

קובץ
שלשלת האור

שער
שלישי

היכל
תשיעי

לקוטי שיחות

— ו —

על פרשיות השבוע, חגים ומועדים

מכבוד קדושת

אדמו"ר מנחם מענדל שליט"א

שניאורסאהן

מליובאוויטש



ספר שלישי — כרך שני

שמות

— הרצאה חדשה ומתוקנת עם הוספות —

הרצאה שלישית



יוצא לאור על ידי מערכת
"אוצר החסידים"

ברוקלין, נ. י.

770 איסטערן פארקוויי

שנת חמשת אלפים שבע מאות וחמשים לבריאה

ה' תהא שנת נסים

מאתיים שנה להולדת כ"ק אדמו"ר הצ"צ

ארבעים שנה לנשיאות כ"ק אדמו"ר שליט"א

מפתח כללי :

III	הקדמת המו"ל
V	לוח המפתחות
1	לקוטי שיחות — ע"ס שמות

הוספות :

243	שיחות ומכתבים
413	הוספה לשיחה א' לפי שמות



LIKKUTEI SICHOS

VOL. 6

SHEMOIS

Published and Copyrighted by
VAAD L'HAFOTZAS SICHOS

770 Eastern Parkway, Brooklyn, New York 11213

Tel. (718) 774-7200 • Fax 774-7494

Fifth Printing:
5759 • 1998

Printed in Eretz Yisroel

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Schneersohn, Menahem Mendel, 1902 --

Likutei sīhot 'al parashiyot ha-shavu'a ḥgim u-mo'adim (vol. 6) Bereishis.

(Sifriy.-Otsar ha-Ḥasidim-Lyubayīsh) (Ḳovets Shalshet ha-or; hekhal 9, sha'ar 3)

In Hebrew or Yiddish

Title on verso of t.p.: Likutei sichois (vol. 6)

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

BM198.S3355s 1988 [1997] Hebr

ISBN 0-8266-5718-4 (set)

ISBN 0-8266-5724-9 (vol. 6)

Library of Congress Catalog Card # 61-57983

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

נסדר בדפוס „עמפייער פרעסט“
ע"י מרדכי ליב בן פיגא ויוסף יצחק בן ברכה
Empire Press
550 Empire Blvd. • Brooklyn, N.Y. 11225

ה ק ר מ ה

בהמשך צו דעם ערשטן באַנד פון דריטן ספר „לקוטי שיחות“ — אויף
חמשה חומשי תורה און חגים ומועדים — פון כ"ק אדמו"ר שליט"א, גיבן
מיר אַרויס מיט גרויס שמחה און דאַנק צו השי"ת דעם צווייטן באַנד פון
אַט דעם ספר.

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

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

* * *

ווי אַ הוספה צו די „לקוטי שיחות“ פון אַט דעם באַנד גיבן מיר צו
אַ צאָל בריוו און שיחות קודש פון כ"ק אדמו"ר שליט"א וועלכע באַרירן
ענינים וואָס זיינען פאַרבונדן מיט די פרשיות השבוע און ימים טובים
וועלכע געהערן צום ספר שמות.

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

* * *

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

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

ו ע ד ל ה פ צ ת ש י ח ו ת

י"ד כסלו, תשל"ג, ברוקלין, נ.י.

שנת השבעים לכ"ק אדמו"ר שליט"א

להוצאה שלישית

באשר הוצאה הקודמת של ספר לקוטי שיחות חלק ו' על ספר שמות אזלה מן השוק,

ובקשר עם היארצייט הב' של הרבנית הצדקנית מרת חי' מושקא ע"ה — כ"ב שבט שנה זו,

הננו מוציאים לאור בזה הוצאה חדשה, ונתקנו בה כמה מטעויות הדפוס שנפלו בהוצאה הקודמת, וכך הוספנו בתחילת הספר מפתח מפורט של השיחות ותוכן המכתבים הכלולים בהספר.

ועד להפצת שיחות

מוצטיק כב שבט ה' תהא שנת גסים
ארבעים שנה לנשיאות כ"ק אדמו"ר שליט"א
מאתיים שנה להולדת כ"ק אדמו"ר הצ"צ
ברוקלין, נ"י.

מפתח

שמות

- 1 שיחה א (תשכ"ט)
פרש"י בריש הפרשה: אע"פ שמנאן בחייהן בשמותם כו': ההבדל בין ביטוי
האהבה ע"י „מנין” וביטוי ע"י קריאת „שם”
- 13 שיחה ב (תשל"ל)
התוכן הפנימי של ה„עבודה קשה בחומר ובלבנים” (א. יד); מעלת „לבנים”
(הנעשים בידי אדם) על אבנים (שבריא אתם בידי שמים); ההבדל בענין „ריה”
בתחוננים” בין המשכן, המקדש ולעת”ל
- 26 שיחה ג (תשל"א)
התוכן המשותף בשני מרח"ל (סוטה יב, א) אודות יוכבד (א), „לדיתה במצרים
והורתה שלא במצרים”, (ב), „נולדו בה סימני נערות”; הטעם הפנימי ש„כל זמן
שיוסף הי' קיים לא היו משוי של מצרים” (שמו"ר פ"א, ד)
- 35 כ"ד טבת (תשל"א)
הרמז ד„מעשיו תורתו ועבודתו” של ארמו"ר הזקן בפ' וארא (שבה חל יום
ההילולא שלו) – החיבור בין מעלת האבות (שלא הרהרו אחר מדותיו של
הקב"ה) ומעלת משה רבינו; וכן הרמז בשמו „שניאר זלמן”

וארא

- 42 שיחה א (תשל"א)
פרש"י ו, כ ד"ה יוכבד הודתו
- 46 שיחה ב (תשל"ל)
פרש"י בסוף הפרשה ד"ה לא נתן – ההפרש בין שני הפירושים ב„לא נתן” באופן
הנס; יסוד החילוק בין הפירושים ע"ד ההלכה וע"פ פנימיות הענינים; שקו"ט
בהבדל בין תשובה דביני ותשובה דישראל

בא

- 57 שיחה א (תשל"ל)
פרש"י ר"פ „בא אל פרעה – והתרה בו”; שקו"ט בלשון רש"י (וארא ז, כה) „הי'
מעיד ומתרה בהם”; הטעם שהתרה את פרעה אף ש„ויחזק ה' את לב פרעה”, וכן
טעם עונשו של פרעה – וההוראה בעבודת ה'
- 69 שיחה ב (תשל"א)
פלוגת ב"ש ובי"ה (פסחים פ"י מ"ז) בהלל דליל פסח – „עד היכן הוא אומר”;
לשיטתיהוה דבי"ש ובי"ה בכ"מ בשי"ס אי אזלינן בתר „בכח” או בתר „בפועל”;
והצריכותא דכל המקומות שנתפרשה פלוגתתם
- 81 יו"ד שבט (תשל"א)
הרמז ד„מעשיו תורתו ועבודתו” של בעל ההילולא במאמר האחרון שלו ד"ה
באתי לגני; העבודה לזכך העולם הוא רק להחזיר את העולם למצבו כפי שהי'
לפני החטא; וכן הפסד הגוף לאחרי הסתלקות הוא „שינוי החזר לברייתו”;
ההכרח בענין הזריזות בעבודת ה'

בשלה

- 86 שיחה א (תשל"א)
וישב הים גוי לאיתנו – לתנאו" (יד, כו. ב"ד פ"ה, ה); ביאור בפירוש הרב המגיד
שאם הים לא היה מקיים התנאי, ה"י, כלא היה מעולם"; החידוש ב,תנאי" שהתנה
הקב"ה בכריאת הים לגבי יכולתו "ית' לשנות הטבע גם לולי התנאי
- 95 שיחה ב (תשל"ל)
פרש"י סוף פרשתנו: לפי פרש"י אמירת משה, "כי יד על כס גוי" היא קיום הציווי
ו,שים באוני יהושע"

יתרו

- 107 שיחה א (תשל"א)
ה' קולות דמ"ת (ברכות ו, ב); ביאור בגדרם של ד' הסוגים דומם צומח חי מדבר,
ודגמתם בנפש האדם: אותיות, מדות, שכל וכח הדיבור – ומעלת הבחי'
החמישית, שלמעלה מהם – והיא מעלת חמשה קולות דוקא
- 119 שיחה ב (תשל"ל)
ביאור שתי הפלוגתות בין ר' ישמעאל ור' עקיבא לענין מתן תורה – אם בני ענו
על הן ועל לאו לאו, או שענו על הן ועל לאו הן (מכילתא כ, א) ואם רואין
הנראה ושומעין הנשמע או רואין הנשמע ושומעין הנראה (מכילתא כ, טו); שיטת
רש"י בזה בפירושו עה"ת

משפטים

- 130 שיחה א (תשל"א)
ביאור הכלל, "דבר הכתוב בהוה" לפי פשוטו של מקרא, והטעם שהביאור רש"י כמה
פעמים בפירושו והשמיטו במקומות רבים (אף שלכאור' זהו הפירוש הפשוט בכתוב)
- 143 שיחה ב (תשל"ל)
פרש"י כג, יט ד"ה לא תבשל גדי – גדר איסור בשר בחלב ע"ד הפשט

תרומה

- 152 שיחה א (תשל"א)
הטעם שהמשכן נעשה מזהב כסף ונחושת (ולא זהב לוחד); שקו"ט בגדר ג' מינים
אלו ע"ד הנגלה וע"פ פנימיות הענינים; ביאור ג' הדיעות בזמן הציווי על מלאכת
המשכן ונדבת המשכן בעבודת האדם
- 162 שיחה ב (תשל"ל)
פרש"י ס"פ ד"ה יתדות – ביאור ספיקו של רש"י אם היתדות היו, תחובין בארץ
או קשורין ותלוין כו"; ביאור הספק ע"פ פנימיות הענינים – באופן החדרת
קרושת המשכן בגשמיות העולם

תצוה

- 170 שיחה א (תשל"א)
פרש"י כח, א ד"ה ואתה הקרב אליך; שקו"ט בפרש"י כח, ג ד"ה לקדשו לכהנו לי
– ,להכניסו בכהונה ע"י הבגדים כו"; ושני הגדרים ב,לכהנו לי"; ההוראה
לשלוהו נשיא דורנו
- 179 שיחה ב (תשל"ל)
פרש"י ס"פ ד"ה קדש קדשים הוא לה'; קושיית המני"ח (מצוה קד) בטעם ש,לא
תעלו עליו קטורת וזה ומנחה ונסך גוי" נמנה ללאו א', ושקו"ט בדברי הרמב"ם
שמנה, לא תוכל גוי מעשר דגןך ותירושוך ויצהריך" לגי לאוין משא"כ, את כספך

לא תתן לו בנשך ובמרבית לא תתן גו' מנה ללאו א': ההבדל בין מזבח החיצון ומזבח הפנימי בעבודה רוחנית

- 189 פורים (תשל"א)
הטעם שהחג נקרא בלשון פרסי: במגילת אסתר לא נזכר שם ה'; ההכרה שהכל מיד ה' גם במצב של הסתר.

תשא

- 196 שיחה א (תשל"א)
כל כיור שאין בו כדי לקדש ארבעה כהנים (כנגד משה ואהרן ושני בניו) אין מקדשין ממנו" (זבחים יט, ב): מראות הצובאות העשויות ליצר הרע, חביבין עלי מן הכל" (רש"י ויקהל לח, ח) — מצד המעלה ד, דירה בתחתונים", כיורו נפש הבהמית
- 201 שיחה ב (תשל"ל)
פרש"י עה"פ (לד, כו) לא תבשל גדי בחלב אמו — החידוש באזהרה זו לגבי האזהרה דפ' משפטים ע"ד הפשט

ויקהל

- 210 שיחה א (תשל"ל)
פרש"י ר"פ ד"ה ויקהל משה: גדר הקהלת משה ע"פ פנימיות הענינים הנרמז בלשון רש"י
- 221 שיחה ב (תשל"א)
פרש"י לה, ד ר"ה, "זה הדבר גו'" — "לי לאמר לכם"; הטעם ש, לא עשה משה שום מלאכה במשכון" (רש"י פקודי לט, לג) וההוראה ליושבי אהל

פקודי

- 225 שיחה א (תשל"ל)
שקוט' בשיטת רש"י בפ"ת אלו עבודות עשה משה בשמיני למילואים, ע"פ הביאור בפירושי רש"י עה"פ (מ, כז), ויקטר עליו קטורת" ועה"פ (מ, כט), ויעל עליו גו'": הביאור בזה ש, אף ביום שמיני למילואים שימש משה והקריב קרבנות צבור" (פרש"י מ, כט) ע"פ פנימיות הענינים
- 235 שיחה ב (תשל"א)
הטעם שסיום ספר שמות — "שבו יצאו ישראל מאפילה לאורה" (ב"ר פ"ג, ה) — הוא "ככל מסעיהם", ע"פ פרש"י, "לפי שממקום החני' חזרו ונסעו לכך נקראו כולן מסעות"; הטעם שגם בחניות בני' ישנה המעלה של המסעות, וכן בגלות וגאולה

שיחות ומכתבים

שמות 243

גם כשנמצאים ב„ארץ מצרים“ יש לדעת ולזכור שהם בני ישראל / שקו"ט ותיווך הסתירות בכתיב האריו"ל וחסידות במדריגת משה רבינו; נבואת משה / משה ומשיח מי גדול ממי / ביאור מ"ש בשו"ע יו"ד (סו"ס רמב), אם היית כמשה כו' מלקין אותו" שאינו סותר למארו"ל בגמרא שמדמים למשה / ביאור זה שאמר משה „נלכה נא דרך שלשת ימים גו" (שמות ה, ג); הטעם שכמה מהצדיקים שלפני מ"ת נולדו מנישואי קרובים / מדרשות חלוקות באופן שהחזיר עמרם את יוכבד / ביאור מ"ש בזהר (ח"ב קמח, א) שמשה קיים פו"ר אף שהיו לו ב' בנים (כדעת ב"ש – משנה יבמות פ"ו מ"ג)

כ"ד טבת 257

הקשר ראדה"ו לחדש טבת שבו נהנה גוף (עצומיה ית') מן הגוף (עצם דישראל, ע"י הגוף הגשמי) / הוראה משמו „שניאור“, לענין מעלת ישיבת תומכי תמימים / כח מיוחד בכ"ד טבת שיהי' בכל ההולכים בדרכיו, „בחד קטירא אתקטרא כו" / נתינת כח לעבודה באופן ד„שני אור“ נגלה דתורה ופנימיות התורה וחיבורם / שיטת הב"ד – מוח שליט על הלב והמשכת האחרות בארץ – מזור לתחלואי התקופה / הסיפור ד„קול ילד בוכה“ וההוראה בעבודת כאו"א

ר"ח שבט 266

יום שפירש משה התורה בע' לשון והקשר לאדמו"ר הרי"צ בעל ההילולא דחדש שבט

בא 268

ההוראה מפרש"י על „והי' כי ישאלך בן מחר“ (יג, יד) – „יש מחר שהוא עכשו ויש מחר שהוא לאחר זמן“; ההתעסקות גם עם „בנך“ שהוא בבחי' „לאחר זמן“ / מענת על טענת בקשר ל„מבצע תפילין“ / התאמת „מבצע תפילין“ בשביל סגולה עם מ"ש הרמב"ם (הל' מזוזה פ"ה ה"ד) ע"ד השמירה דמזוזה / הכרח ההתעסקות ב„מבצע תפילין“ וסגולתן בקשר לאנשי המלחמה / מעלת מצות תפילין: שיטת תוה"ק שצ"ל שכל ורגש ומעשה ביחד – וזה ישנו בגלוי במצוה זו / הנחת תפילין של ילד לפני הבר מצוה לחנך / ברכה למתחילים להניח תפילין

יו"ד שבט 283

יו"ד שבט – יום קבלת ברכות בעל ההילולא ע"י „עמדו הכן כולכם“; מעלתן העצמית של ישראל; ההכרח והפצת המעיינות חרצה; סיפור אודות בעל ההילולא שמסר נפשו לבטל גזירה על ישראל / התעוררות לנשי חב"ד בקשר ליום ההילולא והשייכות לשבת שירה שסיומה ושלמותה שירת מרים והנשים / שנת העשור דההילולא / מעלת וסגולת היום / יום סגולה מיוחד בשנת העשרים / הוראה לנשי ישראל בשנת העשרים / מבן עשרים שנה מוכר בנכסי אביו" וההוראה מזה בקשר לשנת העשרים / התעוררות להתעסק בשטח החינוך; שקו"ט ברמב"ם הל' ת"ת ספ"ב „יגדיל תורה ויאדיר“ / חינוך ילדי אנ"ש במוסדות בעל ההילולא

ביאור והוראה המהיב"ע בפרשתנו (יד, כא) שבמטה משה היו חקוקים שמות שש אמהות וכו' / סיום ושלמות השירה ע"י הנשים וזה הכנה למ"ת; הוראה בעבודת הנשים בזמננו / ההפטרות דשבת שירה – שירת דבורה דוקא

הוראה מאילן בעבודת האדם – שרש, גוף האילן ופירותיו / הוראה במעלת חינוך הילדים / חינוך ילדים נמשל לטיפול באילנות / כנ"ל; סטי' קטנה בצעירותו פועלת שינוי גדול בזקנתו / זמן הוספה בלימוד התורה – כיבוש העולם ע"י הוספה זו.

מצוות שבין אדם לחבירו תלויות במצוות שבין אדם למקום / כי לי בניי עבדים – אין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתורה / היסוד להנהגה אנושית בצדק ויושר – אמונה בה' / תשובות לשאלות באמונה: ההוכחה שתורה מן השמים; החילוק בין מסורת ישראל ל"מסורות" אחרות; החילוק בין ישראל ואוה"ע; גיל העולם" ע"פ חכמת המדע / סיום מס' קדושין; החילוק בין המשנה והברייתא בהתאם לחלוקת הדורות, והקשר לריש המס'

שקו"ט בדברי הראשונים דרבו חייב במוזנות אשתו מן התורה אף (שהחייב על הבעל מדרבנן) וסברת המהרש"ל בחכמת שלמה / הכרח השתדלות ברפואות ע"י רופא / מכתב לאסיפת רופאים דתיים – כו"כ דברים לחיוק היהדות ע"י חכמת הרפואה / שקו"ט במ"ש היש"ש (ב"ק צא, ב) שאסור לחבול ולבייש עצמו לצורך ממון ופסק אדה"ז בנרן / ביאור בדברי הגמ' (סנהדרין ב, א) דילפינן מיתת השור ממייתת בעלים / מכתבים למלוה מלכה השנתית דחברת גמ"ח – שומרי שבת"; מעלת גמ"ח; אופנים ומעלות בגמ"ח; גמ"ח ברוחניות; הקשר ל"שומרי שבת"; הוספה במספר ההלוואות; הוראה לשנה הששית לשמיטה; גמ"ח – מדת הקב"ה; הוראה מהמשך באתי לגני ע"ד בזבוז האוצרות; "צדקה תרומם גוי"; "באחד באדר משמיעים על השקלים ועל הכלאים"; "סנהדרין אצל המקדש" – גם עניני "בין אדם לחבירו" צ"ל מיוסדים על קדושה; סיפור הצ"צ שזכה לראות את אדה"ז בחזיון אחרי נתינת גמ"ח; הקשר דגמ"ח ל"הקהל"; ע"י גמ"ח למטה פועלים גמ"ח מלמעלה (ע"פ ד"ה ויקחו לי תרומה תרכ"ח); ביאור מעלת גמ"ח על צדקה; חיוק בשנת העשרים מההילולא ראדמו"ר מהוריי"צ, גמ"ח בסבר פנים יפות; עניי עירך קודמין – גמ"ח לביסוס שכונות שדרים בהם בניי / ירידת הנשמה בגוף – מלוה ופקדון; ישוב סתירה אי חלק המלוה גדול או חלק הפקדון / איסור הגירה משכונות יהודיות / נוסף על האיסור – סכנה עבור המהגרים במקומם החדש

ענין חודש העיבור – השלמה וגם על העתיד

תיווך מ"ש בזהר (ח"ב קנו, א) שמשה מת בשבת עם הידוע שכתב י"ג ס"ח ביום הסתלקותו; איך נוהגין אבלות על פטירת משה בשבת / לידת משה מכפרת על המיתה – הקשר לתומכי תמימים

- 364 **ט' אדר**
הפתגם „אמריקה אינה שונה“ בקשר לנשי ובנות ישראל
- 365 **תרומה**
ביאור והוראה מריש מס' ברכות והקשר לפ' תרומה / הוראה מהציווי, ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם“ לאגודת נשי ובנות חב"ד / ישיבה — כמו מקדש ומשכן
- 368 **תצוה**
ענין האפוד ע"פ קבלה והטעם שבו דוקא היתה התחלת החורבן, חסרון האו"ת
- 369 **פורים**
מס"נ על חינוך הילדים / על כאו"א מוטל חיוב ההשתדלות בחינוך בק"ו ממרכזי / פורים — שמחה עד דלא ידע / אורה ושמחה גו'; שקו"ט בטעם השם „תענית אסתר“ / ביאור המשנה „מגילה נקראת בי"א וכו" בעבודת האדם / לידת משה שהביאה נס פורים היתה באד"ר / גם י"א אדר הוא זמן פורים / אסתר לא סמכה על החשבון ש„ריוח והצלה יעמוד גו"י“; ומוזה הוראה בעבודת החינוך / פורים — גורלות, גורל שלמעלה מטו"ד ע"י הפיכת הרע לטוב / הקשר דחודש העיבור עם פורים והוראה בענין החינוך / הוראה מפורים על כל השנים ומוזה שהמגילה נק' ע"ש אסתר — לנשים ובנות / הוראה בענין נחיצות וחשיבות חינוך / הוראה מר"ה וקבל היהודים תרפ"ו / הקשר דפורים ל„הקהל“ / „הקורא את המגילה למפרע לא יצא“: הוראה ע"ד חינוך הכשר / „תענית אסתר“ בשעתו גם על תינוקות (אסתר"ר ט, ד) / חיווק היהדות / חינוך — נקודה משותפת בגאולות אדר וניסן / הקשר דפורים ופסח לנשים ובנות
- 390 **תשא**
מי נשא את הכיור / שקו"ט בפלוגתא (ר"ה יז, א) אם „ורב חסד“ הוא כובש עון או נושא עון ופירוש בד"ה כל המרחם תש"ט / הוראה ולימוד מהכתוב „ידבר גו' כי תשא גו"י“
- 397 **ויקהל**
ההוראה מפ' „ויקהל-פקודי“: המעשה הוא העיקר / שקו"ט ושיות בענין איסור הפלגה על אניות ישראליות בשבת
- 408 **פקודי**
סימן למספר הפסוקים דפ' פקודי
- 409 **פ' החודש**
ר"ה החדש שאמר הצ"צ לפני הסתלקותו
- 413 **הוספה**
שקו"ט אי שייך נשיקה כשהאהוב אינו מרגישה

שמות

גערעכנט יעקב'ס אייניקלעך און אור־
אייניקלעך) וואָס זיינען געקומען קיין
מצרים, וואָס זיי אַלע ווערן געציילט
סיי אין פרשת ויגש און סיי אין אונ־
זער פרשה — „כל הנפש לבית יעקב
הבאה מצרימה שבועים“, און „ויהי כל
נפש יוצאי ירך יעקב שבועים נפש.“
און דערויף זאָגט רש"י, אַז דער טעם
פון דעם וואָס זיי ווערן דאָ געציילט
אַ צווייטן מאל איז „להודיע חיבתן
כו'“.

ועפי"ז איז אויך פאַרשטאַנדיק וואָס
ביי „חזר ומנאן במיתתן“ איז רש"י
משמית דעם וואָרט „בשמותם“ — ער
שרייבט עס בלויז ביי „מנאן בחייהן“
— ווייל אין אונזער פרשה ווערן ניט
אויסגערעכנט די נעמען פון אַלע
שבועים נפש.

ב. לויט דעם איז אָבער מוקשה
דער גאַנצער פירוש רש"י, מתחילתו
ועד סופו:

א) וויבאַלד אַז רש"י קומט מפרש
זיין דאָס וואָס דער פסוק חזר'ט
איבער נאָך אַמאל די צאָל פון „כל
נפש יוצאי ירך יעקב“ (און ניט דאָס
וואָס עס ווערן אויסגערעכנט די נעמען
פון די שבטים), האָט זיך דאָך רש"י
געדאַרפט שטעלן אויף דעם פסוק
„ויהי גו' שבועים נפש“, און ניט אויף
„ואלה שמות בני ישראל“?

ב) די שוועריקייט אין אונזער פרשה
קומט דאָך מצד דעם וואָס די יוצאי
ירך יעקב זיינען שוין איין מאל גע־
ציילט געוואָרן אין פרשת ויגש, און
ניט מצד די שמות וועלכע ווערן דאָרט
אויסגערעכנט. טאָ צוליב וואָס איז
רש"י מוסיף צום „אעפ"י שמנאן ב־

א. בתחילת הסדרה שטעלט זיך
רש"י אויף די ווערטער „ואלה שמות
בני ישראל“ און איז מפרש: „אעפ"י
שמנאן בחייהן בשמותם, חזר ומנאן
במיתתו, להודיע חיבתו, שנמשלו
לכוכבים שמוציאן ומכניסן במספר
ובשמותם שנאמר: המוציא במספר
צבאם לכולם בשם יקרא“ — אַז
כאָטש ביי זייער לעבן האָט מען זיי
שוין געציילט מיט'ן נאָמען, ציילט
ער זיי ווידער אַ מאל ביי זייער טויט,
בכדי צו מודיע זיין (און אַרויסווייזן)
זייער ליבשאַפט; ווייל זיי זיינען גע־
גליכן צו שטערן וואָס דער אויבער־
שטער פירט זיי אַרויס און ברענגט זיי
אַריין מיט אַ צאָל און מיט אַ נאָמען,
ווי עס שטייט „המוציא במספר צבאם
לכולם בשם יקרא“.

ווי מען לערנט אין פשוט'י, איז
מיט'ן „חזר ומנאן“ מיינט רש"י (ניט
די „בני ישראל“ — יעקב'ס זין —
וואָרום זייער צאָל באַזונדער שטייט
גאַרניט אין פסוק, ניט אין אונזער
פרשה און ניט אין פרשת ויגש —
גאַר) די „יוצאי ירך יעקב“ (אַריינ־

- 1) בכמה דפוסים — וכ"ה ברמב"ן כאן:
אחר מיתתו.
- 2) ישע"י מ, כו.
- 3) ויגש מו, ח ואילך.
- 4) זראה רא"ם וגו"א כאן.
- 5) ואין לפרש שכונת רש"י ב"מנאן

בחייהן בשמותם“ הוא להמנין בשעה שנולדו
(וישלח לה, כב ואילך, וראה פירש"י שם:
משנולד בנימין כו') שבמנין זה נמנו רק
השבטים ונמנו בשמותם — אף שלכאורה,
ישנה עדיפות בפירוש זה, כי ליתן ומיתתן
הוא דוגמת מוציאן ומכניסן — כי זה מצינו
גם בישמעאל (חיי שרה כה, יג ואילך),
ועכצ"ל שפ"א אין בזה משום חיבה.

צוליב דעם ניט געשריבן אן איבעריקן וואָרט בפירושו — ובפרט אן ס'איז ניט סתם אַ וואָרט נאָר אַזאַ וואָרט וואָס ברענגט אַרײַן אַ גאַנצן ענין (אז דער אויבערשטער איז מוציא ומכניס די כוכבים אויך בשמותם); ועאכו"כ, אַז לויטן פירוש הנ"ל — האָט רש"י בכלל ניט געדאַרפט ברענגען דעם וואָרט "בשם" פון יענעם פסוק, כד"ל להלן].

ד) שוין גערעדט פיל מאל — און ווי מען זעט עס בכמה וכמה מקומות אין פירש"י — אַז בעת רש"י ברענגט אַ פסוק צי אַ מאמר רז"ל, איז ער מעתיק בלויז יענע ווערטער וועלכע פאָדערן זיך לפירושו, אָבער די אַנ"ד דערע ווערטער פון פסוק צי מאמר איז ער משמיט.

האָט דאָך רש"י לפי"ז געדאַרפט ברענגען בלויז די ווערטער "המוציא בכספר צבאם גו' יקרא"

[וואָס יעדער איינציקער וואָרט פון זיי איז נוגע לפירושו: "המוציא" — צוליב "מוציאן", "בכספר" — צוליב דעם ענין המספר, "צבאם" — אַז דאָ רעדט זיך וועגן כוכבים, און "יקרא" — צוליב דעם "מכניסן" (וואָרום אַז מען רופט אימעצן, מיינט מען דאָך דערמיט אַז יענער זאל קומען צום קורא — "מכניסן" °)].

צוליב וואָס איז ער מעתיק אויך די ווערטער "לכולם בשם", ובפרט אַז אין דעם נמשל (שבעים נפש) איז ניט בשם?

ג. לכאורה האָט מען געקענט איינ"לערנען, אַז רש"י מיט זיין פירוש "להודיע חיבתן שנמשלו לכוכבים כו'" קומט באַוואַרענען ביידע זאַכן: סיי

חיהו"ן אויך דאָס וואָרט "בשמותם"? (ג) וועגן כוכבים זאָגט רש"י "שמור ציאן ומכניסן במספר ובשמותם" — אַז סיי זייער הכנסה סיי זייער הוצאה איז מיט ביידע זאַכן: "במספר וב"שמותם". און כפי המובן בפשטות, איז "מוציאן" אַ דוגמא אויף "מנאן בחייהו"ן און "מכניסן" אַ דוגמא אויף "מנאן במיתתו". איז וויבאַלד אַז די נעמען פון "כל נפש יוצאי ירך יעקב" ווערן ניט דערמאָנט אין אונזער פרשה, דער "מנאן במיתתו"ן איז ניט "בש"מותם", טאָ וואָס ברענגט רש"י אַז די כוכבים איז דער אויבערשטער מכניס בשמותם?

[מפרשים ° ווילן לערנען, אַז דער דמיון פון די שבעים נפש צו די כוכבים איז בלויז אין "מוציאן (ומכ"ניסן °) במספר", און "ובשמותם" איז רש"י מוסיף בלויז אגב אורחא, ווייל אין פסוק (פון וועלכן רש"י ברענגט אַ ראי' אַז "מוציאן ומכניסן במספר") שטייט אויך "בשם יקרא".

אָבער מובן אַז דאָס איז אַ דחוק גדול: אַפילו ווען רש"י וואַלט דאָ געדאַרפט ברענגען אויך דעם וואָרט "בשם" פון יענעם פסוק, וואַלט ער

(6) רא"ם כאן.

(7) ברא"ם כאן, שבכוכבים, הוצאתו הוא רק במספר משא"כ הכנסתו. (ולפי פירושו, גם כמה שחזר ומנאן במיתתו"ן אינם דומים לכוכבים, שהרי הכנסת הכוכבים אינו רק במספר). אבל מפשטות לשון רש"י שנמשלו לכוכבים שמוציאן ומכניסן במספר ובשמותם" משמע שבכל זה נמשלו ושבין הוצאה ובין ההכנסה היא בבי' הענינים: במספר ובשמותם. [ומה שמוכיח הרא"ם מלשון הכתוב "המוציא במספר גו' בשם יקרא" — כבר פירש בגו"א (וכ"ה בבאר מים חיים על רש"י) ש"במספר גו' בשם קאי בין על "המוציא" ובין על "יקרא". עיי"ש].

(א) דער פאָרגלייך „שנמשלו לכוכב־
 בים כו'“ באַצײט זיך דאָך צו די וואָס
 „חזר ומנאן“, וואָס לפי פירוש הנ״ל
 זײנען דאָס אַלע שבעים נפש. און
 וויבאַלד אַז די כוכבים — אַלע כוֹ־
 כבים — איז דער אויבערשטער ניט
 בלויז מוציא נאָר אויך מכניס במספר
 ובשמותם, איז מובן אַז די אַלע וואָס
 „חזר ומנאן“, אויף וועלכע רש״י זאָגט
 „שנמשלו לכוכבים“, זײנען נמנים ב־
 שמותם ניט נאָר בחייהן נאָר אויך
 במיתתן.

(ב) ווען רש״י איז מפרש אַ גאַנצן
 פסוק צי אַ פרשה, און ער איז מעתיק
 פון חומש בתחילת דיבורו דעם אָנהויב
 פון דעם פסוק צי פון דער פרשה,
 איז דרכו של רש״י צו מעתיק זײן
 בלויז די ערשטע ווערטער ממש, און
 ניט מער.

איז אויב רש״י וואָלט דאָ מפרש
 געווען אויך די ווערטער „שבעים נפש“
 און געוואָלט אַנצײכענען בתחילת די־
 בורו די ערשטע ווערטער פון עט־
 לעכע פסוקים, וואָלט ער געשריבן
 נאָר „ואלה שמות“ (אדער נאָר „ואלה“
 אַליין) און ניט געבראַכט אויך די
 ווערטער „בני ישראל“, ובפרט אַז
 מיט „בני ישראל“ ווערט אונטערגע־
 שטראַכן אַז דאָ ווערן געמיינט די
 בני יעקב („ראובן גו״) און ניט די
 „שבעים נפש“ וועלכע רש״י קומט
 מפרש זײן.

(ג) פון רש״י׳ס פירוש ווייטער אין

וואָס דער פסוק חזר׳ט איבער נאָך
 אַמאָל די צאָל (פון די „יוצאי ירך
 יעקב“) — „חזר ומנאן“, און אויך
 וואָס דער פסוק חזר׳ט איבער נאָך
 אַמאָל די שמות (פון „בני ישראל“):
 פונקט ווי כוכבים איז „מוציא ומכ־
 ניסן במספר ובשמותם“, אַזוי ווערן
 אויך די „בני ישראל“ בחייהן וב־
 מיתתן געצײלט אַנרופנדיק זיי ביים
 נאָמען. (און דאָס וואָס בלויז די שב־
 טים ווערן געצײלט בשמותם און ניט
 זייערע קינדער, איז עס ווייל אין
 חיבה זײנען פאָראַן כמה מדריגות, און
 די חיבה צו שבעים נפש איז ניט
 אַזוי גרויס ווי צו „בני ישראל“).

ועפ״ז וואָלט לכאורה געשטימט
 דער גאַנצער פירש״י: רש״י שטעלט
 זיך אויף „ואלה שמות בני ישראל“
 און ניט אויף „שבעים נפש“ (כאָטש
 ער איז מפרש אויך דעם „חזר ומנ־
 אן“), ווייל דאָס איז תחילת הענין (און
 ווי מיר געפײנען בכמה מקומות וואו
 רש״י שטעלט זיך אויף די ערשטע
 ווערטער פון אַ פסוק צי אַ פרשה,
 כאָטש זײן פירוש איז ניט בלויז אויף
 די ווערטער אויף וועלכע ער שטעלט
 זיך נאָר אויפן גאַנצן פסוק צי פרשה);
 און דאָס וואָס רש״י איז מוסיף „ב־
 שמותם“ ביי „מנאן בחייהן“ און ביי
 די כוכבים, איז ווייל דאָס איז נוגע
 צו דער קשיא און דעם תירוץ ב־
 שייכות צו די שמות (בני ישראל);
 ואעפ״כ איז רש״י משמיט דעם וואָרט
 „בשמותם“ ביי „חזר ומנאן במיתתן“,
 וואָרום דער רוב פון די מנויים ווערן
 געצײלט ניט בשמותם.

ד. אין אמת׳ן קען מען אָבער אַזוי
 ניט לערנען. ווייל

10) בנ״א כאן ש. בשם יקרא קאי על
 המזלות עצמם (שהם דוגמת השבטים) ולא
 על צבאיהם (שהם דוגמת השבעים נפש).
 אבל — נוסף ע״ז שרש״י אינו מזכיר זה
 כלל, ואפילו לא ברמז — מפשטות לשון
 הכתוב „לכולם בשם“, מוכח שקאי על כל
 צבאם הנמנים במספר.

נאך האבן זיי זיך אזוי שטאַרק פאַר-
 מערט, ביז אַז ״ותמלא הארץ אותם״.¹²
 ואעפֿי אַז אין פּרשת ויגשׁ יי שטייט
 שוין ״כל הנפש לבית יעקב הבאה
 מצרימה שבעים״, וויבאַלד אָבער אַז
 אין צווישן איז דער פּסוק מפּסיק מיט
 אַנדערע ענינים, חזרט ער עס דאָ
 איבער נאָך אַמאַל, ווייל ס׳איז נוגע
 צום ״פרו וישרצו גו״.¹³

דאָס וואָס רש״י אין קשה איז
 דער ״ואלה שמות בני ישראל״ אויף
 וואָס ער שטעלט זיך; וויבאַלד אַז
 דער עצם סיפור פון ביאת בני ישראל
 למצרים שטייט שוין פּריער אין פֿ'
 ויגש (און דאָרט ווערן טאַקע אויס-
 גערעכנט די נעמען פון אַלע באי
 מצרים — ווייל ביים סיפור ״ויבאו
 מצרימה יעקב וכל זרעו אתו״¹⁴ וייל
 דער פּסוק דערציילן ווער עס זיינען
 געווען די באי מצרים), און אין אונ-
 זער פּרשה קומט דער ענין בלויז אַלס
 הקדמה צו ״פרו וישרצו גו״ כנ״ל.¹⁵
 איז דאָך דאָ ניט נוגע אויסצורעכענען
 נאָך אַמאַל די נעמען פון די ״בני
 ישראל״, פּונקט ווי ס׳איז ניט נויטיק
 אויסצורעכענען נאָך אַמאַל די נעמען
 פון די אַנדערע באי מצרים?

פּרשת וארא״ איז מובן אַז ער לערנט
 אַז אין פּסוק ״וימת יוסף וכל אחיו
 גו״ רעדט זיך וועגן מיתת השבטים,
 און ניט וועגן מיתת כל השבעים נפש.
 — און דאָס איז דאָך מוכרח ובפשטות
 — וואָרום יוכבד איז דאָך איינע פון
 זיי און זי האָט געלעבט פילע יאָרן
 נאָכדעם. קען מען דאָך ניט זאָגן, אַז
 מיט ״חזר ומנאן במיתתן״ זאָל מען
 מיינען דעם מגין פון די שבעים נפש.

ה. פון כל הנל איז קלאָר אַז
 רש״י איז דאָ מפרש בלויז דעם טעם
 פון דעם וואָס די בני ישראל (יעקב׳ס
 זין) ווערן דאָ נאָך אַמאַל נמנה בשמו-
 תם, אָבער דער מגין ״שבעים נפש״
 פון ״כל נפש יוצאי ירך יעקב״ איז
 ניט מוקשה רש״י׳ן, און רש״י נעמט
 אַז אַז דאָס איז מובן גאָר בפּשטות,
 ביז אַז דער ״בן חמש למקרא״ וועט
 עס אַליין פאַרשטיין:

ווייטער אין פּסוק דערציילט ער
 בדרך חידוש, ״ובני ישראל פרו וישרצו
 וירבו ויעצמו במאד מאד״. און אויף
 דעם איז דער פּסוק מקדים, אַז בעת
 זייער קומען קיין מצרים זיינען זיי
 געווען בלויז שבעים נפש, און דער-

12) וכפירוש הרשב"ם כאן א, א. דעת זקנים מבעה"ת א, ה.

13) מה, כו.

14) ראה עדין רש"י ר"פ ויצא. וישב לט, א. וארא ו, כט"ל. ועוד.

ועפ"י יומתק מ"ש הבאים לשון הוה (ראה שמור פ"א, ד: ״וכי היום באים והלא ימים רבים היו להם שבאו למצרים״) — כי בפרשה זו חוזר על הסיפור שבפ' ויגש.

15) ויגש מה, ו.

16) ועפ"י יומתק מה שבפרשתנו נאמר ״את יעקב״ — ודלא כבפ' ויגש שיעקב נמנה בשוה עם בניו ״יעקב ובניו״ (ראה תו"א ר"פ שמות) — כי בפרשת ויגש, מכיון

11) ו, טז. ופשוט שאין לומר שהשאר מהשבטים נפש מתו קודם להשבטים — ראה ב"ב קת, סע"א וברשב"ם שם — שהרי יוכבד קיימת.

ומ"ש כאן ״וכל הדור ההוא״, בהכרח לפרש שקאי על בני דורם של יוסף ואחיו (וראה פירוש הראב"ע עה"פ), ולא על בני השבטים שהם דור שני ליוסף ואחיו. ופירוש זה אין רש"י מחדש בפ' וארא (שהתלמיד לא למד עדיין), כי אם, שלפי שיטת רש"י, פשטות הכתוב בפ' שמות הוא ״וכל הדור ההוא״ קאי על בני דורם של יוסף ואחיו (ולא על השבטים נפש, כפירוש הרשב"ם והספורנו), וכדמוכח מלשון רש"י בוארא שם: שנאמר כו'.

טא פאָרוואָס זאָגט רש"י "חזר וּמָנָאן" י, און אויך ביי די כוכבים זאָגט ער "שמוציאן ומכניסן במספר כו" ?

איז דער ביאור אין דעם:

בשעת דער פסוק דערציילט אָז די "יוצאי ירך יעקב" וואָס זיינען גע- קומען קיין מצרים זיינען געווען "שב- עים נפש", רעכנט ער זיי ניט ווי אַ זאָך פאַר זיך, ער רעכנט זיי בלויז אַלס די "בתים" פון די "בני יש- ראל"; די "באים מצרימה" זיינען דאָ די "בני ישראל": ראובן, שמעון וגו'. נאָר אַזוי ווי יעדערער פון זיי איז געקומען מיט "ביתו", זיינען זיי אין סך-הכל — שבטים נפש.

שטעלט זיך דאָך די שאלה: ווי- באַלד אָז אין אונזער פרשה איז גוגע דער מספר "שבטים נפש" בכדי דורך דעם אַרויסצוברענגען בהדגשה וואָס "פרו וישרצו גו'" (דאָס וואָס בתחילה זיינען זיי געווען נאָר צוועלף, ברענגט כלל ניט אַרויס דעם "פרו וישרצו" וואָס איז געווען אין מצרים, וויבאַלד אָז קומענדיק קיין מצרים, נאָך בין החומות י, זיינען זיי שוין געווען

אויף דעם איז רש"י מפרש: "אעפ"י שמנאן בחייהן בשמותם חזר ומנאן במיתתן" — אָז דער טעם פון דעם וואָס די בני ישראל ווערן ווידער- אַמאָל געציילט אינעם זעלבן אופן (בשמותם י) ווי מנאן בחייהן איז עס "להודיע חיבתן שנמשלו לכוכבים ש- מוציאן ומכניסן במספר ובשמותם". און וויבאַלד אָז דאָס גייט בלויז אויף די בני יעקב (כנ"ל סוף סעיף ד), דעריבער ווערן דוקא זיי נמנה ב- שמותם.

ו. עפ"י שטעלט זיך אָבער די קשיא: לפי ביאור הנ"ל קומט אויס אָז רש"י איז דאָ מפרש בלויז דעם טעם פון דעם וואָס דער פסוק רעכנט אויס די נעמען פון "בני ישראל", און ניט פון זייער צאָל — וואָרום דער מנין פון יעקב'ס זין באַזונדער ווערט גאַרניט דערמאָנט אין דער פרשה (און בנוגע צו דעם וואָס זיי ווערן געציילט צווישן אַלע "שבטים נפש", איז עס מלכתחילה קיין קשיא ניט, און מען מוז סיי ווי לערנען אָז דער מספר קומט אַלס הקדמה צו פרו וישרצו גו', און ניט צוליב "להודיע חיבתן", וויבאַלד אָז ביי די שבטים נפש איז עס ניט במיתתן).

18) בדוחק הי' אפשר לתרץ, שכונת רש"י ב'ומנאן' (אינו לבאר הטעם מה שמנאן, כי אינו עינין בפ"ע) — עינין אחד כאן — מנין "בשמותם" (כדהלן סעיף יג), אבל — נוסף על מה שממ"ש גבי כוכבים "מכניסן במספר ובשמותם כו'" מוכח ששני עינינים בזה — מפשטות לשון רש"י "חזר ומנאן", משמע שכונתו הוא לפרש הטעם מה שמנאן, (וב) פרט לפי גירסת הרמב"ן שגבי מנאן בחייהן אינו כותב בשמותם, מוכרח שכונתו ב'חזר ומנאן כו' בשמותם" הוא גם לעיני המנין עצמו, שהרי לעינין "בשמותם" אינו שייך לומר חזר כו', מכיון שבמנין הראשון אינו מוכיח כלל שנמנו בשמותם. וי"ל.

19) פירש"י ויגש מו, טו.

שמדבר אודות "הבאים מצרימה", מונה יעקב בשוה לבניו. משא"כ בפרשתנו שכל הענין ד'ואלה שמות גו' הבאים מצרימה" בא בתור הקדמה ל"פרו וישרצו גו'", הלשון — "את יעקב", לפי שבו עיקר החידוש דפרו וישרצו גו', וכמשי"ג: והי' זרעך גו' ופרכת גו' (ויצא כח, יד).

17) וכסיום רש"י בכוכבים: ובשמותם. ברמב"ן (כאן) מוכח שגירסתו בפירש"י הוא: "חזר ומנאן אחר מיתתן בשמותם". (וכן בדברי הרמב"ן עצמו, מפרש כונת רש"י: וכופל שמותם). אלא שצ"ע"ק מה שמסיים שם: שמוציאן במספר ומכניסן במספר.

זיינען אידן אין דער צייט „כאשר יענו אותו“ — ניט גמשלו ככוכבים נאָר כעפר.

מוז מען זאָגן, אָז מיט'ן „שגמשלו לכוכבים“ מיינט רש"י (ניט בלויז אַ ראי' נאָר אויך) אַ טעם: ווייל אידן זיינען „גמשלו לכוכבים“ — אין זיי זיינען דאָ די זעלבע אייגנשאַפטן וואָס זיינען דאָ אין כוכבים, דעריבער איז די הודעת החיבה צו זיי דורך מנין און שם, אַזוי ווי כוכבים וואָס „מוציאן ומכניסן במספר ובשמותם“. — וע"פּ הנ"ל אַז במיתתן מיינט נאָר פון די בני ישראל, איז דאָס געווען פאַר דעם ויקם מלך חדש גו' וכאשר יענו — איז דאָמאָלט גמשלו לכוכבים.

ה. דער ביאור אין דעם איז: חיבה דריקט זיך אויס סיי דורך מנין און סיי דורך קריאה בשם. און דער „בן חמש למקרא“ ווייס שוין די ביידע זאָכן פון זיין אייגענעם לעבן, ביז אַז רש"י דאַרף עס אים גאָר ניט מפרש זיין.

אַ קינד ווייס אַז די זאָכן וועלכע זיינען אים טייער און ליב, וויל ער וויסן זייער גענויע צאָל, מצד דעם וואָס יעדע איינע האָט ביי אים אַ חשיבות און חביבות מיוחדת.²⁰

אויך אַז קריאה בשם דריקט אויס חיבה ווייס דער „בן חמש למקרא“, וואָרום ער זעט אַז זיין פאָטער און מוטער, מצד חיבה צו אים, האַלטן זיי אין איין דערמאָנען זיין נאָמען. וואָס דורך דעם דריקט זיך אויס זייער אהבה צו אים.

— וואָס דערמיט איז אויך מבוואָר וואָס רש"י בריינגט בכ"מ: דעם ענין

שבעים (נפש), האָט דאָך דער פּסוק געדאַרפט זאָגן בקיצור אַז די באי מצרים זיינען געווען שבעים נפש, און ניט דערמאָנען כלל די שבעים בפני עצמם (אפילו שלא בפירוט שמותיהן).

פון דעם וואָס דער פּסוק רעדט וועגן „כל נפש יוצאי ירך יעקב“ אַלס די בתים פון די שבעים, ער איז מונה הייסט עס (ניט די שבעים נפש גופא נאָר) די צוועלף שבעים „איש וביתו“, איז דאָך אַ ראי' אַז דאָ איז נוגע צו ציילן זיי ביחוד, דעריבער זאָגט רש"י אַז סיי דער מנאן סיי דער בשמותם איז עס „להודיע חיבתן“ אַזוי ווי כוכבים וואָס מכניסן במספר ובשמותם.

ז. נאָך דעם ווי רש"י איז מפרש דעם טעם פון „חזר ומנאן במיתתן“ אַז דאָס איז „להודיע חיבתן“, איז ער מוסיף: „שגמשלו לכוכבים שמוציאן ומכניסן במספר ובשמותם כו'“. ווי מען לערנט די רש"י בהשקפה ראשוֹנה, מיינט עס אַז רש"י וויל ברענגען אַ ראי' פון כוכבים, אַז דברים החביב־ים איז מען מוציא און מכניס ב־מספר ובשם.

עפ"ז איז אָבער ניט מובן רש"י'ס לשון „שגמשלו לכוכבים“: וויבאַלד אַז פון כוכבים וויל רש"י ברענגען אַ ראי' אַז דברים חביבים איז מען מוציא ומכניס במספר ובשם, האָט ער דאָך געדאַרפט זאָגן „וכמו כוכבים שמוציאן כו'“, וואָס איז דאָ נוגע אַז בני ישראל זיינען געגליכן צו כוכבים: אויך ווען זיי וואַלטן ניט געווען געגליכן צו כוכבים נאָר צו אַן אַנדער דבר חביב וואַלט געווען גוט די ראי' אַז הודעת החיבה דריקט זיך אויס דורך מספר און שם? — ובפרט אַז לויט פרש"י במגלת אסתר (ו, יג)

(20) להעיר מהא דבר שבמנין אינו בטל.

(21) לעיל תולדות סה, כו. ויצא כס, לה. ועו.

ניט אריינגערעכנט ווערן אין זעלבן חשבון).

דאָקעגן "שם" דריקט אויס די נקודה אין וועלכע יעדער איינער פון די נקראים בשם איז אָפּגעטיילט פון דעם צווייטן. וואָס דעריבער האָט יעדערער אַ באַזונדער נאָמען²⁶.

און דאָס איז רש"י מסביר מיט "שנמשלו לכוכבים": אין כוכבים זיי נען דאָ צוויי ענינים:

(א) די נקודה המשותפת שבהם, וואָס יעדערער פון זיי איז אַ כוכב. און מצד דער גרויסקייט און חשיבות פון יעדער כוכב אַלס כוכב, ווערט ער נמנה במספר.

(ב) יעדער כוכב האָט אין זיך אַן ענין אין וועלכן ער טיילט זיך אויס פון די אַנדערע כוכבים — ווי דער בן חמש למקרא האָט עס שוין גע" לערנט פון דער דוגמא אויף די עלף שבטים — אחד עשר כוכבים²⁷. [און ווי ערקלערט בכ"מ, אַז דורך יעדער כוכב ווערט גשפע אַ באַזונדער השפעה אין וועלט, מתאים לפי ענינו²⁸. און מצד דער חשיבות פון דעם באַזונדערן ענין, ווערט יעדערער גערופן מיט אַ באַזונדער שם.

און דאָס מיינט רש"י מיט "נמשלו לכוכבים", אַז אויך אין אידן זיינען דאָ די צוויי ענינים: די נקודת היהדות וואָס איז גלייך ביי אַלע אידן [דער חלק אלקה ממעל ממש], זיי זיי נען בני יעקב שהקב"ה קראו א"ל²⁹.

26 להעיר מפרש"י וישלח לב, ל.

27 וישב לו, ט.

28 אוה"ת שמות ע' לג. וראה גם

רד"ק לישעי' מ, כו.

29 פירש"י וישלח (לג, כ). וגם ב'

"פשוטו של מקרא" — איז יעדער איד דאָך "כדמותי בתחתונים" (שם בראשית א, כו).

וראה פירש"י לך (יו, א).

פון קריאת השם און ערקלערט ניט וואָס איז די חשיבות אין דעם. ועוד — וואָס רש"י שטעלט זיך ניט אויף ויאמר אליו אברהם³⁰ — פאַרענטפערן: מאי קמ"ל?³¹

וויבאלד אָבער אַז אויך איין ענין — מנין אליין איז שם אליין — דריקט אויס חיבה, טאָ פאַרוואָס איז דאָ דער "להודיע חיבתך" סיי דורך מנאן סיי דורך בשמותם? קיין קשיא איז עס טאָקע ניט: ווייל יעדער פעולה נוספת דריקט אויס מער חיבה³². דאָך איז רש"י מוסיף ביאור: "שנמשלו לכוכבים", דורך די ווערטער איז ער מסביר (כפי האמת — כאַטש אַז אויך אַן דעם הסבר איז עס קיין קשיא ניט, כנ"ל), אַז יעדער איינער פון די צוויי ענינים — מנין און שם — דריקט אויס אַ באַזונדער ענין פון חיבה.

ט. מספר און שם דריקן אויס צוויי באַזונדערע (היפ'ד'דיגע) ענינים פון די זאָכן וועלכע ווערן געציילט און נקראים בשם:

מספר דריקט אויס די נקודה פון די דברים הנמנים, אין וועלכע זיי זיינען אַלע בשוה. דאָס וואָס כמה וכמה זאָכן ווערן געציילט צוזאַמען, אין זעלבן מספר, איז עס דאָך מצד דער נקודה המשותפת שבהם (ווייל זאָכן וועלכע האָבן ניט צווישן זיך קיין נקודה משותפת³³, קענען דאָך

22 וירא כב א.

23 אלא שיש חיבה גלוי יותר בכפילת השם — ראה פירש"י (וירא כב, יא. ויגש מו, ב).

24 וכנ"ל בכפילת השם.

25 ואפילו כשיש להם שייכות — נקודה משותפת עם הנמנים — אבל יש להם חשיבות מיוחדת, אין נמנין ביחד (פירש"י במדבר א, מט).

און די באַזונדערע מעלה וואָס איז פאַראַן אין יעדער אידן באַזונדער. און דערפאַר דאַרף זיך אויסדריקן די הודעת החיבה צו אידן דורך ביידע זאָכן: דורך "מנאן" ווערט אַרויסגע- וויזן די חיבה צו יעדער אידן מצד זיין נקודת היהדות, און דורך "בש" מותם" ווערט אַרויסגעוויזן די חיבה צו יעדער אידן מצד זיין באַזונדערע מעלה.

י"ד. אין פירש"י איז דאָך פאַראַן אויך "יינה של תורה" — אין און דעם וואָס דער "להודיע חיבתן" דריקט זיך אויס דורך "מנאן בשמותם", פאַראַן אַ געשמאַקער ענין פון פנימיות ה' תורה. (וואָס לויט דעם ביאור וועלן ווערן פאַרשטאַנדיק כמה דיוקים וואָס אין פשטות זיינען זיי ניט אַזוי גלאַ" טיק).

"מנין" און "שם" ווייזן ביידע אויפן עצם, וואָס איז העכער פון ציורים:

אין "מנין" ווערן דאָך אַלע גע- ציילט גלייך, דער גדול שבגדולים איז ניט מער פון איינס און דער פחות שבפחותים איז ניט ווייניקער פון איינס, ווייל דער גדול שבגדולים ביז דעם פחות שבפחותים איז מצד עצם הנשמה זיינען זיי "כולן מתאימות ואב אחד לכלוהן".³¹

און אויך "שם" איז פאַרבונדן מיטן עצם וואָס איז העכער פון כחות ה'

(30) היום יום ע' כד.

(31) תניא פליב.

שלכן קודם הגה"ש — זמן מ"ת — קוראין פרשת במדבר (שהתחלתי ותוכנה הוא מנין בני"), כי הגילוי דמ"ת הוא מצד עצם הנשמה (ראה בארוכה לקו"ש ח"ד פי' במובר, ולהעיר ממכילתא שמות יט, א. ב"ר פ"ע, ט. י"ג רמז רפ, שבשעת מ"ת הוצרך להיות המספר של ששים רבוא. וראה ב"ר ספע"ד).

גלויים³², וואָס דעריבער ווערט דער מענטש גערופן מיטן זעלבן נאָמען במשך כל ימי חייו, טראָץ די פאַר- שידענע ענטוויקלונגען וואָס קומען פאַר אין זיינע כחות הגלויים במשך די יאָרן פון זיין לעבן.

וויבאלד אָבער אַז די עבודה פון אַן אידן דאַרף זיין מיט זיינע כחות הגלויים, און דער נתינת כח צו די כחות הגלויים, אַז זיי זאָלן קענען טאָן זייער עבודה, קומט דוקא דורך דעם וואָס עס לייכט אין זיי זייער עצם, (כדלהלן סעיף יד), דאַרף דעריבער זיין דער "להודיע חיבתן", אַז די חיבה שמצד העצם, וואָס איז העכער פון גילוי, זאל ווערן להודיע — שטיין בהתגלות, און דער גילוי החיבה שמצד העצם, קומט דורכן "מנאן בשמותם": דורך דעם וואָס מען ציילט זיי און מען רופט אַן ביים נאָמען בגילוי, קומט דער עצם (וואָס מיט אים איז פאַר- בונדן דער מנין און שם כנ"ל) אין אַ גילוי'דיקן אויסדריק.

יא. ס'איז דאָך ידוע אַז די אהבה עצמית פון עלטערן צו זייערע קינדער ווערט נשתלשל און זי איז, כביכול, בדוגמת די אהבה עצמית פון אוי- בערשטן צו אידן³³ — איז דער גילוי החיבה עצמית שלמעלה וואָס קומט

(32) שלכן כשקוראין את האדם בשמו, מקיצים אותו מהתעלפותו, כי ההתעלפות היא סילוק חיות הגלוי, וע"י הקריאה בשם, משיבים אותו מהתעלפותו (ראה ד"ה בעצם היום הזה תש"א פ"א. מן המיצר תש"ט פ"א).

(33) וכן האהבה עצמית שמהבן להוריו, שרשה היא אהבת כנס"י להקב"ה. ובוה יובן מה שאהבת ההורים כשיש להם רק בן יחיד היא ביותר מאהבת ההורים לבניהם, כשיש להם הרבה בנים ובנות. וכן אהבת הבן יחיד להוריו היא ביותר מהאהבה של הבן — כשיש ריבוי בנים להוריו — ולכאורה, גם בנוגע אהבת ההורים

און אזוי איז עס אויך בנוגע דברי אהבה: דוקא ווען די דברי אהבה זיינען לפי ערך הגיל וההבנה של הבן, דריקן זיי אויס די חיבה.

און וויבאלד און מתנה און דברי אהבה — די כלים דורך וועלכע מען באווייזט די חיבה — זיינען אויסגעמאסטן לויט די יארן און פארשטאנד פון דעם בן, איז דאך מובן, אז אויך די חיבה וועלכע דריקט זיך אויס דורך די כלים, איז און אויסגעמאסטענע. ובמילא איז עס ניט די אהבה עצמית צום עצם הבן, וועלכע איז ניט מדוד לויט זיין שכל וכו'.

אפילו די אהבה וחיבה וואס דריקט זיך אויס דורך חיבוק ונישוק, וואס זיי (חיבוק ונישוק) זיינען שייך סיי צו א קליינעם סיי צו אן ערוואקסענע נעם — פונדעסטוועגן, פון דעם וואס חיבוק ונישוק זיינען שייך דוקא בעת דער אהוב איז בסמיכות ובקירוב מקום צום אהוב, איז א ראי' אז זיי דריקן נאך ניט אויס די אהבה עצמית ממש, וועלכע איז ניט מדוד ומוגבל אין מקום.

נאך מער: דער ביטוי החיבה דורך חיבוק ונישוק איז שייך דוקא ווען דער אהוב איז וואך (און ס'איז ניט שייך אויסדריקן צו אימעצן חיבה דורך האַלדזן און קושן אים בעת ער שלאָפט). וואס פון דעם זעט מען נאך מער אז די אהבה דערביי איז ניט דער עצם האהבה ממש, וואָרום אין "עצם" איז ניטא קיין חילוק צווישן ער און ישן.

משא"כ די אהבה וואס דריקט זיך אויס דורך הזכרת השם, זעט מען דאך במוחש אז אין דעם זיינען ניטא קיין מדידות והגבלות: ס'איז קיין נפק"מ ניט צי דער אהוב געפינט זיך בקי-

דורך קריאה בשם, איז פאראן דוגמתה אויך אין אהבת וחיבת ההורים לבנם: די חבה וואס עלטערן דריקן אויס צו זייערע קינדער דורך דער מאַנען זיי ביים נאָמען (ובפרט נאך דורך פאָרציעהן דעם נאָמען אָדער דורך געבן אַ צונאָמען), איז פיל טייער פון דער חיבה וואס דריקט זיך אויס דורך געבן אים אַ מתנה, ריידן צו אים דברי אהבה, און אפילו — דורך חיבוק ונישוק.

ווייל * נתינת מתנה און ריידן דברי אהבה איז תלוי לויטן גיל און הבנה פון דעם קינד: ווען מ'זאל געבן אן ערוואקסענעם קינד אַ מתנה וואס פאסט זיך פאָר אַ קליין קינד, וועט עס ניט נאָר ניט אויסדריקן קיין חיבה, נאָר דאָס וועט אויסדריקן היפוך די חיבה; און אזוי אויך לאידך גיסא: געבן אַ קליין קינד אַ מתנה וואס פאסט פאָר אן ערוואקסענעם, וועט ניט זיין קיין אויסדרוק פון חיבה.³⁴

לבניהם, איז שייך לומר שע"י שיש להם הרבה בנים ובנות מתמעט אהבתם, כי "כלום תחומי אית במעוהי דבר נש". זעאכו"כ בנוגע אהבת הבן להוריו, הרי גם כשיש לו הרבה אחים, יחידי הוא בהרגש עצמו, ומדוע יהי הפרש באהבתו להוריו אם יש לו אחים אם לא —

כי מכיון שאהבת ההורים לבנם ואהבת הבן להוריו שרשה היא אהבת הקב"ה לישראל ואהבת ישראל להקב"ה, וישראל הם בן יחיד ליחידו של עולם, לכן עיקר האהבה עצמית של אב ובן הוא בבן יחיד. (ומטעם זה, כללות האהבה עצמית של הורים לבנם ושל בן להוריו הוא בישראל יותר מבא"ה, לפי ששרש אהבה זו היא אהבת הקב"ה לישראל ואהבת ישראל ל"ה הקב"ה) — ד"ה אתה אחד תשכ"ט (סה"מ מלוקט ח"ד ע' עא, עפ"י מאמר ד"ה זה משנת תש"ב). (34) להעיר מפיה"מ להרמב"ם ר"פ חלק ד"ה וכת חמישית.

הארת הנשמה שבגוף — דארף זיין דער „מנאן“ — גילוי עצם הנשמה.

יג. עפ"י הנ"ל וועט ווערן פארשטאנדיק א דיוק, וואס עפ"י פשוט איז ער ניט אינגאנצן גלאַטיק; וויבאלד אז דער טעם פון „חור ומנאן (בשמות)“ איז עס מצד דעם וואס אין דער פרשה שטייט „וימת יוסף וכל אחיו“ און מצד חיבתן איז ער מוכניסן במספר ובשמותם, האָבן דאָך זייערע שמות און זייער צאל גע-דארפט אויסגערעכנט ווערן אין פסוק „וימת“. פארוואס שטייט דאָרט „יוסף וכל אחיו“ און עס רעכענען זיך ניט אויס ניט זייערע שמות און ניט זייער מנין?

אמת טאָקע אָז אויך תחילת הפרשה — וואו עס ווערן יע אויסגערעכנט זייערע נעמען („ואלה שמות גו“) און זייער מנין (אַריינגערעכנט אינעם צאל פון די „שבעים נפש“, כנ"ל) — קומט בהמשך צו די ווייטערדיקע פסוקים („וימת יוסף וכל אחיו גו“ ובני ישראל פרו וישרצו גו“), פונדעסטוועגן, האָט דאָך לכאורה געדארפט שטיין זייער מנין און שם ביי „וימת“ (מכניסן) גופא, און ניט ביי „הבאים מצרימה“ וואָס קומט נאָר בסמיכות צום וימת, און דער באים גופא) איז געווען ב-חיהן?³⁶

איז קיין קשיא איז עס טאָקע ניט: מצד דעם „להודיע חיבתן“ אליין וואָלט די תורה זיי ניט מונה געווען און אויך ניט אויסגערעכנט זייערע שמות. נאָר בשעת דער פסוק איז סייזוי מונה אַלע באי מצרים, איז ער מונה

רוב מקום צי בריחוק מקום, און מכ"ש אָז אין דעם איז קיין נפק"מ ניטאָ צי דער בן איז אַ חכם (אין וועלכן מצב דער בן זאָל נאָר ניט זיין, דריקט מען אויס די חיבה צו אים דורך אַנ-רופן אים מיטן זעלבן נאָמען) — ווייל דורך הזכרת השם דריקט זיך אויס די אהבה עצמית וואָס איז פאָרבונדן מיטן עצם הבן, העכער פון ציורים.

יב. אעפ"י אָז ביידע — מנין און שם — זיינען פאָרבונדן מיטן עצם שלמעלה מהתחלקות, פונדעסטוועגן, איז דאָ אָן אונטערשייד צווישן זיי: אין „מנין“ שייט זיך ניט אַפ איי-נער פון אַ צווייטן; יעדער איינער פון די נמנים ווערט געציילט אַלס איינס. דאָקעגן ביי „שם“, האָט דאָך יעדער איינער זיין באַזונדערן נאָמען. דער העדר ההתחלקות שבשם איז בלויז ביי דעם זעלבן מענטשן גופא, אָז ב-משך כל שנותיו (גם מלשון שינוי) הייסט ער מיטן זעלבן נאָמען. ס'איז אָבער דאָ אַ התחלקות פון איינעם ביז אַ צווייטן.

פון דעם איז מובן אָז „מנין“ ווייזט אויף די מדריגה אין נשמה ווי זי איז העכער פון צו זיין פאָרבונדן מיט אַ גוף פרטי, וואָס אין דער מדריגה זיי-נען אַלע נשמות גלייך: „כולן מתאי-מות ואב אחד לכולנה“³⁷. און שם ווייזט אויף די מדריגה פון נשמה ווי זי ווערט נתלבש אין אַ גוף פרטי. וכידוע³⁸ אָז אַ נשמה למעלה האָט ניט קיין נאָמען. ערשט ווען זי איז יורד למטה אין גוף, באַקומט זי אַ נאָמען.

און דאָס איז דער פירוש פון „מנאן בשמותם“ — אָז אין „שמותם“ —

(36) ובפרט ש.הבאים מצרימה“ הוא לשון הוה (ראה פירש"י ויגש מו, ח), ולא לשון עבר, וא"כ, גם בעת הסיפור הוא ב[שייכות ל]חיהן.

(35) לקו"ת בהר מא, ג. בלק סו, ג. לקו"ש כרך ג' ע' 847. ובכ"מ.

ועפ"ז איז אויך פאַרשטאַנדיק דער טעם פון דעם וואָס „מנאן בשמותם“ קומט דוקא ביי דעם ענין פון „הב" אים מצרימה“ ווייל די נויטיקייט פון דעם „להודיע חיבתן“ איז צוליב די „שמות“ בני ישראל הבאים מצ" רימה" — צוליב דז הארת הנשמה וועלכע קומט אין די „מצרים“ פון גוף ונה"ב, ביז אין גלות כפשוטו. און דורכן „מנאן בשמותם“ — דורך

די שבטים ביחוד, און איז זיי מונה בפירוט שמותיהן, להודיע חיבתן. | וואָס עפ"ז איז מבואר וואָס רש"י איז מדייק „מנאן בשמותן“ — ער ציילט זיי ביי זייערע נעמען (ניט ווי ביי כוכבים וואָס דער מספר מיטן שם זיינען צוויי ענינים ווי רש"י זאָגט „במספר ובשמותם“), ווייל דער גאַנצער ענין פון „שמותם“ ביי די שבטים איז ניט קיין ענין בפני עצמו, ער איז בלויז אַן אופן אין דעם „מנאן“: בשעת אַז דער פסוק ציילט זיי שוין (און אויך דאָס, זייער מנין, קומט מצד דעם וואָס ער ציילט אַלע באי מצרים), ציילט ער זיי בשמותם]

אַבער עס פאָדערט ביאור: פאַר וואָס זאָל דער „בשמותם“ (וואָס דאָס אַליין, אויך ווען עס קומט בפני עצמו איז עס אַן אויסדרוק פון חיבה), זיין פאַרבונדן מיטן „מנאן“ דוקא, און אפילו דער „מנאן“ פון די שבטים איז ניט קיין ענין פאַר זיך להודיע חיבתן, ער קומט דוקא ביי דעם מנין „שבעים נפש“ פון אַלע באי מצרים?

לויטן ביאור הנ"ל עפ"י פנימיות התורה, איז עס אינגאַנצן גלאַטיק.

יד. דער אויפטו פון דעם „להודיע חיבתן“ איז דער גילוי עצם הנשמה (בחי' מנין) אין הארת הנשמה שבגוף (בחי' שם). ובמילא, קען דאָך ניט קומען דער ענין פון „בשמותם“ בפני עצמו, וויבאַלד אַז דער גאַנצער אויפטו דאָ איז דער „מנאן בשמותם“, אַז בשמותם — אין בחי' שם (הארת ה' נשמה שבגוף) זאָל מאיר זיין דער „מנאן“ (עצם הנשמה).

(38) ראה גם אתהלך לאזניא ריש ע' קנ.
(39) ומה שמפרט את שמות השבטים (ולא של השבעים נפש), יש לומר, עפ"י המבואר במ"א (נדפס לקמן בהוספות לפ' בשלח ע' 304) שעיקר ענין ההתחלקות שבבניי הוא מצד השבטים (שלכן קייס ה"י לייב גורים, וכן חלוקת א"י היתה לייב שבטים, כי עינים של קייס וא"י הוא — עבודה פרטית), שלכן בכ"א מישאל, צריך להיות מבחי' שבט שלו, כידוע בענין השערים שהיו בביתמ"ק ובענין הנוסחאות שבתפלה, (ומ"ש בתו"א ר"פ וארא, יש לך אדם שאין בו כלל בחי' ומדריגות אלו) (של השבטים) — הכוונה, שאין בו הבחי' של כל השבטים, ודלא כהאבות, שבחי' כל ג' האבות צ"ל בכ"א.

ולכן מפרט רק את שמות השבטים, כי זהו עיקר ענין ההתחלקות דבניי (ובדוגמת מסה האלקים שהי' ביד משה, שעל ידו היו העשר מכות (ענין יציאת מצרים) וקייס, שהי' חקוק בו ה"ב שבטים (תיב"ע בשלח יד, כא), כמבואר בהוספות לפ' בשלח שם).

(40) ראה תו"א (כו, א), שבגלות א"א להיות גילוי בחי' האבות כ"א ע"י השבטים. עפ"י ש, ועפ"י יש לכאר ענין „מנאן ב' שמותם“: „מנין“, ענינו — בחי' האבות שבכל אחד מישראל (תו"א ר"פ וארא), וגילוי המנין — בחי' האבות, הוא ע"י „שמותם“ — שמות השבטים.

ועפ"י יובן גם מה שבמנין, נמנו כל השבעים נפש, ושהמנין דשבעים נפש בא לאחר פירוש שמות השבטים — כי ככולם צ"ל גילוי בחי' עצם הנשמה (בחי' האבות), וגילוי זה הוא ע"י השבטים.

שבגוף (מצד דעם וואָס זי איז פאַר-
בונדן מיטן עצם הנשמה, ביז אַז אין
דער הארה איז מקושר דער גאַנצער
עצם יי). ווערט אָן עלי' אויך אין עצם
הנשמה.

און דאָס איז דער ענין פון „מנאן
בשמותם“ — דער פאַרבונד פון מנין
(עצם הנשמה) מיט שט (הארת הנשמה
שבגוף) — סיי בחייהן סיי במיתתן;
בכדי אַז די הארת הנשמה זאָל

האָבן דעם כח דורכפירן איר תפקיד
בעת זי געפינט זיך אין גוף — ב'
חייהן — מוז אין איר מאיר זיין דער
„מנאן“ — דער עצם הנשמה.

און דורכן „מנאן בשמותם בחייהן“,
וואָס דער עצם הנשמה גיט אַ נתינת
כח אין דער הארת הנשמה אויף דורכ-
פירן איר תפקיד בעלמא דין, איז
בשעות עס קומט „במיתתן“, ווען די
הארת הנשמה פאַרענדיקט איר תפ-
קיד — „חזר ומנאן (בשמותם)“, אַז
די הארת הנשמה טוט אויף אָן עלי'
אין דעם עצם הנשמה.

(משיחת ש"פ שמות תשכ"ה)

(44) ד"ה אז ישיר ש"ת פ"ב וגו'. כמגול
דוד תש"ה פ"ב. ויכולו תשכ"ט.

דעם וואָס אין דער הארה וועלכע גע-
פינט זיך אין „מצרים“, איז מאיר
די עצם הנשמה וועלכע איז ניט גע-
קומען אין „מצרים“ — האָט אויך
זי דעם כח אויף ניט נתפעל ווערן
פון די העלמות והסתרים של הגוף
ונה"ב יי, און אדרבה, דורכפירן איר
תפקיד, אויף מברר זיין דעם גוף
ונה"ב וחלקו בעולם, מאַכן זיי פאַר
אַ כלי צו אלקות יי.

טו. כשם ווי עצם הנשמה טוט אויף
אין הארת הנשמה שבגוף, אַזוי אויך
לאידך גיסא: די הארת הנשמה שבגוף
טוט אויף אין עצם הנשמה, וכידוע יי
אַז די עלי' וואָס עס ווערט אין דער
נשמה ע"י ירידתה למטה איז ניט
בלויז אין דער הארת הנשמה, נאָר
דורך די עבודה פון הארת הנשמה

(41) ובוה יובן מ"ש כ"ק מו"ח אדמו"ר
בשם אביו „נאָר אונזערע גופים זיינען אי-
בערגגעבען אין גלות ושעבוד מלכות, אָבער
אונזערע נשמות האָט מען אין גלות ניט
פאַרטריבן כו" (קונטי יד בתחלתו. ובכ"מ)
— דלכאורה, הרי העבודה דתומ"צ הוא
בהגוף, ומה מועיל מה שהנשמות לא הוגלו
— אלא כי מה ש[עצם] הנשמה לא הוגלה,
זה נותן כח גם ב[הארת הנשמה שב]גוף.
(42) ראה גם לקו"ש שם ע' 846 ואילך.
(43) ד"ה זה היום תש"ט סוף סעיף ב'
ואילך.

שמות ב

א. אויפן פסוק וימררו את חיהם בעבודה קשה בחומר ובלבנים ובכל עבודה בשדה את כל עבודתם וגו'. זאגט די גמרא: "בתחילה בחומר וב לבנים, ולבסוף ובכל עבודה בשדה, ולבסוף: את כל עבודתם". און די מפרשים: ערקלערן דעם פשט פון דער גמרא: היות אז מ'קען פרעגן פארוואס דער פסוק טיילט אויס באזונדער די אַרבעט, בחומר ובלבנים, בעת דאָס ווערט נכלל אין "כל עבודתם" וואָס שטייט ווייטער? און דאָס באַוואַרנט די גמרא. אַז דער שעבוד "בחומר ובלבנים" איז געווען "בתחילה"; דער אַנהויב פון דער גאַנצער "עבודה בשדה" וואָס איז געקומען "לבסוף", און דערפאַר ווערט עס דערמאָנט (פריער און) באַזונדער.

אין תורה ועניני' איז דאָך אַלעס בתכ"לית הדיוק, איז דערפון פאַרשטאַנדיק אַז דאָס וואָס די אַרבעט "בחומר ובלבנים" איז געווען "בתחילה" (און "לבסוף" — "כל עבודתם"), מיינט עס ניט בלויז פריער אין מובן פון זמן, נאָר אויך "תחילה" אין תוכן, אין וואַגיקייט און האַרבקייט פון שעבוד; ד. ה. אַז אין "חומר ולבנים" איז באַשטאַנען דער עיקר און דער כלל פון דעם שעבוד, און דערפון זיינען דערנאָך אַרויסגעקומען (בדוגמת פרטים פון אַ כלל) די כל מיני שעבוד פון "כל עבודתם".

דערפאַר זעט מען, אַז אויך "לבסוף" ווען די אידן האָבן שוין געאַרבעט ביי

4* להעיר מפרשי משפטים (כד, יו"ד): "שהיו משועבדים במעשה לבנים".
5 פרשתנו ה, א ואילך.
6 במדבר פט"ו, כ. תחומא בהעלותן יג. ת"כ שם כג. וראה גם שמו"ר שם.
7 פרשתנו א, יג.
8 ראה גם סוטה שם, ריש ע"ב.
9 ראה גם שם, א.

1 פרשתנו א, יד.

2 סוטה יא, ב.

3 שמו"ר פ"א, יא. וראה חדא"ג

מהרש"א בסוטה שם. שמפרש כן גם בגמרא.

4 חדא"ג שם.

די תורה טיילט אויס באַזונדער די אַר-
בעט פון חומר ולבנים — ווייל אַפילו
דערנאָך ווען זיי האָבן אויך געטאַן „כל
עבודתם“, איז אָבער זייער עיקר באַ-
שעפטיקונג נאָך אַלץ געווען ביים מאַכן
לבנים.

ב. דער ביאור פון דעם וואָס דער
הויפט שעבוד ¹³ איז באַשטאַנען פון
חומר ולבנים:

שוין אַמאָל גערעדט באַריכות ¹⁴ אין
דעם פירוש פון „ויעבדו מצרים את
בני גו“ וימרו את חייהם בעבודה קשה
גו“, אַז דער לעבן און די כוחות פון
אידי, וואָס זייער אמת'ער חיות און
כחות נעמען זיך פון קדושה ¹⁵ (נפש
האלקית ¹⁶). האָבן די מצרים אויסגע-
נוצט אויף צו בייצען די ערי מסכנות —
לפרעה. אַנשטאַט דעם וואָס אידן דאַרפן
זיך פאַרנעמען מיט אויפמאַכן אַ דירה
לו ית', בייצען דעם „עיר אלקינו“, ¹⁷
זיינען זיי געצוואונגען געוואָרן פון די
וואָס זיינען זייערע מצרים ¹⁸ ומעיקים
צו פאַרווענדן די הייליקע כחות צו
אויפשטעלן אַ דירה פאַר קליפה ר"ל,
„ערי מסכנות לפרעה“.

און „זה לעומת זה“: כשם ווי דער

13) במצרים כפשוטו, ובמצרים וגלות
ויציאת מצרים שעבודת כאו"א מבני,
שב„כל יום ויום חייב לראות עצמו כאילו
הוא יצא היום ממצרים“ (תניא רפמ"ז —
ראה שם ביאורו).

14) ראה עדי"ו לקו"ש ח"ג ע' 848 ואילך.
15) כנאמר על התומיץ כי הם חיינו.
וראה קינטרס ומיין מ"ז, ולכן נוגע מאד
הענינים שעוסקים בהם, מפני שבכל דבר
ודבר שהאדם פועל ועושה מכניס בזה כחות
אלקית“ (ד"ה בששהיק תעריב פ"ב). וראה גם
לקו"ש שם הערה 22.

16) ראה תניא פ"ט, יב ועוד.
17) תהלים מת, ב. וראה רשימות הצ"צ
שם.

18) דכל המצרים נקראו ע"ש מצרים
(ראה ב"ר פט"ז, ד).

„בכל כחך“, און ווען ס'איז געקומען די
נאָכט האָט פרעה געהייסן איבערצייילן די
אויסגעאַרבעטע לבנים פונעם טאַג און
האָט זיי געזאָגט „כזה אתם מעמידים
בכל יום ויום“.

היינט וויבאַלד אַז טאַג-נאָך-טאַג האָבן
אידן דערנאָך געדאַרפט צושטעלן דעם
זעלבן סכום לבנים וואָס זיי האָבן
אויסגעאַרבעט במשך פון יענעם גאַנצן
טאַג ווען זיי האָבן געאַרבעט בכל
כחן, איז דאָך פאַרשטאַנדיק אַז אויך
אין משך פון זייער ווייטערדיקן זמן
השעבוד זיינען זיי דעם רוב היום
כמלו ¹⁹ געווען באַשעפטיקט ביים אויס-
אַרבעטן לבנים ²⁰; און די אַנדערע
כל מיני עבודה וואָס זיי האָבן געטאַן,
איז דורכגעפירט געוואָרן אין די ווייניקע
שעות נוספות (אין דער נאָכט) ²¹.

דערמיט ווערט גוט פאַרשטאַנדיק וואָס

10) אבל לא כל היום ממש — שהרי
חלק מהיום בנו את הערים*, שגם זה נכלל
בהעבודה „בחומר ולבנים“ (ראה מהרש"א
שם: שבתחלה בנו לו ערים), ואולי י"ל:
בחומר (לעשות ממנו לבנים) ובלבנים (לבנות
מהם ערים).

ברמב"ן (א, יא) ואוה"ח (שם, יד), שבנין
הערים אינו נכלל בהעבודה „בחומר ובל-
בנים“, ומפרשים שבתחלה היו בונים הערים
ואח"כ הוסיפו עליהם עשיית הלבנים. אבל
פשוטו הלי בגמרא ומדרש שם מטמע כו"ל.
וראה אוה"ח (שם, יא): „ולדבריהם ז"ל
צריך לומר כי קדמו דברים „שפה רך“
לשרי מסיים“.

11) להעיר משמו"ר שם, יב: אם אתם
הולכים לישן בבתיכם.. אין אתם משלימים
את הסכום שלכם.

12) ב"ר פכ"ו, ב. תנחומא ויצא, ט.

*) ואין לומר שבנין הערים הי' משחשי-
נה — כי (א) רק „בכל עבודה בשדה“ הי'
לאחר „שבאין לנוח לערב לבתיהן“ (תנחומא
ויצא ט), (ב) לפי"ז נמצא שבנין הערים
— מלאכה עקירת — לא נמנית כלל
בפסוק „וימרו את חייהם“ (ורק — נכלל
בדרך אגב) באת כל עבודתם“!

א דבר לא טוב, איז מען דורכדעם מוסיף א ציגל אין דעם בנין דקליפה. די פאָר-שידנקייט פון די פעולות און עבודות דריקט זיך אויס אין דעם תוכן הבנין, אָבער בחיצוניות, האָבן די אַלע פעולות א צד השווה — בנין (פעולות טובות — בנין ירושלים; פעולות לא טובות — בנין צור ²¹).

ג. אין שטיינער גופא, וואָס מיט זיי ווערט בעיקר אויפגעשטעלט דער בנין, זיינען פאָראַן צוויי סאַרטן: אבנים וואָס זיינען אַ בריאה בידי שמים; און לבנים וואָס ווערן אויסגעאַרבעט פון מענטשן ²². און די אַרבעט פון אידן אין מצרים איז באַשטאַנען (ניט אין אבנים, נאָר) אין מאַכן לבנים.

וואָס איז דער חילוק צווישן אבנים און לבנים? „אבנים“, זייענדיק אַ בריאה בידי שמים, זיינען מרמז אויף אַ הוי-כער מדריגה פון קדושה ²³. דעריבער האָט מען דעם בית המקדש געאַרפֿט בויען (לכתחילה) פון אבנים ²⁴, און אויך ארץ-ישראל אין אַלגעמיין ווערט אָנגערופֿן „ארץ אשר אבני ברזל“ ²⁵. לבנים אָבער ווערן געשאַפֿן דורך מעשה ידי אדם, זיי זיינען מרמז אויף רשות ²⁶ און עס היינגט אָפּ פון דעם מענטשן וואָס דערפֿון וועט ווערן: קדושה, אָדער דער היפֿך.

[וואָס דערפֿאַר געפינט מען, אַז דער איסור פון השתחוויה בפּישוט ידים ורג-לים איז גילטיק דווקא ביי רצפת אבנים

- (24) היפֿך בנין ירושלים (ראה רש"י תולדות כה, כג — ממילה ו, א. וראה גם זח"ב רלו, א. רמ, א. עיי"ש).
 (25) תו"א עז, ג. לקו"ת לג"פ שם. וראה גם ד"ה והי הנשאר שם פ"ו.
 (26) ד"ה והי הנשאר שם. וראה גם תו"א שם. לקו"ת לג"פ שם.
 (27) רמב"ם הל' בית הבחירה פ"א ה"ח.
 (28) עקב ה, ט.
 (29) ראה תו"א שם.

„עיר אלקינו“ ווערט „געבויט“ פון אבנים (ע"ד דוגמא ווי אַ שטאַט באַשטייט פון ריבוי בתים און אַ בית ווערט גע-בויט פון שטיינער ²⁷ — עיקר ותוקפו של בית זיינען די אבנים וואָס אין אים ²⁸) — אַזוי איז אויך, להכביל, געווען ביי די ערים דקליפה אין מצרים (וואָרום קליפה וויל זיך גלייכן צו קדושה — כקוף בפני אדם ²⁹): דער עיקר השעבוד פון די אידן איז געווען צו אויסאַרבעטן די ציגל (ותהי להם הלבנה לאבן ³⁰), די שטיינער, פאָר די מצרים-שטעט.

און דערמיט איז מבואר וואָס די עבדים „בחומר ובלבנים“ שטעלט מיט זיך אויך פאָר דעם כלל פון „כל עבודתם“ (כ"ל סעיף א'), וואָרום יעדער אַרבעט און פעולה וואָס מען זאָל ניט טאָן, איז תוכנה הפנימי — בויען אַ „הויז“, וואָס אַ הויז באַשטייט הויפטזעכלעך פון אבנים כּוּל: בשעת מען טוט אַ דבר טוב, צי דאָס איז אַ מצוה, צי דאָס איז עשיית דברי הרשות לשם שמים אָדער אין אופן פון „(בכל דרכיך) דעהו“ ³¹, איז מען דערמיט מוסיף אַ שטיק אין דעם בנין פון קדושה; און בשעת מען טוט

- (19) ראה בארוכה ד"ה והי הנשאר בציון תרצ"א פ"ב וג', ד"ה אור ליי"ד ש"ת פ"ג. ובכ"מ.
 (20) וכלי ס' יצירה (פ"ד בסופו) ב' אבנים בנות ב' בתים כזו' — ולהעיר מנגעים פ"ב, מ"ב.

- ובפרט ביהמ"ק — השלימות דע"ר אלקר"ג (ירושלים) — שעיקרו הי' אבנים, כדלקמן סעיף ה' וסעיף ח'.
 (21) זח"ב קמח, ב. ובחיל אור ע' שנת, שהוא ע"ד שארז"ל (מדרש הגדול) עה"פ (בראשית ה, ג) שמקודם היו כקופין.
 (22) נח (יא, ג) וראה שער הפסוקים ר"פ שמות. לקו"ת לג"פ עה"פ (עב, ג ואילך — אוה"ת נח כרך ג תרטב, א ואילך. שם כרך ו תתרטו, א ואילך).
 (23) החילוק בין ב' האופנים — ראה לקו"ש ח"ג ע' 907. 932.

זאגט „שױן אבנים בבבל. שהיא בקעה“ — ווייל בבל (ובכלל אַ „בקעה“³¹) איז נידערדיק — אַן אַרט פון העלם האור אלקי. פון חשך. ביז אַן אויך בנוגע דער תורה ווי זי איז אין בבל זאָגן חז"ל³²: „במשכשים הושיבני — זה תל-מוד בבלי“. דעריבער איז דאָרטן ניט שייך די מדריגה פון „אבנים“ וואָס בריאתם בידי שמים.

ד. עפ"י וואָלט מען געקענט מסביר זיין דעם טעם פאָרוואָס די עבודה קשה פון די אידן אין מצרים איז געווען ביי לבנים — און ניט ביי אבנים — וואָרום היות דער צוועק דערפון איז געווען צו בויען „ערי מסכנת לפרעה“ (היפך פון „עיר אלקינו“, כ"ל), איז דערפאַר אויך דער בנין זייערער באַ-שטאַנען ניט פון „אבנים“ וואָס דייטן אַן אויף קדושה. נאָר פון „לבנים“ וועל-כע זיינען בהתאם צו „ערי פּרעה“.

אַבער אין אמת'ן איז דער ביאור ניט מספיק: וויבאַלד אַז די כוונה פון די מצריים איז געווען צו אויסנוצן אין דער בויאונג פון ערים דקליפה דווקא — די כחות און חיות פון קדושה (ווי דער פסוק איז עס מדגיש: „זיעבידו מצרים את בני ישראל גו' וימררו את חייהם גו'“, כ"ל תחילת סעיף ב'), האָבן זיי דאָך לסאורה געדאָרפט זוכן אויך (ואד-רבה — ביתר שאת³³) דעם אויסנוץ פון אבנים פאַר זייערע ערים, בכדי זיי זאָלן

און ניט ביי רצפת לבנים³⁴ — ווייל דער דאָזיקער איסור איז מצד דעם טעם וואָס אין אַן אַנדער אַרט טאָר ניט גע-טאָן ווערן אַ זאָך וואָס איז בדוגמא צו דעם וואָס מ'טוט אין בית המקדש³⁵ — השתחוו', און וויבאַלד אַז לבנים מצד עצמם פאַרמאָגן ניט קיין אַנדייט אויף אַן ענין פון קדושה, איז דעריבער די השתחוו' אויף רצפת לבנים ניט קיין דוגמא צו דער עבודת ההשתחוו' אין בית המקדש];

לבנים האָבן אין זיך אויך (אַן אפשר-ריות אויף), היפך הקדושה³⁶, ווי די גמרא³⁷ זאָגט בנוגע ע"ז³⁸: „זקף לברי-נה“³⁹.

און דאָס איז די הסברה וואָס רש"י⁴⁰

(30) מג"א או"ח סקל"א ס"כ.

(31) רש"י ד"ה לא אסרה תורה (מגילה כב, ב). הרמב"ם (הל' ע"ז פ"ו ה"ו ואילך, וראה כס"מ שם) מפרש הטעם מפני שוהו דרן עושי'ו. ולכאורה גם כזה יל"פ דהא שעשו כן לע"ז הוא מפני שהייתה עבודה בקודש [וע"ד שמצינו במצבה (שקדמה לדין אבן משכית ברמב"ם שם) — דאחובה לאבות (סרי שופטים טז, כב) דז"ל דמפני זה עשאוה חק לע"ז (ראה פרש"י שם. ולהעיר מאוה"ת ויצא קצה, א ואילך)] אף שביהמ"ק (שבו רצפת אבנים) נבנה זמן רב לאחר איסור אבן משכית.

(32) ראה פרדס בשער ערה"כ ערך לבינה הובא באוה"ת שמות ע' כד. זאת תנוכת תר"מ ספ"ד. וראה גם ד"ה והי הנשאר שם ספ"ז: לבינה הוא מסטרא דמסאבותא.

(33) ע"ז מו, א (וראה גם סוטה מו, א — בכמה דפוסים נשמט ע"י הצנזור) — הובא במקומות שבהערה שלפנ"ו. וראה רש"י (ע"ז) שם — לפי שהוא בידי אדם, משא"כ אבני הר שנדלדלו שאין בהן תפיסת ידי אדם. (עיי"ש. ולהעיר ממ"ש (איכה ג, לד) מפי עליון לא תצא הרעות).

(34) ואפילו עבירה קלה של דברי סופרים — נפרד בה כיוודו ואחזותו כמו בע"ז ממש בשעת מעשה (ראה תניא פכ"ד, כה).

(35) ראה גם לקו"ת לג"פ שם.

(36) נח יא, ג.

(37) להעיר מס"ת בוח"א עה, א; וממאמר רז"ל (עירובין ו, א. ושי"ג) בקעה מצא וגדר בה גדר. וראה ד"ה והי הנשאר שם פ"ו, שבקעה היא' ביקוע ופירוד.

(38) כן הובא בכ"מ בדא"ת. וכ"ה בשל"ה בית הכמה (טז, ב) ובית הגדול (לו, רע"א). ובסנהדרין כה, א (וכ"ה בשל"ה שער הגדול לה, ב); זה תלמודה של בבל.

(39) ע"ד המבואר באגה"ת ספ"ו.

זיך רצון און כוונה. קומט דאך אים, אז בשעת מען בויט דעם „עיר אלקינו“ פון „לבנים“ וואָס זיינען נידעריקער, פירט מען דורך די כוונה פון „דירה בתחתונים“ מער ווי ווען מען טוט דאָס דורך „אבנים“.⁴⁵

און בדוגמא ווי ביי דער מעלה פון ביהמ"ק לגבי דעם משכן: אז דער מש"כ, וואָס איז געווען אַ „דירת ערא" צום אויבערשטן,⁴⁶ איז בעיקר געווען געבויט פון (קרשים) ארזים — צומח, און דער ביהמ"ק, וואָס איז געווען אַ „דירת קבע" של הקב"ה,⁴⁷ איז געווען געבויט בעיקר פון אבנים⁴⁸ — דומט, וואָס איז נידעריקער⁴⁹ פון סוג הצור מח.⁵⁰

אין אמת'ן אָבער, איז דער הסבר ניט גענוגנדיק: אויב מצד דעם עילוי הנ"ל וואָס איז דאָ אין לבנים (אז ווען דער „עיר אלקינו“ ווערט געבויט פון זיי

קענען געניסן און האָבן אַ יניקה אויך פון דער קדושה פון די ענינים שביראתם בידי שמים⁵¹.

מח מען זאָגן, אז אדרבה: ניט גע-קוקט אויף דעם גדול העילוי אין דער בחינה פון אבנים, האָבן די לבנים אין זיך נאָך אַ העכערע מעלה, און טאָקע צוליב אַט דער מעלה האָבן זיך די מצריים אַזוי שטאַרק באַמיט צו באַ-שעפטיקן די אידן (הויפטזעכלעך און די מערסטע צייט) דווקא ביי לבנים, בכדי אַריינצוקריגן אין רשות הקליפה אויך די הויכע מדריגה וואָס איז אין „לבנים“.

ה. לכאורה וואָלט מען געקענט מבאר זיין, אז די מעלה וואָס איז פאַראַן אין די נידעריקע „לבנים“ לגבי די העכערע „אבנים“ (וואָס צוליב אַט דער מעלה האָבן די מצריים געוואָלט בויען די „ערי מסכות לפרעה“ דווקא פון „לבנים“) — באַשטייט טאָקע אין זייער נידעריקייט:

ס'איז דאָך ידוע⁵², אז „נתאוה הקב"ה להיות לו (ית' 53) דירה בתחתונים“ — און זוי דער אַלטער רבי (דער בעל ההילולא פון כ"ד טבת 54) איז מדגיש⁵⁵ „שאין תחתון למטה ממנו“ — ד. ה. אז וואָס מער תחתון עס איז די בחינה וואָס ווערט אַ „דירה“ צום אויבערשטן אַלץ מער און טיפער ווערט אויסגעפירט

(40) וע"ד שמצינו (הל' ת"ת לאדה"ו פ"ד סוסי"ג) שתומ"צ דרשע קודם שעשה תשובה מוסיפים כח בקליפות.

(41) נתחומא נשא טז. וראה גם במדבר"ר פ"ג, ו.

(42) כן ה"י מוסיף (פעמים רבות) כ"ק אומר" (מהורש"ב) נ"ע — נתבאר בלקו"ש ח"ט ע' 27 ואילך.

(43) שנת תקע"ג — מוצש"ק פ' שמות.

(44) תניא פל"ו.

(45) להעיר מ"כל דבר שבחובה אין בא אלא מן החולין" (מנחות פב, א).

(46) ראה שהש"ר פ"א, טז (ג). וכמ"ש (ש"ב ז, ו) ואהי' מתהלך באהל גוי (תוי"א ר"פ ויגש).

(47) ראה שהש"ר שם. וכמ"ש (תהלים קלב, יד) זאת מנוחתי עדי עד (תוי"א שם).

(48) ואסור לעשות בו עץ בולט (רמב"ם הל' ביהב"ח פ"א ה"ט (וגם הראב"ד ס"ל כן — ראה כס"מ שם). חינוך מצוה תצב — הובאו בתוי"א שם).

(49) ומה שבנין ביהמ"ק ה"י מאבנים ולא מלבנים שהם „תחתון“ יותר — ראה להלן הערה 76.

(50) וכמבואר בתוי"א שם, תוי"ח ד"ה ויגש פ"ח וסדור כא, ב.

— ובלקו"ת ברכה צט, ד וב"מאמרי אדה"ו — הנחות הר"פ ע' פא, מבואר מעלה זו גם בנוגע למשכן שילה, לפי שה' כתלים* שבו היו מאבנים. עיי"ש.

(* בלקו"ת שם: היריעות. והוא טה"ד (הערות כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע — נדפסו בסוף ס' לקו"ת).

קרקע המשכן איז געווען פון עפר, און פונקט ווי אין משכן בכלל, אזוי אויך דארט. אין דעם קרקע המשכן, האָט זיך אויפגעטאָן דער „רשכנתי בתוכם“. — ווי פאַרשטאַנדיק אויך פון דעם פסק דין „ומן העפר אשר יהי בקרקע המשכן יקח הכהן“⁵².

אין וויבאַלד אזוי, אַז אויך אין משכן איז געווען המשכת אלקות אין אַזאַ תחתון „שאין תחתון למטה ממנו“, פאַרוואָס איז ער טאַקע געווען געבויט פון „צומח“ און ניט ווי דער ביהמ"ק — פון „דומם“?

ז. נאָר דער ביאור אויף דעם איז: אַט דער עילוי וואָס טוט זיך אויף דורך המשכת אלקות למטה, בתחתונים, דריקט זיך אויס אויף צוויי אופנים: א) דורך אַזאַ המשכה זאָגט זיך אַרויס דער תוקף בלתי מוגבל פון דעם אויבערשטנס אור, אַז ער איז „אין סוף“ — ער האָט אויף זיך ניט קיין שום הגבלות, ביז ער ווערט נתפשט און איז מאיר אויך אין דעם סוג היותר תחתון (וואָרום ווען דער אור וואָלט געהאַט אויף זיך וועלכעס־איז הגבלות, וואָלט ער ניט קענען דערגרייכן אזוי נידעריק). [ובדוגמא ווי דאָס איז ביי אַן איש חסד: וואָס גרעסער זיין חסד איז, דערגרייכט זיין פעולת הטוב צו אַלץ נידעריקערע מענטשן, און ווי מען זעט ביי אברהם אבינו, וואָס זיין מדת החסד איז געווען בלי גבול⁵³, האָט ער משה פיע געווען אַפילו צו א) ערביים (ב) שהשתחוו (און צו וואָס) ג) לאבק שעל גבי רגליהם⁵⁴].

(52) נשא ה, יז.

(53) ראה תו"א (ד"ה אנכי מגן לך) יב, א. ובהגות ע"ז בלקו"ת לג"פ (פ"ת, א. אוה"ת לך (כרך ד) תרצג, א ואלך).

(54) ב"מ פו, ב. וראה לקו"ש ח"א ע' 28.

ווערט דורכגעפירט די כוונה פון „דירה בתחתונים“ באופן יותר נעלה).

— האָבן די מצריים (וונדניק די העכסטע ענינים אין קדושה צו פאַר-ווענדן אין קליפה, להבדיל) בלויז גע-דאַרפט וועלן אַז די בויאונג פון די ערי פּרעה, ערים דקליפה, זאָל געטאָן ווערן (דורך אידן און) פון לבנים; אָבער ניט לייגן השתדלות אַז אויך דאָס אויס-אַרבעטן פון די „לבנים“ זאָל זיין דורך אידן, וויבאַלד אַז די מצריים האָבן גע-צוואונגען די אידן צו מאַכן די לבנים — ואדרבה: דער עיקר פון דעם „זיע-בידו“ איז געווען אין עשיית לבנים⁵⁵, איז דערפון משמע אַז אין דעם דריקט זיך טאַקע אויס דער תכלית העילוי (און דערפאַר האָבן זיך די מצריים אזוי פאַרלייגט אויף דעם אַז אידן זאָלן „מאַכן לבנים“ פאַר ערי פּרעה, בכדי צו האָבן אַ יניקה פון אַט דעם ענין נעלה וואָס טוט זיך אויף דורך „עשיית לבנים“).

ז. בכדי צו פאַרשטיין אַט דעם עי-לוי אין עשיית לבנים, פאַדערט זיך פרי-ער צו מבאר זיין גרינטלעכער דעם חילוק הנ"ל צווישן דעם משכן און בית המקדש — וואָס דער משכן איז געווען געבויט בעיקר פון צומח, און דער בית המקדש — פון דומם.

ווען דער משכן וואָלט אין זיך אינ-גאַנצן ניט געהאַט דעם סוג הדומם, וואָלט מען דאָס געקענט פאַרשטיין בפש-טות — אַז אין אים האָט זיך נאָך אי-בערהויפט ניט אויפגעטאָן די „דירה בתח-תונים“ אין דעם דומם וואָס „אין תחתון למטה ממנו“ (און דאָס האָט זיך אויפ-געטאָן ערשט אין ביהמ"ק). דער אמת איז דאָך אָבער, אַז אויך דער סוג הדו-ם איז געווען אַ טייל פון משכן: דער

(51) כדמוכה ממקומות המסומנים בעהרה 6.

דעם אמת. וע"ד מ"ש הרלב"ג יי: : וזה מסגולת האמת שהוא מסכים לעצמו מכל צד.

און וויבאלד עס רעדט זיך וועגן אַ הכרה אין דער אמת'קייט פון אלקות מצד די נבראים למטה. איז ברור, אַז דאָס ווערט בעיקר ובאופן געלה דער־גרייכט דורך ראיות פון עניני הבריאה (מלמלמ"צ). אַז די בריאה תחתונה גופא באַווייזט דעם אמת פון אלקות. אַבער אויך דאָן וועגן די הכרה קומט מצד דעם גילוי פון דעם אור אלקי מלמעלה צו די נבראים — וואָס דאָן איז די הכ־רה ניט אַזוי שטאַרק און דורכדרינג־גענדיק — איז דאָך, אין דעם וואָס זיי זיינען מקבל דעם אור און באַנעמען דעם אמת אלקי, פאַראַן אַ גרעסערע מעלה ווי אין עצם הגילוי פון דעם אור פאַר זיך. וואָרום קבלת ההשפעה איז טיפער פון דער השפעה גופא יי. ובלשון הקבלה החסידות: דער שרש הכלים איז העכער ווי דער שרש האור.

[און אויך אויף דעם איז דאָ די דוגמא פון איש החסד יי — זיין רצון צו טאָן טוב מיט אַנדערע מענטשן קומט (ניט בלויז מחמת דער נויטווענדיקייט

ב) דורך דעם, וואָס דורך אַט דער המשכה ווערט גדולתו ית' דערקענט „בתחתונים“, דריקט זיך אויס (ניט בלויז די אומבאַגרעניצטקייט פון דעם אור, וואָס ער דערגרייכט אויך למטה, נאָר אויך) די אמת'קייט פון אלקות, דערמיט וואָס אויך דער מטה, נבראים תחתונים (וואָס זיינען ניט אלקות) האָבן אין אים אַ הכרה יי.

און דער אויפטו אַז נבראים זיינען מכיר אלקות, שטעלט מיט זיך פאַר אַ פיל גרעסערן (חידוש ובמילא —) מעלה ווי דאָס וואָס דער אור אלקי דערגרייכט אויך למטה, וואָרום דאָ ווערט אמ"י תיות האלקות באַוויזן אויף אַזוי פיל, אַז אויך אַ זולת דערזעט און אַנערקענט

(55) וי"ל שזהו ב' הענינים „כדי להטיב לברואיו ויכירו גדולתו כו'“ (ע"ח שער ה' כללים בתחלתו). וי"ל שזהו החידוש דיכירו גדולתו" על „בגין דישתמודעון ליי“ (שבוהר פ' בא מב, ב), שהכונה במגין דישתמודעון ליי“ (דמשמע גם) בעל כרחו) — הוא שיהי גילוי אלקותו ית'

(וכדאיתא בע"ח בתחלתו (ושער הקדמות הקדמה ג') „שיתגלו שלימות כחותיו כו'“ וממ"ש בע"ח שם „וכבר נתבאר טעם זה בספר הזהר .. וגם בפי' בא כו'“, מובן שבכללות הו"ע אחד עם „בגין דישתמודעון ליי“. וראה גם ד"ה יו"ט של ר"ה תרס"ו וד"ה שוקיו עמודי שש תש"ב פי"ח, אשר ענין „יתגלו כו'“ הוא פירוש במאה"ז „בגין כו'“)

אבל ענינו של המקבל רצונו וכו' אינו נוגע בזה. משא"כ הכונה במלברואיו ויכירו כו' — הוא — שהנבראים יכירו את גדולתו ית' ויזכו להיות מרכבה כו'.

ועפ"ז יוכן מה שהטעם בע"ח ושער ה' הקדמות שם הוא בנוגע לכללות ההתהוות, ואילו בשער הכללים שם „האציל נקודה א' הכוללה מ' (והם י"ס של העקודים שהיו בכלי א'“) — כי טעם זה דיכירו גדולתו כו' — נשלם בהאצלת בחי עקודים דוקא (ולא בהבחי שלמעלה מזה) לפי שבעקודים הוא התחלת הכלים (ד"ה השם נפשנו בחיים תשכ"ד. ועיין המשך תער"ב חי' ע' אק"ט).

(56) ס' מלחמות השם מאמר ו' ספ"טו — הובא ב„קיצורים והערות לתניא“ ע' קב. (57) וזהו החידוש שב„סוף מעשה במח־שבה תחלה“ על „נעוץ תחלתן בסופן“: „סופן“ הכונה לסיום וגמר ההשפעה, ובחי' זו נעוצה ב„תחלתן“ — תחלת וראשית ההשפעה (וכנ"ל בפנים, שע"י המשכת האור עד למטה מטה — „סופן“, מתגלה תוקפו הבלתי מוגבל, משא"כ „סוף מעשה“ הו"ע קבלת ההשפעה, ובחינה זו מגעת במחשבת תחלה“ היינו תחילה אפילו לפני תחלת המחשבה — למעלה משרש ההשפעה (ד"ה השם נפשנו שם. וראה גם תו"ח שם פ"ב וג'. המשך תער"ב (שם ואילך). לקר"ש חי"ט ע' 384 ואילך).

(58) ראה בארוכה תו"ח שם פ"ג.

למטה: דער דאך פון משכן איז גע-
 ווען מלמעלה למטה — פון אילים ותח-
 שים ועזים וצמר — פון סוג החי,
 די ווענט (נידעריקער פון דאך) — פון
 סוג הצומח, און קרקע המשכן וואס איז
 גאָר למטה — איז געווען עפר (דומם).
 אין ביהמ"ק אָבער איז געווען פאָר-
 קערט: דער עיקר און הויפטזאך פון
 זיין בנין — איז געווען דער סוג פון
 דומם — פון אים איז געווען געבויט
 דער גאַנצער ביהמ"ק — און די כלונ-
 סאות של ארץ (צומח) וואָס זיינען אין
 אים געווען איינגעבויט, זיינען בלויז
 געווען אַ טפל, נאָר בכדי צו אונ-
 טערשפּאַרן די ווענט וכיו"ב.

בשעת דער עילוי פון דעם "תח-
 תון" באַשטייט בלויז דערין וואָס
 דורך אים דריקט זיך אויס דער בלי
 גבול פונעם אור אלקי, וויינדיק אָז
 ער ווערט נמשך אָפילו למטה (אָבער
 נײַט אָז דער תחתון גופא ברענגט מיט

61) ורק שבהיותר תחתון שב(ג) יריעות
 הי' גם מין אחד של פשתן נוסף על ג' מיני
 צמר (רש"י תרומה כו, א). וי"ל שזה ענין
 הממוצע שצ"ל בין דרגא לדרגא. וכן —
 ט"ס ותחתית הקרשים עמדו כאדונים —
 דומם.

62) ולכאורה צע"ק מתקרת ביהמ"ק שהי'
 גבים ושדרות בארזים (מ"א ו, ט) — צומח.
 ולהעיר מדרות (פ"ד מ"ו) שע"ג זה הייתה
 מעזיבה (מ"ט) אבנים וסיד. ובתו"א ותו"ח
 שבהערה 64, ש"הכלונסאות של ארז שהי'
 בתקרה הם היו תמכין לבד לעיקר התקרה
 והעשה מבחי' דומם, "להחזיק המעזיבה
 בלבד" (וראה מאמרי אדה"ו תקס"ה ע' קמב,
 קמח, קמו). ולהעיר ג"כ מלקו"ת וסידור
 שבהערה 50, שהארזים בהתקרות היו שקועים.
 ע"ש. ואכ"מ.

63) ראה מדות פ"ג מ"ח (כפי גירסת
 רוב המפרשים). כסף משנה לרמב"ם הל'
 ביהב"ח פ"א הי"ט. מפרשי המשנה שם בפ"א
 מ"ו. ועוד.

64) תו"א ר"פ ויגש. תו"ח שם פ"ח.

פון יענע וואָס דאַרפן אָנקומען צו זיין
 פעולת הטוב, נאָר אויך) מצד זיין טבע:
 וויבאַלד ער איז אָן איש הטוב, מאַנט
 זיך ביי אים, פון דער נאַטור, צו מש-
 פיע זיין און מטיב זיין.

און ווי מען געפינט ביי אברהם אבינו,
 אָז בשעת ער האָט ניט געהאַט קיין
 אורחים וועמען צו משפיע זיין חסדים,
 האָט ער הערפון געהאַט צעד". ווייל
 זייענדיק בעצם אַ איש החסד, האָט דאָס
 זיך ביי אים געפאָדערט מצד זיין טבע";
 און דעריבער, איז כּשם ווי דער גילוי
 פון זיין טבע בהשפעת הטוב האָט אים
 פאַרשאַפט תענוג, אַזוי האָט דער העדר
 ההשפעה פון זיין מדת החסד אים גורם
 געווען צער.

און דאָך זעט מען, אָז בשעת דער
 איש החסד איז משפיע טוב צו אַ צווייטן
 און יענער איז מקבל די השפעה, רופט
 דאָס ביי אים אַרויס נאָך אַ גרעסערן
 תענוג, מער ווי דער פאַרגעניגן וואָס
 אים פאַרשאַפט זיין וגשפנת החסד —
 ווייל די קבלת ההשפעה דערלאַנגט טי-
 פער ווי די השפעה גופא.

ה. און דאָס איז דער חילוק צווישן
 דעם משכן און דעם ביהמ"ק: אין מש-
 כן איז געקומען צום אויסדרוק די אומ-
 באַגרעניצטקייט פון דעם אור אלקי, ווי
 ער קומט אַראָפּ מלמעלה און ווערט
 נמשך אויך למטה מטה, ביז אין סוג
 הדומם; און אין ביהמ"ק האָט זיך אויפ-
 געטאַן, אָז דער תחתון גופא — דער
 סוג הדומם — איז געוואָרן אַ כלי צו
 אלקות.

און דערפאָר איז אין משכן געווען
 אויסגעשטעלט דער סדר בדרך מלמעלה

59) רש"י ר"פ זירא. וראה גם ב"ד
 פמ"ח ט.

60) ראה ד"ה החודש הוה ש"ת פ"ג.
 ביהושע'צ תשי"ח פכ"ו. ובכ"מ.

געווען בלויז „מעין עולם הבא“ — ניט די תכלית השלימות און אמיתות פון דירה בתחתונים.

וועט מען עס פארשטיין לויט דעם ידוע־דיקן וואָרט „פון דעם אַלטן רביץ — בעל ההיללא — אויף דעם וואָס ס'ווערט געזאָגט: „נתאוהו הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים“, אָז „אויף אַ תאוה איז קיין קשיא ניט“. ד. ה. אָז דאָס וואָס דער אויבערשטער האָט גע- וואָלט האָבן אַ „דירה בתחתונים“ איז עס ניט מצד אַ טעם“, נאָר דאָס איז בבחי' „תאוה“, כביכול, וואָס איז הע- כער פון צו האָבן אויף זיך אַ טעם“.

67) ותו"ח שם. ובתו"ח שם: בדוגמא דלעתיד. ולהעיר מתניא פל"ו: ונודע ש' ימוה"מ כ"י מעין זה בשעת מ"ח. 68) המשך תרס"ו בתחלתו. ד"ה שוקי שם פ"ט.

69) והטעמים שבוהר וע"ח (דלעיל הערה 55) הם הקדמה הכנה להשלמת הכונה „דירה בתחתונים“. וכי ענין ה„דירה“ הוא [לא רק שנמצא בה כל העצם, אלא גם] שהעצם נמצא בה בגילוי (ראה בארוכה לקו"ש ח"ד ע' 1054), ולכן צריך להטיב לברואיו, ו„יכירו גדולתו“ — בחי' הגילויים, כי ידעו והכירו זו הם הכנה לגילוי העצמות. (ובדוגמת המבואר בלקו"ש ח"ג ע' 956, שאהוי"ר, עם היותם בחי' גילויים, הם „דרכי הוי" — לפי שעל ידם דוקא בא עצמותו ית' בגילוי, במעשה המצות. עיי"ש).

וכמו שהתהוות, עם היות שהיא רק ביכולת העצמות, ככ"ז התהוות בפועל הוא מהאור וע"י התלבשותו בכלים (אגה"ק סי' כ' — קל, ריש ע"ב), כן גם השלמת הכונה „דירה בתחתונים“ — דירה לעצמותו, הוא ע"י (הקדמת) „להטיב לברואיו“ — אור, ו„יכירו גדולתו“ — כלים.

וי"ל בדא"פ שזהו ג"כ הסדר ב„ושכנתי בתוכם“: משכן — אור, ביהמ"ק (דשלמה) — כלי, וביהמ"ק דלעתיד — דירה לעצמותו.

70) והנפקותא שמוה בעבודת האדם: באם כל ענין התהוות ה" מצד הטעם, הרי ישנו איזה ענין ותפיסת מקום להבריאה, בזה שהיא משלמת את הכונה. ובמילא —

זיך ארויס דעם עליו). דאָן באַקומט ער (דער תחתון) די השפעה צום סאָמע ענדע, דאָס מיינט אין אַ נידעריקע דרגא. וואָרום וויבאַלד דאָ רעדט זיך דאָך וועגן המשכת האור, און זיך המ' שכה איז דאָך אין דעם סדר פון „מלמ' עלה למטה“; פריער ווערט ער נמשך אין העכערע מדריגות, און דערנאָך — אין נידעריקע מדריגות, קומען די נידעריקע מדריגות נאָך (אויך במעלה) די העכערע, און אַזוי איז געווען אין משכן.

בעת אָבער אַז דער עליוי באַשטייט אין דעם תחתון גופא, וואָס ער ווערט אַ כלי צו אלקות, ער איז מכיר גדולתו ית', איז דאָך מובן, אַז דער עיקר החשיבות איז אין דעם תחתון וואָס „אין תחתון למטה ממנו“. און דער- פאַר איז אין ביהמ"ק געווען דומם דער עיקר“.

ט. אעפ"י אַז אין ביהמ"ק האָט זיך אויפגעטאָן דער ענין אַז תחתונים גופא זאָלן זיך כלים צו אלקות (ניט בלויז וואָס דער אור ווערט נמשך אין זי), פונדעסטוועגן האָט זיך אין אים נאָך אַלץ ניט אויפגעטאָן דער אמת'ער ענין פון „דירה בתחתונים“. דער תכלית האמיתי פון דירה בתחתונים וועט ערשט דערגרייכט ווערן לעתיד לבוא, אין דעם זמן פון ימות המשיח ובפרט אין דעם זמן פון תחיית המתים“, אָבער אין ביהמ"ק איז די „דירת קבע של הקב"ה“

65) ראה גם תו"ח שם, שבביהמ"ק ה"י גילויי וסוף מעשה במחשבה תחלה (ראה לעיל הערה 57).

66) וזהו גם הטעם מה שהמשכן ה"י דירת עראי של הקב"ה וביהמ"ק דירת קבע (נסמן לעיל הערות 46; 47), כי כשהגילוי נמשך רק מלמענה, אינו חודר בפנימיות כ"כ (ולהעיר מלקו"ת ויקרא (ב, גד), שאתערותא דלעילא מצד עצמה — כשאין אחרי' מיד עבודה מלמטלמ"ע — אין לה קיום).

אין נמשך געוואָרן בין למטה מטה, אָדער וואָס אויך) די נבראים תחתונים זיינען דערהויבן געוואָרן צו ווערן אַ כלי צו אלקות.

י. אין וואָס באַשטייט יע דער אמת'ער אופן פון „דירה בתחתונים“ וואו עס פירט זיך אויס דער תכלית פון „נתאוה הקב"ה“?

זאָגט דער אַלטער רבי יי, אַז דאָס איז אין דער נידעריקסטער נידעריקייט, אין דעם „תחתון שאין תחתון למטה ממנו בענין הסתר אורו ית' וחושך כפול ומכופל עד שהוא מלא קליפות וסטי"א שהן נגד ה' ממש לומר אני דאפסי עו"ד" — דאָס מיינט: אין אַזאַ תחתון וואָס האָט כלל קיין שייכות ניט צו אלקות [ס'איז ניט שייך אַז אין אים זאָל מאיר זיין קיין אור און אַוודאי ניט אַז ער זאָל זיין אַ כלי צו אלקות] און אדרבה: ער איז פול מיט קליפות וסטי"א אחרא וואָס זייער גאַנצער וועזן שטעלט מיט זיך פאַר דעם הרגש פון „אני דאפסי עו"ד“, דעם סאַמע הויפן פון אלקות — נגד ה' ממש, און דאָרט האָט דער אויבערשטער געוואָלט האָבן זיין „דירה לו ית'“.

ווען אַ איד נעמט די ענינים „תחתונים“ וואָס זיינען פול מיט קליפות וסטי"א וועלכע זיינען מנגד צו אלקות, און דאָרט מאַכט ער אויף אַ דירה לו ית' (ניט דורך זוכן מגלה זיין דעם טוב אין קדושה וואָס זאָל זיין באַהאַלטן אין זיי פון פריער, ווייל אדרבה, זיי ער גאַנצער וועזן איז „נגד ה' ממש“, נאָר) דורך צעברעכן און מבטל זיין

דערפון איז פאַרשטאַנדיק, אַז אַט"י „דירה בתחתונים“ — אַלס תכלית פון „נתאוה הקב"ה“ (למעלה מהטעם), מיינט ניט אַז דערמיט ווערט דערגרייכט אַן אויפטו פון אַ געוויסער מעלה און שלימות — וואָרום אויב יע, הייסט עס דאָך דאָן אַז די מעלה גופא איז אַ טעם אויפן רצון צו דער „דירה“ — נאָר דווקא אַזאַ אויפטו וואָס קען ניט באַ-נומען ווערן ווי אַ מעלה און שלי-מות יי; און דווקא דאָס איז די אמת'ע דירה בתחתונים דורך וועלכער עס ווערט אויסגעפירט די תכלית הכוונה פון „נתאוה הקב"ה כו“.

און דערפאַר איז ביי דעם (משכן און) ביהמ"ק נאָך ניט צוגעקומען צו דעם אמת'ן תכלית פון „דירה בתחתונים“, וואָס צו דעם איז נתאוה הקב"ה — וויבאַלד דאָס איז געווען אַזאַ „דירה“ וואו ס'האָט זיך יע אויסגעדריקט אַ באַשטימטע מעלה יי — וואָס (דער אור

תפיסת מקום גם להאדם העובד, בזה שהוא הוא המשלים כוונה זו.

אבל מצד אמיתית ענין ההתהוות שהוא רק לפי שכן עלה ברצונו ית' — נתאוה, הרי אין שום יחס ותפיסת מקום להבריאה, וכל ענינה הוא רק מה שעצמותו ית' נתאוה כו'. ובמילא, עשיית הדירה הוא דוקא ע"י שלילת וביטול הרגש המציאות בתכלית (שלא יחשוב האדם: והרי דבר אני בזה שהשלמתי את הכוונה) — כי כל ענין ה„דירה בתחתונים“ אייז שצריך אליו כ"א לפי שנתאוה כו' וראה להלן הערה 75.

71) וגם מזה שהכוונה דירה בתחתונים הוא בעצמותו ית' שלמעלה מכל הגילויים [שהרי גם האור שבבחי גילוי מן העצם הוא בשביל כוונה זו (ד"ה) ועשית ח"ש תרע"ג אנוכי היא תש"ג פ"ג], מובן שמה שנתאוה כו' הוא רק מצד רצונו ובחירתו ית' ולא מצד טעם — כי עצמותו ית' הוא שלילת כל התוארים ואין שייך בו שום נטי ח"ו.

72) ולבר זאת שעל ענין זה אין צורך להביאור דנתאוה כו' (מכיון שיש ע"ז

טעם), הרי מצד המעלה והשלמות שבוה, אי אפשר שתושלם בו הכוונה דנתאוה כו' דירה. כי ענין הדירה הוא דירה לעצמותו כביכול, והרי הרגש המעלה והשלמות „סותר“ ל„גילוי“ העצמות (ראה הערות שלפניו).

הקב"ה" 15.

און אַט־דער ענין, אויפצומאַכן אַ דירה
לו ית' אויך דאַרט וואו די נבראים
תחתונים זיינען „נגד ה' ממש“, האָט
ניט קיין טעם אין שכל און עס האָט
ניט קיין אַרט מצד בחי' הגילויים:

די סט"א אינגאַנצן, אַזוי אַז די „דירה“
צום אויבערשטן ווערט געשאַפן אויס־
שליסלעך מצד דער עבודה פון איך
אין אַן אופן פון התחדשות 13 — דאָס
איז די „דירה“ וואָס „נתאוה 14

מכיון שהם מצד המשכת האור, אייז ענין
ההתחדשות), ובמילא אייז אמיתית הענין
ד־מעשה צדיקים“ (עבודת האדם).

ולהעיר מפרשיי עה"פ (בשלח טו, יז)
מקדש אד' כוננו ידך: „ואימתי יבנה בשתי
ימים.. לעתיד לבוא כו“ — והרי מה
שגדולים מעשה צדיקים“ למדו (כתובות שם)
ממ"ש כוננו ידך.

75) ואף שעשית דירה זו באה רק ע"י
עבודת האדם, מ"מ אין בה שום עירוב של
הרגש מציאותו (רא"מ לעיל הערה 70). ובי
דוגמת המבואר בדי' אחרי הג"ל בענין מעלת
עבד פשוט על עבד נאמן, שעבודת עבד ה'
פשוט דוקא היא התחדשות גמורה הבאה
בכח עצמו, ועם זה [ואדרבה, הא באה
תליא] כל העבודה נקראת על שם האדון,
כי עבד (הפשוט) אינו מהות בפני עצמו
כלל. עיי"ש בארוכה.

וגם מזה שהדירה היא לעצמותו (כדלהלן
הערה 77) מוכן שביטול זה הוא געלה יותר
מהביטול שבהעבודה שמצד הגילויים. כי
הביטול שמצד בחי' הגילויים הוא רק „ד־
כולא קמי' כלא חשיב“, והביטול שמצד
העצמות הוא הביטול דאין עוד“ (די'ה
ולקחתם לכם תרסי"א. אם בחוקתי תרסי"ז).

76) וכמו שהתהוות התחתונים אינו מצד
הטעם [וכמבואר בהמשך תרסי"ו (בתחלתו)
ותש"ב שם, שמצד הטעמים שבוהר וע"ה,
אי"צ להיות התהוות עולמות ביי"ע, ובפרט —
התהוות עוה"ז], כי גם אמיתית ענין גי'וי
(אלקות) שבהם, אינו מצד טעמים אלו. כי
מכיון שהתהוות עולמות התחתונים אינו מצד
[הטעמים שבבחינת] הגילויים, הרי הגילויים
דערלאַנגען ניט בהם.

ועפ"י יובן מה שביהמ"ק הוצרך להיות
(לכתחילה) מאבנים דוקא — אף שחידוש
שביהמ"ק (על המשכן) הוא מה שהתחתון
נעשה כלי אלקות (כניל סעיף ח'), והרי
„לבנים“ הם יותר „תחתון“ מאבנים והי'
צ"ל הבנין בלבנים מצד הענין בהם שאינם

73) ובוהר יובן מה שאמרו (שבת קיט,
ריש ע"ב. שו"ע אדה"ו ר"ס רסח) „כל
המתפלל בע"ש ואומר ויכולו מעלה עליו
הכתוב כאלו נעשה שותף להקב"ה במעשה
בראשית“, ובחז"ג מהרש"א שם: „כי ה'
אומר ויכולו הרי הוא מעיד על מע"ב (ראה
שו"ע שם ס"ב) והרי הוא נעשה שותף
עם הקב"ה כי בלתי עותו לא יתעד עשייתו“
— דלכאורה תמוה: האדם ע"י עותו פועל
רק שיווע עשייתו, אבל אינו מחדש מאומה
במע"ב, ואיך הוא שותף להקב"ה שבורא
את מע"ב?

— כי שהנברא יכיר גדולתו (הגדולה זו
מע"ב. ברכות נה, סע"א) הוא חידוש גמור.
כניל. (ועל פי זה, ההערה ד־ויכולו“
הוא כענין עדי קיום (שלולא עותו) השטר
בלל, שעי' עותם מקיימים — עושים את
המציאות). ומה שאמרו „מעלה עליו הכתוב“
— י"ל לפי שהכח לחידוש זה בא מעצמותו
ית' (כדלהלן בפנים ובהערה 79).

ועוד ענין בזה: קליפות וסט"א הם מצי'
אות דהעדר (תורת שלום ע' 134 ואילך).
ובמילא, ע"י העבודה דאתכפיא סט"א ואת'
הפכא חשוכא לנהורא, נעשה חידוש בה'
בריא, שנעשה מ"העדר" — „מציאות“,
ועפ"י מוכן הלשון „שותף כו' במע"ב“,
שמפשוטו הלשון מוכח שהאדם פועל במע"ב
גופא (בהמציאות דשמו"א).

74) וכמ"ש (איוב יד, טו. וראה שמו"ר
סמל"ו. ויקיר רפלי"א) למעשה ידך תכסוף.
ואף שגם במשכן ומקדש אמרו (כתובות
ה' סע"א) „גדולים מעשה צדיקים“, ומבואר
בדי'ה גדולים מעשה צדיקים תרסי"ה פ"ו,
שהעלוי דמעשה צדיקים הוא מצד ענין
ההתחדשות שבביטול היש לאין (וראה גם
שמו"ר שם, ש"למעשה ידך תכסוף" קאי
על עבודת המשכן), ככ"ו, מכיון שהמשכת
הקדושה במשכן ומקדש אינו בתחתונים ממש
(המלאים קליפות וסט"א), הרי המשכה זו
אינה התחדשות כ"כ (וכדוגמת המבואר בדי'ה
תקעו תרסי"ו (בהמשך תרסי"ז. וראה גם די'ה
אחרי תרסי"ו) שהבירורים שבורך מלמעלמ"ט,

— היות אז דא איז ניט שייך צו פועל זיין אין זיי ניט דורך המשכת האור און אפילו ניט דורכן שרש הכלים (ווי' באַלד אז זיי קענען ניט זיין קיין כלים צום אור, כנ"ל); דאָס קען אויפגעטאָן ווערן בלויז מיטן כח וואָס קומט פון עצמותו ית' אַליין" (וואָס ער איז דאָך דער וואָס „נתאווה" צו דער דאָ- זיקער דירה) — וואָרום „הוא לבדו בכחו ויכלתו לברוא יש מאין ואפס המחלט ממש" — און אַט-דעם כח האָט ער געגעבן כביכול צו אידן, אַז אויך זיי זאָלן קענען אויפמאַכן אַ דירה לו ית' בתחתונים אין אַן אופן פון אַ נייער שאַפונג לגמרי, כנ"ל י"י.

יא. עפ"י הנ"ל וועט מען אויך פאַר- שטיין דעם טעם וואָס דער עיקר עכו" דה אין גלות מצרים איז באַשטאַנען אין „עשיית לבנים": דער סדר פון עשיית לבנים איז, אַז נאָכדעם ווי מען לייגט אַריין דעם גע- קנאַטענעם ליים אין דעם „מלבן" וואָס פורעמט אויס דעם ציור פון לבנים, ווערן זיי דורכגעברענט אין אַ קאַלכ- אויוון י"י, בכדי זיי זאָלן ווערן פאַר- האַרטעוועט און שטאַרק אַזוי ווי אבנים, און ווי עס שטייט (ביים דור המל- גה י"י): „גלבנה לבנים ונשרפה לשרי- פה ותהי להם הגבנה לאבן" — דורך „ונשרפה לשריפה" איז „ותהי להם הגבנה לאבן", אַז די לבנים באַקומען די האַרטקייט און שטאַרקייט פון אב- נים (שבידי שמים) און מען קען פון זיי בויען אַ בנין (דקדושה) י"י.

און וויבאַלד אַז אַט-די שטאַרקייט פון די לבנים קומט דוקא דורך דעם וואָס מען ברענט זיי אין פייער — וואָס ביי כלי חרס איז דער דין י"י, אַז נאָכן דורכ- ברענען די כלי הייסט זי אַ נייע מצוי- אות, „פנים חדשות" — איז עס דאָך

אבנים (כ"א למטה מהם) — כי בחי' הגילוי שבביהמ"ק לא הי' יכול להיות נמשך בלבנים בעינים הנ"ל — כיון שבנה ה"ה מסטרא דמסאבותא (להעיר מתניא רפ"ו והאוכל סתם לא עדיפי כו' שבקליפות וס"א כו' שבכוה"ז כו' רובו ככולו רע כו').

ואף ש"אם לא נמצאו אבנים בונין בלב- נים, הרי זה בנין (והמשכה בבחי') „לבנים" כדרגתם שהם (כמו) אבנים (ראה בתניא שם שמישים רק מעט טוב מעורב בתוכה).

ולהעיר מהמבואר בהמשך מצה זו תר"ם פ"ס בענין המעלה דנ"ח (שמצותה להניחה על פתח ביתו מבחוץ) על לימוד התורה — אף שגם בה נאמר „ובלכתך בדרך" — שמכיון ש„בלכתך בדרך" הוא בשה- ל„בשבתך בכיתך", אי"ו הענין דהמשכת האור ברה"י, טורי דפרודא, כבנר הנוכה. עיי"ש.

(77) וגם „הדירה" שנעשית בתחתונים היא דירה לעמותו. וכמבואר בנדו"ו בכ"מ שב- דירה נמצא כל העצם.

(78) אנהי"ק סי' כ' (קל, ריש ע"ב).
(79) ראה גם ד"ה תקעו תרס"ו, שהכח שבשמות שלמטה (בחי' עכדים פשוטים) לברר את טבע החומרי הגמור דנה"ב — שהיא „התחדשות גמורה כחדוש יש מאין" — הוא מצד כח העצמות שביכולתו להתח- מאין ליש. עיי"ש.

80) רש"י נח יא, ג (ולהעיר מפרש"י פרשתנו ה', ז), תוי"א עז, סע"ג ואילך.

81) שהשעבוד בגלות מצרים „בלבנים" הוא תיקון להחטא דדור הפלגה (מקומות שנסמנו לעיל הערה 22. אהו"ת שמות ע' כד. זאת חנוכת תר"ם פ"ד).

82) תר"א שם.

83) תוד"ה התורה (פסחים ל, ב) וד"ה אלא (ובחים צו, א), וראה רמב"ם הל' כלים פ"א ה"ו וי"ג, רפס"ו. ועוד.

84) ועי' די לבנים. וגם האדם (שהוא העושה את הדירה), הרי יסודו הוא מעפר, ולכן אין שום תקנה להחומריות שלו [ולהגסיות שיש בו למדות רעות — יותר מבכע"ה, מצד חומר גופו (קונט' ומעין מס"ו פ"ב)] רק ע"י שריפה — ביטול ישותו, בדוגמת כלי חרס שאין מועלת לו הגעלה

פון דירה בתחתונים וואָס וועט זיין בימות המשיח ותחיית המתים אין „תלוי במעשינו ועבודתינו כל זמן משך הג' לות“⁸⁷, דאַרף דעריבער בדוגמא לזה אויך אונזער עבודה אין וועלט בזמן משך הגלות באַשטיין אין „עשיית לב־נים“ —

יעדער ענין אין וועלט הייבט זיך דאָך אָן אין תורה, תורת חיים — אין דאָס — „דא ליבון הלכתא“⁸⁸, וואָס דורך דעם וועט מען זוכה זיין אין תורה — „לגילוי פנימי התורה לעל־להיות אראבו נפלאות“⁸⁹, און אין וועלט, אָז די וועלט וועט זיין בתכלית שלימות בריאתו⁹⁰, דער תכלית השלימות פון דירה בתחתונים, בביאת משיח צדקיננו, בקרוב ממש.

(משיחות ש"פ בלק תשכ"ד
וש"פ שמות תשכ"ו)

ניט קיין שטאַרקייט וואָס אין פאַראַן אין זיי און דער מענטש אין דאָס בלויז מגלה דורכן דורכברענגען זיי, גאַר אַ נייע שאַפונג וועלכע ווערט אויפגעטאַן בעיקר דירכן מענטשן — וואָס ברענט זיי דורך און אין מבטל זייער פריער־דיקע מציאות.

און דערפאַר ווייט עשיית לבנים (ווען דאָס ווערט געטאַן מיטן צוועק צו בויען עז מיט זיי דעם „עיר אלקינו“) אויף דער עבודה פון אויפמאַכן אַ דירה לו־ית' בתחתונים:

כשם ווי „עשיית לבנים“ באַשטייט פון די צוויי ענינים: (א) דורכברענגען און מבטל זיין דעם ציור פון „לבנים“, וואָס ווייט אויף „סטרא דמסאביתא“⁹¹ און (ב) אָז דאָס וואָס די לבנים ווערן „קשים וחזקים כאבנים“ — די קדו־שה־דיקע שטאַרקייט אַזוי ווי אבנים שבידי שמים — אין עס לגמרי אַ נייע מציאות וואָס ווערט געשאַפן דורך דער אַרבעט פונעם אדם;

אַזוי זיינען אויך ביי דער עבודה פון „דירה בתחתונים“ פאַראַן ביידע עני־נים: (א) דאָס ווערט אויפגעטאַן דורך צעברעכן און מבטל זיין די קליפה וסטרא וואָס די וועלט אין געווען פול מיט זיי, און (ב) דאָס אין לגמרי אַ נייע שאַפונג וואָס קומט דורך עבודה האדם.

און דאָס אין דער טעם וואָס דער עיקר עבודה אין זמן הגלות, אַגהויב־דיק פון גלות מצרים (שרש לכל הגל־יות⁹²), באַשטייט אין עשיית לבנים — ווייל היות אָז דער תכלית השלימות

ורק צריך שריפה באש. ועיין לקיט בחור
קוטי דיה ואפו (מה, ג).

(85) נטמן לעיל הערה 32.

(86) ד"ה קול דודי תשי"ט בתחלתו. וראה

ב"ר פס"ו, ד.

(87) תניא רפ"ו.

(88) רע"מ (בזח"ג קנב, א). ועוד. —
הובא ונת' בתו"א ריש פרשתנו, תו"ח
ואוה"ת שם.

השייכות ד'לבון הלכתא' לבי העינים
דלבנים הוא — לפי שגם ב'לבון הלכתא'
ישנם שני העינים שבעשיית לבנים: (א)
בירור וליבון ההלכות הוא ע"י הסרת והתשת
כח הקליפות המעלימים ומכסים על ההלכות
(ראה אגה"ק סכ"ו — קמד, ב ואילך), (ב)
ע"י לבון ההלכות, מתחדשים גם עינים
חדשים (ראה אגה"ק שם, ד"ה אשריכם ישראל
וד"ה לך לך תרס"ז).

(89) תו"א שם.

(90) תניא פל"ו. זח"ג קכה, רע"א (וכבר
העירו מזח"א קלט, א). רמב"ם סוף הל'
מלכים. עבוה"ק ח"ב פל"ט.

שמות ג

הבשר נתפשטו הקמטים וחזר היופי למקומו.

זאגט אויף דעם דער רשב"ם, אז דאס וואָס די גמרא לערנט אָפּ אַז "לידתה במצרים והורתה שלא במצרים", איז עס פון דעם וואָס דער פסוק "אשר ילדה אותה ללוי במצרים" איז "קרא יתירא הוא, דהא כבר כתיב בת לוי".

ב. שוין גערעדט פיל מאָל, אַז בשעת מען לערנט אָפּ איין ענין פון אַ צווייטן, איז כאָטש אַז לכאורה קען מען זאָגן, אַז דער לימוד איז בלויז אַ ראַי פאַר אונז (אַז בכדי מיר זאָלן וויסן דעם ענין מוזן מיר אים אָפּלערנען פון צווייטן ענין), איז אָבער, אַריינטראַכטנדיק זיך אין שלימות התורה (ובמילא — תכלית הדיק אין אַלע אירע פרטים) מוז מען אָננעמען אַז בפנימיות הענינים, איז דער ענין המלמד וואָס באַשטימט ווי און וואָס דער ענין הנלמד איז — איז ער דער טעם אָדער די טיבה פון דעם ענין הנלמד (גופא, אָדער עכ"פּ פון זיין המשכה און גילוי צו אונז).

א. אויפן פסוק וילך איש מבית לוי ויקח את בת לוי, פרעגט די גמרא: פון פסוק "אשר ילדה אותה ללוי במצרים" לערנט מען אָפּ, אַז יוכבד איז געבאָרן געוואָרן בין החומות — "לידתה במצרים והורתה שלא במצרים", קומט דאָך במילא אויס, אַז בעת עמרם האָט גענומען יוכבד'ן (צום צווייטן מאָל) — איידער משה רבינו איז געבאָרן געוואָרן, איז זי אַלט געווען הונדערט און דרייסיק יאָר

(וואָרום: די אידן זיינען געווען אין מצרים צוויי הונדערט און צען יאָר, און בעת זיי זיינען אַרויס פון מצרים איז משה אַלט געווען אַכציק יאָר).

היינט פאַרוואָס שטייט אין פסוק "ויקח את בת לוי" וואָס דער לשון "בת" מיינט אַז זי איז געווען יונג? און די גמרא ענטפערט: "מלמד" שנולדו בה סימני נערות, נתעדן

(1) פרשתנו ב, א.

(2) סוטה יב, א. ב"ב קכ, א. וכו"ה בשמו"ר פ"א, יט. וראה גם תיב"ע ופרש"י עה"פ.

(3) פנחס כו, גט.

(4) כ"ה הלשון בכ"ב שם. אבל שם קכג, ב (ובדק"ס שם מובא גירסא ככפנים — "והורתה שלא במצרים") ובסוטה שם: ואין הורתה במצרים. וראה הערה 62.

(5) ראה פרד"א ורש"י שבהערה הבאה, ועוד.

(6) פרד"א פמ"ח. שמו"ר פ"ח, יא. תיב"ע בא יב, מ. פרש"י עה"ת (לך טו, יג. פרשתנו שם, ועוד).

(7) וראו ז, ז.

(8) בסוטה ושמו"ר שם, ליתא תיבת "מלמד" וגם לא סיים המאמר "נתעדן כו".

(9) ב"ב קכ, א.

(10) ראה גם לקו"ש ח"ה ע' 241.

(11) ראה עדין דרמ"צ כב, ב בנוגע למצות אכילת מצה ושאר המצות שבענין זכירת יצי"מ, שזה שע"י מצות אלו תחבקע בלבבינו האמונה מפני שיצי"מ הוא "אות ומופת גמור בחידוש העולם כו" (חינוך מצוה כא) — הוא לפי שבפנימיות הענין נים, המצה וכן אמירת ההגדה וכו' יש בהם עצמם כח לחזק את האמונה.

(12) ראה לקו"ש ח"ה ע' 61 הערה 30.

(וואָס צוליב דעם פּסוק * 13 איז „אשר ילדה אותה ללוי“ א „קרא יתירא“) — איז פאַרשטאַנדיק אַז דאָס וואָס „הורתה שלא במצרים“ איז עס בכדי אַז משה רבינו, מושיען של ישראל, זאָל געבאָרן ווערן פון אַזאַ מוטער וואָס „הורתה שלא במצרים.“

(ג) היות אַז דער פּסוק „אשר ילדה אותה ללוי במצרים“ (וואָס ווייזט אונז אַז „הורתה שלא במצרים“¹¹,

קרא“ — הרי אמרו בסוטה שם „שהלך (ויקח) בעצת בתו“, ופירש הרשב"ם (בב"ב שם. ופשוט שמתאים להסוגיא דסוטה ובפרט שמביאה שם) „שנתנבה לו שעתיד בן לצאת ממנו שיושיע את ישראל“. ואף „דמשום נבואתה לא הי' צריך להחזירה דהא ודאי הי' יודע עמרם בעיבורה של יוכבד . . . אלא ע"כ החזירה מטעם שא"ל קשה גזירתך כו" (חזא"ג מהרש"א בסוטה שם — ד"ה שהלך) — הרי מפרש (בחדא"ג שם — ד"ה ויקח) „היו שמחין בחזרתה שלא יהי' נולד בן המושיען בהיותה גרושה כו"י. עיי"ש.

13) פשוט כוננת הרשב"ם ב„דהא כבר כתיב בת לוי“ היא להכפל בקרא דפי' פינחס עצמו, „יוכבד בת לוי אשר ילדה אותה ללוי במצרים“.

אבל הלשון „יוכבד בת לוי“ (מצ"ע) אפשר לפרש ממשפחת לוי (ראה רמב"ן ויגש מו, טו), משא"כ „ויקח את בת לוי“ דפרשתנו, שעכצ"ל שהכונה לבת לוי" ממש דאל"כ הול"ל „מבית לוי“, כהתחלת הכתוב „וילך איש מבית לוי“ (וראה גם מהרז"ו לשמו"ך פרשתנו כאן — פ"א, יט).

14) אבל מזה ש„בפרטן אתה מוצא שב"ע חסר אחד“ אין יודעים שהורתה הי' שלא במצרים, כ"א יודעים רק שישנו עוד אחד שלא נמנה בפירושו בין השבעים נפש (וראה ב"ר פצ"ט, ט כמה דיעות בזה).

רק ג' חדשים — לא כתבו רש"י כלל, אפילו לא ברמז! ולכן לפענ"ד צ"ל, שלפי פרש"י טעותם של המצרים היתה רק בזה שחשבו שנוול לט' חדשים, וא"כ נתעברה לאחרי שהחזירה. וראה גם בפירושו סור הא"ר רן והרא"ם כאן.

פון דעם איז פאַרשטאַנדיק בנוגע לענינו:

(א) וויבאַלד אַז די ראי' צום פי"ר רוש אין „ויקח את בת לוי“ — אַז „נולדו בה סימני נערות כו"י — איז פון דעם וואָס „לידתה במצרים והורתה שלא במצרים“ (וואָס ווייזט דאָך, כני"ל, אַז זי איז דאָן שוין אַלט געווען הונדערט און דרייסיק יאָר), איז דערפון געדונגען, אַז דאָס וואָס „נולדו בה סימני נערות“ בעת עמ"רם האָט גענומען יוכבד'ן צום צווייטן מאָל, האָט עס אַ שייכות צו דעם בדוגמת פון סיבה ומסובב ד.ה. אַז עס איז מצד דעם וואָס „הורתה שלא במצרים“.

(ב) לאידך גיסא: וויבאַלד אַז דער דיוק אין פּסוק „אשר ילדה אותה ללוי במצרים“ — אַז בלויז לידתה איז געווען במצרים — קומט מצד דעם פּסוק „ויקח את בת לוי“ וועל"כער איז פאַרבונדן מיט לידת משה¹³

13) שהרי ע"פ דרך הפשט — „ותהר האשה ותלד בן“ הוא לאחרי „ויקח את בת לוי“ (ראה פרש"י פרשתנו ב, ג*.) וכ"ה בתיב"ע פסוק ב), וגם לפי מה שאמרו (סוטה שם. שמו"ך פ"א, יג) „מיעברא ב"י תלתא ירחי מעי"

* ברבותיהו בעה"ת ובחזונו, שגם לפי פרש"י, נתעברה ג' חדשים קודם שהחזירה, והמצרים מנו לה י' חדשים מיום שהחזירה (כי גם הם ידעו שהיולדת לז' יולדת למקוטעין). וכוננת רש"י ב„בדקו אחרי' לטוף ט" — היינו משנתעברה באמת.

[ולפי פירושם צ"ל שמקורו של רש"י שילדתו לוי' חדשים ויום א' הוא — כי באם נולד לט' חדשים (היינו ו' חדשים משהחזירה) לא היתה יכולה להצפינו כלל, דמכיון שגם המצריים ידעו שאפשר להוליד לוי' חדשים — וזאי באו לבדוק און].

אבל לפי פירושם, שטעות המצריים היתה בזה שלא ידעו שנתעברה קודם, הרי קשה ביותר שעיקר הטעם לזה שיכלה להצפינו

ובמילא אויך „שנולדו בה סימני נע-
רות“¹⁵) שטייט ביי דעם מנין פון
די באי הארץ — פאַרשטייט מען
דערפון, אָן די ביידע ענינים („הר-
רתה שלא במצרים“ און „נולדו בה
סימני נערות“) האָבן אַ שייכות פני-
מית צום ענין הכניסה לארץ.
ג. וועט מען עס פאַרשטיין בהק-
דים וואָס דער מדרש¹⁶ זאָגט אויפן
פסוק „ואלה שמות בני ישראל הב-
אים מצרימה“ (הבאים לשון הווה¹⁷):
עס איז דאָך „ימים רבים היו להם
שבאו למצרים“ — נאָר „כל זמן
שיוסף הי' קיים, לא הי' להם משוי
של מצרים, מת יוסף נתנו עליהם
משוי, לפיכך כתיב הבאים כאילו אותו
היום נכנסו למצרים“.

און דאס איז דאָך אויך דער
ביאור פון דעם אַלטן רבי'ן אין תורה
אור¹⁸, אַז דאָס וואָס אין פרשת שמות
ווערט איבערגע'חזרט נאָכאַמאל דער
ענין פון בואם מצרימה — הגם דאָס
ווערט שוין פריער דערציילט אין
פרשת ויגש¹⁹ — איז עס ווייל דער
„הבאים מצרימה“ פון סדרה שמות
איז אַ פיל גרעסערע ירידה ווי דער
„הבאים מצרימה“ וואָס שטייט אין
פרשת ויגש, ביז אַז זי רעכנט זיך
פאַר אַ באַזונדער ירידה (ביאה) אין
מצרים.

ד. אַט דער צווייטער „הבאים מצ-
רימה“ וואָס ווערט דערציילט אין
אונזער סדרה, האָט זיך אָנגעפאַנגען
(ווי דער מדרש זאָגט) גלייך ווען
„מת יוסף“²⁰, פאַר דער פטירה פון
„כל אחיו וכל הדור ההוא“.

און הגם אַז „כל זמן שהי' אחד
מהם קיים מאותן שירדו למצרים לא
שעבדו המצרים בישראל“²¹ — איז
דער דיוק אין דעם אַז „לא שעבדו“,
אַבער דער „משוי של מצרים“ איז

15) ועפ"י יומתק מה שבהקושיא „אפי-
שר בת מאה ושלושים שנה“ (שבסוטה שם.
ב"ב שם. שמור"ר פ"א, יט), מעתיק גם
„שנאמר אשר ילדה כו" — אף שהוכחתו
לזה שם בעיקר היא (לא מדויק הכתוב
כ"א) „דאמר רחב"ח“ — כי פסוק זה
נוגע ל"שנולדו בה סימני נערות", ככפנים.
16) שמור"ר שם, ד. תנחומא פרשתנו ג.
17) ראה פרש"י ויגש מו, ה. שם, כו.
18) ריש פרשתנו.
19) כו, ח ואילך.

20) זיבן מג, כ.
21) ויגש מה, ד.
22) שלח יג, ל.
23) פרשתנו ג, יז.
24) שלכן מסמין הכתיב „ואלה שמות
בניי הבאים מצרימה“ ל"וימת יוסף גו"
שלפניו (בסיום פ' ויחי). וראה שוה"ג
להערה 27.
25) שמור"ר שם, ח.

(וכנ"ל בשם דעם אַלטן רבי'ן, אַז די צוויי עליות זיינען כנגד די צוויי יר"ד דות).

ו. איז דער ביאור אין דעם: דער ענין פון "מצרים" (פון לשון מצרים און גבולים²⁹) איז, אַז זי גיט ניט קיין אַרט פאַר גילוי אלקות וואָס איז למעלה מהטבע³⁰. וואָס דער פאַר האָט יוסף געזאָגט צו פרעה מלך מצרים "אלקים יענה את שלום פרעה"³¹, "אשר האלקים עושה הראה את פרעה"³² — ווייל דאָס וואָס עס קען זיך אַפלייגן ביי פרעה מלך מצרים איז בלויז די בחינה פון שם אלקים בנימטריא³³ הטבע³⁴. און

אויף זיי געגעבן געוואָרן באַלד ווי "מת יוסף"³⁵.

ה. דערפון וואָס דעם "משוי של מצרים", גלייך נאָך דעם ווי "מת יוסף", רופט אָן תורה "הבאים מצרימה" און דאָס ווערט גערעכנט אַלס אַ צווייטע ירידה — ניט ווי דער שעבוד מצרים, לאחרי ווי "וימת גו" וכל הדור ההוא", וואָס ווערט דער ציילט בלויז ווי אַ מאורע און אַ פרט וואָס איז אין דער צווייטער ירידה גופא — איז פאַרשטאַנדיק.

(א) אַז די ירידה בעת מיתת יוסף, איז באין ערוך צו דער ערשטער ירידה וואָס איז געווען פריער, וואָס דערפאַר קען זי ניט גערעכנט ווערן ווי אַ פרט אין דער פריערדיקער ירידה, נאָר זי איז אַ ירידה בפני עצמה³⁶.

(ב) אַז דער גודל הריחוק צווישן די צוויי דאָזיקע ירידות, איז בדוגמת דעם ריחוק הערך צווישן דער עלי בעת יצי"מ לגבי דער עלי וואָס וועט זיין אין דער גאולה העתידה³⁷.

26) ראה גם פירוש מהר"ו לשמו"ר שם, ד.

ומ"ש וימת יוסף (גב בנוגע להשעבוד — ראה לקמן הערה 57).

27) ולהעיר גם מזה ששתי הירידות (שבפי יגש ובפרשתנו) הם בשני ספרים* (משא"כ "וימת יוסף גו"; "ויקם מלך חדש גו"; וכל סיפורי השעבוד וכו', הם בספר אחד — ואלה שמות גו' הבאים מצרימה).

28) ראה ירמי' כג, דח (הובא בהגהות

* ואף משמשי של מצרים (ירידה השני) הוחלט משמת יוסף, וענין זה כתוב בסיום ספר בראשית — הרי המסופר שם הוא רק בנוגע למיתת יוסף שזה הי' הסיבה להירידה, אבל לא הירידה ("הבאים מצרימה") גופא.

הצ"צ לתו"א (הג"ל סעיף ג) באוה"ת שמות ע' 1: ולא יאמר גו' אשר העלה את בני מארץ מצרים כי אם גו' אשר העלה גו' מארץ צפונה גו'. וראה אוה"ת שם כמה מאמרי רז"ל ע"ז.

29) ראה תו"א ע"א, ג ואילך. ובכ"מ.

30) ראה תו"א שם. פרשתנו ג, ב. ועוד. אבל מזה עצמו שהמיצרים והגבלות ש'

מצד שם אלקים נרמזים בהשם "מצרים", מוכח שעיקר ותוקף המיצרים וכו' הוא במצרים (ראה לקמן הערה 40. וראה גם לקוטי שיחות ח"ה ע' 176 ואילך, שגלות מצרים הוא גלות היותר קשה), ולכן הוא השרש ל[המצרים] ד[כל הגלות] (ראה שם ע' 183 הערה 17).

31) מקץ מא, טו.

32) כן הובא בתו"א שם (ע"א, ד). והוא הפסוק שבמקץ שם, כח. ומה שאינו מביא הפסוק (שם, כה) "את אשר האלקים עושה הגיד לפרעה" שלפניו — וכן טעם השינוי בכתוב — י"ל שהוא להדגיש שתוכן הח' לום יהי באופן של "הראה", גילוי. ושכחי אלקים הוא שם באופן דמכיא לראי' (גילוי). ולכן בא לשון זה דוקא לאחר שמפרט הפתרון.

33) פרדס שער יב פ"ב. ובשלה שער האותיות (פ"ט, א) — שכי"ה בנהר.

34) לפי שמסתיר האור שלמעלה (שער היחוד והאמונה רפ"ו).

תשתה מים"י.
פֶּאֶרוֹאָסִי הָאֵט דַּעַר אויבערשטער
איינגעשטעלט אזוי, "שלא תהא הארץ
שותה אלא מלמעלן"? איז איינער פון
די טעמים אויף דעם בכדי "שיהיו
הכל תולין עיניהם כלפי מעלה":
בעת אַ מענטש ווייס אַז ער מוז אַגֶּר
קומען צו "מטר השמים", איז אַפילו
ווען ער האָט אַ ריבוי השפעה, "תא־
כל ושבעת גו' וכל אשר לך ירבה",
וועט עס אים פונדעסטוועגן אַפֿ-
האַלטן " (אין אַ געוויסער מאָס) פון
"ורם לבבך ושכחת את הוי' אלקיך",
ווייל ער ווייס, אַז וויפל ער זאַל
ניט טאַן כל הענינים התלויים בו
— חרישה זריעה וכו', מוז ער אַלץ
אַנקומען צו דעם אויבערשטן ;

בשעת משה רבינו איז געקומען צו
פרעה'ן און אים געזאָגט "כה אמר
הוי' גו' שלח את עמי גו'" — האָט
פרעה געענטפערט "מי הוי' אשר אש־
מע בקולו גו' לא ידעתי את הוי'":
— פון דעם ענין פון הוי' שלמעלה:
מהטבע ווייס ניט פרעה און ער וויל
אויך ניט מודה זיין אין דעם.

און אין דעם איז באַשטאַנען די
ערשטע ירידה אין מצרים וואָס ווערט
דערציילט אין פ' ויגש": פריער
זיינען די אידן געווען אין ארץ־ישׁ-
ראל, וואו מען זעט בגילוי ווי דער
אויבערשטער איז משגיח על כל פרט
ופרט — "ארץ אשר הוי' אלקיך דו־
רש אותה תמיד עיני הוי' אלקיך בה
מרשית השנה ועד אחרית שנה"³⁵,
איז בשעת מען קומט אין אַ לאַנד
וואו "לא ידעתי את הוי'", איז עס
אַ ירידה גדולה ביותר.

ז. איינער פון די ענינים אין וואָס
עס דריקט זיך אויס דער חילוק הנ"ל
צווישן ארץ־ישראל מיט ארץ מצרים
איז, אַז אין מצרים גייט ניט קיין
רעגן און די צמיחת התבואה וכו'
קומט דאָרט פון טייך גילוס; משא"כ
ארץ־ישראל³⁶ איז "למטר השמים

זה שא"י צריכה יותר לגשמים משאר אר-
צות (תענית י, א. י"ש"י שם ד"ה תתאי.
וראה ש"ך עה"ת — עקב שם), הרי"ן "א"י
משקה אותה הקב"ה בעצמו וכל העולם כולו
ע"י שליח" (תענית שם, ובחדא"ג מהרש"א
שם: ע"י שליח דהיינו שרי אומות של-
מעלה ומזלות שלהם, ולהעיר מאוה"ת
עקב ע' תרטו, ואכ"מ).

אלא שמ"מ, גם בשאר ארצות — מכיון
ששותות מי גשמים, אין שם העלם כ"כ
כבמצרים, שלכן דוקא פרעה אמר "לי יאורי"
כדלקמן הערה 46.

41) עקב שם, ייבא ופרש"י שם, וראה
אוה"ת שם ריש ע' תרה, ש"עיקר פי' ארץ
גו' דורש אותה עיני גו' קאי על ענין
הגשמים", וראה גם רמב"ן וספורנו שם.
ועוד.

42) ב"ר פ"ג, ט, וראה גם ירוש' תענית
פ"ג ה"ג.

43) ויתירה מזו: בכיון שירידת המטר
הוא ע"י "שברו בריות את ערפן" (ב"ר
שם, יד, וראה גם ירוש' שם פ"ב ה"א),
ה"ז מביא להרגש של היפוך ד"ורם לבבך",
44) עקב ח, י"ד.

45) ראה בחיי עקב יא, יז: לכך לא
נתן לך ארץ משקה בארץ מצרים, כדי
שלא תהי' ההשקאה בידך ויהיו תמיד עיניך

35) שמות ה, א"ב.

36) שהיוה"א פ"ו, לקו"ש ח"ט ע' 55
הערה 32.

37) ראה בכהנ"ל זח"א קצה, א, שלי"ה
חלק תושבי"כ פי' וואר (שח, ב ואלר).

38) ראה תו"א ג, ב.

39) עקב יא, יב, ובבחי' שם: עיקר
הדרישה וההשגחה שם ומשם מתפשטת ל'
שאר הארצות. . . שאין איי' נתונה תחת
ממשלת הכו"מ. . . אבל הקב"ה בעצמו
ובכבודו דורש אותה תמיד, וראה בהנסמן
הערה הבאה.

40) ואף שלכאורה כ"ה גם בכל האר-
צות ששותות מי גשמים — הרי [נוסף על

איו "עולה ומשקה את הארץ" ⁵⁰, האט יעקב דעריבער געבענטשט פּרעה'ן "שיעלה נילוס ברגלו", וואָס מיט דער ברכה האָט ער אָפּגעשוואַכט די ע"ז פון נילוס, ווייזנדיק, אַז אויך דער נילוס איז תלוי אין [יעקב'ן] וואָס גיט אַ ברכה ב[כחו של הקב"ה].

אַבער אעפ"כ פאַרשטייט מען, אַז אַפילו נאָכדעם ווי מ'האַט געזען אַז אויך דער נילוס איז משועבד צום אויבערשטן, קומט עס ניט צו דער הנהגה פון "למטר השמים תשתה מים", ווייל [אויסער דעם וואָס אויך לאַחרי ברכת יעקב איז עס דאָך ניט קיין "מטר השמים", אין] דער ענין פון "יעלה נילוס ברגלו" וואָס האָט זיך אויפגעטאָן דורך יעקב'ס ברכה איז בלויז אַן ענין וואָס פאַרגרינגערט און פאַרקלענערט אַ טרחא, דאָס איז אַבער ניט מוכרח פאַר דעם קיום פון מצרים — ניט ווי דער "למטר השמים תשתה מים" אין ארץ-ישראל, וואָס עס איז מוכרח פאַר איר קיום.

און וויבאַלד אַז אויך לאַחרי ברכתו של יעקב איז דער הרגש פון מצרים געווען אַז זייער עצם קיום איז (ח"ו) ניט פון אויבערשטן, איז דאָס קומען אַהין אַ ירידה גדולה ביותר.

ט. עפ"ז וועט מען פאַרשטיין ווי לאַחרי מיתת יוסף האָט זיך אָנגע" הויבן אַ נייע ירידה — אַ צווייטן מאָל "הבאים מצרימה", און אַזאָ וואָס איז באַין ערוך צו דער ירידה וואָס איז געווען ביז דאָן :

עס שטייט אין חסידות ⁵², אַז מד-

בשעת ער געפינט זיך אין מצרים אַבער, וואו דער אויבערשטער האָט איינגעשטעלט אַז די הנהגה זאָל זיין בטבע, אַז בתקופה מסוימת איז ני" לוס עולה און איז משקה די פעל-דער — וויבאַלד אַז בעיני בשר זעט ער ניט אַז ער דאַרף אָנקומען צום אויבערשטן, קען ער זיך איינרעדן ⁵¹ אַז "כחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה" און פאַרגעסן ח"ו אַז "הוא" הנותן לך כח לעשות חיל" ⁵¹.

ח. דערמיט וועט מען אויך פאַר-שטיין דעם טעם פאַרוואָס יעקב, קור מענדיק קיין מצרים, האָט ער געגעבן פּרעה'ן אַ ברכה "שיעלה נילוס ברג-לו" ⁵¹, ולכאורה: נילוס איז דאָך גע-ווען די ע"ז פון מצרים ⁵⁰, איז ווי קומט עס אַז יעקב זאָל בענטשן פּר-עה'ן מיט אַן ענין וואָס האָט צו טאָן מיטן נילוס, וואָס איז זיין ע"ז (וב-פרט, אַז דאָס האָט פאַרגרעסערט ⁵² פּרעה'ס גאווה ביז צום זאָגן "לי יאר-רי")?

איז דער ביאור אין דעם, אַז אד-רבה, היא הנותנת: מצרים האָט דאָך געדינט צום נילוס דערפאַר וואָס ער

נשואות אליו למפתח גשמים שבידו. וראה גם אלשיך שם, יו"ד.

(46) ראה יחזקאל כט, ג: לי יאורי, וברש"י שם: איני צריך לעליונים כו'.

(47) עקב ח, יו"ח.

(48) ועפ"ז מתורץ בפשטות קושיית ה' רמב"ן (עקב יא, י) "אעפ"י שהכל ברשותו ונקל בעיני הש"י" להאביד (גם) יושבי מצרים ולהוביש נהרותם ויאוריהם"

— כי באם היו נמצאים במצרים, לא היו מרגישים כ"כ שנקל בעיני הש"י כו', לא מכיון שבמצרים הוא העלם והסתר.

(49) תנחומא נשא כו, רש"י ויגש מז, י.

(50) תנחומא וארא יג, שמו"ר פ"ט, ט.

רש"י וארא ז, יו.

(51) ראה המשך באתי לגני תש"י ספ"ו.

(52) רש"י ויגש שם.

(53) ראה ביאוה"ז ל, סע"א ואילך.

אוה"ת ויחי שפ"ו, א"ב. וראה לקו"ש ח"ה

איו מצרים געווען פיל נידעריקער ווי ארץ־ישראל, כנ"ל סעיף ח'). איו עס נאך ניט געווען דער אמיתית הענין פון "מצרים"; דוקא ווען "מת יוסף" און דער גילוי הנ"ל איו נפסק געוואָרן, דאָן איו "כאילו אותו היום נכנסו למצרים".

י. כאָטש אַז אויך לאַחרי מיתת יוסף האָט מען נאָך געדענקט, אַז די ברכה וועלכע איו אַריינגעקומען אין מצרים איו געווען פון (יעקב און דורך) יוסף⁵⁴

[און די מציאות פון אַ מלך חדש . . אשר לא ידע את יוסף" — האָט גע" קענט זיין ערשט נאָכדעם וואָס "וימת יוסף וכל אחיו וכל הדור ההוא"⁵⁵]

56) שלכן, כשמת יוסף ונפסקה ההש" פעה — השליכו את יוסף ליאור, כרי שית ברכו מימיו" (סוטה יג, א).
ובחז"א ג מהר"ל בסוטה שם: "כי ידעו כי יוסף הוא המשביר . . שכן הי ברכת יוסף שיתפרנסו בשבילו הכל כדכתיב משם רועה אבן ישראל" — והרי ברכה זו (הכח "שיתפרנסו בשבילו הכל") באה לו מיעקב.
57) ועפ"ז יובן מ"ש כאן "וימת יוסף" — אף שכבר נאמר זה בס"פ ויחי — כי מה שנתיחדש ב"וימת כל הדור ההוא" הוא, זה שנשכח (וימת) ענינו של יוסף.
— להעיר מירוש' סוטה פ"א ה"ח: כתוב אחד אומר כ"י שהיו הפלשתים יראים ממנו . . לאחר מותו כדרך שהיו יראים ממנו . . בחייו. וכיון שבכתוב (ממנו הוא הלימוד הנ"ל) נאמר (לנוסחת הירוש' — תוד"ה מעבירים שבת נה, ב) וישפוט את ישראל ארבעים שנה, מובן שזוהו (שהי שופט ובאופן דכי שנה שלאחרי מותו נכ"ל לים ביחד עם כ"י שנה שבחייו — דמורה על איוו השתחת ביניהם — זהו) העיקר (אלא שהי אפשרי ע"י שהיו הפלשתים יראים כו'), היינו שהי כמו בחייו. ועד"ז י"ל שזוהי הכונה ב"וימת יוסף" דבפרשתנו — שנפסק גם ענין זה (והרי גם כאן תיבת "וימת" כוללת "כל הדור ההוא" עם "יוסף").

ריגת יעקב (מצד עצמו) איו אין אצ"י לות, און בכדי אַז די עניני יעקב זאָלן אַנקומען אויך אין נידעריקערע עולמות — אין ב"ע, ביו אין "עוה"ז הגשמי והחומרי ממש" "שאין תח" תון למטה ממנו" ו"מלא קליפות וסט"א"⁵⁴, איו אַט"די המשכה קומט דורך יוסף'.

און דאָס איו דער טעם הפנימי אויף דעם וואָס יעקב'ס ברכה צו פרעה'ן — "שיעלה גילוס ברגלו" איו געקומען דורך "ויבא יוסף את יעקב אביו ויעמידהו לפני פרעה"⁵⁵.

ווייל יעקב (מצד עצמו) און אַלע זיינע ענינים — זיינען אין אצילות, און בכדי אַז עניני יעקב זאָלן זיך "אָנהערן" אויך למטה, ביו אַז אַפילו אין גילוס — ע"ז של מצרים — זאָל זיין נרגש אַז פעולתו (בשלימות) איו תלוי' בברכתו של יעקב — דאָס קומט דוקא דורך יוסף'ן, וואָס ער האָט אַראָפגעבראַכט (און ממשיך געווען) די ענינים פון יעקב'ן "לפני פרעה". פון דעם איו מובן, אַז דער גילוי אור וואָס יעקב האָט ממשיך געווען אין מצרים — אַז אויך דאָרט זאָל זיך אָנהערן די שליטה וממשלה פון אויבערשטן, ציט זיך כל זמן חיי יעקב און (אויך) חיי יוסף, אַבער נאָכדעם וואָס וימת יוסף, איו דער גילוי נפסק געוואָרן, ובמילא איו מצ" רים געבליבן ווי זי איו מצד עצמה. און דערפאַר זאָגט דער מדרש "מת יוסף . . כאילו אותו היום נכנסו למצרים": ביו דאָן, ווען אין מצרים האָט נאָך מאיר געווען בגילוי דער אור וואָס איו נמשך געוואָרן דורך (יעקב ו) יוסף (הגם אַז אויך דעמאָלט

54) תניא פל"ו.

55) ויגש מז, ז.

ער איז ניט געווען משועבד, האָט ער געהאַט בכח אַרױסצונעמען די אידן פון מצרים.

היות אָבער אַז משה האָט געדאַרפט אַרױסנעמען די אידן ניט בלױז פון שעבוד מצרים, נאָר אױך פון זײער ירידה במצרים, און אױך פון דער ערשטער ירידה שבפ' ויגש — איז דאָך פאַרשטאַנדיק אַז משה האָט גע- דאַרפט שטיין אין אַזאַ מצב וואָס איז ניט אונטערגעוואָרפן (ניט בלױז צו שעבוד מצרים, נאָר אױך ניט) צו „הבאים מצרימה“, און אָפילו ניט צום ערשטן „הבאים מצרימה“.

און דערפאַר האָט דער אױבער- שטער געמאַכט אַז הורתה של יוכבד אמו של משה זאָל זײן „שלא במצ- רים“⁶², וואָס מצד דעם ווערט זי ניט געצײלט (בפירוש) צווישן „הב- אים מצרימה“⁶³. בכדי אַז איר זון משה זאָל קענען זײן „מושיען של ישראל“.

62) ועפ"י יומתק חילוק ב' הלשונות : (1) (סוטה יב, א. ב"ב כג, ב) לידתה במצרים ואין הורתה במצרים (משמיענו ההכרח שצ"ל לידה (אבל לא הריון) במצרים (ראה הערה הבאה)). (2) (ב"ב כג, א) לידתה במצרים והורתה שלא במצרים (משמיענו ההכרח דה"ריון שלא במצרים. — גם בל' זה ההתחלה לידתה במצרים משום דקאי אקרא "לידה במצרים").

63) ומה שמ"מ גם יוכבד היא חכלל הנפש גוי הבאה מצרימה — כי בכדי שהי' ביכלתו של משה לגאול את ישראל, צ"ל קודם ההתלבשות בענין הגלות (וראה עד"ו בד"ה ולאחותו הבתולה תרכ"ו, בכ"י אור הכתוב „מי זה בא מאדום גוי“). אלא שהתלבשות זו שבגלות, היא רק בחיצוניות ובגילוי — „לידתה (היא) רק רים“, משא"כ בפנימיות ובהעלם — „הר- רתה“ — אינה בגלות ומיצרים כלל.

— דאָס איז אָבער געווען בלױז אַן ענין פון ידיעה און השגה, וואָס דאָס איז כלל ניט בדומה צו דעם ווי עס איז געווען פאַר מיתת יוסף, ווען דער אור איז געווען בגילוי.

און היות אַז ידיעה והשגה איז בלױז אַן ענין חיצוני⁶⁴, אָבער דער עיקר (ופנימיות) הענין פון המשכת יעקב ויוסף איז שױן דאָן סײ ווי ניט געווען, קומט דאָך אױס, אַז מיטן „וימת“ פון „כל אחיו וכל הדור ההוא“ — וואָס דאָס האָט געבראַכט צו „וי- קם מלך חדש אשר לא ידע את יוסף“ (בידיעה אױך ניט), האָט זיך אָבער קײן ענין עיקרי אין דער ירידה ניט אױפגעטאַן

— און דעריבער ווערט דער ענין גערעכנט בלױז ווי אַ מאורע און אַ פרט אין דעם צווייטן „הבאים מצרימה“ גופא, כנ"ל סעיף ה'.

יא. ע"פ כל הנ"ל וועט מען אױך פאַרשטיין די שײכות פון „גולדו בה סימני נערות“ מיט „הורתה שלא במצרים“ :

ס'איז אַ כלל אַז „אין חבוש מתיר עצמו“⁶⁵. און דעריבער האָט משה רב"י נו מושיען של ישראל געדאַרפט זײן דוקא פון שבט לוי⁶⁶, וואָס זײ האָבן ניט געהאַט אױף זיך „מלאכת שעבוד מצרים“⁶⁷ — ווייל דערפאַר וואָס

58) ראה לקמן ע' 121 ובהנסמן שם, בענין ההפרש בין רא"י ושמיעה.

59) ברכות ה, ב. וש"נ.

60) ראה גם ספר גבורות ה' (להמהר"ל) פט"ז, ושם, שמטעם זה נאמר בלידת משה „וילך איש (סתם) מבית לוי ויקח את בת (סתם) לוי“ (ולא כלשון המורגל בכגון דא).

61) תנחומא וראו ו. שמור"ר פ"ה, טז. רש"י שמות ה, ד.

און דאָס איז דער ביאור דערפון וואָס דעם ענין פון „נולדו בה סימני נערות“ לערנט מען אָפּ פון „הורתה שלא במצרים“ און דעם ענין פון „הורתה שלא במצרים“ לערנט מען אָפּ פון „ויקח את בת לוי“: בכדי עס זאָל קענען זיין דער גילוי פון למעלה מהטבע לגמרי ביז צו „נולדו בה סימני נערות“, האָט געמוזט פריער זיין „הורתה שלא במצרים“; און דאָס וואָס „הורתה (איז געווען) שלא במצרים“, איז עס צוליב „ויקח את בת לוי“, וואָס איז פאַרבונדן מיט לידת מושיען של ישראל, כנ"ל.

און דאָס איז אויך די שייכות צווישן די צוויי ענינים — „הורתה שלא במצרים“ און „נולדו בה סימני נערות“ — מיט ביאת הארץ (וואָס דערפאַר לערנט מען אָפּ די צוויי ענינים פונעם פסוק „אשר ילדה אר" תה ללוי במצרים“ וואָס שטייט ביי דעם מנין פון די באי הארץ):

ווייל דער גמר פון יציאת מצרים איז געווען ערשט ביי דער כניסה לארץ ישראל¹, אין דעם „ארץ אשר הוי' אלקיך דורש אותה גו" — דער סאָמע היפך פון מצרים, און דאָס איז דאָך דער ענין פון „הורתה שלא במצרים“ און „נולדו בה סימני נערות“ — דער גילוי שלמעלה מהטבע, כנ"ל.

(משיחת ש"פ שמות תשכ"ב)

67) שלכן, כל המ"ב מסעות עד לח" גייתם של ישראל בירדן ירחו, נק' „אשר יצאו מארץ מצרים“ (לקו"ת מסעי פט, ב. עיי"ש).

ואולי י"ל, שעי"ה הריון דמשה שלא בצער, נמשך זה להריון של כל נשים צדקניות. שלכן נלמד ענין זה מהריון דמשה (ראה לעיל ס"ב בתחלתו).

און דער זעלבער ענין האָט זיך אויסגעדריקט אויך אין דעם וואָס איידער יוכבד האָט געדאַרפט גע" בירן משה'ן, „נולדו בה סימני נערות“ — „אן ענין שלמעלה מהטבע“ — וואָרום היות אָז דער עיקר ענין פון גלות מצרים איז דער העלם והסתר פון לבושי הטבע, איז בשעת מען דאַרף געבוירן דעם „מושיען של ישראל“, דאַרף זיין דער ביטול פון לבושי הטבע².

64) ראה לקו"ש ח"ה ע' 97 ואילך, בנוגע לשרה, שע"י שמקודם ה" אצלה „בלותי“ ואח"כ חזרה ליופי — דוקא עי"ן נתגלה אמיתית ענין הבל"ג, שהבלתי שינוי חודר גם בגוף המשתנה. עיי"ש.

ועי"ן י"ל גם בנוגע ליוכבד, שגם זה שמתחלה ה" בה שינוי כו' ואח"כ חזרה לנערותה כו' בשביל לידת משה מו' שי"ען של ישראל, היינו בכדי שהגאולה שעל ידו, תהי' לא רק באופן שאח"כ יהי' כמו לפני גלות מצרים, אלא באופן ד"ונצל" תם את מצרים" — בירור הניצוצות שבמצרים גופא, שע"י מתגלה שגם הגלות עצמו הוא (בפנימיות) עלי' כו', וראה הערה הבאה. 65) להעיר גם מאוה"ת עה"פ וילך איש מבית לוי (ס"ע גו), ש"לוי" לי חיבור, הו"ע מה שהיש מתחבר ובטל לאין, וה"ת הות מיש לאין הוא דבר חדש ושינוי הטבע³.

ועי"פ המבואר באוה"ת שם שירידת האין להחת את היש הוא צורך עלי', שגם היש יהי' בטל כו' — יש לקשר זה עם הענין חזרה לנערותה, כבהערה הקודמת.

66) ובדוגמת המבואר באוה"ת פרשתנו (ס"ע נט ואילך) הטעם לזה שילדתו שלא בצער (סוטה יב, א) שהוא לפי שחבלי לידה הוא בחי' הגליות ומשה שהי' הגואל, אין שייך חבלים בלידתו⁴.

* ועפ"ז יומתק זה שהענין ד"הורתה שלא בצער" מסופר גבי יוכבד דוקא, ובי"ו כבד גופא — גבי לידת משה — אף שכל נשים צדקניות לא היו בפתקה של חוה" (סוטה שם) — כי זה נוגע במיוחד לענינו כד משה מושיען של ישראל.

כ"ד טבת

די קביעות פון כ"ד טבת, דער יום ההילולא פונעם אַלטן רבי'ן, פאַלט אויס (ברוב השנים) אין דער וואָך פון פ' וארא' — דאָרף מען זוכן — ובפרט לויט דעם אָנזאָג פון בעל ה' הילולא אָז מען בעדאָרף לעבן מיט דער סדרה פון דער וואָך — אין אָט דער סדרה אַ שייכות און אַן אָפֿ- לערנונג — עכ"פֿ ברמז — בנוגע דעם ענין, חשיבות און מעלה פון דעם יום ההילולא, דאָס מיינט: „כל מעשיו תורתו ועבודתו" פונעם אַלטן רבי'ן.

ב. די גדלות מיוחדת פונעם אַלטן רבי'ן קען מען וויסן און פאַרשטיין פון זיין נאָמען: סיי פון זיין אייגנט- לעכן נאָמען — שניאור זלמן, וואָס זיינע עלטערן האָבן אים געגעבן (און ווי ס'איז ידוע אָז דער נאָמען פון אַ מענטשן ווייזט אויף זיין מהות — און אַזוי איז עס דאָך

א. עס איז ידוע וואָס דער אַלטער רבי, דער היינטיקער בעל ההילולא גופא, איז מבאר אין דעם ענין פון הסתלקות והילולא, אָז דעמאָלט, בשעת ההסתלקות (פון אַ צדיק), ווערן נכלל און זיינען עולה למעלה „כל מעשיו ותורתו ועבודתו אשר עבד כל ימי חייו", און דאָס ווערט דאָן אויך „מתגלה ומאיר בבחי' גילוי מלמעלה למטה";

און אַזוי ווי דאָס איז בשעת ה' הסתלקות, עדי'ן איז עס אויך יעדן יאָר אין דעם טאָג פון יאָרצייט, וואָרום ס'איז דאָך ידוע: אַז בכל שנה ושנה זיינען חוזר וניעור — עס ווערן דערוועקט און איבערגע'חזרט — די ענינים וואָס האָבן זיך אויפגעטאָן אינעם ערשטן מאָל, און נאָך ביתר שאת.

אַלע מועדי השנה (ועדי'ן ימי ה' לדת און הילולא פון צדיקים וכיו"ב) זיינען מרומז אין די פרשיות התורה וואָס ווערן געליינט אין די זמנים אין וועלכע זיי זיינען חל' און היות אָז

(1) אגה"ק סי' זך (קמו, א"ב).

(2) שם סי' כח, וראה גם סי' זך שם: כל מעשיו ותורתו . . . ונורעו . . . והארת אורות . . . מאירה על כל תלמידיו כו', ובסודר שער הלי"ג בעומר (דש, ב"ג): כל מה שטקס כל ימיו . . . עלו . . . לכן הי' אז דוקא גילוי כו'.

(3) ראה רמ"ז בספר תיקון שובבים. הובא ונתבאר בספר לב דוד (להחיד"א) פכ"ט, וידועה הראי' ממשנה גיטין ספ"ג: ובהוצאת סמדר כו'.

(4) ראה אגה"ק סי' יד: בכל שנה ושנה יורד ומאיר . . . אור חדש ומחודש שלא הי' מאיר עדיין מעולם כו'.

(5) ראה של"ה חלק תושב"כ ר"פ וישב (נעתק בלקו"ש ח"ה ע' 129 הערה 1).

(6) וגם בשנת ההסתלקות — תקע"ג — היתה הקביעות וכ"ד טבת ביום א' פ' וארא, ולהעיר מזה שההסתלקות במוצאי ש"ק היתה „אחר שהתפלל ערבית והבדלה" (הקדמת בני המתבר לשו"ע אדה"ז) — והרי אחר תפלת ערבית והבדלה הוא כבר נבדל משבוע שעבר ונכנס בשבוע שאחר השבת.

(7) ראה לקו"ש שם הערה 2, וש"נ.

(8) גם שם של איש פרטי.

בנוגע לשם המין — ראה ב"ר פ"ה, ד. רמב"ן, ספורנו ובחיי בראשית ב, יט. של"ה בהקדמה ביהמ"ק בסופו (י, א), שער היחוד והאמונה פ"א, ד"ה ארי" כו' לא אבוא ש"ת (בסה"מ קונטי) פ"א וב', ועוד.

(9) וגדולה מזה מצינו בדרו"ל (ברכות ז, ב. תנחומא האינו ז), אשר השם הוא לא רק מורה על מהות האדם, אלא גם

פון כ"ק אדמו"ר הזקן יי, מסתבר לומר, אז הגם זיי האָבן דעם אַלטן רבי'ן אַ נאָמען געגעבן נאָך זיין זיידן, האָבן זיי אָבער דערביי אויך געהאַט נאָך אַ באַזונדערע כוונה: זיי האָבן „גע-זעען“ אַז דער נאָמען שטעלט מיט זיך פאַר די מעלת המהות פון זייער זון יי;

און סיי פון דעם נאָמען מיט וועלכן ער ווערט גערופן פון כלל ישראל — „בעל התניא והשלחן ערוך“ יי.

(12) כמסופר בארוכה בספר הזכרונות לכ"ק מו"ח אדמו"ר.

(13) וי"ל, שכאשר נתן השם נתכון לזה [וכן בשמות המובאים בתורה שענינה הוא כמ"ש (משלי ו, כג) „ותורה אור“], ענינו של נושא השם הוא בגילוי בהשם, משא"כ בהשאר (ראה לעיל הערה 11) הוא בהעלם.

ועפ"ז יובן מה שר' יהודה ור' יוסי לא הח' דייקו בשא" (יומא פג, ב) — אף ש.בכמה דוכתינן נתנו חכמים טעם לשמות כפי הענין (חדא"ג מהרש"א ביומא שם) — כי כהן הוא בהעלם. ושאיני ר' מאיר (מלשון אור*) שהי' רואה ענינם של נושאי השם גם בהשמות שבבחי' העלם.

(14) כ"ה במכתב כ"ק מו"ח אדמו"ר מיו"ד כסלו תש"ט (נדפס בקונס' לייט כסלו בסה"מ תש"ט), ובכ"מ.

בחוברת י"ט כסלו ע' 9 — „בעל השו"ע“ ו„בעל התניא“ הם שני תוארים. וראה לקמן סי' והערה 38, שגם בשו"ע עצמו וכן

אפילו ווען ביים געבן דעם נאָמען האָבן די עלטערן גיט מכוון געווען צו אויסטייטשן יי מיטן נאָמען דעם מהות פון זייער קינד יי — על אחת כו"כ איז דאָס אַזוי אין דעם פּאַל: וויסנדיק די גרויסקייט פון די עלטערן

גורם למהותו (וראה גם יומא לח, ב: „חזי מאי סליק בי"*) ועד שגורם גם ביוצאי חלציו (כדמוכח בברכות שם). (10) שלכן ר' מאיר הוה דייק בשמא" (יומא פג, ב) — אף שהורי הילד לא כונו לענין זה*.

והא דמסיים שם ר"מ „אימר דאמרי אנא חששא אחזקי מי אברי“, הוא משום שאין בעל השם מזכרו במעשיו, כי הבחירה בידו היא, אלא שטבעו נוטה לזה (ערמ"ש ברמ"ב"ם ריש הל' דיעות. ועייגי"כ הל' תשובה פ"ה ה"ד, ומש"כ שם בלח"מ — מפורש הוא ברפ"ח משמונה פרקים הרמב"ם).

וי"ל שזוהי כוונת המדרש (בר" פע"א, ג): יש ששמותיהן כעורים ומעשיהם נאים כו', להשמיענו שאין השם מכריח באופן — בלי הרמב"ם (בהל' תשובה) — שא"א לזו ממונ.

(11) כי השם שקורין לאדם אביו ואמו „אינו באקראי ובהודמן כ"א הקב"ה משים בפיו השם ההוא המוכרח אל הנשמה היא כו' והשם הזה נרשם למעלה בכסה"כ כנו"ד ועל כן ארז"ל שמא גרים" (ש' הגלגולים הקדמה כג. ש' מרד"ל בסופו. עמה"מ שא"א ספ"ד. וראה גי"כ חפץ ה' לברכות יג, א. ס' חסידים סרמ"ד).

(* ראה עירובין יג, ב. וראה גם דרמ"צ ה, סע"א.

זלהעיר, שר' יהודה ור' יוסי מורים על בחי' העלם — כי ר' יהודה הוא מלשון הודאה (המשך) וככה תרל"ז פ"פ (אלא שבבחי' הודאה גופא, ענינו הוא ההודאה והביטול דיחוי"ע, כדמוכח בההמשך שם. וראה תו"א מה, ד); ור' יוסי הוא בגימט' אלקיס (זח"ג רגז, א. המשך שם, ובלקוטי לוי"צ (לאדמו"ר) לזח"א (ע' עח): „שר' יוסי שי"ך לשם אלקיס בכל בחינותיו“), בגימט' הטבע.

(* היינו דשמו — שנקרא על שמו של רשע — גרים למיתתו. דאין לומר שהוא בתור עונש, דא"כ העונש גדול יותר מדי, ועוד, שהעונש הי' צ"ל בא על נתן השם ולא על נושא השם.

(* לכאורה אפשר להוכיח זה גם מ' קראי: „הכי קרא שמו יעקב ויעקבני גו“ (תולדות כז, לו); „כי כשמו כן הוא נבל שמו ונבלה גו“ (ש"א כה, כה) — אבל י"ל, שאין להביא רא"י משמות שבתורה (וראה לקמן הערה 13).

הָאֵט געזאָגט וועגן דעם אַלטן רבי׳ן י״
(צו זײַן אַלט ווערן דריי יאָר). אַז ער
וועט באַלייכטן די וועלט מיט די צוויי
ליכטיקייטן פון תּוֹרַת הַנְּגִלָּה און תּוֹרַת
רַת הַנְּסִתֵּר י״.

און דער זעלבער ענין דריקט זיך
אויס אויך אין דעם גאַמען „בעל
הַתּוֹנֵא וְהַשְּׁלַחן ערוך“ — וואָרום תּוֹנֵא
(פּנִימִיּוֹת הַתּוֹרָה) און שְׁלַחן ערוך
(נְגִלָּה תּוֹרָה) זײַנען די צוויי אורות
מיט וועלכע דער אַלטער רבי האָט
באַלײכטן די וועלט.

און הגם אַז אויך פאַר דעם אַלטן
רבי׳ן זײַנען געווען גדולי יִשְׂרָאֵל וואָס
זײַנען געווען גרויס אין בײַדע חלקי
הַתּוֹרָה, סײַ אין נְגִלָּה תּוֹרָה סײַ
אין נְסִתֵּר תּוֹרָה — אָבער דער אויפ־
טו פון „שניאור“ איז, אַז בײַדע
אורות — פון תּוֹרַת הַנְּגִלָּה און תּוֹרַת
הַנְּסִתֵּר — זײַנען אין איין און דעם
זעלבן וואָרט י״; ד.ה. אַז בײַם אַלטן
רבי׳ן זײַנען נְגִלָּה און נְסִתֵּר געוואָרן
און געווען לאַחדים ממש.

און דאָס איז אויך די שײכות פון
דעם יום הַהִילּוּל פּונעם אַלטן רבי׳ן
צו פ' וארא: ווייל אויך דער תּוֹכַן

און הגם אַז דאָס איז בלויז אַ שם
הַתּוֹרָה (ע"ש פון זײַנע ספרים) —
וויבאַלד אָבער אַז מיט דעם גאַמען
ווערט ער גערופן בכל תּפּוּצוֹת יִשְׂ-
רָאֵל, איז עס במילא אַ תּוֹרָה־דִּיקְעֵר
גאַמען י״, און ס'איז דערײַבער זיכער,
אַז אויך אין דעם גאַמען דריקט זיך
אויס דעם אַלטן רבי׳נס ענינו המיוחד.
און וויבאַלד אַז דאָס ווערט אויס־
געדריקט דורך אַט די בײַדע געמען,
„שניאור זלמן“ און „בעל הַתּוֹנֵא וה־
שְׁלַחן ערוך“, איז פאַרשטאַנדיק אַז
די צוויי פאַרשידענע געמען דײַטן
אַז, אויף דעם זעלבן תּוֹכַן וואָס שטייט
אין דעם גאַמען וואָס מען גיט „בב־
אך“ — אין וועלט — בכח וּבְהַעֲלֵם און
קומט אַרויס בפּוֹעַל וּבְגִלּוּי בַּמִּשְׁךְ יְמֵי
חַיָּו — ביז אין אַ גילוי וואָס דער־
גרייכט „בכל יִשְׂרָאֵל“ און ווערט אויס־
געדריקט אין דעם גאַמען וואָס מען
ווערט אָנגערופן בכל יִשְׂרָאֵל.

ג. ס'איז ידוע י״ אַז דער טײטש פון
„שניאור“ (דער ערשטער גאַמען פון
דעם אַלטן רבי׳ן י״), איז: שני אור
(צוויי אורות) י״; און ווי דער בעש"ט

בתּוֹנֵא עצמו מתבטא הענין ד'שני אור'.
עוד חילוק: בחוברת הַגִּלָּה שם (וכ"ה)
גם כּ"שער" והקדמה לחוברת. ושם — בתוֹרָה
אר אחר) מקדים שו"ע תּוֹנֵא, ואילו במכתב
הַגִּלָּה וברוב המקומות מקדים הַתּוֹנֵא לשו"ע.
ולהעיר שחיבור השו"ע ה' לפני חיבור ה'
תּוֹנֵא (ראה הקדמת בני המחבר לשו"ע
שלו), והדפסת השו"ע (לבד מ"הלכות ת"ת"
— שנכתב בסגנון אחר) היתה לאחר ה' הר'
פסת הַתּוֹנֵא.

15) ראה לקוטי שיחות ח"ה ע' 57-58.
ולהעיר גם מרמב"ם ה' ממרים פ"ב ה"ב
בנוגע ל"מנהג ששטש בכל יִשְׂרָאֵל".

15*) בינתיים נדפסו לקוטי לוי"צ אגרות,
וראה שם בארוכה ע' ריח ואילך.

16) בנוגע לשמו השני (זלמן) — ראה
בסיום השיחה.

17) ראה י"ש"ש גיטין פ"ד סכ"ו (הובא
בשה"ג להחיד"א מ' גדולים סוף אות ש')

אשר אחד, ה' שם אביו מאיר ושם אביו
אשתו אורי, ולשם שלום קראו להבן שני
אור, כלומר שני אור מאיר אורי. ובשה"ג
שם מסיים „דשם שניאור קדמון . . . דיש שם
זה בעולם ורמוז בו שני המאורות מאיר
אורי“.

18) לקו"ד ח"א פג. א. חוברת הַגִּלָּה
ע' 9. וראה גם סה"ש תש"ה ע' 129.

19) באה"ק של הַגִּלָּה (נדפסה בהוספות
לתו"א ע' 284 ובהקדמת המו"ל לדרמ"צ):
„ושם המחבר (של הספר תורה אור) נאה לו
שניאור כמו ואהבת בגימט ב"פ אור“.
ושם משמע דמפרש על התפלה והתורה.
ובבית רבי ח"א פניה הערה יו"ה, מובא
מהר"צ רמ"ג מטענאָביל: „רומז לשני
בחי אור, אור ישר ואור חוזר, תושב"כ
ותושב"פ, גליא ותסית“.

משה רבינו איז ח"ו געווען אַ „מהרהר אחר מדותיו של הקב"ה", ובפרט נאָך אונטערשטרייכנדיג אַז די אבות האָבן ניט מהרהר געווען?

ה. אין די רשימות פון כ"ק אד-מו"ר הציצ אױפן פסוק וארא גו"י,²⁴ איז מבואר, אַז משה רבינו איז בחי "חכמה" און די אבות זיינען בחי "מדות". און היות אַז דער שורש פון מדות איז העכער פון חכמה, דער-פאַר איז דוקא ביי די אבות געווען דער ענין פון "לא הרהרו כו" — ווייל ביי זיי האָט מאיר געווען די "בחי" שלמעלה מהשכל והדעת".

עס פאָדערט זיך נאָך אָבער ביאר: (א) אפילו אויב מען זאָל אָננעמען אַז די העכערקייט פון משה'ן איז גע-ווען נאָר אין דעם ענין פון חכמה און השגה²⁵ (און נבואה²⁶). אָבער אין דעם ענין פון ביטול (וואָס איז פאַרבונדן מיט למעלה מהשכל) זיי-נען די אבות געווען העכער פון אים — קען מען פאַרט בשום אופן ניט זאָגן, אַז עס האָט משה'ן עפעס גע-פעלט ח"ו אין דער שלימות פון ביי-טול וכו', און אַז דערפאַר האָט ער מהרהר געווען.

(ב) דער עילוי פון שם הוי' לגבי שם א"ל שד"י (ווי דאָס דריקט זיך

(24) באוה"ת ע' קלג.

(25) וכלשון הרמב"ם שם „אשר השיג כו"י.

(26) ברכה לה י. רמב"ם שם. ובהל' יסוה"ת פ"ז ה"ו. מו"נ ח"ב פליה פל"ט. והרי ממעלות נבואת משה על נבואת שאר כל הנביאים היא „שהי' כח בדעתו של משה רבינו להבין דברי הנבואה כו"י" (הל' יסוה"ת שם). ולהעיר, שגם כללות ענין הנבואה תלוי' בחכמה ודעת (ראה הל' יסוה"ת רפ"ו: ואין הנבואה חלה אלא על חכם גדול בחכמה. . . בעל דיעה רחבה כו'). ולהעיר מהרמב"ן לבלק כד, א.

(פון תחלת וראש) הסדרה איז דער יחוד פון למעלה מן השכל — נסתר, מיט שכל — נגלה, וואָס איז נתגלה געוואָרן דורך משה רבינו, כדלקמן.

ד. וועט דאָס ווערן פאַרשטאַנדיק נאָך דעם ווי מ'וועט מבאר זיין וואָס רש"י שרייבט בפירושו עה"ת²⁷, אַז אויף דעם וואָס משה האָט גע'טענה'ט צום אויבערשטן „למה הרעתה גו"י"²⁸, האָט אים דער אויבערשטער געזאָגט: „חבל על דאבדין ולא משתכחין, יש לי להתאונן על מיתת האבות. . . ולא הרהרו אחר מדותי ואתה אמרת למה הרעתה".

איז אין דעם ניט מובן: איינער פון די יסודי האמונה איז, אַז משה רבינו איז געווען דער „נבחר מכל מין האדם"²⁹; סיי פון דעם גאַנצן „מין האדם" וואָס קומט נאָך אים און סיי פון די אַלע וואָס זיינען פאַר אים, איינגעשלאָסן אויך די אבות — און ווי ער זאָגט וועגן דעם אויך אין מדרש³⁰: כל השביעין חביבים באבות . . . משה

[און דער עילוי פון משה רבינו לגבי די אבות איז געווען אויך מצד זיין מדריגה פון פאַר מתן תורה, ווי דער פסוק דאָ גופא ברענגט דאָס אַרויס (בנוגע צום זמן פון פאַר מ"ת) אַז דער גילוי צו די אבות איז גע-ווען דורכן שם א"ל שד"י, און צו משה רבינו — אויך דער גילוי פון שם הוי']

היינט ווי איז שייך צו זאָגן, אַז

(20) פרשתנו ו, ט. וראה גם סנה' קיא, א. תנחומא ריש פרשתנו. שמו"ר פ"ה, ד.

(21) שמות ה, כב.

(22) פיה"מ להרמב"ם סנה' פ' חלק ביסוד הז'. ולהעיר גם מט"ז ביו"ד סרמ"ב ס"ו.

(23) ויק"ר פכ"ט, יא.

מדריגה פון חכמה. ד.ה. ס'איז געווען דעם אויבערשטן'ס רצון, אָז די גאון־לה זאל דורכגעפירט ווערן לויטן סדר פון חכמה ושכל דקדושה. און דער־פאר האָט ער בוחר געווען אין משה רבינו, בחינת חכמה.

דעריבער, איז הן אמת אָז משה רבינו איז געווען אויך אין דעם ענין פון ביטול שלמעלה מהשכל אויף אַ גאָר הויכער מדריגה. האָט זיך אָבער דאָ געפאָדערט — מצד דער שליחות גופא (אויסצולייזן די אידן דורך בחי־נת משה, חכמה) — צו פאָרשטיין מיט שכל דקדושה די פּרטים און דרכים וואָס אין דער דורכפירונג פון דער שליחות. און דערפאר³⁰ האָט משה רבינו — חכמה דקדושה — גע־פרעגט: „למה הרעתה גו' למה זה שלחתני“ — ווי האַלט עס אויס לויט בחי' החכמה?

און הגם אָז לויט דעם קומט אויס, אָז די שאלה פון משה רבינו למה הרעתה גו' איז (נוסף דערצו וואָס ס'איז קיין חסרון ניט געווען זיין, איז נאָך אדרבה, ס'איז) געווען אַ חלק פון מילוי תפקידו ושליחותו — פונ־דעסטוועגן האָט אים דער אויבערשטער געזאָגט „חבל על דאבדין כו' ואתה אמרת למה הרעתה“, וואָרום יציאת מצרים איז דאָך געווען אַ הכנה צו מתן תורה³¹ וואו עס האָט זיך אויפ־געטאָן „חיבור עליונים ותחתונים“³², אָז אין שכל („תחתונים“) זאל דער־הערט ווערן און זיך אָפלייגן דער ביטול ואמונה שלמעלה מהשכל („על־יונים“)

אויס אין עבודת האדם) באַשטייט אין דעם, וואָס דער גילוי פון שם א־ל שד"י, וויבאָלד ער איז אָן אור וואָס האָט אַ שייכות צו עולמות, רופט ער אַרויס אין עבודה די מדה פון אהבה, וואָס זי האָט אַ שייכות מיט דער „מציאות“ פון מענטשן — „לאהבה את הוי' אלקיך גו' כי הוא חיך“³³; און דער גילוי פון שם הוי', וואָס ווייזט אויף „עצמיות אוא"ס . . . שאינו בגדר עלמין כלל“, מאַנט אַרויס דעם ענין פון ביטול און מס"נ שלמעלה מה־טעם³⁴.

לפי זה, וויבאָלד אָז צו משה'ן איז נתגלה געוואָרן דער שם הוי', האָט ער דאָך געהאַט אַ מעלה אויף די אבות אויך אין דעם ענין הביטול שלמעלה מהשכל³⁵ — איז ווי קומט עס אָז ער זאל מהרהר זיין, בעת די אבות האָבן ניט מהרהר געווען? ו. איז דער ביאור אין דעם:

דאָס וואָס דער אויבערשטער האָט אויסגעקליבן משה רבינו, אָז דוקא ער זאל זיין דער גואל פון די אידן, איז דאָך דאָס גופא דער באַווייז אָז אַט די שליחות איז באַזונדערס פאָר־בונדן מיט ענינו של משה — די

(27) נצבים ל, כ. וראה תו"א צט, ב. ובכ"מ.

(28) אוה"ת שם ס"ע קלב ואילך, ושם שוה שאמר הקב"ה למשה, „ורא גו' ושמי הוי' לא נודעתי להם“, הוא בכלל טענתו עליו — דמכיון שנגלה לו שם הוי' שמ' מנו נמשך לו ביטול ומס"נ, לא הול"ל „למה הרעותה גו'“ במכ"ש מזה שהאבות לא הרהרו כו' אף שלהם נתגלה רק בחי' איל שדי. וראה ענף יוסף לתחומא ריש פרשתנו.

(29) ראה גם תו"א פרשתנו (נו, א), שהביטול „ונחננו מה“ דמשה, הוא בחי' ביטול לגמרי — למעלה מהביטול דאבות. ולכן, דוקא משה זכה שתניתן התורה על ידו.

(30) ראה עי"ז לקו"ש ח"ג ע' 858.

(31) וכמ"ש (שמות ג, יב) בהוציאך את העם מצרים תעבדון את האלקים על ההר הזה (וראה גם פרש"י שם).

(32) ראה תחומא פרשתנו טו. שמו"ד פי"ב, ג.

אין געווען, אויפצוטאן דעם ענין פון „וידעתם כי אני הוי'“. ד.ה. ממשיך זיין דעם הוי' שלמעלה מהשכל אין ידיעה.

וכידוע: אן תורת החסידות הכל-לית, ווי זי איז נתגלה געווארן דורכן בעש"ט און מגיד, איז געווען אין אן אופן פון אמונה שלמעלה מהשכל; און דער אַלטער רבי, דורכן מגלה זיין תורת חסידות חב"ד, האָט אויפֿ-געטאָן אַז אויך אין שכל גופא זאָלן זיך אָפּלייגן און דערהערן די ענינים שלמעלה מהשכל.

ח. עפ"ז ווערט אויך פאַרשטאַנ־דיק, אַז דער חיבור פון אור הנסתר מיטן אור הנגלה, וואָס איז נתחדש געוואָרן דורך דעם בעל ההילולא (און וואָס איז אויך מרומז אין זיין נאָמען „שניאור“ כנ"ל סעיף ג'), דריקט זיך אויס ניט בלויז אין דעם וואָס ער איז געווען דער מחבר פון תניא (פני-מיות התורה) און פון שלחן ערוך (נגלה דתורה), נאָר אויך אין דעם תניא גופא: :

— און ווי דער אַלטער רבי בעל ההילולא, טייטשט עס (אין תו"א ³³), אין פסוקי: „וידעתם כי אני הוי' גי'“ (וואָס איז געווען אַן ענטפער אויף דער שאלה „למה הרעתה גי' ³⁴“), אַז מ"ת האָט געדאַרפט אויפּטאָן אַז אויך דער „אני הוי'“ וואָס איז העכער פון חכמה זאָל קומען אין ידיעה —

האָט דערביבער אויך ביי יצי"מ געדאַרפט זיין דער חיבור פון חכמה — ענינו של משה, מיט [מדות ששר-שן] למעלה מהחכמה — ענין הא-בות ³⁵, אַז אין חכמה של משה האָט געדאַרפט מאיר זיין און זיך אָפּלייגן דער ענין שלמעלה מהשכל („לא הר-הר כו'") ³⁶.

ז. און דאָס איז אויך די שייכות פון התחלת פ' וארא מיט כ"ד טבת, דער יום ההילולא פונעם אַלטן רבי'ן, ווייל אויך דעם אַלטן רבי'נס תפקיד

33 פרשתנו זו, ד.

34 פרשתנו ו, ז.

35 כ"ה בתו"א שם (אלא ששם מבואר ש"וידעתם כי אני הוי'" הוא מענה וביאור על צורך הגלות. וראה הערה הבאה).

36 אלא שאעפ"כ, מה ששאל משה לפני זה „למה הרעותה גי'" אי"ז גרעון וחסרון ח"ו — כי ענין זה (חיבור דלמעלה מה-שכל עם שכל) נתחדש ע"י שאמר לו הקב"ה „וארא גי'“.

ויתירה מזו י"ל, שע"י שאלת וקושיית משה „למה הרעותה גי'" — שקושיא ענינה העלם כו', זה דוקא גרם שיומשך הגילוי דאמירת וארא גי' — בדוגמת המבואר בתו"א שם, שבכ"י שיהי' הגילוי „וידעתם כי אני הוי'" — „צ"ל תתלה הסתלקות החיות“.

ולעזרי, שגם יחוד שני אורות אלו אצל אדו"ן (ראה לקמן ס"ו), נתחדש בעיקר ע"י קריאת המאמר „הסתלקות החיות“, וכידוע שעיקר הענין ד'פיוצו מעינותך חו' צה" — חיבור „מעינותך“, חוצה" — התחל לאחרי פּעטערבורג (תורת שלום ס"ע

37 ראה גם לקו"ש ח"ט ע' 158 ואילך.

38 וגם ב(בעל השו"ע" עצמו מתבטא הענין ד„שניאור“, כי החידוש שבשו"ע אדמו"ר הזקן על שו"ע של המחבר הוא — „להבין ולהורות הלכה ברורה . . . הלכות בטעמיהן“ (הקדמת בני המחבר), והרי „הלכה ברורה“ שייך לבחי' המדות

[וכידוע ההפרש בין משנה — שכולל הלכות פסוקות (הל' ת"ת לאדו"ן רפ"ב. לקו"ת ויקרא ה, ד) — לתלמוד, שתלמוד שהוא טעמי המשנה, היא בחי' חב"ד, וה' משניות שהם פסוקי דינים — הם בחי' מדות (תניא פני"ב. לקו"ת שה"ש מב, ד. ובכ"מ)], ולבחי' רצון (אגה"ק סכ"ט. ובכ"מ); ו(הלכות בטעמיהן) (וראה בהקדמה הגיל' לפניו): „הלכות בטעמיהן ונימוקן אחר-הים“ — לבחי' חכמה. וה"ו ענין יחוד

עוד" אויך אין וועלט — „בשמים ממעל ועל הארץ מתחת" יי. האָט ער ממשיך געווען דעם אור פון פנימיות התורה נאָך מער בגילוי און למטה יותר.

און די צוויי ענינים זיינען מרומן אין די צוויי נעמען פונעם בעל ההי"לולא — „שניאור" און „זלמן":

דער נאָמען „שניאור", אע"פּ אַז אויך ער ווייזט אויף „חיבור עליונים ותחתונים", כנ"ל, וויבאַלד אָבער אַז דער טייטש פון „שניאור" איז צוויי אורות, הייסט עס דאָך אַז אויך דער „תחתון" איז אַן ענין פון אור וגו" לוי: דאָגעגן דער נאָמען „זלמן" אר-תיות „לזמן" יי, איז פאַרבונדן יי מיט עולם יי לשון העלם יי. און דער אויפ"טו פון דעם בעל ההילולא איז, אַז ער האָט מחבר געווען דעם „שניאור" צום „זמן" — לזמן, אַז אויך אין עולם לשון העלם זאָל שטיין בגילוי „אין עוד".

(משיחות ש"פ וראא תשכ"ח"ט)

43) ראה מכתב אדה"ז מ"ט כסלו תק"ס (נדפס בהתמים (חוברת ח) ע' כד [776]. אג"ק אדה"ז סקכ"ט), „שהחיינו וקימנו והגיענו לז'מ'ן הוה" וחיותם שם: „שניאור זל'מ'ן כו".
וע"פ ש"כ בפנים, יש לומר שזהו ג"כ ההמשך למ"ש לאח"ז „שאין זה בזכותי רק בזכות אדו"מ המגיד כו" — כי אדה"ז גילה תורת (הבעש"ט ו)המגיד גם בעולם, בחי' זמן — וזהו גם ענין שהחיינו כו' שהחיות כו' נמשך זמן הזה.

44) להעיר גם מזה"ש „שניאור" הוא שם קודש ו„זלמן" שם לעז (בית שמואל שמות אנשים בערכו).

45) כי „גדר ובחי" שם עולם נופל על בחי' . . זמן דוקא" (שער היחודה"א פ"ז — פב, א).

46) לקו"ת שלח לו, ד. ד"ה על ג"ד ש"ת בתחלתו. וְכַכֵּם.

תניא איז די תושב"כ פון חסידות חב"ד יי, און פון די ענינים וואָס האָבן זיך אויפגעטאָן אין תורת חסידות חב"ד איז דאָך — אַז אויך דער חלק פון נסתר דתורה, ריזן דאורייתא, איז געקומען בגילוי צו יעדער אידן, ביז אין אַן אופן פון „לבאר היטב", ווי דער לשון פון דעם בעל ההילולא אין דעם שער-בלאָט פון תניא.

ט. אין דעם ספר תניא (ווי ער איז ארויסגעגעבן געוואָרן דעם ערשטן מאָל) זיינען געווען (נאָר) צוויי חלקים: דער ערשטער חלק איז „לבאר הי-טב איך הוא קרוב מאד", ווי צו יעדער אידן איז „קרוב מאד בפיד ובלבבך לעשותו" יי; און דער ענין פון דעם צווייטן חלק איז: „להבין מעט מזעיר . . יחו"ע (און) . . יחו"ת".

און וויבאַלד אַז „קרוב מאד בפיד ובלבבך לעשותו" איז אַן ענין וואָס איז נוגע צו אידן (ווי יעדער איד קען דינען דעם אויבערשטן אויך יי „בלבבך"); און דער ענין פון יחו"ע און יחו"ת איז שייך צו וועלט, ווי אויך „בשמים ממעל ועל הארץ מת-חת" איז „אין עוד" יי —

איז דעריבער פאַרשטאַנדיק אַז אין צווייטן חלק תניא, וואו דער אַלטער רבי האָט ממשיך געווען דעם „אין

בחינת האבות — מדות ששרשן בכתר (כנ"ל ס"ה), עם בחינתו של משה — חכמה.

39) אגה"ק של כ"ק מו"ח אדמו"ר — נדפסה ב„קיצורים והערות" לתניא ע' קיח ואי"ז.

40) נצבים ל, יד.

41) שבוה הוא עיקר החידוש, כי „בלבבך" הוא לכאורה נגד החוש שלנו (תניא רפ"ז).

42) ואתחנן ה, לט.

וארא

ווייל דער הכרח צו זיין פירוש אַז „דודתו“ מיינט דאָ „אחת אבוהי“ — ניט ווי דער טייטש פון דעם וואָרט בכל מקום — איז פון דעם וואָס יוכבד איז געווען אחות קהת, כנ"ל.

ב. לויט דעם וואָלט מען אויך גע-קענט מסביר זיין דאָס וואָס רש"י שרייבט „אחת אבוהי“ (בלשון תרגום — פון תרגום אונקלוס) און ניט „אחות אביו“: וויבאַלד אַז דער פירוש פון דעם וואָרט „דודתו“ אומעטוס איז — אשת אחי אביו, און דאָ איז ער מחדש אַז אין אונזער פסוק מיינט עס אחות אביו, ברענגט ער אַ ראי' לפירוש אַז אויך דער תרגום אונקלוס איז אַזוי מפרש — „אחת אבוהי“.

מען דאַרף אָבער פאַרשטיין: ווען רש"י נוצט זיך מיטן תרגום אונקלוס, זאָגט ער בפירוש „כתר-גומו“ (וכי"ב) — האָט ער דאָך אויך דאָ געדאַרפט זאָגן „כתרגומי“ והדומה, און ניט באַנוגענען זיך מיט בלויז שרייבן זיין פירוש אויף תרגום-לשון?

ג. נוסף להנ"ל, איז אויך ניט מובן: א) וואָס רש"י טוט דאָ אויף מיט זיין פירוש איז דאָך כנ"ל, נאָר דעם טייטש פון וואָרט „דודתו“, אַז דאָ מיינט עס אחות אביו, און דער סיום זיינער „בת לוי אחות קהת“, איז בלויז אַלס ראי' אויף דעם ענין אַז זי איז געווען אחות אביו. — ולכאורה דאָס (דעם ענין) ווייס דער תלמיד אויך ווען רש"י וואָלט עס ניט געשריבן, וואָרום ער האָט שוין פריער גע-לערנט¹⁰ אַז יוכבד איז געווען „בת

א. אין פסוק „ויקה עמרם את יוכבד דדתו“, שטעלט זיך רש"י אויף די ווערטער „יוכבד דודתו“: און איז מפרש: „אחת אבוהי, בת לוי אחות קהת“.

זאָגן מפרשים, אַז היות ווי דער טייטש פון „דודתו“ אומעטוס, איז ניט אחות אביו, נאָר אשת אחי אביו [און ווי מען געפינט אין דער פרשה פון עריות, אַז ביי „ערות אחי אביו גו' אל אשתו לא תקרב“ שטייט „דודתך היא“, משא"כ ביי „ערות אחות אביו“: שטייט ניט „דודתך“, וואָלט מען קע-נען לערנען אַז אויך דאָ מיינט עס אשת אחי אביו — איז דעריבער רש"י מחדש אַז דער פירוש פון „דודתו“ אין אונזער פסוק איז „אחת אבוהי“.

און רש"י ברענגט דערצו אַ ראי' — „בת לוי אחות קהת“: היות אַז יוכבד איז געווען בת לוי [ווי עס שטייט „ושם אשת עמרם יוכבד בת לוי“], קומט דאָך במילא אויס אַז זי איז געווען „אחות קהת“ [ווי מען האָט געלערנט מיט עטלעכע פסוקים פריער: „בני לוי גו' קהת“] — איז דאָס אַ באַווייז אַז דער פירוש פון „דודתו“ דאָ איז „אחת אבוהי“.

ועפ"ז איז אויך פאַרשטאַנדיק, וואָס רש"י איז מעתיק פון פסוק (נוסף צו „דודתו“) אויך דעם וואָרט „יוכבד“:

- 1) פרשתנו ו, כ.
- 2) ובדפוס ראשון את יוכבד דודתו. וראה לקמן סו"ס ג' וסו"ס ד'.
- 3) ר"א"ם גו"א וכו'.
- 4) אחרי יח, יד.
- 5) שם, יב.
- 6) פנחס כו, נט.
- 7) פרשתנו ו, טז.
- 8) אבל ראה לקמן הערה 12.

9) ראה פרש"י לקמן ז, א. ובכ"מ.

10) רש"י ויגש מו, טו.

דאך זיין אָז לוי האָט געהאַט צוויי פרויען, און איינער פון קהת'ס ברידער — וואָס איז געווען אַ ברודער מיט יוכבד'ן בלויז מן האב — האָט מיט איר חתונה געהאַט, און דערנאָך האָט ער זי מגרש געווען יי און עמרם האָט מיט איר חתונה געהאַט.

און הגם אָז אויך לויט דעם דאָרף מען אויפפאַן אַ חידוש אָז לוי האָט געהאַט צוויי פרויען יי, און אָז יוכבד האָט חתונה געהאַט אַ פריערדיקן מאָל (פאַר איר חתונה מיט עמרם'ען) — איז עס אָבער אַלץ גרינגער אַזוי צו זאָגן איידער צו אויפמאַכן אַ נייעם טייטש אין וואָרט „דודתו“, וואָס (כב" מפרשים הנ"ל) מען געפינט ניט אין תנ"ך אַזאַ טייטש, אָז דודתו זאָל מיינען אַחות אביו — פאַרוואָס לערנט ניט אַזוי רש"י?

ג) לויט אַן אַנדער נוסחא יי איז רש"י, פאַר זיין פ"י, מעתיק פון פסוק

14) והרי גם לפני מ"ת ה' ענין הגי' רושין (או דוגמתו עכ"פ), כדמוכח מזה שהוצרך עמרם לעשות לקוחין שניים (רש"י שמות שם).

15) אליבא דר"א (סנה' גז, א) שאחות אביו מן האם אסורה לב"ג — גם לה' פירוש „אחת אבותי“ מוכרח לומר שללוי היו ב' נשים ושיוכבד היתה אחת קהת בן האב בלבד ולא מן האם (שם, ע"ב), אבל לפי דרך הפשט, מכיון ש[בנוגע לדיני עריות*] „אין אבות לב"ג“ (רש"י וירא כ, יב) — הרי אחות אביו מותרת. 16) דפוס ראשון.

* משא"כ בנוגע לדינים אחרים (ראה לקו"ש ח"ה עמ' 141 הערה 5).

אבל אין לומר שכונת רש"י בפ' וירא שם היא רק בנוגע לאחותו בת אביו דמיי' רי שם (ולא בנוגע לשאר עריות) — כי ממה שרש"י כותב בסגנון כללי „שאין אבות לב"ג“ בתור טעם על „בת אב מותרת לב"ג“, מוכח שזה כלל בכמה דינים (בדיני עריות עכ"פ).

לוי" ובמילא איז זי „אחות קהת“ (אביו של עמרם)?

דאָס וואָס רש"י שרייבט „בת לוי“, האָט מען נאָך ווייטער אַזוי געקענט פאַרענטפערן (בדוחק עכ"פ): וויבאַלד אָז דעם ענין האָט דער תלמיד געלערנט אין אַ פריערדיקן ספר (ברא" שית), דערמאָנט עס רש"י דעריבער דאָ נאָכאַמאָל יי; אָבער יי דאָס וואָס קהת איז געווען לוי'ס זון, שטייט דאָך אין דער פרשה, ובמילא, בשעת רש"י זאָגט „בת לוי“, פאַרשטייט דאָך שוין דער תלמיד אַליין אָז זי איז געווען „אחת אבותי“, צוליב וואָס־זשע איז רש"י מוסיף אויך „אחות קהת“ יי?

ב) וויבאַלד אָז דער פירוש פון דעם וואָרט אומענטום איז אשת אחי אביו, האָט דאָך רש"י געקענט לערנען אָז אויך דאָ מיינט „דודתו“ אשת אחי אביו: פון דעם וואָס יוכבד איז געווען (בת לוי) אחות אביו, איז דאָך נאָך ניט קיין רא' אָז זי איז ניט געווען אויך אשת אחי אביו; וואָרום עס קען

11) אין לומר שכונתו של רש"י ב"בת לוי" היא להוכיח שלא היתה אשת אחי אביו של עמרם מכיון שגם ב"ג אסור באחותו — כי [נוסף לזה, שלפ"ו אינו מובן סיומו של רש"י — „אחות קהת“] אסור אחותו בב"ג הוא רק באחותו מאמו, כדלקמן בקושיא הב'.

12) וגם: זה שאמו של משה היתה בת לוי — נאמר בספר זה גופא (שמות ב, א).

ולהעיר, שעפ"ז אינו גלטיק גם מה שרש"י מעתיק תיבת „יוכבד“ (ראה לעיל סוסיא) — שהרי גם באם לא הי' נאמר בכתוב שם אשתו של עמרם, מכיון שנא' מר „ותלד לו ג' את משה“ היינו יודעים שהיא (בת לוי) אחות אביו.

13) ובאם רש"י רוצה לכתוב בפר' טיות, אין שהיתה יוכבד אחות אביו — הו"ל להוסיף (אחר התיבות „אחות קהת“) גם — „אביו של עמרם“.

וואָס צווישן די בני לוי גופא איז קהת געווען מער חשוב ווי די אַנֶ" דערע ברידער *.

און דער ענין היחוס איז דאָך דער עיקר פון די פסוקים דוקא, ווי רש"י זאָגט — דערפאַר איז ער דאָ מתאר "דודתו" — ער האָט איר גענומען ווייל זי איז פון זיין יחוס, ווי מיר געפינען באַ אברהם'ן די הדגשה: אל

שבפרשה זו בא ללמדנו "האיך נולדו משה ואהרן ובמי נתייחסו" (רש"י לעיל ו, יג), מסתבר לומר שמ"ש "ויקח גוי יוכבד דודתו" הוא (לא בנוגע ל"ויקח" יי, כ"א) בכדי לייחס את משה ואהרן גם מצד אמם, שהיתה בת לוי ואחות קהת. ועוד ועיקר: התואר "דודתו" — מדגיש השייכות לעמם (ע"י אביו) ולא לאחיו של יוכבד.

אבל מ"ש "ויקח אהרן גוי בת עמינדב אחות נחשון", מכיון שכונת הכתובים כאן, אינה לייחס את בני אהרן — צ"ל, שזה נוגע ל"ויקח", וממה שהכתוב מוסיף (מד גיש) "אחות נחשון" — למדים אנו ש"ה נושא אשה צריך לבדוק באחיו".

19) ומ"ש "דודתו" שפירושו (כאן) הוא אחות אביו — כי המעלה דקתה מצד שהי אביו של עמרם גדול הדור (סוטה יב, א) ואבי משה ואהרן — היא הגדולה ביותר. ועוד (בפשטות) "דודתו" היא לשון קצרה יותר.

הטעם שנאמר "דודתו" (ולא "אחות קהת") ב"ינה של תורה" — י"ל, שהו בכדי להדגיש מעלת משה גם בזה שנולד מנישואי דודתו שלפני מ"ת היא מעלה, כמבואר בלקו"ש ח"ה ע' 273⁴.

20) כמובן מזה שעבודת קהת היתה ב"קש הקדשים — המקודש שבכולן" (במד' בר ד, ד ובפרש"י שם).
21) ו, יד.

** וגם להגירסא שבדפוס ראשון, ש רש"י מעתיק לפני פירושו גם תיבת "את" — שבוה מרמז שגם פירושו ב"יוכבד דודתו" שייך ל"ויקח" (כדלקמן בסוה"ט) — זהו לפי שגם מ"יוכבד דודתו" מובן שיש מעלה בליקחת אשה שהיא אחות צדיק, אבל אי"ז מכריח שצריך לבדוק באחיו.

(ניט בלויז די ווערטער "יוכבד דודתו", נאָר) "את (יוכבד דודתו)". איז ניט מובן: צוליב וואָס איז עס רש"י מעתיק אויך דעם וואָרט "את"?

ד) אין פסוק גופא איז ניט פאַר-שטאַנדיק: פאַרוואָס נוצט דאָ דער פסוק דעם תואר "דודתו" (און מיט אַ תוכן אַנדערש ווי בכל מקום) — ער האָט דאָך ערשט (בפ' שמות י') איר מתאר געווען "בת לוי"?

ד. דער ביאור בכל זה:

מיט די ווערטער "יוכבד דודתו" מיינט בפשטות דער פסוק אַרויסצו-ברענגען אַ מעלה אויף יוכבד'ן, אַן זי איז געווען אַ מיוחסת. שטעלט זיך ביי רש"י במילא די שאלה: לויט ווי מען לערנט אין פשטות (ווי אומעטום), איז דער פירוש פון "דודתו" אשת אחי אביו, ד.ה. אַן זי איז פריער געווען די ווייב פון איינעם פון די ברידער פון קהת — איז ניט מובן: וואָס פאַר אַ יחוס איז פאַראַן אין דעם (ואדרבה: לפ"ז קומט דאָך אויס אַן זי איז געווען אַ גרושה)?

דעריבער זאָגט רש"י, אַן דער פירוש פון "דודתו" דאָ איז "אחת אבוהי" — וואָס לויט דעם פ"י איז פאַרשטאַנדיק דער יחוס פון "דודתו", פון עמרם — אַ מיוחסת ווי עמרם, ווי רש"י איז מסיים אַן זי איז געווען "אחות קהת" יי,

17) ב, א.

18) ומ"ש רש"י לקמן (פסוק כג) "מכאן * למדנו הנושא אשה צריך לבדוק באחיו" — כי מ"יוכבד דודתו", מכיון

* ראה לקו"ש ז"ה ע' 215 ובהערה 14, שבכל מקום שרש"י כותב "מכאן", כונתו בזה היא לשלול פסוק אחר שלפניו (או גם פסוק שלאחריו בפ' זו כשהלימוד במדרש וכ"י הוא מפסוק זה) — שלכאורה ה"י אפשר ללמוד ענין זה משם.

ווי דער יחוס מצד אַ ברודער. היינט ווי קומט עס וואָס דער פסוק זאָגט בלויז „דודתו — אחות קהת“ און זאָגט ניט (דעם עיקר) „בת לוי“?

(ב) די קשיא איז נאָך שטאַרקער: אומעטום וואו עס ווערט דערציילט וועגן אימעצן אַז ער האָט געהייראַט אַ פרוי, זאָגט דער פסוק „בת פלוני“²⁶, ד. ה. ווער עס איז געווען איר פאָטער (ובפרט ביי יוכבד'ן גופא. אין דער פריערדיקער סדרה, שטייט „ויקח את בת לוי“). פאַרוואָס שטייט אין אונזער פסוק בלויז „דודתו“ (אחות קהת). און עס ווערט כלל ניט דערמאַנט אַז זי איז געווען „בת לוי“?

איז דעם ענין הנ"ל באַוואַרנט רש"י מיט די ווערטער „בת לוי“, מיינענדיק דערמיט צו אַפטייטשן די ווערטער פון פסוק²⁷: יוכבד (בת לוי²⁸ — און ניט פון אַנאַנדער פאָטער ווי „אבוהי“ — קהת) אחות קהת (פון דער זעלבער מוטער).

דערמיט ווערט אויך פאַרשטאַנדיק וואָס דער פסוק זאָגט ביידע זאָכן: „יוכבד“ וואָס אַנטהאַלט אין זיך די מעלה פון „בת לוי“, און „דודתו“ — די מעלה פון „אחות קהת.“ (משיחת ש"פ ווארא תשכ"ח)

(26) נח יא, כט. תולדות כה, כ. כו, לד. ועוד.

(27) כי

(א) (כנ"ל בפנים) הנשים הנזכרות בקרא (כשמדובר בנישואין) הנראות (שזה מורה על השייכות) ע"ש האב (ועד כדי כך — שמצינו שרק האב מוזכר (וישלח לה, ב)).
(ב) בכלל כשמוזכר בקרא שם אשה ומקום לשאול מה מלמדנו — הסברא הפשוטה: ענין השייך לאבי' (עפ"מש"ג דינה בתו (ויגש מו, טו ובפרש"י שם)).

(ג) כיון שפרשתנו באה לייחס ונכתב באשה עמרם ב' תוארים — מסתבר לומר שמודיע בזה ב' יחוסים: מצד: (1) האב (2) האם.

(28) רש"י ויגש שם: שנאמר כו' ללוי.

בית אבי תלך ואל משפחתי גו' מד משפחתי ומבית אבי²⁹.

און הגם אַז דער וואָרט „דודתו“ שטייט אין תנ"ך בלויז אויף אשת אחי אביו — איז עס ניט קיין ענין פון „לא מצאתי לו חבר“, וואָרום היות אַז אויף אַ פאָטערס ברודער געפינט מען דעם לשון „דוד“³⁰, איז דערפון פאַרשטאַנדיק אַז אחות האב הייסט (בלשון נקבה) דודה — וכמש"נ³¹: לזאת יקרא אשה כי מאיש לוקחה זאת.

פונדעסטוועגן, וויבאַלד אַז בפירושו געפינט מען פאַרט ניט דעם לשון דודה אויף אחות אביו, זאָגט דערפאַר רש"י „אחת אבוהי“ בלשון תרגום, מיינענדיק דערמיט (ליתר תוקף) צו ברענגען אַ רא"י דערצו פון תרגום אונקלוס; ער דאַרף אָבער ניט מוסיף זיין (כרגיל) „כתרגומו“, ווייל אויך מצד פשטות הענין איז מובן אַז אחות אביו קען הייסן דודתו — פונקט ווי אחי אביו הייסט דודו.

ועפ"ז איז אויך פאַרשטאַנדיק וואָס רש"י שטעלט זיך (לויט אַ נוסחא אחרת) אויף די ווערטער „את יוכבד דודתו“, ווייל דורכן וואָרט „את“ איז מער מודגש אַז „יוכבד דודתו“ קומט בהמשך צו די פריערדיקע ווערטער „ויקח עמרם“, וואָס אין דעם ענין פון „ויקח גו'“ איז דאָך נוגע אַן אשה מיוחסת, ממשפחתו כנ"ל.

ה. ס'איז נאָך אָבער נאָך אַלץ ניט פאַרשטאַנדיק:

(א) דער עיקר יחוס פון יוכבד'ן איז דאָך, דאָס וואָס זי איז געווען „בת לוי“, וואָרום דער יחוס מצד דעם פאָטער איז דאָך מער נוגע³²:

(22) חיי שרה כד, לח. כד, מ.

(23) שמיני י. ה. קווישים כ, כ.

(24) בראשית ב, כג.

(25) ראה פרש"י ויגש מו, טו.

וארא ב

דאָס פיל מאל בכתוב פאר דעם, אויך — ביים אנהייב ספר שמות „הבאים מצרימה“. און אזוי אויך אין בראשית : [— און „נתך“ איז דער טייטש „הגיע“, דערגרייכן. און די הוספה אין פסוק „לא נתך“ (נתך) ארצה“ מיינט, און אויך די רעגן-טראָפנס וואָס האָבן זיך שוין דאָן געפונען אין דער ליפֿטן האָבן זיי ניט דערגרייכט צו דער ערד. און רש"י ברענגט דערויף אַ ראַי פֿון פֿסיק, „ותתך עלינו האלה והשבעה דעורא“, וואו עס מיינט „ותגיע עלינו“.

און אַ צווייטן פירוש זאָגט רש"י (פֿון מנחם בן סרוק) : „לא נתך — לא הוצק

א. אין פסוק ומטר לא נתך ארצה — וואו עס רעדט זיך וועגן דער אָפֿ-שטעלונג פֿון מכת „ברד“, נאָך דעם וואָס משה רבינו האָט תפלה געטאָן דערויף צום אויבערשטן — זאָגט רש"י צוויי פירושים אויף די ווערטער „לא נתך“ : איין פירוש איז „לא הגיע“ און איז מסיף „ואף אותן שהיו באויר לא הגיעו לארץ“

[וואָס „לארץ“ איז דער פֿשטות־דיקנער אָפֿטייטש פֿון „ארצה“ און מ'דאַרף גאָר ניט קיין ראיות אָדער קיין „מצאתי לו חכר“ אויף דעם ; אפילו ניט קיין ביאור „ארצה כמו לארץ“, ווי מ'געפינט

- 3) נח יא, לא. לך יב, ה. ועוד.
- 4) דניאל ט, יא.
- 5) כפירוש הרי"ג ורש"י שם.

„פדנה ארס“ ו„ביתה בתואל“ — דגם כשהשם משתי תיבות — ישנו הכלל, והה"א באה (באמצע השם) בסוף התיבה שצ"ל הלמ"ד בתחילתה.

ובזה יומתק רש"י (בהג"ל ובתהלים ט, יח) ביחוד בגירסת הבבלי — כל „תיבה“ ולא בזה דירושלמי (יבמות פ"א ה"ו) וב"ר (פ"ג, ג. ועוד) כל „דבר“.

— ואין להקשות מדבֿלתימה (הובא כדוג' מא להכלל — ביבמות שם) — שהשם הוא, לכאורה, עלמון דבֿלתיים — ואינו — שהרי בכתוב (מסעי גג, מו"מז) ויחנו בעלמון דבֿלתימה ויסעו מעלמון גו' — אצ"ל למ"ד בתחלתה. אלא שהש"ס מפרש השם : עלמון (הפונה וכיו"ב) לדבֿלתיים. ומצינו העיר בית דבֿלתיים (ירמ' מח, כב) והיא בסמיכות לדיבון ונבו וכו', שמה נראה שהיינו דבֿלתיימה, והה"א באה במקום הלמ"ד. ולהעיר שגם עלמון — בפ"ע — שם (בארץ ישראל — יהושע כא, יח).

- 1) פרשתנו ט, לג.
- 2) ודוקא לא ע"ד הפשט צ"ל רא"י ע"ו או הודעת הכלל כל תיבה כ"ו (יבמות יג, ב ובכ"מ)*. וגם ע"ד הפשט — במקום שמשמע אחרת או שיש איזו קושי**.

* ועד שאמרו (יבמות שם — לפי דעת ב"ש) „מי כתיב לחוץ חוצה כתיב“, וגם אליבא דב"ה שמתרץ שם „כיון דכתיב חוצה כמאן דכתיב לחוץ דמי“. כל תיבה שצרי' כה למ"ד בתחלתה כו"ו הוא לפי „שמיבעי להו לכדרי' אמר רב“. שאין קדושין תופסין ביבמה, אבל אלוני זאת, היו מפר' שם שאינו כמו לחוץ.

** ומה שפ"ל (י"ד, י) ותולדות (כה, ב) מביא רש"י רא"י לזה מהלל „כל תיבה כו"ו“ — אף שאינו מפרש מאמה בפסוקים קודמים מצד רוב הפשיטות שבוה כמ"ש בפנים — י"ל כי תיבת „הרה“ (כפ"ל לך) יל"פ דקאי אדלעיל : ויצא מלך סדום גו' (ואח"כ) ויערכו אתם מלחמה בעמק גו' ועמק גו' בארות גו' ויפלו שמה והנשארים הרה (בהר) — נטו. ופ"י זה שולל רש"י. ועפ"ז יומתק מה שרש"י מעתיק גם תיבת „נסו“ ; ועד"ז

לא הגיעו לארץ, און ביים צווייטן פירוש — „לא הוצק לארץ“ ?
 ג) דעם לשון „התוך“ געפינט מען [ניט בלויז ביי אַ ניט־פליסיקער זאך, אַזוי ווי „התוך כסף“ וואָס זיך פירוש איז „צעגאַסן“ (צעלאָזן), נאָר] אויך ביי אַ פליסיקער זאך — אַזוי ווי „נתך מיים“ יי און „ויתכו כמים“ יי — וואו דער פירוש איז „געגאַסן“.

איז ניט מובן: וויבאַלד דער לשון „נתך“ אין אונזער פסוק, שטייט בנוגע צו מטר, און אויף אַ רעגן פאַסט דאָך צו זאָגן (ניט אַז ער איז ניט צעגאַסן געוואָרן, נאָר) אַז ער האָט ניט געגאַסן, האָט דאָך רש"י געדאַרפט זאָגן אַז דער פי' פון „ומטר לא נתך“ איז ווי „נתך מיים“ יי. פאַרוואָס איז ער מפרש אַז דאָס איז פון לשון „התוך כסף“ יי ?

ד) ווען רש"י ברענגט צוויי אָדער מער) פירושים: (א) איז עס מחמת דעם וואָס אין יעדן פון זיי איז פאַראַן אַ געוויסע שוועריקייט וואָס ווערט באַ- וואַרנט דורך דעם צווייטן פירוש. (ב) ער ברענגט אַלס ערשטן -- דעם „ערש- טן“ ווי עס קומט אויס לויט „פשוטו של מקרא“.

דאַרף מען פאַרשטיין: (א) וויבאַלד אַז לויט ביידע פירושים — סיי לויטן פי' „הגיע“ און סיי לויטן פי' „הוצק“ — זיינען דאָ צום וואָרט „נתך“ כמה דוג-

לארץ“ אַז „נתך“ איז פון לשון „התכה“ — און ס'מיינט גיסן זיך (ס'ווערט אַ מציאות פון נוזל, אַ זאך וואָס גיסט זיך), ווייל דאָס געהערט „בחלק (צום שורש) כהתוך כסף“ (וואָס דאָס איז) לשון יציקת מתכת. — נאָר דאָ איז פון אַד ** (פאַרע) געוואָרן אַ נוזל, און רש"י איז מסיים „ורואה אני את דבריו (אַז פון די צוויי פירושים זעט זיך ריכטיקער דווקא דער צווייטער, און די רא' איז) כתרגומו (ער שטימט מיטן תרגום: די ווערטער) ויצק: (פאַר- טייטשט דער תרגום) ואתך (און) לציקת — לאתכא. אף זה (אַזוי אויך דאָ מיינט) לא נתך לארץ — לא הוצק לארץ“ (אַז דער רעגן איז ניט געגאַסן געוואָרן אויף דער ערד).

ב. בהשקפה ראשונה קומט אויס, אַז די צוויי פירושי רש"י אונטערשיידן זיך בלויז אין דעם ווערטערליכן אָפטייטש פון „נתך“: צי זיין טייטש איז דער- גרייך אָדער גיסן.

לויט דעם, איז אָבער ניט מובן:

(א) צו וואָס ברענגט רש"י אַראָפּ פון פסוק אויך דעם וואָרט „לא (נתך)“ ?

(ב) פאַרוואָס געפינט רש"י פאַר נויטיק צו צוגעבן ביי ביידע פירושים „הגיע“ און „הוצק“ אויך דעם פשט פון אַלגע- מיינעם ענין „לא נתך ארצה“: ביים ערשטן פירוש — „ואף אותן שהיו באויר

(9) ש"ב כא, יו"ד.

(10) איוב ג, כג (וראה רש"י שם).

(11) ובפרט שבאיוב שם מפרש רש"י „לשון נתך ארצה כו“.

(12) ואין לפרש דכונת רש"י „ומטר לא נתך“ (מלשון כהתוך כסף — יציקת מתכת) שלא הוצק מטר מחתוננים (מהאדים) — כי בפשטות פירוש „ומטר לא נתך ארצה“ הוא, שהמטר שנעשה כבר מציאות מטר [ולא — שהי עתיד להיעשות מטר מן העננים — כפירוש הר"א בן הרמב"ם והרלב"ג כאן] לא נתך ארצה.

(6) יחזקאל כב, כב.

ומה שאינו מביא רא"י מהתיכו עכדיך את הכסף" (מ"ב כב, ט), „קבוצת כסף . . להנתוך . . והתכתי אתכם . . ונתחתם בתכיה“ (יחזקאל שם, כ"א) שלפניו — כי „חלק“ — היסוד והשורש של תיבת „נתך“ הוא — „כהתוך“ (ש"ח כאן בשם הר"ן). וראה קונק' שה"תוך" הוא מקור.

(6*) ראה בראשית ב, ו.

(7) ויקהל לו, לו, ועוד.

(8) פקודי לח, כו.

און דאָס באַוואַרנט רש"י, אַז אין „לא נתך“ זיינען פאַראַן צוויי פירושים :

אין פירוש אין „לא הגיע“ — אַז דער רעגן האָט ניט דערגרייכט צו דער ערד, דאָס מיינט, ווי רש"י אין גלייך מסבאָר : „ואף אותן שהיו באויר לא הגיעו לארץ“, אַז דער רעגן וואָס איז שוין געווען אין אויר, איז דאָרט פאַרהאַלטן געוואָרן און ניט דערגאַנגען צו דער ערד.

און דערפאַר דריקט זיך אויס דער פסוק מיט די ווערטער „ומטר לא נתך ארצה“, ווייל דער לשון „לא נתך“ (לא הגיע) שטרייכט אינטער אַז אויך דער גייענדיקער רעגן האָט ניט דערגרייכט צו דער ערד.

אַ צווייטן פירוש זאָגט רש"י, אַז „לא נתך ארצה“ מיינט „לא הוצק לארץ“ : — ד.ה. נאָכדעם ווי ער איז אין אויר שוין פאַרוואַנדלט געוואָרן אין אַ מציאות פון „מטר“ — האַבנדיק שוין די אייגן שאַפט פון אַ גיסענדיקער פליסיקייט — האָט ער דורך תפלת משה אַנגעוואָרן אַט די אייגענשאַפט : ער איז „לא הוצק“ — ער האָט אויפגעהערט צו זיין אַ מציאת אות וואָס גיסט זיך, ד.ה. אַז ער איז געוואָרן אויס מציאות פון „מטר“.

און דערמיט איז פאַרשטאַנדיק וואָס רש"י איז מפרש אַז דער „לא נתך“ וואָס שטייט ביי חזקוני איז פון לשון „כהתוך כסף“ : אַזוי ווי ביי כסף מיינט „כהתוך“ מאַכן פליסיק, אַזוי אויך דאָ ביי דעם רעגן מיינט „לא נתך“ — ניט געוואָרן פליסיק, ער איז אַ מציאות וואָס גיסט זיך ניט, ובמילא יי האָט ער זיך ניט געגאַסן „לארץ“.

מאות פון אַנדערע פסוקים, זיינען דאָך לכאורה ביידע פירושים גלאַטיק, טאָ פאַרוואָס באַנוגנט זיך ניט רש"י מיט אין פירוש און דאָרף אַנקומען צו ביידע? (ב) וויבאַלד רש"יין געפעלט (ראה אני) מער דער צווייטער פירוש — האָט ער דאָך געדאַרפט ברענגען אים אַלס ערשטן?

ג. פון כל הנ"ל איז פאַרשטאַנדיק, אַז רש"י קומט דאָ מפרש זיין ניט נאָר דעם טייטש פון וואָרט נתך, נאָר ער קומט אייך באַוואַרענען אַ שאלה וועלכע שטעלט זיך אינעם אינהאַלט פון דער פאַסירונג וואָס „לא נתך“, אויף וועלכער ער שטעלט זיך :

ביי אַ געוויינליכן אויפּהער פון אַ רעגן איז נאָטירלעך, אַז די רעגן־טראָפּנס וואָס געפינען זיך שוין אין דער לופטן, זיי זיינען שוין אַ מציאות פון „מטר“, פאַלן אַרונטער ביז צו דער ערד. אָבער דאָ — שטעלט זיך אַ שאלה : משה רבינו'ס תפלה איז דאָך געווען, און איז אַנגענוי מען געוואָרן, איך רעכטן מיטן גאַנג פון רעגן ; און דערביי איז זעלבסטפאַרשטענ־דליך, אַז תיכף נאָכן אַנגענומען ווערן פון דער תפלה, איז איך זעלבן מאַמענט אויך אָפּגעשטעלט געוואָרן די מכת ברד און מטר אין מצרים. — היינט וואָס איז געשען מיט די רעגן־טראָפּנס וואָס האָבן שוין געהאַלטן אין מיטן גאַנג?

13) בנוגע להברד — אין בריה, כביכול, כ"א לבטל מציאותו (וכפירוש השני שברש"י בנוגע להמטר). דאלה"כ, הרי — או שצ"ל תלוי עד היום, או שירד אח"כ ברד ואש מת' לקחת בתוכו וכו' — ושני האופנים מופרכים הם בשכל הפשוט*. משאי"כ בנוגע למטר —

לפי פירוש הראשון שברש"י שהוא תלוי באויר — יש לומר שירד לאחר זמן. 14) ובכ"ז צ"ל „ארצה“ — אף שנבטל כציאותו באויר — כי סיבת ביטולו (לא נתך — לא הוצק) הוא בכ"ז שלא יגיע

(* בברכות (נד, ב) שגם הברד לא נתך (הגיע) ארצה וירד בימי יהושע — היינו שהי' תלוי באויר מא שנה (וננתק מאויר ארץ מצרים לאויר דארץ ישראל ושם ירד) — ומובן שאי"ז לימוד ע"ד הפסוק.

„כטר“ אין דער הויך, (ב) אַ לאַנגע צייט
— אין דער צייט ווען די מכה האָט זיך
געקענט אָפּשטעלן דורך אַ קלענערן נס
— עס זאָל ווערן אויס מטר?

ברענגט דעריבער רש"י דעם צווייטן
פירוש „לא נתך — לא הוצק“, וואָס
לויט דעם פירוש איז עס טאַקע, כאַמור,
ניט קיין „ניסא למגנא“.

אַבער דער צווייטער טייטש פון „נתך“
(— „צעגיסן“) איז גאָר ניט גלאַטיק:
פון לשון הפסוק „ומטר לא נתך ארצה“
איז משמע, אַז דאָ איז ניט געווען אַ
געשעעניש און ענדערונג אינעם מטר
גופא (לא הוצק), נאָר בלויז אין דעם
אופן פון זיין שייכות צום ארץ, אַז לא
ניתך ביז צום ארץ. דאַקעגן לייטן ערשטן
פירוש אַז „לא נתך“ מיינט „ניט דער-
גרייכט“, איז דער לשון הפסוק פשוטן
כמשמעו *.

און ווייל די שוועריקייט אינעם פירוש
„לא נתך — לא הוצק“ איז מצד דעם
וואָס ער טײַמט ניט מיטן פּשט פון
לשון הפסוק, און די שוועריקייט אינעם
פירוש „לא נתך — לא הגיע“ באַשטייט
בלויז אין דעם וואָס דאָ פעלט הסברה
(וואָרום סוף-סוף איז דאָך ניט שייך צו
פרעגן בתור קשײא ממש: פאַרוואָס האָט

ד. דערמיט וועט ווערן רעכט פאַר-
וואָס רש"י נויטיקט זיך אין ביידע פירוש-
שים — וואָרום יעדער פירוש האָט אין
זיך אַ שוועריקייט וואָס איז ניטאָ אין
דעם צווייטן:

לויט ביידע פירושים אין „לא נתך“,
איז דער אָפּשטעל פון דעם מטר געווען
בדרך נס — סיי זיין בלייבן הענגען
איבערנאַטירלעך אין דער לופטן, אין אַזוי
אויך דאָס ווערן אויס מציאות פון „מטר“.
סײַז אַבער פאַראַן אַ חילוק צווישן די
צוויי ניסים: אין לאָזן הענגען דעם מטר
אין לופטן — טראָץ זיין טבע צו פאַלן
אַרונטער — ביז עס וועט קומען אַ צייט
פון רעגן אין ארץ מצרים, וואָס דאָס
איז דאָך זייער זעלטן, ווי פאַרשטאַנדיק
פון פרש"י: — קומט מער צום אויס-
דרוק דער פאַרנעם פון נס (אין מקום
און אין זמן), ווי אין פאַל ווען דער
איבערשטער נעמט פּליצלונג אַוועק דעם
מטר פון דער וועלט.

ובמילא איז קשה לויטן פירוש פין „לא
נתך — לא הגיע“: ס'לייגט זיך בשכל יי
אַז „קוב"ה לא עביד ניסא למגנא“, דער
אויבערשטער מאַכט ניט קיין נס אומזיסט.
און דער כּלל, וויבאַלד ער איז פאַרשטאַנ-
דיק אין שכל הפשוט, איז ער דעריבער
אויך נוגע אין פשוטו של מקרא יי. איז
פאַרוואָס האָט מען געדאַרפט אַנקומען
צום גרעסערן נס פון (א) האַלטן דעם

לארץ.

(וײַל, טוהו מה פרש"י מסיים אַף זה
לא נתך לארץ לא הוצק לארץ) — דלכאורה
מיותר — בכדי להדגיש שסיבת ביטולו הוא
בנוגע לארץ).

גבל פירוש זה דוחק הוא, ולכן צ"ל
פירושו הראשון דר"י, כדלהלן סעיף ד.
(15) ויגש מז, י. וראה עקב יא, י.
(16) ראה דרשות הר"ן ד"ח הקדמה הא'
— הובא בלקו"ש ח"ג ע' 966. עיי"ש.
וראה גם לקו"ש ח"ה ע' 1245.

(17) ראה גם לקו"ש שם הערה 15.

* (17) ונוסף לזה: עפ"י הפירוש „לא
הגיע“ מובן הטעם לשינוי לשון הכתוב
מה שבני ברך נאמר „ויחדלו הקולות והב'
רד“ ובי מטר נאמר „לא נתך ארצה“ —
כי (הקולות ו)הברד, בטלה מציאותו (ראה
לעיל הערה 13), משא"כ המטר, נשאר
במציאותו ורק „לא נתך (הגיע) ארצה“.
ומ"ש (ט, לז) הלשון „חדל“ גם בנוגע
להמטר — כי בראיית פרעה נוגע מה שחדל
מהארץ, ולכן נאמר „חדל המטר והברד
והקולות“ — כולם בהשוואה משא"כ בה'
פסוק שלפניו — שהוא סיפור הכתוב בנוגע
להמציאות — מדיגש „ויחדלו הקולות וה'
ברד ומטר לא נתך ארצה“, כי רק הקולות
והברד בטלה מציאותם.

מעלה געגעבן א זאך, ד.ה. מ'האט זי באשאפן און פארוואנדלט אין א מציאות פון אונזער וועלט — נעמט מען די זאך ניט צוריק, מ'נעמט זי ניט ארויס פון איר פאראנענקייט. און אויב אין אן אויסנאם-פאל (ווי ביים צווייטן גס וואס איז געשען ביי ר' חנינא בן דוסא ¹⁰) נעמט מען יא צוריק, גייט עס דאן אריין אינעם גדר פון א גאר פלא'דיקן און גרויסן גס ¹¹.

לויט דעם קומט אויס להיפך, אז דאס וואס מ'האט דעם מטר אינגאנצן „צוריק-גענומען“ און אים געמאכט פאר אויס מציאות (לויטן צווייטן טייטש) איז גאר א מער וואונדערלעכער און גרעסערער גס ווי דאס לאזן אים הענגען איבערנאָ-טירלעך בחלל העולם (לויטן ערשטן טייטש) ¹². און כאטש מצד דעם למטה-דיקן באַנעם קומט אויס ווי געזאָגט פריער, אז אינעם פאל פון „לא הגיע“ דריקט זיך אויס א מער פלא'דיקער גס; אָבער מצד לחנה (וואָס „משקל לא שקלי“) איז דאָס צוריקגעמען דאָס רעגן מער פלא ווי דער לאָזן אים הענגען — פאַרבלייבנדיק אין זיין מציאות.

ועפ"י קומט אויס אז מצד דעם כלל „לא עבד ניסא למגא“ ווערט גאר קשה אויפן צווייטן פירוש: דער אויבערשטער מאַכט דאָך ניט קיין גס אומזיסטערהייט. טאָ צו וואָס איז געווען גויטיק אַ העכערער סוג גס — פון צוריק-נעמען דעם מטר, בעת מען האָט זיך געקענט באַנוגענען מיטן קלענערן גס, פון לאָזן דעם מאַר בלייבן אין דער לופטן און אין זיין מציאות?

און דאָס איז דער טעם — לויט חלק ההלכה שבתורה — וואָס רש"י באַנגנט

דער אויבערשטער אָפגעשטעלט די מכת ברד דורך אַזא וועג און ניט דורך אַן אַנדער וועג ¹³ — וואָרום עס זיינען פאַראַן כמה וכמה פעולות פון דעם אוי-בערשטן אויף וועלכע מיר ווייסן ניט קיין טעם) — דעריבער שטעלט רש"י אַוועק דעם פירוש „נתך — הגיע“ אַלס דעם ערשטן און עיקר'דיקן פירוש.

און דערפאַר אַז רש"י זאָגט „ורואה אני את דבריו“ — אויפן צווייטן פירוש — באַוואַרנט ער גלייך אַז דאָס איז (ניט מצד „פשוטו של מקרא“ דאָ, נאָר) מצד „כתרגומו (פון) ויצק (וואָס איז) ואתיך (און אויך אין) חלק“ — שרש התיבה) לצקת לאתכא“ וואָס באַווייזט אויף דער שייכות פון די צוויי ווערטער אויך במקורם, ניט נאָר בפירושו. וע"ד את השמים ואת הארץ“ — „ית שמיא וית ארעא“ ¹⁴.

ה. מ'האט שוין פיל מאל גערעדט אַז אין פירוש רש"י — הגם ער איז לפי פשוטו של מקרא — איז אויך פאַראַן דער חלק המדרש וההלכה שבתורה; איז אויך מצד דעם חלק איז פאַראַן אַ שווע-ריקייט אינעם פירוש „נתך — הוצק“, וואָס צוליב דעם ברענגט רש"י און אַלס נרשטן, דעם פירוש „נתך — הגיע“:

די גמרא ¹⁵ זאָגט: „גמירי, (משמיא ¹⁶) מיהב יתבי משקל לא שקלי“ — פון הימל: געבן, גיט מען; צוריקנעמען, נעמט מען ניט. אויב מ'האט שוין מל-

18) ורק בהשניוים שבין מכה למכה — צ"ל סעם. ועפ"י מובן מה שרש"י (בפרשתו ח, כז) מוסיף „כמו שמתו הצפר" דעים. וראה פרש"י בא (י, יט) ד"ה לא.

19) בראשית א, א.

20) תענית כה, א. וראה גם שמו"ר

פניב, ג, ושי"ג.

21) כן הובא בתו"א סו, רע"ג ד"ה גדולים מעשה צדיקים תרפ"ה פ"ו ובכ"מ בדא"ת. ועד"ו הוא במ"כ לשמו"ר שם. והוא ע"פ גרסת הע"י וב"ח שם.

22) ראה פרש"י בפרשתנו (כ, כד. שם,

לב). וראה ג"כ פרש"י ז, יב.

23) ראה גם ברע"ב עה"ט.

הגיע" מער פלא און במילא אַ „ניסא למגנא" — און צוליב דער שוועריקייט אין ערשטן פירוש, „לא הגיע", גיט רש"י צו דעם צווייטן פירוש „לא הוצק" לויט וועלכן מען האָט טאַקע צוגענומען דעם מטר אינגאַנצן.

היות אָבער אַז ס'איז פאַראַן אַ שיטה אַז „גמירי" האָט דעם כח פון אַ הלכה דאורייתא, וואָס „לפי"ז איז „לא הוצק" געוויס מער פלא ווי „לא הגיע", דערייַ בער בלייבט ניט רש"י ביים צווייטן פי' און ברענגט דעם פירוש אַז „לא נתן" מיינט „לא הגיע", און אדרבה — אַלס ערשטן. זכפרט — כדלהלן.

און דאָס איז דער ביאור — עפ"י דרך ההלכה — אין דער מעלה וואָס איז פאַראַן אין יעדער איינעם פון די צוויי פירושים שברש"י: לויט דער שיטה אַז „גמירי" איז אַן ענין ווי אַ דאורייתא, דאַרף מען לערנען „לא הגיע", און לויט דער שיטה אַז ס'איז ניט ווי אַ דאורייתא דיקער ענין, איז אויך אַ סברא צו לערנען „לא הוצק".

ז: מ'קען אָבער לאַזן פּרעגן ווען דעם:

ווען איז דאָ אַן אַרט צו מחלק זיין — צי „גמירי" האָט דעם תוקף פון הלכה למשה מסיני אָדער בלויז ווי מדרבנן — בעת „גמירי" ווערט געזאָגט ביי אַן ענין פון פסק'נען אַ דין; אָבער בנדו"ד, וואו דאָס האָט גאָר צו טאָן מיט מברר זיין (אַ הנהגה) — אַז „משמיה מיהב יהבי משקל לא שקלי" — איז מאי נפקא מינה צי מ'האָט מגלה געווען די הנהגה למשה מסיני אָדער דורך חז"ל? אויך אַן ענין וואָס חז"ל זיינען מגלה האָט דעם פולסטן תוקף פון וודאות, און וויבאלד אַז אויך ווען „גמירי" מיינט (בלויז) אַ קבלה פון חז"ל, מינערט עס גאַרניט אין תוקף הכלל „משקל לא שקלי" — פאַרוואָס זאָל דאָן

זיך ניט מיטן פירוש „נתן — הוצק", און מוז אַנקומען צום פירוש „נתן — הגיע". נאָכמער — דער פירוש איז דער ערשטער (ועיקר).

ו. לויט דעם ביאור אָבער (עפ"י חלק ההלכה, וואָס פירש"י אַנטהאַלט אין זיך), אַז רש"י באַנוצט זיך דאָ מיטן כלל „גמירי משמיה מיהב יהבי משקל לא שקלי", פאַדערט זיך ביאור: פאַר- וואָס באַנוגנט זיך ניט רש"י נאָר מיטן ערשטן פירוש, וויבאלד אַז מצד דעם כלל „משקל לא שקלי" איז אין דעם „הענגען" פינ מטר ניט געווען קיין „ניסא למגנא"?

איז דער הסבר אויף דעם: דעם לשון „גמירי", וואָס שטייט ביים כלל „מיהב יהבי משקל לא שקלי", געפינט מען ביי פיל הלכות יענינים. איז אין דעם דאָ אַ קלער זי: צי „גמירי" מיינט, אַז דאָס איז הלכה למשה מסיני — און דאָן מיינט עס, אַז די הלכה וואו עס שטייט דער לשון „גמירי" האָט אַ וואָג אין אַ כח ווי אַ הלכה דאורייתא; אָדער דער מין פון „גמירי" איז נאָר אַז עס קומט בקבלה פון די חכמים — און דאָן האָט די „גמירי" הלכה בלויז די קראַפט און חשי- בות ווי אַן ענין דרבנן.

איז בשעת מען וועט אַננעמען אַז „גמירי" איז ניט קיין ענין פון למשה מסיני, דאָן איז דאָס צוריקגעמען פון מטר — „משקל שקלי" — ניט אויף אזוי. פיל אָפגעפרעגט, היות אַז דער כלל „משקל לא שקלי" איז בלויז אַן ענין פון „גמירי" דרבנן; און לפי"ז קומט אויס, אַז אין צוריקגעמען דעם מטר איז דער נס ניט אזוי פיל פלא'דיק — אויך מצד דעם למעלה באַנעם, און אין פאַר- גלייך מיט דעם, איז דער נס פון „לא

איו ניט מספיק וואס אלע „חכמים בעלי שכל ומדע“ ** ווייסן דאָס.

לויט דעם קומט אויס, אז ווען מ'זאל אָננעמען אַז „גמירי [משמיה מיהב יהבי משקל לא שקלין]“ איז ידוע בהלכה למשה מסיני, איז עס מיט אַ סך מער פשיטות, ווי אויב עס זאל אָנגענומען ווערן ווי אַן ענין פון בלויז מדרבנן; און במילא איז ביים אָננעמען עס ווי הלכה למשה מסיני, דער היפּן פון דער הנהגה — ווען „משקל שקלי“ — מער אָפּגעפרעגט (בשכל) אַז דער נס דערביי אַ סך גרע-סער — ווי ביים זאָגן אַז דאָס איז מדרבנן.

קומט אויס, אַז אָננעמענדיק „גמירי“ אלס הלכה למשה מסיני, איז אין דעם צוריקגעמען פון מטר געווען דער נס אַ סך גרעסער.

ח. אין פירוש רש"י איז דאָך אייך פאַראַן „ינה של תורה“ — זיינען די צוויי אויבנדערמאָנטע פירושים פּין רש"י פאַרבונדן אויך מיט אַן ענין פּין פּנימיות

*26 (רמב"ם הל' שבועות ספ"ה, וראה רז"ב"ו שם.

27) דאָף שכל הענינים שנתגלו ע"י חז"ל — לאח"ז גם הם כמו „דבר משנה“ לענין הדין „טעה דבר משנה חזור“ (ראה סנהדרין לג, א. חז"מ שם. הל' ת"ת שם, מ"מ אינם בפשטות כ"כ כמו הלכה למשה מסיני, וכמו בזמן האמוראים ב„טעה דבר משנה (מש) חזור“ — דחזור בכל ששה סדרים — אבל בדי' סדרים גם לא היו טועים, משא"כ בזרעים וטהרות (להעיר מלקוטי הש"ס להאריז"ל לחגיגה יג, ב) טעם ע"פ הסוד) דלא היו בקיאין (ר"ת בהקדמת ס' הישר, וכ"מ ברש"י חולין קי, סע"ב (ד"ה דתנו) ובכ"מ, וגם לדעת התוס' שם, עכצ"ל שחלוקין בהבנת טעמי המשניות כמפורש בברכות כ, א) ובמילא גם במקנא הלכה, ועיין בה' נסמן בשדי חמד — פאת השדה — כללים א, סוס"ק כא).

28) היום יום ע' כד.

דער צוריקגעמען פונעם מטר ניט זיין אזוי פלא'דיק, ווי אויב דאָס וואָלט גע-ווען אַ הלכה למשה מסיני? אין אמת'ן איז עס אָבער קיין קשיא ניט:

דער ענין פון אַ נס איז — אַ זאָך וואָס איז היפּן דערפון וואָס לייגט זיך אָפּ אין שכל האדם (און ווי דאָס איז אויך מפורש בנוגע צו מכות מצרים: — וואָס וועגן דעם רעדט זיך דאָ). במילא איז דאָך מובן, אַז וואָס מער די זאָך איז אָפּגעפרעגט בשכל האדם, אַלץ גרעסער איז דער נס דערפון.

[בין אַז ס'איז דאָ אַ קס"ד (א) דיעה פון גדולי ישראל] אַז ניסים האָבן אַ הגבלה און זיי קענען ניט זיין אין נמנעות — „יש לנמנעות טבע קיים בחיק הבורא“ — ווייל זיי זיינען לגמרי אָפּגעפרעגט אין היפּן פון דעם וואָס שכל איז מחייב — נאָר די מסקנא איז, אַז דער אויבער-שטער איז „נמנע הנמנעות“ **].

ועפ"ז איז דאָך פאַרשטאַנדיק, אַז בנוגע דעם נס וואָס אין „משקל שקלי“ איז אַ נפק"מ, צי אַט"די הנהגה איז ידוע בהלכה למשה מסיני אָדער — דורך חז"ל.

ובדוגמת הדין: „טעה דבר משנה חזור“ — ווייל די הלכה פון משנה איז אויף אַזויפיל ידוע, אַז דאָס טועה זיין זיך אין איר קומט גאַרניט אַריין אין דעם גדר פון טעות.

ועל דרך החילוק צווישן „שקר“ און „שרא“ וואָס הייסט נאָר ווען עס איז פאַרקערט פון הַגלוי וידוע (ווייניקסטנס) לשלשה בני אדם משאר העם“ און עס

25) ראה פרשתנו ה, טו, יח, ועוד.

*25) ראה שו"ת הרשב"א סי' תיח — הובא בס' החקירה להצ"צ ע' 68 ואילך, עיי"ש.

26) כתובות פד, ב, וש"נ. שו"ע חו"מ ריש סי' כה, וראה הל' ת"ת לאה"ז פ"ב ס"א.

ארזיכגעקומען פון אים. נאָר וואָס דען, וויבאַלד אַז בהננוּע לפּונעל האָט ער פאַרט תּשובּה געטאַן, איז דאָס געווען גענוג מ'זאָל דערפאַר פּון אים אַראַפּנעמען — בהננוּע לפּונעל — דעם עונש הברד — די תּוצאת החטא אין פּועל ממש. לייט דער סברא דאַרף מען אָננעמען ווי דער ערשטער פּירוש פּון רש"י — „לא הגיע“ — אַז די תּשובּה האָט בלויז געווירקט אַז דער עונש זאָל זי נישט דערגרייכן, ער איז אָבער פאַרבליבן אין זיין מצויִ אות י"א.

ט. אין וואָס באַשטייט דער ספק צי פּרעה'ס תּשובּה האָט געהאַט בכח צו אָפּ־ווישן און מבטל זיין לגמרי דעם זטא (ובמילא איך דעם עונש), אָדער נישט? בנוגע אידן איז אַ דבר ברור אַז זייער תּשובּה ווישט אָפּ דעם חטא לגמרי. דער מהות פּון אַ אידן אפילו בעת החטא, איז טוב און קדושה; און דאָס וואָס

(31) לכאורה אפשר לומר, שהטעם לפי רוב הראשון שברש"י הוא: מכיון שנתן הוה כבר המטר במציאות (וי"ל דצ"ל נס ע"ז — כי אין המטר רגיל כלל במצרים כנ"ל סעיף ד'), אין סברא לומר שע"י ביטול החטא יתבטל גם המטר ממציותו, כי לאחרי התהוותו אינו תלוי בהחטא [ובל פרט לפי דיעה השני בשבש"ה שם], אבל אינו — כי מכיון שלא נתן"ה ע"י נס גם להפירוש „לא הגיע“ [ובפשטות — נס גדול יותר מאשר להפי' „לא הוצק“], הרי מובן שבאם ה"י מתבטל החטא ה"י מתבטל ממילא גם המטר שנעשה בסיכתו [ועיין שבת (צו, א) — הובא בפרש"י (שמות ד, ז) דרק משום מהרת כו, וי"ל, אבל בכל אופן כאן שאני, שהרי] באם ה"י המטר קיים — הרי צ"ל נס נמשך כל הזמן שלא ירד ויגיע ארצה, וכמו נס דקריעת ים סוף (היפך בטבע המים — ראה שהיחזיק"א פ"ב) שבאם ה"י נפסק הרוח כרגע היו המים חוזרים ונגרים.

(32) ראה תניא ספכ"ד: וגם בשעת החטא היתה באמנה אחר ית, וראה להלן הערה 47.

התורה, מיטן ענין התשובה — ווי ער ווערט באַלויכטן עפ"י תורת החסידות.

די מכה פון „ברד“ (ווי אַלע אַנדערע מכות) איז געקומען אויף פּרעה'ן צוליבן חטא, וואָס ער האָט מורד געווען אין דעם אויבערשטן און נישט אַרזינגעלאָזט די אידן פּין מצרים, בשעת אָבער ער האָט געזאָגט „חטאתי גו' ואני ועמי הרשעים“ — זידי וון חרטה על העבר, און „ואשלחה אתכם ולא תוסיפו לעמוד“ — קבלה על להבא, האָט אָטדי תּשובּה זיינע אַראַפּנענומען דעם עונש — „ויח" דלי הקלות והכרד ומטר לא נתן ארצה“.

דאָ שטעלט זיך אָבער די שאלה: צי איז זיין תּשובּה געווען אַזאָ, וואָס האָט גע'פּועל'ט אַז דער עונש, דער ברד, איז פאַרשוואַנדן געוואָרן לגמרי? היות אַז יעדער עונש איז אַ תּוצאה ומסובב פּון דעם חטא גופא: [ווי עס שטייט „תיסרך רעתך“, אַז דער רע גופא ווערט פאַרוואַנדלט אין יסורים], איז דעריבער, אויב מ'וועט אָננעמען אַז די תּשובּה האָט אינגאַנצן אָפּגעווישט דעם חטא, דאַרף מען אויך זאָגן אַז ס'איז פאַרשוואַנדן דער ברד'עונש (היות אַז זיין גאַנצער מציאות איז נישט מער ווי אַ תּוצאה פּון חטא) — איז לייט דער סברא דאַרף מען דאָ לערנען ווי רש"י'ס צווייטער פּירוש „לא הוצק“, אַז דער מטר איז געוואָרן אויס מציאות;

אָדער מ'קען אויך זאָגן, אַז פּרעה'ס תּשובּה איז נישט געווען בכח צו אָפּמעקן און אויסרייסן לגמרי דעם רע'חטא, ובמ"ל לא — אויך נישט די יסורים וואָס זיינען

(29) ראה הדיעות בזה בשל"ה בית אחרון (יב, א"ב).

במקומות המסומנים בהערה שלאח"ז מוכח בהדיעה שהובאה בפנים, וב"ביאורים לאגה"ת (לקו"ב לתניא ח"ב ע' קטס ואל"ך) — שגם בתניא מוכח כן. עיי"ש.

(30) ימ"ב ב, יט, שעה"ת (לארמו"ר האמצעי) ח"א ו, ג וראה גם שם ג, סע"ב.

עס איז ניט מער וואָס בזמן החטא איז דער טוב געווען בעלמ, דעריבער העל-פט ביי אים די תשובה מאהבה צו אויס-רייסן דעם חטא למפרע ווייל ³⁸ דערמיט ווערט בלויז נחברר און נתגלה דער פריערדיקער טוב און קדושה פון אידן ³⁹.

(ג) עס איז ידוע בנוגע צו יעדן אידן, אַז בודאי סיפּו לעשות תשובה וכמש"נ ⁴⁰ כי לא ידח ממנו נדח, וואָס דערפאַר איז דער דין ⁴¹ אַז לעולם יעסיק אדם (ווער עס זאָל ניט זיין) בתומ"צ שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה בודאי ⁴². ובמילא איז אפילו בשעת החטא, האָט ער דעם דין פון כל העומד לחתוך כחתוך דמי ⁴³, וכי"ב — נאָר ס'דאַרף אַראָפּ-קומען בפועל כדי מבטל זיין הרע בפועל] דאַקעגן "תשובה מיראה" העלפט נאָר "מסאָ ואליד" ⁴⁴, און אפילו מסאָ ואליד פאַרבלייבט נאָך עפעס פון דעם רע שבחטא ⁴⁵, ווי די גמרא ⁴⁶ זאָגט אַז ביי

ער טוט אָן עבירה ח"ו איז דאָס בלויז וואָס "תקפו יצרו הרע" צו טאָן היפּך פון זיין אייגענטום אמת'ן רצון ⁴⁷. און דערפאַר, אַזוי גיך ווי ער טוט תשובה און באַשליסט ניט פאַלגן מער דעם יצר הרע, קערט ער זיך צוריק צו זיין אמת' — ער מציאות (ווי דער טייטש פון תשובה — צוריק קערן).

און כאַטש אַז דוקא תשובה מאהבה טוט אויף עס זאָל ווערן "געקער ענו מתחלתו" ⁴⁸ —

[און דאָס וואָס די תשובה פועל'ט אויך אויף פריער — הגם ס'איז ניט שייך אַז אַ זאָך זאָל ווערן גשתנה איידער ס'איז פאַראַן דאָס וואָס מאַכט דעם שינוי, די "סיבה" מוז קומען פאַר דעם מסובב — איז עס:

(א) אידן זיינען פאַרבונדן מיטן שם הוי' ⁴⁹, וואָס הוי' איז דאָך ה' הוה ויהי' כאחד ⁵⁰, און מעשה התשובה באַגייט דאָך דעם קשר ⁵¹, שטייט ער דאַמאָלס דאַרטן וואו ער מאַכט דעם קשר, וואָס דאַרט איז עבר הוה ועתיד כאחד.

וע"ד הגולה:

(ב) אַט'דער כלל, אַז אַ פעולה קען ניט ווירקן אויף פריער, איז געזאָגט געוואָרן דווקא ווען זי דאַרף אויפּטאָן אַ נייעם ענין, אַנדערש איז אַבער ווען זי איז בלויז נחברר און נתגלה דעם פריערדיקן מצב; אין אַזאָ פאַל איז פאַרשטאַנדיק, אַז אויך אַ שפעטערדיקע פעולה האָט אַ שליטה אויפן זמן העבר — וויבאַלד איר אויפּטו איז נאָר צו מגלה זיין און קלאָר מאַכן דעם מצב העבר, און היות אַז אַ איד איז דאָך אַלעמאַל טוב און קדושה.

(38) וזהו גם הטעם מה שבמל לאחר זמנו מחמת חולי — משמע ברמב"ם (הל' מילה ספ"א ובצפ"ג שם) שמועלת המילה גם על למפרע, כי המילה היא רק מגלה את עצם הנשמה (ראה בארוכה בלקו"ש ח"ג פ' תוריע, ע"י"ש), ולהעיר שהנודר ממולים אסור בערלי ישראל (נדרים לא, ב).

(39) בדוגמת העושה איזה דבר על תנאי, שכשאומר "מעשהו" נעשה הדבר לחפרע ע"י קיום התנאי — אף שקיום התנאי אינו ברור בעלמא ובשביל קיום הדבר צ"ל קיום התנאי בפועל (ראה רמב"ם הל' גי' רושין פ"ט היא ובמ"מ שם פ"ח הכ"ב, רשב"א גיטין פו, ב, שו"ע אהע"ז סקמ"ג ס"ח).

(40) ש"ב יד, יד (לבלתי ידח).

(41) סוטה מז, א, וש"נ.

(42) תניא ספ"ט, וראה הל' ת"ת לאדה"ו

פ"ד סע"ה ג'.

(43) חולין עב, סע"ב, וראה ג"כ השו"ע

אה"ע ר"ס קכו, שדי חמד כללים כ, קמב.

(44) ראה רש"י יומא שם: שמקצת שמו

עליו.

(45) שם, ע"ב.

(33) רמב"ם הל' גירושין ספ"ב.

(34) יומא פו, סע"א ופרש"י שם.

(35) אנה"ת פ"ד.

(36) רע"מ בוח"ג רנו, סע"ב, שער היחוד

והאמונה פ"ו.

(37) אנה"ת ספ"ט.

האט תשובה בכח צו פארמיידן בלויז דעם פונעל פון די שטראף, אָבער ניט צו מבטל זיין [דעם רע פונעם חטא, ובמילא אויך ניט] דעם מציאות העונש עצמו.⁴¹

דאָס איז אָבער בנוגע צו בני נח לאַחרי מ"ת. משא"כ אינעם זמן פון פּאָר מ"ת, ווען עס האָט זיך נאָך ניט אויפֿגעטאָן דער „ובנו בחרת“⁴², איז דאָ אַ סברא צו זאָגן, אַז אויך די תשובה פון בני נח האָט געהאַט בכח אינגאַנצן צו־נישט מאַכן די מציאות הרע. און אין דעם זיינען מחולק די צוויי פירושים פון רש"י:

לויטן ערשטן פֿי' קומט אויס אַז אויך לפני מ"ת האָט די תשובה פון ב"נ ניט געהאַט דעם כח צו מבטל זיין מציאות הרע, און דעריבער לערנט ער „לא הגיע“ — דער מטר האָט בלויז ניט דערגרייכט צו דער ערד, ער איז אָבער פּאַרבלִיבן במציאותו⁴³;

דש"פ בראשית תרנ"ט. ושם: „מאחר שה' חטא) הוא דבר נוסף לבד (בישראל) ולזאת יועיל ע"ז תשובה“). ולהעיר מתניא ספ"א ושני חסידי אומות העולם (ראה רמב"ם הל' נזכרים ספ"ח. ושרש נשמתם „מנוגה כו' כידוע בשער חמ"צ בסידור“ — לקוטי ביאורים לקונ"ט ההתפלות מ, ד).

48) ראה רשימות הצ"צ לאיכה עה"פ חטא חטאה (אוה"ת נ"ך ח"ב ע' אסב): „ישראל שייך בהם עבירה ותשובה“. וראה גם ירושלמי נזיר רפ"ט („יצאו עכו"ם שאין להן כפרה“). תקיז תכ"א (גד, ב). מנחת חינוך סוף מצוה שסד.

49) ראה שו"ע אדה"צ חאו"ח סי' ס"ה. 50) ואף שלכאורה זהו מפני שתשובתו של פרעה הייתה באופן של „טרם תיראון מפני ה' אלקים“ (ט, ל ובפרש"י)* — הרי

(*) ואף שגם תשובה מיראה מבטלת (בישראל, ולפי הסברא שקודם מ"ת לא הי' בזה חילוק בין ישראל לב"נ — גם בבני לפני מ"ת) מכאן ולהבא (עכ"פ) את הדדנות — זהו דוקא כאשר מצד היראה עכ"פ הוא

תשובה מיראה ווערן די דדנות בלויז כשגגות;

פונדעסטוועגן, בנוגע דעם זמן וואָס „מכאן ואילך“ עכ"פ, און בנוגע דעם טייל רע (— „דדנות“) וואָס ווערט יע נתבטל דורך תשובה, איז עס דאָך אין אַן אופן פון ביטול לגמרי, אַז דער רע ווערט אויס מציאות. וואָרום היות אַז אַ איד איז מצד עצם מהותו ניט שייך צו רע, און באַגאַנגען די עבירה איז ער בלויז ווייל „יצרו הוא שתקפו“, דעריבער טוט אויף די תשובה אַז דורכדעם וואָס „תשש יצרו“ ווערט נתגלה זיין מהות⁴⁴, ובמילא ווערט דער רע אויס מציאות.

י. וויבאלד אַז דער טעם פון דעם וואָס תשובה האָט בכח צו מבטל זיין דעם חטא, איז עס מצד דעם וואָס די עבירה האָט ער געטאָן בלויז ווייל „יצרו הוא שתקפו“, במילא דאָרף די תשובה בלויז אַראָפּנעמען אַ זאָך וואָס האָט זיך „צוגעקלעפט“ צו אים — איז פּאַרשטאַנ־דיק, אַז ביי בני נח וואָס ביי זיי איז דער רע ניט קיין צוגעקומענע זאָך⁴⁵.

46) טוהו גם בתשובה מיראה. וכמובן ממש הרמב"ם בהל' גירושין ספ"ב הנ"ל — אף שאמירתו „רוצה אני“ הוא מצד שהוכה, וראה ב„ביאורים לאנה"ת“ (לקרב) לתניא ח"ב ע' קיב ואילך. אנה"ת עם לקט פירושים כו' (קה"ת תשמ"ו) ע' קפח"ט) שגם התשובה שמצד יראת העונש פנימיותה ואמיתתה היא התשובה שמצד עצם הנשמה. עיי"ש בארוכה.

אלא טמ"מ אינה מועלת (תשובה מיראה) למפרע — כי מכיון שלהאדם נראה שהוא טב רק כצד יראת העונש (כי גופו ונפשו הבהמית מעלימים על הנשמה), הרי הטוב שמצד עצם מהותו לא בא בגילוי ממש.

47) „וכמ"ש בס' ההפרש בין ישראל לעכו"ם, דעכו"ם. הם בעצם רע ואם יש בהם איזה דבר טוב הי' דבר נוסף. משא"כ ישראל הם בעצם טוב ומה שיש בהם איזה רע הוא דבר נוסף לבד על העצם“ (מאמר

האָלט אין זיך „ענינים מופלאים“⁵¹ ;
 אָ די צוויי פֿירושײם אויף די ווערטער
 „לא נתך“ — וואָס אויבערפלעכליך זיי-
 גען זיי בלויז מחולק אינעם אָפטייטש
 פֿון אַ וואָרט — זיינען צוויי פֿאַרשידנ-
 אַרטיקע הסברים אין דעם אופֿן ווי אַזוי
 דער מטר איז ניט אַראָפּגעגאַנגען (און
 דעריבער ברענגט רש״י אויך דעם וואָרט
 „לא נתך“ בהעתקתו ובפירישו) ;

און נאָכמער — די פֿירושײם רירן אָן
 אין הלכות וואו עס שטייט דער לשון
 „גמירי“ (ווי „גמירי מעלין בקדוש ולא
 מורידין“⁵²), ביז אָ דורך זיי ווערט
 אויפֿגעקלערט אָן ענין אין אופֿן התשובה
 פֿון בני נח קודם מתן תורה.

(משיחת ש״פ וראו תשכ״ה)

און לויטן צווייטן פֿי׳ קומט אויס, אָ
 לפני מ״ת האָט די תשובה פֿון ב״נ יע
 געקענט מבטל מאַכן מציאות הרע, אין
 דעריבער לערנט ער „לא הוצק“, אָ דער
 מטר איז געוואָרן אויס מציאות.

יא. און דאָ (ווי אין פֿיל אַנדערע
 ערטער) זעט מען ווי פֿירוש רש״י אָנט-

מפורש בכתוב (י, א) שזה מפני ש״אני
 הכבדתי את לבו“. אבל ראה רמב״ם הל׳ תשר-
 כה פ״ו ה״ג. ולהעיר מדין ותחלתו בפשיעה
 וסופו באונס (ב״מ מב, א) — שבוה מתורץ
 שלא יקשה על הרמב״ם הג״ל מרילי (שם פ״ה
 ה״ד) דאם היא גזירת האיל נפרע ע״ז מן
 הרשע — ואכ״מ. וראה להלן ס״ע 62 ואילך.

גומר בלבו בלב שלם לבל ישוב עוד לכסלה
 (שזהו כהות התשובה — ראה רמב״ם הל׳
 תשובה פ״ב ה״ב. אנה״ת פ״א), תשא״כ
 בפרעה שגס בעת שאמר „חסאתי גו׳ ואשלי׳
 חה אתכם גו׳“ — „עדין אינכם יראים
 ומשתי׳ הרוחה תעמדו בקלוקלכם“.

51) של״ה במס׳ שבועות שלו (קפא, א).

52) ברכות כח, ב. וש״נ.

נא

צו פרעה'ן „כה אמר ה' גו'“. (און דאָס וואָס בתחלת הפרשה שטייט ניט „ואמרת אליו גו'“ — געפינט מען אַזוי בכמה וכמה מקומות, אַז געוויסע ענינים שטייט ען נאָר בדברי משה און פון דעם איז מובן אַז אַזוי האָט אים געזאָגט דער אויבערשטער; און אויך לאידך גיסא: כמה וכמה ענינים שטייען נאָר בדברי הקב"ה למשה און פון דעם ווייס מען אַז משה האָט אַזוי געטאָן.)

מען דאַרף אָבער פאַרשטיין: דרכו של רש"י בכלל איז צו באַנוצן זיך מיט לשונות פון פסוקים, ובפרט אין פאַל ווען זיין פירוש איז מיט אַזוי פסוקים, ובמיוחד דאָ אַז רש"י'ס אויסטייטש „התרה בו“ (קומט אויף „בא אל פרעה“ און) איז מיט אַזוי די ווערטער „ויאמר אליו כה אמר ה' גו'“, האָט דאָך רש"י געדאַרפט זאָגן (ע"ד ווי דער פסוק זאָגט אין פ' וראא אפ"ן זעלבן אויסדרוק „בא אל פרעה“) „ואמרת אליו“. פאַרוואָס איז רש"י משנה און זאָגט „התרה בו“? איז דערפון פאַרשטאַנדיק, אַז מיט זיין פירוש ושינוי „התרה בו“ מיט רש"י אויך צו אונטערשטרייכן אַז די אמירה זאָל זיין אַ התרה.

ב. וועט מען עס פאַרשטיין בהקדים פירוש רש"י אין דער פריערדיקער סדר? דה"י „שהיתה המכה משמשת רביע חדש ושלושה חלקים ה' מעיד ומתרה בהם“. פון דעם וואָס רש"י זאָגט צוויי לשונות

א. בתחלת הסדרה שטעלט זיך רש"י אויף די ווערטער „ויאמר ה' אל משה בא אל פרעה“ און איז מפרש: „התרה בו“. לערנען מפרשים: „אַזוי ווי אין פסוק שטייט נאָר אַז דער אויבערשטער האָט משה'ן געזאָגט „בא אל פרעה“, עס שטייט אָבער ניט דערביי אַז ער זאָל צו פרעה'ן ריידן — אַנדערש ווי אין דער פריערדיקער סדרה, וואו נאָך די ווערטער „לך אל פרעה“: „בא אל פרעה“ אַדער „התייצב לפני פרעה“ שטייט אויך „ואמרת אליו“, און „ודברת אליו“ — קען מען מינען אַז דער אויבערשטער האָט צו משה'ן טאָקע ניט מער געזאָגט ווי „בא אל פרעה כי אני הבדתי גו' זלמען תספר גו'“, און פון אַט"די ווער'טער האָט משה אַליין פאַרשטאַנען און געזאָגט „כה אמר ה' גו' הנני מביא מזד ארבה גו'“, אַז דער אויבערשטער וועט ברענגען די מכת ארבה אויף מצרים.

— דעריבער שרייבט רש"י „ויאמר ה'“ און איז מוסף „התרה בו“, אַז אויך די התרה וועגן מכת ארבה איז געקומען בפירוש פון דעם אויבערשטן. און רש"י נעמט עס — בדרך הפשט — דערפון וואָס משה ווארף האָבן געזאָגט

(1) רא"ם וגו"א כאן.

(2) וראא ז, טו.

(3) שם, כו, ט, א.

(4) שם, ה, טז, ט, יג.

(5) שם ז, טז, כו, ה, טז, ט, יג.

(6) שם ט, א.

(7) דעת וקנים מבעה"ת וכלי יקר כאן.

גו"א כאן בשם יש מפרשים.

(8) תבזה מוכן מה שרש"י מעתיק גם

התיבות „ויאמר ה' אל משה“ — בכדי

להודיש שגם „התרה בו“ אמר ה' למשה.

(9) רמב"ן כאן פסוק ב. רא"ם וגו"א עה"ט. וראה תו"א פ' שמות (נב), ד — לענין ההתרה זארה. עיי"ש) וסוף פרשתנו.

(10) וראא ז, כה.

וועלכע משה האָט מעיד (און מתרה) געווען זינען געווען בתחלה איידער די מכה איז געקומען — איז אָבער דער ענין פון עדות-זאָגן ניט באַגרע- ניצט צו זיין פאַרבונדן מיט עבר אָדער עתיד: אויב נאָר מען איז זיכער אין אַ געוויסער זאָך, אפילו ווען די זאָך איז נאָך ניט געקומען נאָר זי וועט זיכער קומען שפעטער, קען מען אויף איר מעיד זיין.

און אין דעם באַשטייט דער אונטער- שייך צווישן „מעיד“ און „מתרה“: „מת- רה“ ווייזט אויף אַ ניט-זיכערקייט. ביים וואַרענען אימעצן אָז צוליב טאָג אַ גע-

דע יתרו) היא בעדים, א"צ כ"כ להוכחה ששייך לומר עלי' „והועד“]

— כי מכיון שלשון העדאה ברוב המקומות הוא על העבר כבפנים, הי' מס' חבר לכאורה (אלולי פירש"י) שהכוונה ב„והועד בבבלי“ היא שהעידו בבבלי ששורו נגח מתמול שלשום, ולכן הווקק רש"י לחדש שהוא „לשון התראה“ ולהוסיף „כמו העד העיד בנו האיש“ (משא"כ בס' יתרו שם, שמפורש בכתוב „פן יהרסו גו"י“ ובפרט שכבר הביא „רד העד בעם“ בס' מקץ שם).

14) כפרש"י כותב „שלשה חלקים כו"י אחרי כתבו „שהיתה המכה משמשת רביע חדש“ (ומשנה מהסדר שבמדרש (נסמן לעיל הערה 11) שמקדים „כ"ד ימים הי' מתרה כו"י“ (ואח"כ כותב) „ושבעת ימים היתה משמשת“). אבל אין להוכיח מזה (לפרש"י) היתה המכה משמשת בתחלת החדש, כי הרי מפורש הוא בקרא שהתרה מקודם. וגם — מובן בפשטות, שאחר המכה אין מקום להעדאה והתראה, ומה שרש"י מקדים „ש“ היתה המכה משמשת רביע חדש, הוא לפי שכאן בא לפרש „וימלא [מנין] שבעת ימים“; ורק אח"כ הוא ממשיך לבאר מה שהי' בשאר חלקי החדש.

ואין ראי' זו מתאימה כ"כ, כי לא יתוסף חוקף בהתראת הקב"ה כשתהי' בעדים ולכן מביא מיתרו (ל' ציווי ומקור) שמדובר בהתראת משה.

— „מעיד“ און „מתרה“ יי — איז מוכרח, אָז מיטן לשון „מעיד“ דאָ מיטט ער [ניט התראה, ווי „העד העיד“ יי וואָס רש"י איז מפרש „לשון התראה“, נאָר] ענין עדות כפשוטו — עדות- זאָגן.

און כאַטש אָז אמירת עדות אין אַל- געמיין איז אויף אַ זאָך וואָס האָט שוין פאַסירט יי, און די „שלשה חלקים“ אין

11) ובפרט שבמדרש (שמור" ס"ט, יב. נתחומא וארא יב ת"כ שם פ' נאמר רק „מתרה“ ורש"י משנה ומוסיף „מעיד“ (ובמדרש שכל טוב הוא כברש"י).

12) מקץ מג, ג.
13) ובוהו יובן, מה שהווקק רש"י לפרש

במשפטים (כא, כט): „והועד בבבלי — לשון התראה בעדים (ואינו מסתפק בוה, ומוסיף): כמו העד העיד בנו האיש — אף שבפרשת יתרו (יט, כא) — שהיא לפני — מפרש בפשטות, בלי שום ראי' (כי סומך על פירושו בס' מקץ שם. וראה לקמן) „העד בעם — התרה בהם כו"י [והרי לכאורה, אדרבה: עיקר חידושו של רש"י בס' מקץ (שם) הוא שגם התראה שאינה בפני עדים נקראת העדאה (דלהיות „שסתם התראה מתרה בו בפני עדים“, לכן כל התראה (גם כשאינה בפני עדים) נקראת העדאה].

(שלכן הווקק להוכיח מ„כ"י העד * העדותי באבותיכם“ שבירמי' (יא ז) ואינו מוכיח מ„והעד תעיד“ שבש"א (ת, ט) שקרמו — כי ההתראה שבשמואל — כמה עדים היו שם (כל אלה שלא היו מהשואלים מאתו מל"ך), משא"כ בירמי' — הרי בכל ישראל העד. זכן בדיתרו **).

ומכיון שההתראה שבס' משפטים (משא"כ

*) כן הוא בדפוס הראשון וכצ"ל וכד' להלן בשוה"ג הב'. ובכמה דפוסים נשמטו התיבות „כי העד“, ובעוד דפוסים במקום הכתוב הנ"ל — נתקן הכתוב „העדותי בכס" (דברים ז, כו. ועוד)!

**) והקדים הכתוב דירמ"י לזה דיתרו ולא הביא הכתובים דדברים וכיו"ב — כי רוצה להביא ראי' מכתוב שנאמר בו המקור וגם הפעל — כמש"כ כאן „העד העיד“.

אויבערשטן פאָר זיין ניט אַרויסלאָזן די אידן יי .)

געווען מכות וואָס זיינען געקומען פאָר זיין ניט אַרויסלאָזן די אידן ביהיה ומכאן ולהבא — אזוי ווי דערציילט גלייך נאָך דעם פסוק — באַ דער צווייטער מכה — מכת צפרדע, וואָס עס שטייט: „ואם מאן אתה לשלח — איצט — הנה אנכי נוגף את כל גבולך בצפרדעים“ — דעריבער זאָגט רשׁי אויך דעם לשון „מתרה“.

און דאָס איז דער הסבר וואָס רשׁי זאָגט בתחלת פירשתו „והתורה בו“, ווייל ביי מכת ארבה האָט משה מתרה געווען (ניט מעיד געווען), ווי עס שטייט ווייִ טער „כי אם מאן אתה לשלח את עמי (פון איצטער און ווייטער —) הנני מביא מחר ארבה גו“.

ג. ס׳איז נאָך אַבער ניט אינגאַנצן גלאַט: צו די ווערטער „ויאמר ה' אל משה בא אל פרעה“ אויף וועלכע רשׁי שטעלט זיך און ווייל באַוואַרענען, כ״ל, אָז ניט נאָר אָפֿן גיין צו פרעה׳ן איז געווען דער אַנזאָג, איז נייטיק לכאורה בלויז צו מוסיף זיין „ואמרת אליו גו“ (אָז ניט נאָר זאָל ער קומען צו פרעה׳ן, נאָר ער זאָל אים אויך אַנזאָגן וועגן מכת ארבה). וואָס איז אַבער נוגע אין דעם

וויסן חטא וועט מען אים מעניש זיין, איז מען ניט זיכער אָז דער עונש וועט קומען [ואדרבה: מיטן וואַרענען טשאַ דריקט מען דאָך אים אָז דער עונש איז תלוי אין דער התנה פון דעם מתרה, און אויב ער וועט דעם חטא ניט טאָן, וועט מען אים ניט מעניש זיין]; דאָקעגן „מעיד“ מיינט אָז מען איז זיכער אין דער זאָך אויף וועלכער מען זאָגט עדות, כ״ל.

און דערפאַר, בשעת רשׁי איז מפרש (גלייך ביי דער ערשטער מכה) דעם סדר פון כללות המכות, זאָגט ער ביידע לשון נות (״מעיד״ און ״מתרה״) ווייל אין די מכות זיינען געווען צוויי סוגים צו וועלכע ס׳האָבן געפאַסט צוויי באַוואַנדערע אייטרוקן:

געווען מכות וואָס זיינען געקומען אַלס עונש פאָר דעם וואָס פרעה האָט ניט אַרויסגעלאָזט די אידן פריער — אזוי ווי די ערשטע — מכת דם, וואָס איז געקומען אַלס עונש פאָר פריער, כ״ל הפסוק יי „והנה לא שמעת עד כה“ — איז בוגע צו דעם סוג מכות זאָגט רשׁי דעם לשון „מעיד“, וואָס באַדייט אָז משה האָט געזאָגט מיט אַ זיכערקייט אָז זיי וועלן קומען, היות אָז זיי זיינען אָן עונש פאָר פרעה׳ס פריערדיקע חט״ אים יי . (און דער צוועק פון משה׳ס מעיד זיין ביי די מכות איז געווען — בכדי צו מדיע זיין פרעה׳ן אָז דאָס איז ניט קיין מקרה, נאָר אָן עונש פון דעם

(15) ווארא ז, טו.

(17) וכמשׁנ (ווארא ז, יו) בואת תדע כי אני ה'.
(18) שם, כו. וכן בערוב, ובר וארכה שנאמר בהם (ת, יו, ט, כ, י, ד) „כי אם אינך משלח“; „כי אם מאן אתה לשלח“ — אבל במכת ברד נאמר (ט, יג) רק „שלח את עמי ויעבדוני“. וראה להלן הערה 30.
בהמכות כנים, שחין וחושך אינו מסופר כלל ששמה הודיעם (וראה ראב״ע ת, טו, ורמב״ן שם. ספורנו ת, יב). אבל מפשטות לשון רשׁי (ווארא ז, כה. וכן מהמדורים שנסמנו לעיל בהערה 11) משמע, שבכל מכה הי מעיד ומתרה בהם.

(16) ואף שבאם היי פרעה עושה תשובה ושולח את בניי, הי נפטר מהעונש על מה שלא שמע עד כה (וראה לקמן סעיף ד) — בכל זה, מכיון שמצד „לא שמעת עד כה“ יענש בודאי (ורק שׁע״י התשובה יכול לחדש שינוי בזה) שייך ע״ז לשון העדאה.

על'ט אויף פרעה'ן, האָט ער דאָך געקענט טראַכטן: וואָס איז די תועלת פון גיין צו פרעה'ן, ער וועט דאָך סיי ווי ניט פאָלגן? דעריבער האָט אים דער אויבער-שטער געזאָגט „כי אני הכבדתי את לכו“, אָ דאָס וואָס מכת ברד האָט אים ניט דערנומען, איז עס (ניט מצד דעם וואָס פרעה מצד עצמו איז אַזוי האַרט, נאָר) ווייל „אני הכבדתי את לכו“, ובמילא, ווען דער אויבערשטער וועט אַראָפּנעמען דעם כובד הלב וואָס ער האָט געמאַכט, וועט פרעה פאָלגן.

דער פירוש איז אָבער ניט מובן: אויך די התראה אויף מכת ארבה (און אפילו די מכה בפועל) האָט אויף פרעה'ן ניט געווירקט ער זאָל באַפרייען די אידן. טאָ ווי קען מען זאָגן אָז מיט „אני הכבדתי את לכו“ ווערט געמיינט אָז (כאָטש מכת ברד האָט ניט געהאַלפן, אָבער) די התראה אויף מכת ארבה וועט יע העלפן — זי האָט דאָך אין אמת'ן טאַקע ניט געהאַלפן? !]

מזו מען לערנען, אָז דער טעם אויף „בא אל פרעה“ איז ניט וואָס „הכבדתי את לכו ואת לב עבדיו“, נאָר „למען שתי אותותי אלה בקרבך“ [און דער פשט פון „כי אני הכבדתי לכו“ (וואָס ווערט געזאָגט אַלס אַ טעם אויף „בא אל פרעה“) איז: וואָרום דאָס וואָס „אני הכבדתי לכו“ איז עס „למען שתי אותותי אלה בקרבך“: אָז כאָטש טאַקע דאָס גיין צו פרעה'ן וועט ניט ווירקן אויף אים ער זאָל אַרויסשיקן די אידן, אַזוי ווי די מכת ביז איצט האָבן ניט גע'פועל'ט אויף אים, דאָרף מען גיין צו אים און וואָרענען

פסוק צו מדגיש זיין אָז דער ריידן צו פרעה'ן זאָל זיין אין אַן אופן (ניט פון „מעיד“ נאָר) פון התראה?

וועט מען עס פאַרשטיין בהקדים וואָס ס'איז שווער אין כללות תוכן הפסוק: אויפן ציווי „בא אל פרעה“ האָט דער אויבערשטער געגעבן אַ טעם „כי אני הכבדתי את לכו גו“. דאָרף מען פאַר-שטיין:

(א) ביי אַלע פריערדיקע מכות האָט דער אויבערשטער ניט געגעבן משה'ן קיין טעם אויפן ציווי צו „מעיד“ זיין אָדער „מתרה“ זיין פרעה'ן וועגן זיי. פאַרוואָס עפעס ביי מכת ארבה האָט ער אים יע געגעבן אַ טעם? !

(ב) מיט וואָס איז דער „אני הכבדתי את לכו“ אַ טעם אויף „בא אל פרעה“? דער טעם אויף „בא אל פרעה“ איז לסאו' בכדי צו וואָרענען אים וועגן מכת ארבה און פועל'ן ביי אים ער זאָל די אידן אַרויסלאָזן פון מצרים, אָבער „אני הכבדתי את לכו“ איז גאָר אדרבה אין פלוג אַ טעם אויף ניט גיין צו פרעה'ן; וואָרום וויבאַלד אָז „הכבדתי את לכו“ וועט דאָך אים די התראה ניט העלפן!

[פאַראַן מפרשים: וואָס לערנען: ווען משה האָט געזען אָז אפילו די מכת ברד (וואָס איז געווען פיל שווערער פון די פריערדיקע מכות:) האָט ניט גע'פועל'ט

19) וכמו שהקשה ברשב"ם כאן.
20) אוה"ח כאן (ד"ה כי אני הכבדתי — בפירושו השני). וראה גם ראב"ע כאן: בא אליו . . . ואל תשתומם בעבור שחזק לכו עד עתה . . . בעבור שירך לכם בבוא מכת הארבה.
21) ראה פרש"י וראה ט. יד (עפ"י גירסת ופי' הרא"ם, לבוש וש"ח. וראה גם כלי יקר ואוה"ח).

שלבן (א) רק במכה זו התודה על עונו ואמר „חסאתי הפעם“ (שם, כז) וכברמב"ן בפרשתנו. וראה גם ראב"ע וכלי יקר ט, יד* (ב) דוקא לאחרי מכת ברד, כשהתרה

משה שיביא עוד מכה, אמרו עבדי פרעה „עד מתי יהי זה לנו למוקש“ (י ז).

מפשטות המשך הכתובים „חסאתי הפעם גו' העתירו גו' ואשלחה אתכם גו'“ משמע

(*) בדתת זקנים מבעה"ת (שם, כז): „כי

נָאָר ער קען מאַכן אַ שײַני און עס מבטל זיין דורך „לשלח את עמי“.

ובכדי צו שולל זיין פון אַט־דעם פּײַ, איז רש״י מדיגש „והתרה בו“, אָז דער אַנזאָג צו פרעג'ן וועגן מכת ארבה איז געווען אַ התראה, וכפשוטו לשון הכתוב: אָז דאָס וואָס „הנני מביא מחר ארבה“ איז צוליב דעם ווייל „מאן אתה לשלח את עמי“ (און ס'איז קיין סתירה ניט צו דעם פירוש פון „כי אני הכבדתי גו'“ למען שתי גו' — כדלהלן סעיף ה').

ה. רש״י'ס הכרח צו לערנען (ניט „העד בו“ נאָר) „והתרה בו“, איז אין אמת'ן (ניט נאָר פון פשטות לשון הכתוב „כי אם מאן אתה לשלח גו'“ וואָס שטייט ווייטער, נאָר אויך) פון דעם פסוק גופא אויף וועלכן ער שטעלט זיך. ווייל אויב מ'זאָל לערנען „והעד בו“ איז שווער:

(א) עפ״י הנ״ל איז דער טעם אויף „בא אל פרעה“ נאָר „למען שתי גו'“ אָבער ניט „אני הכבדתי את לבו גו'“. אָבער פון פשטות לשון הכתוב „בא אל פרעה כי אני הכבדתי גו'“ איז משמע, אָז „אני הכבדתי“ גופא איז אַ טעם אויף „בא אל פרעה“?

(24) וגם: דא״כ, למה נאמר „כי אם מאן גו'“ (שע״י תשובה יוכל לבטל כו') כאן — ולא במכת דם שלפני?

(25) ומ״ש „עד מתי מאנת גו'“, אף שהוא התראה על העתיד — כי בזה מבאר הטעם על שיעונו (על מיאונו לשלח את ישראל מכאן ולהבא) בעונש גדול כזה — „וכסה את עין הארץ גו' ואכל את יתר הפליטה גו' אשר לא ראו גו'“ — כי מכיון שמיאנו עכשיו אייז פעם הראשונה, כ״א „מאנת לענות מפני“ עד עכשיו כו״כ פעמים, לכן ב״אם, מאן אתה לשלח את עמי“ גם עכשיו — „הנני מביא גו'“, וכזה מובן בפשטות הלשון עד מתי (משא״כ במכת דם — העדאה — והנה לא שמעת עד כה“ (סיפור דברים ועדות בלבד).)

וועגן דער מכת ארבה „למען שתי אותותי אלה בקרבו“.

ד. עפ״י ווערט דאָך אָבער שווער: בדרך כלל, ווען מען איז אימעצן מתרה אָז פאָר זיך טאָן כך וכך וועט מען אים מעניש זיין מיט אַ געוויסן עונש, איז (א) מען איז דערמיט אויסן אָז ער זאָל דעם חטא ניט באַגיין און אזוי אַרום אויסמיידן דעם עונש; (ב) מען גיט אים עכ״פּ אַ ברירה אויף אויסצומיידן דעם עונש, דורך אויספאָלגן די וואָרנונג און ניט באַגיין דעם חטא. אין אונזער פּאָל אָבער, (א) איז די כוונה געווען אָז פרעה זאָל ניט פּאָלגן און טאָקע באַקומען דעם עונש — „למען שתי אותותי אלה בקרב״ בו“, און נאָך מער: (ב) וויבאָלד אָז „אני הכבדתי את לבו“ האָט מען אים נאָר קיין ברירה ניט געגעבן אויף אויס־צומיידן דעם עונש.

האָט מען דערפאָר לסאורה געדאַרפט לערנען, אָז מיט „כה אמר ה' גו' הנני מביא מחר ארבה גו'“ האָט משה (ניט — פרעה'ן מתרה געווען בנוגע להבא, נאָר) אים „מעיד“ געווען אָף זיין הנהגה בעבר אָז עס וועט אויף אים קומען אָן ארבה פאָר זיין ניט פּאָלגן דעם אויבער־שטען פריער — „עד מתי מאנת ליענות מפני“ (און דאָס וואָס פּאָר „הנני מביא מחר ארבה גו'“ האָט ער געדאַגט „שלח עמי ויעבדוני כי אם מאן אתה לשלח את עמי“, איז עס נאָר צו קלאָר מאַכן אָז אויב ער וועט די אידן יע באַפרייען, וועט ער דורך דעם עכ״פּ פּאַרמיידן דעם עונש פון ארבה וואָס קומט אים בודאות פּאָר זיין פּריערדיקן חטא — „מאנת“.

(22) כבספורנו כאן.

(23) ועפ״י פירוש זה מובן בפשטות מ״ש „עד מתי מאנת גו'“ (בדוגמת „לא שמעת עד כה“ שנאמר בני העדאה דם), משא״כ ככל התראות (שבמכות) הקודמות, נאמר רק בענין העתיד.

זיין פרעה'ן, נאך דעם וואָס „ויחזק ה' את לב פרעה“, איז געווען די מכה פון ארבה³⁰. און דערבער, איז דוקא ביי דער מכה האָט אים דער אויבערשטער געדאַרפט געבן אַ טעם, ווייל אין פשטות איז כלל ניט פאַרשטאַנדיק דער מתרה זיין פרעה'ן, בעת דער אויבערשטער אַליין האָט געמאַכט שווער זיין האַרץ אַז ער זאָל ניט נעפעל ווערן פון דער התראה (ובגל סעיף ד').

אויף דעם האָט דער אויבערשטער געגעבן אַ טעם „כי אני הכבדתי גו' למען שתי גו' ולמען תספר גו' את אשר התעללתי במצרים גו'“: „התעללתי“ מיינט (ווי רש"י טייטשט) „שחקתי“, אַז דער אויבערשטער האָט געמאַכט אַ גע" לעכטער פון מצרים: פון איין זייט האָט ער מכביד געווען זייער האַרץ און האָט (סאילו ווי) צוגענומען ביי זיי די בחירה; און צוזאַמען דערמיט איז ער זיי מתרה און וואַרנט אַז אויב זיי וועלן אים ניט פאַלגן וועט ער זיי מעניש זיין. און דע" ריבער איז דאָ נויטיק אויך וואָס „אני הכבדתי את לבו ואת לב עבדיו“, ווייל אין דעם באַשטייט דער „התעללתי“ כנ"ל³¹.

1. קען מען דאָך אָבער לכאורה פרעגן: וויבאַלד אַז „ויחזק ה' את לב פרעה“, און פרעה איז געווען מוכרח אין ניט אַרויסשיקן די אידן, איז בפשטות ניט פאַרשטאַנדיק כלל ווי האָט מען אים געקענט מעניש זיין אויף דעם — „השופט

(ב) נאָך פאַר דער ערשטער מכה (דם) האָט דער אויבערשטער געזאָגט צו משה'ן „ואני אקשה את לב פרעה“³². האָט דאָך משה שוין פון פריער געוואוסט אַז כמה (אָדער אַלע) מכות (ביז צו מכת בכורות³³) וועלן ניט פּרעל'ן אויף פרעה'ן, און פונ- דעסטוועגן, ווען דער אויבערשטער האָט אים געשיקט צו פרעה'ן צו אַנזאָגן אויף אַלע פּריערדיקע מכות — אפי' אויף מכת ברד, וואָס איז געווען שוין נאָך דעם ווי „ויחזק ה' את לב פרעה“³⁴ בפועל (ביי מכת שחין) — האָט ער אים ניט געדאַרפט געבן קיין טעם אויף דעם וואָס ער שיקט אים צו פרעה'ן. היינט פאַר- וואָס האָט ער אים ביי מכת ארבה יע געדאַרפט זאָגן אַ טעם?

ג) די קשיא איז נאָך גרעסער: בעת דער אויבערשטער האָט אים געזאָגט „אני אקשה את לב פרעה“ האָט ער מוסיף געווען „והרביתי את אותותי גו'“ וואָס דאָס מיינט „למען הרבות בו אותותי“³⁵. האָט דאָך שוין משה געוואוסט אַז דער צוועק פון שווער מאַכן לב פרעה און פון די מכות איז „למען הרבות בו אותותי“, היינט וואָס איז אים שווער געוואָרן ווען מ'האָט אים געהייסן גיין צו פרעה'ן און אים אַנזאָגן וועגן מכת ארבה? איז וואָס האָט אים דער אויבער- שטער מחדש געווען מיט „כי אני הכבדתי גו' למען שתי אותותי גו'“ בעת אַז ער האָט עס שוין געוואוסט פון פריער?

איז אַט"די אַלע קשיות פאַרענטפערט רש"י מיט זיין מוסיף זיין „התרה בו“:

די אינציקע מכה ביי וועלכער דער אויבערשטער האָט געהייסן משה'ן מתרה

(26) יראה ז, ג.

(27) ראה לעיל ג, יח (ברש"י ישן). ד, כג. רש"י ז, טו (ומדרשו').

(28) ט, יב. וראה רש"י ז, ג.

(29) ז, ג. פרש"י שם.

(30) משא"כ בכרד, נאמר (ט, יג) רק הציווי „שלח את עמי ויעבדוני“, אבל לא „כי אם מאן גו'“ — התראה.

(31) ועפ"ז יש לומר שפירוש „התע- ללתי“ הוא גם מלשון עלילה ובלבול, וע"ד מרז"ל (הובא ונתבאר בתו"ח תולדות (יג, א) ובביארה"ז להצ"צ (ע' רסו)) עה"פ נורא עלילה על בני אדם.

כלל ניט ברשותו און אז אלץ וואָס ער טוט — אפילו דאָס וואָס אַנדערע האָבן די גאַנצע בחירה — איז באַ עם נאָר כפי רצונו של הקב"ה.

ז. עפ"י וועט מען אויך פאַרשטיין וואָס דוקא ביי דער התראה פון מכת ארבה האָבן די „עבדי פרעה“ געזאָגט „עד מתי יהי' זה לנו למוקש גו' הטרם תדע כי אבדה מצרים“, און פרעה האָט אַנגענומען די טענה, וואָס דערפאַר האָט ער דאָך צוויקענערפון את משה ואת אהרן צו זאָגן זיי „לכו עבדו את ה' אלקיכם“.

ולכאורה, פאַרוואָס ביי אַלע פריערי-דיקע מכות, אויך ביי די ערשטע פינג פאָר „ויחזק ה' את לב פרעה“? האָט די התראה גאַרניט געוירקט, ניט אויף די עבדים און ניט אויף פרעה'ן (נאָר ערשט לאַחרי ווי ס'איז געקומען אַ מכה בפועל האָט פרעה געזאָגט אז ער וועט אַרױסשיקן די אידן). און דוקא די התראה אויף מכת ארבה, וואָס איז געווען נאָכדעם ווי „אני הכבדתי את לבו ואת לב עבדיו“, האָט די עבדים אַזוי שטאַרק דערנומען די התראה ביז צום מאַנען „שלח את האנשים“, און פרעה

ולהעיר ממ"ש הרמב"ם הל' תשובה שם „חטא גדול . . שגאמר הבה נתחכמה לוי“ — דלכאורה הרי הדיבור „הבה נתחכמה לוי“ עצמו אינו „חטא גדול“ כ"כ שעבורו ימנעו ממנו התשובה, והוי ל"י להרמב"ם להביא המעשים שעשו בפועל וההשלכה ליאור — כי הענין ד'נורא עלילה גו"י" (ראה לעיל הערה 31) הו"ע התחכמות. ולהעיר משער הבחירה לאדמוה"א כא, ד.

(38) פרשתנו י, זח.
(39) רש"י וארא ז, ג.
(40) וגם אחרי „ויכבד לבו הוא ועבדיו“ (סוף וארא). — משא"כ בהמכות שלפניו, לא נזכרו עבדיו כלל.

כל הארץ לא יעשה משפט“ (בתמי)“? אפילו אַ קליק קינד פאַרשטייט אז אויב מען איז מכרח אײמעצן טאָן אַ זאָך — טאָר מען עם ניט באַשטראַפן דערפאַר. ובפרט — דער וואָס האָט עם מכרח געווען!

באַוואַרנט רש"י די קשיא שוין פריי-ער: אויפן פסוק „ואני אקשה את לב פרעה וגו'“ זאָגט רש"י „מאחר שהרשיע התתים כנגדי וגלוי לפני שאין נחת רוח באומות לתת לב שלם לשוב, טוב שית-קשה לבו למען הרבות בו אותותי כו'“. ד.ה. אז בתחלה האָט פרעה טאַקע געהאַט בחירה, נאָר לאַחרי ווי „הרשיע והתריס כנגדי“ האָט מען אים מעניש געווען דער-מיט גופא וואָס מען האָט ביי אים די בחירה צוגענומען.

און דער עונש איז געווען מדה כנגד מדה: פרעה איז אַרױס מיט אַ ברייט-קייט אַנטקעגן דעם אויבערשטן און גע-זאָגט „מי ה' אשר אשמע בקולו“, אז ער ווערט ניט נתפעל פון דעם אויבער-שטען און וועט טאָן וואָס ער וויל. האָט מען אים דערויף יי געוויזן, אז ער איז

(32) וירא ית, כה ופרשיי שם, וברמב"ם (הל' תשובה פ"ה ה"ד) מוכיח מזה בפשטות ענין הבחירה עיי"ש.

(33) כמבואר ברמב"ם שם פ"ו ה"ג. ובארכה — בשמונה פרקים שלו פ"ח, וראה גם שמור" פ"ג, ג: כיון ששיגר הקב"ה הפעמים כו'.

(34) ראה סוטה ה, ב: במדה כו'. וז"ה גם בדרך הפשט, ועד שעי' הנהגה זו ניכרת גדולת הקב"ה — ראה יתרו ית, יא וברשיי שם, וראה גם לעיל ד, כב"כ. רש"י ז, כח.

(35) להעיר מח"פ שם: „ולא נתחייב לדעת חמכתו כו'“.

(36) שמות ה, ב.

(37) וגם י"ל שהעונש ד'התעללותי' (מלשון שחוק) הוא לפי שהתל * פרעה (וארא ה, כה).

(* ראה מצויצ עה"פ (ש"א ה, ו) — ו הובא בפרש"י פרשתנו י, ב) „הלא כאשר

התעלל בהם: ענין שחוק והתול כמו אשר התעללתי במצרים.

ווייל „אני הכבדתי את לבו גו'“ און
ער אליין איז שלא ברשותו כלל.

ועפ"ז קומט אויס אז דאָס וואָס
„התעללתי — שחקתי“ האָט זיך אָנגעזען
אין צוויי ענינים: א) סיי אין דעם עצם —
ענין האָבן אַלע געזען ווי פרעה האָט כלל
ניט קיין בחירה און דיעה איבער זיך און
ווי ער איז בלויז אַ שחוק — שפּיל - גע-
ציג דורך וועמען דער אויבערשטער פּירט
דורך וואָס ער וויל — קעגן רצונו של
פרעה. ב) און אויך שוין פּריער אין
דער התראַה האָט מען געזען ווי מען
מאַכט פון אים אַ שחוק, כּנל סוף
סעיף ה'.

ה. פּון די ענינים פון „יינה של תורה“
וואָס אין דער רש"י:

לאחרי כל אריכות הנ"ל פאָדערט זיך
נאָך ביאור: דער פירוש פון „כי אם מאן
אתה לשלח את עמי הנני מביא מחר
ארבה בגבולך“ (לויט פירש"י „והתרה
בו“) איז דאָך (כּנל סעיף ד'), אַז „הנני
מביא מחר ארבה בגבולך“ איז אַן עונש
פאַר דעם וואָס „מאן אתה לשלח את
עמי“ איצטער. איז ניט מובן: הן אמת
אַז „אני הכבדתי גו'“ איז אַן עונש וואָס
האָט אים געקומט צוליב דעם וואָס „הר-
שיע והתריס כנגדי“ פּריער בבחירתו,
וויבאַלד אָבער אַז שפּעטער איז ער פאַרט
אַן אנוס, ווי קען מען אים מעניש זיין
פאַר דעם איצטיק „מאן אתה“ — אַ זאָך
אין וואָס ער האָט ניט קיין בחירה??

43) בנוגע להעונש יש לתרץ [וכן מוכרח
לומר עפ"י שיטת הרמב"ם בהל' תשובה
שם — בכדי שלא יקשה עליו מדולי' (שם
פ"ה ה"ד) „אילו האל ה' גזור על האדם
כו' באיזה דין ואיזה משפט נפרע כו'“],
שהוא ע"ד הדין (ב"מ מב, א. רמב"ם הל'
נזקי ממון פ"ב ה"טו). הל' שכירות פ"א
ה"ד) תחלתו בפשיעה וסופו באונס חייב.
[וגם להמ"ד (ב"מ שם. וש"ג) שתחלתו
בפשיעה וסופו באונס פסור, לא יוקשה עליו

אליין איז באוויקט געוואָרן פון זייער
טענה ביו „ויושב את משה ואת אהרן
אל פרעה ויאמר אליהם לכו עבדו את
ה' אלקיכם“??

עפ"י הנ"ל איז דאָס מובן גאָר בפש-
טות: וויבאַלד אַז „בא אל פרעה —
והתרה בו“ איז געווען „למען (צוליב)
תספר גו' את אשר התעללתי במצרים“,
דערפאַר האָט דער אויבערשטער געמאַכט
אַז שוין אין דער התראַה זאָל דאָס זיין
קענטיק אַז „התעללתי — שחקתי“, ווי
פרעה האָט כלל קיין דיעה ניט איבער
זיך: ער איז טאַקע שטאַרק נתפעל גע-
וואָרן פון דער טענה „הטרם תדע כי
אבדה מצרים“ [ביו אַז נאָך איידער די
מכה איז געקומען בפועל האָט ער ספּע-
ציעל געשיקט שלוחים נאָך משה ואהרן
צו זאָגן זיי „לכו עבדו את ה' אלקיכם“
— אַ זאָך וואָס האָט ניט פאַסירט ביי
קיין איינע פון די אנדערע מכות, אפילו
ניט ביי דער התראַה אויף (חשך און)
מכת בכורות וואָס „שקולה כנגד כל
המכות“??] — ואעפ"כ, האָט ער בעת
מעשה גופא ניט געהאַט דעם כח צו
פועל'ן ביי זיך נאָכצוגעבן משה'ן —
כאַטש אַז מצד דער טענה „כי אבדה
מצרים“ (וואָס ער האָט אליין באַוויזן ווי
ער רעכנט זיך מיט איר) האָט ער יע
געדאַרפט נאָכגעבן. און דאָס איז נאָר

41) אף שיש לומר: הסעם דאני הכי
בדתי גו'“ הוא „למען שתי גו'“, ומכיון
שמניעת „שתי אותותי“ הוא דוקא באם פרעה
ה' מסכים לשלח גם את ספס כו', לכן
בנוגע „ללכו נא הגברים“ לא הכביד ה'
את לבו ונשאר כמו שהוא מצד טבעו —
ובמילא פעלה עליו ההתראה דמכת ארבה,
לפי שהיתה אחרי מכת ברד והיתה קשה
ממכות הקודמות (ראה לעיל הערה 21 ובי-
הנסמן שם).
42) פרש"י וראו ט, יד (לפי גירסת
ופי הגו"א, כלי יקר וואו"ח שם). וראה גם
רש"י ד, כג.

און אזוי איז אויך בנוגע צו פרעה'ן : אפילו לאחרי ווי „ויחזק ה' את לב פרעה“ און אפילו לאחרי ווי דער אויבערשטער האָט געזאָגט בדיבור „כי אני הכבדתי את לבו“, האָט ער נאָך אַלץ געהאַט בחי"ו רה צו שטאַרקן זיך און טאָן תשובה יי'.

ט. פון יעדער ענין דאַרף מען דאָך אַרויסנעמען אַ הוראה אין עבודת ה' — ובפרט אַז די כוונה אין „בא אל פרעה התרה בו“ איז „למען תספר באזני בנך

וגם עי'ד הפשט מצינו זה — ראה פרשי ס"פ בראשית ו' ו (ד"א כו). תשא לב, יב. ועוד.

46) ומכיון שאמר „כי אני הכבדתי גוי' למען שתי גוי'“, הרי דיבור זה הוא גזירה שימאן לשלוח (עד שיבואו כל האותות). משא"כ באם לא היתה האמירה, מכיון שחרי זוק הלב הוא רק בנוגע ללבו של פרעה [ולא בנוגע לאי שילוחו את בני' בפועל, ורק שחיווק הלב הוא טיבה שימאן לשלוח], אי"ז מכריח כ"כ את הבחירה (ואי"ז לזה העבודה ד"חזק"). ובדוגמת „בראת צדיקים בראת רשעים“; „בטרם אצרך בכסן גוי'“; „וזורו רשעים מרחם גוי'“, שמכיון שהוא רק חומר מוכן לקבל צורת הטוב והרע [אבל לא גנור עליו שהיה צדיק או רשע בפועל — כי „צדיק ורשע לא קאמר“], אי"ז מכריח את הבחירה (ראה שעה"ת — לאדמו"ר האמצעי — ח"א כ, ד ואילך. תו"ת תולדות יג, ג ואילך).

ובזה מתורצת הסתירה לכאורה ממש"כ ברמב"ם הלי' דעות רפ"ב: בנ"א שנפשותיהם חולות כו' (ועד"ו בחי' פריקים פי"ג) למש"כ בהלי' תשובה רפ"ה (ובחי' פריקים פי"ח) — אף שהלי' (בהלי' תשובה כו') צע"ק. ואכ"מ.

ועפ"י יש לומר, שמה שאמר ה' למשה „כי אני הכבדתי גוי'“, הוא לפי שדוקא ע"י האמירה, יהי' הענין ד"התעללתי“. ואף שכבר אמר בתחילה „ואני אקשה את לב פרעה“, הרי באמירה ההיא לא נתפרש (בדיבור) זמנה, ובמילא אינה גזירה.

47) ומקרא מפורש הוא (שגם בן חמש למקרא ילמדו): ויחטם ה' על הרעה אשר דבר לעשות לעמו.

48) ובפרט מסיפור בתורה — לשון הוראה (זח"ג נג, ב).

נאָר דער ביאור אין דעם איז: דער אַלטער רבי זאָגט אין אגרת התשובה יי'. אַז אפילו די וואָס אויף זיי שטייט „אין מספיקין בידו לעשות תשובה“ איז „אם דחק ותחזק ונתגבר על יצרו ועשה תשובה — מקבלין תשובתו“, וייל „אין מספיקין“ מיינט נאָר אַז מען איז אים ניט מסייע, און נאָך מער — מען מאַכט אים געוויסע שוועריקייטן צו טאָן תשובה. בה, ביו ער דאַרף אַנקומען צו „דחק“. ער איז אָבער ניט מוכרח ח"ו אין ניט תשובה טאָן, און אויך ער האָט די בחירה צו שטאַרקן זיך אויף אַלע מניעות און תשובה טאָן יי'.

ממה שנפרע מפרעה (וכן סיחון וכנענים וכו' המנויים ברמב"ם הלי' תשובה פ"ו שם) — כי י"ל, דשאני בנודי, דמכיון שמה שאננס אח"כ זה עצמו בא מחמת פשיעותו שבתחלה, אי"א לו לפטור את עצמו בטענת אונס *].

אבל עדיין אינו מוכן: הרי הקושיא שברמב"ם (פ"ה שם) — על הסיד „אילו האיל הי' גזור על האדם כו'“ הוא [לא רק באיזה דין כו' נפרע, כ"א גם (ואד" רבה, זהו תחלת הקושיא)] „היאך הי' מצוה לנו כו' עשה כך“, והרי הביאור שבפ"ו שם „כדי להודיע כו'“ מתרץ רק „למה הי' שולח לו כו'“, אבל אינו מתרץ עדיין: איך צוה לפרעה „שלח עמי ויעבדוני“?

44) פ"א. ובח"א — פכ"ה (לא, ב).

45) ועד' אחר דשמע חוץ מאחר ובכ"ז הו"ל לידחוק (תגינה טו, א. חז"א"ג מהרש"א שם ד"ה צהנת בת קול, וראה גם ר"ח שם).

*) ואף שכל תחלתו בפשיעה וסופו באונס הוא כשהאונס בא מחמת הפשיעה (והיכא שבא שלא מחמת הפשיעה ס"ל לכו"ע דפטור — תוס' ב"מ מב, סע"א. רמב"ם הלי' שכי"ו רות פי"ג ה"י) — היינו דוקא כשהמעשה שאירע באונס בא מחמת פשיעותו. משא"כ בנודי, שהאונס גופא (מה שאין לו בחירה) הוא מחמת פשיעותו. וה"ו ברובמת הזורק חץ, שאף שלאחרי שיצא החץ מידו אין בידו להחזירו, אין שייך לפטור מטעם אונס, מכיון שהוא עצמו גרם לזה (ולהעיר מני"ב ב"ק כב, א). ועצ"ע.

וואָרום עס איז דאָך גיט שייך אָן
חלמלה זאל מען מאַכן אָן ענין פון
היפך הכוונה. נאָר אדרבה: דער „הסיבות
את לבם אחורנית“ גופא איז בכדי “
אַרויסצורופן אַ טיפערע תשובה, די
תשובה פון „דחק“.

י"ד. עפ"י הנ"ל איז אויך פאָר-
שטאַנדיק וואָס אין פסוק גופא שטייט
נאָר „בא אל פרעה“ און עס שטייט גיט
„והתרה בו“: וויבאלד אָן בגילוי איז
„הכבדתי גו“ אָן ענין וואָס איז מונע
די תשובה, איז די כוונה (ווי עס הערט
זיך בחיצוניות) אין דעם „בא אל פרעה“
— אָן ער זאל גיט פאַלגן, „למען שתי
אותותי גו“ וילמען תספר גו“ את אשר
התעללתי“. און אויף דעם קומט רש"י
און איז מגלה די כוונה פנימית אין
דעם “ „בא אל פרעה“ מיינט „והתרה
בו“, וואָס בשעת מען איז אימעצן מתרה
און מען וואָרנט אים, איז מען דאָך אייסן
מיט דער התראה (וואָס מען שרעקט
אים מיט אַ שווערן עונש), אָן ער זאל
פאַלגן וואָס מען הייסט אים. און ווי
רש"י זאָגט אין אַ פריערדיקער סדרה “
„ומתרה בו לשוב“.

יא. בעניני תורה זיינען דאָך אַלע
פרטים בדיוק “ — זעט מען אָן פרשת
בא (כולל די הוראה הנ"ל) ליענט מען

פ"ו ה"ג. (אבל ראה רש"י במלכים שם:
נתת להם מקום כו').

(57) ועפ"י מ"ש בשמור"ר (פ"ג, ו) „כדי
שיחזרו בהן ויעשו תשובה“ — מובן, שאַ
פילו בנוגע לפרעה, הכוונה פנימית היתה
שישוב.

(58) ולפי שכונה זו היא „גבוהה מאד“,
אינה יכולה להתלבש בכתב (בציווי הקב"ה
למשה) — ראה תו"א נב, ד.

(59) שמות ז, כב.

(60) ובפרט עפ"י מ"ש בשליה חלק
תושב"כ ר"פ וישב — געתק בלקו"ש ח"ה
ע' 129 הערה 1. וראה גם בהמובא שם
הערה 2.

ובן בנך גו“ — איז די הוראה דערפון
מובן נאָר אין פשטות:

מהדאָך פּרעה, וואָס זייענדיק פון
אה"ע איז זיין חיות געווען פון גקה"טיי,
האָט ער אָבער געהאַט בכח צו תשובה
טאָן אפילו לאַחרי ווי „הכבדתי את לבו“
— עאכו"כ אַ איד, וואָס זיין חיות איז
פון קדושה — פון נפח"א “ וואָס „גם
בשעת החטא היתה באמנה אתו ית' “,
וואָס מצד עצמו איז דאָך אַלע מאָל „ולבי
ער“ אפילו בומך הגלות “, און דאָס וואָס
לפעמים איז ביי אים דאָ טמטום הלב
איז דאָס בלויו ווילל צו אים האָט זיך
„צוגעקלעפט“ בחי' „פרעה“ “ — איז
דאָך זיכער אָן ער האָט אַלע מאָל די
בחירה צו אַנטפלעקן זיין האַרץ, וואָס
זי איז אין אמת'ן אַלע מאָל וואָך (ער
דאַרף זי אפילו גיט מעורר זיין, ער דאַרף
נאָר אַראָפּנעמען די זאכן וועלכע פאַר-
שטעלן אויף איר), און תשובה טאָן —
וואָרום „אין לך דבר העומד בפני ה-
תשובה“.

און נאָך מער: וויבאלד אָן „וחשב
מחשבות לבתי ידח ממנו נדח“ “ און
דער אויבערשטער איז מצפה אויף יעדער
אידן ער זאל תשובה טאָן, איז דאָך מובן
בפשטות, אָן אפילו אין פאַל ווען „ואתה
הסבות את לבם אחורנית“, וואָס תורה
טייטשט אויף דעם — „מנעת מהן ה-
תשובה“ “, איז עס בלויו בחיצוניות.

(49) תניא ספ"א. ספ"ו. וראה לעיל

ע' 55 סוף הערה 47.

(50) ראה לעיל ע' 14 הערות 15-16.

(51) תניא ספ"ד.

(52) שה"ש ה, ב. ובמדרש עה"ם.

(53) ראה לעיל ע' 55 הערה הנ"ל.

(54) ירושלמי פאה פ"א ה"א (בפני בעלי
תשובה). מהנ"ע בז"ח ס"פ בראשית. רמב"ם
הל' תשובה ספ"ג. תניא פכ"ה. אגה"ת רפ"ד.

(55) ש"ב יד, יד.

(56) מ"א ית, לו. רמב"ם הל' תשובה

מתרה — בדרכי נועם — עד זאל חזר זיין בתשובה.

און אט די הנהגה האָט דער בעל הדין לולא געמאַנט באַ זיינע חסידים, באַ זיינע מקשרים און אפילו אויך באַ די וואָס זיינען נאָר חללים בעקבותיו, אַז מען זאָל ניט מאַכן קיין חשבונות אין וועלכן סוג דער איד גייט אַרײַן, צי ער איז „רעד“ ועמיתך עמך בתומצ אַדער ער איז ווייט דערפון, ביז אפילו ער איז פון דעם סוג אויף וועמען עס שטייט דער היפך פון „מעלין“ — אַז אויך אים זאָל מען מתרה זיין אַז ער זאָל תשובה טאָן, און — דווקא בדרכי נועם, דורך אויפקלערן אים ווי דורך די תשובה וועט ער פאַרשפּאַרן זיך אַלע יסורים ר"ל.

און „ברית כרותה לעבודה ותעמולה שאינן חחרות ריקם“⁶⁶, אַז די התראה בדרכי נועם ווירקט (אַ ווילע פריער אַדער אַ ווילע שפעטער, אַבער סוכ"ס ווירקט עס אויף יעדן איינעם) אַז עס גייט פון אים אַראָפּ די כבדות הלב, און ער איז גרייט — עומד הכן — צום אַרויסצוגיין פון גלות (וואָס גלות מצרים איז שרש לכל הגלות)⁶⁷

ער ווערט איינער פון „כל צבאות ה'“ וואָס גייען אַרויס פון איצטיגן גלות „כימי צאתך מארץ מצרים“⁶⁸ —

(64) עליו נאמר הוכח תוכיח (קדושים יט, יז).

(65) כדו"ל בתנא"ר ספי"ח.

(66) ראה גם לקו"ש ח"א ע' 134. ח"ב ע' 620.

(67) וכמבואר בארוכה תניא פרק לב, ועייג"כ הגהות הצ"צ (נדפסו ב„קיצורים והערות“ ע' לו) וש"ג.

(68) היום יום ס"ע לא, וראה גם שם ע' מג ובכ"מ.

(69) ד"ה קול דודי תש"ט בתחלתו, וראה בר פטי"ז, ד.

(70) פּרשתנו יב, מא, מיכה ז, טו.

אַלע מאָל אין דעם שבת יי וואָס פאַר יו"ד שבת אַדער אין דעם שבת פון יו"ד שבת גופא יי — דער יום ההילולא פון כ"ק מו"ח אדמו"ר:

אעפ"י אַז אין דער אמירה פון דעם אויבערשטן צו משה'ן שטייט נאָר „בא אל פרעה“ און דער „והתרה בו“ שטייט ניט בפירוש אין פסוק, איז אַבער אין משה'ס רייד צו פרעה'ן שטייט בפירוש (בגילוי) „כי אם מאן אתה גו'“ — אַז ענין פון התראה, וואו די כוונה איז אַז דער מותר זאָל פאַלגן און אויסמיידן דעם עונש.

און דאָס איז די הנהגה פון אַ ריעה ישראל — אַנטייבנידיק פון משה רבינו רעיא מהימנא און אַתפּשטותא דילי בכל דרא ודרא יי ביז או כ"ק מו"ח אדמו"ר בעל ההילולא — אַז אפילו צו אַזא אידן וואָס לבו מטומטם ר"ל, ביז אַז דורך זיינע הנהגות האָט ער גורם געווען צו „ויחזק ה' את לבו“ און וואָס תורה פסקינא „מנעת מהן התשובה“ — גייט מען אפילו צו אים און מען איז אים

(61) דמיני מתברכין כולהו יומין (זח"ב סג, ב, פח, א). — ועפ"י מה שדובר בכמה שיחות (וראה גם שיחת ש"פ וראא תש"ל), שגם השבת (שלאחרי ששת ימי החול) שייך בזה להשבת שלפנ"ז — גם כשיום ההילולא חל בש"פ בשלח, שייך הוא לש"פ כא.

(62) כבשנת ההסתלקות וכבשנה זו (תש"ל).

ועפ"י מה שנתבאר (ראה בארוכה שיחת י"ט כסלו תשכ"ה), שהגם שרוב המועדים נקבעו ביום מסויים בחודש, מ"מ, כשהם חלים באותו היום של השבוע ובאותה הפרשה, הם בתוקף יותר — מובן, שבשנה זו חזרת וניעורת ההמשכה שהיתה בפעם הראשונה, ביתר שאט, ובפרט שהשנה נמלאו עשרים שנה. — ראה המכ" דר"ח שבת (התש"ל) (נדפס לקמן בהוספות ע' 293).

(63) תקנ"ז תס"ט.

וואָרום ער האָט אין זיך די אַלע ענינים צו מקבל זיך פני משיח צדקינו, יבוא
 פון „צבא“ — ווי מבוואר בארובה במא- ויגאלנו בקרוב ממש, בעגלא דידן.
 מרי יום ההילולא יי,

(משיחת ש"פ בא תשכ"ה)

71) ז"ה באתי לגי פרק יו"ד ואילך.

בא ב

ב. אין דעם ענין פון אמירת הלל בליל הפסח (פאָר אכילת פסח), זאָגט די משנה "עד היכן הוא אומר", ביז וואָנען זאָגט מען הלל, צי נאָר ביז "אם הבנים שמחה" — וואָס אזוי איז דעת ב"ש; אָדער מען זאָגט אויך "בצאת ישראל ממצרים" ביז "חלמיש למעינו מים" — און אזוי האַלטן ב"ה.

שטייט אין ירושלמי, אַז דער טעם פון ב"ש איז "וכי יצאו ישראל ממצרים שהוא מזכיר יצי"מ". ב"ה האַלטן אָבער: וויבאַלד אַז אַפילו "ממתין עד קרות הגבר עדיין לא הגיעו לחצי גאולה", זאָגט מען דערייִ בער "בצאת ישראל ממצרים" גלייך נאָכן ערשטן קאָפיטל פון הלל (פאָר אכילת הפסח), ווייל — "מכיון שהתחיל במצוה אומר לו מרק".

ולכאורה, וואָס איז טאָקע דער טעם פון ב"ש צו זאָגן "בצאת ישראל ממצרים" נאָכן אכילת הפסח — אויך דעמאָלט איז דאָך נאָך פאָר דעם זמן הגאולה (וכקושיית ב"ה)?

קען מען עס מסביר זיין (ע"פ הנ"ל), אַז היות ווי אויך די נתינת רשות צו אַרויסגיין פון מצרים רופט אַז דער פסוק "בהוציאך גו' ממצרים", און דאָס¹⁰ איז דאָך געווען גלייך) נאָך חצות לילה — דעריבער

א. וועגן דעם זמן פון יציאת מצרים, שטייט אין דער היינטיקער סדרה: "ה' אָ דאָס איז געווען "בעצם היום הזה", וואָס דאָס מיינט: "בחצי היום". און דאָס וואָס עס שטייט "ליל שמורים גו' להוציאם מארץ מצרים" — און אויך אין חומש דברים: "שטייט "הוציאך ה'א ממצרים לילה" — גייט עס אויף דעם וואָס פרעה האָט זיי געגעבן רשות אַרויסצוגיין פון מצרים, אַז דאָס איז געווען ביינאַכט, און ווי עס ווערט דערציילט אין היינטיקער סדרה: "ויקרא למשה ולאהרן לילה ויאמר קומו צאו מתוך עמי גו'". די יציאה בפועל אָבער — איז געווען ערשט בייטאָג.

און נאָך מער: ניט נאָר וואָס בפועל זיינען זיי אַרויס פון מצרים בייטאָג, נאָר זיי האָבן ביינאַכט ניט געטאָרט אַרויסגיין ממצרים — ווייל משה האָט זיי אָנגעזאָגט "לא תצאו איש מפתח ביתו עד בוקר"¹¹.

עפ"י, אַז אין יצי"מ זיינען פאָראַן צוויי זמנים — די יציאה בפועל "בעצם היום הזה", און די נתינת רשות דערויף בלילה — האָט מען לכאורה געקענט מבאר זיין אַ פלוגתא צווישן ב"ש און ב"ה, כדלהלן.

(8) פסחים פ"י מ"ו.

(9) הנ"ל בפסחים. וכ"ה גם בתוספתא

שם.

(10) בקה"ע לירוש' שם (וכ"ה גם במנחת בכורים לתוספתא שם): "דסברי ב"ש דהגאולה והיציאה בחצות היתה". ואפשר, שהכוונה בזה היא לענין נתינת רשות, כבפנים.

(1) יב, מא, נא.

(2) ירושלמי פסחים פ"י ה"ה. תוספתא שם, ו. ספרי ורש"י האוינו לב, מח.

(3) פרשתנו שם, מב.

(4) ראה טו, א.

(5) ברכות ט, סע"א ופרש"י שם. רש"י

ב"י ראה שם.

(6) יב, לא.

(7) פרשתנו שם, כב.

(א) "חלות דבש" מאימתי מיטמ' אות משום משקה (זינט ווען ווערן זיי פאררעכנט ווי משקה לענין קבלת טומאה), "ב"ש אומרים משיהרהר" [לויט א צווייטער גירסא: "מש- יחרחר"]. "ב"ה אומרים משירסק".

— וואָרום ב"ה האַלטן, אַז די מצי' אות ווערט באַשטימט פון דעם "בפּו" על", און דערפאַר האַלטן זיי "מש- ירסק", ווייל ערשט דאָן ווערט עס אַ משקה בפועל; אָבער ב"ש האַלטן אַז אױך "בכח" איז גענוג, דערפאַר זאָגן זיי "משיהרהר" (אָדער לכל ה' יותר "משיחרחר"). כאַטש דער בפועל איז נאָך ניטאָ, ווייל אױך דאָן איז עס שוין אַ משקה "בכח".

(ב) "באחד בשבט ראש השנה לאי- לן כדברי ב"ש." ב"ה אומרים בחמשה

בעומדת ברה"ר וחשב לגולה . . . אם עד שלא משך דברי הכל פטור", כוכח שגבי שליחות יד גם ב"ש סברי דלא אולינן בתר בכח*, ומה שמחייבים "בעומדת באכוסו" — הוא מטעם אחר. (וראה צפנת פענח מהדו"ת בהשמטות (ע' 180) שטעמא דב"ש הוא: הרי בתחלה הי מקום זה שהחפץ מונח שם, רשותו של המפקיד, ווע"י מתשבתו שכלתה שמירתו, נעשה רשות הנפקה, והוי זה משיכה צורית" — והרי גם "משיכה צורית" היא משיכה בפועל. וראה לקמן הערה 53.)

- (16) עוקצין פ"ג מ"א.
 (17) גירסת י"א בפירוש רב האי גאון, ר"ש, רא"ש, ועוד.
 (18) הערוך, הרמב"ם, ועוד. וכ"ה בנדרס.

(* וי"ל הטעם כי מכיון שהחפץ הוא של המפקיד, הרי מחשבתו של הנפקד אינה יכולה לפעול בחפצו של המפקיד יהיה קניו לו ע"ז. אבל אין להביא רא"י לזה מעניני טומאה ואיסור וכיו (רמב"ם הל' כלים פכ"ה הי"א (ובמל"מ שם פכ"ד ה"ז). כלאים פ"ז מ"ד"ה. וראה תוס' יבמות פ"ג, ריש ע"ב. ועוד) — כי שאני גזילה וגניבה וכיו דאמרה תורה שהחפץ יוצא מרשותו של הנגזל ונעשה דהגזלן. ואכ"מ.

האַלטן ב"ש אַז מען דאַרף זאָגן "בצאת ישראל ממצרים" לאחרי אכילת הפסח וואָס יי זמנו (של הפסח) איז ביז חצות יי (דער זמן פון נתינת רשות. וואָס אױך זי ווערט גערופן "יציאה"). ס'איז אָבער שווער אַזוי איינצו- לערנען בדעת ב"ש. וואָרום לפ"ז האָבן זיי געדאַרפט האַלטן, אַז מען זאַל וואַרטן מיטן זאָגן דעם קאַפיטל ביז נאָך חצות (ניט נאָר נאָכן זמן פון אכילת הפסח וואָס קען זיך ענדיקן אױך פאַר חצות). פאַרוואָס האַלטן זיי אַז מען זאָגט עס באַלד נאָכן אכילת הפסח — אױך פאַר חצות יי ?

ג. וועט מען עס פאַרשטיין בהק" דים וואָס מען געפינט כמה וכמה פלוגתות צווישן ב"ש און ב"ה, וואו דער יסוד פון זייער מחלוקת באַ- שטייט אין דעם, אַז ב"ש האַלטן "אז- לינן בתר בכח" און ב"ה האַלטן "אז- לינן בתר בפועל" יי. ולדוגמא יי:

(11) או: לפי ש"כ כל כמה דמינן למק' רבי מקרבין" (מנחת בכורים שם).

(12) זבחים פ"ה מ"ח.

(13) בקה"ע שם: "ואוכל הפסח עד חצות ואח"כ אומר בצאת ישראל, דסברי ב"ש כו". אבל בשום מקום לא נזכר שאמירת הלל (לב"ש) היא דוקא לאחר חצות. (14) ראה בית האוצר — להר"י ענגל — מע' א כלל כז. מע' ב כלל ב. לאור ההלכה — להרש"י זוין — "לשטות ב"ש וביה" (ולא נתבאר שם הצריכותא). לקוטי שיחות ח"ז ע' 114 ס"ה ואילך (ושם, שזהו גם טעם פלוגתת ב"ש וביה" (גדה פ"י מ"ח) בדין "הרואה יום אחד עשר" עיי"ש. וראה גם לקמן הערה 28; 61 — בשוה"ג). וראה בארוכה הדרן על ששה סורי משנה (קה"ת תשמ"ח. נדפס בהוספות לסי השיחות תשמ"ח ח"ב).

(15) לכאורה אפשר לומר, שזהו גם הט' עם דפלוגתת ב"ש וביה" (ב"מ ספ"ג) בדין "החושב לשלוח יד בפקודן בשיא חייב. ובה"א אינו חייב עד שישלח בו יד" (ראה בית האוצר שם).

אבל ממה שאמרו בירוש' (שבועות רפ"ח)

(בפועל ובגלוי) איז „בחג“ == (סוכות) — ט"ו בתשרי. אָבער בכח ובהעלם איז דער דין באחד בתשרי, וואָרום בר"ה (אחד בתשרי) איז דאָך דער דין ומשפט אויף אַלע ענינים שבער-לם == — כולל אויך „על המים“ == און וויבאלד אַז די יניקה פון די אילנות מן המים הויבט זיך אָן פיר חדשים לאחרי דעם דין על המים, קומט אויס, אַז זייער יניקה בהעלם ובכח איז באחד בשבט — פיר חר-שים נאָך דעם דין וואָס בכח ובהעלם. זייער יניקה בפועל ובגלוי אָבער, איז בחמשה עשר בשבט — פיר חדשים נאָכן דין בפועל ובגלוי.

ה. איינער פון די ביאורים פאַר-וואָס די פלוגתא פון ב"ש און ב"ה דאַרף שטיין סיי ביי „חלות דבש“ סיי ביי „ר"ה לאילן“ — כאַטש אין ביידע ערטער איז זייער פלוגתא מצד דעם זעלבן טעם:

(22) משנה בר"ה טז, א.

(23) ראה ר"ה שם (בדעת ר"י, ולפי הירוש' (ר"ה פ"א ה"ג) — כ"ה גם כור נת המשנה), „הכל נידונין בר"ה“, ומה ש' בחג נידונין על המים, קאי על חתימת הגזר דין, שכאוי"א נתתם בזמנו, וגם לפי התנא דבי ר"י (שלפי הבבלי קאי מתניתן כותי") — מכיון שהדין על המים נוגע הוא להאדם, והרי „אדם נידון בר"ה“, צ"ל שבהדין דר"ה גכלל (בהעלם) גם הדין על המים, וראה לקו"ת נצבים מז, ריש ע"ב: בר"ה נמשך גילוי כללות החיות של כל השנה וממנו נמשך חיות להתחלקות פר-טים. . ובארבעה פרקים שבהם העולם נידון.

(24) עד"ז הוא גם בנוגע לכללות הדין שבר"ה, שבחג „אנו יודעין דישראל אינון נצוחיא“ (ויק"ר פ"ל ב), ולהעיר גם מה' ידוע (סידור רלה, ב, וראה גם לקו"ת שם מז, סע"ב) בפ"י הכתוב, „בכסה ליום חגנו“, שכל התמשכות בר"ה הם „בכסה“, והתגלותם הוא בחג הסוכות.

עשר בו"י. פאַרוואָס איז ר"ה לאילן (לויט ביידע דיעות) ערשט אין חדש שבט?

שטייט אין ירושלמי ²¹, אַז דאָס איז דערפאַר וואָס „עד כאן הן חיינ ממי השנה שעברה, מכאן ואילך הן חיינ ממי השנה הבאה“. ד.ה. אַז די וויר-קונג פון די וואָסער אין די אילנות איז ערשט מיט פיר חדשים שפע-טער, און די אילנות וואָס זייער חנ-טה איז געווען פאַר חדש שבט (איי-דער ס'איז דורכגעגאַנגען פיר חד-שים מתחלת הגשמים פון נייעם יאָר) — איז זייער חיות „ממי השנה שעב-רה“.

ועפ"ז י"ל ²², אַז די פלוגתא פון ב"ש און ב"ה בנוגע דעם זמן פון ר"ה לאילן — צי ער איז „באחד בשבט“ אָדער „בחמשה עשר בו“, איז עס (ניט קיין פלוגתא אין מצי-אות, נאָר) מצד דעם וואָס אין דער יניקת האילנות „ממי השנה הבאה“ זיינען פאַראַן צוויי זמנים (כדלהלן סעיף ד'):

זייער יניקה בכח פון די „מי הש-נה הבאה“ איז „באחד בשבט“, אָבער די יניקה זייערע בפועל פון אָט-די וואָסער איז בחמשה עשר בשבט. איז דעריבער, ב"ש, וואָס האַלטן „אזלינג בתר בכח“, זאָגן זיי אַז ר"ה לאילן איז באחד בשבט; און ב"ה, וואָס האַלטן „אזלינג בתר בפועל“, זיי זאָגן אַז דאָס איז „בחמשה עשר בו“.

ד. איז דער ביאור אין דעם: דער זמן פון „נידונים על המים“

(19) ריש מס' ר"ה.

(20) ר"ה פ"א ה"ב, ולפי פי' התוס' (ר"ה יד, א ד"ה באחד) — גם הבבלי ס"ל כן (ראה טורי אבן לר"ה שם).

(21) ראה גם לקו"ש ח"א ע' 147.

ב"ש) וואָלט מען פון דאָרט ניט געקענט אָפּלערנען ווי ס'איז זייער שיטה בנוגע ראש השנה לאילן, ווייל מ'וואָלט געקענט זאָגן, אָ דאָס וואָס ביי חלות דבש האָלטן זיי אָ אָזלינג בטר בכח — איז עס דערפאַר וואָס בזמן שמהרהר (אָדער מחרחר), כאַטש אָ דער ריסק איז פאַראַן נאָר "בכח", איז דאָך אָבער בידו צו ברענגן גען אים תיכף מהכח אל הפועל";

און דערפאַר דאַרפן ב"ש לאָזן הערן זייער שיטה אויך ביי ר"ה לאילן, אָ אויך אין פאַל וואו ס'איז ניט מעגליך אָ דער "בפועל" — די חג" טה — זאָל זיין אין דער צייט פון דעם "בכח" — באחד בשבט — אויך דאָרט "איז אָזלינג בטר בכח".²⁵ ו. די שיטה פון ב"ש אָ "אָזלינג בטר בכח", מיינט ניט בלויז אָ ווען

"ר"ה לאילן" איז מער ניט ווי אָ ענין פון "בכח". וואָרום דאָס וואָס מיט פיר חדשים שפעטער וועלן די אילנות זיין "חיין ממי השנה הבאה", וועט דאָך אויך דאָן דער "חיין" זיין בלויז אָ ענין פון "חנטה", וואָס איז נאָך גאַנץ ווייט פון דעם גמר הצמיחה וואָס קומט פיל שפעטער.

איז אויב די שיטה פון ב"ש אָ "אָזלינג בטר בכח" וואָלט געשטאַנען נאָר ביי ר"ה לאילן, וואָלט מען גע"קענט זאָגן אָ דאָס איז דערפאַר וואָס אָפילו בחמשה עשר בשבט וועט דאָך זיין ניט מער ווי חנטה פון די א"י לנות — אָ ענין פון "בכח" (ניט מער, וואָס דער "בכח" גופא וועט דאָן זיין "בפועל"), און אין "בכח" גופא מאַכן זיי ניט קיין חילוק ("בכח" אָדער דער "בפועל" פון דעם "בכח");

שטייט דעריבער שיטת ב"ש אויך ביי "חלות דבש"²⁶, בכדי צו לאָזן אונז וויסן, אָ אויך דאָרט, וואו לאחרי ווי ער וועט מרסק זיין דעם דבש וועט עס ווערן משקה בפועל הגמור — גייען נאָך אַלץ ב"ש לשיטתם אָ "אָזלינג בטר בכח".²⁷

ולאידך גיסא, ווען שיטת ב"ש שטייט ביי חלות דבש (איז נוסף — אָ מ'וואָלט געקענט זאָגן אָ בית הלל זיינען מודה ביי ר"ה לאילן, מטעם הנ"ל — איז אויך בנוגע

27 וע"ד כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו (יבמות קה, ב).

28 ואף שגם ב"הרואה יום אחד עשר" ס"ל לב"ש אָזלינג בטר בכח (ראה לעיל הערה 14) — אף שה"בכח" דיום אחד עשר רחוק הוא לגמרי מן ה"בפועל", ש"הרי לא יבא לידי בפועל לעולם (שלכן צריך לשנות שיטת ב"ש ב"הרואה יום אחד עשר" וא"א ללמוד זה משיטתם ב"ר"ה לאילן) — מ"מ מטעם זה גופא א"א ללמוד משם שיטת ב"ש בנוגע לר"ה לאילן (וחלות דבש). כי מכיון שה"בכח" שבוים י"א לא יבא לעולם לידי בפועל, הרי בהכ"ר ח שהגדר ד"אָזלינג בטר בכח" שם הוא מפני הבכח מצד עצמו (מה שיום י"א מצד ענינו הוא יכול לבא לידי זיבה גדולה — בשאר ימי הזיבה), וכמבואר בלקוטי ח"ז ע' 116 הערה 52. משא"כ ב"ר"ה לאילן שענינו הוא החנטה של פירות האילן (ענין של "בפועל"), ה"אפשר לומר זלא אָזלינג בטר בכח. ולכן צריך לשנות מחלוקתם גם ב"ר"ה לאילן דגם כאן אָזלינג בטר בכח לפי שכולל בפועל.

29 וע"ד צריכותא זו הוא גם בדברי ב"ה דלא אָזלינג בטר בכח.

25 גם י"ל (בפשטות), שהחידוש (דב"ש) ב"חלות דבש" הוא (לא עצם הענין דאָזלינג בטר בכח גם בכגון דא, כ"א) השיעור והאופן של ה"בכח": "משיהרהר" או "מש" יחרחר" (וע"ד המבואר להלן הערה 66 בנוגע לאמירת "בצאת ישראל ממצרים").
26 עוד מעלה בה"בכח" "חלות דבש" — שלכן א"א ללמוד ממנו דאָזלינג בטר בכח גם ב"ר"ה לאילן" — ראה לקמן הערה 33 (בשוה"ג).

זאָגן זיי "יום ראשון מדליק אהד, מכאן ואילך מוסיף והולך" — ווייל ביום ראשון איז "בפועל" פאַראַן בלוין איין טאָג, ביום שני — צוויי טעג, וכו'.

זעט מען פון דעם בנוגע שיטת ב"ש, אַז דאָס וואָס "אזלינג בתר בכח" איז גיט בלוין אַז דער "בכח" רעכנט זיך כאילו ווי די זאך וואָלט שוין געווען אויך בפועל, נאָר אדרבה יי: דער "בכח" איז דער עיקר און לויט אים ווערט באַשטימט די מציאות הדבר — וואָס דערפאַר ווערט דער מספר הנרות פון חנוכה באַשטימט "כנגד

א געוויסע זאך געפינט זיך ערשט בכח, איז עס מספיק (בנוגע להלכה) פונקט ווי די זאך וואָלט שוין גע- קומען בפועל

[ווי אין די אויבנדערמאָנטע דוג- מאות, וואָס לדעת ב"ש, איז ווי נאָר די "חלות דבש" זיינען געוואָרן מש- קה "בכח", באַקומען זיי שוין אַ דין פון משקה; און אַזוי אויך בנוגע צו "ר"ה לאילן" — וויבאַלד אַז באַחד בשבט הויבט זיך שוין אַן די יניקת האילנות "בכח" פון די וואַסער פון דעם נייעם יאָר, איז אַט-דער "בכח" שוין מספיק אַז מצד אים זאָל דער טאָג (אחד בשבט) זיין דער זמן פון ר"ה לאילן].

נאָר נאָך מער: לדעת ב"ש האָט דער "בכח" אין זיך מער חשיבות ווי דער "בפועל", און דוקא דער "בכח" באַשטימט די מציאות פון דער זאך, און ווי מען זעט עס אין דער פלוגתא זייערע אויף ב"ה בנוגע "מצות חנוכה" ¹⁰, וואו ב"ש האַלטן אַז דער מספר פון די נרות חנוכה ווערט באַ- שטימט "כנגד ימים הנכנסין" — לויט די טעג וואָס וועלן קומען, ד.ה. וואָס בפועל וועלן זיי קומען ערשט שפע- טער און דערוויילע זיינען זיי פאַראַן נאָר בכח, און דערפאַר זאָגן ב"ש "יום ראשון מדליק שמונה, מכאן ואילך פוחת והולך", ווייל דער אָנפאַנג פון ערשטן טאָג איז אין זיך כולל (בכח) אַכט טעג, דער צווייטער — מער גיט ווי זיבן, אא"וו:

און ב"ה האַלטן אַז דער מספר הי- נרות ווערט באַשטימט "כנגד ימים היוצאין", לויט די טעג וואָס זיינען שוין געווען בפועל, און דערפאַר

(31) שוהו החידוש שבדעת ב"ש ב"מצ- ות חנוכה" על שיטתם [לא רק ב"חלות דבש" — שבידו להביא ה"בפועל" גם בשעה שמהרהר (כנ"ל ס"ה, וראה לקו"ש שם ע' 115) מ"שא"כ בחנוכה, אלא גם על שיטתם] ב"ר"ה לאילן" ¹¹.

אבל מהא דסברי ב"ש ש"ר"ה לאילן הוא באחד בשבט אין רא"י ש"בכח" עדיף מ"ב" פועל" — אף שלשיטתם, אין מעשרים וכו' מהפירות שחננו מא' בשבט עד ט"ו בו על הפירות של שנה העברה הגם שבפועל חייב הן ממי השנה העברה — כי א"א שזמן אחד יהי' שייך לבי' שנים, ולכן גם כשנאמר ש"בכח" שוה ל"בפועל" (ואפילו אם נאמר ש"בפועל" עדיף מ"בכח"), מ"מ, מכיון שגם "בכח" נחשב כמו "בפועל" (ילכו) נקבע אחד בשבט ל"ר"ה לאילן — הרי ממילא יצא מכלל שנה העברה.

(* עוד חידוש בשיטת ב"ש ב"מצות חנוכה":

"ה"בכח" (ד"ר"ה לאילן) שבא' בשבט הוא בשעה שלא הותחל עדיין בפועל שלו (ועד"ז הוא גם בנוגע ל"חלות דבש"), משא"כ במצות חנוכה, הרי זה שיום הרא' שון דחנוכה כולל "בכח" שמונת ימים הוא — לפי שהוא אחד מימי החנוכה, היינו לפי שכבר הותחל בפועל של ימי חנוכה, ומכיון שהבכח בא מצד הפועל — הי' אפשר לומר שבכגון דא גם ב"ש מודים שהעיקר הוא בפועל ולא אזלינג בתר בכח.

ז. ע"פ הנ"ל קען מען אויך מסביר זיין די פלוגתא פון ר"א מיט די חכמים ור"ג בנוגע דעם סוף זמן ק"ש של ערבית י: ר"א האלט "עד סוף האשמורה הראשונה", און די חכמים יו ור"ג האלטן אז דער זמן (מדאורייתא יו) איז "עד שיעלה עמוד השחר".

איז רש"י מפרש יו, אז דער יסוד פון זייער פלוגתא איז אין דעם פירוש פון "בשכב" י: ר"א האלט, אז "בשכב כד" מיינט "כל זמן שבני אדם עוסקין לילך ולשכב", וואס "עוסקין כו" איז בלויז בין סוף האשמורה הראשונה; און די חכמים און ר"ג האלטן אז "בשכב" איז "כל זמן שבני אדם שוכבים" — און דאס איז כל הלילה. פארוואס טאקע לערנט ר"א אז עס מיינט "עוסקין לילך ולשכב" און די חכמים מיט ר"ג — "שבני אדם שוכב" ביים? איז (ע"פ הנ"ל) דער ביאור אין דעם:

בעת א מענטש איז זיך עוסק צום לייגן שלאָפן, איז אין דעם כלול בכח דער גאנצער זמן וואָס ער וועט דער-גאָך שלאָפן בפועל, און דעריבער, איז די חכמים און ר"ג, וואָס האַלטן (כשיטת ב"ה יו) אז "אזלינן בתר ב"פועל" — לערנען זיי אז "בשכבך"

ימים הנכנסין" און נ"ט יו²² "כנגד ימים היוצאין" יו.

(32) לכאורה אפשר לומר שגם ב"ש מודים ש"בכח" אינו עדיף מ"בפועל", ומה דס"ל שגם בדי ימים האחרונים מדליק רק כנגד ימים הנכנסין ולא כנגד ימים היוצאין: אין: מכיון שביום הראשון מדליק ח' גרות כנגד ימים הנכנסין (ועד"ז בגי' הימים ש' לאחריו) לפי שלדעת ב"ש מספיק גם הבכח, במילא א"א להדליק מספר זה גם בדי ימים האחרונים — שהרי צריך שיהי' הכיורא (יכולקמן סוף ח').

אבל דוחק קצת, כי באם שניהם (בכח וב'פועל) שווים הם (ובפרט אם נאמר שבפועל עדיף מבכח) — לא פסיקא מילתא, כי יש סברא לומר גם להיפך*: שבדי ימים האחרונים ידליק כנגד ימים היוצאין (שיש"גם כבר בפועל), ובמילא לא ידליק בדי ימים הראשונים במספר זה, ומהא דס"ל לב"ש שהקביעות דמספר הגרות היתה, שביום ראשון דוקא מדליק ח' יו, מוכח מזה, שלדעתם עדיף "בכח" מ"בפועל".

(33) ומה שהוצרך לשנות פלוגתת ב"ש וב"ה גם ב"חלות דבש" * ו"ר"ה לאילן" — כי [נוסף על החידוש שבפלוגתתם שם בדעת ב"ה — ע"פ הצריכותא הגיל] בימי חנוכה, הרי גם ביום הראשון הותחל כבר ה"בפועל" של שמונת הימים (שהרי

* שהרי מלכתחלה השאלה בזה היא על כל ימי חנוכה. משא"כ בנוגע ר"ה לאילן (ראה הערה הקודמת). השאלה היא בנוגע לקביעת התחלת שנה הבאה (אלא שכתוצאה מזה הו"ע סיוס שנה הקודמת).

** אבל י"ל הטעם — דביום א' שיש טברא לכאן ולכאן מחמירין להדליק ח', ובמילא נקבע הסדר דשאר הימים.

* בנוגע ל"חלות דבש", ישנה עדיפות נוספת על ה"בכח" שביום א' וחנוכה: ה"בפועל" של שאר ימי החנוכה (הכלול ביום הראשון) יבא ממילא, והוא רק מחוץ סר זמן. משא"כ ב"חלות דבש", בכדי שיבא הפועל צ"ל פעולת הריסוק (כמבואר בלקו"ש ח"ה שם).

ועפ"ז מובן (נוסף למה שנת"ל ס"ה) עוד חידוש בשיטת ב"ש ב"חלות דבש" על "ר"ה לאילן" — כי ה"בפועל" (שהי' בחמשה עשר בשבט) יבא מעצמו, ממילא.

בהימים שלאחיו רק יתוסף עוד בכמות דהבפועל", משא"כ ב"חלות דבש" ובר"ה לאילן", ה"בכח" שישנו בעת ההרהור (או החרחור), וכן ה"בכח" שבא' בשבט — אין בו עדיין ה"בפועל" כלל, גם לא התחלתו.

34 ריש מס' ברכות.

35 ראה שם ד, ריש ע"ב.

36 שם סע"א ואילך. וראה גם שם

ג, א ד"ה לאור ר"א היא.

37 ואתחנן ו, ז, עקב יא, יט.

38 בנוגע לחכמים — ראה הערה הב' אה, ורבין גמליאל — מתלמידי ב"ה הי' (ראה יבמות טו, א).

בכדי צו מאַכן אַ היכר * צווישן די צאָל ליכט וואָס מען צינדט אין די לעצטע פיר טעג פון דעם מספר הנרות וואָס אין די ערשטע פיר טעג; אָבער פון דעם וואָס אויך ביי זמן ק"ש האַלט ר"א אַז לאַחרי האַשמורה הראשונה — ווען ס'איז פאַראַן בלויז די שכיבה בפועל, קען מען שוין קיין ק"ש ניט ליינען, זעט מען די שיטה פון ב"ש קלאַר — אַז מען רעכנט זיך בלויז מיטן "בכח" אויך ווען ס'זיינען ניטאָ קיין זייטיקע טעמים פאַרוואָס מען זאָל זיך מיטן "בפועל" ניט רעכענען.

אָבער לאַידך גיסא, פון דעת ר"א ביי זמן ק"ש קען מען ניט וויסן שיטת ב"ש בנוגע מצות חנוכה. ווייל ביי זמן ק"ש איז נוגע דער טייטש פון דעם וואָרט "ובשכבך" וואָס שטייט אין תורה, און ר"א האַלט אַז דער תורה-וואָרט מיינט "בכח", עווסקין לילך ולשכב. און וויבאַלד אַז "לשון תורה לעצמה לשון כו"י", איז דערפון קיין רא"י ניט אַז אויך ניט בשייכות צו "לשון תורה" איז "אולינן (בלויז) בתר בכח".

ט. אַט די מחלוקת פון ב"ש און ב"ה — צי דער עיקר איז דער "בכח" אָדער דער "בפועל" — געפינט מען אויך בנוגע צו כללות הבריאה: "ב"ש אומרים שמים נבראו תחלה ואח"כ

* (40) וע"ד משי"ב בתוד"ה והמהדרין שבת (כא, ב).

(41) נוסף לזה: ה"בכח" שביום ראשון דחנוכה הוא לפי שכבר הותחל אז הבור על, כנ"ל הערה 31 — בשוה"ג. משא"כ מה שעוסקין לילך ולשכב — אף בשבעה זו יש גם השכיבה בפועל (שלכן הוא זמן ק"ש גם לחכמים ור"ג) — הרי זה מה שעוסקין לילך ולשכב, אינו משובח מזה ששוכבין אז בפועל.

(42) ע"ז נח, ב. חולין קלו, ב.

מיינט דער זמן ווען מענטשן "שוכבים" בפועל; אָבער ר"א וואָס ער איז גע-ווען פון תלמידי ב"ש: און ער האַלט דעריבער אַז "אולינן בתר בכח", לערנט ער אַז "בשכבך" מיינט דער זמן ווען בני אדם עווסקין לילך ולשכב. זעט מען דאָ, אַז לשיטת ב"ש קוקט מען בלויז אויפן "בכח" — וואָס דער-פאַר האַלט ר"א (מתלמידי ב"ש) אַז לאַחרי האַשמורה הראשונה — הגם אַז דאָן איז דאָ די שכיבה בפועל — קען מען שוין ניט ליינען ק"ש, היות אַז דער "בכח" איז שוין מער ניטאָ.

ה. און עס מוז שטיין בפירוש דעת ב"ש אַז "אולינן בתר בכח" סיי ביי זמן ק"ש סיי ביי גרות חנוכה — ווייל עס איז פאַראַן אַ חידוש אין שיטתם בנוגע צו זמן ק"ש אויף זייער שיטה בנוגע צו מצות חנוכה:

ביי מצות חנוכה צינדט מען יעדער נאָכט אַן אָנדער מספר ליכט. און דעריבער, איז פון דברי ב"ש אַז "יום ראשון מדליק שמונה מכאן ואילך פוחת והולך", זעט מען נאָך ניט אויף אַזוי פיל אַז זיי זאָלן זיך רעכענען בלויז מיטן "בכח" — וואָרום מען קען זאָגן, אַז דאָס וואָס אין די לעצטע פיר טעג צינדט מען דעם מספר ה-מועט בלויז "כנגד ימים הנכנסין" — כאַטש אַז "בפועל" זיינען שוין דאָן דורכגעגאַנגען מער טעג — איז עס

(39) רש"י (ד"ה שמות) ותוס' (ד"ה דר"א דשמות) — שבת קל, ב. וראה תוס' ביצה לד, ריש ע"ב שמקשה בפשיטות אפלוגתת ר"א וחכמים, ש"מחלפא שיטתיי" הוי "דב"ש ודב"ה.

(40) אבל גם משם מוכרח שלדעת ב"ש "בכח" עדיף מ"בפועל" (ולא רק שמספיק גם ה"בכח") — ראה לעיל הערה 32.

ווער עס איז „תחלה“ תחלה במעלה וחשיבות⁴¹: „שמים אָדער ארץ; און דאָס וואָס עס שטייט אין חסידות (כנ"ל) אַז „שמים נבראו תחלה“ רעדט וועגן דער התהוות בפועל און „ארץ נבראת תחלה“ רעדט וועגן מחשבה וכוונה — זיינען עס טעמים⁴² אויף זייערע שיטות ווער איז קדום במעלה וחשיבות:

ב"ה האַלטן, אַז וויבאַלד ארץ האָט עולה געווען „במחשבה תחלה“ און אין איר איז דער עיקר הכוונה, איז דעריבער זי דוקא דער „תחלה“ אין מעלה וחשיבות⁴³:

און ב"ש האַלטן, אַז וויבאַלד בפועל זיינען די שמים באַשאַפן געוואָרן פריער און 19 זיי איז באַשאַפן געוואָרן דער ארץ

[בין אַז אויך „ישראל ותורה“, דער תכלית הבריאה וואָס געפינט זיך אין ארץ⁴⁴, זיינען פריער פאַראַן אין „שמים“, און 19 דאָרט זיינען זיי נמשך געוואָרן אין ארץ⁴⁵].

48) להעיר מהדין (ברכות מא, א) „כל המוקדם בפסוק . . . מוקדם לברכה“, לפי שהוא חשוב יותר (ראה טוש"ע או"ח טרי"א ס"ד, סדר ברה"י לאדה"י פ"י ה"ב). 49) מהמשל דעלי ושרפרף בחגיגה ובי"ר שם מוכח, שפלוגתתם היא בנוגע לתחלה בזמן. ויובן זה ע"פ מ"ש לקמן הערה 60. 50) ראה מקומות שנסמנו בהערה 44, דמצד זה שהארץ עלתה במחשבה תחלה, יש בה (צילוי וחשיבות —) הכח להצמיח מאין ליש (שאינו בשמים).

51) וכמזיל (נמשך בלקו"ש ח"ה ע' 159 הערה 62) „בשביל ישראל ובשביל התורה“. (וראה שם בפנים, שכל העולם 199 הוא לישראל ותורה). 52) שהרי נשמות גזורות מתחת כסא הכבוד „זח"ג כט, ב, ו. ועוד. וראה גם רש"י ד"ה בצרור החיים — שבת קנב, ב) שהוא בערבות „דאיקרי שמים“ (חגיגה יב, ס"ב). וכן „תורה (היא) מן השמים“ (משנה ר"פ חלק), ומשם — נמשכו למטה בארץ.

נבראת הארץ . . . וב"ה אומרים ארץ נבראת תחלה ואח"כ שמים⁴⁶.

איז מען אין דעם מבאר⁴⁷, אַז אין דער התהוות בפועל, איז „שמים נבראו תחלה“, וואָרום וויבאַלד אַז די התהוות העולמות איז בדרך פון אַ השתלשלות מלמעלה למטה, זיינען פריער באַשאַפן געוואָרן שמים און 19 זיי איז באַשאַפן געוואָרן די ארץ (כשם ווי לאַחרי בריאתם איז ארץ מקבל פון שמים⁴⁸):

און במחשבה וכוונה, האָט די ארץ עולה געווען „במחשבה תחלה“ פאַר שמים [און דאָס גופא איז דער טעם וואָס ארץ איז באַשאַפן געוואָרן שפּע־טער, ווייל „סוף מעשה במחשבה תחלה“⁴⁹; און ווי באַוואוסט די דוגמא אַז בויענדיק אַ בנין איז דער טעם וסיבת כל הבני' — ווייל ער וויל דעם בנין ווי ער איז אַ פאַרענדיק־טער].

ס'איז אָבער ניט מובן:

לפי הנ"ל קומט דאָך אויס, אַז ב"ש און ב"ה ריידן וועגן צוויי באַזונדערע ענינים: ב"ש ריידן וועגן די התהוות בפועל, און ב"ה — וועגן די כוונה ומחשבה. אָבער דער לשון „ב"ש אומרים וב"ה אומרים“ באַ־ווייזט אַף אַ מחלוקת. איז אין וואָס באַשטייט זייער פלוגתא⁵⁰?

מזו מען דעריבער זאָגן, אַז די פלוגתא פון ב"ש און ב"ה איז —

43) חגיגה יב, א. ב"ר פ"א, טו.
44) תוי"א ר"פ ויגש (ובתו"ח שם — בא"א קצת). סה"מ תרכ"ט ע' יח ואילך.
ד"ה כי המצוה הזאת תרסי' ויב"מ.
45) כמ"ש (הושע ב, כג) „אענה את השמים והם יענו את הארץ“.
46) פיוט לכה דובי.
47) וכמו שמקשה בתו"ח שם (פ"ט, ג): לפי"ז יקשה מאד על ענין מחלוקתם . . . דלכאורה אין בזה מחלוקת כלל לפי הנ"ל. עיי"ט.

של הקב"ה, וואו עס האָט געקענט זיין דער "בפועל" אָן דעם "בכח", וויבאלד אָבער אָן לפועל האָט דער אויבערשטער באַשאַפֿן די ארץ אין אַזאַ אופן אַז זי נעמט זיך פֿון דעם וואָס פֿריער איז זי פֿאַראַן "בכח" אין שמים, איז אויך אין דעם פֿאַל "אז ליגן בתר בכח".

אָבער אַעפֿ"כ דאַרף שטיין די פֿלוג־תא פֿון ב"ש און ב"ה אויך אין אַנ־דערע ערטער — בכדי צו לאָזן הערן די שיטה פֿון ב"ה⁵⁵, אַז אפילו ביי נבראים וואו מען מוז אַנקומען צום "בכח", אויך דאָ האַלטן זיי אַז "אזליגן בתר בפועל".

יא. מען דאַרף נאָך אָבער פֿאַר־שטיין דעם טעם פֿון ב"ש אַז "שמים נבראו תחלה":

פֿון דעם אַליין וואָס לאַחרי בריאת השמים איז באַשאַפֿן געוואָרן די ארץ — כאַטש אַז אין "שמים" איז שוין דאָ די ארץ "בכח" — איז דאָך מוכח, אַז די כוונה איז אין ארץ ווי זי איז בפועל, און דוקא דאָס (דער "בפועל" פֿון ארץ) האָט עולה געווען במחשבה תחלה. היינט ווי קען מען עס זאָגן אַז דער עיקר המעלה איז אין שמים און אַז זיי זיינען "תחלה" במעלה וחשיבות?

עד"ז איז אויך די שאלה בנוגע צו כללות שיטת ב"ש וואָס "אזליגן בתר

הייסט עס דאָך אַז דער "בכח" פֿון "ארץ" (וואָס האָט עולה געווען במחשבה תחלה) געפינט זיך אין "שמים", דעריבער זיינען די שמים דער "תחלה" במעלה און חשיבות — ווייל ב"ש גייען לשיטתם, אַז דער עיקר המעלה איז אין דעם "בכח"⁵⁶.

י. דער חידוש אין שיטת ב"ש אַז "שמים נבראו תחלה" מצד דעם וואָס שמים איז דער "בכח" — לגבי זייער שיטה "אזליגן בתר בכח" אין אַלע אַנדערע ערטער:

ביי נבראים, מוז צום ערשטן זיין דער "כח", און דוקא פֿון אים (און נאָך אים) קען אַרויסקומען דער "פועל". משא"כ ביי בריאת שמים וארץ וואָס דער אויבערשטער האָט באַשאַפֿן, איז דאָך מובן, אַז וויבאלד דער אויבער־שטער איז ניט מוגדר ח"ו אין קיינע גדרים, קען ער באַשאַפֿן דעם "בפועל" אויך פֿאַר דעם "בכח" (אָדער בכלל אַז אַ "בכח").

קען מען דעריבער ניט אַפֿלערנען דעת ב"ש בנוגע צו בריאת שמים וארץ, פֿון זייער שיטה אַז "אזליגן בתר בכח" אין די אַנדערע ערטער — וואָרום מען קען זאָגן, אַז די מעלה פֿון "כח" איז — ווייל אַז אים קען דער "פועל" ניט זיין, משא"כ בבריאה ע"י הקב"ה. דאַרף דערפֿאַר שטיין שיטת ב"ש אויך בנוגע צו בריאת שמים וארץ⁵⁷, אַז אפילו אין מעשיו

טחם ד"אזליגן בתר בכח" בכל מקום, כדי לקמן סי"ב. (ויחירה מו: : באם לא היינו יודעים דעתם ששמים נבראו תחלה, הי' אפשר לטעות שזה שסוברים "אזליגן בתר בכח" בכ"מ הוא לא מצד מעלת הכח מצד עצמו, כ"א לפי שבהבכח ישנה אפשריות להבפועל, כדלקמן הערה 61.)

55) וי"ל שזהו חידוש גם בדעת ב"ש, שגם בעניני ארץ גופא, אף שכללות ענינה (גם ה"בכח" שבו) הוא בפועל (מטה), מ"מ אזליגן בתר בכח.

53) בפעמי' מהדו"ת ע' 180, שהטעם דב"ש ד"שמים נבראו תחלה" הוא, לפי ש' סוברים שהצורה היא העיקר. אבל י"ל, שהמעלה ד"שמים" (לפי דעת ב"ש) היא לא רק מצד ה"צורה" כ"א — לפי שבה "בכח" (שמים) לילול בו גם ה"חומר" (ארץ), כבפנים.

54) ועוד (ועיקר): דעת ב"ש ששמים נבראו תחלה" הוא המקור והביאור לשי'

דער עיקר איז דער „בפועל“ — ווייל כח איז ענינו העלם און פועל — גילוי.

און דאָס איז אויך דער ביאור פלוגתת ב"ש וב"ה צי „שמים נבראו תחלה“ אָדער „ארץ נבראת תחלה“: בכדי עס זאל זיך דורכפירן די כוונת הבריאה, דאָרפן זיין סיי „שמים“ און סיי „ארץ“; די נפק"מ איז אָבער, אַז מצד בחי' גבורה — דער שרש פון ב"ש — וויבאלד אַז ענינה איז „העלם“ און „העלאה מלמטה למעלה“, קומט אויס אַז דער תכלית הכוונה אין דער בריאה פון „מטה“ (ארץ) איז — אַז ער זאל זיך ציען און עולה זיין צו דעם „מעלה“ (שמים). דעריבער זאָגן ב"ש „שמים נבראו תחלה“⁵⁶; משא"כ מצד בחי' חסד — דער שרש פון ב"ה — וויבאלד אַז ענינה איז „גילוי“ און „המשכה מ" למעלה למטה“, קומט אויס אַז די כוונה איז אין דעם „מטה“ גופא, און אויך דער תכלית פון דעם „מעלה“ איז — אַז ער זאל נמשך ווערן און נתגלה ווערן למטה. דערפאַר זאָגן ב"ה „ארץ נבראת תחלה“.

60 ומכיון שלדעת ב"ש הכוונה בה „מטה“ (ארץ) היא שיתעלה לה „מעלה“ (שמי' ים), הרי מובן שאופן בריאת הארץ הוא כפי אופן השמים — ראה רש"י חגיגה שם (ד"ה שרפוף) „ולפי גובה הכסא הוא מתקן השרפוף“. משא"כ לדעת ב"ה שה' כוונה בה „מעלה“ היא שבבילי ה „מטה“ — אופן בריאת השמים הוא כפי הארץ. ולה' עיר מלקוית ויקרא ד, ב: „כמו"כ יובן מזה הנמשל למעלה. . או שכמו שהוא למעלה כך הוא למטה“.

ועפ"ז י"ל שהכוונה ב"תחלה" היא גם בזמן (כדמוכח ממשטות הלשון בחגיגה וב"ר שם), היינו בהענין ד, סיבה ומסובב: לדעת ב"ש הארץ מסובב היא משמים — שמים נבראו תחלה; ולדעת ב"ה הארץ היא סיבה לשמים — ארץ נבראת תחלה.

בכח: די מעלה פון „כח“ איז דאָך לכאורה, בלויז דאָס וואָס עס קען פון אים אַרויסקומען אַ „פועל“. (ביז אַז די באַדייטונג פון דעם וואָרט „כח“ איז — אַז ער קען אויפטאָן אַ פועל). איז ווי קען מען זאָגן אַז דער עיקר המעלה איז אין דעם „בכח“ (ביז אַז בכמה דינים רעכנט מען זיך בלויז מיטן „בכח“ און ניט מיטן „בפועל“⁵⁷) — בשעת אַז די חשיבות און די מעלה פון „כח“ איז, דאָס וואָס ער קען אַרויסברענגען דעם „פור“ על“?

יב. וועט מען עס פאַרשטיין בהק' דים די שייכות פון די צוויי שיטות — „אזלינן בתר כח“ אָדער „אזלינן בתר פועל“ — צו ענינם פון ב"ש און ב"ה⁵⁸:

ב"ש איז שרשם פון גבורות, און ב"ה איז שרשם פון חסדים⁵⁹ (וואָס דערפאַר זיינען ב"ש מחמיר און ב"ה מקיל⁶⁰). און היות אַז גבורה איז בחי' „העלם“ און חסד איז „גילוי“, דעריבער האַלטן ב"ש אַז דער עיקר איז דער „בכח“ און ב"ה האַלטן אַז

56 וכמו בזמן ק"ש של ערבית, דלד' עת (ריא — להיותו מתלמיד) ב"ש הוא רק כשעוסקין לילך ולשכב ולא כששוכבין בפועל*.

ואף שלדעת ב"ש זהו פירוש „בשכבך“ שגומר בכתוב (וראה לעיל סעיף ח', שלכן אין ללמוד ממנו לדינים אחרים) — הא גופא טעמא בעי: מדוע אמרה תורה (לפי ב"ש) שזמן ק"ש הוא רק בעת השכיבה בכת. וראה הערה הנ"ל.

57 ראה גם בית האוצר שם.

58 לקו"ת שה"ש מח, ג. ובכ"מ.

59 ראה תניא בהקדמה (ד, רע"א).

* בנוגע לדעת ב"ש ב, מצות חנוכה — י"ל (בדוחק), שזוהו בכדי שיהי' הכירא כו' כניל תזנת ט"ח.

און די פלוגתא פון ב"ש וב"ה בנוגע בריאת שמים וארץ, איז דער יסוד צו זייער פלוגתא אין אלע דיני התורה, צי אולינן בטר כח אדער בטר פועל: לויט שיטת ב"ה אז דער תכלית איז דער "מטה", קומט אויס אז דער עיקר המעלה איז אין דעם "בפועל", און ענינו פון דעם "בכח" איז — דאָס וואָס פון אים קומט אַרויס דער בפועל;

משא"כ לויט שיטת ב"ש אז דער תכלית המעלה באַשטייט אין "שמים", און די אויפגאַבע פון "ארץ" איז — זיך צו ציען און עולה זיין צום "שמים", לייגט זיך צו זאָגן אז דער "כח" איז ניט קיין מיטל צו דעם "פועל", נאָר אדרבה: דער עיקר ה' מעלה איז אין דעם כח גופא, און דער "פועל" איז בלויז דער "אבן הבוחן" דורך וועלכן עס ווערט נתגלה און נתאמת דער "בכח".⁶¹

61 לכאורה ה' אפשר לומר, שהטעם דב"ש דאזלינן בטר בכח הוא [לא מצד מעלת הכח מצד, כ"א] לפי שבה"בכח" ישנה אפי' שריות להבפועל, ומה שהבכח עדיף מה' בפועל — אף שעיקר מעלתו הוא האפי' שריות להבפועל — נפרש שזהו לפי שהמציאות (של הבפועל) נתחדשה — כש' נתחדש הכח ואפשריות אליו, ולכן ה"בכח" הוא עיקר מציאותו של הבפועל*.

[ומטעם זה סוברים ש"בשכבך" הוא רק כשעוסקין לילך ולשכב ולא כששוכבין

יג. ע"פ כל הנ"ל וועט מען און פארשטיין דעם טעם פון ב"ש צו זאָגן "בצאת ישראל ממצרים" גלייך נאָך אכילת הפסח (אפילו פאַר חצות):

יציאת מצרים איז געווען בזכות דם פסח.⁶² און וויבאלד דער "שכר מצוה" איז מסובב פון דער מצוה⁶³ ובמילא אויך כלול אין איר (ווי ביי יעדער סיבה ומסובב וואָס דער "מסובב" איז כלול "בכח" אין זיין "סיבה"), איז פאַרשטאַנדיק, אז בעת אכילת הפסח [וואָס דאָן ווערט נשלם דער ענין פון קרבן פסח, וואָס "לא בא מתחלתו אלא לאכילה"⁶⁴] — טוט זיך שוין אויף בכח ובהעלם דער ענין פון יציאת מצרים.⁶⁵

דערפאַר זאָגן ב"ש אז גלייך נאָך אכילת הפסח זאָגט מען "בצאת יש-

בפועל, כי עצם המציאות ד"בשכבך" הוא מה שעוסק לשכב, והשכיבה בפועל היא רק ההמשך והגילוי של עיקר מציאות השכיבה — שנתחדשה בשעה שעוסק לילך ולשכב]. אבל, מכיון שגם בבריאת שמים וארץ סוברים ב"ש שעיקר המעלה היא ה"בכח" — אף שתכלית המכוון בזה שעלה במח' שבה תחלה היא הארץ כמו שהיא בפועל (ולא כמו שהיא כלולה בכח בשמים), היינו שאינו מספיק מה שישנו כח ואפי' שריות להבפועל (דאל"כ לא היתה הארץ צריכה להתהוות) —

מוכח מזה, שדעת ב"ש היא שהמעלה ובכח הוא מצד ענין הכח ("מעלה") גופא, ומה שהוצרך לבריאת הארץ הוא בכדי שגם ה"מטה" יתעלה לה"מעלה". ולכן מסתבר, שגם בשאר המקומות — שיטתם "אזלינן בטר בכח" היא מצד מעלת הכח גופא, ככפנים.

- 62 פדר"א פכ"ט. מכילתא ורש"י בא יב, ו.
- 63 ראה לקו"ש ח"ה ע' 135 הערה 23. וש"נ.
- 64 פסחים עו, ב.
- 65 ולהעיר מזה שהפסח ה' נאכל דרך חירות (שו"ע אדה"ו סי' תעב סי"ד).

* וגם מזה דס"ל לב"ש דאזלינן בטר בכח" בה"הרואה יום אחד עשר" (אף שלעולם לא יבא לידי בפועל) אין רא"י שהמעלה ד"בכח" היא מצד עצמו — כי (א) הגדר דאזלינן בטר בכח" שם הוא רק זה שבכח ג"כ מספיק כו' (אבל לא שהוא העיקר ושהוא עדיף מ"בפועל"). (ב) מה שה"בכח" לא יבא לעולם לידי "בפועל" הוא מצד הימים שלאחריו, אבל מצד ה"בכח" גופא יכול הוא לבא גם לידי בפועל, ככל ימי זיבה.

זיי מאַנען פון דעם אויבערשטן (און זיי וועלן זיכער אויספירן ובקרב ממש) די גאולה בפועל ובגשמיות — „עד מתי קץ הפלאות“⁷¹ !. כלו כל הקצין, שוין לאַנג צייט אַז מען זאָל אַרויסגיין פון גלות פשוט בגשמיות, און — „בנערינו ובוקנינו בבנינו וב־בנותינו“⁷² ביז אַז „לא תשאר פר־סה“⁷³, און אין אַן אופן פון „שמחת עולם על ראשם“⁷⁴.

עס זאָל שוין בפועל מקויים ווערן די הבטחה⁷⁵ „כי אלקים יושיע ציון ויבנה ערי יהודא וישבו שם וירשנה וזרע עבדיו ינחלה ואוהבי שמו ישכנו בה“⁷⁶, בעגלא דידן.

(משיחות אחש״פ וש״פ קדושים תשכ״ז)

ראל ממצרים — ווייל שוין דאָן איז פאַראַן יצי״מ „בכח“, און זיי גייען דאָך לשיטתם אַז „אולינן בתר בכח“⁶⁶.

יד. עס שטייט דאָך „כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות“⁶⁷. איז כשם ווי בנוגע צו יצי״מ האַלטן ב״ה [וואָס ב״ש און ב״ה הלכה כב״ה⁶⁸, ביז אַז „ב״ש במקום ב״ה אינה מש־נה“⁶⁹] אַז „אולינן בתר בפועל“, און אויף יצי״מ שבכח קען מען קיין „הלל“ ניט זאָגן ;

אַזוי איז אויך בנוגע צום „אראנו נפלאות“ פון דער גאולה העתידה, אַז אידן קענען ניט באַנוגענען זיך מיט דער גאולה וברוחניות⁷⁰, נאָר

66) והחידוש בדעת ב״ש בזה הוא (ראה עד״ז לעיל הערה 25) לא עצם הענין ד״אז לינן בתר בכח, כ״א : בה״בכח״ דיצי״מ ישנם כמה ענינים : הבטחת הקב״ה „ואחרי כן יצאו ברכוש גדול“ שהיתה עוד קודם הגלות ; ביטול העבודה מאבותינו שהי בר״ה (ר״ה יא, רע״א) ; „החדש הזה לכם ראש חדשים גוי“ (ששייך לגאולתן של ישראל או) שהי בר״ח ניסן — וקמ״ל ב״ש שה״בכח״ דאמירת וענין „בצאת ישראל ממצרים“ — הוא אכילת הפסח.

67) מיכה ז, טו.

68) עירובין יג, ב.

69) ברכות לו, ריש ע״ב.

70) כידוע מענה כ״ק אדמו״ר הצ״צ לכ״ק אדמו״ר מהר״ש (על שאלתו בנוגע

לה״קץ״ שהי על שנת תר״ח) : והרי גד־פס הלכות ! ואמר כ״ק אדמו״ר מהר״ש „מען דאַרף האַבן משיחין למטה מעשרה טפחים“ !

71) לשון הכתוב (דניאל יב, ו).

72) בא י, ט.

73) שם, כו.

74) ישעי׳ לה, י, נא, יא.

75) תהלים סט, ל״ז.

76) ג׳ הענינים שבוה (ירשנה, ינחלה, ישכנו בה) ראה מכי יוד כסלו, תשל״א (נדפס בלקו״ש ח״ה ע׳ 419 ואילך).

יו"ד ש ב ט

אחת כו"כ ניט קיין כלים צו חסידות.
 (ב) אָז די אַרבעט פון הפצת ה' תורה ומצות וכו' זאָל מען טאָן מיט דער גרעסטער זריזות.

און אָט-די צוויי נקודות ווייזט ער אָן אין דער התחלה וסיום פון דעם מאמר.

ב. אין אָנהויב פון מאמר ברענגט דער רבי בעל ההילולא דעם מאמר המדרש: אויפן פסוק: באתי לגני אחותי כלה: "לגן אין כתיב כאן אלא לגני לגנני למקום שהי' עיקרי בתח"ל דעיקר שכינה בתחתונים היתה". ד.ה. אָז די השראת השכינה בתחתונים וואָס איז געווען בעת הקמת המש"כ (וואָס דערויף זאָגט דער אויבער-שטער "באתי לגני") איז שוין געווען בתחילת הבריאה (און ניט ווי דער מ"ד: אָז "דבר חידוש הוא"). מער ניט וואָס דורכן חטא עה"ד והחטאים שלאחריו איז — "פסק", און דערנאָך, בעת הקמת המשכן, "חזר לכמות שהי'".

און אין דעם סיום המאמר ברענגט ער דעם מדרש: "אין אדם שליט לומר המתינו לי עד שאעשה חשבון נותי ועד שאצוה לביתי כו'", וואָס דעריבער טאָר מען ניט אָפלייגן אויף שפעטער די אַרבעט וואָס מען האָט צו טאָן, וואָרום "מי הוא היודע עתו וזמנו".

מיטן ברענגען בתחלת וסיום המ"אמר אָט-די צוויי מדרשים, ווייזט ער אָן די צוויי נקודות הנ"ל: מיטן מד-

א. ס'איז ידוע אָז בעת ההסתלקות קומען זיך צוזאמען "כל מעשיו ותו"רתו ועבודתו אשר עבד כל ימי חייו". דערפון איז פאַרשטאַנדיק, אָז אין דעם מאמר ד"ה באתי לגני וואָס דער רבי בעל ההילולא האָט אַרויסגעגעבן צו זיין יום ההסתלקות (ובפרט אין דער התחלה וסיום פון מאמר — וואָס דער תוכן פון יעדער ענין זעט זיך אָן מער בגילוי אין זיין התחלה: וס' יום!) קומט צום אויסדרוק אַ נקוד' דה עיקרית פון כל עמלו, וואָס ער האָט געהאַרעוועט בחיים חיותו בעלמא דיין.

פון די נקודות העיקריות פון דער עבודה פון בעל ההילולא — וואָס דאָס האָט ער אויך געמאַנט פון די אַלע וואָס הולכים בדרכיו אשר הורגו, זיי נען:

(א) צו פאַרשפרייטן תומ"צ — כו' לל אויך דעם מאור שבתורה — בכל מקום ומקום, אויך אין אַזעלכע ער-טער וואָס זיינען (בגילוי) גאָר קיין כלים ניט צו תומ"צ בכלל, און על

(1) אגה"ק סכ"ז. וראה לעיל ע' 35 ובהנסמן שם.

(2) מכיון ש(ההתחלה וה) "ראש" כולל כל הענין, וראה לקו"ש ח"ה ע' 58 הערה 12 [בנוגע לשם הסדרה. ועד"ז יש לומר בנוגע לשמות (שנקבעו לה) מאמרים, וכיו"ב], עיי"ש.

(3) ש"הכל הולך אחר החתום" (ברכות יב, א).

ויש לומר שזהו אחד הענינים מה שנעוץ תחלתן בסופן וסופן בתחלתן — כי בשניהם מתבטא עיקר הדבר.

ולעזיר ממטבע ברכות שעיקר הדיוק הוא בהתחלה והחתימה (שו"ע אדה"ז סקי"ד ס"ח).

(4) ראה גם לקו"ש ח"ג ע' 875.

(5) שהש"ר רפ"ה. וש"נ.

(6) שה"ש שם.

(7) במדבר פ"ב, ו. וראה יפ"ת לבי"ר

פ"ט, ו.

(8) דב"ר פ"ט, ג.

עיקר שכונה אין דוקא בתחתונים היתה.

קען מען אָבער נאָך אַלץ טענה'ן: אמת טאַקע, אַז בתחילת הבריאה אין געווען אַנדערש; אָבער איצטער אין דאָך די וועלט „פול“ מיט קליפות „והרשעים גוברים“ בו'?

אויף דעם קומט דער הסבר ווייטער אין מאמר, אַז דער תכלית הכוונה אין בריאת והתהוות העולמות אין דאָס וואָס „נתאוה“ הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים, און היות אַז די כוונת גה וועט דאָך זיכער דורכגעפירט ווערן

[וואָרום וויבאַלד אַז די מציאות ה' בריאה אין באַשאַפֿן געוואָרן (און זי ווערט באַשאַפֿן בכל רגע ורגע)¹² צו ליב דער כוונה, אין דאָך ניט שייך אַז די עניני הבריאה, מעשה בני אדם (חטא עה"ד וכו'), זאָלן האָבן כח"י צו מנגד זיין און ניט צולאָזן ח"ו די אויספירונג פון דער כוונה]

און סוכ"ס וועט די וועלט ווערן אַ דירה לו ית' — קומט דאָך אויס אַז דער איצטיקער שינוי אין וועלט, אַט-דאָס וואָס זי איז אַן „עולם ה' קליפות“, אין אַ „שינוי החוזר לבריית תו" (וואָרום סוכ"ס וועט דאָך קומען אַ צייט ווען „ואת רוח הטומאה אע" ביר מן הארץ“¹⁵ ווי ס'איז געווען קודם החטא), און „שינוי החוזר לבריית תו לא שמי' שינוי“¹⁶, הייסט עס דאָך אַז בפנימיות אין אויך איצטער די וועלט אַ „דירה לו ית'“¹⁷. ובפרט

רש בסיום המאמר ווייזט ער אַן, אַז די אַרבעט דאָרף געטאָן ווערן בורי' זות; און מיטן מדרש בתחילת המאמר ווייזט ער אַן אין וואָס עס דאָרף באַ- שטיין די אַרבעט גופא: פאַרשפרייטן תומ"צ בכל מקום ומקום, כדלקמן.

ג. בשעת אַ איד באַטראַכט זיך אין דעם מצב פון דער וועלט, וואָס עוה"ז אין דאָך (ווי דער אַלטער רבי זאָגט¹⁸) „מלא קליפות וסט"א“, ד.ה. אַז יעדער נקודה פון עוה"ז אין פול מיט קליפות; ביז אַז דער נאָמען פון עוה"ז — וואָס דער נאָמען פון יעדער זאָך ווייזט אויף איר מהות¹⁹ — אין „עולם הקליפות וסט"א“²⁰, קען ער ביי זיך טראַכטן;

וויבאַלד אַז דער אויבערשטער האָט באַשאַפֿן די וועלט אויף אַזאַ אופן אַז זי זאָל זיין „עולם הקליפות“, אין דאָך ניט שייך אַז אײַך זאָל זי קענען איבערמאַכן, און וויבאַלד אַזוי — וועל איך זיך אַפּוונדערן פון וועלט און זיין אַפּגעשלאָסן אין די ד' אמות פון תורה און תפלה און ניט האָבן צו טאָן מיט וועלט!

אויף דעם אין דער רבי מסביר גלייך בתחלת המאמר, אַז אדרבה: דאָס וואָס די וועלט אין אַן עולם הקלי- פות אין עס [ניט אַן ענין וואָס מצד דעם עצם מהות פון עוה"ז אין מוכרח אַזוי, נאָר ס'איז] אַ צוגעקומענע זאָך, אַן ענין וואָס אין ניתוסף געוואָרן (לאחר הבריאה) דורכן חטא עה"ד וכו'; אָבער מצד איר עצם מהות, אין גאָר פאַראַן אַ מעלה אין עוה"ז לגבי די עולמות עליונים, וואָרום

12) תנחומא גשא טו. וראה לעיל ע' 17
הערה 42.
13) שעויהו"א בתחלתו.
14) ראה לקו"ש ח"ג ע' 97 בהערה.
15) זכרי' יג, ב.
16) נסמן לקמן ע' 89 הערה 25.
17) ויתירה מזו: מכיון שהכוונה בה' סטיא גופא היא כפי לאהפכא חשוכא לנהורא

9) תניא פל"ו.
10) ראה בארוכה לעיל ע' 35 ואילך ובהנמקן שם.
11) תניא פ"ו (ל"ד, סע"ב).

דאָ קומט אויף די שאלה: וואָס איז דער תכלית פון דער גאַנצער עבודה, וואָס אַ איד האָרעוועט אָפּ במשך כל ימי חייו אויף אויסצואידלען זיין גוף? אויב לאַחרי הסתלקותו ווערט ער נפסד?

און די קשיא איז נאָך שטאַרקער: דאָס וואָס דער גוף ווערט נפסד (בצאת הנפש מן הגוף) איז עס דאָך (ניט קיין ענין וואָס ווערט אין אים נתחדש, נאָר) כמ"ש: "עפר אתה ואל עפר תשוב" (אַז מצד דעם וואָס אויך איצטער איז "עפר אתה" — דעריבער "ואל עפר תשוב"), און היות אַז "שינוי החזור לברייתו לא שמי' שינוי", איז ער דאָך במילא ניט קיין מציאות אמיתי אויך איידער ער איז "שב לעפרו" — און וויבאַלד אַזוי, קומט דאָך אויס לכאורה אַז די עבוֹרה פון תומ"צ איז פאַרבונדן מיט אַן ענין וואָס איז (אויך בעת העבודה) ניט קיין מציאות אמיתי ח'ו!?

און הגם אַז דער "עצם לוו" (וואָס בלייבט איבער פון גוף) ווערט קיינ־מאָל ניט נפסד, און אויך אויף דער תחי' פון כללות הגוף שטייט: "יחיו מתוך" (און ניט "יברא"), ווייל דער אופן התחי' וועט זיין (ניט אַז עס

הגוף מהנפש (שהיחיה"א פ"ו סידור ד"ה כד אנת תסתלק), (ב) גם לאחר ההסתלקות עדיין רוח הנפש נמצא על הגוף (ד"ה שובה תרנ"ט. וראה ד"ה כי חלק תרצ"ד (תשי"א) פ"ט. ואכ"מ).

(22) ראה תניא פל"ו (מת, ב), שתכלית ירדת הנשמה למטה היא (לא בשביל עצמה, כ"א) בכדי לתקן את הגוף (ונה"ב וחלקו בעולם), וראה גם מאמר הבעש"ט עה"פ עוב תעווב עמו (היום יום ע' כג. ובכ"מ).

(23) בראשית ג, יט.

(24) ב"ר פכ"ח, ג. וש"ג זח"ב כח, ב.

ועוד, תוד"ה והוא (ב"ק טו, ב).

(25) ישעי' כו, יט.

אַז דער שינוי (איז ניט נאָר אַז ער קען חזור זיין לברייתו נאָר ער) וועט זיכער חזור זיין לברייתו, כנ"ל.

און וויבאַלד אַז דער גילוי לעתיד וועט זיין אין אַן אופן פון "מלאה" הארץ דיעה את הוי' כמים לים מכ־סימ"י און "וידע כל פעול כי אתה פעלתו" קומט ממילא אויס, אַז אויך איצטער (בפנימיות) איז אַזוי אין יעדער נקודה פון וועלט, אויך אַפילו דאָרטן וואו עס זעט זיך אַז כאילו אַ התנגדות צו אלקות, צו זיין אַ דירה לו ית', און דעריבער דאָרף מען מפיץ זיין יהדות בכל מקום ומקום, בכדי צו מגלה זיין דעם טוב וואָס איז דאָ אין יעדן אָרט.

ד. דעם מאמר האָט דאָך דער רבי אַרויסגעגעבן צו יום הסתלקותו — איז די הוראה הנ"ל אין אַנפאַנג פון מאמר פאַרבונדן אויך מיט דעם ענין פון הסתלקות:

לאַחרי ווי די נשמה ווערט נסתלק פון גוף, ווערט דער גוף נפסד. און

(ועד שהחושך עצמו יאיר — בהמאמר לקמן סעיף ה'), שדוקא עי"ז, "אסתלק יקרא דקוב"ה בכולהו עלמין" (כמבואר בהמאמר) — הרי הירידה שנעשה ע"י החטא (לא רק שאינה ירידה אמיתית, כבפנים, אלא אדרבה) היא חלק מהעל"י שהיה על ידה, כמבואר בלקו"ש ח"ה ע' 66.

(18) היפך דמלא קליפות הנ"ל.

(19) ישעי' יא, ט.

(19*) נוסח תפלת העמידה דר"ה.

(20) כמו שההוראה שבסוף המאמר ("אין אדם שליט כו") שייכת להסתלקות, ול"העיר, שגם במאמר הזה "אסתלק יקרא דקוב"ה בכולהו עלמין" המובא בתחילת המאמר, מרמז תוכן ענין ההסתלקות, כמבואר בהקדמה לקונט' פורים תשי"ה הערה ב'. (21) כי הגוף מצד עצמו הוא "עפר אתה", כולקמן בפנים.

ומה שהגוף אינו נפסד תיכף כשנסתלק הנפש ממנו, הוא לפי: א) שאין התהוות

נוי וואָס איז אין אים געוואָרן דורך
(דעם חטא עה"ד און דער "מסובב"
פון אים) — "ואל עפר תשוב", איז
בלויז אין זיין חיצוניות, ניט אין זיין
עצם מהות. וואָרום מעשה בני אדם
קען ניט משנה זיין ח"ו (וכנ"ל ס"ג)
די בחירת העצמות, וואָס ער האָט
בוחר געווען אין אַ אידישן גוף.

און דאָס גופא איז דער ביאור דע-
רויף וואָס דער "עצם לוז" [האָט ניט
נהנה געווען פון דעם עץ הדעת" —
און] ווערט קיינמאל ניט נפסד —
ווייל ער איז די "עצמות" פון גוף" —
און אין עצמות (פון גוף) איז ניט
שייך קיין (חטא און) הפסד.

און וויבאלד אַז "ובנו בחרת" איז
דאָך אויך אין כללות הגוף, איז דער-
פון פאַרשטאַנדיק אַז בפנימיות איז
אויך אין כללות הגוף ניט שייך קיין
הפסד" — און דאָס וואָס ער וועט לע"ל

וועט באַשאַפן ווערן אַ נייער גוף" —
נאָר) אַז דער גוף וועט נבנה ווערן
פון דעם עצם לוז" —

— וויבאלד אָבער אַז דער גוף מצד
עצמו איז "עפר אתה", און דאָס וואָס
עס מאַנט זיך מצד זיין ענין איז "ואל
עפר תשוב", קומט דאָך במילא אויס
אַז דאָס גופא וואָס (דער אופן התחי'
וועט זיין ניט בדרך בריאה חדשה,
נאָר אַז) ער וועט נבנה ווערן פון דעם
עצם לוז, איז עס אַן ענין פון "ברי-
אה" חדשה" — וואָרום דער גדר
הגוף מצד ענינו איז "עפר" — ?

ה. אויף דעם איז דער ענטפער,
אַז פאַרקערט: וויבאלד אַז "עיקר
שכינה בתחתונים היתה", וואָס דער-
פאַר איז "ובנו בחרת" דוקא אין דעם
גוף הגשמי" — איז במילא דער גוף
אַ מציאות אמיתי וואָס אין אים איז
קיין הפסד ניט שייך. און דער שי-

31) אלי רבה לאו"ח סי' ש. וכותב
ע"ז "שמעתי". ובשמות" חת"ס חיו"ד ששל"ז
מביא זה בפשיטות מבלי לציין המקור.
וצריך חיפוש במדרו"ל.

בהשמועה בא"ר שם כתב "א"כ (דאינו
נהנה בשום אכילה*) לא נהנה מעץ הד-
עת". וצ"ע לתחך זה עם מ"ש (ב"י ולבוש
לאו"ח שם ועוד) שנהנה מסעודת מלוח
מלכה. אבל ראה סידור יעב"ץ ומירות
למוצאי שבת. — במעבר יבק שפת אמת
מ"ב פ"ו: ואינו נהנה רק מסעודת שבת
ויש אומרים מיין הבלה הועת אתרים
שאינו נהנה כלל מאכ"ש.

32) ולהעיר מה דהעוף "חול" נשרף
(אלא ש) משייר בו כביצה וחזור כו' וחי,
מפני שלא אכל מעה"ד (ב"ר פ"ט, ה) —
היינו שנשאר העצמות. והא דהשאר נשרף
— י"ל בפשוט דהא אוכל שאר דברים
ונעשים דם ובשר כבשרו. וראה מת"כ
שם ועוד.

33) ואין סתירה לזה מהמובא לעיל הערה
29 בענין "מחי' מתים ברחמים רבים" —

26) ראה גם ב"ר פצ"ה, א.

27) וחי"ב שם.

28) ובדוגמת "וישב הי"ם שלאחרי קיי"ס,
שבאם הנס דקיי"ס הי' באופן שביטל טבעו
הקודם ומה שהמים היו חוזרים ונגרים
במורד הי' זה בדרך נס — אז הי' זה
התהוות חדשה (ראה לקמן שיחה א' לפי
בשלח ס"ג) — כי אף שגם באופן זה
לא הי' צריך להוות את עצם החומר
(שהרי גם בעת קיי"ס הי' החומר ורק
שנשתנה טבעו), בכל זה, הרי פרט זה
דשינוי טבעו הוא התהוות חדשה.

29) להעיר מהידוע (ד"ה נ"ח עת"ר. ד"ה
יחינו יומימים תש"א. ועוד) בפירוש "מחי'
מתים ברחמים רבים", שמה שצריך שתחיה"מ
יומשך מבחי' רחמים רבים (דעצמות אוא"ס)
דוקא, הוא לפי שלגבי עצמות אוא"ס "מות
וחיים שוים, ומשו"ב גם המת יכול לחיות"
— והרי מזה מוכח לכאורה, שגם בעת
התחי' יהי' הגוף מצד עצמו מת, ורק שמצד
עצמות אוא"ס גם המת יחי' (אבל ראה
לקמן הערה 33).

30) תניא פמ"ט (ע, רע"א). תורת שלום

(*) בא"ר שם הביא זה מלבוש שם. וכ"ה בזה
ח"א קל"ז, א. ועוד.

פון „אעשה חשבונותי“, „אצוה לבי-תי“, און ווי באַוואוסט דער ענטפער פון אַלטן רבי'ן ³⁵ „דו האָסט אַלץ דערציילט וואָס דו דאַרפסט, און אויף וואָס דאַרף מען דיך, זאָגסטו גאָר-ניט“, (ב) „מי הוא היודע עתו וזמנו“:

יעדער ענין שבועולם איז אויסגע-שטעלט פון פריער, דורך וועמען די זאך זאל נתברר ווערן ³⁶; אַזוי איז אויך אויסגעשטעלט אין וואָס פאַר אַ זמן דער בירור זאל געטאָן ווערן, און במילא איז דאָך רעכט אַז דורכן אַפלייגן אויף שפעטער, זאל ער ח"ו פאַרלירן זיין חשבון און בית זכו' ³⁷.

און דעריבער מוז די עבודה געטאָן ווערן בזריות, ניט פאַרלירן קיין איין רגע אין דער אַרבעט פון הפצת תומ"צ בכלל און הפצת מעינות החסידות ב"מיוחד — בכל מקום ומקום, און דאָס דאַרף געטאָן ווערן בשמחה וחסד וכו' (וואָס במילא קומט זריות ³⁸) — ובלשון הרמב"ם (בנוגע ימות המשיח) נתאו ³⁹.

צוגרייטן די גאַנצע וועלט צום קיום היעוד ⁴⁰ „מלאה הארץ דיעה את הוי' כמים לים מכסים“, בקרוב ממש.

(משיחת יו"ד שבט וש"פ בשלח תשכ"ט)

נבנה ווערן פונעם „עצם לוח“ — איז עס מצד זיין ענין גופא, ווייל אין אים איז דאָ די בחירת העצמות, ולפי זה קומט אויס, אַז אדרבא מצד דעם וואָס „שינוי החוור לברייתו לא שמי' שינוי“, איז ער אויך איצטער אַ מצי' אות אמיתי.

ו. דער יצה"ר איז דאָך אָבער אַן „אומן במלאכתו“ ⁴¹, איז לאחרי ווי מען שלאָגט אָפּ זיין „טענה“ (אַז מען קען ח"ו ניט אויפטאָן מיטן גוף און מיט וועלט) דורך דער הסברה, אַז בפנימיות זיינען זיי גאָר טוב און קדושה און די עבודה איז בלויז צו אַרויסברענגען דעם טוב וואָס אין זיי בפנימיות אל הגילוי, הויבט ער אַן איינצו'טענה'ן מיטן מענטשן לאידך גיסא:

בפנימיות זיינען דאָך דער גוף און עוה"ו טוב אויך קודם העבודה; וא"פילו בנוגע צו „גילוי“, איז דאָך אויך אַ זיכערע זאָך (כנ"ל) אַז סוכ"ס דורך דעם אידן אָדער דורך אַן אַנדער אידן וועלן זיי ווערן אַ „דירה לו ית" — היינט וואָס האָסט דו וואָס צו קאָכן זיך אין דיין עבודה פון תומ"צ בכדי צו מברר זיין און מזכך זיין דעם גוף און חלקו בעולם; ובפרט — וואָס איז אַזוי דער „געוואָלד“ אויב דו וועסט עס אַפלייגן אויף אַ ווילע שפעטער?

אויף דעם איז דער רבי בעל ה"הילולא מסביר אין סיום פון דעם מאמר אַז א) עס איז דאָ דער ענין

כי מכיון ש.בנו בחרת" (שבחירת העצמות היא בהגוף גופא), הרי גם ההמשכה שמצד עצמות אוא"ס (שלגבי מות וחיים שוים), שייכת להגוף ובפנימיותו, ע"ד המבואר בלקו"ש ח"ה ע' 246 (ס"ט) בענין „לשמש את קוניי". עיי"ש.

34) ראה שבת קה, ב: כך אומנתו של יצה"ר כו'. וראה ד"ה וידעת תרצ"ג פ"ה.

35) סה"מ תש"ח ע' 191. וש"נ.

36) ראה לקו"ד כרך ד', תקצו, ב.

היום יום ע' פד.

37) ובדוגמת יצי"מ שהוצרכה להיות כ"הרף עיני, כי באם היו מתמהמהים ח"ו לא היו יכולים ליגאל כו' (אלשיך בא יב, לו (ואילך) בשם הזהר, וראה גם ציור המור שם, מ. הגדת החיד"א פיסקא מתחלה עע"ז ד"ה ומעשה ידיו).

38) ראה אגה"ק סכ"א.

39) ה"ל תשובה פ"ט ה"ב: נתאו כל ישראל נביאייהם וחכמיהם (ועייג"כ ה"ל מלכים פ"יב ה"ד). וי"ל שזה בזה תליא נתאו כל ישראל בנתאחה הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים.

ב ש ל ח

שפאלטן פאַר אים) „אם אי אתה חוֹ-
לק גוזרני עליך שלא יעברו בך מים
לעולם“.]

און עפ"ז זיינען זיי מסביר דעם
מאמר המדרש „וישב הים לאיתנו —
לתנאו“, און דאָס וואָס דער ים האָט
זיך אומגעקערט „לאיתנו“ איז עס
דערפאַר וואָס ער האָט מקיים גע-
ווען „תנאו“, וואָרום אויב ער וואָלט
דעם תנאי ניט מקיים געווען, וואָלט
זיין מציאות בטל געוואָרן.

אַבער דער תירוץ, איז לכאורה ניט
מספיק:

(א) ווען דער ים וואָלט ניט מקיים
געווען דעם תנאי (איז נוסף דערצו
וואָס ער וואָלט אין זיך קיין איתן
(תוקף) ניט געהאָט, נאָר עס) וואָלט
אין אים בכלל מער קיין וואָסער ניט
געווען. אַבער פון דעם וואָס דער
„לתנאו“ איז מרומז אין דעם וואָרט
„לאיתנו“, וואָס מיינט — ווי רש"י
זאָגט — לתקפו, ווייזט דאָך אויס אַז
בלוין דער תוקף פון ים איז פאַרבונדן
מיטן תנאי?

(ב) דער פירוש פון „וישב הים
גו' לתנאו“ איז, אַז דער ים האָט
זיך אומגעקערט צו זיין תנאי, לפי
הנ"ל קומט אַבער אויס, אַז „וישב
הים גו' לאיתנו — לתנאו“ מיינט, אַז
דאָס אומקערן זיך פון ים „לאיתנו“
(לתקפו) איז געקומען דורך דעם וואָס
ער האָט פריער מקיים געווען זיין
תנאי, און ניט אַז דאָס גופא וואָס ער
האָט זיך אומגעקערט איז זיין תנאי?

א. אויפן פסוק: „וישב הים לפנות
בקר לאיתנו“ זאָגט דער מדרש, אַז
בעת'ן באַשאַפן דעם ים, האָט דער
אויבערשטער מיט אים אויסגענומען
אַ תנאי: ער זאָל זיך שפאלטן פאַר
די אידן ווען זיי וועלן דאַרפן אַרײַ-
בערגיין דעם ים. און דאָס מיינט דער
פסוק וישב הים גו' לאיתנו („לאית-
נו“ אותיות „לתנאו“) — „לתנאו
שהתיתי עמו מתחילה“.

איז אין דעם ניט מוכן: דער פסוק
וישב הים גו' לאיתנו רעדט דאָך
(ניט וועגן בקיעת הים, נאָר פאַר-
קערט) ווי נאָך דעם „ויבקעו המים“
האָט זיך דער ים צוריקגעקערט צו
זיין פריערדיקן מצב ווי ער איז גע-
ווען פאַר קריעת ים סוף. איז ווי
זאָגט דער מדרש אַז „וישב גו' לאי-
תנו“ מיינט „לתנאו“, צו דעם תנאי
אַז ער זאָל זיך שפאלטן?

מפרשים, ענטפערן, אַז דער תנאי
וואָס דער אויבערשטער האָט אויס-
גענומען מיטן ים (ער זאָל זיך שפאלטן
פאַר אידן) איז געווען, אַז אויב ער
וועט זיך ניט שפאלטן זאָל אין אים
ניט זיין מער קיין וואָסער [ענליך ווי
רפב"י האָט געזאָגט צום טייך גינאי:
ווען דער טייך האָט זיך ניט געוואָלט

- (1) פרשתנו יד, כו.
- (2) ב"ר פ"ה, ה. שמו"ר פכ"א, ו. וח"ב קצח, ב.
- (3) בעה"ט עה"פ.
- (4) ידי משה לב"ר שם.
- (5) חולין ז, א. וראה היום יום ע' כ (מאמר הה"מ דלקמן סעיף ב'), שחלוקת גינאי נהרא הוא כענני קרי"ס. וראה חולין שם: כמשה ושתין רבון.

(6) ועד"ו יש להקשות בתירוץ אוה"ח הקי' (עה"פ) על קושיא הנ"ל.

פערן וואָס עס שטייט „וישב הים גו' לאיתנו" — הגם אָז אויב ער וואָלט זיך ניט געשפּאַלטן פאַר אידן, וואָלט ער ניט בלויז ניט געהאַט קיין תּוקף, נאָר ער וואָלט בכלל געוואָרן אויס מציאות:

היות אָז דער קיום התנאי פון דעם ים איז נוגע ניט בלויז צו זיין מציאות, און מכלל וּלְהַבֵּא (אַז אָז דעם קיום התנאי וועט אין אים מער קיין וואָס סער ניט גיין, כּנ"ל), נאָר אויך צו דער מציאות זיינער וואָס ביז יענעם זמן [הגם אָז לכאורה פּאַסט ניט קיין שינוי אין אַ „געוועזענער" מציאות] — אָז ווען ער זאָל ניט געווען מקיים זיין דעם תנאי, וואָלט ער נתבטל געוואָרן „ממציאות הבריאה" ¹⁰ (אין אָן אופן פון „אין" ¹¹ ואפס ממש כמו לפני ¹²

(10) לשון האר"ת שם.
(11) לשון אדמו"ר בתחלת שעהיה"א (לענין „אילו היו האותיות מסתלקות כרגע ח"ו וחוזרות למקורן"), וראה הערה הבאה.
(12) וי"ל הביאור בזה: באם היו הגב' ראים (לאחרי שנתהו) אינו מציאות לעצמם ח"ו (בדוגמת אומן העושה כלי — וכסעות הכופרים המובא בשעהיה"א רפ"ב), הנה אף שגם לדעתם מובן הדבר שבכחו של הקב"ה לעשות שהיו „אין ואפס ממש"

[דכאשר אינו מציאות מתבטלת על ידי פעולתו של גבור, אוי הביטול הוא רק בנוגע לצורת הדבר. משא"כ בנוגע להקב"ה, הרי מובן (ראה מו"נ ח"ב פ"ז) גם לדעתם, שכמו שיש ביכלתו להיות מאין ליש כן ביכלתו לעשות גם מיש לאין (גם באם מציאות הבריאה היתה ח"ו מציאות לעצמה)], בכ"ו, מכיון שמצד עצמה היתה מציאותה נשארת גם עכשיו וביטולה הוא מצד כח אחר, הרי אף שלאחרי ביטולה היא „אין ואפס ממש" בכ"ו אינה כמו לפני ש"ב. שאז לא ה' לה מציאות מלכתחילה*.

ב. אויפן פסוק: „וישב הים לפנות בקר לאיתנו", איז פּאַראַן אַ מאמר אין אור תורה פון מעזריטשער מגיד (וואָס ער האָט געהערט פון בעש"ט ¹) וואו ער איז מבאר דעם מדרש „לאי-תנו — לתנאו", און עפ"ו איז ער מבאר [דעם לשון רז"ל ² „עושין רצונו של מקום" און ניט „עושין דברו" אָדער „מאמרו", ווי אויך] די פריער-דערמאָנטע תשובה פון רפב"י צו גינאי נהרא „אם אי אתה חולק גו' רני עליך שלא יעברו בך מים לעו' לם":

וויבאַלד אָז דער אויבערשטער האָט אויסגענומען מיט מעשה בראשית ³ „שיעשו רצון הצדיקים אף שאינם בטבעם" — איז „אם אי אתה חולק" און ניט מקיים דעם תנאי, „הרי אתה כלא הי' מעולם וכמו שלא נבראו כאן מים ונמצאו שלא יעברו בך מים לעולם". דאָס הייסט, אָז „גוזרני עליך שלא יעברו בך מים לעולם" מיינט ניט בלויז אָז מכלל וּלְהַבֵּא וועט אין אים קיין וואָסער ניט דורכגיין, נאָר נאָך מער: היות אָז מלכתחלה איז ער באַשאַפֿן געוואָרן בתנאי ער זאָל טאָן רצון הצדיקים — איז זיין גאַנצע מציאות, אויך די וואָס ביז איצטער, תלוי אין דעם קיום התנאי. וואָרום אויב ער איז ניט מקיים דעם „תנאי הנאמר בשעת המאמר" — איז ער „כלא הי' מעולם", ווייל באופן כזה איז ער קיין מאָל ניט געווען במציאות. וועפ"ו האָט מען געקענט פּאַרענט*

(7) היום יום שם.

(8) ברכות לה, ב.

(9) ראה ב"ר שם (ועד"ו בזהר שם):

לא עם הים בלבד התנה הקב"ה אלא עם כל מה שנברא בששת ימי בראשית, וראה אזה"ת.

(* ויתירה מזו: אפילו באם נאמר גם לדעתם, שהתהוות הבריאה מלכתחילה היא רק על משך זמן מוגבל דשית אלפי שנין,

ששת ימי בראשית ממש" (11). עס איז געוואָרן אַ תּוּקָף אויך אין זיין פּריערדיקער מציאות.¹¹

דערפֿאַר איז דער ענין פֿון „לתנאו“ מרומז דוקא אין „לאיתנו — לתקפו“, אַז דורך דעם קיום התנאי איז ניט נאָר אויף ווייטער געבליבן דער (זעל־בער) ים, נאָר נאָכמער: „לתקפו“ —

אבל מכיון שכל מציאות הכריאה, גם בעת היותה, היא רק מצד כח האלקי המהווה אותה תמיד, ובסילוק הכח — מתבטלת מציאותה ממילא, הרי (לאחרי סילוק הכח) אין לה שום מציאות כלל, וכמו לפני ששת ימי בראשית ממש. (ובדוגמת אבן ההולך ממטלמ"ע מצד הכח כו', שלאחרי סילוק הכח — נשאר האבן כמו שהי' תחלה **). ועצ"ע. ולהעיר ממו"ז ח"א פס"ט.

ג. וועט מען פֿאַרשטיין דעם ביי־אור בכל הניל, בהקדים די שוועריי־קייט אין דעם וואָרט „לאיתנו“, וואָס צוליב דעם לערנט עס דער מדרש „לתנאו“¹²:

דערפֿון וואָס דער פּסוק דערציילט „וישב הים גוי לאיתנו“, איז משמע אַז דערינען איז פֿאַראַן אַ חידוש. ולכאורה, וואו איז פֿאַראַן אַן אָרט צו מיינען אַז דער נס פֿון „וישב

(14) ראה עד"ז אוה"ת ואתחנן ס"ע תטו ואילך.

(15) אבל פשוט שגם לפי ביאור זה, נכלל ב„וישב הים גוי לאיתנו“ גם מציאותו שמכאן ואילך (ולא רק תוקף מציאותו שעד שעת הבקיעה), שלכן נאמר לאיתנו ב„וישב הים“ — אף שהתוקף שבנוגע להעבר נעשה בעת קיום התנאי ולא כש„וישב“.

(16) בפ"י מהרז"ו (לשמור"ר שם) „ש' הול"ל וישב הים גוי לקדמותו או לתקפו, ע"כ דורש כו'“. אבל י"ל יתירה מזו, ככפנים — בדפשוטות יתבה זו (אף באם הי' נאמר לתקפו וכדומה) מיותרת לגמרי.

זמן עצמו הוא מציאות נכרא (ראה דרמ"צ מצות האמנת אלקות פ"א ובכ"מ), ובהס' תלק (המאמר אשר בו מהעשרה מאמרות יתבטל גם הזמן, הרי במילא לא ישר שוט רושם כו' כלל. ועצ"ע.

אבל מכיון שכל מציאות הכריאה, גם בעת היותה, היא רק מצד כח האלקי המהווה אותה תמיד, ובסילוק הכח — מתבטלת מציאותה ממילא, הרי (לאחרי סילוק הכח) אין לה שום מציאות כלל, וכמו לפני ששת ימי בראשית ממש. (ובדוגמת אבן ההולך ממטלמ"ע מצד הכח כו', שלאחרי סילוק הכח — נשאר האבן כמו שהי' תחלה **). ועצ"ע. ולהעיר ממו"ז ח"א פס"ט.

(13) וי"ל, שאופן ביטול הים באם לא הי' מקיים תנאו [ועד"ו, אופן הביטול וכללות הכריאה באם לא הי' ישראל מקב"ל יום את התורה (שבת פח, א. ע"ו ג. א)], יותר הוא מאופן הביטול ב„אילו הי' ה' אותיות מסתלקות כרגע ח"ו“ שבשהיה"א שם. כי בנוגע לסילוק האותיות, הרי עד הרגע שהאותיות מסתלקות היתה המציאות (מציאות ע"פ תורה, ע"י עשרה מאמרות שבהם נבה"ע) והביטול הוא רק מכאן ולהבא — (אלא שאופן הביטול מכאן ולהבא הוא — כמו שלא הי' מעולם כלל, וכמבואר בהערה הקודמת). משא"כ בנדו"י, מכיון שההתהוות מלכתחלה היתה על תנאי, הרי כשהתנאי אינו מתקיים מתבטל הרבר מלמפרע. וראה לקמן הערה 36.

ולאחרי זמן זה תתבטל ממילא (שזה מורה שגם בזמן היותה אינה מציאות אמיתית — ראה לקמן טעף ה') — בכ"ג, באם (מציי"א) את זו עכ"פ, שאינה אמיתית) היתה ח"ו מציאות מצד עצמה (שאינה צריכה להתחדש תמיד מהבורא). הרי גם לאחרי שתתבטל — אף שהביטול הי' ממילא, נשאר עדיין איו „מציאות“ למציאותה, ואינה כמו לפני ששת ימי בראשית ממש.

** ויתירה מזו: בהמשל דזריקת אבן, הרי גם אח"כ שייך לומר שבתחלה הלך מלמטלמ"ע. משא"כ בהנמשל — מכיון שגם

— און דעריבער, ווען דער נס איז נפסק געוואָרן, איז ממילא נתבטל געוואָרן דער שינוי המים לדם.²³

ובנוגע לענייננו, דעם נס פון קריית עת ים סוף; ווען מ'זאל לערנען אז דורך „וישם את הים לחרבה“ איז נשתנה געוואָרן דער ים, ער איז געװאָרן אַ מציאות פון „יבשה“, וואָלט דאָן אויסגעקומען אַז אין דער צייט פון „וישב הים“ איז ער געוואָרן אַ נייע מציאות — דעריבער זאָגט דער פסוק „וישב הים גו' לאיתנו“, אַז ער האָט זיך אומגעקערט צו זיין פריערדיקער שטאַרקייט [ווי רש"י זאָגט: „לאיתנו — לתקפו הראשון“].²⁴ ווייל אויך ווען ער איז געווען „חרבה“, איז ער (בפנימיות) געבליבן — ים.²⁵

דער תירוץ איז אָבער ניט מספיק: דערפון וואָס דער פסוק דערציילט אַז דער נס פון קריית עת ים געווען דורך „וילך ה' את הים ברוח קדים

את הים לחרבה“: האָט געװען אַזאָ חלישות אין טבע פון ים, ביז אַז אויך שפּעטער האָט ער אין זיך ניט געהאַט דעם פריערדיקן תוקף; וואָס בכדי צו שולל זיין דאָס זאָגט דער פסוק „וישב הים גו' לאיתנו“? לכאורה האָט מען געקענט ענטפערן:

אין ניסים [אויך אין די וואָס זיי נען פאַרבונדן מיט יצי"מ] זיינען פאַראַן צוויי סוגים:

(א) וואָס דער נס האָט משנה געווען די פריערדיקע טבע — ווי דער פּאַל פון „ידו מצורעת כשלג“²⁶, וואו אויך לאחרי הנס, איז די האַנט געבליבן מצורעת ע"פ טבע, און בכדי זי זאל זיין „שבה כבשרו“²⁷ האָט געמוזט זיין אַ צווייטער נס צו מבטל זיין די צרעת.²⁸

(ב) אַז די מציאות וואָס איז נתחדש געוואָרן דורכן נס איז אויך בעת מעשה געווען אַן ענין ניסי וואָס האָט ניט קיין אַרט אין טבע — ווי אין דעם פּאַל פון די מים וואָס „נהפכו לדם“, וואו אַפילו בשעת מעשה זיי נען זיי פאַרבליבן אין דעם מהות פון מים, ניט מער וואָס מצד הנס איז בפר"על (ובחיצינות) די מים געווען דם.²⁹

(17) פרשתנו יד, כא.

(18) ראה בארזכה לקו"ש ח"ה ע' 175 אוילך ובערות שם.

(19) שמות ד, ו.

(20) שם, ז.

(21) כדמוכח גם ממרו"ל (שבת צו, א. פרש"י עה"ת שם. וראה גם שמו"ר פ"ג, יג) מכאן שמדה טובה ממהרת לבא ממות פורעניות.

(22) ועד אשר „גיגית מלאה מים“. ישראל שותה מים והמצרי דם וכשהי

לוקח מישראל בדמים (דוקא) ה"י שותה מי"ם" (שמו"ר פ"ט, יו"ד).

(23) ולכן לא מצינו שהיו צריכים להריק האגמים וכל מקוה מימיהם ובעצים ובאבנים לאחר המכה.

(24) ע"פ מ"ש בפנים, יומתק מה ש"רש"י מוסיף „הראשון“ — אף שפירוש „לאיתנו“ הוא (רק) „לתקפו“* — כי בזה מבאר החידוש שב„וישב גו' לאיתנו“, כפנים.

(25) ובמכ"ש משינוי החזור לברייתו (שגם טרם שחזר לברייתו) לא הוה שינוי (סוכה ל, ב. ב"ק צו, ב) — אף שבכדי שיחזור לברייתו צריך פעולה.

* אבל אין לומר שכונת רש"י בהוספת תיבת „הראשון“ היא לפרש מ"ש „וישב גו' לאיתנו“ — שהרי (נוסף לזה שמוכן הוא גם בלי פירוש רש"י) רש"י מעתיק לפני פירושו רק תיבת „לאיתנו“.

דעם) "רוח קדים" האט עס אויפגע-
האלטן אין פארלויף פון דער גאנ-
צער צייט}. איז דאך דערפון גופא
פארשטאנדיק אז דער ים איז ניט
נשתנה געווארן במהותו צו ווערן יב-
שה. איז דאך במילא הדרא קושיא
לדוכתא: וואס איז דער חידוש אין
"וישב הים גו' לאיתנו"?

דערפאר לערנט דער מדרש אז
"וישב הים גו' לאיתנו" מיינט, אז
דער ים האט זיך אומגעקערט [ניט
צו זיין תוקף פון פאר קרי"ס (דמאי
קמ"ל), נאר] צו דעם תוקף וואס דער
אויבערשטער האט אים געגעבן בעת
הבריאה ווען ער האט מיט אים מת-
נה געווען אז ער זאל זיך שפאלטן
פאר אידן, וואס דער תוקף איז פיל
גרעסער — באין ערוך — ווי דער
תוקף וואס דער ים פארמאגט מצד
עצמו (כדלקמן סעיף ה).

להיות קרי"ס (ראה סד"ה ויולך ה' תרס"ו,
ובכ"מ). — אבל הביאור בשהיחיה"א משמעו
(כשאר מפרשי התורה — רשב"ם ועוד)
דהרוח קדים עזה (ובזה מתורצת קושיית
הרמב"ן) פעלה הבקיעה וכו'.

ומה שמוכיח מ'ואילו הפסיק כו' היו
המים חוזרים כו' שכן הוא גם בבריאת
שמו"א "שבהסתלקו כח הבורא מן הנברא
חו' ישוב הנברא לאין ואפס ממש" —
כי גם להפ"י שהבקיעה היתה ע"י הרוח,
הרוח פעל שינוי בטבע המים, שיהיו "כחור
מת אבנים", ועפ"י מובן (בפשוט) מה
שמוסיף אדה"ז "וכחומה" ולא קמו כחור
מה" — כי מזה שהיו המים חוזרים ונג-
רים לבד, היינו השינוי דכמו נד נזולים" (ראה
הערה הקודמת), אי"ז הוכחה לבריאת
שמו"א שהגם שנעשו לחציאות ובכל זה
בהסתלקות כח הבורא יהיו הנבראים אין
ואפס ממש. [להלערי משקו"ט הידועה בפ"י
רוש "שהטבע הזה במים" (שניצב או ש'
ניגר ?), וראה המכתב עדי"ז — נדפס בליקוטי
ביאורים לתניא (להר"י ש"י קאָרף). שעהיחיה"א
עם לקט פירושים כו' שם ע' עט. וראה לקו"ש
ח"ו ע' 189 הערה 10].

עזה כל הלילה" = [אז דאָס וואָס די
מים "נצבו כמו נד וכחומה" = איז
עס געווען דורך דעם וואָס דער (כח
אלקי, וואָס האָט זיך אָנגעטאַן = אין

26) פרשתנו יד, כא. — ומה מוכח
ש"אילו הפסיק ה' את הרוח כרגע, היו
המים חוזרים ונגרים במורד כורכם וטבעם"
(שעהיחיה"א פ"ב).

וע"פ מ"ש לעיל בפנים, יובן מה שהווקק
אדמוה"ז להוכיח מזה שהולך ה' את הים
ברוח קדים עזה כל הלילה (ואילו הפסיק
ה' אה הרוח כרגע (בלילה) היו המים חוז-
רים כו') — ולא הוכיח זה ממה שכן ה' י'
בפועל, שלאחרי שנפסק הרוח שב הים
לאיתנו — כי מ"וישב הים" אין רא"י כ"כ,
כי אפשר לומר (אלולי הדיוק ד"לאיתנו")
שזה ה' ע"י פעולה (נס), ולא שהחידוש
נתבטל במילא.

27) לשון אדמוה"ז בשעהיחיה"א שם.
ויל' שחידוש גדול ישנו בזה. ובהקדים:
לכאורה קשה דבתרגום פרש"י ועוד עה"פ
(פרשתנו טו, ח) פירשו "כמו נד כחומה",
ועפ"י: א) יתור בלשון הוא לומר "כמו
נד וכחומה", ב) וא"ז ד"וכחומה" — מאי
מוסיף, ג) תיכף לאח"ז אומר "ולא קמו
כחומה" ואינו מזכיר "נד".

ויל"פ דכונת אדה"ז להדגיש (בפ"י
הכתובים) שזהו ב' ענינים, בתחילה צ"י
בו "כמו נד" (ציבור וכינוס — ראה
פרש"י — רק בזה ה' השינוי, אבל היו
"נזולים", ע"ד מים בכלי) ואח"כ — גם
כחומה (שאינו זקוקה לכלי). ועפ"י יומתק
ההמשך בשהיחיה"א: ואילו כו' היו המים
חוזרים ונגרים (ביטול ד"נד נזולים". ופשיטא
שהי' בטל השינוי שלאח"ז) ולא קמו כחומה
(שינוי גדול יותר ולכן זה הוא) בלי ספק.
— ונגע פ"י הכתוב הזה לתוכן המבואר
בשעהיחיה"א — דגם הסדר דקרי"ס ה' י'
באופן "טבע" דברגא לדרגא, משא"כ בריאת
יש מאין.

28) אבל לא שהרוח עצמה פעלה זאת
(כ"כ הרמב"ן פרשתנו יד, כד). ומה ש'
הזכרן להיות הרוח — הוא (א) בכדי להט'
עות את המצריים (רמב"ן שם), (ב) לפי
שע"י הרוח קדים דוקא נמשך הגילוי דבחי'
קדמונו של עולם, שממנו דוקא ה' אפשר

איז דער ביאור אין דעם:

דער תכלית הכוונה פון דער ברי"א, וואָס זי איז דאָך באַשאַפֿן געװאָרן „בשביל ישראל ובשביל התורה“³⁰, איז [ניט בלויז בכדי צו געבן אידן אַ מעגלעכקייט צו מקיים זיין תומצ"ו, ווי איין זאך איז משמש צו אַ צווייטער — זי גופא האָט אָבער ניט קיין אַנטייל אין דעם, נאָר] אַז אידן דורך זייער עבודה אין תומצ"ו [און עדין דורך „בכל דרכי דעהו“ ביז אפילו דורך „וכל מעשיך יהיו לשם שמים“³¹] זאָלן מאַכן די וועלט גופא פֿאַר אַ דירה לו ית'.

און וויבאַלד אַז דער פירוש פון „דירה לו ית“ איז — „דירה לעצמותו“, בדוגמת דירה פון אַ מלך בודד, וואָס זיין גאַנצער עצם געפינט זיך אין דער דירה³², דאַרף דעריבער די וועלט גופא זיין אויף אַזאַ אופן אַז אין איר זאָל זיך קענען אָנהערן (אויך) די בחינה פון אלקות וואָס איז העכער פון דעם אור אלקי וואָס האָט זיך מצמצם געווען לפי ערך העולמות (כולל אויך דעם ענין פון ברי"א את העולמות).

און דערפֿאַר האָט דער אויבערשטער מתנה געווען מיטן ים, און אַזוי אויך „עם כל מה שנברא בששת ימי

און כאַטש אַז דער קיום התנאי איז געווען בעת קריעת ים סוף, פונדעסטוועגן זאָגט דער פסוק „וישב הים גו' לאיתנו“, ווייל דער תוקף וואָס דער ים האָט באַקומען בעת התנאי, איז אין אים נמשך געוואָרן בגילוי (ניט אין דער צייט פון דער בקיעה, נאָר) ווען ער איז געוואָרן צוריק ים (כדלקמן ס"ו): דוקא דורכן „וישב הים“ — וואָס פריער איז ער נהפך געוואָרן ליבשה און דערנאָך איז ער צוריק געוואָרן ים — איז ער געקומען „לאיתנו — לתנאו“, צו דעם תוקף וואָס מצד „תנאו“.

ד. צו פֿאַרשטיין דאָס, דאַרף מען פריער מקדים זיין פֿאַרוואָס דער אויבערשטער האָט געדאַרפט מתנה זיין מיטן ים מלכתחלה, בעת הבריאה, אַז ער זאָל זיך שפֿאַלטן פֿאַר אידן.

דלכאורה: וויבאַלד דער אויבערשטער איז דער גאַנצער בעל-הבית פון וועלט, איז דאָך מובן בפשטות, אַז ער האָט די יכולת און די רעכט אויפן ים אויך ווען ער זאָל מיט אים ניט געהאַט אויסגענומען קיין תנאי פון פריער?³³

(29) במד"ג ח"ב פכ"ט (וראה גם פיה"מ להרמב"ם אבות פ"ה מ"ו, בחיי עה"פ לאי תנו ועוד), שצורך התנאי הוא לפי ש"עולם כמנהגו הולך" ואינו שייך ש"ישתנה טבע אחר מעשה בראשית או יתחדש רצון אחר שהוגחו כן. אבל

[נוסף לזה שלפי ביאור הרמב"ם (במד"ג ח"ג פ"כ) בענין כי לא מחשבותי מחשבו תיכם, גם באם הניסים נתחדשו אח"כ אי"ז שנינו רצון ח"ו, וכמ"ש התוי"ט באבות שם (ועיי"ש בתוי"ט, שדבריו אלו של הרמב"ם (בנוגע להטעם שהוצרך להתנאים) אינם לפי דעת עצמו)]

בכדי להסיר הקושיא דשינוי רצון, הי'

מספיק שיושם בשי"ב הענין דבקיעת הים, ולא הי' צריך שיהי' זה תנאי בבריאת הים.

(30) נסמן בלקו"ש ח"ה ע' 159 הערה 62.

(31) משלי ג, ו. אבות פ"ב מ"ב.

המעלה דבכל דרכיך דעהו" על „וכל מעשיך יהיו לשם שמים“ — ראה בארוכה לקו"ש ח"ג ע' 907, 932.

(32) ד"ה יו"ט של ר"ה תרס"ו קרוב לתחלתו. ובכ"מ.

זה, אז אויב ניט איז "יתבטלו ממצי" אות הבריאה" ביו אז מלכתחלה "לא נבראו" —

בכדי אז די "מציאות" פון דעם ים גופא זאל "מסכים" זיין: צו דעם שינוי הטבע.

ה. ע"פ כל הנ"ל איז פארשטאנן-דיק, אז דורך דעם תנאי וואס דער אויבערשטער האט אויסגערעדט מיטן ים (ועד"ז מיט די אלע אנדערע נבראים — בעת מעשה בראשית) אז ער זאל זיך שפאלטן פאר אידן, איז אין אים אריינגעגעבן געווארן א פיל גרעסערער תוקף, ווי דער תוקף וואס איז אין אים פארן מצד זיין עצם התהוות (ווי עס וואלט געווען אן דעם תנאי):

ווען א זאך עקזיסטירט אין פאר-לויף פון א געוויסער צייט און דער-נאך ווערט איר מציאות נפסק, איז עס א באווייז אז אויך אין דעם זמן ווען די זאך האט עקזיסטירט איז עס געווען א "שוואכע" מציאות, וואס

בראשית"י, אז ווען עס וועט קומען די צייט — זאלן זיי בייטן זייער טבע צוליב אידן.

ווייל: ווען דער דאזיקער תנאי וואלט ניט געווען, ד.ה. אז די בריאה מצד עצמה זאל ניט געווען געבן קיין מקום אויף ניסים און שינוי הטבע, וואלט דאן אויסגעקומען אז דער נס ושינוי הטבע וואס קומט פון בחי' אור (הסובב) וואס איז העכער פון ער' למות: — איז אין אן אופן וואס איז שולל די בריאה; דערפאר האט דער אויבערשטער מלכתחלה באשאפן דעם ים (ועד"ז אלע נבראים) מיטן תנאי "שיקרע לפני ישראל"

— וואס דער דין איז, אז אויב א תנאי ווערט אויסגערעדט כהלכה, איז דאס ניט מקיים זיין אים — מבטל דעם גאנצן ענין מעיקרו. און אויך דא: איז די בריאה געווען באופן

(33) ב"ר פ"ה, ה. וראה גם זח"ב קצח, ב.

(34) ראה עד"ז תוי"ט הנ"ל לאבות, שענין התנאים הוא בכדי להורות שהכל לא נברא אלא בשביל ישראל.

(35) ראה סו"ה החדש הזה תרס"ו, ובמ"מ.

(36) לכאורה יש להקשות: ב,האומר על מנת, התנאי הוא רק גילוי מילתא שבאם לא יתקיים התנאי לא נעשה מלכתחלה. משא"כ בבריאת שמו"א, מכיון שכבר נבראו, ועד עכשיו היתה מציאותם בפועל — איך שייך שע"י ביטול התנאי, יתבטלו למפרע?

אבל — אינו. כי גם ב,האומר על מנת, התנאי הוא לא רק בירור בעלמא, כ"א, שביטול התנאי הוא הגורם שהענין יתבטל למפרע (ראה רמב"ם הלי גירושין פ"ח הכ"ב ובמ"מ שם).

ועד"ז הוא גם בדין "חכם עוקר את הגדר מעיקרו", ש"עיקר העיקור הוא מכאן

ולהבא, שהרי ה"אסור עד עתה", ואע"כ התרת החכם עוקרת את הגדר מעיקרו ועכשיו "נמצא שלא נאסר מעולם" (רא"ש גדרים נב, ב).

(37) ראה עד"ז לקוטי שיחות ח"ה ע' 11 הערה 40 (בנוגע הפיכת ארצות-גוים לארץ-ישראל), שנוגע שגם הגוים יסכימו לזה, ולהעיר מתו"ש ע' 70 ובהערה שם "אז די ניצוצות פון תהו זאלן אויך מסכים זיין".

ולהעיר מדין בטול ע"ז דעכו"ם ע"י עכו"ם דוקא (משנה — ע"ז נב, ב). והרי מציאות בפ"ע — ה"ז נפרד וע"ז (תניא פכ"ב).

(38) שלכן נהרות שנפסקין פעם אחת לשבוע (שמיטה) * פסולין למי חטאת — כי

(* והטעם לזה שכשנפסקין, לשנים רבבות יותר משבע"א ימים "מכזבין"

[וואָרום אויב דער פירוש פון „ב" שביל ישראל" וואלט געמיינט בלויז ווי איין זאך דינט אַ צווייטע זאך וואָס האָט ניט קיין שייכות צו איר, איז דאָן ניט שייך צו זאָגן אז די התהוות פון מעשה בראשית גופא זאל זיין אין אַן אופן אז די נבראים זאלן טאָן היפּך טבעם]

און וויבאלד אַז די מציאות פון אידן (דערפאַר וואָס זיי זיינען „נצר מטעי מעשה ידי" פון דעם אויבערשטן) איז אַ מציאות נצחי יי און אַ מציאות פון מחשבה יי וואָס איז דער מקור ועילה פון (מציאות ה)דבור — איז דורך דעם וואָס דער אויבערשטער האָט אַריינגעגעבן אין דער מציאות פון מע"ב „שיקויים רצון הצדיקים", איז

אַט-די חלישות איז געווען די סיבה פון איר שפעטערדיקן הפסד יי.

איז דערפון פאַרשטאַנדיק, אַז די וועלט (מצד עצמה ד.ה. ווי איר הת-הוות איז פון די עשרה מאמרות) האָט ניט אין זיך קיין אמת'ן תוקף, היות אַז איר גאַנצער באַשאַפן ווערן איז בלויז אויף „שית אלפי שנין" און דערנאָך וועט זי ווערן אויס יי.

אַבער דורך דעם תנאי וואָס ז'ער אויבערשטער האָט מתנה געווען מיט מעשה בראשית — און ער האָט די בריאה באַשאַפן אויף דעם אופן „שי-עשו רצון הצדיקים אף שאינם בטב-עם", וואָס ווייזט אַז די כוונה „בשביל ישראל" צוליב וועלכער די וועלט איז באַשאַפן געוואָרן, זי איז דער ענין הפנימי פון וועלט גופא

אבל — כח הא"ס שבהנבראים (הפועל ענין הנצחיות בהם, שיהיו חזקים כיום הבראם) „הוא מחוץ להם שאינו מתייחד עמהם" (ד"ה צהר תעשה תרע"ג (בהמשך תער"ב). וראה גם בארוכה לקו"ש ח"ה ע' 98 הערה 21)

[כי בדבר מוגבל א"א שיתלבש בו כח בלתי מוגבל, ובלשון הרמב"ם (מו"ג ח"ב הקדמה יב) „כי כל כח שימצא מתפשט בגוף הוא בעל תכלית, להיות הגשם בעל תכלית".]

ומצד עצמם (היינו מצד התהוותם מהעשרה מאמרות המתלבשים בפנימיותם) הם נפס' דים, כמבואר בלקו"ש שם.

(41) ראה סנה' ר"פ חלק.

(42) שהרי ישראל (דוקא) עלו במחשבה (ב"ר בתחלתו).

משבע"ט אינו נקרא „כזב" בערך הקיום שבהבריהא. (ועד"ז י"ל להפירוש (רע"ב, ר"ש ורא"ש במשנה סס) שכשנפסקין אחת ביובל אז מיקרו מים חיים, שהרי יובל הוא „לעולם" (וכדו"ל ע"הפ ועבדו לעולם — משפטים כא, ו. קידושין טו, טע"א. פרש"י עה"פ)).

מציאות המים אינה (דמים) חיים, כ"א „מכזבין" (פרה פ"ח מ"ט).

(39) ראה ספר החקירה להצ"צ ד, א. קד, א ואילך. ד"ה אין ערוך הב' תרצ"ד (בסה"מ תשי"א) פ"ל. תקעו תש"ו בתחלתו. ובכ"מ.

(40) ד"ה האומנם ישב תרמ"ג פ"ד. כל השונה הלכות תרס"ז. תקעו תרצ"ד (תשי"א) קרוב לסופו. ועוד.

ובכ"מ מבואר באו"א, שחזקים כיום הבראם ורק ברצון הבורא יבטלו לאחרי שית אלפי שנין (ספר החקירה הג"ל ג, ב ואילך. קא, ב ואילך. ד"ה אין ערוך שם. תקעו שם).

(רמב"ם הל' פרה פ"ו ה"ב. וראה תוי"ט במשנה שם) — י"ז :

מכיון שכל מציאות העולם הוא „כזב" (שהרי קיומו רק שית אלפי שנין), הבכ"ר לחומר שכוונת הכתוב ב"מים חיים" היא „לחיים" שבערך הבריהא גופא. ומכיון שכל שמיטה היא תקופה בפ"ע (ראה מפרשים בטעם דאפקעתא דמלכא היא אחת לו' שנים), לכן ההפסק „לשנים רבות יותר

אין די נבראים אריינגעגעבן געוואָרן אַ תּוקף וואָס איז העכער פּון זייער מציאות מצד עצמם, אָן ענין פּון נצחיות.³⁹

ו. און דאָס איז וואָס ס'שטייט אין מדרש אויפן פּסוק „וישב הים גו' לאיתנו“ — „לתנאו שהתניתי עמו מתחילה“:

כל זמן ס'איז געווען דער „וישב את הים לחרבה“ האָט מען געקענט מיינען „אָ דורך דעם דאָזיקן נס איז (נשתנה געוואָרן און) נתבטל געוואָרן זיין פּריערדיקע מציאות, און דערי-בער איז דאָן נאָך ניט נתגלה געוואָרן דער תּוקף וואָס דער ים האָט באַ-קומען דורכן תּנאי“:

בשעת אָבער ס'איז געווען דער „וישב הים“ [און אין אָן אופן פּון „וישב גו' לאיתנו“ ווי דער פּירוש הפּשוט אָז ער איז פּאַרבליבן אין זיין מהות (כנ"ל ס"ג) — ואעפ"כ האָט זיין מצי-אות גופא געגעבן אַ מקום צו טאָן דעם אויבערשטנס רצון, היפך טבעו], דאָן איז ער געקומען „לאיתנו — לתנאו“, צו דעם תּוקף וואָס איז נמ-שך געוואָרן אין אים דורכן „תּנאי“, וואָס איז העכער פּון זיין מציאות מצד עצמו, כנ"ל.

(מחאמר ושיחת ש"פ בשלה, תּשכ"ט)

43) ואף שההנהגה הניסית באה מבחי אור הטובב שלמעלה מעולמות כנ"ל ס"ה — והרי מצד בחי' הטובב יש ענין הנציחיות בנבראים גם לולי התנאי (ראה לעיל הערה 40) — י"ל, דמכיון שהתהוות הנבראים היתה על מנת „שיעשו רצון הצדיקים אף שאינם בטבעם“, הרי ענין זה [אף שבפרט אחד הוא בבחי' מקיף יותר מכח הא"ס הפועל שיהיו חזקים כיום הבראם, שלכן בא הוא באופן דשידוד הטבע (ראה סד"ה החזש הוה תרס"ו. ובכ"מ), מ"מ, מצד זה שהוא תנאי בהתהוות] שייך הוא למצי-אות הנבראים עצמם, בסגנון אחר (ובלי הרמב"ם בהקדמה הנ"ל) כח המקיים את הנברא הבעל גבול לזמן בלי גבול אא"פ שיתלבש בתוכו, משא"כ הכח המעמיד את המים כחומה.

בשלה ב

דער פשוטער טייטש פון „יד על כס“ איז, אז דעם אויבערשטנס האנט איז דאן (בעת השבועה) געלעגן (כביכול) אויף זיין כסא. איז רש"י אָבער מפרש „הורמה לישבע בכסאו“, אז זיין האנט האָט זיך אויפגעהויבן (כביכול) צוליב שווערן ביי זיין כסא. אָבער ניט אז די האנט איז געווען אויפן כסא.

און רש"י'ס הכרח אויף דעם איז מיבן בפשטות:

מ'געפינט שוין אין די פריערדיקע סדרות, אז בעת השבועה, הייבט מען אויף די האנט (— ביי אברהם'ען שטייט „הרימותי ידי“, און אויך ביי דעם אייבערשטן גופא שטייט „נשאתי את ידי“). און וויבאלד אז „כי יד על כס ייה“ מיינט אז דער אויבערשטער האָט געט שוואַרן, איז דאָך מובן אז ער האָט אויפגעהויבן זיין האנט — „ידו של הקב"ה הורמה“. קען דאָך ניט געמאָלט זיין אז זיין האנט זאל דאָן ליגן אויפן כסא — וואָרום בשעת דער יושב על

א. אין פסוק „ויאמר כי יד על כס ייה מלחמה לה' בעמלק מדור דור“ איז רש"י מפרש „ויאמר — משה“ זאָגן מפרשים, אז אָן פירוש רש"י וואָלט מען געלערנט „ויאמר“ אז דער אויבערשטער שטער האָט געזאָגט.

— און דער פסוק ויאמר גו' וועט קומען בהמשך (ניט צום פסוק שלפני „ויבן מטה גו'“, נאָר) צום פסוק שלפני פניו, „ויאמר ה' אל משה כתוב זאת זכרון בספר גו'“ —

דערביבער איז רש"י מפרש „ויאמר — משה“, און דער פסוק „ויאמר גו'“ באַצייט זיך צום פסוק שלפניו.

איז ניט מיבן: מהיכי תיתי אָ קא סלקא דעתך (ובפרט לדרך רש"י — פשוטו של מקרא) צו לערנען אז דער פסוק באַצייט זיך ניט צום פסוק שלפניו, נאָר צו איבערשפריינגען — לפני פניו, ביז אז רש"י זאל עס דאַרפן באַוואַרענען און אָפטייטשן „ויאמר משה“?

ב. דערנאָך שטעלט זיך רש"י אויף די ווערטער „כי יד על כס ייה“ און איז מפרש: „ידו של הקב"ה הורמה לישבע בכסאו להיות לו מלחמה ואיבה בעמלק עילמית“.

(1) סוף פרשתנו.

(2) רא"ם וגו"א כאן.

(3) ראה להלן הערה 13, שהרשב"ם מפרש כן להפירוש ד"ש מפרשים“.

ברא"ם מפרש (עפ"י ס"ד זו) „שה' ענהו על בנותו המזבח וקראו ה' נסיי“, אבל עפ"י פרש"י (ראה לקמן סעיף ז') ששמו של המזבח קרא ה' נסי, ובכתוב מסופר רק שמשם בנה את המזבח — אין שייך שה' יענהו „כי יד גו'“ על בנין המזבח.

(4) ראה גו"א כאן: „אבל זה לא יתכן, דקאי קרא זה על פסוק שלפניו כו'“.

(5) ר"ח (הובא בתו"ש בשלה ע' עדר). בחיי, ראב"ע ורשב"ם עה"פ. ועד"ז הוא בפדר"א פמ"ד: פשט יד ימינו ואחו בכסא כבודו, ובמדרש שכל טוב: כאדם מניח ידו בתפלין כו', אבל במכילתא כאן ובמדרש תהלים פ"ט, יו"ד: נשבע הקב"ה בכסא הכבוד (ולא „אחוז“) — ע"ד לשון רש"י.

(6) ברא"ם וש"ח כאן, שכי"ה גם כונת רש"י, אבל (א) מלשון רש"י „הורמה לישבע בכסאו“ (ולא „הורמה על כסאו לישבע“ — ע"ד לשון הרשב"ם כאן) מוכח כבפנים. (ב) בפשטות, כשידו של היושב על הכסא הורמה — ה"ה למעלה מהכסא, כדלהלן בפנים.

(7) לך יד, כב. ובפרש"י שם: לשון שבועה.

(8) וראה ה' ח (וברש"י שם: הרימותי לישבע כו'). וראה גם האוינו (לב, מ): כי אשא גוי ידי (וברש"י שם: בשבועה).

אויך דאַרף מען פאַרשטיין וואָס רש"י זאָגט "מלחמה ואיבה": אין פסוק שטייט דאָך גאָר "מלחמה לה' בעמלק גו'", פון וואָנען נעמט רש"י אויף צולייגן צו "מלחמה" אויך "איבה"?

ג. נאָך דעם ווי רש"י איז מפרש "ידו של הקב"ה הורמה לישיבע בכסאו כו'" פרעגט ער "ומהו כס ולא נאמר כסא ואף השם נחלק לחציו" [וואָס די קשיא קומט בהמשך צו זיין פירוש "ידו כו' לישיבע בכסאו" 14: ס'איז

"שבי תהי יד ה' לו לומר" ** (כיון שויאמר קאי על הקב"ה ***). אבל

[נוסף על מה שגם לפי פי' זה אפשר לפרש "ויאמר — משה", הרי גם באם ישנו איזה הכרח שלפי פי' זה קאי "ויאמר" על הקב"ה]

ברש"י (וירא יט. כד) "דרך המקראות לדבר כן", וקושיית הרשב"ם כאן הוא לשי' שתו הוא בפי' וירא שם: "וה' המטיר — המלאך גבריאל מאת ה' — שכנה ממש" וראה גם פי' משפטים (כד, א), שהרשב"ם מפרש שם "אמר — מלאך", משא"כ רש"י לא הווקק לפרש שם מאומה.

14) שלכן (א) אין רש"י מעתיק התיבות שבכתוב עוה"פ — בכדי להדגיש שזהו המשך

כס", ולא הטעם על מה שנאמר "כס" ולא "כסא".

** אבל — בכוכ"כ דפוסי הרשב"ם הגירסא "שכי תהי יד כו'" (לא "שבי כו'").

*** כדמוכח מהלשון (דהיש אומרים שברשב"ם) "כשתהי' ידו וחזק על כסא ייה כו'" — שהרשב"ם משנה מלשון הכתוב "יד" וכותב "ידי" (אע"פ שתומ"י מעתיק בדיוק לשון הכתוב "יד" — ובי' פעמים (שלכן אין לומר שזוהי טעות הזעזער — כיון שטעות כיו"ב באה מפני סירכא דלישנא, ולא טעות לכתוב — לשנות ולחדש!))

אבל ברשב"ם הוצאת ברמבורג (תיא, תשכ"ה, מהוצאת "ברסלואי תרמ"ב ע"פ כת"י וספרים נדפסים): "כשתהי' יד (לא "ידי") וחזק כו', וכ"ה ברמב"ן כאן: כאשר תהי' יד על כסא ה'.

הכסא הויבט אייף זיין האַנט. איז זי דאָך פיל העכער פון דעם כסא. און דער" פאַר לערנט רש"י "הורמה לישיבע בכסאו".

מען דאַרף אָבער פאַרשטיין: פאַרוואָס דאַרף רש"י בכלל לערנען אַז "כי יד על כס י"ה" מיינט אַן ענין של שבועה, וואָס מצד דעם מוז ער לערנען "ידו של הקב"ה הורמה כו'" און דערמיט אַרויסנעמען די ווערטער "יד על כס" פון זייער פשוט'ן פירוש י' — ער האָט דאָך גע" קענט לערנען — ווי כמה פשוטי המקרא לערנען — "כשתהי' ידי וחזק על כסא י"ה, שזהו כסא מלכי ישראל י', אז תהי' מלחמה בעמלק" י' — וואָס דאָן איז דער פירוש פון "יד על כס" כפשוטו י'?

9) וכן מוגיש בפי' וראו שם.

10) וגוסף לזה: לפי פירוש רש"י (מה שאין כן להפי' שנסמנו לקמן הערה 12) ש"ידי" קאי על ידו של הקב"ה, הוצרך לכתוב "י"ה" לפני תיבת "כס" בסמיכות ל"ידי" (דמהי הפשיטות ב"ידי" דקאי על ידו של הקב"ה יותר מב"כס") — אבל ראה להלן הערה 17.

11) שהרי הפירוש "יד — חזק" הוא גם לפי פרש"י (ראה רש"י פרשתנו יד, לא), וכן מה שכסא מלכי ישראל נקרא "כסא הוי" מפורש בכתוב (דה"א כט, כג. כבמס' סנהדרין (כ, ב). ספרי ראה (פיסקא סז). ראב"ע ורמב"ן כאן), ובפרט שכבר פירש רש"י לעיל (מקץ מא, מ) ש"כסא הוא לשון מלוכה".

12) כה"גש מפרשים" שהובאו ברשב"ם ורמב"ן כאן. וראה עדי"ז סנה' וספרי שם. מכילתא כאן. ראב"ע ודעת זקנים מבעה"ת כאן.

13) ראה רמב"ן כאן: "וע"ד הפשט נכון הוא", משא"כ על פרש"י כותב "ומדרש חכמים הוא" *.

הרשב"ם כאן שולל פי' זה, כי לפי'ן

* אין לומר שב"ומדרש חכמים הוא" כוונתו על סיום פירש"י "ומהו כס כו'" — שהרי בה"גש מפרשים" שמביא תיכף לאחר"ז מפרש רק כללות הענין ד"יד על

„מחה אמחה את זכר עמלק“ יי, האט דאך רש"י לכאורה אויך דא געדארפט זאגן „עד שימחה זכרו כו'“ — פארוואס זאגט ער „עד שימחה שמו“ יי?

ב) לסארה איז גענוג אז רש"י זאל זאגן בלויז „עד שימחה שמו של עמלק“ — וואס איז ער מוסיף מיט דעם ווארט „עד שימחה שמו של עמלק) כולו“ יי?

ד. לאחרי ווי רש"י זאגט „נשבע הקב"ה שאין שמו שלם כו' כולו“ — בכדי צו מסביר זיין דעם טעם פון „כס" און „ייה“ — איז ער מחזש נאך אן ענין יי: „וכשימחה שמו יהי' השם שלם

מובן בפשטות אז דער תוקף השבועה איז לפי גדול המעלה פון דער זאך מיט וועלכער מען שווערט יי. איז וויבאלד אז דער פ"י פון „יד על כס ייה“ איז, אז דער אויבערשטער האט געשווארן ביי זיין כסא — האט דאך געדארפט שטיין „כסא הוי“ — כסא שלם און שם שלם, ווייל יי דורך דער הדגשה פון מעלת הכסא (כסא שלם) אין פון דעם בעל הכסא (שם שלם) ווערט אויך אונטער- שטראכן די שטארקייט פון דער שבועה? און רש"י ענטפערט]

„נשבע הקב"ה שאין שמו שלם ואין כסאו שלם“ יי עד שימחה שמו של עמלק כולו“.

דארף מען פארשטיין :

א) מיט צוויי פסוקים פריער שטייט

ואתו הדיבור. (ב) כתב „ומהו כו'“ — בוא"ו המוסיף.

15) ראה חו"מ סי' פז סעיף טו. וראה לקו"ש ח"ה ע' 89 הערה 24.

16) אבל לולא זאת, הי' מקשה רק על הלשון „כס", ולא על „ייה“ — שהרי נאמר כן גם לפניו (פרשתנו טו, ב) *.

ו"ל שזהו ג"כ דיוק לשון רש"י „ואף השם נחלק לחציו“ — כי עיקר קושיתו הוא על הלשון „כס" — שלא נמצא „לו חבר“. משא"כ השם „ייה“.

17) ההוכחה שהענין ד„שאין שמו שלם כו'“ הוא חלק משבועת הקב"ה — כי באם נאמר ששמו של עמלק מצד עצמו גורם „שאין שמו שלם כו'“, ושבועת הקב"ה היא רק „מלחמה להוי' בעמלק גוי' — להיות לו מלחמה ואיבה בעי מלק עולמית“, ברור ופשוט יותר לכתוב „כי יד ייה על כס גוי'“ או „כיו"ב. וממ"ש „כי יד על כס ייה“, משמע „כני יד“ — שבועת הקב"ה — הוא (גם) על הענין ד„כס ייה“ — שאין שמו שלם כו'.

18) וגם בהפסוק שבתהלים (שממנו מוכיח רש"י כאן „וכשימחה שמו כו'“) נאמר „אבד זכרם“.

19) ואף שמחית זכר עמלק הוא „שלא יהא שם עמלק נזכר“ (רש"י ס"פ תצא), מ"מ רגיל רש"י לכתוב כלשון הפסוק (וכ"ה בפרד"ס לרש"י — הובא בתו"ש שם), באם אין הכרח לשנות.

20) ב„לשון רש"י“ שהובא ברמב"ן כאן ליכא חיבת „כולו“ (אבל — עוד כו"כ שינויים ברמב"ן כאן מרש"י שלפנינו), אבל ישנו בדפוס הראשון דפרש"י (אבל שם — של עשו כולו) ועוד.

21) כי „נשבע הקב"ה“ קאי על „שאין שמו שלם כו' עד שימחה כו'“, אבל „וכשימחה שמו שמו יהי' השם שלם כו'“ — הוא ענין בפ"ע.

ובנה יומתק מה שבתחלת הענין כתב רש"י „שמו“ ו„כסאו“ (בוא"ו) — כי בא בהמשך „נשבע הקב"ה“ משא"כ אח"כ כותב „השם שלם והכסא שלם“ (ולא „שמו“ ו„כסאו“) *.

ומה שבסיום דבריו כותב „הרי כסאו ** שלם“ — כי קאי אלשון הכתוב שבתהלים שם.

(* גם יש לומר, שמכיון שלפניו כותב „וכשימחה שמו“ וקאי על שמו של עמלק, מוכרח לכתוב „השם“ ולא „שמו“ ופשוט. (** כ"ה בכמה דפוסים, אבל בדפוס הראשון — הו"ו — הכסא.)

(* ואולי י"ל, ששאני בנדו"ד — לפי שבתהלים שלפניו נאמר „ויאמר הוי' אל משה גוי'“; „הוי' נטי“, וגם בפסוק זה עצמו — „מלחמה להוי' בעמלק גוי'“.

ה. דער ביאור בכל הנ"ל וועט ווערן פארשטאנדיק בהקדים נאך א קשיא :

צוליב וואס האט משה געזאגט דא? "כי יד על כס ייה גו"; וואס איז ער געווען אויסן מיט זיין דערציילן דא אז דער אייבערשטער האט געשווארן צו האבן אן אייביקע מלחמה מיט עמלקין?

[מפרשים: לערנען אז משה האט עס געזאגט אלס א טעם: ער זאגט "ה' נסי" — ווייל דער אייבערשטער האט גע"שווארן מלחמה האבן מיט עמלקין. לויט פירוש רש"י קען מען אבער אזוי ניט לערנען, ווייל

— אויף "ה' נסי" זאגט רש"י "הקב"ה

השם שלם והכסא שלם."

אבל — דוחק גדול לפרש כן. כי באם בהתיבות, וכשימחה שמו כו" אין שום חידוש על מ"ש לפניו, והיה אותו התוכן אלא שבא בסגנון אחר — חיובי, הרי (א) גם כשלא ה"י מוסיף "וכשימחה שמו כו" הייתה מובנת ראיהו, מכיון שהוא אותו התוכן והשינוי הוא רק בסגנון. (ב) לא הוצרך לראי' ממה שנאמר בסי' תהלים מכיון שזה מובן מהפסוק שבפרשתנו [ובפרט שמפרשתנו מוכרח ענין זה יותר מבתהלים:

כאן, קשה הלשון "כס ייה" (כנ"ל סיפ' ג'), ולכן מוכרח לפרש שמורה לענין "שאין שמו שלם כו", משאי"כ בתהלים אין הוכחה (גמורה), דהרי "כסא שלם" נאמר בכל התורה, וגם "שם שלם" — ברובו הגדול, ומהו ההכרח לפרש שם שזה בא על ידי "אבד זכרם". ובפרט שבפשטות — עיקר ההדגשה (בתהלים) הוא (לא התיבות "והוי" ו"כסאו", כי אם) ש"הוי" לעולם ישב" וכן בסוף הפ' — ש"כונן למשפט כסאו" ומזה שרש"י הווצק להביא הוכחה מתהלים בה בשעה שההוכחה שמפרשתנו היא חזקה יותר — מובן שב"וכשימחה שמו כו" מחדש רש"י אמר"ש לפניו, ולחידוש זה מביא הר"י כחה מתהלים. והדרא קושיין לרובתי.

26) משאי"כ אם הוי אומר זה לדור שנכנסו לארץ ועיי' יהושע ובסוף ימיו (שאם לא עכשיו אימתי) — בס"פ תצא.
27) רשב"ם וספורנו כאן.

והכסא שלם שנאמר: האויב תמו חרבות לנצח. זהו עמלק שכתוב בו: ועברתו שמרה נצח. וערים נתשתי: אבד זכרם המה, מהו אומר אחריו וה' לעולם ישב הרי השם שלם, כונן למשפט כסאו הרי כסאו שלם."

דארף מען פארשטיין :

(א) די קשיא "ומהו כס וכו'" ווערט דאך שוין פארענטפערט דורך "נאין שמו שלם ואין כסאו שלם עד שימחה כו" — וואס דארף רש"י נאך מוסיף זיין "וכשימחה שמו יהי' השם שלם והכסא שלם"?

(ב) וויבאלד אז די גאנצע סיבה אויף דעם וואס "אין שמו שלם ואין כסאו שלם" איז נאך "שמו של עמלק" [און אויך דאס איז ניט ווייל "שמו של עמלק" מצד עצמו קען גורע זיין ח"ו אין שמו וכסאו של הקב"ה, נאך ווייל "גשבע הקב"ה"], איז דאך מובן מעצמו בפשוטות אז בעת שמו של עמלק וועט נמחה ווערן, וועט זיין "השם שלם" און "כסאו שלם". היינט אין וואס באשטייט רש"י'ס חידוש בהוספה "וכשימחה שמו יהי' השם שלם והכסא שלם"; און דער חידוש איז (ווייזט אויס) אזוי גרויס, בין ער דארף אנקומען צו א ראי' דערצו — "שנאמר כו" " 25?

22) תהלים ט, ז.

23) עמוס א, יא.

24) המשך הכתוב בתהלים שם.

25) לכאורה הי' אפשר לתרץ קושיית הנ"ל:

הוכחתו של רש"י "שנאמר כו" הוא על מ"ש — בתחלה — "שאין שמו שלם כו" עד שימחה כו". וההוכחה היא, דמזה שנאמר "והוי גו' כסאו" [שם שלם וכסא שלם] לאחרי "אבד זכרם", מובן שמקורם לזה אין שמו וכסאו שלמים. ומכיון שבהפסוק שם: אבד זכרם גו' (ואו) והוי גו' כסאו גו' (שלמים), ע"כ מוסיף (כעין מאמר המוסגר מבלי כל חידוש בזה), "וכשימחה שמו יהי'

און ניט ווי משה האָט דעם ציווי מקיים געווען; און דאָן שטייט וואָס דער אויבערשטער האָט געזאָגט בנוגע זיין (דעם אויבערשטנס) טאָן בשייכות מיט עמלק'ן, אַז ער האָט געשוואָרן „מלחמה לה' בעמלק גו'“.

— ובכדי צו שולל זיין אָט־דעם פּי' שרייבט רש"י „ויאמר — משה“³³, און אַז דער פּסיק קומט בהמשך צום פּסוק שלפּניו (און ניט לשלפּני פּניו).

1. צוליב וואָס האָט משה אָבער געזאָגט „כי יד על כס ייה גו'“?

שוין פיל מאָל גערעדט, אַז אַלע קשיות — בדרך הפּשט — וואָס זיינען דאָ אין חומש, פּאַרענטפּערט זיי רש"י אָדער ער באַוואַרנט זיי עכ"פּ, בפירושו על התורה. וויבאַלד אַז בפירושו איז רש"י ניט מבאר וואָס משה איז געווען אויסן מיטן זאָגן „כי יד גו'“, איז דערפון פּאַרשטאַנדיק אַז רש"י פּאַרלאַזט זיך אַז מען וועט עס פּאַרשטיין דורך מדייק זיין — און עס איז גענוג דיוק פון אַ לומד נאָר פון מקראַ אַליין, אַ בן חמש — בפירושו אויף די ווערטער. דאָס מיינט, אַז די אַלע אויבנגעבראַכטע (סעיף ב"ד) קשיות בדיבור זה, זיינען זיי אויך דער „שליסל“ צו אויסגעפּינען (לויט רש"י'ס פּירוש) דעם צוועק פון משה'ס זאָגן „כי יד על כס ייה גו'“.

— לויט פּירוש רש"י, האָט משה מיט זיין זאָגן „כי יד גו'“ מקיים געווען דעם ציווי הקב"ה דאָ „ושים“ באַזוי יהושע"³⁴, און לויט דעם ווערן פּאַר־

עשה לנו כאן³⁵ נס", אַז דער אויבער־שטער האָט אונז געמאַכט (בעבר) דאָ אַ נס [ניט ווי די מפרשים הנל — אַז „ה' נס" איז פּאַרבונדן (אייד³⁶) מיטן עתיד]. קען דאָך ניט זיין „כי יד גו' מלחמה לה' בעמלק גו'“ אַ טעם אויף דער קריאה „ה' נס" — וואָרום די שברעה איז דאָך „להיות לו מלחמה כו'“ אַז דער אויבערשטער וועט האָבן אַ מלחמה בעמלק (בעתיד)]

און מצד דער שוועריקייט, האָט מען לכאורה געדאַרפט לערנען אַז „ויאמר (כי יד גו')“ באַצייט זיך ניט אויף משה'ן נאָר אויף דעם אויבערשטן, און דער פּסוק קומט בהמשך צום פּסוק שלפּני פּניו „ויאמר ה' אל משה גו'“.

און דער המשך הכתובים זאָל זיין³⁷: פּריער שטייט וואָס דער אויבערשטער האָט געזאָגט צו משה'ן וואָס משה זאָל טאָן בנוגע למלחמת עמלק — „כתוב זאת זכרון בספר ושים באזני יהושע“; דערנאָך ווערט דערציילט וואָס משה האָט געטאָן אין דעם „ויבן משה מזבח גו'“ (און דאָס וואָס עס ווערט דערציילט נאָר בנין המזבח אָבער ניט די כתיבת הזכרון און די שימה באַזני יהושע — געפינט מען אַזוי אין אַ סך ערטער³⁸ וואו עס שטייט בלויז דער ציווי הקב"ה למשה,

28 גם לגירסת דפוס ראשון — שאין תיבת „כאן“ — הרי עשה — הוא לי עבר.
29 רשבים פסוק טו. ולפי הספורנו שם — רק בנוגע להעתיד.

30 ונוסף לזה: לפי פירוש רש"י, „ויקרא“ קאי על שמו של מזבח ולא על משה (ראה לקמן סעיף ז').

31 ראה עדין וילך: „ויאמר ה' .. הנך שוכב .. ועתה כתבו לכם את השירה .. אשר נשבעתי (לא, טו"ב); ויכתוב משה את השירה גו' (שם, כב); ויצו (ומפרש רש"י — הקב"ה) את יהושע גו' (שם, כג).

32 ראה לעיל ע' 57 ובתרא הנסמן שם

הערה 9.

33 גם יש לומר: מכיון שלפי פירוש רש"י „ויקרא“ קאי על שמו של מזבח ולא על משה (כדלהלן שם), לכן מפרש „ויאמר — משה“.

34 בוא"ו המוסיף על „כתוב“ — באותו

זמן.

35 כ"ה גם בספורנו פסוק יד. אלא

„ויקרא (שמו)“ בעת ער איז מפרש נאָר „שמו“ יי? (ב) וואָס איז ער אויסן מיט מסביר זיין „אלא המזכיר שמו כו“ — דאָ וואָלט דאָך געדאַרפט זיין דער הסבר: „לא שהמזבח קרוי ה' אלא שנקרא על שם הנס כו“ יי? :

איז דער ביאור אין דעם: מיט זיין פירוש „של מזבח“ אויף „ויקרא שמו“, מיינט רש"י צו מחדש זיין: (א) אָז „ויקרא“ באַצייט זיך ניט אויף משה'ן יי נאָר אויף „שמו (של מזבח)“, ד.ה. אָז שמו של מזבח איז געווען דער וואָס „ויקרא“, דער וואָס האָט געמאַכט אויס-רופן, ה' נסי (אין דאָס איז רש"י מפרש

ענטפערט אַלע דיוקים הנ"ל — וכמו שיתבאר לקמן סעיף יו"ד ואילך.

ז. עפ"י וועט מען אויך פאַרשטיין רש"י'ס פירוש אויפן פריערדיקן פסוק „ויבן משה מזבח ויקרא שמו ה' נסי“:

אויף „ויקרא שמו“ איז רש"י מפרש „של מזבח“. און אויף „ה' נסי — הקב"ה עשה לנו כאן נס. לא שהמזבח קרוי ה' אלא המזכיר שמו של מזבח וזכר את הנס שעשה המקום, ה' הוא נס שלנו“.

לערנענדיק בהשקפה ראשונה קומט דאָ אויס, אָז מיט זיין פ"י „של מזבח“ מיינט רש"י צו זאָגן אָז „שמו“ מיינט ניט דעם אויבערשטנס נאָמען יי נאָר דער נאָמען פון מזבח יי; און מיט זיין פ"י „(הקב"ה עשה לנו) לא שהמזבח קרוי ה' כו“ מיינט ער צו זאָגן, אָז „ה' נסי“ יי איז ניט געווען דער נאָמען וואָס משה האָט מיט אים אָנגערופן דעם מזבח, נאָר אָז דער נאָמען, וואָס משה האָט אים געגעבן, האָט אויסגעדריקט יי דעם ענין פון „ה' נסי“ יי.

לפי"ו איז אָבער ניט מובן: (א) פאַר-וואָס איז רש"י מעתיק אויך דעם וואָרט

שבספורנו (שם, טו) מפרש, שאמירתו „כי יד גוי“ הוא טעם על קריאתו „ה' נסי“ ואזיל לשיטתי (שם, יד) שגם „ויבן גוי ויקרא גוי“ הוא קיום ציוני זה, משא"כ לפירש"י.

(36) כבספורנו כאן.

(37) רא"ם כאן.

(38) מה שאין רש"י מעתיק גם תיבת „נסי“ — ו"ל כי עיקר הקושיא באם נפרש שהמזבח קרוי כן — הוא בתיבת ה', שהיא באה כאן בנפרד (משא"כ ב„אליעזר“ וכיו"ב) והיא שמו של הקב"ה, ולא מתיבת „נסי“. וראה לקמן הערה 45.

(39) ובדוגמת שם אליעזר, שמורה על הענין ד-אלקי אבי בעזרי" (יתרו יח, ד). וראה רש"י כאן. רמב"ן וישלח לג, כ.

(40) וע"ד פרש"י וישלח שם.

(41) וגם: כבדי לשלול את פ"י הספורנו, ה"י מספיק במה שיפרש זה בדרך אגב בפירושו ד"ה „ה' נסי“, וכבפי וישלח שם — שגם שם אפשר לפרש כפי הספורנו „קרא לו בתפלתו את האיל יתברך כו“, ובכ"ז, אין רש"י שולל ביאור זה בביבור בפ"ע „לו — להמזבח“, ורק מפרש זה בחדא מחתא עם הענין שלאחריו וכותב „לא שהמזבח קרוי כו" קרא שם המזבח על שם הנס“.

(42) וכבפירושו לפי וישלח שם.

נוסף לזה: מאריכות לשון רש"י „זוכר את הנס שעשה המקום, ה' הוא נס שלנו“ משמע, ששמו של המזבח אינו מורה על הענין ד-ה' נסי (כמו שם אליעזר, שפירש שו: „אלקי אבי בעזרי“), כ"א שמורה על „הנס (בה' הידיעה) שעשה המקום“ — הנס שעשה במלחמת עמלק, ומזה באים ל-ה' הוא נס שלנו“. ואינו מובן: והרי מפשטות ל' הכתוב „ויקרא שמו ה' נסי“ משמע (שהוא ע"י וישלח שם) ששמו של המזבח מורה ל-ה' נסי?

(43) ומה שבפי וישלח שם מפרש „וכן מצינו במשה . . קרא שם המזבח“ — כי בפרשת וישלח לא נחית לפרש את הכתוב שבפי בשלח (שלאח"ז), ורק להביא דוגמא ו-חבר“ לפירושו בוישלח „לא שהמזבח קרוי אלקי ישראל כו“, ולכן קיצר בל. ומש"כ „מצינו במשה“ היינו — בפעולת ומאורעות משה. אלא שתיבת „קרא“ — דוחק ליישבה (ראה להלן סעיף ח').

ציט זיך אויפן וואָרט „שמו“ און אַז דער דערמאָנען דעם נאָמען פֿון מזבח — האָט געמאַכט אויסרופן „ה' נסי“?

ועפֿי הנבֿל סעיִף ו' איז דאָס מובן: אויב מ'זאל לערנען דאָ דעם פֿשט, אַז משה האָט אָנגערופן דעם מזבח אַ נאָמען (וואָס באַדייט) „ה' נסי“, וועט זיין שווער: משה איז דאָך נצטווה געװאָרן „ושים באוני יהושע“, האָט ער דאָך גלייך געדאַרפט מקיים זיין אָט־דעם ציוויי“; ווי אַזוי האָט ער זיך נאָכן ציווי פֿאַרנומען מיט געבן אַ נאָמען דעם מזבח איידער ער האָט מקיים געווען דעם ציווי „ושים גו“ — דורך זאָגן „כי יד גו“? און דער פֿסוק איז נאָך מדגיש און דערציילט אַז גלייך נאָכן ציווי ושים גו“ — האָט משה ניט נאָר געבויט אַ מזבח נאָר אויך ויקרא שמו גו“. דערביבער לערנט רש״י אַז „ויקרא“ גייט ניט אויף משה'ן נאָר אויף שמו של מזבח, כנבֿל.

ה. אין אמת'ן אָבער איז דער ביי־אור ניט גלאַטיק מצד כמה טעמים“.

ומהם:

אָט־די קשיא הנבֿל — ווי האָט עס משה זיך פֿאַרנומען מיט אַנדערע עניי־נים איידער ער האָט מקיים געווען דעם ציווי „ושים גו“ דורך זאָגן „כי יד גו“ — איז דאָך ניט נאָר אויפֿן „ויקרא שמו“, נאָר פֿונקט אַזוי אויך — פֿאַרוואָס עפעס „ויבן משה מזבח־דאָן (פֿאַרן קיום הציווי)?

מוז מען דאָך זאָגן, אַז היית דער בנין המזבח איז אַ נתינת הדי' ושבח אויף דעם וואָס מען האָט מנצח געװען מלחמת עמלק און אויף דער בשׁוװ

ווייטער: „המזכיר שמו של מזבח“ פֿלעגט זיך דערמאָנען און זאָגן „ה' הוא נס שלנו“. און במילא (ב): „לא שהמזבח קרוי ה'“ — אַז דער מזבח האָט ניט געהייסן מיט אַ וועלכ־עס־איז נאָמען וואָס דער נאָמען זאָל אַנדייטן אויף „ה' נסי“; נאָר „המזכיר שמו של המזבח זוכר הנס“: דער דערמאָנען דעם שם פֿון מזבח, האָט געבראַכט אַז מ'זאל געדענקען דעם נס און דערנאָך איי־רופן „ה' נסי“⁴⁵.

ולכאורה, דער פי' הפשוט פֿון „ויקרא שמו ה' נסי“ איז דאָך, אַז משה האָט אָנגערופן דעם מזבח (מיט אַ נאָמען וואָס באַדייט) ה' נסי — פֿאַרוואָס־זשע לערנט ניט רש״י אַזוי דעם פֿשט, נאָר ער טייטשט איין, אַז „ויקרא“ באַ־

44) ומה רש״י כותב „לא שהמזבח קרוי ה'“ (ולא „ה' נסי“) — ראה להלן הערה 45. ועפֿיז יובן מה שבתחלת פֿירושו כותב „הקב״ה עשה לנו * נס“ — ולכאורה מיותר — כי זה בא בהמשך לפֿירושו „ויקרא שמו של מזבח“, ולכן בתחלת הענין מפרש הוא את הדבר הראשון שהי' המזבח מקרא; והוא: „הקב״ה עשה לנו נס“ — עשיית הנס של הקב״ה (אבל לא שהוי עצמו הוא נס שלנו (ראה לעיל הערה 42). וזהו ג״כ מ״ש מיד „לא שהמזבח קרוי ה' (ולא „ה' נסי“) אלא המזכיר כו“, והיינו ששמו של המזבח הזכיר רק המאורע של הנס, ולא שהוי נסי). ורק בסיום פֿירושו (לאחרי כתבו „וזכר את הנס שעשה המקום“) מוסיף „ה' הוא נס שלנו“ — בכדי לפרש את הכתוב „ה' נסי“^{**}.

* כ״ה בדפוס ראשון. וברוב הדפוסים: „עשה לנו כאן נס“. וי״ל שכוננת רש״י (לפי נוסחא זו) הוא לתוספת הדגשה, שהדבר הראשון שהקרא המזבח הוא עשיית הנס שבמלחמת עמלק, ולא „נסי“ בכלל.

** עפֿיז יומתק גם מה שדוקא בסיום פֿירושו כותב רש״י „ה' הוא נס שלנו“ (מס״כ לפניו כותב: הקב״ה; המקום) — כי רק שם קאי אלשון הכתוב.

46) ראה רש״י יתרו יט, יד.

47) ראה ג״כ לעיל הערה 43.

— דעריבער לערנט רש"י און „ויקרא“
רא“ גייט ניט אויף משה'ן, נאר אויף
„שמו של מזבח“, און דער נאָמען פון
מזבח [וואָס משה האָט אים אָנגערופן
(מצד דעם וואָס קריאת שם זה איז
א טייל פון דער הודי, כנ"ל)] האָט
געמאַכט געדענקען דעם נס און אויס-
רופן „ה' נס“.

ט. דער פירוש פון „ושים באוני
יהושע“ — (ניט זאָגן, נאר) אַריינגעבן
אין יהושע'ס אויערן — איז, און דאָס
וואָס משה וועט שרייבן „זכרון בספר“
זאָל זיין „ושים באוני“ יהושע“ בין
און יהושע זאָל פאַרשטיין און ער דאַרף
אָנזאָגן די אידן „לשלם לו את גמול-
לו“⁵¹. און דאָס האָט משה מקיים גע-
ווען דורך זיין זאָגן „כי יד גוי“:

בעת יהושע האָט געהערט און דער
אויבערשטער האָט געשוואָרן בכסאו
(א) און ער וועט האָבן און אייביקע
מלחמה ואיבה מיט עמלק'ן, און (ב)
און כל זמן עס וועט ניט נמזה ווערן
שמו של עמלק כולו איז „אין שמו
שלם ואין כסאו שלם“ — איז דאָך
מובן, און דאָס האָט דערנומען יהושע'ן
(כאָטש ער האָט ניט געהאַט קיין ציווי
מפירש אויף דעם) צו אָנזאָגן די אידן
„לשלם לו את גמולו“.

און דערפאַר קען רש"י ניט לערנען
„כשתהי' יד חזוק על כסא י"ה שהוה
כסא מלכי ישראל אז תהי' כו'“ (כאָטש
און לויט דעם פ"י איז גלאַטער דער
לשון „יד על כס“), ווייל לויט דעם,
האָט דער „יד על כס“ קיין שייכות
ניט צו „ושים באוני יהושע“, וויבאָלד
און דער „תהי' יד חזוק כו'“ איז נאר
א סיפור, ובפרט און אין די צייטן פון

רה טובה „מזה אמחה גוי“⁵², דערי-
בער האָט משה גלייך געבויט דעם מזבח
— בכדי ער זאָל די הודי צום איי-
בערשטן אָפגעבן תיכף
— און וויבאָלד אַזוי, קען מען דאָך
שוין לערנען און „ויקרא שמו“ גייט
אויף משה'ן, און ס'איז קיין קשיא
ניט: ווי קומט עס און משה האָט
א נאָמען געגעבן דעם מזבח איידער
ער האָט מקיים געווען ציווי ה' —
ווייל געבן (און קובע זיין) א נאָמען
של הודי איז א חלק פון דער הודי.
היינט פאַרוואָס וויל רש"י ניט לערנען
און „ויקרא שמו“ גייט אויף משה'ן?
איז דער ביאור אין דעם (וגם בלי
קריאה הנ"ל נכון הוא):

אומעטום וואו עס שטייט „ויקרא
שמו“ אָדער „ותקרא“ וכיוצא בה⁵³,
מיינט עס און ער האָט אָנגערופן
די זאך מיט דעם נאָמען (די ווער-
טער גופא) וואָס שטייט אין פסוק
נאָכן וואָרט „שמו“ [און ניט און ער
האָט עס אָנגערופן מיט און אַנדער נאָ-
מען וואָס באַווייזט בלויז אין דערמאָנט
אויף דעם ענין וואָס שטייט אין
פסוק⁵⁴]. און וויבאָלד און אין אונזער
פסוק קען מען ניט לערנען און משה
האָט גערופן דעם מזבח מיטן נאָמען
„ה' נס“⁵⁵, וואָרום ס'איז דאָך ניט שייך
און דער מזבח זאָל הייסן מיטן נאָמען
ה'.

48) בכ"מ מצינו שכשארע נס, חסד ה'
ואפילו רק נתבשרו בשו"ט — הי' בונים
מזבח. ופשוטות הכתובים ופרש"י משמע שיש
חיוב בזה ועונש אם מאחרין (ראה וישלח לה,
ג לה, א, ויצא כה, כב) ע"פ פשוטות פירש"י
וישלח לה, א. לך יב. ו. וראה ג"כ נח ה,
כ ועוד.)

49) כמו בראשית ד, כה. כו, ה, ג. כט.
נח יא, ט. ועוד.

50) משא"כ בפ' וישלח לג שם: ויקרא לו
(ולא שמו). זק"ל.

51) ראה פרש"י ר"פ ויגש.

52) רש"י פרשתנו יו, יד.

האָבן דאָך שוין אַלע ווידער געזען
דעם כח פון אידן און עס איז בטל
געוואָרן דער קלקיל פון „ויבא עמלק
וילחם“ — היינט וואָס איז אַזוי מוכ־
רח צו אַפּווישן עמלק'ן?

דערפאַר איז רש"י מדגיש „עד
שימחה שמו של עמלק כולו“, אַז כל
זמן ס'איז נאָך עפעס פאַרבליבן פון
אים — אפ"י נאָר זיין נאָמען, איז
„אין שמו * (של הקב"ה) שלם ואין כסאו
שלם“ און וויבאלד אַזוי, איז דאָך מוכ־
רח אַפּצומעקן עמלק'ן אינגאַנצן.

יא. עפ"יז איז איך מובן וואָס רש"י
איז מוסיף „ואיבה“:

דער טעם פון דעם אייבערשטנס
אמירה למשה, „ושים באוני יהושע“
(ניט „אמור ליהושע“ וכי"ב), איז דאָך
מובן בפשטות, אַז דאָס איז בכדי אַז
דער ציווי פון יהושע צו אידן (נאָכ־
דעם) זאָל זיין ניט בלויז מצד קבלוֹ,
עול, נאָר עס זאָל קומען מצד אַ שיחה *
און באַזוי * — מיט אַ חיות און הת־
עוררות **.

איז דאָך ניט מובן: אמת טאַקע
אַז יהושע האָט געוואוסט אויף וויפל
ס'איז נוגע די מלחמה בעמלק [ביז אַז
דער אייבערשטער האָט געטוואָרן
„שיחי' לו מלחמה בעמלק עולמית“ און
אַז „אין שמו שלם ואין כסאו שלם
עד שימחה שמו של עמלק כולו“ וכנ"ל].

יהושע איז נאָך ניט געווען קיין „כסא
מלכי ישראל“ — דער ערשטער מלך
איז דאָך געווען שאול. און וויבאלד
אַז לויט פירש"י האָט משה מיט זיין
אמירה „כי יד גו“ מקיים געווען דעם
ציווי „רשים באוני יהושע“, מוז ער
לערנען (דעם אַנדער פי' וואָס מ'קען
זאָגן): „ידו של הקב"ה הורמה לישבע
בכסאו“.

יוד. וויבאלד אַז „רשים באוני
יהושע“ מיינט: זאָלסט עס אַריינגעבן
אין זיין געדאַנק, האָט דאָך משה גע־
דאַרפט אַנווייזן די נויטיקייט און דעם
הכרח „לשלם לו את גמולו“. איז רש"י
דעריבער מדגיש (באמירתו של משה)
„עד שימחה שמו של עמלק כולו“,
ווייל אַן דער הדגשה פעלט דער גאַנ־
צער הסבר אין דעם הכרח אויף „לשלם
לו את גמולו“:

אמת טאַקע אַז „בא עמלק להחזוג
לישראל קודם לכל האומות“ ** [וואָס
דערמיט האָט ער באַוויזן אַ וועג פאַר
אַלע אומות אַז מען קען זיך טשעפען
מיט אידן ** — וואָרום ווען די אידן
זיינען אַרויס פון מצרים איז אויף
אַלע פעלקער געפאַלן „אימתה ופחד“,
ביז אַז „נמיגו“ און „ידמו סבון“ **,
און די נתינת מקום אויף להחזוג ליש־
ראל איז געוואָרן נאָר דורך „ויבא
עמלק וילחם עם ישראל“].

— איז אָבער לאַחרי ווי „ויהלש
יהושע את עמלק ואת עמו לפי חרבו“,
מען האָט אויסגע'הרג'עט אַלע זיינע
גבורים ** [און אַלע האָבן פאַרשטאַנען
אַז איך האָבן געקענט — ובמכ"ש
— אויס'הרג'ענען אויך די חלשים **]

(53) רש"י תצא כה, יח.

(54) פרשתנו טו, ט"ז.

(55) פרשתנו יז, יג. פרש"י שם.

(56) ראה רש"י שם: מכאן כו'.

* (56) ולכן גם בעמלק — „שמו“.

(57) ראה פרש"י ר"פ משפטים.

(58) ואף שקיום המצות צ"ל בקב"ע של־
מעלה מהשכל — ובפרט הענין דמחית
עמלק (ראה תו"א פה, א ואילך. ובכ"מ.
ובארוכה — לקו"ש ח"ג פי' זכור) — בכ"ז
הרי ידוע שגם קיום ה"חוקים" שלמעלה
מהשכל, צריך להיות בפנימיות ובחיות וכו'
(ראה לקו"ש ח"ג ע' 898). ולהעיר במדובר
פי"ט, ג. ו. תחומא חקת ו'.

בלויו אז כל זמן ס'אזי ניט גמוזק שמו של עמלק איז „אין שמו שלם ואין כסאו שלם“, ס'איז אָבער ניט מוכרח פון דאָנען (ובפרט נאָכדעם ווי עס איז שוין ניט שלם) — אָז מחיית שמו של עמלק איז גענוג און עס מוז ווערן שלם — דערפֿאַר ברענגט רש"י אַ ראַי" — „שנאמר כו'“, אָז דער „אבד זכרם“ ברענגט עס זאָל זיין „השם שלם“ און „כסאו שלם“. ובדוגמת וואָס רש"י זאָגט פֿריער ⁶⁰ „כשהקב"ה מתנקם ברשעים שמו מתגדל ומתכבד“.

על פי זה ווערט פֿאַרשטאַנדיק אָז דאָס וואָס משה רבינו האָט פֿריער גע- זאָגט ⁶¹ אָז „לעתיד לבוא“ וועט זיך „כל המלוכה“ דעם אייבערשטנס און דאָס איז פֿאַרבונדן מיט „כסא של מע- לה“, איז הערנדיק די שבועה און אָז „מדור דור“ איז „מלחמה לה' בעמלק“ און דער „כסא (השם) אינו שלם“ — מיינט „לעתיד לבוא“ גלייך מיט'ן ענ- דיך די מלחמה בעמלק. און דאָס איז רש"י מוסיף ומבאר „וכשימחה שמו יהי השם שלם והכסא שלם“ — וואָרום דאָס איז צוגעקומען איצט אין דעם ביאור פון פסוק ה' ימלוך לעולם ועד.

יג. וינינה של תורה — וואָס בפרש"י על התורה :

עס איז מבראר בחסידות ⁶² אין דעם ענין פון קליפת עמלק, אין אין דער שייכות פון קליפת עמלק מיט „אין שמו שלם“ :

עמלק איז פון לשון „ומלק את ראשו ממול ערפו“ ⁶³, וואָס אין עבודה ברוח-

וויבאָלד אָבער אָז די מלחמה מיט עמלק'ן איז לפעיל געווען ערשט אַ סך שפעטער — בזמנו של שאול, און יירשע — מצד דעם וואָס ער איז דער „מכביס את ישראל לארץ“ — האָט מער ניט ווי מצוה געווען די אידן אָז זיי זאָלן עס גענופער טאָן, היינט וואָס פֿאַר אַ חיות איז שייך אין דעם ציווי אויף טאָן אָן ענין שלאחר- זמן רב — כמה דורות נאָכדעם ?

דעריבער איז רש"י מוסיף „ואיבה“ — וואָס „איבה“ באַווייזט אויף אַ שטענדיקן געפיל פון שנאה — ניט וואָס איז פֿאַרבונדן מיט אַ פעולה פון די זאָך וועלכע מ'האָט פיינט און אָז די פעולה הערט אויף אָדער די זאָך גייט אוועק — ווערט בטל די איבה. נאָר ווי עס שטייט ⁶⁴ ואיבה אשית בינך וביני גוי' —

אָז די מלחמה להוי' בעמלק וואָס איז געווען בזמנו של שאול, איז גע- קומען מצד דעם אייבערשטנס (כביכול) איבה צו עמלק'ן און וויבאָלד אָז די איבה איז שוין געווען אויך פֿריער, קומט דאָך אויס אָז אויך דאָן ווען יירשע האָט געדאַרפט מצוה זיך אידן „לשלם לו את גמולו“ שפעטער — איז דער ציווי געקומען מצד אָן ענין וואָס איז בתקפו בזמנו של יירשע — דעם אייבערשטנס איבה צו עמלק'ן אויף וועלכער ער האָט געשאַרן „שתהי' לו (מלחמה ו)איבה בעמלק עולמית“.

יב. דער ביאור אין דעם וואָס רש"י איז מוסיף „וכשימחה שמו יהי השם שלם והכסא שלם“, און ברענגט נאָך דערויף אַ ראַי" „שנאמר כו'“ :

היות אָז פון דעם לשון „כס ייה“ פון אוינער פֿסיק זעט מען

60 בפרשתנו — יד, ד.

61 פרש"י בפרשתנו טו, יז.

62 בכל הבא להלן ראה תויא פה, א ואילך. דרמ"צ איסור גיה ומצות זכירת מעשה עמלק, דרושים לפי זכור.

63 ויקרא ה, ח.

דער ענין פון מדות. און דורך דעם וואָס עמלק האָט גע'פּוּעל'ט אַ הפסק צווישן מוחין און מדות, איז בחי' י"ה ניט מאיר אין בחי' י"ה — זבמלאַ איז „אין שמו שלם“.

יד. דעם ענין הנ"ל, וואָס עמלק האָט גורם געווען אַ הפסק צווישן י"ה און י"ה, איז רש"י מרמז אין דעם וואָרט „ואיבה“ (וואָס ער איז מוסיף):

אויפן פסוק: „ואיבה אשית בינך ובין האשה ובין זרעך ובין זרעה“, זאָגט דער צ"צ אין אור התורה: „אָ „ואיבה“ איז ר"ת „ואתחנן אל י' בעת ההיא“. און דער ביאור אין דעם (עפ"י המיבן מאיה"ת שם) איז:

ואתחנן איז בגימטריא תקט"ו. ת"ק ווייזט אויף בחי' המדות (וואָס דער פּאַר זיינען די ענינים פון עולמות, וואָס זייער התהוות איז פון מדות — ז' ימי הבנין — במספר ת"ק י"י), און ט"ו (בגימט' י"ה) איז בחי' המוחין, און דער ענין פון [ואתחנן בגימט'] תקט"ו [ת"ק און ט"ו אין אין וואָרט] איז חיבור המוחין והמדות.⁶⁶

און דאָס איז די שייכות פון „ואיבה“ וואָס דער אויבערשטער האָט געזאָגט צום נחש מיט „ואתחנן“: „אָזוי ווי עמ' לק וואָס ער איז „משרש נחש“ יי האָט

ניות מיינט עס, אָן עמלק „שניידט אָפּ“ און דערלאָזט ניט אָן די השגה שבמוח זאָל אַראָפּקומען בהתפעלות הלב יי.

[וואָס דאָס איז דער ביאור בפנימיות הענינים אויף דעם וואָס ביי עמלק'ן שטייט „אשר קרך“, ער האָט גע'פּוּעל'ט אַ קרירות ביי אַלע אימיות אָן זיי זאָלן ניט מורא האָבן פאַר אידן — כאָטש אָן פריער איז מצד די ניסים ונפלאות וואָס זיינען געווען ביי יציאת מצרים און קריעת ים סוף, האָבן זיי יע מורא געהאַט פאַר אידן (כנ"ל סעיף יו"ד): דער ענין פון ז' אימיות (וואָס זיי זיינען דער כלל פון אַלע אומות) איז — ז' מדות רעות, און עמלק, וואָס ענינו איז ניט צו דער-לאָזן אָן די השגה שבמוח זאָל אַראָפּקו-מען אין די מדות שבלב, האָט דורך דעם גורם געווען אָן די מדות שבלב זאָלן ניט באַווירקט ווערן פון דעם וואָס זיי זיינען משיג די גרויסקייט און שטאַר-קייט פון אויבערשטן און אידן יי].

און דאָס איז די שייכות פון „אין שמו שלם“ מיט קליפת עמלק: י"ה איז דער ענין פון מוחין, און י"ה —

64) וזהו גם הטעם מה שחתך ראשי גבוריו" — חיתוך הראש מהגוף — מדה כנגד מדה.

65) ועפ"י מובנת התועלת שע"י מחיית עמלק

[דלכאורה: מכיון שזה שעמלק „צננך והפשיך מרתחתך“ הוא (לא מפני שהראה את החלישות ישראל, שהרי אדרבה — כאשר „ויחלוש יהושע את עמלק גוי לפי חרב“ ראו כולם את גבורתם של ישראל, וכנ"ל סעיף יו"ד, כ"א) דוגמת הבן בליעל" שאעפ"י שנכזה הקרה אותה בפני אחרים — מה יועיל מה שימחו אותו לגמרי מכיון שכבר פעל בהם הקרירות?]

כי כאשר תבטל קליפת עמלק, יהיו שאר האומות כמו שהם מצד עצמם.

66) בראשית מז, ב (ממגלה עמוקות סי' רח).

67) ראה דעת זקנים מבעה"ת עה"פ.

68) ראה תגיגה יג, א. וראה לקו"ת אמור לר, א.

69) בד"ה ואתחנן שבאוה"ת (ע' קיג ואילך) מבואר ש"ת"ק" הוא למעלה מ"ט"ו, כי ת"ק הוא בחי' מדות דאר"ן (שלמעלה מיה). והמובא בפנים הוא עפ"מ"שכ באוה"ת בראשית שם (וראה גם לקו"ת שם).

70) ראה רע"מ בוח"ג קכ, סע"ב ובנצוצי אורות שם.

שלם" מיינט רש"י צו זאגן, אז דורך מחיית שמו של עמלק וועט (ניט בלויז אראפגענומען ווערן דער גרעון השלימות וואָס קומט בסיבת עמלק, נאָר עס וועט אױך צוקומען אַ העכערע שלימות (כביכול) אין שמו וכסאו של הקב"ה.

טז. אַט־דעם ענין השלימות וואָס ווערט ניותוסף דורך מחיית עמלק, איז רש"י מרמז דערמיט וואָס ברענגענדיק די רא' פון תהלים (אז דורך "אבד זכרם" וועט זיין "והוי' גו' כסאו" — שם שלם און כסא שלם), איז ער מד־גיש "האויב תמו חרבות לנצח, זהו עמלק שכתוב בו ועברתו שמרה נצח":

וויבאַלד אז די עברה פון עמלק'ן איז "נצח", בתוקף הנצחון שאינו על פי השכל, איז פאַרשטאַנדיק אז דורך מחיית שמו של עמלק (וואָס אידן טוען אויף דורך זייער עבודה בזמן הגלות — אין אן אופן פון תוקף הנצחון שלמעלה מהשכל י¹), קומט צו אַ שלי־מות אין שמו וכסאו של הקב"ה — עצמי וואָס איז העכער פון גילויים, פנימיות ועצמיות א"ס ביה"ט.

(משיחת ש"פ בשלח תשכ"ה)

דאָך גורם געווען דערצו אז עס זאָל ניט זיין "שמו שלם" — אַ הפסק צווישן י"ה און ו"ה, היפך ענין "ואת־חנן בגימט' תקט"ו", דעריבער איז גע־וואָרן — "ואיבה אשית גו". צום נחש און צו עמלק'ן וואָס ער איז משרשו, עס זאָל זיין דער מוח אמהה את זכר עמלק, וואָס דורך דעם וועט ווידער זיין "ואתחנן בגימט' תקט"ו" (חיבור י"ה מיט ו"ה) — השם שלם. און דערפאַר (נוסף על הנ"ל סי"א) זאָגט רש"י דעם לשון "ואיבה" — ניט דעם לשון שנאה וכדומה (כאַטש דעם לשון איבה געפינט מען בלויז געצייל־טע מאָל אין תנ"ך) — בכדי לרמז לענין הנ"ל.

טז. נאָך אן ענין פון "יינה של תורה" אין אונזער רש"י:

זוי קען עמלק פּוּע־ל'ן אַז השגה שבמוח זאָל אין מדות שבלב ניט קו־מען — איז מבואר אין חסידות, אַז דאָס איז מצד אַ תוקף דקליפה שאינו ע"פ שכל. דערפון איז פאַרשטאַנדיק, אַז דער כח להמשכת המחין במדות נאָך דעם וואָס ס'איז שוין געווען דער "ויבא עמלק", קומט ניט פון דעם ענין השכל מצד עצמו — וואָרום אויף שכל קען עמלק מנגד זיין — נאָר פון דעם וואָס אין אים איז פאַראַן אַ תוקף עצמי וועלכער ברעכט די קליפת עמלק וואָס איז מפסיק בין המחין להמדות.

ועפ"י יש לפרש, אַז מיט די ווערטער "וכשימחה שמו יהי' השם שלם והכסא

(71) ראה עדי"ו דרמ"צ יד, א. עיי"ש.

(72) ראה ההמשך דיום ההילולא (ר"ה באתי לגני) פ"א ואילך וסי"פ עשרים, שע"י הנצח גורמים המשכת אוצר העליון שהוא גילוי פנימי ועצמות א"ס ביה"ה.

יתרו

החתן איז „זוכה לתורה“, איז דאָס „מדה כנגד מדה“ — אויך תורה (ווערט אָנגערופֿן „חתן“ צוליב דעם וואָס זי איז משפיע צו די אידן, אין דער דוגמא פון השפעת החתן לכולה.

און דאָס וואָס די גמרא זאָגט „זוכה לתורה שניתנה בחמשה קולות“ (אעפֿי וואָס, לכאורה, איז דאָס מער ניט ווי אַ זייטיגע תוצאה, כנ"ל) איז עס דערפֿאַר וואָס דער גלייכער מספר הקולות באַ חתן און תורה, דריקט אויס, זייער תוכן־דיקע שייכות וואָס קומט מצד זייער מהות; ד.ה. אַז אין דעם וואָס „תורה ניתנה בחמשה קולות“ פֿונקט ווי דער מספר הקולות ביי חתן זעט מען, (אַז ניט נאָר זיינען תורה און חתן — ביידע „משפיעים“ — וואָס אויף דעם דאַרף מען ניט האַבן קיין ראיות, נאָר אויך) אַז די השפעה פון תורה צו אידן איז פון דעם זעלבן סוג השפעה — בדוגמא פון דער פנימיות־דיקער און העכערער השפעת החתן לכולה און ניט ווי השפעת השכל פון אַ רב צו אַ תלמיד וכיו"ב — וכפי שיתבאר לקמן.

אַלע ענינים בתורה זיינען דאָך בדיוק און אַן ענין בתורה (בהוראה)

א. „ויהי ביום השלישי בהיות הבור קר ויהי קולות וברקים וענן כבד על ההר וקול שופר וגו' ויהי קול השופר וגו' והאלקים יעננו בקול“: — ווערן דאָ דערמאָנט פינף קולות. זאָגט דער ריף די גמרא, אַז דער וואָס איז משמח אַ חתן איז ער זוכה צו „תורה שניתנה בחמשה קולות“, ווייל אויך בשייכות צו חתן זיינען דאָ פינף קולות: קול: ששון וקול שמחה, קול חתן וקול כלה, קול אומרים הודו את ה' צבאות.

ס'איז פשוט, אַז דער טעם, פֿאַרוואָס דער משמח את החתן איז זוכה צו תורה, איז צוליב דעם וואָס תורה און חתן האָבן צווישן זיך אַ תוכן־דיקע שייכות, מצד מהותם וענינם, (וואָרום ס'לייגט זיך ניט אויפֿן שכל צו זאָגן, אַז ער איז זוכה צו תורה בלויז דערפֿאַר, וואָס תורה און חתן גלייכן זיך נאָר אין דעם מספר פון חמשה קולות, און אויסער דעם איז ניטאָ קיין (פנימיות־דיקער) קישור צווישן זיי; נאָר אדרבא: דאָס וואָס תורה און חתן האָבן ביידע די גלייכע צאָל קולות קומט אַלס תוצאה פון דעם וואָס זיי זיינען גלייך בענינם.

און ווי דער אַלטער רבי איז טאַקע מבאר, אַז דאָס וואָס דער משמח את

(1) פרשתנו יט, טדיט.

(2) ברכות ו, ב.

(3) ירמי' לג, יא.

(4) ראה גם חזא"ג מהרש"א שם; כי נתמנה היא היתה יום שמחת לבו וחתונתו עם ישראל.

(5) לקו"ת ברכה צד, א.

(6) ראה לקו"ש ח"א ע' 57, ביאור מרנ"ל (פרד"א פל"ב) „עשר ברכות . . כנגד עשרה מאמרות“ [ועד"ז הוא בכונ"כ מחז"ל בנוגע לשני ענינים המשותיים במספרם], שהשייכות של ה„ברכות“ וה„מאמרות“ היא מצד עצם מהותם [וזה גופא היא הסיבה להשוות במספרם]. ומה שאמר „עשר . . כנגד עשרה כו" — הוא — לפי שבכמה דברים א״פן ידיעתנו הוא מן המאוחר (ה) מסובב) אל המוקדם (הסיבה). עיי"ש באַ ריכות

עד"ו זיינען אויך למעלה" פאראן פארשידענע "קולות" (אופני המשכות), איינער אנדערש פון דעם צווייטן ווייל יעדער איז צוגעפאסט צום ענין וואָס ווערט נמשך דורך אים.

דערפון איז פאראשטאנדיק, אַז דער-פאר איז די תורה געגעבן געוואָרן "בחמשה קולות" (פינף אופני המשכה), ווייל אין תורה זיינען דאָ פינף פאָר-שידענע ענינים, איינער העכער פון צווייטן¹¹, וואָס יעדער פון זיי איז נמשך געוואָרן דורך איינעם פון די פינף סוגי קולות.

און דאָס איז אויך דער ביאור פון דעם וואָס די הפלאת הענין פון תורה דריקט זיך אויס אין דעם וואָס תורה ניתנה בחמשה קולות: ס'איז דאָך ידוע¹², אַז דער כללות סדר ההשתל-שלות טיילט זיך אין פיר סוגי עולמות (וואָס זיינען בדרך דוגמא, ווי די פיר סוגים דומם, צומח, חי און מדבר¹³), און די פיר חילוקים זיינען דאָ ניט בלויז אין די עולמות המתהווים, נאָר אויך, להבדיל, אין שם הוי' (מלשון מהוה¹⁴), וואָס איז מהווה די עולמות, זיינען פאָראַן פיר אותיות, וועלכע זיינען דער מקור פון די פיר סוגי עולמות¹⁵ (און בכל עולם — פון די פיר סוגים דצח"מ¹⁶).

— איז אויך דאָס וואָס די גמרא זאָגט דאָ (ניט סתם די זעלבע צאָל קולות, נאָר) בחמשה קולות — איז אַ הוראה ולימוד בנידון זידן.

ב. בכדי צו פאָרשטיין די מעלה מיוחדת וואָס דריקט זיך אויס אינעם מספר פון "חמשה: קולות" (אין וועל-כע ס'דריקט זיך אויס די ספעציע-עלע שייכות און פאָרגלייך צווישן תורה און חתן), דאָרף מען פריער מבאר זיין דעם ענין פון "קול" און זיין כללות'דיקן אינהאַלט:

דער תוכן'דיקער באַדייט פון "קול" איז: המשכה וגילוי — "קול" מיינט, בכלל, אַז ס'ווערט נמשך און נתגלה אַ זאָך וואָס איז פריער געווען בהעלם * — בדוגמת קול ביי אַ מענטשן וואָס דריקט אויס און איז מגלה זיין שכל אָדער זיינע מדות א. ז. וו.

און כשם ווי דער קול ביים מענטשן איז אָפגעמאַסטן און צוגעפאסט צום תוכן וואָס ווערט דורך אים נתגלה [ווי מען זעט לדוגמא, אַז ס'איז אנדערש דער קול וואָס דריקט אויס אַ פקודה — אַ העכערע און שטרענגערע שטימע; און אנדערש דער קול וואָס ברענגט אַרויס אַ דבר שכל, וואָס "דברי * חכמים בנחת נשמעים" * וכיו"ב¹⁷] —

- (7) עיין מאמר אדה"ו (להבין ענין ה' קולות) * זכמה ביי' בנדו"ז — באוה"ת להצ"צ עה"פ וכל העם (ע' תתקנן ואילך), וש"נ.
 (8) ראה חו"א עה, רע"א לקו"ת גשא כט, סע"א ואילך. ועוד. ע"ד החקירה והק' בלה בקולות הנ"ל בפרט — ראה מו"ג ח"ב פל"ג. עבוה"ק ח"ד פל"א (שהקשה עליו), ועוד. אוה"ת להצ"צ הנ"ל, וש"נ.
 (8*) קהלת ט, יז.
 (9) ראה ד"ה שופטים תער"ב. תקעו תש"ז פ"ג.
 (10) וע"ד שנאמר: קול ענות גבורה . . חלושה . . קול ענות (תשא לב, יח).

- (11) ראה תהלים (כט, ג ואילך) ובד' רז"ל שם.
 (12) ועפ"ז יש לתוך מרו"ל הנ"ל דבחי משה קולות ניתנה תורה — עם מרו"ל (שמו"ר ספכ"ח, וראה רמב"ן כאן) דבחי קולות — דכל הוי' הם "במקום" אחו, מדות. וראה ריקאנטי כאן.
 (13) להעיר גם ממו"ג ח"ב פ"י.
 (13*) ראה בארוכה ד"ה חביבין ישראל תרצ"ו. איהו חכם תש"ב פ"ה. ובכ"מ.
 (14) שעהיוה"א רפ"ד.
 (15) לקו"ת מסעי זה, א. וש"נ.
 (16) תנא פל"ח ג. ב. וראה חו"א

האָבן אַ געוויסע השערה אויך אין זייער מקור: — אין די ענינים רוח־ניים — דעריבער, בכדי צו האָבן אַ באַגריף אין דעם וואָס עס מיינען די ד' אותיות פון שם הוי' [און דורך דעם — אין דעם גודל ההפלאה פון תורה וואָס „ניתנה בחמשה קולות“, ווי דאָס איז העכער פון שם הוי', כנ"ל], קען מען עס אויך פאַרשטיין פון די פיר סוגים דומם, צומח, חי און מדבר דאָ למטה, וואָס זיינען „כנגד“ ד' אותיות שם הוי' ב"ה שממנו מושפעים“.

דער חילוק צווישן „דומם“ און „צור־מח“ איז: אין אַ זאָך פון דומם זעט מען בלויז דעם חומר הגוף, אָן קיין שום תנועה חיונית אע"פ וואָס ער האָט אויך אַ נפש הדוממת, אַ נפש וחיות רוחנית; ביי אַ צומח אָבער, איז שוין קענטיק ווי ער האָט אין זיך אַ חיות (רוחני וואָס לאָזט זיך ניט פילן מיט די פינף חושים).

און אַט דער חילוק איז (אין אַ געוויסן זין) פיל גרעסער ווי דער חילוק צווישן „צומח“ ביז „חי“ און „מדבר“: וואָרום די לעצטע דריי סוגים האָבן דאָך צווישן זיך אַ „צד השווה“, דערין, וואָס ביי זיי אַלע קומט דער רוחניות־דיקער חיות לידי גילוי

און היות אַז „אסתכל באורייתא וברא עולמא“ י, און אַלץ וואָס איז דאָ אין סדר וחיות העולמות איז פאַראַן אין תורה און נעמט זיך פון תורה — איז מובן, אַז אויך אין תורה זיינען פאַראַן (די) פיר מדריגות (פון שם הוי').

און דערמיט איז פאַרשטאַנדיק די הפלאה המעלה פון תורה וואָס דריקט זיך אויס אין דעם וואָס „ניתנה בחמשה קולות“ י: צוזאַמען מיט די פיר דר־גות פון שם הוי', פון סדר ההשתל־שלות, איז דאָ אין תורה אויך אַ פינפטער ענין, וואָס איז העכער פון שם הוי' (אפילו פון דעם יו"ד פון שם הוי') — וכמפורש במתן תורה (וואָס איז געווען בסדר מלמעלה למ־טה): אנכי (מי שאנכי דלא אתפס בשם ולא אתרמיז בשום אות וקוצא כלל יי) הוי' (וכ"ו) אלקיך (כח"י וחיות שלך י) און די אַלע פינף ענינים פון תורה, אויך דאָס וואָס איז העכער פון שם הוי', זיינען געגעבן געוואָרן דאָ למטה, וואָס דאָס מיינט „ניתנה בחד משה קולות“.

ג. אַזוי ווי מיר האָבן דאָך ניט קיין השגה אין ענינים רוחניים, צו באַנעמען זיי ווי זיי זיינען מצד עצמם; נאָר דורך די ענינים גשמיים וועלכע ווערן פון זיי נשתלשל, קענען מיר

(22) ראה סה"ש תש"ב ע' 76 ואילך. סה"ש תש"ג ע' 148 ואילך. ועוד. וראה גם לעיל הערה 6.

(23) תניא שם.

(24) שער החוה"א פ"א. ועיין בכהנ"ל — ע"ח בסופו.

(25) ועד"ז הוא גם בד' עולמות אביע"ש (שהם דוגמת דצח"מ, כנ"ל ס"ב), שבשעי נאמר (ישעי מג, ז) אף עשיתיו (הפסיק הענין) לפי שהמעשה הוא דבר נפרד בפ"ע (לקו"ת ר"פ בלק, ובכ"מ).

ג, סע"ד ואילך ובתו"ח בראשית יט, רע"ג ואילך — ביאור השייכות ד' הסוגים דצח"מ ל' האותיות.

(17) זח"ב קסא, א"ב.

(18) ראה עד"ז אוה"ת יתרו ע' תתקסא"ב.

(19) לקו"ת פנחס פ, ב. וראה זח"ג

רנו, ב.

(20) טושי"ע או"ח ס"ה.

(21) ראה תו"א ר"פ יתרו (סז, ב).

(ב) אויך דער גוף זינער ווערט ממילא לא יי באוורקט פון דעם רצון הנפש, מצד וואָס ער איז מיוחד יי מיט אים יי, ביז אָ זיין מהות איז (ניט חומר, נאָר) נפש יי;

משא"כ ביי אַ "צומח", איז ניט בלויז וואָס זיין חיות פועל'ט ניט קיין שינוי אין מהות פון גוף, נאָר דער חיות אַליין איז אַ חיות גופני — וואָרום כל ענינו איז נאָר דאָס וואָס ער איז מצמיח און מאַכט גרעסער דעם גוף.

ד. דער חילוק הנ"ל צווישן צומח און חי דריקט זיך אויס (צווישן אַנ"ד דערע) אויך אין דעם, וואָס ביי אַ

רות הנ"ל שם: בדומם וצומח שאין בהם רצון והרגש. לא יקרא נפש. עיי"ש. (31) "בלי שום ציווי ואמירה להך" (תניא רפכ"ג).

(32) ראה תו"א יג, סע"ג, ובכ"מ.

(33) שהוה הפרש בין ביטול הגוף להי נפש וביטול מרכבה להרכוב, שהמרכבה, להיותה דבר בפ"ע מהרכוב (ורק שבטילה אליו) צריך הרכוב להנתיחה, משא"כ אברי הגוף להיותם מיוחדים עם הנפש — נש מעים הם ממילא לרצון הנפש יי"ה כל מחלוקת אעת"ר).

(34) כידוע יי"ה כי עמך ש"ת פ"ב, ובכ"מ) שנפש וגוף בערכם זליז הם מהות ומציאות, ולהעיר מזה שהחי נושא את עצ"מו * ואינו מרגיש את עצמו (וראה יי"ה יחינו מיומים תש"א פ"ב).

צורים שם, ובכ"מ בדא"ח. הדיוק ברא"י זו זוקא — ראה הערה בסה"מ תש"ט ע' 227.

(* שבת צד, א. וגם לדעת רבנן שם (וכ"ה ההלכה — שו"ע אדה"ז סשי"ח ס"פ) שהמוציא בהמה חי ועוף חייב — הוא לפי דמשרבטי נפשיהו, היינו שמכבידן עצמן להשמיט מיד הנושאן (פרש"י שם), אבל אין זה נוגע להנפש שלהם.

(און דער חילוק איז בלויז אין דעם אופן הגילוי, כדלקמן), משא"כ אין דומם איז איבערהויפט ניט פאָראַן קיין גילוי פון רוחניות.

אבער, פונדעסטוועגן, אין זייער כל-לות'דיקן פאָרגלייך, איז צומח נעענטער צו דומם איידער צו חי און מדבר יי; ביז אָ בשעת מען טיילט איין די פיר מדריגות דצח"מ אין די צוויי אַלגע"מיינע סוגים פון "גוף" און "נפש", ווערט צומח גערעכנט אינעם סוג פון "גוף" צוזאמען מיטן "דומם" — און ניט אין סוג פון "נפש" צו וועלכן עס געהערן חי און מדבר יי. און ווי דער נאָמען גופא זאָגט אָ "צומח" איז ניט "חי". ועד כדי כך אָ ביז נאָכ'ן מבול מוז מען עסן צומח און מען טאָר ניט עסן חי יי.

איז דער ביאור דערויף: ביים סוג פון חי איז (א) דער חיות אַ נפש"דיקער, וואָס דערפאַר איז ביי אַ בע"ח פאָראַן דער כח הרצון יי (אין וועלכן עס דריקט זיך אויס "נפש" יי), און

(26) וגם ענין זה מצינו בדי עולמות אבי"ע — ראה לקמן הערה 62.

(27) ראה תניא שם (נא, א). וראה גם הערות כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע לתניא ספ"ו ("קיצורים והערות" ע' קטו): "ולא אמר ונפש הדומם וצומח כ"א במדבר וחי אמר נפש".

(28) סנה"י נט, ב. (הובא בפרש"י נח ט, ג). וראה גם סנה"י נו, רע"א. וגם אה"כ — איסור אבר ובשר מן החי, משא"כ צומח שאוכלו גם מן המתובר.

(29) ראה רמב"ם הל' יסוה"ת ספ"ג ובפ"י שם.

(30) כמ"ש (ירמי' טו, א) אין נפשי אל העם הזה ופרש"י רצוני * וראה הע'

(* ראי' זו הובאה בתו"א לו, ב. קי'

גים (אויך פון סוג הצומח), זאגט זיך אויס אינעם זען בלויז דעם חומר ה' גוף פון דעם דומם (כנ"ל שם); "עד"ז איז אין צווייטן קצה: די נקודה וואס טיילט אָפּ דעם מין המדבר פון אַלע נבראים (אויך פון סוג החי) איז — דאָס וואָס אין מדבר זעט זיך אָן דער אמיתית הענין פון "נפש" און רוח־ניות, כדלקמן.

ו. דער אמת'ער באַגריף פון "רוח־ניות" איז — אויסגעטאָנענקייט פון אַ באַשטימטן גדר, דורך וועלכן מ'זאָל קענען "אַנטאָפֿן" און תופס זיין די מציאות רוחנית, אַפילו ניט מיט די כחות וואָס זיינען העכער פון די פינף חושים וואָס "נעמען" אַ דבר גשמי. וואָרום הגם אַז אויך אַ דבר רוחני האָט אַ געוויסן גדר וואָס איז קובע זיין מציאות און וואָס טיילט אים אָפּ פון אַ צווייטן דבר רוחני³⁷ — פונ' דעסטוועגן, מצד זיין "רוחניות" (און איידלקייט) הערט זיך אין אים אָן אַ "פשיטות"³⁸, וואָס איז העכער פון אַראָפּקומען אין תפיסא³⁹.

(37) ראה רמב"ם הל' יסוה"ת פ"ב ה"ה"ז.

(38) ראה ד"ה לולב וערבה תרגו"ט, ש' עיקר הציור שבכחות הנפש הוא ע"י הת' לבשותם באברי הגוף, ואף שבהכרח לומר שגם הכחות מצד עצמם מצויירים באיזה ציור (שהרי גם בהנשמה כמו שהיא למעלה יש ענין ההשגה והתפעלות המדות), הנה "באמת אצלנו נפלא הדבר ואין יודעים כלל איך יש שם ציור כחות ובאיזה אופן הם. דשיהי' איזה ציור בדבר רוחני המופשט מגשם ולבוש לגמרי זה אינו מובן לנו כלל איך שייך שם ציור ובאיזה אופן הוא הציור דשם". ומהמובא בהערה הבאה מובן, שגם ציור הכחות לאחרי התלבשותם באברי הגוף אינו ציור גמור.

(39) ראה מכתב כ"ק מו"ח אדמו"ר (נדפס בסוף קונט' העבודה — ע' 54)

צומח איז זיין חיות (צמיחה) אָפהענ' גיק פון דעם וואָס ער איז איינגע' וואַרצלט אין אַ באַשטימטן מקום (און אַז מ'רייסט אים אַוועק פון זיין אָרט ווערט "פּאַרלאָרן" דער "צומח" וואָס אין עס): אָבער אַ חי איז מיט זיין חיות ניט אונטערגעוואָרפן אַט דער הגבלה³⁵ פון אַ באַשטימטן פּלאַץ.

דער טעם דערפון איז: אַ "גשמי" איז מוגדר אין "מקום", און וויבאַלד אַז דער חיות פון אַ צומח איז אַ חיות גופני כנ"ל, דערפאַר איז ער מוגדר אין אַ באַשטימטן אָרט. משא"כ דער "חי", וויבאַלד זיין חיות איז אַ רוחני כנ"ל, דעריבער איז ער ניט מוגדר כ"כ אין מקום.

ה. כשם ווי ביי די צוויי סוגים — דומם און צומח, כאַטש זיי געהערן ביידע צום סוג פון "גוף", איז דער חילוק צווישן זיי (אין אַ געוויסן זין) פיל גרעסער ווי דער חילוק צווישן צומח און חי (כנ"ל ס"ג) — "עד"ז (און נאָך מער) איז עס אויך בנוגע צו די צוויי מדריגות פון דעם נפש' סוג, חי און מדבר, אַז דער מדבר איז אויסגעטיילט בתכלית פון דעם חי. וואָרום ער (דער מענטש) איז דאָך דער בחיר הנבראים, און אַלע נבר' אים (אַריינגערעכנט אויך סוג החי) זיינען באַשאַפֿן געוואָרן צוליב דינען דעם מענטשן³⁶.

און כשם ווי די נקודה וואָס טיילט אָפּ דעם דומם פון אַלע אַנדערע סו'

(35) משא"כ ההגבלה דאזני השדה (כל' אים פ"ח, ה"ה), וראה ע"פ שמ"ב בתחלתו שהוא ממוצע "בין הצומח והחי".

(36) כמרו"ל (משנה סוף קידושין) לא נבראו אלא לשמשני (וחשיב שם חי' ועוף).

רוחניות'דיק, איז ער בטבע "העלי'
למעלה"י, ווייל אמיתית ענינו "איז
ניט צו בלייבן שטיין אין זיין אייגע-
נער מציאות, נאָר אדרבה, אַרויסגיין
פון זיין מציאות און נכלל ווערן אין
זיין מקור למעלה.

ז. און דאָס איז די הסברה וואָס
דוקא דער מין המדבר האָט אין זיך
דעם אמת'ן מהות פון נפש און
רוחניות, ווייל דער יתרון פונעם אדם
אויפן "חי" איז דער שכל וואָס ער
פאַרמאָגט " — און מצד דעם זיינען

דרושי אבי"ע פ"א וְעוֹלָם הַאֲצִילוֹת (לקו"ת
שה"ש ה, ד. אוה"ת יתרו ע' תתכו. ד"ה
זה היום תר"ס. והר סיני תרס"ב קרוב
לתחתו).

43) ראה גם במדבר פ"ד, יב. תניא
שם.

ועי"פ מ"ש כפנים שטבע זה הוא מצד
הרוחניות שבו — י"ל, שוהו ג"כ מה ש'
מדייק אדה"ו בתניא שם "שאור האש חפץ
בטבע כו", כי אף שגם חומר האש הוא
רוחני (לגבי מים רוח ועפר). הרי רוחניות
זו אינה בדומה להרוחניות שבאור האש.
ולכן מדייק שהחפץ ליפרד מהפתילה ולי-
דבק בשרשו, הוא (בעיקר) באור האש.

44) ד"ה כבוד מלכותך תרס"א.

45) ראה שם, ש"ש בתניא שם "הוא
חפץ בטבעו" משמע שטבע העלי' שבו
היא [לא (כמו דבר נוסף עליו) לפי שמרגיש
את מעלת מקורו, כי אם לפי] שמצד
עצם ענין הרוחניות (בחי' העדר המציאות)
שבו הוא רוצה להיות בבחי' העדר המצי-
אות לגמרי. וצ"ע אם אפשר לתחן זה עם
המובא בכ"מ שכל דבר נמשך לשרשו ולכן
עפר נופל למטה כו'. ואש עולה למעלה כו'.
ואולי זהו החילוק בין חומר האש ואורו.

46) ראה רמב"ם הל' יסוה"ת פ"ד, ה"ח.
ד"ה ויבא עמלק תש"ס ספ"א ואילך (ע"פ
הקדמת הרמב"ם לפי המשניות) ובכ"מ. וכן
משמע בתניא פל"ח (נא. סע"א). וראה לקמן
סעיף י', שעיקר היתרון שבאדם (במה ש'
בדל מהחי) הוא ב(שרש) כח הדבור שבו,

און אָט די "פשיטות", וואָס ווערט
נגרש אינעם דבר רוחני, דריקט זיך
אויס אין כמה אופנים, ומהם:

א) דער דבר רוחני איז ניט סותר
צו אַ צווייטער מציאות"; און ווי
מ'זעט דאָס אין סברות דקות ומופ'-
שטות, אַז וואָס מער די סברות זיינען
איידעלער און רוחניות'דיקער, אַלץ
ווייניקער זיינען זיי מנגד איינע דער
צווייטער י".

ב) צוליב זיין רוחניות ציט ער
זיך צו העכער פון זיך (ווי מען גע'
פינט דאָס אַפילו אין רוחניות שבגש'
מיות — אַזוי ווי, למשל, ביי אש,
דער איידלסטער צווישן די ד' יסוד'
דות י", וואָס צוליב דעם וואָס ער איז

"הרוחני אינו מוגדר במחיצת אבנים . .
במראות של גזנים . . בטעמים של מת'
קות . . אי"כ הרי כל ג' סוגי האהבה ימצא
בהם בענים שהם בדומה זו מעין זה"

— דלכאורה: הרי החילוקים שבג' סוגי
האהבה הם גדרים רוחניים, ומהי ההוכחה
מזה שהרוחני אינו מוגדר ב"גדרי החומר
והגולם", שבג' סוגי האהבה ישנם ענפים
הדומים וז"ל — אלא כי מצד הפשיטות
שברוחני, אף שכל א' מג' סוגי האהבה
מוגדרת בענינה, בכ"ז בהכרח לומר שכל'
לה היא גם משאר הסוגים, ועצ"ע.

40) ונוסף לזה שכמה דברים רוחניים
נמצאים במקום אחד (ראה לקו"ת נצבים
מט, א. ד"ה כי חלק תרצ"ד (תשי"א) פ"י.
קונט' לימוד החסידות פ"ז ואילך)

— אבל מזה אין הוכחה כ"כ, כי התי-
כללות זו היא (לא בעצם מהותם, רק) מה
שנמצאים ושוורים באותו המקום —

הנה גם מצד עצם מהותם אינם מוגד'
רים ומצויירים כ"כ, ככהערה הקודמת.

41) ראה ד"ה שלח תער"ב.

42) ולהעיר מהמבואר בכ"מ, שבד' ה'
יסודות ארמ"ע, יסוד האש הוא כנגד סוג
המדבר (תו"ח בראשית יט, ג. ובד"ה ג"ח
תרס"ו (ריש ע' קטו) שבתניא רפ"ט הוא
ע"פ דיעה זו שהיא דעת הע"ח שער

דא אין אים די צוויי מעלות הנ"ל:
 (א) שכל איז ניט מוגדר און ניט
 אונטערגעוואָרפֿן צו די הגדרה פון
 טבע המדות. און דעריבער, היות אָז
 דער מענטש איז אַ בעל שכל יי, איז
 ער ניט מוכרח צו פֿאַרבלייבן אין דעם
 קו צו וועלכן ער האָט אַ נטי' בטבע
 תולדתו יי (ווי אַלע אַנדערע גבראים
 וואָס קענען זייער טבע ניט בייטן יי).
 נאָר ער האָט אַ בחירה חפשית צו
 אויסקלייבן וועלכן וועג ער וויל.

און דאָס איז אויך דער טעם פון
 דעם וואָס דער מענטש איז כולל אין
 זיך אַלערליי סוגים וואָס זיינען פֿאַראַן
 אין דער בריאה [וואָס דערפֿאַר הייסט
 ער „עולם קטן"]⁵⁰ — ווייל ער איז
 ניט מוגבל אין גדרים.⁵¹

(ב) די אייגנשאַפט פון שכל צו
 אַפֿטרעטן פון זיך און) צוטראַגן זיך
 צו העכער פון זיך; און אויך אין
 דעם באַשטייט דער חילוק עיקרי
 צווישן אַ מענטשן (וואָס ענינו איז
 שכל) און, להבדיל, אַ בעל־חי (וואָס
 ענינו איז מדות). אָז „רוח האדם העולה
 היא למעלה ורוח הבהמה היורדת היא
 למטה"⁵² — אַ בהמה ציט זיך צו
 ענינים גופניים (ענינים פון „מטה"),
 און אַ מענטש ציט זיך צו העכער
 פון זיך.

ח. דערפֿון וואָס דער מענטש איז
 אַן „עולם קטן" (כנ"ל ס"ז) איז פֿאַר־
 שטאַנדיק, אָז די אַלע פיר סוגים
 דצח"מ אין וועלכע דער „עולם גדול"
 איז איינגעשטעלט, זיינען אויך פֿאַראַן
 און שטייען בגלוי יי אינעם עולם קטן
 פון מענטשן, און ניט בלויז אין זיין
 גוף נאָר אויך אין זיין נפש. און ווי
 עס שטייט אין חסידות יי, אָז אותיות

שלכן נקרא „מדבר", ובתו"א ג, סע"ד:
 ובמדבר נוסף עוד על כולם נפש השכלית
 נפש המדברת.

(47) בלקו"ת אמור (לח, ב), שכח ה־
 בחירה שבאדם הוא מצד שיש בו השראת
 או"א"ס [שלמעלה מבחי' חב"ד — ראה שם
 ע"א]. אבל מהמבואר שם שהשראת או"א"ס
 היא בעולם התיקון דוקא, מוכן שזה שייך
 לענין השכל (מתלבש בשכל?) כי תיקון
 עיקרו מוחין. וראה רמב"ם הל' תשובה
 רפ"ה (הובא בלקו"ת שם) שיהא הוא מעצמו
 יודע כו' ועושה כל מה שהוא חפץ. וראה
 גם תניא שם: המדבר שהוא בעל שכל
 ובחירה, ועייג"כ תו"ח תולדות יד, ב ואילך.
 וראה בארוכה ד"ה מן המיצר תר"ס ובה'
 מאמר שלאחריו.

(48) ראה ח"פ להרמב"ם רפ"ה. לח"מ
 הל' תשובה שם ה"ד. תו"ח שם יד, א.
 שער הבחירה — לאדמו"ר האמצעי —
 ספ"ז.

(49) לכאורה יש לומר, שזהו לפי שה־
 טבע שבבע"ח הוא ציור גמור משא"כ באדם
 שהוא רק (בלשון הרמב"ם שם) „מוכן
 למעלה או לחסרון", אבל — הרי (א) מכיון
 שגם באדם ההכנה היא באופן שנוטה לזה
 [ועד שמצד הכנה זו נקרא בכתוב בשם
 רשע (ראה תהלים נח, ד: זורו רשעים
 מרחס)], הרי צריך הוא לכה מיוחד ש־
 יוכל לבחור היפך נטייתו. (ב) זה גופא
 שההכנה שבאדם אינה ציור גמור, הוא
 מצד [ששרשו מבחי' (ר"ע) שלמעלה מציור
 מוגדר (כמבואר בתו"ח שם) —] שרש כח
 הבחירה שבו.

(50) ראה ב"ר פ"ח ופ"ב. קה"ר פ"א.
 ובארוכה — אדר"ג ספלא.

(51) לקו"ת אמור לו, ג ואילך. ועוד.
 (52) קהלת ג. כא. ולהעיר מד"ה שחורה
 אני תש"ב: הבהמה מעולם לא ראתה את
 השמים ואינה יודעת מזה שיש שמים.

(53) משא"כ בחי צומח ודומם. וראה
 ד"ה להבין ענין כו' הנקודים המה כו'
 לאדה"ו (מאמרי אדה"ו תקס"ח ע' קיד). ובקונט'
 בפ"ע — ברוקלין תשל"א) קרוב לסופו.

(54) תו"א ד, א ואילך. לקו"ת חקת
 נח, א. תו"ח בראשית יט, ד ואילך ד"ה

און דריקן אויס דעם מענטשן גופא — איז דער אור הנפש אין זיי בגילוי (און דער חילוק צווישן זיי איז בלויז אין כמות ואופן הגילוי, וכדלקמן); די אותיות אָבער, וואָס זייער זאָך איז בלויז המשכה וגילוי, דעריבער זיינען זיי שוין ווי אַ מציאות וואָס איז אָפּגערוקט פון נפש

(ובדוגמת ווי אין דצח"ם פונעם "עולם גדול", אַז מצד דעם פרט וואָס אין סוג הדומם זעט זיך איבער-הויפט ניט אָן קיין חיות, איז זיין אויסגעטיילטקייט פון די אַנדערע סוגים אַ סך שטאַרקער ווי דער פּאַנאַנדער-טיילן זיך צווישן די סוגים צומח, חי און מדבר גופא, וואָס אין זיי אַלע איז יע קענטיק זייער חיות).

ט. דער צווייטער סוג, דער "צומח" שבנפש — די מדות, הגם זיי רירן יע אָן דעם נפש, כנ"ל, און דעריבער זיינען זיי ניט קיין "דומם זאָכן" ווי די אותיות; אדרבה, מ'זעט במחש אַז מדות האָבן אין זיך אַ גרויסן קאָך און התפעלות — פונדעסטוועגן איז דער חיות וואָס אין "מדות" ניט גלייך, און באַן ערוֹן ניט גלייך, צו דעם חיות וואָס אין "שכל".

וואָרום דאָס גופא, וואָס די תכונה פון מדות איז "התפעלות" (התפעלות מלשון פעולה), אַז די מדות צעירן דעם מענטשן און ער "גייט אַרויס" פון זיין מעמד און מצב — ניט ווי ביי שכל, וואָס די פיל השגות וועלכע דער מענטש איז משיג, פירן אים ניט אַרויס פון זיין מצב און ער בלייבט געלאָסן — איז דאָס אַליין אַ באַווייז, אַז מדות רירן אָן ניט דאָרט וואו נפש איז פאַר זיך, נאָר דאָרט וואו דער נפש שטייט שוין מיט אַ שייכות צו

זיינען בחי' דומם שבנפש, מדות — צומח, שכל — חי, און דער שרש פונעם כח הדיבור — מדבר.

און דער ביאור דערפון איז:

דער ענין פון "אותיות" (פון לשון "אתא" בוקר"ם) איז המשכה וגילוי. ד.ה. אַז די "אותיות" טיילן זיך אויס פון די אַנדערע כחות הנפש דערמיט, וואָס אַלע אַנדערע כחות רירן אָן דעם מענטשן גופא (אַזוי ווי מדות, למשל, וואָס זיינען מתאר דעם מענטשן; צי ער איז אָן איש החסד אָדער אַ מענטש פון קו הגבורות, משא"כ אור-חיות זיינען בלויז די כלים דורך וועלכע עס ווערן נמשך ונתגלה זיינע כחות, זיי רירן אָבער ניט אָן דעם מענטשן גופא"ם.

און ווייל אותיות זיינען אָן ענין חיצוני, איז דערפאַר דער אור הנפש אין זיי אָנגעטאָן אין אַ מצומצם'דיקן אופן און בתכלית ההעלם, ביז אַז אין זיי הערט זיך ניט אָן (בגילוי) קיין חיות, אפילו ניט דער חיות פון צמיחה — און דעריבער ווערן זיי גערופן "דומם".

און מצד דער נקודה, איז דער חילוק צווישן אותיות און אַלע אַנ-דערע כחות הנפש אַ פיל טיפערער ווי דער אונטערשייד באַ די אַנדערע כחות הנפש צווישן זיך, וואָרום אַלע אַנדערע כחות, היות אַז זיי רירן אָן

חביבין ישראל תרצ"ו, איהו חכם תש"ב פ"ה.

(55) ישעי' כא, יב.

(56) תו"א מב, ב, ועוד.

(57) שלכן נקראים "לבושים" (ראה בא' רובה הגהות אדמו"ר (מהורש"ב) ג"ע לתו"א ד"ה פתח אלי' (קה"ת, תשמ"א) בתחלתם. ד"ה והאבן הזאת תרעיג (בהמשך תעריב ח"א, ובכ"מ).

מדות מצד עצמם (כולל אויך דעם שכל השייך למדות). האבן א באשטימט טע הגדרה, פון וועלכער זיי קענען ניט ארויסגיין: דער וואָס זיין טבע איז אין קו החסדים (אהבה), איז מצד זיין טבע המדות מוז ער פארבלייבן אין דעם קו; עס איז נאָר, וואָס איז דעם קו גופא איז דאָ די צמיחה מקטנות לגדלות — אָז די קלענערע אהבה וואַקסט און ווערט שפעטער אַ גרע־סערע אהבה. און דאָס זעלבע איז אויך אינעם קו פון גבורה וכו'.

אַנדערש איז ביי שכל: ניט בלויז איז שכל אַליין ניט אַזוי מוגדר אין אַ געוויסן קו (און ווי מען זעט, אָז אַ מענטש קען פאַרשטיין אויך אַן ענין וועלכן ער קען — אפילו מצד זיין טבע השכל — ניט סובל זיין) נאָר, נאָך מער, מצד אמיתיות ועיקר השכל (ד.ה. די בחינה וואָס איז למעלה מהשכל השייך למדות) קען ער פועל זיין אַ שינוי אויך אין די גדרים און טבע המדות⁵⁸, און אין שכל גופא — איז דאָך דאָ כמה בנ"א וועלכע זיינען אַ חכם און אַ מבין און אַ דעתן — משא"כ בנוגע למדות חסד גבורה כו' (סיידן ווען שכל מישט זיך אַרײַן⁵⁹).

י. אָבער אחר כל זה, איז אויך דער שכל ניט מער ווי בחינת "חיי" אין נפש האדם; און דער עיקר מעלה פון סוג ה"מדבר" (וואָס איז אויסגע־טיילט בתכלית פונעם סוג החי) דריקט זיך אויס אין דעם (שרש פון) כח

א זולת. און אין דעם באַשטייט די התפעלות פון מדות:

די ענינים פון זולת, די מעלות פון דעם זולת אָדער דער היפך דערפון, זיינען פועל אויפן מענטשן אַזוי, אַז ער ציט זיך צו דעם דבר הזולת מיט אַ משיכה פון אהבה, אָדער ער אַנטלויפט פון אים מיט אַ מורא־געפיל.

און אין דעם פרט וואָס מדות דער־לאַנגען נאָר צו דער בחינה ווי נפש שטייט מיט אַ שייכות צו זולת — ניט ווי שכל וואָס האָט צו טאָן מיט נפש ווי עס איז לעצמה — זיינען די מדות געענטער צו אותיות איידער צו שכל, ווייל ביידע — אותיות און מדות — זיינען ניט פאַרבונדן מיטן נפש ווי ער איז פאַר זיך, און (במילא) האָבן ביידע אַ שייכות צום "זולת". (עס איז נאָר, וואָס ביי אותיות איז דאָ בלויז די המשכה פון נפש און ביי מדות הערט זיך אויך דער נפש, ווי ער קומט אין המשכה).

און דאָס איז בדוגמא ווי ביי די ד' סוגים דצח"מ וואָס אינעם "עולם גדול": דער סוג הצומח, וויבאַלד אין אים איז אַ חיות גופני, דעריבער געהערט ער צוזאַמען מיט דומם צום סוג פון "גוף" כנ"ל, און ניט צום סוג פון "נפש" צו וועלכן עס געהערן חי און מדבר.

און כשם ווי דער חילוק צווישן "צומח" און "חיי" איז, אָז דער "צומח" מוז שטיין אין אַ באַשטימטן אָרט און דער "חיי" קען זיך איבערטראַגן אין וועלכן אָרט ער וויל (כנ"ל ס"ד) — אַזוי איז עס אויך בנוגע צו "מדות" און "שכל" ("צומח" און "חיי" וואָס אינעם "עולם קטן"):

58 ראה דרמ"צ פו, א. אה"ת משפּ טים ע' אקלד (ושם, שזוהו בחי בריאה).

59 ולהעיר מספרי עה"פ ואהבת (ואת חנו ו, ה): אין אהבה במקום יראה ויראה במקום אהבה אלא במדת הקביה בלבה.

דאך אין דעם גופא אריינגעמישט זיין
"מציאות".

משא"כ אין דעם "כח הדיבור", ווי-
באלד דער מענטש איז דא ניט מוגדר
אין זיין אייגענער מציאות און ער קען
ריידן מיט א זולת — וואָרום אָט די
ניט־הגדרה איז דאך ניט פאַרבונדן
מיט דער מציאות פון מענטשן (וואָרום
דער כח צו ריידן מיטן זולת קומט
דאך ניט פון דעם וואָס זיין מציאות
איז מחייב צו פאַרנעמען זיך מיטן
זולת, נאָר ווייל דער שרש פון כח
הדיבור איז אין אַזאַ הויכן אַרט אין
נפש וואו ס'איז ניטאָ קיין שום הגדרה,
אפילו ניט די וואָס טיילט אָפּ עם און
דעם זולת) — דעריבער דריקט זיך
אויס אינעם כח הדיבור די אמיתית פון
רוחניות און פשיטות הנפש.

יא. אָט דער ביאור אין דעם מהות
און אופני ההתחלקות פון די פיר סוגים
דצח"מ (אינעם "עולם גדול" און אין
"עולם קטן") גיט אונז אַ געוויסע
הבנה אין דעם חילוק צווישן די ד'
עולמות — עשי', יצירה, בריאה און
אצילות :

דער ערשטער ¹¹ אָנהויב פון "יש"
איז אין עולם הבריאה, נאָר היות
אַז אין עולם הבריאה איז נאָך מאיר
דער "אין", דעריבער הערט זיך דאָרט
אַז אַז דער אמת איז ניט דער "יש",
נאָר דער "אין" וואָס איז אים מהווה ;
און מצד דעם הרגש ווערט ער נתבטל
פון זיין ישות [בדוגמא, ווי דער סוג
החי, וואָס זיין גוף איז בטל צום נפש,
ביז אַז זיין מהות איז נפש (כנ"ל ס"ג),

הדיבור וואָס אין נפש, וואָס דעריבער
ווערט דער מענטש אָנגערופן מיטן
נאָמען "מדבר" און ניט מיטן נאָמען
"משכיל" ¹⁰.

דער ביאור אין דעם איז :

די "רוחניות" און "פשיטות" וואָס
איז דאָ אינעם מענטשן מצד זיין שכל
וואָס גיט אים דעם כח צו אַרויסגיין
פון הגדרות און קענען בוחר זיין וועלכן
וועג ער וויל, אפילו אַזאַ וואָס איז
ניט לויט זיין טבע (און אפילו ביז
צו משנה זיין די טבע גופא) — איז
עס אָבער אַזאַ פשיטות וואָס איז נאָך
פאַרט פאַרבונדן מיט מציאות, וואָרום
אויך דאָס וואָס דער מענטש איז
בוחר (מצד זיין שכל) אין אַן ענין פון
היפך טבע מדותיו, קומט דערפון, וואָס
אַזוי איז מחייב די מציאות פון זיין
פאַרשטאַנד.

[און עד"ז איז אויך בנוגע דעם
צווייטן ענין אין וועלכן עס דריקט
זיך אויס די "רוחניות" פון מענטשן
(מצד זיין שכל) — דאָס וואָס "רוח
האדם העולה היא למעלה": הגם אַז
מיט זיין ציען זיך צו העכער פון זיך,
גייט ער אַרויס פון זיין מציאות, ווי-
באלד אָבער אַז דאָס נעמט זיך דערפון
וואָס שכל פאַרשטייט דעם עילוי וואָס
איז דאָ אין העכער פון אים (וואָרום
שכל גופא איז מכריח אַז ער איז אַ
מוגבל און אַז עס זיינען דאָ ענינים
וואָס זיינען למעלה מן השכל) — איז

60 ראה סה"מ תרכ"ח ע' קסז. המשך
וככה תרל"ו פכ"ב. תו"ש ע' 245.

ולפעמים מבואר שזה שנקרא מדבר הוא,
לפי שהדיבור הוא התחלת מעלת האדם
(ד"ה בחדש השלישי תשי"ב פ"ד).

61 ראה בכ"ז ד"ה צעקו תפ"ח.
ובכ"מ.

עולמות אבי"ע, אָז הגם זיי (אויך עולם העשי' — הרוחני) זיינען עולמות רוח־ניים און פונדעסטוועגן איז דאָ אַ געװיסע השתוות צווישן די פיר חילוקים אין עולמות און די ד' סוגים דצח"מ (ניט נאָר צו די דצח"מ שבנפש נאָר אפילו צו די דצח"מ פון ״עולם גדול״) אין גשמיות

— עד"ז איז עס אויך אין דעם שורש און מקור וואָס איז מהוה ומחי' (ובמילא פיל העכער פון) די ד' עולמות — די ד' אותיות שם הוי', אָז אויך אין זיי איז דאָ אַ דמיון (הגם, כמובן, מיט אַ העכערקייט וואָס איז „אין ערוך“) צו די ד' סוגים דצח"מ וועלכע ווערן נשפע פון זיי נאָך אַ ריבוי השתלשלות און צמצומים וירידות.

דערפון איז פאַרשטאַנדיק, אָז די אַלע פיר אותיות (אַריינגערעכנט אויך דעם יו"ד) זיינען נאָך ניט אמיתת הפשיטות פון אור אין סוף ב"ה — וויבאַלד אָז זיי האָבן אַ וועלכע עס איז שייכות צו מציאות הגדרים.

און דאָס איז דער עילוי פון תורה וואָס דריקט זיך אויס אין דעם וואָס „ניתנה בחמשה קולות“: דאָס וויינט אָז אין איר איז אויך דאָ די פינפטע בחינה, וואָס איז העכער פון אַלע (פיר) מעגלעכע גדרים — די אמיתית הפשיטות, וואָס דאָס איז די עצמיות פון תורה, ווי זי איז פאַראיינציקט מיט עצמות אור אין סוף ב"ה.

און דאָס איז אויך דער ביאור וואָס די שייכות פון „חתן“ צו „תורה“ באַשטייט אין דעם וואָס ביי ביידן איז דער זעלבער מספר פון פינף קולות — ווייל אויך ביי חתן זאָגט זיך אויס כח ההולדה (וואָס „פרו ורבו“

אָדער ווי די מציאות פון שכל (חי שבאדם), וואָס ציט זיך צו העכער פון זיך און דערמיט „פאַרלירט“ ער זיין אַייגענע מציאות].“

און דערפאַר איז דער „יש“ פון בריאה אַ „חומר הפשוט“, וואָס האָט ניט קיין צורה — ניט ווי דער „יש“ אין יצירה און עשי' וואָס האָט שוין אַ צורה: אין יצירה — אַ ציור כללי, און אין עשי' — אַ ציור פרטי [בדוגמת ווי ביי צומח און דומם וואו ס'איז נרגש דער „גוף“ זייערער, וכנ"ל שם, אָז אויך אין צומח איז דער גוף ניט בטל צו זיין חיות, אָדער ווי אותיות און מדות, וואָס אין זיי הערט זיך אָן דער ענין פון „זולת“] —

אָבער דאָך איז אויך דער „חומר הפשוט“ פון בריאה אַ „יש“ און זיין „פשיטות“ איז בלויז אַ ישות־דיקע פשיטות — „חומר הפשוט“ (בדוגמת די פשיטות פון שכל, וואָס אויך די פשיטות גופא איז אַ מציאות, כנ"ל ס"י).

משא"כ עולם האצילות איז אלקות ממשי, וואָס איז אויסגעטאָן פון ישות לגמרי, בחינת „אין“.

יב. כשם ווי דאָס איז אין די ד'

62) ראה מכי כ"ק מו"ח אדמו"ר (בשם אביו כ"ק אדני"ע) אודות הניגון בן ד' הבכות של כ"ק אדמו"ר הוקן (נדפס ב„הת' מים' חיה' ע' סא [רמגן], אגיק שלו ח"ב ע' ריג ואילך), שהטעם מה שבבא הג' נמשכת לא לבבא הב' כיא לבבא הדי' הוא לפי ש„עולם הכריאה איז נאָהענטער מיט איהר שייכות צו עולם האצילות ווי צו עולם היצירה, ושם (ע' סג [רמדן], אגיק ע' ריו), שהפועל יוצא של בבא הג' הוא באופן של שליחה והפשטה.

אין דער תכלית פון נשואין⁶⁴) און דער טעם דערפון איז: דורך די דער "כח האין־סוף"⁶⁵ וואָס איז העכער און מופשט פון "מציאות" הגדרים פון די ד' סוגים הנ"ל.

יג. אָבער טראָץ דעם גודל העילוי פון בחינת עצמיות ופשיטות וואָס

איז דאָ אין תורה, וועלכע איז העכער פון די ד' אותיות שם הוי', איז אָבער תורה דאָך געגעבן געוואָרן "בחמשה קולות", ד.ה. אַז ביי מ"ת זיינען געגעבן געוואָרן אויך די בחינות וועלכע זיינען שייך צו די אותיות פון שם הוי', און נאָך מער: די פינפטע און העכערע מדריגה איז געגעבן געוואָרן צוזאַמען מיט די אַנדערע פיר בחינות — וואָרום כללות התורה איז דאָך געגעבן געוואָרן "בחמשה קולות".

(משיחת ש"פ מצורע תשי"ז)

און דעריבער זיינען געגעבן געוואָרן אַלע פינף בחינות פון תורה צוואַ מען⁶⁶, בכדי אַז די בחינה פון יחידה זאָל מאיר זיין אויך אין די ד' בחינות נרנ"ח — די מציאות פון מענטשן, וואָס דורך דעם האָט ער בכח צו מאַכן פון וועלט (וואָס איז איינגעשטעלט אין די ד' סוגים דצח"מ) אַ דירה לעצמותו ית'.

66 כן י"ל שזהו מפני שכשהתגלות היא דיחירה (ויחיד) — נתגלה הכל בבת אחת — ראה ד"ה להבין ענין כו' הנקודים המה כו' (הג"ל הערה 53).

64 ועד כ"כ שי"א שלכן אין מברכים שהחינו בברכת נישואין (גליון מהרש"א לשו"ע יו"ד סכ"ח ש"ך סק"ה). — וראה לקו"ש ח"ה ע' 118 (סיט) ובהערות שם.

65 לקו"ת שה"ש מ, א.

יתרו ב

אידן האָבן אַרויסגעזאָגט זייער קבלה, ווערט געבראַכט אין דער מכילתא צוויי דיעות: ר' ישמעאל זאָגט „שהיו אומ' רים על הן הן ועל לאו לאו" — אָז אויף די דברות וואָס זיינען אין סוג פון „קום ועשה" (הן) האָבן די אידן געענטפערט „הן", אָז זיי וועלן טאָן; און אויף די דברות וואָס האָבן אָנגעזאָגט ניט צו טאָן (לאו), האָבן די אידן געענטפערט „לאו", אָז זיי וועלן ניט טאָן וואָס דער אויבערשטער האָט פאַרבאָטן. ר' עקיבא אַבער זאָגט, אָז די אידן האָבן געענטפערט „על הן הן ועל לאו הן", אָז אויף אַלע דברות — סיי אויף די דברות פון „הן" (עשה) סיי אויף די דברות פון „לאו" (לא תעשה) — האָבן זיי געענטפערט דעם זעלבן לשון „הן", מיינענדיק דערמיט אָז זיי וועלן אויספירן דעם ציווי ה' — יעדן לפי ענינו.

איז ניט מובן, וואָס איז דער אינהאַלט פון זייער פלוגתא: וואָס פאַר אַן אונ' טערשייד קען דאָ זיין צי דער ענטפער איז בלשון שלילה: „לאו" (אָז זיי וועלן ניט עובר זיין אויפן איסור) אָדער בלשון חיוב: „הן" (אָז זיי וועלן מקיים זיין דעם ציווי, ובכן: ניט טאָן קיין איסור) — דער מכוון פון ביידע מיני ענטפערס איז דאָך, לכאורה, דער זעלבער?

ב. נאָך אַ פלוגתא איז דאָ צווישן די זעלבע תנאים (ר' ישמעאל און ר' עקיבא) — און אויך בשייכות דעם ענין פון מתן תורה:

אויפן פסוק „וכל העם רואים את הקו' לות" זאָגט ר' ישמעאל „רואין הנראה

א. פאַרן אָנהויב פון די עשרת הדברות, שטייט אין פסוק: „וידבר אלקים את כל הדברים האלה לאמר". דער וואָרט „לאמר" ווערט בכלל גע' טייטשט: [אום] צו [איבער]זאָגן * (ולדוגמא: וידבר ה' אל משה לאמר — מיינט: אָז משה זאל איבערזאָגן צו די אידן וואָס דער אויבערשטער האָט אים געזאָגט). אין אונזער פסוק אַבער קען מען אָזוי ניט טייטשן, וואָרום ביי מתן תורה האָט דער אויבערשטער גערעדט צו אַלע אידן (ובפרט אָז מיט „אַלע אידן" דאָ — ווערט געמיינט אַלע נש' מות ישראל פון אַלע דורות, וואָס זיי אַלע זיינען געווען אָנוועזנד ביי קבלת התורה און געהערט די דברות פון אוי' בערשטן אַליק*). היינט צו וועמען האָבן די אידן (אָדער משה) געזאָלט איבערזאָגן די עשרת הדברות? *

דעריבער איז די מכילתא מפרש אָז דאָ איז דער טייטש פון „לאמר": צו' ריקזאָגן, ענטפערן, אָז אויף יעדער דיבור האָבן די אידן צוריק'געענטפערט אָז זיי וועלן אויספאַלגן וואָס דער דיבור פאַדערט פון זיי.

און בנוגע דעם אופן, ווי אָזוי די

(1) פרשתנו כ, א.

(1*) ראה פרש"י פרשתנו יט, יב. ויקרא א, א. בהעלתך יב, יג. ובכ"מ. מלבי"ם ויקרא שם פ"ג, וא"ו. ס' ערה"כ (לבעה"מ סה"ד) מע' אמירה.

(2) ראה משנה סוטה פ"ה מ"ד ובפרש"י שם.

(2*) פדרר"א פמ"א. שמו"ר פכ"ח, ו. תנחומא יתרו יא. זח"א צא, א.

(3) וכן מקשה בתוי"א סו, ב. ובלקו'ת שה"ש (מ, ב) מפרט דהקושיא מ, שאר מצותי של תורה". ובוהו בטלה הפירכא מבראשית ה, כט. א. ובכ"מ.

למגנא, נאָר דאָס איז געווען אַ נס וואָס איז אַ טייל פון דעם ענין פון מ"ת: מ"ת דעהויבט אידן צו די העכ־סטע מדריגות — און אַלס אַ טייל אין תוצאה פון דעם תכלית העילוי איז, לדעת ר"ע, "רואין את הנשמע ושומעין את הנראה".

אין אזוי מוז מען אױך זאָגן בשיטת ר"י, אַז לפי פירושו איז (וויבאַלד דער פסוק איז דאָס מודיע בקשר מיט מ"ת — אַז) באַ דעם תכלית העילוי פון מ"ת איז אַלס אַ טייל דערפון און אַ תוצאה דווקא דער אופן פון "רואין את הנראה ושומעין את הנשמע" — צו דעם אופן הגילוי האָבן די אידן זוכה געווען ביי מ"ת. ולכאורה דאָס איז דאָך דער סדר בטבע?!

ג. וויבאַלד אַז די צוויי פלוגות תנ"ל זיינען צווישן די זעלבע צוויי תנאים, און און אין זעלבן ענין — מתן תורה — לייגט זיך בשכל צו זאָגן, אַז ביידע דעות זיינען תלוי זה בזה און אַז די בעלי הפלוגתא גייען לשיטתם: לויט דער שיטה פון "רואין את הנראה ושומעין את הנשמע", דאַרף מען זאָגן אַז

(8) ועפ"י יובן גם סיום דברי ר"ע "ושומעין הנראה" — דלכאורה, מהכתוב "רואין את הקולות" מוכח רק "רואין הנשמע" ומנ"ל ד"שומעין הנראה" * — כי הנס ד"רואין הנשמע" מכריח שבעת מ"ת הגיעו לתכלית העילוי, וזה מחייב ג"כ (לדעת ר"ע) ** ששמעו הנראה.

(* ב"זה ינחמנו" מפרש שהמקור ע"ז הוא מפ' ואתחנן. אבל מפשטות ה' שב־מכילתא משמע שג"ז נלמד מהפסוק רואים את הקולות שבפ' יתרו.

(**) ואף שלשיטת רש"י עה"ת היו רק "רואין את הנשמע" ולא "שומעין את הנראה" אה"כ כלהלן טעף יא — הרי מצד התנועה דחשובה (שיטת וסברת ר"ע) — אין חלק ביניהם.

ושומעין הנשמע" — אַז דער וואָרט "רואים" באַציט זיך ניט צום וואָרט "קולות", נאָר צו "לפידים" וואָס שטייט ווייטער אין פסוק; דאַקעגן די קולות וואָס זיינען אַ דבר הנשמע", האָבן טאַקע די אידן געהערט (און ניט געזען). ר' עקיבא אָבער זאָגט: "רואין (הנשמע) ושומעין הנראה" — אַז די קולות וואָס זיינען בטבע אַ דבר "נשמע", האָבן זיי געזען; און די לפידים וואָס זיינען אַ זאך פון "נראה" האָבן זיי געהערט.

ס'איז דאָך ידוע דער כלל "לא עבדי קוב"ה ניסא למגנא" — און וויבאַלד אזוי מוז מען דאָך זאָגן, אַז דער נס פון "רואין את הנשמע ושומעין את הנראה" (לפי שיטת ר"ע) איז געווען ניט קיין דבר נוסף צום ענין פון מ"ת — וואָרום דאָן וואָלט עס געווען "ניסא

(5) הלשון במכילתא היא: "רואין ושומעין הנראה". אבל פשוט ש"רואין" קאי [לא על "הנראה" — כי מאמר המכילתא הוא על "רואין את הקולות" ואינו מעתיק "ואת לפידים" — כי"א] על "הנשמע", (וראה פרש"י כאן), ובא בהמשך לסיום דברי ר"י "ושומעין הנשמע", ועל זה חולק ר"ע ש"הנשמע" היו רואין. ואח"כ מוסיף ענין שני "ושומעין הנראה". וראה גם במקומות נוסמנו בהערה שלאח"ז "רואין את הנשמע ושומעין את הנראה".

יש מגיהים (הובא במאמר עין למכילתא): "רואין ושומעין הנראה והנשמע". אבל בכל הדפוסים והכתבי יד, הלשון היא כנ"ל.

(6) לפי ה"ש מגיהים" (שבהערה שלפניו) ראו ושמעו בין הנראה ובין הנשמע. אבל לפי הגירסא שלפנינו "רואין ושומעין הנראה" משמע ש"רואין" קאי רק על הנשמע ושומעין — רק על הנראה. וכן מוכח בלקו"ת במדבר יו"ד, ג. סידור ש"ד. ד"ה שלח תעריב. ועוד. (אבל ב"ד"ה וכל העם תשי"ד פ"ג מפורש וכן משמע בלקו"ת האזינו ע"ג. ספ"מ תרכ"ט ע' קצח) שהיו רואין ושומעין בין הנראה ובין הנשמע.

(7) נסמן לעיל ע' 49 הערה 16.

כדעת ר"י — „על לאו לאי“. און ער קלייבט אויס דעם אָפּטייטש אין „לאמר“, ווייל דאָס איז גלאַטער בפשיטו של מקרא.

ד. וועט מען עס פאַרשטיין פון דער הסברה פון די חילוקי הגדרים צווישן ראי' און שמיעה :

א) דער חילוק בנוגע דעם מענטשן וואָס איז רואה אָדער שומע : ראי' „דער-לאַנגט“ טיפער אין נפש הרואה — און במילא מיט מער געוויסקייט — ווי דאָס איז ביי שמיעה. ווען אַ מענטש זעט מיט די אויגן אָז די זאָך איז אַזוי, וועט אים קיין שום שכל'דיקער אויפ-קלער ניט איבערצייגן אָז די זאָך איז אַנדערש. וואָרום דער בירור פון ראי' ווערט אָפּגעלייגט אין נפש אַ סך טי-פער און וחדאות'דיקער ווי דער בירור השכל — ווי דאָס קומט אַרויס אין דעם פסק דין הלכה למעשה „אין עד נעשה דייק“¹¹. דאָקעגן שמיעה דער-לאַנגט ניט אַזוי טיף אין נפש — דאָס געהערטע מיטן חוש השמיעה ווערט ניט אַזוי שטאַרק איינגעקריצט אין נפש ; און אַוודאי איז שמיעה (הבנה), דער „דער-הערן“ און פאַרשטיין מיטן שכל ניט אַזוי תוקף'דיק און וודאות'דיק — ווי דער ענין פון ראי' .¹²

ב) דער חילוק צווישן זיי בנוגע דעם דבר הנשמע והנראה : ראי' „נעמט“ (זעהט) גשמיות, דורך ראי' איז ער תופס

11) וכמבואר הטעם (ר"ה כו, א) „כיון דחזויהו כו' לא מצו חזו ל' זכותא“ (מה שאין כן כשהדיינים שומעים מהעדים — אף שברור להם שהעדים אומרים אמת — חזו ל' זכותא) — כי הודאות וההתפעלות שמצד הראי' היא גדולה יותר מהודאות וההתפעלות שמצד השמיעה. וראה גם במקור מית שנשמנו בהערה שלאח"כ.

12) ראה בארוכה ד"ה פדה בשלום תשי"ג. וראה גם ד"ה וכל מאמינים תרס"ג. כי חלק תש"ט. ולהעיר גיב מאגהיק סי"ט.

זיי האָבן געענטפערט „על הן הן ועל לאו לאו“ ; און לויט דער שיטה פון „רואין (את הנשמע) ושמעין את הנרא'“ מוז אויסקומען אָז זיי האָבן גע-ענטפערט „על הן הן ועל לאו הן“.

און ס'איז קיין סתירה ניט דערצו פון פירש"י על התורה — וואָס אין פסוק „לאמר“ לערנט ער ווי ר"י : „מלמד שהיו עונין על הן הן ועל לאו לאו“, און אויף „רואים את הקולות“ זאָגט ער „רואין את הנשמע“ — ווי ר"ע¹³, ווייל דער הכרח פון ר"ע צו לערנען „על לאו הן“ איז ניט מחמת זיין שיטת הלי' מוד פון דעם פרט „רואין את הנשמע“, נאָר פון דעם צווייטן פרט — „שומ' עינין את הנראה“ ; און וויבאלד אָז רש"י בפירושו עה"ת ברענגט נאָר דעם ענין פון „רואין את הנשמע“¹⁴. קטן ער דעריבער לערנען אין דעם פסוק „לאמר“

9) בפשטות יש לומר : הקישור של ב' המאמרים הוא רק בפנימיות הענינים, (בנוגע לאופן הגילוי דמ"ת), ולא בדרך הפשט. ומכיון שרש"י מפרש פשוטו של מקרא, אין הכרח מענין אחד להשגיג. ולכן מפרש בכל מקום, כדמוכח מפשטות הכתוב : פירוש השטוש ד„לאמר“, הוא, שענו באותה הלשון ששמעו מהקב"ה (ובדוגמת „לאמר“ שנ' אמר בוידבר ה' אל משה לאמר“, שפשוט שמשא אמר לישראל איתן התיבות ששמע מהקב"ה), ולכן מפרש „על הן הן ועל לאו לאו“ ; ופירוש השטוש ד„רואים את הקולות“ הוא, ש„רואים“ קאי על הקולות (שבסמוך לו — ולא על „הלפידים“) — „רואים את הנשמע“.

אבל, מכיון שפ"י רש"י הוא גם „ינה של תורה“ (היום יום ע' כד) — מסתבר שב' הפירושים שבפ"י רש"י מתאימים הם גם בפנימיות הענינים.

10) וגם זה שרש"י אינו כותב „שומ' עינין את הנראה“, הוא [לא רק מצד פשטות הענינים, שבדרך הפשט „רואים את הקולות“ מכריח רק „רואין את הנשמע“, אלא גם] מצד „ינה של תורה“ כדלהלן סעיף יא ואילך.

דערמיט איז אויך מבין, אז דער גט פון „רואין את הנשמע“ איז ניט גע- ווען קיין זאך באזונדער פון גילוי דמתן תורה, נאָר אַ טייל מיני' ובי' : וויבאלד ביי מ'ת האָבן איך זוכה געווען צו גילוי עצמות אוא"ס ב'ה, „אנכי הו' : — אלקיך“¹⁶, האָבן זיי דערפאַר „גענומען“ ג'טלעכקייט (רוחניות) מיט ראי' (רואין את הנשמע); און במילא, ביי אַזאַ גילוי אלקות, האָט ביי זיי די גשמיות פון וועלט אַנגעוואוירן איר אַנזעענדיקע מציאות און זיי האָבן בלויז „געהערט“ און פאַרשטאַנען איר פאַראַ- נענקייט (שומעין את הנראה). און ע"ד ווי מ'געפינט אין חסידות¹⁷ דעם ביאור : דער אויבערשטער איז דאָך יחיד ומיוחד בתכלית און אויסער אים איז דאָך קיין שום מציאות ניטא, און וויבאלד אַזוי איז אפשר די גאַנצע וועלט ניט מער ווי אַ דמיון? דערויף ענטפערט חסידות און איז מסביר, אַז אַ הוכחה (איינע פון די הוכחות) אויף מציאות העולם איז דאָס וואָס תורת אמת זאָגט „בראשית ברא אלקים“.

1. אַ מעין דוגמא אויף דעם : בעת צוויי בעלי דין קומען צו אַ דין תורה — צום ביישפּיל, „שנים אוחזין בטלית כו" — איז דער דיין מעיין

(מכיון שהוא רק ביטול היש) הייתה אצלם באופן דשמיעה מרחוק. וראה להלן הערה 19.

16 „דלא אתרמיז לא בשום את וקין“ (לקו"ת פנחס פ, ב. וראה זח"ג רנו, ב).

17 עיין מדרו"ל עה"פ ושמי הוי' לא נודעתי להם (וארא ו, ג).

18 כח שלך וחיותך — ראה טשו"ע חאו"ח סי' ה'.

19 ד"ה מי כמוך תרכ"ט פ"ג. מים רבים תרלו' פקנ"ח. ד"ה כל השונה הלכות תרס"ו. ובכ"מ. ובד"ה כל השונה שם, שוהו דוקא לגבי בחי' האין המהוה את היש, אבל לגבי עצמות אוא"ס „אין שום מציאות כלל“. עיי"ש.

(א דבר) גשמי. שמיעה אָבער, קען ניט נעמען קיין גשמיות'דיקע זאך (דער גע- הערטער קול איז רוחניות'דיק לגבי דער גשמיות פון דעם דבר הנראה, און מכל שכן אַז דער שכל-דעהער איז אַן ענין רוחני).

אַט'די צוויי חילוקים צווישן ראי' און שמיעה זיינען תלוי זה בזה¹⁸ : דער מענטש איז דאָך אַ גשמיות'דיקע מצי- אות, איז דעריבער נאַטירלעך ער זאָל אויפנעמען און תופס זיין אַ דבר גשמי — דורכן חוש הראי' — מיט מער נאַענטקייט און גרונטיקייט ווי אַ דבר רוחני. צו רוחניות איז דער מענטש ניט קיין „נאַענטע“ כלי, און דערפאַר נעמט ער עס דורך שמיעה, דורך שכל — (און) ווייטער פון זיין מציאות.

ה. און דאָס איז דער ענין וואָס מ'ת האָט אויפגעטאָן — „רואין את הנשמע ושומעין את הנראה“¹⁹ : דאָס וואָס ס'איז „נשמע“, וואָס מ'קען נעמען בלויז מיט שמיעה — דעם ענין פון (רוחניות) ג'טלעכקייט — האָבן דאָס די אידן גענומען מיט דער געוויסקייט און מוח- שיות פון ראי'; זיי האָבן גענוען אלקות, און דאָס וואָס איז תמיד געווען „נראה“, דברים גשמיים, די גשמיות'דיקע וועלט, איז ביי זיי דאָן געווען ניט מער ווי אין אַן אופן פון „שומעין“ — ווי אַ זאך וואָס ווערט בלויז געהערט אָדער פאַרשטאַנען²⁰.

13 ראה ער"ו אוה"ת ואתחנן ע' סג.
14 כ"ה בדיה שלח לך תער"ב. וראה ער"ו לקו"ת במדבר יו"ד, ג. (ושם שוה"ע בעל תשובה — ראה להלן סעיף ח').

15 באוה"ת ואתחנן שם, שבחי' יחו"ת נתפס בראי', ובחי' יחו"ע בשמיעה. ועפ"יז יש לומר פירוש „רואין את הנש- מע ושומעין את הנראה“, אשר גם בהבחי- נות שבביטול העולמות, בחי' יחו"ע היתה אצלם באופן דראי' מקרוב, ובחי' יחו"ת

אופן טבעי פון „רואין את הנראה ושומ׳ עין את הנשמע“?

איז דער ביאור אין דעם: דער אויפטו פון מתן תורה איז: זירד ה' על הר סיני — עליונים ירדו למטה, אני המתחיל: — המשכת אלקות למטה, אז עס זאל נמשך ווערן אלקות אין וועלט, דווקא ווי וועלט פארבלייבט אין אירע טבע־גדרים — און דאך זאל זיך דארט דערהערן (דורך תורה) — דער נותן התורה) — אלקות.

דעריבער, האלט ר' ישמעאל, זיינען די אידן בעת מתן תורה געשטאנען אין די טבעות־דיקע גדרים פון וועלט. אבער דווקא אין דעם האט זיך ארויס־געזאגט דער אויפטו און תכלית העילוי, אז טראץ דעם וואס „רואין הנראה ושומעין הנשמע“, האט אבער ביי מ׳ת, אין אט־דער ראי' און אין אט־דער שמיעה אויף אזויפיל מאיר געווען דער אמת הוי' לעולם פון אלקות, ביז אז דאס האט די אידן געבראכט צום תכלית הביטול — „יבועו ויעמדו מרחוק“.

ה. וואס איז טאקע דער טעם וואס דעת ר׳י איז אז דער תכלית העילוי בא־שטייט אין „רואין הנראה ושומעין הנשמע“, און דעת ר׳ע — אז דער תכלית העילוי איז אין „רואין הנשמע ושומעין הנראה“?

איז דער ביאור אין דעם: ר' ישמעאל איז געווען א כהן: (גדול:), וואס ענין הכהן איז דאך אז בתולדתו (בטבעו) איז „קדוש הוא

בדינם, ער נעמט פאנאנדער זייערע טע־נות און פסק׳נט אפ דעם דין — „זה ישבע כו׳ ויחלוקו“: און דאן איז דער שוטר מכריח די בעלי דין צו מקיים זיין דעם פסק הדין — זיינען דא פאראן דריי ענינים: די סברות (וועלכע זיינען מדייב דעם פסק), דער פסק דין, און די שבועה וחלוקת הטלית.

און אין דעם טיילן זיך פאנאנדער די בעלי דין, דער שוטר און דער דין, אז בא יעדערן פון זיי איז די „וודאות“ און די „מציאות“ אין דעם ענין — עפעס אנדערש:

די בעלי דין: אין זייער „וועלט“ זיי־נען בלויז די שבועה און די חלוקת הטלית. דאס איז בא זיי די „מציאות“ פון דעם גאנצן ענין, און כאטש אז אויך זיי, אז זיי וועלן זיך „נאכפּרעגן“ און חוקר זיין, וועלן זיי זיך דערוויסן אז די סיבת החלוקה איז דער פסק דין וועלכן מען האט איבערגעגעבן דעם שוטר (א פס׳ד וועלכער קומט אלס א תוצאה פון די סברות) — דאס אלעס איז אבער בא זיי נאר אן ענין שבשכלם;

דער שוטר, וואס זיין זאך איז צו זען אז דער פסק דין זאל מקיים ווערן — זיין „וודאות“ און „מציאות“ אין דעם ענין — איז דער פסק דין;

און דער דיין וואס גיט ארויס דעם פסק דין, ביי אים איז די „מציאות“ — די סברות, וועלכע האבן געבראכט צום פסק, און דער פסק מיט זיין אויס־פירונג זיינען בלויז א תוצאה פון די סברות און דער שקלא וטריא.

ז. עפ״ז דארף מען פארשטיין דעת ר' ישמעאל: וואס פאר אן עילוי, ובפרט עילוי דמ׳ת — וואס דאס איז דאך תכלית העילוי, דריקט זיך אויס אין דעם

(21) שמו׳ר פ׳יב, ג.

(22) חולין מט, סע׳א (ומירי ברי׳י חברו ובר פלוגתי דר׳ע).

(23) בשטמ׳ק על פרש׳י לחולין שם (הובא בסה׳ד מע׳ ר׳ ישמעאל סע׳י ח׳ מ׳קצת פירושים של רש׳״י): „הוא ר׳ ישמעאל בן אלישע כה׳ג. אבל ראה סה׳ד שם. וראה שם גם מע׳ ר׳ בן אלישע כה׳ג סע׳י ג׳.“

אין הנשמע ושומעין הנראה" — אין ארויסגיין פון אלע הגבלות פון וועלט.

ט. מצות אנהאלטן אין זיך צוויי ענינים³⁰: (א) די נקודה המשותפת און דער צד השווה פון אלע מצות — דאָס וואָס זיי אלע זיינען אַ ציווי פון אוי-בערשטן³¹. (ב) ווי מצות טיילן זיך אין סוגים וכו' ביז צו דעם ענין פרטי וואָס איז דאָ אין יעדער מצוה באַזונדער וואָס דורך אים ווערט אויפגעטאָן אַ זיכוך פרטי אין די כחות פון מענטשן, און אין די דברים גשמיים, וועלכע זיי נען שייך צו דער מצוה בפרט³².

און אין אַט-די צוויי ענינים, דריקן זיך אויס די צוויי (אופני עבודה און) שיטות פון ר"י און ר"ע:

לויט שיטת ר"י ("רואין הנראה ושומ" עין הנשמע") — אַז דער תכלית העילוי איז אין דעם וואָס אין דער וועלט ווערט נמשך און "דעהערט" אלקות דווקא דורך איהרע גדרי הטבע לכל פר-טיהם — איז מובן אַז אויך אין קיום המצות פון אידן דאַרף זיין (ניט בלויז דער הרגש כללי פון קבלת עול מלכות שמים, נאָר) דער עיקר צו דעהערן און אָפגעבן זיך צום אויפטאָן דעם באַ-שטימטן ענין ובירור פרטי וואָס יעדער מצוה באַזונדער טראַגט אין זיך.

און דערפאַר זאָגט ר"י, אַז די אידן האָבן געענטפערט "על הן הן ועל לאו לאו". אין יעדער מצוה, האָבן זיי דער-

לאקוין³³. דאָס הייסט, אַז זיין עבודה איז אין דעם אופן פון עבודת הצדי-קים. דעריבער נעמט ער אָן — לפי ענינו וסדר עבודתו, אַז דער תכלית העילוי באַשטייט אין "רואין הנראה ושומעין הנשמע", ממשיך זיין אלקות אין וועלט ווי זי שטייט למטה אין אירע גדלים, ווייל דאָס איז די עבודה מסו-דרת פון צדיקים — המשכת אלקות מל-מעלה למטה³⁴.

די עבודה פון ר"ע איז געווען אין דער תנועה פון תשובה. ער האָט גע-שטאַמט פון גרים³⁵, און האָט אָנגע-הויבן לערנען תורה צו ארבעים שנה³⁶; און דעריבער איז זיין עבודה געווען אין דער תנועה פון תשובה³⁷ — אַרויס-גיין פון וועלט³⁸.

— ווי מען געפינט³⁹, אַז כל ימיו האָט ר"ע געהאַט די תשוקה זיך צו מוסר נפש זיין בפועל [ובפרט ע"פ הידוע אַז "במקום שרצונו של אדם שם הוא נמצא כולו"⁴⁰, קומט דאָך אויס, אַז כל ימיו איז ער געשטאַנען אין מס"נ] —

און היא הנתנת, וואָס לפי דעתו באַשטייט דער תכלית העילוי אין "רו-

³³ ויקרא כא, ז.

³⁴ ראה בארוכה ד"ה תקעו תרס"א, לקו"ד ח"א (קמו, א ואילך), ובכ"מ, שע"בנות הצדיקים היא בדרך אור ישר ועבודת הבע"ה — בדרך אור חזון.

³⁵ ראה סה"ד בערכו. וראה אוה"ת ח"ש (קכג, סע"א). רש"י ד"ה שלא הי' בו — יומא כב, ב.

³⁶ אדר"ג פ"ו, ב. וראה פסחים מט, נ. כתובות סב, ב.

³⁷ ראה יומא שם: שאם תזוח דעתו כו'. ולהעיר מהמשך הענינים במשנה (ב"מ נח, ב): אם הי' בעל תשובה כו' אם הוא בן גרים כו'.

³⁸ ברכות סא, ב.

³⁹ מאמר הבעש"ט — הובא בד"ה מים רבים תרל"ו פק"ג, רפאני תרח"ץ פ"ה. ועוד. הוספות לכשי"ט (קה"ת) סליח. וש"נ.

³⁰ שלכן, בעשיית כל מצוה צריך לה' יות ב' כחנות: כחונה הכללית — לקיים רצון הבורא, וכחונה פרטית — ענין וזיכוך פרטי המיוחד למצוה זו (ראה תניא רפמ"א, ובכ"מ).

³¹ וכנוסח המשותף בברכת המצות כולן "קדשו במצותיו וציונו".

³² וכדמוכח ג"כ ממתול" (זח"א קע, ב) רמ"ח מיע' כנגד רמ"ח אברים ושס"ה מל"ח כנגד שס"ה גידים.

בסגנת אחר: אין דער עבדה פון ר' ישמעאל (צדיקים) אין קיום המצות. הערט זיך די מצוה און איר פעולה אין עולם. און דעריבער טיילן זיך די מצות לפרטים, ולחלוקות — ביו, בכללות, אין צוויי סוגים: "הן" אין "לאו"; און אין דער עבודה פון ר"ע (תשובה און מס"נ). הערט זיך דער מצווה און דער קיום פון זיך רצון — "הן" *.

י"ד. נאך א ביאור אין שיטת ר"ע "על הן ועל לאו הן": זייער ענטפער "הן" אויך אויף "לאו" (מצות ל"ת) איז ניט בלויז מצד דעם צד השהה וואס איז דא אין ל"ת ועשה — קיום ציווי הבורא — נאר אויך מצד דעם ענין פון "הן" וואס דער "לאו" גופא אנטהאלט אין זיך *; אויך אין די דברים האסורים, וואס אייף זיי איז מען נצטווה געווארן לא תעשה, האבן זיי בלויז געזען און דערפילט דעם "הן" — דעם טוב

שכל מציאות העולם היא רק מצד התורה, הרי זה כן מחילא. משא"כ לדעת ר"י, הרי אדרבה: מכיון שתכלית העילוי הוא שתהי' ההמשכה גם במציאות (שמצד עצמה ובגלוי) אינה כפי התורה, ובכל זה יפעול בה האדם שתהי' כפי התורה, ולכן ס"ל "יושם", ועיי' עושה האדם אח"כ שתהי' כן.

* (33) להעיר מהפלותגא דר"י ור"ע (סוטה ג, א) בכ"כ ענינים שר"י סובר שהם רשות ור"ע סובר שהם חובה (ועד שישנו ס"ד שם, שפלותגתם היא "בכל התורה כולה") — כי צדיקים, מכיון שעיקר עבודתם בקיום המצות הוא מצד העילוי והסגולה פרטית שבה, יקימו אותם גם כשלא יהי' ציווי על זה — "רשות", משא"כ בעלי תשובה, קיומם המצות הוא רק מצד ציווי המצווה — "חובה".

(34) ועיי' יומתק מ"ש שתי פעמים "הן" — "על הן ועל לאו הן" — ולא קיצר בלי "על הן ולא הן" וכיו"ב — כי המ"ענה "הן" על "לאו" היא חידוש יותר (ראה בהערה שלאח"ז) ונעלה יותר מהמענה "הן" על "הן".

הערט איר ענין פרטי: אין מצות עשה ("הן"), האבן זיי דעהערט דעם "הן", דעם ענין חיובי — דעם טוב און עילוי וואס אין זיי. און אין די מצות ל"ת ("לאו") האבן זיי דעהערט דעם "לאו", דעם ענין שלילי — דער היפך הטוב וואס ליגט אין די איסורים.

לויט ר"ע אבער, וואס ער האלט אז דער תכלית העילוי באשטייט אין דער תנועה פון "ארויסגיין" פון וועלט און הגבלות, דארף במילא איך אויסקוק מען, אז די הדגשה ביי קיום המצות איז (ניט אין די בירורים פרטים, וואס זיי טוען אויף אין ענינים פון וועלט, נאר) אין אויספאלגן דעם ציווי הבורא — א הרגש וואס איז העכער פון פרטים און הגדרות.

און דעריבער האלט ר"ע: "על הן הן ועל לאו הן" *; אז ביי זיי האט זיך געהערט בעיקר (ניט דער פרט פון דער מצוה, נאר) דער ציווי כלי פון הקב"ה, וואס אין דעם גלייכן זיך איינס אלע מצות, און מטעם זה האבן זיי, אין זייער ענטפער, ניט געמאכט קיין אונטערשייד צווישן מ"ע און מצות ל"ת — אויף אלע ציוויים, סיי אויף עשה סיי אויף ל"ת — איז געווען איין און דער זעלבער ענטפער "הן"; זיי וועלן מקיים זיין וואס דער אויבערשטער הייסט *.

(32) ועיי' יומתק מה שר"ע חוזר ואו"כר גם "על הן הן" — אף שלכאורה חידושו של ר"ע לגבי ר"י הוא רק ב"על לאו הן" — כי המענה "הן" על "הן" לפי דעת ר"ע, שונה היא מהמענה "הן" שלדעת ר"י, והוא, אשר הכוונה בהמענה "הן" אינה בהענין פרטי של המצוה, כ"א ציווי (הכללי של) הקב"ה.

(33) בצפצפי' עה"ת להרוגצובי, מקשר פלותגא זו דר"י ור"ע עם פלותגתם (ב"ק ג, סע"א) יושם או יוחלני, שלדעת ר"ע "יוחלני" — שנועה כן המציאות. עיי"ש. ויש לקשר זה עם מ"ש בפנים, כי מכיון

וועלט אינגאנצן אָפגעפרעגט, און איר גאַנצע פאַראַגענקייט ווערט דערהערט (שומע'ן) נאָר מחמת די ראיות וואָס תורה גיט דערויף — דאָן איז פאַרשטאַנ־דיק, אַז אין יעדער מציאות ווערט געזען בלויז דער תוכן אירער וואָס האָט צו טאָן מיט אַן ענין פון תורה ומצות.

ובמילא, ווען מען שטייט זיך אָן אויף אַ „לאו“, אויף אַ זאָך וואָס איז מנגד צו קדושה — ביז צו אַזאַ „לאו“ ווי „אלקים אחרים“, די גרעסטע התנגדות צו אחדות השם — דערפילט מען אפילו אין דעם, ניט אַזוי דעם „לאו“, די שלעכטע זייט, נאָר בעיקר דעם „הן“, די גוטע זייט, דאָס וואָס דורך דעם מנגד קען מען מקיים זיין דעם אויבערשטנס ציווי „לא יהי' לך“ — „על לאו הן“.

אַט־די שיטה פֿין ר״ע לגבי די ענינים פֿון „לאו“, שפּיגלט זיך אויך אָפּ אין דעם סיפור וואָס די גמרא׳׳ דערציילט: בשעת ר״ע מיט נאָך תנאים האָבן געזען ווי „שועל יוצא מבית קדשי הקדשים“, איז בעת די אַנדערע תנאים האָבן דערויף געוויינט צוליב דעם וואָס „מקום שכתוב בו והור הקרב ימת ועכשיו שועלים הלכו בו“ — האָט דאָן ר״ע „געקוואַלן“. און אויף דער שאלה פֿון די תנאים „מפני מה אתה מצחק? האָט ר״ע זיי געענטפערט און מסביר געווען, אַז זעענדיק ווי עס ווערט מקיים נבואת אורי' וועגן דעם זורבן ירושלים און ביהמ"ק, ברענגט עס צו דערוואַרטן מיט אַ זיכערקייט דעם קיום הנבואה פֿון זכרי' „עוד ישבו זקנים וזקנית ברחובות ירושלים“. דאָס מיינט, אַז אויך אין אַזאַ מין „לאי-ענין ווי „שועל יוצא מבית קדשי הקדשים“, האָט ר״ע געזען (ניט דעם „לאו“ — די ניט-

און קדושה — וואָס קומט אַרויס דורך דעם מקיים זיין „לא תעשה“³⁵.

און דאָס איז מתאים צו זיין שיטה „רואין את הנשמע ושומעין את הנראה“: בעת מען האַלט ביי דער מדריגה פֿון „שומעין את הנראה“, אַז די „נראה־דיקע“ גשמיות־דיקע וועלט ווערט בלויז אייפֿ־גענומען מיטן ווייטן באַנעם פֿון „שמי׳ עה“ — ד.ה. באמת איז די מציאות פֿון

(35 ועפֿיזי יובן מה שמסופר בברכות (סא, ב), שכשקיבל ר״ע עליו עול מלכות שמים [קורא קריאת שמע] — רש״י שם] כשטרוק את בשרו במסרוקת של ברזל נאמרו לו תלמידיו רבינו עד כאן — דלכאורה תמוה: והרי דבר פשוט שגם תלמידו ר״ע היו בעלי מדריגה נעלית ביר, תר, ומה היתה תמיהתם שר״ע הבלגי על יסוריו הגופניים וקיים מצות ק״ש —

והביאור כי התוכן של ק״ש הוא אחדות הוי, וזהו מה שר״ע קרא ק״ש גם שהיו סורקים בשרו כו' על שעסק בתורה, והיינו שגם בזה ראה והרגיש את אחדותו ית' [וע״ד שאמרו (חולין ז, ב) „אין עוד מלבדו . . ואפילו כשפים . . שמכחישין פמליא של מעלה“, שהכוונה בזה היא לא רק שאינם סותרים לאחדות ה' לפי שקליפות הן „העדר“, אלא שגם על ידם גופא — מצד ניצוצות הקדושה שבהם) מתגלה אחדות ה'. וע״ד שאמרו (ילקוט׳׳ נחמ׳ רמז תתקעא, וראה גם יומא סט, ב) „הן הן גבורותיו“. וראה לקו׳׳ לג׳ מד, ג. (אור התורה בראשית כרך ג' ע' תקעז, ב) הגהות לתנאי ע' פב (נדפסו ב"קיצורים והערות“). ד״ה לעד תע דתש״ג],

ועל זה אמרו לו תלמידיו „עד כאן“ (בתמ״) — אין שײן ענין האחדות במאורע זה — כששלת אדם בליעל וקליפה לסרוק בשרו כו',

וענה ר״ע „כל ימי הייתי מצטער כו׳׳ ומכיון שהי' כל ימיו בתנועה דמס׳נ — יצאה מהמיצר דעולם, לכן מציאות העולם הי' אצלו רק בבחי' „שמיעה“ (כנ״ל סעיף ח), ופנימיות העולם והכלית בריאותו ודבר ה' המהווה אותו היו אצלו בבחי' „ראי׳׳ — ולכן גם בה„לאו“ ראה את ה„הן“, כבפנים.

„בן חמש“ איז טאָקע פשוט אַז ער דאַרף לערנען תורה און מקיים זיך מצות. און אַט־די פשיטות איז ביי אים אויף אַזוי פיל, אַז ער דאַרף זיך גאָר ניט כּיפה זיין אויף דעם; אָבער אויך די ענינים הגשׁמיים ווי אכילה ושתׁי וכדומה, זיינען גלייכצייטיק בפשיטות ביי אים. ער איז נאָך ניט בגדר צו פּרעל׳ן ביי זיך, אַז זיינע צרכים הגשמיים זאָלן כלל ניט תּופּס מקום זיין און אַז ער זאָל זיי טאָן בלױז לשם שמים*.

* (37) ועפ״י יובן גם מ״ש * „לו חפץ ה׳ להמיתנו נר׳ ולא הראנו את כל אלה וכעת לא השמיענו כזאת“

— דלכאורה, מפשטות הלשון „השמיענו“, וגם ממה שנאמר „וכעת לא השמיענו כזאת“ שבא בהמשך ל„לא לקח גו׳ (לא ה׳) מקבלם ברצון — מצוות שם) ולא הראנו גו׳“. משמע שההוכחה מ״כעת לא השמיענו כזאת“ שלא חפץ ה׳ להמיתנו הוא לא לפי שהבשורה אינה יכולה להתקיים אם ימותו (כפירוש המצוות שם), כי אם, מצד הענין שה׳ „השמיענו“ (ופירוש „כזאת“ — הוא כדלהלן), שזה מראה שהם חביבים בעיני ה׳ ואינו חפץ להמיתם*.

ולפ״ז אינו מובן: מהי גודל ההפלאה כ״כ ב„השמיענו“ יותר מ„הראנו“ (שלאחרי שאמ׳ רה „לא לקח גו׳ ולא הראנו גו׳“ הוסיפה „וכעת לא השמיענו גו׳“), והרי רא׳ נעלה יותר משמיעה —

כי „הראנו את כל אלה“ הו״ע ראיית אלקות (בדוגמת „רואין את הגשמע״) ו„השמיענו

בוטע זייט דערפון, נאָר) דעם „הן“, ווי דאָס זאָגט עדות אויף קיום נבואת זכר׳.

יא. אַט־די צוויי שיטות און אופני עבודה — ר״י (עבודת הצדקים) און ר״ע (עבודת התשובה) — זיינען שייך ביי אַזאַ אידן וואָס האַלט שוין באמצע העבודה. אָבער ביי אַ „בן חמש (למקרא)“ [אפילו אויב אין יאָרן איז ער שוין אַ „דער־וואַקסענער“, נאָר אין עבודת ה׳ האַלט ער ערשט ביי דער מדריגה פון אַ „בן חמש“], וואָס ער דאַרף ערשט אָנהויבן דינען דעם אויבערשטן — און אויך דאָס, אין אַן אופן פון חינוך —

פון אים פאָדערט זיך ניט מער ווי דער פרט פון „הראין את הגשמע״, אַז ער זאָל זיך מרגיל זיין אין דער עבודה פון דעם אָנהויב״ (און הקדמה) פון אַלע חלקי שו״ע — תחלת סימן א׳ פון חלק א׳ (א״ח): — „שו״תי הו׳י לנגדי תמיד“, אַז די התאמתות אין אלקות („גשמע״) זאָל ביי אים זיין אין אַן אופן פון רא׳י — אלקות בפשיטות.

אָבער פאָדערן פון אים ער זאָל האַלטן אויך ביי דער דרגא פון „שומעין את הנראה“ — ער זאָל ניט „זען“ די עניני העולם, אַז די מציאות פון וועלט זאָל ער נעמען בלױז בדרך „שמיעה“, מציאות בתתחדשות — קען מען ניט דערווייל — וואָרעם בתחלת העבודה, אפילו ווען ער פּוּעל׳ט שוין ביי זיך אַז די ענינים הרוחניים זאָלן ביי אים זיך אַפּלייגן בפשיטות, זיינען אָבער דאָן אויך די עניני נים הגשמיים ביי אים נאָך אַלץ תּופּס מקום, און אויך — בפשיטות.

אין איינפאַכע אותיות מיינט עס: ביים

(37) וראה התחלת סידורו של אדמו״ר הזקן — שכיוע סידרו שיה׳ שוה לכל נפש — קודם ההקדמה ואפילו קודם אמ׳ רת „מדה אני״: „יתאמץ לקום כו׳ ומיד כו׳ ירגיל א״ע להתבונן מיד לפני מי כו׳“.

(* שופטים יג, כג. ולהעיר שפסוק זה הוא בההפסדה דשׁ״פ נשא שבסמיכות (לאח׳ ריו או לפניו) לחגה׳ש, זמן מ״ת.

(***) ויש לומר, שזהו ג״כ דיוק לשון רשׁ״י שם „לא ה׳ משמיענו בשורה זו אם ראויים אנו למות“ (ולא „אם נמות“), כי ההוכחה משמיעת הבשורה היא (לא מזה שאין הבשורה יכולה להתקיים באם ימותו, שהרי אפשר שמנוח ימות לאחרי שתתעבר וגם אשתו תמות לאחר שתלד, כי אם), שזהו שהשמיע להם בשורה זו, מוכח שהם חביבים בעיני ה׳ ואינם ראויים למות. וראה בשוה״ג שלאח״ז.

הנשמע" — ווייל דאָס רעדט זיך ביי התחלת העבודה — איז עס בהתאם ניט בלויז מיט דעת ר"ע ב"ל (וואָס לשיטתו באַשטייט דער תכלית העילוי אין "שומ" עין את הנראה, ובמלא — "על לאו הן"), נאָר אויך מתאים לדעת ר' ישמעאל:

לפי שיטת ר"י, איז דער תכלית העילוי לוי אין "שומעין את הנשמע", אָז די המשכת אלקות מלמעלה למטה זאל דער-גרייכן ביו צום נידעריקסטן תחתון "שאין תחתון למטה ממנו"³³. ד.ה. אָז אלקות זאל נמשך און נתגלה ווערן ניט בלויז דאָרט וואו דער העלם פון וועלט איז אין אָן אופן פון "רואין את הנראה" (וואו מצי-אות העולם איז בפשיטות הראי', אין עס זעט זיך ניט אָן ווי אָט-די גאַנצע מצי-אות ווערט שטענדיק נתחדש פון אייבער-שטען וואָס איז איר מהוה תמיד מאין ואפס המוחלט³⁴). נאָר אויך דאָרט וואו דער הסתר איז אָזוי גרויס אָז ס'איז ניט מער ווי "שומעין את הנשמע" — אָז אָרט וואָס איז פול מיט קליפות וסטי"א וועלכע זאָגן "אני ואפסי עוד"³⁵, אָז זייער מציאות דריקט אויס דעם היפך, ח"ו ור"ל, פון אחדות ומציאות הבורא, און מען דאָרף דאָרט אַנקומען צו שכל-דיקע הוכחות (בבחינת "שומעין") אויף מציאות האלקות ("נשמע").

38) תגיא פלינו. וראה לעיל ע' 17 ואילך.

39) שער היחוד והאמונה בתחלתו.

40) תניא שם.

ויש לומר, שזהו מה שמוסיף בתניא שם "עד שהוא מלא קליפות וסטי"א . . . אני ואפסי עוד" — על מ"ש לפני "שאין תחתון למטה ממנו בענין הסתר אורו ית' וחשך כפול ומכופל", כי ההסתר והחשך שבעוה"ז מצד עצמו הוא — שאין נרגש בו שהת' הוהו הוא מאלקות; אבל גם אינו מנגד כו', וע"ז מוסיף אח"כ "עד שהוא מלא קליפות וסטי"א שהן נגד ה' ממש לומר אני ואפסי עוד".

און דעריבער איז אין פירוש רש"י על התורה — אין ווי דערמאנט כמה פעמים, האָט רש"י זיין פירוש גע-שריבן (צום אַלעם ערשטן) על דרך הפשט אין אין אָן אופן אָז אויך אַ "בן חמש" זאל עס קענען פאַרשטיין — ווערט געבראַכט בלויז דער ענין "רואין את הנשמע" און ניט "שומעין את הנראה", ווייל בהתחלת העבודה, זיינען סיי דער "נשמע" (רוחניות) און סיי דער "נראה" (גשמיות) אין אָן אופן פון ראי' — בפשיטות

— און דאָס גופא איז אויך דער הסבר אויף דעם וואָס רש"י בפירוש לערנט, אָז דער אופן "לאמר" איז געווען "על לאו לאו" — היות אָז דאָ רעדט זיך בשייכות צו אָזא וואָס האַלט ערשט בתחלת העבודה, בשעת וועלט האָט נאָך ביי אים אַ תפוסת מקום, זעט ער נאָך אין "אלקים אחרים" (ווי אויך אין די אַנדערע דברים האסורים) דעם "לאו" וואָס אין זיי.

יב. דאָס וואָס רש"י לערנט אָז דער ענטפער איז געווען אין דעם סדר פון "על הן ועל לאו לאו", און אָז אידן האָבן דערגרייכט בלויז צו "רואין את

כזאת" הוא שעניני העולם, היו אצלם אז בכח" שמיעה (בדוגמת "שומעין את הנראה"), ועוד — שהיו "כזאת" (כמו "הראנו את כל אלה"), שכל מציאותם הי' מצד אלקותי**³⁶. וזהו מה שהוסיפה ב"השמיענו כזאת" על "הראנו את כל אלה", כי בכח" "שומעין את הנראה" היא נעלה יותר מבח" "רואין את הנשמע", כפסנים.

***) ויש לתון זה עם הפירוש ש"הש" מיננו כזאת" הוא שמיעת הבשורה (ראה הערה (שבשנה"ג הקודמת), שגם בשמיעת הבשורה "הנן הרה ויולדת בן", עם היות שהו"ע נשמי, הייתה בזה ההדגשה "נזיר אלקים יהי' גוי והוא יחל להושיע את יש" ואל גו".

הנשמע"; אָדער צו דער עבודה פון העלאה מלמטה למעלה, אַרױסהױבן (זיך אױן) די װעלט פון די טבע־גדרים, ביז (אַ) ניט בלױז אױז זי מער ניט מסתיר אױף אלקות און אדרבה: רױאױן את ה' נשמע, נאָר אױך) אַז די װעלט זעט זיך כלל ניט אָן װי אַ מציאות לעצמה — „שומעין את הנראה" און „על לאו ה'".

און װיבאלד אַז בידע שיטות — שיטת ר"י און שיטת ר"ע — זײנען חלקים פון תורה (שבעל פה), װאָס זי אױז אַ הוראה לכל אחד ואחד מישראל, דאַרפן דעריבער בײי יעדן זײן אַט־די בידע אױפני עבודה: המשכה מלמעלה למטה אין העלאה מלמטה למעלה.

װאָס דאָס אױז אַ הכנה און אַ כלי צום קיום היעוד „ושמתי כדכד שמשותיך — להוי כדן וכדין" יי װאָס װעט זיך אױספירן אין דער גאולה האמיתית וה"שלימה, דורך משיח צדקני, בקרױב ממש.

(משיחות חגה"ש וש"פ נשא תשכ"ו)

אױז דאָס אַלץ געזאָגט געװאָרן בשייכות צו אַ אידן װאָס האַלט שױן דערביי, ער זאָל קענען — מצד מדרגת „צדיק" שבו — פועל זײן המשכת אלקות אױך אין אַזאַ תחתון װאָס אלקות אױז בײי אים באופן דשמיעה, בעת ער אױז אָבער ערשט אַ „בן חמש", אױן דער דרגא פון חינוך, אױז ער ניט שײך צו דער דרגת העבודה אין דעם אָרט און ענין װאָס דאַרט אױז „שומעין את הנשמע", דאָס אױז נאָך דערווייל ניט לפי כחו — דאָס װעט אים שטערן צו לימוד התורה וקיום המצות, בײי אים דאַרף זײן דערווייל דער אופן פון „רױאױן את הנשמע", אַז די ענינים פון אלקות זאָלן בײי אים זײן בפשיטות.

יג. המורם מכל האמור, אַז דער אופן העבודה װי ס'אױז אָנגעװיזן אין פירש"י עה"ת — אַז די ענינים פון אלקות דאַרפן זײן בפשיטות „רױאױן את הנשמע", בעת אױך די עניני העולם האָבן נאָך אַ תפיסת מקום, און דערפאַר: „על לאו לאו" — אױז בלױז בתחלת העבודה, אָבער נאָך דעם דאַרף מען שטייגן און צוקומען צו אױנעם פון די צװײ אױפני עבודה — צו דער עבודה פון המשכת אלקות מלמעלה למטה ביז צו דעם מטה װאָס ער אױז בדרגת „שומעין את

(41) ישעי' נד, יב, ב"ב עה, א, ובלקו"ת פ' ראה בהדרושים ד"ה ושמתי כדכד (ראה ד"ה תקעו תרס"א — לענין צדיקים ובעיית) — שוהו ב' הקיין דהמשכה והעלאה, עיי"ש.

משפטים

דעם עבד ניט דוקא מיט אַ שבט, נאָר מיט עפעס אַנדערשױ, און דער וואָרט „בשבט“ אין פסוק איז בלויז מחמת דעם וואָס „דבר הכתוב בהוה“; דאָס זעלבע געפינט מען אין נאָך אַ פריערדיקן פסוק: „וכי יריבון אנשים והכה איש את רעהו גו“ — וואָס דאָרט איז דאָך אודאי נוגע נאָר דער ענין אַז „והכה איש את רעהו“, און די גאַנצע הקדמה „וכי יריבון אנשים“ קומט בלויז ווייל „דיבר הכתוב בהוה“ —

איז ניט מובן: פאַרוואָס וואָרט רשױ מיט זיין פירוש „דיבר הכתוב בהוה“ ביז צום פסוק „וכי יגח שור“, און ער זאָגט עס ניט גלייך ביים ערשטן מאָל (עכ״פּ — פון דער סדרה)?

אויך דאָרף מען פאַרשטיין פאַרוואָס חזר׳ט רשױ איבער דעם זעלבן כלל פיר מאָל ובסמיכות מקום זה לזה (וכדלקמן באריכות)?

ב. דער מקור פון אָט דעם כלל איז לכאורה גענומען פון דער משנה: „אחד שור ואחד כל בהמה . . . וכן חזי“

א. אין היינטיקער סדרה, אין פיר באַזונדערע ערטער, זאָגט רשױ אַ כלל: „דיבר הכתוב בהוה“י. דעם ערשטן מאָל זאָגט ער דעם כלל אין פסוק „וכי יגח שור“²: „אחד שור ואחד כל בהמה וחזי ועוף אלא שדי“ בר הכתוב בהוה“, און דערנאָך זאָגט ער עס אין נאָך דריי ווייטערדיקע פסוקים, כדלקמן סעיף ג׳.

דאָרף מען פאַרשטיין: אויך פאַר דעם פסוק „וכי יגח שור“ און אין דער זעלבער סדרה זיינען דאָ פסוקים וואו מען דאָרף לערנען, לכאורה, אַז דער פסוק ברענגט די באַטרעפנדע דוגמא [ניט דערפאַר וואָס דער דין פון דעם פסוק איז דוקא ביים דער-מאַנטן אופן, נאָר] מחמת דעם וואָס „דיבר הכתוב בהוה“ —

למשל, אין פסוק „וכי יכה איש את עבדו גו׳ בשבט גו׳“, וואָס דער דין פון „נקום ינקם, אך אם יום או יומים יעמוד לא יוקם גו׳“ איז (אין פשוטות) אויך ווען ער שלאָגט

(1) וכ״ה בפרשױ ראה יג, ז. טו, יט. תצא כג, יא. כה, ד.

(2) כא, כח.

(3) ועד׳ו בסדרות שלפני זה ולדוגמא ביתרו: יט, יג. בבשלח טו, כג. וכו׳.

(4) כא, כ.

(5) שם, כ״א.

(6) ברמב״ם הל׳ רוצח פ״ב הי׳ד: לך נאמר בשבט, שלא נתנה תורה רשות לה- כותה אלא בשבט ומקל רצועה וכיוצא בהן. וראה אה״ח כאן. אבל: (א) בפרשױ לא נזכר זה כלל. (ב) גם לפ״ו צ״ל שהלשון „בשבט“ הוא מחמת „דבר הכתוב בהוה“, שהרי השלילה דהכאת רציחה (שברמב״ם שם) הוא גם ב״מקל רצועה וכיו״ב.

(7) ואדרבה: אלולא הטעם „דבר הכ- תוב בהוה“, הי׳ צ״ל נאמר (ע״ד הפשט) דוקא דוגמא אחרת, כי תיבת „שבט“ כו׳ ללת גם שבט שאין בו כדי להמית (משא״כ „כלי ברזל“ — ראה פרשױ מסות לה, טז) והדין שנאמר בכתוב הוא דוקא כשׁ הכהו בדבר שיש בו כדי להמית (ראה רשױ עה״פ).

(8) כא, יח.

(9) ב״ק גז, ב. ובפרשױ סנה׳ ב, א ד״ה הזאב, הובאה משנה זו לענין „וכי יגח שור“, ועיין בחז״ט סנה׳ פ״א מ״ה. (ולענין מטור חז״מ רספ״ט ובדרישה שם), ואכ״מ.

ווי „כל בהמה חיי" — ווי ער זאגט דאָרט אין משנה, אָז דער טעם וואָס ס'שטייט „שור או חמור" ביי „נפילת הבור" איז עס מחמת „דיבר הכתוב בהוה" (און אין אַ „מציאות" — הוה — איז דאָך גיט שייך צו מחלק זיין צווישן דרך הפשט און דרך ההלכה (וכו') — היינט וויבאלד אָז רש"י געמט אָן דעם ענין פון „דיבר הכתוב בהוה" ווי אַ כלל, צוליב וואָס דאָרף ער אַנקומען צום לימוד „שור שור מש" בת'?

אַפילו את"ל אָז ביי נפילה בבור איז דאָ אַ סברא צו זאָגן אָז „בעל הבור ישלם" איז דוקא ווען „ונפל שמה שור או חמור", וואָרום דערפאַר גופא וואָס זייער אַריינפאלן אין אַ בור איז מער מצוי, איז די כריית אָדער פתיחת הבור לגבי זיי דוקא אַ פשיעה¹⁴; און דעריבער דאָרף דאָ רש"י אַנקומען צום לימוד „שור שור משבת", ווייל, כמובן, איז דער כלל „דיבר הכתוב בהוה" נאָר אין אַ פאַל וואו ס'איז נישט קיין סברא צו אַפטיילן צווישן דעם פרט שבכתוב און אַנדערע פּרטים¹⁵.

14) ואף שכריית הבור היא פשיעה (לענין שור וחמור), מ"מ אפשר לומר שהיה פטור על נפילת בהמה אחרת. ולהעיר מבי"ק גב, סע"א ואל"ך.

15) ושני ענינים בזה:
א) מכיון שיש סברא לחלק בין הדוגמא שנאמרה בכתוב לדוגמאות אחרות, א"א לחדש (כלי שום הוכחה) שהדין שנאמר בכתוב הוא גם בדוגמאות אחרות ושה' דוגמא באה בכתוב רק מחמת זה שדבר הכתוב בהוה (משא"כ כשאין סברא לחלק, דוחק לומר שזהו גזה"כ).

ב) (יתירה מוז): באם הדין שבכתוב הי' גם בדוגמאות אחרות, לא הי' נאמר בכתוב דוגמא כזו שיש בה סברא שבאה בדוקא — רק מצד זה שהיא רגילה יותר — מכיון שע"ז יש מקום לטעות (וראה

ועוף כיוצא בהן, א"כ למה נאמר שור או חמור אלא שדיבר הכתוב בהוה". אָבער בנוגע די אַלע פּסוקים וואָס די משנה איז מפרש — אָז דער פרט וואָס שטייט אין פּסוק („שור" וכיו"ב) איז בלויז מחמת „דיבר הכתוב בהוה" — ברענגט די גמרא¹⁶ הוכחות ורא"י יות צו באַווייזן אָז די דינים זיינען נישט דוקא ביים פרט המפורש בכתוב; משא"כ רש"י זאָגט עס ווי אַ כלל אָז „דיבר הכתוב בהוה", און ער ברענגט נישט דערביי קיין שום רא' אָז אַזוי איז דער דין אויך ביי אַנ" דערע פּרטים. ולדוגמא, ביי „וכי יגח" ברענגט רש"י נישט קיין באַווייזן אָז „שור" לאו דוקא¹⁷. און אַזוי אויך אין די אַנדערע פּסוקים זאָגט רש"י דעם כלל, נישט אָנגעכנדיק דערצו קיין הוכחה¹⁸.

די שווערקיט ווערט נאָך גרעסער: מיט עטלעכע פּסוקים ווייטער¹⁹ — ביי „ונפל שמה שור או חמור", וואָס אויך דאָרט איז רש"י מפרש אָז „הוא הדין לכל בהמה חיי", ברענגט ער יאָ אַ הוכחה דערצו „שבכל מקום שנאמר שור וחמור אנו למדין אותו שור שור משבת כו'".

ולכאורה: אָז שור וחמור זאָלן אַריינ" פאַלן אין אַ בור איז דאָך מער מצוי

16) ב"ק שם. וברש"י ברכות כו, א ד"ה שנסקל, דגמרינן בגו"ש שור שור משבת לענין השור יסקל.

17) בתוי"ט שם, דליכא למגמר משבת אלא תלת. אבל ראה מכילתא כאן. ב"ח בחו"מ שם. ואכ"מ.

18) בש"ח כאן (וראה גם רא"ם וגו"א כאן): „לפינן שור שור משבת כו' ש' פּרש"י על פּסוק (כא, לג) שור או חמור". אבל בלאה"כ בפּשוטות, אין מקום לומר שרש"י יסמוך א"ע על מ"ש לאחרי זה.

19) ראה לקמן הערות 17, 22.

13) כא, לג.

אלא שדיבר הכתוב בהוה, שהנשים מצויות מכשפות¹⁸; נאך אַ מאַל זאָגט עס רש"י ווייטער אויפן פסוק „כל אלמנה ויתום לא תענון“¹⁹; „הוא הדין לכל אדם אלא שדבר הכתוב בהוה לפי שהם תשושי כח ודבר מצוי²⁰ לענותם“; און דערנאָך, ביים פסוק „ובשר בשדה טריפה“²¹, זאָגט ער ווידערזאָגל: „אף בבית כן אלא ש' דבר הכתוב בהוה מקום שדרך בהמות ליטרף“²².

— איז אָבער ניט מובן, וואָס לאַחרי ווי רש"י ברענגט שוין אַ רא"י אַז „הוא הדין לכל בהמה וחיה“, איז ער מסיים „ולא נאמר שור וחמור אלא שור ולא אדם חמור ולא כלים“. דלכ' אורה דאָרף מען לערנען (ע"ד הפשט, וואָס דאָס איז דרך רש"י עה"ת) — „ולא נאמר שור או חמור — אלא מפני שדיבר הכתוב בהוה“ — איז פון וואָס נעט נעמט מען אַז דאָס קומט צו ממעט זיין אדם וכלים?

ג. דעם כלל „דבר הכתוב בהוה“, זאָגט רש"י, כנ"ל, נאָך דריי מאַל אין אונזער סדרה:

ביי „מכשפה לא תחיי“²³ איז רש"י מפרש: „אחד זכרים ואחד נקבות“²⁴

אומ"ח קדושים יט, יט: כי לא ידבר בהוה מקום שיש טעות), וא"כ הרי זה עצמו מוכיח שהדין הוא דוקא בדוגמא זו.

(16) כב, יז.

(17) בפרש"י לסנה' סו, א: „דהא גבי אוב וידעוני דמכשפים הם לא חלק בין איש לאשה דתיבי איש או אשה. אבל, מה שבפירושו עה"ת אינו מביא הוכחה זו [ובפרט שהתלמיד לא למד עדיין הפסוק שנאמר גבי אוב וידעוני], מוכח שראייתו „לאחד זכרים ואחד נקבות“ ע"פ דרך ה' פשט היא מפסוק זה עצמו (ודלא כבש"ח כאן). כי מכיון שאין סברא לומר שהדין „לא תחיי“ [שפירושו הוא „תומת בב"ד" *] הוא רק במכשפה ולא במכשף, צ"ל שוה שנאמר מכשפה הוא לפי שדבר הכתוב בהוה, כנ"ל ס"ב והערה 15.

(* עפ"ז אפשר לברר גם ההמשך בריש"י של „אחד זכרים כו"ל, לאלא תומת בב"ד“, ששני הענינים כתבם בדיבור א', ועד שכתב „ואחד זכרים כו"ל — בוא"ו המוסיף:

באנשים יש סברא לומר שעונשם חמור יותר (שלכן הוצרך הכתוב להשוות אשה לאיש לכל עונשין וכו' שבתורה (קידושין לה, א (עיי"ש). וס"ו). והאשה ה"ה ער כנגדו (בראשית ב, כ) ונאמר בה: והוא ימשל בך (שם ג, טז), וראה גם רש"י

(18) כ"ה גם בסנה' שם. אלא ששם ליתא „דבר הכתוב בהוה“. וראה לקמן הערה 34.

עוד שינוי בפרש"י לגבי לשון הגמרא שם: בסנה' שם „שרוב נשים כו"ל ורש"י משמיט חיבת „רוב“ — כי ע"ד הפשט והמציאיות הנראה לעין בשר — אין רוב נשים כו'. ובפרט שהכתוב מדבר במכשפה בפועל.

— ובש"ס יל"פ שהעונש ימנעם מעשי בפועל. יותר ג"ל שהוא ע"ד הביאור ברש"י בנוגע לום (ראה יב, כג. כה) שהביא ב' דעות הפוכות במציאות „שטופים“ „קשה“. עיי"ש (ראה לקו"ש חיי"ד ע' 47 ואילך).

(19) כב, כא.

(20) ראה גם מכילתא כאן (בדברי ר"ע), וראה גו"א לפרש"י כאן.

(21) כב, ל.

(22) מכילתא עה"פ. ושם ילפינן ש"ה"ה בבית" מהיקש. אבל ממה שרש"י אינו

לעיל כא, טז: אין לי אלא איש . . אשה . . מנין]. ולכן באם פ"י „לא תחיי“ ה" (רק) שלא להחיותה (היינו לא לספק לה מים ומזון — ראה רש"י לעיל (שמות א, יז) בפירוש ותחיין) לא יהי' קשה להתלמיד מה שנאמר „מכשפה“ (ל' נקבה), כי ה"י אומר, אולי יבוא לאחזי פסוק במכשף שענשו גדול יותר — מיתה בב"ד, אבל לאחרי שרש"י מפרש „אלא תומת בב"ד“, מקשה התלמיד בפשטות: מדוע רק מכשפה מחוייבת מיתה ולא מכשף — והרי אדרבה: אנשים צ"ל עונשם חמור יותר? — ולכן ממשיך רש"י „ואחד זכרים כו"ל.

אָבער ביי „כל אלמנה ויתום לא תענון“ און „ובשר בשדה טריפה“ וייס דאָך לכאורה דער תלמיד אָ די דוגמאות וואָס דער פסוק שרייבט זיי נען מער מצוי — היינט פאַרוואָס זאָל ער אַ טעות האָבן און מיינען אָ „לא תענון“ איז דוקא ביי „אלמנה ויתום“ און „לא תאכלו“ איז דוקא ביי בשר הנטרף „בשדה“, ביז אָ רש"י דאַרף מחדש זיין אָ „הוא הדין לכל אדם“ און „אף בבית כן“?

ד. די תמי' איז נאָך גרעסער: ווען רש"י איז מפרש (צום פערטן מאָל —) אין פסוק „ובשר בשדה טריפה“, אָ די דוגמא „בשדה“ קומט מחמת „דבר הכתוב בהוה“, זאָגט ער אין דעם אָן אריכות „וכן כו' וכן כו'“ — אָ מען געפינט אין נאָך ערטער וואו „דבר הכתוב בהוה“ (כדלקמן ס"ה), צו באַ ווייזן אָ דאָס איז ניט קיין ענין פון „לא מצאתי לו חבר“; און דערנאָך ברענגט ער ערשט אַ צווייטן פירוש: „ואונקלוס תרגם כו'“, אָ דער וואָרט „בשדה“ איז בדוקא און ניט מחמת „דבר הכתוב בהוה“.

וואָס דאָס איז אינגאנצן ניט פאַר־ שטאַנדיק: מיט וואָס איז דער „דבר הכתוב בהוה“ אין פסוק „ובשר בשדה טריפה“ שווערער ווי אין די אַלע פרי־ ערדיקע פסוקים, ביז אָ מצד דעם: (א) דאַרף רש"י דאָ ברענגען ראיות דערצו (כאָטש אין די פריערדיקע פסוקים נעמט ער עס אָן פאַר אַ גלאַטן פירוש וכלל וועלכער פאַדערט ניט קיין הוכחות), און — (ב) אויך נאָך

איז אין דעם ניט מובן: צוליב וואָס דאַרף רש"י זאָגן דעם זעלבן כלל פיר מאָל; ביי די אַנדערע דריי פסוקים קען מען דאָך דאָס לכאורה שוין וויסן פון רש"י'ס פירוש אין „וכי יגה שור“?

בנוגע צו „מכשפה לא תחיי“ קען מען פאַרענטפערן, אָ דער „בן חמש (למקרא)“ האָט ניט צו טאָן מיט כ"י שוף; און ער ווייס ניט אָ ביי נשים איז מער מצוי כישוף ווי ביי אנשים, קען ער במילא א טעות האָבן און מיינען אָ דער דין פון „לא תחיי“ איז דוקא ביי אַ מכשפה, ניט ביי אַ מכשף. דאַרף דעריבער רש"י מחדש זיין, אָ אין פסוק שטייט „מכשפה“ בלויז ווייל „דבר הכתוב בהוה, שה נשים מצויות מכשפות“.

מביא ההיקש, מוכח שבדרך הפשט כן הוא מצד הסברא — ראה לעיל ס"ב. (23) יתרה מזה: מהו הטעם שבכל פסוקים אלו משנה רש"י ממקום אחד לחבירו: (א) בבי' פסוקים הראשונים — „אחד כו' ואחד כו'“; „בכל אלמנה ויתום“ (ו) „במקרה לילה“ — „שפרש"י עה"פ ובשר גו'“ — „הוא הדין כו'“; „ובשר בשדה טריפה“ — „אף [בבית] כו'“ (ומשנה חומ"י בראיתו ע"ז ממקרה לילה) — „הוא הדין“, כנ"ל.

(ב) בכו"י יגה שור" כותב רק שדבר הכתוב בהוה" (ואינו מוסיף שדרך השור לגנה" וכיו"ב, ואילו בג' המקומות שלאח"ז מבאר איך שהדוגמא שבכתוב הוא „הוה“*. וגם בג' מקומות אלו גופא — „בכל אל מנה ויתום“ משנה ממכשפה" ומ"ובשר ב' שדה טריפה": (א) מוסיף „לפ"י. (ב) מכאן גם הטעם לזה שדבר מצוי לענותם — „תשושי כח“.

(24) ולהעיר מפרש"י שופטים יח, ט.
(25) אבל — דוחק, כי לפ"ו ה"י מספיק

שיכתוב רק „שהגשים מצויות מכשפות“ (כב' סנה' שם). ומהו מוסיף „שדבר הכתוב בהוה“ (אף שפירש זה כבר לעיל כא, כח), משמע שהחידוש כאן הוא (לא רק שהכישוף בנשים הוא „הוה“, אלא גם) עצם הענין של „דבר הכתוב בהוה“, כדלקמן הערה 34.

(* בנוגע למכשפה — י"ל לכאורה, שזהו לפי שהתלמיד אינו יודע בעניני כ"י שוף, כדלקמן בפנים. אבל דוחק, כי בשביל זה מספיק מה שרש"י כותב „שדבר הכתוב בהוה“.

די ראיות, דאָרף ער דאָ ערשט אַנ-
קומען צו אַ צווייטן פּירוש ?!

ה. די ראיות (אין פסוק „ובשר
בשדה טרפה“) וועלכע רש"י ברענגט
צום פירוש „דבר הכתוב בהוה“, זיי
נען פון צוויי פסוקים אין פ' תצא:
(א) „כי בשדה מצאה“²⁶ — וואָס דער
זעלבער דין איז אויך אין יעדן אָרט
וואו „אין מושיע לה“²⁷, און דער
פסוק זאָגט „בשדה“ ווייל „דבר הכתוב
בהוה“; און (ב) „אשר לא יהי טהור
מקרה לילה“²⁸ — „הוא הדין למקרה
יום אלא שדבר הכתוב בהוה“.

בפשטות מוז מען זאָגן, אַז דאָס
וואָס רש"י דאָרף אָנקומען צו פסוקים
וואָס שטייען שפעטער אין פ' תצא
און ער ברענגט ניט קיין רא"י פון
די פריערדיקע פסוקים הנ"ל אין אונ-
זער סדרה גופא (און אויך ניט פון
כמה וכמה שפעטערדיקע פסוקים וואָס
פאָר „כי בשדה מצאה“²⁹), איז עס
דערפאָר וואָס דער פירוש „דבר ה'
כתוב בהוה“ אין דעם פסוק איז (מצד
איזה טעם) אַנדערש און שווערער ווי

דער פירוש אין רוב ערטער (כנ"ל
ס"ד), און דעריבער מוז רש"י ברענ-
גען די פסוקים „כי בשדה מצאה“ און
„אשר לא יהי טהור מקרה לילה“,
וואו דער „דבר הכתוב בהוה“ איז
יע בדומה צום „דבר הכתוב בהוה“
פון אונזער פסוק.

ס'איז אָבער ניט מובן:

(א) וויבאלד אַז דער „דבר הכתוב
בהוה“ וואָס אין די צוויי פסוקים שבפ'
תצא איז יע ענלעך צום „דבר הכ'
תוב בהוה“ פון „ובשר בשדה טרפה“
— פאָרוואָס דאָרף רש"י ברענגען
ביידע פסוקים, און באַגנוגט זיך ניט
מיט בלויז איינעם פון זיי ?

(ב) אויב דער „דבר הכתוב בהוה“
ביי „ובשר בשדה טרפה“ האָט צו זיך
אַ „חבר“ אין נאָך צוויי ערטער, מצד
איזה טעם דאָרף רש"י אָנקומען צו
„ואונקלוס תרגם“ ?

ו. לכאורה האָט מען געקענט מס-
ביר זיין די שוועריקייט פון „דבר
הכתוב בהוה“ אין פסוק „ובשר בשדה
טרפה“, לגבי דעם זעלבן פירוש אין
די פריערדיקע דריי פסוקים:

אין פסוק „וכי יגח שור“, איז דורכן
געבן די דוגמא המצוי' — שור —
ווערט ניט צוגעלייגט קיין שום איבע-
ריקער וואָרט: דער פסוק קען דאָך
ניט זאָגן „וכי יגח“ סתם — ניט אַנ-
געבנדיק דערביי ווער עס האָט גע-
שטיסן³⁰ — און וויבאלד אַזוי, דער-
מאָגט ער שוין „שור“, ווייל ביי אים
איז מער מצוי דער ענין פון נגיחה.
דאָס זעלבע איז אין פסוק „מכשפה
לא תחי“: דער פסוק מוז דאָך אוועק-
שטעלן אַ באַשטימטן וואָרט — מכשף

(30) ובפרט שהדין „סקול יסקל“ הוא
על הנוגח, וראה לקמן סעיף ז'.

26 כב, כז.

(27) וכבמילתא כאן ובספרי שם.

ברמב"ם ה"ל נערה בתולה פ"א ה"ב: „כל
הנבעלת בשדה הרי זו בחזקת אנוסה . .
יכל הנבעלת בעיר הרי זו בחזקת מפותה“.
ולפ"ז ה"י אפשר לפרש, שמש"ש „כי בשדה
מצאה“ הוא ברוקא. אבל בפשטות, עיקר
החילוק הוא רק אם ה"י זה במקום שיש
לה מושיע או במקום שאין לה מושיע,
ובכספרי שם. (ונראה שגם „שדה“ ו„עיר“
שברמב"ם שם הוא רק לדוגמא, לפי שע"פ
רוב, שדה הוא מקום שאין לה מושיעים,
משא"כ עיר (ונקט לישיגי דקרא) דזיל בתר
טעמא). וראה רמב"ן עה"ת תצא שם.

28 כג, יא.

(29) ואפילו לא מ"אם בשדה ימצא"
שבתחלת פרשה זו עצמה (תצא כב, כה),
וראה לקמן הערה 44.

און אין פסוק „ובשר בשדה טרפה“ נעמט ער עס אָן פאַר אַזאַ שווערן פירושו, אַז ער מוז דערצו ברענגען הוכחות, און ערשט נאָך די הוכחות דאַרף ער אַנקומען צו אַ צווייטן פּירוש?

אַפילו אויב מען זאָל איינלערנען, אַז די ווערטער „וכי יריבון אנשים“ און „בשבט“ שטייען צוליב וועלכן ט'איז אַנדערן טעם, און ניט מחמת „דבר הכתוב בהוה“ (און אויך אין אַלע אַנדערע פסוקים וואו עס קוקט אויס צו זיין אַ קרא יתירא מחמת דבר הכתוב בהוה, וועט מען דערצו געפינען אַז אַנדער טעם) — איז אָבער אין פסוק „כי יסיתך גו' בסתר לאמר“ זאָגט רש"י גופא: „בסתר — דבר הכתוב בהוה כו'“ — און ס'איז מובן, אַז ווען ניט „דבר הכתוב בהוה“ וואָלט דאָרטן ניט געשטאַנען קיין אַנדער וואָרט, האָט דאָך רש"י (ביי „ובשר בשדה טרפה“) געדאַרפט ברענגען אַ רא"י פון „כי יסיתך גו' בסתר“ וואָס שטייט פאַר דעם פסוק „כי בשדה מצאה“?

ז. דער ביאור בכל זה:

בשעת דער פסוק זאָגט אַ געוויסן דין אין אַן אופן פון „סיפור דברים להבא“, אַז אויב עס וועט פאַסירן אַזוי און אַזוי זאָל זיין דער דין כך וכך, דאָן לייגט זיך צו זאָגן, אַז די פּר"י טיים וועלכע דער פסוק שרייבט אין דעם סיפור, ווערן זיי געבראַכט בכדי צו אויסמאַלן דעם מאָרע אין דעם אופן היותר רגיל, הוה.

אַנדערש איז אָבער ווען דער פסוק זאָגט אַ געוויסן פּרט אין דעם דין — דאָן איז שוין מער סברא צו זאָגן, אַז דער דאָזיקער פּרט איז בדוקא.

אַדער מכשפה — קלייבט ער דעריבער אויס דעם וואָרט „מכשפה“ (לשון נקבה) ווייל „הנשים מצויות מכשפות“, און אַזוי אויך ביי „כל אלמנה ויתום לא תענון“, וואָס מיטן ביישפּיל „אלמנה ויתום“ ווערט דאָ ניט צוגעגעבן קיין איבעריקער אויסשפּראַך אין פסוק, וואָרום עס מוז דאָך דאָ עפעס קומען בהמשך צו „לא תענון“.

משא"כ אין פסוק „ובשר בשדה טרפה“ — ווען ניט דער כלל „דבר הכתוב בהוה“ וואָלט געשטאַנען בלויז „ובשר טרפה (לא תאכלו)“, ובמילא איז שווער צו זאָגן אַז תורה זאָל צו געבן אַן איבעריקן וואָרט מצד דעם כלל דבר הכתוב בהוה, אַז שדה איז „מקום שדרך בהמות ליטרף“, מוז דער ריבער רש"י אַנקומען צו אַ הוכחה אַז מצד דעם כלל „דבר הכתוב בהוה“ איז שייך אויך אַז תורה זאָל שרייבן אַן איבעריקן וואָרט.

און דערפאַר ברענגט רש"י אַ רא"י דערצו פון „כי בשדה מצאה“ און „אשר לא יהי טהור מקרה לילה“, וואָס אויך דאָרט קומען די דוגמאות פון „בשדה“ און „מקרה לילה“ דורך אַרבעריקע ווערטער (ראה לקמן סי"ב וי"ג).

אָבער לויט דעם ביאור וועט ווערן נאָך שטאַרקער די קשיא (דלעיל ס"א) פון די פסוקים „וכי יכה גו' בשבט גו'“ און „וכי יריבון אנשים גו'“; אויך דער וואָרט „בשבט“ איז לכאור'ה איבעריק, און עאכט"כ אַז די ווערטער „וכי יריבון אנשים“ זיינען איבעריק, איז ווי קומט עס, אַז דאָרט נעמט אַן רש"י דעם כלל פון „דבר הכתוב בהוה“ פאַר אַזאַ דבר הפשוט וואָס ער דאַרף עס גאַרניט מפרש זיין;

פארלאזט זיך ניט אויף דעם וואָס ער האָט עס שוין געזאָגט פריער אין פסוק „וכי יגח שור“³³:

ווען רש"י וואָלט געזאָגט דעם כלל „דבר הכתוב בהוה“ בלויז ביי „וכי יגח שור“, וואָלט מען געקענט מיינען, אָ דאָס איז דערפאַר וואָס אין יענעם פסוק רעדט זיך עכ"פּ אין אַ סגנון של סיפור (הגם אָ דער פרט „שור“ איז נוגע אויך צום דין גופא), משא"כ אין פסוק „מכשפה לא תחיי“, וויבאַלד אָ דאָ איז ניטאָ בכלל קיין סיפור המאורע, דאָ איז נאָר הודעת הדין אָ „מכשפה לא תחיי“ — האָט מען געקענט לערנען אָ דער דין איז דוקא ביי מכשפה —

דעריבער זאָגט רש"י „אחד זכרים ואחד נקבות אלא שדיבר הכתוב בהוה“³⁴, שהנשים מצויות מכשפות.

(33) גם י"ל: דרך הכתובים בכל מקום [כשמדברים בענין שזכר ונקבה שווים בו] לכתוב בלשון זכר, ולכן הי' סברא לומר, שניחמת „דבר הכתוב בהוה“ לא הי' הפסוק משנה מדרך הכתובים בכ"מ, ולכן אין ללמוד נדו"ד מ„וכי יגח שור“, שהרי בה"לשון „שור“ אין הכתוב משנה מדרכו בכ"מ. (34) ועפ"ז מובן גם מה שרש"י כותב ש„דבר הכתוב בהוה“ [אינו מסתפק ב„ש“ הנשים מצויות מכשפות] — ראה לעיל הערה [25] — אף שכתב זה כבר לעיל (כא, כח) — כי כאן מחדש שגם בכגון דא דבר הכתוב בהוה.

ועפ"ז יובן גם מה שהוזקק רש"י להוסיף „שהנשים מצויות מכשפות“ (ראה לעיל הערה 23) — וגם מ"ש „שהנשים מצויות מכשפות“ (ועד"ז ב"ש"ס) ולא „שהישיוף מצוי בנשים“ — כי מכיון שתיבת „מכשפה“ כאן היא חלק מהדין כניל, באם הנשים לא היו מצויות מכשפות וה„הוה“ ד„מכשפה“ הי' שמאורע הכישיוף מצוי בנשים יותר, לא הי' נאמר (בלשון נקבה —) „מכשפה“ (ובפרט ע"פ המבואר בערה הקודמת), ולכן מוסיף ר"י מדגיש „שהנשים מצויות מכשפות“, היינו שזהו ענין בהגדון ולא בהמאורע.

און דעריבער: אין פסוק „וכי יריי בון אנשים וגו“ דאָרף רש"י ניט באַ-וואָרענען אָ דער זעלבער דין פון „והכה גו' ונקה גו' רק גו'“ איז אויך אָ „וכי יריבון“ — וואָרום היות אָ דער פרט „וכי יריבון“ איז אַ פרט אין דעם סיפור (און נאָר אין דעם סיפור), איז פאַרשטאַנדיק (אויך ווען רש"י איז עס ניט מפרש) אָ דאָס איז בלויז בכדי צו אויסמאַלן דעם מאורע אין אָ אופן הרגיל.

אָזוי אויך אין פסוק „וכי יכה גו' בשבט“ דאָרף רש"י ניט באַוואָרענען אָ דער זעלבער דין איז אויך ווען דער שלאָגן איז ניט בשבט, נאָר מיט עפעס אַנדערש — היות אָ דער „ב" שבט“ איז אַ חלק פון דער באַשרייבונג פון דער פּאַסירונג (און נאָר פון דער פּאַסירונג).

בעת עס קומט אָבער צו „וכי יגח שור“, וואָס דער דין האמור אין יענעם פסוק איז [ניט בלויז נוגע צום בעל השור, נאָר אויך (און בעיקר)] נוגע דעם שור גופא — „סקול יסקל השור גו'“, קומט דאָך במילא אויס, אָ דער פרט „שור“ (הגם ס'איז אין אַ סגנון פון „סיפור“) איז אַ פרט (אויך) אין דעם דין גופא, וכאילו ווי עס וואָלט געשטאַנען אין פסוק אָ אַ שור וואָס האָט געשטויסן כו' דינו סקילה — קען דאָרט שוין זיין אַ סברא אָ דער פסוק זאָגט דעם דין דוקא ביי אַ שור הנוגת, און ניט ביי אַן אַנדער בעל חי, דעריבער דאָרף דאָרט רש"י באַוואָרענען „אחד שור ואחד כל בהמה וחי' ועוף אלא שדיבר הכתוב בהוה“.

ה. ע"פ הנ"ל וועט מען אויך פאַרשטיין דעם טעם וואָס אין פסוק „מכשפה לא תחיי“ זאָגט רש"י נאַכאַמאַל דעם כלל „דבר הכתוב בהוה“ און

מחמת "דבר הכתוב בהוה", נאָר זיי זיינען בדוקא יי.

און דעריבער, בשעת עס קומט צום פסוק "כל אלמנה ויתום לא תענון", ווערט ביי דעם "בן חמש למקרא" אַ שאלה: וויבאַלד אָז דער פסוק זאָגט דאָ צוויי דוגמאות, איז דאָך דערפון געדרונגען, אָז די דוגמאות זיינען ניט מחמת "דבר הכתוב בהוה", נאָר זיי זיינען בדוקא, איז דאָך תמוה: צי דען מעג מען אַנדערע מענטשן יע פייניקן — פאַרוואָס זאָגט דער פסוק דוקא "כל אלמנה ויתום לא תענון"?

אויף דעם זאָגט רש"י (ובשינוי לשון) "הוא הדין לכל אדם", אָז אַ וודאי איז דער דין אָז מען טאַר טאַקע ניט פייניקן קיין מענטשן, און דאָס וואָס דער פסוק זאָגט די אזהרה ספעציעל ביי "אלמנה ויתום" (און רעדט נאָר "וועגן אלמנה ויתום, נאָר אין זיי גופא: "כל אלמנה ויתום") איז עס דערפאַר וואָס "דבר הכתוב בהוה

(37) ועפ"י מובן גם בפשטות מה ש רש"י אינו מפרש (לעיל פסוק כו) שזה שנאמר שן ועין הוא לפי שדבר הכתוב בהוה (כבראב"ע שם).

ונוסף לזה: מסגנון הכתוב, ואם שן כו" (התחלת דין חדש, ובאריכות גדולה — בפסוק בפ"ג), מוכח שאיז מחמת "דבר הכתוב בהוה" (אפילו באם היינו אומרים שגם בב' דוגמאות שייך כלל זה).

(38) והיינו שרק הדין ד"לא תענון" הוא בנוגע לכל אדם, אבל הכתוב מדבר רק באלמנה ויתום, וכדמוכח גם ממה שמסיים "והיו . . . אלמנות . . . יתומים", שבפשטות הוא כעין מזה כנגד מזה (וכמ"ש החוקוני).

(39) ולכן מוסיף רש"י "לפי" (ראה לעיל הערה 23) — כי כונתו ב"שהם תשושי כח כו" הוא לבאר (לא רק איך שהדוגמא בכתוב היא "הוה" (כדלעיל כב, יו. לקמן כב, ל), אלא גם) הטעם על "דבר הכתוב כו", כפנים.

ט. דער טעם פאַרוואָס אין פסוק "כל אלמנה ויתום לא תענון" דאַרף רש"י ווידער באַוואַרענען "הוא הדין לכל אדם אלא שדבר הכתוב בהוה" :

דער כלל "דבר הכתוב בהוה" (בד" רך הפשט) פאַסט בלויז ווען דער פסוק שרייבט איין דוגמא, אָבער ווען עס שטייען אין פסוק צוויי דוגמאות, קען מען ניט זאָגן אָז דער פסוק רעדט "בהוה", וואַרום דאָן וואַלט ער געשריבן בלויז איין דוגמא, די וועל- כע איז מער מצוי (וואַרום אין פ"ט טות איז זייער זעלטן "אָז צוויי דוג- מאות זאָלן זיין פונקט גלייך מצוי); און אין אַזאָ פאַל דאַרף מען זאָגן אָז די דוגמאות אין פסוק זיינען (ניט

(35) גם יש לומר (נוסף לבי"ש לקמן בפנים):

(א) הכלל "דבר הכתוב בהוה" שייך לאכרא לכאורה, כאשר ה"הוה" הוא בה' מאורע (ולא בהציווי והדין שצ"ל בדיוק ביותר, כמובן). וכמו: "מכשפה (לא תחיי)", שה"הוה" הוא בהענין ד"מכשפה" — שה' נשים מצויות מכשפות (ולא בהציווי "לא תחיי"), שאז מובן מה שכתוב (בנוגע לעושה הכישוף) "מכשפה" — אף שהציווי הוא גם בנוגע למכשף. משא"כ בנדו"ד, דאף שאל' מנה ויתום דבר מצוי הוא לענותם, הרי בהכתוב "אלמנה ויתום לא תענון" ה"הוה" (תענון) הוא בענין הציווי, והציווי הוא בנוגע לעינוי דכל אדם. ולכן קס"ד שאין סברא לומר שהציווי, "אלמנה ויתום לא תענון" כונתו — לא תענון לכל אדם.

(ב) באם כונת אזהרת הכתוב היא לכל אדם, אין פירוש לכאורה לתיבת "כל אלמנה ויתום" (יעדע אלמנה און יעדער יתום), מכיון שהכתבה היא לכל אדם.

(36) להעיר מהפלוגתא האפשר לצמצם (בכורות יו, א), אבל בנדו"ד — הרי תורת אמת בודאי יכולה לצמצם, אלא שיי"ל (עכ"פ בדוחק) שמשתנה מזמן לזמן ולכן בכתרי בים שאפ"ל באופן אחר — עכצ"ל דנקט ב' דוגמאות מפני השינוי כו'.

דערפאר וואָס זייער נפילה לבור איז מער מצוי, כנ"ל ס"ב י.

יא. אע"פּ אַז דער כלל "דבר ה' כתוב בהוה" איז (ווי רש"י האָט מפ' רש געווען אין די פריערדיקע פסוקים) ניט בלויז ביי אַ דוגמא וואָס ווערט געזאָגט בדרך "סיפור", נאָר

(41) ומה שהוזקק רש"י להוכיח "הוא הדין לכל בהמה כו'" מהלימוד "שור שור משבת", ולא פירש "דבר הכתוב בהוה" — אף שהצורך לב' דוגמאות יש טעם לזה — י"ל :

(א) לפי שיש סברא לומר שהדין, בעל הבור ישלם" הוא דוקא בשור וחמור, כנ"ל סעיף ב'.

(ב) אפילו באם נאמר שאין סברא לחלק בין שור וחמור לכל בהמה וחי' — הרי הטעם להפ' "דבר הכתוב בהוה" (כשאין סברא לחלק בין הדוגמא שבכתוב לשאר דוגמאות) הוא, בכדי שלא נאמר שהוא גזוה"כ (כדלעיל הערה 15), אבל בגזוה"ד, שגם להפ' "ה"ה לכל בהמה וחי'" יש כאן גזוה"כ — החילוק בין בהמה וחי' לאדם וכלים [כי באם הי' סברא לחלק ביניהם, לא הי' צריך למיעוט. וראה רש"י ב"ק נב, א ד"ה בן], וא"כ הי' אפ"ל (לולי הלימוד שור שור משבת) ששור וחמור שבכתוב הם בדוקא, בגזוה"כ.

(ג) מכיון שברוב המקומות, כשישנון ב' דוגמאות, הם (לא מחמת "דבר הכתוב בהוה", רק) בדוקא — הי' עצמו מוכיח (לולי הלימוד שור שור משבת) שגם ה' דוגמאות דשור וחמור שבכתוב הם בדוקא, כבכ"מ שיש ב' דוגמאות [כי באם הדין שבכתוב הי' בכל בהמה וחי', לא הי' נאמר "שור או חמור" — מכיון שיע"ז יש מקום לטעות בהכונה (וע"ז מ"ש סוף הערה הג"ל)], ולכן הוזקק רש"י להלימוד "שור שור משבת".

ועפ"ז יומתק מה רש"י מדייק "שבכל מקום כו'" — דלכאורה, למאי גפק"מ — בכדי לבאר, שהתיבות "שור או חמור" שבכתוב אין בהן נתינת מקום לטעות, מכיון שבכל מקום שנאמר שור או חמור אנו למדין משבת.

לפי שהם תשושי כח ודבר מצוי לע"נותם": ווייל זיי זיינען "תשושי כח" און ס'איז אַ "דבר מצוי לענותם", דאָרף מען דעריבער ספעציעל מזהיר זיין אַז מען זאָל זיי ניט פייניקן.

י. ע"פ הנ"ל וועט אויך זיין פאָר-שטאַנדיק, וואָס אין פסוק "ונפל שמה שור או חמור" דאָרף רש"י אַנקומען צו אַ "לימוד" אַז "הוא הדין לכל בהמה וחי'" און מוז אויך מפרש זיין אַז "שור או חמור" קומען בכדי צו ממעט זיין אדם וכלים: וואָרום ווי' באַלד אַז אין פסוק שטייען צוויי דוג-מאות — "שור" און "חמור" — איז אויב ניט דער לימוד "שור שור מ'שבת", וואָלט מען געזאָגט אַז "בעל הבור ישלם גו'" איז דוקא ביי שור וחמור, און ערשט דער "לימוד" זאָגט אונז אַז "הוא הדין לכל בהמה וחי'": און די צוויי דוגמאות וואָס שטייען אין פסוק זיינען צוויי מיעוטים: ("שור) ולא אדם (חמור) ולא כלים".

ועפ"ז י"ל, אַז אויך אין דעם פסוק געפינט מען דעם ענין פון "דבר ה' כתוב בהוה". וואָרום צוליב דעם אַליין וואָס מען דאָרף האָבן צוויי מיעוטים, האָט געקענט שטיין "ונפלה שמה בה' מה או חי'" (וכי"ו ב), וואָס אויך דאָן וואָלט מען אָפגעלערנט "בהמה ולא אדם חי' ולא כלים"⁴⁰. פאָרוואָס שטייט טאַקע "שור או חמור" — איז עס

(40) ועפ"ז מתורצת קושיית המפרשים (רבותינו בעה"ת, רא"ם וגויא' כאן): איך אפשר למעט אדם מ"שור", והרי תיבת "שור" אינה מיותרת כי אצטרין למילף שור שור משבת — כי הלימוד "ולא אדם . . ולא כלים" הוא [לא מהדיוק "שור" ו"חמור", כ"א] מזה שיש בכתוב ב' דוג-מאות, וגם אם הי' נאמר "בהמה או חי'" היינו ממעטים אדם וכלים, כבפנינו.

פסוק וועט אין אזא פאל שטיין בלויז דער ענין גופא וועגן וועלכן עס האַנדלט זיך, אָבער ניט דעם אופן ווי דער ענין האָט פּאַסירט. אויב דאָס איז ניט נוגע צום דין אַליין (אַפילו ווען דאָס וועט ניט מוסיף זיין קיין איבעריקע ווערטער).

און דעריבער האָט מען געדאַרפט לערנען אין פּסוק „ובשר בשדה טר־פה“, אַז דער צוועקומענער וואָרט „בשדה“ איז (ווי די ווערטער „וב־שר טרפה“) נוגע צום עצם דין, דאָס הייסט אַז דער איסור איז דוקא ביי בשר וואָס איז נטרף געוואָרן אין שדה — דערפֿאַר איז רש״י מחדש „אף בבית כן“ אלא שדיבר הכ־תוב בהוה מקום שדרך בהמות ליט־רף“, אַז דער כלל „דיבר הכתוב בה־וה“ איז אויך ווען צוליב דעם קומט צו אַן איבעריקער וואָרט, און אַפילו ווען דער וואָרט איז ניט קיין פּרט אין דעם ענין גופא, נאָר ער איז בלויז אַ „מקום שדרך בהמות ליטרף“.

יב. ע״פּ הנ״ל וועט מען אויך פֿאַרשטיין וואָס רש״י דאַרף ברענגען צוויי פּסוקים צו באַווייזן אַז אויך אין אונזער פּאַל איז דאָ דער כלל „דבר הכתוב בהוה“ — ווייל יעדער איינער פון די צוויי פּסוקים איז מו־כיח אַן אַנדער ענין ⁴²:

פון „כי בשדה מצאה“ באַווייזט רש״י, אַז צוליב אויסמאַלן דעם אופן

אויך ווען די דוגמא קומט ווי אַ חלק פון דעם דין גופא

[ווי למשל, ביי „מכשפה לא תחי“, איז דער וואָרט „מכשפה“ אַ חלק פון דעם דין גופא, און פונדעסטוועגן איז די דוגמא געזאַגט געוואָרן בלשון נק־בה — מצד דעם וואָס „הנשים מצויות מכשפות“]

איז אָבער מסתבר צו זאָגן, אַז אין דעם כלל „דבר הכתוב בהוה“ בעת די דוגמא איז אַ חלק פון דעם דין, זיינען פֿאַראַן געוויסע הגבלות:

ווען די תורה רעדט בסגנון פון אַ סיפור מאורע וואָס וועט פּאַסירן, מאַלט דער פּסוק אויס דעם מאורע אין אַן אופן הכי מצוי, און אַפילו אין אַ פּאַל וואו ער דאַרף צוליב דעם מוסיף זיין איבעריקע ווערטער אַזוי ווי אין פּסוק „וכי יריבון אנשים והכה איש את רעהו גו־“, וויבאַלד אַז דער ענין ווערט דאַרטן געשריבן אין אַ סגנון פון אַ „סיפור“, מאַלט דער פּסוק אויס אויך דעם אופן ווי דאָס וועט פּאַסירן — „וכי יריבון אנשים“, הגם אַז צוליב דעם איז ער מוסיף איבעריקע ווערטער.

בעת דער פּסוק זאָגט אָבער נאָר דעם דין (ניט „ובשר כי יטרף“, נאָר „ובשר טרפה“) און די דוגמא („בשדה טרפה“) איז אַ חלק פון דער הודעת דין גופא, איז מסתבר, אַז אויך די פּרטים פון דער דוגמא זיינען אַ חלק פון דעם דין (אַפילו ווען אויך ביי אַן אַנדער פּאַל איז אַזוי דער דין און די דוגמא קומט מחמת „דבר הכתוב בהוה“). און דעריבער לייגט זיך ניט אין שכל אַז צוליב אויסמאַלן אַ דוגמא מצוי, זאָל דער פּסוק מו־סיף זיין איבעריקע ווערטער וואָס זיינען ניט נוגע צום עצם דין, און ס׳איז אויך מסתבר צו זאָגן, אַז אין

(42) ועפ״ו מובן (ראה לעיל הערה 23) מה שכותב „אף בבית כן“, בסגנון של חידוש יותר — ולא „אחד בבית ואחד בשדה“ (ע״ד מ״ש לעיל כא, כת, כב, יז).
(43) ועפ״ו מובן מה שגבי פּסוק השני כותב רש״י עוה״פ „וכן“ — כי ההוכחה מפּסוק זה היא לענין אחר. וראה לקר״ש ח״ה ע׳ 253 הערה 20.

אָבער מיט דעם פסוק אליין קען זיך רש"י ניט באַנוגענען. וואָרום היות אַז דער טעם אויף „ולנערה לא תעשה דבר“ איז — דער אָרט וואו „אין מושיע לה“, קומט דאָך ממילא אויס אַז די דוגמא „בשדה“ — וואָס איז דער „הוה“ פון „אין מושיע לה“ — איז ניט בשייכות מיט אַ זייטיקן ענין. נאָר בשייכות מיטן דין אליין.

איז דעריבער „כי בשדה מצאה“ (כאָטש אויך דאָרט זיינען די ווער-טער איבעריק) נאָך ניט קיין „חבר“ ממש צום „בשדה“ פון אונזער פסוק, וואו דער מקום וואָס די בהמה איז גערפן געוואָרן איז לגמרי אַ זייטיקער ענין וואָס איז ניט נוגע צום דין „ובשר טרפה (לא תאכלו)“.

דערפאַר איז רש"י מוסיף „וכן אשר לא יהי טהור מקרה לילה“, וואָס אויך דאָרט איז די דוגמא „לי-לה“ אַ זייטיקער ענין, און צום דין פון „מקרה“ איז כלל ניט נוגע דער זמן ווען דאָס האָט פאַסירט.

אָבער אויך מיט דעם פסוק אליין קען זיך רש"י ניט מסתפק זיין. ווייל דער וואָרט „לילה“ איז ניט איבער-ריק, היות אַז פאַר דעם שטייט „ונשמרת מכל דבר רע“ און גלייך נאָך דעם (אַז א הקדמה „והי' אם לא תשמע“) שטייט „כי יהי . . . מקרה“ איז דאָך ניט גלאַטיק ווי קען דאָס זיין? איז דער פסוק מוסיף

צעקה“ (להיות שׁעיר“ הוא (ע"פ רוב) מקום שיש לה מושיעים, הוי לה לצעוק]. משא"כ „בשדה מצאה“ מיותר, שהרי נאמר „צעקה גוי“ ואין מושיע לה.“ (45) שזה נקרא (גם) „מקרה“ (בלי הוי ספת תיבת „לילה“) — ש"א כ, כו. ולהעיר גם מבלק כג, ד ופרשיי שם.

המצוי קען דער פסוק מוסיף זיין ווער-טער אויך ביי אַ דין: און פון „אשר לא יהי טהור מקרה לילה“ ברענגט רש"י אַ ראי' אַז דער כלל „דבר הכתוב בהוה“ (אפילו ביי אַ דין) איז אויך בנוגע דעם אופן הענין אויף וועלכן דער דין קומט, כדלקמן.

יג. דער פסוק „כי בשדה מצאה“ איז [ניט אַן ענין פון „סיפור דב-רים“, נאָר „כ"י] אַ טעם אויף דעם דין (ובמילא — אַ חלק פון דעם דין) „ולנערה לא תעשה דבר“: פאַר-וואָס קומט איר ניט קיין עונש — „כי בשדה מצאה“ ווייל ער האָט איר געפונען „בשדה“, אין אַן אָרט וואו „אין מושיע לה“.

שטעלט זיך די פראַגע: דער זעל-בער דין איז דאָך אויך ווען „בעיר מצאה“ אויב נאָר „אין מושיע לה“, היינט פאַרוואָס זאָגט דער פסוק (אַלס אַ טעם) „כי בשדה מצאה“?

הן אמת אַז „בשדה“ איז מער מצוי דאָס וואָס „אין מושיע לה“ — איז דאָך אָבער גענוג עס זאָל שטיין „כי צעקה גוי“ ואין מושיע לה“, וואָס דאָרף דער פסוק צולייגן „בשדה מצאה“? איז דערפון געדרונגען, אַז מצד „דבר הכתוב בהוה“ איז דער פסוק מוסיף ווערטער אויך ביי אַ דין.

44 ועפ"י יומתק (א) מה שרשיי מע' תיק גם תיבת „כ"י“ — לפי שעיי תיבה זו מודגש שׁבשדה מצאה“ אינו ענין של סיפור. (ב) מה שאינו מוכיח מׁואם בשׁ דה ימצא“ שבתחלת הפרשה (וכן מׁומצאה איש בעיר“ שבפסוק כג) — כי שם הוא ענין של סיפור.

ומה שאינו מוכיח מׁעל דבר אשר לא צעקה בעיר“ (שם, כד) — אף שגם שם הוא טעם להדין „וסקלתם“ — כי „בעיר“ היא ההסברה הדתביעה „על דבר אשר לא

„לילה“ — וכדיוק רש"י „הוא הדין למקרה יום“ אָבער דער כתוב רעדט נאָר וועגן לילה (וכנ"ל באַ אלמנה ויתום).

ובמילא איז פון דאָרט קיין ראי' ניט צום „בשדה“ פון אונזער פסוק, וואו דער וואָרט איז אינגאנצן אַן איבעריקער און אויך אַן אים פעלט גאַרניט אין דעם טייטש פון „ובשר טרפה“

און אויף דעם בריינגט רש"י דעם כלל „דיבר הכתוב בהוה“ — אַז אויך אַ „הוה“, אַ דבר הכי מצוי, קומט (ניט מצד הטבע ח"ו, נאָר) ווייל „דבר ה' כתוב“; מצד די עשרה מאמרות שבכתוב וואָס זיינען מחי' און מהוה („הוה“ מלשון מהוה) די אַלע פרטי הנבראים בכל רגע ורגע.

און רש"י איז מודיע דעם כלל אפי' לו צו אַ בן חמש (למקרא) — וואָרום ער איז דאָך פון די אויף וועמען עס שטייט בל' הרמב"ם: „בחר ה' ישׁ ראל לנחלה“ — דאָמאָלס ווען „נתׁ נבא משה רבנו“ — געמיינט באַ מתן תורה — „והודיעם דרך עבודתו“.

טו. אַט דעם ענין איז רש"י מפׁ רש (און מגלה בפשטות) ערשט אין פׁ משפטים, ווייל פאָר מׁת, ווען סׁאיז געווען די „גזירה“ (דער שניט) צווישן „עליונים“ און „תחתונים“; האָט מען ניט געקענט אַנזען בגילוי ממש דעם „דיבר הכתוב“ — „עליונים“, אין די ענינים פון „הוה“, „תחת“

— דעריבער ברענגט רש"י אויך דעם פסוק „כי בשדה מצאה“, וואָס אויך דאָרט וואָלט גאַרניט געפעלט ווען עס שטייט נאָר „כי צעקה גו' ואין מושיע לה“, און די ווערטער „בשדה מצאה“ קומען בלויז צוליב „דבר הכתוב בהוה“.

ע"פ הנ"ל ווערט אויך פאַרשטאַנדיק וואָס רש"י דאַרף אַנקומען צו אַ צווייטן פירוש אַפילו נאָך זיין ברענׁ גען ביידע פסוקים פון פׁ תצא — וואָרום די ביידע ראיות באַווייזן נאָך אַלץ ניט קלאַר אַז ביי אַ דין זאָל די תורה צולייגן אַן איבעריקן וואָרט בנוגע צו אַ לגמרי זייטיקן ענין.

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

ביי אַ פאַסירונג פון אַ דבר בלתי רגיל, וועט זיך לייכטער אַפלייגן ביי אַ מענטשן אַז דער מאורע איז געׁ קומען מלמעלה, אָבער ביי דברים ומאורעות רגילים איז דער יצה"ר מפתח „עולם כמנהגו — זיין אייׁ גענעם מנהג וטבע — נוהג“.

און אברהם'ס תמי' גדולה יי „תאמר שהעולם הזה בלא מנהיג?!“ — טעׁ נהׁט ער אַז אַף דערויף דאַרפֿן זיין

(48) רמב"ם הל' ע"ז פ"א ה"ג.

(49) קהלת ד, יג וקה"ר שם.

(50) ראה סוטה ג, א.

(51) קהלת י, ב.

(52) ראה לקו"ת דברים פו, א.

(53) ראה שעהי"הא בתחלתו.

(54) רמב"ם שם ספ"א.

(55) שמו"ר פי"ב, ג. תנחומא וארא ט.

תוכן פון דער סדרה איז — אַז אויך אין „משפטים“ וואָס זיינען מצות שכליות, דאַרף מען מגלה זיין אַז זיי זיינען „מסיני“.⁵⁵

טז. קען מען דאָך מיינען אַז די השׁ-גחה העליונה איז נאָר אויפן ענין גופא, אָבער ניט אויף דעם אַופן ווי דער ענין זאל פאַסירן — אויף דעם זאָגט רשׁי אין פסוק „ובשר בשדה טר-פה“, אַז דער כלל „דבר הכתוב בהוה“ איז ניט נאָר בנוגע צום ענין גופא, נאָר אויך בנוגע צום מקום וזמן („שדה“ און „לילה“) וואו און ווען דער ענין זאל פאַסירן;

וואָס פון דעם איז פאַרשטאַנדיק אויך בנוגע צו אַלע אַנדערע פרטים ואופנים פון אַ מאורע — וכמאמר הבעשׁט⁵⁶, אַז ניט נאָר דער אי-בערגיין ממקום למקום, אַפילו פון אַ שטרויעלע, איז בהשגחה פרטית, נאָר אויך דער אַופן ווי דאָס זאל פאַר-קומען, צי ברגלי אדם ובהמה אָדער דורך אַ רוח סערה וכדומה — אַלץ יעדער קלענסטער פרט אין דעם, איז בהשגחה פרטית.

(משיחות שׁפ משפטים, תשא, ויק״פ תשכ״ח)

58) להעיר, שׁד״ו הוא גם בנוגע לה-חביבות דיום הב' דחגה״ש (ראה לעיל הערה 56), דנוסף לזה שהוא יום הראשון שלאחרי מ״ת, גם הענין של יום זה עצמו מורה לענין העבודה, כמבואר בלקו״ש שם.
59) פרשׁי ר״פ משפטים, וראה לקו״ש ח״ג ע׳ 899, לקו״ש ח״ח ע׳ 130 ס״ט.
60) ראה לקו״ד ח״א פג, ב (שיחת יט כסלו תרצ״ד אית ג׳).

תונים“ (בתכלית —) וואָס אין זיי איז פאַראַן מער דער נתינת מקום צום טעות אַז „עולם כמנהגו בלי מנ״היג נוהג“; דוקא לאחרי מ״ת, ווען דער „כתוב“ (תורה) איז געקומען דאָ למטה און ס׳איז געוואָרן דער „חיבור עליונים ותחתונים“ — דאָן קען מען אויך אין דעם „הוה“ פון תחתונים אַנזען דעם „דיבר הכתוב“ בגילוי.

אָבער אעפ״כ זאָגט רשׁי דעם כלל „דיבר הכתוב בהוה“ ניט אין פ׳ יתרו נאָר אין פ׳ משפטים וואָס קומט נאָך דער סדרה פון מ״ת — ווייל דער עיקר אויפטו פון „חיבור עליונים ותחתונים“ וואָס איז נתחדש געוואָרן ביי מ״ת איז, אַז אויך לאחרי מ״ת⁵⁷, נאָך דעם „במשוך היובל“⁵⁸, זאָלן אידן דורך זייער עבודה, מחבר זיין עליונים ותחתונים — מגלה זיין אין „הוה“ דעם „דיבר הכתוב“.

און דעריבער זאָגט רשׁי דעם כלל „דיבר הכתוב בהוה“ אין פ׳ משפטים, ווייל (נוסף לזה וואָס זי איז די ער-שטע סדרה וואָס נאָך מ״ת) דער

56) משא״כ החיבור דבשעת מ״ת גופא — אינו חידוש כ״כ, מכיון שלא היו אז „התחתונים“ במציאות דלפני זה או דלאחר זה, שהרי „לית אתר דלא מליל מיני עמהון“ (תקו״ז — הובא בתניא פל״ו, ע״יש, וראה גם רבותינו בעה״ת עה״פ אנכי הא״); „צפור לא צוח וכו״ (שמור״ ספכ״ט), ועוד.

וראה גם לקו״ש ח״ו ע׳ 1027 ואילך, בטעם החביבות דמעל״ע הראשון שלאחרי מ״ת, כי אז הותחל ענין העבודה.

57) יתרו יט, יג, ובפרשׁי שם: הוא סימן סילוק שכינה, שו״ע אדה״ז הלי יהוה״ע סו״ס תרכ״ג.

משפטים ב

איז אין דעם ניט מובן: דער סיום פון רש"י'ס פירוש „ובשלשה מקומות נכתב בתורה כו“ האָט לכאורה קיין שייכות ניט צום אָנהויב פון זיין פירוש „אף עגל וכבש בכלל גדי כו“. וואָלט דאָך מער געפאַסט אָז רש"י זאָל שרייבן די צוויי ענינים („אף עגל וכבש כו“ און „ובשלשה מקומות כו“) אין צוויי באַזונדערע דיבור־המתחילים, און פאַר דעם ענין „ובשלשה מקומות כו“ זאָל ער נאָכאַמאָל מעתיק זיין די ווערטער „לא תבשל גדי“ — ווי דרכו של רש"י אין אַנדערע ערטער ביי ענלעכע פּאַלן?

די קשיא איז נאָך שטאַרקער: די צוויי ענינים הג"ל, איז ניט נאָר וואָס זיי טיילן זיך אויס אין זייער תוכן, נאָר זיי באַציען זיך אויף באַזונדערע ווער־טער פון פסוק: דער טייל פון פירוש „אף עגל וכבש כו“ מיינטשט אָפּ נאָר דעם וואָרט „גדי“, און ס'איז לכאורה ניט נויטיק (צוליב דעם טייל פון זיין פירוש) צו מעתיק זיין אויך די ווער־טער „לא תבשל“; דאָקעגן פאַרן צווייטן טייל פון זיין פירוש „ובשלשה מקומות כו“, וואו ער איז מפרש וואָס די כללות האַהרה חזר'ט זיך איבער דריי מאָל, נויטיקט זיך צו מעתיק זיין בלויז „לא תבשל“. ובמילא ווערט דאָך די קשיא (ניט נאָר פאַרוואָס ביידע ענינים זיינען אין זעלבן דיבור, נאָר אויך —) פאַרוואָס שרייבט רש"י ביידע ענינים אויף אַלע דריי ווערטער „לא תבשל גדי“?

אויך איז ניט מובן דער טרו ווי רש"י ברענגט די צוויי ענינים: ווי־באַלד אָז מיט זיין פירוש „ובשלשה מקומות כו“ באַוואָרנט ער צוליב וואָס

א. אין פסוק „ראשית בכורי אדמתך גו' לא תבשל גדי בחלב אמו“: שטעלט זיך רש"י (אין צווייטן דיבור) אויף „לא תבשל גדי“ און איז מפרש: „אף עגל וכבש בכלל גדי שאין גדי אלא לשון ולד רך ממה שאתה מוצא בכמה מקו־מות שכתב גדי הוצרך לפרש אחריו עזים את: גדי העזים: שני גדיי עזים: ללמדך שכל מקום שנאמר גדי סתם אף עגל וכבש במשמע: ובשלשה מקומות“ נכתב בתורה אחד לאיסור אכילה ואחד לאיסור הנאה ואחד לאיסור בישול“.

- (1) פרשתנו כג, יט.
- (2) כ"ה בדפוס ראשון. ובכמה דפוסים: „כגון אנכי אשלח גדי עזים (וישב לח, יז) את גדי כו“. וכן ישנם עוד כמה שינויים.
- (3) וישב לח, כ.
- (4) תולדות כג, ט.
- (5) וכ"ה בחולין קיג, ב.

בחולין שם: „פרה ורחל“. וברש"י כאן „עגל וכבש“ — כי „גדי“ הוא „ולד רך“. אלא שממ"ש רש"י (חולין שם — ד"ה מחד קרא. ושם קיד, א — ד"ה בחלב אמו) „עגל וטלה“ מוכח שגם בדרך ההלכה המש' מעות ד„גדי“ היא כנ"ל*, ומה שלשון הגמרא היא „אפילו פרה ורחל במשמע“ — לפי שבודרך ההלכה אין חילוק בזה. או י"ל (כי לפי הג"ל דוחק קצת הלשון „במשמע“) שהכונה היא „לולד“ הפרה ור' חל. ועל פי זה יומתק ג"כ השינוי ל„פרה“ (ולא „פר“, או „שור“ — כרגיל ברוב המקומות כשכולל זכרים ונקבות — נקט ל' זכר). וראה גם רמב"ם הל' מאכלות אסורות פ"ט ה"ג: „וגדי הוא כולל ולד השור ולד השה ולד העז“.

- (6) פרשתנו כאן. תשא לד, כו. ראה יד, כא.
- (7) וכ"ה בחולין קטו, ב.

(* בחינוך מצוה צב: „שאין גדי אלא לשון בהמה והוציא בלשון גדי לפי שהבשר הוא דבר רך כגדי“.

אָרט (ניט דער גיין, נאָר) די פעולה וועלכע ער גרייט זיך צו טאָן.⁹
 (ע"ד ווי מען געפינט אין אַן אַנדער אָרט יי, אַז די אזהרה ניט צו עסן קיין קדשים, זאָגט דער פסוק מיטן לשון „בכל קודש לא תגע" — ווייל דאָס אַנדרין אַ דבר מאכל איז די התחלה וואָס ברענגט צו אכילה).

ס'איז דאָך אָבער מובן, אַז אָפטייטשן „תבשל" — אכילה אָדער הנאה, איז דאָס ניט „פשוטו של מקרא" אין דעם „מק" רא" (פסוק) מצד עצמו, נאָר ווייל ס'איז ניטאָ קיין אַנדער ברירה יי מחמת אַן אַנדער ענין, ובפרשתנו אויב דער פירוש פון „תבשל" זאָל זיך כפשוטו, וועט דער ציווי „לא תבשל גדי בחלב אמו" אין צוויי ערטער זיך איבעריק יי; ווען מען זאָל אָבער קענען איינלערנען אַן אַנדער פירוש וועלכער זאָל מסביר זיין וואָס דער לאו דאָרף שטיין בג' מקומות.

לומר כפנים, שהוציא איסור אכילה בלשון בישול לפי שהבישול הוא הכנה להאכילה. אלא שמי"מ, ממה שנאמר „לא תבשל" — ולא „לא תכין" (ע"ד בשלח טז, ה) „והכיני" וכיו"ב — מוכח (בם עפ"י דרך הפשט) שאיסור האכילה (וההנאה) היא דרך בישול דוקא.

(9 ועפ"י: א) יומתק פרש"י (בראשית ג, ג) „הוסיפה על הציווי" (ולא סתם „הוסיפה", או „על האיסור" וכיו"ב). (ב) יובן מה שראיית הנחש „כשם שאין מיתה בנגיעה כך אין מיתה באכילה" (רש"י שם ג, ד) נתקבלה אצל חוה. (ג) דאין סתירה לזה ממה שאברהם גזר „גזירות להרחקה על אזהרות שבתורה" (רש"י תולדות כו, ה).

(10) תוריע יב, ד. וברש"י שם.
 (11) ולהעיר שבפי תוריע שם, מוסיף רש"י „כמו ששנוי ביבמות".
 (12) לכאורה אפשר להקשות: הרי גם התחלת הכתוב „ראשית בכורי אדמתך גז" [וכן הפסוקים שלפניו] נכפלו בפי תשא? אבל — החידוש שבפסוקים אלו, פירש רש"י בפי תשא (כמבואר בארוכה בשיחת ש"פ ויקהל תשכ"ח).

עס דאָרף בכלל שטיין די אזהרה „לא תבשל גו"; דאָקענן מיט זיין זאָגן „אף עגל וכבש כו" איז ער בלויז מפרש דעם וואָרט „גדי", האָט ער דאָך גע" דאָרפט מקדים זיין „ובשלשה מקומות כו" פאָר „אף עגל וכבש כו" — פאָרוואָס שטעלט רש"י די צוויי ענינים בסדר הפוך?

ב. בנוגע דעם סדר ווי רש"י שרייבט די צוויי ענינים — דעם פי' „ובשלשה מקומות כו" נאָך דעם פי' „אף עגל וכבש בכלל גדי כו" — קען מען מב' אר זיך:

לויט רש"י'ס פירוש „אחד לאיסור אכילה וא' לאיסור הנאה וא' לאיסור בישול" מוז מען זאָגן, אַז דאָס וואָס אייך אין די צוויי ערטער וואו די תורה אסר'ט אכילה און הנאה שטייט דער לשון „לא תבשל", איז עס מצד דעם וואָס בישול איז די התחלה וועלכע ברענגט צו אכילה און הנאה: ווען אַ מענטש קאָכט אַ דבר מאכל, טוט ער דאָס בכדי צו עסן אים אָדער צוליב הנאה האָבן פון אים אויף אַן אַנדער וועג: געבן דאָס עסן זיין קינד, פאָר-קיפן א.ו.וו. אין דערפאָר זאָגט אַן די תורה דעם איסור אכילה און הנ' אה מיטן לשון „לא תבשל" — ווייל דאָס איז בדומת יי ווי דער „בן תמש (למקרא)" ווייס, אַז בשעת ער גייט טאָן אַ ניט-גוטע זאָך, שרייט אים דער מל' מד: גיי ניט — אעפ"י אַז דעם מלמד

(8) וכדלעיל (כא, י"ד), שבתחלה [מע' תיק הוא רק התחלת הכתוב] מפרש „למה נאמר" הענין בכללותו ואח"כ מפרש פרטים.
 (8*) אבל אין לומר שהוציא איסור אכילה בלשון בישול רק ללמדך שאינו אסור אלא דרך בישול (כבסנהדרין ד, סע"ב. טושו"ע י"ד רספ"ו) — כי פשטות הלשון „לא תבשל" מורה שהכתוב מזהיר על הבישול (ולא על האכילה, דרך בישול), ולכן מוכרח

וואָס צייכנט זיך אויס מיט דעם וואָס ס'איז ווייך, איידער צו זאָגן, אז דער פּסוק אסר'ט אכילה און הנאה מיטן לשון „לא תבשל“ — דערפאַר וואָס דער צוועק פון בישול איז אכילה אָדער הנאה.

אַבער — לאַחרי ווי מיר ווייסן, ווי רש"י איז מפרש „אף עגל וכבש בכלל גדי“ און מען קען שוין ניט זאָגן אַז אין די אַנדערע צוויי ערטער קומען צו נאָך פרטים אין דעם ענין פון „גדי“ — וואָרום „גדי“ מיינט שוין יעדן ולד רך פון מין הבהמה¹³, בלייבט איצט צו מרבה זיך נאָר איין זאָך: ולד רך פון מין החי¹⁴, אין איבעריקע פּסוקים זיינען

וואָלט מען געלערנט אַז „תבשל“ אין אַלע דריי ערטער איז כּפּשוטו.

און דעריבער שרייבט רש"י זיין פּי „ובשלה מקומות כו' אחד לאיסור אכילה כו'“ נאָך זיין פירוש „אף עגל וכבש כו'“ ובהמשך אחד:

וואָלט מען אָנגענומען אַז „גדי“ מיינט בלויז „גדי עזים“, קען מען דאָן מסביר זיין די „שלה מקומות“ אַ סך גלאַטיקער: דער ערשטער „לא תבשל גדי גו'“ אסר'ט גדי עזים, דער צווייטער — עגל וכבש¹⁵ (וועלכע זיינען אַמאָגענטסטן צו „גדי“ — דערמיט וואָס אויך זיי זיינען אַ ולד רך פון מין הבהמה¹⁶), און דער דריטער — ולד רך פון מין החי¹⁷.

יהודה (ולא נאמר — כבסיום הכתוב — כגור אריי) — יחי מט, ט. ובכ"מ.

(17) אבל לא ממין החי. שלכן כתוב רש"י „עגל וכבש“ דוקא (ראה רש"י ויקרא א, ב).

ואין להקשות: מזה שהוצרך (חולין קיג, ט"א) למיעוט „פרט לחי“ מוכח לכאורה שאלולי המיעוט גם חי היא בכלל „גדי“ (וראה רש"י חולין שם), אבל — גוסף על זה שאין ראוי מלימוד על דרך ההלכה ללימוד על דרך הפשט * — מלשון הגמ' רא (שם ויש ע"ב) „פרה ורחל“ משמע (שגם בדרך ההלכה) רק בהמה הוא בכלל גדי. ומה שצריך קרא למעוטי חי — כי עפ"י שיטת הגמרא שם אין כל טבוא לחלק ביניהם (שלכן גם למעט עוף צריך קרא). וראה לח"מ לרמב"ם שם, שבשר בהמה הוא ממשמעות הכתוב ובשר חי נלמד מפי השמועה.

און כאָטש אַז לויט דעם פירוש איז אין צוויי ערטער דער וואָרט „גדי“ ניט כּפּשוטו ממש — איז אַבער מובן, אַז ס'איז פּיל גלאַטיקער צו זאָגן אַז דער פּסוק רופט אַן „ולד רך“ פון אַן עגל וכו' מיטן לשון „גדי“ דערפאַר וואָס ער האָט די זעלבע תּכונה (אייגענע שאַפט)¹⁸ ווי דאָס פּלייש פּון אַ גדי

(13) או „גדי“ השני מרבה רק „כבש“ שדומה יותר ל„גדי (עזים)“, כי שניהם הם בהמה דקה, ו„גדי“ השלישי — ולד רך של בהמה גסה (וראה עדין מכילתא כאן: „אחת לבהמה גסה ואחת לעזים ואחת לרחל לים“).

(14) אבל ולד רך ממין החי לא לפינן מ„גדי“ שנאמרה בפעם השני (כ"א מפעם השלישית), וראה עדין מכילתא כאן: „אחת לבהמה (גסה ואחת לדקה) ואחת לחי“.

(15) וגם בדרך ההלכה הרי ישנה דיעה ש„גדי“ הוא דוקא גדי (העזים), ובשר חי ושאר בהמות מ„גדי“ יתירה נפקא (ראה רש"י חולין קיז, א — ד"ה בחלב אמו).

(16) יתירה קוה, א גיל זה ביותר בתר רה וכפרש"י: „חיות . . . ור"ך . . . שאינן צריכות מילדות“ כחיות (שמות א, יט), ולא רק ע"פ דרך הדרש (הקרוב לפשט) כבבדו"ז, אלא גם בפשוטו של מקרא, וכמו: גור ארי

* ברש"י ראה (יד, כא) „שלה פעמים פרט לחי כו'“ — אבל זהו לאחרי שנאמר „לא תבשל גו'“ פעם שני' (ב'פ' תשא) שזוהו ילפינן כל בשר (כפרש"י שם „אזהרה לבשר בחלב“ — ראה בארוכה לקמן ע' 201 ואילן), ולכן צריכים מיטום לעוף ולחי (כדלקמן שם ע' 204). משא"כ „גדי“ דפרשת משפטים.

צוויי ענינים — „אף עגל וכבש בכלל גדי“ צו פארטייטשן דעם וואָרט „גדי“, און „ובשלשה מקומות כו“ צו מפרש זיין דעם טעם וואָס דער לאו שטייט דריי מאל — וואָס צוליב זייער משותף־דיקן אינהאַלט שרייבט זיי רש"י אין דעם זעלביקן דיבור (ובפרט אַז דער ערשטער חלק איז נאָר אויפן וואָרט „גדי“ — ניט אויף „לא תבשל“)?

ד. נוסף אויף דער שוועריקייט הג"ל (וואָס איז די תוכן־דיקע שייכות פון „ובשלשה מקומות נכתב בתורה כו“ צו התחלת הפירוש „אף עגל וכבש כו“), איז ניט מובן אויך דער גוף הפירוש „ובשלשה מקומות כו“:

א) אין פּאַל ווען אַ קשיא אויף אַ פסוק קומט מצד אַן אַנדער פסוק, איז דרכו של רש"י צו באַוואַרענען די קשיא ביים צווייטן פסוק — ניט ביים ערשטן. וואָרום בעת'ן לערנען דעם ערשטן פסוק ווערט נאָך ביים תלמיד ניט געשאַפן קיין קשיא, וועלכע מ'זאל דארפן פאַרענט־פערן.

על אחת כמה וכמה דאַרטן וואו די קשיא איז (ניט מצד אַ סתירה פון איין פסוק אויפן צווייטן, נאָר) מצד דעם וואָס איין זאָך שטייט צוויי אַדער מערערע מאל — איז דאָך מובן בפשטות, אַז עס האָט ניט קיין אָרט צו מפרש זיין און דערציילן אין ערשטן פסוק דעם חידוש וואָס ווערט אויפגעטאָן נאָר מצד דעם וואָס אַ צווייטער פסוק, וואָס קומט (אַ סך) שפּעטער איז, לכאורה, איבע־ריג ¹⁹.

דאָך פאַראַן צוויי ¹⁸ — מח מען לערנען, אַז די דריי לאוין קומען אסר'ן (ניט דריי פרטים אין „גדי“, נאָר) דריי פּר־טים אין „לא תבשל“: אכילה, תנאה און בישול.

ג. עס בלייבט נאָך אַבער אַלץ שווער: אין פיל ערטער שרייבט רש"י זיין פּירוש אויף אַ וואָרט וואָס שטייט שפּע־טער אין פסוק פריער ווי ער איז מפרש אַ וואָרט וואָס שטייט אין פסוק פאַר דעם. און דאָס איז אין אַ פּאַל וואו דער פירוש אויפן פריערדיקן וואָרט ווערט מוכרח (אַדער פאַרשטאַנדיק) ערשט נאָך זיין פירוש אויפן שפּעטערדיקן וואָרט.

אַבער אויך אין אַזאַ פּאַל, אויב נאָר די צוויי פירושים זיינען פאַרשידענע ענינים (מער ניט וואָס איינער איז מכריח דעם צווייטן), טיילט זיי רש"י אויס אין צוויי באַזונדערע דיבורים. און אויב רש"י שרייבט יע צוויי ענינים אין איין און דעם זעלבן דיבור, איז עס אַ באַ־וויז אַז די פאַרבינדונג צווישן זיי באַ־שטייט (ניט בלויז אין דעם וואָס איינער איז מכריח אַדער ער איז אַ סיבה אויפן צווייטן, נאָר) אויך אין זייער תוכן. ד. ה. אַז דער אינהאַלט (אַ טייל פון עם, אַדער אינגאַנצן) פון די ביידע ענינים איז דער זעלבער, און דעריבער קומען זיי אין איין המשך.

איז עפ"י ניט מובן: וואָס איז די נקודה המשותפת אין דעם תוכן פון די

18) ואין לומר ש„גדי“ השלישי מרבה גם בשר שלא מולד רך — כי זהו היפך משמעות הלשון „גדי“ (ראה לעיל הערה 5) וכן אין לומר שמרבה עוף (וכבמכילתא כאן: „אחת לבהמה וא' לחי וא' לעוף“), כי עוף אין לו חלב אמ, ואין שיר בו „לא תבשל בחלב אמו“.

19) שלכן אין רש"י מפרש בפרשתנו — הטעם למה נכפל בפי' תשא הציווי „ראם שית בכורי אדמתך גוי“ וכן כויכ ציוויים שלפניו.

דער פלא איז נאך גרעסער: דער רמב"ם אין ספר המצות שלו: "אין דער חינוך בספרו" — וואס זיינען ביידע הלכה-ספרים — זיינען מפרש: "אז לא תבשל" פון פ' משפטים מיינט, כפשוטו, איסור בישול, און "לא תבשל" פון פ' תשא און פ' ראה — וויבאלד זיי זיינען געזאגט געווארן "פעם שני" — גיי ען זיי אויף איסור אכילה און איסור הנאה, און רש"י, וואס איז מפרש פשוטו של מקרא, לערנט גאר אז די ערשטע צוויי אזהרות זיינען אויף איסור אכילה והנאה, און ערשט די דריטע — זאגט אן דעם איסור בישול!

ה. איז דער ביאור אין דעם: רש"י מיט זיין פירוש "ובג' מקומות כו" איז אויסן צו פארענטפערן א דבר תמוה וואס שטעלט זיך באלד איז אונזער פסוק "לא תבשל גדי":

מען געפינט ניט אין ערגעץ בתורה (ופשיטא — לויט די ידיעות און וואס עס זעט א בן חמש למקרא) אז א זאך זאל זיין אסור בבישול: געוויסע זאכן זיינען אסור באכילה, אנדערע זאכן זיינען אסור בהנאה — אבער קיין שום אנדער זאך איז ניט אסור בבישול.²² פארוואס זאל עפעס "גדי בחלב אמו" זיין אסור בבישול?²³

איז דאך זייער שווער וואס רש"י שרייבט דא "ובג' מקומות כו": וואס איז איצט אין אונזער פסוק נוגע צו מפרש זיין די חידושים וואס קומען ארויס נאך מצד די ווייטערדיקע צוויי פסוקים: ?

(ב) לויט דער פשטות לשון הפסוק "לא תבשל גדי" וואלט געדארפט אויס-קומען, אז ווען עס שטייט בלויז אין מאָל וואָלט עס געמיינט דעם איסור בישול, "לא תבשל"; ווען "לא תבשל" שטייט נאך צוויי מאָל, איז מען מרבה (אויסער בישול) אויך איסור אכילה — פון צווייטן מאָל און איסור הנאה — פון דריטן מאָל.

אָבער רש"י'ס לשון איז "אחד לאיסור אכילה וא' לאיסור הנאה וא' לאיסור בישול" — וויסנדיק אז אין פרש"י איז אויך דער סדר בדיוק, קומט דער-פון ארויס, אז דער ערשטער "לא תבשל" גייט אויף איסור אכילה, דער צוויי-טער — אויף איסור הנאה, און ערשט דער דריטער גייט אויף איסור בישול! איז מוכח דערפון, אז דאָס וואָס "לא תבשל" מיינט בישול כפשוטו — איז אזא חידוש גדול אז מען זאגט אים נאָר נאָכדעם ווי ס'איז ניטאָ קיין שום אנדער ברירה (ווייל אכילה און הנאה ווייס מען שוין פון די פריערדיקע צוויי פסוקים)! פון וואָנעט נעמט עס רש"י ?

(22) מל"ת קפ"ז.

(23) מצוה צב. קי"ג.

(24) וכ"מ גם מהסדר שבטוש"ע יו"ד ר"ס פו.

(25) ומוכן בפשטות, שאיסור בישול בשבת (ראה לעיל בשלח טו, כג) אינו שייך כלל לגדוד — כי שם האיסור הוא, ע"ד האיסור שלוקטי המן לא יצאו ללקטו (פרש"י שם טו, כט) — מפני (כההקדמה שבכתוב עצמו, שהיום הוא) שבתון שבת קודש להוי', אבל לא מצינו (בשום מקום) דבר האסור בבישול. (26) ולהעיר, שגם בחינוך (מצוה צב) כתב [לאחרי שמבאר טעם על איסור בישול בשר

(20) ולהעיר, שאפילו בחינוך (מצוה צב) אינו מפרש מאומה בפ' משפטים בנוגע להתירוש שבפ' תשא ופ' ראה, וראה גם ראב"ע כאן: ועוד אובר למה הזכיר . . . פעם שנית . . . במקום כל אחד מהם.

(21) ואף שכ"ה לשון הגמרא (שם קטו, ב), הרי באם "לא תבשל" הראשון הי' בא (לפרש"י) לאיסור בישול, הי' רש"י משנה מלשון הש"ס (כדרכו בכ"מ), בכדי שלא יאמרו שע"פ פשוטו של מקרא "לא תבשל" הראשון בא לאיסור אכילה.

אזו מסתבר צו זאָגן, אָז דער ערש־טער „לאַ תבשל“ מיינט אכילה, וואָס אָן איסור אכילה איז גאָר ניט קיין חידוש — דער ערשטער איסור בתורה איז „לאַ תאכל ממנו“ (פון עץ הדעת) .

[און כאַטש אָן ביים איסור אכילה פון „גדי בחלב אמו“ איז אויך דאָ אַ חידוש מצד דעם וואָס יעדערער פון זיי („גדי“ און „חלב“) פאָר זיך איז דאָך מותר באכילה .] — איז אָבער דער חידוש קיין נייעס ניט אפילו ביי אַ בן חמש למקרא, וואָרום ער ווייס שוין וועגן דעם איסור שעטנוּ 21 :

מיטן צווייטן „לאַ תבשל“ איז די תורה מוסיף מער איסור אין „גדי בחלב אמו“ — איסור הנאה ; און דער איסור בישול — וועלכער איז אַ חידוש גדול ביותר (אַ סוג איסור וואָס איז פאַראַן נאָר ביי „גדי בחלב אמו“) — לערנט מען אָפּ ערשט פון דריטן מאָל.

1. לכאורה קען מען דערויף פרעגן : ס׳פּ כל סוף איז דאָך אויך לויט פירוש רש"י בפשוטו של מקרא — בשר בחלב אסור בבישול, היינט וואָס קומט אונז אַרויס (עס זאָל זיין ווייניגער חידוש) דורכן מפרש זיין אָז דער ערש־טער (און צווייטער) לאַ תבשל מיינט ניט איסור בישול ? וואָס מאַכט עס אונז גרינגער אויב די גזירת הכתוב שטייט ניט אין פ' משפטים נאָר אין פ' ראה ?

אין אמת'ן איז עס אָבער פאַרשטאַנ־דיק : ווען מ'לערנט אָן „לאַ תבשל“ מיינט נאָר בישול (עכ"פּ — מען ווייס

דערפאַר איז רש"י מבאר גלייך דאָ „ובג' מקומות נכתב בתורה אחד לאיסור אכילה כו" , אָז אונזער פסיק אסר'ט טאַקע ניט קיין בישול, נאָר ער איז אָן אזהרה אויף איסור אכילה .:

נאָר בכדי צו קענען איינלערנען אַזאַ פירוש לפי דרך רש"י — פשוטו של מקרא מוז רש"י מבאר זיין „ובג' מקומות כו" :

ווען „לאַ תבשל“ וואַלט געשטאַנען בלויז איין מאָל, וואַלט מען געמוזט לערנען אָז ער מיינט איסור בישול כפשוטה, טראָץ דעם וואָס מען געפינט ניט ער־געצווואו אָן ענלעכן איסור, וואָרום אעפ"י אָז עס איז אַ חידוש גדול — וואָרום „לאַ מצאתי לו חב"ר — קיין שום זאָך איז ניט אסור בבישול — מען קען אָבער ניט טייטשן תבשל — אכילה.

וויבאלד אָבער אָז „בג' מקומות נב" תב בתורה", וואָס בפשטות — איז עס ניט „להרבות בלאוין" נאָר דאָס זיינען דריי אזהרות אויף דריי באַזונדערע עניני־נים ., און היות ווי אין צוויי ערטער מוז מען אַרויסנעמען דעם „לאַ תבשל“ פון זיין משמעות כפשוטה און פאַר־טייטשן אָז ער מיינט (ניט תבשל ווי עס בלייבט ביים בישול, נאָר דאָס וואָס עס קומט גלייך נאָכדעם, וואָס צוליב דעם קאָכט ער —) אכילה און הנאה, און אַלע דריי זאָכן זיינען אסור — בישול אכילה הנאה.

[בחלב] וועדיין צריכים אנו למודעי המקור בל', וגם אחרי שמביא טעם הרמב"ם : „וכל זה איננו שוה ליה" .

27) ועפ"י מובן מה שבחרגום אונקלוס — שהוא קרוב לפשוטו של מקרא (משא"כ חז"ב"ע) — מפרש (בכל ג' המקומות) „לאַ תיכלון" . אלא שאיזו שיטת רש"י, וראה להלן בפנים.

28) ראה גם פסחים כד, ריש ע"ב : כל היכא דאיכא למידרש דרשינן ולא מוקמינן בלאוי יתירי.

29) בראשית ב, יו.

30) רש"י ד"ה מ"ט — חולין קח, א.

31) פרש"י תולדות כו, ה. וראה פסחים מד, ב. גזיר לז, א. תו"ה חידוש (חולין שם).

ז. עפ"י הנ"ל וועט מען אויך פאָר-
שטיק די שייכות פון סיום דברי רש"י
„ובשלשה מקומות נכתב בתורה אחד
לאיסור אכילה כו" צו התחלת פירושו
„אף עגל וכבש בכלל גדי כו"׃
מיטן פירוש „אף עגל וכבש בכלל גדי׃
איז רש"י אויסן (ניט בלויז צו מפרש
זיין דעם טייטש פון „גדי׃ נאר) אויך
צו. באַוואַרענען אַ שאלה וואָס שטעלט
זיך אין די ווערטער „לא תבשל גדי׃
— אויף וועלכע ער שטעלט זיך: מיט
וואָס איז „גדי׃ אויסגעטיילט פון אַב-
דערע סאָרטן בהמות אַז דוקא אויף אים
איז דאָ דער איסור „לא תבשל בחלב
אמו׃?

בכלל געפינט מען ניט בתורה חיי-
לוקים — בנוגע צו איסורים וכיוצא
בו — פון איין בהמה צו אַ צווייטער
און אויף אַזוי פיל איז דאָס פשוט,
אַז דערפאַר איז רש"י מפרש (אַן קיין
שום ראיות אויף דעם) אַז „יגת שור׃
— מיינט „אחד שור ואחד כל בהמה
וחי׃ העוף׃׃³²

איז דאָס באַוואַרנט רש"י מיט זיין
פירוש „אף עגל וכבש בכלל גדי׃׃³³

אכזריות, אין לומר שאיסור הבישול הוא
מצד עצמו, כי גם הבישול הוא אכזריות —
כי בא"כ הו"ל לאסור (גם) השימה בחלב
אמו (והרי א"א לבישול בלי שימה תחלה).
ומזה מוכח שהאכזריות היא דוקא באכילה
(ובהנאה) ולא בבישול.

ואין סתירה לזה מאותו ואת בנו לא
תשחטו" — אף שהוא ג"כ מצד אכזריות,
(ובפרט שלפי שיטת הרמב"ם (ה"ל שחיטה
רפ"ב) אם עבר ושחטן מותר לאכלן) —
כי האכזריות שבשחיטת אותו ואת בנו יש
בה גם משום צער בע"ח (ראה להלן הערה
41), ולכן עיקר האכזריות הוא דוקא בשחיטה.
(35) פרשתנו כא, כח. וראה עדין פרש"י
כא, לו.

^{35*} ולכן מקדים רש"י „אף עגל וכבש
בכלל גדי׃ ורק אח"כ מוסיף „שאין גדי

נאך ניט וועגן איסור אכילה והנאה)
— איז עס טאָקע דאָן אַ חידוש
גדול ביותר. אַנדערש איז אָבער ווען
מיר ווייסן (שוין) אַז בשר בחלב
איז אסור באכילה ובהנאה; דאָן קען
מען שוין פאַרשטיין דעם איסור בישול
אין דעם, די הסברה בפשטות: דער
איסור בישול ביי בשר בחלב איז אַ תו-
צאה פון איסור אכילה והנאה: דער אי-
סור אכילה והנאה איז אַזוי האַרב (ביי
בשר בחלב), ביז אַז מצד אים האָט
די תורה גע'אסר'ט אויך דעם בישול
פון בשר בחלב — ווייל ער קען ברענ-
גען צו אכילה והנאה.³⁴

דונמא לדבר פון פריער שוין: אַז חתה
האָט דערהערט אַז „מפרי עץ הגן נאכל
:מפרי העץ אשר בתוך הגן (און פני-
דעסטוועגן) אמר אלקים לא תאכלו ממנו׃
— איז ביי איר געווען בפשיטות ³⁵
אַז דער ציווי איז אויך (כולל) „ולא
תגעו בו׃׃³⁶

און דאָס איז אַ ביאור נוסף אויף
דעם וואָס רש"י לערנט דעם איסור ביי-
שיל ביי בשר בחלב ערשט אין דעם
דריטן „לא תבשל׃ — הגם דאָס איז
ניט בהתאם צום פשוט'ן טייטש — ווייל
(אויסער דעם וואָס די סברא איז מחייב
צו אָפּשטופּן אַן איסור וואָס אַנטהאַלט
מער חידוש אויף אַלץ שפּעטער, כנ"ל
סעיף ה') — דער איסור פון בישול
ווערט פאַרשטאַנדיק און האָט אַן אָרט
דוקא נאָך דעם און מצד דעם וואָס בשר
בחלב איז אסור באכילה ובהנאה.^{36*}

(32) ראה כס"מ ה'ל' סומאת מת פ"א ה"ב.
וראה לקח טוב (למהר"י ענגיל — כלל ח),
כו"כ דוגמאות דסייג בדאורייתא.

(33) שלכן נתקבלה אצלה ראיית הנחש
„כשם שאין כו" (ראה לעיל הערה 9).

(34) בראשית ג, ב"ג.

^{34*} וגם לפי המבואר להלן סעיף ז'
שעם האיסור „גדי בחלב אמו׃ הוא מצד

(און נאָר) פון בהמות (ניט פון חיות) *
 — קען מען ניט פּרעגן: מיט וואָס איז
 ילד רך פון בהמות אַנדערש פון אַלע
 אַנדערע סאַרטן — ווייל וויבאַלד אַז
 דער איסור לאַ תּבשל (איז דעם פּסוק)
 איז כּפּשוטו *³⁶ „בּחלב אַמוֹ“ *³⁷, איז פּאַר־
 שטאַנדיק אַז דער טעם האַיסור איז מצד
 אכּוריות *³⁸ בבּעלי חיים (ואיכּ מכּשׁכּ

אַז דער איסור „לאַ תּבשל גוֹ“ איז טאַ־
 קע אויך אייף עגל וכּבש *³⁹.

[און כאַטש אַז אויך לויט פּירוש רשׁי
 ווערט נכלל אין „גדיִ“ בלויז ולד רך *⁴⁰

אלא לשון ולד רך — ודלא כּכּפּ תּשא
 שבתחלה מפרש „כל ולד רך במשמעִ“ ואח״כּ
 כּותב „ואף עגל וכּבשׁ“ * — כי בּפּ תּשא
 שם מפרש לשון „גדיִ“ [שלכן אינו מעתיק
 „לאַ תּבשל“], וראה לקמן שיחה ב' לפי תּשא
 (ס״ע 205 ואילך). משׁא״כּ בּפרשתנו מפרש
 „לאַ תּבשל“ הוא גּם על עגל וכּבשׁ, ובהמשך
 לזה הוא מפרש „שאין (בּשׁיין) גדי כּוֹ“ —
 לבאר מ״ש לפניו.

36 בראב״ע וברשב״ם כאן, שהוא לפי
 שד״כ הכּתוב כּהוה. אבל רשׁי אינו מפרש
 כּן, כי ס״ל שד״כ הפשט — גּם עגל וכּבשׁ
 בכלל גדי.

37 ראה לעיל הערה 5.
 ומה שרשׁי אינו מפרש שהאיסור הוא
 בכל בשר **, ומ״ש „גדיִ“ הוא לפי שד״כ
 הכּתוב כּהוה ** — כי הפירוש „דיבר
 הכּתוב כּהוה“ הוא דוקא כּשאין סכּרא לחלק
 בין המוכּב בכתוב לשאר העניינים הדומים
 אליו, משׁא״כּ בנדו״ד שיש סכּרא לומר שה
 איסור הוא רק ב„גדיִ“ (כּלהלן בפּנים).

(* ועפ״י דפּוס הראשון — „אף עגל
 וכּבשׁ“ הוא ב„דיבור“ שלאחריו.)

** ואף שבּפּ תּשא מפרש רשׁי „אזהרה
 לבשר כּוֹ“ (שכוונתו בזה היא לכל בשר
 ולד רק ל„גדיִ“ ולד רך). הרי מזה
 שבּפרשתנו אינו מפרש „אזהרה לבשר“
 מוכּב שהאזהרה שבּפּ משפּטים היא רק
 ל„גדיִ“, כי מובן שרשׁי אינו סומך — במה
 שמוכּב בּפּשוטו של מקרא — שיפרש זה
 אח״כּ.

ההכרח של רשׁי בּפּ תּשא לפרש
 „אזהרה לבשר“ — ראה להלן (ע 201 ואילך).

*** ואין לומר שלהפּירוש שגדיִ כּולל
 כל ולד רך, אין הדוגמא ד„גדיִ“ מצויִ יותר
 משאר בשר — כי גּם ברמב״ם הל׳ מ״א
 שם ובטושׁע שם מובא „דיבר הכּתוב כּהוה“
 (וראה הביאור ע״ז בפּרישה שם), ו„הוה“
 זהו המציאות בפּועל — ולכן אין לחלק
 בזה בין לימוד ע״ד הפּשט, או ההלכה וכּו.
 וראה להלן שם (ע 206), שגם רשׁי בּפּ תּשא
 מפרש כּן.

38 ראה לעיל הערה 17.
 39 להלן בּפּ תּשא (לד, כו) מפרש
 רשׁי: „בּחלב אמו פרט לעוף שאין לו חלב
 אִם“ ולפ״ז (דצריך לשלול עוף) מובן דה
 איסור לאַ תּבשל הוא גּם בחלב אחר. אבל
 גּוסף על מה שמובן בפּשטות (וכּמדובר כּמה
 פעמים), שרשׁי אינו סומך עצמו על מה
 שיפרש אח״כּ — בנדו״ד, בּפּ משפּטים,
 מכּיון שא״כּ לפרש פרט לעוף כּוֹ, שהרי
 „גדיִ“ (שבּפרשתנו) הוא דוקא מין הבהמה
 (כּביל בפּנים) ולא ח״י ועוף — אין להוציא
 „בּחלב אמוֹ“ שבּפרשתנו מּפּשוטו (שהאיסור
 „לאַ תּבשל“ הוא רק „בּחלב אמוֹ“). — וראה
 לקוטיִ שׁכּינ׳ ע 42 הערה 35.

40 ועפ״ז יובן בּפּשטות * הא ד״ק
 חמאה וחלב וכן הבקר (שהי „רך“ כּכּפּסוק
 שלפניו) אשר עשה ויתן (אברהם — שהי
 היפן האכּוריות בתכלית, גּוסף על שקיים
 כל התורה) גוֹיִ (וירא יח, ח).

41 רמב״ן בּפּ תּשא — יד, כא. וראה
 ראב״ע כאן.
 כּמוֹנ׳ ח״ג פּמ״ח משמע, דאין בזה הענין
 דצער בעי״ח, והטעם פּשוט, כי „צער בעי״ח“
 שייך רק כּשהוא חי [אבל „אכּוריות“ דנפש
 האדם — שייך גּם בכּשר בחלב].

(* ולפּירשׁי בּפּ תּשא שם „לאַ תּבשל
 גדיִ“ השני למדים שהאיסור הוא גּם בחלב
 אחר (כּבהערה 39) התייודן הוא: (א) שאכלו
 בזה אחר זה (ובלאה״כּ מוכּב כּן — פּירשׁי
 שם עה״פ: קמא קמא כּוֹ). (ב) מי שאכל
 זה לא אכל זה. ואף שנתן להם גּ לשונות
 אף שנתן חמאה — הוא בכדי שתהא הבחירה
 בידי כּאו״א ואולי ירצו כּולם רק בּבן הבקר.
 והיִז הנכּסת אורחים בהידור. וק״ל.

ח. אין פירוש רש"י איז דאָך אויך פאַראַן „ינה של תורה“⁴⁴ — איז איינע פון די הוראות וואָס מען קען אָפּלערנען פון דער רש"י :

די איינציקע זאָך וואָס די תורה האָט גע'אַסר'ט בב'שול — איז גדי בחלב אמו. ועפ"י האַמור לעיל — איז דער טעם — לשלול אכזריות וצער פון בעלי חיים, וואָס פון דעם זעט מען אויף וויפל ס'איז חמור דער איסור פון צער בעלי חיים⁴⁵ : טראַץ דעם וואָס דער ענין פון צער בע"ח דירעקט, איז אַ טעם צו אסר'ן גדי בחלב אמו נאָר באכילה (אָדער אויך בהנאה), האָט עס די תורה גע'אַסר'ט אויך בב'שול, דערפאַר וואָס דערפון קען אַרויסקומען אכילה⁴⁶.

און פון דעם דאַרף מען זיך אָפּלער-נען אויף וויפל מען דאַרף זיין געהיט בכל המיני הירות ניט גורם זיין ח"ו קיין צער צו אַ צווייטן אידן, וואָרום מה דאָך ביי בעלי חיים האָט די תורה מקפיד געווען אַזוי פיל אויף זייער צער, היינט מכל שכן בנוגע צו מענטשן, ובשייכות צו אידן בפרט (דער עם הנב-חר — בחרתנו מכל העמים) — על אחת כמה וכמה.

שאסור צער שלהם)⁴⁷, ובמילא איז שוין מובן פאַרוואָס דער איסור גייט אַן דוקא ביי „גדי“ — ווייל דער „בישול“ (כולל אַלע דריי פרטים : אכילה, הנאה און בישול) פון אַ יונגן וולד אין זיין מוטערס מילך, איז מער אכזריות ווי פון אַן עלטערן, און ביי אַ יונגן וולד גופא איז עס מער אין דעם מין הבהמה⁴⁸, וואָס זיינען מער ברשות פון דעם מענטשן ווי חיות⁴⁹, און — בכלל — שוואַכער פון זיי א.ג.ו.].

ועפ"י קומט אויס, אַז ביידע ענינים וואָס רש"י שרייבט אין זיין פירוש אויף „לא תבשל גדי“ — „אף עגל וכבש בכלל גדי“ אין וועלכן ער איז מסביר דעם טעם האיסור דוקא ביי „גדי“, און „ובשלשה מקומות כו' לאיסור אכילה כו'“ וואו ער איז מסביר דעם טעם פון איסור לא תבשל — האָבן אין זיך אַ נקודה משותפת : דורך ביידע ענינים ברענגט ער אַרויס אַז דער איסור „לא תבשל גדי“ איז ניט קיין גזירת הכתוב וואָס איז כלל וכלל ניט מובן, נאָר עס האָט אַ הסברה אויך אין שכל.

(משיחת ש"פ תשא תשכ"ח)

42) דאם אסור באכזריות — פשיטא דאסור בצער בע"ח, וראה שו"ע אדה"ז (ח"ו) הל' ע"ד וצער בע"ח ס"ד.

43) להעיר, שהאיסור ד"אואו ואת בנו לא תשחטו ביום אחד" [שהוא ג"כ מטעם אכזריות (חינוך מצוה רצב (בטעם השני) וראה ראב"ע ורשב"ם כאן, שהאיסור ולא תבשל גדי בחלב אמו הוא דוגמת האיסור ד"אואו ואת בנו]] — הוא רק בהמה ולא בחי' (י"ד סט"ז).

44) כמובן בפשטות. ועפ"י מ"ש בפנים, יובן דיוק לשון רש"י (בראשית א, כו) „בחיות ובהמות כו' ירוד לפניהם (לי רבים) והחיי מושלת בו“ — כי „לפניהם“ (לי רבים, שכולל גם הבהמות) הוא רק „ירוד“, והחיי (גם) מושלת בו.

45) היום יום ע' כד.

46) ראה ב"מ לב, ב. ובשו"ע אדה"ז (אוי"ח סי' שה סכ"ו, ח"ו שם) פסק כדעת הפוסקים (נסמן בשד"ח כללים מע' צער בע"ח) שהוא מן התורה.

47) ויתירה מזו, שטעם זה אסרה תורה כל בשר בחלב — וגי'כ, לא רק באכילה והנאה אלא גם בבישול — כמבואר להלן שם (ע' 201 ; 204 ואילך).

תרומה

א כלי צוליב א בהמה וואס מ'האט איר דערנאך מקריב געווען; און נאכ־מער: דער שימוש גופא האט ניט גענוצט פאר אן עבודה, נאר צוליב הפשט און אין הפשט — נאר אלס סיבה אף א תועלת (ניט אן עיקר) אין דער הפשט: דורך דער השקאה ווערט לייכטער די הפשטת העור פון קרבן⁶ —

היינט אויב אפילו אזא ניט־עיקר־דיקער פרט אין ביהמ"ק האט גע־דארפט זיין מיט דער עשירות פון זהב, האט דאך געדארפט לכאורה אויסקומען, אז דער משכן און אלע זיינע כלים האבן אוודאי געדארפט ווערן געבויט און אויסגעארבעט בלויז פון זהב. ווי קומט עס, אז אין דעם זאל האבן א חלק דער מין פון כסף און אפילו נחשת?

בנוגע „כסף“, קען מען נאך פאר־ענטפערן: היות ווי אין א געוויסן פרט איז אין כסף דא א מעלה לגבי

א. אין דעם סוג הדומם וואס איז באנוצט געווארן (צווישן אנדערע סוגים) פאר עשיית המשכן און זיינע כלים, זיינען געווען דריי מינים: זהב, כסף און נחשת.

עס איז דאך יודע, אז „משכן אקרי מקדש“ און „מקדש אקרי משכן“. דערפון איז מסתבר אַנצונעמען, אז די מעלות און עניני חשיבות וואס זיינען געווען אין בית המקדש, זיינען זיי (אין אן ענליכן אופן) געווען אויך אין משכן.

דארף מען פארשטיין: מען געפינט דאך, אז אין ביהמ"ק איז יעדער זאך געווען (אויף וויפל ס'איז נאר מעגליך) אין אן אופן פון עשירות; און דאס — ביז צו אזא פארנעם, אז „השקו את התמיד בכוס של זהב“ — ווייל „אין עניות במקום עשירות“. דאס מיינט: אפילו אזא כלי, וואס האט בלויז גע־נוצט אויף צו אנטרינקען די בהמה פאר איר שחיטה אלס קרבן, איז אויך געווען פון זהב —

[הגם אז דער „כוס“ איז ניט גע־ווען פון די „כלי המקדש“, נאר בלויז

6 רמב"ם הל' תמידין שם ובפיה"מ תמיד פ"ג מ"ד (מהדורת הרב קאפה. ירו' שלים, תשכ"ז) ומסיים שם: כמשנית בביצה.

זכן פרש"י בגמרא (ביצה מ, סע"א) „משום סרכא דמשכא“ — „שתהא נוח להפשיטה כו“„ והנה הרמב"ם עצמו בפיה"מ שם (סוף ביצה) מפרש „כי ההשקאה קודם ה' שחיטה יתיר ריאתה כו“ — אבל בפיה"מ מהדורת הרב הנ"ל: שההשקאה לפני ה' שחיטה מקלה את הפשטתה ואם הייתה שם סירכא קלה נפסקת. וראה שם בהערה. ועיין בש"ך יו"ד סל"ט סקל"ב. ואכ"מ.

7 אבל — דוחק. שהרי ברמב"ם הל' ביהב"ת שם „אם יש כח בצבור עושין אותן של זהב“, ובמנחות (כת, ב וש"ג): העשירו עשאוים של כסף חזרו והעשירו עשאוים של זהב. וראה הערה הבאה.

1 ראה תו"א קיא, ד: במשכן ה"י ג' דברים כלליים זהב וכסף ונחושת.
2 אבני שוהם ואבני מילואים — הרי: א לא היו דבר כללי, ב) נשתמשו בהם כמו שהם בלי שינוי ועיבוד, ג) הנשיאים ה' ביאום. וראה מפרשי רש"י (כה, ב) אר"ה (כה, ז) ועוד.
3 עירובין ב, א.
4 רמב"ם הל' ביהב"ת פ"א הי"א וי"ט.
5 משנה תמיד פ"ג (ל, א).
6 שם כט, א. ושם, שמטעם זה ה"י הכוס של זהב ממש (ולא „גוזמא“). וכ"ה ההלכה (רמב"ם הל' תמידין פ"א ה"ט. וראה לח"מ שם).

דעם חטא העגל. און דערמיט איז דער זר דארט מבאר וואָס עס שטייט אין כסוק (ביים חטא העגל). "ויהפרקו כל העם את נזמי הזהב אשר באזניהם" ¹¹

[דלכאורה: די אידן האָבן דאָך מיטגענומען פון מצרים אַ סך זהב, פאַרוואָס זשע האָבן זיי געדאַרפט אַפֿ געבן צוליבן עגל די תכשיטי זהב וואָס זיי האָבן געטראָגן אויף זיך אַליין — "נזמי הזהב אשר באזניהם"?]

— ווייל זיי האָבן שוין פריער, בעת נדבת המשכן, אָפּגעגעבן דאָס גאַנצע גאָלד פאַרן משכן, ובמילא איז ביי זיי שפעטער, ביים חטא העגל, גע- בליבן נאָר דער זהב פון די תכשיטים וואָס זיי האָבן געטראָגן אויף זיך.

אַ צווייטע דיעה איז פאַראַן — פאַרקערט: ניט בלויז נדבת המשכן בפועל ממש, נאָר אויך דעם אוי- בערשטנס ציווי "ועשו לי מקדש וש- כנתי בתוכם" ¹², איז געווען ביים הכפורים (ד.ה. נאָך חטא העגל), "כדי שידעו כל האומות שנתכפר להם מע- שה העגל" ¹³.

און ס'איז דאָ אַ דריטע דיעה וואָס האַלט, אַז פון דעם אויבערשטן, איז דער ציווי "ועשו לי מקדש" געזאָגט געוואָרן פאַרן חטא העגל, אָבער די אידן האָבן [געעהערט דעם ציווי פון משה רבינו און] געבראַכט די נדבות המשכן ערשט נאָך יום הכפורים ¹⁴.

וויבאַלד אַז "אלו ואלו דברי אלקים חיים" ¹⁵, איז פאַרשטאַנדיק: הגם אַז

זהב (ווי דער מדרש זאָגט אין דער התחלה פון היינטיקער סדרה), דער ריבער האָט אויך (מעלת ה)כסף גע- דאַרפט זיין אין משכן. עס בלייבט אָבער די קשיא בנוגע צו נחשת?

מען קען עס ניט פאַרענטפערן בפש- טות, אַז דעמאָלט האָבן די אידן ניט געהאַט גענוג זהב (וכסף) און דער- פאַר האָט זיי דער אויבערשטער אַנ- געזאָגט צו נוצן אויך נחשת — וואָ- רום דעמאָלט איז דאָך ביי די אידן געווען (ווי די גמרא זאָגט) "כל כסף וזהב שבעולם" — און אַזאָ כמות פון זהב וכסף איז דאָך זיכער געווען גענוג אויף כל עניני המשכן ¹⁶.

ב. וועט מען עס פאַרשטיין דורך מקדים זיין, אַז עס זיינען פאַראַן דריי דעות ווען מ'איז נצטווה געוואָרן אויף עשיית המשכן און ווען עס איז גע- ווען די נדבת המשכן:

אין דיעה איז — אין זר ¹⁷ — אַז ניט בלויז דער ציווי, נאָר אויך די פעולה פון נדבת המשכן, זיינען געווען (גלייך נאָך מתן תורה) פאַר

(8) רבה.

אבל י"ל שהמעלה ד"כסף" (שבמדרש שם) הוא (כפי' המהרז"ו שם) שהוא "טוב ל' הוצאה" (וראה לקמן סעיף ו). ולפי' אי"ז שייך לנזו"ד, כי מה שנוגע במקדש הוא מעלת העשירות. וראה הערה הקודמת.

(9) פסחים ק"ט, א.

(10) ואין לומר שהיו כאלו מישראל שלא היו להם זהב וכסף, ובהיות שבנדבת המשכן היו כל אחד צריך להשתתף, לכן עשאו כמה דברים מנחשת

— שהרי אמרו רז"ל (בכורות ה, ב. וכו"ה גם בתנחומא בשלח כה. הובא גם בפרש"י בא יג, יג) "שאין לך כל אחד ואחד מישראל שלא היו עמו תשעים חמורים לובים (מער) לים — פרש"י בכורות) טעונים מכספה וזהבה של מצרים".

(11) ח"ב רכה, א.

(12) תשא לב, ג

(13) פרשתנו כה, ת.

(14) תנחומא פרשתנו ת. וראה גם רש"י

תשא לא, יח. לג, יא.

(15) זח"ב קצה, א. רמב"ן ר"פ ויקהל.

(16) עירובין יג, ב. וש"נ.

„סלחתי כדברך“ זיינען זיי געוואָרן אין דער מדריגה פון בעלי תשובה. און אין דעם באַשטייט דער חילוק צווישן די דריי דיעות הנ"ל: לויט דער דיעה, אָז אויך נדבת המשכן איז פאַרגעקומען פאַרן חטא העגל, קומט אויס, אָז עשיית המשכן ווערט דורכגעפירט דורך צדיקים;

לויט דער דיעה וואָס זאָגט, אָז אויך דער ציווי איז געווען ערשט ביים הכפורים „כדי שידעו . . שנתכפר להם כו“ קומט אויס אָז דער גאַנצער ענין פון אויפמאַכן אַ משכן — איז פון אָנהויב ביזן סוף פאַרבונדן מיט בעלי תשובה;

און לויט דער דיעה אָז דער חטא העגל איז פאַרגעקומען צווישן דעם ציווי אויף עשיית המשכן און דעם דורכפירן עס בפועל — ד. ה. אָז דער ציווי איז געבליבן בתקפו אויך דעם גאַנצן משך הזמן וואָס צווישן דעם חטא און יוהכ"פ (וואָרום אויב דער ציווי וואָלט צוליבן חטא בטל געוואָרן, וואָלט שפעטער געמוזט קומען אַ נייער ציווי ²²) — קומט אויס אָז אויך רשעים האָבן אַ שייכות צו מאַכן אַ „מקדש“ און דורך דעם פועל זיין דעם ענין פון „ושכנתי בתוכם“.

ביים משכן גשמי איז פאַרגעקומען בלויז ווי איינע פון די דריי דיעות. זיינען אָבער אַלע דריי דיעות אמת (דברי אלקים הים) און זיי זיינען פאַראַן אין דעם עיקר און דעם פנימיות פון משכן — אין דעם משכן רוחני, אין „ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם“ — וכדלקמן.

ג. לאחר מ"ת (פאַר דעם חטא ה' עגל) זיינען אַלע אידן געווען אין דער מדריגה פון צדיקים. וואָרום טראַץ דעם וואָס פריער — אין מצרים — זיינען זיי געווען אין אַ מצב וואָס „אלו עובדי ע"ז ואלו כו"י — האָט אָבער יציאת מצרים און מ"ת אין זיי אויפגעטאָן דעם ענין פון גירות ²³. און וויבאַלד אָז „גר שנתגייר כקטן שנולד“ — איז ניט פאַרבליבן ביי זיי קיין שום רושם פון דעם ניט-גוטן עבר. [און נאָך מער: אַפילו דער ר"ש שם לא טוב פון דעם גאַר ווייטן עבר, די זוהמא וואָס איז געווען באַ אַלע מענטשן פון זינט חטא עה"ד, איז באַ זיי נפסק געוואָרן בעת מתן תורה ²⁴].

דערנאָך, זיינען זיי באַגאַנגען אַ חטא און נאָך אַ חטא חמור ביותר — דעם חטא העגל וואָס איז דער שרש ²⁵ צו אַלע (שפעטערדיקע) חטאים. ובכן קומט אויס, אָז נאָך יוהכ"פ (ווען דער אויבערשטער האָט געזאָגט

(22) רש"י תשא לג, יא.

(23) ראה רא"ם תשא לא, יח שהוכח רש"י ש"מעשה העגל קודם לציוי מלאכת המשכן, מזה ש"בי"ז בתמוז נשתברו הלחות וביהכ"פ נתרצה הקב"ה לישראל [אף שמצד סדר המאורעות אפ"ל שציוי הקב"ה למשה בנוגע למלאכת המשכן הי' לפני חטא העגל ורק ציווי משה לישראל עדין הי' לאחר יוהכ"פ, והפרשיות נאמרו עפ"י כסדרן] היא — כי באם ציווי הקב"ה הי' לפני חטא העגל, מנין ידע משה שהציוי ביהכ"פ הי' גם בנוגע להמשכן.

(17) זח"ב קע, ב. ילקוט ראובני בשלח י"ה, כו.
 (18) יבמות מו, א"ב.
 (19) שם כ"ב, א. וש"נ.
 (20) שבת קמו, רע"א. זח"א נב, ב. ועור.
 (21) שלכן וביום פקדי (על איזה חטא שיהי') ופקדתי גוי (תשא לב, לד), וכמרז"ל אין לך כל פורענות כו' של עגל (סנה' קב, א. וראה גם רש"י תשא שם).

פון „פסקה זוהמתן“, האָט זיי דער אויבערשטער אָנגעזאָגט „ועשו לי מקדש“ — אַז מען זאָל זיך פאַרנעמען מיט עניני עוה"ז בכדי צו שאַפן פון זיי אַ דירה לו ית'.

און בעת מען זונדערט זיך אָפּ פון גשמיות, איז לבד זאת וואָס דערמיט פאַרפעלט מען צו מקיים זיין דעם ציווי פון „ועשו לי מקדש“ (און מען פירט במילא ניט אויס די כוונה פון „נתאוהו הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים“²¹) — קען עס אויך ברענען גען צו נאָך ערגער:

היות אַז זיין נשמה איז פאַרט אָנגעטאָן אין אַ גוף גשמי און ער מוז בעל־כרחו אָנקומען צו ענינים גשמיים — איז וויבאַלד זיין גאַנצע אַרײַנגעטאַנענקייט איז גאַר אין „רוחניות“ און פאַרנעמט זיך אינגאַנצן ניט מיט בירור וזיכוך פון די דברים גשמיים — דאַן קען זיין גשמיות סוכ"ס ווערן אַ זאָך וואָס איז אויך היפּך ח"ו פון תכלית הרצוי'. אַזוי ווי מען געפינט ביים זהב וואָס מ'האַט געגעבן פאַרן משכן, אַז ווען מ'וואַלט עס ניט אַ וועקגעגעבן אין משכן — וואַלט מען אים ר"ל וח"ו גענוצט פאַרן עגל.

קען מען דאָך מיינען, לאידך גיסא, אַז דוקא אַ צדיק מוז אָנקומען צו דער עבודה פון „ועשו לי מקדש“, בכדי צו באַוואַרענען אַז זיינע עניני נים גשמיים זאָלן ח"ו ניט ווערן דער היפּך פון טוב וקדושה;

משא"כ אַ בעל תשובה, וויבאַלד ער שטייט אין אַ תנועה פון תשובה, פון דערווייטערן זיך פון רע, און ער זאָגט דערויף (אויף די דברים האַ-

ד. די הוראה אין עבודה, וואָס מ'קען אַרויסלערנען פון יעדער איינע פון די דריי דיעות:

ווען אַ איד דערגרייכט צו דער מדריגה פון אַ צדיק, וואָס „אין לו יצה"ר“²² (בדוגמא ווי די אידן זיינען געווען בעת מ"ת, וואָס „פסקה זוהמתן“), קען ער ביי זיך טראַכטן: וויבאַלד ער שטייט אין אַזאַ דרגה געליט, וועט ער זיך בעסער פאַרנעמען בלויז מיט ענינים רוחניים און זיך אָפּזונדערן פון ענינים גשמיים —

אַט די אידן וואָס זיינען נידעריקער פון זיין מדריגה (מדריגת צדיק), היות אַז זיי האָבן צו טאָן מיט עניני ה"עולם, דאַרף ביי זיי זיין די עבודה פון „ועשו לי מקדש“ — אויפמאַכן פון זייערע ענינים גשמיים אַ דירה צום אויבערשטן, דורך „בכל“²³ דרכיך דעהו". וואַרום ווען זיי זאָלן עס ניט טאָן, קענען זיי ח"ו איינגעזונגען ווערן אין די ענינים פון עוה"ז — פריער אין דברים המותרים — און פון זיי דערנאָך אַראַפּפאַלן אין עניני איסור ח"ו²⁴. ער אָבער איז אַנדערש: ער איז דאָך אַ „צדיק“ — טאָ צוליב וואָס זאָל „ער“ זיך פאַרנעמען מיט דער עבודה פון „ועשו לי מקדש“ פון די דברים הגשמיים? — מה לו ולגשמיות!

אויף דעם איז די הוראה פון דער ערשטער דיעה, אַז אויך ווען אידן זיינען געשטאַנען אין דער מדריגה

(24) תניא פ"א, ובכ"מ.

(25) משלי ג, ו. וראה לקו"ש ח"ג ע' 907, שהחידוש שב„ועשו לי מקדש“, הו"ע „בכל דרכיך דעהו“ (שידועת אלקות תהי בורכי האדם עצמם) שלמעלה מוכל מעשיך יהיו לשם שמים“.

(26) ראה קונט' ומעין מ"ב פ"א, ד"ה למען דעת תריץ. ובכ"מ.

(27) תנחומא נשא טו. וראה לעיל ע' 17 הערה 42.

דיעות איז אמת. נאָר אויך, אָז בפנינו
 נױות זײנען זײ אַלע אין עינין —
 וױל „נתנו מרועה אחד אִל אחד נתנו
 כו“.

איז במילא פאַרשטאַנדיק, אָז די
 דריי דיעות הנ"ל זײנען ניט בלויז
 דריי באַזונדערע הוראות פאַר די דריי
 סוגים פון אידן — אַ באַזונדער הור
 ראה פאַר צדיקים, וכו; נאָר נאָך
 מער: די אַלע דריי דיעות (און הור
 ראות) זײנען אויך פאַראַן אין איין און
 דעם זעלבן משכן.

דערפאַר זעט מען, אָז אין ארון —
 וואָס „עיקר החפץ במשכן הוא מקום
 מנוחת השכינה שהוא הארון“ —
 האָבן זיך אויסגעדריקט אָט די אַלע
 דריי ענינים הנ"ל: אין ארון זײנען
 געווען די (שברי) לוחות הראשונות —
 די דרגא פון אידן ווי זיי זײנען
 געווען קודם החטא (צדיקים); אָבער,
 פון דער צווייטער זײט, זײנען עס
 דאָך געווען שברי לוחות, וואָס שבירת
 הלוחות איז געקומען צוליב דער סיבה
 פון חטא העגל — דעריבער ווייזט
 עס אָז אין ארון איז דאָ אַן אַרט אויך
 פאַר די אידן וואָס באַ זיי זײנען צוֹר־
 בראַכענע לוחות, ווי אידן זײנען גע־
 ווען לאַחרי החטא; און אין ארון זײ־
 נען געווען אויך די לוחות שניות —
 שניתנו ביוהכ"פ, די דרגא (פון בעלי

סורים) „אי אפשר“ — עו דאַרף
 קיין באַוואַרעניש ניט האָבן —

אויף דעם קומט די הוראה פון
 דער צווייטער דיעה, אָז אדרבה: דוֹר־
 קא ביוהכ"פ אין דעם ערשטן זמן פון
 „סלחתי כדברך“ — ערשט דאָן איז
 געקומען דער ציווי פון עשיית המש־
 כן, וריל אין דעם איז תלוי די שלי־
 מות (התשובה ו)הכפרה.

מען קען נאָך אָבער אַלץ טראַכטן,
 אָז בכדי צו אָנהויבן טאָן די עבודה
 פון „ועשו לי מקדש“, דאַרף מען
 פריער טאָן אַ תשובה שלימה און
 פועל'ן דעם „סלחתי כדברך“; אָבער
 בײַ דאָן — איז „ולרשע“ אמר
 אלקים מה לך לספר חוקי“.

אויף דעם איז די הוראה פון דער
 דריטער דיעה, אָז דער ציווי „ועשו
 לי מקדש“ איז ניט נתבטל געוואָרן
 אויף קיין איין רגע ח"ו, און אויך
 קודם התשובה קען מען און מ'דאַרף
 מקיים זײן דעם ציווי „ועשו לי מק־
 דש“ און דורכדעם פועל זײן סוכ"ס
 דעם קיום פון „ושכנתי בתוכם“. וכי־
 פסק אדמו"ר הזקן, אָז אויך אַ רשע
 דאַרף לערנען תורה (און מקיים זײן
 מצות), וואָרום סוכ"ס איז „המאור“
 שבה מחזירו למוטב“.

ה. דער פנימיות'דיגער פירוש פון
 „אלו ואלו דברי אלקים חיים“ מיינט
 ניט בלויז, אָז יעדער פון די (דריי)

(32) חגיגה ג, ב.

(33) רמב"ן ר"ט תרומה.

(34) ב"ב יד, ב.

(34*) באופן אחר קצת: בלוחות הי
 ראשונים שבארון היו ב' ענינים: (1) והי
 לוחות מעשה אלקים המה (תשא לב, טז)
 — וזה לא נשתנה ע"י השבירה; (2)
 והמכתב מכתב אלקים הוא חרות גי' —
 והמכתב (התיבות וכו') בטל ע"י השבירה
 (בפרט ע"פ מרז"ל (תיביע לב, יט. ועוד)
 שהכתב פרח.

(28) ראה לקו"ת ואתחנן ט, ד (בשם
 הה"מ).

(29) תהלים ג, טז.

(30) הלי ת"ת לאדו"ו (פ"ד ה"ג), וראה
 שם בקו"א, ש"ל שגם הרב צריך ללמד
 אותו, עיי"ש.

(31) ירוש' חגיגה פ"א ה"ו (לגירסת
 קה"ע שם, ובמ"כ לאיכ"ר — שכן מצא
 בירוש' כתיבת יד) איכ"ר פתיחתא ב.

כסף זהב איינער לגבי דעם צווייטן. ווער פון זיי (וועגט איבער און) איז „טבעא“, און ווער „פירא“: איין דיעה איז, אַז ווייל זהב איז „חשוב'ער“ הייסט ער דערפאַר „טבעא“ — לגבי כסף; און אַ צווייטע דיעה האַלט (און אַזוי איז די הלכה ³¹), אַז אויך לגבי זהב איז כסף טבעא דערפאַר וואָס ער איז „חריף“.

[און אויסער דעם, וואָס די הלכה בלייבט ווי די צווייטע דיעה אַז כסף איז „טבעא“ לגבי זהב (ווייל צו „טב' עא“ איז בעיקר נוגע דער פרט פון „חריף“), איז נוסף דערצו פאַראַן אַ לכה־דעות־יקע צד־מעלה אין כסף לגבי זהב: וואָרום אפילו לויט דער דיעה אַז כסף איז „פירא“ לגבי זהב, איז אָבער אַ דבר פשוט אַז לגבי (פירות ממש אָדער לגבי) זיך אַליין הייסט ער נאָך אַלץ „טבעא“ ³²; משא־כ בנוגע זהב, איז פאַראַן אַ דיעה ³³ אַז ער איז „פירא“ אפילו (לגבי פירות ממש אָדער) לגבי זיך אַליין.]

אַט די צוויי דיעות זיינען בלויז בנוגע דעם יחס פון זהב און כסף צווישן זיך. בנוגע נחושת, אָבער, האַלטן אַלע אַז נחושת איז „פירא“ לגבי כסף ³⁴ און (לויט כמה שיטות ³⁵), און אַזוי איז אויך די הלכה ³⁶) אויך

תשובה ³⁷) ווי אידן זיינען געווען נאָך דעם זמן פון „סלחתי כדברך“.

און דאָס איז אויך דער ביאור וואָס דער משכן וכליו האָבן געמוזט זיין ניט אויסשליסלעך פון זהב, נאָר אויך פון כסף און אפילו פון נחשת — ווייל אַט די דריי מינים זיינען מרמז אויף די דריי סוגים הנ"ל פון אידן (כד' להלן ס"ט), און זיי אַלע דאַרפן זיין און זיינען פאַרבונדן מיטן משכן, כנ"ל.

ו. דער חילוק צווישן אַט די דריי מינים: זהב, כסף און נחשת — ווי ער איז מוסבר בפנימיות העינים — שפּיגלט זיך אַפּ (ווי אַלע עינים פון פנימיות התורה) אויך אין גלה דתורה. ביז אין אַ הלכה למעשה:

בנוגע צו זהב און כסף זאָגט די גמרא ³⁸, אַז יעדערער פון זיי פאַר־מאָגט אין זיך אַ מעלה לגבי דעם צווייטן: די מעלה פון זהב איז אין דעם וואָס ער איז מער „חשוב“ פון כסף; און די מעלה פון כסף איז וואָס ער איז „חריף“ — „יוצא“ בהוצאה ועובר לסוחר“. און דעריבער זיינען פאַראַן צוויי דיעות, ווען מען שאַצט

35) גם י"ל, שלאחרי יוהכ"פ היו במד' ריגת „בינונים“ ש"היא מדת כל אדם ואחרי כל אדם ימשוך (תניא רש"ד), שהרי גם אחר הסליחה דיוהכ"פ נשארה הוהמא ד' חטא עה"ד — ובדוגמת בינוני שיש לו יצה"ר ורק שאינו עובר ח"ו במחזומ"ע. ועפ"י י"ל ענין ג' הדיעות שבמשכן (באורי'): בנדבת המשכן היו צריכים להש' תתף „כל עזת בני ישראל“ [ובאופן ד' „ויקהל“, שכולם יהיו לקהל וציבור אחד — ראה לקמן ע' 2178 ובהנסמן שם], ומכיון שב,עדת בני ישראל" ישנם כל ג' סוגים אלו [וכמדובר במ"א ש„צבור" הוא ר"ת צדיקים בינונים ורשעים] — ע"כ צ"ל כל ג' הדיעות.

36) ב"מ מד, סע"א ואילך.

37) רש"י שם, ריש ע"ב.

38) שו"ע חו"מ טר"ג ס"ד.

39) ראה ב"מ שם, ב: אע"ג דכספא לגבי דהבא פירא הוי לגבי פירא טבעא הוי, ושם מה, רע"א: לגבי נפשי מי איכא למ"ד לאו טבעא הוי.

40) שם מד, ב, מה, א.

41) ראה שם מד, ריש ע"ב שגם לשיטת ילדותי דברי (שהכסף קונה את הזהב), הנחשת קונה את הכסף, וכ"ה בירוש' ב"מ רפ"ד.

42) הדיעות בזה — ראה טור ובי"

חו"מ שם.

43) דיעה השני' בשו"ע שם ס"ה, וראה

רוחניות הענינים איז בחינת „זהב“ חשוב־ער, העכער פון וועלט [און ווי עס שטייט אין מדרש יי: לא הי העולם ראוי להשתמש בוהב כו], און דערפאר איז ער ניט אַזוי „עובר לסוחר“; און די בחינה פון „כסף“ איז ניט אַזוי חשוב. ד.ה. אַ מדרגה געלית אָבער ניט העכער פון עולמות — און ווייל די מעלה וחיבות פון בחי' כסף האָט אַ שייכות צו וועלט, דערפאר איז עס „עובר לסוחר“.

דערפון איז פאַרשטאַנדיק, אַז בחי' נחושת, וואָס האָט אין זיך ניט קיין חשיבות, אויך ניט די חשיבות פון „כסף“, איז זי אין עולם גופא אַ נידעריגע מדרגה.

און דאָס איז אויך מתאים דערמיט וואָס „נחושת“ איז פון לשון „נחש“⁴¹, וועלכער האָט געבראַכט דעם חטא עה"ד (דער שרש יי פון אַלע חטאים) — ווייל דער ענין פון „נחושת“ ווייזט אַ נידעריקייט אין עניני העולם גופא יי.

ה. מען דאַרף אָבער פאַרשטיין: לפי הנ"ל, אַז דאָס וואָס זהב איז ניט „חריף“ איז עס גאָר מצד זיין מעלה און חשיבות (וואָס ער איז אַ גאָר הויכע מדרגה — ביז אַז כנ"ל, לא

לגבי זהב — נחושת איז נידעריקער אין מעלה פון זיי ביידע יי. און הגם נחשת איז מער חריף פון זהב, פונ־דעסטוועגן קען די „חריפות“ פון נחשת ניט איבערוועגן די חשיבות פון זהב

— וואָרום דאָס וואָס בנוגע דער הג־דרה פון „טבעא“ איז להלכה „חריף“ וויכטיקער ווי „חשיב“, כנ"ל — איז דאָס דוקא ביי כסף, וואָס אויסער די „חריפות“ פאַרמאָגט ער אויך אַ חשיבות (הגם ניט אַזאַ גרויסע ווי ביי זהב — אָבער צוזאַמען מיטן יתרון פון חריפות איז דאָס מכריע). משא"כ נחשת, וואָס האָט כלל ניט קיין חשיבות (מיוחדת), איז דאָ בלויז „חריפות“ און דאָס איז ניט גענוג צו אַיִבערוועגן די „חשיבות“ פון זהב יי.

ז. אַלע ענינים אין גשמיות נעמען זיך פון דעם וואָס זיי זיינען פאַראַן, אין אַ רוחניות'דיקן אופן, אין זייער מקור — און ווי דער לשון פון אַלטן רבי'ן יי: „שנשתלשלו מהן“, דערפון איז פאַרשטאַנדיק, אַז דער חילוק הנ"ל (בגשמיות) צווישן זהב און כסף (וואָס די מעלה פון זהב איז בלויז אין חשיבות, ער איז אָבער ניט „עובר לסוחר“; דאָקעגן איז כסף ניט אַזוי חשוב ווי זהב, אָבער ער האָט דערפאַר די מעלה פון „עובר לסוחר“) שטאַמט דאָס פון דעם וואָס אין

יד בלאכי כללי השו"ע כלל יג: „כשכותב בש"ע יש אומרים ויש אומרים נקטינו כי סכרא שניי. — הובא ב.מודעה רבה מאדוניע — נופס בסדור אדה"ו, בהוספות שכב, א. עיי"ש.

44) ראה רא"ש ב"מ שם (הובא בב"י שם): דאחרון אחרון גרוע כו.

45) רא"ש שם — הובא בב"י וסמ"ע (לשו"ע) שם.

46) תניא רפ"ג (לענין עשר בחי' שב־נפש — שנשתלשלו מע"ס העליונות).

47) פרשתנו רפ"ה. ב"ר פט"ו, ב. וראה שם: ולמה נברא בשביל המשכן כו.

48) ראה ב"ר פלא, ח ורש"י חקת כא, ט (בענין „נחש נחשת“, ולהעיר מוז"ב (קמח, ב) שהנחשת דמשכן שייך לנחש נחשת). תקי"ו תט"ו — הובא באה"ת תרומה ע' א"תיג. ולהעיר גם במיאוה"ז להצ"צ ע' שב. וראה הערה 51 — בשוה"ג

49) ראה בהגסמן בהערה 20. ונתבאר בארוכה בדה"ע ע"כ יאמרו המושלים תוציא (סה"מ קונטרסים ח"א קצב, א ואילך).

50) וי"ל שזהו גם הביאור בפנימיות הענינים לזה שהנחשת אינו חריף (כ"כ) — שזהו ע"ד מה ש"מקום ומשכן הקליפות נקי' סם" (לקו"ת ראה לב, רע"ג. עיי"ש).

וועלט. אומקערן זיך צום מקור;
און עבודת הצדיקים איז — צו ממד
שיך זיין (דורך תומ"צ) אלקות אין
וועלט.

און היות אז די כוונה עליונה ווערט
אויסגעפירט דוקא אין המשכת אלקות
למטה [וואָס דערפאַר שטייט „נשמ
תן“ של צדיקים שבהם נמלך כו“].
דעריבער ווערט אַגפּע־פּסֶקֶנֶט אין
תורה אַז די „חריפות“ פון כסף וועגט
אַריבער די „חשיבות“ פון זהב.

ונוסף לזה: די תנועה פון העלאה
מלמטלמ"ע, וואָס אין תשובה איז ניט
אויסגעשטעלט אין אַן אופן קצוב,
וואָרום [לבד זאת וואָס זי איז תלוי
אין דעם הרגש פון יעדן אדם פרטי,
איז אויך] ענינה איז — אַרויסצוגיין
פון הגבלה; משא"כ עבודת הצדיקים,
די עבודה פון תומ"צ, איז אין אַן
אופן פון מדידה וכו"ל. און דערפאַר
איז דער דין אַז „זהב“ איז „פירא“
און „כסף“ איז „טבעא“, ווייל די

הי' העולם (כולל אויך כסף) ראוי
להשתמש בזהב) — פאַרוואָס ווערט
ער גערעכנט בלויז ווי „פירא“
לבני כסף וואָס איז אַזוי פיל נידע־
ריגער פון אים?

איז דער ביאור אין דעם:

דער חילוק צווישן זהב און כסף
אין די „ספירות“ למעלה — און אין
מדות הנפש: „זהב“ איז בחי' גבורה
און „כסף“ בחי' חסד. און אין עבודת
האדם, איז עס דער אונטערשייד
צווישן עבודת הצדיקים און עבודת
הבעלי תשובה: עבודת הצדיקים איז
המשכה — מלמעלה למטה — חסד און
כסף; און עבודת הבעלי תשובה איז
העלאה — מלמטה למעלה — גבורה
און זהב.

וואָס דאָס איז אויך מתאים מיט
דעם וואָס בחי' זהב איז העכער פון
וועלט און בחי' כסף איז דער תכלית
העילוי וואָס אין וועלט גופא: עבודת
התשובה (העלאה מלמטה למעלה) איז
ענינה בכללות — אַרויסגיין פון

(51) ראה זח"א רג א ח"ב קמח, א"ב.
רכז, ב. וראה גם תניא פ"ג תו"א ק"א, ד.
ובכ"מ. (ולהעיר שבזח"ב ובתו"א שם, מדובר
בענין זהב וכסף שבמשכן*.)

(52) ראה ד"ה תקעו תרסי"א. ובכ"מ.
(53) להעיר מאוה"ת עקב ע' תקלד (וראה
גם דרמ"צ לו, ב), שמה שזהב נק' „פירא“
וכסף „טבעא“ הוא — לפי שזהב הוא
העלאה מ"ן וכסף המשכת מ"ד. עיי"ש.

(* בתו"א שם: זהב — עבודה, כסף
— גמ"ח, ונחשת — תורה. אבל אין מזה
סתירה למש"כ בפנים — כי מה שתורה
היא נחשת „היינו שהיא הבירור של נחשת“
(אוה"ת תשא ו איתתמו. אם עי תתפתח —
נהגות וכו' לתו"א הני"ל), אבל נחשת עצמה
מורה לקליפה, כמבואר באוה"ת שם. ולהעיר
מאוה"ת תרומה שם, שגם בקליפות — בחי'
נחשת היא למטה מזהב וכסף.

(54) בדוגמת האהבה דכמעלת זהב על
הכסף כו"ל שעיניה הוא — „ליפרד מה'
עצים והפתילה“ (תניא שם).

(55) להעיר מהידוע (ד"ה שה תמים
תרכ"ט (בסופו), מלכא ומלכתא תרצ"ו)
בביאור פלוגתת מלכא ומלכתא אי אימרא
יא' או גניא יא' (פסחים נו, סע"א), ד'
„אימרא“ הוא עבודת הצדיקים ו„גניא“ —
עבודת הבע"ת. ולכן אמרה מלכתא אימרא
יא', כי „מלכתא“ היא בחי' המלכות שרש
בי"ע, וההמשכה בבי"ע הוא ע"י עבודת
הצדיקים דוקא.

וע"פ המבואר בפנים שצדיקים ובע"ת
הם בחי' כסף וזהב, קו הימין וקו השמאל
— אולי י"ל שזהו"ע מה שאמר מלכא
(שם, ריש ע"ב), „ניפסקו לימיני“ — כי
קצף על מה שמשבח העבודה ד„אימרא“
שמקו הימין.

(56) רות רבה פ"ב, ג ב"ר פ"ח, ז.

(57) ראה אגה"ק ס"י. ובכ"מ.

(58) ראה גם לקו"ש ח"א ע' 180, ש'

י. די הוראה דערפון בעבודתנו איז:

עס זיינען פאראן אזעלכע וואָס האַלטן (אָדער ס'איז באַמט אַזוי) אַז זיי זיינען אין דער דרגא פון „זהב“ און „כסף“, און דעריבער ווילן זיי זיך אָפּזונדערן פון אַנדערע אידן וועל־כע זיי האַלטן פאַר מדריגת „נחשת“.

איז לו יהא כדבריהם, אַז זיי זיי־גען דער „זהב“ און „כסף“, און די אַנדערע זיינען „נחשת“, דאַרפן זיי אָבער וויסן אַז בכדי ביי זיי זאָל זיך אויכפירן דער ענין פון „ושכנתי ב־תוכם“, מוזן זיי זיך פאַרבינדן און פאַראייניקן. מיט די אידן וועלכע זיינען אין דער בחינה פון „נחשת“; פון זהב און כסף אַליין קען מען קיין משכן ניט אויפשטעלן.

ולאידך גיסא, איז דאָ פאַראַן אַ הוראה פאַר די אידן וועלכע האַלטן זיך פאַר בחי' „נחשת“, זיי קענען דאָך טראַכטן: מי אני ומה אני לגשת אל הקודש? דאַרפן זיי וויסן, אַז אויך „נחשת“ איז געווען אַ טייל פון משכן, ואדרבה: ס'איז נאָך פאַראַן אַ מעלה אין „נחשת“ לגבי „כסף“ און „זהב“:

(א) די אדנים וועלכע האָבן אויפ־געהאַלטן דעם חצר המשכן

[וואָס דערמיט האָט זיך אָנגעהויבן און אויפגעטאַן די הבדלה בין קודש לחול. (משא"כ די חילוקי המדריגות

62) להעיר מענין „ויקהל“ (ראה לעיל הערה 35), שהתכללות ד־קהל“ הוא [לא רק שכולם נאספים במקום אחד ולמטה אחת, כ־א] שנעשים מציאות אחת (ראה בארוכה לקמן ע' 217 ואילך).

63) להעיר שהכבוד וכנו, שתכליתם רחיצה קודם שיקרבו לשרת בקודש (ראה רמב"ן תשא ל, יט) נעשו נחושת, וראה לקמן ע' 196 ואילך.

תכונה פון „טבעא“ באַשטייט אין דעם וואָס זיין ווערט איז קצוב יי, באַ־שטימט, אומגענדערט.״

ט. און דאָס איז אויך דער ביאור פון דער שייכות צווישן די דריי סוגים — זהב כסף און נחשת — צו די דריי דרגות האדם פון אידן: ווי זיי זיינען געווען קודם חטא העגל, לאחר־החטא און לאחר־יוהכ"פ:

„זהב“, וואָס איז מרמז אויף תשובה, איז די בחינה ווי אידן זיינען געווען נאָך יוהכ"פ; „כסף“, עבודת הצדיקים — דאָס איז די דרגא ווי זיי זיינען געווען קודם החטא; און נחשת, פון לשון „נחש“ — ווייזט אויפן מצב ווי זיי זיינען געווען אין דעם זמן וואָס צווישן חטא העגל און יוהכ"פ, ווייל דער חטא העגל איז בדוגמת חטא עה"ד י וואָס איז געקומען דורכן נחש הקדמוני.

„מטבע“ הר"ע „שוב“ — המשכה למטה, ושם, שהשייכות ד־מטבע“ ל־שוב“ היא [לא רק מצד זה שמטבע אינה משתנית, כ־א] גם לפי שמטבע הוא מלשון „טבע“, וענין „שוב“ הוא המשכה למטה בלבושי הטבע.

59) ראה ב"מ מד, ב: טבעא הוי משער תנא במידי דקין.

60) להעיר מלקו"ת פנחס (עח, ד), שמה שקרבן תמיד צ"ל כבש דוקא (המורה ל־עבודת הצדיקים — ראה גם לעיל הערה 55) הוא — כי „תשובה אינו אלא לפי שעה אבל בתמידות צ"ל בחי' צדיק“ — והרי גם „טבעא“ שאינה משתנית הוא כענין התמידות.

61) שלכן חורה אז הוהמא דחטא עה"ד (ראה ח"א נב, ב. וועד), ולכו"כ דעות הרי לולא חטא העגל היו בניי „חרות ממלאך המות“ (ע"ו ה, סע"א. שמו"ר פמ"א, ז. ובכ"מ. ובזו"ח רות (פג, ג) סתם כדעת אלו) — ע"ד חטא עה"ד בנוגע לכל העולם.

(ב) אויך די יריעות המשכן האָבן זיך געהאַלטן דורך „יתדות“ פון נחשת⁶⁶. וואָס דוקא דורך זיי איז געווען דער משכן אין אַן אופן פון „אהל ייִ“ בל יצען בל יסע יתדותיו לנצח⁶⁷.

(משיחות ש״פ שמיני תשכ״ב,
ש״פ ויקהל תש״ל)

פון חצר און אינווייניג, ביז צום קדשי־קדשים, זיינען אַלץ אין קדושה גופא) — און דער איבערגאַנג פון חול צו קודש איז דאָך אַ מעלה גדולה ביותר ייִ] זיינען געווען פון נחשת⁶⁸.

64) ראה ד״ח צו, ריש ע״ב בענין יציי״מ, דאָף שאז היתה כנסיי בבחי קטנות שלמטה הרבה מימי הגרלות שלה בימי דוד ושלמה, מ״מ „והו יותר גדול מכל לפי שכל מה שנגדלת כ״ב הכל ה״י מכח זה החסד געוויך דוקא“. ועיי״ש (צד, סע״ג) שׁוהו כגר שנתגיר, דהגם שעדיין אינו עובד ה״י בשלימות, הרי תחלת יציאתו מן ההיטך להיטך מגיע בבחי יחידה. 65) פרשתנו כו, י ואילך.

66) סוף פרשתנו. פרש״י שם.

67) לשון הכתוב (ישעי״ לג, כ) — הובא בפרש״י הג״ל.

68) פרש״י שם. וראה לקמן בשיתה שלאחי״ו.

תרומה ב

עליהם שהם תקועין בארץ לכך נקרא יתדות. ומקרא זה: מסייעני אהל כל יצען בל יסע יתדותיו לנצח.

איו אין דעם ניט מוכן :

(א) וואָס רש"י זאָגט „ששמך מוכיח עלי-הם שהם תקועין בארץ“ ; וואָס איז די הוכחה פון דעם נאָמען „יתדות“ אָז זיי זיינען „תקועין בארץ“ ? און אויב רש"י נעמט אָן, אָז פונעם נאָמען „יתדות“ האָט מען יאָ אַ קלאַרן באַווייז אָז זיי זיינען „תקועין בארץ“, ווי אַזוי זאָגט ער אַליין פריער „ואיני יודע אם תחובין בארץ“, זאָגענדיק בפירוש אָז דאָס איז ניט באַוואוסט ?

לויט אייניקע נוסחאות איז אָט דער גאַנצער המשך — אַנהויבענדיק פון „ואומר אני“ ביז צום סיום — ניט דער לשון פון רש"י אַליין, נאָר אַ הוספה וואָס איז צוגעגעבן געוואָרן דורך זיינעם אַ תלמיד י. אָבער אויך לויט די נוסחאות קען מען ניט פאַרענטפערן, אָז ביי רש"י איז טאַקע ניט באַוואוסט * צי די יתדות זיינען געווען תחוב בארץ, און ביי זיין תלמיד איז געווען ברור מיט אַ פשיטות אָז דער יתד איז תקוע בארץ — וואָרום וויבאַלד אָז מיט די צוגעגעבענע ווערטער „ואומר אני ששמך מוכיח עליהם כו“ האָט דער תלמיד געמיינט אַרויסצוברענגן גען אַ ברור אין דעם וואָס רש"י זאָגט „ואיני יודע כו“ פאַדערט זיך דאָך ער זאָל מבאר זיין ווי אַזוי דאָס איז מוכח פון „שמך“, און ניט בלויז זאָגן סוגם בפשיטות אָז ס'איז דאָ אַזאָ הוכחה.

(ב) נאָך דעם ווי רש"י (אָדער זיין

א. ביים סיום פון דער סדרה, איז רש"י מבאר וועגן יתדות : (א) ווי אַזוי די יתדות זעען אויס — „כמין נגרי נחושת“, (ב) צו וואָס זיי האָבן גענוצט — „עשויון ליריעות האהל ולקלעי החצר קשורים במיתרים סביב סביב בשיפוליהן כדי שלא תהא הרוח מגביהתן“.

דערנאָך איז רש"י ממשיך : „ואיני יודע * אם תחובין בארץ או קשורין ותלויין וכובדן מכביד שפולי היריעות שלא ינועו ברוח, ואומר אני ששמך מוכיח

1) אין לומר כדעת הדפוסים שראיתי — שהדפוסו התיבה „יתדות“ באותיות ובאופן שמדפוסים התיבות שרש"י מעתיקן מן הכתוב — שזוהו דיה חדש על תיבת „יתדות“ שבקרא — דא"כ הו"ל לרש"י להעתיק „יתדותיו“ שקדמה ל„יתדות“, ולכן נ"ל : (א) שרש"י מבאר דברי עצמו * באותו ד"ה „לתקוע יתדות“, וכ"מ בדפוס הא' דפרש"י שבו תיבת יתדות אינה מובדלת בנקודה לא לפני ולא לאחר * כבשאר תיבות שנעתקו מהכתוב. אלא שעפ"ז יקשה ההמשך „נחושת“ „בשיפוליהן“ — שהרי בפרש"י קורא „יתדות“ גם ל„ח“ העמודים שהיו מכסף, ולמען לה. ולכן נ"ל יותר לומר

(ב) דבכתיב הראשונים דפרש"י הי' כתוב „יתדות“ (וכונתו ל„יתדותיו“ דקרא — וכרגילות מעתיקי כתיב לקצר מלאכתם ע"י ר"ת, קו וכיו"ב), ואחד המעתיקים החליט שהקו מיותר, שהרי כתוב בקרא יתדות, ולא שם לבו ש„יתדותיו“ קדם לה, ושבתא כיון דעל על.

1* בבמדב"ר (פ"ב, יט) שהיו נועצים היתדות בארץ. וכנראה שיגרסא אחרת היתה לרש"י. ובלאה"כ צ"ל כן, שהרי לרש"י (נשא ד, לב) היו יתדות גם במשא בני גרשון, משא"כ לגירסתנו בבמדב"ר שהיא כדעת הרמב"ן (נשא שם).

(2) ישע"י לג, כ.
 (3) וגם אינו מוכן: בשביל מה מסיים „לכך נקראו יתדות“, דלכאורה — מיותר ?
 (4) יוסף בר שמעון.
 (4*) ראה ג"כ לקמן ס"ג.

(* ע"ד פרש"י ותחתון ו, ו.
 (** חח"י, רק צילום — פאטאסטאט — מדפוס הראשון, ואפשר שאינו ברור כ"כ, אבל מהריוח שבין התיבות נראה שלא היו בו הנקודות.

דארפט ברענגען די ראי' פון אַט־די פסוקים, ערשטנס, ווייל זיי שטייען (אין תנ"ך) פריער פון דעם געבראַכטן פסוק „אהל בל יצען גו“; און, השנית, ווייל אין זיי שטייט בפירוש „ותתקעו“; „ותקעתיו“ אין צוזאַמענהאַנג מיט „יתד“ — בעת פון דעם פסוק „אהל גו“ בל יסע יתדותיו לנצח“ ווערט געבראַכט די ראי' (אַז די יתדות זיינען „תקועין“) ניט מצד אַ בפירוש'ן לשון, נאָר מצד דער משמעות התוכן פון פסוק (וויבאַלד עס ווערט גע- זאָגט „בל יסע יתדותיו“, אַז די יתדות ווערן ניט אָפּגערוקט פון אָרט, איז מוכח אַז זיי זיינען „תקועין“)?

ב. פון דעם וואָס רש"י (א) זאָגט בפשיטות „ששמן מוכיח עליהם“ און (ב) ער ברענגט ניט קיין ראי' פון „ותתקע את היתד“ אָדער „ותקעתיו יתד“, איז אַ הוכחה, אַז בנוגע די איינגשאַפט פון יתדות אין אַלגעמיין — איז ביי רש"י קיין ספק ניט. ד. ה. מען ווייס אַז יתד בכלל איז אַ זאָך וואָס ווערט ערגעץ אַריינגעשטעקט (אַף צו גראַבן), אָדער אַריינגעהאַקט און אַריינגעפּעסטיקט.⁹ אין דערפאַר, איז אויך בנוגע צו די יתדות המשכן, זאָגט ער בפשיטות (אויך לויטן פירוש אַז די יתדות זיינען ניט געווען תחובין באַרץ), אַז זיי זיינען גע- ווען „כמין נגרי נחושת“ וואָס נגרים — אין לשון הקודש — זיינען אַזוינע זאַכן וועלכע מען איז ערגעץ-וואו תוקע¹⁰ — ווייל דאָס איז דער פירוש פון יתדות.

(9) כי מכיון שיתד הוא דבר חד בפשטות לה"ק (שכן אין רש"י מפרש זה כפי עה"ת) — ממ"ש (תצא כג. ט) „ויתד תהי לך גו וחפרת בה“ — והרי בדבר שאינו חד א"א לחפור, הרי מובן שהוא עשוי (בנוגע לבניו) לתקעו.

(10) ראה רש"י ד"ה נגר (שבת כהו, א): יתד שתקועין כו'. ד"ה ובנגר (ב"מ קא, ב): ותחובין אותו כו'. ד"ה עשאה כמין נגר (מנחות לג, א): שקבעה ותחבה בסף כנגד

תלמיד) זאָגט „ששמן מוכיח עליהם שהם תקועין באַרץ“, איז ער נאָך מוסיף: „ומקרא זה מסייעני כו'“. ולכאורה, אויב ער האָט שוין יע דעם באַווייזן (פון „שמן“) אַז יתד איז אַ זאָך וואָס ווערט אַריינגעזעצט אין דער ערד, איז דאָך ניטאָ קיין הכרח עס זאָל זיין אַ סיוע: פון פסוק: ?

ג) פאַרוואָס טאַקע זאָל מלכתחילה זיין אַ ספק ביי רש"י צי די יתדות זיינען געווען „תחובין באַרץ“ (ובפרט לויטן נוסח אַז אַט־די ווערטער „ואומר אני כו'“ שטאַמען ניט פון רש"י אַליין — ביי אים איז דאָס געבליבן בגדר ספק) — בשעת ס'איז פאַראַן אויף דעם אַ בפירושע ראי' פון דעם געבראַכטן פסוק „אהל בל יצען גו“?

ד) אַז יתדות שטעלן מיט זיך פאַר די זאָך פון „תקועין“ (אַריינגעזעצט, אַריינגעפּעסטיקט), זעט מען בפירוש אין כמה וכמה פסוקים „ותתקע את היתד“; „ותקעתיו יתד במקום נאמן“ — האָט דאָך לכאורה רש"י (אָדער תלמידו) גע-

(5) וגם: הרי הוכחתו שיתדות הם תקור עין הוא מהתיבות „בל יסע יתדותיו לנצח“, ולמה מעתיק גם „אהל בל יצען“?

(6) לכאורה אפשר לתרץ קושיות הנ"ל, שמה שמביא את הפסוק „אהל בל יצען בל יסע יתדותיו לנצח“ הוא לכבד את כוונתו בשמן מוכיח עליהם. אבל — אינו. כי (א) לפי"ז הוצרך לכתוב „ואומר אני שתקועין הן באַרץ ומקרא זה מסייעני כו'“, והתיבות „ששמן מוכיח עליהן“ מיר- תרים. (ב) באם „ומקרא זה מסייעני“ בא בהמשך ל„שמן מוכיח עליהם“, וכונתו בזה להוכיח שיתדות בכלל הם תקועין, הו"ל לכתוב „ומקרא זה מסייעני“ בסמיכות ל„ששמן מוכיח עליהם“ בכדי להוכיח שיתדות בכלל הם תקועין, ורק לאחר זי לסיים „לכך נקראו (אלו שבחשטן בשם) יתדות“. ומזה שכותב „לכך נקראו יתדות“ לפני „ומקרא זה מסייעני“ משמע ש„ומקרא זה מסייעני“ הוא סיוע נוסף ל„ואומר אני“.

(7) שופטים ד, כא.

(8) ישעי, כב, כג.

זיינען זיי געווען תחובין, היינט וואָס העלפט דאָ די ראײַ פּוֹן „שמון“, און עאכװ״כ פּוֹן) דעם פּסוק „אָהל בל יצען בל יסע יתדותיו לנצח“ וואו עס רעדט זיך כלל ניט וועגן משכן?

ג. וועט עס ווערן פאַרשטאַנדיק בהקדמים וואָס רשײ זאָגט פאַר דעם (אין פּריערדיקן דיבור המתחיל אין אונזער פּסוק) * : „מקבות לתקוע יתדות ועמודים“ ולכאורה, ביי רשײ איז עס דאָך (נאָר) ניט מוחלט צי די יתדות זיינען געווען תחובין אָדער תליין — ווי אַזוי זאָגט ער פּריער מיט אַ פּשיטות „לתקוע יתדות“?

מזו מען דאָך זאָגן, אַז עס זיינען געװען במשכן זיי צוויי מיני „יתדות“ — און ווי רשײ אַליין זאָגט עס בפירוש אין פּרשת נשא * : „ויתדות ומיתרים היו ליריעות ולקלעים מלמטה כו“ (וואָס באַ זיי איז דער ספק בפירשײ דאָ) ויתדות ומיתרים היו לעמודים סביב לתלות בהם הקלעים בשפת העליונה“ — און בנוגע אַטײ לעצטע יתדות, איז ביי רשײ קיין ספק ניט אַז זיי זיינען געווען „תקועין“ — און צו אַטײ יתדות איז עס רשײ מכוון אין פּריערדיקן דיבור, וואָרום ס׳איז פשוט אַז די יתדות העמודים — וואָס אויף זיי האָט מען (באמצעות „הכלונסות וקונדיסין“ *) אויפגעהאַנגען דעם אויבנרשטן

דער ספק איז נאָר, צי זיינען זיי — ביים משכן — אויך בפועל געווען תחובין בארץ אָדער ניט. און זיין סברא צי זאָגן אַז זיי זיינען ניט געווען תחובין — כאַטש אַז ביי אים איז פשוט אַז אויך די יתדות המשכן זיינען געווען כּמין „נגרי“, ד. ה. זיי האָבן אַזא צורה (פאַרם) אַז מען קען זיי תקוע זיין :

היות דער משכן איז (אין מדבר) ניט געשטאַנען בקביעות אויף איין אָרט יי און מ׳האָט אים געדאַרפט פאַנאָדערנע-מען זיי, איז מער מסתבר אַז בכדי אויס-צומיידן טרחא יתירה, זאָל מען די יריעות און קלעים איינהאַלטן דורך דער שווער-קייט פון הענגענדיקע יתדות — איידער דורך אַן אופן וואָס די יתדות זיינען „תחובין בארץ“, און מ׳זאָל דאַרפן, ביי יעדער פאַנאָדערנעמען, אַרויסרייסן די יתדות פון דער ערד און זיי ווידער אַמאַל אַריינזעצן ביים צווייטן מאָל צונייפֿ-שטעלן.

ס׳איז אָבער לויט דעם ניט פאַרשטאַנ-דיק :

א) אויב מ׳נעמט אָן, אַז איינהאַלטן די יריעות המשכן, האָט דער כּוּבד פון די יתדות, האָט מען דאָך צוליב דעם צוועק איבערהויפט ניט געדאַרפט נוצן קיין „יתדות“ וואָס זייער זאָך איז צו טאָן אַטײ פעולה דורך זיין תקוע בארץ — נאָר דורך שווערע זאָכן — וואָס פאַר אַ צורה זיי זאָלן ניט האָבן ?

ב) זויבאַלד אַז דער ספק איז (ניט בנוגע די צורת היתדות, נאָר) צי בפועל

שתחבין הגרין כּוּחל. ועוד.

וכן מוכרח מפישיײ זיין גומא — שהרי הפירוש „כּמין נגרי נחשת“ הוא גם להדיעה שהיתדות היו תחובין.

11) ראה ס׳פּ פּקודי. במדבר, נא ופרשיײ שם. ועוד. וגם בפסוק זה עצמו כּותב רשײ (ד״ה לכל כלי המשכן) „שהיו צריכים להקמתו ולהורדתו“.

12) ראה בהעלותך ט, יז ואילך.

* 12) ראה לעיל הערה 1.

13) אבל בכלל — יש גם יתד לחפור, יתד במעשה שמשון ועוד.

13*) ד, לב.

ברמב״ן שם מקשה, שבכריחא דמלאכת המשכן (פ״ה) „לא שנהגו שהיו יתדות לעמודים“ — אבל מפשטות לשון הכתוב (פשוטו של מקרא) „ועמודי גו׳ ויתדותם“ משמע שהיו יתדות לעמודים.

14) במפרשי רשײ שם „יתדות“ הכונה ל„קונדיסין“ שהיו תלויים באונקלי העמודים. אבל [נוסף שלפ״ז אינו מובן מ״ש רשײ

ד. און נאך דעם ווי רש"י טייטשט אויס, אַז מצד הענין איז דאָ ניט ברור, פירט רש"י אַליין אויס: "ואומר אני", אַז זיי זיינען געווען תחובין בארץ, און ברענגט אויף דעם צוויי ראיות:

(א) „ששמן מוכיח עליהם שהם תקועין בארץ לכך נקראו יתדות“: וויבאַלד דער פסוק רופט זיי דאָ פאַרט אָן מיטן נאָמען יתדות, איז דערפון גופא משמע, אַז דאָס איז ניט בלויז צוליב זייער ציור פון יתדות און דערביי האָט זייער ציור קיין ראָלע ניט געהאַט — נאָר דער כּוּבד אַליין, נאָר אַז זיי זיינען טאַקע גענוצט געוואָרן בהתאם מיט זייער נאָמען.¹⁵

היות אָבער אַז דאָס איז דאָך ניט קיין שטאַרקע ראַי“ (וואָרום סוף-כל-סוף איז ניטאָ קיין קלאָרער באַווייז אַז דער פסוק רופט זיי אָן יתדות מחמת זייער פּועל־דיקן באַנוץ אַלס יתדות) — ובפרט נאָך אַז לויט ענין המשכּוּ, איז פאַראַן קעגן דעם אַ סברא להיפך, כּנל, אַז זיי זיינען ניט געווען תקועין, וויבאַלד מ'האַט געקענט אויסקומען אַז דעם — ברענגט דעריבער רש"י נאָך אַ ראַי“:

(ב) „ומקרא זה מסייעני אהל בל יצען בל יסע יתדותיו לנצח“ — וואָס פון דעם פסוק זעט מען אַז דער שטייגער צו אויפֿהאַלטן אַן אהל (וואָס ענינו איז דאָך העתקה פון אַרט צו אַרט¹⁶) איז דורך יתדות וואָס מ'קען ניט אַוועקרוקן פון

ברעג פון די קלעים — זיינען זיי געווען „תקועין“ אין די עמודים און באופן כּזה אויפֿגעהאַלטן די הענגענדיקע קלעים. ופשוט אַז דאָס האָט לחלוטין ניט צו טאָן מיט כּבד היתדות. און ווי רש"י אַליין איז עס מציייר אין אונזער סדרה¹⁷ און פירט אויס אַז די „אונקליות“ (וואָס לפי משמעות הענין מוז מען זאָגן אַז דערמיט מיינט מען די יתדות¹⁸) וואָס אויף זיי איז געווען תּלוי דער „קונס דרך טבעתו“, זיינען געווען תקוע אין דעם עמוד.

ועפּי"ז קען מען זאָגן, אַז די (אונ"ט ערשטע) יתדות פון די יריעות און קלעים (שבפרשתנו) זיינען טאַקע ניט געווען תחוב בארץ, נאָר זיי האָבן איינגעהאַלטן די יריעות וקלעים מיט זייער כּוּבד (לויט ווי ס'איז מער מסתבר צו זאָגן, כּנל סעיף ב'); אַי, פאַרוואָס עפעס האָט מען אויף דעם גענוצט יתדות און ניט אַנדערע שווערע זאַכן — איז עס מצד דעם ווייל היות אַז צו די זעלבע קלעים בשפתם העליונה האָט מען גענוצט יתדות (און דאָרט האָט מען דאָך געמוזט האָבן יתדות, כּנל), האָט מען דעריבער אויך גענוצט יתדות צו די קלעים בשיפּוליהן ובמילא אויך צו די יריעות בשיפּוליהן¹⁹ כאַטש אַז מען האָט געקענט נוצן אויך אַנדערע זאַכן.

[לתקוע יתדות], מלשון רש"י „ויתדות כּו“ לחלות בהם כּו בכלונסות וקונסין“ משמע שהיתדות אינט הקונסין, וראה גם ברייתא דמלאכת המשכן שם: „הי מחבר את הקונסין . . בתוך יתדות“.

(15) כּו, י.

(16) ראה גם פירש"י שם: „ווי העמודים — הם האונקליות“ ובפירש"י סנהדרין כב, א: „ווי העמודים — יתדות כּסף העשוין כּמין אונקליות כּו“.

(17) ואין להקשות דאפילו בתור סברת ספק אין לדמות אותם זל"ג, כּיון שווי העמודים (היתדות) היו של כּסף, והיתדות של היריעות וקלעים בשיפּוליהן — של נחשת — כי אדרבא: מסתבר לומר דכמו שצמצם הכתוב

מספר מיני הכלים שבמקדש (ומשכן) — עיין מנחות רפ"ב ב' מדות כּו' ז' מדות כּו' — כּך מצומצם מספר צורות הכלים וכיו"ב. ועוד — הדפוס ליציקת חיי (יתדות) העמודים הרי אפשר להשתמש בו גם לצורך שיפּולי הקלעים והיריעות, ולמה יצטו דפוס נוסף?!

(18) ועפּי"ז מובן מה שרש"י מסיים „לכך נקראו יתדות“ — דלכאורה מיותר — כי כל עיקר הוכחתו הוא ממה שנקראו (בכתוב זה) יתדות.

(19) עיין לך (יב, ח) „ויעתק משם“ ופירש"י: אהל.

אָבער די מלאכה פון אַ בנין ארעי, איז אסור נאָר מדרבנן.²³

וואָס איז דער גדר פון אַ בנין קבוע? — איז דאָס אויך שייך און תלוי אין דעם חילוק צווישן אַט־די צוויי מעגליכע אופנים אינעם אָפטייטשן „יתדות“ וואָס רש"י לאָזט אונז הערן בפירושו לפרשתנו:

אויב מ'זאָל אָנעמען, אַז די יתדות האָבן פעסטגעזאָלטן די יריעות וקלעים דורך זייער טובה, פאַרשטייט מען דערפון — וויבאַלד זאָלע מלאכות פון שבת לערנט מען אָפּ פון מלאכת המשכן²⁴ — אַז אפילו ווען מ'בויט אַן אהל וואָס איז ניט פאַרפעסטיקט אין אַן אופן פון „תקועין“ (דורך יתדות וכדומה), אויב נאָר ער איז גענוג פעסט ניט צו זיין „נע ונד ברוח מצוי“²⁵, הייסט עס שוין אַ בנין קבוע און אסור מה"ת; אויב אָבער מ'וועט אָנעמען ווי דער פירוש אַז די יתדות זיינען געווען תחובין, דאָרף אויסקומען, אַז דער איסור פון בוניה בשבת מה"ת — איז דווקא ביים בויען אַן אהל אין אַן אופן פון „תקועין“.

1. כאמור לעיל, איז אין פירוש רש"י פאַראַן „יינה של תורה“. פון די ענינים של פנימיות התורה וואָס זיינען מרומז אין אונזער פירש"י:

ס'איז מבוואָר אין חסידות²⁶, אַז דער ביהמ"ק איז געווען געבויט בעיקר פון דומם, און דער משכן — פון צומח און חי. און הגם ס'איז פשוט, אַז די השואת השכינה — דער ענין פון „ושכנתי בתו"בם“²⁷ — האָט זיך אויפגעטאַן אויך אין

אַרט, דאָס מיינט אַז זיי זיינען תחוב בארץ. ובמילא (ניט נאָר פאַלט אָפּ די סברא הנ"ל אַז מ'האָט זיך באַנוגט מיט יתדות תלויים, נאָר אדרבה) — „ומקראּהּ ה' חסיינני“: דערפון וואָס דער פסוק לערנט אונז, אַז אַן אהל חשוב (אהל) בל יצען) איז דער סדר צו באַפעסטיקן אים דורך יתדות התחובין בארץ²⁸. איז פאַראַן אַ סיוע צו הנחת רש"י בנוגע צו אהל המשכן, אַן אהל הכי חשוב, אַז דאָרט זיינען זיי געווען תקועין בארץ.

דאָך איז אָבער מובן, אַז נאָך דעם אַלעם איז עס ניט קיין הוכחה גמורה, און סוכ"ס איז ניט אויסגעשלאָסן, אַז ביים משכן בפרט (לויט מהותו ותנאיו המיוחדים²⁹) איז געווען אַנדערש — דערפאַר זאָגט רש"י ביים צוטרעטן צום ענין (מלכתחילה): „ואיני יודע“; און אויך זיין שפעטערדיקן בירור זאָגט ער אין אַ לשון פון „ואומר אני“, אַז אזוי לייגט זיך אָפּ ביי אים, מיינענדיק דערמיט אַז קיין בירור גמור איז עס ניט.

ה. מ'האָט שוין פיל מאָל גערעדט, אַז אין פירוש רש"י עה"ת — אפילו דאָרט וואו ער איז אויסן צו מפרש זיין נאָר דעם פשוט און ניט קיין הלכות — זיינען פאַראַן אויך ענינים פון הלכה און (מכ"ש³⁰) ענינים פון פנימיות התורה, ובלשון רבותינו³¹ — „יינה של תורה“.

דער דין ביי שבת איז, אַז דאָס וואָס מלאכת בנין איז אסור מן התורה בשבת איז עס בלויז די מלאכה, פון אַ בנין קבוע,

(20) שלכן מביא רש"י גם תחלת הכתוב „אהל בל יצען“.

(20*) אהל בכלל — הרי ביכולת בעל האוהל להיות במקום אחד כל משך ימי חייו, משא"כ במשכן — שידעו שנוסעים ממקום למקום עד שיבואו לעבר הירדן מערבה.

(21) ראה לקו"ש ח"ה ע' 1 הערה 3.

(22) היום יום ע' כד.

(23) ביצה לב, סע"ב. ובכ"מ. שו"ע אדה"ז ר"ס ט"ו.

(24) שבת מט, ב. שו"ע אדה"ז ר"ס ש"א.

(25) ראה שו"ע אדה"ז שט"ו סעיף ז'.

(26) תו"א ר"פ ויגש. לקו"ת ברכה צט.

ד' ואילך. וראה לעיל ע' 17, 20-21.

(27) פרשתנו כה, ח.

בליבן קדושה אין דעם מקום המקדש³³.

ז. די שאלה איז אָבער: ווי שטאַרק אין ווי טיף ס'איז געווען די קדושה פון קרקע המשכן אין דער צייט וואָס דער משכן איז דאָרט געשטאַנען — און דאָס איז תלוי אין די צוויי אופני הפירוש פון „יתדות“ וואָס רש"י ברענגט דאָ אַרויס:

לויט דעם אופן אָז די יתדות האָבן אויפגעהאַלטן דעם משכן בלויז דורך זייער כובד, דאַרף אויסקומען אָז אָט-די קדושה וואָס ווערט נשפע פון משכן אין קרקע המשכן איז דאָס נאָר אַ מסובב, האָט דורכגענומען דעם עפר נאָר אין חיצוניות, עס איז ניט פאַרבוּנדן מיט דעם שטח הקרקע אַלס פרט, נאָר אַלס קרקע סתם, היות אָז אויך ווען ער איז געשטאַנען איז דער משכן ניט געווען איינגע-פעסטקט דורך חיבור ותקיעה בקרקע.

שארבה: דוקא עיינן שהחורבן הי' באופן ד"ערו ערו עד היסוד בה" — יתור מבנית ראשון — „נשאר המקום בקדושתו“ (צפנת פענח להרנצובי — הובא ב"מפענח צפונות" ע' קמא).

ובזה יובן גם מה שאמר ר"ע (סוף מס' מכות) „תלה הכתוב נבואתו של זכרי' בנבואתו של אורי', באורי' כתיב (מיכה ג, יב) לכן בגללכם ציון שדה תחרש וגו' בזכרי' כתיב כו' — דלכאורה, הרי כו"כ פסוקים מדברים אודות החורבן, ולמה בחר בפסוק זה דוקא —

כי ב"ציון שדה תחרש" מרומים ב' הענינים: (א) גודל החורבן ואופנו — שלא נשאר מאומה, וכמו שדה שאין בה שום בנין גם לא היסודות. (ב) שעי"ז דוקא תהי' הגאולה, כי חרישת השדה היא הכנה להצמיחה (ראה חדא"ג מהרש"א שבת קלט, א), ולכן קיום הנבואה „ציון שדה תחרש“ מעידה על קיום היעוד (זכרי' ח, ד) „עוד ישבו זקנים וזקנות ברחובות ירושלים“ (משיחת יו"ד שבט — יום ההילולא — תשכ"ה, עיי"ש בארוכה, וראה גם לקו"ש חיי"ט ע' 72 ואילך).

(35) מגילה י, א. וש"נ. רמב"ם שם ספ"ו.

דעם עפר (דומם) שבקרקע המשכן³⁴, איז אָבער פאַרט ניט גלייך די קדושה פון קרקע המשכן צו דער קדושה פון די יריעות און די קרשים: די יריעות און קרשים זיינען געווען קדוש מצד עצמם, משא"כ דער עפר פון קרקע המשכן — זיין קדושה איז געקומען בלויז מצד דעם משכן (די יריעות וקרשים) וואָס איז געשטאַנען אויף אים. און נאָכדעם ווי מ'האָט פון דעם אַרט צוגענומען דעם משכן — איז אין דער קרקע, וואו דער משכן איז געשטאַנען, ניט פאַרבליבן פון דער פריערדיקער קדושה³⁵.

וואָס דאָס איז די מעלה אין ביהמ"ק לגבי דעם משכן. אין ביהמ"ק איז די קדושה וואָס אין דעם דומם — אפילו אין דעם דומם פון קרקע ביהמ"ק — אַ קדושה מצד עצמו. און אויך לאחרי החירבן — נאָכן חורבן בית ראשון³⁶, אָדער נאָכן חורבן בית שני, וואָס איז געווען אינעם אופן „ערו ערו עד היסוד בה" — מען האָט חרוב געמאַכט ב"ז די יסודות³⁷ אָדער — אויך³⁸ די יסודות³⁹ — איז דאָך לכמה דעות פאַר-

(28) וכדמוכח גם מהדין (נשא ה' יז) ומן העפר אשר יהי' בקרקע המשכן יקח כההן גו'.

(29) ולהעיר מהר סיני דבתחלה „כל הנוגע בהר מות יומת“ ולאחר מ"ת (שהגילוי הי' מלמעלה (ראה לקו"ת ראה כח, ב)), „המה יעלו בהר“ (יתרו יט, יבג).
(30) החריבו רק את התקרה — ירושלמי יומא פ"א ה"א. וראה גם גיטין נו, ב. שמור"ר פליה, ה.

(31) תהלים קלו, ז.
(32) לפי דיעה א' באיכ"ר רפ"ה.
(33) לפי דיעה הב' באיכ"ר שם. שמור"ר שם. חז"ג פט, א. וראה גם ירושלמי שם (עפ"י קה"ע).

(34) ועפ"י מ"ש בתוספתא ברכות ספ"א: „שאין שכניה חוורת עד שתעשה הר... מאימתי משעקרו יסודותי ממנה, י"ל —

אפילו ווען ער געפינט זיך אין ארץ העמים וואָס תורה פסק'נט אַז איראָה און גושה זיינען טנאָס — האָט ער בכח צו מברר זיין חלקו בעולם און דאָרט ממשיך זיך קדושה באופן פנימי וקבוע, בדוגמת הקדושה דביהמ"ק.

וואָס דאָס איז דער ביאור אויפן מאמר רז"ל "אז די בתי כנסיות ובתי מדרשות שבחז"ל זיינען „מקדש מעט“ און מען וועט זיי לע"ל מיטנעמען קיין ארץ־ישראל — ווייל דורך זייער תפלה און תורה זיינען אידן ממשיך קדושה אויך אין די הימער גופא וואָס זיינען פון אבנים ועצים ועפר" און וועלכע געפינען זיך אין חוץ־לארץ — און די קדושה פאַר־בלייבט אין זיי, ביז אַז סוכ"ס נעמט מען זיי מיט קיין ארץ־ישראל.

און אזוי, לאידך גיסא: דורך דעם וואָס יעדער איד איז איצט ממשיך קדושה בחלקו בעולם, זוערט אויפגעטאָן די הכנה צו „עתידה ירושלים שתתפשט בכל ארץ ישראל“ ועתידה א"י להתפשט בכל הארצות" — און איבעראַל, אין דער גאַנצער וועלט, וועט נתפשט ווערן אַ מעין פון דער קדושה פון ביהמ"ק; ענינו איז דאָך „בית זבול לך“ — וועט מען דאָן זען ווי די גאַנצע וועלט איז אַ

נאָר זיך אויפגעהאַלטן אויף דער קרקע דורך אַן אַנדער זאָך — טובד היתדות"י. משא"כ לויטן פירוש אַז די יתדות זיינען געווען „תחובין בארץ“, האָט די קדושה פון משכן אַרײַנגעדורנגען אין דעם שטח קרקע אין אַ פנימיות. גאַכמער — דאָס וואָס דער משכן איז געווען קבוע במקומו, אדל בל יצען — איז דאָס גע"קומען פון דעם קרקע המשכן; דער שטח פּרטי, קרקע המשכן איז די סיבה פון קביעות המשכן (שאז קדושתו יתיר — ווי ווען דער משכן איז פאַנגעדורגענימען, און ס'איז נוגע לכמה דינים) יי.

ה. ס'איז ידוע, אַז די קדושה פון (משכן און) ביהמ"ק האָט מאיר געווען אויך בכל העולם" פון דעם איז מובן, אַז דורך בנין ביהמ"ק איז געגעבן געוואָרן יעדן אידן אַ כח (אין זייער „ועשו לי מקדש“ בנפש"י) צו ממשיך זיין קדושה בכל העולם כולו און אין אַן אופן פנימי וקבוע — בדוגמא ווי די קדושה פון בית המקדש.

און דערפון קומט אַרויס אַ הוראה, אַז יעדער איד, וואו ער זאָל ניט זיין —

36) ואולי י"ל דנפק"מ האם במשכן אסורה חציצה בין רגלי הכהנים לקרקע.

37) לבי הסברות דגוד קדושת קרקע המשכן — יש להעיר מבי הדעות בהקדים עפר (קרקע המשכן) למים (דסוטה) — סוטה טו, ב. ואף דשם גם במקדש כן הוא — הרי קרא קאי במשכן.

ולסברא האי דכאן פסול בהקדים עפר ובמילא ידעינן דהסדר בקרא הוא לעכב. ואכ"מ.

38) להעיר מתחומא בהעלותן ב. ויקר פלא, ז. במדבר פט"ו, ב. וראה גם מנחות פו, ב. וברשי"י שם ד"ה שקופים. רשי"י כתי"י שם ד"ה ואטומים.

39) וכמרו"ל (נסמן בלקו"ש ח"ג ע' 906) בתוכו לא נאמר אלא בתוכם בתוך כאו"א מישראל.

40) שבת טו, ב. רמב"ם רפ"א מהל' סומאת מת.

41) מגילה כט, א.

42) ראה נגעים פ"ב, מ"ב.

43) ראה ספרי דברים א, א. שהש"ר פ"ז, ד (ג). פס"ר פ' שבת ורי"ח. ליקו"ש ישע"ר רמז חקג.

44) ראה ספרי, פס"ר וילקו"ש שם.

45) ראה זח"ב רלד, א: למהוי אתפשטותא דביתא בכל סטרין, וראה אוהח"מ — הובא בניוצי זהר שם.

46) מלכים א ה, יג. וראה פירשי"י ויצא (ל, כ) ד"ה יזבלני „עיקר דירתו“.

דירה לו ית', ואדרבא עיקר דירה — העולם "היי" אחד ושמו אחד — נקרא בתחתונים יי'.

ביוד"ד הי' (כמו ש)ונכתב ביוד"ד הי' יי' —

אין דער גאולה האמיתית השלימה,

דורך משיח צדקנו, יבוא ויטאלנו בקרוב ממש.

(משיחת ש"פ תרומה תשכ"ה)

און אזוי ווי אין ביהמ"ק היו קוראין את השם ככתבו 47 — אָ דער שם הוי' איז געווען אין אַן אופן פון קריאה (בגילוי) — אזוי וועט זיין אויך בכל

47) ראה תניא רפ"ו. מאמר דיום ההילולא — באתי לגני תש"י בתחלתו. ובכ"מ. וראה גם לעיל ע' 21 ואילך.

48) משנה סוטה לו, סע"ב ואילך. וראה בגמרא שם. ספרי נשא לט.

49) זכרי' יד, ט. פסחים ספ"ג. ובזח"ג רל, א (וכ"ה נוסחת הכ"י לפסחים שם — הובא בדק"ס) הגירסא: נכתב ביוד"ד הי' ונקרא ביוד"ד הי'.

תצוה

א. אין פסוק „ואתה הקרב אליך את אהרן אחיך גוי לכהנו לי“ ששטעלט זיך רש"י אויף די ווערטער „ואתה הקרב אליך“ און איז מפרש: „לאחר שתגמור מלאכת המשכן“.

דארף מען פארשטיין:

(א) פון וואנעט נעמט עס רש"י אָן דער ציווי למשה צו מאַכן אהרן ובניו פאַר כהנים מיינט, אָז ער זאָל דאָס טאָן (ניט גלייך, נאָר) „לאחר שתגמור מלאכת המשכן“?

די קשיא איז נאָך שטאַרקער: דעם ציווי „ועשית בגדי קדש גוי“ פון קומענדיקן פסוק, און אזוי אויך דעם ציווי „ואתה תדבר אל כל חכמי לב גוי“ וואָס שטייט מיט אַ פסוק ווייטער, האָט דאָך משה געדאַרפט טאָן פריער (וואָרום דאָס איז דאָך אַ חלק פון מלאכת המשכן). היינט פאַרוואָס זאָל מען לערנען אָז דער ציווי „ואתה הקרב אליך“ איז אַנדערש פון די אַנֶדערע ציווים; אָז זיין קיום זאָל זיין שפּעטער, ערשט „לאחר שתגמור מלאכת המשכן“?

(ב) מיט זיין פירוש „לאחר שתגמור כו'“, איז דאָך רש"י נאָר מפרש ווען עס זאָל זיין דער „הקרב“, פאַרוואָס איז ער מעתיק (פאַרן פירוש) נוסף אויף דעם וואָרט „הקרב“ אויך די ווערטער „ואתה“ און „אליך“? איז משמע דערפון אָז רש"י'ס הוכחה צו מפרש זיין „לאחר שתגמור מלאכת המשכן“ איז טאַקע פון די ווערטער — „ואתה הקרב אליך“.

ב. מפרשים זאָגן, אָז רש"י מוז לערנען אָז דער קיום הציווי „ואתה הקרב אליך“ קומט „לאחר שתגמור כו'“ — ווייל די הקרבה פון אהרן ובניו „לכהנו לי“ איז געווען דורך די בגדי כהונה (ווי עס שטייט מיט צוויי פסוקים ווייטער) „ועשו את בגדי אהרן לקדשו לכהנו לי“; ווי אויך דורך דעם חינוך אין די ימי המי־לואים (ווי עס שטייט ווייטער אין דער סדרה) — „וזה הדבר אשר תעשה גוי לקדש אותם לכהן לי“ — און דאָס איז דאָך געווען ערשט לאחר גמר מלאכת המשכן.¹

(3) ולפי פירוש הגוי"א (שבעה הקו דמת) י"ל, שזה שרש"י מעתיק תיבת „ואתה“ הוא בכדי להשמיענו, שהגם שמתיבת „ואתה“ (בוא"ו המוסיף) משמע שדבוק להפרשה שלפניו, בכ"ז הפירוש הוא „לאחר שתגמור כו'“.

(4) רא"ם כאן. וראה גם גוי"א כאן.

(5) כת, ג.

(6) כת, א.

(7) ומה שרש"י אינו מעתיק התיבות „לכהנו לי“, ואינו מרמזם אפילו ב„גוי“ — אף שררכו של רש"י בכ"מ הוא להעתיק (או לרמוז ע"פ ב„גוי“) גם התיבות שמהן היא ההוכחה לפירושו — י"ל (לפי פ"י זה)

(1) פרשתנו כה, א.

(2) בגוי"א כאן, שהחידוש שברש"י הוא „שאין ואתה דבוק אל הפרשה שלפניו“ (וכנראה שמפרש שציווי זה „ואתה תצוה“) הוא על עשיית המשכן, שהיא חלק מ־מלאכת המשכן. אבל ראה רש"י אמור (כה, ב) שהמשמעות ד„ואתה תצוה“ הוא „סופך לצות כו'“ (ושהציווי הוא על העלאת הנרות — שלאחרי גמר מלאכת המשכן).

ואף שהתלמיד לא למד עדיין פרש"י שפ"י אמור — הרי כותב שם רש"י „וכן משמע“, היינו שיכולים לדעת זאת גם בלי פירושו (ומה שאומרו שם, היינו רק בכדי לתרץ קושיא. עיי"ש).

אים פאָר אַ משרת" — נאָר דער פירוש איז "להכניסו בכהונה", אריינבריינגען עם אין (דער פטולה פון) כהונה (שירות).

און די מפרשים זיינען מבאר אָן דעם פירוש פון "לכהנו לי" זאָגט רש"י ערשט אין פסוק, "ואתה תדבר גו' " — כאַטש דער זעלבער לשון שטייט שוין פריער אין פסוק "ואתה הקרב אליך" — ווייל דער עיקר וואָס רש"י וויל דאָ זאָגן איז ניט דעם פירוש פון "לכהנו לי", נאָר אַז דאָס איז איין ענין מיט "לקדשו": אַז אין וואָס באַשטייט דער "לקדשו" — אין "להכניסו בכהונה"; און זאָגנדיק דעם לשון "להכניסו בכהונה" (וואָס דאָס איז דער טייטש פון "לכהנו לי"). איז רש"י מוסיף, "ולשון כהונה שירות הוא", וואָס דערמיט באַווייזט ער אַז "לכהנו לי" מיינט ניט מאַכן אים פאָר אַ כהן, נאָר "להכניסו בכהונה", כנ"ל.

ס'איז אָבער ניט מובן:

(א) דערפון גופא וואָס רש"י דאַרף מוסיף זיין "ולשון כהונה שירות הוא", בכדי צו באַווייזן אַז "לכהנו לי" מיינט "להכניסו בכהונה", איז דאָך מוכח, אַז ער נעמט עס אָן פאָר אַ חידוש" — האָט ער במילא געדאַרפט זאָגן דעם פירוש "להכניסו בכהונה" מיט דער הוכחה, "ולשון כהונה שירות הוא" ביי די ווערטער "לכהנו לי" וואָס שטייען פריער — בכדי דער תלמיד זאָל ניט

ס'איז אָבער שווער אַזוי צו זאָגן, ווייל [נוסף לזה וואָס דאָס פאַרענט-פערט ניט די קשיא: פאַרוואָס איז רש"י מעתיק אויך דעם וואָרט "אליך" ⁸] לויט רש"י'ס שיטה, איז דער "לכהנו לי" פון אונזער פסוק און דער "לכהנו לי" ביי עשיית בגדי כהונה (און אַזוי אויך דער "לכהנו לי" פון פרשת המילואים), זיינען צוויי באַזונדערע ענינים, וכדלקמן.

ג. אויף די ווערטער "לקדשו לכהנו לי" וואָס שטייען ביי "ועשו את בגדי אהרן", איז רש"י מפרש: "לקדשו להכניסו בכהונה ע"י הבגדים שיהא כהן לי ולשון כהונה שירות הוא. שנטריאה בלעז".

זאָגן מפרשים ⁹, אַז רש"י איז דאָ מפרש צוויי ענינים: (א) אַז "לקדשו" און "לכהנו לי" זיינען ניט קיין צוויי ענינים, נאָר "לכהנו לי" איז דער אָפֿ-טייטש פון "לקדשו" ¹⁰. (ב) אַז "לכהנו לי" מיינט ניט צו מאַכן אים פאָר אַ כהן (שם התואר) — וואָרום "לשון כהונה שירות הוא", און דערויף לייגט זיך ניט דער אויסשפראַך "צו מאַכן

שכונתו ב"ואתה הקרב אליך" שמעתיק לפני פירושו הוא (לא לתיבות אלו, אלא) לכללות הענין. וע"ד פרש"י לקמן (כה, ו) ועשו את האפור — דכונתו לכללות הענין (דע"ש) שית האפור ואילו — החושן! ובכ"מ. (8) בנוגע ל"ואתה" — י"ל ככהערה הקודמת (או כ"ל הערה 3).

(9) רא"ם שם. וראה גם ש"ח.

(10) ועפ"י מובן מה שרש"י כותב ב"פירושו "לקדשו" — אף שלכאורה אינו מחדש בזה מאומה (שהרי זהו לשון הכתוב) — כי תיבת "לקדשו" (שבפירושו) נמשכת ל"להכניסו בכהונה", וכונתו בזה היא לבאר ש"לקדשו" הוא ע"י שיכניסו לכהונה, כי בפנים.

(11) ובפרט שמתיבת "לי" הדבוקה ל"לכהנו", משמע שפירוש "לכהנו" הוא לעשותו לכהן, שלכן הווקק רש"י להוסיף "שיהא כהן לי", כברא"ם שם. וכן משמע מ"ש "לכהנו" (בוא"ו) — ראה לקמן הערה 17.

ד. אין „לקדשו לכהנו לי“ וואָס שטייט ביי „ועשו את בגדי אהרן“ איז רש"י'ן שווער :

אויך אין פסוק „ואתה הקרב אליך גו' לכהנו לי“ איז שוין משה נצטווה געוואָרן צו מאַכן אהרן ובניו פאַר כהנים — און דאָרט פאַרבינדט ניט דער פסוק דעם „לכהנו לי“ מיט עשיית בגדי כהונה. ד.ה. אַז אויך אַן די בגדים האָט משה (געקענט און) געמאַכט זיי פאַר כהנים. היינט וואָס איז דער פירוש פון „ועשו את בגדי אהרן גו' לכהנו לי“, אַז בכדי צו מאַכן אהרן'ען פאַר אַ כהן האָט מען געמוזט האָבן די בגדים?

בדוחק האָט מען געקענט פאַרענטפערן, אַז אויך „ואתה הקרב גו' לכהנו לי“ פון אונזער פסוק מיינט אַז דאָס זאָל זיין דורך די בגדים. נאָר צום ערשטן זאָגט דער פסוק דעם עצם הענין (אַז ער זאָל מאַכן אהרן ובניו פאַר כהנים), און דערנאָך, ווען ער רעדט וועגן דעם ציווי אויף עשיית בגדי כהונה, איז ער מפרש ווי אַזוי דער ענין ווערט אויפגעטאָן, אַז דער „לכהנו לי“ ווערט דורך די בגדים.

רש"י וויל אָבער אַזוי ניט לערנען [נוסף לזה וואָס דאָס איז אַ „דוחק“]. ווייל אויב שפעטער איז דער פסוק מפרש בלויז ווי אַזוי עס ווערט אויפגעטאָן דער „לכהנו לי“, אָבער דער „לכהנו לי“ גופא איז דאָ דער זעלבער ווי אין פריערדיקן פסוק, האָט דאָן דער פסוק דאָ געדאַרפט שרייבן דעם זעלבן לשון ווי פריער. פאַרוואָס זשע שטייט ביים ציווי ואתה הקרב בלויז „לכהנו לי“ און ביי בגדי כהונה שטייט „לקדשו לכהנו לי“?

האָבן קיין טעות? אין דעם פירוש פון די ווערטער ווען ער לערנט זיי צום ערשטן מאל?

(ב) אמת טאַקע אַז „לשון כהונה שירות הוא“ — איז דאָך אָבער דער וואָרט „כהן“ אומעטום אַ שם התואר אויפן מענטש'ן. היינט פאַרוואָס זאָל מען ניט לערנען? אַז „לכהנו לי“ מיינט — צו מאַכן אים? פאַר אַ כהן?

איז דערפון מוכח, אַז די ווערטער „לכהנו לי“ כשלעצמם, קען מען טאַקע אויך טייטשן צו מאַכן אים פאַר אַ כהן? און דערפאַר איז רש"י ניט מפרש „לכהנו לי“ אין פסוק „ואתה הקרב אליך“, וואָרום דאָרט איז דער פירוש פון די ווערטער כפשוטם. און דאָס וואָס ווייטער דאַרף רש"י יע מפרש זיין אַז „לכהנו לי“ מיינט „ל-כהניסו בכהונה כו' שירות הוא כו'“. איז עס מצד דעם ווייל דאָס שטייט צוזאַמען מיט „לקדשו“, כדלקמן.

(12) והרי הדברים ק"ו : אם גם לאחר שמפרשו צריך הוכחה ע"ז, הרי מכ"ש ש' כאשר אינו מפרש כלל, הרי בוודאי יטעה התלמיד.

(13) ראה ויגש מזו — כב, כו. יתרו יט — כב, כד. (וצע"ק בקרא לך (יד, יח) ובת"א שם — זכה שם קאי על שם — רש"י וישב לת, כד.) וראה לקמן הערה 19. (14) ובפרט שכן משמע (לפי הרא"ם) גם מתיבת „ל"י“ (ומ"לכהנו" בוא"ו), כג"ל הערה 11.

(15) וכמו „יהי כהן“ (רש"י שמות ד, יד).

(16) וגם : מה מחדש רש"י במ"ש „ע"י הבגדים“, והרי מפורש בכתוב ש„לקדשו לכהנו לי“ הוא ע"י „ועשו בגדי קדש“? (17) כפשוטו הלשון „לכהנו“ (בוא"ו), ולא „לכהן“. וראה חוקוני (כה, א), שהוא"ו ד„לכהנו“ הוא וא"ו יתירא.

און כשם ווי דער נאָמען „כהנים“ פאַר זרעו של אהרן איז ניט קיין שם הפעולה, נאָר אַ שם התואר והמעלה [וואָס דערפאַר ווערן אַלע בני אהרן גערופן „כהנים“, אויך די וואָס זיינען ניט נתחנך געוואָרן] לעבודה יי, און אפילו אַזעלכע וואָס זיינען פסול צו עבודה יי, אַזוי איז אויך דער פריער־דיקער נאָמען „כהנים“ פאַר בכורים געווען אַ שם התואר והמעלה יי.

און דאָס איז דער חילוק פון „לכהנו לי“ וואָס שטייט ביי „ואתה הקרב אליך“ צו „לקדשו לכהנו לי“ וואָס ווערט אויפגעטאָן דורך „בגדי אהרן“: צום ערשטן איז משה נצטווה געוואָרן צו אויסטיילן אהרן ובניו פון אַלע אַנ-

איז דערפון געדרונגען, אַז דורך די בגדים טוט זיך אויף אַ נייע, אַ גרעם־סערע זאָך ווי דורך „הקרב גוי לכהנו לי“. דעריבער איז רש"י מפרש „לקדש“ שו להכניסו בכהונה ע"י הבגדים כו' „אַז דורך די בגדים יי טוט זיך אויף — „לקדשו להכניסו בכהונה“, כדלקמן.

ה. כאמור לעיל (ס"ג), איז דער וואָרט „כהן“ (ניט קיין שם ע"ש ה־פעולה יי וואָס זאָל מיינען: דער וואָס איז משרת, נאָר) אַ שם התואר וואָס באַצייכנט אַ געוויסן סוג מענטשן וואָס האָבן אין זיך אַ געוויסע מעלה צוליב וועלכע זיי זיינען שייך צו כהונה, שירות (ער איז אַ משרת): לאחרי ווי אהרן ובניו זיינען נמשח געוואָרן ל־כהונה, ווערן זיי און זייערע קינדער עד סוף כל הדורות גערופן מיטן נאָמען „כהנים“, און פאַר דעם — האָט מען די בכורים גערופן „כהנים“.

20) ראה רמב"ם הלי כלי המקדש פ"ה ה"טז (מנחות נא, ב): אין הכהן עובד תחלה . . . עד שיביא עשירית האיפה כו'. וראה גם רש"י צו ו, יג.

21) ובמכ"ש מקטנים (ראה לעיל הערה 19) אף שאינם שייכים לשרת, משא"כ גדולי, שגם טרם שנחנכו יכולים הם (להתחנך —) להביא עשירית האיפה וכו'.

ונוסף לזה (בדרך הלכה): כהן שעבד טרם שהביא עשירית האיפה עבודתו כשרה (רמב"ם שם), משא"כ טרם שהביא ב' שערות (רמב"ם שם ה"טז).

22) ראה פרש"י ר"פ אמור, שרק חללים מתמעטין מ"הכהנים", אבל בעלי מומין, אף שבאם הם יי נאמר רק „הכהנים“ לא היו במשמע, מ"מ לאחר שנאמר גם „בני אהרן אינם מתמעטין מ"הכהנים“, וראה לקמן הערה הב' (בשוה"ג) להערה 28 (ואפילו בנוגע לחללים, כתב הרמב"ם הלי ביאת מקדש פ"ו ה"י, שעבודתו כשרה לשעבר, ואכ"מ).

23) ומ"ש רש"י יתרו (יט, כב) „שה עבודה בהם, י"ל שזוהי רק הוכחה למה שהם כהנים בעצמם, כנ"ל הערה 19. גם י"ל, שכונת רש"י שם היא לפרש החידוש שב„וגם הכהנים גוי יתקדשו“ — דלכאורה: מהיכי תיתי לומר שהבכורות (הכהנים) יהיו מותרים לעלות — וע"ז מפרש: „השעבודה בהם“, דמכיון שהם

18) ועפ"ז מובן מה שרש"י מוסיף ע"י הבגדים.

19) ומ"ש רש"י לעיל (ויגש מז, כב) „כל לשון כהן משרת לאלקות הוא“, בהכרח לומר, שהשם משרת כאן הוא שם התואר והאדם * (האדם הוא מסוג משרת) ועד שגם הקטנים, שמצד מצבם בהוה אינם ראויים לשרת [מכיון שלאחר שיגדלו יהיו ראויים לשירות] נקראים (הם גם עכשיו) „כהנים“ (רש"י ר"פ אמור).

ויתירה מזו מצינו, שגם נשים נקראו „כהנות“ [ברכות מז, א. משנה סוף בימות ועוד — אלא ש"ל ש„לשון תורה לעצמה כו'“ (ע"ז נה, כ. חולין קלו, ב)], אף שלעולם לא יהיו ראיות לשרת — כי לאחר שנבחרו אהרן ובניו לשרת כו', נעשה השם „כהן“ תואר לכל זרע אהרן (גם בנות אהרן).

*) ועפ"ז יומתק ההמשך בפרש"י „חוג מאותן שהם לשון גדולה כו'“ — דהחילוק הוא רק בזה שהוא ל' גדולה (ולא שירות), אבל לא דשם התואר ושם הפעולה.

ו. ע"פ הנ"ל, אז דער פירוש פון „לכהנו לי“ אין פסוק „ואתה הקרב אליך“ איז צו מאַכן אהרן ובניו פאַר כהנים — ניט ווי „לקדשו לכהנו לי“ ביי די בגדים [ועד"ז] „לקדש אותם לכהן לי“ וואָס שטייט ביי די מילואים] וואָס מיינט אַריינפירן זיי אין דער עבוד דה פון כהונה, איז פאַרשטאַנדיק, אַז מצד דעם „הקרב גו' לכהנו לי“ אַליין, האָט מען געקענט לערנען אַז משה איז נצטווה געוואָרן צו מאַכן זיי גלייך פאַר כהנים; און רש"י'ס הכרח צו לערנען „לאחר שתגמור מלאכת ה' משכן“ איז פונעם לשון „ואתה הקרב אליך“, און ווי דער דיוק לעיל ס"א, איז דער ביאור אין דעם:

פאַרוואָס שטייט ביים ציווי צו משה'ן (ער זאָל מאַכן אהרן ובניו פאַר כה'נים) „ואתה הקרב אליך“ זי, אַז משה

פעולה (בדוגמת מעלת „הנגשים אל ה' הקריב קרבנות“ על „הבכורות שהעבודה בהם“ — ראה הערה 23 בשה"ג) אלא שעי"ז ניתוספה ג"כ מעלה בהאדם] דרגא בהאדם — „לקדשו“; גם כהונה זו היא (לאחרי שנכנס לכהונה) שם התואר זורעו של אהרן לאחר החינוך בימי המי' לואים (ע"ד המבואר לעיל הערה 19 בנוגע לכהונה בכלל), וקודם שנתחננו אינם נק' ראים „כהנים“ בנוגע לענין זה. וראה לקמן הערה ה' (בשה"ג) להערה 28.

ועפ"ז יומתק לשון „לכהנו“ (בוא"ו) — שמשמעותו הוא (כנ"ל הערה 17) שהאדם יהי' כהן, אף שלשון כהונה (כאן) ענינה שירות — כי גם זה נעשה דרגא וענין באדם. וכלשון רש"י „שיהא כהן לי“, וכן לקמן כט, לה „להיות כהנים“.

ולהנניסו בכהונה (ולא לעשותו כהן) — כי החידוש בלקדשו לכהנו לי הו"ע השירות, אלא שעי"ז בא במילא גם שם תואר לאדם (משא"כ לכהנו לי שבפסוק הקודם, שכל ענינה הוא תואר בהאדם — ראה לעיל הערה 19).

27) דלכאורה „אליך“ — מיותר. יתרה מזו — בסתירה לההמשך „לכהנו לי“.

דערע אידן: און מאַכן זיי פאַר (א) סוג פון) כהנים; און דערנאָך איז ער אָנגעזאָגט געוואָרן „לקדשו לכהנו לי“, אַז (לאחרי ווי זיי וועלן שוין זיין „כהנים“²⁵), זאָל ער זיי (דורך די בגדים¹⁸) הייליקן און אַריינברענגען אין כהונה¹⁹, אין „שירות“, ד. ה. אַריינפירן זיי אין דער עבודה פון כהונה.

עובדים את עבודת המקום*, הי' מקום לחשוב שמתוירים כו'. ועפ"ז יובן מה שרש"י מעתיק גם תיבת „וגם“, וכן ב' פירושו — „ואף“.

24) כלשון הכתוב „מתוך בני ישראל“. וע"פ מ"ש בפנים, יומתק מה שבפסוק ג' (וכן לקמן כט, א) לא נאמר „מתוך בני“ — כי ההבולה מבני' היתה כבר לפנ"ו.

25) ע"פ מ"ש בפנים, יומתק לשון רש"י (כט, לה) „לא נתמלאו ידיהם להיות כהנים ועבודתם פסולה“ — דלכאורה: זה שעבדו דתם פסולה, תוצאה ומסובב הוא מזה שאינם כהנים, ומכיון שכבר כתב „לא נתמלאו כו' כהנים“ הרי במילא שמעינן שעבודתם פסולה, ו"ל לרש"י להוסיף זאת בפירוש — אלא בזה מבאר שכונתו ב"לא נתמלאו כו' להיות כהנים“ הוא לענין השירות, מה שעבודתם פסולה, ומ"ש „להיות כהנים“ — ראה הערה הבאה.

26) וי"ל, שגם ענין כהונה „לשון שירות“ [שנעשתה ע"י הבגדים (וע"י ה' חינוך למילואים)], היא [לא רק ענין של

*) ואף שלכאורה הכתוב עצמו מבאר זה „הנגשים אל ה'“ — י"ל, שהוקשה לי לרש"י: הרי גם תיבת „הכהנים“ עצמה מובן שהם משרתים ונגשים לה', ומאי קמ"ל בהוסיפה „הנגשים אל ה'“? ולכן מפרש שהכתוב מחדש ב' ענינים (ובסדר דלא זו אף זו): וגם הכהנים (שם התואר, הם) הבכורות (שמעלתם היא רק זה) „שהעבודה בהם“ (גם שאינם עובדים בפועל, ואח"כ מוסיף חידוש גדול יותר) הנגשים אל ה' להקריב קרבנות (גם אלו הנגשים להקריב בפועל) אף הם לא יסמכו כו'.

ס'איז אָבער נאָך נײַט מובן:

(א) אויך ווען עס זאל נײַט שטיין „ואתה הקרב אליך“ נאָר בלויז „לכ-הנו לי“, וואָלט לכאורה געווען קלאָר דער פירוש פון ציווי. צוליב וואָס איז דער פסוק מדגיש „ואתה הקרב אליך“?

(ב) די קשיא איז נאָך שטאַרקער: די מעלה המיוחדת פון משה'ן איז דאָך באַשטאַנען (נײַט אין דעם ענין, הַכְהוּנָה, נאָר) אין אַנדערע ענינים, צו וועלכע כהנים האָבן לכאורה קיין שייכות נײַט. [און ווי געלערנט פריער אין פרשת יתרו¹⁶, אָז בלויז משה האָט געקענט עולה זיין בהר, אָבער „הכהנים גו' יתקדשו גו'“]. איז פאָר-וואָס זאל אויף „לכהנו לי“ געזאָגט ווערן „ואתה הקרב אליך“, וואָס ווייזט אָז דורך זייער ווערן כהנים וועלן זיי ווערן נאָענט צו מדריגת משה?

דערויף איז רש"י מפרש „לאחר שתגמור מלאכת המשכן“:

ווען אהרן ובניו וואָלטן געוואָרן כהנים פאָרן גמר מלאכת המשכן, אָפּי-לו אויב זיי וואָלטן מקריב געווען קרבנות (ווי די בכורים וואָס האָבן געטאָן די עבודה, כאָטש ביי זיי איז נײַט געווען קיין בגדי כהונה), וואָלט טאַקע דערויף נײַט געקענט געזאָגט ווערן „ואתה הקרב אליך“, וואָרום אויך די „כהנים הנגשים אל ה' — להקריב קרבנות“¹⁷ זיינען געווען אַ „מחיצה לעצמם“ און האָבן נײַט גע-טאַרט צוגיין (נײַט נאָר צום אָרט וואו משה איז געשטאַנען, נאָר) אָפּילו צום

זאָל זיי דערנענטערן צו זיך — איז עס ווייל משה איז שוין דאָן געווען אַ כהן¹⁸. און דערפאַר האָט עס דער אויבערשטער געזאָגט „ואתה הקרב אליך את אהרן ואת בניו גו' לכהנו לי“, אָז ער זאל דערנענטערן אהרן ובניו צו זיך, אָז אויך זיי זאלן זיין כהנים¹⁹.

(28) ראה רש"י פרשתנו כט, כד: „ומשה כהן“. ולא מסתבר לומר (ע"ד הפשט) שנעשה כהן רק למשך ימי המילואים (היינו שנעשה ולא ניתנה לו כהונה — רש"י שמות ד, יד — ואח"כ ניתנה לו למשך ימי המילואים ואח"כ שוב נלקחה ממנו!) — ומסתבר שלאחר ימי המילואים פסקה ממנו כהונה. ובלאה"כ משמע כן — שהרי נטילה כהונה ממש קשורה בהוא (אהרן) יהי כהן — רש"י שם, וזה התחיל בסוף ימי המילואים. או י"ל דס"ל כהמ"ד (זבחים קב, א) שלא פסקה כהונה אלא מזרעו של משה. ומ"ש רש"י (שמות שם) „ואתה לוי“, כוונתו בנוגע לסימום שם „בניו יקראו על שבת הלוי“*. ומ"ש רש"י (אמור כא, כב) „שהותרו לזר שאכל משה בשר המילואים“ — כבר עמדו על זה מפרשי רש"י שם, עיי"ש*.

וראה לקריש חלי"ב ע' 28 ואילך.

(29) ראה ע"ד רב"ע כאן.

(*) ראה בארוכה לקריש חכ"ו ע' 2 (הערה 16). בביאור פרש"י (שמות א, כא) „בתי כהונה ולוי“ — ששניהם (כהונה ולוי) קאי על משה (שהרי אהרן נולד לפני שותחזין את הילדיס). וכוונתו בכהונה ולוי — הוא — למשה ולבניו, או לשני זמנים שהיו במשך עצמו, וממה שמקדים כהונה ללוי מוכח שהי' כהן גם לפני ימי המילואים.

(**) ואולי י"ל, שכהונת משה, מכיון ששימש בחלוק לבן, לא הי' בה הענין דלקדשו לכהנו לי' ולכן נחשב לזר לגבי כהונה זו (ראה לעיל הערה 22). ועפ"ז יומתק הקס"ד שבעל מוס מותר באכילת קדוה"ק (אף שפשוט שזר שאינו מזרע אהרן אסור בהם), כי גם בע"מ, אף שהוא פסול לעבודה (שירות), יש בו התואר דכהונה, ולא לקדשו לכהנו לי' לשון שירות.

(30) יט — כב, כד.

(31) ראה רש"י שם, כב. וראה לעיל

הערה 23 בשוה"ג.

„שימש“³⁸. איז אמת טאָקע, אָז אהרן'ס כוונה ביי „ויבן מזבח“ איז געווען בכדי „לדחותם“³⁹. אָבער בפועל האָט ער דאָך געבויט דעם מזבח „לפניו“, פאַר דעם עגל — היינט ווי האָט ער דערנאָך געמעגט טאָן די עבודה אין משכן?⁴⁰

אָבער לפי הנ"ל, אָז אהרן ובניו זיינען געוואָרן כהנים ערשט לאַחר: גמר מלאכת המשכן, ווערט עס פאַר-ענטפערט בפשטות: דער דין פון כהן ששימש לעז' כו' איז דוקא אויב אין דער צייט ששימש איז ער געווען אַ כהן, און וויבאַלד אָז בעת'ן בויען דעם „מזבח לפניו“ איז נאָך אהרן קיין כהן ניט געווען, איז ער ניט געווען אין כלל פון „כהן ששימש כו'“.

ה. פון די ענינים פון „יינה של תורה“ וואָס אין דעם פרש"י:

כשם ווי משה רבינו. כאָטש ער איז געווען דער רועה פון אַלע אידן פון זיין דור, און אויך פון אַלע שפעטער-דיקע דורות⁴¹, איז ער פונדעסטוועגן נצטווה געוואָרן „ואתה הקרב אליך

אָרט וואו אהרן איז געשטאַנען“⁴². אָבער „לאַחר שתגמור מלאכת המשכן“, וואָס די כהנים וועלכע טוען די עבוי-דה גייען דאָך אַריין אין משכן, אין דעם אָרט וואו משה פלעגט אַריינגיין הערן דעם דיבור השם⁴³; איז הגם אָז צום ווערן ראוי צו טאָן די עבודה בפועל האָט מען געמוזט אַנקומען צו די בגדי כהונה (כנ"ל ס"ה). וויבאַלד אָבער אָז אויך דער „לכהנו לי“ פאַר דעם איז דאָך ענינו ומעלתו⁴⁴ צו טאָן די עבודה אין משכן (מער ניט וואָס ס'האָט געפעלט דער ענין בפועל — ובדוגמת כהנים איצטער, אָדער — איידער זיי זיינען נתחנך געוואָרן ל-עבודה), ווערט דערפאַר געזאָגט אויף דעם „ואתה הקרב אליך“.

ז. ע"פ הנ"ל, אָז אויך דער „לכ-הנו לי“ — וואָס מיינט דער עצם ענין הכהונה — איז געוואָרן ערשט „לאַחר שתגמור מלאכת המשכן“, וועט ווערן פאַרענטפערט אַ קשיא בדיון:

דער דין איז, אָז אַ כהן ששימש לעז' טאָר ניט משמש זיין אין מק-דש⁴⁵. ווערט דאָ די שאלה: אהרן האָט דאָך געבויט אַ מזבח פאַר דעם עגל⁴⁶ [וואָס שיטת רש"י⁴⁷ איז, אָז ביים בויען אַ מזבח פאַר דעם אוי-בערשטן דאַרף זיין „תחלת עשייתו לשמי“, און לויט דעם קומט אויס, אָז דאָס בויען אַ מזבח איז אַן ענין פון

38) בדוגמת שחיסה, דאף שכשירה בור, מ"מ לדעת רב ששת (מנחות שם) גם כש' שחט לעז' אין קרבנו ריח ניחוח. ואפילו לדעת ר"ג שם, הרי כתב הרמב"ם (הל' ביאת מקדש פ"ט הי"ג) שגם השוחט לעז' ואפילו בשוגג — לכתחלה לא יעבור.

39) רש"י תשא שם.

40) ואף שהדין דלא ישמש כו' הוא מדברי קבלה, שנתחדש לאחר זמן — הרי פשוט שח"ו לומר על אהרן הכהן שהי' בו ענין כזה שלאחר זמן יהי' כהן נפסל על ידו. ולהעיר ממחול' ש, מלבישן לעת"ל' (יומא ה, ב) וראה ג"כ סנה' (צ, ב), ועוד.

41) ראה זח"ג רעג, א. וראה גם תניא פמ"ד: אפס קצוה . . מאיר לכללות יש-ראל בכל דור ודור כו'.

32) רש"י שם, כד.

33) תרומה כה, כב. רש"י שם.

34) ראה לעיל הערה 19.

35) מנחות קט, א. וכ"ה גם בדרך ה'

פשוט, שהרי דין זה יליף שם מקראי. וראה

רש"י מ"ב כג ט.

36) תשא לב, ה.

37) יתרו כ, כא.

האט זיי מקרב געווען און דערהויבן ביז „אלין“, געגעבן זיי דינע כחות און זיי אריינגענומען אין דעם „חיל ה'“ „כדי זיי זאלן מפיץ זיין תורתו וכו' צו אלע אידן (ווי די כהנים, וואס דורך „הקרב אלין“, האבן זיי באקומען דעם כח פון משה'ן צו טאן די עבודה פאר כל ישראל).

און וויבאלד אז אלע ענינים זיינען בהשגחה פרטית, ובמיוחד ווען עס האנדלט זיך וועגן בני ישראל, און די השגחה פרטית האט אויסדערוויילט אט די אידן צו ווערן דעם רבי'נס תלמידים וכו', מיט וועלכע ער דארף זיך אפגעבן ביחוד ע"פ תורה¹, קומט דאך במילא אויס, אז דער „ואתה הקרב אלין“ איז ע"פ ציווי ה' (ב' דוגמת „ואתה הקרב“ ביי משה רבינו).

ט. זיינען אבער פאראן אזעלכע וואס טענה'ן, אז זיי האלטן נאך פאר דער עבודה פון „בגדי כהונה“ און „חינוך למילואים“ — ובפרט אז „ידע אינש בנפשי“, און ס'קען זיין אז ער איז דורכגעפאלן אין כו"כ ענינים און האט זיך ניט געפירט ווי עס פאסט פאר א תלמיד פון א נשיא ישראל — היינט ווי קען ער האבן א שייכות וקירוב צו משה שבדורו, בעת ער איז ר"ל „מחולל מן הכהונה“?

אויף דעם זאגט רש"י, אז אפילו א כהן וואס בפועל קען ער איצטער ניט טאן די עבודה [צי ווייל אים פעלט דער חינוך לכהונה, אדער ווייל ער איז א „בעל מום“ צי א „חלל“].

(50 לשון הרמב"ם סוף הלי שמיטה ויובל, וראה שם: ולא שבט לוי בלבד אלא כל איש ואיש כו', וראה שיחת שמחת תרסיא (נדפסה בטה"ש תש"ב ע' 141 ואילך) ע"ד היוצא למלחמת בית דוד, עיי"ש. (51 דאה לקו"ד שם.

את אהרן גו' מתוך בני ישראל לכהנו לוי" — „מתוך בני ישראל“ גופא האט ער (ע"פ ציווי ה') דערנענטערט צו זיך אהרן ובניו, אז זיי זאלן טאן (שפעטער, נאכן נתחנך ווערן בכהונה) די עבודה אין משכן פאר אלע אידן.

עד"ו איז אויך ביי „אתפשטותי“ דמשה שבכל דרא ודרא³³, די נשיאי ישראל „פון יעדן דור, ביז צו כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו, אז הגם ענינו של נשיא איז צו משפיע זיין פאר אלע אידן³⁴, ובלשון רש"י „הנשיא הוא הכל“ [וואס דערפאר ווערן זיי אנגעטרופן „ראשי אלפי ישראל“, בדוגמת א ראש, וואס ער איז משפיע חיות צו אלע אברים, ביז אפילו צו צפרנים³⁵].

איז אבער פאראן די הנהגה פון „ואתה הקרב אלין גו' מתוך בני ישראל“, אז צו די וואס גייען „בדרך ישרה אשר הורנו מדרכיו כו'“ האט דער רבי זיך אפגעגעבן ביחוד³⁶, ער

(42 ראה רש"י במדבר ג, יב: שיהיו ישראל שוכרין אותן כו'.

(43 זהר שם, תקו"ז תס"ט, ועוד.

(44 ראה תקו"ז שם: בכל צדיק וחכם.

וראה גם ב"ר פנ"ו, ז.

— ומ"מ ישנו ה"א אתפשטותא כו' גם בכאו"א מישראל (ראה בהוסמן בהערה 41), וכמ"ש בתקו"ז שם — „עד שתין רבוא“ (היינו כללות הדור — ראה שם ובזהר שם) — וי"ל שעי' ה"צדיק וחכם“ נמשך אח"כ בכל ישראל.

(45 ראה בארוכה לקו"ש ח"ד ע' 1050

ואילך ע' 1315.

(46 חקת כא, כא. — להעיר מרמב"ם הלי מלכים (פ"ג ה"י): לבו (דמלך) הוא לב כל קהל ישראל — ראה לקו"ש תיש ע' 133 הערה 59, וראה לקו"ש ח"ט ע' 165 ואילך, ח"ג ע' 135 ואילך.

(47 ראה תניא פ"ב.

(48 אגה"ק סכ"ז.

(49 ראה לקו"ד ח"ב רצא, א, וראה גם אגה"ק סו"ט וך וביאורו.

וועסטו — וויסנדיק ווער דו ביסט —
קענען פועל זיין אויף עם?!

דערויף זאָגט רש"י „לאחר שתגמור
מלאכת המשכן": משה רבינו האָט
שוין פאַרענדיקט די מלאכת המשכן
פאַר יעדער אידן און אויפגעטאָן דעם
„ושכנתי בתוכם, בתוך כאו"א מיש-
ראל"⁵⁴; וואָס מען מאַגט פון דיר
איז אויפצוטאָן אין דעם צווייטן אידן
ניט אַ נייעס ענין, נאָר מגלה זיין
דעם „משכן" וואָס איז שוין פאַרטיק
בתוכו (און אויך דאָס, דעם גילוי ה'
משכן, דאַרפסטו טאָן ניט מיט דיינע
כחות נאָר בכחו של משה, כנ"ל ס"ח).

און דעריבער איז אַ דבר ברור,
אַז אויב נאָר דו וועסט זיך ניט לאָזן
פאַרפירן פון די פיתויי היצר און טאָן
דיין תפקיד, וועסטו זיכער מצליח זיין,
אין דיין אַרבעט. ביז צום מגלה זיין
דעם משכן דאקרי מקדש⁵⁵ וואָס ביי
יעדער אידן.

וואָס דאָס וועט ממהר זיין און
מקרב זיין דעם גילוי פון דעם מקדש
(הכללי) כפשוטו (דער בית המקדש
השלישי), וואָס אויך דער מקדש איז
שוין פאַרטיק און ער דאַרף בלויז
אַראַפּקומען און נתגלה ווערן למטה⁵⁶,
בביאת משיח צדקנו, בקרוב ממש.

(משיחת ש"פ תצווה תשכ"ז)

איז ער סיי ווי אַ כהן, און משה גיט
אים זיינע כחות, וואָרום אויך לגבי
אים שטייט „ואתה הקרב אליך".

— ווערן אויס „כהן" קען ער ניט;
דאָס איז לגמרי ניט תלוי אין זיין
בחירה. זיין בחירה באַשטייט נאָר אין
דעם, צי ער זאל ממלא זיין תפקידו,
אַדער ח"ו ניט. אָבער זיין תפקיד
ליגט אויף עם!

ובמילא האָט ער דעם זכות און די
אחריות צו [מתקן זיין זיינע „מומים",
אַראַפּנעמען דעם „חילול", אַנטאָן די
„בגדי כהונה" וכו', און] טאָן די עבודה
— ביז צו טאָן די עבודה פאַר אַלע
אידן, דורך ברענגען צו זיי דעם אור
פון תומ"צ צוזאַמען מיטן מאור שב-
תורה, און מאַכן אויך זיי פאַר „כהנים".

י. דער יצה"ר איז דאָך אָבער אַ
„קלוגינקער"⁵⁷, טוט ער זיך אָן אין
אַן איצטלא פון „ענוה" און הויבט אָן
אינ'טענהן: דו זאָגסט דאָך אַליין אַז
דו האָסט נאָך גענוג אַרבעט מיט זיך
אַליין — סיי אין „סור מרע", אויס-
היילן די מומים און באַפרייען זיך פון
חילול; און סיי אין „ועשה טוב", אַנ-
טאָן די בגדי כהונה און נתחנך ווערן
לכהונה — איז אויב „סמוך לפלטין
שלך לא כבשת"⁵⁸, היינט ווי קענסטו
טראַכטן וועגן אַ צווייטן אידן? ווי

52) ראה היום יום ע' סד.

53) תוד"ה כיבוש יחיד — ע"ז כא, א.
מספרי ס"פ עקב. וראה גם סנה' ית, א
וש"ג (בנוגע להלכה): קשוט עצמך ואח"כ
קשוט אחרים.

54) נסמן בלקו"ש ח"ג ע' 906.

55) עירובין ב, א.

56) רש"י ותוס' סוכה מא, סע"א. רש"י
ר"ה ל, סע"א. זח"א כח, א. ועוד. וראה
גם תנחומא נח, יא. ועוד.

תצוה ב

אויף אים מקריב זיין? דעריבער איז רש"י מוסיף „בלבד, ולא לעבודה אח-רת“, אַז מיט „קודש קדשים“ מיינט ניט דער פסוק צו זאָגן דעם חיוב וואָס אין דעם, נאָר די שלילה, אַז ער איז מקוֹדש נאָר פאַר די קדשים, און ניט פאַר אַן אַנדער עבודה.

ואעפֿ"י אַז אויך אין דעם איז קיין חידוש ניטאָ; אויך דאָס געפינט מען שוין פריער: — און בפירוש: „לא תעלו עליו קטרת וזה וגו'“ — פונדעסטוועגן חזר'ט עס איבער דער פסוק נאָכאַמאָל, בכדי צו מוסיף זיין נאָך אַן עשה אויף דעם וואָס וועט מקריב זיין אויפן מזבח הפנימי אַנדערע קרבנות, אַז ער זאָל עובר זיין ניט בלויז אויפן לאו „לא תעלו גו'“, נאָר אויך אויף נאָך אַ ציווי (אויף דער עשה „קדש קדשים“, לאו הבא מכלל עשה: עשה).

ב. לויט דעם פירוש איז אָבער ניט מובן:

(א) פון דעם לשון הפסוק „קדש קדשים“ שים הוא לה"י איז משמע, אַז אויך דער וואָרט „קדשים“ באַצייט זיך צום מזבח אַליין (אַז דער מזבח איז קדש קדשים צום אויבערשטן), אָבער לויט רש"י'ס פירוש „קדש — קדשים“, אַז דער מזבח איז מקודש צו „קדשים“, איז דאָך ניט גלאַטיק דער סיום הכתוב „לה"י“?

(ב) וויבאַלד אַז מיט זיין פירוש „המזבח מקודש כו'“ איז רש"י מפרש די ווערטער „קדש קדשים“, אַז דער

א. בסיום הסדרה — וואו עס רעדט זיך וועגן דעם מזבח הפנימי, און דער פסוק זאָגט „קודש קדשים הוא לה"י“ — שטעלט זיך רש"י אויף „קודש קדשים הוא“ י און איז מפרש: „המזבח מקודש לדברים הללו בלבד ולא לעבודה אחרת“.

בפשטות לערנט מען די רש"י, אַז רש"י וויל דאָ באַוואַרענען: דער מזבח ההב איז דאָך געשטאַנען אין היכל: און ניט אין קדשי קדשים, און ממילא איז אויך זיין קדושה ניט געווען די קדושה פון קדשי קדשים — איז ווי זאָגט מען אויפן מזבח „קדש קדשים“?

דערפאַר לערנט רש"י „המזבח מקודש לדברים הללו“, אַז קדש קדשים מיינט ניט אַז דער מזבח האָט די קדושה פון קדש קדשים, נאָר דער פירוש איז: „קודש“, אַז די קדושה פון מזבח איז — פאַר די „קדשים“ וואָס ווערן אויסגע-רעכנט פריער אין פרשה.

היות ווי עס שטעלט זיך אָבער דע-רויף די שאלה: וואָס איז דער חידוש אין דעם; דאָס איז דאָך מובן מעצמו אַז דער מזבח איז מקודש צו ברענגען אויף אים די קרבנות וועלכע מ'דאַרף

(1) כ"ה בדפוס ראשון. וכן הובא גם ברא"ם.
(2) פרשתנו ל, ו.

(3) והרי פשוטות ה' מכריחה ההפרש בין הקדושה שב„קדש“ להקדושה שבה„קדש הקדש“ שים. ונאמר והבדילה הפרוכת לכם בין הקדוש ובין קדש הקדשים (תרומה כו, לג). ועד כדי כך שאפילו כהן גדול אסור להכנס בו כ"א ביוהכ"פ ובתנאים מיוחדים (ר"פ אחרי ובפרש"י. וראה גם פרש"י לעיל כט, ל).

(4) פרשתנו ל, ט.

(5) ראה פירש"י שמיני יא, ג.

(א) לפי פשוטו של מקרא אין מובן איך אן רש"י פירש אן "קדש קדש" שים גוי" גייט אויפן מזבח אין ניט אויף אהרן, וואָרום די גאַנצע פרשה יי רעדט דאָ וועגן דעם מזבח יי, ניט וועגן אהרן. און "וכפר אהרן גוי", איז דאָ בלויז אַ פּרט אין דיני מזבח — האָט דאָך ניט קיין אָרט אין פשוטו של מקרא אן די תורה זאָל דאָ, אין פרשת המזבח, מבאר זיין די מעלה פֿין אהרן יי.

(ב) ווען רש"י זאָגט "מקודש לדב-רים הללו כו" — אויך אן דעם וואָרט "המזבח", ווייס מען שוין ממילא אן "קדש קדשים" גייט אויפן מזבח און ניט אויף אהרן, איז דאָך הדרא קושיא לדוכתא: וואָס איז רש"י אויסן מיטן צוגעבן דעם וואָרט "המזבח"?

ד. נוסף צו די דייקים הנ"ל וואָס בפירוש רש"י דאָ אויפן אָרט, איז דאָ אויך שווער פֿין אַנדערע ערטער:

דער לשון "קדש קדשים" שטייט שוין פריער אין דער סדרה יי בשייכות צום מזבח החיצון (וואָס זיך קדושה איז, כמובן, אַ קלענערע ווי די קדושה פֿון מזבח הפנימי), און דאָך שטעלט זיך דאָרט

שם, יד ולא כבני משה שיקראו על שבת הלויי, וראה גם רש"י קרח טז, ג והל, וכן בנוגע ליוה"כ (ראה הערה שלפניו), לא נמצא בכתובים שנקרא "קדש קדשים". (10) וגם בפסוק זה עצמו, פ"י "קרנותיו" הוא קרנות המזבח וכן "עליו" קאי על המזבח.

(11) וכהתחלתי, וועשית מזבח" — ע"ד "ועשו ארון" (תרומה כה, י) ובכל "אהל מועד וכליו".

(12) או המעלה דיוה"כ, כי כל ענין יו"כ נזכר כאן רק בדרך אגב בנוגע לדיני המזבח, ובפרט שבכתוב נאמר רק "אחת בשנה" ואינו מפרש זמנו.

(13) כט, לו, וראה גם פ' תשא ל, כט: "והיו קדש קדשים" וקאי על כל כלי המשכן (גם מזבח העולה וכיור שהיו בחצר המשכן).

מזבח איז מקודש בלויז פאַר די קדשים וואָס שטייען פריער — האָט דאָך רש"י געדאַרפט שרייבן "המזבח מקודש לקדשים הללו כו", פאַרוואָס איז ער מש-בה און זאָגט "לדברים הללו"?

(ג) רש"י חידוש איז דאָך בלויז בנוגע צום פירוש פֿון "קדש קדשים", אָבער אן אָט-די ווערטער באַציען זיך צום מזבח — וועגן וועמען עס רעדט די גאַנצע פרשה — איז דאָך אַ דבר הפשוט. האָט ער לכאורה געדאַרפט מפ-רש זיין בלויז דעם מיין פֿון "קדש קדש" שים" (מקודש לדברים הללו כו") — אָבער רש"י זאָגט "המזבח מקודש כו", וואָס איז ער מוסיף מיטן וואָרט "המז-בח"?

ג. בנוגע צו דער דריטער שאלה, האָט מען געקענט לכאורה פאַרענטפערן:

עס זיינען פאַראַן מפרשים, וואָס לער-נען אן "קדש קדשים הוא לה" גייט ניט אויפן מזבח, נאָר אויף אהרן: הת-חלת הפסוק איז דאָך "וכפר אהרן גוי", און אויף אים (אויף אהרן) איז ער מסיים "קדש קדשים הוא לה". און ווי עס שטייט אין דברי הימים: "ויבדל אהרן להקדישו קדש קדשים".

קען מען אָבער ניט זאָגן אן רש"י'ס כוונה מיטן "המזבח", איז צו שולל זיך אָט-דעם פירוש — ווייל "

(6) מלבי"ם עה"פ.

(7) א כג, יג.

(8) או: לשלול הפירוש (דברי שאול — הובז בתו"ש עה"פ) ש"קדש הקדשים הוא" קאי על יוה"כ"פ — "אחת בשנה".

(9) ונוסף לזה: לפי הפירוש ש"קדש קדש" שים" קאי על אהרן, מוכרח לומר ש"קדש קדשים" קאי על קדושת כה"ג, שהרי "אין עבודת יוה"כ"פ כשרה אלא בו" (רש"י לעיל כט, ל), ובפשוטו, "ויבדל אהרן גוי" הוא זבניו עד עולם" קאי על כל בני אהרן שנבדלו לכהונה, וכהמשך הפסוקים (דה"י

בא ביידן קען מען דאך טייטשן מקודש
פון די יריעות כו"י ?

ה. איז דער ביאור אין דעם :
וואָס רש"י אין שווער אין "קדש קד"
שים הוא" פון אונזער פסוק אין (ניט
ווי אזוי ס'איז שייך צו זאָגן אויפן מז'
בה "קדש קדשים", נאָר אדרבה) : צו-
ליב וואָס דאָרף דער פסוק זאָגן אז ער
איז "קדש קדשים" — דאָס איז דאָך
מובן מעצמו, ובמכש"כ פון מובח החי-
צון ?

און אויף דעם ענטפערט רש"י, און
מיט די ווערטער "קדש קדשים" גיט דער
פסוק אַ טעם אויף דעם איסור "לא
תעלו גו'": וויבאלד אַז ער איז "קדש
קדשים" (צווישן "קדשים" גיפא איז
ער "קדש" — ער איז הייליקער פון
אַנדערע קדשים, אפילו פון דעם מובח
החיצון), דעריבער איז ער מקודש נאָר
"לדברים הללו" (קטרת און מתן דמים
פון חטאת הכפורים) אין מען טאָר ניט
טאָן אויף אים קיין אַנדער עבודה, בכדי
ניט צו מוריד זיין אים פון זיין קדושה.

אין דערפאר זאָגט רש"י "לדברים
הללו" און ניט "לקדשים הללו" —
ווייל דער וואָרט "קדשים" פון פסוק
באָצייט זיך (ניט אויף קטרת און מתן
דמים ווי מ'קען לערנען בהשקפה ראשונה,
נאָר) אויפן מחב, און ער איז "קדש
קדשים".

אין דערפאר זאָגט רש"י "המובח מקו'
דש כו'", בכדי צו מדגיש זיין דעם
חידוש וואָס דער פסוק טוט אויף מיט
זיין געבן דעם טעם "קדש קדשים" אויפן
איסור "לא תעלו גו'": דאָס איז ניט
אַ טעם בעלמא, נאָר דער טעם איז אויך
אַ גדר אין דעם איסור "לא תעלו", אַז

ניט רש"י צו מפרש זיין דעם לשון
"קדש קדשים".

און אפילו און מען וועט בדיוחק איינ-
לערנען אַז רש"י מיט זיין פירוש דאָרט
"ומה היא קדושתו — כל הנוגע במובח
יקדש כו'", מיינט צו מפרש זיין אויך
דעם לשון "קדש קדשים" — אַז דער
"קדש" (קדושה) פון מובח איז פאַר "קד-
שים", ד. ה. צו הייליק מאַכן "כל הנוגע
גי'".

— איז אָבער ווייטער אין פ' במד-
בר כ"י, זאָגט רש"י בפשטות אַז אַלע כלי
המשכן (וואָס זיינען געווען במשא בני
קהת), אַריינגערעכנט אויך "המובחות"
(מובח הפנימי און מובח החיצון), הייסן
"קדש הקדשים" המקודש בכלל (וואָס
דער טעם דערפון איז פאַרשטאַנדיק :
מצד דעם וואָס זיי זיינען הייליקער פון
די יריעות און קרשים וכי' — די משא
פון בני גרשון אין בני מררי).

איז דאָך ניט מובן : וואָס קוועטשט
רש"י דער לשון "קדש קדשים" פון
אונזער פסוק וואָס שטייט ביי מובח
הפנימי, בשעת אַז דער לשון שטייט
שוין אפילו ביים מובח החיצון ? אויך :

14) ודחוק גדול לפרש כן, כי נוסף
על זה שבפרשתנו שם מעתיק רש"י
לפי רוב הדפוסים, מה שאין כן בדפוס
ראשון) רק "והי' המובח קדש" ואינו מעתיק
"קדשים" (ובפ' תשא שם מפרש הוא את
פירושו (לפי כל הדפוסים) על "וקדשת
אותם" — באם כונת רש"י היתה ש"קדשת
קדשים" קאי לא על המובח עצמו (ורק שהוא
קדוש לקדש את כל הנוגע בו), הו"ל לרש"י
לכתוב זה בפירושו. ובפרט שמפשטות לשונו
(בפ' תשא שם) "משיחה זו מקדשתם לה'ות
קדש קדשים" משמע ש"קדש קדשים" קאי
על הכלים עצמם (ומה שמפרש "ומה היא
קדושתם כל הנוגע כו'", הוא לפרש במה
קדושתם מתבטאת — דאל"כ, מהו החידוש
שבכתוב (ועי' המבואר לקמן סעיף ה').
14*) ד. ה. וראה גם רש"י שם פסוק טו.

15) ופשיטא שאין לחלק בזה בין "קדש
קדשים" לבין "קדש הקדשים".

ו. אין רש"י זיינען דאך פאראן אויך „ענינים מופלאים“¹⁶, אויך פון אנדערע חלקים שבתורה — זעט מען עס דא, ווי דורך רש"י'ס פירוש „המזבח מקדש כו“ ווערט פארענטפערט א קשיא אין חלק ההלכה שבתורה. ובהקדים:

דער לאו „לא תוכל לאכול בשעריך מעשר דגנך תירושך ויצהרך“¹⁷ ווערט גערעכנט אין מנין המצות פאר דריי באזונדערע לאוין¹⁸: מען טאר ניט עסן חוץ לירושלים — מעשר שני של דגן; מעשר שני של תירוש; און מעשר שני של יצהר, און ווען איינער עסט מעשר שני פון דגן, תירוש און יצהר (חוץ לירושלים), קומט אים דריי מאָל מל-קית¹⁹.

אנדערש איז דער לאו „את כספך לא תתן לו בנשך ובמרבית לא תתן אכ"לך“²⁰, וואָס ער ווערט גערעכנט²¹ במנין המצות נאר פאר איין לאו (און ווען ער וואָלט ניט געווען קיין „לאו שניתן להשבוח“ און עס וואָלט אויף אים געקומט מלקות²² — וואָלט גע"קומט אויף אים בלויז איין מאָל מלקות²³).

- 16) של"ה במס' שבועות טלו (קפא, א).
 17) ראה יב, יו.
 18) בספחמ"צ להרמב"ם שרש ט' ובלאוין קמא"ג (ולדעת הרמב"ן (בשרש ט') — בלאו אחז).
 19) כריתות ה, סע"ב. רמב"ם בספחמ"צ שרש ט', ל"ת קמג ובהל' מע"ש פ"ב ה"ה.
 20) בהר כה, לו.
 21) בספחמ"צ להרמב"ם ל"ת רלה.
 22) ראה רמב"ם הל' מלוה ולוה פ"ד ה"ג.
 23) ראה ספחמ"צ הנ"ל שרש ט': ומה שביארו שהוא חייב אחת על הכל נמנה אותו מצוה אחת.

וכן לאידך גיסא, גט על „קטרת“ נאמר כאן „לא תעלי“ — לכן מפרש ש„עולה“ היא רק של בהמה ועוף.

ער איז פארבינדן (ניט מיט דער העלאה פון קטרת זרה, עולה א.א.וו., נאר) מיט קדושת המזבח*²⁴: מען טאר ניט מוריד זיין דעם מזבח פון זיין קדושה.

(15*) לכאורה אפשר להקשות: (א) מכיון שהאיסור בכלום הוא לפי שהם „עבודה אחרת“ — זרים למזבח, למה נאמר „זרה“ גבי קטרת דוקא, והול"ל „זרה“ לאחרי „נסך“ או קודם „קטרת“? (ב) למה הוצרך הכתוב לפרט — קטרת (זרה), עולה ומנחה ונסך — דהול"ל לקצר „לא תעשו עליו קרבנות זרים“ (או כו"ב) ויתאים למ"ש במזבח החיצון: וזה אשר תעשה גוי כבשים גוי ועשרון גוי ונסך גוי?

אבל — כבר תירץ רש"י קושיות אלו בפירושו בפסוק שלפניו במש"כ „לא תעלו עליו — על מזבח זה. קטרת זרה — שום קטורת של נדבה כולן זרות לו חוץ מזו. ועולה ומנחה — ולא עולה ומנחה, עולה של בהמה ועוף ומנחה היא של לחם“. דלכאורה מאי קמ"ל רש"י בכ"ו? ולמה העתיק גם „ולא תעלו“ אף שמפרש רק „עליו“? ולמה לא פ"י מה זה עולה ומנחה — כשהוזכרו לפני זה? ועוד.

וכונת פרש"י (עכ"פ בקיצור): לא תעלו עליו — על מזבח זה. קטרת זרה (וקשה כיון זרה היא בודאי בכ"מ אסורה. ומתוך דאדרבה קודש היא אלא שהיא נדבה ולכן זרות לו. ועפ"י קשה דא"כ כל המנויים בכתוב „זרה“ הם. ומתוך שהכונה ב„זרה“ הוא (לא לטעם האיסור, כ"א) להקטרת עצמה. דמכיון שישנה קטורת שמוותרת להעלות עליו, הוצרך הכתוב לפרש „קטרת זרה“. וזהו גם הטעם מה שהכתוב אינו כולל „קטרת“ יחד עם עולה ומנחה — כי חלוקים הם: האיסור בקטרת הוא דוקא ב„זרה“, משא"כ „עולה ומנחה“ אין בהם צד היתר. וכיון שמוכרח לפרט קטרת (סמיים) בפ"ע, מפרט ג"כ שאר הסוגים* בפ"ע: עולה** (בהמה ועוף) ומנחה (לחם) ונסך.

(*) ואינו מפרט חטאת וכו' — כי אינו סוג בפ"ע. ואיסורי פשוט — במכש"כ מעולה.

(**) ועוד ענין בזה: מכיון שגם על „עולה“ נאמר (לעיל כט, יח) „והקטרת“,

ולכאורה, אדרבה: ביי "מעשר דגנך תירושך ויצהרך" שטייט בלויז איין מאל "לא"; און ביי נשך ותרביית שטייט צוויי מאל "לא" (את כספך לא תתן לו בנשך ובמרבית לא תתן אכלך). היינט פארוואס ווערט ער גערעכנט בלויז ווי איין לא? — שטייט דער טעם דערויף: "ווייל אי אתה מוצא נשך בלא תרביית ולא תרביית בלא נשך" זיי נען נשך ותרביית איין ענין: ובמילא זיינען די צוויי אהררות (די צוויי מאל "לא") איין ציווי, נאך דער זעלבער ציווי ווערט איבערגע'חזרט צוויי מאל לחיזוק הענין: און ווי דער כלל: ביי "לא תעשה" (ועד"ז ביי מצות עשה) אָ ווען איין און דער זעלבער איסור שטייט אין תורה כמה פעמים, כאַטש אָן ביים עובר זיך אויף אים איז מען עובר "על אֶז הרות רבות", רעכנט ער זיך (במנין המצות) פאַר איין לא. ווייל ס'איז דער זעלבער ענין.

איז די הסברה אין דעם: דער איסור "לא תוכל לאכול בשע" ריך גו" איז (ניט אויף דער כללות הפעולה פון אכילת מעשר שני חוץ לחומה, נאָר) אויף אכילת מעשר דגן, מעשר תירוש און מעשר יצהר. [וכד' מוכח פון דעם וואָס דער פסוק רעכנט אויס "דגנך תירושך ויצהרך" און ער איז זיי ניט כולל צוזאַמען מיטן לשון "לא תוכל לאכלם" ²⁸] און דערפאַר זיי נען זיי דריי באַזונדערע לאיין ²⁹.

ז. קען מען דערויף לכאורה פרעגן: אמת טאַקע אָן "נשך" און "תרביית", וויבאַלד זיי קענען ניט זיין איינער אָן דעם אנדערן, זיינען זיי "חדא מילתא" — וויבאַלד אָבער אָן דער פסוק רעכנט אויס אויך די פּרטים האסורים בנשך ותרביית און זיי זיינען פאַרשידן —

(24) ספּהמ"צ הנ"ל ל"ה ר"ה (מ"ב"ם ס.

ב).

(25) ובזוגמת "שעטנו לא יעלה עליך" ו"לא תלבש שעטנו" (קדושים יט, יט. תצא כב, יא), שאף שהם פעולות מתלקות, מ"מ מכיון שא"א ללבושה בלי העלאה — אין ההעלאה נמנית ללאו בפ"ע ואין לוקין עלי (בג"א ברש"י ד"ה נראה לי שהגבון כדברי הרב שא"א לוקין בו).
(26) ובזוגמת "לא הפאר אחרוך" ו"לא העולל אחרוך" (תצא כה, כ"א), שהם לאו אחד ורק שהאזהרה נכפלת במלות מתחלפות (רמב"ם ברש"י הנ"ל).
(27) ראה בארוכה ברש"י הנ"ל.

(28) מכות יח, רע"א. כריתות שם ואילך. רמב"ם בספּהמ"צ שרש ט' ומל"ת קמג ובהל' מע"ש שם.

(29) ברמב"ם שרש הנ"ל: "ואותן הלאוין שביארו שהוא חייב על כל אחד ואחד, הם שגמנו כל דבר מהם מצוה בפני עצמה". וכנראה שכונתו היא, שממה שביארו שחייב על כאו"א אנו יודעים שהאיסור הוא על הדברים הפרטים, וכמ"ש ברמב"ם שם "ידענו בהם שמות הרבה".

(30) ב"מ שם ואילך. רמב"ם הל' מלוה ולוה רפ"ה.

אין אפילו אז מען וועט שוין זאגן בנר-גע צו די ערשטע דריי פרטים, אז היות ווי זיי גייען אלע אריין אין „לא תעלו עליו“, איז דער איסור דערביי די כל-לות הפעולה פון העלאה על המזבח און ניט די העלאה פון קטורת, פון עולה אין פין מנחה

— איז דאך אבער בנוגע צו „נסך“, וואָס ער גייט ניט אריין אין „לא תעלו“ נאָר מען זאָגט אויף עס באַ-זונדער „לא תסכו עליו“³¹. דאָרף דאָך אַ ודאי אויסקומען לכאורה אַז ער איז אַ באַזונדער לאו: אייך לאו — העלאה על המזבח און אַ צווייטער לאו — ניסוך על המזבח [ובלשון המנחת חינוך³²: אכילת מזבח און שתיית מז-בח].

און לפועל זעען מיר, אַז אַלע מוני המצות — דער רמב"ם³³, דער סמ"ג³⁴, (יכן משמע דעת הרמב"ן³⁵) — רעכענען עס פאַר איין לאו³⁶?

איז די קשיא פרעגט דער מנחת חי-

כאילו כפל „ולא עולה כו“.

ועפ"י יל"פ מש"כ רש"י „ועולה ומנחה — ולא עולה ומנחה“ — היינו שכאילו כתוב עיה"פ ולא*.

(34) ובפרט שנאמר בו עוד פעם „לא“.

(35) מצוה קד.

(36) מל"ת שב. וראה גם בהל' כלי המקדש פ"ב הי"א.

(37) לאוין סי' רצה.

(38) שהרי בהשגותיו ובמל"ת לדעת הרמב"ן (שבסוף ספמ"צ להרמב"ם) אינו חילק בזה על הרמב"ם.

(39) הרלב"ג במירושו עה"ת עה"פ מונה אותם לשתי לאוין ומביא דעת הרמב"ם, ומסיים: ודעתו רחבה מדעתנו.

(* ברא"ם ושב"ח כאן, שכוונת רש"י „שמלת לא דרש"י דקרא משמש גם על עולה ומנחה“. אבל לפי"ז א"מ: א) מאי קמ"ל? ב) אי"כ הו"ל לרש"י לומר „ולא תעלו עליו עולה ומנחה“?

דער איסור איז אויף דער כללות ההל' ואה בריבית³⁷. און וויבאלד אז אין דער פעולה האסורה פון הלואה בריבית איז דאך קיין נפקא מינה ניט צי זי קומט דורך כסף, דורך אוכל אדער דורך כל דבר, רעכנט מען עס דעריבער פאַר איין לאו³⁸.

ח. עפ"י כל הבל האט לכאורה גע-דארפט אויסקומען לגבי דעם איסור „לא תעלו עליו קטורת וזה ועילה ומנחה ונסך לא תסכו עליו“, וואָס דער פסוק זאָגט ניט דעם איסור אין אַן אופן כללי „לא תעלו עליו קרבן זר“, נאָר ער איז מפרט פרטים: קטורת, עולה, מנחה און נסך — אַז מען זאל דאָס איינטיילן אין פיר³⁹ באַזונדערע לאוין (בדוגמת מע"ש דגנן, תירושך און יצהרדן).

(31) משא"כ ב"לא תוכל לאכול בשעריך מעשר דגנך תרומשן ויצהרדך“, י"ל, שהלאו הוא רק בג' מינים אלו. וראה מני"ח סוף מצוה תמד, שנסתפק בזה.

(32) ועפ"י תמורץ קושיית הלח"מ (בהל' מלוה ולוה שם) „אין למד רבינו מדברים אלו (שיש איסור נשך באוכל ורבית בכסף) דנשך ותרבית אחד“ — כי באם איסור הנשך הי' רק בכסף ואיסור הרבית רק באוכל, הי' בהכרח לומר שהם ב' לאוין שונים (גם במנין המצות), כבפנים.

וי"ל, שזהו ג"כ מה שלאחרי שכתב הרמב"ם „שנאמר את כספך . . כל דבר אשר ישך“, מוסיף: „ולמה נקרא שמו נשך מפני שהוא נושך כו“, ורק לאח"ו מסיים (הענין דנשך ומרבית אחד הוא“) „ולמה חלקן הכתוב כו“ — כי אף שני האיסורים דנשך ומרבית הם ב"כל דבר“, אכתי י"ל שהם ב' לאוין שונים מצד ה"נשך" וה"מר-בית"? ולכן מוסיף: שמה שנקרא נשך הוא „מפני שהוא נושך שמצער את חבירו ואוכל את בשרו“, שמנה מובן שא"א לנשך בלא תרבית ולתרבית בלא נשך.

(33) או עכ"פ בג' לאוין, דמכיון ש"עולה ומנחה" הוא מין מיוחד (שאין בו היתר כבקטורת — ראה לעיל הערה* 15) הי'

האיסור באשטייט אין ניט משנה זיין דעם הן — דעם מזבח פון דעם וואָס ער איז „מקודש לדברים הללו בלבד“, איז דאָך קיין נפקא מינה ניט דורך וועלכער עבודה מען איז מוריד דעם מזבח מקדשתו.⁴¹

ט. פון די ענינים פון „יינה של תורה“⁴² וואָס אין אינוער פירשײ:

דער חילוק צווישן מזבח הפנימי און מזבח החיצון איז מביאר אין חסידות יי. אַז מזבח החיצון איז בחי' מלכות דאצי"ל לות ווי זי קומט אַראָפּ אין עולמות בי"ע, וואָס דערפאַר איז ער געשטאַנען ניט אין היכל נאָר אין חצר (און אין בית המקדש — אין דער עזרה). און מזבח הפנימי איז בחי' תפארת דאצי"ל לות וואָס איז העכער פֿין צו יורד זיין אין בי"ע, אין דערפאַר איז דער מזבח געווען אין היכל.

און דאָס איז אייך דער טעם וואָס אייפן מזבח החיצון האָט מען מקריב געווען קרבנות און אייפן מזבח הפנימי

ניך * — און בלייבט ביי אַ „צע"ג“. אָבער לויט פירוש רש"י „המזבח מקודש כ"י" ווערט עס פאַרענטפערט בפשטות:

ווי געזאָגט, לערנט רש"י אַז דער פסוק גופא איז מסביר דעם טעם האיסור פֿין „לא תעלו גו' לא תסכו גו'“, אַז דאָס איז ווייל דער מזבח איז „קודש קד"ש שים“, ער איז „מקודש לדברים הללו בלבד ולא לעבודה אחרת“, איז דאָך פאַר שטאַנדיק, אַז דער איסור דאָ באַשטייט [ניט אין די פרטים — פֿין קטורת עולה ומנחה אין נסך, אָדער אָפּילו אין די פרטים פון אכילת מזבח און שתיית מזבח — נאָר] וואָס מען טוט אויף אים אַז ענין צי וואָס ער איז ניט מקודש. אין וויבאַלד אַז אין דער פעילה האסור רה פון טאָן אויף אים אַז „עבודה אחרת“ איז דאָך ניטאָ קיין נפקא מינה צי זי ווערט געטאָן דורך קטורת צי דורך נסך, רעכנט מען עס דעריבער פאַר איין לא"י (בדוגמת דעם איסור פֿין הלאוה ברי"בית).

ועפ"ז יובן וואָס דעם איסור „ולא לעבודה אחרת“ זאָגט דער פסוק ניט בפירוש, נאָר ער זאָגט עס אין די ווער טער „קודש קדשים“ וואָס פֿין דעם לערנט מען אָפּ — לפרש"י — „ולא לעבודה אחרת“ אין אַן אַיפן פון „מכלל“⁴³ הן אתה שמע לאו":

וואָלט דער גדר האיסור געווען דאָס וואָס מען טאר ניט טאָן אויף אים קיין אַנדערע עבודות, איז דאָ אַן אָרט צו זאָגן, אַז יעדער עבודה איז אַ באַזונדער דער איסור; וויבאַלד אָבער אַז דער גדר

^{39*} שם. — עיר ספרים הגנים בזה, נסגנו בברית משה לסמ"ג שם.

⁴⁰ ולהעיר מ'ל הרמב"ם בהל' כלי המקדש שם: „מזבח הזהב... מקטירין הקטרת... וואס מקריבין עליו דבר אחר ואם הקטיר כו" (וכאן מפרט פרטים).

⁴¹ רש"י לעיל יחרו כו. יב.

⁴² עיר י"ל בהלכה — ע"ד הפשט וע"פ פרש"י זה:

(א) קטורת זרה ועולה וכו' שהקריב על מזבח — דיום כאלו הקריב במקום שאינו מקודש (ובפרט שרש"י מזגיש — בלבד), ולכאורה זוהי סברת הקס"ד בזבחים (כו, טע"ב). וי"ל דכן היא גם להמסקנא שב עפמ"ב בשמ"ק שם דירדו אלא כו'.

(ב) מאכן בירור לחקירה האם יש בקדש קדשים גם מקדושת קדשים קלים (ונפק"מ בנווד מקדושת קדשים קלים (את"ל שאין בזה הבחינה הולך אחר לשון בנאיא) וכיו"ב). ובכל אופן — עדיין בספק האם יש בבהן מקדושת לוי (כיון שכהונה בכלל נבדלה מלווי) ועאכו"כ — היש בתרומת בעשר מקדושת מעשר.

ויש להאריך בכ"ו ואכ"מ.

⁴³ היום יום ע' כד.

⁴⁴ תו"ח שמות ד"ה ועשו לי מקדש (תמג, א ואילך — בארובה). דרמ"צ פו, ב.

עס: א איד, א נשמה בגוף, דארף זיך דאך עוסק זיך ניט נאָר אין לימוד התורה וקיום המצות נאָר אויך אין דבי רי רשות ווי אכילה ושתי, אָבער די דברי הרשות דארפן זיך ווי די משנה "זאָגט ״וכל מעשיך יהיו לשם שמים״ אָדער נאָך העכער " — ״בכל יי דרכיך דע־הו״.

קען מען דאָך מיינען, אָז וויבאלד אויך די דברי הרשות טוט ער ״לשם שמים״ (וואָס די אמיתית הפירוש פון ״לשם שמים״ איז, אָז זיך כוונה אין טאָן די דברי הרשות איז אינגאנצן לשם שמים אין ביי אים זיינען אין דעם ניט אַריינגעמישט קיין שום אַנדערע כוונות), און עאכ״כ ווען אין די דברי הרשות גופא " איז ביי אים דאָ דער ״דעהו״ (ידיעת אלקות) מעג ער במילא שוין טאָן די ענינים הגשמיים אויך בפנימיות הלב — זאָגט מען אויף דעם, אָז נאָך אַלעס דעם, וויבאלד זיי זיינען פאַרט ״מעשיך״ און ״דרכיך״ (מעשי

האַט מען בלויז מקטיר געווען קטורת (און קיין קרבנות האָט מען אויף אים ניט געטאַרט מקריב זיך), ווייל קרבנות איז דער ענין פון בירור רים, וואָס דאָס איז שייך נאָר אין עולמות ביע"ע (ווייל דאָרט איז דאָ די מציאות פון רע — דארף מען דע־ריבער מברר זיין דעם טוב פון דעם רע), אָבער אין אצילות איז ניט שייך קיין בירורים, ווייל דאָרט איז ״לא יגורך רע״. אין וואָס איז יע באַ־שטאַנען די עבודה אויפן מזבח הפנימי — אין קטורת וואָס ענינו איז (ניט בירורים, נאָר) התקשרות, מלשון ״בחד קטירא אתקטירא״ — אויף צו מוסיף זיין אין דער התקשרות צום אויבערשטן.

און אָזוי איז אויך אין די צוויי מד־ריגות פון ״מזבח החיצון״ און ״מזבח הפנימי״ שבאדם [וואָס אַלע ענינים פון משכן און מקדש זיינען אויך פאַראַן בנפש האדם]: ״מזבח החיצון איז בחי חיצוניות הלב״ און דאָרט איז שייך (און עס דארף זיך) די עבודה פון בירורים. משא״כ מזבח הפנימי איז בחי פנימיות הלב, וואו ס'איז ניט שייך דער ענין הבירורים, און די עבודה שמצד פנימיות הלב איז — פאַרבינדן זיך טי־פער מיטן אויבערשטן.

י"ד. אין אינפאַכע אותיות הייסט

(45) תהלים ה, ה. — וקאי על עולם האצילות (ראה לקו"ת במדבר ג, ג וש"ג).

(46) אד"ו (בזח"ג רפה, א).

(47) כמובן ממרו"ל (נסמן בלקו"ש ח"ג ע' 906) בתוכו לא נאמר אלא בתוכם בתוך כל אחד ואחד מישראל. וראה תו"ח שם (תמג, א) ש"ש בתוכם לשון רבים קאי על ב' הבחי' שלבב בכאו"א מישראל — פנימיות הלב וחיצוניות הלב.

(48) תו"ח שם ואלך. דרמ"צ שם. וראה גם לקו"ת סוכות עז, ד. שמע"צ פו, ד. ועוד.

(49) אבות פ"ב מ"ב.

(50) ראה בארוכה לקו"ש ח"ג ע' 907.

932.

(51) משלי ג, ו.

(52) וכלשון הכתוב (משלי שם) בכל דרכיך. וראה רמב"ם הל' דיעות רפ"ה: ״כשם שהחכט ניכר בחכמתו כו' כן צריך שיהי' ניכר ״החכמ״) במעשיו כו'״, שבהמעשים עצמם [בכל העשר סוגים * שמונה שם] יהי' ניכר ״החכמ״ שבו, שאמ"ר תית ענין החכמה הוא ידיעת אלקות — ״דעהו״**.

(* כנגד עשר כחות שבאדם, שנשתלשלו (תניא רפ"ג) מהעשר ספירות.

(** עפ"י המבואר בלקו"ש שם ע' 932 שבהעבודה ד' בכל דרכיך זעהו" מתבטא אמ"ר תית ענין האחדות ש"אין עוד" — י"ל, שפירוש ״החכמ״ ניכר כו' במעשיו כו' הוא ההרגש ש"הוא לבדו הוא ואין זולתו" (ראה תניא פל"ה בהנה"ה).

פון פנימיות הלב: דורך דעם וואָס די פנימיות זיינען איז „מקודש לדברים הל-
לו בלבד“, ער איז פאַראַיניקט מיט
תורה ומצות בתכלית היחוד (אין אַן אופן
פון „בלבד“) — איז ער ממילא ניט
שייך צו עפעס אַנדערש — אַפילו ניט
צו אַ זאך וואָס רופט זיך „עבודה“ —
ווייל דאָס איז אַן „עבודה אחרת“.

יא. עפ"י הנ"ל איז אויך פאַרשטאַנ-
דיק דער טעם — בפנימיות הענינים
— וואָס די צוויי אזהרות „לא תעלו
עליו גוי“ און „לא תסכו עליו“ ווערן
גערעכנט במנין המצות פאַר אײן לאו
— כאַטש (מצד חומר האיסור זי) „חל-
לן הכתוב לעבור עליו בשני לאוין“:

די התחלקות אין מצות, דאָס וואָס
זיי זיינען במנין תרי"ג, איז אין דער
דרגא פון מצות ווי זיי ווערן נמשך
בבחינת גילוי, וואָס דאָן זיינען
זיי „ארחות הוי“⁵⁵ לשון רבים —
„תרי"ג ארחין“. אַנדערש איז ווי מצות
זיינען מצד המצווה, בעל הרצון, דאָרט
זיינען זיי „אורח צדיקים“⁵⁶ לשון יחיד
— „חד ארחא“⁵⁷.

עס זיינען אָבער פאַראַן מצות וואָס
אויך נאָך דעם וואָס זיי ווערן נמשך
אין בחי' גילוי הרצון, ווערט אין זיי
נגרש מער בגילוי דער כח המצווה.
ויש לומר אַז דאָס איז דער טעם

חכמה תרפ"ט פ"ב) שידיעת השלילה שייכת
דוקא בבחי' הסובב, ולא בעצמות אוא"ס.
וראה שעה"ה"א שם: „לא שייך כלל לומר
בו שאי אפשר להשיגו“ עיי"ש.

(57) ראה ספה"צ להרמב"ם שרש ט':
„לכדי שידוע ג"כ שזה הענין עון גדול מאד
אחר שבאה בו אזהרה אחר אזהרה“.

(58) תהלים כה, י"ד.

(59) משלי ד, יח.

(60) אד"ר (בנח"ג קכט, א). הובא ונתבאר

בד"ה תקעו תרצ"א פ"ו (סה"מ קונטרסים ח"א
קכא, א). הוי' יחתו מריביו תשי"ו פ"ד.

דרכי האדם), דאָרפן זיי דערפאַר געטאָן
ווערן „בלא לב ולב“⁵⁸, ניט מיט ביידע
מדינות שלב — חיצוניות הלב און
פנימיות הלב — נאָר בלויז מיט חי-
צוניות הלב: פנימיות הלב דאָרף מען
נצחן נאָר אויף ענינים פון קדושה⁵⁹.

און דאָ איז רש"י מוסיף אַז דער גדר
האיסור פון „לא תעלו עליו עולה ומנ-
חה גוי“, וואָס איז עבודה רוחנית בנפש
האדם מיינט עס אַז מען טאָר ניט נצחן
פנימיות הלב אויף עניני העולם, איז
— „המזבח מקודש לדברים הללו בלבד
(ובמילא) ולא לעבודה אחרת“. אַז די
עניני העולם (אפילו ווען זיי זיינען
„לשם שמים“ און אַפילו באופן פון „דע-
הוי“), דאָרפן זיין אַזוי „ווייט“ פון פני-
מיות הלב, ביו אַז מען זאָל זיי נאָרניט
דאָרפן שולל זיין — ע"ד ווי מ'דאָרף
ניט שולל זיין אַז אַ חכמה קען מען
ניט אַנטאָפן מיט די הענט⁶⁰ (וואָס דער
עצם שולל זיך אַ געוויסע זאך, דאָס
גופא ווייט דאָן אַז די זאך האָט עפעס
יע אַ שייכות נאָר מ'דאָרף זי שולל
זיין⁶¹), נאָר אַז זיי זאָלן ממילא זיין מושלל

(53) לשון הכתוב דה"א יב, לג. וראה ד"ה
כי עמך הסליחה תש"ט פ"ו.

(54) ראה בארוכה ד"ה וירד תרס"ב וד"ה
בראשית ברא תשי"ה (פ"ל), שהביירו שדב"ר
רי הרשות מגיע רק בבחי' „לבוש מלכות“,
ודוקא ע"י המצות ממשכים בחי' „כתר
מלכות“ (ראה גם תו"א צא, סעי"ב. שערי
אורה סד, א). ומכיון ששרש הנשמות הוא
בהעצמות (בחי' כתר מלכות) לכן עבודתם
בעיקר (מצד פנימיות הלב) צ"ל לא כבידור
דדברי הרשות כ"א בתומ"צ.

אלא שמי"ם צריך גם לעבודת הכירורים
[בחי' מונח החיצון, שממנו דוקא היו מביאים
גחלים לוחשות והיו נוהגים ע"ג מונח הפנימי
(רמב"ם בהל' תמידין ומוספין פ"ב הי"ד)],
כי זהו הקדמה שע"ז מתעלה אח"כ הגשמה
לשרשה האמיתי ממש (ראה אזה"ת שמע"צ
ע' א'תתו).

(55) שער היחוד והאמונה פ"ט (פו, ב).
(56) ובדוגמת הידוע (ראה ד"ה תכלית

אין פנימיות הלב גופא זיינען פאראן צוויי מדרגות: "

(א) "הארות נקודת הלב" — ובכל־לוח, בחי' חי' — וואס האט נאך א שייכות צו כחות הגלויים. אין דער מדרגה, כאטש זי איז העכער פון עבדי דת הברורים, האבן אבער די עניני העולם (וועלכע מען דארף מברר זיין) עפעס א תפיסת מקום, אין מען דארף זיי שילל זיין

(ב) "עצמיות נקודת הלב" — ובכל־לוח, בחי' יחידה — וואס האט קיין שום שייכות גיט צו כחות הגלויים. ובמילא זיינען די עניני העולם מושלל דארט בדרך ממילא.

און דאס איז דער ביאור אין דעם וואס דער רצון עצמי שלמעלה מהתחלקות ווערט נתגלה דוקא בשעת די עניני העולם זיינען מושלל בדרך ממילא:

כל זמן די עניני העולם האבן נאך ביי אים עפעס א תפיסת מקום און ער דארף זיי שילל זיין, איז א ראי' און ביי אים איז נתגלה געווארן בלויז בחי' חי' וואס זי איז נאך גיט פאראיינציקט בתכלית היחוד מיט עצמות:

דוקא ווען ביי אים זיינען אויסער אלקות אלע ענינים — בבחי' "עבודה אחרת" — און מושלל בדרך ממילא, מצד גילוי בחי' היחידה (וואס אין איר זיי נען גיטא קיין נטיות כו'"), דאן קומט ער צום גילוי רצון עצמי, ווייל יחידה איז פאראיינציקט מיט "יחיד" — "תבו־קה ודבוקה בכ' כו' יחידה לייחודך".

(משיחת ש"פ תצוה תשכ"ה)

וואס "לא תעלו" און "לא תסכו" ווערן גיט צעטיילט אין צוויי באזונדערע מצות — ווייל אויך ווי זיי ווערן נמשך בגי' לוי זיינען זיי פארבונדן מיט פנימיות הלב וואו ס'איז שורה דער עצם הנשׁ מה, בחי' יחידה, וואס איז פאראיינציקט מיט עצמות.

בנוגע צו שכר ועונש ברחניות, וואס די רחניות איז פארבונדן מיט גילויים, איז טאקע "חלקן הכתוב לעבור עלי: בשני לאוין" (וואס באווייזט אן מער חומר בהאיסור — ובמילא מער בשכר ועונש רחני) אבער אין מנין המצות (וואס איז נוגע צום ציווי גופא) און אזוי אויך בנוגע מלקות (שמייסן א אידישן גוף, וואס א אידישער גוף איז פארבונדן מיט עצמות") — איז עס בלויז אין לא' — למעלה מהתחלקות.

יב. וויבאלד אן אלע ענינים פון גי' לה דתורה (גיט בלויז די הלכות גופא, נאך אויך די דרכי הלימוד) ווערן גי' תלשל פון זייער ענין אין פנימיות התורה, איז דערפון פארשטאנדיק אן דער גילוי רצון עצמי — למעלה מהתחלקות, ווערט נמשך דוקא בשעת די שלילה פון עניני העולם מצד פנימיות הלב אין עבודת האדם, איז אין אן אופן פון בדרך ממילא

— אזוי ווי אין נגלה, אן דאס וואס "לא תעלו" און "לא תסכו" רעכענען זיך פאר איין לאו, איז עס מצד דעם וואס דער גדר האיסור ביי זיי איז א תוצאה פון "מקודש לדברים הללו בל־בד", כנ"ל סעיף ח'.

דער ביאור אין דעם איז:

(62) ראה בארוכה לקו"ת תצא לו, א.

(63) ראה מאמר דפ" ויק"פ עת"ר קרוב

לסופו.

(64) נוסח התפלה בהושענות.

(61) תורת שלום ע' 11, 120.

פורים

איז אין דעם ניט מובן:

דער וואָרט „פור“ איז ניט קיין לשון־קודש־דיקער וואָרט, נאָר לשון פרסי. און ווען דער פסוק זאָגט „הפיל פור“ איז ער מוסיף „הוא ה־גורל“, וואָס דערמיט פאַרטייטשט ער דעם וואָרט „פור“ אין לשון־קודש, אין וועלכן די מגילה איז געשריבן.

איז ניט מובן: פאַרוואָס הייסט דער יוֹ״ט „פורים“ („על שם הפור“) אין לשון פרסי און ניט „גורלות“ („על שם הגורל“) אויף לשון־קודש, ווי אַלע ימים־טובים (אויך חנוכה — אַ יוֹ״ט מדרבנן) וואָס ווערן גערופן בלשון־הקודש?

אויך איז ניט פאַרשטאַנדיק: דער נאָמען פון יוֹ״ט האָט דאָך געדאַרפט אויסדריקן (ווי אין אַלע אַנדערע יוֹ״ט) דעם נס און הצלה (פון גזירת המן). אָבער דער נאָמען „פורים“ „על שם הפור“ ווייזט גאָר אויפן היפך דערפון, אויף דעם „פור“ וואָס המן הרשע האָט געוואָרפן מיט דער כוונה „להומם ול־אבדם“ — ח״ו היל״ת?

ג. נאָך אַן ענין איז פאַראַן אין מגילת אסתר וואָס איז פאַרבונדן מיט כללות המגילה, און דאָס איז — וואָס אין דער גאַנצער מגילה ווערט ניט דערמאָנט דעם אויבערשטנס נאָמען, אַנדערש פון אַלע אַנדערע כתבי־ה־

א. ס׳איז יודעי דער פירוש פון בעל־שם־טוב אויף „הקורא את המגילה למפרע לא יצא“: ווען איינער לייענט די מגילה און ער מיינט אַז דער סיפור וואָס ווערט דאָרט דערציילט האָט פאַ־סירט (נאָר) אַמאָל, „למפרע“, און ניט איצטער איז דער נס, איז — לא יצא. דער תכלית פון קריאת המגילה איז אַפצולערנען זיך פון איר ווי אַ איד דאָרף זיך פירן איצטער.

דאָס איז אַזוי בנוגע אַלע ענינים (און פסוקים) פון דער מגילה, אַז מען דאָרף זיי לייענען ניט אין אַן אופן פון „למפרע“, ער אחת כמה וכמה בנוגע דעם כללות הסיפור פון דער מגילה, און מכ״ש בשייכות מיטן פסוק וואָס איז מבאר דעם נאָמען „פורים“

— וואָרום וויבאַלד אַז דער נאָמען פון אַ זאָך ווייזט אויף איר מהות, הייסט עס דאָך, אַז דער פסוק איז מבאר דעם מהות פון „פורים“, וואָס דאָס איז די נקודה העיקרית פון דער מגילה —

איז אין דעם פאַראַן אַ הוראה נצחית בכל זמן ובכל מקום, סיי פאַרן כלל ישראל און סיי פאַר יעדער אידן אַלס יחיד.

ב. דער פסוק זאָגט „על כן קראו לימים האלה פורים — על שם הפור“.

- (1) הובא בסי דברי שלום פי בא.
- (2) רפ״ב דמגילה.

(3) וכמו הדין ד״למפרע״ בפשוטות, ש׳ אפילו אם קרא למפרע רק פסוק אחד [ואפי׳ באופן שהענין אינו בשתנה עינין] — לא יצא (שויע׳ או״ח סתר״צ סי׳ו, ט״ז שם).

(4) ראה בארוכה לעיל עי 35 ואילך

ובהערות שם.

(5) אסתר ט, כז.

- (6) ראב״ע שם ג, ז.
- (7) אסתר שם ט, כז.
- (8) בדיה ליהודים היתה אורה ושמחה תרכי״ו, שמה שאמרו (מגילה טז, ב) שמחה זה יוֹ״ט, הוא לפי שהמועד דפורים לא יתבטל, וראה בארוכה שיחת פורים וש״פ תשא תשכ״ח.

בריוו וועגן עניני חול, פאנגט מען מאַנט דעם אויבערשטנס נאָמען כמה וכמה פעמים.

וואָס דאָס ווייזט אויף אַ העלם והסתר גדול ביותר :
בכלל, יעדער איד, אפילו ווען ער רעדט " בעניני הרשות, איז "שם שמים שגור" בפיו". און ווער רעדט ווען עס קומט צו שרייבן ("מעשה רבה"), איז דאָך איינגעפירט בכל תפוז צות ישראל (וואָס "מנהג ישראל תורה הוא"), אַז אפילו ווען מ'שרייבט אַ

ד. ווי דערמאָנט פריער (סעי' א'), ווערט דער תוכן פון יעדער זאך אַנגעוויזן אין זיין נאָמען. און אויך דער העלם והסתר פון דער מגילה, ווערט אַנגעוויזן אין איר נאָמען :

דער שם המגילה איז "מגילת אסתר" (אָדער "אסתר"). און אסתר ווייזט דאָך אויף דעם ענין פון הסתרה,

9) בפתיחת הראב"ע למג"א : "וזאת הי מגילה חיברה מרדכי . . והעתיקה הפרסיים ונכתבה בכרתי הימים של מלכיהם והם היו עובדי ע"ג והיו כותבין תחת השם הנכבד והגורא שם תועבותם . . והנה כבוד השם שלא יזכירו מרדכי במגילה". אבל

[מהו ששלחה אסתר "כבר כתובה אני על דה"י למלכי מדי ופרס" (מגילה ז, א) מבואר, שהסיפור אסתר וכו' הי' כתוב בה"י של מלכיהם לפני כתיבת המגילה, וכ"מ גם בדרך הפשט, שהרי "על ספר דברי הימים למלכי מדי ופרס" כתובים "כל מעשה תקנו וגבורתו ופרישת גדולת מרדכי" (אסתר י, ב) — גם מה שלא נכתב במגילה, ובמילא א"א לומר שהפרסיים העתיקו זה מהמגילה. ונוסף לזה : גם לפירוש הראב"ע]

מכיון שכל הענינים, ובפרט ענינים שב- תורה, הם בהשגח"פ, הרי זה עצמו שהיו סיבות כאלו שבשבילן לא היו יכולים לכ' חוב במגילה את השם (ובפרט סיבה כזו — שהי' אפשר להיות שימירו את השם בשם תועבותם), מורה שהמגילה שייכת להסתר.

10) אף שהיא רק מעשה זוטא (סנה' סה, א).

11) ועד, שהשלילה והזכרה כו' מראה על תכונתו של עשו (רש"י תולדות כז, כא. מכ"ר פס"ה, יט).

12) ראה תו"א יד, ריש ע"ב. שעה"ת לאדמו"ר האמצעי ח"א ה, ב. ד"ה חכמות בתוך תרונה תרצ"ד פ"ב (סה"מ קונטרסים ח"ב רצו, א). ולהעיר מסה"מ אידיש ע' 138-9.

13) נסמן בלקו"ש ח"ד ע' 1080.

14) ישעי' ה, ג.
14* תקו"ז תנו"ז.

15) יתרה מזו י"ל שזהו ענין בעבודת האדם לקונו ד"יחשוב בכל עסקיו ועניניו "שממה"מ הקב"ה חופף עליו וכו'" (שו"ע אדה"ז או"ת רס"א — מהד"ק. ועיין ג"כ שם מהד"ת).

16) ונוסף להתמ"י שבעצם הענין, אינו מובן כלל : הרי גם ענין זה — שלא נזכר שמו של הקב"ה בכל המגילה היא הוראה (ובפרט שזה שייך לכללות המגילה, כנ"ל). ולכאורה : מהי ההוראה והלימוד מזה, והרי אדרבה — ההנהגה צ"ל שיהא ש"ש שגור בפיו ? !

17) ב"ב יד, ב. טושו"ע יו"ד סו"ס רפג.

18) מגילה שם.

19) ראה חולין קלט, ב (הובא לקמן בפנים). וראה גם מגילה יג, א : על שם שהיתה מסתרת כו'. וגם לפי דיעה השני' (שבמגילה שם) "על שום אסתהר" שהו"ע של (גילוי ו)מעלה, מ"מ יש בזה גם ענין ההסתר, שהרי אוה"ע קורין אותה כן — בדוגמת ההסתר ד"פורים" שהוא בלשון פרסי.

ה. צו פאַרשטיין דאָס. דאָרף מען פריער מקדים זיין איין הוראה (פון פילע אַנדערע) פון כללות סיפור ה' מגילה און פון פורים (א' הוראה וואָס איז מובנת גאָר אין פשטות):²⁶

אין דער צייט פון גזירת המן, האָבן אידן געהאַט גאָר חשוב'ע פאַרשטייער אין דער מלוכה: מרדכי איז געווען אַ "יושב בשער המלך";²⁷ און דערצו האָט ער געראַטעוועט דעם מלך'ס לעבן;²⁸ און אסתר איז געווען אַ מלכה, ובפרט אַז "ותשא חן וחסד לפניו";²⁹

איז לכאורה, בעת מען האָט זיך דערוואוסט פון דער גזירה, האָט מען לכל לראש געדאַרפט נוצן אַט די פאַר-שטייער זיי זאָלן זיך משתדל זיין ביים מלך אחשוורוש צו מבטל זיין די גזירה.

דערציילט אָבער די מגילה, אַז די ערשטע פעולה וואָס מרדכי האָט גע-טאָן איז געווען — "וילבש שק ואפר ויצא בתוך העיר": ער האָט זיך גע-נומען צו תשובה און גערופן אַלע אידן זיי זאָלן תשובה טאָן.³⁰ און ערשט לאחרי זה האָט ער געשיקט אסתר'ן "לבא אל המלך להתחנן לו ולבקש מלפניו על עמה";³¹

און אויך אסתר האָט זיך געפירט אין דעם זעלבן סדר: בשעת זי האָט געדאַרפט גיין אל המלך, האָט זי צום אַלעם ערשטן איבערגעגעבן צו מר-

און נאָך מער — אויף אַ דאַפלטן הסתר, ווי די גמרא³² זאָגט: "אסתר מן התורה מנין יאנכי" הסתר אסתר", צוויי מאָל הסתר.³³

אָבער לאידך גיסא, ווייזט דער נאָ-מען "מגילת אסתר" (ובפרט ווי זי ווערט אויך גערופן "מגילה" סתם) אויף גילוי — "מגילה" פון לשון גילוי.³⁴

און פונקט ווי אין דער מגילה זעט מען צוויי ענינים הפכיים — העלם און גילוי, אַזוי זעט מען עס אויך אין דעם יו"ט פורים: פון איין זייט הייסט דער יו"ט מיטן נאָמען פורים — וואָס איז אַ לשון פרסי און וואָס ווערט גערופן על שם אַן ענין וואָס איז פאַרבונדן מיט דער גזירה — ווייזט עס אַז דער יו"ט איז פאַרבונדן מיט אַן ענין פון העלם והסתר; ול-אידך גיסא, זיינען די ימי הפורים ימי משתה ושמחה, אַ סך מער ווי אַנדערע ימים טובים, ביז צו אַ שמחה גדולה ביותר למעלה מכל מדידה והגבלה, אין אַן אופן פון "עד דלא ידע כו'".³⁵

ולעזיר, שלפי ב' הדיעות — ש"היתה מסתרת כו' אין אסתר מגדת את עמה" ו"ש' היו אוה"ע כו'" — הוא הסתר בענין היה' דות (תוכן ההוראה דלקמן ס"ט).

(20) חולין שם.

(21) וילך לא, יח.

(22) וידוע (תולדות י"י ר"פ בראשית.

וראה בארוכה לקו"ש ח"ז ע' 41 ואילך

(ס"ד). ח"ט ע' 193) פירוש הבעש"ט בנה,

שההסתר גופא הוא בהסתר, היינו שאין

יודעים כלל שהוא הסתר.

(23) בכל מסי' מגילה (ועד שמטעם זה,

גם המסתתא נק' מגילה). ונוסף לזה: גם

ביחס לשאר המגילות (שה"ש כו') נקראת

"מגילה" סתם (רמב"ם הל' ס"ח פ"ו הט"ו).

(24) תו"א קיט, רע"א (מפע"ח שער

הפורים פ"ה).

(25) מגילה ז, ב. וראה בארוכה לקו"ש

ח"ז ע' 20 ואילך.

(26) בהבא לקמן (בסעיף זה ושלאחרייו)

ראה בארוכה גם לקו"ש ח"א ע' 213 ואילך.

(27) אסתר ב, יט. ועוד. וראה מגילה

(יג, סעי"א) שאחשוורוש שקל עצה ממרדכי.

(28) אסתר שם, כא ואילך. ובפרט, אשר

בפועל היתה התחלת ביטול הגזירה ע"י

שאחשוורוש זכר את זה (שם ו, ב ואילך).

(29) אסתר ב, יו.

(30) שם ד, ג. תרגום שני שם, א.

(31) אסתר שם, ח.

די „סיבה“ (די מעשים רעים) — איז זייער ערשטע פעולה געווען — רופן אידן צו תשובה און גוזר זיין תענית.

[און ניט סתם גערופן צו תשובה, נאָר אויסגעטייטשט קלאָר דעם חטא אויף וועלכן מען דאַרף תשובה טאָן. ווי עס שטייט אין מדרש: „אויפן פסוק „צומו עלי ואל תאכלו ואל תשתו“: „אתם צמים על שאכלתם ושתיתם מ־סעודתו של אחשורוש“].

און לאחרי ווי דורך תשובה האָט מען אַראָפּגענומען די סיבת הגזירה, און דער אויבערשטער וויל דאָך דעם „בכל אשר תעשה“³², מען זאָל טאָן עפעס אויך אין דרכי הטבע, איז מען דעמאָלט געגאָנגען צו אחשורוש'ן אַפֿ־צושרייען די גזירה.

און ווייל דער גיין צו אחשורוש'ן איז געווען ניט מער ווי אַ לבוש (בכדי די הצלה מלמעלה זאָל האָבן אָן אחיזה אין טבע), אָבער די סיבה פון דער הצלה איז תשובה און תענית, איז שוין פאַרשטאַנדיק, אַז דעם עיקר אַכט האָט מען געלייגט ניט אויפן לבוש נאָר אויף דער סיבה³³.

ז. די הוראה דערפון איז מובן בפשטות:

בעת עס קומט אָן עת צרה ר"ל, זיינען פאַראַן אַזוינע וואָס מיינען אָן די ערשטע און עיקר אַרבעט דאַרף זיין צו זוכן השתדלות אין דרכי הטבע — דערציילט אונז די מגילה, אַז דאָס

דכי³⁴ — „לך כנוס את כל היהודים גו' וצומו עלי ואל תאכלו ואל תשתו שלשת ימים לילה ויום“, און דערמיט האָט זי זיך נאָך ניט באַגונגנט, נאָר זי האָט מוסיף געווען „גם אני גו' אצום כן“.

ולכאורה: זי האָט דאָך דאָן גע־דאַרפט אָנקומען צו מציאת חן בעיני אחשורוש — ובפרט אָן איר קומען אל חצר המלך הפנימית איז געווען „לא כדת“³⁵ און פאַרבונדן מיט סכנת נפשות ממש — „אחת דתו להמית“³⁶ — און ס'האָט זיך געפאַדערט אַ נשי־את חן ביחוד (ווייל „ואני לא נקראתי . . . זה שלושים יום“³⁷) — היינט ווי איז ביי איר רעכט געווען³⁸ צו פאַסטן דריי מעל'ע נאָכאַנאַנד³⁹, אַ זאָך וואָס ברענגט (ע"פ טבע⁴⁰) צו פאַרלירן דעם חן?

ו. נאָר דער ביאור איז דאָ בפש־טות: מרדכי ואסתר האָבן געוואוסט קלאָר, אַז די גזירה אויף אידן איז ניט „ממנהג העולם אירע לנו וצרה זו נקרה נקריה“, נאָר „בגלל מעשיהם הרעים הורע להן“⁴¹, און היות ווי דאָס איז אַ דבר פשוט, אַז מען קען ניט מבטל באמת זיין דעם „מסובב“ (די גזירה) כל זמן מען נעמט ניט אַראָפּ

(32) שם, טו.

(33) שם, יא.

(34) ולהעיר משו"ע או"ח (ס"ו"ס תקעא) שאלו שצריכים להלחם אין רשאים להת־ענות או כ"א לכשינצלו.

(35) בראב"ע כאן: „יתענו שני ימים ושני לילות“ (ומ"ש „שלשת ימים“ הוא „עד יום השלישי“), וביל"ש כאן (רמז תת־רנו) „שהיו מפסיקין מבעוד יום“. אבל בש"ס יבמות (קכא, ב) מוכח כפנינים, שהרי המ־עשה דר"מ שם (ע"א) הוא שעלה לאחר שלשה ימים.

(36) ראה ראב"ע ד, טו.

(37) רמב"ם הלי תעניות פ"א ה"ב ג.

(38) ילקו"ש אסתר רפ"ה (רמז הנ"ל).

(39) ראה טו, יח.

(40) ואף שכנ"ל (הערה 34) עיר שה־קיפוח עכו"ם „אינם רשאים להתענות שלא לשבר כחם“ — י"ל, דשאני בנוד"ה שה־מדובר ביחוד (אסתר) — כיון שכל היהודים שבשושן צמו שלשה ימים, אין ליחיד לפ־רוש מהם. ועצ"ע.

דאָס ענלעך צו איינעם וואָס גייט אין באַנק אַרויסצונעמען געלט ווען ער האָט ניט קיין טשעק מיט וואָס דאָס געלט צו באַקומען אַדער דער טשעק איז פון אַזאַ וואָס האָט ניט קיין רעכ־נונג אין באַנק.

— די ערשטע זאַך דאַרף ער זיך באַוואַרענען מיט אַ „טשעק“, און אַז דער „טשעק“ זאל זיין ניט פון „בורות נשברים אשר לא יכילו המים“, נאָר, להבדיל, פון דעם וואָס „לי הכסף ולי הזהב“, און לאַחרי ווי ער האָט שוין דעם „טשעק“, זאָגט אים דער אויבערשטער אַז ער זאל אים „אויס־בייטן“ בלבּוש טבעי דורך „בכל אשר תעשה“.

ה. קען מען מיינען, אַז כל הנל־איז נאָר אין אַ זמן ווען ס'איז מאיר אלקות בגילוי; אָבער בזמן הגלות, ובפרט בעקבתא דמשיחא, ווען ס'איז אַ „חושך כּפּול ומכּופּל“, איז וויבאַלד אַז דער אויבערשטער אַליין האָט גע־מאַכט דעם „חושך“, איז עס אַ הסתר אמיתי ח"ו, אַז די השפּעה מלמעלה (פון ענינים גשמיים) איז איבערגע־געבן געוואָרן (ברצונו ית') צו חוקי הטבע⁴⁴.

אויף דעם קומט דער ענטפּער, אַז אויך בזמן פּורים זיינען אידן געווען אין גלות, „מפּוּר ומפּוּרד בין ה' עמים“⁴⁵, און דער מצב איז געווען

(44) ירמ' ב, יג.

(45) חגי ב, ח.

(46) ובדוגמת טענת המרגלים, שאין בע־ה"ב יכול (ח"ו) להוציא כליו משם (סוטה לה, א. ערכין טז, א), דאף שהוא ה"בעה"ב, ככ"ו, מכיון שברצונו ית' נפלו (ע"י שב' ה"כ) בהקליפות, אינו יכול להוציא אותם (ראה דרמ"צ קפה, ב. לקו"ש ח"ד ע' 1044).

(47) אסתר ג, ח — וכן ברוחניות, שהם מפּוּר ומפּוּרד, בריבוי המחשבות

איז אַ שפּעטערדיקע זאַך: די ערשטע פעולה דאַרף זיין צו שטאַרקן דעם פּאַרבונד מיטן אויבערשטן דורך לער־נען זיין תורה און מקיים זיין מצותיו, און ערשט דאָן, זוכן פאַר דער הצלה אַ לבוש אין טבע, און אויב מ'וועט אַזוי טאָן, איז וועלכן לבוש טבעי מען וועט נאָר מאַכן, וועט זיך אין אים אַנטאָן די הצלה הניסית שלמעלה מ־הטבע.

און פּונקט ווי דאָס איז בנוגע כלל ישראל, איז עס אַזוי אויך לגבי יעדן אידישן יחיד: אַ איד דאַרף וויסן אַז ער איז פּאַרבונדן מיטן אויבערשטן, וואָס ער איז ניט באַרגענעצט ח"ו אין חוקי הטבע⁴⁶. עס דאַרף טאַקע אויך זיין דער „בכל אשר תעשה“ אין וואָס עס זאל זיך אַנטאָן דער „וברכך הוי' אלקיך“⁴⁷, אָבער היות אַז דער „תע־שה“ וואָס דער מענטש טוט איז ניט מער ווי אַ לבוש, איז דעריבער מובן בפשטות, אַז דער עיקר השתדלות דאַרף זיין ניט אין דעם לבוש⁴⁸, נאָר אין דעם באַקומען די ברכה פון אוי־בערשטן, וואָס דאָס טוט מען דורך לימוד התורה וקיום המצות.

אָבער אויב מען „פּאַרבייגט“ דעם עיקר צוליב שטאַרקן דעם לבוש, איז

(41) ראה דרמ"צ קז, א ואילך. ד"ה וידעת היום תרנין. ובכ"מ.

ותורה מזו, ש"יש כמה דברים שהאדם צריך להניח על הנהגת ה' לבדו ושלא לעשות שום דבר כ"א לבטוח. . . כאשר רואין שהנהגה צ"ל באופן כזה איז בכלל אין סומכין על הנס כו" (ד"ה בסוכות תעריג — בהמשך תעריב).

(42) ראה לקו"ש ח"ו ע' 184. וש"נ.

(43) ואדרבה, המרבה בלבושים הוא מקל־קל, בדוגמת אדם העושה לבוש ארוך ביותר מכפי מדת גופו שגורם שיכשל בו כו' (דרמ"צ קז, ב).

פארשידענע עצות און תחבולות —
 „הפיל פור“; און אפילו ווען ער שטייט
 אין אַזאָ מצב ווען ס'איז דאָ אַ חשש⁵²
 אַז אַנשטאַט דערמאַנען שם־שמים וועט
 דער גוי דערמאַנען, להבדיל, שם
 עיז⁵³.

קען ער דאָך מיינען: וויבאַלד אַז
 דער גוי איז יע אונטערגעוואָרפֿן צו
 חוקי הטבע; און די השפּעה צום אידן
 גייט דאָך לכאורה צוזאַמען מיט דער
 השפּעה צום גוי (וואָרום זיי האַנדלען
 צוזאַמען), איז במילא אױך דער איד
 אונטערגעוואָרפֿן צו טבע⁵⁴.

אױף דעם איז די הוראה פֿון „פור־
 רים“ און „מגילת אסתר“, אַז אױך
 בעת אַ איד האָט צו טאָן מיט „פורים“
 בלשון פרסי און „אסתר“ מלשון הסתר
 אסתר, דאַרף ער וויסן אַז אױן דעם
 איז דאָ דער למעלה מהטבע: דער
 „פור“ איז „הוא הגורל“, וואָס גורל
 איז ענינו למעלה מהשתלשלות⁵⁵, און
 אין דעם „הסתר אסתר“ איז דאָ דער
 „אנכי“⁵⁶, וואָס איז העכער פֿון אַלע
 שמות⁵⁷, אפילו פֿון שם הוי“⁵⁸.

אױך לאַחר הנס, ווי די גמרא יי זאָגט
 „אכתי עבדי אחשוּרוש אנן“; און
 אעפֿ”כ איז אױך דעמאָלט געקומען די
 הצלה (ניט דורך דרכי הטבע, נאָר)
 דורך „צומו עלי גוי שלשת ימים“,
 דורך אומקערן זיך צום אױבערשטן.

ט. און דאָס איז די הוראה פֿון
 דעם וואָס דער יו”ט הייסט מיטן נאָ-
 מען „פורים“ (בלשון פרסי, און וואָס
 ווייזט אױף דער גזירה, כנ”ל ס”ב),
 און אױך דערפֿון וואָס אין דער מגילה
 ווערט ניט דערמאַנט (בגלוי⁵⁹) שם־
 שמיב — ווייל אין דעם באַשטייט
 דער אױפטו פֿון „פורים“ און „מגילת
 אסתר“:

אַז דאָס וואָס אידן זיינען ניט אונ-
 טערגעוואָרפֿן צו חוקי הטבע, איז עס
 ניט בלויז בנוגע למילי דשמיא, זיי-
 ערע ענינים רוחניים (ווי הצלחה אין
 לימוד התורה אליבא דאמת, וואָס דאַרף
 האָבן סייענא דשמיא וואָס קומט דורך
 יראת שמים), אָדער אפילו אין משא
 ומתן ווען דער מסחר ווערט געפירט
 צווישן אידן — ווייל צווישן זיך איז
 דאָך „לא“⁶⁰ שינו את לשונם וכו’ —

נאָר אױך אין עניני מסחר וואָס אַ
 איד פירט מיט אַ ניט־אידן, להבדיל,
 ווען ער מוז צו אים ריידן בלשון
 פרסי, און היות אַז „הלכה בידוע ש-
 עשו שונא ליעקב“⁶¹, איז דאָך מעג-
 לעך אַז דער גוי זאָל זוכן קעגן אים

52 ראה פתיחת הראב”ע למג”א (נעתק

לעיל הערה 9)

53 ראה או”ח סקניו.

54 ובדומת הס”ד „הואיל ורבי עובד
 עיז אף אני כו’ (תוי”כ ורש”י ס”פ בהר.

וראה לקו”ש ח”ו ע’ 183 ואל”ך).

55 ראה תו”א קכ, ד, קכג, ג, וראה
 גם אנה”ק סוס”ו, דרושים עה”פ אך בגורל
 יחלק את הארץ (באוה”ת פנחס ועוד).

56 כמ”ש (וילך לא, יח) ואנכי הסתר
 אסתיר, וראה לקו”ש ח”ט ע’ 195 בסופו.

57 ראה לקו”ת פנחס פ, ב ובזח”ג
 רנז, ב „דאנכי“ הוא בחי’ דלא אתפט בשם
 ולא אתרמיז כו’.

58 ראה גם תו”א (ק, ב, קכא, ג)
 שהטעם לזה שלא נזכר במגילה שום שם
 הוא — לפי שהאור המלוּבש בה הוא למ-
 עלה מבחי’ השמות. עיי”ש.

דעוה”ו (ד”ה בלילה ההוא ש”ת ספ”ד).

48 מגילה יד, א.

49 משא”כ בר”ת וס”ת כו’, ואורבא
 „צריך לכוון בהם“ (פע”ח ש’ הפורים פ”ו,
 ועיין ג”כ משנת חסידים במקומו).

50 ויק”ר פל”ב, ה, במדב”ר פ”כ, כב,
 וראה לקו”ד ח”ג (תו, א), שהכונה היא
 לה.אוישע גלות שפראך.

51 ספרי בהעלותך ט, י, רש”י וישלח

לג, ד.

קומט מען צו דער גאולה העתידה
(וואָס איז בדוגמא⁶⁰ צו דער גאולה
פון יציאת מצרים).

וואָס דאָן וועט זיין „ולילה כיום
יאיר“⁶¹, אַז אויך דער חושך פון
„לילה“ וועט לייכטן (כנ”ל בענין
„מגילת אסתר“, אַז אויך דער הסתר
ווערט גילוי).

בביאת משיח צדקנו, יבוא ויגאלנו
בקרוב ממש.

(משיחת פורים תשכ”ו)

י. און בשעת אַ איד לייענט „מגילת
אסתר“ — אַז אויך די ענינים פון
„אסתר“ (דער הסתר כפול, „הסתר
אסתר“) לייענט ער (און נעמט אויף)
אַלס „מגילה“ פון לשון גילוי, ווייל
ער ווייס אַז אויך דער „פור“ (ביז
צום „פור“ וואָס המן האָט געוואָרפן)
איז „הוא הגורל“ — און (דאָס אַלעס
איז) ניט „למפרע“ נאָר עס איז באַ
אים איצט.

דאָן קומט ער צום תכלית הגילוי
— מגילה סתם, וואָס ברענגט צו אַ
שמחה גדולה ביותר ביז אין אַן אופן
פון „עד דלא ידע כו“, אַ שמחה
בלתי מוגבלת.

און דורך דעם, איז סומכין גאולה
לגאולה⁶², אַז פון דער גאולה דפורים

(59) ראה מגילה ו, סע”ב.

60) מיכה ו, טו.

61) תהלים קלט, יב. וראה בארוכה
לקו”ש ח”ו ע’ 41 ואלך בפירוש „בלד
לה הוא נודה שנת המלך“ — תוקפו של
הנס דפורים, שההסתר ד”בלילה ההוא“ —
תכלית ההסתר — נעשה בחי’ „נודה שנת
המלך“ — תכלית הגילוי, עיי”ש באריכות.

תשא

הנחושת, וואָס ער איז געווען אין חצר, איז ער אָבער געשטאַנען „פתח משכן אהל מועד“⁶. משא"כ דער כּיור איז ניט געשטאַנען בפתח המשכן נאָר איז געווען אָפּגערוקט אין אַ זייט, ביז אַז — „אין כּיור לפני אהל מועד“⁷ (וואָס דערפאַר האָט מען געקענט צו אים צוגיין צוליב רחיצת ידים ורגלים, כאָטש „בין האולם למזבח“ האָט מען (לכמה דיעות⁸) ניט געטאַרט אַרייַנגיין פאַר קידוש ידים ורגלים⁹).

ב. אָט דער ענין, אַז כּיור איז אַ הכנה צו כללות עבודת המשכן, דריקט זיך אויס אויך אין דעם שיעור פון דער מאָס פון כּיור:

פון פסוק „ורחצו ממנו משה ואהרן ובניו“¹⁰ (וואו עס ווערן גערעכנט פיר מענטשן): „משה ואהרן תרין ובניו תרין“¹¹ (לערנט אָפּ די גמרא¹²: „כל כּיור שאין בו כדי לקדש ארבעה כהנים ממנו אין מקדשין בו“).

ולכאורה: משה האָט זיך געדאַרפט וואַשן פון כּיור נאָר אין די ימי המי-לואים (לויט דער דעה¹³ אַז דערנאָך

א. אין דער היינטיקער סדרה: שטייט געשריבן דער ציווי אויף מאָסן דעם כּיור, וואָס דערמיט איז דער כּיור אָפּגעטיילט פון אַלע אַנדערע כלי המשכן, וועגן וועלכע עס רעדט זיך אין די פריערדיקע צוויי סדרות: — הגם אַז אויך דער כּיור איז אַז „עיקר בכנין הבית“¹⁴, און בנוגע משיחה ב־שמן המשחה ווערט ער ווייטער אין דער סדרה גערעכנט צוזאַמען מיט די אַנדערע כלים און אויף זיי אַלע צו־זאַמען זאָגט דער פסוק „והיו קודש קדשים“¹⁵. היינט פאַרוואָס שטייט דער ציווי עשיית הכיור, באַזונדער פון די אַנדערע כלים?

זאָגן מפרשים¹⁶, אַז דאָס איז דער־פאַר וואָס ער איז (ניט קיין ענין ל־עצמו, נאָר) אַ הכנה צו „בבואם אהל מועד“ און „בגשתם אל המזבח“.

און אָט דער חילוק צווישן דעם כּיור און אַלע אַנדערע כלי המשכן קומט צום אויסדרוק (ניט בלויז אין דעם אָרט פונעם ציווי על עשיית הכיור אין תורה, „ועשית כּיור“, נאָר אויך) אין דעם אָרט וואו דער כּיור איז געשטאַנען אין משכן:

דער אָרט פון אַלע כלי המשכן איז געווען אין אהל מועד. אויך דער מזבח

(6) פקודי מ — ו, כט.
 (7) רש"י מרשתנו ל, יח (מזבחים נט, רע"א), ולהעיר מראב"ע עה"פ.
 (8) כלים ספ"א, תוספתא שם (הובא ב־תוס' שבעהרה הבאה ובר"ש כלים שם), פסקי תוס' תמיד ס"ו.
 (9) ראה תורה הא' מגי זבחים נח, ב.
 (10) פקודי מ, לא.
 (11) רש"י זבחים יט, ב. ואף שהיו גם נדב ואביהוא — ראה מפרשי הש"ס שם, תורה תמימה פקודי (מ, לא) ועוד.
 (12) זבחים שם, אבל ראה רמב"ם הל' ביאת מקדש (פ"ה הי"ג) ובנו"כ שם.
 (13) זבחים קב, א. וראה לעיל ע' 175 הערה 28.

(1) ל, יז ואילך.
 (2) הטעם על זה שהציווי על מזה"פ הוא בפי תצוה (ולא בפי תרומה) — ראה רמב"ן וספורנו תצוה ל, א. אוה"ח תרומה כה, ס ד"ה ונראה.
 (3) ראה רמב"ם הל' ביהב"ח פ"א ה"הו, ולהעיר מספמ"צ שלו שרש יב, מ"ע כ.
 (4) ל, כט.
 (5) תוקני וספורנו ל, יח.

— אַז פון איין זייט איז ער בלויז אַ הכנה, און מאידך גיסא איז דוקא אין אים פאַראַן ענינו של משה (וכל הכהנים) בגלוי (וואָס דאָס איז ניטאָ אין די אַנדערע כלי המשכן) —

זיינען מרומז אויך אין די "מראות הצובאות", וואָס פון זיי איז דער כּיור געמאַכט געוואָרן:

פון איין זייט, זיינען די מראות הצובאות אַ גאַר נידעריקער ענין, ביז אַז אפילו משה רבינו, האָטש ער איז "אוהב ישראל"¹⁶, האָט אין זיי מואס געווען "מפני שעשויים ליצר הרע" [און זיי ווערן ניט גערעכנט צווישן די אַלע נדבות המשכן פון פ' פקודי, זיי זיינען גאַר ניט אין כלל פון "פקודי המשכן"]; ואעפ"כ, איז דוקא אויף די "מראות הצובאות" האָט דער אויבערשטער גע" זאָגט "אלו חביבין עלי מן הכלל"¹⁶.

ד. דער ביאור אין דעם איז:

שוין גערעדט פיל מאָל¹⁷, אַז דער חידוש פון "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם"¹⁸ באַשטייט אין דעם, אַז אידן זאָלן נעמען דברים גשמיים און פון זיי מאַכן אַ מקדש פאַר דעם אוי" בערשטן, ביז אַז אין די (דרייצן¹⁹ צי פופצן²⁰) דברים גשמיים זאָל זיין "ושכנתי בתוכם", וואָס דורך דעם וועט

לא שמש בכהונה, און שפעטער איז דער כּיור נוגע בלויז צו אהרן ובניו, איז פאַרוואָס זאָל דער כּיור לדורות מוזן קענען האַלטן וואָסער פאַר פיר מענטשן, אויך כנגד משה (און ווי געבראַכט די קשיא במפרשי הש"ס דאָרט)?

וי"ל דעם ביאור אין דעם²¹: די ימי המילואים זיינען געווען אַ הכנה צו דער כללות העבודה פון אהרן ובניו שפעטער, און היות אַז אויך דער כּיור איז ענינו הכנה לכללות העבודה, כנ"ל, דאָרף שיעורו דערי" בער זיין "כדי לקדש ארבעה כהנים", ניט נאָר "כנגד אהרן ובניו", וואָס האָבן מקדש געווען פון כּיור נאָך די ימי המילואים, נאָר אויך "כנגד משה", (אַלע²² כהנים אין דער צייט פון חנו" כת המשכן, אַלע) וואָס האָבן מקדש געווען פון אים אין די ימי המילואים, זמן ההכנה.

דערפון איז פאַרשטאַנדיק, אַז כאָטש דער כּיור איז געווען בלויז אַ הכנה לעבודה, איז אָבער אין אים געווען אַ מעלה מיוחדת, העכער פון די אַנ" דערע כלי המשכן, וואָס מטעם דער מעלה איז דוקא אין אים געווען אַן ענין וואָס איז מרמו אויף משה'ן, וואָס ער איז דאָך העכער אויך פון אהרן, ויתרה מזו: אויף משה'ן צו זאָמען מיט אַלע כהנים וואָס זיינען דאָמאָלס געווען.

ג. אַט די צוויי קצוות פון דעם כּיור

(14) וראה כמה תירוצים: ברש"י, שיטה מקובצת וכו'.
(15) למ"ד ולא נתכה פנחס עד שהרגו למורי (זבחים קא, ב), וכדעת רש"י בפי' עה"ת (פנחס כה, ג).

(16) מנחות סה, א.

(16*) רש"י ויקהל לח, ה. וראה גם תנחומא פקודי ט.

(17) ראה בארוכה לקו"ש ת"ג פ' תרו" מה. ובכ"מ.

(17*) תרומה כה, ת.

(18) שהש"ר פ"ה, יג. זח"ב קמח, א. תנחומא תרומה ה — הובא ברש"י ר"פ תרומה (וראה אוה"ת תרומה ע' אישפג. אישצ). ועוד.

(19) בחיי תרומה כה, ז. כלי יקר שם, ג. וראה זהר שם קלה, א.

א 'דמות', אן 'אפשפיגלונג' פון דער זאך.

ועדו איז אויך בנוגע דעם בירור פון נפש הבהמית: אע"פ אז דוקא דורכן בירור פון נה"ב (בחי' אספק-לריא שאינה מאירה) ווערט נמשך אן אור חדש וואס איז העכער פון דעם אור הנמשך דורך מעשה המצות (בחי' אספקלריא המאירה). איז אבער דער אור ניט בגילוי כ"כ און ער איז מאיר בלויז אין אן אופן פון "דמות".

האָט דעריבער משה (וואָס נסתכל באספקלריא המאירה" ²¹) ניט געוואָלט אַז אין משכן זאָלן זיין די מראות הצובאות (בחינת אספקלריא שאינה מאירה" ²²), בכדי אַז דער "ושכנתי בתוכם" זאָל זיין אין אן אופן פון "זה", גילוי המהות" ²³.

אַי וואָס די כוונה איז "דירה בתוך תונים" — איז אָבער לגבי מדריגת משה (וואָס צו דער מדריגה האָט ער געוואָלט אויפהויבן אַלע אידן), זיינען שוין אויך די אַנדערע זאָכן פון נדבת המשכן (ובפרט "נחושת" ²⁴) גענוג

נשלם ווערן דער ענין פון "נתאוה" ²⁵ הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים".

און וויבאַלד אַז די כוונה פון "דירה בתחתונים" איז דאָך ביז צום תחתון ביותר "שאינן תחתון למטה ממנו" ²⁶, האָט דעריבער געדאַרפט זיין אין משכן אויך אן ענין פון "מראות הצובאות", וואָס זיינען "עשויים ליצר הרע", בכדי אַז אויך דער תחתון זאָל ווערן אַ דירה לו ית'.

אָבער פונדעסטוועגן האָט משה מואס געווען אין דעם, וואָרום משה "נתבא בזה" ²⁷, דאָס מיינט, אַז ביי אים איז געווען ראיית מהות אלקות, האָט ער געוואָלט אַז דער גילוי פון "ושכנתי בתוכם" זאָל זיין אין אן אופן פון ראיית המהות. און וויבאַלד אַז די זאָכן וועלכע זיינען פאַרבונדן מיטן נה"ב און יצה"ר, אפילו לאַהרי ווי זיי ווערן נתברר, זיינען מעלים ומס-תיר אויף ראיית המהות

[וכידוע" ²⁸ בענין "אספקלריא שאינה מאירה" (א זכוכית מיט אַ כיסוי פון אַ "דבר דק וקלוש" — אַ שפיגל), וואָס הגם אַז דוקא דורך דער פאַר-מיטלונג פון דעם צודעק וואָס אויף איר, קען דער מענטש זען מאַחוריו, וואָס דורך אן "אספקלריא המאירה" קען מען עס ניט זען — איז אָבער דאָס געזעענע דורך אן אספקלריא ש-אינה מאירה ניט די זאָך גופא, נאָר

24) יבמות מט, ב. וראה לקו"ת (נצי"ב) ב"מ, ג. שמע"צ צב, ב. שה"ש כה, ב) שהו"ע אחד עם מה שנתבא בזה".

25) בתו"א שם [הובא ונתבאר באוה"ת פרשתנו ס"ע אהתקלט ואילך. ויקהל ע' ברכה ואילך], שמראות (הצובאות) ל' רבים קאי על ב' המראות — אספה"מ ואספשא"מ. אבל מזה שבפשוטות, מראות הצובאות היו אספשא"מ, משמע שגם ברוחניות בחי' זו היא עיקר ענינם. וראה גם אוה"ת ויקהל שם (רס"ב): בחי' הראיני את מראיך דאויז נקי מראות הצובאות. וראה גם אוה"ת בא (נעתק בהערה הבאה).

26) ראה גם אוה"ת בא ס"ע שכת: ומשה רבינו ע"ה נסתכל באספקלריא המאיר. רה. . . וא"צ למראות הצובאות.

27) ראה לעיל ע' 158 ואילך.

28) נתחומא נשא טז. וראה לעיל ע' 17 הערה 42.

29) תניא פל"י.

30) ספרי ורש"י ר"פ מטות. וראה רמב"ם (הל' יסוה"ת פ"ז ה"ו ועוד). נסמן לעיל ע' 38 הערה 26. לקו"ת מטות פב. סע"א ואילך.

31) ראה בכ"ז תו"א לג, א"ב.

רבות במצרים" ³¹ — וואס צבא ווייזט אויף דער עבודה פון "קבלת עול" ³⁰, וואס די עבודה איז מאיר בגילוי, דוקא ווען ס'איז דא יצר הרע וכו' און דאן שטארקט מען זיך ³¹ אויף אים בדרך קבלת עול ³² — דאס איז "חביבין עלי מן הכל".

ה. כשם ווי די "מראות הצובאות", כאטש בגילוי זיינען זיי נידעריקער פון די נדבות המשכן (וכנ"ל ס"ג אז זיי ווערן ניט גערעכנט צווישן די "פקודי המשכן"), זיינען זיי אבער "חביבין מן הכל";

אזוי איז אויך דער כבוד (וואס איז פון דעם געמאכט געווארן): כאטש ער איז בלויז אַ הכנה, וואס מצד דעם איז ער בגלוי נידעריקער פון אלע אנדערע כלי המשכן (און דער ציווי פון עשיית כבוד ווערט ניט גערעכנט צוזאמען מיט די ציוויים אויף די אַנ-

30) ראה המשך דיום ההילולא פ"י וא"י לך. וראה גם ד"ה בעצם היום הזה תשא (נדעט בקונ"ט עז — בסמיכות להקונטרסים דהמשך הג"ל).

ולהעיר מזה שבתחלת המאמר בעצם היום הג"ל, מובאה הוכחה להפ"י צבא המכתוב "אשר צבאו פתח אהל מועד" שנאמר גבי מראות הצובאות. וראה הערה 32.

31) וגם הנחשת שבכיוור רומז לענין התוקף — מצחק נחושה (ישעי' מח, ד), העבודה דעו כנמר (אוה"ת פרשתנו ע' א'תתקלח (בשוה"ג), ויקהל ע' ב'רכח).

32) ולהעיר, שגם הבאת מראות הצוב"א את לנדבת המשכן, הי' באופן דאתכמיא וקבי"ע, וכלי רש"י (לת, ח) "ואף אותן לא עכבו". ובוה יומתק מה שהענין ד"צבא" נאמר (לא רק בענין המראות עצמם — "מראות הצובאות", אלא) גם גבי הבאת המראות לנדבת המשכן — "אשר צבאו פתח אהל מועד".

"תחתון", דורך וועלכע עס וועט נשלם ווערן די כוונה פון "דירה בתחת" ני"ם" ²⁸.

אויף דעם האָט אים דער אויבער-שטער געענטפערט, אַז אין משכן דאַרף מען האָבן אויך אַזאַ "תחתון" וואָס איז "עשוי ליצר הרע", ואדרבה: ווען מען נוצט אויס דעם תחתון ב' יתד אויף צו אויפשטעלן "צבאות ה'" — ווי דורך די "מראות הצוב" אות" האָט מען אויפגעשטעלט "צבאות

28) ובדונמת האופן ד"דירה בתחתונים" קודם (או באם לא הי' חטא עה"ד — שלא הי' שייך אז הענין "דעשויים ליצה"ר", שהרי לא ידעו כלל שיש בזה תאוה (תו"א ה, ריש ע"ד).

וע"פ הידוע שהענין ד"וועשו לי מקדש ושנתי בתוכם" הוא כפרה על חטא העגל (תנחומא תרומה ח) * שאז נתעוררה הוזהר מא חטא עה"ד (זח"א גב, ב. וראה לעיל ע' 160 הערה 61) — י"ל, שמשא רצה ש"ע שייט המשכן תבטל לגמרי את הפגם שנעשה ע"י חטא העגל, ועד שיהיו ישראל במדרגה זקודם חטא עה"ד (וכמו ב"מ"ת — שפסקה זוהמתן (שבת קמו, רע"א. זהר שם)), ולכן מאס בהמראות שעשוין ליצה"ר בתי' אספשא"מ (וראה זהר שם, שבשעת מ"ת כשפסקה זוהמתן "מתנהרין באספקלריא דני הרא", משא"כ אחר חטא העגל).

29) ראה בארוכה ד"ה באתי לגני תשל"א (סר"מ מלוקט ח"ה ע' קנד ואל"ך) בביאור העילוי ד"דירה בתחתונים" ש"ע"י העבודה עכשו (לאחרי החטא והתשובה) לגבי כמו שהי' קודם (או באם לא הי' חטא עה"ד).

*) ובפרט הכיור שענינו הי' "לרחוץ אותו עון" (ש"ך עה"ת פרשתנו ל, יח), אלא שמשא רצה שר"יצת העון תהי' באופן שלא יהיו שייכים להזוהמא (וכמו "פסקה זוהמתן" בשעת מ"ת). וע"ז אמר לו הקב"ה שאמיתית העילוי הוא — הפיכת (היצה"ר) והחטא עצמו לזכיות (ראה הערה הבאה והערה 33).

ווייל דוקא אין דעם ענין פון אתכפיא וקב"ע ווערט נתגלה די אמיתיות (ושלימותו בכל הפרטים — ד'ענין הביטול³¹, ענינו של משה³² (ובצירוף אהרן וכל הכהנים — דעבודתם ב' חשאי³³ — ביטול — ויבדל אהרן קד"ק³⁴ — דקאי על כל הכהנים). (ממאמר ושיחת ש"פ ויקהל תשי"ט)

(ושכל) ע"ז "כי אלו חביבין עלי מן הכל" — הרי זה נעשה ענינו של משה (ובדוגמת המבואר לעיל ע' 39 ואילך, שאמר שאמר הקב"ה "חבל על דאבדין כו", נמי שך במשה גם ענין זה — אף שלפנ"ז הקשה "למה הרעותה גו", וראה הערה הבאה.

37) ראה לקוטי שיחות ח"ט ע' 74-73 ובהערות שם, שאמיתית מהות הביטול הוא בביטול היש דוקא. עיי"ש באריכות.

ו"ל, שע"י שמשו קיבל מהן את מראות הצובאות, נעשה בזה ב' המעלות (ע"ד המבואר בלקוטי שיחות שם ע' 75 ס"ז): המעלה דמהות הביטול שב"ביטול היש" ו"אתכפיא"; ושבביטול זה יהי בגילוי (לא כבביטול היש שהביטול אינו חודר בעצם המציאות, לפי שהיש מעלים ומסתיר).

38) ראה תו"א (צט, ג), שהביטול דמשה הוא בחי' מ"ה דמ"ה והביטול דאהרן ב"ן דמ"ה.

39) נח"ג לט, א. וראה ביאורי הוהר ר"פ ויצא. לקו"ת ואתחנן, ד"ה וידעת (הש" גי) פ"ב. ושם ד"ה ושאתם (השני) פ"א.

40) דה"א כג, יג.

דערע כלי המשכן³⁵).

איז אָבער די הכנה פון "ורחצו את ידיהם ואת רגליהם" — וואָס אַ איד וואָשט זיך אָפּ פון די ענינים הבלתי רצויים — איז אַט די רחיצה חביב ביי דעם אויבערשטן מער ווי די עבודה גופא וואָס ער טוט שפעטער אויפן מזבח אָדער אין אהל מועד³⁶.

ווייל דוקא אין דער רחיצה איז דאָ דער ענין פון "אתכפיא סט"א" — בדוגמת די "צבאות הוי'" (קבלת עול) וואָס קומט אַרויס דורך די "מראות הצובאות".

און דאָס איז אויך דער טעם וואָס דוקא ביים כיוור איז מרומז³⁷ אויך ענינו של משה (וכל הכהנים)³⁸ —

33) השייכות דכיוור לפרשתנו דשמה (— תוכנה) תשא — י"ל, כי ענינו הוא העילוי ד"ושכנתי בתוכם" כמו שהוא לאחרי חטא העגל והתשובה ע"ז (ראה לעיל הערה 29).

34) ראה לעיל ע' 161 הערה 64. ולהעיר גם מהמשך וככה תרל"ז פט"ו, בענין המעלה שיש בדבר הגורם.

35) ראה גם אוה"ת ויקהל ס"ע בירכט, שהמים דכיוור שייכים לבחי' "מן המים משיתיהו" דמשה.

36) ואף שבתחלה לא רצה משה לקבלן — הרי לאחרי שאמר לו הקב"ה "קבל" — ובפרט שביאר לו הטעם (ע"פ חכמה

תשא ב

איז אין דעם ניט פארשטאנדיק :
 (א) דאָס וואָס רש"י איז מפרש „אז הרה לבשר“ — כאַטש אין פסוק שטייט „לא תבשל גדי“ — קען מען ניט זאָגן אַז ער נעמט עס מצד הסברא ווייל ס'איז ניטאָ קיין טעם צו מחלק זיין צווישן בשר „גדי“ און אַן אַנדער מין בשר — וואָרים דאָן וואַלט עס רש"י געזאָגט פריער אין פ' משפטים, וואָ דער איסור „לא תבשל גדי“ שטייט צום ערשטן מאל; וויבאלד אַז אין פ' משפטים זאָגט ניט רש"י „אזהרה לבשר“, איז מוכח אַז מצד הסברא קען מען יע מאַכן אַ חילוק צווישן „גדי“ און אַן אַנדער בשר *.

דאָרף מען זאָגן, אַז רש"י'ס ראי' איז דערפון וואָס „לא תבשל גדי“ אין אונזער פֿרשה ווערט געזאָגט שוין צום צווייטן מאל, וואָס דערמיט איז דער פסוק אויסן (ניט „להרבות בלאוין“). נאָר) מוסיף צו זיין נאָך אַן ענין אין דעם לאו — „אזהרה לבשר“.

אַבער רש"י אַליין זאָגט דאָך אין זעלבן דיבור אַז דער חידוש פון אונזער פסוק לגבי פ' משפטים באַשטייט אין דעם וואָס ער קומט לאיסור הנאה היינט פון וואָגען נעמט ער צו מחדש זיין אויך „אזהרה לבשר“ ?

(ב) דעם פירוש „ושלשה פעמים כו“ (אַז די דריי מאל וואָס עס שטייט אין דער תורה „לא תבשל גדי“ איז דאָס איין מאל צו אסרין אכילה, איין מאל להנאה און איין מאל לבישול) האָט שוין רש"י געזאָגט פריער באַ דעם ערשטן פון די

א. אין פסוק „ראשית בכורי אד“ מתך גי' לא תבשל גדי בחלב אמו“ * שטעלט זיך רש"י (אין צווייטן דיבור) אויף „לא תבשל גדי“ און איז מפרש : „אזהרה לבשר בחלב [אַז די אזהרה איז ניט בלויז אויף „גדי“, נאָר אַז יעדן מין בשר טאָר מען ניט מבשל זיין „בחלב“ *]. אין רש"י איז ממשיך:]

ישלשה פעמים כתיב בתורה * אחד לאכילה ואחד להנאה ואחד לאיסור ביי שול“ *.

- (1) פרשתנו לה, כו.
- (2) ברא"ם כאן (וכ"ה בש"ח) : „גם לא בחלב אמו דוקא אלא כל . . . חלב במשמע ואפילו בחלב של עצמו כו“ * אבל באם חזנת רש"י היא לפרש כאן „בחלב אמו“ הוא לאו דוקא, הו"ל להעתיק גם התיבות „בחלב אמו“, ומה (ש)פני פירוש) מעתיק רק „לא תבשל גדי“ (ואפילו לא „וגו“ — כבפסוק שלפניו), מוכח שגם לפרש רק התיבות „לא תבשל גדי“ — ומבאר שבאים לחדש שהאזהרה היא לכל בשר ולא רק „גדי“. ורק לאחר שמפרש „אזהרה לבשר“ מעתיק הוא גם חזית „בחלב“ שבפסוק * לפי שהתיבות „אזהרה לבשר“ בפני עצמם אין להם מובן — כי האזהרה היא על בשר בחלב דוקא (ולא על בשר עצמו).
- (3) משפטים כג, יט. פרשתנו כאן, ראה יד, טא וראה לעיל שיחה ב' לפי משפטים (ע' 143 ואילך).
- (4) כ"ה בכל דפוס רש"י שראיתי (כולל דפוס הראשון), ברא"ם וכו'. אבל בחולין (קטו, ב) : אחד לאיסור אכילה וא' לאיסור הנאה וא' לאיסור בישול. וכ"ה ברש"י משפטים שם.

(* ראה ע"ז רש"י ויקהל (לה, ד) ובכ"ח.

אי אפ"ל חזית „בחלב“ היא מדברי רש"י בפ"י הכתוב — דאס כן הוי ל" להעתיק מהכתוב (בתחלת הדיבור) חזית „בחלב“.

ג' פעמים, אין פ' משפטים י. וואס דארף עס רש"י מפרש זיין דאָ גאַנצאַמאַל ?

ב. דערנאָך שטעלט זיך רש"י אויף „גדי" און איז מפרש: „כל ולד רך במשמע, ואף עגל וכבש. ממה שהוצרך לפרש בכמה מקומות גדי עזים למדת שגדי סתם כל יונקים במשמע". איז אין דעם ניט מובן:

א) דעם פירוש אָ „גדי" מיינט „כל ולד רך" אויך עגל וכבש, ווי אויך די ראי' וואָס בכמה מקומות דארף דער פסוק אויסטייטשן „גדי עזים", האָט שוין רש"י געזאָגט פריער אין פ' משפטים י. פאַרוואָס דארף ער עס דאָ איבער'חזר'ן גאַנצאַמאַל ?

ב) אין אונזער פסוק איז רש"י בפי' רושו מוסיף ° אָן ענין וואָס ער זאָגט ניט פריער (אין פ' משפטים): דאָרט זאָגט רש"י „שאינ גדי אלא לשון ולד רך"; דאָקעגן אין אונזער פסוק איז ער מוסיף דעם ענין „יונקים", וואָס ווייזט אויף אַ גאָר יונגן ולד. איז דאָך ניט מובן: וויבאַלד אָן אין זיין פירוש בפ' משפטים (וואָס איז פאַר פ' תשא) שרייבט ער ניט „יונקים", הייסט עס דאָך אַז יעדער ולד רך, אויך אַזאָ וואָס האָט שוין אויפגע'הערט צו זויגן, ווערט אָנגערופן „גדי". היינט פון וואָ- נעט איז די ראי' אין אונזער פסוק אַז דאָס מיינט „יונקים" ?

(7) שם.

(8) וכי' בחולין קיג, ב. אלא שבחולין שם פרה ורחל" וברש"י כאן „עגל וכבש". וראה לעיל ע' 143 הערה 5.

(9) אבל אין להקשות מה שרש"י כאן כותב „בכמה מקומות" סתם ואינו מפרטם (כבפ' משפטים) — כי סומך עצמו על מה שפירש כבר לפניו בפ' משפטים (וכדרכו של רש"י בכ"מ, שגם כשמפרש (מצד איהו טעם) ענין אחד ב' פעמים — בפעם השני הוא מתקצר).

אויך: מאי נפקא מינה (צי רך צי יונק) בכלל און — אין פשוטו של מקרא בפרט ?

ג. דערנאָך שטעלט זיך רש"י אויף די ווערטער „בחלב אמו" און איז מפ' רש: „פרט לעוף שאין לו חלב אמ, שאין איסורו מן התורה אלא מדברי סופרים" י. — אָן מיט די ווערטער „בחלב אמו" קומט דער פסוק (ניט צו מבאר זיין אין וועלכן חלב מען טאָר ניט קאָכן דעם בשר, גאָר) צו אָפטייטשן וועלכן בשר מ'טאָר ניט מבשל זיין בחלב, אָן דער איסור איז דוקא אויפן בשר פון אַזאָ בעל חי וואָס האָט חלב'אם [און דעם בשר טאָר מען ניט מבשל זיין אין קיין חלב, אויך אין אַזאָ חלב וואָס איז ניט חלב אמו¹⁰], אָבער ביי בשר עוף, וואָס ער האָט דאָך ניט קיין חלב'אם — גייט ניט אָן דער איסור „לא תבשל" מערניט ווי מדברי סופרים.

איז אין דעם ניט מובן: דער פירוש הפשוט פון „לא תבשל גדי בחלב אמו" איז, אָן דער צוגעלייגטער וואָרט „אמו" גייט אויף דעם וואָרט בחלב אין וועלכן מען טאָר ניט קאָכן קיין בשר. פאַרוואָס לערנט רש"י אָן ער קומט גאָר צו אָפ- טייטשן דעם בשר, אָבער ס'איז ניטאָ קיין אונטערשייד אין וואָס פאַר אַ חלב מ'קאָכט אים ?

די קשיא איז נאָך שטאַרקער: אויך אין פ' משפטים י שטייט „בחלב אמו", און דאָרט איז רש"י ניט מפרש „פרט לעוף כו"

[און דאָרט קען מען גאָר ניט זאָגן אָן מיט „בחלב אמו" מיינט דער פסוק צו ממעט זיין „עוף" — וואָרום די אזהרה „לא תבשל גדי" אין פ' משפטים

(10) כדעת ר"י הגלילי בחולין שם, סע"א.

(11) ראה לקו"ש חכ"ז ע' 42 הערה 35 (בארי"א).

צו א זייטיקע באוואַרעניש וואָס האָט
ניט צו טאָן מיטן פירוש הכתוב — איז
א דחק גדול¹⁴. א סך גלאַטער איז
צו זאָגן, אַז אויך דער סיום פון רש"י'ס
פירוש „שאין איסורו מן התורה אלא
מדברי סופרים“ האָט צו טאָן מיטן עצם
פירוש פון פסוק.

ד. איז דער ביאור אין דעם:

די שוועריקייט אין פסוק „לא תבשל
גדי“ פון אונזער סדרה (וואָס רש"י
נעמט אַראָפּ מיט זיין פירוש „אזהרה
לבשר כו'“) איז¹⁵: וויבאלד אַז דער
טייטש פון וואָרט „תבשל“ אין אונזער
פסוק איז ניט אכילה ווי אין פ' מש
פטים, נאָר הנאה (ווי רש"י האָט עס
שוין מפרש געווען פריער אין פ' משפ
טים) — איז פאַרוואָס שטייט אין דער
תורה ביידע מאָל דער זעלבער אויס-
שפראַך?

ווען דער לשון „לא תבשל“ וואָלט גע-
שטאַנען בלויז אין אונזער סדרה, וואָלט
קיין קשיא ניט געווען פאַרוואָס דער
פסוק נוצט „לא תבשל“ אויף איסור
הנאה — היות אַז בישול איז דער ערש-
טער מיטל וואָס דערפירט צו הנאה
(וואָס דעריבער איז רש"י'ן אויך ניט
שווער דער לשון „לא תבשל“ אין פ'
משפטים וואָס רעדט וועגן אכילה)¹⁶.
וויבאלד אָבער אַז אין פ' משפטים רעדט

איז בלויז אויף „גדי“, „ולד רך“ פון
א בהמה¹⁷ (ערשט אין אונזער פרשה,
וואו דער „לא תבשל גדי“ שטייט צום
צווייטן מאָל, איז ער מוסיף „אזהרה לב-
שר“, יעדן סאָרט בשר), און בדרך ממי-
לא איז בשר עוף אויסגעשלאָסן פון דעם
איסור — דאַרף מען דאָך ניט דערויף
דעם מיעוט פון „בחלב אמו“.

איז דאָך דערפון משמע אַז „בחלב אמו“
פון פ' משפטים לערנט רש"י כפשוטו,
אַז דער איסור דאַרט איז בלויז אויף
חלב אמו, ניט אויף אַנדערע מילך. היינט
פאַרוואָס זאָל ער אַזוי ניט לערנען אויך
„בחלב אמו“ פון אונזער סדרה¹⁸?

אויך דאַרף מען פאַרשטיין וואָס רש"י
איז מסיים „שאין איסורו מן התורה אלא
מדברי סופרים“: וואָס איז נוגע צום
פירוש פון פסוק וואָס איז אין תורה —
דאָס וואָס בשר עוף בחלב איז אסור
מדרבנן¹⁹?

בדחק קען מען פאַרענטפערן: ווי-
באלד דער תלמיד ווייס דאָך (צוועענ-
דיק די הנהגה פון זיינע עלטערן) אַז
אויך בשר עוף טאָר מען ניט עסן מיט
מילך — קען ער זיך וואונדערן: ווי
זאָגט עס רש"י „פרט לעוף כו'“ אַז
בשר עוף איז מותר? דערפאַר זאָגט
רש"י, אַז מדרבנן איז עס טאַקע אסור.
אָבער צו איינטייטשן אַז רש"י לייגט

(11) ראה לעיל ע' 144-5 ובהערה 17.

(12) ברא"ם וכו'א כאן, שוה בא בהמ"ט
שן למ"ש רש"י לפניו „אזהרה לבשר בחלב“
שם כיוון שכל חלב אסור, הוקשה לי מ"ש
„בחלב אמו“. אבל ראה לעיל הערה 2,
שחידוש רש"י הוא רק „אזהרה לבשר“.

(13) ובפרט, שלפי „האיבעית אימא“
שבחולין (קטז, א), לפי הפירוש (דעת ר"י
הגלילי) „בחלב אמו יצא עוף כו'“ —
„עוף אפילו מדרבנן נמי לא אסור“. וממה
שאמרו שם „חנאי נמי הכי כו' במקומו
של ריה"ג היו אוכלין בשר עוף בחלב“
— מוכח שכ"ה המסקנא (לפי ריה"ג).

(14) ונוסף לזה: הרי בפרשת משפטים
— לפירוש רש"י שם — ידעין האיסור
רק ב„גדי“ ששולל בשר [חי], עוף [וגם]
בשר בהמה שאינה „גדי“ — ולד ר[י], כנ"ל
בפנים; וא"כ הו"ל לרש"י לפרש בפ' משפטים
(שלפני פרשתנו) ש(מד"ס) האיסור הוא בכל
בשר.

(15) אבל הטעם מה שהווקה הכתוב לומר
כאן עוד הפעם כללות האזהרה דלא תבשל
גדי — אף שכבר נאמר זה בפ' משפטים
— פירש"י כבר לעיל בפ' הנ"ל.

(16) ראה לעיל שם.

כל בהמה חי' ועוף *** (נאָר עוף איז דער פסוק גלייך שולל דאָ ** זאָגנדיק בחלב אמו — ווי רש"י איז מפרש דאָ דעם „בחלב אמו“).

און אייף דעם איז רש"י ממשך „אחד האכילה וא' להנאה וא' לאיסור בישול“ — כאָטש ער האָט עס שוין מפרש געווען אין פ' משפטים — בכדי צו מסביר זיין, אָז די „אזהרה לבשר“ וואָס ווערט צוגעגעבן אין אונזער פסוק, איז (ניט בלויז בנוגע לאיסור הנאה, נאָר)

(היינו כל בשר ולא רק „גדי“), מניל לפרש שבא לחדש בפסוק זה גם איסור הנאה? אבל — אינו. כי מכיון שלשון הפסוק הוא „לא תבשל גדי“, איא לומר שכל עיקר כוונת הכתוב היא לחדש „אזהרה לבשר“ — היינו לא (רק) „גדי“, ולכן מוכרח לומר, שעיקר כוונת הכתוב היא לחדש איסור הנאה, ורק שבודד אנג משמיענו גם „אזהרה לבשר“.

(18*) לכאורה אפשר להקשות: מכיון שבכתוב נאמר „גדי בחלב אמו“ הרי מסתבר לכאורה שהכתוב מוסיף כאן רק ודל דן של חי' (כי א) קרוב יותר „גדי“ (וגם שייך בו קצת הטעם דאכזריות), (ב) שייך לבשלו „בחלב אמו“, ומניל לרש"י שהכי טוב מוסיף „בשר“ הכולל (א) בהמה וחי' שאינם ודל דן, (ב) עוף שאין לו חלב אם כלל (אלא שיש ע"ז לימוד „בחלב אמו“ פרט לעוף)?

אבל — אינו. כי אדרבה: מין הבהמה גם כשאינה רכה, היא קרובה יותר „גדי“ (שהוא ודל דן של מין הבהמה דוקא) מולד דן של חי'. ומכיון שבבהמה שאינה רכה — שאיסורה בודאי נלמד מהכתוב דפרשתנו — אין שייך הטעם דאכזריות (ראה להלן סעיף ז'), הרי מלמדנו הכתוב שהאיסור הוא גם כשאין מקום לטעם זה, ובמילא — אין לחלק (א) בין כל בהמה וחי' (ומ"ש „גדי“ הוא רק לפי שזיכר הכתוב ביהוה כדלקמן סעיף ו') (וע"ד פרש"י משפטים כא, כת). (ב) בין חלב אמו וחלב סתם (כדלקמן סעיף ז'), ובמילא גם בשר עוף אסור.

(19) ולמעט חי' וכו' — ילפינן מהכתוב דפי' ראה כפרש"י שם (יד, כא). ועיי"ש.

דער פסוק וועגן אכילה און אין אונזער פסוק — וועגן הנאה, האָט די תורה אין די צוויי ערטער געדאַרפט נוצן צוויי פאַרשידענע אויסשפראַכן. פאַרוואָס שטייט אין ביידע ערטער דער לשון „לא תבשל“?!

דעריבער לערנט רש"י, אָז די תורה זאָגט אין אונזער פסוק, ביים איסור הנאה, דעם לשון „לא תבשל“ — פונקט ווי ביי די אַנדערע צוויי איסורים; אכי"ל און בישול — ווייל אין אונזער פסוק ווערט צוגעגעבן (ניט בלויז דער איסור הנאה, נאָר אויך) אָן ענין אין דעם אַל-געמיינעט איסור פון „לא תבשל“, וואָס איז נוגע אַלע דריי פּרטים: אכילה, הנאה און בישול.

און וויבאלד אָז די איינציקע זאָך וואו מ'קען צוגעבן אין דעם אַלגעמיינעט איסור, איז עס אין דער געקאָכטער זאָך גופא — לערנט דעריבער רש"י „אז הרה לבשר (בחלב)“, אָז דער „לא תבשל גדי“ פון אונזער פסוק (גיט צו און) איז אַן אזהרה פאַר יעדער מין בשר יי'.

(17) ואין לומר שהלשון „לא תבשל“ בשני המקומות הוא רק ללמדנו שאיסור האכילה וההנאה הוא דרך בישול דוקא (ראה לעיל שם הערה 8*) — כי מכיון שעיקר הטעם למה שהוציא הכתוב איסור אכילה והנאה בלשון „לא תבשל“ הוא [לא לפי שאיסור האכילה וההנאה הוא דרך בישול — שהרי פשוט הלשון „לא תבשל“ מורה שהאזהרה היא על הבישול עצמו ולא על ענין אחר, הבא דרך בישול — כי אם] לפי שהבישול שייך להאכילה וההנאה עצמם מכיון שהיא הכנה אליהם (כמבואר בהערה ה"ל), הרי במילא מוכרח לומר שמש"ש „לא תבשל“ גבי איסור הנאה — אותו הלשון שנאמר כאיסור אכילה, הוא (לא רק לפי שהאיסור בשינום הוא דרך בישול, כ"א) לפי שבהלשון „לא תבשל“ מרמז גם איסור האכילה וההנאה והבישול, כדלהלן בפנים.

(18) לכאורה אפשר להקשות: מכיון שרש"י מוכרח לפרש שהחידוש שב„לא תבשל“ שבפרשתנו הוא (גם) „אזהרה לבשר“

איז דער ביאור אין דעם: די ווער-טער און די עשי' „לא תבשל (גדי בחלב אמו)“ גייט ניט אויף „חלב אמו“ נאר אויף „גדי“ — די ווערטער „בחלב אמו“ זיינען בלויז מבאר אין וואָס מען טאָר דעם „גדי“ ניט מבשל זיין, אָז דאָס איז „בחלב אמו“. און דער-פאַר לערנט רש"י „אזהרה לבשר“ און ניט „אזהרה לחלב“ — ווייל ס'איז מסתבר צו זאָגן אָז די הוספה באיסור וואָס דער פסוק איז מרמז מיטן לשון „לא תבשל“, באַלאַנגט צו דער עיקר זאָך אויף וועלכער ס'איז די אזהרה „לא תבשל“¹⁹.

1. לויט ווי ערקלערט פריער קען „אז-הרה לבשר“ נכלל ווערן אין לא תבשל

שכונות הכתוב היא לחדש „אזהרה לבשר“ ולא „אזהרה לחלב“ כנ"ל הערה 2 [ורק שמה „אזהרה לבשר“ שמעינן ממילא שהאר סור הוא גם בכל חלב]. ועל זה באה הקושיא בהש"ח: „מג"ל לרש"י לפרש שכונות הכתוב היא „אזהרה לבשר“ (ומזה יודעים ג"כ שכל חלב אסור) ולא שכונות הכתוב היא „אזהרה לחלב“ איזה שיהי' (ומזה ידעו שהאיסור הוא גם בכל בשר)? או שיכתוב שב' פירושים שקולים יש כאן. — אף שבדוחק יל"פ שכיון שבשר קודם בכתוב — בחר רש"י בפ"י „אזהרה לבשר“.

ונפק"מ בין ב' האופנים: לפי הא' — „אזהרה לבשר“ (שאינו גדי) — כאיסור מפורש בתורה (וכנ"ל) — „לא תבשל“ דפרשתנו נכתב ללמדנו איסור זה), משא"כ חלב שאינו חלב אמו. והפכו — לפי הב', וכמה נפק"מ בבובר (ראה רמב"ם הל' שחיטה פ"ה ה"ג ויב"כ, וכן בפרמ"ג ליו"ד סנ"ז משבצות זהב סק"ד) ועוד.

(21) ועפ"ז יומתק מה שרש"י כותב את פירושו „אזהרה לבשר כו"י על התיבות „לא תבשל גדי“ — אף שמפרש שהאזהרה היא לכל בשר — כי (נוסף לזה שצריך להעתיק גם תיבה זו — מכיון שמפרש ש(גדי) הוא לאו דוקא — וכדרכו בכמה מקומות) פירושו „אזהרה לבשר“ הוא מצד זה שהאיסור „לא תבשל“ הוא על „גדי“.

שייך צום כללות האיסור פון „לא תב-של“, אין אַלע זיינע דריי פרטים: אכילה, הנאה און בישול — אָז די אַלע דריי זאכן זיינען אסור ביי יעדן מין בשר.

ה. לכאורה קען מען פרעגן: הן אמת אָז דער פסוק איז דאָ מוסיף אָן ענין אויך אין דעם דבר המבושל וואָס גייט אָן סיי ביי אכילה און סיי ביי הנאה און סיי ביי בישול — איז דאָך אָבער אין דער געקאָכטער זאָך פאַראַן צוויי חלקים: „גדי“ און „בחלב אמו“. איז פון וואָ-נען ווייס רש"י אָז די הוספה איז צום חלק „גדי“ — אזהרה לבשר, אפשר וויל דער פסוק מוסיף זיין צו „בחלב אמו“ און די כוונת הפסוק איז „אזהרה לחלב“ אָז דער איסור גייט אָן ביי יעדן סאָרט חלב?

די קשיא איז נאָך שטאַרקער: פון רש"י'ס פירוש „בחלב אמו — פרט לעוף כו"י“ זעט מען ווי ער לערנט אָז דער איסור פון אונזער פסוק איז טאַקע אויף יעדער חלב (ניט ווי אין פ' מש-פטים פון וועלכן מען ווייס נאָר דעם איסור אויף חלב אמו). קען ער דאָך שוין אויך לערנען, אָז אין דעם באַשטייט דאָ די הוספה בנוגע צום כללות האיסור פון „לא תבשל“²⁰?

(20) והגם ששני ענינים אלו — „אזהרה לבשר“ ו„אזהרה לחלב“ — מכריחים זה את זה

[מכיון שענין האכוריות שייך רק ב„גדי בחלב אמו“, הרי במילא הפירוש „אזהרה לבשר“ לאו דוקא גדי — מכריח ש„בחלב אמו“ הוא ג"כ לאו דוקא (ראה לעיל הערה *18. לקמן סעיף ז'), וכן לאיך גיסא: באם נפרש שכונות הכתוב היא לחדש „אזהרה לחלב“ איזה שיהי' — יהי מוכרח ש„גדי“ הוא לאו דוקא],

מ"מ, ממה שרש"י כותב פירושו „אזהרה לבשר בחלב“ על התיבות „לא תבשל גדי“ ואינו מעתיק „בחלב אמו“, מוכח שמפרש

אויך כפשוטו — דעם מין פון גדי. איז דאך אָבער שווער: ווי קען מען איינלערנען „גדי“ כפשוטו בשעת די אזהרה איז אויף יעדער מין בשר?

אויף דעם איז רש"י מפרש „גדי כל ולד רך במשמע ואף עגל וכבש כו' כל יונקים במשמע“: וויבאלד דער פסוק דא רעדט וועגן קאכן „בחלב אמו“, און דער הווה (שטייגער) צו נוצן „חלב אמו“ איז בעיקר ביים בישול פון „יונקים“ (בשעת מען וויל קאכן דאס פלייש פון אַ גאָר יונגער בהמה — אַ זויגלינג — בחלב, איז נאָטירלעך אַז מען זאָל זי קאָכן אין דעם מילך פון איר מוטער און ניט גיין זוכן מילך פון ערגעץ אַנדערש²⁶).

אָבער ניט ביים בישול פון פלייש אפילו פון אַ ולד רך וואָס האָט שוין אויפגעהערט צו זיין אַ יונק (ובמילא געפינט ער זיך שוין ניט, בכלל, צוֹר־זאָמען מיט „אמו“) — דערפאַר זאָגט דער פסוק דעם לשון „גדי“, וואָס כל יונקים במשמע, ווייל „דיבר“²⁷ הכתוב בהוה²⁸.

ש„גדי“ כאן בא גמ בתור שם המושאל. כי מכיון שכונות הכתוב היא לחדש „אזהרה לבשר“, מוכרח ש„לא תבשל גדי“ סובל גם הפירוש „לא תבשל בשר“. (ואיז דומה למ"ש לעיל (משפטים כח) וכי יגח שור — כי שם אין סברא לחלק בין שור לשאר בהמה חי' ועוף, משא"כ בנדו"ד ש„לא תבשל גדי“ שבפ' משפטים הוא רק לגדי והכתוב כאן מחזק „אזהרה לבשר“.)

26 ראה עד"ו רשב"ם משפטים כג, יט. פרישה פיר"ד סי' פז סק"ג.

27 שכלל זה בפ' הכתובים כבר הודיעו רש"י כמה פעמים: משפטים כא, כח, כב, יז, כב, ל.

28 ולכן כותב כאן עוה"פ „אף עגל וכבש“ — אף שכתבה כבר בפ' משפטים — כי באם הפירוש „גדי“ הוא רק „גדי עזים“, אין לומר שנקט הכתוב „גדי“ מטעם „דיבר הכתוב בהוה“ — מכיון שגם

גדי, ווייל „גדי“ דאָ — מיינט (ניט מין הגדי, נאָר עס קומט אלס) שם המושאל אויף „בשר“²⁹. ווייל בשר איז דער „רך“ — בערך די אַנדערע טיילן פון גוף³⁰.

ס'איז נאָך אָבער שווער, ובפרט — לפי פשוטו של מקרא: פאַרוואָס זאָגט דער פסוק די „אזהרה לבשר“ אין דעם לשון „לא תבשל גדי“, וואָס דער פירוש פון „גדי“ מצ"ע איז דער מין פון „גדי“? מוז מען זאָגן, אַז דער וואָרט „גדי“ דאָ טראָגט אין זיך ביידע ענינים³¹: אַז מיט אים ווערט געמיינט „דבר רך“ (און דער לשון „גדי“ איז נאָר אַ שם המושׁ אל)³²; און (בעיקר) אַז ער מיינט

22 ועפ"י אפשר לתרץ (נוסף להג"ל סעיף ה') מה שרש"י מפרש „אזהרה לבשר“ ולא „אזהרה לחלב“ — כי הפירוש „אזהרה לבשר“ אינו סותר ל„גדי“, מכיון ש„גדי“ כאן הוא (גם) שם המושאל. משא"כ הפירוש „אזהרה לחלב“ סותר ל„בחלב אמו“ (שה' כונה כפשוטו היא שהאיסור לא תבשל הוא בחלב אמו דוקא — ולא ש„אמו“ בא למעט עוף).

ואף שגם הפירוש „אזהרה לבשר“ מכריח שגם „בחלב אמו“ הוא לאו דוקא — מ"מ, מכיון שלפי הפירוש „אזהרה לבשר“, הי איסור בחלב שאינו חלב אמו אינו כאיסור מפורש בכתוב (ורק שלומדים זה מ„אזהרה לבשר“) וכנ"ל הערה 20 — אין להקשות על הלשון „בחלב אמו“, שהרי בתיבת אמו מלמדנו פרט לעוף כו'. משא"כ באם נפרש שהכתוב מלמדנו „אזהרה לחלב“ איזה שהי', הי"ז היפך פשוטות הלשון „בחלב אמו“.

23 וע"ד מ"ש החינוך מצוה צב — נעתק לעיל ע' 143 שוה"ג להערה 5.

24 ובדוגמת הלשון „לא תבשל“ (שבו נרמז „אזהרה לבשר“ כנ"ל סעיף ד'), שכאן קאי בעיקרו על איסור הנאה; ורק שמרמז גם על ענין הכללי ד„לא תבשל“ הכולל גם אכילה ובישול.

25 וגם לפי המבואר להלן שמש"ש כאן „גדי“ הוא לפי שדיבר הכתוב בהוה, צ"ל

אין בלויז אויף „גדי — ולד רך“, אין פארשטאנדיק וואָס דער איסור „בישול“ (עסן) איז דוקא בחלב אמו: ווייל דער בישול פון אַ יונגן ולד אין זיין מוטערס מילך איז אַן אכזריות. בעת עס קומט אָבער צום צווייטן „לא תבשל“ וואו די אזהרת הכתוב איז אויף יעדן בשר — אויך אויף בשר פון אַן עלטערער בהמה, מוז מען דאָך שוין זאָגן אַז דער איסור הבישול פון אַזאַ בשר, איז אין יעדן חלב — היינט פאַרוואָס זאָגט די תורה „בחלב אמו“?

אין בנוגע צו „בחלב אמו“ קען מען שוין ניט פאַרענטפערן אַז דער דאָזיקער לשון איז מטעם וואָס „דיבר הכתוב בהוה“: וואָלט דער לשון

(30) כמבואר לעיל ע' 149 ואילך.

(31) לכאורה אפשר לומר שהכלל „דבר הכתוב בהוה“ הוא דוקא כשגם בלאה״כ מוכרח הכתוב להוסיף איזו תיבה [כמו „וכי יגח שור“ (משפטים כא, כח) שבהכרח לכתוב איזו תיבה אחרי „וכי יגח“, ומכיון שהנגיחה מצויה יותר בשור לכן נאמר „וכי יגח שור“], אבל אין שייך שהכתוב יוסיף תיבה מיותרת („אמו“) בכדי לדבר „בהוה“ — אבל אינו, כי גם ב„ובשר בשדה טריפה“ (שם כב, ל) מפרש רש״י „אף בבית כן אלא שדבר הכתוב בהוה“ — אף שתיבת „שדה“ מיותרת.*

(*) ועפ״י חילוק זה מובן מה שהוצרך רש״י לפרש שם „דבר הכתוב בהוה“ (אף שפירש זה כבר ג' פעמים לפניו — וראה — בארוכה — לעיל ע' 130 ואילך), וגם להביא דוגמא מ„אשר לא יהי טהור מקרה לילה“ שבפרשת תצא (כג, יא) — כי מכיון שתיבת „שדה“ מיותרת, הוצרך לחדש שגם בכגון זה ישנו להכלל „דבר הכתוב בהוה“, וכיון שחידוש הוא — מביא הוכחה — „מצאתי לו חבר“ — מ„אשר לא יהי טהור מקרה לילה“ שהתיבות „מקרה לילה“ גיכ מיותרות אלא שדבר הכתוב בהוה.

און דעריבער אין רש״י מוסיף דאָ דעם ביאור אין ולד רך — „יונקים“: און באַנונגט זיך ניט מיט „ולד רך“ (ווי אין פרשת משפטים), ווייל דוקא אין „יונקים“ באַשטייט די גאַנצע הסברה אויפן לשון „גדי“ וואָס שטייט דאָ (אע״פּ וואָס דאָ איז מען מרבה — „בשר“ אַלערליי בשר), כנ״ל.

ז. עס בלייבט אָבער אַלץ ניט פאַרשטאַנדיק דער סיום הפסוק „בחלב אמו“:

אין פ' משפטים, וואו די אזהרה

בישול כל יונק (גם של עגל וכבש) הוא בחלב אמו.

(29) ואף ש„גדי“ כולל כל ולד רך, גם כשיצא מכלל יונק* (וכדמוכח לכאורה מגדי עונים ששלח יהודא — שלא שלח אמו עמו) — מ״מ, אומר הכתוב „יונקים“ בלשון „גדי“, כי „יונקים“ הרי בודאי עדיין רכים הם וקראים „גדי“.

יתירה מוז אפשר לומר, ש„רך“ בעצלי חיים** — לפי פירוש רש״י — הוא דוקא כל זמן שהוא יונק

[כי (א) לכאורה נראה זה במוחש. (ב) איהו קצבה וסימן אחר י״ל לדעת שרך הוא (ונפק״מ למקח וממכר), (ג) מובן וגם פשוט שרכות בשר הבע״ח תלויה באיכות המאכלים, (ד) כע״ו ראי' לדבר ממשנ' לפניו „רכים גוי עלות“ (וישלח לג, יג)].

אלא שבפ' משפטים — אין זה נוגע לפירוש הכתוב (וכפגמים) ולכן אינו מבארו שם, משא״כ כאן.

(*) באדר״ג נ״ב פמ״ה — הובא בתורה שלימה וירא יח, ז: רך בן שתיים.

(**) משא״כ בנייא דנאמר רכים (וישלח לג, יג) — והצעיר בהילדים (יוסף) בן שש (דחוקק לומר דקאי על ילדי עבדי יעקב — שהרי לא הוזכרו כלל בכתוב). וראה גיכ דברים (כה, נד) ועוד. וי״ל טעם החילוק בזה — כי בבע״ח התואר „רך“ — הוא (בעיקרו) בנוגע לאכילה; ובבניא — בנוגע לחזק וכיו״ב.

און דערפאר דייט אן דער פסוק דעם מיעוט „פרט לעוף“ דורכן וואָרט „אמו“³². טאָקע צוליב דעם וואָס דאָס גיט אן אַרט לערנען אָז ער קומט נײַט ממעט זײַן בשר עוף, בכדי דער- מיט צו מרמו זײַן דעם איסור מדברי סופרים וועלכער איז דאָ אויך ביי עוף³³.

ט. אין פירוש רש"י זיינען דאָך פאַראַן אויך ענינים פון הלכה ווי אויך ענינים פון פנימיות התורה — איז פון די עניני הלכה³⁴ וואָס אין אונזער רש"י:

וועגן דעם איסור בשר עוף בחלב מדרבנן, זיינען דאָ צוויי דיעות: איין דיעה האַלט אָז רבנן האָבן גע'אָסר'ט בשר עוף בחלב נאָר באכילה³⁵, די

32) וכמו שפירש רש"י לעיל (בשלה טו, כט) „אל יצא איש ממקומו — אלו אלפים אמה... מדברי סופרים ועיקרו של מקרא על לוקיט המן גאמר“.

ההכרח של רש"י לפרש שם ש.א.ל יצא איש ממקומו" בא גם לרמוז ענין שמד"ס — ראה לקו"ש ח"ג ע' 6 שוה"ג להערה 38.

33) ונ"ל דרש"י (בפירושו עה"ת) ס"ל (ע"ד דעת הרמב"ם פיהמ"ש כלים פ"ז מ"ב. סהמ"צ שרש ב') דגם „דברי סופרים“ — הם מן התורה, אלא שאין זה עיקר (פשוטו) של מקרא (ועפ"י יומתק ל' רש"י (בשלה שם) „מדברי סופרים“, אף שכד"ה שלפניו כותב „תכמים“). והוא ע"ד שבכ"מ — בפרש"י עה"ת — שהפירוש ע"מ דרך הפשט אינו מתיישב כ"כ מוסף רש"י פי ע"ד הדרש וכו' (היינו שדרש זה ג"כ שינו לאמרו בפשוטו של מקרא, אלא שאינו עיקר הפשט שהביאו לפני זה) — כן הוא ג"כ בנוגע להלכות שבכתוב, שיש בהן שהן עיקרו של (פשוטו של) מקרא ויש — שמדברי סופרים שלמדו כן כפי 190 התורה הזה.

וראה בכהנ"ל לקו"ש חכ"ז ע' 38. ואילך.

34) ראה ג"כ לעיל הערה 20.

35) טושי"ע י"ד ס"י פ"ז.

„גדי“ דאָ געווען מצ"ע, אָז בלויז ביי אים איז דאָ דער איסור „לא תבשל“, האָט מען געקענט זאָגן אָז דער לשון „בחלב אמו“ איז ווייל דער שטייגער ביים בישול פון אַ גדי בחלב, איז חלב אמו — דיבר הכתוב בהוה; וויבאַלד אָבער אָז דער לשון גדי דאָ שטייט בלויז מחמת דעם ווייטערדיקן לשון „בחלב אמו“ (כנ"ל סעיף ו') — האָט דאָך נײַט קיין אַרט צו תולה זײַן דעם לשון „בחלב אמו“ אין דעם פריערדיקן וואָרט „גדי“.

דעריבער לערנט רש"י „בחלב אמו — פרט לעוף שאין לו חלב אם“, אָז מיטן צוגעלייגטן וואָרט „אמו“ קומט דער פסוק צו ממעט זײַן בשר עוף. אָבער ביים חלב איז טאָקע קיין נפקא מינה נײַט אָן דער איסור „לא תבשל“ גײַט אָן אויף יעדער חלב.

ה. עס בלייבט נאָך אָבער אַלץ שווער:

א) דער סגנון והמשך הכתוב, אָז מיטן וואָרט „אמו“ — אַ צוגעגעבענער צו „בחלב“, מײַנט דער פסוק אָפצור טייטשן נײַט וואָס פאַר אַ חלב דאָס איז — נאָר דעם מין הבשר?

ב) פאַרוואָס דייט אָן דער פסוק דעם מיעוט „פרט לעוף“ דורכן וואָרט „אמו“, וואָס גיט אָן אַרט לטעות אָז וויבאַלד דער וואָרט באַצײט זיך צום „בחלב“, מײַנט ער נײַט דערמיט ממעט זײַן (בשר) עוף; ער האָט געדאַרפט מרמו זײַן דעם מיעוט „פרט לעוף“ דורך צוגעבן אַ וואָרט צו „גדי“ וכיו"ב?

דערפאַר איז רש"י מוסף „שאין איסורו מן התורה אלא מדברי סופרים“, אָז מדברי סופרים איז דער בישול פון בשר עוף בחלב יע אסור.

עוף אין אסור מדברי סופרים.

י. פון די ענינים פון „ינה של תורה“ אין אונזער רש"י :

די „אזהרה לבשר בחלב“ (אין פ' תשא) זאגט די תורה מיט די ווערטער „לא תבשל גדי בחלב אמו“. און כאטש אָן בדרך הפשט לערנט מען אָז „אמו“ קומט למעט בשר עוף — אין אָבער וויסנדיק אָז אַלע ענינים שבתורה זיינען בתכלית הדיוק, מוז מען זאָגן אָז בפנימיות הענינים אין „גדי בחלב אמו“ דער שורש און די סיבה אויף יעדן בשר בחלב, וואָס דאָס איז מטעם אכזריות.

און דאָס ווייזט אונז נאָך מער יי ווי ווייט מ'דאַרף זיין אויסגעהיט פון אכזריות און פון צער בעלי חיים. און דערפון קען מען אָפּלערנען אויף וויפּל עס מוז זיין די זehירות בנוגע דעם צער פון אַ מענטשן, ועאכו"כ בנוגע דעם צער פון אַ אידן, וואָרום מען זעט דאָך דאָ, אָז מצד דעם סדר פון אכזריות וואָס אין אכילת (והנאת) „גדי בחלב אמו“ האָט די תורה גע'אסר'ט ניט בלויז „גדי בחלב אמו“ גופא, נאָר אויך יעדער בשר בחלב — און ניט בלויז אין אכילה והנאה, נאָר אויך אין בישול — בכדי צו דערוויי טערן זיך פון פעולות וואָס קענען ברענגען צו אכזריות ר"ל.

און מאידך גיסא גיט עס אַ באַגריף ווי ווייט ס'איז די טייערקייט פון אהבת הבריות בכלל, און פון אהבת ישראל — בנים אתם לה' אלקיכם יי — על אחת כמה וכמה.

(משיחת ש"פ תשא תשכ"ח)

צווייטע דיעה האַלט אָז דאָס איז אסור אויך בהנאה ובבישול יי.

איז לויט פירוש רש"י, אָז דעם איסור בשר עוף בחלב שמדברי סופרים איז די תורה מרמו אין „לא תבשל גדי גו“ פון פרשת תשא וואָס רעדט וועגן איסור הנאה, איז פאַר שטאַנדיק אָז — לפרש"י — איז דער דאָזיקער איסור ניט נאָר באכילה נאָר אויך בהנאה.

אָבער אין אמת'ן קומט אויס נאָך מערער — אָז לויט פרש"י איז בשר עוף בחלב אסור אויך בבישול :

וויבאַלד אָז דעם איסור בשר עוף בחלב שמדברי סופרים איז די תורה מרמו אין דעם פסוק וועלכער איז מחדש „אזהרה לבשר“, הייסט עס דאָך, אָז אין אַט'דער אזהרה זיינען פאַראַן צוויי ענינים: ווי ס'איז מן התורה אָז מיט „בחלב אמו“ איז דער פסוק מגלה אויף דער „אזהרה לבשר“, אָז אין דעם כלל גייט ניט אַריין בשר עוף; און ווי ס'איז מדברי סופרים — אָז אין דער „אזהרה לבשר“ גייט אַריין אויך בשר עוף (וואָס דער פסוק גופא איז מרמו, אָז מד"ס — איז בחלב אמו ניט ממעט בשר עוף).

איז דאָך פאַרשטאַנדיק אָז כשם ווי די „אזהרה לבשר“ פון אונזער פסוק גייט אויף דעם איסור „לא תבשל“ אין אַלגעמיין, כולל אַלע דריי פרטים: אכילה, הנאה און בישול, און די תורה אסר'ט יעדן בשר (אויסער עוף) אויך בבישול — אַזוי איז אויך די „אזהרה לבשר“ ווי זי איז מדברי סופרים צו אסר'ן בשר עוף, אָז זי איז אויף אַלע דריי פרטים, און אויך בישול בשר

ויקהל

ב) אַט־די הנחה, אַז משה רבינו האָט זיך געוויס ניט פֿאַרהאַלטן אין איבער-געבן דעם ציווי אויף עשיית המשכן — נאָר ער האָט עס געטאָן באופן פֿון „זריזן מקדימין“, גלייך ביי דער ער-שטער געלעגנהייט — דאָס איז דאָך לכאורה אַ זאָך וואָס איז פֿאַרשטאַנדיק בפשיטות ובפשוטות; און וויבאַלד אַזוי, צו וואָס דאָרף רש"י לאָזן הערן, בדרך חידוש, אַז דאָס איז געשען „למחרת יום הכפורים“ (ווייל משה האָט דאָס ניט אָפּגעלייגט אויף שפּעטער)?

ב. בנוגע צו די צווייטע שאלה זאָגן מפרשים: היות ווי אין די לעצטע פסוקים פֿון דער פֿריערדיקער סדרה רעדט זיך וועגן דעם אַיפֿן וסדר ההגה פֿון משה'ס דיבור צו אידן — וואָס דאָס באַצײט זיך צו אַ לענגערן משך זמן לאַחרי יוה"כ — האָט מען דעריבער געקענט מיינען, אַז אויך דער ענין פֿון „ויקהל משה“ (וואָס קומט נאָך דעם) איז פֿאַרגעקומען אַ זמן ממושך נאָך יו"כ; דערפֿאַר דאָרף רש"י באַוואַרע-נען אַז ס'איז געווען למחרת יוה"כ. ס'איז אָבער שווער צו פֿאַרענטפֿערן אַזוי:

נניח אַפֿילו אַז „ויקהל משה“ איז געווען ווי ווייט אָפּגערוקט אין זמן פֿון יו"כ, מוז דאָך סיי ווי אויסקומען אַז דער סדר זבהגה וואָס ווערט דערציילט

א. אויף די ווערטער „ויקהל משה“ בתחלת הסדרה, איז רש"י מפרש: „למחרת יום הכפורים כשיירד מן ההר“. דאָרף מען פֿאַרשטיין: וואָס איז דאָ ניט רעכט אין דער הבנה פשיטה פֿון די ווערטער „ויקהל משה“, וואָס בכדי צו אויפקלערן דאָס, מוז רש"י מפרש זיין אַז דאָס איז געווען „למחרת יום הכפורים כו“?

מפרשים זאָגן, אַז דעם פי' „למחרת יוהכ"פ כו“ נעמט רש"י (ניט פֿון אַ דיוק אין לשון הכתוב „ויקהל משה“, נאָר) מצד הסברה: היות אַז „זריזן מקדימין למצות“, איז דער שכל מחייב אַז משה האָט ניט פֿאַרזאַמט צו אים בערגעבן די אידן דעם ציווי אויף עשיית המשכן, וואָס ער האָט געהערט פֿון דעם אויבערשטן אַפֿין הר (סיני), נאָר ער האָט עס געטאָן גלייך אויף מאַרגן נאָך זיין אַראָפּקומען פֿון דעם הר.

ס'איז אָבער ניט מובן:

א) אין זיין פֿירוש אויף חומש גע-פינט מען ניט, אַז רש"י זאָל מפרש זיין דעם זמן פֿון אַ געוויסן מאורע (אפילו אין אַ פֿאַל וואו ס'איז מוכרח מצד השכל וכיו"ב — אַז דאָס האָט פֿאַסירט בזמן פֿלוגי), סייך דאָרט וואו עס איז נוגע צום הבנת פֿשט הפסוק.

(1) רא"ם וגו"א עה"פ.

(2) פסחים ד, א. תנחומא וירא כב. ועוד.

וראה גם פרש"י וירא כב, ג.

(3) לדוגמא בענינו: הציווי למשה דפי תרומה ותצוה — ולא קבע רש"י זמנו בפשוטות הנ"ל (כ"א בתשא לג, יא — כשנוגע להבנת הכתובים שם (מתי נהג משה כו)).

(4) ובפרט ע"פ פרש"י יתרו (יט, יד) — הובא להלן סעיף ה'.

(5) גו"א עה"פ.

(6) ראה רש"י שם (תשא לד, לא): ולשון הזה הוא כל הענין הזה.

בנוגע זייער ענדע אין ירידה מן ההר יי" — האָט ער דאָך געהאַט גענוג צייט אין דעם טאָג פֿין יו"כ גופא צו איבער־געבן די אידן דעם ציווי אויף עשיית המשכן יי. אם כן, פֿאַרוואָס לערנט רש"י אַז ער האָט עס געטאָן ערשט למחרת יי"ה"כ?

לכאורה וואָלט מען געקענט זאָגן אַז דעם הכרח אויף זיין פירוש (אַז "ויק" הל' משה" אין "למחרת יום הכפירים" און ניט ביוה"כ גופא) נעמט רש"י דער־

(9) בתוס' (ד"ה כדי שלא — ב"ק פב, א) שם יום האחרונים היו חסרים לילה. ועפ"י י"ל שצריך לאחר זמן ירידתו ביוה"כ עד כמה שאפשר — שירד סמוך לערב (וראה בנו"כ לאור"ח סתקפ"א. סה"ד (ב) אלפים תמח ד"ה בס' פ"ח). ועוד). אבל מפשוטו הכתובים משמע שגם מ' יום האחרונים היו שלימים, ושלא חשבינן שעות, כדפרש"י (תשא לב, א — גבי מ' יום הראשונים).

(10) בב"ח אור"ח שם מפרש אליבא דרש"י (לפי פ"י אחד) ש"ירידתו ביוה"כ סמוך לערב היתה". אבל מכיון שלמ"ד יתרו לאחר מ"ת בא מוכרז שכל הפרשה מ"יבא יתרו גוי אל משה גוי" עד "ויהי ממחרת" היתה ביוה"כ"פ (כדלהלן הערה 16), הרי אי"א לומר שכל זה ה"י סמוך לערב. ולפ"ז מסתבר שכ"ה גם למ"ד קודם מ"ת בא — כי י"ש למעט במחלוקת וכל כמה שאפשר לקרב הסברות עבדינו (ב"י יו"ד קצד ד"ה ומאימת, ובס' שנסמנו בשו"ח כללים מ' כלל טז בסופו).

(*) אבל אין להוכיח שגם למ"ד קודם מ"ת בא היתה ירידתו משך זמן לפני הלילה — ממה שפירש רש"י (יתרו יח, יב) ששמה ה"י עומד ומשמע לפרש"י, כי (נוסף לה"ה ש"ל שפירוש זה ברש"י הוא רק למ"ד לאחרי מ"ת בא (כדמוכח קצת מלשונו "ומשה היכן הלך אלא כו"י)) — אפשר שהסעודה וההקרבנה היו סמוך לערב ובליילה. ואזרבה — הסעודה (דאחרי הצהריים) היא דוקא בערב כמפורש בקרא (ושלח טז — ג, ח, יב), בפרש"י (תולדות כז — ז, ט) הזמן דואוכלה. ועוד. וראה ברכות (ב, טע"ב): משעה שרוב בני"א נכנסין להטב.

אין די פסוקים בסוף פ' תשא (וידבר משה אליהם גוי, יאחרי כן נגשו גוי) האָט זיך געצויגן אַ זמן רב נאָך "ויק" הל' משה" — ד. ה. די גאַנצע צייט וואָס משה האָט גערעדט מיט אידן — אפילו נאָך הקמת המשכן: אָדער עכ"פֿ ביז צום טאָג פֿון הקמת המשכן.

לפ"ז מ"ז מען דאָך, בכל אופן, איינ־לערנען אַז דאָס וואָס די פסוקים — וועלכע זיינען מתאר דעם אופן הדיבור פֿון משה צו אידן און זייער הנהגה דער־ביי — קומען בכתוב פֿריער פֿאַר "ויק" הל' משה" איז עס דערפֿאַר וואָס אָט־דער סדר האָט זיך אויפגעטאָן אין אָנגעהויבן גלייך ווי משה איז אַראָפֿ פֿון הר, נאָך אידער ויקהל משה.

און וויבאַלד אַזוי, איז דאָך הדרא קושיא לדוכתה: פֿאַרוואָס זאָל מען אַ טעות האָבן און מיינען אַז דער "ויקהל משה" איז געווען אַ משך זמן לאַחרי יו"כ און ניט איינלערנען לויט דער סב־רא פשוטה, אַז ער האָט דאָס געטאָן באַלד נאָך יו"כ?

ג. נאָך אַ זאָך דאַרף מען פֿאַרשטיין: מצד דער סברא הנ"ל (סעיף א') פֿון "זריזין מקדימין למצות", האָט מען דאָך געדאַרפט לערנען אַז דער "ויקהל משה" איז פֿאַרגעקומען נאָך פֿריער ווי "למחרת יום יי"ה"כ": אין דעם טאָג פֿון יו"כ גופא. וואָרעם עס איז דאָ אַ יסוד צו זאָגן, אַז משה רבינו איז אַראָפֿ פֿון באַרג סיני "בתוך ו' שעות" פֿון דעם טאָג (בדוגמא ווי מען געפינט ביי זיין ערשטער ירידה פֿונעם הר, י"ז תמוז) — וויבאַלד אַז די אַרבעים יום זיינען פֿאַרגליכן מיט יענע ערשטע אַרבעים יום, האָט קיין אַרט ניט אָף מחלק זיין

(7) ש"ח תשא שם.

(8) להעיר מרא"ם תשא שם.

(9) פרש"י שם לב, א.

און וויבאלד אזוי, איז דאך פשוט און אין יענעם טאג ווען משה איז אראפ פון הר, אין וועלכן עס האט זיך ערשט אויפגעטאן און דער טאג פון „בחדש השביעי בעשור לחודש“ זאל זיין א יום שליחה — איז ניט שייך און אויף אים זאלן חל זיין די דינים פון יו"כ (אפילו ניט אויף דעם טייל פון טאג וואס איז געווען שוין נאכן „סלחתי“.) — בשעת און דער פריערדיקער טייל פון דעם טאג, איידער דער אויבערשטער האט געזאגט „סלחתי“, איז ניט געווען יום כפור זי.

פון וואס פאן איבערגעבן צו אידן דעם ציווי אויף מלאכת המשכן האט זיי משה מקדים געווען בלויז די אזהרה אויף שמירת שבת (בכדי צו זאגן און מלאכת המשכן „אינו דוחה את השבת“), אבער ניט דעם אָנזאָג פון „אזהרת יוה"כ“. — היינט אייב מ'זאל זאגן, און דער „ויקהל משה“ איז פאָרגעקומען ביו"כ גופא. האט ער דאך צום אַלעם ערשטן געדאַרפט זיי אָנזאָגן אזהרת יוה"כ בכדי זיי צו פאַרהיטן פון צו טאָן מלאכת המשכן. גילייך אין אַט"דעם ערשטן טאָג גופא.

אין אמת'ן אָבער קען מען ניט ענטפערן אזוי, ווייל דער טעם אויף אַלע דינים פון יו"כ — ובכללם „וכל מלאכה לא תעשו“ — איז, כמפורש בכתוב „כי ביום הזה יכפר עליכם גו'“. און וויבאלד אזוי, איז דאך פאַרשטאַנדיק און דער גאַנצער ענין פון יו"כ האט זיך אויפגעטאן ערשט אין דער רגע ווען דער אויבערשטער האט געזאָגט „סלחתי כדבריי“, וואָס פון דער מאָלט אָן איז ער נקבע געוואָרן „למחיה לה ולסליחה“.

(11) פרשתנו לה, ב ובפרשה.

(12) שהרי מפשטות הכתובים משמע שכל המסופר בפרשה (עד „ויאמר משה גו' ראו קרא ה' בשם וגו'“) ה' באותו היום — והרי [גם אם נאמר בדוחק גדול * שעפ"י דרך הפשט, „הוצאה“ אינה נחשבת למלאכה האסורה בשבת (עפ"מ שבתור"ה פ"ט — שבת ב, א) הרי] פשוט שטו"י — ובפרט טחיית העזים ש„היתה אומנות יתירה“ (רש"י פרשתנו לה, כה"כ ובפרשה"י שם, כו) היא למלאכה גם עפ"י דרך הפשט.

(13) אחרי טו, כט.

(14) שם, ל.

(15) רש"י עקב ט, יח.

(16) מ"ש רש"י (יתרו יח, יג) לאחרי שמפרש „מוצאי יוה"כ ה' כו'“ — „ומהו ממחרת למחרת רדתו מן ההר“, אפשר להוכיח לכאורה שס"ל לרש"י שגם ביו"כ ההוא התענו כו', ולכן מקשה „ומהו ממחרת“ — שמכיון שהטעודה לא היתה ביו"כ, הרי א"א לפרש שהוא ממחרת, דלאכל לחם" דלכאורה על"י קאי „והיה ממחרת“ (וראה לקמן בפנים).

אבל — אינו. שהרי למ"ד יתרו לאחרי מ"ת בא, מוכרח שכל הפרשה שלפני „והיה ממחרת“ היתה ביוה"כ [דאי"א לומר שהי' קודם יוה"כ, כי משגיגתה תורה עד יו"כ ה' משה בהר, וגם א"ל שהי' לאחרי יו"כ, כי פשוט שכל המסופר עד לאחרי הפסוק „ויקח יתרו גו'“ ה' קודם „והיה ממחרת גו' וירא חותן משה גו'“].

ומה שהוזקק רש"י לפרש „למחרת רדתו מן ההר“ ולא למחרת הטעודה — ראה בהערה 19.

(17) ואפילו אם נאמר, שעפ"י דרך הפשט כל רגע ורגע דיו"כ היא נקודה בפני עצמה, וקטן שהביא ב' שערות ביו"כ מחוייב להתענות מה"ת — הרי פשוט שזהו דוקא לאחרי שישנו כבר המציאות דיוה"כ. אבל אינו שייך (עפ"י דרך הפשט עכ"פ **)

(*) וגם על פי דרך ההלכה, שהלילה והיום הם ב' נקודות (כמו שהאר"י בזה הרגוצובי — הובא במפענח צפונות ע' צו) — הרי אמירת „סלחתי“ היתה כבר לאחרי שהותחל היום.

(**) על פי דרך ההלכה (בגונע לשבת)

(*) כי זהו היפך פשטות הכתוב „אל עשו עוד מלאכה גו' ויכלא העם מהביא“ (פרשתנו לו, ו).

האָבן ניט חל געווען אויף יענעם טאָג כלל.¹⁹

ד. נאָך דעם ווי רש"י איז מפרש אַז דער ויקהל משה איז געווען למחרת יום הכפורים, איז ער ממשיך — אין דעם זעלבן דיבור המתחיל²⁰: „והוא לשון הפעיל, שאינו אוסף אנשים בידיים אלא הן נאספים ע"פ דבורו, ותרגומו ואכניש“.

אויך דאָ איז שווער צו פאַרשטיין:
(א) וואָס פאַר אַ שייכות איז פאַר־ראַן צווישן דעם ענין פון „והוא לי־הפעיל כו“ מיטן ענין פון „למחרת יוה"כ“, וואָס צוליב די דאָזיקע שייכות איז רש"י כולל ביידע ענינים == בד"ה אחד == ?

(ב) דער אופן פון צונויפזאַמלען מענטשן ווערט דאָך אַלעמאַל געטאָן ניט בידיים, נאָר ע"י דיבור — און דאָך שטייט דערביי אָפּט מאָל דער וואָרט אסיפה ניט בלשון הפעיל, לדוגמא: „אספה לי־שבעים איש מזקני ישראל“; „ויאסף שבעים איש גו“²¹; און אויך פריער²²:

(20) ועפ"ז מיושב בפשטות מה שהקשה ברמב"ן (יה, יג) ובמפרשי רש"י שם. בדברי דוד להט"ז שם, ש„ויקה יתרו גו“ הי' בלילה שלאחרי היום דיוה"כ. ואף שִׁהקריבו או „עולה וזבחים“ — הרי אפילו לאחרי מ"ת מצינו הקרבה (בכמה) בלילה (ראה וזבחים קכ, א — עכ"פ אחד מדי"א), ומקרא ילפינן דאסור בלילה (מגלה כ, ב). אבל ראה פרש"י (בשלח טו, ז, ח) דהת' חלת הכנה לסעודה בערב (ומכש"כ — גם הקרבת כמה קרבנות לפני זה וג"כ בערב) הי"ז טרחא עד כדי כך שנחשב לעונש.

(21) כ"ה ברוב דפוסי רש"י, בדברי דוד להט"ז ועידו, ובדפוס ראשון (וכן הובא גם בהרא"ם) היא ד"ה חדש: ויקהל הוא לי־הפעיל כו'.

(22) וגם כתב „והוא“ בוא"ו המוסף. (23) ועד"ז הקשה בדברי דוד להט"ז. (24) בהעלותך יא, טז, שם, כד. (25) שמת ג, טז.

וואָס אַזוי איז אויך משמע פון דעם וואָס עס ווערט דערציילט אין פ' ית' רו י"י. פריער שטייט דאָרט: „ויקה יתרו חותן משה עולה וזבחים לאלקים גו' לאכל לחם גו'“, אין גלייך נאָך דעם הויבט אָן דעם פסוק „ויהי ממחרת“ אויף וועלכן רש"י זאָגט „מוצאי יום הכפורים הי'“. און וויבאַלד אַז אין פש"טות מיינט דער „ויהי ממחרת“ אויך — אויף מאָרגן פון „ויקה יתרו“²³, קומט דאָך אויס אַז דער „ויקה יתרו“ איז געווען אין טאָג פון יום־כפור, ווען משה רבינו איז אַראָפּ פון באָרג סיני. — און היות אַז מען האָט יענעם טאָג מקריב געווען „עולה וזבחים“ (און מען איז געקומען „לאכל לחם גו'“) איז דאָך מוכח אַז די דינים פון יו"כ

שכל הענין דיו"כ יחדש באמצע היום. (18) ית, יב"ג.

(19) ומ"ש רש"י „ומהו ממחרת — למחרת רדתו מן ההר“, כונתו היא (כנ"ל הערה 16) ש„ממחרת“ הוא גם למחרת רדתו מן ההר, אבל אינו בא לשלול את פירוש הפשוט ש„ממחרת“ הוא למחר דפסוק הקודם. כו. (וראה גם בדעת זקנים מבעה"ת ובדברי דוד להט"ז, שהבינו כן בדברי רש"י).

ומה שהזקק רש"י לפרש ש„ממחרת“ הוא גם למחרת רדתו מן ההר — כי מפשטות לשון הכתוב „ויהי ממחרת וישב משה לשפוט את העם“ משמע * שתיבת „ממחרת“ מתייחסת [לא רק לוירא חותן משה גו' שבפסוק שלאחרי, כי אַם] ל„וישב משה לשפוט את העם“ שנאמר בסמיכות „ויהי ממחרת“. ומכיון שישביבת משה לשפוט את העם אינה תלויה בהסעודה כ"א בירידתו מן ההר, לכן מפרש ש„ממחרת“ פירושו — גם ממחרת רדתו מן ההר.

— ראה לקו"ש הי"ז ע' 80 ואילך ובתוספתו שם. וראה גם שם הערה 22.

(* אבל אי"ז מוכרח — שלכן כתב רש"י הפירוש „ומהו ממחרת למחרת רדתו מן ההר“ רק לאחרי שמביא מה ש„שנוי בספרי“ שמוצאי יוה"כ הי' — כי עפ"ז יומתק יותר פירוש „ויהי ממחרת“.

— האט דאך משה רבינו געוויס זיך
משתדל געווען איבערצוגעבן צו אידן אט-
די בשורה טובה וואס פריער : :

אין הן מצד לשון הכתוב, וואס דער-
מיט וואלט געווען פארשטאנדיק וואס
עס שטייט „ויקהל“ א ל' פון „הפעיל“
(ער האט געמאכט אז זיי זאלן זיך צו-
ניופזאמלען, ניט „ויאסוף“ וואס מיינט
ער האט זיי צונויפגעזאמלט): ס'איז
זעלבסט פארשטענדלעך, אז משה רבי-
נ'ס אראפקומען פון הר מיט די לחות
אחרונות זאל גורם זיין אז אלע אידן
זאלן זיך צוזאמענקלייבן, פון זיך אלייך,
בכדי צו הערן וואס משה וועט זיי אי-
בערגעבן. דעריבער שטייט דא ניט דער
לשון „ויאסוף“ (ל' פעל), ווייל דאן
וואלט עס געמיינט, אז ער האט גע-
טאן (דורכגעפירט) דעם צונויפזאמלען.
דאקעגן „ויקהל משה“ (ל' הפעיל —
געמאכט אנדערע טאן) מיינט אז משה
רבינו, מיט זיין קומען, האט גע'פועל'ט
דעם צוזאמענקלייבן זיך פון אידן; ער
האט זיי געמאכט טאן די פעולה פון
צונויפזאמלען זיך.

[אויב מ'זאל אפילו אָננעמען, אז ס'איז
ניט גלאַטיק צו זאָגן אז זייער צוזאַמענ-
קלייבן זיך איז געווען אינגאַנצן בדרך
ממילא — ווייל דער באַדייט פון „ויק-
הל משה“ איז פאַרט משמע אז משה
האָט געטאָן עפעס אין דעם צוזאַמענ-
קלייבן, איז דער פירוש אין דעם :

פריער אין פרשת תשא ווערט דער-

שטייט „לך ואספת את זקני ישראל“.
פארוואס דאָרף דוקא אין אינוער פטוק
שטיין „ויקהל — לשון הפעיל“ ?

(ג) וואס בכלל איז רש"י מחדש דאָ
„ל' הפעיל“ — כמה פעמים ווערט גע-
ניצט ל' הפעיל אין חומש, און רש"י
שטעלט זיך ניט אויף דעם: „וילבש
אותו“; „וירכב אותו“; *; ועוד ?
(ד) וואס איז רש"י אויסן מיט דעם
סיום „ותרגמו ואכניש“ ?

ה. איז דער ביאור בכל הנ"ל:

מצד פשטות הענינים (לולא פירוש
רש"י) וואלט מען געלערנט אז „ויקהל
משה“ איז פאָרגעקומען ביו"כ גופא,
אין דעם זעלבן טאָג ווען משה איז
אראָפּ פון הר סיני — און מ'וואָלט
אזוי געלערנט, ווייל דערויף איז דאָ
א הוכחה כפולה:

הן מצד דער סבא „זרזין מקדימין“
וואס זאָגט (כנ"ל סעיף ג') אז משה
רבינו וואָלט ניט געוואָרט ביו מאַרגן
מיט איבערגעבן דעם ציווי, נאָר טאָן
דאָס תיכף באותו יום. ווי רש"י זאָגט
אין א פריערדיקער סדרה : „אז משה
פלעגט גלייך איבערגעבן צו אידן די
שליחות פון איבערשטן, ובפרט נאָך,
אז דער ציווי פון עשיית המשכן „ושכנתי
בתוכם“ — האָט אין זיך געטראָגן דעם
אָנזאָג פון דעם אויבערשטנס שליחה וכ-
פרה אויפן חטא העגל פון די אידן“

(26) וכמו שהקשה הרא"ם כאן.

(26*) מקץ מא, מב"ג.

וכהקשה ברא"ם. ולהעיר מפרש"י על
„וישאלום“ (בא יב, לו) וראה רשב"ם שם.
(27) במפרשי רש"י שכונתו לקבוצ הגיר-
סא הנכונה בתרגום אונקלוס (או לשלול
תיבוע „וכושי“ — אבל לכאורה אין זה
ענין פרש"י עה"ת כלל.

(27*) יתרו יט, יד. ועייג'כ שמות ד, כד.

(28) תרומה כה, ח.

(29) תנחומא תרומה ח. וראה רש"י תשא

ל' טו: שנתרצה המקום לישראל לסלוח
להם ונצטוו על המשכן (וראה גם רש"י שם
לא יח. לג, יא). וראה גם שמור"ר ספכ"א.
זח"ב רכז, א.

(30) עדמשי"ג: מהרו ועלו גוי' (ויגש מה,
ט). ולכן הוצרכו לאזהרה „אל תפסיעו
פסיעה גסה והכנסו בחמה לעיר“ (פרש"י
שם מה, כד).

זיין דיבור ברענגט דערצו אז זיי זאלן זיין „נאספים“.

ו. עפ"י וועט מען אויך פֿאַרשטיין וואָס רש"י איז מסיים „ותרגמו ואכנישו“ :

וויבאלד אז מיטן „ויקהל משה“ איז דער פּסיק אויסן צו דערציילן אָן ענין חשוב אין אַ מעלה וועגן משה'ן, אָז ער — משה — האָט צוזאַמענגעקליבן די אידן, איז פֿאַרוואָס זאָל מען לערנען אָז „ויקהל (משה)“ איז לשון הפעיל אין איינלערנען — אָז וויבאלד ס'איז געווען נאָר „ע"י דיבורו“ רעכנט זיך עס ניט פֿאַר אַ „פעל“ (טראָץ דעם וואָס דער ל' אסיפה, אויך ביי אסיפת אנשים וואָס ווערט געטאָן ע"י דיבור, שטייט יע בל' פעל (כנ"ל סעיף ד')) — מען קען דאָך בעסער לערנען אָז „ויקהל“ איז לשון „פעל“? :

[און מען קען ניט זאָגן אָז וויבאלד דער יו"ד פון דעם וואָרט „ויקהל“ איז מיט אַ פתח (ניט מיט אַ חיריק), איז מוכרח אָז ס'איז ל' הפעיל

(און ווי מ'געפינט בנוגע צו „ויקרא שם בשם הוי' אֵל עולם“, אָז בעת רז"ל זיינען דאָס מפרש אָז אברהם האָט גע- מאַכט רופן, זאָגן זיי : „אל תיקרי ויקרא (יו"ד בחיריק) אלא ויקריא“] (בפתח) — ווייל יו"ד בחיריק ווייזט אויף לשון פעל אין יו"ד בפתח אויף ל' הפעיל)

— וואָרום אויך ביי לשון „פעל“ גע- פינט מען בכו"כ מקומות אָז דער יו"ד שטייט מיט אַ פתח, אַזוי ווי „ויהרג ה' גו"י“³³, אין אונזער סדרה עצמה — „יעשו“³⁴. [ועוד].

33) ובפרט דלא כתיב ויקהל (בתוס' יו"ד — וכמו הפעיל) — ראה רא"ם כאן.

34) וירא כא לג. סוטה יו"ד, סע"א ואילך.

35) בא יג. טו.

36) לז. ח.

ציילט: „אז וירא מגשת אליו“ און דורך דעם וואָס „ויקרא אליהם משה“ איז „וישבו אליו גו'“ האַררי כן נגשו כל בני ישראל גו'“. און דאָס ווערט אויך געמיינט מיטן „ויקהל“, ד. ה. אין דעם „ויקרא“ איז באַשטאַנען משה'ס הפ' עיל אין דעם „ויקהל“. אָבער דער צוזאָ- מענקלייבן זיך, איז ניט געטאָן געוואָרן פֿין משה רבינו — ער האָט זיי נאָר דערנענטערט צו זיך — איז שוין אויך רעכט וואָס דאָ שטייט „ויקהל“ לשון „הפעיל“ און ניט ל' „פעל“].

אויף דעם איז רש"י מחדש אז „ויקהל משה“ איז „למחרת יום הכפורים“ : ד. ה. מ'קען ניט זאָגן אָז דאָס איז פֿאַרגעקומען בו ביום, וואָס דאָן האָבן זיך די אידן צוזאַמענגעקליבן פֿין זיך אַליין, וואָרום דער סגנון הסיפור „ויקהל משה“ איז משמע אָז ער וויל דערציילן אָן ענין חשוב וועגן משה'ן און אַ מעלה אויף משה'ן אָז ער האָט צוזאַמענגעקליבן כו'. דערבער מוז מען אַיינלערנען, אָז דאָס איז פֿאַרגעקומען „למחרת יום הכפורים“, וואָס דאָן איז עס געווען על ידי משה.

לפי"ז, פֿאַרוואָס שטייט דאָ „ויקהל“ אין לשון הפעיל? אויף דעם ענטפֿערט רש"י, אָז וויבאלד „אינו אוסף אנשים בידיהם אלא הן נאספים ע"פ דיבורו“ פֿאַסט דער לשון הפעיל אויך ווען עמע- צער זאָמלט זיי צונויף³⁵. וואָרום סוף סוף קלייבט ער די מענטשן ניט צונויף בפועל מיט די הענט, נאָר בלויו וואָס

31) לז. ללב.

32) ויש לבאר — שמכיון שלשון הקהלה (מל' קהל) הוא רק גבי אסיפת אנשים (דאין שייך לאספם בידים), לכן לא מצינו הקהלה בל' פעל — גם כשנקהלו ע"י דיבורו (ולא בדרך ממילא) — משא"כ אסיפה שנאמר גם בדגים (בהעלותן יא. כב) וכיו"ב — לכן גם באנשים באם נאספו ע"פ דבורו נאמר ל' פעל.

פאר איז יענער טאג געווען פארנומען אויסשליסלעך מיט עניני (סלחתי — תשובה בה און) תורה.

און כאטש אָז אויך די דאָזיקע עניני תורה (וואָס משה האָט מיט זיי דאָן געלערנט) האָבן אַנטהאַלטן ציוויים אויף עשי' — האָט אָבער אין דעמאָלטיקן לימוד הפרשיות ההלכות זיך אָנגעהערט בלויז דער ענין התורה דערפון.³⁹

ערשט אויפן צווייטן טאָג, למחרת יוהכ"פ, האָט ער צוזאַמענגעקליבן די אידן און געזאָגט צו זיי: „אלה הדברים אשר צוה הוי' לעשות אותם“, „זה הדבר אשר צוה הוי'“; דאָן האָט ער זיי איבערגעגעבן דעם אויבערשטנס ציווי בנוגע (צו שבת און) מלאכת המשכן — ווי אָן ענין פון תורה וואָס עס הערט זיך אָן בעיקר דער לעשות, דער ענין הלימוד בכדי צו צוקומען לידי מעשה.

און ווי דערציילט בפ' יתרו יי אָז ממחרת רדתו מן ההר „וישב משה לשׁ פוט את העם גי' בין איש ובין רעהו והודעתי את חוקי האלקים זאת תורוֹ תי“.

ח. און דערפון קען מען אַרויסלערן נען אַ תּוּרָה אין עבודת האדם (אַזוי ווי פירושי רש"י, וואָס האָבן אין זיך אויך „יינה של תורה“ יי — פנימיות־דיקע תּוּרָה בעבודת הוי'):
עס זיינען פאַראַן אָועלכע וואָס זייער גאַנצע השתדלות איז — צו אויפמאַכן פון וועלט אַ „משכן ומקדש“ צום אויבערשטן — דאַרפן זיי וויסן, אָז ווי

39) ולהעיר ממחול דעל כל דבור ודבור — גם הדברות דצייוי ועשי' — פעלו בבני־מרחק נשמתן (שבת פח, ב יצתה נשמתן). תניא ספלי'ו היפך דעשי'.

40) יח, יג. יג. יג.

41) היום יום ע' כד.

דערפאַר איז רש"י דאָ מחדש „והוא לשון הפעיל“, און ברענגט דערויף אַ רא"י „והרגומו (וואָס בעת רש"י ברענגט „הרגום“ סתם — מיינט ער תרגום אונ' קלוס :): יאכניש“, אָז דעם וואָרט „ויק" הל' פאַרטייטשט דער תרגום (ניט „וכנש“ — ל' פעל, נאָר) „ואכניש“ — לשון הפעיל.

ז. פאַרוואָס האָט טאַקע משה גע' וואָרט מיט איבערגעבן זיי דעם ציווי אויף עשיית המשכן ביז אויף מאַרגן, און ער האָט עס זיי ניט איבערגעגעבן אין דעם זעלבן טאָג?

אין פ' יתרו (און אויך אין סיום פ' משפטים) ווערט דערציילט וועגן דעם גדול העילוי פון מתן תורה און נתינת הלחות, ווי אזוי דאָס האָט אַרויס־גערופן די געוואָלדיקע מסירה ונתינת און צוגעטראָגנקייט פון אידן צום ענין פון קבלת התורה ההלחות. דאָרף מען בכן פאַרשטיין, אָז עדיז איז געווען בשׁ עת משה האָט אַראָפגעבראַכט די לחות שניות.

ואדרבה: מען קען זאָגן אָז נאָך מער ווי ביי לחות ראשונות, ווייל די לחות שניות (ביהכ"פ) זיינען דאָך געווען פאַרבונדן מיט „נתרצה הקב"ה לישראל בשמחה ובלב שלם ואמר לו למשה סלחתי כדברך“⁴⁰.

איז פאַרשטאַנדיק אָז משה מיט די אידן זיינען בו ביום אינגאַנצן געווען אַריינגעטאָן אין דעם ענין פון סלחתי ובתוכן הלחות — תורה — און ס'איז ביי זיי ניט געווען קיין נתינת מקום אויף אַנדערע זאַכן, אַפילו ניט אויף אַזאַ ענין ווי עשיית המשכן. און דער־

37) שקרוב לפסס. משא"כ תיב"ע — שמתרגם „וכנש“ — שהוא יותר קרוב למודש והלכה.

38) פרש"י תשא (לג, יא).

אָבער, לאַיך גיט, קען מען דאָך מיינען אַז מען קען יוצא זיך מיט לימוד התורה אַליין — אויף דעם זאָגט מען, אַז „למחרת יום הכפורים“, גלייך נאָך לערנען, דאַרף מען זיך משתדל זיין אין דער עבודה פון מאַכן די וועלט פאַר אַ דירה לוי ית'. וואָרום כל האומר אין לי אלא תורה אפילו תורה אין לו, צוזאַמען מיט תורה מוז אויך זיין גמיר לות חסדים⁴².

ט. נאָך אַן ענין פון „ינה של תר- רה“ (און אויך אין הלכה) אין אונזער פירוש רש"י:
דער לשון הפסוק אין „ויקהל משה“. אָבער רש"י אין זיין פירוש אויף דעם באַנצט דעם לשון (ניט) „שאִינוּ מקהיל כו' נקהלים כו'“, נאָר) „שאִינוּ אוסף כו' נאספים כו'“.

אין דרך הפשט אין עס קיין קשיא ניט — ווייל אסיפה איז אַ לשון וואָס איז מער מורגל ווי הקהלה. אָבער אין פנימיות הענינים י"ל אַז רש"י אין דערמיט (מיט זיין משנה זיין פון ל' קהלה אויף אַ ל' אסיפה) מרמז אויף אַן ענין פון פנימיות התורה:

דער וואָרט „קהל“ איז אַ שם וואָס באַצייכנט דעם כלל (אנשים) ניט ווי

בתו"א שם (פח, ג) שמה שמה רבינו ע"ה הקדים הציווי על השבת למלאכת המשכן, הוא לפי שדוקא לאחרי גילוי רצה"ע שנמשך בשבת אפשר להיות המשכת המקיפים והפנימיים שעי' היריעות והכלים. ועפ"י מובן שהאפשריות לעשיית המשכן הוא דוקא לאחרי הקדימה ותורה — רצה"ע — ככהערה הקודמת.

48) יבמות קט, ב. ובלקו"ת ויקרא ה, א: „אלא תורה וגמ"ח“. וראה סה"מ תש"ח ע' 266 הערה ז.

בחכמה (ארון). אבל גם זה הוא בכלל „נפקת“, כבתחלת הסעיף (ס).

הויך ס'איז אַזא עבודה, קען זי ניט פאַרבייטן (די מצוה און) דעם ענין פון לימוד התורה, וואָס איז גרעסער פון אַלע מצות⁴³. און דעריבער דאַרף מען בעת הלימוד זיין אַזוי מיוחד מיטן ענין הנלמד⁴⁴. און אַזוי מסור ונתון צו תורה, ביז מ'זאל ניט האָבן קיין שייכות דאָן צו קיינע אַנדערע ענינים, אַפילו ניט צום ענין פון „קחו מאתכם תרומה גו' יבואו ויעשו גו' את המשכן גו'“⁴⁵; ביז צו דער הלכה⁴⁶: „אין מבטלין תשב"ר (אפילו) לבנין ביהמ"ק“.

וכמזומו בפרשתנו עצמה, וכהקדמה למשכן — „ושכנתי“: הקדים להם אהרת שבת לציווי מלאכת המשכן לומר שאינו דוחה את השבת⁴⁷.

42) הכונה כאן למעלת התורה המבוארת בתניא פכ"ג וכיו"ב — משא"כ המדובר באנה"ק ס"ט תניא פל"ז ובכ"מ.
43) ראה תניא פ"ה.
44) פרשתנו לה, ה"א.
45) שבת קט, ב. ה' ת"ת לאדה"ו פ"א סעיף יו"ד.

46) ויתירה מזו י"ל, שעשיית המשכן מזהב גו' הי אפשר רק עי"ז שהי' זה למחרת יוה"כ שאז היו מסורים רק לענין התשובה והתורה — בכדי לפעול שבענינים הגשמיים יהי' „ושכנתי בתוכם“, צ"ל תחלה ההשטה מגשמיות העולם (ובדוגמת המבואר בלקו"ת (צו ח, א. גשא כו, ג. ועוד) הטעם מה שאסור לאכול קודם התפלה).

47) פרש"י לה, ב. והשייכות לתורה, תובן ממחולל דלכ"ע בשבת ניתנה תורה (שבת פו, ב) ועפ"משנת בתו"א פרשתנו (פח, א ואל"ך) ששניהם — שבת ותורה — עינים הוא רצה"ע כו'.

48) ומה שמבואר בתו"א שם (פח, ב) „שהתורה היא נגד בחי' כלי המשכן“ — היינו בחי' התורה כמו שנמשכה בחכמה ובמדות, אבל שרש התורה היא בחי' רצה"ע. (ואף שלענין הארון מבואר שם שהוא „כמו שהתורה בשרשה“ — הכונה בזה הוא שבחי' ההתגלות גופא, ראשית ושרש הגילוי הוא

אָבער געקומען איז דאָך דאָס פּוּן פּר-
טיוות־דיקט נדבות, נדיב לבו יביאה, יע-
דער איד האָט געדאַרפט מנדב זיין לויט
זיין האַרץ פּוּן זיין באַזונדערן אייגנ-
טום: — און דאָך שטייט „ויקהל משה“
(מיטן רמז אויף קהל-מציאות) באַלד
ביים אַנזאָג אויף די נדבות המשכן —
וואָרים דאָס גופא איז די הוראה: אַט-
די נדבה וואָס יעדער איד האָט גע-
געבן לויט זיין האַרץ פּוּן זיין אייגע-
נעם געלט, האָט ער מלכתחילה געדאַרפט
געבן באופן כזה אַז עס זאָל בטל ווערן
זיין באַזונדערע בעלות אין דעם ממוֹן,
דאָס זאָל ווערן ממוֹן ציבור.

יוד. יעדער זאָך וואָס פילט זיך ווי
אַ מציאות קען בטבע ניט סובל זיין
קיין צווייטע מציאות, און דערפאַר, ווען
זיי קומען אין אַן (איהא אופן פון)
תכללות — אַפילו בלויז אין אַ הת-
כללות פון „אסיפה“ (וואָס אויך נאָך
דעם, בלייבט יעדערער אַ מציאות פּר-
טית, כּנ״ל) — איז דאָס פאַרבונדן מיט
אַ תנועה פון ביטול מצד הנאספים ומת-
כללים, וואָרום דאָס גופא וואָס זיי קו-
מען זיך צוזאַמען באסיפה אחת למטרה

51) שני ענינים אלו שהוצרכו להיות
בנדבת המשכן — שכל אחד ינדב ממונו
הפרטי דוקא, ושלאחר־י זהפך לממון צבור
דוקא — הם דוגמת ב' ההכנות שהוצרכו
להיות לפני מ"ת*: ההכנה ד'ויחן (לשון
יחיד) — כאיש אחד בלב אחד" (פרש"י
יתרו יט, ב); וההכנה דספה"ע שהיא „לכל
אחד ואחד" (מנחות סה, ב). והי' גם לפני
מ"ת (זח"ג צו, סע"א וברע"מ סם), ואדרבה
עפמ"ש"כ ברין סוף פסחים ממדרש אגדה
כל ענין ספה"ע הוא מספירת השוקת בניי
בצאתם ממצרים (משיחת ש"פ ויקהל פקודי
תשכ"ד).

אַ ריבוי וציריף כמה פרטים נאָר ווי
אַ נייע מציאות — קהל יי. און אין
דעם באַשטייט דער יתרון פון „ויקהל“
אויף „ויאסוף“: „ויאסוף“ מיינט — ער
האָט צונויפגעזאַמלט אַ צאָל מענטשן
אין איין מקום (אַדער ענין), אָבער אויך
לאַחרי האַסיפה קען זיין אַז יעדערער
פון די נאספים איז אַ באַזונדער מצי-
אות. דאַקעגן „ויקהל“ מיינט אַז ער האָט
פון זיי געשאַפן אַ „קהל“: יעדערער
וואָס גייט אַריין אין קהל ווערט נתבטל
פון זיין פרטיות־דיקער באַזונדערקייט אין
ווערט אַ טייל פון דעם קהל.

און דאָס איז דער טעם וואָס ביי
עשיית המשכן שטייט „ויקהל משה את
כל עדת בני ישראל“, אַז משה האָט פון
אַלע אידן אויפגעמאַכט איין קהל —
וואָרום דער תכלית פון „ועשו לי מק-
דש“ איז דאָך דער גילוי אלקות פון
„ושכנתי בתוכם“, דערפאַר האָבן אַלע
אידן געמוזט ווערן איין קהל, וואָס דוקא
דאָן, ווען זיי זיינען „כולנו כאחד“, קען
ביי זיי זיין דער גילוי פון „הוי' אחד“ יי.

דעריבער געפינט מען אויך, אַז דער
משכן האָט געמוזט געבויט ווערן דוקא
פון ממוֹן ציבור (וואָס פינגקט ווי דער
ציבור, ווערט אויך זיין ממוֹן איין זאָך),
און ניט פון אַ ממוֹן וואָס געהערט צו
אַ סך יחידים בתור שותפות יי.

אמת טאַקע, אַז ערשט ביי עשיית
המשכן איז עס געוואָרן ממוֹן ציבור,

49) ראה ויקרא ד, יג ואילך. מרוזל
(יבמות נו, א) קהל גרים לא איקרי קהל,
ועוד. ולהעיר מפרש"י (בא יב, ו) ד"ה קהל
עדת ישראל.

50) תניא פרק לב. ובכ"מ.

50*) ראה ר"ה ז, ריש ע"ב שצריך
למסרו יפה יפה.

(* בפרטיות ובארוכה — ראה לקו"ש
ה"ג ע' 1001 בהערה. ח"ד פ' במדבר.

אנהייבנדיק פון א „בן חמש“ (כו) איז מדייק אין לערנט, און די התחלה איז אינעם אופן פון „אסיפה“ ביטול היש. אין דערנאך מדרגא לדרגא, ביז — צום ביטול במציאות פון „ויקהל משה“.

אבער אויך דער לשון „אסיפה“ פון רש"י איז מחבר מיט „ויקהל משה“ . . . ד. ה. און בכדי צו פועל זיין ביי זיך דעם ביטול אפילו נאך פון „אסיפה“ מוז מען דערצי האבן א נתינת כח פון משה — וואָרום מצד עצמו קען ניט איין מציאות ציוניפּוקמען זיך מיט אַ צווייטער אפילו בדרך „אסיפה“ כו"ל.

יב. אעפ"י אַז אייך ציליב דעם בייטול פון „אסיפה“ דאָרף מען אַנקימען צו דעם נתינת כח פון משה, איז אָבער מיבן אַז אַט"די בחינת „משה“ וואָס פּיעל'ט דעם ענין פון אסיפה (ביטול היש), איז ניט בדומה צו דער דרגא פון בחינת „משה“ וואָס פּיעל'ט דעם „ויקהל“ (ביטול במציאות) :

בשעת ס'איז מאיר ביי אַ אידן די הארה פון בחי' „משה“ וואָס איז בערך צו זיין מציאות, דאָן ווערט ביי אים אויפגעטאָן בלויז „ביטול היש“ — ער פאַרלירט ניט זיין גאַנצע פאַראַנענקייט, ווייל אַט"די הארת משה, וואָס טוט אויף דעם ביטול, איז דאָך אַנגעמאַסטן און מצומצם לויט זיין מציאות; אָבער בעת אין אים איז מאיר די בחי' פון משה, ווי ס'איז העכער פון זיין מציאות, דאָן

אחת, ווייט שוין אייף אַ געזויסער מאָס פון ביטול, פון העדר ההתפשטות (ווייל בשעת ביי איינעם איז זיין מציאות בהתפשטות, וועט ער ניט קענען אפילו נאָר צוזאַמענקומען זיך מיטן צווייטן . . .)

אָבער אעפ"כ, איז דער ביטול וואָס איז דאָ ביי „אסיפה“, איז ניט מער ווי אַן ענין פון ביטול היש (בלויז דער ביטול פון זיין „יש“, ווי די מציאות שטייט אין ישות און התפשטות — אין ניט ביטול במציאות), משא"כ ביי „ויקהל“ איז עס אַ התכלית אין אַן אופן פון ביטול במציאות: ער ווערט נתבטל לגמרי פון זיין אייגענער מציאות אין ווערט בלויז אַ טייל פון קהל־מציאות.

און דאָס איז דער דייק פון „ויקהל משה“: אַט"דער כח וואָס איז דאָ ביי אַ אידן, ער זאָל דערהערן ווי זיין גאָב צע מציאות איז בלויז אַ טייל פון כלל ישראל, פון קהל ישראל — „ויקהל“ — קימט עס פון „משה“ . . . וואָס ענינו איז ביטול פון „נחנח מוח“ — ביטול במציאות . . .

יא. פונדעסטוועגן איז רש"י משה נח בלשינו און זאָגט: „שאינו אוסף . . . נאספים“ (ניט „מקהיל“ . . . נקהלים), ווייל דערמיט וויל ער אָנווייזן אַ הארה בסדר העבודה: דער נתינת כח פון משה רעיא מהימנא און דער תכלית העילוי איז טאַקע דער אופן פון ביטול במציאות, „ויקהל משה“, וואָס די תורה זאָגט און מאָגט פון אידן, רש"י אָבער (וואָס ענינו איז צו לערנען אַ אידן בהדרגה,

(52) להעיר מתו"ח נח עז, ג ואילך.

(53) ראה אהותי ריפ ויקהל (ע' ב'פח. ב'פח. ב'צא).

(54) בשלח טו, ז. לקי"ת בעלותך לא,

ד. ועוד.

(55) כי נוסף לזה אשר בכדי שהאסיפה תהי' באופן כזה שתבא שהנאספים יחפכו לקהל אחד, צריך על זה נתינת כח ממה — גם האסיפה מצד עצמה היא בכחו של משה דוקא, כדלקמן בפנים.

ווערט אין אים אויפגעטאָן „ביטול
במציאות“.

און דאָס איז רש"י מרמז מיט זיין
פירוש אַז „ויקהל (משה)“ איז אַ לשון
„הפעיל“: דאָס איז די דרגא פון משה

וואָס שטייט ניט אין קיין ירידה אויף
פועל זיין בדרך התלבשות („בידים“).
נאָר „הפעיל“ ע"פ דבורו — וואָס דבור
בכלל איז „מורגש ונראה דבר בפני עצמי

(משיחת ש"פ ויקהל תשכ"ה)

56) תניא רפכ"א.

ויקהל ב

„זה הדבר אשר צוה ה' „ איז „לי“
(און עס באַציט זיך ניט צום „לאמר“)
— און דאָס מיינט טאַקע דער ציווי
„ויקהל לי תרומה גו'“ (בל' נסתר);
און דער „לאמר“ איז אַ נייער ענין:
„לאמר לכס“, דאָס וואָס איך דאַרף
איך זאָגן איז (טאַקע דער זעלבער
תוכן, אָבער מיט אַן אַנדער לשון —
„קחו מאתכם תרומה גו'“.

דער פירוש איז אָבער ניט גלאַטיק:
(א) אפילו ווען מען וואָלט געלערנט
אַז דער „זה הדבר אשר צוה ה'“
באַציט זיך יע צום „לאמר“, וואָלט
אויך ניט געווען מוכרח אַז דער אוי-
בערשטער האָט געהייסן זאָגן דעם לשון
„קחו מאתכם גו'“, ווייל דער פירוש
הפשוט פון „זה הדבר גו'“ איז (ניט
דוקא אַז דאָס איז דער דיבור און
לשון פון אויבערשטן, נאָר אַז) דאָס
איז די זאָך (דער ענין) וואָס דער
אויבערשטער האָט געהייסן.

(ב) רש"י האָט געשריבן זיין פירוש
אין אַ פשוט'דיקן סגנון, באופן אַז
אויך אַ „בן חמש (למקרא)“ זאָל פאַר-
שטיין זיין כוונה. און וויבאַלד אַז דער
פירוש הנ"ל ליגט ניט אין פשוטות
הלשון פון רש"י, האָט לפ"ו רש"י
געדאַרפט מוסיף זיין און שרייבן „לאמר

די"ה לא (ראה לעיל ע' 201 הערה 2).

(5) בפּרש"י ר"פ מטות (בפירושו השני):
„זה הדבר מיעוט הוא, לומר שהחכם בלשון
התרה כו' כלשון הכתוב כאן“. אבל אין
מזה רא"י לנדוד, כי שם, הלשון (התרה
והפרה) הוא חלק מהענין — „הדבר“
(די זאָך).

א. אין פסוק ויאמר משה גו' זה
הדבר אשר צוה ה' לאמר, זאָגט
רש"י „זה הדבר אשר צוה ה' לי לאמר
לכם“.

לערנען מפרשים, אַז רש"י אַרט
דאָ: פון פשוטות לשון הכתוב איז
משמע, אַז דער „זה הדבר אשר צוה
ה'“ באַציט זיך צום „לאמר“, ד.ה.
אַז דער אויבערשטער האָט געהייסן
משה'ן ער זאָל זאָגן די אידן (דעם
לשון) „קחו מאתכם תרומה גו'“. ווערט
במילא שווער: דער ציווי פון אוי-
בערשטן איז דאָך געווען „ויקהל לי
תרומה“ (בלשון נסתר) און ניט „קחו
מאתכם תרומה“ (בלשון נוכח), היינט
ווי זאָגט ער דערויף „זה הדבר אשר
צוה ה'“ — אַז דאָס בדיוק זיינען די
רייד פון אויבערשטן?

דערפאַר זאָגט רש"י „זה הדבר אשר
צוה ה' לי לאמר לכם“, אַז דער

(1) פרשתנו לה, ד.

(2) ראה גו"א כאן (וראה הערה הבאה).

וראה רא"ם כאן.

(3) ר"פ תרומה.

בגו"א כאן כותב בפשוטות „ולא הי'
הקב"ה מדבר אל ישראל לנכח“, וצ"ע
מכו"כ פסוקים (בדיבור הקב"ה למשה שיאמר
לישראל) שנאמרו בלשון נוכח (לדוגמא:
שמות ג, יד ואילך, וארא ו, ו ואילך, יתרו
יט, ד ואילך, שם כ, יט ואילך, ר"פ משפטים.
תשא לא, יג ואילך, ועוד. — ובכ"מ נאמר
בלשון נוכח וגם בלשון נסתר (וכמו: בא
יב, ג ואילך, בשלח יד, ב, ועוד).

ואולי י"ל, שכונת הגו"א (אף שלא משמע
כן מפשוטות הלשון) היא, לציווי זה שנאמר
בו בפירוש „ויקהל גו'“, כפנ"ם.

(4) ותיבת „לאמר“ שבפרש"י הוא העתק
לשון הכתוב (ולא פירושו הוא) — בדוגמת
תיבת „בחלב“ שבפרש"י תשא (לה, כו)

בלויו "זה" [מלאכת המשכן] איז "הדבר אשר צוה ה'", בעת אויך די פריער-דיקע רייד זיינען "הדברים אשר צוה ה'?"

אויך איז ניט מובן: פארוואס שטייט דער וואָרט "לאמר" דוקא אין אונזער פסקו און ניט אין "אלה הדברים אשר צוה ה'" — אויך "אזהרת שבת" האָט דער אויבערשטער געזאָגט צו משה'ן ער זאל עס איבערגעבן צו אידן?

ג. אויף דעם איז רש"י מפרש, אַז דאָס וואָס משה האָט אויסגעטיילט "זה הדבר" (וואָס גייט נאָר אויף מלאכת המשכן) פון "אלה הדברים גו'" (וואו עס ווערט נכלל אויך אזהרת שבת) איז עס דערפאַר וואָס ביי "זה הדבר" איז דער ציווי געווען "לאמר", און פירושו איז "לי לאמר לכם": דער ציווי אויף שבת איז געווען אויך צו משה'ן גופא; משא"כ דער ציווי אויף מלאכת המשכן איז געווען בלויו "לי לאמר לכם", אַז משה זאל זאָגן צו אידן, אַז זיי זאלן מאכן דעם משכן. אָבער ער אליין איז אויף דעם ניט געווען מצווה.

וואָס דערמיט איז פאַרשטאַנדיק וואָס רש"י זאָגט שפעטער "שלא עשה משה שום מלאכה במשכן". ולכאורה תמוה: ווי קומט עס אַז משה זאל ניט מקיים זיין דעם ציווי הקב"ה "קחו מאתכם תרומה גו'" "אָבער ע"פ הנ"ל איז

לכם ציווי נדבת המשכן" (ד.ה. דעם ענין פון נדבת המשכן). אָדער אַן אָנדער לשון (כרוך) כיו"ב.

ב. איז דער ביאור אין דעם:

דער אָנהייב הענין "ויקהל משה את כל עדת בני ישראל" איז (אין פשוטות) געווען בכדי איבערצוגעבן אידן דעם ציווי אויף מלאכת המשכן. נאָר פאַר דעם האָט ער מקדים געווען — ע"ד אַ מאמר המוסגר — אזהרת שבת בכדי צו אַנזאָגן אַז מלאכת המשכן איז ניט דוחה שבת.

ועפ"ז לייגט זיך צו זאָגן, אַז דער המשך, "אלה הדברים אשר צוה ה' לעשות אותם" האָט משה געמיינט (ניט בלויו "אזהרת שבת", נאָר) אויך דעם ציווי אויף מלאכת המשכן [ואדרבה: לכאורה גייט עס בעיקר אויף מלאכת המשכן, וואָרום דאָס איז דאָך געווען די מטרה פון דעם "ויקהל"].

אָבער אויב אַזוי ווערט שווער: צוליב וואָס האָט זיי משה געזאָגט נאָכאַמאָל "זה הדבר אשר צוה ה'", בעת ער האָט זיי שוין פריער געזאָגט "אלה הדברים אשר צוה ה'?"

אפילו אויב מ'וועט איינלערנען (בדור) חק) אַז "אלה הדברים" גייט בלויו אויף "אזהרת שבת", איז ניט מובן: וויבאַלד אַז אויך פריער האָט ער געזאָגט צו אידן "הדברים אשר צוה ה'", איז דאָך ניט מתאים צו זאָגן (אויף מלאכת המשכן) "זה הדבר אשר צוה ה'", פון וואָס ס'איז משמע אַז

9) פקודי לט, לג.
10) בדוחק י"ל, שכונת רש"י ב"מלאכה" היא ל"מלאכת עבודת הקדש" (עשיית המשכן וכליו), שזו עשו רק "בצלאל ואהליאב וכל איש חכם לבי". אבל מ"ש רש"י "שום מלאכה", מסתבר שכונתו היא גם להנהיג (נדבון המשכן) שנקראת ג"כ "מלאכה"

6) ע"ד סגנונו בפי' צו ת, ה.
7) ראה גם ראב"ע, רמב"ן ותוקוני כאן.
8) ראה גם טור הארוך עה"ת כאן.

ענינו של משה אין תורה. האט ער דעריבער ניט געטארט זיך עוסק זיין אין מלאכת המשכן. בדוגמת (ובמכש"כ מ) הדין "אז אין מבטלין תשב"ר לבנין ביהמ"ק".

און וויבאלד אז משה האט ניט געדארפט טאן מלאכת המשכן מצד דעם וואָס ער איז הענטער פון משכן, איז דאָך במילא ניט שייך ער זאל האָבן דערפון אַ חלישות הדעת.

ה. פונדעסטוועגן, כאָטש די מלאכת המשכן האָט משה ניט געדארפט טאָן, האָט ער אָבער געהאַט דעם ציווי "לאמר לכם", איבערגעבן צו אידן די פרשיות התורה וואָס ריידן וועגן מלאכת המשכן. און נאָך מער: דער גאַנצער צוועק פון "אשר צוה ה' לי", וואָס דער אויבערשטער האָט געזאָגט די פרשיות (דעם טייל תורה) צו משה'ן, איז געווען צוליב "לאמר לכם". און ווען ניט דאָס, וואָלטן די פרשיות ניט געזאָגט געוואָרן אויך צו משה'ן.

די הוראה דערפון איז:

עס זיינען פאַראַן אידן וואָס מצד זייער מצב קענען זיי (ובמילא דאַרפן זיי) זיין אין אַן אופן פון "תורתו אומנתר".

דאַרפן זיי וויסן, אַז כאָטש זייער ענין איז תורה, וואָס מצד דעם דאַרפן

עס מובן. ווייל היות אַז דער ציווי איז געווען "לאמר לכם" (אז די אידן זאלן מאַכן דעם משכן), האָט עס משה ניט געטארט טאָן.

ד. אָבער דאָס גופא פאָדערט ביאור: פאַרוואָס טאַקע איז דער ציווי אויף מלאכת המשכן געווען בלויז "לאמר לכם", ניט ווי אַלע אַנדערע מצות וואָס אויף זיי איז אויך משה געווען מצווה?

אויך דאַרף מען פאַרשטיין: פאַרוואָס האָט משה ניט געהאַט קיין חלישות הדעת "דערפון וואָס "לא עשה שום מלאכה בהקמת המשכן", ניט ווי מען געפינט "ביי אהרן'ען אַז "חלשה דע" תו" דערפון וואָס ער איז ניט געווען בחנוכת הנשיאים?

איז דער ביאור אין דעם (בפנימיות הענינים):¹⁴

(פרשתנו, לו, ו'ז). וראה גם תנחומא פקודי יא: "לא נשתתף הוא (משה) עמהן במלאכת המשכן. כיצד הנדבה ניתנה ע"י ישראל כו". וראה בארוכה שיחת ש"פ פקודי תש"ל.

11 בתנחומא שם: שהי' משה מיצר על שלא נשתתף כו'. אבל מזה שרשי' בפירושו עה"ת לא העתיק עיניו זה, משמע שברוך הפשט מסתבר לומר שלא הי' מיצר כ"ז. וראה בארוכה שיחה הנ"ל.

12 רשי' ר"פ בהעלותך.

13 בדרך הפשט י"ל:

הציווי "ועשו לי מקדש" הי' לאחרי שנתרצה הקב"ה לישראל ואמר סלחתי כדברך (רשי' תשא לג יא). והיינו שבתחלה — לאחרי חטא העגל, היו "מגודין לרב" (רשי' שם, ז), ולזאת נצטוו לאחרי הסליחה "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם" (וראה רשי' שמיני ט, כג). ולכן משה, שגם לפני יוהכ"פ, יקח את האהל גוי' ושם היתה "מקום שכניה" (תשא שם. פרשי' שם) — לא הוצרך "ועשו לי מקדש".

14 ראה שבת פט, א.

15 ובדוגמת מה שמלאכת המשכן אינה דוחה את השבת (רשי' תשא לא, יג. פרשתנו לה, ב). וראה לעיל ע' 217 (הערה 47 ובהגמטן שם) השייכות דשבת לתורה.

16 שבת קטז, ב. ה' ת"ת לאדה"ז פ"א ה"י.

17 בדרך הפשט י"ל: אמירתו לישראל פרשיות אלו — הי' (גם) לימוד תורה.

עבודה פון „לאמר לכם“, אָפּגעבן זיך אויף לערנען תורה מיט אַנדערע אידן, וועלן זיי האָבן די סייעתא דשמיא (אויך) אין זייער אייגענעם לערנען, עס וועט זיי צוקומען (בכמות) נאָך חלקי תורה, און עס וועט זיי צוקומען (באיכות) אין די חלקי התורה וואָס זיי האָבן שוין, זיי וועלן מכוון זיין די ענינים לאמיתתם, ביז זיי וועלן משיג זיין די ענינים אויך ווי זיי זיי-נען בשרשם ²¹

— בדוגמת ווי ס'איז געווען ביי משה'ן, אָז צוליב „לאמר לכם“ איז געווען (ניט נאָר דער „צוה ה' לי“, נאָר אויך) דער „אשר הראית בהר“ ²², אָז מען האָט אים באַוויזן די ענינים ווי זיי זיינען למעלה.

(משיחות ש"פ ויקהל וש"פ פקודי תש"ל)

(21) ראה ביאורי הזוהר וישלח (כ, טור ב): כל ת"ח דאשתולו באורייתא כו.
(22) תרומה כו, ל. וראה גם שם כה — ט, מ, כז, ח.

זיי זיך ניט ¹⁸ פאַרנעמען ¹⁹ מיט עבודת הברורים, צו מאַכן פון דברים גשמיים (זהב, כסף ונחושת וכו') אַ מקדש צום אויבערשטן ²⁰, ווייל תורה איז העכער דערפון — קענען זיי דאָך מיינען, אָז זיי זיינען פטור פון הפצת התורה.

אויף דעם קומט די הוראה, אָז אין „לאמר לכם“, צו זאָגן פאַר אידן פרשיות פון תורה, זיינען אויך זיי מחוייב. ואדרבה: דוקא דורך דער

(18) אולי יתרה מוּו י"ל — ראיסור יש כאן (ראה מו"ק ט, סע"א. תוד"ה מבטלין (כתובות יז, א) ועוד), אבל צ"ע בלי אדה"ז בהל' ת"ת פ"ד רס"ג (משו"ע חיו"ד סרמ"ו סי"ח וכו') לא יפסיק תלמודו. וכן מהא דעוסק במצוה פטור מן המצוה. ואכ"מ.

(19) באופן של עיקר ורוב ימיהם. משא"כ מיעוט ימיהם (אגה"ק סוס"ה) שהרי כל האומר אין לי אלא תורה אפילו תורה אין לו (יבמות קט, ב. ובלקו"ת ויקרא ה, א: אלא תורה וגמ"ח. וראה ג"כ אגה"ק שם). וראה לעיל ע' 217.

(20) ראה לעיל ע' 155-6.

פקודי

פֶּאֶרְאָן מִפְרָשִׁים¹ וּוָאס לַעֲרֻנְעָן, אָז אויך דאָס האָט געטאָן משה רבינו (ווי ס'איז משמע פון פשוטות המשך הכתובים). ווייל טראָץ דעם וואָס אויף די עבודות האָט אים דער אויבערשטער ניט אָנגע־זאָגט בפירוש, האָט עס אָבער משה אָפֿ־געלערנט פון דעם ציווי וואָס ער האָט געהאַט אויף ערך לחם און העלאת הנרות;

אַנדערע מִפְרָשִׁים² לַעֲרֻנְעָן, אָז ביי די צוויי עבודות מיינט די תורה אהרן'ען (וויבאַלד משה איז ניט נצטוה געוואָרן) — און לויט אָט־דער שיטה איז דער פירוש פון די פסוקים³: נֶאֱכָדְעַם וּוְיִמְשָׁה הָאֵס מִקִּיִּם גְּעוּוֹעַן דַּעַם צִוּוּי ה' דורך „וישם את מזבח הזהב גו'“, האָט זיך אָפגעטאָן דער „ויקטר עליו קטרת סמים“ דורך דעם וואָס זיין עבודה איז צו מקטיר זיין קטרת — אהרן. און דאָס זעלבע איז אויך בנוגע צו „זאת מזבחו העולה שם גו' ויעל עליו את העולה ואת המנחה“⁴; אָז לאחר ווי משה האָט אויפֿ־געשטעלט דעם מזבח העולה, האָט עמע־צער אַנדערש אויף אים מעלה געווען „העולה“ און „המנחה“.

ווי איז שיטת רש"י בה? — אויף „ויקטר עליו קטרת“ טייטשט רש"י ניט אָפ ווער עס האָט געטאָן אָט־די עבודה⁵;

(7) רמב"ן כאן פסוק כז. וכ"ה בטור הארוך עה"ת כאן.

(8) רשב"ם כאן פסוק כט (לענין העלאת העולה והמנחה). וראה רשב"ם תצוה כט, ל.

(9) ישנה גירסא בפירש"י שאהרן הקטיר. אבל כבר כתב הרמב"ן „ואולי טעות סופרים הוא“. ובטור הארוך העתיק מהרמב"ן בפשיטות „שהוא טעות סופר“ (בהשמטת תיבת „ואולי“). וראה להלן הערה 11.

א. צוזאמען מיטן ציווי פון אויבערשטן צו משה'ן, בפרשתנו, אָז ער זאָל אויפֿ־שטעלן דעם משכן אין אַרִינְשטעלן אין אים די כלים⁶, האָט דער אויבערשטער אים אויך אָנגעזאָגט ער זאָל טאָן דערביי געוויסע עבודות: בהמשך צו „והבאת את השלחן“ האָט ער אים געזאָגט „וערכת את ערכו“, און ביי „והבאת את המנורה“ — „והעלית את נרותי“⁷. דאָקעגן ביי די מזבחות — מזבח הזהב און מזבח העולה — ווערט משה בלוזי אָנגעזאָגט צו אַרִינְשטעלן זיי אויפֿן אָרט⁸; ס'ווערט אָבער ניט דערמאָנט ער זאָל טאָן די עבודות אויף זיי.

אָבער ווייטער אין דער סדרה, וואו עס ווערט דערציילט וועגן דעם מילוי הציווי דורך משה, ווערן דערמאָנט ניט נאָר די אָנגעזאָגטע צוויי עבודות העיל — „ויערוהו, עליו ערך לחם גו'“ און „ויעל הנרות“ — נאָר אויך „ויקטר עליו קטרת סמים“ נאָך „וישם את מזבח הזהב וגו'“⁹, און „ויעל עליו את העולה ואת המנחה“ נאָך „ואת מזבח העולה שם גו'“¹⁰.

משום האי טעמא, וואָס אין דעם ציווי פון אויבערשטן ווערט ניט דערמאָנט אָז משה זאָל טאָן אָט־די צוויי עבודות (קטרת און הקרבת העולה והמנחה), זיינען דערבער פֿאַרְאָן צוויי דיעות אין מפרשי התורה — וועמען דער פסוק מיינט מיט „ויקטר“ און „ויעל“:

- (1) פרשתנו מ, א ואילך.
- (2) שם, ד.
- (3) שם, הו.
- (4) שם, כג, כה.
- (5) שם, כרכו.
- (6) שם, כט.

זיך לשון "קרבנות צבור" סתם יי, איז דאך קענטיק כוונת רש"י צו לאָזן אונז הערן אַז משה האָט דאָן מקריב געווען (ניט נאָר "את העולה ואת המנחה" וואָס שטייען אין פסוק, נאָר אויך) אַלע קרב־נות צבור יי — איינשליסנדיק אין דעם, כמובן, אויך די עבודה יי פון קטרת יי. איז דאָך נאָכמער קשה: פאַרוואָס איז עס רש"י ניט מפרש פריער אויף די ווערטער "ויקטר עליו קטרת" ?

איז דערפון גופא משמע, אַז פונעם פסוק "ויקטר עליו קטרת" אַליין געפינט ניט רש"י קיין הוכחה ברורה ווער עס האָט מקטיר געווען די קטרת. ערשט נאָכדעם, פון ווייטערדיקן פסוק "ויעל עליו את העולה ואת המנחה", וואָס דאָרט איז ביי רש"י ברור אַז דער "ויעל" באַציט זיך אויף משה'ן — לערנט שוין רש"י אַפּ דערפון אויך בנוגע אַלע קרבנות צבור — כולל אויך קטרת — אַז אויך זיי האָט משה מקריב געווען. וואָ-

ער איז דאָ בלויז מפרש דעם זמן, ווען מען האָט מקטיר געווען: "שחרית וערבית כו" ; דאָקעגן אויף "ויעל עליו וגו'" זאָגט רש"י: "אַף ביום השמיני למילואים שהוא יום הקמת המשכן שימש משה והקריב קרבנות צבור, חוץ מאותן שנצטווה אהרן בו ביום שנאמר יי קרב אל המזבח וגו'", ד. ה. אַז מיט "ויעל" ווערט געמיינט משה רבינו יי.

איז דאָך לפי"ז ניט מובן: פאַרוואָס אויף "ויקטר עליו קטרת" דערמאָנט רש"י ניט ווער עס האָט מקטיר געווען די קטרת, און אויף "ויעל עליו" איז ער מפרש "שימש משה כו" ?

ב. די קשיא ווערט נאָך שטאַרקער: אין זיין ווייטערדיקן פירוש אויף "ויעל עליו" — וואו ס'ווערט נאָר דערמאָנט עולה און מנחה — זאָגט רש"י "שימש משה והקריב קרבנות צבור", וואָס פון

(10) שמיני ט. ז.

(11) ברע"ב כאן, שגם לפי פירש"י, אַף ביום השמיני כו' שימש משה, כוונת הכתוב ב"ויעל" (וכן ב"ויקטר" שלפניו) הוא לאהרן (וקאי על כל משך הזמן שלאחרי יום השמיני), ומ"ש רש"י "שימש משה" הוא לפי "שכך מקובלים אנו שכל ימי המילואים לא נמנע מלשמש".

[ועפי"ז מיישב מ"ש רש"י (לפי הגירסא שהיתה לפניו — וראה לעיל הערה 9) ויקטר עליו אהרן — כי "ויקטר" שבכתוב קאי על אהרן].

אבל: (א) כמדובר כמה פעמים, כל מ"ש רש"י בפירושו עה"ת מוכרח הוא מפשטות הכתובים (ולא לפי "שכך מקובלים אנו"). (ב) בזבחים (קא, ב) פלוגתא היא אם שימש משה ביום השמיני, ובפירש"י על הש"ס (זבחים יט, ב) שלא שימש משה אז. — הרי שאין לומר בפשטות שמקובלים אנו כו'. (ג) ממה שכתב רש"י "אַף ביום השמיני למי לואים שימש משה" על הפסוק "ויעל עליו וגו'" ולא על "ויקטר עליו קטרת" שלפניו, מוכרח שפירוש זה הכריח רש"י מהכתוב, ויעל עליו.

(12) ואין לומר שכונתו ב"קרבנות צבור" הוא לפרש העולה והמנחה שבכתוב הם עולת תמיד ומנחת תמיד — כי ענין זה מפרש להדיא בדי"ה שלאח"ז "את העולה — עולת התמיד. ואת המנחה — מנחת נסכים של תמיד".

(13) שזוהו גם הטעם למה רש"י אינו מעתיק בפירוש "את העולה ואת המנחה" ורק מרמזם ב"וגו'", כדלהלן סעיף ד'.

(14) ואף שלשון רש"י הוא "קרבנות צבור" — גם קטרת בכלל זה, וכבר פירש"י תשא (ל, טו). — ולהעיר מל' הכתוב: קרבנם גו' עלולת צב (נשא ז, ג); וקרבנו קערת כסף גו' כף גו' מלאה קטרת (שם ז, יג"ד. ועוד).

(15) מפרשי רש"י כאן ובפי' שמיני (ט, כג) הקשו מ"ש רש"י בפי' שמיני שם שמשו נכנס ללמדו על מעשה הקטרת. אבל בפשטות, מ"ש שם "ויבוא משה ואהרן גו'" הי' לאחרי כל עבודת היום (גם לאחרי קטורת של בין הערבים — ודלא כבלבוש), ובמילא, אי"ז שידך לגדודי'.

(א) אויך די גרות המנורה האָט מען זיכער אָנגעצונדן נאָכאַמאָל אין זעלבן טאָג, וואָרום הדלקת הנרות דאַרף דאָך זיך בין הערבים ¹¹ (און „ויעל הנרות“ פון אינזער פּסוק, איז געווען אינדער־פרי ¹²), האָט דאָך רש"י געדאַרמט שטעלן אַט־די באַוואַרעניש (אויך) ביי „ויעל הנרות“ וואָס שטייט פֿאַר „ויקטר עליו קטרת“?

(ב) צו באַוואַרענען אַז „ויקטר עליו קטרת“ איז געווען צוויי מאָל, איז נויטיק דוקא לויט דעם פֿי' אַז „ויקטר“ באַצייט זיך צו משה'ן: וויבאַלד די אַנדערע פענ־לות פון יענעם טאָג האָט משה געטאַן בלויז איין מאָל, קען זיין אַ ס'ד צו פאַרגלייכן און זאָגן אַז ער האָט אויך די עבודת הקטרת געטאַן בלויז איין מאָל, און דעריבער איז נויטיק רש"י'ס באַוואַרעניש, אויב אָבער מ'לערנט, אַז מיט

רום ס'איז ניטאָ קיין סברא צו מחלק זיין צווישן די עולה ומנחה און די אַנ־דערע קרבנות צבור, „חויץ (ווי רש"י פירט אויס) מאותן שנצטוה אהרן כו'“.

דאַרף מען פאַרשטיין: מיט וואָס איז לויט רש"י, אין דעם „ויעל“ פאַראַן מער הוכחה — אַז דאָס מיינט משה — אינדער אין דעם „ויקטר“?

ג. נוסף לזה (וואָס ס'איז ניט קענטיק דער חילוק צווישן „ויקטר“ מיט „ויעל“) איז ניט מובן יעדער פירוש בפני עצמו — סיי דער פֿרש"י אויף „ויקטר עליו קטרת“ און סיי זיין פירוש אויף „ויעל עליו גו'“:

אויף „ויקטר עליו קטרת“ זאָגט רש"י: „שחרית וערבית כמ"ש ¹³ בבקר בבקר בהטיבו את הנרות וגו'“.

בהשקפה ראשונה איז קענטיק ¹⁴, אַז רש"י איז מיט דעם פירוש אויסן צו מסביר זיין: היות אַז די אַלע פֿריער אויסגערעכנטע פעולות אין דער פֿרשה (פון „ויקם גו'“ און אַזוי אין יעדן פּסוק ביו „וישם גו'“) זיינען געטאַן געוואָרן בלויז איין מאָל אין יענעם טאָג ¹⁵ — דעריבער, בכדי מ'זאָל ניט איינלערנען אויך ביי „ויקטר“ בדרך זו, באַוואַרנט רש"י אַז די קטרת האָט מען אין דעם טאָג מקטיר געווען צוויי מאָל: שחרית וערבית.

באמת איז אָבער שווער אַזוי איינצו־לערנען:

(16) תצוה ל, ז.

(17) וכ"מ שמפרש הבאר מים חיים (לאחר המהר"ל) ברש"י.

(18) וצ"ע (ובפרט ע"פ פשוטו של מקרא — לפֿרש"י) אם הי' סדר זה בהקמת המשכן ושימת כליו בכל פעם כשהגיעו למקום חגי (אף שהמשיחה הייתה רק בפעם הזאת) — דלכאורה חידוש גדול הוא, וראה פֿירש"י (ומפרשיו) פרשתנו (לס, גל).

(19) תצוה שם, ח. וראה גם רש"י שם כו, כ, שם, כא.

(20) שהרי „ויעל הנרות“ נאמר לפני „ויקטר“ ולפני „ויעל גו' העולה“.

לכאורה הי' אפשר להוכיח שהכתובים כאן הם שלא כסדרן, ממש „וישם את הכיור גו' ורחצו גו'“ לאחר כל העבודות שנאמרו לפניו. (ולפי מ"ש הרמב"ן פסוק יז — גם „ויקם את החצר גו'“ הי' לפני כל העבודות). אבל — אינו. כי י"ל שכל העבור דות „ויערוך עליו“; „ויעל הנרות“; (וכו') הי' לאחר גמר הקמת המשכן ושימת כל כליו לתוכו, אלא שכל עבודה נמנית בכתוב מיד לאחר שימת הכלי השייכת אליו. אבל (כיון דמסתבר למעט ה"אין מוקדם ומאוחר" — ככל האפשרי) הסדר דשימת הכלים, וכן של העבודות עצמם — הי' כפי הסדר שנאמרו בפרשה.

ומ"ש „ורחצו גו'“ לאחר כל העבודות שלפניו — אף שבפשוטו היתה הרחיצה מיד אחרי שימת הכיור לפני כל העבודות — כי „ורחצו“ הוא לשון הוה, היינו שעת שימת הכיור „רחצו ממנו“. אהרן ובניו, אלא שמוכיר כאן גם „משה“, כי „כו ביום קידש משה עמהם“.

בבקר" איז רש"י מעתיק בפירושו. און די ווערטער „בין הערבים“, וואָס פון זיי איז דער עיקר ראי' אויפן חידוש, איז ער מרמז בלויז „מיט אַ „גוי““ : :

אויך איז ניט מובן : צוליב וועלכן טעם איז דאָ רש"י מעתיק אויך די ווערטער „בהטיבו את הנרות“, וואָס זיינען דאָ לכאורה אינגאנצן ניט נוגע ?

ד. אויך אין ווייטערדיקן פי' רש"י אויף „ויעל עליו וגו'“ איז קשה :

א) אויב רש"י וויל בלויז אָפטייטשן אַז מיט „ויעל עליו“ מיינט דער פסוק משה'ן, האָט ער דאָך דאָס געדאַרפט זאָגן מיט צוויי ווערטער : „משה הקריב“. צו וואָס די גאַנצע אריכות „אף ביום הש' מיני .. שימש משה“ : וואָס איז ביי דעם פסוק נוגע צו וויסן, אַז דער טאָג פון הקמת המשכן אין געווען „שמיני למי-לואים“ וכו' ?

ב) רש"י איז דאָ מעתיק פון פסוק, בהקדם לפירושו, נאָר די ווערטער „ויעל עליו“ ; די ווייטערדיקע ווערטער — „את העולה ואת המנחה“ — איז ער מרמז בלויז מיטן וואָרט „גוי“.

דער טעם דערפון איז פאַרשטאַנדיק בפשטות : רש"י'ס פי' „אף ביום השמיני כו' שימש משה הקריב קרבנות צבור כו'“ איז ניט בלויז בשייכות צו „את העולה ואת המנחה“, נאָר אויך צום כללות הענין פון „ויעל עליו“. וואָס דערפאַר באַנוצט זיך ניט רש"י בהמשך הפירוש מיט די ווערטער פון פסוק,

„ויקטר עליו קטרת“ מיינט דער פסוק ניט משה'ן נאָר אהרן'ען — אַז פון זיינט „וישם (משה) את מזבח הזהב גו'“ האָט אַהרן אויף אים אַנגעפאַנגען צו מקטיר זיין קטרת — איז דאָך אדרבה, דאָן איז פשוט אַז פונקט ווי אהרן האָט עס שפעטער שטענדיק געטאָן צוויי מאָל אַ טאָג (ווי ס'שטייט אין פ' תצוה :), אַזוי האָט ער עס אויך געטאָן יענעם טאָג — וואָרום וואָס פאַר אַ סברא איז דאָ צו מחלק זיין צווישן זיי ? און במילא איז ניט נויטיק דער חידוש פון „שחרית וערבית“.

היינט לפי הגל' (סעיף ב') אַז ביים פסוק „ויקטר עליו קטרת“ איז נאָך ניט ברור ביי רש"י'ן אַז דאָס האָט משה מקטיר גיווען — איז דאָך נאָך דערווייל ניטאָ קיין נתינת-מקום צו זאָגן אַז ס'איז ניט געווען „שחרית וערבית“ ; און אויב מצד דעם וואָס פון פסוק „ויעל עליו גו'“ ווייס מען למפרע אַז „ויקטר“ גייט אויף משה'ן — וויבאַלד ער האָט געטאָן אַלע עבודות צבור — איז דאָך שוין ווי-דער ניט נויטיק צו מחדש זיין אַז ער האָט אויך מקטיר געווען קטרת בערבית, ווייל אויך די הקטרה בין הערבים איז איינע פון די עבודות צבור. איז דאָך מ"מ שווער : צו וואָס דאַרף רש"י מפרש זיין „שחרית וערבית“ ?

ג) אויך די ראי' וואָס רש"י ברענגט צו זיין פי' „שחרית וערבית“ — „כמ"ש בבקר בבקר בהטיבו את הנרות וגו'“ — איז שווער צו פאַרשטיין :

לויט פי' הגל' קומט דאָך אויס אַז דער גאַנצער חידוש באַשטייט (ניט אין דער הקטרה פון „שחרית“, נאָר) אין די הק-טה פון „ערבית“ — אָבער ברענגענדיק אויף דעם די ראי' פון פסוק קומט עס גאָר באַופן הפוך : די ווערטער „בבקר

22) לפי הגירסא שרוב הדפוסים (מה שאין כן לפי הגירסא שהיתה לפני הרמב"ן והרע"ב. וכן בדפוס ראשון).

23) וביותר יוקשה : גם בתיבת „גוי“ אינו מוכרח שמרמז להתיבות „בין הערבים“ — שהרי יש לומר שקאר רק על תיבת „יקטירנה“ שלאחרי תיבת „הנרות“, ובפרט ש„בין הערבים“ הוא בפסוק שלאח"ז.

„עולה“ און „מנחה“, נאָר עד איז מדגיש „קרבנות צבור“ סתם (כנ"ל סעיף ב.).

אַבער עפ"י ווערט די שאלה לאידך גיסא: וויבאַלד אָז זיין פירוש באַציט זיך צום מובן כללי פון „ויעל עליו“, ווי דאָס איז כולל אויך די אַנדערע קרבנות צבור — האָט ער דאָך לאַאורה אָט די פרטים „את העולה ואת המנחה“ אינגאַנצן געדאַרפט אייסלאָזן און אפילו ניט מרמז זיין אויף זיי דורכן וואָרט „וגומר“?

ה. דער ביאור בכל הנ"ל איז:

אין דער פּרשה פון לחם הפנים שבסדרת אמור: — וואָס רש"י האָט שוין דער-מאַנט פריער: — ווערט געזאָגט, אָז די צייט פון עריכת לחם איז ביום השבת. קען מען פּרעגן: דער זמן הקמת המשכן איז דאָך ניט געווען ביום השבת, איז ווי קומט עס אָז אין דעם ניט־שבת־דיקן טאָג פון הקמת המשכן זאל פאַרקומען דער „ויערוך עליו ערך לחם“?

די זעלבע שאלה איז אויך בנוגע „ויעל הנרות“: דער זמן פון הדלקת הנרות איז געווען אין אָונט, ניט אינדערפרי: —

(24) כו, ח.

(25) תרומה כה, ל. וראה גם פרש"י שם, כט (ד"ה ועשית): „עד למחר בשבת“; תצוה כז, כ (ד"ה תמיד): „משבת לשבת“.

(26) כמו שמפרש רש"י (נשא ז, יב, וראה גם רש"י ריש שמיני) שהי יום ראשון למע"ב. וגם התלמיד שלא למד עדיין פרש"י שלאח"ז — הרי פשוטו של המדענים (ופרש"י) וביאו את המשכן אל משה — שלא היו יכולין להקימו כו' ומשה העמידו (פרשתנו לט, לג) משמע שהעמידו כשהביאוהו אליו — בראשון לוי ימי המילואים, וא"כ לא הי' זה ביום השבת (דהבאה והוצאה אסורים בו) וה"ה בשמיני למילואים, דקביעותן שוה.

(27) ראה תצוה כז, כא ובפרש"י שם.

(28) במב"ם הל' תמידין ומוספין פ"ג הי"ב, שגם בבקר מוליק הנרות. ומפרש מ"ש (תצוה ל, ז) „בבקר בהטיבו“ שהוא בהדליקו. אבל

היינט ווי אָזוי איז דער „ויעל הנרות“ פון פּרשתנו געטאָן געוואָרן אינדערפרי?

מזו מען זאָגן, אָז די עריכת הלחם און העלאת הנרות אין דעם יום מיוחד פון הקמת המשכן, האָבן מיט זיך פאַר-געשטעלט אַן ענין מיוחד, אַנדערש ווי דער שטענדיקער ענין פון העלאת הנרות: און לחם הפנים.

און דערפאַר, בשעת עס קומט צום פּסוק „ויקטר עליו קטרת“ האָט מען געקענט אַ טעות האָבן אָז אויך די עבודה פון „ויקטר“ (ווי „ויערוך“ און „ויעל“ בפרשתנו) איז געווען אַן ענין מיוחד, אין מען וואָלט במילא געקענט אַננעמען אָז דער „ויקטר“ איז געווען אַנדערש פון סדר הקטרת בכלל (אח אפּשר נאָר איין מאָל) — דעריבער באַ-וואָרנט רש"י: „שחרית וערבית כמ"ש בבקר בבקר בהטיבו את הנרות וגו'“, אָז דאָס איז געווען פּונקט אייפן זעלבן אופן ווי מ'פלעגט מקריב זיין יעדן „שחרית וערבית“ וואָס שטייען אין פּסוק „בבקר בבקר בהטיבו את הנרות וגו'“.

לפי פרש"י שם „בהטיבו — לשון ניקוי כו" — היתה הדלקת הנרות רק בין הערבים. וממשיך רש"י במנחות (פח, ב), מוכח שס"ל כן גם בפירושו על הש"ס, כמ"ש בכס"מ לרמב"ם שם. וראה לקר"ש ח"ח ע' 97 ואילך.

(28) ראה צפ"ע עה"ת כאן (פסוק ד, כג) — בנוגע לעריכת הלחם.

(29) ועפ"י יומתק מה שרש"י אינו מפרש גבי „ויעל הנרות“ שזה הי' גם בערבית כמו שפירש גבי „ויקטר עליו קטרת“ — כי [נוסף למה שרק בקטרת הווקק לפרש זאת, כבצנים] מה שהעלו את הנרות גם בערבית אייז שייך כלל להחידוש „ויעל הנרות“ שבפסוק. ופשוט.

(30) ועפ"י מובן בפשטות מה שביצוי הי' למשה נאמר רק „וערכת את ערכו“. והעלית את נרותי — אף שמה עשה ביום זה כל העבודות — כי החידוש שבהצוי הי' (לא שמשו עשה זאת, כ"א) עצם הענין.

מדשן הפתילות שנשרפו בלילה" (14); און וויבאלד אז אין דעם טאג פון הקמת ה' משכן איז לכאורה קיין הטבת הנרות ניט געווען (ווייל די פריערדיקע נאכט איז נאך געווען פאר הקמת המשכן, האט מען מן הסתם ניט געצונדן די מנורה), דארף דאך אויסקומען אז דער "ויקטור" ביים הקמת המשכן איז געווען ניט פונעם סוג קטרת "בבקר וגו'", נאך אן ענין מיוחד.

נאך דער ביאור אין דעם: רש"י נעמט אן בפשטות אז אויך אין די שבעת ימי המילואים, פאר דעם טאג פון הקמת ה' משכן, האט מען געטאן אלע עבודות, ובכללם — הדלקת הנרות. און לפי זה קומט אויס, אז אין דעם "בקר" פון יום הקמת המשכן דר"ח ניסן, איז אויך געווען די עבודה פון הטבת הנרות. זב"מילא איז שוין רעכט צו איינלערנען אז די קטרת וואס מען האט דאן מקטיר געווען איז ניט קיין אנדערע ווי די וואס רעדט זיך אין פסוק, "בבקר בבקר בהטיבו את הנרות וגו'".

און דערמיט וועט זיין פארשטאנדיק אז די ווערטער "בהטיבו את הנרות" זיינען ניט בלויז קיין סתירה ניט צו זיין פי', נאך רש"י דארף זיי מעתיק זיין: צווישן

ועפי"ו איז אויך פארשטאנדיק וואס רש"י ברענגט ניט בפירוש י' די ווער-טער "בין הערבים" — ווייל נאכדעם ווי רש"י טוט אויף אז דער "ויקטור" איז מיט גארניט אנדערש פון עבודת הקטרת בכלל, איז שוין ניט גויטיק קיין ראיות אז מ'האט יענעם טאג מקריב געווען אויך ביינאכט. דעם פסוק ברענגט ניט רש"י ווי א ראי', נאך אלס פארגלייך און הסבר, אז אונזער "ויקטור" איז דאס זעלבע ווי די קטרת פון דעם פסוק, "בבקר בבקר וגו'" (23).

ו. עס בלייבט אבער ניט מובן:

(א) צו וואס איז רש"י אויך מעתיק די ווערטער "בהטיבו את הנרות", ווי-באלד אז צום הסבר פון זיין פירוש זיינען נוגע נאך די ווערטער "בבקר בבקר וגו' "?

נאכמער: (ב) די ווערטער "בהטיבו את הנרות" זיינען גאר מעורר א סתירה צו זיין פירוש — אז דער "ויקטור עליו קטרת" אין יום הקמת המשכן איז געווען די זעלביקע עבודת הקטרת וואס מ'האט דערנאך מקטיר געווען יעדן טאג — ווארום בהטיבו את הנרות מיינט דאך צו זאגן, אז די הקטרה "בבקר בבקר" איז געבונדן, און שייך צו דער פריער-דיקער עבודה פון הטבת הנרות (וואס דאס איז דער "גיקוי הבזיכין של המנורה

(34) רש"י תצוה ל, ז. וגם בפירושו על הש"ס ס"ל כן (ראה כס"מ להל' תמידין פ"ג ה"ב — נתקן לעיל הערה 27).

(35) וכבר מבין כאן פסוק ב.
בנו"א שמיני ט, כג כתב (לדעת רש"י) "שודאי לא הקריב בימי המילואים אלא קרבנות השייכים למילואים ולא הקטרת שהיא קבועה לדורות כמו שלא הקריב התמידים שלא כתיב במילואים מלבד עולת הבקר".
אבל — בפשטות, מש"כ (תצוה כט, לח ואילך) "וזה אשר תעשה גו' את הכבש גו' ", קאי על ז' ימי המילואים, שמדובר בהם לפניו. ובפרט "וזה" — בוא"ו המוסיף, וכמ"ש הרמב"ן כאן פסוק כו. וכמפורש ברש"י פנחס כח, ד.

(31) אבל פשוט ש"גו' קאי לא רק על תיבת "יקטירנה" כ"א גם על "בין הערבים יקטירנה" — מכיון שלפניו כותב "ערבית".
(32) ומש"כ "ערבית" — אי"ו בדרך חידוש, כ"א לפי שא"א לכתוב רק שחרית, שהרי יתה גם בערבית.
(33) ועפי"ז מובן גם מה שאינו מעתיק בפירוש תיבת "יקטירנה" — כי כונת רש"י במה שמביא את הפסוק היא (לא להוכיח שהיתה הקטרה בבקר, כ"א) ש"ויקטור עליו קטרת" הוא הקטרת ד"בבקר בבקר בהטיבו את הנרות".

געטאָן די עבודות דער וואָס האָט זיי געטאָן בקביעות — אהרן³⁶.

און דערפאַר איז רש"י ניט מפרש אויפן פסוק „ויקטר“ אַז דאָס האָט געטאָן משה, ווייל פון דעם פסוק גופא איז ניטאָ קיין שום הוכחה דערצו; און מצד פשטות הסברא דאַרף גאַר אויסקומען, פאַרקערט, אַז אהרן האָט מקטיר געווען די קטרת.

גאַר בעת מען קומט צום פסוק „ויעל עליו את העולה ואת המנחה“ — וואָס בנוגע עולה און מנחה איז מוכח אַז משה האָט זיי מקריב געווען (כדלקמן ס"ח) — איז רש"י מרמז, דורך דעם וואָס ער זאָגט „והקריב (משה) קרבנות צבור“ סתם — אַלע קרבנות פון צבור — אַז צוזאַם מען מיט עבודות צבור דעולה ומנחה האָט משה אייך געטאָן די עבודה פון „ויקטר“. וואָרום ס'איז ניט מסתבר צו מחלק זיין אין קרבנות צבור גופא צווישן עולה ומנחה (דורך איין מקריב) און די אַנ-דערע קרבנות (און עבודות) צבור (דורך אַ צווייטן).

ה. דער הכרח צו זאָגן אַז דער פסוק „ויעל עליו וגו'“ מיינט דערמיט משה'ן (און ניט אהרן, ווי ס'קוקט אויס בהשקפה ראשונה), ווערט פאַרשטאַנדיק פון דיוק הל' אין פירש"י אויף דעם פסוק — פון דעם וואָס גאַנץ מעתיק זיין „ויעל עליו“ פון פסוק לייגט ער צו „וגו'“, און פון דעם וואָס ער הייבט אָן זיין פ"י מיט די ווערטער „אף ביום השמיני וכו'“:

מיט זיין מוסיף זיין דעם וואָרט „וגו'“

(38) וי"ל, שלכן כותב רש"י „אף ביום השמיני למילואים כו' שימש משה“ (גוסף להמבואר להלן סעיף ח'), שמה ששימש גם ביום הקמת המשכן ב"ח ניסן, הוא לפי שהי' יום שמיני למילואים, ובכל ימי המילואים — אף ביום השמיני — שימש משה.

די אַלע מיני עבודה של חינוך וואָס די תורה רעכנט אויס בשייכות צו די ימי המילואים, ווערט ניט דערמאָנט בפירוש אַז מען האָט אייך מדליק געווען די מנורה, וואָלט מען געקענט מיינען אַז מחמת דעם וואָס עס האָט געפעלט די הדלקה און במילא די הטבה, איז אויך דער „ויקטר עליו קטרת“ געווען אַז ענין מיוחד (אַזוי ווי דער „ויערד עליו ערד לחם“ און „ויעל הנרות“) — איז דער ריבער רש"י מרמז אין אַ דיוק „כמ"ש בבקר בבקר בהטיבו את הנרות“, אַז די קטרת פון נדן דידן איז געווען פאַר-בונדן מיט הטבת הנרות פונקט ווי אַלע-מאַל — „בבקר בבקר בהטיבו את ה' נרות“³⁶.

ז. וויבאַלד אַז די הערכת הלחם און העלאת הנרות, וואָס זיינען געטאָן געוואָרן דורך משה'ן ביום הקמת המשכן, זיינען געווען אַ הוראת שעה, איז פאַרשטאַנדיק אַז פון זיי קען מען ניט אַפּלערנען בנוגע די עבודות הרגילות — אַז אויך זיי האָט משה געטאָן דאָן³⁷. אדרבה: לויט פשטות הסברא דאַרף זיך אַפּלייגן, אַז די עבודות הרגילות האָט משה געטאָן בלויז בשבעת ימי המילואים, אָבער ווי גאַר מען האָט אויפגעשטעלט דעם משכן אין אַן איפן קבוע (כולל אויך דעם ערשטן טאָג — שמיני למילואים), האָט

(36) ועי' יומתק ביותר מה שרש"י מעתיק מהכתוב בפירוש רק „בבקר בבקר בהטיבו את הנרות“ ולא „בין הערבים“ — אף שלכאורה החידוש שבפירושו הוא שהקטיר גם בערבית (כנ"ל סעיף ג') — כי אדרבה: החידוש שבפירושו הוא שגם הקטרת שהקטיר בשחרית היא הקטרת שעלי' נאמר „בבקר בבקר בהטיבו את הנרות“, ככפנים.

(37) ודלא כמ"ש הרמב"ן והסור (נעתק לעיל סעיף א') שמהה הבין זה ממה שנצטווה לסדר הלחם ולהעלות הנרות.

ט. פון די ענינים פון „יינה של תורה“ פון אונזער פירשיי:

וואָס איז טאַקע דער טעם וואָס דעם ענין „אף ביום השמיני למילואים שימש משה והקריב קרבנות צבור כו“ איז דער פסוק מרמז דוקא ביי עולה און מנחה (כאטש אַז אזוי איז עס געווען אויך ביי די אַנדערע עבודות)?

אויף צו פאַרשטיין דאָס דאָרף מען מקדים זיין נאָך אַ פּי' יי' אויף דעם וואָס דאָ שטייט „העולה“ און „המנחה“ בהלא הידיעה, אַז די עולה ומנחה זיינען באַ- וואוסטע דערמיט וואָס זיי זיינען „עולת תמיד“ און „מנחת תמיד“: זייער באַ- וואוסטקייט קומט מצד זייער תמידיות.

מיט וואָס צייכענען זיך אויס די עולה ומנחה מיט זייער תמידיות לגבי די אַלע אַנדערע עבודות וואָס מען האָט זיי גע- טאָן בכל יום ויום — האָט מען שוין אַמאָל גערעדט באַרוכה יי' אַז פון דעם גופא וואָס צווישן אַלע טעגליכע עבו- דות ווערט בלויז דער קרבן תמיד אַליין אַנגערופן מיטן נאָמען „תמיד“ סתם, איז אַ ראי' אַז דער תואר „תמיד“ קומט (ניט בלויז דערפאַר וואָס מען האָט אים מקריב געווען בכל יום, נאָר אויך, און בעיקר) צו מדגיש זיין אַז ער האָט אַ שטענדיקע ווירקונג (פעולה נמשכת) — דער אויפטו פון די קרבנות תמיד ציט זיך במשך פון דעם גאַנצן מעת לעת.

און דערמיט איז אויך מבואר, וואָס ביי קטרת (אין אונזער פרשה) איז תורה משנה דעם אופן הביטוי און זאָגט „ויקטר עליו קטרת“ (א א' הי"א הידיעה), הגם אויך די קטרת האָט מען מקטיר געווען אַלע טאָג — און אין ווייטערדיקן פסוק

— טראָץ דעם וואָס דער תוכן פון זיין פירוש גופא איז אויף דעם כללות הענין פון „ויעל עליו“ (אַלע קרבנות צבור; און דערפאַר איז ער דאָך ניט מעתיק בפירוש „את העולה ואת המנחה“) — איז ער אויסן צו לאָזן הערן, אַז די ראי' צו זיין פירוש איז פון די ווייטער- דיקע ווערטער „את העולה ואת המנחה“ — וואָס זיינען מרומז אין דעם „גו'“: און וואָס איז אַט דער באַווייז? דאָס פאַרשטייט מען פונעם אופן ווי ער הויבט אַן זיך פירוש „אף ביום השמיני כו“ (און ניט בקיצור „שימש משה“ וכדומה):

פון די ווערטער „את העולה ואת המנחה“ (מיט אַ הי"א הידיעה) איז קלאַר, אַז די עולה און מנחה וואָס מ'האָט מקריב געווען ביום הקמת המשכן זיינען פון זעלבן סוג עולה ומנחה וואָס מען ווייס שוין פון זיי, וואָס מען האָט מקריב געווען בשבעת ימי המילואים, איז אויב מ'זאל זאָגן אַז ביום הקמת המשכן האָט אהרן מקריב געווען די עולה ומנחה — איז דאָך ניטאָ קיין צד השווה צווישן אַט-די עולה ומנחה (וואָס אהרן האָט מקריב געווען, און באופן תמיד), מיט די עולה ומנחה וואָס משה האָט מקריב געווען פריער און לשם מילואים

— דעריבער (לערנט רש"י) מוז מען זאָגן, אַז „אף ביום השמיני כו“ שימש משה, וואָס דעמאָלט איז פאַראַן אַ הת- דמות צווישן די עולה ומנחה פון יום השמיני מיט די פון ימי המילואים: זיי אַלע האָט מקריב געווען משה רבינו.

און וויבאַלד מיר ווייסן שוין אַז די עולה ומנחה האָט משה מקריב געווען, איז שוין דער שכל מחייב, אַז אויך די אַנדערע קרבנות צבור פון יענעם טאָג — האָט זיי משה געטאָגן.

(39) ראה פרש"י.

(40) ראה לקו"ש ח"ג ע' 940 ואילך.

אָבער בשעת עס האַנדלט זיך וועגן „עולה“, ד.ה. דוקא ווען עס האַנדלט זיך וועגן אַ „קרבן“ וואָס אַ איד דאַרף זיך אַליין איבערגעבן „כליל לה“, דאָס איז שייך צו יעדן איד, מצד נקודת נשמתו, און ער איז אויף דעם מוכן תמיד בכל רגע ורגע.

און דאָס איז אויך דער טעם וואָס אַלע עבודות האָבן זיך יעדן טאָג אָנגעהויבן מיטן קרבן תמיד, ווייל דוקא נאָך דער עבודה פון „כליל לה“, וואָס אַ איד טוט זיך אויס פון זיין אייגענער מציאות און גיט זיך אַוועק אינגאַנצן צום אויב־בערשטן, ערשט דעמאָלט קען ער ביי זיך פּוּעל'ן אַז אויך זיינע „מציאות־ענינים זאָלן זיך קדושה'דיק, ווייל אויך זיי ווערן דורכגענומען מיטן ביטול במציאות פון „עולה“ וואָס ער איז דערצו צוגעקומען בתחילת היום.

יא. אַלע פירושים פון תורה זיינען דאָך פאַרבונדן צווישן זיך. — איז פאַראַן אַ קישור צווישן די צוויי פירושים הנ"ל אין דעם ה"א הידיעה פון „העולה“ און „המנחה“ (זייער זיין ידוע מצד דער פריערדיקער הקרבה בימי המילואים, און מצד דעם ענין פון „תמיד“ וואָס אין זיין).

און ווי מען זעט — בינדט די תורה גופא די ביידע ענינים צוזאַמען: אויפן פסוק „עולת תמיד העשוי' בהר סיני“.

44 ראה עדין קונ' עה"ח שם, שבכדי שהעבודה דיחוי'ת תהי' באמת, צריך להיות נרגש מעט מועיר עכ"פ הביטול דיחוי'ע. ושם, שגם אם תהי' העבודה הזאת אמיתית בעצמה, מכיון שבעת האכילה עדי"מ היה מרגיש עכ"פ את הטעם והעונג בזה בעל כרחו שלא ברצונו. . זה מורידו לפי שעה. משא"כ כשנרגש אצלו גם הביטול דיחוי'ע עיי"ש.

45 ראה לקו"ש ח"ג ע' 782.

46 פנחס כח, ו.

שטייט „ויעל עליו את העולה ואת המנחה“: ווייל נאָר עולה ומנחה זיינען פאַראַן (בפעולתם) תמיד, בכל רגע ורגע — זיינען זיי דעריבער באַזונדערס חשוב און במילא ספּעציעל באַוואוסט.

י"ד. דער ביאור פון דעם אין עבודה: דער קרבן תמיד איז אַן עולה, וואָס איז כולו כליל לה; . און צו דער עבודה פון אַוועקגעבן אינגאַנצן צום אויבערשטן (כליל לה) איז יעדער איד גרייט תמיד, בכל רגע ורגע, און ער דאַרף ניט האָבן אויף דעם קיין ספּעציעלע הכנות:

בשעת עס רעדט זיך וועגן אַ קרבן וואָס אַ טייל פון אים דאַרף גע-געסן ווערן דורך מענטשן, און דער אופן האכילה דאַרף זיין בקדושה וטהרה (ווי דאָס פּאָדערט זיך ביי אכילת קרבן) — זיינען דערצו נויטיק באַזונדערע הכנות. וואָרום בטבעו מוז אַ מענטש פילן דעם גשמיות'דיקן טעם און געשמאַק פון דעם מאכל, איז אים דערפאַר שווער צו פּוּעל'ן ביי זיך אַז זיין טבע זאָל זיין טבע (עסן) אָבער „נתהפך“ ווערן צו קדושה, ער זאָל דעם קרבן עסן אינגאַנצן און דורכאויס לשם שמים; .

על אחת כמה וכמה, ווען עס קומט צו דער עבודה פון קטרת — וואָס איר ענין איז, אַז אויך ג' קליפות הטמאות. — זאָלן נתהפך ווערן צו קדושה — איז דאָך אַזוואַי אַז ניט יעדער איינער האַלט ביי אַזאַ מדריגה.

41 פרש"י יתרו יח, יב (וראה גם ויקרא א, ח"ט). וראה אוה"ת צו ע' טו.

42 ראה קונטרס עה"ח פ"ח. ולהעיר מהמסופר בדי'ה רפאני תרח"ץ סעיף ה', „אשר פעם הראה הבעש"ט נ"ע לתלמידיו שור מלוּבש בבגדי ש"ק. . כי הי' צדיק א' שאכל בשר לקיים מצות שבת ומפני כו'“. עיי"ש.

43 ראה תו"א צ"א, א. ובכ"מ.

זיין די עולה אין די ימי המילואים). האָט אויפגעעפנט דעם צינור און געגעבן דעם כח צו יעדער אידן, אַז די עבודה פון „עולה“ — כליל לה' — זאל ביי אים קענען זיין תמיד.

יב. און דאָס איז אויך דער ביאור וואָס „אף ביום השמיני למילואים שהוא יום הקמת המשכן“, וואָס דעמאָלט האָט זיך אָנגעפאנגען די עבודה הרגילה וה' קבועה פאַר אַלע אידן, האָט משה מקריב געווען (ניט בלויז דעם קרבן תמיד, נאָר אויך) אַלע קרבנות (צבור י"ג) — בכדי צו ממשיד זיין דעם כח הביטול פון דעם קרבן תמיד „עולה“, אויך אין די עבודות וואָס זיינען פאַרבונדן מיט „מצי" אות" (כנ"ל סו"ס יו"ד).

אַבער אעפ"כ זאָגט דער פסוק דעם ענין פון „שימש משה“ ביים קרבן תמיד דוקא — אין פון דעם לערנט מען דאָס אַפּ בנוגע די אַנדערע עבודות — ווייל דאָס וואָס מען דאַרף אָנקומען צום נתינת כח פון משה רבינו ביי די אַנדערע עבֹדֹת, איז עס בעיקר (ניט מצד דעם ענין המיוחד שלהם, וואָרום אדרבה: דער ענין פון די אַנדערע עבודות באַשטייט דאָך אין דעם וואָס אַ איד האָט יע צו טאָן מיט „מציאות“, נאָר) בכדי זיי זאלן זיין דורכגעדרונגען מיטן ענין פון „עולה“ און „מנחה“ — מנחת נסכים⁴⁷ וואָס זיינען „כליל לה'“.

(משיחת ש"פ ויק"פ תשכ"ו ותשכ"ז)

טייטשט רש"י (אין זיין ערשטן יי פירוש) „העשוי' בהר סיני — כאותן שנעשו בימי המילואים“. זעט מען דאָך אַז דער פסוק גופא בינדט צוזאַמען דעם ענין פון „עולת תמיד“ מיט דעם וואָס „נעשו בימי המילואים“.

אין וואָס באַשטייט אַט-דער צוזאַמענ-בונד צווישן זיי ?

איז דער ביאור: הן אמת אַז יעדער איד, מצד דעם נפש האלקית וואָס אין אים (ובפרט מצד דעם וואָס זיין נשמה איז געווען במעמד הר סיני⁴⁸), איז ער תמיד מסוגל צו האַלטן ביי דער עבודה פון „כליל לה'“ — פונדעסטוועגן, מצד דעם גוף ונפש הבהמית וואָס זיינען מעלים אויף דער נשמה, דאַרף ער דערצו אויך האָבן אַ נתינת כח פון משה רעיא מהימנא, וואָס ער איז מעירר דעם כח הביטול פון דער נשמה⁴⁹, אַז אויך גע-פיגענדיק זיך אין גוף ונה"ב זאל זי שטענדיק האָבן די יכולת זיך לגמרי צו מבטל זיין און אַוועקגעבן צום אויבער-שטען.

און דאָס איז די שייכות פון „עולת תמיד“ צו „העשוי' בהר סיני — כאותן שנעשו בימי המילואים“: די מעלה מיר-חדת פון די „ימי המילואים“ איז דאָס, וואָס אין זיי איז „שימש תנאה“, און ער, משה (דורך זיין אָנפאַנגען צו מקריב

47 שהוא פירוש העיקרי, כמוכן.

48 שוהו הקישור ו„עולת תמיד“ להע-שוי' בהר סיני" לפי פירוש השני שברש"י שם.

49 להעיר שבמעמד הר סיני הו' ויחן ל' יחיד (מכילתא ורש"י יתרו יט, ב. וראה תניא פלי"ב), הקדימו נעשה לנשמע ועל כל דבור פרחת נשמחן.

50 ובדוגמת היוודע (תו"א ר"פ משפטים. דרמ"צ פ, א ואילך) שמשה הוא הממשיך בחי' הדעת לנשמות דבי"ע, אף שהיכולת להמשיך להם הוא מצד שרשם בבחי' „עבר הנהר“.

51 והרי עיקר הביטול והנתינת כח ממשה הוא בענין התכלות — „ציבור“ (ראה לעיל ע' 218 ואילך בענין „ויקהל תשה“).
52 שהיא כולה כליל (רש"י תצוה כט, מא) למזבח ואין בה לכהנים (מנחות ער, ב. רמב"ם הל' מעה"ק רפ"ב).

פקודי ב

גערוט, זייערע חניות³, און דער לשון
 „מסעיהם“ איז כפירשי⁴: „לפי שממקום
 החני' חזרו ונסעו לכך נקראו כולן
 מסעות“.

איז אין דעם ניט מובן: וועגן די
 חניות שבמדבר זאגט די גמרא⁵, „כיון
 דכתיב: על פי ה' יחנו ועל פי ה'
 יסעו כמאן דקביע להו דמי“⁶. היינט
 ווי רופט אָן דער פסוק די מקומות
 החני' מיטן נאָמען „מסעות“ דערפאַר
 וואָס „ממקום החני' חזרו ונסעו“, בשעת
 אָן זייער חני' איז געווען אין אָן אופן
 פון „קבע“?

מוז מען זאָגן, אָן דאָס וואָס דער
 פסוק רופט אָן די חניות בשם „מסעות“,
 איז עס (ניט דערפאַר וואָס עס האָט
 עפעס געפּעלט אין די חניות, מצד דעם
 וואָס זיי זיינען געווען צייטווייליגע או
 כיו"ב, נאָר פאַרקערט) דערפאַר וואָס
 יעדער חני' איז געווען אַ הקדמה צו
 דעם „מסע“ וואָס נאָך איר, ובמילא
 האָבן די חניות פאַרמאָגט אין זיך
 (ניט בלויז די מעלה פון חני' אין אָן
 אופן פון „קבע“, נאָר) אויך די מעלה
 פון „מסעות“.

ג. איז דער ביאור אין דעם:

שוין גערעדט כמה פעמים⁷, אָן אידן
 זיינען ניט קיין מיטל אויף צו דורכ-

א. דער סיום וחותר פון ספר שמות
 איז „בכל מסעיהם“, און וויבאַלד אָן
 ענינו פון דעם ספר איז, ווי דער
 מדרש⁸ זאָגט, „שבו יצאו ישראל מאפי'
 לה לאורה“, איז פאַרשטאַנדיק אָן דער
 ענין היציאה מאפילה לאורה דריקט
 זיך אויס בעיקר אין די ווערטער
 „בכל מסעיהם“, וואָרום „הכל הולך
 אחר החיתום“⁹: דאַרף מען פאַרשטיין:
 וואָס איז די שייכות צווישן „בכל
 מסעיהם“ און דער יציאה מאפילה לאו-
 רה?

אויך דאַרף מען פאַרשטיין די רייד
 פון דעם דערמאָנטן מדרש: אין תחילת
 הספר ווערט דערציילט (ניט ווי אידן
 זיינען אַרויס פון גלות, נאָר פאַרקערט)
 „הבאים מצרימה“, ווי די בני ישראל
 זיינען געקומען אין גלות¹⁰. איז ווי
 באַצייכנט דער מדרש דעם גאַנצן ספר¹¹
 ווי אָזא וואָס ענינו איז „שבו יצאו
 ישראל מאפילה לאורה“?

ב. וועט מען דאָס פאַרשטיין בהקדים
 דעם פירוש הפשוט פון „בכל מסעיהם“,
 וואָס „מסעיהם“ דאָ מיינט (ניט זייערע
 נסיעות, נאָר) די ערטער וואו זיי האָבן

(1) ב"ר פ"ג, ה. וראה גם רמב"ן סוף
 פרשתנו: ספר הגאולה.

(2) ברכות יב, א.

(3) ובפרט, שהירידה (הבאים מצרימה)
 שבפי שמות — היא ירידה גדולה יותר
 מהירידה (הבאים מצרימה) שזכרה לפניו
 בפי ויגש (ראה לעיל ע' 28 וש"נ).

(4) וגם: מהי השייכות של כל הסדרות
 שלאחרי הסיפור דיצ"מ ל„שבו יצאו ישראל
 מאפילה לאורה“.

(5) שאז דוקא הי' „ענן ה' על המשכן“,
 משא"כ כשהיו נוסעים — הי' „בהעלות הענן
 מעל המשכן“ (לעיל פסוק לו).

(6) עירובין נה, ב.

(7) בהעלותך ט — כ, כג.

(8) ראה לקו"ש ח"ה ע' 246.

מאכן פון די דברים גשמיים גופא א מצוה¹¹], איז בלויז מאכן ולהבא. די גאנצע וועלט איז באשאפן געווארן מלכתחילה¹². נאך בכדי אידן זאלן מאכן פון איר א דירה לו ית' — וויבאלד אבער אז די וועלט איז בלויז אן אמצעי כנ"ל¹³, קומט במילא אויס, אז דער (זמן און) מצב אין וועלכן דער דבר גשמי איז געווען קודם הברור, איז גיט מער ווי א הכנה צו דעם ברור, בדוגמת ווי איין ענין איז א הכנה צו א צווייטן ענין:

משא"כ אידן, וויבאלד אז דער תכלית איז אין זיי גופא (אין אלע זייערע ענינים¹⁴), איז דורך דעם הילוך „מחיל

פירן א כוונה וואס איר תכלית באשטייט אין עפעס אנדערש, נאך דער תכלית איז אין זיי גופא¹⁵ [אנדערש ווי די גאנצע בריאה וואס אין איר אליין איז גיט דער תכלית, און זי איז באשאפן געווארן בלויז „בשביל ישראל ובשביל התורה“¹⁶].

דערפון איז פארשטאנדיק, אז עד"ז איז עס אויך בנוגע די עליות וואס אידן זיינען עולה, ווי עס שטייט „ילכו מחיל אל חיל“¹⁷, דאס הייסט: הגם אז יעדער מדריגה איז א הקדמה און הכנה צו א העכערער מדריגה וואס דער איד וועט צו איר צוקומען שפע"טער, איז עס אבער גיט אין אן אופן וואס די נידעריקערע מדריגה איז (נאך) א משרת צו אן אנדער ענין, נאך אז אין דעם גופא באשטייט איר תכלית:

דער ברור וזיכוך וואס אידן טוען אויף אין די ענינים פון וועלט [דורך דעם וואס זיי נוצן די עניני העולם „לשם שמים“, און אפילו ווען זיי

8* בלקו"ת ראה כה, ד ואלך מוכיח ממרו"ל (ספ"ו דאבות) „כל מה שברא הקב"ה לא בראו אלא לכבודו“ וממרו"ל (סוף מס' קדושים) ואני נבראתי לשמש את קוני, שגם בריאת האדם (וכחונת שם היא לישראל — אהם קרויין אדם — כמובן מהמשן הענינים שם) היא (לא רק בשביל האדם גופא כ"א) לכבודו ית'. אבל * ראה לקוטי שיחות ח"ה שם (ובהערה 40), שמכיון שישראל וקוב"ה כולא חד, הרי זה גופא מה שנבראו לשמש את קונם, והו המציאות שלהם, עיי"ש באריכות. ולהעיר גם מאה"ת תשא ע' איתתעט, שמה שלכבודו בראתי זהו שיהי חולק הכבוד ליראיו.

9) נסמן בלקו"ש ח"ה ע' 159 הערה 62.

10) תהלים פז, ח. וראה גם סוף ברכות. סוף מ"ק. שו"ע אדה"ו חאו"ח ר"ס קנה.

11) וראה לקו"ש חכ"ד ע' 163 הערה 44.

11) החילוק בין ב' ענינים אלו — ראה ד"ה וירד ה' תרס"ב, בראשית תש"ה פ"ל.
12) ראה בארוכה תניא פל"ו. ושם (מו,

א): שלכן נברא מתחלתו.

13) ראה לעיל (ע' 91 ואילך) שהכונה „בשביל ישראל ובשביל התורה“ היא ענינה של הבריאה גופא [שלכן התי' הוות הנבראים היתה על מנת שיעשו רצון הצדיקים אף שאין זה בטבעם, ובקיי"ס, ע"י שקיים את תנאו, שב הים לאיתנו — שניתן בו תוקף, ענין הנצחיות (כדוגמת הנצחיות דישאל)].

אבל בכ"ו, הרי מובן שהעולם הוא רק טפל לישראל ותורה, ורק שענין זה (מה שהעולם נברא בשביל ישראל ותורה) גופא — אינו כדבר נוסף על הבריאה, כ"א שזהו מציאותה. שלכן גם לע"ל, כשתושלם הכונה ד'דירה בתחתונים, יהיו אוה"ע (מין המדבר, סוג הכי נעלה שבעוה"ז) טפלים לישראל, ועמדו זרים ורעו גי' (לקו"ת שלח מג, סע"א. ולהעיר גם מי' תניא פל"ו).

14) ועד שאפילו החטא שישראל עושה — התכלית בזה הוא העילוי שיהי אח"כ ע"י התשובה. ואף שהחטא גופא הוא היפך רצונו ית' ושבירתו של החטא זוהי תקנתו, הרי בנוגע לישראל העושה את החטא — מכיון שבזאי סופו לעשות תשובה, העילוי

און הגם אז די עלי' (בפועל) קומט ערשט בשעת המסע וואָס נאָך דער חני' וויבאלד אָבער אז די כוונת ה' חני' מלכתחילה איז (אויך) צוליב דעם מסע שלאחרי' איז בפנימיות ובהעלם איז זי שוין אויך פריער אַ מסע.

ה. אויפן פסוק „אלה מסעי בני ישראל אשר יצאו מארץ מצרים“, איז דער אַלטער רבי מבאר יי, אז דאָס וואָס עס שטייט „מסעי“ לשון רבים, וואָס דאָס מיינט, אז מיט יעדן פון די מ"ב מסעות זיינען זיי „יצאו מארץ מצרים“ — כאָטש פון מצרים בגש-מיות זיינען זיי אַרויס גלייך מיט דעם ערשטן מסע, מרעמסס לסוכות — איז עס דערפאַר ווייל כל זמן זיי זיינען נאָך ניט געקומען צו ירדן ירחו זיי נען זיי נאָך אַלץ געווען אין דער בחינה פון „מצרים“ מלשון מיצר וגבול, און מיט יעדן מסע איז גע-ווען אַן ענין פון „יציאת מצרים“.

דערפון איז פאַרשטאַנדיק, אז דער חילוק צווישן די „מסעות“ און „חניות“ איז בדוגמת דעם חילוק צווישן גלות מצרים און יציאת מצרים:

בעת די נסיעות, וויבאלד זיי זיי-נען דורך דעם געוואָרן זעענטער (אויך במקום) צו ירדן ירחו, האָבן זיי גע-האַלטן אין אַרויסגיין פון „מצרים“ — גאולה; און בעת די חניות, ווען זיי האָבן זיך פאַרהאַלטן אויף איין אַרט און ניט גענאָגען אין דער ריכטונג צו ירדן ירחו, הגם אז אויך דאָן זיי נען זיי מיט יעדער רגע געוואָרן נע-

אל חיל“, ווען די נידעריקערע מדריגה ברענגט צו צו די העכערע מדריגה, ווערט נשלם איר תכלית גופא, ד.ה. אז דער פריערדיקער מצב גופא ווערט נתעלה אין דער העכערער מדריגה.

ד. און דאָס איז דער ביאור אין דעם וואָס די מקומות החני' פון אידן האָבן (ניט בלויז זייער אייגענע מעלה, נאָך) אויך די מעלה פון די „מסעות“, ווייל דורך דעם וואָס „ממקום החני' חזרו ונסעו“, זיינען זיי גופא נתעלה געוואָרן אין דעם ענין ה"מסעות" יי.

שיהי' בו אח"כ ע"י התשובה ישנו בפני-מיות ובהעלם גם מקודם (ראה בארוכה לקו"ש ח"ה ע' 65 ואילך ובהערות שם).

ועפ"ז יומתק מה שע"י תשובה (מא' הבה) „נעקר עונו מתחלתו“ (יומא פו, סע"א ופרש"י שם) — אף שהסיבה לע-קירת העון היא התשובה, וכל „מסובב“ בא לאחר הסיבה — כי (נוסף להטעמים שנתבארו לעיל ע' 54, הרי) הכהנה בהחטא גופא בנוגע לישראל (משא"כ בנוגע להחטא, שהוא היפך הרצון כנ"ל) היא העילוי שע"י התשובה.

(ולכן תשובה מראה מועילה רק מכאן ואילך (יומא שם), כי מכיון שהטעם לזה שנעקר עונו מתחלתו ע"י התשובה הוא מצד העילוי שנעשה ע"י, לכן תשובה מראה שעל ידה נעשים הודונות רק כשג-נות (יומא שם, ב) — מכיון שלא נעשה עילוי ע"י החטא ותשובה שעליו (ואדרבה, גם לאחר התשובה נשארו אצלו „שגגות“, והוא למטו במדריגה מכמו שהי' לפני ה' חטא), אינה מועילה למפרע).

15) ועפ"ז נמצא, שמה שמקומות ה' חני' קרויין „מסעות“ — לא רק שאינו סותר לכמאן דקביע להו דמי, אלא אד-רבה, זה מחוק יותר את הקביעות שבהם מכיון שיש בהם גם מעלות החניות של אחריהם. ועפ"ז יומתק מה שמועתק בגמרא שם גם „על פי ה' יסעו“ (אף שלכאורה, מה שנוגע שם הוא רק „על פי ה' יחנו“).

וואו עס ווערט דערציילט וועגן די אבות¹⁸ :

די אבות זיינען געווען העכער פון עולם¹⁹ (לשון "העלם), און ווייל די כוונה איז דירה בתחתונים, דערפאר זיינען די "מעשה אבות" (נאָר "רי" חות"²⁰ און) בלויז אַ "סימן" (הכנה) לבנים²¹, וואָס זיי, די בניִים דוקא האָבן דורכגעפירט די דאָזיקע כוונה.

און דאָס איז דער המשך פון די סיפורים און מאורעות וואָס ווערן דערציילט אין ספר שמות :

בתחלת הספר ווערט דערציילט וועגן דער ירידה למטה: ווי די "בני ישראל"²² זיינען געקומען אין מצרים און וועגן דעם חשך הגלות; און דער־נאָך ווערט דערציילט וועגן דער המ־שכת אלקות וואָס איז נמשך געוואָרן

18 ראה ע"ז כה, א: מאי ספר הישר . . . זה ספר אברהם יצחק ויעקב שנקראו ישרים. וראה תו"ת (לך פד, ד ואילך. ח"ש קלה, ב ואילך) שספר בראשית הוא "שרש ומקור למצות שיכתבו בס' שמות ושאר ספרים".

19 ראה תניא פכ"ג (כח, ב) "שכל אבריהם היו קדושים ומובדלים מעניני עו"ה".

20 לקו"ת שלח לו, ד. ד"ה על ג"ד ש"ה בתחלתו.

21 שהש"ר פ"א, ג וראה ד"ה ארי"ב"ל בשעה שעלה תש"ו פ"ט, שאחד ה' טעמים לזה הוא, לפי "שלא ה' להם הע' למות והסתרם מצד הגוף".

22 רמב"ן לך יב, ו. וראה גם תו"ח שם.

23 משא"כ אצל האבות לא ה' שייך ענין הגלות (ראה בארוכה לקו"ש ח"ג ע' 847), שלכן, "כל זמן שיוסף ה' קיים לא ה' להם משוי של מצרים" (שמו"ר פ"א, ד. וראה בארוכה לעיל ע' 28 ואילך, כי יוסף הוא הוא המגלה את ענינו של

ענטער (בזמן) [צום סיום פון די אר" בעים שנה וואָס זיי דאַרפן זיין אין מדבר, נעענטער] צום ירדן ירחו — איז אָבער דער ענין פון דער חני' גופא אַ תנועה פון אַפּהאַלטן זיך²⁴ (אַט די וויילע) פון ארויסגיין פון (מצרים) מדבר, און דעריבער ווייזט עס אויפן ענין פון גלות.

ו. דערפון איז מובן, אַז דערמיט וואָס דער פסוק רופט אָן די "חניות" מיטן נאָמען "מסעיהם", דייט ער אָן, אַז דער ענין הגאולה וואָס איז דאָ אויך בזמן החני' — איז ניט בלויז מצד דעם וואָס מיט יעדער רגע ווערט מען נעענטער צו ירדן ירחו, צו דער גאולה ויציאה מן המדבר, נאָר אויך מצד דעם ענין החני' — הגלות עצמו.

וואָרום וויבאַלד אַז די כוונה פון "גלינו מארצנו" איז צוליב די גילויים בעלים וואָס וועלן זיין אין דער גאון־לה העתידה (צו וועלכער מען קען ניט צוקומען דורך אַן אַנדער אופן), איז הגם אַז בנוגע צום גלות גופא איז ער בלויז אַ הכנה צו דער גאולה (ווי איין ענין איז אַ הכנה צו אַ צווייטן ענין), איז אָבער בנוגע צו אידן — איז דער "גלינו" גופא (בפני־מיות ובהעלם) אַן ענין פון גאולה, וכנ"ל סעיף ד'.

ז. ע"פ הנ"ל וועט מען אויך פאָר־שטיין ווי די ווערטער "בכל מסעיהם" זיינען דער חותם און סך־הכל פון גאַנצן ספר "ואלה שמות בני ישראל" — וואָס קומט לאַחרי ספר בראשית

17 ראה דברים א, מו: ותשבו בקדש, ובפרש"י (תוריע יב, ד) שהוא לשון עכבה (ראה בארוכה לקו"ש ח"ז ע' 80 ואילך).

איז לאחרי ווי דער פסוק דערציילט וועגן דעם תכלית העילוי יי — «וכבוד ה' מלא את המשכן», באַוואַרנט ער גלייך מיט די ווערטער «בכל מסעיִי־הם», אַז אַויך «מקום חנייתן» — ווערט גערופן «מסעיִי», אַז אַט דער עילוי האָט זיך אַנגעהויבן (בפנימיות) נאָך אין דעם זמן פון «הבאים מצרי־מה»²¹, ווייל אַויך זיין ענין איז — «שבו יצאו מאפילה לאורה».

(משיחת ש"פ פקודי תשל. ועוד)

הספר «שבו יצאו מאפילה לאורה» (ראה לעיל הערה 4) — כי עניני עוה"ז (מצד עצמם) הם אפילה (ראה ב"מ פג. ב), וכאשר הם נעשים כלים לאלקות — שזהו התוכן של כל הפרשיות דספר שמות — הו"ע היציאה מאפילה לאורה.

26) ראה לקו"ש שם ובהערה שם, שכל הפרשיות שבספר שמות הם בסדר של מלמטה למעלה. וראה שם ע' 934. עיי"ש. 27) להעיר גם משמו"ר פ"א, ה: «וא־לה שמות בני ישראל — על שם גאולת ישראל נזכרו כאן».

למטה דורך יציאת מצרים; שפעטער — דורך מתן תורה²²; און דערנאָך — דורך הקמת המשכן²³.

ינקב * (ראה שם ע' 31 וש"נ).

24) התכלית דיצי"מ (שמות ג. יב. וראה תו"א סו, סע"ב: «ואזי אשר הוצאתיך מארץ מצרים». וראה בארוכה לקו"ש ח"א ע' 265 ואילך).

25) שנעלה יותר גם ממ"ת — כי החיבור דעליונים והחתונים שנתחדש בש"ע ת מ"ת הוא, המשכת אלקות בהמצות שבגשמיות ובעת הקמת המשכן נתחדש שיהי' «ושכנתי בתוכם» גם בדברי הרשות — בכל דרכיך דעהו (ראה בארוכה לקו"ש ח"ג ע' 908).

ועפ"ז יובן מה שכל ספר שמות הוא

(* ענין האבות (וראה לקו"ש ח"ה ע' 241 הערה 17). וראה לקוטי לוי"צ לתניא, ע' נ, שביוסף (יסוד) נמשך מכל ג' האבות. ולכן יוסף מספרו ג"פ בן — לפי שהוא בחי' בן לכל ג' האבות. ולהעיר מזה שהסיום דספר הישר (ראה לעיל הערה 18) הוא «וימת יוסף». ולהעיר מתו"ח לך פה. ג.



הזמפות



שיחות ומכתבים

243	שמות
257	כ"ד טבת
266	ר"ח שבט
268	כא
283	י' שבט
304	בשלח
308	טו בשבט
313	יתרו
322	משפטים
358	אדר
361	ז' אדר
364	ט' אדר
365	תרומה
368	תצוה
369	פורים
390	תשא
397	ויקהל
408	פקודי
409	פרשת החודש
413	הוספה לשיחה א' לפ' שמות

שמות

ב"ה, יום א' לסדר ואלה שמות בני ישראל, ה'תשל"

. . . אין אַנבליק פון דעם יאַרצייט־הילולא פון דעם אַלטן רבי'ן, בעל התניא והשלחן־ערוך, אין דער היינטיגער וואָך, איז אַ דבר בעתו ווידעראַמאַל צו דערמאָנען זיין באַקאַנטן וואָרט: „אַ איד דאַרף לעבן מיט דער צייט" — מיט דער תורה צייט וואָס איז אַנגעפילט מיט דעם אינהאַלט און גייסט פון דער פרשת השבוע.

די סדרה שמות הויבט זיך אָן מיט דעם אונטערשטרייכן די נעמען פון די קינדער פון ישראל וועלכע זיינען געקומען אין מצרים — ואלה שמות בני ישראל הבאים מצרימה, גו'. דערמיט לערנט אונז די תורה הק', אַז בשעת אידן קומען אַריין אין מצרים, אַ לאַנד וואו דער לעבנס־שטייגער און גאַנצע וועלט־אויפפאַסונג איז דער היפוך פון דעם אידישן גייסט און אידישן דרך, דאַרף מען די ערשטע זאך באַוואַרענען, אַז די קינדער זאָלן ניט פאַרגעסן ווער זיי זיינען, און ווער זייערע עלטערן זיינען געווען; זיי זאָלן שטענדיג וויסן און געדענקען, אַז זיי זיינען בני ישראל, אידישע קינדער, די קינדער פון אברהם יצחק און יעקב, שרה רבקה רחל און לאה (ווי דאָס איז אַנגעדייטעט אין וואָרט ישראל), וועלכע טראָגן מיט שטאַלץ זייערע אידישע נעמען, און פירן זיך אויף אין טאַג־טעגלעכן לעבן אַזוי אַז מ'קען באַלד דערקענען, אַז דאָס זיינען אידישע קינדער — ראובן, שמעון, לוי און יהודה אא"וו. דאָס קען דערגרייכט ווערן נאָר ווען מ'גיט די קינדער אַ טיף־איינגעוואַרצלטן אידישן חינוך, וואָס גיט זיי די שטאַרקייט צו בלייבן אַ מציאות פאַר זיך, אַ פאַלק פאַר זיך, אונטער די שווערסטע נסיונות פון גלות מצרים, און דאָס איז די פאַרזיכערונג, אַז מ'וועט אַרויס פון מצרים מיט אַלע קינדער, זין און טעכטער, און גאַנצעהייט, גאַנצע און שטאַלצע אידן, ווי אינזערע חכמים זכרונם לברכה זאָגן, אַז מיט די זעלבע נעמען וואָס מ'איז אַריין אין מצרים, זיינען זיי אויך אַרויס פון מצרים.

און דאָס איז די נצחיות־דיגע הוראה פון דער נצחיות־דיגער תורה, וואָס איז גילטיג פאַר אַלע צייטן און אַלע לענדער, בפרט אין דער איצטיגער צייט און אין דעם דאָזיגען לאַנד, אַז דער קיום פון אידישן פאַלק און די גאַנצקייט פון דער אידישער היים און די פאַרזיכערונג אַז די אידישע קינדער וועלן בלייבן שטאַלצע און באַוואוסטזיניגע אידן, איז אינגאַנצן אַפהענגיק פון אַ דורכדרינגלעכן תורה־טרייען אידישן חינוך, אַן פשרות און אַן פאַר־וואָסערונג . . .

... במ"ש לברר מדרי' משה, שלכאורה יש בזה מאמרים סותרים
וא"ז בדא"ח אכתוב מה שלענ"ד . . .

א.

ואסדר בתחלה מה שמצאתי בזה — בענין מדרי' משה — בדרושי
דא"ח וברוב הדרושים הובאו המקורות בס' הקבלה, עיי"ש, והם :

בדרושי ברהמ"ז ומן — דמשה מחכ' סתימאה למע' מתהו ותקון,
למע' מבירורים (לקו"ת עקב ד"ה ולהבין שרש כו' ברית ותורה ס"ב ועוד)
ובסי' שבהמ"ז ד"ה ותקימותי ספ"א כתב שזהו למע' מבחי' ח"ס שבאה בבחי'
הגילוי לפעמים, ובסוף השער: פני' מו"ס דע"י.

בתו"א ד"ה מי שם פה — דהוא משמיטה הא' דהיינו מעולם התהו,
ושם רס"ה משמע קצת דהיינו מבחי' חכ' דתהו.

בלקו"ת סד"ה ואתחנן — מבחי' אנכי מי שאנכי, ונת' שם ד"ה קדש
ישראל ס"ג (ועייג"כ בי' דוכל בניך בסופו) דאנכי מי שאנכי היינו פנימיות
הכתר.

בתו"א בי' ע"פ משה ידבר (הא') ס"ב שהוא מבחי' ח"ס שבכתר דא"א.
בלקו"ת בי' דואכלתם אכול — שזכה לחי' מפני' אר"ן.

בסש"ב פמ"ב — מדעת עליון שבי"ס דאצילות, ומפרש בתו"א ד"ה
כי תקנה ע"ע — שהוא ד"ע המזווג חו"ב ולא ד"ת המתפשט בפני' המדות.

בסי' בד"ה ת"ר מגין לברהמ"ז דמשה שרשו מבחי' נצח דאבא (ואהרן
שרשו מבחי' הוד דאבא, וצ"ע בהוספות לתו"א תצוה סס"ב שכ' שאהרן שרשו
מנצח דאבא, ואולי יש לתרץ ע"פ מ"ש בע"ח ש' הארת המוחין פ"ו, הובא
בקה"י מערכת אהרן בשם הרב באוצ"ח, וכמדומה שמדובר בזה בדא"ח בענין
הוא משה ואהרן הוא אהרן ומשה, ואיני זוכר עתה מקומן).

בלקו"ת בי' פקודי ס"ו דמשה בגימט' קפ"ד כו' כי הוא בחי' אחורייס
דאבא ופני' בינה.

בכמה דרושים דהוא יסוד אבא.

בכמה מקומות שהוא שושבינא דמלכא.

בלקו"ת סוף בי' דואתחנן דזכה לבחי' בינה.

בלקו"ת בי' דוידעת משמע דמשה הוא דעת דז"א, וכ"כ בבי' דחוקת

בס' דרמ"צ ח"ב (ד' רע"ט, א) משה כו' והוא יסו"א או יסוד דאצילות — ולהעיר מויק"ר בתחילתו: עשרה שמות נק' לו למשה כו' —
ועיין במאו"א ובקה"י מערכת משה — בפנים ובהשמטות — כמה מדרי' בבחי' משה.

ב.

והנה להבנת כהנ"ל יש להקדים ג' ענינים:

(א) במשה גופא יש שינוים.

ולא רק השינוי שעלה ממדרי' למדרי' — וכידוע בביאור ענין דמי שם פה לאדם ובבב' מארז"ל (דב"ר רפ"א) עד שלא זכה לתורה כתיב ב' לא איש דברים אנכי כיון שזכה לתורה נתרפא לשונו, שזה הי' ע"י המשכת הכתר (לקו"ת ד"ה ואכלת ושבעת ס"ג בהגה שם) שאלו הם שינוים ועל"י קיימות שהרי מזמן מ"ת הי' תמיד איש דברים ועוד קודם לזה מצינו על"י עד"ו ומבואר בלקו"ת ב' דואכלתם אכול סס"א שכ': משה הוא מבית לוי בחי' לויתן דקדושה כו' אך נתעלה יותר להיות בבחי' ומדרי' אדם כו' ועיי"ש שהעל"י היא מבריאה שבאצ"י לאצ"י שבאצ"י —

אלא גם זה שהיו שינוים חוזרים מזמן לזמן, וכמ"ש בתו"א בתחלתו ד"ה השמים כסאי רס"ב: נטלו ממנו אלף אורות ובשבת חוזרין (עיין בזה ספר הלקוטים בהעלתך עה"פ והאישי משה ענו מאד).

ולפענ"ד נראה, שהאלף אורות או המשכה הנ"ל אין זה ענין של תוספות אור בנשמה שתוכל להוסיף כח בעבודתה אבל נשארת במדריגתה.

— ע"ד פעולת למוד התורה, שלכן נק' התורה עוז, או הענין שמצוה גוררת מצוה או פעולת העל"י לרגל לביהמ"ק (דרושי מזמור שיר חנוכת שבלקו"ת וסידור) שכל אלו הם רק תוס' כח בנשמה ולא שינוי —

אלא ב' ענינים הנ"ל הם ע"ד השינוי מאברם לאברהם.

ויש להעיר (זח"ב צד, ב) זכה יתיר יהבין לי' רוחא כו' נשמתא כו' לכאורה משמע שזהו נתינת דבר חדש שלא הי' אצלו מקודם, אבל בלקו"ת ד"ה כי תצא השני נראה דזהו גילוי מדרי' נשמתו גופא ולא שינוי במדרי' נשמתו ועיין בזה ע"ח ש' מ"ן ומ"ד דרוש ד' — הובא בלקו"ת ב' צאו"ר ס"א.

והנה בבחי' נשמת משה רבינו נמנו ה' בחי', עיין בע"ח ש' הכללים ספ"י: ה' בחי' יש למשה א' הוא בדעת ז"א עצמו כי שם יסו"א כו' בחי' ב' שמתפשט שם היסו"א כו' בחי' ג' כו' אחר צאתו כו' בחי' ד' כשמגיע כו' בחי' ה' כו' היוצא כו'.

ועיין ס' הלקוטים עה"פ ומשה לא ידע כי קרן עור פניו דשם משמע

דבתחילה השיג משה רק ג' בחי' האחרונות, לבחי' הד' עלה כשקרן עור פניו ובחי' הה' השיג רק לאחר מיתה — ועיין לקו"ת (ד"ה מעט תוס' ב'י' על ענין וספרתם) בשם הה"מ שבמיתתו השיג שער הנו"ן.

ועייג"כ בע"ח ש' מוחין דקטנות רפ"ב: משה שבעת לידתו נק' משה והוא ע"ש כו' מוח עיבור כו' אמנם בגדלות נק' משה ע"ש יסוד דאו"א דגדלות כו' מצינו לו ז' שמות וזה ע"ש סדר המעלות שלו כו'.

(ב) כשבחינה אחת מתלבשת בשני' נק' לפעמים ע"ש הא', לפעמים ע"ש השני' ולפעמים ע"ש שניהם.

— ועיין ד"ה אם לא בריתי (בהמשך רס"ו) דיש אופן התלבשות דהמלוכש אינו בבחי' העלם והסתר בהמלביש ובכ"ו אינו בדרך מעבר כ"א בדרך התלבשות —

וכמ"ש לענין משה בע"ח ש' לאה ורחל פ"ו: דעת דו"א כו' בא מלוכש ביסוד תבונה ומדעת זה הי' משה והנה כנגדו בעורף היא לאה מל' דתבונה ונמצא כי צדקו כל מאמרי הוזהר כי משה סוד הדעת ומיסוד אמא ומסוד המל' ר"ל מל' של אמא והכל א' (ועיין לקמן פ"ג בזה).

(ג) יש להבחין בין הנשמה עצמה לשרש הנשמה, אף כי לפעמים נק' הנשמה ע"פ שרשה וכמו שכאו"א נק' ישראל ועבדי, ועכאו"א אמרו"ל ישראל עלו במח' (עיין לקו"ת עוד ביאור דיונתי ס"א).

ג.

והנה — ע"פ המובא במקומות רבו מלספור — בחי' משה הוא יסוד אבא

— ועיין בס' דרמ"צ מצות פו"ר ס"ב מס' הקבלה שפרנסי הדור הם מבחי' היסודות וז"ש משה שפיר קאמרת על כל גדול הדור המלמד לתלמידיו —

וענין יסו"א בנפש ע"פ דא"ח ראה: לקו"ת ד"ה לבאר ענין המסעות סס"א שכ': משה הוא יסו"א כו' שהוא הארה והשפעה מבחי' אין דחכ' כו' ולא עצם מהות אבא ממש רק כמו טפת אבא (עיין ביאוה"ז ס"פ בראשית) וכמו בריקת וסקירת השכל, ושם ב' דידבר אאכה"ד ס"א: הגם שחכ' הוא ראשית הגילוי היינו בחי' יסו"א הארה בעלמא מבחי' אבא כו' אבל עצמיות אבא טמיר ונעלם.

ובעבודה: עיין לקו"ת ד"ה כי תצא הב' ס"ג ובבי' ענין הדל לא ימעיט דמחצהש"ק — בביאוה"ז כי תשא בס' דרמ"צ ושם בחלק ב' — וי"ל שיסו"א מצ"ע — ולא בהתלבשותו ביסוד אימא כו' — הוא אופן העבודה בבחי' ראי' — שרצה משה להמשיך — המבואר בדרושי ואתחנן.

והנה לכאורה צ"ע שהרי מבואר בכ"מ שהיסוד הוא פנימיות דוקא עיין בס"י ד"ה נשמת כל חי, במצות קדוש החדש ס"ב לענין יסו"א בפרט ועוד. ואולי י"ל עפמ"ש בלקו"ת ב"י פקודי ס"ו שכ': וצ"ע דבטעמ"צ פ' וירא אמר כי אין פנימ' אבא יורד כו' או י"ל כי גם בחיצו' ואחוריים יש כמה בחי' כו'.

והנה שושבינא דמלכא שייך ליסו"א כמבואר בלקו"ת ד"ה ב"י דבמדבר סיני ס"ה.

והנה מפורש בפרטיות יותר בל"ת להאריז"ל (ובארוכה בשער הפסוקים) ע"פ כי מן המים משיתיהו: בחי' משה הוא מיסו"א הסתום וגנוז תוך יסוד אמא כו' קפ"ד כו' קס"א ס"ה גימט' משה כו' אמא שומרת ונוצרת ליסו"א כו' ליתנו לז"א כו' דע כי משה מן הדעת דז"א כו'.

— (ביאור כ"ז ע"ד דא"ח עיין לקו"ת ב"י דוהי' לכם לציצית הראשון וד"ה להבין בתוס' ב"י וידעת ס"ג) —

ובע"ח ש' לאה ורחל פ"ו — הובא לעיל ס"ב — איך שמצד התלבשות נאמר על משה שהוא סוד הדעת, יסוד דתבונה ומל' דתבונה.

(והביאור ע"ד דא"ח עיין לקו"ת ד"ה זאת תהי' תורת המצורע ב"י דוהי' לכם לציצית הנ"ל ובי' דבאתי לגני ס"א).

עוד ידוע בבי' הענין דיסו"א ארוך (דרושי דמחצה"ש ועוד) דיסו"א מתלבש ביסוד ז"א היינו יסוד דאצילות (ועייג"כ אוה"ת [בראשית] שצח, ב).

ד.

והנה כהנ"ל הוא בחי' משה מצ"ע או ע"י התלבשות, אבל מצד שרשו ושרש שרשו וכו' אמר בסש"ב פמ"ב „נשמת משרע"ה המושרשת בדעת העליון שבי"ס דאצילות“.

ועיין לקו"ת ב"י דלבבתי איך ד"ע מאיר תמיד בד"ת וענינם בעבודה —

ובתו"א ד"ה להבין ענין לחם משנה ס"ד: שרש משה הי' בבחי' פנימ' אבא כמו שהוא כעצם למע' מהארת המוחין במדות, ושם ב"י דמשה ידבר (הא') ס"ב משה הוא מבחי' ח"ס שבכתר דא"א אלא שנשפל ביסו"א והורד שמה.

ובסי' סוף שער ברהמ"ז: שרש משה מבחי' שרש המן כו' מבחי' מ"ה דמו"ס. ועיין לקו"ת ד"ה ואכלת ושבעת שכ' „המן נמשך מבחי' ח"ס מקור שם מ"ה וזהו בחי' משה כו' לחם מן השמים היינו ז"א דאצילות וח"ע ואע"ג דשרשו מטלא דבדולחא היינו ששרשו משם אבל עכ"ז נק' לחם מן השמים שהמשכתו למטה הוא מבחי' שמים דהיינו ז"א דאצילות“.

ובתו"א ב' דועשית ציץ ס"ג: מוחין דאבא שזהו בחי' משה, וגם למע' יותר כו' דעת דא"א וגם זהו בחי' משה ששרשו בחי' ד"ע כו' ולמעלה יותר הנה שם מ"ה המאיר במצחא דא"ק זהו ג"כ בחי' משה וז"ש ונחנו מה כו'.

ובכ"ז מובא בכ"מ סתם שמשה הוא בבחי' הנ"ל אף שבחי' אלו הם שרש נשמתו, וסמוכות לזה — וקצת ביאור — ממ"ש בלקו"ת שה"ש ב' דצאו"ר סס"ג בענין הלוחות שהם נו"ה ובכ"ז מבואר במ"א ענינם באותיות החקיקה דהיינו בחי' הכתר והוא לפי שזהו שרשם ונמשכים משם.

* * *

והנה לכאורה הענין דנשמה: שרשה שרש שרשה כו' י"ל במדרי' דתקון גופא דמדרי' א' היא שרש למדרי' ב' או בתקון ולמע' מתהו ותקון. אבל לכאורה אין לומר דמדרי' מתהו תהי' שרש למדרי' בתקון וא"כ אין לומר כנ"ל בהשוואת הענינים עמ"ש בתו"א דמשה הוא משמיטה הא' שהיא עולם התהו לפ"ד האריז"ל.

ומצאתי בכתב * — לאדהאמ"צ ד"ה מי שם פה — ולא נסמנה השנה (נט, ב) וז"ל: ולא יתכן — לפ"ד האריז"ל — לומר בנשמת משה שהי' מבחי' התהו שהרי הי' בחי' שם מ"ה דתקון כמ"ש מה שמו כו' ובבחי' התהו הוא בבחי' ב"ן או ס"ג כידוע, ואפשר מ"ש מה שמו כו' הוא בבחי' מ"ה החדש שהוא מלך הח' הדר כו' שלמע' מבחי' התהו כו', ובביאור המאמר שם (סד, ב) כ': בבחי' התהו יש ב' מדרי' א' בבחי' ההכללות דע"ס בעצמות ממש שנק' ע"ס בלי מה בלי מהות כלל כמו כחות הנפש הכלולים בעצם הנפש שאינם נכרים במציאות כלל, והב' בחי' התפשטות דבחי' כתר דכל ספירה שהוא בבחי' התחלקות דוקא כנ"ל, ושרש נשמת משה הי' מבחי' ההתכללות דע"ס בעצמות שע"כ אמר ונחנו מה ממש בעצם שאינו במציאות כלל וכלל.

ה.

והנה לכאורה יש להקשות:

(א) כיון דעצם נשמת משה היא בחי' חכ' יסו"א וכנ"ל, א"כ מהו בקשתו הראני נא את כבודך דקאי אח"ע — כמ"ש בלקו"ת בד"ה ויקרא הא' — הלא זהו בחי' ומדרי'.

אבל נת' הענין בד"ה אלה הדברים תער"ג (ס' קס"ז) וז"ל: וזהו שבקש משה הראני נא את כבודך כו' ולכאו' אינו מובן כו' שהרי משה הוא בחי' החכ' כו' אך הענין הוא שביקש בחי' החכ' כמו שמתלבש בזה בחי' פנימיות הכתר כו' והו"ע פני' אבא פני' עתיק, וזהו בחי' אור שלמע' מבחי' מים כו' דמים הוא בחי' חיצוני' החכ' והוא בחי' הביטול דחכ' כו' ואור הוא האו"א ס

(*) צילום כתיי זה נדפס בתו"ח שמות (נט, ב), המו"ל.

(**) תו"ח שם סד, ב, המו"ל.

השורה בחכ' כו' בחי' פנימי' ועצמי' החכ' ושם ד"ה אלה מסעי (ס' קס"ג)
 כ': מרע"ה שהי' בחי' יסו"א כו' אעפ"כ אל כו' ופני לא יראו כו' אע"פ
 שגם בחי' הפנים שורה בו כו' מ"מ אינו מתגלה בו רק מבחי' אחוריים כו'
 ובחי' פני' הכתר הוא בבחי' השראה לבד עכ"ל. וא"כ מ"ש בלקו"ת (שם)
 שנו"ז נאמר הראני נא את כבודך קאי אסוף דבריו שם "השראת אוא"ס ב"ה
 ממש", וכ"מ בלקו"ת ד"ה אם בחוקתי (השני).

(ב) כיון דעצם נשמת מרע"ה הוא יסו"א, א"כ מהו שא"ל שדוקא אחרי
 שואני אעביר כל טובי גו' אוי יהי' וראית את אחורי (יסו"א) הלא זהו בחי'
 ומדריגתו וכמו שביאר באגה"ק רסי"ט.

וי"ל דיובן עפמ"ש בקו"א (שבסוף שש"ב) ד"ה להבין מ"ש בפע"ח
 (קנו, א): עלולים הנאצלים משיגים כ"א בעילתו כו' אבל לא בנבראים אפי'
 בנשמות (בי"ת דתיבת "בנבראים" "בנשמות" צ"ע) דאצי' כמ"ש בפרע"ח
 כו' מאחר שמלוכשת בגוף כו' ומ"ש וראית את אחורי הוא בדרך נבואה
 דוקא. וא"כ י"ל דעד אז לא השיג מדרי' זו בנבואה.

— ויש להעיר מס' הלקוטים פ' כי תשא — הובא לעיל — שכ'
 דלכחי' הדי' לא הגיע משה עד אשר קרן עור פניו והרי אמרו"ל (שמ"ר ר"פ
 כי תשא הובא בפירש"י עה"ת) דזכה לקרני ההוד מן המערה —

ואף שכבר הי' אחר מ"ת דכתיב בי' פב"פ ומה ביקש להשיג שלא
 השיג אז —

— ומפני קושיא זו דחה הראב"ד (הל' יסוה"ת פ"א ה"י) פי' הרמב"ם
 בבקשת הראני נא את כבודך ועייג"כ בס' עבוה"ק חלק התכלית פל"ג ופליה
 בזה. — י"ל ע"פ מ"ש בד"ה פב"פ (דשנת רצ"ג ורצ"ז) בביאור מדרי' דפב"פ
 שהוא למטה מבחי' פנים אל פנים הנאמר במשה בפ' כי תשא כאן, ואולי עוד
 אפ"ל דאף שהשיג במ"ת הנה ע"י חטא העגל נחסר ממנו כמ"ש בל"ת פ'
 ואתחנן לענין שער הגנון, ועיין לקמן בזה.

(ג) בלקו"ת בי' דואכלתם — הובא לעיל פ"א — כי דמשה זכה לבחי'
 חי' מפנימיות אריך, והרי באגה"ק רסי"ט הביא דלא השיג בספירת הכתר
 הנקרא א"א, אבל ל"ק דהרי מסיים שם — בלק"ת — "המושפע לאבא",
 וז"ל הרמ"ז שדבריו הם שהובאו בלקו"ת: מרע"ה קי"ל דלא זכה אלא למדרי'
 חי' והוא מפני' אריך שהוא חיצוניות עתיק המושפע לאבא במקומו, אבל
 המשיח יתעלה למע' בפני' עתיק כו', — וא"כ הוא מתאים למ"ש לעיל
 מאדנ"ע דמה שנאמר למשה לפני לא יראו קאי לפני' אבא שפני' אבא הוא
 פני' עתיק.

(ד) באגה"ק רסי"ט ע"פ מ"ש בכתהאריו"ל — הובא בסעיף הקודם —
 כתב דלא השיג משה בספירת הכתר, וקשה דבס' הלקוטים עה"פ ויאמר מי
 ד' אשר אשמע כו' וז"ל דע כי משה השיג בסנה מדרי' אחר מדרי' בראשונה

אהי' בינה אשר חכ' כו' אהי' שני כתר ג"ר אח"כ שם הוי' שהוא גופא דאילנא כו',

ובהגהות וחידושים שם הביא שהקשה זה בס' ש"ש — ואין הס' תחי' לראות אם יש שם תירוך.

ולולא דמסתפינא נלפענ"ד לתרץ כשתדייק בל' ס' הלקוטים שממשיך „ג"ר כו' גופא דאילנא“, דגם „ג"ר“ קאי א„אילנא“ דהיינו ג"ר דזעיר, וכוונת ס' הלקוטים לומר שהשיג משה מדרי' כתר וחוב"ב דזעיר, ועיי"ז אפשר לתרץ גם קושיא הב' שהביא שם בהגהות איך השיג מדרי' מלמע' למטה — תחלה ג"ר ואח"כ גופא כו' — דהנה כתב בע"ח ש' הולדת או"א רפ"ב, עה"פ אהי' אשר אהי' דבוה „הודיעו הקב"ה למשה ענין יצירה דו"א מתחילתו ועד סופה כמבואר בוהר ויקרא די"א“ וכתב שם ביפה שעוה סק"ב „אין להקשות אם הודיעו ענין יצירתו של ז"א א"כ מרע"ה אותה שעוה עם מי הי' מדבר, כי משה מתחילתו זכה לבינה כנודע“ ואם נאמר כנ"ל דבס' הלקוטים קאי בג"ר דו"א, א"כ לא קשיא איך השיג מדרי' ז"א מלמע' למטה כיון שכבר זכה לבינה.

ואין להקשות אתי' זה ממה דלכאורה משמע בע"ח שם דאהי' אשר אהי' קאי אחוב"ב וא"א, וכ"מ במק"מ (ויקרא שם) שכתב: ואע"פ שאהי' אשר אהי' הם אריך ואו"א וכאן (בוהר) הוא מונה ע"ס דו"א כו'.

דהרי בלאה"כ מפרש בס' הלקוטים באופן אחר מאשר בע"ח ובמק"מ דבע"ח פי' אהי' אשר אהי' אבא א"א אימא, ובמק"מ — כח"ב, ודלא כפי' ס' הלקוטים.

עוד יש להעיר ממ"ש בפרדס ש"כ ספ"ב דב' שמות אהי' הם בבינה אלא שזה מציאותה בכתר וזה מציאותה בבינה עצמה, ואהי' אשר אהי' קאי אחלק המתגלה מן הכתר.

(ה) בלקו"ת סוף ב' דואתחנן — הובא לעיל — דמשה זכה לבחי' בינה, ובש' הפסוקים פ' כי תשא עה"פ והסירותי את כפי כו' וז"ל כונתו ית' להודיעו כי עד הבחי' ההיא בלבד הי' יכול להשיג ולא גם באבא ושארז"ל כי משה זכה לבינה, וזה סותר למ"ש בלקו"ת שנעתק בסעיף הקודם.

ובהגהות וחי' שם בש' הפסוקים מתרץ דזהו דוקא קודם מ"ת ובמ"ת זכה עד חי' מאבא, והוא תמוה דפ' והסירותי את כפי נאמר לאחר מ"ת, וכנראה גם בעל ההגהות תי' זה רפיא בידי', דבפ' ויחי — בפ' לא יסור שבט — מתרץ באו"א, ושם מציין לס' שמן ששון וקה"י שכבר עמדו על זה שבס' הקבלה במ"א מבואר שזכה לחי' ובמ"א שזכה לבינה.

ולכאורה יש לתרץ שבשעת מ"ת זכה לאבא

(דכך כ' בל"ת עה"פ ועתה הורד את עדיך וז"ל: משה זכה עד חי' מאבא כי בחי' א"א אין עדיין מי שהשיגה... בחי' זו דאבא השיגה משה

כשקיבל את התורה כנודע שנחש"ת דהיינו יס"א המתפשט תוך ז"א ואז הו"א נעשה בחי' משה.

איברא דצ"ע דבל"ת פ' ויקרא מבאר ע"י ענין זה גופא דמשה לא זכה לאבא כ"א לבינה, וז"ל שם ד"ה ולבאר ענין חטא נוי"א: משה הי' באותו מקום היסו"א תוך יסוד דאימא... מאחוריים דאבא... וגם הי' מן הפנים דאמא... ובזה תבין איך משה זכה לבינה כנוצר בזהר כי הי' מן הפנים של יסוד דאימא כי מן אבא לא לקח אלא מן אחוריים עכ"ל. ולשני המקומות — בל"ת — ביחד מציינ אדה"ז באגה"ק רסי"ט — משמע דשניהם בזמן א' היו —)

ובחטא העגל נחסר ממנו, וע"ד מ"ש בענין שער הנו"ן בל"ת פ' ואתחנן עה"פ ויתעבר

— (וצ"ע בל"ת פ' ואתחנן מ"ש בל"ת פ' כי תשא — וכ"ה גיכ בס' הלקוטים פ' שמות: בחי' א"א לא זכה אלי' (בשעת מ"ת) לכן נאמר בתיקונים ותחסרהו מעט מאלקים דא כתר אבל לע"ל... ישיג בחי' א"א, ואולי יש ליישב ע"פ מ"ש בלק"ת (בד"ה מעט תוס' בי' על ענין וספרתם) דיש ב' בחי' בשער הנו"ן).

ולכן בפ' והסירותי את כפי שהי' זה אחר חטא העגל נרמו שלא זכה רק לבינה (וצ"ע אם אפשר לדחוק בל' ההגהות שלוה נתכון, דא"כ העיקר חסר בלשונו).

ואולי אפשר ליישב ע"פ הידוע (עיין תו"א סד"ה ואלה שמות ולקו"ת בי' דצאו"ר השני בתחלתו) דנה"י דאבא נק' יש"ס, ויש"ס נק' ג"כ בינה (ל"ת ר"פ תולדות, ועג"כ תו"א בראשית סד"ה להבין הטעם שנשתנה יצירת האדם — הבי' — בנפש ובעבודתה — הא דנה"י דאו"א שהם ישו"ת נק' בינה, בד"ה ואשים דברי בפ"ך וד"ה בהעלתך תער"ג).

ו.

נבואת משה

בד"ה ויצא יעקב רס"ו: נבואת משה שנתנבא בזה כו' בראית מהו"ע דא"ס באמיתית עצמותו ובבחי' ראית המהות ממש כו' והגם דכתיב בי' וראית את אחורי כו' היינו בבחי' ראית השכל אבל בנבואה ראה בבחי' רא'י ממש במהו"ע א"ס כו' וכמ"ש בזהר משפטים דקט"ז סע"ב שא"ל רשב"י דבעין השכל דבלבך אתחזי כולא כו' אבל בנבואה בעיינין ממש.

ומ"ש «הגם דכתיב — בעיינין ממש צ"ע א) דוראית את אחורי הוא במראה הנבואה כפשט הכתובים, כמ"ש בקו"א (קנו, א) וכמ"מ באגה"ק רסי"ט, וכמו שמסיים בזח"ב שם (קינו, א) «ובה (במח' דילך) תסתכל בההוא דלית

בי' סוף מה דלא הוה לך רשו בקדמיתא לאסתכלא בעיינין הה"ד וראית את אחורי ופני לא יראו".

(ב) דבעין השכל רואין במדרי' גבוהות יותר מבעין הנבואה וכמו שהאריך באגה"ק סי"ט וכאן כי להיפך.

ואולי אפ"ל הכוונה כאן דהנה יש שני ענינים (א) המדרי' שבה היא הראי' וההשגה ובוזה חכם עדיף מנביא דנבואה הוא רק וראית את אחורי ופני לא יראו (עד לע"ל). (ב) אופן הראי' במדרי' שבה רואה דבזה הוא להיפך: דנבואה היא ראית המהות וזה נק' ראית פנים. חכם אינו רואה המהות ממש ונק' וראית את אחורי ובוזה קאי כאן. (והל' עדיין צ"ע) וכמה פנים בפ"י וראית את אחורי.

בלקו"ת ד"ה יו"ט שר"ה ס"ה: הנביאים הם נו"ה דאימא דוקא (וא"כ כ"ש משה רבן של כל הנביאים).

בד"ה זה היום רנ"ז: משה נתנבא בזה היינו גילוי בחי' ז"א בחי' עצם הדבר כמו שהוא בלתי בא בהתלבשות דמות כו' ושרש נבואתו הי' מבחי' יסו"א כו' והיינו שהמשיך בחי' חכ' בו"א והי' למטה ממש בבחי' ראי' דחכ'.

בע"ח ש' הכללים פ"י: בחי' ג' (של משה) בשליש ת"ת האמצעי כו' ושם היתה נבואת משה כו' משה מתנבא מיסו"א שבתוך ז"א כו'.

אגה"ק בד"ה איהו וחיוהי: מפרק עליון דנצח דז"א. ועייג"כ שם רסי"ט.

ברמ"ז (זח"ב כג. ב) נסמן עליו בלקו"ת סוף הבי' דצאו"ר: ג' מדרי' יש כו' שאר נביאים הי' אור הנ"ה מתעצם במל' ולא היו רואים אלא המל' לבדה כו' והאבות היו רואים גם אור ג"ה מתוך המל' אבל הי' מתעצם בתוכה (אולי אפ"ל שהוא אופן ההתלבשות המבואר בד"ה אם לא בריתי שהובא לעיל פ"ב) ולמרע"ה הי' עובר איר הנ"ה מעבר בעלמא בתוך המל'.

תו"א פ' בא ד"ה בעצם היום ס"ב ולקו"ת סוף הבי' דצאו"ר: נבואתו מאצי' רק דרך מעבר נמשך ע"י הבריאה. שער היחוד והאמונה פ"ה: השגת משרע"ה בנבואתו לא היתה בעולם האצי' אלא ע"י התלבשותו בעולם הבריאה.

לקוטי הש"ס להאריו"ל ברכות (ה. ע"א): משה רבינו נבואתו היתה מהיכל ק"ק דבריאה אשר שם הוא סוד כח"ב דבריאה.

* * *

ואעתיק מה שמצאתי מבואר בזה ועי"ז יתישבו ממילא כל מרז"ל הנ"ל ויבוארו עוד פרטים בנבואת מרע"ה:

(א) ש' היחודים פ"א (ונסמן עליו בלקו"ת שם): כל הנביאים משם

מתנבאים היינו מב' פרקין תתאין דנ"ה דבינה בהיותם מתלכשים תוך נו"ה דז"א כו' וע"י נוקבא דז"א דישיבה תמן.

(ב) בפרדס ש' ערה"כ מע' אספקלריא (נסמן עליו בלקו"ת סוף בי' דצאו"ר): פי' ר"מ בס' השם כי הת"ת אספה"מ וצחה ומרע"ה הי' מתנבא ורואה בתוכה כו', ובתי' לכאורה מנגד לי' כו' והדין נותן כי עיקר הנביאים הם נו"ה וא"כ איך אספקלריא דנהרא ודלא נהרא בת"ת ומל', ודבר זה יובן במאמר שני בתיקונים כו' נתבאר שהמל' היא שאינה מאירה והת"ת מאירה, אמנם הענין הזה הוא בהיותם במקום הנבואה שהם נו"ה.

ויש לדייק גם בל' שהיחודה"א פ"ה שכתב: ואף גם זאת לא בשתי מדות אלו חו"ג אלא ע"י התלבשותן במדות שלמטה מהן כו', דלא קאמר לא בשתי מדות אלו חו"ג אלא במדות שלמטה מהן.

(ג) בד"ה לך לך העת"ר (ועייג"כ ד"ה זה היום רנ"ז) — ולהיות שאין המאמר מצוי הנני מעתיק בזה בהנוגע לעניננו: כל הנביאים, דלבד זאת שלא הי' נבואתם בבחי' דבר ה' דבחי' מ"ה כו' שזוהו עצמיות בחי' החכ' או עצמי' בחי' ז"א כו' והנביאים כללות שורש נבואתם הי' מבחי' המל' שהיא בחי' ב"ן כו', והרי כל נבואה הוא מנו"ה, זהו כמו שנו"ה מתלכשים בבחי' מל'... משא"כ נבואת משה הי' מעצמות ז"א ומבחי' יסו"א ורק דרך מעבר המל'... לבד זאת הי' גילוי הנבואה להם רק מבחי' המל' כמו שמתלבשת בב"ע... ועוד זאת שהגילוי אור האלקי דבחי' אצ"י המל' לא בא עליהם בבחי' עצמות כמו שהוא אלא שנתלבש בלבוש השגתם כל א' לפי מדרי'... וע"כ הי' הפשטת הגשמיות בהכרח לכל הנביאים, לפי שנבואתם הי' מבחי' המל' שנעשה מקור ליש דבי"ע... משא"כ נבואת משה שהיא מעצמות האצ"י שאינו בבחי' מקור ליש כלל, שלגבי מדרי' זו הרוחני והגשמי שווין כו' וגם שאופן גילוי הנבואה לא הי' ע"י שנחקק בהחושים כ"א שראה עצם ומהות הדבר כו' והעצמי יכול להיות בבחי' יש כו'.

ובד"ה וירא העת"ר מבאר בארוכה בענין שז"א נקרא זה להיות שזוהו בחי' גילוי ממש בלי הסתר והעלם, ועם היות שהוא ע"י צמצום ומיעוט ה"ה בחי' מהות האור כמו שהוא, והוא סוף העולם הא"ס והיינו שבבחי' ז"א מתצמצמים כל האורות דא"ס ב"ה להיות בבחי' הגילוי דבר לא נעדר.

(ד) ז"ל שעה"ק להרחי"ו ח"ג ש"ו (נסמן עליו בתו"א ולקו"ת דס"ג הנ"ל): מרע"ה הי' עולה עד האצ"י ומשם רואה ממש אלא הוא ע"י התלבשות בכריאה לבדה וג"ז אינו אלא בדרך מעבר לבד כי האצ"י לבדו הוא נמנע וזהו סוד כי לא יראני האדם וחי' — ולהעיר — למ"ש בהל' "התלבשות" "מעבר" — מ"מ"ש בקו"א (לסש"ב) ד"ה להבין מ"ש בפע"ח (קנה, א) ע"י מעבר חסד דיצירה ועשי' הנק' ג"כ התלבשות".

(ה) כתב בע"ח שער כסה"כ (הובא בלקו"ת סוף הבי' דאת שבתותי) ובפרט שם בפ"ח אשר היכל ק"ק דבריאה הכולל ד' היכלות שהם כחב"ד דבריאה באלו הד' מתלכשין ג' אורות (המתנוצצין מכה"כ דאצ"י) הנק' כסא

וכל כללות מל' דאצי' בכל י"ס שלה הם מתלבשים בכסא — עייג"כ בסש"ב פנ"ב בזה.

זמבואר כל המאמרים הנ"ל שנראים כסותרים.

* * *

נבואת משה עייג"כ: רמב"ם הל' יסוה"ת פ"ו. פיה"מ פ' חלק. מו"נ ח"ב פל"ה. עבוה"ק ח"ד פכ"ב-כג וח"ג פי"ד. מפרשי התורה ס"פ בהעלתך.

(ממכתב כ"ק אדמו"ר שליט"א)



ב"ה, ט"ז אדר"ר תשי"א

... ראיתי בספרו שמתחיל במערכת מלכים (והוא ע"פ סוף הוריות דמלך קודם לכה"ג, ונביא וכו') ובמערכה זו גופא — באדון כל הנביאים — מרע"ה, וצע"ג בזה, דמעלת מרע"ה הייתה הנבואה ולא המלכות וכמ"ש כת"ר עצמו שם רע"ב.

ובמערכת מלכים ההתחלה — מלמעלה למטה — צ"ל במלך המשיח. הדנה גם בנבואה י"א בר"ה ספ"ק דבמלכים קם כמרע"ה, אבל ממש"כ ברמב"ם (הל' תשובה פ"ט ה"ב) דמשיח נביא גדול קרוב למשה רבנו, משמע דס"ל כמ"ד בר"ה שם דגם במלכים לא קם.

אבל במדריגות מלך — הרי אמרו דמשיח מורח ודאין (סנהדרין צג, ב. ועשו מעשה ע"פ זה, עיי"ש) דאפילו למ"ד דבמלכים קם כמשה, והיינו שלמה, לא הורשה לדון אלא ע"פ עדים וכו', ופשיטא דמורח ודאין הוא מדין מלך ולא מדין נביא דאין נביא שופט.

וע"פ גרסתינו, י"ל דזהו שני הפי' בתנחומא ס"פ תולדות, ע"ד מלך המשיח: ישכיל וגו' ונשא מיצחק (ואינו מפרט ממה, כי גדול משה הימנו בנבואה) כו', ונשא משה (כי במלכות גדול משיח ממה).

ועיין בהערות מהר"ש בובער לתנחומא (שם סקל"ח) דמהר"ץ חיות הקשה מכאן על מ"ש ברמב"ם שם דמשיח הוא רק קרוב למשה, ועייג"כ מאמר כ"ק מו"ח אדמו"ר וצוקללה"ה נבג"מ זי"ע דאחש"פ ה'תש"ט (נדפס בקונטרס ס"ה) דלע"ל ישפיע המשיח פנימיות התורה גם להאבות מרע"ה ואהרן כו' — וכן מוכח בלקו"ת לרבנו הזקן פ' צו ד"ה והניף ידו פ"ב.



ב"ה ח' כסלו תשכ"ג.

... להערתו בשו"ע יו"ד סו"ס רמ"ב אם היית כמשה מלקין אותו

(א) מסנהדרין (לא, ב) לדזיו לי' כבר בתי' — ל"ק, כיון שמדמה רק בענין ופרט אחד, וזה אפשרי הוא, ואפי' למעלה כו', וכמנחות (כט, ב) ולא הי' יודע כו', וראה סנהדרין (יא, א) והמצויין על הגליון.

(ב) מהלשון בכ"מ "משה שפיר קאמרת" — הרי כבר מתורץ ברש"י שבת (קא, ב) שפירש שהוא כמשה בדורו, וא"כ אדרבה זהו מהעיקרים שבתורה, וכר"ה ספ"ב.

ועפ"י הנ"ל יתורץ ג"כ מארז"ל בב"ר (פנ"ה ז) "אין דור כו' כמשה".

וצע"ק מתנחומא סו"פ תולדות: "ונשא ממשה" — סתם, דמשמע בכל הענינים (וראה רמב"ם הל' תשובה פ"ט ה"ב) וראה ר"ה (כא, ב) במלכים קס. ועיין לקו"ת לרבנו הזקן צו (יו, א) וסוף שה"ש, וש"נ לכהאר"ז ל.



ב"ה, כד' סיון תשכ"א

... ובמענה לשאלתו, הטעם למה בקש משה רבנו מפרעה, לשלח את ישראל לשלשת ימים, כיון שהמכוון הי' שחרור לגמרי.

(א) והנה כמו בכל התורה והמצוה, שבעים פנים לתורה, וגם בהאמור כמה טעמים ישנם, ואחד מהם הוא, בכדי להראות אשר המכות שהיו במצרים הי' בזה עונש מן המדה, כי רעים היו וחטאים, ועד כדי כך, אשר לאחרי שבקשו שלשת ימים חופש — במשך עבודתם והגלות של מאתים ועשר שנים, לא רצו להסכים על זה בשום אופן, ולאחרי שהסכימו פעם — חזרו בזה, עד שראה שאין כל מוצא (במכת בכורות), ומזה מוסר השכל לכל אחד ולכל הדורות, אשר כל ענין הוא על פי הצדק והיושר, אפילו באם אין מובן כלל בשכל האדם וכמה קושיות בשכל*.

* * *

(ב) מהו הטעם אשר כמה מהצדיקים שלפני מתן תורה, נולדו מנשואין כאלו, שלאחרי מתן תורה אינם מותרים, נשואי קורבה.

(* הנ"ל הוא טעם על שבקשו מלכתחילה ג' ימים. — שקר, בשאלתו, לא הי' בזה, שהרי לא דברו בכלל מה יהי' לאחרי ג' ימים, ופשיטא שלא אמרו שלאחר ג' ימים נשוב (וכדיוק פי' הריב"א עה"ת ר"פ בשלח), אלא — שזה יהי' תלוי ויתברר אז — ורק עפ"י מובן, מה שביצי"מ ראו המצרים (ולא שאלו עי"ז) שלקחו בניי עמם כל נכסיהם לא השאירו דבר, וק"ל.

כמו בהאמור — גם בזה שבעים פנים לתורה וכמה טעמים. ואחד הטעמים בדרך הפשט הוא, שבזמן ההוא, לפני מתן תורה, הי' העולם מגושם ביותר, עטוף בעיני עבודה זרה דיעות מושחתות ועיני עריות ומדות מושחתות, וכו' וכו'. ועד כדי כך אשר, כלשון הרמב"ם הלכות עבודה כוכבים ספ"א: "כמעט קט הי' העיקר ששתל אברהם נעקר וחורין בני יעקב לטעות העולם ותעיותו", ועאכ"כ שהי' המצב כן לפני אברהם, ולכן אלו יחידי סגולה שהכירו את בוראם וסידרו חייהם בדרך הצדק והמשפט וכל חפצן ורצונם הי' לצוות את ביתו ואת בניו אחריו לשמור דרך ה', מוכרחים היו לא לנטות לא לימין ולא לשמאל, כי אם לבקש זיווגם — בשביל עצמם ובשביל בניהם ובנותיהם — בתוכני יחידי סגולה, שכמוכן מספרם הי' מועט ביותר, והרי טבע הילדים דומה לטבע האם ולטבע האב בתולדותם. ומתגבר זה אחרי כן על ידי החינוך שמקבלים מהאב והאם, ולכן היתה הוראת אברהם בנוגע לבנו (ועד"ז — בנוגע לעצמו) וכן עשו בניו אחריו וכמסופר בכתוב, אל ארצי ואל מולדתי תלך ולקחת אשה לבני ליצחק . . .



ב"ה, כד' סיון תשי"ח

. . . באופן החזרת עמרם את יוכבד וסיבתה — מדרשות חלוקות הן:
 א) ע"י טענת מרים דגזירתך קשה כו' — דמוה מובן שהחזרה צ"ל דוקא בפרהסיא בכדי לבטל גזירתו — עד שכולן יחזירו (סוטה יב, א. פסיקתא רבתי פמ"ג).
 ב) ע"י ציווי מלמעלה לעמרם, ובצנעא (זח"ב יט, א). ודברי האוה"ח (במדבר ג, לט) הם ע"פ זוה"ק, כמוש"ש בפירוש.



ב"ה, פסח שני, ה'תשי"ח.

. . . ומה שהעיר במכתבו הקודם בזח"ג (קמח, א) דמשה קיים פו"ר — דה"ז הוי כב"ש (יבמות פ"ו מ"ו) וב"ש במקום ב"ה אינה משנה. — ויעויין שם בניצוצי אורות — וי"ל בשתים: א) קודם ב"ק, אין מקום כלל לומר הלכה כמי, דעדיין לא נפסקה הלכה, ועדמ"ש עדיות ספ"ה. ב) לחידודי קצת: הזהר לשיטתני' דפירש מן האשה קודם מ"ת, במאמר של נעלך, וב"ג מחויב רק בשבת, ולא בפו"ר, ושבת יש גם בלא נקבה, משא"כ ביבמות (סב, א) דס"ל דפירש אחר מ"ת, לכן מקשה ממשה וגם לזהר נזקק לתירוץ הגמרא שלא יקשה מפני מה לא קיים פו"ר לאחר מ"ת. — אבל ל"ק אמענה הקב"ה למיכאל קודם מ"ת. — ומש"כ בזהר פו"ר הכוונה לשבת ראה גיטין מא. ב. ויבמות שם, וק"ל.

כ"ד טבת

כ"ה ט"ז טבת, תש"ה

... אמרז"ל (מגילה יג, א) טבת ירח שהגוף נהנה מן הגוף. והנה ידוע דאסתר קאי על כנסיי ואחשורש על הקבי"ה (ד"ה בלילה ההוא ש"ת).

וי"ל"פ הגוף מל' גופי תורה גופי הלכות, שפי' עיקר ועצמיות. וראה לקו"ת לג"פ בתחלתו. והיינו שעצמו"ה ית' נהנה כבי' מן הגוף נקודת העצמיות יחידה שבכאו"א. וע"י הגוף כפשוטו, וכמו שלע"ל תקבל הנשמה מן הגוף. וזהו שגילה הבע"ש שצ"ל בדרך נהנה דוקא. וכפי' עה"פ כי תראה חמור (הועתק בהיום יום ע' כג). והעמיק אדה"ז שתורתו תכניס חיות גם בהמת שבגוף, שגם חב"ד, מוח הקר ובלתי מתרגש, יהנו גם על ידו (ראה פרש"י במגלה: מפני הצנה) ע"י שיתהפך להתרגשות מהשגה אלקית (ראה קונטרס תורת החסידות רפ"ד).



כ"ה, כ"א טבת, ה'תש"כ

... אין דעם סגולה־טאג פון כ"ד טבת, דער יאָרצייט פון דעם אַלטן רבי'ן, דער בעל התניא והשלחן־ערוך, דער מייסד פון חסידות־חב"ד.

* * *

יאָרצייט איז די יערלעכע דערמאָנונג פון דעם לעצטן טאָג פון לעבן אויף דער וועלט, עולם הזה, פון אַן אידישער נשמה און פון איר צוריק־קער צו איר באַשעפער. דער טאָג איז די צייט פון דעם סך־הכל פונם גאנצען לעבן, פון דעם ווי די נשמה האָט אויסגעפירט איר שליחות אויף דער וועלט.

ווי אַלע דערמאָנונגען אין אידישן לעבן אויף וועלכע תורה מאַכט אויפּמערקזאָם, איז יאָרצייט ניט סתם אַ דערמאָנונג וואָס זאָל בלייבען אין זכרון אַליין.

עס דערמאנט און פאָדערט פרקטישע מעשים אין דעם גייסט פון דער נשמה־שליחות פון בעל־היאָרצייט, און מיט מעשים בפועל אין דעם גייסט — פאָראַיניקט מען זיך און מען פאָראַיניקט זיך — מיט דעם שאַפן און אייביקן לעבן פון דעם בעל־היאָרצייט.

לויט די ערקלערונגען פון כ"ק מו"ח אדמו"ר און פון זיין פאָטער כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) = זצוקללה"ה נבג"ם ז"ע = איז די אינערלעכע נקודה פון דער נשמה־שליחות, פון דעם לעבן און שאַפן פון דעם אַלטן רבי'ן —

ווי עס שפיגלט זיך אויך אָפּ אין אַנפאַנג פון זיין נאַמען —

„שניאור“, צוויי ליכטיקייטן (שני אור) פאָראַיניקט (אין איין וואָרט) — צו פאָראַיניקן די צוויי גיטלעכע ליכטיקייטן, די אַנטפלעקטע ליכטיקייט פון דער תורה (נגלה שבתורה) און די פאָרבאָרגענע אינערלעכע ליכטיקייט פון דער תורה (נסתר שבתורה), אַזוי אַז די אינערלעכע זאָל דורכדרינגען דורכלייכטן און אַרויסשיינען פון דער אויסערלעכער, עס זאָל זיין איין גאַנצע און פאָלקאָמנע תורה — תורה תמימה.

און, ווי ערקלערט אין זוהר, פאָראַיניקען זיך דאָן אויך אויף דעם זעלבען אופן — פנימיות הנשמה מיט חיצוניות הנשמה — די אַנטפלעקטע טייל פון דער אידישער נשמה מיט זיין נקודת היהדות.

דאָס איז אויך דער פנימיות־דיקער צוועק פון די ישיבות „תומכי־תמימים“ ליובאָוויטש, אַז די תלמידים זאָלן זיין תמימים, אין דעם גייסט פון תורה תמימה, ווי עס איז באַגרינדעט און ערקלערט געוואָרן דורך דעם אַלטן רבי'ן, דער בעל־היאָרצייט . . .

אַנפאַנג פון זיין נאַמען: ראה שו"ע אה"ע סקכ"ט סי"ח.

שניאור: אמר פעם הבעש"ט לתלמידיו (בנוגע לרבנו הזקן) כי נשמה גדולה ירדה לעולמנו, שמו שניאור — שני אור — שני אורות הוא יאיר בתורת הנגלה ובתורת הנסתר (מגילת י"ט כסלו, ע' ט.).

גאַנצע און פאָלקאָמנע: ראה ערכין פ"ט מ"ג.

אין זוהר: ח"ג עג א.

(*) ראה לעיל ע' 27, וש"נ. המו"ל.



ב"ה, כד טבת ה'תשכ"ג

... ואם בכלל בכגון זה, בכל שנה חוזרים הדברים לקדמותם כמו שהי' בפעם הראשונה, עאכ"כ כשהקביעות מתאימה לאז, והן בנוגע לימי השבוע והן בהנוגע לפרשת השבוע

וע"פ הפתגם-הוראה הידוע של רבנו הזקן בעל ההילולא, אָז מבעד־אָרְף לעבען מיט דער פרשת השבוע און פרשת היום,

הנה מתאים לדברי בניו וצוקללה"ה נבג"מ זי"ע, אשר אז בהסתלקות בחד קטירא אתקטר ב' בקוב"ה,

יודוע פסק דין תורתנו אשר בתר רישא גופא אויל,

ואף כי מי הוא זה ואיזהו אשר ערב לבו לגשת להשיג אפילו חלק אחד מני אלף ממדריגתו, ואם בהלכות או"ה, הנגלות לנו ולבנינו, כשם שבין קדשי קדשים לחולי חולין כך גבהו דרכיו מדרכנו, כ"ש וק"י בהנסתרות לד' אלקינו, דאינון דחילו ורחימו דבמוחא וליבא וכו'

מכל מקום הרי אפס קצהו ושמץ מנהו מרב טובו ואורו מאיר כו' וכד אתפטר ה"ז יתיר מבחיוהי ובפרט לכל אלה הרוצים ומחליטים ללכת בדרך ישרה, אשר הורנו מדרכיו,

הנה החד קטירא דאתקטר ב' בקוב"ה, תפעול בעבודת מוחא ולבא של כל אחד, היינו, בכללות, עבודת התפלה, ועי"ז — בלימוד התורה וקיום המצות, שהרי התפלה היא כמשל החוט השדרה שהוא המעמיד ומקיים את כל אלה, וכמבואר באריכות בתורת בעל ההילולא.

חוזרים הדברים: ראה לב דוד (להחיד"א) פכ"ט (ע"פ מש"כ הרמ"ז בס' תיקון שובבים), משנה ספ"ג דגיטין, שו"ת הר"י אירגס (בסו"ס מבוא פתחים) ס"ה בארוכה. לימי השבוע: כי כל יומא ויומא (דששת ימי בראשית) עביד עבידתי (זח"ג צד, ב), וכן הוא בכל שבוע (עין ר"ה לא, רע"א), ומובן עפ"משנית בלקוית שה"ש (כה, א).

הוראה הידוע: קונטרס ביקור שיקאגא ע' ז (סה"ש תשי"ב ע' 29).

פרשת חיוס: ביום א — עד שני; ביום ב' — משני עד שלישי וכו'. לדברי בניו: בהקדמתם להשו"ע.

בחד קטירא: ראה זח"ג רפח, א.

פסק דין: עירובין מא, א וראה סוטה מה, ב.

ואף כי: ראה תגיא פמ"ד.

בהלכות או"ה: ראה הקדמת התניא.

כשם שבין: שו"ת הצי"צ חיו"ד ספ"ג ס"ח (בסגנון ירוש' גיטין ספ"ו).

וכד אתפטר: ראה אגה"ק סי' זך.

בתורת בעל ההילולא: לקוית בלק ע, ה.

ויהי כל זה ביחד עם דאשתכח יתיר בהברכה גם במילי דעלמא —
מתוך בריאות שמחה וטוב לבב . . .

במילי דעלמא : אגה"ק שם.



ב"ה, עש"ק אחר חצות, כ"ד טבת ה'תשכ"ז

. . וביום הסתלקות הילולא של כ"ק אדמו"ר הזקן,

אשר „בחד קטירא אתקטר בי' בקוב"ה מעודו על הארץ" ובעת
ההסתלקות „אליו נשא את נפשו בשמחה וטוב לבב" ו„כל מה שעסק כל
ימיו עלו עם שורש נשמתו בעלותו בשעה ההיא",

ומלמעלה למטה, הרי בכלל „כל עמל האדם שעמלה נפשו בחייו למעלה
בבחי' העלם והסתר מתגלה ומאיר בבחי' גילוי מלמעלה למטה בעת פטירתו"
ו„מאיר חסד ה' מעולם עד עולם על יראיו ופועל ישועות בקרב הארץ",

ומדי שנה בשנה, הרי הימים האלו (כאשר הם) נזכרים (כדבעי, הרי
אז כל ההארות וההמשכות) נעשים.

וגופא בתר רישא אויל, כל אלה הלומדים תורתו וכו',

אשר כשמו שניאור כן הוא — נגלה דתורה ופנימיות התורה (תורת
החסידות),

לימוד המביא לידי מעשה, קיום המצות בדחילו ורחימו,

כמצווה עלינו וכמבואר באר היטב ע"י בעל ההילולא בספרו תניא
קדישא ובמאמרי דא"ח שלו.

בחד . . הארץ : הקדמת בני אדה"ו לשו"ע שלו, וראה זח"ג (רפת, א) : כל
יומין . . בחד קטירא כו',

אליו . . לבב : שם.

כל . . ההיא : סידור שער הל"ג בעומר (דש סוף טור ב, וראה ג"כ שם
בסוף השער),

ומלמעלה למטה . . בעת פטירתו : צ"ע אם גם בעת פטירתו זהו מ"ד הבאים
ע"י העלאת מ"ן או — גר"ג שלו, ולהעיר מקו"א סד"ה עיין ע"ת.

כל . . הארץ : אגה"ק סי' כח.

הימים האלו : לב דוד פכ"ט (ע"פ מש"כ הרמ"ז בסי' תיקון שובבים), וראה
משנה ספיג דגיטין, שו"ת הר"י אירגס (בסו"ס מבוא פתחים) סי"ה בארוכה,
שניאור : ואין אור אלא תורה (תענית ז, ב),

ויהי רצון אשר בדורנו עקבתא דמשיחא, שהוא עש"ק אחר חצות (במנין שית אלפי שני דהוי עלמא), יגמרו ההכנה לקבלת השבת,

ובהתחלה דטועמי' חיים זכו, לטעום מכל "תבשיל ותבשיל" של יום השבת בעש"ק,

וכמו שיום השבת ענינו מנוחה ונצטוינו לכבדו ולענגו — כך גם הכנה זו תהא מתוך מנוחה, כבוד וענג,

ונזכה בקרוב, בתכ"י, לקיום היעוד והאכלתיך נחלת יעקב אביך, נחלה בלי מצרים וכמ"ש ופרצת ימה וקדמה וצפונה ונגבה.

במנין שית כו' : ראה רמב"ן עה"ת בראשית (ב, ג).
 דטועמי' . . ותבשיל : ש' הכוונת ענין טבילת ע"ש. שו"ע אדה"ז סו"ס ר"ג
 השבת ענינו מנוחה : ראה רש"י בראשית (ב, ב) סוף תמיד. צ"צ לתהלים
 עה"פ מזמור שיר ליהו"ש.
 והאכלתיך . . ונגבה : ראה שבת קיח, סע"א ושם.



ב"ה, כ"ד טבת, ה'תשכ"ח

. . . וביום הסתלקות הילולא של כ"ק אדמו"ר הזקן,

אשר בשעת ההסתלקות הרי אז גילוי הארת עיקר שורש שרשו
 ברום המעלות במדריגה היותר עליונה למעלה מעלה

ומתגלה ומאיר מלמעלה למטה "כל עמל האדם שעמלה נפשו בחייו"
 — אדם צדיק עליון עובד ה' באהבה במסירת נפשו לה' — ועי"ז מאיר
 חסד ה' מעולם עד עולם על יראיו ופועל ישועות בקרב הארץ,

והנה כל אדם לעמל (שלו) יולד, ורבנו הזקן הרי כשמו כן הוא ועמלו,
 וכמאמר הבעש"ט : שמו שניאור — שני אור — שני אורות — הוא יאיר
 בתורת הנגלה ובתורת הנסתר,

גילוי . . מעלה : סידור שער הליג בעומר סדיה אתה הצבת.
 כל עמל . . נסיו : אה"ק סי' כח. עיין שם.
 עמל . . נפשו : ראה משלי טו, כז. ישעי' נג יא. סנה' צט, ב.
 לעמל (שלו) : ראה סנה' (שם) : כל אדם לעמל כו' כולו גופי דרופתקי נינהו
 כו'. דיה אריא אדם לעמל, תרפיט.
 וכמאמר הבעש"ט : מגילת י"ט כסלו ע"ט. וראה ג"כ בית רבי (ח"א ע' כקט).
 שני אור : ואין אור אלא תורה (תענית ז, ב).
 בתורת הנגלה ובתורת הנסתר : להעיר מסנה' (שם) : תורתו עומלת לו במקרא

וע"פ הכלל (והדין) דאמירה והתכללות בתיבה אחת מורה על האיחוד ועד — לאיחוד בשלימות — מובן גם כאן שהכוונה לקישור ואיחוד שני האורות ויחודם, כי תורה אחת היא.

הנה מדי שנה בשנה, הרי הימים האלו (כאשר הם) גזכרים (כדבעי, הרי אז כל ההארות והמשכות) נעשים.

וגופא בתר רישא אזיל, כל אלה הלומדים תורתו — נגלה דתורה ופנימיות התורה (תורת החסידות) ובאופן האמור — ומשתדלים ללכת „בדרך ישרה אשר הורנו מדרכיו ונלכה באורחותיו נס"ו".

* * *

והנה כיון אשר קוב"ה אורייתא וישראל מתקשרן דא בדא וכל חד סתים וגליא, מובן אשר התקשרות ואיחוד סתים וגליא דאורייתא והתקשרות ואיחוד סתים וגליא דישאל תלויים זכ"ו, וע"י שניהם באים ההתקשרות, כביכול, ואיחוד דסתים וגליא דקוב"ה.

אשר ע"י כ"ז מקשרים ומאחדים את הבריאה כולה עם נשמתה אור דבבר הוי' המהווה אותה מחי' ומקימה.

העבודה אשר בה „תליא כל רזא דמהימנותא“:

וידעת היום והשבת אל לבבך כי הוי' הוא האלקים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד.

(למסור לו טעמי תורה וסתרי, פרש"י שבעין יעקב, ובחדא"ג „שמגלין לו רזי תורה“), ולהעיר משו"ת צפע"ג (להגאון הרגזיבוי) — וארשא — ח"א ס"ו.

הכלל (והדין): ראה נדה (סא, ב) תנוד"ה שוע בסופו, שבועות כ, ב. ועוד, קישור . . ויחודם: ראה קונטרס עץ החיים פט"ו.

הימים האלו: לב דוד פכ"ס (ע"פ מש"כ הרמ"ז בס' תיקון שובבים) וראה משנה ספ"ג דגיטין, שו"ת הרי"א אירגס (בסו"ס מבווא פתחים) ס"ה בארוכה, נס"ו: אין לו הפסק עולמית (עירובין נה, א).

קוב"ה . . וגליא: זח"ג עג, א. וראה לקו"ת נצבים מו, א. ובכ"מ.

סתים וגליא דישאל: נפש האלקית וגוף ונה"ב; פנימיות וחצונות דנפשה"א, תלויים זכ"ו: להעיר מהל' ת"ת לרבנו הוקן פ"א סו"ד.

סתים וגליא דקוב"ה: וכוונסח הברכות: ברוך אתה (ל' נוכח, גליא) כו' אשר קדשנו (ל' נסתר) — ראה אבודרהם (סדר שחרית), הרשב"א (לברכות מ, ב — כעין יעקב), לקו"ת מסעי צא, ב. ועוד.

הבריאה . . נשמתה: ראה ברכות (י, א).

תליא . . דמהימנותא: זח"ב (קסא, א).

וידעת . . עוד: דברים ד, לט, נתי' בסהמ"צ להצי"צ מצות אחרות ה, ועפ"ז מבאר דעת הרמב"ם בסהמ"צ מ"ע ב, עיי"ש.

ב"ה, כ"ד טבת, הילולא דרבנו הזקן, ה'תשכ"ט

. . . אין דעם דאזיגען גינסטיגען טאָג פון הילולא־יאָרצייט פון דעם אַלטן רבי'ן, בעל התניא והשלחן־ערוך און גרינדער פון שיטת חב"ד, שיק איך מיין באַגריסונג און ברכה . . .

אינער פון די גרונט־פרינציפן פון שיטת חב"ד איז, אַז קאָפּ און האַרץ (שכל און געפיל) זאָלן באַהערשן און באַלעבן דעם טעגלעכן לעבן פונם מענטשן אין פולשטענדיגער האַרמאָניע צווישן זיך, און אין אַן אופן פון מח שליט על הלב, אַז דער קאָפּ זאָל קאָנטראָלירן די האַרץ, ווען עס איז דאָ די דאָזיגע אינערלעכע האַרמאָניע צווישן שכל און געפיל, דאָן ווערן אַלע פאַרשידנאַרטיקע טעטיקייטן פונם מענטשן אין אַלע פרטים פון טאָג־טעגלעכן לעבן, סיי די „וואַכעדיגע“ און סיי די „שבת־אוי־יום־טוב־דיגע“, סיי די מאַטעריעלע און סיי די גייסטיגע, דורכגעפירט ווי עס באַדאַרף צו זיין, אַן קאָנפליקטן, אַן ווידערשפּרוכן און אַן וואַקלענישן.

עס איז קלאַר, אַז די מוראדיגע צעטומלעניש און אומרואיקייט וואָס באַהערשט היינט־צו־טאָג די אַלגעמיינע יוגנט, און וואָס דריקט זיך אויס אין ווידערשפעניקונג און רעוואַלטירונג קעגן די סאַמע עלעמאַנטאַרע געזעצן פון דער מענטשלעכער געזעלשאַפֿט, איז אַ פּוּעל־יוּצא פון דער אינערלעכער צעשפּליטערונג און דיסהאַרמאָניע צווישן שכל און געפיל, וואָס לאָזט אין גאַנג ניט־געצוימטע עמאַציעס, עס איז ליידער אויך אַ טרויעריגער פאַקט, אַז די דאָזיגע סימפּטאָמען האָבן זיך אָפּגערוּפּן אויך אויף באַדייטענדע שיכטן פון דער אידישער יוגנט.

אין דער דאָזיגער קריטישער צייט איז ספּעציעל אַ לעבנס־נויטוועג־דיקייט צו פאַרשטאַרקען צווישן דער אידישער יוגנט דעם גייסטיגען גלייכ־געוויכט, וואָס דער איינציגער וועג דערצו איז דורך תורה און מצוות, מיט אחדות און האַרמאָניע צווישן שכל און געפיל און — מח שליט על לב.

פאַר אַ אידן איז די דערמאָנטע אינערלעכע אחדות מער ווי דער סוד און יסוד פון אַ צופרידענשטעלענדן פּערזענלעכן לעבן. לויט ווי דער ענין ווערט ברייט און טיף אויפגעקלערט אין חב"ד, איז די דאָזיגע אחדות דער שליסל צו אחדות אין וועלט, און איז אינערלעך פאַרבונדן מיט דעם ענין פון אחדות הבורא, וואָס די פאַרווירקלעכונג דערפון איז לעבן איז די ספּעציעלע אויפגאַבע פון דעם אידן און אידישן פּאָלק. דאָס איז אַנגעדייטעט אין די ווערטער גוי אחד בארץ, ווי דער אַלטער רבי דערקלערט (אגה"ק ט), אַז דער אידישער פּאָלק וואָס איז גוי אחד, פאַרווירקלעכט ה' אחד, אַז עס זאָל זיין אחד בארץ . . .



ביה, י"ד בכסלו, ה'תשכ"ג, ברוקלין, ג. י.

שלום רב וברכה!

קול ילד בוכה

... רבנו — אדמו"ר הזקן — גר בביתו גם בנו (ממלא מקומו) רבנו דובער, אדמו"ר האמצעי, רבנו דובער הצטיין בכוחות התרכזות, העמקה ודביקות מאין כמוהו. בעת לימודו או תפלתו לא הי' מרגיש כלום מהמתרחש סביבתו.

פעם, בהיות אדמו"ר האמצעי שקוע בלימודו, ובקרבן זוית בחדרו היתה עריסה ובה תינוק, נפל התינוק מתוך העריסה ופרץ בבכי, אבל אדמו"ר האמצעי לא הרגיש בדבר. אולם, אביו רבנו הזקן, אף שדירתו היתה בקומה העליונה ואף הוא הי' שקוע באותה שעה בלימודו, שמע צעקת התינוק. הפסיק לימודו וירד ונכנס לחדרו של בנו, הרים את התינוק טיפל בו והרגיעו והשכיבו בעריסה, ולא זו משם עד שראה את נכדו בשלוה. ועדיין לא הרגיש רבי דובער לא כאביו ולא בבנו. לאחר זמן ובשעת הכושר הוכיח רבנו הזקן את בנו בהסבירו אשר לא זו הדרך להיות שקוע בעניני לימוד וכו' עד כדי כך שאין שומע קול ילד בוכה.

* * *

סיפור זה נמסר מדור לדור, ונמסר לנו ביחוד — ע"י כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו, ובודאי שישנן בסיפור הוראות מעשיות לדורות אלה, ולנו, בתוך כלל ישראל, ביחוד.

אחת ההוראות היא:

אין לו לאדם להיות כל כך שקוע באיזה ענין שהוא, ויהי' אפילו ענין הכי נעלה, עד שלא ישמע קול ילד בוכה בקרבתו או בסביבתו ואפילו בריחוק מקום. קול ילד בוכה צריך שיגיע לכל אחד ואחת ובאופן — שיפסיק השומע מענינו, יטפל בילד הבוכה ויעשה כל התלוי בו למלאות החסר לילד.

בתקופתנו זו ביחוד — רבים התינוקות והילדים שמאיזו סיבה שהיא „נפלו מעריסתם“, נותקו (או שמלכתחילה לא היו) ב„עריסה“ יהודית אמיתית, והם בוכים — בקלא דאשתמע! או בקלא פנימאה דלא אשתמע — מתוך מצוקת נפשם שהיא חלק אלוך ממעל ממש ורעבה וצמאה לדבר הי' ולתורתו ומצוותי' ואין מי שיטפל בהם וימלא מחסורם בחינוך על טהרת הקדש.

וכן רבים אחינו בני ישראל, אשר אף שגדולים הם בשנים, אבל קטנים הם או גם תינוקות בהנוגע להתורה שהיא חיינו ולקיום מצוותי', ואם הם אינם רואים ומבחינים — מזליהו חזי ובוכים מתוך מועקה נפשית — שלפעמים גם לא ידעו פשרה, ורק שמרגישים הריקנות האיומה אשר בחייהם, חיים ללא כל תוכן ומטרה ראויים לשמם.

(1) ראה המשך דרושי ר"ה תרצ"ה (סה"מ קונטרסים ח"ב קונטרס כח).

אסור להעלים אוזן משוועתם של ילדי ישראל אלו, בין הילדים בגיל, בין ה"ילדים" בדעת תורה ומצות, ולכל אחד ואחת מופנית ההוראה, הציווי והפקודה:

אל תחטאו בילד. הפסיקו כל עסק אחר שלכם וטפלו בילד והשיבוהו אל אביו, אבינו אב הרחמן, ילמוד תורת אבינו ויקיים מצותיו ואז יחי' חיי עולם, חיים מלאים, שלמים וטובים.

* * *

ואיזו היא הדרך להרגיע את הילד, להשיבו אל אביו ולמלאות מחסורו — היא דרך האהבה המשולשת: אהבת ישראל המכוונת על ידי אהבת התורה, אשר יסוד שניהן באהבת ה' הוא.

דרך המביאה לפעולות מתמידות לטובת הזולת האמתית — טובתו בגשם וטובתו ברוח, •

ועד לתכליתה — להעמידו באורח חיים אמתיים, חיים ע"פ תורת חיים, מוארים באור מעינות החסידות וחדורים ההתלהבות אשר בה.

* * *

ויהי רצון אשר מהתועדות זו² ומהתועדויות די"ט כסלו שבשאר המקומות באה"ק ובחול, תצא הקריאה לכל אחב"י שליט"א אשר לבם ער לקול ילד בוכה, קריאה לפעולות נמרצות בהפצת התורה בכלל והפצת מעינות החסידות בפרט, הלימוד והמעשה גם יחד, ומתוך התלהבות חיות ואור ...

מנחם שניאורסאהן

(2) הערת המו"ל: מכתב זה נשלח להמשתתפים בהתועדות חג הגאולה י"ט כסלו שנתקיימה בכפר חב"ד באה"ק ת"ו.



ראש חודש שבט

ב"ה, ר"ח שבט ה'תשכ"ה, ברוקלין, נ. י.

שלום וברכה!

מענין יום זה:

אמרה תורה: בעשתי עשר חדש באחד לחדש — הואיל משה באר את התורה, ופירש רש"י: בשבעים לשון פירשה להם.

אתפשמותא דמשה בכל דרא ודרא לששים רבוא נשמות, אלא שהיא בהעלם והסתר גדול.

יתרה מזה — בכל צדיק וחכם דמתעסק באורייתא.

ועוד זאת יתר על כן בכל דור דור יורדין ניצוצין מנשמת משה רבנו ע"ה ומתלבשין בגוף ונפש של חכמי הדור עיני העדה ללמד דעת את העם כו' ולעבוד ה' בלב ונפש.

מכל האמור מובן אשר ללמד דעת ועבודת ה' את העם צ"ל עד לפירוש בשבעים לשון, באם ישנו מי בעם הזקוק לזה.

במחש נראה לימיר באופן זה אצל כ"ק מו"ח אדמו"ר, אשר ציווה והעתיקו ד"ת כולל! גם דברי תורת החסידות לכוי"כ לשונות — לשונות כפשוטן, וגם שבעים לשון ופנים בלשון חד דתורה — לבאר גם חלק הסוד שבתורה, שבדורותינו נתגלה בתורת החסידות, לכאוי"א גם לפשוטי עם.

אמרה תורה: דברים א, ג—ה. פירשה להם: מדיק רש"י "להם" — לבני ישראל ולא לאו"ה (שאסורים ללמד תורה) — ושאני כתיבת התורה בעי' לשון שלא הייתה אלא לבוא וללמדה כל הרוצה מן האומות (סוטה לה, ב. ומסים: ולא למדו). שהי ע"פ הדיבור, אתפשמותא... נשמות: אגה"ק סוף הביאור לסי' זך (מתקו"ז תסי"ס קיב, א קיד, א). בהעלם והסתר גדול: אגה"ק שם. (בתניא פמיד בבחי' הסתר והעלם גדול, ואולי ל"פ החילוק כי כאן מדבר ע"ד אופן מציאותה בנשמה, ובאגה"ק — באופן הארתה ממרע"ה שבתחלה מתעלם האור ואז אפשר שיהי הסתר). בכל... באורייתא: תקו"ז שם (קיב, א) וראה רש"י ד"ה משה (חולין צג, א). תו"א סד"ה משה דיבר, ועוד זאת... ונפש: תניא רמ"ב, ומתלבשין בגוף ונפש: ולא בגוף ע"י התלבשות בנפש תחלה, כ"א ע"ד כמו בגוף מרע"ה, היינו שגם מצד גופם נקראים משה. שבעים לשון... תורה: משה רע"א מהימנא בוח"ג כ, א.

ומכל זה — גם בנוגע להורותם דרך לעבודת ה' בלב ונפש.

ויהיך אשר בימים אלו הסמוכים ליום ההילולא שלז, וביתר שאת וביתר עז ביום ההילולא עצמו — הוא יום העשירי בעשתי עשר חדש — יתעורר כאי"א להחלטות טובות — שתבואנה אח"כ בפועל טוב, במעשה טוב שהוא העיקר — ללכת בדרכיו ובאורחותיו הנ"ל — הליכת קבע ותמידית, באופן של נצח סלה ועד שאין לו הפסק עולמית.

וימשיך זה ויוסיף בכל הענינים להם, מסוגל הוא היום הזה" וכלשון רבנו גשיאנו בעל ההילולא :

להתקשר בעץ החיים, לקבל, אתם נשיכם בניכם ובנותיכם, ברכת ה' בשפעת חיים ופרנסה טובה ונחת מיו"ח. וברוכים תהיו בבני חיי ומווני רויחי.

בברכה

מנחם שניאורסאהן



בדרכיו . . ועד : ראה אגה"ק סי' נ"ך. נצח . . הפסק עולמית : עירובין נד, א. וכלשון רבינו : קונטרס ג ; קונטרס לו.

בא

עס איז אָבער דאָ אַ „בנך“, דיינער אַ לייבלעכער זון, אָבער ער געהערט שוין צו אַ ווייט־ווייטן „מחר“ — „לאחר זמן“. ער איז דער אידישער יוגנטלעכער — וואָס זיין מוסטער איז היינט, ליידער, אַזוי אָפט און אַזוי שטאַרק בולט אין אידישן לעבן — וואָס „לעבט“ שוין אין אַן אַנדער תקופה, מיט אַנדערע באַגריפֿן און אַן אַנדער שפראַך, און מ'קען זיך פאַרשטעלן אַז אויך זיינע קשיות און שאלות זיינען שוין פון גאַר אַן אַנדער כאַראַקטער. טאָ ווי זאָל זיין דער צוגאַנג צו אַזעלכע משונה'דיק דער־ווייטערטע און אָפּגעריסענע, פאַר־שטויסענע און פאַרקריפּלעטע פרעגער? אַז ס'איז אויסגעוואַקסן אַ צייט־תהום צווישן אַזעלכע קינדער און זייער אַלט־אידישן געשטאַלט פון פרומע טאַטע־מאַמע, אַז זייער שפראַך איז שוין ניט קיין געמיינזאַמע און זייער גאַנצער לעבנס־קוק איז ווייט ווי מזרח פון מערב!

אָבער דאָ זעט מען באַלד, אַז תורה „שרעקט“ זיך ניט פאַר קשיות — „כי ישאלך בנך מחר“ — וואָס פאַר אַ „בנך“ עס זאָל ניט קומען און אין וועלכן פאַרוואַרפענעם „מחר“ ער זאָל ניט אויפטויכן, אדרבא, אין אַ געוויי־סער מאָס וויל תורה מ'זאל פּרעגן, מ'זאל וועלן פאַרשטיין (און דאָס איז באַזונדערס דער דרך פון חב"ד), אַזוי דאי טאָרן די שאלות ניט זיין קיין שום באדינג און אָפּהאַלט ח"ו אין מקיים זיין תורה ומצות. דער „אַלטער“ אידישער צוגאַנג פון „געשה קודם

די • תורה זאָגט „והי' כי ישאלך בנך מחר“: — און אַז דייך זון וועט דיר פּרעגן מאַרגן — און אויף דעם קומט רש"י און איז מפרש: יש מחר שהוא עכשיו ויש מחר שהוא לאחר זמן. ד.ה. „מחר“ פאַרמאַגט צוויי באַ־דייטן: ס'איז דאָ אַן איצטיקער „מאַר־גן“, אַ געוויינלעך־צייטלעכער; און ס'איז דאָ אַ „מאַרגן“, וואָס ס'איז העט־ווייט פונעם איצט. אָבער ביידע סאַרטן „מחר“ האַנדלט זיך דאָך וועגן „בנך“ — דייך זון, דיינע קינדער. וואָס מיינט עס?

די תורה לערנט אונז און זאָגט פאַרויס אָן, אַז צווישן אַט־די קינ־דער, וואָס וועלן „מאַרגן“ קומען און שטעלן די עלטערן פאַרשידענע פּראַ־געס וועגן אידישקייט, תורה און מצות, וועלן זיין צוויי סוגים. עס זיינען פאַראַן אַזעלכע קינדער וואָס געהערן צום „עכשיו“, צו דער זעלבער עפאַכע ווי דער טאַטע, ער פּרעגט ביי דיר שאלות, קשיות, אָבער ער איז פון דייך וועלט — די וועלט פון אידיש־קייט; ער האָט מיט דיר אין שפראַך — די יהודת־שפראַך. ער איז פון דיר אָפּגערוקט, ניט אָפּגעריסן, ער איז דער המשכ'דיקער מאַרגן פון דייך היינט. ער איז אָבער אַ קינד — פּרעגט ער, זאָגט די תורה, אַז מען זאָל זיך פאַרנעמען מיט אים, ענט־פערן און אויפקלערן.

(*) הפירש"י עה"פ, נתבאר בש"פ בא, זי"ד שבט, תש"ל (בלקו"ש ח"א ע' 61 ואילך); הבא לקמן הוא רק קיצור מה"ינה של תורה־המ"ל.

דיקער וואָס אָט־דער "בן" איז פֿאַר־
וואָגלט געוואָרן אין דער צייט־פֿאַר־
שטויסניקייט פֿון „לאַחר זמן". פֿירט
דאָך אויס די תּורה: „ואַמרת אליי,
כי בחזק יד הוציאנו ה' ממצרים"
— מיט אַ שטאַרקער האַנט האָט דער
אויבערשטער אונז אַרויסגעצויגן פֿון
מצרים. איז מעגלעך, אַז אויב מען
וואָלט דיך אַליין ניט געמוזט אַרויס־
שלעפֿן פֿון דיין "מצרים" מיט שטאַר־
קייט. בגעוואָלד — און מצרים איז
דער קוואַל פֿון אומווירדיקייט און
קעגנערשאַפט צו קדושה — וואָלט
יענער "בנך" ניט געווען אַוועק פֿון
דיר און דיין לעבנס־וועג.

אין, צווייטנס, אַפֿילו ווען דו ביסט
אַבסאָלוט ניט שולדיק, זאָגט די תּורה
און באַפעלט: עס ליגט אויף דיר אַ
חוב צו באַשעפֿטיקן זיך מיטן אידיש
קינד פֿון „לאַחר זמן". און זען זעט
מען דאָך, אַז די תּורה אונטערשטרייכט
אַזוי פֿיל דאָס פֿאַרנעמען זיך מיט
"בנך" — אַז דער עיקר איז גאָר
"בנך"; ד.ה. אַז באַלד נאָך יציאת
מצרים, ווען עס דאַרף זיך אָנהויבן
דער אייביקער תּורה־וועג פֿאַר אידן,
ליגט די הויפטגעוויכט דערביי אויף
— "בנך"; דו אַליין ביזט ניט אַזוי
וויכטיק ווי "בנך".

נאָך מער: צווישן די צוויי פֿירושים
אין רש"י — אַז "מחר" מיינט "עכשיו"
און "מחר" מיינט אויך "לאַחר זמן"
— ברענגט רש"י אַ ראַי צום צווייטן
טייטש. דאָס מיינט, אַז רש"י לייגט

לנשמע": איז דער פֿונדאַמענט פֿון
דער אייביקער אידישקייט. צום אַלעם
ערשטן מוז זיין דאָס פֿאַלגן מיט קבלת
עול מלכות שמים. אָבער נאָכן אַפֿ־
היטן ווי געהעריק מעג און דאַרף אַ
איד פֿרעגן און וועלן פֿאַרשטיין. וואָרום
תּורה האָט אַן ענטפֿער אויף
אַלע קשיות; אויף אַלע שאלות איז
פֿאַראַן אין תּורה אַ תּשובה — "הפך
בה והפך בה דכולא בה".

און אָט־דאָס לערנט אונז רש"י:
אַזוי ווי דו דאַרפֿסט זיך אָפּגעבן מיטן
קינד פֿון "עכשיו", מיט דעם וואָס
געהערט צו דיין צייט און דיין לעבנס־
שטייגער, פֿונקט אַזוי ליגט אויף דיר
די פֿליכט צו פֿאַרנעמען זיך מיטן
"בנך" פֿון "לאַחר זמן", וואָס געהערט
צו אַן אַנדער צייט, אויך ער איז דאָך
"בנך" — דיין זון.

און דאָס איז דער ענטפֿער אויף
זיין טענה: פֿאַרוואָס זאָל איך זיך
אָפּגעבן מיט אַזאַ איינעם? ווי קען
איך זיך צוזאַמענריידן מיט אים, אַז
ער רעדט און פֿרעגט אויף אַ שפּראַך
וואָס איז קוים צו באַנעמען מיטן
אידישן מוח? ער איז דאָך אָבער
"בנך", דיין זון, אַ אידיש קינד, איז
עס דיין אַחריות; ער איז "בנך" —
וועסטו דאַרפֿן קענען מיט אים צו־
זאַמענריידן זיך. וואָרום, ערשטנס, איז
גאָר מעגלעך, אַז דו ביזט דער שול־

(2) ראה שבת פח, סע"א.

(3) ראה תניא רפ"א.

(4) ראה לקו"ת ואתחנן, ד"ה וידעת

וביאורו.

(5) ראה בכורות ה, ב.

(6) אבות פ"ב, מ"א.

(7) להעיר שנתינת התורה היתה דוקא
מצד הערות דבנינו (ראה שהש"ר פ"א
א, ד).

זאל ניט פרעגן, אפילו אין טעמפן און
ביטערן נוסח פון „לאחר זמן“ — איז
ער „בנך“! ס'איז דיין קינד און מיט
דיין הארץ און נשמה, לייב און לעבן
מוזטו זיך פארנעמען מיט אים, ווי
מיט א לייבלעך קינד; אים ענטפערן,
אויפקלערן און באלייכטן דעם צוריק-
וועג צום הייליק-אידישן מקור.

דורך דעם וועט מען אויפשטעלן
די „צבאות ה'“, די ג'טלעכע ארמייען
און ארויסמארשירן פון אונזער לאַנגן
און שווערן גלות (מצרים) דורך משיח
צדקנו בקרוב ממש.

(משיחת ש"פ בא, יו"ד שבט תשל"ג)

דעם דגש דווקא אויפן צווייטן סוג
פון „בנך“, אויף דעם יוגנטלעכן וואָס
איז נעבעך און ליידער אַזוי ווייט
פאַרשלידערט פון זיין הייליקן ירושה-
קוואַל; וואָס מ'דאַרף אים ערשט אַ-
רויסשלעפּן פון מצרים-זומפּ. און ווען
נאָך ווי היינט איז דער „מחר“ פון
אַזויפיל אידישע קינדער אַזוי פאַר-
שאַטנט! ווען נאָך ווי איצט ווערן
אַזויפיל יוגנטלעכע פאַרזונקען אין
אַזעלכע משונה'דיקע, אומבאַגרייפלעכע
מצרים'ס און יאָגן זיך מיט מאוים'-
דיקער גיכקייט צו אַ ווייט-ווייטן שרע-
קעוודיקן „מחר“! און אַז איצט קומט
אַזאַ אידיש קינד און פרעגט ביי דיר
וועגן אידישקייט — ווי און וואָס ער



ואת"ל, הרי מפורש הוא בחז"ל (פסחים ח. סע"א. וש"נ): האומר סלע זו לצדקה בשביל שיחי' בני כו' הרי זה צדיק גמור. ולכאורה למה פרט במחז"ל זה — המצוה והול"ל האומר אקיים מצוה זו בשביל כו', ולמה נקט מצות צדקה דוקא? — [אין לומר שרק במצות צדקה האומר בשביל כו' ה"ז צד"ג (כיון שלהעני אין נפק"מ) — כדמוכח ברש"י ותוס' שמשווה זה לכל המצות].

אלא מכיון שרוצה הוא "שיחי' בני", משתדל הוא באותה המצוה שיש בה סגולה זו, שבמצות צדקה אמרו רז"ל (תנחומא משפטים טו): אמר הקב"ה, נפשו של עני היתה מפרכסת לצאת מן הרעב ונתת לו פרנסה והחיית אותו כו' למחר בנך או בתך באין לידי חולי ולידי מיתה כו' ומציל אני אותם מן המיתה כו', ולכן כש" רוצה שיחי' בנו, בחר בקיום מצות הצדקה.

וכ"ה בנדוד, מכיון שהזקקו במ" יחד לפעול על עמי הארץ שייראו מישראל, לכן בקשתי ועוררתי ועזרתי עוה"פ ועוה"פ על ההשתדלות לזכות את ישראל במצות תפלין, כי הובטחנו שע"י קיום מצוה זו יהי "ויראו ממך".

ומכיון שכל ישראל ערבים זה בזה (בנוגע לעונש, ומכ"ש — בנוגע ל- שכר, כי מרובה מדה טובה ממדת פורעניות, וראה לקמן שאלה ב'), לכן הכרזתי על ההשתדלות לקיום מצוה זו, לא רק בין בני" הנמצאים באה"ק תובכ"א הזקוקים במיוחד ל"ויראו ממך", אלא גם בין בני" הנמצאים

... בהיות שהגיעו אלי כמה שאלות ו"טענות" בנוגע להתעוררות דמבצע תפלין, ובהיות אשר טענות אלו יכו" לים לפעול ח"ו חלישות באלו העוס' קים בזה, לכן אף שאין דרכי להכנס בוויכוחים, הנני בזה להשיב על ה- שאלות.

שאלה א :

מדוע נבחרה מכל התרי"ג מצות — מצות תפלין דוקא?

מענה :

(א) בתחילת ההתעוררות עד"ו, הדגשתי בפירוש שהטעם להתעורר ררות במיוחד ע"ד מצות הנחת תפלין מיוסד הוא על דברי רז"ל (ברכות ו. א. וש"נ) "וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך כו' אלו תפלין שבראש". ומכיון, אשר דרישת השעה אז (בתחילת הזמן ד- מבצע תפלין) הייתה במיוחד שתפול עליהם אימתה ופחד כו', יראת עמי הארץ מפני בני", שלא ירעו ח"ו לישראל, לכן עוררתי אודות מצוה זו, וכאמור, נימוק זה הדגשתי בפירוש מיד בתחילת ההתעוררות, ובמילא, לפלא, השאלה עד"ו.

וליותר ביאר :

כל מצוה ומצוה, נוסף על עיקר ענינה שהיא ציווי הקב"ה (וצריך לקיימה מצד קבלת עול מלכות שמים, וכנוסח ברכת המצות ברוך כו' מלך העולם כו' וציוונו כו'), יש בה גם סגולה מיוחדת, וכאשר אדם זקוק לאיזה ענין במיוחד, מחפש הוא ומש- תדל הוא ביותר באותה המצוה שיש בה סגולה זו הזקוקה לו.

מענה :

(א) אדרבא — ישתדל עם רבים
מבני ורבות פעמים.

(ב) פסק דין מפורש ברמב"ם (הל'
תשובה פ"ג ה"ד) צריך כל אדם ש'
יראה 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'. ומי שמקבל עליו פס"ד
הרמב"ם בזה — בטח ישתדל באופן
המתאים לפעולה המכריעה את כל
העולם כולו לכף זכות וגורמת תשועה
והצלה כו'.

(ג) קרקפתא דלא מנח תפלין, יש
לו דין מיוחד (ר"ה יו, א) ופס"ד
ברור ברמב"ם (הל' תשובה פ"ג ה"ה),
דהיינו שלא הניח מעולם. ז.א. שע"י
שמניח תפלין פעם אחת, יוצא הוא
מסוג זה. ואף שבכמה ראשונים הלשון
קרקפתא דלא מנח תפלין (סתם —
בלי תיבת מעולם) ומפרשים באופן
אחר, הרי כנ"ל — בנוגע לדניא —
פס"ד ברור הוא ברמב"ם — "מעולם".
(וכנראה שכן הוא גירסתו בש"ס). וכן
הוא בר"ח, רי"ף (אבל ראה שם
ברא"ש), בעיטור בשם תשובות הגאון
נים, ועוד.

(ד) דבר משנה הוא (אבות פ"ד מ"ב)
מצוה גוררת מצוה. וע"י שפועלים
שיהודי יניח תפלין פעם אחת, הרי
מצוה זו גוררת עוד מצוה וכו'. וכל
הטועה בדבר משנה אין כאן דין כלל
(ואפילו הם רבים ומומחים — טוש"ע
חו"מ רסכ"ה).

שאלה ג :

לכאורה אסור להשתדל עם החפשים
להניח תפלין כיון שתפלין צ"ל גוף

בחו"ל, כי קיום מצות תפלין של כל
אחד מישראל בכל מקום שהוא, בכחה
לפעול "ויראו ממך" בנוגע לכל ישראל.
ובפרט בנדוד"ד — שירתא או"ה
שהתנכלו לאה"ק — תלוי הייתה ב'
היראה מפני בני" של או"ה שבמדינות
אחרות. וק"ל.

(ב) זמנה של המלחמה, שאז הייתה
ההתעוררות דמבצע תפלין, היתה ימים
אחדים לפני זמן מ"ת. ובהיות אשר
בכל שנה ושנה, כל הענינים חוזרים
וניעורים מעין שהיו בפעם הראשונה,
הרי מובן אשר גם בשנה זו, בהימים
הסמוכים לזמן מ"ת, צ"ל מתעורר
במיוחד הענין והחיוב דלימוד התורה.
ובמצות תפלין אמרו רז"ל (מדרש
תהלים בתחלתו) "קיימו מצות תפלין
ומעלה אני עליכם כאילו אתם יגעים
בתורה יומם ולילה".

(ג) בזמן מ"ת — נצטוו בכל המצות
וקבלום עליהם בהקדמת נעשה לנשמע
— ובמצות תפלין אמרו רז"ל (קדושין
לה, א) "הוקשה כל התורה כולה
לתפלין" (שהכוונה הוא למצות התורה,
עיי"ש), ועד שילפינו מהיקש זה הל'
כות ודינים בכמה וכמה מצות. (ואף
שגם בעוד מצות מצינו עד"ו וכמו
במצות ציצית, שאמרו רז"ל (מנחות
מג, ב) שקולה היא כנגד כל המצות
כולן, וכן בצדקה, שבת וכו' — הרי
אינו דומה שקולה להוקשה, ואינו
דומה, כשכנ"ל, מההיקש למדין הלכה
למעשה כבמצות תפלין).

שאלה ב :

מהו גודל התועלת כשיצליח המש'
תדל ויהודי אחד יניח תפלין פעם
אחת, והכי בשביל הנחת תפלין פעם
אחת, כדאי להשתדל בהשתדלות
גדולה ?

נוגע במיוחד לעניננו מש"כ הסמ"ג — עפ"י הכלל בדין ובהלכה למעשה — אשר מעשה רב, מעשה הסמ"ג בעצמו אשר דרש והוכיח ודיבר "ב" גליות ישראל" "בספרד ובשאר אר" צות" ולפני כאלו שרק ע"י דבריו קבלו מצות תפלין מזוהות וציצית.

בעת שהכרותי ע"ד מבצע תפלין, לא רציתי להביא דברי הסמ"ג בכלל, וכן לא מש"כ שם "יותר חפץ הקב"ה באדם רשע שיניח תפלין מאדם צדיק, ועיקר תפלין נצטוו להיות זכרון ל" רשעים וליישרם דרך טובה כו" — כי אין זה שייך כ"כ לנדוד. כי ב" זמננו, רובם ככולם של אלו הרחוקים לע"ע מתומ"צ הם בסוג וגדר תינוק שנשבה כו".

(ה) כתב החינוך מצוה תכא: המח" מירים בקדושת המצוה (דתפלין) ומ" גיאיין לב ההמון בדבריהם מהתעסק בה אולי כוונתם לטובה אבל כו' היא רעה רבה ואם ידעת כי יסמכו כו' על מעשה שנזכר בירושלמי כו' לא כן ביתי כו' מצוה גוררת מצוה כו', עיי"ש.

שאלה ד :

כתב העט"ז (או"ח ר"ס כה) לאחר שביאר כוונת מצות תפלין כמש"כ בשו"ע שם ובזהר "אם אינו יודע הכוונה, נמצא התפלין במוח ובורוע כמו אבנים ח"ו". וא"כ מה תועלת להשתדל בהנחת תפלין ע"י אלה שאין יודעים הכוונה ?

מענה :

(א) מפורש בשו"ע (או"ח ס"ס ס"ד, וראה שם ס"ה, וסס"ג ס"ה, ושו"ע אדמו"ר הזקן שם, ועוד) דהא דמצות צריכות כוונה ואם לאו לא יצא היינו כוונה לצאת ידי חובתו בעשיית אותה

נקי ויוהר מהרהורים כו' (שו"ע או"ח סל"ח) ואמרו רז"ל (ב"ב קסד, ב) שלש עבירות אין אדם ניצול מהם בכל יום הרהורי עבירה כו' ?

מענה :

(א) אין שום יסוד ולומר ולחשוש אשר אלו הרחוקים לע"ע מקיום התומ"צ, וכשמציעים להם ומבקשים אותם מניחים תפלין — הנה דוקא ברגעים אלו יהרהרו כו".

(ב) אפילו באם הי' איזה מקום לחשוש ע"ה, הרי פירש המג"א, ואדמוה"ז הביאו לפסק הלכה (שם) סעיף ד' "והוא שידוע לו בודאי שא"א שלא יהרהר, אבל מספק לא ימנע ממצות תפלין".

(ג) אמרו חז"ל אשר מטבע האדם שדבר חדש הכל רצין לקראתו (ספרי ואתחנן ו, ו) ופוק מאי עמא דבר, שמוזה מובן שכשרואה אדם חידוש, ובפרט כשבעצמו עושה דבר אשר חידוש הוא אצלו — בעת מעשה עכ"פ כל מחשבתו הוא בהחידוש, ואלו שאין רגילים במצות תפלין, פשוט הוא אשר מחשבתם בעת מעשה היא ע"ד התפלין.

(ד) כתב הסמ"ג (מ"ע ג') "אי' ל' רשע שלא יהא ראוי לתפלין, ק"ו מס"ת שהוא מקודש יותר כו' והכל אוחזין בס"ת בשעת תפלה שהכל יכולין להתנהג בטהרה בשעת תפלה". ואין לפרש שהסמ"ג מדבר בנוגע לרשע בענינים מיוחדים, שהרי מפורש ש"אין לך רשע שלא כו". וכן מוכח בלשונו שם לקמן עיי"ש, כן ברורה כוונתו מהרא"י שמביא ק"ו מס"ת כו' שהכל אוחזין בה כו' — והאומנם ימצא מי שיאסור למי שהוא מבנ"י — הרוצה בזה — לאחוז בס"ת ? !

פס"ד הלכה למעשה בנוגע לתפלה, שצריך לחשוב "כאילו שכינה כנגדו כו' ויחשוב קודם התפלה מרוממות הא"ל יתעלה ובשפלות האדם, ויסיר כל תענוגי האדם מלבו". [ובעוה"ר אין איש מרעיש ואפילו לא מעורר עד"ו, ורק אנשים מעטים עושים כן ג"פ בכל יום קודם תפלת שחרית מנחה וערבית]. והכי יעלה על לב מי שהוא למנוע בשביל כך מהשתד"לות במצות התפלה ח"ו!! אף שפס"ד הנ"ל מקורו המשנה ולשונה אין עומד דין להתפלל אלא מתוך כבוד ראש מתני' מנחות פג, ב).

* * *

עד כאן התשובות על הטענות שקבלתי, ובנוגע לעצם הענין, הרי כל טענות הנ"ל הרי הם בגדר חשש, וא"א לדחות משום חשש מצות עשה של תורה (הוכח תוכיח את עמיתך) שספקה לחומרא, ומצוה זו הרי כל אחד מישראל מחוייב בה, ואפילו מאה פעמים באיש אחד, להשתדל אשר גם הוא ילמוד תורה ויקיים מצות, ואמרו רז"ל כל ישראל ערבים זה בזה.

ואלו הטוענים ומתנצלים על העדר הפעולה בהנ"ל, כי לדעתם ספק אם תועיל השתדלותם — כמה תשובות בדבר:

(א) המצוה דהוכח תוכיח את עמיתך ענינה הוא — עצם ההוכחה וההשגת תדלות שיקיים תומ"צ, וגם אם לא תפעול ההשתדלות שלו, הרי בעצם מעשה ההוכחה קיים את המצוה, (וע"ד בדיקת חמץ, אשר גם כשאינו מוצא חמץ, יצא מצות הבדיקה), וכשאינו משתדל — ביטל מ"ע של תורה, ולא

מצוה, ותו לא, ופשיטא שאין העט"ז חולק על כהנ"ל (והרי מוכרח הוא בסוגיות הש"ס ומפורש ברש"י וכו') וח"ו לומר דאשתמיטת' כ"ו.

וכוונתו — דכיון שאינו יודע הכוונה (שהיא תוכן הכתוב בפרשיות תפלין והרמזים שבהם וכו'), הרי זה (בנוגע אליו) כאילו היתה מצות תפלין כאב"נים ח"ו, [ועד"ז במש"כ בבאר מים חיים פ' שופטים דמי שאינו מכוון במחשבתו ה"ה כמונחים על הכותל והגג — כי אז (בלי מחשבת האדם) היד והראש הם בדוגמת כותל וגג, ולא הוה קיום מצוה בשלימות]. אבל, כנ"ל, פשיטא שאין כוונתם לומר שמי שאינו יודע הכוונה אינו מחוייב ב"מצות תפלין, ובודאי ובודאי ששכרו גדול, כי מצווה הוא עושה.

ואל תתמה על הלשון דעט"ז וכו' כי גדולה מזה מצינו בכ"מ, מלשון המשנה (פסחים פ"י מ"ה) לא יצא יד"ח (עיי"ש בר"ן), ועד ללשון אדמו"ר האמצעי, ולא די במעשה הטבילה (במקוה) עצמה בלתי כוונה בביטול רוחני דהיינו במסנ"פ (דרוש כוונת המקוה — השני — בסופו), אף שמשנה מפורשת היא דנדה שאנסה חברתה וטבלה טהורה ובתרומה נמי אכלה (נדה יג, ב, חולין לב, סע"ב).

(ב) מדייק המג"א (סתפ"ט סק"ח) בדברי השו"ע שם והביאו אדמו"ר הזקן לפס"ד דחומרא אמרינן מצות אין צריכות כוונה, ועפ"י, אפילו באם הייתה מציאות שידעו ברור שגם ה"כוונה כללית לעשיית מצוה לא יתכוון, מחוייבים להשתדל שיניח תפלין, ומכש"כ וק"ו מצוה שבמעשה מספה"ע (דב"י קעסיק המג"א) שהיא בדיבור,

(ג) באו"ח (סצ"ח סעיף א) ישנו

— נוסף לקיום מצות הוכח תוכיח את עמיתך, הענין דערבות, מצות ואהבת לרעך כמוך (שאינו דוקא במי שאתך בתומצ' — עיין תניא פל"ב), הענין דיראה את העולם כולו שקול ומצוה אחת תכריע לכף זכות ותביא תשועה והצלה כנ"ל פס"ד הרמב"ם, הרי כמאמר ר"ל יותר ממה שבעה"ב עושה עם העני העני עושה עם בעה"ב, ראו במוחש אשר ההשתדלות לזכות בני במצות תפלין, הוסיפה חיות ואור באלו שהשתדלו בתביבות מצוה וטרחתה בכלל ובמצות תפלין בפרט.

ויהי רצון אשר מהם יראו וכן יעשו רבים וגם שלמים, אשר כאו"א ישתתף במבצע תפלין, ובכל פעם שעוד אחד מבנ"י יניח תפלין יכריע עי"ז את כל העולם כולו לכף זכות, ויקרב קץ גלותינו ויחיש גאולתנו.

(ראה מדרש תהלים [ומובן עפ"י זח"ג רלח, א. רפג, א] עה"פ ננתקה את מוסרותימו ונשליכה ממנו עבר תימו, שקאי על תפלין ש"י ותפלין ש"ר — כי כאשר רגשו גוים ולאומים יהגו ריק — צריכים התחזקות יתירה במצות תפלין).

גאולה האמיתית והשלימה על ידי משיח צדקנו, בקרוב ממש.

(משיחת שבת בראשית ה'תשכ"ח)

עוד אלא שהמצוה היא אפילו כשבודאי יודע שלא ישמע לו (שו"ע או"ח סתר"ח. ובשו"ע אדה"ז שם. ועוד).

(ב) אפילו באם ענינה של ההוכחה היתה רק כשמצליח ע"י הוכחתו (ראה הגמ"י ה' דעות פ"ו ה"ו), מ"מ, הרי אינו ודאי שלא יצליח, ואפשר שע"י השתדלותו יצליח, ומכיון שהוכח תוכיח את עמיתך היא מ"ע מדאורייתא, הרי ספיקא דאורייתא לחומרא.

(ג) כל טענה זו היתה לה מקום רק עד תחלת ההשתדלות במצות תפלין, אבל כשעבר יום הראשון ד" פעולה זו וראו במוחש אשר מאות אנשים שדברו אתם שיניחו תפלין, נענו כולם למצוה זו, ורק מתי מעט סירבו, הרי יצא הענין מגדר ספק.

[אפילו את"ל דמצות הוכח תוכיח הוא רק בנוגע לעמיתך שאתך בתומצ', ולא רק בנוגע לאונאתו תנאי הוא (וצע"ג בזה — וראה רמב"ם ה' דעות פ"ו. שו"ע או"ח סתר"ח. חו"מ סרכ"ח. שו"ע אדה"ז או"ח שם והל' אונאה. הגהות הצ"צ לתניא פל"ב. ועוד. ואכ"מ).

הרי מפורש בשבת (נה א), דאפילו צדיקים גמורים מחוייבים למחות (תו"כחה — פירש"י) ברשעים גמורים. ועד כדי כך — שנתפסים כו' באם לא מיחו].



. . . להערתו בנוגע ל"מבצע תפלין" ממש"כ הרמב"ם ע"ד השמירה דמוזה (פ"ה ה"ד) — הנה פנייתי בזה לכל מי שיש בידו לעשות בזה (ואפילו בגדר ספק (ראה שבת נה, א)) וכללות ענין זה — מיוסדים הם על המבואר בכ"מ ומהם:

פס"ד מפורש ברמב"ם גופא בהל' ע"ז (פי"א הי"ב בסופה) דמותר. ובנדו"ד מפורש שם הל' תשובה (פ"י ה"ה בסופה) — שזהו חיוב. ולא עוד אלא — דמי שאינו מנצל אפשריות זו ככל הדרוש — עובר על מ"ע מה"ת הדוכה תוכיח גוי, ונתפש בעון אלו שלא הביאם להמעטה להנחת תפלין (הל' דעות פ"ו ה"ז). וראה באריכות בפהמ"ש ר"פ חלק. ושם ד"מזרין אותם (שלא השיגו האמת עד שיהיו כמו אברהם אבינו ע"ה) ע"ז (שיעשו המצוה מפני שכרה) ומחזקים כוונתם. ועוד וג"ז עיקר: בכל יום ופעם שמניח תפלין מברך עליהן עובר לעשייתן אשר קדשנו במצותיו וצונונו כו' ועי"ז הרי ברור (ולא רק דאמרינן כן) דעושה לשמה, אלא שמתכוון אף להנאת עצמו, והרי זה צדיק גמור בדבר זה (פסחים ה, ב וברש"י ותוס' שם).

וממש"כ הרמב"ם במזוזה, הרי שם "בטלו המצוה" (ומש"כ והוסיף "אלא שעשו כו' " — עכצ"ל שזה בא לשופרי דמילתא. ומש"כ בכס"מ שם — הוא לתרץ מש"כ הרמב"ם כאילו הוא כו'). ועוד להעיר: ברמב"ם במזוזה — המדובר בעושה המצוה ובנדו"ד — ע"ד המשתדל שאחר יניח תפלין. ואכמ"ל בכ"ז*.

ולהערה בהנאמר דגדולה מצות תפלין מפני כו' מהי השייכות דגדלות מצוה לזה — הוא ע"פ מרז"ל גדולה תשובה שמארכת כו' (יומא פו, ב).

(ממכתב סיון תשכ"ז)

* (ראה בארוכה לקו"ש ח"ט ע' 121 ואילן. המו"ל.



ב"ה, ועש"ק ואתחנן, ה'תשכ"ט

. . . ועל של עתה באתי, אשר שאלוני חוות דעתי בקשר עם "מבצע תפלין".

האם גם עתה צ"ל השתדלות מיוחדת בזה ובכל התוקף ובכל החוגים.

השתדלות — ובכל הדרכים המתאימות — לחזק קיום מצות תפלין והפצתה בכל מקום שיד אדם, אתם קרוים אדם, מגעת,

אף כי כמובן, בכל חוג וחוג ע"פ דרכו הוא, אבל כל הדרכים והגישות יסודתן בהררי קודש, הוא צד השווה שבכל החוגים, בלשון חכמינו ז"ל "אני ישנה (אבל) ולבי ער לעשותם (המצות) כו' להקב"ה שיגאלני (מן הגלות)", ובפרט מצות תפלין שהוקשה כל התורה כולה לתפלין.

וכאשר ידבר המשתדל בדברים היוצאים מן הלב הנה הובטח "כי כל דבר שיצא מן הלב יכנס בלב", וכיון שכל האברים תלוין בלב, הרי סוף סוף יפעול פעולתו —

של עתה: ומשיעור היום ב'פ' השבוע: וקשרתם לאות על ירך והיו לטוטפות בין עיניך.

לחזק: ראה שבת (קל, א): מוחזקת כו' מרופה כו'. ודתענית (יו, סע"ב) ועשו סייג לתורה, היינו הרחקה (כפיה"מ שם. ראה אדר"ג רפ"ב. שבת יג, סע"א. וברמב"ם הל' ממרים פ"ב ה"ד "לחזק הדת ולעשות סייג". וראה שם פ"א ה"ב. ואכ"מ). ודברכות (לב, ב), היינו שיהי' תמיד בכל כחו (פרש"י שם), או אף שלא הצליח יחזור עוה"פ (כ"מ באגה"ק דאדה"ז (בית רבי ע' קנ"ג) וי"ל דהוכחתו ממאמר הסמוך לו: אם ראה כו' שנאמר קוה כו').

אתם קרוים אדם: יבמות סא, רע"א.

בהררי קודש: היא בחי' חכמה שבנפש האלקית שבה מלובש אור א"ס ב"ה (תניא ספ"ט), ולהעיר מהתרגום (תהלים פו, א).

אני ישנה . . . הגלות): ילקוט שמעוני שה"ש רמז תתקפח. וראה ד"ה אני ישנה תר"ץ וביאורו (ס' הקונטרסים ח"א).

שהוקשה . . . לתפלין: קדושין לה, א. — דהכוונה לכל המצוות. — ועפ"ז ימתק מה שאמר אלישע על תפלין כנפי יונה (שבת מט, י'), אף דדרו"ל עה"פ (תהלים סח, יד) היא "מצות" סתם. ועפ"ז יל"פ דברי רש"י שם ד"ה כנפי יונה "מפני שהם מצות" (אף דפשוטי' — "הם" קאי אכנפי יונה).

הובטח: ס' הישר לר"ת שייג. של"ה ש' האותיות אות ל'.

שכל . . . בלב: ירוש' תרומות ספ"ח. וראה זח"ג קסא, ב. וראה של"ה שם.

ודעתי ברורה אשר ההתעוררות והבקשה והדרישה ע"ד "מבצע תפלין", שמדובר בהן זה שנתים ימים ויותר — בתקפן עומדות גם עתה, ואדרבה ביתר שאת וביתר עז, כי המצב בהוה הוא שזקוקים כעת לא רק לזה אשר "כל עמי הארץ . . . יראו ממך" — יראה הבאה ע"י מצות תפלין — אלא גם — לתוכן ההלכה הידועה — כמ"ש הרא"ש (הל' קטנות — הל' תפלין סט"ו) וז"ל:

. . . מפני קיום מצות תפלין ותיקונן יתקיים באנשי המלחמה וטרף זרוע אף קדקד.

וע"פ האמור מובן גודל המצוה והזכות לפרסם הלכה זו בין כל אנשי המלחמה וקרוביהם וידידיהם וכל בני" — שליט"א — בכל מקום שהם.

ויהי רצון אשר בקרוב ממש נזכה — בתוככי כל אחב"י — לאמר אשר מצב זה הי' ביום אתמול, כי ישלוט השלום בעולם ובפרט בארץ הקודש עלי' נאמר: ונתתי שלום בארץ.

ויסיפו כאו"א מבנ"י בתורה ומצותי' מתוך שלום השקט ובטח.

כל עמי . . . תפלין: ברכות (ו א) ושם "אלו תפלין שבראש". אבל הרי צ"ל כל זמן שבין עיניך יהו שתיים (מנחות לו, א). וראה צפ"ע: (להגאון הרגובי) על הרמב"ם הל' תפלין (פ"ד ה"ד) דתשיי מוסיפה בתש"ר. ולכאורה פשוט אשר גם תש"ר בפ"ע דיים לפעול "ויראו" (ראה תוס'. וצ"ע רש"י מנחות לה, ב).

הרא"ש: וראה ג"כ בחיי מטות לב, לב.

מפני . . . ותיקונן: נ"א: ע"ש קיום מצות תפלין שתקנו.

וטרף זרוע: תשיי גם בפ"ע — (לא רק שמוסיפה בתש"ר כדלעיל (ובפרט לפרש"י הג"ל) — כי שם הפעולה "ויראו" היא באחרים — ותשיי לא לאחרים לאות (מנחות לו, ב) משא"כ) "וטרף".

ונתתי שלום בארץ: להעיר ממרז"ל כל הנותן בעין יפה נותן, ובפרש"י — ב"ב ע"א, א ד"ה אבל — מוסיף: יותר מדאי. ולהעיר מפרש"י ר"פ השבוע: ואתחנן כו' מתנת חנם אעפ"י כו'.

שלום השקט ובטח: להעיר מאנה"ק סי"ב. ד"ה אתה אחד לאדמ"ר האמצעי... אוה"ת לאדמ"ר הצי"ע (וכן מפי' ואתחנן ע' שכו — ושם מביא משליה מס' חולין ר"פ תרא, קטז, א) עה"פ ונתתי שלום...
 * וראה לקו"ש ח"ט ע' 11 ואילך. המר"ל.
 ** נדפס במאמרי אדהאמ"צ קונטרסים בחזלתו (ראה שם ע' י"ד). המר"ל.
 *** אוה"ת ויקרא ע' קצח ואילך. המר"ל.

ב"ה, יום ה' א' תמוז ה'תש"ד

... איינע פון די הויפט געדאנקען פון אידעשקייט, ניט נאָר אמונה אין ד' אחד ותורה אחד, נאָר אויך אחדות באַ יעדען מענטשען אין זיין אינערלעכין לעבען.

אין געגענזאָץ צו שיטות וואָס זאָגען אַז מ'דאַרף נאָכגעבען דעם גוף ניט רעכענענדיק זיך מיט דער נשמה, אויך אפילו אין געגענזאָץ צו דער שיטה וואָס זאָגט אַז מ'דאַרף שטענדיג פייניגען און מאַטערען דעם גוף כדי די נשמה זאָל זיין אַלעמאַל גענצליך און געבונדען דורך דעם גוף, זאָגט שיטת התורה אז אַבוואָהל די נשמה דאַרף און מוז אַנפירען מיט דעם מענטשען, אָבער איר אויפגאַבע איז ניט — פייניגען דעם גוף, נאָר זעהן אַז ער — דער גוף — זאָל אויך פיהרען, געזונטערהייט, לויט ווי די תורה, וואָס ווערט אַנגערופן תורת חיים, האָט עס אַנגעוויזען.

אחדות אין נשמה לעבען בפרט: עס איז דאָ דריי מיינונגען וועגען דער ריכטליניע פון מענטשליכע לעבן:

(א) איין שיטה האַלט אַז מען דאַרף זיך רעכענען אויסשליסליך נאָכן קאָלטן שכל קאַפּ, לאַגיק.

(ב) אַ צווייטע שיטה זאָגט, אַז מ'זאָל זיך רעכענען נאָר מיט דער האַרץ און וואַרעמען געפיל.

(ג) דריטע זיינען, אַז וואָס מ'טראַכט אַדער פילט אין האַרצן איז ניט אַזוי נוגע, די הויפט זאָך איז אַז אין מעשה — טהאַטען — זאָל מען זיך פירען ווי עס דאַרף זיין.

זאָגט די תורה און פסקינאָט אַפּ, אַז אַ מענטש דאַרף זיין אַ שלם, ער דאַרף שטרעבען צו זיין פערפעקט, און אדם השלם קען מען זיין נאָר דאָמאַלסט, אויב מען באַמיט זיך אַז די קאַפּ, די האַרץ און די האַנד (סימבאָל פון גוף) זאָלען אַלע זיין באַחדות און האַרמאָניערען אין זייערע אויפפירונגען לויט דעם אויבערשטענ'ס אַנווייזונגען.

און אַזוי וויכטיג איז די ריכטליניע, אַז רז"ל ערקלערן אונז אַז דאָס איז איינע פון די געדאַנקען פון דער מצוה פון תפילין: אַז אַ איד וואָס לייגט תפילין זאָל ער זיך דערמאַנען אַז די האַנט (תפלה של יד) און די קאַפּ (תפלה של ראש) מוזען אַלע איינשטימען צווישען זיך און לעבען אַ אידישען תורה לעבען.

נאָך טיפער: דער מקיים זיין די מצוה פון תפילין, די מעשה אַליין פון לייגען תפילין, וועט שטאַרקען דעם אידען און אונגעהויער פאַרגרעסערען זיינע נשמה כחות אויף דורכפירען אין זיין לעבען די האַרמאָניע פון האַנד, האַרץ און קאַפּ אין דעם תורה וועג.

כאטש מיר פארשטייען ניט ווי קען די מעשה פון הנחת תפלין ווירקען אויף די כחות הנשמה, פונקט ווי א קינד באַגרייפט ניט די שייכות צווישען דעם ברויט וואָס ער עסט, מיט דעם וואָס די נשמה זאל באַלעבען זיין גוף.

אויף ווי וויכטיג די מצוה פון תפלין איז קען מען זעהן פון פאַרשידענע ערצהלונגען און ערקלערונגען פון חז"ל, איך וועל דאָ בריינגען נאָר אַ פאַר:

(א) (קידושין ל"ה א) הוקשה כל התורה כולה לתפלין — די גאַנצע תורה מיט אַלע מצוות זיינען געגליכען — און פאַרשידענע פרטים פון זיי קענען אָפגעלערנט ווערען — פון דער מצוה פון תפלין.

(ב) כאַטש די מצוה פון תפלין קען מען יוצא זיין מיט לייגען זיי איינמאַל במשך פון טאָג און נאָר אין שול אָדער באַ זיך אין דער היים, פלעגט מען אָבער, ווען מענשען זיינען געווען ריינער און מעהר צוגעטראַגען צו רוחניות'דיגע זאַכען, טראָגן תפלין אַ גאַנצען טאָג און סיי אין דער שול און היים סיי אין סטריט.

אויף ווי פיל אַלע האַבען געהאַלטען און אָפגעהיט די מצוה — איז צו זעהן פון דעם וואָס די גמרא (שבת ק"ל א) באַקלאַגט זיך, דערציילענדיג וועגען דער בעציהונג אין אַ בעשטימטער צייט צו תפלין.

עס איז דאַמאַלס געווען אַ גזרה, אַז דער וואָס וועט טראָגען תפלין וועט מען עס האַרגענען.

קען מען מיינען אַז מ'האַט אויפגעהערט לייגען תפלין? — ניין, אויף דעם האָט די גמרא ניט וואָס צו באַקלאַגען זיך, מ'האַט ווייטער געלייגט תפלין.

מיינט מען אַז מ'איז באַגיינגען מיט דעם חזו פון מצות תפלין אַליין, מיט לייגען איינמאַל אַ טאָג, וואָס דערמיט איז מען יוצא די מצוה פון תפלין? ניין, דאָס אויך ניט דערציילט די גמרא, מ'האַט געטראָגען תפלין אין גאָס גייענדיג אויך ניט געקוקט אויף דעם לעבענס געפאַר, אַזוי וויכטיג און טייער איז אפילו דאַמאַלסט געווען תפלין באַ אידען.

איז ווי אָבער איינצעלנע מענשען האַבען דאָס לעצטע געטאָן צום ביישפיל אלישע בעל כנפים, באַטראַכט עס די גמרא פאַר ניט גענוג מסירות נפש לויט ווי מצות תפלין פאַרדינט.

תוספת ערקלערט נאָך מעהר, אַז אויף דעם איז אויך ניט געווען וואָס צו באַקלאַגען זיך, אין וואָס זשע פאַרט האָט זיך אויסגעדריקט דאָס וואָס די מצוה פון תפלין איז געווען ניט אַזוי שטאַרק באַ אידען ווי זי האָט געדאַרפט זיין, און וואָס די גמרא באַקלאַגט זיך אויף דעם און וואונדערט זיך אויף דעם?

בריינגט די גמרא אַ ביישפיל: אין דער צייט פון דער גזירה איז אלישע געאַנגען אין גאָס, און זעלבסטפאַרשטנדליך אין תפלין, אַ ממונה

האט עם דערזעהן האָט ער אָנגעיאָגט אלישע'ן און געפרעגט וואָס טראַגט ער, האָט אלישע געענטפערט: כנפי יונה.

אין דאָס וואָס ער האָט ניט געהאָט די שטאַרקייט זאָגען אָז עס איז תפילין (האָטש דאָס וואָלט געמיינט זיכערען טויט פאַר עס) באַווייזט אָז די באַציהונג צו תפילין איז געווען ניט אַזוי הייס, ווי מצות תפילין פאַרדינט און דאַרף האָבען.

פון אַלע מצות קאָן מען זייער פיל לערנען און אַלע מצות שטאַרקען דעם מענשען אין זיינע נשמה כחות (האָטש מיר קענען עס ניט אַלעמאַל באַגרייפֿען, ווי אויבענגעזאָגט).

ובפרט די מצות וואָס מען האָט אָנגעזאָגט אָז מ'דאַרף זיי טאָן טעגליך ווי תפילין, (שחיובם בכל יום אַחוץ שבת און יום טוב) און וואָס ווערען אָנגערופֿען אַת — אַ צייכען אָז אידען און דער אויבערשטער זיינען איינס . . .

(*) וראה המשך למכתב זה — לקו"ש חכו"ט ע"ע 404 ואילך. המר"ל.



ב"ה, א' אייר תשי"ח

. . . ע"ד התחלת הנחת תפילין של בנו ש"י, ומובן שטוב עשה בנו בהתחלתו עתה הנחת התפילין, שהרי בפירוש שמענו מכ"ק מו"ח אדמו"ר (הועתק היום יום ב' מנ"א) הוראה לרבים להתחיל בהנחת תפילין שני חדשים לפני יום הבר מצוה (הדיוק הל' לרבים, כי בבית הרב היו מתחילים זמן רב מקודם לזה ופעם סיפר כ"ק מו"ח אדמו"ר שהוא התחיל להניח תפילין בשנת ה"ב).

והנה לא נעלמה ממני דעת איזה מהאחרונים (הובאו בנ"כ שו"ע או"ח סוסל"ז) שכיון שהתפילין צריכים גוף נקי אין להקדים בהנחתם, ובפרט בדורותינו אלה, עכ"ז כיון שבפירוש הורו כנ"ל, מצוה לקיים דברי חכמים בתראי ובפרט שהורו לפרסם דעתם בזה (וכלשון האמור לרבים).

ונראה לי הטעם דההוראה שהוא ע"ד השתדלות והיגיעה להפיץ תורת החסידות בחוגים הכי רחבים ומבלי להציג תנאים מוקדמים לתורה זו אף שבדורות הראשונים (לפני התגלות הבעש"ט, תלמידו הרב המגיד ותלמידיו ומהם רבנו הזקן) הקפידו על הנהגה כזו, וידוע המשל מרבינו הזקן, מאבן טוב שבכתר המלך שכשנחלה בנו יחידו של המלך וגדלה הסכנה ר"ל, מצוה המלך — אפילו על ספק וס"ס — ליקח אבן טוב מכתרו ולנסות לרפאות בו בנו יחידו, וכהלשון שכדאי לשפוך כמה וכמה בחוץ בשביל ספק שיגיעו איזה טפות להבן מלך ויחלים ויתרפא, והנמשל מובן.

ונראה גם במוחש בשנים האחרונות, איך שהפצת החסידות רבים הצילה מכמה נסיונות ומכשולים ומפורסמות הן לכל אלו שהיו במדינת רוסיא ועמדו בנסיגות שם וכו' . . .



ב"ה, ר"ח תמוז, חדש הגאולה, ה'תשכ"א

האברכים הנעלים מקבלי עול מלכות שמים ועול תומ"צ, ולכל

לראש — הנחת תפילין, שהוקשה כל התורה כולה לתפילין

. . . בעונג רב קבלתי הידיעה על דבר החגיגה בקשר עם התחלתם להניח תפילין,

אשר הודיעונו חז"ל: תא חזי כל מאן דאנח דאנח תפילין על רישו ועל דרועיו קלא סליק בכל יומא לכל חיוון מרכבות ואופנים ושרפים ומלאכים דמננן על צלותין הבו יקר לדיוקנא דמלכא דאיהו מאן דאנח תפילין.

ויהי רצון שתקבלו עליכם עול התורה ועול המצות בשמחה ובטוב לבב.

כי אף שקיום התומ"צ צריך להיות בקבלת עול דוקא, וכמו שהי' בעת שהגיע כללות עמנו בני ישראל לעול תורה ומצות, במעמד הר סיני, שהקדימו נעשה לנשמע, אבל יחד עם זה עול נעים וטוב הוא, כי אין טוב אלא תורה, ולימוד התורה הרי מביא לידי מעשה, קיום המצות, מעשים טובים.

ומתאים למה שנאמר בחוקתי תלכו ואת מצותי תשמרו גו' ונתתי גו' ככל הברכות המנויות בפרשה, יהי רצון שתתנהגו בהתאם להאמור ככל הדרוש, וימלא השי"ת הבטחתו שתתברכו בכל המצטרך בגשם וברוח גם יחד. . .

שהוקשה כל התורה: קדושין לה, א.

הודיעונו רז"ל: תיקוני זהר תי' מז.

בקבלת עול דוקא: זח"ג קח, א. תניא פמ"א.

אין טוב אלא תורה: אבות פ"ו מ"ג.

מעשים טובים: ראה תורה אור ריש מג"א צ, ג.



יו"ד ש ב מ

כ"ק אדמו"ר שליט"א פתח את ההתועדות בביאור פרשת היום, בהקדמת תורת הבעש"ט נ"ע: אשר על פי' יש לפרש לשון המשנה דע לפני מי אתה עתיד ליתן דין וחשבון.

דלכאורה אינו מובן, שהרי בתחילה הוא החשבון ואח"כ הדין, ומתאים להחשבון יוצא הפסק דין, ומהו דין וחשבון? — אלא שאין נפרעין מן האדם מלמעלה כי אם לדעתו, אלא אם כן הוא עצמו פסק העונש המגיע על העבירה שעבר. אלא שהוא שלא מדעתו, כי שואלים אותו על אדם אחר שעבר כיוצא בו אותה עבירה, וכאשר הוא "דן" את פלוני לפי חומרת החטא, אזי עושים עמו אותו ה"חשבון" אשר "דן" קודם על חברו.

בנוגע לעניננו — רז"ל אמרו: מרובה מדה טובה כו'. ואם במדת פורעניות אמרו אשר בדינו של אדם על אדם אחר, פוסק הוא דין עצמו, במדה טובה על אחת כמה וכמה.

כ"ק מו"ח אדמו"ר כותב: בנוגע ליום הסתלקותו של אביו (כ"ק אדמו"ר מוה"ר שלום דובער נ"ע): "מסוגל הוא היום הזה להתקשר בעץ החיים... אנ"ש ותלמידי התמימים... עמדו הכן כולכם, אתם נשיכם בניכם ובנותיכם, לקבל ברכת ה' בשפעת חיים ופרנסה טובה ונחת מיוצאי חלציכם, אשר ישפיע השי"ת לכם ולנו ע"י התעוררות רחמים רבים... אשר יעורר כ"ק אאמו"ר בעל ההילולא, וברוכים תהיו בבני חיי ומזוני רויחא".

פסק דין הלזה שהוציא כ"ק מו"ח אדמו"ר בנוגע לאביו, הרי בזה פסק גם על עצמו בנוגע ליום הסתלקותו הוא, אשר יום זה הוא יום סגולה להתקשר בעץ החיים ולקבל ברכת ה' בשפעת חיים וכו' אשר ישפיע השי"ת ע"י התעוררות רחמים רבים שיעורר כ"ק מו"ח אדמו"ר בעל ההילולא.

ואין דרושות לזה הכנות חמורות מיוחדות, ורק ההכנה שכותבה במכתבו: "עמדו הכן כולכם".

"עמדו" — עמידה ועכבה מכל עניני הבלי העולם, וע"ד עמידה ותפלה.¹

1) על המשנה (אבות פ"ג מ"ז) ונפרעין מן האדם מדעתו ושלא מדעתו, והוא ע"ד המסופר בשמואל ב, יב (הובא בליקוטי מהר"ן סי' קיג), שוב מצאתי ענין זה בנינה לעתים דרוש סג.

2) ראה בזה תיו"ט אבות רפ"ג, נוצר חסד שם.

3) קונטרס ג (סה"מ קונטרסים ח"א לה, ב) קונטרס לו (שם ח"ב שצז, ב).

4) דאין עמידה אלא תפלה (ברכות ו, ב).

„הכן” — להתכונן לקבל הברכה, וכמו בברכת כהנים שצריכה להיות פנים כנגד פנים, המורה על חביבות הברכה וקבלתה באהבה.

„כולכם” — כי צדיקים דומים לבוראם, וכמו שהכלי לברכת השי”ת לישראל הוא האחדות וההתכללות, וכמ”ש ברכנו אבינו כולנו כאחד באור פניך, כן גם קבלת ברכת הצדיקים, ובנוגע אלינו — קבלת הברכה ע”י התעוררות ר”ר של בעל ההילולא, הוא ע”י ההתכללות והאחדות של כל השייכים אליו.

והכנה זו של „עמדו הכן כולכם” מספקת לקבל ההשפעות והברכות בבני חיי ומזוני, ובכולם — רויחי.

* * *

ידוע מאמר הבעש”ט: כשאתה תופס במקצת מן העצם אתה תופס ככולו. ז.א. שהעצם, הוא נמצא בשלמותו ומתבטא בכל חלק שבו.

ביאור כלל זה, יובן מהעצם של איש הישראלי.

כמה סוגים ותוארים בבני ישראל: צדיקים, בינונים וכו’; כהנים, לויים, ישראלים וכו’. אמנם, תוארים אלו אינם עצמיים, שהרי ע”י סיבות שונות, מתחלפים הם. הצדיק, כשמשנה את מחשבותיו, דיבוריו ומעשיו ואינו מתנהג כראוי לו, אינו במדרגת צדיק; הכהן כשמחלל את כהונתו, אינו אז בקדושת כהונה⁵. ומכיון שתוארים אלו מתחלפים, הרי אינם עצמיים, כי העצם הוא היפך המקרה, אינו מתחלף לעולם.

אלא, העצם של איש ישראל הוא מה שהוא ישראלי, שענין זה אינו מתחלף לעולם וכמאמר רז”ל שבין כך ובין כך בנים הם ולהחליפם באומה אחרת ח”ו איני יכול⁶.

ועצם זה, הרי הוא נמצא בכל אחד ואחד מישראל בשוה, בין מי שהוא בסוג היותר מעולה ובין מי שהוא בסוג היותר פחות, שהרי כולם בשם ישראל (העצמי⁷) נקראים, וכמאמר רז”ל⁸: „אע”פ שחטא ישראל הוא, כי שם „ישראל” הוא שם העצם, המתאר את העצם של איש הישראלי.

(5) המשך תרס”ו — לכ”ק אדמו”ר (מהורש”ב) נ”ע — בסופו (ע’ תקכב).

(6) בתוי”כ אמור כא, ד: הרי הוא חולין, וראה רמב”ם הל’ ביאת המקדש פ”ו ה”ח”ט, וצ”ק.

(7) קדושין לו, א (שו”ת הרשב”א סי’ קצ”ד), רות רבה פתיחתא ג. פסחים פו, א ושם.

(8) כי השם ישראל הוא לפעמים שם עצם (שישנו בכא”א) ולפעמים שם המעלה (רק בזה שהגיע בפועל, ע”י עבודתו, לדרגת כי שרית גוי’), וראה בהפ”י לרמב”ם הל’ יסוה”ת פ”ב ה”ז.

(9) סנהדרין מד, א, ע””ש.

וכשם שהעצם של ישראל נמצא בכל איש מישראל, כך הוא נמצא ומתבטא בכל פעולותיו, גם הפרטיות. וכנ"ל שבמקצת מן העצם כו'. מזה מובן אשר זהו לא רק בפעולות טובות, אלא גם במעשה החטא ח"ו מתבטא עצמותו. כי פנימית ענין החטא הוא שמחסר כביכול גם למעלה. וזה אינו שייך באו"ה, כי אין להם שום ערך ושייכות כלל וכלל להקב"ה, ורק איש הישראלי שבו בחר ה', יבחר לנו את נחלתנו את גאון יעקב אשר אהב סלה, והוא חלק אלקה ממעל ממש, עשיותיו דוקא — בין לטוב ובין להיפך — מוסיפות כח או להיפך, ח"ו, למעלה¹⁰.

* * *

בנוגע לעניננו: בתורתו של הבעש"ט בענין שנפרעין מן האדם מדעתו כו', מתבטאת עצמות ענין הבעש"ט. כי העצם נמצא הוא בכל חלק שבו.

עצמיות ענינו של הבעש"ט היתה לעורר את עצם הנשמה שבכל אחד מישראל. וזה מרומז גם בשמו הקדוש — ישראל. — שם העצם של כאו"א מישראל, אף של החוטא.

ידוע¹¹ בענין השם שהוא מעורר את עצם הנשמה. ולכן בהתעלפות חזקה ביותר, עד שכל הרפואות וסגולות אין באפשרותם לעורר את האדם, הנה כשקוראין אותו בשמו, מתעורר הוא עי"ז מהתעלפותו, כי ההתעלפות היא, שכל גילווי הנפש הם בהתעלמות, והשם מעורר את העצם שלה.

וכדברים האלה הוא בענין ירידת נשמת הבעש"ט לעלמא דין. אחרי¹² הגזרות והשמדות שהיו בשנת ת"ח, ל"ע, היו ישראל במצב של התעלפות ר"ל, ובאותה תקופה, בשנת נח"ת, ירדה לעלמא דין נשמתו של הבעש"ט, שנקרא בשם הכללי ובשם העצם — ישראל, לעורר את עצם הנשמה שבכאו"א מבני ישראל.

עצמיות ענינו של הבעש"ט, לעורר את העצם¹³, עצם הנשמה שבכאו"א — מתבטאת בכללות תורת הבעש"ט — תורת החסידות — כי היא מבארת ומסברת גודל מעלת נשמות ישראל, שהם חלק אלקה ממעל ממש¹⁴.

(10) ראה בארוכה של"ה בהקדמה — שער הגדול. ולהעיר מדין ע"ז של ישראל שאינה בטלה עולמית משאי"כ של נכרי. ואכ"מ.

(11) ראה אור תורה — להרב המגיד — ס"פ בראשית.

(12) ראה שיחת (בעל ההילולא) מכ' כסלו תרצ"ג.

(13) בזה יש להסביר, בדרך אפשר, פתגם רבנו הזקן, "שהה"מ ג"ע ה' יכול להמשיך יראה עילאה בתניוק בן יומו כו' והבעש"ט ג"ע ה' יכול להמשיך גם בדומם כו'" (בית רבי, סוף ח"א).

(14) ראה הערות הצמח צדק לתניא רפ"ב.

זה מתבטא גם בתורתו הנ"ל בביאור הענין דנפרעין מן האדם מדעתו.

דלכאורה אינו מובן כלל וכלל, למה זקוקין בב"ד של מעלה לדעתו ופס"ד של האדם, וכמעשה נתן ודוד, וע"כ צ"ל שאי אפשר באופן אחר, והטעם הפנימי על זה שאין פוסקים את דינו של אדם מישראל עד אשר יפסק עצמו את דינו עליו, הוא מצד מעלת הגשמות:

מאחר שכל נשמה ונשמה היא חלק אלקה ממעל ממש, וכשאתה תופס במקצת העצם אתה תופס בכולו, הרי בכל נשמה ונשמה יש מן העצמות דלמעלה, ולזאת אין שייך שמי שהוא אף מלאכים הכי עליונים תהיי' להם שליטה על איש ישראל, ולכן כל זמן שהוא עצמו אינו פוסק את דינו, א"א למישהו לפסוק דינו, ואדרבה העצם שבו הוא השליט על כל הענינים, העליונים והתחתונים.

ודבר זה מרמוז גם בשם העצם "ישראל", כי הטעם על קריאת שם ישראל הוא — כי עכ"פ בכח¹⁵ ביכולת כאו"א להיות שרית עם אלקים ועם אנשים ותוכל ז.א. שהאיש הישראלי מושל ושולט על כל עניני העולם.

ומכהנ"ל הוראה יסודית בעבודת האדם לקונו: ידיעת גודל ותוקף פגם החטא¹⁶, ועוד והוא העיקר: ידיעה זו במעלת איש ישראל מוסיפה כח בעבודת ה', לא להתפעל מכל הדברים המונעים ומעכבים, כי כל אחד מישראל, כאשר מעורר את עצם נשמתו, הוא מושל ושליט על כל עניני העולם, וכמסופר בפרשת השבוע (בשלה) שע"י התעוררות כח המס"נ שמצד עצם הנשמה אצל כאו"א, אף שהי' ביניהם גם זה שלקח עמו פסל מיכה, עי"ז נקרע היס.

* * *

עפ"י ביאור הנ"ל בטעם גילוי נשמת הבעש"ט ותורתו, שהוא עד"מ קריאת שם האדם בשעת התעלפותו, הרי מובן אשר עיקר גילוי תורת החסידות הוא דוקא בשביל דורותינו אלה הנמוכים ביותר, וכמובן ג"כ ממשל יי אדמו"ר הזקן (בעל התניא והשו"ע) אשר עבור בנו החולה עד כדי סכנה דוקא, ציווה המלך ושחקו את האבן טוב שבכתר המלכות.

כי מצד אהבתו העצמית של הקב"ה לכל או"א מישראל, שהיא, כמאמר הבעש"ט, גדולה יותר, כביכול, מאהבתם של הורים לבנם יחידם שנוולד להם לעת זקנתם, נתן הוא גם את האבן טובה שבה תלוי' כל חשיבות כתר המלך, ומצווה לשחקה — ובהנמשל: גילוי רוי תורה רוזין רוזין והתלבשותם בשכל אנושי וכו', ולהפיצם — גם באופן שחלק חשוב ממנה ישפך לחוץ ויאבד, בכדי שעכ"פ טיפה אחת תכנס בבנו ותרפא אותו מחליו.

(15) ראה תניא פ"ו, ספ"ג.

(16) ראה תניא ספכ"ד.

(17) התמים ח"ב ע' מט [עב, א]. אניק אדמו"ר מהרי"צ ח"ג ע' שכו ואילך.

ומובן מזה עוד יותר — גודל ההכרח והחובה (והזכות) להפיץ את המעינות חוצה, כי מלבד הנקודה העיקרית שבזה, שכן היא פקודת המלך, ממה"מ הקב"ה, לגלות את תורת החסידות בכדי לרפאות ולהציל נפש בנו יחידו, נוסף לזה — מאחר שכבר שחקו את האבן טובה, הגה באם לא יתנו את הסמי מרפא להבן, הרי שחיקת האב"ט וכו' היא ללא תועלת ח"ו.

ונקודה נוספת בזה: עפ"י פסק הדין שהודיע הבעש"ט אשר ביאת המשיח תלויה ותהי' לכשיפוצו מעינותיו חוצה, הרי מובן שמכיון שמיום ליום צריכה להיות יותר גם הפצת המעינות, שע"ז דוקא ייתי מלכא משיחא.

ומה שחוששים: דורותינו אלה מצד מצבם וכו' אין ראויים לתורת החסידות — הרי זהו היפך מענה מלכא משיחא יי' להבעש"ט והיפך דברי רבותינו נשיאי תורת החסידות, אשר בודאי ובודאי ידעו וראו מה שיהי' במשך הדורות עד לדורו של מלך המשיח, ואמרו וכתבו והדפיסו אשר לכשיפוצו מעינותיך חוצה דוקא — ייתי מלכא משיחא, בקרוב ממש.

* * *

בימי ממשלת רוסי' הצארית, הי', כמה שנים, ראש הממשלה סטוליפין, שהצטיין בשנאתו ליהודים ובגזרותיו הקשות שהטיל עליהם. פעם, נודע לכ"ק אדמו"ר (מוהר"ר שלום דובער) נ"ע ע"ד אחת הגזירות שהי' בדעתו של סטוליפין לגזור, ומסר על יד בנו כ"ק מו"ח אדמו"ר בעל ההילולא להשתדל בביטולה. למטרה זו נסע מיד לפעטערבורג עיר הבירה לטכס עצה ופעולה עם עסקני הכלל דשם. כשכל האמצעים לא הועילו, הוחלט להשתדל ע"י אמצעות השר פאביעדאנאסצו שסטוליפין העריצו מאד והי' מושפע ממנו במדה מרובה. השר פ. אם כי גם הוא הי' שונא ישראל, בכל זה, להיותו אדוק באמונתם החשיב את בעלי דת ולהבדיל גם רבנים.

אחרי השתדלות, הסכים השר פ. לקבוע ראיון. היות שהראיון הוקבע על ליל ש"ק, והשר גר בפרור פטרבורג רחוק מהעיר כמה פרסאות, הוכרח כ"ק מו"ח אדמו"ר לנסוע מפטרבורג להפרור עוד בערב שבת, ולשהות שם כל שעות יום הש"ק.

עיר הבירה פטרבורג וסביבותי' היו בימים ההם מחוץ לתחום מושב היהודים, ואם כי בעיר עצמה גרו כמה מאחב"י בתור סוחרים בעלי דרגא גבוהה, רופאים וכדומה, ועל ידם הי' אפשר, לפעמים, גם ליהודים אחרים להיות בעיר ע"י «עצות» מיוחדות, אמנם בפרור העיר לא גר אף אחד מהם.

18) המובן ג"כ מדברי משה רבנו רעיא מהימנא — גואל ראשון וגואל אחרון (זח"ג קכד, ב): בגין דעתידין ישראל למטעם מאילנא דחיי דאיהו האי ספר הוהר יפקון ביי מן גלותא ברחמי. (וראה לקו"ש ח"ג ע' 873 הערה 7).

מכיון שלא הי' שם בית שיוכל יהודי להיות שם, וגם ברחובות העיר לא הי' אפשר לטייל משך זמן מצד גודל הקור ומצד הסכנה, הוכרח כ"ק מו"ח אדמו"ר למצוא לו מקום מחסה בבית מרוח.

משך כמה שעות ישב כ"ק מו"ח אדמו"ר בבית המרוח עד שהגיעה השעה הקבועה של זמן הראיון, ואחר שהצליח ופעל מה שפעל, חזר לבית המרוח ובילה שם כל הש"ק.

* * *

נקל לצייר איך הרגיש כ"ק מו"ח אדמו"ר בבית המרוח בין שיכורים רוסיים ולעשות עצמו כאילו משתתף עמם משך מעל"ע שלם, ובפרט ביום הש"ק! נוסף על גודל הסכנה להמצא בין ערלים שיכורים שהיו מובהקים בשנאתם ליהודי ("זשיד").

וכל זה הי' כדאי לו, אולי יבטל עי"ז גזירה על בני.

עפ"י "חשבון" אולי לא הי' מקום להנהגה כזו. כי ממה נפשך, אם בב"ד של מעלה פסקו שהגזירה תתקיים, הרי לא תועיל ההשתדלות אצל השר. ואם הפס"ד שלמעלה הוא שהגזירה תתבטל, הרי ביטולה יהי' גם בלי השתדלותו. הן אמת אשר צריך להשתדל בדרך הטבע וזהו הכלי להשפעה מלמעלה, כמ"ש וברכך הוי' אלקיך בכל אשר תעשה, שהתורה ציותה שתהי' עשי' למטה בה תשרה ברכת הוי' — אמנם אין זה ענין לפעולה של סכנת נפש ממש, המכריחה לבלות משך כל יום הש"ק בין שיכורים, להתנכר ולהדמות להם וכו'.

אמנם, החשבון הוא חשבון, ויש לו מקום בשו"ע — שעל פי זה אין מורין כן (לאחרים), אך כשהגיע לכ"ק מו"ח אדמו"ר שמע גזירה וצערם של יהודים, נגע זה בעצם נפשו, שאין שם מקום לחשבון, ועשה את כל הנ"ל, וגם על הספק אולי יצליח לבטל הגזירה.

כשסיפר נשיאנו בעל ההילולא את כל הנ"ל, ודאי שלא הי' זה לשם סיפור בעלמא, אלא הוראה בזה לכל ההולכים בעקבותיו ונשמעים לקולו:

כאשר מגיעה ידיעה ע"ד צערו של יהודי, צער גשמי ועאכו"כ צער רוחני, ששקוע הוא בהבלי העולם ורחוק מהוי' ותורתו, הנה מצד אמתית ענין אהבת ישראל, צריך צערו של הזולת לגעת עד לעצם הנפש, ואז הרי מובן אשר יעשה כל התלוי בו, ללא חשבונות ואפילו רק על הספק אולי יוכל לעזור לו.

וכמוכון גם ממשל רבינו הזקן הנ"ל, שכדאי וכדאי לשפוך ולשפוך, אולי תגיע טיפה אחת אל בן המלך ויתרפא.

ועוד נקודה בזה: ההשתדלות לפעול על הזולת ובהזולת — בה תלוי גם ענינו ומצבו של המשתדל¹⁹, כי כל ישראל הם קומה אחת שלימה. ולזאת, כמו שהרגל והעקב ומצבכם — משלים גם את הראש וכללות הקומה, כך ההשתדלות על הזולת ובהזולת, להטיבו ולהרבותו, ועד להזולת אשר בבחי' עקב ובשר שאין בו חיות, מלאך המות שבאדם²⁰ עי"ז דוקא יגיע לשלימותו הוא.

וענין זה מרומז גם במה שאמרו רז"ל שבמטה משה מטה האלקים הי' חקוק שמא רבא והיו חקוקות העשר מכות²¹. ולכאורה, מה למטה האלקים ולעשר מכות? אמנם, דוקא עי"י הירידה עד לבני שבמצרים ערות הארץ, ולהכות את מצרים בכדי להציל ולגאול משם את בני, עי"ז דוקא הוא שלימות המטה ונעשה מטה האלקים.

(משיחת יו"ד שבט ה'תש"כ)

(19) ראה סהמ"צ להצ"צ מצות אהבת ישראל ספ"א.

(20) גזיר נא, א. אור"נ ספ"א.

(21) תרגום יונתן בשלח יד, כא. וראה זח"ב רע"ב, ב ושם.



ב"ה, ח' שבט ה'תשח"

... צום יום ההילולא, יארצייט, פון שווער כ"ק אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע פרייטאָג ערב שבת קודש פרשת שירה, וויל איך ווידער אַמאַל ערמוטיגען און מעורר זיין יעדערע פון די נשי ובנות חב"ד תחיניה, בתוך כלל ישראל, צו פאַרשטאַרקען זייער אַרבעט פאַר אידישקייט בכלל, און לויט דער פּראָגראַם און אין די ראַמען פון אייער סניף בפרט. פאַרשטאַרקען און אויך פאַרגרעסערן — לויט די אומשטענדן פון אונזער צייט, די לעצטע שעות פון פינצטערן און ביטערן גלות, עקבתא דמשיחא, וועלכע פאַרלאַנגט אַ פאַר־ברייטערונג און פאַרטיפונג פון דער אַרבעט פאַר אידישקייט, דורכגעלויכטען און דורכגעדרונגען מיט חסידישע ליכט און וואַרימקייט.

און ווי אין אַלע וויכטיגע מאַמענטען פון אונזער געשיכטע, אַזוי אויך איצט, דאַרפן אידישע פּרויען, לויט די אופנים און וועגן פון תורתנו הקדושה, נעמען אין דעם אַן אַקטיווען אַנטייל.

אויך פון דער סדרה פון דעם טאָג, פון פרשת שירה, לערנען מיר עס אַפּ. דער אַבשלוס פון דער שירה — וואָס אַלעס גייט דאָך לויטן סיום —

איז די שירה פון מרים הנביאה. די שירה פון מרים בשמחה און כל הנשים פארפאלקאמט דעם ישיר משה ובני ישראל*.

דערמיט גיט די תורה הקדושה אן אַנווייזונג פאַר די אידישע פרויען פון אַלע דורות, אַז די אידישע פרוי האָט אַ גרויסע פאַראַנטוואָרטלעכקייט און זכות אין די הייליקסטע מאַמענטען און וויכטיקסטע געשעענישען אין דער געשיכטע פון אונזער פּאָלק.

קריעת ים־סוף איז געווען אַ צוגרייטונג צו קבלת התורה און צו דער ג־טלעכער אַנטפלעקונג ביים באַרג סיני. די אידישע פרויען האָבען געהאַט אַ וויכטיגען חלק אין דער צוגרייטונג.

אויך היינט שטייען מיר אויפן וועג צו דער ג־טלעכער אַנטפלעקונג, על ידי משיח צדקנו במהרה בימינו. די צוגרייטונג דערצו איז דורך תורה און מצוות אין דער באַלויכטונג פון חסידות.

די ריכטיגע אַריינטראַכטונג אין דעם גרויסען זכות און גרויסער אחריות וועט זיכער געבען יעדער אַיינער פון אַיך די נויטיגע דערמוטיקונג צו פאַרגרעסערען אַיער אַרבעט מיט שמחה און מיט חסידישער וואַרימקייט און ליכטיקייט. יעדע אַיינע באַ זיך אין שטוב און אין דער סביבה אַרום.

און דערמיט ברענגט איר אויך אַראָפּ די ג־טלעכע ברכות מצליח צו זיין אין אַיערע ענינים פרטיים . . .

(*) ערקלערט אויך אין דער שיחה פון אחרון של פסח, תרצ"ח (לקוט לח.).

(*) בקו"ד ח"ד. נדפס גם בסה"ש תרצ"ו — חורף השנת.



ב"ה, ששי בשבת ה'תש"כ, שנת המאתים להסתלקות הבעש"ט ז"ל.

. . . בטח יום והתועדות ההילולא של כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקלה"ה לגנוי מרומים, בארצות חיי החיים, הילולא העשירי יהי' קודש (מכל מקום).

הילולא העשירי: וזה לשון בעל ההילולא במכתבו משנת ת"ר צדיק: .. השנה הזאת היא השנה העשירית לעלות הוד כ"ק אדמו"ר הרה"ק זצוקלה"ה לגנוי מרומים בארצות חיי החיים, עלמא עילאה כגונא דעלמא תתאה. כל אחד לפי מעלתו בחכמה וידיעה וביותר ברגש פנימי (טיעפען געפיהל) בין יבין עילוי מעלת עלמא עילאה על עלמא תתאה, בעלמא תתאה מספר העשר הוא מספר מקודש, ומה גם בעלמא עילאה, שקדושתו קדושה עצמית ועילוי עילוי עצמי, מספר העשר הוא מקודש געלה ונשגב אף מרומם (בקונטרס ת. ניו יארק, ת"ר צדיק).

העשירי יהי' קודש: ראה זח"ב רעא, א. בחיי ר"פ תרומה, מים רבים — תרל"ו פל"ב ואילך.

(*) טה"מ קונטרסים ח"א פח, א. אג"ק (אדמו"ר מוהר"צ) ח"ב ע' רלא ואילך.

ועוד יותר ובעיקר — על ידי ובעניני עבודה מלמטה למעלה) ולהמשיך הקודש (על ידי ובעניני עבודה מלמעלה למטה) בכל עשר הכחות דשתי הנפשות ובעולם שנברא בעשרה מאמרות על ידי עשר סוגי פעולות האדם.

לעשות חשבון צדק מהנעשה בעשר השנים, להשוות להאפשר ושצריך ה' להעשות ולהחליט באופן פנימי למלאות ולהוסיף הלוך ואור.

וזכות בעל ההילולא יגן וירבה ההצלחה בכל הנ"ל, להפיץ, מתוך מנוחה שמחה וטוב לבב, התורה והמצוה, ופנימיותם — המעינות, עדי יגיעו חוצה, וייתי מלכא משיחא.

ויקוים היעוד

ופרצת ימה וקדמה וצפונה ונגבה . . .

מכל מקום : ראה בכורות נח, ב.

דשתי הנפשות : ראה קיצורים והערות לתניא ע' פג.

עשר סוגי : ראה רמב"ם הל' דעות רפ"ה.

צדק : ראה תורה אור לו, א. שערי אורה ד"ה רני ושמחי פ"ג.

באופן פנימי : ראה קונטרס העבודה פ"ו.



ב"ה, יום ראשון לס' ובנ"י יוצאים ביד רמה, ה'תשכ"ה

. . . ויה"ר אשר בימים אלו הסמוכים (מלפניו ומלאחריו) ליום ההילולא של כ"ק מו"ח אדמו"ר, וביתר עז ביום ההילולא עצמו — הוא יום העשירי בעשתי עשר חדש — יתעורר כאו"א להחלטות טובות — שתבואנה אח"כ בפועל טוב, במעשה טוב שהוא העיקר — ללכת בדרכיו אשר הורגו ובאורחותיו, לחזק היהדות המסורתית ולהפיצה ועד להפצת המעינות חוצה — הליכת קבע ותמידית, באופן של נצח סלה ועד שאין לו הפסק עולמית.

ראשון : ראה פסחים ה, א.

מלפניו ומלאחריו : להעיר ממכילתא יתרו כ, ת. שו"ע אדה"ז סרס"א ס"ד.

בדרכיו . . . ועד : ראה אגה"ק סי' נך.

נצח . . . עולמית : עירובין גז, א.

וימשיך זה ויוסיף בכל הענינים להם «מסוגל הוא היום הזה» וכלשון
רבנו גשיאנו בעל ההילולא:

להתקשר בעץ החיים, לקבל, אתם נשיכם בניכם ובנותיכם, ברכת ה'
בשפעת חיים ופרנסה טובה ונחת מיו"ח וברוכים תהיו בבני חיי ומזוני רויחי,
עדי יוציאנו ה' למרחב בגאולה האמתית והשלימה ע"י משיח צדקנו
ובנ"י יוצאים ביד רמה.

וכלשון רבנו: קונטרס ג. קונטרס לו.

° (סה"מ קונטרסים ח"א לח, ב. ח"ב שצז, ב. המו"ל.



ב"ה, ר"ח שבט ה'תש"ל

. . . בעמדנו בעשתי עשר חדש באחד לחודש.

אשר בעשירי בו הוא יום ההילולא של כ"ק מו"ח אדמו"ר.

יום זכרון הוא (זמן כפרה ותשועת נפשם מיד שונא) להזכיר כאו"א את עצמו ואת כל סביבתו את נקודת עמלו (של בעל ההילולא) שעמלה נפשו בחייו חיותו בעלמא דין — מסירת נפש על הפצת היהדות, תורת אמת ותורת חיים ומצותי עליהן נאמר וחי בהם — מבלי להתפעל ואפילו לא להתרשם מכל מונע ומעכב, אויב ושונא.

זכרון ע"מ שיבוא בפועל ובמעשה שהוא העיקר, ללכת בדרך זו אשר הורנו וסלל לפנינו להפיץ התוהמ"צ חדורים אהבת השם ויראת השם באופן דמוסיף והולך.

ותוקף מיוחד לתקופת יום ההילולא בשנה זו (עשרים שנה להסתלקות)

ר"ח: (ולא תחלת החודש, כי) הוא ביחס לכל ימי החודש כמו ראש לאיברים, שחיותם כלול מתחלה בראש והראש — מנהיגם (מאמרי ר"ה תש"א ועוד — לבעל ההילולא, לקו"ת דברים גה, ג עט"ר בתחלתו).

בעשתי . . . לחודש: דברים א, ג. ולהעיר מאוה"ת להצ"צ שם על הפסוק שלפניו אחר עשר יום.

יום ההילולא: בש"ק פ' בא בשעה שמונה בבוקר שנת ה'תשי"א.

זכרון . . . שונא: תפלת מוסף ר"ת, ועיין אבודרהם הפ"י.

עמלו . . . בחייו: להעיר מסנה' (צט, ב) עה"פ נפש עמל עמלה לו ועה"פ אדם לעמל יולד, ד"ה אר"א אדם לעמל יולד, תרפ"ט.

שעמלה נפשו בחייו: אגה"ק סי' כח.

וחי בהם: אחרי ית, ה, עיין רמב"ן שם, אור תורה להה"מ. לקו"ת שה"ש סד"ה לסוסי (הראשון), אוה"ת להצ"צ פ' אחרי.

התוהמ"צ חדורים אהבת השם ויראת השם: שאו קיומן אמתי כו' (תניא רפ"ד, קונטרס העבודה ס"ב), וראה פירוש להרמב"ם ה"ל יסוה"ת רפ"ב,

ותוקף . . . לתקופת: להעיר מברכות (נט, ב) בתקופתה כו'.

עשרים שנה: להעיר מירוש' סוטה (פ"א, ה"ח) — בשמשון, שנקרא ע"ש של הקב"ה כו' שמש כו' הוי' (סוטה י, א), כתוב אחד אומר כו' שהיו הפלשתים יראים ממנו כו', וכיון שבכתוב נאמר (לנוסחת הירושלמי — תוד"ה מעבירים שבת גה, ב) וישפוט את ישראל, מובן שזהו העיקר, אלא שהי' אפשרי עי"ז שהיו הפלשתים יראים כו', ולהעיר מלקו"ת במדבר ד"ה מבן עשרים.

להסתלקות: לביטוי הסתלקות, יש להעיר מהמאמר שניתן ליום ההסתלקות (ד"ה באתי לגני פ"א), דמפרש מ"ש בזהר כד אתכפי סט"א אסתלק יקרא דקוב"ה בכלהו עלמין, הדיינו שנמשך יקרא דקוב"ה בכלהו עלמין (אלא שהגילוי הוא בבחינת רוממות).

אשר הקביעות היא כמו בשנת ההסתלקות ביום השבת קודש ואשר קורים בו פרשת בא.

ויה"ר שיהי' הזכרון וההתעוררות שעל ידו והכפועל שלאח"ז — ברי קיימא ויפעלו פעולתם במשך כל השנה כולה,

ותהא השנה שנת אורה, שנת ברכה, שנת תורה

ושנת גאולה — בגאולה האמיתית והשלמה ע"י משיח צדקינו

ומביאת משיח לתחיית המתים והקיצו ורננו שוכני עפר והוא בתוכם ...

פ' בא: אל פרעה להעיר מזח"ב (לד, א) אדרין בתר אדרין כו' ופי' (כד"ה בא, העת"ר) שזוהו לשבור עצמות קליפת פרעה וזהו בכחו של משה דוקא, ואני הכבדתי גו' נעשה עי"ז ואכבדה בפרעה גו', ולהעיר מתורת הבעש"ט עה"פ כי תראה חמור שונאך רובץ גו' (היום יום ע' כג), המשך זאת תנוכת המזבח, תר"ם בתחילתו. — השייכות להסתלקות בפרט מובן מל"ת להאריז"ל (תהלים פ"ד, ז).

לתחיית המתים: שכמה זמנים בזה וצדיקים גמורים יקומון כו' (זח"א קמ, א). וראה תור"ה אחד פסחים (קיד, ב) וכשיבנה המקדש משה ואהרן יהא עמנו (וראה ג"כ יומא ה, ב) וברמב"ם ה' מלכים ספ"א פס"ד דבנין ביהמ"ק קודם לקיבוץ גלויות. הקיצו... עפר: כי טל אורות טלך גו' ישעי' (כו, יט) וראה כתובות (קא, ב) כל המשתמש באור תורה אור תורה מחייהו.



ב"ה, ראש חודש שבט, ה'תש"ל

אין אַנבליק פון דעם יאַרצייט־הילולא פון כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא ישראל אין דעם צענטען טאַג פון דעם חודש, וואָס די קביעות דעם יאַר אין ווי דאָס איז געווען אין טאַג פון הסתלקות מיט 20 יאַר צוריק, ביום השבת קדש פ' בא —

איז זיכער איבעריג צו אונטערשטרייכן, אַז דער צוועק פון דערמאָנען און אָפּהיטן אַן אַנדענקונגס־טאַג באַ אידן איז צו ווערן דורכגעדרונגען מיט דעם אינהאַלט און גייסט פון דעם טאַג, אַזוי אַז דאָס זאָל זיך אָפּשפיגלען אַלע טעג פון יאַר, אין דער טאַג־טעגלעכער הנהגה בפועל ממש. אַזוי אויך אין דעם פּאָל פון דעם יאַרצייט־הילולא, איז די כוונה דערפון צו ווערן באַגייסטערט מיט דער ליכטיקייט און השפעה פון בעל הילולא, אַז דאָס זאָל דערוועקן אין יעדן איינעם און איינע פון אונז אַ פאַרשטאַרקונג אין די טעטיקייטן וועלכע ווערן אָנגעפירט אין זיין גייסט און אין האַלטן זיך פעסטער אין זיינע וועגן, ווי ער האָט אונז געלערנט און אָנגעוויזן מיט זיין אייגענעם מוסטער־אַפּטן לעבן און זיינע אייגענע טעטיקייטן.

ספעציעל בנוגע אידישע פרויען און טעכטער בכלל, און נשי ובנות חב"ד בפרט, איז דאך באקאנט ווי שטארק ער האָט זיך אינטערסירט פאַר זייער טוועגן, צו באַלייכטן זייער לעבן און געבן זיי צו פאַרשטיין די טייערקייט פון זייער ראַלע אַלס עקרת הבית — ניט נאָר אַלס די זיילן פון אַ בית בישראל, זייער אייגענע אידישע היים, נאָר אויך אַלס די וועלכע בויען און פאַרויכערן די צוקונפט פון כל בית ישראל, פון גאַנצן אידישן פּאָלק, אויף די יסודות פון תורה און מצוות. דערביי האָט ער אונטערשטראַכן די גרויסע אחריות און גרויסע זכות וואָס דאָס גיט זיי, ספעציעל אין אונזער צייט — ווי דאָס איז צו זען פון זיינע שיחות קודש און זיינע פעולות אין געביט פון חינוך הבנות וכו'.

נאָך מער. אַנווייזענדיג די ריכטונג ווי אויך די פליכטן וואָס מ'דאַרף דורכפירן אין לעבן, האָט ער אויך אונטערשטראַכן די נויטווענדיקייט, אָז די אַלע ענינים און טעטיקייטן זאָלן דורכגעפירט ווערן מיט לעבעדיקייט און שמחה, מיט חסידישער ליכטיקייט און וואַרעמקייט, וואָס דאָס גיט צו אַ גרעסערע מאָס הצלחה אין דער כמות און אין דער איכות פון די פעולות, סיי מצד די וועלכע טוען אין דעם און סיי מצד די פאַר וועמען זיי טוען, וואָרום דאָן ווערן אַלע ענינים געטאָן און אויפגענומען מיט האַרציקייט, לויט ווי אונזערע חכמים זאָגן: דברים היוצאים מן הלב נכנסים אל הלב — האַרציקע ווערטער האָבן אַ האַרציקן אַפּקלאַנג — און גייען ניט פאַרפאַלן, און נאָך אַ נקודה אין דעם, אָז די פעולות וועלכע ווערן געטאָן מיט וואַרעמקייט, לעבעדיקייט און פרייד, גיבן אַ גרעסערע מאָס אינערלעכע באַפרידיקונג צו די טוערס, און דאָס רופט אַרויס באַ זיי אַ פאַרשטאַרקטן רצון צו גיין מחיל אל חיל און מאַכן אַלץ ליכטיקער און ליכטיקער . . .



ביה, לי' לחדש שבט, הוא
ר"ח אדר ראשון,
ה'תשל"ב ברקלין, נ. י.

שלום וברכה!
... בהתחלת התקופה דעשרים שנה ומעלה מעת והסתלקות הילולא של כ"ק
מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו,

של אחרי הסתלקות — בכלל „נקל מאד לתלמידיו (כולל כל הזולכים „בדרך
ישרה אשר הורנו מדרכיו“) לקבל חלקם מבחי' רוח רבם העצמיות כו' ולא זיום
בלבד“ „הואיל ואינה בתוך כלי ולא בבחי' מקום גשמי“.
וכעבור עשרים שנה ומעלה — הרי אמחז"ל דמבן עשרים שנה מוכר בנכסי
אביו (ואמחז"ל: התלמידים קרוים בנים הרב קרוי אב),
וע"פ ביאור רבנו הזקן במחז"ל זה — מובן, אשר מאז מיתוסף בחיות
וברצון ובתענוג ובמעשים טובים הבאים עי"ו,
ה"ו דרישת השעה ושעת הכושר לעשות חשבון צדק מכל הפעולות במשך
העשרים שנה מעת ההסתלקות, פעולות בהתאם לדרישות בעל הילולא בחיים
חיותו בעלמא דין, ובכל שלשת הקווין עליהם העולם

לי' לחדש... ראשון: ראה טושו"ע אה"ע סקכ"ו ס"ו.
דעשרים שנה: יו"ד שבט תש"י — תשל"ב. להעיר מירוש' סוטה פ"א ה"ח.
ההסתלקות: לשון הקדמת — בני הגאון המחבר ז"ל — להשו"ע דאדמו"ר הזקן
בנוגע לפטירתו. ויל"פ עפמשי"כ (בתו"א ס"פ ויקהל) דהמשכה וגילוי בבחי' רוממות נק'
אסתלק. והרי עפמשי"כ באגה"ק (הובא בפנים) לאחרי ההסתלקות מקבלים מבחי' העצמיות
כו'. ועוד שם דיש עוד בחי' שאינה מתלבשת כו' רק כו'.
הילולא: ראה ד"ה להבין ענין לג בעומר (תו"ח ס' שמות). להבין ענין הילולא
דרשב"י, תרע"ח. ועוד.

נקל מאד... גשמי: אגה"ק לאדמו"ר הזקן בי' לסי' זך.
ברך... מדרכיו: שם סי' זך.
אמחז"ל... מוכר: גטין סה, א. ב"ב קנה, א.
ואמחז"ל התלמידים: ספרי ואתחנן ו, ז (הובא בפרש"י שם).
ביאור רבנו הזקן: לקו"ת במדבר (ב, א) ומבאר שם מש"כ בעי"ח שכ"ד (ראה דרושי
הצלם בסופו). וראה ג"כ ביאורו"ז ואוה"ת ר"פ ח"ש בביאור „עשרים שנה“ ובלקו"ת
שה"ש (לה, ג): כ' ר"ת כתר, וכן עשרים הוא גימט' כתר.
בחיות וברצון ובתענוג: ראה לקו"ת (במדבר שם) החכמה תחי' ואח"כ ההעלאה
לרצון העליון, חיי יחידה.

ובמעשים טובים הבאים עי"ו: ראה שם: כל המסתעפים ממנו. ולהעיר אשר תכלית
הכונה הוא שהי' הגילוי דחיי החיים בהחיים העולם" (המשך יו"ט שריה שחל להיות
בשבת ה'תש"י, סיום אות כ).
חשבון צדק: גוסף על שבסיום כל תקופה צ"ל ממארי דחושבנא (בקשעהמ"ט —
בסוף היום. לפני ר"ה — בסוף השנה ועוד) — י"ל דישנה שיכות מיוחדת כיון שקשור
בהסתלקות כו' — עפמשי"כ ברמב"ם יפשפש במעשיו ויחזור בתשובה (הלי' אבל ספי"ג)
— אלא שרשב"י ודכתתי' שרצו שהי' זה באופן ה'יום שמחתי' (לי' פעי"ח שכ"ב פ"ו)
— הי"ו מתוך שמחה (ועי"ד תשו"ע).
הקוין... עומד: אבות פ"א, מ"ב. נתבאר בדי"ה וירא ישראל, תרכ"ו. ובכ"מ.

— עולם כמשמעו ועולם קטן זה האדם —
 עומד : תורה ועבודה (— זו תפלה) וגמילות חסדים (מצות),
 על מנת — להשלים את החסר ולהוסיף בהן מכאן ולהבא.
 מתחיל בעסק בתורה (נגלה וחסידות) — בהקדמת עבודת התפלה — ומסיים
 במעשה המצות, מעשים טובים ומאירים,
 ובכל אלו — מתוך מסירת נפש (הוא הרצון) ומתוך שמחה וחיות ואור
 חסידותיים.
 ויהי רצין שיבוא כנ"ל בפו"מ ובהצלחה רבה ועד שיראו במוחש — בלשון
 בעל ההלילא :
 אשרנו מה טוב חלקנו בעבודת הלב ומה נעים גורלנו בעבודת המוח ומה
 יפה ירושתנו לראות ולהרגיש האלקות בכל דבר ולהשלים הכוונה העליונה לעשות
 לו ית' דירה בתחתונים.

בברכה,

ועולם קטן זה האדם : תנחומא פקודי ג. ת"ז תס"ט (ק, ב).
 בהקדמת עבודת התפלה : טושו"ע או"ח סקנ"ה. ועיין רש"י ד"ה סמוך ברכות (ה),
 (ב) ולקו"ת ברכה (צו, ב) וראה קונטרס התפלה פ"ט. ובכ"מ.
 מעשים טובים ומאירים : ראה תו"א (צ, ג).
 מסירת נפש (הוא הרצון) : תו"א (לו, ב) ובכ"מ. וידוע מא' של „הבעש"ט ז"ע
 דבמקום שהוא הרצון של הנברא שם הוא כולו" (ד"ה רפאני, תרח"ץ. ס' הקונטרסים ע' 818).
 שמחה וחיות ואור : בינה חכ' כתר — כידוע.
 אשרנו . . בתחתונים : סד"ה אשרנו, הי"ש"ת.
 עבודת הלב . . המוח . . האלקות בכל דבר ולהשלים הכוונה : תפלה, תורה, מצות
 — ג' קו"ן — מסירת הרצון.
 ולהשלים הכוונה : ראה אור תורה לה"מ פ' תרומה.
 דירה בתחתונים : ראה תניא פל"ו.



ב"ה, מוצאי ש"ק פ' בשלה.
 אור ליום ראשון פ' יתרו.
 ה'תשל"ב. ברוקלין, נ.י.

לאנ"ש ולכל המתעסקים בהפצת היהדות, התורה
 ומצותי' — בתוככי כל חובבי תורה ומצוה,
 ה' עליהם יחיו

שלום רב וברכה!

בבואנו זה עתה מיום ההילולא של כ"ק מו"ח אדמו"ר —

אשר כמו בכל ענין של זכרון על פי תורתנו תורת חיים ותורת אמת,
 תכלית הכוונה בזה הוא להתעורר בתוכן הענין הנזכר ובפנימיותו, על מנת
 שיעלה ויבוא ויגיע במחשבה דבור ומעשה, והמעשה הוא העיקר, כן הוא,
 כמוכן וגם פשוט, בנוגע ליום הזכרון של הסתלקות כ"ק מו"ח אדמו"ר, אשר
 צריך הוא להביא להתבוננות בפעולותיו בחיים חיותו בעלמא דין ולהסיק
 מסקנות, כל אחד ואחת, בהנוגע למחשבה דבור ומעשה שלו ושלה —

ובאתי בזה להעיר ולהאיר בענין עקרי ונקודה תיכונית, אחת מני
 רבות, מבין פעולותיו של בעל ההילולא, בהן עבד כל ימי חייו ועד למסירת
 נפש ממש,

הוא ענין החינוך על טהרת הקדש של בני ובנות ישראל בכל מקום
 שהם,

אשר בשטח זה במיוחד עבד ללא ליאות בעצמו וציוה על כל אלה
 הנשמעים לקולו, אף פנה בבקשה נפשית לכל מי שתגיע אליו קריאתו —

להתעסק — ובמרץ המתאים — בעניני חינוך על טהרת הקודש בכלל
 ובפרט לחנך את בניהם ואת בנותיהם וכן לחנך את עצמם בחינוך זה, חינוך
 מיוסד על התורה והמצות המגדיר וקובע הנהגת יום-יום וחיי יום-יום.

והי' נאה דורש ונאה מקיים, השתדל בכל עוז ביסוד מוסדות חינוך
 על טהרת הקודש בכל מקום שידו הגיעה, הן מוסדות חינוך לבנים והן
 מוסדות חינוך לבנות, כידוע ומפורסם.

בשלה . . יתרו: להעיר מהמבואר בכ"מ אשר חיבור שני ענינים שונים וגם
 הפכיים (בשלה — ביד חזקה יגרשם, יתרו — שמגדולי אה"ע ומחכמיהם נתגירו)
 אפשרי רק ע"י זה שלמעלה משיהם (ראה תורת הה"מ עה"פ עושה שלום במרומיו
 — הובאה באגה"ק סי"ב, ביאורו"ז ר"פ לך).

אור ליום: ראה מפרשים לפסחים בתחלתה: אור כו'.

זכרון . . הכוונה בזה: ובלשון הכתוב במצות תפלין (שהוקשה כל התורה
 כולה לתפלין): לזכרון גוי למען תהי' תורת ה' גוי (כא יג' ט).

בענין עקרי . . נאה דורש ונאה מקיים: להעיר אשר הבעש"ט חידש בעבודת
 מחנה הצדיקים הנסתרים שיתעסקו בחינוך, להושיב מלמדים בכל ישובי בני"ו וכו' וגם
 בעצמו עסק בחינוך תשב"ר (לקוטי דבורים ח"ג (שפו, ב ואלך) בארוכה).

ושליחותי קא עבדינא — לעורר עוד הפעם את כל אחד ואחת שלמדו תורתו והלכו בדרך אשר הורנו אשר בודאי גם עתה עושים כן, ואת כל אלה הרוצים להסתפח אל נחלתו, וכל חובבי תורה ומצוה — לעשות בכיוון האמור ובמרץ הדרוש, בהתמסרות נפשית וגופנית ועל אחת כמה וכמה בממון, הן בביסוס מוסדות החינוך על טהרת הקודש הקיימים והן ביסוד מוסדות-אלו חדשים בכל מקום שאפשר, וכדרשת חכמינו ז"ל על כגון זה — ה' חפץ למען צדקו יגדיל תורה ויאדיר, ועל כולגה — לחנך את כל בניהם שי' ואת כל בנותיהם תי' במוסדות חינוך על טהרת הקודש.

והנה אמחז"ל זריזין מקדימין למצות ועל אחת כו"כ אשר מוכרחת הוריות בעניני חינוך ובפרט בתקופתנו זו שרבים האורבים ומתנכלים לדור הצעיר לצודו ולמשכו ולקולטו במוסדות חינוך הפכי מחינוך הכשר וכו', וד"ל,

אשר לכן יפה שעה אחת (רגע אחד) קודם בכל הנ"ל.

ובודאי אשר כ"ק מו"ח אדמו"ר מעורר רחמים רבים על כל העושים והמעשים בענינים האמורים למעלה — בכל המצטרך להם ולב"ב שיחיו, ובנקודה הפנימית — לראות רוב נחת אמתי מצאצאיהם שיחיו, מתוך הרחבה בגשמיות וברוחניות גם יחד.

וכיון שנצטוונו להעלות בקודש ובמדה שאדם מודד בה מודדין לו, בטח מזמן לזמן יוסיפו בפעולות האמורות, ויוסיף השי"ת נותן התורה ומצוה המצוה בברכותיו בתוספת מרובה על העיקר מידו המלאה הפתוחה הקדושה והרחבה,

ובזריזות ועד מהרה ירוץ דברו — ברכות ה' ועד לקיום היעוד: אלקים להצילני הוי' לעזרתי חושה.. אלקים חושה לי —

וכדרשת . . ויאדיר: רמב"ם הל' ת"ת ספ"ב, בב"ב (כב, רע"א) הטעם דקנאת סופרים תרבה חכמה, אבל ידוע בכללי הרמב"ם שמביא פסוק שלא נזכר בגמרא באם הוא מבואר יותר, יתרה מזו בהלכה הסמוכה (הל' ת"ת רפ"ג): דוד שנאמר זרעו גוי (וכן הוא בפי' ר' יונה אבות פ"ד מ"ג, אף שבאדר"ג רפמ"א הובא הכתוב שדוד עבדי גשיא להם לעולם, אבל ע"פ חדא"ג שם י"ל שנפק"מ לדינא. — ולע"ע לא מצאתי בפוסקים חילוק זה *). ואכ"מ.

הזריזות: להעיר ממחז"ל (סוטה בסופה): זריזות מביאה לידי כו' קרושה כו', מצאצאיהם: שבכלל זה הם ג"כ בני בנים (שו"ע אדמו"ר הזקן או"ח סמ"ו

סו"א).

אלקים . . חושה לי: תהלים מזמור ע, ב"ו.

חושה . . הגאולה: העילוי דוכו אחישנה — ראה שערי אורה סד"ה יביאו לבוש

מלכות.

(* הוספה משך זמן לאחרי חתימת המכתב:

ולהעיר: כלל הנ"ל ברמב"ם (שמביא פסוק (דרשה) שלא נזכרה בש"ס באם היא מבוארת יותר) — מובא בכ"מ (נסמן ביד מלאכי וכו') ומי יבוא אחריהם, אבל

להחיש את הגאולה האמתית והשלימה ע"י משיח צדקנו ובעגלא דידין.

* * *

והרי כל האמור הוא מעניני פרשיות התורה דימים אלו: פרשת הגאולה והשירה (דקריעת ים סוף) אשר הם (ילדי ישראל) הכירוהו תחילה ועד להכרה מוחשית, וכמש"נ: זה א"ל ואנוהו, מורין אותו באצבע; ופרשת מתן תורה, אשר ניתנה לבית יעקב (אלו הנשים) ולבני ישראל (אלו האנשים) — על ידי ערבות (בלשון חז"ל) — בנינו עורבים אותנו.

בכבוד ובברכה להצלחה רבה בכל האמור

את הגאולה: שהצדקה מקרבת אותה. (וכפרט צדקה לחינוך עטה"ק ותמכין דאורייתא, וראה זח"ג נג, ב). דרגות בזה יל"פ ע"פ משנית בלקוטי לוי יצחק לתניא ע"מ ואילך.

פרשת הגאולה: והרי נאמר כימי צאתך מאמ"צ אראנו נפלאות (מיכה ז, טו) בגאולה מגלותינו זו.

הם . . תחלה: סוטה יא, ב.

זה א"ל ואנוהו: בשלח (טו, ב) וראה אוה"ת להצ"צ בשלח ע' תקל ואילך.

זה . . באצבע: בשמור"ר ספכ"ג: כל אחד ואחד מראה באצבעו ואומר זה גוי, וראה סוטה (ל, סע"ב) עולל כו' ותינוק כו'.

לבית . . האנשים: יתרו (יט, ג) ובמכילתא (הובא בפרש"י) שם.

בנינו עורבים אותנו: שהש"ר עה"פ משכני אחרין נרוצה.

צריך ביאור דכיון שהפסוק שמביא הרמב"ם מבואר יותר — למה לא הובא בש"ס. ובדוחק י"ל ע"פ הכלל דבתראי צריכים לפרש דבריהם יותר, וע"ד מש"כ הרמב"ם עצמו (כהקדמתו לפיה"מ) בנוגע למשנה וברייתא.

אבל עדיין הקושיא במקומה עומדת כשבש"ס מובא פסוק כו' אחר — וכנ"ל. ואפילו את"ל שמצא הרמב"ם מדחז"ל בנוסח אחר מדשלנו והוא ישר בעיניו — הא גופא (שינוי הנוסחאות) דורש ביאור.

וגלפענ"ד בנדו"ד (ב"ב שם) דמושיבין סופר בצד סופר, דיש בפס"ד זה שתי הוראות: בה"ל השגת גבול ובה"ל ת"ת. בנוגע להשגת גבול — עיקר הראי' צ"ל שיש

בזה טובה גדולה לזה שמשגיגים גבולו שדוחה ההיזק והשגת גבולו, ולכן אינו יכול לעכב (כבפרש"י שם) ומותר להשיג (בסגנון אחר — ראי' בנוגע לזה שמשגיגים גבולו); בהל' ת"ת — עיקר הראי' ע"ד גודל הענין דת"ת שלכן מחוייב בזה (ראי' בנוגע למשיג הגבול). והנה בכ"ב קאי הסוגיא בדיני השגת גבול — ולכן הראי' קגאת סופרים תרבה חכמה (של הניזק). ברמב"ם הובא בהל' ת"ת — ולכן הראי' ה' חפץ למען צדקו גוי' ושלכן מחוייבים בזה.

או י"ל: בש"ס מביא הטעם (והסיבה) — להרבות החכמה — ומעצמו מובן הפס"ד, משא"כ בתראי שמפרשים דבריהם (כנ"ל) מפורש הפס"ד (יגדיל תורה ויאדיר). ועד"נ יל"פ גם בפ"י משנה דאבות: באדר"ג מביא הטעם (דנשיאות דוד היא לעולם — וראה רמב"ם הל' מלכים פ"א ה"זח), ברמב"ם — התוצאה והמסובב: זרעו לעולם יהי' וכסאו גוי'.

— וי"ל דבשני המקומות ברמב"ם מרומז גם הטעם: ה' חפץ למען צדקו (שלכן הרבה להם תורה כו' (ועפ"ז מובן זה שהרמב"ם מביא גם תיבות אלו, אף דלכאורה די בסיומו יגדיל תורה ויאדיר)), זרעו גוי' כסאו (דדוד).

ומתחרתא כבתרייתא — שה"ז לשון הכלל שמבואר יותר. וק"ל.

דרך אנב: ברמב"ם שם (רפ"ג) מביא כתוב אחר (מהמובא באדר"ג) גם בנוגע לכתר תורה — אבל אינו שייך לנדו"ד, כי באדר"ג מדובר במעלת כתר תורה בנוגע לעמלה של תורה כו', משא"כ ברמב"ם — שמונח ועומד ומוכן כו' (בהמשך לההלכה שלפני — שמדובר בתינוקות כו', שאין שייך בהם עדיין עמלה של תורה וצמאון דתורה — שבאדר"ג) ובכאו"א ראי' בענינו.

שאלוני על אשר ציינת אבות פ"ד מ"ג — והוא ע"פ חלוקת המשניות שסידר אדמו"ר הוקן בסידורו (שכמה שינויים בה לגבי כמה דפוסי משניות — וכפי שהעיר בשער הכולל על הסידור). ומלבד שחייב אדם לומר בלשון רבו הרי גם לדינא נפק"מ במנין המשנות — ראה טושו"ע אה"ע סל"ח סכ"ו. ולהעיר ממשנה כלאים (פ"ז) משנה אחת מסומנת בשנים זה, וראה הו"ן עשיר שם, ובתוס' אנשי שם שם.



ב"ה, מוצאי שבת קדש פ' שקלים,
 אור ליום ראשון פ' תרומה,
 ה'תשל"ב. ברקלין, נ.י.

לאנ"ש ובפרט לכל המשתייכים לכ"ק מו"ח
 אדמו"ר ההולכים בדרכיו ובאורחותיו, בתוכני
 כל חובבי תורה ומצוה,
 ה' עליהם יחיו

שלום רב וברכה!

נוסף על המכתב הכללי דשבועיים שלפני זה ובהמשך לתוכנו, הנני פונה
 בזה לכל אחד ואחת מאנ"ש יחיו, אשר הי' הדבור של חיבה מצוי בין כ"ק
 מו"ח אדמו"ר ובינם ולמדו תורתו והלכו בדרכיו ובאורחותיו, אשר, כאמור,
 גם עתה בודאי עושים כן.

ובפרט עתה בבואנו מיום סגולה, יום ההילולא של כ"ק מו"ח אדמו"ר,

בפני' ובקשה פנימית להתעורר בהתעוררות אמתית ובמרץ הדרוש
 לבסס את מוסדות חינוך שנתייסדו על ידו בחיים חיותו בעלמא דין, לרבות
 המוסדות חינוך שנתייסדו לאחר מכן על שמו ומתנהלים ברוחו ועל פי
 הוראותיו, לבסס אותם ככל הדרוש ויותר, במסירה ונתניה נפשית, ואין צריך
 לומר בטרחה גופנית, ועל אחת כמה וכמה בממונם, ולהוסיף עליהם מוסדות
 חינוך חדשים כמוהם בכל מקום שאפשר, ולבססם ולהגדילם ולהאדירם.
 ובודאי יחנכו את כל בניהם שי' ואת כל בנותיהם תי' במוסדות אלו —
 ברוחו ועל פי תורתו והוראותיו של כ"ק מו"ח אדמו"ר.

מובן שאין בזה פגיעה ח"ו בהיוקר והחשיבות של מוסדות חינוך על
 טהרת הקודש של כל אחינו בני ישראל, אבל כחובת התלמיד לרבו (חובה
 שהיא זכות ונח"ר להרב) — על כל אחד ואחת מאנ"ש — נוסף על הפעולות
 לטובת עניני מוסדות חינוך על טהרת הקודש בכלל — להתאמץ בפרט
 בביסוס מוסדות כ"ק מו"ח אדמו"ר ולהרחיבם ולחנך את בניהם ובנותיהם
 במוסדות אלו,

אשר בודאי יצליחו בחינוכם בהם ויגדלו בהם וילכו מחיל אל חיל,

וישפיעו בכל זה בסביבתם, אשר מהם יראו וכן יעשו הקרובים
 והידידים וגם הרחוקים לעת עתה.

וכ"ז בוריוות כו' — כמבואר במכתב הנ"ל וזריוות מביאה לידי כו'
 קדושה כו'.

וכבקשת והפצרת כ"ק מו"ח אדמו"ר כמה פעמים במשך חיים חיותו בעלמא דין — כידוע ומפורסם.

ובודאי אשר כ"ק מו"ח אדמו"ר יעורר רחמים רבים על כל העושים והמעשים בכיוון האמור, בכל המצטרך להם ולבני ביתם שיחיו, ובנקודה הפנימית — לראות רב נחת חסידותי אמתי מכל בניהם ובנותיהם שיחיו.

ובהתאם להציווי דמעלין בקודש ובזריות, יזדרזו ויוסיפו בפעולות האמורות וכל המוסיף מוסיפין לו בתוספת מרובה על העיקר, מיד ה' המלאה הפתוחה הקדושה והרחבה — ובזריות ועד מהרה ירוץ דברו.

בכבוד ובברכה להצלחה רבה בכל
האמור



ב ש ל ח

... בתרגום יונתן על פרשתנו, מסופר אשר במטה האלקים שהי' ביד משה, הי' חקוק שמא רבא, שלשה אבות, שש אמהות, י"ב שבטים ועשר מכות.

גם בפרשיות שלפני זה מוזכר כמה פעמים בתורה מטה האלקים, אבל פרטי הדברים שהיו בו, הביא התרגום בפרשה זו דוקא. ומוכח מזה, ששייכים לקריעת ים סוף דוקא.

מ"ש הת"י שהיו חקוקים בו שש אמהות, אינו מובן, שהרי ארז"ל: אין קורין אבות אלא לשלשה ואין קורין אמהות אלא לארבע, ומדוע חקוק במטה כל שש האמהות?

ויובן זה בהקדים ענין קריעת ים סוף, שאמרו רז"ל שנקרע ל"ב גזרים כנגד י"ב שבטים, דלכאורה, הרי יכולים היו כל ישראל לעבור בגזר אחד? והענין בקיצור: מבואר בחסידות בדרושי קי"ס, שענין קי"ס ברוחניות הוא בכדי שתהי' פעולה בעולמות התחתונים, בבי"ע, ששם הכלל מתחלק לכמה פרטים. ולזה מגיעים ע"י עבודה פרטית דוקא. בעבודה כללית, אף שפועלים על ידה גילוי הנשמה, ריבוי אור, אבל הפעולה מזה בהעולם — אינה בירור העולם כ"א ביטולו. בכדי לפעול בירור בהעולם, שהעולם כמו שהוא במציאותו הי' כלי לאלקות, צריכה להיות עבודה פרטית דוקא, לברר ולתקן את פרטי העולם. ולכן נקרע הים ל"ב גזרים פרטיים. כל שבט ושבט באופן עבודתו הוא.

מההפרש בין האבות להשבטים הוא — שהאבות הם כללים והשבטים — פרטים. האבות הורישו והמשיכו מעין אופן עבודתם בכל אחד ואחד מישראל, משא"כ השבטים הם פרטיים, ויש לך אדם שאין בו כלל בחי' ראובן או שמעון וכו'.

ומכיון שקי"ס ענינה הוא עבודה פרטית, י"ב שבטים, לכן נחקקו במטה, שע"י נקרע הים, גם י"ב שבטים וכל השש אמהות, גם בלהה וזלפה. וכמו שבפשטות התחלקות השבטים הוא ע"י האמהות רחל ולאה בלהה וזלפה. ובוזה יובן גם מ"ש בלקוטי תורה להאר"ז עה"פ ארץ אשר אבני' ברזל, דברז"ל ר"ת בלהה רחל זלפה לאה, ולכאורה אינו מובן, והרי הדי' אמהות הן שרה רבקה רחל ולאה ולמה מונה כאן בלהה וזלפה ולא שרה

(1) ברכות טז, ב.

(2) ראה תורה אור ר"פ וארא.

ורבקה? ועפ"י הנ"ל מובן, כי ענינה של הארץ אשר אבני' גו' ארץ ישראל — הוא עבודה פרטית דוקא, ולכן נחלקה א"י לשבטים, ולכן גם באמהות של השבטים — מונה ברז"ל דוקא.

ואף שלכאורה עבודה פרטית היא עבודה נמוכה, כי הכלל הוא, כלשון הגמ' בהנוגע לאבות, חשיבי מהפרט —

ממטה משה רבנו למדים אנו אשר לא כן הוא. באותו מטה היו חקוקות בו השש אמהות והי"ב שבטים, עד גם להעשר מכות שהיא עבודה נמוכה עוד יותר, במצרים ערות הארץ, ובאותו המטה עצמו דוקא הי' חקוק גם שמא רבא, שהוא שם המיוחד מכל הז' שמות שאין נמחקים, שם העצם. כי העצם ישנו בכל הפרטים, עד גם לפרט היותר נמוך, וכנ"ל שכשאתה תופס במקצת העצם אתה תופס בכולו.

* * *

ההוראה מזה בנוגע לעבודתנו היא:

ישנם המדמים ואומרים שענינם והעיקר הוא — לפעול גדולות ונצורות, לחולל מהפכה, לתקן הכלל כולו בבת אחת, להרעיש עולמות וכו'. בתיקון ענינים פרטים אין כדאי להם — לדעתם — להשקיע כחות נעלים שלהם. ועל זה באה ההוראה, שהתכלית היא — עבודה פרטית ובענינים פרטים דוקא, ובזה נמצא העצם.

הוראה זו נוגעת ביותר להרבנים, מדריכי עם ישראל. ישנם רבנים האומרים אשר תפקידם ועסקם הוא אך ורק ענינים הכי גדולים: ב"נאומים" לפני בני קהלתם בתורה — לתרץ ולבאר סוגיות חמורות כבנגעים ואהלות. בעבודת השם — חקירות כלליות דוקא המקיפות כל דת משה וישראל. בגמ"ח — איך אפשר לתקן כל העולם כולו ע"י משטר צדק ויושר וכו'. ומזה להוויות העולם — צריך הנאום להיות אודות הכרח משטר דימוקרטי בכל מרחבי תבל, הפצצה האטומית, פגישת מנהיגי הממלכות וכדומה.

אמנם, בנוגע להלכות שבת ומוקצה, כשרות המאכלים, טהרת המשפחה, ברכות הנהנין והדומה לזה — דברים "פשוטים" כאלו אינם לפי ערך גדולתם. זהו שייך להשמש או לכל היותר — להאסיסטעטנראַביי. כי רב גדול עליו לדבר אך ורק בענינים העומדים ברומו של כל העולם הזה, ולהרעיש את כל העתונות בחידושיהם, וכמובן — דוקא בעמוד הראשון של העתון.

ההוראה הנ"ל מדגישה, ומקרא מלא הוא: לא ברעש ה', בענינים "פשוטים" דוקא, בקול דממה דקה, לבאר להעם את ההלכות הנצרכות בכל יום ויום — תמן קא אתי מלכא.

וזהו ג"כ מתוכן יסוד העיקרי של תורת הבעש"ט — השגחה פרטית. השגחתו של הקב"ה אינה רק על ענינים כללים דוקא, כללות קיום המין וכו',

אלא גם על ענינים פרטים. לא רק על ענינים „נעלים” אלא גם על ענינים „פחותי הערך”, ואם הקב"ה מתעניין ומשגיח גם על פרט קטן ביותר, הרי דיו לעבד שיהי' כרבו, אשר גם הוא יתעניין בענינים פרטיים.

* * *

והנהגות האמורות דוקא, הם הן שיקרבו קץ גלותינו ויביאו גאולה האמתית, גאולה שאין אחרי' גלות, כי תקוים הבקשה הציווי וההבטחה יפוצו מעינותיך חוצה וקאתי מר — משיח צדקנו.

(משיחת יו"ד שבט ה'תש"כ)



ב"ה, ו' שבט ה'תשח"י

. . . דער סיום פון דער שירה — וואָס אַלעס גייט דאָך לויטן סיום — איז די שירה פון מרים הנביאה. אָן די שירה פון מרים וואָלט די שירה פון משה רבינו ניט געווען פאַלקאַם. די שירה פון מרים בשמחה און כל הנשים פאַרפאַלקאַמט דעם אזי שיר משה ובני ישראל.

דערמיט גיט די תורה הקדושה אָן אַנווייזונג פאַר די אידישע פרויען פון אַלע דורות, אַז די אידישע פרוי האָט אַ גרויסע פאַראַנטוואָרטלעכקייט און זכות אין די הייליקסטע מאַמענטן און וויכטיקסטע געשעענישן אין דער געשיכטע פון אונזער פאַלק.

קריעת ים־סוף איז געווען אַ צוגרייטונג צו קבלת התורה און צו דער ג־טלעכער אַנטפלעקונג ביים באַרג סיני. די אידישע פרויען האָבן געהאַט אַ וויכטיגען חלק אין דער צוגרייטונג.

אויך היינט שטייען מיר אויפן וועג צו דער ג־טלעכער אַנטפלעקונג, על ידי משיח צדקנו במהרה בימינו. די צוגרייטונג דערצו איז דורך תורה און מצוות און פנימיות התורה אין דער באַלויכטונג פון תורת החסידות. פאַר דעם צוועק איז געגרינדעט געוואָרן ישיבת תומכי־תמימים ליובאַוויטש און איז איבערגעפלאַנצט געוואָרן אין אַמעריקא דורך כ"ק מו"ח אדמו"ר, וועמענס יום הילולא קומט אויך אויס די וואָך . . .



ב"ה, ד' בשלח, יו"ד שבט, ה'תשל"ב

. . . כדאי צו דערמאנען די באקאנטע שיחה פון אַלטן רבי'ן, בעל התניא והשולחן ערוך, אין צוזאַמענהאַנג מיט דער סדרה פון דער היינטיגער וואָך: כאָטש די סדרה אַנטהאַלט צוויי שירות — די שירה וואָס משה רבנו האָט געזונגען מיט די אידן, און די שירה פון מרים הנביאה מיט די פרויען — איז אָבער פאַר דער הפטרה אויסגעקליבן געוואָרן דוקא אַ שירה פון אַ פרוי — די שירה פון דבורה הנביאה.

דערמיט ווערט אונטערגעשטראַכן, אַז עס זיינען פאַראַן ענינים און געביטן אין אידישן לעבן, אין וועלכע די אידישע פרוי האָט אַ ספעציעלע און גאָר וויכטיגע שליחות און אויפגאַבע.

אייער פון די דאָזיגע געביטן איז די אָנפירונג און פאַרזיכערונג פון דער אידישער היים, אַז עס זאָל זיין אַ אידישע היים אין פולסטן זין פון וואָרט, דורכגעדרונגען מיט דער ליכטיקייט און וואַרעמקייט פון תורה און מצוות.

דאָס ווערט ווייטער אָנגעדייטעט אין דער היינטיגער סדרה און הפטרה, ווען מען נעמט אין אַכט די אומשטענדן וועלכע האָבן אַרויסגערופן די דערמאָנטע שירות:

אין דער סדרה רעדט זיך פון דער צייט ווען אידן זיינען געווען אין מדבר אויפן וועג איינצונעמען ארץ־ישראל און אויסקעמפן אַ היים פאַר זיך. אין דעם פאַל זיינען די מענער געגאַנגען בראש, און די שירה פון משה רבנו פאַרנעמט דעם אויבן־אָן. אין דער הפטרה רעדט זיך ווען אידן זיינען שוין געווען אין ארץ ישראל און מ'האַט געדאַרפט זאָרגן צו באַשיצן און אויפצו־האַלטן די אידישע היים — דאָ איז דבורה הנביאה געגאַנגען בראש, און ברק בן אבינועם איז געווען טפל צו איר.

און אַזוי אין אַלע צייטן און דורות פאַרנעמט די אידישע פרוי דעם הויפט אָרט אין אויפהאַלטן און פאַרזיכערן די יסודות פון דער אידישער היים, וואָס דעריבער ווערט זי אָנגערופן עקרת הבית. . .



חמשה עשר בשבט

. . . וגם מענין יומא דפגרא דחדש זה הוא יום ראש השנה לאילנות, הרבה יש ללמוד מזה, כי האדם השם לבו לכל הנעשה מסביב לו, הרי מכל דבר ודבר יוסיף חכמה על חכמתו, בהנהגה שבינו אדם למקום ובין אדם לחברו, ולא דוקא ממחזה בלתי רגיל, אלא אפילו מענינים המצויים ביותר, וכמו אילן צומח, כמה הוראות בחיי היום יומיים של האדם יש להבין.

ואעיר בזה על אחדים מהם, והם :

רוב מין הצומח ובפרט האילנות מצורפים מחלקים רבים הנכללים בכלל בשלשה: שרש, גוף האילן (גזע, ענפים, עלים), פירות (קליפה, הפרי עצמו, גרעינים).

מהחילוק אשר ביניהם: השרש — נעלם הוא מעין הרואה, אבל עיקר חיות האילן על ידו נמצא (אף שגם ע"י העלים שואפים האילנות מן האויר חומרים המוכרחים לחייהם, וכן קולטים החום מקרני השמש וכיו"ב), עוד זאת אשר דוקא ע"י השרש עומד האילן על עמדו ואם שרשיו חזקים לא יירא מכל רוחות המנשבות שיעקרו אותו.

גוף האילן — הוא רוב המכריע של בנין האילן, מזמן לזמן מוסיף הוא בעובי בענפים ובעלים, עד שעל ידו — ובפרט ע"י גזע האילן — יודעו שנות האילן.

אבל תכלית שלמות האילן הוא בעשותו פירות, ובפרט שע"י הגרעין שבהפרי הוא מזריע וזרעו להצמיח אילנות חדשים דור אחר דור.

והנה האדם עץ השדה, היינו אשר בכמה פרטים דומה האדם למה שנראה באילן ועץ השדה ואפילו בחייו הרוחניים. וגם הם, בכללותם, נחלקים לשלשה:

השרש — היא האמונה, אשר על ידה הוא קשורו עם מקום ומקור חיותו, הוא הבורא יתברך, ואף כשגדל בחכמה תורה ומצוות חיותו נמשך לו על ידי אמונתו בד', דתו ותורתו.

גזע וגוף האילן — הם הם לימוד התורה וקיום המצוות ומעשים טובים (רמ"ח מ"ע כנגד רמ"ח איברים ושס"ה מל"ת כנגד שס"ה גידין) אשר הם צריכים להיות רוב בנין ורוב מנין של מעשי האדם ופעולותיו, וע"פ רוב המצוות וגדלו בתורה ניכרו ימי שנות חיי האדם, היינו חיים מלאים תוכן של חכמה ומעשה.

פירות — תכלית שלמות האדם הוא, כאשר, נוסף ע"ז שהוא מקיים כל המוטל עליו בינו לבין עצמו, הנה משפיע הוא על חבריו והסביבה שלו שיהיו גם הם אילנות (אנשים) בעלי שרשים (עקרי האמונה) גזע וענפים (תורה ומעשים טובים) ונושאי פירות (מזכה את הרבים).

המורם מכל הנ"ל: שרש האדם ועיקרו — היא האמונה תמימה, חלישות באמונה מעמידה בסכנה קיום חייו הרוחניים של אדם גדול אפילו.

רוב מנין ורוב בנין האדם — הם מעשיו הטובים ההולכים ומתרבים מיום ליום.

אבל שלימות האדם הוא נושא פירות — היינו כשהוא משפיע על הרבים ומזכה אותם להיות גם הם ממלאים את תפקידם ומטרת בריאתם, אשר אז פעולתו עושה פירות ופירות פירותיהן דור אחר דור וזכות זה תלוי בו.

(ממכתב כ"ז שבט, תש"ד)



ב"ה

. . . אמר הכתוב כי האדם עץ השדה, כרם ה' צבאות בית ישראל. והפירות הם הילדים, כבנים כבנות, ומה גדולה אחריות המנהיגו — הגנן אשר בידו מסר בעל הכרם את כרמו, שלכן אמרו רז"ל שלימוד הילדים נקרא מלאכת ד', ומה גדל זכותו אשר מנהו ד' לנוטר כרמו. ורואין אנו אשר כל הטבה, ואפילו קטנה, בגרעין, גורמת יפוי ושבח רב באילן הצומח ממנו.

(ממכתב י"א שבט, תשנ"ה)



ב"ה ערב ט"ו בשבט, תשכ"ה

ילדים יקרים שי'

קבלתי בשמחה את הציורים שלכם עם מכתב המורה והגנת שלכם . .

הציורים והמכתב הגיעו לידי לפני ההילולא (יאָרצייט) של כ"ק מו"ח אדמו"ר, והמענה שלי נכתב ערב ט"ו בשבט, ראש השנה לאילנות. והרי גם בציורכם ראיתי ילדים וילדות ואילנות ופרחים. ולקשר את כל הענינים האלה, אזכיר לכם החיבה והאהבה היתרה שרחש כ"ק מו"ח הרבי לכל בני ובנות ישראל, הגדולים עם הקטנים, ובפרט הקטנים אשר דאג לחינוכם ולטובתם בכל מקום שהם, ובכל ילד וילדה ראה שתיל העתיד לגדול ולהיות עץ־פרי הדר נושא פירות טובים ונחמדים. אמנם דבר זה תלוי ברצונם ועבודתם של הילד והילדה, והמשל לזה הוא האילן, כשנוטעים גרעין או שתיל רך, צריך לשמור עליו מעשבים רעים וכל מיני מזיקים, ולהספיק לו מים וכולי, עד אשר יגדל ויהי' לאילן נושא פירות טובים. והוא הדבר בכל ילד וילדה, אשר אמר השם יתברך על ידי נביאו שהם „נצר מטעי מעשה ידי להתפאר“. והנה הבורא יתברך נטע בתוכם נשמה קדושה, חלק אלוהים ממעל ממש, ועליכם לשמור „גרעין“ אלוהים זה מעשבים רעים ומזיקים, זאת אומרת מחברים בלתי הגונים, ולהספיק לו מים חיים, ואין מים אלא תורה, תורת חיים, ומצוותי' שחיים הם לעושיהם, ואזי יתן ויחזור ויתן לכם השם יתברך ברכתו שתצליחו להיות „אילנות“ נושאי פירות טובים ומשובחים, לשמחת הוריים ומוריים ולגאון ולתפארת עמנו, עם בני ישראל . . .



ב"ה, ד' שבט, ה'תשכ"ה

. . . ווי באַקאַנט, זאָגט די תורה, אַז דער מענטש איז גלייך צו אַ בוים (האדם עץ השדה), וואָס דערמיט גיט אונז די תורה אַ וויכטיגע לערע און אַנווייזונג; ספּעציעל אין דעם געביט פון חינוך.

ווען דער בוים איז יונג, נאַכמער — ווען ער איז נאָך אין דער פאַרם פון אַ גרעין, אַ קערנדל, דאָן איז יעדע גוטע באַהאַנדלונג, ווי קליין און מינדערווערטיג זי זאָל זיך אויסווייזן, אַ זאָך וואָס ווערט מיט דער צייט פאַרגרעסערט אויף אַ פילפאַכיגען אופן, און די פולע רעזולטאַטן קומען צום אויסדרוק אין דעם דערוואַקסענעם בוים און אין די פרוכט וואָס ער טראָגט.

דאָס גלייכן איז די פרטיות'דיגע ווירקונג אויף אַ קינד, אפילו אין אַ פעולה וואָס קאָן זיך אויסווייזן אויפן מאַמענט אַלס גאָר אַ קליינע, אַזוי אַז מען נעמט איבערטראַכטן אויב עס איז גאָר כדאי צו לעגען מי און ענערגיע אויף דעם — קען אַבער אויך די "קליינע" פעולה פאַרוואַנדלט ווערן אין אַן אויסערגעוויינלעך גרויסע און דויערנדע השפעה אין דער טאַג-טעגלעכער הנהגה על פי תורה ומצוות. און ווי חכמינו ז"ל זאָגן, אַז די אמת'ע פירות זיינען די מצוות (מאי פירי — מצוות). דעריבער איז יעדע אַנשטרענגונג באַרעכטיגט אין דעם געביט פון חינוך, וואָרום דאָ האַנדלט זיך וועגן די גאַנצע צוקונפט פון דעם תלמיד און זיין לעבנס-לענגלעכע טובה . . .



כל הנ"ל צ"ל מתוך שמחה וטוב לבב⁶, ובפרט שההתחלה היא בחמשה עשר בשבט, יום שאסור בתענית⁷; ואין אומרים בו תחנון⁸. היינו שביום זה פועלים כל הענינים ע"י שמחה (ע"ד שמחת ר"ח ור"ה דשלשת ר"ה שבמשנה תחלת ר"ה — שר"ה לאילן דמיא להו, שלכן אסור בתענית⁹) וש"לילת התענית והתחנון.

ובטח יהי פירות טובות ותומי — וע"ד מש"נ לעת"ל¹⁰ ונגש חורש בקור צר ודורך ענבים במושך הזרע וכדו"ל בזה¹¹, שכבר הי' לעולמים וכמרו"ל¹² בפ"י הלוך ילך ובכה גו' נושא אלו-מותיו — שבו ביום ראו פירות, לפי שההתחלה היתה באופן דהזורעים בדמעה¹³ "ילך ובכה" — כן תהי' לנו שנוכה בקרוב ממש לההשגות הנפלאות דג"ל עיני ואביטה נפלאות מתורתך¹⁴.

— בודאי כא"א יפרסם את כהנ"ל בכל מקום שידו מגעת, בכל מדינה ומדינה ובכל העולם כולו.

(משיחת ט"ו בשבט, ה'תשל"א)

... עכשיו הזמן שצריכים "לכבוש" העולם ע"י יגיעה והוספה ביתר שאת וביתר עז בלימוד התורה. הוספה זו, צריכה להיות גם אצל הבעלי עסקים, דאף שעפ"י דין ישנם שיעורים קבועים בכמות הזמן שצריכים ללמוד; הרי נוסף ע"ז שבשעות אלו שהם צריכים ללמוד, עליהם להוסיף באיכות, בעיון ויגיעה וכו' — הנה צריכים הם "לגזול" גם משעות העסק ולנצלם ללימוד התורה.

ומכ"ש שהוספה זו צריכה להיות אצל יושבי אהל בכלל ואצל תלמידי הישיבות בפרט, ועאכ"כ אצל תלמידי ישיבות תומכי תמימים, שהרי תפקידם הוא שיהיו "נרות להאיר" — לכן צריכים הם להיות דוגמא חי' שמהם ילמדו תלמידי שאר הישיבות, ועד שגם הבעלי עסקים ילמדו מהם להוסיף בלימוד התורה כפי יכלתם הם.

ושייכות מיוחדת בזה לחמשה עשר בשבט, ר"ה לאילנות, עפ"י המבואר בתענית: דמש"נ כי האדם עץ השדה מדבר בת"ח שנמשל לאילן, והרי בפירות האילן ניכר ביותר מ"ש"י "הזורעים בדמעה ברנה יקצורו הלוך ילך ובכה נושא משך הזרע בא יבא ברנה נושא אלומותיו", היינו שצ"ל יגיעה רבה וזמן רב עד שבאים הפירות — כמרו"כ הוא בלימוד התורה שצ"ל "יגיעת" כדי שיהי' "ומצאת"י, עמ"לים (דוקא) בתורה¹⁵.

- (6) שבת ל, ב.
- (7) שו"ע או"ח סי' תקעב ס"ב.
- (8) שם סי' קלא ס"ו.
- (9) הגמיי' ה"ל שופר רס"א.
- (10) עמוס ט, יג.
- (11) ויק"ר פי"ז, ד.
- (12) תענית ה, א.
- (13) תהלים קיט, יח, וראה רמב"ם בהק' דתחו לפיה"מ ד"ה אח"כ ראה להסתפק.

- (1) ה"ל ת"ת לאדמוה"ז פ"ג.
- (2) ז, א.
- (3) תהלים קכו, ה"ו.
- (4) מגילה ו, ב.
- (5) ספרא ק"פ בחוקותי.

יתרו

ב"ה, יום ד' לסדר ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש, ה'תש"ל

... די עשרת הדברות, אין וועלכע עס זיינען איינגעוואַרצלט די גאַנצע תרי"ג מצוות פון דער תורה, הויבן זיך אָן מיט מצוות שבין אדם למקום און ענדיגען זיך מיט מצוות שבין אדם לחברו. דאָס אונטערשטרייכט, אַז אפילו די סאַמע עלעמענטאַרסטע באַגריפן פון מאַראַל און עטיק קענען האָבן אַ ווערט און אַ קיום נאָר דאָן, ווען זיי זיינען באַגרינדעט אויף אנכי ה' אלקיך און לא יהי' לך אלקים אחרים.

דער גאַנג פון דער אַלגעמיינער געשיכטע פון דער מענטשהייט האָט כסדר באַוויזן, אַז מענטשן און פעלקער קענען ניט פראַגרעסירן ווען די געזעצן פון מאַראַל און עטיק זיינען ניט באַגרינדעט אויף דעם יסוד פון אמונה אין בורא עולם, נאָר אויף דעם מענטשלעכן שכל אַליין, און קענען דעריבער געענדערט און צוגעפאַסט ווערן צו די אומגעצוימטע נייגונגען פון דער צייט. דער מצב פון דער היינטיגער וועלט איז דער בעסטער באַוויזן אויף דעם.

אין אידישן לעבן, בפרט, קען ניט זיין אַן אַפגעזונדערטקייט צווישן די מצוות פון בין אדם לחברו און די מצוות פון בין אדם למקום. די אחדות פון דער אידישער אמונה אין ה' אחד, און די אחדות פון אידישן פאָלק, גוי אחד בארץ, דאַרף דורכדרינגען יעדן אידן אין אַלע פרטים פון טאַג-טעגלעכן לעבן, אַזוי אַז עס ווערט געשאַפן אַ האַרמאָנישע אייניקייט צווישן די מאַטעריעלע און גייסטיגע ענינים אין דער טאַג-טעגלעכער הנהגה, וואו רוחניות און קדושה איז דער הערשנדער און דעצידירנדער פאַקטאָר.

און אַזוי ווי די דערציאונג פון אַ קינד אין דעם געביט פון בין אדם לחברו — צו האָבן גוטע באַציאונגען צו זיינע חברים, כבוד פאַר עלטערן און עלטערע, אד"ג — מוז זיך אָנהויבן פון קינדווייז אָן, וואָס אין דעם זיינען דאָך אַלע מודה, אַזוי מוז מען אַ אידיש קינד דערציען אין גייסט פון תורה און מצוות פון קינדווייז אָן, וואָס דאָן איז דאָס אַן אמת'ער און גאַנצער חינוך, אַ תורה חינוך, אין איינקלאַנג מיט דער אָנזויזונג פון החכם מכל אדם: חנוך לנער על פי דרכו, גם כי יזקין לא יסור ממנה — „דערצי דעם אינגל אויף זיין וועג, אפילו ווען ער וועט אַלט ווערן, וועט ער זיך ניט אַפקערן דערפון“ (משלי כב, ו) ...



ב"ה יום ה' לסדר כל אשר דבר ה' נעשה, תשכ"ד.
ברוקלין, נ. י.

. . . וכיון שההמשך יהי' ביום שבת־קדש פ' יתרו הבע"ל אשר נקודתה היא מתן תורתנו, תורת חיים, וההמשך לאחר זה בהתחלת פ' ואלה המשפטים, וידועים דברי רבנו הזקן בעל התניא (פוסק בנסתר דתורה) והשלחן ערוך (פוסק בנגלה דתורה) אשר על בני ישראל ללמד מפרשת השבוע הוראות בעיני השבוע,

יהי רצון אשר תמיד יהי' לנגד עיניך אחד מעקרי הלימודים מפרשיות האמורות, הוא :

כי לי בני ישראל עבדים — אומר הקב"ה — ולא עבדים לעבדים, שלכן אסור לאיש הישראלי לומר אהבתי כו', אשר נרמזו בזה כל עיני עולם הזה, שלא להיות מאלו אשר מפני תאוותם לעיני העולם נעשים עבדים ומשועבדים להיצר ועיניו,

אלא לזכור תמיד אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים, להיות בן חורין אמתי, וכהוראת חכמינו ז"ל: אין לך בן חורין אלא מי שעוסק ב(תלמוד) תורה, שהלימוד מביא לידי מעשה — קיום המצוות . . .



ב"ה, טו"ב בשבט, ה'תשכ"ה

. . . די תורה הקדושה, וואָס איז אַ נצחיות־דיגע, אַנטהאַלט אַנווייזונגען אין צוזאַמענהאַנג מיט אַלע געשעענישן, אין אַלע צייטן; ספּעציעל אַ גע־שעעניש וואָס איז דירעקט פאַרבונדן מיט תורה . . .

די פייערונג קומט היי־יאָר פאַר אין דעם טאָג ווען מען הויבט אָן צו לייענען די פרשה משפּטים („געזעצן“), וועלכע הויבט זיך אָן מיט די געזעצן פון בין אדם לחבירו, צווישן מענטש און מענטש. אָבער די פרשה משפּטים קומט באַלד נאָך פרשת יתרו, די סדרה פון מתן־תורה, מיט די עשרת הדברות, וועלכע הויבן זיך אָן מיט אנכי ה' אלקיך; און די סדרה ענדיגט זיך מיט אָן ענין פון מזבח, וואָס האָט צו טאָן מיט בין אדם למקום — אין די ראַמען פון פליכטן פון מענטש צו ג"ט. און ווי אוינזערע חכמים זכרונם לברכה באַמערקן אויף דעם: „דערפאַר קומט די פרשה פון דינים באַלד נאָך דער פרשה פון מזבח, כדי צו ווייזן אָן די סנהדרין דאַרפֿן זיין נאָענט צום מקדש (מזבח)“.

אין דאָס אויבנדערמאָנטע ווערט אונטערשטראַכן, אין פאַרשידענע
און טיפּזיניגע אופנים, דער גרונט־געדאַנק, אַז —

ווען עס קומט צו דער פּראָגע פון איינשטעלן גוטע און
ישר'דיגע באַציאונגען צווישן מענטש און מענטש און צווישן פּאָלק
און פּאָלק, איז ווייט ניט גענוג צו פאַרלאָזן זיך אויף „איינגעבאַרענע“
געפילן פון יושר און גערעכטיקייט; ווי די ביטערע דערפאַרונג
האַט דאָס ליידער אָפט באַשטעטיגט.

בלויז דאָן קען עטיק און יושר האָבן אַ קיום אין טאַג־
טעגלעכן צוזאַמענלעבן פון מענטשן און פעלקער — אויב די עטישע
און מאַראַלישע געזעצן שטיצן זיך אויף איבער־מענטשלעכע יסודות,
ד.ה. אויף דעם יסוד פון קדושה וואָס איז פאַרבונדן מיט דעם
באַשעפּער פון דער וועלט, וועלכער איז אויך דער באַשעפּער פונם
מענטשן.

ווייל בלויז דער באַשעפּער אַליין ווייס גרינטלעך די מענטש־
לעכע גאַטור, מיט אַלע אירע שוואַכקייטן; דעריבער האָט בלויז
דער באַשעפּער געקענט שאַפן די אמת'ע און דויערהאַפטע עטישע
און מאַראַלישע געזעצן פאַר דער מענטשהייט, פאַר דעם יחיד ווי
פאַר דעם כלל; און די דאָזיגע גיטלעכע געזעצן זיינען פאַרפליכטענד
אויף אַלעמען אַן אויסנאַם, אומעטום און אין אַלע צייטן.

אין ליכט פון דאָס אויבנגעזאָגטע, קען מען בעסער אַפּשאַצן די
לעבנסנויטווענדיקייט פון ישיבות בכלל, און ליובאַוויטשער ישיבות בפרט.

פאַרביי איז די צייט, ווען מען האָט געמיינט, אַז צו פאַרטיפן זיך
אין גמרא, מוסר, און חסידות איז אַ נויטווענדיקייט פאַר אַ רב, אַ שוחט,
אד"ג, אַבער דער דורלשניטלעכער איד, דער „בעל־הבית“, דאַרף דאָס ניט
האַבן. אין דער איצטיגער צייט, און איצטיגער סביבה, איז געוואָרן גאַנץ
קלאַר, אַז צו פאַרטיפן זיך אין תורה און אַנזאַפן זיך מיט דער יראת־שמים־
אַטמאָספּערע פון דער ישיבה איז אַ לעבנסנויטווענדיקייט פאַר יעדן אידן,
אויב מען וויל זיין אַ גאַנצער איד, גאַנץ אין ב'ן אדם למקום און אין ב'ן
אדם לחברו, און קענען דערפילן איז דער פולסטער מאָס די גשמה־שליחות
וואָס די השגחה עליונה האָט אויף יעדן איינעם אַרויפגעלעגט . . .



ב"ה, י"ד מנ"א תשי"ט

... במענה למכתבו מיום 8/9, מלא שאלות וקושיות.

ותקותי שלמותר לבארו, שבכלל לא זו הדרך לבא לאיזה הישג שיהי' ע"י התחלה בקושיות וכמה וכמה בבת אחת. באם רוצים להבין איזה שיטה, ועאכו"כ השקפת עולם, השקפה מקיפה את כל החיים, צריכים לבטל כל הנחה מוקדמת וכש"כ שצריך לבטל ההחלטה "מוכרח אני למצוא גרעון וחסרון ומה טוב כמה חסרונות וכמה קושיות". ואף שאמרו חז"ל לא הביישן למד, מוכרחני לאמר, שסגנון מכתבו הוא לא שאלה בעלמא, אלא כמ"ש לעיל — קושיות ואפשר עוד יותר מזה.

למרות מה שכתבתי — כיון שדן הנני לכף זכות, שסו"ס כונתו רצויה, אלא שמי שהוא לא השפיע עליו להעמידו על אופן לימוד שיטה והשקפת עולם, ולא הוא האשם בגישה שבמכתבו וכו' הנני במענה על שאלותיו עכ"פ בקיצור, כי מטבע שאלות אלו, שהמענה עליהם מובן יותר כשנפגשים פא"פ ובודאי שכמה מאנ"ש ומהשיבה בה הוא נמצא, היו עונים את הבא להלן על שאלותיו האמורות, ובדבור שבע"פ הרי אפשר — האריכות יותר וביאור יותר בנקודה שהשומע מתעכב עלי' ביחוד, והרי במכתב לא תמיד אפשר להבחין מה אינו מובן ביותר, ומהו מהיכי תיתי.

(א) האפשרי להוכיח שהתורה ניתנה מסיני ע"י הקב"ה, ההוכחה בזה מבוארה כבר בכמה ממכתביי*, ולא עוד אלא גם בספרי גדולי ישראל שנדפסו מכו"כ זמן, והבאת דוגמא מחייו הוא בפועל, ברוב המכריע של כל ענינים, כוונתי: כשעושה פעולה אפי' כוז הדורשת ממנו בזבוז מרץ או נתינת ממון וכו', אינו דורש מעצמו לבחון מקודם במאה אחוה, שבודאי תקיימנה התוצאות דבזבוז זה, אלא שנסמך בזה על אחרים, ודוגמא פשוטה, כשקונה כרטיס לנסוע למקום שהוא, אינו ניגש מתחלה להמכונה ולהרכבת לבדוק אותה, ללמוד החכמה שבוה, שיהי' בטוח שיכול לנסוע בכרטיס שלו ויגיע למחוז חפצו, וכן הוא לא רק בענינים ששכר ההשקעה בא תיכף ויוכל להוכח בזה לאחר שעה קלה, אלא אפי' בהנוגע לענינים שהתוצאות תבואנה אחרי כו"כ שנים; כשיבקר א"ע יווכח, שסומך הוא לא על ידיעת עצמו, אלא על מה שמסרו אנשים נאמנים, ובלבד שלא יהיו אנשים אלו חשודים לשקר ושלא יהיו מעונינים להוליכו שולל וככל שידגל מספר אלו המעידים על נכוונת הענין, תגדל אצלו ההחלטה שיש לסמוך עליהם, ועוד יותר, שאפילו בענינים שהם שאלת החיים והמות, ולדוגמא נתוח רציני, ר"ל, סומכין על המנתח, באם יש בידו תעודה שגמר לימודו אצל מנתח מומחה לפני עשר ועשרים שנה ומעידה שרופא טוב הוא, ומה טוב באם באים עוד עדים ומעידים, שהוא טיפל בהם והצליח, ובבטחה על העדות האמורה מרשים לבן-אדם לעשות נתוח הכי רציני, אף שאחד הוא ובן תמורה, וגם הוא בעצמו אומר שעלול לטעות או להכשל בנתוח, אף שכ"פ הצליח בנתוחים כגון אלו, וכל היסוד בזה הוא שסומך על עדות של אנשים אחרים, אלא שבענינים רציניים אין מסתפק

* ראה לקו"ש ח"א ע' 274 ואילך. חס"ז ע' 544 ואילך. המו"ל.

בעדותו של איש אחד או שנים או שלשה, כ"א דורש וחוקר לעדותן של הרבה אנשים. ועוד רווחה יותר הנהגה האמורה, שכל הענינים הקשורים במה שקרה בדורות שלפנים, שבזה הרי אי אפשר להבחין עתה האם כן הוא, בכל זה אין איש נורמלי שיהי' ספק אצלו בדברי בני אדם, של ג' וד' חוקרים היסטוריים ואפי' באם בפרטים סותרים אחד לחבירו, מכריע דעת הרוב ובפרט אם הרוב הוא הכי גדול — אחד לגבי עשרה מאה ואלף, שאז עדות זו מתקבלת לאמת מוחלטת.

אחרי הקדמה זו: הענין שהתורה ניתנה בסיני ע"י הקב"ה, אינה סברה שנתחדשה בתקופתנו זו שהרי שמענו אותה מאבותינו ואבותנו מאבותיהם הם, וכן עולה מסורה וסיפור זה מדור לדור (ובכל דור נמסר הספור בנוסח מדוייק — ע"י מאות אלפים אנשים מחוגים שונים אחד מהשני בתכלית, ובכ"ו בנוסח שווה ומהזמן דמתן תורה לא הי' אף פעם שהמסורה נשתנתה ואפי' מאו"ה) ועד להדור בניהם של אלו בני"י שנכנסו לארץ עם יהושע, שהם שמעו מאבותיהם יוצאי מצרים, שהם עצמם עמדו בהר סיני ושמעו הקול יוצא אנכי הוי' אליקיד.

מובן וגם פשוט שבאם הי' לפתע פתאם מתחדשת שמועה האמורה באחד הדורות שבנתיים, הרי אי אפשר שמאות אלפים יתדברו ביניהם להפיץ שמועה, שהי' הענין דמתן תורה ובודאי הי' אחד אומר לחברו, מה זה חדשה בארץ, שלא שמענוה מעולם. כשיתבונן בכל האמור יוכל להרחיב כיוון מחשבה זו יותר וכנ"ל תקיפה היא יותר וביותר לגבי כל הענינים שסומך בהם על השמועה במה שקרה לפני עשר ועשרים שנה.

ב) אין מקום להקשות על האמור, שהרי גם הנוצרים והמושלמים מונים כמה מליונים נפש — כי כנ"ל חילוק יסודי בזה שמסורת הנוצרים מצטמצמת סו"ס — לאיש אחד (השליח שאול) או לכל היותר לעשר או לשנים עשר השלוחים, שהם אמרו ששמעו ממי שהוא נוסח פלוני, אבל להם עצמם לא נתגלתה "נבואה" זו וכו'. ז.א. שמצטמצמת המסורה לאיש אחד בוד' — העלול לטעות ולשגיאות בשוגג או במזיד ועד"ז הוא גם בהמושלמים שהתחלת אמונתם היא, שכאשר חזר מוחמד מן המדבר, סיפר ששרתה עליו "נבואה" וכו' וכו'.

ג) האם אפשרי לאינם יהודים להשיג ולעלות לדרגות נעלות, ידוע הפסק דין ברמב"ם (הלכות מלכים פרק ח' הל' יא) אשר חסידי אומות העולם יש להם חלק לעוה"ב.

ד) אינו יכול לבאר לעצמו, שלאינם יהודים אין כל אותן האפשרויות שישנן לבני"י, כמה ביאורים בדבר, והביאור העיקרי הוא, שאין אתנו יודע דרכי הבורא וטעמיו ומעשיו באופן מסוים, ועל דרך האברים השונים בעולם קטן הוא האדם, הרי אי אפשר שהרגל תגיע להבנת השכל שישנה במוח, וא"א להמוח שיהי' בו ההרגש שישנו בלב. במלים אחרות: כל אבר בעולם קטן יש לו תפקיד מיוחד, ובוזה אברים זכים יותר ואחרים חומריים יותר,

וענינו של כל אחד למלאות תפקידו הוא ולא התפקיד של האבר השני וכשממלא תפקידו הוא הרי זוהי השלימות ותכלית שלו, וע"ד האמור הוא בהנוגע לעולם גדול, שגם אנחנו חלק ממנו, שהדומם יש לו תפקידו הוא כו' עד למין המדבר, שכל סוג ממנו יש לו תפקידו וכביאר הזהר ("ג רכ"א, ב) שישאל באומות הם כלב בגוף הרי א"א להיד ולהרגל להגיע לאותו ההרגש שבלב, שהיד ענינה לכתוב ולהניע והרגל להלוך וכו' וכמו שאין מקשה למה זה אי אפשר לרגל להיות כותבת ואפילו הלב אי אפשר להשיג השגת והבנת השכל, עד"ו אין מקום לקושינו האמורה.

(ה) בהאמור לעיל מענה ג"כ לשאלתו: חסידי או"ה ופושעי ישראל מי הוא הטוב יותר. שהמענה תלוי בכוונתו, האם במוכן הנמצא בהם בכח או מה שישנו בפועל, ובדוגמת לב ומוח, שאינם ממלאים תפקידם, במלות רגילות, לב ומוח חולה ר"ל, ורגל בריא למי מעלה על חברו.

(ו) ע"פ המקובל והמסור נמצאים אנו בשנת ה'תשי"ט מבריאת העולם, ואיך זה יתאים ל"ספירת המדעים".

המענה בקיצור ע"ז * : כל המדעים אפי' אלו שכביכול נקראים מדעים מדויקים, מיוסדים הם על הנחות שאין עליהם כל יסוד, כ"א הסכם בלבו, במדה הכי גדולה, כן הוא בהנוגע לענין המדע, דחקירת דברי ימי התפתחות האדמה, ומהנחות בו: באם נסכים שחוקי הטבע לא נשתנו כלל וכלל וכמו שהם עתה בשנת תשי"ט כן היו כל זמן המצאם בעולם, בלי שום שינוי, באם נסכים שלחץ האויר וגודל החום וכמות הרדיום ועוד כמה מאות ואלפים ענינים בארץ היו לפ"ע כמו שהם עתה, ועוד ועוד כמה הסכמות שאין עליהם כל ראייה והעיקר בהם נניח שבריאת העולם א"א שתהיה באופן מסודר ומפותח כ"א דווקא בבריאת כמה אטומים שלאחרי הבריאה צריכים להתאחד אחד לשני, וחבור זה אפשרי רק באופן וקצב דעתה שלא נשתנו כלל וכלל ואפי' כשהעולם הי' תוהו ובוהו, אזי דרוש מספר שנים כך וכך — עד שיצא העולם מגדר תוהו ועד שיעשה חי ומדבר וכו', ובאם בטל אפי' חלק מהנחות האמורות, אזי בטלים כל מסקנות המדעים, ולדוגמא מה מקום בשכל לומר שא"א להקב"ה לברוא בן אדם כאדם הראשון כמו שהוא אלא מוכרח לברוא רק אטומים, שיתקבצו אח"כ זה אל זה מעצמם וכו'.

כתבתי כל הנ"ל בכדי לפייס את דעתו, אבל כנ"ל לא זו הדרך ולא זו השיטה בקושיות כי אם ילמוד תורה ויקיים מצות, ואזי יצליח בעניניו בכלל ובהבנת והשגת השקפת עולם בפרט.

ההנכון אשר יבדקו את התפילין שלו וכן אשר ישמור על שלשת השעורים דחומש תהלים ותניא הידועים, אשר שמענו כ"פ מכ"ק אדמ"ר וצוקלה"ה נבג"ם זי"ע, אשר שוים הם לכל נפש וסגולה לכמה ענינים . . .

. . . הוכחה עד כמה ספירת המדעים אינה מבוססת — המסקנות בזה במספר השנים של מדעים שונים (גיאולוגי, תכונה, חקר פעולות הרדיא) ועוד סותרות זו את זו ונלאו חוקרי המדעים למצוא תירוץ לסתירה זו.



ב"ה, עש"ק ט"ו בשבט, תשכ"ב

. . . ע"ד ת"ת דרבים במסכת קידושין, ומסיבת הסיום במוצש"ק אור ליום ראשון בשבת דפרשת מתן תורה.

ודבר בעתו מה טוב, שהרי סיום המסכת — תניא ר' נהוראי אומר כו' — מדבר במעלת התורה, מעלתה לא רק בנוגע לעולם הבא ועניניו, כי אם גם בהנוגע לעולם הזה ועניניו, ואדרבה — ההדגשה היא איך שטובה היא מכל אומנות שבעולם בנוגע לשכר בעולם הזה.

ולהעיר בסיום הנ"ל*, שלכאורה מצינו בזה היפך הכלל הידוע, אשר חברייתא מוסיפה על הענינים שבמשנה ומבארת ומפרטת אותם יותר, דכיון שנתרבו הגזירות ונתמעטו הלבבות וכו' הרי "קוצר מילי" של המשנה, שהיא "דבר קצר וכולל ענינים רבים" אינו מספיק, מפני ירידת הדור. ובברייתא דר' נהוראי הוא להיפך, שדברי המשנה באו בפירוט יותר, בהזכירה חולה, זקנה ויסורים, ולא רק זקנה כמו בברייתא. כן נמצא במשנה גם הטעם להחשיבות דתורה — כי שכרה בעוה"ז ובעוה"ב, ושאר כל אומנות רק בעוה"ז, והושמט טעם זה בברייתא.

— ודרך אגב: הציון (על הגליון) לברייתא זו "מס' סופרים פט"ו" — מקומו על המאמר במשנה, כי במס' סופרים (וכן גם בתוספתא ספ"ה) — הוא כלשון המשנה —

ויובן זה — בקיצור — ובהקדמה שהמדובר, הן במשנה והן בברייתא הוא בנוגע ללמד את בנו, וע"פ מ"ש חנוך לנער עפ"י דרכו "יצטרך המלמד שיזרו אותו על הלימוד בדברים שהם אהובים אצלו לקטנות שניו ויאמר לו קרא כו' לא לעצם הקריאה לפי שאינו יודע מעלתה". והרי הבן שבגיל החנוך (והנשים וכלל עמי הארץ) אינו שייך עדיין ללימוד תורה לשמה,

ההדגשה . . . בעולם הזה : כמו במתן תורה (שבת פח, סעיב ושם).
ומבארת ומפרטת : גם בברייתא כאן — מבאר יותר ומביא גם סיום הכתובים ודוקי ה' ועוד יגובון, ודלא כבמשנה.
קוצר מילי . . . דבר קצר — ענינים רבים : הרמב"ם בהקדמתו לפיה"מ.
יצטרך המלמד — מעלתה : פיה"מ להרמב"ם ר"פ חלק — עיי"ש שהארץ.

להיות כעבדים המשמשים את הרב שלא ע"מ לקבל פרס "עד שתרבה דעתן ויתחכמו חכמה יתירה".

וגם במדרגת הבן חילוק, שבדור המשנה, ראשונים כמלאכים, גם הבן אהוב אצלו ומשתוקק לשכר דעוה"ב, ולכן גם עי"ז אפשר להמשיכו ללימוד התורה, משא"כ בדורות שלאחרי זה, דאנו כחמורים, שאינו משתוקק לעוה"ב, ולכן לא הוזכר שכר דעוה"ב בכרייתא.

ועד"ז בנוגע לחילוק השכר דאומנות ותורה בעוה"ז: בדורות האחרונים אשר כל דרך איש ישר בעיניו, ועל כל פשעים תכסה אהבה (אהבת עצמו) — אינו ירא מפני חולי ויסורים, כיון דאין יסורים בלא עון ומאמין בעצמו שלא יכשל בזה, ובנוגע לחולי — בטוח בעצמו "שינהג עצמו בדברים אלו שהורינו (ואז) אני ערב לו שאינו בא לידי חולי כל ימיו".

משא"כ בדורות הראשונים, דור המשנה, שגם מחולי ויסורים מתירא — ע"פ דברי המשנה אל תאמין בעצמך עד יום מותך, וכן בנוגע לחולי — אינו מאמין בעצמו ואולי יכשל "במנהגות הרעים" ויחלה — ולכן דוקא במשנה מזכיר חולי ויסורים.

* * *

ובענין הנ"ל וביאורו — יש לקשר, כמנהג ישראל, גם סיום המסכת בראשה: האשה נקנית כו' בכסף בשטר ובביאה,

דלימוד התורה, אשר צ"ל באופן כאילו היום ניתנה מסיני, יום מתן תורה (ועד שנצטוונו: מה להלן (בעת מ"ת) באימה ובריאה אף כאן באימה ובריאה) הוא ענין דהאשה (המבוררת — כדיוק התוס' — זו כנסת ישראל) נקנית לבעלה (זה הקב"ה) וכדרז"ל ביום חתונתו זה מתן תורה —

ובזה ג' דרכים — וכנ"ל בסדר הלימוד איך "שיזרו המלמד":
בכסף — שכר גשמי,

בשטר — שאינו שווה פרוטה, אבל כותב לה את מקודשת לי —
מקדשה לו אסר לה אכולי עלמא כהקדש, ומאסף חרפתה — שכר רוחני,

עד — יתירה: רמב"ם הלכות תשובה סוף פ"י, ודייק הרמב"ם ולא הזכיר בינה — כי אדרבה באשה ניתנה בינה יתירה, אבל דעתן — קלה, וכן קטן — לאו בעל דיעה הוא. והוכחה אם כבר גדול, הוא ע"י שבדקים אותו אם יודע לשם מי מגדל כו', ראשונים . . דאנו: שקלים רפ"ה.

עצמו — כל ימיו . . במנהגות הרעים: רמב"ם הלכות דיעות פ"ד ה"כ. מה להלן: ברכות כ"ב א. וראה מש"כ בזה רבינו הוקן, בעל התניא והשו"ע, כפי תורה אור (כ"ב, ב).

ומאסף חרפתה: ישע"י ד, א. וברד"ק שם, ובריש מסכת זו: טב למיתב טן דו

אבל אין יחוד גמור עם הבעל — כי אינו עושה בשבילו אך לקבל פרס,

ובביאה — (ובל' הכתוב) ודבק באשתו והיו לבשר אחד.

שלימות הלימוד — שלא ע"מ לקבל פרס כלל — אשר אז ישראל (על ידי) אורייתא וקוב"ה כולא חד.

. . . ע"פ מרז"ל הנ"ל דמה להלן בעת מ"ת יום חתונתו — כן הוא אף כאן בלימוד התורה בכל עת, ואמרז"ל דבעידנא דעסיק בה מצלא אבל לא בעידנא דלא עסיק בה — מבואר דהאשה נקנית דאירוסין, אינו דבר המתחדש בכל יום, ודלא כנישואין, ואכ"מ.

אינו עושה — פרס: ר' יונה (אבות פ"א ה"ג).

ישראל — חד: זהר ח"ג עג, א.

מ"ת . . דאירוסין: ראה מדרש רבה בא ספס"ו: העוה"ז אירוסין היו כו' לימות המשיח יהיו נישואין.

ואמרז"ל דבעידנא: סוטה כ"א א.

דאירוסין . . ודלא כנישואין: ראה רמב"ם הל' אישות פ"ג הכ"ג ופ"י ה"ו. ועיין בזה בצפנת פענח על הרמב"ם (להגאון הרגובי) הל' ברכות פ"א ה"ה.



משפטים

ב"ה. ימי הסליחות ה'תשט"ז

. . . במה שלא זכר בס' חכמת שלמה (להרש"ק) דברי הרמב"ן (עה"ת) והריטב"א (לקידושין כב, א) דרבו חייב במוזנות אשתו מה"ת אף דמוזנות אשה שעל הבעל הוא רק דרבנן כיון שדרך כל הארץ לפרנס אשתו וכו'. הסי' הנ"ל אינו תח"י. אבל מעולם נתקשתי בסברת הרמב"ן והריטב"א, כי עפ"ז בטלי כמה ילפותא בדרז"ל. ולדוגמא מנ"ל כל הני הלכתא גברותא (ברכות לא, א), מנ"ל דאבל חייב בעטיפת הראש וכו' (מו"ק טו, א. שם כז, ב). ועוד.



ב"ה. י"א מ"ח תשי"ז

שלום וברכה!

. . . בהמשך למ"ש בס' חכמת שלמה בענין מוזנות האשה אם הוא מן התורה או דרבנן, ומעתיק לשונו ושקו"ט בזה.

ויש להעיר במ"ש כת"ר. והוא:

(א) פשיטא אשר אלו דסבירא להו דחייב רבו במוזנות אשתו מן התורה מוכיח דמוזנות אשה מן התורה, לימוד זה גופא מוכיח דמוזנות הבנים האב מחייב בהם מן התורה כיון דרבו חייב במוזנות בניו. ושבקי' לקרא דדחיק אנפשי' ואיקמי דקאי בבניו קטנים, ובטח גם להחכמת שלמה צ"ל כן.

(ב) במ"ש בתירוץ הקושיא, דאת"ל דהרב חייב במוזנות אשתו, ובכ"ז מוזנות אשתו הוא רק מנהג בעלמא, דא"כ בטלו כמה ילפותי, ורוצה לתרץ דכל הני ילפותי לחיוב מדרבנן. תמה אני שישמני לטועה ואומר דכל הני הלכתא גברותא (ברכות לא, א) הן מן התורה, ובפרט כשנלמדים מנ"ך, וה"ה לעטיפת הראש דאבל וכיו"ב.

אבל פשוט שאין בזה נפק"מ אם ילפינן לחיוב דאורייתא או דרבנן, כיון שהנקודה היא: מנהג המובא בתנ"ך, ה"ו הוראה שמחויבים בו או שיכול להיות רק בדרך סיפור ונשאר רשות. ואת"ל כסברא האחרונה, הרי מובן, שכשם שא"א ללמוד חיוב דאורייתא במנהגים המובאים בתורה, כמו"כ א"א ללמוד חיוב מדברי קבלה ומדרבנן במנהגים המובאים בדברי קבלה. ופשוט אשר לכן הוקשה לי כנ"ל.

(ג) הערה בדא"ג, אף שאין נוגע לעצם השקו"ט, והוא אשר מה דפשיטא לי' לכת"ר, דכיון דתפלה מדרבנן מוכרח לומר שכל הני הלכתי גברותא

ג"כ דרבנן, לפע"ד אין תלוי זה בזה, דאפשר דתפלה עצמה אפילו תהי' רשות, ובכ"ז כשמתפלל לפני ממה"מ הקב"ה יונחו עליו כמה גדרים ואפילו מן התורה, גדרים הקשורים והנוגעים בכבוד המקום, אהבת ד' ויראתו, האלקים בשמים ואתה על הארץ ע"כ יהיו דבריך מעטים ועוד ועוד. ולדעתי גם זה פשוט.

ד) בענין אבילות דאורייתא או דרבנן, נאספו בזה דיעות האחרונים וגם הראשונים בשדי חמד כללים מערכת אבל ס"ק ש"ו, ושם נסמן ובפאת השדה שם.

ה) במנהגים המובאים בתנ"ך ותוקפם אם זה עושה אותם לחיוב או רק סיפור בעלמא, ביאר בזה כמה פרטים בס' תורת נביאים למהר"ץ חיות, עיי"ש.

בכבוד ובברכה



ב"ה, כ"ח מ"ח תשי"ז

שלום וברכה!

. . . בהמשך למכתבים הקודמים . . . ואפרש כונתי על סדר ג' הסעיפים.

א) בהנוגע לחיוב במזונות בנים ובאם קשור בזה — הוא כמו שמעתיק גם במכתבו זה, אשר אלו דסבירא להו דחיוב רבו במזונות אשתו מן התורה מוכיח דמזונות האשה (על הבעל) מן התורה — לימוד זה גופא מוכיח דמזונות הבנים (הוא על האב ג"כ) מן התורה וכו' ובטח גם החכמת שלמה ס"ל כן, מזה מובן (וגם בלאו הכי היה מובן) אשר אלו דסבירא להו דהבעל חייב במזונות אשתו מלימוד אחר — פס"ד שלהם בהנוגע לחיוב האב במזונות בניו — אין נוגע להשקו"ט בהן דנינן, והם הרמב"ם (הלכות אישות פרק י"ב) והטור והסמ"ג שהעתיקו לשונו, ועליהם דן במכתבו.

הערה: אף שאינו שייך להנ"ל, מה שנדחק כ"ת להוכיח אשר הרמב"ם ס"ל דמזונות להבנים אפילו קטני קטנים הוא דוקא מדרבנן — שהוא היפך פשטות ותוכן לשונו לגמרי, וכמו שכת"ר מעתיק במכתבו, אין מובן כלל מה מכריחנו לכנוס בכל אותן הדיחוקים, ולומר ג"כ שהרמב"ם וכל אלו שמעתיקים לשונו בהנוגע לבנים קטני קטנים, כוונתם לרמוז כמה חילוקים בדיוק הלשון "כתקנת חכמים" ולא מתקנת חכמים ובהתחלת הלשון מאריכים בכמה תיבות: כשם וכו' — אשר פי' הפשוט בזה הוא להיפך — שמזונות הבנים מה"ת.

ב) במ"ש אני דאת"ל דהנהגה המובאה בתנ"ך אין הנהגה תמיד פסק דין, כי אפשר שאינה אלא דרך סיפור, כמובן אין בזה נפק"מ בין סיפור אשר בחמשה חומשי תורה ובין סיפור אשר בתנ"ך, ומקשה על זה שמצינו

כמה תקנות חכמים אשר אסמכוה אקרא. ואינו מובן איך מפרך זה סברתי שהיא בנוגע לאופן לימודי התורה, כמו הענין שבו אנו דנין, והוא — מנהג שאין בו חיוב מן התורה, שהבעל זן את האשה שע"ו אמרתי שאין כל מקום בשכל לחלק ולומר אחרת בהדינים המובאים בנ"ך בקשר לסיפור והנהגה, וגם בהם י"ל שההנהגה אינה חיוב אלא רשות בעלמא, (והרי פשוט שא"א לומר שמוזנות האשה שעל הבעל — מדרבנן למדין מזה שהאדון חייב במוזנות אשת עבדו מן התורה), ולא באופן דאסמכתא. וכמוכן שאין דינין דרבנן מובאים בחמשה חומשי תורה, ואסמכתא אינה מחדשת דין (אבל עיין ריטב"א ר"ה טז, א), ורק משמשת ענין של זכרון לדין שכבר ישנו. ודא"ג — גם בזה אין נפק"מ בין דאורייתא ודרבנן והלכה למשה מסיני — דאסמכוה אקרא (עיין פסחים צו, ב. קידושין נו, ב. לרש"י עירובין ד, ב. ועוד בכ"מ שצוינו באנציקלופדיה תלמודית מע' אסמכתא).

ג) כמה שכתבתי דאפשר שתפלה תהי' רשות ובכ"ז כשמתפלל יגוח בזה כמה גדרים ואפילו מה"ת מפני הענין דאהבת ה' ויראתו וכו' ומקשה ע"ז דחיובים דאהוי"ר הן בכל עת ולא דוקא בתפלה. וגם בזה אינו מובן מה קושיא היא זו, כי בכל עת ובכל שעה אינו עומד לפני המקום משא"כ בשעת התפלה. וע"ד שהוא בנפש כן הוא במקום, אשר אין חיוב לעלות ולראות (מלבד ג' רגלים, כמוכן), ובכ"ז כשעולה ונראה ישנם עליו גדרים מפני מורא המקדש וכו' וה"ה בנוגע לתפלה, וכמו בהני הלכתא גברותא בענין דשכור אסור להתפלל שאף שלא מצינו שזהו דאורייתא. מובן אשר בד"א כשאין הדבר נעשה באופן דהיפך כבוד המקום, כ"א שנשתכר הגיע זמן לתפלה ורוצה להתפלל, משא"כ באם יהי' הדבר באופן דבזיון וגידוף — ה"ז היפך דיראת ה' שהוא דאורייתא. ואין מספר לענינים של רשות אשר באופן עשייתם ישנם חיובים ואיסורים דאורייתא וכמו שכתבתי במכתב לאחד ז"ע, אשר אפשר דגם למ"ד קבירה אינה מן התורה ובכ"ז אין קוברין רשע אצל צדיק יהיה מן התורה.

ובמ"ש בענין זמן תפלה ונוסחת התפלה וכו' — אינו ענין לאהבת ה' ויראתו וכו' כי כל הנוסחאות הצד השווה שביניהם שמסדרים שבחו של מקום וכו'.

בכבוד ובברכה

ע"פ סיום הש"ס בברכות (לא, ב) כאלו עו"עו ובעירובין (סד, א) שתפלתו תועבה — לכאורה היה אפ"ל שזה איסור דאורייתא. אבל דין שכור בברכות מוכיח לא כן. ועיין ש"ע לרבנו הזקן האר"ח סו"ס קפ"ה.



ב"ה י"ז אייר, תש"י

. . . נצטערתי לשמוע אשר מרגיש הוא חלישות בבריאותו, ונוסף על זה אינו זהיר בציווי הרופא.

כמה פעמים שמעתי מכ"ק מו"ח אדמו"ר הכ"מ מה שאמר אביו כ"ק אדמו"ר נ"ע: ווי טייער אַ אידישער גוף איז, אַז צוליב אים האָט מען געגאַסן אַזוי פיל — וכידוע שדוקא לנשמות בגופים ניתנה התורה והמצות ולא למלאכים —

ואם הבורא ית' מייקר כל כך את הגוף, במילא מובן הזהירות שצ"ל אצל האדם בשמירת פקדון זה, שניתן לו מלמעלה.

הודיעונו רז"ל (ברכות ס, א) שניתנה רשות לרופא לרפאות, ואם כן הרי עושה הרופא ברשות ובציווי התורה. ובמילא ברור שאף אם לפי שעה מבטלין, על ידי ששומעין לקול הרופא, כגון מנהג טוב או הידור בענין וכיו"ב, וועט די תורה ניט בלייבען אַ בעל חוב, וע"י ביטול מנהג והידור וס' לזמן קצר, תהי' היכולת בידו להוסיף אומץ בתומ"צ כמה פעמים ככה לאריכות ימים ושנים טובות.

באיחול רפואה שלימה ורוב נחת מכל יו"ח וכפי ברכות כ"ק מו"ח אדמו"ר הכ"מ הקיימות לעד.



ב"ה, ד' טבת תשט"ו

. . . דודאי למותר לעוררו, אשר התורה נתנה רשות לרופא לרפאות, ובמילא זהו ענין דאורייתא, ולא כאלו הטועים לאמר, שירא שמים צריך שלא להשמע להרופא אלא וכו', ונהפוך הוא. והרי ידוע פתגם כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) שאמר לבנו כ"ק מו"ח אדמו"ר, בהראותו על ידו הק' "זע ווי טייער דאָס איז אַז אויף דעם האָט מען אויסגעגאַסן אַזויפיל תורה ומצות" ופתגם רבנו הזקן "מי האָט גאָר קיין השגה ניט ווי טייער עס איז באַ השם יתברך אַ גוף פון אַ אידען" והשי"ת יצליחו וימהר חזרתו לאיתנו על ידי הנהגה כפי הוראת הרופא, שלוחו של הרופא כל בשר ומפליא לעשות. וכל אותן הימים ישולם לו כמה פעמים ככה — על ידי הצלחה בוספת, לאחר י שיחזור לאיתנו, בלימוד התורה וקיום המצות. . .



ב"ה, ב' דראש חדש תמוז, ה'תשט"ו

לכבוד הועד לאסיפת רופאים דתיים . . .

... בנועם קבלתי הידיעה על דבר אסיפתם שמטרתה לארגן התאחדות של רופאים דתיים. ואם בכל הזמנים איחוד חרדים לדבר ה' דבר טוב הוא, על אחת כמה וכמה בדורנו זה, דור בלבול המוחות לרגלי המאורעות המזועזעים, אשר גרמו והביאו רבים לאכזבה מלאה בדיעות שקר ואידיאולוגיות שלהם, ועוררום לחיפוש האמת ברציניות.

יש בידי איחוד רופאים דתיים להשפיע על מהלך זה של הרוחות, על ידי הצהרה גלויה בהנוגע לכמה נקודות שרבים טועים ותועים בהן.

להצהיר אשר המדע האמתי, שמטרתו אך ורק האמת, המסקנות שלו אינן יכולות להיות בסתירה לתורתנו תורת אמת, אלא להיפך — ככל אשר יעמיקו חקור — כן תגדל ההכרה באמתיות העקרים וגם הפרטים של דתנו דת ישראל.

בתור רופאים ביחוד — לשלול בהחלט את שיטת ממשלת החומר, בשים לב עד כמה בריאות הגוף תלוי בבריאות הנפש. אם מקדמת דנא הפתגם הרפואי על "נפש בריאה בגוף בריא", הנה בימינו נוכחו לדעת עד כמה קלוקל קל בנפש מביא לידי קלוקל גדול בגוף, וכל מה שהנפש בריאה יותר, כן גדלה שליטתה על הגוף ואפשרותה לתקן חסרונות בגוף, עד שגם כמה מטיפולים גשמיים משפיעים ומועילים הרבה יותר ברפואת הגוף אם מצטרף עמהם גם תוקף והרצון וכחות הנפש של המתרפא.

ועקרון זה של הגברת הצורה (האיכות) על החומר (הכמות) — מודגש גם בזה שאפילו בענייני הגוף הולכת ומתגברת ההכרה, כי הפעולות החיוניות בגוף אינן תלויות בכמות, שכן הבלוטות (דריועזן) והתוצרה שלהן (הארמאנים, וויטאמינים וכיו"ב) זעירות הן ביותר, בכמות.

— ובתור הערה: נאמר מבשרי אחזה אלקה — מן הכרת שלטון הנפש בגוף (עולם קטן) — רק צעד קטן להכרת שלטון הקב"ה בעולם (אדם גדול). ובלשון חכמינו ז"ל: מה הנפש הזו ממלאה את הגוף, סובלת אותו, רואה ואינה נראית — כך הקב"ה ממלא את העולם, סובל אותו, רואה ואינו נראה.

* * *

והנה האמור לעיל — נקודות כלליות הן, ורבות השאלות הנוגעות באופן ישיר במקצוע עבודתו של רופא, ומהן כמה שהן הלכה למעשה, לדוגמא:

פרסום התועלת הכי גדולה בשמירת דיני טהרת המשפחה, בשמירת דיני כשרות המאכלים,

מילה.

אברי ההולדה בכלל: שלילת טיפול הגורם לסירוס והחלפתו בטיפול אחר. ובפרטיות — בניחוח הפראסטאטע.

סמי רפואה — כמה מהם שאפשר להכניס באופן שיהיו כשרים, ורק מחוסר התענינות ושימת לב — נעשה באופן אחר.

גיתוח מתים וניוולם: ללימוד מבנה הגוף — להשתמש באמצעי תבניות או מודלים. לדעת סיבת המיתה: בהרבה מקרים אין ידיעה זו הכרחית כלל. במקרה ונוגע להצלת גפש על אתר (ביטול האשמה בהרעלת המת על ידי בדיקת גופו וכיו"ב) — לנתח רק במקום ההכרחי וקבורת החלקים לאח"כ.

ועוד כהנה.

* * *

למותר להדגיש אשר בהאמור לעיל — בענין התועלת לבריאות שיש בקיום המצוות, אין כוונתי לבאר טעמי המצוות, כי, כידוע, צריך לקיים המצוות משום שהן ציווי ורצונו של הבורא ית', ושכר מצוה — קיום המצוה, כי זה כל האדם, להתקשר ולהתאחד עם בוראו, על ידי קיום מצותיו.

אבל כוונתי בהנ"ל, היא בשביל אלה שהם חולים בנפשותיהם ר"ל, אשר באופן אחר אי אפשר עדיין לקרבם לקיום המצוה, שיש לעשות כל האפשרי להביאם לידי קיום המצוות בפועל, ולו גם על ידי ההדגשה בתועלתן הגופנית.

ואחתום באיחולי, אשר יקויים בהם או נדברו יראי ה' איש אל רעהו, וחפץ ה' בידם יצליח להביא לתוצאות ממשיות. וכסיום הכתוב — ויכתב בספר זכרון לפניו, לזכרון לפני ה' ולזכות הרבים, אשר זכות הרבים תלוי בהם.



ב"ה ט"ז אד"ר תשי"א.

. . . הנני בזה לאשר קבלת ספרו משפטי בני אדם — ג' חלקים — גם מכתבו מיום ז' אד"ר.

ומה שהעיר במכתבו וכן בספרו ח"ב ערכ"ד, בדברי היש"ש לב"ק (צ"א, ב) בדין שאסור לחבול ולבייש עצמו בעבור צורך ממון.

ומפרש דאין דברי היש"ש אמורים אלא אם מבייש או חובל בעצמו בדרך ליצנות וכיו"ב, אבל, אם הביוש או החבלה באה ע"י מלאכה מותר.

ומזה קשה לו על מש"כ בשו"ע רבינו הזקן הלכות נזקי גוף ונפש ס"ד בקו"א, דמדאמר רב לר"כ פשוט נבלה כו' ומיעקב שאכלו חורב וקרח משמע דמותר ביוש וצער לצורך ממון.

ותמה אקרא על כת"ר, מנ"ל חילוק הנ"ל בדברי היש"ש, ומה ענין ליצנות וביטול תורה לגדו"ד דחובל בעצמו (ואין היש"ש תח"י לעיין בלשונו).

ואדרבה זיל בחר טעם האיסור לחבול בעצמו שהוא משום כי "אין לאדם רשות על גופו כלל להכותו ולא לביישו ולא לצערו" (שו"ע אדה"ז) היינו שבענין צער הגוף דינו כמו גופו של חברו,

ויותר מבואר טעם הדבר ברדב"ז על הרמב"ם (הל' סנהדרין פ"ח ה"ו) אין נפשו של אדם קנינו אלא קנין הקב"ה, ועייג"כ רמב"ם הל' רוצח (פ"א ה"ד).

ומה שהביא רא' לדעתו ממש"נ בועת אפך תאכל לחם אדם לעמל יולד, וכיו"ב,

הנה פשוט שתלוי בזה אם כן הוא מנהגו של עולם, שאו הרי נתן הקב"ה רשות להשתמש בקנינו באופן כזה, כיון שאמר ששת ימים תעשה מלאכה, אבל אם מוסיף על הנ"ל — ה"ז חובל בקנינו של הקב"ה בלי רשותו — ומזה גופא שהתפאר יעקב אכלני חורב וקרח וגו' ושהוצרך רב להזהיר פשוט נבלה וכו' מוכח שאינו נהוג ורגיל כלל. ועיין ב"מ צ"ג, ב: נטירתא יתירתא כו' (ולכאורה תלוי במחלוקת רבה ור"ח שם). ועייג"כ בתנחומא מקץ עה"כ וא"ל שדי, ברח מפני עשו ללבן ראה כמה צרות הייתי ביום אכלני חורב וגו', ובפ"י הטור עה"ת (ויצא ל"א ל"ט) פירש ג"כ שעשה יעקב מה שלא הי' חייב בזה.

עוד העיר על מש"כ בתניא פ"א וכ"כ ג"כ בטורי אבן לר"ה (כט א) דהעובר על איסור קל של ד"ס נקרא רשע וכ"ש וק"ו במבטל מ"ע דנקרא רשע.

ומקשה דלמה להו ללמוד זה בק"ו והרי מפורש הדבר בשבועות (יב, ב) וזבחים (ו, ב) דאמרז"ל "האי עשה ה"ד אי לא עביד תשובה זבח רשעים תועבה".

ויש לומר בשנים : א) בשבועות וזכחים עבר אתרי עשה, עשה של עבירה עצמה, והעשה דעשית תשובה,

כי משגרת לשון רבנו הזקן באגרת התשובה פ"א (צא רע"א) משמע דס"ל דתשובה מצוה מן התורה היא, ודלא כיש אומרים דהמצוה היא שאם רוצה לעשות תשובה מצוה להתוודות (ועיין בזה מנחת חינוך שס"ד ועייג"כ ספר המצות להצ"צ מצות וידוי ותשובה, ביאור הרי"פ פערלא לסהמ"צ לרס"ג פרשה מ"ב, זהר ח"ג קכ"ד א' ואכ"מ) ואפילו לדעת זו י"ל דהני מילי כל השנה כולה, אבל ביוהכ"פ (שבזה מדבר בשבועות שם) שאני, כי אז חייבים הכל לעשות תשובה (רמב"ם תשובה פ"ב ה"ז), וכן בשעה שמביא קרבן לכפר על חטא (שבזה מדבר בזכחים שם) במילא חלה עליו מ"ע דתשובה, אבל בתניא (ובטו"א) מביא ראי' שתיכף כשביטל מ"ע אחת נקרא רשע, וק"ל.

ב) עוד י"ל : משבועות וזכחים מוכח רק דנקרא רשע, וקס"ד לומר שזהו רשע קל, ומביא ראי' בתניא שהוא רשע חמור, כי אתיא במכש"כ וקל וחומר.



שמוזה * מובן : 1) שאין זה גזה"כ, 2) שאעפ"כ אפשר ללמוד מיתת השור ממיתת הבעלים (אף דלכא"ו זהו — לימוד דיני ממונות מדיני נפשות) והסברא בזה פשוטה כל כך — שאפי' רש"י ותוס' (ולא רק הש"ס) לא הוצרכו לפרטה לרוב פשיטותה, וי"ל בפשיטות, דהסברא פשוטה ומובנת בפסוק זה עצמו, "דכלל ביחד השור יסקל וגם בעליו יומת" — היינו כשדנים על השור אין זה רק דיני ממונות כבכל התורה, כי אם גם בעליו יומת (בידי שמים — כדאי' בכתובות והובא בפשטות בתוס' ד"ה אימא סנה' ט"ו: היינו דגם לסוגיית סנהדרין יומת בידי שמים אם לא ישלם כופר).

ויש להוסיף הסברה בזה — דהנה טעם עונש הבעל י"ל בב' אופנים : א) על שלא שמר (הבעט) שורו והמית (ולכן אין כופר בתם), או ב) על שממונו (שורו) המית.

באופן הא' — י"ל שחטא הבעל והמיתה ע"י השור הם בזה אחר זה ככל סיבה ומסובב. באופן הב' — בעת שהשור ממית אז חוטא הבעל (בדוגמת שחצירו נקרא ידו) (ועפ"ז נפ"מ לדינא — באם מכר השור ע"מ שבאם ימית השור — תחול המכירה תיכף ולפני ההמתה), לשון הש"ס (סנהדרין ט"ו:) אי אתה הורגו על רציחת שורו, יל"פ לב' האופנים : לאופן הא' — כי

* נכתב במענה להשאלה דאיך אפשר ללמוד כמיתת הבעלים כך מיתת השור (סנה' ב, א), הרי השור הוא דיני ממונות, והבעלים הוא דיני נפשות, ולא הוזכר ברש"י ותוס' שהענין דכמיתת הבעלים כך מיתת השור יהי' גזה"כ. המו"ז.

ברגע הרציחה — כבר אין הסיבה (הבעל), רק השור. לאופן הב' — כי כל ענין הרציחה הוא אך ורק של השור, וכל שייכות הבעל הוא רק בזה שזוהו "שור". והנה אם נאמר כאופן הב' — מובן יותר שאין להפריד בין דיון ע"ד השור והדיון דבעליו — כיון שחטא שניהם היא בפעולה אחת.

וי"ל דבכלל אופן הב' מחזור יותר: א) לאופן הא' ל"ל קרא בתם דבעל השור נקי ומפרש ר"י בן בתירא נקי מידי שמים — דפשיטא. מאי הוה ל' למיעבד בתם? (וי"ל דבזה פליגי חבריו דר"י בן בתירא 'עליו).

ב) לדעת הרגזובי (ראה צפנת פענח לנסנהדרין ט"ו): כ"מ בש"ס שם (ודלא כהנ"ל). והנה לכאוי י"ל דהירושלמי פליג על הבבלי (שלא מזכיר גזה"כ בנדו"ד) שהרי פירש דגזה"כ שיסקל השור (פ"א סה"א וסה"ב), ובפרט לפי הפני משה בירושלמי דגזה"כ שיסקל בכ"ג כמיתת בעלים. אבל לא זכיתי להבין פירוש הפני משה — דא"כ העיקר (דמיתתו בכ"ג) חסר בירושלמי! ועוד לפירושו — הא דהשור נסקל גם טפל לא הוי, דמאי נפ"מ לשאלתו שם (וע"ד זה אינו מובן פירושו לפי"ו "ממון" הוא דהכוונה שנדון בג'). ולפענ"ד פירוש הירושלמי כפשוטו: שור הנסקל כולו ממון הוא — וממון בכל התורה "ענשו" ג"כ ממון שלם ישלם, אלא דכאן גזה"כ דממון זה ענשו שיסקל ג"כ (נוסף על נתינת הכסף דבעל הממון) וא"כ אין לחלק בין ממון (הגורם לסקילה) לממון (הגורם נתינת הכסף). ועפי"ו יומתק ל' הירושלמי שור הנסקל כולו ממון הוא, וק"ל.

ועדיין צ"ע דגם גזה"כ זו לא נזכרה בבבלי. וי"ל דלשטתייהו אזלי, בבבלי מפרש (כנ"ל) וגם בעליו יומת ביד"ש, (וא"כ 1) אין כולו ממון — דלפי' זה — "כולו" צריך להיות כולל גם הבעלים 2) שאלת ר"א בירושלמי: מהו שיתן כסף בג' מעיקרא ליתא, כיון דהכסף בא כתוצאה ממיתה ביד"ש) בסוגייתן בירושלמי י"ל דס"ל דהלכה עוקרת את המקרא כאן (וכדפי' באדרת אלי' למשפטים) וכמש"פ (פ"א ה"ב) בעליו יומת וכו' שותף לסטים כליסטים וכו' א"ל דחית בקנה וכו' א"ל כמיתת הבעלים כך כו' — ודו"ק, ואין כאן מיתה כלל וכולו ממון.

ויש להאריך בכ"ז ואין כאן מקומו.

* * *

הי' קס"ד לכאורה לבאר הא דמיתת שור כמיתת בעלים (אף דזהו ד"מ וזה ד"נ): 1) ע"פ המכילתא שמ"ר הובאו ברמב"ן (לבשלח יז, ג) (מילתא בטעמא ולא גזה"כ) דבהמתו של אדם היא חייו דזהו הלכה ולא אגדה (ראה שו"ע אדמוה"ז תאו"ח סרמ"ח סי"ג ממג"א שם). ול"ק מכמה דיני שורו שאינם כדיני נפשות — כי בקרא דהמכיל' הוא: להמית גו' את מקני, מיתת שור דוקא) — אלא שזה אינו, דא"כ הי' צריך להיות כדנ"פ גם כדיני מיתת שורו שמסרו לשומרים וכיוצ"ב.

(2) כדברי הרשב"א לכ"ק קיב, א — באם נפרשם כפשוטם (כמובא במכתב המצורף בזה) שמיתת השור — מצד עצמו נחשבת כמיתת בעלים (ולא מפני שהוא חיי הבעל, כנ"ל במכילתא). אלא שלפ"ז — זהו גזה"כ שאין כמוהו ולא דומה לה. אין כל הסברה לזה שרק דין כ"ג יש בשור הנסקל ולא שאר עשרה דברים שבד"נ (סנה' לו, ב) בפרט צע"ג עפ"ז בלשון רש"י שם ד"ה לא: דהיקש אתא לעיקר הדין ותחילתו כו' מה לנו לחוס על שור כו', דשקו"ט כזו שייכת לענין שבסברא ולא בגזה"כ (ובפרט גזה"כ כהנ"ל — שהוא היפך הסברא). ולכן פירשתי דמיתת השור הוי דנ"פ מפני שאז גם בעליו יומת" ולא מצד עצמו (וככתבי מאז) וגם בהרשב"א יל"פ כן.

(ממכתב חורף תשכ"ו)



ב"ה י"ח שבט תשי"ד

חברה גמילות חסדים שומרי שבת
ובראשם הרה"ח הו"ח אי"א נר"נ
עוסק בצ"צ כו' מוה"ר יחזקאל שי

... נעם לי לקבל מכתבם בו מודיעים מאסיפתם השנתית ביום א' הבע"ל פרשה אם כסף תלוה (ודרשו רז"ל במכילתא — חובה). כן נהגיתי לקרות במכתבם על אודות מספר ההלוואות שנעשו על ידם במשך שנה זו, ובודאי ככל דבר שבקדושה, וכנ"ל שהיא חובה, הרי יעלו בקדש להוסיף בזה בשנה הבע"ל. והרי ידועה המעלה בזה שהלוואה הוא בין לעניים ובין לעשירים, ויה"ר מהשי"ת שיחדל אביון מקרב הארץ ויהי רק האופן דהלוואה לעשירים.

ובתור השתתפותי בהקנן גמ"ח שלהם מצורף בזה המחאה, הלוואה להקנן גמ"ח שלהם, ובברכה אשר יקויים בכל המשתתפים בזה מרז"ל (תנחומא במקומו) מלוה ה' חונן דל כביכול כאילו מלוה להקב"ה, (ובמילא) וגמולו ישרם לו, באופן של הקב"ה שהוא כמה פעמים ככה ובאופן טוב ושמח דוקא ...



ב"ה כ"א שבט תשט"ו

... איך בין געווען צופרידען צו באקומען די ידיעה דורך הרה"ח אי"א נר"נ עוסק בצ"צ כו' מוה"ר יחזקאל שי גארדאן המוכיר, און היינט (היום לעשותם) פרשת א"ם כסף תלוה" (אם חובה, און ניט רשות. מכילתא.

וע"ד היום אם בקולו תשמעו, וואָס דאָס בריינגט ביאת משיח היום. סנהדרין צה. א).

קומט פאַר אַ אויסער־אַרדענטליכע פּאַרזאַמלונג לכבוד דעם זעקס און פּערציג יאָהריגען קיום פון דער חברה.

און איך האָף אַז לויטן פסק פון רו"ל כל המוסף מוסיפין לו, וועט השי"ת מוסיף זיין הצלחה אין אייער אַרבעט פון גמילות חסדים — וועלכע איז נאָך גרעסער פון צדקה, וואָס גמילות חסדים קען דאָך זיין גלייכצייטיג מיט פרנסה און עשירות באַ אידען, ווי רו"ל זאָגען (סוכה מט, ע"ב) אַז גמילות חסדים איז אויך פאַר רייכע.

ותקותי וברכתי, אַז אייער אַרבעט אין דעם זאָל געפירט ווערען מיט דעם געפיל לויטן סיום פון פסוק הנ"ל: אם כסף תלוה — את הנני עמך, אַז דער סכום וואָס דער לווה דאַרף — וואָס באוטה שעה איז ער דאָך אַ עני — געפינט זיך נאָר אַלס פקדון באַם גומל חסד, וועלכן מען וויל מזכה זיין מיט דער גרויסער מצוה, און וואָס אָן דעם לווה וואָלט ער גיט באַקומען דעם זכות המצוה (עיין שם באור החיים הקדוש).

און פון דעם געפיל זאָל מען צוקומען צו אַ העכערען געפיל אין צדקה וגמילות חסדים לויטן באַרימטען וואָרט פון חסידים הראשונים, וועלכער איז איבערגעגעבען געוואָרען צו אונז פון כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע: דער שטיקעל ברויט וואָס איך האָב, איז ער דיינער ווי מיינער, והיו מקדימים מלת "דיינער" — דיינער ווי מיינער.

אַ וואָרט וואָס איז לייכט צו פאַרשטיין לויט דעם ביאור פון רבנו הזקן באגרת הקדש אין פילע ערטער, אַז בכדי צו מקבל זיין די השפעות למעלה ובפרט די השפעות גשמיות בגשמיות ממש, איז דאָס דוקא דורך מצות הצדקה וועלכע איז ממשיך למטה מטה . . .



ב"ה, כ' שבט תשט"ז

. . . הנה יהי רצון שיהי' כינוסם בהצלחה, הצלחה בגשמיות והצלחה ברוחניות, היינו שפעולתם בגמ"ח כפשוטה, נוסף על גודל הענין מצד עצמו, תביא גם כן לגמילות חסדים ברוחניות,

וכמעשה אבות, שהם סימן לבנים, וביחוד אברהם אבינו אשר ענינו — גמילות חסדים, אשר סוף פעולתו עם המקבל ממנו ותכליתה, היתה ההכרזה: אמרו ברוך א"ל עולם שאכלנו משלו.

על דרך זה יהי' גם בהנוגע לפעולת החברה.

ועוד זאת, אשר לא רק המקבלים, אלא כל הרואה ואפילו השומע — שומרי שבת והם גומלי חסדים, יבינו ויתרשמו מן קישור שני הענינים.

ובפרט, אשר גם קשר מיוחד ביניהם, כי שמירת השבת מעידה וקובעת ענין „חידוש העולם, שהוא חבל המושכת כל יסודי הדת, ברצון הפשוט“ (ספר החינוך בפרשתנו), היינו * בחסדו חסד חנם, ועל האדם שנברא בצלם ודמות ונצטווה לדבקה בו, להדבק בדרכיו — לגמול חסד, ובפרט אשר הדת מימינו ניתנה למו (ראה ג"כ תניא ס"פ דל"ת. תו"א צה, ב שמסיים: כלומר שנמשך מימינו (גם) אש דת. ושכרו — בתו"א לב, ע"ב בתחלתו).

וכמו שנאמר באדם העליון כביכול, והוכן בחסד כסאו, הרי גדול ענין גמילות חסדים דאדם התחתון, להשפיע לו ולכל בני ביתו שי' המצטרך להם בגשמיות וברוחניות . . .

* להעיר מאגה"ק סי' טו"ב.



ב"ה, ח"י שבט תשי"ז

. . . בנועם קבלתי מכתבם מודיע אודות קביעות אסיפתם השנתית ביום זה, ראשון לפרשת משפטים ה'תשט"ב.

וכן ראשי פרקים מעבודת הגמ"ח בשנה העברה, אשר, כמו שאמרתי מכבר, יש להוסיף עלי' כהנה וכהנה, זאת אומרת — בהנוגע למספר ההלוואות, אשר במשך כל השנה כולה רק למאה ועשרים איש ניתנו, בה בשעה שבעוה"ר עדיין נמצאים אנו באותו הזמן עליו נאמר כי לא יחדל אביו, ובפרט אביון עני באותה שעה. וכידוע מאמר רז"ל (סוכה מט' ע"ב) גדולה גמ"ח יותר מן הצדקה כו' גמ"ח בין לעניים בין לעשירים.

ויהי רצון אשר גם זה יתוקן ככל הדרוש בשנה הבע"ל, וזה עצמו מקרב קיום היעוד כי לא יהי' בך אביון כי ברך יברכך ה', כי יעשו בני ישראל רצונו של מקום (ספרי דברים ט"ו ד').

ובמהרה בימינו יקיים ג"כ היעוד, דיטעמו כל ישראל מאילנא דחי דבי' יפקון מן גלותא ברחמים, ודלא כאינון דלא טעמינן מאילנא דא, דמסטרריהו לית בין גלותא לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד, משא"כ ישראל

ת"ח דבגינייהו איתמר ובני ישראל יוצאים ביד רמה, דהכי יפוק בכל האי יקרא בפורקנא בתרייתא.

וכדברי רעיא מהימנא משה רבנו, גואל ראשון וגואל אחרון (זהר ח"ג קכ"ה ע"א), שהובאו ונתבארו ע"י רבנו הזקן באגה"ק (סי' כ"ו) . . .



ב"ה, כ"ג שבט ה'תשח"י

. . . נעם לי לקבל מכתבם מכ"ב שבט, הדו"ח ע"ד פעולות החברה — פעולתם בקדש, גמילות חסדים, אשר אוכלים פרותיהם בעולם הזה והקרן קימת לעולם הבא.

בצירוף הידיעה על דבר האסיפה השנתית במוצאי שבת קדש מברכין החדש אדר הבע"ל,

בה נגמרת שנת המ"ט — שבע שבועות.

וע"פ פתגם כ"ק הבעש"ט אשר כ"פ שמענוהו מכ"ק מו"ח אדמו"ר, אשר מכל דבר יש ללמוד ענין בעבודת הבורא, י"ל גם בזה — בקשר עם זה, אשר השנה שנת ה'תשי"ח היא שנה הששית לשמיטה לדעת הגאונים, הובאה לפסק הלכה בשולחנו הטהור של כ"ק אדמו"ר הזקן (הלכות הלואה סעיף לו'), ואמר הכתוב ביחוד על זמן זה, אשר קרבה שנת השבע שנת השמיטה גו' הנה — נתון תתן לו (ואין זה מספיק אלא עוד תנאי) ולא ירע לבבך בתתן לו (ומתן שכרו בצדו, כסיום וחזתם הכתוב) — יברכך ה' אלקיך בכל מעשיך ובכל משלח ידיך (דברים טו' ט"ז).

ויהי רצון אשר אף שכתובים האמורים מדברים בזמן שאין עושין רצונו של מקום, כמ"ש לאחרי זה, כי לא יחדל אביון וגו' וכפירוש רז"ל בספרי שם, הנה מיוסד על דבר המשנה, מצוה גוררת מצוה, ובפרט מצות גמילות חסדים וצדקה, ששקולה כנגד כל המצות, יביא זה לאופן עבודה דעושין רצונו של מקום, ויקוים היעוד לא יהי' בך אביון . . .



ב"ה, יום השלישי כ"ה שבט תש"כ

. . . בנועם קבלתי הידיעה, אשר החברה עורכת סעודת מלוח מלכה במוצש"ק פרשת אם כסף תלוה את עמי, אדר"ח אדר, לחזק איש את רעהו בעבודתם הקדושה גמילות חסדים, שהיא היא מדתו של בורא עולם ומנהיגו.

וכציווי חז"ל, להלך אחר מדותיו של הקב"ה. והוסיפו — תורה תחלתה גמ"ח כו' דכתיב ויעש ה' אלקים לאדם ולאשתו כתנות עור וילבישם (סוטה יד, א, עיי"ש).

ולא עוד אלא שהסבירו גדולי המפרשים, שכתוב האמור — מורה „על אהבתו (של הקב"ה) וחמלתו על יצוריו, שאע"פ שחטאו, לא זו מחבבן, והוא בעצמו השתדל בתיקונם ובגמ"ח". והדגישו בזה, אשר כוונה האמורה הוא ע"ד הפשט בהכתוב (בחיי בראשית ג, כא).

אשר גם על פי זה מובן, מה זה ומה ראו על ככה רבותינו נשיאינו, מתחיל מרבנו הבעש"ט ז"ל (אשר השנה היא שנת המאתים להסתלקות הילולא שלו) תלמידיו רבנו הזקן כו' ועד לנשיא דורנו, כ"ק מו"ח אדמו"ר, שהפליאו בגודל ענין אהבת ישראל, ולכל אחד ואחת, ועד לאלו הנקראים בשם בריות בעלמא (יעוין תניא פרק לב).

ויהי רצון אשר כל אחד ואחד, בתוככי כלל ישראל, יעשה כל המצווה עליו — בקו הגמ"ח וכן בקו התורה והעבודה, ואתכפיא סט"א (נחש הקדמוני) ואתהפכא,

אשר גם בזה הולך בדרכיו של הקב"ה, כמבואר בתרגום יונתן בן עוזיאל על הכתוב האמור, אשר „עבד ה' אלקים... לבושין דיקר מן משך חיויא דאשלה מניה" (יעוין רשימות אדמו"ר הצ"צ — בס' דרך אמונה — על הכתוב הנ"ל),

ועי"ו יקוים הציווי אשר בראש ותחלת פרשת השבוע לו נכנסים:

ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם — וכמבואר בארוכה בהמשך באתי לגני של כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע, ההמשך דיום ההילולא שלו . . .



ב"ה, מעלי שבתא דפרשתאם כסף תלוה, ה'תשכ"א

. . . בנועם קבלתי מכתבם מיום השלישי שהוכפל בו כי טוב, ר"פ דו"ח מפעולות הק' במשך השנה, וכן ההודעה ע"ד האסיפה השנתית במוצש"ק מברכינן חדש אדר הבע"ל.

ויהי רצון שתצליח האסיפה להוסיף בפעולותיהם ולהוסיף מתוך מנחה שמחה וטוב לבב,

והרי גמילות חסדים היא בין לעשירים וכו'.

ובפרט ע"פ המובן מפרק אחד עשר דהמשך מאמר ההילולא של כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא ישראל,

אשר בדרא דעקבתא דמשיחא מבזבזין „כל סגולות האוצרות דהון יקר הנאסף והנקבץ במשך כמה שנים מדור אחר דור וכו' ומוסרים אותם ע"י פקידים — בשביל החיל וכו'“

אשר כמבואר בכ"מ, מהרוחניות משתלשל בגשמיות, הגה בהנ"ל — אוצרות האמורים ישתלשו ג"כ באוצרות כפשוטם, בעגלא דידן בביאת משיח צדקנו (ע"י ניצול האוצרות הרוחניים, כמבואר בהמשך).

אשר אז תקוים בשלימותה האזהרה וההבטחה אפס כי לא יהי' בך אביון, שהרי ישראל עושים רצונו של מקום (ראה רש"י (והוא מספרי) ראה טו, ד. סנהדרין סד, ב. רעיא מהימנא זח"ג קכה, א. עבודת הקודש ח"ב פל"ח) . . .



ב"ה, טו"ב שבט ה'תשכ"ב

. . . נעם לי לקבל מכתבם מבשר מאסיפה השנתית של חברה גמילות חסדים שומרי שבת ומסיבת ההתועדות — במוצאי שבת אם כסף תלוה ומוצאי חדש שבט.

הוא חדש ההילולא (שהשנה היא — שנת י"ב) של כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא ישראל.

ויהי רצון אשר ע"פ תוכן המדובר בפרק י"ב מהמשך מאמר ההילולא בענין האוצר מלמעלה, אוצר דהון יקר הנפתח ונמסר לישראל אנשי החיל, אשר הם עושים רצונו של מקום, אוצר הטוב בנראה ונגלה, וכהבקשה, ואוצר הטוב לנו תפתח, — שהוא או"ס אין קץ ואין תכלית.

יתגלה זה בקרוב ממש גם בהשפעת עושר כפשוטו לכל בני ישראל, ובמילא יהי' ענין הגמ"ח — לעשירים, וכדברי חכמינו ז"ל בזה.

ובמילא, כיון שאין הגמ"ח קשור בעניות של ישראל רעהו, יעשו בהאמור מתוך שמחה שלימה ואמיתית וטוב לבב . . .



ב"ה, כד' שבט ה'תשכ"ג

. . . בנועם קבלתי מכתבם ר"פ מדו"ח דפעולותיהם בקדש, בענין הצדקה, מצותו של הקדוש ב"ה, ובמעלה הגדולה אשר בה, הוא ענין גמילות חסדים.

טעותו של הקדוש : אה"ק סי"ו.

ובמענה הגדולה : שו"ע יו"ד טרמ"ט סי"ו.

ויהי רצון אשר מתאים לפתיחת רבנו הזקן בס' תורה אור: צדקה תרומם גוי, הגבהת והעלאת המדות (ובמק"א מבואר שהוא גם העלאת בחי' נה"י וגם דבחי' המוחין).

יהי' כן בכל עניני המשתתפים בפעולת החברה וההנהלה בראשם — שליט"א.

ואין מקרא יוצא מידי פשוטו: תרומם גוי, גוי אחד בארץ הם בני ישראל.

שהרי הצדקה מביאה גאולה הפרטית של נותן הצדקה ומקרבת גאולה הכללית של כל בני ישראל.

אשר גאולה הפרטית כפשוטה, היא ביטול כל ענינים המבלבלים מעבודת ה' בשמחה ובטוב לבב.

היינו שיהיו כל חפצי איש ואיש בשלשת הסוגים בני חיי ומוזני כפשוטם — כדרוש, ועד — בשלימות, ועד — באופן דרויחא.

וכמו שהוא ביחוד בענין הצדקה, כמו שנאמר בה: רחבה מצותך מאד, כפירוש רבנו הזקן.

והרי השנה שנת סגולה, שנת המאה וחמשים להסתלקות הילולא שלו.

בברכת הצלחה בעבודתם בקדש ובאופן,
כהוראת חז"ל, גמ"ח לעשירים,
כי יקויים היעוד: לא יהי' בך אביון
כי ברך יברכך ה' — ויעשון בני'
רצונו של מקום . . .

ובמק"א מבואר: לקו"ת לגי"ם (ט, א, יד, ב *).

גאולה הפרטית . . . הכללית: אנהיך סי"ד.

ענינים המבלבלים: ראה רמב"ם הל' תשובה פ"ט ה"ב: וימצאו להם מרגוע, שם הל' דעות ספ"ג.

חפצי איש ואיש: רמב"ם הל' תפלה פ"א ה"ד.

כפשוטם: ראה שו"ע או"ח (דאדה"ו) סו"ס צב וע"פ משנית בהקדמת הסידור (מדרוסים הראשונים — בא בתור חתימה לס' התניא) לאדה"ו.

באופן דרויחא: עשירות (שבת קיט, א), וראה כתובות סו, ב.

כפירוש רבנו הזקן: אנהיך סי"ו. ולהעיר על ג' הענינים והיפך הגבלה שבצדקה: רחבה מצותך, מאד, ואכ"מ.

כהוראת חז"ל: סוכה מט, ב.

יקויים היעוד: ראה ספרי לדברים טו, ד.

ב"ה, יום ג', סדרה ופרשת אם כסף תלוה, ה'תשכ"ד *

... נעם לי לקבל מכתבם עם המצורף אליו, במ מודיעים ע"ד
האסיפה השנתית במוצ"ש מברכים ראש חדש אדר.

וע"פ הוראת חכמינו ז"ל במשנתם, באחד באדר משמיעים על השקלים
ועל הכלאים, דלכאורה אינה מובנת השייכות דשני הענינים, ועד — שמשמיעים
ומכריזים על שניהם ביום אחד.

ויש לבאר בדרך אפשר — ע"פ דברי מפרשי טעמי המצות, באיסור
ענין כלאים, כי משנים ע"ז חוקי הטבע ודרכיו, שהטביע בורא עולם
ומנהיגו שיהי' דשא עשב ועץ עושה פרי למינהו דוקא.

ובהתאם לזה — משמיעים על השקלים, שיהיו קרבנות צבור מתרומה
חדשה דוקא, שאין לערב שנה בשנה.

ואדרבה — מקדימה המשנה, (שגם ההקדמה — תורה היא), ההכרזה
על השקלים להכרזה על הכלאים.

אף שלכאורה דין קדימה להכרזה על הכלאים, כי ההקדם בזה מוכרח
(בכדי שלא יזרע בנתיים כלאים) וכן האיסור — כל השנה תדיר הוא, וכאור"א
מוזהר ע"ז — מה שאין כל זה בשקלים, ובפרט שאפשר לשקלם גם באיחור
זמן, כיון שתורמין גם על העתיד לגבות.

ומובן ע"פ האמור — כי בכדי שתהי' הנהגה הרצויה בעולם, ההתחלה
היא ותלוי זה בהנהגת בני ישראל בעניניהם באופן זה, ומרוחניות —
משתלשל בגשמיות.

ולכן לאחרי שבי"ד מביאים בפועל הלכה של תורה ושולחים בכל
ערי ישראל ומכריזין שיביאו שקליהן, כי אין לערב שנה בשנה בנוגע
לקרבנות וענינים רוחניים אשר בעולם, משתלשל מזה גם לזרע (הצומח)
בארץ (הדומם) שיהי' למינהו דוקא.

ועד"ז במצות גמ"ח, שהיא מעלה הגדולה בצדקה השקולה כנגד כל
הקרבנות — על ידי שבני ישראל עושים בזה בסבר פנים יפות, הנה מעשיית

(* נדפס בלקו"ש ח"ד עמ' 1273.

במשנתם: ריש מס' שקלים.

ע"פ דברי: רמב"ן קרושים יט, יט. (וח"ג פו, ב). וראה חולין ט, סע"א (בהנוגע
לדינם של דשאים).

על העתיד לגבות: שקלים ספ"ב.

מעלה הגדולה: שו"ע יו"ד סרמ"ס ס"ו.

השקולה... הקרבנות: ראה תניא סל"ד ופ"ז.

המצוה — משתלשל למטה בהמצטרך לאדם בכל צרכיו בבני חיי ועד למזוני (לחם — צומח) ועד לקיום ההבטחה, עשר בשביל שתתעשר כפשוטה — בכסף וזהב (דומם).

ובמדה כנגד מדה — בספ"י של מלכו של עולם — כל הנ"ל.
רוויחי . . .

בסבר פנים יפות: שו"ע שם ס"ג.
משתלשל למטה: ולא עוד אלא שפועל גם למעלה מעלה כו' (עיין אנה"ק סי"ח).
שמחה וטוב לבב: שו"ע שם.



ב"ה, יום ראשון פרשת משפטים, ה'תשכ"ה

. . . בנועם קבלתי הידיעה, ע"ד האסיפה השנתית שלהם לטובת
קרן הגמ"ח, ויהי רצון שתהי' בהצלחה בכל הפרטים.

ידוע אשר בתורתנו הק' גם הסדר — תורה והוראה היא, ונסמכה
פרשת דינין (משפטים) לפרשת מזבח, לומר לך שתשים סנהדרין אצל המקדש.
ללמדנו, אשר אפילו ענינים שבין אדם לחבירו, שהם רובם ככולם
דיני פרשת משפטים, צ"ל בסמיכות ומיוסדים על המקדש והקדושה,
— וכמובן ג"כ מהקישור דעשרת הדברות, אשר התחלתם, אנכי ה'
אלקיך וסיומם — לא תחמוד, —

אשר רק אז הנהגה בין אדם לחבירו בשלימות היא.

וכן גם להיפך: דעלך סני לחברך לא תעביד — זו היא כל התורה
כולה ואיך פירושא הוא זיל גמור.

ויהי רצון אשר גם עניני גמ"ח שלהם, ניכר יהי' אשר מיוסדים הם
על אנכי ה"א — אלקיך (ל' יחיד) של כל אחד ואחת מישראל, אשר מצד זה
— כולן מתאימות ואב אחד לכולנה, ואהבה ואחווה אמיתית ביניהם, אשר
כל זה מביא לשלימות והידור בגמ"ח ובהפיוס שצ"ל עמו יחדיו.

ונסמכה פרשת: פירשי' בפרשת יום זה, וראה מכילתא כאן וירוש' מכות ב', ו.
מה דעלך: שבת לא, א (כליא בפירשי' שם ד"ה דעלך), תניא פ' לב.
כולן . . . ביניהם: תניא שם.

בגמ"ח ובהפיוס: בסבר פנים יפות ובשמחה (רמב"ם ה' מתנות ענים ס"י, הי"ד)
ובטוב לבב (הוספת טושו"ע יו"ד סרמ"ט, ס"ג).

ושכר כל העוסקים בגמ"ח, הרי מבואר הוא ומפורש בכ"מ בתורתנו תורת חסד, הנתונה מאיל רחום וחנון אשר צונו ללכת בדרכיו והצדקה דייקא היא מצות ה' ממש מה שהקב"ה בכבודו ובעצמו עושה תמיד . . .

הצדקה . . . תמיד : אגה"ק סי' טו"ב.



ב"ה, יג' שבט ה'תשכ"ו

. . . ובעמדנו בימים הסמוכים ליום הסתלקות הילולא של כ"ק מו"ח אדמו"ר, נשיא דורנו,

והשנה היא שנת המאה להסתלקות הילולא של כ"ק אדמו"ר ה"צמח צדק".

— זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע —

הרי מענין ימים אלה — להתבונן בתוכן והוראת סיפור כ"ק מו"ח אדמו"ר ע"ד כ"ק אדמו"ר הצמח צדק, בענין גמילות חסדים, וז"ל :

הוד כ"ק הרה"ק צמח צדק ה' רגיל לראות את הוד כ"ק זקנו רבינו הזקן אחרי הסתלקותו, בהקיץ או בחזיון לילה, והי' פותר לו את כל ספיקותיו בנגלה ובנסתר.

בזמן ידוע, ורבינו הצ"צ יושב סגור בחדרו ושוקד בלימודו, נתקבצו אצלו כמה שאלות שלא ידע להכריע בהן והשתוקק במאד לראות את הוד כ"ק זקנו רבינו הזקן כרגילותו, אבל לא עלה בידו, והי' בצער גדול מזה.

פעם בהשכמה הלך הרה"ק צמח צדק להתפלל לבהכנ"ס של הוד כ"ק חותנו אדמו"ר האמצעי זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע, ובעברו דרך השוק פגע באחד מאנשי השוק, ר' מרדכי אלי' שמו, איש פשוט וירא שמים, נהנה מיגיע כפו במסחר השוק, והיום הי' יומא דשוקא, ויבקש האיש מאת הרה"ק צמח צדק להלוות לו גמ"ח איזה רו"כ עד הערב או מחרת בקר, כי ביום הזה הוא יכול להרויח בשוק, ויענהו הרה"ק צמח צדק כי אחרי' התפלה כשיחזור לביתו יכנס אליו ויתן לו את הגמ"ח.

כשנכנס הרה"ק צמח צדק לבית הכנסת נפל ברעיונו הקדוש המאמר ר' אלעזר יהיב פרוטה לעני והדר מצלי, וגם המאמר גדול גמ"ח מצדקה,

סיפור : רשימת יט' כסלו תש"ז (סי' המאמרים ה'תשי"א ע' קנג), וראה גי"כ סי' השיחות קי"ח ש"ת ע' צח מאורע דומה.

המאמר ר' אלעזר : ב"ב י, א, וראה אגה"ק סי'ת. הקרמת אדה"ז לסיודרו.

המאמר גדול : גי"כ דר"א (סוכה מט, ב).

ויתבונן הרה"ק צמח צדק אשר לא טוב עשה שלא נתן תיכף להרמ"א הנ"ל את הגמ"ח שביקש, ויחזור הרה"ק צמח צדק לביתו ויקח את הסכום וילך אל השוק לחפש את הרמ"א, וביני לביני כבר נתקבצו אנשי הכפר עם עגלותיהם וסחורותיהם אל השוק ועלה לו בטורח רב למצוא את הרמ"א ביניהם, וכשמצאו נתן לו את הגמ"ח ויחזור לבהכנ"ס להתפלל.

כשנתעטף הוד כ"ק הרה"ק צמח צדק בטו"ת ראה פתאום את הוד כ"ק רבינו הזקן בפנים צהובות ויאמר לו: הנותן גמ"ח לאיש ישראל בלבב שלם בלי שום פני', והעושה טובה לישראל באהבה כצווי ואהבת לרעך כמוך, שערי היכלי מעלה פתוחים לפניו. עכ"ל.

* * *

הרי סיפורי נשיאי ישראל, הוראה הם לכל ההולכים בדרך ישרה אשר הורו, בתוככי ישראל,

הוראה ותורת חיים, הוראה בחיים בעולם הזה וחיים בעולם הבא, וכדברי חכמים במשנתם, שגמילות חסדים אדם אוכל פירותיו' בעולם הזה והקרן קיימת לעולם הבא . . .

נתן תיכף: ראה אגה"ק סכ"א: ובפרט מעשה הצדקה כו' — (אף שאינו דומה לתענית (כא, א) — דביקש לאכילה וכאן — למסתר),

בטורח רב: ראה סוכה (מט, ב) מאמר ר"א דצדקה משתלמת לפי חסד שבה ובפרש"י: הטורח כו' או מעות בעת שהתבואה מצויה, ועיין סד"ה כל המרחם (ס') המאמרים תש"ט. ע' יו'),

בטו"ת: ראה מכתב א' דכ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע (קובץ מכ' א *).

ראה: להעיר שהלימוד דר"א (ב"ב שם) הוא ממש"נ אני בצדק גוי' אשבעה בהקיץ גוי', וראה בב"ב שם דבהקיץ חרמו על נדווי שינה — מתאים למש"כ בסיפור: פעם בהשכמה כו',

שערי . . . פתוחים לפניו: ראה רשימות הצ"צ לתהלים יו, טו (ע' תריז),

אדם אוכל כו' הבא: ראה ההוספה לד"ה כל המרחם הנ"ל.

(*) נדפס באגרות קודש אדמו"ר מהורש"ב ח"א ע' כד. המו"ל.



ב"ה מעלי שבתא פ' אם כסף תלוה את עמי, ה'תשכ"ז.

. . . בנועם קבלתי הידיעה, אשר במוצש"ק פרשת אם כסף תלוה את עמי מסדרים אסיפתם השנתית.

את עמי: סתם, דמצות עשה היא להלות אפילו לעשיר הצריך לפי שעה (סמ"ע חו"מ ר"ס צו),

ויהי רצון שתהי' בשעה טובה ומוצלחת, ובפרט אשר השנה היא שנת "הקהל", שאת"ל — מוסיף זה גם בענין דגמילות חסדים וצדקה,

שהרי ענין הקהל הוא, שמקבצים בנ"א חלוקים זה מזה ועד לתכלית שינוי, ובלשון הכתוב "אנשים נשים וטף וגרך אשר בשעריך", ובפרט ע"פ המבואר בכ"מ שמשתתפים בהקהל מן הגדול שבגדולים ועד — תינוק בן יומא הכל ביחד בזמן אחד וקריאה אחת לכולם ע"י אחד המיוחד בעם זה המלך.

והרי זהו גם מעניני צדקה וגמ"ח, לקרב העני והעשיר, ודוקא באופן דפיוס וסבר פנים יפות, שלא יורגש החילוק בין הנותן והמקבל, ובצירוף שניהם יחד דוקא — מתקיימת מצות המלך מלכו של עולם — מצות הצדקה, ובפרט בגמ"ח שגדולה מן הצדקה, שנתנית כסף הגמ"ח וקבלתו (שבזה החילוק דעני ועשיר) — הוא רק ענין זמני, שהרי מחזירו כשמגיע זמן הפרעון.

ויהי רצון אשר הגמ"ח וצדקה שבשנת הקהל זו הנה, כהודעת חז"ל, יקרו בגאולה האמתית ויביאוה בעגלא דידן, ויקיים צדיקו של עולם (שכל עניינו — צדקה עם בריותיו הם) הבטחתו והיעוד להושיע את עמו ולהביאם מארץ צפון ומירכתי ארץ וגו' — קהל גדול, וכהמשך הפסוקים, ובאו ורננו במרום ציון ונהרו אל טוב ה'

— ע"י משיח צדקנו בקרוב ממש . . .

תינוק . . . אחד : חינוך מצוה תרי"ב ובמנ"ח שם, ובכ"מ.

אחד . . . המלך : ראה רש"י (תולדות כו, י).

כהודעת חז"ל : ב"ב י, א.

שכל ענינו צדקה : ראה אגה"ק סי' טו"ב.

והיעוד : ירמ"י לא, ו — יא.

טוב ה' : טוב במלופם, הוא הטוביות התוכיות הנבחרת מהטוב כו' (לקו"ת

שה"ש י, ד. עיי"ש).



ב"ה, יום ג' שהוכפל בו כי טוב

פ' אם כסף תלוה את עמי, ה'תשכ"ח.

הנהלת חברה גמילות חסדים שומרי שבת,

ה' עליהם יחיו

שהוכפל . . . טוב : ראה קדושין מ, א. פיה"מ להרמב"ם פאה פ"א מ"א. מכתב

כ"ק אדניע' (בסי המאמרים תש"ט ע' יח).

גמילות חסדים : היא בין כגופו בין בממונו בין לעניים בין לעשירים (סוכה

מט, ב. וראה שו"ע אדה"ז ריש הל' הלוואה).

שלום וברכה!

במענה להודעה אשר במוצש"ק פרשת אם כסף תלוה את עמי תקיים
האסיפה השנתית והמלוה מלכה, כמנהגם הטוב מדי שנה בשנה —

יהי רצון שתהי' בשעה טובה ומוצלחת ובהוספה על דאשתקד —
בהתאם להציווי (שהוא גם נתינת כח): מעלין בקודש.

והנה שנה זו היא מלאות מאה שנה למאמר כ"ק אדמו"ר מהר"ש
זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע: ויקחו לי תרומה — (ר"פ המתחילה במוצש"ק זה)
— כביכול אותי אתם לוקחים: ע"י מצות תרומת זהב וכסף גו' אותי, היינו
מה שהוא בבחי' אני ה' לא שניתי, אתם לוקחים.

ומבאר בזה ע"פ מדרש חז"ל עה"פ ואלה המשפטים: הה"ד מגיד
דבריו גו' חוקיו ומשפטיו לישראל כו' הקב"ה מה שהוא עושה הוא אומר
לישראל לעשות, הקב"ה מניח תפלין כו' ועד"ז כל המצות, וכוונת המדרש
שע"י קיום מצות תפלין ממשיכים להיות הקב"ה מניח תפלין ועד"ז בכל
המצות. עיי"ש.

ועל פי האמור, הנה כשישראל תורמים מכספם וזהבם כו' לקיים מצות
ה', עגיני תורה ומצות בכלל, וגמ"ח שהיא שקולה כנגד כל המצות בפרט —
הרי מובטחים הם שהקב"ה תורם ונותן להם ולבני ביתם המצטרך להם
בגשמיות וברוחניות, מידו המלאה הפתוחה הקדושה והרחבה.

ויהי רצון שיעשו בכהנ"ל ובאופן דמוסיף והולך, מתוך שמחה וטוב

לבב . . .

למאמר: נדפס בס' המאמרים תרכ"ח. המובא כאן הוא מתוכן (התחלת) המאמר

ולא הלשון ממש.

אותי אתם לוקחים: כן הובא (ונתפרש) בהמאמר משמ"ר פי' תרומה. וראה
ויק"ר פ"ל, יג. תנחומא אמור, יג. תניא פמ"ז.

זהב וכסף: עיין שמו"ר (פ"ג, ד): ואומר לי הכסף ולי הזהב, תו"א ר"פ וישב.
הה"ד . . . לעשות: עכ"ל המדרש (פ"ל, ט).

הקב"ה מניח תפלין: ברכות ו, א. זח"א קמו, א. ועוד.

שע"י . . . ממשיכים: ראה ברכות (שם): אתם עשיתוני כו' ואני אעשה.

מכספם וזהבם כו' לקיים מצות: עיין תו"א ר"פ וישב, וביתר ביאור בתו"ת
אוה"ת שם.

וגמ"ח שהיא שקולה: ירושלמי פאה פ"א ה"א.

שמחה וטוב לבב: עיין ד"ה עבדו בס' המאמרים, תרצ"ט.



ב"ה, יום שלישי, שהוכפל בו כי טוב,

פ' אם כסף תלוה את עמי, ה'תשכ"ט.

... והנה גדולה גמ"ח דהלוואת ממון (יותר מן הצדקה) — שהיא בין לענים בין לעשירים,

ולא עוד אלא שאפילו בנוגע לענים — היא „מעלה הגדולה (בצדקה) שאין למעלה ממנה“ ו„פחות מזה הנותן צדקה“.

ולכאורה יש בצדקה מה שאין בגמ"ח דהלוואה — כי בצדקה הנה במעות אלו ה' יכול לקנות חיי נפשו החיונית הרי נותן חיי נפשו לה' — נתינת ממון שלא על מנת להחזיר.

וי"ל — ובל' הכתוב — דכל איש אשר ידבנו לבו ויתרום זהב וכסף גו' לקרן גמ"ח הרי כל המעלות האמורות ישנן בתרומה זו.

ועוד בזה — וג"כ עיקר — ע"פ דברי כ"ק אדמו"ר הזקן אשר מעניני התשובה (עילאה) הוא לדבקה בו ית' — המדות במדותיו ית' מה הוא רחום וכו' והמעשה הוא מעשה הצדקה להחיות רוח שפלים כמ"ש כי ששת ימים עשה ה' וכו' כנודע במ"א.

יום . . טוב: ראה אור התורה בראשית (לג, א ואילך).

שהוכפל . . טוב: ראה קדושין מ, א. פיה"מ להרמב"ם פאה פ"א מ"א. מכתב כ"ק אדני"ע (בסי' המאמרים תש"ט ע' יח).

אם כסף: שיעור חומש (בשיעורי חת"ת) דיום זה.

גמילות חסדים: בלשון תורה — עשיית חסד הן בגופו והן בממונו (ראה מפרשי המשנה פאה בתחלתה. סוכה מט, ב ועוד) והלחאת ממון — גמ"ח בל' בני אדם — בכלל זה.

בין לענים בין לעשירים: סוכה מט, ב. וראה שו"ע אדה"ז ריש הלי' הלואה. מעלה . . צדקה: טושו"ע יו"ד סרמ"ט — מרמב"ם הלי' מת"ע פ"י ה"דח. (בצדקה): כ"מ ברמב"ם וטושו"ע שם. ודברי הפרישה (טור שם סק"ז) דהלחאה (וכיו"ב) אין זה בכלל (מעלות) הצדקה — לא זכיתי להבין.

במעות . . לה': ובפרט אם נהנה מיגיע כפיו — ראה בכ"ז תניא פל"ז (מה, ב). זהב וכסף: עיין שמור"ר (פלי"ג, ד): ואומר לי הכסף ולי הזהב. תו"א ר"פ וישב. ע"פ . . הזקן: אגרת התשובה פ"ט.

התשובה (עילאה): עלי' נאמר להיות כל ימיו בתשובה (אגה"ת ספ"א. תניא פל"א מ, סע"א).

לדבקה . . רחום: ראה ג"כ לקו"ת ס"פ פנתס (פ, ג). רש"י עה"ת ראה (יג, ה) הדבק כו'. אבל בסוטה (יה, א) אחרי ה"א תלכו. ועד"ז ברמב"ם הלי' דעות פ"א ה"ה ובסהמ"צ שלו מ"ע ח. וראה כתובות (קיא, ב) וכי אפשר לדבקה כו' אלא כו' כאילו כו'. וכ"ה בספרי עקב (יא, כב) הובא בפרש"י עה"ת שם. ובאגה"ת שזהו — בתכלית הדבקות. וצ"ע. ואכ"מ.

כנודע במ"א: אולי הכוונה לאגה"ק סי"ז דמצות הצדקה היא מצות ה' ממש מה שמחיי העולמות כו'. וראה ג"כ אגה"ק סי"י. תו"א בשלח סג, כ. ובכי"מ.

וראה ד"ה אם כסף תלוה — לכ"ק אדמו"ר מהר"ש — דשנת תרכ"ט
איך שבעשיית ששת ימים כו' ישנו ענין הלוואה. עיי"ש.
ויהי רצון שיעשו כהנ"ל בשמחה וטוב לבב . . .

בשמחה וטוב לבב : ראה שו"ע יו"ד סרמ"ט ס"ג. ועיין ד"ה עכדו בס' המאמרים,
תרצ"ט.



ב"ה, יום שלישי, שהוכפל בו כי טוב,
פ' אם כסף תלוה את עמי,
ה' תשל. ברוקלין, ג. י.

הנהלת חברה גמילות חסדים
שומרי שבת
ה' עליהם יחיו

שלום וברכה !

במענה להודעה אשר במוצש"ק פרשת אם כסף תלוה את עמי תתקיים
האסיפה השנתית של החברה והמלוה מלכה, סעודתא דדוד מלכא משיחא,
כמנהגם הטוב מדי שנה בשנה —

יהי רצון שתהא בשעה טובה ומוצלחת ובהוספה ועלי' על כל אלו דשנים
שעברו — וכפי הציווי (שהוא גם נתינת כח) : מעלין בקדש.

ויהי רצון שמכאן ולהבא תהיינה כל פעולות החברה — בחידוש החיות
בהן והרצון והתענוג.

יום . . . טוב : ראה אור התורה בראשית (לג, א ואילך).
שהוכפל . . . טוב : ראה קדושין מ, א. פיה"מ להרמב"ם פאה פ"א מ"א. מכתב
כ"ק אדנ"ע (בס' המאמרים תש"ט ע' יח).
אם כסף : שיעור חומש (בשיעורי חת"ת) דיום זה.
אם כסף תלוה : יכול רשות ת"ל העבט תעביטנו כו'. (ראה שו"ע אדה"ו ריש
הל' הלוואה. ושם לפני זה) בצות עשה להלוות. וראה סה"מ"צ להרמב"ם מ"ע קצו. ולבה"ג
— העבט תעביטנו מצוה מיוחדת והלוואה לעני לחוד. וכבר העירו באחרונים בכתובות (פו,
ב). ואכ"מ. וראה ג"כ ד"ה אם כסף תלוה, תרכ"ט.
סעודתא . . . משיחא : ס"י האריז"ל ובכ"מ.
מעלין בקדש : ברכות (כח, א) וש"נ. ולהעיר ממחז"ל ת"ח כו' ילכו מחיל אל
חיל (ברכות בסיומה).

שהרי נכנסנו לעשרים שנה ומעלה מההסתלקות-הילולא של כ"ק מו"ח
אדמו"ר נשיא דורנו,

שלאחרי הסתלקות — בכלל „נקל מאד לתלמידיו (כולל כל ההולכים
„בדרך ישרה אשר הורנו מדרכיו“) לקבל חלקם מבחי' רוח רבם העצמיות
כו' ולא זיום בלבד“ „הואיל ואינה בתוך כלי ולא בבחי' מקום גשמי“.

וכעבור עשרים שנה ומעלה — הרי אמחו"ל דמבן עשרים שנה מוכר
בנכסי אביו (ואמחו"ל: התלמידים קרוים בנים והרב קרוי אב).

וע"פ ביאור רבנו הזקן במחו"ל זה — מוכן אשר מאז מיתוסף בחיות
וברצון ובתענוג ובפעולות הנמשכות עי"ז.

וע"י כ"ז גם ממהרים קץ גלותינו ומקרבים את הגאולה, הגאולה האמתית
והשלימה ע"י משיח צדקנו.

בכבוד ובברכת הצלחה בכהנ"ל ולבשו"ט

לעשרים שנה: יו"ד שבט תשי"תש"ל.
נקל מאד . . . גשמי: אגה"ק לאדה"ז בי' לסי' זך.
בדרך . . . מדרכיו: שם סי' זך.
אמחו"ל ולמכור: גטין סה, א. ב"ב קנה, א.
ואמחו"ל התלמידים: ספרי ואתחנן ו, ז (הובא בפרש"י שם).
ביאר רבנו הזקן: לקו"ת במדבר (ב, א) ומבאר שם מש"כ בע"ח שכ"ד (ראה
דרושי הצלם בסופו). וראה ג"כ ביארה"ז ואוה"ת ר"פ ח"ש בביאור „עשרים שנה“. ובלקו"ת
שה"ש (לה, ג): כ' ר"ת כתר, וכן עשרים הוא גימט' כתר.
בחיות וברצון ובתענוג: ראה לקו"ת במדבר (שם) החכמה תחי' ואח"כ ההעלאה
לרצון העליון, חיי יחידה.
ובפעולות הנמשכות עי"ז: ראה שם: כל המסתעפים ממנו. ולהעיר אשר „תכלית
הכוונה הוא שיהי הגילוי דחי החיים בהחיים דעולם“ (המשך יו"ט שר"ה שחל להיות
בשבת ה'תש"י, סיום אות כ).
ממהרים . . . הגאולה: ראה תניא פל"ז (מת, ב). אגה"ת ספ"ט. אגה"ק סו"ס כא. ובכ"מ.

ב"ה, יום שלישי, שהוכפל בו כי טוב, פ' אם כסף תלוה את עמי,
שנת כי תשא את ראש בני ישראל.

. . . ביום סיום וחותם בתר שבתא דפ' מתן תורה — אשר תחלתה
גמ"ח וסופה גמ"ח —

אאשר בנועם קבלת ההודעה אשר במוצש"ק פרשת אם כסף תלוה
את עמי, פ' שקלים —

אשר סיום וחותם קרה"ת שבה הוא: כי תשא גוי לכפר על נפשותיכם
וידוע מחז"ל: אמר משה לפני הקב"ה במה תרום קרן ישראל א"ל בכי תשא
(צדקה).

תתקיים האסיפה השנתית של החברה והמלוה מלכה, סעודתא דדוד
מלכא משיחא, כמנהגם הטוב מדי שנה בשנה —

ויהי רצון שתהא בשעה טובה ומוצלחת ולהוספה על כל אלו הפעולות
דשנים שעברו ועלי' בכ"ז — וכפי הציווי (שהוא גם נתינת כח): מעלין
בקודש.

ובודאי עושים ויעשו בכ"ז גם להבא — באופן דהמפייסו, בסבר פנים

יום . . טוב: ראה אור התורה בראשית (לג, א ואילך), שם משפטים (אקנו.
אקסא ואילך).

שהוכפל . . טוב: ראה קדושין מ, א. פיה"מ להרמב"ם פאה פ"א מ"א. מכתב
כ"ק אדוני"ע (בס' המאמרים תש"ט ע' יח).

אם כסף: בהשעור בחומש (בשיעורי חת"ת) דיום זה.

אם כסף תלוה: יכול רשות ת"ל העבט תעביטנו כו', (ראה שו"ע אדה"ז ריש
הל' הלואה, ושם לפני זה) מצות עשה להלוות. וראה סהמ"צ להרמב"ם מ"ע קצו. ולבה"ג —
העבט תעביטנו מצוה מיוחדת והלואה לעני לחור. וכבר העירו באחרונים מכתובות (סו, ב),
ואכ"מ. וראה ג"כ ד"ה אם כסף תלוה, תרכ"ט.

סיום . . שבתא: פסחים קו, א.

תחלתה . . גמ"ח: סוטה יד, א.

לכפר על נפשותיכם: ראה מהדו"ב לאדמו"ר האמצעי סק"ז גודל ענין כפרה
זו וכו'.

אמר משה . . תשא (צדקה): ב"ב (י, ב) ובפרש"י שם. ועיי"ש במפרשים
שהעירו מהי שאלת משה בזה דוקא וכו' וכן — ההמשך והשייכות לשאלו את שלמה
(שלאח"ז בש"ס) ועוד.

סעודתא . . משיחא: ס"י הארז"ל ובכ"מ.

מעלין בקודש: ברכות (כח, א) וש"נ. ולהעיר ממחז"ל ת"ת כו' ילכו מחיל
אל חיל (ברכות בסיומה).

דהמפייסו: ב"ב י, ב.

יפות ובשמחה (וכההוספה בטוש"ע) ובטוב לבב, אשר ע"י כ"ו "מרנין לב" הזקוק לגמ"ח ומרומם רוחו, כנראה במוחש.

והרי כל האמור עיקר הוא בצדקה ובפרט בגמ"ח.

ויה"ר אשר כ"ו ימהר עוד יותר קיום היעוד אשר תרום קרן ישראל ותרום קרנם בכבוד,

וגדולה צדקה (וגמ"ח) שמקרבת את הגאולה וכנ"ל — מדה כנגד מדה אלא שכמה פעמים ככה — בסבר פנים יפות ובשמחה ובט"ל כי — כימי צאתך מארץ מצרים — בני ישראל יוצאים ביד רמה,

כי שומע אל אביונים הוי' גו' אלקים יושיע ציון ויבנה ערי יהודה וישבו שם וירשוה זרע עבדיו ינחלוה ואוהבי שמו ישכנו בה . . .

בסבר . . לבב : רמב"ם הלי' מתנות עניים פ"י ה"ד. טוש"ע חיו"ד סרמ"ט ס"ג.

מרנין . . לב : ראה רמב"ם שם.

עיקר . . ובפרט : ראה ס' המאמרים תש"ט ע"ד.

ותרום קרנם בכבוד : ראה לקו"ת אמור לה, ד. וראה אגה"ק סוס"ג ד"ה פור

נתן, תרמ"ב. ד"ה פור נתן, תרצ"ב (בס' הקונטרסים ח"א רכא, א).

וגדולה . . הגאולה : כ"ב י, א.

צדקה . . שמקרבת : דרגות בזה יל"פ ע"פ משנ"ת בלקוטי לוי יצחק לתניא

ע"מ ואילך.

כי שומע . . בה : תהלים בסיום וחותם מזמור סט.



ב"ה, יום שלישי שהוכפל בו כי טוב,
פ' אם כסף תלוה את עמי, ה'תשל"ב.

... ביום סיום וחזרתם בטר שבתא דפ' מתן תורה — אשר תחלתה
(של תורה) גמ"ח וסופה גמ"ח —
ביום ג' דפ' משפטים — אשר תחלתה (של הפרשה) גמ"ח וסופה
גמ"ח —

מאשר הנני קבלת ההודעה אשר במוצש"ק פרשת אם כסף תלוה את
עמי, פ' שקלים —

תתקיים האסיפה השנתית של החברה — בתוך סעודת "מלוה מלכה",
סעודתא דדוד מלכא משיחא, כמנהגם הטוב מדי שנה בשנה —

ויהי רצון שתהא בשעה טובה ומוצלחת ותביא להחלטות טובות ולקיומן
בפעל ובמעשה, ובכללות — להוספה רבה בכל פעולות החברה דשנים שעברו.

ובודאי אשר, מתאים להמצב המיוחד בכ"מ, וע"פ פס"ד חז"ל עניי
שכיניך ועירך קודמין (כולל — עשירים אשר באותה שעה עניים הם)

— תהי' שימת לב הדרושה ומתאימה לחשיבות הענין וגודלו לנתינת
גמ"ח שמטרתן והתוצאות שלהן הוא — ביסוס השכונות בהן בניי דרים

יום . . טוב : ראה אור התורה בראשית (לג, א ואילך). שם משפטים (א'קנו.
אקסא ואילך).

שהוכפל . . טוב : ראה קדושין מ, א. פיה"מ להרמב"ם פ"א מ"א. מכתב
כ"ק אדני"ע (בסי' המאמרים תש"ט ע' יח).

אם כסף : כהשעור בחומש (בשיעורי תת"ת) דיום זה.

אם כסף תלוה : יכול רשות ת"ל העבט תעביטנו כו' (ראה שו"ע אדה"ו ריש
הל' הלוואה. ושם לפני זה) מצות עשה להלוות. וראה סה"מ"צ להרמב"ם מ"ע קצו. ולבה"ג —
העבט תעביטנו מצוה מיוחדת והלוואה לעני לחת. וכבר העירו באחרונים מכתובות (סו, ב).
ואכ"מ. וראה גיכ ד"ה אם כסף תלוה, תרכ"ט.

סיום . . שבתא : ופסחים קו, א.

תורה . . גמ"ח : סוטה יד, א.

משפטים . . גמ"ח : תחלתה "יצא לחפשי חנם" וסופה שעשה לו הקב"ה שביל
(נ"א חופה) בתוך הענין (רש"י עה"פ. וראה חז"ג (נט, א)).

סעודתא . . משיחא : סי' האריו"ל ובכ"מ.

פס"ד חז"ל : טושו"ע י"ד סרניא סי"ג שו"ע אדה"ו שם.

כולל — עשירים : טושו"ע חו"מ ר"ט צו. וראה ט"ז שם סק"ד, סמ"ע ריש

הסימן, שו"ע אדה"ו שם.

(דירה כדבעי — היינו ביחד עם בהכנ"ס ובהמ"ד ומוסדות חינוך הכשר ומוסדות גמ"ח), ביסוס אמתי היינו הכולל גם שיפור והתפשטות בכמות ובאיכות.

ויעשו כ"ז בוריזות גדולה, ובלשון חז"ל "יתן לו מיד", ובפרט ע"פ ביאור רבנו הזקן אשר "זריזות נפלאה (דאברהם אבינו ע"ה) להראות שמחתו וחפצו למלאות רצון קונו ולעשות נח"ר ליוצרו" "ממנו למדו רז"ל לקיום כל המצות בכלל ובפרט מעשה הצדקה העולה על כולנה המגינה ומצלה".

ויה"ר אשר כ"ז — הנה במדה כנגד מדה אלא שכמה פעמים ככה — יורז וימהר קיום היעוד: אלקים להצילני הוי' לעזרתי חושה . . אלקים חושה לי —

להחיש את הגאולה האמתית והשלימה ע"י משיח צדקנו ובעגלא
דידן . . .

דירה כדבעי: ראה רמב"ם הלי' דעות ספ"ד.
 ובלשון חז"ל: טושו"ע יו"ד ריש הלי' צדקה.
 ביאור רבנו הזקן: אנה"ק סכ"א.
 ממנו למדו: אולי יל"פ הדיוק — שממנו ועבודתו זו נמשך גם לימוד (הרגל) וסיוע בזריזות של מצוה לכאו"א, וכמו אהבתו שירושה היא לנו כו'.
 מעשה הצדקה: וגדולה גמ"ח יותר מן הצדקה (סוכה מט, ב).
 העולה על כולנה: ביאור הענין יש להעיר מד"ה זאת חוקת תערי"ב.
 במדה . . ככה: להעיר מד"ה אריב"ל עתיד כו' צ"ח (סי' המאמרים קונטרסים ח"ב) סה"ו.
 ירז . . חושה . . גאולה: העילוי דזכו אחישנה — ראה שערי אורה סד"ה יכאו לבוש מלכות.
 אלקים . . חושה לי: תהלים מומור ע, כ"ז.
 את הגאולה: שהצדקה מקרבת אותה. דרגות בזה יל"פ ע"פ משנ"ת בלקוטי לוי יצחק לתניא ע"מ ואילך.



ב"ה, כ"א שבט תש"ט.

. . . ולקשר לענינא דפרשתא, עה"פ אם כסף תלוה — נת' בדא"ח שבוה נכלל ג"כ ענין ירידת הנשמה בגוף — ראה רד"ה טעמה (נדפס בקוני' סב) — שהוא במלוה ופקדון גם יחד. והנה לפעמים מבואר בדא"ח שהעיקר בזה הוא חלק המלוה (לקו"ת סד"ה ושמתי כדכד השני) ולפעמים משמע להיפך (בד"ה טעמה הנ"ל). וי"ל דלא סתרי כלל, והחילוק בזה הוא בין תחלת העבודה או באמצע העבודה ובפרט בבעלי מדריגה. ובכל אופן כל השקו"ט שיהי' יתרון לחלק הלוה על המלוה הוא מפני טרחתו בממון הפקדון, בעד זה מקבל תרי תלתא באגרא שמבואר במ"א * שזה מה שנוטל הקב"ה לעצמו כתר אחד ושני כתרים נותן לבניו (ויקרא רבה פ' קדושים), שמוזה רואין גודל ערך טרחת האדם, ובמילא מובן גודל ההפסד בהעדר הטרחא. וע"פ הכלל דאתדל"ע באתדל"ת תליא הנה כא"א צריך לגמ"ח בגופו, אף שהכסף שבא ע"י טרחתו הוא של אחרים . . .

(* בדי"ה אם כסף תלוה — להצ"צ — אוה"ת משפטים ס"ע א'קע.



. . . בזמן האחרון נתפשטה בין אחינו בניי שׂי, כמו „מגיפה“ ר״ל, תופעת ההגירה משכונות יהודיות. וכתוצאה מזה — מכירת בתים בשכונות אלו לאינסייהודים. ויתירה מזה — גם בתי כנסיות ובתי מדרשות וכו׳; מערערים עי״ז או מחריבים כליל פרנסתם של כו״כ מבניי וכו׳.

ואף שבאמת תיקון הדבר הי׳ צריך להיעשות ע״י עסקני ציבור וע״י רבנים מורי הוראה — ואי״ז מעניני להורות פסקי דינים בדברים כאלו — אולם, היות שנתפשטו שמועות שונות ומשונות שעתה גם דעתי כאילו מסכמת ח״ו לעובדות הנ״ל, לכן אף שאין דרכי להכחיש את כל השמועות שאין להן יסוד כו׳, כי אין לדבר סוף, אבל מכיון שענין הנידון גוגע הוא לרבות מישראל, מוכרחני להביע את דעתי בזה גלוי וברורה ובהעיר ג״כ, עכ״פ בקצת מקומות, להלכות הפסוקות בשו״ע בנידון זה. ומן הקל אל החמור:

א. בשו״ע חו״מ הלכות מצרנות (סקע״ה ס״מ. ומקורו בגמרא ב״ק קיד, א): „המוכר לעכו״ם או שוכר לו משמתין אותו עד שיקבל עליו כל אונס שיבוא מהעכו״ם עד שינהוג העכו״ם עם בן המיצר שלו בדיני ישראל בכל״.

ואף שבשו״ע שם סעיף מא [סתם כדעת הרא״ש]: „במה דברים אמורים כשיכול למוכרה או לשוכרה לישראל בדמים שנותן העכו״ם, אבל אינו חייב למוכרה לישראל בפחות“ — הרי (א) כתב הסמ״ע שם (וכ״ה בנתיבות שם), שזהו דוקא כשהעכו״ם נותן דמים השווים, אבל כשהעכו״ם נותן הרבה יותר משויו, מחייב למכור לישראל בשויו (והיינו גם כשהעכו״ם מעלה בדמים שלא כדי להשחית נחלתו“ — ראה לקמן). (ב) במחבר שם: „ואי חזינן שהעכו״ם מכין לקנות במיצר ישראל כדי להשחית נחלתו [כגון שיש להכותי לקנות בשכונות הכותיים וכוון לקנות בשכונה זו דישראל“ — סמ״ע שם] הכל לפי ראות הדיין“. ומפרש בערוך השלחן שם (סעיף זה): „אין מניחים לו לעשות כן״.

1) העירני חכם א, אשר בטור שם כתב, שלפי שיטת הגאונים „אפילו שהוא עני ואין לו מה יאכל, יתפרנס מן הצדקה ואל יגרום היוק לחבירו“. כן אינו רשאי למכור את הבית לעכו״ם „אפילו אם רוצה לקבל עליו אונסא דמתיליד לשכנו“ (פרישה שם). וגם לפי שיטת ה״ש מחלקים (עיסור בשם רבינו משה בר חנוך) מותר למכרה לצורך פרנסתו דוקא אבל לא בשביל להרויח. וגם בשביל פרנסתו — דוקא באם מקבל עליו כל אונסא.

2) העירני חכם א׳ מחשובת בעל הנטע שעשועים (המועקת ב״כסף הקדשים לחו״מ שם) שאסר בה מכירה לעכו״ם, לפי שכונת הנכרי (בעובדא שבה דנה התשובה) היתה לגרש בעלי השטיבלין כו׳. עי״ש.

ושם בתשובה מבעל „כסף הקדשים“, איך שהרבה נתחבט להתיר מכירת בית לנכרי, אפילו באופן שלא הי׳ נמצא ישראל שיקנה בשויו וגם המוכר הי׳ נחון למעות — ובכ״ז לא התיר אלא רק משום שלא הי׳ שם לישראל שום דרא דהויקא עי״ש מכירה זו.

ב. והנה כל חלוקי דינים הנ"ל הם בנוגע לעכו"ם סתם, שהאיסור למכור לו הוא רק מטעם שיש לחשוש לטענת שכנו הישראלי „ארבעית לי אריא אמצראי“ (ב"ק שם). אבל כשהלוקח הוא מזיק בודאי, הרי אז גם בלוקח ישראל אמרו (ב"ב כא, א. חו"מ רסקנ"ו): „לא ישכירנו לא לרופא ולא לאומן כו' ולא לסופר ארמאי“, ו„אפילו שאינו מוצא (אחר) להשכירו“ (טור שם. עפ"י תוספות ב"ב שם). ומזה מובן, שגם לשיטת הרא"ש הנ"ל, הנה במקום שע"י מכירת הבית לנכרי מגיע הזיק וודאי לישראל, אסור למכור להנכרי (אפילו כשאין כוונתו להשחית נחלתו) גם באופן שאינו יכול למכור את הבית לישראל במחיר השווה, כי דמי למשכיר לאומן, (ויתירה מו: מכיון שבנדוד"ד בא ההיזק בעת המכירה, ה"ז כמזיק בידים, כי הוי גירא דילי' (ראה חו"מ סקנ"ה), והלא זה חמור יותר ממשכיר לאומן).

ואף שלפי שיטת המרדכי (הובא ברמ"א שם רסקנ"ו, ובב"ח שם: שמשמע דהכי ס"ל להרמ"א) האיסור הוא דוקא להשכיר להאומן אבל למכרו שרי — הרי (א) מפורש ברמ"א שם (וכ"ה במרדכי) „ובלבד שלא ימכרנו לעכו"ם, דלא ציית דינא“. (ב) בנדוד"ד אין לחלק בין שכירות למכירה, כי טעמו של המרדכי מה שמתיר במכירה הוא לפי שבמכירה „אין הזיקו ברי“ (סמ"ע שם), וטעם זה שייך דוקא כשההיזק הוא מצד האומנות של הלוקח, משא"כ בנדוד"ד, הרי „הזיקו ברי“ גם במכירה.

והנה גם לפי מ"ש הב"ח שם שטעמו של המרדכי הוא „דבמכירה דיוצא מרשותו לגמרי אין ההיזק ממנו“ — היינו דוקא כשההיזק בא לאחר י שיצא מרשותו, משא"כ בנדוד"ד, הרי ההיזק בא בשעת המכירה עצמה — וגם לפני המכירה, כי התפשטות השמועה עצמה, שהנכרי עומד לקנות הבית, פועלת כבר הוזהל במחיר הבתים שבשכונתו, מביאה לידי בהלה ופחדים וכו' י.

ויש להאריך רבות בכהנ"ל בגדרי דגרמי וגרמא בנוזיקין, אבל אכ"מ זומנו. והרי אינו נוגע אלא לתוספת כח וחומר יותר בענין ההעתקה.

כן יש להעיר לשלימות הענין אשר המדובר בעירובין (ר"פ הדר ואילך ובשו"ע או"ח שם) ובע"ז (כא, א ועוד ובשו"ע יו"ד שם) — אינו שייך לדין השכונות דנדוד"ד.

ג. והנה כל הנ"ל הוא גם כשמכירת הבית לעכו"ם גורמת הזיק רק לישראל אחד. עאכו"כ בנדוד"ד שההיזק הוא לכל יהודי השכונה (וגם ליהודים שבשאר שכונות העיר, ועד שזה נוגע גם לבנ"י בשאר המדינות, כדלקמן סעיף ו'). ויתרה מזו מפורש ברמ"א (סקנ"ה סכ"ב. ממרדכי קדושין סתקס"א-ב) וז"ל: „דוכוס ממדינה שגור על יהודים שיעשו עם היהודים

[3] העירני חכם א' מס' שער המשפט סקל"א סק"ד. משפט שלום — מעברושאן

— סקע"ה. ואין הס' תח"י.

הדרים תחת שרים קטנים בכפרים שידורו תחתיו ואם לא יגרש כולם, צריכים לקיים דברי הדוכוס ולסלק היוק הרבים ול יסע תחת הדוכוס תחלה ולדון אח"כ עם הרבים אם יש להם היוק בזה". ואעפ"י שמעתיקים עי"ז ממקום שאין עליהם רשות דוכוס רשע כזה — שמאיים לגרש כל היהודים על לא פשע בידם — ובאים לרשותו!

ומזה מובן בנוגע לעניננו, שיש לדון אפילו על אלו היהודים הגרים כבר בשכונות אחרות, ע"ד החיוב שיחזרו לשכונות אלו (באם אין מוצא אחר לסלק את ההיוק). וכ"ש שאין היתר להיהודים הדרים בשכונות אלו לברוח מהן ולהגדיל עי"ז את ההיוק וכו' וכו'.

ד. עוד ענין בזה: העתקות הנ"ל מביאות למכירת (או סגירת) כו"כ בתי כנסיות — אשר באיסור מכירת בתי כנסיות ישנם ג' גדרים: (א) מצד קדושת ביהכ"ג הנמכר (משא"כ — בסגירתו). (ב) מצד מיעוט בתי כנסיות בכלל הנעשה ע"י המכירה [שלכן אסור למכור (ולסתור ולסגור) ביהכ"ג, גם כשישנו ביהכ"ג אחר, עד שיבנו עכשיו ביהכ"ג תמורתו (מג"א רסקנ"ב (אבל ראה בבי' הלכה שם) וסקנ"ג סקט"ז)]. (ג) כי עי"ז לא יהי להתפללים ביהכ"ג להתפלל בו [שלכן אסור לסתור ביהכ"ג כדי לבנות ביהכ"ג אחר — גם באופן שאין לחשוש שמא לא יבנוהו — בכדי שיהי ביהכ"ג להתפלל במשך זמן הבנין, וכטעם השני שבמס' ב"ב (ג, ב) ובש"ע שם].

ובנוגע לעניננו: מצד קדושת ביהכ"ג — עכצ"ל שאפילו בתנאי ארצה"ב מותר למכרו באם התנו כן בשעת בנינו [שגם ביהכ"ג של כרכין שחמורה קדושתו, כשתלו אותו בדעת היחיד, יעשה בו היחיד מה שירצה (אר"ח סקנ"ג ס"ז)] — שהרי מעשה רב בגדולים וטובים שעשו כן בארצה"ב. והאריכו בזה בשו"ת האחרונים. וצ"ע בביהכ"ג שבונה (קונה) יחיד בכסף הנתרם מכו"כ אנשים שמעשים בכל יום שחלק מהתורמים מתנה עם היחיד שזהו אך ורק לבדק הבית שבו התפלל אבא וכיו"ב, או לבנינו — והיחיד מקבל תנאי זה בפירוש ומברכו בפני רבים על המצוה וכו'. כן בכלל — בש"ע שם שהיחיד צ"ל "בהסכמת הציבור",

גם בנוגע למיעוט בתי כנסיות — הרי העצה לבנות ביהכ"ג אחר בשכונה החדשה,

מ"מ, נשאר עדיין האיסור מצד גדר הג' דלעיל,

כי אף שגם בשכונות האלו נשארים הרבה בתי כנסיות גם לאחר ההגירה משם, מ"מ לפעמים רבות (א) הביהכ"ג הנשאר הוא בריחוק מקום מבתי מגוריהם של מתפללים אלו — שביהכ"ג המכור שימש להם מקום תפלה קרוב (ראה מג"א סקנ"ג סק"מ: יכול לומר שאין רצונו לילך למרחוק). (ב) נוסח התפלה שבביהכ"ג הנשאר — אינו כנוסח התפלה של כו"כ ממתפללי

ביהכ"נ המכור ואמרו רז"ל אל תשנו ממנהג כו' (ראה מג"א ר"ס ס"ח. בשו"ת האחרונים).

ה. ואותו הדבר הוא גם בנוגע למוסדות-חינוך המתמעטים ע"י ההגירה, שזה מכריח כו"כ הורים לשלוח את בניהם ובנותיהם למקומות רחוקים — וזה קשור בהוצאות יתרות ובטרדות שונות, וחלק מהם אינו עומד בניסיון הטרחא וכו'. וק"ל.

ו. נקודה נוספת בזה, מלבד כל ענין ההיזקות והפחדים והריסת הבתי כנסיות וכו':

עצם העובדא של מכירת והעברת הבתים והשכונות מיד ישראל ליד עכו"ם, מחלישה ר"ל את כחם של ישראל ומוסיפה כח לשונאיהם של ישראל, אשר כוונתם בקניית בתים בשכונות ישראל הוא בכדי לגרש ח"ו את ישראל מנחלתם וכו'. וברור, כי בכל בית ובית שמוכרים להם מחזקים את כחם ומסייעים להם לבצע את מזימתם זו.

ויתירה מזו: העברת שכונה אחת לרשותם, נותנת להם ההזדמנות לבצע את מזימתם ביחס לשכונה הסמוכה והאומץ לנסות זאת בעוד שכונות וכו' — וכמו שראו במוחש. ושמועה מהנעשה בעיר אחת — תיכף מגיעה לשאר עיירות ומעוררת גם שם את שונאיהם של ישראל וכו'. ו. א. אשר נוסף על ההויקא דרבים" בעיר זו — ההיזק הולך ומתפשט ע"ז מעיר לעיר, ר"ל. וג"ז כבר ראו בפועל.

ואם בדוכוס שגזר כו', פסק דין הוא שצריכים לקיים דברי הדוכוס (רק) בכדי לסלק היזק הרבים — אף שאין מוסיפים עי"ז בכחו ותקפו של הדוכוס על היהודים הדרים תחתיו (מכיון שגם בלא"ה יש בכחו לגרשם) — הלא בנדו"ד, שיש בזה משום הוספה בכחם של שונאי ישראל על ישראל ר"ל, הרי ודאי שחובה היא גם על היהודים של שכונות האחרות להשתדל בכל האמצעים בכדי למנוע את תוקפם של שונאי ישראל. ובמכ"ש וק"ו שאסור להעביר נחלת ישראל לשונאי ישראל ולהוסיף בידיהם תוקף וחוזק בהם.

ז. ועוד הלכה בדוגמא להנ"ל — אף שאינה דומה ממש:

"נכרים שצרו על עיירות ישראל... ויש לחוש שמא באו על עסקי נפשות, ואפילו עדיין לא באו אלא ממשמשים לבוא, יוצאים עליהם בכלי זין ומחללין עליהם את השבת" (שו"ע או"ח סשכ"ט. ובשו"ע אדמוה"ו שם ס"ו). ובזמן הזה שאנו דרין בין האומות ששוללין והורגינן, אפילו אם לא באו אלא על עסקי ממונ, מחללין עליהם את השבת, לפי שאם לא יניחנו הישראל לשלול ולבוז יתרגנו, וחזקה שאין אדם מעמיד עצמו על ממונו ויש לחוש שמא יעמוד אחד נגדם ויהרג וה"ז עסק נפשות" (שם ס"ז).

והנה הדיוק דעסקי נפשות — הוא בנוגע לדיני שבת. אבל בימי החול, הרי פשוט וברור שיוצאים עליהם בכלי כו' גם כשבאים רק על

עסקי ממון ואין שום חשש וספק ספיקא שיוגרם מזה ענין של עסקי נפשות ר"ל.

ומזה יש ללמוד בנוגע לבעי' הנדונה, שחובה היא לנקוט בכל האמצעים האפשריים עפ"י החוק כדי למנוע את ה"דחי' " (ארויסשטופן) של בני' מהשכונות בהם ישבו כו"כ שנים, הגירה המביאה לכזבוז ממון רב, ערעור פרנסה ר"ל וכו'.

ובפרט שהגירה זו מביאה בעקבותי' גם פוחזים ואנשי בליעל השוללים ממונם של ישראל, ולפעמים גם גורמת להסתעפות של עסקי נפשות (וכנודע מכמה מקרים של הריגה ר"ל, עכ"פ — מכות, "קטלי' פלגא") — והדרך למנוע את כל הנ"ל הוא ע"י ביסוסם והרחבתם של ישובי היהודים ומעמדם בשכונותיהם וכמו שראו בפועל וכדלקמן.

ח. מלבד כל הנ"ל, הרי הגירה זו משכונה לשכונה נוגעת למעמדם ומצבם הרוחני של היהודים המהגרים עצמם. ועוד יותר — לבניהם ובנותיהם. כי במשך התיישבותם והאחוז באיזו שכונה, הרי כאו"א הי' בסביבה יהודית מסויימת: השתייך לחברה זו או אחרת של ת"ת ברבים, השתתף בשיעור קבוע של תורה — חברה משניות, ש"ס וכדומה, הי' חי ופעיל בביהכ"נ הקבוע שלו. נוסף על היותו חבר במוסד צדקה או חסד. בקיצור: בשכונה שבה הוא גר ימים ושנים היתה לו גם נחלה רוחנית קבועה, שרכשה במשך שנים רבות. וגם בניו הושפעו במדה חשובה ללכת בדרכו הסלולה לו מכבר. אבל במקום מגורו החדש, בכו"כ מקרים תוגרע ותחסר לו נחלה קדושה זו עכ"פ עד שיסתגל לסביבה החדשה, וחבלי קליטה — דורשים זמן ומרץ ולא תמיד קלים ומצליחים הם.

ט. יש טוענים, ששכונות אלו הם — לדעתם — מקום סכנה, ובכגון דא הרי אין כאן מקום להאיסורים האמורים לעיל וכו', אבל

(א) ברור הוא — שע"י מכירת בית ועוד בית וכו' לעכו"ם מחלישים כח בני' שבשכונה ומגדילים כחם של שונאי כו'. ז. א. שהמוכר חלק לו ביצירת הסכנה, ובפרט אם יש לו השפעה — ופעולתו זו תביא שאחרים ילמדו ממנו.

(ב) כן ברור שבמשך כמה שנים — רוב היהודים שבשכונה לא יוכלו להעתיק מהשכונה — ובפרט "העני היתום והאלמנה אשר בקרבך", ואפשריות של העתקה תיכף — ישנה רק למיעוטא דמיעוטא. הרי יש כאן ודאי הויקא דרבים¹ (דאישי' רבים ודבתי כנסיות רבים ודבתי מדרשות וכו') — לאידך גיסא, כללות ה"ריוח" של המיעוט בספק גדול מוטל הוא, כי

(4) העירני חכם א' מר"ן שבת (מב, א): "דנוקא דרבים כסכנת נפשות חשיב לן". ובג'לינוני הש"ס" — למהר"י ענגל — לשבת שם: "ואף דאירי כאן בנוק הגוף... מ"מ זה ערך אחד עם ממון". עיי"ש ג"כ שדבר זה דממון רבים כנפשות חשוב.

(ג) ע"י עקירת דירתם לשכונה אחרת, הנה גם הם עצמם אינם ניצולים ע"י מהסכנה הצפוי'

— יודעים כמה וכמה מקרים (נוסף על אלה המקרים שמכמה טעמים משתיקים אותם ואין מדברים ע"ז), אשר אלו שהעתיקו משכונתם — בה לא אירע להם מעולם — אף מקרה אחד למוטב — אלא שהפחידו עצמם (וגם אחרים — וכמוזהר ולא ימס את לבב אחיו כלבבו) וברחו למקומות אחרים, הנה דוקא במקום מגוריהם החדש באו גוים ושללו את רכושם ר"ל וכו' וכו'.

ולהעיר ממדה טובה שאמרו חז"ל "דבר שאותו צדיק נצטער בו יכשל בו זרעו (בתמי)" (ב"ק נ, סע"א), ומכלל טוב והן — אתה שומע כו', ועפ"י הכלל דאין קטיגור כו' — איך זה אפשר שאך ורק ע"י פעולה המזקת את הרבים — ירויח הפועל ועושה?

(ד) ועיקר בכהנ"ל. ומעשה רב:

תעמולה מתאימה שלא לברוח משכונות אלו, יש בכחה לשלול במשך זמן קצר אפשריות היזק וכו'. וכמו שראינו במוחש בכמה שכונות, שע"י שעמדו אחב"י שליט"א בכל תוקף מבלי לזוז משכונתם אלא — השתדלו אצל שלטונות העיר להעמיד להם שמירה וכדומה, יושבים הם לבטח בשכונתם, ועוד ניתוספו שם כו"כ בתי כנסיות וספסלי בבי מדרשא, נוסף על הוספת בנינים של יחידים ושל מוסדות וכו'.

יו"ד. המורם מכל האמור הוא:

(א) העתקות הנ"ל — אין הן שאלת היחיד והפרט (רק הריות — באם ישנו — הוא של היחיד), אבל ההיזק הוא שאלת היזק הרבים והצבור, ולא רק דעיר אחת — כ"א גם דשאר עיירות לשם תגיע השמועה וכו'.

(ב) נוסף על האיסור שבזה — אין מקום להגירה משכונות אלו, כ"א אדרבה, להתבסס ולהבנות בהן, וזוהי העצה היעוצה שראינו שהועילה בפועל (משא"כ הבריחה).

ויש להוסיף עוד וג"ז עיקר — לכל המאמין ב"קדושי עליון" ובגודלי ישראל — (והרי כל בני"הם מאמינים בני מאמינים) — אשר

(ג) ההתבססות בשכונות אלו מתן שכר רב בצדה, כי ע"י ההשתדלות בהחזקת והרחבת השכונות, תשרה בהן ברכת ה' גדולה ומרובה יותר מבמקומות אחרים.

יש לו מקור בסי החינוך מצוה רל"ו, ולפי"ז יש לדון — אפילו באם ההזיקא דרבים" (הבאה ע"י ההעתקה) היתה רק בנוגע לממון, ואפילו כשההעתקה היא הצלה ודאית של המצותיקים — אם מותר ליחידים להציל עצמם ע"י הגדלת הזיקא דרבים, ובפרט שההזיקא דרבים" יש בה גם משום עסקי נפשות ר"ל (כנ"ל סעיף ז'), והצלת המיעוט שע"י — מוטל בספק (וראה בפנים ג).

וכידוע הוראתו למעשה בפועל של כ"ק אדמו"ר הזקן (בעל התניא והשו"ע) וכן של בנו כ"ק אדמו"ר האמצעי "שלא נכון בעיני על אשר עלה בדעת קצת אנשים ממחניכם לעקור משכנם (בגלל "אשר נגע יד ה' בהם בשרפה אשר שרף כו'"), כי לדעתי שם דוקא יצוה ה' את הברכה" (ס' מאה שערים יד, ב).

וכן הורה הלכה למעשה כ"ק אדמו"ר הצ"צ "איש את רעהו יחזקו נא לבנות ביתם במקומם" (ס' מאה שערים יח, ב). ומבאר שם בשם כ"ק אדמו"ר הזקן ששמע מפי "קדושי עליון" הטעם מה שאחר שריפה מתעשרים, כי סדרן של המדות הוא — חסד דין רחמים. "ולזאת אחר מדה"ד בשרפה מתעורר מדת הרחמים שהיא גדולה ממדת החסד שבתחלה כנודע שהיא מדתו של יעקב נחלה בלי מצרים מבריה מן הקצה אל הקצה".

* * *

באם לאחרי הביא בחשבון את כל האמור לעיל (אשר בכוונה מכוונת לא הוכנסו בו שום ביטויים חריפים ההולמים את חומר הדבר ופעולת ההעקפה ודמכירת הבתים לאינם יהודים וכו'), ימצא (מ"ם קמוצה) בכ"ז מי שיאמר: אעפ"כ דוקא איפכא (ממסקנא האמורה) סברוה וכו' — תקוטי (מיוסדת על חזקת כשרות דבני ובנות ישראל) אשר קודם שיעשה מעשה וימכור בית בשכונות הנ"ל לא"י, או שיגרום לאחרים לעשות כן, או שיחליט שאין עליו (או על מושפעיו) האחריות לתקן המעוות (באם כבר נעשה ח"ו) וכו' —

יצייר במחשבתו והנה הוא ובניו ובנותיו "הגיעו למקום חברו" — היינו שנמצאים במצבם של רבבות בניי שליט"א הדרים בשכונות אלו — ונודע לו אשר שכנו רוצה למכור ביתו לא"י וכו' ויחשוב חשבוננו — צדק ולא מרומה — האם מכירה זו כו' אהובה היא בעיניו או שנואה, ולאחרי גמר החשבון — יעשה ע"פ הוראת תורתנו תורת אמת ותורת חיים: מה דעלך סני לחברך לא תעביד. ובמיוחד — שאין זו הוראה סתם כ"א — כלל גדול הוא בתורה, ולא עוד אלא שזו היא כל התורה כולה ואידך פירושה הוא (שבת לא, א) ונאמר ועשית הישר והטוב (ראה פרש"י שם דברים ו, יח) — בעיני ה' למען ייטב לך גוי' להדוף את כל אויביך מפניך כאשר דבר ה'.

(משיחת אחש"פ תשכ"ט)



(5) וברמב"ן שם שזהו "מדרש יפה לרבתינו". וראה תשו' מימונית לס' קנין ר"ס ט"ז. וז"ל בהנוגע לעניינינו: אחרי שהוא משום ועשית הישר והטוב ה"ה קרוב למצות עשה. ועוד כי שם שלכן "אין לפקפק ואין להערים בה כו' ח"ו לבטל הטוב והישר משום מריבה כו'". ובזה הוראה לאותם הבאים באמתלא, שאין הם המזיקים וכו', כי מסרו ביתם למכירה ע"י סרסור (ויש "מהדרים" בסרסור מבניי ו"מוכר" לו הבית

. מטעמים מובנים לא הוכנסו ברשימה בטויים הולמים את ההנהגה המזורה ומצערה ומבהילה דמכירת הבתים בשכונות אלו כדי לעבור לשכונות אחרות. ועוד טעם בזה, אשר תקוטי חוקה אשר רבני ארצות הברית, מורי הוראה בישראל, אשר עליהם לעמוד בפרץ בכל עניני אחב"י, על אחת כמה וכמה בענין הכי חשוב זה האמור, יצאו בקול גדול מתאים לגודל הענין ובפירוטם גדול מיוסד על מה שנאמר לא תגורו מפני איש, וזכות הרבים מסייעתם.

עוד נקודה שהזכרתי בעת ההתועדות בקצרה והשמטתי אותה מהרשימה מטעמים מובנים, אשר הבורחים מהשכונות לשכונות אחרות — בריחה היפך הדין — מביאים ר"ל אתם אותם "התנאים" מהם בורחים, היינו סכנה לשכונה החדשה בשעת ההעתקה וגם לאחר זה, שהרי הם דוגמא חי' מזכרת כו' איש ישראלי שנמצא במקום ההוא היפך הוראות תורתנו תורת אמת כו' וד"ל. וכפי שהערותי זה כמה פעמים, בחמלת ה' על דור יתום עקבתא דמשיחא, הרי כמה מעניני תורה רואים גם בגלוי בדרכי הטבע. והוא הדין בנידון דידן, אשר גם בדרך הטבע, כשהולך אינו-יהודי ברחוב ופוגש ביהודי הנ"ל, פנים חדשות בשכונה זו, ושואל מאין בא ולמה העתיק מדירתו הקודמת וכו' ומספרים לו פרשת הענינים, הרי זה מלמדו לנסות לעשות ר"ל כשונאיהם של ישראל שגרשו יהודי זה ממקומו הקודם וכו' וכו'.

נפלא הדבר שדוקא במדינות הרווחה שלכאורה צריכים היו להיות בני ישראל תקיפים יותר בעמדתם ולא להתרשם מפני כו', אף כי אתם המעט מכל העמים, הרי גדל רגש הנפילת-רוח בפני גוי קטן ועל אחת כמה וכמה שאינו קטן, ועד לביטול, שאחד מביטויי רגש נחיתות מבהיל זה היא תופעת הבריחה הנ"ל, נוסף על ההשתדלות (כסגנון הכתוב) נהי' ככל הגויים, ועד לתופעה המבהילה שהובלטה בסגנון חכמינו ז"ל במלים ספורות — נהנו מסעודתו של אותו רשע (הנאה שרשע מזמין אותם לסעודתו), ומכאן ג"כ לתופעה המזורה בארה"ב שכל מסיבה שאין מסב על שלחן הראשי משהו שאינו-יהודי אינה מסיבה הראוי' לשמה, על אחת כמה וכמה באם זו היא מסיבה לחלוקת תוארי כבוד, הרי מובן ופשוט מיהו המקבל תואר כבוד הראשון וכו'. ואין להאריך בדבר המצער.

ויהי רצון שבהמצאנו בימים שבינן זמן חירותנו לקבלת התורה, יצליח כל אחד מאתנו בתוככי כלל ישראל להשתחרר מגלות ועול גלות בחייו

בפרוטה ובשוה פרוטה. ואין שליח לדבר עבירה וכו') ולכן "ברור" לדעתם שרק הסרסור הוא המסרב, ר"ל, לעשות הטוב והישר בעיני ה', הוא המזיק, הוא הלוקח חלק בחורבן השכונה, הוא הנותן הבית לשונאיהן של ישראל, "משם תהא הארץ (היל"ת) נוחה ליכבש לפניהם". ואף שגם הסרסור נתפס כו' ואכ"מ פשיטא "שהבעה"ב" של ההיוק וכו' הוא בעל הבית.

הפנימיים [דפשוט שאין כוונתי ח"ו נגד מאמר רבותינו ז"ל שלא לעלות בחומה, ואף גם לא בהתגרות בגוי קטן, אבל אין זה שייך כלל וכלל לכל תופעות האמורות]; ולהוסיף בכל יום ויום בתשוקה לקבלת התורה ומצותי' כמסופר באגדה (ר"ן סוף פסחים) בקשר עם מצות ספירת העומר.

בכבוד ובברכה לבשורות טובות בכלל וכן בנוגע להג"ל שמנצל כל השפעתו בכל מקום שידו מגעת בהגדרת פרצה האמורה ועד לביטולה.

(מסכתב אייר, תשכ"ט)

אדר

ב"ה, ז' אדר, ה'תשכ"ז

... ובעמדנו בימי אדר ראשון — שהוא הוא חדש העיבור וההוספה — הרי ההוראה אשר בענין עיבור השנה (כדלקמן) — היא בחדש זה ביתר שאת ויתר עז.

ז' אדר: ראה מג"א (או"ח סתק"פ סק"ח) שענינו — באדר, ובתודיה אמר (נזיר יד, א) ובפי' הרא"ש (שם) שכמו כן הוא יום משתה ושמחה. ויתרה מזו במגלה (ג, ב) שהמן שמח כו' ולא הי' יודע כו'.

הוא חודש העיבור: ולא אד"ש — ר"ה יט, ב (ראה רש"י ותוס' שם. וברוש' מגילה פ"א ה"ה, הובא בתוס' שם). והנה י"א דנפק"מ בזמן בר מצוה וכיו"ב. אבל בירוש' (מהמציאות שאינה רגילה כ"כ דמאי ביניהון) מוכח דלא כן (ויש להסביר זה ע"פ פי' הרק"ב"ז שם). [ומש"כ בלבוש (או"ח סג"ה ס"ח) רא"י לדין בר מצוה מזה שהוא נקי' חדש העיבור — י"ל שכונתו לרא"י חזקה יותר, אליב"י האמת וק"ל].

ענינו של חדש העבור — ה"ה למלאות חסרון הימים של שנים שעברו, כדי שיבואו המועדים בזמנם וכו', כמבואר בדברי חז"ל.

ולא עוד אלא שמוזמן לזמן — וכמו בשנה זו — המילוי הוא יותר ובתוספת על החסרון של שנים שעברו, אשר תוספת זו ממלאה ושוללת חסרון שבהווה ושבעתיד הקרוב.

והנה ע"פ תורת הבעש"ט, שבכל מה שהאדם רואה או שומע — ישנה הוראה בשבילו בעבודת השם, עאכו"כ בענין של תורה (לשון — הוראה) ומצותי' —

בנדון זה הרי ההוראה ברורה, שביד כל אחד ואחת (שהרי עבור השנה משנה ופועל בחיי כל אחד ואחת) למלאות כל מה שחסר בעבר,

ולא עוד אלא שביכולתו לקדם פני העתיד, שלא יחסר כל בו.

ותוקף מיוחד בענין העבור וההוראות שבו, כיון שנצטוו על זה, ביחד עם המצות שיציאת מצרים תלויה בהם, ובהקדמה להן —

ועד שאמרו — לא הי' צריך להתחיל את התורה אלא מהחודש הזה לכם — שהיא מצוה ראשונה שנצטוו בה ישראל — הציווי לקדש חדשים ולעבר שנים . . .

בדברי חז"ל: ר"ה כא, א. סהמ"צ להרמב"ם מ"ע קנ"ג.

בשנה זו: שמינית למחזור קטן, שהחסרון — לולא חדש העבור — (אמילוי) בסוף השנה הוא כז' יום שעה א' תקנ"ב חלקים (ראה רמב"ם הל' קה"ח פ"ו ה"דיא. ובארוכה בס' שבמקצוע זה).

תורת הבעש"ט: ראה "היום יום" ט' אייר. ס' המאמרים תשי"א ע' קלא. ובכ"מ. תורה . . . הוראה: זח"ג נג, ב.

שנצטוו על זה: הוא אמרו ית' החדש הזה לכם (סהמ"צ להרמב"ם שם. ס' החינוך ועוד. להרמב"ן בפ"י דעת הבה"ג — בסהמ"צ שם שרש א — משמור את חדש האביב או ושמרת את החוקה הזאת למועדה).

ועד שאמרו: י"ש בא רמז קפו. רש"י בראשית בתחלתו — הובא ונתבאר באוה"ת להצ"צ עה"פ (ע' רנה ואילך).



ב"ה, א' אדר א', ה'תש"ל

. . . דער ענין פון אן עיבור־יאָר איז, ווי באַקאַנט, פאַרבונדן מיט דער איינשטעלונג פון אונזערע ימים־טובים אין זייער ריכטיגער צייט. אונזער אידישער לוח איז איינגעשטעלט לויט דעם גאַנג פון דער לבנה, אָבער אַזוי ווי דער לבנה־יאָר בלייבט הינטערשטעליג לגבי דעם זון־יאָר מיט אומגעפער עלף טעג, האָבן מיר יעדע צוויי־דריי יאָר אן עיבור יאָר, מיט אַ צוגעגעבענעם חודש, כדי משלים צו זיין די צייט, אַזוי אַז אונזערע ימים טובים זאָלן אויספאלן אין זייער ריכטיגער צייט פון יאָר (פסח אין פּרילינג, סוכות אין הערבסט, אא"וו).

אָבער ווי אַלע ענינים אין אידישן לעבן, וואָס אויסער זייער אייגענעם אינהאַלט האָבן זיי אויך אַלגעמיינע אַנווייזונגען פאַר יעדן איינעם און איינע פון אונז אין טאַג־טעגלעכן לעבן, אַזוי אויך דער עיבור־יאָר. די אָפּלערונג פון עיבור־יאָר איז: אַ איד קען אין איין יאָר פאַרפּולקאַמען דאָס וואָס ער האָט פאַרפעלט אין פּריערדיגע יאָרן.

נאָכמער: פונקט ווי דער עיבור־יאָר איז אויך אן „איבער־יאָר“ דורכדעם וואָס ער איז ניט נאָר משלים די הינטערשטעליגע טעג, נאָר ער גיט אויך „אַדערויף“ אויף פאַרויס — אַזוי איז ניט גענוג בלויז צו פאַרפּולקאַמען דאָס פאַרפעלטע; ס'איז נויטיג אויך צו געבן „אַדערויף“ אויף פאַרויס . . .



ו' אדר

ב"ה. י"ט אדר תשי"א.

. . . (ג) בזהר (ח"ב קנו, א), דמשה אסתלק במנחה דשבת, וקשה ממרוז"ל דביום הסתלקותו כתב י"ג ספרי תורה.

מענה:

כבר דשו בה רבים — עיין תוד"ה מכאן (מנחות ל, א) רא"ש פ' ערבי פסחים, מרדכי שם, אור זרוע הל' מוצ"ש, ס' חסידים סי' שנ"ו, כל בו דין מ', טושו"ע חאו"ח סי' רצ"ב, ב"ח ט"ז ושו"ע רבינו הזקן שם, עשרה מאמרות (להרמ"ע מפאנו) חלק חקוד"ח"ב פי"ג, שו"ת חת"ס ח"ו סכ"ט, סדר הדורות ב"א תפ"ה, טעמי המנהגים עפ"ח (בשם ס' עטרת צבי) ועוד.

והמורם מכל הנ"ל י"ל בשלשה: א) דמדרשות חלוקות הם, והיא היא פלוגתת התנאים בב"ב (טו, א) עיי"ש, ב) דהתחלת ההסתלקות הי' בערב שבת וסופה במנחת שבת (וצע"ג איך כתב ויקבור אותו קודם המאורע — מש"כ וימת וגו' כבר תירצו שהוא מפני דנסתלק הצלם שלו — ואולי אפ"ל עפמש"כ בזח"ב פ"ט רע"א דקבורתו היתה ברצון דע"ק ומדבר בנשמתו, ועייג"כ זח"א כו, סע"ב, זח"ג רפ, א). ג) דכתיבת הס"ת הי' ע"י שינוי: בדמעות (עש"מ שם) או ע"י השבעת הקולמוס (חת"ס שם בשם השל"ה), ולכאורה חידוש גדול הוא לומר דכתיבה כזו כשרה היא, ואת"ל דכך הי' הציווי: לקוח את סה"ת וגו' — א"כ נילף מינה גם לכל מקום.

ד) שם, דמפני הסתלקות משה ננעלין תרעי דביהמ"ד, וקשה לו אין נוהגין אבלות דפרהסיא בשבת, ולמה נוהגין כן גם עתה.

מענה:

אם רו"ל הנהיגו כן דחכם שמת ביהמ"ד שלו בטל, הרי הם אמרו והם אמרו. ולטעמי, יותר הו"ל להקשות על אמירת צדקתך שהוא כמו צדוק הדין להזהר ומרוז"ל שם — והרי א"א צדוק הדין אפילו בע"ש אחר חצות וכיר"ב — אלא שהוא כנ"ל שתקנתן ביחוד היא.



ב"ה, ערש"ק אלה פקודי המשכן, ה'תשי"ט.

. . . נתגלגלה מסיבה שנתית זו ליום זכאי הוא ז' באדר, יומא קא גרים, יום שנולד בו רעיא מהימנא, משה רבנו.

והרי כל ענין ופרט הוא בהשגחה פרטית, ובכל דבר ומכל מאורע יש ללמוד הוראה בעניני תורה ומצות, כפתגם הבעל-שם-טוב הידוע.

איתא בגמרא: כיון שנפל פור בחודש אדר שמת (המן) שמחה גדולה, אמר: נפל לי פור בירח שמת בו משה, ולא הי' יודע שבשבעה באדר מת ובשבעה באדר גולד.

ולכאורה התירוץ אינו מובן כלל, שהרי המיתה באה אחרי הלידה ומבטלתה.

והביאור בזה, כי משה הי' רועה, עד שלא בא לעולם נתייחד להיות רועה וגואל ישראל, להיות גואלם ממצרים ולהביאם אל הר האלקים חורבה לקבל התורה.

ובכל דור ויום אשר רואה אדם עצמו כאילו הוא יצא ממצרים ומודה להקב"ה ומברך נותן התורה — לשון הווה — חיים ענינו ופעולתו של משה, ומה הם חיים — אף משה רבנו חי.

ואף שנשתנה אופן פעולה זו לאחרי מות משה עבד ה', כי באה

בגמרא: מגילה יג, ב.

עד שלא בא: ראה תנחומא ושמות רבה שם.

לשון הווה: לקו"ת ויקרא כג, א.

ומה הם חיים: ראה תענית ה, ב.

שנשתנה: ראה זח"ג רטו, ב. תניא פמ"ד. אגה"ק סו"ס ז"ך.

על ידי תלמידיו ואתפשטותי' דמשה — כדאי הוא יום הלידה שיכפר על המיתה ושינוי הבא על ידי',

כיון שביום הלידה בקע והתחיל לזרוח שמש משה בעולם, וגם עתה מאיר הוא, אף כי בשינוי.

ישיבה הק' תומכיי־תמימים . . תפקידה לקיים ציווי הכתוב : זכרו תורת משה עבדי אשר צויתי אותו בחורב על כל ישראל חוקים ומשפטים, להקים תלמידים אנשי משה תמימים, חפצים בתורה תמימה, תורת הנגלה ופנימיות התורה, חפצים בהתלהבות ואור חסידותיים. וכל העוסקים ופועלים לחיזוק הישיבה והתפתחותה והרחבתה, גם שכרם מעין פעולתם — שכר בנגלה ובפנימיות, בגשמיות וברוחניות, ומתמיד ונצחי . . .

כדאי הוא : רש"י במגילה שם.

שביום הלידה : ראה סוטה יב, א. ובס' כד הקמח אות ג"ח בשם מדרש : כשנולד כו' מתחלת תולדותו הי' ראוי להאיר את כל העולם ע"י התורה.
ציווי הכתוב : מלאכי ג, כב.
חפצים בתורה : ראה מדרש תהלים בתחלתו עה"פ בתורת ה' חפצו.



ט' אדר

ב"ה, ראש חודש שבט, ה'תשכ"ט

. . . א ווארט וואָס האָט בשעתו — און ביז היינט — געשאַפֿן אַ ווענדפֿונקט אין דעם מצב פֿון אידישקייט אין דעם לאַנד. . .

גלייך ביים אנקומען אין אמעריקא אין שנת ה'ת"ש, ווען דער רבי דער שווער האָט אַנטפלעקט זיין ג'טלעכע שליחות אין דעם לאַנד — צו מאַכן אמעריקע פֿאַר אַ מקום תורה ויראת שמים, האָט מען עס געפרעגט: „דאָ איז דאָך אמעריקע, ניט ווי אינדערהיים?“ האָט דער רבי דער שווער געענטפֿערט:

„אמעריקע איז ניט אַנדערש; בנוגע תורה און מצוות איז אמעריקע ניט קיין אויסנאָם!“

דער דאָזיגער וואָרט איז פֿון ספּעציעלער באַדייטונג פֿאַר אידישע פֿרויען, און אין געוויסע הינזיכטן נאָך מער ווי פֿאַר מענער. פֿרויען אין אַלגעמיין האָבן אַ נייגונג נאָכגיין די לעצטע „מאָדעס“, און ניט זעלטן רירט די מאָדע אָן דעם ענין פֿון צניעות. דאָרפֿן אידישע פֿרויען וויסן, אַז די זעלבע תורה און מצוות, און דער זעלבער פֿרינציפֿ פֿון כל כבודו בת מלך פֿנימה (דער גאַנצער כבוד פֿון אַ אידישער טאַכטער איז אָן אינערלעכער), וואָס זיינען געווען גילטיג אינדערהיים זיינען אויך גילטיג אין אמעריקע. די זעלבע טראַדיציע פֿון האַרציגע אידישע פֿרויען, וועלכע זיינען געווען די ערשטע צו העלפֿן בויען דעם משכן (מקדש) פֿאַר דעם גאַנצן פֿאָלק ישראל, און דעם משכן און מקדש באַ זיך אינדערהיים, אַז עס זאָל זיין אַ היים וואָס דער אויבערשטער ית' קען זאָגן אויף דעם ושכנתי בתוכם, אַז דאָס איז אַ היים פֿאַר דער ג'טלעכער שכינה כביכול — איז אויך גילטיג דאָ אין אמעריקע, ווי אַמאָל אינדערהיים אויף יענער זייט ים. . .



תרומה

ב"ה, א' אדר, תשי"ד

... בש"ק הבע"ל פ' תרומה מסדרים סיום משניות מסכת ברכות בקידושא רבא.

וחפץ ה' בידם יצליח, אשר כשם שסיימו משניות אלו כן יתחילו ויסיימו מסכתות אחרות, וימשיכו בלימודם מתוך הרחבת הדעת, אשר אז יקיים פסק רז"ל יגעתי ומצאתי.

ידוע הטעם במה שהתחלת המסכתות היא מסכת ברכות, ובמסכתא זו גופה, בדיני קריאת שמע, שהוא כמו שנאמר ראשית חכמה יראת ה', שזהו ענין קריאת שמע. וכמאמר המשנה ריש פרק שני דברכות, אשר פרשת שמע הוא קבלת עול מלכות שמים ופרשת והי' אם שמוע קבלת עול מצות.

ובזה יש לפרש גם הדיוק, אשר במצות קריאת שמע עצמה ההתחלה היא בדיני קריאת שמע בערבין, בלילה כשהאדם מתחיל בעבודת השי"ת, הרי נמצא הוא עדיין בחשך, הן מצד העולם בכללותו, והעיקר מצד גופו ונפשו הבהמית והטבעית, אשר הם מעלימים ומחשיכים על אור האמת אשר רק ה' אלקים הוא לבדו האמת ואין עוד מלבדו, וכל הנמצאים בשמים וארץ ומה שביניהם, לא נמצאו אלא מאמיתת המצאו, אשר בדרך ממילא מובן שהוא אדון כל הארץ (וכמבואר ברמב"ם הלכות יסוה"ת בתחילתו), ותחילת העבודה במצב כזה הוא לקבל עליו עול מלכות שמים ועול התורה והמצות (בלשון רבינו ישעי' אחרון ז"ל), וכמו שבמתן התורה בכללותה הקדימו ישראל נעשה לגשמע.

וזהו כמו כן הפירוש בביאור הגמרא, אשר לכן מתחלת המשנה בקריאת שמע של ערבית, כברייתו של עולם, כי העולם בכללותו נברא ברישא חשיכא, חשך העלם החיות והאור האלוקי, והדר נהורא, אור עבודת האדם שעל ידי זה מאיר אור האלקי בעולם, וכן הוא גם בחייו של האדם, שהוא נקרא עולם קטן (שבת עז, ב. ד"ה ויקם עדות, בס' המאמרים ה'ש"ת).

ואל יאמר האדם אשר יש לי זמן להתבונן ולהתייעץ בזה אם להתחיל בעבודה זו אם להמשיך בה וכו' ובכלל הרי זה ענין פרטי שלו ומי יאמר לו מה תעשה.

כי כל אחד ואחת חלק הוא מכללות העולם, ועל כל אחד ואחת מוטל הציווי דפרשת שבוע זה.

ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם, וכדיוק רבותינו ז"ל בתוכו לא נאמר אלא בתוכם, בתוך כל אחד ואחד מישראל.

וכמו שכל יום ויום מחוייב בתפלת השחר וערב והלילה שכנגד תמידים וקטורת תקנום, והקרבת הקרבנות כפשוטם צריכה היתה להיות בבית המקדש הגשמי, הרי בדוגמת זה הקרבת התפלות שבמקום קרבנות צריך להיות במקדש הרוחני, שזהו כל אחד ואחד מישראל ומזה מובן גם כן, אשר כמו שענין המקדש הוא כמשמעו קדושה ועבודת השם שלכן נקרא בית תפלה, עבדו את ה' ביראה ועבודה זו תפילה היא, על דרך זה הוא ג"כ בכללות עבודת האדם, שהוא לדעת ולהודיע, אשר הכל ה' הוה ויהי' בדברו הנה — היסוד לזה היא והתכלית בזה היא, כנ"ל במצות קריאת שמע, יראת שמים וקבלת מלכותו, שזהו תכלית תלמוד תורה וקיום המצות, וכמה שנאמר: ויצונו ה' לעשות את כל החוקים האלה ליראה את ה' אלקינו.

ונאמן הוא הקב"ה לקיים את הבטחתו בסיום כתוב זה: לטוב לנו כל הימים לחיותנו כהיום הזה, וכמבואר במפרשי התורה, לטוב לנו בעולם הזה ובעולם הבא . . .



ב"ה, ג' אדר, ה'תשט"ז

. . . אייער אונטערנעמונג קומט פאַר אין דער צייט פון יאָר ווען מען לייענט די סדרות וואו עס ווערט דערציילט וועגן דעם בויען פון משכן — מקדש, און וועגן דעם אנטייל פון די פרויען אין דער זאך.

זיכער וועט דער אינהאַלט פון די פרשות התורה נאָכאַמאָל דערמאנען און אונטערשטרייכען די וויכטיקייט פון דער פרוי און טאַכטער אין אַלע פרטים פונם אידישן לעבן — אַלעס טאַן־געבערין און וועג־וויזערין.

וואָרום ווי די תורה דערציילט, זיינען די פרויען געווען די ערשטע צו געבען אַ חלק אין בויען דעם הייליקן אָרט פאַר דער ג־טליכער שכינה, און זיי האָבען זיך אנטזאגט צו נעמען אַ חלק אין דעם גאַלדענעם עגל, וואָס איז געווען דער היפוך דערפון.

אַ באַוואוסטזיניקע אידישע פרוי און טאַכטער, פילט מיט אַן אינער־ליכן, ג־ט געבענטשטן חוש, וואָס עס איז הייליק און דאַרף געשטיצט ווערן, און וואָס עס איז שעדלעך און דאַרף דערווייטערט ווערן פון אידישן לעבן.

און אין דער איצטיקער צייט, ווען גוטס און שלעכטס, ליכט און פינסטערניש, ווערן אָפט פאַרטוישט, איז, נאָך מער ווי אַלע מאָל אַ לעבנס־נויט־ווענדיקייט, אַז אַט דער אינערליכער ג־טליכער חוש פון דער אידישער פרוי און טאַכטער זאָל קומען צום אויסדרוק אין טאַג־טעגליכן לעבן.

אין דעם באַשטייט טאַקע די הויפט אויפגאַבע פון די פאַרצווייגטע אגודת נשי ובנות חב"ד:

אַרויסצוברענגען די אינערליכע באַוואוסטזיניקייט פון דער אידישער פרוי און טאַכטער און זייער געפיל פון אחריות צו פאַרנעמען זייער אַ ריכטיקן אָרט אין בית ישראל און אַלעס עקרת־הבית.

און שטענדיק צו געדענקען, אַז אין זייערע הענט, אין אַ גרויסע מאָס, ליגט די צוקונפט פון בית ישראל . . .



ב"ה, ראש חודש אדר, ה'תשכ"ח

. . . מיר געפינען זיך אין די טעג ווען מיר ליענען אין דער תורה די פּרשיות וואו עס רעדט זיך וועגן בויען דעם משכן.

אַזוי ווי די תורה איז אַ נצחיות־דיגע, זיינען דאָך אירע אַנווייזונגען (תורה מלשון הוראה) אייביג גילטיג. דאָס מיינט, אַז אידן קענען און דאַרפן בויען אַ ״משכן״ און ״מקדש״ פאַר דער ג־טלעכער שכינה אין אַלע צייטן און אומעטום וואו אידן געפינען זיך.

די אייביגע גילטיקייט פון דער תורה ווערט בולט אונטערגעשטרעאַכן פון דעם וואָרט פון אַלטן רבי'ן, בעל התניא והשלחן־ערוך, אַז די סדרה פון דער וואָך האָט אַ שייכות צו די פאַסירונגען פון דער באַטרעפנדער וואָך.

די שייכות מיט דער יערלעכער אונטערנעמונג פון דער ישיבה ווערט קלאַר ווען מיר באַטראַכטען זיך, אַז די דאָזיגע אונטערנעמונג איז באמת אויך אַן ענין פון „בויען אַ משכן“.

די אינערלעכע נקודה פון בויען דעם משכן איז דאָס וואָס אידן האָבן גענומען אַ טייל פון זייער גאָלד, זילבער, און אנדערע מאַטריעלע זאַכן, און האָבן דערמיט געבויט אַ הייליגען אַרט פאַר דער ג־טלעכער שכינה. אַזוי אַרום האָבן זיי אַראָפּגעבראַכט די שכינה צו רוען צווישן זיי, און צוזאַמען מיט דער שכינה זיינען אַראָפּגעבראַכט געוואָרן די ג־טלעכע ברכות אין אַלע זייערע ענינים, סיי מאַטריעלע און סיי גייסטיגע.

אין היינטיגע צייטן פאַרנעמט די ישיבה דעם אַרט פון דעם „משכן“ און „מקדש“ די ישיבה, וואו מ'לערנט דעם אויבערשטן'ס תורה און מ'דאָוונט טעגלעך, מיט כוונה און מסירת־נפש, וואָס תורה און תפלה זיינען דאָך אַנשטאַט קרבנות — איז דער „משכן“ פאַר דער ג־טלעכער שכינה, וואָס ברענגט די ג־טלעכע ברכות פאַר די אַלע וועלכע האָבן אַ חלק אין בויען און אויסהאַלטן דעם דאָזיגען הייליגען מוסד . . .

תצוה

ב"ה, כ"ה אייר, ה'תש"י

. . . ולהעיר עפמשי"כ בקהלת יעקב מע' אחותי, אשר אחות ר"ת אפוד חשן תפארת ומל', וכידוע בס' טעהמ"צ להרח"ו (פ' תצוה) ובכ"מ בכתהאריו"ל, אשר אפוד הוא מל' וחושן ז"א.

ו"ל אשר לכן באיפוד דוקא הי' ניכרת התחלת החורבן (הנק' אבילות בדרו"ל) שחסרו או"ת, ולכן לאו דולא יזח החושן מעל האיפוד הוא דוקא בזמן הבית, כי בזמן הגלות הרי נהר יחרב בבית ראשון ויבש בבית שני, וגם בזמן הבית אינו לוקה אלא דרך קלוקל, כי זו"נ אין זיווגיהו תדיר. ורס"ג לא מנאו במנין הלאווין כלל (יעויין ביאור פערלא ל"ת ריב) ולכן גם התיקון צ"ל בעיקר במל' בפנימיותה ובחיצונותה או ביסוד ומל' שזהו ציון וירושלים, וכמו שנת' בלקו"ת במדבר ס, א ושם דברים א, ג . . .

פּוּרִים

ב"ה, ז' אדר שני, ה' תיש"א

. . . מוסג'פ הקונטרס לימי הפורים הבע"ל, ובטח יזכה בו את כל אלו שהשפעתו עליהם, שילמדו אותו, ללמוד וללמד לשמור ולעשות ולקיים את המסקנא וה"בכנ" מהאמור בהמאמר הנדפס בקונטרס, והוא

למרות הנסיונות והטרדות והבלבולים — לעמוד חזק בקיום התורה והמצות בפועל, וביחוד

להוסיף אומץ, ובהשתדלות יתרה, בעבודת חינוך הכשר ללמד את בני ובנות ישראל את מצוות הוי' ותורתו.

ואם ישנם מקומות אשר על ידי גזירות בגלוי או בתחבולות מרמה רוצים ל"אחוזו בתי כנסיות ובתי מדרשות" להשכיח ח"ו את בני ישראל את תורת הוי' ומצותיו ולהדיחם ח"ו מאלקות.

הנה צריך לדעת אשר בזמן הגזירה דוקא, כאשר רבו ההעלמות וההסתרים, עד אשר שמים אור לחושך (ענינים שצריכים היו להוסיף אור הקדושה משתמשים בהם להרבות חושך הקליפות וסטרא אחרא)

„או דוקא נותנים כח מלמעלה להפוך את החושך לאור כי טוב“.

וכאשר נשמור — עד למסירת נפש — על הקטנים והקטנות, הרי על פי לשון המדרש, כשיש קטנים יש גדולים, יש חכמים, יש זקנים, יש תורה, יש בתי כנסיות ובתי מדרשות — ותכלית הכל — הקדוש ברוך הוא משרה שכינתו בעולם, בעולם הזה התחתון הגשמי, כי אתכפיא סטרא אחרא ואתהפכא חשוכא לנהורא, שיאיר אור אין סוף ברוך הוא . . .



ב"ה, ז' אדר, ה'תשי"ב

ברוקלין, נ.י.

שלום וברכה!

. . . מספרים חז"ל כי בשעה שיצאה הגזירה להשמיד וכו' ר"ל, יצא מרדכי ברחובות עיר וכינס כ"ב אלף תינוקות של בית רבן ללמדם תורה ויחד אתם לשפוך לב לפני אביהם שבשמים בתפלה ותחנונים. ומסירות נפש

גדולה השריש בלבותם, עד שקראו פה אחד: בין במות בין בחיים עמך אנן. ועל ידי זה נקרע גזר הדין ונהפוך הוא ממות לחיים ומיגון לשמחה — בחיי הגוף וחי הנפש גם יחד.

על כל אחד ואחת להתבונן, אשר מרדכי הצדיק הי' מראשי הסנהדרין, ראש לכל הצדיקים, כמשה בדורו, ואף על פי כן יצא בכבודו ובעצמו ללמד תורה ביראת שמים ומסירות נפש לילדים קטנים, תינוקות של בית רבן.

על כל אחד ואחת מאתנו לזכור תמיד: אל ידמה אדם בנפשו כי מעמדו ומצבו פוטר אותו מלטפל בחינוך הקטנים, וכיצד יבטל ממעשיו ועסקיו הרמים!?

עליו להכיר, כי חשוב מכל הוא לקבוע, על כל פנים, חלק מזמנו, ולהקדישו, עכ"פ, חלק מכוחותיו לכיבוש החינוך של הדור הצעיר, כדי לנטוע בלבם יראת שמים ומסירות נפש לכל הקדוש, הקדוש לנו מאז היינו לממלכת כהנים וגוי קדוש — במעמד הר סיני.

ואז רק אז בטוחים נהי' כי הדור הצעיר יהי' גאמן לה' ולתורתו, ובדרך ממילא גם קיום עמנו יהי' בטוח. וגדול כח עבודה קדושה ומסורה זו לבטל כל הקיטרוגים והגזירות ועם ישראל ישכון בטח בדד.

בברכת הצלחה בעבודתכם, להרבות מספר המדריכים והמחנכים כהנה וכהנה — ובעיקר — להרבות מספר בני ובנות ישראל המושפעים על ידם במה פעמים ככה. ויהי רצון שיתקיימו בכם מדותיו טובות של הקב"ה בהשפע בפירוי ורבוי, הפרות ברבוי הברכה ברבוי השבח ברבוי.

(חי"ק)



ב"ה, ז"ך אד"ר, תשי"ז

... ובפרוס ימי הפורים הבע"ל, הנה יה"ר שתהי' השמחה שלמה ומלאה על כל גדותי, שהרי זהו ענין ימי הפורים שצ"ל עד דלא ידע — נוסף על שמחת המועדים — וסגולה מיוחדת לזה שמהפכים מן הקצה אל הקצה, ז.א. שענינים בלתי רצויים לא רק שאינם מפריעים אלא אדרבה, כלשון המגלה, ורבים מעמי הארץ מתיהדים — ומוסיפים כח בקדושה וענינה. ומובן הדבר, קצת עכ"פ, מדברי רבנו הזקן בביאור הענין דע"י תשובה מאהבה ודוגות נעשו לו כזכיות, עיין תניא סוף פרק ז' . . .

ג. ב.

במש"כ לטעם נתינת צדקה לפני התפלה — ע"פ מרז"ל (ב"ב יוד ב') ונתבאר ע"פ חסידות באגה"ק ס"ח.



ב"ה, יא אדר שני
תענית אסתר (גדחה), ה'תש"ל.
ברוקלין, נ. י.

שלום וברכה!

...ובעמדינו לפני ימי הפורים עליהם נאמר אשר לא יעברו מתוך
היהודים וזכרם לא יסוף מזרעם
יהי רצון אשר תמיד כל הימים כן תהי' לנו אורה ושמחה וששון ויקר
כאשר הי' לאבותינו בימים ההם בזמן הזה —

אדר שני: להעיר מירושלמי מגילה (פ"א, ה"ה): אותה השנה (שנעשה בה הנט)
הייתה מעוברת, אלא שדעת הבבלי משמע לא כן (מדלא הביאו בסוגיא זו להכריע הדיון).
ולהעיר מש' הפסוקים להארוז"ל ר"פ ואתחנן.

תענית אסתר: צע"ק שנקרא ע"ש אסתר, שהרי אין הוא לזכר "רצומו" שאמרה
אסתר שהי' שלשת ימים לילה ויום" וכיד"סו (או יב"טו) ניסן (וכמשי"כ באבודרהם סדר
תפלות תעניות ופ"י, וראה מסי' סופרים רפכ"א, ב"י וב"ח לטאו"ח סתרפ"ו, ושי"נ. ב"ח
לטאו"ח סתכ"ט ד"ה ה"ג והי"א, ומשי"כ בב"ח שם, וכן תענית" — אולי צ"ל "הן תענית"),
כ"א לפי שבו נקהלו כו' (וגורו תענית — נחומא כראשית ג. שאילתות סו ועוד.
ובשאלתות שם (וכ"מ בתנזומא וברא"ש) שהתענו גם בזמן שביהמ"ק הי' קיים; ובאוי"ו
ח"ב ספס"ו (תלט) (מסי' המקצועות): וחייבינהו הקב"ה לישראל לענוי נפשיהו בייג
דאמר ר' שמואל כו' — ודלא כמשי"כ בכ"מ שהוא מדברי הגאונים (שעפ"ו מוכן מה
שלא נזכר בגמרא — וראה מי"מ להל' תעניות פ"ה, ה"ה). וראה אורחות חיים (החדש)
סתרפ"ו, וכמה מני"כ השו"ע שם, ושי"נ. ובב"י ובלבוש (סתרפ"ו) שכדי לא להכביד על
הצבור אין מתענין ג' דאסתר (דברי הצומות ג' — שהובא ברמב"ם ועוד) — ובכ"ז
אינו דומה לזה דהמגלה נקראת (רק) ע"ש אסתר, כיון שהיא שבקשה כתבוי לזויות
(מגלה ז, א. וראה ירוש' שם).

לפני ימי הפורים: להעיר מהמשנה (ריש מגלה): מגלה נקראת בי"א כו', וראה
סד"ה מגלה נקראת, תרכ"ט.

לא . . מזרעם: אסתר ט, כח.

וזכרם לא יסוף: ברמב"ם סוף הל' מגלה משמע דאפילו זכרון הצרות דפורים לא
יסוף, צע"ק משמור"ר (פכ"ג, יא) דמונה "ומד"י, ולהעיר מברכות יג, א. תוי"א (צב, א)
דאפילו ביום ההוא הסתר אסתר.

תמיד כל הימים: ראה מגלת סתרים (לבעהמח"ס חוות דעת) עה"ס וזכרם לא יסוף
דע"י המצות דפורים תמיד וזכרום לפני השי"ת.

כדרשת רבותינו: אורה זו תורה כו' ויקר אלו תפלין (והוקשה כל התורה כולה — המצות — לתפלין)
 וכמשמעו — שהרי אמחז"ל: אין מקרא יוצא מידי פשוטו — אורה ושמחה וששון ויקר בגשמיות וברוחניות גם יחד.

בברכה

אורה . . כדרשת רבותינו : אסתר ה, טו. מגלה טו, ב. וראה פ"י אה"י (וס' הכתיר ט' קמט) אדמירר האמצעי והצ"צ בזה (אוה"ת מג"א ע' ב'שמא ואילך. שערי אורה קרוב לסופר). ועוד.

תפלין : להעיר לתפלין הם כתר ה' (תודיה מי ברכות ה, א. ועיין ד"ה תפלין דמארי עלמא, תרג'י ושי"נ לזהר וכר). ומרכזי יצא גוי' ועטרת גוי'. וראה שם בתרגום. והוקשה . . לתפלין : קדושין לה, א.

אין . . פשוטו : שבת סג, א. וי"ל שזהו ביתר שאת במג"א עפמשי"כ הראב"ע בתחלת פירושו : והנכון בעיני כו'.

בגשמיות וברוחניות : ראה ט"ז לאו"ח סת"ע סק"ג. ת"יא סד"ה וקבל : מסה"ג על קה"ש שהרי כו'. בארובה יותר — סד"ה בלילה ההוא, הישית.

גם יחד : (להעיר מוח"ג ה, ב) כי עד ולא ידע בין כו' — היו הדרגה זכחשכה (גשמיות) כאורה (רוחניות) ; ולמעלה מעשרים (ב' יודי"ן דוי"צר — דג"ר — ראה אוה"ת בראשית ע' תקיט ואילך) אין אדם יודע כו' (סוכה בתחלתה. ונתבאר בכ"מ).

נתעבב משלוח המכתב והתבוננתי ד"ל טעם השם "תענית אסתר" בפשטות : כיון שזהו תענית שבו נקהלו לעמוד על נפשם — הרי כל הצרכים לעמוד על נפשם (מנער ועד גוי' ונשים) אין רשאים להתענות (ב' ביום) שלא לשבר כחם (תוספתא תענית פ"ב, י"א) שו"ע או"ח ס"ח תקע"א. ולהעיר משמואל א י"ה, ל' משא"כ אסתר (מג"א ד, י"ג ולהעיר מהשינוי בבקשות אסתר (שם ה, ג — ז, ו).



ב"ה. יום ה' מגילה נקראת בי"א אדר שני תשג"ה.

שלום וברכה!

. . . תנן מגילה נקראת בי"א בי"ב בי"ג בי"ד בט"ו כו' שהכפרים מקדימין ליום הכניסה, והענין בעבודת האדם ע"פ דא"ח בקיצור — ועי' ביאור כל משנה זו במגיד משרים להב"י פ' ויקהל —

מגילה ענינה ספור הנס, הנהגה שלמעלה מטבע, אלא שנס פורים הי' מלובש בטבע, והחילוק מבואר בדרושי פורים, ביאורו ויקרא, פדה בשלום תרח"ץ, ובעבודה י"ל החילוק: עבודה שע"פ טו"ד (טבע), עבודה שהתחלתה למעלה מטו"ד בתוקף הרצון, אבל בענינים כאלו שאח"כ ממשיכים בטו"ד ע"י שהרצון מכריח את שכלו (נס המלובש בטבע), ועבודה שלמע' מטו"ד לגמרי (נס גלוי), ועיין בד"ה ועתה אם נא פ' תשא רע"ח שי"ל שגם בנסים שלמע' מהטבע יש מדרי' — ולהעיר מל' רז"ל נס ונסי נסים (ברכות נו, א) נס בתוך נס (שמ"ר ס"פ וארא) כשעושה בו אהרן נסים כו' שעשיתי אני — משה — בו נסים כו' שהקב"ה עושה נסים (שמ"ר ס"פ בשלח) —

החילוק הוא הנהגת דחי' ויחידה או מס"נ דאברהם ורע"ק.

וקריאת המגילה היינו פרסומי ניסא בעולם, המשכת הנהגה זו בחיי יום יום, והנה הנהגה זו דקב"ע מבלי התחשב עם הטו"ד, יכולה שתהי' בחמשה מדרי': אם רק בהנוגע להפועל ממש מתדו"מ, גם בנוגע לאהוי"ר מדות, שכל, הנחה, ומושכל ראשון שלו, עצם הרצון והנפש, והם ד' אותיות שם הוי' שבנפש וקוצש"י, וידוע אשר בשמות הנה טבע ונס, מתאים לשם אלקים ושם הוי' —

וזהו מגילה נקראת בי"א כו' בט"ו, כי י' ימים, עשרה טפחים, מטה, עשי' הגשמית, לא ירדה שכינה למטה מעשרה (סוכה ה, א) רה"ר רק עד י' (שבת ז, ב) וקריאת המגילה, נס ולא טבע, מתחיל מיום י"א.

הנה מקום שיש י' בטלנין — שכל י' כחות נפשו — בטלנין ממלאכתו, שהם בביהכ"נ מצוין תמיד לתפלה (מגילה ה, א. ולהעיר ג"כ מתשובת הרמב"ם * פירושו בזה) התחברות עם הקב"ה, נק' עיר — גדול ה' בעיר אלקינו — וקורין בי"ד, היינו שהמשכת הנהגה ניסית היא בכל ד' המדריגות הראשונות הנ"ל, כיון שכולם כדבעי, אבל לא בט"ו, כי צריך זהירות מאויב כיון שמצד עצם הנפש, קוצש"י, א"י איזה דרך מוליכין אותו, (לקו"ת קצור דולא תשבית, תפלין דמ"ע רנ"ג), משא"כ מוקפות חומה, שמקיף הרחוק ג"כ בשלימות אצלו — קורין בט"ו, קוצש"י —

— וז"ל בדרושי מג"א דרמ"צ ח"ב (שב, ב): מגילה נקראת בי"א עד ט"ו היינו גילוי שם הוי' כו' ובשם הוי' ד' אותיות נמצא ביום י"ד מאיר היו"ד אך בט"ו בכרכים המוקפים חומה ובשושן מאיר ג"כ קצש"י, עכ"ל.

אבל כשאין י' בטלנין, ועפמשנת"ל הענין, וא"כ הרי יש לעבודתו אחיזה בטו"ד טבע, ואינו תושב קבוע דעיר אלקינו, ולכן זקוק לבן עיר שיקרא לפניו המגילה, המשכת הנהגה נסיית בחיי נפשו, והקריאה אפשר שתחול בי"א, שיושפע שתהי' עבודתו בנוגע להפ"מ עכ"פ למע' מהטו"ד, או בי"ב גם במדותיו וכו', ותלוי בזה מתי חל יום הכניסה, שאז מתכנסין לעיירות למשפט, כי העלי' מבחי' בן כפר לבחי' בן עיר — אפילו לשעה — צ"ל ע"י משפט ובירור נוסף מקודם.

ומפרש בגמרא איך אפשר שבן עיר יקרא — וימשיך — בבני הכפרים, כי מה שייכות יש ביניהם, וכידוע ריחוק הערך שבין אצ"י ובי"ע, חכ' שבנפש ושאר כחות, וע"ז מתרץ (מגילה ד, ב) שמספקין מים ומזון לאחיהם שבכרכין, פי' ע"י שמבררים ומכינים ענינים הגשמיים שיהיו בערך בני העיר (וכמבואר המדר' בזה: עבד כנעני, ע"ע, אמה העברי' — ס' המצות מצות יעוד) עי"ז נעשים "אחיהם" — ל' אחיו — ובמילא בן העיר קורא לפניהם את המגילה.

ומסקנא דדינא (שם ב, א) אימתי — כל דין זה דכפרים — בזמן שהשנים כתיקונן כו', ויובן ע"ד המבואר בדרושי ר"ה בדא"ח בענין תק"ש ונטילת לולב בשבת בביהמ"ק ובגבולין, וזהו הואיל שמסתכלין בה — לענין אסור חמץ ג"כ, וגם אפשר שיכשלו באכילת חמץ בפסח, ובעבודה פשוטה לפי ערך כו' חייבו גם בני הכפרים לקרות בי"ד — להמשיכה בכל הציור קומה שלהם.

בברכה

לאלתר לתשובה

לאלתר לגאולה



ב"ה כ"ה אדר' ה'תשכ"א

... והרי נמצאים אנו בחדשי אדר, ונקודתם ימי הפורים, חדש הצלחה ליהודים בכל עיניהם.

ולהעיר אשר כמובן מחז"ל (מגילה י"ג, ב ועוד) נס פורים תלוי הי' בזה, שבאדר נולד משה רבנו, והוסיפו רז"ל ביאור שהיתה או השנה מעוברת, והי' זה באדר ראשון (סוטה י"ב, ב) — ובפרט דהש"ס דילן פליג על הירושלמי (מגילה פ"א ה"ה) ולא הביא (מגילה ו' ב) את המ"ד דאותה השנה (דהפיל פור) הייתה מעוברת *—

וידוע פירוש האריז"ל על הכתוב והימים האלה (כשהם) נזכרים (הרי הם גם) ונעשים ...

(* ראה לקו"ש חט"ז ע' 342 וע' 349 ושי"נ. המר"ל.



ב"ה, י"א אדר ה'תשכ"ד

... ובעמדנו ימים אחדים לפני יום הפורים,

ובפרט ע"פ דברי רז"ל במשנתם: מגלה נקראת בי"א כו' בט"ו — כי מתחיל מאחד עשר באדר זמן פורים הוא, או גם יום פורים הוא —

יקוים בכאו"א, בתוככי כלל ישראל, כמו שהי' בימים ההם בזמן הזה, וכמו שנאמר ליהודים היתה אורה ושמחה וששון ויקר, כפשוטו של מקרא וכדרשת רז"ל: אורה זו תורה ושמחה זה יו"ט כו' ...

חז"ל במשנתם: ריש מסי מגלה.

בי"א כו' בט"ו: י"א כמנין אותיות ויה שבשם, ט"ו כמנין י"ה שבשם שהפריד ביניהם עמלק (שלי"ה סי' תצוה — שכת, א), שמבני בניו הי' המן (תרגום שני למג"א, מסי' סופרים פי"ג), וראה סד"ה מגלה נקראת, תרכ"ט.

זמן ... יום פורים: שתי הדעות בגמרא שם.

גם יום: מדויק יותר מ"זמן" (ראה מסי"מ סתר"צ כפי': זמן מתן תורתנו) וכדרשת חז"ל: מגלה טו, סע"ב.



ב"ה, ראש חודש אדר שני, ה'תשכ"ה

. . . אין אַ העכסט־גינסטיגע צייט — אין דער צייט צווישן די צוויי פורים'ס. ספעציעל איז די צייט אַ גינסטיגע פאַר אידישע פרויען, נעמענדיג אין אַכט דעם וויכטיגען אָרט פון אסתר המלכה אין דעם גס פון פורים, בימים ההם בזמן הזה.

אסתר המלכה האָט זיך געקענט פילן גאַנץ זיכער אין איר פּערזענ־לעכער לאַגע; און מרדכי איז דאָך זיכער געווען גערעכט, אַז ריח והצלה יעמוד ליהודים ממקום אחר — דעם אויבערשטנס הילף קען קומען דורך אַן אַנדערן. איז צו וואָס זאָל זי איינשטעלן איר לעבן פאַר אַ צווייטן? אָבער אסתר האָט ניט געמאַכט קיינע פּערזענלעכע חשבונות; זי איז געגאַנגען אויף מסירות־נפש צו ראַטעווען אידן. און דעריבער האָט זי אויך זוכה געווען, אַז די מגילה ווערט אַנגערופן אויף איר נאָמען.

דערפון איז אַן אַנווייזונג פאַר אידישע פרויען אין אַלע צייטן, אַז כאָטש וועלכע פרוי קען זיך גלייכן צו אסתר המלכה, איז אָבער זיכער, אַז יעדע איינע קען גאָר פיל אויפטאָן אויף איר אייגענעם אופן, און אין איר אייגענער סביבה, אויב זי וועט אויספילן די תורה־אָנווייזונגען און וועט עס טאָן מיטן גאַנצן האַרצן, ווי אסתר המלכה האָט געוויזן אַ לעבעדיגען ביישפּיל וואָס אַ אידישע פרוי איז בכוח צו טאָן.

און פונקט ווי אין דער צייט פון דעם ערשטן פורים, ווען המן'ס גזירה איז בטל געוואָרן אין דעם מאָמענט ווען מרדכי האָט פאַרזאַמלט די אידישע קינדערלעך און האָט מיט זיי געלערנט תורה, מיט אַזאַ באַגייסטערונג און אומבאַגרענעצטע ליבשאַפט פאַר תורה ומצוות, ביז זיי האָבן זיך ניט געוואַלט אָפּרייסן פון מרדכי הצדיק — אין לעבן, אַדער ח"ו פאַרקערט —

אזוי איז אין אַלע צייטן דער יסוד פון דעם גאַנצן קיום פון אונזער פאָלק — דער תורה־חינוך פון די אידישע קינדער . . .



ב"ה י"א אד"ש ה'תשכ"ה

... ובעמדנו ימים אחדים לפני ימי הפורים הבע"ל ובפרט ע"פ דברי חכמים במשנתם: מגילה נקראת (גם לשון הווה) ב"א כו' בט"ו.

יה"ר שיקרא וימשיך כל אחד ואחת, בתוככי כלל ישראל, המגלה ועניניו, כל עניני פורים, וכדיוק השם פורים, לשון רבים, אף כי נקרא "פורים ע"ש הפור" וביאר כ"ק אדמו"ר הצ"צ שזהו ב' בחי' פור — פור דהמן (דלעו"ז) ופור הוא הגורל דקדושה, נעים גורלנו שלמעלה מטעם ודעת. ע"ד טוב מאד זה יצה"ר כשנהפך לטוב.

ובדרך אפשר אולי מקום להוסיף דיוק בזה, שנקרא השם דוקא בלשון המן, פורים ולא גורלות.

ע"פ המבואר בדא"ח בכ"מ שעבודת נפה"א בנפש הבהמית ובגוף פועלת הוספת כח גם בעבודת נפה"א, וע"ד מעלת לאתבא צדיקא בתיובתא.

היינו שעיקר העילוי דלעתיד לבוא הוא שהצדיק יהי' במעלת בע"ת (ולא זה שהבע"ת יהי' במעלת צדיק).

י"א: ענינו בקדושה ראה לקו"ת מסעי (צח, ג).
 ימיט אחדים: בזמן שהן עוברין בשמחה נקראין אחדים (לק"ט שמות ב, כג). ולהעיר מלקו"ת שה"ש (ה, ד): יום אחד... יום וגילוי בחי' אחר.
 חכמים במשנתם: ריש מסי' מגלה. וראה לקו"ת בחוקותי (מה, ד).
 לשון הווה: ראה טושו"ע או"ח סו"ט תרפ"ה. לקו"ת שמע"צ (פו, א).
 ב"א כו' בט"ו: י"א כמנין אותיות ו"ה שבשם, ט"ו כמנין י"ה שבשם שהפריד כיניהם עמלק (שלי"ה פי' תזוה — שכת, א). שמבני בניו הי' המן (תרגום שני למג"א. מסי' סופרים פי"ג). וראה סו"ה מגלה נקראת, תרכ"ט. לקו"ת ברכה (צו, ב).
 יקרא וימשיך: ראה תניא ספ"ז. לקו"ת ויקרא (ה, ב).

יקרא וימשיך... ואחת: דאף הן היו באותו הגס (מגילה ה, א). ולהעיר שאסתר דוקא בקשה (ופעלה: 1) כתבונת 2) לדורות (מגילה ז, א. משא"כ בקבלת ימי הפורים דכתבו מרדכי ואסתר כבירושלמי שם. ועייך בבלי שם: שלחה אסתר קבעוני לדורות ובפירוש"י. ואכ"מ). ולהעיר מלקו"ת ס"פ ברכה.

וביאר... הצ"צ: בדי"ה אך בגורל (כביכל במדבר 16) * — נכלל (ובתוס' ביאור) בדי"ה אך בגורל תרכ"ו. וראה לקו"ת ויקרא (ב, ד): משכני גוי' גרועה גוי'.
 נעים גורלנו: ראה אגה"ק ס"ו (וגו' הראשון אשר שם — מכון לסיים הכתוב: אתה תומיך גורלי). לקו"ת בשלח (א, ב): גועם הוא כו'.

ומוכרח זה גם ע"פ הידוע שהנשמה קודם ירידתה היתה במעלת צדיק, אשר עם המלך במלאכתו ישבו שם וכדחז"ל על הכתוב שנמלך בנשמותיהן של צדיקים, והירידה היא צורך עלי' (גם בעודן בעוה"ז מלובשות בגוף הגשמי) — בכדי לאהפכא חשוכא לנהורא — העילוי דתשובה . . .

וכדחז"ל על הכתוב: רות רבה רפ"ב. וראה לקו"ת ר"פ תצא.
והירידה . . . לנהורא: עיין לקו"ת במדבר ב, א ואילך. ושם רד"ה מה טובו:
יש ע"ז כמה תירוצים אך התירוצ האמתי הוא כו'.



ב"ה, י"א אדר שני, ה'תשכ"ה

. . . אונזער אידישער לוח, וואס באשטימט אלע צייטן און ימים טובים אינם יאר, איז פארבונדן מיט דעם גאנג פון דער לבנה און אויך מיט די תקופות (סיואנס) וועלכע זיינען אפהענגיק פונם גאנג פון דער זון. דער לבנה-יאר בלייבט „הינטערשטעליק" אויף אומגעפער 11 טעג א יאר לגבי דעם זון-יאר. דעריבער ווערט אלע צוויי-דריי יאר איינגעפירט אן עיבור יאר (מיט א פולן חודש מער). כדי צו דערגענצען די צייט (אזוי אן יעדער יום-טוב זאל פארקומען אין דער ריכטיקער צייט: פסח — אין חודש פון פריילינג; סוכות — אין חודש פון הערבסט-שניט, וכו').

אינע פון די אנווייזונגען פון דעם עיבור-יאר איז אן די תורה האט אידען געגעבען א כוח צו באהערשען די צייט: און כאטש בכלל איז א מענטש ניט קיין בעל-הבית אויף דער פארגאנגענער צייט, האט א איד די מעגלעכקייט צו דערגענצען דאס וואס ער האט פארפעלט. נאך מער, ס'איז אפילו מעגלעך איינצושאפן זיך א „רעזערוו" פאר דער צוקונפט, ווי דאס ווערט אָנגעדייטעט אין אן עיבור יאר.

און אין אט דעם חודש — וואס ווערט פארדאפלט אין אן עיבור יאר — ווערט געפייערט דער יום-טוב פורים. ווי אונזערע חכמים, זכרונם לברכה, דערציילען, איז די גזירה פון המן הרשע בטל געווארן אין דעם מאמענט ווען מרדכי הצדיק האט צונויפגעזאמעלט די אידישע קינדער און האט אין זיי דערוועקט דעם גייסט פון מסירת נפש פאר תורה-אידישקייט. דערמיט איז

דערגענצט געוואָרן דאָס וואָס איז פריער פאַרפעלט געוואָרן אין דעם געביט פון חינוך על טהרת הקדש, און דאָס האָט געבראַכט דעם נס פון ונהפוך הוא און — ליהודים היתה אורה ושמחה וששון ויקר.

ווען פורים קומט פאַר אין אַן עיבור יאָר, ווי הייאָר, קומען זיך צוזאַמען, און ווערן ספּעציעל אונטערשטראַכען, די דערמאָנטע צוויי נקודות: די לעבענסנויטווענדיקייט פון תורה־טרייען חינוך פאַר דעם קיום פון אונזער פאָלק, און די מעגעלעכקייט וועלכע ווערט אונז געגעבען, ניט נאָר צו דערפילען וואָס מען האָט פאַרפעלט, נאָר אויך שאַפען אַ „רעזערוו“ פאַר דער צוקונפט . . .



ב"ה, מעלי שבתא, שבת קודש מברכים חודש אדר, פ' שקלים, ה'תשכ"ו
— שנת המאה להסתלקות הילולא של כ"ק אדמו"ר ה"צמח צדק" —

. . . דער הויפט פונקט פון דעם חודש איז פורים, איז כדאי נאכאמאל דערמאָנען, אַז כאָטש ביידע, מרדכי און אסתר, האָבן געבראַכט די ג'טלעכע ישועה און נס פורים, ווערט די מגילה אָנגערופן דווקא אויפן נאָמען פון אסתר אַליין. דערמיט אונטערשטרייכט די תורה הק' די וויכטיגע ראָל פון אַ אידישער פרוי, ניט נאָר אין צוזאַמענהאַנג מיט פורים אַליין, נאָר אין אַלע שווערע און קריטישע צייטן, אַריינרעכענדיג די איצטיגע צייט.

און כאָטש דער „המן“ אין דער איצטיגער צייט און אין דער דאָזיגער לאַנד האָט אַן אַנדער אויסזען ווי אין די צייטן פון מרדכי און אסתר, איז ער אָבער בעצם דער זעלבער „עמלק“ וואָס זוכט אַפצוקילן און אַפצורייסן אידן פון תורה און מצוות, און וואָס וויל אַז אידן זאָלן זיך בוקן צו זיין עבודה־זרה — צו אַלץ וואָס איז פרעמד דעם אידישן גייסט און דעם אידישן לעבנסוועג.

דער איינציגער וועג ווי צו באַקעמפן דעם המן און די עבודה־זרה פון דער איצטיגער צייט, איז דער אַלטער, אויסגעטראַטענער און זיכערער וועג וואָס האָט אויך מבטל געמאַכט אַלע גזירות פון המן הרשע — צו פאַרשטאַרקן דעם חינוך על־טהרת־הקדש, פאַרגרעסערן די ישיבות און מוסדות

חינוך פון תורה מיט יראת־שמים, וועלכע פלאַנצן איין אין אידישע קינדער אָן אומבאַגרענעצטע ליבשאַפט פאַר תורה און מצוות, ביז מסירת־נפש ממש, ווי אין דער צייט פון מרדכי און אסתר אין שושן הַבירה.

אונטערשטרייכט די תורה הק' — דערמיט וואָס די מגילה פון פורים טראַגט דווקא אסתר'ס נאָמען — אַז אין אַלע גורל־דיגע צייטן איז די אחריות, און צוזאַמען דערמיט אויך דער זכות, פון דער אידישער פרוי ניט קיין „צוויי־אַנגיגע“ ח"ו, נאָר, אדרבה, איז פונקט אַזוי גרויס, און אין געוויסע הינזיכטן נאָך גרעסער, ווי אפילו די אחריות און זכות פון איר מאַן . . .



ב"ה, שושן פורים, ה'תשכ"ו

. . . באַ אידן איז יעדע דערמאָנונג פאַרבונדן מיט מעשים (נזכרים ונעשים).

פורים דערמאָנט אונז וועגן אַ צייט ווען אידן זיינען געווען אין גלות, אָבער אונטער ליבעראַלע און פריינטלעכע הערשער, אָנהויבנדיג מיט כורש מלך פרס, וועלכער האָט די פאַרטריבענע אידן אין גלות בבל געגעבן פרייהייט און זעלבסטשטענדיקייט אין אַ גרויסער מאָס. אויך אונטער אַחשוורוש'ן האָבן זיי גענאָסן פרייהייט אין רעליגיעזן, עקאָנאָמישן און פאָליטישן לעבן, אונטער דער גייסטיגער פירערשאַפט פון מרדכי הצדיק, אַ מיטגליד פון סנהדרין און אַן אַנגעזעענע פיגור אין קעניגלעכן פאַלאַץ (יִושֵׁב בַשַׁעַר הַמֶּלֶךְ). מרדכי האָט קיינמאַל ניט פאַרגעסן, אַז ער שטאַמט פון ירושלים, און אַז ער געפינט זיך אין גלות (אַשר הִגְלָה מִירוּשָׁלַיִם גו'). עס זיינען אָבער געווען אידן וועלכע האָבן געוועלט פאַרגעסן ירושלים און דעם בית־המקדש, און האָבן געהאַלטן פאַר אַ כבוד און גליק אָנטייל צו נעמען אין דער טריפה קעניגלעכער סעודה, און דאָס האָט געבראַכט צו דער גזירה פון המן הרשע.

מרדכי האָט געוואוסט, אַז דער וועג צו צעשטערן המן'ס גזירה איז דורך פאַרשטאַרקען און אויסברייטערן דעם תורה־טרייען חינוך פון די אידישע קינדער. דערציילן אונז די חכמים, זכרונם לברכה, אַז מרדכי האָט פאַרזאַמלט פיל טויזנטער קינדער און האָט מיט זיי געלערנט תורה — מיט אַזאַ באַגייס־טערונג, אַז זיי זיינען געווען גרייט צו גיין צוזאַמען מיט מרדכי'ן אויף קידוש־השם, און דאָס האָט צוגישט געמאַכט אַלע גזירות פון המן הרשע.

און אויך נאך דעם גרויסן נצחון, ווען מרדכי איז באשטימט געוואָרן אויף המ'ס אַרט אַלס משנה למלך און זיין רום האָט דערגרייכט אין אַלע מדינות, איז ער שטענדיג און אומעטום געווען באַרימט אַלס מרדכי היהודי — „דער איד מרדכי“, ווייל ער האָט זיך שטענדיג און אומעטום געפירט אַלס אַ שטאַלצער תורה־איד, און דאָס איז געווען זיין גאַנצע מציאות, זיין אמת'ער „איד“.

די געשיכטע פון פורים איז אַ קלאַרע אַנווייזונג פאַר אַלע צייטן און אומשטענדן. מרדכי און אסתר זיינען לעבעדיגע מוסטערן פאַר אידן, מענער און פרויען, אין אַלע דורות, אויך אין אונזער צייט. און דער נס פורים איז אַן אייביגער דערמאָנער, אַז תורה־טרייער חינוך פון אידישע קינדער איז דער סוד און יסוד פון דער עקזיסטענץ און צוקונפט פון אידישן פּאָלק . . .



ב"ה, כה' אדר, ה'תשכ"ז

. . . בימים אלה, ימים שבין פורים קטן לפורים גדול, הו"ל קונטרס — מאמר כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע, שאמרו בפורים קטן לפני ארבעים שנה, ד"ה וקבל היהודים את אשר החלו לעשות.

ובדאי אשר כל אלה שגייע המאמר אליהם ילמדו אותו בעיון המתאים לגודל ערך תוכנו, ובפרט בהביא בחשבון המקום והזמן במ נאמר (כמבואר במכ' שהו"ל בהוספה לקונטרס).

ויה"ר שיהי' גדול לימוד זה — שיביא לידי מעשה, מעשה גדול ופעולות רבות, רבות בכמות ובאיכות גם יחד, בכל הענינים אודותם מדובר במאמר זה,

פורים קטן . . . גדול : כן נקי בסי' אדה"ז (לפני ובא לצי"ג) ובכ"מ, והוא ע"ד פסח קטן, גדול (חולין קכט, ב. מגלת תענית פ"ב ועוד).

הו"ל קונטרס : נדפס לראשונה ב"התמים" ח"ו. אח"כ — בסי' המאמרים תשי"א (קונטרס פט).

לפני ארבעים שנה : להעיר ממתחיל (ע"ז ה, ב) לא קאי אינש אדעת' (סוף דעתו ותבונתו, רש"י) דרבי' עד ארבעין שנין, לקו"ת ס"פ אחר.

מאמר וקבל : להעיר ממאמר ד"ה זה בתו"א, שערי אורה, דרמ"צ להצ"צ ח"ב (ע' תקצח ואילך) ועוד.

שיגיע . . . אליהם : להעיר מלקו"ת ר"פ שמיני „להגיע (אן רירען בל"א)“. וראה ג"כ מגילה יט, א. תו"א (צט, ג. קית, גד) בפ"י מש"נ ומה הגיע אליהם.

גדול לימוד . . . מעשה : גדול — שתהי' ההמשכה מבחי' ולגדולתו אין חקר כו' (ראה בארוכה בב"י הדעות ותלמוד או מעשה גדול — באוה"ת להצ"צ ד"ה ושנתם ע' דלט ואילך).

ובמכש"כ וק"ו: ומה בארץ ההיא ובשנה ההיא, ארץ קשה ושנה קשה, עשו ופעלו וכו' — עאכו"כ צ"ל העשי' והפעולה בארצות אלו ובשנים אלו.

ובכל כגון זה הובטחנו מחז"ל: הבא לטהר

— וידוע דיוק רבנו הזקן "לטהר" (חסר יו"ד) — לטהר אחרים — מסייעין אותו . . .

ארץ קשה ושנה קשה: מפרש"י (תולדות כו, יב) שיהם למה כו' — מוכח דכאשר שני "קשה" הם בבת אחת — כל אחד מהם מוסיף בה"קשה" של השני. וידוע דיוק: לקו"ת דברים פט, ד. "לטהר" (חסר יו"ד): כגירסת הש"ס (ולא הע"י) יומא לת, סע"ב.



ב"ה, תענית אסתר, ה'תשכ"ז

. . . איך האב שוין באמערקט בא פארשידענע געלעגנהייטן, און היינאר איז א סגולה-יאָר פאַר טעטיקייטן וועלכע זיינען פאַרבונדן מיט חינוך-עלטהרה-הקודש, אַזוי ווי עס איז אַ יאָר פון הקהל. אין דער צייט פון בית-המקדש האָט מען אין דעם יאָר נאָך שמיטה פאַרזאַמלט דעם גאַנצן פּאָלק, מענער, פרויען און קינדער (האנשים והנשים והטף), צו דערמוטיגען און שטאַרקן זיי אין עניני יראת שמים, תורה ומצוות.

די מצוה פון הקהל צייכנט זיך אויס דערמיט וואָס זי פאַרפליכטעט אַלע אידן — מענער, פרויען און קינדער, אויך גאָר קליינע קינדער.

אַזוי ווי דער באַנקעט קומט פאַר דעם חודש, וואָס די נקודה פון דעם חודש איז פורים, איז כדאי צו באַמערקן, אַז עס איז פאַראַן אַן ענלעכקייט צווישן דער מצוה פון הקהל און דעם ענין פון פורים, אין דעם וואָס אויך די געשעענישן פון פורים האָבן אַנגעריירט אַלע אידן גלייך — מענער, פרויען און קינדער (כל היהודים מנער ועד זקן טף ונשים ביום אחד), און דעריבער, אַז מ'האָט געדאַרפט מבטל זיין די גזירה פון המן הרשע, האָט אסתר געפאַדערט — לך כנוס את כל היהודים, צו פאַרזאַמלען אַלע אידן צו פאַסטן און תשובה טאָן. און די חכמים זכרונם לברכה דערציילן, אַז ווען איז די גזירה בטל געוואָרן? — ווען די קליינע קינדער, תינוקות של בית רבן, וועמען מרדכי הצדיק האָט פאַרזאַמלט און געלערנט מיט זיי תורה, זיינען געווען גרייט צו גיין אויף מסירת-נפש צוזאַמען מיט מרדכי הצדיק.

די מצוה פון הקהל און דער ענין פון פורים דערמאָנען אונז, אָז דער איינציגער וועג צו באַוואַרענען, אָז עס זאָל לכתחילה ניט אויפשטיין אַ המן, און מ'זאָל ניט דאַרפן אַנקומען צו די נסים, איז דורכדעם וואָס מ'וועט פאַרזיכערן, אָז אַלע אידישע קינדער, פון דער פריסטער יוגנט אָן, זאָלן באַקומען אַ תורה־טרייען חינוך, אין מוסדות תורה על טהרת הקודש . . .



ב"ה, ראש חודש אדר הסמוך לניסן, ה'תשכ"ז

. . . הייִנאַר, ווי באַקאַנט, איז אַ יאָר פון הקהל, ווען עס קומט־צו אַ ספּעציעלע מצוה (אין דער צייט פון בית־המקדש) צו פאַרזאַמלען דעם גאַנצן פּאָלק, מענער, פרויען און קינדער (האנשים והנשים וחטף), צו דערמוטיגען זיי אין ענינים פון יראת־שמים, תורה ומצוות (למען ישמעו ולמען ילמדו ויראו את ה'א' ושמרו לעשות את כל דברי התורה הזאת).

בכלל זיינען פאַראַן חילוקים אין די פאַרפליכטונגען בנוגע די מצוות פון דער תורה הקדושה, פאַראַן מצוות וועלכע פאַרפליכטען סיי מענער און סיי פרויען; פאַראַן מצוות וועלכע פאַרפליכטען ספּעציעל די מענער, אָדער ספּעציעל די פרויען, וואָס ס'איז שייך צו קינדער — איז פאַראַן אַ פליכט אויף די דערוואַקסענע צו געבען זיי דער ריכטיגען תורה־ומצוות־חינוך, אָבער די תורה פאַרפליכטעט ניט דירעקט די קינדער, ביז זיי דערגרייכן דעם דערוואַקסענעם עלטער (אינגלעך פון 13 יאָר און מיידלעך פון 12 יאָר).

אַן אויסנאַם איז די מצוה פון הקהל, וואָס פאַרפליכטעט אַלעמען — מענער, פרויען און קינדער, אויך גאָר קליינע קינדער, אַן אויסנאַם.

עס איז פאַראַן אַן ענלעכקייט צווישן דער מצוה פון הקהל און דעם ענין פון פורים (וואָס מיר וועלן פּייערן דעם חודש), אין דעם וואָס אויך די געשעענישן פון פורים האָבן אַנגערירט אַלע אידן גלייך — מענער, פרויען און קינדער (כל היהודים מנער ועד זקן טף ונשים ביום אחד), דאָס איז געווען דאָס ערשטע מאל אין דער אידישער געשיכטע, ווען דאָס גאַנצע פּאָלק איז געשטאַנען אין געפאַר פון טאָטאַלער פאַרניכטונג ח"ו.

און וויבאַלד אָז די גזירה פון המן הרשע האָט אַרומגענומען דעם גאַנצן אידישן פּאָלק, במילא האָט אויך די רעטונג געקענט קומען בלויז דורך מיטלען וועלכע האָבן אויך אַרומגענומען דעם גאַנצן אידישן פּאָלק. דערפאַר איז געווען אסתר'ס פּאָדערונג — לך כנוס את כל היהודים, צו

פאָרזאַמלען אַלע אידן צו פּאַסטן און תשובה טאָן. אונזערע חכמים ז"ל דערציילן, אַז אויך די קליינע קינדער, תיגוקות של בית רבן, זיינען אַרייַנגעצויגן געוואָרן אין דעם תענית, ביז צו אַ תנועה פון מסירת־נפש ממש. נאָך מער, ספּעציעל אין זכות פון די קליינע קינדער, וועמען מרדכי הצדיק האָט פּאַרזאַמלט און געלערנט תורה מיט זיי, און וועלכע האָבן אויסגערוּפּן, אַז זיי שטייען מיט מרדכי'ן אויף לעבן און ח"ו פּאַרקערט — איז די גזירה בטל געוואָרן און דער נס פון פורים איז געשען.

אין אונזער צייט, און אין די פרייע מדינות, שטייען אידן ניט ח"ו אין אַ געפּאַר פון גזירת־המון, אָבער די געפּאַר איז ניט ווייניקער ערנסט אויב זי איז אין דער פּאַרם פון אַסימילאַציע. דאָרט וואו דער לעבן איז אויסגעליידיקט ר"ל פון אידישן אינהאַלט, וואו די קינדער ווערן באַרויבט פון זייער רעכט אויף אַ תורה־טרייען חינוך, זיינען די קינדער די ערשטע און אומשולדיגע קרבנות, און אַז מען פּאַרלירט ח"ו די קינדער פּאַרלירט מען דאָך אַלץ.

דעריבער איז תורה־חינוך אַ לעבנס־פּראַגע היינט־צו־טאָג ניט ווייניגער ווי אין דער צייט פון מרדכי און אסתר. און אַזוי ווי היי־יאָר איז אַ יאָר פון הקהל, איז די דערמאָנונג אַ דאָפּעלטע, וואָרום ביידע — די מצוה פון הקהל, און די געשעענישן פון פורים — אונטערשטרייכן די לעבנס־וויכטיקייט פון חינוך־על־טהרת־הקודש, ספּעציעל פון דער פריסטער יוגנד אָן. און דאָס איז די אמת'ע באַוואַרעניש קעגן אַלע פּאַרשידענע גזירות ח"ו, אַז עס זאָל לכתחילה ניט קומען צו אַ געפּאַר און מען זאָל ניט דאַרפן אַנקומען צו נסים . . .



ב"ה, ז' אדר, ה'תשכ"ח

... חנוכת בנין החדש של מרכז ליובאוויטש והמשך טקס החגיגה הנערכים בשבוע של ימי הפורים הבע"ל, בודאי שיהיו חדורים אצילות רוח והתעוררות של ימי סגולה אלה.

נקודת פרשת ימי הפורים היא, אשר כל עם בני ישראל, וכלשון הכתוב מנער ועד זקן טף ונשים, היו בסכנת הגזירה, עד שבא מרדכי היהודי ואסף כ"ב אלף ילדי ישראל והלהיב את לבבם בדברים ובחינוך עד שהיו מוכנים

למסור נפשם על יהדותם, ואז בטלה הגזירה, כמסופר בדברי רבותינו חכמינו זכרונם לברכה.

ידוע פתגם מורנו הבעל שם טוב, מייסד תורת החסידות הכללית, אשר רבנו הזקן בעל התניא והשלחן-ערוך ואבי שיטת חב"ד ליובאוויטש הי' תלמיד תלמידו, שביאר בדרך רמז דבר המשנה (מגילה יז, א): הקורא את המגילה למפרע — פירוש: שסובר שאז הי' הנס ולא עתה — לא יצא.

וההוראה שבזה היא, שכל עניני פרשת ימי הפורים בתקפם עתה כמו בתקפם אז. ואף שאין עתה סכנת גזירה כהאמורה ח"ו, ואדרבה הצליח השם יתברך ויהודים יכולים לחיות במנוחה ואפילו בהרחבה, אין זה משנה סוד קיום עם בני ישראל — הוא חינוך הכשר של בני ובנות ישראל עד כדי מסירת נפש בעד היהדות.

והרי זהו תפקידו היסודי של מרכז ליובאוויטש . . . לאסוף ילדי ישראל — ילדים כפשוטם, ו"ילדים" בדיעה את ה' ותורתו ומצותיו — כדי לגלות בהם פנימיות נפשם ומהותם ועצמותם שיכירו במוחש שהם — כלשון הכתוב „בנים אתם לה' אלקיכם", וימשיכו את שרשרת הזהב של מסורת אבותיהם, עד כדי מסירת נפש בעד חיי יהדות התורה והמצות.

שמסירת נפש זו כוללת כמובן גם מסירת נפש בעד הזולת, לבוא לעזרתו בצרכיו הרוחניים והגשמיים גם יחד.

וכמו שנבלטו קיים אלו בדמותו של כ"ק מו"ח אדמו"ר, נשיא חב"ד — ליובאוויטש של דורנו, כידוע מדברי ימי חייו (ולדוגמא: כשהי' עדיין בן אחת עשרה נאסר והוטל לבית האסורים על שבא לעזרת יהודי מן השוק שהתעולל בו גוי) . . .



ב"ה, שושן פורים, ה'תשכ"ח

. . . שטייענדיג אונטערן איינדרוק פון די טעג פון פורים, וועלן די אַנטיילנעמער זיכער געדענקען דעם ספעציעלן אַנטייל וואָס אַ אידישע פרוי — אסתר — האָט געהאַט אין דעם נס פון פורים. דאָס ווערט אויך אונטער־שטראַכן דערמיט וואָס די מגילה ווערט אָנגערופן מגילת אסתר, און אויך דער תענית פאַר פורים ווערט אָנגערופן תענית אסתר.

אָפּשטעלענדיג זיך אויף דעם ענין פון תענית אסתר, איז פון ספעציעלער באַדייטונג דאָס וואָס דער תענית וואָס מרדכי האָט גוזר געווען אויף אסתר'ס ווענדונג איז געווען אַנדערש פון אַלע אַנדערע תעניתים. אַנדערע תעניתים זיינען חל אויף מענער און פרויען וועלכע זיינען מחוייב אין מצוות, אָבער דער תענית אסתר האָט אַריינגענומען אויך קינדער, און ניט נאָר קינדער וועלכע האָבן דערגרייכט דעם עלטער פון חינוך צו פּאַסטן און וואָס פאַר זיי איז גענוג צו פּאַסטן עטלעכע שעה, נאָר אויך קליינע קינדער, און אויך זיי האָבן געפּאַסט דריי טעג און דריי נעכט צוגלייך מיט דערוואַקסענע (מדרש רבה אסתר, ט, ד).

דאָס ווייזט, אַז עס זיינען פאַראַן צייטן און זאַכן וואָס פּאַדערן, אַז מ'זאָל זיך פאַרלעגן אפילו אויף גאָר קליינע קינדער און מיט דער גאַנצער שטאַרקייט און אין דער פּולסטער מאָס.

און אויב איינער וועט טראַכטן, ווי פּאַסט עס פאַר אים צו פאַרנעמען זיך מיט גאָר קליינע קינדער און זייערע ענינים, דערציילן אונז אונזערע חכמים זכרונם לברכה, אַז מרדכי, וועלכער איז געווען איינער פון די העכסטע קעניגלעכע באַאַמטע, פון די ערשטע אין קעניגלעכן פּאַלאַץ, און, צום אַלעם ערשטן — איינער פון די ראשי הסנהדרין, האָט זיך פּערזענליך פאַרנומען מיט די קליינע קינדער, און זיי זיינען אויך געווען די פּאַסטער וועלכע זיינען געגאַנגען אויף מסירות נפש, און דורך זיי איז געקומען די ג'טלעכע ישועה פאַר דעם גאַנצן אידישן פּאָלק . . .



ב"ה, ז' אדר, שנת כ"י תש"א את ראש בני ישראל.

... די נסים פון פורים, פאר וועלכע מיר דאנקען דעם אויבערשטן אין דער תפלה פון „ועל הנסים“, זיינען געקומען אלס פועל־יוצא דערפון וואָס די אידן זיינען בייגעשטאַנען דעם גרויסן נסיון ניט צו זוכן אַ „לייכטען“ אויסוועג קעגן די גזירה פון המן הרשע דורך אויפגעבן אידישקייט ח"ו. וואָרום די גזירה פון המן הרשע איז געווען געווענדעט קעגן אידן אלס אידן, און ס'איז געווען „לייכט“ אויסצומיידן די גזירה דורך אַראָפּוואַרפן ח"ו פון זיך דעם עול תורה ומצוות. אפילו ניט מער ווי אויסערלעך. פונדעסטוועגן האָבן זיך די אידן ניט נאָר געהאַלטן פעסט באַ תורה־אידישקייט מיט גרויס מסירת נפש במשך פון דעם גאַנצן יאָר וואָס די גזירה איז געהאַנגען איבער זיי, נאָר האָבן פאַרשטאַרקט זייער צוגעבונדנקייט צו תורה און מצוות מיט אַ טיפן געפיל פון תשובה וואָס האָט דורכגעדרונגען אַלע אידן. אין יענע קריטישע טעג איז ספעציעל אונטערגעשטראַכן געוואָרן די וויכטיקייט פון חינוך הכשר, ווי אונזערע חכמים זכרונם לברכה דערציילן, אַז מרדכי היהודי האָט פאַרזאַמלט אידישע קינדער און זיי געשטאַרקט אין לימוד התורה וקיום המצוות, ביז מסירת־נפש ממש. און דאָס האָט געבראַכט דעם נסים־דיגען „ונהפוך הוא“ — די פולשטענדיגע איבערקערעניש פון טרויער צו שמחה און, ווי די מגלה דערציילט, ליהודים הייתה אורה ושמחה וששון ויקר.

ווי אַלע אַנזויזונגען אין תורה (מלשון הוראה), וואָס קומען פון תורה הנצחית, זיינען גילטיג אין אַלע צייטן און ערטער, לערנען אונז די געשעענישן פון פורים, ווי אַזוי אידן קענען זיך באַפרייען פון די המן'ס אין אַלע דורות, אַריינגערעכנט אונזער צייט: דאָס איז — צו פאַרשטאַרקן דעם צוזאַמענבונד פון אידן מיט דער תורה הנצחית, דורך קיום התורה והמצוות אין טאָג־טעגלעכן לעבן, און בפרט צו פאַרשטאַרקן דעם תורה־חינוך פון אידישע קינדער וואָס זאָל זיי דורכנעמען ביז צו דער העכסטער מדריגה פון איבער־געבענהייט צו אמת'ע אידישקייט תורה ומצוות — דורכגענומען מיט חסידישע וואַרימקייט און באַגייסטערונג ...



ב"ה, ערשטק מברכים חודש ניסן, ה'תשל"ב

... אין די דאָזיגע טעג וועלכע פאַרבינדן די חדשים אדר און ניסן, שטייען מיר אונטערן איינדרוק פון דער געמיינזאַמער גקודה פון ביידע חדשים — דער ענין פון גאולה, די גאולה פון פורים און די גאולה פון פסח.

איבער פון די הויפט שטריכן, וועלכע כאַראַקטעריזירן ביידע גאולות, איז די ראַלע פון חינוך פון אידישע קינדער.

די גאולה פון פורים איז — ווי אונזערע חכמים זכרונם לברכה דערציילן — געווען פאַרבונדן דערמיט וואָס מרדכי האָט פאַרזאַמלט אידישע קינדער און האָט מיט זיי געלערנט תורה, און אין אַן אופן וואָס האָט דערוועקט אין זיי די גרעסטע מסירת־נפש פאַר תורה און מצוות.

אויך די גאולה פון פסח איז געווען פאַרבונדן מיט אידישע קינדער, קעגן וועמען פרעה האָט ספּעציעל געצילט מיט זיין גזירה „כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו“. אָבער אַ דאַנק דער מסירת־נפש פון אידישע מאַמעס, איז אויפגעשטעלט געוואָרן אַ נייער דור קינדער, וועלכע זיינען געווען די ערשטע צו דערקענען דעם אויבערשטן, אויסרופנדיג זה אֱלֹהֵי — „דער איז מיין גִּט!“

אויב אין יענע צייטן, ווען דער חינוך פון אידישע קינדער איז געווען פאַרבונדן מיט די גרעסטע געפאַרן, האָבן אידישע פירער און עלטערן זיך מוסר־נפש געווען פאַר תורה־טרייען חינוך, וויסנדיג אַז דאָס עקזיסטענץ פון אידישן פּאָלק איז אָפּהענגיג דערפון — על אחת כמה וכמה ווען מיר לעבן אין אומשטענדן וואָס פּאָדערן ניט פון אַ אידן איינצושטעלן ח"ו זיין לעבן אויף דעם, נאָר בלויז אַ פעסטן ווילן און אַ גרייטקייט אָפּגעבן פאַר דעם אַ טייל פון זיין צייט, מי און געלט. ווי גערן און גליקלעך אַ איד דאַרף זיך פילן וואָס ער קען מיט אַ פאַרהעלטניסמעסיג ביסעלע — אויפטאָן אַזוי פיל!

און אַן עיקר איז, אַז דער חינוך זאָל זיין אין דעם גייסט פון פורים און פסח — אַ תורה־טרייער חינוך אין דער מאַקסימאַלסטער מאַס, אַזוי אַז דער יונגער דור זאָל מיט דער טיפּסטער איבערצייגונג קענען זאָגן: זה אֱלֹהֵי, חזת התורה, און אלה החוקים והמשפטים, און באַאיינפלוסן און באַגייסטערן אויך די וועלכע זיינען נאָך ניט אין דעם צושטאַנד . . .



ב"ה, יב' אדר ב' ה'תשי"ב

. . . אין די קומענדיגע טעג וועלכע פאַרבינדן פורים מיט פסח, דאַרף זיך יעדע אידישע פרוי און טאָכטער אַריינטראַכטן אין דעם וויכטיגען חלק וואָס די אידישע פרוי האָט געהאַט אין די דאָזיגע ימים טובים, און וואָס מען דאַרף זיך דערפון אָפּלערנען.

דער יום־טוב פורים, ווי אויך דער יום־טוב פסח, זיינען מחייב די אידישע פרוי אָפצוהיטן די ספעציעלע מצוות וועלכע זיינען פאַרבונדן מיט די דאָזיגע ימים־טובים (ווי מגילה, הגדה וכו'), דערפאַר ווייל די אידישע פרוי האָט געהאַט אַ ספעציעלן פאַרדינסט און חלק אין די נסים וועלכע האָבן פאַסירט בימים ההם בזמן הזה.

די מגילה (מגילת אסתר) דערציילט אונז דייטלעך ווי אַזוי אסתר האָט געהאַלטן ברענגען דעם גרויסן נס פאַר כלל ישראל, און אויף איר נאַמען ווערט אָנגערופן דער תענית פאַר פורים און די מגילה.

וועגן די גרויסע פאַרדינסטן פון די אידישע פרויען אין צוזאַמענהאַנג מיט פסח, זמן חירותנו, ווערט דערציילט אויספירלעך אין מדרש. אין יענע שווערע צייטן פון גלות מצרים זיינען די אידישע פרויען געווען די וועלכע האָבן אויפגעהאַלטן דעם מוט און בטחון פון די מענער און האָבן אויפגע־האַדעוועט דורות פון טרייע אידן, וועלכע האָבן זוכה געווען צו באַקומען די תורה אויפן באַרג סיני און די אייביקע נחלה, ארצנו הקדושה תבנה ותכונן על ידי משיח צדקנו במהרה בימינו.

דער אופן ווי אַזוי די אידישע פרויען און טעכטער האָבן בייגעטראָגען צו די גרויסע נסים פון די דערמאָנטע ימים־טובים איז ניט געווען דער זעלבער:

אין פאַל פון פסח — איז די השפעה און ווירקונג פון די פרויען געווען אָנגעווענדעט הויפטזעכלעך אויף דעם היים, כל כבודו בת מלך פנימה, דורך צניעות און משפחה לעבן.

אין פאַל פון פורים — האָט זיך געפאָדערט אַז די אידישע פרוי זאָל לויט דער דרישה און גענויע אָנווייזונגען פון גדולי התורה והיראה אויסניצען אין פולער מאָס איר מצב און השפעה אינגאַנצען לטובת איר פאָלק, און זי האָט עס געטאָן מיט מסירות נפש בפועל, איינשטעלנדיק איר לעבן לטובת דעם קיום פון אונזער פאָלק.

די צוויי ימים־טובים — פורים און פסח — זיינען אייביקע צוויי עדות, אַז די אידישע פרוי, סיי אין דערהיים, סיי אין דרויסן ווען די אומשטענדן פאָדערן עס, איז איבערגעגעבן מיט לייב און לעבן פאַר תורה און מצוות, טהרת המשפחה, און חינוך הכשר פון די קינדער — די סאַמע יסודות פון דעם קיום און גאולה פון אונזער פאָלק.

אידישע פרויען און טעכטער! טוט נאָך דעם ביישפיל פון די נשים צדקניות פון אַלע דורות, וואָרום אויף אייך און אין אייערע הענט ליגט, אין אַ גרויסער מאָס, דער גורל פון אונזער פאָלק.

און אז מ'גיט זיך אָפּ מיט אַן אמת צו דערפילן די ג'טלעכע פליכטן, העלפט דער אויבערשטער, ווי ער האָט געהאַלפֿן אסתר'ן, און אַלע שוועריקייטן פאַרשווינדן און ער שיקט זיינע ג'טלעכע ברכות בבני חיי ומזוני רויח, ובכל טוב גשמי ורוחני.

תשא

ב"ה, י"ג ניסן, תשי"ז

... בנסוע המשכן מי מהלויים נשא הכיור וכנו?

מענה: לא נזכר שהיו לכיור וכנו בדים, ובלי בדים א"א לשאת אותם בכתף, כי אם בעגלה — וכן כתב בספר חזקוני (שמות ל, יח).

בברייתא דמלאכת המשכן פי"ג כתוב: משפחות הגרשוני.. היו ממונים על כל כלי המשכן [לבד אלו שנשאו בני קהת, שזכרם בברייתא לפ"ז].. בני מררי.. היו ממונים על הקרסים וכו'. מזה משמע אשר בני גרשון נשאו הכיור וכנו.

מפני מה לא הודיע בפירוש בכתוב מי נשא אותם?

מענה: מפני כי כלים אלו לא הי' תכליתם בשביל עצמם, כי אם בשביל להכשיר את הכהנים לעבודה. [כמו שמטעם זה לא בא ציווי הקב"ה לעשות אותם בעת שציווה לעשות את שאר הכלים. ראה שם בחזקוני].



... במענה על ההערה במש"כ בד"ה כל המרחם סד"ה (נדפס בקונטרס יט"כ, תש"ט) דמדת ורב חסד ענינה שהחסד רבה על הדין ולכן מעביר העונות, אבל עצם העון לא נמחק.

והשאלה בזה היא — בהרחב הביאור קצת — דהרי פלוגתא היא בר"ה (יז, א) אם ורב חסד הוא כובש עון או נושא עון. והחילוק מבואר ע"פ מרז"ל (פסיקתא דר"כ פסקא וא"ו. פסיקתא רבתי ויל"ש פנחס במקומו ועייג"כ ערוך מע' כבש ג) ע"ה פ' כבשים בני שנה ב"ש אומרים כבשים שהן כובשים עונותיהם כו' ובה"א כל דבר שהוא נכבש סופו לצוף אלא כבשים שהן מכבסים עונותיהם כמד"א אם יהיו חטאיכם כשנים כשלג ילבינו. וא"כ מוכרח דמאמר רבא בר"ה שם דעון עצמו אינו נמחק הוא אליבא דמ"ד כובש, אבל למ"ד נושא נמחק לגמרי. וכמוש"כ כ"ז ברד"ה תקעו עת"ר. ועפכ"ז אינו מובן: (א) למ"ד נושא — במה תחולק מדת ורב חסד ממדת ואמת. (ב) איך יתאים מש"כ בד"ה כל המרחם למש"כ בד"ה תקעו הני"ל, וגם למש"כ בלקו"ת ד"ה מי א"ל כמון דיש פלוגתא כובש או נושא ושניהם אמת דכובש עצם העון ונושא ונכלל בקדושה הכח המתאוה. דלכאורה כל מאמר הוא ע"פ שיטה מיוחדת: בד"ה כל המרחם כתב דע"פ מדת ורב חסד עון אינו נמחק כלל. בלקו"ת כתב דעצם העון אינו נמחק אבל הכח המתאוה שלו נכלל בקדושה. בד"ה תקעו כתב דלמ"ד נושא עון הרי זדונות נעשים כזכיות.

ח ע נ ה . יש בזה שני ענינים: ע"פ הנגלה וע"פ דא"ח. ואכתוב מתחלה את הנלפענ"ד בבירור ע"פ נגלה, ואח"כ ע"פ דא"ח.

ענין מדת ורב חסד. פלוגתא היא בר"ה שם נושא או כובש, ובאופן הכבישה יש שם דעות בש"ס, וכמוש"כ ברי"ף רא"ש ובמפרשיהם בארוכה. וכיון דרק ר' יודא בערכין (ת, ב) ס"ל כמ"ד נושא, אבל תנא דבר"י, רבה (בערכין שם) ורבא שהוא בתרא ס"ל כמ"ד כובש ועון עצמו אינו נמחק — הלכתא כן, וכידוע בכללי הש"ס.

ואף די"א דכללי הש"ס לא נאמרו אלא בדברים הנהוגים (מהרי"ק. הובא בתו"י"ט כלים פ"ג, מ"ב), הרי מלבד (כדמסיק שם) דכל כמה שנוכל לקיים הכלל נקיים, הנה נלפענ"ד פשוט דאין זה אמור אלא בהכללים מסוג פלוני ופלוני הלכה כפלוני, דטעמם הוא מפני שידעו שהאחד בקי יותר מחברו בדינים אלו, ובמילא י"ל דלא נאמר הכלל אלא במה שנהוג אצלם. אבל בכללים אשר השכל מחייבם, וכמו כנדו"ה, הרי שכל זה עצמו מחייב הכלל גם בענינים שלא נהגו בזמנם — ועייג"כ ככהנ"ל בקובץ ליובאוויטש חוברת יו"ד ע' 82 בהערה 15.

וראי' מוכחת בנדו"ד דהלכה דכובש עון — ממה שברי"ף השמיט לגמרי המ"ד דנושא ומאריך בהדעות בפ"י ענין דכובש.

והנה לכאורה קשה מפסיקתא ויל"ש הנ"ל דשם פליגי ב"ש וב"ה. ובה"א דעון עצמו נמחק, שזהו כמ"ד נושא. זב"ש וב"ה הרי הלכה כב"ה (וגם זה הוא כלל בכל מקום ולא רק בדינים הנהוגים, וכדמשמע בערובין — י"ג, ב — דאומר שם: שכל המשפיל כו'). ואם התמיד, שבוה פליגי ב"ש וב"ה, מוחק העון עאכו"כ דע"י יגמדה"ר נמחק הוא. וביותר יקשה דהפלוגתא בר"ה כובש או נושא הוא אליבי דב"ה שם, וא"כ ה"ז דלא כש"ס דילן. והתירוץ פשוט דבפסיקתא מדבר בקרבן התמיד, והתמיד אינו מכפר אלא על מ"ע (ראה אגה"ת פ"א) ולכן נמחק לגמרי, משא"כ בסוגיא דיגמדה"ר בר"ה דמדבר בל"ת כו' דכפרתם קשה מזו של מ"ע.

* * *

ולמ"ד נושא עון נמחק לגמרי בכ"ז אינו דומה למדת ואמת, דמדת אמת אין בה הגבלה, נחלה בלי מצרים. וכמשנת בד"ה כל המרחם. משא"כ בורב חסד דאינו אלא במחצה זכיות ומחצה עונות, אינו מעביר אלא עונות הראשונים וכו' — וככל השיטות שישנם למ"ד כובש (עיי"ש ברי"ף ור"ן) — דלא נחלקו המ"ד נושא וכובש אלא בנוגע להעון עצמו אם נמחק או לא.

* * *

ומה שנלפענ"ד ע"פ דא"ת, בקצרה, הוא, דבכלל יש ג' אופנים: אתכפיא, אתהפכא דק"נ, אתהפכא דג"ק. והנה אתכפיא, היינו שבא בדרך מלחמה, ששני הצדדים הם בערך זל"ז, אלא שסוף כל סוף אחד מהם מתרבה וגובר בעת המלחמה על השני. וזה מקומו בז"א, ששם יש שמאל וימין ונק' איש מלחמה, ולפעמים זה גובר ולפעמים כו'. אתהפכא, היינו שנהפך מהות המנגד. וזה א"א אלא רק כשאין ערוך כלל בין ב' הצדדים. או, באותיות אחרות, כשאין מחיצה למנגד במהות זה שמנצח אותו. וזה מקומו במקום דלמעלה מהגבלה. ובוה גופא אפ"ל אתהפכא דק"נ, שאין זה היפך סדר ההשתלשלות, כי הרי ניתן בסדר העבודה להעלות ק"נ ולהפכה לקדושה. ארי"ן אנפין, למעלה מהגבלה, אבל שרש להשתל' ונאצלים. ואתהפכא דג"ק שזהו היפך סדר ההשתלשלות. ולכן אאפ"ל מא"א שזהו שרש הנאצלים, כ"א מע"ק המאיר בפני' א"א (ראה לקו"ת תצא סוף הביאור לד"ה ולא אבה).

והנה יגמדה"ר ישנם בז"א, בחצוניות א"א, ובפנימיותו (ראה לקו"ת ס"פ ראה). — ומובן דביגמה"ר דו"א גופא אפ"ל מצ"ע, או דהמשכת פני' א"א גובר, או המשכת חצוניות א"א גובר. — ולכן אפ"ל ג' אופנים: כובש ועון

עצמו אינו נמחק, אתכפיא בלבד. נושא, אתהפכא, אבל רק דק"ג, ולא עצם העון דג"ק. או ויהפוך לגמרי, אתהפכא חשל"ג גם דג"ק. וזהו חילוק הפי' דורב חסד, דקאי מצ"ע על חסד דא"א דספירה ההיא, אבל ה"ה המאיר בחסד דז"א ומקבל מחסד דע"ק, חפץ חסד, עד שלפעמים נב' על שמו חסד דעתיקא (עיי' לקו"ת ד"ה ה' יחתו מריביו. ס"פ ראה שם. ובכ"מ). ולכן שיך בו פלוגתא איך לפרשו: כובש, נושא, או, כפשרת הלקו"ת, נושא רק הכח המתאוה.

משא"כ בתיקון ואמת שהוא פנוי משערות, גילוי האמת שהוא לבדו הוא כו' (ונתבאר ע"פ דא"ח בלקו"ת ביאור לאלה מסעי הג') — ה"ו ע"ק שבכל אופן ואופן מיגמה"ר הנ"ל. ולכן בו הוא אתהפכא לגמרי.

* * *

הוענינים בעבודה י"ל עפמ"ש בסוף המשך בששה"ק תער"ב בחלק שלהר"ע (דף רג ואילך) דיש ג' אופנים בהמתקת הגבורות: אתכפיא, המתקתם ע"י רבוי החסדים. כשנפה"א מנצחת את נפה"ב במלחמה. והמעלה בזה שזהו באופן מלמטלמ"ע ונפה"ב מצ"ע ג"כ מתעוררת ונתעלית. אתהפכא, וכמו במי מרה שע"י השלכת עץ מעה"ח (ע"פ דעת הזח"ב ס, א) לשם, שהוא עצם החסד והטוב, המים עצמם נעשו מתוקים, ע"י רבוי אור נפה"א במילא נודרך גם נפה"ב, אבל זהו בדרך מלמעלמ"ט, וכמו במ"ת, וא"כ יכול להיות שאינו אלא לפי שעה. אתהפכא, וכמו במי מרה (ע"פ המכלתא. תנחומא) שהשליכו לשם הרדופני וכיו"ב, היינו עצים מרים, וכמו מי יריחו שהפכם אלישע למתוקים ע"י מלח, גבורות. שנפה"ב מצ"ע נעשה צר לו ממעמדו ומצבו (ולא מצד זה שנפה"א צר לו בהתלבשותו בנפה"ב זו, כי לעולם לא תגיע המרירות של נפה"א לזו של נפה"ב. וכמבואר בכ"מ). וכמו קל שבקלים בעת נעילה, או ביאת האובדים בארץ אשור כשיתקע בשו"ג, כי ההתעוררות דשו"ג ועת הנעילה היא ג"כ גבו' וכה נעלם ביותר. ובכלל הוא עבודת בע"ת דודונות נעשו כזכות. וכחילוק קטורת לגבי קרבנות, שהמור שהוא דם חי' טמאה הוא עצמו נעשה קטורת. ור"י מתירו אפילו באכילה (ראה בזה תו"א ד"ה חייב אינש — השני).

* * *

וזאת למודעי: לכאורה עפמ"ש בלקו"ת ד"ה מי א"ל כמוד, אי אפשר שיהי' נושא לעצם מעשה העון כ"א לכה המתאוה. אבל ממשנת בכ"מ ענין דודונות נעשו כזכות, עכצ"ל דיש ג' דברים: מעשה העון, ניצוץ הקדושה

שבו, כח המת', והכוונה בלקו"ת שם לעצם המעשה בלבד, ולא לניצוץ הקדושה שבו. דניצוץ הקדושה שבג"ק ג"כ יכול לעלות, וכמו מור הנ"ל ע"י בע"ת ועינין הנסיונות. ומובן זה ממש"כ בביאור אחרי שבסו"ס טעהמ"צ להצ"צ.

ומש"כ בלקו"ת (ביאור לד"ה זאת חוקת רפ"ו): "אך קשה דג"ק אין להם בירור עתה עד לע"ל" — צ"ע לע"ע, ואכ"מ.

* * *

וע"ד הצחות י"ל: דע"פ כללי הש"ס, נגלה דתורה, בירורי עץ הדעת (כמשנ"ת בקונטרס עה"ח לאדנ"ע) ההלכה היא דרק כובש, ולא אתהפכא. וכן בד"ה כל המרחם, מאמר דכל השנה, וכמו יגמה"ר דכל השנה, ואפילו יגמה"ר דחדש אלול הם אתדל"ע לעורר אתדל"ת, איש מזריע תחלה יולד נקבה, ולא אתהפכא. משא"כ בתורת הדא"ח בדרושי עשי"ת — (ראה לקו"ת ס"פ ראה) — וכמו בלקו"ת ותקעו הנ"ל, יגמה"ר דעשי"ת, שאנו הוא לפני ה' תטהרו, זדונות נעשו כזכיות.

(ממכתב ח שבט, תש"ט)



ב"ה, ועש"ק פ' כי תשא ה'תשכ"ה
ברוקלין, נ.י.

שלום וברכה!

. . . ומענין פרשת שבוע זה:

וידבר ה' אל משה — כי שאל משה: רבש"ע במה תרום קרן ישראל
(ובפרט — שהי' אך זה עתה מעשה העגל). אמר לו הק'

לאמר — לדורות (כולל אפילו ביום פקדי (אשר אז) ופקדתי עליהם
חטאתם בעגל) —

כי תשא — אתה דוקא — ראשם של ישראל (ורק משה — לא היתה
לו כל שייכות אפילו לענין העגל, שהרי הי' אז בהר עם ה')

תשא את ראש — תוכל „לשאת את ראשם בהגבהה“, ע"י אשר —

תשא את ראש, תמנה אותם לגלות חיבתם לפני המקום. — ולכפר על
החטא המונע הרמת קרנם (ובפרט — חטא העגל) —

שאל משה: ב"ב י, ב.

זה עתה. . . העגל: תנחומא ר"פ תשא, רש"י תשא ל, טז.

לאמר לדורות: כדמוכח ממרו"ל בב"ב.

ביום. . . בעגל: סנהדרין קב, א.

אתה דוקא: ולא כבשאר המנינים, וכהערת חדא"ג בב"ב שם.

ראשם של ישראל: ראה בארוכה בי' לד"ה השמים כסאי ס"ג (נדפס בלקו"ת

לג"פ *).

לשאת. . . בהגבהה: רש"י ב"ב שם.

תמנה אותם: דאין מקרא (והענין) יוצא מידי פשוטו.

לגלות חיבתם: ראה רש"י ר"פ שמות, ובפרט כאשר המנין הוא באופן תשא

את — שאז לכולי עלמא חשוב ולא בטל (ביצה ג, ב). — ועפ"ז מתורצת התמי'

בסוגית ב"ב דההרמה היא ע"י צדקה — שא"כ למה מנה אותם, ותגדל התמי' ביותר

— דאיך זה יסייע ענין המנין להרמת קרנם והרי אדרבה — אסור למנות את בניי

(שו"ע רבנו הזקן או"ח סקניו סט"ו — במ"מ שם עה"ג „רמ"א" ואולי צ"ל „שמ"א

„ש"א" — שמואל א'), ועכצ"ל דיש במניית בניי ענין נעלה, וכנ"ל.

חטא המונע: שלכן תמה משה במה תרום כו'. וראה ג"כ שמו"ר ר"פ תשא:

כי תשא חייבין לי ישראל, ופי' הצי"צ (דרמ"צ ח"ב רס"א, א **). ע"ם הירוש' שקלים (ב, ג)

חוב יעבור העונות ע"ד עונותי עברו ראשי.

* אוה"ת בראשית כרך ג' תעג, ב ואילך, שם כרך ו' תתרלה, א ואילך, המו"ל.

** אוה"ת תשא ע' איתתנג, המו"ל.

ונתנו איש כופר נפשו — צדקה, כמש"נ וחטאך בצדקה פרוק.

* * *

וכיוון אשר כל גפש ונפש מבית ישראל יש בה מבחי' משרע"ה — הרי הוראה בפרשתנו, שע"י בחי' זו על כאו"א להרים קרנו, ע"י אשר יגלה חבתו לפני המקום, בהתבוננו אשר אהבת עולם אהבתנו ה' אלקינו כו' ובנו בחרת — הוא הגוף החומרי — וקרבתנו כו', שאזי ממילא כמים הפנים לפנים יתעורר גם הוא לדבקה בו ולהמשיך או"א"ס ב"ה למטה ולהעלות כל העולם כולו לה', שזהו ע"י התומ"צ ובפרט ע"י הצדקה, שהיא עיקר המצות מעשיות ועולה על כולנה — במילוי הציווי לעשות משכן ודירה לו ית' בתחתונים.

בברכה

ונתנו . . נפשו : ראה פי' הרגמ"ה בב"ב שם.

וכמש"נ וחטאך : ראה צ"צ שם.

כל . . משרע"ה : תניא רפמ"ב. וראה תקו"ז תס"ט (קיד, א) : אתפשטותא דמשה בכל דרא וזרא . . עד שתין ריבוא.

אהבה . . לפנים : תניא ספמ"ט.

יתעורר . . בו : תניא הקדמה לשער היחודה"א. ושם : אהבה זו רצה מרע"ה ליטע בלב כל ישראל כו' עיי"ש.

ולהמשיך . . לה' : תניא ספמ"ט.

הצדקה . . כולנה : תניא פל"ז (מח, ב — מט, א).



ויקהל

ב"ה. ערב שבת קדש ויקהל-פקודי, תשכ"ד.

. . . אין איינקלאַנג מיט דעם באַקאַנטן תורה-וואָרט פון דעם אַלטן רבי'ן, בעל התניא והשלחן-ערוך, דער גרינדער פון חב"ד, אַז „א איד דאַרף לעבן מיט דער צייט“ — מיט דער סדרה פון דער וואָך, וואָרום די תורה שפיגלט אָפּ אַלע לויפנדע געשעענישן, און גיט די נויטיגע אַנווייזונגען, אין טאָג טעגלעכן לעבן —

האַבן די סדרות ויקהל-פקודי פון דעם שבת, און די סדרה ויקרא דעם קומענדיגען שבת, זייער פּאַסנדע און צוטערפלעכע אַנווייזונגען . . . אויף אייניגע פון זיי וועל איך זיך דאָ אָפּשטעלן:

אין ויקהל-פקודי דערציילט די תורה ווי אַזוי דער משכן מיט אַלע הייליגע כלים זיינען פּאַקטיש געמאַכט געוואָרן, ווידערהוילענדיג דערביי אַלע פרטים וועלכע זיינען שוין אויספירלעך איבערגעגעבן געוואָרן אין תרומה און תצווה. די גאַנצע אריכות, וואָס די תורה האָט אייגנטלעך געקענט איינשפּאַרן, אונטערשטרייכט די וויכטיקייט פון עשר, ווי אונזערע חכמים, זכרונם לברכה, דריקן זיך אויס מעשה עיקר. אויב פריער האָט זיך גערעדט ווי אַזוי דער אויבערשטער האָט איבערגעגעבן צו משה רבנו אויפן באַרג סיני דעם גאַנצן פּלאַן פון דעם משכן, ווערט איצט דערציילט ווי אַזוי די זאך איז פּאַקטיש אָפּגעטאָן געוואָרן דורך דעם פּערזענלעכן אַנטייל פון יעדן מאָן און יעדער פרוי (כל איש ואשה); דערביי ווערט אָבער אונטערשטראַכן, אַז די פרויען האָבן געוויזן אַ לעבעדיגען ביישפּיל פאַר די מענער (ויבואו האנשים על הנשים), מיט זייער האַרציגער אָפּפּערווייליקייט צו דערפילן דעם ג-טלעכן רצון.

די אינערלעכע כוונה פון דעם משכן איז געווען ושכנתי בתוכם — בתוך כל אחד ואחת: אַז יעדע אידישע האַרץ און יעדע אידישע היים זאָל זיין אַ דירה פאַר דער ג-טלעכער שכינה; פּונקט ווי די אינערלעכע כוונה פון די קרבנות איז געווען, אַז יעדע אידישע האַרץ זאָל זיך דערנענטערן צום אויבערשטן (מכס קרבן), ווי די תורה אונטערשטרייכט באַלד פון אָנהויב ויקרא.

דערמיט קומט צום אויסדרוק די נצחיות התורה — די אייביקייט פון דער תורה. וואָרום כאַטש דער משכן פון זהב וכסף וכו' איז צייטווייליג חרוב געוואָרן, און די קרבנות פון בקר וצאן זיינען צייטווייליג אָפּגעשטעלט

געוואָרן. איז אָבער דער משכן בתוכס און די עבודה שבלב ניט אָנגערירט געוואָרן; אדרבה, נאָך פאַרשטאַרקט געוואָרן.

אַריינטראַכטנדיג זיך אין די דערמאָנטע סדרות פון דער תורה אין דער דאָזיגער צייט, דאַרף יעדער איינער און איינע דערוועקן אין זיך נייע כוחות צו טאָן אַלץ וואָס מען קען צו ברענגען צום אויסדרוק די אייביקייט פון דער תורה דורך לעבעדיגע מעשים אין טאָג־טעגלעכן לעבן, אַזוי אַז אויף יעדע אידישע האַרץ און יעדע אידישע היים זאל דער אויבערשטער קענען זאָגן: דאָס איז מיין משכן, און זייערע תפלות זיינען מייע קרבנות!...



ב"ה, כ"ג תמוז ה'תשט"ז, ברוקלין ניו-יורק.

. . . בשאלת אניות הישראליות* אשר כמה מאנ"ש שי' הנוסעים מהכא להתם פנו אלי בזה, אבוא, באיזה נקודות שעליהן מבוססת חוות דעתי. ולא אביא כאן המראה־מקומות שבודאי אין נצרך לדכותי'.

השאלה הנ"ל אינה מסוג השאלה המובאת בשו"ע, בראשונים ובאחרונים, אשר ישנה ספינה (או שיירה) והשאלה היא האם מותר לו לפב"פ להפליג בה כו'. כפי המצב עתה — השאלה היא על עצם הספינה אם מותרת להפליג באופן שתסע גם בשבת, או שאסור לה. במלים אחרות, הפס"ד, לראשונה, הוא בהנוגע לבעלי הספינה אם מותרים הם לסדר זמני הפלגת האני' ונסיעתה באופן שגם ביום השבת תפעלנה המכונות ותמשיך נסיעתה, או שאסור עליהם דבר זה ומוכרחים לסדר זמני נסיעות האני' באופן שביום השבת תפסיק הנסיעה, אם בשביתה בנמל או על ידי העמדתה בלב ים. ועל פי האמור, הרי כל השקוי"ט המובאים בראשונים ובאחרונים בשאלת הפלגה בספינה הנ"ל אין כאן מקומם.

ומה שיש לדון בנידון דידן הוא אם הפעלת המכונות והנהגת האני' בשבת יש בזה איסור אם אין, ובאם יש בזה איסור האם יש בזה ענין של פיקוח נפשות, ולאחרונה אם שייך כאן הדין דמוטב שיהיו שוגגין, (באם לא היו באים בשאלה מותר או אסור — כי באם שואלים אין מקום לענין דמוטב כו').

* * *

* עוד מכתבים עדיז ראה לקו"ש ח"א ע' 351 ואילך. חט"ז ע' 641 ואילך. המרל.

ובהנוגע לנקודה הראשונה, מי שיש לו ידיעה, עכ"פ בראשי פרקים, באופן הנהגת אני' והפעלת המכונות, יודע אשר אין כל ספק שיש בזה איסור מן התורה דמבעי, מבשל, ועוד ועוד, אשר זהו מצד המכונות עצמן. ונוסף על זה יש עוד כמה וכמה איסורים בקשר עם הנוהג וחוקי חברות אניות וחוקי ומנהגי התחבורה בכלל, אשר לעתים תכופות ביותר, כמה וכמה פעמים במשך המעת לעת — מודדים ונכתבים בפנקסים מיוחדים כמה פרטים בהנוגע לנסיעת האני' ועניניו, נשלחים מברקים וגם מתקבלים בהנוגע לכמה ענינים הקשורים וגם מכוונים את מהלך האני', ועוד ועוד. ולהעיר ג"כ אשר חלק מהנ"ל קשור בהדלקות נר (חשמלי) וכיבוי.

שמעתי שמועה הכי מזוהה, אבל מפני אי הבקיאות בדבר כנראה שישנם אנשים שמתקבלת היא אצלם, והיא

שמכונות האניות שבזמננו מתנהלות באופן אוטומאטי. ואף שללשון זה יש הסברה, אבל אין לו כל שייכות לענינינו, שאמת שהמכונות יכולות להתנהל באופן אוטומאטי משך איזה זמן, אבל כמה פעמים ביום מוכרחים למרחם (במין שומן), לכוונם או גם להעריכם מחדש (אלא שבין הערכה והערכה פועלות המכונות באופן אוטומאטי), ולא רק הערכה מחדש — אלא גם שינויים במהלך המכונות, התאמה לכמה פרטים של המכונות ושל ענינים שמבחוץ למכונות, שאין כאן מקומם לבארם. והערכה ושנויים הנ"ל גם בהם כמה ענינים במלאכות דאורייתא, כידוע לכל מכונאי. והאומר אשר אפשר להעריך המכונות ולהכניס לפני כניסת השבת באופן אשר משך כל המעת לעת דשבת קדש יפעלו באופן אוטומאטי ולא יצטרכו אף פעם להעריכן ולשנותן וכו', הרי זה — מנקודת מבט של מכונאי — עם הארצות היותר גדולה. (ואף שבשכל עיוני אפשר לסדר אני' שתוכל להמשיך דרכה באופן אוטומאטי לא רק יום אחד אלא זמן בלתי מוגבל, אבל עוד כמה שנים יעברו עד שתתגשם אפשריות זו).

* * *

ובהנוגע לנקודה השני' הנ"ל, היינו אם יש מקום לסכנת נפשות, או על כל פנים ספק דפקוח נפש, באם יסדרו נסיעת האני' באופן שתשבות כל השבת בנמל או אפילו לעגן אותה בלב ים, הנה פשיטא שאין מקום אפילו לספק פקוח נפשות בהעמדת האני' בנמל, ופשיטא גם כן שאין כל מקום אפילו לספק פקוח נפשות בהעמדת האני' בלב ים, ולא רק ברוח מצוי' אלא אפילו ברוחות בלתי מצויות, כיון שאין הצלת האני' מסכנת רוח בלתי מצוי' על ידי פעולת המכונות, אלא על ידי בנין המתאים שלה ולפעמים רחוקות ביותר על ידי בריחה מן הרוח סערה. ועוד זאת ועיקר למדעי — שלא כימים הראשונים ימים אלו, כי ידיעות ע"ד רוח סערה המתקרבת מתקבלות

כמה וכמה שעות לפני בוא הרוח למקום פלוני. ויש די זמן להפעלת המכונות מחדש, אם נכבו מקודם מפני קדושת השבת וכיו"ב.

עוד יש אומרים, וגם אמירה זו לא פחות מזורה מהשמועה הנ"ל, אשר עמידת האני' בלב ים עלולה להגדיל החשש דהתנקשות שתי אניות — יותר מאם האני' במהלכה. ופשוט שזהו היפך שכל הבריא והפשוט, כיון שאני' המתקדמת ובמהירות גדולה — לפי ערך — דאניות דזמננו, קשה יותר לשנות מהלכה או להעמידה באם לפתע פתאום נודע שאני' שני' מתקרבת אלי', מה שאין כן אם נמצאת האני' במצב של מנוחה. ובפרט שחשש זה בכלל רחוק הוא על פי הסדר המסודר בזמננו שאניות ההולכות בים שולחות ידיעות מברקיות לכל אניות שבדרך בשביל למנוע התנקשותן זו בזו. ושלחת ידיעות אלו ביחד עם פנסי אור שנמצאים על האניות — הם אופני מניעת התנקשות ולא הליכת האני' אשר אדרבה מקשה בזה.

באמת אין כל הנ"ל צריך אריכות, ולא באתי בשורותי האמורות, אלא מפני ששמעתי לתמהוני, שיש שני סוגים "מתירים" הפעלת המכונות ונסיעת האניות בשבת מפני ב' טעמים הפכיים: סוג אחד אומר שאין כל צורך לתפיסת יד אדם כיון שבמשך כל המעת לעת האני' מתנהגת בפועל באופן אוטומאטי! וסוג שני אומר היפך הגמור, שיש סכנה או עכ"פ ספק סכנה באם לא תופעלנה המכונות ע"י בנ"א, וצריכות הן השגחה מיוחדת, וסכנה גדולה... בהעמדת האני' בלב ים,

(אף שגם לדעתם אינו מובן כלל מפני מה אי אפשר להעמידה באיזה נמל, כי כמה וכמה איים ונמלים נמצאים בדרך מהכא להתם ומהתם להכא. ומדגיש הנני זה כי ימים אלו התחילו לפרסם כאן נימוק חדש להיתר והוא: א"א לאניות הנ"ל להגיע מכאן לאירופה במשך ששת ימים, — ומשמיטים הידיעה אשר בדרך ישנם כמה נמלים, נוסף על האפשריות דהעמדה בלב ים).

על פי כל האמור לעיל מובן ג"כ שאפילו אם לא הי' שום שואל — אין שייך כאן הענין דמוטב שיהיו שוגגין, כיון שהוא מדאורייתא ומפורש בתורה (הבערה) וכו'. ועוד ועיקר גדול שבהתחשב שחלק גדול של הנוסעים הם מאלו שישמעו להוראת מורי הוראה בישראל וימנעו לנסוע באניות הנוסעות גם בשבת קודש, קרוב לודאי שעל כל פנים חלק מהאניות הישראליות יסדרו זמני נסיעתן באופן שביום השבת קדש ינוחו, והרי כדאי הדבר אפילו בשביל אני' אחת. ואין צריך לומר שכל הנ"ל צודק בפרט בהנוגע לנסיעות המאורגנות ע"י מפלגות הדוגלות בשם הדת. שאם תהי' הוראה האמורה ישמעו לה.

בתור הוספה, אף שכנ"ל אינו שייך לעניינינו באופן ישר, הרי גם בהשאלה באם יש אנ"י המפליגה בלאו הכי אם מותר לנסוע בה, הנה בכל השק"ט שראיתי בכתובים וגם בדפוס בהנוגע להאניות הישראליות, כנראה לא שמו לב לנקודות שהן עקריות בנדון זה, והן :

ישנה האפשריות לנסוע באנ"י שאינה ישראלית. ואפילו אם תרצה לומר (היפך האמת) שהענין דקנה מיד עמיתך יש בכחו להתיר ההפלגה שבנדוד"ד, ישנה אפשריות מלאה לנסוע אפי' באניות ישראליות באופן שלא יוצרכו להיות על האנ"י ביום השבת באם ירד הנוסע מעל האנ"י טרם בוא יום השבת ויחכה לאנ"י ישראלית אחרת, אף שזה יאריך זמן הנסיעה. ואפשריות זו מבטלת ג"כ הנפק"מ בין ג' ימים לפני השבת ולאחרי זה (לדעת הר"ח, הרמב"ן, הרו"ה ועוד). נוסף על זה יש אפשריות לנסוע באוירון ישראלי — היוצא לדרכו והבא — בימות החול.

מלבד עצם השאלה, נתוסף באניות שבדורות האחרונים עוד ענין, שכל השירותים הנוסעים באנ"י קשורים בעשיית מלאכה ובחלקם — מלאכות דאורייתא, וכמו המתקת המים וכן הספקת המים לתאי הנוסעים נעשית ע"י מכוונות, והוא הדין להארת חדרי הנוסעים, ומהם גם מקום התפלה וכו' וכו'. ואין בזה הענין דנר לאחד נר למאה, כין שעכ"פ רובם המכריע של הנוסעים הם יהודים, ועוד זאת — כשמתרבה מספר הנוסעים מוסיפים במספר המכוונות או בשעות עבודתן. (ראה ג"כ כלכלת שבת לבעהמ"ס תפא"י מלאכת שבת ס"ט) ז. א. שבמקום סכנת נפשות אמיתית דהנוסע, שיתירו לו הנסיעה, על הרב להודיעו שאסור, איזה זמן לאחרי כניסת השבת, ליהנות מהמים שבאנ"י, מהאור וכו' (כי ברוב הפעמים אין חולה באנ"י — כנראה ביומני האניות, נוסף על העיקר שאין בזה כלל הענין דנר לאחד — נר למאה), אסור לקדש על היין וכו' וכו'.

כן להעיר אשר באניות גדולות כהנ"ל — הוא בגדר דפסיק ריש"י שבמשך מעל"ע לא יהי' קלקול ושבר בשום אחת מהמכוונות ויודרש תיקון על אתר.

* * *

כדי לצאת ידי כל הטוענים, מביא אני עוד טעם הנשמע באויר, והוא שהעמדת האנ"י או הפסקת הנסיעה מעת לעת קשורה בהיזק כספי גדול, ולכן יחסרו האמצעים הדרושים לקניית נשק וכו' וכו'. אבל מובן שמטעם זה אין כל מקום למלחמה על שמירת השבת בבתי החרושת ובשדות וכו' אשר באה"ק ת"ו, שהרי ע"י שביתתם בשבת ההיזק הכספי עוד יותר גדול מהיזק הכספי אשר ע"י שביתה בנסיעת האניות.

ועוד להוסיף, שבכל האמור לעיל לא נגעתי כלל בהשאלה דחילול קדושת השבת בשם חלק חשוב של בני ישראל, שהרי בהנוגע להאניות האמורות הנה עמא דבר — והרבה יותר מעשרה בישראל — מביטים עליהן כנכסים של כל עמנו בניי והאניות דוגלות בשמו. על אכ"כ בהנוגע להערכת אומות העולם עליהן.

קשה להאריך בדבר המכאיב ומבהיל וביחוד שעל פי דברי הרמב"ן הידועים שעליהם תמך יתדותיו החתם סופר (שו"ת ח"ו סי' צ"ז) יש באופן הנהגת האניות הישראליות, אפילו אם לא הי' מקום לכל האמור בענין דאיסורי דאורייתא, ענין של פרהסיא והעדר שביתה הכי גדול — שעל פי דבריו חל על זה ענין דאורייתא.

ולהעיר ג"כ מרמב"ם הל' שבת רפכ"א וס"פ כ"ד. מכילתא דרשב"י ויקהל לה. רש"י (בש"ס ועל הרי"ף) ביצה לו, א. ועוד.

והגודר פרצות עמו ישראל יערה ממרום רוח טהרה לחזק חומת השבת וישמרוה ישראל כהלכתה ומיד הם נגאלים . . .

ג. ב. סיכום הפעולות (חלקן ולא כולן) באניות המוכרחות להעשות באופן בלתי אוטומאטי: א) ההגה לא יתכן שיפעול באופן אוטומאטי משך מעת לעת, ופעולת ההגה משפיעה על לחץ הקיטור וגורמת שנויים בהספקת השמן, דלק ואויר היינו מבעיר ומכבה. ב) שידור וקבלת מברקים — ההכרחיים לקביעות מהלך האני' וכיוונה. ג) המתיזים הנקראים atomizer מתחלפים * כמה פעמים ביום ומנקים אותם בו ביום באופן האסור בשבת וטעונים הדלקה לאח"כ. ד) ככל הנ"ל בהנוגע למסננים הנקראים באנגלית oil strainer. ה) התאמת הספקת שמן, דלק ואויר לא יתכן שתהי' אוטומאטית משך מעל"ע, ושינוים אלה היינו מבעיר ומכבה. ו) מהלך פעולות המכונות ועוד — נכתב ע"פ חוקים בין לאומיים שאין ביד החברה לשנותם — תיכף בפנקסי האני'. ז) כמה מכונות עזר קטנות ישנן בכל אני', אף ששונות מאני' לאני', ונפעלות לא אוטומאטית. ח) העברת הוראות ממחלקה לחברתה קשורה — בחלקה — באיסור (טלפון, צלצול פעמון וכיו"ב). ט) במציאות — בלתי אפשרי שבמשך מעל"ע לא יהי' תיקון, שנוי והתאמה במכונות, שאין לדחותם ודורשים מלאכת אדם. י) הוכחה ברורה על הנ"ל ואודות עוד כמה מלאכות דאורייתא הנעשות ביום השבת — תמצא ברשימות בהיומנים של ימות השבת המוכרחים להתנהל באניות וגם הם נכתבים ע"פ חוקים בין לאומיים תיכף.

* זה דורש כיבוי — בחלק המתאים של הכור — לפני החילוף.



ב"ה, ראש חדש מנחם-אב ה'תשט"ז

. . . בטח בינתים כהדר"ג שליט"א קבל מכתבי מיום כ"ג תמוז, אשר יש בו כבר מענה על השאלה אם יכולה אני' להתנהל באופן אוטומטי כל מעת לעת בלי חילול שבת. בכל זאת אבוא כאן בתוספת איזה פרטים.

באני' (ומעין זה גם במסילת הברזל, או בבתי חרושת) יש ג' סוגים של מכוונות: (א) מכוונות המפעילות, (ב) מכוונות הממציאות את האנרגי', (ג) מכוונות לקישור בין מחלקות שונות, העברת וקבלת הוראות ועוד. ולענינים שאינם עקריים כ"כ אבל גם כן מוכרחים.

וכמו — באני' — העברת הפקודות לבעל ההגה, או לחדר המכוונות, או לחדר הרדיו, וכיו"ב שכל זה נעשה ע"י הטלפון, או בכתב. ובכ"מ — סוג מסוים של פקודות והוראות נמסר ע"י הדלקת נר חשמלי; וכן שידור מברקים וקבלתם מחוץ, וכוונתי בעיקר, בהנוגע לנדוד, למברקים השייכים לאופן הנהגת האני' שתוכן המברק קובע כיוון מהלך האני' ופרטיו ושילוח וקבלת המברק מהווה עי"ז חלק מוכרחי של הנהגת האני', כיוונה וכו'.

אשר בלעדי כל אלה אין אני' מודרנית מתנהלת.

נוסף על ג' סוגי המכוונות הנ"ל שיש להם קשר במישרין עם עצם הנהגת האני', הרי יש באני' כמה וכמה מכוונות שהן מפעילות שירות הנוסעים ואנשי הצוות, שירות מכל המינים (המתקת מי הים ע"י הרתחתם, הספקת מים, אור, חום, אויר צח, הבאת האוכלין מדיוטא אחת לחברתה וכיו"ב). אף שאין מכוונות אלו קשורות באופן ישר עם הנהגת האני'.

מכל הסוגים הנ"ל, מובן אשר מכוונות ההגה, מכוונות שידור המברקים וקבלתם וכיו"ב, אי אפשר כלל שתופעלנה באופן אוטומאטי.

— הערה: במקרים יוצאים מן הכלל, היינו כשהאני' הולכת בכיוון אחד ומדויק מבלי כל שנויים, אפשר להעמיד מכוונת ההגה שתפעל באופן אוטומאטי ולהסתפק בהשגחה, אבל זה אפשרי רק לשעה קלה, באשר כיוון האני' משתנה מפני הרוחות שהן משתנות שזה מחייב שנוי בהגה לצד ההפכי לבטל השפעתן. והעיקר — שבמציאות אין אני' הולכת בכיוון אחד משך מעת-לעת שלם. ובפרט בהביא בחשבון הרוחות וזרמי המים שבים ואוקיגנוס, הידיעות המתקבלות ע"ד אניות שבדרך וכו'.

בהנוגע למכוונות הממציאות את האנרגי', הרי בפועל גם הן אינן מתנהלות באופן אוטומאטי במשך כמה וכמה שעות בלי הפסק, ופשיטא שאי

אפשר שיהי' כך במשך מעת-לעת שלם. כי הספקת החומרים הנצרכים, כמו המים, הדלק, הנפט וכיו"ב אי אפשרית בהשגחה בעלמא, ומוכרח שתהי' התאמה מזמן לזמן, התאמה לכמה ענינים המשתנים מזמן לזמן וכמו גובה המים בדוד, שינוי' בכמות הדלק, שינוי הלחץ ועוד, שבהתאם לזה מוסיף או גורע הנפט, המים בדוד וכיו"ב (היינו מבעיר, מכבה וכו').

וכן הוא גם בנוגע לריחוק החומרים הנפסלים (שירי הדלק, המים וכיו"ב) שגם זה טעון פעולה ולא סגי בהשגחה בעלמא.

וגם מכונות המפעילות את האניות בפועל, אף שלכאורה יש מקום בשכל לומר שיכולות לפעול באופן אוטומטי משך זמן בלתי מוגבל, אבל לא כן הוא בפועל, כיון שכמה פעמים במשך המעתי-לעת, דורשות התאמה, שנויים וכו' — שכל זה נעשה בתפיסת ידי אדם.

הצד השוה בכל סוגי המכונות האמורות, הוא שכל מכונה טעונה מירוח, בשמן מיוחד לזה בכדי למעט "חיכוך" (השוואת גומות הקטנטנות שבחלקי המכונה המתנענעים אחד בצד חברו), הידוק או הקטנת ההידוק של פרקי המכונה, הברגים ועוד, אשר רק בחלקן ובמכונות הגדולות נעשה באופן אוטומטי, וג"ז ע"י כמה התאמות במשך מעל"ע.

עוד נמצא צד השוה בחלק גדול של המכונות והוא, שבכדי לדעת אופן פעולתן משתמשים בכמה כלי מדידה, נוסף על עצם ענין המדידה (אשר פעולת אחדות מהן קשורה בהדלקת נרות, נוסף על כ"ז) נרשמות תוצאות המדידה בפנקסים מיוחדים.

מובן ג"כ שמכונות השייכות לשירות הצוות והנוסעים, אי אפשר שתופעלנה משך מעל"ע שלם באופן אוטומטי, כיון ששנויים חלים בשירות הדרושה מהמכונה משך המעל"ע, ישנם שירותים שעקרם בלילה וביום רק מקצתם, או להיפך וכו'.

ובהתחשב עם המציאות, הנה נתינת היתר על הפלגת האני' — הרי זה נתינת היתר על אופן המציאותי של אופן הפלגתה והפעלתה, שבוה נכללים כל הסוגים האמורים.

מלבד הדיון ע"ד המכונות וכו' — הנה, כמו שכתבתי במכתבי הקודם, בא הענין דהעדר השביתה, על פי דברי הרמב"ן, החתם סופר וכו'; הענין דאושי מלתא, כיון שאני' בימינו אלה הרי היא בדוגמת עיר קטנה, אלא שגשנתה לגריעותא בנוגע לנדו"ד, שהנוסע בה, במדה חשובה איננו ברשות עצמו, משא"כ בעיר, ועוד.

בחפשי ובחזתי למצוא איזה אופן היתר לאניות אלו. מובן שהתבוננתי בהאפשרויות שביום הש"ק תופעלנה המכונות ע"י אינו יהודי. אבל מלבד שאי אפשר במציאות שאנשים אחדים יספיקו על זה, ובאני' המובילה מאות נוסעים — צריך לזה מספר גדול ביותר של אנשים, ואנשים בעלי מקצוע ומומחים דוקא, הנה לדעתי — ע"פ דין תורה תיקון זה אין מקומו כאן, כיון שבעלי האני' — ישראלים, ורוב הנוסעים (ובמציאות — כמעט כולם) הם ישראלים. ומה תועיל בזה (לעשותה היתר) עשיית קצת המלאכות ואפילו כולן — שאי אפשר הוא בכלל כנ"ל — ע"י עכו"ם. וגם שטר מכירה אין בזה מקומו אפילו לתקן ענין הבעלות לחוד, כי בכגון דא ערמה אינה מועילה, כיוון שהיא מתבטלת בש"ק עצמו על כל צעד ושעל ע"י רב החובל, הצוות וכו'.

ולפיענ"ד אין מוצא אחר כ"א העמדת האני' למשך יום השבת קדש. וכיון שבלאו הכי אין האניות נמצאות בדרך בלי הפסק, יש למצוא כמה אופנים לסדר זמני הנסיעות באופן שההיזק הכספי ע"י הנ"ל יהי' מינימאלי.

ועוד הערה אחת. אף שעל פי דין יש מקום, לכאורה, להתיר הפלגת האני' באם תעגן לכל משך הש"ק אפילו בלב ים באם יכבו המכונות, שאז לא יצטרכו להספקת המים (להמכונות) והדלק, להמדידות וכו' וכו', הרי מלבד אשר שידורי המברקים וכיו"ב יופעלו גם אז, הנה בהתחשב עם המציאות — ברור שלא יקיימו התנאים של כיבוי המכונות בזמנם והדלקתן בשעה המותרת, נוסף על הפעלת המכונות העומדות לשירות הנוסעים והצוות שלא יישמר איסור הפעלתן למשך זמן, אף אם יקבלוהו לראשונה.

שלכן התיקון — העמדת האניות באחד הנמלים שכמה מהם נמצאים בדרך נסיעה זו.

* * *

במש"כ ע"ד פ' שנסע באני' הנ"ל ובש"ק הייתה בידו היכולת לקדש על יין וכו',

תמיהני — האם זה מתיר חילול שבת בפרהסיא!! עוד זאת — הרי קידש על היין השייך לבעלי האני' הנוסעת בחילול שבת בפרהסיא שהיין אסור הוא (והשגחה בנדון זה הרי זה חוכא וטלולא, כי אין איסור יינו של מחלל שבת בפרהסיא מפני מגע עכו"ם, וק"ל). ומזה נכשל בספק אם יש לברך עליו, וכידוע המחלוקת באיסורים כגון דא. מזה נגרר לעוד ספק — אם סעד אותו הלילה בלא קידוש, כן בטח קרא — או השתמש באופן אחר — באור העלעקטרי שבספינה, שהנוסעים והצוות שלה הם בני ישראל ובמילא כל האור הנעשה בשבילם אסור גם לאחרים אפילו בהענינים דנר לאחד נר

למאה, כן נגרר מזה עוד לשתי המים, ונטילת ידים בהם, אשר בספינות דומננו, הרי בעת הנסיעה לוקחים ממי הים ומרתיחים אותם כדי להפכם למים מתוקים, שמוזה מוכן אשר המים שמשמשים בהם בלילה באו מהרתיחה מיום שלפניו עד"ז המים שמשמשים בהם ביום באים מהרתיחה שלפני איזה שעות, ז. א. שמים המתוקים שבספינה באמצע היום הם אלו שהרתיחים בלילה או בבקר דיום השבת, ובזה הדין דנר לאחד נר למאה אינו.

* * *

בטוחני שלדכוותי אין צורך בהערה הבאה לקמן, אף על פי כן לשלמות הדבר הנני כותב גם זה, והוא:

ישנם באים בטענה שמצד אהבת ישראל והחיוב לתמוך באחב"י בכל מקום שהם על אחת כמה וכמה באה"ק ת"ו — ארץ אשר עיני ה"א בה מראשית השנה ועד אחרית שנה — צריכים להשתדל בכל האפשר להגדיל הכנסת האוצר כיון שע"ז מסייעים לאחב"י אשר באה"ק ת"ו וכו'.

— וכנראה אין הטוען זה יודע שזהו אחד הטעמים של אלו הרוצים שיעבדו, היל"ת, בש"ק בכל בתי חרושת ובשדות שבארץ ישראל, וע"ז הרי מרויחים כסף הרבה יותר מאשר ע"י האניות. —

ועניתי להם במאמר הידוע של כ"ק מו"ח אדמו"ר אשר שאלוהו לפני כמה וכמה שנים בשאלה דומה לזו, ובמשל, שכשמכבים שריפה אין משגיחים אם המים ראויים לשתי' אלא מכבים האש אפילו במים שופכין, וענה כ"ק מו"ח אדמו"ר שאף שצודקים בהאמור, אבל הרוצה לכבות שריפה בנפט ובשמן דלק כיון שגם זה נוזל הוא, לא רק שאינו מביא תועלת אלא עוד מגדיל החורבן, והוא הדין כשרוצים לסייע אחד מישראל, ועל אחת כמה וכמה רבים מישראל, באופן האסור על פי תורתנו, תורת חיים, שאין זה סיוע אלא היוק וחורבן.

כי אנו אין לנו אלא הודעת תורתנו, אשר ע"י חילול שבת לא לבד שאין מתוסף בקיום ובבנין, אלא אדרבה — בנ"א מתמעטין והדרכים משתוממין (שבת לג, א), ועוד אמרו"ל לא חרבה ירושלים אלא בשביל שחיללו בה את השבת כו' (שם קיט, ב).

וכל מאמין בה' ובתורתו רוצה בקיום א"י ומתאבל ומצטער על חורבנה — פשיטא שלא יוסיף בחורבן, ע"י פעולות כהנ"ל.

ויהי רצון שבימיו ובימינו יקוים בפועל מאמרו"ל השלישי (ירושלמי תענית פ"א סוף ה"א) אילו היו ישראל משמרין שבת אחת כתיקונה מיד הי' בן דוד בא. ובהוספה בשמות רבה (סוף פכ"ה): למה — שהיא שקולה כנגד כל המצות . .

בבבלי (שבת ק"ח, ב) איתא שתי שבתות כהלכתן. ואינו סותר להמאמר בירושלמי דתענית הנ"ל, וכמו שביאר רבנו הזקן בספרו לקוטי תורה פ' בהר רד"ה את שבתותי תשמרו. עיי"ש.



ב"ה, ה' אלול תשי"ח, ברוקלין

. . . ובמש"כ ששמע י"א שמש"כ אני בהנוגע לאניות — ה"ז רק בישנות ולא בהחדשות.

מובן שקודם שכתבתי ע"ד הנ"ל, ופשיטא שקודם שנתתי רשיון להדפיס מכתבי — שהי' זה בשנת תשי"ח — התבוננתי בהפעלת ובהנהגת האניות בזמן פרסום והדפסת המכתבים. ז. א. בשנים אלו ועד בשנת תשי"ח.

וזאת להוסיף שכפי קצב התקדמות המכוניות עתה — קרוב לודאי שעוד כו"כ שנים תופעלנה האניות במכוונות הנק' אוטומטיות, אבל באופן שרבות פעמים במשך מעל"ע תוכרחה להתערבות בני אדם באופן דמלאכה דאורייתא. וכל האומר אחרת ה"ז — או שאינו יודע כלל וכלל בנוגע להפעלת אניות בפועל ובהוה, או שרצונו וכוונתו להטעות את הצבור ובטעות גסה ביותר . .



פקודי

. . . בהערתו, מדוע לא סימנו בסוף פ' פקודי סכום פסוקי הסדרה, הנה יש לחפש בדפוסים הראשונים, כי לדעתי אין זה אלא השמטת המדפיס, ונמשך הדבר כן גם אצל שאר המדפיסים שבאו אחריו.

ואולי אפשר שהי' כתוב „בלי כל סימן“, והכוונה בזה היתה שיש בסדרה צ"ב פסוקים, ובא הבחור הזעזער ותפס את הענין כפשוטו שאין כאן סימן, והשמיט מילות אלו מחסרון ידיעה...

(ממכתב יג אלול, חשי"ג)



פרשת החודש

(וכמובן¹ פון דעם וואָס עס הייסט מיטן נאָמען ראש חודש (און ניט תחילת החודש). ווייל ער איז בדוגמת הראש וואָס איז כולל אין זיך חיות כל האברים). און ר"ח ווערט דאָך געבענטשט און איז כולל אין שבת מברכים² אַלס ראש חודש (נוסף אויף דעם וואָס שבת איז אים כולל אַלס יום ג' בשבת. וואָרום שבת איז מיני מתברכין כולהו יומין).³

• • •

דער מאמר ד"ה החודש פון כ"ק אדמו"ר הצ"צ איז אויך דאָ אין אַ ביכל, וואו עס איז צוגעשריבן (בהמפתחות). אַז דעם מאמר האָט דער צ"צ געזאָגט בימים שלפני הסתלקותו. אויך שטייט אין דעם ביכל, אַז די הסתלקות איז געווען אור ליום ה' יג ניסן 37 מינוט אחרי שעה . . . אחרי חצות. וואָס פון דעם איז קענטיק אַז דער שרייבער איז געווען אַ דייקן, ביז ער האָט מדייק געווען אויפן מינוט. איז מסתמא די אַלע זאכן וואָס ער שרייבט (בנוגע המאמר וההסתלקות) זיינען בדיוק.

• • •

(כ"ק אדמו"ר שליט"א אמר את המאמר ד"ה החודש. ואחרי המאמר אמר):

וכאריכות לשון פירשיי שם ד"ה רגל) — כי ב"רח ניסן כלולים כל ימי החודש, גם הרגל שבו, — ובכל זה, לשון המשנה הוא באחד בניסן, ולא בראש חודש ניסן, כדי לשלול יום א' דרי"ח (שאפשרי זה כשהיו מקדשים עפ"י הראי).⁴

(5) ראה ע"טר בתחלתו (וראה גם לקו"ת תבא מא, ג) לענין ראש השנה. ומוה מובן גם לענין ר"ח.

(6) לי ברכה והמשכה (תו"א מקץ לו, ג).

(7) זח"ב סג, כ. סת, א.

אויף החודש הזה לכם ראש חדשים, איז פאָראַן אַ מאמר פון כ"ק אדמו"ר הצ"צ — וואָס השנה איז שנת המאה להסתלקות-הילולא שלו — געדרוקט אין אור התורה פ' בא (ע' רסד). דער מאמר מיט שינויים וכו', איז דאָ אויך פון כ"ק אדמו"ר מהר"ש, פון כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע און פון כ"ק מו"ח אדמו"ר.

נוסף אויף דער שייכות פון דעם מאמר צום היינטיקן שבת (פ' החודש) — מצד התחלת ותוכן המאמר, וואָס אין מאמר רעדט זיך וועגן די ענינים פון פ' החודש, איז ער שייך אויך צום היינטיקן שבת — מצד די בעלי המאמר, וואָס זיי האָבן דאָך אַ שייכות מיחדת צו חודש ניסן.⁵

— דער צ"צ איז זיין יום ההילולא י"ג ניסן. דער רבי מהר"ש, איז זיין התחלת הנשיאות, נשיאות לויט צוואת הצ"צ⁶, בו ביום. דער רבי (מהורש"ב) נ"ע, איז זיין יום ההילולא ב' ניסן, און כ"ק מו"ח אדמו"ר, בנו יחידו, איז זיין התחלת הנשיאות בו ביום, ב' ניסן⁷ —

און כל ימי חודש ניסן (ובכללם, ב' און י"ג בו). זיינען כולל בר"ח ניסן⁸

(1) נוסף על שכללות ענין נשיאים שייך לחודש ניסן, כי באחד בניסן ר"ה למלכים (ריש מסי ר"ה) — למלכי ישראל (שם ג, א). ולהעיר מהא דבא' בניסן התחילו הנשיאים להקריב את קרבניהם לתנוכת המזבח, ולכן גם עתה אין אומרים תחנון כו' (טושו"ע או"ח סתכ"ט).

(2) ראה ס' התולדות אדמו"ר מהר"ש ע' 14 ובהערה שם.

(3) ראה רמב"ם הל' מלכים פ"א ה"ו.

ולהעיר מספרי לדברים יו, כ.

(4) וזוה יומתק לשון המשנה (ריש מסי ר"ה) באחד בניסן ר"ה למלכים ולרגלים — אף שהכונה לרגל שבו (כדמפרש בגמרא

מסתם וועט מען דעם מאמר אָפֿ-
דרוקן אין אַ קונטרס בפני עצמו.
באופן אַז יעדערער זאל אים קענען
האַלטן בכיסו און לערנען אים (ניט
בלוין בשבתך בביתך, נאָר אויך)
ובלכתך בדרך וגו'.

• • •

אעפֿי אַז אין דעם מאמר דערט
זיך בנוגע די מעלה פון חודש ניסן
אויף תשרי, אַז ניסן איז אַן ענין וואָס
איז העכער פון עולמות, איז אָבער ווי
גערעדט (אין די פריערדיקע שיחות)
דעם דיוק לשון הכתוב „ראשון הוא
לכם לחדשי השנה“, אַז חודש ניסן
איז דער ראשון ושלטיט ניט בלויז אין
די ענינים פון חודש, וואָס איז שייך
צו מהלך הלבנה“, וואָס ישראל מונין
ללבנה“, נאָר אויך אין די ענינים
פון שנה, וואָס איז שייך צו מהלך
החמה“, וואָס אַרײַן מונין לחמה“.

אין עולם קטן זה האדם הייסט
דאָס, אַז דער „למעלה מהטבע“ וואָס
אין חודש ניסן, ווערט נמשך און
פועל'ט, ניט בלויז אין די ענינים פון
דעם נפש האלקית, נאָר אויך אין די
ענינים פון דעם גוף און נפש
הבהמית“.

ועדײַ אויך בנוגע דעם לימוד
המאמר — ויהי רצון אַז ער זאל
פועל זיין פעולתו אויך אין די ענינים
הגשמיים און די עניני הטבע, אַז
אויך אין טבע זאל נמשך ווערן למעלה
מהטבע ובהצלחה רבה, און ווי ניסן“
— אַז (באופן טוב) גסי גסים נעשו לו.
(משיחת שׁפּׁ ויקיׁפּ, פּי החודש ה׳תשכ״ו)

כאמור לעיל, איז דער מאמר פאַראַן
פון צ״צ. פון רבי׳ן מהר״ש, פון רבי׳ן
(מהרש״ב) נ״ע און פון כ״ק מו״ח
אדמו״ר. און „אין שני נביאים
מתנבאים בסגנון אחד“, איז אויך די
ענינים וואָס ווערן געבראַכט בכמה
מתנב״ל האָט יעדער רבי געזאָגט מיט
אַן אַנדער סגנון.

ס׳איז דאָך „אי אפשר לבית המדרש
בלא חידוש“, איז מובן, אַז אין
יעדען איינעם פון די מאמרים איז
דאָ אַ חידוש אין דעם ענין וואָס
ס׳איז ניטאָ אין צווייטן. דאָס איז
בנוגע די שינויים פון איין נשיא צום
צווייטן. וײַל אַז מ״ש״כ די שינויים
וואָס ביים זעלבן נשיא גופא, איז
דאָך אַ ודאי, אַז אין יעדער מאָל איז
דאָ אַ חידוש.

אין אעפֿי אַז ס׳איז פאַראַן אַ
חידוש אין יעדען איינעם פון די
מאמרים, איז אָבער וואָס איז נוגע
איצטער ביחוד — וויבאַלד אַז השנה
איז שנת המאה להסתלקות-הילולא
של הצ״צ, איז נוגע ביחוד דער
מאמר ווי ער איז געזאָגט געוואָרן פון
צ״צ, און פון צ״צ גופא — דער נוסח
ווי ער איז אין דעם ביכל, וואָס דאָס
איז געזאָגט געוואָרן בימים שלפני
הסתלקותו.

און דעריבער — נכון וכדאי אַז
יעדערער זאל לערנען בימים אלו
זעט מאמר, בפנים ובע״פּ, וכלשון
פון דעם אַלטן רבי׳ן „כפי יכולת
השגתו ושרש נפשו למעלה“.

(12) ראה סי' נחמד ונעים סי' צג בשם
הראב״ע (הובא בדיה החודש תרנ״ד פ׳ז):
אין לחמה חדשים ואין ללבנה שנה.

(13) סוכה כט, א.

(14) הנק׳ כל גוים (לקיטת שמע״צ צ, ד).

(15) ראה ברכות נו, רע״א.

(9) סנהדרין פט, א. וראה שער רוח״ק
(להארזײל) בתחלתו.

(10) חגיגה ג, א.

(11) תנא פרק ד. וראה ה׳ ת״ת —
לאדה״ז — פ״א סוסי״ד.

הוספה

הוֹסָפָה

— לשיחה הא' דפ' שמות * —

א. בשיחת שבת פ' שמות תשכ"ה (נדפסה לעיל — ע' 9 ואילך) מבואר ענין האהבה הבאה לידי ביטוי בהזכרת שמו של האהוב וגדלה מעלתה על האהבה המתבטאת בחיבוק ונשיקה לאהוב — שהאהבה הבאה בחיבוק ונישוק שייכת דוקא כשהאהוב מרגיש זאת, ולכן לא יתכן ענין החיבוק ונישוק כי אם בעת שהאהוב הוא ער ולא כשהוא ישן; משא"כ האהבה המתבטאת בהזכרת השם שאינו נוגע בה ידיעת והרגש האהוב. ולכן שייכת היא גם בריחוק מקום מן האהוב, אף שאינו יודע כלל שמזכירים את שמו.

ולכאורה יש להקשות:

(א) הרי מפורש בכתוב (ויחי ג, א): „ויפול יוסף על פני אביו גו' וישק לו” — והמדובר הוא לאחר פטירתו של יעקב?

(ב) מנהגן של ישראל הוא לנשק את מעיל הס"ת [יתירה מזו היתה הנהגת כ"ק מו"ח אדמו"ר (וכן נהג אביו כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע — ראה לקו"ד כרך ב' רכה, א), שבעת הוצאת הס"ת הי' מחבק אותו בשתי ידיו ומנשק את המעיל] — והרי אין שייך לומר שמציאות המעיל (דומם) שייכת לאיזה הרגש — וא"כ, הרי הוכחה ברורה, לכאורה, שביטוי האהבה של האהוב ע"י (חיבוק ו)נישוק יש לו מקום גם באופן שאין האהוב מרגישו (כשהוא ישן — במכש"כ מציאות של דומם).

ב. והנה בנוגע לקושיא הא' — יש לתרץ לכאורה:

אמרו רז"ל (תענית ה, ב. פירש"י ויחי מט, לג): יעקב אבינו לא מת. ולפי פירש"י (תענית שם) „סבורים היו שמת” — הכוונה בזה (ראה חדא"ג מהרש"א שם), „שלא מת כלל גם בגוף”. ואתי שפיר מה שיוסף נשק לאביו

(* משיחת ש"פ וארא תשכ"ט (שהיא ביאור לשיחה זו), — הנחה בלתי מוגנת.
1) להעיר גם מהמסופר (לקו"ש ח"א ע' 138), אשר כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע בראותו פעם את בנו כ"ק מו"ח אדמו"ר איך שהוא ישן בעריסה, נתעורר אצלו רצון לנשקו. אבל משם אין קושי כ"כ, כי יש לחלק בין נשיקה (בסועל) לרצון לנשיקה.
2) וכן מוכח גם מפירש"י עה"ת (ויחי שם), שהרי פירש"י עה"ת הוא גם ל„בן חמש (למקרא)”, ואין מקום לרמזים וכו'.

אחרי שראה כי „ויגוע גו“ — כי באמת יעקב לא מת כלל, אלא נשאר בחיים כפשוטם.

אבל תירוץ זה אינו מספיק, כי

[לבד זאת דלפי פי' המהרש"א שם, זה מה שיעקב אבינו „לא מת“ המכוון הוא רק „בנפש, כשאר צדיקים... אבל בגוף הי' מת“ — הגה גם לפי פי' רש"י]

מאחר שיוסף עכ"פ לא הרגיש בזה והי' בין ה„סבורים... שמת“ (שלכן בכה עליו וציווה לחנטו¹), א"כ הקושיא במקומה עומדת: הרי מצינו ביטוי של חיבה ע"י נשיקה לאהוב גם באופן (שהאהוב יודע) שאין חיבה זו מורגשת לזולתו?

ג. והביאור בכהנ"ל יובן בהקדים, כי יש ב' סוגי ואופני נשיקה:

א) נשיקה הבאה מצד רגש של אהבה עזה ביותר: כאשר האהבה מורגשת בתוקף התפעלותה והתלהבותה, עד שאינה יכולה להתבטאת בדיבור (דברי חיבה) — כי אותיות הדבור, מכיון שהם „כלים“, אינן יכולים להכיל אהבה רבה זו — אזי הוא מבטא את אהבתו ע"י נשיקין (ראה תו"א פ. ד. ובכ"מ).

ונשיקה מסוג זה, היות וכל ענינה הוא ביטוי אהבתו העזה להאהוב, שייכת דוקא כשהאהוב הוא ער ומרגיש את האהבה הנובעת ומתגלית לו ע"י הנשיקה — ובדוגמת האהבה המבוטאת בנתינת מתנה או בדבור דברי אהבה, שאינה שייכת אלא כשהאהוב מאיזן לדבריו ויודע לקבל מתנתו (שלכן המתנה דברי אהבה צריכים להיות לפי ערכו של האהוב), כמבואר בשיחה הנ"ל.

3) מהא דרש"י בפירושו עה"ת לא כתב „סבורים היו שמת“, מוכח לכאורה, שבורך הפשט, הקושיא „וכי בכדי ספרו ספרניא כו“ אינה מלכתחילה. כי אף שיעקב אבינו לא מת (וגם הם ידעו מזה), מ"מ בכו וספרו עליו לפי שע"י „ויגוע גו“ נפסק הקשר שבינו לבנים (ולהעיר מפירש"י ג, ג). ועד"ו הוא בנוגע לחנטה, שהיא (רק) ענין מרקחת בשמים (רש"י ג, ב).

אבל מובן שא"א לתרץ עפ"ו הקושיא שבפנים. שהרי לפי פירוש רש"י בש"ס (ומכ"ש לפירוש המהרש"א) מוכח ששייך נשיקה גם במת — והרי בזה אין פלוגתא.

4) ומה שהאהבה המתבטאת בהזכרת שמו של האהוב שייכת גם כשאין האהוב יודע מזה כלל (כמבואר בארוכה בשיחה הנ"ל) — אף שהיא אהבה גדולה יותר גם מהאהבה המתבטאת בנשיקה — הוא לפי שכלל זה [שביטוי האהבה שייך דוקא כשהאהוב מרגיש זה] הוא דוקא באהבה שבבחי' „גילוי“. שמכיון שאהבה זו (גם כמו שהיא בלב) ענינה הוא „גילוי“, לכן התגלוהו (מחוץ להלב) הוא באופן של גילוי מחש, היינו שמתגלית ונרגשת

ב) נשיקה הבאה רק בתור „אות” ו„סימן” של קירוב ושל חיבה [וכמו עולא „הוה מנשק להו לאחותי” (שבת יג, א) לפי ש„הי' יודע בעצמו שלא יבוא לידי הרהור . . . דמיא לכוז כי כשורא” (תוספות שם) – ונשיקה זו, לא באה בהרגש מיוחד של התעוררות האהבה, ורק ביחס לקירוב (המסמך (קירוב) ידידות וחיבה) המתאים וצריך להיות בין אח לאחות].

ונשיקה כזו, שהיא רק כעין סימן בלבד המורה על החבה, אין נוגע בה הרגש האהוב, ולכן שייכת גם כשהאהוב הוא ישן, ואפילו בזה שאינו בחיים או בדומם.

ד. והנה מצינו בכמה ענינים, שדוקא בחי' ה„דומם” (שבנפש האדם) שלמטה מחלקי המדות והרגש, יש לו שייכות וקישור לבחי' ה„עצם” שלמעלה מעלה מהם. ועפ”ז יש לומר, שטעם הפנימי לזה, שבנשיקה שהיא רק כעין „סימן” כו' אינו נוגע הרגש האהוב, הוא לפי שהחיבה המתבטאת על ידה אף שאינה באה בהתלהבות, אלא באופן טבעי וקר, שייכת היא (בפנימיותה) לבחי' האהבה עצמית שלמעלה מענין ה„הרגש” (ושהיא המתבטאת בהזכרת השם — ראה שיחה הנ”ל).

ועפ”ז יובן זה מה שמצינו דגם בנשיקת מעיל ס”ת מתבטאת חיבה גדולה ביותר (ראה ספה”מ תש”ט ע' 87 סעיף ב') — אף שנשיקה זו היא רק כעין סימן בלבד. — כי הרצון לבטאות את החיבה באופן של „סימן” עכ”פ, בא הוא מצד האהבה עצמית שלמעלה מגילוי והרגש.

לחאהוב. משא”כ האהבה המתבטאת בהזכרת השם, מכיון שהיא בחי' „עצם” (כנ”ל שם), לכן גם התגלותה יכולה להיות באופן שלא תורגש להמקבל. — ובדוגמת הידוע (ד”ה חכמות בחוץ תרנה תרצ”ד פ”ב (סה”מ קונטרסים ח”ב רצו, א) ובכ”מ) בענין גילוי העצמות, שהוא מתגלה כמו שהוא בהעלמו.

