מרמז אויף חכמה דקדושה (ווייל

(58) ועפ"י י"ל דלפרשי גם משיחת מלכים נכללת כפ' שמן המשחה, וממצות עשייתו היא גם בשביל משיחת מלכים. ולהעיר מלשון הרמב"ם בפיה"מ ריש כריתות: ואין מושחין בו אלא כהנים גדולים בלבד . . ומלכי בית דוד בלבד מותר למשחם בשמן המשחה: ובסה"מ (מ"ע לה): שמן כר מוכן למשוח בו כה"ג כר וממנו ימשחו קצת המלכים. ועד"ז בחינוך מצוה קז. ומשמע קצת שבקיער הוא בשביל משיחת כהנים. אבל ראה לשון הרמב"ם הל' כלי המקדש רפ"א ושם היו. ואכ"מ.

(59) תורא מא, א. שם, ג (וראה גם שם לד, א). שערי אורה ד"ה כתיב כי אתה נרי פטיז ואילך. ובכ"מ.

(60) שבת כא, ב.

(61) מאורא בערכו. תורא כא, ב. לט, א. ובכ"מ. וראה מנחות פה, ב: מתוך שרגילין בשמן זית חכמה מצויר בהו.

(62) שערי אורה שם פי"ז. בתניא פניג (עה, א) בחכמה הנק' שמן משחת קודש. אבל ראה לקרית נשא (כב, ד) דשמן הוא בחי' חכמה ומביא מפי' הרמ"ז דשמן המשחה הוא ממו"ס. וראה גם לקרית בהעלותך, רע"א. קרח נד, ד. ובכ"מ.

(63) ראה ש"א שם שהוא בחי' שמן הטוב על הראש דכה"ג שלמעלה מאור החכמה, ששם אין החיצונים יכולים להגיע (ועייג"כ בתניא במקומות שבהערה 59 ע"ד מוריגת כה"ג), משאיכ. שמן קדש' סתם (ראה שם פס"ז).

(\*) להעיר מפרשי' חרומה (כה, ו) בפ"י. בשמיים לשמן המשחה' — שנעשה למשוח כלי המשכן והמשכן לקדשו. ולא הזכיר משיחת הכהנים.



בגלוי בשלימות לעתיד לבא, וואס דע-  
מאלט וועט נתברר ווערן אויך כח"ב  
דקליפה.

וכמרוז אויך אין דעם וואס דער  
שמן המשחה איז געמאכט געווארן  
לדורותיכם" כולל, לעתיד לבוא  
עולמית, און נאכמער — אין אן אופן  
אז כולו קיים לעתיד לבא" — ווייל  
דער תוכן הענין פון דעם שמן המשחה  
וועט זיך אויפטאן בשלימותו ובכולו  
לעתיד לבא.

(משיחת ש"פ תשא תשמ"א)

יון הרשעה). און נאכמער: יפת אלקים  
ליפת . . . יהא באהלי שם — שרייבן  
לשון (ואותיות) יון וועלכע איז מובחר  
דארף זיין בספרי קדושה פון אידן.

יב. לויט דעם ביאור וועט מען אויך  
פארשטיין דעם טעם (פנימי) פארוואס  
עס איז כמין כ"ף יונית דוקא — ווייל  
דער אות כ"ף איז מרמז אויף ספירת  
הכתר (כידוע). וואס דער כח צו מברר  
זיין לשון יונית ולהפכו נעמט זיך (כניל)  
פון בחי' (כתר) שלמעלה מהשתלשלות.

און דער ענין — ווי דער, שמן משחת  
קדש איז מברר לשון יונית — וועט זיין

66 ראה בארוכה ד"ה אל תצר את מואב  
לאדהאמיצ (קה"ת תש"ז). מאמרי אדמו"ר האמצעי  
דברים ח"א בתחלתו.  
67 פרשתנו ל, לא.  
68 בשלח טו, יז-יח ובפרשי.  
69 פרשי פרשתנו שם. ועיין פרשי בהעלותך  
יא, יז.

64 מגלה ט, ב (וברשי שם). ובירוש' שם פ"א  
ה"ט: בדקו ומצאו שאין התורה יכולה להתרגם כל  
צורכה אלא יונית. ולכמה מפרשים (ראה תוי"ט ח"ז  
במילואים ס"ג אות ט. ושי"ג) בהמשך שם שקילסו  
עקילס הגר היינו תרגומו ליונית.  
65 לקו"ת שה"ש לה, סע"ג. ובכ"מ (ראה ס'  
הערכים חב"ד מערכת אותיות ערך אותיות התורה  
— כ"ף (סע"ף ב) ושי"ג).

## תשא 1

כבוד פון דער חורה (וואָס ער האָט זי ניט געוואָלט געבן צו „מומרים“) — ווייל, אדרבה: שבירת הלוחות איז היפך כבוד התורה! מען דאַרף פאַרהיטן (כבוד התורה) אז זי זאל ניט געגעבן ווערן צו „מומרים“ — דאַרף מען דאָס באַוואַגן רענען דורך גונן זיין די לוחות בשלימותן תחת ההר (אָדער אין אַן אַרון, ווי מ'האָט דערנאָך געטאַן בנוגע די שבּרי לוחות, וכיו"ב).<sup>8</sup>

ב. נאָך אַ טעם אויף שבירת הלוחות שטייט אין מדרש<sup>9</sup> — „מוטב שתדון כפנוי ולא כאשת איש“: די לוחות זיינען אַזוי ווי אַ שטר כתובה צווישן דעם אויבערשטן מיט אידן, און וויבאלד „קלקלה עם אחר“ איז „נטל את כתובתה“. . . וקרעה“.

לויט דעם טעם קומט אויס, אַז דורך שבירת הלוחות איז אַרויסגעקומען אַ טובה פאַר אידן — דורך דעם האָט ער זיי פאַרהיט פון אַן עונש חמור וועל-כער וואָלט געקומען ווען מאַיז זיי דן „כאשת איש“. ועפ"ז איז מוסכר שבחו של משה בשבירת הלוחות<sup>10</sup> — דער-מיט האָט ער געבראַכט צו הצלת ישראל.

אַבער דאָס איז ניט קיין ביאור מספיק, ווייל

(8) כקושיית המפרשים (כחיי פרשתנו לב, טז). פענת רזא ומושב זקנים (שם, יט). ועוד. צפע"ז עה"ת (שם, טז). וראה תו"ש שם (יט) אות קפה. (וש"נ) — מדוע (ויא"ד) שבר משה את הלוחות (ותירוץ אינו ענין של שבח כהשגירה גופא). וראה לקו"ש ח"ד ע' 32 ואל"ך.

(9) שמור פמ"ג, א. שם פמ"ו, א. ותחומא עקב יא (וראה אדר"נ פ"ב, ג). וראה גם תחומא פרשתנו ל. פרש"י פרשתנו לד, א.

(10) ותחומא עקב שם בא בהמשך להפירוש

א. בנוגע צו שבירת הלוחות זאָגן חז"ל, אַז דאָס איז איינע פון די זאָכן וואָס „עשה משה מדעתו והסכים“ הקב"ה עמו" — משה האָט זיי צע-בראַכן ווייל ער האָט געמאַכט אַ ק"ו „ומה' פסח שהוא אחד מתרי"ג מצות אמרה תורה; כל בן נכר לא יאכל בו, התורה כולה [כאן] וישאל מומרים עאכו"כ“, און „הסכים“ הקב"ה על ידו שנאמר; אשר שברת ואמר ר"ל יישר כחך ששיברת“.

טייטשט רש"י<sup>11</sup>: „אשר — אישור, שאישרו ושיבחו על שבירתן“.

דאַרף מען פאַרשטיין: דער לשון אישור, ווייזט אויף דער הסכמה של הקב"ה אויף שבירת הלוחות: דער לשון פון „שיבחו“ אָבער — מיינט, אַז די פעולה פון שבירת הלוחות איז אַן ענין טוב וחביב פאַר וועלכע עס קומט אַ שבח. וואָס איז דער „שבח“ אין שבירת הלוחות?

מ'קען ניט ענטפערן אַז דער שבח פון משה'ן פאַר צעברעכן די לוחות איז פאַר דעם וואָס ער האָט זיך אַנגענומען פאַרן

(1) שבת פו, א. יבמות סב, א.

(2) כ"ה בשבת שם. וביבמות שם: והסכימה דעתו לדעת המקום. וראה פרש"י ס"פ ברכה. לקו"ש חל"ד ע' 217 ואל"ך.

(3) הובא גם בפרש"י פרשתנו לב, יט.

(4) בא יב, מג.

(5) פרשתנו לד, א. עקב י, ב [ובב"ב יד, ב משמע שהלימוד הוא מהפסוק ד' עקב (וראה מנחות צט, סע"א ואל"ך). וכן משמע לפי פ"י הראשונים שהובא לקמן סעיף ב והערה 12. אבל ראה חדא"ג מהרש"א ב"ב סד"ה אשר שברת].

(6) שבת שם. וברש"י יבמות: אשר — לשון יישר.

(7) וכפרט שהלשון „אשר“ מפרש רש"י רק משמות של „אישור“ (וראה גליון הש"ס שבת שם — מישע"א, יז. וראה רש"י שם). וראה לקמן הערה

וואס שבירת הלוחות איז געווען א דבר הרצוי איז ניט נאָר דערפאַר וואָס דאָס האָט דעמאָלט געבראַכט די הצלה פֿון אידן [ובפרט אַז די הצלה דערמאַנט אויפֿן חטא פֿון אידן (וואָס צוליב דעם האָבן זיי געדאַרפט אַנקומען צו אַ הצלה) — איז עס דאָך ווידער אַז ענין פֿון „קטיגור“], נאָר די שבירה אַנט־האַלט אין זיך אַ מעלה (וחביבות) תּמידית<sup>17</sup>.

ג. בפשטות קען מען דאָס מסביר זיין ע"פ דברי המדרש<sup>18</sup> אַז משה רבינו האָט זיך מצטער געווען אויף שבירת הלוחות — „א"ל הקב"ה אל תצטער בלוחות הראשונות שלא היו אלא עשרת הדברות לכד ובלוחות השניים אני נותן לך שיהא בהם הלכות מדרש ואגדות . . . כפלים<sup>19</sup> לתושי"י<sup>20</sup>."

און דאָס איז דער פּשט פֿון „יישר כחך ששברת" — דער שבח (וחביבות) פֿאַר שבירת הלוחות איז צוליב די גוחות עצמן, וויבאַלד אַז דורך דעם זיינען גע־געבן געוואָרן די לוחות שניות וועלכע זיינען העכער פֿון די לוחות הראשונות<sup>20</sup> — „כפלים לתושי"י."

און ווי פֿאַרשטאַנדיק אויך פֿון דעם מקור המאמר „יישר כחך ששברת"<sup>21</sup> — „אמר ר"ל פעמים שביטולה של תורה זהו יסודה דכתיב אשר שברת . . . יישר כחך ששברת": דער פירוש הפשוט אין „ביטולה של תורה זהו יסודה" איז, אַז „ביטולה של תורה" גופא טוט אויף דעם

[נוסף לזה אַז אויך צוליב הצלת ישראל זו איז (לכאורה) ניט קיין הכרח צו צעברענגן די לוחות — עס איז גענוג זיי צו גונז זיין און ניט איבערגעבן צו אידן (דער „כלה")<sup>17</sup> — איז]

פֿון פּשטות הלשון „יישר כחך ששברת" איז משמע, אַז דער אישור ושבח איז ניט אויף דער חוצאה (טובה) וואָס איז דערפֿון אַרויסגעקומען אין אַז אַנדער ענין (הצלת ישראל) — נאָר אויף שבירת הלוחות גופא.

נאָך שטאַרקער איז עס מודגש אין כמה ראשונים<sup>18</sup>, וועלכע זאָגן, אַז דער הכרח אויפֿן פירוש „אשר שברת — יישר כחך ששברת" ווערט אָפּגעלערנט „משום דכתיב (אין פרשת עקבי") שברת ושמתם (בארוז)", פֿון וועלכן מען לערנט אָפֿ<sup>19</sup> אַז „שברי לוחות מונחין בארון" — „ושמעו מינה שהיתה שבירתן חביבה<sup>16</sup> לפניו, דאי לא, לא ה' מצוה להניחן (ולקיימן) בהארון שאין קטיגור במקום סניגור."

דערפֿון איז פֿאַרשטאַנדיק, אַז דאָס

17. וראה עשה' וראה עץ יוסף שם. וכן בעץ יוסף לעץ מנחות שם (יעוד) פ"י שזהו הטעם ליישר כחך ששברת".

18. כי איד שנפרש התועלת בקריעת הכתובה — שבירת הלוחות — בנמשל [ראה ל' השמיר פמיג ומפיו שם. מפרשי המדרש פמיג שם. בניו יהושע לאדרג' שם. — ובתנחומא ורשי פרשתנו שם שע"ז. עדיין אינה אשתר"] — לכאורה מספיק שלא למסרו לישראל. וראה ידי משה לשמיר פמיג שם. ואכ"מ.

19. רמב"ן ב"ב שם. ח"י (המיוחסים להריטבא שבת שם. הכותב בע"י שבת שם בשם הרשב"א וכן הביא בעץ יוסף לעץ מנחות שם).

20. ל"ב. 14. ב"ב ומנחות שם.

21. ל' הריטבא שם. ובשינוי לשון — ברמב"ן ורשב"א שם. וראה לקושי ח"ד ע' 31-30.

16. וברמב"ן ורשב"א שם — ד. דריש האי אשר לשון אשרי. וברייף לעץ שבת. ל' אישר."

17. וראה בארוכה לקושי שם. לקושי ח"ט ע' 239 ואיך ויעיש שזהו הטעם שנרמז בסיים התורה.

18. שמיר פמיג שם.

19. איוב יא. ה.

20. להעיר מראב"ע פרשתנו (לד, א). אמר הגאון (הרס"ג) כי השניים נכבדים מהראשונים.

וראה בפירוש הקצר שלו שם. ואכ"מ.

21. מנחות שם (סע"א ואל"ך).

מעלה ותועלת פון שבירת הלחות קומט בגילוי ערשט בנתינת לוחות שניות וועלכע זיינען „כפלים לתושי“<sup>24</sup>].

ס'איז אבער הא גופא טעמא בעי: פארוואס האט דער איבערשטער ניט געגעבן אידן „הלכות מדרש ואגדות“ גלייך אין די לוחות הראשונות?

פון מדרש איז משמע, אַז דוקא נאָכ־דעם ווי ס'איז געווען שבירת הלוחות הראשונות האט געקענט זיין דער ענין פון „כפלים לתושי“ ביי דער נתינה פון די לוחות השניות.

און — אויב עס וואָלט געקענט זיין „כפלים לתושי“ אויך בלי שבירת לוחות הראשונות — ווי אזוי ווערט אַראַפֿ־גענומען צערו של משה?

איז תמוה: וואָס איז דער קשר פון נתינת התורה אינעם אופן פון „כפלים לתושי“ — הלכות מדרש ואגדות — מיט שבירת הלוחות דוקא<sup>25</sup>?

ד. איינער פון די ביאורים אין דעם י"ל:

מ'האט שוין גערעדט כמה פעמים, אַז אַ הקדמה ותנאי, כדי אַ איד זאָל קענען זיין אַ כלי צו תורתו של הקב"ה דאָרף ביי אים זיין דער ענין פון שפלות וביטול. ווי מען זאָגט אין תפלת „אלקי

24) ראה בכ"ז לקו"ש ח"ט ס"ע 239 ואילך.

25) באוהית פ'רשתנו (ע' בינו. ובארוכה — המשך תרס"ז ע' פז ואילך. סה"מ תשי"ז ע' 36 ואילך) מכאר ע"פ מחול (גדרים כב, ב) ד.א.מ.ל.י (לא) חטאו ישראל לא ניתן להם אלא חמשה חומשי תורה כ"ו — דהריבוי בלוחות שניות הוא בשביל עבודת הברורים מחמת הירידה שעל ידי החטא (שע"ז יש עלי' יתירה, ולכן הם „כפלים לתושי“). וראה המשך תרס"ז שם ס"ע פח ואילך.

והמבואר לקמן בפנים הוא ע"פ פשוט משמעות לשון המדרש, שגם הסיבה להריבוי בתורה היא (לא) ענין הכרחי מחמת החטא, (כי) ענין טוב. המבטל צערו של משה.

יסוד (וקיום) פון תורה<sup>22</sup> (וואָרום אויב מ'זאָל לערנען אַז דער „יישר כחך ששברת“ איז בלויז צוליב הצלת ישראל — קען מען ניט זאָגן „זהו יסודה“ של תורה).

והיינו, אַז דער מאמר איז מדגיש, אַז דוקא דורך שבירת הלוחות איז געווען „יסודה“ פון תורה — וויבאָלד אַז דורך דעם איז געווען די נתינה פון לוחות שניות וועלכע זיינען „כפלים לתושי“.

[דערמיט איז אויך פאַרענטפערט נאָך אַ שאלה: פאַרוואָס איז דער אישור ושבח פאַר שבירת הלוחות ניט געקומען באַלד נאָך שבירת הלוחות (כפי שצ"ל, לכאורה), נאָר דאָס איז מרומז ערשט ביים ציווי (פערציק טעג שפעטער) אויף די לוחות שניות („פסל לך גו' כרא־שונים גו' אשר שברת“)<sup>23</sup> — ווייל די

22) וכפי' הבעש"ט (כתר שם טוב סליד) במחז"ל זה ש.ע"י אכילה ושתי' וקסס משא ומתן מתבטל האדם מלימוד תורה . . . אז נחה הנשמה . . . ומתחזקת לשוב לדביקות יותר עליון (וראה לקמן הערה 37). וראה גם סיפור (ופתגם) הציצ' — סה"מ תשי"א ע' 242.

[משא"כ לפי רבינו גרשום שם, יסודה, קיומה כדאמר מבטליו תית' להוצאת המט ולהכנסת כלה, היינו שזהו"ע של קיום מצוה — אינו גלאטיק הלשון „יסודה“, שהרי קיום מצוה אינו ענין של תית'.

בפרש"י שם, יסודה, כלומר מקבל שכר כאילו יושב ומייסדה ועוסק בה, אבל לכאורה פשוט הלשון „זהו יסודה“ משמע שאינו ענין של קיבול שכר, כי"א ענין של תורה, ועד „לעוסק בה, תית' בפרט

ולכן מקדים רש"י לפירושו שזהו רק, כלומר" ולא הפשט — כידוע בכללי רש"י ועוד].

23) כקושיית הפנים יפות פ'רשתנו כאן.

(\*) אבל להעיר מהל' תית' לאדהו (פ"ד סיג"ד) שתכלית חכמה הם מעשים טובים והתלמוד הוא גדול מפני שמביא לידי מעשה, ונמצא שמעשה הוא הקיום של התלמוד גופא (ראה לקו"ש חט"ו ע' 139. ועוד).

ה. און דאָס איז די שייכות צווישן שבירת הלוחות און די לוחות שניות וועלכע זיינען געגעבן געוואָרן „הלכות מדרש ואגדות“ (תורה שבע"פ):

איינער פון די ענינים אין וועלכע ס'איז ניכר און עס דערהערט זיך ווי תורה איז אויך דאָ למטה חכמתו של הקב"ה — איז דער ענין הבלי גבול וואָס מ'זעט אין תורה — „ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים“<sup>30</sup>; וואָס דער „אין סוף“ פון תורה איז (בגילוי) אין תורה שבע"פ דוקא<sup>31</sup>.

תורה שבכתב איז דאָך דוקא מיט אַ מדידה והגבלה, לא חסר ולא יתיר; משא"כ תושבע"פ איז אדרבה — עס דאָרף זיין „לאפשה לה“<sup>32</sup>, מען דאָרף מחדש זיין אין תורה, און אין דעם איז ניטאָ קיין קץ ותכלית<sup>33</sup>.

און דערפאַר זיינען די „הלכות מדרש ואגדות“ געגעבן געוואָרן דוקא נאָך שבירת הלוחות:

מ"ת איז געווען דער זמן ווען דער אויבערשטער האָט (באופן גלוי) בוחר געווען דעם עם ישראל — „ובנו בחרת מכל עם ולשון“<sup>34</sup> צוזאַמען מיט „ורומח" תנו מכל הלשונות“<sup>35</sup>. איז דעריבער מובן, אַז דעמאָלט, ווען אידן זיינען גע- ווען אין אַ מצב פון רוממות והתנשאות, זיינען זיי — ע"פ טבע דקדושה — ניט געווען שייך צו אַ מצב פון „כעפר לכל“.

נצור<sup>26</sup>: „ונפשי כעפר לכל תהי' פתח לבי בתורתך“ — כדי ער זאָל האָבן פתיחת הלב צו (אַרייננעמען, אויפ- נעמען) „תורתך“, איז די הקדמה והכנה לזה ער זאָל זיין בביטול — און ניט סתם ביטול, נאָר באופן פון „כעפר לכל“.

און ווי די גמרא<sup>27</sup> זאָגט „אם משים אדם עצמו כמדבר זה שהכל דשין בו תלמודו מתקיים בידו“, ס'איז ניט מספיק וואָס ער פילט זיין העדר תפיסת מקום לגבי דעם אויבערשטן (נותן התורה), נאָר עס מוז זיין דער געפיל פון שפלות לגבי כל אדם („שהכל דשין בו“).

ווייל תורה איז דאָך תורתו, חכמתו של הקב"ה, וואָס כשם<sup>28</sup> ווי דער אויבערשטער איז „אין סוף“ און דער שכל פון אַ נברא קען ניט האָבן קיין תפיסה בו יתברך, עדיז איז חכמתו ית' העכער פון דעם אַז אַ נברא זאָל דאָס קענען תופס זיין<sup>29</sup>.

און אע"פ אַז דער אויבערשטער האָט מצמצם געווען חכמתו ית' אין דער תורה וואָס האָט „אַראַפגענידערט“ און זיך „אַנגעטאַן“ אין די עניני התורה כמו שהיא לפנינו, באופן אַז אויך דער שכל פון אַ נברא למטה זאָל קענען האָבן אַ השגה אין תורה<sup>30</sup> — דאָך, איז תורה (פאַרבליבן) חכמתו של הקב"ה אויך ווי זי איז אַראַפגעקומען דאָ למטה.

און דעריבער, כדי אַ נברא זאָל באמת משיג זיין די חכמה אלקית און „נעמען“ תורה (וואָס איז בעצם העכער פון מצי- אות הנבראים) — מוז ביי אים זיין דער „ונפשי כעפר לכל תהי'“ — דער ביטול פון מציאות הנברא בתכלית.

(30) איוב יא, ט. — ובא בהמשך להכתוב המובא במד"ד שם „תעלומות חכמה כי כפלים לחושי“ (ראה רלב"ג שם).

(31) ראה הל' תית לאדה"ז פ"א ס"ה.

(32) זח"א יב, ב. וראה הל' תית שם פ"ב ס"ב: ולחדש כו'. אגה"ק סכ"ו (קמה, א).

(33) ברכות קיש. וכמ"ש בשו"ע אדה"ז או"ח ס"ס ס"ד (ממגי"א שם) דקאי על מ"ת.

(34) נוסח תפלת יו"ט. וכו' בקידוש (יו"ט) ורוממנו מכל לשון.

(26) ברכות יז, א.

(27) עירובין נד, א.

(28) ראה בכ"ז תניא פ"ד.

(29) ראה רמב"ם הל' תשובה ספ"ה. תניא ח"ב

אויסגעקריצט, נאָר די אותיות זיינען מיני' ובי' — זיי זיינען אַ חלק בלתי נפרד פון דעם אבן אין וועלכן זיי זיינען אויסגעקריצט

[משא"כ אין אַ ס"ת זיינען די אותיות געשריבן בדיו על הקלף — אַ דבר נוסף על הקלף, וואָס דעריבער איז שייך אַז מען זאָל די אותיות אַפטיילן (אַפּמעקן) פון דעם קלף].

און דאָס איז מרמז אויף דעם, 'יחוד נפלא' וואָס ווערט אויפגעטאָן דורך לימוד התורה, אַז דער שכל האדם איז אַריינגעטאָן און אַרומגענומען פון חכמתו ית' און גלייכצייטיק נעמט ער אין זיך אַריין חכמתו ית' באופן אַז זיי ווערן „מיוחדים ממש מכל צד ופנה"י.

און „שברי לוחות" זיינען מרמז אויף דעם ענין הביטול, די צעבראַכנקייט וואָס פאָדערט זיך כדי צו קענען אויפ־נעמען תורתו, „ונפשי כעפר לכל תהי' (ועי"ז דוקא) פתח לבי בתורתך."

ז. די צוויי ענינים, וועלכע פאָדערן זיך אין לימוד התורה, זיינען בתכונתם הפכיים:

אין לימוד התורה פאָדערט זיך די מציאות, די ווירקונג און אויפטו, פון שכל האדם. וואָס דאָס איז בכלל דער חילוק צווישן קיום המצות און לימוד התורה: ביי קיום המצות איז דער עיקר — אשר קדשנו במצותיו וצונו, אַז דער איד פאָלגט דעם אויבערשטן און טוט רצונו ית' מיט קבלת עול (מלכותו, וקבלת עול מצות): משא"כ לימוד התורה קען מען ניט יוצא זיין מיט קבלת עול אַליין, נאָר עס מוז זיין (בתושבע"פ) הבנה והשגה<sup>40</sup>.

(39) תניא פיה (ט, ב).

(40) שיע' אדהו' אויף סי' ס"ב (ממג"א שם). ה'ל' תית' שלו ספ"ב. וראה לקו"ת יקרא ה, ב. ועוד.

אמת טאָקע, אַז די התגלות השכינה בעת מ"ת האָט אויפגעטאָן אין זיי דעם רגש פון חרדה וביטול — איז דאָס אָבער כלל ניט „לכל", און עס איז גע-קומען מצד די גילויים מלמעלה. די אידן מצ"ע, שטייענדיק אין תכלית העילוי וההתנשאות (אַלס מקבלי התורה — די „חמדה גנוזה" של הקב"ה), זיינען זיי ניט געווען שייך צום „ונפשי כעפר לכל", „שהכל דשין בו".

און דאָס איז דער „ישר כחך ששברת" — ווייל די שבירת הלוחות איז אַז אופן פון „ואשברם לעיניכם"<sup>35</sup>, האָט אויפגעטאָן ביי אידן דעם געפיל פון שפלות ושבירת לב, וואָס דאָס האָט זיי געמאַכט אַ כלי ראוי" צו קענען אויפ־נעמען די „כפלים לתושי" פון לוחות שניות, דעם ריבוי עד אין סוף פון תושבע"פ.

ו. דערמיט וועט מען אויך פאָר-שטיין דעם טעם וואָס „לוחות ושברי לוחות מונחין בארון" — ווייל „לוחות ושברי לוחות" זיינען בעניניהם, פאָר-בונדן מיט די צוויי ענינים וואָס פאָ-דערן זיך כדי צו אויפנעמען תורה:

לוחות איז ענינים ווי תורה איז חקוקה על האבן<sup>36</sup>, וואָס ביי חקיקה זיינען די אותיות ניט קיין צוגעגעבענט מציאות צו דער זאָך אין וועלכער זיי זיינען

(35) שבת פ"ח, ב.

(36) עקב ט, יז. וראה אברבנאל שם ועוד. וראה לקו"ש ח"ט ע' 241.

(37) ועד"ז בעבודת כורא, כפ"י הבעש"ט (הנ"ל הערה 22) בפעמים בטולה של תורה זהו יסודה, שעי' שהאדם מתבטל מלימודו מחמת אכילה ושת"י כו' יש' דביקות יותר עליון... בסוד והחיות רצוא ושובי' — שיה' קשור (גם) עס (ראה כש"ט סקכ"א) זה ש.מצטער על זה' שאין עולה לו עבודה תמה' כי צריך להתבטל מדביקותו כשכיל. ענינים חומריים כמו אכילה ושת"י כו' (ע"ש).

(38) ראה ככ"ז לקו"ת ר"פ בחוקותי. ובכ"מ.

אמתית, מדה מחויבת ע"פ תורה, וכמש"נ<sup>42</sup>, "אמתים וחצי"<sup>43</sup> ארכו גר'; און צוזאמען דערמיט איז דער מקום גופא געווען "אינו מן המדה" — מדה ואינו מן המדה בבת אחת!

ווייל אין ארון (שבתוך קדה"ק) איז געווען התגלות עצמותו ית', וואס הוא ית' איז "נמנע הנמנעות" ונושא הפכים — כביאור הרשב"א בזה<sup>44</sup>, ובמילא קען דורך אים זיין דער חיבור פון שני הפכים בבת אחת.

ועד"ז איז בנוגע בחי' "ארון" אין נפש האדם [וכידוע וואס עס שטייט אין ספרים<sup>45</sup>, אז אלע פרטים אין משכן (מקדש) וכליו זיינען פאראן דוגמתם אין נפש האדם] — פנימית דפנימית הלב, יחידה שבנפש<sup>46</sup>:

מצד דער עבודה פון יחידה שבנפש — „יחידה לייחדך" (וואס אין איר איז מאיר בחי' יחיד דלמעלה<sup>47</sup>, עצמותו ית') — קען ביי א אידן זיין ביידע תנועות הפכיות בעבודת השם בבת אחת<sup>48</sup>, „לוחות ושברי לוחות מונחין בארון".

(משיחות פורים תשמ"ה,  
שבת חוהמ"ס תשכ"ט)

ביי לימוד התורה איז ניט גענוג וואס דער איד גלויבט באמונה שלימה אז אלץ וואס שטייט אין תורה איז אמת: לימוד התורה מיינט, אז ער לערנט די ענינים פון תורה אזוי, אז זיי זאלן זיך אפלייגן אין זיין שכל. ווען א איד לערנט א קשיא אין תורה — דארף דער ענין זיין קשה שווער ביי אים, מצד זיין שכל: און דער תירוץ פון תורה אויף דער קשיא דארף אראפנעמען די שווערקייט באופן אז אין זיין שכל ווערט דער ענין רעכט.

און דוקא דורך אזא לימוד התורה ווערט אויפגעטאן דער "יחוד נפלא", אז דער שכל האדם נעמט אריין אין זיך (און ווערט אויך ארומגענומען פון) שכל התורה.

אבער לאידך, כדי אז דער לימוד התורה זאל זיין באופן אז זיין שכל (=פארשטאנד) זאל זיין מכוון לאמיתתה של תורה — ד.ה. אז אין שכל האדם (הנברא) זאל זיך אפלייגן ווי דאס איז מצד חכמתו ית' (וואס איז באין ערוך העכער פון שכל אנושי, הנברא) — מוז דערביי זיין די זאך פון ביטול — „כעפר לכל", „שברי לוחות" — וואס דורך דעם הויבט זיך אויף דער שכל אנושי של האדם העכער פון זיינע הגבלות און ער פארשטייט בהתאם צו חכמתו ית'.

ח. ווי קענען זיין צוויי תנועות הפכיות בבת אחת? איז דער ענטפער אויף דעם — „לוחות ושברי לוחות מונחין בארון":

בנוגע דעם ארון זאגן חז"ל<sup>49</sup>, „מקום ארון אינו מן המדה", וואס דאס איז א חיבור פון שני הפכים בבת אחת: ס'איז „מקום ארון" — א מקום מיט א מדה

42) תרומה כה, י.

43) חצי דוקא, וכן ברוחב קומה — לרמוז על ענין הביטול ובלשונו המפרשים ש"הא נכנע ולבו נשבר בקרבו" (בחי' שם), צריך לשבר ולהשפיל עצמו" (בעה"ס שם). וראה תי"ש שם אות קה. וש"נ.  
44) ראה שו"ת הרשב"א סת"ח, הובא ונת' בס' החקירה להצ"ע ע' 68 ואילך. סה"מ תרע"ח ע' תכ.  
45) ראה ראב"ע תרומה כה, מ. תורת העולה להרמ"א בארוכה. וראה תי"ש תרומה (שם, ח) אות סט. וש"נ.

46) ראה לקו"ש חס"ז ע' 472. וש"נ.

47) ראה לקו"ת ראה כה, א. שם כו, א (בשם הע"ח).

48) להעיר גם מלקו"ש ח"ג ע' 883 ואילך.

49) יומא כא, סע"א. וש"נ.

## ויקהל

גוי', וואו די תורה איז מקדים דעם ציווי מלאכת המשכן פאר אזהרת שבת, איז רש"י מפרש: אע"פ שתהיו רדופין כו' בזריוות המלאכה (פון משכן), שבת אל תדחה מפני'.

עד"ז ווייטער אין פרשת קדושים' שטייט, איש אמו ואביו תיראו (און דער- נאך) ואת שבתותי תשמרו' — זאגט רש"י בפירושו: סמך שמירת שבת למורא אב לומר אע"פ שהזהרתיך על מורא אב אם יאמר לך חלל את השבת אל תשמע לו.

— און דאָ איז רש"י מדגיש, אַז דער ,הקדים' איז אַ הוכחה אַז שבת איז דוחה מלאכת המשכן?'

ב. מפרשים ענטפערן!:

בפ' תשא איז רש"י מפרש אַז מען לערנט דאָס אָפּ פון וואָרט „אך“ — כּל

א. בתחילת הסדרה שטייט, ויקהל משה את כל עדת בניי ויאמר אליהם גוי' ששת ימים תעשה מלאכה גוי'. שטעלט זיך רש"י אויף די ווערטער „ששת ימים“ און איז מפרש: הקדים להם אזהרת שבת לציווי מלאכת המשכן לומר שאינו דוחה את השבת.

ווי מען לערנט בפשטות איז כוונת רש"י, אַז דאָס וואָס די תורה איז מקדים' אזהרת שבת לציווי מלאכת המשכן איז אַ באַווייז אַז אזהרת שבת איז האַר- בער' ווי דער ציווי אויף מלאכת המשכן, און דערבער איז מלאכת המשכן ניט דוחה שבת.

איז קשה (ווי מפרשים פרעגן): מען געפינט כמה פעמים וואו עס שטייען צוויי ציוויים בסמיכות זל"ז און רש"י איז מפרש אַז דער „מאחר“ איז דוחה דעם „מוקדם“ — אַנהויבנדיק פון דעם זעלבן ענין דעסקינן ב"י (שבת און מלאכת המשכן): אין פ' תשא, אויפן פסוק: ואתה דבר גוי' אך את שבתותי תשמורו

(6) שם, א ויאילך.

(7) יט, ג.

(8) ולהוסיף, שמסתימת לשון רש"י עה"פ (קדושים יט, ל). את שבתותי תשמורו ומקדשי תיראו' — ואע"פ שאני מזהירכם על המקדש את שבתותי תשמורו אין בנין ביהמ"ק דוחה שבת' (ולא כתב „הקדים“ וכיו"ב) — משמע, שגם שם אין הלימוד מחמת הקדמת שבת למורא מקדש, כ"א מעצם הסמיכות, וראה רא"ם שם, ואכ"מ.

(9) ולהעיר שלשון רש"י כאן, הקדים כר"י ליתא במכילתא כאן (שלאכאורה הוא המקור דרש"י כמיש הרא"ם (תשא שם) ועוד). ומשמע א' שלהמכילתא אין הכרח שהלימוד הוא מהקדמת שבת. ב' הוספת רש"י בזה — מוכיחה שמהקדמה ילפינו זה (עכ"פ — בפ"ש"מ) וגם י"ל שמפרש כו' דעת המכילתא — ודלא כחלק המפרשים הנ"ל. וראה חזקוני ובחיי' כאן (לה, א).

(10) רא"ם כאן (וראה גם רא"ם בפ' תשא שם ובפ' קדושים י"ט, ג. שם, ל). וכ"ה בעוד כמה מפרשים.

(1) לה, א"ב.

(2) ברא"ם מבאי י"מ הקדים לאו דוקא . . דהא אפילו בלא הקדים נמי מצינו למידק זה מדסמך כו"י (וראה באר מים חיים (לאחי המהר"ל) כאן דפי' הקדים' — (רק) במעלה). אבל נוסף על קושיות הרא"ם ע"ז — ה"ז לכאורה היפך פשטות לשון רש"י.

(3) כמיש בכלי יקר, דברי דוד (להט"ז) ועוד כמה מפרשים, דבכ"מ המוקדם חשוב יותר. וראה לקו"ש ח"א ע' 161.

(4) ראה רא"ם, גרא, דברי דוד ועוד הרבה מפרשים כאן. רא"ם (ועוד) בפרש"י תשא וקדושים

שהובאו לקמן בפנים (וכן בפרש"י דלקמן הערה 8). (5) לא, יג.



מלכתחילה געקענט שטיין אזורת שבת קודם למלאכת המשכן (ומורא אב) און מ'וואלט שוין (פון דער קדימה) גע- וואוסט אז שבת איז דוחה מלאכת המשכן (ומורא אב)?<sup>1</sup>

כל המצות (שנסיוס פרשיי שלפניו). וראה גם פרשיי תצא כב, יב: אף מן הכלאים לכך סמכן הכתוב — אף שהקדים כלאים לציצית.

14) וכוה נשלל גם התירוץ (באר יצחק כאן. וראה גם גריא ועוד) שדוקא בפרשתנו אפשר לדייק מהקדימה כי לכאורה הוצרך להקדים מלאכת המשכן (שהרי ההקלה היתה בשביל ציווי מלאכת המשכן), ומדהקדים אזורת שבת (היפך מכפי שהי' ציל) למדין כו: משאיכ כפי תשא לא היינו למדין משינוי הסדר לכד

— כי גם כפי תשא, כאם הי' מקדים הציווי על שבת למלאכת המשכן (אבל — לאחר כל הבא בהפרשה לפניו), היינו למדין מזה דשבת אינה נדחית מפני מלאכת המשכן — שהרי ע"פ סדר הפרשה (בהמשך לכל הבא לפניו) הי' ציל ציווי מלאכת המשכן קודם לשבת. ולמה הוצרך להמיעוט ד.א"ר, ככפניס.

י) ובפשטות י"ל שהתיבות 'אני היא' אינן דיה חדש בפרשיי, כי המשך פרשיי: .וכן בשאר כל המצות (שנאמר) אני היא אתה . . . לא תשמע כו". ועפ"ז יומחק: א) למאי נפקימ כאן .וכן בשאר כו" — כי זוהי ההוספה בהפסוק. 'אני היא', דוהו דין לא רק לגבי שבת (מד.סמך כו") אלא גם לגבי שאר המצות. ב) ההמשך בפרשיי לאחזי. 'אזוהו מורא כו" — דלכאורה מה שייך לדיה זחי וע"פ הניל מובן, דמכיון שמבאר ש.מורא אבי אינו דוחה שבת ולא שאר מצות. איכ. 'אזוהו מורא — לא ישב כו" .

י) במלאכת הקדש על פרשיי כאן. דהויל להקדים משכן. כי מאחר שנאמר. אלה הדברים אשר צוה ה' לעשות גו" עכציל דקאי במלאכת המשכן (שהרי בשבת לא שייכא עשי' כיא שב ואל תעשה). ואיכ למה הכניס ציווי השבת בינתיים.

אבל מסתימת ל' רשיי לא משמע שקאי (רק) על מלאכת המשכן. ועכ"פ קאי גם על שבת (וראה טור הארוך כאן). וראה בארוכה לקורש ח"א ע' 161 שגם בשבת שייך להשוין. לעשות אותם. ע"ש.

אכיו ורקיו מיעוטיין למעט שבת ממלאכת המשכן<sup>11</sup>; ועד"ז אין פ' קדושים איז רשיי ממשיך (אין דעם דיבור שלאחזי). 'אני ה' אלתיכם — אתה ואביך חייבים בכבודי לפיכך לא תשמע לו לבטל את דברי'. ד.ה. אז אין די ביידע פאלן מוז מען אַנקומען צו די ווערטער, אדך און, 'אני היא' צו באַ- וואָרענען אז שבת ווערט ניט נדחה פון מלאכת המשכן און מורא אב.

איז דערפון גופא פארשטאנדיק, אז, אדרבה: בכלל איז דער, מוקדם דוחה דעם, מאוחר, און דעריבער, לולא די פסוקים, אדך ביי מלאכת המשכן אין פ' תשא; און, 'אני היא' ביי, מורא אב — וואלט מען טאקע געזאגט, אז ווייל די ציוויים אויף מלאכת המשכן און מורא אב שטייען פריער פאר אזורת שבת זיינען זיי דוחה שבת.

אָבער — אין דרך הפשט איז דער ביאור ניט מספיק, ווייל הא גופא קען מען פרעגן<sup>12</sup>: פארוואס איז די תורה מקדים ציווי מלאכת המשכן (ועד"ז 'מורא אב') פאר אזורת שבת ומשום זה דארפן מוסיף זיין דעם מיעוט, אדך (און די הוספה, 'אני היא'<sup>13</sup>) — עס האָט

11) ברמב"ן תשא שם הקשה על תיבות אלו פרשיי (וראה גם צידה לדרך שם). אבל ראה אברבנאל, רא"ם, גריא ועוד מפרשי רשיי — שתירצו דברי רשיי. וראה גם ראביע (וספורנו) שם. ועוד. 12) וכקושיית הכלי יקר פרשטנו כאן (ותירוצו בפרשיי — לכאורה אינו ע"ד הפסט).

13) ועוד להוסיף (לאידך גיסא): מפשטות לשון רשיי שם, סומך שמירת שבת כו' לומר כו" מוכח שהלימוד (בנוגע לשמירת שבת) הוא לא מן התיבות 'אני היא', כיא מן הסמיכות עצמה (וכמיש בגריא כאן) (והלימוד שבפרשיי מ.אני היא' — אתה כו' לא תשמע לו לבטל את דברי' — הוא בנוגע ל.שאר

מיט די ווערטער, הקדים להם אזהרת שבת כו' לומר שאינו דוחה את השבת איז רש"י ניט אויסן צו זאגן, אז פון דעם וואָס די תורה איז דאָ מקדים אזהרת שבת פאַר דעם ציווי מלאכת המשכן לערנט מען אַפּ דעם דין (אז מלאכת המשכן איז ניט דוחה שבת)

— וואָרום דער דין עצמו איז שוין אנגעזאָגט געוואָרן פריער, אין פ' תשא, וואו עס שטייט (בציווי ה' אל משה), אך את שבתותי תשמרו גו', און ווי רש"י איז דאָרט מפרש (כניל ס"ב), למעט שבת ממלאכת המשכן; און טאיז מובן מאלוי, אז ווען תורה דערציילט דער-נאָך (בפרשתנו) ווי משה האָט איבער-געגעבן אידן די ציוויים אויף שבת און מלאכת המשכן, איז דאָס געווען גענוי כאמור לעיל (בפ' תשא), אז (ער האָט געזאָגט אידן, אז) מלאכת המשכן איז ניט דוחה שבת —

נאָר דער דיוק דאָ איז, הקדים להם אזהרת שבת כו' — דאָ רעדט זיך (ניט וועגן דער קדימה בתורה אַלס ציווי ה', נאָר) וועגן דער קדימה בדברי משה להם:

ביי רש"י איז שווער, וויבאלד אז אין דברי הקב"ה למשה איז געזאָגט גע-וואָרן דער ציווי מלאכת המשכן קודם לאזהרת שבת, פאָרוואָס האָט משה רבינו משנה געווען און ביים איבער-געבן די ציוויים צו אידן? — הקדים להם אזהרת שבת כו'?

אויף דעם ענטפערט רש"י — לומר שאינו דוחה את השבת: וויבאלד אז

איז דערפון משמע אז פון „קדימה“ אליין קען מען ניט אַפּלערנען אז דער ערשטער ציווי איז דוחה דעם צווייטן, נאָר מען דאָרף האָבן אַ מיעוט (ולימוד) מפורש, און דאָ זאָגט רש"י „הקדים שבת כו' לומר שאינו דוחה את השבת“?

מען געפינט אַן אריכות אין מפרשי רש"י וועלכע פאַרענטפערן די קושיא הנ"ל מיט פאַרשידענע תירוצים וחי-לוקים, ווען ובאיוה אופן מען קען אַפּ-לערנען פון „קדימה“ אז דער ערשטער ציווי איז דוחה דעם צווייטן.

אַבער (ווי גערעדט כמה פעמים), רש"י האָט געשריבן זיין פירוש על התורה אין אַ סגנון אז אויך אַ „בן חמש למקרא“ זאָל קענען פאַרשטיין כוונת רש"י פון זיינע (געציילטע) ווערטער, ניט דאָרפנדיק קיין הוספת ביאור ע"ז:

ובפרט אַז בנדו"ז איז אַ גרויסע שקו"ט אין מפרשי רש"י מיט פאַרשידענע ערליי תירוצים — איז לכאורה ניט מס-תבר צו זאָגן אז רש"י מיינט (בפשוטו) של פרשי עכ"פ" (די אַלערליי ביאור-רים, און איז סותם און זאָגט ניט וועלכן פון די פילע ביאורים ער נעמט אַז).

ולכן מסתבר לומר, אז ביים לערנען די ווערטער פון רש"י עצמם איז אַלץ מובן ומוסבר, אַזוי אז עס פאַלן אַפּ בדרך ממילא די שאלות הנ"ל.

ג. דער ביאור אין דעם י"ל בפש-טות:

(15) ראה בהנסמו בהערה 4.

(16) כמדובר כמ"פ שמפרשי רש"י מבארים דברי רש"י (ג) ע"ד ההלכה כו'.

(17) ובפרט שברובם צעיג (נוסף על הקושיות שעל כמה מהתירוצים שהובאו במפרשי רש"י גופא) — שלא נרמו כלל התירוק בפירשי, ואם לזה נתכוין רש"י — הו"ל לפרש, עכ"פ ברמו.

(18) כן דייק גם בכאר יצחק כאן (אלא שמפרש כא"א).

(19) כפושית הגורא, כלי יקר ועוד כאן. תרא ריש פרשתנו.

דורך מקדים זיין אזהרת שבת, און דער-  
מיט משנה זיין דעם סדר הציוויים ווי זיי  
זיינען געזאגט געווארן ע"י הקב"ה?

וועט מען דאס פארשטיין בהקדים  
הביאור אין פרשי' אויפן פסוק (הנ"ל)  
בפ' תשא, ואתה דבר אל בני לאמר אך  
את שבתותי תשמרו גו': רשי' שטעלט  
זיך (אין ערשטן דיבור המתחיל) אויף די  
ווערטער, ואתה דבר אל בני ישראל  
און איז מפרש: „ואתה אע"פ שהפ-  
קדתיך לצוותם על מלאכת המשכן אל  
יקל בעיניך לדחות את השבת מפני  
אותה מלאכה. ווייטער איז רשי' מפרש  
„אך את שבתותי תשמרו — אע"פ  
שתהיו רדופין וזריזין בזריזות המלאכה,  
שבת אל תדחה מפני, כל אכין כו'."

פון פשטות לשון רשי' איז מוכח אז  
דאס זיינען צוויי באזונדערע אזהרות אז  
מלאכת המשכן זאל ניט דוחה זיין  
שבת<sup>23</sup> — איינע פון (איבעריקן<sup>24</sup>) ווארט  
„ואתה, און די צווייטע פון מיעוט „אך."

איז ניט מובן:

(א) ווי מפרשים פרעגן<sup>25</sup> — תרתי למה  
לי?

(ב) ווי לערנט מען אפ פון ווארט  
„ואתה (דבר אל בני") אז „אל יקל  
בעיניך לדחות את השבת מפני אותה  
מלאכה."

אויך דארף מען פארשטיין די אריכות

משה האט זיי געדארפט איבערגעבן<sup>26</sup> אז  
מלאכת המשכן איז ניט דוחה שבת (ווי  
מען האט אים אנגעזאגט בפ' תשא), האט  
ער דערפאר מקדים געווען „אזהרת  
שבת."

דאס הייסט: נוסף לזה וואס משה  
רבינו האט אנגעזאגט אידן (במפורש) אז  
מלאכת המשכן איז ניט דוחה שבת, איז  
בהוספה לזה, כדי צו פארשטאָרן ביי  
אידן דעם חומר פון אזהרת שבת, האט  
ער (אויך) מקדים געווען<sup>27</sup> דעם ציווי  
השבת לציווי מלאכת המשכן.

עפ"ז פאלט אפ בדרך ממילא די  
שקו"ט הנ"ל בפירוש רשי' — ווי  
שטימט דער פירוש רשי' מיט פרשי' אין  
פ' תשא און פ' קדושים — ווייל אין אונ-  
זער סדרה רעדט רשי' בכלל ניט וועגן  
דעם לימוד פון וואַנעט מען ווייס אז  
מלאכת המשכן אינה דוחה את השבת  
(און י"ל אז אין הכי נמי, אז פון „קדימה"  
ו„איהור" בכתוב קען מען ניט אפ-  
לערנען<sup>28</sup> (ע"ד הפשט) אז דער „מוקדם"  
איז מכריע און איז דוחה דעם „מאוחר").

ד. עס בלייבט אבער ניט מובן:

וויבאלד אז ביים אַנזאָגן די ציוויים צו  
משה'ן, האט דער אויבערשטער ניט  
מקדים געווען אזהרת שבת לציווי  
מלאכת המשכן (וויבאלד ס'איז דא  
דערויף דער מיעוט „אך את שבתותי  
תשמרו") — פארוואס האט משה רבינו  
געדארפט צוגעבן אַ תוספת הדגשה

23 ודלא כמיש בדברי דוד (להט"ז) לפרשי'

שם.

24 ראה רע"ב, באר מים חיים (לאחי המהר"ל),

דבק טוב ובאר יצחק שם.

25 ביאורי מהרא"י (לבעל תרוה"ד), דברי דוד,

דבק טוב (בהגהות) ושפ"ח שם. — והצירכותא

בביאורי מהרא"י, דבק טוב ושפ"ח — אם זו היתה

כוונת רשי' — הו"ל לפרש.

20 והיינו שהפירוש של „לומר" כאן הוא לא  
ללמדך, כ"א (כפשטו) לומר לבני. ואין רשי'  
כותב „לומר) להם וכיו"ב — כי זה מובן מלשונו  
שלפניו „הקדים להם".

21 ראה גם ס' דקדוקי רשי' (מירא דכ"א) כאן.

22 ראה גם בארוכה מלאכת הקדש על פרשי'

כאן.

לשון פון רש"י<sup>26</sup> אין די צוויי פירושים, און די שינויים צווישן זיי:

(א) דער דיוק הלשון „אע"פ שהפ' קדחין לצוותם על מלאכת המשכן" — כאילו אז אויף דעם איז געווען א מינוי מיוחד? גאנץ תורה ומצות איז איבער-געגעבן געווארן צו אידן דורך משה רבינו!

(ב) „אל יקל בעיניך לדחות כו" — און רש"י זאגט ניט בקיצור „אל תדחה" (וכיו"ב), ווי לשון רש"י עצמו תיכף נאכ-דעם (אין דעם צווייטן דיבור).

(ג) אין דעם צווייטן דיבור ברענגט רש"י א נ"עס ענין „אע"פ שתהיו רדופין וררין בוריוות המלאכה כו" — פון וואָנעט נעמט דאָס רש"י? און פאַרוואָס איז דער ענין שייך דוקא אין צווייטן דיבור?

ה. וי"ל הביאור אין דעם:

דער חילוק צווישן די צוויי פירושי רש"י איז: אין דעם ערשטן דיבור, וואו רש"י שטעלט זיך אויף די ווערטער „וזאתה דבר אל בניי, רעדט זיך כלפי משה עצמו, און ווי רש"י איז מדגיש בל-שונו: אע"פ שהפקדתיך לצוותם כו' אל יקל בעיניך כו': משא"כ אין דעם צווייטן דיבור — „אך את שבתותי תשמרו" — רעדט רש"י בשייכות צו בני ישראל, „אע"פ שתהיו (ל' רבים) רדופין כו'".

און דאָס גופא איז דער טעם פאַר-וואָס ס'זיינען נויטיק ביידע לימודים: עס איז ניט דומה ווי מען באַוואַרנט משה רבינו אַז שבת ווערט ניט נדחה מפני מלאכת המשכן, און ווי דאָס ווערט באַ-וואַרנט בנוגע אידן (ווי רש"י איז עס

מדגיש דורך די שינויי לשונות אין די צוויי דיבורים).

די הסברה אין דעם: דער צוויי אויף מלאכת המשכן איז געקומען — לויט פרש"י<sup>27</sup> — נאָך דער סליחה אויפן חטא העגל. ווייל דער משכן איז (ווי רש"י<sup>28</sup> איז מפרש), „עדות לישראל שויתר להם הקב"ה על מעשה העגל שהרי השרה שכינתו ביניהם".

און דאָס זאָגט רש"י (אין דעם צווייטן דיבור), „אע"פ שתהיו רדופין וררין בוריוות המלאכה, שבת אל תדחה מפני": דער חשש וואָס מען דאַרף באַ-וואַרענען ביי בני ישראל איז

[ניט אַז זיי וועלן אַננעמען אַז מלאכת המשכן וועגט איבער און איז דוחה שבת — וואָרום בפשטות: אידן וועלן מדעת עצמם ניט פסק'נען אַז מלאכת המשכן איז דוחה שבת, זיי וועלן זיכער פרעגן ביי משה'ן ווי צו פירן זיך ביום השבת — נאָר:]

וויסנדיק אַז די השראת השכינה אין משכן איז דער באַווייז אויף כפרת חטא העגל, וועלן זיי זיין (און זיי דאַרפן זיין) „רדופין, יאָגן" זיך מיט גאָר גרויס זריוות צו פאַרענדיקן<sup>29</sup> די מלאכת המשכן כדי די כפרה זאל קומען וואָס פריער, און דעריבער איז עלול, אַז די התעסקות באופן פון „רדיפה" און

27) תשא לג, יא (ועד"ו בפרשי תשא לא, יח). וראה גם פרשי שם לפנ"ו (ל, טז בסופו), אלא ששם אפ"ל שקאי רק כציווי משה לבני ולא גם כציווי הקב"ה למשה.

28) ר"פ פקודי. ועד"ו בפרשי שמיני ט, כג. וראה רש"י לעיל (תשא ל שם): שנתרצה המקום לישראל לסלוח להם ונצטוו על המשכן.

29) להעיר ממש"ג (בנוגע לנדבת המשכן) „מרבית העם להביא . . . והותר" (פרשתנו לו, ה"ו). וראה פרשי לה, כז).

26) ולא כתב בלשון קצר כברש"י שם. וכו' בבקעת עה"ת וספורנו שם.

ציווי מלאכת המשכן אין אונזער  
 סדרה<sup>36</sup>), ויאמר משה גו' זה הדבר אשר  
 צוה ה' לאמר" — ,זה הדבר אשר צוה  
 ה' לי לאמר לכם" — אז דער ציווי צו  
 משה' (זה הדבר') איז געווען בלויז  
 אויף (לאמר לכם') צו איבערזאגן אידן,  
 אבער משה אליין איז אויף דעם ניט גע-  
 ווען מצווה, ווייל ער האט געהאט א  
 מקום שכינה' אויך אז דעם משכן]:

נאך וואס דארף מען באווארענען  
 משה' — ,ואתה — אע"פ שהפקדתיך  
 לצוותם על מלאכת המשכן אל יקל  
 בעיניך לדחות את השבת מפני אותה  
 מלאכה, כדלקמן.

ו. רש"י ברענגט אראפ (בס"פ  
 תשא<sup>37</sup>) דעם, סדר משנה' ווי משה האט  
 געלערנט תורה מיט אידן: „נכנס אהרן  
 שנה לו משה פרקו . . נכנסו בניו שנה  
 להם . . נכנסו זקנים שנה להם . . נכנסו  
 כל העם שנה להם כו' נמצא ביד כל  
 העם א' ביד הזקנים ב' ביד בני אהרן  
 שלשה ביד אהרן ארבעה וכו' כדאיתא  
 בעירובין<sup>38</sup>."

דער טעם פארוואס רש"י איז מוסיף  
 „וכו' כדאיתא בעירובין" — יש לומר<sup>38</sup>,  
 אז ער איז דערמיט מרמז אויף דעם  
 המשך הגמרא, אז נאך דעם ווי משה  
 האט פארענדיקט זיינע פיר מאל לערנען  
 איז „שנה להן אהרן פרקו כו' שנו להן  
 בניו פירקו כו' שנו להן זקנים פירקו."

(36) לה ד.

(37) לה לב. — וראה גם פרש"י לעיל (יתרו יח,  
 כג). אהרן נבד ואביהוא ושבעים זקנים הנלוים עתה  
 עמך' (ולעזר ממשפטם כד, א (וראה שם, ג"ד  
 ובפרש"י). וכן שם ט) — שבפשוטו למד אתם משה  
 במיוחד.

(37) נד ב.

(38) ראה גם לקריש ח"ט ע' 37 ואילך.

זריות' זאל גורם זיין מען זאל נכשל  
 ווערן צו טאן אין מלאכת המשכן אויך  
 בשבת<sup>39</sup>. דערפאר באווארנט מען אידן:  
 „אע"פ שתהיו רדופין וזריזין . . שבת אל  
 תדחה מפני'."

דאס איז אבער בלויז בנוגע צו אידן.  
 משא"כ משה רבינו, וועלכער האט  
 מלכתחילה קיין שייכות ניט געהאט צום  
 חטא העגל, און אפילו נאכן חטא העגל  
 ווען אידן זיינען געווען „מנודה להבי'<sup>40</sup>,  
 איז אהלו של משה געווען אז „אהל  
 מועד", מקום שכינה<sup>41</sup> —

איז מובן, אז כלפי משה עצמו איז ניט  
 געווען שייך דער חשש מצד „רדופין  
 וזריזין כו'", ובפרט אז (ווי רש"י<sup>42</sup> איז  
 מפרש) — „לא עשה משה שום מלאכה  
 במשכו"<sup>43</sup>,

[און ווי גערעדט אמאל בארוכה<sup>44</sup>, אז  
 דאס איז כוונת רש"י אויפן פסוק (ביים

(30) ע"פ מתרצת קושיית המפרשים (בנוגע  
 לפרש"י זה) מהי הקסיד שמלאכת המשכן (שהיא  
 מ"ע לחוד) תדחה שבת שהיא בעשה ולית: יש בה  
 מיתה וכו' — כי הכוונה שיכשלו במלאכה מחמת  
 הרדיפה והזריזות כו'. וראה לקמן הערה 41.  
 (31) רש"י תשא לג, ז (וראה גם רש"י שם, יא  
 בסופו).

(32) תשא שם, ז ובפרש"י (בפי ה'). אבל בכל  
 אופן מפורש בקרא שם (ט ואילך) שעמוד העגן ירד  
 ועמד פתח אהלו של משה דובר שם עמו (וראה  
 פרש"י שם, יא). ולהעיר מתוה"ש שם אות כד (וש"י)  
 — אלא שאינו בפשט'.

(33) פקודי לט, לג.

(34) ורק הקמת המשכן היתה על ידו (כפרש"י  
 שם. ובמפורש בקרא — שם מ, ב ואילך). —  
 ולכאורה זה הי' גם בשבח שהרי העמידו ופרקו כל  
 שבעת ימה"מ (פרש"י שמיני ט, כג. נשא ז, א). וראה  
 פרש"י פקודי שם, וקם מאליו' (וראה חתי"ס עה"ת  
 פרשתנו כאן. מלאכת הקדש כאן). אבל ראה לקריש  
 ח"א ע' 183 שרק בשמיני למילואים הוקם ע"י משה  
 באופן ד.קם מאליו', משא"כ בשבעת ימי המילואים  
 י"ל דהקימורו כו"כ ביחד, ע"ש. ואכ"מ.

(35) לקריש ח"ז ע' 222 ואילך.

„קולא“ אין שבת<sup>40</sup>, ובמילא: „יקל בעיניך לדחות את השבת מפני אותה מלאכה“ — עס וועט אים זיין „גרינג“ צו דוחה זיין שבת צוליב מלאכת המשכון; באַ— וואַרנט מען אים: „אל יקל בעיניך כו״, אַז עס זאל ניט ווערן אַ קולא אין שבת.

עפ״ז איז פאַרענטפערט בפשטות די שאלה הנ״ל, ווי קען מען פון „ואתה דבר אל בני“ אַפּלערנען דעם ענין פון „אל יקל בעיניך“: דורך אַנזאָגן משה׳ן אַז אויך דער ציווי פון שבת דאַרף זיין „ואתה דבר אל בני“ — משה אַליין זאל דאָס זאָגן<sup>42</sup> אַלע אידן בהקלה (פונקט ווי „הפקדתיך לצוותם על מלאכת המשכון“ — און ווי ער האָט דאָס גע״ טאַן בפועל כמסופר בריש פרשתנו: „ויקהל משה גו׳ ויאמר אליהם גו׳ ששת ימים גו׳“ — איז מודגש געוואָרן צו משה׳ן אַז שבת איז ניט „קל“ באיזה אופן שהוא לגבי מלאכת המשכון<sup>43</sup>.

[און דערמיט באַוואַרנט רש״י אַ שאלה גדולה בפשוטו של מקרא: ווי קומט עס אַז אהרן זאל דאַרפן הערן פיר מאָל, און פאַר בניו איז גענוג דריי מאָל, פאַר די זקנים — צוויי, און פאַר „כל העם“ בלויז איין מאָל — ס׳איז דאָך א״פכא מס־תברא! לויטן המשך הגמרא אַבער ווערט דאָס פאַרענטפערט, ווייל (ווי די גמרא פירט דאָרט א״ס) „נמצא ביד הכל ארבעה“].

עפ״ז קומט א״ס, אַז אַנדערע ציוויי-התורה האָבן אידן געהערט ניט נאָר פון משה׳ן, נאָר אויך פון אהרן ובניו והזקנים. משא״כ ציווי מלאכת המשכון איז געווען באַופן פון „הפקדתיך לצוותם על מלאכת המשכון“, אַז דאָס איבער-געבן צו אידן דעם ציווי מלאכת המשכון איז ניט געווען לויטן „סדר משנה“, נאָר<sup>39</sup> ווי דערציילט בריש פרשתנו: „ויקהל משה את כל עדת בני ישראל ויאמר אליהם“<sup>39</sup> — משה האָט גע״ רעדט צו אַלע אידן בשווה, אַן חילוקים צווישן אהרן ובניו והזקנים און כל העם.

און דאָס זאָגט רש״י אויף „ואתה דבר אל בני“ — ואתה אע״פּ שהפקדתיך לצוותם על מלאכת המשכון אל יקל בעיניך כו״: זעענדיק אַז דער ציווי אויף מלאכת המשכון איז אין אַן אופן מיוחד פון „הפקדתיך לצוותם על מלאכת המשכון“, אַנדערש פון אַנדערע ציוויי התורה, קען דערפאַר ביי משה ווערן אַ סברא, אַז לגבי מלאכת המשכון איז אַ

(40) ובפרט שיש טעם חזק לעשות כן — להקדים הכפרה. כ״ל בפנים.

ו״ל דוגמא לדבר (גם בהלכה ובהל' שבת) בטעה מפני שהי' טרוד במצוה (שבת קלו, א).

(41) אף שבנוגע לעונשים חמורה מציווי מלאכת המשכון (כ״ל הערה 30). גם י״ל, שזהו דיוקו של רש״י „אל יקל בעיניך לדחות כו״, והיינו לא שיש קסיד שבטלו כל האזהרות דשבת לגבי ציווי מלאכת המשכון, כ״א קסיד שיש להקל בהם (בעשיית מלאכה שאין בה חיוב מיתה, ביטול מ״ע דשבת וכיו״ב יקל משה לדחות שבת מפני מלאכת המשכון).

(42) ראה גם באר יצחק תשא שם.

(43) להעיר גם ממושב זקנים עה״ת כאן, שהצורך בהקלה הי' כדי להזהירם מעשיית מלאכת המשכון בשבת.

(\*) ראה רע״ב תשא שם (לא יג). אפ״י לחמר אחר בהמתו דליכא איסורא אלא לאו בעלמא. וראה רא״ם קדושים יט, ל (מר' ישע״י הראשון ועוד). — וקהניר מפרש״י ד״ה אל יצא (בשלח טו, כט).

(39) הטעם י״ל בפשטות — כיון שבא לתקן, ושכנתי בתוכם (וכנ״ל סעיף ה), ע״ד פ״י הרמב״ן ריש פרשתנו.

(39\*) שזה גופא הוכחה שכן נצטוו מהקב״ה (וכי״כ ענינים ישנם שנתפרשה רק פקולת משה ולא הציווי אלי — ראה לקמן ע' 263 הערה 19).

משא"כ אין אונזער סדרה, וואו עס רעדט זיך וועגן דעם ציווי משה צו בני", האָט אים דער אויבערשטער שוין אָנגע-זאָגט בפ' תשא אַז זיי דאַרף מען באַ-וואַרענען (ניט נאָר דעם דין, אַז מלאכת המשכן איז ניט דוחה שבת, נאָר) אַז „אע"פ שחתיו (איר דאַרפט זיין) רדופין וזריזין כו" זאָלן זיי זיך היטן פון ניט נכשל ווערן באזהרת שבת.

און כדי דאָס צו באַוואַרענען, דאַרף מען מקדים זיין די אזהרה פון שבת, וואָס די הקדמה טוט אויף אַז ביי זיי שטייט אַלעמאַל דער איסור פון שבת „פאָר" מלאכת המשכן, ובמילא וועלן זיי שטענדיק געדענקען און זיין זהיר, אויך בשעת הרדיפה והזריזות במלאכת המשכן, אַז דאָס טאָר ניט אָנרירן דעם „שבת שבתן לה"י.

(משיחות ש"פ ויק"פ וש"פ ויקרא תשכ"ח)

(45) פרשתנו לה, ב.

שבמשכן יש חידוש גם כלפי משה (הקרבנות והעבודה כו.), ורק הענין ד.מקום שכינה' הי' אצל משה גם קודם המשכן, כנ"ל שם. והי' ענין עקרי במשכן (— ושכנתו) ושכנה באוהל משה. וראה לעיל הערה 34.

ז. ע"פ כל הנ"ל איז אויך מובן דער טעם השינוי אין סדר הציוויים צווישן פ' תשא און פרשתנו:

אין פ' תשא וואו עס רעדט זיך וועגן דעם ציווי ה' אל משה, קומט פריער דער ציווי אויף מלאכת המשכן און דערנאָך אזהרת שבת. ווייל דער עיקר איז דאָ דער ציווי אויף מלאכת המשכן, און אזהרת שבת קומט דאָ בלויז אַלס טפל, אַז מלאכת המשכן איז ניט דוחה שבת. דערפאָר שטייט מלאכת המשכן פריער.

44) אבל לכאורה לא משמע כו מהאריכות בפ' תשא שם ע"ד שבת, שמוסיף ענינים חדשים. שלא נאמרו בעשה"ד [אלא שבנוגע להפרט ד.אות היא ביני וביניכם" שבפסוק זה עצמו (לא, יג) י"ל שזהו דיוקו של רש"י שם. אות גדולה היא בינינו כו", שזה מבאר למה לא נדחה שבת מפני מלאכת המשכן (וראה ספורנו שם. אלשיך שם, נעתק גם בצידה לדרך שם)].

ויש לומר באריא: הטעם שהוצרך לצוות עוה"פ על השבת הוא (גם) בשביל שבת עצמה. כי מאחר שחטאו בעגל, נחלש" אצל בניי ה.אות. . . ביני וביניכם" והוצרכו לתוס' זירו ע"ז. ומכיון שמשה לא חטא בעגל הרי אין הציווי דשבת כאן: נוגע אליו והוא בשביל בניי. משא"כ הציווי על מלאכת המשכן נוגע גם אליי. ולכן הקדימו לאזהרת שבת.

(\*) וכן בפרשתנו (לה, ג) מוסיף פרט חדש. לא חבטרו אש" (וראה פרש"י שם) שאינו נוגע למלאכת המשכן דוקא, וכמפורש „בכל מושבותיכם".

(\*\*) ואיז סותר הנ"ל סעיף ה שמשא לא הי' צריך להמשכן ולא השחתת במלאכת המשכן — כי פשיטא

## ויקהל ב

א. דבר אל בני ישראל ויקחו לי תרומה מאת כל איש אשר ידבנו לבו תקחו את תרומתי וזאת התרומה אשר תקחו מאתם, און סיוערת דארט ניט דער-מאָנט דער ענין פון כל נדיב לבו יביאה?

און אעפֿ אז אין די פסוקים פונעם ציווי דארטן זיינען ג' תרומות אמו-רות, ניט נאָר די צוויי תרומות וועל-כע באים בחובה (תרומת בקע לגול-גולת שנעשו מהם האדנים, און תרומת מזבח בקע לגולגולת לקופות לקנות מהן קרבנות צבור), נאָר אויך תרומת המשכן נדבת כל אחד ואי פאר די צרכי המשכן, פונדעסטוועגן — איז ביי דער תרומה אין פסוק ניט מפורש אז יעדער איינער זאל דאָס ברענגען בנדבת לבו (ווי אין פסוק דאָ), נאָר דאָס שטייט בלשון, מאת כל איש אשר ידבנו לבוי תקחו את תרומתי, מ'זאל זי נע-מען<sup>10</sup>.

(6) פרשי תרומה שם, ב דיה תקחו. והוא מירושלמי שקלים פ"א הא.

(7) פרשי שם. וכירושלמי שם, שלא דוקא בקע לגולגולת (ראה מפרשי הירושלמי ובזית רענו ליליש עה"פ).

(8) ואדרבה, רוב הדברים המנייים בריש תרומה הם לנדבת המשכן, לא בקע לגולגולת עבור האדנים ועבור הקרבנות.

(9) ראה מדרש הגדול תרומה שם: אשר ידבנו לבו לפי שהתנדבו ישראל במלאכת המשכן בכל לבם כו.

(10) ובפרט שלפי הירושלמי שם, הכתוב, מאת כל איש אשר ידבנו לבוי קאי בתרומת השקלים (בשביל קרבנות), ופסוקי שלאחיו, וזאת התרומה אשר תקחו מאתם — זו תרומת המשכן — נמצא שלא רק שלא נאמר ע"ד הבאת תרומת המשכן בנדיבות הלב, אלא שבכלל לא נאמר הלשון נדיב לבוי בתרומת המשכן. וראה כלי יקר ר"ס תרומה.

א. אין פסוק וואו ס'שטייט דער ציווי ה' (וואָס משה האָט איבערגעגעבן) צו אידן: קחו מאתכם תרומה לה' כל נדיב לבו יביאה את תרומת ה' — פרעגן מפרשים, אַז לכאורה איז דאָ אַ סתירה אין פסוק מרישא לסיפא: פון תחלת הלשון, קחו מאתכם תרומה לה' איז משמע אַז די תרומה זאל מען ביי זיי נעמען, והיינו אפילו בע"כ, און פון לשון כל נדיב לבו יביאה איז משמע אַז יעדער איד זאל עס ברענגען מעצמו בנדיבת לבו.

און מ'איז מבאר<sup>11</sup> אַז דער פסוק רעדט וועגן צוויי סוגי נתינה: בתחלת הכתוב, קחו מאתכם תרומה לה' רעדט זיך וועגן דער תרומה פון בקע לגולגולת וואָס אַט די תרומה איז געווען אַ חובה על כאו"א און מ'האָט זיי געדארפט אויפמאָנען באַ יעדן איינעם: און דער המשך הכתוב, כל נדיב לבו יביאה רעדט וועגן דער תרומה וואָס יעדער ער בריינגט בנדבת לבו, ניט וואָרטענדיק אַז מ'זאל ביי אים מאָנען און נעמען ביי אים די תרומה.

מען דארף אָבער פאַרשטיין: דער פסוק דיין רעדט זיך שוין וועגן דעם ציווי ה' ווי משה האָט אים איבער-געגעבן צו אידן — ווי קומט עס, אַז פריער, אינעם ציווי ה' עצמו (וואָס דער אויבערשטער האָט אָנגעזאָגט צו משה'ן) בתחלת פרשת תרומה: שטייט בלויז

(1) לה, ה.

(2) כלי יקר עה"פ.

(3) כלי יקר שם. וראה גם ספורנו עה"פ.

(4) וראה גם מדרש הגדול כאן, ד"ה: בשתי תרומות הכתוב מדבר כו.

(5) כה, בג.



כל עדת בני ישראל, און רעדנדיק צו אלע אידן<sup>11</sup> (ניט נאר אז מ'זאל אויס-קלייבן גזברים אויף נעמען די תרומה) האט ער אין דעם ציווי אויסגעשטעלט ווי אזוי דער אופן התרומה דארף זיין — אויך<sup>12</sup> ובעיקר ווי ס'איז בשייכות צו אידן, כל נדיב לבו יביאה את תרומת ה'.

ס'איז אבער נאך אלץ ניט גלאטיק: עס איז מובן בפשטות, אז ביים איבערגעבן דעם ציווי ה' אל בני ישראל האט משה ניט צוגעגעבן אינעם דיבור ה' עפעס וואס דער אויבערשטער האט אים ניט אנגעזאגט — משה האט זיכער גארניט געזאגט על דעת עצמו — איז פארוואס שטייט ניט דער פרט הנזיל (כל נדיב לבו יביאה) בציווי ה' אל משה?

און אע"פ אז מען געפינט בכ"מ<sup>13</sup> אז משה האט אנגעזאגט אידן כמה פרטים וועלכע די תורה איז ניט מפרט אין דעם ציווי וואס דער אויבערשטער האט אנגעזאגט צו משה<sup>14</sup>, והטעם: וויבאלד ס'איז א דבר ברור אז משה האט ניט אנגעזאגט עפעס על דעת עצמו, איז פשוט ומובן מעצמו אז קיין איינער פון די אלע פרטי הדיבורים וואס שטייען בציווי משה אל בני ישראל האט ניט גע-פעלט אין דעם אויבערשטנס אנזאג צו משה<sup>15</sup>, נאר אין דער תורה שטייען ניט אלע במפורש אויך אין דעם ציווי ה' למשה

ב. לכאורה יש לומר אז דאס איז תלוי אין נאך א שינוי צווישן די פסוקים (בר"פ תרומה) ביים ציווי ה' למשה, און די פסוקים (שכפרשתנו) בציווי משה לבני:

בר"פ תרומה שטייט אז דער אויבער-שטער האט אנגעזאגט, דבר אל בני ישראל, שכפרשתנו אבער שטייט, ויקהל משה את כל עדת בני ישראל, וואס די הקהלה און דער דיבור, אל כל עדת בני ישראל איז געווען ניט נאר אויף צו איבערגעבן די אזהרת שבת און, לומר<sup>16</sup> אז מלאכת המשכן איז ניט דוחה שבת<sup>17</sup>, נאר אויך בכדי צו איבערגעבן וועגן מלאכת המשכן<sup>18</sup>, און ווי ס'איז מפורש אין פסוק (ניט בלויז בתחלת הפרשה, נאר אויך באזונדער ביים אנזאג אויף מלאכת המשכן), ויאמר משה אל כל עדת בני ישראל<sup>19</sup>.

והחילוק ביניהם יש לומר: אין דעם לשון, דבר אל בניי (און ניט ע"ד ווי אויך בר"פ קדושים וואו דער ציווי ה' איז געווען, דבר אל כל עדת בניי<sup>20</sup>) איז ניט מודגש אז ס'איז א ציווי לכל בני ישראל, ובפשטות דארף מען לערנען<sup>21</sup>, אז דאס איז געווען דער ציווי אז די גזברים זאלן נעמען<sup>22</sup> די אלע דריי תרומות מאת בני ישראל, משא"כ ווען משה האט איבערגעגעבן דעם ציווי, אל

(11) פרשי פרשתנו לה, ב.

(12) ראה ראביע, רמב"ן, אוה"ח ועוד ריש פרשתנו. וראה גם פרשי לה, ב. וראה גם לקויש ח"א ע' 158 ואלך ובהנסמן בהערה 6 שם. לעיל ע' 260.

(13) לה, ד.

(14) ובפרשי שם: מלמד שנאמרה פרשה זו בהקהל מפני ששוב גופי תורה תלויין בה. וראה בהנסמן לקמן הערה 17.

(15) ראה גם לקויש חסי' ע' 289.

(16) ראה ארכנאל (בתחלת ביאורו) — אחרי השאלות) וספורנו ר"פ תרומה.

(17) כפשטות הלשון ויקהל משה את כל עדת בני ישראל. משא"כ ברוב ציווי משה, שלא היו מתקבצים כל ישראל ורק את שנדבה רוחו אותי (אור החמה לווהר פרשתנו קצה, א (וראה לקמן סעיף ח), וראה לקויש ח"ט ע' 325 הערה 27).

(18) נוסף על הגזברים — ראה ספורנו כאן פסוק ה.

(19) ראה רמב"ן בא, ב, יא, א. קרח טו, ח. וראה ת"א נב, ד. ס. ד. לקויש ח"ג ע' 72 ואלך. ושינ.

ציווי ה' למשה<sup>23</sup>, ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם<sup>24</sup> איז געווען (נאכ'ן חטא העגל) ביום הכיפורים, און סיי אויך לויט דער דיעה<sup>25</sup> אז דער אויבער-שטער האט דעם ציווי ועשו לי מקדש געזאגט פארן חטא העגל, אבער די אידן האבן דעם ציווי געהערט פון משה רבינו (און געבראכט די נדבות המשכן) ערשט נאך יום הכיפורים<sup>26</sup>.

ווי אזוי האבן אידן מיט דעם (בנין המשכן) ארויסגעבראכט זייער חרטה גמורה אויף דעם חטא העגל — דער-מיט וואס אנשטאט דעם זהב וואס זיי האבן פריער געגעבן מיט זריות צוליבן עגל<sup>26</sup>, האבן זיי איצט געגעבן זהב<sup>27</sup> מיט נדיבות לב יתירה פארן בנין המשכן, כדי ס'זאל זיין די השראת השכינה ביי זיי — ושכנתי בתוכם (היפך פון דעם חטא העגל).

און ווי זיי האבן טאקע בפועל ארויס-געוויזן די גוואלדיקע זריות<sup>28</sup> און נדבת הלב צו מלאכת המשכן, ווי דערציילט אין די פסוקים ובארוכה במדרשי רז"ל<sup>29</sup>, ביז אז ס'איז געווען<sup>30</sup> „מרבית העם

אבער נוסף לזה, וואס הא גופא טעמא בעי איך בכל מקום — איז גדויד ניש בדומה צו די אנדערע פאלן בכ"מ. ווארום אפילו ווען מ'זאל לערנען, אז דאס וואס די תורה דערמאנט ניש בכלל דעם ציווי ה' למשה, אדער זאגט דאס באופן כללי ובקיצור, איז דאס דערפאר ווייל די תורה פארלאזט זיך אויף די פרטי הדיבורים אין דעם ציווי פון משה לבני ישראל, און מען וועט פארשטיין אז דאס אלץ איז געווען דביבור ה' אל משה —

בגדויד איז אבער אזוי שווער צו זאגן: דא איז דאך דער ציווי ה' מפורש ומפורט אין תורה בפרטיות ובפרטי פרטיות<sup>30</sup>, סיי כללות מלאכת המשכן, און סיי דער ציווי אויף תרומת המשכן, ואעפ"כ איז דא ניש מפורש דער פרט פון „כל נדיב לבו יביאה את תרומת ה'!"

ג. וי"ל דעם ביאור בזה: ענינו של המשכן איז א כפרה אויף חטא העגל, ווי רש"י זאגט<sup>31</sup> דעם טעם וואס ער ווערט אנגערופן „משכן העדות" — „עדות ישראל שויתר להם הקב"ה על מעשה העגל שהרי השרה שכנתו ביניהם".

[וואס דער ענין איז לויט ביידע דיעות — סיי לויט דער דיעה<sup>22</sup> אז אויך דער

23 תרומה כה, ח.

24 זחיב קצה, א. רמב"ן ריש פרשתנו. וראה רמב"ן ר"פ תרומה.

25 ויש דיעה ג' (זחיב רכד, א) דגם נדבת המשכן בפועל היתה לפני חטא העגל (וגם לדיעה זו שייך לכפרה על חטא העגל — ראה אור החמה לזוהר שם ולזוהר שבהערה הקודמת (בשם הרמ"ן). וראה (בפנימיות הענינים) בנוגע ג' הדיעות — לקריש ח"ז ע' 153 ואילך.

26 פרשי תשא לב, ב. שם, כד.

27 ראה גם תנחומא שם. שמזיר פרשתנו ספמיח (וביפ"ת שם).

28 וראה לעיל ע' 258-9 שזוהר הביאור בפרשי (תשא לא, יג) „אעפ" שטהיו רדופין וזריון בזריות המלאכה שנת אל תדחה כו"י.

29 ראה תנחומא פקודי יא. במדבר פי"ב, טז (ועוד) — עה"פ (פרשתנו לו, ג) „בבקר בבקר".

30 שם, ה. ז.

20 ועפ"י יומתק פרשי צו ח, יא „לא ידעתי איפה נצטווה בהזאות הללו" — אף שלא נאמר בתורה כל פעם הציווי (ראה רמב"ן קרח שם) — כי בענין זה מפורש בתורה בציווי ה' בפי תצוה (כט, א ואלך) בפרטיות סדר העשי' דימי המילואים.

21 ר"פ פקודי. וראה גם פרשי שמיני ט, כג. ועוד.

22 תנחומא תרומה ח. פרשי תשא לא, יח. לג, יא. וראה גם פרשי שם ל, טז בסופו.

31 אלא שיש גורסין ברש"י שם „לצוותי" (ולא „לצוותי") — ראה „לקוטים" בסוף רש"י עה"ת מהדורת בערלינגער (ע' 426). וש"נ.

בשמחה ובלב שלם<sup>33</sup> (אויף דעם חטא העגל)<sup>34</sup>, איז אויך ביי אידן געווען דער רצון, בשמחה<sup>35</sup> ובלב שלם<sup>36</sup> צו דעם אויבערשטן.

ד. דער ענין הניל, די נדיבת הלב פון אידן למלאכת המשכן, ניט ווי עס איז פארבונדן מיט דעם ציווי מלמעלה, איז נוגע ניט נאר צו דער כפרה אויף חטא העגל, נאר אויך ובעיקר צו דער עצם השראת השכינה במשכן — בתוך בני ישראל:

ס'איז מבואר בכמה מקומות<sup>37</sup>, אז כאטש די אידן ביי מתן תורה האבן געזעהן ענינים נעלים עד מאד — וירד ה' על הר סיני<sup>38</sup>, אתם ראיתם גו'<sup>39</sup> — און זיי זיינען אזוי נתעלה געווארן ביז אז פסקה זוהמתו<sup>40</sup>, פונדעסטוועגן זיי גען די אידן נאכדעם דורכגעפאלן בחטא העגל<sup>41</sup> (דלכאורה, ווי איז עס שייך?) — ווייל דער גילוי במתן תורה איז געווען מצד למעלה<sup>42</sup>, והיינו, אז דער בירור ועלי' וואס האט זיך דאן אויפגעטאן ביי אידן איז ניט געווען מצד זיי אליין, נאר מצד למעלה — דעם אויבערשטן, וכל-שון המדרש<sup>43</sup>, העליונים ירדו לתחת-נים ואני המחזיל שנא' וירד גו'.

להביא מדי העבודה למלאכה, און המלאכה היתה דים גו' והותר<sup>44</sup>.

און אין דעם גופא: ווען ווערט ארויס-געבראכט בפנימיות ובאמתיות די חרטה פון די אידן און זייער רצון אז דער אויבערשטער זאל שורה זיין צווישן זיי ברצון ובלב שלם — איז דאס ניט אויף אזוי פיל אין דער תרומה פון בקע לגולגולת<sup>45</sup>, אין וועלכע אלע אידן זיינען געווען מחוייב בשווה — ווארום אפילו ווען מ'איז מקיים אזא ציווי ה' בזריות, וואס ווייזט אויף חפץ הלב, בריינגט דאס נאך ניט ארויס באופן בולט דעם אמת'ן רצון ולב שלם, היות אז מען קען תולה זיין די זריות אין דעם חיוב המוטל עליו; דוקא אין דער תרומה<sup>46</sup> וואס האט ניט קיין חיוב ושיעור קצוב, נאר יעדער איד גיט עס מצד הרגש ונדבת לבו — אין דעם דוקא דריקט זיך אויס די חרטה גמורה, דער רצון ולב שלם אויף השראת השכינה (היפך דעם חטא העגל).

און דאס איז דער טעם וואס אין דעם ציווי ה' למשה בנוגע דער תרומה שטייט בלויז וועגן דעם פרט הלקיחה, מאת כל איש אשר ידבנו לבו תקחו<sup>47</sup>, און ניט וועגן פרט הנתינה וההבאה מצד די אידן („כל נדיב לבו יביאה גו'): דער ציווי ה' פאסט (בעיקר) אויף דער לקיחה (וואס דאס טוען די גזברים), משא"כ די הבאה איז כל ענינה וואס די אידן גיבן באופן אז עס הערט זיך אן (ניט דער ציווי וחובה, נאר) בלויז דער הרגש ונדבת הלב, וואס אין דעם דוקא דריקט זיך אויס, דער, כמים הפנים לפנים<sup>48</sup> — כשם ווי „נתרצה הקב"ה לישראל

(31) להעיר מכלי יקר ר"פ תרומה ובפרשתנו לה,

ה דיה קחו.

(32) ל' הכתוב משלי כו, יט. וראה תניא פמ"ז

ואילך.

(33) לשון רש"י תשא לג, יא.

(34) ראה בהנסמו בהערה 29. ש"ך עה"ת פרשתנו עה"פ.

(35) ראה ד"ה וירד ה' תרמ"ג בסופו. לקו"ש ח"א ע' 10. ועוד.

(36) יתרו יט, כ.

(37) שם כ, כ.

(38) שבת קמו, רע"א. וש"נ. מקומות שבהערה הבאה. ועוד.

(39) וחזרה זוהמתו (זח"א נב, ב. קכו, ב. ח"ג קצג, סעי"ב) אף שלא חזרה כמו שה"י לפניו (ראה לקו"ש חכ"א ע' 151 הערה 52. וש"נ).

(40) לקרית ראה כח, ב. ועוד — ראה בהנסמן

בלקו"ש חט"ז ע' 77 הערה 22.

(41) שמיר"ר פ"יב, ג. תנחומא וארא טו.

שטייט, מאת כל איש אשר ידבנו לבו גו', וואס בפשטות באציט זיך דאס בלויז צו אנשים<sup>46</sup>; משא"כ בפרשתנו שטייט עס בלשון, כל נדיב לבו יביאה את תרומת ה', וואס נדיב לב סתם מיינט סיי אנשים און סיי נשים.

ובפרט אז דער ציווי, כל נדיב לבו גו' איז געזאגט געווארן צו, כל עדת בני ישראל<sup>47</sup> (וואס משה האט מקהיל גע-ווען), וואס אין דעם זיינען נכלל ניט נאר אנשים נאר אויך נשים (ווי דער רמב"ן זאגט על אתר<sup>48</sup>).

און ווי מסופר אין המשך הפרשה, אז אין נדבת המשכן האבן זיך בפועל משתתף געווען (ניט נאר אנשים, נאר) אויך נשים<sup>49</sup>, ואדרכה, ויבואו האנשים על הנשים<sup>50</sup> (האנשים נטפלו להנ-שים<sup>51</sup>).

איז ניט מובן: פארוואס ווערט ניט דערמאנט פריער אין פ' תרומה אז אויך נשים זיינען נכלל אין דער תרומה (הג'?)

והיינו אז וויבאלד דאס איז ניט גע-ווען דער אויפטו פון די אידן גופא (בהכנתם ועבודתם הם) — האט לאחרי זה, נאך דעם גילוי פון מתן תורה גע-קענט זיין די אפשריות פון א ירידה, ביז צום חטא העגל.

[און ע"ד ווי דאס איז בנוגע דער קדושה פון הר סיני בפשטות, אז אין דער צייט פון מ"ת, אינעם זמן ווען, ירד ה'. על הר סיני<sup>52</sup> איז אין גשם פון הר סיני נמשך געווארן אזא הויכע קדושה, ביז אז, כל הנוגע בהר מות יומת<sup>53</sup>; אבער באלד נאכדעם, במשוך היובל<sup>54</sup> — דער סימן אויף, סילוק שכינה<sup>55</sup> — איז, המה יעלו בהר<sup>56</sup>, הר סיני איז ווידער געווארן א מציאות דמו הקצה אל הקצה — חול לגמרי<sup>57</sup>].

און דער אויפטו פון אידן מצד עצמם, וואס דורך דעם ווערן זיי כלים ראויים צו קבלת אור הקדושה בקביעות, האט זיך אויסגעדריקט אין דער נתינת התרומה ב,שמחה ולב שלם<sup>58</sup> — דורך אוועק-געבן זייער זהב כסף ונחושת פאר דעם משכו, ניט מצד א ציווי מלמעלה נאר מצד נדיבות הלב, איז די השראת השכינה ביי זיי געווארן אן ענין קבוע, דאס האט אויך דורכגענומען די גשמיות הגוף והעולם, אז די קדושה איז נקבע געווארן אין דעם חפצא (גשם) פון משכן וחלקיו לעולם ועד<sup>59</sup>.

ה. עפ"ז קען מען אויך מסביר זיין נאך א שינוי צווישן די צוויי פרשיות:

דער לשון אין פ' תרומה, רעדנדיק וועגן דער תרומה וואס קומט בנדבה

46 ראה ריטביא קידושין לו, א. וראה אוה"ח ר"פ תרומה ד"ה ויחזו לי, דמדויק. אל בני ישראל — בני ולא בנות ישראל. אבל ראה שם ד"ה מאת כל איש.

47 ריש פרשתנו. וראה לקמן סעיף ה.

48 ומקדש המדבר למדים החיוב לדורות דהכל חייבין לבנות ולסעד בעצמן ובממונם אנשים ונשים כמקדש המדבר (רמב"ם הל' ביהב"ח פ"א ה"ב. וראה כס"מ שם. וראה צפ"ע (המלוקט) לרמב"ם שם. לקרש חייא ע' 109 הערה 7. חט"ז ע' 454).

49 לה, כב.

50 רמב"ן עה"ה. וראה גם ראבי"ע בפירוש הקצר כאן. רבינו בחיי. מדרש הגדול. אבל בפרש"י עם הנשים וסמבין עליהן. וראה ספורנו, פנים יפות. ועוד. ואכ"מ.

42 יתרו יט, יא.

43 שם, יב.

44 שם, יג ובפרש"י.

45 ראה לקרש חייא שם (ע' 150 ואילך).

ו. והביאור בזה:

עס איז ידוע אז איש ואשה זיינען אויך מרמז אויף די צוויי בחינות פון משפיע און מקבל. וואס דערפאר ווערן דער אויבערשטער און אידן (כנסת ישראל) צוגעגליכן צו איש ואשה<sup>51</sup>, חתן וכלה.

דאס איז אויך דער ביאור אין דעם וואס תורה שנכתב ווערט אנגערופן „מוסר אביך“ און תורה שב־עַפ — „תורת אמת“<sup>52</sup>: דער חילוק צווישן תושב־ב און תושב־עַפ איז, וואס תושב־ב איז אינגאנצן געגעבן געווארן מלמעלה, ס׳איז דער גילוי פון תורה שמצד הַמִּשְׁפִּיעַ: משא־כ דער גילוי<sup>53</sup> פון תושב־עַפ איז דורך אידן, וואס זיי האָרעווען אין תורה און זיינען מחדש אין תורה, אזוי אז במשך הדורות ווערט אַלץ מער און מער נתגלה פון תושב־עַפ. און דערפאר איז מען מייחס תושב־עַפ צו „אמת“ — אשה, מקבל<sup>54</sup> — ווייל<sup>55</sup> דער גילוי פון תושב־עַפ איז מצד דעם מקבל, אשה.

דערפון ווערן די ענינים נשתלשל ביז צו איש ואשה כפשוטו — אז אין דעם עם ישראל גופא האָבן די נשים אַ מעלה

יתירה לגבי אנשים<sup>56</sup> אין דעם, וואָס ביי זיי איז מער בגילוי דער ענין פון עבודה מצד המקבל.

ווי מ'זעט במוחש אז נשים דארפן ניט האָבן אזויפיל זירון אויף ענינים פון אידישקייט ווי אנשים, וואָרום ביי זיי, מצד טבען, לייכט די אמונה בה' (און זיי האָבן יראת ה') מער ווי ביי מענער, עד כִּכֵּץ אז דאָס ווירקט אויף זייער מעשה בפועל<sup>57</sup>.

און ווי מ'געפינט עס ביי דער מצוה ראשונה וואָס שטייט אין תורה<sup>58</sup> — פרו ורבו:

אויפן ציווי פון „פרו ורבו“ איז אַנ־געזאָגט געוואָרן נאָר דער איש, משא־כ די אשה איז ניט מצווה על פרי' ורביי<sup>59</sup>. און דער טעם אויף דעם איז

— ניט ווייל דאָס איז ניט קיין חלק פונעם תפקיד האשה עלי אדמות [ע"ד ווי תורה האָט איר באַפרייט פון מצות עשה שהזמן גרמא<sup>60</sup> (וואָס איינער פון

56) ראה ע"ד החסידות — מאמרי אדה"ז תקס"ד (ע' מט ואילך), „פרשית“ ח"א (ע' נה ואילך), ד"ה יו"ט של ר"ה תרנ"ט (ובכ"מ) — בביאור ענין „בינה יתירה (ניתנה) באשה יותר מבאיש“ (נדח מה, ב), וראה לקו"ש ח"א ע' 331. ועוד.

56\*) ראה אורה"ת (יהל אור) לתהלים ע' תלב. שם ג"ך ח"ב ע' התקנז.

57) וזה ג"כ הטעם שלא חטאו בעגל כמו האנשים — ראה אורה"ת ג"ך שם. תשא ע' איתתפסו. לקו"ש ח"ח ע' 316 ואילך.

58) בראשית א, כח (וכהובא בחינוך מצוה א). וראה משנה יבמות סה, ב דעת ר"י בן ברק. תד"ה ולא שם. נח ט, ז (ובפרש"י שם. סנהדרין נט, ריש ע"ב).

59) ת"ק במשנה יבמות שם. וכ"ה ההלכה (רמב"ם הל' אישות פט"ז הי"ב. טושי"ע אהע"ז ס"א סי"ג).

60) קדושין כט, א (במשנה). רמב"ם הל' ע"ז פ"ב הי"ג. טושי"ע א"ח סי' ס"ב.

51) ראה פרש"י ריש שה"ש. וכל שיר השירים משל הוא לענין זה: (רמב"ם הל' תשובה ס"ז סה"ג).

52) משלי א, ת. אנהיך סכ"ט קנא, א) בשם הזוהר. תרא פרשתנו פה, רע"ג. לקו"ש שמע"צ פה, ב (וראה הנסמן במראי מקומות לשם — בהוצאת קה"ת תשד"מ ושלח"ז — קה, א). ועוד.

53) אף שג"ז ניתן בסניי, כל המצות שניתנו לו למשה בסניי במירושו ניתנו (רמב"ם בריש הקדמתו לספר היד — השיעור דש"ק זה (שנת תשמ"ז — ע"פ החלוקה דג' פרקים ליום). וראה לקמן הערה 90).

54) מתושב־ב — כי ליכא מידי דלא רמיזא באורייתא (ראה זח"ג רכא, א).

55) ראה אנהיך, תרא ולקו"ש שם. ועוד.

אלו הנשים תאמר להם בלשון רכה" (ניט ווי צו די אנשים וואס, ותגיד" לבני ישראל . . דברים הקשין כגידוין) — ווייל ביי נשים איז אויך אן אמירה בלשון רכה מספיק אויף פועל'ן ביי זיי די גרייטקייט אויף קבלת התורה].

ז. און דאס איז אויך דער ביאור בעניננו: די מעלה פון נדבת הנשים אויף נדבת האנשים איז בשייכות צו דער תרומה הג', וואס איז ניט קיין נדבה מיט א באשטימטן שיעור וחיוב וכו', נאר א תרומה וואס קומט פון נדיבות הלב של הנותן מצד עצמו — און אין דעם זיי נען נשים בדרגא נעלית יותר מאנשים.

און דעריבער: אין פ' תרומה, וואו דער תוכן עיקרי פון דער תרומה איז ווי דאס איז בציווי הקבה (כנ"ל), איז דארט ניט המקום להדגשה אן אויך נשים זיי נען בכלל זה:

דוקא בפרשתנו, וואו עס רעדט זיך ווי די תרומה איז ארויס בפועל מצד אידן (און זייער נדיבות הלב כנ"ל), דערפאר ווערט דא מפורש מודגש דער יתרון מעלה פון די נשים לגבי האנשים.

און די מעלת הנשים האט זיך אויס-געדריקט (ניט נאר בנוגע כמות הנדבות, נאר) אויך בשייכות דעם סוג הנדבות ואיכות הנדבות:

א) די נשים האָבן געבראַכט ניט בלויז זייערע טייערסטע תכשיטים, נאר זיי האָבן אין די נדבות המשכן, אַרײַנ-געלייגט זייער חיות און כחות הנפש,

די ביאורים בזה איז<sup>61</sup>, אן דאס איז) דער-פאר וואס זי איז משועבדת לבעלה לעשות צרכיו און איר תפקיד איז אויף צו אָנפירן בכל עניני הבית] — ס'איז דאך אדרבה ואדרבה: דוקא אין איר איז תלוי אן דער איש זאל קענען אויספירן זיין ציווי<sup>62</sup>. נאָכמער, דער עיקר ענין ההולדה ווערט דורכגעפירט דוקא דורך דער אשה און זי ווערט אָנגערופן עקרת הבית — נאר דער טעם הדבר איז — ווייל היא הנותנת: ביי אן איש פאָדערט זיך א ציווי אויף פירן ווייל לולא ציווי התורה וואָלט מען ניט גע-קענט פאָרלאָזן זיך אן ער מצד תכור נתון<sup>63</sup> וועט זיך עוסק זיין בפירי; משא"כ אן אשה דארף דערויף ניט האָבן קיין ציווי — ווייל פילנדיק אן איר שליחות עלי אדמות איז צו זיין די עקרת הבית און אויפשטעלן דורות פון אידן (און פאָרזיכערן דעם המשך און קיום פון עם ישראל), טוט זי דאס מצד עצמה.

[וואס דאס איז אויך איינער פון די ביאורים אין דעם וואס אלס הקדמה למית האט דער אויבערשטער אָנגע-זאָגט משה<sup>64</sup>, כה תאמר לבית יעקב —

61 ראה אבודרהם שער הג' ברכת המצות ומשפטיהם (דיה כל ישראל). כל בו ריש הל' מילה (סע'ג) בשם בעל המלמד. וראה ציונים לתורה (להר"י ענגל) כלל לט (קרב לסוטה).

62 להעיר מר"ן קידושין רפ"ב. שו"ת הר"ן סליב. וראה לקוטי חר"ד ע' 41 ואילך. חיי"ו ע' 236. ח"כ ע' 138 ואילך.

63 להעיר ממחזיל חתן חות דרגא (תראי קו, א. לקו"ת שה"ש בתחילתו. ובכ"ח). וראה יבמות (סג, א): "חית דרגא נסיב איתתא.

64 מהר"ל (בס' דרשות מהר"ל — דרוש על התורה ד"ה שוב אמר כה תאמר גר). ולהעיר משנ"ד (פכ"ח, ב): למה לנשים תחלה שהן מזדווחות במצות.

65 יתרו יט, ג ובפרש"י (ממכילתא שם).

66 וגם עצם התרומה אינו מחוייבות בזה ורק מצד נדבת הלב (ראה ריטנ"א קידושין שם). ובפרט שהנשים לא חסאו בעגל ולא היו צריכין להכפרה דהמשכן (ראה כלי יקר פרשתנו שם). — אבל ברמב"ם הל' ביהביח שם, והכל חייבין כה נשים כמקדש המדבר. וצ"ע. וראה לקו"ת חיי"א שנשמו בהערה 48.

אויף, ויקהל משה זאָגט דער זוהר<sup>74</sup>:  
 רבי אבא פתח הקהל<sup>75</sup> את העם האנ-  
 שים והנשים והטף מה להלן כללא  
 דכלהו ישראל אוף הכא כללא דכלהו  
 ישראל ומאן אינון שתין רבוא.

וואָס לכאורה איז דאָ ניט פאַרשטאַנ-  
 דיק: ער זאָגט אַז דער הקהל דאָ ביים  
 ציווי אויף די תרומות איז געווען בדומה  
 ווי ס'איז געווען ביי (מצות) הקהל —  
 הקהל את העם האנשים והנשים והטף,  
 אַז ס'איז דאָ געווען, כללא דכלהו  
 ישראל פונקט ווי דאָרטן — און איז  
 גלייך מסיים, ומאן אינון שתין רבוא,  
 וואָס דאָס איז דער מספר בלויז פון די  
 גברים מבן עשרים שנה ומעלה<sup>76</sup>, און  
 פשיטא ניט פון די נשים וטף<sup>77</sup>!

ווייל דעם ביאור בזה: דער מספר פון  
 ששים רבוא שטייט ביי יצ"מ<sup>78</sup>, כשש  
 מאות אלף רגלי הגברים לבד מטף,  
 ועד<sup>79</sup> ווערט אונטערגעשטראַכן אַט  
 דער מספר בנוגע למ"ת בכמה מחז"ל.  
 ס'איז פשוט, אַז תורה איז געגעבן גע-  
 וואָרן ניט בלויז צו די ששים רבוא  
 גברים (מבן עשרים), נאָר אויך צו די

ביז אז, וכל אשה חכמת לב ביד<sup>80</sup> טוו  
 ויביאו מטוה גו<sup>81</sup>, און, כל הנשים אשר  
 נשא לבן אותנה בחכמה טוו את העזים<sup>82</sup>  
 — אומנות יתירה שמעל גבי העזים  
 טווין אותן<sup>83</sup>. דאָס הייסט: זיי האָבן  
 אוועקגעגעבן און אַרײַנגעלייגט זייער  
 חכמה וחוששים וכשרונות אין נדבת  
 המשכן<sup>84</sup>.

(ב) ווי דערציילט בסיום הפרשה<sup>85</sup> איז  
 נוסף אויף נחושת התנופה<sup>86</sup> האָבן די  
 נשים מנדב געווען די, מראות הצוב-  
 אות פאַרן כיור וכנז, און ווי רש"י  
 ברענגט אַראָפּ<sup>87</sup>, אַז די, מראות הצוב-  
 אות זיינען געווען די מראות וואָס די  
 נשי ישראל האָבן גענוצט במצרים אויף  
 צו אויפשטעלן, צבאות רבות במצ-  
 רים<sup>88</sup> — און דוקא אויף דער נדבה  
 האָט דער אויבערשטער געזאָגט, אלו  
 חביבין עלי מן הכלל, ווייל דוקא אין  
 דעם דריקט זיך אויס די מעלה פון נדבת  
 הלב וואָס קומט אינגאַנצן מצד המקבל:  
 מצד זייער אייגענעם געפיל אין הכרח  
 צו אויפשטעלן צבאות ה', האָבן די נשים  
 זיך משתדל געווען מיט דער הילף פון  
 די מראות הצובאות, ביז זיי האָבן דאָס  
 דורכגעפירט בפועל.

ה. לויט דעם ביאור — בהחילוק בין  
 אנשים ונשים — קען מען אויך מסביר  
 זיין אַ זוהר תמוה בפרשתנו:

74 קצה, א.  
 75 וילך לא, יב.  
 76 ראה בא יב, לו. וראה לקו"ש חייט ע' 18.  
 ושי"ן.

77 באור החמה לזוהר שם: דלא יליף מהתם  
 אלא ס' רבוא אבל לא טף ויש ומאן ניהו בנדון  
 דידן שתין רבוא אנשים ונשים. וצ"ע, דשתין רבוא  
 הוא רק מספר האנשים כמובא בכ"מ (וראה בהגמטן  
 בהערה שלפניו). והלל דר' אבא בא לומר שרק כל  
 הגברים היו שם ולא הנשים. — אבל בכל אופן קשה  
 למירוש זה ההשוואה להקהל את העם האנשים  
 והנשים והטף, ככפנים.

78 בא שם.

79 ראה שבת פח, א. כתובות יז, ס"א. ולהעיר  
 גם מהר"ת ד-ישראל<sup>80</sup> — יש ששים רבוא אותיות  
 לתורה (מגלה עמוקות אופן קטו. ע"ש).

67 פרשתנו לה, כה.

68 שם, כו ובפרש"י.

69 וראה לקו"ש חט"ז ע' 452 ואילך.

70 לת, ת.

71 פרש"י שם.

72 מתחומא פקודי ט.

73 ראה דוריל עה"ם שה"ש ת, ה. הובא בפרש"י

עה"ם כא.

ע"ד ווי ביי מצות הקהל, וואס איז ניט נאָר פאַר אנשים (און נשים וטף ווערן נכלל ונגרר נאָך די אנשים), נאָר יעדער סוג קומט און איז זיך משתתף אינעם הקהל' אַלס אַ סוג בפ"ע — וכמודגש בחז"ל, אנשים באים ללמוד נשים באות לשמוע טף . . ליתן שכר למביאייהו:

ועד"ז ביי נדבת המשכן: וויבאלד דע-מאָלט האָט זיך אָנגעהערט די מעלה פון דער עבודה און נדבת הלב ווי דאָס איז מצד המקבל, דעריבער האָבן דאָן די נשים וטף זיך אויסגעטיילט במעלתן בפ"ע — אע"פ וואָס זיי ווערן נכלל (אויך דאָן) ב.אינון שתין רבוא". און אזוי איז אויך געווען כפשוטו, אַז נשים האָבן געגעבן לנדבת המשכן בפ"ע, און אויך טף האָבן געגעבן לנדבת המשכן ווי ער זאָגט אין אבות דר' נתן".

ט. פונעם ענין הנ"ל, ווי פון אַלע ענינים אין תורה, נעמט מען אַרויס אַ הוראה בעבודת כאו"א:

יעדער איד האָט דעם תפקיד און די שליחות צו אויפשטעלן אַ משכן לו ית' אין דער סביבה וואו ער געפינט זיך,

(אַלע גברים), נשים וטף [ואדרבה: בהקדמה למית שטייט פריער, כה תאמר לבית יעקב — אלו הנשים און ערשט דערנאָך, ותגיד לבני ישראל (הזכרים): ועד"ז — דוקא ע"ז דער ערבות פון בנינו"ס האָט דער אוי-בערשטער געגעבן די תורה צו אידן] — און אעפ"כ איז מען מדגיש דעם מספר פון ששים רבוא דוקא, אין וועלכן עס ווערט ניט אַריינגערעכנט נשים וטף.

איז דאָס מובן ע"פ הנ"ל: במ"ת איז געווען די השראת השכינה מצד למעלה, און בשעת דער גילוי קומט מצד למעלה דעמאָלט הערט זיך ניט אַן מעלת המ-קבל, נאָר מעלת המשפיע, דער מקבל איז בדרך ממילא נמשך נאָך דעם משפיע, און דערפאַר איז אזוי אַרויס-געקומען כלפי הנשים אַז עס האָט זיך ניט אָנגעהערט זייער עילוי (אַלס מקבל), און דעריבער ווערן זיי ניט גערעכנט בפ"ע, זיי ווערן נכלל אין דעם מספר כללי פון ששים רבואי גברים — משפחותם: די נשים (וטף) זיינען אַ פרט פון (וטפל צו) דעם ראש הבית — המשפחה.

בקשר לזה איז דער זוהר מבאר, אַז באַ ויקהל' וואָס שטייט אַלס הקדמה צו נדבת המשכן, איז געווען, ככלא דכלהו ישראל, אָבער ניט אין אַן אופן ווי ביי מ"ת — וואו די נשים וטף זיינען געווען נכלל אינעם כלל פון די אנשים — נאָר נשים וטף ווי אַ חלק חשוב בפ"ע:

(83) חגיגה ג, סע"א. פרשי וילך שם.

(84) ויש לפרש כוונת הזוהר (במה שמסיים ומדגיש, ומאן אינון שתין רבואי) — שפרטים אלו דאנשים נשים וטף אי"ז ענין חדש אלא היה השתין רבוא דמית אלא שבאו באופן פרטי. משאיכ אנשים נשים וטף שנאמר במצות הקהל ה"ז פרטי המדריגות מצד עצמן, שלכן נאמר מפורש בתושב"כ, משאיכ בנדבת המשכן שנאמר רק, ויקהל' ולא נפרט האנשים ונשים וטף' כבהקהל. — ולהעיר שאודות נדבת הטף לא מסופר כלל בתושב"כ רק בתושב"ע.

(85) אבל להעיר מספורנו, פנים ימות וצפנין עהית פרשתנו לה, כב.

(86) פ"א, א. וראה צפנין עהית ריש פרשתנו

(ובהנסמן בהערה שלפנ"ז). ועוד.

(80) שהשיר עהים (שהש"א, ד) משכני גר (א).

(81) שהו שרשין וכל שרש מתחלק לששים רבוא

כ"ר (תניא פליז — מח, א).

(82) כמודגש במניני בני.



תורה) אויך מיט דער אשה עקרת הבית, און אויך צו טאן בהתלבשות ויגיעה מיטן טף אז וואס מער אידישע קינדער זאלן אריינגענומען ווערן אין חינוך הכשר ביז אין חינוך על סהרת הקודש.

און דורך דער התעסקות מיט אלע אידן וואס זיינען אויסגערעכנט אין הקהל, האנשים והנשים והטף, אין בהוספה צו דער פעולה אויף אנשים, נשים וטף עצמם, וועט יעדער פון זיי מוסיף זיין נאכמער אין דער תשובה פון די אנדערע — די נשים אויף די אנשים, און די טף אויף די אבות כמשינ"י, והשיב לב אבות על בנים — על ידי בנים,

און מ'ברענגט דעם, קהל גדול ישובו הנה"י, בביאת משיח צדקנו, וואס, יבנה מקדש במקומו ויקבץ נדחי ישראל"י, במהרה בימינו ממש.

(משיחות ש"פ ויקהל תשמ"א,

ש"פ ויק"פ תשמ"ב)

דורך מקרב זיין דארט די אידן לה ולעבודתו ית'. קען אמאל א איד זיך מאכן א חשבון: דער עיקר איז דאך צו פועל זיין, אז דער מאן, דער ראש המשפחה, זאל זיך צוציען און נתקרב ווערן צו תורה און מצות — אזוי ווי ביי מ"ת, וואו דער עיקר האט געמוזט זיין דער מספר פון ששים רבוא גברים — און די נשים וטף וועלן מיטגעצויגן ווערן בדרך ממילא:

אבער צו באמיען זיך אז מ'זאל ריידן באזונדער מיט דער אשה עקרת הבית, אז אויך זי מצד עצמה זאל נתקרב ווערן און היטן תומ"צ: ווער רעדט נאך מ'זאל זיך, אראפלאזן און פארנעמען מיטן טף — דאס (האלט ער) איז ניט לפי כבודו, ועוד — סאיז א שאד די צייט, דער- ווייל וועט ער קענען ריידן און לערנען תורה מיט נאך אן איש, א ראש משפחה.

אויף דעם איז די הוראה ברורה פון פרשתנו ויקהל און נדבת המשכן: אויף יעדן איינעם ליגט א חוב און א זכות אז די השראת השכינה זאל בלייבן באופן קבוע, אז די גאנצע משפחה און בית זאלן ווערן א משכן לו ית', אן ארט וואו דער אויבערשטער רוט, על ידי לימוד התורה וקיום המצות.

און דאס קען דערגרייכט ווערן דוקא ווען מ'איז זיך ניט מסתפק מיט דער התעסקות מיט דעם איש וראש הבית, נאר עס דארף זיין א באזונדער התעסקות (באופן המתאים ומותר ע"פ

(87) להעיר מפרקי דר"א פמ"א.

(88) מלאכי בסופו ובפרש"י.

(89) ירמ" לא, ו.

(90) ראה רמב"ם ה"ל מלכים סמ"א (השיעור דעשי"ק זה (שנת תשמ"ז) — ע"פ החלוקה דג"ס ליום — בו מסמיים מחזור השני דלימוד הרמב"ם, ומתחילים תיכף למחרתו — ש"ס ויקהל — מחזור השלישי).

## פקודי

ממונה (וגבאי) אויף דעם זהב כסף ונחושת (מיט דעם הילף פון די גוים).

געפינט מען א דבר פלא אין פירוש רש"י אויף דעם פסוק, וואו זיין פירוש אויפן ערשטן טייל פסוק איז לכאורה כסתירה צו זיין פירוש אויפן צווייטן טייל פסוק:

„אלה פקודי טייטשט רש"י, בפרשה זו נמנו כל משקלי נדבת המשכן כו", ד. ה. דער פשט פון „פקודי המשכן" איז — דער חשבון פון נדבת המשכן, ובמילא באציט זיך דאס (ניט צו פ' ויקהל, נאך) צו דעם וואס קומט ווייטער „בפרשה זו“:

אבער אויף „עבודת הלויים" איז רש"י מפרש: „פקודי המשכן וכליו היא עבודה המסורה ללויים במדבר לשאת ולהוריד ולהקים איש איש למשאו המופקד עליו כמו שאמור בפ' נשא" —

(6) ראה רלב"ג ואברבנאל כאן. ועוד. ולהעיר מעורא ח, כט ואילך.

(7) באיזה דפוסים הנפוצים נדפס „הוא", ולכאורה הוא ט"ס.

(8) ולא פ' במדבר — כי רק בפ' נשא מסופר אודות „עבודת הלויים ביד איתמר" (כי עבודת הקהלים בס"פ במדבר היא ביד אלעזר — שם ד, טז ובפרש"י שם ד"ה פקודת).

וקשיית הרמב"ן כאן, למה יזכיר פקודת איתמר ולא יזכיר פקודת אלעזר שהיא הנכבדת — י"ל שרש"י סובר כתי' הראב"ע כאן בפירושו הקצר (וכן ת"י בתוס' הדרן זקנים) כאן: ביד איתמר שהוא ממונה על רוב כלי הקדש (ולהעיר שגם לפי הרמב"ן צ"ל ש.אמר פקודת איתמר על הרוב) — ל"י סור הארוך כאן. וראה ל' הרמב"ן.

א. אין דעם פירוש הפסוקי, אלה פקודי המשכן גו' אשר פוקד על פי משה עבודת הלויים ביד איתמר גו" איז פאָראַן אַ פּלוגאַט אין מפרשים<sup>2</sup>:

(א) איין פירוש איז, אַז „אלה פקודי המשכן" באציט זיך אויף דער מעשה המשכן וואס שטייט אין דער פריער-דיקער סדרה (אין פ' ויקהל), וואו עס ווערט דערציילט בפרטיות וועגן עשיית המשכן וכליו. און לפי' איז דער טייטש פון „פקודי (המשכן גו' עבודת הלויים גו')", פון ל' מינוי ותפקיד, אַז דער משכן וכליו זיינען די „פקודי עבודת הלויים שפקדם משה ביד איתמר" (און ווי דערציילט אין חומש במדבר' אַז די לויים זיינען נתמנה געוואָרן אויף צו טראַגן דעם משכן וכליו).

(ב) „אלה פקודי המשכן גו" מיינט דעם חשבון פונעם זהב כסף ונחושת פון נדבת המשכן וואס ווערט (ווייטער) אויסגערעכנט אין אונזער סדרה. ולפי' איז „פקודי" מל' מנין-וחשבון — און דער פירוש פון „עבודת הלויים ביד איתמר" איז, אַז איתמר איז געווען דער

(1) ריש פרשתנו.

(2) ב' הדיעות הובאו ברמב"ן, כלי יקר ועוד כאן.  
(3) ל' הרמב"ן כאן. וראה ראב"ע כאן. ולקמן בפנים מפרש"י.

(4) במדבר א, נ"גא, ג, כה"כ. לא. ל"ל. ד, ד (ובפרש"י), שם, טו ואילך. נשא ד, כד ואילך. שם, לא ואילך.

(5) ראה תנחומא פרשתנו ה. שמור פניא, א"ב. מפרשים שבהערה הבאה. ועוד.

(\*) אבל ברמב"ן מפרש ש.הכל נתן משה במספר במשקל ביד איתמר. היינו מפני שמספר פקודי העדה ונחושת התנופה נעשו חלקי וכלי המשכן השונים לפקודת איתמר (משא"כ פקודת אלעזר שנעשה מזהב — מכיון שלא ידעו. צפוי כל כלי

כמה זהב יש בו לא ספר שנתנו משה להם במנין ובמשקל ולכן לא הוזכר כאן פקודת אלעזר). וראה הערה 9. ואכ"מ.

(\*) וצ"ע בס' הואיל משה (באר הטיב) — לבעה"ט מטה משה — על פרש"י כאן.

נשא<sup>13</sup>, ובשמות תפקדו את כלי משמרת משאם<sup>14</sup> (און ווי פארשטאנדיק בפשטות, אז דער מינוי אויף משא המשכן איז כולל דעם תפקיד צו האלטן אַ חשבון פון אַלע כלי המשכן און אַכטונג געבן אז זיי זאלן אַלע זיין גאַנץ א. ז. ו.).

עס בלייבט אָבער ניט מובן: וואָס איז מכריח רש"י צו זאָגן אז „פקודי המשכן“ איז כולל צוויי סוגי מינוי<sup>15</sup> און מיינט (ניט נאָר דעם חשבון פון נדבת המשכן, נאָר) אויך דעם מינוי פון „כל כלי לכל עבודתו“ (ובמילא צו טייטשן אז „עבודת הלוים“ איז ווי דער ענין איז בשייכות מיטן מינוי אויף כלי המשכן<sup>16</sup>), לשאת ולהוריד ולהקים כו“?

ואדרבה: לכאורה איז דאָס אַ פירוש דחוק, וואָרום די תורה איז מפסיק צווישן די צוויי מינינים מיטן סיפור פון עשיית בגדי כהונה — איז שווער צו זאָגן אז „אלה פקודי המשכן באַציט זיך (אויך) צו אַן ענין אין דער פרשה שלאחרי אחרי“.

וויבאלד רש"י טייטשט „פקודי מל' מיני, האָט ער געדאַרפט לערנען כפי־רוש המפרשים (הגיל), אז „עבודת הלוים ביד איתמר“ מיינט — אז דער מינוי פון נדבת המשכן האָט משה איבערגעגעבן צו די לויים ביד איתמר.

להקמתו ולהורדתו כגון מקבות כו“<sup>17</sup>. ולכן מרמז רש"י ש.פקודת המשכן וכליו כולל גם כלים אלה, להדגיש את השייכות לעבודת הלוים שהיא (לא רק לשאת, אלא גם), להוריד ולהקים<sup>18</sup>.

(13) ד. לב — הובא בראב"ע וספורנו כאן.

(14) ואין לומר מפני ש.פקודי ל' רבים — כי בנדבת המשכן עצמה נמנו כאן ג' פקודים, לכסף ולזהב ולנחושת (ל' רש"י כאן, וראה לקמן הערה 28).

(15) ובפרט שלכאורה דוחק לפרש ד.עבודת הלוים קאי רק על חלק (וענין) אחד שב.פקודי המשכן (מינוי הכלים, ולא מינוי משקלי נדבת המשכן).

והיינו, אז „פקודי המשכן (וכליו)“ מיינט (ניט דעם ווייטערדיקן חשבון) פון נדבת המשכן כו, נאָר) דעם מינוי אויפן משכן, „לשאת ולהוריד ולהקים כו“<sup>19</sup>!

ב. לכאורה קען מען דאָס פאַרענט־פערן לויטן סיום פון פרש"י אויף, אלה פקודי — „(נמנו כל משקלי נדבת המשכן כו) ונמנו כל כליו לכל עבו־דחו“, ד.ה. אז מיט „פקודי המשכן“ ווערט געמיינט ניט נאָר דער חשבון פון נדבת המשכן, נאָר אויך דער מינוי פון „כל כליו לכל עבודתו“ (וועלכע ווערן אויסגערעכנט ווייטער אין דער סדרה<sup>20</sup>) (נאָכן סיפור וועגן עשיית בגדי כהונה) ביי „ויביאו את המשכן אל משה“.

ועפ"ז איז פאַרשטאַנדיק דער קישור הענין פון „פקודי המשכן“ מיט „עבודת הלוים“ בהמשך הפסוק — ווייל דער ענין איז „פקודי המשכן“ (דער מינוי הכלים לכל עבודתו) איז פאַרבונדן מיט עבודת הלוים „לשאת ולהוריד ולה־קים“<sup>21</sup>, ווי עס שטייט אין פרשת

(9) בשפ"ח. דקל דפשי"מ משמע דעבודת הלוים הוא פקודי המשכן כלומר מינוי כלי המשכן לכן פ"י לשאת ולהוריד. וצ"ע, שהרי מפורש ברש"י ש.פקודת המשכן וכליו היא עבודה המסורה ללוים, היינו שעבודת הלוים היא, ש.פקודת המשכן וכליו. [משאיכ' להרמב"ם, אף שגם לפירושו, עבודת הלוים ביד איתמר שייך להמינוי דפ' נשא (ראה לעיל שוה"ג להערה 5) — הרי לא כתב (בכפרש"י) ד.פקודי המשכן וכליו היא עבודה המסורה ללוים . . לשאת כו, אלא מפרש, פקודי המשכן היינו מטפרי ומשקלי דכסף פקודי העדה ונחושת התנופה (ע"ש)].

(10) וראה אנרבנאל כאן השאלה ה' ועוד.

(11) לט, לג ואילך.

(12) עפ"ז תומתק אריכות לשון רש"י — בדיה אלה פקודי, (כל כליו) לכל עבודתו, ובדיה עבודת הלוים מוסיף, (לשאת) ולהוריד ולהקים: הלשון, כל כליו לכל עבודתו הוא ע"פ ל' הכתוב לעיל (ס"פ תרומה), לכל כלי המשכן בכל עבודתו, ובפרש"י שם, לכל כלי המשכן, שהיו צריכין

(ב) „נמנו כל משקלי נדבת המשכן” —  
למאי נפקמ' הדגשה זו?

נאכמער: מען געפינט אַ חילוק צווישן  
תרגום אונקלוס און תרגום יונתן: אין  
אונקלוס שטייט „אליו מניני משכנא”,  
אבער אין תרגום יונתן זאגט ער „אליו  
מנייני מחקלון וסכומהון דמשכנא”. זעט  
מען אז אונקלוס (וואס איז געענטער צו  
פשוטו של מקרא, כידוע — היינו  
לשיטת רש"י) זאגט נאָר דעם לשון מנין,  
און רש"י קלייבט אויס (ע"ד) דעם לשון  
פון יונתן<sup>18</sup> און איז מוסיף „משקלי”,  
ולאידך: ער איז משמית דעם וואָרט  
„וסכומהון”!

ד. ויש לומר הביאור בזה:

בפירושו (אויף „אלה פקודי”) קומט  
רש"י באַוואָרענען אַ שאלה פשוטה<sup>20</sup>:  
דער לשון „אלה” ווייזט אויף אַ התחלת  
ענין, און נאָכמער (ווי רש"י ברענגט אין  
ר"פ משפטים) — „כל מקום” שנאמר  
אלה פסל את הראשונים.

(18) ידועה השקוים האם ראה רש"י תיכ"ע שעל  
התורה. ואכ"מ.

(19) ולהעיר שבתרגום ירושלמי מכת"י (שהובא  
כת"י פ' פרשתנו כאן אות יב) „אליו סכומי משכנה.”

(20) ראה גם שפ"ח ומשכיל לדוד כאן.

(21) מלבד כאשר הוא טיוס וטיכום הענין שלפניו  
(ראה פרש"י באש"ב י, ד ובמפרשים שם. חזקוני  
ועוד ר"פ משפטים. ועוד. לקו"ש ח"ה ע' 42 הערה  
34 בסופה).

ובנדוד לא פרש"י ד. אלה פקודי המשכן הוא  
הטיכום דמעשה המשכן דסיפ ויקהל — כי (נוסף  
על העיקר, שדוחק הכי גדול לומר שהטיכום דפי  
ויקהל בא בתחילת) פ' פקודי (פרשה זו). וראה

(\*) במשכיל לדוד כאן. דלא שייך כאן תוספת  
שהרי זהו עצמו האמור למעלה אלא דהכא אתא  
לחת חשבון על הכל' ומשמע שמפרש ד. אלה הוא  
הטיכום דלפניו. אבל צ"ע בדבריו. שהרי כאן בא לא  
רק הטיכום דלפניו כיא מוסיף פרטי החשבון. לכסף  
ולזהב ולנחושת. ומדוע לא שייך כאן „אלה פקודי  
המשכן”?

ג. נוסף אויף דער שאלה בסיום  
לשון רש"י „ונמנו כל כליו לכל עבו-  
דתו” — דאָרף מען אויך פאַרשטיין  
התחלת לשון רש"י „בפרשה זו נמנו כל  
משקלי נדבת המשכן לכסף ולזהב ול-  
נחושת”.

דער תוכן פון דעם פירוש שטייט אויך  
אין רשב"ם, אבער דאָרט שטייט עס  
בקיצור: אלה פקודי — חשבון הכסף  
והזהב והנחושת. רש"י איז אבער מאַרן  
בלשונו:

(א) „בפרשה זו נמנו כו” — ווען רש"י  
זאָגט „מנין משקלי נדבת המשכן כו”,  
פאַרשטייט מען שוין אז „אלה פקודי”  
באַצט זיך [ניט צו פ' ויקהל — וואו  
ס'איז ניטאָ קיין חשבון פון נדבת המשכן  
— נאָר] צו „פרשה זו”. צוליב וואָס די  
הדגשה „בפרשה זו”?

מפרשים<sup>19</sup> זיינען מבאר, אז וויבאלד  
ס'איז דאָ אַ הפסק פון עטלעכע פסוקים  
ביז די תורה הויבט אָן דעם חשבון<sup>21</sup>,  
דעריבער מוז רש"י באַוואָרענען אז  
אעפ"כ פאסט דער לשון „אלה פקודי  
המשכן”, וויבאלד דער חשבון שטייט  
„בפרשה זו”.

מען דאָרף אָבער פאַרשטיין: רש"י  
האָט געדאַרפט זאָגן: „אלה פקודי —  
מנין משקלי נדבת המשכן כו” האמור  
בפרשה” (וכיו"ב) [ד.ה. פריער אַפ-  
טייטשן „אלה פקודי” („מנין משקלי כו”)  
און דערנאָך צוגעבן וואו דאָס ווערט  
געזאָגט („בפרשה זו”)] — ע"ד פרש"י  
אין ר"פ תולדות: ואלה תולדות יצחק —  
יעקב ועשו האמורים בפרשה: פאַרוואָס  
הויבט רש"י אָן „בפרשה זו נמנו כו”?

(16) ראה רע"ב, ס' וכו"ו, דכך טוב ועוד כאן.

(17) ובפרט ע"פ המשך פרש"י. שב. אלה פקודי  
נכלל גם זה ש. נמנו כל כליו לכל עבודתו — בס'  
שלאחרי אחרי, כגיל בפנים.

ה. בהשקפה ראשונה זעט אויס<sup>25</sup>, אָז מיט זיין פירוש „בפרשה זו נמנו כל משקלי כו" מיינט רש"י צו טייטשן דעם וואָרט „פקודי“ (ניט אַלס לשון מיניו<sup>26</sup>, נאָר) אַלס לשון מנין וחשבון.

איז דאָס אָבער רש"י אַליין שוולג על ידי המשך פירושו „ונמנו כל כליו כו“: ווען „פקודי“ איז ל' מנין — איז זיין באַ- דייט<sup>27</sup> (ניט „צייילונגען“, פעולת המנין, נאָר) די סך-הכל'דיקע צאָל, דער באַ- שטימטער סכום פונעם מנין — ווי ס'איז מוכח אין אָנהויב פ' תשא „כי תשא את ראש בני ישראל לפקודיהם“, וואו רש"י טייטשט „כשתחפוז לקבל סכום מנינם לדעת כמה הם“ — און דער באַדייט פון „פקודי“ פאָסט ניט אויף מנין „כל כליו לכל עבודתו“, היות אָז ביי די כלים האָט די תורה ניט אָנגעגעבן דעם סכום ומספר הכלים, נאָר דער פסוק איז בלויז מונה („מנין“), ציילט און באַשרייבט די כלים.

און וויבאלד רש"י זאָגט אָז „אלה פקודי“ איז בשייכות מיט די ביידע „מנינים“ — סיי מנין נדבת המשכן און סיי מנין הכלים — מאַכט ער דערמיט קלאַר: ערשטנס, אָז „פקודי“ ווערט דאָ געטייטשט מל' מיני ותפקיד, און (ב) אָז אויך דער מנין פון „כל משקלי נדבת המשכן“ (פונקט ווי מנין הכלים) מיינט ניט אָז ער האָט אָפגעגעבן אַ חשבון צו אידן פונעם סך-הכל'דיקן סכום פון די נדבות (און ווי מ'האָט זיי אויסגענוצט) בכדי צו באַוואַרענען זיך פון חשד וכיו"ב<sup>28</sup>, נאָר בלויז וואָס ער איז מונה והולך, ער רעכנט אויס די „משקלי נד-“

איז ניט פאַרשטאַנדיק: אפילו ווען מ'זאָל טייטשן אָז „אלה פקודי המשכן“ באַצייט זיך (ניט צו דער פריערדיקער סדרה, נאָר) צו דעם חשבון הנדבות וואָס שטייט ווייטער אין דער סדרה, איז עס דאָך פאַרט אַ המשך און אויספיר (היפך פון 209) פון דער פריערדיקער סדרה — אָז נאָך דעם ווי עס ווערט דערציילט ווי אידן האָבן מנדב געווען צו מלאכת המשכן און מ'האָט גענוצט זייערע נדבות אויף עשיית המשכן — האָט משה רבינו אָפגעגעבן אַ חשבון צו די אידן<sup>22</sup> וויפל די נדבות האָבן באַ- טראָפן און ווי זיי זיינען אויסגענוצט גע- וואָרן.

שטעלט זיך די שאלה: פאַרוואָס שטייט דאָ דער לשון „אלה“ (וואָס 209 את הראשונים<sup>23</sup>) און ניט „ואלה“?

און די שאלה באַוואַרנט רש"י דורך דער הוספה אָז „פקודי המשכן“ באַצייט זיך (ניט נאָר צו דעם חשבון פון די נדבות<sup>24</sup>, נאָר) אויך צו מנין „כל כליו לכל עבודתו“ — וואָס דערמיט ווערט מבואר ווי „בפרשה זו“ הויבט זיך אָ אַ נייער ענין בשייכות צום משכן. כדלקמן.

לבוש על פרשי' בראשית שם — (הרי) בפי ויקהל מסופר רק ע"ד עשיית המשכן וכליו, ולא ע"ד „פקודי המשכן“ (שהרי לא נמנו שם כלי המשכן) — והליל אלה כלי המשכן וכיו"ב.

(22) ראה מדרשים שנהגה 5. ובכוכבי מפרשים כאן.

(23) וראה עץ הדעת טוב (להרח"ו) ריש פרשתנו. אוה"ח כאן ועוד.

(24) אבל מה שכ' בשפ"ח, דלא תטעה לומר דקאי אכלי משכן דסמוך ל"י ותקשה לך למה מנה מנין המשקלות — צ"ע, דמכיון דואלה מוסיף על הראשונים, למה נטעה לומר דלא קאי על מנין המשקלות שבפרשה זו, ה"מוסיף" על הנאמר בפרשה שלפניו (וע"ז, ואלה המשפטים)?

(25) וכן פירשו (כוונת רש"י) בס' זכרון ומלאכת הקודש על פרש"י כאן.

(26) ע"ז יושב לט, ד"ה. מקצ מא, לד. ובכ"מ. וראה רש"י במדבר א, נ.

(27) ראה מלבי"ם כאן.

והיינו אז ביידע „מנינים“ זיינען פאָר-  
בונדן מיט „פקודי“, מיטן תפקיד הממור-  
נה:

פונקט ווי דער מנין הכלים איז גע-  
ווען בשייכות מיט דעם וואָס די אידן  
האַבן געבראַכט דעם משכן וכל כליו צו  
משה'ן ער זאל זען און קובע זיין אז זיי  
זיינען געמאַכט געוואָרן כדבעי וכו' (און  
ווי דער פסוק<sup>30</sup> איז דאָרט מסיים „וירא  
משה את כל המלאכה והנה עשו אותה  
כאשר צוה ה'“) — און דערפאַר ווערן  
אויסגערעכנט בפרטיות אַלע כלים, ווי  
ס'איז דער סדר ווען דער ממונה דאָרף  
באַשטעטיקן אַז אַלע כלים ופרטים  
זיינען וויפל מ'דאָרף ובשלימותם —

עד'ז איז דער תוכן פון אויסרעכע-  
נען די משקלי נדבת המשכן, אַז משה,  
זייענדיק דער ממונה און „בעה"ב" פון  
משכון<sup>31</sup>, האָט געהאַלטן „חשבון" פון די  
משקלי נדבת המשכון<sup>32</sup>.

1. און דאָס איז דער חידוש „בפרשה  
זו" לגבי פרשת ויקהל:

אין פרשת ויקהל איז דער גאַנצער  
תוכן הדברים וועגן די הכנות צו עשיית  
המשכון און וועגן דער עשׂי גופא —  
פריער וועגן נדבת המשכון און דערנאָך  
ווי אַזוי בצלאל ואהליאב כו' האָבן גע-  
מאַכט דעם משכון וכליו.

אַבער אין אונזער פרשה רעדט זיך  
וועגן „פקודי המשכון“ — וועגן די מי-

בת המשכון (ע"ד מנין „כל כליו לכל  
עבודתו“).

[ומהאי טעמא איז רש"י מדייק בלשונו  
„נמנו כל משקלי נדבת המשכון“ (און ניט  
אַ לשון „סכום“ וכדומה): דערמיט וויל  
רש"י נאָכמער קלאַר מאַכן אַז דאָ רעדט  
זיך ניט וועגן געבן אַ סך-הכל פון „סכום  
מנינים“ („סכומהוון“), נאָר די תורה  
רעכנט בלויז אויס די משקלים<sup>33</sup> פון די  
נדבות „לכסף ולזהב ולנחושת“<sup>34</sup>].

און דער צוועק פון דעם מנין איז ע"ד  
ווי דער מנין הכלים לכל עבודתו —

28) ועפ"י תומתק ג"כ הוספת הפסוק גבי כסף,  
פקודי העדה — „כקט לגולגולת (מחצית השקל)<sup>35</sup>  
(פסוק כו) — שלא נזכר לעיל בר"פ תשא (ל, יג) —  
להדגיש שגם הנתינה דבני היתח קשורה (לא רק  
עם סכום כ"א גם) עם משקלי, וכפרש"י „כקט. הוא  
שם משקל של מחצית השקל“ (וראה לעיל ח"ש כד,  
כב: בקע משקלו. רש"י שם).<sup>36</sup>

ועפ"י יש לתרץ גם הסדר בפרש"י „נדבת המשכון  
לכסף ולזהב ולנחושת“ — כסף לפני זהב, היפך  
סדרם בהמשך הפרשה (ועד"ז לעיל, בהציווי —  
תרומה כה, ג: ויקהל לה, ה — וכן בההבאה — שם,  
כב:כד. וראה גם תשא לא, ד. ויקהל לה, לב), והיפך  
דרגת חשיבותם (כמוכן בפשטות. וראה רש"י בא יב,  
לה)

— כי „משקלי נדבת המשכון“ (היינו שגם בהנדבה  
ונתינה ה"י מודגש ענין המשקל) מודגש גבי כסף,  
בקע לגולגולת.<sup>37</sup>

29) וזה גופא הטעם שנמנו רק דברים אלו (ולא  
שאר הדברים שבנדבת המשכון) — כי זהב וכסף  
ונחושת נמנים במשקל, משא"כ שאר הדברים מונים  
לפי השווינות והחשיבות והתועלת וכו' שלהם. וזה  
מובן ל' רש"י „כל משקלי נדבת המשכון“, שכל  
הדברים שנמנים במשקל נמנו סאז. וראה לקמן סעיף ז.

30) לט, מג. — ומה שפרש"י (שם, לג) הוא

ביאור על אופן הבאתו (רא"ם ועוד שם. וראה שיחת  
ש"פ פקודי תשל), ואכ"מ.

31) וראה גם לקמן ע' 281 ואילך (ע"ד ההלכה),  
שבהענין דפקודי המשכון גר ע"פ משה' התבטאה  
בעלותו של משה על כל עניני המשכון. ע"ש.

32) והרי גם נדבות המשכון הביאו למשה דוקא  
(ראה ויקהל לו, ג).

33) וראה ע"ד ההלכה — צפתינן לרמב"ם הל'  
שקלים פ"א היג והיה.

34) גם „מחצית השקל בשקל הקודש“ הוא  
(כפרש"י תשא ל, יג). משקל- (וראה רש"י שם ד"ה  
גרה וד"ה עשרים גרה. צפתינן ה"ל) — אלא שכדי  
להדגיש עוד יותר ענין המשקל שבנתינה זו,  
מוסיף „בקט“. ש.הוא שם משקל של מחצית השקל-

(א) די תורה דערציילט נאָר וואָס מ'האַט געטאָן מיטן כסף ונחושת אָבער ניט וואָס מ'האַט געטאָן מיטן זהב (עס שטייט נאָר וויפל זהב עס איז געווען)<sup>31</sup>.

(ב) אפילו בנוגע צו כסף איז דער חשבון געווען נאָר פון „כסף פקודי העדה“, וואָס יעדערער האָט געמוזט געבן „מחצית השקל“ (תרומת האדנים) — ס'איז אָבער ניטאָ קיין חשבון וויפל כסף ס'איז אַריינגעקומען אַלס נדבת המשכן (וכמפורש בפרש"י<sup>32</sup>, אַז פון דעם כללות הכסף וואָס מ'האַט געגעבן בנדבה האָט מען געמאַכט כללות הכלי שרת).

(ג) חוץ די נדבות פון זהב כסף ונחושת זיינען געווען נאָך צען מינים<sup>33</sup> וועלכע מ'האַט מנדב געווען לתרומת המשכן, כמפורש בקרא — און מען געפינט ניט אין פסוק, אַז משה האָט געגעבן אַ חשבון פון יענע נדבות?<sup>34</sup>

(ד) אין פסוק<sup>35</sup> שטייט אַז מ'האַט געבראַכט נדבות למשכן ביז ס'איז געווען „והותר“ — מ'האַט געבראַכט מער וויפל

נויים און תפקידים פון די וועלכע זיי-נען ממונים אויפן משכן.

וואו זעט מען „בפרשה זו“ אַן ענין פון „מינוי“ אויפן משכן? זאָגט רש"י „בפר-שה זו נמנו כל משקלי נדבת המשכן כו' ונמנו כל כליו לכל עבודתו“, וואָס דאָס איז דער תפקיד פון אַ ממונה צו האַלטן חשבון פון אַלע פּרטים<sup>36</sup>.

און כדי צו נאָכמער קלאָר מאַכן דעם חידוש פון „פרשה זו“, אַז דאָ רעדט זיך וועגן די „מינויים“ אויפן משכן, איז דער פסוק ממשיך „(אשר פוקד על פי גו') עבודת הלויים ביד איתמר גו'“, און ווי רש"י איז דערויף מפרש „פקודי המשכן וכליו היא עבודה המסורה ללויים כמד-בר לשאת וכו'“: רש"י איז דערמיט מפרש דעם המשך הכתוב, אַז אַט דער ענין פון „פקודי המשכן“ (דער ענין המינוי אויף עניני המשכן) — וואָס בעת עשיית המשכן איז „פוקד על פי משה“ — איז (לאחר הקמת המשכן) די עבודה איבערגעגעבן געוואָרן צו די לויים<sup>37</sup>, כמסופר אין פי' נשא<sup>38</sup> בארוכה, אַז די לויים זיינען ממונה אויף עניני המשכן.

ז. לויט דעם ביאור ווערן פאַרענט-פערט נאָך תמיהות בפרשה זו:

בנוגע דעם חשבון פון די נדבות המשכן פון אונזער סדרה איז פאַראַן אַ שקיט בכו"כ מפרשים<sup>36</sup>, דלכאורה:

הקצר שם. רמב"ז ורבותינו בעה"ת ריש פרשתנו. פענח רזא. אברבנאל. תולדות יצחק. אלשיך. כלי יקר. לבוש על פרש"י (לח, כד). ועוד. וראה לקמן ע' 280 ואילך.

(37) בכלי יקר מתרץ שלא נתן החשבון על הזהב כי עדיין לא מסופר ע"ד עשיית בגדי כהונה שהי' בהם זהב. אבל עדיין קשה (כמי"ש שם) מדוע לא נתן משה חשבון אחרי עשיית הבגדי כהונה? ותירוץ ע"פ המדרש ש"צאה ב"ק כו' אינו ע"ד הפשט כ"ל. (38) תרומה כה, ג. וכהובא באברבנאל כאן. וראה לקי"ש חט"ז ע' 429 הערה 27.

(39) כפרשי ר"פ תרומה, י"ג דברים האמורים בענין. וראה מפרשי רש"י שם.

(40) אבל מ'אבני שהם ואבני מילואים לאפוד ולחושן אין קושיא, כי בהם לא שייך ליתן חשבון, כי מלכתחילה התנדבו הנשיאים (ויקהל לה, כז) מספר מסוים של אבנים רק כפי הצריך לאפוד ולחושן.

(41) ויקהל לו, ז.

(33) ולכן לא כי רש"י „פקודי המשכן, מנין משקלי נדבת המשכן כו'“ — שאו ה' משמע שהפיקו התיבת „פקודי“ הוא „מנין“ — כיא (בדרך סיפור). בפרשה זו נמנו כו' ונמנו כו'.

(34) ועפ"ז מתורץ ג"כ ההמשך דפסוקים שלאחזי (כ"כג). ובצלאל גו' ואתו אליאב גו' — כי (ס"ט) גם הם נכללים בפקודי המשכן (בעת עשיית המשכן).

(35) ראה לעיל הערה 8.

(36) ראה ראב"ע פרשתנו לח, כד ובפירושו

המשכן, נאָר אַז דאָס זיינען מנינים וואָס משה, אַלס ממונה אויפן משכן, האָט דורכגעפירט בכדי צו האַלטן חשבון פון די נדבות: און אויף צו לאָזן וויסן דעם ענין איז ענגוג אַ ביישפּיל, דער מנין פון די עיקר־דיקע נדבות, „לכסף ולזהב ול־נחושת“.

און דערפאַר איז אויך קיין קשיא ניט וואָס ער האָט ניט אָפּגעגעבן קיין חשבון מפורט וואָס מ'האָט געטאָן מיטן זהב — ווייל די כוונה איז דאָ ניט דער חשבון וואָס מ'האָט געטאָן מיט די נדבות און ווי מ'האָט זיי אויסגענוצט, בכדי להוציא עצמו מן החשד (דאָס וואָס די תורה איז מפרט אויף וואָס מ'האָט גענוצט די נדבות קומט נאָר בדרך אגב) — נאָר, ווי רש"י איז מדייק בלשונו „נמנו כל משקלי נדבת המשכן“, אַז דער מנין המשקלים שטייט בפרשה זו („אלה פקודי“ די“ — ווייל אין דעם באַשטייט דער חפּקיד הממונה —

און דערפאַר איז ניטאָ קיין הכרח ובמילא מיינט מען אויס אויסרעכענען דעם ריבוי הפרטים“ וואָס מ'האָט גע־טאָן מיטן זהב — אפילו ניט בדרך אגב, ווי ביי די אַנדערע נדבות.

ח. פון יינה של תורה בפירוש רש"י: ווי דערמאָנט פּריער דיוק לשון רש"י „נמנו כל משקלי נדבת המשכן“ — אַז משה האָט דאָ מונה געווען דעם „משקלי“. דאָ איז ניט נוגע די שוויות וכי פון דעם זהב כסף ונחושת, נאָר בלויז דער משקל.

מ'האָט געדאַרפט: און עס איז ניט גע־מאַכט געוואָרן אַ חשבון פון דעם „הותר“?

בנוגע די לעצטע דריי שאלות לערנט מען<sup>42</sup>, אַז משה האָט געגעבן אַ חשבון נאָר פון די זאָכן וואָס האָבן געהאַט אַ גאָר גרויסע חשיבות, אָבער ניט פון די וועלכע זיינען ניט געווען אזוי טייער און חשוב<sup>43</sup> (ועד"ז איז דער סכום הכסף פון נדבת המשכן ניט געווען קיין גרוי־סער; און דער „הותר“ איז ניט געווען קיין „דבר חשוב“<sup>44</sup>).

אָבער דאָס איז ניט קיין תירוץ מספיק: אויב דער טעם אויף „נמנו כל משקלי כו“ איז ווייל אַ גבאי צדקה דאַרף אָפּגעבן אַ חשבון פון די כספי צדקה כדי צו פאַרהיטן פון חשד כו“ — דאַרף עס זיין סיי ווען עס האַנדלט זיך וועגן אַ גרויסן אַדער ניט אַ גרויסן סכום: מצד „והייתם נקיים מה' ומ־ישראל“ דאַרף מען אָפּגעבן אַ פולן און פּרטי־דיקן חשבון, עכ"פּ — ביז צו איין שקל“.

און וויבאַלד אזוי איז קשה: ווי קומט עס אַז רש"י פאַרענטפערט ניט די שאלות הנ"ל — די שאלות זיינען אין פשוטו של מקרא, און ווי מ'זעט טאַקע אַז כמה מפרשים פאַרענטפערן זיי און בכמה תירוצים (כל אחד לפי דרכו).

אָבער ע"פ הנ"ל בפרש"י איז קושיא מעיקרא ליתא<sup>45</sup>: מיט די מנינים וואָס שטייען בפרשה זו איז די תורה ניט אויסן צו זאָגן אַז משה האָט אָפּגעגעבן אַ פּרטי־דיקן חשבון פון אַלע נדבות

(42) ראה גם אברבנאל סזו.

(43) רמב"ז ויקהל לו, ג.

(44) ראה פרשתנו לח, כח.

(45) וראה עוד ביאור (ע"ד הפשט) שיחת ש"פ

פקודי תשד"מ.

(46) ראה הערה 29.

(47) ראה לבוש שבהערה 36. וראה גם ראב"ע

יעוד שבהערה הנ"ל.



פי משה: "משה רבינו, לייגט זיך אריין" און איז "פוקד" אויך די "משקלות" וואס אידן גיבן, וואס דאס גופא מאכט זיי ראוי צו ווערן א (חלק פון דעם) משכן לו ית'.

ביז אז די מטבע וואס אידן גיבן דער- ביי ווערט" א "מטבע של אש" — דורכגענומען מיט אש הנשמה" — וואס עי"ז בויט מען אויף דעם משכן (פרטי) בשלימות,

ועי"ז — איז מען מקדים און זוכה צו דעם בנין ביהמ"ק הכללי — השלישי, כמהרה בימינו ממש.

(משיחת ש"פ פקודי תשכ"ה)

דער חילוק צווישן משקל און שוויות איז: משקל איז נאָר דער חומר הדבר וכמותו; משא"כ די שוויות פון א זאך איז פאַרבונדן מיט איר חשיבות, איר איכות, איר צורה.

דוגמתם אין עבודת האדם, וואס א איד מאַכט א משכן לו ית', דורך דעם וואס ער איז מקיים מצוות, טוט אין ענינים פון אידישקייט בכלל, זיינען פא- ראן די צוויי ענינים: "די עצם עשי" — דער "משקל", און די כוונת המצוה — די "שוויות" פון דער עשי, איר תוכן וצורה.

קען מען מיינען, אז בשעת א איד "גיט" אפ צום אייבערשטן נאָר אן עשי' גשמית אן קיינע כוונות — ווי פאסט צו זאָגן אז דערמיט קען מען אויפבויען א משכן לו ית'?

אויף דעם באַוואַרנט מען, אז די משקלי נדבת המשכן זיינען "פוקד על

49) בהקדמת כי תשא (משה) את ראש בניי. (50) פרשי תשא ל, יג (מירושלמי שקלים פ"א הי"ד ובכמה מדרשים) — וממשיך. (מטבע של אש) ומשקלה מחצית השקל, חיבור ד.אש"ו, משקל. וראה בארוכה לקו"ש חט"ז ס"ע 388 ואילך. לעיל ע' 230 ואילך.

51) הלכותה מתחת כסה"כ (זח"א (מהניע) קיג, א. זח"ג (רע"מ) כט, רע"ב. נשא כג, ב. ועוד) — כמטבע דמחצה"ש (ירושלמי שם ובכמה מדרשים).

48) להעיר ד. בכל כוחי פ"י: 1) במצות מלקות — כח הגשמי שבידו (מכות כב, ב), 2) בעניית אמן ישר"מ — כח הכוונה שננפשו (שבת קיט, רע"א).

## פקודי ב

חשבונו על כל דבר ודבר חסר מן המשקל אלף ושבע מאות וחמשה ושבעים שקלים ושכח ולא ה' יודע מה עשה מהם יצאה בת קול ואמרה ואת האלף ושבע המאות וחמשה ושבעים עשה ויום לעמודים לקיים מה שנאמר לא כן עבדי משה בכל ביתי נאמן הוא.

ד. ה. אע"פ אז דאס וואס דער בת-קול האט עדות געזאגט „ואת האלף גו" אז געווען וועגן כסף (ניט — זהב), ווי-באלד אבער אז אידן האבן געזען אז מן השמים איז מען מעיד אויף משה'ן, האבן זיי שוין ניט געדארפט האבן א חשבונו אויפן זהב.

דער ביאור<sup>7</sup> איז אבער ניט גלאטיק<sup>8</sup>, ווייל: א) די ווערטער „ואת האלף ושבע מאות גו" (וואס דער בת קול האט עדות געזאגט) וועגן דעם חשבונו פון כסף שטייען איז פסוק לפני דעם חשבונו פון

א. אין דעם טעם פארוואס מיגער פינט אין דער תורה ביי מלאכת ובנין המשכן, אז משה רבינו האט געגעבן א חשבונו וואס מ'האט געמאכט פון דעם כסף ונחושת<sup>9</sup> פון נדבת המשכן אבער ניט וואס מ'האט געמאכט פון דעם זהב<sup>10</sup> — זאגט דער כלי יקר<sup>11</sup>, אז ווי נאך מ'האט פארענדיקט אלע מלאכות המשכן (בכלל ובפרט) און אלץ וואס מ'האט געדארפט מאכן פון כסף ונחושת איז בכדי „להוציא את עצמו מן החשד" האט משה (נאך איידער מ'האט גע-מאכט די בגדי כהונה אין וועלכע ס'איז געווען זהב) געוואלט געבן א חשבונו פון דעם כסף ונחושת און ער האט ניט גע-וואלט ווארטן מיטן חשבונו (ביז מ'וועט מאכן די בגדי כהונה<sup>12</sup> און ערשט דאן געבן דעם חשבונו פון דעם זהב צוזא-מען מיט די כסף ונחושת).

און דאס וואס ער האט ניט געמאכט קיין חשבונו פונעם זהב תיכף נאכן גמר עשיית בגדי כהונה, איז ער מבאר ע"פ דברי המדרש<sup>13</sup>: „כשבא משה לתת

(7) בהעלותך יב, ז.

(8) ולהעיר שלפי' הוזהר (ח"ב רכג, א) ואוה"ח ריש פרשתנו ד"ה עוד ירצה — לא בא החשבונו מפני החשד של ישראל. ואפילו לא מפני והייתם נקיים (י"א בכלי יקר כאן. וראה תנחומא כאן ה. שמור פניא, ב. כיח לטו"ד סרניז. וראה גם מדרש לקח טוב כאן. פענח רזא וצורר המור). וראה אברבנאל כאן עוד טעם.

(9) ויש לתרץ דברי הכלי יקר: בנוגע לשאלה הא' י"ל שמשם נתן החשבונו מהכסף והנחושת ביחד ואז נתעוררה הקושיא ע"ד האלף גו' ואז יצאה בת קול כו' אלא שכמוכן בתורה נכתב כל אחד בפ"ע והחשבונו דנחושת התנופה נאמר ע"י משה לפני „ואת האלף גו" אלא שנכתב במקומו כרגיל בכ"מ בקרא.

בנוגע לשאלה הב' י"ל שרצה הקב"ה שיתן חשבונו להודיענו — להורות שצריך האדם לצאת ידי שמים וידי הבריות ולתת חשבונו גם אם לא נחשד בכמקומות שבהערה 8.

(1) לת, כה ואילך.

(2) רק נאמר באופן כללי (לת, כד) כל הזהב העשוי למלאכה בכל מלאכת הקודש ויהי זהב התנופה תשע ועשרים ככר וגו'.

(3) ריש פרשתנו. וראה השק"ט כו' בראב"ע לת, כד וכן בפירושו הקצר שם. רמב"ן ורבותינו בעה"ת ריש פרשתנו. פענח רזא. תולדות יצחק. ועוד. וראה לקול ע' 277 ואילך.

(4) ל' הכלי יקר שם.

(5) וראה ראב"ע בפי' הקצר בסופו במה שהקשה על פי' „הגאון": ואך יספיק הצי ככר ומעט יותר לצפוי חמשה עשר בריחים ושתי משכצות וכן שרשרות ושתי טבעות וציץ נזר הקודש ופעמוני זהב כו' וזהב כמעשי האפוד והחושן ובשבוצם.

(6) הובא בריבנו בחי' כאן. וראה שמור פניא, ו. ח"ב רכו, ב. ועוד.

רבו הסכימה דעתו למה שנאמר למשה  
בסיני<sup>14</sup>.

דאס דארף לכאורה אבער האבן א  
הסברה נוספת<sup>15</sup>: פארוואס שטייט דאס  
צווישן דעם פסוק „אלה פקודי המשכן  
גוי אשר פוקד על פי משה“ און דעם  
חשבון „כל הזהב גוי וכסף פקודי  
העדה“. עס האט געדארפט שטיין אדער  
פריער (בס"פ ויקהל), אדער נאך די  
פסוקים וואו עס ווערט געגעבן דער  
חשבון פון דעם זהב וכסף ונחושת.

ג. והביאור בזה יש לומר:

דער משכן האט געדארפט זיין שייך  
צו כלל ישראל<sup>16</sup>. ער ווערט אנגערופן  
בריש פרשתנו „משכן העדות — עדות  
לישראל שיתר להם הקב"ה על מעשה  
העגל שהרי השרה שכנתו ביניהם<sup>17</sup>.  
און די נדבות פון אלע י"ג (ט"ז) דברים  
האט מען געדארפט אוועקגעבן באופן  
אז זיי זאלן אינגאנצן באלאנגען צום  
ציבור, ניט בלייבן שייך צו א יחיד<sup>18</sup>. און  
דאס איז געווארן דורכדעם וואס מהאט  
אלץ געבראכט צו משה רבינו, וואס ער  
איז געווען דער נשיא כל ישראל, ועי"

נחושת — איז כשם ווי משה האט נאכן  
בתיקול ניט געדארפט געבן א חשבון  
פונעם זהב, אזוי האט ער אויך ניט גע-  
דארפט אפגעבן דעם חשבון פון נחושת!  
(ב) בכל אופן: אויב ס'איז געווען א בת  
קול בכדי צו מודיע זיין מן השמים אז  
משה „נאמן הוא“ — פארוואס איז דאס  
געווען אין אן אופן (— זמו) אז ער זאל  
פארשפארן צו געבן א חשבון נאר  
פונעם זהב און ניט בזמן כזה אז ער זאל  
אינגאנצן ניט דארפן געבן קיין חשבון  
— אויך ניט פון די כסף ונחושת שהרי  
כלפי שמיא גליא אז מען וועט חושד  
זיין?

ב. ויש לומר אז „פקודי המשכן . .  
אשר פוקד על פי משה“ איז (ניט סתם  
געבן א חשבון, נאר ס'איז) נוגע צו דעם  
עצם ענין המשכן, ובהקדים:

לכאורה, פארוואס חזר'ט דא איבער  
די תורה נאכאמאל בתחלת הפרשה  
(גלייך נאך דעם ערשטן פסוק), ובצאל  
בן אורי בן חור למטה יהודה עשה את  
כל אשר צוה ה' את משה ואתו אהליאב  
בן אחיסמך למטה דן חרש וחושב גוי<sup>19</sup>?  
מען ווייס דאך שוין פון פריער אז זיי  
זיינען געווען די עושי המלאכה<sup>20</sup>?

לויט מדרשי רז"ל<sup>21</sup>, און אזוי אויך  
לויט פרש"י<sup>22</sup>, קומט די תורה דא לאזן  
וויסן אז „עשה את כל אשר צוה ה' את  
משה“ — „אשר צוה אותו משה אין  
כתיב כאן אלא כל אשר צוה ה' את  
משה, אפילו דברים שלא אמר לו (משה)

(14) פרשי עה"פ.

(15) ועוד: זהו רק ביאור על הנאמר בפסוק הא'  
שבצאלא גוי עשה את כל אשר צוה ה' גוי, ולא  
במשנ' בפסוק הבי'. ואתו אהליאב גוי. אף ש"ל  
בפסוקים שהזכיר אהליאב כאן אגב גררא דבצאלא  
— ראה פרשי ויקהל לה, לד.

(16) וכמו בביהמ"ק דודו גבה הכסף מכל שבט  
ושבט, ולכל ישראל חלק במקום המקדש — ראה  
אנציקלופדי תלמודית ערך „ביהמ"ק — בעלותו.  
ושינ'. אלא ש"ל שבמשכן הוא יתירה מזה כדלקמן  
בפנים.

(17) ל' רשי עה"פ.

(18) דצריך למסרם לצבור יפה יפה (ר"ה ז, סע"א  
ואילך. ושינ').

(10) לח, כבי"ג.

(11) שכבר נאמר הו בהציווי (תשא לא, ב ואילך.  
ויקהל לה, ל ואילך) הו בעשייתו כפועל (ויקהל לו, א

ואילך).

(12) ראה רמב"ן לח, כב דעת רבותינו.

(13) עה"פ.

(כאטש עס איז ניט אינגאנצן ארויס-געגאנגען פון בעלות של הציבור).<sup>23</sup>

און דערפאר האט געדארפט זיין „פקודי המשכן גו' אשר פוקד על פי משה": נאך דעם ווי בצלאל וכו' האבן פארענדיקט די מלאכת המשכן, האט געדארפט זיין א פעולה (די פקידה ומנין דורך משה רבינו), אין די אלע מלאכות המשכן אז זיי זאלן אינגאנצן זיין נכסי המשכן, וועלכער איז עדות לישראל, כלל ישראל. דערמיט האט מען זיי ארויסגענומען פון דער שייכות וואס האט זיך געשאפן דורך עשיית בצלאל ואהליאב וכל חכמי לב — צו ווערן לגמרי נכסי ציבור.

[ועוד ענין: ניט נאר זייער קידוש אלס נכסי הקדש ככלל האט געדארפט זיין דורך משה רבינו, נאר אויך דער ענין מיוחד צוליב וועלכן יעדער פרט איז געמאכט געווארן האט געדארפט זיין דורך משה רבינו, און דאס האט זיך אויפגעטאן דורך דער פקידה ע"פ משה, לאחר עבודתם של בצלאל וכו'.]

און דעריבער איז די תורה מפסיק און זאגט גלייך נאכן פסוק „אלה פקודי המשכן גו' אשר פוקד על פי משה" די צוויי פסוקים „ובצלאל גו' ואתו אהליאב גו'„ איידער זי רעדט וועגן דעם חשבון

(23) והיינו גם להמיד דאין אומן קונה בשבח כלי (ראה בק' צח, ב ואילן. רמב"ם הל' שכירות פי' היד. שו"ע ח"מ סט"ז ס"ב. ש"ך שם סק"ג. וראה בפרטיות בזה אנציקלופדי תלמודית בערכו. ושי"ן) — הרי עכ"פ י"ל דשמו עליו. ראה בצפ"ע שציון בהערה שלפניו.

ועפ"ז מובן דאך שהאומני יכולין לגדב הו מלאכתו והו השכר שלהם (ראה פנים יפות שם) הרי עיי' לא נתבטל לגמרי שם האומן. משא"כ כשמקבלין שכר. ולהעיר מלקי"ש ח"י ע' 62 ואילך (בזה שאברהם ודוד שלמו כסף מלא דוקא).

זה איז די גאנצע תרומה וואס אידן האבן געבראכט געווארן נכסי ציבור.<sup>19</sup>

לאחרי ווי משה האט אפגעגעבן די נדבות המשכן<sup>20</sup> צו בצלאל ואהליאב (און כל איש חכם לב) אויף צו טאן מיט די נדבות די אלע מלאכות המשכן,

(וכפרט את"ל אז זיי האבן ניט גענו-מען קיין שכר פאר דער ארבעט<sup>21</sup>),

האבן זיי דורך זייער עשי' באקומען א מעין בעלות אויף די מלאכות המשכן וויבאלד אז שם האומנין על המלאכה<sup>22</sup>

(19) כי אף ש.יחיד שהתנדב משלו כשריו ובלבד שימסרם לצבור" (רי"ה שם) — הרי ישנו חשש שמא לא ימסרם יפה יפה (ראה יומא לה, ב תר"ה ניוחש שם). ומשיטא שכשהמדובר בנדבת המשכן שכ"א מישראל הביאו, גם נשים, דיש לחוש לזה. ובכל אופן, אין לומר שהמסירה לצבור בכ"א הוא בשוה. ועוד, מכיון שבנדבת המשכן קבלו גם מן הקטנים (אבות דר"ג פ"א, א בסופו) אין לומר שימסרם לצבור יפה יפה.

ולהעיר ממרז"ל שקטן קונה ואינו מקנה (ראה שו"ע ח"מ סר"מ סט"ז. ושי"ן). ואכ"מ.

ולכן נכדי שיעשו נכסי צבור לגמרי הוא ע"י משה. שגביא הדור הוא ככל הדור כי הנשיא הוא הכלי (רשי חוקת כא, כא), והוא מלך (רמב"ם הל' ביהביח פי' ה"א), שלבו הוא לב כל קהל ישראל (רמב"ם הל' מלכים פי' ה"ז), ולכן דוקא ע"י משה נעשה נכסי ציבור בשלימות, — וי"ל שהוא ע"ד שע"י המלך והנשיא נעשים כל ישראל בגדר ציבור (ראה שר"ת הרשב"א ח"א סי' קמח: המלך כצבור שהצבור וכל ישראל תלוי בו).

ועוד: זה שיחיד יכול להתנדב למסרם לצבור הוא לאחר שישנה מציאות הציבור ונכסי (הקדש ו) צבור (בביהמ"ק), אבל בנדויד הוצרך לחשוש כל עיקר ענין התאחדות הציבור בתרומת המשכן, וזה נעשה ע"י משה.

(20) ראה ויקהל לו, ג.

(21) ראה פנים יפות ריש פרשתנו ד"ה איתא בילקוט. ועוד.

(22) ראה דעפ"ע ע"ה ויקהל לו, א. ו. וגם לפמ"ש שם ע"ה"פ תשא לא, ג הרי עכ"פ בנוגע לאהליאב שייך דאומן קונה בשבח כלי, כמ"ש שם.

ד. דאָס אַלץ איז בנוגע צו מלאכת המשכן. בנוגע אָבער צו בגדי כהונה גע- פינט מען אַז גלייך בשעת הציווי למשה וועגן די בגדי כהונה, „ואתה הקרב אליך“ זאָגט רש"י „לאחרי שתגמור מלאכת המשכן“. ד.ה. די בגדי כהונה ועשייתן (וואָס דורך בגדי כהונה ווערט דער „לקדשו לכהנו ליי" פון אהרן<sup>26</sup> ובניו) איז ניט באמצע, אָדער בכלל פון

פון כל הזהב גוי און דעם חשבון פון כסף ונחושת וכו' —

דערמיט איז מוסבר דער תוכן און דער צורך פון דער פקידה שעל פי משה<sup>27</sup>.

24) ומה שהפקידה היתה רק בזהב (וכסף ונחושת ולא בשאר עיני המשכן (קרשים יריעות וכיו"ב) — יש לומר שהוא ע"ד קניית כל הבית ע"י (קביעת) השער (ב"ב נג, ב. טושי"ע ח"מ סקצ"ב ס"ג), המפתח (רש"ב"ב נג, א ד"ה והשתא. אבל ראה טושי"ע שם ס"ב ובני"כ שם. וראה שו"ע אדה"ז או"ח סתמ"ח ס"יא: במקום שנוהגין כ"י. שם ס"יג): נעילת הדלת במפתח, עשה מעול לודלת (כהדיועות בטושי"ע שם ס"ג) — כן אפ"ל גם בכלתי וגג (קרשים וכו') המשכני ע"י יתדות המשכן והחצר,

ובזה ה"י פקידה. יי. ואכ"מ.

25) תצוה כת, א.

26) שם, ג ובפ"ש.

פרטית — כי המזבח הוא עיקר ענין הבית, וכלשון הרמב"ם (רי"ש ה"ל ביהב"ח). מ"ע לעשות בית לה' מוכן להיות מקריבים בו הקרבנות<sup>28</sup> ונראה לשונו בטהמ"צ שם. וראה מניח מצוה צה (נדבלא מזבח אינו קרוי בית המקדש כי עיקר מקדשו להקריב קרבנות), ובהמובא בלקו"ש ח"א ע' 122 הערה 47. ומפורש (בנדוד"ד) בנוגע לזיבוח. „מה מזבח משל ציבור כו" (מנחות כב, א. ת"כ ויקרא א. ה. וראה ר"ש משאנץ שם). אף דכל המקדש ומקומו שייך לצבור (כנסמן לעיל הערה 16. וראה ובח"ס קט"ו, ב ובפ"ש"י שם. ספרי נשא ו, כו בסופו. ועוד). וראה פרש"י יתרו כ, כא בנוגע לזיבוח. שתהא חחילת עשייתו לשמ"י. וראה מכילתא שם. צפ"ע"ג על הרמב"ם ה"ל תרומות פ"א ה"א"ב (ד, ב). וראה לקמן הערה 42. ואכ"מ. (\*\*). ומה שאל דתי כל כלי גוי<sup>29</sup> (פרש"י לט, לג משה, „אח האהל ואת כל כלי גוי" (פרש"י לט, לג ואילך), והוא ה"ק"ם את המשכן בפועל, והביא כל הכלים אל מקומם כו' כאשר נצטווה (שם מ, ב ואילך) — יש לומר, כי בהמשכן הוצרך להיות לגמרי נכסי ציבור — בכל פרט וזמן שבו, גם בהיותם חלקי המשכן בפ"ע. וע"ד מ"ש בצפ"ע"ג עה"ת (ויקהל לה, י) דכל פרט ופרט מהמשכן הוא מצוה ולא כבב"המ"ק ולכן קיי"ל (כמקדש) בונין בחול כו' אבל משכן שאני דזה גופא מצוה. ע"ש (ובהנ"מ שם).

(\*) ועצ"ע בכלי המשכן שלא היתה בהם פקידה פרטית, אלא שמהוב שבהם) נכללו בחשבון הכללי של הזהב העשוי למלאכה (מנורה וכפורת — זהב טהור. הארון והשלחן והמזבח הפנימי — מצופים זהב).

ואולי גם בזה יש לומר (כפ"נס"ה הערה) כי הם פרטים וחלקים דהמשכן ולכן „נקני"ם אנכי יתדות המשכן וכו' (— הפקידה פרטית דכסף ונחושת). ובפרט דדעת הרמב"ם (סהמ"צ מ"ע כ, וראה שם שרש יב) דהכלים כלם מחלקי המקדש והכל יקרא מקדש ונכלל בהמ"ע ד. ועשו לי מקדש<sup>30</sup> (וראה בארוכה לקו"ש ח"א ע' 116 ואילך. לקו"ש ח"א ע' 252 ואילך).

ומה שהוצרכה להיות פקידה כללית בנוגע לזהב (דהכלים), משא"כ בנוגע היריעות כו' לא היתה פקידה כלל (דדוחק גדול לומר דפקידתם ע"י הקרשים שלהם) — יש לומר, כי הכלים הם עכ"פ ענין בפ"ע, כלי המקדש (אלא שדלעת הרמב"ם הם בכלל המ"ע דועשו לי מקדש), משא"כ היריעות כו' הם חלק מגוף הבית עצמו. ועד"ז בנוגע להקרשים — נוסף (ועיקר) שאדניהם (המעמיד שלהם) נפקדו. ועפ"ז מוכן ג"כ מה שבנוגע ל-מזבח הנחושת ואת כל כלי המזבח<sup>31</sup> (פרש"י לט, ז) היתה פקידה

(\*) אלא שבוה י"ל דאינו שייך לכאן. כי בני ישראל לא היו יכולים להקימו (בתחומא ופרש"י שהובא לקמן הערה 41). ועוד: גם משה לא הקימו בכחו כ"א, ע"ש. ואתה בידך נראה כמקימו והוא נזקק וקם מאלו"י (ל' רש"י שם. ועד"ז בתחומא).

(\*) להעיר מלקו"ש ח"א ע' 310 ואילך. וש"יג) — שלדעת הרמב"ם ציפוי הכלים מבטל דין טומאה שעל הכלים. עיי"ש.

איז אינגאנצן שייד לכלל ישראל, אן קיין שום שייכות צו יחידים (שבישראל, אפילו ניט א שייכות דורך עשיית המלאכה, כנ"ל).

משא"כ די בגדי כהונה, וואס זיי זיינען ניט קיין חלק פון מלאכת המשכן נאר נוגע צו עבודת הכהנים, איז כאטש אויך בא זיי איז דער דין אז זיי דארפן זיין פון ממון ציבורי, איז אבער אין דעם ניטא די הדגשה אז זיי זאלן ניט האבן קיין שום שייכות צו די עושי המלאכה.<sup>32</sup> ווייל זייער מציאות איז ניט קיין חלק פון „משכן העדות“ — מלאכת המשכן.

ועפ"ז יובן ויומתק וואס מען געפינט א חילוק אין דער נדבה: ביי נדבת המשכן שטייט אז מען האט עס אלץ גע-בראכט צו משה'ן, און בצלאל, אהליאב און כל איש חכם לב האבן דאס גענו-מען „מלפני משה“.<sup>33</sup> משא"כ דער זהב און תכלת כו' פון וואס מ'האט געמאכט די בגדי כהונה, כאטש דאס איז געווען „מתרומה המקודשת לשמי“,<sup>34</sup> זאגט אבער דער פסוק „והם יקחו את הזהב“<sup>35</sup>, „אותם חכמי לב שיעשו הבגדים יקבלו מן המתנדבים את הזהב ואת התכלת לעשות מהן את הבג-דים“.<sup>36</sup>

(32) ראה יומא שם. רמב"ם הל' כלי המקדש פ"ח ה"ו. וראה אוה"ח תצוה כח, א בסופו.

(32\*) וכן איצ' לשלול (בתכלית) החשש שלא נמסר יפה יפה" (וראה נ"כ הרמב"ם שם), שלכן לא הוצרכו להביא נדבה זו למשה (כדלקמן בפנים) — ראה לעיל הערה 19.

(33) ויקהל לו, כ"ג. וראה ראב"ע שם, ג שגם מה שהם הביאו עוד נדבה בבוקר בבוקר הביאו אל משה. וראה רמב"ן שם.

(34) פרשי תצוה כח, ד בסופו.

(35) תצוה כח, ה.

(36) פרשי שם. וראה ראב"ע, רמב"ן וחוקניו שם. וראה ב"ב ח, ב. ירושלמי שקלים פ"ה ה"ב.

מלאכת המשכן. זייער עשי' דארף זיין דוקא „לאחר שתגמור מלאכת המשכן“.<sup>37</sup>

ויש לומר הדיוק בזה: די חלות הקדושה פון לכהנו לי (במשכן<sup>38</sup>) קען זיין נאר ווען ס'איז דא די מציאות פון אן ארט וואו עס קען זיין „ושכנתי“, ובמילא — ווערט אפשריות המציאות פון לכהנו לי, פון כהונה — לשירות, ערשט דע-מאלט קען זיין „לקדשו, להכניסו בכהונה ע"י הבגדים“.<sup>39</sup> בשעת אבער ס'איז נאך ניטא די מציאות פון א מקום לשרת, איז ניטא דער ענין פון סוג כהן וקדושת כהן דמשכן<sup>40</sup> (און לבישת בגדים וואס איז א פרט און איז משלים כהונתם<sup>41</sup>).

עד"ז איז בשייכות צו עשיית הבגדים: מציאות עשיית בגדי כהונה איז אחרי ווי עס איז דא גמר מלאכת (מציאות) המשכן.

ועפ"ז יובן וואס עס האט ניט גע-דארפט זיין „פוקד“ (אויך) בנוגע דעם (חלק ה)זהב וואס פון אים האט מען גע-מאכט די בגדי כהונה:

דער תוכן ופעולת „פקודי המשכן“ איז, כהמשך הכתוב — ווייל ער איז „משכן העדות“, כנ"ל „עדות לישראל שויתר להם הקב"ה על מעשה העגל שהרי השרה שכינתו ביניהם“, ובמילא איז נוגע אז מלאכת המשכן אין וועלכן „השרה שכינתו“ זאל זיין א הקדש וואס

(27) ראה גם כלי יקר ד"ה המשכן משכן בארוכה.

(28) קדושה חדשה: הקרב גר מתוך בני לכהנו לי.

(29) פרשי תצוה שם.

(30) להעיר דאן כהן ובגדי כהונה בכמת יחיד (זבחים ק"ב, ב. ועוד).

(31) וכידוע השק"ט באחרונים (אתוון דאורייתא כלל יט. בית האוצר מערכת ב כלל יו"ד) אם הבגדי כהונה הוי לצורך כהנים (שאנו נעשה כהן בלי הבגדים) או דהוי לצורך גוף העבודה.

ו. וייל נאך א טעם פארוואס עס איז פארבונדן מיט משה דוקא:

דער אויפטו פון משכן אויף די אנדערע מקדשות איז אין דעם וואס ער איז א נצחי, ווי די גמרא זאגט<sup>42</sup> משנבנה מקדש ראשון נגנון אהל מועד קרשיו קרסיו ובריחיו ועמודיו ואדניו. און דער טעם דערויף איז, ווייל דער משכן איז מעשה ידי משה, איז ניט שייך ער זאל בטל ווערן.<sup>43</sup>

און דעריבער האט בכל פרט ופרט של העשי' געדארפט זיין די פקידה על פי משה נאך זייער עשי', בכדי עס זאל זיין אן ענין נצחי.

משא"כ די בגדי כהונה איז דאך ענינם ניט אן די בגדים זאלן בלייבן נצחיים

42) סוטה ט. סע"א. ולכאורה פ"י דרק המשכן עצמו — בכל פרטיו — נגנון, ולא הכלים... (ומתוצת קושיית תוס' שאנץ שם). ומוכרח הוא בלא"ה, דהרי מנורת ושלחן וכו' דמשה היו במקדש, ולא נגנון. — וזהו לכאורה דלא ככפנים. ואכ"מ.

43) וראה צפעי' עה"ת ר"פ תרומה. לקו"ש חט"ז ע' 465 ואילך.

\*) תוספתא סוטה פ"ג. וראה גם חדב"ר פ"ח. מדרש לקח טוב בלשח טו. י"ו. פרשתנו לט. מג. \*\* אכל באבות דרין פמ"א. יב: דברים העשויין ונגנוין אלו הן אהל מועד וכלים שבו וארון שבו כו'. ובמכילתא יתרו כ. כא בנוגע למזבח הנחשת. ביום שנבנה זה (מזבח של שלמה) נגנון זה. וכן מפורש ברש"י מלכים ב (טו. יד). וברש"י מלכים א (ו. כ בסופו) דמזבח הזהב של משה נגנון (וראה בארוכה אוה"ח תרומה כה, יוד).

בבמדב"ר (פס"ו. יוד בסופו) ותחנומא (בהעלותך ו בסופו) מפורש. ולפיכך כשחבר ביהמ"ק נגנון המנורה כו'. ומוכח שם דהמדובר במנורה של המשכן. אבל שם מפורש כג"ל כשחבר ביהמ"ק לא כשנבנה ביהמ"ק כסוטה שם.

— ובכל אופן מדרשות חלוקות בכמה פרטים וארון יוכיח.

ה. ע"פ הנ"ל וועט אויך צוקומען א תוספת ביאור פארוואס דער ענין האט זיך אויפגעטאן ע"י משה דוקא — אע"פ וואס דער ענין פון מוסרו לציבור יפה יפה<sup>44</sup> בכלל איז דאך אויך ווען מען גיט אפ די זאך צו א גזבר וכי"ב:

דאס איז ניט נאר מצד דעם ענין הנשיאות של משה<sup>45</sup>, נאר (אויך) מצד דעם וואס משה מצד עצמו האט ניט גע- דארפט אנקומען צו דער כפרה שעל ידי המשכן; און ווי גערעדט שוין א מאל<sup>46</sup>, אז משה איז געווען דער איינציקער וואס האט ניט געהאט קיין שייכות ח"ו צום חטא העגל, אפילו ניט באופן פון יש בידו למחות<sup>47</sup>. ובמילא האט ער ניט געדארפט אנקומען צו דעם ענין פון משכן העדות, עדות לישראל שויתר להם הקב"ה על מעשה העגל<sup>48</sup>.

און דעריבער, אלע אנדערע אידן, מצד דעם וואס זיי האבן געמוזט אנקו- מען צום משכן לכפרה, ווערט דורך זייער התעסקות בעשיית המשכן א שייכות פון די דברים שנעשו על ידם מיט זיי, די עושי המלאכה, ובמילא פעלט דאן איז דער שלימות פון הקדש אלס נכסי ציבור. ובכדי אז ס'זאל ווערן נכסי ציבור בשלימות (אויך לאחרי עשייתם), האט עס געמוזט זיין ע"פ משה דוקא. ביז אן אויך הקמתו איז גע- ווען דורך משה דוקא, ו"ביאו את המשכן אל משה גו'<sup>49</sup>, מ'האט אלץ גע- בראכט צו משה'ן און דוקא על ידו איז אויפגעשטעלט געווארן דער משכן<sup>50</sup>.

37) יומא שם.

38) ראה לעיל הערה 19.

39) נדפס לעיל ע' 258 ואילך. וש"נ.

40) פרשתנו לט, לג ואילך.

41) תחנומא פרשתנו יא. מרש"י ע"פ שם.

ח. דער פירוש הנ"ל איז „פקודי“ — מלשון „חייב אדם לפקוד את אשתו“ — איז ניט קיין באַזונדערער פירוש פון פירוש הפשוט (מלשון מנין וחשבון), נאָר זיי זיינען תלוי זה בזה: ווי אזוי האָט זיך אויפגעטאַן די „פקידה“ און יחוד פון משכן מיט משה רבינו — איז דאָס דורך ענין המנין.

וועט מען דאָס פאַרשטיין בהקדים: לכאורה זיינען די צוויי פירושים הנ"ל אין „פקודי“ — מנין און יחוד — פירושים הפכיים: „מנין“ איז די דרגא הכי חיצונית ותחתונה פון דער זאך, ועוד — זי איז מדגיש די הגבלה פון די זאכן וועלכע מען ציילט, לא פחות ולא יותר. משא"כ דער ענין פון „פקידה“ יחוד ווייזט אויף אַ התאחדות הכי פנימית ביו אָז והיו לבשר אחד, המשכה וואָס איז למעלה ממדידה והגבלה. ביו אָז דורך דעם ווערט נמשך דער כח האִס למטה<sup>49</sup>.

וויבאלד אָבער דאָס זיינען צוויי פירושים אין דעם זעלבן וואָרט, איז פאַרשטאַנדיק (ווי גערעדט כמה פע-מים<sup>50</sup>), אָז (נוסף ע"ז וואָס זיי זיינען הפכיים זמ"ז — זיינען זיי אויך (וגי' עיקר)) שייכים ותלויים זה בזה.

והביאור בזה: אין דעם באַשטייט דער אויפטו פון משכן — וואָס מען נעמט דברים מוגבלים דוקא, און אין דעם גבול איז מען ממשך דעם בלי גבול<sup>51</sup>, ביז באופן פון ושכנת. וכפשוט הענין: פריער האָט מען געבויט דעם משכן, און

לדורות, זיי זיינען נאָר אַ פרט (מוכרח) אין דעם לכהנו פון די כהנים העובדים בביהמ"ק. געפינט מען ניט באַ זיי" אָז נגזו צוזאַמען מיט'ן אוהל מועד קרשיו כר"י, דעם ענין הנצחיות.

ז. וייל אָז דער ביאור הנ"ל אין דעם אויפטו פון „פקודי המשכן“ . . על פי משה — אָז דער מנין ע"פ משה האָט אויפגעטאַן דעם קשר צווישן דעם משכן וכליו צו משה'ן — איז אויך מתאים מיטן פירוש הפנימי אין „אלה פקודי המשכן“, ווי דער אַלטער רבי איז מבאר אין דער „חסיד'שער פרשה“ פון דער וואָך — אין לקוטי תורה<sup>52</sup>:

ער זאָגט דאָרט, אָז דער פירוש פון „פקודי המשכן“ . . פוקד על פי משה איז פון לשון<sup>53</sup> „חייב אדם לפקוד את אשתו“, ווייל „היחוד נק' פקידה“ (אָז דורך „פקודי המשכן“ . . פוקד על פי משה איז געוואָרן דער יחוד פון ו"ה — יחוד ז"א און מלכות, און דערנאָך דער יחוד פון י"ה).

וייל אָז דאָס איז אויך (נשתלשלו מהם), אָז דורך „פוקד על פי משה“ איז געוואָרן אַ יחוד צווישן דעם משכן מיט משה'ן<sup>54</sup>, עס איז געוואָרן איין זאך מיט משה רבינו, כנ"ל באַרוכה.

44 ולהעיר ממרו"ל דשמיר הר מוכרח בעשיית

ביהמ"ק ע"י שלמה (דוטה מת, ב. גיטין סח, א).

45 אבל כאבות דרי'נ שם: דברים העשוי'ן וגו'וין ואלו הן . . ונגד' כהונה. והכוונה שם לבגדי כהונה של המשכן, שהרי בא בהמשך לכל הדברים שבמשכן (אוהל מועד וכלים שבו וארון ושכרי לוחות וצנצנת המן והמטה ומקלו של אהרן שקד'ו ופרח'ו).

46 ד, סע"ג ואלך. וראה לקוטי לוי'צ הערות

לזהר ח"ב ריש פרשתנו.

47 יבמות סב, ב.

48 ולהעיר מהמבואר אשר משה ומשכן — הם

תחת (ז"א) ומל' (אוה"ת פרשתנו ע' בירלח) ולמעלה

מזה חויב (ראה שם ע' ברמ).

49 בראשית ב, כד. ומדרז"ל עה"פ.

50 לקו"ת שה"ש מ, א. וראה בארוכה ד"ה שמח

תשמח תרנ"ז ע' 5 (בסה"מ תרנ"ז ע' קעז) ואלך.

51 ראה לקו"ש ח"ג ע' 782.

52 ראה לקו"ש חט"ז ע' 477. וש"נ.



אין דעם, אָז ניט נאָר אין די דעם מקום האַרונ געווען גילוי שכינה (וואָס אין אינו מן המדה), נאָר דער מקום האַרונ גופא אין געווען „אינו מן המדה“. נאָכ-מער: דוקא בשעת דער אַרונ איז גע-ווען אין אַ מדידה ובכל הפרטים (אורך, רוחב, קומה) — אמתיים וחצי ארכו ואמה וחצי רחבו ואמה וחצי קומתו — איז ער (בבת אחת) געווען „אינו מן המדה“<sup>57</sup>

דער אויפטו פון משכן איז, אָז דער גבול גופא איז בלי גבול.

און דאָס איז די שייכות צווישן די צוויי פירושין אין פקודי: משה רבינו האָט געמאַכט דעם גענויעם חשבון פון נדבת המשכן, און דער חשבון גופא (וואָס משה רבינו האָט געציילט) האָט אויפגעטאָן די פקידה ויחוד, די המשכת השכינה וקדושה וואָס איז העכער פון גבול כאַפּון של יחוד מיט דעם גבול — כולל, אָז דער גבול ווערט נצחי.

(משיחות ש"פ פקודי תשכ"ה,  
ש"פ ויקי'פ תשמ"ג)

דערנאָך האָט זיך אויפגעטאָן די השראת השכינה מלמעלה — „וכבוד ה' מלא את המשכן“<sup>58</sup> ביז אין אַן אופן אָז „ולא יכול משה לבוא אל אהול מועד כי שכן עלי הענן גו“<sup>59</sup>.

און די צוויי הפכים זיינען מרומז אין די צוויי פירושין אין „פקודי“: פקודי מלשון מנין — וואָס משה רבינו האָט געציילט און געמאַכט דעם חשבון פון די נדבות המשכן — ווייזט אויף דעם גבול שבמשכן: און „פקודי“ מלשון פקידה ויחוד — אויף דער המשכת הבלי גבול (אין גבול).

ט. דער פנימית'דיקער פירוש אין די צוויי הפכים הגיל אין „פקודי“ איז ניט נאָר אָז אין משכן זיינען געווען ביידע הפכים — גבול און בלי גבול — נאָר נאָכמער: אָז ביידע זיינען געוואָרן איין זאך: דער גבול גופא (פון משכן) איז ניט בטל געוואָרן פון זיין הגבלה, וביחד עם זה געוואָרן (איין זאך מיטן) בלי גבול.<sup>60</sup>

און ווי מ'האָט געזען בגלוי אין דעם אַרונ — וואָס דאַרטן איז געווען עיקר המשכן, מנוחת השכינה — אָז „מקום אַרונ אינו מן המדה“<sup>61</sup>. איז דער פירוש

(53 פרשתנו מ, לד-לה.

(54 מ, לה.

(55 ראה בארובה לקו'ש ח"ג ע' 904 ואילך.

(56 יומא כא, א. וש"נ.

(57 ראה לקו'ש ח"א ע' 319 ואילך.

(58 להעיר מזהר ואוה"ח שנמסמו לעיל הערה 8

בתחלתה.

## פקודי ג

נאכמער: פריער אין פ' תצוה, וואו די תורה דערציילט דעם סדר פון חינוך הכהנים אין די שבעת ימי המילואים, שטייט בפירוש<sup>8</sup>, „ואת בניו תקריב והל-בשתם כתנות וחגרת אותם אבנט גו' וחבשת להם מגבעות גו'": ועד"ז וויי-טער אין פ' צו', וואו עס ווערט דער-ציילט ווי משה רבינו האָט מקיים גע-ווען דעם ציווי בפועל, שטייט: „ויל-בישם כתנות ויחגור אותם אבנט ויחבוש להם מגבעות" — פאָרוואָס בפרשתנו, ווען דער אויבערשטער האָט אָנגעזאָגט דעם סדר (און זמן) פון הקמת המשכן וחינוך אהרן ובניו — שטייט נאָר „והל-בשת אותם כתנות“?

דאָס איז אַ שאלה אין פשוטו של מקרא און מען געפינט ניט לכאורה אַן רש"י זאָל די שאלה באַוואַרענען.

ב. דער רמב"ן<sup>10</sup> פאַרענטפערט די שאלה, אַז „קצר בענין לבישת אהרן ובניו" שאמר והלבשת את אהרן את בגדי הקודש ובניו אמר והלבשתם כתנות, כי כבר אמר צוה<sup>12</sup> ה' אותו בפרט בסדר לבישתם, ולא בא עכשיו אלא לסדר לו שעת הלבשה שתהי' אחר הקמת המשכן כולו, והזכיר כתנות שבהן יתחיל הלבשה“.

א. שוין גערעדט פיל מאל, אַז רש"י בפירושו על התורה שטעלט זיך אָפּ (און איז מפרש) יעדער ענין אין וועלכן עס פעלט ביאור לויט פשוטו של מקרא [און ווי ס'איז מובן דערפון וואָס אין די ערטער וואו רש"י האָט ניט קיין הסברה אויף אַן ענין אין פשוטו של מקרא, שרייבט ער „איני יודע“<sup>2</sup> וכי"ב].

און דערפאַר, בשעת עס איז פאַראַן אַן ענין וואָס זעט אויס שווער לויט פשט הכתובים און רש"י באַוואַרנט עס ניט, מוז מען זאָגן איינס פון די צוויי — אָדער אַז ע"פ פשוטו של מקרא איז דאָס מלכתחילה קיין קשיא ניט, אָדער אַז דאָס איז מוסבר לויט אַ פריערדיקן פירוש רש"י.<sup>1</sup>

עפ"ז דאַרף מען האָבן אַ ביאור בפר-שתנו, וואו די תורה דערציילט בפרטיות דעם (זמן און) סדר פון הקמת המשכן, און דערנאָך שטייט: — „והקרבת את אהרן ואת בניו גו' ורחצת אותם במים. והלבשת את אהרן את בגדי הקודש גו' ואת בניו תקריב והלבשת אותם כתנות“.

שטעלט זיך גלייך די תמי': די בני אהרן האָבן דאָך געהאַט אַרבעה בגדי כהונה — כתנות ואבנט ומגבעות ומכ-נסיים<sup>6</sup>; פאַרוואָס שטייט דאָ אַז משה זאָל זיי מלביש זיין בלויז כתנות?

(7) כט, א ואילך.

(8) שם, ח"ט.

(9) ח, יג.

(10) פרשתנו מ, ב (דיה תקים בסופו).

(11) כמו שקצר בענין סדר הקמת המשכן, מפני שכבר הראה אותו ההקמה במראית העין (רמב"ן שם).

(12) בכת"י „וצוהו" — במקום „צוה ה' אותו“

(הוצאת שעוועל).

(1) ראה ס' כללי רש"י (כפר חב"ד, תשמ"מ) ע' 32 (בהוצאת תנש"א — ע' 68). ועוד.

(2) נסמנו בלוקש ח"ה ע' 1 בשובה"ג.

(3) או שהענין מבואר (ומתורץ) בהמשך הכתובים (ופירושו רש"י) באותו הענין.

(4) מ, א ואילך.

(5) שם, יב"ד.

(6) תצוה כה, מ ובפרש"י. ועוד.

די כתונת (איבער די מכנסיים) — איז דאָס לשיטתי דוקא:

דאָ רעדט מען וועגן דעם ציווי צו משה'ן — „והלבשת גו'“ (אז משה דארף אַנטאָן אהרן ובניו זייערע בגדי כהונה), און בנוגע די מכנסיים האַלט דער רמב"ן (ווי ער זאָגט בפירושו אין פ' תצוה<sup>16</sup>) אז משה האָט ניט אַנגעטאָן אהרן ובניו די מכנסיים, נאָר אהרן ובניו האָבן זיי אַליין אַנגעטאָן „בהצנע“.

[וואָס אַזוי איז משמע (לכאורה) פון פשוטו של מקרא: אין פ' תצוה<sup>17</sup>, שטייט דער ציווי „ועשה להם מכנסי בד גו'“ ערשט נאָכן פסוק<sup>18</sup>, „והלבשת אותם את אהרן אחיך ואת בניו אתו“, וואָס דער פון איז משמע אַז די „מכנסי בד“ גייען ניט אַריין אין דעם ציווי „והלבשת“.

נאָכמער: סיי אין פ' תצוה (ביים ציווי צו משה'ן ווי (און מיט וועלכן סדר) צו אַנטאָן אהרן ובניו זייערע בגדים) און סיי אין פ' צו (וואו די תורה דערציילט ווי משה האָט מקיים געווען בפועל דעם ציווי ה') שטייט (כנל סעיף א) אַז משה האָט מלביש געווען די בני אהרן כתונת, אבנט און מגבעות — אַבער די מכנסיים ווערן ניט דערמאָנט.

איז דערפון משמע, אַז די מכנסיים האָבן די בני אהרן אַליין אַנגעטאָן און עס האָט ניט קיין שייכות צו „וילבישם“ דורך משה'ן.]

— רש"י אַבער בפירושו על התורה, אויפן פסוק (אין פ' תצוה<sup>19</sup>), „והלבשת אותם את אהרן אחיך“, זאָגט בפירושו:

אַבער מען קען ניט זאָגן דעם ביאור לויט רש"י, ווייל:

(א) כשם ווי דער רמב"ן זאָגט בפירושו אַט דעם ענטפער — האָט דאָך רש"י (וועלכער איז מפרש בפרטיות יותר) זיכער געדאַרפט דאָס זאָגן בפירושו, און ניט פאַרלאָזן זיך אַז מען וועט זיך אַליין כאַפן אויף דעם תירוץ.

(ב) ובפרט אַז דאָס איז ניט קיין גלאַ-טער תירוץ לויט פשוטו של מקרא: כשם ווי בנוגע לאהרן זאָגט דער פסוק „והל-בשת את אהרן את בגדי הקודש“, מיינענדיק דערמיט די אַלע שמונה בגדים שלו — האָט דער פסוק געקענט זאָגן עדיז ביי די בני אהרן „ואת בניו גו' והלבשת אותם את בגדיהם“ (וכיו"ב) — וואָס דאָס וועט זיין דער זעלבער<sup>20</sup> „קיצור“ ווי ביים זאָגן „כתונת“ — און וועט אַבער כולל זיין אַלע ד' בגדים שלהם.

ג. נאָכמער: דעם עצם פירושו הרמב"ן, אַז „הזכיר כתונת שבהן יתחיל הלבישה“, קען מען ניט זאָגן לויט שיטת רש"י, ובהקדים:

דאָס וואָס דער רמב"ן זאָגט אַז „בהן (מיט די כתונת) יתחיל הלבישה“

— אע"פ וואָס איינער פון די ד' בגדי כהונה איז מכנסיים, און בפשטות איז דאָך די כתונת פון אויבן און פאַרדעקט די מכנסיים, האָבן די כהנים צום אַלעם ערשטן אַנגעטאָן די מכנסיים<sup>21</sup>, „על בשרו<sup>22</sup>“, און ערשט דערנאָך אַנגעטאָן

13 שאין כונת הרמב"ן לתיבת „את“.

14 וכיה ע"ד ההלכה (יומא כג, ב. ושי"א רמב"ם

הל' כלי המקדש פר"י: לובש המכנסים תחלה כו). ולהעיר מהשקו"ט שהובאה במאסף לכל המחנות לשיעור או"ח סיב ס"א סקיה בסדר הלבישה בבוקר.

15 צו ו, ג. אחרי טו, ד. — אבל צע"ק מה

שמקדים (כפ' צו ואחרי שם) הכתונת (ראה פרש"י צו

שם) ללבישת המכנסים. וראה לקמן הערה 53.

16 כט, ט. וכיה בבחיי שם כח, ד. וראה גם לבוש האורה בפרש"י תצוה כח, מ (אבל צ"ע, שהרי זהו היפך פרש"י בפסוק שלאחיו, כדלקמן). אוה"ח שם, מב. ועוד.

17 כח, מב.

18 שם, מב.

בגדים, נאָר בלויו „כתנות“ — ווייל רש"י נעמט אָן דעם פירוש הכתוב פשוטו כמשמעו, אַז משה האָט טאַקע אַנגעטאַן די בני אהרן בלויו די כתנות און ניט די אַנדערע ג' בגדים.

און אַע"פּ וואָס אין פ' תצוה (און וויי-טער אין פ' צו) שטייט בפירוש (כנ"ל) אַז משה האָט זיי אַנגעטאַן אויך דעם אבנט ומגבעות (און לויט שיטת רש"י האָט ער זיי אויך אַנגעטאַן די מכנסיים, כנ"ל) — איז עס ווייל דאַרטן רעדט זיך וועגן דעם סדר פון די שבעת ימי המילואים, וואָס דעמאָלט האָט משה אַנגעטאַן די בני אהרן אַלע ד' בגדים; משא"כ בפר-שתנו רעדט זיך וועגן דעם ציווי וואָס משה דאַרף טאַן „ביום החודש הראשון באחד לחודש“<sup>22</sup> — ראש חודש ניסן — וואָס לויט רש"י<sup>23</sup> איז דאָס געווען דער שמיני למילואים. און בשמיני למילואים האָט משה אַנגעטאַן די בני אהרן<sup>24</sup> בלויו די כתנות, כדלקמא.

— וכפשוט: אַוודאי האָבן די בני אהרן אויך בשמיני למילואים געטראָגן אַלע ד' בגדים, און ווי רש"י האָט שוין מפרש געווען<sup>25</sup> אַז המשמש מחוסר בגדים איז חייב מיתה; דאָ רעדט זיך אָבער (כנ"ל) בנוגע דעם ציווי צו משה'ן — „והלבשת“, וואָס משה דאַרף מלביש זיין די בני אהרן, ובנוגע דער הלבשה ע"י משה — איז בשמיני למילואים האָט ער זיי געדאַרפט אַנטאַן בלויו די כתנות, משא"כ די אַנדערע ג' בגדים האָבן זיי אַליין זיך מלביש געווען. והרא"י — דער פסוק דערמאַנט זיי ניט.

אותם האמורים באהרן חושן . . ומכ" נסיים הכתובים למטה בכולם. לערנט דאָך רש"י אַז אויך די לבישת המכנסיים (של אהרן) איז געווען דורך משה'ן דוקא (וכמובן<sup>19</sup>), אַז עדי"ז איז בנוגע די מכנסיים של בני אהרן<sup>20</sup>.

קען מען במילא ניט פאַרענטפערן דעם תירוץ הרמב"ן (אַז „הזכיר כתנות שבהן יתחיל הלבשה“) לויט רש"י — ווייל לויט רש"י איז התחלת הלבשה (ע"י משה) געווען (ניט מיט די כתנות, נאָר) מיט די מכנסיים<sup>21</sup>.

ד. ויש לומר הביאור בזה:

רש"י איז ניט מפרש פאַרוואָס דאָ ווערן ניט דערמאַנט די אַנדערע ג'

19) וכמפורש ברא"ם שגם המכנסיים כלולים במ"ש רש"י. ורא"י בניו אתו — אותם הכתובים בהם.  
20) וכן היא דעת רש"י גם בפירושו על הש"ס (יומא ו, א ד"ה לא צריכא. וראה גם רש"י שם ה. סעי"ב ד"ה אבי").

והטעם שנמנו בפ' תצוה רק לאחר הצינוי על עשיית הנגדים ולבישתם — ראה לעיל ע' 193 הערה 17 (ובהנסמן שם הערה 16).

ומה שלא מסופר (בפירוש) שהלבשתם היא ע"י משה, י"ל כי מכיון שהם רק „לכסות בשר ערוה" (תצוה שם) — אינם שייכים כי"ל לפעולת חינוך ענין הכהונה. וראה לקמן סעיף ז. וראה ג"כ תצוה כה, מ. ועוד. ואכ"מ.

21) ואף שבכתוב לא נזכר ע"י הלבשת המכנסיים — מ"מ, לא מסתבר כלל לרמוז על כל הנגדים בלבישת הכהונות. כי בהן יתחיל הלבשה, באם בפועל אין מתחילים בה.

י) ויש להוסיף בזה, שמוכן ג"כ ע"פ פרש"י לעיל (ס"פ יתרו), שמשם משמע דהנכנס לקודש נאפילו למובח שבחצר) בלי מכנסיים עובר בלאו דלא תגלה אפילו באם לבוש כתונת וכו'. ובמילא פשיטא שיש להם מכנסיים ולובשים אותם, אלא שצריך להחליפם. והחיודש בצורתם — (א) שהם „בד", (ב) לאיך גיטא — רק ממחנים ועד ירכים (תצוה כה, מב) (והטעם — כיון שנצטוו לפני זה בכתונת שהוא בגד ארוך).

22) פרשתנו מ, ב.

23) פרשתנו מ, כט. שם, לא. ר"פ שמיני. נשא ז, א. — ודלא כשיטת הראב"ע (פרשתנו מ, ב. ר"פ שמיני). ועוד.

24) משא"כ את אהרן. וראה לקמן סעיף ח.

25) תצוה כה, מג.

„מילואים“ וחינוך, פֿאַרשטייט מען בפֿשׁ־טות, אַז (א) באותו היום האָט משה (נאָך אַלץ) געטאָן די עבודה (כשם ווי ער האָט געטאָן די עבודה אין די שבעת ימי המילואים), און (ב) ס׳איז ניט מוכרח אַז דער סדר ביום זה זאל זיין אין דעם זעלבן אופן ווי עס איז דער סדר לדורות].

פונדעסטוועגן, איז דאָ אַ חילוק עיקרי צווישן דעם ענין „מילואים“ פון די שבעת ימי המילואים, און פון יום השמיני:

בנוגע די שבעת ימי המילואים האָט מען שוין געלערנט אין פ' תצוה<sup>21</sup>, אַז אַלע עבודות דאַרפן געטאָן ווערן דורך משה'ן דוקא, ווייל (ווי רש"י איז דאַרט<sup>22</sup> מפרש) נאָר משה האָט דעמאָלט גע- האָט דעם דין פון אַ כהן בשלימותו<sup>23</sup>.

משאָיכ בשמיני למילואים איז דאָך (ווי רש"י איז מפרש בהמשך הכתובים דאָ<sup>24</sup>), „הושוּו כולם לכהונה“ — אהרן ובניו האָבן שוין געהאַט אַ דין פון כהנים בשלימות (הושוּו), וואָס דערפֿאַר גע- פינט מען אַז אהרן האָט מקריב געווען כמה קרבנות בו ביום<sup>25</sup>, ועדִי האָבן די בני אהרן געטאָן בשמיני למילואים כמה עבודות (ווי דערציילט אין פ' שמיני<sup>26</sup>).

וואָס דערפֿון איז פֿאַרשטאַנדיק, אַז די מילואים בשבעה ימים און בשמיני זיינען צוויי סוגים אין ענין החינוך.

מען דאַרף אָבער פֿאַרשטיין — הא גופא טעמא בעי: וואָס איז דער חילוק צווישן די שבעת ימי המילואים, וואָס דעמאָלט האָט משה אָנגעטאָן די בני אהרן אַלע ד' בגדים, און שמיני למי- לואים ווען „והלבשת אותם (רק) כתנות“?

און מען מוז געפינען אַ הסברה פשוטה עד כדי כך, ביז אַז רש"י דאַרף עס גאַרניט אויסטייטשן — מען פֿאַר- שטייט עס אַליין, פון די כתובים (ופירושי רש"י) עצמם.

ה. וועט מען דאָס פֿאַרשטיין בהקדם החילוק וואָס מיגעפינט צווישן שמיני למילואים לגבי די שבעת ימי המילואים שלפֿנֵי:

אע"פֿ אַז אויך דער „יום השמיני“, יום הקמת המשכן<sup>26</sup>, איז אַן ענין פון „מילואים“ (ווי רש"י זאָגט כמה פעמים<sup>27</sup>), וואָס מילואים מיינט (ווי רש"י זאָגט אין פ' תצוה<sup>28</sup>), „לשון חינוך הוא“

[און דערפֿאַר געפינט מען (ווי רש"י זאָגט בפרשתנו<sup>29</sup>) אַז אויך ביום השמיני האָט משה רבינו מקריב געווען קרבנות ציבור; ועדִי געפינט מען כמה שינויים אין דעם סדר העבודה פון יום הקמת המשכן לגבי דעם סדר העבודה הקבוע לדורות<sup>30</sup> (און רש"י באַוואַרנט עס ניט בפירושו) — וואָרום וויבאַלד אַז אויך יום הקמת המשכן איז אַן ענין פון

26 ר"פ שמיני ובפרש"י. וראה הנסמן בהערה

23

27 נסמן בהערה 23. — אלא שבכחוב נאמר ל' „מילואים“ (וכי"ב) רק בנוגע לשבעת ימי המילואים ולא בנוגע ליום השמיני.

28 כה, מא. וראה גם פרש"י צו ז, לו, ח, כב.

29

30 ראה בארוכה בכ"ז — לקושי ח"ז ע' 229

ואילך.

31 כט, א ואילך.

32 שם, כד. וראה פרש"י שם, כב.

33 ומה שעשו אהרן ובניו — ה"י רק בתוך בעלים (פרש"י שבהערה הקודמת).

34 מ, לא.

35 כמו שמביא רש"י בפרשתנו (שם, כט) מפ' שמיני ט, ז (ואילך).

36 ט, ט. שם, יב"ג. ועד.

משכן עצמו: כאַטש אויך בשבעת ימי המילואים האַט מען מעמיד געווען דעם משכן (בכל יום ויום)<sup>41</sup>, איז עס בלויז געווען אַן ענין עראי (מ'האַט אים בו ביום מפרק געווען): די מטרה דער- פון איז געווען בלויז (עכ"פּ — בעיקר) אַן ענין פון חינוך והכשר צו דער שפּעטערדיקער הקמה<sup>42</sup>. און דערפאַר איז אין די שבעת ימי המילואים, לא שרתה בו שכניה<sup>43</sup> — ווייל אין די שבעת ימים איז נאָך ניט געווען די מצי- אות פון אַ משכן (בשלימות): זיין מציאות איז געווען (בעיקר) אַ טייל פון חינוך אהרן ובניו<sup>44</sup>.

משא"כ שמיני למילואים איז יום הקמת המשכן — ס'איז דאָ דער משכן, און דער ענין החינוך (מילואים) ביום זה איז (ניט אַ הכשר צו אַ שפּעטערדיקן ענין, נאר) — אַ התחלה בפועל.

ז. עפ"ז איז מובן בפשטות דער חילוק צווישן די שבעת ימי המילואים און שמיני למילואים בנוגע דער הלכת בגדי בני אהרן:

די פעולה פון חינוך אויף אויפמאַכן אהרן ובניו פאַר כהנים קען געטאַן ווערן בלויז דורך משה אַליין, ווי דער פסוק<sup>45</sup> איז מדייק, ואתה הקרב אליך את אהרן אחיך ואת בניו אתו מתוך בני ישראל לכהנו לי, אַז בכדי צו אַרויס- נעמען אהרן ובניו, מתוך בני ישראל און זיי אויפהויבן צו ווערן כהנים (לכהנו לי) מוז זיין, ואתה הקרב אליך — משה רבינו איז זיי מקרב אויף צו ווערן כהנים.

ו. וייל די הסברה בזה:

איז ענין ה"חינוך", מלשון רגילות<sup>46</sup> זיינען פאַראַן צוויי אופנים:

(א) חינוך — וואָס מ'איז מרגיל אין אַ זאך איידער מ'ווערט אין דעם מחוייב (ע"ד חינוך קטן), וואָס דער חינוך איז בלויז אַ הכנה והכשר צו דעם שפּעטער- דיקו טאַן.

(ב) חינוך לשון התחלה<sup>47</sup> — מען הויבט אַן טאַן אַ זאך (בתור חיוב) צום ערשטן מאל ווערט עס אַנגערופן בשם "חינוך" (ע"ד דעם ענין פון חנוכת המזבח<sup>48</sup>).

ועד"ז איז בנוגע דער כהונה פון אהרן ובניו:

בשבעת ימי המילואים איז ביי זיי גע- ווען דער ענין פון חינוך וואָס קומט איידער מ'ווערט (בלשון רש"י)<sup>49</sup> מוחזק בר' (אין ענין הכהונה)<sup>50</sup>, מ'דאַרף זיי ערשט מאַכן פאַר כהנים:

משא"כ בשמיני למילואים זיינען זיי שוין געווען (געוואָרן) כהנים (דורך די שבעת ימים שלפני<sup>51</sup>), און דער ענין החינוך ביום זה איז — התחלת העבו- דה<sup>52</sup> (של כהונה).

[ועד"ז געפינט מען אויך בנוגע דעם

37 ראה פיה"מ להרמב"ם מנחות פ"ד מ"ד (ה). ועוד.

38 פרש"י לך יד, יד (כניסת"ם). שופטים כ, ה. ועוד.

39 נשא ז, י"א. שם, פד. פח (הובא בפרש"י לך שם).

40 כי ענין המילוי ידים הוא הכניסה — כשהוא נכנס לדבר להיות מוחזק בו כו', ובגדודי שהיו שבעת ימי מילואים, לא הוחזקו בכהונה עד אחרי שבעת ימים (ולשון רש"י מאותו יום והלאה — היינו מיום שנגמר המילוי ידים).

41 ראה יומא ג, ב וברש"י שם ד"ה תחלה במקום.

41 פרש"י שמיני ט, כג. נשא ז, א.

42 ראה בארוכה בכ"ז לקוש' חייא ע' 182.

43 לקוש' חייב ע' 58 ואילך.

44 ל' רש"י שמיני שם.

45 תצוה כח, א.

— „וכהו לי . . וכהנו לי“<sup>48</sup> (שירות הכהונה בפועל)<sup>49</sup> — און עבודת הכהונה איז פאַרבונדן מיט די כגדי כהונה<sup>50</sup>, דעריבער איז די ערשטע הלכה לשם עבודה געווען דורך משה.

און דערפאַר איז קיין קשיא ניט וואָס משה האָט אָנגעטאָן די בני אהרן בלויז די כתנות (און נט די אַנדערע בגדים) — ווייל אין דער הלכה איז ניט מוכרח אַז משה זאל אַנטאָן אַלע כגדי כהונה שלהם, ס׳איז גענוג וואָס ער טוט זיי אַן אַ בגד (כהונה) עיקרי שלהם — די כתנות<sup>51</sup>.

וואולי י״ל שהכתנות העיקר שבכולם: די מכנסיים זיינען בלויז „לכסות בשר ערוה“<sup>52</sup>; דער אבנט איז אַ טפל צו דער כתונת; און די מגבעות זיינען אַ לבוש בלויז אויפן ראש — מש״כ די כתונת איז אַן עיקר לבוש און אַ לבוש וועל-כער איז מלביש דעם גאַנצן גוף<sup>53</sup>.

ח. עס פאָדערט זיך אָבער נאָך ביאור: וואָס איז דער חילוק צווישן אהרן און בניו, וואָס די בני אהרן האָט

וואָס דערפאַר זיינען אַלע פעולות של חינוך פון די שבעת ימי המילואים גע-טאָן געוואָרן דורך משה דוקא, ביז אַן אפילו די טבילה של אהרן ובניו איז גע-ווען דורך אים, כמש״נ<sup>54</sup> „ורחצת אותם במים“ — ווייל איידער אהרן ובניו ווערן כהנים איז ניט שייך אַז זיי זאלן אליין קענען טאָן בנוגע זייער כהונה (צו ווערן כהנים)

[און דאָס איז אויך דער הכרח בפשוטו של מקרא צו לערנען אַז משה רבינו האָט אָנגעטאָן אהרן ובניו אויך די מכנסיים — אע״פ אַז אין פסוק ווערט עס ניט דערמאָנט (כנ״ל סעיף ג) — וואָרום וויבאלד די מכנסיים גייען אַריין אין די ח' (ד')<sup>55</sup> כגדי כהונה, איז אויך די לבישה אַז ענין פון (בל' רש״י)<sup>56</sup> „מילוי ידים . . חינוך“ אויף ענין הכהונה, ובמילא מוז עס געטאָן ווערן דורך משה׳ן דוקא<sup>57</sup>].

מש״כ בשמיני למילואים, ווען די בני אהרן זיינען שוין געווען כהנים, איז שוין ניט מוכרח אַז די לבישת הבגדים זאל זיין דורך משה׳ן — זיי קענען אליין אַן-טאָן די בגדים (פונקט ווי זיי האָבן גע-טאָן עבודה באותו היום).

און דאָס וואָס (אַ חלק פון) דער הלכה איז בפועל געווען על ידי משה, איז מצד דעם, וואָס זייענדיק דער טאָג פון חינוך והתחלת העבודה של כהונה

48) פרשתנו מ, יג, שם, טו.  
49) ולא רק, להכניסו בכהונה ע״י הבגדים (רש״י תצוה כח, ג), אף שג״ז הוא להשירות כהונה (כל' רש״י שם, וראה בארוכה לקו״ש ח״ צ״ ע׳ 173 ואילך), מ״מ ה״ז רק מה שעושים אותו ראוי לשירות דכהונה, ולא ש״מכתי״ בפועל.  
50) ראה פרש״י שבערה הקודמת. — והרי המשמש מחוסר בגדים חייב מיתה (פרש״י שבערה 25). ועוד.

51) ולהעיר שמכבר ידוע גם לכן חמש למקרא, שבבגדים רגילים (מש״כ בחושן כו״) יש חשיבות מיוחדת לכתונת שלכו, ועשה לו כתונת (דוקא) פסיים (וישב לו, ג, וראה רמב״ן תצוה כח, ב, ועוד). ולהעיר משמיני י, ה (ובפרש״י ומפרש״י), בכתנתם.  
52) תצוה כח, מב, וראה לעיל הערה 20.

53) וראה סנהדרין מט, ב: שלא יחא דבר קודם למכנסים . . מאי טעמא אקדמי (קרא) לכתנתו . . משום דמכסיא כולה גופי עדיפא לי. — וגם בפש״מ אפיל כו.

45) שם כט, ד (ובפרש״י שם). וכן בפרשתנו מ,

יב.  
46) ראה פרש״י תצוה כח, מב, ולפניו — פרש״י שם מ״מא.

47) ומ״ש הרמב״ן (ומפרשים) שבערה 16 ד, המכנסים שהם לכסות בשר הערוה היו הם לובשים אותם בהצנע — לרש״י (פשוטו ש״מ) יתרה מוז: רחיצת (טבילה) אהרן ובניו (כשהם ערומים) היתה ע״י משה, כנ״ל בפנים.

אויפגעטאן דעם, תשרה שכינה בכס".  
קומט אויס, אז דאס איז ניט סתם אז  
עבודה במשכן, נאר אז עבודה וואס האט  
אויפגעמאכט די שלימות המציאות פון  
„משכן“ (— „ושכנתי בתוכם“<sup>57</sup>).

און דעריבער האט די גאנצע הכנה צו  
דער עבודה — די הלבשה פון אלע  
„בגדי קודש“ שלו — געדארפט זיין  
דורך משה'ן, וואס דוקא דורך משה'ן  
ווערט אויפגעמאכט דער משכן<sup>58</sup>.

(משיחות ש"פ פקודי תשמ"א.

ש"פ תשא תשמ"ה)

משה אנגעטאן נאר די כתנות, משא"כ  
אהרן'ען האט ער געדארפט אנטאן (אויך  
בשמיני למילואים) אלע „בגדי קודש“?

ולכאורה, איפכא מסתברא: אויב די  
בני אהרן האבן געקענט אליין אנטאן  
זייערע בגדים (לבד הכתנות), עאכוי"כ  
אז אהרן האט געקענט אליין אנטאן  
זיינע „בגדי קודש“!

וייל דעם ביאור כזה: בנוגע עבודת  
אהרן בשמיני למילואים זאגט רש"י (בפ'  
שמיני<sup>56</sup>) אז „קרבתיו ועבודתו“ האבן

54) ולהעיר שאצל אהרן נאמר (פרשתנו מ, יג)  
„ומשחת גר וקדשת אותו וכהו ליי. משא"כ בבני  
אהרן נאמר (שם, טו) רק „ומשחת גר וכהנו ליי.“  
55) ועכ"פ אותם שבני אהרן לבשו אותם  
בעצמם.

56) ט, כג בסופו. וראה פרש"י שם, ד. — ואף  
שעדיין לא למד התלמיד פ' שמיני — כבר דובר  
כמ"ס (וראה לעיל הערה 3) שאין רש"י צריך לבאר

ולפרש דבר הקשה בכתוב באם מובן הענין מהמשך  
הכתובים באותו הענין, והרי סיום הענין דשמיני  
למילואים היה בפ' שמיני.

57) תרומה כה, ח.

58) ראה פרש"י פרשתנו לט, לג.



# הוספות



(א) שיחות תשד"מ – תשמ"ו

(ב) מכתבים



# הוספות



שיחות תשד"מ – תשמ"ו

## מפתח

299	ש"פ שמות, מבה"ח שבט תשמ"ו
308	ש"פ וארא, מבה"ח שבט תשד"מ
311	ש"פ וארא, ר"ח שבט תשמ"ו
320	ש"פ בא, ג' שבט תשד"מ
328	ש"פ בא, ח' שבט תשמ"ו
334	אור ליום שלישי, י"ג שבט תשד"מ
349	יום ד' פ' בשלח, אור ל"ג שבט תשמ"ו
355	ש"פ בשלח, ט"ו בשבט תשמ"ו
359	ש"פ משפטים, מבה"ח אד"ר תשד"מ
367	ש"פ משפטים, מבה"ח וערי"ח אד"ר תשמ"ו
378	ש"פ תרומה, בדרי"ח אד"ר תשד"מ
384	ש"פ תשא, ט"ו אד"ר תשד"מ
392	ש"פ פקודי ושקלים, מבה"ח וערי"ח אד"ר תשד"מ

## משיחות\* ש"פ שמות, מבה"ח שבט ה'תשמ"ו

נוסף לזה:

ידועי' שי"ב חדשי השנה הם כנגד י"ב השבטים, וע"פ סדר תולדותם, נמצא, שחודש שבט הוא כנגד שבט יוסף.

והנה, ענינו המיוחד של „יוסף“ מרומז בשמו — „יוסף ה' לי בן אחר“, וידוע פירוש הצמח-צדק<sup>1</sup> בדיוק הלשון „בן אחר“ (ולא „עוד בן“) — שגם מ„אחר“ (שנמצא בתכלית הירידה כו') עושים „בן“, ע"י העבודה דהפצת התורה והיהדות בכל מקום ומקום.

א. ענינו המיוחד של חודש שבט — מפורש בקרא': „בעשתי עשר חודש באחד לחודש ג' הואיל משה באר את התורה“, „בשבועים לשון פירשה להם“.

ומזה מוכן, שהעבודה המיוחדת דחודש שבט (שכל הימים שבו כלולים ב„ראש חודש“) — שבכל יום שבו הואיל משה באר ג', היא — הפצת התורה והיהדות בכל מקום ובכל מצב, גם ליהודי שנתרחק כו', עד שאינו מסוגל עדיין ללמוד תורה אי"כ יתרגמו לו את התורה בשפת המדינה, בלשון עם ועם, „בשבועים לשון“.

[ועוד, וגם זה עיקר — בנוגע לחיוב „לכוף את כל באי העולם לקבל מצוות שנצטוו בני נח“, עי"ז שמסבירים להם את עניני התורה השייכים להם („מצוות דידהו“)<sup>2</sup> „בשבועים לשון“].

(7) ראה טור או"ח סו"ס תיו. קה"י אות י"ד ערך י"ב חדשים י"ב שבטים. תו"א פרשתנו מט, ד. אוה"ת בראשית כז, א"ב. פרשתנו ע' כט. ועוד.

(8) בקה"י שם — באופן אחר, אבל בכמה ספרים (הובא בדבר יום ביומי' (לפני חודש שבט) — מאמר מה יפית' (דרוש האחד עשר)) שחודש שבט . . שבטו יוסף, ובפשטות — שיוסף הוא שבט ה"א בסדר תולדותם (ככפנים). וכ"ה בס"י יעבי"ץ ש' הגיא.

ולהעיר: שגם להדעות (קה"י שם. ובאות ש' ערך שבט. בני ישכר מאמרי חודש שבט מאמר א' בסופו) שחודש שבט הוא כנגד שבט אשר (נשיא ה"א דחנוכת המשכן — ביום עשתי עשר יום נשיא לבני אשר" (נשיא ג', עב. וראה לקוטי לוי"צ אגרות ע' שכ"ה. ת"ט)) — מודגש הקשר והשייכות להפצת המעיינות חוצה, כי: ענינו של אשר הוא — מאשר שמנה לחמו' (ויחי מט, כ). ענין השמו, דקאי על פנימיות התורה (לקו"ת ה"ש ב, ד ואילך. ובארוכה — אמרי בינה שער הק"ש פני"ד ואילך), שעל ידה מגלים את פנימיותו של כל יהודי — בן, כדלקמן בפנים (נתבאר בארוכה לקמן ע' 316 ואילך ובהערה 66).

(9) יוצא ל, כד.

(10) אוה"ת יוצא רכ, א ואילך. ויחי שפו, א ואילך.

שצ, א ואילך. שצו, ב ואילך.

(\*) תרגום מאידות.

(1) דברים א, ג-ה.

(2) פרש"י ע"פ שם, ה.

(3) לקו"ת ר"ה נח, סע"א. ע"ר שער ר"ה ספ"ב.

ורמוזו גם כמשנה (ריש מסכת ר"ה): באחד בניסן ר"ה למלכים ולרגלים — שרגל שבו הוא באמצע החודש (ראה גמרא שם ד, א). — ראה לקו"ש ח"ו ע' 409 ע" 3.

(4) יש לומר דגם בימי השיק (ואדרכא) — שבלא"כ. ויקהל משה, עשה לך קהלות גדולות ודרוש לפניהם . . כדי שילמדו ממך דורות הבאים להקהיל קהלות בכל שבת ושבת, ולכנוס בבתי מדרשות ללמד ולהורות לישראל דברי תורה כו' (לי"ש ר"פ ויקהל. הובא בשו"ע אדה"ז הל' שבת סרי"ז ס"ג).

(5) רמב"ם הל' מלכים פ"ח ה"א.

(6) סנהדרין נט, א.

זאת ועוד:

מבואר בספרי קבלה"י שבשם הוי' ישנם י"ב צירופים, ובכל חודש מי"ב חדשי השנה מאיר צירוף אחד מי"ב הצירופים דשם הוי', וצירוף שם הוי' המאיר בחודש שבט — מרומז בפסוקי"ו (ואם) המר ימירנו והי' הוא (ותמורתו יהי' קודש)".

ובזה נרמזת העבודה לעשות מ"אחר" בן — "המר ימירנו", היינו, שמחליפים מ"אחר" ל"בן", ועי"ז "והי' הוא ותמורתו יהי' קודש".

ב. ויש להוסיף שהקשר דהפצת התורה והיהדות לחודש שבט — מודגש במיוחד בדורנו זה:

בדורנו זה נתגלה"י ענין נוסף בחודש שבט — שיום העשירי שבו, "העשירי יהי' קודש"י, הוא יום ההילולא של כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו, אשר, ביום זה, "כל מעשיו ותורתו ועבודתו אשר עבד כל ימי חייו". מתגלה ומאיר בכחי' גילוי מלמעלה למטה... ופועל ישועות בקרב הארץ"י<sup>16</sup>.

והרי הנקודה התיכונה ד, כל מעשיו ותורתו ועבודתו של בעל ההילולא היא — העבודה ד"יוסף" (שמו הראשון של בעל ההילולא), "יוסף ה' לי בן אחר", לעשות מ"אחר" בן, כידוע ומפורסם לכל גודל השתדלותו של בעל ההילולא, עד למסירת-נפש ממש, בהפצת התורה והיהדות, עד להפצת המעיינות (דפנימיות התורה) חוצה, כולל — ע"י תרגום עניני התורה, עד לענינים הכי עמוקים שבתורה, תורת החסידות, בלשון עם ועם, "באר את התורה", "בשבעים לשון".

ומזה מובן שבדורנו זה ישנה הדגשה יתירה בכל הקשור לעניני העבודה דחודש שבט — מכיון שזו היתה עיקר עבודתו של נשיא הדור, וביום ההילולא שלו, בעשירי בשבט, "מתגלה ומאיר בכחי' גילוי"ו, ובתר רישא גופא אזיל"י — ללכת, בדרך ישרה אשר הורנו מדרכיו ונלכה באורחותיו נס"י"י, לעסוק בהפצת התורה והיהדות, עד להפצת המעיינות חוצה.

ג. והנה, הברכה והנתינת-כח לעבודה המיוחדת דחודש שבט — נמשכת בשבת שלפניו, שבת מברכים חודש שבט, שבו מברכים את ראש החודש וכל ימי החודש בכל עניני ברכה, כולל ובמיוחד — בנוגע לעניני העבודה דחודש זה.

וע"פ הידוע"י שכל עניני המועדים כו' שייכים ומרומזים בפרשת השבוע, ובקביעות שנה זו חל שבת מברכים חודש שבט בפרשת שמות — יש למצוא את הקשר ושייכות דברכת חודש שבט לפרשת שמות.

(11) פרס שער יג פיג. סידור הארז"ל כוננת ר"ח. משנת חסידים סדר מועד מסכת ניסן ואילך (בכוננת כל חודש). סוף מס' טבת ושבת (בנוגע לחודש שבט).

(12) בחוקתי כז, לג.

(13) פרטי הביאור בענין זה — נתבארו בארוכה לעיל ע' 90 ואילך.

(14) להעיר ממפרשים במגילת תענית פרק ימי הצומות בנוגע לתענית ד' טבת, דגזרו התענית על מה שארע לאחיו (לדעת הראב"ד בס' הקבלה) ובכפשות, זהו ביאור הטעם למצות אפה ויאכלו" (ורא יט ג ובפרש"י) קודם יצי"מ. ומגלגליו זכות ליום זכאי (תענית כט, א. וש"נ). ובהלכה — הענין דאיגלאי מילתא למפרע.

(15) בחוקתי שם, לב. וראה לקו"ש ח"ז ס"ע 290.

וש"נ.

(16) אגה"ק סכ"ז-כח.

(17) עירובין מא, א. וראה סוטה מה, ב.

(18) לשון אדמו"ר הזקן באגה"ק סכ"ז.

(19) שליה חלק תושבי"כ ר"פ וישב.

הבאים מצרימה גו", עד שבאים לסיפור העיקרי שבפרשה — שכאשר "וימת יוסף וכל אהיו וכל הדור ההוא" אזי התחיל שעבוד מצרים.

ובהמשך הפרשה — ניתוסף יותר בקושי השעבוד, "ויעבדו מצרים את בני ישראל בפרך גו"<sup>26</sup>, גזירת פרעה "כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו"<sup>27</sup>, וכן הלאה,

עד שבאים לסיום הפרשה — "לא תאספון לתת תבן לעם ללבוז הלבנים כתמול שלשום הם ילכו וקוששו להם תבן"<sup>28</sup>, וביחד עם זה, "את מתכונת הלבנים אשר הם עושים תמול שלשום תשימו עליהם לא תגרעו ממנו"<sup>29</sup>, "תבן לא יתן לכם (ואעפ"כ) ותוכן לבנים תתנו"<sup>30</sup>.

[ובענין זה מתבטא חושך הגלות ביותר — עד כדי כך, שפרעה מצווה דבר שהוא היפך שכלו: פרעה רוצה שיבנו עבורו "ערי מסכנות" . את פיתום ואת רעמסס"<sup>31</sup>, וא"כ, כאשר אינו נותן להם תבן ללבוז הלבנים, וצריכים בעצמם לקושש קש לתבן — גורם בעצמו לעכב את תהליך הבני של פיתום ורעמסס! וכפי שאמרו וטענו לפרעה: "תבן" אין ניתן לעבדיך ולבנים אומרים לנו עשו . . . וחטאת עמך!" ואעפ"כ, אינו חוזר בו, ואומר, "תבן לא יתן לכם ותוכן לבנים תתנו" — היפך שכלו!

ובפרשת שמות גופא (שיש בה ריבוי ענינים, עד איז-סוף) — בשמה של הפרשה, "שמות", שהרי שם הפרשה הוא השם דכל עניני הפרשה, ולא עוד, אלא שבשם הפרשה מתבטא תוכנה של הפרשה, כתורת הבעש"ט הידועה<sup>32</sup> ש"שמו אשר יקראו לו בלשון הקודש" מהוה ומחי' ומקיים את הדבר הנקרא בשם זה, ובמילא, מבטא ה"שם" גם את תוכנו של הדבר, וכן הוא גם בנוגע לשמות הפרשיות, ובנדו"ד — פרשת "שמות", כדלקמן.

ד. ויובן בהקדים ביאור השייכות דשם הפרשה ("שמות") לחוכנה של הפרשה:

תוכן הפרשה כולה הוא — ענין הגלות, שעבוד מצרים<sup>33</sup>.

אודות התחלת הירידה למצרים — מסופר כבר בחומש בראשית: "ירוד ירדנו"<sup>34</sup>, אבל, עיקר ענין הגלות, שעבוד מצרים, מתחיל בפי' שמות, כאשר "וימת יוסף וכל אחיו וכל הדור ההוא"<sup>35</sup>, שכן, "כל זמן שאחד מן השבטים קיים לא הי' שעבוד"<sup>36</sup>.

ונמצא, שהתחלת פי' שמות היא בענין הגלות — שהרי הפסוקים הראשונים שבפרשה (לפני הפסוק "וימת יוסף וכל אחיו וכל הדור ההוא") באים בתור הקדמה לבאר כיצד באים בני' למצרים, דלכאורה, מקומם הוא בארץ ישראל, "ארץ מגורי אביו"<sup>37</sup>, ולכן מקדימים בקיצור נמרץ, ואלה שמות בני ישראל

(26) שם, יג.

(27) שם, כב.

(28) ה, ז.

(29) שם, ח.

(30) שם, יח.

(31) א, יא.

(32) ה, טז.

(20) שעהי"א פ"א.

(21) ראה גם לקו"ש חט"ז ע' 34.

(22) מקץ מג, כ.

(23) א, ה.

(24) פרש"י וז"ל, טז.

(25) ר"פ וישב.

ונמצא, שפרשת שמות כולה, מתחלתה ועד סופה, תוכנה — ענין הגלות: בפרשת וארא מתחיל כבר ענין הגאולה — שבירת פרעה ע"י המכות כו', אבל בפרשת שמות — מדובר (בגלוי) רק אודות ענין הגלות.

ה. והנה, מכיון שתוכן הפרשה הו"ע הגלות — אינו מובין<sup>39</sup>: מהו הטעם לקריאת הפרשה כולה פרשת „שמות“, ע"ש „ואלה שמות בני ישראל“, מהו הקשר בין „שמות (בני ישראל)“ לענין הגלות (תוכן הפרשה)?!

יתירה מזו:

הענין ד„שמות בני ישראל“ קשור עם ענין הגאולה, כדאיתא במדרש<sup>40</sup>: „אלה שמות בני ישראל — על שם גאולתן של ישראל נזכרו כאן“, וכמו כן מצינו במדרש<sup>41</sup> שהגאולה ממצרים היתה „בשכיל . . . שלא שינו את שמם . . . ראובן ושמעון נחתין ראובן ושמעון סלקין“, וא"כ, היתכן שהפרשה שכולה מדברת בענין הגלות נקראת בשם הקשור עם ענין הגאולה — „שמות“?!

ונקודת הביאור בזה — שענין ה„שמות“ קשור גם עם ענין הגלות, ואדרבה, בגלוי ובחיצוניות רואים את הקשר ד„שמות“ עם ענין הגלות (ולא עם ענין הגאולה), ורק ע"י עבודה כו', מגלים את הענין הפנימי ד„שמות“, ענין הגאולה, כדלקמן.

ו. בענין ה„שמות“<sup>42</sup> — ישנם ב' קצוות, דבר והיפוכו:

מצד אחד — הרי זה ענין של העלם, שכן, למרות שהשם קשור עם העצם

כלומר: לא זו בלבד שפרעה אינו שומע לדברי הקב"ה, משה ואהרן, שוטרי בני ישראל — אלא עוד זאת, שעושה היפך שכלו הוא! עד כדי כך גדול חושך הגלות!]

ולאחרי כן ממשיכים בסיום הפרשה<sup>43</sup> — „וישב משה אל ה' ויאמר אדני למה הרעותה לעם הזה למה זה שלחתני ומאז באתי אל פרעה לדבר בשמך הרע לעם הזה והצל לא הצלת את עמך“, כלומר, לא זו בלבד ששליחותו של משה לא פעלה ענין של גאולה, אלא אדרבה — כתוצאה מזה „הרע לעם הזה!“ ומיהו הטוען טענה זו — משה רבינו, שמדתו מדת האמת („אמת זה משה“<sup>44</sup>), „משה אמת“<sup>45</sup>), היינו, שכן הוא האמת!!

ולא עוד, אלא שאפילו סיום הפרשה ממש, „עתה תראה אשר אעשה לפרעה כי ביד חזקה ישלחם וביד חזקה יגרשם מארצו“<sup>46</sup>, דבר טוב — הרי: (א) ענין זה אינו אלא ע"ש העתיד, (ב) כדי לסיים בדבר טוב, (ג) ולא עוד, אלא שבענין זה גופא ישנו דבר בלתי רצוני<sup>47</sup> — שלמרות הקושי דגלות מצרים כו', ימצאו יהודים שלא ירצו לצאת מהגלות, ולא יועיל שיצווים לצאת מהגלות, עד שפרעה יצטרך לשלחם ולגרשם „ביד חזקה“ („על“<sup>48</sup> כרחם של ישראל יגרשום“!)

33) שם כביכג.

34) תנחומא פרשתנו כח. שמור שם (פיה), יו"ד. ובכ"מ.

35) תנחומא קרח יא. וראה ב"ב ע"ד, א. סנהדרין קי, סע"א ואילך.

36) ו. א.

37) ואין זה בסתירה לכלל ש.מסיימים בטובי" — שכן, הסיום בטוב אינו מוכרח להיות בדבר שכולו טוב ממש, אלא מספיק לסיים בטוב לפי ערך וכיחס לענין הבלתי רצוני שלפניו, כפי שמצינו דוגמתו בכ"מ.

38) פרשי עה"פ.

39) ראה גם לקו"ש חט"ז ע' 36.

40) שמור ריש פרשתנו (פ"א, ה).

41) ויקר פליב, ה. שהש"ר פ"ד, יב (א). ועוד.

42) בהבא לקמן — ראה לקו"ש שם ע' 37. וש"נ.



ומיד, שכן, בנוגע לכל ענין וענין יאמר פלוני כך וכך, ופלוני יאמר אחרת... ועד"ו בנוגע לשאר חילוקים כיו"ב; אבל בנוגע לצד המשותף שבין אלו הנקראים באותו שם — הרי גם לאחר יגיעה רבה ביותר פק גדול אם ימצאו דבר משותף ביניהם!

ענין זה שייך ליחידי סגולה בלבד, למי שהוא מומחה גדול להתבונן ולהכיר בתכונות הנפש כו', ולדוגמא: "רבי מאיר הוא דייק בשמא"<sup>44</sup>, ולא כל מוחא סביל דא.

ולעומת זאת, ענין הגילוי שב"שמות", הקשר והשייכות של השם עם עצם האדם, שעל ידו נתגלה העצם כו' — הרי זה ענין שצריכים ללמוד בתורת החסידות, מכיון שאין זה דבר הנראה בגלוי, ולא עוד, אלא שאפילו לאחר שלומדים בתורת החסידות שהשם מהוה ומחי' ומורה על התוכן כו' — הרי לא כל מוחא סביל דא, להבין ולהשיג את הקשר והשייכות של השם עם העצם!

ח. אמנם, לאידך גיסא, לאחר גילוי תורת החסידות — הרי המעלה שבענין השם, ענין הגילוי (הקשר והשייכות עם העצם, ועד שעל ידו מתגלה העצם), יצא מהגדר ד"רזין, ועאכו"כ מ"רזין דרזין שבתורה, ונעשה ענין שנמשך ובא בנגלה<sup>45</sup>.

ועד כדי כך, שמדברים בפשטות אודות מעלת השם, שע"י הקריאה בשם ממשיכים את הגילוי מעצם הנפש כו', שכן, אע"פ שעדיין אינו מבין את הענין באופן של הבנה והשגה לאשורו ולבריו, מ"מ, להיותו "מאמין בן מאמין", מונח אצלו הדבר בפשיטות, מכיון שכך למד בתורת החסידות.

(כדלקמן), אינו מגלה כלל את מהותו של האדם, וא"י לדבר — שישנם כמה אנשים שנקראים באותו שם, ואעפ"כ, אין אחד מהם דומה לחבירו, לא בשכלו ולא במדותיו, ועד שיכול להיות שרחוקים זה מזה בתכלית הריחוק, מן הקצה אל הקצה.

ולאידך — לא זו בלבד שהשם יש לו שייכות לעצם מציאותו של האדם, כידוע"י שאותיות השם הם הצינור שעל ידו נמשכת חיות הנשמה, אלא עוד זאת, שע"י הקריאה בשם מעוררים את עצם הנפש, שכן, כאשר אדם מתעלף, העלם כחות הגלויים, רחמנא ליצלן, הנה ע"י הקריאה בשמו חוזר אליו חיותו, לפי שהקריאה בשם מעוררת את עצם הנפש, ועי"ז נמשכת החיות מעצם הנפש להתלבש בכחות הנפש עד לאברי הגוף. ונמצא, שהשם הוי"ע של גילוי, שכן, על ידו נמשך ומתגלה החיות מעצם הנפש.

ז. והנה, בנוגע לב' הקצוות שבענין ה"שמות" — הרי ענין הא' (החסרון ד"שמות", העלם) רואים במוחש ובגלוי, ואילו ענין הב' (המעלה ד"שמות", גילוי) — הרי מצד עצמו אין זה דבר הגלוי הנראה במוחש (שלא כן יש צורך שתורת החסידות תגלה את הדבר):

ענין ההעלם שב"שמות", שהשם אינו מגלה את מהותו של האדם — הוא דבר הנראה במוחש ובגלוי לכאור"א, כפי שיכולים לבחון זאת בפשטות: בבחינת כו"כ אנשים שנקראים באותו שם, ראובן או שמעון, וישתדלו למצוא את הצד המשותף שביניהם...

השוני והחילוק שביניהם, ולדוגמא: אין דיעותיהם שוות"<sup>46</sup> — ימצאו ח"כ

(43) לקי"ת בהר מא, ג וככ"מ.

(44) ראה ברכות נח, ר"עא. סנהדרין לח, א. ועוד.

(45) יומא פג, ב.

גלות (תוכנה של הפרשה) — ענינו העלם, שכן, ענין ה„גלות“ אינו פועל שינוי בעצם הדבר חז"ל, כי אם, שגלה ממקומו בלבד [ולכן, גם ענין הגאולה אינו חידוש בעצם הדבר, כי אם, שחזר למקומו האמיתי], ובמילא, גם בגלות ישנו העצם כפי שהוא לאמיתתו, אלא שהוא באופן של העלם, ובלשון הכתובי: „אותותינו לא ראינו אין גר אתנו יודע עד מה“.

וזהו הקשר דענין הגלות (תוכן הפרשה) עם ענין ה„שמות“ (שם הפרשה) — מכיון שגלות הו"ע של העלם, וגם „שמות“ — כפי שנראה בגלוי ובחיצוניות — הו"ע של העלם, כאמור, שהשם אינו מגלה את מהותו של האדם הנקרא בשם זה.

בסגנון אחר — בעומק יותר:

האפשרות למצב של גלות אצל יהודי, היא — הענין ד„שמות“, „שמות בני ישראל הבאים מצרימה“, כלומר, שהעצם שלהם (הנשמה, נקודת היהדות) הוא בהעלם, ע"ד ובדוגמת ענין ה„שמות“, שאינם מגלים את עצם מהות האדם, ומכיון שהעצם הוא בהעלם — הרי זה נתון מקום ונעשה מצב של גלות, „נחתיז“.

אמנם, כאשר מגלים את הענין הפנימי ד„שמות“ — שקשור עם העצם, ולא עוד, אלא שאפילו כאשר חיות הנפש נתעלם כו', עד למצב של התעלפות, רחמנא ליצלו, הנה ע"י הקריאה ב„שם“ מעוררים את עצם הנפש — עיי' נפעל ענין הגאולה, „ראובן ושמעון נחתיז ראובן ושמעון סלקיו“, על שם גאולתן של ישראל נקראו כאן“.

ולא עוד, אלא שתורת החסידות מביאה ראי' מוחשית לדבר — מאדם המתעלף, היינו, שענין זה הוא בגלוי כל כך, עד שמתבטא גם בנוגע לגשמיות הגוף!

ויש לומר שגם זה טעם על זה שתורת החסידות מביאה את הדוגמא מאדם המתעלף — כדי להדגיש שענין זה מתבטא באופן גלוי עד לגשמיות הגוף.

דלכאורה, מהו הצורך לתת דוגמא מאדם המתעלף שקורין בשמו כו' — כאשר תורת החסידות מבארת שכללות המשכת חיות הנפש להתלבש בגוף (באופן תמידי) היא ע"י אותיות השם?!

אלא הביאור בזה — כאמור — כדי להדגיש שהקשר של השם עם העצם הוא דבר גלוי כל כך עד שהדבר מתבטא גם בנוגע לגשמיות בגוף, כפי שניסו וראו זאת בפועל ממש (במקרה שה"י צורך בדבר, רחמנא ליצלו), ועד כדי כך, שיש מקום לומר (אף שאין הכרע בדבר כו') שכן הוא גם אצל אוה"ע (כדי שיוכל להיות ענין הבחירה“).

המורם מכל האמור לעיל — שלכתחילה רואים ש„שמות“ הו"ע של העלם (שהרי השם אינו מגלה את מהותו של האדם הנקרא בשם זה), אמנם, לאחרי גילוי תורת החסידות, פנימיות התורה, נתגלה הענין הפנימי שב„שם“, מעלת השם — ענין הגילוי, עד כדי כך, שעל ידו נתגלה עצם הנפש.

ט. עפ"י יש לבאר את הקשר והשייכות דתוכן הפרשה עם שמה של הפרשה — „שמות“:

47 כמארזיל אני ישנה בגלותא ולבי ער (זח"ג צה, א. וראה שהשיר עה"פ (ה, ב)).  
48 תהלים עד, ט.

46 ראה סה"מ תרנ"ז ע' ש"ט בשוה"ג. לקו"ש ח"ח ע' 155 ה' 45. ח"י ע' 155 בשוה"ג. ח"ח ס"ע 462 ועוד.

לאחרי גילוי תורת החסידות (ועד ש"מצוה לגלות זאת החכמה"<sup>52</sup>), נתגלה הענין הפנימי ד"שמות" — הקשר עם העצם, ולא עוד, אלא שעל ידו נפעל גילוי העצם.

ובנוגע לעניננו:

עצם העבודה שנקרא ב"שם ישראל" מוכיחה שזהו הפנימיות והעצם שלו, שכן, ענין השם לאמיתתו מורה על העצם וקשור עם העצם, היינו, שמצד העצם והפנימיות שלו — "ישראל הוא"<sup>53</sup>, ובמילא, "רוצה הוא לעשות כל המצוות כו"<sup>54</sup>, וטעם הדבר — מפני שכל יהודי הוא בנו של הקב"ה, כמ"ש "בני בכורי ישראל", "בנים אתם לה' אלקיכם"<sup>56</sup>, ובמילא, טבעו של הבן (אם הוא רק "נורמלי"...) להיות נמשך אחר אביו!

ומכיון שכן, הרי מובן שאין להסתכל על מעמדו ומצבו הגלוי, "אל תבט אל מראהו"<sup>57</sup>, וכל מה שדרוש אינו אלא גלגות את הפנימיות והעצם שלו.

וענין זה נפעל ע"י הקריאה בשמו האמיתי — "ישראל", בדברים היוצאים מן הלב כו"<sup>58</sup>, אשר, עי"ז מעוררים את עצם הנפש (נקודת היהדות) שתבוא בגילוי עד למעשה בפועל.

ואדרבה — יש מעלה יתירה כאשר גילוי העצם הוא ע"י הקריאה ב"שם":

כאשר העבודה היא בסדר מסודר —

ונקודת הענין — שגם כאשר היו בני" במעמד ומצב שמצד הכחות הגלויים היו בתכלית הירידה וההעלם כו', מצב של התעלפות כו', עד כדי כך, שהי' מקום לטענה, "הללו עובדי ע"ז והללו עובדי עי"ז"<sup>59</sup>, אעפ"כ, מצד העצם הרי הם בתכלית העילוי, אלא שהי' צורך שהעצם יבוא בגילוי, וענין זה נעשה ע"י ה"שמות", כאמור, שע"י הקריאה ב"שם" מתגלה עצם הנפש, באופן שנמשך גם בכחות הגלויים, עד להתלבשות באברי הגוף בפועל ממש.

י. ע"פ האמור לעיל, יש לבאר את הקשר והשייכות דפ' שמות לשבת מברכים חודש שבט:

נתבאר לעיל שבשבת מברכים נמשכת ברכה ונתנית-כח בנוגע לכללות העבודה דחודש שבט, שנקודתה ותוכנה — ר"ח שבט ועשירי בשבט — הפצת היהדות והמעיינות חוצה, גם ליהודי שרחוק מעניני יהדות, עד כדי כך, שאינו יכול לגשת ללימוד התורה לולי הפירוש "בשבעים לשון".

אמנם, לפעמים פוגשים יהודי שבגלוי ובחיצוניות לא רואים אצלו את נקודת היהדות, ועד שטוען ששייכותו ליהדות אינו אלא באופן ש"בשם ישראל יכונה"<sup>60</sup>, "שם (ישראל)" בלבד, שאינו מגלה את המהות האמיתית, ולא עוד, אלא ש"שם ישראל" גופא אינו אלא באופן של כינוי ("יכונה") בלבד<sup>61</sup>.

ועל זה באה ההוראה והנתינת-כח מפרשת השבוע שקורין (בשנה זו) בשבת מברכים חודש שבט — פ' שמות:

49) ראה מכילתא בשלח יד, כח. שמור' פמ"ג, ח.

ח"ב קע, ב. ועוד.

50) ל' הכתוב — ישע"י מד, ה.

51) ראה לקושי ח"ח ס"ע 329 ואילך. ושי"ג.

52) אגה"ק רסכ"ז.

53) סנהדרין מד, רע"א.

54) רמב"ם הל' גירושין ספ"ב.

55) פרשתנו ד, כב.

56) ראה יד, א.

57) ל' הכתוב — שי"א טז, ז.

58) ראה ס' הישר לר"ת שי"ג. הובא בשליה

ובביאור הקשר והשייכות הנ"ל לפ' שמות — יש לומר:

דובר פעם בארוכה<sup>62</sup> אודות הנקודות המשותפות שמצינו במעשיהם תורתם ועבודתם של הרמב"ם ואדמו"ר הזקן — שמתגלים ומאירים בימי ההילולא שלהם.

ונקודת הענין — כידוע בדברי ימי ישראל ששניהם השתדלו ביותר לרומם קרן ישראל, הן בגשמיות, והן ברוחניות — לקרב לב ישראל (גם אלו שנתרחקו) לאביהם שבשמים (כמדובר בארוכה אודות פרטי הענינים שבדבר).

וכן כתורתם — ששניהם האירו את העולם הן בתורת הנגלה והן בתורת הנסתר<sup>63</sup>:

הרמב"ם: בנגלה דתורה — ספרו יד החזקה, משנה תורה, „מקבץ לתורה שבעל פה כולה“<sup>64</sup>, ובנסתר דתורה — עיני „מעשה מרכבה ובראשית“

הנה כדי שיומשך מעצם הנפש עד למעשה בפועל, מלמעלה מעלה עד למטה מטה, צריך לעבור את כל סדר ההשתלשלות דכחות הפנימיים, שכל ומדות, וכן לבושי הנפש, מחשבה ודיבור, עד למעשה בפועל;

אמנם, כאשר מגלים את עצם הנפש ע"י הקריאה ב„שם“ — הרי לכל לראש נמשך הגילוי תיכף ומיד בנוגע למעשה בפועל, ואח"כ נפעל הגילוי גם בנוגע לכחות פנימיים — שכל ומדות.

ועי"ז פועלים אצלו ענין של גאולה — „ואלה שמות בני ישראל, על שם גאולתן של ישראל נקראו כאן“,

ובלשון כ"ק מו"ח אדמו"ר<sup>65</sup> (בעל ההילולא דעשרי שבט) בקשר לגאולה ממאסרו על עבודתו בהפצת התורה והיהדות: „לא אותי בלבד גאל הקב"ה . . כי אם גם כו' את אשר בשם ישראל יכונה“, ולא עוד, אלא שגאולתו של „אשר בשם ישראל יכונה“ היא באותה הגאולה של נשיא הדור!

יא. והנה, נוסף על הקביעות דשבת מברכים חודש שבט בפ' שמות ישנה גם הקביעות בימי החודש — בכ"ג טבת.

והעילוי המיוחד בקביעות זו — שיום השבת קשור עם יום ההילולא של הרמב"ם בכ' טבת, יום הרביעי, „קמי שבתא“<sup>66</sup>, וכן עם יום ההילולא של אדמו"ר הזקן בכ"ד טבת, מוצאי ש"ק (כבשת ההסתלקות — „במוש"ק דשמות“<sup>67</sup>).

דהיפך הטוב כו' — הי' צריך לכתוב „אור ליום א' דפרשת וארא“, ולא „מוש"ק דשמות“? (וי"ל הביאור בזה — שנשיאי ישראל מניחים טובת עצמם בשביל צאו מרעיתם, ובנוגע לצאן מרעיתם, ישנן עילוי מיוחד במוש"ק דוקא — ראה לקו"ש חט"ז ע' 33 הערה 8). ומכיון שמדייק לכתוב „במוש"ק דשמות“, הרי מודגש יותר הקשר עם פ' שמות דוקא, כדלקמן בפנים.

62 לעיל ע' 26 ואילך.

63 יש לומר, שמרומז גם ב„שמות“ שלהם: הרמב"ם — שמו „משה“, ע"ז ובדוגמת משה רבינו (ממשה עד משה לא קם כמשה), שעל ידו ניתנה התורה כולה, נגלה ונסתר. ולהעיר, שבר"ת דרמב"ם יש מ"ם פתוחה ומ"ם סתומה — שרומזים למאמר פתוח ומאמר סתום, גליא דתורה ונסתר דתורה (שבת קד, א ובפרש"י). ואדמו"ר הזקן — שמו „שניאור“, „שני אור“, ע"ש שהאיר את העולם בשני האורות דגליא דתורה ונסתר דתורה (ראה לקו"ש ח"ז ע' 37 ושי"ג).

64 לשון הרמב"ם בהקדמתו לספר הי"ד.

59 סה"מ תרפ"ז ע' קמו. תשי"ז ע' 263. אגרות קודש אדמו"ר מהור"י"צ ח"ב ע' פ. ועוד.

60 פסחים קו, טע"א.

61 לשון הצ"צ — נדפס כמענה לשון בתחלתו. פסקי דינים להצ"צ בסופו. ולהעיר, שלאכאורה, ע"פ מארזיל (כתובות קג, ב) שמיתה במוש"ק היא סימן

— גילוי הענין הפנימי ד"שמות בני ישראל", שעי"ז מגלים את העצם והפנימיות, כנ"ל בארוכה.

יב. ויהי"ר שכאו"א יקח את הנתינת-כח והברכה דשבת מברכים חודש שבט, בנוגע למעשה בפועל — להוסיף ביתר שאת וביתר עוז בכל הפעולות והפצת היהדות והפצת המעיינות חוצה.

ודבר ברור הוא שכאשר עוסקים בפעולות אלו, בדברים היוצאים מן הלב כו', וכיחד עם זה, מראים דוגמא-חי' בפועל — בודאי מצליחים לעורר את עצם נפשו של כאו"א מישראל, ועי"ז פועלים אצלו מצב של גאולה, כנ"ל בארוכה.

וע"י מעשינו ועבודתינו בכל הענינים האמורים, שנקודתם ותוכנם לפעול את הגאולה הפרטית דכאו"א מישראל — ממהירים עוד יותר את הגאולה הכללית דכל בני", גאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו, שאז יקויים היעוד<sup>65</sup> "הקיצו ורננו שוכני עפר", והוא בתוכם — בעל ההילולא דעשירי בשבט, וכל הצדיקים וכל נשיאי ישראל, ומשה ואהרן עמהם<sup>66</sup>, בעגלא דידן ממש.

המעשים" — שאין להסתפק בעבודתו עם עצמו, אלא צריך לפעול גם על כל אלו שבסביבתו, שהיו שכוני"ם שלו כעניני יהדות, תורה ומצוות.

(68) ישע"י כו. יט.

(69) ראה יומא ה, ב. תודיה אחד — פסחים קיד, ע"ב.

שנתבארו בד' פרקים ראשונים דספר הי"ד, ובאריכות גדולה — בספרו מורה נבוכים. ואדמו"ר הזקן: בנגלה דתורה — חיבור ה"שלחן-ערוך", ובנסתר דתורה — גילוי תורת חסידות חב"ד.

ויש לומר שזהו הקשר לפ' שמות — כידוע מארז"ל הובא ברמב"ן<sup>67</sup> ש"כל התורה כולה שמתיו של הקב"ה", ענין הבא לידי ביטוי באופן גלוי בפנימיות התורה<sup>68</sup> (כולל — ע"ד כללות ענין השם שהו"ע פנימי, כמדובר לעיל בארוכה שהשם קשור עם עצם הנפש).

ויש לומר, שגילוי הענין הפנימי ד"שמותיו של הקב"ה" שבתורה, פנימיות התורה, קשור גם עם העבודה בקירוב לב ישראל לאביהם שבשמים<sup>69</sup>

65) בהקדמתו עה"ת. וראה זחי"ב פו, סע"א. יונת אלם פכ"ט.

66) ובפרטיות יותר — "שמות" לשון רבים, ב' דרגות כענין הפנימיות ("שמות"). כו', בתורתו של אדמו"ר הזקן מודגש ענין הפנימיות יותר מאשר בתורתו של הרמב"ם: בנגלה דתורה — חיבורו של הרמב"ם הוא הלכות פסוקות ללא טעמי ההלכות, ואילו ה"שלחן-ערוך" של אדמו"ר הזקן הוא הלכות בטעמיהו", גם הפנימיות של ההלכות — הטעמים. ועאכ"כ בפנימיות התורה — שיעקר הגילוי דפנימיות התורה הוא ע"י אדמו"ר הזקן, משא"כ ברמב"ם — כפיצור וברמו כו' בלבד.

67) להעיר, שע"פ המנהג שנתפשט לסיים את ספר הרמב"ם בשנה אחת, ע"י לימוד ג' פרקים ביום — שיעור היומי דשי"ק מבה"ח שבט הוא ג' פרקים ראשונים דהלכות שכוני"ם, וענינו בעבודת ה' (כמ"ש הרמב"ם בסוף הל' תמורה ש.רוב דיני התורה אינו אלא . . . לתקן הדעות וליישר כל



## משיחות ש"פ וארא מבה"ח שבט ה'תשד"מ

בניו (עד סוף כל הדורות?) זיינען בכלל צאצאיו.

ב. ויש לומר, אז דער טעם פון דעם וואָס דער אַלטער רבי בסידורו איז קובע (נאָר), „וצאצאינו“ — און איז ניט מוסיף אויך, „וצאצאי צאצאינו“ (לחשוש להדיעה אַז „צאצאינו“ מיינט נאָר בנים) — איז נוסף אויף דעם וואָס „איז צריך לכך“ (און דערײַבער איז „אין לשנות הנוסחא“), נאָר — יומתק<sup>7</sup> מיט דעם וואָס איז דעם נוסח דוקא איז דאָ אַ מעלה:

אויב מען איז מוסיף (אויך), „וצאצאי צאצאינו“ — איז די בקשה (שלו) נאָר אויף בניו און בני בניו, און בנוגע צו די שפעטערדיקע דורות דאַרף מען אַנקוֹ-מען צו „תורה“ מחזרת על אכסניא שלה<sup>8</sup>; משא״כ ווען מיזאָגט (נאָר) „וצאצאינו“ ווייל דער וואָרט מיינט

א. אין צוזאַמענהאַנג מיט דער התועדות מלוה-מלכה פון „צאצאי כ״ק אדמו״ר הזקן“ וואָס וועט זיין בע״ה במוש״ק — איז כדאי להעיר, אַז דער נאָמען „צאצאי כ״ק אדמו״ר הזקן“ איז בהתאם מיטן פס״ד פון אדמו״ר הזקן בנוגע דעם טייטש פון וואָרט „צאצאים“:

בנוגע דעם נוסח „ונהי“ אנחנו וצאצאינו כו״ (אין ברכת והערב נא שבכרכת התורה?) — זאָגט דער אַלטער רבי בשלחננו<sup>9</sup>, וז״ל: „ויש מדקדקים להוסיף וצאצאי צאצאינו, כי כל שהוא ובנו ובן בנו ת״ח שוב אין תורה פוסקת מזרעו לעולם. וא״צ לכך, כי בכלל צאצאינו הם ג״כ בני בנים“<sup>10</sup>. און בסידורו פסק וקבע (נאָר) „וצאצאינו“.

ד.ה. דער נאָמען „צאצאי כ״ק אדמו״ר הזקן“ — כאַטש עס רעדט זיך וועגן אַ זיבעטן דור, אַ אַכטן וכו״ — איז בהתאם צום פס״ד פון אַלטן רבי׳ן, אַז אויך בני

7) ואין לומר שכוונת אדה״ו בבכלל צאצאינו כו״ בני בנים“ היא רק לבני בנים ממש (ולא להדור שלאחריהם) — ומה שאין מבקשים גם על הדורות שלאחזי הוא כי כל שהוא ובנו ובן בנו ת״ח שוב אין תורה פוסקת מזרעו לעולם — שהרי מקורו של אדה״ו הוא המגיא (כנסמך על גליון השו״ע שלו), ולשון המגיא הוא „צאצאינו היינו יוצאי חלצנו״. דמזה מובן שכוונת אדה״ו בבני בנים“ היא לביב עד סוף כל הדורות. וכדמוכח גם מפשטות הכתובים (ישע״מ, יט, סא, ט. איוב ה, כה. ועוד) דב„צאצאים“ נכלל כו״כ דורות.

8) לשון המגיא — אבל לא הועתק בשו״ע אדה״ו, אף שלכאורה עפ״י מתורץ למה לא יאמרו התפלה בשפה ברורה.

9) וי״ל נפק״מ הלהכה במקום שאין נוסחא קבועה.

10) ובפרט לפי מ״ש התוספות (כתובות סב, ב. כ״ב נט, א) שזוהו דוקא כששלשתו ראו זה את זה.

1) ראה שער היחז״א ספ״א לקריא לההי״מ (הוצאת קה״ת) סי׳ רמ״ד.

וכן הוא בשמות שקורים הריים ל״יח (ראה ש׳ הגלגולים הקדמה כג. ש מרזיל בסופו. עמהי״מ שא ספ״ד. וראה גיב חפץ ה׳ לברכות ג, א. א. ס׳ חסידים סרמ״ד. ושם משמע דגם בהשם הלועזי כן הוא — ועפ״י יומתק דרז״ל בהשם „זלמן“ דאדה״ו) — וי״ל שגם בשמות הסכמיים אבל (עי״פ שו״ע) נעשו קבועים כן הוא. —

ויתרה מזה — הרי כל פרט שבכריאה (ועאכו״כ — קריאת שם במשך זמן) — ה״ז בהשגח״פ.

2) ברכות יא, ב.

3) אויח רסמ״ז.

4) ב״ח שם. וכי״ה כאבודרהם בשם אבן הירחי.

א״ר. בסדור היעב״ק. ועוד.

5) בי״מ פה, א.

6) וכי״ה במגיא אויח שם. ועיין במגיא שם ההוכחה לזה.

וועלכע האָט אַ שייכות מיוחדת מיט  
כ"ק אדמו"ר הזקן, מצד דעם וואָס די  
תועדות איז אין דעם שבת וועלכע איז  
בסמיכות ולמחרת יום ההילולא שלו,

און אויך אַ שייכות מיוחדת מיט כ"ק  
מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו — דער ממלא  
מקומו פון כ"ק אדמו"ר הזקן — מצד  
דעם וואָס דאָס איז די תועדות פון  
שבת מברכים חודש שבט, וואָס דער יום  
העשירי שבו איז דער יום ההילולא שלו,  
נוסף צו דעם וואָס אויך דער מקום  
פון איצטיקער תועדות איז דער אָרט  
וואו עבד עבודתו בעשר שנותיו  
האחרונות בחיים חיותו בעלמא דין.

ה. אַ מעלה נוספת אין דער משקה  
הנ"ל — וואָס אין איר איז אַריינגע-  
מישט און אַרײן געגאַסן<sup>11</sup> משקה פון די  
אידן וועלכע געפינען זיך (לעת עתה)  
מאחורי מסך הברזל, ובפרט — אין דער  
מדינה פון כ"ק אדמו"ר הזקן,

וואָס זיי אַלע זיינען צאצאים<sup>12</sup> פון  
כ"ק אדמו"ר הזקן, דורך זייער זיך מוסר  
נפש זיין בפועל אויף אידישקייט —  
בדוגמת ובנתינת כח<sup>13</sup> פון דער מס"נ  
פון כ"ק אדמו"ר הזקן.

דורך דעם וואָס מ'וועט „נוצן“ די  
משקה אויף דער תועדות פון צאצאי  
כ"ק אדמו"ר הזקן (ועד"ז אין די אנדערע

אויך) בנינים עד סוף כל הדורות —  
ווערן אַלע דורות נכלל אין דער בקשה  
גופא.

ג. ויש לומר הוראה עפ"י בנוגע צו  
„צאצאי כ"ק אדמו"ר הזקן“ — ועיקרית  
היא: זייער שייכות און יחס צום אַלטן  
רבי'ן איז באופן ישר: זייער שייכות און  
יחס צום אַלטן רבי'ן איז (ניט נאָר מצד  
דעם וואָס זייערע עלטער-עלטער-  
זיידעס זיינען געווען צאצאים פון אַלטן  
רבי'ן, נאָר) אַז זיי גופא זיינען (לויטן  
פס"ד פון כ"ק אדמו"ר הזקן) זיינע  
צאצאים<sup>14</sup>.

ולהוסיף: אַז אין נאָמען „צאצאי כ"ק  
אדמו"ר הזקן“ — ווערן נכלל אַלע  
צאצאים פון אַלע דורות צוזאַמען.  
צאצאיו שבדורנו זה, און בניו (בפשטות)  
— כולל אויך בנו ממלא מקומו — אַלע  
צוזאַמען ווערן נכלל אין איין און זעלבן  
נאָמען.

ופשוט, אַז די התבוננות בהנ"ל (אפילו  
התבוננות קלה) פאַרגרעסערט נאָכמער  
דעם הרגש האחריות (צוזאַמען מיטן  
הרגש זכות) ללכת „בדרך“ ישרה אשר  
הורנו מדרכיו ונלכה באורחותיו נס"י.

ד. בכדי די תועדות פון די צאצאים  
(און די החלטות טובות אויף „נלכה  
באורחותיו“) זאָל זיין בהצלחה נאָכמער  
— וועט מען מיטנעמען משקה<sup>15</sup> (צו  
דער תועדות) פון דער איצטיקער  
תועדות,

14) נוסף על שענין התועדות בשבת מברכים

הוא מתקנותיו של כ"ק מו"ח אדמו"ר.

15) כידוע מעלת היחוד שבתקרבנות לח בלה  
דוקא, ועד הלכה בפועל (טוש"ע י"ד סימן צב  
ס"ד) ובנו"כ שם. ובכ"מ. וראה גם או"ח רסתמ"ז  
ובשו"ע אדה"ז שם.

16) להעיר ממה שאמר אדה"ז על הרה"צ וכו'  
וכו' ר' ברוך. הוא נכד בשרי ואני נכד רוחני  
(התמים ח"ב ע' נו. ובכ"מ).

17) ראה תניא רפמ"ב.

11) ויש לקשר זה עם פירשי בתחלת (וראש)  
פרשתנו, וארא — אל האבות, ע"פ משנ"ח לעיל  
(בשיחות שלפניו) בארוכה, שהתואר „אבות“  
לאברהם יצחק ויעקב מדגיש (ג"כ) שכל אחד מהם  
הוא אביו (ולא רק זקן וקנו כו') של כאו"א מישראל.  
12) לשון כ"ק אדה"ז באגה"ק סימן ז"ך (קמו, א).  
13) וידועה תורת אדה"ז ע"ה"פ כולה משקה  
(המשך וככה תרל"ז, פמ"ז).

און אזוי אויך לאידך, אז די אידן  
 נועלכע געפינען זיך מאחורי מסך  
 הברזל זאלן בקרוב ממש ארויסגיין פון  
 דארטן און נגאל ווערן מן המיצר אל  
 המרחב — אויף וויפל ס'איז שייך  
 „מרחב" אין זמן הגלות, — און בהמשך  
 לזה ותיכף לזה זאלן אלע צוזאמען, און  
 צוזאמען מיט אלע אידן, בקרוב ממש  
 ארויסגיין פון גלות בגאולה האמיתית  
 והשלימה, דורך משיח צדקנו, במהרה  
 בימינו ממש.

התועדויות) שבמדינה זו — וועט עס  
 זיין אויך א נתינת כח אז אויך זיי  
 (במדינה זו) זאלן שטיין אין דער תנועה  
 פון מסיני<sup>18</sup>, מסיני מתוך מנוחה  
 והרחבה<sup>19</sup>,

18) להעיר מתניא ספכיה: שקיום התורה  
 ומצותי תלוי בזה שיוכר תמיד ענין מסירת נפשו  
 לה' כו'.

19) שמעלה נוספת בה.





## משיחות\* ש"פ וארא, ר"ח שבט ה'תשמ"ו

וינפש<sup>א</sup>, ובלשון הקבלה והחסידות: —  
שבע מדות עליונות, שבעת ימי הבנין,  
שמהם נשתלשלו שבעת ימי בראשית.  
משא"כ ר"ח — הו"ע של חידוש<sup>ב</sup>,  
וכמה ענינים בזה:

(א) כל המציאות דמולד הלבנה  
(שנעשה בר"ח) הו"ע שנתחדש לאחרי  
הבריאה — שהרי בהתחלת הבריאה היו  
„שני המאורות הגדולים<sup>א</sup>“, ורק ע"י  
קטרוג הלבנה, נאמר לה „לכי ומעטי את  
עצמך<sup>ב</sup>“, ונעשתה „המאור הקטן<sup>ב</sup>“.

(ב) גם מולד הלבנה עכשיו (לאחרי  
שנעשית הלבנה „המאור הקטן“) הו"ע  
של חידוש — חידוש הלבנה, שהרי לפני  
המולד היא בהעלם לגמרי, ובעת המולד  
מתחדשת הלבנה<sup>א</sup>, עד לחידוש

א. בשבת זו — כמה ענינים: (א)  
כללות הענין דשבת ר"ח — החיבור  
דשבת ור"ח יחדיו. (ב) הענין הפרטי  
דשבת ר"ח זה — שבת פ' וארא, ור"ח  
שבט.

וע"פ תורת הבעש"ט<sup>א</sup> שבכל ענין  
וענין, אפילו בעניני העולם, יש הוראה  
ולימוד בעבודת האדם לקונו, הרי מובן,  
שכן הוא — ובמכ"ש וק"ז — בעניני  
תורה וקדושה, כבנוד"ד, כללות הענין  
דשבת ר"ח, והענין הפרטי דשבת פ'  
וארא ור"ח שבט, שבדאי מהווים הם  
הוראה ולימוד בעבודת האדם לקונו.

והוראה זו היא — בנוגע לעבודה  
הפרטית השייכת לחודש שבט, אשר, כל  
ימי החודש כלולים ב„ראש חודש<sup>א</sup>“,  
כולל — ובמיוחד — יום העשירי בשבט,  
„העשירי יהי' קודש<sup>ב</sup>“, יום ההילולא  
דכ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו,  
כדלקמן.

ב. ביאור כללות הענין דשבת ר"ח:

שבת — הו"ע הקשור עם טבע  
הבריאה, „ששת ימים עשה ה' את  
השמים ואת הארץ וביום השביעי שבת

(\*) תרגום מאידית.

- 1) היום יום' — ט' אייר. כשי"ט הוספות סקכ"ז-  
קכ"ט. ושי"ג.
- 2) לקו"ת ר"ה נח, סע"א. עט"ר עשר ר"ה ספ"ב.  
ומרומו גם במשנה (ריש מסכת ר"ה): באחד בניסן  
ר"ה למלכים וזרנגלים — שרגל שבו הוא באמצע  
החודש (ראה גמרא שם ד, א) — ראה לקו"ש ח"ז ע'  
409 הע' 4.
- 3) בחוקותי כז, לב. וראה לקו"ש ח"ז ס"ע 290.  
ושי"ג.

(4) תשא לא, יו.

(5) סה"מ תרע"ח ע' רסט. תשי"ד ע' 192. תשי"ה ע'

167.

(6) היינו, שגם יום השבת הוא אחד משבעת ימי  
הבנין. ולהעיר מפרש"י בראשית כ, כ: „באת שבת . .  
כלתה ונגמרה המלאכה“.

ויש לומר, שעפ"ז יומתק הטעם על „הי' מהלך  
במדבר כו' מונה ששה ימים ומשמר יום אחד . .  
כברייתו של עולם“ (שבת סט, א. שו"ע או"ח סשד"מ)  
— דלכאורה, מכיון שהוא רק „לזכרון בעלמא . . לא  
תשתכח תורת שבת ממנו“ (רש"י שם). שו"ע אדה"ז  
שם, אין נפק"מ באיזה אופן ימנה? והביאור בזה,  
מכיון שיום השבת הוא יום השביעי דימי בראשית,  
לכן, צריך למנות, כברייתו של עולם<sup>א</sup> דוקא (ואם  
ימנה באופן אחר — אין זה „תורת שבת“). ולהעיר  
מהמשך תרס"ז ע' קל.

(7) להעיר שיהו ג"כ מפירושי תיבת „חודש“.

(8) בראשית א, טז ובפרש"י.

(9) חולין ס, רע"ב.

(10) משא"כ בנוגע לימי השבוע (שבת) — הרי  
„כל הימים (בחיצוניות, הם) שוים“ (אורח"ת ברכה ע'  
איתצט).

הציווי „החודש הזה לכם גו'“<sup>20</sup> נאמר בקשר לצי"מ. ובלשון חז"ל<sup>21</sup> על הפסוק: „כשבחר ביעקב ובניו קבע להם ראש חודש של גאולה“, ומראש חדשים — נמשך ענין הגאולה בכל ר"ח.

כלומר: שבת הו"ע הקשור עם טבע הבריאה, ואילו ר"ח הו"ע שלמעלה מטבעו ורגילותו, ממדידה והגבלה דטבע הבריאה, ענין של גאולה.

ג. ונמצא, שענינם של שבת ור"ח בעבודת האדם הוא — „תמידים כסדרם ומוספים כהלכתם“:

שבת — מורה על עבודה מסודרת ע"פ טבע דקדושה, במדידה והגבלה, „תמידים כסדרם“; ור"ח — מורה על עבודה באופן של חידוש, כלומר, עבודה שלמעלה ממדידה והגבלה, „מוספים כהלכתם“.

ומובן, שב' אופני העבודה הנ"ל הם ב' אופני עבודה שונים, ויתירה מזה — הפכיים זה מזה (מדידה ובלי מדידה).

ויש בזה מה שאין בזה:

העבודה ד„תמידים כסדרם“, עבודה מסודרת באופן תמידי, „לא ישבותו“<sup>22</sup> — יש בה העילוי של דבר שהורגל בו תמיד, שנחקק וחודר יותר בפנימיותו ומתעצם עמו והיו לאחדים ממש.

והעבודה ד„מוספים כהלכתם“, הוספה מיוחדת שלמעלה מהעבודה המסודרת והרגילה (בזמנים מיוחדים שבהם יש צורך בהוספה מיוחדת שלמעלה מהרגילותו<sup>23</sup>) — יש בה

שבדוגמת „הם עתידים להתחדש כמותה“<sup>11</sup>.

ג) כל המציאות דר"ח הו"ע של חידוש — שהרי הקביעות דר"ח תלוי אך ורק ב(פעולתם של) ישראל, „ישראל דקדשינהו לראשי חדשים“<sup>12</sup> (ולא כענין השבת, „מקדשא וקיימא“<sup>13</sup>), ועד שאמרו חז"ל<sup>14</sup> שהקב"ה אומר לב"ד של מעלה „אני ואתם נלך אצל ב"ד של מטה כו"י.

ולא עוד, אלא שחידוש זה הוא (לא רק לגבי טבע הבריאה, אלא) אפילו לגבי התורה<sup>15</sup> — „אשר תקראו אתם (חסר) במועדס“<sup>16</sup>, ודרשו חז"ל<sup>17</sup> „אתם אפילו שוגגין . . אתם אפילו מוטעין“, ויתירה מזה — „אתם אפילו מזידין“<sup>18</sup>.

בסגנון אחר קצת:

מהטעמים על מה שבשבת אין אומרים „זכר ליציאת מצרים“ — לפי שהתחלת מצות השבת היא ע"ש כי בו שבת וינפש, זכר למע"ב, ואח"כ ניתוסף בו הענין דזכר לצי"מ<sup>19</sup>.

משא"כ מצות קידוש חדשים (ר"ח) קשורה עם הענין דיצי"מ — שהרי

11) נוסח קידוש לבנה, מסנהדרין מב. א. רמב"ם הל' ברכות פ"י תט"ז.

12) ברכות מט, א. וראה תו"א יתרו טט, סע"ג וא"לך. ובכ"מ: ועביעות הימים טובים תלוי בימי החודש.

13) ביצה יז, א. וראה תו"א שם. ובכ"מ.

14) שמיר פט"ז, ב. דבר פ"ב, יד.

15) ראה המשך תעריב ח"ג ע' א"תג.

16) אמור כג, ב.

17) ר"ה כה, א. רמב"ם הל' קידוה"ח ספ"ב.

18) ויש לומר, שהכח לעבודה זו הוא — ענין

הביטול, ע"ד ובדוגמת הענין דלכ"י ומעטי את עצמך, „המאור הקטן“, כהמשך דברי הגמרא (חולין שם) — „ליקרו צדיקי בשמך, יעקב הקטן, שמואל הקטן, דוד הקטן, בדוגמת חידוש הירח שמצד הביטול (תו"א שם סז, ג).

19) אבודרהם סדר מעריב של שבת ופירושה. וראה בארוכה שער הכולל פ"ז סכ"ט.

20) בא יב, ב.

21) שמיר שם, יא.

22) נח ת, כב.

23) הו לטוב — כשיש הוספה בהמשכת הטוב, יש צורך להוסיף בל"ס (עניני תורה ומצוות) כדי

גדול<sup>26</sup>, כלומר, שנעשה חיבור ואחדות ד"תמידים כסדרם ומוספים כהלכתם", שכולם חזורים בקדושה המיוחדת דיוהכ"פ, שלכן נעשים בכה"ג דוקא.

ולכאורה יש לומר, שענין זה שייך ליוהכ"פ דוקא<sup>27</sup> — „אחת בשנה“<sup>28</sup>, שמצד גודל מעלתו יש בכחו לפעול חיבור הפכים („תמידים כסדרם ומוספים כהלכתם“)<sup>29</sup>: אמנם, מכיון שיוהכ"פ הוא „אחת בשנה“ (בתוך השנה), מובן, שהשפעתו נמשכת בכל השנה כולה (כבכל המועדים שהשפעתם נמשכת בכל השנה<sup>30</sup>), וענין זה בא לידי ביטוי (בנדו"ד) בשבת ר"ח — חיבור הפכים.

ומכיון שזוהי נתינת-כח מיוחדת שאינה ע"ד הרגיל — הרי בודאי שיש לנצל נתינת-כח זו במילואה ובשלימותה, לחבר את ב' אופני העבודה ד"תמידים כסדרם ומוספים כהלכתם".

החביבות וה„שטורעם“ של דבר חדש, משאי"כ דבר שהורגל בו, שאז יש צורך בעבודה ויגיעה כדי לפעול ש"יהיו בעיניך כחדשים“<sup>34</sup> (בכ"ף הדמיון), ועאכו"כ — „חדשים“<sup>35</sup> ממש.

ד. עפ"ז מובן העילוי המיוחד דשבת ר"ח:

שבת ר"ח — מורה על חיבור ב' הענינים דשבת (טבע דקדושה — „מקדשא“) ור"ח (חידוש שלמעלה מהטבע) באופן שנעשים ענין אחד, ויס אחד, כלומר, לא באופן שחלק מסויים ביום שייך לשבת וחלק מסויים ביום שייך לר"ח, כי אם, שכל רגע וכל נקודה ביום זה הם שבת ר"ח.

וענינו בעבודה — נתינת-כח מיוחדת לחבר את ב' אופני העבודה ד"תמידים כסדרם ומוספים כהלכתם" (חיבור הפכים), כלומר, גם בעבודה המסודרת ע"ד הרגיל יהי ה„שטורעם“ והחביבות דדבר חדש, ולאידך, גם ההוספה שבבחינת חידוש תחדור בפנימיותו של האדם ותתעצם עמו, כמו עבודה שהורגל בה תמיד.

דוגמא לדבר — בהלכה: „כל עבודות יוה"כ אינן כשירות אלא בו" — ככהן

(26) יומא לב, סעי"ב. ושי"נ. רמב"ם הל' עבודה יוהכ"פ פ"א ה"ב. וראה צפני"ז עה"ת ר"פ קורח.

(27) ואף שגם „בשבת שיש שם תמידין ומוספין . . . כל שזכה בעבודה מעבודת התמיד של שחר הוא זוכה בה בשני כבשי מוסף“ (רמב"ם הל' תמידין ומוספין פ"ד ה"ט) — הרי זה רק"י שכהן זה זוכה בו, ולא מפני שהתמידין דשבת קשורים עם המוספין שבו [שלכן, תמיד של בין הערביים נעשה ע"י משמר אחר — רמב"ם שם], משאי"כ ביוהכ"פ, מה שגם התמידין נעשים בכה"ג דוקא, הרי זה מפני שגם התמידין שבו שייכים לקדושת יוהכ"פ (מוספין שבו).

(28) ס"פ תצוה. אחרי טו, לד.

(29) להעיר מהענין דכלאים במקדש (רמב"ם הל' כלאים בטופן. הל' כלי המקדש פ"ח ה"א-יב) — שאע"פ שכלאים אסור, שכן, להיותם שני הפכים אי אפשר לחברם, ונלחמים וזבי, אע"פ, במקדש יש כח לחברם, ולכן, לא רק שאין איסור, אלא אדרבה — יש חיוב לחברם (ראה בארוכה לקו"ש חכ"ט ע' 122 ואילך. חלו"ז ע' 153 ואילך). ושי"נ.

(30) ראה לקו"ת ברכה צח, ב.

שיוכלו „לקבל“ הוספה זו, ולא תהי' באופן ד"רוב טובה" שאין יכולין לעמוד בה (ראה תענית כג, א): והו' למוטב — כשרואים בעולם הוספה בענינים בלתי-רצויים ח"ו, יש להוסיף עוד יותר בעניני קדושה, כדי להתגבר על הלעיוז, ולא עוד, אלא להפכו לקדושה, אתהפכא חשוכא לנהורא ומרירו למיתקא, בבחינת „ולילה כיום יאיר“, שהחושך נאיר עוד יותר מהיום („כיום“, בכ"ף הדמיון, מכיון שהוא למעלה ממנו), מכיון שזהו אור שבא מהפיכת החושך.

(24) שו"ע אדה"ז הל' ק"ש סימן סא ס"ב. ועוד.

(25) פרש"י עה"ת: יתרו י"ט, א. עקב י"א, יג. תבוא

והרי ענינו של יוסף הוא — כשמו — ענין של הוספה<sup>36</sup>, כלומר, עבודה באופן של הוספה לגבי העבודה ע"ד הרגיל, „מוספים כהלכתם“<sup>37</sup>.

ונמצא, שבשבת ר"ח זה, שבת פ' וארא ר"ח שבט, מודגש יותר החיבור ד, תמידים כסדרם ומוספים כהלכתם — הן מצד כללות הענין דשבת ר"ח, והן מצד ענינו הפרטי של שבת ר"ח זה<sup>38</sup>.

ו. והנה, כל האמור לעיל אודות כללות הענין דשבת ר"ח וענינו הפרטי

ה. והנה, כללות הענין דשבת ר"ח (החיבור ד, תמידים כסדרם ומוספים כהלכתם) מודגש במיוחד בשבת ר"ח זה — שבת פ' וארא, ר"ח שבט:

„וארא“ — ענין הראי' — מורה על תכלית ההתאמתות, ובלשון חז"ל: „אינה דומה שמיעה לראי'“, שכן, עי' שמיעה בלבד (גם כששומע מאנשים כשרים ונאמנים) — איז הדבר מתאמת אצלו לגמרי, כי אם, כאשר רואה את הדבר בעיניו ממש<sup>39</sup>.

ומובן, שענין זה שייך — בעיקר ובנקל יותר — לעבודה ד, תמידים כסדרם (שבת), כאמור, שמכיון שזוהי עבודה שהורגל בה תמיד, „לא ישבותו“<sup>33</sup>, נחקק הדבר בפנימיותו ביותר, ועד שמתאמת אצלו באופן של ראי'.

ולעומת זאת, ענינו של חודש שבט — קשור במיוחד עם העבודה ד, מוספים כהלכתם:

ידוע<sup>34</sup> ש"יב חדשי השנה הם כנגד י"ב השבטים. ולכמה דעות<sup>35</sup> — הסדר הוא כסדר תולדותם של השבטים, ועפ"ז, חודש שבט, חודש הי"א, הוא כנגד שבטו של יוסף, שבט הי"א.

31) ראה מבילתא יתרו יט, ט. ועוד.

32) שלכו. „אין עד נעשה דיין“ (רי"ה כו, רע"א. ושינ. וראה לקו"ש ח"ו ע' 121 ובהערות 11-12).

33) ולהעיר, שענין זה הוא בטבעו של כאריא מישראל — כמש"נ (רי"ש פרשתנו ובפרש"י), „וארא אל האבות“, ומצד טבע הבריאה — „האב זוכה לבן כו" (עדיות פ"ב מט), כמבואר בתרי"א ריש פרשתנו ש„בחי" האבות היא ירושה לכניהם אחריהם ככל דור ודור“, ולכו. „תמיד יש בחי' זו (וארא)“ ככל זמן בכל אדם.

34) ראה טור אריח סו"ס תיו. קה"י אות י"ד ערך י"ב חדשים וי"ב שבטים. תרי"א שמות מט, ד. אוה"ת בראשית כו, א"ב. שמות ע' כט. ועוד.

35) סי' יעב"ץ ש' הגיא. „דבר יום ביומו“ (לפני חודש שבט) — מאמר „מה יפית“ (דרוש האחד עשר), וראה לעיל ע' 90 ואילך.

36) ויומתק יותר (השייכות לראש חודש) ע"פ פ"י הצ"צ (לקמן ס"ז) שההוספה ד, יוסף ה"ע עבודת התשובה, הפיכת „אחרי לבנו“ — כי ההפיכה מזדונות („אחרי“) לזכות („בנו“) היא חידוש גמור שאינו ע"פ (ואדברא — היפך) סדר השתל, ונעשה רק ע"י עבודת ישראל, בדוגמת החידוש דראש חודש. כניל ס"א. ולהעיר, שגם ר"ח קשור עם ענין התשובה — „הביאו כפרה עלי שמיעטתי את הירח“ (חוליו שם. וראה אוה"ת בראשית ט, ב ואילך).

37) וגם הענין ד, משנה תורה" שהתחלתו ברי"ח שבט (כדלקמן ס"ז) שייך ל„מוספים“ — התחדשות, כדלקמן הערה 41.

ולהעיר, שגם התחלת „משנה תורה“ היא, דברי תוכחות (פרש"י ר"פ דברים), שהכוונה בהם — שיביאו לתשובה (ראה בארוכה לקו"ש ח"ט ע' 39), ענין יוסף (ראה הערה הקודמת).

38) להעיר גם ע"ד הקשר לשיעור היוםי מרמב"ם (להמנהג הפשוט דג' פרקים ליום) — סיום הלכות שלוחין ושותפין — בעבודת האדם: „שלוחין“ — קאי על נשי, שלוחו של אדם העליון כמותו, שעייז בכחם לעשות את המצוות — כבדו את המצוות שהו שלוחין (ראה לקו"ת ר"פ ויקרא). וענין זה הוא מצד טבע הבריאה — „תמידים כסדרם“: ועי' העבודה בפועל — נעשים „שותפין“, מכיון שפועל חידוש בבריאה — „מוספים כהלכתם“.

\*) ראה לקו"ש ח"ו ע' 23 הע' 73. דענין. שותף להקב"ה במע"ב (שבת קי"ט. רע"ב) הוא שפועל חידוש גמור בבריאה — בדוגמת חידוש הבריאה ע"י הקב"ה. בריאת יש מאין. שלכו. נעשה שותף להקב"ה. שותפין שרים.

את התורה", "אתפשטותא דמשה בכל דרא ודרא"<sup>46</sup>, ובפרטיות יותר — בח" משה רבינו שבכאו"א מישראל<sup>47</sup>, היינו, שנפעל תוקף וחיוזק ("באר גו") בכל עניני העבודה שלפנ"ז, ולא עוד, אלא באופן של הוספה, "מעלין בקודש"<sup>48</sup>,

ולא רק בנוגע לעצמו, אלא גם — וכמיוחד — "בשבעים לשון פירשה להם", כלומר, הפצת התורה והיהדות גם ליהודי שנתרחק כו', עד שאינו שייך ללמוד ולהבין את התורה בלשון הקודש (כולל — שבגלוי ובחיצוניות אינו שייך לעניני קדושה, שזהו התוכן הרוחני ד"לשון הקודש"), ולכן, בהכרח לתרגם לו את התורה בשפת המדינה, בלשון עם ועם, "בשבעים לשון".

ויש לקשר ענין זה עם האמור לעיל שחודש שבט הוא כנגד שבטו של יוסף:

ענינו של "יוסף" הוא — "יוסף ה' לי בן אחר"<sup>49</sup>, וידוע פירוש הצמח-צדק<sup>50</sup>: בדיוק הלשון "בן אחר" (ולא "עוד בן") — שגם יהודי שבגלוי ובחיצוניות הוא בתכלית הירידה, "אחר", עושים אותו (לא רק "שכן קרוב"<sup>51</sup>, אלא "בן", היינו, שרואים בו בגלוי את כל הענינים של ה"אבות".

וענין זה נפעל ע"י כללות העבודה דהפצת התורה והיהדות — "בשבעים לשון פירשה להם".

ז. והנה, בחודש שבט גופא ישנה הדגשה יתירה בנוגע לכללות העבודה

דשבת ר"ח זה — מהוה הוראה בנוגע לעבודה המיוחדת דחודש שבט.

ובהקדמה:

אודות ענינו המיוחד של חודש שבט — נתבאר בהתוועדות שלפנ"ז<sup>39</sup> שמפורש הדבר כתושב"כ<sup>40</sup>: "בעשתי עשר חודש באחד לחודש ("ראש חודש" שבט הכולל את כל ימי החודש) . . . הואיל משה באר את התורה, "משנה תורה", כלומר, ביאור כל פרטי הענינים שנאמרו כד' הספרים שלפנ"ז, בהוספת ענינים חדשים<sup>41</sup>, ובזה גופא — "בשבעים לשון פירשה להם"<sup>42</sup>.

ו"הימים האלה נזכרים ונעשים"<sup>43</sup> — שעיי' ש"נזכרים" כדבעי, חוזרים ו"נעשים" אותם הענינים שהיו בפעם הראשונה<sup>44</sup>:

בכל שנה ושנה בכוא ר"ח שבט — הרי בכל יום שבו<sup>45</sup> "הואיל משה באר

39 שיחת ש"פ שמות, מבה"ח שבט (לעיל ע' 299).

40 דברים א, ג-ה.

41 להעיר מזחיג (רסא, א) שההפרש בין ד' ספרים הראשונים למשנה תורה הוא דוגמת ההפרש שבין תושב"כ לתושבע"פ [והיינו, שהשורש של תושבע"פ בתושב"כ הוא משנה תורה (ראה מג"ע איו"פ רמ"ו אה"ח דברים ע' 1)] — והרי תושבע"פ הוא מה שנתחדש ע"י העבודה דישאל (המשך תרס"ז ע' שפג ואילך).

42 פרש"י עה"פ שם, ה.

43 לשון הכתיב — אסתר ט, כח.

44 ראה רמ"ז בספר תיקון שובבים. הובא ונתבאר בספר לב דוד (להחיד"א) פכ"ט, וידועה היא ע"ז ממשנה ספ"ג דגיטין: בודקין את היין . . . ובהוצאת סמדר כו'.

45 ויש לומר דגם בימי השיק (ואדרבה) — שבלאה"כ, ויקהל משה, "עשה לך קהלות גדולות ודרוש לפניהם . . . כדי שילמדו ממך דורות הבאים להקהיל קהלות בכל שבת וישבת, ולכנוס בבתי מדרשות ללמד ולהורית לישראל דברי תורה כו'" (יל"ש ר"פ ויקהל. הובא בשו"ע אדה"ז הל' שבת סר"צ ס"ג).

46 תקוני תמיט (ק"ב, רע"א, ק"ד, רע"א). יעוד.

47 תנאי רפמ"ב.

48 ברכות כה, א. ושי"נ.

49 יוצא ל, כד.

50 אה"ח ויצא רכ, א ואילך. ויחי שפ"ו, א ואילך.

51 שצ, א ואילך. שצ"ב, ב ואילך.

52 משלי כז, י.

חיים<sup>54</sup>, והמדובר לעיל שחודש שבט הוא כנגד שבטו של יוסף הוא — להדעה שסדר השבטים הוא בהתאם לסדר תולדותם.

אמנם, ישנם דעות<sup>55</sup> שסדר השבטים ביחס לחדשי השנה הוא (לא כסדר תולדותם, כי אם) כסדר הדגלים והמסעות, שע"פ סדר זה הקריבו לחנוכת המשכן (בחודש ניסן)<sup>56</sup>. ועפ"י חודש שבט הוא כנגד הנשיא דיום י"א ניסן — ביום עשתי עשר יום נשיא לבני אשר<sup>57</sup>.

ויש לומר, שגם לדעה זו מודגש הקשר עם האמור לעיל אודות כללות העבודה דחודש שבט — הפצת התורה והיהדות עד להפצת המעיינות חוצה:

ענינו של אשר<sup>58</sup> הוא — „מאשר שמנה לחמו והוא יתן מעדני מלך“<sup>59</sup>, „וטובל בשמן רגלו“<sup>60</sup>, כפירוש רש"י<sup>61</sup>: „מושך שמן כמעין“.

והנה, ענין ה„שמן“ בתורה — קאי על פנימיות התורה<sup>62</sup>, בחי ה„מעיינות“ שבתורה, ונמצא, שענינו של אשר הוא — „מושך שמן כמעין“, כלומר, הפצת המעיינות דפנימיות התורה חוצה, עד

הפצת התורה והיהדות — בעשירי בשבט, „העשירי יהי קודש“ (שנכלל ב"ח):

בדורנו זה נתגלה<sup>63</sup> ענין מיוחד בעשירי בשבט — יום ההילולא של כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו. אשר, ביום זה, „כל מעשיו ותורתו ועבודתו אשר עבד כל ימי חייו . . . מתגלה ומאיר בבחי" גילוי מלמעלה למטה . . . ופועל ישועות בקרב הארץ“<sup>64</sup>.

וענין זה קשור עם כללות הענין דחודש שבט — מכיון שהנקודה התיכונה ד„כל מעשיו ותורתו ועבודתו“ של בעל ההילולא קשורה עם העבודה המיוחדת דחודש שבט:

חודש שבט הוא כנגד שבטו של יוסף. וזהו הקשר המיוחד עם בעל ההילולא — ששמו הראשון הוא „יוסף“, וכפי שהדבר בא לידי ביטוי בעבודתו בענין ד„יוסף ה' לי בן אחר“, לעשות מ„אחר“ „בן“, כידוע ומפורסם לכל גודל השתדלותו של בעל ההילולא, עד למסירת נפש ממש, בהפצת התורה והיהדות, עד להפצת המעיינות (דפנימיות התורה) חוצה,

כולל — ע"י תרגום עניני התורה, עד לענינים הכי עמוקים שבתורה, תורת החסידות, בלשון עם ועם, שזהו ענינו של חודש שבט — „הואיל משה באר את התורה“, „בשבעים לשון“.

ח. ויש להוסיף בזה:

בנוגע לסדרם של השבטים ביחס לחדשי השנה — ישנם (כאמור) כמה דעות, אשר, „אלו ואלו דברי אלקים

54) עירובין יג. ב. גיטין ו. ב.

55) ראה קה"י שם. ובאית ש' ערך שבט. בני ישכר מאמרי חודש שבט מאמר א' בסופו.

56) פרש"י נשא ז, יא.

57) נשא שם. עב. וראה לקוטי לוי"צ אגרות ע' שכ"ה, תיט — על הפסוק.

58) להעיר מלקוטי לוי"צ שם ע' תיט: „אשר בחי תענוג הוא ע"ד כמו יצחק, מלשון צחוק ותענוג“. ויש לומר, שזהו הקשר גם עם שמו השני של בעל ההילולא — „יצחק“.

59) ויחי מט, כ.

60) ברכה לג, כד.

61) ויחי שם.

62) לקוטי שה"ש ב, ד ואילך. ובארוכה — אמרי

בינה שער הק"ש פני"ד ואילך.

52) להעיר מהענין ד„מגלגליו זכות ליום זכאי“

(תענית כט, א. ושי"ג).

53) אגה"ק סכ"ז-כח.

ולהוסיף, ששם הפרשה — „וארא” — כולל את כל עניני הפרשה, מן הקצה אל הקצה, משלימות הגאולה, „והוצאתי גו' והצאתי גו' וגאלתי גו' ולקחתי גו' והבאתי גו'”<sup>64</sup>, עד לתכלית ירידת הגלות — „בקרב הארץ”<sup>65</sup>.

וההוראה מזה — שגם כאשר פוגשים יהודי שבגלויו ובחיצוניות נמצא הוא בתכלית הירידה, „בקרב הארץ”, הרי, לא זו בלבד שיכולים לקרבו לעניני יהדות, תורה ומצוותי, עד למעיינות דפנימיות התורה, אלא עוד זאת, שיכולים לפעול שענינים אלו יהיו אצלו באופן של רא'.

ועי' פועלים את הענין דיצי"מ<sup>66</sup> בעבודה הפרטית, ומגאולה הפרטית — לגאולה הכללית, גאולה העתידה, שהובטחה אף היא, כאמור, בפרשת השבוע.

(64) ג. י"ח.

(65) ח. י"ח. וראה פרשי' ט. כט.

(66) להעיר מהקשר דיצי"מ לשבט אשר (ששייך גם הוא לחודש שבט) — עי' המבואר בלקוטי לוי"צ שם. ש. עי' בחי' אשר ה' גאולת מצרים, כי הרי שרץ בת אשר היא שבשרה ליעקב שיוסף חי הוא . . . והיא היא שהראתה למשה היכן יוסף קבור, שאז לקח משה את עצמות יוסף עמו, וה' יצי"מ, ובלי זאת לא יכלו לצאת ממצרים (שהרי השבוע השביעי יוסף על זה), הרי שיצאת וגאולת מצרים ה' עי' בחי' אשר דוקא'.

ויש לומר, שכן הוא בנוגע לגאולה העתידה (כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאותי) — שע"י העבודה ד'פוצו מעינותיך חוצה', הפצת בחי' ה.שמו' שבתורה, ענינו של „אשר” — קא אתי מר דא מלכא משיחא (ראה אנהיך דהבעש"ט נדפסה בכש"ט בתחלתו. ובכ"מ).

(\*) וענינו בעבודה — שע"י אשר (שמן) הפצת המעיינות דפנימיות התורה. נחגלה העצמיית דיוסף, המודגשת בשמו — „יוסף גו' בן אחר", כי ע"י גילוי פנימיות התורה מגלים את פנימיותו של כל יהודי (גו'י). ועי' נעשה הגאולה (ראה לעיל עי' 87 ואילך).

לחוצה שאין חוצה הימנו, „שתהא ארצו מושכת שמן כמעין”<sup>67</sup>.

ט. והנה, נוסף על כללות העבודה חודש שבט בהפצת התורה והיהדות עד להפצת המעיינות חוצה, ישנה הוראה מיוחדת מהקביעות דר"ח שבט כיום השבת — החיבור ד'תמידים כסדרם ומוספים כהלכתם:

מובן וגם פשוט שבכוא ר"ח שבט ככל שנה ושנה, יש להוסיף עוד יותר בכל עניני העבודה והפצת התורה והיהדות והפצת המעיינות חוצה — שהרי בכל עניני קדושה ישנו הציווי „מעלין בקודש”, ועאכו"כ בנוגע לר"ח, ענין החידוש, ובר"ח גופא — ר"ח שבט, כנגד יוסף, שענינו — הוספה, כלומר, עבודה באופן שלמעלה מכל מדידה והגבלה, „מוספים כהלכתם”.

וביחד עם זה — נעשית עבודה זו באופן ד'תמידים כסדרם", היינו, שהחידוש וה„שטורעם” שלמעלה ממדידה והגבלה חודר ונמשך גם בעניני העבודה שע"ד הרגיל, שגם הם נעשים באופן של חידוש ו„שטורעם” שלמעלה ממדידה והגבלה, עד כדי כך, שהחידוש וה„שטורעם” שלמעלה ממדידה והגבלה נעשה אצלו באופן ד'תמידים כסדרם”.

והוראה נוספת מפרשת השבוע — פרשת וארא:

הפעולה והפצת התורה והיהדות והפצת המעיינות חוצה צריכה להיות באופן של רא' — היינו, שעניני התורה ויהדות עד לבחי' המעיינות, חודרים אצל המושפע באופן שהדברים מתאמתים אצלו כאילו רואה בעיני ממש.

ובודאי יפרסמו את הדברים בכל מקום ומקום — מבעוד מועד, כדי שיוכלו להתכונן ולארגן את כל הפעולות בענינים אלו בסדר מסודר, ובהצלחה רבה.

יא. ויה"ר, אשר, עצם קבלת ההחלטה בענינים אלו ביום השבת («מפקחין על צרכי ציבור בשבת»<sup>72</sup>) תמהר ותזרוז את הגאולה האמיתית והשלימה — תיכף ומיד, עוד לפני העשירי בשבט.

ומכיון שתיכף ומיד יקויים היעודי<sup>73</sup> «הקיצו ורננו שוכני עפר» (שהרי צדיקים ונשיאי ישראל קמים לתחיית המתים תיכף ומיד<sup>74</sup>) — הרי העבודה בעניני יום ההילולא תהי' ביחד עם כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו, נשמה כגוף,

בגאולה האמיתית והשלימה, ביחד עם השלימות המשולשת — שלימות העם, שלימות התורה ושלימות הארץ.

ובאופן ד"רחיב ה' אלקיך את גבולך<sup>75</sup> — לא רק שלימות, אלא גם הרחבה, «מוספים כהלכתם»,

עד להוספה דאלה תולדות פרץ<sup>76</sup>, באופן נעלה יותר מהשלימות דאלה<sup>77</sup> תולדות השמים והארץ בהבראם<sup>78</sup>,

בביאת משיח צדקנו — עלה הפורץ לפניהם<sup>79</sup> — במהרה בימינו ממש, בעגלא דידן ממש.

י. ההוראה מכל האמור לעיל בנוגע למעשה בפועל — «המעשה הוא העיקר»<sup>67</sup>:

בעמדתנו בראש-חודש שבט, הכולל את כל ימי חודש שבט, ובפרט ימים המיוחדים שבו, העשירי בשבט, «העשירי יהי' קודש» — יש לעורר ולפרסם בכל מקום ומקום אודות כל עניני העבודה דחודש שבט,

ובמיוחד עניני העבודה השייכים לעשירי בשבט, יום ההילולא דכ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו — ענין השייך במיוחד לדורנו זה, שהרי «הנשיא הוא הכל»<sup>68</sup>, ו«בתר רישא גופא אזיל»<sup>69</sup>.

ובנוגע לפועל:

יש לפרסם בכל מקום ומקום ע"ד המנהגים המיוחדים ליום ההילולא (כולל — לש"ק שלפניו — כפי שכבר נתבארו בפרטיות<sup>70</sup>) — בנוגע לתפלות היום: הוספה בלימוד התורה (פרקי משניות וכיו"ב), כולל לימוד תורתו של בעל ההילולא: הוספה מיוחדת בנתינת הצדקה, כולל בפרט — עבור המוסדות השייכים לבעל ההילולא:

ועוד — וג"ז עיקר — עריכת ההתוועדויות בכל מקום ומקום, שבהם יחליטו החלטות טובות ללכת «בדרך ישרה אשר הורנו מדרכיו ונלכה באורחותיו נס"י»<sup>71</sup>, ע"י ההוספה ביתר שאת יותר עוז בכל הפעולות דהפצת התורה והיהדות, והפצת המעיינות חוצה.

(67) אבות פ"א מ"ז.

(68) פרש"י חוקת כא, כא.

(69) עירובין מא, א. וראה סוטה מה, ב.

(70) סה"מ באתי לגני ס"ע שמ ואלך. לקריש

חייא ס"ע 216 ואלך. ספר המנהגים חביד ע' 95 ואלך.

(71) לשון אדה"ז באגה"ק סכ"ז.

(72) ראה שבת פג, א. רמב"ם הל' שבת פכ"ד הל' ש"ע אדה"ז הל' שבת שס"ז סי"ב.

(73) ישע"י נו, יט.

(74) ראה זח"א קמ, א.

(75) ראה יב, כ. שופטים יט, ח.

(76) רות ד, יח.

(77) בראשית ב, ד.

(78) ראה שמ"ר פ"ל, ג.

(79) מיכה ב, יג. וראה ביר פפ"ה, יד ובפרש"י.

אגדת בראשית ספס"ג.



## הערת כ"ק אדמו"ר שליט"א

(לקמן ע' 325)

עפמש"כ בסיום „הקדמת המלקט” להתניא „שלא להדפיס קונטריסים הנ”ל לא על ידי עצמן ולא על ידי גירא דילהון בלתי רשות הנקובים” –

שזוהי הוראה ברורה מבעל התניא, שהוא גם בעל השו”ע, בכל פעם שיש החשש שכותבו שם –

בטוחני אשר בטח לא ידפיסו בני”י את ספר התניא „לא על ידי עצמן ולא על ידי גירא דילהון בלתי רשות הנקובים” – בעניינינו, הנהלת „קה”ת” ובאי כוחה „משך חמש שנים מיום כלות הדפוס” דספר התניא ע”י קה”ת בפעם האחרונה,

וע”פ סיום וחותם כ”ק רבנו אדמו”ר הזקן שם – ולשומעים יונעם ותבא ברכת טוב.

**משיחות ש"פ בא, ג' שבט ה'תשד"מ**  
**— בענין ההשתדלות בהדפסת ספר התניא**  
**— ככל עיר ועיירה בה דרים יהודים —**

אדמו"ר (ממלא מקום פון דעם ערשטן מנשיאי חב"ד, דער אלטער רבי) מצד ימי השבוע ופרשיות שבתורה, וואס הסתלקותו איז געווען ביום שבת קודש פ' בא, כידוע.

(ב) יום הסתלקותו מצד ימי החודש (וואס דעמולט איז דער עיקר פראווען פון דעם יום הסתלקות, כברוב המועדים) — עשירי בשבט — ווערט גע- בענטשט פון דעם שבת, דמיני' מתברר- כין כולוה יומין פון שבוע הבא, אויך דער יום השביעי, שבשנה זו איז דאס עשירי בשבט.

(ג) אלע שבתות זיינען פארבונדן זכ"י (דערפאר ווערן זיי אלע אנגערופן „שבת בראשית“). וכמבואר בדרושי חסידות' אנהייבענדיג פון בעל התניא, אז יעדער שבת שליטס אפ סדר זמנים (און עס ווערט אז עלי' בלמעלה מהזמן) און דערנאך הויבט זיך אן א סדר זמנים חדש. וכידוע תשובת הרשב"א אז עס זיינען דא שבעת ימי ההיקף.

במילא איז דער שבת פארבונדן און ווערט — איין זאך (בכמה ענינים עקריים) מיט שבת הבא — עשירי בשבט.

עפ"ז איז מובן אז הדפסות התניא'ס זיינען פארבונדן מיט דעם שבת במיוחד:

א. איינער פון די טעמים אויף דער התוועדות איז:

אויף דעם שבת זיינען אהערצו אנגע- קומען אורחים הכי חשובים וועלכע האבן מיט זיך מיטגעבראכט תניא'ס וואס מ'האט אפגעדרוקט ע"י השתדלו- תם במקומות שונים (במירון ובעוד כמה מקומות).

וואס מה-דאך אז בנוגע לסתם אורחים איז „גדולה הכנסת אורחים מהקבלת פני שכניה“ — עאכויכ בנוגע צו אורחים הכי חשובים כאלו, וועלכע האבן זיך משתדל געווען בגופם ובממונם, און זיכער — בנשמתם, אין הדפסת תניא'ס אלה.

ובשעת מ'פארבינדט עס מיט א התוועדות האט עס די מעלה (ווי דער בעל ההילולא האט איבערגעגעבן בשם פון דעם אלטן רבינו'), אז דאס טוט אויף „מער ווי מלאך מיכאל קען אויפטאן“, ווייל דער אויבערשטער זעט ווי זיינע קינדער שטייען באחדות כו'.

ב. דער טעם (אויף דער התוועדות) האט א קשר מיט אנדערע טעמים אויף דער התוועדות:

(א) ס'איז שבת פ' בא — דער יום הסתלקות והילולא פון כ"ק מו"ח

(1) ע"פ הבקשה בשיחת יום ג'י' ויגש, אור לז' דחנוכה.

(2) שבת כקו, א. שבועות לה, ב.

(3) התמים' חוב' ב' ע' עא (פג, ב) ואילך. קובץ מכתבים אהל יוסף יצחק ע' 198. שיחת אחש"פ תרצ"ה (נדפסה בסה"מ תשי"א ע' 243).

(4) זחיב סג, ב. פת, א.

(5) לקיט שה"ש כה, א. אוה"ת במדבר דרושי שבועות ע' פה ואילך. שם ברכה ע' איתנז ואילך. ד"ה ויהי ביום השמיני תשי"ד. ובכ"מ.

(6) ח"א ס"ו ט.

במעלה — פרשיות שבתפילין).

וי"ל אַז תפילין איז מדגיש במיוחד די נקודה פנימית, וועלכע איז געלערנט געוואָרן ובהדגשה — פון (נשיא) חסידות חב"ד:

כללות ענין פון חסידות חב"ד איז מבואר אין דעם ספר התניא פון דעם אַלטן רבי'ן (דער תושב"כ פון חסידות, כנ"ל). שרייבט דער אַלטער רבי גלייך אין שער בלאַט פון תניא, אַז דער ספר (לקוטי אמרים) איז, מיוסד על פסוקי כי קרוב אליך הדבר מאוד בפיר ובלבבך לעשותו, לבאר היטב איך הוא קרוב מאד בדרך ארוכה וקצרה בעזה"י,

כללות חסידות חב"ד איז ענינה צו מבאר זיין ווי דער, דבר' — וואָס גייט אויף, המצוה הזאת"י, ותוכנו פנימי איז ווערן איין זאך מיטן אויבערשטן — איז קרוב אליך. . מאד בפיר ובלבבך לעשותו, אין מחשבה (בלבבך) דיבור (בפיר) ומעשה (לעשותו).

דאָ רעדט זיך וועגן איין נקודה — הדבר' (המצוה הזאת"), און ווי דאָס איז קרוב אליך. . מאד" אין (אַלע דריי ענינים פון) מחשבה דיבור ומעשה. ניט (נאָר) ווי זיי זיינען דריי זאַכן, יעדערע פאָר זיך — נאָר ווי דער, דבר' איז דאָ אין מחשבה דיבור ומעשה, ביז באופן — אַלע צוזאַמען.

ווענין זה — ווי די אַלע דריי ענינים פון מחשבה דיבור ומעשה (בפיר)

ווייל תניא איז דאָך דער יסודי ותושב"כ פון חסידות חב"ד, וואָס דער אַלטער רבי האָט מייסד געווען, און דער בעל ההילולא דיו"ד שבט (שבת הבא), שהסתלקותו איז געווען בש"פ בא, איז ממלא מקומו.

און דער בעל ההילולא האָט אויפֿ־געטאַן אַז הפצת המעינות חוצה (כולל ובפרט ספר התניא) זאָל זיין באופן הכי רחב. ובכלל זה איז אויך — בשעת מ'דרוקט די תניא'ס בכל מקום וואו עס געפינט זיך אַ מושב פון אידן — איז דאָס אַן אמת'ער ענין פון הפצת המעינות חוצה: מ'איז מפיץ חסידות חב"ד, וועלכע ברענגט אַראָפֿ חסידות הכללית, די מעינות הבעש"ט, באופן פון יתפרנסון מיני"י בכל מקום וחוצה וואו עס געפינען זיך אידן.

ג. אויך דער שיעור חומש דיום זה (כידוע תורת אדה"י וועגן לעבן מיט דער צייט — מיט פרשת השבוע והיום) — פון שביעי ביז חותם דפ' בא — לערנט און באַלעבט, אַ לעבן וועלכער איז פאַרבונדן מיט חסידות חב"ד ונשיא חב"ד:

דער תוכן ונקודה כללית פון היינטיקן שיעור חומש איז וועגן — תפילין (און דאָרט שטייען די ערשטע ע"פ תורה"י ובמילא"י — ערשטע אויך

(7) ראה תורת שלום ס"ע 114.

(8) מכתב כ"ק מריח אדמור" — נדפס בספר קיצורים והערות לתניא ע' קיח ואילך. אגרות קודש שלו חיד ע' רסא ואילך. וראה שם ח"ה ע' ז.

(9) ראה תקיזו ת"ז בסופו. מק"מ בהקדמתו לזהר. כסא מלך לתקיזו שם.

(10) היום יום' בי חשון. ס' השיחות תשי"ב ע' 29 ואילך.

(11) ראה מכילתא סוף פרשתנו. מנחות לד, ב.

(12) תוס' (ואדה"י) שו"ע תאריח ר"ס כב.

(12) ובלי הגמרא משום דאקדמי קרא כו

(סנהדרין מט, ב. ועוד). ובזח"ג (רסב, איב) כתהאריזיל ובחסידות (דרושי התפילין — בס' הכוונות, פ'ע"ח, סידור ועוד) — קדוש והי' כי יביאך — חוי"ב, ושמע והי' אם שמוע — חוי"ג (ד'דעת. ואכ"מ.

(13) נצבים ל, יד.

(14) שם, יא.

כוונת המצוה ומעשה המצוה<sup>19</sup> — באזונדערע זאכן.

ובג' מצוות אלו גופא — איז דער ענין פון „קרוב אליך הדבר מאד בפירך ובלבדך לעשותו“ מודגש בעיקר אין תפילין: סוכה איז נאָר איין מאל אַ יאָר (שבעת ימים). ציצית איז חובת מנא (הלבוש) (ניט חובת גברא)<sup>20</sup>, אויב מ'האָט ניט קיין לבוש של ד' כנפות איז מען ניט מחוייב במצות ציצית און מ'דאַרף ניט נאָכלויפן דאָס זוכן. משא"כ תפילין איז בכל יום ויום מימות החול<sup>21</sup>, און חובת גברא, מ'דאַרף אלעמאל מקיים זיין די מצוה, און מ'איז מחוייב „נאָכ־לויפן“ איר מקיים זיין.

עוד נקודה בזה: צרכי האדם טיילן זיך אין בית לבוש ומזון<sup>22</sup> (וועלכער ווערט דם ובשר כבשרו<sup>23</sup>). וי"ל אַז די דריי מצוות זיינען כנגד ג' אלו: סוכה איז — בית (נאָר — בית עראי). ציצית — לבוש. און תפילין (חובת גברא) כנגד מזון וועלכער ווערט דם ובשר כבשרו פון דעם גברא.

ובלבדך לעשותו“ ווערן פאראייניגט — זעט מען (בעיקר) אין מצות תפילין, און הוקשה כל התורה (המצוות) לתפילין — דער ענין פון תפילין דאַרף אַראַפקומען בכל המצות:

ס'איז ידוע וואָס דער ב"ח שרייבט<sup>16</sup> אַז באַ דריי מצוות איז כוונת המצוה אַ חלק פון קיום מעשה המצוה: מצות ציצית, מצות תפילין ומצות סוכה, „לא קיים מצוה כתקונה אם לא יכוין אותה הכוונה“.

ד.ה. הגם אַז בכלל איז דער עיקר — מעשה המצוות, און דער וואָס איז מכוון כל הכוונות אָבער איז ניט מקיים מעשה המצוה, איז ער ניט יוצא<sup>17</sup>, ואע"פ אַז תפלה בלא כוונה כגוף בלא נשמה<sup>18</sup>, אָבער דער גוף איז דאָ, ועשה מצוה ולא כיון לבו יצא ידי חובתו בדיעבד כו' לבד כו"ו — אָבער בג' מצוות אלו קומען זיי צוזאַמען, און די כוונה איז אַ חלק פון חובת קיום המצוה.

ד.ה. בג' מצוות אלו איז דאָ „בפירך ובלבדך לעשותו“ אלע צוזאַמען, און אַלס קיום המצוה (הדבר): „בפירך — ברכת המצוה, „בלבדך“ — כוונת המצוה, און „לעשותו“ — די מעשה המצוה: לבישת ציצית, הנחת תפילין, ישיבה בסוכה — וכנ"ל דאָ קומען זיי אַלע פאראייניגט, ווייל אַ חלק פון קיום המצוה איז כוונת המצוה וברכת המצוה [משא"כ ביי אַנדערע מצוות זיינען די דריי ענינים פון ברכת המצוה,

15) קידושוין לה. א.

16) לטור או"ח הל' סוכה (רי"ס תרכה). ועד"ז בב"ח להל' ציצית (או"ח סיח) ולהל' תפילין (שם סכ"ה). וכן הוא בשו"ע ובשו"ע אדה"ז (שם.

17) ראה תניא פליח.

18) שליה רמט, ב. תניא שם.

19) כמבואר באוה"ח יתרו ע' תקלנ. וראה לקו"ת ר"פ פינחס.

20) מנחות מא, א. תושו"ע (ואדה"ז) או"ח סי"ט. ס"א.

21) וי"ל דגם בשבת וי"ט לא חסר (האות ד) מצות תפילין, כי הן (שבתות וימים טובים) גופן אותי — מנחות לו, ב. תושו"ע (ואדה"ז) שם ס"א ס"א. — ובכל אופן צ"ע — אף שהלשון הוא שווי"ט לאו זמן תפילין (ויתרה מזה בתיביע בא יג, י"ד) — אדם שמאזוה סיבה שתהי' חילל (ע"ד — כהן חלל) השווי"ט המחויב הוא באות דתפילין — במאי דשקו"ט בזה בשו"ת אמרי יושר ח"ב סקמ"ט. הצי"צ למו"ק פ"ג מ"ד. — נזכר בלקו"ש ח"ז ע' 288 הערה 25.

22) ראה לקו"ת ברכה צח, ד ואילך. מים רבים תרליז בתחלתו. ועוד.

23) לשון התניא פ"ה (ט, ב).

שׂאול, כידוע אַז דער מאסר איז גע-  
וואָרן (בדרך הטבע) ניט דורך „אויבוי“  
(גויס), נאָר דורך אַ אַיד'ן, „יד שאול“ —  
און די הוספה פון „מיד שאול“ אויף  
„מכף כל אויבוי“, ווייל רודפו יותר  
מכולם<sup>29</sup>, ערגער פון גויס.

ח'ו וח'ו צו זאָגן אַז דער איד האָט  
געהאַט עפעס וואָס אַ שייכות אָדער אַ  
דמיון איזו שהוא אפילו צו שאול'ן —  
נאָר וואָס רודפו יותר.

און די גאולה איז געווען באופן —  
כלשון אדה"ז<sup>30</sup> אַז מ'האַט געזען נפלאות  
ה' (אַ דרגא הכי עלינו) אין ארץ, בעשי'  
(דער קצה הכי תחתון), „הפליא ה'  
והגדיל לעשות בארץ“, „כל עמי הארץ“  
האַבן געזען די גאולה ע"י הקב"ה. וואָס  
דאָס זיינען די ביידע ענינים בסיומ  
השיעור תהלים — אַז מ'דערציילט  
וועגן נפלאות ה' וואָס „עשה“, בעשי'  
בפועל בארץ התחתונה.

ועד"ז אויך דער ענין פון הפצת  
המעיינות חוצה (וואָס האָט זיך בעיקר  
אַנגעהויבן בגאולת אדה"ז) איז די  
המשכה פון דער העכסטער דרגא  
בתורה (מעיינות המים — אין מים אלא  
תורה<sup>31</sup>) אין חוצה, „עשה“ בארץ  
התחתונה. און דורך דעם טוט מען אויף  
אין חוצה ב"ז — אתהפכא פון „חוצה“.

וע"י גאולת אדה"ז האָט זיך אַנגע-  
הויבן עיקר הענין דיפּוצו מעיינותיך  
חוצה, וואָס דורך דעם איז קאטי מר דא  
מלכא משיחא<sup>32</sup> — דער ענין פון „מגדיל  
ישועות מלכו ועושה חסד למשיחו“.

עפ"ז מובן דער קשר פנימי פון  
תפילין (די נקודה פון היינטיקן שיעור  
חומש) מיט חסידות ונשיאי חב"ד, כולל  
דעם בעל ההילולא פון יו"ד שבת.

ד. ויש לקשר די טעמים הנ"ל אויף  
דער התוועדות (בקשר מיט חסידות  
חב"ד) אויך מיטן שיעור תהלים דיומ זה  
— ג' שבת:

התחלת השיעור תהלים איז<sup>33</sup> וועגן  
שירת דוד „ביום הציל ה' אותו מכף כל  
אויביו ומיד שאול“, און סיומ הקאפיטל<sup>34</sup>  
איז „מגדיל ישועות מלכו ועושה חסד  
למשיחו לדוד ולזרעו עד עולם“. וסיומ  
השיעור תהלים כולו איז<sup>35</sup> „כי להו'י  
המלוכה ומושל בגויס גו' זרע יעבדנו  
יסופר לאד' לדור יבואו ויגידו צדקתו  
לעם נולד כי עשה“ (ד.ה.) אַז מ'וועט  
דערציילן אלעמען, דעם גאַנצן דור  
וועגן צדקתו, די נפלאות וואָס דער אוי-  
בערשטער „עשה“.

וואָס אַזוי איז אויך געווען בגאולת  
אדה"ז (בי"ט כסלו)<sup>36</sup> — ווען עס האָט  
זיך אַנגעהויבן עיקר ענין פון הפצת  
המעיינות חוצה<sup>37</sup>: „הציל ה' אותו גו' מיד

(24) יח, א.

(25) כו הוא לשון הציצ בכ"מ (ראה יהל אור ע'  
כט. ועוד).

(26) כב, כט. לא-לב.

(27) ולהעיר שכן ה" בגאולת מצרים (שעיקרה  
מסופר בפרשתנו): גאולה והצלה ע"י ה', „מכף כל  
אויביו“. והנפלאות במצרים היו „בקרב הארץ“ —  
והפליתי (וארא ח, יח) ביום ההוא את ארץ גושן גו'  
למען תדע כי אני ה' בקרב הארץ“ (ע"ד הפליא ה'  
והגדיל לעשות בארץ בגאולת אדה"ז, כדלקמן  
בפנים), „עשה“, עשי' בארץ התחתונה (ב' קצוות יחד  
— המשכת מעלה מעלה במטה מטה), „כימי צאתך  
מארמיצ אראנו נפלאות“ (מיכה ז, טו) לעיל —  
מגדיל ישועות מלכו ועושה חסד למשיחו“ (שיעור  
תהלים דיומ זה).

(28) תורת שלום ס"ע 112 ואילך.

(29) פרשי עה"פ.

(30) באגרת שלו הידועה — אגרות קודש

אדמיר הזקן סליח (ע' צו ואילך).

(31) ביק יו, א. ושינ. וראה תניא פ"ד (ת, ב).

(32) אנה"ק הידועה דהבעשיט — נדפסה (גם)

בכשיט (הוצאת קה"ת) בתחלתו. ובכ"מ.

אנהויכו דארט דעם לערנען אין ספר התניא — זאל יעדער מקום אנהייבן דעם לערנען במקום בתניא שלבו חפ"ץ, און אויב ס'איז דא א קהל לומדים — כדעת רוב הקהלי<sup>34</sup>.

ונוסף לזה (אז מען זאל עס לערנען במקום ההדפסה) — זאל מען בדוקא לאזן במקום ההוא א מספר חשוב טופסים פון די תניאים, און אויך לאזן פון די תניאים בא דעם רב, מנהיג, עסקן ציבורי וכיו"ב במקום ההוא, ובפרט אז דעמולט וועט עס ברענגען א תוספת השתדלות מצדן אז עס זאל זיין א המשך כדבעי, זיי וועלן לערנען אין דעם און לערנען מיט אנדערע וכו'.

ומצוה גוררת מצוה<sup>35</sup> — דער לער-נען בספר התניא, וועט ברענגען אז די לומדים זאלן זיך פירן בהתאם למ"ש בפנים הספר. נוסף לזה וואס דאס וועט ברענגען צו א הוספה בלימוד התורה בכלל — כמבואר בתניא גודל הענין.

ועוד — ספר התניא (אזוי ווי יעדער חלק פון תורה) איז פארבונדן מיט כל התורה כולה, און עצם כשאתה תופס בחלקו אתה תופס בכלו<sup>36</sup>,

כידוע אז נוסף לזה וואס תורה האט אין זיך כמה חלקים, ששים המה מלכות ושמונים פלגשים ועלמות אין מספר<sup>37</sup>, ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים<sup>38</sup> — איז כל התורה כולה — תורה אחת, א נקודה אחת<sup>39</sup>.

(34) ראה ע"ז י"ט, א.

(35) ע"ד מ"ש אדה"ז באגה"ק שלו (ס"א) בנוגע לתפלה.

(36) אבות פ"ד מ"ב.

(37) כשי"ט (הוצאת קה"ת) הוספות סקט"ז, ושי"ג.

(38) שה"ש י, ח ושהש"ר שם.

(39) איוב י"א, ט.

(40) להעיר מפס"ד (רמב"ם ה"ל תשובה פ"ג ה"ח) ד, האומר שאין התורה מעם ה' אפילו פסוק

ה. ועפ"ז איז נאכמער מובן דער קשר פון הדפסת התניאים מיט די טעמים הנ"ל אויף דער התוועדות וועל-כע זיינען אלע מדגיש חסידות חב"ד ונשיאי חב"ד (דער בעל ההילולא פון י"ד שבט, און — אנהויבנדיק פון דעם אלטן רבי'ן) ובמיוחד דער ענין פון תפילין (היינטיקן שיעור חומש) וואס בכ"ז איז מודגש תוכן הכללי פון תניא (דער ענין פון כ"י קרוב אליך הדבר מאד בפ"ך ובלבבך לעשותו<sup>40</sup>).

ו. ע"פ הנ"ל איז מובן א הוראה נוספת בקשר מיט הדפסת התניאים — [א דבר הפשוט, און אפשר האט מען זיך אליין געכאפט אויף דעם]:

וויבאלד אז די כוונה פון דרוקן די תניאים בכל מקום וואו ס'איז דא א מושב ישראל איז דער ענין פון הפצת התורה והפצת המעינות (דתורה) חוצה. והטעם (איינער פון די טעמים) פארוואס מ'דריקט עס בכל מקום איז, ווייל בשעת די אידן במקום ההוא זען אז דאס איז א ספר געדרוקט במקומם הם, אין זייערע אייגענע ד' אמות<sup>41</sup>, אז דאס איז פאר-בונדן מיט זיי, גיט עס זיי נאך מער חיות און אחריות צו לערנען אין עס —

איז זיכער אז נוסף צום דרוקן דעם תניא במקום ההוא, זאל מען (אויך) לערנען אין דעם ספר במקום ההוא (וואו מ'האט עס געדרוקט), ווי דער אלטער רבי האט געוואלט — מ'זאל טאן אין ספר התניא שלו. און דאס לערנען אין אן אופן ווי דער בעל הילולא איז מדגיש — אז דער ענין לערנט אים.

בנוגע אין וועלכן פרק זענין מ'זאל

(33) להעיר — ד.העיר כולה כד' אמות' (עירובין 8, סעי'ב).

ואדרבה — דעמולט זאל זיין און וועט זיין די פעולה באופן פון כפליים לתושי<sup>42</sup> (וויבאלד אז תיכף להדפסה האט מען ניט געלערנט אין דעם ספר).

ה. ויהי'ר אז אזוי ווי מ'האט גע-דרוקט די תניא'ס ביז איצטער און ס'איז געווען באופן ובהצלחה למעלה ווי מ'האט זיך געריכט אז ס'וועט זיין אזוי (בכמות ובאיכות) — איז מהם יראו וכן יעשו רבים, אז מ'זאל ממשיך זיין און ווייטער דרוקן תניא'ס בכל מקום וואו ער איז נאך ניט געדרוקט ביז יעצט און עס געפינען זיך דארט אידן.

יש מעלה בזה מה שאין בזה: די וואס זיינען געווען די ערשטע וואס האבן גע-דרוקט די תניא'ס לויט דער הצעה-בקשה הנ"ל האבן די מעלה וזכות גדול וואס זיי האבן „פותח“ געווען דרך זו, וואס „כל התחלות קשות“ וכו',

און יעדער פון די וואס וועט ווייטער דרוקן תניא'ס — א יחיד אדער א קבוצה יחידה — האט ניט די שוועריקייטן פון התחלות קשות, און דעם אויפטו הקשור בזה, ווייל מ'האט שוין געעפנט די וועג — אבער ער האט די מעלה אז ער קען אויפטאן נאכמער ווי די ערשטע, כמשל הננס (יחיד) על גבי ענק (רבים)<sup>43</sup>, ווייל ער קומט (ניט באזונדער פון די פריער-דיקע און טוט אנדערע ענינים, נאך) בהמשך ובהוספה צו די פריערדיקע, במילא האט ער די כחות פון אלע

ז. אפילו אין די ערטער וואו מ'דרוקט די תניא'ס, אבער מ'בינדט זיי איין במקום אחר — קען מען לערנען גלייך (במקום ההדפסה) אין די ניט געבונדענע קונטרסים.

ולחעיר — אז אזוי האט זיך אנגע-הויבן לימוד התניא (וחסידות חב"ד בכלל) פון לימוד אין קונטרסים, ווי דער אלטער רבי שרייבט ב„הקדמת המלקט“ בריש ספר התניא, אז פריער איז „לקוטי אמרים“ געווען „קונטרסים“ און אזוי האט מען אין זיי געלערנט, און דער-נאך האט מען געבראכט די „קונטר-סים“, „לבית הדפוס“ און דאס אפגע-דרוקט (און געבונדן)<sup>44</sup>.

אויב מ'איז אוועקגעפארן פון דעם ארט וואו מ'האט אפגעדרוקט תניא'ס, און מ'האט מאיזה סיבה שתהי' ניט גע-לערנט אין דעם ספר במקום ההדפסה — זאל מען אהינצו צופארן, עכ"פ איינער פון די המשתדלים בהדפסה, און דארטן לערנען צוזאמען מיט תושבי המקום אין דעם ספר, און כני"ל — לאזן א מספר חשוב טופסים פאר תושבי המקום.

אחד אפילו תיבה אחת אם אמר משה אמרו מפי עצמי הרי זה כופר בחורה. וכן הכופר בפרושה והוא תורה שבעל פה כו".

(41) עפ"ש"כ בסיימו שם, שלא להדפיס קונטרסים הנ"ל לא על ידי עצמן ולא על ידי גירא דילהון בלתי רשות הנקובים —

שוזיה הוראה ברורה מבעל התניא, שהוא גם בעל השו"ע, בכל פעם שיש החשש שכותבו שם —

בטוחני אשר בטח לא דיפיסו בניי את ספר התניא, לא על ידי עצמן ולא על ידי גירא דילהון בלתי רשות הנקובים — בענייננו, הגהלת, קהית' ובאי כוחה, משך חמש שנים מיום כלות הדפוס' דספר התניא עיי קהית בפעם האחרונה, ועפ"י סיום וחותם כ"ק רבנו אדמו"ר הזקן שם — ולשומעים יזעום ותבא ברכת טוב.

(42) איוב יא, ו. שמור' ריפ' מו.

(43) ראה סה"מ תרע"ח ע' רפג. ועוד.

(44) מכילתא ופרשי עה"פ יתרו יט, ה.

(45) ראה שבלי הלקט בראש הספר (בשם רבי ישעי' מטראני). הקדמת החוות דעת לפירושו לשו"ע ירד. המשך תרס"ז ע' ת. וכבר נאספו המ"מ בכמה ספרים.

פריערדיקע, קען ער אויפטאן נאכמער ווי די פריערדיקע.

[וײל שזוה עײד הביאור בנוגע לדור עקבתא דמשיחא<sup>46</sup>, שיש בזה ב' קצוות: זיי זיינען בחי עקב, די לעצטע, ואכשור דראי<sup>47</sup> (בתמי); לאידך גיסא זאגט מען אַז זיי זיינען עקבתא דמשיחא, און דוקא זיי וועלן זוכה זיין ברענגען משיח, זיי הערן פעמי משיח של עקבי המשיח — וײל אַז הא בהא תליא: זיי קומען (ניט בכח עצמם אליין, נאָר) בהמשך ובהוספה צו אַלע דורות לפני, ווערט דער עקב בדוגמת ננס על גבי ענק, זיי האָבן מערער, אַלע כחות].

ט. בהמשך להגיל — וועט מען איצטער געבן משקה צו איינעם וואָס פאַרט די וואָך צו דרוקן תניאס אין צענדליקער מקומות, ויהי, ע״פ הידוע תורת אדה״ז<sup>48</sup> בנוגע ל״יום שכולו משקה, אַז די משקה זאָל און וועט העלפן אַז ער זאָל אין דעם טאָן און מצליח זיין ובאופן דמלכתחילה אַריבער.

ואע״פ אַז דורך דערמאָנען וועגן אים בפרהסיא, קען דאָך זיין חזי עינא בישא״ (מצד קנאה, ניט פאַרגינען מצד קנאת סופרים וכיו״ב) — אין בשעת סרעדט זיך וועגן חזי טשעפען<sup>49</sup> זיך מיט אַן ענין בתורה והפצת התורה אין ניט שײך בזה, עינא בישא״, בדוגמת ווי באַ דגים<sup>50</sup>, ואדרבה — עס ווערט וידגו לרוב בקרב הארץ<sup>50</sup>, ב' הפכים בבת אחת: בקרב הארץ (וואו דגים זיינען

לכאורה ניטא) ווערט וידגו (און) לרוב, ככרכת יוסף (שם הראשון דבעל ההילולא), מזלו דחודש שבט<sup>51</sup>. וכמ״ש: כאשר יענו אותו (אפילו נאָר אַ קרים געטאָן מיטן נאָז — אפס כי עזי — גייט עס ניט ווייטער ואדרבא) כן ירבה וכן יפרוץ.

וואָס דאָס איז אויך פאַרבונדן מיט כללות הענין דהפצת המעניות חוצה — ניט נאָר וואָס מ׳ווערט ניט נתפעל פון דעם חוצה, נאָר מ׳מאַכט איבער דעם „חוצה“, „קרב הארץ“, אויף קדושה, ואדרבה — דעמולט קומט צו דער עילוי פון יתרון האור מן החושך<sup>52</sup>, כאשר יענו אותו כן ירבה וכן יפרוץ, וידגו לרוב בקרב הארץ, עבודת יוסף. וכמבואר בכ״מ<sup>53</sup> דער ענין פון יוסף ע״ש „יוסף ה' לי בן אחר“<sup>54</sup>, מ׳מאַכט פון דעם „אחר“ א „בן“<sup>55</sup>.

וביחד עם זה טוט מען עס מתוך שחוק וצחוק דקדושה — „צחוק“ (שם) השני — אבל גיכ בלה״ק — פון דעם בעל ההילולא), „אז ימלא שחוק פיניו“<sup>56</sup>.

- 
- 41) ראה לקו״ש חכ״א ע' 360. לעיל ע' 90 ואילך:  
299 ואילך: 314 ואילך.  
52) שמות א, יב.  
53) ויחי מט, ו.  
54) ל' הכתוב — קהלת ב, יג.  
55) אוה״ת ויצא רכ, א.יב. ויחי שפו, א ואילך.  
דש, א ואילך. ועוד.  
56) ויצא ל, כד.  
57) ויש לקשר זה עם מ״ש בהשער בלאט דתניא, לבאר בדרך ארוכה וקצרה כ״ל: לכאורה צ״ע: באם יכולים להגיע למקומו ע״י „דרך קצרה“ מהי ההוספה „בדרך ארוכה“? וײל שזוהי ההוספה דיתרון האור מן החושך, שמהפכים המדידות והגבלות וענינים המבלבלים להליכה בדרך זו (הגורמים שהדרך תהי״ ארוכה), וע״ז נעשה ה„דרך קצרה“ — קצרה עוד יותר, בתמצית ועומק ופנימיות יותר.  
58) ובתהלים (קה), ט ישחק בשי״ן.  
59) תהלים ככו, ב.

- 
- 46) ראה אוה״ת ריש פ' עקב. שם ס״ע תצא. ריש ע' תקד.  
47) יבמות לט, ב (ובפרש״י). וש״נ.  
48) המשך וככה תרל״ז פמ״ז.  
49) ברכת כ, א. וש״נ.  
50) ויחי מח, טז.



גאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו, און — אז ימלא שחוק פיננו,

און שלימות העם, בנערינו ובזקנינו גוי' בבנינו ובבנותינו<sup>66</sup>, גייען צוזאמען מיט שלימות התורה ומצוותי, אין ארץ, שלימות הארץ,

ביו שלימות באופן פון ירחיב ה' אלקיך את גבולך<sup>67</sup> — אין שלימות הארץ, און ירחיב<sup>68</sup> אין שלימות התורה, ד.ה. פנימיות התורה, תורתו של משיח<sup>69</sup>, און ירחיב<sup>70</sup> אין שלימות העם — פרו ורבו ומלאו את הארץ וכבשוה<sup>71</sup>,

ובמהרה בימינו ממש,

וכל זה — מתוך שמחה וטוב לבב.

[כ"ק אדמו"ר שליט"א נתן בקבוק משקה לר' ש. א. שיחי' (בקשר להדפסת תניאים בבראזיל). לר' שד"כ פ. שיחי' (הדפסת תניאים באיטליא). לר' י. ה. שיחי' (בבלגיא).

אחי"כ התחיל כ"ק אדמו"ר שליט"א לנגן ופרצת. אחי"כ צוה להשיצ ש"י לנגן יהיר כו' שיכנה ביהמ"ק ביב ותן חלקנו בתורתך].

יוד. אזוי אויך אנדערע וואס וועלן דרוקן תניאים בכמה מקומות [דוקא די וואס קענען בדרך הטבע אננעמען אויף זיך די התחייבות, משא"כ אויב מ'קען ניט זאל מען עס אויף זיך ניט אננעמען אפילו ניט מיט א בלי נדר<sup>72</sup>] — זאלן איצטער צוגיין נעמען משקה. און זיך ניט שעמען פאר מה יאמרו הבריות און פאר מחזי כיוהרא.

דער בעל ההילולא האט שוין מבטיח געווען אז בענינים השייכים לנשיא-תו"ם איז בשעת ס'איז דא דער עמדו הכן כולכם<sup>73</sup> באקומט מען אלע ברכות — בענינים הכלליים ובענינים הפרטיים — ברכותיו של הקב"ה, דורך עבדיו הנביאים<sup>74</sup>, די נשיאים — חכם עדיף מנביא<sup>75</sup> — שבכל דור ודור, אתפשטותא דמשה שבכל דרא ודרא<sup>76</sup>, כולל ובפרט דער אלטער רבי און דער בעל ההילולא, נשיא דורנו.

ויהיר אז בקרוב ממש — קרוב מאד ממש — זאל זיין דער קרוב אליך הדבר מאד, דבר ה' — זה הקץ<sup>77</sup>, די

(60) דבן (יחיד) דמלך אין ציריך משיחה.

(61) מכתב כ"ק מו"ח אדמו"ר מכ"ז אדיר תרצ"ז (נדפס בהקדמה לקונטרס ליו בתחלתו — סה"מ קונטרסים ח"ב שצו, ב. אגרות קודש שלו חיד ע' רעט).

(62) עמוס ג, ז.

(63) ביב יב, א.

(64) תקו"ז תסיט (קיד, א). אגה"ק בסוף הביאור

לסי' זך.

(65) שבת קלה, ב.

(66) פרשתנו י, ט.

(67) ראה יב, כ. שופטים יט, ח.

(68) ראה קה"ר עה"פ יא, ח ע"י"ש.

(69) בראשית א, כח.



## משיחות ש"פ בא, ח' שבט ה'תשמ"ו –

ע"ד ההוראות בקשר ליום ההילולא דעשירי בשבט, ובימים שלאחרי זה.

א. שטייענדיק אין דעם שבת שמיני' מתברך עשירי בשבט<sup>2</sup>, דער יום ההילולא פון כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו, ווען עס ווערן נכלל און זיינען עולה למעלה „כל מעשיו ותורתו

און „מפקחין על צרכי ציבור בשבת<sup>3</sup>, ובפרט אן ענין וואס איז נוגע לכלל ישראל, ווארום דאס רעדט זיך וועגן דער יום ההילולא פון נשיא דורנו, וואס „הנשיא הוא הכל" און „בתר רישא גופא אזיל"<sup>4</sup> –

איז (אין דעם יום זכאי וואס גיט ספע-ציעלע כחות בעניני יום ההילולא) כדאי להזכיר עוה"פ אז מ'זאל מעורר ומפרסם זיין בכל מקום ומקום – סיי מעורר זיין זיך און סיי מעורר זיין אידן – וועגן די השתדלות צו מאכן אלע פאסיקע הכנות צו אלע ענינים פארבונדן מיט דעם יום ההילולא (ווי שוין געדרוקט בפרטיות)<sup>5</sup> – בנוגע לתפלות היום; הוספה בלימוד התורה, כולל לימוד תורתו של בעל ההילולא; הוספה מיוחדת בנתינת

3) אגה"ק סי' זיך (קמו, א"ב). וראה סידור שער הליג בעומר (דש, ב"ג). ד"ה להבין ענין הילולא דרשב"י: תקס"ד (סה"מ תקס"ד ע' קד). במאמרי אדמו"ר האמצעי ויקרא ח"ב ע' תרפג ואילך. תרנ"ד. עטרית. ועוד.

4) אגה"ק, סכ"ח (קמח, א).

5) תהלים ע"ד, יב.

6) ראה שבת קנ, א. טושי"ע (ודאדה"ז) אריח טש"ז סי' (סי"ב).

7) פרש"י חוקת כא, כא.

8) עירובין מא, א. וראה סוטה מה, ב.

9) מכתב מרי"ח שבט תשי"א – נדפס בלקו"ש חי"א ס"ע 216 ואילך. ס' המנהגים-מנהגי חב"ד ע' 95 ואילך. ובכ"מ.

1) ראה זח"ב סג, ב. פח, א.  
2) ובפרט שהוא גם שבת פ' בא, שבו הייתה ההסתלקות בשנת תש"י.

ולהעיר, שמאמר הראשון של כ"ק מו"ח אדמו"ר (בעל ההילולא) בש"פ בא שנדפס הוא ד"ה ויהי בעצם היום הזה תרפ"ג (ווי"ע נדפס בפעם הראשונה (בספר המאמרים תרפ"ב-תרפ"ג) ובערב שבת זה, פ' בא הגיע, בהשג"פ, מבית הכריכה) שנאמר בקשר ליארצייט דאמו וקנתו (של בעל ההילולא) ביו"ד שבט, ורובו ככולו של מאמר זה (מלבד הדיבור המתחיל וחלק הראשון של המאמר) הוא מאמר באתי לגני שניתן ע"י בעל ההילולא להויל לש"פ בא, יו"ד שבט תש"י.

ולהעיר גם מהשייכות לקביעות יום זה בימי החודש – ח' שבט, שבו „מתו הזקנים שהיו בימי יהושע" (מגילת תענית (פרק ימי הצומות) – הובא במג"א אריח סתק"פ סק"ז). וי"ל שזקנים אלו היו בדרגת יהושע (אתפשטותא דמשה (תקו"ז) תשי"ט – קיב, רע"א. קיד, רע"א. ועוד) שבדור (הוא) – ע"ד בעל ההילולא (נשיא ואתפשטותא דמשה שבדורנו) – כמובן מקס"ד של משה באמרו ליהושע (סנהדרין ה, א. פרש"י וילך לא, ז). אתה והזקנים שבדור עמהם, רק מפני חסרון הדור (שאינם יכולים לקבל רוב טובה) אמר הקב"ה שדבר אחד לדור ואין שני דבריו לדור".

\* ודווקא גדול לומר שכולם מתו ביום א' בוד שבט (שהרי"ז נס הכי גדול), אלא שבח' שבט הוא סיום התקופה שבה מתו הזקנים בימי יהושע. ונדמה כאלו ביום זה מתו כולם, וע"ד מרז"ל בנוגע מיתת משה אהרן ומרים – תענית ט, א. ועוד.

נאכמער אויסגעטייטשט בפשטות — אין זיינע שיחות קדושות.

ב. ולהוסיף בה:

בהתאם להידוע אז ביום ההילולא בכל שנה ושנה<sup>11</sup> (ווען עס ווערט נתעורר דער ענין ווי ס'איז געווען בפעם הראשונה<sup>12</sup>) ווערט אן עלי' נוספת ויתירה אין (דער נשמה פון) דעם בעל ההילולא<sup>13</sup> — אן עלי' שלא בערך,

הצדקה, כולל בפרט — פאר די מוסדות וואס זיינען שייך צו דעם בעל ההילולא:

ועוד — וגם זה עיקר — איינארדען נען אז ביום ההילולא זאלן זיין התוועדויות ככל מקום ומקום, וואו מ'זאל זיך אלע צוזאמען שטארקן צו גיין „בדרך ישרה אשר הורנו מדרכיו ונלכה באורחותיו נסיו"<sup>10</sup>, דורך מוסיף זיין ביתר שאת וביתר עוז אין די אלע פעולות פון דעם בעל ההילולא, „כל עמל כו' שעמלה נפשו בחייו" — אין הפצת התורה והמצוות, ובמיוחד — הפצת המעינות חוצה, און אין די אלע ענינים וואס דער בעל ההילולא האט געמאנט, וואס זיי שטעלן זיך אויס בכללות אין די דריי עמודים פון תורה, עבודה וגמילות חסדים.

ועוד ועיקר — אין אן אופן אז דער פון זאל זיין א פעולה נמשכת על כל הימים שלאחרי יום ההילולא, אין די ימים שלאחרי זה, ביז דער שבת שלאח"ז<sup>14</sup>, און דערפון זאל עס נמשך ווערן על כל ימי השנה.

וכל זה — דורכגענומען מיט אהבת ישראל און אחדות ישראל, ווי דער בעל ההילולא האט געוואלט און געבעטן איין מאל און נאכאמאל און ווידער אמאל וכו' אין זיינע מאמרי חסידות<sup>15</sup>, און

שמטעם זה הסיבה על חורבן ביהמ"ק (שבו נפעל ענין ושכנתי בתוכם) היא שנאת חנם, היפך האחדות (יומא ט, ב.).

13) להעיר מאגה"ק סיד שבכל ר"ה יורד אור חדש עליון יותר שלא הי' מאיר עדיין מימי עולם אור עליון כזה כו'.

14) שאז נתעלו למעלה כל מעשיו ותורתו כו', כניל בפנים. יודוע פ"י האריז"ל (ראה רמ"ז בס' תיקון שובבים, הובא ונת' בס' לב דוד להחידא פכ"ט) עה"פ (אסתר ט, כח). והימים האלה נזכרים ונעשים.

15) כמובן ממש בכתיב האריז"ל (שער הכוונות ענין הקדיש. פע"ח שער ו ספ"א בהגה"ה. סידור האריז"ל קודם עלינו. ועוד. הובא בשו"ר ברכה לשו"ע ז"ד סו"ס שעו) שאמירת הקדיש שייך ג"כ לעליית הנשמה ממדריגה למדריגה בג"ע עצמו. ועפ"ז י"ל אשר בסיום אמירת הקדיש ד"א חודש מסתיים סדר עליות זה ומתחיל סדר חדש בעליות הנשמה בג"ע גופא. וזהו הטעם לאמירת קדיש ביום הירצייט בכל שנה — מפני עליית הנשמה לדרגה געלית יותר, ודרגא שלא בערך נעלה יותר — בדוגמת העלי' (באלו השייכים לזה) בשנה ראשונה

(\*) ואף שביומא שם איתא שמקדש שני חרב מפני שהיתה בו שנאת חנם (משא"כ. מקדש ראשון מפני מה חרב מפני ג' דברים כו"ז) — מי"מ מוכרח לומר שגם החורבן בית ראשון (דעיקר החורבן והגלות הוא בבית ראשון, כי בבית שני, גם קודם שנחרב חסרו בו ה' דברים יומא כא. ב. ועוד) הי' בגלל היפך האחדות — ראה תו"א ס"פ נח, ובאה"ת שם (כד' ו תתרטט, סעי"ב ואילך) בענין. חבור עצבים אפרים" שהיו יוצאין למלחמה ונוצחין, שהאחדות הייתה שוללת נצחון האויב. וראה לקו"ש חלב"ע ע' 153 בהערות — כשהנה"ג.

10) ל' אדה"ז באגה"ק סכ"ז (קמו, א).  
11) ראש השנה (לאילנות ר"ה בתחלתה) — האדם עץ השדה (שופטים כ, יט. וראה תענית ז, א. ועוד).  
12) וי"ל שענין זה (דאהבת ואחדות ישראל) מרומז גם בהמשך ההילולא (ד"ה באתי לגני): מבואר שם, שכללות עבודת האדם היא בענין ושכנתי בתוכם, כמ"ש. צדיקים ירשו ארץ וישכנו לעד עלי'. והכלי להשראת השכינה הוא אחדות, שע"י כולנו כאחד נמשך, ברכנו אבינו. . . באור פניך) (ברכת שים שלום. וראה תניא מליב). וי"ל

און אָננעמען די אַלע החלטות טובות בקשר מיט דער עבודה פון דעם בעל ההילולא (הפצת התורה והמצוות והפצת המעינות חוצה) אויפן גרעסטן און העכסטן אופן, באורך ברוחב ובעומק, שלא בערך גרעסער און העכער ווי מ'האט אים געפראָוועט בכל השנים שלפני זה, אין אזא אופן וואס מ'האט אים ביז איצטער נאך קיינמאל אזוי ניט געפראָוועט!

כולל ובמיוחד — ממשיך זיין טאָן אין די ענינים פון חיזוק הפצת היהדות וואס מ'האט מציע געווען לאחרונה (בשנה זו)<sup>23</sup>: מייסד זיין (אָדער מרחיב זיין) בכל מקום ומקום א) א „כולל" פאַר זקנים וזקנות בישראל, ב) אַן ארגון פאַר „צבאות השם", אידישע קינדער פאַר כר-מצוה און בת-מצוה, ג) א „בית חב"ד" פאַר אַלע אידן, אויך אין די גילים בינתיים (צווישן זקנים און ילדים).

נאָכמער: אפילו אויב מ'האט שוין מחליט געווען טאָן, אָדער אפילו געטאָן בפועל אין די ענינים הנ"ל (פון דעם בעל ההילולא) באופן הכי נעלה, העכער ווי בשנים שלפני זה — איז מובן, לויט דעם ציווי הנ"ל פון „מעלין בקודש" און „ילכו מחיל אל חיל", אַז בכל רגע ושעה ויום וואָס קומט צו בחיי האדם, ובענינינו — כל רגע ושעה ויום וואָס קומט צו נעענטער צו דער יום ההילולא בשנה זו, דאַרף מען נאָכמער צוגעבן<sup>24</sup>, ביתר שאת וביתר עוז אין די פעולות בפועל

„בעילוי<sup>16</sup> אחר עילוי<sup>17</sup>, ואחז"ל<sup>18</sup> „ת"ח אין להם מנוחה לא בעולם הזה ולא בעולם הבא<sup>19</sup> שנאמר<sup>20</sup> ילכו מחיל אל חיל יראה אל אלקים בציון", ד.ה. אַז ביום ההילולא בשנה זו ווערט ער נתעלה העכער ווי ער איז געווען בכל השנים שלפני זה<sup>21</sup> —

דאַרף מען בשנה זו מוסיף זיין אין די אַלע ענינים הנ"ל בקשר מיט דעם יום ההילולא מיט נאָך אַ גרעסערן שטורעם ווי ס'איז געווען בשנים שלפני זה, כהציווי<sup>22</sup>, „מעלין בקודש", אזוי אַז בשנה זו זאָל מען פראָווען דעם יום ההילולא

מגינהם לגי' (וגם באלו השייכים לזה הרי"ז רק בשנה הראשונה, כי משפט בגינהם הוא רק י"ב חודש (קידושין לא, ב ובפרשי שם ד"ה מכאן. רמ"א י"ד ט"ס שעה), משאיכ אח"כ גם הם עולים בגי' גופא, כדמוכח מאמירת קדיש ביום היארצייט שלהם גם אחרי המשפט ד"ב חודש).

(16) ל' אנהיך בביאור לסי' זך (קמז, א).

(17) להעיר מהשייכות לפרשתנו, פ' בא (שבשבת זו היתה ההסתלקות) — עפ"מ ש בהר פ' בא (וח"ב לד, א) ש.בא' (ולא „לך") פירושו „דעייל לי קביה אדרין בתר אדרין" אל פרעה ובפרעה דקדושה ע"ש „דאחפריעו ואתגליין מיני כל נהורין כו" (וח"א רי, א) וזהו"ע ההילולא — שהנשמה עולה „אדרין בתר אדרין" בבחי' פרעה, „דאחפריעו ואתגליין מיני כל נהורין".

(18) ברכות בסופה. שו"ע אדה"ז תאו"ח סקני"ה ס"א. ושי"ג.

(19) ראה לקוטי הש"ס להאריז"ל (הובא באגה"ק ט"ס יז) ובכ"מ, שמפרש עוה"ב במרוזל זה על גו עדן.

(20) תהלים פד, ה.

(21) ועי' עליית הצדיק „מחיל אל חיל" הרי"ז סיוע ונתינת כח לכל השייכים אליו (גופא בתר רישא) בעבודתם הם לעלות „מחיל אל חיל" (ראה אגה"ק סי' זך ובאורו), כי נשיא לא יעזוב צאו מרעיתו (ראה מכתב כ"ק מ"ח אדמור"ר באג"ק שלו ח"א ע' קמא), ואדרבה — אשתכח בכלהו עלמין יתיר מבחיוהו (וח"ג עא, ב. אגה"ק שם).

(22) ברכות כח, א. ושי"ג.

(23) שיחת נר ה' דחנוכה (לקו"ש חכ"ה ע' 394). שיחת ש"פ מקץ. ש"פ יוגש. ועוד.

(24) שהרי גם בעל ההילולא נתעלה מרגע לרגע (באופן ש.אין להם מנוחה), אלא שבכל תחלת שנה עלייתו הוא לעולם חדש משאיכ במשך השנה הרי"ז באותו עולם.

בהוה) און אין די החלטות טובות על להבא.

אמיתית), אזוי אז דאס איז „כנגד כולם“, כנגד כל הדרגות שלפני זה.

און ניש סתם צוגעבן א הוספה קטנה לגבי דעם וואס איז געווען פריער, נאר איז אן אופן פון „ילכו מחיל אל חיל“, וואס הליכה אמיתית איז א הליכה שלא בערך<sup>25</sup>, ד.ה. אז בכל רגע ושעה ויום איז ער הולך מוסיף ואור שלא בערך מער לגבי וויפל ער האט געטאן (אדער מחליט געווען טאן) ברגע ובשעה וביום שלפני זה, ביז אן זיין הוספה איצטער איז כנגד כל הענינים וואס ער האט געטאן ביז איצטער!

ג. קען דער „קלוגניקער“ וועלן מבלבל זיין א אידן מיט די טענה: ס'איז נאך דא קאראגע צוויי מעת-לעת ביז דער יום ההילולא (ביום שני), וואס דוקא דעמולט ווערט נתגלה „כל עמל האדם שעמלה נפשו בחייו“, און דעמולט ווערט נשמתו נתעלה צו אן עולם נעלה יותר — היינט וואס איז די היילעניש צו אנהויבן איצטער גרייטן זיך צו דער יום ההילולא?

ויש לומר, אז דאס איז א לימוד בעבודת האדם פון דעם וואס די גמרא זאגט<sup>26</sup> בנוגע צו דער מרכבה עליונה, אז יעדער דרגא אין די חיות הקודש איז „כנגד כולן“, אלע דרגות שלמטה ממנה: „רגלי החיות כנגד כולם, קרסולי החיות כנגד כולם, שוקי החיות כנגד כולן וכו'“, און ער רעכנט אויס כו"כ דרגות, ביז „ראשי החיות כנגד כולן, קרני החיות כנגד כולן“:

האט עס דער בעל ההילולא אליין באווארנט איז דעם מאמר וואס ער האט ארויסגעגעבן ליום ההילולא שלו — המשך באתי לגני ה'שית — וואס דארטן שרייבט ער<sup>27</sup> אז איינער פון די פירושים איז „צבא“, „צבאות השם“ איז — „זמן מוגבל“, „דלכל אדם יש לו זמן קבוע“<sup>28</sup>. ובפרטיות יותר הייסט עס — אז בנוגע לכל ענין וענין שבעבודה, האט א מענטש א „זמן מוגבל“ ווען ער דארף עס אפטאן, און ער קען דאס ניש אפלייגן אויף שפעטער.

וויבאלד אז „גם את העולם נתן בלבם“<sup>27</sup>, איז מובן אז אלע ענינים בעולם, כולל דער ענין המרכבה און די אלע דרגות שבה, זיינען דא אין דעם אדם ובעבודתו לקונו. וי"ל איינער פון די ענינים בזה: דער „ילכו מחיל אל חיל“ בעבודת האדם דארף זיין אין אן אופן, אז דער העכערער „חיל“ (דרגא) דארף זיין שלא בערך העכער (הליכה

ועד"ז בעניננו: אויף טאן די עבודה בקשר מיט דעם יום ההילולא האט מען א „זמן מוגבל“, און וויבאלד אז מ'שטייט איצטער געציילטע טעג פאר דעם יום ההילולא, איז דאס דער „זמן מוגבל“ ווען מ'דארף טאן די עבודה, און מ'האט ניש קיין צייט ווען דאס אפלייגן (ובפרט אז מ'שטייט אין דעם שבת שמיני' מתברך דער יום ההילולא — איז דאס אז ענין שהזמן גרמא ממש) — הן בנוגע לעצמו, והן בנוגע מעורר זיין אנדערע

(25) לקוית שלח לה, ד. דיה צאינה וראינה תריס. ובכי"מ.

(26) חגיגה יג, א. וראה תניא ספי"ג. לקוית נצבים נו, א. ועוד.

(27) קהלת ג, יא. וראה לקוית במדבר ה, ריש י"ב. אוהית דרושים לריה ע' אישכא. ובכי"מ.

(28) בפרק י.

(29) להעיר גם ממש בהמשך שם טוף פיה.

אנהויבנדיק פון די עבודה אין דעם זמן וואָס איז געבליבן ביז עשירי בשבט, אַלס הכנה צו דעם יום ההילולא,

דערנאָך ובמיוחד — די מנהגים המיוחדים בקשר מיט דעם יום ההילולא עצמו (כנ"ל), כולל — מאַכן התוועדויות בכל מקום ומקום און דאַרטן אָננעמען החלטות טובות אין אַלע ענינים פון עבודת בעל ההילולא — הפצת התורה והמצוות והפצת המעינות חוצה,

און דערנאָך זאָל דאָס נמשך ווערן אין אַ פעולה נמשכת על כל הזמנים, ובכללות — אַז יעדערער און יעדערע זאָל נאָכמער פאַרשטאַרקן זייער פאַר-בונד מיט דעם בעל ההילולא, דורך לערנען תורה און מקיים זיין מצוות, ובמיוחד — תורתו של בעל ההילולא, און טאָן די עבודה וואָס ער האָט גע-מאַנט און געבעטן און געגעבן דערויף כחות — הפצת היהדות בכלל און הפצת המעינות חוצה במיוחד, ומתוך אהבת ישראל ואחדות ישראל.

וכאמור — מ'זאָל טאָן אין די אַלע ענינים שלא בערך מער וויפל מ'האָט אין זיי געטאָן בשנים שלפני זה, און אפילו מער וויפל מ'האָט געטאָן ביז דער איצטיקער רגע: במוצאי שבת זה זאָל מען „קלאָפֿן דעפעשן" שלא בערך מער און „כנגד" כל הענינים וואָס מ'האָט געטאָן ביז מוצאי שבת: דערנאָך בכל רגע ושעה ויום שלאחרי זה — מאַרגן אינדערפרי, און מאַרגן באַטאָג, און ביז הערביים, און דערנאָך בעשירי בשבט — זאָל מען נאָכמער מוסיף זיין בזה, באופן וואָס איז „כנגד" כל הענינים וואָס מ'האָט געטאָן ביז דעמולט.

ה. און מ'האָט די ברכות ונתינת כח פון דעם בעל ההילולא צו מצליח זיין אין די אַלע ענינים, וואָרום זייענדיק

אידן, ובאופן פון „ילכו מחיל אל חיל" — וכל הזריז הרי זה משובח, וכל המרבה הרי זה משובח.

וכמבואר באגה"ק"י דער גודל ענין הזריזות, עד כדי כך אַז „זריזותי דאברהם אבינו ע"ה היא העומדת לעד לנו ולבנינו עד עולם, כי העקדה עצמה אינה נחשבת כי"כ לנסיון גדול לערך מעלת א"א ע"ה וכו', רק שא"א ע"ה עשה זאת בזריזות נפלאה כו"י.

ד. ובפשטות:

גלייך פון דעם מוצאי שבת זאָל מען אָנהויבן „קלאָפֿן דעפעשן" (ווי מ'פלעגט זאָגן אין רוסלאַנד), ד.ה. שיקן טעלעג-ראַמען, ובזמן הזה — טעלעפאָנירן (אָדער איבערגעבן בזריזות באיזה אופן שיהי"י) בכל מקום ומקום וואו עס געפי-נען זיך אידן, און צו יעדער איד וועל-כע מ'קען דערגרייכן (וואָס זיי זיינען אַלע שייך צו נשיא דורנו, כי „הנשיא הוא הכל").

— וכל ישראל בחזקת כשרותי, דעריבער דאַרף מען זיך פאַרבינדן מיט יעדער אָרט און יעדער איד, ובשעת מ'וועט רעדן דברים היוצאים מן הלב"י און באַווייזן אַ דוגמא ח"י, וועט מען זיכער פועל'ן —

אַז מ'זאָל שטורעמען (בכל מקום ומקום באופן המתאים) אין די אַלע ענינים הנ"ל פאַרבונדן מיט דעם יום ההילולא ובעל ההילולא,

30 ולהעיר מעוד פירוש (בהמשך ההילולא הנ"ל פ"י) בתיבת „צבא" — מלשון „חיל".

31 סכ"א.

32 רמב"ם הל' קידוה"ח פ"ב הל' וראה שם הל' יסוה"ת ספ"ז.

33 ראה ספר הישר לר"ת שער יג. הובא בשליה

ס"א, א.

ורננו שוכני עפר" או דער בעל  
ההילולא (וכל הצדיקים) בראשם<sup>41</sup>,

ובאופן פון „ורננו“ — מתוך שמחה  
בין „ושמחת עולם על ראשם“<sup>42</sup>, וואס  
דעמולט וועט זיין דער אמת'ער יום  
ההילולא (שמחה)<sup>43</sup>, וואָרום דעמולט  
וועט זיין נאָר דער עילוי וואָס איז דאָ  
אין הילולא — די עליות בעילוי אחר  
עילוי, און התגלותו דאָ למטה, ופועל  
ישועות בקרב הארץ.

און די הכנה לזה איז דורך דעם וואָס  
מ'טוט די עבודה איצטער מתוך שמחה,  
וואָס איז פּורץ אַלע גדרים<sup>44</sup>, אויך דער  
גדר פון גלות און עס ווערט „דאָלאַי  
גלות“, און מ'טאַנצט לקבל פני משיח  
צדקנו, „עלה הפּורץ לפניהם“<sup>45</sup>, אלה  
תולדות פרץ“<sup>46</sup>, משיח צדקנו, במהרה  
בימינו ממש, ומתוך שמחה וטוב לבב.

נשיא דורנו, אתפשטותא דמשה  
שבדורנו<sup>47</sup>, איז ער ממשיך לכל אנשי  
הדור כל צרכיהם — „דלה דלה לנו“  
(ווי עס שטייט אויף משה<sup>48</sup>), ער שעפט  
פאַר כל בני דורו, אפילו פאַר די וואָס  
פאַרשטייען דאָס דערוויילע ניט<sup>49</sup>.

ובלשונו<sup>50</sup> — אז עס דאַרף נאָר זיין  
„עמדו הכן כולכם“, אַלץ איז מן המוכן  
— מ'דאַרף נאָר מאַכן אַ כלי בכדי האָבן  
אין וואָס דאָס צו מקבל זיין. ובאמת גיט  
מען אויך די כליי<sup>51</sup> — „והוא יכלכלך“<sup>52</sup>,  
מ'דאַרף נאָר האָבן אַז ער זאל דאָס  
בעטן, עכ"פּ בבקשה קלה.

ויהי'ר אז די אַלע פעולות זאלן זיין אַ  
הכנה קרובה צו קיום היעוד<sup>53</sup>, הקיצו

(34) נסמן לעיל הערה 2.

(35) שמות ב, יט.

(36) ראה תניא פ"ב (ו, סע"ב ואילך). ועוד.

(37) במכתב מיום כ"ז אדיר תרחיץ (נדפס בריש

קונט' לו (סה"מ קונט' ח"ב שצו, ב). אגרות קודש  
שלו ח"ד ע' רע"ט.

(38) ראה סה"מ עזרת ריש ע' קו. תרפ"ח ע' כח.

תרצ"ט ריש ע' 21. אגרות קודש אדמור' מהור"י צ  
ח"ב ע' שכח. ח"ד ע' תנג. וראה גם פלח הרמון  
להר"ה מפאריזש וירא סב, ג — מאדמור' הצ"צ  
בשם הבעש"ט.

(39) תהלים נה, כג.

(40) ישעי' כו, יט.

(41) ראה זח"א קמ, א.

(42) ישעי' לה, י. שם נא, יא.

(43) ראה בדרושים שנשמנו לעיל הערה 3.

(44) ראה המשך שמח תשמח תרנ"ז (סה"מ תרנ"ז

ע' רכג ואילך).

(45) מיכה ב, יג. וראה ביר פפ"ה, יד וברשי' שם.

אגדת בראשית ס"פ סג.

(46) רות ד, יח. וראה ביר פ"יב, ו. שמור' פ"ל, ג.

מאמרי אדה"ז הקצרים ע' תקנח.



## שיחות כ"ק אדמו"ר שליט"א אור ליום שלישי, י"ג שבט, ה'תשד"מ

א. "יחידות" כללית של האורחים שיחיו שהגיעו ליו"ד שבט

ב. בהמשך לזה איז אויך מוכן, אז איז א יום של עלי' פאר נשיא דורנו, כ"ק מו"ח אדמו"ר (ביו"ד שבט) — ווערט אויפגעטאן אן עלי' אין אלע בני הדור הזה, ובמיוחד — עלי' מיוחדת ביי די וועלכע גייען באורחותיו, לערנען זיין תורה, און זיינען מקיים זיין שליחות צו מפיץ זיין יהדות, תורה ומצוות בכלל, און די מעינות פון תורת החסידות במיוחד.

ביום זה ווערט אין זיי אויפגעטאן אן עלי' שלא בערך, אז ווי גוט עס איז גע- ווען זייער מצב איז דעם פאריקו יאר (ביז דעם יו"ד שבט), זאל עס זיין שלא בערך בעסער בשנה הבאה, סיי בגש- מיות סיי ברוחניות.

און בשעת א איד מאכט גרעסער שלא בערך זיינע כלים און צנורות, זיין לימוד התורה וקיום המצוות — איז דאס ממשיך א תוספת שלא בערך אין דעם אויבערשטנס ברכות בכל המצטרך.

ג. דערביי קומט צו א הדגשה מיוחדת:

אזוי ווי עס רעדט זיך וועגן א הילולא פון א נשיא הדור וועלכער איז איינער, בלשון חז"ל, דבר אחד לדור, און איז

א. דער אויבערשטער זאל בענטשן און מצליח זיין יעדערן פון אייד און יעדערע פון אייד אין אלעם וואס איר נויטיקט זיך, סיי בגשמיות סיי ברוח- ניות, במשך כל השנה כולה.

ובפרט קומענדיק פון א יום סגולה ויום זכאי — יום ההילולא פון כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו, האט מען דאך די סגולה מיוחדת צו ממשיך זיין אלע זכויות מיט אלע ברכות אין וועלכע מען נויטיקט זיך.

נוסף לזה וואס דער יום ההילולא איז א יום סגולה בכללי, האט ער אין זיך אויך א סגולה מיוחדת בנוגע לענייננו (המשכת הברכה פאר אלעמען), ע"פ הידועי' (וכמדובר כמה פעמים), אז ענינו של יום הילולא ויארצייט איז, אז ביום זה טוט זיך אויף אן עלי' שלא בערך אין דעם בעל ה'ארצייט, און היות אז דאס איז א יארצייט פון נשיא הדור וראש הדור — איז לויטן כללי' אז, בתר רישא גופא אזיל' פארשטאנדיק, אז ביום זה ווערט אן עלי' שלא בערך אין אלע בני הדור.

(1) כמוכן גם מהדגשת רבנו הזקן: צריך לאודועי שביום פטירת רבנו הגדול המגיד, הילולא רבא, נו ביום יצאתי לחפשי' (אגרות קודש אדה"ז (קה"ת תשי"מ) סי' לט (ע' צט)).

(2) אנה"ק סי' זך וביאורו וסי' כח. סידור שער ליג בעומר (דש' ב"ג). ד"ה להבין ענין הילולא דרשב"י עטרית (סה"מ עטרית ע' תג ואילך). ד"ה ואתם הדבקים תרפ"ו (סה"מ תרפ"ו ע' רכב ואילך).  
(3) עירובין מא, א. סוטה מה, ב.

(4) שהרי מה להלו עומד ומשמש אף כאן עומד

ומשמש (סוטה יג, סעי'ב). — ראה מ"כ בעל ההילולא בנוגע לאביו (אדני'ע), שהי' ממלא מקומו — נדפס בס' חכמי ישראל (ג"י. תרפ"ד) לג, א. אגרות קודש אדמו"ר מהור"י"צ ח"א ע' קמא.

(5) ראה אנה"ק סי' זך (קמו, א).

(6) סנהדרין ח, א.



מענטשן בכללי, ובלשון הידוע<sup>9</sup> „במקום שמחשבתו של אדם שם הוא נמצא“.

ה. כדי דער ענין הנ"ל זאל זיין ניכר בגלוי - איז מתאים, מען זאל זיך ניט באַנגוגענען מיטן כללות'דיקן רצון און מחשבה זיך צו מתאחד זיין, נאָר מען זאל אָננעמען יעצט החלטות טובות וועלכע ברענגען אַרויס בפועל די התאחדות צווישן אידן.

וואָס דאָס איז דורך דעם וואָס מען איז קובע עתים לתורה (נוסף על שאר שיעוריו) איז דעם זעלכן חלק אין תורה, ומה טוב - תורה פון דעם בעל ההילוי-לא"י (וואָס ער איז אַלעמען מאחד), ד.ה. אַז אַלע נעמען אויף זיך לערנען אַז ענין מסויים בתורה, ועד"ז בנוגע למעשים טובים (נוסף צו די פארשידענע מעשים טובים וואָס כאַראַ טוט במקומו, בהתאם למילוי שליחותו במקומו המיוחד) - איז דאָס מאחד אַלעמען במעשה בפועל.

ובפרט אַז מזמן לזמן וועט מען זיך צוזאַמענקלייבן כדי צו איבערריידן דעם ענין אין תורה איז וועלכן אַלע זיינען זיך עוסק, און כדי צו אָננעמען צו-זאַמען החלטות טובות ווי אַזוי צו מסיף זיין נאָכמער איז קיום השליחות פון הפצת היהדות בכלל ומצות במיוחד בכל מקום שידם מגעת.

ו. עס איז מובן, אַז דער ערשטער צוזאַמענקומען דאַרף זיין בקירוב ובסמיכות ממש צו דעם פּאַנאַנדערפּאַרן זיך, כדי ניט צולאָזן אַז דאָס פּאַנאַנדערפּאַרן זיך זאל האָבן אַ פעולה במשך עטלעכע טעג.

(צוזאַמען דערמיט) כולל כל בני הדור, בלשון רש"י „הנשיא הוא הכל“, און „לבו הוא לב כל קהל ישראל“ (וואָרום ער פירט אַז מיט גאַנץ עם ישראל) - איז מובן, אַז זיין עיקר'דיקע און ערשטע פעולה אין דעם דור איז צו פּאַראַינציקן זיין, ווייל זיי אַלע שטייען אין אים איז אַז אָפּן פון „דבר) אחד“.

און אויך דער ענין ווערט אויפגעטאַן במיוחד ביי די וואָס גייען באורחותיו און זיינען ממלא זיין שליחות<sup>10</sup>.

איז בהתאם לזה מובן, אַז ביום ההילולא שלו, ווען אַלע אידן (ובפרט ההולכים באורחותיו) ווערן נתעלה על ידו, דורך זיין עלי - ווערט אין זיי אויפגעטאַן און מודגש ביותר זייער התאחדות, ווי זיי אַלע זיינען אַ מציאות אחת.

ד. דערפון האָט מען אַ לימוד והוראה:

קומענדיק פון דעם יום המיוחד (י"ד שבט) ווען מען איז געשטאַנען אַלע צו-זאַמען פּאַראַינציקט אין דעם איין-און-איינציקן נשיא הדור - דאַרף מען האָבן אַ השתדלות מיוחדת און ספּעציעל אַריינטראַכטן זיך און באַוואַרענען דעם ענין פון אחדות צווישן זיך.

ד.ה. אַז כאַטש בגשמיות פּאַרט מען זיך פּאַנאַנדער, יעדערער למקומו ולשכונתו ולעירו ולמדינתו, זאל דאָס זיין באופן כזה אַז ברוחניות זאלן אַלע שטיין צוזאַמען בתכלית ההתאחדות, וואָס דורך דעם וואָס די נשמה שהיא העיקר שטייט בהתאחדות מיט אַלע אַנדערע נשמות, פועלט עס אויך אויף דעם

(9) ראה תניא פרק לב.

(10) כשיש (הוצאת קה"ת) הוספות ס"ל. לה. ושי"ג.

(11) ראה לקמא סוף סעיף וא"ו.

(7) חוקת כא, כא.

(8) רמב"ם הל' מלכים פי"ג הי"ו.

די אילנות: און בנוגע, האדם עץ השדה" שטייט דער ענין הצמיחה בגלוי ביותר ביי קינדער, ווי מען זעט בפועל ווי עס איז ניכר דער שינוי ביי קינדער משנה לשנה, מערער ווי דאס איז ביי ערוואַק-סענע.

וואָס וויבאַלד דאָס איז אַזוי בנוגע דער צמיחה וגידול פון קינדער בגש-מיות, איז דאָך מובן בפשטות אַז אַזוי איז עס (אויך) ברוחניות: און ווי דאָס איז בפשטות, אַז דורך „חנוך לנער“<sup>16</sup>, דורך דעם וואָס מען גיט אַ אידישן קינד דעם פאַסענדן חינוך, טוט מען אויף אין אַ זמן מועט (אַ טאָג אַדער צוויי, אַדער אַ וואָך אַדער צוויי וכיו"ב) אַ סאך מערער ווי מען קען אויפטאן במשך זמן זה ביי אַן ערוואַקסענעם.

ובנוגע לפועל — איז מתאים אַז ביום זה (ט"ו בשבט) זאָל מען (אויך) מאַכן כינוסים פאַר קינדער, פאַר „צבאות השם“.

• • •

ח. נאָך אַ הוראה בעבודת השם וואָס מען קען אַפּלערנען פון דעם יום ההי-לולא:

עס איז באַוואוסט דער וואָרט פון אַלטן רבינ'ן<sup>17</sup> אַז מען דאַרף לעבן מיט דער צייט, מיט דער פרשה בתורה וואָס מען לערנט (ובפרט אַז מען לייענט זי בזמן זה בציבור) — איז פאַראַן אַ הוראה פון פרשת „יתרו“ וואָס מען האָט אַנגע-הויבן לייענען בתורה אין דעם אַפּשולס פון יום ההילולא (במנחת שבת).

בנוגע דעם נאָמען „יתרו“ טייטשט

איז דעריבער מן הראוי צו קובע זיין די ערשטע התוועדות אין אַ זמן המת-אים, ביום החמישי וועלכער איז גע-בענטשט געוואָרן פון דעם שבת<sup>18</sup>, יום ההילולא — וואָס דאָס איז חמשה עשר בשבט, ראש השנה לאילנות<sup>19</sup>.

וואָס אויף יעדן אידן שטייט דאָך אין פּסוק „כי האדם עץ השדה“<sup>14</sup>, ד.ה. ער ווערט געגליכן צו אַן אילן וואָס ברענגט פירות — במילא איז מובן, אַז ראש השנה לאילנות איז אויך דער ר"ה פון אַ אידן.

און ביחד עס זה דערמאנט דאָך דער ר"ה אויף אַנדערע ראשי השנה (ווי-באַלד אַלע האָבן דעם זעלבן נאָמען) — האָט דאָך דאָס זיכער אַ שייכות צו יעדן אידן.

ומטעם זה איז עס דער זמן המתאים אַז יעדערער זאָל מאַכן במקומו ביום זה אַ התוועדות, בשעה המתאימה ובמקום המתאים לפי האישים שבמקום זה — און איבערזאָגן און איבערחזרין און איבערלערנען אַ וואָרט פון איינע פון די תורות פון דעם בעל ההילולא, און אויך טאָן דעם „איש את רעהו יעזורו“<sup>15</sup>, שטאַרקן איינער דעם צווייטן, מען זאָל נאָכמער טאָן אין מילוי שליחותו של בעל ההילולא.

ז. ביחד עס זה איז דער טאָג פון ט"ו בשבט אַ טאָג וואָס איז פאַרבונדן במ-יחד מיט קינדער:

דער ענין פון ר"ה לאילנות איז פאַר-בונדן בפשטות דערמיט וואָס דעמולט ווערט אַ באַנייאונג אין דער צמיחה פון

(12) ראה זח"ב טג, ב. פח, א.

(13) ר"ה בתחלתה.

(14) שופטים כ, יט. וראה תענית ז, א.

(15) ישעי' מא, ו.

(16) משלי כב, ו.

(17) היום יום' ב' חשוון. ס' השיחות תשי"ב ע' 29

ואילר.

יכלתו אין די פריערדיקע טעג און צייטן, אז ער דארף צוגעבן נאכמער ("יתרו", "יתר") אין זיין עבודה - קען ער פרעגן:

ער געפינט זיך דאך אין א גרויסער וועלט, וואס אין דער וועלט זיינען אידן, "המעט מכל העמים"<sup>20</sup>, ווייניקער בכמות פון אלע איבעריקע פעלקער; און צווישן אידן גופא זיינען די וואס פארנעמען זיך מיט הוספה אין אידישקייט דערווייל נאך ניט דער רוב המוחלט, ניט אלע אידן, ואדרבה, כדי ס'זאל זיין דער רוב דארפן נאך צוקומען א סאך אידן וואס האלטן אין איין מוסיף זיין אין אידיש-קייט;

ובמילא קומט אויס, טענה'ט ער, אז ער געפינט זיך, פארטרונקען אין א גרויסן "ים" וואס פירט זיך אנדערש פון אים (אלס יתרו), א "ים" וואס איז איינגעוואוינט אין אזא מין סדר, "איתנו"<sup>21</sup> - ווי ער איז איינגעשטעלט ביז איצטער - טא ווי קען מען מאנען פון אים ער זאל זיך אריינארפן אין "ים" און אים שפאלטן?

י. אויף דעם זאגט רש"י אז "יתרו" האט געהערט דעם ענין פון "קריעת ים סוף":

ווי אזוי ווערט אויפגעטאן ביי א אידן, ער זאל שפאלטן דעם "ים" און איינפירן א נייעם וועג, "ויבוא בני ישראל בתוך הים ביבשה"<sup>22</sup>, דורכטרעטן א וועג אז יעדער איד און אלע אידן זאלן קענען גיין נעענטער צו מתן תורה און אוועק-גיין פון ענינים של גלות ("ישלחם גו

רש"י" אז דאס איז, על שם שיתר פרשה אחת בתורה" (און "לכשנתגייר וקיים המצות הסיפוי לו אות אחת על שמו"), ד.ה. דער תוכן פון "יתרו" איז - א הוספה אין אידישקייט.

און דאס איז די הוראה וואס מען האט פון דעם יום ההילולא בשנה זו - אז יעצט (בחותם היום) הויבט זיך אן א נייע פרשה וואס איר תוכן איז, אז וויפל מען האט געטאן ובאמת אין די פאריקע יארן און צייטן - נעמט מען מיט כח פון דעם יום ההילולא אויף צוגעבן נאכמער אין אלע ענינים פון אידישקייט, פון תורה ומצוות, און המעשה הוא העי-קרי.

און די הוספה דארף זיין ניט נאר ביי זיך אליין - נאר מען דארף פועלן אויף אלע אידן (ביז אפילו די גרעסטע אידן), זיי זאלן מוסיף זיין אין תורה און אידיש-קייט.

ווי מען זעט ביי יתרו'ן, אז ער האט מוסיף געווען א "פרשה אחת בתורה", האט ער דערמיט דאס אויך גע'פועלט'ט בא אלע אידן ביז בא משה רבינו אליין, אז אויך ביי אים איז צוגעקומען א "פרשה אחת בתורה".

ט. דערביי קומט צו א הוראה מפורטת אין דעם אופן העבודה:

אויף "וישמע יתרו זאגט רש"י, מה שמועה שמע ובא - קריעת ים סוף ומלחמת עמלק".

יש לומר הפירוש והרמז בזה בנוגע לעבודת האדם:

בשעת מען זאגט א אידן וועלכער האט געטאן אין הפצת היהדות בכל

(20) ואתחנו ז. ז.

(21) בשלח ד, כו.

(22) שם, כב.

(18) ריש פרשתנו (פי יתרו), ממכילתא כאו.

(19) אבות פ"א מ"ז.

מאצו"כ<sup>23</sup>, „בשלח פרעה את העם“<sup>24</sup> — דורך דעם וואָס ער לערנט תורה און זי איז ביי אים „מורשה“<sup>25</sup> קהילת יעקב<sup>26</sup>, וואָס אין דער תורה (הוראה<sup>27</sup>) ווערט דערציילט וועגן קריעת ים סוף, ער האָט די הבטחה אַז בשעת ער וועט אַרייַן-שפּרינגען אין „ים“ (ווי נחשון בן עמי-נדב האָט געטאַן<sup>28</sup>) וועט זיך דער „ים“ שפּאַלטן ובאָפּן כּוה אַז עס וועט זיך עפּענען אַ וועג פאַר אַלע צוועלף שבּטים<sup>29</sup> אַלע ששים ריבוא מישראל (ונשים וסף), זיי זאָלן קענען דורכגיין אין אַ נייער וועג און — וועלכע פירט צו הר סיני, צו מתן תורה, צו הוספה אין לימוד התורה וקיום המצות באופן פון „בכל יום יהיו בעיניך חדשים“<sup>30</sup>.

יא. דערביי קען אָבער אַ איד מיינען, אַז וויבאַלד אַז אים ווייזט זיך אויס אַז דאָס איז אַ שווערע אַרבעט, במילא דאַרף ער זיך ניט אַרייַנוואַרפּן אין איר מיט אַ נייען שטורעם און וואַרעמקייט: ובפרט אַז ער וועט דאָך טאָן דאָס מיט דער זעלבער חיות ווי ער האָט געטאַן ביז איצטער (וואָס אויך דאָס איז געווען אין גוטע זאַכן, זאַכן פון אידישקייט), און ער האָט געזען פרי טוב בעמלו, געזען אַז ער האָט מצליח געווען — וועט זיין

גענוג אַז ער וועט ממשיך זיין טאָן אין דערויף מיטן שטורעם ווי ער האָט גע-טאָן פּריער, עס מאַכט ניט אויס אויב ער וועט עס ניט טאָן מיט אַ ספּעציעלער התלהבות און איבעריקער „היץ“ (ובפרט אַז ער איז שוין פאַרמאַטערט פון יגיעתו פּריער): ביז אַז עס פּאַלט אים איין אַ ספּק — אפשר איז בכלל ניט אַזוי וויכ-טיק עס זאָל זיין „יתרו“, ער זאָל מוסיף זיין אין תורה, אפשר איז גענוג ער זאָל טאָן אין תורה ומצוות ווי ער האָט גע-טאָן אין דעם פּריערדיקן יאָר.

אויף דעם זאָגט רש"י אַז נוסף צו „קריעת ים סוף“ האָט יתרו אויך גע-הערט וועגן „מלחמת עמלק“ — אַ איד דאַרף וויסן, אַז עס איז ניט קיין איבער-ראַשונג וואָס עס ווערן ביי אים ספיקות און קרירות, עס איז ניט קיין טענה וואָס איז קיינמאַל ניט געווען: גלייך ווי אידן זיינען אַרויס פון דעם ערשטן גלות, איז שוין געווען אַן עמלק וואָס „קרד בדרך“<sup>31</sup>, וואָס האָט געפּראַווט אַפּקילן און אַרייַנוואַרפּן ספיקות (עמלק בגי-מטריא ספּק<sup>32</sup>), טענה'נדיק אַז ווער ווייס צי עס זיינען ניט גענוג די דערגריי-כונגען וואָס מען האָט געהאַט ביי יציאת מצרים און קריעת ים סוף, און וואָס דאַרף מען נאָך לויפּן צו הר סיני און מקדים זיין נעשה לנשמע<sup>33</sup>, און אין אַז

(23) סיפּ שמות.

(24) ריפּ בשלח.

(25) שהאב וזכה לבן בנוי וככח כו' ובחכמה כו'

(עדיות ספ"ב).

(26) ברכה לג, ד.

(27) זח"ג נג, ב.

(28) סוטה לו, א. מכילתא עה"פ בשלח יד, כב.

במדבר פ"ג, ז.

(29) לגזור ייס לגורים (תהלים קלו, יג) — יב

לי"ב שבטים (פסי' לקח טוב) עה"פ בשלח יד, טז.

וראה מכילתא שם. תיב"ע שם, כא. פדריא פמ"ב.

(30) פרשיי תבוא כו, טז. וראה פרשיי יתרו יט.

א. עקב יא, יג.

(31) תצא כה, יח. וראה תנחומא (ט) ויליש

ופרשיי עה"פ. וראה ד"ה זכור את אשר עשה לך

עמלק (תקס"ב). אוה"ח פ' זכור. עטרית. תרפ"ז.

תרפ"ח. תרצ"ד. ועוד). ד"ה והי כאשר ירים פרי.

תרצ"ד. ד"ה ויבוא עמלק וד"ה ויאמר משה תשיט.

ועוד.

(32) סה"מ עזרת' ע' קפב. ד"ה זכור עטרית הנ"ל

(סה"מ עטרית' ע' רצד). סה"מ קונטרסים ח"א קסד,

א. ד"ה ויבוא עמלק וד"ה ויאמר משה תשיט הנ"ל

(סה"מ תשיט' ע' 40. ע' 65).

(33) משפטים כד, ז.

לעבדיקייט, דערפאר וואס די אלע טענות און ספיקות וואס קענען אין דעם איינפאלן שטאמען בלויז פון עמלקין, און מען דארף מיט אים מלחמה האבן.

און מען דארף געדענקען אז סיי דער ים און סיי עמלק זיינען בלויז נסיונות וואס דער אויבערשטער שטעלט אין זיי אריין א אידן, „כי מנסה ה' אלקיכם אתכם (איז כדי, כביכול) לדעת הישכם אוהבים את ה' אלקיכם גו'": די מטרה פון דעם נסיון איז — כדי עס זאל זיין דער „מנסה" מלשון הגבהה, בכדי אויפצוהויבן א אידן, ער זאל זיין העכער פון אלע הגבלות — ווען עס איז דא א ים, און ער ווערט דערפון ניט נתפעל און שפרינגט אין דעם אריין — שפאלט ער זיך לפניו, און אז עס קומט עמלק, האט מען מיט אים מלחמה בכחו של הקב"ה, און מען איז זיכער מנצח במלחמה זו, ווייל ס'איז דאך „מלחמה לה בעמלק".

און דורך דעם אלעס גייט מען בשמחה ובטוב לבב, מעלין בקודש, אלץ העכער און העכער, ביז אז יעדן טאג ווערט ביי אים באנייט אידישקייט און תורה ומצוות, פונקט ווי דעם ערשטן מאל, ווארום „הקב"ה קורא ושונה כנגדו" — און ער פועל'ט כהגיל אויך אויף יעדן אידן, ווייל ער איז מקיים דעם „ואהבת לרעך כמוך" — כמוך ממש, ומתוך שמחה וטוב לבב.

אופן פון „פרחה נשמתו", די גאנצע נשמה ...

דארף א איד וויסן אז מען דארף מלחמה האבן מיט עמלקין און ניט נתפעל ווערן ח"ו פון אים.

יב. דאס איז די הוראה וואס רש"י לערנט אונז:

נאך איידער מען קומט צום בארג סיני: איז שוין פאראן די „שמועה" וואס אידן הערן (שוין טויזנטער יארן), אז גלייך ארויסגייענדיק פון מצרים (פון דעם ערשטן גלות) האט זיך שוין פאר זיי געשפאלטן דער ים, א ים וואס איז געווען איינגעשטעלט בהנהגתו דורך דעם אויבערשטן במשך טויזנטער יארן לפני זה — ווארום ווען אידן דארפן טאן איז ענינים פון אידישקייט, שפאלט זיך פאר זיי דער ים!<sup>34</sup>

און דאס שפאלטן זיך פון ים קען אויפגעטאן ווערן דורך איין „נחשוו בן עמינדב", דורך דעם וואס ער ווערט ניט נתפעל און שפרינגט אריין אין ים,<sup>35</sup> וואס דאס פועל'ט אז דער ים עפנט זיך פאר אלע אידן ארום אים, אפילו די וואס זיינען די נשיאים בדורו, ע"ד ווי משה רבינו (וואס ער איז געווען דער נשיא הדור).

און ער דארף טאן אין די ענינים פון הוספה וחידוש אין אידישקייט מיטן גאנצן שטורעם און מיט דער גאנצער

34) שבת פה, ב. רשם, יצתה נשמתו. ובשמור פכ"ט, ד: פרחה נשמתו, וכי בתנאי מליד. ספ"ו.

35) יהיו בעיניך חדשים של יום זה.

36) כי, בראשית — בשביל התורה ובשביל ישראל (פרשי ר"פ בראשית). ובמיוחד בנוגע לים סוף — כדחול עיפי (בשלח ד, כז), וישב הם לאיתנו — לתנאו שהתנה עמו, תנאין התנה הקב"ה עם הם שיהא נקרע לפני ישראל (ביר פ"ה, ה. שמור פכ"א, ו. זחיב קצת, ב).

37) ראה יג, ד.

38) מלשון „ארים נסר" (ישעי' מט, כב). —

פרשי עה"ת פרשתנו, כ, יז.

39) ט"פ בשלח.

40) ברכות כה, א.

41) תרי"א פרשתנו סה, ג. ועוד. וראה תדבאר

רפ"ח. י"ש איכה רמז תתולד (הקב"ה ישב כנגדו

וקורא ושונה עמו).

42) קדושים יט, יח.

צוזאמענקלייבן און זיך מתחזק זיין אין אהבת ישראל וכל המצוות. אנהויבנדיק פון דער ערשטער התוועדות, בהמשך ליריד שבת, בראש השנה לאילנות.

וואס דעמולט וועט זיין, בזעקיך יצילוך קיבוץ-י"ד, דורך דעם וואס אידן קלייבן זיך צוזאמען (וואס דאס איז איינער פון די פירושים פון, בזע-קי"ד<sup>49</sup>), איז מען מציל (יצילוך), קיבוץ-ציד לשון רבים, אידישע קיבוצים אין אלע פארשידענע ערטער.

ובפרט אן מען וועט אויסנוצן די כינוסים האמורים אויף התחזקות והוספה אין אהבת ואחדות ישראל, ועייז — אין אלע ענינים עיקריים, חינוך עצמו וזולתו, תורה, תפילין, מזוזה, צדקה, בית מלא ספרים — יבנה וחכמי, כשרות האכילה ושת"י, טהרת המשפחה, גרות שבת קודש ויו"ט, און זען אן יעדער איד זאל האבן אן אות אין איי-נער פון די ספרי תורה הכלליים, עמך כל הנמצא כתוב בספר<sup>50</sup>.

און מען זאל דאס טאן באופן דמוסיף והולך, ועייז מציל זיין אויך את העולם כולו, וכפסק דין הרמב"ם<sup>51</sup> אז, מביא לו ולהם תשועה והצלה כו', אן די וועלט זאל זיך אויפהערן שאקלען, עאכויכ טרייסלען און מלכיות האבן מלחמה צווישן זיך וכו' — נאָר עס וועט זיין שלום אויף דער גאנצער וועלט, וואס דורך דעם איז אויך לייכטער אויפטאן אלע גוטע ענינים וויבאלד מען האט נישט קיינע בלבולים.

יג. די אלע ענינים האמורים האבן א ספעציעלע באדייטונג אין אונזערע צייטן:

ווי גערעדט שוין מערערע מאל, לעבן מיר יעצט אין א צייט ווען אלע זען ווי מלכיות מתגרות זו בזו<sup>52</sup> (אדער, אלו באלוי<sup>53</sup>), אז די וועלט שאקלט זיך און טרייסלט זיך, און ע"פ טבע ווייס קיינער נישט וואס וועט זיין.

נאָר מען האט דאך די הבטחה פון, הנה לא ינום ולא יישן שומר ישראל<sup>54</sup>; — און ווען אידן זיינען זיך משתדל אן ארום זיי זאל זיין שלום, וואס דאס איז דער וועג פון אידישקייט<sup>55</sup>, ברענגט מען דורך דערויף שלום אין דער גאנצער וועלט (ניט קוקנדיק אויף דעם וואס עס האט זיך געטאן אין וועלט לפני זה).

איז דערפון די הדגשה מיוחדת בה-אמור לעיל — אן דורך דעם וואס מען וועט טאן אין ענינים פון אידישקייט ובפרט אחדות ישראל, איז דאס אן עצה אן נישט קוקנדיק אויף דעם וואס מלכיות מתגרות זו בזו און החושך יכסה ארץ<sup>56</sup> — ברענגט מען שלום ואהבת ישראל ואחדות ישראל צווישן זיך מיט אלע אידן, ועייז איז מען מוסיף בברכתו של הקב"ה ביז עס קומט א שלום אויף דער גאנצער וועלט.

ובפרט דורך דעם וואס מען וועט טאן (כמדובר לעיל) אין אהבת ישראל אין אן אופן אן דאס זאל זיין ניכר בגלוי, דורך דעם וואס מוזן לומן וועט מען זיך

43) מדרש לקח טוב עה"פ לך יד, א.

44) ב"ר פמ"ב, ד.

45) תהלים קכ"א, ד.

46) כל התורה ניתנה לעשות שלום בעולם (רמב"ם סוף הל' חנוכה, מספרי נשא ו, כו. וראה לקו"ש ח"ח ע' 349 ואילך).

47) ישע"י ס, ב.

48) שם נו, יג. ב"ר ר"פ וישב. וראה שיחת ש"פ לך ש"ז.

49) רש"י ומת"כ לב"ר שם.

50) דניאל יב, א.

51) הל' תשובה פי"ג ה"ד.

ולהוסיף בזה: די מדינה (ארצה"ב) טיילט זיך אויס פון אַנדערע מדינות דערמיט וואָס אויף די געלט פון מדינה זו זיינען אויסגעקריצט די ווערטער. אין ג-ד ווי טראַסט, ד.ה. אז אויף אַז ענין בדוגמת ממון וואָס איז מעמידו (את האדם) על רגליו (בלשון הגמרא<sup>55</sup>), און דאָס שפּילט אַ וויכטיקע ראָלע אויך אין דעם לעבן פון אַ אידן: ער זאָל קענען געבן צדקה, און וואָס מערער געלט — אַז ער האָט מער געלט — אַלץ מערער צדקה קען ער געבן, און צדקה איז שקולה כנגד כל המצוות<sup>56</sup>, ועד"ז דאַרף מען האָבן געלט אויף אַנדערע מצוות, ווייל עס איז דאָך אַ כלל אין אידישקייט אַז ביי אַלע מצוות דאַרף מען זיך משתדל זיין עס זאָל ניט זיין חנינם<sup>57</sup> נאָר באופן פון השתדלות<sup>58</sup>, יגעת ומצאת<sup>59</sup> — איז אויף די געלט אויסגע- קריצט דער ענין פון אמונה בהקב"ה, און ניט סתם אמונה נאָר אַן אמונה של בטחון<sup>60</sup>, טראַסט, ד.ה. השם איז זיין טראַסטי, ער גיט עס אַלץ איבער, ער פאַרלאָזט זיך אויפן אויבערשטן בכל עניניו.

בהתאם לזה איז מובן, אַז די הכרזה וואָס איז געווען היינטיקן טאָג ובגלוי לעיני כל העמים — איז געווען זיכער באופן אַז ער (דער פרעזידענט) האָט באַם מסיים זיין אַז מען האָפט אַז עס

י.ד. יעדער ענין איז דאָך בהשגחה פרטית<sup>61</sup>, ועד"ז ובפרט די ענינים וואָס פאַסירן אין דער מדינה איז וועלכע אַ איד געפינט זיך.

ובפרט בעניננו, די מדינה פון ארצות הברית, וואו דער בעל ההילולא איז גע- ווען במשך די לעצטע צען יאָר פון חיים חיותו בעלמא דיו, וואָס צען יאָר איז אַ גאַנצע תקופה<sup>62</sup>.

וואָס די שייכות פון אַ אידן למדינתו איז אויך מודגש ע"פ הוראת תורת אמת ותורת חיים, הוראה בחיים, אַז דינא דמלכותא דינא<sup>63</sup> (אין ענינים וואָס זיינען ניט בטחירה צו תורה ומצוות).

זעט מען היינט בהשגחה פרטית, אַז דער נשיא המדינה, העומד בראש המ- דינה, האָט אויך אַנגעוויזן דעם תוכן הנ"ל (סעיף י"ג) [כאַטש ער האָט עס גע- זאָגט אויף ענגליש] — אַז מען זאָל וויסן אַז די וועלט טרייסלט זיך און שאַקלט זיך און געפינט זיך אין אַ סכנה ר"ל, און האָט געזאָגט אַז, די וועלט האָט געהאַט מער ווי הונדערט גרעסערע קאַנ- פליקטן זינט דער ענדע פון דער צוויי- טער וועלט מלחמה<sup>64</sup> [וואָס הלאו זאָל דאָס זיין די לעצטע מלחמה]!

וואָס דאָס האָט ער געזאָגט בשם כל המדינה, גלוי לכל העמים, און האָט צוגעגעבן, אַז די איינציקע עצה דערצו איז, מען זאָל זיך משתדל זיין עס זאָל זיין קירוב הלבבות<sup>65</sup>, וואָס סוף סוף וועט דאָס ברענגען צו שלום.

55) סנהדרין קי, א.

56) ב"ב ט, ב. וראה תניא פלי"ז (מח, ב ואלף).

57) כמיש (בהעלותך יא, ה. וראה ספרי ופרשי עה"פ) אשר נאכל במצרים חנם.

58) זחי"ב קכח, א. וידוע המובא מהאריז"ל בזה — טעה"מ"צ (להאריז"ל) פ' ראה מצות הצדקה.

59) מגילה ו, ב.

60) בהחילוק בין אמונה ובטחון — ראה גם

לעיל ע' 96 ואלף.

62) כידוע תורת הבעש"ט (כשי"ט הוספות סק"ט ואלף. ושי"נ, שזוהו בנוגע כל פרט ופרט בהכריאה.

63) ראה אבות ספ"ה.

64) גיסין י, ב. ושי"נ. וראה אנציקלופדי

תלמודית בערכו. ושי"נ.

וואס דאס אלץ ברענגט צו שלמות העם, אז יעדער איד און אלע אידן צו-זאמען שטייען אין א תנועה ואופן של שלמות, א גאנצער איד און א גאנצער פאלק:

וואס דאס ווערט דורך דעם וואס מען האט שלמות התורה, אלע האבן די זעלבע תורה און מען איז איר מקיים בשלימותה:

און די אלע זאכן ברענגען אלע ברכות פון דעם אויבערשטן, ובפרט די ברכה העיקרית — די גאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו.

וואס בשעת הגאולה וועט דאך זיין דער מצב, פדה בשלום נפשי<sup>65</sup>, מען וועט ארויסגיין פון גלות בשלום וב-שלחה, און שלום איז אויך מלשון שלמות.

און מען גייט לארצנו הקדושה בש-לימותה, גאנץ ארץ ישראל ברשות ישראל, און נאכמער — ירחיב ה' אלקיך את גבולך<sup>66</sup>, דער אויבערשטער גיט נאך מערער הרחבה ובכ"ז, ווארום דאס קומט ע"י משיח<sup>67</sup> צדקנו.

טו. וואס די הכנה לזה איז דורך דעם וואס מען האט כלים רחבים נאך בזמן הגלות, כולל אז מען שטייט מיט שטאלץ, גאון יעקב<sup>68</sup>, און מ'ווערט ניט נתפעל פון דעם, ים סוף<sup>69</sup> און דערפון וואס עמלק זאגט —

א איד וועלכער גייט בשליחותו של

וועט זיין הצלחה בזה, אין דער הש-תדלות אויף שלום, איז עס ניט געמיינט בכוחו ועוצם ידו חזי — ווי ער האט אליין מתאר געווען המצב, אז מצד כוחו ועוצם ידו איז דאס גאר א שווערע תקופה, און עס פעלט נאך גאר א סאך אז אנדערע פעלקער זאלן אויך טאן און העלפן בזה:

נאך דאס וואס ער האט געפאדערט אז מען זאל טאן אין דער ריכטונג פון קירוב הלבבות ובדרכי נועם ובדרכי שלום (און צוזאמען דערמיט מיט א תוקף), באווייזט אז מען האט אין זיך די שטארקייט אז די זאכן אין וועלכע מען גלויבט וועט מען זיך ניט אפשטעלן פון דורכפירן זיי בשלימותם — איז זיכער אז ווען מען זאגט עס מיט אזא זיכער-קייט איז עס מצד אמונה אין דעם אוי-בערשטן, און מצד דעם וואס מען פאר-לאזט זיך אויפן אויבערשטן, ווי טראסט — כנ"ל, אמונה שלימה אין דעם אויבערשטן.

טו. דערפון איז אויך א הוראה צו יעדן אידן בעבודתו<sup>70</sup>:

א איד דארף זיין א מאמין בהקב"ה און אויך זיין בוטח בו<sup>71</sup>, פארלאזן זיך אויפן אויבערשטן, בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך<sup>72</sup>, און לקיים מצותיו, אג-הויבנדיק פון, ואהבת את ה' אלקיך<sup>73</sup>, וואס דאס איז חד מיט, ואהבת לרעך כמוך<sup>74</sup> (כידוע דער פתגם פון דעם אלטן רבי'ן בזה"ה), און מיט אהבת התורה.

65) תהלים נה, יט.

66) ראה יב, כ. שופטים יט, ח.

67) שנקרא הפורץ (מיכה ב, יג. ביר פס"ה יד וברשי" שם. אגדת בראשית פס"ג) פורץ כל הגבלה.

68) עמוס ו, ח. ועוד.

61) כנ"ל שכל ענין הוא בהשגחה, וכל מה שהאדם רואה ושומע צריך ללמוד מזה הוראה בעבודת ה' (כשי"ט הוספות סכ"ז ואל"ך. ושי"ג).

62) ואתחנן ו, ה.

63) שם.

64) ראה קונטרס אהבת ישראל. ושי"ג.



ס'איו נאך דא איין איד אין גלות איז שכינתא בגלותא — און ווען גייט דער אויבערשטער אַרויס פון גלות, און קערט זיך אום אין ארץ הקודש וירר- שלים עיר הקודש וביהמ"ק, ווען יעדער איד ביז דעם לעצטן אידן (לעצטן — בגשמיות וברוחניות) — גייט מיט אים מיט<sup>75</sup>.

וואָס דאָס גיט צו נאָכמער כח צו איבערקומען אַלע שוועריקייטן, וויסנ- דיק אַז דורך זיין (און איר) השתדלות צו מפיץ זיין יהדות — פועל'ט ער אויף זיך, אויף כל בני הבית והמשפחה, אויפן גאַנצן אידישן פאָלק מיט דער גאַנצער וועלט, ביז אַז דאָס איז נוגע כביכול דעם אויבערשטן עצמו.

— וויסנדיק דאָס אַלץ וועט ער זיכער איבערקומען אַלע שוועריקייטן וב- שמחה ובטוב לבב, נאָך מערער ווי ער האָט פריער באַשלאָסן, און אויך איינ- ווירקן בכ"ז על כל הנמצאים בסביבתו.

י. ויהי רצון, אַז יעדערער זאָל באַ- שליטן בכל האמור בתוקף און מיט אַ האַרציקייט, וואָס דעמולט איז זיכער אַז „הקב"ה עוזרו<sup>76</sup> און „הקב"ה מסייעו", נאָך מערער ווי ער האָט מחליט געווען — און העלפט אים תיכף ומיד און סיי בגשמיות סיי ברוחניות, דורך אַראַפֿ- נעמען פון אים אַלע דאגות וועלכע מען דאַרף ניט האַבן<sup>77</sup> — כדי מען זאָל קענען טאָן במנוחה אין הפצת היהדות.

און דער אויבערשטער וועט אויך פועל'ן אויף די פעלקער אַרום אידן, אַז ס'זאָל זיין דער „והיו מלכים אומניך

הקב"ה ווערט אַ בעה"ב אויף דער גאַנ- צער וועלט אַרום זיך, און אויב עס איז דאָ אַ „ים" — שפּאַלט ער זיך לפניו, ועד"ז איז מען מנצח די קאַלטקייט פון וועלט און די ספיקות פון וועלט,

ביי אַ אידן זיינען ניטאָ קיינע ספיקות, ער הויבט דאָך אַז יעדן טאָג מיט „מודה אני לפניך מלך חי וקים שהחזרת בי נשמתי בחמלה רבה אמונתך", און זאָגט נאָך פאַר דער ערשטער תפילה, הריני מקבל עלי מצות עשה של ואהבת לרעך כמוך<sup>79</sup>, און איז מסיים יעדער תפילה מיט „אך<sup>80</sup> צדיקים יודו לשמך ישבו ישרים את פניך<sup>81</sup>,

ער איז זיכער אַז צדיקים, ועמך כולם צדיקים<sup>82</sup>, האַלטן אין איין לויבן דעם אויבערשטן, וואָרום מען זעט זיינע ברכות ונפלאות על כל צעד ושעל — און דאָס ברענגט עס זאָל מקויים ווערן אין זעלבן „פסוק" — „ישבו ישרים את פניך", דער אויבערשטער נעמט אַרויס יעדן אידן און אַלע אידן פון גלות, און ברענגט זיי „עם ענני שמיא"<sup>83</sup>, זיי זאָלן זען „פניך" אין „מקדש אד" כוננו ידיר<sup>84</sup>, אויפן הר הבית בירושלים עיר הקודש בארצנו הקדושה.

און ווי מען זאָגט בכל תפילה „ותח- זינה עינינו בשוכך לציון ברחמים", אַז יעדערער פון אונז, בתוככי כלל ישראל, וועט זוכה זיין זען בעיני בשר אַז דער אויבערשטער קערט זיך אום לציון, צו- זאמען מיט יעדן אידן, ווייל כל זמן

69) נסמו בלקו"ש שבהערה 71.

70) תהלים קמ, יד.

71) ראה לקו"ש ח"כ"ה ע' 373 ואילך. ושי"ג.

72) ישע"י ס, כא.

73) דניאל ג, יג. סנהדרין צח, א.

74) בשלח טו, ז. פרש"י עה"פ.

75) מגילה כט, א.

76) סוכה נב, ב. קידושין ל, ב. וראה תניא פי"ג.

77) משא"כ לבו דואג בקרבן — שימטרו לו רזו

תורה (חגיגה יג, א).

— כולל דורך אַ התוועדות אין דער וואָך.

ויה"ר אז דורך ערפילן די אַלע ענינים וועט מען זען בעיני בשר ווי „והיו מלכים אומניד ושרותיהם מניקותיך“, נאָך בימי הגלות.

י"ט. איר זאַלט האָבן אַ נסיעה כשורה והצלחה, און יעדערער זאל מקיים זיין שליחותו במקומו, איז דער שטאַט אַדער מדינה וואו ער קומט אַן — צו טאָן נאָכ־מער אין פאַרשפּרייטן אידישקייט און פועל'ן אויפן גאַנצן אַרום,

אויך אויף ניט אידן אַז זיי זאָלן מקיים זיין די ז' מצוות דבני נח עם כל הס־עפים ופרטים שבזה<sup>79</sup>.

און דאָס אַלץ וועט נאָכמער מזרז זיין די גאולה — נוסף לזה וואָס צדקה „מקרכת את הגאולה“<sup>80</sup> — האָט מען צו־זאַמען דערמיט די החלטות טובות, איז דאָס נאָכמער מקריב ומחיש דעם „אחי־שנה“<sup>81</sup> אין דעם „אחישנה“ גופא פון דער גאולה, במהרה בימינו ממש.

ושרותיהם מניקותיך<sup>78</sup> ווי ס'איז געווען ביים ערשטן גלות, אַז די ניט־אידן האָבן מיטגעהאַלפן אידן נאָך אין די לעצטע טעג פון גלות אַז זיי זאָלן זיך קענען פירן ווי אידן דאַרפן זיך פירן, לויט ציווי השם —

כולל אויך גרייטן זיך צו קבלת פני משיח צדקנו במהרה בימינו ממש, ובאו־פן ד'ווארו עם ענני שמיא'<sup>73</sup>.

יח. בהתאם לכל האמור — איז נוסף לזה וואָס מען האָט גע'חזר'ט אַ וואָרט פון רבותינו גשיאינו, און בכלל פון תושב"כ ותושבע"פ, און מען האָט דאָס געטאָן אין אַ ביהכנ"ס וביהמ"ד וואו כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו האָט גע־לעבט בחיים חיותו בעלמא דין אַ תקופה שלימה של עשר שנים —

וועט מען אויך געבן יעדערן שליחות מצוה געלט, אַ דאַלאַר, אויף וועלכען עם שטייט „אין ג־ד ווי טראַסט“, ד.ה. ער איז פאַרבונדן מיט שלימות האמונה, איז אַן אופן אַז מען פאַרלאַזט זיך אינ־גאַנצן אויפן אויבערשטן און מען פאַר־גלויבט אים אַלץ וואָס מען האָט, סיי די נשמה סיי דעם גוף, סיי די געלט און די נכסים און סיי די טאַג־טעגליכע אויפ־פירונג.

און גלייך לאחי' (הצדקה) — ממשיך זיין אין פאַרשטאַרקן די אַלע באַשלוסן

79) כפס"ד הרמב"ם הל' מלכים פ"ח ה"י. וראה בארוכה לעיל ע' 132 ואילך.

80) ב"ב י"א. וראה תניא פל"ז. אגה"ק ס"ט. ס"י. ובכ"מ.

81) ישעי' ס, כב. סנהדרין צח, א.

78) ישעי' מט, כג.



## (ב) "יחידות" של קבוצת חתנים וכלות שיחיו.

ובפשטות — די הכנות צו דער חתונה זאלן זיין מתוך שמחה וטוב לבב ומתוך הרחבה. און די חתונה זאל זיין בשעה טובה ומוצלחת, א בנין עדי עד על יסודי התורה והמצוה (כנ"ל).

און מ'זאל הערן בשורות טובות ביז דער חתונה, און (בשורות טובות) בנוגע דער חתונה גופא, און דערנאך — בשו"ט לאורך ימים ושנים טובות.

• • •

מה טוב אז לויט דעם מנהג אין פאָר-שידענע ערטער, זאל דער חתן און די כלה ביום החופה אינדערפרי געבן אויף צדקה פון זייער אייגענע געלט, און אזוי זאלן אויך טאן די פאָטערס און די מוטערס, ברידער און שוועסטער פון דעם חתן וכלה, לזכותם פון דעם חתן און כלה.

וואָס דאָס אַלץ וועט נאָכמער מוסיף זיין אין דעם אויבערשטן ברכות.

און וויבאלד אַז דער אויבערשטער זעט שוין איצטער אַז מ'זעט אַזוי טאָן ביום החתונה והחופה — איז דאָס שוין איצטער מוסיף אין דעם אויבערשטן ברכות — נאָך פאָר דעם יום החתונה, בפרט אין די הכנות צו דער חתונה, בכל המצטרך בגשמיות וברוחניות.

כדי צו זיך משתתף זיין בשמחת ישראל, בשמחת חתן וכלה

— וואָס שמחת חתן וכלה איז אויך אַ הכנה וואָס היילט נאָכמער צו די גאולה

דער אויבערשטער זאל בענטשן יע-דערן פון אייך און אלעמען צוזאמען אז אלע הכנות (צוגרייטונגען) צו דער חתונה זאלן זיין אין אַ הצלחה/דיקן אופן, אין אַ חסידישן אופן,

און דערנאך — די חתונה זאל זיין בשעה טובה ומוצלחת, א בנין עדי עד על יסודי התורה והמצוה, און זיין גע-בענטשט דערנאך מיט בנין ובנות עוסקים בתורה ובמצוות אין אן אופן פון מוסיף והולך וואו. ס'זאל זיין אַ בית ועד לחכמים, ומתוך שמחה וטוב לבב.

און ביז דער חתונה, בשעת דער חתונה און נאך דער חתונה — זאלט איר פאָרשפרייטן אידישקייט אַרום זיך, דורך זיין אַ לעבעדיקער ביישפיל, און אויך — דורך רעדן מיט אַנדערע דברים היוצאים מן הלב, לעבעדיקע רייד, בכדי איינווירקן אויף זיך אליין, אויף אייערע משפחות און אויף אלעמען אַרום זיך, אזוי אַז דער גאַנצער אידישער פאלק זאל בקרוב זוכה זיין צו נישואין עם הקב"ה בגאולה העתידה לבוא.

- (1) בהבא לקמן — ראה לקריש ח"כ ע' 575 ואלר, ושי"ן.
- (2) ראה לקרת פקודי (ד, ד ואלר). ביאווהז — לאדאמ"צ (וארא לו, ב). להציץ (וארא ע' קפח ואלר).
- (3) אבות פ"א מ"ד.
- (4) ראה סי' הישר לרית שי"ג. שליה שי' האותיות ל.
- (5) ראה שמור ספסיו. נתבאר בלקרת שהיש ביאור לדיה כי על כבוד חופה פ"ג (מת, א"ב).

(6) מדרש תלפיות ענף חריב אות ח. שלחן העוז סי' סעף ר' סקיה.

ענינים וואס זיינען פארבונדן מיט דער  
חתונה, אנהויבנדיק פון די הכנות לזה,  
און דערנאך די חתונה און די שבע  
ברכות וכו'.

ובקרוב ממש זאלן אידן מקבל זיין פני  
משיח צדקנו כולל אייך אלס א נייער  
„בית בישראל“, וואס וועט זיין (און איז)  
א „בנין עדי עד“,

און גיין אלע צוזאמען לארצנו  
הקדושה, און דארט גופא לירושלים עיר  
הקודש, און דארט גופא אין „מקדש אד'  
כוננו ידיך“, ומתוך שמחה וטוב לבב.

האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו, ווי  
מ'זאגט אין די „שבע ברכות“: „מהרה . .  
ישמע בערי יהודה ובחוצות ירושלים  
קול ששון וקול שמחה קול חתן וקול  
כלה קול מזהלות חתנים מחופתם  
ונערים ממשחה נגינתם“, אז גאר אינ-  
גיכן וועט געהערט ווערן ווי (ס'קומט  
משיח און) אידן פראווען שמחות אין  
ירושלים און איז גאנץ ארץ הקודש —

איז אויך מיין השתתפות בזה: געבן  
יעדערן פון אייך א דאלאר אויף אפ-  
געבן לצדקה ביום החתונה לזכות החתן  
והכלה צוזאמען מיט אייער אייגענע  
צדקה וואס איר וועט דעמולט געבן.

און דאס זאל נאכמער מוסיף זיין אין  
דעם אויבערשטן ברכות אין אלע

(7) בשלח טו, יז. פרשי עה"פ.



## ג) "יחידות" של קבוצת ברי-מצוה והוריהם שיחיו.

דעם]. און אזוי זאל אויך טאן זיין פאטער און מוטער — לזכותו.

אזוי אויך זאל דער בר-מצוה אפ-לערנען אין דעם טאג פון זיין בר-מצוה דעם פערצנטן מזמור בספר תהלים, ספרו פון דוד מלכא משיחא.

און די אלע זאכן צוזאמען וועלן נאכמער מוסיף זיין אין די ברכות פון דעם אויבערשטן, אז דער בר-מצוה זאל אנהויבן זיין הליכה בדרך התורה והמצוה (ווי א בר-מצוה דארף טאן) מתוך בריאות הגוף, מנוחת הגוף און מנוחת הנפש, און גיין "מחיל אל חיל",

און זיי (די אלע זאכן הנ"ל) וועלן שטארקן דעם בר-מצוה און די גאנצע משפחה, און דורך זיי — דעם גאנצן אידישן פאלק, אין אלעמען וואס מ'נויטיקט זיך,

און נאכמער צוהיילן די גאולה האמי-תית והשלימה, וואס דעמולט וועט זיין "קהל גדול ישובו הנה", יעדער איד און אלע אידן פון קליין ביז גרויס וועלן אלע גיין צוזאמען לארצנו הקדושה, און דארט גופא לירושלים עיר הקודש, להר הבית און אין "מקדש אד' כוננו ידיו".

ג. איך זאל אויך האבן אן אנטויל אין דער שמחה פון דער בר-מצוה — וואס דאס איז דאך א שמחה פון יעדערן פון אידישן פאלק און פון דעם גאנצן

דערי אויבערשטער זאל בענטשן און מצליח זיין יעדערן פון אייך און אלע-מען צוזאמען, ובפרט די ברי-מצוה מיט זייערע פאטערס און מוטערס, ברידער און שוועסטער — אין אלעם וואס מ'נויטיקט זיך,

צום אלעם ערשטן — אז דער בר-מצוה זאל זיין א איד בשלימות, בגשמיות וברוחניות, און באקומען פון דעם אויבערשטן אלץ וואס ער דארף האבן, מידו המלאה הפתוחה הקדושה והרחבה<sup>2</sup>,

און די עלטערן, די גאנצע משפחה און דער גאנצער אידישער פאלק זאלן האבן פון אים א סך נחת, דורך דעם וואס ער וועט לערנען תורה און מקיים זיין מצוות, כולל די מצוה פון "ואהבת לרעך כמוך"<sup>3</sup>, איינווירקן אויף אלע זיינע חברים, קרובים און די אלע וועלכע ער קען דערגרייכן — אז זיי זאלן אלע גיין בדרך התורה והמצוה.

ב. ווי ס'דא א מנהג אין פאר-שידענע קרייזן, איז א גלייכע זאך אז אין טאג פון בר-מצוה אינדערפרי פארן דאוונען און אויך פאר מנחה, זאל דער בר-מצוה אליין געבן פון זיינע געלט אויף צדקה [אויב יום הבר-מצוה קומט אויס ביים השבת, זאל ער אזוי טאן דעם פרייטאג פאר דעם און דעם זונטאג נאך

(1) בהבא לקמן — ראה לקו"ש ח"כ ע' 577 ואילך. ושי"ג.

(2) ברכה שלישית דברה"ז — כנגד ד' אותיות שם הוי' (ראה סידור היעבי"ז. וראה לקו"ש שם ע' 576 הערה 20).

(3) קדושים יט, יח.

(4) ראה מכתב נ"ק מ"ח אדמו"ר — נדפס בקובץ מכתבים ע' 241. אג"ק שלו ח"ה ע' רמ.  
(5) תהלים פד, ה. וראה סוף ברכות.  
(6) ירמ"י לא, ז.  
(7) בשלח טו, יז. פרש"י עה"פ.

אז נאך אין די איצטיקע טעג פון גלות,  
 וואס זיי זיינען די לעצטע טעג פון גלות  
 — וועט מען אויסגעלייזט ווערן פון  
 אלע ענינים המבלבלים, און גיין „מחיל  
 אל חיל“<sup>8</sup>, און גרייטן זיך לקבל פני  
 משיח צדקנו, במהרה בימינו ממש.

אידישן פאלק, ווארום אלע אידן זיינען  
 ווי איין משפחה — וועל איך אויך געבן  
 יעדערן פון אייך א דאלאר אויף אפ-  
 געבן אים לצדקה צוזאמען מיט אייער  
 צדקה.

ויהי' אז עס זאל מקויים ווערן דעם  
 אויבערשטן'ס הבטחה אז „גדולה הצד-  
 קה שמקרבת את הגאולה“<sup>9</sup>, כולל אויך

(8) כ"ב י, א. וראה תניא פליו. אנהיך סיט. סי.

ובכ"מ.

(9) הליכה שמקרבת את הגאולה.



## שיחת\* יום ד' פ' בשלח, אור לי"ג שבט' ה'תשמ"ו ב„יחידות“ כללית לאורחים שיחיו

ובפרט ע"פ הידוע: ש„ישראל ר"ת, יש ששים ריבוא אותיות לתורה, כנגד ששים ריבוא נשמות ישראל (שהן שרשים, וכל שרש מתחלק לששים ריבוא ניצוצות, שכל ניצוץ הוא נשמה אחת", ומכיון שהתורה היא „תורה אחת“, הרי על ידה נפעל ענין האחדות אצל ששים ריבוא נשמות ישראל, שנע- שים כולם מציאות אחת, „עם אחד“.

ולכן, בסיומה של תקופה זו, כאשר עומדים ליפרד ולחזור איש איש למקומו — יש להוסיף חיזוק בכל ענינים אלו,

כדי שגם לאחר שכאו"א חוזר למקומו, הרי לא זו בלבד שלא יגרע, ח"ו, בענינים אלו, כתוצאה מהפרידה וריחוק המקום הגשמי, אלא אדרבה — הפרידה וריחוק המקום הגשמי יגבירו את רגש הגעגועים, ויעוררו זכרונות טובים מהתקופה שבה נועדו כולם יחדיו לתפלה ותורה, מעשים טובים והחלטות טובות.

ו„זכרונות“ אלו יביאו לידי מעשה בפועל („המעשה הוא העיקר“) — כלשון הכתובי: „נזכרים ונעשים“ — להוסיף בכל עניני התורה ומצוותי, מתוך אהבת ישראל ואחדות ישראל, „ואהבת לרעך כמוך“, „כמוך“ ממש,

א. כאשר עומדים ליפרד איש מרעהו לאחרי תקופה שבה התאספו כולם יחדיו ממקומות שונים, ממדינות שונות, כולל גם מעבר לים, ולכל לראש מארצנו הקדושה — יש להוסיף ולחזק את כל הענינים שנפעלו במשך הזמן שבו היו כולם יחדיו, על מנת להמשיכם על כל הימים שלאח"ז.

ולכל לראש — כללות הענין דאהבת ישראל ואחדות ישראל, המודגש בעצם העובדה שמתאספים יחדיו ממקומות שונים,

ובפרט כאשר המטרה היא להתפלל יחדיו וללמוד תורה יחדיו, ולהוסיף חיזוק בכל עניני יהדות, תורה ומצוותי, להתאחד עוד יותר עם הקב"ה ותורתו, אשר, ע"ז ניתוסף עוד יותר באחדותם של ישראל, כי:

אחדותם של ישראל קשורה ונפעלת כתוצאה מההתקשרות עם הקב"ה, „וד אחד“, אמיתת האחדות — כמבואר בתנאי' ש„אב א' לכולנה, ולכן נקראו כל ישראל אחים ממש“,

וכמו כן קשורה אחדותם של ישראל עם התורה — שהרי הציווי „ואהבת לרעך כמוך“: „זהו כל התורה כולה“,

(\*) תרגום מאידית.

(1) „אצט כבוד אמו (דכ"ק מ"ח אדמ"ד) הרבנית הצדקנית מרת שטערנא שרה נ"ע ז"ע — לשון „הכותרת“ דדיה היושבת בגנים, מהמשך ההילולא דיריד שבת השנית.  
(2) פליב.  
(3) קדושים יט, יח.  
(4) שבת לא, א. וראה לקרש ח"ו ע' 219. ובכ"מ.

(5) מגלה עמוקות אופן קפו — הובא בילקוט ראובני פרשת בראשית בתחלתה. ילקוט חדש ע' תורה סימן קצח. וראה לקו"ש ח"ב ע' 419 הע' 12.  
(6) תניא פל"ז.  
(7) אסתר ג, ח.  
(8) אבות פ"א מ"ז.  
(9) אסתר ט, כח. וראה רמ"ז בספר תיקון שובבים — הובא ונת' בספר לב דוד ההחידא פכ"ט.

ממש, כלומר, לא רק ששייכים כולם ל"עם אחד", אלא יתירה מזה — שמציי אותו של כל יהודי ובני ביתו בכל מקום שהם, נוגעת בנפשו ממש כמו המציאות שלו ובני ביתו, "כמוך" ממש,

וענין זה בא לידי ביטוי בפועל ממש ע"י ההשתדלות בטובתו של הזולת — טובתו הגשמית, ועאכו"כ טובתו הרוחנית, ע"י הפעולות בהפצת התורה והיהדות והפצת המעיינות חוצה, וכל זה — הן בממונו, הן בגופו ועאכו"כ בנשמ-תו, אשר, מצד הנשמה, הרי העדר תפיסת-מקום דריחוק מקום גשמי מודגש יותר מאשר בנוגע לגופו וממונו, כפשוטו.

ומזה מובן שכאשר רבים מישראל מתאספים יחדיו בקשר למאורע השייך לנשיא דורנו — אזי מודגש עוד יותר ענין האחדות.

וכפרט כאשר מתאספים בקשר ליום ההילולא של נשיא הדור:

ענינו של יום ההילולא — שבו מתעלים "כל מעשיו ותורתו ועבודתו אשר עבד כל ימי חייו", כל עניני העכו"דה "שעמלה נפשו בחייו"<sup>10</sup>, כלומר, שכל עניני העבודה של נשיא הדור במשך כל ימי חייו עד ליום ההסתלקות ורגע ההסתלקות, שנקודתם ותוכנם לאחד את כל בני ("הנשיא הוא הכל") — מתאחדים כולם ביום אחד וברגע אחד, יום ההסתלקות ורגע ההסתלקות.

ומזה מובן עד כמה מודגש ענין האחדות כאשר רבים מישראל מתאספים יחדיו בקשר ליום ההילולא של נשיא הדור — הן מצד עצם ההתאספות של רבים מישראל, הן מצד סיבת ההתאספות — מאורע הקשור עם נשיא הדור,

אשר, עי"ז מדגישים את ענין האחדות גם כאשר כאו"א נמצא במקומו — גוי אחד (גם) בארץ<sup>10</sup>.

ב. האמור לעיל מודגש עוד יותר כאשר מתאספים בקשר למאורע השייך לנשיא הדור, ואצלו גופא — יום ההילולא, לא, ככבודו<sup>11</sup>, שהסיבה להתאספות בתקופה זו היא — יום ההילולא של כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו.

והענין בזה:

ענינו של נשיא הדור הוא — ה"ראש" דכל הדור<sup>11</sup>, אשר, "בתר רישא גופא אזיל"<sup>12</sup>, היינו, שכל אנשי הדור ("גופא") הולכים ונמשכים אחר נשיא הדור ("רישא"), שכולל ומאחד את כולם (בדוגמת ה"ראש" שכולל ומאחד את כל אברי הגוף).

ובלשון הידוע<sup>13</sup> — "הנשיא הוא הכל", כלומר, "הנשיא", שהוא אחד אחד, "הוא הכל", שכולל ומאחד את הכל, כל בני הדור וכל עניניהם, למציי אות אחת.

וענין זה מודגש במיוחד אצל נשיא דורנו — כידוע גודל השתדלותו באהבת ישראל ואחדות ישראל (כמדובר לעיל<sup>14</sup>),

ובכללות, שלמרות העובדה שנמציאים במקומות שונים ועוסקים בענינים שונים, הן מבחינה גשמית והן מבחינה רוחנית, אעפ"כ, יהיו חזורים באהבת ישראל ואחדות ישראל, ובאופן ד"כמוך"

10) ל' הכתוב — שיב ז, כג. ועוד. וראה אגה"ק ס"ט. תו"א וישב כז, סעי'ד. מקץ לה, א.  
11) ראה תניא פ"ב.  
12) עירובין מא, א. וראה סוטה מה, ב.  
13) פרש"י חוקת כא, כא. וראה רמב"ם הל' מלכים פי"ג הי"ז.  
14) שיחת שי"פ בא (לעיל ע' 329 ובהערה 12).



ובכח זה שלקחו מבית המקדש, עד לקדש הקדשים — היו הולכים „איש תחת גפנו ותחת תאנתו“, על מנת להמשיך את אור הקדושה דבית המקדש וקדש הקדשים בכל ארץ ישראל, ומשם — לכל העולם כולו<sup>17</sup>, עד שכל ניצוצות הקדושה (כל עניני טוב רוחניות וקדושה) שבכל העולם כולו, יומשכו ויתקבצו<sup>18</sup> להתאחד עם מקור הקדושה — הקב"ה, וביחס לכחינת המקום — קדש הקדשים, בבית המקדש, בירושלים שבארץ הקודש.

ד. והנה, מעין ודוגמא לזה — הוא גם בזמן הגלות:

בזמן הגלות, לאחר חורבן ביהמ"ק, לא שיך, אמנם, כללות הענין דעלי לרגל, „אין אנו יכולים לעלות ולראות ולהשתחוות לפניך“, אבל אעפ"כ, „נתפשטה קדושת הארה זו (דעלי לרגל) אפס קצהו במקדש מעט<sup>19</sup>, בהכ"נ ובהמ"ד<sup>20</sup>, שבו מודגש ענין האחדות, שהרי ענינו של „בית-הכנסת“ — כשמו — מלשון כניסה, „כניסות וקיבוץ הנשמות ומקורם“<sup>20</sup>, כמודגש בכך שנעשים למציאות אחת של „ציבור“<sup>21</sup>, ומטעמי הדבר — מכיון ש„אכל בי עשרה שכינתא שריא“<sup>22</sup>. . . שעי קיבוץ עשרה, שורה כנסי דלעילא, שהוא בחי „כניסות וקיבוץ הנשמות ומקורם“<sup>20</sup>.

ועאכ"כ כאשר רבים מישראל (כ"כ עשירות מישראל) מתאספים ומתכנסים יחדיו בכית-הכנסת — הרי בודאי שזהו

המאחד את כל בני הדור, ובוזה גופא — יום ההילולא, שבו מתאחדים כל עניני עבודתו של נשיא הדור<sup>16</sup>.

ג. ויש להוסיף בכל האמור — בעומק יותר. ובהקדמה:

כאשר בני ישבו על אדמתם, „איש תחת גפנו ותחת תאנתו“<sup>17</sup> — היו צריכים להתאסף כולם יחדיו מזמן לזמן, כמ"ש<sup>18</sup> „שלוש פעמים בשנה יראה כל זכורך את פני ה' אלקיך במקום אשר יבחר“, כלומר, „שלוש פעמים בשנה היו כל בני עולים לרגל לירושלים עיר הקודש, ושם גופא — לבית המקדש, „בית לה"י<sup>19</sup>, ש"ש ה' גילוי שכינה . . . שעי"ז כל הנשמות מתבטלים כנר בפני האבוקה . . . והיו לאחדים ממש“<sup>20</sup>.

והשפעה זו היו לוקחים עמהם על כל הימים שלאח"ז — „מכל רגל ויו"ט ה' נמשך הביטול (וכתוצאה מזה — האחדות) עד הרגל הבא לאחריו“<sup>20</sup> — לכל משך התקופה שבה נמצאים „איש תחת גפנו ותחת תאנתו“, כלומר, שענין האחדות (שנעשה ע"י הביטול) יומשך גם כאשר כאור"א נמצא במקומו,

16 להעיר, שהתחלת המשך ההילולא הוא בענין ד. צדיקים ירשו ארץ וישכנו לעד עליי, והרי ה"כלי להשראת השכינה הוא — אחדות, כמ"ש „ברכנו אבינו כולנו כאחד באור פניך“ (כמבואר בתניא פל"ב).

ועוד להעיר, שענין האחדות מודגש גם בפרשת השבוע שבו היתה ההסתלקות — שבת פ' בא (ובשנה זו — מתברר יום ההילולא משי"פ בא). ע"פ המבואר בלקו"ת (שה"ש ו. ד. כד, ד) ש„פרעה“ (בא אל פרעה) דקדושה (דאתפריעו ואתגליו) מיני כל נהוריי) קאי על בחי החמישית, „החמישית לפרעה“ בחי המקיף המאחד את כל הדרגות (נתבאר בארוכה בשיחת שי"פ בא (לעיל ע' 329 ואילך ובהערה 17)).

17 מלכים א' ה, ה. מיכה ד, ד.

18 ראה טז, טז.

19 רמב"ם הל' בית הבחירה פ"א ה"א.

20 לקו"ת ברכה צח, ב.

21 ראה ירושלמי ברכות פ"ד ה"ה.

22 ראה תרי"א בראשית ו, רע"א. ר"פ לך לך.

ובכ"מ.

23 יחזקאל יא, טז. וראה מגילה כט, א.

24 ראה צפ"ג כללים ע' צבור. וש"נ. וראה

לקו"ש ח"ח ע' 112:3 ס"י. ועוד.

25 סנהדרין לט, א.

שנה<sup>31</sup>, לירושלים עיר הקודש ולבית המקדש,

בקרוב ממש, בגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו.

ו. ויש לקשר כל זה עם פרשת השבוע והיום — כתורת אדמו"ר הזקן<sup>32</sup> שצריכים לחיות עם הזמן, פרשת השבוע, ובמיוחד — חלק הפרשה דיום זה:

בחלק הפרשה דיום רביעי — מרביעי עד חמשי בפ' בשלח — מדובר אודות ה"שירה", "אז ישיר משה ובני ישראל<sup>33</sup>", "הוא אומר והם עונין אחרי<sup>34</sup>", ובהמשך לזה — "ותקח מרים גו' ותצאן כל הנשים אחרי גו' ותען להם מרים שירו לה גו'<sup>35</sup>", "משה אמר שירה לאנשים . . ומרים אמרה שירה לנשים<sup>36</sup>", כלומר, שכל בני, האנשים והנשים<sup>37</sup> כולם, התאחדו באמירת אותה השירה.

וענין זה מהוה הכנה לגאולה העתידה — כדאיתא בגמרא<sup>38</sup>, "אז ישיר, שר לא נאמר אלא אז ישיר, מכאן (רמז<sup>39</sup>) לתחיית המתים מן התורה", כלומר, ענין זה ה"ביצי"מ, אבל ביחד עם זה — נאמר "ישיר", לשון עתיד, היינו, שבהשירה אז מרמז לשירה שיאמרו כל בני יחידו לעתיד לבוא — "שירה העשירית"<sup>40</sup>.

מעין ודוגמת העלי' לרגל בזמן שביהמ"ק ה' קיים.

וענין זה מודגש עוד יותר כאשר מתאספים ומתכנסים בבית-הכנסת של נשיא דורנו<sup>41</sup> — "הנשיא הוא הכל" (כנ"ל בארוכה).

וכאמור, ענין זה מהוה נתינת-כח לכללות העבודה במשך כל הימים שלאח"ז, כאשר חוזרים איש איש למקומו — לפעול את ענין האחדות בכל העולם כולו, כלומר, למרות ריבוי ההתחלקות שבעולם, הן בכמות והן באיכות, הן בגשמיות והן ברוחניות, עושים מכל העולם וכל הענינים שבו — מציאות אחת, דירה (אחת) להקב"ה<sup>42</sup>, דירה לעצמותו ית', אמיתת האחדות.

ה. והנה, ע"י הפעולות בכל הענינים האמורים מתוך אהבת ישראל ואחדות ישראל<sup>43</sup> — ממהירים ומקרבים את קיום ההבטחה והיעוד<sup>44</sup>, "קהל גדול ישובו הנה",

שכל בני, "בנערנו ובזקנינו גו' בבנינו ובבנותינו"<sup>45</sup>, נעשים מציאות אחת — "קהל גדול",

ובאופן כזה — "ישובו הנה", לארצנו הקדושה, "ארץ אשר גו' תמיד עיני ה' אליך בה מרשית השנה ועד אחרית

(31) עקב יא. יב.  
 (32) היום יום' — ב' חשוו. סה"ש תשי"ב ע' 29 ואילך.  
 (33) טו, א.  
 (34) פרשי שם, כא. וראה סוטה ל, ב.  
 (35) שם כ"א.  
 (36) פרשי עה"פ.  
 (37) כולל הקטנים, ות, ואפילו עוברין שבמעיי אמו (סוטה שם, סע"ב).  
 (38) סנהדרין צא, ב — הובא בפרשי עה"פ.  
 (39) כן הוא בפרשי עה"פ.  
 (40) מכילתא בשלח טו, א. תנחומא שם י. תרגום שה"ש בתחלתו. יליש יהושע רמו.

(26) להעיר מהמתים' חוברת ב' ע' 220. מיום שחרב ביהמ"ק וקדיק עד אשר ירחם השי"ת וישלח לנו גואל צדק . . ויבנה לנו את ירושלים וביהמ"ק עם הקדיק, הנה ליובאוויטש הוא ירושלים שלנו, והביאכ"נ אשר כ"ק אדמו"ר מתפלל בו הוא בית המקדש שלנו וכ"ו.  
 (27) תנחומא נשא טז. בחוקותי ג. במדב"ר פ"ג, ו. וראה תניא רפ"ל.  
 (28) היפך סיבת החורבן והגלות (יוםא ט, ב), ובהבטל הסיבה — בטל המסוכב (הגלות) בדרך מבילא.  
 (29) ירמ"א לא, ז.  
 (30) בא י, ט.

ונמצא, שע"י העזר והסיוע לזולת, ע"י  
עצה טובה, דברי פיוס"י, עד למעשה  
כפועל, ובנדוד"ד, קיום המצוה. אם כסף  
תלוה גוי" (מצוה אחת במנין המצוות) —  
מתאחדים המלוה והלוה (הנותן  
והמקבל), עד שנעשים מציאות אחת,  
שכו, אף שבתחילה נדמה שא' הוא מלוה  
(נותן) וא' הוא לוח (מקבל), מ"מ, נעשה  
קירוב ואחדות ביניהם, עד כדי כך,  
שהנותן מרגיש שגם הוא מקבל, והמקבל  
— שהוא נותן, ואדרבה — יותר ממה  
שבעה"ב עושה עם העני עושה עם  
הבעה"ב"י, ועד שנעשים מציאות אחת.

ואחדות זו נפעלת ונשלמת ע"י  
שמתאחדים עם הקב"ה — כדאיתא  
במדרש"י בפירוש, אם כסף תלוה את  
עמי", אמר הקב"ה אם כסף תלוה —  
אתה עמי (בחיריק), מה אני כו' אף אתה  
כו", היינו, שע"י נעשה ענין האחדות  
עם הקב"ה, אשר, ברא את שניהם,  
המלוה והלוה, וצוה שיתאחדו זה עם זה  
(שכל א' מהם ישפיע לזולתו, כאמור,  
שגם המקבל משפיע לנותן), ע"י  
התקשרותם, עמי", עם הקב"ה, השוה  
ומשוה קטן וגדול<sup>47</sup>, ועאכו"כ — כל  
הסוגים דבניי, ראשיכם שבטיכם גוי  
מחוטב עציך ועד שואב מימך<sup>48</sup>, אשר,  
למרות החילוקים שביניהם, נצבים  
גוי כולכם לפני ה' אלקיכם<sup>49</sup>, "לאחדים  
כאחד"<sup>50</sup>.

ויש לומר, שהרמז שבדבר כולל גם  
נתינת יד-כח על כל משך הזמן שבינתיים  
(מהשירה דיצ"מ, עד לשירה העשי-  
רית) — שעבודתם של ישראל תהי'  
כאופן שתמהר ותקרב את הענין ד,אז  
ישרי", שירה העשירית דלעתיד לבוא,  
ע"י מעשינו ועבודתינו" בכל עניני  
התורה ומצוותי, מיוסד על אהבת  
ישראל ואחדות ישראל.

ז. ויש להוסיף ולקשר זאת גם עם  
שיעור היומי ברמב"ם — ריש הלכות  
מלוה ולוה:

כריש הלכות מלוה ולוה — כותב  
הרמב"ם: מצות עשה להלוות לעניי"<sup>51</sup>  
ישראל, שנאמר"י אם כסף תלוה את עמי  
את העני עמר", וממשיך ש.מצוה זו  
גדולה מן הצדקה".

והקשר לענין דאהבת ישראל ואחדות  
ישראל — מוכן בפשטות, שכו, א'  
הענינים (ועיקרי) שבהם מתבטא הענין  
דאהבת ישראל ואחדות ישראל, הוא —  
מצות הצדקה וגמילות-חסדים, מתוך  
שגומל חסד . . לחבירו הוא מכיר שהוא  
אוהבו ובא לידי אחוה ושלום<sup>52</sup>.

ובפרטיות יותר:

הקב"ה קבע בעולמו שיהי החילוק  
דעשיר ועני, מלוה ולוה, ובכללות —  
משפיע ומקבל, כדברי חז"ל<sup>53</sup>, חסד  
ואמת מן ינצרוהו<sup>54</sup>, אם יהיו כולם  
עשירים . . מי יוכל לעשות חסד<sup>55</sup>.

(41) תניא רפ"ז.

(42) ע"י שויע אדה"ו ריש הלי הלואה — לאחרי  
שהביא ל' הרמב"ם הזה ועוד — אין לי אלא עני,  
עשיר שצריך ללוות מנין כו' תיל את עמי" — לימוד  
נוסף מיוחד (וראה סמ"ע לשויע חו"מ רסצ"ו). וראה  
סמ"צ להרמב"ם שורש ב'.

(43) משפטים כב, כד.

(44) פרש"י ד"ה פדה — ברכות ח, א.

(45) תנחומא משפטים ט. וראה שמרר פליא, ה.

(46) תהלים סא, ח.

(47) כ"ב ט, ב. וראה רמב"ם הלי מתנות עניים

פי' הדיה.

(48) ויקר פליד, ח. רות רבה פ"ה, ט. יליש בהר  
רמו תרסה. ועוד.

(49) שמרר ספליא. וראה אוה"ת משפטים ע'  
אקסא ואלך. שם (כרך ח') ע' ג"ז ואלך.

(50) פיוס, וכל מאמיני' דימי' נוראם.

(51) נצבים כט, ט"י.

(52) שם ט.

(53) לקרית נצבים מד, א. ובכ"מ.

הנה כאשר מוסיפים במצות הצדקה, מזרזים ומקרבים עוד יותר את הגאולה, באופן ד"אחישנה" ב"אחישנה"<sup>57</sup>.

ולכן, אקח את הזכות למנות את כל אחד ואחת מכם (הקטנים עם הגדולים, והקטנות עם הגדולות) בתור "שליח-מצוה", ע"י נתינת שטר של כסף על מנת לתתו לצדקה איש איש במקומו, תחת גפנו ותחת תאנתו.

ו"שליחות-מצוה" זו תוסיף ברכת הצלחה בנסיעתו של כל אחד ואחת מכם — נסיעה כשורה ובהצלחה,

והעיקר — שבקרוב ממש מסיימים את כל ה"מסעות", ע"י המסע האחרון אל החנ"י האמיתית<sup>58</sup> — בארצנו הקדושה, תבנה ותכונן במהרה בימינו ממש ע"י משיח צדקנו.

ה. וכאמור, ע"י מעשינו ועבודתינו באהבת ישראל ואחדות ישראל, ובמיוחד ע"י ההוספה במצות הצדקה וגמילות-חסדים — ממהרים ומקרבים את הגאולה האמיתית והשלימה, כמארז"ל: "גדולה צדקה שמקרבת את הגאולה", שאז תהי' אחדותם של ישראל בתכלית השלימות — "קהל גדול ישובו הנה", מציאות אחת ד"קהל גדול",

בגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו — בח"י היחידה דכללות נש"י<sup>59</sup>, יבוא ויגאלנו ויוליכנו קוממיות לארצנו, במהרה בימינו ממש.

ט. כהתאם לכך — יש לסיים בענין הצדקה, כאמור, "גדולה צדקה שמקרבת את הגאולה", כלומר, נוסף לכך ש"כלו כל הקיצין"<sup>60</sup>, ובודאי שכבר הגיע הזמן שתהי' הגאולה האמיתית והשלימה בפועל ממש, למטה מעשרה טפחים,

(54) ב"ב י, א. וראה תניא פל"ז.

(55) רמ"ז לוח"ג רס, ב (מק"מ קצ, ב). סה"מ תרכ"ז ע' טז — בשם כתבי הארז"ל. ובכ"מ. וראה קונטרס. ענינה של תורת החסידות" סיה (נדפס בספר הערכים-חב"ד ח"א ע' תשס). וש"נ.

(56) סנהדרין צו, ב.

(57) ישע"י ט, ככ. וראה סנהדרין צח, א.  
(58) ראה לקוטי דרושי אלה מסעי וביאורם ש"ב המסעות רומים לכללות העבודה דזמן הגלות, עד שבאים לירדו יריחו, גילוי המשיח, דמורח ודאי"ו.



חלק משיחת ש"פ בשלח, שבת שירה, ט"ו בשבט ה'תשמ"ו  
— ע"ד חגיגות סיום מחזור שני דלימוד הרמב"ם —

פרקים בכל יום, על מנת לסיים את ספר הרמב"ם בכל שנה (ע"ד, המנהג הפשוט" בנוגע לתושב"כ ש,משלימין את התורה בשנה אחת<sup>10</sup>).

ומכיון שבעוד שבועות מספר עומדים לסיים מחזור שני של לימוד הרמב"ם — הרי כאן הזמן והמקום לעורר ע"ד ההכנות<sup>11</sup>, הכנות מתאימות, לקראת ה"סיום", כדלקמן.

ב. מנהג ישראל (תורה היא<sup>12</sup>) שעושין שמחה לגמרה של תורה<sup>13</sup>, אפילו כשמסיימים מסכת אחת<sup>14</sup>, ועאכ"כ כשמסיימים את ספר הרמב"ם, מקבץ לתורה שבעל פה כולה, כנ"ל.

וכבר נהגו ישראל לערוך את ה"סיום" ברבים — "ברוב עד הדרת מלך"<sup>15</sup>.

ולהעיר מהקשר המיוחד ד"ברוב עם הדרת מלך" לספר הרמב"ם — כמודגש בכך שכ"כ ממפרשי הרמב"ם קבעו

א. בעמדנו ביום השבת שלאחרי יום ההילולא דעשירי בשבט (העשירי יהי קודש<sup>16</sup>), שבו מתעלים כל עניני יום ההילולא בתכלית העילוי והשלימות (ויכולו גו"<sup>17</sup>, ענין התענוג<sup>18</sup>), ובפרט בשנה זו, שהקביעות דיום השבת שלאחרי יום ההילולא היא בחמשה עשר בשבט<sup>19</sup>, שבו "קיימא סיהרא (דחודש שבט) באשלמותא"<sup>20</sup> — יש לקבל החל-טות טובות להוסיף ביתר שאת וביתר עוז בכל עניני העבודה של כ"ל ההילולא, ללכת "בדרך" ישרה אשר הורנו מדרכיו ונלכה באורחותיו נסיו"<sup>21</sup>, שנקודתם ותוכנם — הפצת התורה והיהדות והפצת המעיינות חוצה (כמדו-בר בארוכה בהתוועדויות האחרונות).

ומהענינים העיקריים בזה — הוספה בקביעות עתים לתורה, שיעורי תורה ברבים, כולל ובמיוחד — לימוד השיעורים היומיים בספר משנה-תורה להרמב"ם (ה"מקבץ לתורה שבעל פה כולה<sup>22</sup>), כפי שנתפשט המנהג ללמוד ג'

9) ש.כ.שאדם קורא בתושב"כ תחלה ואח"כ קורא בזה (ס' הרמב"ם) ויודע ממנו תושב"כ כולה ואינו צריך לקרות ספר אחר ביניהם" (הקדמת הרמב"ם קרוב לסופה).

10) רמב"ם ה"ל תפלה רפ"ג.

11) להעיר (מביצה ב, ב) שדבר חשוב צ"ל בהכנה. וראה אנציק' תלמודית ערך הכנה.

12) ראה ירושלמי פסחים פ"א הא. תודה נפסל — מנחות כ, ב. וראה גם מנהגים ישנים מדורא ע' 153. מהרי"ל — והבא ברמ"א י"ד שע"ז ס"ד. ועוד.

13) רמ"א א"ח סתרי"ט ס"א.

14) רמ"א י"ד סרמ"ז סכ"ז.

15) משל יד, כח. וראה אנציק' תלמודית בערכו. ושי"ן.

1) לשון הכתוב — בחוקתי כו, לב. וראה לקו"ש חי ס"ע 290. ושי"ן.

2) בראשית ב, א. וראה אוה"ת עה"פ (מב, ב ואילך. (כ"ד ז') תקה, א ואילך).

3) אוה"ת שם מג, ב ואילך. תקי, ב ואילך.

4) ראש השנה לאילן (י"ה בתחלתה) — האדם עץ השדה' (שופטים כ, יט. וראה תענית ז, א. לקוטי לוי"צ אגרות ע' תיג).

5) זח"א קנ, רע"א. ח"ב פה, א. שמור"ד פט"ז, כו. ובכ"מ.

6) לשון אדה"ו באגה"ק סכ"ו.

7) כל מקום שנאמר נס"ו אין לו הפסק עולמית (עירובין נד, סע"א. וראה חדא"ג מהרש"א שם).

8) לשון הרמב"ם בהקדמתו לספר הי"ד.

לאירגון, חגיגות הסיום, והם יהיו האחראים על כל הפעולות בענין זה.

ובהדגשה — שיהיו כמה אנשים בתור ראשי המתעסקים, שכן, באופן כזה ישנה מעלה מיוחדת — תשועה ברוב יועץ<sup>18</sup>, שיכולים להתייעץ ביניהם כיצד לעסוק בפעולות אלו באופן הכי טוב (וכמובן, תוך כדי שלילת הענין הבלתי-רצוי שאפשר להיות ב,קדרא דבי שותפי כו'<sup>19</sup>).

ומן הראוי שראשי המתעסקים בזה יהיו אלו שכבר התעסקו באירגון חגיגות הסיום דמחזור ראשון — מכיון שיש להם נסיון בדבר, ואין חכם כבעל הנסיון<sup>20</sup>.

ובראשם — הרבנים ומורי-הוראה די בכל אתר ואתר, שעליהם מוטלת האחריות לכל הקשור לעניני יהדות, תורה ומצוות<sup>21</sup>, בכל השכונה והעיר כו', ובפרט — הרבנים שכבר עסקו והשתתפו בעריכת חגיגות הסיום דמחזור ראשון.

ופשוט, שראשי המתעסקים לא יסתפקו בנסיון העבר, אלא יוסיפו בזה עוד יותר, כולל ובמיוחד — עי"ז שיתייעצו עם מומחים שמבינים בענינים כיוצא בזה.

ד. בנוגע לזמן דעריכת חגיגות סיום הרמב"ם במחזור שני — הנה:

מובן וגם פשוט שאין לערוך את חגיגות הסיום לפני שמסיימים את הלימוד דמחזור שני.

בשם פירושם תיבת „מלק" (משנה למלק, שער המלק, יד המלק, ועוד), ובהתאם לכך, מובן, שהסיום דספר הרמב"ם צריך בודאי להיות באופן דברוב עם הדרת מלק<sup>22</sup>.

ולכן, יש להשתדל לארגן חגיגות סיום הרמב"ם בכל אתר ואתר, חגיגות שיערכו בפירסום הכי גדול, ברוב פאר והדר, ברוב עם הדרת מלק — דבר שבודאי גם יוסיף חיזוק בהתחלת לימוד ספר הרמב"ם במחזור השלישי, מיד לאחר סיום מחזור שני.

ויש להוסיף הדגשה יתירה בנוגע לסיום מחזור שני בלימוד הרמב"ם — שלהיותו מחזור שני, ראוי ונכון לערוך את חגיגות הסיום באופן דכפול<sup>23</sup> לתושי"ם<sup>24</sup> לגבי חגיגות הסיום דמחזור ראשון, מתוך פירסום ורעש גדול (דקדושה<sup>25</sup>) יותר מאשר בסיום מחזור הראשון, ולהוסיף בזה כהנה וכהנה — הרבה יותר ממה שהחליטו מקודם לכן, וכל המרבה הרי זה משוכח.

ג. כדי שחגיגות הסיום תהיינה בהצלחה — יש להתחיל בהכנות הדרושות לכך מבעוד מועד, ובסדר מסודר. ולכן, בכל מקום ומקום יתאספו בהקדם האפשרי ויתחילו לעסוק במרץ המתאים בכל ההכנות הדרושות לעריכת חגיגות הסיום ברוב פאר והדר.

ולמען הסדר הטוב — הרי נוסף לכך שכולם צריכים להשתתף בפעולות אלו, יש להעמיד כמה אנשים בתור ראשי המתעסקים, שהם יחליטו בכל הקשור

16 לשון הכתוב — איוב יא, ו. וראה שמו"ר רפמ"ז.

17 האופנים וחיות הקודש (נוסח התפלה — עי"פ יחזקאל ג, יג). — ולהעיר שלדעת הרמב"ם (הל' יסוה"ת פ"ב ה"ז) הם למעלה מכל המלאכים. ואכ"מ.

18 משלי יא, יד. כד, ו.

19 עירובין ג, סע"א. ב"ב כד, ב.

20 עקדת יצחק שער יד. וראה אגרות קודש אדמו"ר מהור"י צ' קנב.

הסמוכים שלאח"ז — יכולים להעתיק את „חגיגת הסיום“ עד לשעת הכושר המתאימה במקום ההוא, ו„אין לו לדיין אלא מה שעיניו רואות“, בכל מקום ומקום לפי ענינו.

ה. כרגיל בכגון דא, יש לקשר את ההתעוררות וקבלת החלטות טובות עם דבר גשמי<sup>27</sup> — ע"י נתינת קנקן<sup>28</sup> משקה מהתועדות זו, התועדות שמתקיימת בשבת שלאחרי יום ההילולא דעשירי בשבט, בבית-הכנסת ובית-המדרש בד' אמותיו של בעל ההילולא, שבו למד והתפלל במשך עשר שנותיו (תקופה שלימה<sup>29</sup>) האחרונות („הכל הולך אחר החיתום“<sup>30</sup>) בחיים חיותו בעלמא דין.

ומכיון שנמצאים כאן רבנים מארץ הקודש, שעסקו באירגון חגיגות סיום מחזור ראשון דלימוד הרמב"ם בארצנו הקדושה, ולאחרי השבת מתכוננים לחזור לאה"ק, ובמילא, לא יוכלו לקבל משקה בסמיכות יותר לזמן „חגיגות הסיום“ (כמו אלו הנמצאים כאן) — יגשו עתה לקבל קנקן משקה מהתועדות זו, בתור השתתפות בפעולות דחגיגות סיום מחזור שני דלימוד הרמב"ם בכל רחבי ארצנו הקדושה.

ובנוגע ל„חגיגות הסיום“ כאן, וכן בשאר המקומות ככל קצוי תבל — יקבלו קנקני משקה בסמיכות יותר לזמן „חגיגות הסיום“ (או שיקחו מאלו שקיבלו כבר).

ומכיון שסיום מחזור השני (ראה ב„מורה-שיעור“) הוא — יום ועש"ק פ' ויקהל, כ"ו אדר ראשון, ובו ביום קשה במאד לערוך „סיום“ פומבי, ובפרט באופן ד„ברוב עם הדרת מלך“, מפני הטירדא בהכנות לשבת<sup>21</sup> ועוד — הרי הזמן הראשון לעריכת חגיגות הסיום הוא: יום הש"ק שלאחרי, שבת שישנם בו כו"כ ענינים מיוחדים — שבת פ' ויקהל, שבת שקלים, שבת מברכים אדר שני (הסמוך לניסן), שבו חוגגים את ימי הפורים, ש„ליהודים היתה אורה“<sup>22</sup> — „אורה“<sup>23</sup> זו תורה.

וכדי שיוכלו לערוך את „חגיגות הסיום“ ברוב פאר והדר, „ברוב עם הדרת מלך“ — הרי מכיון שביום השבת ישנם כו"כ הגבלות בדבר, יש מקום להעתיק את „חגיגות הסיום“ לר"ח אדר שני, יום א' דר"ח או יום ב' דר"ח, בהתאם לתנאי המקום.

ולהעיר, שמנהג ישראל שמאחרין את זמן ה„סיום“, עד שעת הכושר יומא דראוי לתקן בו סעודה כו"כ<sup>24</sup>, „משום כבוד התורה, שאז נעשה ביותר הידור, ברוב עם כו"כ“<sup>25</sup>.

וכמובן, שבאותם מקומות אשר מסי-בות שונות תהי' אפשרות לערוך את „חגיגת הסיום“ ב„רוב עם הדרת מלך“ רק (או — באופן טוב הרבה יותר) בימים

(21) ראה שו"ע או"ח סרמ"ז (וסרמ"ב) ודאדה"ש.

(22) אסתר ח, טז. וראה מגילה טז, ב.

(23) ל' נקבה (משאי"כ — „ותורה אורי“) — תושבע"פ (ראה שערי או"ה לאהמ"צ שער הפורים ד"ה וקבל היהודים פל"ב ואילך. אוה"ת מג"א ע' בשמא), וס' היד היה „מקבץ לתושבע"פ כולה“.

(24) ש"ך יו"ד סרמ"ז סקכ"ז — מתשובת מהר"מ מינץ סק"ז.

(25) ס' תורת חיים — או"ח תסקניא סקכ"ז.

(26) סנהדרין ו, ב. רמב"ם הל' סנהדרין פכ"ג ה"ט.

(27) ראה דרשות הר"ן דרוש ב. וראה רמב"ן עה"פ לך לך יב, ו. לבוש על הרקנטי לך לך שם.

(28) ראה לקוטי הש"ס הארזי"ל סוף אבות. מא"א כערכו.

(29) ראה אבות ספ"ה.

(30) ברכות יב, א.

ו. והמעשה הוא העיקרי:

בכל מקום ומקום יתחיל מיד לעסוק בכל ההכנות הדרושות לארגון חגיגות הסיום ברוב פאר והדר.

והתקוה חזקה שיעסקו בזה כדבעי<sup>32</sup>, ביגיעה, מרץ וזריזות המתאימים, ומתוך מסירה ונתינה («מ'זאל זיך אריינווארפן אין דער ארבעט»),

וכבר הבטיחה תורה «יגעת ומצאת»<sup>33</sup>, היינו, שתהי' הצלחה רבה ומופלגה,

למעלה מן המשוער לגמרי, באופן של מציאה, שאינה לפי-ערך היגיעה כלל. ויהי' שע"י כל הפעולות בקשר ללימוד ספר «יד החזקה» להרמב"ם — נזכה בקרוב ממש לראות ה"י החזקה . . אשר עשה משה לעיני כל ישראל<sup>34</sup>, בגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו, במהרה בימינו ממש.

(34) לשון הכתוב חותם פ' ברכה — ולהעיר אשר בכ"כ דפוסי הרמב"ם הועתק כתוב זה בשער הספר, וצ"ע וחיפוש שאולי קשור זה עם חידוש שם הספר (ושינויו) «ס' יד החזקה».

(31) אבות פ"א מ"ז.  
(32) ראה כתובות סז, א.  
(33) מגילה ו, ריש ע"ב.





בס"ד. משיחת ש"פ משפטים, מבה"ח אדר ראשון ה'תשד"מ -

ע"ד לימוד התניא על הראדיא

און פאר דעם איז געווען וזהב עשו לבעל<sup>7</sup>.

עדכ"ז בנוגע ראדיא - א כח אדיר וועלכען השם האט אריינגעגעבן בטבע: אז דורך א כלי מתאים - איז קול המדבר נשמע מסוף העולם ועד סופו - וברגע כמימרא.

ולאחרי הקדמה הנ"ל - י"ל אז אין א ראדיא שפיגלט זיך אפ און ענין נעלה ברוחניות

[וכידוע אז יעדער דבר גשמי, אויך דומם (כולל - א ראדיא) האט א שרש ברוחניות. כמבואר בשעהיה"א<sup>8</sup> (גע-בראכט פון אריז"ל), שגם בדומם ממש כמו אבנים ועפר ומים יש בחי' נפש וחיות רוחנית דהיינו בחי' התלבשות אותיות הדבור מעשרה מאמרות המחיות ומהוות את הדומם כו", כדלקמן] -

וועגן וועלכען עס רעדט זיך אין די דרושים פון פ' משפטים (במילא האט עס א קשר מיט דעם שבת). און דערפון איז אויך דא א הוראה בעבודת האדם.

ב. אין די דרושים פון פ' משפטים<sup>9</sup> (ווי גערעדט בקיצור אויך פריער<sup>10</sup>) ברענגט זיך דברי הזהר<sup>11</sup> אז משה משה<sup>12</sup> לא פסיק טעמא, משא"כ אברהם אברהם<sup>13</sup> פסיק טעמא, כי אברהם שבבריאה ושבאצילות אינם מסוג א',

א. כמוצאי שבת פ' יתרו - וואס סיומו פון יענעם מוצאי שבת איז כמוצאי שבת זו - איז געווען א סיום השנה פון לימוד התניא אויפן ראדיא. ויש לומר אז אין דעם ענין פון (לימוד התניא אויפן) ראדיא שפיגלט זיך אפ און ענין נעלה ביותר ברוחניות.

ובהקדמה - ח"ו ור"ל צו זאגן אז סט"א קען באשאפן עפעס וואס, אפילו כגמלא וכיתוש, ובכלל אז עמיצער אחוץ השם ית' קען עפעס באשאפען, ומקרא מלא דיבר הכתוב בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ וכל צבאיהם<sup>14</sup>.

נאכמער - מפורש אמחז"ל: כל מה שברא הקב"ה בעולמו לא בראו אלא לכבודו<sup>15</sup>.

נאר מ'האט געגעבן, ווי בכל עניני העולם, לבחירת האדם: נתתי לפניך היום את החיים ואת הטוב וגו' מיט דער בקשה ונתנת כח ובחרת בחיים<sup>16</sup>.

אז עס זיינען דא שוטים וועלכע מאכן פון חמה און ע"ז - איז דער אוי-בערשטער ניט מאנד דעם דבר טוב בשבילם<sup>17</sup>.

עד"ז - בהבז - לא הי' העולם ראוי להשתמש בזהב ולמה נברא בשביל המשכן כו" - 26 דורות לאחר שנברא!

(1) סנהדרין סו, ב. ירושלמי סנהדרין שם (ספ"ז).  
פפרי ואחתנו ו, ה. ב"ר פליט, יד. וש"נ.

(2) ראה פרשי' בראשית א, יד.

(3) אבות בסופה.

(4) נצבים ל, טו: יט.

(5) ע"ז פ"ד מ"ז.

(6) שמור' בפרשתנו (תרומה) רפ"ה. ב"ר פט"ז,

ב.

(\*) ראה מכתב שבסוף השיחה (ע' 366).

(7) הושע ב, י. פרשי' עה"פ ר"פ דברים.

(8) פ"א.

(9) ע"ח שער מ"ז ומ"ד פ"ג. ובכ"מ.

(10) תרא פרשתנו עה, ג. עו, ג. תוי"ח שם תח,

סע"א ואילך. תי, סע"ב ואילך. ועוד.

(11) בהמאמר - ד"ה ואלה המשפטים גר.

(12) ח"ג (אדיר) קלח, א. קפו, ב.

(13) שמות ג, ד.

(14) וירא כב, יא.

שלא בערך צו נבראים (דעוה"ז), איז בכדי באשאפן זיי באופן ווי זיי זיינען איצטער, אָז בגלוי זיינען זיי מרגיש (היפך — מידענתם אשר אין עוד) אָז זיי זיינען „נפרדים“ פון אלקות און די נבראים זאלן קענען מקבל זיין אלקות און ניט בטל ווערן ממציאותם — האָט דער אויבערשטער מצמצם געווען דעם אור אלקי<sup>22</sup>.

וכיון אָז רצה השם ס'זאל זיין באופן מסודר (לויט שכל הנברא)<sup>23</sup> האָט דער אויבערשטער באשאפן אַ גאַנצן סדר השתלשלות וואָס באַשטייט פון זמן — קדימה ואיחור, ומקום — מעלה ומטה: די העכסטע דרגא אין אלקות ווערט נשתלשל מדרגא לדרגא למטה מזו (מקום — מעלה ומטה) וזה אחר זה (זמן) — קדימה ואיחור), און בכל דרגא מטה ומאחר יותר ווערט דער אור אלקי מערער נתמצם און טוט זיך אָן אין מערערע „כלים“ און „לבושים“ בכדי אָז די מקבלים דלמטה יותר זאלן קענען מקבל זיין דעם אור<sup>24</sup>.

דער אור אלקי ווערט נשתלשל פון ווי דאָס איז אין עולם האצילות, מיט ווייניקער „כלים“ ו„לבושים“, למטה ומאחר יותר — אין בריאה, וועלכע דאָרף האָבן מער „כלים“ ו„לבושים“ בכדי קענען מקבל זיין דעם אור, אין פון דאָרטן ווערט עס נשתלשל נאָך נידעריקער — אין יצירה, און פון דאָרטן אין עשי'.

שבבריאה התחדשות ואני עפר ואפר<sup>15</sup> כו'. אבל משה שבאצילות ושבבריאה שוין, כי הוא כחי פנימיות והוא בחינת קו וחוט האור איס שבכל העולמות שוה כו'.

וכמבואר בכי"מ<sup>16</sup> אָז באַ משה איז ניטאָ קיין הפסק צווישן ווי ער איז אין אצילות און אין ביי"ע. ביז אָז אפילו ווי משה איז למטה בעוה"ז ווען ער רעדט מיט פרעה איז משה געווען אצילות בגילוי, „הרי שנמצא גם למטה בחי אצילות“ (בגילוי), און משה (אצילות בגלוי) האָט גענוי פועל'ט בגלוי אויף פרעה למטה בעוה"ז, און נאָכמער — פרעה האָט גע'פועל'ט כביכול אויף אים (ווייענדיק אצילות), כמ"ש<sup>17</sup> „ויצא מעם פרעה בחרי אף“.

דעריבער האָט משה בכח (כמבואר בדרושים אלו<sup>18</sup>) צו ממשיך זיין דעת אין אַלע נשמות ישראל, סיי אין די נשמות בבחי' זרע אדם (נשמות דאצילות), און סיי אין די נשמות בבחי' זרע בהמה (נשמות דבי"ע) — ווייל משה איז העכער סיי פאַר אצילות און סיי פאַר ביי"ע (דערפאַר איז ביי אים אצילות ובי"ע שוין)<sup>19</sup>, דערפאַר קען ער ממשיך זיין דעת אין די נשמות פון ביידע דרגות פון שרשם למעלה, בחי' עבר הנהר שלמעלה מסדר השתלשלות<sup>20</sup>.

### ג. ביאור הענין:

וויבאלד<sup>21</sup> אָז דער אויבערשטער איז

22 עיין שעהיוהא פיז ואלד. ובכי"מ.  
23 ראה סהימ תרניס ע קמד. סדיה וידבר ה' אל משה במדבניס תרסיב. המשך תרסיז שם. ועוד.  
24 כידוע שלמעלה יותר הכלים מועטים יותר (ביאוה"ז חיי שרה קלא, ד. תריח שם קכו, ד. וראה ספר הערכים תביז (כרך ד) ערך אורות דספירות ביחס לכלים ס"ז. וש"נ).

15 שם יח, כו.  
16 לקרית נצבים מט, ב. ועוד.  
17 בא יא, ת.  
18 דלעיל הערה 10.  
19 תריח שם עה, ד. תריח שם תח, ב.  
20 ראה מאמר דיה ואלה המשפטים שנאמר בהתוועדות.  
21 בהבא לקמן — ראה המשך תרסיז ע' נג.

נענטער צו שכל הרב. ומזה גם מובן בזמן — אז די השפעת השכל צו זאל תלמיד געווערט ניט אזויפיל זמן (ווייל מ'דארף ניט אזויפיל הסברה ומשלים).

משא"כ בנוגע א תלמיד ומשכיל נמוך יותר (וואס שכלו איז ווייטער פון שכל הרב), דארף דער שכל אַנקומען צו א ווייטערן, מקום (מטה יותר), במלא דארף מען אַנטאן דעם שכל אין מערערע, כלים, ולבושים (משלים), לפי"ע כלי המקבל בכדי ער זאל עס קענען קולט זיין בפנימיות (לפי הבנתו). און דעמולט דארף די השפעה אויך נעמען מערער זמן צו עס מסביר זיין דעם תלמיד.<sup>27</sup>

ביז אז אויב דער שכל התלמיד איז שלא בערך צו שכל הרב דארף מען אַנקומען צו, שלשת אלפים משל<sup>28</sup>, ד.ה. שלשת אלפים דרגות<sup>29</sup> ביז דער שכל זאל אַנקומען צום תלמיד — ד.ה. א ירידה גדולה במעלה (מקום) און דאס נעמט א ריבוי בזמן.

אין אַנדערע ווערטער: וואס איי-דעלער דער כלי המקבל — אלס וויי-ניקער התלבשות השכל ב, לבושים (ירידה במעלה — מקום) דארפן האָבן און אלס ווייניקער זמן געווערט אז ער זאל מקבל זיין די השפעה פון משפיעי.

[ועד'י שטייט<sup>30</sup> בנוגע צו לעיל אז עתידה אשה שתלד בכל יום, שנאמר<sup>31</sup> הרה ויולדת יחדיו, אַנשטאָט אז עיבור זאל געווערן ט' חדשים וועט עס גע-  
שבערה<sup>32</sup>.

27 ראה דרמ"צ סיד, ב. ובכ"מ.

28 מלכים א, ה, יב.

29 תי"א מקץ מב, ריש ע"ג. ובכ"מ. וראה לקי"ת

שבערה<sup>32</sup>.

30 ראה גם לקי"ת ח"כ ע' 88 ואילך. וש"נ.

31 שבת ל, ב.

32 ירמ"י לא, ז.

ביז אז דער אור ווערט נשתלשל למטה בעוה"ז, בתחתון שאין תחתון למטה ממנו<sup>33</sup> (עש"י גשמית) וואס דארטן דארף מען אַנטאן דעם אור אין די, מערסטע, כלים, ולבושים וועל-כע זיינען אינגאנצן מעלים אויפן אור — בכדי אז אלקות זאל ניט מבטל זיין מציאות הנבראים: און א איד ע"י עבודתו זאל ממשיך זיין פון די אלע העכערע דרגות באלקות (אבי"ע) אין עוה"ז, ומן הקל אל הכבד לפי ערך כלי המקבלים בעוה"ז, ביז אז ער איז אהינ-צו ממשיך די העכסטע דרגות באלקות, ביז דעם איבערשטן אליין, כביכול, דורך מאַכן א דירה לו ית' בתחתונים<sup>34</sup>.

ד. ולדוגמא כביכול (בעוה"ז הגשמי גופא, בזמן ומקום גשמי) — א משפיע ומקבל, רב ותלמיד:

וויבאלד אז דער אור השכל פון רב איז א סך העכער און טיפער ווי שכל התלמיד, דארף דער רב מצמצם זיין אור השכל שלו און דאס אַנטאן אין, כלים, ולבושים, משלים ודוגמאות וכיו"ב — בכדי אז דער שכל זאל קענען זיין לפי ערך כלי התלמיד און ער זאל דאס קענען מקבל זיין.

ובזה גופא זיינען פאראן דרגות זו למטה מזו:

א תלמיד ומשכיל נעלה יותר וואס איז נעענטער צו ערך שכל הרב, דארף ניט האָבן אז דער אור השכל זאל אַנגעטאן ווערן אין אזויפיל, לבושים (משלים כו'). ד.ה. אז דער שכל הרב דארף ניט אַנקומען צו א ווייטן מקום ( — בפ"י רושו — מעלה<sup>35</sup>), ווייל דער תלמיד איז

25 תנאי סלי"ז.

26 ראה מרי"ג ח"א ס"ח. הובא ונת' בס' החקירה

להצ"צ עז, סעי'ב ואילך.

מדרגא לדרגא בסדר השתלשלות, נאָר ער ווערט נמשך מלמעלה מעלה ביז למטה — בכל מקום (מעלה ומטה) ובכל זמן (קדימה ואיחור) — בשונה, בלי שום שינוי.

אין אנדערע ווערטער:

אע"פּ וואָס כללות עבודת האדם איז פאַרבונדן מיט די הגבלות פון זמן ומקום, ווייל גדרי עוה"ז הגשמי (וואו אַ איד טוט עבודתו) איז זמן ומקום<sup>36</sup> — ביחד עם זה דאַרף אַ איד האָבן כח פון אַ דרגא שלמעלה מזמן ומקום צו זיך מתגבר זיין אויף די הגבלות פון זמן ומקום, אַז זיי זאָלן ניט מגביל זיין תוקף עבודתו, און ער דאַרף טאָן למעלה מהגבלות אלו, ביז — אַז ער דאַרף ממשיך זיין למעלה מזמן ומקום אין זמן ומקום.

און דעריבער גיט מען אַ אידן כמה ענינים בעבודתו וואָס „קומען" פון אַ דרגא שלמעלה מזמן ומקום בכדי אים געבן כחות בעבודתו.

וייל אַז דאָס איז איינער פון די ענינים איז משה משה לא פסיק טעמא — „משה שבאצילות ושבריאה שוין, כי הוא בחי פנימיות והוא בחינת קו וחוט האור א"ס שבכל העולמות שוה": באַ משה (וואָס ער נעמט זיך מבחי שלמעלה מזמן ומקום) איז ניטאָ קיין הפסק צווישן די אַלע דרגות בסדר השתלשלות, ער איז בכל הדרגות בשוה, ביז אויך למטה בעוה"ז איז ער אצילות בגלוי. ומצד דעם וואָס כאו"א מישראל האָט בחי משה בקרבנו<sup>37</sup> — האָט ער דעם כח בעבודתו, ומזמן לזמן — קומט עס בגילוי, לפועל.

ווערן ט' שעות<sup>38</sup>, ווייל דעמולט וועט די וועלט ווערן אויסגעאיידלט, במילא וועט ניט דאַרפן געווערן אַזויפיל צייט ביז אַז פון דער השפעה זאָל אַרויס-וואַקסן דער וולד (כמדובר אין אַ התוועדות לפני'י<sup>39</sup>). וי"ל אַ דוגמא לזה איצטער — איז דער טאָג פון ראש השנה, וואָס אין אים איז כלול בסקירה אחת כל ימי ופרטי השנה<sup>40</sup>.

און וואָס „גרעבער" די כלים — אַלס מער התלבשות דאַרפן האָבן און אַלס מערער זמן דאַרף עס געווערן.

אַבער די כוונה פון די אַלע צמצומים וכלים כו' איז — אַז דורך זיי זאָל דער תלמיד צוביסלעך צוקומען צו פאַר-שטיין שכל הרב. ווייל היות אַז דער אור השכל איז לכתחילה אַנגעקומען צו אים לפי'ע ויינע כלים, קען ער זיך מתבונן זיין אין דעם און מן הקל אל הכבד פאַר-שטיין דעם ענין טיפער און טיפער כו', כנ"ל איז דעם נמשל אַז די כוונה פון סדר השתלשלות איז אַז ע"י דער עבודה פון אַ אידן זאָלן די נבראים קענען מקבל זיין בפנימיות (לפי ערכם) העכערע דרגות באלקות, ביז מאַכן אַ דירה לו ית' בתחתונים.

ה. בכדי געבן אַ אידן כח בעבודתו בעוה"ז צו ממשיך ומגלה זיין בעוה"ז הגשמי די העכערע דרגות פון אלקות, ביז מאַכן אַ דירה לו ית' בתחתונים — דאַרף מען אים געבן כחות פון אַ דרגא וואָס איז העכער פאַר די הגבלות פון אַלע דרגות בסדר השתלשלות, העכער פאַר די הגבלות פון זמן ומקום. ד.ה. פון אַ „בחינה" וואָס ווערט ניט נתצמצם

(33) מאמר אדה"ז — נעתק ונת' ביהל אור ע'

תריט. וראה ביאורו להצ"צ (כרך ב) ע' תתכו.

(34) שיחת אור לטיז בשבט.

(35) ר"ה ית' סע"א.

(36) שעהי"א פ"ז (פכ, א).

(37) תניא פמ"ב.

1. אלע ענינים דלמעלה (ברוחניות) ווערן נשתלשל און שפיגלען זיך אָפּ דוגמתם למטה בדברים גשמיים, אפילו בדומם — שנשתלשלו מהן<sup>40</sup>. כניל (ס"א) משעיהויה"א, שגם בדומם ממש כמו אבנים ועפר ומים יש בחי' נפש וחיות רוחנית דהיינו בחי' התלבשות אותיות הדבור מעשרה מאמרות המחיות ומהוות את הדומם<sup>41</sup>.

ובזה גופא זיינען פאָראַן דרגות ווי איז די אָפּשפיגלונג פון די ענינים רוחניים שלמעלה — בהענינים גשמיים למטה. כמובן מהמבואר בשעיהויה"א שם אַז עס זיינען דאָ נבראים וואָס נפש וחיות רוחנית שלהם שטייט אין זיי בגלוי (ווייל זיי קענען מקבל זיין חיותם מעשרה המאמרות עצמן). און נבראים וואָס באַקומען זייער חיות, ע"י חילופים ותמורות האותיות וגימטריאות<sup>42</sup> וואָס „משתלשלות ממדרגה למדרגה מעשרה מאמרות שבתורה“, ווייל „אין פרטי הנבראים יכולים לקבל חיותם מעשרה מאמרות עצמן שבתורה שהחיות הנמשך מהן עצמן גדול מאד מבחי' הנבראים פרטיים“.

2. עדין י"ל בנוגע ענין הניל משה משה לא פסיק טעמא — אַז ענין פון למעלה מזמן ומקום וועלכער איז אין גאַנץ סדר השתלשלות בשוה בלי שינוי — אַז דאָס ווערט נשתלשל און שפיגלט זיך אָפּ בגלוי מעין ודוגמא לזה אין גשמיות העולם, ביז בחיי יום יום דכאו"א.

והטעם לזה: בשעת אַ מענטש האָט אַ מעין ודוגמא וזכר פון למעלה מזמן ומקום אין עוה"ז הגשמי וואָס ער זעט בעיני בשר — גיט עס אים נאָכמער כח

אַ דוגמא לזה — ממשל הניל פון השפעת שכל מרב לתלמיד:

אע"פּ וואָס השפעת שכל (ע"ד הרגיל) דאַרף מען מלביש זיין אין משלים לפי"ע כלי המקבל (ביז) — שלשת אלפים משל), וואָס דאָס איז אַ ירידה במעלה און עס געווערט זמן — איז דאָ אַן אופן צו משפיע זיין אַ חכמה הכי עמוקה בלי הפסק זמן ומקום (מעלה) — עי"ז וואָס דער משפיע זאָגט די חכמה ברמז — לחכימא ברמיזא<sup>43</sup>.

כמבואר בכי"מ אַז ע"י הרמז קען מען איבערגעבן אַ חכמה עמוקה ביותר מער ווי מ'קען איבערגעבן ע"י דיבור. און בשעת מ'גיט איבער שכל ע"י רמז דעמולט קען מען עס איבערגעבן בלי הפסק זמן ובלי ירידה במעלה (מקום) אפילו צו אַ תלמיד שלא בערך אליו (אַבער — אַ חכימא) ווייל מ'דאַרף ניט פאָרנעמען זמן צו מלביש זיין דעם שכל במשלים לפי ערך כלי המקבל, וויבאַלד אַז מ'זאָגט דעם שכל ברמז.

וע"פּ האמור לעיל — אַז וואָס איידע-לער די כלי, אַלס ווייניקער התלבשות בלבושים ומשלים דער שכל דאַרף האָבן און וואָס ווייניקער זמן עס דאַרף גע-ווערן די השפעה — איז אויך מובן בנוגע צו חכימא ברמיזא: וויבאַלד אַז אַ רמז האָט גאָר אַן איידעלע „כלי“ (דער-פאַר איז דאָס נאָר אַ רמז, ניט קיין כלי ממש אויפן שכל), דערפאַר קען עס איבערגעבען אַ חכמה עמוקה בלי השתלשלות והתלבשות ובלי הפסק זמן — ע"ד דילוג.

38 ראה מדרש משלי פכ"ב. זח"א כו, ב. ח"ג רכט, סע"ב. רפ, ב. ועוד.

39 שערי אורה ד"ה יבאוו לבוש מלכות פמ"ב. אה"ת ראה ס"ע תרמג. וראה באוה"ז אחרי עו, ד. לקיש ח"כ שם ובהערות שם.

ווייזט עס אז דער „נפש וחיות רוחניות“ פון א ראדיאָ (שרשו למעלה) איז אַזאָ וואָס האָט בכח צו פּוּעל'ן און משפּיע זיין (שכל וכיו"ב) באופן פון בלי הפסק זמן ומקום.

בדוגמא ווי אַ חכמה עמוקה וואָס מ'גייט איבער ברמז, וואָס היות דער רמז איז זייער אָן איידעלע, כּל"י קען עס אַנקומען צו אַ תּלמיד ומשכיל נמוך אפילו בלי הפסק זמן ובלי השתלשלות במעלה (הפסק מקום).

עד"ז איז מוכן דער אויפטו פון אַ ראדיאָ: וויבאַלד אַז אַ ראדיאָ בגשמיות טראַגט איבער רייד

ובעיקר — כיון שכפס"ד תוה"ק — שנברא לכבודו של השם, אין כבוד אלא תורה" — דברי תורה

בלי הפסק זמן ומקום בכל קצווי תבל — באווייזט עס אַז מצד שרשו ברוחניות („נפש וחיות רוחנית“) איז דאָס אַ איידעלע, כּל"י (בדוגמא ווי חכימא ברמז"א), דערפאַר געווערט ניט קיין זמן אַז דאָס זאָל איבערטראַגן השפּעת שכל לכל מקום (און צו כמה סוגי תלמידים) בשוה (אע"פּ וואָס יעדער תּלמיד נעמט עס בעולמו — בריאה, יצירה, עשי") וביחד עס זה איז די השפּעת שכל ע"י הראדיאָ ניט (נאַר) ווי אַ רמז, נאַר מ'קען דערביי און מ'טוט אַזוי בפּועל איבער-געבן עיניי שכל בהתלבשות במשלים לפי ערך כלי המקבלים און דאָס קומט צו זיי אָן — בלי הפסק זמן ומקום.

בשעת די השפּעת השכל ע"י הראדיאָ זיינען דברי תורה, וועלכע זיינען דעם אויבערשטן'ס תורה מסיני, משה קיבל

וחיזוק צו זיך מתגבר זיין איבער די הגבלות פון זמן ומקום, זיי זאָלן ניט מגביל זיין תוקף עבודתו (אויב ער מיינט אַז זיי זיינען אים מגביל, ואפילו — אויב די מציאות איז טאַקע אַזוי), עבודה בכל מאדך"י.

דוגמא לזה בהלכה: בשעת מ'מאַכט אָן עירוב חצרות אין אַ גאַנצער שטאַט, דאַרף מען לאָזן איין חלק פון שטאַט אָן אַן עירוב אַלס זכר לקדושת השבת, הייבט די שידעו שהעירוב התיר להן לטלטל כו"ל<sup>41</sup>, בכדי מ'זאָל גע-דענקען אַז ס'איז יום השבת און ס'איז דאָ אַן איסור הוצאה והכנסה אַריין און אַרויס פון דעם רשות.

עד"ז בענינו: אַ איד דאַרף האָבן בחיי יום יום שלו אַ הייבט ומעין ודוגמא פון אַז ענין וואָס איז למעלה מזמן ומקום, בכדי אים אַרויסהעלפן בעבודתו (כּנ"ל).

ה. וי"ל אַז דאָס איז דער ענין פון ראדיאָ — ועד"ז ממש טעלעגראַמעס — וואָס זיי ווערן געשיקט איצט דורך ראדיאָ:

אַ ראדיאָ האָט אין זיך די תכונה אַז בשעת מ'רעדט דורך אים אַ דבר תורה (וכיו"ב)<sup>42</sup> טראַגט עס איבער די רייד — בלי הפסק ניכר (ובפרט שיעור הפסק ע"פ הלכה) זמן ומקום — בכל קצווי תבל"י. און וויבאַלד ס'איז אַזוי בגשמיות

41) ואתחנו ו. ה. וראה תו"א מק"ל, ג. ואל"ר. לקי"ת שלח מב. ג. דרמ"צ קס. ב. ובכ"מ.  
42) רמב"ם הל' עירובין פ"ה הכ"א. שו"ע ודאדה"ז א"ח ס"י שצ"ב ס"א.

43) וכדי שיהא מקום לבחירה — גם בעניני חול (עד זוב שיעירו רק לביהמ"ק, כּנ"ל בפנים) ועד לשליחות מברקים — בעניני מסחר וכ"ו — ועד שהיו כאלו שעשו מזהב — עגלי זהב.  
44) נוסף על המעלה (ובהלכה בפועל) —

המתפלל בייחוד אבל בעת שהציבור מתפללים (טושו"ע א"ח ס"ז ס"ט, ודאדה"ז שם ס"י).

45) אבות פ"ג, ג.

ח. ויהי'ר אַז דורך דעם ענין פון הפצת המעינות חוצה, ובאופן הכי רחב — כולל אויך ע"י לימוד התניא דורכן ראדיא — זאל דאָס ברענגען דעם אתי מר דא מלכא משיחא<sup>51</sup>, גאולה האמתית והשלימה ע"י משיח צדקנו.

און פון פ' ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם<sup>52</sup>, לפנימיותם<sup>53</sup>,

פנימיות דכל אחד מישראל<sup>54</sup>, פנימיות התורה, פנימיות כביכול, דקובי"ה

קומט מען צו פ' תרומה — וועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם<sup>56</sup>, ביהמ"ק השלישי, ותיכף ומיד, בשעתא חדא וברגעא חדא.

תורה מסיני<sup>55</sup> — נגלה: הלכות שהזמ"ג, גמרא, חסידות — קומט אויס אַז ברגע כמימרא קומט אַז פון למעלה מעלה (תורה) בכל קצוויי תבל, בלי שום שינוי והפסק זמן ומקום.

ט. און דער ענין ברענגט זיך אַרויס נאכמער בשעת די דברי תורה וואָס מ'לערנט אויפן ראדיא אַז — פנימיות התורה, כולל — דער ספר התניא:

דער ענין פון לימוד התניא אויפן ראדיא אַז אַ חלק פון הפצת המעינות חוצה. וואָס אויך דאָס (הפצת המעינות חוצה) אַז די המשכה והשפעה בלי הפסק זמן ומקום: כידוע אַז מי מעין מטהר בכל שהוא<sup>57</sup>, דורך דעם וואָס עס טוט אויף אַז די זאך וואָס דער מעין אַז מטהר אַז זיך טובל (אותיות — בטול<sup>58</sup>) כולו במעין, עס ווערט בטל צו מי המעין, ווי דגים שבים<sup>59</sup>, וואָס זיינען בטל צו מי הים, כמים לים (כל אשר בו) מכסים<sup>60</sup>.

51 ראה אגה"ק דהבעש"ט — נדפס (גם) בכש"ט (הוצאת קה"ת) בתחלתו. ובכ"מ.

52 ריש פרשתנו.

53 תוי"א פרשתנו עה, ג. תוי"ח שם תט, רע"א. ועוד.

54 כידוע האופן דלתת קשרין מתקשראן דא בדא כר וכולן סתים וגליא (זחיג עג, א) — סתים בסתים בסתים (לקרית ויקרא ה, ג. נצבים מו, א. ועוד. מכתב כ"ק מוי"ח אדמור"ר מביה ניסן תרצ"ז (התמים' חוברת ד ע' מט (קצ, א). אגרות קודש שלו חיג ע' תקלה)).

55 תרומה כה, ח.

46 אבות בתחלתה.

47 מקואות פ"א מ"ו. רמב"ם ה"ל מקואות פ"ט י"ז.

48 סידור דרוש המקוה (קנט, סע"ד).

49 ועד שלדעת רשב"ג דגים שבים אינם חוצצים (משנה מקואות פ"ז מ"ז). וראה לקריש חי"ז ע' 75 הערה 42.

50 ישע"י יא, י.



## ממכתב כ"ק אדמו"ר שליט"א

— להמבואר לעיל ע' 359 —

והנה יש מקשים בהירוש' שם (שבהערה 1) דאפילו יתוש אינן יכולין לבראות מהמשנה דסוגיא זו עצמה — העושה „מעשה“ חייב ומהמשך הסוגיא שם „אין אכלת מיני מעשה הוא“, דמשמע דאפשר שיכרא עגל.

והביאור פשוט על אתר: בכל העשיות שהובאו בהירוש' שם מודגש: נסיב קריין כו' צרור כו' גולגלא — ונעשה איילין וטביין כו' עגל — אבל לא יש מאין —

אלא שלר"י בן זמרא גם שינוי יש מיש כזה — אין ביכולת כל באי העולם,

אבל בבריאת יש מאין — הרי בלשון רבינו הזקן (אגה"ק ס"ך קל סע"א) — אפילו „מלאכים דאצילות“ וכו' אין יכולים לברוא יש מאין ורק „הוא לבדו (המאציל ב"ה כו') בכחו ויכולתו“ לעשות זה, ומבאר גם הטעם „שמציאותו הוא מעצמותו ואינו עלול כו' ואכ"מ.





## משיחת ש"פ משפטים, מבה"ח וער"ח אדר ראשון, ה'תשמ"ו

כאטש יעדער פרט אין תורה אין, זעלבסטפארשטענדלעך, אן ענין יסודי וכללי ונצחי ככל התורה כולה ובכל עניני יהדות, פונדעסטוועגן זעט מען אז געוויסע פרשיות אין תורה רעדן מער בגלוי וועגן ענינים כלליים ויסודיים.

צווישן זיי זיינען די פרשיות שבתורה פון אט די וואכן (מיט וועלכע דער כינוס איז פארבונדן) — פ' יתרו, פ' משפטים און פ' תרומה.<sup>5</sup>

אין פ' יתרו ווערט דערציילט וועגן מתן תורה — וואס איז דער כלל ויסוד פון כל התורה והיהדות: בשעת מתן תורה האט דער אויבערשטער אויסגעקליבן אידן אלס זיינעם א פאלק, און האט זיי דעמולט אפגעגעבן כל התורה כולה וועלכע איז דער וועג-ווייזער פאר דער הנהגה פון אידן און פון כל העולם כולו עד סוף כל הדורות. און מתן תורה (ווען ס'איז בטל געווארן די

א. דעם שבת קומט פאר א כינוס פון בנות ישראל, וועלכער האט זיך אנגע-הויבן בערב שבת קודש, און ווערט פארגעזעצט אין דעם שבת, און דער-נאך ביום ראשון וואס נאך שבת.

וויבאלד אז יעדער זאך איז בהשגחה פרטית, איז פארשטאנדיק, אז דער כינוס איז פארבונדן (כתוכן הענינים) מיט דער צייט ווען ער קומט פאר, צום אלעם ערשטן — מיט דער (פרשה אין) תורה פון דער צייט [וואס דערמיט דארף מען לעבן אין דער צייט, ד.ה. אז דאס באלעבט און גיט ארייס דער תוכן העבודה פון יעדן אידן אין דער בא-טרעפנדער צייט], ובענינו — וויבאלד אז דער כינוס קומט פאר במשך כמה ימים — מיט דריי פרשיות בתורה: פ' יתרו — וואס משבת פ' יתרו מתברך יום הששי (התחלת הכינוס), פ' משפטים — די פרשה פון דעם שבת (המשך הכינוס), און פ' תרומה — די פרשה פון יום ראשון (סיום הכינוס).

ב. די ערקלערונג אין דעם — ובהקדמה:

- 1) כינוס הי"ב של התלמידות (אָלומנאַיי) ד-מכון חנה.
- 2) ראה כ"ט (הוצאת קה"ת) הוספות סקריט ואלף. ועוד.
- 3) כתורת אדה"י הידועה — היום יום"ב חשוון.
- 4) השיחות תשי"ב ע' 29 ואלף. ועוד.
- 5) ראה זח"ב סג, ב, פח, א.

5) ובכללות יותר — כל ספר שמות הוא ענין כללי: בתחלת הספר (פ' שמות, וארא, בא, בשלח) מסופר ע"ד גלות וציאת מצרים, ענין כללי בתורה ובעבודת ה', ודוגמת כל הגליות שנקראות ע"ש מצרים (ב"ר פט"ז, ד) — נוסף לזה שבהוציא את העם ממצרים הוא הכנה להתעבדון את האלקים על ההר הזה (מתן תורה): פ' יתרו ומשפטים — מ"ת: פ' תרומה, תצוה, כי תשא, ויקהל, פקודי — משכן והמשכן, כל ביהמ"ק (רמב"ם הל' ביה"ב בתחלתו). ביאור סדר זה בפרטיות — ראה לקו"ש ח"ג ע' 908 הערה 43. ע' 934 ואילך.

6) ראה שו"ע אדה"י או"ח ס"ו ס"ד.  
7) תורה מלשון הוראה — ראה רד"ק לתהלים יט, ח. ס' השרשים שלו ערך ירה. גי'א ר"ט בראשית כ"ט הרד"ק. ובזח"ג נג, ב: אמאי אקרי תורה בגין דאורי.

6) ביאור תואר זה — ראה לקו"ש ח"ד ע' 343 ואילך.

גזירה פון תחתונים לא יעלו לעליונים  
און עליונים לא ירדו לתחתונים<sup>14</sup>) האט  
אריינגעגעבן דעם כח אין אידן און אין  
דער בריאה אז דורך תומ'צ זאל מען  
אויפטאן דעם בירור וזיכוך און אריינ-  
ברענגען קדושה אין די דברים גשמיים  
פון וועלט, און מאכן א דירה לו ית'  
בתחתונים.

פ' משפטים איז א פארזעצונג צו די  
עשרת הדברות שבמתן תורה (בפ'  
יתרו)<sup>15</sup> — ווי עס שטייט<sup>16</sup>, ואלה  
המשפטים גו', „כל מקום שנאמר כו'  
ואלה מוסיף על הראשונים, מה  
הראשונים מסיני אף אלו מסיני<sup>17</sup>. און  
דערצו: בסיום הפרשה<sup>18</sup> רעדט זיך וועגן  
מתן תורה.

אין פ' תרומה רעדט זיך וועגן דעם  
משכן — „ועשו לי מקדש ושכנתי  
בתוכם<sup>19</sup>“ [וואס דערפון לערנט מען

ובפשטות: פרשת משפטים איז די  
ערשטע פרשה נאך מית, אין וועלכער  
עס רעדט זיך באריכות וועגן דינים  
ומצוות וואס זיינען פארבונדן מיט  
דברים וענינים גשמיים וואס תוכנם איז  
— בירור וזיכוך גשמיות העולם און  
מאכן א דירה לו ית' בתחתונים.

ובפרטיות יותר: דער ערשטער דין  
פון, ואלה המשפטים אשר תשים  
לפניהם<sup>20</sup> איז „כי תקנה עבד עברי שש  
שנים יעבוד ובשביעית יצא לחפשי  
חנם<sup>21</sup>, וואס איז דעם שפיגלט זיך אפ  
כללות עבודת האדם<sup>22</sup> (במשך כל ימי  
חיו, ובכללות — במשך שית אלפי שני

14) ר"ה לא, א.

15) משנה וברייתא סוף קידושין.

16) תירא פרשתנו עז, ג ואילך. שה"מ תקס"ה ע'  
רמו ואילך. שה"מ להצ"צ מצות דין עבד עברי.  
וראה שם בסופו. ועוד.

17) ועפ"י מובן מ"ש „ואלה המשפטים גר כי  
תקנה עבד עברי גו'“ מיד לאחר פרשת מית, כי  
בעבודת עבד עברי מתבטאת התחלת עבודת האדם  
לאחר מית — לברר ולזכך גשמיות העולם ולעשותו  
לדירה לו ית' (ראה לקו"ש חט"ו ע' 257). ואף שעבד  
עברי בפשטות הכתובים הוא היפך תוכן מית (שלא  
שמע לציווי ה' דלא תגנוב ולי בני עבדים) — ראה  
לקמן הערה 43.

עוד ביאורים בסמיכות הפרשיות — ראה ראב"ע,  
רמב"ן, אברבנאל, מדרש לקח טוב עה"פ. הביאור  
בזה ע"ד הפשט — בלקו"ש חט"ו ע' 255 ואילך.

18) נדפס בתורת שמות עא, ב ואילך. עם הגהות  
(ושינויים קלים) באוה"ת פרשתנו ע' אקכו ואילך.  
וראה דרך חיים שער התפלה פס"ז ואילך. שה"מ  
להצ"צ מצות יעוד או פדיון אמה עברי<sup>23</sup> (פג, ב  
ואילך). ד"ה מצה זו תעריב. ועוד.

19) אוה"ת שם.

20) והוא בלתי רגיל שהצ"צ יכנס וישתמש  
בתארים בנוגע לדרושי אדה"ז.

21) תרומה כה, ח.

8) תנחומא וראו טו (באבער — כ). שמות רבה  
ס"ב, ג.

9) ראה רמב"ן ריש פרשתנו. ועוד.

10) ריש פרשתנו.

11) פרש"י (ממכילתא) עה"פ.

12) כד, א ואילך (ובפרש"י).

13) ראה שמור" פ"ל, ה (הובא ונת' באוה"ת  
פרשתנו ע' אע"ד אע"ח). וראה גם ד"ה ואלה  
המשפטים תשליח סוף ס"ב, ס"ח (נדפס בסה"מ  
מלוקט ע' שז ואילך).

ובפרטיות — בעבודת כל יום והחיים: מ"ת איז דער ענין פון חינוך<sup>27</sup> בלימוד התורה וקיום המצוות, וואס דינט אלס הכנה ונתנית כח והוראה דורכצופירן די עבודה בפועל פון מאכן א דירה בתחתונים; עבודת העבד באדייט די עבודה בפועל במשך ימי חייו; און משכן באדייט די שלימות העבודה און די פעולה בעוה"ז צו מאכן דארט א משכן ודירה לו ית' — אנהויבנדיק פון מאכן א משכן ודירה לו ית' מביתו הפרטי ומכל עניניו ומחלקו בעולם, כמ"ש<sup>28</sup>, ושכנתי בתוכם, בתוך כאו"א<sup>29</sup>, ביו — מאכן א משכן בכל העולם — א דירה לו ית' בתחתונים<sup>30</sup>.

ג. ווי גערעדט פיל מאל האָבן אידישע פרויען און טעכטער א היי-ליקע און העכסט-וויכטיקע שליחות אין דורכפירן דעם אויבערשטן'ס כוונה בבריאת העולם צו מאכן א דירה לו ית' בתחתונים, וואס אין געוויסע הינזיכטן איז זייער ראָלע נאָך וויכטיקער און קומט פריער ווי די פון אידישע מאַנס-ביל.

ווי מ'זעט עס בפשטות אין א בית ודירה פרטית (וואס אין דעם שפיגלט זיך אָפּ, כביכול, כללות הדירה לו ית' בתחתונים), אַז די פרוי איז „עקרת הבית“<sup>31</sup>, דער עיקר ויסוד פון דער

אָפּ<sup>22</sup> דעם ציווי אויף אַלע בתי מקדשות, בית ראשון, שני ושלישין — וואָס איז אויך אַ כלל ויסוד אין אידישקייט. און אין דעם משכן איז נשלם געוואָרן די כוונה פון (מ"ת און עבודת עבד עברי כו') דירה בתחתונים — השראת השכינה אין אַ מקום ודברים גשמיים בעולם.

זעט מען, אַז די דריי פרשיות — יתרו, משפטים ותרומה — רעדן וועגן יסודות וכללים עיקריים בתורה ומצוות ויהדות, און — וועגן תכלית כל הבריאה<sup>23</sup>: לעשות לו ית' דירה בתחתונים.

און די פרשיות קומען אין איין המשך וסדר אין דער עבודה פון עשיית דירה לו ית' בתחתונים: בפ' יתרו<sup>24</sup> רעדט זיך וועגן מתן תורה — ביטול הגזירה און די הכנה ונתנית כח מלמעלה אויף טאָן די עבודה פון לעשות לו ית' דירה בתחתונים: דערנאָך קומט פ' משפטים וואו עס רעדט זיך וועגן עבודת העבד — התחלת עבודה זו בפועל, מצד המטה<sup>25</sup>: דערנאָך פ' תרומה — וועגן משכן, וואו עס ווערט נשלם די כוונה פון דירה בתחתונים, „ושכנתי בתוכם“<sup>26</sup>.

(22) ראה רמב"ם הל' ביהביח בתחלתו. וראה לקו"ש חט"ז ע' 302 ואילך. חכ"א ע' 149. וש"נ.  
(23) תניא רפ"ז.

(24) ובתחלת ספר שמות (עד פ' יתרו) מסופר ע"ד גלות ויצ"מ — בתור הקדמה והכנה למתן תורה (לקו"ש ח"ג ע' 908).

(25) וראה גם לקו"ש חט"ז ע' 247. ע' 257 הערה 40. ושם שהציוויים בפ' משפטים הם דברים שגם שכלו של אדם מחייבם, היינו עבודה מצד החטא וגדרי השכל של המטה.

(26) וי"ל שמ"ת (בפ' יתרו) אתעדל'ע לפני האתעדלית: עבודת העבד (בפ' משפטים) — אתעדלית: משכן (בפ' תרומה) — אתעדל'ע הבאה לאחרי אתעדלית (ראה לקו"ש שה"ש כד, א. ובכ"מ). ולהעיר שג' דרגות אלו ישנן גם במשכן עצמו — ראה לקו"ש ח"ג ע' 934 ואילך.

(27) להעיר שבהר סיני היו בני כתינוק בבית הספר (תוס' שבת קטז, רע"א. ירושלמי תענית פ"ד היה. ועוד).

(28) ראה ראשית חכמה שער האהבה פ"ז בתחלתו (דיה ושני הפסוקים). אלשיך תרומה עה"פ. שליה חלק תושב"ב תרומה שכה, ב. שכו, ב. ועוד.

(29) ובפרטיות — עבודת העבד (בפ' משפטים) תוכנה — עשיית משכן פרטי לה' בביתו ועבודתו הפרטים; ועשיית המשכן (בפ' תרומה) — משכן הכללי בעולם (כדלקמן סעיף ז ובהערה 64).

(30) ראה ב"ר פע"א, ב. זח"א קנז, א. אוה"ת נ"ד ח"ב ע' תתקצ ושם ע' תתנח ואילך.

דירה, הן בנוגע להנהגה בענינים הגשמיים בהבית והן בנוגע להנהגה בענינים הרוחניים.

און אין די דריי ענינים ופרטים הנ"ל (בעשיית דירה בתחתונים): מתן תורה — דער ענין פון חינוך הבנים והבנות אנהייבענדיק פון קטנותם — זעט מען אז דאס הענגט אפ אינעם גרעסטן טייל, און דאס איז די הויפט אויפגאבע פון דער אידישער פרוי. עבודת העבד — די עבודה פון דורכפירן בפועל די דירה לו ית' בגשמיות העולם — זעט מען אז די אשה נעמט די 'חטים' און 'פשתן' וואס דער בעל ברענגט אריין אין שטוב, און גרייט זיי צו — פון דעם פשתן א בגד ללבוש און פון די חטים א מאכל אדם, פון וועלכן מ'באקומט חיות און כח צו לעבן און דינען דעם אויבערשטן, בלשון חז"ל: 'אדם מביא חטים חטים כוסס פשתן פשתן לובש (בתמי') כו', נמצאת אשתו מאירה עיניו ומעמידתו על רגליו'. משכן — מאכן פון שטוב א משכן לה' — זעט מען אז די אויפ־פירונג און דער אידישער גייסט פון הויז ווענדט זיך און הענגט אפ פון דער פרוי.

וואס דערפאר זעט מען אין די דריי אויבנדערמאנטע יסודות פון אידיש־קייט ועשיית דירה לו ית' (מזת, עבודה העבד, משכן<sup>32</sup>) — די מעלה פון נשי ובנות ישראל לגבי אנשים ובנים:

בא מתן תורה און בא נדבת המשכן ווערן נשים דערמאנט אין תורה פאר די אנשים:

די הקדמה צו מזת איז געווען, כה תאמר לבית יעקב<sup>33</sup> — 'אלו הנשים', און ערשט דערנאך, ותגיד לבני ישראל<sup>34</sup> — 'אלו האנשים'. אזוי אויך בא נדבת המשכן שטייט<sup>35</sup>, ויבואו האנשים על הנשים, פריער די נשים און דערנאך די אנשים<sup>36</sup>.

און דער טעם אויף קדימת הנשים לאנשים (בא מזת און נדבת המשכן) איז (אויך) מצד זייער קדימה במעלה בעבודה זו, כנ"ל:

מזעט באשיינפערלעך אז אין גע-וויסע פרטים האט מען אנפארטרויט אידישע פרויען נאכמער (און פריער פאר די מענער) מיט דער הויפט אג-פירונג אין די יסודות פון אידישקייט, מזת און עשיית המשכן, וואס זיי זיינען דער ענין פון געבן קינדער א תורה-חינוך (מתן תורה) און מאכן פון דער שטוב (וחלקו בעולם — חטיו ופשתן, כנ"ל) — א משכן לה' ('ושכנתי בתוכם') — כללות הענין פון לעשות לו ית' דירה בתחתונים ווי ערקלערט אויספירלעך אין דער שיחה הידועה פון כ"ק מו"ח אדמו"ר<sup>37</sup>.

ד. אזוי אויך אין דער פרשה שבינתיים (פ' משפטים<sup>38</sup> שבין פ' יתרו לפ' תרומה) — דער דריטער ענין כללי פון עבודת העבד, און די דריי מדריגות עבד כנעני עבד עברי ואמה עברי, וואס גייט אויף דער עבודה בפועל פון עשיית

(33) יתרו יט, ג.

(34) מכילתא ופרשי עה"פ.

(35) מכילתא שם. ועד"ז בפרשי שם.

(36) ויקהל לה, כב.

(37) רמב"ן עה"פ. ועוד. — וראה לעיל ע' 266

ואילך.

(38) לנשי ובנות ישראל בעת ביקורו בריגא יב"כ

אדר תרצ"ד (לקריד ח"ג תקעא, ב ואילך).

(39) להעיר מקידושין לה, סע"א.

(31) יבמות סג, א (ובפרשי).

(32) ומעלת נשי ישראל מודגשת גם ביצי"מ (הנאה לפני ובהקדמה לג' פרשיות וענינים אלו, כנ"ל הערה 5. 24) כי בזכות נשים צדקניות נגאלו אבותינו ממצרים, כדלקמן בפנים.

ונהיב וחלקו בעולם ע"י תומיץ, לעשות לו ית' דירה בתחתונים.

און די עבודה טיילט זיך בכללות אין דריי מדריגות בנפש האדם מלמטלמ"ע, מן הקל אל הכבד (הן בעבודתו בכל יום<sup>44</sup>, הן בעבודתו במשך כל ימי חייו): עבד כנעני, עבד עברי, און די העכסטע מדריגה (שלימות העבודה) איז אמה עברי<sup>45</sup>:

„עבד כנעני“ גייט אויף תחלת העבודה (אתכפיא), ווען די נפש הבהמית איז נאך בתקפה, עבדא בהפקירא ניחא ליי<sup>46</sup>, און ציט זיך למטה צו תאוות עוה"ז, נאך ער (דער עבד כנעני<sup>47</sup>) איז כופה עצמו און איז עובד ה' במעשה בפועל ממש כסור מרע ועשה טוב<sup>48</sup> מצד קבלת עול ואימת האדון.

„עבד עברי“ איז א העכערע דרגא בעבודה: ביי אים זיינען שוין מאיר די מדות פון נפש האלקית אין נפש הבהמית, ביז און אויך ביי דער נהיב איז דא א תשוקה לה; זי איז אבער נאך ניט נתהפך געווארן לקדושה, אז ער זאל ניט האבן קיין חמדה צו תאוות עוה"ז. ע"ד ווי אז עבד וואס ברענגט אריין אין הויז אלע הצטרכויות פון די בני בית אכילה ושתי; זיי זיינען נאך אבער ניט ראוי

הדירה בתחתונים — זעט מען די מעלה און וויכטיקע שליחות פון נשי ובנות ישראל.

מ'האט פריער גערעדט אז אין עבודת העבד עברי שפיגלט זיך אפ כללות עבודת האדם לשמש את קונו אלס אן עבד לה<sup>49</sup>. והביאור:

דער כללות הענין פון מכירת ועבודת העבד ואמה עברי<sup>50</sup> ברוחניות גייט אויף ירידת הנשמה בגוף בגשמיות העולם<sup>51</sup>, מיט דער כוונה צו זיין אן עבד ואמה לה<sup>52</sup> לשמש את קונו, לברר ולזכך גופו

(40) כידוע שעבודת האדם ציל כמו בחי עבד לה — כמיש (בהר כה, נה). כי לי בני עבדים, אם כעבדים (פיט היום הרת עולם). ועוד. וראה תניא פמ"א (נ, א). שכל אדם ציל בשתי בחי ומדרגות . . . בחי עבד ובחי בן. וראה המשך תרס"ו ע' קנ"ו ע' שט ואילך. וראה הערה 42.

(41) כי ימכור איש דא קוביה את בתו דא נשמתא קדישא (ישראל) לאמה למיהו אמה משתעבדא ביניכו כהאי עלמא (זהר פרשתנו צו, סע"ב. וראה שם צד, ב). וכשירדת הנשמה בגוף נקי אמה (תקו"ז כסוף התקונים תיקון ז (הובא באוה"ת פרשתנו ע' אע"ט. ד"ה וכי ימכור תרפ"ז)).

(42) ובכללות — ירידת הנשמה היא מעולם האצילות לעולמות בי"ע. דכשהנשמות היו בעולם האצילות קודם ירידתו בבני"ע נק' בניס לה' או בתי (ברתא דמלכא), וכשירדו לבני"ע שנעשו יש ודבר נפרד נק' עבדים או אמה (אוה"ת שם ע' אקלט"מ. וראה המשך תרס"ז שם).

(43) ומה שעבד ואמה בפשטות הכתובים קאי על עבד ואמה לכן אדם (עבד לעבדים) ולא עבד להקב"ה, ואדרבא — בפשטות הרי"ז מצב של חסרון הוא ע"י מכירת ביד בגניבתו או ע"י מכירת עצמו, היפך מעבד לה. (שלא כן רוציע את אזנו — כי און זאת ששמעה על ה"ס לא תגנוב והלך וגנוב תרצ"ע, ועכ"פ — כמכור עצמו — און ששמעה על ה"ס כי לי בני עבדים ולא עבדים לעבדים והלך זה וקנה אדון לעצמו (פרש"י פרשתנו כא, ו) —

הנה גם פרט זה (עבדים לעבדים) ישנו בירידת הנשמה למטה בגוף וגשמיות העולם, כמבואר באוה"ת פרשתנו (ריש ע' אקכח) שבחי עבדים לה' הגרמיום בפרשה זו. ע"כ ציל שיש להם התקשרות בגשמיות ג"כ דאליכ היו נק' בני חורין

ומ"ש כאן. עבד או אמה הוא חסרון שאינו בן חורין גמור (ולא כמו. כי לי בני עבדים) וצדיקים הגדולים הנק' עבדים — שהם עבדים למעלותא, עבד לה; כי יש להן תאוות גשמיות וזהו שעבוד לרשות אחר (עבד לעבדים), לגשמיות העולם.

וע"י עבודתו בכירור וזיכוד נהיב והעולם נעשה בן חורין (מעבודתו לגשמיות) ונעשה עבד לה לכד. וזהו אמיתית ענין דבני חורין.

(44) ראה דרושים הגיל (הערה 18) הביאור בג'

דרגות אלו בתפלת כל יום.

(45) גיטין יג, א.

(46) ל' הכתוב — תהלים לד, טו.

נתעלה לבחי' כלה"י (מלכות דאצילות), די עבודה בבחי' כלות הנפש, וואס דער-מיט ווערט תכלית הברור והאתהפכא פון דעם גוף וגשמיות העולם (אז אויך בחי' נוגה, וואס איז דא ביי אן אמה בדקות ווערט נתברר ונתהפך לקדושה<sup>46</sup>): און עס ווערט דער יחוד (יעוד) פון כנס"י (אידן) מיטן אייבער-שטן, יחוד חתן וכלה (ז"א ומלכות), ועייז ווערט גילוי כח הא"ס למטה (א הולדה חדשה) — די שלימות פון דירה לו, לעצמותו, ית' בתחתונים.

ה. נאכמער:

דער דין איז, אז אין אמה העברי' נמכרת אלא למי שיש לה עליו או לבנו קידושין כדי שתהא ראוי' ליעוד<sup>47</sup> (ועד"ז אינה נמכרת בפרוטה, מפני שצריך לקנותה בדמים שראויין לגרעון כדי שתגרע פדיונה ותצא<sup>48</sup>), ד.ה. אויב מ'ווייסט אז מ'וועט ניט קענען מ'יעד זיין (אדער פודה זיין) די אמה — טאר מען איר מלכתחילה ניט פארקויפן, ווארום דער תכלית איז — יעוד האמה.

זעט מען דערפון דעם גודל העילוי און כבוד וואס מ'גיט אפ דוקא צו א בת ישראל:

בכדי צו פארקויפן א מאנסביל לעבדות איז גענוג — אים אין לו ונמכר בגנבתו<sup>49</sup>, און דערביי שטעלט מען ניט קיינע אנדערע תנאים:

לאכילת אדם — זיי זיינען נאך ניט גע-קאכט און געבאקט, ניט געענדערט פון זייער פריערדיקן מהות.

די עבודה פון „אמה עברי'“ איז וואס די תאוות ומדות פון נה"ב ווערן נתהפך לקדושה (אתהפכא) ביז אז זיין תשוקה איז נאך צו אלקות. ע"ד ווי די עבודה פון אן אמה עברי' כפשוטה, וואס איר עיקר עבודה באשטייט (ניט אין ארויס-גיין שאפן די זאכען פאר אכילה ושת"י, נאך) פון בישול ואפיית המאכלים וואס מאכט זיי איבער פון א „גראבן" מהות צו דברים הראויים לאכילה — מאכלים ערבים ומתוקים<sup>50</sup>, כמ"ש<sup>51</sup>, „רעיתי — מ"פרנסתי", ישראל מפרנסים לאביהם שבשמים<sup>52</sup>.

ביז אז עס ווערט די תכלית ושלימות פון אן אמה העברי' — מצות יעוד אמה העברי' (לו אדער לבנו)<sup>53</sup>, וואס דער-מיט ווערט זי אויס אמתו און זי ווערט אשתו — יחוד איש ואשה, וואס דער-מולט (בשעת „איש ואשה זכר") איז „שכינה ביניהן"<sup>54</sup>, והתכלית — הולדת בנים, גילוי כח הא"ס למטה<sup>55</sup>.

וכרותניות<sup>56</sup> — די עלי' פון דער נשמה שהיא בעולם הבריאה (בחי' אמה עברי') אין עולם האצילות, וואס דער-מולט ווערט זי אויס אמה און זי ווערט

47 ראה יבמות שבהערה 31 (נעתק לעיל בפנים).

48 שה"ש א. ט. שהשיר עה"פ.

49 כ"ה בהשיר שם. אבל בכ"מ בדא"ה (תו"א תרומה פ, א. לקו"ת שה"ש יא, ד. יב, ג. ועוד): פרנסתי (בלי מ"ס).

50 ראה חגי' ז, ב. יליש פקודי רמז ת"ח.

51 ראה פרשתנו כא, ז ואילך.

52 סוטה יז, א.

53 ראה לקו"ת שה"ש מ, א. ד"ה שמח תשמח

תרניז (סה"מ תרניז ע' קעז ואילך). ובכ"מ.

54 דרושים שבהערה 18.

55 וראה דרך חיים שם פ"ז, העילוי באשה ובת

לגבי אמה עברי' (גם בפשטות הענינים).

56 ואם רעה בעיני אדוני אשר לא יעדה — אז והמדה, כמשנת בדרושים הנ"ל. אלא שבוז גופא הסדר הוא שמצות יעדה קודמת למצות הפד"י (בכורות יג, א. רמב"ם הל' עבדים פ"ד ה"ז). כי תכלית השלימות היא — יחוד וי"ו, חתן וכלה.

57 רמב"ם שם ה"א.

58 שם ה"ג.

59 פרשתנו כב, ב.

דעם תכלית הירידה, וואָס זי איז צורך עלי' — יעוד (אָדער פּדיון) האמה, דער יחוד פון הקב"ה וכנס"י — שלימות פון דער דירה לעצמותו ית' בתחתונים.

ו. ע"פ הנ"ל איז מובן ווי אויך אין דעם ענין כללי בעבודת ה' שבפ' משפטים (עבודת העבד — די דינים וועגן עבד ואמה העברי') ברענגט זיך אַרויס די מעלה פון עבודת נשי ובנות ישראל אין עבודת ה': די שלימות העבודה פון דער נשמה דאָ למטה (כללות ענין דעבד ואמה) לעשות לו ית' דירה בתחתונים בכל הדרגות הנ"ל דריקט זיך אויס דוקא אין אָן אמה העברי' (א בת ישראל), די עבודה פון אתהפכא — מהפך זיין די מדות פון נה"ב און עניני העולם בכלל לקדושה, אָן זיי זאָלן ווערן אַ דירה לו ית'. און דוקא באַ דער אמה עברי' (משא"כ ביי אָן עבד, אַ מאַנסביל) דריקט זיך אויס שלימות העבודה — יעוד האמה, יחוד זיין (הקב"ה וכנס"י) — דירה לעצמותו ית' בתחתונים. און נאָכמער: דוקא באַ דער אמה העברי' איז דאָ דער תנאי בתחלת המכירה (ירידה) אז דער תכלית מוז זיין יעוד (אָדער פּדיון) האמה.

וואָס דערפון איז מובן: היות אָן די מעלה שפיגלט זיך אַפּ דוקא אין אַ בת ישראל (אָן אמה, און ניט אַ מאַנסביל), באַווייזט עס אָן אין דער עבודה האָט אַ בת ישראל אַ מעלה לגבי אָן איש — אָן דוקא נשי ובנות ישראל טוען אויף די שלימות העבודה פון לעשות לו ית' דירה בתחתונים (וואָס דער כח לזה איז געגעבן געוואָרן באַ מ"ת, און דער פולער אויסדריק דערפון איז אין משכן), ווי גערעדט פריער — אָן זיי נעמען די חטים און פשתן וואָס דער בעל ברענגט אַריין אין שטוב, און גרייטן דאָס צו למלבוש ולמאכל אדם, פון וועלכן

משא"כ בנוגע אַ בת ישראל, במצב וואָס איר פאָטער מעג איר פאָרקויפן אַלס אן אמה העבריי<sup>60</sup>, שטעלט מען אַ תנאי אָן אויב מ'זועט איר ניט קענען מ'יעד (אָדער פודה) זיין, טאָר ער איר מלכתחילה ניט פאָרקויפן.

דאָס הייסט, אָן אַע"פּ וואָס דער פאָטער איז אָן עני (ולא מצא מה יאכל) ולא נשאר לו כלום לא קרקע ולא מטלטלין ואפילו כסות שעליו — וואָס דוקא דעמולט מעג ער פאָרקויפן זיין טאָכטערי<sup>61</sup> לזמן קצר בכדי זי זאָל אַרויסהעלפן בפרנסה [וואָרום אויב ניט צוליב דעם טעם — וועלכער פאָטער וועט דען פאָרקויפן זיין טאָכטער?!], און אַע"פּ וואָס בלאו הכי איז אָן אמה העברי' יוצאת בסימנים וכי"כ<sup>62</sup> (וואָס דאָס איז אויך אַ מעלה שבה לגבי אָן עבד) — פונדעסטוועגן, איז דאָס נאָך ניט גענוג טעם אז מ'זאָל איר מעגן פאָרקויפן, און מ'דאַרף דערצו זיין זיכער אז מ'זאָל איר קענען מ'יעד זיין, וואָרום אין אַ בת ישראל דאַרף מען זען בגלוי דעם תכלית אירן — יעוד (אָדער פדיית) האמה, דער ענין החתונה ובנין בית (דירה) בישראל.

דערפון איז אויך מובן בנוגע לאמה העברי' בשרש ורוחניות הענינים: דער „כי ימכור איש את בתו לאמה, ירידת הנשמה בגוף, קען מלכתחילה ניט זיין סיידין אָן מ'זועט גלייך בתחלת הירידה

60) ואין בית דין מוכרים את האשה בניבתה (סוטה כג, ב. רמב"ם הל' גניבה פי"ג הי"ב).

וגם בנוגע למכירת עצמו — אין אשה יכולה למכור את עצמה לאמה (מכילתא פרשתנו כא, ז. רמב"ם הל' עבדים פי"א הי"ב).

61) רמב"ם שם הי"ב. המקורות — נסמנו באנציקלופדי' תלמודית ערך אמה העברי' ע' לא הערות 47-49.

דערנאך בנדבת המשכן — די שלימות בפועל פון דירה בתחתונים, דער משכן בעולם<sup>65</sup> (ניט נאָר בכית פרטי) — האָבן די נשים מקדים געווען, לפני האנשים.

ח. ע"פ המבואר לעיל איז פאָר-שטאַנדיק די שייכות פון דעם כינוס דבנות ישראל וואס קומט פאָר בימים אלו מיט די פרשיות שבתורה פון ימים אלו (פ' יתרו, משפטים, תרומה)<sup>66</sup>,

און דער לימוד וואָס מ'קען דערפון אַרויסנעמען בנוגע צו דעם כינוס — איז א צווייענדיקער לימוד:

דער ערשטער לימוד וואָס מ'האַט דערפון איז — די ספעציעלע שליחות ותפקיד פון בנות ישראל אין דעם מאַכן אַ דירה לו ית' בתחתונים, דורך דעם וואָס יעדערע פון זיי וועלן, בעז'ה, בקרוב ממש חתונה האָבן און אויפֿ-שטעלן אַ בית בישראל — אַ משכן לה', כולל דורך משפיע זיין אויף איר מאַן

מ'באָקומט חיות און כח צו לעבן און עובד זיין את ה', בדוגמת המעלה פון עבודת אמה העברית לגבי עבודת העבד, כנ"ל.

ביז התכלית בעבודה זו — יעוד האמה — דער ענין פון חתונה ובנין בית בישראל, ותכלית השלימות — הולדת בנים ובנות: אַז זי ווערט נתעלה פון דער דרגא פון אפי' ובישול לבעלה, און עס ווערט דער יחוד פון איש ואשה, והולדת בנים ובנות<sup>67</sup>, תכלית השלימות פון לעשות לו ית' דירה בתחתונים.

ז. לויט דעם ביאור הנ"ל איז מובן די שייכות והמשך פון די דריי פרשיות הנ"ל — יתרו משפטים ותרומה — בקשר מיט מעלת נשי ובנות ישראל:

אין די דריי ענינים כלליים (מ"ח, עבודת העבד, משכן) בג' פרשיות אלו איז אונטערשטראַכן מעלת נשי ובנות ישראל, ווייל אידישע פרויען און טעכטער נעמען אַ הויפט־איינטייל אין דער עבודה פון לעשות לו ית' דירה בתחתונים — דער תוכן פון די דריי אויבנדערמאָנטע ענינים: מ"ח, חינוך — די נתינת כח צו דער עבודה פון לעשות לו ית' דירה בתחתונים, וואָס אַלט הקדמה לזה האַט מען גערעדט פריער צו די נשים („כה תאמר לבית יעקב“): דערנאָך איז דער עבודה בפועל — עבודת העבד — ווערט די שלימות העבודה אַנגעדייטעט אין אַ בת ישראל (אמה העברית), ביז דער תכלית השלימות בזה — יעוד האמה, יחוד איש ואשה (כנסי' והקב"ה), וואָס דע־מולט איז „שכינה ביניהן“ — „ושכנתי בתוכם“ אין דעם משכן<sup>68</sup> בכית פרטי זה;

של יעוד — ונועדתי לך שם (תרומה כה, כב), אונד לכס שמה (תצוה כט, מב) — ראה אהיה שם עי אקמב. וכן במ"ח הי' יעוד (יחוד) הקב"ה וכנסי' — יום חתונתו זה מ"ח (ראה תענית כו, ב במשנה ויקיר פ"ב, י. במדבר פ"ב, כה. מ"ב, ח בסופו. וראה אהיה שיהי כר ב עי שפ"ו וש"ג).

ויש לומר החילוק ביניהם (וסדר ג' פרשיות אלו): פ' יתרו (מ"ח) — יעוד מלמעלמיט: פ' משפטים (יעוד אמה העברית) — יעוד מלמלמיט, ע"י עבודת האדם (יחוד איש ואשה) במשכן הפרטי: פ' תרומה — יעוד במשכן הכללי, בעולם, חיבור ב' הקוים השראת השכינה למטה (מלמעלמיט) במקום המשכן שנעשה ע"י עבודת האדם (מלמעלמיט). וראה גם לעיל הערה 26.

65 ולהעיר גם שסיום הכינוס הוא בא' דראש חודש אדר (ראשון) — השי"ד במיוחד לנשי ובנות ישראל כידוע שנשים משמרות ראש חודש יותר מן האנשים (פדריא פמ"ה. הובא בטור אריח סת"ז. ועוד). וראה לקושי ח"ח ע' 315 ואילך ובהנסמן שם. וראה בהנסמן לקמן הערה 70.

63 שבכל א' מהם — ג' שותפין: אב ואם והשם, כביכול (נדה לא, א. וש"ג).  
64 ולהעיר שגם המשכן (ושכנתי בתוכם) הו"ע



ט. דערצו האט מען א צווייטן לימוד — פאר אנשים — וועגן דעם גודל הכבוד וואס זיי דארפן אפגעבן צו נשי ובנות ישראל, וויסנדיק גודל מעלת נשי ובנות ישראל (כנ"ל בארוכה), וואס דערויף (כבוד האשה) האט מען דעם בולטן לימוד פון דעם דין הנ"ל בנוגע צו אן אמה העבר" (אז אבי' טאר איר ניט פארקויפן סיידו מ'קען מקיים זיין מצות יעוד).

ווי דער דין איז" — „צו חכמים יהא אדם מכבד את אשתו יותר מגופו כו"':

ס'איז מובן אז דער דין רעדט ניט וועגן איינעם וואס איז מבזה גופו ח"ו, היפך פסק ההלכה"ז אז „אין לו לאדם רשות על גופו כלל להכותו ולא לביישו ולא לצערו בשום צער כו"'. נאר מ'מוז מכבד זיין דעם אייגענעם גוף וועלכער איז „קנין הקב"ה"ז.

ואעפ"כ איז דער דין, אז וויפל אן אדם איז מכבד את גופו, דארף ער מכבד זיין את אשתו יותר מגופו.

דער לימוד דערפון איז בפשטות — ביחס איש לאשתו:

אע"פ וואס בכלל איז אן אשה אן עזר כנגדו"ז וטפל לו, פונדעסטוועגן דארף דער איש איר מכבד זיין ניט נאר כגופו, ווי ער איז מכבד זיך אליין, ד.ה. אויך איר ארויסהעלפן אין אירע זאכן פונקט

בכל עניני קדושה ותומצ', און אויפ-האדעווען קינדער מיט א חינוך על טהרת הקודש (דער ענין פון מתן תורה הפרטי),

און אזוי אויך — משפיע זיין אויף דעם גאנצן אָרום אין הפצת היהדות והפצת המעיינות חוצה, דורך זיין א דוגמא ח"ו ווי אן אידישע פרוי און טאכטער דארף זיך אויפפירן, וואס דעמולט וועט זיין — ממנה תראינה וכן תעשינה רבות.

און דערצו האבן נשי ובנות ישראל אויך די גאר וויכטיקע שליחות — צו ברענגען די גאולה האמיתית והשלימה, ווי גערעדט מערערע מאל, אז כשם ווי בא יצ"מ איז „בשכר" (בזכות"ז) נשים צדקניות נגאלו אבותינו ממצרים, אזוי איז דאס אויך בכל דור ודור, און ספעציעל בדורנו זה, וועלכער איז א גלגול פון דור יוצאי מצרים.

און מ'זעט בטבע נשי ובנות ישראל, אז בא זיי (מער ווי בא אנשים) לייגט זיך בפשטות צו ארויסגיין מיד פון גלות, און מ'דארף זיך מיט זיי ווייניקער אַמפערן אז מ'דארף שוין איצט ארויס פון גלות ווי מ'דארף זיך משתדל זיין מיט אנשים"ז.

(66) סוטה יא. ב. שמיר פ"א. יב.

(67) במדבר פ"ג. ו.

(68) ראה יליש רות רמז תרו בסופו (ממדרש זוטא רות): אין הדורות נגאלים אלא בשכר נשים צדקניות שיש בדור.

(69) שער הגלגולים הקדמה כ. לית וספר הליקוטים (להאריז"ל) שמות ג. ד.

(70) להעיר ממשנית בכ"מ ששמנה היא בנשים יותר מבאנשים (אוה"ת נ"ך ע' תתקסו). יהל אור ע' תלה. מאמרי אדה"ז ענינים ע' שפג ואילך. ע' שפד ואילך. ועד"ז באוה"ת תשא ע' איתתקפה ואילך (בביאור ענין ראש חודש שהוא יו"ט של נשים שמשמרות אותו יותר מהאנשים משום שלא רצו ליתן נזמיהן לבעליהן כמעשה העגל). לעיל ע' 267 ובהערות שם). וראה שמיר פכ"ח. ב.

(71) רמב"ם הל' אישות פט"ז הי"ט. מיבמות סב, סע"ב.

וראה ב"מ נט, סע"א. שרע אדה"ז חו"מ הל' אונאה סלי"ב: לעולם יהא אדם זהיר בכבוד אשתו שאין ברכה מצוי' בכיתו של אדם אלא בשביל אשתו כו'.

(72) שרע אדה"ז שם הל' נזקי גוף ונפש ודיניהם ס"ד.

(73) רמב"ם הל' רוצה ושמירת נפש פ"א ה"ד. רדב"ז הל' סנהדרין ספ"ח.

(74) בראשית ב. יח. יבמות שבהערה 31.

מחוייבות בהן<sup>78</sup>, און זיינען מחוייב אין כללות הפצת היהדות והפצת המעינות חוצה<sup>79</sup>.

וכידוע אויך בזכרונות כ"ק מו"ח אדמו"ר דער גודל הכבוד וואס מ'האט אפגעגעבן לנשי ישראל ביחס ללימוד התורה שלהן וכו'<sup>80</sup>.

ובפרט אז בזכות עבודת הנשים דוקא וועלן אלע אידן (אויך די אנשים) ארויס-גיין פון גלות, דארפן די אנשים זיכער זיי ארויסהעלפן אין אזא וויכטיקע עבודה.

י. בכדי נאכמער צוגעבן אין די החלטות טובות און די עבודה בפועל וואס וועט ארויסקומען פון דעם כינוס של בנות ישראל — וועט מען אין דעם משתף זיין כל המתוועדים כאן דורך געבן א דבר גשמי — די מזונות (— לקח) פון דער התוועדות.

ויהי רצון אז דער כינוס זאל זיין בהצלחה רבה ומפולגה, און מ'זאל אג" נעמען פאסיקע החלטות בהתאם להנ"ל אין אויספירן דער תפקיד קדוש פון נשי ובנות ישראל.

און דורך דעם וואס די נשי ובנות ישראל וועלן אויספירן זייער שליחות, וועלן זיי ברענגען און צואיילען די גאולה, וואס דעמולט וועלן זיין די

ווי ער טוט עס פאר זיך אליין, נאר נאכ-מער — „מכבד את אשתו יותר מגופו“, ער דארף איר ארויסהעלפן און מעודד זיין וכי' נאכמער וויפל ער טוט פאר זיך אליין. ד.ה. אפילו אויב זיין פרוי וויל האבן הילף אין א זאך וואס ביי אים איז דאס ניט אזויפיל תופס מקום און ער מיינט אז ס'איז א קלייניקייט — דארף ער איר מכבד זיין און ארויסהעלפן אפילו על חשבון עצמו.

עאכו"כ ווען עס רעדט זיך (ניט וועגן דברי רשות, נאר) וועגן ענינים טובים וקדושים ותומ"צ — אז די פרוי וויל לערנען תורה כולל תורת החסידות, און וויל ארויסגיין (כאופן דצניעות, כפשוט) טאן אין הפצת היהדות והפצת המעינות חוצה, איז זיכער אז דער מאן דארף מכבד זיין איר רצון (און — יותר מגופו) און איר מעודד זיין און ארויסהעלפן בכל אופן האפשרי.

ד.ה. אז אע"פ וואס בנוגע צו אן אשד זיינען דא הגבלות בנוגע לקיום המצוות ותלמוד תורה (הלכות הצריכות להן כו' וכל מ"ע שאין הזמן גרמא וכל מצות לא תעשה כו'<sup>75</sup>) — אבער בנוגע לעניינינו, מעינות התורה, תורת החסידות<sup>76</sup>, זיינען נשים מחוייב אין לימוד תורת החסידות<sup>77</sup> וועלכע רעדט וועגן ידיעת ה', ואהבתו ויראתו וכו' — שגם הנשים

78. שחיובן תמידיו כו" — אגרת המחבר בהקדמת ספר החינוך.

79. נוסף על זה שיש לה שכר כשלומדת הלכות שאינו צריכות להן — הלא' ת"ת שם. וראה שיחת אחש"פ וכי' תשד"מ (בדבר לימוד ספר הרמב"ם) סיו' (נדפס בלקושי חכ"ז ע' 235. חל"ב ע' 275'6).

80. ראה ספר הזכרונות ח"ב פרק פ. שם פצ"ג (ובהוספת לשם — נדפסו בסוף הספר). סה"מ תשי"ט ע' 43 (השני) ואילך.

75. הלא' ת"ת לאדו"ז ספ"א. וראה גם ספר חסידים סי' שיג. ביי ארי"ח סמ"ז. רמ"א יו"ד סרמ"ז ס"ו. ועוד.

76. כלשון הבעש"ט באה"ק שלו הידועה (נדפסה בכש"ט (הוצאת קה"ת) בתחלתו. ובכ"מ כשימוצו מעינותיך.

77. ראה גם אגרות קודש אדמו"ר מהור"י"צ ח"ג ע' תסח ואילך. ח"ד ע' קפו ואילך. ח"ה ע' שלו ואילך. ועוד.

„נישואין“ בין הקב"ה וכנסת ישראל<sup>81</sup>, תסובב גבר<sup>83</sup>, און „מהרה“ ישמע כו' קול חתן (און אויך<sup>82</sup>) וקול כלה,  
 ס'וועט דעמולט נתגלה ווערן גודל במהרה בימינו ממש, ובשמחה ובטוב מעלת הנשים<sup>82</sup> (כנס"י) — „נקבה לבב.

- 
- (81) שמיר ספטי. נת' בלקוית שה"ש מח, א  
 ואילך. ועוד.  
 (82) ראה תו"א ס"פ ויגש. לקוית שם, ב. ועוד.  
 (83) ירמ' לא, כד.  
 (84) ברכה דחותם ברכות נישואין (ע"פ ירמ' לג,  
 י"א). וראה מקומות שבהערה 82.



## משיחת ש"פ תרומה, ב' דר"ח אדר ראשון ה'תשד"מ

איד אין גלות בלייבן אלע אנדערע אידן בגלות און שכינתא בגלותא — כימי צאתך מארץ מצרים ווען קיין איין איד איז ניט געבליבן בגלות מצרים [ניט ווי בא די אנדערע גאלות — פון גלות בבבל, גלות פרס ומדי ויזן — וואס לאחרי גלות בבבל וזיינען געווען אידן וואס זיינען געבליבן אין בבבל, ועד"ז בא די אנדערע] — דעריבער דארף מען איצטער מפיץ זיין המעינות דהבעש"ט, כולל כפשוט דורך לימוד התניא (ובמילא הדפסתו) — וואס איז ממהר די גאולה — בכל מקום ומקום וואו עס וואוינען אידן, אפילו נאָר איין איד — ווייל ס'איז נוגע צו דער גאולה פון אלע אידן, און צו שכינתא בגלותא, אז יעדער איינציקער איד בכל מקום שהוא זאל אַרויסגיין פון גלות. און דורך דעם גרייט מען צו יעדן מקום און יעדן אידן צו דעם, והיתה לה' המלוכה בגאולה העתידה.

און וויבאלד אז עס דארף זיין יפוצו מעינוח'ך חוצה, כידוע דער דיוק בזה אז מ'דארף מפיץ זיין בכל מקום ניט נאָר די מי המעינות, נאָר די מעינות עצמם — דעריבער איז ניט גענוג אַז מ'זאל ברענגען ממקום שני אַ תניא בכל מקום וואו עס וואוינען אידן, נאָר מ'זאל במקום זה עצמו אַפדרוקן דעם תניא, האָט מען דעמולט דאָרטן די מעינות אַליין (ניט נאָר די מי המעינות וואָס קומען פון אַ, מעינ'ן במקום אחר).

א. לאחרונה האָט מען מציע געווען מיט אַ הצעה ובקשה נפשית אַז מ'זאל אַפדרוקן דעם ספר התניא — תורה שבכתב פון חסידות (חב"ד) — בכל מקום ומקום וואו עס וואוינען אידן. וואָס דורך דעם ברענגט מען תורה בכל מקומות אלו.

ובפרט ווען מ'שטייט אין די לעצטע טעג פון גלות — איז דאָס נאָכמער נוגע. וואָרום דער ספר התניא איז אויך פאַרבונדן מיט אתי מר דא מלכא משיחא, ווי משיח האָט געזאָגט דעם בעש"ט אַז ער וועט קומען כשיפוצו מעינותיך חוצה (כידוע די אגרת הקודש פון בעש"ט וואו ער שרייבט וועגן דעם),

און דער ספר התניא איז פאַרבונדן מיט הפצת תורת הבעש"ט חוצה כמפורש בהסכמת הרה"ח וכו' מהור"ר רי"ל הכהן לספר התניא. ובמילא בשעת מ'איז מפיץ דעם ספר התניא איז מען נאָכמער ממהר דעם אתי מר דא מלכא משיחא.

און וויבאלד אַז די גאולה העתידה וועט זיין אין אַן אופן אַז קיין איין און איינציקער איד וועט ניט בלייבן אין גלות, און כל זמן עס איז דאָ נאָר איין

- 
- (1) מכתב כי"ק מו"ח אדמו"ר — נדפס בספר קיצורים והערות לתניא ע' ק"ח האלף. אגרות-קודש שלו ח"ד ע' רס"א ואלף. שם ח"ה ע' 3.
  - (2) ראה בארוכה לעיל ע' 320 ואלף (בענין ההשתדלות בהדפסת ספר התניא בכל עיר ועיירה בה דרים יהודים).
  - (3) נדפס (גם) בכשי"ט הוצאת קה"ת בתחלתו. ובכ"מ.

(4) מגילה כ"ט, א. וז"ל ק"ב, ב. ובכ"מ.

(5) מיכה ז, טו.

(6) ראה לקו"ש ח"א בתחלתו.

(7) עובדי א, כא.

דא אַ חומה, אַבער די חומה איז „וואני אהי' לה גוי' חומת אש"י.<sup>12</sup>

אזוי אויך די הדפסת ספרי התניא — דאַרף זיין מיט אַ סדר:

די וואָס דרוקן דעם ספר התניא דאַרפן עס טאָן ברשות פון הנהלת „קה"ת"י,<sup>13</sup> וואָס נאָר זיי האָט כ"ק מו"ח אדמו"ר — דער ממלא מקום פון דעם אַלטן רבי'ן — געגעבן רשות צו דרוקן די ספרי חסידות וספרי נגלה וואָס זיי דרוקן.<sup>14</sup>

דעריבער דאַרף יעדערער וואָס דרוקט אַ תניא, באַקומען אויף דעם רשות און זיך צונויפּרעדן וועגן דעם מיט הנהלת „קה"ת", און כדאי מ'זאל וויסן וויפל תניא'ס יעדערער דרוקט במקומו, און יעדער נייער תניא וואָס מ'דרוקט זאל האָבן כהוספת המו"ל — די רשימה פון אַלע דפוסים ביז אים וכו'. ואיש את אחיו יעודדו ויעזורו.<sup>15</sup>

• • •

ג. בהמשך להניל איז כאן המקום צו מוסיף זיין אין דעם וואָס מ'האָט גערעדט<sup>16</sup> וועגן לימוד התניא דורכן ראדיא:

מ'האָט גערעדט וועגן דעם גודל העילוי פון הפצת התורה והמעניות ע"י הראדיא — וואָס דאָס איז באופן שלמעלה ממדידה והגבלה פון זמן ומקום (שבעולמנו), ווייל ברגע כמימרא איז נשמעים הדברים בכל מקום בעולם.

און די כוונה בכל זה איז דאך — יפוצו מעינותך חוצה — אַז די ספרי המעינות, ובנד"ז דער תניא, זאל ניט בלייבן צווישן צוויי טאוולען, נאָר מ'זאל אין אים לערנען דאַרטן וואו מ'האָט אים געדרוקט. און דעריבער דאַרף מען דערצו אויך איבערלאָזן במקום ההדפסה א מספר חשוב פון די ספרי התניא בכדי די אידן דאַרטן זאלן אין אים קענען לערנען תמיד.

בשעת אידן וועלן אַרויסגיין פון גלות ו,כספם וזהבם אתם" כפשוטם ובפרט די רוחניות'דיקע — וועלן זיי אויך מיט נעמען די תניא'ס פון מקומם: אַבער לעת עתה וואָס אידן געפינען זיך אין גלות כל אחד במקומו — דאַרף מען דאַרטן לאָזן די תניא'ס בכדי די אידן דאַרטן זאלן אין זיי לערנען.

ב. אין קדושה דאַרף דאך אַלץ זיין מיט סדר.<sup>17</sup> און כ"ק מו"ח אדמו"ר האָט שטאַרק מדגיש געווען — אַז עס מוז זיין סדר.

אמת טאָקע אַז די עבודה דאַרף זיין למעלה ממדידה והגבלה, אַבער לכל לראש<sup>18</sup> דאַרף זיין סדר ומדידה והגבלה, און דערנאָך — איז מען אין דעם ממשיך למעלה ממדידה והגבלה. ווי עס שטייט<sup>19</sup>, „פרזות תשב ירושלים" — אַז ירושלים איז למעלה ממדידה והגבלה (פרזות), אַבער ס'איז ניט דער פשט אַז ס'איז ניטאָ קיין חומה — נאָר זיכער איז

(8) ישעי' ס, ט.

(9) להעיר מריבו ההלכות קודם ואחר. ולהעיר מהמשנה בתחלת חושבנ"פ: מאימתי קורין את השמע כו' ובהמשנה למה קדמה פי שמע כו'.  
(10) בהעבודה בפועל — משאיכ בכללות העבודה, התחלה היא, אדרבא: קבלת עומ"ש, הנני מוכן ומוזמן, הקדמת נעשה לנשמע.

(11) זכרי' ב, ה.

(12) שם, ט.

(13) ראה גם לעיל ע' 325 הערה 42.

(14) ראה מכתב כ"ק מו"ח אדמו"ר מייד כסלו תש"ח — נדפס בסה"מ תשי"א ע' 268.

(15) ע"פ ישעי' מא, ו.

(16) בשחת ש"פ משפטים מבה"ח אדיר (נדפס

לעיל ע' 359 ואילך).

באשאפן „בשביל התורה כו' ובשביל ישראל כו'“ (כפרשי' בריש פ' בראשית).

אין מה-דאך אז אפילו א יתוש האט דער אויבערשטער באשאפן און מיט דער כוונה — לכבודו ית', בשביל התורה ובשביל ישראל — עאכויכ אזוי בנוגע צו א כח אדיר וועלכן השם האט אריינגעגעבן בטבע: אז דורך א כלי מתאים — איז קול המדבר נשמע מסוף העולם ועד סופו — וברגע כמימרא, ראדיא!

נאר וואס — מ'האט געגעבן, ווי בכל עניני העולם, לבחירת האדם: „נתתי לפניך היום את החיים ואת הטוב וגו'“<sup>17</sup>, מיט דער בקשה ונתינת כח, ובחרת בחיים<sup>18</sup>, מ'האט עס געגעבן לבחירתו בכדי ער זאל באווייזן זיינע כחות אז ער נוצט אויס די דברים לכבודו של הקב"ה. דעריבער קען ער אויסנוצן די זאכן וואס דער אויבערשטער האט באשאפן ניט לקדושה נאר לדברי הרשות, אדער נידעריגער מזה, בניגוד לקדושה ר"ל, אדער בוחר זיין בחיים און זיי אויסנוצן לקדושה (תכליתם האמיתית), לכבודו של הקב"ה, בשביל התורה ובשביל ישראל.

אז עס זיינען דא שוטים וועלכע נוצן אויס די זאכן ניט לקדושה — איז דער אויבערשטער ניט מאכד דעם דבר טוב בשבילם! כהמשנה מפורשת אין מס' עבודה זרה<sup>19</sup> — וואס דאס איז שייך אפילו צו א בן עשר שנים למשנה: „שאלו את הזקנים ברומי אם אין רצונו בעבודת כוכבים למה אינו מבטלה, אמרו להן . . . הרי הן עובדין לחמה וללבנה . . . יאבד עולמו מפני השוטים!“

כרגיל, בשעת עס ווערט א התעוררות בקדושה — ווערט א התעוררות צו שטעלן זיך אנטקעגן און מנגד זיין מיט טענות, ביז ענינים וואס זיינען היפך כו'.

איינע פון די טענות איז — אז ראדיא איז א זאך און געהערט צו סט"א,

וואס דאס איז היפך בתכלית פון דברי חכמים במשנתם<sup>20</sup>: כל מה שברא הקב"ה בעולמו לא בראו אלא לכבודו.

ח"ו ור"ל צו זאגן אז סט"א קען באשאפן עפעס וואס, אפילו כגמלא וכיתוש, ווי די גמרא זאגט אין סנהדרין<sup>21</sup> אז אפילו מכשפים — וואס „למה נקרא שמן מכשפים שמכחישין פמליא של מעלה“<sup>22</sup> — קענען זיי ניט באשאפן קיין זאך<sup>23</sup>,

ובכלל איז ח"ו ור"ל צו זאגן אז עמיצער<sup>24</sup> אחוץ השם ית' קען עפעס באשאפן, ומקרא מלא דיבר הכתוב — בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ<sup>25</sup> וכל צבאיהם<sup>26</sup>, ווי דער אלטער רבי איז מבאר אין אגהיק<sup>27</sup> אז נאר „הוא לבדו (המאציל ביה כו') בכחו ויכלתו לברוא יש מאין כו'“. און דאס איז אז עיקר גדול באמונה!

נאכמער יעדער זאך איז אויך תכלית בריאתו מפורסם בתורה — כנ"ל מפורש אמחזיל: כל מה שברא הקב"ה בעולמו לא בראו אלא לכבודו. און ער האט עס

(17) אבות בסופה.

(18) סו, ב. ירושלמי סנה' שם (ספ"ז). ועוד.

(19) סנה' שם.

(20) ראה מכתב שנדפס לעיל ע' 366.

(21) אפילו מלאכים דקדושה.

(22) בראשית א, א.

(23) ראה פרשי' שם, יד.

(24) אגהיק ס"ד (פל, סע"א ואל"ך).

(25) נצבים ל, טו.

(26) שם, יט.

(27) פ"ד מ"ז.

„וזהב עשו לבעלי<sup>31</sup>, וכמפורש אַז פֿאַר און בזמן אברהם באור כשדים, אַז מ'האַט גענוצט דעם זהב וכו' פֿאַר עבודת אלילים, ועד"ז במצרים וכו', און נאָך לפני"ז — בדור אנוש, ווי דער רמב"ם איז מאַריר<sup>32</sup>.

זעט מען אַז נאָך איידער מ'האַט גענוצט זהב פֿאַר קדושה — בשביל המשכן — האָט מען עס גענוצט פֿאַר היפך הקדושה. ואעפ"כ זאָגט דער מדרש אז „לא ה' העולם ראוי להשתמש בזהב ולמה נברא בשביל המשכן כו"!

און אַזוי איז דאָס בנוגע לכל הנבראים שבעולם, אַז דער אויבערשטער — און ניט ח"ו ור"ל סט"א — האָט זיי באַשאַפן, און השם בראם מיט דער כוונה לכבודו ית', בשביל התורה ובשביל ישראל, נאָר ער האָט עס אפגעגעבן לבחירה, און אויב עס זיינען דאָ שוטים וואָס האָבן עס גענוצט אַדער נוצן עס אויף היפך הקדושה (אפילו אויב דאָס איז געקומען — בזמן — פֿאַר דעם וואָס מ'האַט עס גענוצט אויף קדושה) איז דער אויב בערשטער ניט מאַבד דעם דבר טוב בשבילים.

ה. ועדכ"ז איז בנוגע לראַדיאַ — ווי כל הכחות טבעיים שבעולם — ובפרט אַ כח אדיר וועלכן השם האָט אַריינגעגעבן בטבע בששת ימי בראשית — איז תכלית בריאתו מ'זאָל עס נוצן לכבודו של ה', בשביל התורה ובשביל ישראל.

מ'דאַרף אויף דעם נאָר האָבן אַ כלי מתאים בכדי דער כח אדיר זאָל אויסגענוצט ווערן, וואָס דער כלי

ד. המקנתרים וכו' פרעגן אַ „שאלה“:

במה דברים אמורים אַז דער אויב בערשטער איז ניט מאַבד אַ דבר טוב מפני השוטים — בשעת דער דבר טוב איז לכתחילה גענוצט געוואָרן לקדושה און דערנאָך זיינען געקומען אַנדערע און האָבן עס גענוצט אויף היפך הטוב — ווי בנוגע דער חמה ולבנה כו', אַז מלכתחילה זיינען זיי באַשאַפן געוואָרן „להאיר על הארץ“<sup>28</sup> און דאָס האָבן זיי געטאָן בפועל, און דערנאָך זיינען געקומען עובדי עבודה זרה און האָבן צו זיי געדינט, וועט דער אויבערשטער ניט מאַבד זיין די שמש ולבנה מפני השוטים: אַבער אויב אַ זאָך איז לכתחילה גענוצט געוואָרן אויף היפך הטוב — איז ניט אַזוי.

איז דאָס אַ שאלה מצד לקנתר — ובמילא היפך התורה, תורת אמת: עס שטייט בפירוש אין מדרש בפרשתנו<sup>29</sup>: „לא ה' העולם ראוי להשתמש בזהב ולמה נברא בשביל המשכן (און דערנאָך) ובשביל ביהמ"ק". ד.ה. ניט צוליב דעם וואָס איינער וויל האָבן מותרות וכו' (צוליב הכרחיות איז דאָ כסף ונחושת), נאָר בשביל המשכן ומקדש.

און דער משכן איז געווען 26 דורות לאחר שנברא הזהב — שוין בתחלת הבריאה איז זהב באַשאַפן געוואָרן ווי עס שטייט בפירוש אין פסוק אין בראשית<sup>30</sup>, „כל ארץ החוילה אשר שם הזהב, וזהב הארץ ההיא טוב“ — און פֿאַר דער עשית המשכן איז געווען

28 בראשית א, יז.

29 רפליה. ביר פט"ז. ב.

30 ב, יא"ב.

31 הושע ב, י. פרש"י עה"פ ר"פ דברים.

32 ה' ע"ז פ"א.

באשטייט פון אן ענין גשמי וואס קען קולט זיין דעם כח אדיר,

און אויך ברכת התורה וואס מ'מאכט בבוקר וואס דעמולט קען מען הערן און לערנען די תורה, תורת חיים; גמרא, פרשת השבוע, חסידות, תניא וואס מ'לערנט דורך ראדיא.

במילא, ווען מ'נוצט דעם ראדיא אויף לערנען דורך אים ספר התניא, און דאס קומט אן בשעת מעשה צו אן ציבור גדול פון אידן וואס לערנען צוזאמען — פירט זיך אויס תכלית בריאתו פון דעם כח אדיר, לכבודו של ה', בשביל התורה ובשביל ישראל.

נאר ווי אלע ענינים האט מען דאס אפגעגעבן לבחירת האדם. און אז עס זיינען דא שוטים וואס נוצן און האבן עס גענוצט (אפילו נאך איידער מ'האט עס גענוצט לקדושה) אויף היפך הקדושה — רירט עס ניט אן תכלית בריאתו פון דעם דבר טוב, און זיכער איז דאס (— הדבר) דער איבערשטער ניט מאנד בשבילם!

ו. ועד כדי כך איז דאס א דבר הפשוט ועיקר באמונה בה' — אז ס'איז ניט איינגעפאלן קיין ספר מוסר אן מ'דארף באווארענען אן דער אייבערשטער האט אלץ באשאפן, און אז ס'טא האט ניט בכח צו באשאפן קיין זאך!

זיין טאטע און זיין זיידע זיינען געווען מאמינים אז דער איבערשטער האט אלץ באשאפן, אבער ער... קומט און שרייבט אן אזא זאך — היפך בתכלית פון אמונה פשוטה, ועד כדי כך אז קיינער האט ניט געפונען פאר נויטיק צו באווארענען אזא זאך!

ווען עס קומט צו זיינע אייגענע זאכן פאר זיין אייגענער הנאה — עניני

מסחר וכדומה — נוצט ער אליין דעם ראדיא, און שיקט טעלעגראמעס וואס זיי ווערן געשיקט איצט דורך ראדיא וכו'.

אבער ווען עס קומט צו לערנען תורה, הלכה, פנימיות התורה — דורכן ראדיא — אט דא ווערט ער נתעורר.

ז. ווי קומט עס טאקע אז מ'זאל זאגן אזא זאך (אז ס'טא האט בכח באשאפן א זאך)?

איז דאס דערפאר וואס איינער פון די סימנים לפני ביאת משיח צדקנו איז, אז „יתבררו ויתלבנו“ הדברים, ויצרפו רבים<sup>33</sup>. וואס לכאורה וואס איז דער ענין בזה? — איז דער ענין אין דעם — אז פאר ביאת משיח וועט מען אלץ זען קלארערהייט — עס וועט זיין, תוכו כברו', דלכאורה ייתכן אז, תוכו איז ניט „כברו“, איז לפני ביאת משיח וועט מען זען בגלוי — „כברו“ — „תוכו“: עס וועט אלץ נתגלה ווערן.

וכפתגם (— תורה) הידוע<sup>34</sup> אז, חכם מה הוא — אימר — „האדם מה הוא ומהותו הוא מגלה באמירתו“, וואס ער איז — דאס זאגט ער ארויס!

• • •

ה. ומסיימים בטוב:

בלשון הגמרא<sup>35</sup> — אנו פועלי דיממא אנו (כפתגם הצ"צ איבערגעגעבן ע"י כ"ק מו"ח אדמו"ר<sup>36</sup>) — אונזער ארבעט איז אויף מאכן ליכטיק, דורך לערנען תורה און מקיים זיין מצוות, און מפיץ

33 דניאל יב. י.

34 שיחות כ"ק מו"ח אדמו"ר — נעתק בהגשפ עם לקוטי טעמים ומנהגים פ"י חכם מה הוא — אימר כ"י (ע"ז — בהוצאת קה"ת תשל"ג ושל"ח).

35 עירובין סה. א.

36 לקויד ח"ב ר"י. ב. שה"מ תשי"ח ע' 292.



והעלמות והסתרים, מתוך מנוחה  
אמיתית, ביו „מנוחה שלימה“ (ווי מזועט  
באלד זאגן בתפלת מנחה), ולימוד  
התורה מתוך דרכי נועם ודרכי שלום,  
ש„דרכי“ דרכי נועם וכל נתיבותי  
שלום”<sup>37</sup>.

זיין תומ"צ און די מעינות חוצה, כולל  
— ע"י ראדיא,

ואדרבה — ביתר שאת ויתר עוז, און  
ניט נתפעל ווערן פון קיינע זאכן.

און דער אויבערשטער איז בורא  
העולם און מנהיגו — בכל מקום ובכל  
זמן — ובכל פרט ופרט.

ויה"ר אַז נאך בזמן הגלות זאל מען  
קענען לערנען תורה און בלבולים

(37) משלי ג, יז.



## משיחות ש"פ תשא, שושן פורין קטן ה'תשד"מ

ובפרט — די הוצאה חדשה פון לקו"ת וואָס האָט די תוספות מ"מ וציונים הנ"ל.

ובפרט נעמענדיק אין באַטראַכט די הגבלות וואָס זיינען געווען בדורות שלפנ"ז צו דרוקן ספרים בכלל, ובפרט במדינה ההיא (מאחורי מסך הברזל), וואו מ'האָט געדאַרפט האַבן אַ ספעציעלען רשיון צו דרוקן ספרים, כולל (בפרט) ספרי חסידות (כולל דעם לקו"ת בזמן הצ"צ), מיט עוד הגבלות בזה: משא"כ במדינה זו וכדומה לה וואו מען האָט די פולע מעגליכקייט צו דרוקן ספרים.

נוסף עכ"ז בנוגע צו חסידות חב"ד — וואָס אפילו קומענדיק במדינות וואו מ'האָט זיי געקענט דרוקן אַן הגבלות — האָט כ"ק מו"ח אדמו"ר ניט געהייסן זיי דרוקן [מאיזה טעם שיהי', און זיכער איז עס כוונה ובהשגחה פרטית. ובפרט אַן דרוקן די כתבים איז דאָך לכאורה הפצת המעינות חוצה ואעפ"כ. ואכ"מ] — איז איצטער אַן מען האָט שוין דעם רשות צו

א. כאן המקום לבשר אַ בשורה טובה ושמחה בשמחה גדולה — בקשר מיטן ענין פון הפצת המעינות חוצה:

בימים האחרונים האָט זיך אָפּגע-דרוקט דער לקוטי תורה פון דעם אַלטן רבי'ן בהוצאה חדשה מיט הוספות מ"מ וציונים, ובעיקר — ציונים ומ"מ אויף רובם ככולם פון די דרושים בלקו"ת וואו זיי ווערן אַראָפּגעבראַכט און נתבאר במקומות אחרים (ע"י רבותינו נשיאינו).

אַזוי אַז צו דעם פורים קטן זיינען אַהערצו אַנגעקומען די ערשטע טופסים — „ראשית ביכורי' — פון דעם לקו"ת און מ'האָט אין דעם געקענט לערנען פורים קטן, ובפרט שושן פורים קטן (שבת).

מובן ופשוט דער גודל השמחה וואָס דאָס רופט אַרויס באַ אידן בכלל, און באַ חסידים בפרט — בכלל ווען עס דרוקן זיך אַפּ תורה ספרים, ובפרט ספרי חסידות<sup>2</sup> (פנימיות התורה), ובמיוחד די וועלכע זיינען כלול פון נסתר ונגלה גם יחד, ווי לקו"ת (וכיו"ב), דעם לקו"ת פון דעם אַלטן רבי'ן וואָס דער צ"צ האָט אָפּגעדרוקט בזמנו (בשנת תר"ח) בהוספת<sup>3</sup> פון זיינע הערות וציונים<sup>4</sup>,

(1) ל' הכתוב — משפטים כג, יט. פרשתנו לד, כו.

(2) עיין הל' ת"ת לאדה"ז פ"ב סוסי"ב וסוסי"ט. פיג ס"ד (ולימוד בהגדות כו'). פ"ד ס"ד (וכשי"כ מפני התשובה כו') — דמזה מובן בלימוד עצמו — המביא אותו לתשובה. שם סייג (ומדרש אגדות).

(3) ראה מכתב כ"ק מו"ח אדמו"ר ציון לקמן הערה 15.

(4) להעיר ע"ד שצ"ל בירור (הדורש חקירה ודרישה היטב ע"י הראויים לזה ופשוטא שלא ח"ו ע"י

כל הרוצה לשלוח יד בדרזיל וכו') — איזו הגהות המודפסות בלקו"ת בסוגריים (באותיות רגילות) הן לאדמו"ר הצ"צ ואיזו מהן הן חלק ממאמר אדמו"ר הזקן. ואף שידוע פתגם חסידים הראשונים שכאשר אדמו"ר אומר מאמר היז דברי אלקים חיים כתורה מסיני, ואי"כ לכאורה מאי נפק"מ מי האומר כיון שהכל הוא דא"ת, מי"מ ידוע גודל הדיוק לומר דבר בשם אומרו (אבות פ"ו, ו). ועד כ"כ — ששה ש"ר יוסי היינו תיקי, מביא במשנה דעת ת"ק ואח"כ מביא ההלכה עוה"פ בכדי להודיע אשר ר"י אמרה, כי כל האומר דבר בשם אומרו כו" (חולין קד, ב. ועוד). — ועיין לקוטי לוי יצחק לוח"ב פרשתנו (ע' קמ ואילך). ועוד (ועיקר) שכנראה כ"כ נשמטו הסוגריים —

ראה לקמן הערה 42.

(5) ראה גם מכתב הנ"ל.

און מיט די משקה זאלן זיי מאַכן אַ התוועדות אין וועלכע אַלע וועלן זיך מסתמא משתתף זיין, וזכין לאדם שלא בפניו, ואפילו אויב מ'טרעפט אַזאָ וואָס (בחיצוניות) איז דאָס בעל כרחוֹ — פסק'נט דאָך דער רמב"ם ב'נוגע לנתינת גט אַז עס העלפט — ווען כופין אותו עד שיאמר רוצה אני<sup>11</sup>, עאכויכ בנדויד — וואו עס רעדט זיך וועגן קידושין צווישן כנסת ישראל והקביה ותורה — אַ התוועדות פאַרבונדן מיט (הדפסת ה)תורה, לקוטי תורה פון דעם אַלטן רבי'ן, וואָס פאַרבינדט אידן נאָכ-מער בגלוי מיטן אויבערשטן.

און באַ דער התוועדות זאלן די מתעסקים בהדפסת הלכות מעורר זיין נאָכמער אַלע אַנדערע בנוגע צו לימוד התורה, ובמיוחד — פנימיות התורה, מתחיל — דעם לקוית, און זיי זאלן אַריינברענגען נאָכמער וואָרעמקייט אין דעם גאַנצן אַרום.

ובפרט וואו „החושך יכסה ארץ וערפל לאומים<sup>12</sup>“, אַ מצב של קרירות, אַז אַנדער „טעמפראַטור“, רוח ואויר שונה — פון אור וחמימות התורה — דאָרף מען אַריינברענגען באויר זה וואָרעמקייט און „היץ“ פון קדושה ותומצ.

\* \* \*

(9) משנה עירובין פא, ריש ע"ב. וש"נ.  
(10) ראה רש"י אוריב"א וריב"א לקידושין כג, א. וריב"א עירובין ספ.  
(11) הל' גירושין ספ"ב.  
(12) ולדעת כמה אחרונים (ראה מחנה אפרים הל' זכ"י ומתנה ס"ז. שו"ת עין יצחק אהע"ז ח"א ס"א. אנציקלופדי תלמודית בערכו ע' קלה. וש"נ — בדעת ראשונים) שבדבר שהכריעו חכמים שזכות גמורה הוא לו, אפילו צווח שאינו רוצה — זכין לו על כרחו.

(13) ישע"י ס, ב.  
(14) להעיר ממחול — אורייתא הוא דקא מרתחא לי' (תענית ד, רע"א).

דרוקן ספרי רבותינו נשיאינו וואָס זיינען ביז איצטער געווען בכתב וכו', און מ'דרוקט זיי טאָקע אַפּ — צענד-ליקע ספרים!

איז דאָך מובן דער גודל השמחה וואָס דאָס דאָרף אַרויסרופן באַ אידן און באַ חסידים ביתר עוז, און פון זיי — זאָל אויך דער יתר עוז אַנקומען צו כל ישראל!

אַמאָל פלעגט מען איינלייגן כל ההשתדלות צו באַקומען אַ כתב חסידות; איז עאכויכ איצטער ווען מ'דרוקט עס אַפּ — דאָרף עס זיכער אַרויסרופן די גרעסטע שמחה און (ועיקר —) לימוד מיט אַ קאָך וכו' (ווי דער מיטעלער רבי האָט שוין גע-שטורעמט וועגן דעם בזמנו אפילו לפי ערך הלימוד דעמולט).

ועד"ז איז מובן בעניננו: דער גודל השמחה וואָס דער הדפסת הלכות מחדש בהוספות רופט אַרויס.

ב. בהמשך לזה איז אויך מובן אַז די אַלע וואָס האָבן געאַרבעט (און כמה מהם — געווען אויף גאַנצע נעכט וכו') צו מכין זיין דעם לקוית בהוצאה זו — איז אשרי חלקם וגדול זכותם ותבוא עליהם ברכה, ולהם „דומי' תהלה“ מיט אַלע לשונות של שבח וברכה.

ובכדי זיך משתתף זיין בזה און פאַר-בינדן עס מיט דער התוועדות בבית של כ"ק מורי' אדמו"ר, בית ומקום שמגדלין בו תורה ותפלה, און בכדי נאָכמער מוסיף זיין אין דער שמחה — וועט מען געבן משקה צו די וואָס האָבן זיך עוסק געווען בזה,

(6) בהקדמתו לדרך חיים.

(7) ל' הכתוב — תהלים סה, ב.

(8) מגילה כו, א.

ד. ואולי יש לומר איינער פון די ביאורים בזה — ובהקדים המבואר במקום אחר (פון דעם אלטן רבי'ן ועוד):

אין דרושי חסידות<sup>18</sup> עה"פ<sup>19</sup> „כי תבואו אל הארץ גו' ושבתה הארץ שבת לה' שש שנים תזרע שדך גו'“ פרעגט מען: דער סדר איז דאך אַז „כי תבואו אל הארץ“ איז פריער „שש שנים תזרע שדך“, און דערנאך — בשנה השביעית „ושבתה לה“ — פארוואס איז דער סדר בכתוב פאָרקערט? זבלשון אדה"ז בלקוית: „משמעות הכתוב כי מיד כי תבאו אל הארץ ושבתה קודם שיתחילו השש שנים“.

ואחד מהביאורים — ובסגנון פשוט בזה<sup>20</sup>: דער תכלית וכוונה פון „כי תבואו אל הארץ“ איז ניט „שש שנים תזרע שדך“, די התעסקות בענינים גשמיים, נאָר דער „ושבתה הארץ שבת לה“, די רוחניות'דיקע ענינים — ממשיך זיין אלקות אין וועלט (ארץ). דאָס הייסט בפשטות: די מצוות התלויות בארץ — שמיטה וכיו"ב [כמאחז"ל<sup>21</sup> „נתאוהו משה רבינו ליכנס לארץ ישראל, וכי לאכול מפרי“ הוא צריך כו', אלא כך אמר משה הרבה מצוות נצטוו ישראל ואין מתקיימין אלא בא"י אכנס לארץ כדי שיתקיימו כולן על ידי“].

דעריבער שטייט דאָס לכל לראש אין פסוק. גלייך „כי תבואו אל הארץ“, זאלן אידן וויסן אַז די כוונה ותכלית בזה איז — „ושבתה הארץ שבת לה“, אויסנוצן

ג. יעדער זאך דאָרף מען פאָרבינדן מיט לימוד התורה כפועל — וועט מען לערנען אַ ענין איז דעם לקוית הוצאה חדשה — עכ"פּ בקיצור:

ווען מ'עפנט אויף דעם לקוית גלייך בהתחלתו — געפינט מען אַ דבר פלא, אַ פלא וועלכער „וואַרפט זיך אין די אויגן“:

ס'איז ידוע מכתב כ"ק מו"ח אדמו"ר<sup>22</sup> וועגן ספרי „תורה אור“ ו„לקוטי תורה“ פון דעם אַלטן רבי'ן, אַז לקוית איז „חלק שני“ (המשך) פון תורה אור.

און דעריבער קומט עס בהמשך הפר' שיות: תו"א באַשטייט<sup>23</sup> פון מאמרים פון פרשת בראשית ביז (ועד בכלל) פ' ויקהל (כולל די דרושי המועדים דאז — ומגלת אסתר): און לקוית קומט בהמשך לזה — פון פ' פקודי ביז סוף החומש (כולל די דרושי המועדים און — שה"ש).

זעט מען אַ דבר פלא: דער ערשטער דרוש וואָס דער צ"צ האָט געשטעלט אין לקוית — איז פון פ' בשלח! און ערשט דערנאָך הויבן זיך אַן די דרושים פון פ' פקודי ואילך,

ולהעיר אַז אין תו"א זיינען דאָ כמה דרושים פון פ' בשלח, און בהמשך לזה — בפרשיות שלאחרי זה ביז פ' ויקהל!

אויך איז צריך הבנה: פאָרוואָס האָט דער צ"צ אויסגעקליבן כפ' בשלח דוקא דעם דרוש „ראו כי ה' נתן לכם השבת“ צו שטעלן בהתחלת הלכות — עס זיי-נען דאָ כמה דרושים כפ' בשלח (אין תורת חיים ובעוד מקומות<sup>24</sup>)?

מוכח או גם מפרש שיסודם דרושי אדה"ז.

ובפרט בספרי מאמרי אדה"ז שיל לאחרינה.

18) לקוית בהר לט, ג ואילך. סה"מ תקס"ב ע'

קפה. סה"מ' להצ"צ קסו, א ואילך. אוה"ת בהר (כרך

ג) ע' תתעז ואילך.

19) בהר כה, ב"ד.

20) ראה גם לקויש ח"ט ע' 442.

21) סוטה יד, א.

15) מ'ח' אלול תרצ"ט — נדפס כהוספות לתו"א

יט (קמג), א. הוספות ללקוית ג, כ. אגרות קודש שלו

ח"ד ס"ע תקס ואילך.

16) ראה שער התו"א (— לשון הצ"צ).

17) כ"כ נדפסו באוה"ת — ובחלק חשוב מהם

ותכלית בזה, ושבתה הארץ שבת לה", דעריבער שטייט עס גלייך בתחלת הפרשה (דברה) — אזוי אויך בנוגע צו דער עבודה פון לימוד התורה בכלל ובפרט.

בשעת אידן (גייען אריין) הויבן אן לערנען א נייעם ספר וסדר בתורה (כי תבואו אל הארץ<sup>23</sup>) — דעם ספר לקוית מיט די הגהות הערות וציונים, וואס איז א ספר וסדר חדש בלימוד החסידות לגבי דעם תויא — שטייט גלייך בהתחלה די כוונה ותכלית בזה — „ראו כי ה' נתן לכם השבת“

(ע"ד „ושבתה הארץ שבת לה“ וואס שטייט גלייך בתחלת פ' בהר):

מ'דארף וויסן אז מ'גייט לערנען (אין דעם ספר וסדר חדש) דעם ענין פון „שבת“ — וואס ענינו איז תורה<sup>24</sup>, ובמיוחד (בתורה עצמה) — פנימיות התורה, כידוע אז שבת וחול (כביכול) שבתורה זיינען פנימיות התורה ונגלה דתורה (כמבואר באגה"ק<sup>25</sup> (פון רע"מ<sup>26</sup>)) אז פנימיות התורה, לית תמן לא קשיא כו' ולא מחלוקת כו', בירורים דימות החול).

און „ראו גו' השבת“ — כידוע אז בכללות איז נגלה דתורה באופן של שמיעה, ופנימיות התורה באופן של ראי' [ע"ד<sup>27</sup> החילוק בנגלה גופא צווישן תלמוד בבלי, במחשכים הושיבני — זה תלמודה של בבלי<sup>28</sup>, אור חוזר, און

דעם ארץ פארן אויבערשטן, דערמיט מקיים זיין א מצוה לה' — „שבת לה“, דאס הייסט: מאכן פון ארץ הלזו התחתונה א דירה לו ית'.

ה. ועפ"י י"ל דעם ביאור אויך בנוגע צו התחלת לקוית:

אע"פ וואס לקוית איז חלק שני פון תורה אור (כנ"ל) איז דאס אבער א באזונדער ספר, געדרוקט געווארן (בתקופה) זמן אחר (און מיט הערות וכו') — וואס דערפון איז מובן אז דאס איז (אויך) אן ענין חדש לגבי ספר „תורה אור“ (דעריבער, מזה נשתלשל — אז אויך בפשטות — איז עס א „באזונדער“ ספר וכו').

ויתירה מזה די צוויי ספרים האבן באזונדערע נעמען<sup>29</sup> — „תורה אור“ און „לקוטי תורה“. ועד להלכה: בשעת א מוכר ספרים וואס פארקויפט דעם ספר לקוית שרייבט א שטר מכירה דארף ער אנרופן דעם ספר נ"ט „חלק שני“ פון „תורה אור“, נאך „לקוטי תורה“ (ער קען אויך צוגעבן א ביאור אז ס'איז חלק שני פון תויא, אבער (עיקר) שמו איז „לקוית“).

וכנ"ל זעט מען אויך בפשטות דעם חילוק צווישן תויא און לקוית: דוקא לקוית האט הערות וציונים וכו' פון צ"צ, משא"כ תויא.

עפ"י י"ל בדרך אפשר וואס דער צ"צ האט אנגעהויבן ספר לקוית (ניט פון פ' פקודי, נאך) מיטן דרוש „ראו כי ה' נתן לכם השבת“:

כשם ווי בשעת, כי תבואו אל הארץ, אידן גייען אריין אין אן ארץ חדשה צו דארטן טאן עבודתם, איז די כוונה

(22) הסיבה בטבע לשני השם — י"א שהי' בשביל להקל קבלת רישון הממשלה להדפסתו.

(23) ראה תויא בתחלתו כפי' והארץ.

(24) ראה תויא יתרו ע. ג. ויקהל פה, א ואילך. וכמאחז"ל (שבת פו, ב) לכולי עלמא בשבת ניתנה תורה.

(25) סכ"ז (קמ"ב, א ואילך).

(26) בוח"ג קכ"ד, ב.

(27) ראה אוה"ת ואתחנן ע' עה ואילך. ועוד.

(28) איכה ג, ו. סנהדרין כד, א.

קבלה איז איינע פון די ד' אופני לימוד: פשט רמז דרוש סוד — די העכסטע פון זיי אָבער בדוגמא אור (גילויים)<sup>36</sup>, — און אור איז מגלה ומבאר את המאורי.<sup>37</sup> עפ"י י"ל לכאורה אויך לאידך גיסא, אַז חסידות איז אויך אַ ביאור אויף קבלה,<sup>38</sup> ווייל ע"י לימוד החסידות חב"ד (בהבנה והשגה) קומט צו הבנה והפצה וריבוי איז קבלה.<sup>39</sup>

און ווי קען ( — היכולת והכח) אַ איד לערנען פנימיות התורה („שבת") באופן של ראי' — איז דאָס דערפאַר וואָס „ראו כי ה' נתן לכם את השבת" — ווייל דער אייבערשטער נתן לכם — וכל הנותן בעין יפה נותן" — צו אידן.

ו. וי"ל אַז אויך דאָס איז איינער פון די טעמים פאַרוואָס דער לקו"ת הויבט זיך אַז מיטן (אייניצקן) דרוש בפ' בשלח עה"פ „ראו כי ה' נתן לכם השבת":

בשעת אַ איד קומט לערנען דעם ספר וסדר חדש בחסידות („כי תבוא אל הארץ") — לקו"ת — פנימיות התורה באופן פון יתפרנסון מיני' (וואָס ית' פרנסון מיני' — ווערט דאָך (ביותר) ע"י

תלמוד ירושלמי — באופן של ראי', אור ישר<sup>29</sup>, כמבואר בכ"מ<sup>30</sup> אַז דערפאַר איז לשון הרגיל בנגלה דתורה (בתלמוד בבלי) „תא שמע", און בזהר (ותלמוד ירושלמי) „תא חזי", ראי' (בלשון תרגום).

וידוע דער אויפטו פון ראי' לגבי שמיעה אַז דעמולט האָט מען תכלית ההתאמתות אין דער זאך וויבאַלד מ'זעט עס<sup>31</sup>.

בעניננו — לימוד פנימיות התורה דאַרף זיין באופן של ראי', מ'האָט בזה תכלית ההתאמתות.

וואָס דאָס איז אַזוי בנוגע צו כללות פנימיות התורה (קבלה), עאכ"כ חסידות חב"ד (לקו"ת וכו') — פנימיות התורה באופן פון יתפרנסון מיני'<sup>32</sup> (בפנימיות), וידוע המאמר<sup>33</sup>, „די וועלט מיינט אַז חסידות איז אַ ביאור אויף קבלה, דאָס איז אַ טעות, קבלה איז אַ ביאור אויף חסידות".

וי"ל איינער פון די ביאורים בזה: חסידות<sup>34</sup> איז (א לימוד קודם בזמן ללימוד הקבלה כפשוטו, אָבער ביחד עם זה (בפנימיותו) דערלאַנגט ער אין און (איז) בדוגמא העצם<sup>35</sup>, מאור, משא"כ

כ"ק אדמיר (מהורש"ב) נ"ע יט כסלו עטר"ח — נדפס בתורת שלום (הוצאת קה"ת תשמ"ג) ע' 260 שבוה שהביא אדה"ז חסידות לידי השגה גילה עצם פנימיות התורה.

36 ראה לקוטי לוי"צ — אגרות ע' רכג ד.גילוי אור החסידות הוא בחי' יותר גבוה מקבלה כו"ל. וראה לקו"ת חס"ז ע' 38 ואילך ובהערות שם. שם ע' 199 הערה 56.

37 וראה הביאור בקונטי ענינה של תורה החסידות הערה 53.

38 וטעות העולם" הוא שחסידות הוא רק ביאור על קבלה.

39 כמבואר בלקוטי לוי"צ שבהערה 36.

40 שהוא מקדש השבת — משא"כ מועדים דישראל מקדשים אותם (ברכות מט, א).

41 ראה ביב נג, א. ושינ.

29 ראה בארוכה שערי אורה ד"ה בכ"ה בכסלו פני"ד ואילך. המשך תרס"ז ע' צ ואילך. ד"ה אמר רבא תשי"ח פ"א (סה"מ תשי"ח ע' 121 ואילך). ועוד.

30 ראה גם לקו"ת חיד ריש ע' 403.

31 ראה תרא משפטים עה, א. המשך וככה תרל"ז פל"ג ופנ"ז. ועוד. ובנגלה: אין עד נעשה דיין. כיון דחזוהו כ"י לא מצו חזו לי וכו' (רי"ה כו, רע"א).

32 ראה תקו"ז ת"ז בסופו. מקדש מלך (בהקדמה לזהר). כסא מלך לתקו"ז שם. ועוד.

33 תורת שלום ריש ע' 172.

34 בחי' יחידה — ראה בארוכה קונטרס ענינה של תורת החסידות (וש"ג).

35 ראה ד"ה פדה בשלום תרפ"ה (בשם אבוי

וההערות<sup>42</sup> וכו') — דאָרף ער גלייך וויסן אַז די כוונה בלימודו איז, אַז ער זאָל לערנען פנימיות התורה ("שבת") באופן של רא"י, ער זאָל אין דעם האָבן תכלית ההתאמתו, בכח זה וואָס דער אויב־בערשטער האָט עס אים געגעבן, ביז — באופן ווי נתן לכס, ביז אַז נקראת על שמו<sup>43</sup>.

און אויך<sup>44</sup>:

גלייך בתחלת לימודו דאָרף ער וויסן אַז די כוונה ותכלית פון כל לימוד התורה וכל עבודתו בבירורים כולל בירור וליבון הלכתא (בתורה, כביכול) — לימוד נגלה דתורה — איז דער ענין פון "שבת" (כמבואר בדרוש זה בלקו"ת, אַז בשבת ווערט נתגלה בשלימות דער עונג פון דער עבודה שבימי החול), לימוד פנימיות התורה, סתים דאורייתא, תא, דורך וועלכע דער סתים דישראל ווערט פאַרבונדן מיט סתים דקוב"ה<sup>45</sup>.

\* \* \*

ז. נאָך אַ בשורה טובה בקשר מיט הפצת המעינות חוצה:

בהמשך צו דער הצעה ובקשה צו אַפֿ־דרוקן דעם ספר התניא בכל מקום ומקום וואו עס געפינען זיך אידן<sup>46</sup>

[וואָס די כוונה בזה איז דאָך (כמודגש ומדובר כמ"פ) — הפצת המעינות חוצה, און ניט קיין "זייטיקע" זאַכן — אפילו טובים וכו', ווי שאַפן דורך דעם געלט פאַר מוסדות טובים וכו"ב, וואָס אע"פֿ אַז דאָס איז אַ דבר טוב וכו', דאָרף מען עס ניט מישן בענין זה דהדפסת ספר התניא, ובפרט — אַז בנדו"ז איז איין זאָך גורע בהשני, אין משני מצדקה לצדקה וכו"י<sup>47</sup>]

איז אַ בשורה טובה בזה:

מ'האָט אַפּגעדרוקט דעם ספר התניא אין רובם ככולם פון די שטעט אין אַ

42) ולהעיר בתחלת ד"ה ראו גוי השבת: . . . בשלח סיפ' כ"ה . . . ע"ש. וכ"ה בירושלמי סיפ' דנדרים

סגנון דמ"מ שאינו רגיל כלל במאמרי אדה"ז בתורא וכו' —

ולפעני"ד שכ"ז הערת הצי"צ (ונשמטו הסוגריים) ולפעני"ד קרוב לומר שגם כאן (ע"ד הל' בתורא וכו') ל' אדה"ז הוא: ראו כי ה' נתן לכם השבת וגו' הנה יש להבין למה אומרים. — ומה שבנתיים ה"ז מהצי"צ.

ועד"ז לקמן בע' זה: "בד"ה לוסותי כרכבי" וכמ"ש בתורא אשתך כ"ו, וכמ"ש מזה בכה"ז . . . כפרה יעושי, ועמ"ש עוד . . . שחורה" — אף שכ"ז נדפס באותיות רגילות ובלי סוגריים.

43) ע"ז יט, א. קידושין לב, סע"א ואילך.

44) וע"פ ביאור זה מתאימה יותר השייכות לפירוש הנ"ל ב"ושבתה הארץ שבת לה", ולהביאור בלקו"ת כאן (פ' בשלח).

45) כידוע דשני אופנים בהתקשרות דישראל אורייתא וקוביה — זח"ג עג, א — סתים בסתים דדרגא דלמעלה או בגליא דלמעלה (לקו"ת ויקרא ה, ג. נצבים מו, א. ועוד. מכתב כ"ק מ"ח אדמו"ר

מכ"ה ניסן תרצ"ו (התמים" חוברת ד' ע' מח קפ"ט, ב) ואילך. אגרות קודש שלו ח"ג ס"ע תקלג ואילך.

46) ראה בארובה לעלי ע' 320 ואילך.

47) באם פירש הנותן ואמר שיתנו לעני פלוני, שאז זכה בה אותו העני והוי כאילו בא הממון לידו — רמ"א וש"ך יו"ד סרנו"ז ס"ד סק"י. וראה שד"ח אס"ד מע' א"י אות ז"ח.

ובנוסף לעילוי זה — האט מען גע-  
בראכט לשבת זה די אלע תניא'ס בבח  
אחת צו דעם בית שמגדלין בו תורה  
ותפלה פון כ"ק מו"ח אדמור"ר.

ובכדי משתף זיין די אלע וואס גע-  
פינען זיך איצטער בבית זה (פון כ"ק  
מו"ח אדמור"ר) וואו עס קומט פאר די  
תוועדות וועגן הדפסות תניא'ס אלו,  
און משתף זיין הדפסת התניא אין דער  
תוועדות בבית זה — וועט מען געבן  
משקה פון דער תוועדות צו די וואס  
האבן זיך משתדל געווען בזה,

און מיט דער משקה זאל מען צוריק-  
פארן אין די שטעט וואו מען האט גע-  
דרוקט די תניא'ס, און דארטן מאכן א  
חסידישן פארברענגען לפי אופן  
ו„בלשונם" פון די אנשי המקום, און מען  
זאל דארטן לערנען בהמשך לזה נאכ-  
אמאל אין דעם תניא הנדפס במקום  
ההוא (בהוספה לזה וואס מ'האט גע-  
לערנט בזה תיכף לאחר ההדפסה) —  
„כפליים לתושי" 53.

\* \* \*

#### ח. כאן המקום להעיר:

חלוקת משקה פון תוועדיות איז  
פאר: (א) די וואס מאכן א סעודת מלוה  
מלכה, (ב) סעודת מצוה, סיום המסכת  
וכו"ב, (ג) שלוהים וואס משיקט למקום  
מסוים מיט א שליחות אין הפצת היהדות  
כולל — הפצת המעינות חוצה, און עס  
קען אין דעם העלפן — גדולה לגימה  
שמקרבת 54 — גיט מען משקה אז זיי  
זאלן מאכן א תוועדות פארבונדן מיט  
דער שליחות הנגיל.

די כוונה בחלוקת המשקה איז אויך צו  
זיך משתתף זיין און משתף זיין אלע

גאנצער מדינה (בראזיל). דעמולט קומט  
צו אן עילוי מיוחד אין דער הפצת  
המעינות חוצה ע"י הדפסת התניא:

ע"פ תורה האט א מדינה א חשיבות  
מיוחדת. ונוגע גם להלכה בפועל —  
בלשון המשנה 55, „הוי מתפלל בשלומה  
של מלכות". וכמודגש — און פאר-  
בונדן מיט פורים ושושן פורים קטן —  
במגלת אסתר: אע"פ וואס עס שטייט 56  
„וישלה ספרים אל כל מדינות המלך"  
(און אחשוורוש איז געווען א מושל  
ככיפה 56) — איז ער ממשיך ומפרט „אל  
מדינה ומדינה ככתבה", יעדער מדינה  
האט א חשיבות מיוחדת. ועוד.

דערפון איז מובן אז בשעת מ'האט  
אפגעדרוקט ספר התניא ברובם ככולם  
פון די שטעט אין א מדינה — איז ניט  
נאר וואס עס זיינען צוגעקומען ניין און  
ניינציק, הונדערט, הונדערט און איינס,  
שטעט — נאר סאיז צוגעקומען א נייע  
מציאות (איכות) 51 — א מדינה.

אפילו הדפסת התניא אין איינע פון די  
שטעט — קען דאס זיין די „מצוה אחת"  
וואס „הכריע את עצמו ואת כל העולם  
כולו לכף זכות וגרם לו ולהם תשועה  
והצלה" 52, עאכויכ אז מ'דרוקט עס אין א  
ריבוי שטעט (בכמות), עאכויכ אין א  
מדינה (א נייע איכות).

(48) אבות פיג מ"ב.

(49) אסתר א, כב.

(50) מגילה יא, סע"ב.

(51) ע"ד „ברב עם הדרת מלך" (משלי יד, כח),  
כשניתוסף עוד אחד אפילו על ששים ריבוא, הרייז  
מוסיף ב„הדרת מלך" כולה (איכות), ולכן הדין גבי  
מקרא מגילה (ש"ע אויח סתריצ ובמגיא סי' כג)  
צריך לחזור אחר עשרה, ו„אע"פ שיש לו ק' אנשים  
מצוה לקרותה בצבור משום ברב עם", ועד שמבטלין  
ת"ת לזה — ש"ע שם סתרפי"ז סי' ובמגיא שם.  
וראה תודיה מבטלין — מגילה ג, א.  
(52) רמב"ם הל' תשובה פיג ה"ד.

(53) איוב יא, ו. שמרר פמ"ו, א.

(54) ראה סנהדרין קג, סע"ב ואל"ד.



ניט די טעמים הנ"ל — האָט קיין אַרט  
ניט געבן משקה, ולפעמים איז כל  
המוסיף כו"י, איין זאך קען מבלבל זיין  
די צווייטע.

ט. ויהי'ר אַז דורך די ענינים הנ"ל  
וואָס זיינען איצטער צוגעקומען אין  
הפצת המעינות חוצה — זאָל עס נאָכ-  
מער צואיילן דעם אתי מר דא מלכא  
משיחא (כאגה"ק הידועה פון בעש"ט"י),  
דעם זמן ווען עס וועט זיין, כולה  
משקה."

מתוך שמחה וטוב לבב וכמהרה  
בימינו ממש.

[כ"ק אדמו"ר שליט"א נתן בקבוק  
משקה: לר"ר ש. א. שיחי' (ו, לחיים'  
לעוד מתעסקים בזה) — עבור  
ההתוועדויות בקשר עם הדפסת תניאס  
בבראזיל. ולר"ר שני"ז ח. שיחי' — עבור  
ההתוועדות בקשר עם הדפסת הקו"ת].

וואָס זיינען געווען באַ דער התוועדות  
פון וועלכע מ'נעמט די משקה, אין דער  
צווייטער ענלעכער געלעגנהייט —  
מעשה טוב (מלוה מלכה וכיו"ב) וואָס  
איז אַן ענין של סעודת מצוה וואו עס  
פאָסט ענין המשקה — לגימה שמקרבת,  
כנ"ל — די משקה קען העלפן צו די  
דברי התעוררות (און אַמאָל — דברי  
מוסר), באַ דער סעודה, אַדער  
התוועדות פאַרבונדן מיט שליחות  
בהפצת המעינות,

וע"ד הידוע די תורה" אַז ענין משקה  
איז ע"ד משקין את הבהמה קודם  
השחיטה, בכדי אַראָפּנעמען סירכות"  
וכו'.

ובפרט בשעת מ'שטייט קרוב להזמן  
פון, כולה משקה" (בגאולה העתידה)'.  
אַבער ביי אַנדערע געלעגנהייטן —  
אפילו טובים וישרים — וואו עס פאָסט

(55) לקו"ד ח"ד תשכ, א. ס' השיחות תשי"ז ע' 57.

(56) ביצה מ, א ובפרשי. שו"ע יו"ד סל"ט סי"ב

ובשיך ס"ק לב שם.

(57) כידוע תורת אדה"ז — הובא בהמשך וככה

תרל"ז פמ"ז.

(58) סנהדרין כט, סע"א.

(59) נדפס (גם) בכשיט (הוצאת קה"ת) בתחלתה.

ובכ"מ.



משיחת ש"פ פקודי, פ' שקלים מבה"ח וער"ח אדר שני ה'תשד"מ

אלו שהורינו אני ערב לו שאינו בא לידי חולי כל ימיו . . ואין צריך לרופא כו".

וי"ל אז אזוי איז אויך בדקות יותר בנוגע צו דער ידיעה והתבוננות אז ס'איז דא מציאות הרפואה ורופאים בעולם: בשעת א מענטש ווייסט אז ערגעץ וואו איז דא די מציאות פון רפואה און א רופא, פועל'ט עס ביי אים מנוחת הנפש כו' און עס העלפט ולפע- מים גם — באווארנט עס אז ער זאל בלייבן געזונט, און ניט קומען צו א מצב ווען מ'נויטיקט זיך אין היילונג.

ועפ"ז י"ל אז אין דעם גופא (די באווארעניש — מלכתחילה ניט קומען לידי חולי ע"י הידיעה אז ס'איז דא א רופא וכו') ווערט נאכמער אויפגעטאן דורך דעם וואס ס'איז דא די מציאות פון „הצלה“:

אפילו ווען מ'ווייסט אז ס'איז דא מציאות הרפואה והרופא בעולם, איז אבער וויבאלד אז דער רופא און רפואה געפינט זיך לאו בסמיכות מקום צו דעם מענטשן, האט ער ניט די פולע רואי- קייט און מנוחת הנפש:

בשעת ער ווייסט אבער אז ס'איז דא א „אמבולאנס-קאר“ פון „הצלה“ וואס קען פירן דעם מענטשן בזריזות צו דעם רופא ורפואה — פועל'ט דאס גופא ביי אים א מנוחת הנפש און רואיקייט וואס באווארנט אז מ'קומט מלכתחילה ניט צו אזא מצב, וויסנדיק אז ער האט „פת בסלוי“!

א. בקשר מיט דער „מלוה מלכה“<sup>1</sup> דעם מוצאי שבת לטובת „הצלה“<sup>2</sup> — איז כאן המקום צו דערמאנען א פאר ווערטער וועגן דעם.

וויבאלד אז מ'געפינט זיך נאך אין גלות, בלשון הידוע (בקשר מיט פורים)<sup>3</sup> — „אכתי עבדי אחשוורוש אנן“ — דארף מען דערוויילע אנקומען צו דעם ענין הרפואה, „ורפא ירפא“<sup>4</sup>. אבער בזה גופא זיינען פאראן, כידוע, צוויי אופנים (אויך בזמן הגלות):

(א) לאחר ווי איינער איז שוין גע- ווארן א חולה ר"ל, דארף מען אנקומען צו א רופא און סממנים המרפאים בכדי אים אויסהיילן. (ב) איידער ער ווערט א חולה נעמט מען געוויסע שריט וואס באווארענען אז מלכתחילה זאל ניט זיין קיין חולי. ע"ד מ"ש<sup>5</sup> בנוגע להשם „לא אשים עליך (מלכתחילה) כי אני ה' רופאך“<sup>6</sup>. ומעין זה איז שייך, כביכול, בא א בשר ודם — ווי דער רמב"ם שרייבט בהל' דיעות<sup>7</sup> לאחר ווי ער ווייזט אן ווי א מענטש דארף זיך אויפפירן בכדי זיין געזונט — „כל המנהיג עצמו בדרכים

(1) כן הוא בכל מקום. וצ"ע וטעם מה שלפעמים מצינו בזה „מלך“. וראה שו"ע אדה"ז חו"ח סרס"ב ס"ד (וש"ג): כיוצא לקראת המלך כו' חתן וכלה כו' לקראת שבת המלכה. ושם ס"ש ס"ב: שמו"ח את המלך. ועוד.

(2) להעיר מהשייכות דרפואה למוצאי שבת — שבת קיט, ב ובפרש"י. וראה לקוטי לוי"צ — אגרות ע' רנו.

(3) מגילה יד, א. וש"ג.

(4) משפטים כא, יט. ברכות ס, ס"א. וש"ג.

(5) בשלח טו, כו.

(6) פ"ד הי"ב.

(7) כמחזיל (יומא יח, ב. וש"ג): אינו דומה מי שיש לו פת בסלו למי שאין לו פת בסלו.

נוסף לזה: בשעת ער גייט ארויס אין גאס און זעט פאר די אויגן אז אט שטייט א, הצלה קאר, לערנט דאס אים און דאס באווארנט אז ער זאל פאלגן וואס זיין דאקטער, שניתנה רשות (וכח — מן התורה) לרופא לרפאות, האט אים היינט און נעכטן כו' געזאגט ווי ער זאל זיך פירן, ער זאל ניט זיין קיין זולל וסובא וכיו"ב — זעענדיק פאר די אויגן אז אויב ער וועט זיך ח"ו אזוי ניט פירן איז אט דא די הצלה קאר וואס קען אים ר"ל פירן צום דאקטער, במילא בא- ווארנט עס אז מלכתחילה לא, אשים עליך.

ב. אבער וויבאלד אז מ'געפינט זיך נאך אין גלות דארף מען נאך א הצלה און א הצלה קאר. ובמילא איז דאס אויך פארבונדן מיט הצאות רבות צו דאס אויסהאלטן, צאלן מסים כו'.

און היות אז הצלה איז אז ענין עיקרי — ווייל, כל המקיים נפש אחת מישראל מעלה עליו הכתוב כאילו קיים עולם מלא<sup>12</sup>, און ניט סתם אן עולם מלא, נאר אזוי ווי אדם הראשון, יציר כפיו של הקב"ה<sup>13</sup> — דעריבער דארף מען געפינען עצות ווי צו שאפן געלט פאר דעם.

איז איינע פון די וועגן במדינה זו — צו מאכן א טומל דורך מאכן אן אפילי מיט א פרסום וכו', וואס דאס פועליט א שטורעם ביי אלעמען, אז מ'זאל קומען און זיך משתתף זיין, ווייל מ'זויל ארויס- העלפן אין אן ענין וואס איז מציל נפשות, וואס אפילו נפש אחת איז אן עולם מלא.

ובנוגע לענינו — מאכט מען דעם אפילי פאר הצלה בסעודת מלוה מלכה דעם מוצאי שבת.

דעריבער וועט מען אויך געבן משקה פון דער התוועדות פאר דער סעודת מלוה מלכה — אלס השתתפות בזה פון דער התוועדות און פון די אלע המתווע- דים כאן.

ג. ויה"ר אז בקרוב ממש זאלן אלע אידן האבן די הצלה העיקרית —

ע"ד המשל המובא בספרי מוסר ] — ומרומז בספרי חסידות (הגם אז אין חסידות רעדט מען ניט וועגן אומע- טיקע זאכן), אז בשעת מ'זעט פאר די אויגן דעם דבר בלתי רצוי וואס קען ארויסקומען פון א פעולה מסוימת בא- ווארנט עס מלכתחילה אז מ'זאל זיך פירן כדבעי.

ונוסף על כל זה — ועיקר: בשעת אידן פירן זיך אויף בכלל כדבעי בקיום תומצי שלהם, ובהתאם לפס"ד הרמב"ם<sup>14</sup>, צריך כל אדם שיראה עצמו כל השנה כולה כאילו חציו זכאי כו', וכן כל העולם חציו זכאי כו', עשה מצוה אחת הרי הכריע את עצמו ואת כל העולם כולו לכף זכות וגרם לו ולהם תשועה והצלה — באווארנט דאס אז

8) עדמשינ (בשלה שם) המחלה אשר שמחי במצרים (שמוזכרים מה שראו בעיניהם, אשר ידעתי) (עקב ז, טו).

9) ברכות שם.

10) ה"ל תשובה פיג היד.

11) לכאר ציל גם כאן כולוי וכמשיכ לפניו ולאחוריו. ומדפוס. ספרד שלפני רנ"ב מובא שנדפס גיכ כאן כולוי.

12) משנה סנהדרין לו, סע"א.

13) ראה ב"ר פכ"ד, ה. קה"ר פיג, י"א (ב), אדר"ג ספ"א.

אחת מישראל — קען מען דאָס ניט איבערלאָזן אין חויל, מען וועט עס מיט-נעמען צוזאמען מיט געזונטע אידן און געזונטע מעשים טובים.

ואעי"פּ אַז לעיל וועט מען דאָך אַנקור-מען אין ארץ ישראל, עס ענני שמיא"י, דאָרף מען דאָך ניט אַנקומען צו אַ קאָר" וכיו"ב — וועט מען, אַרויפ־לייגן אויך די קאָר" אויף די עננים און צוזאמען מיט איר פליען לארץ ישראל!

ד. וויבאלד אַז (כידוע הפתגם), ביז דער קרעטשמע דאָרף מען אויך האָבן אַ ביסל משקה — וועט מען געבן אַ „ביסל משקה" פון דער התוועדות פאַר דער סעודת מלוה מלכה במוצאי שבת זה פאַר „הצלה" אַלס השתתפות אין דער מלוה מלכה, און וויבאלד אַז ס'איז שבת זאָל מען טיילן אַ ביסל משקה דאָ איצטער"י, והשאר והעיקר — שפעטער באַ סעודת מלוה מלכה, וואָס דאָמאָלס איז מען מלווין את המלכה, אחר"כּ שיצא מן העיר.

ה. ויהי"ר אַז דאָס אַלעס זאָל זיין אַ הכנה קרובה" צו דעם זמן ווען עס וועט זיין „כולה משקה"י, בגאולה האמיתית והשלימה,

און אַלע אידן, געזונטערהייט און פריילעכערהייט, וועלן גיין לארצנו

אַרויסגיין פון גלות און גיין לארצנו הקדושה, מיטנעמענדיק די „הצלה קאָר" וואָס וועט פירן געזונטע מענטשן מיט געזונטע מעשים טובים, בדוגמא ווי „הביאו את כל אחיכם גוי' בסוסים וברכב גוי' כאשר יביאו בני ישראל את המנחה בכלי טהור בית ה'".

און אעי"פּ אַז דעמולט וועט מען ניט דאַרפן אַנקומען צו דער „הצלה קאָר" (ווייל אַלע וועלן זיין געזונט — וכמשי"כ הרמב"ם"י) — איז אָבער וויבאלד אַז די „הצלה קאָר" האָט מציל געווען נפשות מישראל וואָס אפילו איינער איז אַז עולם מלא, וועט מען עס ניט קענען איבערלאָזן אין חוץ לארץ בשעת אַלע אידן וועלן גיין לארץ ישראל, מ'וועט עס מיטנעמען.

וי"ל — בדוגמת מאמר רז"ל" אַז לעיל וועט מען מיטנעמען (להבדיל) די בתי כנסיות ובתי מדרשות שבחו"ל קיין ארץ ישראל. וואס דער טעם לזה איז דאָך ניט ווייל אין ארץ ישראל פעלן בתי כנסיות ובתי מדרשות — דארטן זיינען פאַראַן אַ ריבוי בתי כנסיות ובתי מדרשות; נאר — אַז מ'קען ניט (ווען אידן גייען קיין ארץ ישראל) איבער-לאזן אין חוץ לארץ די בתי כנסיות ובתי מדרשות אין וועלכע אידן האָבן גע-דאוונט און געלערנט בזמן הגלות.

עדיו י"ל בנוגע צו דער „הצלה קאָר" (להבדיל) וכל כיו"ב"י, אַז וויבאלד דאָס האָט מציל געווען אפילו עכ"פּ אַ נפש

(18) דניאל ז. יג. סנהדרין צח, א.

(19) משנה שבת ספטי (וש"ג). פס"ז בשלח טז, ה: אין שבת מכינה לחול.

(20) שריע אדה"ז תאריח ס"ש טסי"ב.

(21) להעיר אשר כשבת הרי כל מלאכתך עשו"י (שריע אדה"ז שם שטי"ו סכ"א (וש"ג) ממכילתא יתרו כ, ט).

(22) כתורת אדה"ז הירועה — הובא בהמשך וככה תרל"ז פמ"ז.

(14) ישעי' טו, כ.

(15) סוף ה' מלכים, וראה ג"כ שם ה' תשובה פ"ט ה"א.

(16) מגילת כט, א.

(17) להעיר מהתמים" חוברת ב' ע' קכו (ק"ב): כאשר ישראל יעשו תשובה ישלח הקב"ה לנו את משיח צדקנו. ויוליכנו עם בתינו וכלי ביתנו לארץ ישראל.

אויך כחינוך קטן) — שלימות התורה ומצוותי,

גייז לארץ ישראל, שלימות הארץ, און דארטן גופא — אין קרית מלך רביי, ירושלים עיר הקודש ולהר הבית, ולביהמ"ק השלישי, מקדש אד' כוננו דיך<sup>23</sup>,

ובמהרה בימינו ממש.

[כ"ק אדמור שליט"א נתן בקבוק משקה להר"ר י. ל. ב. שיחי עבוד המלוה מלכה].

(27) תהלים מח, ג.

(28) בשלח טו, יז ובפרש"י. זחיג רכא, א. ועוד.

הקדושה — שלימות העם, בנערינו ובזקנינו גר בבנינו ובבנותינו<sup>24</sup>,

צוזאמען מיט שלימות כל הענינים — כספם וזהבם אתם<sup>25</sup>, כולל (אויך) כסף וזהב ברוחניות — דחילו ורחימו (אהבה ויראה)<sup>26</sup>, וואס דאס איז דער שרש צו אלע מצוות: אהבה איז שרש רמ"ח מצות עשה און יראה איז שרש שס"ה לא תעשה (כמבואר בתניא<sup>26</sup> און

(23) כמ"ש ביצ"מ (ו,כ"י) צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאותי — מיכה ז, טו) — בא י, ט.

(24) ישעי' ט, ט.

(25) ראה תוי"א ר"פ וישב. תריח שם (נח, א

ואילך). לקו"ת בהעלותך לב, ד. ובכ"מ.

(26) פי"ד (ח, א).





**הוספות**



**מכתבים**

## מפתח

399	.....	וארא
400	.....	בא
408	.....	יו"ד שבט
412	.....	יו"ד – ט"ו בשבט
421	.....	ט"ו בשבט
424	.....	יתרו
428	.....	משפטים
436	.....	תצוה
437	.....	פורים
448	.....	תשא
449	.....	ויקהל



## ו א ר א

נוסח המברק שהואיל כ"ק אדמו"ר שליט"א  
שלוח בקשר להנחת אבן הפינה של מקוה טהרה

ב"ה, אור לכ"ד טבתי תשמי"ה  
ברוקלין

לכל המשתתפים בהנחת אבן הפינה של מקוה טהרה בעיר אילת — שליט"א  
ביום סגולה זה — פטירת הסתלקות אדה"ז בעל התניא והשו"ע —

יה"ר שתהא התחלת בנין המקוה בשטומו"צ בכל

ויזמא קא גרים כמאמחזיל (מו"ק כח, א) וכביאור אדה"ז באגה"ק שלו סי' כח

ובפרט ע"פ הרמב"ם בחותם ה' מקואות שמרמז ע"פ תורה (היינו — דשי"ד) למי  
דעת הטהור —

ויה"ר שכ"ז ימהר קיום היעוד — שהוא ההמשך תומ"י ברמב"ם שם: זורקתי עליכם  
מים טהורים וטהרתם גו' — בגאולה האמתית והשלימה ע"י משיח צדקנו.

אזכיר עה"צ לכהנ"ל

בכבוד רב ובברכה

מנחם שניאורסאהן

---

(\*) שי"ד לפי וז"ל ע"פ מרדכי (שמור"ר פ"ט, י. ועד"ז תנחומא וז"ל יד. תנא דבי אליהו רבה פ"ז) במכה  
הראשונה — מפני מה הביא הקב"ה עליהם דם מדה כנגד מדה כ"ל לפי שלא היו מניחין בנות ישראל לטבול  
מסומאתן כ"ל לפיכך כ"ל.

## ב א

... ועל של עתה באתי להסג'פ קונטרס לכה"פ שהו"ל אתמול ואף שיתקבל לאחר החג בטח ישתדל לזכות בו את הרבים אם בהמאמר או בהשיחה וכל חד וחד לפום שיעורי דילי (הקדמת התניא ע"פ הזוהר) אבל ככולם צ"ל נודע בעלה. וי"ל שזהו מחלוקת פרעה שאמר לכו נא הגברים ועבדו את ה', אבל שיטתנו שהתווה לנו משה, שאתפשטותא הוא בכל דרא ודרא ובפרט בדור עקבתא דמשיחא וכמ"ש בת"ז (תי"ט), היא אשר בנערינו בשנים או בחכמה ובזקננו נלך בבנינו ובבנותינו ודוקא עי"ז חג ה' לנו ...

(ממכתב י"ד ניסן תשי"ח)



... ולהעיר בקצרה: ספר תהלים הוא בדוגמת התורה, וכמרומו בש"ס (קדושין ל, א) ת"ר כו' פסוקי תורה יתר עליו תהלים כו'.

והחילוק ביניהם יש להבין ממרו"ל (ברכות ג, ב) ר"א אמר עד חצות לילה ה"י עוסק בדת מכאן ואילך בשירות ותשבחות. — ואפילו למאן דפליג אמ"ד זה, הוא רק בנוגע להנהגת דוד, אבל אין הכרח לאפשי פלוגתא ולומר דגם בענין בחי' תורה ותהלים חולק עליו, ובזח"א (רו, ב) כתב כר"א —

והנה מכת בכורות שהיא הביאה גאולת מצרים, וכפשוטו של מקרא, התחילה בחצות והיו מפרפרין מחצות ואילך עד הבוקר (ריש מס' שמחות. ופליג אמ"ש בשמ"ר פט"ז).

ומבואר בזהר (ח"ב לו, ב) דידע משה דלא יעביד נמוסי כ"א בפלגות בתראה. ומפרש שם הטעם: דאתער כ"ה. — ומובן ע"פ המבואר בזח"א (צ, ב) כ"ה דינין מתערין מינה. וראה בלק"ת להאריז"ל פ' בא עה"פ ומושב בניי. ולכן נבואה זו נתנבא משה ב"כה דוקא, אף שהוסיף על כל הנביאים שהתנבא גם ב"זה" (ספרי מ"טות).

והנה כמו שבחצות לילה אז ה"י נגוף למצרים ורפוא לישראל (זח"ב לו, א) כמ"כ אמרו במדת כ"ה בכלל (זח"א שם): א"ל קב"ה (לאברהם) צא מאיצטגנינות שלך כו' כה דהוא תרעא לצלותא בה ישכח ברכה בה ישכח בר נש שאילתי כו' דאע"ג דאיהו דינא כאילו היא רחמי האי כה.

ובהקדמת ת"ז (דף טו, א בדפוס וילנא תרכ"ז) מבואר מעלת שמע ישראל הו"י גו' כ"ה אתוון — על ברוך שם כו' כ"ד אתוון. ומובן השייכות לכהנ"ל ע"פ מ"ש בספרים אשר פרעה אמר לא ידעתי את הו"י דוקא, משאי"כ שם אלקים.

בברכת חג הפסח כשר ושמה, לאלתר לתשובה לאלתר לגאולה.

כ"ד וכ"ה להעיר מסוטה (לו, ב). מתוד"ה דמזדבנא (בכורות נ, א).

(ממכתב י"ג ניסן, חש"ה)



### במענה על מכתבו מ"ש

(א) בשמות רבה (סוף פ"א ופי"ז, ג): אל המשקוף שאברהם גדול בגרים וכשר שהמשקוף גבוה כך הי' גדול שבאבות ואל שתי המזוזות בזכות יצחק ויעקב,

והעיר שהוא היפך המבואר בכ"מ שאברהם הוא קו הימין יצחק קו השמאל ויעקב קו האמצעי המחבר אותם.

והנני להעתיק מ"ש אדמו"ר הצ"צ בד"ה מזוזה מימין (נדפס בס' אור התורה ד' שכה, א) ובמילא יובן הנ"ל. וז"ל הצ"צ שם ס"א: וברבות בא פי"ז אמרו אל המשקוף בזכות אברהם ואל שתי המזוזות בזכות יצחק ויעקב. והרמ"ז אמור דצ"ה סע"א פי' המשקוף ושתי המזוזות הם כח"ב שבמל' הנמשכים מתנו"ה דז"א כו'. ולפי"ז הי' ראוי לומר דשתי המזוזות הם אברהם ויצחק שהם ב' קוין כו' והמשקוף הוא קו האמצעי ת"ת בחי' יעקב כו'. ואפ"ל ע"ד שאברהם נק' האדם הגדול בענקים כו' היינו א"א שנק' עתי' סבא וכן אברהם הוא סבא ליעקב שהוא ז"א. ויצחק אביו הוא אבא וכמו שיאמרו ליצחק כי אתה אבינו. וגם בד"ה וישב כו' פי' מגורי אביו היינו ח"ע שנק' אביו. ואף שיצחק הוא דין הרי החכ' נק' דין לגבי הכתר. לכן אברהם נק' משקוף שהוא הכתר ויצחק ויעקב שהם אבא וז"א הם ב' המזוזות. עכ"ל השייך לעניננו.

נמצא דבאבות, וכן בהרמו שעליהם, המשקוף ובי' המזוזות, יש להבין חילוקם מצד שתי בחינות: א. באורך. סדר הדורות שזה למעלה מזה, שאז המשקוף, מצד שהוא גבוה ולמעלה מהמזוזות, רומז על אברהם בבחינתו שהוא גבוה מיצחק ויצחק מיעקב, היינו א"א חכמה וז"א (וי"ל דגם במזוזות מזוזת ימין, דקאי ע"פ בחינה זו על יצחק, קודמת גם בזמן לזו של שמאל, וע"פ דרו"ל במצות מזוזה — יומא יא, ב — כרעא דימינא עקר ברישא). ב. ברוחב. ג' קוין, ואז המשקוף קאי על יעקב וכנ"ל.

ומ"ש במגן אבות ד"ה מזוזה מימין רס"ג, דארכבי אתרי רכשי ומצרף ב' בחינות הנ"ל ביחד, י"ל שקיצר בלשונו, או יותר נכון, דנשמטו איזה תיבות. וע"פ שלשה עדים יקום דבר: א) מאמר הצ"צ הנ"ל אשר המאמר במג"א מיוסד עליו. עיי"ש. ב) בס' שמות להצ"צ (באוסף הכת"י לכ"ק מו"ח אד"ש) עה"פ שמות יב, כב סק"ד וז"ל:

כשהגיע זמן יצי"מ נאמר מדלג על ההרים אלו אבות ג' קוין כו' ימין ושמאל והמשקוף שעל גביהן זהו שרש קו האמצעי כו' בריח התיכון כו' במדרש פ' בא כו' המשקוף הוא אברהם כו' גדול שבאבות והיינו מצד שרשם בחגית דעתיק כי חסד דע"י מלוכש בגלגלתא דא"א כתר שבכתר זהו המשקוף כו' והוא בחי אברהם ויצחק הוא גבורות דע"י המלוכש כמו"ס ויעקב ת"ת דע"י בחי קרומא דאורי"א. (ג) מ"ש בסי מהרי"ד (לנכד הצ"צ) בפרשה א' דק"ש עה"פ וכתבתם, וז"ל: וברבות פ' בא אמרן אל המשקוף בזכות אברהם כו' והם כח"ב שבמל' הנמשכים מתניה דז"א ואברהם ויצחק ב' קווין חסד לאברהם ופחד יצחק כו' והמשקוף קו האמצעי ת"ת בחי יעקב. ומה שמרע"ה הפך הסדר ואמר והגעתם אל המשקוף ואל שתי המזוזות איתא ברבות פ' שמות משקוף זה אברהם בחי כתר ויצחק אבא חכ', שהחכ' נק' דין לגבי כתר ויעקב ז"א ת"ת. עכ"ל לעניננו.

ועד"ז צ"ל גם במג"א ...

(ממכתב כ"ח טבת, תשי"ח)



... בדיני חג הפסח שאודותו מדבר בסדרה דשבוע זה, מסיים (פ' בא יג, ח) והגדת לבנך, וזה מלמדנו לדעת, אשר כמו בזמן צאת ישראל ממצרים הזהירם הקב"ה על ההשתדלות להגיד להבן ולהבינו את ענין התורה והמצוה, ואמרו לפי דעתו של בן אביו מלמדו (פסחים פ"י מ"ד) היינו שצריך להתבונן במהלך נפש המחונך ולחפש הדרכים איך לקרבו, כן הוא בכל עת וזמן, שבכל יום יש ענין יצי"מ, עיקר גדול הוא ההשתדלות שגם השני, מי שיהי, יתקרב לתורה ומצות אם ע"י שידבר אתו בפה או ע"י דברים הנכתבים או הנדפסים שהשתתף בהוצאתם לאור ...

(ממכתב יוס' ז' לחדש שבט, תשי"ו)



... עוד כ' שם הוכחנו שדעת הזהר לברך שתי ברכות (כתפילין) וצ"ע: (א) בתז"ח קרוב לסופו (כדפוס וילנא תרכ"ז הוא דף מו, ב) משמע דס"ל דהוא פלוגתת הבבלי והירושלמי והבבלי ס"ל דאין מברך אלא אחת (וכפרשי"י) ומסיים שם, ומסיטרא דעמודא דאמצעיתא — לא צריך אלא ברכתא חדא ויעויין ביאורהגרי"א

שו"ע אר"ח סכ"ה. ב) אף אשר בש' הכוונות דרושי תפלת השחר דרוש ב' וג' הביא ב' הדיעות וביאורם ע"ד הקבלה (נוכר בד"ה ויאמר ד' אליו מי שם פה בתורא לרבינו הזקן) אבל בפע"ח ש' התפילין פ"א . . . ולא יכרך על ש"ר אם לא שפסק בדיבור' וקשה לומר שהי' כ' כן אם הי' דעת הזהר להיפך, ועיין מ"ח מס' הנחת תפלין פ"ג מ"ד ובשער הכולל (להרא"ד לאוואט ש"ב סק"ו).

(ממכתב כ"ב סיון תשי"ד)



### במענה על מכתבו מיום ז' אלול:

א) משי"כ בענין צורת היו"ד הפוכה שכותבין בצדיק, ושואל בירור הלכתי בזה, הנה כבר דשו בה רבים ונקבצו הדיעות, במשנת אברהם סכ"ג ס"ק פו"פח, מאיר עיני סופרים ס"ז, מאסף לכל המחנות סל"ו יעו"ש.

ב) בנוגע לפועל, בתפילין תמה אני מי ישנו בדורנו יתום זה, אשר יעזי לחלוק למעשה על האריז"ל שפסק לכתוב בתפילין ביו"ד הפוכה. ואעידה לי עדים נאמנים שכן הוא דעת האריז"ל והם המשנת חסידים וס' תקון תפילין פ"א מ"י מצת שמורים וכו' ואחרון חביב אדמו"ר הזקן. והובאו דברי האריז"ל אלו להלכה בכמה פוסקים ובשו"ע אדה"ז סל"ו.

ג) בנוגע לפועל בס"ת, פסק הנ"ל בתפילין, מוכיח אשר ביו"ד הפוכה צורת אות צד"י לזה, וכיון שלא נזכר שינוי זה בש"ס, הרי ע"פ שו"ת נוב"י הידועה, פשיטא שכשר צד"י כזה בכ"מ וגם ס"ת בכלל.

ד) איך כותבים לכתחילה בס"ת, כבר העתיק במכתבו מכתב כ"ק מו"ח אדמו"ר הכ"מ שמנהגנו לכתוב בס"ת ג"כ ביו"ד הפוכה. וראה במשנת אברהם שם שכן ראה בס"ת של גדולים ומומחים מכמה דורות ומס"ת מומחים שבדורותיו ורק חדשים מקרוב באו שמשנים כו' (והוא דלא כדעת שו"ת השיב משה חו"ד סניא שלכתחילה יכתבו בס"ת ביו"ד ישרה).

ה) מה דעת הגר"א בזה, ומעתיק במכתבו משי"כ בס' תוספת מעשה רב שהגר"א פסל ה"צד"ן כפופין עקומין מאחוריהם ואמר שטעות נפלה בכתאריז"ל.

והנה הס' הנ"ל אין אצלי. אבל איפא רמוזה בל' זה יו"ד הפוכה? אבל בספר כתוב לחיים להסופר ר' אברהם חיים ממינסק (ווילנא תרי"ח) כותב ששמע מהרב ר' אלעזר משה ממאנאסטרשיצ'ניע בשם הרג"א דהגירסא בוז"א (ב, ב) היא לאסתחרא ולא לאחורי. ומסיים המחבר דאנו קי"ל כדעת הבי"ש והב"י והגר"א ז"ל להלכה למעשה.

כמובן יסוד קלוש הוא ביותר לקבוע עפ"ז דעת הגר"א שהיא היפך כתהאריז"ל, ובפרט שגם התקון בזהר אינו עולה יפה כלל, כי ממשיך בזהר שם: ולא אתהדרו

אנפין באנפין כו' זמין לנסרא לך ולמעבד לך אנפין באנפין עכ"ל. שמכל זה מוכח שמקודם הוא היפך דאפין דהיינו אהור, ולא לאסתחרא.

(ו) צורת הצד"י הוזכרה בדא"ח, כפי הרשום אצלי בלקו"ת ריש ביאור דהחלצו (ומובא גם שם לשון הזהר לאחורי) וכד"ה נטה את ירך תרס"ג ...

(ממכתב ט"ז אלול, ה'תשי"ג)



... (ע"פ) כתבו בעצמוי שזהו שייך ל.ארי הקדוש" — היז מענה לשאלתו, ויחליף. ובפרט שהמדובר בתפלין — שהוקשה כה"ח לתפלין ותפלין בעילוי — היז שייך לכה"ח בעילוי.

ועוד וג"ז עיקר — חלק ממצות תפלין: לשעבד להק' המוח והלב. והתפלין הן החפצא שפועלת בזה ועילוי בהחפצא — מביא עילוי בהפעולה. מזה עידוד חזק נוסף — בחשך הכפול דתקופתנו להניח כא"א גם תפלין דר"ת, כיון שמוכרח אור כפול (עכ"פ) וכו'. וק"ל.

נצטערתי לקרות בפ' לך"י, ע"פ הלכה אסור להניחם אלא אי"כ כו" (ובפרט שבע"ב ממשיך, מצד הזהר ופנימיות התורה היא מצוה"ז)

ואינו מתאים כלל להערכתו את אביו שליט"א ע"פ השמועה וע"פ פגישתנו.

וע"פ ספרו זה עצמו — ובהמצאנו בגלות כו' וישתו התלמידים כו'.

(ממכתב תשמ"א)

---

(\*) שתפלין דר"ת שלו לא נכתבו בכתב הארי הקדוש. המו"ל.

(\*\*) בס' אמנות עת"ר. המו"ל.



... צוערשטי וויל איך זיך ענטשולדיגען, וואָס איבער אונאַפהענגיגע פון מיר סבות, האָב איך ביז יעצט ניט געענטפערט אויף אייער בריף.

(א) איך בין איינשטימינג מיט אייך, אָז יעדער פון אונז האָט זיך זיינע, ברילען? דורך וועלכע ער באַטראַכט אַלץ, איך פאַרשטיי נאָר ניט, פאַרוואָס איר דיינקט אַז דאָס איז נאָר ווען מען קוקט אויפ'ן עבר, איך רעכען אַז אַסאַך מעהר ווענדעט מען אַן די „ברילען“ ווען מען באַטראַכט דעם „יעצט“ איינפאַך דערפאַר ווייל דער הוה באַרירט מעהר דעם אייגענעם לעבען, איז דערפאַר שווערער אַפּ צושאַצען עס לויט דעם ריינעם אמת, ניט צומישענדיג דערביי אייגענע פניות און אהבת-עצמו.

(ב) וואָס איז די עצה אויף אויסמיידען אַ טעות פון די אייגענע „ברילען“ אין דעם אַפּשאַצען אַ פאַסירונג פון עבר?

דער זיכערסטער וועג איז זיך איינטיפען אין די ווערטער פון דעם וואָס דערציילט די פאַסירונג, און וועלכער האָט געלעבט, אונגעפאַר, אין דער זעלבער צייט, און אויב דאָס איז ווייניק צוניצען די ערקלערונגען פון מענשען וואָס זיינען געווען אַמאַנענטסטען צו דער צייט פון דער פאַסירונג.

דערפאַר, אויף צו פאַרשטיין ריכטיג דעם מיין פון ר' שמעון בן אלעזר'ס (שבת קל, א) ווערטער אַז תפילין לא מסרו ישראל כו', האָב איך זיך אַפּגעשטעלט אויף אַ אינגאַנצען ניט פאַרשטאַנדליכע זאָך — אויפ'ן ערשטען בליק — דאָרט אין גמרא: ר' שמעון זאָגט דוכט זיך זייער קלאַרע ווערטער (א) אַז אויף תפילין האָט מען זיך ניט מוסר נפש געווען למיתה (ב) אַז תפילין איז „מרופה“ באַ אידען. איז וואָס דאָרף די גמרא האָבען ערקלערונגען אויף דעם: „דאמר רבי ינאי א.ו.וו. — מ'האָט געדאַרפט אַקוק טאָן וואָס עס טוט זיך באַ אידען מיט תפילין, וואָלט מען געזעהן צי עס איז מרופה צי ניט און אַז ר"ש דערציילט אַז לא מסרו כו', איז וואָס גיט אונז צו די ערציילונג פון אלישע בעל כנפים אין פאַרשטאַרקען ר"ש ערציילונג (ווען די גמרא בריינגט אַ רא"י, איז דאָס אויף פאַרשטאַרקען אַ מיינונג, אַ טייטש, אַ ערקלערונג, אָבער ניט אויף באַווייזען, אַז דאָס וואָס אַ תנא אָדער אמורא דערציילט, האָט ווירקליך אַזוי פאַסירט).

דערפאַר מוז מען אַנקומען צו אַ ערקלערונג אין דעם, האָב איך באַנוצט די ערקלערונגען פון רש"י אָדער תוספות — וואָס האָבען געלעבט 500-600 יאָהר אַפּגערוקט פון גמרא און וועלכע האָבען באַקומען די פירושים פון פשט הגמרא דורך ר' גרשום מאור הגולה א.ו.וו. פון בבל וואו דער ש"ס איז געשריבען געוואָרען — וואָס לויט דעם, ווערט קלאַר צוליב וואָס די גמרא בריינגט: דאמר ר' ינאי א.ו.וו. — אויף צו פאַרשטיין ר' שמעון'ס ווערטער ניט ווי דער אויבענאויפגעער טייטש, נאָר דעם ריכטיגען מיין: (א) אין וואָס האָט זיך אויסגעדריקט דער לא מסרו נפשם למיתה (ב) וואָס הייסט „מרופה בידם“.

— אַלעס לויט ווי געבראַכט אין פאַריגען בריף.

(ג) איך האָב געבראַכט דעם מאמר פון ר' שמעון, אַלס איליוסטריישאָן (1) וואָס פאַר אַ בעציהונג די מצות תפילין פאָדערט צו זיך, (2) ווי, בשעת עס האָט באַדייטעט זיכערע טויט שטראַף, האָט מען דאָך מקיים געווען די מצוה, און אויף אַזוי פיל אַז אייניגע פלעגען עס טראַגען אפילו אין גאָס און אַ גאַנצען טאָג — (זע פאַריגען בריף).

(ד) איהר שרייבט: אין אמעריקא האלטען אלע פון מילה אבער אסך זיינען ניט מקיים די מצוה פון תפלין רעכנט איהר: דאס האט געמיינט ר' שמעון אז מילה איז ניט מרופה אבער תפלין איז יא מרופה.

ווי געזאגט, לויט מיין מיינונג, באזירט אויף די פירושים פון מענשען וואס זיינען געווען געענטער פון אונז צו דער צייט פון ר' שמעון אויף 900 יאר מיינט ר' שמעון מרופה — שוואך, ד.ה. ניט אזוי שטארק ווי זי האט געדארפט זיין און ווי אויבענגעשריבען.

איך קען אבער איינשטימען מיט אייך אין פאלגענדעם — וועל קלאר מאכען דורך א ביישפיל: מענשן גייען צוזאמען אין וועג, איינער איז אין דער פינסטער אראפ פון וועג, פארבלאנדזשעט, ביז אין א צייט ארום האט ער זיך געזאפט, אז ער געפינט זיך אין א מיטען וואלד וואו עס זעט זיך ניט קיין וועג, הויז, מענש א.ו.וו.

ווי איז דאס פארגעקומען? מ'שפרינגט ניט אריבער גלייך פון מיטען גרויסן וועג אין דער טיפעניש פון געדיכטען וואלד, נאר פריער איז ער אראפ פון וועג אויף א אינטש, דערנאך איז צוגעקומען נאך א אינש, און מיט דער צייט איז מען אין א טיף געדיכטען וואלד. דאס זעלבע אין אונזער ענין:

דערפון וואס אין די צייטען פון ר' שמעון, איז מען געווען שוואך, אז מ'האט געטראגען תפלין אין דער היים אבער ניט געגאנגען למיתה אויף טראגען אין גאס א גאנצען טאג, איז אפשר אינטש בא אינטש געקומען בא א טייל אידען די איצטיגע לאגע.

אבער איך פרעג אייך: אויב מ'זעט קוקען אויף די געמישטע הייראטען פון א געוויסען טייל מענשען, אף די באוועגונג אין דער פארם פון גלח וראבבאי בשבת און זונטאג, אף די סעמינארען — ישיבות וואו מ'לערנט אף רב וגלח צוזאמען, אף דעם ראבבאי, וואס הונדערטער טויזענטער אמעריקאנער אידען האלטען עס פאר א פירער און ער שיינקט אוועק א מנורה וואס איז געווען הונדערטער יאהרן אין א בית מדרש — אין א טשערטש און בערימט זיך דערמיט אין אלע צייטונגען און בלייבט ווייטער פירער — אויב איר וועט צוזאמנקלייבן אלע טשעמפיאנעס וואס אמעריקא פארמאגט אויף די געביטען — וואס וועט בלייבען פון אידישען פאלק בא אונזערע קינדער?

מיט בעסטע וואונשען ובברכת לאלתר לתשובה — לאלתר לגאולה

איהר דערמאנט אין אייער בריף דעם פראנצויזשען פילאזאף וואלטער — זיין לעבען וואס ער האט געפרעדיגט און זיין פערזענליכען אויפפירונג בין אדם לחברו, איז איינער פון די בעסטע אלויסטריישען אויף וויפיל מען מוז האבען די הארמאניע פון קאפ און הארץ (תאוות) — ווי אנגעדייטעט אין פאריגען בריף — און צו וואס עס בריינגט, אויב די הארמאניע איז ניטא.

(ממכתב יום ה' י"ד מנ"א החשי"ד)





... ענין פדיון הבן תחלתו הוא תמורת אשר פדה ד' את בכורי ישראל ביום הכות כל בכור בארץ מצרים והנה ארז"ל (שבת קלג, ב) הוי דומה לו מה הוא חנון ורחום אף אתה ה' חנון ורחום, ובעניננו זהו עבודת כאו"א, מי שהוא ביכולתו, להציל את ילדי וילדות בניי, שעל כולם נאמר בני בכורי ישראל, שלא יטמעו בין הגוים ר"ל, כי אם לקשרם בד"א חיים ע"י תורת חיים, שעיזו יקויים גם בהם חיים כולכם היום.

וחלק מעבודה קדושה זו זכה שיעמיס כ"ק מו"ח אדמו"ר שליט"א עליו ובטח ישתדל ככל התלוי בו להיות כלי ראוי לזכות זה ולהביאו מן הכח אל הפועל.

ויר"צ אשר במהרה בימינו נזכה כולנו לראות בפדיון אשר יפדה אבינו שבשמים את בנו בכורו ישראל מגלות האחרון, וכ"ק מו"ח אדמו"ר שליט"א יוליכנו לקבל פני משיח צדקנו בקרוב ממש אכ"ר.

בכהנים ולוים אין ענין פדיון הבן ואלקיננו כהן הוא (סנה' לט, א) וראה בלקוטי שושנים למהר"ש מאוסטראפולי מתי מדרי' כה"ג ומתי כהן הדיוט, אבל אינו סותר להנ"ל, כי הא דאין ענין פדיון הבן בחמש סלעים בכהן ולוי, היינו אדרבה בהם אין מספיקים חמש סלעים לפדותם תמורת אשר פדה ה' במצרים, כי אם גופם נתקדש עי"ז, וכמש"נ (במדבר ח) וק"ל.

(ממכתב יום כ"ב לתמוז, חש"ו)



## יו"ד שבת

אשר קבלת מכתבו מה' אדר, וכן המכתב לרעייתי תי', ובשמה ובשמי אביע תי"ח על דבריו והשתתפותו בצער כולנו, שגם כבודו בכלל.

איאת ברבנו יונה פ"ג דברכות דניחום אבלים מהי"ת אפילו אבלים בעצמם ינחמו זה את זה.

והנה בהשקפה ראשונה אינו מוכן, דבמה ינחם אבל את אבל חברו, והוא בעצמו שררי באבילות כמותו.

אבל זה עצמו שמראה להאבל שאינו בודד בצערו, ואשר יש שני ושלישי וכר הרוצה לנחמו אלא שמגודל הכאב אינו מוצא במה לנחם. זה עצמו נחמה היא.

ידועים דברי רבנו הזקן באגרת תנחומים שלו, אשר רוחו של זה שנסתלק, עומדת בקרבנו ממש, ואדרבה אשתכח בזה העולם יתיר [מ]בחיהי ומקבלים זה ע"י התקשרות בדרכיו. ונקודה הפנימית בדרכיו הלא הי' שכל אחד ואחת ישתתף בעבודתו הוא, מושלבים ומאוחדים ע"י אהבת השם אהבת התורה ואהבת ישראל.

ומובטחני אשר גם כבו' ימשיך ללכת בדרך זו, ואדרבה ביתר שאת ויתר עז, כי זהו דרישת השעה.

ואסיים בדברי חתימתי בהקדמתי לקונטרסי, אשר כ"ק מו"ח אדמו"ר מה עד כאן עמד ומשמש אף להלן עומד ומשמש.

(ממכתב י"ג אדר, היחשי"י)

---

(\*) פורים תשי"ה. המו"ל.



נוסח המברקים שהואיל כ"ק אדמו"ר שליט"א  
לשלוח לאנ"ש שי' בכל מרחבי תבל  
לקראת יום ההילולא יו"ד שבת



ה'תשד"מ

שבת שלום והצלחה רבה ומתוך עונג ופשיטא דאין ח"ץ עצב בה — בכל עניני  
הילולא דנשיא דורנו, ובתר רישא גופא אזיל האנשים והנשים והטף,  
כולל התועדויות פעילות ומתוך אהבת ישראל,  
והמשכם ופירותיהם בכל הימים שלאחריהם,  
ותתמלא בקשת השם — אני אמרתי אלקים אתם — כמלאכי און חשיבין,  
יהי' שהשם ימלא במהרה בימינו ממש תפלתנו תקותינו כל היום קרנו  
(דמשיח צדקנו) תרום בישועתך, ובני ישראל יוצאים ביד רמה,  
בגאולה האמתית והשלימה. בברכה'  
/מקום החתימה/

---

ובתר . . . אזיל: עירובין מא, א.  
האנשים . . . והטף: וילך לא, יב. ואמרזיל אפילו קטני קטנים.  
והמשכם: הפעולה עצמה נמשכה ו(נוסף ע"ז) פירותיהם — ומעלה בכאריא, וכמובן גם מרד"ה באתי לגני  
(דההילולא).  
אני . . . חשיבין: תהלים פב, ואיך ותרגמו.  
תפלתנו . . . בישועתך: ברכת את צמח דוד בתפלת יח.  
ובני . . . רמה: פרשת יום ההילולא (בשלה יד, ח).



## ה'תשמ"ה

הצלחה רבה בכל עניני הילולא דנשיא דורנו ובתר רישא גופא אזיל האנשים והנשים והטף

כולל ובפרט התועדויות פעילות ומתוך אהבת ישראל, ביום ההילולא ובשבת קודש להוי" מחר, שבת שירה, ובמוצאי שבת

והמשך שלהן ופירותיהן בכל הימים שלאחריהן,

ויקויים היעוד בספר דוד מלכא משיחא: אל תשקוט קל

וידעו כי אתה שמך הוי לבדך עליון על כל הארץ

ובני ישראל יוצאים ביד רמה,

במהרה בימינו ממש בגאולה האמתית והשלימה. בכרכה

/מקום החתימה/

---

ובתר . . . אזיל: עירובין מא, א.

האנשים . . . והטף: וילך לא, יב. — ואפילו קטני קטנים.

ובשבת . . . מחר: שיעור חומש דיום ההילולא (בשלה טז, כג).

והמשך: הפעולה עצמה נמשכת ו(נוסף ע"ז) ופירותיהן — ומעלה בכאריא, וכמובן גם מרד"ה באתי לגני (דההילולא).

היעוד: תהלים פג, ב, שם, חותמו.

ובני . . . רמה: תחלת פרשת יום ההילולא (בשלה יד, ח).



## ה'תשמ"ו

הצלחה רבה בכל עניני הילולא דנשיא דורנו, ובתר רישא גופא אזיל, האנשים והנשים והטף,

כולל ובפרט — התועדויות פעילות ומתוך אהבת ישראל, ביום ההילולא ובשבת קודש להוי, שבת שירה וט"ו בשבט, ובמוצאי שבת, והמשך שלהן ופירותיהן בכל הימים שלאחריהן, ותקויים בכל אחד ואחת ההוראה בספר דוד מלכא משיחא: ילכו מחיל אל חיל והיעוד — יראה אל אלקים בציון, במהרה בימינו ממש, ובני ישראל יוצאים ביד רמה, בגאולה האמתית והשלימה. בברכה.

/מקום החתימה/

---

ובתר . . . אזיל: עירובין מא, א.

האנשים . . . והטף: וילך לא, יב. — ואפילו קטני קטנים.

והמשד: הפעולה עצמה נמשכת ו(נוסף ע"ז) פירותיהן — ומעלה בכאורא, וכמוכן גם מרד"ה באתי לגני (דההילולא).

ההוראה . . . והיעוד: תהלים פד, ח.

ובני . . . רמה: שיעור חומש דערב יום ההילולא (בשלה יד, ח).

## יו"ד - ט"ו בשבט

ב"ה, אין די טעג צווישן יו"ד און ט"ו בשבט, ראש השנה לאילנות,  
ה'תשמ"ז. ברוקלין, נ.י.

אל בני ובנות ישראל  
בכל מקום שהם

ה' עליהם יחיו

שלום וברכה!

קומענדיק פון יו"ד שבט, יארצייט-הילולא פון כ"ק מו"ח אדמו"ר, אין נאך פריש  
אין זכרון דער ענין פון נצחיות הנפש בכלל, ובפרט נצחיות הנפש פון א נשיא  
בישראל און — וואס זיין גאנץ לעבן בעלמא דין איז געווען פאָרבונדן און  
דורכגעדרונגען מיט נצחיות פון תורה און מצוות: בפרט אז דער בעל ההילולא האָט  
אויפגעשטעלט אַ דור, און דורי דורות, פון תלמידים און נאָכפאלגער וועלכע גייען  
אין זיין וועג:

---

ט"ו בשבט: אין אומרים בו תחנון (ש"ע או"ח סקליא סי'), ומנהג ישראל לאכול פירות האילן ביום זה —  
מגי'א שם סי' טו. השלמה לש"ע אדה"ו (לבעהמ"ס דברי נחמ"י) שם סי'ח. [ויש נוהגים לומר ליקוטים מתניך  
וזהו כ"י (נדפסו בס' פרי עץ הדר — ויניצאה, תפ"ח. וכמ"פ לאח"ז). — ולא ראיתי במדינותינו נוהגים כן].  
— וראה אנציקלופדי' תלמודית ערך חמשה עשר בשבט ס"ד. ושי"ן.  
ראש השנה לאילנות: משנה ריש מסכת ר"ה (כדעת ב"ה, שהלכה כמותן. ראה — בנדוד — רמב"ם הל'  
תרומות פ"ה הי"א. ה"ל מעשר שני פ"א ה"ב). וראה לקוטי לוי"צ אגרות ע' תיג"ד.  
לאילנות: כן הוא בכ"מ. במשנה שם: לאילן (וראה לקוטי לוי"צ שם אודות הגימטריא ד'אילן' — אילן,  
ולא אילנות) — נת' בהתועדות ש"פ יתרו ה'תשמ"ה בטופה.

שבט. יארצייט-הילולא פון כ"ק מו"ח אדמו"ר: השייכות דחדש שבט לבעל ההילולא — ראה לעיל סי'ע  
93 ואילך (ושם ע' 90 ואילך). ובארוכה ראה שיחות: ש"פ שמות מביח שבט ה'תשמ"ו סי'א-ב (לעיל ע' 299  
ואילך): ש"פ וארא ר"ח שבט ה'תשמ"ז (לעיל ע' 316 ואילך): ש"פ וארא ר"ח שבט שנה זו. ושי"ן.  
יארצייט-הילולא: ראה אגה"ק סי' זך וביאורו וסי' כח. סידור שער הלי"ג בעומר (דש, כ"ג). אוה"ת נ"ך  
כרך ב (ע' תתקנ"ד ואילך). ד"ה להבין ענין לי"ג בעומר בתו"ח שמות (רח"צ, ב ואילך). ד"ה להבין ענין הילולא  
דרשב"י בסה"מ תקס"ד (ע' קד), מאמרי אדהאמ"צ ויקרא ח"ב (ע' תרסו ואילך), תרני"ד (ע' רסא ואילך),  
תרע"ח (ע' רצא ואילך), עטרית (ע' תיג ואילך). ד"ה ואתם הדבקים תרפ"ו (ע' רכב ואילך). ועוד.  
א נשיא . . . זיין גאנץ לעבן . . . דורכגעדרונגען . . . תורה און מצוות: כנודע שחי' הצדיק אינם חיים  
בשריים כ"א חיים רוחניים שהם אמונה ויראה ואהבה — אגה"ק ביאור לסי' זך (קמו, ב).  
תלמידים . . . וועלכע גייען אין זיין וועג: ובלשון אדה"ו באגה"ק סי' זך (קמו, א): בראותו ילדיו מעשה  
ידיו בקרבן יקדישו שמו יתברך אשר יתגדל ויתקדש כאשר נלך בדרך ישרה אשר הורנו מדרכיו ונלכה  
באורחותיו נס"ז.

ובמיוחד וואס דער הויפט-ציל פון זיין עבודה און טעטיקייט איז געווען צו פארשפרייטן תורה (הנגלה והפנימית) און מצוות אין די ברייטסטע קרייזן פון אידן אומקומט, ביז אז עס זאל דורכגעמען יעדן אידן און אלע אידן, בנערינו ובזקנינו בבנינו ובבנותינו, און קיינאויסנאם, ואדרבא כולנו כאחד, און אין אן אופן פון עמדו הכן כולכם און זאגן להשם: נעשה ונשמע — אלע מצות און כל התורה כולה, לנצח.

וואס דערפאר איז די קומענדע הצעה און בקשה כפולה געווענדעט צו יעדן און יעדע, אידן בכל מקום שהם. ובהקדמה:

יעדן יאר, און פון יאר צו יאר, אין דעם טאג פון הילולא, דארפן און ווערן אלע ענינים פון בעל הילולא ניט נאר פארגעזעצט נאר, ועיקר, באנייט ביתר שאת וביתר עז, ווי עס דארף זיין אין אלע ענינים פון טוב וקדושה, לויט דעם אנואג מעלין בקודש. ובפרט אין ענינים כלליים ועיקריים.

די באנייאונג וחיידוש איז אויך אין ענינים וועלכע זיינען שוין פריער געווען: נאר פריער איז דער ענין געווען ניט אן עיקר'דיקע זאך, אדער ניט מיט דער זעלבער הדגשה ווי דאס קומט ארויס אין דעם באנייטן אופן. במילא רופט די באנייאונג ארויס ביי א מענטשן בכלל, און בא אידן בפרט, פרישע כוחות, וועלכע דריקן זיך אויס ביז במעשה בפועל, און המעשה הוא העיקר. אזוי ארום זיינען אויך די באנייטע (כאטש ניט נייע) ענינים כחדשים, ביז צו אזא באנייאונג וועלכע מאכט זיי חדשים ממש.

. . .

זיין עבודה . . . איז געווען צו פארשפרייטן תורה: להעיר מאוית לההימ (הוצאת קהית) קו, סעיג ואלך (כהוצאת קהית תשיב ואלך — סתמיא): יש צדיקים העומדים בפרץ . . . נקראים שומרי תורה. בנערינו . . . ובבנותינו: ע"פ לשון הכתוב — בא יו"ד, ט. כולנו כאחד: אשר עזי נעשה. ברכנו אבינו' — ברכת. שים שלום' בסוף תפלת העמידה. וראה תניא פרק לב.

עמדו הכן כולכם: לשון כ"כ מו"ח אדמו"ר במכתבו בקשר ליום הסתלקות-הילולא של אביו (כ"כ אדמו"ר מהרש"ב נ"ע) — נדפס בקונטרס ל"ז בתחילתו (סה"מ קונטרסים ח"ב שצ"ו, ב). אגרות-קודש שלו ח"ד ע' רע"ח.ט. וראה לקו"ש ח"ו ע' 283-4.

נעשה ונשמע: משפטים כד, ו. וראה שבת פה, א.

יעדן יאר . . . הילולא . . . באנייט: שהרי נוסף לזה שבכל השנה כולה. תלמידי חכמים אין להם מנוחה כ"י בעוה"ב' (ברכות בסופה. ושיג) — י"ל שביום הילולא ניתוסף עליו שבאין ערוך. וכמוכן מאמירת קדיש אז: דאיתא בבתי הארזיל (שער הכוונות ענין הקדיש. פעי"ח שער ו ספי"א בהגה"ה. סידור הארזיל קודם עלינו. ועוד. הובא כשירי ברכה (להחידא) לשריע יו"ד ט"ס שער) שאמירת הקדיש שייך ג"כ לעליית הנשמה ממדריגה למדריגה בג"ע זה עצמו. ועפ"י י"ל, אשר בסיום אמירת הקדיש די"א חודש מסתיים סדר עליות זה ומתחיל סדר חדש בעליות הנשמה בג"ע זה גופא, ואמירת קדיש ביום הארצי"ט בכל שנה — ה"ז מפני עליית הנשמה או לדרגא נעלית שבאין ערוך. ואכ"מ.

מעלין בקודש: ברכות כח, א. ושי"ג. ירושלמי בכורים פ"ג ה"ג.

המעשה הוא העיקר: אבות פ"א מ"ז. תקו"ז תנ"כ (פז, סעי"א). ת"ס (צג, ב). ת"ע (קלג, ב). קלד, א. (א). כחדשים . . . חדשים ממש: ראה ספרי ופרש"י עה"פ ואתחנן ו, ו. שר"ע אדה"א או"ח סס"א ס"ב. פרש"י

עה"פ תבוא כו, טז. יתרו י"ט, א. עקב י"א, ג'.

אזא באנייאונג וועלכע מאכט זיי חדשים ממש: להעיר מהשינוי דבנין הורדוס בביהמ"ק השני — שמי שלא ראהו לא ראה בנין נאה מימיו (ב"ב ד, א. וראה ג"כ סוכה נ"א, ב).

ס'איז אין דער נאטור פון א מענטשן, ווי השם האט אים באשאפן, אז א זאך וועלכע איז א טאג-טעגלעכע ערשיינונג, אדער אפילו ניט אפט אבער דער ענין קומט צוזאמען מיט, אדער צווישן, אנדערע ענינים, און ניט אלס אן עיקר'דיקע זאך — רופט די זאך ניט ארויס ביי אים א ספעציעלע אויפמערקזאמקייט, ווי וויכטיג די זאך זאל ניט זיין פאר זיך אליין.

אנדערש איז דאס ווען די זאך שטעלט זיך ארויס אלס אן עיקר'דיקע, מיט א פאסנדע הדגשה דערצו, דאן איז די באציאונג און אפרוץ גאר אויף אן אנדער אופן.

ובהנוגע אלינו — א זאך וואס מ'האט וועגן דעם גערעדט שוין פריער, אבער ניט מיט דער פולסטער הדגשה וועלכע עס פאדערט זיך ווען מ'רעדט וועגן אן עיקר'דיקע זאך אין טאג-טעגלעכע לעבן:

מ'זאל מאכן יעדע אידישע היים א מקדש מעט, ווי דאס איז מרומז אין דעם אויבערשטניס ציווי און הבטחה — ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם, לויט דער אונטערשטרייכונג פון חכמינו ז"ל, אז עס שטייט ניט ושכנתי בתוכו (לשון יחיד — אין מקדש) נאר בתוכם (לשון רבים) — אין יעדן איינעם און איינע, אין לבבך נפשך מאדך — ממנו, אין יעדער אידישע היים.

אין איינפאכע ווערטער: דא קומט מען ארויסבריינגען מיט דער פולסטער הדגשה, אז מ'זאל מאכן דעם ענין פון ושכנתי בתוכם — אן עיקר'דיקע זאך און אפגעבן זיך דערמיט מיט דער גרעסטער השתדלות בפועל, אין מחשבה דיבור ומעשה, צו פארווירקלעכן די זאך אין דער פולסטער מאס.

קלארער און מער בפרטיות: דער מקדש מעט — ושכנתי בתוכם — אין הארצן פון יעדן אידן און אין יעדער אידישע היים, זאל זיין אן אפשפיגלונג, כביכול, פון דעם מקדש הכללי, וואס האט כולל געווען אין זיך און געווען דער מקור לכל העולם — פון די דריי עמודים וואס די וועלט שטייט אויף זיי: תורה, עבודה און

מקדש מעט: ראה יחזקאל יא, טז. מגילה כט, א.

ציווי און הבטחה: דצוייטם שבתורה הם (גם) לשון עתיד והבטחה (תראי סוף תשא: ארית להי'מ חוספות ס"ב ושי"ג): סה"מ תרכ"ז ע' ק"ב ואילך: תר"ל ע' ק"מ ואילך: שם ס"ע קמ"ח ואילך — בנוגע ל"ואהבתי" ובלקרי'ת במדבר יג, ג: כי העתיד והציווי שניהם משמשין בלשון אחד. ועשו לי מקדש: תרומה כה, ח.

ועשו לי מקדש . . . אין יעדער אידישע היים: ראה פרש"י עה"פ: ועשו לשמי בית קדושה. ראה ד"ה ועשו לי מקדש תרפ"ה (סה"מ תרפ"ה ע' קעט).

אונטערשטרייכונג פון חכמינו ז"ל: בלקרי'ת ר"פ נשא (כ, סע"ב) הביאו בשם "ארז"ל. וראה ראשית חכמה שער האהבה פ"ז קרוב לתחילתו (ד"ה ושני פסוקים — ט"ז, ב), אלשך עה"פ תרומה כה, ח קרוב לסופו (ד"ה עוד יתכן — פ"ט, א בדפוס ווארשא תרל"ה). שלהי ס"ט, א, ר"א, א, שכה, ב, שכו, ב, וראה גם ד"ה היושבת בגנים תשי"ח (ע' 132 ואילך). ד"ה באתי לגני דההילולא בתחילתו. ועוד.

מקדש הכללי . . . כולל געווען . . . די דריי עמודים: ראה (ע"ד החסידות) אה"ת דרושים לפ' זכור (ס"ע) איתשפ ואילך.

די דריי עמודים . . . תורה, עבודה און גמילות חסדים: אבות ס"א מ"ב. וראה לקרי'ת שלח מט, ב. ד"ה על שלשה דברים הישית (ע' 160 ואילך).

עבודה: תפלה, שבמקום קרבנות תיקונה (ברכות כו, א"ב, זח"ב כ, ב), ונקראת עבודה (תענית ב, א, רמב"ם ה"ל תפלה בתחלתו. סה"מ מ"ע ה' וראה שיחת ש"פ בחוקותי התש"ד). רבינו יונה באבות (ס"ג).



## גמילות חסדים.

תורה — ווערט אונטערשטראכן אין דעם ערשטן פרט אין ציווי פון ועשו לי מקדש: ועשו ארון גו' ונתת אל הארון את העדות (התורה) — אין קודש הקדשים פון משכן ומקדש,

און תיכף ווי עס איז פארענדיקט געווארן תורה (שבכתב) — איז געווען דער אנזאג און דער קיום פון: ושמתם אותו (דעם ספר התורה) מצד ארון ברית השם — אין קודש הקדשים.

עבודה — ביתי איז בית תפלה יקרא און זה שער השמים, אלע תפלות זיינען געווענדעט און גייען ארויף דורך דעם בית המקדש (וקודש הקדשים).

און ועשו לי מקדש בכלל איז דאך, ער זאל זיין א בית לה' מוכן להיות מקריבים בו הקרבנות, ווי דער רמב"ם ערקלערט, וואס די כוונה און פנימיות'דיקער אינהאלט פון א קרבן איז אדם כי יקריב מכם קרבן לה', דערנענטערן זיך צום אויבערשטן, ביז הקרבת חלבו ודמו — תפלה במסירת הרצון והנפש.

אין דעם ערשטן פרט אין ציווי פון ועשו לי מקדש: כי זה הכלל (ועשו לי מקדש) כולל מינים רבים שהם המנורה והשולחן והזבוח וזולתם כולם מחלקי המקדש והכל יקרא מקדש וכו' — סה"מ להרמב"ם מ"ע כ (וראה שם שרש יב — מהשיעורים בלימוד הרמב"ם דימים אלו) — אלא שהרמב"ם לא מנה הארון בין חלקי המקדש, וכמשנת במקיא. וראה לקו"ש ח"א ע' 116 ואל"ך. תכ"א ע' 252 ואל"ך. דעם ערשטן פרט . . . ועשו ארון: ראה רמב"ן עה"פ תרומה כה, כב: עיקר החפץ במשכן הוא מקום מנוחת השכינה שהוא הארון . . . על כן הקדים הארון והכפרת בכאן. וראה לקו"ש ח"ד ע' 1346 ובהערות שם. ח"א שם.

ועשו ארון גו' . . . את העדות: תרומה כה, יו"ד. שם, טו.

התורה: פרש"י עה"פ.

און תיכף . . . ברית השם: וילך לא, כד"כו. ולהעיר אשר מקום הסנהדרין גדולה ה' בלשכת הגזית ורק שם היתה בתקפה (רמב"ם ה' סנהדרין פי"ד הי"א"ב).

תיכף: כי באותו היום שיצא (משה) מן העולם כתב (וסיים) הס"ת (כ"ב טו, א. דב"ר פ"ט, ט. מדרש תהלים ז, א. פסיקתא דרי"כ פיסקא וזאת הברכה. הובא בהקדמת הרמב"ם לפיה"מ (ולס' הי"ד)).

ביתי איז בית תפלה יקרא: ישע"י נו, ז.

זה שער השמים, אלע תפלות . . . גייען ארויף: ויצא כה, יז ובפרש"י.

אלע תפלות זיינען געווענדעט . . . בית המקדש (וקודש הקדשים): להעיר מברכות ל, א: ה' עומד בירושלים יכוין את לבו כנגד בית המקדש כו' ה' עומד בבית המקדש יכוין את לבו כנגד בית קדשי הקדשים כו'. רמב"ם ה' תפלה פ"ה ה"ג. טושי"ע (ודאדה"ז) או"ח סצ"ד ס"א"ב.

ובירושלמי ברכות פ"ד ה"ה — בסוף הענין — מוסיף ומסיים: הה"ד כי ביתי בית תפלה יקרא לכל העמים.

דער רמב"ם: ריש ה' בית הבחירה.

פנימיות'דיקער אינהאלט פון א קרבן: ראה לקו"ת ויקרא ד"ה אדם כי יקריב. ד"ה נאתי לגני דההילולא פ"ב. ועוד.

אדם כי יקריב: ויקרא, א, ב. וידועה תורת אדה"ז עה"פ (בקונט' לימוד החסידות ע' 20).

קרבן . . . דערנענטערן: ראה ספר הבחיר סי' מו (קט). הובא ברקאנטי עה"פ בראשית ד, ג (טו, א): (א): ש"ה

ריא, ב. חז"ג ה, רע"א (הובא בש"ה שם). וראה פע"ח שער התפלה פ"ה. בחיי ורמב"ן עה"פ ויקרא א, ט. הקרבת חלבו ודמו: ראה לקו"ת פניחם עז, ג ואל"ך. ד"ה כי חסד חפצתי תרצי"ט (ע' 238 ואל"ך). ועוד.

גמילות חסדים — ווי דער ציווי פרטי באַלד נאָך ועשו ארון (ופרטיו): ועשית שלחן גו' ונתת על השלחן לחם, וואָס דער בית המקדש איז געווען דער אָרט פון וועלכן דער אויבערשטער האָט משפיע געווען אַלע זיינע חסדים מיטו המלאה הפתוחה הקדושה והרחבה, פאַר דער וועלט ככלל און פאַר אידן במיוחד.

. . .

אין דעם אַלעם איז דאָ דער אַנזאָג פון השם: והלכת בדרכיו, אַזוי ווי השם איז גומל חסדים אַזוי, כביכול, זאָלסטו דו זיין גומל חסדים א. ז. ו. דער מקדש מעט פון יעדער אידישער היים דאַרף פאַרקערפערן אין זיך די אויבנדערמאָנטע דריי עמודים:

תורה: בית שמגדליו בן תורה, אַ הויז וואו מ'לערנט תורה בקביעות און אין אַן אופן פון מגדליו, מיט אַ גדלות אין כמות און אין איכות: כולל אַז דער בית ווערט אַ בית מלא ספרים, און די ספרים בלייבן ניט אויף דער פאַליצע אָדער אין שאַנק, נאָר דער גאַנצער בית ווערט אַנגעפילט מיט (דעם אינהאַלט פון) די ספרים.

תפלה: בית שמגדליו בן תפלה, אַנהויבנדיק דעם טאָג מיט מודה אני לפניך מלך ביו השכיבנו אבינו לשלום פון קריאת שמע שעל המטה.

ועשית שלחן גו' . . . לחם: תרומה כה, כג, שם, ל.

שלחן . . . חסדים: ראה כ"ב כה, כ: הרוצה . . . שיעשיר יצפון, וסימנך שלחן בצפון (היינו עושר, שיעריך ושלחנה מחמת עושרו — רבינו גרשום שם). תקויו תכ"ד (ס"ט, ב). שו"ע אדה"ו או"ח סצ"ד ס"ג. ושי"ע. וראה תיביע לפקודי מ, ד (הובא בחדא"ג מהרש"א לכ"ב שם).

דער בית המקדש . . . משפיע געווען . . . חסדים: ראה אדר"ג פ"ד, ד: על העבודה כיצד, כל זמן שעבודת ביהמ"ק קיימת העולם מתברך על יושביו וגשמיו יורדיו בזמן כו'.

פאַר דער וועלט ככלל: כמארו"ל (במדב"ר פ"א, ג. וראה גם ויק"ר פ"א, יא. שהש"ר פ"ב, ג (ה)) אילו היו אומות העולם יודעים מה הי' המקדש יפה להם קסטריות (גוונסראות — פי' וגירסת הערוך, הובא במת"כ לויק"ר במדב"ר שם: או מצור למחנה של אנשי מלחמה — פי' מהרוזו לויק"ר שם) היו מקיפים אותו כדי לשומרו כו'.

והלכת בדרכיו: תבוא כה, ט. רמב"ם הלי' דיעות פ"א ה"הו. סהמ"צ מ"ע ח (ועד"ו במנין המצות שבירש ספרו) — מהשיעורים בלימוד הרמב"ם דימים אלו. שו"ע אדה"ו או"ח סקניו ס"ג. ובסהמ"צ שם: וכבר נכפל זה הציווי ואמר ללכת בכל דרכיו (עקב יא, כב. ספרי (הובא בפרש"י) שם) . . . וכבר נכפל זה הענין בלשון אחר אחרי ה' אלקיכם תלכו' (ראה יג, ה. סוטה יד, א). ולהעיר מפרש"י ראה שם. וע"ע מכילתא עה"פ בשלח טו, ב. שבת קלג, ב.

בית שמגדליו בן תורה . . . תפלה: ראה מגילה כז, רע"א.

אַ הויז . . . בקביעות: דבית ענינו התיישבות וקביעות — ראה שמואל ב ז, ה"ו (בית לגבי אהל). מפרשים (חדא"ג מהרש"א, עיון יעקב לע"י, ועוד) לפסחים פח, א (בית לגבי הר ושו"ע).

תורה בקביעות: ראה לקו"ש חיי"ב ע' 229 ובהערה שם ד"ה קבוע. — ולא רק קביעות בזמן, כ"א גם קביעות בנפש — לקו"ד כרך א ז, א.

בית מלא ספרים: ע"ד מארו"ל — ירושלמי סנהדרין פ"י ה"א. תנחומא קרח ב. במדב"ר פי"ח, ג. דער גאַנצער בית ווערט אַנגעפילט: ואף שבבית צ"ל כלים יש כותלי הבית וכו' — הוא ע"ד הולכה (שבת צג, סע"ב. רמב"ם הלי' שבת ספ"ח) דפטר (אף) על הכלי. וראה לקו"ש חיי"ב ע' 275 ובהערות 10-11 שם.

מ'דאוונט צביבור אין בית הכנסת, אָבער מ'ד שיתעורר משנתו על מטחו — יקום און ער זאָגט מודה אני וכו', און שליסט אָפּ דעם טאָג מיט ק"ש שעל המטה, און אין צווישן זיינען דאָ כמה תפלות וברכות, ברכות פאָרו עסן און נאָכן עסן וכו'.

גמילות חסדים: אין צוגאָב צו צדקה-פושקעס אין הויז, איז דאָס אַ הויז וואו מ'פראָוועט הכנסת אורחים, גמילות חסדים בנפשו בגופו ובממונו צו יחידים און צום כלל: שטיצן און אויפהאַלטן מוסדות תורה, בתי-כנסיות לתפלה, און מוסדות צדקה וחסד א. ז. וו.

אָזאָ בית — מקדש מעט — ווערט געגליכן, כביכול, צום מקדש אד' כוננו יד' (אין דער פרשת השבוע), וואָס איז פאַרבונדן מיט דעם פסוק גלייך נאָכדעם: ה' ימלך לעולם ועד: ס'איז אַ הויז וואו מודה אני לפניך מלך דרינגט דורך אַלע ענינים אין הויז און דאָס ווערט דער גרונדפרינציפ פון דעם גאַנצן טאָג הנהגה פון הויז און הויגעזינד — לעולם ועד.

אודאי זיינען די דריי דערמאָנטע זאָכן: תורה, תפלה און צדקה, פאַראַן אין אידישע הייזער, אָבער אינו דומה — ס'איז אומפאַרגלייכבאַר — ווען מ'מאַכט זיי אַן עיקר ויסוד פון אַלע עניני הבית.

און וויבאַלד אַז דער אויבערשטער פאָדערט פון אַ מענטשן צו טאָן לפי כחו, איז מובן, אַז דאָס וואָס ער פאָדערט פון אַ אידן, מאַן אָדער פרוי, איז אינגאַנצן אין די ראַמען פון זייערע כוחות דורכצופירן. גלייכצייטיק אָבער פאָדערט דער אויבערשטער, אַז יעדער איינער און איינע זאָל אויסנוצן זיינע, אָדער אירע, כוחות אין דער פולסטער מאָס. בפרט, לויט דעם מאמר הידוע, אַז דער אויבערשטער האָט קיין זאָך ניט באַשאַפן לבטלה (אומנוציג, איבעריק), און ער דערוואַרט דעריבער אַז די כוחות וואָס ער גיט זאָלן אויסגענוצט ווערן אין דער פולסטער מאָס.

אין דעם איז גבלל אויך די כוחות וואָס דער אויבערשטער גיט אַ אידן מקיים צו זיין דעם ציווי להעלות בקודש — ניט צו באַגנוגענען זיך מיט דעם מצב בהווה, ווי

מ'ד שיתעורר משנתו. . יקום און ער זאָגט מודה אני: רמ"א ארח ס"א סוף ס"א (ובבאר היטב שם). שו"ע אדה"ז שם מהדריק ס"א ס"א. שם ס"ה. מהדריב ס"א ס"ד. שם ס"ו. סידור אדה"ז לפני מודה אני. ולהעיר מכש"ט (הוצאת קה"ת) סרי"ב (כו, ג"ד) ע"ד גדול ענין דיבור הראשון בקומו משנתו ואיך שהוא משפיע על כל היום.

גמילות חסדים בנפשו בגופו ובממונו: ראה סוכה מט, ב. פרש"י ורבינו יונה לאבות פ"א מ"ב. ד"ה אשר ברא והמשכו ד"ה כל הנהנה תרפיט פ"ד ואילך ופי"ח ואילך (סה"מ קונטרסים ח"א כג, א ואילך). אין דער פרשת השבוע: בשלח טו, יז.

דעם פסוק גלייך נאָכדעם: שם, יח. וראה להלן הערה ד"ה מקדש אד'. מודה אני. . דרינגט דורך: ראה קונטרס ענינה של תורת החסידות ס"ט. לעולם ועד: להעיר מתניא פכ"ה: ויחוד זה (שע"י עבודת האדם) למעלה הוא נצחי לעולם ועד. דער אויבערשטער פאָדערט. . לפי כחו: במדב"ר פי"ב, ג. אין דער פולסטער מאָס: ראה כתובות טו, רע"א.

דעם מאמר הידוע: שבת עז, ב. די כוחות וואָס ער גיט: כי הוא הנותן לך כח לעשות חיל (עקב ה, יח). ובפרט מילוי התפקיד אשר בשבילו נברא.

גוט ער איז, נאָר גיין מחיל אל חיל, שטייגן העכער און העכער, פון צייט צו צייט און פון טאָג צו טאָג, אין אַלע ענינים פון טוב וקדושה.

\* \* \*

דאָ קומט אויך די פאַרבינדונג מיט ראש השנה לאילנות, די אַפּלערנונג דערפון:

תורה זאָגט כי האדם עץ השדה: אַ מענטש איז געגליכן צו אַ בוים. וואָס דער סימן פון אַ לעבעדיקן בוים איז אַז ער האַלט אין איין וואַקסן, און דער תכלית פון אַ בוים איז ער זאל אַרויסגעבן גוטע פירות און פירי פירות, און וואָס מער און וואָס בעסערע.

עס ווערט געפאַדערט פון אַ אידן, אַז ער זאל טאָן אין אַן אופן פון וואַקסן, מוסיף והולך אין אַלע עניני טוב, וועלכע זיינען אויסגעשטעלט און פאַרבונדן מיט די דריי עמודים, תורה, תפלה און גמילות חסדים (מצוות).

און וויבאַלד אַז די אַלע ענינים זיינען פאַרבונדן מיט דעם אויבערשטן, אין-סוף ברוך הוא, במילא זיינען זיי אויך אין-סוף/דיקע, און ס'איז שטענדיק דאָ אַרט מוסיף צו זיין אין זיי. און אויך אויף דער הוספה ועלי' האָט דער באַשעפער געגעבן די אַלע נויטיגע כוחות, ווי אויבנגעזאָגט, און נאָכמער: צו טאָן און אויפטאָן אין די אַלע זאַכן בשמחה וטוב לבב.

\* \* \*

ויהי רצון, אַז יעדער איינער און איינע זאָל מצליח זיין בכל האמור, וואָס דורכדעם וועט מען נאָך מער צואיילן דעם בנין בית המקדש וועלכער איז מרומז

מחיל אל חיל: לשון הכתוב — תהלים פד, ח. וראה ברכות בסופה. שו"ע אדה"ו או"ח סקני"ה ס"א. וש"נ. כי האדם עץ השדה: שופטים כ. ט. וראה לקו"ש ח"ד ע' 1114 ואילך. ח"ו ע' 308-9. חט"ו ע' 529 ואילך. ח"ד ע' 115 ואילך.

אַ מענטש איז געגליכן צו אַ בוים: בתענית (ו, א) איתא שקאי על תלמיד חכם: ועפשמנית במש"נ (ישעי' נד, יג). וכל בניך לימדי' ה' (ראה ד"ה וכל בניך תרפ"ט, נדפס בסה"מ קונטרסים ח"א טז, ב ואילך) — הרי כל בניך כפשוטו, כאורא מישראל בכלל זה. והרי כאורא מחוייב לנהוג במנהגי ר"ה לאילנות. אַ לעבעדיקן בוים . . האַלט אין איין וואַקסן: להעיר מירושלמי סוכה פ"ג ה"א. דער תכלית פון אַ בוים . . אַרויסגעבן גוטע פירות: כמש"נ (בראשית א, יא) „עץ פרי עושה פרי למינו אשר זרעו בו“. אלא שעברה האדמה (ווי"א שהוסיפה) ועשתה אילני סרק (ירושלמי כלאים פ"א ה"ז ובפ"מ שם. וראה לקו"ש חט"ו ע' 530 בשוה"ג). וראה להלן הערה ד"ה ארצנו תתן יכולה. פירי פירות: כי הם פירות כאלה שנמצא בהם הורע והגרעין שמהם יצמחו אילנות ופירות כמותם. ראה פרש"י עה"פ בראשית שם.

גמילות חסדים (מצוות): דכל המצוות נקראות בשם צדקה — ראה תניא פל"ז (מה, ב). תנ"א מקץ לה, ג. מב, ג. לקרית בשלח ב, א. שה"ש מד, ג. מאמרי אדהאמ"צ ויקרא ח"ב ס"ע עדרת. וש"נ. די אַלע ענינים זיינען . . אין-סוף/דיקע: ראה תהלים קיט, צו: רחבה מצותך מאד (ובמפרשים). וראה יהל אור להצ"צ עה"פ (ע' תע"א). אהיה"ב בראשית (כרך ג) תקה, ב ואילך. לקו"א להה"מ סקע"ט (מו, ס"ע"ג ואילך).

אין דעם פסוק מקדש אד' כוננו ידך, בביאת משיח צדקנו, ווען עס וועט מקויים ווערן ה' ימלוך לעולם ועד,

עס וועלן מקויים ווערן אין דער פולסטער מאָס די יעודים: רצית השם ארצך (דו האַטסט באַוויליגט, השם, דיין לאַנד), ארצנו תתן יבולה (אונזער לאַנד וועט געבן איר פרוכט) פאַר אירע איינוואוינער, לשכון כבוד בארצנו (צו רוען בכבודיק אין אונזער לאַנד), וואָרום עס וועט מקויים ווערן הראנו ה' חסדך וישעד תתן לנו (ווייז אונז, השם, דיין חסד און גיב אונז דיין ישועה), און אין אַן אופן פון הראנו, וראו כל בשר — לעיני בשר ממש.

בכבוד ובברכה  
ובברכת הצלחה בכל האמור

מקדש אד' . . ווען עס וועט מקויים ווערן ה' ימלוך: ראה פרש"י עה"פ: המקדש אשר כוננו ידך . . בשתי ידים, ואימתי יכנה בשתי ידים — בזמן שה' ימלוך לעולם ועד, לעתיד לבוא שכל המלוכה שלו. רצית השם ארצך: תהלים פה, ב. ולהעיר מהשייכות המיוחדת דפסוק זה (לשנה זו) שנת השמיטה — ע"פ מדרש תהלים עה"פ: זשה' (עקב יא, יב) ארץ אשר ה' אלקיך דורש אותה, הקביה הופך ומהפך ומסתכל ונותן עיניו בה עד שתצרע מעשי' להקביה . . עשו את השמיטין . . אותה שעה היא מרצה מעשי' להקביה . . לכך רצית ה' ארצך.

ארצנו תתן יבולה: תהלים שם, יג. — ולע"ל אף אילני סרק עתידין לעשות פירות (תוי"כ עה"פ בחוקותי כו, ד). וכזה יתתקן מה שעברה האדמה ועשתה אילני סרק (הערה דלעיל ד"ה דער תכלית). וראה לקו"ש חט"ז ע' 531 הערה ד"ה אילני סרק.  
לשכון כבוד בארצנו: תהלים שם, יו"ד. וראה מכתב י"א ניסן ה'תשמ"ו בסופו בהערה (הגש"פ עם לקוטי טעמים, מנהגים וביאורים (קה"ת תשמ"ו) ע' תתצד"א).  
הראנו ה' חסדך: תהלים שם, ת. וראה הערות למכתב הנ"ל שם (ע' תתצג). שיחת כ"ו ניסן (בהיחודות), ושבעה עשר בתמוז ה'תשמ"ו. ועוד.  
וראו כל בשר: ישעי' מ, ה.

ב"ה, אין די טעג צווישן יו"ד שבט, יארצייט פון כ"ק מר"ח אדמו"ר,  
און ט"ו בשבט, ראש השנה לאילנות,  
ה'תשמ"ז. ברוקלין, נ.י.

צו אַלע אידישע קינדער  
בכל מקום שהם

השם עליהם יחיו

שלום וברכה!

אין צוגאב צום כללות'דיקן אַלגעמיינעם בריוו — קומט דאָ מער כּפרטיות דער  
פאַרשלאַג און בקשה כּפולה צו יעדערן פון אייך, אן אינגעלע אָדער אַ מיידעלע, צו  
מאַכן פון זיין חדר, זיין בעטל, זיין טישל א.ז.וו. — אַ בית תורה, תּפלה און גמילות  
חסדים: יעדן טאָג לערנען דאָרט תורה, זאָגן אַ תּפלה להשם, געבן צדקה, אין אַ  
צדקה-פּושקע (אַ חוץ פון שבת און יום טוב), א.ז.וו.

און יעדער פון אייך זאָל האָבן זיין אייגענעם סידור (תּפלה), אייגענעם חומש  
(אָדער אַן אַנדער ספר של תורה), און, להבדיל, אן אייגענע צדקה-פּושקע.

[און אַנשרייבן דאָרט (אויף דעם בלאַט וואָס קומט איידער עס הויבט זיך אָן  
דער סידור, אָדער ספר) „להשם הארץ ומלואה“ (אָדער אין אַ רײַת — „להי״ו) און  
זיין נאָמען, כּמנהג ישראל. אויב מעגליך — אַזוי אויך אויף דער צדקה-פּושקע].

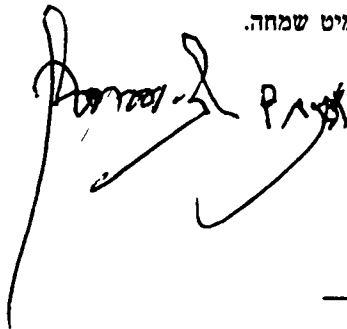
• • •

און דער אויבערשטער זאָל בענטשן און מצליח זיין יעדן פון אייך צו וואַקסן  
און שטייגן אין תורה תּפלה און גמילות חסדים — לויט דעם רמז פון ראש השנה  
לאילנות, און בריינגען דעם גאַנצן יאָר אַ סך גוטע פירות (גוטע מעשים)

— לויט די מערערע ברכות פון כ"ק מר"ח אדמו"ר.

און טאָן דאָס אַלעס אין גוטן געזונט און מיט שמחה.

מיט ברכת הצלחה רבה  
אין דעם אַלעם



## ט"ו בשבט

... ולטיים מענינא דיומא: בט"ו בשבט ר"ה לאילנות. והנה לרמב"ם (ריש הל' מע"ש) משמע שהוא מה"ת, ודלא כרש"י על הרי"ף במשנה ר"ה שם. ואף דמקרא לא ידעינן אלא שהוא לאחר ר"ה לשנים (תוד"ה ופירות ר"ה י, א), י"ל קביעות זמן זה דוקא על שני אופנים: שהוא בכלל שאר שיעורין שהן הל"מ לרוב המכריע של הפוסקים, או שהתורה מסרה לחכמים לקבוע זמן ר"ה לאילנות ובקביעותם נעשה מה"ת.

וכמו שמצינו בעין זה, לכמה דעות, בענין מסחר בדבר האסור, עניי יוהכ"פ, מלאכה בחוה"מ, איסור ובחוקותיהם לא תלכו, טפול בבכור.

ונפ"מ בין שני האופנים דלבתרייתא אם יהי' ב"ד גדול כו' יכול לשנות יום ר"ה לאילנות לזמן אחר.

ומדהושוו במשנה כל ארבעה ר"ה להדדי, משמע לכאורה כאופן הא'. אבל מדשקו"ט בשי"ס בקביעות ר"ה זה בסברות, וכדאמר הלך אחר רוב שנים, דהל' משמע שנותן טעם ולא סימן, נראה יותר שהוא כאופן השני, היינו שהתורה מסרה לחכמים לקבוע זמן ר"ה לאילנות שיחנטו פירות שנה חדשה, כי הטבע מסכים לתורה. וכדרז"ל בירוש' כתובות פ"א ה"ב ע"פ ל[א]ל גומר עלי. ולא באתי אלא להעיר.

ויש להאריך ע"ד הדרוש, כי האדם (לעתים, הוא רק) עץ השדה, וחכמים ככח התורה יכולים לקבוע ולפעול בו זמן שיחנטו פירות (דא מצוות) שנה חדשה (חדשו מעשיכם), ובלבד שיהי' אחרי ר"ה לאדם באשר הוא אדם. ואכמ"ל ...

(ממכתב ראש השנה לאילנות, תשי"ח)

(\*) לעיין בזה ש"ך ליו"ד סקפ"ט סק"ג. שו"ת חת"ס אה"ע ו.



והנה האדם עץ השדה, היינו שישנו חלק חשוב מחיי האדם, אשר בו דומה הוא מצד כמה ענינים לכמה ענינים בחיי מין הצומח.

השרש — היא האמונה, אף שאין לזה מקום ע"פ השכל וטו"ד. אבל ע"ז הוא קשורו עם מקום ומקור חיותו הוא הקב"ה, וע"ז נמשך חיותו גם כשהאדם כבר גדל בחכמה ובתומ"צ.

גזע — תומ"צ. רוב בנינו של האילן. ומשנה לשנה מתרבה, כי האמונה צ"ל בתוקף גם אם אין שכלו מפותח וקטן הוא בחכ'. משא"כ תומ"צ, שצ"ל — בא בימים, שבכל יו"י מוסיף תומ"צ, כי ימים יוצרו גוי. והתנאה לפניו בתומ"צ, שזה נראה לעין כל, וגם השכל מודה על יופים. וישנם מצות שמסתעפים לכמה מצות (ציצית — ד' מצות, מקדש כולל כמה מצות: כלים, קרבנות כ"ר) וכמו ענפים המסתעפים גם הם לכמה ענפים קטנים.

אבל — זכות יש לה פירות, היינו שיש סוג מצות שמשפיע על אחרים ג"כ ע"י עשיתם, וכמ"ש בפי"מ בטעם שטוב לבריות אוכל פירותיהם בעוה"ז, וזהו אחת מתכליות בריאת האדם שישפיע גם על זולתו היינו שמעשה הטוב שלו יזריע ויצמיח פרותיהן כיוצא בהן.

והנה אם חפצים שיהי' הזרע זרע של קיימא — זהו תלוי בגרעין דוקא היינו כמה שאין בו טעם ולא ריח היינו מה ובאיזה אופן נכנס ללב השומע דוקא אם הוא יר"ש ומדבר במס"נ ומצד נקודת האמונה אשר בו (אף שהו' מכוסה, ובגלוי אומר טעמים שכליים. וכמו שהגרעין מכוסה בגוף הפרי ובקליפתה שיש להם טעם ומראה וריח, אבל הגורם לדיבורו והנותן חיות והתלהבות בדיבורו הוא המס"נ שלו) ואז מצמיח אילן גדול נושא פירות וענפים.

המורם מכל הנ"ל: שרש האדם וקישורו עם מקור חיותו הוא אך ורק ע"י האמונה בלי כל יפוי ושרך ופרכוס, וחלישות באמונה אפי' קלה — מחלשת כל קיום האילן אף אם הוא גדול וחזק בגזע ענפים וכו', כי אין כ"ז מועיל אם האמונה אינה בתקפה.

תפקיד האדם להוסיף תומ"צ בכיו"י, וכאילן הצומח וגדל תמיד. וזה אך זה הוא במינו ואיכותו ומהותו, אבל בתוך הגזע, הענפים ואפילו העלים נובע חיות, אשר השרשים שאבים מן הארץ — כנס"י מקור הנשמה — ושולחים בגזע, בענפים וכו' להחיות אותם. כי בתומ"צ צריך לזכור תמיד כח המס"נ (סש"ב ספכ"ה) ובאמונתו יחי' כל התומ"צ שלו.

אבל סו"ס תכלית האדם הוא להשפיע גם על אחרים.

— קודם חטא עה"ד כל האילנות נשאו פרי. ולעיל עתידים כל אילני סרק לשאת פירות. —



וכפירזיל שמצוה האי היא פויר, א איד דארף זען עס זאל זיין גאך א איד.  
וזהו תכלית שלימות האילן כשרואין שכבר הצמיח פירות, מזריע זרע להצמיח  
עוד אילן.

וזהו ההוראה דט"ז בשבט, ר"ה לאילנות, שלכל לראש הוא השרש, אמונה,  
אחי"כ בא גודל עובי וקומה של הגזע — תומיץ ברכוי ובשופי. והשלימות נראה בטיב  
הפרי והגרעין — היינו שהמזכה את חברו זכות חבירו או גם הרכים תלוי בו, והגיע  
לשלימותו הנרצה.

(ממכתב שבט, היחש"ד)



## י ת ר ו

... איך מתאים מרז"ל כפה עליהם כו' מכאן מודעה רבה לאורייתא (שבת פח, א) עם העני' נעשה ונשמע (ומלכותו ברצון קבלו עליהם — מדבר בשעת קרייס ולא בקבלת עול תומי'צ).

וביאר פנימיות הפשט בזה הוא: האפשריות שלא לקבל התוהמי'צ ישנה רק כ"ז שאינו מכיר בהכרה גמורה בשכל וברגש וכמוחש שהם רק הם תכלית הטוב והעדרם תכלית הרע, וכל מה שמתקרב להכרה זו מתמעטת האפשריות שלא יקבל את התוהמי'צ. והנה במעמד היס עברו רק נ' יום מיצי'מ, שהיתה ערות הארץ במדות מושחתות וכו' כידוע ועדיין לא הי' שהות שיבואו בני' להכרה כזו שהוא מן הקצה אל הקצה לגבי מצבם הקודם. אלא שמלמעלה, כפו עליהם הכרה זו ע"י שהופיע עליהם אור הכרת האמת עד כדי כך שראו במוחש שהתוהמי'צ הם תכלית הטוב (גם בגשמיות) ובאם לאו אין חייהם חיים (גם בגשמיות). ולכן אמרו בכל לב ונפש נעשה ונשמע. אבל כיון שלא באו להכרה זו מעצמם ובהדרגה, כ"א בדרך מתנה והברקה מלמעלה, הרי אחרי מעמד היס לא נשאר מכ"ז אלא רושם בהעלם. ולכן מכאן ואילך יש מודעה לאורייתא, כי באותו המצב שבו עליהם לקיים התוהמי'צ בפומי, עבודה גדולה וקשה היא.

בקצרה: במעמד היס היו כל בני' בדרך מתנה מלמעלה קרוב או ממש כנביא בעת הנבואה (ראה זח"ב צד, א. מו"ג ח"ב פ"ב ואברבנאל שם. עבוה"ק ח"ד פכ"ט. עקרים מ"ג פי"א. ועוד ואכ"מ), שרואה מראות אלקים. ומובן שאמרו בחפץ לב ורצון נעשה ונשמע. אבל כסור הנבואה, אין לתבוע שיוציאו לפועל כל מה שקיבלו ע"ע בעת הנבואה.

וראה תורה אור מג"א ד"ה חייב אינש (דרוש השני) פ"ד...

(ממכתב כ"ח תמוז. תשי"ח)



בת"ח, אשר בזה קבלת ספרו מצוות השם והחוברת דרוש פתיחה להל' נדה ...

וכמו במכתבי הקודם, אבוא גם בזה באיזה הערות קצרות:

א) בהקדמתו, בתחלה. דהמצות מספרם תריג — יעוין במבוא לסהמ"צ לרס"ג של הרב פערלא, שהביא המקומות בש"ס מדרש פסיקתא וכו' שהובא מספר זה,

ותמה על ר"י בן בלעם והתשב"ץ בסו"ס זהר הרקיע, שר"ל שאין המספר בדיוק או שאינו לפסק הלכה. — ויש להוסיף על ציונים הנ"ל המקומות בזהר ותיקונים שהובא מספר תריג (או רמ"ח מצות עשה ושס"ה ל"ת) אלא שרבו מלספור. ולא אציין, אלא: הקדמת רע"מ (זח"ג צב, ב) זח"א כד, א. קע, ב. רנג, א. הקדמת ת"ז כמה פעמים. ועוד. ובזהר שנדפס בירות"ץ ת"ש עם הגהות ניצוצי זהר בראש ח"א — קבץ המו"ל וסדר המצוות שהובאו ברע"מ.

ב) בספרו בתחלתו. אם המצוה היא לידע או להאמין — הנה הרמב"ם ביד"ו, שהוא אחרון לסהמ"צ, כתב לידע. וראה בהוצאת סהמ"צ שנדפס בניו-יארק לפני איזה שנים, שבכת"י סהמ"צ שבערבית, שזהו לשון הרמב"ם עצמו יש לפרש ג"כ לידע ולא להאמין. ויעוין ג"כ קונטרס לימוד החסידות הנ"ל פ"י ואילך.

ג) שם. אם אנכי הוא במספר המצות — ראה מצות האמנת האלקות בסהמ"צ להצ"צ בזה.

(ממכתב כ"ד מר"חשו"ן, ה'תש"י)

(\*) ראה לקו"ש חלק י"א ע' 279. לעיל ע' 115. המו"ל.



... בא דעם ערשטן דיבור בשעת מתן תורה: אנכי היא אשר הוצאתיך מארץ מצרים — פרעגט מען (צום ביישפיל: אבן עזרא שמות כ, א) עס האָט דאָך געדאַרפט שטיין אַ גרעסערע זאָך: אשר בראתי שמים וארץ ואשר עשיתך — אַחוץ דעם וואָס דאָס איז אַ גרעסערע זאָך, אשר בראתי שמים כו" צוגלייך אַ שטאַרקער טעם פאַר אַלע דורות, אין דער צייט ווען, אשר הוצאתיך מארץ מצרים האָבן דאָס געזען נאָר יענער דור, און די הויפט וויכטיקייט פון דעם איז אויך געווען נאָר פאַר זיי.

חסידות ענטפערט אויף דעם:

די בריאה איז דאָך: מאַכן פון אַין — יש, אויף דעם איז די הארה פון ג-טליכקייט, וועלכע איז שייך צו עולמות. יציאת מצרים אָבער, וועלכע האָט געקענט פאַרקומען נאָר דורך אותות ומופתים (דברים ד, לד) — דאָס הייסט דורך אַרויסנעמען דעם יש פון פרינציפן און גבולים פון דעם יש און דער בריאה (דאָס איז אויך דער רמז פון וואָרט 'יציאת מצרים' — אַרויסגיין פון מצרים — גבולים, ווי אין איכה א, ג) — דאָ איז געווען אַסך אַ העכערער גילוי פון אלקות. און דערפאַר ווערט יציאת מצרים דערמאָנט באַ מתן תורה, וועלכע איז אויך העכער פון בריאה און גבולים.

להבדיל, באַ מענטשן איז אויך אַזוי: אויסלערנען — זיך אָדער אַ פריינט — גיין אויף אַ גוטן וועג פון אָנהויבס אָן איז, לפי ערך, אַ לייכטע זאָך. אויב אָבער מ'דאַרף

איבערמאכן פרינציפן און ארויסגיין פון גבולים אין וועלכע מ'האט זיך איינגעלעבט, און זיי האבן זיך נאך ארויסגעוויזן, אין אייניגע זאכן, פאר ריכטיק, אבער אין א באשטימטן פאל שטערן זיי — איז דאס יציאת מצרים וגבולים — וועלכע איז פיל שווערער ...

(ממכתב ד' סיון, תש"ה)



... די איניציאטיוו פון כ"ק מו"ח אדמו"ר שליט"א צו דרוקן דעם ספרי אונטערשטרייכט די אל-אָרומעמענדע פאַרצווייגטע אַרבעט פון מיין שווער שליט"א, וועלכע פאַרבינדעט די העכסט טיפע חקירה וויסנשאפט פון דער תורה און חסידות מיט דעם טאַג-טעגליכן לעבן פון אַ אידן.

דעם דאָזיגען גרונט-פרינציפ געפינען מיר אין תורה בכלל און די עשרת הדברות בפרט, וואָס מיר לערנען אין דער סדרה פון דער היינטיקער וואָך.

די עשרת הדברות הויבען זיך אָן מיט „אנכי“ — וואָס ענטהאַלט די טיפסטע געדאַנקען פון ג-טליכקייט, יחוד, השגחה פרטית און אמונה בכלל, און לאָזען זיך אויס מיט גאַנץ לייכט פאַרשטענדליכע מצוות פון „כבוד אב ואם“, „לא תרצח“, „לא תגנוב“, א.ד.ג. וואָס דאָס ווייזט אָן אונזער אמונה איז ניט קיין אַבסטראַקטע זאַך בלויז פאַר דענקער און פילאַזאָפן, נאָר לאָזט זיך אַראָפּ אין טאַג-טעגליכן לעבן.

אַט אַזוי זאָרגט אויך כ"ק מו"ח אדמו"ר שליט"א אַרויסצוגעבן ספרים ניט נאָר אויפן געביט פון חסידישער פילאָזאָפיע נאָר אויך אַזעלכע ספרים ווי די „שדי חמד“ וועלכע ענטהאַלטען פסקי דינים בנוגע אַלע טאַג-טעגליכע איבערלעבונגען פון אַ אידן ...

(ממכתב ח"י שבט תש"ט)

(\*) שדי חמד. המו"ל.



... וכיון דאתי לידו<sup>1</sup> ראיתי להעיר כאן בדברי הספר.

(א) כ' שם (יב רע"ג): שניהם (זכור ושמור) מצוה אחת מתרי"ג, (אולי מקורו מלשון הסמ"ג סוף מ"ע כט שכתב „נאמר בדברות ראשונות זכור ובאחרונות שמור ועשה אחד הוא“) וצ"ע שהרי א) זכור הוא מ"ע ושמור מל"ת (וראה רמב"ן עה"ת שמות כ, ה) ואיך אפשר שיהיו מצוה אחת במנין תרי"ג, ב) זכור\*\* מ"ע דקדוש היום בדבור או על היין (מ"ע קנ"ה כסהמ"צ להרמב"ם) ושמור הוא איסור עשיית מלאכה (רש"י ד"ה בשמירה ברכות כ, ב) אלא שלא נמנה בפ"ע כיון דמנו לא תעשה כל מלאכה (מל"ת שך)...

(ממכתב יוס' ג' כ"ב סיון ה'תש"ד)

(\*) „ועשה טוב“. המו"ל.

(\*\*) בהגהות על הסמ"ג מחלק בין „שמור“ ו„השמר“ ודוקא ל' אחרון הוא מל"ת – ויל"ע בזה – ועד"ו צ"ע שהרי זכור הוא – מ"ע.



... הוקשה לו מה שבכמה מכ' שראה אין מזכירין יום השבוע כ"א היום בחדש אף שע"פ הרמב"ן (שמות כ, ח) ישראל מונים כל הימים לשם שבת א' בשבת ב' בשבת כי זו מן המצוה שנצטוינו בו (בשבת) לזכרו תמיד בכל יום,

ולדידי ל"ק: א) כי אפילו לדעת הרמב"ן פשיטא שאין זה ענין שמצותו כל היום כמו ת"ת ובפעם אחת שהזכיר יצא והרי אומר בשיר של יום היום יום א' כו'. ב) לפענ"ד ברור שאין כוונת הרמב"ן לחייבנו למנות בכ"י לשם שבת אלא שאם מזדמן לו למנות מנין ימים שבשבוע ימנה לשם שבת וכמו מצות מעקה וכו', ומש"כ תמיד בכ"י ר"ל לא בשבת או בע"ש לבד, ובזה מיושב ג"כ מה שהמנינים שבתני"ך הם לא לימי השבוע (ר"ה ג, א). ג) כנראה גם לכתחלה אין נוהגים כדעת הרמב"ן כי הרי בכל אופן אסר מנין ימי השבוע באופן אחר שלא לשם שבת ומעולם לא ראיתי נוהרים מלומר או לכתוב זונטאג מאנטאג וכו'...

(ממכתב י"ט תמוז ה'תש"ח)

## משפטים

... צו פֿאַרענדיקן מיט אַ וואָרט פֿון היינטיקער סדרה, פ' ואלה המשפטים.

די אַלע דינים פֿון נאָך מ'ת הויבן זיך אָן מיט דעם דין פֿון עבד עברי — כי תקנה עבד עברי שש שנים יעבוד ובשביעית יצא לחפשי חנם. איז דאָס זייער אומפֿאַרשטענדליך פֿאַרוואָס עס הויבט זיך אָן מיט אַזאָ דין, בפרט, אַז לויט דער גמרא (קדושין י"ד ע"ב) האַנדלט זיך דאָ וועגן אַן עבד וואָס בית דין האָט פֿאַר-קויפט ווייל דער איד האָט גע'גנב'עט און האָט ניט געהאַט צו באַצאָלן: ערשטנס אויב יאָ אָנהויבן מיט דעם דין, האָט זיך לאַגיש פֿריער געדאַרפט אָנהויבן מיט'ן דין פֿון גנבה, אַז אַ גנב — שנים ישלם, און דערנאָך אויב ער האָט ניט איז ונמכר בגנתו, און ערשט דאָן דערציילן דעם דין פֿון אַ עבד עברי: צווייטנס איז בכלל מוקשה פֿאַרוואָס די פרשה הויבט זיך אָן מיט דינים פֿון תקלה — א) אַ איד גנב'עט, (ב) האָט ניט קיין נכסים מיט וואָס צו באַצאָלן, (ג) קיינער וויל אים ניט אַרויסהעלפֿן ביז וואַנעט בית דין מוז אים פֿאַרקויפֿן פֿאַר אַ קנעכט אויף זעקס יאָר.

נאָר דער דאָזיקער דין איז אַן אַפּשפיגלונג און הוראה אויף דעם גאַנצן ענין פֿון משפּטים, וואָס דער תכלית איז צו לערנען דעם מענטשן צו באַצווינגען זיינע ניט-גוטע נויגונגען און תאוות און צו פֿאַריכטן דאָס שלעכטע וואָס ער האָט געטאָן פֿריער.

ווי קומט אָבער אַ איד נאָך מתן תורה צו ניט-גוטע רצונות און מעשים? נאָר דאָס ערקלערן רזיל אין ברכות (כה ע"ב), ווייל דער איד פֿאַרגעסט אַמאָל אַז דער בעל-הבית — דער אויבערשטער — זעט וואָס ער טוט, במילא רעכנט ער אַז ער קען „אַריינגבענען“.

די עצה דערצו איז: דער עברי ווערט אַן עבד ביים אויבערשטן, און דורך דעם וואָס במשך פֿון שש שנים יעבוד — עבודה בתורה ומצוות — איז דאָן ובשביעית — אין אלף השביעי — יצא לחפשי חנם, דאָן וועלן מצוות זיין אויף אַנאַנדער אופן, ווי דער אַלטער רבי ערקלערט דאָס אין תורה אור אָנהויבט היינטיקער סדרה ...

(ממכתב א' אדר א', תשי"ז)



כנראהי לא שאלו (עיקר) השאלה! שהייתה ע"ד האות סמ"ך (שפי' כו') ובפרט שכשידפיסו האות — הקורא השער יקרא התיבה במילואה וכו' ויש לברר איך נוהגים בגט בעיר דזאיאנץ ש"י וכו'.



השאלה ע"ד כתיבת האות ס. כמובן שלא היתה משום לא תזכירו גו' שהרי אין זה שם ככלל כ"א אמירה על כומר — שכיון שעוע"ז, ה"ז, קדוש" (מפורסם ברוסיא — שבנ"י קראו לעיר בעלא צערקאוו שווארצע ולא, לבנ"י טומאה —) ובמכש"כ הענין דקדושה.

— שאלתי בנוגע לגיטין — כמובן, הייתה רק לצד אחד: באם בגט לא היו כותבים הס. הרי פשיטא שאין לכותבו בנדוד, אבל — לא להיפך שבאם בגט כותבים ס. — מפני שאין ברירה, כיון שכך נקראת העיר ואין לה שם אחר — הרי גם בנדוד צ"ל כך, או עכ"פ מותר לעשות כן.

ולעיר מ.פּעטערבורג" (אגה"ק דאדנ"ע) אבל שם גם כפי כמה א"י נקראה בלי הוספת הס' בראשה.

(ממכתב שבט תשד"ח)

---

(\*) כ"ק אדמו"ר שליט"א הפנה את כותב המכתב לרבנים אם מותר להדפיס על שער' התניא תיבה הראשונה דשם עיר, ס. אדנ" (וכיו"ב), ואפילו בר"ת. המו"ל.  
 (\*\*\*) מעיר ס. פאלו בראזיל. המו"ל.



ב'יה, יום שלישי, שהוכפל בו כי טוב,  
פ' אם כסף תלוה את עמי,  
ה'תשד"מ. ברוקלין, נ.י.

הנהלת חברת גמילות חסדים שומרי שבת

ה' עליהם יחיו

שלום וברכה!

בעונג קבלתי מכתבם מבשר טוב אשר תתקיים, המלוה מלכה השנתית  
במוצש"ק פ' משפטים —

ויהיר שתהא בשעה טובה ומוצלחת, והרי גמ"ח ענינה טוב (לשמים ולבריות גם  
(יחד)

ובפרט אשר ה"ז מוצש"ק מברכים החודש (אדר ראשון), והשנה שנת עבור  
ובמספר ימים הכי גדול ושלם, והרי ימים יוצרו ולו (ולא) אחד בהם, להגדיל עוד  
יותר ולהשלים במעשינו ועבודתינו בכלל, אשר כל יומא ויומא עביד עבדתי,  
ובמיוחד — בצדקה ובגמ"ח שהיא בממונו בגופו ובנפשו — אחדות כל עניני האדם,  
במצוה השקולה כנגד כל המצות

שהיא גם עושה שלום ומאחדת את כל בני, שהרי גמ"ח הוא בין לעניים ובין  
לעשירים,

---

יום שלישי: שנתברך משבת פ' מתן תורה — אוריאן תליתי (שניתנה לעם תליתי ע"י תליתי ביום  
תליתי בירחא תליתי) — שנת פה, א. וראה ר"ן גאון שם. וראה לקו"א להה"מ סרמ"ח.  
יו . . . טוב: ראה אה"ת בראשית (לג, א ואילך). שם משפטים (ע' אקנו. אקסא ואילך).  
שהוכפל . . . טוב: ראה קידושין מ, א. פיה"מ להרמב"ם פאה בתחלתה. מכתב כ"ק אדני"ע בס' המאמרים  
תשי"ט ע' יח. מכו' ומאמר כ"ק מרוח אדמורי שם. ועיין רשי' לבראשית (א, ז) בסופו — דגם העבר נעשה טוב.  
אם כסף תלוה: ראה אה"ת עה"פ. ד"ה זה בספר תרכ"ז, תרכ"ט.  
הנהגת . . . חסדים: מעלת גבאי צדקה — ראה ב"ב ח, ב. זח"א רח, סע"א. לקוטי לוי"צ לזח"ב (ע' רכב).  
— ולהעיר מכש"ט בסופו (ס"י תל).  
גמ"ח . . . גם יחד: ראה פיה"מ להרמב"ם שם. ס' המאמרים תשי"ט שם.  
ובמספר ימים: ראה סד"ה ואלה המשפטים בתו"א ובתו"ח.  
ימים . . . בהט: ראה שם. אה"ת לתהלים (יהל אור) להצ"צ עה"פ קלט, טז.  
כל . . . עבדתי: זח"ג צד, ב.  
ובגמ"ח . . . ובנפשו: ראה סוכה מט, ב. ד"ה אשר ברא תרפי"ט (סה"מ קונטרסים ח"א) פ"ז ואילך. ולהעיר  
מהמשך מים רבים תרל"ז ספמ"ח.  
ובגמ"ח . . . אחדות: רשי' ברכות (ת, א) ד"ה סדה בשלום.  
השקולה כנגד כל המצות: ירוש' פאה פ"א, ה"א. תנאי פל"ז. וראה מפרשי המשנה אבות פ"א מ"ב.  
שהיא גם . . . כל בני: ראה ד"ה אני בצדק אחזה פניך (בהקדמת ס"י אדה"ז). — ולהעיר מזח"א (יג, ב):  
שליט על כל בריין דעלמא.  
גמ"ח . . . לעשירים: סוכה שם. (ואולי יל"ם כן — עכ"פ ברמז — בזח"א שם רע"ב). וראה שו"ע אדה"ז  
ריש ה"ל הלוואה.



וכולנו כאחד ממשיך ברכנו אבינו באור פניך, עד למטה מטה, שהרי גמ'ח אדם  
אוכל פירותי בעוה"ז,

ויהי'ר אשר כ"ז יחיש עוד יותר קיום אמירת ותקות השם בספר דוד, דדא היא  
סעודתא דדוד מלכא משיחא —

אני אמרתי אלקים אתם — כמלאכיא אתון חשיבין,

ובמיוחד — יחיש קיום השאלה-תפלה אשר לה קווינו כל היום, גאולה האמתית  
והשלימה במהרה בימינו ממש.

רצוי'ב השתתפות, בלי'נ.

בכבוד ובברכת הצלחה ככהנל

---

וכולנו . . . פניך: נוסח ברכת שים שלום. וראה תניא פ' לב. קונטרס אהבת ישראל.  
גמ'ח . . . בעוה"ז: ריש מס' סאה.  
דדא . . . משיחא: ס' הארזיל ובכ"מ.  
אני . . . חשיבין: תהלים פכ, ואי' ובתרגום.  
קווינו כל היום: תפלת יח ברכת צמח דוד.



ב'ה יוג שלישי, שהוכפל בו כי טוב,  
פ' אם כסף תלוה את עמי,  
ה'תשמי'ה. ברוקליו, נ'י.

הנהלת חברת גמילות חסדים שומרי שבת

ה' עליהם יחיו

שלום וברכה!

בעונג קבלתי מכתבם מבשר טוב אשר תתקיים, המלוה מלכה השנתית  
במוצש'ק פ' משפטים כו' פ' שקלים" —

ויהי'ר שתהא בשעה טובה ומוצלחת, והרי גמ'ח ענינה טוב (בכפליים — לשמים  
ולבריות)

ובפרט אשר ה'ז מוצש'ק מברכים החודש אדר — לשון אדיר להאדיר ולהגדיל  
עוד יותר במעשינו ועבודתינו בכלל, אשר כל יומא ויומא עביד עבידת'י, ובמיוחד —  
בצדקה ובגמ'ח שהיא בממונו בגופו ובנפשו — אחדות כל עניני האדם, במצוה  
השקולה כנגד כל המצות

שהיא גם עושה שלום ומאחדת את כל בני'י, שהרי גמ'ח הוא בין לעניים ובין  
לעשירים,

---

יום שלישי: שנתברך משבת פ' מתן תורה — אוריאן תליתאי (שניתנה לעם תליתאי ע'י תליתאי ביום  
תליתאי בירחא תליתאי) — שבת פח, א. וראה ר'ן גאון שם. וראה לקו'א להה'מ סרמיח.  
יום . . טוב: ראה אהית בראשית (לג, א ואילך). שם משפטים (ע' אקנו. אקסא ואילך).  
שהוכפל . . טוב: ראה קידושין מ, א. סיה'מ להרמב"ם פאה בתחלתה. מכתב כ'ק אדני'ע בס' המאמרים  
תש'ס ע' יח. מכ' ומאמר כ'ק מו'ח אדמור' שם. ועי'ן רש'י לבראשית (א, ז) בסופו — דגם העבר נעשה טוב.  
אם כסף תלוה: ראה אהית עה'פ. דיה זה כספר תרכ'ז, תרכ'ט.  
הנהלת . . חסדים: מעלת גבאי צדקה — ראה בי'ח ת, ב. וח'א רח, סע'א. לקוטי לוי'צ לוח'כ (ע' רכב).  
— ולהעיר מכש'ט בסופו (ס'י תל).  
גמ'ח . . ולבריות: ראה סיה'מ להרמב"ם שם. ס' המאמרים תש'ט שם.  
אדר — לשון אדיר: ביצה טו, ב. ראה ליקוטי לוי'צ אגרות ע' צט (יהל אור ע' שמב).  
כל . . עבידת'י: זח'ג צד, ב.  
ובגמ'ח . . ובנפשו: ראה סוכה מט, ב. דיה אשר ברא, תרפ'ט (סה'מ קונטרסים ח'א) פ'ז ואילך. ולהעיר  
מהמשך מ'ס רבים תרל'ז ספמיח.  
ובגמ'ח . . אחדות: רש'י ברכות ח, א) ד'יה סדה בשלום.  
השקולה כנגד כל המצות: ירוש' פאה פ'א, ה'א. תניא פל'ז. וראה מפרשי המשנה אבות פ'א מ'ב.  
שהיא ג' . . כל בני'י: ראה אני בצדק אחוה פניך (בהקדמת ס'י אדה'ז). — ולהעיר מזח'א (יג, ב):  
שליט על כל בריון דעלמא.  
גמ'ח . . לעשירים: סוכה שם. (ואולי יל'פ כן — עכ'פ ברמז — בוח'א שם רע'ב). וראה שו'ע אדה'ז  
ריש הלי' הלוואה.

וכולנו כאחד ממשיר ברכנו אבינו באור פניך, עד למטה מטה, שהרי גמ'ח אדם  
אוכל פירותי בעוה"ז,

ויהי' אשר כ"ז יחיש עוד יותר קיום היעוד בספר דוד, נעים זמירות ישראל,  
דדא היא סעודתא דדוד מלכא משיחא —

וידעו כי אתה שמך הוי' לבדך עליון על כל הארץ,

ובמיוחד יחיש קיום השאלה-תפלה אשר לה קווינו כל היום, גאולה האמתית  
והשלימה במהרה בימינו ממש.

מצויב השתתפות, בלינ.

בכבוד ובברכת הצלחה בכהנ"ל

---

וכולנו . . פניך: נוסח ברכת שים שלום. וראה תניא פ' לב. קונטרס אהבת ישראל.  
גמ'ח . . בעוה"ז: ריש מס' פאה.  
היעוד בספר דוד: תהלים מזמור פג בסיומו.  
דדא . . משיחא: ס"ה האריו"ל ובכ"מ.  
קווינו כל היום: תפלת יח ברכת צמח דוד.



ב"ה יום שלישי, שהוכפל בו כי טוב,  
פ' אם כסף תלוה את עמי,  
ה'תשמיז'. ברוקלין, נ"י.

הנהלת חברת גמילות חסדים שומרי שבת

ה' עליהם יחיו

שלום וברכה!

בעונג קבלתי מכתבם מבשר טוב אשר תתקיים, המלוה מלכה של גמ"ח ש"ש  
במוצש"ק פ' משפטים כו' פ' אם כסף גוי'

ויה"ר שתהא בשעה טובה ומוצלחת, והרי גמ"ח ענינה טוב (בכפליים — לשמים  
ולבריות)

וכפרט אשר היז מוצש"ק מברכים החודש אדר (ראשון) — לשון אדיר האדיר  
ולהגדיל עוד יותר במעשינו ועבודתינו בכלל, אשר כל יומא ויומא עבידתי,  
ובמיוחד — בצדקה ובגמ"ח שהיא בממונו בגופו ובנפשו — אחדות כל עיני האדם,  
במצוה השקולה כנגד (ובמילא — גם מאחדת) כל המצות,

שהיא גם עושה שלום ומאחדת את כל בניי, שהרי גמ"ח הוא בין לעניים ובין  
לעשירים,

---

יום שלישי: שנתברך משבת פ' מתן תורה — אוריאן תליתי (שניתנה לעם תליתי ע"י תליתי ביום  
תליתי בירתא תליתי) — שבת פח, א. וראה ר"ז גאון שם. וראה לקו"א לה"מ סרמ"ח.  
יום . . טוב: ראה אוה"ת בראשית (לג, א ואילך). שם משפטים (ע' אקנו. אקסא ואילך).  
שהוכפל . . טוב: ראה קדושין מ, א. סיה"מ להרמב"ם טאה בתחלתה. מכתב כ"ק אדניע' ב"ה המאמרים  
תשי"ע י"ח. מ"י ומאמר כ"ק מ"ח אדמור"ר שם. ועיין רש"י לבראשית (א, ז) בסופו — דגם העבר נעשה טוב.  
אם כסף תלוה: ראה אוה"ת עה"פ. ד"ה זה בספר תרכ"ז, תרכ"ט.  
הנהלת . . חסדים: מעלת גבאי צדקה — ראה בי"ח, ב. זח"א רח, סע"א. לקוטי לוי"צ לזח"ב (ע' רכב).  
— ולהעיר מכש"ט בסופו (ס"י תל).

גמ"ח . . ולבריות: ראה סיה"מ להרמב"ם שם. ס' המאמרים תשי"ט שם.

אדר (ראשון): שלבמה פוסקים הוא העיקר.

אדר — לשון אדיר: ביצה טו, ב. ראה ליקוטי לוי"צ אגרות ע' צט (יהל אור ע' שמב).

כל . . עבידתי: זח"ג צד, ב.

ובגמ"ח . . ובנפשו: ראה סוכה מט, ב. ד"ה אשר ברא, תרפ"ט (סה"מ קונטרסים ח"א) פ"ז ואילך. ולהעיר

מהמשך מים רבים תרליז ספמ"ח.

ובגמ"ח . . אחדות: רש"י ברכות (ח, א) ד"ה פדה בשלום.

השקולה כנגד . . כל המנות: ירוש' טאה פ"א, ה"א. תניא פל"ז. וראה מפרשי המשנה אבות פ"א מ"ב.

שהיא גם . . כל בניי: ראה ד"ה אני בצדק אחזה פניך (בהקדמת ס"י אדה"ז). — ולהעיר מזח"א (יג, ב):

שליט על כל בריין דעלמא.

גמ"ח . . לעשירים: סוכה שם. (ואולי יל"ם כן — עכ"פ ברמז — בזח"א שם רע"ב). וראה שר"ע אדה"ז

ריש הל' הלאה.

וכולנו כאחד ממשיך ברכנו אבינו באור פניך, עד למטה מטה, שהרי גמ"ח אדם  
אוכל פירותי בעוה"ז,

ויהיר אשר כ"ז יוסיף עוד יותר בקיום ההוראה בספר דוד, נעים זמירות ישראל,  
דדא היא סעודתא דדוד מלכא משיחא —

ילכו מחיל אל חיל

ויחיש עוד יותר קיום היעוד — בהמשך לההוראה — יראה אל אלקים בציון,  
בגאולה האמתית והשלימה במהרה בימינו ממש.

מצוי"ב השתתפות, בל"נ.

ככבוד ובברכת הצלחה בכהנ"ל

---

וכולנו . . . פניך: נוסח ברכת שים שלום. וראה תניא פ' לב. קונטרס אהבת ישראל.

גמ"ח . . . בעוה"ז: ריש מס' פאה.

ההוראה בספר דוד: תהלים מזמור פד, ח. וראה שו"ע אדה"ז חאו"ח ר"ס קנה. וש"נ.

דדא . . . משיחא: ס"ה האריז"ל ובכ"מ.

## תצוה

... כהוראת פרשת שבוע זה:

ואתה (בתוספת וא"ו, המשכה מלמעלה מהשתלשלות) תצוה (מלשון צוותא והתקשרות) את בני ישראל (לי ראש, היא בחי' חכמה (שבתורה הוא ענין פנימיות התורה)) ויקחו אליך (לבחי' משה שבכ"א) שמן זית (הבא ע"י כתישתו, אתכפיא וכו') (ראשון שבשמנים, כמיש כל חלב לה', וע"י) כתית (ביטול — מגיעים) למאור (של תורה, ועי"ז מתקשרים בקוב"ה בבחי' הנקראת מאור, ומזה נמשך להיות, ד)יערוך אותו אהרן (שמחה של מצוה, ובאופן ד)חקת עולם (דבר של קיימא ונצחי) — כמבואר בדא"ח.

(ממכתב ד' אדר ראשון. תשכ"ה)



## פורים

ביה, יום ג' שהוכפל בו כי טוב,  
ל' אדר א' — א' דר"ח אדר ב',  
ה'תשמ"ו. ברוקלין, נ"י.

אל בני ובנות ישראל  
בכל מקום שהם,

ה' עליהם יחיו

שלום וברכה!

שטייענדיג אין דעם טאג וואס פארבינדט די צוויי אדר-חדשים, אדר ראשון און אדר שני: אין מיטן צווישן פורים-קטן און פורים-גדול, וועלכע שטייען אונטער דעם צייכן פון נס פורים און ווערן ווי איין לאנגער חודש — „דער חודש וואס אין איבערגעקערט געווארן פאר אידן פון א קלאגען אין א שמחה און פון טרויער אין א יום-טוב“:

וואס הייאר — אן עיבור-יאר — אין די שמחה בכפלים (א דאָפּלטע):

איז א העכסט פאסנדע געלעגנהייט אריינצוטראַכטן זיך: מאי פורים — וואס אין די באדייטונג פון פורים — וואס האט פאסירט מיט ארום 2300 יאר צוריק, אין פרס און מדי — פאר אונז היינט און דא?

---

יום ג' שהוכפל בו כי טוב: פרשיי בראשית א, ז. ובאזהמת (בראשית לג, א ואילך. ועוד) ובמכתב כיפ אדמור (מהורש"ב) נ"ע (בסה"מ תשי"ט ע' 19) (השני) ובאגרות קודש שלו ע' קלה ואילך) מקשר זה עם מחזיל (קידושין מ, א) טוב לשמים וטוב לבריות. ולהעיר, שגם קביעות פורים בשנה זו היא ביום השלישי. ל' אדר א' — א דר"ח אדר ב': ראה שו"ע אה"ע סקכ"ז ס"ז.

צוויי אדר-חדשים . . . נס פורים: דאין בין אדר הראשון ואדר השני אלא כו' (מגילה ו, ב). פורים-קטן: כן נקרא במהר"ל הל' פורים. דרכי משה או"ח סי' תרצז (סק"ג). וכן הובא בסידור אדה"ז (לפני למנצח יענך). השלמה לשו"ע אדה"ז או"ח סקלא ס"ח. ובדרכי משה שם (סק"ב): פורים ראשון. פורים-גדול: כן נקרא בסידור אדה"ז שם ובהשלמה לשו"ע אדה"ז שם.

ווי איין לאנגער חודש: ר"ז, רא"ש (ועוד) לנדרים סג, ריש ע"ב. וראה לקו"ש חט"ז ע' 344 ואילך בענין משנכנס אדר מרבין בשמחה — אם קאי גם על אדר ראשון.

דער חודש . . . אין א יום-טוב: אסתר ט, כב. ובירושלמי (מגילה פ"א ה"א): כל החודש כשר לקריאת המגילה כו' והחודש אשר נהפך להם כו'. שו"ע או"ח סתרפ"ח ס"ז. וברמ"א שם: והכי נהוג (אלא שבנוגע למקרא מגילה בלבד ולא יעבור ט"ז בו. וראה לקו"ש ח"א ע' 342 בהערה ד"ה מחרת יום הפורים).

הייאר — אן עיבור-יאר: להעיר מירושלמי שם ה"ה: אותה השנה (שנעשה בה הנס) היתה מעוברת (אלא שדעת הבבלי לא משמע כן — מדלא הביאו בסוגיא זו (מגילה ו, ב) להכריע הדיון). ולהעיר משער הפסוקים להאירזיל ר"פ ואתחנן. לקרא להה"מ (הוצאת קה"ת) ס"י קה. וראה לקוטי לוי יצחק למגילת אסתר ס"ע צו. שם ע' צט.

מאי פורים: ע"ד לשון חז"ל בנגוע לחנוכה (שבת כא, ב).

באמת, אין געוויסע הינזיכטן, האָט פורים — נאָך מער ווי אַנדערע אויסגעטיילטע טעג און ימים טובים — אַ ספעציעלע באַדייטונג פאַר יעדן אידן און אידישע פרוי, בתוך כלל ישראל, אין דער איצטיגער צייט און אין יעדן לאַנד.

פורים איז געשען אין אַ צייט ווען אידן זיינען געווען אין גלות, און זיינען אויך נאָך דעם נס פורים געבליבן אין גלות (ביז דער בויען פון דעם צווייטן בית המקדש איז פאַרענדיגט געוואָרן).

דערציילט די מגילה — און די חכמים דערקלערן נאָך מער באַריכות — אַז אין גשמיות איז דער גלות אין פרס ומדי (די לעצטע תקופה פון גלות בכל) געווען גאַרניט קיין שטרענגער. אדרבה, אידן זיינען געווען געלאָזן צו דער קעניגלעכער סעודה: אַ אידישע פרוי, אסתר, איז געווען די מלכה, און מרדכי היהודי איז געווען פון די אַנגעזעענע מענטשן אין קעניגלעכן הויף. און דוקא אין דער צייט איז אויפגעשטאַנען אַ המן הרשע און האָט זיך פאַרמאַסטן קעגן אידישן פּאָלק, ביז להשמיד ולהרוג גוי. וואו האָט המן גענומען די דרייַסטקייט אויף אַזאַ מין פּלאַן?

קען מען דעם ענטפער געפינען אין המן'ס ווערטער צום מלך אחשוורוש: ישנו עם אחד מפורד ומפורד בין העמים בכל מדינות מלכותך ודתייהם שונות מכל עם — „ס'איז פאַראַן איין פּאָלק, צעשפּרייט און צעטיילט צווישן די פעלקער אין אַלע מדינות פון דוין מלוכה, און זייערע געזעצן זיינען אַנדערש פון יעדן פּאָלק“.

המן האָט פאַרשטאַנען, אַז אידן זיינען איין פּאָלק, אפילו ווען זיי זיינען צעשפּרייט איבער דער גאַנצער וועלט, און אַז די זאך וואָס פאַראייניקט אַלע אידן איז וואָס זיי פירן זיך לויט זייערע אייגענע געזעצן — די תורה און מצוות: און דאָן קען קיין אומה ולשון ניט האָבן קיין שליטה אויף זיי.

פורים . . . ספעציעלע באַדייטונג . . . אין דער איצטיגער צייט: להעיר מפירוש הכעש'ט במחזיל (מגילה יו, א) הקורא את המגילה למפרע לא יצא — כש'ט (הוצאת קה"ת) הוספות ס' עה. ושינ. אידישע פרוי: ד.נשים חייבות במקרא מגילה שאף הן היו באותו הנסי' (מגילה ד, א). ויתירה מזו, עיי אשה, אסתר, נקשה הנס (רש"י), הובא בתורה שאף הן — מגילה שם. רש"י פסחים קח, ריש ע"ב ד"ה שאף הן). ולהעיר, שאסתר דוקא בקשה (ופעלה): 1) כתבונתו, 2) לדורות (מגילה ז, א. וראה בארוכה לקו"ש חט"ז שיחה א' לפורים (ע' 352 ואילך) ובהערות שם).

געבליבן אין גלות: ד.אכתי עכדי אחשוורוש אנו' — מגילה יד, א.

ביז דער בויען פון דעם צווייטן בית המקדש איז פאַרענדיגט געוואָרן: כי, במלכות אחשוורוש בתחלת מלכותו כתבו שטנה על יושי יהודה וירושלים' שלא לבנות בהימ'ק — עזרא ד, ו ובפרש"י. תיב'ע ופרש"י עה"פ אסתר ה, ג.

אין גשמיות איז דער גלות . . . געווען גאַרניט קיין שטרענגער: ראה באַרוכה שיחת פורים התשי"א (ספר השיחות התשי"א סע' 68 ואילך).

אידן זיינען געווען געלאָזן צו דער קעניגלעכער סעודה: אסתר' פיז, יח. יליש אסתר רמז תתנ"ו. וראה שיחה הנ"ל.

אסתר . . . די מלכה: ובפרט אשר, ותשא חן וחסד לפניו' — אסתר ב, יז.

מרדכי היהודי . . . אין קעניגלעכן הויף: יושב בשער המלך' — אסתר שם, יט. ועוד. וראה מגילה יג, סע"א שאחשוורוש שקל עצה ממרדכי. ודרזיל עה"פ כרצון איש ואיש (מגילה יב, סע"א).

להשמיד ולהרוג: אסתר ג, יג.

ישנו . . . מכל עם: אסתר ג, ח.

אידן זיינען איין פּאָלק כו': ראה גם לקו"ש חכ"כ ע' 257. שם ע' 263.



אָבער ווען המן קומט צו דער קעניגלעכער סעודה און טרעפט זיך דארט אויך מיט אידישע געסט: ער זעט אויך, אַז כאַטש קיינער צווינגט זיי ניט — אדרבה, ס'איז כּרצון איש ואיש («ווי איינער וויל»), און דאָך זיינען פּאַראַן צווישן זיי אַזעלכע וועלכע זיינען ניט מקפיד אויף כשרות און שעמען זיך מיט אידישקייט וכו', קומט ער צום אויספיר, אַז אידן זיינען ניט נאָר מפורד («צעשפרייט») נאָר אויך מפורד («צעטיילט»), און פילט זיך דרייסט אַרויסצוקומען מיט אַ גזירה אומצוברענגען אַ גאַנצן פּאַלק אין איין טאָג, וואָס קיין שונא ישראל פאַר אים האָט זיך ניט דערטראַכט דערצו,

און ענלעך צו אים — דער צורר היהודים פון אַ יובל צוריק.

קומט פורים און דערמאָנט אונז, ווי אַזוי מרדכי היהודי, און אסתר המלכה, און דער גאַנצער כלל ישראל, עס מרדכי («מרדכיים פאַלק»), האָבן געענטפערט אויף המ'ס גזירה:

מרדכי היהודי — לא יכרע ולא ישתחוה — «קניט ניט און בוקט זיך ניט צו קיינעם און צו קיין זאך וואָס וויל אים צווינגען צו מאַכן פשרות אין אידישקייט:

אסתר המלכה שטעלט איין איר לעבן צו העלפן ברענגען אַ ישועה איר פאַלק — נפשי בשאלתי ועמי בבקשתי — «מיין לעבן איז מיין געבעט, און מיין פאַלק איז מיין בקשה».

אַלע אידן שטייען אין אַ תנועה פון תשובה און מסירת-נפש במשך פון כמעט אַ גאַנץ יאָר, כאַטש זיי האָבן זיך געקענט לייכט ראַטעווען דורך דערקלערן זיך אויס «יהודים».

כּרצון איש ואיש: אסתר א, ז. וראה אסתר ויליש הניל. מגילת סתרים עה"פ.

ניט נאָר מפורד . . נאָר אויך מפורד: ראה גם מגילת סתרים עה"פ.

אַ גאַנצן פּאַלק אין איין טאָג: אסתר ג, יג.

עס מרדכי: אסתר שם, ו.

לא יכרע ולא ישתחוה: שם, ב.

נפשי בשאלתי ועמי בבקשתי: שם ז, ג.

אַלע אידן . . מסירת-נפש: ראה תריא מגיא צו, א. שם (בהוספות) כק, ד. שערי אורה שער הפורים ד"ה

וקבל היהודים פ"ח (צ, ב). ד"ה חייב אינש עטרית פ"ד (סה"מ עטרית ע' ש), תרפ"א (תשי"ח) פ"ה (סה"מ

תרפ"א ע' קצא). ד"ה בלילה ההוא השית פ"ה (סה"מ השית ע' 9).

במשך פון כמעט אַ גאַנץ יאָר: כ"ה בתריא שם כק, ד: כמעט משך שנה. אבל בתריא שם צו, א (ועד"ז

בשאר המקומות שבהערה הקודמת): כל השנה כולה. וראה ד"ה וקבל היהודים תשלי"ח פ"ג (סה"מ — מלוקט

קה"ת, תשמ"ז) ע' שיט ואילך.

זיך געקענט לייכט ראַטעווען דורך דערקלערן זיך אויס «יהודים»: כ"ה במגילת סתרים עה"פ אסתר ג,

יג. תריא שם צו, א. ובד"ה חייב אינש וד"ה בלילה ההוא שבהערה הנ"ל. אבל ראה לבוש, הובא כס"ז או"ח

סתרי"ע סק"ג. ובד"ה חייב אינש תרפ"א הנ"ל: ידוע ההפרש שבין תנוכה לפורים, דמל"ו יו . . גופן של ישראל

לא רצו להשמיד ח"י . . אבל המן ביקש להשמיד . . בגופן של ישראל. ומסיים: וע"כ עיקר הגזירה היתה

להיותם יהודים ואם היו ח"י כופרים באמונתן היתה מתבטלת הגזירה לגמרי.

ואחרון אחרון חביב — די אידישע קינדערלעך, תינוקות של בית רבן, ווערן פארזאמלט אונטער מרדכי'ס פירערשאפט און זיי ווערן דורכגעדרונגען מיטן גייסט פון מסירת-נפש פאר תורה און אידישקייט. און אין זייער זכות כפרט, צוזאמען מיט דעם זכות פון אלע אידן, מענער, און פרויען און קינדער, וועלכע זיינען פאר- אייניגט אין איין פאלק — עם אחד, דורך תורה אחת, פון ה' אחד —

ווערט המו'ס גזירה בטל ומבוטל און עס קומט די גיטלעכע ישועה — ניט נאר מן המיצר אל המרחב, נאר אין אן אופן פון ונהפוך הוא: אנשטאט אידן זאלן ציטערן פאר זייערע שונאים, פאלט אן א פחד אויף די שונאים פאר אידן; אנשטאט צו פאלן כורעים פאר גוי'שקייט — באווייזט מען אן מען איז יהודים, מודים בכל התורה כולה וכו' וכו', און עס ווערט ליהודים היתה אורה ושמחה וששון ויקר — אין אלע הינזיכטן, ניט נאר אין רוחניות, נאר אויך פשוט אין גשמיות.

\* \* \*

אויך אין די סדרות פון דער איצטיגער וואך — ויקהל ביים אנהייב, און פקודי ביים אפשו'ס — ווערן-מרוזט די אויבנדערמאנטע נקודות:

ויקהל משה — משה רבנו פארזאמלט די אידן און פארראייניקט זיי אין איין קהל, און מ'הייבט בא'לד אן מיט מעשה בפועל — פארשטארקען שמירת שבת, און מ'הייבט תיכף אן גרייטן צוריות און אויפשטעלן דעם משכן, מיט אלע זיינע כלי-הקודש. און אין פ' פקודי ווערט אונטערשטראכן, מערערע מאל, ווי יעדע זאך איז אפגעטאן געווארן גענוי ווי דער אויבערשטער האט אנגעזאגט משה'ן: און די גאנצע

ואחרון אחרון חביב: ע'ד ב'ר פ'ע'ח, ת. פרש'י עה'פ' וישלח לג, ב. די אידישע קינדערלעך. . . ווערן פארזאמלט: ראה אסת'ר פ'ח, ז. פ'ט, ד. יליש אסת'ר רמז תתנ"ח. וראה גם אסת'ר פ'י, ד. ויק'ר פכ"ח, ו. יליש אמור רמז תתרגמ (עה'פ' כג, יא). פס'ר פ'יח (פ' העומר). וראה ד'ה וקבל היהודים תרפ"ז (תשי"א) פ'ג ופס'ז (סה"מ תרפ"ז ע' קיב. שם ע' ככד-ה). תינוקות של בית רבן: הבל שאין בו חטא — שבת קיט, סע"ב. וראה זהו בתחלתו (א, רע"ב), והשייכות ליום שלישי.

און אין זייער זכות כפרט: ראה אסת'ר פ'ט, ד. יליש אסת'ר רמז תתנ"ו. וראה גם אסת'ר פ'י, יז (קרוב לסיפא) — נתבאר בלקו'ש חכאי שיחה לפורים (ע' 206 ואילך). תורה אחת. . . ה' אחד: ראה חגיגה ג, סע"א ואילך. ונהפוך הוא: אסת'ר ט, א.

פאלט אן א פחד אויף די שונאים פאר אידן: שם ת, יז, ט, ב. יהודים: מודים בכל התורה כולה: כדרשת חז"ל (מגילה יג, רע"א) עה'פ' (אסת'ר ב, ה) איש יהודי: שכל הכופר בע"ז נקרא יהודי אשר. הכופר בה (בע"ז) כמודה בכל התורה כולה (קידושין מ, א). ליהודים. . . ויקר: אסת'ר ת, טו.

אין רוחניות: ראה גי'כ דחז"ל אורה זו תורה כו'. וראה לקמן. אין די סדרות פון דער איצטיגער וואך: כותרת אד"ז (היום יום' ע' קא. ספר השיחות התשי"ב ע' 29 ואילך): מען בעדארף לעבן מיט דער צייט. . . מיט דער פרשת השבוע און פרשת היום פון דער סדרה פון דער וואך.

גרייטן צוריות: תנחומא ס"פ פקודי.  
מערערע מאל: תנחומא שם.

הייליגע ארבעט ווערט פאָרענדיגט, און דער משכן ווערט אויפגעשטעלט ראש-חודש ניסן, און באלד דערזעען אַלע די השראת השכינה; און עס ווערט מקויים דעם אויבערשטניס אַנזאָג און הבטחה ועשו לי מקדש ושכנתי בחוכם — יעדער איד און אַלע אידן שטעלן אויף אַ „משכן“ און „מקדש“ אויך — און אַן עיקר — באַ זיך אין האַרצן, דורך דער טאַג־טעגלעכער הנהגה לויט דעם רצון הבורא, איז אַן אופן פון אורה זו תורה כו' ויקר אלו תפילין (כולל אַלע מצוות).

• • •

ויהי רצון אַז בקרוב ממש זאַל מקויים ווערן אונזער תפילה און בקשה וועלכע מיר זאָגן באַם אַנהייב פון יעדער וואָך, גלייך, איידער עס הויבט זיך אַז די וואָך און די וואַכעדיקייט, אין הבדלה: כן תהי לנו, דער — ליהודים היתה אורה ושמחה וששון ויקר פון דאַמאַלס,

און פון דער טיילווייזער גאולה, זייענדיק אין גלות, זאַל מען גיין מחיל אל חיל און מסמיך זיין די גאולה, מען זאַל באלד צוקומען, האָבן די גאולה השלימה והאמיתית על ידי משיח צדקנו,

און ס'זעט אויך זיין קיום כל המצות, „כל מצוה ומצוה וכל הדינים הנכללים עמה, בשלימות.

בכבוד ובכרחה לשמחת פורים,

פורים גדול בכלל

ובמיוחד אין זאַכען פון יהודים־יהדות

דער משכן ווערט אויפגעשטעלט ראש־חודש ניסן; פקודי מ, יז.

די השראת השכינה: שם, לד.

דעם אויבערשטניס אַנזאָג: תרומה כה, ת. וראה לקוית ריש פרשתנו.

בא זיך אין האַרצן: דבתוכו לא נאמר אלא בחוכם — בתוך כאוּיָא (ראה ריש שער האהבה פיו בתחלתו ד'ה ושני הפסוקים). אלשיך תרומה עה"פ. שליה חלק תושביכ תרומה שכה, ב. שכו, ב. וכן בשער האותיות אית ל. ועוד. וראה תרי"פ ויקהל. ד'ה באתי לגני התשיי בתחלתו).

אורה זו תורה כו' ויקר אלו תפילין: מגילה טז, ב. וראה גם תיב"ע עה"פ. ע"פ חסידות — שערי אורה

ד'ה הנזל פכ"ט. ועוד.

כולל אַלע מצוות: דהוקשה כל התורה כולה ( — המצוות) לתפילין — קידושין לה, א. נתבאר בלקוית

שלח מ, ד. ואתחנו יב, סע"ג. אהית ואתחנו ע' רס ואילך. סה"מ תרכ"ז ע' ק. תרל"ז (ח"ב) ע' רפד (ושם):

הוקשו כל המצוות שבתורה לתפילין. שם ע' רצ"צא. שם ע' שסו (ושם: כל מצוותי של תורה). ועוד. וראה לקו"ש ח"ט ע' 79 הערה 3.

גיין מחיל אל דיל: בלי הכתוב תהלים פד, ה.

מסמיך זיין די גאולה: ראה מגילה ו, סע"ב ובפרש"י: מסמך גאולה לגאולה. ולהעיר, שענין זה קובע

בשנה מעוברת (כשנה זו) — בכדי לַמסמך גאולה לגאולה קרוין את המגילה באדר שני דוקא.

גאולה השלימה והאמיתית: שאין אחרי גלות (תוד"ה היג — פסחים קטז, ב).

כל המצוות: כיון שיבנה ביהמ"ק וכל יושבי עליי (ראה ערכין לב, סע"ב. רמב"ם הל' שמיטה ויובל פ"י

ה"ח).

כל מצוה . . הנכללים עמה: ל' הרמב"ם בסוף מנין המצוות על סדר ההלכות — סיום שיעור רמב"ם דיום

זה (לפי החלוקה דג"פ ליום).



... אמרו רז"ל במצוות ימי הפורים ומשלוח מנות איש לרעהו שתי מנות לאיש אחד ומתנות לאביונים שתי מתנות לשני בני אדם (מגילה ז, א).

וי"ל הביאור ע"ד החסידות בזה: ידוע אשר בפורים ה' נס בהצלת הגוף והנפש גם יחד (משא"כ בחנוכה שלא היתה אלא הצלה מגלות רוחני — תורה אור רד"ה ענין חנוכה, וראה ג"כ לבוש הובא בט"ז או"ח סימן תע"ד סק"ג). וזכו לזה ישראל ע"י מסנ"פ על קדוש השם שנתדבקו בו ית' בכח' רצון פשוט שלמעלה מהשכל והשגה, שהרי אם רצו להמיר דתם לא ה' המן עושה להם כלום שלא גזר אלא על היהודים, וכמ"ש כ"ז בארוכה בדא"ח בדרושי פורים.

והנה תכלית המסנ"פ הוא שישפיע על חייו היום-יומיים, היינו שרק נפשו האלקית תהי' המושלת על גופו ונפשו הבהמית. והממוצע ביניהם היא נפש השכלית, וכמ"ש בד"ה רבא חזיא (דשנת תר"צ לכ"ק מו"ח אדמו"ר שליט"א כשהי' בארצה"ב פעם הא') ובכ"מ.

והנה אין עני אלא בדעת ואין עשיר אלא בדעת. ולכן נפש השכלית (ואצ"ל נפה"א) אין לקרותם אביון באמת לאמיתו משא"כ הגוף ונה"ב.

וזהו שנצטוו ישראל אחרי מסנ"פ אז במצוות המרמזות שהמסנ"פ צריכה נפה"א להמשיך בנה"ב והגוף — מתנות לאביונים ושני אביונים דוקא. ומשלוח מנות איש לרעהו — נפש השכלית שנק' רע לנפה"א, שלכן היא יכולה להיות ממוצע וכמבואר בד"ה הנ"ל (שתי מנות דוקא כי אין השכל שכל אמיתי אלא אי"כ בא למסקנא ע"י שדן מתחילה ע"ד סברא וגם היפוכה, חסד ודין, קושיא ותירוץ. שזהו ענין השכל וכמבואר בכ"מ).

והנה סוג בתורה שיהי' כולל בתוכו ענין בשביל נפש השכלית נפה"ב וגם הגוף — הם הם שיחות כ"ק האדמו"רים הכוללים: א) שכליים עמוקים. ב) הוראות במדות טובות והרגש הלב. ג) ספורים והנהגות במעשה בפועל.

ואשרי האיש אשר זכה לקיים משלוח מנות ומתנות כהנ"ל לרבים ...

(ממכתב שושן פורים חש"ו)



ב"ה, עש"ק פ' תשא, פורים קטן,  
ה'תשד"מ

... ובעמדנו ביום פורים קטן — הזמן גרמא להזכיר את עצמו וכן את כל אלה הנמצאים בסביבתו אודות המאמר דא"ח שנאמר „בס"ד פ' תשא פורים קטן, פ"ז, מאסקווא" בניהכנ"ס דליובאוויטש במוסקווא ברוב עם ובפרסום גדול (וגם לאחר) (זה ע"י כ"ק מו"ח אדמו"ר,

ד"ה וקיבל היהודים את אשר החלו לעשות —

ונקודות אחדות מתוכנו, אשר, ע"פ ביאור חז"ל בכתוב זה, דוקא בימי הגלות (דמדי ופרס בימי אחשורוש) וגזירות המן — קבלו היהודים, עליהם ועל זרעם, את

---

עש"ק פ' תשא. פורים: וי"ל ע"ד הרמז, ששיעור היומי שלו בהפרשה — מתחיל בכריתת ברית, וכולל כל המועדים — מתאים למרזל (ראה במכתב) שבפורים קבלו מה שהחלו במ"ת, ושפורים לא יהי בטל משאיכ כל המועדים (מדרש משלי ט. ושי"ג).

פ' תשא: א"ל הקב"ה (למשה) חייך כו' בכל שנה ושנה שקוראין אותה (פ' תשא) לפני כאלו אתה עומד שם באתה שעה וזוקף את ראשו (תנחומא עה"פ ג).

פורים קטן: כן נקרא בסידור אדה"ז (לפני למנצח . . . ובא לציון), ולפניו למעלה (שמצאתי) במהרי"ל ריש הל' פורים — יומי נס והצלה (ב"י טא"ר סו"ס תרצ"ז) וי"א שהם ימי משה ושמוחה (ב"י שם. דרכי משה ממנהגים וממהרי"ל). וכחמד משה שם סק"א שאם אמר ועל הנסים ב"ד אד"ר אין מחזירין אותו שהרי מדינא הוי ראוי לעשות באד"ר כ"י אלא שמסמך גאולה לגאולה עדיף, איכ הוה מעין המאורע. ולהעיר מירושלמי מגילה פ"א ה"ה (— ה"ז) אותה שנה היתה מעוברת. וראה שו"ת חת"ס חא"ר סק"ג. יערות דבש ח"ב דרשה ב. נימוקי אורח (להר"צ וכ"ר ממונקאטש) לסי' תרצ"ז. ואכ"מ.

הזמן גרמא: ע"פ מרזל מזורין את האדם קודם המעשה וחוזרין ומזורין אותו בשעת מעשה — פרשי יתרו יט, כד. מכילתא שם.

את עצמו וכן . . . בסביבתו: ע"פ מצות ואהבת לרעך כמוך. ולהעיר מאו"ת להר"מ סתמ"א (קז, ג ואילך — הוצאת קה"ת).

המאמר דא"ח: נדפס ב„התמים" חוברת ז (לה, ב שלו, ב) ואילך. קונ' פורים תשי"א (סה"מ תשי"א ע' 180 ואילך). סה"מ תרפ"ז (ע' קי ואילך).

בס"ד . . . מאסקווא: כותרת המאמר ב„התמים" שם. בניהכנ"ס . . . גדול: ראל: אגרת כ"ק מו"ח אדמו"ר, א' כסלו תרצ"ז — נדפסה בסה"מ תשי"א ע' 215. תרפ"ז בהוספות ע' רפ"ד. ובשלימותה — באגרות קודש שלו ח"ד ע' טז ואילך. מכתב אחד הרבנים — „התמים" שם (עו, ב שנו, ב) ואילך. סה"מ תשי"א ע' 195 ואילך. תרפ"ז שם ע' רפח ואילך.

וקיבל . . . לעשות: אסתר ט, כג.

ביאור חז"ל: שבת פח, א.

הגלות (דמדי ופרס): דלפעמים נחשבים לשנים (וכן אדום וישמעאל), ראה מפרשים לדניאל (ב, לט ואילך). ל"ת להארי"ל פ' תשא.

דמדי ופרס: כן הוא בכ"מ, ובכ"מ. פרס ומדי. ובכמה מקומות נחשבים לגלות אחת (ולפעמים ע"ש מדי לבד (ב"ר פמ"ד, יז), או פרס לבד (ע"ז ט, א)). וי"ל הטעם כי מדי קדמה בזמן ופרס — בתוקף (דניאל יא, א"ב. ועוד). ולכן (במג"א עצמה) „שרי פרס ומדי" (א, יד), „דברי הימים למלכי מדי ופרס" (ש"ם י, ב).

קבלו . . . זרעם: אסתר ט, כז.

אשר החלו לעשות — קבלת התורה ומצותי בעת מתן תורה, מצב של חירות אמתית ושלומה,

ובטלו כל הגזירות לגמרי, ואדרבא ונהפוך הוא, וליהודים הייתה אורה ושמחה וששון ויקר,

ועיקר ביטול הגזירה הי' ע"י — בלשון הכתוב: מפי עוללים ויונקים יסדת עון, אינן עון אלא תורה, חינוך שיסודו תורתנו הקדושה, המתחיל עוד בגיל עולל ויונק, והוא המביא וגורם

להשביח אויב (השונא בגלוי) ומתנקם (השונא בנסתר).

כמו שהי' בימים ההם בזמן הזה, אשר מרדכי היהודי וכל עם מרדכי — עמך כולם צדיקים — לא יכרע ולא ישתחוה בכל עניני יהדות, ועמדו במסירת נפש בכל זה, ומפי עוללים ויונקים יסדו עון.

התורה (ל' הוראה) היא נצחית בכל זמן ובכל מקום, ובמכל שכן וק"ו באם במצב ההוא קבלו עליהם, מנער ועד זקן טף ונשים, את כל האמור וקיימו בפועל,

מצב של חירות אמתית ושלומה: ראה זח"ב קיג, סע"ב ואילך. עירובין נד, א. שמור פרשתנו מא, ז. וראה אבות פי' מ"ב.

ונהפוך הוא: אסתר שם, א.

ליהודים . . . ויקר: שם ה, טז.

עיקר ביטול הגזירה הי' ע"י כו': ראה אסתר פי"ט, ד. יליש אסתר רמז תתרנז בסופו. רמז תתרנח.

בלשון הכתוב: תהלים ח, ג.

אין עון אלא תורה: ראה ויקר פליא, ה. יליש בשלח רמז רמד. שהשיר פי"ב, ג (ג). מדרש תהלים עה"פ. ועייג"כ זבחים קטז, סע"א. — ומשיכ בקהלת יעקב מע' עון לא מצינו בדרול כו', צע"ק.

בגיל עולל ויונק: ראה מפרשים באשרי יולדתו (אבות פי"ב, מ"ט). לקו"ש חכ"א ע' 343 הע' 40 ובשוה"ג

שם.

מרדכי . . . עם מרדכי: להעיר מפע"ח שער הפורים פי': ברוך מרדכי היהודי גי' ישראל עם הכולל. וראה

לקוטי לוי"צ אגרות ע' סב, צט.

מרדכי היהודי . . . לא יכרע ולא ישתחוה: אסתר ג, ב.

עם מרדכי: ל' הכתוב — שם, ו. וראה לקו"ש שם ע' 208 ואילך.

עמך כולם צדיקים: ישעי' ס, כא.

ועמדו במסירת נפש בכל זה: ראה תו"א מג"א צו, א: שהם מסרו עצמם למות כל השנה כולה ולא עלה להם מחשבת חוץ ח"י. שערי אורה ד"ה וקבל היהודים פי"ח (צ, ב). ובתו"א שם (בהוספות) קכ, ד: כמעט משך שנה. אה"ת מג"א ע' ב"שנו ואילך. שה"מ עטרית ע' כט. וראה ד"ה זה תשל"ח (סה"מ) — מלוקט ח"א ע' שיט ואילך.

התורה . . . היא נצחית: תניא רפי"ז. ובכ"מ.

היא נצחית: במיוחד בנוגע לפורים — ראה רמב"ם סוף הל' מגילה. פירוש הבעש"ט בלשון המשנה (מגילה רפ"ב). הקורא את המגילה למפרע לא יצא" — כשיט (הוצאת קה"ת) הוספות סי' עח. ושי"נ.

ל' הוראה: זח"ג נג, ב.

מנער ועד זקן טף ונשים: ל' הכתוב — אסתר ג, יג.

על אחת כמה וכמה עתה, כאשר בחסד השם עלינו, לימוד התורה וקיום מצותי יכול להיות מתוך מנוחה ושמחה וטוב לבב,

על כל אחד ואחת לעשות בהפצת התורה ומצותי — בנוגע לעצמו ובנוגע לכאויא שיכול ל„חנכו“ בענייני יהדות על טהרת הקודש ומתוך אהבת ישראל ועד — לאחדות ישראל, ובל' המגלה: ישנו עם אחד (— אף שבגשמיות הוא) מפוזר ומפורד בין העמים,

ובודאי תקויים הבקשה (הבטחה) דכל היהודים בהתחלת כל שבוע ושבוע: ליהודים הייתה אורה ושמחה וששון ויקר — כן תהי' לנו,

וכל זה ימהר ויחיש קיום היעוד, אשר ישא השם את ראש בני, כי יהי' נצב בעדת א"ל, ויהי' לנו לאור עולם ושמחת עולם על ראשם.

### בברכה

---

כל אחד ואחת: כי גם הן היו כאותו הנס (מגילה ד, א).  
ומתוך אהבת ישראל: השייך במיוחד לפורים, שהוא מטעמי מצות משלוח מנות — ראה מנות הלוי לריש אלקבץ עה"פ אסתר ט, כז. כ ואילך. שליה חלק תושבי"כ פי תצוה (שכט, ב), וראה לקוטי לוי"צ אגרות ע' רסז ואילך.  
אהבת ישראל ועד — לאחדות ישראל: ראה קונטרס אהבת ישראל. סה"מ תרל" ע' זח. שיחת ליל שמחית ה'תשמ"ג.

ובל' המגלה: ג, ח.

בהתחלת כל שבוע: בהבדלת מוצאי ש"ק.

ישא השם את ראש בני: תנחומא פרשתנו ט.

יהי' נצב בעדת א"ל: ע"פ תהלים פב, א.

ויהי' לנו לאור עולם: ישעי' ס, יט"ב.

ושמחת עולם על ראשם: שם לה, י. נא, יא.



... בעת אשר קם המן ובקש להשמיד להרוג גוי הנה מרדכי, מלבד אשר בקש את אסתר שתתחנן לפני אחשורוש, אסף, כסיפור רז"ל, (מדרש רבה אסתר, בסופו) ילדי ישראל ולמד אותם תורה ובפרט הלכות השייכות לזמן שיבנה בית המקדש, ועי' ל' חז"ל, עי' בטלה גזירת המן.

זאת אומרת, בשעת צרה היא ליעקב, מעיקרי הצלת כל עם ישראל הוא חנוך ילדי — וילדות — ישראל ברוח התורה והיהדות, והשרשת תקות הגאולה — ואל יאוש ח"ו — במהרה כימינו ע"י משיח צדקנו, בלבותם. ואז נהפוך הוא אשר ישלטו היהודים גוי וליהודים היתה אורה ושמחה וששון ויקר.

— בתקוה לשמוע ממנו בקרוב, ובברכת לאלתר לתשובה לאלתר לגאולה.

(ממכתב יום א' א' דרי"ח אדר ב', תשי"ג)



... אר"ז (תענית כ, א) משנכנס אדר מרבין בשמחה, והוא מפני ימי הפורים, והנה עיקר ענין פורים, ובפרט עי' המבואר בדא"ח, הוא מה שקיימו על מה שקבלו כבר (שבת פח, א) בנתינת התורה, ולכן כמו שנתינת התורה תלוי בזה שהנשים נתרצו תחלה לקבלה וכמרז"ל (שמ"ר פכ"ח) כמו"כ גם עיקר נס פורים ע"י נשים ה' וכמ"ש הרשב"ם (תוד"ה שאף מגילה ד, א. וראה ברש"ש שם ישוב הקושיות) ...

(ממכתב א' דרי"ח אדר תשי"ז)





## נוסח המברקים שהואיל כ"ק אדמו"ר שליט"א לשלוח לאנ"ש שי' בכל מרחבי תבל לקראת ימי הפורים

### ה'תשד"מ

שבת שלום ופורים שמח והתועדויות פעילות מתוך אורה ושמחה וששון ויקר ובהחלטות טובות על כל השנה כולה באורה זו תורה וכו' ככל פירושי חז"ל. ולמסמך תיכף ממש גאולת פורים זה לגאולתנו והשלימה ע"י משיח צדקנו. לחיים, לחיים ולברכה.

/מקום החתימה/

### ה'תשמ"ה

פורים שמח והתועדויות פעילות מתוך אורה ושמחה וששון ויקר וככל פירושי חז"ל, ובהחלטות טובות על כל השנה כולה באורה זו תורה וכו', ולמסמך תיכף ממש גאולת פורים זה לגאולתנו האמתית והשלימה ע"י משיח צדקנו. לחיים, לחיים ולברכה.

/מקום החתימה/

### ה'תשמ"ו

פורים שמחה ובכפלים שמתחיל ביום שהוכפל טוב והתועדויות פעילות מתוך אורה ושמחה וששון ויקר וככל פירוש חז"ל, ובהחלטות טובות על כל השנה כולה באורה זו תורה וכו', ולמסמך תיכף ממש גאולת פורים זה לגאולתנו האמתית והשלימה ע"י משיח צדקנו. לחיים, לחיים ולברכה.

/מקום החתימה/



## ת ש א

... במענה על מכתבו: במה שפרש"י (שמות לב, ד) דערב רב עשו העגל ולכן אמרו אלה אלקיך ישראל, ולא אמרו אלה אלקינו ישראל. וא"כ איך יפורש הביטוי שמע ישראל?

דיוק רש"י הוא בזה שאמרו אלקיך ולא אלקינו וע"ז מבאר שהאומר לא ה' יכול לכלול עצמו באלו שנאמר אליהם. אבל ב"שמע ישראל" הרי מסיים אח"כ ה' אלקינו גו'. עוד זאת כשמדבר ראש העם אל העם מורגל בסגנון שאין הוא כולל עצמו עמהם. אבל במעשה העגל הקריאה אלה אלקיך ישראל היתה ג"כ ע"י העם ולכן מבארים שה' זה ע"י חלק נפרד מכלל בניי — הערב רב —.

הקריאה לאוהליך ישראל (מ"א יב, טז) אינה ענין לכאן, כי שם כל איש ואיש יש לו אוהל שלו, כמובן.

(ממכתב י"ח אדר שני, תש"ח)



(1) איי שילוח מכתב — בודאי שלא יוסיף מאומה לתיקון ושיפור. ושילוחו — עכ"פ מידי ספק לא יצא (כנוגע לכללות הענין, אבל) בנוגע ליחידים — בודאי שכוי"כ ימנעו ע"ז.

מפני הכבוד ועוד טעמים להתחיל (ולכתוב?) להרב מרא דביהכני"ס.

(2) — עיין בפרשת שבת זו: משה טען: הבאת עליו חטאה גו' ואהרן הצטדק אתה ידעת את העם כי ברע הוא גו' — ופשוט בחזיל כי משה הצודק והוזקק אהרן לכפרה (תוי"כ לשמיני ט, ב).

(ממכתב י"ג אדר תשכ"ד)

(\*) ע"ד שילוח מכתבי מחאה לבני קהלה נגד ריקודים בתערובת כ"ר. המו"ל.

## ויקהל

... איך וועל פֿאַרענדיקן מיט אַ וואָרט פֿון פֿאַרבריינגען דעם היינטיקן שבת פֿ' ויקהל — בקיצור.

אין תורה בכלל, און אין תורה שנכתב בפרט, איז יעדער וואָרט און אפילו יעדער אות און אויסגערעכנטער. דערפֿאַר געפינען מיר אַז אַ סך הלכות ווערן אָפּגעלערנט פֿון איינצלנע ווערטער אָדער אפילו איינצלנע אותיות. פֿונדעסטוועגן געפינען מיר, אַז אין די פרשיות ויקהל פֿקודי ווערט איבערגע'חזרט די גאַנצע אריכות'דיקע באַשרייבונג פֿון די כלי המקדש און לבושי כהונה, וועלכע זיינען שוין איינמאַל באַשריבן געוואָרן בפרטי פרשיות אין די פרשיות תרומה און תצוה.

אינפֿלוג האָט מען דאָך געקענט שרייבן בקיצור, אַז די אידן האָבן געמאַכט די כלי המקדש און בגדי כהונה ווי גיט האָט געהייסן משה'ן, און אזוי אַרום פֿאַרשפֿאַרן צענדליקע פֿטוקים אין דער תורה.

דער תירוף אויף דרויף איז על דרך ווי דער תירוף וואָס ווערט געגעבן אויף אַן ענליכע קש״: פֿאַרוואָס זיינען איבערגעחזרט געוואָרן די קרבנות פֿון די נשיאים אין פֿ' נשא צוועלף מאָל. וואָס דער תירוף אויף דרויף איז, אַז באַ די קרבנות פֿון די נשיאים האָט יעדער נשיא אויפגעטאַן אַנדערע זאַכן, לויט ווי דאָס ווערט מרומז אין מדרש פֿ' נשא (תורה אור, סוף פֿ' בראשית, ע' 15, קאַלום 2: לקוטי תורה פֿ' ברכה, דף צ"ח, קאַלום 3).

על דרך זה קען מען פֿאַרענטפֿערן די קש״ בנוגע די סדרות ויקהל פֿקודי:

ווען די כלי המשכן און לבושי כהונה זיינען צוערשט באַשריבן געוואָרן (תרומה, תצוה) איז דאָס געווען: (א) פֿון אויבערשטן אליין, (ב) צו משה רבינו, וואָס לאַ קם כמִהוּ, (ג) ווען משה רבינו איז געווען אויפן באַרג סיני, ווען ער איז געשטאַנען אויף אַ מדריגה שלאַ בערך העכער ווי ווען ער איז געווען למטה, ווייל דאָרטן איז דאָך לחם לאַ אכל ומים לאַ שתה. מה שאין כן די כלי המקדש און לבושי כהונה ווי זיי ווערן באַשריבן אין ויקהל-פֿקודי זיינען זיי ווי זיי זיינען געמאַכט געוואָרן: (א) דורך אידן, (ב) דאָ למטה, (ג) פֿון זהב וכסף ונחושת וכו' גשמיים. פֿונדעסטוועגן, ניט געקוקט אויף דעם גרויסן אונטערשייד פֿון דעם בכוח און דעם כפועל, איז ווען האָט זיך אויסגעפֿירט דער תכלית הרצון פֿון איבערשטן און ווען איז מקיים געוואָרן זיין הבטחה פֿון ושכנתו בתוכם — דוקא אין גשמיות'דיקן משכן פֿון ויקהל פֿקודי און ניט אין רוחניות'דיקן משכן פֿון דעם, הִרָאָת בְּהַר״.

דער מוסר השכל פֿאַר אונז איז, אַז מ'זאָל באַ זיך ניט זיין אַראָפּגעפֿאַלן, טראַכטנדיק, ווי קומען מיר צו טאַן אַ זאָך פֿון רצון העליון און מכוון זיין די כוונה

עליונה, בשעת יעדער פון אונז ווייס אין וואס פאָר אַ מעמד ומצב ער שטייט, און בכללות געפינען מיר זיך אין דעם חושך כפול ומכופל פון דעם גלות המר. אָבער, אף על פי כן איז דער אויבערשטער מבטיח, אַז אויב מ'איז נאָר אַ נדיב לב, דאָס הייסט, אַז מ'טוט אַ זאך מיט אַ אידישע און חסידישע וואַרימקייט און האַרציקייט, איז דאָ דאָ דער ושכנתי בתוכם, און דער אויבערשטער העלפט אויספירן און מכוון זיין צו דער כוונה העליונה.

(ממכתב כ"ו אדיר תשי"א)



לעילוי נשמת

אמו מרת שרה דבורה

בת ר' שמואל ע"ה

נפטרה ביום וערש"ק פ' ויקהל

כ"ח אדר ראשון, ה'תשנ"ז

**ת.נ.צ.ב.ה.**



נדפס ע"י

בנה הנדיב ר' זאב שלום הלוי

**ה ו ר ו ב י ן**

ומשפחתו שיחיו

(פאלו, בראזיל)

