

ספרי' — אוצר החסידים — ליובאוויטש

קובץ
שלשלת האור

שער
שלישי

היכל
תשועי

לקוטי שיחות

— כ"א —

על פרשיות השבוע, חגים ומועדים

מכבוד קדושת

אדמו"ר מנחם מענדל שליט"א

שני אורסאהן

מליובאוויטש

ספר ששי — כרך שני

שמות

— התצאה חדשה ומתוקנת עם הוספות —

הוצאה שני



יוצא לאור על ידי מערכת

"אוצר החסידים"

ברוקלין, נ. י.

770 איסטערן פארקוויי

שנת חמשת אלפים שבע מאות חמשים ואחת לבריאה

ה' תהא שנת אראנו נפלאות

שנת הצדי"ק לכ"ק אדמו"ר שליט"א

מפתח כללי:

III	הקדמת המו"ל
VII	לוח המפתחות
1	לקוטי שיחות – ע"ס שמות
		הוספות:
271	א) שיחות תשל"ח – תשמ"א
349	ב) שיחות ומכתבים



LIKKUTEI SICHOS

VOL. 21

SHEMOIS

Published and Copyright by

Vaad L'hafotzos Sichos

770 Eastern Parkway, Brooklyn, New York 11213

Tel. (718) 774-7200 • Fax 774-7494

Third Edition

5757 • 1997

Printed in the U.S.A.

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Schneersohn, Menahem Mendel, 1902 --

Likutei sihot 'al parashiyot ha-shavu'a h'gim u-mo'adim (vol. 21) Bereishis.

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

Title on verso of t.p.: Likutei sichois (vol. 21)

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

BM198.S3355s 1988 [1997] Hebr

ISBN 0-8266-5718-4 (set)

ISBN 0-8266-5739-7 (vol. 21)

Library of Congress Catalog Card # 61-57983

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

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

פתח דבר

לכבוד יום הבהיר, יום עשתי עשר לחודש ניסן (חודש הגאולה) – נשיא לבני אשר, אשר, הוא יתן מעדני מלך¹ – יום הולדת הפ"א של כ"ק אדמו"ר שליט"א, הננו מוציאים לאור – בהמשך לספרי לקו"ש שהופיעו² – לקוטי שיחות חלק כא על ספר שמות (הכרך השני של הספר הששי של לקו"ש).

* * *

כרך זה כולל:

(א) השיחות על פרשיות התורה והמועדים דספר שמות שנדפסו בקונטרסים בודדים מדי שבוע בשבוע, במשך שנות תשמ"א – תשמ"ג.

חלק מהשיחות הוא – ביאורים לפרש"י עה"ת, שביסודם הוא הכלל העיקרי דפירש"י זה, שהודיעו רש"י בתחלת פירושו וחזר והודיעו כמה פעמים³, „אני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא“; וכמבואר בפרטיות בהקדמה ללקוטי שיחות חלק ה' – ספר בראשית⁴.

- 1) ראה לקוטי לוי יצחק – אגרות ע' שכד"ה; ע' ח"ט.
- 2) ספר ראשון: כרך א (בראשית שמות ויקרא). כרך ב (במדבר דברים – הוספות), תשכ"ב. הוצאה שני' – תשכ"ז. הוצאה שלישי' – תשל"ה. הוצאה רביעי' – תשל"ט.
- ספר שני: ב' כרכים (כנ"ל ספר ראשון) – תשכ"ד. הוצאה שני' – תשכ"ח. הוצאה שלישי' – תשל"ה. הוצאה רביעי' – תשל"ט.
- ספר שלישי: חלק ה – בראשית (י"א ניסן תשל"ב). חלק ו – שמות (י"ד שבט תשל"ג).
- חלק ז – ויקרא (עש"ק כ"ף מנ"א תשל"ג). חלק ח – במדבר (עש"ק י"ד שבט תשל"ד). חלק ט – דברים (י"ד כסלו תשל"ה). הוצאה שני' ומתוקנת של כרכים הנ"ל – ט"ו מנ"א תשל"ח.
- ספר רביעי: חלק י"ד – בראשית (י"א ניסן תשל"ה). הוצאה שני' ומתוקנת – ר' תשרי תשמ"ב). חלק י"א – שמות (י"ד שבט תשל"ו). חלק י"ב – ויקרא (י"ד שבט תשל"ז). חלק י"ג – במדבר (פורים קטן תשל"ח). חלק י"ד – דברים (ימי הסליחות תשל"ח).
- ספר חמישי: חלק ט"ו – בראשית (י"ד שבט תשמ"ב). חלק ט"ז – שמות (עש"ק ח"י אלו תשמ"ב). חלק י"ז – ויקרא (י"ג אייר תשמ"א). חלק חי – במדבר (שבת מברכים ופ' החודש תשמ"ב). חלק י"ט – דברים (ט"ו מ"ח תשמ"ג).
- ספר ששי: חלק כ – בראשית (ימי חנוכה תשמ"ג).
- 3) בראשית ג, ת. ג, כד. ועוד.
- 4) ראה גם ספר „כללי רש"י“ (שנוכר בהקדמה שם) בעריכת הרב טוב"י שי' בלוי (קה"ת, כפר חב"ד, תשמ"ב).

ב) השיחות משנת תשל"ח ואילך (שנאמרו בזמן הסדרות דספר שמות) שנרפסו בשעתם בקונטרסים בפ"ע אבל לא נכנסו בשורת ה"לקוטי שיחות".

ג) מכתבי ושיחות כ"ק אדמו"ר שליט"א שיש בתוכם שייכות וקשר לעניני הפרשיות והמועדים דספר שמות.

כדאי להעיר ולהדגיש במיוחד, כי המדור האחרון (מכתבים ושיחות) לפי יתרו כולל לקט ענינים בהשקפה בשייכות לתורה ואמונה ועם ישראל, וגם בשייכות ל"חוק", "מיהו יהודי" והקמת "החזית הדתית" בבחירות בארץ הקודש.

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

* * *

חלק גדול של המכתבים נכתב לאנשים פרטיים שהואילו בטובם למסור העתק המכתבים ע"מ לזכות את הרבים, ות"ח נתונה בזה לכאו"א מהם וזכות הרבים תלוי בהם.

ובזה הננו פונים בבקשה כפולה ומכופלת לכל מי שיש תח"י מכתבים מכ"ק אדמו"ר שליט"א שיש בהם משום תועלת הרבים (בעניני נגלה, חסידות, יר"ש, הפצת המעינות וכו'), שישלחם (ע"מ להחזיר) ל,ועד להפצת שיחות", כדי להדפיסם בספרי לקוטי שיחות, ויהי' בזה ממזכי הרבים.

* * *

ויהי' שנוכה בקרוב להו"ל עוד שיחות ומאמרים של כ"ק אדמו"ר שליט"א, ויחזק השי"ת בריאות כ"ק אדמו"ר שליט"א ויתן לו אריכות ימים ושנים טובות, ויוליכנו קוממיות לארצנו הקדושה במהרה בימינו ממש.

ועד להפצת שיחות

ר"ח ניסן, תה"י שנת גאולת משיח
ברוקלין, נ"י.

שמונים שנה לכ"ק אדמו"ר שליט"א

להוצאה שני'

באשר הוצאה הקודמת של ספר לקוטי שיחות חלק בא על ספר שמות אזלה מן השוק,
הננו מוציאים לאור בזה הוצאה חדשה, ונתקנו בה כמה מטעויות הדפוס שנפלו
בהוצאה הקודמת.

„ועד להפצת שיחות“

טו תמוז ה'תנש"א (ד'ת"ה) שנת אר"אנו נפלאות.
שנת הצדי"ק להולדת כ"ק אדמו"ר שליט"א.
ברוקלין, נ.י.





מפתח

שמות

- 1 שיחה א (תשמ"א) פרש"י א, כא ד"ה ויעש להם בתים
- 10 שיחה ב (תשמ"ג) „שלא יאמר . . . ועבדום וענו אותם קיים בהם ואח"כ יצאו ברכוש גדול לא קיים בהם" – במדרש (שמו"ר פ"ג, יא) ובגמרא (ברכות ט, א): ב' אופנים בשייכות ה„רכוש גדול" ל„ועבדום גוי"
- 20 שיחה ג (תשמ"ב) בני בכורי ישראל – לשון גדולה (ד, כב ובפרש"י); כי נער ישראל ואוהבהו – בני" בנים קטנים. וסיום מס' ברכות

וארא

- 27 שיחה א (תשמ"ג) פרש"י ו, ט: יתיישב המקרא על פשוטו . . . והרשה תדרש . . . וכפטיש יפוצץ סלע מתחלק לכמה ניצוצות
- 38 שיחה ב (תשמ"ב) אלולי הצפרדע האיך ה' נפרע מן המצרים (שמו"ר רפ"י). ג' דרגות באוה"ע: בלעם פרעה וסנחריב
- 45 שיחה ג (תשמ"א) ההפטרטה (נבואה על פרעה ונבוכדנצר) ושייכותה להסדרה
- 52 **כד טבת** (תשמ"א) ביאור הלשון באגה"ק סי' ז"ך „פעולתו אשר עבד" (בהמשך לשיחה ג)

בא

- 55 שיחה א (תשמ"ג) פרש"י יא, ד ד"ה כחצות הלילה
- 62 שיחה ב (תשמ"ב) פלוגתת ר"ג ורבנן אי קרובים כשרים לעדות החודש (ר"ה כב, א) ע"ד הנגלה והחסירות
- 68 שיחה ג (תשמ"א) דמב"ם רפ"ז מהלכות חמץ ומצה – הלימוד דוכירת יצי"מ מהזכירה דשבת

בשלח

- 77 שיחה א (תשמ"א) ויסע משה – הסיען בעל כרחן (טו, כב וברש"י) ע"ד ההלכה ובעבודת הארם
- 84 שיחה ב (תשמ"ב) היום לא תמצאוהו כשדה (טו, כה), מנהג רבותינו נשיאינו שלא לאכול פת בסעודה שלישיית
- 89 שיחה ג (תשמ"ג) רש"י יו, יב: וידי משה כבדים – בשביל שנתעצל במצוה כו'

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

יתרו

- 100 שיחה א (תשמ"א) רש"י יט, ב ד"ה ויחן: כאיש אחד בלב אחד (והשינוי מפירושו בשלח יד, י)
- 108 שיחה ב (תשמ"ג) ויחן שם ישראל יט, ב, כל מקום . . . נוסעים במחלוקת וחונים במחלוקת אבל כאן הושוו לב אחד (מכילתא). שייכותה של תורה למספר שלשה
- 119 שיחה ג (תשמ"ב) ולא תעלה במעלות על מזבחי גוי (סוף הפרשה) ופי' המכילתא ורש"י דלמדון מזה ק"ו על בויון חברו

משפטים

- 125 שיחה א (תשמ"ב) רש"י כג, ה ד"ה וחדלת מעזוב לו
- 133 שיחה ב (תשמ"א) רש"י כג, כ ד"ה אשר הכינותי
- 138 שיחה ג (תשמ"ג) רש"י כד, ד ד"ה ויכתוב משה; שם, ז ד"ה ספר הברית

תרומה

- 146 שיחה א (תשמ"א) שם הסדרה („תרומה“) ושייכותו לבנין המשכן; נצחיות המשכן
- 156 שיחה ב (תשמ"ב) רמב"ם רפ"ד מהל' בית הבחירה: גדר מקום גזית הארון; נצחיות קדש הקדשים
- 164 שיחה ג (תשמ"ג) ציור המנורה בנוף כ"ק הרמב"ם: (א) הגביעים – פיהם (רחב) למטה ושוליהן (קצרין) למעלה; (ב) קני המנורה נמשכים ועולים באלכסון (ולא כחצי קשת) צילום דציור המנורה ככ"ק הרמב"ם 172

תצוה

- 173 שיחה א (תשמ"א) למה לא נזכר בפרשה שמו של משה. ביאור בקשת משה, מחני נא מספרך; תשובה שלמעלה מתורה
- 181 שיחה ב (תשמ"ג) רש"י כח, מג ד"ה ומתו; שם, לה ד"ה ולא ימות
- 190 פ' זכור (תשמ"א) ענין זכירת ומחיית עמלק; עמלק מנגד לאותיות ו"ה דשם הוי"
- 197 פורים-תצוה (תשמ"ב) מגילה נקראת כ"א וכו' (ריש מגילה); זהו דין (גם) במגילה וקריאתה. החילוק בין עיר כרך וכפר בעבודה. מספר י"א ושייכותו לפ' תצוה
- 206 פורים (תשמ"א) ביאור ג' הפסוקים שאמרו התינוקות (אסתר פ"ז, ז); ג' דרגות בחינוך

תשא

- 214 שיחה א (תשמ"ג) רש"י ל, כ ד"ה כבואם אל אוהל מועד

- 223 שיחה ב (תשמ"א) פירושי רש"י (לג, ב; לר, יא) בענין ששה אומות כו' גרגשי עמד ופנה כו'
- 232 שיחה ג (תשמ"ב) רש"י לג, כג ד"ה וראית את אחורי, וזהר (קצ, א) בענין עשיית קשרים לזכרון
- ויקהל**
- 238 שיחה א (תשמ"ב) סיום רמב"ם הל' בית הבחירה: כסדר הזה עושין בכל לילה כו' חוץ מלילי שבת כו' (אף שאין שבות במקדש)
- 244 שיחה ב (תשמ"א) זהר (ריו, ב) ולקוטי לוי יצחק שם, בהא דר' יוסי הרהר במילי דעלמא; החילוק בין עבודת רשב"י (תורתו אומנתו) ור' יוסי (בירורים)
- 250 **ויקהל-פקודי** (תשמ"ג) שייכותן של סדרות אלו לשמן וחיבורן יחד; ג' אופנים בשייכות כלי המשכן למשכן; ביאור בהסמ"צ להרמב"ם מ"ע כ
- 260 **פקודי** (תשמ"א) זהר (רכב, ב) ולקולוי"צ שם: ג' הדיעות – פתח ארונא... כנסי... קובה; משכן, מקדש ומקדש דלעתיד – המשך אחד

הוספות:

שיחות תשל"ח – תשמ"א

- 273 **כ"ז טבת, ה'תשל"ח** הוראה משמו של בעל ההילולא „שניאור זלמן“; טוב לשמים וטוב לבריות; תורה וצדקה ס"א
- התועדות ביום הסתלקות-ההילולא ס"ח
- הקשר לפ' השבוע – פ' שמות ופ' וארא ס"ב
- ביאור בריש הלכות תלמוד תורה לבעל ההילולא (אע"פ שהקטן פטור וכו') ס"ד
- ביאור בריש שולחן ערוך של בעל ההילולא („יהודה בן תימא אומר כו'“) ס"ז
- ענין העזות וקדושה וההוראה לענין איסור החזרת שטחי ארה"ק שתגרום לפקידן סכ"א
- 298 **ש"פ בא, ח' שבט, ה'תשמ"מ** הכנה מיוחדת לקראת יום ההילולא יו"ד שבט; הכנה דקטנים וקטנות ע"י כינוסם והסברה להם ע"ד חביבות ישראל ותורה והחלטות טובות במעשה

- 306 יום א' פ' משפטים, כ' שבט ה'תשמ"א (ל"צבאות השם")
 מהותה של מלחמת צבאות השם" ועבודתו של כל חייל ס"ב
 הוראות בזה מפ' השבוע שעבר. בכל המקום אשר אזכיר את שמי וגו' ס"ז
 הוראות מפ' משפטים ס"ח
- 315 יום א' פ' תרומה, כ"ח שבט ה'תשל"ט, לשלוחים לאוסטרליא.
 ענין יסוד. כולל באוסטרליא, והקשר לפ' תרומה
- 317 יום ב', ו' אדר ה'תשל"ח, לשלוחים לאוסטרליא
 הוראה ונתינת כח משבעה באדר; להגדיל את ענין לימוד התורה
- יום א', י"ב אדר ה'תשל"ט,
 319 לתמידי כתות הראשונות דהישיבה
 מעלת כינוס כמה מישראל בקשר עם תורה ומצות. מוסיף ברכה ושלוש. בפרט
 בסמיכות לפורים ס"א
 לימוד מפורים — ביטול כל הגזירות ומחשבות רעות של "המגן" ודומיו .
 שבדורנו ס"ד
- 326 פורים קטן, ה'תשל"ח
 התחלת היובל השני מאמירת ד"ה וקבל היהודים תרפ"ז ע"י כ"ק אדמו"ר
 מהר"י; ביאור גדרו של "יובל שני"; נקודת המאמר — חינוך ולדי ישראל
 באופן ד"יסדת עוז". מתוך תוקף ס"א
 הקשר לשיעור חמש היומי. ונפלינו אני ועמך גו' ס"ח
 "שלשים יום" לפני פורים ס"ב
 השלוחים הנוסעים לארה"ק עם משפחותיהם ס"ג
- 339 פורים קטן ה'תשמ"א, ל"צבאות השם"
 הקשר ד"פורים קטן" לקטנים וקטנות. ו.המאור הקטן" ס"ב
 הוראה בעבודת צבאות השם מד"ה וקבל היהודים תרפ"ז — "יסרת עוז" ס"ח
 שיעור תהלים היומי — מלכות דוד ומלך המשיח סט"ז

שיחות ומכתבים

- 351 שמות
 מעלת משיח על משה רבינו / מעלת נשי ישראל בעקבתא דמשיחא / מדוע הקדים
 הכתוב נקבה לזכרים בפסוק, ויקח משה את אשתו ואת בניו גו' (ד. כ)
- 352 כ"ד טבת
 ביום זה מתגבר זכותו דאדר"ז להמשיך ברכות ע"י פעולות הצאצאים כתקוותו
- 353 ר"ח שבט
 ענינו של ר"ח שבט שבו "הואיל משה באר את התורה הזאת", ובפרט בשנת הקהל

356

השם „אגודת חסידי חב"ד" וענינו / מנהגי כיסוי התפלה של יד בשעת התפלה / אורך רצועות תפילין של ראש / זמן התחלת הנחת תפילין לפני הבר מצוה (כשחל חוה"מ תוך חודשיים לפני הבר"מ) / בדיקת תפילין / תפילין דר"ת / זמן הנחת תפילין דר"ת / נכונה הסברה להניח (גם) תפילין דר"ת / הכוונה בתפילין דר"ת / תיקון למי ששכח להניח תפילין דר"ת / תפילין דשמושא רבה וראב"ד

360 **יו"ד שבת**

התעוררות לעסוק בעבודות בעל ההילולא ע"פ הדרך אשר הורנו / השפעת בעל ההילולא אחר פטירתו. לאחר ט' חדשים וכו' / אמירת תהלים לרפואת אדמו"ר מהוריי"צ (בשנת תש"ה); ביאור שייכותו לענין הרפואה ע"פ פנימיות הענינים / מעלת מוסד חינוך לבנות „בית רבקה" של בעל ההילולא / תפקיד נשי ישראל הכשרות להשפיע על נשים אחרות / ניצול הכחות לחינוך ילדי ישראל. ובפרט בארץ הקודש / ע"י הטבה קטנה בחינוך נוסף שלא בערך במחונך לאחר זמן / תודה על ברכה לשנת השלושים / הוספה בחינוך וביסוס הדת / הרמו בזה שמארז"ל „טוב לשמים וטוב לבריות" הוא בקדושי"מ א' / ברכה לכנס בוגרי בית ספר למלאכה בכפר חב"ד / מסירת תוכן המכתב. והעיקר לנצל לתוספת הסברה בהענינים שהם ברמז. ובהנוגע להפצת המעניות / עלי' ביום ההילולא בכל שנה גם בההולכים בדרכיו / עריכת סיום מס' בריב"ם; אמירת קדיש דרבנן; החלטות בקשר ליום ההילולא / תוכחת מוסר לא להפסיק בעבודת ההפצה / מברק לכפר חב"ד — תשי"ד / הדרך לקבל מענה מעל ההילולא אחר פטירתו / מברקים לאנ"ש דתשמ"א. מ"ב. מ"ג / יחידות דשנת תשמ"ב

379 **בשלה**

הכרח חינוך הבנות בזמן הזה משום עת לעשות להשם. ויסוד אגודות נשים בדרכי הצניעות. והשכר לעתיד „עוד ישבו זקנים וזקנות ברחובות ירושלים" / מנהגנו בסעודה שלישית / צדקה לפני הדלקת נרות שבת ואיסור טלטול / הדלקת נש"ק דבנות קטנות; הדלקה בשמן / הדלקת נש"ק ע"י בנות קטנות גם נגד מנהג בני המשפחה / סגולות לאחרי מאורע בלתי רצוי / רס"קול בבית כנסת ביום טוב / שקו"ט במארז"ל שלע"ל הענינים יביאו את ישראל לרגל בכל שבת ור"ח / שקו"ט בדיני עירובין ובענין רה"ר בזמן הזה / הנהגת אנ"ש בעת התוועדיות / תיקון טעות בשו"ע אדה"ז ששל"ז סי"ח; סרע"א סכ"ג / שמירת שבת בעסק / ניקוד ד. זכר עמלק

386 **יתרו**

„בנינו עורבים אותנו" / הוראות באופן ההשפעה על הנוער והצעירים בדרונה; למרות גדלות הלימוד — תכליתו להביא לידי מעשה / הוראות למי שנמצא בצבא באמונים / יהדותו של כל יהודי אינה נתונה לבחירתו ורק ההנהגה; הבוחר לחיות היפך העצם שלו גורם ניתוק ממקור חייו / הוראות לסניף הנוער של אגודת ישראל / מקור לענין הגלגולים; הפצת פנימיות התורה חוצה; הצלת ישראל בדרונה מים העם-הארצות / מברק לכנסי' גדולה דאגוי' — תשי"ד / להסתדרות מורי אגוי' — שלילת „פשרות" בחינוך הכשר / ניצול כח ההשפעה שיש לאדם בצד בלתי רצוי ולהפכו לטובה; לא להתבייש מהמלעיגים; דרך החזרת פלוני לתשובה ע"י עידוד ספיקות בדרכו השלילות (וסימן מחלום); בלי ויכוחים / לא המדרש עיקר אלא המעשה; הנכנס לגן החסידות ראוי לו לשפר מצבו במצוות מעשיות / בענין ה„שואה" שהיא בדוגמת „ניתוח" / עירוב דת ופולטיקה / מקורות לז' מצות דרבנן / סדר הא"ב והנקודות בהוצאת המרכז לעניני

חינוך / ההיזק בפירסום דברי הרד"ק בענין קרי וכתוב שבתני"ך / אימוץ ילדים / בנושא חוק. מיהו יהודי" בארץ הקודש / איסור כניסה לקואליצי' בממשלת ארה"ק והכרח השתתפות בבחירות / מעלות והכרח. חזית דתית" בבחירות בארה"ק / ביאור ארוך בתניא שער היחוד והאמונה ספ"ד ופ"ה: כמה שאלות עיקריות בענין היחוד המתורצות ע"י הביאור שהחיות נק' בשם כלים / ביאור ארוך בשער היחוד והאמונה פ"י: החילוק בין גוף השמש והמאור" שבו

446 **משפטים**

מעלת לימוד התניא בלשון אידיש על גלי הרדיו / טעם שלא נאמר בריש הפרשה „וידבר ה' גוי" / מקור לזה ש.ש.תא אלפי שני הוי עלמא" / מצות עונה לאחר חצות בדורנו / הכרח קיום מצות עונה / שלילת הפרישות / רשות לרופא לרפאות / שלילת חתיכת בשר החניכיים / ניתוח לב פתוח / רפואת מי שאינו יודע לצרף אותיות / שיטת רפואה מיוחדת / רופא צמחוני / בריאות הלב הגשמי קשורה עם רוחניות / עצות וסגולות למחלה בסיבוב הדם / כדאי להתקשר עם מומחה גדול / עצות למחנך שרופאים יעזוהו למעט בדיבור / עבודת החינוך — סגולה לרפואה / מחשבה טובה תביא טוב / עיכוב טפול רפואי / בטחון / הסרת מחשבות יאוש / סגולות למחלת עצבים / בטחון וכמה סגולות לבריאות / מכתבים לגמ"ח שומרי שבת: תשמ"א — הקהל והקשר לגמ"ח; תשמ"ב — הקשר לפ' תשא וחודש אדר; תשמ"ג — כני"ל / להנהלת גמ"ח במונטריאול / הכרח זהירות בבריאות הגוף / לעובדי מטבח בבית רפואה (ולא „בית חולים"). וזהירות בשמירת בריאות הגוף. בפרט בדורנו / הערות לס' תוס' חכמי אנגלי' לסהנדרין / סדר העבודה — צער אחר צעד. מעט מעט / עצות להעדר הסדר / מעלת סיפורי חסידים

479 **אדר**

הוראה מחודש העיבור לענין מילוי ותיקון החסרונות שבעבר / נקודת חודש אדר — פורים

481 **תרומה**

הערות לס' בית המקדש (שפר) / הוראה מפ' תרומה לענין מעלת מוסד „בית רבקה" ונשי ישראל / זמן אמירת פ' תרומה ותצוה (לפני העגל או אחריו)

483 **תצוה**

בהדלקת המנורה — אחרי הפעולה הנר דולק מעצמו

484 **תשא**

מקור מרז"ל „בקושי התירו לדבר ד"ת בשבת" / ציור הלוחות — מעוקב ולא מעוגל מלמעלה

485 **פורים**

הוראה מסיפור פורים במעלת ילדי ישראל / הוראה ל.צבאות השם" מימי הפורים / מתבט כללי לפורים (תשמ"א): לקראת פורים דשנת הקהל יש להשתדל להפיץ קיום מצוות פורים ע"י כל ישראל וגם הטף; הוספה בשמחה ביום ראשון (ט"ז אדר) שיש בו דיני פורים בירושלים / אם יוצאים חובת „לבסומי בפוריא" ע"י שליח / רמזים במצות מחצית השקל והקשר לביטול גזירת המן / דין „מגילה נקראת ביאי וכו'" קשור עם אהבת ישראל, מעלת ישיבות תורת ותלמידיהם / רמזים בשמו של ברמצוה בקשר

לפורים ומעלת התורה / מעלת .מחנה ישראל; מחצית השקל — אדני המשכן, הרמז
בוה / עבודת .ופרצת" בארץ הקודש, אורה ושמחה כדרו"ל וכפשוטו / שקו"ט בענין
שמיעת מגילה ע"י הטלפון / מברקים דשנת תשמ"א, מ"ב, מ"ג

499 **ויקהל**

כינוס השלוחים בארה"ק בשנת הקהל / מענה לטענה שהדלקת אש בזמננו אין בה
טירחא / ע"ד הדפסת ענין היתר עבודת המקדש בשבת בכתביעת אנגלי / אניות
ישראליות בשבת

505 **פקודי**

סיום והכנסת ס"ת בלונדון



שמות

בית ה' ואת בית המלך" וואס ברענגט זיך אין ספרי אבער נישט אין גמרא. (ג) ער זאגט „כהונה (ולוי)“ מיוכבד ומלכות ממרים“ ווי אין ספרי, נישט ווי אין גמרא וואס איז נישט מפרט פון וועמען כהונה ולוי זיינען ארויסגעקומען נאר איז מפרט ווער כהונה ולוי ומלכות זיינען — „בתי כהונה ולוי אהרן ומשה ומד בתי מלכות דוד נמי ממרים קאתי“.

ואעפ"כ איז רש"י מסיים פירושו „כדאיתא במס' סוטה“ — נישט „כדאיתא בספרי“?

ב. קען מען מסביר זיין בפשטות דעם ערשטן ענין — ע"פ ביאור המפרש-שימס¹ אין דער מחלוקת פון רב ושמואל אין גמרא, אז זי איז תלוי אין דער פריערדיקער פלוגתא פון רב ושמואל אין גמרא דארט² ווער די מילדות זיינען געווען: חד אמר אשה ובתה וחד אמר כלה וחמותה. מ"ד אשה ובתה יוכבד ומרים ומ"ד כלה וחמותה יוכבד ואלישבע. לויט דער דיעה „כלה

א. אויפ'ן פסוק „ויהי כי יראו המיל-דות את האלקים ויעש להם בתים“, שטייט אין גמרא סוטה³: רב ושמואל⁴ חד אמר בתי כהונה ולוי וחד אמר בתי מלכות מ"ד בתי כהונה ולוי אהרן ומשה ומ"ד בתי מלכות דוד נמי ממרים קאתי.

אין ספרי ווערט געזאגט: בתים אלו איני יודע מה הם כשהוא אומר מקצה עשרים שנה אשר בנה שלמה את שני הבתים את בית ה' זו כהונה ואת בית המלך זו המלכות, זכתה יוכבד לכהונה ומרים למלכות.

לפ"ז דארף מען פארשטיין בפרש"י בפרשתנו⁵, וואס ער שטעלט זיך אויף „ויעש להם בתים“ און איז מפרש: „בתי כהונה ולוי ומלכות שקרויין בתים ויבני את בית ה' ואת בית המלך, כהונה ולוי מיוכבד ומלכות ממרים כדאיתא במס' סוטה“.

וואס פון איין זייט ברענגט רש"י: (א) סיי כהונה און סיי מלכות ווי אין ספרי, און נישט ווי אין גמרא וואו דאס זיינען דיעות שבמחלוקת, (ב) דער פסוק „את

(9) ולאידך כתב גם בתי (כהונה ולוי). (כהונה) ולוי מיוכבד, כנגמ' — ולא כבספרי שנאמר רק כהונה. ובפשטות — זה שבספרי לא כתב גם לוי, כי איז זכות וענין מיוחד של יוכבד, כיא דכל שבט לוי (כמו שהקשה בחדא"ג לסוטה שם, ויפ"ת (השלם) לשמו"ר שם. וראה מה שתימצו). ובנוגע לפרש"י — ראה לקמן הערה 16.

(10) ראה חדא"ג סוטה שם. הרי"ף לע"י שם. וראה יפ"ת (השלם) לשמו"ר שם.

(11) ובשמו"ר שם, יג. ושם: רב אמר כו' רבי שמואל בר נחמן כו'.

(1) פרשתנו א, כא.
(2) יא, ב. ועד"ז בשמו"ר פ"א, יז.
(3) בשמו"ר שם: רב ולוי וכו' לגירסא אחת בסוטה שם — ראה ע"י שם.
(4) בהעלותך יו"ד, כט.
(5) מ"א ט, יו"ד.
(6) עה"פ.
(7) בהוצאת ברלינער: כמו שכתוב ויבן (ובכת"י ערפורט: כגון ויבן). ובא' מכת"י רש"י (שתח"י) „שנא“.

(8) כיה ברוב הדפוסים ובכת"י. בדפוס שני הלשון: ויעש להם בתים בתי כהונה ולוי מיוכבד ומלכות ממרים כדאיתא במס' סוטה. וליתא הרא"י מהכתוב. ועד"ז הוא בכמה כתי' שתח"י.

(*) ועד"ז הוא בתיב"ע עה"פ כאן: בית מלכותא ובית כהונתא רבתא. אבל בתי: ביחא דלויא וביתא דכהונתא רבתא.

ג. אויך דאַרף מען פאַרשטיין די ראי וואָס רש"י ברענגט פון פסוק „את בית ה' ואת בית המלך“¹¹:

(א) רש"י טייטשט דאָך „(ויעש להם) בתים" ניט „בתים" כפשוטו אַ בנין, נאָר „בתי כהונה וכו'" — בית (במובן פון) משפחה פון כהונה לוי ומלכות, איז דאָך דער פסוק וואָס רש"י ברענגט — אַ ראי לסתור, וואָרום „בית ה' . . . בית המלך" זיינען בתים כפשוטם¹².

(ב) יתירה מזו: מען געפינט אַנדערע פסוקים וואו דער לשון „בית" גייט אויף דעם ענין „בית" כהונה ולוי" — „בית אהרן ברכו את ה' בית הלוי ברכו את ה'“¹³, וואָס דאַרטן מיינט דאָך עס ניט אַ בית גשמי, נאָר בית במובן פון די

וחמותה, איז בתי כהונה מאלישבע אשתו של אהרן, און בתי לוי' פון יוכבד. און לויט דער דיעה „אשה ובתה" מיינט „בתים" אויך בתי מלכות — בתי כהונה ולוי' פון יוכבד און בתי מלכות פון מרים¹².

וויבאלד אַז רש"י לערנט (ווי ער האָט שוין פריער מפרש געווען) אַז די מילדות (שפרה ופועה) זיינען יוכבד ומרים¹³, קומט אויס אַז „בתים" איז בתי כהונה ולוי' און בתי מלכות.

עס בלייבן אַבער שווער' שאר הדיוקים ובעיקר — וואָס ער איז מדייק „כדאיתא במס' סוטה“¹⁴, אע"פּ וואָס ער איז מוסיף די ראי' פון פסוק וואָס ברענגט זיך אין ספרי, און זאָגט אויך ווי אין ספרי אַז כהונה איז פון יוכבד, ניט ווי לשון הגמרא „בתי כהונה ולוי' אהרן ומשה“¹⁶.

מה שבתחלה הי' משה כהן ואחיכ פסקה ממנו כהונה ונעשה לוי (כפשטות הלשון בפרשי' שמות שם. וראה פרשי' תצוה כט, כד. אמור כא, כב), או שפסקה רק מזרעו של משה, וכהכתוב (דהיא כג, יד) שהביא רש"י שם „בניו יקראו על שבת הלוי' (כהדיעה בזבחים קב, א). ואעפ"כ קורא בתי כהונה ולוי', כי בזכות זה של יוכבד הי' אצל משה הענין דכהונה, אלא שגרם החרון אף כו' ונעשה (או רעו) בית לוי. אבל בכ"ז זכות הוא לגבי ישראל, ועפ"ז אולי י"ל דגם בספרי — זכותה יוכבד לכהונה הכוונה למשה, שהרי „ותחיינה" הי' אחר לידת אהרן, ולכן לא כתב בתי כהונה, כי לא הי' בית כ"א אחד!

אבל — כ"ז היפך פשוטו של דברים לומר שזכתה יוכבד לכהן אחד וכל הכהנים היו בלאהיכו ואף שאהרן נולד קודם לותחיינה — כהונתו זכה בה לאחי'.

ויתרה מזה מצינו בפנחס (להדיעה שנתכהן לאחר שהרג לזמרי — זבחים קא, א. הובא בפרשי' פנחס כה, יג), ובכינוי הפכי — הפסד — בפרשי' ויחי מט, ג.

(17) וראה לעיל הערה 8, שבדפוס שני וכמה בתי רש"י ליתא הראי' מהכתוב.

(18) כמו שהקשה ביפית לשמור שם.

(19) תהלים קלה, יט-כ.

(12) ביפית (שם) פי' כן בכוונת המדרש, אבל לא בגמ'. וכתבו: אבל בסוטה גרסי' ומ"ד בתי מלכות דוד נמי ממרים קאתי, משמע דאויך בתי מלכות במרים ויוכבד וקאמר דלאו דוקא מיוכבד דיצא מלך דהיינו משה כדכתבי' ויחי בישורון מלך אלא דוד נמי דהוי מלך ממרים קאתי.

(13) פרשתנו א, טו. ועד"ז הוא בספרי בהעלותך שם בלי שום חולק.

(14) ולהעיר, שלהגירסא בעי' סוטה שם שמת-חיל: חד אמר בתי מלכות (ורק אחיכ) וחד אמר בתי כהונה ולוי' — דוחק לפרש פי' הגיל במ"ד זה.

(15) להעיר שבאי' מכתבי' רש"י (שתחיי) ליתא בפרשי'. כדאי' במס' סוטה. וכ"מ בחידושי' ופירושי' מהרי"ק.

(16) ולכאורה י"ל כי לרש"י לא פסיקא לי' מילתא למי הכוונה בכהונה ולוי' (וכן בתי כהונה ולוי') — אם כהונה — לאהרן, ולוי' — למשה. או שבשניהם הכוונה למשה, ותלוי בבי' הדיעות שהביא רש"י (פרשתנו ד, יד) אם החרון אף עשה רושם.

או י"ל דלרש"י שאי' רק על משה, שהרי אהרן נולד לפני שותחיינה את הילדים, והכתוב כאן מדיגיש ותחיינה גרי וייטב גרי ויעש' שהעשי' — שכר של ותחיינה (ולהעיר שעש' פירושה גם היי' חדשה — ע"ד לך יב, ה ובפרשי'), והכוונה בכהונה ולוי' היא

(*) ראה בכ"ז לקושי' חליב ע' 28 ואילך.

די ראי' וואָס רש"י ברענגט דאָ אין אויף דעם אָז בשעת עס שטייט דער לשון „בתים“ סתם ניט אויסטייטשענ-דיק וועגן וועלכן בית עס רעדט זיך²⁷, קען דאָס מיינען (בתי) כהונה לוי' ומלכות, ווי רש"י איז ממשיך שקרויין בתים (אין פסוק), ווי ער ברענגט די ראי' „הבתים את בית ה' ואת בית המלך“

וי"ל אַז אַזוי דאַרף זיין די גירסא אין רש"י²⁸ — „הבתים“ אַנשטאַט „ויבן“; דער וואָרט „ויבן“ ווי ס'איז אין דפוסי רש"י איז אַ טעות פון מעתיק²⁹,

דער לשון „(את שני ה)בתים“ סתם (וואָס דער פסוק לייגט דאַרטן צו³⁰), טייטשט דער פסוק גלייך אַפ אַז דאָס מיינט „בית ה' ואת בית המלך“. ובמילא

משפחה, די משפחה פון כהונה און די משפחה פון לוי²⁰.

עד"ז געפינט מען ביי בתי מלכות — „יעשה ה' לאדני בית נאמן“²¹, („בית המלך האזינו“²²), „שמעו נא בית דוד“²³, „ובית דוד כאלקים“²⁴, וואָס אין די אַלע ערטער מיינט „בית“ ניט בית גשמי, נאָר בית משפחה המלך, היינט פאַרוואָס ברענגט ניט רש"י אַט די פסוקים, וואו „בית“ מיינט ניט כפשוטו, נאָר ס'גייט אויף משפחות כהונה ומשפחות מלכות.

ג) אין רש"י שלפנינו שטייט „ויבן את בית ה' ואת בית המלך“, דער לשון הפסוק איז אַבער ניט אַזוי, אין פסוק שטייט (כנ"ל) „אשר בנה שלמה את שני הבתים את בית ה' ואת בית המלך“.

ד. דער ביאור בזה: די ראי' וואָס רש"י ברענגט פון פסוק „את בית ה' ואת בית המלך“, איז ניט אַז דער וואָרט „בית“ ווערט געניצט אויף בתי כהונה ולוי' במובן פון משפחה כהונה ולוי' כו' (ווי ביי די פסוקים „בית אהרן . . . בית הלוי ברכו את ה' גו") — אין דעם איז קיין חידוש ניטאָ, וואָרום רש"י האָט שוין פריער²⁵ מפרש געווען אַז „בית“ מיינט אויך „עבדיו ובני ביתו“ (ניט נאָר „בית ממש") און ווי מ'געפינט²⁶ כמה פעמים בתורה.

(27) להעיר מהתחלת הלשון בספרי שם: בתים אלו אינו יודע מה הם כשהוא אומר כו'.

(28) ועפ"ז בטלה הקושיא — „ויבן“ שבפרשיי הרי אינו בקרא, כנ"ל.

(29) שבא מזה שהי' כתוב לאחרי „שקרויין בתים“ „הבתים את בית ה' ואת בית המלך“, ותיבת „הבתים“ הייתה כתובה (כרגיל בכתבי כנעם תיבות) בקיצור „הב“, והוקשה להמתיק לפענחו „הבתים“ — שאז ל' רש"י „בתים הבתים“ — כיא (כרגיל בכתבי שכ"כ אותיות דומות ביותר זל"ז) ו' (במקום — ה) ב' ו' (במקום הקו — המורה על קיצור התיבה).

כהוצאת ברלינר מעיר (ע"ד עצמו) שצ"ל „אשר בנה“ במקום „ויבן“ וכמו שהוא בכתוב ושמועתק בספרי שם. אבל — איך יבוא טעות כזו. ועוד — עפ"ז צ"ל שחסרה בפרשיי תיבת „גו“ אחרי „בנה“ (ובספרי מובא כל הפסוק) או שקיצר רש"י לשון הכתוב. ועוד (ואולי — העיקר): בכתוב שמובא לראי' מפורש הלשון שעליו מביאים הראי' „בתים“, ומפורש פירושו (שהוא פרשי' כאן — הוקיק לראי' זו) בית ה', בית המלך — ודוקא תיבה זו (הבתים) לא יכיא רש"י! ונוסף על השמטה זו — יעתיק מתחלת הכתוב „אשר בנה“ — שאינו מוסיפות כאן כלום, ואדרבא — כאן כתוב „ויעש ח“ (ופירושו — הקמת משפחה) ולא „בנה“ — בנין גשמי!)

(30) דלכאורה מיותר.

(20) וכמו שהביא ברבינו בחיי כאן (ועל דרך המדרש) יפ"ת שם. פי' מהרז"ז שם, יג. ועוד.

(21) ש"א כה, כח. ובתרגום ורש"י שם.

(22) הושע ה, א. פסוק זה (וכן הכתובים שלאח"ז) הובא בפ"ת שם, כי (חלק מ)הגבואה היא לבנימין וליהודה ג"כ (מלכי בית דוד) ולא רק לאפרים.

(23) ישע"י ו, יג.

(24) זכרי' יב, ח.

(25) ויגש מה, ב.

(26) ריש פרשתנו. וכן לפני' לך יב, יז ובפרשי'.

(א) אַז דער אויבערשטער האָט פֿאַר זיי אויפגעשטעלט בתים כדי באַשיצן און ראַטעווען זיי פון פּרעה³².

(ב) אַז בתים דאָ מיינט בנים, משפחות³³, און דאָס איז געווען דער שׂכר צו די מיילדות פֿאַר, ותחיינה את הילדים: פֿאַר זייער הילף ביים גע-בורט פון אידישע קינדער און ביים אויפשטעלן אידישע משפחות, האָט מען זיי באַצאלט מדה כנגד מדה מיט בנים און מיט אויפשטעלן אייגענע משפחות³⁴.

וואָס ביידע פירושים זיינען לכאורה מער מתאים בפשוטו של מקרא, ווייל: (א) דער וואָרט „בתים“ ווערט דאָן גע-טייטשט כפשוטו (אָדער גשמיות/דיקע בתים³⁵, אָדער — משפחות, ווי מען גע-פינט בכ"מ בתורה) — ניט אַז דאָס איז אַ רמז אויף „בתי כהונה ולוי ומלכות“ דוקא, און מען דאַרף דאָס אָפּלערנען פון ספר מלכים.

(ב) דאָס איז לכאור' מער מסתבר אין „ויעש להם בתים“ וואָס איז בלשון עבר, אַז שוין דעמאָלט האָט ער פֿאַר זיי גע-מאַכט בתים³⁶. משא"כ לויט פרש"י איז דאָך דער ענין הבתים פון כהונה לוי'

איז מובן אַז דער וואָרט „בתים“ סתם וואָס שטייט אין אַ פּסוק, מיינט (אויך) בתי כהונה לוי' ומלכות,

[וואָס דערפֿאַר איז קיין סתירה ניט דאָס וואָס דאַרטן מיינט בתים (בית ה', בית המלך) בתים כפשוטו, וואָרום דאָ איז רש"י נאָר אויסן אַז „בתים“ סתם מיינט — פון כהונה ולוי' ומלכות, און ס'קען זיין בתים כפשוטו, אָדער בתים במובן פון משפחה].

ה. מען דאַרף אָבער פֿאַרשטיין, וואָס איז דער הכרח בפשט"מ לערנען אַז עס מיינט דוקא די דריי סוגי בתים, בתי כהונה לוי' ומלכות, מען קען דאָך לערנען אַז עס מיינט בתים אין אַלגע-מיין, ווי דער טייטש פון וואָרט בתים אומעטום³⁷ (און כפי' כמה מפרשי התורה).

31) אבל אין להקשות למה לא פי' כהפירוש בתים כפשוטו, אלא ש'ויעש' קאי על פרעה שעשה להם בתים אצל עבדיו כדי שיראו אם הולכות אצל העבריות (בעה"ת עה"פ. וראה רשבים ועוד), או שתיקו בתים למצרים להיות שכנים לישראל כו' (מדרש ברח טוב. פענח רוא. ריביא. וכיו"ב — ראה פי' הב' בחוקני. פי' טור הארוך. אברבנאל כפי' הג' ועוד).

כי בפשטות קאי „ויעש“ על הנאמר לפני' בקרא אלקים, ולא על פרעה. וכדמוכח גם מה שבהכתוב לאחריו מוסף ומפטר „ויצו פרעהו. ולפי' הב' גם תיבת „להם“ לא קאי על המילדות כ"א על המצרים (או על בתי ישראל) — ראה ככ"ז רבינו בחיי כאן. באר מים חיים מפרש"י.

*) להעיר שנא' מכת"י רש"י (שחח"י) בא בסיוס דברי רש"י: ד"א בתים, פרעה עשה להם בתים של מצרים סביב לבתי ישראל כדי שישמע המצרי כשבת ישראלית מולדת וכחבו אחריו ויצו פרעה לכל עמו והוא שמפושש לשם ופסחתי עליכם מדלג הי' מביטו של ישראל לביתו של מצרי שהיו שרויים זה בתוך זה. ולהעיר מפרש"י בא (יב, יג): ופסחתי מדלג הי' מבתי ישראל לבתי מצרים שהיו שרויים זה בתוך זה.

32) ראה פי' הקצר לראב"ע כאן: ויאמר הגאון כי עשה להם בתים שהסתירם שם ולא נמצאו. וראה מדרש הגדול כאן. ספר השרשים לרד"ק שורש בית. שהסתירם מפרעה שלא הר"ע להם כדרך שנאמר בירמי' ובכרז' ויסתירם הי' (ירמי' לו, כו).

33) ראה ראב"ע פרשתנו פסוק כ. פי' הקצר שם. רד"ק שם. חוקוני כפי' הא'. טור הארוך כפי' הא'. אברבנאל כפי' הא' (אלא שלפי פירושו לא קאי על המילדות העבריות).

34) ראב"ע כפי' הקצר שם. וראה רלב"ג כאן — הובא בשו"ג להערה 38.

35) ראה לקמן הערה 37.

36) והיינו באותו הזמן לפני יציאתם ממצרים, אבל אין הכוונה לפני לידת משה שהרי „לא היו למרים אלא ה' שנים“ (שמו"ר פי"א, יג בתחלתו. וראה מפרשים שם).

ב"י אלע אידן נאך פאר ותחיינה את הילדים איז³³, "ובנ"י פרו גו' במאד מאד!"

דעריבער לערנט רש"י אז בתים דא מיינט א ספעציעלע טובה — „בתי כהונה ולוי ומלכות“. ניט סתם האָבן זיי אויפגעשטעלט ווי אלע אידן משפחות, נאָר פון זיי זיינען אַרױסגעקומען בתים „יתר שאת ויתר עז“ — בתי כהונה ולוי ומלכות⁴⁰.

ז. און כדי מדגיש זיין דעם עילוי ויתרון פון דעם פירוש, איז רש"י מציין „כדאיתא במס' סוטה“ (וואָס דאָס איז ניט נאָר כדי צו אַנווייזן דעם מקור נאָר פאַרענטפערן) —

דלכאורה: בשלמא לויט די פירושים הנ"ל דשאר המפרשים — איז דער שכר „ויעש להם בתים“ אין גוף הענין. לויטן ערשטן פירוש — כדי באַשיצן זיי פון פרעה, און (פשיטא) לויטן צווייטן פירוש, אַז בתים מיינט זייערע בנינים ומשפחות — מדה כנגד מדה, כנ"ל.

לויט פרש"י אַבער, אַז דער שכר איז „(בתי) כהונה ולוי ומלכות“ קומט אויס, אַז דאָ ווערט געגעבן אַ „זייטיקער“ שכר, ער איז ניט מעין פון דעם ענין וואָס די מיילדות האָבן געטאַן, ותחיינה את הילדים?"

ח. דעריבער זאָגט רש"י „כדאיתא במס' סוטה“, וואָס דאַרטן קומט דער

הנ"ל ועוד כתובים, והקיימות את בניך אחריך גו' והכינותי את ממלכתו, מפרש בתחלת פירושו: בתים אלו בניו שבניו של אדם נקראו בית. ומסיים: אף כאו נתן להם בניו והולך ומפרש כיצד.

(39) שמות א, ז.

(40) ראה פרש"י ויחי מט, ג.

הראוי להם על מה שהיו עושות מעניין החיות את הילדים כו'.

געקומען לאחר זמן; און מלכות דוד איז געקומען מיט כמה דורות שפעטער.

ו. דער ביאור בזה: די פירושים איז רש"י שולל דערמיט וואָס רש"י זאָגט דעם פירוש בסמיכות ובהמשך צום פריערדיקן פסוק ופירוש „ווייטב אלקים למילדות מהו הטובה ויעש להם בתים“ (און איז מעתיק אויך די ווערטער „ויעש להם“) וואָס דערמיט קומט ער ניט נאָר מפרש זיין אויף וואָס דער ווייטב באַציט זיך (וויבאלד דאָס שטייט אין פסוק שלאח"ז — ניט בסמיכות צו ווייטב), נאָר אויך (מסביר און) מכריח זיין דעם פירוש פון „ויעש להם בתים“.

אויב דער פסוק וואָלט געמיינט אַז דער אויבערשטער האָט פאַר זיי גע- מאַכט בנינים צו באַשיצן און מציל זיין זיי, (א) וואָלט דאָן געשטאַנען דער לשון „ויבן להם בתים“³⁷ וכיו"ב. (ב) פאַסט ניט דער ענין פון ווייטב, וואָס מיינט אַ טובה ותוספת ענין ניט אַ שלילה, עס זאָל זיי ניט שאַטן.

ועד"ז — אויב דער פירוש איז אַז זיי האָבן געבאַרן בנינים און אויפגעשטעלט משפחות, איז וואָס איז דער חידוש און די טובה צו זיי?³⁸ אזוי איז דאָך געווען

(37) אבל לפי פי' הרד"ק ומדרש הגדול (הנ"ל הערה 32) משמע שאין הכוונה לבתים כפשוטו, כיא לענין ההגנה וההצלה. וראה פי' הרד"ק בירמי' שם. וראה פננת רזא כאן. ולפי' אין מקום לויבן. אבל כפי' הראב"ע שם מהגאון משמע קצת שהכוונה לבתים כפשוטו.

(38) בטור הארוך שפרו ורבו מאוד, עד שהיו אומרים אלו בני שפרה ופועה. אבל בפשט"ח לא מצינו שילויכנד ומרים היו כי"כ הרבה בנינים.

מהכתוב שהביא הראב"ע שם משמע קצת שכונתו לא רק לבנים שלהם אלא שיצאו מהם משפחות גדולות וחשובות (וכן פי' בבאר יצחק בראב"ע).

אבל בחוקני (וכן בטור הארוך) שהביא כתוב

(*) ועד שפי' הרלב"ג: שיצאו מהם מלכים ומנהיגים כטעם כי בית יעשה לך ה' וזה ה"י הגמול

פירוש וענין בהמשך צו דער משנה⁴¹ וסוגיית הגמרא „במדה שאדם מודד בה מודדין לו“, און די ענינים פון מדה כנגד מדה וואָס די משנה וגמרא רעכענען אויס, זיינען (כולל) עניני שכר (ועונש) כנגד (— אין דער זעלבער „מדה“ פון) יעדן פרט פון מעשה האדם.

און מיט דעם ווערט מובן דער יתרון אין דעם פירוש „בתי כהונה ולוי ומלכות“: דאָס ברענגט אַרויס ניט נאָר דעם גודל השכר, נאָר (בעיקר) ווי דאָס איז מדה כנגד מדה, בכל הפרטים — נגד די פרטים פון זייער מעשה:

די פעולה פון די מיילדות אין דעם וואָס „ותחינה את הילדים“ איז געווען ניט נאָר דאָס וואָס זיי האָבן דורכדעם געהאַלפן אָז עס זאלן אויפגעשטעלט ווערן אידישע משפחות, נאָר דורך דעם האָט זיך אויפגעשטעלט דער (רוב, אָדער) גאַנצער דור יוצאי מצרים פון וועמען ס'קומט אַרויס דער גאַנצער עם ישראל עד סוף כל הדורות:

און דעריבער איז דער שכר באופן דמדה כנגד מדה ובפרטיות, ניט דאָס וואָס זיי האָבן געהאַט בנינים ומשפחות⁴², אָדער אָז זיי האָבן געהאַט קינדער כהנים לויים ומלכים, נאָר פון זיי זיינען אויפגעבויט געוואָרן „בתי כהונה ולוי ומלכות“, די בתים מיוחדים, יתר שאת ויתר עז“ שבישראל עד סוף⁴³ כל הדורות⁴⁴.

משא"כ אין ספרי, כאַטש אויך דאָרטן שטייט „זכתה יוכבד לכהונה ומרים למלכות כו“, קומט אַבער דער ענין אין ספרי אַלס א) ראי' אַז „כל המקרב עצמו מן השמים מקרבין אותו“ — ניט אַלס מדה כנגד מדה בדיוק בפרטי המדה, נאָר אויף דער תנועה כללית פון זיך מקרב זיין צום אויבערשטן [וואָס איז דאָ ביי אַלע פעולות טובות (ווי ער ברענגט דאָרטן אין ספרי אַז מ'געפינט עס בכמה מקומות) „על שקירבה את עצמה כך קירבה המקום“]. ב) ניט אַלס אַן ענין פון „בית ישראל“ — אַלע אידן,

און דעריבער שטייט דאָרטן ניט „בתי כהונה ומלכות“, ווייל דאָרט רעדט זיך ניט וועגן בתים בישראל בשכר זה וואָס דורך זיי איז אויפגעשטעלט געוואָרן כל בית ישראל.

ט. ויש לומר אַז מיט „כדאיתא במס' סוטה“ ווערט פאַרענטפערט נאָך אַ שאלה אין פרש"י:

התחלת הכתוב איז דאָך „ויהי כי יראו המיילדות את האלקים“, דאָרף מען לערנען אַז דער שכר „ויעש להם בתים“ איז אויף דעם וואָס „יראו את האלקים“,

אַבער דער שכר אויף דעם — גע- פינט מען אין מדרש⁴⁵ גאָר אַן אַנדערן: „וייטב אלקים כו' הה"ד כו' מהו שכר היראה תורה, לפי שיראה יוכבד מפני הקב"ה העמיד ממנה משה שכתוב בו כי טוב הוא, ונתנה התורה על ידו שנקראת לקח טוב, ונקראת על שמו שנאמר זכרו תורת משה עבדי, ומרים יצא ממנה

41) ה, ב ואילו. ושם ט, ב במשנה. וכן לענין הטובה מרים המתונה כו'.

42) כבראבי"ע הנ"ל בפ"י הקצר.

43) ועפ"ז מובנת השייכות לבתים" — ראה גרי"א כאן בפרש"י.

44) וי"ל שלכן משנה רש"י וכותב, כהונה ולוי מיוכבד ומלכות ממרים, ולא כנגמ'. כהונה ולוי אהרן ומשה ומי"ד בתי מלכות דוד נמי ממרים אקח"י. כי עיקר התוכן וההגשה בהשכר הוא לא לזה

שהי' להם בנינים במעלות מיוחדות כו', כ"א שמהם יצא ענין הכהונה כו' — „בתי כהונה ולוי ומלכות“.

45) שמר"ר פ"א, טז. וז"ש.

יוד. אין דער משנה וסוגי' אין מס' סוטה איז מבואר דער ענין פון מדה כנגד מדה ניט כנגד רגש וכונת האדם, נאָר כנגד זיין מעשה בפועל⁴⁴. און דער ענין איז מודגש אין פשוטו של מקרא, און ווי רש"י האָט שוין אַראָפּגעבראַכט פריער בפ"י עה"ט⁴⁵ דעם ענין פון מדה כנגד מדה — מעשה בפועל — (הם חטאו כרבת רעת האדם ולקו בתהום רבה).

און דעריבער, איז ע"פ פשש"מ מובן אַז די הטבה און דער שכר דאָ איז ניט (אַזויפיל) פאַר זייער כוונה ומחשבה „יראו את האלקים“⁴⁶, נאָר (בעיקר) פאַר זייער מעשה בפועל, זייענדיק מיילדות (שפרה — שמשפרת את הולד, פועה — שפועה ומדברת והוגה לולד) און „ותחיינה את הילדים“ העלפן אויפֿ-שטעלן בתים בישראל ביו „כל בית ישראל“, און אויף דעם איז דער שכר, ניט (אַזוי) דאָס וואָס יוכבד האָט גע-בוירן אַ זון וואָס ניתנה תורה ע"י (ועד"ז מעלת בצלאל), וואָרום דאָס איז ניט קיין

בצלאל⁴⁶ שהי' מלא חכמה דכתיב⁴⁷ ואמלא אותו רוח אלקים ועשה ארון⁴⁸ לתורה כו"⁴⁹,

וואָס אויך בפשש"מ איז דאָס לכאורה מער מתאים ושייך צו „ויהי כי יראו המילדות את האלקים“, וואָרום דער ענין התורה איז דאָך „ויצונו ה' לעשות את כל החוקים האלה ליראה את ה' אלקינו“⁵⁰.

[וואָס דאָס איז אַ שכר הכי נעלה, וואָס דורך משה איר זון האָט דער אוי-בערשטער געגעבן תורה לישראל].

און לפי"ז דאַרף מען ניט אַנקומען צו לערנען אַז דער ווייטב אלקים למילדות גייט אויף דעם וואָס עס שטייט בסיום הכתוב שלאח"כ⁵¹ ווי רש"י לערנט, נאָר דער שכר איז אויף דעם וואָס שטייט בהתחלת כתוב וזה⁵² „כי יראו המילדות את האלקים“⁵³.

און דאָס ווערט פאַרענטפערט (בסיום לשון רש"י — כדאיאת) במס' סוטה.

(46) כמפורש בכתוב (תשא לא, ב. ויקהל לה, ל) בצלאל בן אורי בן חור, ובפרש"י (בשלח יז, יוד. משפטים כד, יד. ויקהל שם) חור בנה של מרים הי'.

(47) תשא לא, ג.

(48) ראה פרש"י ויקהל לו, א.

(49) ולהעיר ממשפטים שם השייכות דחור (בנה של מרים) לתורה.

(50) ואתחננו, ו, כד.

(51) כמו שהקשו ברבותינו בעה"ת כאן פסוק כ.

(52) אבל במדרש שם לא קאי בכתוב זה אלא בכתוב שלפניו וייטב אלקים ולמד מהל' וייטב

(שחורה ומשה נק' טוב). וראה יפ"ת (השלם) שם.

(53) ואף שבחשב"כ (בפשש"מ) לא מצינו

שחורה נק' בית — הויל לרש"י לתרץ מדוע אייז נזכר (בביטוי אחר) בפרשתנו כהשכר.

(*) משא"כ ברז"ל — ראה פסחים (פז, א) אני חונמה זו תורה. וראה לקו"ת ואתחננו י, א. יהל אור לתהלים ע' 494. המשך מים רבים חרלנו פרק ר ואילך. ועוד.

(54) ראה חז"ג מהרש"א סנהדרין צ, א (דיה מנין).

(55) נח ז, יא. וראה פרש"י יתרו יח, יא. נשא ה, כד. שלח יד, לו.

(56) ואולי י"ל דגם לפרש"י יש שייכות דבתי כהונה ולו"י ומלכות גם (הפרט ב)התחלת הכתוב „ויהי כי יראו המילדות את האלקים“, ע"פ לשון הכתוב שהביא רש"י ממלכים „את בית ה'“, כי היחוד וההבדלה (דבתי) כהונה ולו"י הוא מה ש„הבדיל ה' את שבט לוי לשאת את ארון ברית ה' לעמוד לפני ה' לשרתו גו"י“ (עקב י, ח), העבודה ושירות בית ה'. והרי בית אלקים הוא ענין הפועל יראה מה, וכמ"ש לפניו (ויצא כח, יז). ועד"ז י"ל לגבי ענין המלוכה שמעורר ליריש. ולהעיר מהושע ג, ה ובפרש"י שם. וראה סהמ"צ להצ"צ מצות מינוי מלך.

(*) וראה במדבר א, נ ואילך ובפרש"י ג, נ ואילך. בהעלותך ח, ו ואילך. קרח יח, א ואילך. וראה לשון הרמב"ם רפ"ג ורפ"ד דהל' כלי המקדש.

„בית“, דאָס איז ניט נמשך געוואָרן צו זרעו וזרע זרעו — נאָר ומסרה ליהושע, נאָר דער ענין פון „בתי כהונה ולוי ומלכות“.

המדרש עיקר אלא המעשה⁶⁰, די מעשה בפועל, וואָס איז דעם איז אין יעדער מעשה נוגע ניט (בלויז) דער צד השווה פון אַלע מעשים טובים, נאָר דער תוכן פרטי פון דער עשי' פרטית, און ווי מ'האָט אויפגעטאָן מיט דער מעשה.

דעריבער איז דאָ נוגע דער שכר פון בתי כהונה ולוי ומלכות, און פאַרבונדן איך מיט „את בית ה' ואת בית המלך“, בתים כפשוטו בגשמיות, ווייל זייער עיקר מעלה און אויפטו איז געווען דאָס וואָס זיי האָבן אויפגעשטעלט און ותחיינה — לעבעדיק געמאַכט בתים בישראל, כנ"ל באַרוכה.

יב. פון פירוש רש"י הנ"ל נעמט מען

אָרויס אַ הוראה נפלאה:

לכאורה אין-הכי-נמי אַז דער ענין וואָס משה איז געווען דער וואָס ניתנה תורה על ידו איז ניט קיין מדה כנגד מדה שכר פאַר יוכבד [ומרים], דאָס איז דאָך אַבער פאַרט דער גרעסטער שכר וואָס מ'קען האָבן.

איז מען דאָ מדגיש, אַז עס איז דאָ נאָך אַ גרעסערער שכר, און נחת פאַר אַ אידישער מאַמע — בתי כהונה ולוי ומלכות.

ניט אזוי וואָס זי האָט אַ זון וואָס איז אַ גרויסער למדן, בקי, חריף וכיו"ב, נאָר דאָס אויפשטעלן בתים בישראל, בתי כהונה לוי ומלכות, אידישע קינדער און קינד'ס קינדער, תלמידים⁶¹ ותלמידי תלמידים, העלפן אידן צו בויען אידישע היימען, דורך פועל'ן אויף יעדער און אַלע אידישע קינדער אַז איך זיי זאָלן זיך באַטייליקן אין (דער הנהגה פון) כהונה לוי ומלכות.

יא. דאָ זעט מען אויך ווי אַלע עניני התורה זיינען בתכלית הדיק. אַז כאַטש' דער ענין הנ"ל, צו וואָס יוכבד ומרים האָבן זוכה געווען איז אַן ענין פון אגדה ודרוש, זעט מען אַבער דעם חילוק שבזה אין די מקורות הנ"ל — ווי דאָס איז אין פירוש רש"י (און גמרא), ווי דאָס איז אין מדרש און ווי דאָס איז אין ספרי — אַז דער חילוק איז בהתאם צו די כללים וגדרים פון דעם חלק בתורה וואו דער ענין שטייט.

אין מדרש וואָס איז דרש ואגדה שב-תורה, אויף וואָס מען זאָגט „מושכין לבו של אדם כאגדה“⁶², מדות שבלב, און ברענגט צו יראת שמים⁶³ — איז דער עיקר מעלה והדגשה דאָס וואָס „יראו המילדות את האלקים“, און דעריבער איז דאָרטן מודגש דער שכר „מהו שכר היראה תורה כו“.

אין ספרי אַבער, וואָס איז בעיקר הלכות, פאַרבונדן מיט מעשה — איז דער שכר אַן ענין של מעשה, כהונה ומלכות לנגד זייער מעשה. די הדגשה איז מעשה איז אַבער ניט דער ענין פרטי פון דער עשי' פרטית, נאָר דער צד השווה מיט אַנדערע מעשים, מקרב עצמו, פאַלגן דעם אויבערשטן.

און פרש"י, פשוטו של מקרא, וואָס איז פאַרבונדן מיט עשי' ממש (ועד"ז די פירושי הכתובים בגמרא וואָס כו"כ מהם זיינען ע"ד הפשט, ווי גערעדט כמה פעמים⁶⁴) — הערט זיך אַן אַז „לא

60 אבות פ"א מ"ז.

61 שקרוים בנים (פרש"י ואתחנן ו, ז) ופשטיא

— בני ביתו.

57 שבת פו, א. ועד"ז חגיגה יד, א. יומא עה, א.

58 ראה ה"ל ת"ת לאדה"ז פ"ב ה"ב, ושי"נ.

59 וראה לקו"ש ח"ב ע' 72 בסופו.

לעולם ולעולמי עולמים⁶², פונקט ווי כהנים ולויים.

אבער א לוי איז פארבונדן מיט כהנים, וילוו עליך וישרתוך⁶⁸, מיט עבודת המקדש און מיט א מקום קדוש. ובמילא איז מובן אז אויך זייער ווירקונג איז ניט אזויפיל אין וועלט; דער ארט וואו לויים דערגרייכן האט א געוויסע שייכות צו מקדש וקדושה.

דער תכלית הכוונה איז אבער צו פועל'ן די מלוכה וממשלה פון דעם אויבערשטן בכל העולם כולו — בתי מלכות.

און דאס איז דער אמת'ער נחת וואס א אידישע מאמע האט, ווען זי שטעלט אויף בתים, דורות פון אידישע קינדער, וואס פירן זיך בבחי' כהונה לוי' ומלכות⁶⁹.

און דעמאלט גייען ארויס אלע צבאות ה' פון גלות זה האחרון — ווי ס'איז גע- ווען אין מצרים, אז יצאו כל צבאות ה' (וואס זיינען אויפגעשטעלט געווארן פון די מילדות העבריות) מארץ מצרים⁶⁹, ובראשם — משה (בישורון מלך⁷⁰) אהרן (הכהן) ושבתם (שבת לוי) און יוצאים ביד רמה⁷¹.

(משיחות ש"פ שמות, ש"פ וראא תש"ל)

68 קרח יח, ב.

69 בא יב, מא.

70 ברכה לג, ה. וכפי' רזיל הובא ברמב"ן שם. וכ"ה בראב"ע שם.

71 בשלח יד, ח. — בריש גלי (ת"א) בגבורה גבוהה ומפורסמת (פרש"י).

וואס ענינם ברוחניות איז: כאטש אַז בכללות איז סיי כהנים סיי לויים ענינם „להבדל לעמוד לפני ה' לשרתו ולעובדו כו"כ⁶² „זרע לוי כולו מובדל לעבודת המקדש⁶³, איז — עיקר ההבדלה ביי כהנים, וואס זיי טוען די עבודת הקדש בנות וקטורת בביהמ"ק, און ווי דאס דריקט זיך אויס אויך אין דעם וואס א כהן טאר זיך ניט מטמא זיין⁶⁴, טאר ניט ארויסגיין אין חוץ לארץ וכו'⁶⁵, וואס בא א לוי איז ניטא דער איסור.

ובעבודת ה' בכאור'א מישראל⁶⁶, איז ענין הכהונה, די פרישות והבדלה פון עניני עולם, דביקות והתחברות צו אלקות⁶⁷.

א לוי גייט ארויס אין חוץ לארץ און אפילו אויף א בית הקברות, ד.ה. ענינו (ב, כל מעשיך ודרכיך) איז וואס ער ארבעט און מאכט איבער אפילו אזא אידן וואס געפינט זיך מחוץ לירושלים ומחוץ לא"י, ער איז חו"ל ביז אין א דרגא פון בית הקברות, היפך החיים ר"ל, און אים מאכט דער לוי לעבעדיק, ביז אַז אויך ער — יהי ה' חלקו ונחלתו

62 רמב"ם סוף ה' שמיטה ויובל.

63 רמב"ם ה' כלי המקדש פ"ג. וראה הנסמך

לעיל בשוה"ג הערה 56.

64 ר"פ אמור.

65 רמב"ם ה' אבל פ"ג הי"ג. טוש"ע יוד

סו"ס שסט.

66 ראה גם לקו"ש חיי"ח ע' 193-4. חיי"ט ע' 319,

וש"ן.

67 כמודגש בכה"ג (השלימות מדמרי' כהונה)

ויהי ביתו בירושלים ואינו זו משמ' (רמב"ם ה' כלי המקדש פ"ה ה"ז). ויתירה מזו מן המקדש לא יצא (אמור כא, יב. וראה רמב"ם שם. ה' ביאת מקדש פ"א ה"י).

שמות ב

מען דארף אבער פארשטיין: וואָס מיינט דער מדרש מיט דעם וואָס ער איז ממשיך „בכדי שלא יהא פתחון פה לאב-רהם אבינו כו“? למאי נפקי'מ אברהם פתחון פה — דער אויבערשטער דארף דאך מקיים זיין הבטחתו.

ב. דעם זעלבן ענין, אַז דאָס וואָס אידן האָבן געדאַרפט שוואַל זיין פון די מצרים „כלי כסף וגו'“ איז כדי אברהם זאל ניט האָבן די טענה „ועבדום . . קיים . . ואחרי כן יצאו ברכוש גדול לא קיים“, געפינען מיר אויך אין גמרא ברכות⁷, אַבער דאָרט איז מובן די נויטי-קייט צו באַוואַרענען די טענה פון אברהם:

די גמרא שטעלט זיך אויפן פסוק אין פרשת בא⁸, „דבר נא באזני העם וישאלו וגו'“, וועלכער רעדט וועגן דעם אַנזאָג פון אויבערשטן צו משה אַז אידן זאלן שוואַל זיין פון די מצרים רכוש — און איז מסביר: „אמרי דבי ר' ינאי אין נא אלא לשון בקשה. א"ל הקב"ה למשה בבקשה ממך⁹ לך ואמור להם לישראל בבקשה מכם שאלו ממצרים כלי כסף וכלי זהב, שלא יאמר אותו צדיק (פרש"י: אברהם) ועבדום וענו אותם קיים בהם ואחרי כן יצאו ברכוש גדול לא קיים בהם“.

א. אויפן פסוק „ונתתי את חן העם הזה בעיני מצרים וגו'“ — וואָס דער אויבערשטער האָט געזאָגט משה רבינו ביים אַנזאָגן אים וועגן יציאת מצרים — שטייט אין מדרש¹⁰: „ונתתי את חן העם — מה שאמרתי לאברהם¹¹ ואחרי כן יצאו ברכוש גדול, אני עתיד לעשות אתכם לחן בעיני מצרים כדי שישאילום וילכו מלאים, בכדי שלא יהא פתחון פה לאברהם אבינו לומר ועבדום וענו אותם קיים בהם ואחרי כן יצאו ברכוש גדול לא קיים בהם“.

די באַוואַרעניש פון התחלת דברי המדרש „מה שאמרתי לאברהם ואחרי כן יצאו ברכוש גדול“ איז מובן בפשטות¹²: היות אַז עס שטעלט זיך די שאלה: פאַרוואָס האָט דער אויבער-שטער גלייך (נאָך איידער משה האָט אַנגענומען די שליחות בכלל, ופשיטא פאַר'ן אַרויסגיין פון מדין) רעדנדיק מיט משה'ן וועגן יציאת מצרים אים געזאָגט אַז „ונתתי את חן העם וגו'“? פאַרענט-פערט דער מדרש, אַז דערמיט ווערט געמיינט אַז עיקר תנאי וואָס ערמעג-ליכט די יציאה — דעם ישלח אתכם¹³ — אויב פאַר דעם וועט זיין „ונתתי גו' ושאלה אשה משכנתה“, קיום ההבטחה פון אויבערשטן (גלייך ביים אַנזאָגן וועגן גלות ו)גאולת מצרים (בברית בין הבתרים)¹⁴, ואחרי כן יצאו ברכוש גדול“.

(7) ט, א"ב.

(8) יא, ב.

(9) הובא גם בפרש"י בא שם (בשינויים).

(10) בכמה גירסאות (ראה דק"ט שם) ליתא

„בבקשה ממך“ (היינו שהבקשה היא לא משה אלא

מישראל). וראה רי"ף לע"י שם. ובפרש"י בא שם:

„בבקשה ממך לך וזהוהירס“.

(1) פרשתנו ג, כא.

(2) שמור'ר פ"ג, יא.

(3) לך טו, יד.

(4) לך שם, יג.

(5) ראה יפית (השלם) לשמור'ר כאו.

(6) פרשתנו שם, כ.

אותם" — דלכא' איז די טענה אז די הבטחה, ואחרי כן יצאו ברכוש גדול לא קיים בהם, דזהו עיקר התרעומות¹².

ג) וואָס איז דער טעם פונעם שינוי הלשונות צווישן מדרש און גמרא — אין מדרש שטייט (א) „שלא יהא פתחון פה (ב) לאברהם אבינו“, און אין גמרא (א) „שלא יאמר (ב) אותו צדיק“¹³ [ובפרט אז אין מדרש איז שוין פריער דערמאָנט געוואָרן דער נאָמען אברהם: „מה שאמרתי לאברהם“, במילא זיינען די ווערטער „לאברהם אבינו“ אַ יתור לשון לכא' „משא"כ אין גמרא ווערט אברהם כלל ניט דערמאָנט¹⁴, און דאָך נוצט די גמרא דעם תואר „אותו צדיק“ און ניט „אברהם אבינו“?]

ד. וועט מען דאָס פאַרשטיין בהקדם¹⁵:

דער אויבערשטער דאָרף מקיים זיין די הבטחה מחמת ההבטחה עצמה¹⁶, ווייל ער האָט צוגעזאָגט: וואָרום ס'איז דאָך „לא איש אֶל ויכוב . . . ההוא אמר ולא יעשה ודבר ולא יקימנה“¹⁷, „לא אחלל בריתי ומוצא שפתי לא אשנה“¹⁸

12) כן הקשה בפרשת דרכים דרך מצרים דרוש חמישי. אף שבפשוט אינה שאלה כי מובן דזה מוסף בהתרעומות.

13) ראה עיון יעקב ברכות שם. ידי משה לשמור שם.

14) ועד שרשי בש"ס הוצרך להוסיף ולפרש: „אברהם“, וכן הוסיף בפירושו על התורה שם. ולהעיר ע"ז במ"א — הוספת רשי' (וישב לו, יד) על לשון הגמרא (סוטה יא, רע"א).

15) ראה מפרשי הע"י ברכות שם. פרשת דרכים שם. ובכ"מ.

16) וכמפורש במדרש לקח טוב בא שם: אמר הקב"ה כשם שנתקיים . . . כך יתקיים כו'. וראה הלשון שם ג, כ.

17) בלק כג, יט.

18) תהלים פט, לה. וכדברי ה' לאברהם — ראה פרשי' וירא כב, יב (מביר פני' ח).

ד. ה. די גמרא באוואָרנט די שאלה פאַרוואָס דער אויבערשטער האָט גע- דאַרפט בעטן די אידן — „דבר נא, אין נא אלא לשון בקשה“ — זיי זאָלן שואל זיין די כלי כסף וכלי זהב פון די מצרים, הגם אז אין זייער דעמאָלטיקן מצב האָבן זיי גאָר ניט געטראַכט וועגן דעם כלל, ואדרכא — ווי די גמרא פירט אויס „אמרו לו ולואי שנצא בעצמנו“, איז די גמרא מבאר, אז אע"פ אז אידן בעטן מותר זיין אויפן רכוש גדול, קען אָבער דער אויבערשטער ניט ממלא זיין בקשתם, „שלא יאמר אותו צדיק כו“.

אָבער דאָ אין מדרש, וואו עס רעדט זיך ניט וועגן דעם אַנזאָג צו אידן צו שואל זיין פון די מצרים, נאָר וועגן דעם וואָס דער אויבערשטער וועט טאָן צו ממלא זיין הבטחתו — „ונתתי את חן העם גו“ — איז וואָס דאָרף מען אָנ- קומען, אז ס'איז „בכדי שלא יהא פתחון פה לאברהם“¹¹?

ג. אויך זיינען פאַראַן כמה דיוקים איז דעם מאַרז'ל הנ"ל, ומהם:

א) וואָס איז דער טעם ההדגשה אין דעם לשון „קיים) בהם . . . (לא קיים) בהם“; לכאורה האָט געדאַרפט שטייען „ועבדום וענו אותם קיים ואחרי כן יצאו ברכוש גדול לא קיים“?

ב) פאַרוואָס איז די טענה אין אַן אופן אַז דער „קיום“ פון דעם „יצאו ברכוש גדול“ — ווערט געפאָדערט ווייל ס'איז געווען דער „קיום“ פון „ועבדום וענו

11) וכמו שהקשה ביפ"ת (השלם) לשמור שם. ומה שתיירך הדמדרש מפרש כפי' הראב"ע שהפלא שהמצריים היו מפיסין את ישראל שישאלו מהם וזהו טעם וישאילום, ולכן אמר שמה שהוצרך לזה שלא יהי' פתחון פה שאלו לא פיסום המצרים לא היו שואלים מהטעמים הנוכחי' [היינו הטעם שבגמרא שם] — לא נרמז זה במדרש.

— און ניט בלויז צו פארמיידן די טענה פון אברהם¹⁹.

איז דערפון גופא א הכרח צו זאגן, אז אויך אז דעם ונתתי את חן גוי האט דער אויבערשטער געקאנט מקיים זיין זיין הבטחה אז אידן זאלן באקומען א רכוש גדול, און פונדעסטוועגן וועט זיין אז ארט פאר דער טענה ופתחון פה פון אברהם אבינו.

און דאס איז דער מדרש מחדש: דוקא דורכדעם וואס די הבטחה ווערט אויס-געפירט אין דעם אופן פון „ונתתי את חן העם הזה בעיני מצרים וגוי“ ווערט בא-ווארנט „שלא יהי פתחון פה לאברהם אבינו“. און אין דעם חידוש איז די גמרא מוסיף נאכמער, אז דער ענין פון „ונתתי את חן העם הזה בעיני מצרים . . כדי שישאילום וילכו מלאים“ איז נאך אויך ניט אינגאנצן מספיק, עס האט גע-דארפט זיין אין אן אופן פון „דבר נא באזני העם וישאלו גוי“, אידן זאלן בעטן דאס ביי די מצרים, וואס דערמיט וועט אינגאנצן ניט זיין קיין מקום צו טענה אברהם.

ה. דער ביאור בזה:

די גמרא דערציילט אין מס' סנהדרין²⁰, אז בזמן אלכסנדרוס מוקדון

זיינען בני מצרים געקומען צו אים מיט א טענה, אז אידן זאלן זיי צוריקגעבן די כסף וזהב וואס זיי האבן ביי זיי צוגע-נומען. האט זיי גביהא בן פסיסא געענט-פערט „תנו לנו שכר עבודה של ששים ריבוא ששיעבדתם במצרים כו“.

זיינען מפרשים מבאר²¹, אז דער רכוש גדול וואס אידן האבן געקראגן פון די מצרים האט זיי געקומט אלס געצאלט (תשלום) פאר זייער עבודה אין מצרים²².

וויבאלד אז דאס איז געווען סיי אלס עונש פאר די מצרים (כדלקמן) און סיי אלס תשלום שכר פאר די אידן, קען זיין אין דעם צוויי אופנים — וועלכער פון די צוויי איז געווען דער עיקר:

(א) אז דאס וואס די מצרים האבן גע-דארפט אוועקגעבן די אידן זייער רכוש איז געווען בעיקר אלס עונש פאר די מצרים²³, און מפרש זיין דעם פסוק (ביי ברית בין הבתרים) — „וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי ואחרי כן יצאו ברכוש גדול“²⁴, אז דער „יצאו ברכוש גדול“ איז א חלק (און א המשך) פון דעם „את הגוי“, דן אנכי. ד.ה. בעיקר איז

(21) ראה בהנסמן בהערה 15. וראה פנים יפות פ' לך שם. פרשתנו עה"פ. ובכ"מ.

(22) ולהעיר מספרי ופרשי ראה טו, טו דביות מצרים הוי גדר הענקת לעבד היוצא לחירות. ראה צפע"ג על התורה פרשתו ג, כב. וארא ו, יג. ראה שם. וראה לקושי חכ"ד ע' 87 ואילך. וש"נ. ואכ"מ.
(23) ראה פרשת זרעים שם, שמפרש דשכר העבודה והרכוש גדול הם ב' ענינים, ומה שאמר ה' לאברהם וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי ואחרי כן יצאו ברכוש גדול הכל הוא גמול למצרים על מה שהרעו לנו.

(24) דלכאורה הול"ל „ואחרי כן יצאו ברכוש גדול“ בהמשך „ויעבדו וענו אותם“, „להשלים ענין ישראל“ ואח"כ „וגם את הגוי“ — וראה אוה"ח לך שם „שלקח סדר העשוי כו“ שבתחלה דן אותם ואח"כ השאילום רכוש גדול“.

(19) לכאורה י"ל, דבנוגע להבטחת הקב"ה מצ"ע, מכיון שהיא (רק) לטובת ישראל הרי הם יכולים לוותר ולמחול ע"ז (ראה גם חדאיג מהרש"א ברכות שם. ג"א לפרשי"י בא שם. ועוד), ובפרט שלא רק שמוחלין על זה אלא שבמצב זה אינם מרגישים את הטובה שבוה ובמילא אינם רוצים זה, וכלשוון הגמרא בסיום הענין (במשל), „אומר להם בבקשה מכס הוציאנוי היום ואיני מבקש כלום“, ולכן הוצרך לומר „שלא יאמר אותו צדיק“.

אבל אינו, כי אם אין זה לטובת ישראל עכשיו, פשיטא שגם אברהם אבינו יבקש „הוציאם היום“, ויותר על הרכוש ולא יתבע קיום ההבטחה.

אויב אָבער דער „ואחרי כן יצאו ברכוש גדול“ איז (בעיקר) שכר עבודה, פֿאַר דעם „ועבדום וענו אותם“, מוז עס דאָך זיין באופן של תשלום, דאָרף דער-ביי זיין גלוי ונרגש אַז די מצרים גיבן דאָס די אידן²⁷, ד.ה. באַצאלן דערמיט דעם שכר העבודה²⁸.

און דאָס איז וואָס דער מדרש זאָגט, אַז דוקא דערמיט וואָס דער אויבער-שטער האָט געזאָגט „ונתתי את חן העם הזה גוי“ — ווערט באַוואַרנט „שלא יהי פתחון פה לאברהם אבינו לומר ועבדום וענו אותם קיים בהם ואחרי כן יצאו ברכוש גדול לא קיים בהם“:

די עצם הבטחה פון דעם אויבערשטן „ואחרי יצאו ברכוש גדול“ (אין וועל-כער ס'איז ניט אויסגעטייטשט געוואָרן בפירוש איר מכוון) קען אויסגעפירט ווערן, אויך ווען דאָס איז אין אַן אופן אַז אין דעם איז ניכר (הויפטזעכליך) דער צד העונש פֿאַר די מצרים און ניט דער צד השכר והתגמול פֿאַר דער עבודה ועיניו פון די אידן:

אָבער דעמולט בלייבט אַן אַרט פֿאַר אַ „פתחון פה לאברהם אבינו“: אברהם, דער „אב“ פון עם ישראל, מאַנט אַז דער מכוון פון דעם רכוש גדול זאל זיין (בעיקר) לטובת ישראל, דאָס איז אַן ענין פון שכר פֿאַרן „ועבדום“ (און דוקא דעמולט איז דאָס פֿאַר זיי אַ „תנחומין“ אויפן גלות המר אין מצרים)²⁹.

דאָ דער עונש פון „ונצללתם את מצרים“²⁵, נאָר — פֿאַרוואָס קומט עס אַן צו די אידן דוקא): וויבאלד אַז אידן האָבן געאַרבעט ביי די מצרים, איז דער עונש פון די מצרים געווען אויסגע-שטעלט אזוי, אַז די אידן זאָלן באַקומען זייער רכוש, אַלס שכר עבודה.

(ב) אַז דער „רכוש גדול“ איז מלכת-חלה נקבע געוואָרן אַלס שכר פֿאַר דעם „ועבדום וענו אותם“, און דאָס וואָס עס שטייט בהמשך צום „דן אנכי“, איז ווייל צוזאַמען מיטן שכר העבודה פֿאַר די אידן איז דאָס אויך געווען אַן ענין של עונש פֿאַר די מצרים — ס'איז באַ זיי צוגענומען געוואָרן אַ רכוש גדול, ביז אַז — „ונצללתם את מצרים“.

ואו. דער חילוק צווישן די צוויי אופנים איז:

לויטן ערשטן אופן, איז קיין נפק"מ ניט אין וואָס פֿאַר אַן אופן דער „רכוש גדול“ קומט צו אידן. די זאך איז, אַז דער רכוש גדול זאל צוגענומען ווערן פון מצרים, און דאָס וואָס עס קומט צו אידן איז בלויז אַן ענין צדדי, איז מאַי נפק"מ דער אופן בזה.

ובמילא, ווען די אידן וואַלטן דעם „רכוש גדול“ צוגענומען פון די מצרים בשעת מכת חושך²⁶, לדוגמא, וואַלט זיך אויפגעטאָן דער מכוון פון „יצאו ברכוש גדול“.

(25) כסיום מאמר ה' למשה בפרשתנו (ג, כב), ופרשי „כתרגומו ותרוקנון. ובכרכות (שם, ע"ב) מלמד שעשאה כמצודה שאין בה דגן ור"ל אמר כמצולה שאין בה דגים“.

(26) ראה שמור"ר פ"ד, ג (תנחומא בא ג. פרשיי בא י. כב) — שזה ה"י אחד מהטעמים של מכת חושך, שחפשו ישראל וראו את כליהם כו". ולהעיר, החידוש הכי גדול שבמדרש לקח טוב (בא י. כג. יא, ב) שבשלת ימי האפילה (לא רק חפשו וראו, אלא) לקחו בפועל את כל אשר להם. ע"ש!

(27) במתנה גמורה וחלוטה (לא — השאלה)

כמי"ש ברשב"ם (פרשתנו שם. כב. בא יא. ב. יב. לו), בחיי בשם הר"ח, חזקוני וכלי יקר שמות שם. ובכ"מ.

(28) ויתירה מוז: אם היו בני"י לוקחים את הרכוש מהמצרים בעל כרחם או גם שלא בידיעתם, כניל, לא רק שבני"י לא היו מרגישים בזה תשלום על העבודה, כיא שהיו יראים שהמצרים יחזרו ליטול מהם כ"י.

(29) ראה גם כלי יקר בא יא. ב.

ז. אויף דעם איז די גמרא מוסיף אין דער באַוואַרעניש פון טענת אברהם — דורכן ברענגען דעם ענין הנ"ל בקשר מיטן פסוק „דבר נא באוני העם וישאלו גו“:

אפילו ווען די מצרים גיבן די אידן ביים אַרויסגיין פון מצרים כלי כסף וכלי זהב כו' ובסבר פנים יפות, קען נאך אלץ זיין אן אַרט צו זאָגן, אַז ס'איז אין דעם ניט קענטיק באופן גלוי ווי דאָס קומט בתור שכר עבודה; עס קען זיין אַ סברא אַז דאָס איז ניט שכר עבודה, נאָר סתם נתינת מתנות.³¹ אָדער כדי אַז אידן זאָלן ניט אַרויסגיין ממצרים בעירום ובחוסר כל.³²

און דעריבער, כדי צו באַוואַרענען אינגאַנצן דעם ענין פון „ואחרי כן יצאו ברכוש גדול קיים בהם“ (אַז מען זאָל וויסן קלאַר אַז דאָס איז שכר עבודה), האָט דער אויבערשטער אַנגעזאָגט אַז די עובדים (ובאופן דוענו) אַליין דוקא זאָלן בעטן — ובאופן אַז מ'פּוּעלט עס, מאַנען — ביי די מצרים דעם „רכוש גדול“, וואָס דאָס באַווייזט בגלוי אַז דער רכוש קומט זיי.

ועפ"ז וועלן פאַרשטאַנדיק ווערן די שינויים אין לשון הגמרא (לגבי לשון המדרש) — עס שטייט „שלא יאמר (און ניט דער לשון „פתחון פה“³³) אותו צדיק“ (און ניט „אברהם אבינו“):

(31) ובפרט ע"פ פרש"י וירא (כ, טז) ד"ה ונוכח.

(32) ראה לעיל הערה 22.

(33) שיאמר — ולא רק פותח פיו — מורה על תביעה חזקה יותר. לאידך — יאמר ה"ז מעצמו: פתחון פה — ה"ז שבא ענין ופוחת הפה (סתום), ולהעיר מיוחזקל (כט, כא), „ולך אתן פתחון פה“, וככ"מ בפרש"י על התורה, לדוגמא: וירא יט, יב, כ, טז. תולדות כו, מ. ויצא כט, לד. יתרו כ, ב. משפטים כא, יא. ראה יד, יג.

דערמיט איז מובן פאַרוואָס דער „פתחון פה“ פון אברהם (אַז „ואחרי כן כו' לא קיים בהם“) איז פאַרבונדן מיט דער הקדמה פון „ועבדום וענו אותם קיים בהם“ — ווייל דאָס איז דער יסוד פונעם „פתחון פה“ בנוגע דעם רכוש גדול: וויבאַלד „ועבדום וענו אותם קיים בהם“ — די אידן האָבן דורכגעמאַכט די עבודה קשה ועינוי, איז דאָס מחייב אַז אויך דער „ואחרי כן יצאו ברכוש גדול (זאָל זיין אינעם אופן פון) קיים בהם“ (און דערפאַר איז די תוס' הדגשה „קיים) בהם“, ניט „קיים“ סתם); די אידן זאָלן פילן ווי דער „רכוש גדול“ איז מלכתחלה אַ הבטחה צו זיי (און צוליב זיי) — אַלס שכר ותגמול פאַר זייער עבודה ועינוי.

און כדי צו נאַכקומען אַט די טענה, האָט דער אויבערשטער באַוואַרנט אַז דער רכוש גדול זאָל אַנקומען צו אידן אין אַן אופן אַז די מצרים זאָלן עס געבן און מיט חן, ברצונם הטוב ובסבר פנים יפות — „ונתתי את חן העם גו“, וואָס דאָס איז מדגיש, אַז דער „רכוש גדול“ איז פאַרבונדן מיטן „ועבדום וענו אותם“, כנ"ל.³⁰

(30) ועוד ענין בזה: כמדובר כמ"פ (ראה בארוכה הדרן הא' על מס' פסחים (נדפס בהגש"פ עם לקוטי טעמים מנהגים וביאורים הוצאת תשמ"ו (ושלאח"י) ע' תנט ואילך). הדרן על מס' אבות (לקו"ש ח"י ע' 395 ואילך. ביאורים לפרקי אבות (קה"ת) בסופו)) בכל הענינים תדומ"צ ושכרם יש בהם גדרים שמצד הנותן (הקב"ה) וגדרים מצד המקבל (ישראל). ועד"ז י"ל בהענין ד, „ואחרי כן יצאו ברכוש גדול“; דמצד הנותן (הקב"ה) נוגע בעיקר ה„כפועל“ — שה מצרים ישנשו ושכנ"י יקבלו שכר פועלה, ובמילא אינו נוגע כיצד נרגש זה אצל בני: משא"כ מצד גדר ה„מקבל“ (ישראל, שנרגש באברהם אבינו), נוגע שגם אצל בני יורגש שנותנים להם שכר עבודה.

פון די ניצוצי קדושה וועלכע זיינען גע-
ווען דאָרט, כולל — אין דעם כסף וזהב
וכו, מ'האָט דערנאָך געמאַכט דערפון
דעם משכן ובכלל גענוצט בקדושה —
וועלכע זיינען נתברר געוואָרן דורכן
גלות מצרים — די כוונה און תכלית פון
זייער דורכמאַכן דעם גלות מצרים איז
געווען³⁶ בכדי עס זאל זיך דורכדעם
אויספירן דער ענין פון „ואחרי כן יצאו
ברכוש גדול“, אַרויסנעמען און מעלה
זיין די ניצוצי קדושה פון מצרים.

[וואָס דערמיט ווערט פאַרענטפערט
די תמי: וויבאַלד אַז אידן זיינען געווען
גרייט צו מוותר זיין אויפן רכוש גדול,
זאָגנדיק „ולואי שנצא בעצמנו“ (און ווי
דער משל וואָס די גמרא ברענגט³⁷) —
איז פאַרוואָס האָט דער אויבערשטער
ניט מוותר געווען אויף דעם?

ווע"פ הנ"ל איז עס מובן ופשוט: דער
„רכוש גדול“ איז געווען אַן עיקר צוועק
פון גלות מצרים; אַן דעם „רכוש גדול“
ווערט ניט אויסגעפירט די כוונה און
תכלית פון גלות מצרים].

און דורך דעם „ועבדום וענו אותם“,
דורך דעם וואָס די אידן האָבן בעבדו-
תם מברר ומעלה געווען די ניצוצי
קדושה שבמצרים, האָט זיך אויפגעטאַן
אויך אַן עלי' בהם, אין די אידן עצמם³⁸.

וואָס דאָס איז דער פירוש הפנימי אין
דעם וואָס מ'זאָגט „ואחרי כן יצאו
ברכוש גדול“, אַז די אידן האָבן באַ-
קומען און זיינען אַרויס מיטן „רכוש

ווען ס'וואָלט געווען באופן אַז די
מצרים זאלן אליין געבן דעם רכוש גדול
צו אידן³⁴ וואָלט עס אויך געווען אַ
הוכחה אַז דער „רכוש גדול“ געהערט
צו אידן און אַז דער מכוון אין דעם איז
טובת ישראל; ובמילא איז ניטאָ קיין
„פתחון פה“ (ע"י אחר „הפתוח“ הפה
סתום — די מצרים אויב זיי גיבן ניט
זיינען גורם צו זאָגן —) אַז „ואחרי כן
יצאו ברכוש גדול לא קיים בהם“;

עס איז נאָר „שלא יאמר אותו צדיק“
— מצד שלמות הצדק והישר פון
אברהם אבינו איז דאָ אַן אַרט צו זאָגן,
אַז דורכמאַכנדיק אַזא קושי השעבוד
ויעניו אין מצרים („ועבדום וענו“) קומט
די אידן צו ווערן באַצאָלט מיטן „רכוש
גדול“ אין אַן אופן ס'זאל זיין ניכר בגלוי
אַז ס'איז שכר עבודתם (וואָס דוקא
דעמולט איז דער „ואחרי כן יצאו ברכוש
גדול קיים בהם“ בשלימות).

און דאָס ווערט אויפגעטאַן, כנ"ל,
דורך דעם וואָס „דבר נא באזני העם
וישאלו גו“.

ה. דער ביאור בזה בעבודה רוחנית:

ס'איז ידוע³⁵, אַז דער „רכוש גדול“,
וואָס אידן האָבן אַרויסגענומען פון
מצרים, באַשטייט (בפנימיות הענינים)

34 אף שגם כפרשתנו נאמר אח"כ במאמר ה' ג,
כב) „ושאלה אשה משכנתה גו“, הרי עיקר ההדגשה
כפרשתנו הוא פעולת ה' במצרים — „ונתתי את חן
העם הזה בעיני מצרים (ומסיים בכתוב) וה' כי
תלכון לא תלכו ריקם“ (ואח"כ נאמר כפסוק בפ"ע
„ושאלה גו“). וראה ראב"ע (שם, כא) וכלי יקר (שם,
כב) דו"שאלה" היינו שהמצרים היו מפייסין את
ישראל שישאלו מהם. ונמצא שזה פרט נוסף
ב"ונתתי את חן העם גו“.

35 ראה ל"ת להארז"ל (ר"פ תצא) בבי מצות
לא תשוב מצרימה. ת"א בא ס, ג. וראה בארוכה
לקו"ש ח"ג ע' 823 ואילך.

36 נוסף על ענין כור הברזל, בירורם (במקום
גיהנום — ע"ד פמ"ד, כא. וש"נ. שמור" פנ"א, ז.

תו"א יתרו ע"ב, סע"א ואילך).

37 בברכות שם (ריש ע"ב).

38 ועלי' זו שבש"ש הוא לכאן ענין נוסף על
בירורם (הגיל הערה 36).

גדול" און די עלי' וואס האט זיך אויפֿ- געטאן אין אידן — „וּאֲנֹכִי אֶעֱלֶךְ גַּם עִלָּה“³⁹.

ט. דערמיט וועט מען פֿארשטיין דעם תוכן פון די צוויי ענינים הנ"ל (סעיף ה) בעבודה רוחנית:

אויב מען נעמט אָן אַז דער רכוש גדול איז עיקרו געווען דער אויפטו בנוגע מצרים — צו מעניש זיין די מצרים, קומט אויס, אַז דער עיקר המכוון (פנימי) פון גלות מצרים איז בכדי צו מברר זיין און אַרויסנעמען פון דאָרט די ניצוצות הקדושה — זיי זאָלן נתברר ווערן. נאָר היות אַז אידן זיינען געווען די וועלכע האָבן בעבודתם אויס־ געפירט די כוונה, קומט זיי דערפֿאַר אַ שַׁכְר, וואָס דאָס איז די עלי' גדולה צו וועלכער זיי קומען דורך זייער עבודה.

אברהם אבינו אָבער „קוקט“ אויף דעם „רכוש גדול“ ווי ער איז בעיקר נוגע אידן: „ואחרי כן יצאו ברכוש גדול קיים בהם“ — אַז דער מכוון פון גלות מצרים איז: כדי אידן זאָלן דערגרייכן זייער עלי' ושלימות, און דערפֿאַר האָט זיי דער אויבערשטער אַראַפֿגעשיקט אין מצרים צו מברר זיין דאָרט די ניצוצי קדושה בכדי דורכדעם צו דערגרייכן זייער שלימות. ד.ה. דער מכוון איז די תועלת ועלי' פון אידן, נאָר דאָס ווערט דערגרייכט דורך ברור הניצוצות.

און מהאי טעמא דאָרף דער „רכוש גדול“ קומען דוקא דורכדעם וואָס „ונתתי את חז העם — שישאילום וילכו מלאים“⁴⁰, ווען די מצרים גיבן זייער רכוש צו אידן (ניט די אידן נעמען דאָס

[וע"ד הידוע⁴¹ אין דעם ענין פון „הוי לי בעוזרי“⁴² לשון רבים, אַז די ניצוצות הקדושה, וועלכע ווערן נתברר ע"י עבודת האדם, ווערן „עוזרי“, מסייעים ועוזרים צום אדם העובד בעבודתו.

ויש לומר, אַז דאָס וואָס די ניצוצי קדושה ווערן דערנאָך די „עוזרים“ פון דעם מברר, איז אַ מסובב ותוצאה דער־ פון וואָס דער עיקר מכוון פון דעם ברור הניצוצות איז „בשביל ישראל“, כדי אידן זאָלן נתעלה ווערן].

י"ד. די צוויי אופנים הנ"ל זיינען אויך פֿאַראַן אין דער עבודה פון יעדער אידן (וואָס ירידת הנשמה למטה „היא . . בחי' גלות ממש“⁴³):

די ירידת הנשמה למטה איז צו מברר זיין דעם גוף ונפש הבהמית וחלקו בעולם — „לקשרם ולייחדם באור א"ס ב"ה“⁴⁴, וואָס דורך דעם מאַכט מען אַ דירה לו ית' בתחתונים.

און דורך דעם וואָס די נשמה קומט אַראַפֿ למטה און פירט דורך די עבודה פון ברור וזיכוך העולם, איז ירידה זו צורך עלי' — ווערט אין איר אויפֿ-

41) ראה ד"ה הוי' לי בעוזרי תרפ"ז (סה"מ תרפ"ז ע' רח). סה"מ קונטי' ח"א קפב, ב ואל"ך.

42) תהלים קיח, ז.

43) תניא פלי"ז (מח, סע"א).

44) תניא שם (מח, ב).

45) ראה לקו"ת כמסומן במפתחות (ע' נשמות:

ירידה צורך עלי'). קונטרס ומעין מאמר ו פ"א. ד"ה וירח ת"ש (ע' ח). ד"ה ומעין תש"ז ספ"ג. ועוד. וראה לקו"ש ח"כ ע' 284 הערה 30.

39) ויגש מו, ד. וראה תו"א ריש פרשתנו.

40) ע"ד „עולם מלא“ (סנה' לו, א), „עולם על

מלאו נברא“ (ראה ביר פי"ד, ז. פי"ג, ג).

שליחות טוט אויף, ובלשון הידוע⁵¹ „אילו נצטוו לחטוב עצים“, וואלט ער דאס געטאן מיט דער זעלבער קבלת עול.

(ב) כאַטש ער טוט זיין עבודה מיט ביטול וקב"ע, ווייס ער אָבער אויך און פאַרשטייט דעם תוכן העבודה, תוכן השליחות⁵², אָז עס ווערט אַ דירה לו ית' בתחוננים.

וואָס דער חילוק צווישן די צוויי אופני עבודה זאָגט זיך אַרויס דערנאָך בנוגע דער עליית הנשמה, וואָס ווערט אויפגעטאָן דורך דער עבודה:

ווען זיין עבודה איז אין דעם ערשטן אופן, מיט דער איינציקער מטרה וכוונה צו דורכפירן דעם אויבערשטנס שליחות, דעמאָלט איז ביי אים די עלי' פון נשמתו ווי אַן ענין נוסף צו זיין עבודה — אַן ענין של שכר⁵³ (וואָס ער באַקומט דערנאָך, דערפאַר וואָס ער האָט דורכגעפירט די כוונה פון דעם אויבערשטן).

בשעת אָבער ביי אים ווערט דער-הערט אויך דער „תוכן“ השליחות, אויך דאָס וואָס ער טוט אויף בעבודתו (מקשר זיין וועלט מיט אלקות, ס'זאָל ווערן אַ דירה לו ית' בתחוננים), דעמאָלט איז ביי אים די עלי' פון דער נשמה ניט ווי אַן ענין פון שכר נאָר ווי אַ המשך פון

געטאָן אָן עלי' (נאָך העכער ווי זי איז געווען קודם ירידתה למטה), ביז אַז דורך דעם דערגרייכט זי צו איר שלמות⁵⁴.

און אין דעם זיינען פאַראַן צוויי סברות⁵⁵ (ע"ד הנ"ל בנוגע צו גלות מצרים):

(א) אַז דער עיקר ותכלית איז — אַז וועלט זאָל נתברר ווערן און ווערן אַ דירה לו ית', נאָר אזוי ווי אידן זיינען די וואָס טוען אויף די דירה, קומט זיי דער-פאַר אַ שכר⁵⁶ — „ואחרי כן יצאו ברכוש גדול“ — וואָס דאָס איז די עלי' צו וועלכער זיי דערגרייכן דורך די עבודה.

(ב) דער תכלית הכוונה איז — אידן, אַז אַ איד זאָל דערגרייכן צו זיין אמת'ער שלמות⁵⁷; נאָר דער וועג דערצו איז — דורך ירידת הנשמה למטה און איר עבודה בבירור וזיכוך העולם.

יא. די צוויי אופנים הנ"ל זיינען פאַרבונדן מיט צוויי אופנים ווי אַ נשמה גייט צו צו איר עבודה פון בירור וזיכוך העולם⁵⁸:

(א) די עבודה בבירור העולם איז מיט קבלת עול ווי אַן „עבד פשוט“, ד.ה. אַז פאַר אים איז קיין נפק"מ ניט וואָס די עבודה טוט אויף; ער ווייס נאָר איין זאָך: ער האָט אַ שליחות פון דעם אויבערשטן וואָס ער דאַרף אויספירן — ס'איז באַ אים אָבער ניט משנה וואָס די

51 לקו"ט שלה מ, א. ובכ"מ [ע"ד לשון זה נמצא כמ"ג ח"ג פניא בהערה, תעשה מצוה . . כמו . . יחטוב עצים מן היער, אלא ששם הוא משל על העושה מצוה בלי כוונה כלל („לא מי שצוה לעשותו כר"). ואכ"מ].

52 ראה גם (ע"ד ב' אופנים שבפנים) תורת שלום ע' 132. ד"ה באתי לגני תשי"ב ספ"ד. — וראה לקו"ש חכ"ב ע' 76.

53 ושלמותו שהגיע אלי' היא „בי' אחידא" (וח"ג רצב, א) — „מציאות האדון", מנוחה שלמעלה מהליכה ועלי' (תו"א צו, א. ובכ"מ). ואכ"מ.

46 ראה במקומות שבהערה שלפנ"ו. ובארוכה — לקו"ש חט"ז ע' 245 ואילך.

47 וי"ל שזוהו שני סוגי עובדי ה' — וראה לקמן בפנים.

48 ראה לקו"ט ראה כח, ד.

49 וראה לקו"ש ח"ז ע' 236 הערה 8* (בפי' דברי הלכות ראה שם).

50 להעיר מד"ה ומקנה רב והמאמרים שלאחריו בהמשך תרס"ו בהפרש בין עבד נאמן לעבד פשוט.

ובזמן השעבוד דערהערט אַז דער תכלית העבודה איז דער רכוש גדול, דער בירור הניצוצות —

און דעריבער מאַנען דאָס די אידן אַליין בגמר העבודה — אַלס המשך צו דער עבודה, היות אַז דער המשך פון זייער עבודה איז צו באַקומען דעם „רכוש גדול“.

משא״כ להמדרש, איז דער מכוון ותכלית האָט זיך ניט אַנגעהערט אין דער עבודה פון אידן בשעת השעבוד, נאָר לאחר גמר והשלמת העבודה, און דערפאַר איז מספיק אַז דער „רכוש גדול“ זאָל קומען לאחר גמר העבודה אין אַן אופן פון „וישאלום“⁵⁷ — אַז די מצרים אַליין גיבן עס צו אידן, כנ״ל.

יג. פון כל הנ״ל קומט אַרויס אויך די הוראה אין דער עבודה פון יעדער אידן „במעשינו ועבודתינו כל זמן משך הגלות“⁵⁸, ובפרט בימינו, בעקבתא דמשיחא:

אַ איד דאַרף לערנען תורה ומקיים זיין מצות מיט קבלת עול, ווייל אזוי האָט דער אויבערשטער געהייסן און ס׳מאַכט ניט קיין אונטערשייד בתוקף עבודתו כלל וואָס ס׳איז די כוונה פון דעם אויבערשטן בשליחותו ועבודתו — ובמילא איז ביי אים קיין נפק׳מ ניט צי ס׳איז בזמן הביהמ״ק אָדער בזמן הגלות סתם אָדער בעקבתא דמשיחא. דער אופן הקיום איז מיט איין כוונה ותכלית: טאַן אַ ציווי ושלחות פון דעם אויבערשטן.

וויסנדיק אַבער אַז מ׳געפינט זיך „בעקבתא דמשיחא“ און „תכלית

דער עבודה גופא. וואָרום די עלי׳ פון דער נשמה איז דאָך ענינה דאָס גופא — אַז די המשכת העצמות וואָס ווערט אויפגעטאַן דורך איר עבודה בבירור וזינך העולם (די דירה לעצמותו ית״ש)⁵⁴ — ווערט נתגלה צו דער נשמה (וואָס האָט אויפגעטאַן די דירה)⁵⁵.

יב. אַבער אויך דער (צווייטער) אופן העבודה קען זיין בשתי פנים:

(א) אַז דער תוכן און אויפטו פון זיין עבודה ווערט ביי אים דערהערט (ניט בשעת העבודה גופא, נאָר) בגמר העבודה: בשעת ער איז משלים עבודתו קומט ער לידי הכרה וואָס עס האָט זיך אויפגעטאַן בעבודתו.

(ב) אַז אויך בשעת העבודה גופא דער הערט ער דעם תוכן ומכוון פון דער עבודה, ביז אַז ער טוט עבודתו ניט נאָר בכדי צו דורכפירן די כוונה פון דעם אויבערשטן, נאָר דאָס גופא איז (כביכול) אויך זיין⁵⁶ כוונה ורגש בעת העבודה: לעשות לו ית׳ דירה בתחתונים, ברענ׳ גען די וועלט לשלימותו.

ויש לומר אַז דאָס איז דער תוכן החילוק ווי דער ענין הנ״ל שטייט אין מדרש און ווי ער שטייט אין גמרא:

בגמרא: בכדי אַראַפצונעמען די אפשריות פון „יאמר אותו צדיק . . . ואחרי כן יצאו ברכוש גדול לא קיים בהם“ האָבן די אידן געדאַרפט שואל זיין פון די מצרים — איז דאָס דערפאַר ווייל לדעת הגמרא האָבן די אידן אויך בעת

(54) כמו דירת האדם עדימ, דעצמות האדם דר בהדיה (המשך תרס״ז בתחלתו (ס״ע ג) ובכ״מ).

(55) ראה גם לקו״ש חט״ו ע׳ 247 ואילך.

(56) להעיר גם מהמבואר במ״א (ראה לקו״ש חכ״ג

ע׳ 160 ואילך) בהחילוק בין אופן העבודה דשכיר

ופועל כו׳ ודבעיב.

(57) ראה ראב״ע וכלי יקר שבעה עה 34.

(58) תניא רפלי״ז.

און בשעת די עבודה איז באופן כזה, איז זיין וועלן און בעטן אז עס זאל זיין גילוי המשיח באופן אחר לגמרי, ביז ער מאַנט כביכול „ווי וואַנט משיח נאָו“⁶¹.

און דאָס גופא איז נאָך מער ממהר און מקדים די גאולה פון כל אחד ואחת מישראל, צוזאַמען מיט שכינתא (וואָס געפינט זיך) בגלותא, און עס ווערט דער „מיד הן נגאלין“⁶², מיד ממש — „נאָו“ — בעגלא דידן.

(משיחת ש"פ דברים תש"מ)

השלימות הזה של ימות המשיח ותחיית המתים שהוא גילוי אור א"ס ב"ה בעוה"ז הגשמי („שלכך נברא מתחילתו“⁵⁹) תלוי במעשינו ועבודתינו כל זמן משך הגלות“⁵⁸, דאַרף דאָס גופא דערהערט ווערן אין זיין עבודה.

און ווי מ'זעט בפועל אז בשעת אַ איד דערהערט אז זיין קיום התומ"צ ברענגט און איז מקדים, „אחישנה“ ביאת המשיח ובנין בית המקדש וכו' — ד.ה. אז זיין עבודה ברענגט די וועלט וכל סדר ההשתלשלות לתכליתו, „שלכך נברא מתחלתו“, אז עס זאל זיין אַ דירה לו ית' בתחתונים — איז זיין עבודת ה' גאָר מיט אַן אנדער חיות און מיט אַ סך מער הידור וכו'“⁶⁰.

(59) שם פל"ז (מו, א).

(60) ראה לקו"ש ח"כ ע' 234 — כביאור מחז"ל (פסחים נו, א. ועוד) ביקש יעקב לגלות לבניו קץ הימין.

(61) ראה לקו"ש שם. וש"נ.

(62) רמב"ם הל' תשובה פ"ז ה"ה.

שמות *

א בן גדול, וואס איז שוין אויסגע-
וואקסן בשכל ומדות וכו' — איז די
אהבת האב אלוי ניט אלעמאל נאָר מצד
דעם אלײן וואָס ער איז זײן קינד. דער
אב קען אים אויך ליב האָבן ווייל דער בן
איז אַ חכם און פירט זיך ע״פ שכל, ווייל
ער האָט מדות טובות, אָדער ווייל דער
בן איז שטאַרק זװײר אין כיבוד אב. וואָס
דאָס אַלץ איז אַן אהבה וואָס איז מצד
הטעם.

משא״כ די אהבה פון אַ פאָטער צו אַ
בן קטן, איז בלויז אַן אהבה עצמית.
וואָרום דער בן קטן האָט ניט קײן
שלימות השכל או המדות; און נאָך מער
— אויך דאָס וואָס דער קינד פאָלגט
דעם טאַטן (און איז אים מכבד), איז עס
ניט מצד מעלת הבן, נאָר דאָס איז אַן
ענין עצמי אין קינד, ווייל דער קינד
פֿילט אַז דאָס איז זײן טאַטע, ובמילא איז
אהבת האב לבנו ניט מצד (הטעם —)
מעלת בנו, נאָר זי איז אַן אהבה עצמית;
וויבאַלד אַז ער איז זײן קינד, וואָס אב
ובן זײנען אַן עצם אחד, דעריבער האָט
ער אים ליב.

בײ אַ בן גדול, אע״פ וואָס אויך ער
איז עצם אחד מיט אביו, וויבאַלד אָבער
אַז ס׳איז דאָ אויך אַן אהבה שע״פ טעם,
פאַרדעקט זי אויף דער אהבה עצמית
וואָס איז דאָ צווישן זיי;

משא״כ אַ בן קטן, בײ וועמען ס׳איז
ניטאָ די אהבה שמצד הטעם, איז די
אהבה עצמית בגילוי, און דערפאַר איז
דער אב „אוהב את הקטן יותר מכולו“.

א. בײם ערשטן מאַל אין תורה וואו
איזן ווערן אנגערופן „בנים“ למקום —
וואָס דאָס איז אין דער היינטיקער
סדרה — שטייט אין פסוק „בני בכורי
ישראל“; „בכורי“ „לשון גדולה“².

בכמה מאמרי חז״ל פאַרבינדט מען
אָבער די מעלה פון אידן אַלס „בנים“
מיטן ענין הקטנות, אַז אידן זײנען ווי אַ
בן קטן — „נער ישראל (און דערפאַר)
ואוהבהו“, און מען ברענגט דערויף אַ
משל פון אַ מלך „שהיו לו בנים הרבה
והי אוהב את הקטן יותר מכולו“³.

דאַרף מען פאַרשטיין:

וויבאַלד אַז די אהבה צו אַ בן קטן איז
„יותר מכולו“, הייסט עס דאָר, אַז די
מעלה פון „בן“ איז דאָ מער (בגילוי) בײ
אַ קטן ווי בײ אַ גדול — היינט פאַר-
וואָס (רעדנדיק וועגן דער מעלה פון
אידן אַז זיי זײנען בנים) איז דער פסוק
מדגיש „בני בכורי ישראל — לשון
גדולה“?

ב. וועט מען עס פאַרשטיין בהקדם
הביאור פאַרוואָס די אהבה לבן קטן איז
„יותר מכולו“⁶:

(1) וסיום מסי' ברכות (סעיף ו' ואילך).

(1) ד, כב.

(2) רש״י עה״פ (לפי „פשוט“).

(3) ראה אגדת בראשית פ׳ה, א. דביר פ׳ה, ז.
וראה לקו׳א ואו׳ית לההי״מ בתחלתם. וכנ״מ בספריו.

(4) הושע יא, א. וראה בארוכה אוה׳ת בשלח ע'
שפב ואילך. ד׳ה כ׳ נער ישראל תרס״ו. ספר
המאמרים תרע״ח ע' קנט ואילך.

(5) דביר שם.

(6) ב״ד׳ה כ׳ נער ישראל שם (ע' תגנן. ובהוצאת
תנש״א ע' תקעז) מכאן שהאהבה לקטן היא אהבה
עצמית. ע״ש. אבל הביאור שם הוא לענין אהבת
הקטן סתם (גם לקטן שאינו בן). והמבואר בפנים
הוא — שגם האהבה עצמית דאב וכן היא יותר
(בגילוי) בבן קטן מבן גדול.

(7) ראה בארוכה ס' הערכים חכ׳ד ערך אהבה ע'
רמג ואילך. וש״נ.

זיין קינד — וואָס די אהבה איז אומ-
אָפהענגיק פון דער עבודה פון אידן.

[ווי עס שטייט אין מדרש¹², „כשם
שבנו של אדם כשהוא תינוק קטן אם
יחטא אין אביו מסלק עליו מפני שהוא
קטן . . . כך ישראל אפילו חוטאין בשגגה
מעלה עליהן שהן כתינוק קטן“].

און די אהבה שטייט בגלוי ווען אידן
זיינען (בעבודתם) ווי א בן קטן:

ווען מען פילט ווי מ'איז א בעל מעלה
— מ'האָט א פאַרשטאַנד אין אלקות,
אהבת ה' ויראת ה' וכו' — און דער
געפיל איז בגלוי ביים מענטשן, איז
אויך אהבת הקב"ה אליו און אהבה שמצד
הטעם, וואָס זי איז מעלים אויף דער
אהבה עצמית:

דוקא ווען מ'פילט זיך ווי א קטן, אָז
ניט קוקנדיק אויף די גרויסע מעלות
וואָס מ'פאַרמאַגט איז מען „קליין“ ביי
זיך¹³, ביז ווי א תינוק קטן וואָס האָט ניט
קײן שום מעלות (גלויות), ובמילא איז
די עבודה (ניט מצד טעם ודעת, גע-
שמאַק, נאָר) מיט קבלת עול

— פונקט ווי א קטן כפשוטו, וואָס
איינע פון זיינע תכונות איז, אַז ער איז
בטבע א „קבלת-עולניק“, ער פאַלגט
זיינע עלטערן אפילו ווען (חאַטש) ער
פאַרשטייט ניט דעם ענין בשכלו —

דאָס רופט אַרויס דעם גילוי האהבה
העצמית פון אויבערשטן צו אידן.

ד. מען דאַרף נאָך אַבער האַבן אַ
ביאָור:

ג. אַזוי ווי דאָס איז ביי אַן אב ובן
למטה, אַזוי איז עס אויך למעלה,
כביכול, צווישן דעם אויבערשטן („אבינו
שבשמים“) און אידן („בנים למקום“)

— ואדרבה: די אהבה עצמית פון
עלטערן צו קינדער ווערט נשתלשל פון
דער אהבה עצמית פון דעם אויבערשטן
צו אידן¹⁴ (און דערפאַר טאַקע איז דאָס אַ
משל בתורת אמת אויף אהבת הקב"ה
לישראל) —

אַז עס זיינען דאָ צוויי אופנים (מדרי-
גות) אין אהבת הקב"ה לישראל:

ווען אידן דינען דעם אויבערשטן, און
מ'זעט בגלוי זייער מעלה לגבי אַלע
אומות, דעמאָלט איז אהבת הקב"ה לישראל
ראל (אויך) און אהבה שמצד הטעם —
בדוגמת האהבה פון אן אב לבנו הגדול.

[און דערפאַר געפינט מען אַז דער
מדרש¹⁵ פאַרבינדט דעם פסוק „בני
בכורי ישראל“ מיט די מעשים טובים פון
אידן — „שבכרו מעשים טובים לפני
(הקב"ה על) הר סיני“ — ווייל „בכורי“
(לשון גדולה) ווייזט אויף דער מעלה
(גלוי) פון אידן].

עס איז אַבער דאָ די אהבה עצמית פון
אויבערשטן צו אידן, וואָס זיי זיינען
„חלק אלוהה ממעל ממש“¹⁶ (א חלק מן
העצם¹⁷) — בדוגמת האהבה פון אן אב
לבנו הקטן דערפאַר וואָס דער בן איז

(8) ראה גם לקו"ש ח"ו ע' 8 והערה 33 שם
(סה"מ מלוקט ח"ד ע' עא). ולהעיר מדי"ה כי נער
ישראל שם.

(9) ויש בזה — המעלה, שע"פ הטבע שהטביע
הקב"ה באדם רוצה בקב שלו יותר מט' קבין של
חברו (ב"מ לח, א).

(9) מדרש משלי פ"ו, א. וראה שמור"ר פט"ו, כו.

(10) תניא רפ"ב.

(11) ראה בארוכה ד"ה זאת תורת הבית תרפ"ט
(בסה"מ קונט ח"א) פ"ד ואילך.

(12) אגדת בראשית שם.

(13) כפירוש המהרז"ו לדב"ר שם. וראה כלי יקר

ויחי (מח, טז). שיחות עשרה בטבת תשמ"ב. ולהעיר
מחולין פט, א.

פֶּאָרשטיין חכמתו ית' (תורה), און אז זיינע מדות זאלן האַבן אַ חיות און גע- שמאַק אין תומ"צ, איז עס אזוי ווייל דאָס איז דער רצון העליון¹⁴, און ער איז בטל לרצון העליון אין אַלעס.

וע"ד המבואר¹⁵ בנוגע דער חלוקה פון מצות אין משפטים עדות און חוקים (וואָס דאָס איז דאָך אַ חלוקה של תורה) אַז אפילו את"ל¹⁶ אַז זיי זיינען מחולק ניט נאָר בטעמיהו, נאָר אויך באופן הקיום שלהן¹⁶: "עדות" דאָרף מען מקיים זיין אַלס מצות וואָס זיינען מעיד אויף געוויסע ענינים, און משפטים — (אויך) מפני חיוב השכל — איז דאָס גופא וואָס מצות שכליות ווערן געטאַן (אויך) מפני הטעם, דאָרף דאָס זיין מצד קבלת עול, ד.ה. דערפאַר וואָס דער אויבערשטער האָט גוזר געווען אַז דער קיום פון אַט"די מצות זאל זיין (אויך) מצד הטעם.

קומט אויס, אַז די מעלות רוחניות פון אַ אידן (בשכלו ומדותיו) פאַרדעקן ניט און מאַכן ניט שוואַכער זיין קטנות

ע"פ הנ"ל קומט אויס, אַז בשעת מען בלייבט (בעבודה הרוחנית) אין אַ דרגא פון „קטנות“, ברענגט דאָס צו גילוי האהבה העצמית; און לאידר, די עבודה פון אידן בתומ"צ אין אַן אופן וואָס ברענגט אַרויס די מעלות גלויות פון אידן בשכל ומדות וכו' (ובמילא אויך צו דער אהבה דלמעלה שמצד הטעם) איז גאָר אַ העלם אויף דער אהבה עצמית!

אמת טאַקע, אַז זייענדיק בביטול וקטנות, זיינען די מעלות גלויות פון אַ אידן ניט מעלים אויף דער אהבה עצמית, כנ"ל — איז דאָס אַבער ניט מסובב ישר פון דער עבודת הביטול, אַז דער ביטול טוט אויף אַין דער אהבה עצמית. ס'איז נאָר אַז ניט קוקנדיק אויף די מעלות גלויות שלו, קען די אהבה עצמית וועלכע איז דאָ מלכתחילה בלייבן בגלוי (מצד דעם וואָס דער ביטול טוט אויף אין ענין ההעלם פון די מעלות הגלויות).

פון דעם אַבער וואָס דער אוי- בערשטער האָט מטביע געווען אַז מ'זאָל וואַקסן מקטנות לגדלות, וואָס די תכונה פון גדלות איז (ניט ביטול וקטנות, נאָר) — דער גידול פון דעם מענטשן בשכל ומדות וכו' — און זיכער איז ניט די כוונה אַז די אהבה עצמית זאל נתעלם ווערן — איז מובן, אַז די עבודת ה' וואָס קומט אַרויס פון דער תכונה פון גדלות גופא, ברענגט (ווען זי איז כפי הרצון) צו אַ הוספה (והגדלה) אויך אין דעם גילוי האהבה העצמית.

ה. דער ביאור אין דעם:

די עבודה פון אַ אידן בשכל ומדות איז ניט ח"ו אַ היפך פון זיין ביטול צום אויבערשטן, נאָר פאַרקערט: דאָס איז אַ תוצאה און המשך דערפון. דאָס גופא וואָס מ'דאַרף האַרעווען אַז זיין שכל זאל

14) להעיר מתניא פליח (נ. סע"ב ואילך) לענין דביקות בה' וכונת המצוות.

15) ראה לקו"ש ח"ח ע' 130 ואילך. ועוד.

16) כי קיום כל המצות צ"ל מפני שהן „מצות“ ציווי ורצון ה' (סה"מ תרפ"ז ד"ה זה היום ע' ג). ד"ה הוי' לי בעוזרי תרפ"ז (בסה"מ קונט' ח"א) פ"ג. ובכ"מ.

וגם המבארים שאין מברכים על מצות שכליות הרי פירשו סברתם שאין לומר עליהן „אשר כו' וציוונו“ כיון שאף אס לא נצטוונו השכל גוזר עליהן לעשותן (ראה אנצק' תלמודית ח"ד ע' תככה ושי"ג).

16*) ראה שמנה פרקים להרמב"ם פ"ו דמ"ש חו"ל (תרי"ב קדושים כ, כו) שאדם צ"ל „אפש ומה אעשה אבי שבשמים גזר עלי, הוא דוקא במצות שמעיות (חוקים), ולא במצות שכליות. כי הרעות שהן רע גם מצד השכל צריך לומר ע"ז „אי אפשר“.

וראה לקו"ש חט"ז ע' 248.

אָבער דער סיום המס' — און „הכל הולך אחר החיתום“²² — רעדט גאָר וועגן דער מעלה פון תלמידי חכמים, לימוד התורה (שכל), און נאָכמערי: זייער מעלה אין דעם וואָס „אין להם מנוחה . . ילכו מחיל אל חיל“ — וואָס דאָס איז היפך פון ענין הקבלת עול, וואָס אין דעם דאָרפן ניט זיין קיין שינויים²³.

איז דער רמז אין דעם, אָז דער סיום (שלימות) פון דער „מסכתא“ (עבודה) פון קבלת עול איז — ווען זי נעמט דורך אויך דעם שכל האדם, אפילו השכל בשלימותו (שכל התורה); ווען זיינע ענינים אַלס אַ תלמיד חכם זיינען אַ חלק פון מס' (ברכות —) יראת ה', אָן אויס-דרוק פון זיין קבלת עול.

ז. אַט די פאַראייניקונג צווישן קבלת עול (וואָס דריקט אויס די מעלה עצמית פון אידן אַלס בנו של הקב"ה, כנ"ל ס"ג) מיט די מעלות גלויות (שכל ומדות וכו'), איז אויך מרומז אין דעם (מאמר שב) סיום המסכת גופא — „וכל בניך למודי ה' ורב שלום בניך אל תקרי בניך אלא בוניך“:

דער פסוק זאָגט צוויי ענינים: (א) „וכל בניך למודי ה'“ — וואָס דער „בניך“ מיינט בנים כפשוטו²⁴. (ב) „ורב שלום בניך“ — וואָס אויף דעם „בניך“ זאָגט די גמרא „אל תקרי בניך אלא בוניך“, ת"ח וועלכע זיינען בונה דעם עולם, זיינען זיי „מרבנים שלום בעולם“.

בפשטות איז דער טעם וואָס די גמרא ברענגט התחלת הכתוב איז נאָר צו באַ-ווייזן, אָז (א) דער פסוק רעדט וועגן

וביטול וקב"ע, נאָר פאַרקערט: בשעת אַ איד נוצט אויס זיין שכל ומדות אין עבודת ה' ווייל אזוי האָט דער אויבער-שטער געהייסן, ווייזט ער דערמיט, אָז זיין קבלת עול איז „געוואָקסן“ — ס'איז ניט געבליבן קיין ענין וואָס איז אָפגע-טיילט פון זיין ביטול, נאָר עס האָט אים דורכגענומען אינגאנצן מיט אַלע זיינע כחות.

ובמילא, איז ניט נאָר וואָס זיינע מעלות זיינען ניט מעלים אויף דער אהבה עצמית, נאָר אדרבה: דאָס איז „מגדיל“ דעם גילוי האהבה העצמית, אָז זי זאָל דורכנעמען דעם מענטשן אינ-גאנצן.

ו. די נקודה הנ"ל, אָז די עבודה פון אַ אידן בשכל ומדות דאָרף זיין אַ תוצאה און אַ המשך פון זיין קבלת עול — איז אויך מרומז אין דעם וואָס דער סיום פון דער ערשטער מס' פון ש"ס — מס' ברכות — איז וועגן די מעלות פון ת"ח: „ת"ח אין להם מנוחה כו' ילכו מחיל אל חילי“ . . ת"ח מרבנים שלום בעולם שנא' מר"ם וכל בניך למודי ה' כו“.

די ערשטע מס' פון ש"ס ווייזט אויף ראשית העבודה — וואָס דאָס איז קבלת עול¹⁹. און ווי עס שטייט אין רא-שונים²⁰, אָז דער אָנהויב פון ש"ס איז מיט מס' ברכות, ווייל „ראשית חכמה יראת ה'“²¹, און אין דער מס' רעדט זיך וועגן (ק"ש וואָס איז) „יחודו של הקב"ה ולקבל עליו מלכות שמים ועול תורה והמצות כו“.

(17) תהלים פד, ה.

(18) ישעי' נד, יג.

(19) תניא רפמ"א.

(20) פסקי רי"א לברכות בתחלתם (הועתק גם בהגהה בהקדמת פיהמש להרמב"ם). וראה גם מאירי בפתיחתו (קרוב לסופה) וברישי מס' ברכות.

(21) תהלים קיא, י.

(22) ברכות יב, א.

(23) תרי"א ויקהל פט, ד. ולהעיר מתרי"א (מד, א)

— שענין ההודאה הוא כח"י דומם.

(24) שהרי הלימוד הוא מבוניך' הב', כדלקמן.

לימוד? לכאורה זיינען זיי הפכיים זה מזה! איז דער פסוק מקדים „וכל בניך לימודי ה'“:

דער ענין פון „למודי ה'“ איז ניט קיין באזונדער מעלה פון א אידן, נאר דאס קומט צוזאמען מיט „בניך“; זייענדיק „בנו“ של הקב"ה — דער עצם פון אידן איז איין זאך מיט אלקות — ברענגט עס ממילא אַז אַלע עניני האדם זיינען איינס מיט אלקות [זיין שכל איז אויף צו זיין „למודי ה'“ (אויף לערנען תורה), זיינע מדות — אויף אהבת ה' ויראת ה', וכו'], וכמילא — „וכל בניך לימודי ה'“: אויב נאר מ'איז „בניך“, איז מען „למודי ה'“.

און דערפאַר, אויך ווען מ'איז עסוק אין לימוד התורה — וואס דעמאלט שטייט בגלוי (ניט „בניך“, נאר) דער ענין פון „בניך“ („אל תקרי בניך אלא בוניך“) — איז דאס מיוסד אויף „בניך“, אַז מ'איז אַ בן להקב"ה, וואס דריקט זיך אויס אין קטנות וביטול, כנ"ל.

ח. וי"ל אַז מען זעט אַ דבר פלא כזה:

אזוי ווי מען גיט צו פאַרשטיין די מעלה עצמית פון א אידן אַלס „בנו“ של הקב"ה, מיט אַ משל פון דעם יחס צווישן אב ובן קטן בגשמיות

— ווייל די אהבה עצמית פון עלטערן צו קינדער נעמט זיך פון דער אהבה עצמית פון דעם אויבערשטן (אבינו) צו אידן (בנים), כנ"ל ס"ג —

אזוי איז עס אויך אין דעם פרט פון „וכל בניך לימודי ה'“ — אַז „בניך“ ברענגט מיט זיך די מעלה פון „למודי ה'“:

פון דעם ענין ווי דאס איז ביי אידן (בנו של הקב"ה), ווערט נשתלשל אויך צו אַ בן קטן כפשוטו, אַז ביי אַ קינד זיינען פאַראַן ניט נאָר די תכונות פון

„למודי ה'“ — תלמידי חכמים²⁵, (ב) דעם צווייטן „בניך“ דרש'נט מען „אל תקרי בניך אלא בוניך“ — דערפאַר ווייל עס שטייט פריער „בניך“²⁶.

בעומק יותר קען מען זאָגן, אַז די ווערטער „וכל בניך לימודי ה'“ זיינען (אויך) אַ ביאָר אויף דער דרשה „אל תקרי בניך אלא בוניך“:

עס איז ידוע דער כלל²⁷ אין דעם לימוד פון „אל תקרי . . . אלא . . .“ אַז דאס קומט ניט שולל זיין דעם „תקרי“, נאָר ס'איז אַ הוספה אויף עס. ועד"ז בענינו: אויך נאָכן לימוד „אל תקרי בניך אלא בוניך“, בלייבט אויך דער פירוש פון „בניך“ כפשוטו.

אין עבודת האדם מיינט עס: דאס וואס ת"ח זיינען „בוניך“ — „מרבנים שלום בעולם“, איז דוקא ווען זייער לימוד איז ווי אַ „בן“ („בניך“) — וואס מעלת הבן איז בעיקר ביי אַ בן קטן (כנ"ל), ד. ה., ווען דער לימוד איז מיט קטנות²⁸ און ביטול²⁹.

וואס פאַר אַ שייכות האָט ביטול צו

(25) ראה רד"ק ומצודות עה"פ.

(26) וא"כ הו"ל, רוב שלומם (ש"לה חלק תשנכ"ע"פ תג, ב. עץ יוסף לע"י ברכות שם).

(27) ראה ס' הליכות אלי ס"ג. ועיין מ"ג ח"ג פמ"ג. שו"ת הרד"ב ח"ג תשובה אלף סח (תרמ"ג).

אנציקלופדיא תלמודית ח"ב מע' אל תקרי.

(28) ראה באורכה לקו"ש ח"ט ע' 38 ואילך.

וע"ש, ש"ל שזהו הטעם אשר: (א) לימוד התורה ישנו (ומה"ת) גם בקטן. (ב) הציווי על לימוד התורה לגדולים נכלל בהציווי „ושנתם לבניך“, וראה שם (סעיף ז) הפירוש במאמר המשנה (אבות פ"ד מ"כ) הלומד (תורה) י"ד כ"ו.

(29) וכזה יובן מה שמביא (בברכות שם) רא"י מהכחוב (תהלים קיט, קסה), שלום רב לאוהבי תורתך — שה"ע התורה שבאה ע"י הקדמת עבודת התפלה, שעי"ז מרגיש את נותן התורה, האלקות שכנתורה (סדי"ה שלום רב תשי"ד. נת' בלקו"ש חט"ו ע' 313 ואילך).

קטנות וביטול (כנ"ל סוס"ג), נאך אויך — פון למוד:

מען זעט במוחש, אז א קינד פרעגט און פרעגט אויס וועגן אלעס וואס עס טוט זיך ארום אים — ער האלט אין איין פרעגן „וואס“ און „פארוואס“. און אויב ער באקומט ניט קיין ענטפער וואס בא-פרידיקט אים, פרעגט ער איבער נאכ-אמאל און ווידער א מאל.

און נאכמער: אויך די מעלה פון ת"ח וואס ווערט ארויסגעבראכט אין דעם (ערשטן) מאמר שבסיום מס' ברכות — „ת"ח אין להם מנוחה. . . ילכו מחיל אל חיל“ — איז פאראן בגלוי ביי א קטן (א תינוק קטן); ווי מ'זעט במוחש, אז א קינד (אין א געזונטן צושטאנד) רוט ניט, ער בלייבט ניט לאנג אויפן זעלבן ארט, ער האלט אין איין באוועגן זיך, זוכן עפעס צו טאן א.ז.וו.

נאך מער: די תכונות זיינען דא ביי קינדער אין א פיל גרעסערער מאס ווי ביי ערוואקסענע, ביי קינדער איז דאס אז ענין טבעי, משא"כ ביי ערוואקסענע.

ויש לומר דעם טעם פנימי בזה: ווי-באלד אז „וכל בניך“ (פון ה') ברענגט מיט זיך בדרך ממילא דעם „למודי ה'“, דערפאר זיינען אויך דא די תכונות פון „למודי“ ביי „בנים“ כפשוטו; און ווי-באלד אז ביי א קינד איז דער ענין פון „בניך“ מער בגילוי, זיינען אויך די תכונות פון „למודי“ מער בגילוי.

(און דערפון וואס דאס איז ביי אידישע קינדער, ווערט דערנאך נש-תלשלו³⁰ אין וועלט, אז אזוי איז דער טבע פון יעדן קינד³¹).

ט. ע"פ כל הנ"ל וועט מען אויך פארשטיין וואס דער פסוק זאגט „בני בכורי ישראל“ — אע"פ אז די מעלה פון א „בן“ איז מער בגילוי ביי א בן קטן (וואס דערפאר ווערן אידן בכמה מקומות צוגעגליכן צו א בן קטן, כנ"ל ס"א):

די מעלות גלויות פון אידן, וואס מצד דעם זיינען זיי „בכורי — לשון גדולה“, זיינען ניט קיין באזונדער ענין פון זייער מעלה עצמית אלס „בנים“ (של הקב"ה), נאך אדרבה: די שלימות פון דער מעלה עצמית פון א אידן אלס בן להקב"ה איז ווען דאס קומט ארויס לידי גילוי אויך אין זיינע מעלות הגלויות, כנ"ל בארוכה.

בשעת מען וויל אויסדריקן די אהבה עצמית פון הקב"ה לישראל כשלעצמה, נוצט מען דעם משל פון אהבת האב לבנו הקטן, ווייל ביי א בן קטן איז די אהבה עצמית בגילוי מצד הטבע: ביי א בן קטן, וועלכער האט ניט מעלות גלויות, איז אהבת האב אליו בלויז אן אהבה עצמית: דאקעגן ביי א בן גדול, וועלכער האט שוין מעלות גלויות וואס רופן ארויס די אהבת האב שמצד הטעם, איז דאס ע"פ טבע א פארשטעל אויף דער אהבה עצמית

(בלויז דורך השתדלות ויגיעה קען מען אויפטאן, אז אע"פ זאל די אהבה עצמית בלייבן בגילוי, ביז אז די מעלות גלויות זאלן נאך פארשטארקן דעם גילוי האהבה העצמית, כנ"ל).

בשעת אבער מזויל ארויסברענגען דעם מהות פון עם ישראל — דאן איז

ישראל יותר מבארה. ועיד משנית לענין האהבה העצמית של הורים לבנם ושל בן להוריו, שהיא בישראל יותר מבארה, לפי ששרש אהבה זו היא אהבת הקב"ה לישראל ואהבת ישראל להקב"ה (ראה לקוי"ש וסיה"מ מלוקט) שבהערה 8.

30) ובפרט — בכדי שתהי' הבחירה ביהדות ותומצ' — חפשיית.

31) ויש לומר, שמטעם זה תכונות אלו הן בילדי

דער תואר „בני בכורי“ (ע”ד „וכל בניך
למודי ה’“), וואס זאגט ארויס³² אז די
מעלה עצמית פון אידן אלס בני נעמט

זיי דורך און דאס ווערט די גאנצע מצי-
אות פון אידן — בכל הפרטים.

(משיחות ש”פ בלק וכ’ מנ”א תשמ”א)

לפניך נעשה לגשמע קראת להם בני בכורי, וברשי
שם: לקבל עולך מאהבה.

(32) להעיר משבת (פט. ב) „בשעה שהקדימו

וארא

און רש"י איז ממשיך (נאָכן ברענגען דעם צווייטן פירוש): „ואין המדרש מתיישב אחר המקרא מפני כמה דברים כו' (און פרעגט דערויף צוויי שאלות, און איז דערנאָך מסיים) לכך אני אומר יתיישב המקרא על פשוטו דבר דבור על אופניו והדרשה תדרש שנאמר¹⁰ הלא כה דברי כאש נאם ה' וכפטיש יפוצץ סלע מתחלק לכמה ניצוצות.

בפשטות זעט אויס, אַז רש"י איז דאָ אויסן צו זאָגן:

(א) אַז לויט דרך הפשט קען מען ניט איינלערנען דעם פירוש המדרש, ווייל ער איז ניט „מתיישב אחר המקרא" — און רש"י זאָגט דאָך אַ כלל בהרבה מקומות¹¹ אַז „אני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא", און ער ברענגט נאָר אַן „אגדה המיישבת דברי המקרא דבר דבור על אופניו"¹².

(ב) לאיך גיסא באַוואַרנט רש"י, אַז דאָס מיינט ניט אַז דער פירוש המדרש האָט בכלל ח"ו קיין אַרט ניט אין פירושי התורה, נאָר „והדרשה תדרש", ווייל דברי תורה זיינען זיך מתחלק אין פאַר-שידענע אופני לימוד („כפטיש יפוצץ סלע"), און לויט דרך הדרש איז אדרבא — הדרשה תדרש.

ב. לפ"ז איז אָבער תמוה:

א. אויף די פסוקים! אין התחלת הסדרה — „וארא אל אברהם גו' וגם הקימותי את בריתי אתם גו'" — ברענגט רש"י צוויי פירושים:

(א) אַז דער תוכן פון די פסוקים איז אַ הקדמה³ צו די ווייטערדיקע פסוקים: „וגם אני שמעתי את נאקת בני גו' לכן אמור לבני גו' והוצאתי אתכם גו'": ווי-באַלד דער אויבערשטער האָט מבטיח געווען צו די אבות און געמאַכט מיט זיי אַ ברית „לתת להם את ארץ כנען": און האָט עס נאָך ניט מקיים געווען, דערי-בער זאָגט דער אויבערשטער „וגם אני שמעתי גו' ואזכור את בריתי. לכן אמור גו'", אַז ער וועט איצט מקיים זיין די הבטחות.

(ב) „ורבותינו דרשוהו לענין של מעלה שאמר משה⁶ למה הרעותה⁷", אַז די פסוקים באַציען זיך צום פריערדיקן ענין און זיינען אַן ענטפער אויף אמירת משה „למה הרעותה³" — זיי ברענגען אַרויס מעלת האבות: „לא אמרו לי מה שמך . . . ולא הרהרו אחר מדותי", משא"כ משה — „ואתה אמרת מה שמו . . . למה הרעותה".

(1) ה. ג. ד.

(2) עה"פ ובפסוק ט שם.

(3) ראה רא"ם ריש פרשתנו (ד"ה על שהקשה). גויא וצידה לדרך שם. דברי דוד (להט"ו), ו. ט. באר יצחק שם (וריש פרשתנו). ועוד. ויש שפירשו באר"א. ואכ"מ.

(4) שם, ה"ו.

(5) שם, ד.

(6) שמות ה, כב.

(7) בה"א לבסוף! שלא כרגיל כלל — ראה פסוק שלאחריי „הצלת" בלא ה"א. וכן בכ"מ! וראה מסורה בנוגע להרעותה. — וראה בחיי ומגלה עמוקות עה"ת כאן, דמרמז על מדת הדין.

(8) ובמושב זקנים עה"ת עה"פ — שג' קושיות יש כאן. ע"ש.

(9) ע"פ משלי כה, יא.

(10) ירמ' כג, כט.

(11) רש"י בראשית ג, ח, שם, כד. ועד"ז בכריכ מקומות.

(12) ל' רש"י בראשית ג, ח. ועד"ז בעוד מקומות.

מפרש: „דבר אתו משפט על שהקשה לדבר ולומר למה הרעותה לעם הזה“: און היות אז אויף דעם פירוש זאגט ניט רש"י „ורבותינו דרשו“ (וכיו"ב), איז מוכח, אז דאס איז פשוטו של מקרא.¹⁴

קומט לפ"ז אויס, אז לויטן ערשטן פירוש הנ"ל אין רש"י [אז די אמירה „ויאמר אליו גוי וארא גוי“ איז ניט א המשך צו „למה הרעותה“, נאך א הקדמה צו „וגם אני שמעתי גוי לכן אמור גוי“] — זיינען די (פיר) ווערטער „וידבר אלקים אל משה“ אן ענין בפ"ע, וואס זיינען א המשך צו אמירת „למה הרעותה“ אין דער פרשה שלפנ"ז.

דאס איז אבער זייער ניט גלאטטיק, ווייל

[נוסף לזה, אז לפ"ז צעטיילט מען דעם פסוק „וידבר גוי“ אויף צוויי: תחילת הפסוק „וידבר אלקים אל משה“ קומט בהמשך צו דער פרשה שלפנ"ז, און פון די ווערטער (אין צווייטן העלפט פסוק) „ויאמר אליו אני ה'“ (וואס איז די התחלה פון דער ווייטערדיקער אמירה „וארא גוי“) הויבט זיך אן א נייער ענין — איז]

גלייך נאך שאלת משה „למה הרעותה גוי“ שטייט אן ענטפער פון אויבערשטן „עתה תראה וגו'“¹⁵; היינט פארוואס זאל די תורה אפטיילן (בלויז) פיר ווערטער „וידבר אלקים אל משה“ פון דעם פריערדיקן ענטפער, און זיי אריינ-שטעלן אין א באזונדער פרשה און אין א באזונדערע סדרה?¹⁶

א) ס'איז ניט דער דרך הרגיל פון רש"י צו אראפברענגען פירושים און דערנאך זיי אפפרעגן, נאך ער זאגט מלכתחילה דעם פירוש המתאים לפשט המקרא — און דא איז רש"י מעתיק דעם פירוש פון רבותינו (ובאריכות), און גלייך נאכדעם פרגעט עס אפ (ווייל ער איז ניט „מתיישב אחר המקרא“)?

ב) אויב רש"י דארף באווארענען, אז אויך ווען מ'קען ניט אננעמען (בדרך הפשט) א פירוש (פון מדרש), איז עס אבער א פירוש אמיתי אין תורה, ווייל דברי תורה זיינען „כפטיש יפוצץ סלע“ — האט דאך עס רש"י געדארפט בא-ווארענען דארט וואו ער זאגט דעם ערשטן מאל אז ער ברענגט ניט בפ"י רושו אגדות וועלכע זיינען ניט מיישב דברי המקרא, וואס דאס איז אין פ' בראשית?¹⁷

[בפרט אז רש"י איז דארט מבאר כמה פרטים וועגן די מדרשים: „יש מדרשי אגדה רבים וכבר סדרום רבותינו על מכונם בב"ר ובשאר מדרשות, ואני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא ולאגדה המיישבת דברי המקרא דבר דבור על אופניו“ (ענלעך צו לשון רש"י דא) — האט דאך רש"י גלייך דארט געדארפט מבאר זיין זיינע רייד און מסיים זיין „והדרשה תדרש שנאמר הלא כה דברי כאש כו' מתחלק לכמה ניצוצות“.

ג. בפשטות לערנט מען, אז רש"י ברענגט דעם פירוש פון „רבותינו“ דערפאר, ווייל לויט דעם פירוש ווערן פארענטפערט כמה שאלות וואס מ'קען פרגען לויטן ערשטן פירוש (— ע"פ פשוטו):

אויף די ווערטער „וידבר אלקים אל משה“ שבתחילת הסדרה, איז רש"י

14 ראה רא"ם ריש פרשתנו (סד"ה על שהקשה) מה שהקשה על המפרשים דפרש"י זה הוא על פי המדרש שהביא רש"י בסיום הענין.

15 שמות ו, א. וראה פרש"י שם (ולקמן הערה 53).

16 כקושיית היריעות שלמה (מהרש"ל) על פי הרא"ם (ועוד) שהכוונה ב"דבר אתו משפט" היא

בפרש"י בכו"כ מקומות¹⁷): ער איז אַבער נישט מעתיק דעם מדרש.

ה. אין דעם סיום (הנ"ל פון) רש"י — „והדרשה תדרש שנאמר הלא כה דברי כאש נאם ה' וכפטיש יפוצץ סלע מתחלק לכמה ניצוצות" — פאָדערט זיך ביאור:

אויף די ווערטער „מתחלק לכמה נ"י צוצות" איז פאָראַן אַ שקו"ט אין מפרש-שים — וואָס איז די זאך וואָס ווערט „מתחלק":

איין פירוש איז¹⁸, אַז דאָס באַצייט זיך צום סלע: „וכפטיש יפוצץ סלע", דער סלע ווערט צעברעקלט דורך דעם פטיש [און אזוי טייטשט רש"י בפירושו לש"ס אין מס' שבת¹⁹]: מה פטיש — מתחלק הסלע על ידו לכמה ניצוצות].

אַ צווייטער פירוש איז²⁰, אַז דאָס מיינט דעם פטיש [און אַנדערע²¹ זיינען אזוי גורס דאָ אין רש"י עצמו — ווי דער לשון הגמרא²² — „מה פטיש זה מתחלק

דעריבער ברענגט רש"י דעם פירוש פון „רבתינו", וואָס לויט דעם פירוש, זיינען די פסוקים „וארא גו' וגם הקימותי גו' אַ המשך צו „וידבר אלקים אל משה" — דאָס זיינען די דברי משפט וואָס דער אויבערשטער האָט געזאָגט משה'ן „על שהקשה לדבר ולומר למה הרעותה".

ד. אַבער כּד דייקת קען מען אזוי נישט פאָרענטפּען. ווייל רש"י זאָגט דאָך קלאַר „ואין המדרש מתישב אחר המקרא מפני כמה דברים". דאָס הייסט, אַז די שוועריקייטן אין דעם פירוש זיינען פילע (און אזוי גרויס), אַז מ'קען אינגאנצן נישט אָננעמען דעם פירוש לויט דרך הפשט (אע"פּ אַז עס פאָרענט-פערט אַ שאלה (אַדער שאלות) אין פסוק).

און וויבאלד אזוי, איז הדרא קושיא לדוכתא — פאָרוואָס איז רש"י איבער-הויפט מעתיק (ובאריכות) דעם פירוש פון „רבתינו", וויבאלד ער נעמט אים נישט אָן?

וואָרום אפילו אין די ערטער וואו רש"י וויל נאָר אָנמערקן אַז אין מדרש איז פאָראַן אַ פירוש וואָס פאָרענט-פערט אַ קשיא וואָס איז דאָ לפי פשוטן של מקרא (נאָר רש"י נעמט דעם פירוש נישט אָן בדרך הפשט) — איז דער דרך פון רש"י צו זאָגן בקיצור „יש מדרשי אגדה רבים"²² וכיו"ב (ווי מען געפינט

להענות הנוכר למעלה במאמר עתה תראה ולא בליא מליכים. ועד"ז קשה בפ"י הבאר יצחק (בפ"י הב) שהכוונה שהקביה דבר אחר עוד דברי משפט אלא שהכתוב לא פירטם. ביריעות שלמה פ"י שכוונת רש"י היא „דכל מה שדיבר אחי"כ עמו ה"י דרך קשות" (ועד"ז פ"י בגריא). אבל מסתימת ל' רש"י לא משמע כן. וראה לקמן הערה 54.

17) לדוגמא, בפ' בראשית בלבד: ג, כב, ג, כד, ד, ה, ה, א, ו, ג.

18) ס' זכרון (אבל מסיים: לא נראה פ"י זה לאחרונים כ"ו). שפ"ח. ועוד. וראה גם נחלת יעקב. 19) פת, ב. — ועד"ז היא הגירסא בדפוס ראשון דרש"י (עתיק) כאן: מה הסלע הזה מתפוצץ לכמה ניצוצות כך דברי תורה מתחלקין לכמה ניצוצות. ובא' מכת"י רש"י (שתח"י): מה פטיש זה מתחלק הסלע על ידו לכמה ניצוצות אף דברי תורה מתחלקים לכמה טעמים.

20) באר מים חיים (לאחי המהר"ל) כאן („וכמעט שמשמע שדעת רש"י כ"ו). וראה הערה 30.

21) כן משמע מהרא"ם, גויא, דברי דוד ועוד — דגרסי כן ברש"י. ובס' הזכרון: כך היא הגירסא הנכונה. וכן הוא בכת"י רש"י אחרים שתח"י (ובא' מהם נתוספו חיבות אלו על הגליון). אבל ראה נחלת יעקב ש.בג"י שלנו אין אלו שלש מלות מה הפטיש הזה" (ועד"ז) ליתא בדפוס שני, כ"כ כתי"י רש"י שתח"י, ובדפוסים רש"י שלפנינו).

22) שבת שם. וכן בסנהדרין לד, א.

וואס פאסט (מער²⁸) אויף א „דבר המאיר“, און ניט דעם לשון — „מתחלק לכמה חלקים“²⁹?

דער צווייטער פירוש איז אינגאנצן ניט פארשטאנדיק ע"ד הפשט (נוסף אויף דעם וואס די קושיא הנ"ל פון רא"ם איז אויך דא לויט דעם פירוש³⁰):

(א) ס'איז היפך הפשט צו טייטשן „כפטיש יפוצץ סלע“ אז דער פטיש ווערט נתפוצץ דורך דעם סלע³¹ [ובפרט לויט אונזער גירסא³² אין פירוש רש"י, אז עס שטייען ניט די ווערטער „מה פטיש זה (מתחלק כו)“, האט דאך גאר קיין ארט ניט צו זאגן אז רש"י וועל-כער „פאדערט“ בכל מקום דוקא פשט (קלארקייט) — זאל אין זיין פירוש גופא שרייבן: (א) סתם „כפטיש יפוצץ סלע

כו" — דא רעדט זיך וועגן א סלע קשה וואס צעברעכט, צעשפאלט דעם פטיש²³.

און א דריטער פירוש איז²⁴, אז דאס באצייט זיך טאקע צום פטיש, אבער דאס מיינט ניט אז דער פטיש גופא ווערט נתחלק לחלקים²⁵, נאר אז דורך הכאת הפטיש אויפן סלע²⁶ גייען פון פטיש²⁷ ארויס ניצוצות אש.

אין יעדערן פון די פירושים איז דא לכאורה א שוועריקייט:

אין דעם ערשטן פירוש איז ניט פאָר-שטאַנדיק (כקושיית הרא"ם): וויבאלד דער סלע ווערט „מתחלק“, איז פאָר-וואָס נוצט רש"י דעם לשון „ניצוצות“,

(23) כפירוש ר"ת בתוס' שבת וסנהדרין שם. וכן בתוס' סוכה נב, א. קידושין ל, ב. — הובא בכ"כ מפרשי רש"י כאן.

(24) רע"ב, גוי"א, דברי דוד ונמוקי שמואל. וראה חדא"ג מהר"ל קידושין ל, ב. זח"ג (אד"ו) רצב, ב.

(25) ראה לקמן הערה 35.

(26) והרא"ם פירש: „כזה הפטיש המפוצץ הסלע שהוא עב מאד ומרוב עיבו כשמוציא אותו מן האש מתחלק לכמה ניצוצות מרוב חמו . . ופי' הפסוק הנה כה דברי כאש וכפטיש יחד מה הפטיש שבאש כו"י.

וכבר הקשו עליו בכ"כ מפרשים (ראה נחלת יעקב. יפה מראה לירושלמי נדרים (פ"ג ה"ב — הועתק ביריעות שלמה ומלאכת הקודש (על פרש"י כאן). נמוקי שמואל. ועוד). ואכ"מ.

(27) ובנחלת יעקב כאן, שהטלע' מתחלק לכמה ניצוצות של אש. וכן מפורש במאמרי אדה"ז — תקס"ה כרך ב ע' תתמו (תריח שמות תג, ב); ומבואר בזה (ראה זח"ג רצב, ב) וע"פ (ראה ש' רפ"ח ניצוצים פיה) . . דכמו שהפטיש הזה בהכאתו על הסלע הקשה יורוק ניצוצו' אש הרבה מן הסלע כו"י (וכ"ה לקמן שם ע' תתמו (תריח' שם)). וראה לקמן הערה 34, 35.

(*) ובפי' האי מפרש. סלע מלשון סלעים ודינרים, ע"ש. ולהעיר מחדא"ג מהרש"א סנה' שם. (** וראה נוסחא שני' שם: שמכה בפטיש על הברזל המלוּבן . . מוצא הניצוצין הניכלין בברזל המלוּבן כו'.

(28) ברא"ם כתב: „שלא מצינו שם ניצוץ אלא בדבר המאיר“. אבל ראה יפה מראה ונמוקי שמואל שבהערה 26 שמצינו הלשון ניצוצות גם בדבר שאינו מאיר.

אבל מ"מ קשה כפנים: מדוע לא נקט רש"י לשון ברור, כמו „חלקים? ובפרט שפירושו על התורה נכתב גם בשביל בן חמש למקרא.

ובבאר מים חיים: לשון ניצוצות אינו נופל שפיר על חלקי שכרי הסלע המתפוצצים ומתפורים (אבל ראה הערה 30).

(29) בא' מכת"י רש"י שתח"י א' „חלקים וניצוצות“. אבל בדפוס ראשון, שני, שאר כת"י רש"י שתח"י ובדפוס רש"י שלפנינו — הוא ככפנים.

(30) כמפורש ברא"ם. וצ"ע בבאר מים חיים שם, שמקשה כו על הפירוש דקאי על הסלע, וממשיך בעצמו „שמשמע דעת רש"י . . שהפטיש יפוצץ מן הסלע . . לכמה שברים וחלקים“.

(31) ראה השק"ט בתוס' שנשמנו בהערה 23 (ומה שכתבו שהוא כמו „יפוצצו סלע“ — אם הייתה כוונת רש"י כו, הו"ל לפרש כו בהדיא, ולא לסתום).

(32) ראה הערה 21.

(*) משא"כ בפרש"י לש"ס (שבת שם) שמפורש מתחלק הסלע על ידו לכמה נוצות. אבל ראה נחלת יעקב שבהערה הקודמת.

פון דעם אלעם קומט מען צו דער גרעסטער תמי' ככל זה: וויבאלד אז רש"י האָט געשריבן זיין פירוש אין אַ סגנון ברור, וואָס זאל זיין פאַרשטאַנ-דיק (אפילו) פאַר אַ בן חמש למקרא — פאַרוואָס שרייבט ער בנדו"ד דעם ענין אין אַזאָ אופן סתום וואָס גיט אַן אַרט פאַר אַ שקו"ט וכמה פירושים בכוונת רש"י?

די תמי' ווערט נאָך שטאַרקער: מה-דאָך אז בפירושו על הש"ס³⁶ טייטשט רש"י אַפּ קלאַר זיין פירוש במאמר חז"ל זה (אַז דאָס מיינט „מתחלק הסלע"³⁷, כנ"ל) — איז דאָך עאכוי"כ אז ער האָט אזוי געדאַרפט טאָן בפירושו על התורה! ו. נאָך אַ דיוק אין דעם לשון רש"י הנ"ל:

בשעת רש"י ברענגט דעם פסוק „וכפטיש יפוצץ סלע" איז ער דערביי מעתיק אויך תחילת הכתוב — „הלא כה דברי כאש נאם ה'". איז ניט מובן: וואָס זיינען נוגע די (תחלה) ווערטער צו דעם ענין וואָס רש"י וויל אַרויס-ברענגען (אז אין איין פסוק קענען זיין מערערע פירושים)? לכאורה איז צו דעם ענין נוגע בלויז דער (משל שב) סיום הכתוב „וכפטיש יפוצץ סלע"³⁸.

רמז מכ"ז בפי' רש"י, כי פשוט הלשון כפטיש יפוצץ סלע' מורה על התפוצצות לכמה שברים וחלקים.

(36) שבת שם.

(37) אף ששם מוכרח רש"י לפרש שהכוונה על הסלע, כי לשון הגמרא הוא, מה פטיש זה מתחלק כ"ו.

(38) גם את"ל שצריך להביא התיבות „הלא כה דברי' להוכיח שהפסוק איירי בדי' (אבל ראה פרש"י וישלח שהובא לקמן ס"ו) — הול"ל „הלא כה דברי גו' (ולא להעתיק „כאש נאם ה'").

לפירוש הרא"ם (הנ"ל הערה 26) כוונת רש"י היא גם להתחלת הכתוב („כאש וכפטיש יחד"). אבל ראה

מתחלק לכמה ניצוצות" און ב) — מיינען דעם (היפך הפשט, דעם סלע, נאָר דעם) פטיש].

ב) רש"י האָט געדאַרפט אויסטייטשן אז דאָ רעדט זיך וועגן אַ סלע קשה וואָס דורך אים ווערט נתפוצץ דער פטיש³³ (ניט ווי אַ געוויינלעכער סלע, וואָס, אדרבה, דער פטיש איז אים מפוצץ).

אויך דער דריטער פירוש איז ניט מובן, ווייל [נוסף על הנ"ל, אז ע"ד הפשט קען מען ניט טייטשן אז „כפטיש) יפוצץ (סלע)"] גייט אויפן סלע³³, איז]: פשוט הלשון „מתחלק לכמה ניצוצות" איז, אַז די זאָך ווערט נתחלק³⁴ (און ניט אַז פון איר גייען אַרויס ובאופן פון „מתחלק" — ניצוצות)³⁵.

(33) מכש"כ מזה שמוס' הוצרכו לפרש זה, ולהביא רא"י ע"ז ממדרש.

(33) לכאורה אפשר לתרץ, שלהמפרשים הנ"ל, מ"ש רש"י „מתחלק לכמה ניצוצות" אינו פירוש של התיבות (שבכתוב), וכפטיש יפוצץ סלע', כי אם דבר נוסף: כאשר „פטיש יפוצץ" (— מכה על) סלע', אזי „מתחלק (הפטיש) לכמה ניצוצות" (ניתוין ממנו ניצוצות).

אבל [נוסף לזה שבגורא שם מפורש „שהסלע מפוצץ הפטיש שיוצאים נצוצות מן הפטיש כו" — הר"ן לפ"ז אינו מובן כולל: למה שבק רש"י „התחלקות" (התפוצצות) הסלע לכמה חלקים המפורשת בקרא, ונקט ומחדש התחלקות של הניצוצות אש הניתוין מן הפטיש (ומה שפי' בגורא צ"ע, כדלקמן הערה 35).

(34) וקושיא זו היא גם על הנחלת יעקב שפי' שהנצוצות אש נתוין מן הסלע.

(35) בגורא כאן: „וכמו שהמקרא שהוא דבר ה' אינו מתחלק בעצמו רק הטעמים היוצאים ממנו, וה"ן אין הפטיש בעצמו מתחלק רק הניצוצות היוצאים ממנו. אבל צ"ע, שהרי פשוט הלשון „מתחלק" (ול' יחיד) מורה שהדבר עצמו מתחלק. בנמוקי שמואל „כי הפטיש עצמו הוא הוא המתחלק לכמה נצוצות של אש כי הקליפות הנקלפים מהפטיש מחווק הסלע מתהיים הקליפות והשברים הם הניצוצות של אש ממש". אבל אין

דאָרט) „שהתורה“ כאש נמשלה המפעפע את הברזל“, ובמילא איז דאָרט נוגע ומוכרח צו וויסען אז דברי תורה זיינען געגליכן צו אש — „הלא כה דברי כאש“.

אַבער בנדו"ד איז לכאורה אינגאנצן ניט נוגע התחלת הכתוב].

ז. די תמיהות האמורות (סעיף ה"ו) ווערן נאך גרעסער, בשעת מען פאָר- גלייכט דעם פירוש רש"י מיט זיינעם אַ פריערדיקן פירוש, אין פ' וישלח⁴⁴:

אויפן פסוק „ויקרא לו אל אלקי ישראל“ זאָגט רש"י צוויי פירושים — איינעם ע"ד הפשט און נאך אַ פירוש וואָס „רבותינו דרשו“ — און איז מסיים: ודברי תורה כפטיש יפוצץ סלע מתחל- קים לכמה טעמים ואני ליישב פשוטו של מקרא באתי.

איז דאָ רש"י מדייק צו זאָגן דעם ענין באופן ברור ופשוט: (א) ער איז מסיים „מתחלקים לכמה טעמים“⁴⁶, וואָס באַ- ציט זיך אויף „דברי תורה“ — ומזה, אַז דער טייטש אין דעם משל „כפטיש יפוצץ סלע“ איז כפשטות הלשון (ובמילא דארף עס רש"י ניט אויס- טייטשן), אַז דער פטיש צעברעקלט דעם סלע אויף כמה חלקים. (ב) רש"י ברענגט ניט תחילת הכתוב „הלא כה דברי כאש נאם ה'“, נאָר בלויז די ווער- טער „כפטיש יפוצץ סלע“.

ווערט דאָך נאָך מער תמוה בפרש"י בפרשתנו — הלמאי איז רש"י משנה פון פירושו בפ' וישלח, און: (א) זאָגט

די תמי' בזה איז נאָך גרעסער: אַט דער ענין [אַז פון דעם פסוק לערנט מען אַרויס — „מה פטיש זה מתחלק לכמה ניצוצות“, אזוי ווערט איין ענין אין תורה נתחלק לכמה חלקים] ברענגט זיך אין מס' שבת³⁶ און אין מס' סנהדרין³⁹

— אין מס' שבת לערנט מען דערפון אַפ אַז „כל דיבור ודיבור שיצא מפי הקב"ה נחלק לשבעים לשונות“, און אין מס' סנהדרין, אַז „מקרא אחד יוצא לכמה טעמים“ —

און איז ביידע ערטער ברענגט זיך טאַקע ניט התחלת הכתוב („הלא כה דברי כאש נאם ה'“), נאָר בלויז די ווער- טער „כפטיש יפוצץ סלע“⁴⁰.

[אין מס' סוכה⁴¹ ומס' קידושין⁴² ברענגט זיך דער מאמר „אם פגע בך מנוול זה משכהו לבית המדרש . . אם ברזל הוא מתפוצץ דכתיב הלא כה דברי כאש נאם ה' וכפטיש יפוצץ סלע“.

אַבער דאָרט איז פאַרשטאַנדיק פאַר- וואָס די גמרא ברענגט אויך התחלת הכתוב⁴³, ווייל דער טעם פאַרוואָס „משכהו לבית המדרש“ פועלט אַז „אם ברזל הוא מתפוצץ“ איז (כפירוש רש"י

יפ"מ ונמוקי שמואל (שצויינו בהערה הנ"ל), דלפירושו לא הו"ל להפסיק בנאם ה' בין כאש לכפטיש.

(39) לר, א.

(40) וכן דייק גם במלאכת הקודש כאן [אבל מה שהקשה עפ"ז על פי הרא"ם בפרש"י — צ"ע, שהרי ברש"י הובאה גם התחלת הכתוב].

אבל להעיר שבירושלמי נדרים (פ"ג ה"ב) הובאה — לענין שניהם בדבור אחד נאמרו — גם התחלת הכתוב „הלא כה דברי כאש נאם ה'“. וראה הערה 56.

(41) נב, ב.

(42) ל, ב.

(43) כו דייק גם במלאכת הקודש שם. וראה חדא"ג מהרש"א סנהדרין שם.

(44) ל' רש"י בקידושין שם, ועד"ז פי' בסוכה שם. וראה רע"מ בהעלותך קנב, סעי'ב. ולהעיר מגירסת (ופי') הריטב"א בקידושין שם.

(45) לג, כ.

(46) והוא ע"ז לשון הגמרא בסנהדרין שם.

און דער טעם פאַרוואָס רש"י איז דאָ משנה פון פירושו בפי' וישלח (וואו ער נוצט דעם משל פון „כפטיש יפוצץ סלע“ כשלעצמו, כנ"ל) — איז ווייל דאָ איז דאָ אַ חידוש איז דעם אופן הקשר והיחס צווישן „מדרשו“ און „פשוטו“, וואָס די פאַסיקע דוגמא דערויף איז דוקא פון התחלקות האש לכמה ניצו-צות, כדלקמן.

ט. דער פשט פון דעם וואָס רש"י זאָגט „לכך אני אומר יתישב המקרא על פשוטו כו“) והדרשה תדרש“, איז ניט ווי מען לערנט בשטחיות, אָר רש"י קומט לאַזן הערו אָ דער דרש איז אָן ענין אמיתי אין תורה (— לויט דרך הדרש) — דמאי קמ"ל?! — נאָר דער פשט דערפון איז: „פשוטו“ פון דעם מקרא דאָ מאַנט עס זאָל זיין „והדרשה תדרש“.

היינו — ע"ד ווי רש"י זאָגט בכמה מקומות⁵⁰ אָ „אין המקרא הזה אומר אלא דרשני“ — נאָר מיט אַ חילוק עיקרי: איז יענע ערטער, קען מען לויטן דרך הפשט אינגאַנצן ניט מיישב זיין (דברי) המקרא, ובמילא — „אין המקרא הזה אומר אלא דרשני“: דער (עיקרי)⁵¹ פירוש המקרא איז לויטן דרש.

אין אונזער פסוק זאָגט אַבער רש"י אַ נייעם אופן בפירוש המקרא (וואָס מ'האָט ביז אַהער ניט געהאַט), אָז אַע"פּ אָ דער מקרא האָט אַ פירוש בדרך הפשט, און נאָכמער — דער פירוש איז דער עיקר (ערשטער) פירוש, היות אָ דווקא ער איז מיישב „המקרא דבר דבור על אופניו“, פונדעסטוועגן „זאָגט“,

„מתחלק לכמה ניצוצות“ (ד.ה. רש"י איז נאָך ממשיך צו ריידן אין משל⁴⁷), און ס'ווערט דעריבער ניט קלאָר, וואָס איז דער דבר המתחלק. (ב) איז מוסיף התחלת הכתוב „הלא כה דברי כאש נאם ה“.

ח. דער ביאור אין דעם איז, אָ איין שינוי פאַרענטפערט דעם צווייטן:

דורך די צוויי שינויים בפירושו דאָ לגבי פירושו בפי' וישלח — (א) מוסיף זיין תחילת הכתוב „הלא כה דברי כאש“, און (ב) מדייק זיין „מתחלק לכמה ניצו-צות“ — מאַכט רש"י קלאָר זיין כוונה, אָ דער „מתחלק“ (בפירוש רש"י זה) באַציט זיך אויפן וואָרט „אש“⁴⁸ שב-תחילת הכתוב, וואָס (— ובדרך הפשט במיוחד, איז פשוט אָ) נאָר אש (און ניט פטיש וסלע) ווערט נתחלק (לכמה) ניצוצות.

און דער פירוש איז, ווי פשטות משמעות לשון רש"י: „הלא כה דברי כאש [דברי תורה זיינען געגליכן צו אש] נאם ה' וכפטיש (— און געגליכן צו אַ פטיש וועלכער) יפוצץ סלע [און אזוי ווי אַ פטיש צעקלאַפט אַ סלע אויף כמה ברעקלעך — אזוי איז דער „אש“ (וואָס מען רעדט וועגן עס דאָ — דברי תורה)] מתחלק לכמה ניצוצות“⁴⁹.

47) ולגירסתנו לא סיים רש"י בכלל הנמשל. וראה הגירסא בדפוס ראשון וכתבי רש"י שנעתקה לעיל הערה 19. ועד"ז הוא בעוד כתבי רש"י שחתי. ובדפוס שני יש „גוף“ בסיום הפירוש. וכן בס' הזכרון מוסיף „וכו“.

48) ראה פרש"י לעיל (וישלח לב, ט) ש„אש“ משמש גם בלשון זכר. ובפרט בלשון חז"ל (ראה לדוגמא — עה"פ „הלא כה דברי כאש“ — ברכות כב, א).

49) להעיר מעצמות יוסף לקידושין שם (בפי' מחז"ל „אם ברזל הוא מתפוצץ“) שפי' התיבות „כפטיש יפוצץ סלע“ ג"כ בדרך זו, שהן משל על אופן פעולת ה„דברי כאש“. ע"ש.

50) מתחיל בבראשית א, א.

51) אלא מכיון ש„אני לא באתי אלא לפשוטו“, משתדל רש"י גם בזה (בבראשית וכו') לפרשו (נס) כפשוטו („ואם באת לפרשו כפשוטו כו“).

דענקט אויך וואָס ער האָט געלערנט וועגן די אבות, אָז כאַטש זיי האָבן גע- האָט פיל צרות האָבן זיי פונדעסטוועגן ניט געהאַט קיין טענות צום אויבערשטן כו' — לייגט זיך באַ אים בפשטות, אָז דער אויבערשטער האָט זיכער געזאָגט משה'ן (דעם תוכן פון) „חבל על דאבדין ולא משתכחין כו'“.

ואדרכה: אויב דער אויבערשטער וואָלט דאָס משה'ן ניט געזאָגט — וואָלט דאָס מעורר געווען ביים בן חמש למקרא אַ תמי' גדולה: ווי קומט עס אָז דער אויבערשטער זאָל עס ניט זאָגן?

און דעריבער, נאָך דעם ווי רש"י איז מבאר ווי אזוי דער פירוש פון רבותינו איז ניט „מתיישב אחר המקרא“ (און פשט המקרא דאַרף געטייטשט ווערן ווי דער ערשטער פירוש) — בלייבט נאָך שווער: וויבאַלד אָז דער ענין איז מכריח (אויך לויט פשוטי המקראות) — אָז דער אויבערשטער האָט געזאָגט אַט די דברי משפט (חבל על דאבדין כו'), פאַרוואָס שטייען זיי ניט אין פסוק?

אמת טאַקע אָז ניט אַלע דיבורי ה' אל משה זיינען מפורש ומפורט אין דער תורה (שככתב) — אָבער דאָ זאָגט דאָך דער פסוק „וידבר אליקים אל משה, דבר אתו משפט“, און דערצו נאָך גיט איבער דער פסוק כמה ענינים ופרטים וואָס דער אויבערשטער האָט דעמאָלט גע- זאָגט צו משה'ן: ועוד זאת: אין פ' שמות⁵² ווערט דערציילט אָז אויף אמירת משה „למה הרעותה“ האָט דער אויבערשטער געענטפערט „עתה תראה גו'“, וואָס דאָס איז אַן ענין פון דברי משפט, ווי רש"י איז דאָרט מפרש — איז פאַרוואָס זאָל דער פסוק ניט איבער-

מאַנט דער פשט גופא, אָז „והדרשה תדרש“ — מען מוז אַנקומען צו דעם דרש. דאָס הייסט, אָז דער פשט גופא איז מכריח אָז דער פסוק אַנטהאַלט אין זיך סיי דעם פירוש הפשוט און סיי דעם פירוש פון „והדרשה (תדרש)“.

ומהאי טעמא איז רש"י מעתיק דעם מדרש — אע"פ אָז „אין המדרש מתיישב אחר המקרא“ — ווייל אין דעם פאַל, „בלייבט“ רש"י למסקנא (אויך) מיטן מדרש, וכנ"ל — „והדרשה תדרש“.

יוד'. דער ביאור אין דעם:

אין די אַנדערע ערטער וואו רש"י זאָגט „יש מדרשי אגדה רבים וכיו"ב — וואָס דערמיט מיינט רש"י צו אַנדייטן (כנ"ל סעיף ג) אָז לויט פשוטו של מקרא בלייבט אַ שוועריקייט וואָס ווערט פאַר- ענטפערט לויטן מדרש ודרש — איז אויסער דער שוועריקייט (אין לשון המקרא) ניטאָ קיין הוכחה והכרח פון פסוק אויף דעם דרש;

און וויבאַלד אָז דאָס איז אַ מדרש וואָס איז כלל ניט מיישב „דברי המקרא דבר דבור על אופניו“ [און עס פאַר- ענטפערט ניט מער ווי די איינציקע שוועריקייט אין לשון המקרא], נעמט רש"י ניט אַן דעם מדרש אַלס פשוטו של מקרא.

אָבער בנדו"ד, איז [נוסף דערצו וואָס דער פירוש פון רבותינו פאַרענטפערט די שאלות אין לשון המקרא וואָס ווערן ניט פאַרענטפערט לויטן ערשטן פירוש (כנ"ל שם), אין] דער תוכן הפירוש פון מדרש אָן ענין וואָס איז מוכרח בלאו הכי (מצד עצמו) לויט תוכן הכתובים:

בשעת אַ בן חמש למקרא לערנט אמירת משה „למה הרעותה“, און אָז דער אויבערשטער האָט אים דערפאַר געזאָגט דברי משפט — און ער גע-

פירושים ע"ד הפשט (כולל די אגדות המיישבות דברי המקרא דבר דבור על אופניו, וואס זיי זיינען א טייל פון פשוטו של מקרא) שטייען אין חלק הפשט שבתורה, און די פירושים ע"ד הדרש — אין (מדרשי אגדה) חלק הדרש שבתורה:

דא אבער איז א פירוש וואס „ארכבי אתרי רכשי“⁵⁵: א פירוש וואס איז מוכרח מצד פשט המקרא; אבער וואו איז מקומו — (ניט אין פשט המקרא, נאר) אין דעם חלק הדרש שבו (וועל-כער איז ניט „מתיישב אחר המקרא“!

מוז דעריבער רש"י ברענגען א ראי' אויף אזא אופן בפירוש המקרא — „שנאמר הלא כה דברי כאש נאם ה' וכפטיש יפוצץ סלע מתחלק לכמה ניצוצות“, וואס מיינט (כנ"ל סעיף ח), אז דער אש איז זיך „מתחלק לכמה ניצוצות“:

דער חילוק בפשוטות צווישן דעם אופן ווי א סלע ווערט צעברעקלט אויף כמה חלקים און ווי אש איז זיך מתחלק לכמה ניצוצות:

בשעת א סלע ווערט צעשפאלטן אויף פיל חלקים, איז יעדער חלק אנדערש פון צווייטן — אין זיין גרויס, אין זיין ציור (פארם) וכו';

משאי"כ די פונקען וואס גייען ארויס פון א פייער, זעט מען זיי (די ניצוצות) אלע גלייכע, סיי אין כמות און סיי אין איכות. מען זעט ניט קיין אונטערשייד פון איין פונק און דעם צווייטן; דאס איינציקע וואס טיילט זיי איז, וואס יעדער ניצוץ פליט אין אן אנדער ריכטונג און מקום: דער גייט לצד מערב, און דער — לצד דרום וכו'.

געבן אויך די דברי משפט⁵⁶ (חבל על דאבדין כו')? ובפרט אז דאס איז א טענה הכי חזקה (אויך לויט'ן פשט).

דערפאר איז רש"י ממשיך „(לכך אני אומר יתישב המקרא כו') והדרשה תדרש“: וויבאלד מען געפינט א הכרח אין תוכן הכתובים און אן אנדייט אין לשון הכתובים (עכ"פ ע"ד הדרש) אויף די דברי משפט (חבל על דאבדין כו') — איז דאס גופא מכריח אז „הדרשה תדרש“: דער פשט (פון דעם סיפור) זאגט אז מען זאל (אויך) דרש'נען די פסוקים.

דאס הייסט: לויט פשוטו של מקרא דערגיילט דא דער פסוק וועגן צוויי דיבורים פון אויבערשטן צו משה'ן: (א) די דיבורים וואס שטייען בפירוש אין פסוק, לויט פשוטות לשון המקרא. (ב) די דברי משפט וועלכע זיינען מרומז אין די זעלבע ווערטער (לויטן דרך הדרש).

יא. וויבאלד אז רש"י זאגט דא א נייעם אופן אין פירוש המקרא

— אומעטום איז קלאר צו וועלכן חלק בתורה דער פירוש איז שייך: די

53) ואין לומר שהם הם הדברי משפט שבפרש"י שמות שם, כי ברש"י שם מביא רק „לא כאברהם כו“, ומכיון שמצינו אצל כל האבות שלא הרהרו אחרי מדותיו, מסתבר, שהקביה הוכיח את משה מכלום. וראה בארוכה לקו"ש חט"ז (ע' 47 ואילך) שכונת רש"י בפ' שמות היא רק בנוגע ל„הרהורי של משה באמירת „למה הרעותה“, שלכן הדוגמא המתאימה לזה היא רק (א) מאברהם (ב) בנוגע להעקידה. משאי"כ בפרש"י בפרשתנו הכוונה ב„גדרש לענין של מעלה“ היא לכללות תוכן דברי משה שהיו באופן של „הרהורי“, ולכן מביא מכל האבות. ע"ש בארוך.

54) ועפ"ז מתורצת בפשוטות השקייט במפרשי רש"י מה הם הדברי משפט (ראה לעיל הערה 16) — כי לכן כי רש"י „והדרשה תדרש“, שהם הם הדברי משפט גם לפי פשוטו. ולהעיר גם מבאר יצחק כאן.

פשטות לשון הכתובים, און דער צוויי-טער פירוש (״ניצויץ״ פון ״הדרשה״) גע-פינט זיך אין א צווייטן אָרט — אין מדרשו של מקרא.

יב. פון כל הנל' זעט מען ביתר שאת ויתר עז ווי גאַנץ תורה איז א תורה אחת:

דער תוכן פון ״תורה אחת״ איז ניט נאָר אַז די פאַרשידענע אופני הלימוד ווערן געזאָגט אין זעלבן פסוק ומאמר (און נאָכמער — זיי ווערן נשתלשל איינער פון צווייטן — כידוע⁵⁷ אַז די פיר אופני לימוד — פרד״ס — זיינען כנגד די פיר עולמות אבי״ע, וואָס ווערן נשתלשל זה מזה), וואָס דערפאַר מוזן אַלע חלקי התורה מתאים זיין איינער צום צווייטן,

און ניט נאָר אַז אַלע חלקים פון תורה שטעלן צוזאַמען איין ״קומה שלימה״ (ע״ד ווי אַלע אברי האדם, ס״י אברי גופו און ס״י אברי נפשו, שטעלן צוזאַמען איין (גאַנצעס) ״אדם״⁵⁸),

נאָר נאָך מער: אויך ווי יעדער חלק פון תורה איז אין זיין באַשטימטן אָרט [און דער לימוד פון דעם חלק איז תורה איז דוקא לויט די כללי הלימוד המת-אימים לחלק זה⁵⁹ — וואָרום יעדער

ועד״ז איז דער חילוק בנוגע צו דברי תורה:

עס איז פאַראַן דער אופן ווי רש״י זאָגט אין פ' וישלח — ״ודברי תורה כפטיש יפוצץ סלע מתחלקים לכמה טעמים״⁵⁶ — וואָס דאָס איז ווי דברי תורה ווערן נתחלק אין פאַרשידענע אופני לימוד: און דאָס איז בדוגמא ווי ״כפטיש יפוצץ סלע״ וואָס איז ניט נאָר אַ שינוי אין מקום, נאָר אויך אַ שינוי אין תוכן ו״טעם״: איין פירוש האָט אַ ״טעם״ פון פשט, דער צווייטער — אַ ״טעם״ פון דרש וכו',

[ווי די צוויי פירושים אין רש״י דאָרט אויף ״ויקרא לו א-ל אלקי ישראל״: דער ערשטער פירוש, אַז-מיט ״לו״ ווערט געמיינט דער מזבח (״קרא שם המזבח על שם הנס״), איז אַן ענין פון פשט; און דער צווייטער פירוש, ״שהקב״ה קראו ליעקב א-ל״, האָט אַ ״טעם״ פון דרש].

אַבער דאָ בפרשתנו זאָגט רש״י אַ נייעם אויפטו בנוגע צו ״(כה) דברי״, אַז דאָס איז ווי די התחלקות פון אש לכמה ניצוצות: ביידע פירושים האָבן דעם זעלבן ״טעם״ — אַ תוכן (והכרח) פון דרך הפשט [ע״ד ווי אַלע ניצוצות האָבן די זעלבע כמות ואיכות], דער חילוק איז נאָר אין מקום: איין פירוש ״ניצויץ״ פון פשט) געפינט זיך אין איין אָרט — אין

57) ראה ע״ח (הובא כנגיד ומצוה בתחלתו. נהר שלום בהקדמת רחובות הנהר בסופה), מ״ח (מס' חיוב הנשמות פ״א מ״ב) — הובאו ונתבארו בלקויד ח״ד תשעא, א. הקדמת הרח״ו לשער ההקדמות (נעתקה בקונטרס עה״ח (הוספה א׳) ע׳ 62 ואילך). רמז לזח״א ד, סע״ב.

58) ראה לקו״ת ריפ נציבים. ובכ״מ.

59) שלכן, אין למדין הלכה מאגדות (נסמן בשדי חמד כללים מערכת אין למדין כו׳, אנציק' תלמודית ע' אגדה בסופו). וראה לדוגמא השק״ט אם כללי פסקי ההלכה (הלכה כפלוגי כו׳) נאמרו במילי דאגדה (שד״ח כללים מערכת ה' כלל לב. אנציק' תלמודית ע' הלכה עמ' רמביג).

56) וכן בסנהדרין שם (מתחלקים לכמה טעמים). ועד״ז בשבת שם — ״שבעים לשון״.

ועפמשנ״ת בלקו״ש חט״ו (ע' 238) בנוגע להענינים שנאמרו בדיבור אחד, שזה מורה שהם ענין ותוכן אחד (ע״ש) — יש לומר, שבירושלמי נדרים שם, שהובאה גם התחלת הכתוב (כנל' הערה 40), הכוונה להתחלקות האש לכמה ניצוצות (שבכולם יש אותה האיכות), כדלקמן בפנים בפרש״י פרשתנו.

ובמיוחד — כללות הענין אין נגלה
דתורה פון די תוארי השם, רגליו,
אצבע⁶³ וכו'.

ועד"ז לאידך גיסא — ובפשטות ווי
מ'געפינט בכר"כ מכתבי האריז"ל פ'י און
ענינים ע"ד הפשט.

און דורך דעם וואָס מען וועט לערנען
אַלע חלקי התורה אין אַן אופן פון תורה
אחת, וועט מען גאָר אינגיכן זוכה זיין צו
לימוד⁶⁴ תורתו של משיח⁶⁵, שילמד
תורה את כל העם כולו⁶⁶, ובמהרה
בימינו ממש.

(משיחות ש"פ וארא, ש"פ בא
חמשה עשר בשבט תשמ"א)

חלק אין תורה האָט זיינע כללי הלימוד]
— איז מצד דעם וואָס עס איז אַ טייל
פון תורת ה' וואָס איז „(דברי) כאש" —
למעלה מהתחלקות (ווי די פשיטות פון
אש) — בלייבט עס (במהותו ובאמתתו)
איין זאך מיט כל שאר חלקי התורה, ביז
אַז אַז ענין וואָס איז מוכרח אין פשוטו
של מקרא קען אַריינגעשטעלט ווערן
אין חלק הדרש.

יג. דערפון האָט מען אויך אַ הוראה
בנוגע צו פנימיות התורה (נשמתא דאור-
רייתא⁶⁰), אַז מען דאַרף וויסן אַז זי איז
איין זאך מיט נגלה דתורה (גופא דאור-
רייתא⁶⁰).

ביז ווי מען זעט בכמה מקומות, אַז
„אין הענין בנגלה אומר אלא דרשני
בפנימיות התורה" — נגלה דתורה גופא
איז מכריח⁶¹ אַ פירוש פון נשמתא דאור-
רייתא⁶²,

60 זח"ג קנב, א.

61 ראה שו"ת הרמ"ע מפאנו סי' עג בפ"י מחז"ל
דדברה תורה דברי הבאי וגוזמא (חולין צ, ב. ועוד).
62 לדוגמא — מ"ש (תצא כב, ח) גבי מעקה
„בית חדש", אף שחיוב מעקה הוא גם אם אינו חדש,
אלא שענין המעקה בעבודה רוחנית שייך (בעיקר)
כשבונים בית חדש (ראה בארוכה לקו"ש ח"ט ע'
208 ואילך).

• בספרי עה"פ: משעת חדשתו עשה לו מעקה
(היינו, שהחיוב חל לא רק כשכנס לדור בו
(כמוזה), כיא תיכף כשנבנה (או נקנה לו), אבל
עדיין אין זה מתירץ לשון הכתוב „כי תבנה בית
חדש". דמשמע מזה שהחיוב הוא זדוקא כשבונים בית
חדש.

63 ראה רמב"ם הל' יסוה"ת פ"א ה"ט. ורבו
הספרים המדברים בזה.

64 שיהי' באופן של ראי' (לקו"ת צו יו, א.ב. ש'
האמונה פ"ס. סד"ה וידבר אלקים (השני) תרצ"ט.
ועוד), שבראי' רואה בבת אחת את כל הדבר כולו,
בכללותו ובכל פרטיו (ראה ש' האמונה שם פני"ט. ס'
הליקוטים (ממאמרי וכו' דהצ"צ) מע' ראי'. וש"נ.
סה"מ תרס"ח ע' ריא).

65 יחידה של כל בני' (ראה ד"ה וידבר אלקים
שם בשם הרמ"ז. וראה ל"ת להאריז"ל בראשית
עה"פ ויתהלך חנוך. ועוד).

66 לקו"ת צו שם, א. ש' האמונה פני"ז ואילך.
ועוד.

וארא ב

מכת צפרדע איז אָבער ניט געווען די ערשטע מכה וואָס איז געקומען אויף מצרים: די ערשטע מכה איז געווען דם, און זי איז געווען אַ שווערערע און ערגערע מכה פֿאַר די מצריים, וואָרום איז דעם יאָר ומימיו איז געווען תלוי ניט נאָר די שתיית המים כפשוטה, נאָר אויך די פרנסה וחיונה פון גאַנץ ארץ מצרים. נוסף לזה זיינען דאָך געווען נאָך אַנדערע אַכט מכות וואָס מיט זיי האָט דער אויבערשטער פֿורע געווען פון די מצריים: ביז צו דער לעצטער מכה וואָס זי האָט געבראַכט יצ"מ — מכת בכורות, און שפּעטער די שלימות הפרעון איז געווען ביי קריעת ים סוף ווען „לא נשאר בהם עד אחד“⁸.

היינט ווי זאָגט מען „אלולי הצפרדע היאך ה' פֿורע מן המצרים“?

אויך איז ניט מובן בעצם הענין: ווי איז בכלל שייך צו זאָגן כלפי דעם אויבערשטן „אלולי הצפרדע היאך ה' פֿורע מן המצרים“ — ס'איז דאָך „הרבה שלוחים למקום“⁹, און „היפלא מה' דבר“¹⁰ צו דורכפירן זיין רצון?

ב. פֿאַר דעם מאמר הנ"ל ברענגט זיך דאָרט אין מדרש „רבותינו אמרין מהו ויתרון ארץ ככל היא אפילו דברים שאתה רואה אותן כאילו הן מיותרין בעולם כגון זבובים ופרעושים ויתושין הן היו בכלל ברייתו של עולם כו“.

ווי מען לערנט בפשטות דעם חילוק צווישן רבותינו אמרין מיט דעת ר' אחא,

א. אויף „ויאמר ה' אל משה בא אל פרעה ואמרת אליו גו' ואם מאן אתה לשלח הנה אנכי נוגף את כל גבולך בצפרדעים“¹, שטייט אין מדרש² „הה"ד³ ויתרון ארץ בכל היא“⁴, און דער מדרש ברענגט דעת ר' אחא ב"ר חנינא „אפילו דברים שאתה רואה אותן כאילו הן מיותרין בעולם כגון נחשים ועקרבים הן היו בכלל ברייתו של עולם, אמר להן הקב"ה לנביאים מה אתם סבורים אם אין אתם הולכים בשליחותי וכי אין לי שליח ויתרון ארץ בכל היא, אני עושה שליחותי אפילו ע"י נחש אפילו ע"י עקרב ואפילו ע"י צפרדע, תדע לך שכן, שאלולי הצרעה היאך ה' הקב"ה פֿורע מן האמוריים ואלילולי הצפרדע היאך ה' פֿורע מן המצרים הה"ד הנה אנכי נוגף וגו“.

דאָרף מען פֿאַרשטיין: ווי אזוי זאָגט מען „אלולי הצפרדע היאך ה' פֿורע מן המצרים“? צפרדע איז דאָך געווען בלויז איינע פון די צען מכות?

בשלמא די צרעה, איז זי דאָך געווען די ערשטע פעולה צו פֿאַרטרייבן די אמוריים (כנענים), און אָן ענין וואָס האָט פון זיי פֿורע געווען בתוקף גדול, כמאמר רז"ל⁵ „הצרעה לא עברה את הירדן“, נאָר „היתה מכה אותם בעיניהם ומטילה בהם ארס והם מתים“⁶.

(1) פרשתנו ז, כו-כז.

(2) שמור רפ"י.

(3) קהלת ה, ח.

(4) וממשיך במדרש: „וכל המדרש כמו שכתוב בייקרא רבה ובזאת חקת התורה“ — ראה הנסמן שם ובמפרשים.

(5) ראה סוטה לו, א.

(6) לשון רש"י משפטים כג, כח. וראה סוטה שם.

רד"ק יהושע כד, יב.

(7) ראה לקמן הערה 18, 50.

(8) בשלח יד, כח.

(9) ראה אגה"ק סכ"ה.

(10) וירא יח, יד.

דעם זין¹⁶, אָז זיי זיינען מזיקין, איז אויך אין זיי פאַראַן אַ תועלת פאַר דעם אדם דערמיט, וואָס כמה פעמים ווערט דער מענטש אויסגעײט על ידם פון אַנ־דערע גרעסערע מזיקים¹⁷.

דערנאָך איז ער מוסיף נאָך אַ גרעסערע תועלת אין דער בריאה פון די דברים המזיקים, אָז דער אויבערשטער פירט דורך זיין שליחות על ידם (אויף צו מעניש זיין רשעים).

לפי זה דארף מען אָבער פאַרשטיין:

(א) וויבאַלד אָז דער (עיקר) חידוש פון ר"א איז אָז אויך מזיקין זיינען „בכלל ברייתו של עולם“ און אויך דורך זיי פירט אויס דער אויבערשטער זיין שליחות, איז פאַרוואָס איז ער (א) מוסיף אויך צפרדע, וואָס איז בכלל ניט קיין מזיק¹⁸ (און געוויס ניט ווי נחשים ועק־רבים), און נאָכמער (ב) דאָס קומט ווי אַ חידוש אויף נחשים ועקרבים¹⁹ — „ואפילו ע"י צפרדע²⁰, און (ג) די ראי' „תדע לך“ ברענגט ער דוקא בנוגע און פון (צרעה²¹) צפרדע, און ברענגט ניט קיין ראי' בנוגע און פון נחש ועקרב (ווי

און די צוויי פרטים אין דברי ר' אחא¹¹ גופא „אפילו דברים כו' מיתרין כו' אני עושה שליחותי כו'“¹²:

„בכלל ברייתו של עולם“ מיינט צו זאָגן אָז ניט בלויז זיינען זיי באַשאַפֿן גע־וואָרן פון דעם אויבערשטן¹³ און ניט געוואָרן פון זיך אַליין¹⁴, נאָר אָז ס'איז דאָ בבריאתם אַ תועלת פאַר דעם אדם. און אין דעם זאָגן רבותינו אָז אויך אַזעלכע זאָכן ווי זבובים פרעושים ויתושין, וואָס זעען אויס צו זיין מיר־תריו, זיינען זיי באמת צוליב אַ תועלת און זיינען אין כלל פון „כל מה שברא הקב"ה בעולמו לא ברא דבר אחד לבטלה“¹⁵, און ווי די גמרא ברענגט עניני תרופה וואָס מ'האַט פון אַ זבוב ויתוש וכו'.

און אויף דעם איז ר' אחא מוסיף, אָז אויך דברים וואָס זיינען מיתרין אין

(11) כ"ה בשמיר לפנינו. אבל בביר (פ"י, ז) ממשיך בדעת רבנו „ובכל הקב"ה עושה שליחותו אפילו ע"י נחש אפילו ע"י יתוש אפילו ע"י צפרדע“ וחו לא. ובויק"ר (פכ"ב, ג) מאמר ר"א מתחיל „בכל הקב"ה עושה שליחותו אפילו ע"י נחש אפילו ע"י צפרדע ואפילו ע"י עקרב ואפילו ע"י יתוש“ וחו לא (ולפניו איתא שם „אמר הקב"ה לנביאים“). ועד"ז הוא בקה"ר פ"ה, ח (ד).

בבבבד"ר (פ"ח, כב). ועד"ז בתנחומא ר"פ חקת — ליתא ב' דיעות ושם בעל המאמר, וזיל שם: „ללמדך שבכל מקום (דבר) הקב"ה עושה שליחותו ולא ברא דבר אחד לבטלה פעמים שעושה שליחותו ע"י צפרדע (ופעמים ע"י יתוש) ופעמים ע"י צרעה ופעמים ע"י עקרב“. וראה ב"ר הוצאת תיאודור שם. לקמן הערה 19. ואכ"מ.

(12) ראה יפ"ת (השלם) לב"ר שם. יפ"ת לויק"ר וקה"ר שם. רד"ל לשמיר שם. וראה פ"י מהרז"ו שם. ועוד.

(13) אולי י"ל הפ"י ששולל ג"כ הבריאה, השורץ מן הפרי כמו תולעים של בשר וכתולעים שבתוך הקטנית (ראה שו"ע אדה"ז הל' שבת ס"י שטו ס"כ. שו"ע ויד' ספ"ד ס"ד ואילך).

(14) ראה פ"י תולדות נח לשמיר שם.

(15) שבת ע"ב, ב.

(16) אבל ראה פ"י תולדות נח שם. רד"ל שם.

(17) ראה שבת שם: חמשה אימות הן כו'.

(18) כפי ה' בראבי"ע פרשתנו (ו, כז) נפ"י צפרדע (וכותב ע"ז „והוא הנוכח בעיני“).

(19) וכן בא לבסוף בב"ר וקה"ר שם. בבבבד"ר ותנחומא שם באה צפרדע בתחלה. אבל נוסף ע"ז דשם נזכר רק זה ולא הובא בכלל ענין הא' (הן בדברי ר"א וכן רבנו שאף הן בכלל ברייתו של עולם), הרי שם הוא הקדמה להעובדות שמביא, שסיפור הא' הוא מעשה בעקרב א' כ"י שוימן לו הקב"ה צפרדע כו'.

(20) בפי"ת (השלם) שם וכן בב"ר וויק"ר שם „ואפילו ע"י צפרדע שאין דרכ' לישוך ולהויק'“. אבל כאם קס"ד שהחידוש בדעת ר"א הוא שגם מזיקין נעשים שלוחים — הו"ל למנותם בסדר הפוך.

(21) בפרש"י משפטים שם: מין שרץ העוף. וברבינו בחיי שם: כגון יתושים וצרעים וזבובים ודבורים.

בכללות, דריי מדריגות, זו למטה מזו:²⁷
 א) די וואָס זיינען כּופּר (בלויז) אין
 אַחזרתו ית' 28, אָבער „קרו לי' אלהא
 דאלהיא" 29 — ווייל „יודעים ומשיגים"
 אַז דער אויבערשטער איז „חיותם וקיו-
 מם". ובמילא זיינען זיי ניט מורד אין
 דעם אויבערשטן, ווי בלעם האָט גע-
 זאָגט 30 „לא אוכל לעבור את פי ה'".

ב) די וואָס זיינען מודה במציאות ה',
 וואָס ער איז „אלהא דאלהיא" — זיי
 זיינען אָבער כּופּר אין דעם אַז דער קיום
 והתהוות פון אַלע זאַכן איז אָפהענגיק
 אין אויבערשטן, ווי פרעה האָט גע-
 זאָגט 32 „לי יאורי ואני עשיתני" — ער
 האָט געטענה'ט אַז ער האָט זיך אַליין
 געמאַכט.

[און די הודאה אַז דער אויבערשטער
 איז „אלהא דאלהיא" 33 איז נאָר אַז ס'איז

27 ראה חלוקה כאריא (קצת) ספר הערכים-
 חב"ד ערך אוה"ע ס"א סק"א (ש"ט).

28 ראה תניא ספכיב (כח, א), פכ"ד (כט, סעיב
 ואילך). ג' דרגות דלקמן מובנות גם מהמשך הביאור
 בדרוש תער השכיחה (אוה"ת נ"ד ח"ב) פ"א (שם ע'
 תשסו ואילך) ופ"ח (ע' תשפ ואילך).

29 סוף מנחות.

30 בלק כב, יח.

31 תניא שם.

32 יחזקאל כט, ג. וראה שם ט. ובתניא ספכיב
 שם: וכמאמר יאור לי ואני עשיתני — הרכב ב'
 הפסוקים. וראה הערות ותיקונים שם.

33 כמפורש בתו"א ואוה"ת פרשתנו שם:
 „וכמאמר פרעה לי יאורי ואני עשיתני רק דקרו לי'
 אלהא דאלהיא" (ועד"ז בלק"ת שה"ש כ, רע"א.
 אוה"ת נ"ד שם).

ואין לזה סתירה ממש בתניא שם: „אני ואפטי
 עווד וכמאמר יאור לי ואני עשיתני, שזהו עוד יותר
 מסנחריב ועכ"פ (י"ל בדוחק) כסנחריב (אופ"ג
 דלקמן בפנים), ואיכ"ג פרעה כפר באלהא
 דאלהיא" — כי „יאור לי ואני עשיתני יש לפרש

(*) ואף שבתניא שם ממש"ך. ולא כפירה בה'
 לגמרי כדאיתא בגמ' דקרו ליה אלהא דאלהיא" —
 נראה ששם מחלק בין „עיקר ושרש עיז" (דקרו לי

עס ברענגט זיך אין אַנדערע מדרשים
 וואו עס ווערט געבראַכט דער מאמר
 פון ר"א²²).

ב) וואָס איז דער צד השווה פון
 שליחות הנביאים מיט דער שליחות
 שע"י נחש כו' וצפרדע? די שליחות
 דורך די מזיקים הנ"ל איז דאָך להפרע
 מן הרשעים; משא"כ די שליחות הנ-
 ביאים איז דאָך (ניט להעניש כו', נאָר)
 צו איבערגעבן — גילה דברו²³ ע"י
 עבדיו הנביאים²⁴. איז וואָס איז דער מין
 פון „אמר להו הקב"ה לנביאים כו' אם
 אין אתם הולכים בשליחותי כו' אני
 עושה שליחותי אפילו ע"י נחש כו'
 ואפילו ע"י צפרדע"?

ג. וי"ל דעם ביאור בזה:

דער ענין המכות אויף פרעה ומצרים
 איז ניט געווען סתם אויף צו מעניש זיין
 זיי, נאָר כלשון הפסוק²⁵ „וידעו מצרים
 כי אני ה'" — עס זאָל נתגלה ווערן
 אלקות, בחי' הוי', אין מצרים; און דאָס
 איז געקומען דורך די מכות, ברעכן מצ-
 רים²⁶.

און היות אַז די קליפה פון פרעה ומצ-
 רים איז אויסגעטיילט פון אַנדערע
 קליפות, דעריבער איז דער (עיקר
 ה)פרעוון פון די מצרים געקומען דורך
 צפרדע, כדלקמן.

ד. אין דער כפירה פון אומות
 העולם אין אלקותו ית' זיינען פאַראַן,

22 וראה יפ"ת לשמו"ר שם.

23 ולכן נקרא נביא (ראה פ"ש פרשתנו ז, א.
 ועוד). וראה רמב"ם הל' יסוה"ת פ"ו ה"ז. תניא ח"ב
 ספ"ב. ועוד.

24 וראה עמוס ג, ו.

25 פרשתנו ז, ה. וראה בארוכה אברבנאל
 פרשתנו בהפסוקים ז, יד ואילך.

26 ראה תו"א פרשתנו נג, א. אוה"ת פרשתנו
 (שמות כרד ז) ע' בתרו ואילך. ועוד.

ה. פון די דריי אופנים, איז אע"פ אן
בחיצוניות ובגלוי איז דער דריטער אופן
דער ערגסטער פון אלע, ווייל כיחשו
לגמרי באלקות — איז אבער דא אויך א
גרעזן איז דעם אופן פון „לי יאורי ואני
עשיתיני“ אפילו לגבי דעם דריטן אופן.
והביאור בזה:

אין דעם ערשטן אופן וואס „קרו לי
אלהא דאלהיאי“ — זיינען זיי דאך משיג
ווי דער אויבערשטער איז „חיותם
וקיומם“ און דערפאר זיינען זיי ניט
עובר על רצונו ית'; זיינען זיי דאך מודה
אז ס'איז דא די מציאות האלקות.³⁶

אפילו אין דעם דריטן אופן — איז
מיט דעם גופא וואס זיי זיינען מנגד
ומכחיש מציאות ה', ווייזט עס, אז ענין
האלקות האט זיי „אנגעריירט“, וואס
דעריבער זוכן זיי צו מנגד זיין אויף
אלקות³⁷, און מכחיש זיין מציאות הא-ל.
קומט אויס, אז דורך זייער הכחשה והת-
נגדות גופא ווייס מען³⁸ אז ס'איז דא אן
ענין פון מציאות האלקות, וואס דער-
לאנגט ביז אין זייער ארט, למטה מטה.

משא"כ פרעה וואס זאגט „לי יאורי
ואני עשיתיני“, ער טענה'ט אז „מציאותו
מעצמותו“ — דורך אים ווערט כלל ניט

פאראן א כח וואס איז העכער און
שטארקער פון אים; אבער זיין מציאות
איז ניט תלוי אין „אלהא דאלהיאי“³⁴.

ג) די וואס זיינען מכחיש לגמרי ר"ל
די מציאות פון אלקות, ע"ד ווי סנחריב
וואס „חירף וגידף ביותר“, ער האט מכי-
חיש געווען אלקים חיים אז „אינו אלהא
דאלהיאי“³⁵.

בכמה אופנים: א) „אני ואפסי עוד“, ככתניא שם —
אבל לא זו היתה כוונת פרעה (ש'לכן לא כתב בתניא
במאמר פרעה, אף שכ"כ בתראי ואותית וארא שם.
לקי"ת ש"ש שם. ובכ"מ: ב) „ואני עשיתיני“ — גם
את עצמי, ופשיטא את היאור, אבל לא ש.אני ואפסי
עוד. וזו היתה כוונת פרעה במאמרו, ככפנים
[ולהעיר מפרשי' יחזקאל (שם, ג. ועד'ז' בכמה
מפרשים שם) „ואני עשיתיני“ — בגבורתי ובחכמתי
הגדלתי גדולתי וממשלתי“].

אבל להעיר משה"מ תשי"ד (ע' 91) „שאמר (פרעה)
אני ואפסי עוד לי יאורי ואני עשיתיני“ — (וראה
אברבנאל פרשתנו שם דפרעה כחש גם במציאות
האל-). וייל דאצ'ל פרעה היו שנינים מזמן לזמן,
וכמו שהיו חילוקים בהנהגתו עם בניו, אבל בכללות
ועיקר מדיגתו הוא שאומר לי יאורי ואני עשיתיני.
ועצ'ע.

34) וכמשל שהוא בתער השכירה שם (ע'
תשפא) מעבד המורד באדונו כו' דמ"מ יודע ומודה
שהוא עבד והוא אדונו ומלכו רק שאינו חפץ להיות
בביטול אליו, והרי העבד לא נולד מאדון זה כ"א
מאיש ואשה אחרים אלא שמאיהו סיבה נעשה אדונו.
35) ד"ה תער השכירה שם. וראה גם דרמ"צ סב,

ב.

אלהא דאלהיאי) ל.ע"ז ממש" (עד למדר"י הכי
תחתונה) — „אני ואפסי עוד“.

ולכן; בענין „עיקר ושרש ע"ז" כתב „ובזה
מפרידים את עצמם מקדושתו של מקום ב"ה מאחר
שאין בטלים לו ית", אבל לפנ"ז מוסיף (ע"ז ש.א"נה
בטילה כלל לגבי קדושת הקב"ה). ואדרבה מגבי
עצמה כנשר לומר אני ואפסי עוד כו' ולכן אמרו
רו"ל גשמות הרוח שקולה כע"ז ממש“.

ולהעיר מהחילוק שבתניא פכ"ד בין „ס"א וקליפה
זו הנק' ע"ז כו' (שהיא אינה מלוכשת בגוף החומרי
ויודעת את רבונה ואינה מורדת בו כו' ואף שנק' ע"ז
הא קרו לי אלהא דאלהיאי כו', להאדם העובר על
רצונו ית' (ש)הוא גרוע ופחות הרבה מאד מהס"א
וקליפה הנקראת עליו ואלקים אחרים כו“.

36) והרי בנין אין מזהירים על השיתוף (ראה רמ"א
א"ח סקניו. דרכי משה שם. סהמ"צ להצ"צ מצ'
אחדות ה'. וראה סה"מ באתי לגני ח"א ע' מו ואילך.
סה"מ מלוקט ח"א ע' ל ואילך. ושי"ן). אנציקלופדיא
תלמודית ערך בי' ע' שנ.

37) להעיר מספר השיחות תורת שלום (ע' 10.
וראה גם קונטרס התפלה פ"ח) במעלת נהיב הנק'
„שור“ להיותו נוגח וכועס בעניני קדושה על נהיב
הנק'. ע"ז. וראה לקו"ש ח"א ס"ע 11 ואילך בענין
„מציאות החשך“ והעדר האור.

38) ואולי י"ל שוהו מצד הניצוצי קדושה
שנמצאים בהם (ועד"ז בשאר קליפות), כי בחי
הקליפה מצ"ע נפרדת מאחדותו ית' ואינה בבחי
מציאות כלל שהו בבחי' העדר המציאות (המשך
תעריב חי' ע' תרפא. ובכ"מ. וראה לקו"ש ח"א ע'
66 ואילך. חס"ז ע' 413 ואילך. ועוד).

עבודת האדם) אז ניט אין יעדער זאך איז ניכר מטרת בריאתו בגלוי³⁹. בזה זיינען דא כמה סוגים אין דער בריאה:

רבותינו אמרין אז „אפילו דברים שאתה רואה אותן כאילו“ הם מיותרין בעולם כגון זבובים ופרעושים ויתושין, וואס לכאורה האט מען פון זיי קיין תועלת ניט — איז „הן היו בכלל ברייתו של עולם שנאמר“⁴² וירא אלקים את כל אשר עשה והנה טוב מאד“⁴³ — דאס איז ניט לבטלה (ווי די גמרא ברענגט די פעולות פון די נבראים: ברא זבוב לצרעה כו.), ובמילא זיינען אויך זיי נכלל אין „כל מה שברא הקב"ה בעולמו לא בראו אלא לכבודו“ — על ידם ווערט נתגלה דער בורא.

אויף דעם איז ר"א מחדש, אז אויך די ברואים וואס ניט נאָר וואָס זיי ברענגען ניט קיין תועלת (לכאורה), נאָר בגלוי זיינען זיי דער היפּך פון תועלת — דברים המזיקים — „כגון נחשים ועק-רבים“ — איז אויך זיי זיינען „בכלל ברייתו של עולם“, ובמילא אין דעם כלל פון „כל מה שברא כו" לא בראו אלא לכבודו“. וואָרום דאָס גופא וואָס אין זיי איז דאָ אַ תּוּכּוּן וואָס זאָגט עפּטעס בענין זה, כאַטש אַ תּוּכּוּן הפּכּי, ווייזט דאָס אַז זייער מציאות איז ניט אַ מציאות וואָס ווייס ניט פון מציאות המהווה, ווייס נאָר פון זיך אליין, „כאן נמצא כאן הי“, נאָר ס'איז דאָ אַ ידיעה וועגן אַ מהווה ופועל, וואָס קען אין זיי אַריינגעבן אַט-דעם תּוּכּוּן — ושוּלל זה.

דערמאנט מציאות ה' וואָרום דאָס וואָס „קרו לי' אלהא דאלייא“ האָט ניט צו טאָן מיט אים (כנ"ל); זיין מציאות איז אַ זאָך פאַר זיך — „אני עשיתני“, ער פילט זיך ווי אַ ישׁ ודבר בפ"ע לגמרי, ובמילא, ווערט אין זיין מציאות גופא ניט אויסגעדריקט קיין שייכות (כולל אויך — ניט אַ שייכות בדרך שלילה) צו אלקות.

ו. ע"ד ומעין פון די דריי אופנים האמורים בנוגע אומות העולם בענין מציאות האלקות — געפינט מען אויך אין די נבראים שבעולם הזה:

ס'איז דאָך „כל מה שברא הקב"ה בעולמו לא ברא דבר אחד לבטלה“⁴⁵ און ווי ס'איז פאַרשטאַנדיק אויך אין שכל הפשוט, אז יעדע פעולה פון דעם אויבערשטן איז צוליב אַ תכלית ומטרה, און דער תכלית זעט זיך אַז אין יעדער זאָך וואָס ער האָט באַשאַפּן; ובמכל שכן פון אַן אדם למטה, ביז אַז אַן אומן וואָס מאַכט אַ כלי, איז דער תכלית הכלי ומטרתו ניכר אין דער צורת הכלי³⁹.

דער תכלית פון כל הבריאה איז — „כל מה שברא הקב"ה בעולמו לא בראו אלא לכבודו“⁴⁰, עס זאָל מגלה זיין אלקות. און דאָס ווערט דורכדעם וואָס מ'זעט אין די עניני הבריאה די תועלת וואָס יעדערער גיט צו אין דער בריאה — וואָס דאָס איז זייער תכלית ומטרה — דאָס איז מגלה אַז ס'איז דאָ אַן אומן שעשאַן, וואָס כחו ורצונו הערן זיך אַז אין דעם דבר הנפעל.

לפועל אָבער איז די בריאה באופן כזה (כדי עס זאָל זיין בחירה חפשית און

(41) כ"ה בשמו"ר שם. ובויק"ר וקה"ר (ועד"ז ב"ר) ליתא תיבת „כאלו“.

(42) בראשית א, לא.

(43) במדרש לא נתקפו התיבות, והנה טוב מאד. אבל כן מפרש בתולדות נח וביאור הרי"פ הכוונה במדרש. ובויק"ר וקה"ר שם הובא הכתוב „ויכולו“.

(39) ראה הקדמת הרמב"ם לפיה"מ ד"ה אחר כן ראה להסתפק (דע כי הקדמונים חקרו כו.) ולהעיר ממו"נ ח"ג פכ"ה.

(40) אבות ספ"ז.

ווי אזוי איז נתגלה געווארן אז אויך פרעה ומצרים — א מציאות וואס איז ניט בלויז ניט מגלה די מציאות פון אלקות, נאך זאגט „לי יאורי ואני עשי-תני“, מציאותו מעצמותו — זאלן וויסן „כי אני ה'“, און נאך מער, אז זייער קענטן זאגן אז מציאותם מעצמותם קומט דאס ווייל בשעת מעשה⁴⁶ האבן זיי חיות וועלכע קומט (בהשתלשלות רבות) ממקור החיים, מעצמות וואס „מציאותו הוא מעצמותו ואינו עלול מאיזו עילה שקדמה לו חוץ“⁴⁷ (כדוגמת המבואר בנוגע כללות התהוות היש)⁴⁸ —

איז דאס נתגלה ע״י מכת צפרדע⁴⁹, וואס צווישן בע״ח שבעה⁵⁰ איז דאס א מציאות וואס אין איר איז ניט ניכר קיין תכלית (אפילו ניט ווי בא יתושים כו) און בכלל ניט קיין תוכן אפילו של היזק⁵¹ (ווי נחש ועקרב) וכו״ל, „איז לו

עפ״ז איז אויך פארשטאנדיק וואס ר' אחא זאגט „אמר להם הקב״ה לנביאים מה אתם סבורים אם אין אתם הולכים בשליחותי וכי אין לי שליח, ויתרון ארץ ככל היא, אני עושה שליחותי אפילו ע״י נחש אפילו ע״י עקרב“: דערמיט קומט ער מדגיש זיין ווי אויך די נבראים המזי-קים זיינען זיי נברא געווארן (ניט נאך ניט לבטלה, נאך) „לכבודו“ — אפילו דורך זיי ווערט נתגלה אלקות בעולם, ע״ד ומעין ווי עס ווערט נתגלה ע״י נבי-אים. ווארום בשעת מ׳זעט אז דורך א נחש או עקרב ווערט מען געראטעוועט פון סכנה, ובפרט ווען דער נחש ועקרב קומט לענוש את הרשעים — ווערט נתגלה, אז אויך א מציאות מיט א תוכן הפכי פון „תועלת“, פון ברייתו של הקב״ה וואס איז „טוב מאד“⁴⁴, אויך די מציאות איז באשאפן פון דעם אוי-בערשטן ביז אז אין איר⁴⁵ איז דא טוב, ווייל זי איז נפעל געווארן דורך מקור הטוב — דאס איז מגלה דעם כח הפועל.

ז. אויסגעטיילט פון בראים הנ״ל איז צפרדע, וואס מצד בריאתה זעט זיך ניט אין איר קיין שום תועלת. ס׳איז ניט קענטיק וואס פאר א תועלת קען דער מענטש האבן פון איר; זי האט אויך ניט קיין תכונה פון א דבר המזיק.

דאס איז א ברי׳ וואס האט ניט קיין תוכן וואס זאל ארויסברענגען אז ס׳איז דא אן אומן שעשאה, אדער עכ״פ א ידיעה פון אזא אפשריות.

און דאס איז דער חידוש „ואפילו ע״י צפרדע“ און דער פירוש פון „אילולי הצפרדע היאך ה׳ פורע מן המצרים“:

44) להעיר מב׳ר פ׳ט, ט. טוב מאד זה מלאך המות״.

45) שזוהו יותר מענין יתרון האור מן החושך, שהיתרון הוא בהאור.

46) אגה״ק ס״ה (קלת, ב).

47) אגה״ק ס״ב.

48) ראה גם המשך תעריב פ׳ב. פרק שלג. ד״ה מצה זו תש״ו. ועוד.

49) משא״כ מכת ארבה שראוים למאכל אדם (שלכו לא נשאר ארבה אחד ככל גבול מצרים שלא יהנו מהם המצרים — ראה הנחומא פרשתנו יד. שמ״ר ספ״ג. רשי׳ בא י, יט).

וגם כנים, אף שלכאורה הם דבר מיותר לגמרי. אבל ה׳ מזיק (וחולי) (ראה הנחומא (ובאבער) בא ד. מדרש לק׳ט פרשתנו ח, טו (ובמדרשים שהובאו בתו״ש שם, יב ואילך). ולהעיר מעירובין סה, א: קרצתן כינה. וכבי׳מ קו, ב: יג דברים נאמרו בפת שחרית כו. והורגת כנים שבבני מע׳ס). ולהעיר שמציאות כנים שבשערות היא כשיש שלימות גדול האדם שסימן לזה גדלו שערות (שנמשכים ממותרי מוחין) וצפרניים (יבמות פ, רע״ב). ומהפסתול של השערות באים הכינים (ראה ד״ה רבי בנאה כו באוה״ת ח״ש קיט, ב ואילך. שם בהוספות לכרך ב׳ תמב, א ואילך).

50) וגם לפמ״ש במדרש (שמ״ר פ״ג, ג. וראה שם ו. פט״ז, כז) ובתדבאר פ״ז (ח) ועוד — גודל ההיזק גם בגופם, הרי א) לא מפורש בפשט׳מ מכת

עילה וסיבה" צוליב וואס עס זאל זיין
מציאותו,

וע"י הצפרדעים וואס זיינען גע-
גאנגען אין שליחות פון אויבערשטן [און
נאך מיט מער איבערגעגעבנקייט ווי די
אנדערע בע"ח אין די אנדערע מכות, ווי

דער מדרש⁵¹ ברענגט אראפ „מן הצפר-
דעים נשאו חנני' מישאל ועזרי' ק"ו
בעצמן וירדו לתוך כבשן האש"ן, איז
געווארן דער „פורע מן המצרים". די
מכת צפרדע האט געבראכן אויך די
ספעציעלע קליפה פון מצרים, „לי יאורי
ואני עשיתני", און עס איז נתגלה גע-
ווארן „וידעו מצרים כי אני ה'", ס'האט
באוויזן אז דאס קומט פון (שם) הוי'.

(משיחות ש"פ וארא וש"פ בשלח תשמ"א)

צפרדע ההיזק שלהם כמו בשאר המכות שמוכן או
גם מפורש בהכתובים הפורעניות שבהם. (ב) עכ"פ
אי"ז טבע ותכונת הצפרדע (לדעת הראב"ע הנ"ל
הערה 18) כבשאר המכות, כ"א ענין (ונס?) מיוחד.

(51) שמו"ר פ"י, ב. פסחים נג, א.

וארא ג

מצרים (ביו אז אפילו נאך דעם ווי
„ושבתי את שבות מצרים“ וועט זי זיין א
„ממלכה שפלה“⁸), און דורך דעם —
„וידעו כל יושבי מצרים כי אני ה'“⁹.

(ב) די נבואה וועגן נבוכדראצר מלך
בבל¹⁰, אז דערפאר וואס ער האט לוכד
געווען צור וועט אים דער אויבער-
שטער געבן „שכר פעולה“¹¹ — „את
ארץ מצרים ונשא המונה גוי“¹².

איז ניט גלאַטיק; בשלמא די ערשטע
נבואה איז „מענין הפרשה“ — אין פ'
וארא רעדט זיך וועגן די מכות וואס
דער אויבערשטער האט געבראכט אויף
מצרים, וואס דורך דעם „וידעו מצרים
כי אני ה'“¹³; אבער די צווייטע נבואה¹⁴,
איז דאך תוכנה אז מ'וועט געבן שכר צו
נבוכדראצר פאר לוכד זיין צור?¹⁵

ואעפֿ אז זיין שכר איז געווען (כנ"ל)
וואס מ'האט אים אָפּגעגעבן ארץ מצרים
— איז (א) דאָס איז נאָר אַ פרט און אַן
ענין טפל (ב) נאָכמער, נתינת מצרים
בידו איז ניט „מענין הפרשה“, וואָרום
איז דער פרשה ווערט ניט גערעדט
וועגן אָפּגעבן מצרים לאַחרים.

א. די קביעותי הפטורה פון אַ סד-
רה² איז „מענין הפרשה“. ועי"פ הידוע³
אז בתחילה איז קריאת ההפטורה נת-
תקן געוואָרן אַנשטאַט דער קריאת
הפרשה פון דעם שבת, איז פאַרשטאַנ-
דיק, אַז די הפטורה דאַרף זיין „מענין
הפרשה“.

דאַרף מען פאַרשטיין אין דער הפ-
טורה פון דער היינטיקער סדרה —
וארא: די הפטורה איז כוללת צוויי
ענינים⁶ (נבואות צו יחזקאל):

(א) די נבואה „על פרעה מלך מצרים
. . ועל מצרים כולה“⁷ — אַז דער
אויבערשטער וועט חרב מאַכן ארץ

1) טושיע (ודאדהיז) ארץ ר"ס רפד. טור ורמ"א
שם סת"כ (ס"ח).

2) מבראשית עד שבעה עשר בתמוז (טור) ועד"ז
בש"ע ורמ"א) סת"כ"ח שם). וראה לקו"ש ח"ט (ע'
61) ש"י"ל שגם ההפטורות מייז תמוז ואילך שייכות
(גם) להפרשה.

3) אבודרהם (שחרית של שבת). לבוש, ב"ח, ט"ז
וש"ע אדה"ז אר"ח ר"ס רפד.

4) שלכן אין פוחתין מכ"א פסוקים, כנגד ז'
שקראו בתורה (אאיכ סליק ענינא בכציר מהכי) —
טושיע (ודאדהיז) שם ר"ס רפד.

5) יחזקאל כת, כה ואילך.

6) לאחרי ההקדמה (שם, כה"כ) שבית ישראל
ישבו על אדמתם „לבטח בעשותי שפטים בכל
השאיטם אותם גוי“ — „מענין הפרשה“ דפ' וארא
ע"ד המכות ו„שפטים גדולים“ (פרשתנו ז, ד) שהביא
הקביה על מצרים; ומסיים (שם כט, כא) „ולך אתו
פתחו פה בתוכם וידעו כי אני ה'“ — „מענין
הפרשה“ שעי' המכות ראו שדברי משה נתקיימו
וידעו כי אני ה'. וראה רש"י פרשתנו ז, ג. — וראה
לקו"ש וארא תנשא.

7) יחזקאל כט, ב ואילך.

8) גם להאבודרהם (שהובא לקמן הערה 15)
שאין אומרים הנבואה ע"ד נבוכדראצר.

8) שם, יד.

9) שם, ו. ט. טז.

10) שם, יז ואילך.

11) לשון רש"י שם, כ.

12) שם, יט.

13) פרשתנו ז, ה.

14) שהיא נבואה אחרת, ובזמן אחר.

15) ובאבודרהם (סדר הפרשיות וההפטרות)

שאומרים רק עד „וידעו כי אני ה'“ (יחזקאל שם,

טז) — סיום נבואה הא' (אלא שמסיים בפסוק (שם,

כא) ביום ההוא אצמיח גוי).

ג. דער ביאור אין דעם¹⁶:

דער פירוש פנימי פון „מענין הפר-
שה" איז ניט (נאר) אז דער ענין המדובר
איז דער הפטורה דארף זיין ענלעך צום
ענין המדובר אין דער פרשה, נאר
(בעיקר) אז די תורה והוראה וואס
מ'דארף ארויסנעמען פון דער הפטורה,
דארף זיין מעין פון דער תורה והוראה
וואס ווערט ארויסגעבראכט אין דער
פרשה.

ו"ל אז יעדע פרשה אין תורה (מלשון
הוראה¹⁷) אנטהאלט דאך א הוראה, איז
די הפטורה — נביאים, וואו די ענינים
פון תורה ווערן מער נתפרט ונתבאר¹⁸
— ברענגט ארויס די הוראה מער
בגילוי ובפרטיות¹⁹.

און דאס איז אויך דער ביאור בנדו"ד:
דאס וואס אויך די צווייטע נבואה איז
נקבע געווארן אלס חלק פון דער
הפטורה, איז ווייל די הוראה פון דעם,
וואס נבוכדראצר האט באקומען דוקא
ארץ מצרים אלס שכר פאר לוכד זיין

16 בפשטות י"ל שהשייכות למפלת מצרים
שבפרשה — היא בזה שנבוכדראצר „שלל שללה
ובזו ביהו" (יחזקאל שם, יט) — דוגמת „ונצלחם את
מצרים" (שמות ג, כב. בא יב, לו). אבל יומתק
(ובפרט השייכות לתוכן כללי דנבואה זו) ע"פ
הביאור שבפנים.

17 זח"ג נג, ב.

18 כמש"ג (עמוס ג, ז) גלה סודו אל עבדי
הנביאים. וראה תענית (ט, א) „מי איכא מידי דכתיבי
בכתובי דלא רמיזי באורייתא", וברשיי שם:
שהחומש הוא יסוד נביאים וכתובים. ובתו"א בא (ט,
ב) שנביאים המשיכו התורה מאצילות לבי"ע, ע"ש.
ולהעיר מאבות (בתחלתה): תורה כו' ומסרה כו'
לנביאים כו'.

19 ע"פ המבואר בפנים יומתק זה שתקנת
ההפטורה לא בטלה גם לאחר שבטלה הגזירה (ראה
בהמצוין בהערה 3) — כי טעם הפנימי לענין
ההפטורה הוא מצד ירידת הדורות, שזוקקים לפירוש
וביאור ההוראה שבפרשה.

צור, איז (ניט קיין באזונדערע הוראה
פאר זיך, נאר) א פרט און תוצאה פון
דער הוראה כללית פון מפלת מצרים
(וואס ווערט דערציילט בתחלת ההפ-
טורה — מעין הפרשה).

ג. פ' ורא קומט בהמשך צום סיום
פון פ' שמות, וואו עס ווערט דער-
ציילט²⁰ וועגן דער טענה פון אידן צו
משה ואהרן, אז דורך דעם וואס זיי
זיינען געווען ביי פרעה מלך מצרים איז
דער קושי השעבוד געווארן נאך ערגער
ווי פריער (און משה האט די טענה
איבערגעגעבן צום אויבערשטן).

און אויף דעם איז דעם אויבערשטנס
ענטפער (בהתחלת פרשתנו²¹) — „וגם
אני שמעתי את נאקת בניי גו' ואזכור את
בריתי . . והוצאתי גו' והצלת גו'
וגאלתי גו' ולקחתי גו' והבאתי אתכם
גו'", און דערנאך האבן זיך אנגעוהיבן
די עשר מכות, ווי דערציילט אין המשך
הסדרה.

איז לכאורה ניט מובן: ווי אזוי ווערט
דא פארענטפערט די טענה, אז משה
ואהרן האבן דערפירט צו א מצב פון
„הרע לעם הזה"²² —

דער „שמעתי את נאקת בניי גו' (און
דערפאר) ואזכור את בריתי . . והוצאתי
גו'" האט דאך געקענט זיין פריער,

ואדרבה עס האט געדארפט זיין
פריער — גלייך ווען ס'איז געווען
„וישמע²² אלקים את נאקתם ויזכור
אלקים את בריתו" — ווען משה איז נאך
געווען במדין

(20) ה, כא ואילך.

(21) ו, ה ואילך.

(22) שמות ה, כג.

(22) שמות ב, כד.

תוכן ושכל התורה איז מובן און מוקף און נתפס אין שכל האדם²⁹, איז דאס אבער ניט קיין ענין פון שכל אנושי ח"ו, נאר ס'איז תורת ה', חכמתו ית' וואס איז העכער פון גדר הנבראים; נאר, נסעה וירדה³⁰ למטה, ביז אן אויך שכל הנברא זאל עס קענען פארשטיין.

[וואס דערפאר מוז תורה האבן די הכנה פון „ברכו בתורה תחלה“³¹, דער ביטול צום נותן התורה³², ווייל דוקא דורך דעם ביטול קען דער שכל הנברא האבן א אמת'ע תפיסה אין תורה (ווי זי איז) חכמתו של הקב"ה³³].

און דערפאר, כדי אז אידן זאלן זיין גרייט צו קבלת התורה, צו זיין „כלים“ אויף צו „נעמען“ תורה ומצות, האבן זיי געמוזט פריער דורכגיין די יסורים פון גלות (מצרים), ביז אויך קושי השעבוד, וואס די יסורים האבן ביי אידן גע- פועלט דעם ביטול פון זייער מציאות;

ווי מ'זעט במחש, אז בשעת איינער האט יסורים ר"ל ווערט ער צעבראכן ביי זיך, ביז ער פארלירט זיין ישות ומציאות.

און דער ביטול איז געווען די כלי צו מתן תורה³⁴.

ה. כשם ווי עס האט געמוזט זיין (אלס הכנה צו מ"ת) דער ביטול ביי אידן, אזוי האט זיך דאס אויך געדארפט אויפטאן אין וועלט — און דאס איז דער ענין פון די מכות מצרים³⁴ ומפלת פרעה

און עס וואלט בכלל ניט געווען „תכבד²³ העבודה“²⁴.

דערפון גופא איז מוכת, אז די שלימות פון „ואזכור גו' והוצאתי גו'“ האט זיך געקענט אויספירן ערשט נאך- דעם ווי די בניי זיינען דורכגעגאנגען דעם גאנצן קושי השעבוד, ביז אין אן אופן פון „תכבד העבודה“.

ד. איינער פון די ביאורים אין דעם:

גלות מצרים איז געווען די הכנה והקדמה צו מתן תורה²⁵. צווישן די ענינים וואס מ'ת האט אויפגעטאן איז דער אויפטו פון מצוה — מלשון צוואת וחיבור²⁶ — קיום המצות נאר דער- פאר²⁷ וואס זיי זיינען רצון ה', וואס דורך אויספאלגן דעם אויבערשטנס ציווי ווערט דער צוואת וחיבור פון דעם אדם העושה מ'ט, כביכול, הקב"ה מצווה המצוות.

און דאס איז ניט נאר בנוגע די מצות אין סוג פון חוקים, וועלכע האבן ניט קיין טעם ובמילא איז ניטא קיין ארט אז אין דעם קיום המצוה זאל זיך אריי- מישן זיין פארשטאנד אדער רגש זיין אייגענער מציאות, נאר אויך — משפטים, וואס „אלו לא נאמרו היו כדאי לאומרין“²⁸, דארף מען מקיים זיין (ניט ווייל דער אייגענער שכל איז זיי מחייב, נאר) ווייל אזוי האט דער אויבערשטער גוזר געווען.

ועד"ז אין לימוד התורה: אע"פ אז

(23) שם, ט.

(24) ראה כלי יקר ס"פ שמות. ועוד. תויא פרשתנו ד"ה וידבר אליקים.

(25) תויא מט, א, עד, סעי' ואילך. ובכ"מ.

(26) לקו"ת בחוקותי מה, ג, ובכ"מ.

(27) משאיכ מצות האבות דלפני מ"ת, כדלקמן

סעיף ת.

(28) רש"י אחרי ית, ד (מתו"כ שם. יומא סו, ב).

(29) עיין תניא רפ"ה.

(30) תניא פ"ד.

(31) נדרים פא, א. ב"מ פה, ריש ע"ב.

(32) ראה ב"ח לטא"ח סמ"ז. ובכ"מ.

(33) ראה גם לקו"ש חט"ז ע' 326 ואילך.

(34) ראה גם לקו"ש חט"ז ע' 81.

(34*) ראה תויא פרשתנו ד"ה ויאמר ה' (גו, א-ב).

אוד"ת שם (ע' ב'תרו ואילך). ועוד.

מלך מצרים און דער מושל בכיפה³⁵, פון דער גאַנצער וועלט:

קליפת פרעה איז — תוקף הישות, ווי ער האָט געזאָגט³⁶ „מי ה' אשר אשמע בקולו“, און ווי עס ווערט נאָך מער אויסגעטייטשט אין דער הפטורה³⁷ — „פרעה מלך מצרים גו' אשר אמר לי יאורי ואני עשיתיני“.

פרעה מלך מצרים איז דער מנגד צו מ"ת (וואָס איז פאַרבונדן דוקא מיט ביטול מציאות האדם, כנ"ל); און דורך דעם וואָס גלות ושעבוד מצרים האָט אויפגעטאָן דעם ענין הביטול ביי אידן — איז געקומען, עס האָט געבראַכט די מפלה ושבירה פון תוקף הישות פון וועלט, דער-ביטול פון-קליפת-פרעה (וממשלתו — מושל בכיפה) און זיין ישות דורך די מכות (ווי דערציילט בסיום הסדרה³⁸ אַז פרעה האָט מודה געווען „ה' הצדיק ואני ועמי הר-שעים“).

1. דער ענין — אַז קליפת (פרעה מלך) מצרים איז דער מנגד צו מ"ת — ווערט קלערער אַרויסגעבראַכט אין דער הפטורה (וכנ"ל, אַז די הפטורה איז מער מפרט ומבאר די הוראה פון דער סדרה):

אויף מפלת מצרים זיינען אין דער הפטורה מבואר צוויי טעמים ונסמיכות (ובהמשך) זה לזה: פריער שטייט³⁹ אַז די מפלה וועט קומען „ען היותם משענת קנה לבית ישראל“ — דערפאַר וואָס „בית ישראל“ האָט זיך פאַרלאָזט אויף דער צוגעזאָגטער הילף פון די מצרים

— און זיי האָבן ניט געהאַלטן דעם צוזאָג; און גלייך דערנאָך⁴⁰ איז דער פסוק ממשיך „לכן כה אמר גו' הנני מביא עליך חרב גו' (און איז מסיים⁴¹) יען אמר יאור לי ואני עשיתי“ — אַז דער חורבן און מפלת מצרים איז צוליב פרעה'ס זאָגן „יאור לי ואני עשיתי“.

לכאורה זיינען די צוויי טעמים צוויי באַזונדערע ענינים — און דאָך בינדט זיי דער נביא אין איין סמיכות והמשך, כנ"ל — איז דערפון פאַרשטאַנדיק, אַז די צוויי עוולות פון מצרים, איז איינע אַ תוצאה פון צווייטער, כדלקמן.

ז. מ'האָט כמה פעמים גערעדט⁴² וועגן דעם, אַז אויך משפטים דאַרף מען מקיים זיין ווייל-אַזוי האָט דער אויבער-שטער גוזך געווען⁴³

(וכמרוז בזה, וואָס די עשרת הדברות זיינען כולל אויך אַזעלכע ציווים פשוטים ווי לא תרצח וגו' — ווייל אויך דער קיום פון די ציווים פשוטים דאַרף זיין מצד דעם וואָס „אנכי ה' אלקיך“)

ועד"ז בעניננו (אין דער הפטורה): דאָס וואָס מצרים⁴⁴ איז געוואָרן אַ „משענת קנה לבית ישראל“ — היפך הבטחתם — איז די סיבה דערויף גע-

(40) שם, ח (ופסוק ז הוא סיום הענין ד„משענת קנה“).

(41) שם, ט.

(42) לק"ש ח"ג ע' 889 ואילך. ועוד.

(43) כדיוק ל' חזיל (עירובין ק, סע"ב) אלמלא לא ניתנה תורה היינו למדינו צניעות מחתול וגזל מנמלה — משא"כ לאחר מית.

(44) להעיר שגם ב"נ צריכים לקיים מצות שלהם „מפני שצוה בהן הקב"ה בתורה והודיענו ע"י מרע"ה“ (רמב"ם הל' מלכים ספ"ח). וראה לקו"ש חט"ו (ע' 61 ואילך), ש"ל שלולי זה אא"פ להיות קיום המצות שלהם כדבעי. ע"ש.

(35) מכילתא בשלח יד, ה.

(36) שמות ה, ב.

(37) יחזקאל כט, ג. ועד"ז שם, ט.

(38) ט, כו.

(39) יחזקאל שם, ו.

יעדע מצוה (שבעצם ענינה — אלקות ורוחניות) האט אין זיך א תוכן מיוחד וואס ברענגט א זיכור ועילוי אין רוחניות (—שבעולם, בשכל ורגש האדם). און אין דעם איז באשטאנען עבודת המצות (של האבות) — ברוחנית נפש האדם, בעולם ועד — צו זיין א מרכבה⁴⁹ ודאצילות — עולם שכולו רוחניות⁵⁰.

[און דאס וואס מגעפינט אויך פאך מ"ת (ביי די אבות) עשיית המצות — איז די עשי' געווען א טפל און אן אויס-דרוק פון דעם ענין רוחני⁵¹, וואס דער-פאך איז דעמאלט די מעשה המצות בגשמיות ניט געווען אזוי בדיק אין אלע פרטי פרטים ווי דער קיום המצוות נאך מ"ת⁵²].

משא"כ נאך מ"ת איז דער קיום המצות — בכח הבורא, שלמעלה מחילוק רוחניות וגשמיות, ובכח זה קען א איד זיי מקיים זיין באופן זה, ווארום ער טוט זיי ווייל זיי זיינען ציוויי ה"י⁵³; ובמילא איז דער עיקר אין דעם (ניט אזוי כוונת המצות, וואס אין דעם איז כאו"א לפום שיעורא דילי, נאך) עשיית המצוות בפועל, וואס דאס שאפט דעם צותא וחבור מיטן מצווה המצוות.

ווען זיין ישות⁴⁵, זיין זאגן „יאור לי ואני עשיתי“.

און אויך די נקודה אין דער הפטורה איז „מענין הפרשה“ און זי ברענגט ארויס מער בגילוי דעם „ענין הפרשה“:

בנוגע די עשר מכות געפינט מען אין תורה צוויי טעמים: (א) כנ"ל, צו פועל זיין דעם „וידעו מצרים כי אני ה'“ (ב) ווי עס שטייט אין פ' לך⁴⁶ — „וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי“ — אן עונש אויף „ועבדום וענו אותם“⁴⁷.

לערנט מען ארויס פון דער הפטורה, אז די צוויי טעמים זיינען תלוי זה בזה: דאס וואס פרעה האט מכחיש געווען די מצואות פון אויבערשטן (ווי ער האט גע'טענה'ט „לא ידעתי את ה'“³⁶), איז געווען די סיבה וואס האט אים דער-פירט צו משעבד זיין און פייניקן די אידן באופן הכי גרוע, וואס האט ניט קיין ארט אפילו מצד טבע האנושיות.

ח. אט דער ענין, אז מצות דארף מען מקיים זיין ווייל זיי זיינען ציוויים פון אויבערשטן, ברענגט צו נאך א מסקנה, אז המעשה הוא העיקר⁴⁸:

דער קיום המצות (של האבות) פאך מ"ת איז ענינו אן עבודה בכח הנבראים⁴⁹, ועד לשרשם — שורש הנבראים, אלקות ווי ס'איז מלובש בכריאה ובסדר ההשתלשלות, כל עולם בפ"ע ובמילא גם (עצם) הרוחניות (ועצם) הגשמיות — כל אחד בפ"ע.

45) כמודגש גם בזה שהתחלת הנבואה היא „פרעה גוי התנין הגדול גוי אשר אמר לי יאורי ואני עשיתי“ (כט, ג).

46) טו, יד (וברשיי שם).

47) שם, יג. וראה רמב"ן שם (ועוד).

48) אבות פ"א מ"ז.

49) ראה לקו"ש חט"ו ע' 75. ושי"ן.

49*) ראה תניא פכ"ג ובמ"מ לשם.

50) ראה תרי"א י"א, ד. סת, א. ובכ"מ.

51) ראה בכ"ז לקו"ש ח"ג ע' 888. וראה לקו"ש ח"ה ע' 327. ועוד.

52) כמו מקלות דיעקב שהיו במקום תפלין (זח"א קסב, א. וראה סה"מ תקסב ע' יב. אוה"ת ויצא רכג, א"ב. ועוד).

53) אף שגם לאחר מית יש תוכן פרטי בכל מצוה — מ"מ עיקר המצוה הוא מה שצווננו, כנוסח ברכת כל המצות. ולהעיר מעטרת ראש בסופו בענין מעשה המצות וכוונתו. ובכ"מ ע"ד כוונה הכללית או הפרטית שבמצות (רד"ה וטהר לבנו, תפרי"ת. סה"מ קונטרסים ח"א רכג, א"ב. לקו"ש ח"ד ע' 1193 (וראה לקו"ש שלח מ, א. תניא פמ"א). ועוד).

איז דער פסוק⁵⁸ מדייק — „פעולתו אשר עבד בה“: דאָ זיינען ניט אזוי נוגע די מחשבות וכוונות, נאָר „פעולתו“ — זיין מעשה בפועל⁵⁹; און וויבאלד אַז דער רצון ה' האָט זיך בפועל אויסגע-פירט דורך אים — אע"פּ אַז אויך ווען ער וואַלט עס ניט געטאָן, וואַלט דער רצון ה' (אַז צור זאָל נלכד ווערן) סייזוי אויסגעפירט געוואָרן דורך אַן אנדערן — קומט אים דערפאַר שר.

י"ד. דערפון האָט מען אויך אַ הוראה אין עבודת ה':

בשעת אַ איד האָט געהאַט אַ טובה פון אַ צווייטן, זאָל ער ביי זיך ניט מאַכן דעם חשבון, אַז יענער האָט ניט געמיינט צו טאָן אַ טובה מיר, נאָר ער האָט דערביי געהאַט אַן אייגענע פּני; אַדער, אַז יענער איז בטבע אַ חסדן, ובמילא קומט אים ניט קיין דאַנק פאַר דער טובה, היות יענער איז כאילו ווי אַ מוכרח צו טאָן דאָס מצד זיין טבע.

לערנט די הפטורה, אַז אפילו נבוכד-ראצר, וואָס האָט זיכער געמיינט זיך, האָט אים דער אויבערשטער געגעבן שר דערפאַר וואָס ס'איז געווען „פעולתו אשר עבד בה“; ועאכו"כ ווען אַ איד טוט אַ פעולה טובה⁶⁰, וואָס איז מסתבר לומר אַז ער האָט עס געטאָן ניט נאָר אין אַן אופן פון „פעולתו“ לכד, נאָר

(און נאָכמער: דער רצון (עצמי) אין מצות איז אַן העלם ולבוש אין „דברים גשמיים במצות מעשיות“ (וואָס זיינען ניט „בגדר לבוש וכלי כלל“); משא"כ דברים רוחניים וואָס זיינען בגדר לבוש „בבחי כלל“, קען אין זיי ניט שטייען דער רצון (עצמי) דלמעלה בגלוי⁶¹ וואָס איז העכער פון כלים וגדר הנב-ראים⁶²).

ט. עפ"ז וועט ווערן פאַרשטאַנדיק די שייכות בתוכן פון דער נבואה וועגן נבוכדראצר'ס שר מיט דער ערשטער נבואה אין דער הפטורה וועגן מפלת מצרים:

אין דער נבואה, וואָס רעדט וועגן דעם תשלום אויסן שר צו נבוכדראצר פאַר לוכד זיין צור, איז לכאורה ניט פאַר-שטאַנדיק:

ביים אייננעמען צור איז נבוכדראצר ניט געווען אויסן צו מקיים זיין דעם אויבערשטן רצון (אַז צור זאָל נלכד ווערן), נאָר ער האָט דאָס געטאָן צוליב זיך: ער האָט בכלל געוואַלט אייננעמען די גאַנצע וועלט⁶³, ווערן אַ מושל בכיפה; ובפרט ביים כובש זיין צור, וואָס געפינט זיך (א) בחוף ים⁶⁴, און י"ל (ב) אויפן וועג וואָס פירט קיין מצרים אַדער — וואָס איז געווען אַ סכנה פאַר זיין גיין להלחם במצרים⁶⁵ (וואָס ער האָט געוואַלט אייננעמען) — היינט פאַר-וואָס קומט אים דערפאַר שר?

(58) יחזקאל כט, כ.

(59) כי את זה לעומת עשה האלקים וכל ענין שבקדושה — יש דוגמתו בלעזיז. — ואולי י"ל שבוה תלוי שלימות ענין הבחירה. — ובכל אופן צעיק מהא דבבואה דבבואה לית להו יבמות קבב, א. ושי"ג לקרית תצא לו, ג. ובכ"מ דבקליפה אין מוח הדעת (תריא מגיא קיח, ד. לקרית חוקת ס, ג. ושי"ג) ועוד. ואכ"מ.

(60) להעיר גיב מלקישי ח"ה ע' 247. ח"ז ע' 14 הערה 22. וראה רשי יוקרא ה, יז (מתויכ שם) במצות צדקה.

(53) עיד דמסנסי בגלוי (יותר) ברגל מבשכל (שב)ראש (סה"מ קונטרסים ח"ג ע' קכד ואילך. סה"מ אידיש ע' 5 ואילך. סה"מ תשי"ט ע' 119 ואילך).

(54) ראה המשך תרס"ז ע' תקכב.

(55) ראה מכילתא שבהערה 35.

(56) יחזקאל כו, ג. ישע"י קאפיטל כג. ועוד.

(57) ע"י יכולתו להפסיק הקשר בין צבא מלחמת בבל ובבל.

אויף דער גאַנצער וועלט — בלשון הרמב"ם⁶⁵: הכריע את עצמו ואת כל העולם כולו לכף זכות וגרם לו ולהם תשועה והצלה — קומט אויס, אַז יעדער איד איז מקבל „תשועה והצלה“ פון כא"א מישראל.

און אע"פ אַז יענער האָט דערביי ניט געטראַכט וועגן דער טובה וואָס וועט אַרויסקומען פון דעם פאַר אַ צווייטן, ועאכוי"כ אַ צווייטן וואָס געפינט זיך בקצוי תבל וואָס ער האָט קיינמאַל ניט געזען,

פונדעסטוועגן, וויבאַלד מ'האַט ברוי על מקבל געווען פון אַ צווייטן אַ טובה — ס'איז „פעולתו אשר עבד בה“ — דאַרף מען זיין אַ מכיר טובה, ביז צו האָבן אַ רגש של אהבה לכא"א מישראל אין אַן אופן פון „ואהבת לרעך כמוך“⁶⁶.

(משיחת ש"פ וארא תשכ"ז)

זייענדיק בטבע גומלי חסדים ורחמי מנים⁶¹ טאַקע אויך מיטן האַרצן.

יא. דאָס גיט אויך אַ טעם והסברה נוספת שכלית⁶² אויף דעם וואָרט פון בעש"ט⁶³ אַז מען דאַרף ליב האָבן יעדער אידן, אפילו דעם וואָס געפינט זיך בקצוי תבל און ער האָט אים קיינמאַל ניט געזען:

יעדער איד, אין וואָס פאַר אַ מצב ער זאָל נאָר זיין, האָט געטאַן כו"כ מעשים טובים (כמחז"ל⁶⁴ „מלאים מצות כרמון“). און וויבאַלד אַז יעדער מעשה טוב (און אפילו מחשבה טובה) האָט אַ ווירקונג

(61) יבמות עט, א.

(62) היינו הסברה גם בשביל שכל אנושי וטבע האדם — אף שפשוט שטעם העיקרי והאמיתי הוא מפני שכל ישראל אחים, כמבואר בתניא פרק לב ובכ"מ.

(63) היום יום ע' קיג. וראה ס' הערכים-חב"ד ע' אהבת ישראל (ע' תרכג), וש"נ. קונטרס אהבת ישראל סי' ט ואילך.

(64) ברכות נו, א. וש"נ.

(65) הלי תשובה פי"ג הי"ד. ע"פ קידושין מ, ב.

(66) קדושים יט, יח.

כ"ד טבת

קער הפטורה⁷³ — „(שבק חיי רוחו) פעולתו אשר עבד בה“.

בכלל, אז מען לייננט בשטחיות די אגרת (ובפרט — קודם קריאת הביאור) קען מען מיינען אז דער אַלטער רבי האָט זיך דאָ באַנוצט מיט לשונות פון פסוקים, לשון נופל על לשון וכו' לויפי המליצה — (ווי ס'איז געווען רגיל בפרט בימים ההם), ע"ד ווי מפרשי התנ"ך זאָגן בנוגע לריבוי כתובים בתנ"ך. לערנענדיק אָבער דעם ביאור האגרת (וואָס דער אַלטער רבי בעצמו האָט געשריבן) זעט מען ווי יעדער לשון איז מדויק און האָט אין זיך אַ גאַנצן ענין.

איז תמוה (כנ"ל): פארוואָס נוצט דער אַלטער רבי דוקא דעם לשון, וואָס שטייט גאָר ביי נבוכדראַצר מלך בבל?

די תמ' אין דעם איז נאָך שטאַרקער: אין דעם „ביאור“ ווערט טאַקע ניט דער-מאַנט דער לשון „פעולתו אשר עבד בה“, ואדרבה — דאָרט⁷⁴ איז ער מדגיש (אַז מ'איז מקבל פון צדיק) „ע"י דבוריו ומחשבותיו“ — ניט „פעולתו“ (מעשה)?

יב. ע"פ האמור לעיל (סעיף ח"ט) אין דעם דיוק פון „פעולתו אשר עבד בה“ — אז דער רצון (עצמי) אין מצות איז פאַרבונדן (ניט אַזוי מיט כוונת המצות, נאָר) מיט מעשה המצות — קען מען אויך זאָגן אַ רמז אינעם ענין ההילולא פון אַלטן רבי'ן (כ"ד טבת) [וואָס איז חל (ברוב השנים) אין דער וואָך פון פ' וארא] — פון דער הפ' טורה:

צווישן די אגרות קודש וואָס זיינען אַריינגעשטעלט געוואָרן ע"י „הרבנים ש"י בני הגאון המחבר ז"ל נ"ע"י⁶⁷ אין ספר התניא, איז דאָ אַן אגרת תנחומין⁶⁸ (מיט אַ ביאור אויף דער אגרת) וואָס דער אַלטער רבי האָט געשריבן נאָך דער פטירה פון ר' מענדעלע האַראַ-דאָקער — וואָס ער איז געווען (ניט נאָר אַ צדיק⁶⁹, נאָר) אַ נשיא⁷⁰.

אין דער אגרת (וביאור) רעדט זיך אַז אויך לאַחרי פטירת הצדיק ווערט נמשך צו תלמידיו כו' אַ הארה פון „מעשיו ותורתו ועבודתו אשר עבד כל ימי חייו“⁷¹. געפינט מען אין דעם אַ דבר פלא, אַז אין דער אגרת⁷² באַנוצט זיך דער אַלטער רבי מיטן לשון פון היינטי-

73 להעיר ג"כ שלשונו שם „בראותו ילדיו מעשה ידיו בקרבן יקדישו שמו“ הוא (ע"פ) ל' ההפטורה דפי שמות (ישעי' כט, כג) — כמנהג האשכנזים, וכיה מנהג חביד — והרי ההסתלקות היתה „במושק דשמות“ (ל' הצ"צ — נדפס כמענה לשון (ווילנא, תער"ב. קה"ת תשי"י. תשכ"ו. ועוד) בתחלתו. פסקי דינים תמב, א). וראה בארוכה לקו"ש חט"ז ע' 33 ואילך, השייכות דכ"ד טבת לפ' שמות. 74 קמו, ב. ועד"ו הללו (קמו, א) „מחשבותיו ודיבוריו“.

67 ל' ההסכמה לתניא.

68 אנה"ק סכ"ז. נדפסה (עם השלמה) ב„אגרות-קודש“ (קה"ת תשי"מ) ס"י יא (ע' כה).

69 כמו האגרת ס"י כח שהיא על פטירת בן הרה"צ רלו"צ מבראדיטשוב. ולהעיר שגם שם כותב (בנוגע לחסד ה"י) פועל ישועות.

70 ראה בית רבי ח"א ספ"ד ואילך. וראה לקו"ד ח"א ל. א. ח"ב רעו, א ואילך. ועוד.

71 ל' אדה"ז שם בבואר (קמו, סע"א).

72 קמו, א.

צדיק⁷⁵ גיט זיך ארויס (ניט אזוי אין די ענינים והשפעות אין וועלכע עס איז ניכר מעלת עבודתו, נאָר) דוקא אין זיינע פעולות⁷⁶ (שמחוק"י הימנו⁷⁷)

(ע"ד ווי גערעדט פריער בנוגע צו מצות, אַז דער רצון עצמי פון מצות דריקט זיך אויס בעיקר אין מעשה המצות).

יד. און דאָס איז אויך וואָס מג'ע-פינט ביי רבותינו נשיאנו, אָנהויבנדיק פון דעם בעש"ט, אַז זייער ערשטע התעסקות לטובת הזולת איז געווען — צו טאָן אַ טובה אַן אידן בגשמיות⁷⁸

— ווי דערציילט בכמה שיחות ורשימות פון רבי'ן דעם שווער⁷⁹ ווי דער בעש"ט וחביריו (הצדיקים הנס-תרים) פלעגן אַרומפאַרן צווישן אידן און געזוכט ווי צו אַרויסהעלפן זיי בגשמיות, און ערשט דערנאָך האָבן זיי זיך פאַרנומען מיט העלפן זיי ברוח-ניית —

וואָס אין השפעת טובה גשמית איז ניט אזוי קענטיק אַז זי איז פאַרבונדן מיט אַ צדיק (ומעלת עבודתו) — די

וע"פ הנ"ל — אַז „פעולתו גוי" איז מרמז אויפן עילוי פון מעשה (אין צד הקדושה) — יש לומר, אַז דערפאַר ברענגט ער בהאגרת דעם ווייל דאָס איז אַז ענין עיקרי אין עבודת הצדיק, כדלקמן.

יג. ובהקדים אַ שינוי עיקרי צווישן דער אגרת מיטן ביאור:

אין דער אגרת איז דער עיקר הדגשה אויף דעם אויפטו פון צדיק — אַז, שבק חיים לכל חי, ער איז ממשיך „חיים" (אויך לאחרי הפטירה) בעבודת ה', בכל אחד ואחד כפי בחי' התקשרותו, און אויך „במילי דעלמא . . . דצדיקיא מגינין על עלמא".

אין דעם „ביאור" איז דער עיקר הדגשה אויף קבלת תלמידיו — ווי אויך לאחרי פטירת רבם זיינען זיי מקבל פון עבודת הצדיק (ואדרבה — ניט נאָר אַ זוי, נאָר „מבחי' רוח רבם העצמיות").

ועפ"ז י"ל בדרך אפשר דעם חילוק הנ"ל צווישן דער אגרת מיטן ביאור:

„פעולה" ווייזט אַז דער כח הפועל וואָס אין דער פעולה איז שוין געוואָרן נפרד פון דעם אדם הפועל (ו"ל שזהו נפרד עוד יותר מ„מעשה"), און דער-פאַר איז רעכט אַז מ'זאָל לגמרי ניט דערקענען אין דער פעולה ווער האָט עס געטאָן.

און דעריבער: בשעת עס רעדט זיך בעיקר וועגן קבלת התלמידים — שטייט דער לשון „דיבוריו ומחשבותיו" (וואָס אין זיי זיינען מאיר בגילוי די מדות הצדיק — אהבה יראה ואמונה).

משא"כ ווען מ'וויל אַרויסברענגען די גרויסקייט פון דעם צדיק און זיין אויפטו — איז דער עיקר עילוי אין „פעולתו אשר עבד בה". ווייל די עצמיות פון

75) שדומין לבוראם (רוח רבה פ"ד, ג. ועוד).

76) להעיר מפתגם אדמיר מהורשיב נ"ע (ספר השיחות השית' ע' 31): אַ חסיד באַדאַרף זיין אַ איבערגעגעבענער צו די פעולות פון רבי'ן (נת' בשיחת ש"פ וישב תשכ"א). ולהעיר גם מלקריש שם (ע' 36 ואל"ד).

77) ראה קונטרס ענינה של תורת החסידות (סעיף כ) — בביאור הפנימי בזה שד' אמות של אדם קונות לו בכ"מ (ב"מ י, א), ע"ש.

78) להעיר שגם בתלמיד ומצד התלמיד — שלימות העילוי היא „אשר יצק מים", שימוש (מ"ב ג, יא. ברכות ז, ב).

79) ראה לקו"ש ח"א ע' 261.

80) ראה „התמים" ח"ב ע' מד [138], ועוד.

בנ"י. ווייל דוקא אין דעם גיט זיך ארויס
זייער עצמיות!⁸¹

(משיחת שי"פ וארא תשל"ב)

זעלבע טובה וואלט געקענט טאן אן
אנדערער, לכאורה, וואס איז ניט בדרגת
צדיק — און דוקא די עבודה איז גע-
ווען די התחלה פון זייער התעסקות עם

השפלה) — אריכות במעלת העשי' וגשמית (ראה
בארוכה לקו"ש חט"ז שיחה לכ"ד טבת).

81) להעיר ג"כ ממה שכתב אדה"ז קרוב
להסתלקותו (אגה"ק סי"ב (איהו וחיהו), נפש

ב א

לערנט דער מזרחי (און נאך מפר-
שים), אז די שוועריקייט אין פסוק, וואס
רש"י קומט פארענטפערן מיט די צוויי
פירושים, איז — ע"ד ווי די קשיא אין
גמרא^א — „מי איכא ספיקא קמי' שמיא":

אויב מען זאל זאגן אז „חצות" איז
„שם דבר של חצי", דארף אויסקומען אז
דער כ"ף פון „כחצות" איז א „כ"ף
השיעור" [ווי די דוגמאות וועלכע ער
ברענגט: כעשרת הימים^ב, כאיפה
שעורים^ג], דאס הייסט, אומגעפער,
בערך, ארום דער צייט פון חצות. הייסט
עס דאך, אז „הדבר מסופק"^ד (מען ווייס
ניט דעם גענויעם זמן ווען דאס וועט
פארקומען) — און אזוי קען מען דאך
ניט זאגן כלפי מעלה^ה.

אויף דעם ברענגט רש"י צוויי פי-
רושים: א) „כחצות הלילה" מיינט
„כהחלק הלילה" [וואס ביי א פעולה בא-
דייט דער „כ"ף" — „כאשר": „כחצות
הלילה" — „כאשר יחלק הלילה"^ו,
פונקט אין האלבער נאכט], קומט אויס,
אז ס'איז אין דעם ניט געווען קיין ספק.
ב) „כחצות" מיינט טאקע „כמו כחצות
הלילה. . . דמשמע סמוך לו", און משה
האָט אזוי געזאָגט „שמא יטעו כו",
אַבער דער אויבערשטער האָט טאָקע
געזאָגט „בחצות" — דעם גענויעם זמן.

א. אויפן פסוק „כה אמר ה' כחצות
הלילה אני יוצא בתוך מצרים", ברענגט
רש"י צוויי פירושים אין „כחצות
הלילה":

א) „פשוטו לישבו על אופניו" איז, אז
דער טייטש פון „כחצות הלילה" איז
„כהחלק הלילה" — ווען די נאכט צע-
טיילט זיך, וואס לויט דעם פירוש איז
„אין חצות שם דבר של חצי" — האַלבע
נאַכט, נאָר ס'איז אַ פעולה; (און רש"י
ברענגט דערויף כמה דוגמאות).

ב) „ורבותינו דרשו^ז כמו כבחצות
הלילה, ואמרו שאמר משה כחצות
דמשמע סמוך לו. . . שמא יטעו אצטג-
ניני פרעה ויאמרו משה בדאי הוא:
„חצות" איז דא דער „שם דבר של חצי"
— האַלבע נאַכט, און דאָס וואָס משה
האָט געזאָגט „כחצות" — „סמוך לו",
און ניט „בחצות" (בדייק) — איז ווייל
ער האָט חושש געווען „שמא יטעו כו"
ויאמרו משה בדאי הוא". און דערנאָך
איז רש"י מסיים (לויט כמה גירסאות)^ח
„אבל הקב"ה יודע עתיו ורגעיו אמר
בחצות".

(1) פרשתנו יא, ד.

(2) ראה ראביע וגויא כאן (באר הגולה באר
השלישי סמוך לסופו). רא"ם, דקדוקי רש"י (ועוד)
כאן.

(3) ברכות ג, ב ואילך.

(4) כ"ה בדפוסים שלפנינו, אבל בדפוס ראשון
ושני ובכמה כתבי רש"י שתח"י — „בחצי", והוא
לשון הכתוב לקמן יב, כט (וראה לקמן סעיף ב).

(5) כ"ה בדפוס שני ועוד (אבל בדפוס ראשון
ובכמה כתבי רש"י שתח"י ליתא). וראה ברכות
ותודיה ואתא שם. — ה' „יודע עתיו ורגעיו" נמצא
בפסיקתא דרי"כ פ' ויהי בחצי הלילה. וראה גם
מכילתא על הפסוק ויהי בחצי הלילה. פס"ר פ' ויהי
בחצי הלילה. יליש פרשתנו רמו קפו. ועוד. וראה
לקמן הערה 52.

(6) ברכות שם.

(7) שמואל א כה, לח.

(8) רות ב, יז.

(9) לשון הרא"ם כאן.

(10) ועד"ז אין לומר ע"ד הפשט שהכ"ף הוא כ'
הדמיון (כדעת רב אשי בברכות שם), כמ"ש הרא"ם
שם.

(11) ראה גם רש"ים כאן.

ב. מען דארף אבער פארשטיין:

וואס איז דער הכרח צו זאגן, אז ווען דער כ"ף פון „כחצות“ איז א כ"ף השיעור איז „יחוייב שיהי“ הדבר מסופק?¹² — מען קען דאך אננעמען, אז ער זאגט „כחצות“ (כ' השיעור) ניט צוליב א ספק בדבר, נאר ווייל דאס וועט טאקע פארקומען „סמוך לחצות“?¹²

ובפרט, ווי דער לבוש פרעגט: אפילו ווען א בן-אדם זאגט כלשון כ' השיעור, מיינט עס ניט דוקא אז ס'איז ביי אים א „דבר מסופק“; עס איז נאר וואס „לא חש“ צו זאגן דעם גענויעם סכום (מיט מספרים פרטיים, און זאגט דערפאר סמוך צו א מספר כללי מסוים).

דער טעם בפשטות פארוואס מ'קען אזוי ניט זאגן איז¹³, ווייל עס שטייט וויי-טער אין פסוק¹⁴, „ויהי בחצי הלילה וה' הכה כל בכור גו“ — אז מכת בכורות איז געווען גענוי „בחצי הלילה“, און ניט „סמוך לחצות“.

עס איז אבער ניט מסתבר צו זאגן אז דאס איז דער הכרח פון רש"י דא — ווארום אויב די גאנצע הוכחה פון רש"י איז פון שפנטערדיקן פסוק „ויהי בחצי הלילה“, וואלט רש"י געדארפט אראפ-ברענגען דעם פסוק בפירושו דא

[ווי גערעדט כמה פעמים, אז רש"י (בפירושו על התורה) פארלאזט זיך ניט אויף א פסוק וואס דער בן-חמש האט נאך ניט געלערנט]:

ובפרט אז פריער אויפן פסוק (אין פ' לך¹⁵) „ויחלק עליהם לילה“, ברענגט

12) להעיר מלשון הכתוב (וירא יט, טו), וכמו השחר עלה.

13) ראה גם בחיי כאן. ועוד.

14) פרשתנו יב, כט.

15) יד, טו.

רש"י אראפ (פון מדרש אגדה¹⁶), „שנחלק הלילה . . וחציו השני נשמר . . לחצות לילה של מצרים“, דהיינו, אז דער „חצות לילה של מצרים“ איז ניט פאר-בונדן דוקא מיטן רגע פון חצות לילה, נאר מיטן „חציו השני“ אין אלגעמיין¹⁷; האט דאך רש"י זיכער געדארפט אראפברענגען דא דעם פסוק „ויהי בחצי הלילה גו“.

וויבאלד אז רש"י ברענגט ניט דעם פסוק, און שרייבט (אויפן ערשטן פירוש) „זהו פשוטו לישבו על אופניו“ — איז משמע, אז „פשוטו“ פון דעם פסוק (מצד עצמו) איז מכריח צו טייטשן „כהחלק הלילה“.

ג. אויך דארף מען פארשטיין:

א) מיט וואס איז דער ערשטער פירוש פון רש"י מער „פשוטו“ ווי דער צוויי-טער פירוש (וועלכן רש"י רופט אז „דרש“)?

מען קען ניט זאגן, אז לפי פשוטו איז „אין חצות שם דבר של חצי“ [און ווי מען וואלט לכאורה געקענט איינ-טייטשן דעם לשון רש"י „זהו פשוטו לישבו על אופניו שאין חצות שם דבר של חצי“, אז „אין חצות שם דבר של חצי“ איז א נתינת טעם אויף „זהו פשוטו“] — ווייל דער ווארט „חצות“ שטייט צוויי מאל אין מקרא¹⁸, און אין

16) תיב"ע שם. ב"ר פמ"ג. ג. ועוד.

17) ולהעיר, שהראב"ע כאן פירש שזהו „כחצות הלילה“, בחציו השני, וכן מפרש מ"ש לקמן. בחצי הלילה. ובוהר פרשתנו לו, ב (פי' עץ הדעת טוב כאן) שזהו הפרש בין „כחצות“ (שפירושו „כמפלג“) ל„בחצי“ (שפירושו „בפלגות בתראה“). וראה ש"ך על התורה כאן, שהצ"ח „אני יוצא“ היתה „כחצות“ והמכה (וה' הכה) „בחצי הלילה“.

18) תהלים קיט, סב. איוב לד, כ. וראה חדא"ג מהרש"א ברכות שם.

ולהעיר גם מלשון רש"י לך שם — „לחצות לילה

זיכערקייט (ובמילא ווען אלע בכורות וועלן בבת אחת שטארבן (לויטן חשבון פון אצטגניני פרעה) „סמוך לחצות“ און ניט גענוי אין דעם רגע פון חצות, וועט מען זאגן אז „משה בדאי הוא“²³) ביז צו משנה זיין לשון השם בחצות און זאגן כחצות!?

ג) אין דעם סיום פון פירוש רש"י — „אבל הקב"ה יודע עתיו ורגעיו“ אמר בחצות — איז ניט מובן:

ווי גערעדט כמה פעמים, איז אפילו ווען רש"י ברענגט מדרשי חז"ל, איז ער נאר מעתיק די ענינים וואס זיינען מיישב דברי המקרא און האבן אן ארט ע"ד הפשט — דארף מען פארשטיין בנדו"ד: אע"פ אז דער ענין איז גענומען געווארן פון „רבותינו“²⁵ — וואס איז אבער דער הכרח ע"ד הפשט צו זאגן אז „הקב"ה . . . אמר בחצות“, וואס לפי זה דארף מען זאגן אז משה האט משנה געווען מדיבורו של הקב"ה (ווי מפרשים זיינען אין דעם מאריך) — מען קען דאך לערנען, אז אויך דער אויבער-שטער האט געזאגט משה'ן (צו אַנזאגן פרעה'ן) „כחצות“, מצד דעם זעלבן טעם גופא: „שמא יטעו כו“²⁶?

ד) פארוואס איז רש"י מעתיק פון פסוק אויך דעם וואָרט „הלילה“ — לכ-אורה, זיינען ביידע פירושים נאָר בנוגע דעם וואָרט „כחצות“ („כהחלק“ אָדער „כמו כחצות“)?

23 ראה בחיי כאן. שפיח כאן. ועוד. ולהעיר מנתיבות עולם (למהר"ל) נתיב האמת פ"ב.

24 ראה ג"כ פרש"י בראשית ב. ב. וראה לקמן סעיף ח.

25 נסמן לעיל הערה 5.

26 בלבוש פירש כן לפי האמת (אלא שרז"ל וגם רש"י ז"ל אחריהם כינו הדברים כלפי משה), וכפי הנראה לא היו תיבות אלה לפניו (ראה לעיל הערה 5). וראה צידה לדרך כאן.

בידע ערטער איז „חצות שם דבר של חציו“¹⁹

[און מען מוז לערנען, אז מיטן לשון „זהו פשוטו . . . שאין חצות שם דבר של חציו“ מיינט רש"י: כדי „לישב על אופניו“ לויט פשוטו, דארף מען (מחדש) זיין און זאגן „שאין חצות (בנדו"ד)²⁰ שם דבר של חציו“.]

היינט וויבאלד אז דארט וואו עס שטייט „חצות“ איז עס א „שם דבר של חציו“ — פארוואס זאל מען זאגן, אז דער „פשוטו“ פון „כחצות“ דא איז (ניט א שם דבר של חציו, נאר) „כהחלק הלילה“ (וואס איז לו עד במקרא), און דער פירוש אז דאס מיינט „סמוך לחצות“ איז נאָר אַן ענין של „דרש“²¹?

[און אע"פ אז לפי זה דארף מען זאגן, אז משה האט געזאגט „כחצות“ כדי צו באַוואַרענען „שמא יטעו כו“ — איז דאס אבער, לכאורה, אַן ענין (וחשש) וואס האט אן אָרט אויך לויט דרך הפשט²².]

ב) וואס מיינט רש"י (אין צווייטן פירוש) „שמא יטעו כו“ ויאמרו משה בדאי הוא“ — פארוואס זאל משה אַנ-נעמען דעם חשש פון שמא מיט אַזא

של מצרים, המורה ג"כ שחצות הוא. שם דבר של חציו. אלא שאפשר לחלק בין לשון מקרא ללשון רש"י.

19 ולהעיר, שבאייב שם פירש"י דקאי על חצות לילה דמצרים.

20 להעיר (יתירה מזו) מפירוש הרא"ם כפרשתנו (יא, ב) במ"ש רש"י „אין נא אלא לשון בקשה“, דהיינו „אין נא האמור פה אלא כו“, והביא כמה ראיות לדבריו.

21 כקושיית הלבוש.

22 ונ"ד מ"ש רש"י לקמן (פסוק ח) שחלק משה כבוד למלכות, ומשום זה הי' דיבורו כאופן המתאים. וראה דברי דוד (ועוד) כאן, שמשוה שינה מדברי הקב"ה ע"ד מה שינה הכתוב מפני השלום (פרש"י וירא ית, יג).

טאָג „מחר“ און ניט די שעה אין טאָג³⁰; און ביי „ברד“ (וואו דער אויבערשטער האָט געזאָגט „כעת מחר“³¹, וכפירוש רש"י: „כעת הזאת למחר, שרט לו שריטה בכותל כו'") — איז דאָ אַ טעם מיוחד פאַרוואָס דאָס איז געווען נויטיק³² — בכדי צו באַוואַרענען אַז דער „ירא את דבר ה'“³³ זאָל וויסן דעם זמן כדי צו קענען ראַטעווען „עבדיו“ און „מקנהו“ פון דער מכה — משא"כ בנדו"ד.

[ולהוסיף — בנדו"ד האָט דער אויבערשטער ניט געזאָגט וועלכן טאָג די מכה וועט זיין, נאָר בלויז אַז ס'וועט פאַרקומען „כחצות הלילה“ — קען דאָך פּרעה סיי ווי ניט וויסן מיט אַ זיכער קייט דעם זמן פון דער מכה!³⁴]

מזו מען זאָגן, אַז די כּוונה אינעם זאָגן „כחצות הלילה“ איז ניט צו מודיע זיין דעם זמן קבוע פון דער מכה, נאָר דאָס איז אַן ענין מיוחד אין אופן ואיכות המכה: „כחצות הלילה“ ווייזט און איז מדגיש ומגלה אַז „אני יוצא“, דער אויבערשטער בעצמו איז יוצא און ברענגט די מכה (ע"ד ווי עס שטייט

ד. וועט מען דאָס פאַרשטיין בהקדם הדיוק אין לשון רש"י — „זהו פשוטו לישבו על אופניו“, דלכאורה איז דאָס אַ יתור לשון; רש"י האָט געדאַרפט זאָגן כלשונו בכ"מ בפירושו „זהו פשוטו, ורבותינו דרשו כו'“.

נאָר דערמיט דייטעט רש"י אַז, אַז די שוועריקייט איז די ווערטער „כחצות הלילה“ (וועלכע ער איז מעתיק) איז (ניט מצד דעם פירוש פון וואָרט „כחצות“, און אפילו ניט צוליבן טעם וואָס עס לאָזט זיך אזוי ניט טייטשן כלפי מעלה, נאָר) מצד דעם תּוכן הענין שבהמקרא: דער „פשוטו“ דאַרף זיין אַזאָ פירוש וואָס זאָל מיישב זיין דעם מקרא „על אופניו“ — אַז די ווערטער „כחצות הלילה“ זאָלן אַרײַנפאַסן אין כללות תּוכן הענין שבהמקרא.

דער ביאור אין דעם:

לערנענדיק דעם פסוק „כה אמר ה' כחצות הלילה אני יוצא בתוך מצרים“ שטעלט זיך גלייך אַ שאלה פשוטה: למאי נפק"מ צו אַנזאָגן אַז דאָס „אני יוצא“ וועט פאַרקומען „כחצות הלילה“?

מען קען ניט זאָגן, אַז דערמיט האָט דער אויבערשטער (סתם) געוואָלט מודיע זיין פּרעה'ן דעם זמן פון דער מכה — ווייל ביי רוב המכות האָט דער אויבערשטער ניט באַשטימט דעם גע-נויעם זמן ווען די מכה וועט פאַר-קומען —

אפילו ביי „דבר“, „ברד“ און „ארבה“²⁷ — איז ביי „דבר“²⁸ און „ארבה“²⁹ האָט דער אויבערשטער קובע געווען דעם

30 ועוד: שם י"ל שנאמר הזמן כדי לזרז את פרעה, שאין לו זמן לשהות בהחלטתו אם לשלוח את בני, ואם אינו מוציאם עד למחר תבוא עליי המכה (ולהעיר מפרשי וראו ז, כה), משאיכ כאן שלא נאמר באיזה לילה, כדלקמן בפנים.

31 וראו ט, יח.
32 ראה בארוכה — לקוטי חל"א ע' 43. וראה גם אוה"ח וראו ט, ה (גם בנוגע לדבר).

33 וראו ט, כ.

34 וכמ"ש הרמב"ן כאן: ולא פירש עתה איזה לילה תהי המכה הזאת. ומה שביאר, שעיקר הכוונה היא לומר לו שיקום הוא ועבדיו באמצע הלילה, לכאורה איז ביאור מספיק על הדיוק „כחצות הלילה“, והי די שיאמר „בלילה“ סתם, כמו: ועברתי בארץ מצרים בלילה הזה (פרשתנו יב, יב); ויקם פרעה לילה (שם, ל).

27 וגבי צפרדע וערוב אמר משה לפרעה שסיום המכה יהי „מחר“ (וראו ת, ו, ה, ח, כה).

28 וראו ט, ה.

29 פרשתנו י, ד.

פריער³⁵ „למען תדע כי אין כה' אלקינו“.

דאס איז אבער דורש ביאור: אין וואס באשטייט דער עילוי מיוחד אין דעם זמן „כחצות הלילה“ (ארום חצות), אז דאס ברענגט ארויס די הפלאה פון „אני יוצא“?

ואדרבה: נאך דעם ווי פרעה האט גע-
זען ביי מכת ברד אז זי איז געקומען אין
דעם פינקטלעכן זמן, אין דער רגע וואס
דער אויבערשטער האט פאראויס גע-
זאגט: „כעת מחר . . . כשתגיע חמה לכאן
ירד הברד“³⁶ — וועט אדרבא — אפ-
שוואכן די „נאמנות“ פון משה'ן זיין זאגן
אז „אני יוצא“ וועט פארקומען „כחצות
הלילה“ (זען, סמוך לחצות)?!

ה. דעריבער איז רש"י מפרש, אז
„כחצות הלילה“ מיינט „כהחלק הלילה“,
וואס לויט דעם פירוש ווערט טאקע
ארויסגעבראכט די פינקטלעכקייט פון
באשטימטן זמן באופן הכי מדויק (נאך
מער ווי ביי „כעת מחר“³⁷):

דער חילוק צווישן די צוויי אופנים ווי
צו אויסדריקן דעם זמן פון „חצי הלילה“
— „חצות הלילה“ אדער „כהחלק
הלילה“ — איז:

„חצות הלילה“ רעדט וועגן זמן
(מסויים); „כהחלק הלילה“ — ווען משך
הלילה צעטיילט זיך אויף צווייען — איז
מתאר (ניט זמן, נאר) א פעולה. ובהיס-
פה אז די דאזיקע פעולה טוט זיך אויף
ניט אין א המשך זמן, נאר אין א נקודה
פון „זמן“.

די נקודה וואס צעטיילט די צוויי
חצאי הלילה איז ניט קיין שהות (המשך)
זמן וואס מען קען עס מעסטן (אויב מען
קען עס מעסטן — דארף זי אויך נתחלק
ווערן — האלב צו דעם ערשטן חצי
הלילה, און די צווייטע האלב — צו דעם
צווייטען).

און דאס איז דער אויפטו פון „כחצות
הלילה אני יוצא גו“ — דער אויבער-
שטער וועט „ארויסגיין“ פונקט אין דער
נקודה פון „כהחלק לילה“³⁸ ווארעם ער
איז „יודע עתיו ורגעיו“.

ו. עס איז אבער ניט מובן: פארוואס
זאגט מען כחצות וואס האט צוויי
טייטשן, ואדרבה: דער פשט דא דארף
אנקומען צו ראיות (און איינע איז ניט
גענוג) און די ראיות זיינען ניט אינ-
גאנצן גלייך צו נדו³⁹, ווארעם ביידע
ריידן וועגן א נקודת ההתחלה וואס
האט דערנאך געהאט א המשך א משך
זמן (אויס נקודה), משא"כ דא איז גע-
בליבן א נקודה ממש כנ"ל — בשעת ער
האט געקאנט זאגן בפשטות ממש בחצות
מיט א בית⁴⁰ — דערפאר מוז רש"י א-
קומען צו א צווייטן פירוש, באטש ער
איז ניט גלאטיק ע"ד הפשט (משא"כ —
הדרש) אז משה האט אנגעהויבן כה
אמר הוי' (און איז גלייך משנה אנשטאט
בחצות —) כחצות.

אבער אויך לויט דעם פירוש פון רבו-
תינו איז — „הקב"ה יודע עתיו ורגעיו
(ובמילא מי איכא ספיקא כלפי שמיא)
אמר בחצות“, און דאס איז מדגיש דעם

38 ראה גם מכילתא פרשתנו יב, כט (ובשאר מקומות שנשמנו בהערה 5). שו"ת הרדב"ז סי' תתי"ד.

39 ראה גם גריא (כאן) ובאר הגולה שנשמנו בהערה 2.

40 שג"ז יש לפרשו פעולה ולא זמן — כי אין משנה בזה האם כתוב בכ"ף או בבית.

35 וראה ה' ו — גבי קביעת זמן סיום מכת הצפרדעים.

36 ל' רש"י וראה ט, יח.

37 וייל, שגם מטעם זה מעתיק רש"י תיבת „הלילה“, להדגיש, שכאן לא הי' יכול לשרוט שריטה בכותל וכי' כבברד (שהרי אין חמה בלילה), ואעפ"כ הי' זמן המכה בדיוק ועוד יותר משם.

ניט פרעה ועבדיו וכיו"ב. — ווי מפר-
רש בכתוב אז משה האט גערעדט צו
פרעה והחרטומים וועלכע זיינען גע-
ווען בא זייער רעדן כדי צו באווייזן
בלהטיהם בשעת מעשה אז זיי קענען עס
אויך טאן און אויך „כל עבדיך אלה“⁴³,

דאס איבנדערמאנטע אז עס קומט
ניט צו דורך זאגן נקודת הזמן ווייל מען
קען ניט מכוון זיין את הרגע איז דאס
בנוגע פרעה וכל מצרים, מיט איין אויס-
נאם: אצטגניני פרעה — חוזים במולות
וכוכבים וועלכע זענען בכלל דעם אמת“
און פרעה האט זיך מיט זיי גערעכנט און
געטאן לויט זייערע אנווייזונגען“⁴⁴

און בכלל האבן זיי מבחין געווען
וויסן את הרגע פון פעולת השם“⁴⁵, סאיז
נאר געווען דער חשש שמא יטעו.

ח. ויש לומר, אז מיט דעם לשון
„אבל הקב"ה יודע עתיו ורגעיו אמר
בחצות“, מיינט רש"י צו מרמז זיין אויף
זיינעם א פירערדיקן פירוש:

אויף „ויכל אלקים ביום השביעי“⁴⁶
ברענגט רש"י אראפ מאמר ר' שמעון
„הקב"ה שידוע עתיו ורגעיו נכנס בו
כחוט השערה“.

דער פשט דערפון איז: א בשר ודם
קען מדייק זיין — עכ"פ ביגיעה גדולה
— אפילו אין א רגע; אבער אויך א רגע
האט א שיעור — „אחד מחמשת כו' רגע
כמימרי“⁴⁸, ארויסריידן דריי אותיות.

אבער א „חוט השערה“, א האר, מיינט
די קלענסטע נקודה פון זמן וואס איז

(43) פרשתנו יא, ח.

(44) פרש"י לך טו, ה: אברהם אין לו כו, וראה
הערה הבאה.

(45) פרש"י שמות א, טו, שם, כב.

(46) ראה ברכות (ז, א) ויודע דעת עליון . . . שהי'
יודע לכיון אותה שעה שהקב"ה כו.

(47) בראשית ב, ב.

(48) ברכות שם ובתוד"ה שאלמלי.

„אני יוצא“ — בארץ מצרים, אחר
הרחיים וגו' [ווארום אויב ניט — איז
ניטא קיין טעם צו זאגן דעם זמן פון
„חצות לילה“, כנ"ל ס"ד באורך].

„רבותינו“ טוען אויף, אז ווען עס איז
געקומען צום איבערגעבן דברי ה' אל
פרעה, האט משה משנה געווען מצד
דעם חשש „שמא יטעו כו“ (און זיכער
איז דאס גופא געווען רצון ה').

ומהאי טעמא איז דאס בלויז אן ענין
של „דרש“, ווייל אין פשט המקרא
שטייט ניט וועגן צוויי באזונדערע
אמירות [„הקב"ה . . . אמר בחצות“, און
משה — „בחצות“], דאס איז בלויז אן
ענין של „דרש“.

ז. יתרה מזה: לכאורה איז דא א
קשיא — וואס פרעגט אינגאנצן אפ דעם
ערשטן פירוש: ויבאלד אז „כהחלק
הלילה“ איז א נקודת זמן, וואס נאר דער
איבערשטער קען עס מכוון זיין, און א
מענטש קען דאס ניט מבחין זיין — איז
וואס וועט צוקומען דורך מודיע זיין
פרעה'ן און זיינע חרטומים און כל
מצרים וועגן דעם, בשעת אז ער און זיי
אלע וועלן עס סיי ווי ניט קענען מכוון
זיין — צי דאס האט געטראפן פונקט
אין דער נקודה ווען דער לילה איז
נחלק אדער ניט“⁴⁷.

— דאס ווערט פארענפערט דורך
רש"י'ס בריינגען (אריכות) ל' המדרש
(דערמאנען מענטשן וועגן וועמען
מהאט אינגאנצן ניט גערעדט —) —
איצטגניני פרעה,

(41) וייל שהי' גם דברי ה' ועיד שמצינו בכריכ'
ענינים שנכתוב מפורש רק דבר ה' למשה, או רק
דבר משה לישראל — אף ששניהם היו. וראה פרש"י
לפנ"ז — שמות ג, יד.

(42) להעיר תמוס' ברכות שם ד"ה ואתא. וראה
גם אבי עזר לראבי"ע כאן.

איבערהויפט ניט אין גדר פון אַ בשר ודם צו קענען זי אויסטיילן און תופס זיין — אפילו אצטגנינין ובלעם⁴⁹ וועל-כע קענען מבחין זיין די רגע פון פעולת השם⁵⁰, נאָר דוקא דער אויבערשטער וואָס איז „יודע עתיו ורגעיו“ קען דאָס מבחין זיין.

(49 ברכות שם.)

(50 דלא כדלעיל בנוגע לאצטגנינין. וייל דגם מכת בכורות ה"ז זעמו וכמה זעמו רגע (ברכות שם) ולא חוט השערה. ועוד י"ל שרק בלעם (דוגמא באומות — דמשה, שלא קם נביא בישראל כמשה אבל באומות קם ואיזה זה בלעם) (ספרי ברכה לד, י'), משא"כ אצטגנינין שהן (בנוגע לדיוק בנקודה*) כסומא בארובה (ב"ב יב, ב), אבל כדוגמתו, ברוב הפעמים טועים, ולכן חשש משה כ"כ שמא יטעו עד כדי לשנות ל"כחצות". ואכ"מ.)

(*) ויש לקשר זה בהא דפחות מכשעורה אינו שולט עליו (רש"י וארא ח, יד. — משא"כ בסנה' (סו). ב) מיכניף ובפרש"י שם, שאינו שי"ך לכאן).

און דאָס דייטעט אַן רש"י בפרשתנו מיטן זאָגן „אבל הקב"ה יודע עתיו ורגעיו אמר בחצות“:

מיט „בחצות“ ווערט געמיינט ניט סתם די רגע פון חצות וואָס אויך אַ בן אדם קען מכוון זיין (עכ"פּ בטורח גדול, ובלשון הראב"ע⁵¹: „בטורח גדול בכלים גדולים של נחושת“), נאָר דאָס איז דער „חוט השערה“ פון חצות⁵², וואָס דאָס קען מכוון זיין נאָר „הקב"ה (וואָס ער איז) יודע עתיו ורגעיו“.

(משיחות ש"פ בא ושר"פ יתרו תש"מ)

(51 פרשתנו כאן.)

(52 וכלשון הפסיקתא רבתי (ויל"ש) שבהערה 5: הקב"ה יודע עתותיו כו' נכנס בו כחוט השערה. ובמכילתא (שם) „היודע שעותיו . . חלקו“. וראה תנחומא (באבער) פרשתנו יז: שנחלק הלילה מאליו וחלק כחוט השערה.)

בא ב

דארף מען פארשטיין: דער פסול פון קרובים איז דאך ניט מצד אַ חשש שמא ישקרו, נאָר „גזירת מלך הוא” — איז מה נשתנה דורך דעם וואָס ב״ד ווייס ע״פ החשבון די אמתקייט פון זייער עדות?

ו״ל הביאור אין דעם:

עדות איז ניט (נאָר) אַ בירור (ע״פ שכל), נאָר ס׳איז אַ דין ועשיית (גמר) דבר (וגזירת הכתוב) — „על פי שני עדים . . יקום דבר”, און ווי דער רמב״ם¹ איז מבאר, אַז „נצטוינו לחתוך את הדין ע״פ שני עדים כשרים ואע״פ שאפשר שהעידו שקר כו״;

און די זעלבע זאך איז אין דעם צווייטן קצה: דאָס וואָס קרובים זיינען פסול לעדות איז, כנ״ל, אפילו ווען ס׳איז ניטאָ קיין חשש אַז זיי וועלן משקר זיין — ווייל דער תוקף פון עדות איז ניט (נאָר) מצד דעם בירור (שכלי) וואָס מ׳האַט דורך זיי, נאָר דאָס איז אַ תוקף פון דין תורה, וועלכן תורה האָט ניט געגעבן צו קרובים.

וויבאַלד אָבער אַז צוליב קובע זיין דעם חודש איז ניט מוכרח דער תוקף פון עדות, ס׳איז גענוג דער בירור שע״פ החשבון — וואָס דערפאַר כנ״ל „עכשיו שאין מקדשין ע״פ הרא״ . . אנו סומכין על החשבון” — דעריבער, איז אויך ביי

א. בנוגע עדות החודש איז דאָ אַ פולגתא׳ צווישן ר׳ שמעון און די רבנן: ר׳ שמעון האַלט אַז „אב ובנו וכל הקרובים כשרים לעדות החודש” — ווייל עס שטייט אין פסוק² „ויאמר ה׳ אל משה ואל אהרן . . החודש הזה לכם”, וואָס מיינט³: עדות זו תהא כשרה בכם — משה ואהרן (ברידער).

די רבנן האַלטן אַז קרובים זיינען פסול לעדות החודש (און דער פסוק מיינט³ אַז „עדות זו תהא מסורה לכם” — אַז אַ ב״ד איז מקבל די עדות און מקדש דעם חודש).

איז מבאר דער רבי מהר״ש דעם טעם פון ר״ש (אַ עדות החודש איז אַנ־דערש פון כל העדויות⁴): וויבאַלד אַז אפילו אַז די עדות ווייס דאָך ב״ד ע״פ החשבון ווען ס׳איז ראש חודש — וע״ד ווי ס׳איז ביי אונז אַז „עכשיו שאין מקדשין ע״פ הרא״ . . אנו סומכין על החשבון” — קומט אויס, אַז די עדות איז ניט אַ זאָך וואָס „בלעדם לא היו יודעים כלל”, דעריבער זיינען אויך קרובים כשרים לעדות זוי.

(1) ר״ה כב, א.

(2) פרשתנו יב, א.ב.

(3) ר״ה שם (וירושלמי שם (פ״א ה״ז) הובא רק טעמא דר״ש).

(4) ד״ה החודש הזה תרכיז פיה (סהימ תרכיז ע׳ מד׳מה), וראה גם אהיה פרשתנו ריש ע׳ רעז. — וראה לקמן הערה 11.

(5) ומתורצת עפ״ו קושיית הפנ״י (ר״ה שם) אמאי לא ילפינו מעדות החודש דקרובים כשרים גם בדיני ממונות.

(6) להעיר מביאר הצפעי׳ן לרמב״ם (ריש הל' קדה״ח) בדעת ר״ש, ע״ש.

(7) כ״ב קנט, א. רמב״ם הל' עדות ספ״ג. שו״ע חורמ סל״ג ס״י.

(8) ראה צפעי׳ן לרמב״ם הל' יסוה״ת פ״ו.

(9) שופטים יט, טו.

(10) הל' יסוה״ת שם. שם פ״ח סהיב. וראה הל' סנהדרין פכ״ד סהיא.

דעם וואָס „עדות זו תהא כשרה בכמ”
— משה ואהרן, וואָס האָבן געהאַט אַ
דין פון גרים¹⁶ — צו לאַחר מ״ת
קרובים?

ע״פ הנ״ל אָבער קען מען זאָגן: דאָס
וואָס „גרים . . אין להם קורבה . .
מעידים זה לזה”, איז מצד דעם וואָס
פסול קורבה איז אַ דין וגזירת הכתוב
(און ניט מצד דעם קירוב הדעת וואָס
איז דאָ צווישן זיי), און וויבאַלד גרים
האָבן ניט קיין דין קורבה זיינען זיי ניט
בכלל דעם פסול.

משא״כ ווען עס רעדט זיך וועגן אַן
עדות וואָס איז (בלויז) אַ בירור (שע״פ
שכל), איז דער חסרון פון קרובים אין
דעם סוג עדות — מצד דעם קירוב
הדעת וואָס איז דאָ ביי קרובים. און וויי-
באַלד אַז דער קירוב הדעת צווישן אחים

עדות החודש פאָדערט זיך (לדעת ר״ש)
בלויז דער בירור שע״י העדות. ובמילא,
אין אַ פּאַל ווען ס׳איז ניטאָ קיין חשש
פון שמא ישקר — ווי בנדו״ד וואָס
„אינם נוגעים בדבר”¹¹ — זיינען אויך
קרובים כשרים לעדות.

ב. לויט דעם הסבר וועט אויך פאַר-
ענטפערט ווערן נאָך אַ שאלה וואָס מען
קען פּרעגן לדעת ר״ש:

דער דין איז, אַז „גרים . . אין להם
קורבה אפי׳ שני אחים . . שנתגירו
מעידים זה לזה דגר שנתגייר כקטן
שנולד דמי”¹². איז, באַם את”ל¹³ אַז ביי
יצי״מ¹⁴ האָבן אידן געהאַט אַ דין פון
גרים¹⁵, אינו מובן: וואָס איז די רא״י פון

(11) ד״ה החודש שם. — במנחם (מצוה ד סקיג)
מביא כמה אופנים שאפ״ל נוגע בדבר (ופסול לעדות
קדיח). וי״ל שהכוונה בהמאמר, שסתם עדות
החודש „אינם נוגעים בדבר” (מאחר שאין זו עדות
„בדבר הנוגע לחבירו”); אבל באופנים שבמנחם שם
שכן נוגע בדבר, קרובים פסולים (אף לדעת ר״ש).
ודוחק. — וי״ל (עכ״פ בחלק מהאופנים הנ״ל?) דכיון
שעיקר העדות בנוגע לראית הלבנה אין דינם
משתנה עי״ז שלאח״ז יהיו נוגעים בדבר ע״ד דעות
גטין וקידושין איצ דרישה וחקירה אע״פ שאח״כ
יבוא לדיני נפשות (ב״י בבד״ה חו״מ ס״ל. ועוד).
ואכ״מ.

(12) טושי״ע חו״מ שם ס״א. מיבמות כב, א.
רמב״ם הל׳ עדות פ״א ה״ב.

(13) כהסוגיא דיבמות (מ, א״ב) ובכ״מ — בנוגע
למ״ת והתחלה ביצי״מ. — ואין להקשות מירושתם
א״י מאברהם, מענין כהנים ולוים וחלוקה לשבטים
בכלל — שהרי כ״ז ה״י ע״פ הדבור מפורש.
והאמירה שישבו לאהליהם — ה״ו דבור שקידושין
הקודמין בתוקפן.

(14) ולפני זה — באמירת החודש גר, כדמשמע
מהמדרש (הובא בפרש״י ר״פ בראשית) דהחודש גר
היא מצוה ראשונה שנצטוו בה ישראל. שהכוונה כזה
שהיא מצוה ראשונה שנתנה להם לא בתור ב״נ, כ״א
בתור ישראל. משא״כ הג״ה ומילה. — וראה גם
לקו״ש ח״ה ע׳ 7.

(15) וגם לדעת ר׳ יהושע (יבמות שם) שהיתה
טבילה (לפני מ״ת), הרי אז (בעת יצי״מ) נפקי מתורת

ערל ע״י המילה. (והנשים ע״י טבילה) — תו״י שם
ד״ה ורבי יהושע. וראה תו״י שם (לתוס׳ סד״ה כי
פליגי) — דלרע״ק צ״ל שטבלו ביצי״מ דאליכ איד
אכלו הפסח. וראה לקו״ש ח״ה ע׳ 119 הערה
26. — ולהעיר מנבואת יחזקאל (קאפ׳ טז) שיצי״מ
היא לידת עם ישראל.

(16) אבל עיין גו״א ויגש (מו, י), שב שמעתתא
בהקדמה, בית האוצר (להר״י ענגל) כלל א׳ אות כב,
וכלי חמדה עה״ת פ׳ ויגש — שבגירות דמ״ת לא
אמרינן דכקטן שנולד דמי. וראה גם צפע״ג
לסנהדרין פב, א (גם לענין משה ואהרן).

ולהמכואר בפנים צ״ל דהדוגמא (ש״ר חו״מ שם
ס״ו) „ואפי׳ משה ואהרן אינם כשרים להעיד זה לזה”
— אין הכוונה כזה למשה ואהרן ממש שלא היו
כשרים להעיד זל״ז, כ״א שאפילו אנשים נאמנים
כמשה ואהרן אינם כשרים להעיד זל״ז. ולכאורה על
כרחק צריך לפרש כן בגמ׳ (ב״ב קנט, א) „משה
ואהרן לזאתם כו״, שהרי חותן משה בודא ה״י גר
(זבחים קט, א. א. רש״י ר״פ יתרו. ועוד) ומותר להעיד
לו. ועצ״ע.

(*) ראה תו״ד דכתב׳ (כריתות ט, א) דגם אותם
שהיו נמולים לפני יצי״מ, מעיקרא כשמלו עצמן
מלו ליכנס בבירות המקום כו׳.

איז דערפון געדרונגען, אז תורה וויל מוסיף זיין אויפן ענין החשבון. און דער-פאר לערנען רבנו, אז תורה וויל צו-געבן, אז די קביעות פון ר"ח זאל זיין ניט נאר ע"פ (חשבון, וואס איז) בירור, נאר עס זאל אויך האבן דעם תוקף פון דין עדות, וואס „על פי שני עדים . . יקום דבר“.

ד. עפ"ז איז אבער ניט גלאטטיק לאידך גיסא:

וויבאלד מאיז מקדש ע"פ הראי' פון שני עדים כשרים וואס „על פי שני עדים . . יקום דבר“, איז במה נשתנה דער ענין פון ר"ח, וואס מען פארלאזט זיך ניט אויף די עדות (חקירות ודרישות) אליין, נאר מען מאכט א חשבון, און אויב די עדות שטימט ניט מיטן חשבון איז „אין סומכין על דבריהם“?

וי"ל הביאור בזה (בפנימיות הענינים):

אין יעדערן פון די צוויי ענינים — „עדי ראיי“ און „חשבון“ — איז דא א מעלה שאין בהשני; און קביעות ר"ח, זייענדיק אן ענין כללי ויסודי לתורה ומצותי, דארף האבן ביידע מעלות (כד-לקמן) — און דערפאר „אין אנו סומכין אלא על שניהם כאחד הראי' והחש-בון“²⁵.

ה. וועט מען דאס פארשטיין בהקדים המאמר הידוע²⁶ אויפן פסוק „החודש הזה לכם“, „לא ה' צריך להתחיל את התורה אלא מהחודש הזה לכם“, און ווי רש"י²⁷ איז מסביר „שהיא מצוה ראשונה שנצטוו בה ישראל“.

איז דא אויך ביי אחים שנתגיירו (כנראה במוחש¹⁷), קען מען אפּלערנען פון דעם וואס משה ואהרן זיינען כשרים לעדות זו אויף די שלאחרי מ"ת קרובים¹⁸.

ג. די הלכה אבער בלייבט ווי דעת רבנו, אז קרובים זיינען פסול לעדות החודש¹⁹. און דערפון איז פארשטאנ-דיק, אז אויך ביי קידוש החודש דארף מען האבן דעם דין עדות.

ויש לבאר סברתם:

פון דעם גופא וואס תורה האט אנגע-זאגט אז עס מוז זיין (עדי) ראי' — „כזה ראה וקדש“²⁰

— דלכאורה: וויבאלד אז ב"ד מוז סיי ווי אויסרעכענען דעם זמן פון מולד הלבנה ע"פ החשבון²¹, און נאך מער: מ'איז סיי ווי זיך סומך (אויך) אויף אט-דעם חשבון, אפילו בזמן שמקדשין ע"פ הראי'²² (ווארום ווען „ידעו בחשבון שאינו נראה ובאו עדים והעידו שנראה . . אין סומכין על דבריהם“²³) — איז פארוואס דארף מען אַנקומען (אויך) צו עדי ראיי²⁴?

17 להעיר ממרוזל דגיורא עד עשרה דרי לא תבזו ארמאה באפי' רשיי תרו יח, ט. מסנה צד, א).
18 מאחר שב'עדות זו אין חשש שהקורבה תביא לידי שקר (כניל סוסיא והערה 11).

19 רמב"ם הל' קדה"ח פ"ב. ולהעיר מחי' הצי' על השם ר"ה שם.

20 ר"ה כ, א. רשי' פרשתנו עה"פ. ועוד.

21 ראה רמב"ם הל' קדה"ח פ"א ה"ז ואילך. שם פ"ב ה"ז ואילך. שם פ"א ואילך.

22 רמב"ם פ"א שם. וראה בארוכה שם פ"ח שגם בזמן שמקדשין ע"פ הראי' כשאז ע"י ראי' סומכין על החשבון לחוד.

23 לשון ה"מפרש" לרמב"ם פ"א שם. וראה גם תויוט ר"ה פ"ב מ"ז (קרוב לסופו).

ולדעת הר"ס"ג, הרי עיקר הקביעות היא (רק) ע"פ החשבון ורק להוציא מדעת הצדוקים תקנו עדי ראיי (ראה בארוכה תו"ש פרשתנו כרך י"ג פ"ג).

24 כקושיית התויוט שם.

25 לשון ה"מפרש" שם. ועד"ז בתויוט שם. וראה מני"ח שם סק"א.

26 פרשי' ר"פ בראשית. יל"ש פרשתנו עה"פ. והוא ממדרש תנחומא (באבער) בראשית יא.

27 27 שם.

נס אחרון יותר מן הראשון ווייל „מן שמיא“³⁶ מיהב ייבוי מישקל לא שקלי“ — דער נס פון אומקערן א זאך צו „איז“ („מישקל“) איז גרעסער ווי דער נס פון „מיהב ייבוי“, אז עס זאל ווערן א זאך מאין ליש].

און דאס איז דער רמז אין „החודש הזה לכם“:

„חודש“ איז מלשון חידוש³⁷, און דער כח פון „חידוש“ איז איבערגעגעבן גע- וואָרן צו אידן — „לכם“³⁸, וואָס דורך תומצ מאַכן זיי די וועלט פאַר אַ „דירה לו ית“.

ו. דערמיט וועט מען אויך פאַר- שטיין דעם מדרש אויפן פסוק³⁹, „טובים השנים מן האחד“ בקשר מיט פרשת החודש, וזיל המדרש⁴⁰: „טובה פרשה שנאמרה על פי שנים מפרשה שנאמרה ביחיד, בשנים שנאמר ויאמר ה' אל משה ואל אהרן בארץ מצרים לאמר החודש הזה לכם וגו'“ — איז ניט גלאַט:

עס זיינען פאַראַן כּו"כ פרשיות אין תורה ביי וועלכע אמירת הקב"ה איז גע- ווען „אל משה ואל אהרן“⁴¹ — איז פאַר- וואָס ברענגט דער מדרש דוקא די פרשה (פון „החודש גר“)⁴²?

איז לכאורה ניט מובן²⁸: פאַרוואָס איז „החודש הזה לכם“ די „מצוה ראשונה שנצטוו בה ישראל“²⁹ — לכאורה האָט די ערשטע מצוה געדאַרפט זיין „אנכי ה' אלקיך“ — קבלת עול מלכות שמים³⁰, וואָס איז די התחלה ויסוד פון קיום כל המצות³¹?

איז דער ביאור בזה:

„אנכי ה' אלקיך“ איז די התחלה ויסוד פון אַלע מצות בנוגע דעם קיום המצות (בפועל) — בכדי דער מענטש זאל מקיים זיין מצות (כדבעי), מוז ביי אים פריער זיין קבלת עול מלכות שמים;

„החודש הזה לכם“ — איז די מטררה ותכלית פון תורה ומצות (און דערפאַר איז דאָס נתבאר און געזאַגט געוואָרן בהקדמה צו אַלע מצות, אַלס מצוה ראשונה³²):

די כּוונה פון תומצ איז, אז אידן זאלן אויפּטאַן אַ „חידוש“ אין דער בריאה. וכידוע ביאור (הפנימי³³ ד) מאמר חז"ל³⁴: „גדולים מעשה צדיקים יותר ממעשה שמים וארץ“ — ווייל מעשה שמים וארץ איז בריאה יש מאין, אַבער מעשה צדיקים איז וואָס זיי טוען אויף דעם ביטול היש אל האין

[און דערפאַר איז „גדולים כו' ממעשה שמים וארץ“, ע"ד מחז"ל³⁵ אז „גדול הי'

(36) כ"ה כ"ח שם.

(37) ראה רביע כאן. ועוד.

(38) ראה ד"ה החודש שם פי"ג.

(39) קהלת ד, ט.

(40) קה"ר עה"פ.

(41) „ג דבריו נאמרנו בתורה למשה ולאהרן (ת"כ ורש"י ר"פ ויקרא. במדב"ר פי"ד, יט. וראה ספרי ט"פ נשא).

(42) ודווקא לומר שנטק פרשה זו לדוגמא (מפני שהיא פרשה ראשונה שנאמרה לשניהם) ולא — ע"ד התחלת כמה מרזיל כיו"ב: טובות פרשיות שנאמר ע"פ שנים כו. ובפרט שהיא מהפרשיות שנתמעט אהרן (מכילתא כאן. וראה במקומות שנסמנו בהערה הקודמת).

(28) ראה גם לקו"ש חט"ז ס"ע 481 ואילך.

(29) בדפוסה מצרים לא הי' נוגע (לדעת) הקביעות בחודש, כ"א שבועד עשר ימים יקחו שה גו ובעוד י"ד יום ישחטוהו גו.

(30) ראה מכילתא יתרו כ, ג.

(31) ראה מכילתא שם. ברכות ר"פ.

(32) להעיר מלקו"ש ח"י ס"ע 8 ואילך.

(33) ראה בכ"ז ד"ה גדולים מעשה צדיקים תרפ"ה פ"ז (בסה"מ תרפ"א ובהוספות לסה"מ פונטיסטים ח"ב — תסב, סע"א ואילך).

(34) כתובות ה, א.

(35) תענית כה, א.

ביטול היש לאין ווערט אויפגעטאן אַ
חידוש — די המשכת העצמות למטה.

און דאָס איז אויך דער טעם פאַר-
וואָס דער מדרש זאָגט אויף דער פרשה
דוקא „טובים השנים מן האחד“ — ווייל
אין דער פרשה, וואו עס גיט זיך אַרויס
דער תכלית פון גאַנץ תומ"צ, זיינען
מודגש ביידע נקודות: סיי משה —
„שושבינא דמלכא“⁴⁸, וואָס טוט אויף
המשכת אלקות למעלה למטה, ער גיט
דעם כח אויף דעם „חידוש“ פון המשכת
העצמות דאָ למטה: סיי אהרן — „שוש-
בינא דמטרוניא“⁴⁹, העלאה למטה
למעלה — וואָס ער גיט דעם כח אויף
מעלה זיין די דברים תחתונים⁵⁰.

ה. כשם ווי „החודש הזה לכם“ גיט
אַרויס דעם תכלית פון תומ"צ בנוגע
זייער פעולה אין וועלט — אַזוי גיט עס
אַרויס די פעולה פון תומ"צ אין אידן.

אידן ווערן צוגעגליכן צו דער לבנה
— מאור הקטן⁵¹, כמ"ש⁵² מי יקום יעקב
כי קטן הוא. און חידוש הלבנה וגידולה
ווייזט אויף דעם חידוש ועלי' פון אידן
(דורך תומ"צ) מקטנות לגדלות.

די עלי' פון אידן טיילט זיך אין צוויי
סוגים:

(א) די עבודה מצד די כחות פנימיים
של האדם, וואָס בכלל איז דאָס די

נאָר דער ביאור אין דעם⁵³: „החודש“
— מלשון חידוש — איז מבאר די מטרה
כללית פון כל התורה ומצותי (כנ"ל):
און וויבאַלד אַז דער „חידוש“ פון תורה
ומצות איז אין צוויי נקודות כלליות,
וואָס איינע איז פאַרבונדן מיט ענינו של
משה, און איינע — מיט אהרן (כדלקמו)
— איז אין דער פרשה מודגשת די
שייכות צו ביידע, און דערפאַר זאָגט
דער מדרש אויף דער פרשה דוקא
„טובים השנים מן האחד“.

ז. מ'האָט שוין גערעדט כמה פעמים
אין דעם פירוש הלשון⁵⁴, „דירה לו (ית')
בתחתונים“ — אַז דאָס איז כולל צוויי
נקודות כלליות:

(א) מצד די „תחתונים“ — אַז מען
דאַרף זיי מאַכן ראוי אַז זיי זאָלן זיין אַ
דירה לו ית'.

(ב) מצד למעלה — „דירה לו ית“
מיינט אַז עצמותו ית' שטייט בגילוי דאָ
למטה (ווי אַן אדם, להבדיל, געפינט זיך
בדירתו בכל עצמותו)⁵⁵.

און ביידע ענינים זיינען אַן ענין של
חידוש⁵⁶. וואָרום כדי אַז „תחתונים“ זאָלן
ווערן ראוי צו זיין אַ דירה לו ית', מוז
זיין דער ביטול היש לאין; און המשכת
העצמות למטה איז אַן ענין של חידוש,
וואָרום די התהוות מאין ליש איז בלויז
פון אַ הארה — „בדבר ה' שמים
נעשו“⁵⁷, און דוקא דורך דער עבודה פון

48) זח"ג כ, א (ברע"מ). ועוד. וראה ס' הליקוטיים
(צ"צ) ע' משה (ע' אתקע ואילך). ס' הערכים חביד
ע' אהרן ע' כז ואילך (וש"ג).

49) ובהגהות הצ"צ (הגיל הערה 43) שהעילוי
בפרשה זו (שנאמרה על פי שנים) לגבי כל הפרשיות
שבהתורה (שנאמרו ע"י משה לכד) הוא כמעלת
ימיה"מ לגבי מית' שבמית' היתה רק ירידת העילוי
למטה אף שעדיין לא נודרך התחתון, משא"כ
לימיה"מ שהיה"מ גם הזדככות התחתון.

50) ראה ב"ר פ"ו, ג. סוכה כט, א. ועוד.

51) עמוס ז, ב. וראה חולין ס, ב ובחז"ג שם.

43) בהבא לקמן (ס"ו"ז) ראה גם ד"ה החודש הזה
שם פ"ח (בסגנון אחר). וראה אוה"ת פרשתנו ריש ע'
רעו (ובהגהות לשם — אוה"ת שם כרך ח ע'
בתקתיא"ב). אוה"ת נ"ך (כרך ב) לקהלת עה"פ.

44) תניא רפ"ו. ע"פ תנחומא נשא טו. ועוד.

45) המשך תרס"ז ס"ע ג. ובכ"מ.

46) ראה ככ"ז ד"ה גדולים מעשה צדיקים שם.
וראה גם סדיה תקעו תרס"ז (בהמשך תרס"ז).

לקושי חז"י ע' 22 ואילך. ח"ב ע' 74 ואילך.

47) תהלים לג, ו.

עס איז דאָ דער ענין פון רא"י (וואָס איז העכער פון הבנה והשגה), ע"י עדות (וואָס גיבן אַרײַן אַ תּוֹקֵף של תּוֹרָה מצד גזירת הכתוב, כנ"ל) — דער ביטול שלמעלה מטעם ודעת,

און עס איז דאָ און דאָס „שטימט“ מיטן „חשבון“, שהוא ע"פ טעם ודעת — דער ביטול שלמעלה מטו"ד ווערט נמשך אין אַ פּנימיות.

(משיחות ש"פ תזריע, פ' החודש תשי"ז,
ש"פ וארא תשט"ו)

עבודה שע"פ טעם ודעת. די מעלה פון דער עבודה איז דער ענין הפנימיות, זי נעמט דורך די מציאות האדם — זיין שכל ומדות וכו' דינען דעם אויבערשטן.

(ב) די עבודה מצד הכחות המקיפים של הנשמה ומצד עצם הנשמה — וואָס דריקט זיך אויס אין דעם ביטול צום רצון העליון, למעלה מטעם ודעת.

און דאָס איז אויך דער טעם (הפנימי) וואָס ר"ח ווערט נקבע דורך ביידע ענינים צוזאַמען — סיי עדי רא"י און סיי חשבון — דער חיבור פון ביידע מעלות צוזאַמען⁵²:

בנוגע לעולם — כי העבודה מצד רא"י היא בדרך מלמעלמ"ט, ודשכל (וכחות פנימיים) — מלמטלמ"ע.

(52) וי"ל שהוא ע"ד ב' הענינים דלעיל (סעיף ז)

בא ג

אע"פ שאינו שואלך, אין לי אלא בזמן שיש לו בן, בינו לבין עצמו בינו לבין אחרים מנין ת"ל ויאמר משה אל העם זכור את היום הזה, און דער רמב"ם אין מוסיף, רוצה לומר שהוא צוה לזכרו כמו שאמר זכור את יום השבת¹⁰ — ד.ה. אז פון פסוק, זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים לערנט מען אפ, אז מצות זכירת יצי"מ איז דא אויך, בינו לבין עצמו — אפילו ווען ס'איז ניטא קיין בן השואל¹¹ — און דערויף איז דער רמב"ם מוסיף אַלס הוכחה, רוצה לומר כו' כמו שאמר זכור את יום השבת, אז כשם ווי דער חיוב זכירת יום השבת איז (אויך) בינו לבין עצמו, אזוי איז אויך ביי זכור את היום הזה.

לפ"ז איז לכאורה משמע, אז דאס איז אויך כוונתו אין ספר היד אין דעם וואס ער פאָרגלייכט די מצוה פון זכור את היום הזה צו זכור את יום השבת (אז ער איז מחוייב אויך בינו לבין עצמו), ווי ס'איז לכא' אויך משמע פון המשך הלשון: ומנין שבלייל חמשה עשר תלמוד לומר והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה כו' מונחים לפניך. ואף

(10) כ"ה בשהמ"צ לפנינו, ובהוצאות הר"ח העליר ור"י קאפח הובאה גם תיבת, לקדשו מהכתוב, והלשון שם הוא בשינויים קלים.
(11) וכן פ"י במניח מצוה כא בתחלתה בפ"י דברי הרמב"ם. וראה קרית ספר לרמב"ם שם.

(*) אלא שבמניח שם — דמפסוק והגדת הוא דוקא אם יש לו בן או אחר עמו לספר, אבל אם הוא ביחודי אינו מצוה. ע"כ הביא הפוסק דזכור דגם בפ"ע מצוה להזכיר. ובהשמי"צ שם ממכילתא, בינו לבין עצמו בינו לבין אחרים מנין ת"ל ויאמר משה כו' זכור כו'.

א. וועגן דער מצוה פון סיפור ביצי"מ בליל פסח, זאָגט דער רמב"ם: "מצות עשה של תורה לספר בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בליל חמשה עשר בניסן שנאמר זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים כמו שנאמר זכור את יום השבת".

שטעלן זיך מפרשי הרמב"ם: (א) וואס מיינט דער רמב"ם מיט "כמו שנאמר זכור את יום השבת" — וואס איז ניט מספיק אין דעם ציווי, זכור את היום הזה, וואס דאס לערנט מען אַרויס פון דעם פאָרגלייך מיט "זכור את יום השבת"? און ב) אויב מ'מוז יע אַנקומען צו דעם פאָרגלייך מיט זכירה ביי שבת — וואו איז דער מקור אויף דעם?

ב. אין ספר המצות ברענגט דער רמב"ם: "ולשון המכילתא מכלל שנאמר כי ישאלך בנך, יכול אם ישאלך בנך אתה מגיד לו כו' ת"ל והגדת לבנך

- (1) ה'ל' חמ"ז ומצה רפ"ז.
- (2) פרשתנו יג, ג.
- (3) יתרו כ, ח.

(4) במ"מ לרמב"ם שם: זה מבואר במכילתא ומבואר ג"כ בערבי פסחים (דף קטו). אבל במכילתא לפנינו ליתא (וראה לקמן בפנים), ובערבי פסחים (ק"ו, ב) לא בא לימוד יצי"מ משבת בגז"ש דזכור, אלא להיפך — גז"ש דזכור ללמוד שבת מיצי"מ, שצריך לזכור יצי"מ בקידוש היום כתיב הכא למען תזכור את יום וכתבי התם זכור את יום השבת לקדשו, וכמו שהקשה ביד איתן לרמב"ם שם.

- (5) מ"ע קנו.
- (6) הובא גם במגדל עוז לרמב"ם. וראה לקמן סעיף ד.
- (7) והוא במכילתא דרשב"י לפנינו עה"פ.
- (8) פרשתנו שם, ד.
- (9) פרשתנו שם, ה.

אָבער אין ספר היד, וואו דער לימוד פון פסוק „זכור את היום הזה“ איז דער איינציגער מקור להחיוב פון סיפור ביצי"מ — מהיכא תיתי צו לערנען אָ דער פסוק מיינט לבן (דוקא) און ער זאל דערפאר דארפן ברענגען א הוכחה פון זכירת שבת אָ דאָס מיינט אויך „בינו לבין עצמו“?

ד. דער מגדל עוז ברענגט לשון המכילתא הנ"ל און איז דערנאָך מסיים: וכתב ר"מ ז"ל בספר המצות שלו שהוא צוה בזכירתו בזמנו (זכור את היום הזה ר"ל שהוא צוה לזכרו) כאמרו זכור את יום השבת. עכ"ל.

עפ"י י"ל אָ דאָס איז אויך דער פשט אין דער הלכה הנ"ל בספר היד: דער רמב"ם לערנט אַרויס פון פסוק „זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים“ אָ סאיז דאָ אַ מ"ע מיוחדת לספר ביצי"מ אין דעם טאָג ווען דאָס איז פאַרגע-קומען (נוסף אויפן חיוב זכירת יצי"מ שבכל השנה¹³ וואָס מ'לערנט אָפּ¹⁴ פון „למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך“¹⁵), און אויף דעם ברענגט ער די הוכחה¹⁶ „כמו שנאמר זכור את יום השבת“, וואָס דאַרטן איז די זכירה ביום זה עצמו¹⁷.

[און נאָכדעם איז דער רמב"ם ממשיך¹⁸ „ומנין שבליל חמשה עשר —

על פי שאין לו בן, אפי' חכמים¹². וואָס בפשטות מיינט עס, אָ דער מקור אויפן דין וואָף על פי שאין לו בן“ איז פון דעם פריער געבראַכטן פסוק „זכור את היום הזה“, וואו עס ווערט ניט דערמאָנט „בן“ וכדומה.

ג. סאיז אָבער שווער זאָגן אָ דאָס איז דער (גאַנצער) טעם וואָס דער רמב"ם איז מוסיף „כמו שנאמר זכור את יום השבת“, וואָרום פונעם לשון פון דעם פסוק גופא „זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים“ (וכנ"ל, אָ ווי-באַלד עס ווערט ניט דערמאָנט „בן“ און אפילו ניט „אחרים“) איז פאַרשטאַנדיק, אָ דער חיוב הזכירה איז אויך בינו לבין עצמו; און ווי מ'זעט דאָס אין מכילתא גופא, אָ דאַרט ברענגט זיך ניט דער פסוק „זכור את יום השבת“.

בשלמא אין ספר המצות, קען מען נאָך פאַרשטיין פאַרוואָס דער רמב"ם קומט אָ צו זכירת שבת — היות אָ דער לימוד הזכירה דיצי"מ פון „זכור וגו'“ קומט אַלס הוספה — אָבער התחלת (ועיקר) הלימוד איז דאַרט (און אין דער מכילתא וואָס ער ברענגט) פון „כי ישאלך בנך“ (און). והגדת לבנך¹³, דאַרף ער דעריבער באַוואַרענען אָ דער פסוק „זכור את היום הזה“ מיינט אַ זכירה וואָס איז ניט פאַרבינדן מיט (כי ישאלך בנך ו)הגדת לבנך, נאָר ווי ביי זכירת שבת, אָ אויך בינו לבין עצמו איז דאָ דער חיוב מצות זכירת יצי"מ;

13) אבל לא נמנה כמצוה בפ"ע במנין המצות. וראה צ"ח ברכות יב, א (ד"ה מזכיריו). מניח שם. ועוד.

14) רמב"ם הל' ק"ש פ"א ה"ג.

15) ראה טו, ג.

16) שהרי לדעת רש"י (פרשתנו עה"פ) למדין מהכתוב זכור את היום הזה ש.מזכיריו יצי"מ בכל יום. וראה בהנסמן בהערה הבאה.

17) וכן מפרש בגבורות ה' למהר"ל פ"ב.

18) ולהעיר מהלשון בגבורות ה' שם, שכתב ושם פירושו זכור את היום לקדשו בשבת עצמו

12) אבל להעיר מרמב"ם הוצאת פרענקל שם, שבכתי' תימן, מונחים לפניך" הוא סיום ההלכה, ו.האף על פי שאין לו בן מתחילה הלכה בפ"ע.

13) וכלשונו שם: „והכתוב שבא על הציווי הזה הוא אמרו והגדת לבנך ביום ההוא ובא הפירוש כו"י. ועדי' במנין המצות שבריש ספר היד הביא רק הכתוב והגדת לבנך.

דעם וואָרט „לקדשו“²⁶ — איז] ניט מובן:

אויב אויף אַפּלערנען די מצות עשה מיוחדת — האָט דער רמב"ם בכלל ניט געדאַרפט ברענגען דעם לימוד „שנאמר זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים“ (און דערפאַר דאַרפן מוסיף זיין די הוכחה „כמו שנאמר זכור את יום השבת“) — דעם פסוק פון וואַנעט מ'לערנט אַרויס דעם חוב אין דעם זמן פון ליל חמשה עשר בניסן ברענגט ער דאָך גלייך „לאחז“, והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה?²⁷

ה. ונראה לומר אַז דער מקור דברי הרמב"ם איז פון שמו"ר²⁷ בפרשתנו (ווי אַנדערע מפרשים²⁸ זאָגן), וואָס דאָרט גלייכט מען צו די זכירה דיציי"מ צו דער זכירה דשבת, וז"ל: הזהר לישראל כשם שבראתי את העולם ואמרתי להם לישראל לזכור את יום השבת זכר למעשה בראשית שנאמר זכור את יום השבת, כך היו זוכרים הנסים שעשיתי לכם במצרים וזכרו ליום שיצאתם משם שנאמר זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים.

מ'דאַרף אָבער פאַרשטיין: דער ספר היד איז דאָך אַ ספר וואָס זיין ענין איז הלכות און ניט סתם מעתיק זיין דרשות וז"ל — וואָס איז די הלכה אין סיפור

וואָרום¹⁹ מצד דעם לימוד פון „זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים“ הנ"ל וואָלט מען געקענט זאָגן אַז די מצוה איז תיכף בכניסת החג²⁰ אָדער²¹ גאַר מבעוד יום²², דעריבער איז ער ממשיך און ברענגט דעם פסוק „והגדת לבנך ביום ההוא לאמור בעבור זה בשעה שיש מצוה ומרור מונחים לפניך“, אַז דער חיוב ההגדה איז „בליל חמשה עשר“.

דאָס איז אָבער ניט מספיק, וואָרום לפ"ז, איז [נוסף אויף דעם אַז דער הכרח ביי שבת גופא אַז די זכירה דאַרף זיין ביום השבת עצמו, איז לכאורה פון וואָרט „לקדשו“²³ וואָס שטייט נאָך „זכור את יום השבת“²⁴ — איז אויב (נאָר) דאָס וואָלט דאָ געווען כוונת הרמב"ם וואָלט ער דאָך אויך געדאַרפט מעתיק זיין²⁵

כשהשבת נכנס וכך יש לפרש זכור את היום הזה, היינו בכניסת חג המצות יש לזכור את היום. וצע"ק. וראה לקמן הערה 20, 22.

(19) וכן מוכח לכאורה להגירסא בהרמב"ם (הוצאה הנ"ל): ומנין שבבילה.

(20) כלשון הרמב"ם הל' שבת רפכ"ט: וצריך לזכרהו בכניסתו. וראה הגהות בני בנימין לרמב"ם הל' חז"מ כאן.

(21) ואולי י"ל (גם) להיפך, שמהכתוב „זכור את היום הזה“ הי' אפשר לומר, שמקיימו גם ביום ט"ז ניסן, ובפרט שביום היתה היציאה, ולכן הוצרך להוסיף „ומנין ש(רק) בליל ט"ז כו“.

(22) כמו בקידוש היום שכתב הרמב"ם (הל' שבת שם הי"א) יש לו לאדם לקדש על הכוס ערב שבת מבעוד יום . . ש מצות זכירה לאמרה כו'.

(23) ראה רמב"ם הל' שבת רפכ"ט. וראה גבורות ה' שם מה שהקשה בדברי הרמב"ם.

(24) ולהעיר דזכור את יום השבת גופא, פירושווה בכ"מ שמצוה לזכרו בכל ימי השבוע (ראה מכילתא, רשי' ורמב"ן עה"פ יתרו שם. ועוד).

(25) להעיר שברמב"ם (הוצאה הנ"ל) הביא מכת"י ודפוס א' ברמב"ם, שנוספה תיבת „לקדשו“. וראה לעיל הערה 10 הגי' בשהמצ' גם תיבת „לקדשו“.

(26) ועפ"ז מובן הדוחק בפי' האור שמח לרמב"ם שם שכוונת הרמב"ם: כמו שמן התורה לקדש ומדברי סופרים לזכור על היין וכי לית לי' יין מקדש אריפתא, כן הוא כאן מצוה מן התורה לזכור הנסים ולספר אותם ורבנן תקנו על היין וכי לית לי' יין אומר ההגדה על הפת כמוש"כ בפרק ח' הי"ב — כי לפ"ז הו"ל להעתיק גם תיבת „לקדשו“, שמהו הוא (כל) הלימוד.

(27) פי"ט, ז.

(28) יד איתן לרמב"ם שם.

און דאָס לערנט מען אָפּ פון דער השוואה צו „זכור את יום השבת“: אין פסוק „זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים“ איז ניט מפורש ומודגש אָז אין דער זכירה בליל) פסח דאַרף זיין דער „לספר בנסים ונפלאות כו“; באַוואַרנט דעריבער דער רמב"ם, אַז דער „זכור“ דאָ איז „כמו שנאמר זכור את יום השבת“, וואָס זכירת שבת איז זכר למעשה בראשית (וכמש"נ³² בהמשך צו זכור את יום השבת „כי ששת ימים עשה ה' גו'“, וכלשונו³³ המדרש הנ"ל: „כשם . . . לזכור את יום השבת זכר למע"ב . . . כך היו זוכרים הנסים כו“.

1. בעומק יותר יש לומר, אַז די השוואה צו „זכור את יום השבת“ איז ניט נאָר אַ מקור אויף דעם חיוב „לספר בנסים ונפלאות כו“, נאָר אויך אַ הקדמה צו די ווייטערדיקע הלכות אין דעם פרק.

ובהקדים דברי הרמב"ם אין אָנהויב הל' שבת: „שביחה בשביעי ממלאכה מצות עשה שנאמר³⁴ וביום השביעי תשבות וכל העושה בו מלאכה ביטל מצות עשה ועבר על לא תעשה כו“. ד.ה. אַז ביי שבת זיינען דאָ צוויי ענינים — סיי אַן ענין דשלילה, ל"ת (איסור מלאכה); סיי אַן ענין דחיוב, עשה (שובת זיין).

פון דעם וואָס דער רמב"ם הויבט אָן הל' שבת מיט דער מ"ע (אע"פ אַז רובם ככולם פון הלכות שבת זיינען אינעם ענין פון איר מל"ת — אין די פרטי המלאכות, די ל"ט אבות מלאכות ותולדותיהם כו) איז מובן, אַז דער עיקר פון שמירת שבת איז ניט דער ענין

ביצי"מ וועלכע מען לערנט אָפּ פון דער השוואה הנ"ל?

דער ביאור בזה²⁸: אין דער הלכה וועגן זכירת יצי"מ איז כוונתו של הרמב"ם צו מפרש זיין, דעם שינוי בתוכן החיוב פון דער מצות זכירת יצי"מ בליל ט"ו ניסן לגבי מצותה אַ גאַנץ יאָר:

די הוספה אין דער מצוה בליל חמשה עשר בניסן איז ניט (נאָר) אין דעם וואָס בכל השנה איז די מצוה „להזכיר יציאת מצרים“²⁹ (סאיז עגנוג אַ זכירה בעלמא) און בט"ו ניסן איז די מצוה „לספר³⁰ — באריכות כו“, נאָר סאיז אַ חילוק אין דעם תוכן ומהות המצוה — הזכירה:

בכל ימות השנה איז מספיק „להזכיר יציאת מצרים“ — די זכירה אַז אידן זיינען אַרויס פון (שעבוד) מצרים; אָבער בליל פסח איז די מצוה (ניט נאָר — די יציאה ממצרים, נאָר) „לספר בנסים ונפלאות כו“ — די נסים ונפלאות וואָס דער אויבערשטער האָט געטאָן אַרויס-נעמענדיק אידן פון מצרים.

²⁸ ראה עוד ביאור — שיחת יום ב' דחגה"ש תשמ"ה.

²⁹ לשון הרמב"ם הל' ק"ש שם.

³⁰ ועד"ז הוא לשון הרמב"ם בהמצות בהכותרת הדל' חו"מ „לספר ביציאת מצרים באותו הלילה“ (וכי' לשון אדה"ז ריש הל' פסח). ועד"ז במנין המצות בריש ספר היד ובסה"מ צ"ש.

³¹ כמש"ב בהגדת מעשה נסים (לבעל חור"ד בפתיחה. שבת פסח. ס"י מהרי"ד. מלבי"ם פרשנותו יג, ת. וראה מניח שם (וראה הגש"פ (קה"ת) פ"י מצוה עלינו לספר כו' (בהוצאות תש"ג ואילך — ע' טו).

וכן משמע דעת אדה"ז שהמצוה בהגדה וסיפור בליל פסח הוא לעיבובא, מדהקשה על תירוץ הרי"ף (הובא באבודרהם) בזה שאין מברכים על סיפור יצי"מ (שיצא בברכת הקידוש שזכר בו יצי"מ) ותירוץ הרשב"א — הובא באבודרהם שם — (להיות כי מספיקה זכירה כל דהו). כי בליל פסח הרי צ"ל הגדה וסיפור (הובא בהגש"פ (קה"ת) שם).

³² יתרו שם, יא.

³³ ועפ"ז מתורצת האריכות במדרש זה.

³⁴ משפטים כג, ב.

דאָס וואָס דער טאָג איז אַנדערש פון אַנדערע טעג⁴⁰ דערמיט וואָס ער איז מושלל פון מלאכה, נאָר (אויך) מיט דעם וואָס ער האָט אין זיך אַן ענין חיובי — „וינת ביום השביעי“, וכמרוז⁴¹ אַז „הי העולם חסר מנוחה באת שבת באת מנוחה“⁴².

און דאָס דריקט זיך אויס אין זכירת שבת, ובלשון הרמב"ם⁴³: זכרהו זכירת שבת וקידוש.

ח. ועפ"ז י"ל אַז דאָס איז אויך כוונת הרמב"ם מיט דער השוואה פון זכירת יצי"מ צו זכירה דשבת, אַז אויך אין דעם סיפור ביצי"מ איז דער עיקר — דער ענין חיובי שבת.

והביאור בזה: ביי יציאת מצרים האָבן זיך ביי די בני אופגעטאַן צוויי זאַכן: (א) ביטול ויציאה פון שעבוד און רשות מצרים; (ב) דאָס וואָס זיי זיינען געוואָרן בני חורין (ברשות עצמם).

ובדוגמא ווי דאָס איז ביי דער יציאה ושחרור פון יעדן עבד: (א) דער ביטול השעבוד פון אדון, ער ווערט נפקע מרשותו ובעלותו, (ב) דאָס וואָס ער איז קונה עצמו אַלס בן חורין⁴⁴.

[צוויי לגמרי באַזונדערע ענינים — ווי מ'געפינט ביי דער יציאה פון אַן עבד ביובל, אַז די צוויי ענינים ווערן אויפ-

ההערד והשלילה פון מלאכה, נאָר דער ענין חיובי — „העשה מנוחה ולא ביטול מלאכה“³⁹. וואָס אין דעם איז דאָ אַ נפק"מ אויך להלכה (ווי דער ראַגאַ-טשאַווער איז אין דעם מכא"כ³⁶).

ז. ויש לומר, אַז די צוויי ענינים — דער ענין שלילי וענין חיובי שבשבת — קומען פון די צוויי פרשיות און פסוקים וואָס שטייען ביי שבת:

(א) במעשה בראשית — „וישבות ביום השביעי מכל מלאכתו אשר עשה ויברך אלקים את יום השביעי ויקדש אותו כי בו שבת מכל מלאכתו“³⁷ — דאָס וואָס אין דעם טאָג איז געווען די שביתה והעדר המלאכה.

(ב) באַ מתן תורה — בהמשך צו „זכור את יום השבת“³² כיי"כ ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ את הים ואת כל אשר במ וינתן ביום השביעי על כן ברך ה' את יום השבת ויקדשהו" — די אויס-געטיילטקייט פון שבת איז ניט (נאָר) דערמיט וואָס דעמאָלט האָט זיך געענ-דיקט די מעשה בראשית, דער „(ששת ימים) עשה ה'“, „וישבות . . מכל מלאכתו“, נאָר (נאָכמער) ווייל — „וינת ביום השביעי“³⁸ —

און בהתאם לזה איז אויך דער אויפטו פון „זכור את יום השבת“, די זכירה פון שבת³⁹: גדרה וענינה איז דער ענין חיובי פון שבת — ניט (נאָר) דערמאָנען

40 להעיר מלשון הרמב"ם בסהמ"צ מ"ע קנה: זכור במ . . וקדוש היום ומעלתו והבדלו משאר הימים הקדומים ממנו והבאים אחריו.
41 פרשי בראשית ב, ב. פרשי מגילה ט, א ד"ה ויכל (וראה ב"ר פ"י, ט). הובא בצפעיני הנ"ל הערה 35.

42 ולהעיר מרא"ם וגוי"א בפרשי בראשית שם. ה"ל שבת רפכ"ט.

43 ראה גם לקריש חייב ע' 47.

44 ראה גיטין לח, ב, נב, א. ולהעיר מצפעיני ה"ל מתנות עניים פ"ט הי"ט. ועוד.

35 ל' הצפעיני ה"ל שבת רפכ"א.

36 שם. וברפ"א מה"ל שבת. וראה שו"ת צפעיני דווינסק ח"ב סכ"ז. וראה „לאור ההלכה“ (להרשיי זיוו) ע' ריג ואילך.

37 בראשית ב, ב"ג.

38 ולהעיר מפרשי יתרו שם, כביכול הכתיב בעצמו מנוחה.

39 להעיר משאילתות בתחלתו. תנחומא בראשית ב. וראה נמוקי מהרא"י לרמב"ם ה"ל שבת רפכ"ט.

און דערפון קומט ארויס, ווי דער רמב"ם איז ממשיך⁴⁷, אַז „חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים“ אין אַן אופן אַז „כאלו אתה בעצמך היית עבד ויצאת לחירות ונפדית“ — מאיז געוואָרן בני חורין — „ולפיכך כשמועד אדם בלילה הזה . . . מיטב דרך חירות“, די הנהגה פון לילה זה דאַרף זיין ווי אַ בן חורין — „דרך חירות“⁴⁸.

ט. ויש לומר אַז אויך דאָס נעמט דער רמב"ם ארויס פון דעם מדרש הנל — פון סיום לשון המדרש „זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים“ למה כי בחזק יד הוציאתך ה' ממצרים“:

דאָס וואָס מ'האַט געדאַרפט אַנקומען צום „חזק יד“ — אַ פעולה מיוחדת פון אויבערשטן (די נסים ונפלאות כו') ביי יציאת מצרים, איז ניט (אַזוי) צוליב דער שלילה, דער אַרויסגיין פון שעבוד מצרים — וואָרום די גזירה איז דאָך מלכתחילה געווען „ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה“⁴⁹, און גלייך ווי עס האָט זיך געענדיקט די „ארבע מאות שנה“ האָבן אידן בדרך ממילא גע-דאַרפט אַרויסגיין פון (שעבוד) מצרים — נאָר צוליב דעם ענין חיובי, צו מאַכן אידן פאַר בני חורין, אַן אויסגע-טיילטער פאַלק — בני חורין. כל זמן

געטאָן אין צוויי באַזונדערע זמנים, ובלשון הרמב"ם⁴⁶: „מרה עד יהכ"פ לא היו עבדים נפטרים לבתיהן ולא משתעבדין לאדניהן . . . כיון שהגיע יום הכיפורים תקעו ב"ד בשופר נפטרו עבדים לבתיהן“.

און דאָס איז דער רמב"ם מבאר ומחדש, אַז כשם ווי באַ (זכירת) שבת איז עיקרה ניט (אַזוי) דער ענין שלילי שבה (העדר המלאכה), נאָר דער ענין חיובי שבה (מנוחה) — עד"ז איז דער חיוב סיפור ביצי"מ ניט (אַזוי) אין דער שלילה, די יציאת בני"י פון עבדות ורשות פרעה, נאָר בעיקר אין דעם ענין חיובי — זייער ווערן בני חורין.

און ווי דער רמב"ם איז דאָס מדגיש גלייך אין דער צווייטער הלכה, אַז אפילו אין דעם סיפור ביצי"מ אינעם אופן הכי נמוך ופשוט — דהיינו, ווי מ'דערציילט עס צו אַ בן „קטן או טפש“ — איז בשעת אַז „אומר לו בני כולנו היינו עבדים כמו שפחה זו או כמו עבד זה במצרים“, פירט ער אויס ניט בקיצור (ווי עס וואָלט געפאַסט מער, לכאורה, איז דער אמירה צו אַ „קטן או טפש“) אַז „ובלילה הזה יצאנו משם“ וכיו"ב, נאָר — „ובלילה הזה פדה אותנו הקב"ה ויוציאנו לחירות“, וואָס איז מפרש ומדגיש (ניט נאָר די יציאה ממצרים פדה אותנו, נאָר) אַז דער אוי-בערשטער⁴⁷ האָט אונז געמאַכט בני חורין.

— כי המצוה לספר ביצי"מ היא לא (רק) מה שיצאנו ממצרים, כ"א (בעיקר) „לספר בנסים ונפלאות כו“ (של הקב"ה), כניל סעף ה.

48) ה"ר"ז.

49) וממשיך שם בהלכה ז (ואילך) ע"ד חיוב ד' כוונות, ששייך לענין החירות (ראה שם ה"ט). וראה בארוכה לקו"ש ח"א שיחה א' לפי וארא. חל"א ע' 55 ואילך.

50) לך טו, יג. וראה פרשי שם. פרשי פרשתנו יב, מ. וברשי שם, מא (ממכילתא): כיון שהגיע הקץ לא עכבו המקום כהרף עין.

46) הל' שמיטה ויובל פי' הי"ד.

47) כההדגשה, פדה אותנו הקב"ה ויוציאנו לחירות — ולא יצאנו מעבדות לחירות וכיו"ב

•) ברמב"ם הוצאה הנ"ל הובא שכ"ה גירסת א' הדפוסים, ובכמה כתי' הגירסא „פדה אותנו הקב"ה“ ויצאנו לחירות. אבל בכל הדפוסים ושאר כתי' הוא כלפנינו.

מ'איז א פאלק וואס דאס איז לעולם, עם עולם) איז מען בני חורין.⁵¹

און ווי דער רמב"ם איז דאס מדגיש אין המשך הפרק⁵², אז דאס וואס „צריך . . לסיים בשבח“, איז דאס וואס „מסיים בדת האמת שקרבנו המקום לו והבדילנו מהאומות“⁵³ וקרבנו ליחודי⁵⁴, וכן . . מסיים בנשים ובנפלאות שנעשה לנו ובחירותינו“⁵⁵.

יוד. שוין גערעדט פיל מאל⁵⁶, אז בשעת מען לערנט אפ איין ענין פון א צווייטן, כאטש אז לכאורה איז דער לימוד בלויז א ראי' פאר אונז (בכדי מיר זאלן וויסן דעם ענין דארפן מיר עם אפ-

לערנען פון צווייטן ענין), אעפ"כ מצד שלימות התורה (ובמילא — תכלית הדיוק אין אלע אירע פרטים), מוז מען אננעמען אז בפנימיות הענינים⁵⁷ איז דער ענין המלמד (ניט נאר קובע ומלמד דעם אופן פון דבר הנלמד, נאר ער איז אויך) דער טעם אדער די סיבה פון דעם ענין הנלמד (עצמו, אדער עכ"פ פון זיין המשכה און גילוי צו אונז).

בנדו"ד זעט מען דאס באופן גלוי⁵⁸. וכידוע⁵⁹ אז אין דברי הרמב"ם בספרי זיינען דא ענינים פון פנימיות התורה, זיי זיינען אבער דארט ניט בגלוי, נאר באהאלטענערהייט ובדרך רמז⁶⁰.

ס'איז⁶¹ מבורא אין חסידות אז די צוויי ענינים הנ"ל אין שבת — די שביתה פון מלאכה (כי בו שבת מכל מלאכתו) און די שביתה ומנוחה חיובית (וינח ביום השביעי) — זיינען צוויי מדריגות אין שבת: שבת דלילה (ובסעודות שבת —

51) וראה גבורות ה' פס"א דבגאולת מצרים קבלו בני מעלה עצמית דבני חורין ואין המקרה דגלות שלאח"ז מבטל זה כלל (וראה שם פנ"ב). ועיין זח"ב מ, א. וראה הגש"פ עם לקוטי טעמים מנהגים וביאורים (קה"ת, תשמ"ז ושלאח"ז) ע' קפה. וראה לקו"ש ח"ז ע' 88 והערה 74 כפי' משי"א בהגדה „אילו לא הוציא הקב"ה כו' משועבדים היינו

כו"“.

52) ה"ד.

53) עפ"ז יומתק זה שהרמב"ם מקדים „מתחיל ומספר שבתחלה היו אבותינו . . כופרים . . ומסיים בדת האמת שקרבנו כו“, ואח"כ כותב „וכן מתחיל ומודיע שעבדים היינו כו' ומסיים בנשים ובנפלאות כו“ — דלכאורה, הרי בהגדה מקדימים (גם לנוסח הרמב"ם) אמירת „עבדים היינו“ לאמירת „מתחלה עו"ז היו אבותינו“ (וראה אבודרהם פ"י עבדים היינו. הגש"פ קה"ת שם (ע' י"ד)) — כי עיקר הענין דסיפור כיצ"מ דבני נעשו בני חורין, הוא בזה „שקרבנו המקום לו והבדילנו מהאומות וקרבנו ליחודי“.

54) ראה רבינו מנוח לרמב"ם שם: ויצ"מ חזקה אמנות השם והשאירה אותה לדורות בראותם שינוי הטבע בנפלאות ההם. — עפ"ז יובן ויומתק הקשר דב' הענינים שברמב"ם שם.

55) להעיר ש"ג ברמב"ם (הובא ברמב"ם הוצאה הנ"ל), בחירותינו“ (כלי וא"צ), ולהעיר מנוסחת הרמב"ם בהגדה שלו פסיקא לפיכך: למי שעשה לנו . . הנסים האלו והוציאנו מעבדות לחירות ומשעבוד לגאולה.

56) ראה גם לקו"ש ח"ה ע' 241. ח"ז ע' 26.

57) ראה ע"ז דרמ"צ (כב, ב) בנוגע למצות אכילת מצה ושאר המצות שבנינו זכירת יצי"מ, שזה שעי' מצות אלו „תקבע בלבבינו האמונה“ מפני שיצי"מ הוא „אות ומופת גמור בחידוש העולם כו“ (חינוך מצוה כא) — הוא לפי שבפנימיות הענינים, המצה וכן אמירת ההגדה כו' יש בהם עצמם כח לחזק את האמונה.

58) להעיר גם על הצד השווה דשבת וזכירת יצי"מ, דשניהם ענינם לקבוע האמונה בחידוש העולם (ראה מ"ג ח"ב פלי"א. חינוך שם, מצוה לא- לב. רמב"ן ואתחנן ה, טו. וראה אברבנאל למ"ג שם).

59) ראה ספר השיחות הש"ת ע' 41 ובהערה שם. לקו"ש ח"ג ע' 768 ובהערה שם.

60) לדוגמא — הידוע (שה"ג להחיד"א מ'ע רמב"ם) דב"ר ר' דוד הנגיד (נכד הרמב"ם): כי משנה תורה שחיבר זקנו הרמב"ם מתחיל כשם המפורש יסוד היסודות ועמוד החכמות.

61) ככל הנא לקמן ראה בארוכה לקו"ת בהר מב, ג ואילך. סידור קפת, א ואילך. שער האמונה פט"ז ואילך. המשך תרס"ז ע' תקמג ואילך. המשך תער"ב ח"ב ד"ה ראה אנכי (ע' אק) ומאמרים שלאחריו. ובכ"מ.

יומא דשבתא — דער גילוי פון אור
הטובב כל עלמין, וואס איז העכער פון
התחלקות און התלבשות אין דער עשי'
ומלאכה — מנוחה בעצם.

און דעריבער געפינט מען אז פון אלע
ימים טובים ווערט בפירוש נאר פסח
אָנגערופן „שבת“⁶⁴. ווייל די נסים
ונפלאות שלמעלה מהטבע לגמרי באַ
דער גאולה פון מצרים זיינען פאַר-
בונדן מיט דער (העכערע) מדריגה פון
שבת.

און דאָס איז מבואר ברמב"ם אַז דער
„לספר בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו
במצרים . . שנאמר זכור את היום הזה“
איז „כמו שנאמר זכור את יום השבת“.
והיינו, אַז דער ענין חיובי פון „לספר
בנסים ונפלאות“ דיצי"מ נעמט זיך פון
„זכור את יום השבת“ — פונעם ענין
חיובי פון שבת ומנוחה מצ"ע, וואָס
זייענדיק אַ מדריגה וואָס איז לגמרי
העכער פון וועלט קומט זי אַראָפּ אין
וועלט באופן פון נס ופלא (ניט נסים
המלוכשים אין טבע).

און מצד דעם גופא איז געוואָרן די
שלימות החירות פון אידן אין אַן אופן,
אַז פון דעמאָלט אַן קענען זיי שוין מער
ניט זיין קיין עבדים⁶⁵;

ווייל די גאולה נעמט זיך פון בחי'
שבת, עלמא דחירו⁶⁶, און מצד דעם
זיינען אידן אויפגעהויבן געוואָרן
העכער פון די מצרים וגבולים פון סדר
ההשתלשלות⁶⁷,

הראשונה), און שבת דיומא (סעודה
שני'):

כללות ענינה פון שבת איז וקראת
לשבת עונג⁶⁸, דער ענין העונג — און
אין דעם תענוג זיינען דא צוויי
מדריגות: דער תענוג פון דעם וואָס ער
איז שובת ממלאכתו, דהיינו (ווי דאָס איז
בדוגמא באַ דעם אדם למטה) אַז זיינע
כוחות, וועלכע זיינען נמשך ונתצמצם
אין דער עשי' און מלאכה, זיינען חוזר
למקורם אין נפש, און פון דעם האָט ער
תענוג. אָבער דער תענוג איז נאָך פאַר-
בונדן מיט מלאכה, ער קומט צו זיך פון
זיין האַרעוואָניע, און אויך אַ תענוג
פרטי, פאַרבונדן מיט דער (שביתה פון
דער) עשי' פרטית.

למעלה מזה איז דער תענוג וואָס איז
פאַרבונדן מיט מנוחה בעצם (וואָס קומט
נאָך דעם תענוג משביתה ממלאכה),
וואָס דעמאָלט ווערט נתגלה עצם
התענוג וואָס איז העכער פון האָבן אַ
שייכות מיט די פרטי העשי' פון דער
מלאכה, און — מלאכה בכלל.

וואָס דאָס זיינען די צוויי מדריגות
„זכור“ ו„שמור“⁶⁹: שמור איז „לנוקבא“
וואָס דאָס איז שייך צו שבת דלילה;
ובכללות באלקות איז דאָס די מדריגה
פון אור הממלא כל עלמין, וואָס האָט אַ
שייכות צו וועלט — וואָס בששת ימי
החול ווערט דער אור נמשך ונתצמצם
כביכול אין וועלט, און בלילא דשבתא
(ביי דער שביתה ממלאכה) איז „בטל
הלבוש“, עס איז מאיר בגילוי.

און „זכור לדכורא“ די מדריגה פון

(64) שער האמונה שם. וראה לקו"ת אמור לו, ב.

(65) ראה גבורות ה' דלעיל הערה 51.

(66) ראה לקו"ת שם, ג. ר"ה ב, ושי"ן.

(67) תרי"א שם.

(62) ישעי' נח, יג.

(63) ראה גם תרי"א ע"א, ג ואילך.

און די שלימות בזה וועט זיין בגאולה
 העתידה בקרוב ממש, וואס עס וועט זיין
 אַ חירות וגאולה אמיתית ושלימות
 בגלוי, און אויך נסים ונפלאות בגלוי,
 „כימי צאתך מארץ מצרים אראנו
 נפלאות“⁶⁸, ובמיוחד ביום שכולו שבת

ומנוחה לחיי העולמים⁶⁹.

(משיחת אחשׁׁפ תשׁׁמ)

69 ראה יהל אור לתהלים עהׁפ מזמור שיר
 ליום השבת ובמילואים שם.

68 ראה שער האמונה שם פטׁז.

בשלח

די תמי' איז נאך שטארקער: אידן האבן דאך געוואוסט אז „בהוציאך את העם ממצרים תעבדו את האלקים על החר הזה“⁹ — אז פון ים סוף גייען זיי צו מ"ת; און נאכמער — זיי האבן גע- ציילט די טעג ביז מ"ת (מצד זייער השתוקקות צו קבלת התורה)¹⁰ — היינט ווי איז שייך, אז נאך דעם אלעם, האט ביזת הים תופס מקום געווען ביי זיי — מער ווי (גיין און היילען זיך צו) מתן תורה! היפן — פון דעם ציילן, וועל- כער איז געווען אויך ביים לקיחת ביזת הים!

מוז מען זאגן, אז דאס וואס די אידן האבן ניט געוואלט אפלאזן די ביזת הים, איז ניט געווען דערפאר וואס כסף וזהב מצ"ע האט ביי זיי געהאט אזא חשיבות, נאר ווייל זיי האבן גערעכנט אז דאס — זייער האבן ביזת הים — איז דער רצון ה'.

[און דאס איז אויך דער קשר צווישן דעם פירוש אין „בעל כרחם“ (אז דאס איז געווען מצד דער טרדא אין „ביזת הים“) מיטן פירוש¹² אז אידן האבן ניט

א. אויפן פסוק „ויסע משה את ישראל מים סוף“, שטייט אין מדרש² — און רש"י ברענגט עס אראפ בפירושו עה"ת — „הסיען בעל כרחם“ (משה) האט געצוואונגען די אידן אוועקצוגיין פון ים סוף), ווי חז"ל זיינען מבאר, אז אידן זיינען געווען פארנומען מיט „ביזת הים“ (וואס „גדולה היתה. . . מביזת מצ- רים“), און האבן דערפאר ניט געוואלט אוועקגיין פון ים סוף.

איז שווער צו פארשטיין: בשעת קריעת ים סוף האט זיך דאך דער אויבערשטער באוויזן צו אידן — „בכבודו נגלה עליהם“³ (ווי אידן האבן געזאגט „זה אל-לי“ — „מראין אותו באצבע“⁵), ביז אז „ראתה שפחה על הים מה שלא ראו נביאים“; און דאס האט געפועלט אויף אידן אז זיי האבן גע- זאגט שירה להקב"ה, דברי שבח והודי' —

ווי אזוי, נאך דעם אלעם, זיינען אידן אזוי טרוד ומושקע אין „ביזת הים“? וואס פאר א באטרעף האבן ביי זיי גע- האט כסף וזהב לגבי דער התגלות הש- כינה פון קרי"ס?⁸

כ' מה שלא ראה יחזקאל וכל שאר הנביאים (מכילתא שבהערה הקודמת). וראה לקו"ש ח"א ע' 58 שוה"ג להערה 20.

(9) שמות ג, יב.

(10) אגדה הובאה ברין סוף פסחים. וראה חינוך מצוה שו.

(11) משה"כ ע"ד הפשט — ראה לקו"ש ח"ד (ע' 6 ובהערה 34) שכוונת רש"י (דברים א, א ד"ה מול סוף) ב"המרו בים סוף" היא לזה שלא רצו לנסוע מים סוף, ולהעיר ממחז"ל (מכילתא פרשתנו יג, יט. סוטה יג, א) שכל ישראל עוסקין בבוה ומשה עוסק במצות.

(12) צרור המור (בשם מדרש הנעלם. וראה זהר פרשתנו ס, א). טור הארוך. צידה לדרך (בשם הר"א אשכנזי). ועוד.

(1) פרשתנו טו, כב.

(2) תנחומא (כאבער) פרשתנו טז. יל"ש (בשם התנחומא) ומדרש לקח טוב עה"פ. וכ"ה לדיעה א' במכילתא עה"פ, אבל לא מטעם שהיו טרודים בביות הים (כי מטעם אחר, ע"ש).

(3) תנחומא ורש"י שם.

(4) רש"י שם, ממכילתא בא יב, לו. ועוד.

(5) ל' רש"י פרשתנו טו, ב.

(6) פרשתנו שם.

(7) רש"י שם, ממכילתא עה"פ.

(8) להעיר שא' מתנאי נבואה שלא יהא יצרו מתגבר עליוי' (רמב"ם הל' יסוה"ת רפ"ז). ובודאי שכן הי' אצל בני בעת דרגת נבואה דקרי"ס שראתה

געוואַלט אַוועקגיין פון דער התגלות השכינה דקרי"ס — ווייל

מקבל זיין די תורה — ניט געווען קיין ציווי.

די התגלות השכינה פון קרי"ס האט זיי מזרז געווען צו מקיים זיין רצון ה' צו פאַרנעמען זיך מיט לקיחת בית הים].

ב. איינער פון די ביאורים בזה — אויך בפשטות (וע"פ הלכה):

— דאָס וואָס דער אויבערשטער האָט געזאָגט²⁰ „בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלקים על ההר הזה“ — איז דאָס געזאָגט געוואָרן²¹ (ניט בתור ציווי, נאָר) אַלס אַ סיפור פון אַן ענין וואָס וועט זיין בעתיד (נאָך יצ"מ) און (ועיקר) כלל ניט דערמאָנט דעם זמן פון תעבדון.

ביי גאולת מצרים איז געווען אַ ציווי¹³ „וישאלו איש מאת רעהו גוי כלי כסף וכלי זהב“, און דער מכוון בזה איז גע- ווען (ניט נאָר אַז די אידן זאָלן באַ- קומען אַ „רכוש גדול“¹⁴, נאָר אויך) — „ונצלתם את מצרים“¹⁵, אינגאַנצן אויס- ליידיקן¹⁶ מצרים פון כסף וזהב כו' (בלשון חז"ל¹⁷: כמצודה שאין בה דגן, כמצולה שאין בה דגים).

קען דאָס ניט דוחה זיין דעם ציווי²² פון „ונצלתם את מצרים“, וואָס — אַם לאַ עכשיו אימתי.

ג. דאָס איז אַבער ניט מספיק, וואָרום וויבאַלד אַז משה האָט געהייסן די אידן זיי זאָלן אַוועקגיין פון ים סוף, איז דאָך פשוט, אַז זיי האָבן פאַר- שטאַנען אַז דאָס איז געווען ע"פ ציווי ה'²³ — וא"כ הדרא קושיא לדוכתא?

לפ"ז, בשעת אידן האָבן געזען (ביים ים סוף) אַז ביי די מצרים איז נאָך גע- בליבן כסף וזהב, וואָס די אידן האָבן נאָך ניט צוגענומען¹⁸, זיינען זיי געווען מחוייב צו פאַרנעמען זיך מיט בית הים מצד דעם ציווי „ונצלתם את מצרים“¹⁹.

איז דער ביאור אין דעם: אַננעמען- דיק אפילו, אַז דער מסע פון אידן צום באַרג סיני, צו מ"ת, איז געווען אַן ענין פון ציווי ה', פונדעסטוועגן האָבן אידן געהאַלטן, אַז מ'דאַרף דאָס אַפּהאַלטן ביז נאָכן פאַרענדיקן דעם קיום הציווי „ונצלתם את מצרים“ — ובפרט ש, בית

אי, זיי פאַרהאַלטן זיך צוליב דעם פון זייער גיין צו מ"ת — איז דאָך אַבער אויף דעם — אַז זיי זאָלן גלייך גיין

13 בא יא, ב.

14 לך טו, יד. ובפרשיי בא שם (מברכות ט, סעי' ואילך). שלא יאמר . . ואחרי כן יצאו ברכוש גדול לא קיים בהם.

15 שמות ג, כב.

16 ת"א ורשיי שם.

17 ברכות שם, ב. וראה הערה הבאה.

18 וכבר האריכו במפרשים (ראה מפרשים לברכות שם. שפ"ח לפרשיי פרשתנו כאן. ועוד) — מאיפה ה' למצרים כסף וזהב, והרי כתיב (בא יב, לו) „וינצלו את מצרים“, וכפי' חז"ל שעשאוה כמצודה כו' (כניל').

19 ראה גם מה שהקשה בצידה לדרך (כשם הרי"א אשכנזי). ולהעיר מש"ך עה"ת בא שם, ד.מצולה שאין בה דגים" קאי על בית הים.

20 ועד"ז משנ"ג, ולקחתי גוי" (וארא ו, ז) שקאי על מ"ת (ראבי"ע ובחיי עה"פ. ועוד).

21 ולמשה (ראה רשיי שם עה"פ).

22 אף שגם „ונצלתם את מצרים“ נאמר דרך סיפור, מ"מ, הרי אח"כ ה' ציווי מפורש לבניי, דבר נא באוני העם וישאלו גוי' (כניל בפנים), ומובן שזהו תוכן הציווי. והרי כן ה' בפועל כמשנ"ג (בא יב, לו) וינצלו את מצרים.

23 כ"ה להפירוש. הסיען בעל כרחם, כמפורש במכילתא פרשתנו כאן (מש"א"כ לדעת רבי יהושע שם ש, זו נסיעה לא נסעו אלא על פי משה" — אף שגם לדיעה זו פשוט שמשה כיוון בזה לרצון ה', אלא שלא ה' עז' ציווי מפורש). וראה הערה 26.

אוועקגיין פון ים סוף) — וואָס פאַר אַ תועלת וועלן זיי האָבן פון דעם ריבוי כסף וזהב גייענדיק אין אַ מדבר, אַרץ אשר לא עבר בה איש ולא ישב אדם שם?²⁷

ובפרט אַז (אויף צו קענען איינקויפן עניני הצטרכות פון די תגרי האומות²⁸ — איז דאָך אויף דעם מער ווי ענגוג וואָס) זיי האָבן געהאַט כסף וזהב פון ביזת מצרים; וכמחז"ל²⁹ אַז (אַרײַס־גייענדיק פון מצרים) „אין לך כאו"א מישראל שלא היו עמו תשעים חמורים לובים טעונים מכספה וזהבה של מצרים“.

ולאידך, אויב אידן האָבן דאָו (פאַר דער גזרת המרגלים) גערעכנט אַז גלייך נאָך קרייס וועלן זיי אַרײַנקומען אין ארץ³⁰ (און גאולת מצרים וואָלט געווען די גאולה נצחית שאין אחרי גלות³¹) — האָט דאָך זיכער קיין אַרט נישט צו זאָגן, אַז ביים גרייטן זיך צו אַ מצב פון גאולה נצחית האָבן אידן געזוכט צו אַנזאַמלען אַ ריבוי גדול פון כסף וזהב!³²

וע"פ הנ"ל איז עס פאַרענטפערט בפשטות: אידן זיינען געווען אויסן צו מקיים זיין ציווי ה' (אַז עס זאָל זיין „ונצלתם את מצרים“), ובמילא האָבן זיי דערביי נישט געמאַכט קיין חשבונות וואָס פאַר אַ תועלת זיי וועלן האָבן דערפון. זיי האָבן מקיים געווען דעם ציווי ה'.

הים" איז געווען, כנ"ל, אַ מצוה עוברת, וואָס ווערט נישט נדחה מפני ת"ת³⁴ — (מתן תורה)²⁵.

און אע"פ אַז דערפון וואָס משה האָט זיי איצט געהייסן אוועקגיין פון ים סוף (און נישט פאַרנעמען זיך מיט „ביזת הים“) איז אַ רא"י אַז דער רצון ה' אין דעם פאַל איז געווען אַז דער ציווי „ונצלתם את מצרים“ (אע"פ וואָס זי איז עוברת) זאָל יע נדחה ווערן מפני הקדמת תלמוד (=מתן) תורה — איז דער טאָן אַזוי בפועל — דער מסע — אַז ענין פון „בעל כרחם“²⁵, ווייל לויט זייער הבנה (בהתאם צו הבנתם וידיעתם בחורה) דאַרף זיין דער דין — פאַרענדיקן פריער ביזת הים, נישט מבטל זיין דעם ציווי פון „ונצלתם את מצרים“²⁶.

ד. ע"פ הנ"ל — אַז דאָס וואָס אידן האָבן זיך פאַרנומען מיט „ביזת הים“ איז געווען כדי צו מקיים זיין דעם ציווי פון „ונצלתם את מצרים“ — ווערט פאַר־ענטפערט נאָך אַ תמ"י אין דעם ענין:

פאַרוואָס האָבן אידן זיך בכלל אַזוי „געקאַכט“ אין „ביזת הים“ (ועד כדי כך אַז מ'האַט זיי געדאַרפט צווינגען צו

24) ראה מויק ט, ריש ע"ב. ירושלמי ברכות פ"א סה"ב. רמב"ם הל' ת"ת פ"ג הי"ד. טושי"ע ז"ד סרמ"ז ס"ח. הל' ת"ת לאדה"ז פ"ד ס"ג. שו"ע אדה"ז א"ח סתמ"ד ס"ח.

25) ואף שלכ"כ דעות קיימו (חשובי) בני"ג גם קודם מ"ת כל התורה, שזה כולל (מצות) ידיעת התורה שאינה נדחה אפי' מפני מצוה שא"ל לעשותה ע"י אחרים (ראה הל' ת"ת לאדה"ז פ"ג ס"א וקריא שם) — הרי, כבפנים, אין ביזת הים שהיא מצוה עוברת נדחה מפני ת"ת. ולהוסיף, שכאן כבר התחילו במצוה זו, וצריך לימוד מיוחד שמחויב להפסיק.

25) ראה לקמן הערה 42.

26) ובפרט להדיעה (הנ"ל הערה 23) שגם למשה לא ה' ציווי מפורש — אפי' לדחות מה שנצטוו (ובפירושו), „וישאלו גו'“ (ונצלתם את מצרים).

27) ירמ"ב, ו.

28) ראה יומא ע"ב.

29) בכורות ה, ב. וראה רש"י בא יג, יג.

30) ראה ספרי דברים א, ב. ורש"י בהעלותך י,

כט, שם, לג. ועוד.

31) ראה נדרים כב, ב. שמז"ר רפ"ב. ועוד.

32) ובפרט שריבוי כסף וזהב הו"ע המביא לידי חטא (רש"י תשא לב, לא. ר"פ דברים ד"ה ודי זהב. וראה כלי יקר וצידה לדרך כאן, שמתעם זה הסיוע משה מים סוף וביזת הים).

(דוקא) — דעריבער האָט מען ניט גע-
קענט מוותר זיין אויף דעם „רכוש
גדול“.

ועדו אין „ביזת הים“ ביי קרי״ס:
וויסנדיק דעם גרויסן ענין וואָס ווערט
אויפגעטאָן דורך דעם בירור הניצוצות
פון ביזת הים, האָבן אידן געטאָן די
עבודה מיט גרויס חיות; נאָכמער: דאָס
גופא וואָס ביי קרי״ס אין געווען די
התגלות השכינה אין אַן אופן פון „זה א-
לי — מראין אותו באצבע“, האָט ביי זיי
נאָכמער פאַרשטאַרקט דעם אַרײַנטאָן
זיך אין לקיחת ביזת הים ביז אין אַן אופן
פון „בכל מאדך“

[ווי מ'זעט, אַז ווען אַ איד איז יודע
ומרגיש אַז דער אויבערשטער „קוקט
זיך צו“³³ ווי ער איז מקיים אַ מצוה, טוט
ער דאָס בכל לבבו נפשו ומאודו, ביז עס
בלייבט ניט ביי אים אַ כח וענין וואָס איז
ניט אַרײַנגעטאָן אין דעם קיום המצוה].

ו. און דאָס איז אויך דער פירוש
הפנימי אין „הסיען בעל כרחם“:

ניט ח"ו אַז אידן נאָך קרי״ס האָבן ניט
געוואָלט פאַלגן משה רבינו — זיכער
האָבן זיי מקיים געווען דעם ציווי משה
(וואָס איז ציווי ה') אַוועקגיין פון ים סוף
— בשמחה וטוב לבב;

נאָר דער פירוש (פנימי) אין „בעל
כרחם“ איז³⁴, אַז דאָס איז „בעל כרחם“
פון זייער שכל והבנה בתורה (בענין
ונצלתם את מצרים) זייענדיק אינגאַנצן
אַרײַנגעטאָן אין דער עבודת הביירוים³⁵

39) ראה תניא פמ"ב (ס, ב). טושי"ע בתחלתם.
שו"ע אדה"ז או"ח ס"א א"ס ה' (במהד"ת. ובמהד"ק —
שם ס"ב).

40) ראה עדו"ז שה"מ תרנ"ט (ס"ע ז) בפ"י בע"כ
אתה חי, מפני שהוא נגד טבעו (מצ"ע).

41) וצ"ע לתו"ך עם המבואר בדי"ה ויסע משה
כשה"מ תקס"ז (ואו"ה"ת תשא ע' אלתקצח) בפ"י

בכל לבבך ובכל נפשך, ובמילא איז דער
אַוועקגיין פון דאָרט קודם שלימות
הקיום געווען „בעל כרחם“.

ה. ויומתק יותר כהנ"ל לויטן ביאור
(פנימי) אין דעם ענין פון „ונצלתם את
מצרים“³³,

דלכאורה איז ניט מובן פאַרוואָס ס'איז
געווען אזוי וויכטיק דער ענין פון „יצאו
ברכוש גדול“, ביז אַז דער אוי-
בערשטער האָט ניט געלאָזט אידן מוותר
זיין אויף דעם³⁴ —

נאָר דאָס איז בקשר (בהתאם) צום
אַנזאָג ומצות לא תעשה כל תשחית³⁵
והתורה חסה על ממונן של ישראל³⁶.

דער „רכוש גדול“ מיניט (אויך) די
ניצוצות קדושה וואָס זיינען געווען אין
דעם כסף וזהב של מצרים; און דורך
דעם וואָס דער כסף וזהב איז אַרײַן
לרשות ישראל, זיינען די ניצוצות
נתעלה געוואָרן — פון ערות הארץ,
מצרים לרשות בני״י, לקדושה³⁷,

און וויבאַלד אַז די עבודה פון בירור
הניצוצות איז אַן ענין עיקרי אין עבודת
ה', ביז אַז דורך דער עבודה פירט זיך
אויס די כוונת כל הבריאה — דנתאוה
הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים³⁸

33) בהבא לקמן ראה לקו"ש ח"ג ע' 823 ואילך,
ושי"ן לעיל ע' 15.

34) ברכות ט, ב.

35) שופטים כ, יט. רמב"ם הל' מלכים פ"ו ה"ח
ואילך. שו"ע אדה"ז הל' שמירת גז"ג ובל תשחית. —
וכבר העירו א' שבשו"ע נשמטו (רוב) דינים אלו. (ב'
ל' הכתוב — לא תשחית, אבל בשי"ס ופוסקים (שבת
קכט, א ועוד) ברוב המקומות ככולם ב' תשחית.

36) ר"ה כז, א. ושי"ן. וראה תר"ש ש"ס ר"ה.

37) להעיר מדין טבילת כלים כשיוצא מרשות
א"י ליהודי שטעמו, לפי שיצאו מטומאת הנכרי
ונכנסו לקדושת ישראל (ירושלמי ע"ז בסופה).
וראה לקו"ש ח"ח ע' 363 ואילך.

38) תנחומא נשא טו. ועוד. תניא רפ"ז.

וואָרום דעם כח וואָס (אכילת) מצה האָט אין זיך לחזק האמונה האָט דער אויבערשטער אַריינגעגעבן אויף אַ באַ-שטימטן זמן⁴⁷, אָבער נאָך דעם זמן, ווען אכילתה איז ניט קיין מצוה, ווערט בטל אָט דער כח שבה].

ז. דערפון קען מען אויך אַרויס-נעמען אַ הוראה יסודית אין עבודת ה':

בשעת אַ איד איז פאַרנומען מיט אַן ענין פון עבודת ה', דאַרף ער אין דעם זיין אַריינגעטאַן⁴⁸ מיט זיין גאַנצן חיות און מיט אַלע זיינע כוחות, ביז „בכל מאדך“ — למעלה ממדידה והגבלה, וואָס גיט ניט קיין אַרט פאַר אַ צוויי-טער עבודה (אזוי אַז דער איבערגיין פון דער עבודה צו אַ צווייטער איז אַן ענין פון „בעל כרחו“).

בשעת אָבער מען באַקומט אַ ציווי פון שו"ע, פון אתפשטותא דמשה בכל דרא ודרא⁴⁹ — אַז איצט דאַרף מען מפסיק זיין פון דער עבודה און טאַן אין אַ צוויי-טער עבודה, מאַנט זיך דאַן פון אַ אידן אַ דבר והיפוכו:

פון איין זייט איז ביי אים לכתחילה דער הרגש אַז די צווייטע עבודה איז אַן ענין פון „בעל כרחו“, כנ"ל, זייענדיק בכל נפשו ומאודו איבערגעגעבן צו דער פריערדיקער עבודה;

לאידך אָבער, דאַרף אָט די תנועה גופא (פון „בעל כרחו“) אים ברענגען צו „על כרחך) אתה חייב⁵⁰ — ער זאַל אָנהויבן לעבן אין דער נייער עבודה, ביז צו אַ חיות אמיתית שלמעלה ממדידה והגבלה.

פון „ביות הים“ בכל לבכם נפשם ומאודם, איז זייער אַפרייסן זיך דערפון געווען אין אַן אופן פון „בעל כרחם“, און זיי טוען דאָס מצד קבלת עול, פאַלגן רצון ה'⁵¹, אָבער כמובן — בשמחה וטוב לבב.

ייתה מזה י"ל — נאָכדעם ווי דער אויבערשטער האָט געהייסן איצט גיין צו מ"ת, האָבן זיי געוואוסט (חאָטש ס'איז ניט מובן בשכל) אַז עס האָט זיך פאַרענדיקט דער קיום (ובמילא — זמן הנצוה דונצלם את מצרים,

]ובמילא וועט זיך ניט אויפטאַן קיין עילוי (רוחני) דורך זייער ממשיך זיין אין ביות הים⁵² — ע"ד ווי אכילת מצה⁵³, וואָס ווערט אָנגערופן „מיכלא דמהימנותא⁵⁴, ווייל מצה (גשמית כפשוטה —) איז מחזק די אמונה⁵⁵ — איז במה דברים אמורים, ווען די אכילת מצה איז אין די ימי הפסח, ווען מ'עסט אָבער די מצה נאָך פסח, טוט זיך ניט אויף דער ענין דורך דער אכילה.

הסיעו בעיבי, שלא רצו לירד לעלמא דאתגלייא כו', ע"ש.

42) להעיר מריב"ח שבא במקלו ותרמילו וכו' מפני ציווי של ר"ג (ר"ה כה, א).

43) אבל רק כפי שמיא גליא מתי נגמר בירור כל הניצוצות שבמצרים, וראה פי' הארז"ל (לית וסי' הליקוטם רי"פ תצא) בטעם האיסור לחזור למצרים, כי כבר נתבררו כל הניצוצות שהיו שם. וע"פ המבואר בפנים יומתק זה שנצטוו ע"ז בעת קרי"ס (פרשתנו יד, יג).

44) וכיו"ב מצות שהזמ"ג. — אף שלכאורה אינו דומה לנדוד כלל, שסוים הביוה עוברת מרשות המצרי לבניי.

ואולי הביאור — שאלו הם ניצוצי הקדושה המוכרחים לקיומם (עד הזמן שיעביר את רוח הטומאה מן הארץ — זכרי' יג, ב).

45) ראה זכ"ב מא, א, קפג, ב (בסה"צ להצ"צ מצות חמץ ומצה פ"א מציון לזהר ויצא קנז. וצע"ק).

46) ועיין המשך וככה תרל"ז פרק ט.

47) להעיר מדי' תקעו תרציא (בסה"מ קונטרסים ח"א) פ"א.

48) ראה ס' השיחות תורת שלום ע' 39 ואילך.

49) תקו"ז תסי"ט (קיב, א. קיד, א).

50) אבות ספ"ד.

וויבאלד ער איז געווען מסור ונתון צום רצון ה' בתכלית אין דער פריער-דיקער עבודה, ווי דאס קומט לידי ביטוי אין דעם הרגש פון „על כרחך“, כנ"ל — באקומט ער אן אמת'ן חיות אין דער נייער עבודה.

ה. און דאס איז אויך די הוראה בפועל סיי פאר יושבי אהל און סיי פאר בעלי עסק:

יושבי אהל — כאטש זיי דארפן זיין אינגאנצן אריינגעטאן אין לימוד התורה, אבער, ווען שו"ע זאגט אז עס קומען די זמנים פון א מצוה עוברת, פון פקו"נ וכיו"ב — וואס זיי דארפן זיך אפרייסן פון לימוד התורה און זיך עוסק זיין אין הצלת נפשות, הפצת התורה והיהדות, וכו' דארפן זיי דאס טאן בשמחה ובחיות.

מ'קען דאך מאכן א חשבון: ס'איז דאך א סך געשמאקער צו בלייבן אין „פנים“ (אינעווייניק) און אפגעבן זיך אינגאנצן מיט לימוד התורה — פארוואס זאל מען ארויסגיין אין „חוצה“? הן אמת, אז כל האומר אין לי אלא תורה אפילו תורה אין לוי⁵¹, נאר עס דארף זיין תורה וגמ"ח⁵² — איז ער זיך עוסק אויך אין גמ"ח — אבער דאס איז נאר וואס מ'איז אים מכריח אזוי צו טאן (ווארום אנדערש, איז „אפילו תורה אין לו“).

דארף מען וויסן, אז פון דעם „על כרחך“ (ביים אפרייסן זיך פון לימוד התורה) דארף ווערן „אתה חי“ — טאן אין הצלת נפשות הפצת התורה והיהדות וכו' בשמחה ובחיות, ביז — אין אן אופן אז אין די זמנים איז דאס זיין גאנצע מציאות.

עד"ז איז די הוראה צו בעלי עסק — וואס עיקר עבודתם איז אין עובדין טבין: זיי דארפן וויסן, אז דאס וואס זיי זיינען מחוייב צו קובע זיין עתים לתורה דארף זיין ניט נאר א קביעות אין זמן (לויט דעם שיעור ווי אפגע'פסקנט אין הל' תלמוד תורה⁵³), נאר אויך אין אן אופן פון קביעות בנפש, אז אין די זמנים זיינען זיי אינגאנצן אריינגעטאן אין לימוד התורה, פונקט ווי דאס איז ביי דעם וואס „תורתו אומנתו“⁵⁴.

ט. נאך א הוראה פונעם ענין פון „הסיעו בעל כרחם“:

אויב דאס איז אזוי ביי די בירורים פון כסף וזהב גשמי — אז די אידן זיינען געווען אזוי פארנומען מיט „ביות הים“ צו מכרר זיין אלע ניצוצות קדושה שבהם אז עס זאל ניט איבערבלייבן קיין איין ניצוץ וואס איז ניט מבורר — עאכ"כ אז אזוי דארף זיין אין דער עבודת הבירורים פון מקרב זיין אידן (וואס זיינען דערווייטערט געווארן פון אידישקייט) צו קיום התומ"צ.

א איד קען טענה'ן: ער האט שוין מקרב געווען אזוי פיל אידן צו אידישקייט — מעג ער זיך שוין איצט אפרוען פון דער ארבעט און (ניט זיין א הולך בטל חי, נאר) פארנעמען זיך מיט א צווייטער (א מער געשמאקער — לטבעו ולשכלו) עבודה בעבודת הבורא —

דארף מען וויסן, אז ער דארף ניט חשבונ'ען וויפיל אידן ער האט שוין מקרב געווען צו תומ"צ, וויבאלד עס איז נאך געבליבן איין איד וואס ער קען עס

53) ראה הל' ת"ח לאדה"ז פרק ג.

54) ראה בארוכה לקו"ש ח"יב ע' 229. לקו"ש ח"יז ע' 307.

51) יבמות קט, ב.

52) לקו"ת ויקרא ה, א. וראה לקו"ת ראה כג, ג. ולהעיר מיבמות קה, א. אנה"ק ס"ה.

דאָס איז אפילו ווען עס וואָלט זיך גערעדט וועגן איין איד. עאכ״כ אז עס זיינען נאָך דאָ כמה וכמה וואָס מ'דאַרף צוציען צו אידישקייט — דאַרף ער אוודאי ליגן אין דעם אינגאַנצן, מיט זיין גאַנצן חיות, אין אַן אופן אַז ווען מ'וויל אים אַוועקנעמען פון דער עבודה, איז דאָס בעל כרחו.

ועאכ״כ ווען מ'נעמט אין באַטראַכט, אַז דורך דעם וואָס מען איז „מברר“ אַ אידן און מ'איז אים מקרב צו תומ״צ, וועט אויך דער איד ווערן ס״ס אַ „מברר“ וואָס וועט צוציען אַנדערע אידן צו אידישקייט, וואָרום מצוה גוררת מצוה ביז (ובפרט) מצות ואהבת לרעך כמוך, אַזוי אַז פון זיין פעולה קומען אַרויס פירות ופירי פירות עד סוף כל העולם.

דערגרייכן און ער האָט נאָך עס ניט מקרב געווען —

ביז ער באַקומט אַ ציווי פון ש״ע, פון אַתפשטותא דמשה בכל דרא ודרא ביז צו דעם רבי׳ן נשיא דורנו — אַז היום אַדער מהיום דאַרף ער טאַן אַן אַנדער עבודה, טאַר ער ניט אַוועקגיין פון דער עבודה צו מקרב זיין נאָך אַ איד צו אידישקייט.

ובמיוחד בנוגע צו אידן, איז דאָך יעדער איד אַן „עולם מלא“⁵⁵. איז אפילו אַז ער האָט שוין מקרב געווען אַ סך אידן; עס איז דאָך אַבער געבליבן (נאָך איין איד וואָס איז נאָך ניט נתקרב גע-וואָרן — איז דאָך געבליבן) אַ גאַנצע וועלט אַ פולע וועלט וואָס איז ניט מבורר.

(משיחת ש״פ שמיני תשל״ד)

(55) סנהדרין לו, א.

בשלה ב

דרובא ביותר ניט עסן פת בסעודה שלישית; זיי פלעגן יוצא זיין די סעודה מיט א טעימה כלשהי.

דער טעם הדבר איז⁸: היות די דריטע סעודה ווערט אָפגעלערנט פון דעם דריטן מאָל „היום“ וואָס שטייט אין פסוק, וואו תורה זאָגט „היום“ לא (תמ- צאוהו) — די שלילה פון געפינען דעם מן — איז דעריבער מתאים אַז אין דער סעודה שלישית זאָל דאָס זיין ניכר דורך ניט עסן קיין פת, בדוגמא צו „לא תמצאוהו“ פון מן (לחם).

די הסברה (הפנימית) דערפון ווי מבואר אין חסידות⁹: די דריטע סעודה פון שבת איז כנגד דעם שבת דלעתיד לבוא (ווי עס שטייט (אויך) אין ב"ח¹⁰), ביי וועלכן עס שטייט¹¹ „עולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתי כו'“, און די המשכה איז דעמולט פון בחי „אין“ (ווי עס שטייט אין בחי¹²) — דעריבער איז אויך די סעודה ניט קיין סעודה רגילה,

לומר, שיצא ייח סעודה שלישית באכילת מזונות שאחרי הקידוש שהרי הי' קידוש במקום סעודה (וראה שקו"ט בכגון זה — פס"ד להצ"צ (חידושים לרי"ו) שנו, סע"ג ואילך. ובארוכה — שו"ת דברי נחמי" ס"ז ואילך. ואכ"מ).

(8) לבוש סרצ'א סיה. וראה גם פס"ד להצ"צ שם שנו, סע"ב.

(9) ראה היום יום שם. מאה שערים מד, א. אורח"ת פרשתנו ע' תרכא וע' תרלא. המשך תעריב ח"ב ע' איקנ ואילך. וראה גם המשך תרס"ו ע' תקמב. ולהעיר גם ממגיד מישרים פ' צו ד"ה אור ליום שליש.

(10) אורח"ת שם. ומה שכתב שהוא כנגד הסעודה דלעיל (דליותו וכת וזגו) — ראה לקמן סע"ג והערה 34.

(11) ברכות יו, א.

(12) עה"פ פרשתנו כאן. הובא גם בפס"ד להצ"צ שם.

א. פון דעם פסוק¹ „ויאמר משה אכלוהו היום כי שבת היום לה' היום לא תמצאוהו בשדה“, וואו עס שטייט דריי מאָל דער וואָרט „היום“ בנוגע אכילת המן בשבת, לערנען אָפּ חז"ל² דעם חיוב פון אכילת שלש סעודות בשבת.

און כאָטש אַז סעודה איז עיקרה אכילת פת³, געפינט מען אָבער אַז בנוגע דער סעודה שלישית ווערט געבראַכט אין שו"ע⁴ אַ מחלוקת הפוסקים: עס זיינען דאָ דיעות אַז אויך בסעודה שלישית דאַרף זיין אכילת פת;

און „יש מקילין . . שיכול לקיים סעודה ג' בכל מאכל העשוי מחמשת המינים שמברכים עליו במ"מ שהוא נקרא מזון, ויש מקילין עוד שיכול לקיימה גם כן בדברים שדרך ללפת בהן את הפת כגון בשר ודגים וכיוצא בהם . . ויש מקילין עוד שאפילו בפירות יכול לקיימה⁵.“

און דער אַלטער רבי בשולחנ⁶ איז מסיים: „ואין לסמוך כלל על כל זה אא"כ א"א כלל בענין אחר כגון שהוא שבע ביותר וא"א לו לאכול פת בלא שיצער את עצמו.“

אף על פי כן איז ידוע דער מנהג פון רבותינו נשיאנו⁷, אַז זיי פלעגן ברובא

(1) פרשתנו טז, כה.

(2) שבת קיז, סע"ב. ולדעת אדה"ז (שו"ע אורח"ת ר"ס רעד) לימוד זה הוא רק „רמז“.

(3) ראה שו"ע אדה"ז שם ס"ה. ס"י קפח ס"י.

(4) אורח"ת סרצ'א סיה (בשו"ע אדה"ז — ס"ז).

(5) לשון אדה"ז שם.

(6) שם. מהמחבר שם.

(7) וראה היום יום כב אדר א.

בספר השיחות תשי"ב ע' 29 (וראה סה"ש תרצ"ו ע' 217) שמנהג כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נייע בשבתות החורף הי' לקדש אחרי תפלת שחרית, להתפלל מנחה, ולפני שקיעת החמה ליטול ידיו לסעודה. ויש

העונג וואָס אין דעם.

לפי זה — אַז ביי אַלע סעודות שבת
איז זייער ציווי פאַרבונדן מיט עונג און
ניט מיט דער אכילה כשלעצמה — איז
אין אַ פּאַל וואו אַ מענטש האָט צער פון
דער אכילה, איז ניט נאָר אַז אויף אים
ליגט ניט קיין חיוב אכילה, נאָר נאָכ-
מער — עס איז דאָ אַ צד חיוב ניט צו
עסן (און דער לשון פון אַלטן רבי'ן¹⁷
„איז צריך לצער את עצמו לאכול“ מיינט
אפשר — אַז ער דאַרף ניט און כמעט
טאַר ניט), ווייל אַזאַ אכילה איז דער
היפך ענינים פון סעודות שבת, היפך
העונג,

ע"ד ווי דער אַלטער רבי שרייבט
בפירוש¹⁸ בשייכות מיט דעם ענין פון
תענית און העדר האכילה בשבת, אַז
„אדם שהאכילה מזקת לו שאז עונג הוא
לו שלא לאכול, א"צ לאכול כלל וכמעט
שאסור לו לאכול שלא יצטער בשבת“.

און כשם ווי דאָס איז בנוגע מניעת
האכילה בכלל, ע"ד איז אויך בנוגע
פרטי האכילה¹⁹: אויב ער האָט צער פון
עסן פת בסעודת שבת — איז ביי אים
מלכתחילה דער חיוב ניט צו עסן קיין
פת; ואדרבה, אויב ער וועט יע עסן פת,
וועט ער טאָן אַ זאך וואָס איז היפך
הכוונה פון סעודת שבת.

ד. לפי זה יש לומר:

דאָס וואָס ס'איז לכתחילה פאַראַן אַ
חיוב פון אכילת פת בסעודה שלישית,
איז עס דוקא ווען ביים אדם איז עס אַן
ענין פון עונג:

משא"כ ווען ער האָט ניט קיין עונג
פון אכילת פת: וויסנדיק באמונה שלימה

(17) סרצ'א ס"א.

(18) סרפ"ח שם.

(19) וראה גם שו"ע אדה"ז סרמ"ב ס"ז גבי

המצטער באכילת דגים.

און אין איר איז מודגש דער „לא (תמ-
צאוהו)“ — מ'עסט ניט קיין פת, מ'איז
יוצא מיט אַ טעימה כלשהי.

ב. תורתנו הקדושה איז אַ תורה
אחת, און פנימיות התורה (ומנהגי')
און חלק ההלכה שבתורה זיינען „כולא
חד“¹³ — ד.ה. אַז אַלע חלקי התורה
זיינען מתאים איינער מיט די אַנדערע
און זיינען עולה בקנה אחד — איז פאַר-
שטאַנדיג אַז מנהג גדולי ישראל
(וההולכים בעקבותיהם) לכתחילה ע"פ
פנימיות התורה, איז ניט אַ „קולא“ און
„דיעבד“ ע"פ הלכה — מצד, ח"ו.

דאַרף מען פאַרשטיין: הן אמת אַז
לויטן הסבר בפנימיות הענינים איז סעו-
דה שלישית העכער פון אכילה און דאָס
איז אַ תנינת טעם אויף ניט צו עסן פת
— אָבער ע"פ הלכה איז דאָס פאַרט אַ
„קולא“, ביז ווי דער אַלטער רבי זאָגט
„ואין לסמוך כלל על כל זה“¹⁴ (סיידן
איז פאַל פון „בדיעבד“, ווען ער איז
זייער זאָט פון פריער) — איז ווי איז
דאָס מתאים מיט דעם וואָס ע"פ חסידות
איז אַ הידור ניט צו עסן פת?

ג. ויש לומר הביאור בזה:

ווען דער מצות אכילת שלש סעודות
בשבת, זאָגט דער אַלטער רבי¹⁵:
„שמצות סעודות שבת אינה אלא בשביל
עונג“, ד.ה. אַז ביי אַלע דריי סעודות
שבת איז דער חיוב ניט עצם האכילה
(פון פת) כשלעצמה¹⁶, נאָר דער ענין

(13) דנגלה ונסתר דתורה הם גופא ונשמתא
דאורייתא (זח"ג קנב, א).

(14) ואף שבהגהה (להמרי"ל) לשו"ע אדה"ז סי'
קפח שם שיוצאים כל הג' סעודות במונות — הרי
הלשון בהיום יום שם: „איוה דבר“.

(15) שו"ע או"ח סרפ"ח סי"ב. ועד"ז כתב לגבי
סעודה שלישית — סרצ'א ס"א. וראה גם סקס"ז
סכ"ג.

(16) כבאכילת פסח, קרבנות בכלל ועוד.

אז אין דער צייט פון סעודה שלישית, רעוא דרעיון, איז מאיר די בחי' פון „היום לא“, בחי' „אין“; און אז דאס איז א זמן מעין יוהכ"פ (וואס רופט זיך „שבת שבתו“) און מעין עוה"ב (וואס „אין בו לא אכילה ולא שתי“) — און דערפאר איז פאר אים א צער צו עסן פת — דעמולט איז מלכתחילה ניט חל דער חיוב צו עסן פת בסעודה שלישית, ואדרבה: באַ עם איז אַ הידור ע"פ הלכה ער זאל זיך ניט מצער זיין מיט אכילת פת, נאָר יוצא זיין די סעודה מיט טועם זיין כלשהי.²⁰

ווייל אַז דערפאר איז געווען מנהג רבותינו נשיאנו צו יוצא זיין די סעודה מיט אַ טעימה כלשהי, ווייל זיי האָבן געפילט דעם אור וואָס איז מאיר בסעודה שלישית,²¹ והחסידים — זיינען דאָך מקושר צו זיי, לערנען תורתם (ע"מ לעשות) און גייען כדרכיהם.

ה. מען דאַרף נאָך אַבער פאַר-שטיין:

וויבאלד אַז אין דעם זמן פון מנחת שבת איז מאיר די בחי' פון „היום לא“ — האָט לגמרי ניט געדאַרפט זיין קיין

20 וע"ד משנת (לקושי חכ"ט ע' 212: 218) בענין שינה בסוכה — דאחרי שדיבר כ"ק אדמו"ר האמצעי בענין שינה בסוכה מצד המקיפים דבינה, הרי השנה של אלו המרגישים את המקיפים או הולכים באורחותיו של אדמו"ר האמצעי — בגדר צער, והמצטרע 1909 מן הסוכה.

21 לפי זה יש לבאר מ"ש בשיחת ליל ב' דחגה"ס תרפ"ט (סה"ש תרפ"ט ע' 30) — שאחרי ביאת אדה"ו מפי' בפעם הב' ואמירת הדרוש שבו הזכיר את הענין דהיום לא, הפסיקו לאכול סעודה שלישית (בבית הרב).

לפי שאז כביאתו מפי' (והעיקר בפעם הב') התחיל הדא"ח להיות מצד הפנימיות דוקא* (ספר השיחות תורת שלום ע' 26) — אז פעלה אמירת הענין דהיום לא בפנימיות, שהרגשת ענין זה תהי' באופן שתפעול צער בהאכילה ועונג בהעדרה.

סעודה אין דעם זמן, ווי יוהכ"פ וואָס איז אסור באכילה [ע"ד ווי מען געפינט²² אַז רשבי האָט פאַרביטן די סעודה שלישית פון ערב פסח שחל להיות בשבת מיט דברי תורה (אויף מעשה מרכבה)]; פאַר-וואָס פאַרבינדט מען דאָס מיט דער הנהגה אַז עס מוז זיין אַ טעימה (עכ"פּ — פון פירות)?

בכמה מקומות אין חסידות²³ איז משמע, אַז דאָס וואָס ביי סעודה שלי-שית דאַרף זיין אַ טעימה כלשהי — ניט ווי יוהכ"פ וואָס איז אסור באכילה — איז דאָס ניט מצד מעלת הסעודה שלי-שית, נאָר פאַרקערט, ווייל דאָס איז ניט מער ווי מעין עוה"ב (ויוהכ"פ).

אַבער אין אַ רשימה פון כ"ק מ"ח אדמו"ר²⁴, בשם אביו כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע איז געשריבן: „הא דסעודה שלישית היום לא גוי היינו שא"צ פת, אבל צריך לטעום איזה דבר, וא"ר יוסי²⁵ יהא חלקי מאוכלי ג' סעו-דות“ —

וואָס פון דעם לשון והמשך הענין „צריך לטעום איזה דבר“ און בריינגט ע"ז מאמר ר' יוסי „יהא חלקי כו" — איז משמע אַז דער „צריך לטעום כו" איז אַ מעלה ועילוי (פון סעודה שלישית).

אויך איז לכאורה ניט גלאַטיק, וואָס דער רבי נ"ע ברענגט דעם מאמר פון ר' יוסי אַלס הוכחה לדבריו: אויב ער רעדט דאָ וועגן דעם חיוב פון אכילת סעודה שלישית ע"פ הלכה — דאַרף געבראַכט ווערן לכל לראש דער עצם חיוב²⁶; און

22 זח"ג צה, א — הובא במג"א סתמיד סקיב (בשם השליח).

23 אוה"ת, המשך תרס"ז והמשך תער"ב שבהערה 9.

24 נעתקה בחיים יום שבהערה 7.

25 שבת קי"א, ב.

26 אף שמאמר ר' יוסי הובא גם בטור (ועוד)

ער זאל קענען עסן סעודה שלישית¹⁷ — ווייל עס איז שווער צו זאגן אז אויף אזא דבר הפשוט זאל זיך ר' יוסי ווינטשן „יהא חלקי“.

ז. וי"ל הביאור בזה³⁰:

דאס וואס עוה"ב איז „אין בו לא אכילה ולא שתי“, מיינט ניט צו זאגן אז דעמולט וועט זיך פארלירן די מעלה פון דעם אידישן גוף, ווייל עס וועט בטל ווערן זיין מציאות אדער עכ"פ — חשיבות: עס מיינט נאר אז בעוה"ב וועט דער חיבור פון גוף מיט נשמה ניט זיין דורך אכילה ושתי' גשמית.

וכידוע אז חסידות³¹ פסק'נט כדעת הרמב"ם³², אז (די שלימות פון) עולם הבא איז דער זמן פון לאחר תחיית המתים — ווען עס וועלן זיין נשמות בגופים: ווייל אין דעם אידישן גוף מצד עצמו איז דא א מעלה מיוחדת.

לפי זה יש לומר, אז דעריבער איז פאראן א מעלה אין דעם וואס ס'איז דא אכילה כלשהי בסעודה שלישית: היות אז די סעודה איז מעין פון לעתיד לבוא, וואס אויך דעמולט וועט זיין א גוף וואס וועט מקבל זיין שכר — ומהאי טעמא דארף דער גוף פילן אויך בסעודה זו אן עונג — דורך דער טעימה כלשהי, צו זאמען מיט דעם ענין פון „אין“, פון „לא (תמצאוהו)“ — און דעריבער עסט ער ניט קיין פת.

ויתירה מזו: עס איז מפורש בכ"מ³³,

(30) בהבא לקמן — ראה גם תשובות וביאורים

סוף ט"א ובהערות שם (ע' 58-57).

(31) לקו"ת צו טו, ג. ובכ"מ.

(32) בשער הגמול.

(33) ראה הנסמן בתשובות וביאורים שם. וראה שם, שבלקו"ת משמע שהסעודה הגשמית תהי

(*) אגרות קודש כ"ק אדמו"ר שליט"א ח"ב ע' ערו. המו"ל.

אויב דא רעדט זיך בנוגע דעם טעם הפנימי פון „צריך לטעום כו" — וואו איז אין דעם די הוכחה פון ר' יוסי?

ו. וי"ל די הסברה בזה — בהקדים לבאר מאמר ר' יוסי:

לכאורה איז ניט מובן: דער חיוב צו עסן שלש סעודות בשבת איז דאך א דין מפורש בסוגיא שם — איז וואס מיינט ער דא מיט ווינטשן זיך „יהא חלקי כו"??²⁷

דער מהרש"א²⁸ איז מפרש, אז דער טעם וואס ר' יוסי האָט געזאָגט „יהא חלקי מאוכלי שלש סעודות כו" — און אזוי אויך זיין זאָגן „יהא חלקי" ביי כמה אנדערע ענינים וואָס ווערן דאָרט גע-בראָכט אין גמרא — איז, „כדי לזרז את הבריות“.

לכאורה איז עס אָבער ניט גלאַטק: בשלמא ביי די ענינים, וואָס זיינען אַ הידור, מדת חסידות וכי"ב, איז מתאים צו זאָגן דעם לשון „יהא חלקי" כדי לזרז את הבריות — אָבער ווי איז מתאים זאָגן אַט דעם לשון בנוגע צו שלש סעודות, וואָס איז אַ חיוב גמור?

מ'קען ניט ענטפערן²⁹, אז ר' יוסי האָט דערמיט געמיינט די באַוואַרעניש פון „החכם עיניו בראשו“, אז ער זאל ניט ממלא זיין כרסו בסעודת הבוקר, כדי

ר"ס רצא — הרי הביא שם עוד מאמרי חז"ל במעלת סעודה שלישית: ובכל אופן הו"ל להביא גם את עצם החיוב.

(27) ע"ז צריך להבין במאמר ר' נחמן (שהובא לאחר בגמרא) „יתני לי דקיימית ג' סעודות כו“. וכבר כתבו התוס' (בכורות ב, ב ד"ה שמא) שמכאן ראי' שבזמנם לא היו נוהגין בג' סעודות. וראה מ"ש בזה בחדאג' מהר"ל לשבת שם, מחזיק ברכה ר"ס רצא. ולהעיר, שעל גליון הש"ס (וילנא) צוין במאמר ר' יוסי לתוס' הנ"ל.

(28) בחדאג' שם.

(29) ע"ד מ"ש במחזיק ברכה שם לגבי ר' נחמן.

הגוף, ובמילא זאגט זיך ארויס נאכמער דער שבת דלעתיד לבוא.

ט. און דאס איז די כוונה (פנימית) אין דברי ר' יוסי:

„יהא חלקי מאוכלי ג' סעודות בשבת“ — ער זאל קענען עסן (אן אכילה כלשהי)³⁶ בסעודה שלישית — דאס זאל ביי אים זיין אן עונג, אין דעם וועט זיך דערהערן די מעלה וואס וועט נתגלה ווערן ערשט לעתיד לבוא — מעלת הגוף.

און דאס איז די ראי' וואס דער רבי נ"ע ברענגט פון מאמר ר' יוסי: ווי-באלד אן ר' יוסי האט געזאגט „יהא חלקי כו“, „אעפ וואס עס שטייט „היום לא“, האט ער דערמיט געגעבן א נתינת כח צו עסן אן אכילה כלשהי ביי סעודה שלישית באופן אן דאס איז א מעלה (מען ווינשט זיך „יהא חלקי“) — ניט בלויז איז עס ניט א גרעון אין דעם „היום לא“, נאר אדרבה — עס איז גודל המעלה פון דעם שבת דלעתיד — הנשמה ניזונית מן הגוף.

(משיחות ש"פ בלק תשט"ז, אחש"פ תשל"ט)

אן די סעודת ליתן ושור הבר דלעתיד לבוא — וועט זיין א סעודה גשמיית.

ו״ל אן לרמו ע״ז איז די טעימה כלשהי. — (עס איז אבער א חידוש גדול. וצ״ע וחיפוש א יסוד ע״ז³⁴).

ח. ובעומק יותר יש לומר:

דאס וואס דער שלימות השכר לעתיד לבוא איז דוקא ביי נשמות בגופים, איז ווייל דעמולט וועט נתגלה ווערן די מעלת הגוף על הנשמה, ביז אן הנשמה תהא ניזונית מן הגוף³⁵ — די נשמה דארף אנקומען צום גוף כדי ס׳זאל זיך אין איר דערהערן די דרגא פון עצמותו ומתותו ית' וואס מציאותו מעצמותו.

ועפ״ז יש לומר בנוגע סעודה שלישית: אין דעם וואס עס מוז זיין עכ״פ די טעימה כלשהי — דריקט זיך אויס אן עילוי — מען איז מדגיש מעלת

באותו הזמן דאין בו לא אכילה כו'. אבל להעיר מדיה וישלח תרס"ו (ע' קה) דמפרש שהם ב' זמנים.

34) בכ"ח שהובא לעיל הערה 10 — סעודה שלישית היא כנגד שבת דלעתיד דיעשה סעודה לצדיקים מליתן ובת זוגו, אבל בסעודה זו הרי יש כרהמ"ז (פסחים ק"ט, ב), היינו סעודה בפת. — ולהעיר מראב"ד לרמב"ם הל' תשובה פ"ח ה"ד.

35) המשך וככה תרל"ז פצ"א-ב. וראה ד"ה לכל תכלה תרנ"ט. וראה גם תורת שלום ע' 120 ואילך.

36) שעי' הובא במאמר אדנ"ע, כ"ל.

בשלה ג

אין פ' שמות⁷, אויפן פסוק „ויהי כדרך במלון וגו' ויבקש המיתר“, אין רש"י מפרש „(ויבקש המיתר) למשה, לפי שלא מל את אליעזר בנו, ועל שנתרשל עונש עונש מיתה, תניא א"ר יוסי, ח"ו לא נתרשל אלא אמר כו' הקב"ה צוני כו'“. וויבאלד רש"י זאגט ניט אויפן צווייטן פירוש אז דאס איז א דרש וכיו"ב (ניט ממש פשוטו של מקרא)⁸, איז פאר-שטאנדיק, אז אויך ע"פ פשוטו של מקרא מאַנט זיך נאך א פירוש צו באַוואַרענען אז „ח"ו לא נתרשל“ — היינט פארוואָס זאָגט רש"י דאָ בפשיטות, אז „נתעצל במצוה“ און איז דערפאַר נענש גע-וואָרן, און ברענגט אפילו ניט א צווייטן פירוש, וואָס זאָל שולל זיין דעם ענין פון עצלות ביי משה'ן?

נאָך מער: אויך לויטן ערשטן פירוש אין רש"י (דאָרט) איז ניט מובן: ווי-באלד אז משה איז שוין נענש געוואָרן אויף אַן ענין פון התרשלות במצוה — איז דאָך מובן ופשוט, אז פון דאָן אַז איז משה געווען זהיר אַז ביי אים זאָל ניט זיין ח"ו קיין ענין פון התרשלות במצוה. היינט ווי אַזוי איז דאָ (רש"י) מפרש אַז עס איז געווען באַ משה'ן אַז ענין פון „נתעצל במצוה“?

(7) ד, כד.

(8) ומה שהביא שם בעל המאמר אינו לומר שפירוש זה אינו ע"פ פשטי"מ, אלא הוא רק לתוס' הסברה (לחרץ קושיא וכיו"ב) בשביל תלמיד ממוחל — כמדובר כמ"פ.

(9) ואי"ז דומה למה שמצינו במשה שנענש על זה שלא הגיד להם חיקף והי' ביום הששי והכינו גו' (פרש"י פרשתנו טו, כב), כי שם י"ל דלא הי' מוכרח למסור להם לפני יום הששי, ועכ"פ לא אחר להגיד להם ציווי ה' עד לאחר זמנו. ולהעיר מלשון רש"י

א. בסוף פרשתנו, ביי מלחמת עמלק, שטעלט זיך רש"י אויף די ווערטער „וידי משה כבדים¹, און איז מפרש: „בשביל שנתעצל במצוה? ומנה אחר תחתיו נתייקרו ידיו“².

דער פירוש בזה בפשטות איז: רש"י איז אויסן צו מסביר זיין, אז הגם פון דעם לשון „וידי משה כבדים“ — לשון הווה — איז משמע, אז דאָס איז געווען ביי אים דאָמאָלט אַ מצב תמידי (מצד זיין זקנה³), איז רש"י מפרש אז דאָס איז ניט אַזוי, נאָר סאיז דעמולט געשען צוליב אַ סיבה: „בשביל שנתעצל במצוה כו' נתייקרו ידיו“⁶.

מען דאַרף אָבער פאַרשטיין:

- (1) י, יב.
- (2) בדפוס שני ובא' מכת"י רש"י שח"י, מן המצוה.
- (3) בכמה כת"י רש"י שח"י ליחא, נתייקרו ידיו בסוף פרש"י.
- (4) כמ"ש ברלב"ג סוף פרשתנו „יתכן שהי' גדול הגוף והי' עם זה זקן, ועד"ו באברנאל כאן. — אבל ראה ברכה לד, ז. פרש"י שם לד, א. ועוד.
- (5) אבל אינו מפרש בפשטי"מ כמ"ש הראביע כאן (ועד"ו בחזקוני וטור הארוך ועוד). כי אין כח באדם להרים ידיו יום שלם ואפילו שעות מועטות, כי אז הוליל, ויכבדו ידי משה, ההורות שנעשו כבדות מהרמת ידיו הנזכרת בפסוק שלפנ"ז. ומטעם זה גופא מובן למה לא נאמר לפי פרש"י „שנתעצל במצוה... נתייקרו ידיו“ — „וכבדו ידיו“, דאז היינו מפרשים כהראב"ע. וראה משכיל לדוד כאן. וראה הערה 16.
- (6) ולהעיר מפרש"י וראו ט, ח ד"ה וורוק משה „וכל דבר הנורא ככו" (וראה מפרש"י רש"י שם). וראה פרשתנו יז, ו „והכית בצור גו" ובפרש"י „מכאן שהמטה הי' של מין דבר חזק ושמו סנפרינון והצור נבקע לפניו“, ומשמע שהוא מחמת ההכאה בחזק (נוסף לזה שהמטה עצמו הוא כבד).

ובפרט אַז בנדו"ד איז „עונותיהם של ישראל“ ניט קיין חידוש — דאָס איז שוין געזאָגט געוואָרן פריער אין פירוש רש"י¹⁵, אַז די גאַנצע סיבה פון מלחמת עמלק איז דאָס וואָס די אידן האָבן גע- זאָגט „היש ה' בקרבנו“;

איז דאָך מער מתאים צו לערנען (עכ"פּ אַלס צווייטער פירוש) אַז „וּידי משה כבדים“ איז צוליב „עונותיהם של ישראל“, וואָס וועגן דעם האָט שוין די תורה דערציילט, איידער צו מוסף זיין אַז דאָס איז צוליב אַן ענין פון „נתעצל“ באַ משה¹⁶.

15 יו, ח.

16) לכאורה י"ל, דכאן הי' לאחר שעשו תשובה, ולא הי' מצב דעוונותיהם של ישראל, כי מ"ש „וּידי משה כבדים“ בא בהמשך להכתוב שלפניו, ויהי כאשר ירים משה ידו גו', ופרש"י „וכי ידיו של משה נוצחות היו המלחמה וכי כדאיתא בריה"י, ושם מפורש (כט, א במשנה) „כל זמן שהיו ישראל מסתכלין כלפי מעלה ומשעבדין את לבם לאביהם שבשמים כו'“, וא"כ הרי לא הי' מצב של עוונות ישראל (מצד אמירת „היש הוי בקרבנו“),

אבל (נוסף לזה שממשיך בריה"ש „ואם לאו כו'“, היינו שלא היו משעבדים את לבם כל הזמן, הרי) פשטות המשך הכתובים לא משמע כו, כ"א תחלת

(*) ענין זה מובא גם במכילתא (ויל"ש) עה"פ „אלא כל זמן שמגביד ידיו כלפי מעלה היו ישראל מסתכלין בו ומאמינין במי שפקד משה לעשות כן והקב"ה עשה להם נסים וגבורות“, ולכאורה י"ל הטעם שדייקר רש"י לציין „כדארי בריה"י“, כי במכילתא ליתא „אם לאו כו'“ כבמשנה ר"ה (כדלקמן) בפניס ההערה, וזה נוגע בשביל פירוש „וכאשר יניח ידו וגבר עליו“ (אבל דוחק הוא, כי מובן הוא מתחלת לשון המכילתא).

או י"ל, דלפרש"י בפשט"מ (א) אינו נוגע מה שמסתכלין בו (במשנה), (ב) אינו מספיק זה שמאמינים במי שפקד משה כו, היינו אמונה בה בכלל, היפך אמירתם „היש ה' בקרבנו“, כ"א שצ"ל „ומשעבדין את לבם לאביהם שבשמים“ (וראה גם ע"ז בלקו"ש ח"ג ע' 74 הערה 16 בפרש"י שם שהביא משנה דר"ה „וכי נחש ממית כו'“, וראה לקמן הערה 55.

ב. אין מדרשי חז"ל זיינען דאָ אויך אַנדערע טעמים פאַרוואָס „כבדו ידיו“:

(א) אין תרגום יונתן¹⁰ שטייט אַז דאָס איז דערפאַר וואָס ער האָט אַפּגעלייגט די מלחמה אויף „מחר“, ולא אזדרו ביומא ההוא¹¹.

(ב) נאָך אַ טעם שטייט¹²: „יקרו ידיו של משה משום עונותיהם של ישראל שאמר¹³ היש ה' גו'“.

דאָס וואָס רש"י ברענגט ניט דעם ערשטן טעם (עכ"פּ אַלס פירוש שני), איז מובן, ווייל (אע"פּ אַז בתוכנו איז עס ווי דער טעם וואָס רש"י זאָגט בפירוש — אַן ענין פון היפך הזריוות באַ משה'ן; אַבער) דער טעם איז ניט מסתבר אין פשוטו של מקרא — אַז מצד עצלות האָט זיך די זאָך ניט געטאָן ביז מחר!

ס'איז אַבער ניט מובן, פאַרוואָס לערנט דאָ רש"י ניט דעם טעם „מפני עונותיהם של ישראל“, וואָס לויט דעם איז ניט „נתעצל משה“¹⁴?

פרשתנו שם „ולכן ענשו הכתוב“, ולא „ענשו הממוס“, וכיו"ב.

10) עה"פ כאן.

11) ועד"ז הוא במכילתא (הובא ביל"ש) כאן: „מכאן שלא ישהה אדם במצות“, אבל ממש"י: „אלולי שאמר משה ליהושע בחר לנו אנשים לא הי' מצטער כך“, וכבר שקוט' בכי"מ כוונת המכילתא, דלאו סיפא רישא. במרכבת המשנה תירץ „ואפשר שבחירת האנשים הי' גרם לעיכוב“ (וכ"ה בפ"י זה ינחמנו למכילתא). ועד"ז מפורש במכילתא דרשב"י כאן. בזית רענן (ליל"ש) מפרש „אלולי שאמר משה כו' פ"י אלא בעצמו בחר אנשים“. וכן מפרש בדברי דוד (להט"ו) בפרש"י כאן.

12) פסיקתא רבתי פ"ב. במכילתא כאן עה"פ ויקחו אבן וישמו תחתיו — „ר' אליעזר המודעי אומר יקר (כבד — זי"ר שם) חטא על ידיו של משה באותה שהיה אצל הי' יכול לעמוד כו'. אמנם אינו מפורש שהוא מצד החטא שאמר „היש ה' בקרבנו“ וראה חז"ב רעה, א.

13) פרשתנו יו, ו.

14) ולהעיר מפרש"י קרח טז, ד.

וואו ער איז משנה פונעם לשון וואָס ער זאָגט בפירושו בפ' שמות הנ"ל: א) דאָרט זאָגט רש"י, "שנתרשל", און דאָ — "שנתעצל". ב) בפירושו בפ' שמות שטייט "שנתרשל" סתם, ובפירושו דאָ — "שנתעצל במצוה".

דער חילוק צווישן רש"י'ס רש"י און עצלות איז²⁰: רש"י'ס מיינט אַלגעמיינע נע אָפגעלאָזנקייט, וואָס איז גורם אַז מ'לייגט אָפּ צו טאָן עפעס וואָס²¹; עצלות איז אַ פּויליקייט בנוגע²² אַ פרטיותדיקער פעולה (טאָן, גיין, אויפֿ-שטיין פון שלאָף וכיו"ב)²³, ובמילא פעלט די רזיוות הדרושה.

בנדו"ד אָבער איז עס ביי משה'ן ניט געווען קיין עצלות סתם ח"ו, נאָר "שנת-עצל במצוה" — לגבי דער מצוה וועגן וועלכער עס רעדט זיך דאָ, הייסט דאָס אַן ענין פון עצלות, כדלקמן.

ה. דער ביאור בזה:

די סיבה וואָס משה איז ניט גע-אָנגען אין דער מלחמה איז, ע"פ פש"מ, ניט געווען אַן ענין פון רש"י'ס אָדער (אפילו) עצלות ח"ו²⁴, נאָר ווייל ער האָט

ג. די שוועריקייט אין פירוש רש"י (אַז נתעצל (משה) במצוה ומנה אחר תחתיו) ווערט נאָך גרעסער¹⁷:

אין פ' פינחס¹⁸, אויף דעם וואָס משה האָט געבעטן ביים אויבערשטן "יפקוד ה' . . . איש על העדה אשר יצא לפניו גו", איז רש"י מפרש¹⁹: "לא כדרך מלכי האומות שיושבים בבתיהם ומשלחין את חיילותיהם למלחמה אלא כמו שעשיתי אני שנלחמתי בסיחון ועוג".

דאָס הייסט, אַז ביי משה'ן איז געווען קלאָר, אַז אַ "איש על העדה" דאָרף אַליין אַרויסגיין למלחמה; און נאָכמער, משה ברענגט אַלס ביישפּיל אין דעם זיין אַייגענע הנהגה בפועל — "כמו שעשיתי אני שנלחמתי בסיחון ועוג" (כאָטש דאָס איז געווען בסוף ימים) — איז דאָך תמוה ביותר: ווי קומט עס וואָס זייענדיק דער "איש על העדה" און מיט אַרום פּערציג יאָר אינגער ביי מלחמת עמלק איז "נתעצל" משה?!

איז פון דעם גופא מוכח, אַז דער ענין פון "נתעצל" ביי מלחמת עמלק איז ניט קיין סתירה דערצו וואָס אַן "איש על העדה" דאָרף אַליין גיין במלחמות, און צו דעם וואָס משה אַליין האָט זיך אַזוי געפירט ביי מלחמת סיחון ועוג.

ד. וועט מען דאָס פאַרשטיין בהקדם הדיוק אין לשון פון פירוש רש"י דאָ,

(20) כי אפילו את"ל דבכלל תוכנם שוה או עכ"פ דומה זה לזה (ראה ספר השרשים לרד"ק ערך עצל. ערוך השלם ערך הנ"ל. ספר התשבי ערך רשל. ועוד) הרי מה שרש"י כאו משנה מלשונו במקום הקודם, ולא כתב "שנתרשל", משמע דכוונה אחרת כדבריו, ככפנים.

(21) במדה"כ כאו (הובא וכוך המכילתא בלשון) "מיכאן שאין מתרשלין (מרשלין) לדבר מצוה שאלו אמר לו משה ליהושע בחר לי אנשים מיד כו".

(22) ועד"ז יש לפרש לשון "נתרשלו ידיו . . . נתרשלו ידי האוהב" בפרש"י קרח שם.

(23) עד מתי עצל תשכב (משלי ו, ט). טמן עצל ידו (שם יט, כד. כא, טו). אמר עצל ארי בחוץ (שם כב, יג) ועוד.

(24) בגו"א לפרש"י כאו (ובכ"מ) מפרש שמינה משה את יהושע (ע"פ מרזיל (פסיקתא דר"כ פ"ג. וראה פסיר פ"ב. ועוד)) משום שהוא מורע יוסף

הכתוב "וידי משה כבדים" אינו בהמשך ולאחר הסיפור "והי כאשר ירים משה גו וכאשר יניח גו", כיא לפניו (ו"וידי משה כבדים", ולכו ה' שינוי במצב ידי משה, ירים גו יניח גו", עד שאהרו וחור תמכו בידי, ויהי ידיו אמונה עד בוא השמש"), אלא שבתחלה מספר הכתוב את מצב המלחמה בפסוק יא. ואח"כ בפסוק יב את מצב ידי משה. ראה טור הארוך פסוק יא ועוד.

(17) עכ"פ כשילמוד פ' פינחס.

(18) כו, טז-יז.

(19) שם, יז.

אָבער דאָ געווען אינגאנצן אַן אנדער מצב:

די הנהגה פון דעם אויבערשטן מיט אידן ביז צו דער מלחמה מיט עמלק איז געווען ניט ע"פ טבע, נאָר באופן נסי — אָנהויבנדיק פון די אותות ומופתים במצרים, יציאת מצרים און קריעת ים סוף שלאח"כ, און דערנאָך די ירידת המן והשלו, וואָס זיינען געקומען באופן נסי מן השמים און האָבן געשפייזט אַלע אידן.

קומענדיק אָבער אין רפידים, וואו אידן האָבן געזאָגט „היש ה' בקרבנו אם אין“, איז דעם אויבערשטנס הנהגה מיט אידן ניט געווען אינעם אופן פון נסים גלויים, נאָר, ווי רש"י זאָגט בתחלת פרשת עמלק, אַז „סמך פרשה זו למקרא זה לומר תמיד אני ביניכם ומזמן לכל צרכיכם ואתם אומרים היש ה' בקרבנו כו' חייכם שהכלב בא כו'“, און ווי דער לשון אין משל וואָס רש"י פירט אויס „השליכו מעליו כו'“.

ד.ה. די סיבה פון מלחמת עמלק איז געווען דער הסתר פנים פון דעם אויבערשטן.

און וויבאלד אַז אידן זיינען דעמולט געווען אין אַ מצב (ניט ווי פריער נאָר —) פון הסתר פנים און היפך הנהגה נסית, דעריבער האָט זיך גע-פאָדערט, אַז בהתאם לזה דאַרף אויך די מלחמה געפירט ווערן אין אַ סדר פון אַ מלחמה טבעית³¹ — אַז באַ די יוצאי צבא

געהאַלטן אַז ער איז ניט מתאים (— כו שמונים שנה²⁵) צו זיין אַ יוצא צבא.

און נאָכמער: גיין בראש פון די אנשי צבא און אָנפירן במלחמה איז מתאים פאָר די וואָס זיינען אין דעם גיל פון יוצאי צבא²⁶, וואָס ע"פ תורה איז דאָס פון כּן עשרים ביז כּן ששים²⁷.

און אע"פ אַז מ'געפינט אַז משה רבינו האָט אין יענעם זמן דורכגעפירט די אַלע אותות ומופתים, וואָס אַ סך פון זיי זיינען געווען פאַרבונדן מיט כח וגבורה כו'²⁸; נאָכמער: איז דער מלחמה מיט סיחון ועוג איז משה רבינו אַליין גע-גאַנגען בראש פון די אנשי הצבא, ארויסווייזנדיק (ווי אַנגעדייטעט אין פירש"י²⁹) אויסערגעוויינלעכע גבורה — און דאָס, זייענדיק שוין אין אַ גיל קרוב צו מאה ועשרים שנה³⁰ — איז

וכתיב והי' בית יעקב אש ובית יוסף להבה ובית עשו לקש ועמלק מורע עשו, לכך מינה את יהושע, ואפי"ה כיון דלא הי' הוא יוצא למלחמה הוא בעצמו ולא הי' לו להניח את אחר והי' עצל נתייקרו כו'. אבל מובן, שטעם זה אי אפשר להבינו מעצמו, והי' לו לרשי' לפרשו או לרמזו. (25) וראו ז, ז.

26) ויהושע הי' בעת המלחמה בן מ"ב שנה או בן נז נז (ראה סה"ד ב' אלפים תמ"ח ד"ה יהושע הי' ילקט ראובני פרשתנו יו, ט).

27) ראה רש"י שה"ש ג, ז. גויא לפרש"י תשא ל, טו. וראה ב"ב קכא, ב. רשב"ם שם ד"ה שפקודיו. חזקוני ל, יד.

ואף שעדיין לא למדנו כ"ז — הי' סברא פשוטה שיהושע (משרתו, תלמידו — דור צעיר ממנו) מתאים יותר.

28) וראה לעיל הערה 6.

29) בס"פ חוקת (כדאיתא בברכות כהרואה נד), (ב עקר טורא וכר").

30) ולהעיר שבפרש"י, פש"מ, לא נאמר שמשו הי' גיבור (ככ"ש נדרים לח, א). ומה שהקים משה את הקרשים, שאין כח באדם לוקפו" (פרש"י פקודי לט, לג), הרי ממשיך רש"י „א"ל עסוק אתה בידך נראה כמקימו והוא נזקק וקם מאליו". — וצע"ק מנשיאת הלוחות ושבירתן. וראה לעיל הערה 4.

31) ולכן ציוה שהמלחמה תהי' למחר (ראה פרש"י יו, ט: צא הלחם גוי' כעת המלחמה אנכי נצב. וראה מפרשי רש"י שם). כי כאשר סדר המלחמה הוא ע"פ הטבע צ"ל הכנה להמלחמה. בחירת אנשים וסידור אנשי החיל ואופן המלחמה כו'.

*) אבל בנח"ד לפרש"י מפרש שהמלחמה היתה ב' ימים.

אויף „בחר לנו אנשים“³⁵ — „גבורים ויראי חטא שתהא זכותן מסייעתו“ (כאָטש אַז אין מכילתא לפנינו זיינען עס צוויי³⁶ באַזונדערע מ״ד³⁷) — ווייל אין דער מלחמה האָבן זיך ע״פ פּש״מ גע-פּאָדערט ביידע ענינים: „גבורים“ פאַר דער מלחמה בגשמיות, און „יראי חטא“ זיי זאָלן האָבן דעם סיוע פון דעם אויבערשטן³⁸].

און די צוויי ענינים זיינען געווען אין דער מלחמה בעמלק: א) גבורה גשמית און כח טבעי, וואָס דאָס איז פאַרבונדן מיט גבורי חייל פון אַ יונגן גיל — אַנגעפירט דורך יהושע (און ניט דורך משה); ב) התפלה אויף דעם עזר וסיוע מלמעלה, אַז אידן זאָלן מנצח זיין אין דער מלחמה טבעית — און אין דעם איז מובן ופשוט אַז משה איז אַממערסטן מתאים וראוי לזה.

און דאָס האָט משה געזאָגט צו יהושע׳ן „בחר לנו אנשים וצא הלחם בעמלק מחר אנכי נצב על ראש הגבעה ומטה האלקים בידי“: באַזאָרנט און מדגיש געווען ביידע פרטים וואָס דאַרפן זיין אין דער מלחמה: צו פירן די

זאָל זיין בחר³², וכפרט די עומדים בראש הצבא, כולל אויך זיין אין דעם גיל הגבורה, מבן עשרים עד בן ששים.

משא״כ באַ מלחמת סיחון ועוג, וואָס די מלחמה איז געווען למעלה מן הטבע, ווי דער אויבערשטער האָט געזאָגט מפורש צו משה׳ן³³ „אל תירא אותו כי בידך נתתי אותו ואת כל עמו ואת ארצו ועשית לו כאשר עשית לסיחון מלך האמורי גו“ —

אין אַ מלחמה פון „נתתי“ זיינען ניט נוגע דרכי והנהגת הטבע³⁴.

1. זאת ועוד: דאָס וואָס משה האָט זיך ניט משתתף געווען אין דער מלחמה (בעמלק) איז ניט בלויז געווען אַז ענין פון העדר און שלילה — וויבאַלד דאָס איז געווען אַ מלחמה געפירט לויט גדרי הטבע, דאַרף זי געפירט ווערן דורך יהושע, און ער, משה, דאַרף ניט גיין במלחמה — נאָר אין דעם איז אויך גע-ווען אַז ענין חיובי.

אין אַ מלחמה וואָס פירט זיך בדרך הטבע פאָדערן זיך צוויי ענינים: א) די השתדלות ופעולה טבעית אינעם פירן די מלחמה, וואָס דאָס איז דורך די וואָס זיינען שייך דערצו — גבורים; ב) די נתינת כח וסיוע פון דעם אויבערשטן אין דער מלחמה.

וואָרום ס׳איז מובן, אויך בפשוטו של מקרא, אַז אפילו אין דער הנהגה ווי זי איז ע״פ טבע, מוז מען האָבן אַז עזר וסיוע פון דעם אויבערשטן.

[עפ״ז איז מובן וואָס רש״י טייטשט

(32) ראה פרשי הובא לקמן בפנים.

(33) חקת כא, לד.

(34) ראה בזה (ובהמבואר לקמן סי) אברבנאל

כאן. מעשי ה' פרשתנו פיג. טור הארוך ורע״ב פסוק ט כאן. צידה לדרך בפרשי פסוק ח.

(35) פרשתנו יו, ט.

(36) ר' יהושע אומר בחר לנו אנשים גבורים ר' אליעזר המודעי אומר בחר לנו אנשים יראי חטא.

(37) אבל בחיב״ע כאן, גוברין גברין ותקפין בפקודייה ונצחתי קרבא. ועד״ז בפרד״א פמיד אנשים גבורי כח וחיל יראי שמים. וראה שמרר ספכ״ו ובמכילתא הוצאת הורוויץ ר' יהושע אומר בחר לנו גבורים אנשים יראי חטא, ר' אליעזר המודעי אומר בחר לנו יראי חטא אנשים גבורים. וראה בש״ג שם. ואכ״מ.

(38) ועפ״ז מובן מה שלא פרשי דנתיקרו ידיו מפני עונותיהם של ישראל — כי מכיון שלקחו יראי חטא׳ להמלחמה, אינו מסתבר שאמירת ישראל לפני המלחמה „היש ה' גו׳ תפעול על פעולותיו של משה בעת ובזמן המלחמה, ש׳ידיו כבדים“.

די הנהגה אין דער מלחמה, פונדעסט-וועגן איז „נתייקרו ידיו“ און רש"י זאגט דעם טעם „בשביל שנתעצל במצוה ומנה אחר תחתיו“:

וויבאלד עס רעדט זיך וועגן א ציווי פון דעם אויבערשטן, האָט משה ניט גע-דאַרפט מאַכן חשבונות, נאָר אַרויסגיין מלחמה האַלטן מיט עמלקן, איי, מ'דאַרף תפלה טאָן — און משה איז דער וואָס איז מתאים. לזה — האָט ער געקענט מיטנעמען אין דער מלחמה דעם מטה האלקים און דאַרט, אויפן שדה המערכה, מתפלל זיין אַ תפלה קצרה.⁴⁴

און ווי מ'האָט שוין געלערנט פריער באַ קריעת ים סוף, אַז בשעת אידן זיינען געווען אין זייער אַ ענגן מצב — די מצרים זיינען געווען „לאחוריהם“ און דער ים „לפניהם“ — און משה האָט זיך געשטעלט מתפלל זיין, האָט דער אוי-בערשטער ביי אים געמאָנט⁴⁵ „מה תצעק אלי דבר אל בני ויסעו“, ווי רש"י איז מפרש „אמר לו הקב"ה לא עת עתה להאריך בתפלה שישאל נתונין בצרה“.

און דעריבער, כאָטש משה האָט גע-האָט די טעמים פאַרוואָס ער אַליין איז ניט געגאַנגען במלחמה⁴⁶, און די חש-בונות זיינען געווען (ניט צוליב זיך, נאָר ווי עס איז מתאים לטובת המלחמה

מלחמה בפועל, וואָס אויף דעם האָט ער באַשטימט יהושעין: „צא הלחם בעמלק“, און די תפלה אל הקב"ה, וואָס דאָס האָט משה גענומען אויף זיך: „אנכי נצב על ראש הגבעה ומטה האלקים גו“³⁹,

וואָס על ראש הגבעה, איז ער געווען שרוי בתענית (ווי רש"י איז מפרש אויף „ומשה אהרן וחור“⁴⁰), „מכאן לתענית שצריכים שלשה לעבור לפני התיבה, שבתענית היו שרויים“, „ויהי ידיו אמונה“, „פרושות השמים בתפלה“⁴¹.

און מצד דעם (קומט נאָך צו אין דער סברא פון משה'ס ניט גיין אין דער מל-חמה): (א) שרוי בתענית און אָפּגע-שוואַכט — איז ניט מתאים צו גיין במלחמה⁴²: (ב) זייענדיק „בראש הגב-עה“ מיטן מטה האלקים ובהרמת ידיו, האָבן אים אידן געקענט זען און דורכ-דעם געהאָט תוס' כח ועוז אין דער מל-חמה.⁴³

ז. אע"פ אַז משה איז ניט געגאַנגען במלחמה דערפאַר וואָס אַזוי דאַרף זיין

(39) ועפ"י יתורץ וימתק מה שפירושו הנ"ל על „בחר לנו אנשים“ (גבורים ויראי חטא) פירשו (היפך סדר הכתוב, ובד"ה שני בפ"ע ולאחר שכבר התחיל בפ"י בחר — בתחלת הכתוב) לאחרי שפירש „וצא הלחם — צא מן הענן והלחם ב“: „מחר — בעת המלחמה — אנכי נצב“ — כי אחרי ההקדמה הנ"ל, שבמלחמה זו הוצרך להיות ב' הענינים, היציאה למלחמה בפועל שע"י יהושע והתפלה לדשה בעת המלחמה, מובן, שגם „בחר לנו אנשים“ (לי ולך) — פירשי שם בד"ה בחר לנו הראשון) צ"ל ב' הפרטים, גבורים ויראי חטא. וראה לבוש בפרש"י.

(40) יו, יו"ד.

(41) שם, יב ובפרש"י.

(42) וכהלכה, דעיר שהקיפוח עכרים אין רשאין לסגף [את] עצמן בתענית שלא לשבר את כחן (תוספתא תענית פ"ב, יא. שו"ע אורח חיים תקעא. ולהעיר משמואל א, יד, ל). — וסברה פשוטה היא.

(43) ראה בהנסמן לעיל הערה 34. חזקוני שם פסקו ט. חזא"ג ותווי"ט למשנה ר"ה שם. ועוד.

(44) להעיר מאברהם (לך יד, יד ואילך) שיצא בעצמו למלחמה. מיעקב ר"פ ישלח (למלחמה) — פירשי לב, ט בסופר.

(45) יד, טו.

(46) ולהעיר שעפ"י הרי זה כעין דעת ר' יוסי בפרש"י שמות שם „ח"ו לא נתרשל“, וגם שם היתה הנהגתו ע"פ „חשבון“ במצוה (אלא אמר אבול ואצא לדרך סכנה היא לתניוק עד שלשה ימים אמול ואשהה שלשה ימים הקביה צוני לך שוב מצרים). אלא דם, נענש מיתה לפי שנתעסק במלון חזקה, משאיכ בנידרד שרק, נתייקרו ידיו, שהי כל הזמן עסקו וכי בענין המלחמה — הצלת ישראל.

און מהאי טעמא איז זיין עונש געווען „מדה כנגד מדה“⁵², „נתייקרו ידיו“ — אז ס'איז אים געווען שווער אויך דאס וואָס ער האָט יע געטאָן אַלס השׁ-תּתּפּוּת במלחמה, דאָס וואָס „ידיו פּרוּשוֹת השּׁמַיִם בתּפּלה“⁵³.

ח. ויש להוסיף בזה:

בא משה'ן איז אויך ניט געווען שייך ח"ו אָן ענין פּון חשבונות בשעת ער האָט אַ ציווי ה' — אָבער בנידון דידן געפינט מען ניט אין פּסוק אַז דער אָנאָג „צא הלחם בעמלק“ איז געווען אַ ציווי מפורש⁵⁴ פּון אויבער-

ונצחונה — אַז ער זאָל זיין שרוי בתענית און מתפלל זיין בראש הגבעה, כּנ״ל בארוכה; און דערצו נאָך האָט ער באַוואָנט און „מנה אחר תּחניו“ — שלוחו של אדם כמותו⁵⁵ — וואָס אין אָן אַנדער פּאַל וואָלט דאָס געווען אַ הנהגה מתאימה פּאַר משה רבינו —

אעפ"כ, וויבאלד אַז דאָ רעדט זיך וועגן אַ ציווי ה', ווערט משה'ס הנהגה גערעכנט⁵⁶ אַלס אָן ענין פּון „נתעצל (לגבי דעם אופן ההנהגה וואָס פּאָדערט זיך)“⁵⁷ במצוה — די גרייטקייט און זריזות⁵⁸ צו טאָן אַ מצוה⁵⁹.

(מצד החשבון. שצריך להתפלל בו), אבל זה שהניח המלחמה עד למחר לא נחשב ל„נתעצל“, כי כן ציל סדר המלחמה ע"פ הטבע שצריך זמן להכין א"ע למלחמה באופן מסודר (כנ"ל הערה 31). ועפ"י י"ל דהחילוק שבין פירשי' התיביע (ומכילתא) הוא, שידעת רש"י מלחמה זו נחשבה לכתחלה כמלחמה טבעית (ורק כיוון שהוי מצוה הוצרך להשתתף בזה בפועל). ולפי התיביע (והמכילתא) ה' עצם המלחמה גם בתחלה שלא ע"פ טבע (וראה תיביע כאן ט' חוטרא דאתעבידו בי נייטין מן קדם ה' בידיו).

(52) ראה פרשי' נח ז, יא. יתרו ית, יא. נשא ה, כד. ועוד.

(53) או באופן אחר קצת: מכיון שהנהגתו במלחמה זו היתה ע"פ סדרי הטבע, לפיכך, נתייקרו ידיו — להדגיש שכן הוא ע"פ הטבע, אבל אם ה' הולך למלחמה זו בלי שום חשבונות — היתה גם ההנהגה עמו מלמעלה באופן כזה, למעלה מהטבע. (54) בפרשי' לקמן (יז, ג): ויחלש יהושע — חתך ראשי גבוריו ולא השאיר אלא חלשים שבהם ולא הרגם כולם, מכאן אנו למדים שעשו ע"פ הדבור של שכניה. הרי מזה שרשי' משנה מלשון המכילתא „שהמלחמה הזאת לא היתה אלא ע"פ הגבורה“, משמע שלא נצטווה מתחלה על עצם המלחמה „צא הלחם כו" — ראה מפרשי' רש"י כאן, וכמ"ש בעקידה כאן שער מב. אברבנאל כאן. ומהלשון

(47) שהובא בפרשי' לעיל (בא יב, ו). וראה לקו"ש ח"כ ע' 236 ואילך.

(48) ולהעיר גם מאמירת משה (שמות ה, כב) „למה הרעותה לעם הזה למה זה שלחתיני, אשר הקביה אמר לו, הרהרת על מדותי לא כאברהם שאמרתי לו כי ביצחק יקרא לך זרע ואח"כ אמרתי לו העלהו לעולה ולא עררה אחר מדותי“ — פרשי' שם ו, א. היינו שטענתו ה' היא דאין מקום לחפש טעם וחשיבות בכיום דברי ה', אלא שצ"ל כמו הנהגת האבות. אלא דשם הרי"ז ענין שלאחר המעשה ולכן נאמר לו „הרהרת על מדותי“, משא"כ בנדוד' החשבון שלפני המעשה הביא את משה לחשוב שכן צריך להיות באמת סדר מלחמה זו, ואי"כ ליכא מילף הכא מהתם. נוסף על המבואר לקמן ס"ח.

(49) להעיר גם מ„נתעצלו“ שה' אצל הנשיאים בהנדה למלכת המשה (פרשי' ויקהל לה, כז), שגם שם זה „שלא התנדבו תחלה“ לא ה' מחמת עצלות כפשוטה ח"ו, כ"א מצד החשבון שלהם, שמצד תפקידם בתור נשיאים כך צריכה להיות הנהגתם, להשתדל לזרזו שיתנדבו ציבור מה שמתנדבים' ואח"כ לחשוב ולעשות בעצמם, ומה שמחסרין אנו משלימין' (פרשי' שם).

ומ"מ נחשב זה אצלם ש„נתעצלו“, מכיון שהמדובר בהקמת המשכן וקיום, ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם' היו צריכים לעשות בזה בלי חשבונות. ראה בארוכה לקו"ש חט"ז ע' 427 ואילך.

(50) וע"ד שמצינו באברהם (וירא כב, ג), „וישכם אברהם בכור — נדרו למצוה, ויחבוש — הוא בעצמו ולא צוה לאחד מעבדיו“ (פרשי' שם) אלא ששם מסיים, שהאברהם מקלקלת השורה.

(51) אמנם זהו רק בנוגע להשתתפותו במלחמה

(*) ראה לקמן ס"ח והערה 55, 54. החילוק בין פרשי' להמכילתא, דמהמכילתא: משמע שעצם המלחמה ה' ע"פ ציווי ה'.

שטענען⁵⁵; ולכן י"ל אז ווען עס וואָלט געווען אזא ציווי וואָלט משה אַליין גלייך מקיים געווען דעם ציווי⁵⁶.

וויבאַלד אַז אַ ציווי פון דעם אוי-בערשטן אויף דעם איז ניט געווען, נאָר משה רבינו, רועה ישראל, האָט דאָס גע-טאָן ווי אַ דבר המובן מאליו: בשעת גוים פאַלן אָן אויף אידן, דאָרף מען אַרויס-גיין⁵⁷ למלחמה להגן על ישראל⁵⁸.

(ו"ל אז אויך לפי המסקנא אַז עמלק האָט געקענט מלחמה האָבן נאָר מיט די „נחשלים אחריו“, מיט די אידן וואָס

„שעשו“ משמע שענין זה שבמלחמה (שהשאר החלשים כו') ה' ע"פ הדבור, ואפשר שהדבור של שכניה ה' לאחר שיצא יהושע למלחמה, או שנצטוו על המלחמה לאחר ששאל משה.

55) וגם מטעם זה י"ל שלא הביא רש"י בפסוק שלפניו (יא) ממכילתא כ"א מר"ה, כי במכילתא מפורש „שפקד משה לעשות כו', היינו שה' ע"ז ציווי „משא"כ בר"ה שם.

56) ואף שבמלחמת מדין נצטווה משה (פנחס כה, יז) „צורר את המדינים והכיתם אותם“, נקום נקמת . . מאת המדינים גו" (מטות לא, ב) — ואעפ"כ „וידבר משה אל העם החלצו מאתכם גו' וישלח אותם משה גו" (שם סטוק ג, ו) והוא לא הלך, כי שם הייתה מלחמת נקמה (כמפורש) ולא מלחמת הגנה על ישראל (כמלחמת עמלק וסיוחון ועוג), ולא היו קרובים לגבול ישראל. וכדמוכח גם מזה ששלח רק אלף למטה.

וראה אברבנאל ואלשיך שם. ובתנחומא שם ג דמשה, נתגדל במדין אמר אינו בדין שאני מיצר להם שעשו בי טובה" וי"ל שכ"ה גם בפשטי"ם וע"ד פרש"י וראו ז, יט.

57) להעיר, ש"ע"ד ההלכה, הרי מלחמת עמלק או היתה מלחמה דעורת ישראל מיד צר שבא עליהם, שמלחמת מצוה זו אין המלך צריך ליטול בה רשות מבית דין (רמב"ם רפ"ה מהל' מלכים).

58) ומטעם זה מובן דאין לפרש הטעם שמשם לא יצא למלחמה בעצמו — מפני שכל ענין מלחמה זו ה' כדי שישראל יצעקו אל ה' „ותדעו היכן אני“ (פרש"י לעיל יז, ח), ולכן אין צריך לצאת למלחמה בפועל כ"א מספיק מה שיסתכלו כלפי מעלה וכו' (כמבשנה ר"ה שזובאה ברש"י ז, יא) — כי עפ"ז לא ה' מצוה גם ליהושע „צא הלחם בעמלק“.

זיינען געווען מחוץ לענו"ם, האָט משה רבינו געהאַלטן, אַז מען דאַרף באַלד אַרויסגיין פאַרטיידיקן די אידן, וועלכע אידן זיי זאָלן נאָר זיין, און ווי עס איז געווען הנהגת משה נאָך זייענדיק אין מצרים אַז גלייך נאָך דעם ווי „ויגדל משה ויצא אל אחיו“, איז ווי נאָר „וירא איש מצרי מכה איש עברי מאחיו“ האָט זיך משה רבינו ניט גערעכנט מיט דער דרגא פון דעם איש עברי, נאָר — „ויד את המצרי“⁶⁰.

און דעריבער, וויבאַלד משה האָט דאָס געטאָן ווי אַ דבר המובן מעצמו (ניט אַלס קיום פון אַ ציווי מפורש מה) האָט ער אָנגענומען אַז דאָ פאַדערט זיך ניט אַ סדר-הנהגה אָן חשבונות-אָווי ווי ביי אַ ציווי מפורש.

באַ דעם אויבערשטן אָבער האָט זיך דאָס גערעכנט אַלס אַז ענין פון „נתעצל במצוה“⁶¹, וואָרום ווען גוים קומען מלחמה האָבן מיט אידן, איז דאָס (אפילו פאַר מתן תורה) אַ מצוה — און אַ מצוה הכי גדולה — צו אַרויסגיין במלחמה להגן על ישראל — און עס דאַרף געטאָן ווערן אָן קיין איבערטראַכ-טונגען און אויסרעכענוגען (הגם בנדו"ד איז ניט געווען דערויף אַ ציווי פון אוי-בערשטן).

ט. פון דעם פירוש רש"י איז דאָ אַ הוראה נפלאה אין עבודת האדם:

ס'איז מובן אַז דאָס וואָס יעדער ענין

59) תצא כה, יח. ובפרש"י שם.

60) שמות ב, יא-יב.

61) בוירי יל"יש שם, דברי דוד שם, ועוד — מפרשים (כנראה) שהמצוה שנתעצל בה משה היא בבחירת האנשים (שעשאה ע"י יהושע), אבל בפשטי"ם אין שום רמז דעצם בחירת האנשים נחשבת (לא להכשר מצוה, כ"א) למצוה, והוי לי לרש"י לפרשו.

און נאָכמער איז עס נוגע אין דעם זמן פון עקבתא דמשיחא, ווי עס שטייט אין תרגום יונתן בפ"י „מלחמה לה' בעמלק מדור דור“, אָז איינער פון די (דריי כללות'דיקע) דורות (פון מחיית עמלק) איז „דרא דעקבתא דמשיחא“.

י. וועט מען דאָס פאַרשטיין דורך באַוואַרענען נאָך אַ שאלה כללית אין דעם ענין:

צוליב וואָס בכלל דערציילט תורה אָז „וידי משה כבדים“, אָז נתעצל משה? ס'איז דאָך אַ כלל אָז אפילו כגנות בהמה טמאה לא דבר הכתוב⁶⁵, ועאכז"כ וועגן בני אדם, ובפרט בני ישראל, ובפרטי פרטיות — משה רבינו, הנבחר מכל מין האדם⁶⁶!

פון דעם גופא איז מובן, אָז אויך דאָס איז אַ הוראה נצחית אין דער מלחמה רוחנית מיט עמלק שבכל דור ודור.

דער ביאור בזה:

עמלק האָט במלחמתו געקענט פוגע זיין נאָר די אידן ביי וועמען ס'איז גע- ווען אַ חלישות אין אמונת ה'; און, כנ"ל, ווי עס שטייט אין פסוק (אין פ' תצא) „ויזנב בך (נאָר) כל הנחשלים אחרריך“, וואָס דאָס מיינט, ווי רש"י טייטשט „חסרים כח מחמת חטאם שה' הענן פולטן“, נאָר די וואָס זיינען געווען מחוץ להענן. אָבער די אידן וואָס האָבן זיך געפונען אינעווייניק, זיי האָט עמלק ניט געקענט אָנרירן.

און דער תוכן און ענין דערפון (ברוחניות) איז בכל הדורות.

רובם ככולם פון בני ישראל געפינען

און פרט אין תורה איז אַ הוראה נצחית⁶² בכל הזמנים ובכל המקומות, איז דאָס באופן מיוחד, ביתר שאת וביתר עז, אין דעם ענין פון מלחמת עמלק; און ווי דאָס דריקט זיך אויס בכמה ענינים, ומהם:

(א) ס'איז אַ ציווי מפורש⁶³ „כתוב זאת זכרון בספר“, ד.ה. אָז דער עילוי ומעלה פון אַ זכרון בכחב, מצד דעם וואָס „דכל שכתוב בתורה הדבר הוי נצחית“⁶⁴, איז דאָס באַ מלחמת עמלק ביתר תוקף ועילוי, וויבאלד ס'איז דאָ אויף דעם אַ ציווי מיוחד.

(ב) אין דיבור ה' גופא ווערט אָנגע- זאָגט⁶⁵ מיט אַ הדגשה אויף דעם ענין של תמידי ונצחי — „מלחמה לה' בעמלק מדור דור“;

ביז אַז דער ענין הנצחיות שבמלחמה זו זאָגט זיך אַרויס אין אַ ציווי כפשוטו: ס'איז אַ מ"ע מן התורה „לזכור תמיד מעשיו הרעים“⁶⁶, און ס'איז אַ מצוה לזכור מעשה עמלק בכל יום (לכמה דעות⁶⁷).

פון דעם איז מובן, אָז ניט בלויז דער תוכן פון מלחמת עמלק איז אָן ענין נצחי (בעבודה רוחנית), נאָר אויך דער אופן המלחמה — ווי די מלחמה דאָרף געפירט ווערן — איז אַ הוראה נצחית.

(62) תניא רפ"ז. נכ"מ.

(63) פרשתנו י, יד.

(64) צ"פ מהד"ץ ע' 134. ועד"ז שם סה, א. ועד"ז כ' בצפ"ע תרומת בהשטות ע' 120 (הובאו במפע"צ פ"ה סי"ב. ושי"ג).

(65) סוף פרשתנו.

(66) ל' הרמב"ם הל' מלכים פ"ה ה"ה. ועד"ז כ' במנין המצות שבריש ספר היד מ"ע קפט. וראה לשונו בסה"צ שם.

(67) כ"כ בס' חרדים מ"ע התלויות בפה פ"ד סכ"א בדעת הרמב"ם והסמ"ג. וראה שו"ע אדה"ז סי' ס' סעיף ד. ושי"ג. לקו"ש ח"ט ע' 221. ושי"ג.

(68) כ"ב כג, א.

(69) פיה"מ להרמב"ם סנהדרין פ' חלק יסוד הו'.

ולהעיר מט"ז יו"ד סרמ"ב סק"ב.

די „ראשיכם שבטיכם“, איז דאָס (לפי „דעתו“) אַ ירידה האָבן צו טאָן מיט אַזאַ אידן און אים אַרויסהעלפֿן איז זיין מצב, אָבער אַעפֿכ טוט ער דאָס, וויבאַלד אַז ס׳רעדט זיך דאָס וועגן איינעם וואָס געפינט זיך מיט אים אין איינעם „בתוך הענן“.

אַבער וואָס פֿאַר אַ שייכות האָט ער — טענה׳ט ער — צו דעם וואָס געפינט זיך „מחוז להענן“ ר״ל! מיט אים וויל ער ניט האָבן צו טאָן. לכל היותר וועט ער מוסיף זיין לזכותו בלימוד התורה אָדער אין עבודת התפלה וכיו״ב. אָבער „צא הלחם“ אַרויסצוגיין פֿון די כותלי בית המדרש אָדער פֿון די כותלי בית הכנסת און זיך אַוועקלאָזן זוכן אַ צווייטן אידן אין אַ סביבה וואָס איז „מחוז להענן“, אַ מקום וואו ס׳איז ניט קיין מקום פֿון יראת שמים — דאָס האָט לכאורה גאָר קיין אַרט ניט.

ווער רעדט נאָך אויב ער איז אין אַ דרגא פֿון „תורתו אומנתו“ (אויף וויפל דאָס איז שייך בזמן הזה?) — איז זיין סכרא און טעם השליה נאָך גרעסער און שטאַרקער: הייטכן צו מפסיק זיין פֿון אַזאַ אופן איז לימוד התורה! אַרויסגיין צו די וואָס זיינען מחוז לענן בכדי צו מגין זיין אויף זיי פֿון די „עמלק׳ס“, שטאַרקן זיי אין זייער אמונה, דערווייטערן זיי פֿון אַ חטא און באַווירקן זיי צו מקיים זיין נאָך אַ מצוה.

אויף דעם האָט מען די הוראה⁷⁰ פֿון

זיך „בתוך הענן“ — אין גבול און „איני ווייניג“ פֿון תורה ומצות, ובכלל — פֿאַרבונדן מיטן אויבערשטן, יעדערער לפי מעמדו ומצבו, און דער „ענן“ — תורה ומצות — איז מגין אויף אידן פֿון אַלע⁷¹ רוחות זרות, וואָס בלאָזן פֿון חוץ לתחום הקדושה, ובפרט פֿון „עמלק“ וואָס בריינגט קרירות „אשר קרד“⁷² אין עניני יהדות⁷³.

עס זיינען דאָ אידן, וואָס מסיבות שונות זיינען זיי ניט בתוך הענן — זייער סדר החיים איז לע״ע נאָך ניט אינגאַנצן בהתאמה צו די הוראות התורה און דערפֿאַר קען עמלק (בגימ׳ ספק⁷⁴) האָבן אַ צוטריט צו זיי און אַרייַן-וואַרפֿן אין זיי ספיקות וכו׳ אין אמונה ביכולת ה׳ און קרירות („אשר קרד“) אין עניני קדושה כו׳.

קען דעריבער געמאַלט זיין, אַז אַזאַ איד וואָס געפינט זיך „בתוך הענן“ זאָל טראַכטן באַ זיך: וואָס פֿאַר אַ שייכות האָב איך מיט די וואָס געפינען זיך מחוז פֿון דעם ענן, ער רעכנט, אַז יענע אידן האָבן ניט קיין שייכות צו אים.

בשלמא די וואָס זיינען „בתוך הענן“, זיי לערנען תורה און זיינען מקיים מצות, נאָר עס פעלט זיי אין דער שלימות שבזה; אָדער אפילו אַן איש פשוט, וואָס איז אין דער דרגא פֿון „חוטב עציד . . שואב מימך“⁷⁵ — איז אין הכי נמי, אַז פֿאַר אים, זייענדיק פֿון

70) ראה מכילתא פרשתנו בתחלתה עה״פ

יג, כא.

71) תצא כה, יח. וראה תנחומא שם (ט) ופרשיי שהוא ל׳ קור.

72) ראה גם תריא פה, א אילך. ד״ה והי כאשר ירים תריפ אות ג. ובכ״מ.

73) סה״מ עטר׳ת ע׳ רצד. סה״מ תש״ט ע׳ 40. שם ע׳ 65. ועוד.

74) ר״פ נצבים.

75) ראה תושי׳ע ואדה״ו או״ח ס״ס קו. וראה רמ״א שם ס״צ ס״ח. שו״ע אדה״ו שם ס״ז.

76) וע״פ ההלכה שפקינן גם מי שתורתו אומנתו מפסיק ומציל (וראה בהנשמן בהערה הבאה. ט״ז יו״ד ס״ רנא ס״ ו), ואסילו בספק וס״ס (ראה תושי׳ע (וואדה״ו) או״ח ס״ שכט סע׳ ג. שו״ע אדה״ו ס״ תריח ס״ס ז).

„בידיו פרושות השמים בתפלה“, און ער האָט דורכדעם געפועלט דעם „וגבר ישראל“ — האָט אָבער, טראָץ דעם אַלעם (נוסף עכ"ז), אַליין געדאַרפט אַרויסגיין און זיך משתתף זיין אין דער מלחמה ממש פשוטו כמשמעה!

ומזה איז די הוראה אויך צו אַ גדול: עס איז ניט גענוג השתתפות רוחנית אין דער מלחמה בעמלק בכל דור; ער קען זיך ניט מסתפק זיין מיט דעם וואָס ער וועט זאָגן אַ קאָפיטל תהלים אַז די אידן זאָלן זיך אומקערן צו אידישקייט, אע"פּ וואָס דאָס איז אַ הכרח און גבוה על גבוה וכו' וכו'; און ס'איז אויך ניט מספיק ער זאל שיקן זיינע שלוחים אויף דעם — נאָר ער דאַרף אַליין אַרויסגיין און טאָן וואָס ס'איז נויטיק צו מגין זיין אויף אידן.

וע"י הנהגה זו, אַז מ'גייט ניט מיט חשבונות וטעם ודעת (אע"פּ וואָס זיי זיינען דקדושה) אין דעם „מחה תמחה את זכר עמלק"⁷⁹, פירט זיך דער אויבערשטער אַזוי אויך אין דעם „מחה אמחה את זכר עמלק"⁸⁰, העכער פון חשבונות און מדידות והגבלות, און איז מדלג אויפ'ן קץ און ברענגט די גאולה העתידה, וואָס דעמולט וועט זיין „השם שלם והכסא שלם"⁸¹, בקרוב ממש ובעגלא דידן.

(משיחות ש"פ בשלה וש"פ יתרו תשמ"א)

דער ערשטער מלחמה באַ אידן אַרויס- גייענדיק פון מצרים — מלחמת עמלק — אַ הוראה אין דעם אַלעם:

בשעת עמלק קומט און פאַרטשעפעט זיך מיט אַ אידן וואָס געפינט זיך מחוץ לענו, אפילו אויב זיין געפינען זיך דאַרט איז באשמתו פון דעם אידן, כנ"ל מחמת חטאים, דאַרפן די אידן וואָס געפינען זיך בתוך הענו אַרויסקומען פון דאַרט בכדי צו מגין זיין אויף דעם אידן אין זיין מלחמה געגן עמלק'ן.

ואדרבה: ווער דאַרפן זיין בעיקר"י די וואָס דאַרפן אַרויס צו באַשיצן אידן פון עמלק? — די „יראי חטא“, וואָס דוקא זיי האָבן דעם כח צו לוחם זיין מלחמת עמלק; און דער עומד בראש המלחמה איז יהושע, וועמען מ'האָט אָנגעזאָגט „בחר לנו אנשים וצא (מן הענו) הלחם בעמלק“ — וואָס יהושע איז געווען „לא ימיש מתוך האוהל"⁷⁸, תורתו אומנתו, און ער האָט געדאַרפט אָנפירן די מלחמה.

און די תורה איז מוסיף נאָכמער, אַז אפילו משה, וואָס ער האָט בעצם וב-פנימיות אָנגעפירט די גאַנצע מלחמה — ער האָט ממנה געווען יהושע'ן אַלס שלוחו צו פירן די מלחמה און ער האָט אַליין געפירט די מלחמה ברוחניות בתפלתו, „ויהי ידיו אמונה עד בוא השמש“, ער איז דעם גאַנצן טאָג גע- ווען „שרוי בתענית“ און איז געשטאַנען

77 דמצה בגדול (רמב"ם הל' שבת פ"ב ה"ג. ט"ז בשו"ע או"ח שכ"ח סק"ה. שו"ע אדה"ז שם ס"ג).

78 תשא לג, יא.

79 ס"פ תצא.

80 פרשתנו יז, יד.

81 פרש"י עה"פ. ובכ"מ.

יתרו

בלויו „שם“ איז געווען „ויחן“ ל' יחיד („כאיש אחד בלב אחד“), און ניט ביי „שאר כל החניות“.

ואדרבא — נאָר פון דאָנעט ווייס מען אַז שאַר החניות בתרעומות ובמחלוקת, מיתורא דקרא „שם“.

דאָס אַבער וואָס עס שטייט „ויחנו“ — קען זיין כפשוטו, עס רעדט זיך וועגן עטלעכע (פאַרשידענע) מענטשן שבטים וכו' — אַבער זיי זיינען כלל ניט במחלוקת ותרעומות זע"ז.

עס בלייבט אַבער די שאלה: פאַר-וואָס ברענגט רש"י אַראָפּ אויך דעם ווייטערדיקן וואָרט „ישראל“?

ואדרבה: מיט דעם וואָס רש"י איז מעתיק דעם וואָרט „ישראל“ ווערט גאָר שווער זיין פירוש. וואָרום וויבאלד עס שטייט דער לשון „ישראל“, וואָס מיינט אַלע אידן ווי איין כלל (פאַלק), איז דאָך דערביי מתאים דער לשון „ויחן“ לשון יחיד — ומג'ל לדייק אַז דאָס מיינט „כאיש אחד בלב אחד“?

ב. לכאורה קען מען זאָגן אַז רש"י הכרח איז ניט (אָזוי) פון דעם לשון „ויחן“ פאַר זיך, נאָר פון דעם שינוי אין דעם פסוק גופא: פריער שטייט אין

א. פון פסוקי „ויחן שם ישראל נגד ההר“ איז רש"י מעתיק די ווערטער „ויחן שם ישראל“ און איז מפרש: „כאיש אחד בלב אחד אבל שאר כל החניות בתרעומות ובמחלוקת“.

ווי מ'לערנט בפשטות¹, איז דער דיוק ופירוש אין רש"י ווי אין מכילתא, אַז דאָ שטייט „ויחן“ — לשון יחיד, ניט ווי אומעטום וואו עס שטייט „ויחנו“ — לשון רבים. איז רש"י מבאר, ווייל די חני' דעמאָלט איז געווען „כאיש אחד בלב אחד אבל שאר כל החניות בתרעומות ובמחלוקת“ (און דערפאַר שטייט אומעטום „ויחנו“ לשון רבים).

לפי' דאַרף מען אַבער פאַרשטיין: ווי-באלד דער גאַנצער דיוק פון רש"י איז פון „ויחן (לשון יחיד)“, האָט דאָך רש"י געדאַרפט מעתיק זיין נאָר דעם וואָרט „ויחן“; פאַרוואָס ברענגט ער אַראָפּ אויך די ווערטער „שם ישראל“?

דאָס וואָס רש"י ברענגט אויך דעם וואָרט „שם“ — יש לומר: לויט רש"י איז אויך דאָס וואָס „שאר כל החניות בתרעומות ובמחלוקת“ לערנט מען אָפּ, ניט נאָר — ווי אין מכילתא — פון דעם וואָס דאָרט שטייט „ויחנו“ ל' רבים, נאָר פון דעם פסוק גופא — „ויחן שם“, אַז

„שם“ לדרשא אחרינא: שם, מגיד שאמר להם כו'. וכיה בליש פרשתנו עה"פ (רמז ערה בסופו). ועד"ז במדרש לקח טוב ומדרש שכל טוב. אבל ראה זית רענו ליליש שם. ולהעיר מפ"י מהרז"ו לויק"ד שם. (6) להעיר שילתא בדפוס שני ובכמה כתי"י רש"י. (7) ולי יחיד נאמר לא רק כאשר נאמר לשון העם שמדגיש שהם מציאות אחת, כ"א גם כאשר נאמר „ישראל“, כבפרשתנו (ראה בשלח יד, ל-לא: וירא ישראל) ובכ"מ. וראה לקמן בפנים.

(1) פרשתנו יט, ב.
(2) בדפוס א' ו' וכמה כתי"י רש"י: אבל כל שאר החניות בתרעומות ובמחלוקת.
(3) כמ"ש בדבך טוב, דדוקי רש"י (באר רחובות), ועוד.
(4) עה"פ. ועד"ז בפדרי"א פמ"א. ויקי"ר פ"ט, ט (פתיחתא דאיכ"ר כ. פסיקתא דרי"כ פי"ב. תנחומא (באבער) פרשתנו ט. יליש פרשתנו רמז רעג).
(5) משא"כ במכילתא שממשיך וודיש תיבת

מפרט, "כאיש אחד אחד בלב אחד"¹⁵. (ב) אין מכילתא שטייט, נוסעים כו' וחוננים במחלוקת"¹⁶ און אין פי' רש"י שטייען צוויי לשונות, בתרעומות ובמחלוקת". (ג) אין מכילתא פירט זיך אויס, "לכך נאמר ויחן שם ישראל נגד ההר"¹⁷, און רש"י שטעלט זיך נאָר אויף, "ויחן שם ישראל" און אין ניט מעתיק, "נגד ההר".

ד. אויך דאָרף מען פאַרשטיין: דעם זעלבן תוכן פון רש"י'ס פירוש דאָ, אָבער בשניונים, געפינט מען בפירושו אין דער פריערדיקער סדרה:

פון דעם פסוק¹⁸, "וישאו בניי את עיניהם והנה מצרים נוסע אחריהם" אין רש"י מעתיק די ווערטער, נוסע אחריהם" און אין מפרש, "בלב אחד כאיש אחד". זעט מען אָז דאָרט אין רש"י ניט מעתיק (אויך) דעם וואָרט, "מצרים (נוסע אחריהם)" — ניט ווי בפירושו כאן וואו ער אין יע מעתיק דעם וואָרט "ישראל" — און דער טעם בפשטות אין, כנ"ל, ווייל דאָס איז סותר דעם דיוק פון, "נוסע" ל' יחיד, וויבאלד עס באַציט זיך צום פאַלק אַלס איין כלל.

פסוק, "ויחננו במדבר" (ל' רבים) און תיכף לאח"ז שטייט, "ויחן שם" (ל' יחיד) — פון דעם וואָס אין איין המשך הכתוב איז די תורה משנה פון, "ויחננו" צו "ויחן" איז מוכח אָז "נגד ההר" זיינען זיי געווען "כאיש אחד בלב אחד".

מ'דאָרף אָבער פאַרשטיין: מ'געפינט בכ"מ בתורה אָז אין דעמזעלבן פסוק ובהמשך אחד ווערן בנוגע עם ישראל געזאָגט ביידע לשונות — לשון רבים און לשון יחיד, ווי מען געפינט ווייטער בפרשתנו¹⁹: "וירא העם ויננועו ויעמדו מרחוק", און אויך אין דער פריער-דיקער סדרה²⁰: "וירא ישראל את היד הגדולה גו' ויראו העם גו' ויאמינו גו'²⁰".

ג. אויך דאָרף מען פאַרשטיין: דער מקור פון פרש"י, בפשטות, אין פון מכילתא²¹, אָבער דער לשון אין מכילתא איז: "כל מקום שהוא אומר ויסעו ויחננו נוסעים במחלוקת וחוננים במחלוקת אבל כאן הושוו (כולם)²² לב אחד לכך נאמר ויחן שם ישראל נגד ההר".

פון די שינויים צווישן ל' רש"י און ל' המכילתא²³: (א) אין מכילתא שטייט, "כאן הושוו (כולם) לב אחד"²⁴, און רש"י אין

ונעשו אגודה אחת. ובילש: כשבאו לפני הושוו כולם אגודה אחת. . נעשו הומניא אחת.

15) ובתיביע כאן: בלב מיחד.

16) ועדיז בשאר מדרשים הנ"ל.

17) כ"ה בדפוסים מכילתא שלפינו ובילש שם. ובמכילתא שעם פי' המלבי"ם, לכך נאמר ויחן.

18) בשלח יד, י"ד.

8) כ. טו.

9) יד, לא.

10) אבל יתרה בפרשתנו, דשם הלשון יחיד הוא בענין אחר (וירא) ההתיבות שנאמרו בל' רבים (ויננועו ויעמדו. ויראו, ויאמינו). מאשיכ בפרשתנו דשניהם בענין אחד (ויחננו, ויחן).

11) אבל יל שמקורו ממדרשים הנ"ל הערה 4.

וראה לקמן בפנים.

12) כ"ה במכילתא מהדורת האראוויטץ.

13) נוסף על שינוי הנ"ל ס"א דבמכילתא (וכן במדרשים הנ"ל) מדייק לשון (א) "ויחננו" דבכ"מ, (ב) מדייק גם ל' "ויסעו". וראה לקמן הערה 42.

14) וביקיר שם: נעשו כולם חני אחת. ובאיכ"ר: נעשו כולם הומניא. ובפד"ר"כ ותחומא: הושוו כולם

(*) בפסיקתא (נ"י תשכ"ב): אלא כשבאו לרפידים הושוו כו' אחת (וכ"ה בתחומא שם) שני ויטעו מרפידים ויבאו מדבר סיני. ומנין שהושוו כולם ונעשו אגודה אחת שני ויחננו שם ישראל אין כתיב כאן אלא ויחן כו'. ובפסיקתא הוצאת באבער: אלא כשבאו מרפידים הושוו כו' אחת ויחננו שם אין כתיב כאן אלא ויחן שם ישראל (וראה שינויי נוסחאות בהוצאת נ"י. שם).

תיהם (או רגשותיהם וכו') שוות²² איז דאָס אַלעמאַל אין אופנים רבים²³ — דעמאַלט ווערט געזאָגט לשון רבים.

דעריבער איז ניט קיין תמי' וואָס מ'געפינט, אַז בנוגע דעם כלל פון אַ פאַלק ואומה נוצט דער פסוק ביידע לשונות — סיי לשון רבים און סיי לשון יחיד, און לפעמים אפילו ביידע אין איין פסוק — ווייל דאָס איז תלוי צו וואָס עס באַציט זיך.

און ווי מיר זעען בפסוק הנ"ל, וירא ישראל את היד הגדולה גו' וייראו העם גו' ויאמינו גו': „וירא' פון די אידן, וואָס מיינט רא' כפשוטה (זייער זען „אַשר עשה ה' במצרים“), זיינען זיי אלע געווען גלייך אין דעם (דערפאַר איז „וירא' ל' יחיד); אָבער אין זייער יראה מה' און אין זייער „ויאמינו בה“, איז דאָך זיכער געווען כו"כ דרגות, אין דעם איז געווען „ויראו' און „ויאמינו' (לשון רבים) — כיי יעדן איינעם אויף אַ באַזונדער אופן²⁴.

ועד'ז בנוגע דעם פסוק בפרשתנו „וירא העם וינעו ויעמדו מרחוק“: אינעם ענין פון „וירא', רא' כפשוטה, זיינען זיי אלע געווען גלייך — איין רא' (האָט זיי פאַראייניקט כאחד), וכנ"ל; משא"כ „וינעו' און „ויעמדו מרחוק“, וועלכע זיינען פאַרבונדן מיט זייער געפיל און אויפטרייסלונג וכי"ב, איז מתאים לשון רבים צוליב דעם ריבוי האופנים והחילוקים ביניהם²⁵.

עס שטעלט זיך אָבער דאָרט די שאלה: א) אין פסוק שטייט דאָך „מצרים נוסע אחריהם“ — איז דאָס דאָך סותר דיוק רש"י „בלב אחד כאיש אחד“¹⁹?

ב) וואָס איז רש"י מעתיק (אויך) דעם וואָרט „אחריהם“?

ג) בפירושו כאן בפרשתנו איז דער סדר „כאיש אחד בלב אחד“, און דאָרטן — „בלב אחד כאיש אחד“²⁰.

ה. דער ביאור בכל זה:

דאָס וואָס בנוגע אַ רבים אָדער אַ גאַנצן פאַלק ווערט לפעמים גענוצט לשון רבים און אַמאַל לשון יחיד, מסתבר לומר ע"ד הפשט אַז דאָס איז ווען עס רעדט זיך וועגן אַ פעולה. וואָס אין דעם זיינען פאַראַן צוויי אופנים: ווען אַ רבים טוען די פעולה באופן שוה ואחד, דעמאַלט קענען זיי אַלע באַ-צייכענט ווערן אַלס אַ יחיד, ווייל עס טוט זיך איינע און די זעלבע פעולה²¹; און ווען די פעולה ווערט געטאָן באופנים רבים דורך פאַרשידענע מענטשן פון דער קבוצה (פאַלק) ווערט געזאָגט לשון רבים, ס'איז ניטאָ אין דעם אַז ענין וואָס זאָל זיי מאחד זיין אַלס איין כלל.

משא"כ בשעת עס רעדט זיך וועגן אַ געפיל, מחשבת שכל וכי"ב פון אַ רבים — וואָס אין דעם איז דאָך אין דיער-

19) ראה מדרש שכל טוב שם: דרך המקרא לקרות הגוי לשון יחיד כדכתיב (בשלה יד, כג) ויאמר מצרים אנוסה, ישראל נושע בה' (ישעי' מה, יז), וכל דומיהו, אלא רבותינו אמרו נוסעים אין כתיב כאן אלא נוסע כו'. וראה חוקיני בשלה שם. דקדוקי רש"י (מירא דכ"א) שם.
20) ראה גם שם אפרים (להראיז מרגליות) לפרש"י כאן.
21) וראה לקמן הערה 42.

22) ראה סנהדרין לה, א.

23) ראה תניא בהקדמה.

24) ולהעיר משניו הלשון: בפרשתנו יט, ח: ויענו כל העם יחדיו. ובמשפטים כד, ג: ויען כל העם קול אחד. ובראב"ע שם: כאילו הוא איש אחד. וראה ראב"ע פרשתנו שם, ובלי יג, ו. ואכ"מ.

25) דהרי „ויעמדו' אין פירושו רק עמידה בפועל שבוה משתווים כולם (כבפרשתנו שם, יח)

גורם געווען אז זיי זאלן זיין „כאישי אחד“³⁰ (און דערפאר איז דער סדר: „בלב אחד — כאיש אחד“).

ז. עד"ז איז מובן בפרשתנו, אין דעם פירוש הפסוק „ויחן שם ישראל נגד ההר“: בנוגע דער עצם חני" (במובנה הפשוט) פון די אידן אין יענעם ארט איז דער פסוק מודיע פריער — „ויחננו במדבר“; מוז מען זאגן אז דאס וואס דער פסוק איז מוסיף „ויחן שם ישראל נגד ההר“ קומט צו מבאר זיין דעם ויחננו — זייער אופן החני" אויף און הכנה צו קבלת התורה, וואס זיי האבן דארטן גע- דארפט מקבל זיין.

שטעלט זיך די שאלה: די הכנה נפשית און דער רצון און הכנה צו מתן תורה איז דאך בא יעדן אידן געווען לפי מדריגתו ומצבו הרוחני — אנדערש ווי ביים צווייטן אידן; אנהייבנדיק פון משה, אהרן און שבועים זקנים, און אנדערע

30 ולכן מביא רש"י ד"א והנה מצרים נוסע אחריהם ראו שר של מצרים נוסע מן השמים לעזור למצרים, שדוקא עפי"ז מובן (וימתק) הלשון „מצרים נוסע אחריהם“ ולכן העתיק תיבות אלו בפירושו עה"פ (אף שקאי בהדיה על תיבות „נוסע אחריהם“).

31 ראה שכל טוב עה"פ כאן: מה תיל והלא כבר נאמר ויחננו במדבר אלא כל מקום שנאמר ויסעו ויחננו נוסעין במחלוקת אבל כאן כתיב ויחננו וכתיב ויחנן תחלה ויחננו במחלוקת ולבסוף ויחננו, הושוו כולם לב אחד. וראה עה"פ טוב (להרחיז) פרשתנו עה"פ. וראה רלב"ג ומלבי"ם כאן.

*) אבל אין לומר דלפי"ה הא קשה בדפוסק נאמר „וישאו בני" את עיניהם והנה מצרים נוסע אחריהם“ וזה שהיו „בלב אחד כאיש אחד“ לא ראו ישראל, דלפי"ה הוצרך רש"י להעתיק בפ"ה הב' גם התיבות שלפניו „וישאו בני" את עיניהם“ „וי"ל לפי"ה הא, דמאופן נסיעתם — רדיפתם — אחריהם ראו (הבחינו) שבכולם היא אותה השמאה כו', או שב„נוסע“ ל' יחיד, סיפר הכתוב המציאות שכן ה' וראה שיחת שי"פ משפטים תשי"מ. ואכ"מ.

ו. אין דעם פסוק „ופרעה הקריב וישאו בני" את עיניהם והנה מצרים נוסע אחריהם“, איז די הדגשה ניט אויף נוסע²⁶ — פעולת הנסיעה נאך אויף אחריהם — דער מכוון הנסיעה, אז דאס איז א רדיפה אחריהם וואס איז פאר- בונדן מיט ויהפך לבב פרעה ועבדיו, מיט זייער רשעות און כוונות רעות —

און אין דעם זיינען ניט אלע מצריים געווען גלייך, זיכער זיינען מחולק: פרעה, חרטומי מצרים, די וואס זיינען געווען „ירא את דבר ה'“²⁷, און די וואס לא יראו דבר ה', און בפרט — די וואס האבן זיך געבעטן בא פרעה'ן ער זאל ארויסלאזן די אידן פון מצרים — האט דאך לכאורה געדארפט שטיין „נוסעים“ לשון רבים.

איז רש"י מפרש ומחדש „בלב אחד כאיש אחד“, אז אדרבה, דאס וואס עס שטייט „נוסע“ לשון יחיד איז דערפאר וואס זייער נסיעה איז געווען „אחריהם“, נאכיאגן די אידן²⁸ — אין דעם נאכיאגן די אידן איז ביי זיי געווען (ניט ווי מ'קען מיינען, אז אין דעם זיינען געווען חילוקים מצד וע"ד די סוגים שונים הנ"ל, נאך זיי אלע זיינען געווען) „לב אחד“ — מיט איין הארץ וואס איז פול מיט שנאה צו די אידן²⁹, און דאס האט

כ"א „היו נרתעין לאחוריהם כו'“ (פרש"י שם), שענינו יראה וחרדה, שה' בכ"א באופן שלו. אבל להעיר מפרשתנו יט, טז (ויחרד העם), שם, יז (ויתיצבו).

26 במכילתא: נוסעים אין כתיב כאן אלא נוסע מגיד כו'.

27 ראה פרש"י שם, ז.

28 ראה בחיי שם: ועל דרך הפשט למד שהיו מצרים לב אחד כאיש אחד לבא על ישראל.

29 מתאים לפרש"י שם „כשר שבמצרים הרג טוב שבנחשים כו'“ — ראה בארוכה לקוטי חט"ז ע' 154 ואילך.

פארשידענע דרגות בין צו אזא דרגא (אין קצה השני) פון אידן, וועלכע האבן (אפי' נאכן נס פון ק"ס) געטענה'ט „היש ה' בקרבנו“³² וכיו"ב.

לפי' האט דאך אידן דא געדארפט שטיין, ויחננו שם ישראל (נגד ההר)³³ — בלשון רבים.³⁴

באוואונט רש"י און אין מעתיק פון פסוק די ווערטער „ויחנן שם ישראל“ (אבער ניט די ווייטערדיקע ווערטער „נגד ההר“), אז דא מיינט דער פסוק אז אלס „ישראל“ זיינען אלע אידן געווען „כאיש אחד“³⁵, מיט אן איחוד פון איינעם מיטן צווייטן — און ניט מצד זייער שטייען (לפי דרגותיהם אין דער הכנה ורצון) „נגד ההר“ צו מקבל זיין תורה.

און די אחדות האט ביי זיי ארויס- גערופן אז זיי זאלן זיין „בלב אחד“, אלע מיט איין און דעם זעלבן רצון בלב צו מקבל זיין תורה.³⁶

ת. דאס איז אויך דער שינוי והפרש צווישן דעם „בלב אחד כאיש אחד“ בא די מצרים און דעם „כאיש אחד בלב אחד“ פון אידן:

בא מצרים איז זייער ווערן „כאיש אחד“ געקומען אלס מסובב פון דעם „בלב אחד“ אין דעם „נוסע אחריהם“, נאך אידן, אבער זיי אליין אלס „מצרים“ זיינען ניט געווען אלע ווי איינס³⁷ — און דעריבער איז רש"י מעתיק נאך די ווערטער „נוסע אחריהם“ און ניט דעם פריערדיקן ווארט „מצרים (נוסע אחרי-הם)“³⁸.

משא"כ בפרשתנו איז ביי אידן די אחדות („כאיש אחד“) געווען מצד דעם גופא וואס זיי זיינען אידן — „כאיש אחד“, און דעריבער איז דא רש"י מעתיק ומדגיש דעם „ויחנן שם ישראל“³⁹, און די אחדות האט ביי זיי

שווה לקבלת התורה — אף שלכאורה ציל חילוקים בין א' להשני בהכנה נפשית למ"ת, כגיל — דאלתה"כ הי' ציל „ויחננו, מצד לבם (שהי' עיקר גם בחני — משאי"כ לבושים וכיו"ב). ובפרט שכשישי שינוי, אפ"ל גם — מחלוקת הלכות.

(37) ראה פרשי' בשלח טו, ה ד"ה כמו אבן.

(38) ובמכילתא שמפרש: מגיד שנעשו כולן תורמיות תורמיות. כאיש אחד מכאן למדה המלכות להיות מנהיגת תורמיות תורמיות, מעתיק, והנה מצרים נוסע אחריהם. שזה שהיו כאיש אחד היינו (לא לפי שהיו בלב אחד נגד ישראל, כי"א) שהיו כתות, מחנות, חבורות (כדרך מלחמה) — ראה ערוך ערך תורמיות. ערוך השלם שם.

(39) וי"ל דזה שהיו „כאיש אחד“ בהכנה למ"ת והכתוב מספרו, כי במ"ת יעשו בני' אומה יחידה מובדלת בפ"ע, ובהקדמה לזה הוצרך להיות „ויחנן שם ישראל“ שיתאחדו להיות „כאיש אחד“. וראה צפ"ע דלקמן הערה 50.

(32) בשלח יז, ו. ופשיטא שלא כל העם שאלו כן.
(33) ברבא"ע עה"פ כאן: כי ראשי המטות והזקנים חנו נגד ההר בעבור כבודם, על כן הזכיר ויחנן כי מועטים היו. אבל נוסף ע"ז שבפשיטא עדיין לא ידוע כאן שהיו מחיצות מחיצות (פרשי' פרשתנו שם, כד. וראה ברבא"ע שם, יז) הרי דוחק לומר ל' יחיד כיון שהיו מועטין. ואמחזיל מיעוט רבים שנים (נסמן לקמן ע' 111 הערה 21).

ברמב"ם (פסוק א): ויתכן שהבדילו מתוכם כל האספסוף אשר בקרבם וחנו בני ישראל לבדם לפני ההר וערב רב אחריהם, כי לישראל יתן התורה כי זה טעם ויחנן שם ישראל. אבל כן אפשר לפרש גם באם ה' כתוב „וירוננו שם ישראל“, לאחרי „ויחננו במדבר“. וראה טור הארוך כאן. ולהעיר מפרשי' בדי' הראשון: מה ביאתו למדבר סיני בתשובה אף נסיעתו מרפידים בתשובה. ובראים שם. ואכ"מ.

(34) להעיר מהגירסא בא' מכת"י רש"י שתח"י: כאילו היו איש אחד.

(35) ברה"ר הנ"ל הערה 5.

(36) ההכרח לפרש שכולם היו אר ק, כאיש אחד (באחדות ביניהם), כי"א גם „בלב אחד“, ברצון

(*) כ"ה במכילתא לפנינו. וביליש: תורמיות תורמיות. וכ"ה בעוד גירסא — ראה מכילתא הוצאת האראוויץ. ראה ערוך השלם שנסמן בפנים ההערה.

אנדערע חניות אין געוועזן דער היפך האחדות אין ביידע ענינים: „מחלוקת“ צווישן זיך — היפך פון „כאיש אחד“; און „תרעומות“ בענין פון דעם אויבערשטן — דער היפך פון „בלב אחד“ (צו קבלת התורה)⁴³.

י"ד. מינה של תורה בפרש"י:

די וועלט ווי זי איז מצד עצמה איז א רשות הרבים⁴⁴, אין וועלכן עס איז ניט בולט די שייכות און פארבונד פון איין זאך מיט דער צווייטער⁴⁵.

און דאס זאגט זיך ארויס אויך אין דעם מין המדבר בפ"ע ובפרט: דער אוי-בערשטער האט באשאפן די מענטשן אין אן אופן וואס „אין אחד מהם דומה לחבירו“⁴⁶, און אין דעותיהם שוות⁴⁷; און דאס ווירקט אויך אויף די פעולות פון די מענטשן, וועלכע ווערן געטאן לויטן שכל והרגש פון דעם מענטשן, אז די פעולות פון איין מענטשן זיינען ניט בדומה, און ביז — אפילו אין קעגנזאץ, צו די פעולות פון א צווייטן מענטשן.

ארויסגערופן דעם „בלב אחד“ — צו קבלת התורה.

לויט דער מכילתא אבער האט זיך זייער אחדות ארויסגעזאגט אין דעם וואס „הושוו (כולם) לב אחד“⁴⁸, אלע אידן האבן זיך אויסגעגליכן אין האבן א לב ורצון אחד צו קבלת התורה⁴⁹ — דעריבער פירט אויס די מכילתא „לכך נאמר ויחן שם ישראל נגד ההר“.

ט. ע"פ הנ"ל, אז לויט רש"י זיינען דא געווען צוויי ענינים: „כאיש אחד“ — די אחדות צווישן אידן, „בלב אחד“ — דער רצון אחד צו קבלת התורה,

וועט מען אויך פארשטיין דער כפל הלשון אין המשך לשון רש"י „אבל שאר כל החניות בתרעומות ובמחלוקת“: ווי-באלד דער פסוק איז מדגיש „ויחן שם ישראל“, איז פארשטאנדיק, אז אט די אחדות איז געווען בלויז „שם“, ביים באַרג סיני; „אבל שאר כל החניות בתרעומות ובמחלוקת“⁵⁰: ביי אלע

40) ולפי' להמכילתא זה שנאמר ויחן ל' יחיד הוא לא כי נעשו כאיש אחד, אלא מצד שהושוו וזו ואין מחלוקת ביניהם. ועד'ו ויתירה מזו במדרשים הנ"ל, דהל' „ויחן“ מורה רק על השלום ביניהם (כהתחלה בויקיר שם „גדול השלום“, וכן בפסיקתא ותנחומא שמסיים „אומה שהיא אוהבת שלום“), שהם „אגודה אחת“, „הומוניא אחת“, „חני אחת“ (כניל הערה 14), אבל לא „כאיש אחד“. וראה ראב"ע הנ"ל הערה 24, לקמן הערה 43 ובהערה 50.

41) ראה גם בחיי כאן. ולפי' מסתבר לומר דהמקור דפרש"י זה הוא לא דברי המכילתא הנ"ל, כ"א המדרשים הנ"ל הערה 4. וראה רד"ל לפד"א שם סקכ"ו (ובהגהה שם אות ד'). וראה לקמן הערה 43.

42) אבל אינו מדויק ל' „ויסעו“ „ויחגו“ ל' רבים הנאמר בכל מקום כבמכילתא ומדרשים הנ"ל

*) ועד'ו הוא לפי המכילתא בבשלה שם, דלא היו „כאיש אחד“ כ"א מתאר אופן נסיעתן בפועל, כניל הערה 38. ובמדרש לקח טוב שם: כולן כאיש אחד.

(כהובא בתחלת השיחה), כי מכיון שהמדובר בפעולה נסיעה וחגי', הר"ז נעשה ע"י כ"א באופנו. ואין הכרח לומר ל' יחיד. והמבואר לעיל ס"ה בתחלתו הוא רק דכאשר רבים עושים הפעולה באופן אחד יתכן לומר ל' יחיד, אבל אין מוכרח שנוסעים וחונים במחלוקת באם נאמר ל' רבים, כניל בפנים ס"א.

43) ובמכילתא ומדרשים הנ"ל נאמר רק הל' מחלוקת, מריבה, כי גם „ויחן“ אין פ' „כאיש אחד“ כניל הערה 40.

אבל י"ל שבפסיקתא, תנחומא ויל"ש הנ"ל מדגיש ב' הענינים, והיו חלוקי אלו על אלו (מחלוקת) והיו אומרים בכל שעה נתנה ראש ונשובה מצרימה" (נגד הקב"ה).

44) תניא ספ"ג.

45) ראה לקו"ש חט"ו ע' 27.

46) סנהדרין לו, סע"א.

דער גילוי בעתיד האט פריער גע-
פועלט אויף זיי די אחדות, נאָר די
אחדות איז געקומען מצד די אידן
גופא⁵² — מצד בחי' יחידה פון דער
אידישער נשמה, וואָס איז העכער פאַר
טעם ודעת (וואָס דעותיהן אין שוות).
מצד די נקודת היהדות וואָס איז שורה
בעיקר (ניט במוח, נאָר) בלב⁵³ (וואָס
דאָס איז נתגלה געוואָרן באַ אידן
ביציאתם ממצרים⁵⁴), האָט דאָס גע-
וויקט און גע'פועלט דעם „ויחן שם
ישראל — כאיש אחד“⁵⁵.

און דאָס גופא, וואָס זיי זיינען
געשטאַנען „כאיש אחד“, מצד דעם גילוי
פון נקודת היהדות, האָט ביי זיי דער-
וועקט דעם רצון ותשוקה צו קבלת
התורה — „בלב אחד“.

יא. אע"פּ אַז די אחדות אמיתית
נעמט זיך מצד נקודת היהדות, יחידה
שבנפש, וואָס די בחי' איז פאַראַן בלויז⁵⁶
ביי אידן⁵⁷ — פונדעסטוועגן, וויבאַלד
אַ „את זה לעומת זה עשה האלקים“⁵⁸,
איז עכ"פּ אַ מעין פון ענין האחדות אויך
בנמצא ביי ניט אידן⁵⁹ (וואָרום קליפה

דער ענין האחדות אין וועלט איז
פאַרבונדן מיט דעם גילוי פון בוראָר:
האחד — ה' אחד⁴⁷, וואָס איז העכער פון
וועלט.

און דערמיט קען מען מבאר זיין דעם
חילוק צווישן דער מכילתא און פרש"י:

דער גילוי פון ה' אחד אין וועלט טוט
זיך אויף דורך צוויי זאַכן וועלכע זיינען
העכער פון וועלט — תורה און
ישראל⁴⁶, און וואָס צוליב זיי איז
כאַשאַפּן געוואָרן די וועלט⁴⁹.

לויט דער מכילתא האָט דער גילוי
פון (מתן) תורה, וואָס איז העכער פון
וועלט, געפועלט אויף די אידן נאָר
פריער — אינעם זמן פון ערב מ"ת, אַז
שוין דעמאַלט, ווען זיי זיינען געקומען
אין מדבר סיני, „הושוו כולם לב אחד“⁵⁰
צו מקבל זיין די תורה⁵¹.

אַבער לויט פרש"י, פשוטו של מקרא,
וויבאַלד אַז לפועל איז דאָן געווען דער
זמן פון פאַר מ"ת, קען מען ניט זאָגן אַז

(47) ראה תניא שם.

(48) ביר פ"א, ד.

(49) רש"י ר"פ בראשית. ועוד.

(50) עפמ"ש בצפעי"ן מהד"ת (צ, ב. ועוד): צבור
מציאות תוארי לא חל רק על ישראל לאחר מ"ת כו"י
יומתק זה שלהמכילתא מכיון שהי' בפועל לפני מ"ת
הושוו כולם לב אחד, ולא כאיש אחד. וראה מ"ש
בגליון המורי" (ח"ג פ"ב) בצפעי"ן דברים (ע' תז):
ואחיכ בשעת מ"ת חזרו ונעשו מהפרטים כלל אחד.
וראה בהנסמן לקמן הערה 57.

(51) ראה תוי"א פרשתנו (סג, א.) ובשבוע הוי' ביום
הג' בו הוא כאלו כבר נכנסה כל השבוע ונעשו אז
ישראל מוכנים ועומדים לקבל בחי' ביטול זה. וראה
שם קט, ג.

(*) בצפעי"ן שם ממש"ד: ורק כשהן באי"ו ועד"ז
כתב בצפעי"ן הוי' ברכות פ"י הי"א. שרית צפעי"ן
(ווארשא) סקמ"ג סי"ב. וראה לקו"ש חיי"ח ע' 113
סי"א ובהערה 77.

(52) ראה לקו"ש חט"ז ע' 112.

(53) ראה המשך תעריב ח"א פליה. וראה תוי"א
צד, סע"ד ואילך. שערי אורה ד"ה וקבל פט"ז ואילך.
ועוד.

(54) שהרי אז נתגלה זה שישראל הם מאמינים
בני מאמינים (ראה לקו"ש חט"ז ס"ע 53 ואילך.
וש"ג).

(55) וראה לקו"ש ח"ג ע' 136.

(56) לקו"ת תצא לו, ג. ובכ"מ.

(57) ולכן הענין דצבור וקהל הוא רק בישראל
ולא בבני (ראה נזיר סא, ריש ע"ב). צפעי"ן מהד"ת
יג, ב. עה"ת נח י, ה. וש"נ. וראה בהנסמן לעיל
הערה 50.

(58) קהלת ז, ד.

(59) ראה לקו"ת ראה כה, א.

דער אחדות פון אידן (אבער ניט ממש, ווייל זיי זיינען ניט שייך צו דערהערן (ווי דאס איז ביי אידן) די בחינת אלקות וואס איז לגמרי העכער פון עולמות, וואס דוקא מצד דער בחינה אין אלקות ווערט די אמת'ע אחדות — „כאיש אחד“).

און דער ענין — אז נאך מ"ת האבן אויך ניט-אידן א שייכות צו בחי' אלקות כו' וואס איז העכער פון שכל (ומהתחלה-קוה) — דריקט זיך אויס אין א הלכה, אז דער קיום פון שבע מצות בני נח דארף זיין, ניט „מפני הכרע הדעת“ (און אפילו ניט מצד דעם ציווי הקב"ה צו אדם הראשון ונח), נאָר — „מפני שצוה הקב"ה בהן בתורה והודיענו ע"י משה רבינו שבני נח מקודם נצטוו בהן“⁶³.

און וויבאלד אז „כל אחד ואחד חייב לומר בשבילי נברא העולם“⁶⁴, אז צוליב אים איז באשאפן געוואָרן די גאַנצע וועלט (פון דעם סוג הדומם ביז דעם סוג המדבר), און ער דארף איר מאַכן א „רשות היחיד ליחודו ית“⁶⁴,

דארף דעריבער יעדער איד זיך משתדל זיין ככל התלוי בו (ניט נאָר צו מפיץ זיין תורה ויהדות צווישן אידן, נאָר) צו פועלן אויך אויף ב"נ אז זיי זאלן מקיים זיין די שבע מצות דידהו⁶⁴, און מקיים זיין זיי — „מפני שצוה בהן הקב"ה בתורה“.

(משיחות ש"פ בשלח (ט"ו בשבט), וש"פ יתרו תשי"מ)

ווייל זיך גלייכן צו קדושה כקוף בפני אדם⁶⁵).

און דערמיט איז מובן, וואָס אויך ביי די מצרים⁶¹ (בדוגמא צו דעם וואָס איז געווען ביי די בני"י) איז געווען דער ענין פון „בלב אחד“ וואָס האָט גורם געווען „כאיש אחד“.

דער חילוק איז אָבער, כנ"ל: ביי ניט-אידן איז ניט שייך דער אופן פון התאחדות אמיתית מצד עצמם („כאיש אחד“) און ס'איז ניט מער ווי א תוצאה ומסובב פון דער שנאה „בלב אחד“. משא"כ ביי אידן, וואָס נקודת היהדות איז זייער אמת'ע מציאות, ווערט דורכ-דעם אויפגעטאָן אַ התאחדות גמורה — „כאיש אחד“.

יב. אע"פּ אַז די אחדות אמיתית, וואָס איז דאָ ביי אידן מצד בחי' יחידה, איז ניט שייך ביי ניט-אידן — אעפ"כ, וויבאלד אז מתן תורה האָט אויפגעטאָן, כידוע, דעם ביטול הגזירה וואָס האָט מפסיק געווען צווישן „עליונים“ און „תחתונים“⁶² (צווישן אלקות און נבראים), האָט דאָס אויפגעטאָן אויך אויף די בני נח, אַז אויך זיי זאלן קענען דערהערן דעם כח אלקי וואָס איז מלוּבש אין זיי —

און דורך דעם וואָס זיי דערהערן דעם כח אלקי (וואָס ענינו איז אחדות) ווערט אויך ביי זיי אויפגעטאָן אַ גע-וויסער ענין פון אחדות — בדוגמא צו

60 זח"ב קמח, ב. וביהל אור ע' שנח שהוא ע"ד שארזיל (מדרש הגדול) עה"פ (בראשית ה, ג) שמקודם היו כקופין.

61 ובפרט שהי' לפני מית' — ראה לקו"ש ח"ט שם הערה 38.

62 שמור" פ"ב, ג. תנחומא וארא טו.

63 רמב"ם ה' מלכים ספ"ח. וראה לקו"ש חט"ו ע' 2-61. ח"כ ע' 140 ואילך.
64 ראה רמב"ם שם ה"י.

יתרו ב

די מכילתא לערנט ארויס דעם ענין, אז „כל מקום . . נוסעים במחלוקת וחונים במחלוקת“ דערפון וואס עס שטייט „ויסעו ויחנו“ (ל' רבים). און דעריבער באַשטייט דער חידוש אין דעם (שינוי) וואָס דאָ שטייט „ויחן“ — ל' יחיד — „כאן הושוו לב אחד“;

משא״כ רש״י ברענגט ניט די ווער-טער „ויסעו ויחנו“, ווייל דער טעם וואָס עס שטייט בלשון רבים קען זיין — כפשוטו — ווייל עס רעדט זיך וועגן מערערע מענטשן, שבטים וכו'; נאָר רש״י לערנט אַרויס דעם ענין פון דעם וואָס דער פסוק איז מדייק ומדגיש דאָ גופא: „ויחן שם ישראל“

— דלכאורה, איז דער וואָרט „שם“ אַ יתור לשון, עס האָט געקענט שטיין „ויחנו במדבר ויחן ישראל נגד ההר“ — איז דערפון מוכח, אַז דוקא „שם“ — ביי דער חני' — איז געווען „ויחן“, ל' יחיד) „כאיש אחד בלב אחד, אבל שאר כל החניות בתרעומות ובמחלוקת“.

אַבער לפי זה דאַרף מען פאַרשטיין סברת המכילתא: מהיכא תיתי צו אַרויס-לערנען פון לשון „ויסעו ויחנו“ אַז „נוסעים במחלוקת וחונים במחלוקת“?

אויך איז ניט פאַרשטאַנדיק: די מכילתא אַליין זאָגט אויפן פסוק, „ויסעו בני ישראל מרעמסס סוכותה“ — „כהרף עין נסעו בני ישראל מרעמסס לסוכות לקיים מה שנאמר ושאט אתכם על כנפי

א. אויפן פסוק „ויחן שם ישראל נגד ההר“ שטייט אין מכילתא: „כל מקום הוא אומר ויסעו ויחנו נוסעים במחלוקת וחונים במחלוקת אבל כאן הושוו לב אחד“.

דער מאמר ווערט אויך געבראַכט אין פירוש רש״י על התורה², אין רש״י שטייט ער אַבער אין אַ פאַרקערטן סדר³: „ויחן שם ישראל — כאיש אחד בלב אחד, אבל שאר כל החניות בתרעו-מות ובמחלוקת“.

— פון מכילתא קומט אויס, אַז דער חידוש איז אין (דער חני' — אין) דעם וואָס „כאן הושוו לב אחד“, ניט אין אַן אופן פון „נוסעים במחלוקת וחונים במחלוקת“ ווי ביי אַלע אַנדערע חניות⁴; אַבער פון רש״י איז משמע, אַז דער חידוש איז, פאַרקערט, אין דעם וואָס „(אבל) שאר כל החניות בתרעומות ובמחלוקת“.

דאַרף מען פאַרשטיין: אין וואָס באַשטייט די סברת החילוק צווישן דער מכילתא און רש״י?

ב. בפשטות איז דער חילוק פאַר-בונדן מיט אַ שינוי צווישן רש״י מיט דער מכילתא אינעם אופן הלימוד פון פסוק (ווי שוין גערעדט אַמאָל⁵):

(1) פרשתנו יט, ב.

(2) עה"פ.

(3) נוסף על כ״כ שינויים בלשון רש״י. — ביאור פרשי זה (והשינויים שבו לגבי לשון המכילתא) ע"ד

הפשט — ראה בארוכה לעיל ע' 100 ואילך.

(4) וכן הוא סגנון המאמר בפדר"א פמ"א, תנחומא (באבער) פרשתנו ט. ועוד.

(5) לעיל שם.

(6) בא יב, לו. וכיה בפרשי עה"פ (בשינוי לשון).

אבל ראה דברי דוד שבהערה הבאה.

(7) פרשתנו יט, ד. וראה פרשי שם. וראה רא"ם

גיא ודברי דוד שם. לקמן ס"א.

בלב אחד, אבל שאר כל החניות בתרעומות ובמחלוקת, כנ"ל.

משא"כ לויט דער מכילתא, איז דער פירוש פון „מחלוקת“ (ניט אין דעם זין פון קריגן זיך, היפך השלום, נאָר — היפך פון „לב אחד“) — חילוקי דיעות¹⁰: ויבאלד אַז „אין דיעותיהן שוות“¹¹, איז ווען רבים דאַרפן טאָן אַז ענין, מוזן (ע"פ טבע) אויפקומען פאַרשידענע דיעות ווי דאָס צו טאָן וכיו"ב.

און דערפאַר שטייט ביי אַלע חניות און נסיעות — „ויסעו ויחננו“ — לשון רבים — ווייל ביי יעדער נסיעה וחני' זיינען געווען חילוקי דיעות צווישן אידן.

[ובפרט ע"פ הידוע בפנימיות הענין¹² אַז די מ"ב מסעות במדבר זיינען מרמז אויף מ"ב מדרגות ועליות אין עבודת ה' — זיינען דאָך אין דעם פאַראַז חילוקים צווישן יעדן אידן און אַלע אַנדערע, ביי יעדערן איז די עלי' (ו"מסע") לויט זיין דרגא אין עבודת ה', לויט זיין: לבבך, נפשו, מאודך].

נאָר דאָ, ביי דער חני' פון מ"ת, איז געווען אַ חידוש — „ויחן שם ישראל נגד ההר . . . הושוו לב אחד“: שטייענ-דיק „נגד ההר“ — צו קבלת התורה — איז „הושוו לב אחד“: איין און דערזעל-בער לב (אפילו ניט — „לבבך“), ווייל תורה, וואָס טוט אויף דעם שלום

נשרים וגו' — וואָס זיכער אין אַ נסיעה אין אַז אופן פון „כהרף עין“ איז ניט שייך געווען קיין ענין פון מחלוקת כו' — היינט ווי קומט עס אַז דאַרטן שטייט דער לשון „ויסעו“ — ל' רבים — וואָס לויט דער מכילתא ווייזט עס אַז „נוסעים במחלוקת“¹³?

ולאידך גיסא — איז אויך אין פירוש רש"י ניט מובן: פאַרוואָס איז דער פסוק מוסיף דעם וואָרט „שם“ אויף צו שולל זיין, אַז „שאר כל החניות בתרעומות ובמחלוקת“ — למאי נפק"מ דאָ, אין דער פרשה פון מ"ת, צו אַנדייטן אויף גנותם של ישראל ביי „שאר כל החניות“?

ג. די נקודת הביאור אין דעם:

פירוש רש"י איז דאָך ע"ד הפשט. ובמילא, ווען רש"י זאָגט „כל החניות בתרעומות ובמחלוקת“ מיינט ער דעם ענין פון תרעומות און מחלוקת אין פשוט'ן זין — קריגעריי. און אויף דעם איז פון לשון „ויסעו ויחננו“ ניטאָ קיין הכרח ואפילו ניט משמעות אַז „(שאר) כל החניות בתרעומות ובמחלוקת“, ווייל אינעם לשון רבים איז בפשטות ניטאָ קיין אַנדייט אויף קריגעריי צווישן אידן, כנ"ל.

דוקא דערפון וואָס דער פסוק דאָ איז מדייק „ויחן שם ישראל נגד ההר“ לערנט מען אַפּ אַ חידוש, אַז דוקא ביי דער חני' זיינען אידן געווען „כאיש אחד

(10) עפ"י יומתק זה שבמכילתא שם לא הובא לשון „תרעומות“ ככפרש"י. וכן ליתא בפדריא שם (ושם: „בחלקלות“ במקום „במחלוקת“).

ובתנחומא שם (ועוד): והיו חולקין זה על זה והיו אומרים בכל שעה נתנה ראש ונשובה מצרימה (וראה לעיל הערה 8). וראה לעיל ע' 105 ובהערה 43 שם.

(11) ראה ברכות נח, א. סנהדרין לח, א. ועוד.

(12) ראה דגל מחנה אפרים ר"פ מסעי בשם הבעש"ט. אהיה מסעי ע' אשנב ואילך. ובכ"מ.

(8) ולהעיר שבתנחומא שם: „מה כתיב ויסעו מסוכות . . . במריבה כו'“, ולא הביא הכתוב (המוקדם), „ויסעו גו' מרעמסס סוכותה“. ואולי תלוי בהשינוי בין התנחומא והמכילתא דלקמן הערה 10. ואכ"מ.

(9) ולהעיר שבמכילתא עה"פ נדרשת תיבת „שם“ (כגירסת היליש עה"פ) לענין אחר. אבל ראה לקמן סעיף ג והערה 14.

חז"ל¹⁶ זאגן אז „לא ניתנו דברי תורה חתוכין אלא כל דבר כו' מ"ט פנים טהור ומ"ט פנים טמא" — תורה איז מחייב דיעות חלוקות, נאך זיי זיינען אלע „אלו ואלו) דברי אלקים חיים"¹⁷ — היינט ווי זאגט מען אז מצד תורה ווערן בטל די חילוקי דיעות ביז אז „הושוו לב אחד?"

און אע"פ אז די הלכה איז נאך ווי איין דיעה, און לאחר שנפסקה ההלכה דארפן זיך אלע פירן לויט אט דער דיעה, מיינט עס אבער נישט, לכאורה, אז דערמיט ווערן בטל די חילוקי דיעות, עס איז נאך וואס איז מעשה בפועל פירן זיך אלע גלייך, אבער מצד דעם שכל בלייבט מען מחולק איינער מיטן צווייטן —

היינט ווי זאגט מען אז מצד תורה איז „הושוו לב אחד", וואס דאס מיינט, אז נישט נאך ווערט אן אחדות אין עשׂי, נאך אז די אחדות איז אויך מצד דעם לב (ורגש) האדם?

דארף מען פריער מקדים זיין וואס דער פסוק איז מדגיש, אז דער „ויחן שם ישראל נגד החר" — ויחן ל' יחיד — האט זיך אויפגעטאן „בחודש השלישי לצאת בני ישראל מארץ מצרים"¹⁸, וואס דערפון איז פארשטאנדיק, אז דער „ויחן" איז פארבונדן מיט דער מעלה פון (מספר) שלישי

[ווי חז"ל¹⁹ זאגן און זיינען מדגיש

יז. וכי' בש' רוחי' בענין היחודים על כברי צדיקים הקדמה ג' (קח, ב). לקוטי מהרח"ו שבסוף שער מאמרי רז"ל להאר"ז (ל' דיש ס' ריבוא פ' בתורה ע"ד הפשט וכן ע"ד הרמז, דרוש, סוד — כנגד ס"ר נשמות.

(16) מדרש תהלים יב, ז. וראה ירושלמי סנהדרין

פ"ד ה"ב.

(17) עירובין יג, ב. וש"נ.

(18) פרשתנו יט, א.

(19) שבת פח, א. וראה פ"ר נסים גאון שם.

תנחומא פרשתנו (י) עה"פ בחודש השלישי.

בשלימות²⁰, האט געפועלט אן אחדות גמורה צווישן אידן, ביז אז עס זיינען בטל זייערע חילוקי דיעות.

און דערמיט איז פארשטאנדיק פאר- וואס ביי דער נסיעה מרעמסס סוכותה שטייט „ויסעו" (ל' רבים) — ווייל אע"פ אז די נסיעה (וואס איז געווען „כהרף עיני") איז געווען אין אן אופן פון „כולם כאחד", פונדעסטוועגן קען מען נישט זאגן דערויף לשון יחיד, אז ביי זיי זיינען נען נישט געווען קיין חילוקי דיעות (מצד זייער שכל ודעת) — א זאך וואס האט זיך אויפגעטאן דוקא דורך תורה (נגד החר), „הושוו כולם לב אחד", כנ"ל.

ומהאי טעמא שטייט אין פסוק „ויחן שם ישראל", וואס איז מדגיש אז ביי די אנדערע חניות איז נישט געווען א מצב פון „לב אחד" — ווייל אין דעם בא- שטייט דער אויפטו פון תורה²¹.

און רש"י זאגט נאך מער, אז תורה טוט אויף אחדות אויך אין אן ארט וואס אין אים איז פאראן (נישט נאך חילוקי דיעות, נאך) תרעומות ומחלוקת (מעין תרעומות) כפשוטה — „ויחן שם ישראל, אבל שאר כל החניות בתרעומות ובמח- לוקת".

ד. צו פארשטיין קלערער די מעלה פון תורה, וואס דוקא זי טוט אויף די מעלה פון „הושוו לב אחד" —

דלכאורה: אויך אין תורה געפינט מען דעם ענין פון ריבוי דיעות²², ביז אז

(13) כפסק הרמב"ם (סוף הל' חנוכה מספרי נשא ו. כו. וראה לקו"ש ח"ח ע' 349 ואילך) שכל התורה ניתנה לעשות שלום בעולם. וראה לקמן הערה 67.
(14) עפ"י תומתק הוספת תיבת „שם" (גם) לפי דרשה זו במכילתא. ובפרט שבמכילתא לפנינו לא הועתקה תיבת „שם" בדרשה שלאח"ז (ראה הערה 9). וראה זית רענן ליליש שם.
(15) להעיר מכתהאר"ז (ש) הגלגלים הקדמה

און דער אויפטו פון „שלישי“ איז — וואָס ער איז מאַחד די „שנים“²⁴, וע"ד מאמר חז"ל²⁵, שני כתובים המכחישים זה את זה עד שיבוא הכתוב השלישי ויכריע ביניהם. אין דעם כלל איז מודגש אַ דבר והיפוכו: פון איין זייט איז תורת אמת מעיד אַז דאָס זיינען ניט נאָר פאַרשידענע כתובים (ע"ד חילוקי דעות הנ"ל) נאָר עס זיינען „כתובים המכחישים זה את זה“ (תרעומות ומחלוקת), דאָס הייסט: ס'איז ניט נאָר פאַרשידענע הייט אַדער אַן אויבנאויפקע סתירה פון איין פסוק אויפן צווייטן, און אויב מ'וועט האַרעווען אין די צוויי כתובים גופא וועט מען מתוך זיין צווישן זיי, נאָר מען מוז אַנקומען צו אַ כתוב השלישי, לולא דעם כתוב השלישי זיינען זיי באמת מכחיש זה את זה²⁶;

אַבער לאידך גיסא, איז דער אויפטו פון דעם „כתוב השלישי“ אַז ער איז „מכריע ביניהם“, וואָס „הכרעה“ אמי-תית מיינט (ניט אַז ער פסקנט ווי איינער און איז שולל דעם צווייטן, נאָר) אַז ביידע כתובים (וואָס זיינען (מצ"ע) מכחישים זה את זה), „שטימען“ צו-זאַמען לויט דער הכרעה פון דעם „כתוב השלישי“²⁷.

ועד"ז איז דער ענין פון „הלכה כדברי

בנוגע צו תורה אין אַלגעמיין: „ברוך רחמנא דיהב אוריאן תליתאי לעם תליתאי על ידי תליתאי ביום תליתאי בירחא תליתאי“ — דאָס וואָס תורה איז געגעבן געוואָרן „בחודש השלישי“ דוקא, איז ווייל תורה איז פאַרבונדן מיט מספר שלישי].

ולכאורה איז דער ענין פון „ויחן“ ל' יחיד — „כאיש אחד בלב אחד“ — פאַר-בונדן מיט „אחד“ — חודש הראשון, וואָס ווייזט אויף אחדות, על דרך ווי מען געפינט ביי די ששת ימי בראשית, אַז דער יום הראשון ווערט גערופן „יום אחד“ . . . הקב"ה יחיד בעולמו²⁰; וואָס פאַר אַ שייכות האָט אחדות (פון „ויחן“) צו חודש השלישי — אַ מספר וואָס באַ-שטייט פון ריבוי והתחלוקות?²²

ה. איז דער ביאור בזה:

דער חילוק אין רמז התוכן צווישן די מספרים „אחד“, „שני“ און „שלישי“ איז²²:

„אחד“ איז מדגיש אַז ס'איז דאָ מלכת-חילה נאָר איין זאַך, וכלשון חז"ל הנ"ל „הקב"ה יחיד בעולמו“;

„שני“ ווייזט אויף התחלוקות, היפך האחדות²³;

(20) בראשית א, ה. ביר (פ"ג, ח) ופרשי עה"פ.

(21) להעיר ממחיל: מיעוט רבים שנים (מפורסם כפי העולם. וייל יסודם מחיל: יחיד ורבים הלכה כרבים. — ונמצא גם בפירוש: גירסת שדה יהושע בירוש' ריש ברכות. פיה"מ להרמב"ם מנחות ספ"ג. שם פי"ג מ"ג. אנעים רפ"ו (קאפח). שו"ת הר"א בן הרמב"ם (פו, ק) (בנוסח הכתיב בהערה (שם)). ס' הקנה על המצות (מצות ברכת כהנים)) משא"כ סתם רבים.

(22) ראה גם לקושי ח"ב ע' 302. ח"ט ע' 27. ועוד.

(23) כמרו"ל על יום שני דמע"ב שבו נברא המחלוקת (ולכן לא נאמר בו כי טוב) — ביר פ"ד, ו. זחאי י, א-ית, א (שם): מחלוקת לא אתבטיל עד יום תליתא. . . בשני ומחלוקת ב' (הוה). ועוד. ולהעיר מהקדמת רביעי לפי עה"ת.

(24) ראה גם זהר שבהערה הקודמת. לקושי ח"ב ע' 105. ובכ"מ.

(25) ברייתא ד"ג מדות (תו"כ בתחלתה).

(26) ראה מדות אהרן (לבעל קרבן אהרן) לברייתא ד"ג מדות שם, הועתק בשליה חלק תושבע"פ שצה, ב (אבל הוא דלא כהראב"ד. וראה עזרת כהנים שם).

(27) ראה מדות אהרן לברייתא שם בסופה (פ"ז), בפירוש הדוגמא (שבברייתא שם), כתוב אחד אומר וירד . . . הכריע השלישי כי מן השמים . . . מלמד שהרכין הקב"ה כו". וראה מכילתא פרשתנו עה"פ (כ, יט) כי מן השמים גו' ובפרשי שם.

דיעות³³.

דאָס איז דער כח פון תורה — „ה' עוז לעמו יתן ה' יברך את עמו בשלום“³⁴; פריער איז פאַראַן די שקו"ט אין דעם ענין שבתורה, סברות לכאן וסברות לכאן; בשעת אָבער מ'קומט צו צו דער הכרעה והחלטה פון תורה ווי איינע פון די סברות — וואָס דערצו דאַרף מען האָבן דעם ענין ה'עו"ו, דעם תוקף ההחלטה³⁵ צו מלחמה האָבן מיט די פאַרשידענע נטיות אין דער שקו"ט און מכריע זיין ווי איין אופן — ווערט דער- נאָך „שלום“, אַז אַלע דיעות זיינען דער- נאָך מודה צו דער הלכה, מיט זייער גאַנצער מציאות, ביז עס ווערט אַ שלום אמיתי ביניהן.

(33) להעיר ממ"ש בכללים שבסו"ס גט פשוט (להר"ם חביב) כלל א, דכארש ב"ד פוסק הלכה, כיון דאם תורה אחרי רבים להטות, מיעוט הדיינים הם מבטלים דעתם מפני סברת הרוב. . ומצטרפים עם הרוב, ע"ש (שלוכו אין הסנה' (הב"ד) חסר, הפסק הוא של כל הבי"ד. וכבר האירכו בזה באחרונים. וראה הערה 31).

ויומחק יותר ע"פ המבואר בפנים שגם בשכלם והבנתם של המיעוט „מונח“ כפי ההלכה — דאליכ אינו מובן: הרי פסק הלכה ציל ע"פ הכרעת השכל, ואיך אפ"ל שהמיעוט מצטרף עם הרוב לפסוק ההלכה כמותם? וע"פ המבואר בפנים מובן, כי בידעו שאמרה תורה אחרי רבים להטות, יתבונן ויתעמק עוה"פ ועוה"פ (והתורה על הרוב תדבר שסו"ס) הכרעת השכל דהמיעוט תשתנה ונעשית כפי פסק ההלכה. ולהעיר ממחז"ל (נגעים ספ"ט. פי"א מ"ז) „חכם גדול אתה שקיימת דברי חכמים“. וראה לקמן סעיף יו"ד.

וראה בערוך שיחת שי"פ האיזנו תש"מ, ש"ל שזהו החילוק בין ב' הדיעות (הענינים) שבסוף מס' עדיות — „השוות המחלוקת“ ו„לעשות שלום ביניהם“: „השוות המחלוקת“ (ולא — „לבטל המחלוקת“) מורה שנשארה דעת היחיד, אלא שבפועל עושה הכרעת הרוב; אבל „שלום ביניהם“ היינו שכולם מודים (גם בשכלם) לפסק ההלכה. (34) תהלים כט, יא. — וקאי על תורה, כדרי"ל (ובחים קטז, סעי"א. ספרי נשא ו, כו. ועוד). וראה לקמן הערה 67.

(35) ראה סה"מ עת"ר שם (ע' קכא).

המכריע²⁸, וואָס דער טעם דערויף איז²⁹, ווייל די הכרעה פון דער דיעה השלישית איז (ניט דערמיט וואָס זי איז „מסכים לאחת מב' הדיעות“, נאָר דורכ- דעם וואָס איר סברא איז) „כולל ב' הדיעות ושניהם מסכימים לדעת המכ- ריע“³⁰.

ו. וויבאַלד אַז חז"ל פאַרבינדן, כנ"ל, תורה בכלל מיטן מספר פון „שלישי“, איז דערפון פאַרשטאַנדיק, אַז כללות ענין התורה איז בדוגמת הענין פון שלישי המכריע.

דאָס הייסט: אפילו אין די ערטער וואו דער פסק הלכה פון תורה איז (בגלוי) ניט אין אַן אופן פון הכרעה, נאָר באופן אַז ער איז שולל די סברא פון דער צווייטער דיעה³¹, איז עס אָבער באמיתית ובפנימיות³² אַז ענין פון „הכרעה“ — ווייל לאחרי שנפסקה ההלכה, זיינען די דיעות החולקות מסכים צו דער הלכה ניט נאָר בנוגע מעשה בפועל, נאָר אויך אין זייער שכל לייגט זיך אַפּ ווי די הלכה, אַזוי אַז עס ווערט אַ שלום אמיתי צווישן די אַלע

(28) שבת לט, ס"ב.

(29) סה"מ תרכ"ז ע' רפ"ג. רצ"ב. המשך תרס"ז ע' תל"ד. סה"מ עת"ר ע' קכ ואילך. — ולהעיר מהענין ההלכה כדברי המכריע ע"ד הגגלה (ראה אנציקלופדי תלמודית בערכו (ע' שמו ואילך. וש"נ) פלוגתת הראשונים באיזה אופנים אומרים כלל זה). ואכ"מ.

(30) המשך תרס"ז שם.

(31) להעיר מג' האופנים באחרי רבים להטות: המיעוט ישנו וחולק, כמו שהודה להרוב, כמו שאינו (ראה כללי התהומ"צ להרגצובי — רוב ומיעוט. וש"נ). — ולהעיר שמוכן שאפ"ל כהנ"ל בענין (במחלוקת) אחת בואי: בתחלה ישנו וחולק בשכלו, אח"כ מתעמק יותר וכו'. ואכ"מ. — וראה ס' השיחות תשמ"ט ח"ב ע' 727.

(32) עכ"פ בכז"כ מקומות (משא"כ כשמפרש:

כדזאת היא, תיובתא וכי"ב).

אנדערש), נאָר כל כולו (אויך בשכלו) האָט ער צו אים מודה געווען⁴⁰. אע"פּ אז פריער איז ביי אים אויסגעקומען ע"פ שכל התורה⁴¹ אז יוהכ"פ דאַרף זיין נישט אין דעם טאָג וועלכן ר"ג האָט קובע גע- ווען, איז אָבער נאָך דעם ווי ער האָט דערהערט אז די הלכה איז ווי ר"ג, האָט זיך דאָס ביי אים אָפגעלייגט אויך אין זיין הבנה והשגה⁴².

און די בחינה דערויף איז — אז ער איז געקומען אויך במקלו ובמעותיו: אין דעם זעט מען, אז דער פסק הלכה האָט דורכגענומען זיין גאַנצע מציאות, מיט אַלע זיינע פרטים, ביז אפילו דברים חיי- צונים לגמרי (וואָס זיינען מחוץ להאדם); און נישט נאָר „מקלו“, וואָס איז עכ"פּ אַ זאָך וואָס העלפט אַרויס אין הליכת האדם⁴³, נאָר אפילו מעותיו וועלכע זיינען אינגאַנצן חוץ להאדם — אויך דאָס איז „מיטגעגאַנגען“ מיט ר' יהושע קיין יבנה.

ז. די ערקלערונג אין דעם:

אע"פּ אַז תורה איז אַן ענין פון חכמה ושכל — „כי היא חכמתכם ובינתכם“⁴⁴ — איז אָבער פאַראַן אַ מעלה מיוחדת אין תורה וואָס חכמה אַלס חכמה האָט עס נישט, ובלשון חז"ל⁴⁵, „יש חכמה בגוים תאמן . . יש תורה בגוים אל תאמן“.

40) להעיר מהחילוק דחודי או הותרה (יומא ו, ב. ועוד).

41) להעיר שר' יהושע הצטיון בחכמת התכונה (ראה הוריות י, סע"א (בניגוד לר"ג). ועוד) הדרושה לקידוש החדוש. ור"ג איל (לאחר שבא ר"י אליו) „רבי בחכמה“.

42) להעיר מגמ' ר"ה שם: אמר לו (ר' עקיבא) כו'.

43) ועיין שבת קנב, א: טבי תרי מחלת . .

משתים נעשו שלש (ובמפרשים שם).

44) ואתחנן ד, ו.

45) איכיר פ"ב, יג.

דערמיט יומתק דער סיפור חז"ל⁴⁶, אַז ווען לויט ר' יהושע'ס חשבון הקביעות האָט יום הכיפורים געדאַרפט נקבע ווערן נישט אין דעם טאָג וואָס ר' גמליאל האָט קובע געווען, האָט ר"ג געהייסן ר' יהושע'ן קומען צו אים במקלו ובמעו- תיו⁴⁷. „ביוה"כ שחל להיות בחשבונך“ — און ר' יהושע האָט אַזוי געטאַן בפועל.

אין פלוג איז נישט גלאַטיק: בכדי ר' יהושע זאל באַווייזן אַז ער טוט ווי רבן גמליאל, וואָלט געווען גענוג ווען ר' יהושע וואָלט (אינעם טאָג וואָס איז חל יוהכ"פ לויט זיין חשבון) סתם גע- גאַנגען פון מקום מושבו קיין יבנה (וואָס איז געווען מער ווי אַ תחום⁴⁸) — צו וואָס האָט ער נאָך געדאַרפט קומען במקלו (און אויך) ובמעותיו?

איינער פון די ביאורים אין דעם איז⁴⁹: דערמיט האָט געדאַרפט באַווייזן ווערן, ווי זיין טאָן ווי דעת ר"ג איז נישט סתם מיט קבלת עול (אָבער בשכלו האָלט ער

36) ר"ה כה, א (במשנה).

37) כ"ה במשנה שם לפנינו (ובירושלמי) „ובמעותיו“ (וכן להלן שם „ומעותיו“). וכ"ה ברי"ח ר"ה שם. פרשי' ברכות כו, ב ד"ה בראש השנה.

וצ"ע: א) „מעותיו“ מאי בעי הכא? ובפרט א) כשהולך לבית הנשיא או לכ"ד. (ב) ריבית ה' עני (ראה ברכות כח, א). ב) טפי הוליל שיקח. סעודתו? וראה ברכות סב, סע"ב: לא במקלו כו' ולא במעות הצוררים כו'. ובתוד"ה בהר (פסחים ז, א. בי"מ כו, א).

ולהעיר שבמהר"ץ חיות לר"ה מעתיק לשון המשנה „במקלו ותרימילך“ (ובמלאכת שלמה נעתק מתשובות מהרי"ק (שורש צה): ובתרימילך ובמעותיך). וכן מציון ככ"כ מקומות בשם דההולך בדרך נוטל מקל ותרימיל (שבו נמצא כל הנצרך לו) — משנה ימות קנב, סע"א. שבת לא, א. בי"ב קלג, ב (אבל ראה רשב"ם שם: כלומר כו'). וראה בי"מ מא, א: ב"ר פליט, יא — בנוגע לרועה. ואכ"מ.

38) כ"כ בהון עשיר לר"ה שם.

39) ראה גם מה שתיריך בהון עשיר שם — למה יבוא גם במקלו ובמעותיו, וגם — למה ציוה על שניהם ולא הסתפק באחד מהם.

מחייב דעם מענטשן צו פירן זיך אזוי — אויב ער וויל קען ער זיין א חובל בעצמו; משא"כ תורה גיט א הוראה, אז מען טאָר נישט זיין קיין חובל בעצמו⁴⁸].

ומהאי טעמא איז תורה „חכמתכם ובינתכם לעיני העמים“, ווייל לערנענדיק און ענין און וויסנדיק בשעת מעשה און פון דער שקוּיט מוז אַרויסקומען אַ הוראה ופסק דין למעשה, איז מען זיך מעמיק איז דעם מיט אַ יגיעה יתירה, און דוקא דעמאָלט איז מען עומד על אמי תית הדבר⁴⁹. און דעריבער, איז די „חכמה“ פון תורה (וואָס איז אַ „חכמה“ וואָס די „הוראה“ איז אַ טייל פון איר מציאות⁵⁰) פאַרבונדן מיט גאָר אַן אַנדער עומק ווי חכמה סתם.

ח. די סיבה פונעם חילוק הנ"ל צווישן תורה און חכמה איז דאָס וואָס תורה איז חכמתו ורצונו של הקב"ה וואָס זי איז אמת לאמיתו. און מדת האמת איז ענינה וואָס זי איז „מבריה מן הקצה אל הקצה“⁵¹ — זי מוז זיין „אויסגעהאַלטן“ אומעטום, אין אַלע מד-ריגות. און דעריבער, ווען תורה איז מגלה דעם אמת פון אַ זאָך, קען עס נישט בלייבן באַגרענעצט צום שכל האדם — אַז ער פאַרשטייט אַז דער ענין איז אַזוי, אַבער אין מעשה בפועל פירט ער זיך אין אַן אַנדער אופן — נאָר עס נעמט

וואָס לכאורה איז נישט פאַרשטאַנדיק; וויבאַלד אַז „יש חכמה בגוים“, הייסט עס דאָך, אַז די מעלה פון תורה (וואָס איז נישטאָ ביי גוים) איז נישט אין דעם ענין פון חכמה — היינט וואָס מיינט דער פסוק אַז תורה איז „חכמתכם ובינתכם לעיני העמים“?

נאָר דער פשט דערפון איז: מצד דער מעלה פון תורה (וואָס איז נישטאָ ביי גוים) איז דאָ אַן עילוי אויך אין דער חכמה שבתורה (וואָס חכמה האָט דאָס נישט מצד עצמה⁴⁶), און דעריבער איז תורה „חכמתכם (איינער ספעציעלע חכמה) ובינתכם לעיני העמים“.

דער יתרון פון תורה אויף חכמה איז: תורה איז מלשון הוראה⁴⁷. תורה (— תורת אמת) איז נישט בלויז מסביר דעם אמת פון יעדער זאָך, נאָר תורה ברענגט אויך אַרויס דעם „בכּוּ“ און די מסקנא וְהוראה למעשה, אַז דער אדם מוז זיך פירן באופן מסוים.

משא"כ חכמה גיט נישט קיין הוראות צום מענטשן. חכמה לערנט נאָר אַ מענטשן אַז אויב ער וועט זיך פירן באופן מסוים וועלן די תוצאות זיין כך וכך, זי הייסט אים אַבער נישט ווי צו פירן זיך.

[לדוגמא אין חכמת הרפואה: חכמת הרפואה זאָגט אַ מענטשן אַז אויב זיין הנהגה וועט זיין באופן כך, וועלן די תוצאות זיין כך וכך; אַבער זי איז נישט

(48) משנה ב"ק צ, ב (וראה שם צא, ב).

(49) ראה בזה בארוכה בהמשך תרס"ז ע' שצ ואילך.

(50) משא"כ בשאר כל החכמות, אף שגם בהן איז חכם כבעל הנסיון (בכחמה זו), כמבואר בהמשך תרס"ז שם — מ"מ, ענין ההוראה הוא דבר נוסף על עצם החכמה. משא"כ בתורה שעצם ענינה הוא הוראה ועד — שזהו שמה שיקראו לה בלה"ק.

(51) תניא פ"ג. סה"מ תרכ"ז והמשך תרס"ז שבערה 29. ובכ"מ.

(46) ע"ד המדובר בכ"מ (לקו"ת חוקת נח, ב. ד"ה חביבין ישראל תרצ"ז פ"א. ד"ה איהו חכם תשי"ב פ"ד. ועוד) אשר חי שבסוג המדבר הוא בעילוי לגבי חי שבסוג החי. ונפק"מ להלכה (צפ"ע עה"ת ר"פ קורח).

(47) זח"ג נג, ב. גו"א ר"פ בראשית בשם הרד"ק. ובכ"מ.

און דעריבער, אע"פ אז די אייגנ-
שאפט פון שכל איז צו זוכן און פאַר-
שטיין דעם אמת פון א זאך — וואָס
דערפאַר קען זיך א מענטש „אויסטאַן“
פון זיינע נטיות און פאַרשטיין אַנדערש
ווי ס'איז מחייב דער קו צו וועלכן ער
איז נוטה בטבע תולדותו⁵⁵ [וכמו⁵⁶: קולי
ב"ש וחומרי ב"ה] — פונדעסטוועגן,
פאַרבלייבט דער שכל אין זיין ציור, וב-
מילא קען ער ניט אַלעמאַל „נעמען“
דעם „אמת לאמיתו“⁶⁰ פון דעם דבר
מושכל (ווי ער איז).

בשעת מ'האַט דעם ענין הביטול, וואָס
דורך דעם גייט מען אַרייס פון דער
אייגענער מציאות ונטיות, קען די
שקו"ט פון שכל האדם דערגרייכן דעם
אמת לאמיתו.

און דערפאַר איז די הלכה — שענינה
„אמת לאמיתו“⁶⁶ — נקבע געוואָרן ווי
בית הלל „מפני שנוחין ועלובין היו“,
דער ענין הביטול.

ט. דער ענין הנ"ל איז אויך מרומז
אין דעם וואָס התחלת הש"ס איז מיט
דער משנה „מאימתי קורין את שמע“,
און דער סיום הש"ס — מיטן מאמר „כל
השונה הלכות בכל יום כו“:

דער סיום הש"ס איז מיטן ענין פון
לימוד הלכות, ווייל דער תכלית פון
שקו"ט פון תורה איז — לאסוקי
שמעתתא אליבא דהלכתא⁶¹, צו דער-
גרייכן די מסקנא והלכה למעשה, ווייל
דוקא אין דעם דריקט זיך אויס בגילוי
דער אמת לאמיתו פון תורה.

אים דורך אינגאַנצן, ביז אין מעשה
(ואדרבה, המעשה הוא העיקר⁶²).

מהאי טעמא⁶³ איז אויך דאָ חילוקים
אין דעם וועג ווי מען קומט צו צו דער
חכמה פון תורה, לגבי אַנדערע חכמות.
ומהם כמאמר חז"ל⁶⁴: אז דער טעם פאַר-
וואָס מ'האַט קובע געווען די הלכה ווי
בית הלל און ניט ווי בית שמאי (אע"פ אז
ב"ש „מחדדי טפי“⁶⁵) איז „מפני שנוחין
ועלובין היו“.

ולכאורה: דער ענין פון קביעת הלכה
איז שייך צו דעם וואָס איז מחודד יותר
און א גרעסערער בר שכל וואָס קען
דערפאַר פאַרשטיין די הלכה בעסער
און טיפער — האָט די הלכה געדאַרפט
זיין ווי ב"ש וואָס „מחדדי טפי“?

נאָר דער ענין איז דעם:

כדי צו דערגרייכן דעם אמת לאמתו
פון תורה — וואָס דאָס איז דער ענין
פון הלכה⁶⁶ — איז ניט מספיק דער ענין
פון שכל אַליין, ווייל שכל האָט אין זיך
נטיות פון חסד און גבורה כו' [כידוע⁶⁷
אז דאָס וואָס ב"ה זיינען בכלל מקיל און
ב"ש — מחמיר, איז ווייל ב"ה איז פון
חסד און ב"ש — פון גבורה].

52 אבות פ"א מ"ז.

53 בהבא לקמן — ראה בארוכה סה"מ תרכ"ז
ע' רעו ואילך. ע' רצ ואילך. המשך תרס"ז ע' תכב
ואילך.

54 עירובין יג, ב.

55 יבמות יד, א.

56 ובפרטיות יותר — בחי „אמת לאמיתו“
דתורה (ראה סה"מ תרכ"ז ע' רפב. רצא) והמשך
תרס"ז ע' תלא) שם — ע"פ מרז"ל (שבת י, א. וש"ג)
„דן דין אמת לאמיתו“, כי מכיון שאלו ואלו דא"ת,
הרי גם הדיעה שלא נפסקה הלכה היא „אמת“, אבל
לא „אמת לאמיתו“.

57 ראה תניא בהקדמה. אנה"ק סי"ג. וראה זח"ג
רמה, א. טעמי המצות להרחיז פ' תצא. ש' הגלגולים
סוף הקדמה לו. ועייגי' לקו"ט שה"ש ד"ה כיצד
מרקדין.

58 ראה סה"מ עת"ר ע' קו ואיך. לקו"ט ח"ז ע'

113. עדיית פ"ד וה' ועוד.

60 ראה הערה 56.

61 יומא כו, א.

דער מיעוט — דארפן זיך אזוי פירן⁶⁵;
דאס איז אבער בלויז אן אויסוועג
בנוגע לפועל — אז דער מיעוט פאר-
בייגט אויף זייער דיעה און טוען ווי דער
רוב; אין זייער שכל ודיעה אבער בייטן
זיי ניט זייער מיינונג;

אנדערש איז אבער בנוגע א פסק דין
פון תורה (הוראה), וואס איז מגלה דעם
אמת לאמיתו פון דעם ענין: מצד דעם
וואס דאס איז דער אמת לאמיתו, וואס
איז „מבריה מן הקצה אל הקצה“ (כנ"ל),
איז דאס „אויסגעהאלטן“ אין אלע מד-
ריגות. ס'איז קיין נפק"מ ניט צי דער
שכל איז לויטן קו החדש אדער לויטן קו
הגבורה כו' — אומעטום לייגט זיך אפ
ווי דער אמת לאמתו.

און דעריבער, ווען איינער לערנט
תורה דורכגענומען מיט ביטול וקבלת
עול, וואס מאכט אים פאר א כלי צו דער
אמת לאמיתו פון תורה — איז ווען ער
הערט אן די הלכה איז (ע"פ כללי
התורה) ניט ווי זיין סברא, נאר ווי די
דיעה החולקת עליו, איז מצד זיין ביטול
צום רצון העליון לייגט ער זיך אריין אין
דעם ענין מיט א נייעם עומק ויגיעה ביז
אז אויך בשכלו הוא לייגט זיך אפ דער
ענין בהתאם⁶⁶ צום פסק הלכה⁶⁷.

65) כפשוטו ל' חזיל במקומות שצויינו בהערה
16. — וראה הערה 31.

66) ראה נניעים (שהובא בהערה 33) „חכם גדול
אתה שקיימת דברי חכמים“.

67) ע"פ הנ"ל יש לבאר מה שסיום ששה סדרי
משנה הוא במעלת השלום — „לא מצא הקביה
כלי מחזיק ברכה לישראל אלא השלוס“ (וראה
לקו"ש ח"א ע' 56 שה"ג להערה 13) — כי ה„סיום“
והתכלית של המשנה, שענינה (לגבי גמרא) הלכה
(ראה פרשי' סוטה כב, א ד"ה הלכות. נדה בסופה.
ועוד) — לעשות שלום בין הדיעות השנויות
במחלוקת.

וראה בארוכה הדרן על הש"ס בס' השיחות
תשמ"ט ח"ב (ע' 719 ואילך).

און כדי אז די שקו"ט פון תורה זאל
ברענגען אט דעם „סיום“ (פון „כל
השונה הלכות“), מוז מען האבן די
הקדמה והתחלה פון קריאת שמע, וואס
ענינה איז — קבלת עול מלכות שמים⁶².
ווייל דורך דער יראה און ביטול צום
רצון העליון (מצד קבלת עול מלכות
שמים) — איז אויך זיין לימוד מיט
ביטול וקבלת עול:

ער ווייס אז אין אים איז תלוי צי דער
איד וואס וועט זיך פירן לויט זיין פסק
דין וועט טאן כפי רצון העליון אדער
ח"ו דעם היפך, וואס מצד דעם שטייט
ער אין א יראה ופחד צו מכווין זיין צום
רצון העליון⁶³ — און דורך דעם וואס
דער אדם איז מבטל זיין מציאות ווערט
זיין שכל א כלי צום אמת לאמיתו פון
תורה, און איז מכווין אל ההלכה.

י"ד. ע"פ זה וועט מען אויך פאר-
שטיין פארוואס תורה טוט אויף א שלום
אמיתי צווישן די חולקים, ביז אז זיי
זיינען אלע מודה (אויך בשכלם) צום
פסק דין:

ווען עס רעדט זיך וועגן חילוקי
דיעות איז אן ענין וואס ווערט גענומען
בלויז מיט שכל אליין — פארבלייבן די
חילוקי דיעות. ווייל אין עולם השכל
זיינען פאראן נטיות לכאן ולכאן, אזוי,
אז ביידע דיעות האבן אן ארט.

— אויך „חכמה“ (וואס „יש בגוים“)
פארשטייט, אז אין מעשה בפועל דארף
זיין איין אופן פון הנהגה (ווייל מען קען
ניט דערלאזן א מצב פון „איש“ הישר
בעיניו יעשה“), ובמילא ווען עס זיינען
פאראן דעות שונות אין אן ענין, איז מען
מכריע לויט רוב דעות און אלע — אויך

62) ברכות רפ"ב.

63) ראה בארוכה המשך תרס"ז ע' תו ואילך.

64) ל' הכותב — שופטים י"ז, ו. כא, כה.

די הויפט זאך (און יסוד) פון א צבא איז — קבלת עול, אין וועלכער ס'איז ניטאָ קיין התחלקות צווישן איין איש צבא און א צווייטן: התחלקות איז שייך אין שכל ומדות, וואָס יעדערער פאַרשטייט און פילט אַנדערש פון צווייטן; אָבער אין קבלת עול זיינען אַלע גלייך.

און וויבאַלד אַז די יציאה ממצרים איז געקומען מלמעלה און אין אַן אופן וואָס האָט אַרומגענומען אַלע אידן בשווה, דעריבער האָט זיך ביי דער יציאה ניט געהערט די התחלקות פון אידן (י"ב שבטים; כהנים לויים ישראלים. וכיו"ב) — נאָר דער ענין המאחדם: קבלת עול, צבאות ה'.

[אָבער לאידך גיסא, איז די אחדות בלויז בנוגע (דעם ענין קבלת עול וואָס איז פאַרבונדן מיט) דער עשי, אָבער אידן במהותם (בשכל ומדות כו') זיינען פאַרבליבן אין אַ מצב פון התחלקות⁷⁵ (ס'איז נאָר אַז אין דעם מצב פון „נגלה עליהם כו“ האָבן זיך די חילוקים ניט „נגלה“, ניט אַנגעזען), און דעריבער שטייט דערביי „ויסעו“ ל' רבים, כנ"ל ס"ג.]

חודש אייר — חודש השני — איז דער חודש פון ספירה⁷⁶ (ספירת העור-מר), וואָס דאָס ווייזט אויף דער עבודה פון אידן בכח עצמם. און אין דעם זיינען אידן אַ „רבים“ — זיי טיילן זיך באופן גלוי אין פאַרשידענע מדריגות, כל אחד לפי ענינו, כנ"ל.

יא. דאָס איז אויך דער ביאור אין דעם חילוק צווישן די דריי חדשים — ניסן, אייר און סיון⁷⁷:

ניסן — חודש הראשון (אחד) איז דער חודש פון יצ"מ, וואָס איז געקומען אין אַן אופן פון „נגלה עליהם ממה"מ הקב"ה וגאלם"⁷⁸ — אינגאַנצן מל-מעלה; און וויבאַלד אַז די גאולה איז געקומען (ניט אַזוי מצד אידן, נאָר) מצד דעם אויבערשטן, איז אין דעם מלכת-חילה ניט געווען קיינע חילוקי דרגות ביי אידן — די יציאה ממצרים האָט אַרומגענומען כל ישראל כאחד.

און דער ענין פון אחד-אחדות ביי יצ"מ האָט זיך אַרויסגעזאָגט הן בנוגע דעם אופן היציאה עצמה און הן בנוגע דעם מצב ודרגא פון אידן בעת היציאה:

(א) סיי דער צונויפקלייבן זיך פון אַלע אידן פון גאַנץ ארץ מצרים קיין רעמסס און סיי זייער ערשטע מסע — די עצם יציאה ממצרים — מרעמסס סכותה, איז געווען אין אַן אופן פון „ואשא אתכם על כנפי נשרים"⁷⁹, וב-מילא האָט זיך דאָס אויפגעטאַן אין אַ נקודה פון זמן שלמעלה מהתחלקות — „כהרהר עיני"⁸⁰ („לשעה קלה"⁸¹).

(ב) דער תואר אויף אידן בעת זייער יציאה ממצרים איז — „צבאות"⁸² ה"⁸³.

(68) הבאה לקמן ראה גם לקו"ש ח"ב (שצוין בהערה 22). לקו"ש ח"ח ע' 235 ואילך. ועוד.
(69) נוסח ההגדה.
(70) פרשתנו יט, ד. מכילתא ופרשי שם. מכילתא ופרשי בא יב, לו. וראה רא"ם וגויא פרשתנו שם דהא והא איתא (דלא כבדברי דוד פרשתנו שם).
(71) ל' המכילתא בא שם. ובפרשי שם: לפי שעה.

(72) ל' המכילתא ורשי פרשתנו שם.
(73) ניקוד דסמיכות (וביטול) להוי' (תוי"א בא ס, א).

(א)

(74) בא יב, מא.

(75) ולהעיר שבקרי"ס נחלקים הם לייב גזרים — לכל שבט בפ"ע (אף שגם אז „נגלה כו"). וראה לקו"ש ח"ו ע' 304.

(76) ראה בוח"ג (צו, סע"א ואילך) שבצאתם ממצרים ספרו ז' שבועות כו. וראה מדרש אגדה הובא בר"ן פסחים בטופו.

צו ממשיך זיין דעם ענין האחדות אין דעם מקום הפירוד וההתחלקות, וואס דורך דעם ווערט אויפגעטאן נאך א העכערע אחדות ווי די אחדות פון אידן „מצד שורש נפשם בה' אחד“ (וואס דארטן זיינען אידן מלכתחילה איין זאך), בדוגמת די מעלה פון „שלישי“ אויף „אחד“.

ובמילא איז אדרבה: די השתדלות אין דעם ענין פון אחדות ואהבת ישראל דארף זיין לכל לראש⁷⁹ מיט די אידן וואס געפינען זיך במעמד ומצב ירוד, וועלכע געפינען זיך אין מקום הפירוד וההתחלקות ביותר — און דוקא דארטן („שם“⁸⁰) ממשיך זיין דעם ענין האחדות, ביז מיזאל ווערן „כאיש אחד בלב אחד“.

און דורך דער השתדלות אין אהבת ישראל ואחדות ישראל — „ויחן“ ל' יחיד, ובפרט אן אחדות וואס איז פאר-בונדן מיט תורה („נגד ההר“) — פועל זיין אויך דורך דעם וואס יעדער איד זאל האבן אן אות אין איינער פון די ספרי תורה הכלליים, לאחד כל ישראל — וועט דאס זיין די הכנה מתאימה וכלי צו דער „תורה חדשה מאתי תצא“⁸¹, גילוי תורתו של משיח, בגאולה האמיתית והשלימה על ידי משיח צדקנו, במהרה בימינו ממש.

(משיחות ש"פ במדבר תשמ"ב,

ש"פ מקץ תשמ"ב)

און דערנאך קומט חודש סיון — חודש השלישי — דער חודש פון מ"ת, וואס תורה פאראייניקט אלע אידן אין אן אופן פון „לב אחד“ — אן ניט קוקנדיק אויף די חילוקי דיעות פון אידן ואפילו תרעומות ומחלוקת⁸², מאכט תורה „שלום“ צווישן די אלע דעות החולקות, ביז עס ווערט „הושוו לב אחד“ — א שלום אמיתי.

יב. איינע פון די הוראות מכל הנ"ל:

דער אלטער רבי איז מבאר אין תניא⁸³, אז דער ענין פון אהבת ישראל דארף זיין „לכל נפש מישאל למגדול ועד קטן“, ווייל „מצד שורש נפשם בה' אחד“ איז „כולן מתאימות ואב אחד לכולן לנה“.

קען דאך איינער פרעגן: בשלמא ווען ער וואלט געהאט צו טאן מיטן שורש הנשמה פון דעם צווייטן אידן, קען מען ביי אים מאנען אז ער זאל האבן אן אהבה צו אים, אהבת אחים ממש; בשעת אבער עס רעדט זיך וועגן אזא צווייטן אידן, וואס ניט נאר איז זיין שורש הנשמה ביי אים ניט מאיר בגילוי, נאר ער איז אין אן אזא מצב, אז די חומריות הגוף שלו פארשטעלט אינגאנצן אפילו אויפן אור הנשמה — ווי מאנט מען ביי אים צו האבן אן אהבה צו יענעם אין דעם מצב ווי ער איז איצט?

אויף דעם איז די הוראה פון „ויחן שם ישראל נגד ההר“ — „אבל שאר כל החניות בתרעומות ובמחלוקת“: דער אויפטן פון מ"ת איז, אז מ'האט דעם כח

(77) להעיר שבמית משה מחיצה לעצמו וכו' (מכילתא ופרשי' ששתנו יט, כד), אע"פ שכולם עמדו בלב אחד נגד ההר.

(78) פרק לב.

(79) ומובן גם בפשטות — שהרי בזה הוא ענין פקוי' וכו'.

(80) ראה לקו"ת (ראה לב, ב) בפי' ובקשתם משם, קראו שם פרעה.

(81) ויקר' פי"ג, ג. וראה קה"ר רפ"ב ובמ"כ שם. שם פי"א, ח.

יתרו ג

בפשטות מוסבר און שטאַרקער דער ק"ו: און מהאי טעמא איז ער אויך באַ "חבירך" מוסף די ווערטער "ומקפיד על בזיונו" (וואָס זיינען ניטאָ אין מכילתא).

אויך דער לשון בפירש"י "חבירך" שהוא בדמות יוצרך" — אַנשטאַט לשון המכילתא "בדמותו של מי שאמר והי העולם" — איז ווייל יוצרך רעדט כפשוט וועגן דעם יוצר פון דעם עולה במעלות.

אַבער דאָס וואָס רש"י איז מוסף (אויפן לשון המכילתא) — "אמרה תורה הואיל ויש בהם צורך", צריך להבין: וואָס גיט צו דער "צורך" פון די "אבנים" אין דער הסברת הק"ו בנוגע "חבירך"?

ב. וועט מען דאָס פאַרשטיין בהקדם החילוק ווי דער פירוש און לימוד הכתוב (אין וועלכן מ'זאָגט דעם ק"ו הנ"ל) איז מבואר אין מכילתא און ווי דאָס איז מוסבר אין פירוש רש"י⁸:

אין מכילתא שטייט פריער⁹: "אשר לא תגלה ערותך עליו, עליו אי אתה פוסע פסיעה גסה אבל אתה פוסע פסיעה גסה בהיכל ובקדש הקדשים, שהי' בדין, ומה אם מזבח הקל אסור לפסוע בו פסיעה, ההיכל וקדש הקדשים החמורים דין הוא שאסור לפסוע פסיעה גסה בהן לפי שהן חמורין, ת"ל אשר לא תגלה ערותך עליו, בו אי אתה פוסע פסיעה יתירה אבל אתה פוסע פסיעה יתירה בהיכל

א. בסיום פרשתנו אויפן פסוק "ולא תעלה במעלות על מזבחי אשר לא תגלה ערותך עליו", זאָגט די מכילתא¹: "והרי דברים ק"ו, ומה אם אבנים שאין בהם דעת לא לרעה ולא לטובה אמר² הקב"ה לא תנהג בהם מנהג בזיון, חברך שהוא בדמותו של מי שאמר והי העולם דין הוא³ שלא תנהג בו מנהג בזיון"⁶.

אויך אין פירוש רש"י ווערט גע-בראַכט דער ק"ו, אָבער מיט שינויים והוספות: "ומה אבנים הללו שאין בהם דעת להקפיד על בזיון אמרה תורה הואיל ויש בהם צורך לא תנהג בהם מנהג בזיון, חבירך שהוא בדמות יוצרך ומקפיד על בזיונו על אחת כמה וכמה"⁷.

דאָס וואָס רש"י זאָגט דעם לשון "שאיין בהם דעת להקפיד על בזיונו" — אַנדערש ווי דער לשון המכילתא "שאיין בהם דעת לא לרעה ולא לטובה" — איז מובן בפשטות, ווייל דורך מדגיש זיין דעם העדר הבזיון ביי אבנים (בניגוד צום בזיון וואָס איז דאָ ביי "חבירך") איז

(1) הובא ביל"ש סוף פרשתנו. ועד"ז הוא בתנחומא שם בשינויים. וראה כמה שינויים בלשון המכילתא במכילתא הוצאת האראוויטץ-רבין. פס"ז כאו.

(2) בפס"ז: שאין בהם חיות.

(3) בתנחומא: הזהירך הקב"ה.

(4) ביל"ש: תנהג בהם בבזיון. ועד"ז הוא לכמה גירסאות במכילתא (הובאו במכילתא הנ"ל).

(5) בתנחומא: בדמותו של הקב"ה עאכ"כ. ובפס"ז. חבירך שהוא נברא בצלם ובדמות עאכ"כ שלא כו".

(6) בכמה ג' במכילתא הנ"ל. בו בבזיון.

(7) ובהסיום בתנחומא. בדפוס שני ורש"י כתי"י מסיים (עאכ"כ) שלא תבוזהו. ובכמה כתי"י רש"י "שלא תנהג בו מנהג בזיון". וראה לקמן בפנים ס"ד.

(8) משא"כ בתנחומא שאינו בא בהמשך לדרשה שלפניו כי"א הוא התחלת דרשה חדשה עה"פ ולא תעלה במעלות על מזבחי.

(9) ובשינויים קלים ביל"ש וכן כמה שינויים במכילתא הנ"ל.

אֶפְלַעֲרַנְעֵן אַ ק״ו בְּנוּגַע „חִבְרֵד“, וּוּי-
בְּאֵלֶּד אֶז בִּי דִי „אֲבָנִים“ אִיז דָּא אַ
קְדוּשָׁה וּוְאָס אִיז נִיטאַ בִּי „חִבְרֵד“?

וּוּיבְּאֵלֶּד אֶבְעֵר אֶז מ'הָאָט פֿרִיעֵר
אַפֿגַעֲלֶעֲרַנְט „עֲלִי אִי אַתָּה פּוֹסַע פְּסִיעָה
גָּסָה אַבֵּל אַתָּה פּוֹסַע פְּסִיעָה גָּסָה בְּהִיכֵל
וּבִקְדָשׁ הַקְּדָשִׁים“

[וּוְאָס לִפִּי קִס״ד הַנֵּל, אֶז דָּאָס אִיז
פֿאַרְבוּנְדֵן מִיט כְּבוֹד הַמִּקְדָּשׁ וְכוּ', וּוְאֵלֶּט
דֶּעַר אִיסוּר פּוֹן „פְּסִיעָה גָּסָה“ גַּע-
דָּאַרְפֵּט חֵל זִיין אויך¹⁵ בְּהִיכֵל וּבִקְדָשׁ
הַקְּדָשִׁים, וְאִדְרָבָה נֶאָךְ שְׂטָאַרְקֶעַר —
מִיט אַ כֹּל-שִׁכּוֹן וְקִי, הִיּוֹת זִי זִינְעֵן דָּאָךְ
חֲמוּרִין מִן הַמִּזְבֵּחַ]¹⁶

אִיז דֶּעַרְפּוֹן מוֹבֵן אֶז דֶּעַר אִיסוּר „וְלֹא
תֵעָלָה גִּו״ אִיז נִיט (בְּלוּיז) צוֹלִיב דַּעַם
וּוְאָס דָּאָס אִיז אַ חֶלֶק פּוֹן דַּעַם מִקְדָּשׁ
נֶאָךְ (בְּעִיקָר) מִצַּד דִּי אֲבָנֵי הַמִּזְבֵּחַ עֲצָמִן;
וּבְמִילָא קַעַן מַעַן פּוֹן דַּעַם אֶפְלַעֲרַנְעֵן אַ
ק״ו „וְמָה אִם אֲבָנִים שְׂאִין בְּהֵם דַּעַת לֹא
לִרְעָה וְלֹא לְטוֹבָה אִמֵּר הַקִּבֵּי״ לֹא תִנְהַג

וּבִקְדָשׁ הַקְּדָשִׁים“ (און דֶּעַרְנֶאָךְ זָאָגְט דִּי
מְכִילְתָא דַּעַם ק״ו „וְמָה אִם אֲבָנִים כו״“);

אַבְעֵר רִשׁׁי, בְּהַתְחַלַּת פִּירוּשׁוֹ, וּוְאִו
עַר אִיז מְסִבֵּר דַּעַם פְּסוּק, אִיז מִפְרָשׁ:
„שַׁע״ הַמַּעֲלוֹת אַתָּה צָרִיךְ לְהִרְחִיב פְּסִי-
עוּתֶיךָ, וְאֵעִיפִי שְׂאִינוֹ גִילּוּי עֲרוּה מִמַּשׁ
שְׁהִי כְּתִיב¹⁰ וְעִשָׂה לָהֶם מְכַנְסֵי בֵד מ״מ
הַרְחַבְתָּ הַפְּסִיעוֹת קָרֹב לְגִילּוּי עֲרוּה הוּא
וְאִתָּה נוֹהַג בְּהֵם מְנַהֵג בְּיוּז״.

דָּאָס וּוְאָס דֶּעַר ק״ו הַנֵּל קוֹמַט אִין
מְכִילְתָא גִלְיִיךְ נֶאָךְ דַּעַם מִיעוּט „עֲלִי אִי
אַתָּה פּוֹסַע פְּסִיעָה גָּסָה אַבֵּל אַתָּה פּוֹסַע
כו״ בְּהִיכֵל וּבִקְדָשׁ הַקְּדָשִׁים“ — אִיז י״ל
אַז דֶּעַרְמִיט וּוְעֵרַט בְּאוּוֹאַרְנֵט וּוְאָס
מִקַּעַן פֿרַעַגן:

דֶּעַר אִיסוּר פּוֹן „לֹא תִגְלֶה עֲרוּתְךָ
עֲלִי“ („לֹא תִנְהַג בְּהֵם מְנַהֵג בְּיוּז״) אִיז
לְכַאוּרָה נִיט מִצַּד דִּי אֲבָנֵי מִזְבֵּחַ מִצַּע,
נֶאָךְ צוֹלִיב דַּעַם וּוְאָס זִינְעֵנְדִיק אַ טִייל
פּוֹן מִזְבֵּחַ (וּמִקְדָּשׁ) אִיז דָּאָס (אַז עֲנִין פּוֹן
קְדוּשַׁת יִרְאָת הַמִּזְבֵּחַ וּוְאָס אִיז) פֿאַר-
בּוּנְדֵן מִיט כְּבוֹד הַשֵּׁם, וּוְאָס אִיז שׁוּרָה
אוּיפֿן מִזְבֵּחַ (וּמִקְדָּשׁ)¹¹

[ע״ד וּוּי דִי מִצְוָה פּוֹן מוֹרָא מִקְדָּשׁ
בְּכֻלָּל, וּוְאָס „לֹא מִן הַמִּקְדָּשׁ אַתָּה יִרָא
אַלֵּא מִמִּי שֶׁשִּׁכְּוֵן שְׂכִינְתוֹ בְּמִקּוֹם הַזֶּה“¹²,
וּבְלִשׁוֹן הַחִינוּךְ¹³ אֶז דָּאָס אִיז „לְקַבּוֹעַ
בְּנַפְשׁוֹתֵינוּ יִרְאָת הַמִּקּוֹם כ״ה וְחִשְׁבִּיבוּתוֹ
וְע״כ הוּזְהַרְנוּ שְׂלֹא לְנַהַג שֵׁם קְלוּת
רֵאשׁ בְּשׁוּם עֲנִין“],

הֵינְט וּוּי קַעַן מַעַן פּוֹן דִּי „אֲבָנִים“¹⁴

קָשָׁה לְמָה הַקִּפִּיד עַל כְּבוֹד הַמִּזְבֵּחַ יוֹתֵר מִכֵּל כְּלֵי
הַמִּקְדָּשׁ.

15) לְהַעִיר שְׂכִיָּה בְּמִכִּילְתָא דְרַשׁבִּי: כְּשֶׁתֵּעָלָה
לְמִזְבֵּחַ לֹא תִהְיֶה פּוֹסַע פְּסִיעָה גָּסָה כו״ אִין לִי אֵלֵּא
לְמִזְבֵּחַ לְעִזּוֹת מִנֵּן תֵּל כו״. וְשֵׁם: יִכּוֹל לֹא יַעֲשֶׂה
מַעֲלוֹת [לְהִיכֵל וְלְעִזּוֹת תֵּל לִי וְלֹא] תֵּעָלָה בְּמַעֲלוֹת
כו״ לְמִזְבֵּחַ אִי אַתָּה עוֹשֶׂה כו״.

16) בְּמִרְכַּבַּת הַמִּשְׁנָה לְמִכִּילְתָא כַּאֵן מִפְרָשׁ
שֶׁהָקִי בְּמִכִּילְתָא חוּזֵר לְשִׁיטַת ת״ק לִפְנֵי שְׂהֵאִיסוּר
הוּא מִצַּד גִּילּוּי עֲרוּה. וְהַמִּיעוּט „עֲלִי אִי אַתָּה פּוֹסַע
פְּסִיעָה גָּסָה אַבֵּל אַתָּה פּוֹסַע פְּסִיעָה גָּסָה בְּהִיכֵל כו״
הוּא דַּעַת ר״י שֵׁם שְׁלִדְעָתוֹ אִינוֹ גִילּוּי עֲרוּה אֵלֵּא
שׁבְּעוּדוֹ הוֹלֵךְ לְמִזְבֵּחַ טוֹעֵן אֲבָרִים וּפְדִרִים וְדָם אֲצֵל
הַמִּזְבֵּחַ יֵהִי נִרְאֶה עֲלִי מִצְוָה כְּמִשְׁאוּר״. וְלִכּוֹן בְּהִיכֵל
וְקִדְוִיק „שְׁקִדּוּשְׁתֵּן רַבָּה . . . פִּסְפַּס פְּסִיעָה גָּסָה כַּאֵדָם
בְּהוֹל בֵּל יוּז עֲנִינוֹ מִזִּי הַשְּׂכִינָה“.

אַבֵּל מוֹה שְׂגָם לְרִי הִלְמוּד הוּא מְסִיּוּם הַכְּתוּב
„אֲשֶׁר לֹא תִגְלֶה עֲרוּתְךָ עֲלִי“ וְכֵן מִלְשׁוֹן הַמְּכִילְתָא
„פְּסִיעָה גָּסָה“ (לֹא „תִּירָה“ כְּבִילִשׁ), מִשְׁמַע, שְׂגָם
לְדַעְתּוֹ שִׁיךְ זֶה לְגִילּוּי עֲרוּה.

10) תְּצוּהוּ כֵת. מ.ב.

11) בְּלִשׁוֹן הַרַמְבַּ״ם סוֹף פֿרַשְׁתֵּנוּ: וְטַעַם הַמַּעֲלוֹת
יִרְאָת הַמִּזְבֵּחַ וְהַזְרוּ לְכְבוֹד הַשֵּׁם. וּבִאֲבִרְבָּנָל: וְכִי
צוּה לִירְאָת הַמִּקְדָּשׁ כִּי הוּא כְבוֹדוֹ יִתְבַרֵךְ.

12) סִפְהַמ״צ לְהַרְמַב״ם מ״ע כֹּא. וְרֵאֵה יִבְמוֹת ה,
רַעֲיָב. רַמְבַּ״ם רַפְ״ז הַמְּלִכוֹת בִּיהַב״ח.

13) מִצְוָה מֵא.

14) לְהַעִיר מִפִּי מוֹשֵׁב זְקֵנִים עֲה״ת כַּאֵן: קִצַּת

איסור פון „ולא תעלה במעלות“ איז פאַרבונדן מיט אבני מזבח מצ"ע, כנ"ל — מוז רש"י מדגיש זיין דעם ענין אין דעם ק"ו גופא:

„הואיל ויש בהם צורך“; וויבאלד אַז אין „אבנים הללו“ (פון מזבח) איז דא אַז ענין מיוחד — „יש בהם צורך“ — וואָס דאָס ברענגט דעם איסור פון „לא תעלה במעלות אשר לא תגלה ערותך ער"י¹⁹ —

אויף די אבני המזבח כשלעצמם (ניט דערפאַר וואָס זיי זיינען אַ טייל פון כללות המקדש, נאָר) „הואיל ויש בהם צורך“;

ועפ"ז מובן בפשטות וואָס מען געפינט ניט קיין איסור צו מאַכן „מעלות“ אין (אַנדערע טיילן פון) מקדש (אעפ"פ וואָס דורך דעם „תגלה ערותך“) — ואדרבה: עס זיינען געווען „מעלות“ אַרויפצוגיין צום (אולם) היכל²⁰ — ווייל באַ די אבנים פון די „מעלות“ איז ניטאָ דער „יש בהם צורך“.

ד. דער ביאור בזה:

דאָס וואָס מען לערנט אָפּ פון „אבני

בד"ה ולא תעלה במעלות „כשאתה בונה כבש למזבח לא תעשה מעלות כו“, משמע שאין האיסור בעלי' רק בעשי' (באר מים חיים. וראה רא"ם ושפיח ועוד וילא כמש' בספר הזכרון).

19) ועפ"ז יל"פ גם שינוי הלשון במכילתא, ומה אם אבנים, וברשי' — „אבנים הללו“: להמכילתא הלימוד הוא מזה שאין לנהוג מנהג בזיון באבנים כי באבנים שבכבש המזבח אין ענין מיוחד, ואדרבה צריך לימוד מיוחד למעט אבני ההיכל וקדה"ק; משאיכ' לרשי' ישנו ענין מיוחד באבנים אלו שלכן למדים „מאבנים הללו“.

20) אבל מהמעלות בשאר המקומות (מן החיל לעזרת נשים; מעזרת נשים לעזרת ישראל; מעזרת ישראל לעזרת כהנים — רמב"ם הל' ביהב"ח רפ"ז) אין קושיא כי, כי הם מוחץ למקום המזבח והם מקומות שגם זר מותר ליכנס לשם (ראה כלים פ"א מ"ח ואילך. רמב"ם שם הט"ז ואילך).

בהם (אין די אבנים גופא) מנהג בזיון, חבירך כו' דין הוא שלא תנהוג בו מנהג בזיון“.

ג. עפ"ז וועט מען אויך פאַרשטיין פאַרוואָס רש"י איז מוסיף²¹ בפירושו די ווערטער „אמרה תורה הואיל ויש בהם צורך לא תנהג בהם מנהג בזיון“:

וויבאלד אַז אין פרש"י ווערט ניט דערמאָנט דער מיעוט „עלי אי אתה פוסע כו' אבל אתה פוסע בהיכל וקדש קדשים“¹⁸, פון וועלכן מען ווייס אַז דער

17) הכרחו של רש"י בכלל להביא הלימוד דהק"ו (שלכאורה הוא רק לימוד מהכתוב ואינו נוגע בפשט"ם), י"ל שהוא מזה שהכתוב מוסיף הטעם „אשר לא תגלה ערותך עליו“, שהוא לא רק מיותר בפשט"ם (כמש' בדבך טוב כאן ובבאר מים חיים בפסוק כב), כ"א שעפ"ז יוקשה מה שדוקא במזבח נאמר „ולא תעלה במעלות“, ולטעם זה צ"ל האיסור ד,לא תעלה במעלות“ בכל המקדש (והרי מציון מעלות במקדש גופא גם לפנים ממקום המזבח, לפני האולם (וההיכל) — ראה מדות פ"ג מ"ז. רמב"ם הל' בית הבחירה פ"ו הי"ה). משאיכ' באם ה"י נאמר האיסור בלא טעם לא ה"י בזה שום קושיא, כי ריבוי ציונים לא נאמר בהם טעם.

ומזה מוכח בפשט"ם שהטעם שבכתוב — ללמד דבר חדש בא: ק"ו לבזיון האדם (ועד"ז י"ל כמה שכתב רש"י „הרי דברים ק"ו“ בפסוק לפני' כ, כב). 18) ולהעיר שברשי' בכלל לא נזכר ע"ד האיסור דפסיעה גסה (הרחבת הפסיעות) על המזבח כבמכילתא רק מפרש שזוהו הטעם ד,אשר לא תגלה ערותך עליו — שע"י המעלות אתה צריך להרחיב פסיעותיך¹⁹. ויתרה מזה — יש מפרשים שמפרשי

*) ולהעיר שהרמב"ם בספר היד (הל' בית הבחירה פ"א הי"ז) לא כתב האיסור דפסיעה גסה, רק „והעוהה במעלות על המזבח לוקה“, אבל כתבו בספר המצות מל"ח פ, דינוך מצוה מא. ראה מל"מ ועיב"ז לרמב"ם שם, מנ"ח שם.

ולהעיר גם מהשינויים בלשון הרמב"ם: במנין המצות ברש"י ספר היד כותב „שלא לפסוע על המזבח“, משאיכ' בהכותרת הל' ביהב"ח: שלא לעלות עליו במעלות, ובסהמ"צ שם: שהוהירנו מעלות על המזבח במעלות כד' שלא יפסיע פסיעה גסה . . וכל מי שמפסיע פסיעה גסה על המזבח . . לוקה, ואכ"מ

אפילו ווען דער צווייטער פילט דערביי
ניט קיין בושה ובזיון.

ה. און אין דעם איז דער חילוק
צווישן דער מכילתא און רש"י: אין וואס
באשטייט דער איסור:

לדעת המכילתא באשטייט דער איסור
אין פעולת האדם — מען טאר אפילו
ניט טאן א מעשה וואס איז (ניט קיין
מעשה בזיון, נאָר) בלויז א „מנהג בזיון“.

רש"י — פשט — קען אזוי ניט
לערנען, וואָרום לפי זה איז ניטאָ קיין
טעם צו מחלק זיין צווישן אבני מזבח
און אבני ההיכל. דערפון וואָס דער
איסור איז דוקא ביי אבני מזבח איז פאָר-
שטאָנדיק, אַז מצד פעולת האדם אַליין
וואָלט קיין איסור ניט געווען (וואָרום
דאָ איז ניט געווען קיין אמת'ער מעשה
בזיון)²⁶;

נאָר ביי די אבני מזבח איז דאָ אַן ענין
מיוחד — „הואיל ויש בהם צורך“ —
וואָס מצד דעם איז דער „מנהג בזיון“
גורם אַ מעין „כיסופא“²⁷ ביי די וואָס
דאַרפן אַנקומען צו די אבנים (כדלקמן),
ובמילא איז עס אסור.

ו. די הסברה בזה:

מיט „הואיל ויש בהם צורך“ מיינט
רש"י צו זאָגן, אַז די כהנים קענען ניט
טאָן זייער עבודה אויפן מזבח נאָר סיידן
דורך זייער עולה זיין אַרױפֿשטייגן אויף
די אבנים; און דאָס איז דער טעם פון
„לא תנהג בהם מנהג בזיון“, ווייל דורך
נוהג זיין אַ מנהג בזיון בשייכות צו די

מזבח“ אַז מען טאר ניט מבזה זיין אַ
צווייטן אידן

— דלכאורה תמוה: צי דען דאַרף
מען דערביי אַנקומען צו אַ ק"ו פון אבני
מזבח?! —

איז ווייל דאָ, ביי אבני מזבח, רעדט
זיך ניט וועגן אַ בזיון כפשוטו, נאָר בלויז
(בלשון המכילתא ורש"י) — „מנהג
בזיון“²¹, סיי מצד די אבנים — וואָס זיי
פילן ניט קיין בזיון (וואָרום דער הרגש
הבזיון איז אַן ענין עקרי אין בזיון, ביז אַן
לויט איין סברא אין גמרא²², איז דער
גאַנצער חיוב פון בושת דוקא ווען עס
איז פאַראַן „כיסופא“: אויב אָבער „ביישו
ישן ומת“, וואָס דער צווייטער האָט
קיינמאָל ניט געפילט די בושה, איז מען
פטר):

און סיי מצד דעם מעשה הבזיון: דאָ
רעדט זיך ניט וועגן אַ הנהגה פון קלות
ראש²³, וואָרום קלות ראש ובזיון ממש
איז אסור בכל שטח המשכן והמקדש²⁴;
נאָר דאָ רעדט זיך בלויז וועגן „מנהג
בזיון“ — אַ מעשה וואָס קען אויסגע-
טייטשט ווערן ווי אַן ענין של בזיון. און
ווי רש"י זאָגט, אַז ביי „עולה במעלות“
דאָ איז ניטאָ קיין „גלוי ערוה ממש“, נאָר
„קרוב לגלוי ערוה“²⁵.

און דערפון לערנט מען אַפּ לגבי
חבירו, אַז עס טאר ניט זיין אַ מעשה
וואָס איז בלויז אַ „מנהג בזיון“, און

(21) להעיר מנזיר (מה, א): הרי אמרה תורה לא
תעלה במעלות על מזבחי קיז לדרך בזיון. וראה
רש"י שם.

(22) ב"ק פו, ב.

(23) כדפי בספורנו כאן.

(24) ראה ברכות נד, א. רמב"ם הל' ביהב"ח פ"ז
ה"ב.

(25) וגם מצדו לא נתכוין לענין של בזיון, ולהעיר
שאין המבייש חייב על הבושת עד שיתכוון (משנה
ב"ק שם).

(26) ולכן גם להסברא בגמ' (ב"ק שם) „משום
זילותא הוא“, שמולול בו בפני רבים ואף על פי
שאינו שם על לבו (רש"י שם) — אין כאן „זילותא“,
כיון שאין כאן מעשה בזיון (ממש), רק „קרוב לגלוי
ערוה“, כגיל.

(27) ראה ב"ק שם.

תגלה ערותך עליו" — אז ארויפגאנג אויף די מעלות (אדער כבש) צום מזבח ווערט גערעכנט ווי ער איז אויפן מזבח גופא²⁸.

בדוגמת (ולא ממש) ווי עס שטייט אין ראשונים²⁹ (לגבי חיוב תשלומין פון בושת), אז דער דין רקק בבגדו פטור³⁰ איז דוקא ווען דער מתבייש האט בשעת מעשה דעם בגד ניט געטראגן; אויב אבער ער איז דאן (בעת הרקיקה) געווען אנגעטאן אין דעם בגד, איז דער רוקק חייב — ווייל דורכן שפייצען אויפן בגד האט ער מבזה געווען דעם מענטשן וואס איז געווען אנגעטאן אין בגד³¹.

[משא"כ די מעלות פארן היכל — איז „אין בהם צורך“, ווייל: א) מען קען אנקומען אין היכל ניט דורך די מעלות³², ב) די מעלות זיינען געווען ניט לפני ההיכל וואו די עבודה איז געטאן געווארן, נאר לפני האולם³³, קומט במילא אויס, אז די הליכת הכהנים צום היכל דורך די מעלות שלפני האולם איז ניט קיין חלק און „צורך“ פון זייער עבודה בהיכל (משא"כ ביים מזבח, איז דאך דער כבש המזבח א טייל פון מזבח גופא³⁴, ביי אז דער פסוק זאגט „ולא תעלה במעלות על מזבחי“ אשר לא

ז. עפ"י וועט מען אויך פארשטיין לשון רש"י ביים זאגן דעם ק"ו — „ומה אבנים הללו שאין בהם דעת להקפיד על בזיון אמרה תורה הואיל ויש בהם צורך לא תנהג בהם מנהג בזיון, חברך שהוא בדמות יוצרך ומקפיד על בזיונו על אחת כמה וכמה“ (ניט ווי אין מכילתא, וואו עס שטייט ניט דער לשון „להקפיד על בזיונו“ און „מקפיד על בזיונו“) — דער-מיט איז רש"י מסביר:

מה-דאך ביי „אבנים הללו שאין בהם דעת להקפיד על בזיונו“ — ובמילא איז ביי זיי איבערהויפט ניטא דער (עיקר) גדר [19 ב'ין]³⁷ (ווארום אויב ס'איז ניט קיין הקפדה אויפן בזיון, איז מען דאך ניט נתבזה געווארן), אעפ"כ, מצד דערויף וואס „יש בהם צורך“ צו די כהנים, ווערט עס פאררעכנט ווי א מנהג בזיון,

28) או י"ל ד"ש בהם צורך היינו לכל ישראל, וע"פ מה שפירש רש"י בפסוק שלפניו (כ, כב) שהמזבח נברא להאריך ימיו של אדם... שהמזבח מקייל שלום בין ישראל לאביהם שבשמים.

29) מאירי כתובות (סו, א) בשם קצת מפרשים.

30) ב"ק צא, א. כתובות שם.

31) „וכן נבהמתו אם ה' רכוב עלי' אף הוא מתבייש בכך“ (מאירי שם).

32) אף שא"י דרך ביאה.

33) ואין קדושתם כקדושת היכל — ראה יומא

מד, ב. ובפרש"י שם.

34) רלב"ג כאן ד"ה השרש הג', וראה רמב"ם

הל' ביה"ב פ"א ה"ט"ו. המפרש לתמיד כח, א.

ותויר"ט שם. ובכ"מ.

35) ולא „אל מזבחי“.

36) וי"ל דהוי כמו בשעת עבודה — ראה תוס'

ישנים יומא כב, א (ד"ה בזמן).

37) כי בנדר"ד לולי הענין ד(מעין) כ"סופא, אין

כאן גדר בזיון כלל, גם לא „זילותא“ (כנ"ל הערה

.26)

בין אדם לחבירו, ביז צו זיין אויסגעגייט אפילו פון „מנהג בזיון“.

און כשם ווי די דברים פשוטים אין די עשרת הדברות זיינען ניט קיין באזונדער זאך פון די ערשטע דברות, נאָר ווי ערקלערט בכמה מקומות³¹, אַז דאָס וואָס מען האָט די זאַכן אַרײַנגעשטעלט אין די עשרת הדברות איז אויך צו לערנען אַז זיי זיינען איין ענין מיט „אנכי ה' אלקיך“; אויך די דברים שבין אדם לחבירו זיינען באמת „בין אדם למקום“, מען דאַרף זיין נזהר אין זיי ווייל דאָס איז דער רצון ה',

איז אויך רש"י מוסיף, אַז די זהירות כלפי חבירך איז דערפאַר וואָס ער איז „בדמות יוצרך“; די שייכות האיסור צו „בין אדם למקום“ איז ניט נאָר מצד דעם ציווי (אַז מען דאַרף זיין נזהר אין די ענינים מצד ציווי ה'), נאָר אויך ווייל „חבירך“ און „מקום“ זיינען איין דמות, כביכול; און דעריבער, איז דער ניט זיין נזהר בכבוד חבירך, הייסט אַ ניט־זהירות אין כבוד הקב"ה.

ומרובה מדה טובה כו' — אַז אהבת ישראל, ביז צו אַן אהבה בלתי מוגבלת וואָס ברענגט צו אַ הנהגה פון מכבד זיין חבירך בתכלית הזהירות, איז דאָס (בפנימיות) אַן ענין פון אהבת הקב"ה און כבוד שמים,

וכמים הפנים לפנים: דאָס איז מגלה אהבת הקב"ה צו אידן, וואָס ברענגט סוף סוף צו הרמת כבוד ישראל אפילו בעיני כל עמי הארץ,

ביז צו דעם כבוד אמיתי וואָס וועט זיין בגלוי בגאולה האמיתית והשלמה ע"י משיח צדקינו, במהרה בימינו ממש.

(משיחת ש"פ יתרו תשכ"ה)

איז על אחת כמה וכמה אַז מען טאָר ניט נוהג זיין מנהג בזיון לגבי „חבירך“ — (א) „שהוא בדמות יוצרך“, די שייכות צווישן אים מיט „יוצרך“ איז ישיר וניכר (ניט ווי אבני מזבח און כהנים וואָס האָבן צווישן זיך ניט קיין שייכות בדמותם וכו'); און (ב) „ומקפיד על בזיונו“ — ובמילא איז אויך מצד אים גופא קען זיין אַ מציאות פון בזיון (משא"כ ביי אבני מזבח ביי וועלכע ס'איז איבערהויפט ניטאָ קיין בזיון מצד האבנים עצמו)³².

ה. פירוש רש"י על התורה איז דאָך יינה של תורה. איז יש לומר, אַז אין דעם פירוש רש"י בסיום הפרשה — וואָס „הכל הולך אחר החיתום“³³ — איז מרומז דער עיקר ותוכן פון כללות הסדרה — דער ענין פון מתן תורה — עשרת הדברות:

כשם ווי די עשרת הדברות זיינען כולל ניט נאָר די דברות פון אנכי ה' און לא יהי' לך (די העכסטע ענינים אין אחדות השם), נאָר אויך די דברות האחרונים וואָס זיינען דברים פשוטים, ביז צו ענינים הכי פשוטים בין אדם לחבירו („לא³⁴ תרצח לא תנאף גו' כל אשר לרעך“),

איז אַזוי אויך אין פירוש רש"י — תורה שב"פ — איז דער סוף פון פ' יתרו, ווי עס דאַרף זיין די זהירות בתכלית אין ענינים פשוטים פון הנהגות

(38) וזה שהקדים רש"י „שהוא בדמות יוצרך“ ל„ומקפיד על בזיונו“ — כי עיקר החידוש בקיץ כאן הוא בזה „שהוא בדמות יוצרך“, שמצד פרט זה הוא בשוה לאבנים הללו, הואיל „יש בהם צורך“, שלכן למדין מהם, אלא שיש בזה גם „חומר“, שהוא בדמות יוצרך, ולא כאבנים שרק „יש בהם צורך“, כגיל בפנים.

(39) ברכות יב, א.

(40) ל' הלקויות במדבר טו, סע"ג.

משפטים

כבודו וחדלת או בהמת נכרי ומשאו של ישראל וחדלת".

מען דארף אָבער פאַרשטיין דעם שינוי אין פירוש רש"י — וואָס אַנ-שטאַט דער דוגמא פון „כהן ו'הי' בין הקברות" וואָס שטייט אין מכילתא, זאָגט ער „זקן ואינו לפי כבודו".

„זקן ואינו לפי כבודו" ווערט טאַקע געבראַכט אין ספרי (און גמרא⁶) אָבער אויפן פסוק: „לא תראה את שור אחיך גו' נדחים והתעלמת מהם גו' — „פעמים שאתה מתעלם . . . הי' כהן והוא בבית הקברות או שהי' זקן ואינו לפי כבודו כו' פטור" — איז תמוה:

הלמאי איז רש"י משמט בפירושו די דוגמא (כהן והי' בין הקברות) וואָס ווערט געבראַכט אין מכילתא על אחר, און ברענגט דעם פאַל (זקן ואינו לפי כבודו) וואָס חז"ל זאָגן גאַר⁷ אויף אַ צווייטן פסוק!?

אויך דארף מען פאַרשטיין:

(א) אין מכילתא קומט „חמור של גוי ומשאו של ישראל" אַלס דער ערשטער פאַל — אָבער רש"י איז משנה און ברענגט עס אַלס די צווייטע דוגמא?

א. אויפן פסוק: „כי תראה חמור שונאך רובץ תחת משאו וחדלת מעזוב לו עזוב תעזוב עמו" שטייט אין מכיל-תא: „פעמים שאתה חדל פעמים שאתה עוזב", און מ'ברענגט דאָרט צוויי דוג-מאות ביי וועלכע „אתה חדל": (א) „חמור של ישראל ומשאו של גוי עזוב תעזוב עמו) חמור של גוי ומשאו של ישראל וחדלת מעזוב לו". (ב) „הי' בין הקברות אל יטמא" — אויב די בהמה איז געווען „בין הקברות" טאָר אַ כהן זיך ניט מטמא זיין צוליב דעם.

אויך רש"י בפירושו על התורה ברענגט די דרשה

— נאָך דעם ווי ער איז מפרש דעם פסוק לפי פשוטו, אַז דער „פתרון" פון פסוק איז: „שמא תראה חמורו רובץ תחת משאו, וחדלת מעזוב לו בתמי' עזוב תעזוב עמו"² (און ברענגט דערויף אַ דוגמא³ פון פסוק: „כי תאמר בלבבך רבים הגוים האלה ממני גו' לא תירא מהם") — איז רש"י ממשיך

„ומדרשו כך דרשו רבותינו כי תראה וחדלת פעמים שאתה חודל ופעמים שאתה עוזב", האַ כּיצד זקן ואינו לפי

(1) פרשתנו כג, ה.

(2) גיל שכן צ"ל — כל זה נדיבור אחד (ולא כפי שונדפס בחומשים — התיבות, וחדלת מעזוב לו' ו'עזוב תעזוב עמו' באותיות גדולות), וכדמוכח ג"כ מהמשך לשון רש"י „כיצא בו כו". וראה גם ס' זכרון כא.

(3) אחרי שמפרש ש'עזיבה זו לשון עזרה" — כי זהו ההכרח, וחדלת מעזוב לו' הוא ל' בתמי' (משא"כ אם גפרש עזיבה זו כרוב המקומות).

(4) עקב ז, זי"ח.

(5) במכילתא „עזוב" (ע"ד לשון הפסוק), ושינה רש"י בהתאם לפירושו לפני' ש'עזיבה זו לשון עזרה".

(6) בי"מ ל, סע"א.

(7) תצא כב, א (הובא בפרש"י שם. וראה לקמן סעיף ג). ועד"ז עה"פ (שם, ד) — גבי טעינה — „לא תראה את חמור גו' נופלים בדרך והתעלמת גו'" (ושתיקת רש"י שם יל"פ כי סומך על פירושו לפני').

(8) בגמ' (שם ע"ב) הובא הדין דכל בשלו פורק כו', משא"כ בוקו ואינו לפי כבודו כעובדא דר' ישמעאל ברבי יוסי. אבל לא הובא זה בפירוש הכתוב, וחדלת גו' — פעמים שאתה חודל. וראה לקמן הערה 14, 17.

טומאת כהן איז דא א ל"ת און אויך אן עשה, און דערפאר איז מוכן מעצמו בפשטות אז עס ווערט ניט נדחה דורך איין עשה (פון „עזוב תעזוב עמו“);¹¹ ברענגט עס ניט רש"י¹², ווייל מען דארף ניט אנקומען צום לימוד פון (דעם יתור הלשון) „וחדלת גו“.

[ע"ד ווי די גמרא¹³ זאגט לגבי דעם לימוד פון פסוק „והתעלמת“ — „פעמים שאתה מתעלם“ — אז דעם לימוד דארף מען האבן נאָר אויף צו ממעט זיין „זקן ואינו לפי כבודו“, אבער ניט לאפוקי „כהן והוא בבית הקברות“ (ועד"ז — ניט בנוגע דעם פאל פון „היתה מלאכה שלו מרובה משל חבירו“¹³)].

אבער מען קען בלאו הכי ניט אָנ-נעמען אז רש"י האַלט אז דער פטור (פון ביידע פאַלן) ווערט אָפגעלערנט פון פסוק „וחדלת“ (און דערפאר ברענגט ער ניט דעם פאל פון „הי בין הקברות“)

— ווייל לפי זה איז שווער [ניט נאָר פאַרוואַס ברענגט רש"י די דוגמא פון „זקן ואינו לפי כבודו“, וואָס ווערט ניט דערמאָנט אין מכילתא, נאָר נאָכמער]: ווי אַזוי קען מען פון איין יתור לשון „וחדלת גו“ אָפּלערנען צוויי באַ-

ב) פאַרוואַס זאָגט רש"י (ע"ד ווי אין מכילתא) אויך דעם „ופעמים שאתה עוזר“?

בשלמא אין מכילתא איז דער לשון מתאים היטב מיטן המשך הענין — ווי באַלד אז דאָרט רעדט זיך וועגן ביידע אופנים הפכיים פון „חמור כו' ומשאו“ („חמור של ישראל ומשאו של גוי“ און „חמור של גוי ומשאו של ישראל“), דערפאר איז „פעמים כו' פעמים שאתה עוזב;“ אָבער רש"י ברענגט דאָך בלויז דעם אופן פון „בהמת נכרי כו' וחדלת“ — איז וואָס פאַר אַן אָרט האָט דאָ צו זאָגן „ופעמים שאתה עוזר“, וויבאַלד אז ער רעדט ניט וועגן דעם בפירושו?¹⁴

(און אויב ער מיינט אַז ס'איז דאָ אַ חיוב פון „עוזר“ בכלל — איז דאָך דאָס מפורש אין פסוק „עזוב תעזוב“, ועוד — ווי פאַסט אויף דעם זאָגן „פעמים שאתה עוזר“!)

ב. דער טעם וואָס רש"י ברענגט ניט דעם פאל פון (מכילתא) „הי בין הקברות“, וואַלט מען לכאורה געקענט מבאר זיין:

דאָס וואָס אַ כהן טאָר זיך ניט מטמא זיין כדי צו מקיים זיין די מצות עשה פון „עזוב תעזוב עמו“, איז ווייל¹⁵ ביי

והיא דדחי עשה ולית דטומאה (וראה עדין זית רענו לילקוט כאו), אלא שבגמרא מסיק שגם על זה אין צריך קרא, כי העשה דכיבוד מלכתחילה אינה בשאמר לי לעבור על המצוה. ע"ש. ואכ"מ.

(11) או כטעם ה"ב בגמ' שם (וברמב"ן שם הביא גירסא שרק טעם זה הובא בגמ'), ותו לא דחינן איסורא מקמי ממונא. וטעם זה הובא ברע"ב עה"ת כאן.

(12) ואולי מטעם זה הביא במדרש לקח טוב כאן רק הדוגמא דחמור נכרי כו', והשמיט „הי בין הקברות“. וגם בפ' תצא (שם, א) השמיט דוגמא זו, אבל הביאה להלן שם (פסוק ד). ואכ"מ.

(13) שנלמד ממש"ן (ראה טו, ד) אפס כי לא יהי' כך אביון (כ"מ שם).

(9) וכפרש"י תצא הגיל שכותב רק „פעמים שאתה מתעלם וכו'“ (אף שבספרי ובב"מ שם מוסיף „ופעמים שאי אתה מתעלם“).

(10) ראה ב"מ שם (ס"יא) לענין השבת אבידה (ויתירה מזה בנדוד' (פריקה) יש ר'ק עשה — ראה בארוכה במפרשים לב"מ שם).

אבל להעיר שמלשון המכילתא, יכול יטמא מפני שמ"ע קודמת לל"ת לכך נאמר וחדלת מעזוב משמע, שאין הטעם משום דבטומאת כהן יש עשה ול"ת (וראה גם רע"ב עה"ת כאו), כ"א שזהו לימוד מהוחדלת.

ובמלביים כאן מפרש שזהו מה שמוסיף במכילתא „איל אביו הטמא“ שאי יש גם העשה דכיבוד אריא

ברענגט ניט רש"י דעם פאל פון מכילתא על אתר „הי בין הקברות“¹⁹?

ג. וועט מען דאס פארשטיין בהקדים לבאר דעם טעם וואס רש"י איז דא בכלל מפרט דוגמאות

ובפרט אז בפסוק „והתעלמת“ זאגט רש"י „ורבותינו אמרו פעמים שאתה מתעלם וכו'“ — און טייטשט ניט אויס וואס זיינען די „פעמים שאתה מתעלם“, נאָר באַגנוגנט זיך מיט „וכו'“.

[און ס'איז אַ דוחק גדול צו זאָגן אַז בדברים פ' תצא — איז ער ניט מפרט דערפאַר וואָס ער פאַרלאָזט זיך אויף דעם וואָס ער ברענגט זיי אויף „וחדלת“ בפרשתנו אין חומש שמות!

ובפרט אַז: (א) דאָ רעדט זיך וועגן חיוב פריקה, און דאָרט — וועגן השבת אבידה: (ב) דער צווייטער פאַל אין רש"י דאָ — „בהמת נכרי ומשאו של ישראל“ — פאַסט ניט ביי השבת אבידה (וואָרום פון „משאו של ישראל“ טאַר מען זיך ניט מתעלם זיין).

מוז מען זאָגן, אַז וויבאַלד ענינו של פירוש רש"י על התורה איז נאָר בלויז צו מפרש זיין די כתובים, אָבער ניט צו לערנען (פרטי) דינים, דערפאַר ברענגט ער דאָרט נאָר דעם טייל פון דרשת חז"ל וואָס איז נוגע צום פירוש הכתוב („לא תראה והתעלמת — פעמים שאתה מתעלם“);

עפ"ז — היות אַז בפרשתנו איז רש"י יאָ מפרט די דוגמאות פון „פעמים שאתה חודל“ — איז דערפון גופא גע-דרונגען, אַז דאָ איז זייער פירוט נוגע ומוסיף אין הכנת פשט הכתוב פון „וחדלת גו'“.

(19) אף שצ"ל שרשי מצא מדרש כזה, מימ אינו מובן למה שבק רש"י מכילתא על אתר ומביא מדרש בלתי מצוי.

וונדערע דינים (היתרים):¹⁴ (א) „זקן ואינו לפי כבודו“ — אַז דער חיוב פון פריקה („לפרק המשא“¹⁵) איז ניט דוחה כבוד האדם; (ב) „בהמת נכרי כו' וחדלת“ — אַז חיוב פריקה איז ניט פאַרבונדן מיט צער בעלי חיים (וואָרום מצד צער בעי"ח איז קיין נפק"מ ניט צו וועמען גע-הערט די בהמה)¹⁶?

מוז מען זאָגן, אַז כאַטש דער לימוד פון „וחדלת“ איז ניט דער מקור הפטור אויף ביידע פאַלן¹⁷, פונדעסטוועגן ברענגט זיי רש"י צוואַמען, ווייל ס'ו"ס זיינען זיי ביידע אינעם כלל פון „פעמים שאתה חודל“¹⁸ —

איז הדרא קושיא לדוכתה: פאַרוואָס

(14) וראה ריטב"א לבי"מ (לב, ב), ש"ת רדב"י ח"ז סי' אלה תקמב (הועתק בשטמ"ק שם לג, א) — דלרבנן שס"ל צער בעי"ח דאורייתא ובהמת נכרי כו' חיוב בפריקה, למדין הפטור דזקן ואינו לפי כבודו גבי פריקה מוחדלת" (ולר' יוסי הגלילי דס"ל צער בעי"ח לאו דאורייתא ואצטריך קרא ללמד דבהמת נכרי כו' פטור, וליף זקן כו' גבי פריקה במכשיב מאבידה).

(15) לשון רש"י כאן.

(16) כדאיתא בב"מ (לב, ב) דברייתא זו שבהמת נכרי כו' וחדלת איתא כו' יוסי הגלילי שס"ל צער בעי"ח לאו דאורייתא. וראה רש"י ד"ה צער בעי"ח שבת קכח, ב.

(17) וייל שעי"ד הפשט אצטריך קרא רק להפטור דבהמת נכרי כו', אבל זקן ואינו לפי כבודו ידעינו מטבא, דכיון דבשלו לא הי' פורק אינו מחויב בדחבירו (וראה רלב"ג כאן השרש הט'). ולהעיר שגם למ"ד צער בעי"ח דאורייתא כתב הר"ן (בי"מ ל, ב) דזקן ואינו לפי כבודו פטור מטבא, דכיון דצער בעי"ח הותר לתשמישם של בנאי כשי"כ לכבודם (וראה רע"ב עה"ת כאן: דעשה דממוז . . לא דחי . . כבודו של זקן זה). וביראים סי' רסח, דגלמ"ד מהשבת אבידה שבה מפורש דזקן ואינו לפי כבודו פטור (וראה שו"ע אדה"ז חו"מ הל' עוברי דרכים וצער בעי"ח סעיף ה). וראה רדב"ז שבהערה 14. ואכ"מ.

(18) ע"ד שבספרי ובי"מ שם הובא ג' דוגמאות אף שהקרא לא איצטריך רק לזקן ואינו לפי כבודו, כנ"ל בפנים.

ד. דער ביאור בזה:

איז פארוואס זאגט עס דער פסוק
בנדוד^ד, ביים צווייטן מאל?

דערפון נעמט רש"י ארויס, אז דער
„וחדלת גו“ קומט לערנען א דין וואס
איז שייך בלויז צו אונזער פסוק; און
דעריבער קען זיך רש"י ניט באנוגענען
מיט זאגן „ומדרשו . . פעמים שאתה
חודל“, נאר מוז ברענגען אויך די פאלן:¹⁹
ווען „אתה חודל“ — וואס דער (צוויי-
טער) פאל „בהמת נכרי ומשאו של
ישראל“ איז שייך נאר אין אונזער פסוק,
און ניט (אין פריערדיקן פסוק) ביי
השבת אבידה כנל — און דערפאר
שטייט „וחדלת גו“ („פעמים שאתה
חודל“) אין דעם פסוק דוקא.

דער עיקר שוועריקייט אין דעם
פירוש הפשוט פון „כי תראה גו וחדלת
גו“ איז

(ניט נאר מצד דעם לשון הכתוב, וואס
לויטן פירוש „וחדלת מעזוב לו —
בתמי“ קומט אויס, אז דער ווארט „כי“
(וואס איז „משמש בלשון דילמא“²⁰)
באציט זיך ניט צו די ווערטער „תראה
חמור שונאך רובץ תחת משאו“ וואס
קומען גלייך נאכן ווארט „כי“, נאר
ערשט צו די ווייטערדיקע ווערטער
„וחדלת גו“ —

נאר דער עיקר שוועריקייט איז אין
(תוכו):

עס בלייבט אבער שווער (כנל סעיף
א): פארוואס ברענגט רש"י (אויך) „זקן
ואינו לפי כבודו“?

ה. דער ביאור אין דעם:

מיט ברענגען דעם „מדרשו“ איז רש"י
ניט אויסן צו זאגן א צווייטן פירוש אין
פסוק, נאר אז דאס איז בהמשך צום
ערשטן פירוש, דער דרש איז משלים
(פארענטפערט א זייטיקע שוועריקייט
אין) דעם פשוט.

[און עפ"ז איז אויך פארשטאנדיק וואס
רש"י איז מאריך בלשונו: „ומדרשו כך
דרשו רבותינו“ — און זאגט ניט בקיצור
(ווי אין רוב ערטער) „ומדרשו“:

דערמיט איז רש"י מדגיש, אז דער
פירוש פון „מדרש“ פאך זיך אין רחוק
פון פשוטו של מקרא (איז ניט קיין דרש
הקרוב לפשוט): ס'איז א באזונדער ענין
פון דרש „ומדרשו כך דרשו“, עס
בלייבט א דרש.

דער טעם, בפשטות, פארוואס דער
פסוק דארף שולל זיין דעם קס"ד פון
„וחדלת מעזוב לו“, איז ווייל דא רעדט
זיך וועגן „חמור שונאך“²⁰; שטעלט זיך
די שאלה: בדומה לזה שטייט אין דעם
פסוק גלייך פאר דעם: „כי תפגע שור
אויבך גו תועה“ — און דארט איז דער
פסוק ניט מזהיר מיטן לשון „וחדלת
מלהשיב לו“ (וכיו"ב) — איז תמוה,
ממה-נפשך:

אויב ס'איז נויטיק צו באווארענען
בשייכות צו אן אויב ושונא, האט עס
דער פסוק געדארפט זאגן ביים ערשטן
מאל וואו עס רעדט זיך וועגן אזא פאל:
און אויב מען דארף עס דארט ניט בא-
ווארענען

— ווייל מאי קמ"ל? און ווי ביי אלע
אנדערע ציונים פון תורה, שטייט ניט אז
אויב איינער וויל ניט פאלגן דעם ציווי
— זאגט מען אז ער דארף יא פאלגן —

21) משיאכ בפי תצא שהתעלמת אינו מחשבת
האדם, כיא הלאו — „לא תראה אותו שתעלם“
(לשון רש"י שם).

20) כפי הת"א (ועד"ז בתיביע) בחדלת מעזוב
לו" — „תשובק מה דנכבן עלוהי“.

אויסנאָם־פּאַלן — נאָר דער חיוב פּריקה איז מלכתחילה מצומצם ומגבל, „פעמים שאתה חודל ופעמים שאתה עוזר“ — דער „חודל“ און דער „עוזר“ זיינען געטיילט כאילו אויף גלייכע „פעמים“.

ובמילא איז פאַרשטאַנדיק אַז אַ מענטש קען זיך דערביי לייכט מורה היתר זיין ניט צו מקיים זיין דעם ציווי, דעריבער איז תורה בפירוש שולל אַזאָ הנחה — „וחדלת מעזוב לו (בתמי) עזוב תעזוב עמו“.

עפ"ז איז פאַרשטאַנדיק פאַרוואַס רש"י איז מקדים דעם פאַל פון „זקן ואינו לפי כבודו“ צום פאַל פון „בהמת נכרי כו“ — ווייל דער עיקר גורם צו איינריידן זיך אַז דער היתר איז גילטיק אויך אין זיין פאַל קומט פון דעם פטור ביי זקן ואינו לפי כבודו; משא"כ דער פטור פון „בהמת נכרי כו“ איז אַ טפל טעם וסיוע אַז דער חיוב (בכלל) זאָל ניט זיין חמור בעיניו.

און ס'איז אויך פאַרענטפערט בפשטות פאַרוואַס רש"י ברענגט ניט דעם פאַל פון „הי' בין הקברות“: פון דעם פאַל קען מען ניט אַרויסדרינגען קיין קולא אין דעם כללות החיוב פּריקה, ווייל: (א) דאָס איז אַ זעלטענע מצאיות (אַז אַ בהמה מיט אַ משא זאָל זיך גע- פינען אין אַ בית הקברות; און דער גע- פינער איז אַ כהן). (ב) ועיקר: דער טעם הפטור איז פאַרבונדן מיטן חומר פון טומאת כהן און ניט צוליב דער קולא אין פּריקה.

ז. דערמיט קומט אויך צו אַ תוספת ביאור פאַרוואַס עס שטייט „וחדלת גו“ אין אונזער פסוק דוקא, און ניט אין פּריערדיקן פסוק ביי השבת אבידה (אע"פּ וואָס אויך ביי השבת אבידה איז

מען איז נאָר מצרף דעם „מדרשו“ צום פשט הכתוב, ד.ה. אַז מיט „וחדלת“ מיינט דער פסוק אויך צו מרמו זיין „פעמים שאתה חודל“].

בסגנון אחר: דורך ברענגען דעם מדרש אַז „פעמים שאתה חודל“ — ווערט רעכט די שאלה הנ"ל (ניט אין פשט הפסוק, נאָר) פאַרוואַס דוקא דאָ מוז די תורה שולל זיין דעם קס"ד „שמא תראה . . וחדלת מעזוב לו“ —

וויבאַלד אַז „פעמים שאתה חודל“, קען אַ מענטש אַ טעות האַבן (אַדער זיך מורה היתר זיין), אַז אויך אין זיין פאַל איז ניט אַזוי האַרב אויב ער וועט חודל זיין מעזוב לוו" (כדלקמן).

דעריבער איז דאָ דער פסוק שולל דאָס מיט זאַגן „וחדלת גו (בתמי)“ — נאָר עזוב תעזוב עמו“.

ו. כדי צו פאַרשטיין פאַרוואַס זאָל מען חושש זיין אַז די „פעמים“ פון „אתה חודל“ זיינען עלול צו גורם זיין דעם קס"ד הנ"ל — טייטשט רש"י אויס וואָס די פאַלן זיינען:

(א) „זקן ואינו לפי כבודו“ — דער חיוב פון פּריקה ווערט נדחה אפילו צוליב כבוד האדם (ועאכו"כ צוליב חלישות אין כח האדם);

(ב) „בהמת נכרי ומשא של ישראל“ — דערפון זעט מען, אַז מאַזי דאָ ניט אויסן צו פאַרמיידין דעם צער פון דער בהמה.

און דאָס איז וואָס רש"י איז מקדים „פעמים שאתה חודל ופעמים שאתה עוזר“: ס'איז ניט דער פשט אַז בכלל, אין רוב פאַלן, איז דאָ דער ציווי „עזוב תעזוב“ און דער היתר פון „וחדלת“ („פעמים שאתה חודל“) איז בלויז אין

(„חומר שלך“), און „עוזב תעזוב עמו“ מיינט, אז מען טאר ניט (פארלאזן און) ברעכן דעם גוף דורך תעניות וסי-גופים, נאר מען דארף אים מברר ומזכר זיין.

קען מען זאגן, אז דערפאר ברענגט רש"י די צוויי אופנים דוקא „שאתה חודל“ [(א) זקן ואינו לפי כבודו, (ב) בהמת נכרי ומשאו של ישראל] — ווייל זיי זיינען מרמז אויף די צוויי אופנים (וואס ווערן געבראכט אין אלטן רבי'נס שו"ע²¹) ווען מען מעג יע פאסטן — (א) תעניות של תשובה, (ב) תעניות כדי למרק נפשו לה'.

וײַל אַז זײ זײנען מתאים צו די צוויי אופנים אין אגרת התשובה: (1) ספ"א, (2) ר"פ שני.

תעניות של תשובה זיינען ווען עס רעדט זיך וועגן תשובה (אדער — שלימותה) על חטאים. דעם אופן איז רש"י מרמז אין דעם פאל פון „בהמת נכרי ומשאו של ישראל“: ווען א איד זינדיקט, ח"ו — ווערט זיין גוף ונפש הבהמית אפגעריסן פון קדושה און לפי שעה גייען זיי אריבער תחת ממשלת הקליפה (סיווערט „בהמתו של נכרי“)

ס'איז דאך אבער אפילו פושעי²² ישראל מלאים מצות²³ כרמון — א משא

דער זעלבער דין — „פעמים שאתה מתעלם, כנ"ל):

ביי השבת אבידה פאסט ניט צו זאגן אז מצד די פאלן ווען „אתה מתעלם“ וועט מען אפלערנען א הוראת היתר אויף מקיל זיין אין כללות מצוה זו — ווייל השבת אבידה, ע"ד הרוב, איז ניט פארבונדן מיט קיין גרויסער טירחא כו'.

— דער פסוק דא רעדט וועגן „כי תפגע שור . . . חמורו תועה“, וואס חי נושא את עצמו, ואפילו בספר דברים²³ רעדט זיך וועגן „שמלתו . . . (ל)כל אבידת אחיך“, וואס ביי זיי אלע איז די השבה מערסטנס ניט קיין גרויסע טירחא²⁴.

משא"כ בנדו"ד, ביי פריקה, איז דאס אן ארבעט וואס איז תמיד פארבונדן מיט טירחא כו'; און וויבאלד אז א „זקן ואינו לפי כבודו“ איז פטור, קען מען דערפון ארויסנעמען א קולא אין כללות המצוה, כנ"ל.

ח. אין פירוש רש"י זיינען דאך מרומז „נפלאות“²⁵ שבתורה:

ע"פ דעם פירוש הבעש"ט²⁶ אויף דעם פסוק, אז „חמור“ איז מרמז אויפן גוף

(23) תצא כב, ג.

(24) אבל י"ל שמשום זה לחוד אין טעם מספיק שלא לכתוב „וחדלת“, מאחר שסו"ט נקט הכתוב דוגמא דשור . . . א חמורו" שהשבתם קשורה עם טירחא כו'.

ועפ"ז מוכן הכרחו של רש"י לפרש ד„וחדלת“ מלמד גם הפטור דבהמת נכרי כו' — איך שלפי' צ"ל שזער בעיה לאו דאורייתא (כנ"ל ס"ב), ואיך למה לא פ"י דוחדלת בא ללמד רק הפטור דזקן כו' — כי מאחר שלא נאמר וחדלת בפטור שלפניו (גבי השבת אבידה), עכצ"ל שבא ללמד פטור השייך רק גבי פריקה, כנ"ל סו"ט ד.

(25) לשון השליה במס' שבעות שלו (קפא, א).
(26) היום יום כח שבת. כתר ס"ט טוב (קה"ת) הוספות ס" טז.

(27) חלק חר"מ הל' נזקי גוף ונפש סעיף ד.

(28) עירובין יט, א. חגיגה בסופה.

(29) ואף שהן או בבחי' גלות בתוך הקליפות (תניא ספ"ט. וראה שם ספ"ז) ומוסיפין כח בהן כו' אין לו למנוע מלעסוק בהן (הל' ת"ת לאדה"ז פ"ד סו"ט ג). ופשיטא שבמצות שחייב בהן — החיוב בתקפו גם אז, ובברכת „אשר קדשנו במצותיו וציוונו כו'“. והרי בודאי סופו לעשות תשובה ומציא מהקליפות כל התומצ"ש עיי"ש.

ולהעיר אשר המצות פועלות גם קודם שעשה תשובה (מדסתים בש"ס שם) שלא ישלוט בהם אור

זיינען פאר אים משלים דעם זיכוך הגוף
וואס ער האט פארפעלט.

ועפ"ז איז מובן (בפנימיות העיניים)
פארוואס רש"י ברענגט ניט אראפ דעם
פאל פון „(כהו)ה" בין הקברות" —
ווייל דער ענין פון דער דוגמא אין
עבודה רוחנית איז (ע"ד ווי דער ענין
פון „בהמת נכרי ומשאו של ישראל"): די
בהמה איז „בין הקברות" — דורך
חטאים איז דער גוף ונפש הבהמית יורד
אין „מקום המיתה והטומאה"³⁵, אבער די
נשמה פון א אידן איז אין דער בחינה
פון „(בת) כהו"³⁶ — מחוץ ולמעלה פון
מקום המיתה והטומאה, ווייל „גם בשעת
החטא היתה באמנה אתו ית", כנ"ל.

און רש"י קלייבט אויס דעם פאל פון
זקן ואינו לפי כבודו דוקא — ווייל אין
רוחניות איז ניטא די מציאות פון אמתין
„הי בין הקברות": אויך א אידישער גוף
איז א מציאות נצחית ביי וועלכער ס'איז
ניט שייך קיין מיתה והפסד לגמרי: עס
איז „מעשה ידי להתפאר"³⁷ און אין אים
איז דא בחירת הקב"ה³⁸ וואס קען ניט
„פארפאלן" ווערן ח"ו.

ער קען זיך בלויז געפינען ברשותו
של נכרי, אבער דאס איז נאר א שינוי
(אין) רשות, און לפי שעה איז ער תחת
רשותו, אבער ניט קיין שינוי אין מהות
הגוף — ווארום אויך דעמאלט איז דאס

פון (מצות —) ישראל. ובפרט אז די
נשמה פון א אידן, איז „גם בשעת החטא
היתה באמנה אתו ית"³⁹, זי בלייבט גאנץ
ביים אידן.

דאקעגן די תעניות „למרק נפשו לה"
זיינען נאכדעם, כשעשה תשובה שלימה
(כלשוננו רפ"ב שם), [אדער ער האט
מלכתחילה ניט געדארפט אנקומען
דערצו ווייל לא חטא ולא פגם כו'], נאר
ער וויל דערגרייכן „מירוק הנפש לה"⁴⁰
ער זאל זיין לרצון לפני ה' וכו', און עס
קען זיין דורך דעם צווייטן קצה: ווען
איינער איז אריינגעטאן אין איידעלע און
רוחניות'דיקע ענינים, און דערפאר
פארנעמט ער זיך ניט (אזויפיל) מיט
דער עבודה פון בירור וזיכוך הגוף, קען
זיין גוף פארבלייבן אין א געוויסן מצב
פון חומריות וגסות וואס פועלט אויך א
גסות עכ"פ א ניט שלמות במירוק
הנפש⁴¹ — דערפאר דארף ער האבן
תעניות וואס זיי טוען אויף א מירוק
וזיכוך הגוף והנפש.

און דאס איז רש"י מרמז מיטן פאל
פון „זקן ואינו לפי כבודו": דאס זיינען
די תעניות פון דעם וואס איז א „זקן" —
זה שקנה חכמה⁴² — דערפאר איז ביי
אים די התעסקות אין בירור וזיכוך גופו
„(חמור)" און ענין פון „אינו לפי כבודו"⁴³
ס'איז א ירידה לגבי זיין כבוד (ומעלתו)⁴⁴
(הרוחנית); און די תעניות למרק נפשו

35) לשון אדה"י תניא פכ"ב (כו, ב).

36) ראה זר פרשתנו זה, א ואילך. אגה"ק סי"ב
(ק"ח, א).

37) ראה משנה סנה' ר"פ חלק: כל ישראל כו'
לעוה"ב כו' מעשה ידי להתפאר (והכוונה לתה"מ
שהיא להגוף). וראה בארוכה תשובות וביאורים סי'
ח"ו וט"ו.

38) תניא פמ"ט. וראה בארוכה לקו"ש ח"ו ע' 84.
ע"ש.

41) אגרות קודש כ"ק אדמו"ר שליט"א ח"א ע'
קמב ואילך. המו"ל.

של גהינם הון „חומר" לגבי מזבח הזהב. — ולהעיר
אשר שינוי החומר לבריות (כשעשה תשובה)
מלכתחילה אינו קונה (ראה סוכה ל, ב. ב"ק צו, ב).

39) תניא ספכ"ד.

40) אגה"ת רפ"ד.

42) ע"ד הפי' בגסות — שהרוחניות היא בבחי'
גסות ועביות (לקו"ת ל"ה סב, א).

43) קידושין לב, ב. תוי"ב ורש"י קדושים יט, לב.

44) להעיר משו"ע אדה"י שם הל' מציאה ופקדון
עסקי לו ובקריא סק"ז שם.

זיין תינו אלה" טאר מען ניט מרבה זיין בתעניות אפילו תעניות של תשובה, נאָר מען זאל פודה זיין די תעניות מיט צדקה:

און וויבאלד אַז די חלישות הדור איז ניט מצד דער אייגענער בחירה, נאָר ווייל אַזוי האָט דער אויבערשטער באַ-שאַפן דעם דור, איז זיכער, אַז אויך דורך דעם אופן העבודה ווי אַנגעוויזן דורכ'ן בעש"ט און אַלטן רבי'ן פעלט ח"ו גאַרניט אין דעם תיקון החסרון וואָס מ'וואַלט געהאַט דורך תעניות וסיגופים⁴³,

בדורנו זה איז געגעבן געוואָרן דער כח צו קענען מתקן זיין ענינים בלתי רצויים אין אַז אופן וואָס איז ניט פאַר-בונדן מיט צער ודאגה, נאָר דוקא מתוך שמחה וטוב לבב.

(משיחת ש"פ משפטים תשכ"ו)

ה"ז פסק הלכה שאסור לצער הגוף (ש"ע אדה"ז שם) — שגם באופנים הנ"ל שבשריע שמוחר להתענות, הנה בדורות הללו ניתן הכח לפעול ענין התשובה ומירוק הנפש באופן של שמירת בריאות הגוף כו'. ע"ש.

ואולי י"ל שזהו טעמו של אדה"ז באגה"ת שם, שאסר להרבות בתעניות של תשובה (אף שבשריע שם התיר גם כמי שאינו יכול להתענות), כי מכיון שבדורות הללו אפשר בלאו הכי שוב אסור לצער גופו.

(43) ראה בכ"ז לקוטי ביאורים לתניא (להר"י קאָרף) ח"ב ע' צב ואילך (אגה"ת עם ליקוט פירושים כו' קה"ת) ע' קלז ואילך. וראה שם (ע' צו ואילך. אגה"ת הנ"ל ע' קמא ואילך) טעם החילוק בין דורות הראשונים ודורות האחרונים. ע"ש. וראה הערה הקודמת. סה"ש תשמ"ט ח"א ע' 184 ואילך.

אַ אידישער גוף. אַז דער עצם הגוף פון אַ אידן זאל זיך ברוחניות געפינען ממש אין אַ „בית הקברות“ (מיתה רוחנית) — דאָס קען מען ניט זאָגן!

וע"ד ההלכה³⁹ — אַז אַ איד וואָס (אויך) תורה זאָגט אַז „נמכר לנכרי“ איז דעמאָלט גופא איז ער איינער פון „לי בני עבדים, עבדי הם, שטרי קודם“.

ט. און דאָס איז אויך דער ביאור ע"פ פנימיות הענינים אין די צוויי פירושים וואָס רש"י זאָגט דאָ אין פסוק:

לויט פשוטו איז „וחדלת מעזוב לו“ אַ תמי': אַ איד וואָס איז ישר הולך, ווי האלקים עשה את האדם ישר⁴⁰, און דינט דעם אויבערשטן ע"פ סדר התורה — זאָגט דער פסוק „וחדלת מעזוב לו — בתמי": עס טאָר ניט זיין קיין ענין פון סיגופים ותעניות וואָס ברעכט דעם גוף, נאָר מען דאַרף זיך פאַרנעמען מיטן גוף אויף אים מברר זיין און מזכך זיין, כתורת הבעש"ט הנ"ל.

דערנאָך קומט „ומדרשו“ — וואָס באַ-וואַרנט אויך אַזעלכע וואָס חטאו ופגמו, אַדער עכ"פ ניט געגאַנגען אין דעם דרך הישר — ובמילא ווערט די מציאות פון „פעמים שאתה חודל“, כנ"ל.

אעפ"כ, ניט געקוקט אויף הנ"ל אַז צוליב ענין התשובה מעג מען פאַסטן, און „אפילו מי שאינו יכול להתענות“⁴¹ — זאָגט דער אַלטער רבי אין אגרת התשובה⁴² אַ הוראה ברורה, אַז „בדורו-

(39) ס"פ בהר ובתו"כ שם.

(40) קהלת ז, כט.

(41) לשון אדה"ז הל' נזקי גוף כו' שם.

(42) פ"ג. וראה בארוכה לקו"ש ח"ב ע' 531 ואילך ש"ל שהחדוש בתורת הבעש"ט הנ"ל — שלכאורה

משפטים ב

(ב) לפ"ז האט רש"י געדארפט זאָגן בקיצור (ע"ד ווי דער לשון פון אבן עזרא דאָ) „אשר הכינותי — לכם" — פאָרוואָס איז רש"י (א) מאַריר בלשונו — „אשר זמנתי לתת לכם"; און נאָכ־מער: (ב) ער איז משנה פון לשון הפסוק („הכינותי") און נוצט דעם וואָרט „זמנתי".

ב. דערנאָך איז רש"י ממשיר: „זהו פשוטו, ומדרשו אל המקום אשר הכינותי כבר מקומי ניכר כנגדו, וזה א' מן המקראות שאומרים שבהמ"ק של מעלה מכוון כנגד בהמ"ק של מטה".

דער טעם פאָרוואָס רש"י איז נאָכ־אמאָל מעתיק די ווערטער „אל המקום אשר הכינותי" אין דעם (צווייטן) פירוש, איז מובן — לרמז, אַז לויט „מדרשו" איז גלאַטיקער פשט הלשון (וואָס דער פסוק זאָגט) „אל המקום" — ניט „אל האַרץ"; — ווייל דער „הכינותי" באַציט זיך (ניט צו אַרץ ישראל, נאָר) צום מקום המקדש.

[ס'איז אָבער ניט קיין קשיא מכריחה אויף „פשוטו" (פירוש הא') — ווייל אין פסוק געפינט מען אַז אויך אַ גאַנצע לאַנד ווערט אָנגערופן „מקום"; ואדרבה — פון המשך הענין דאָ איז, לכאורה, מוכרח', אַז „ולהביאך אל

א. אין פסוקי „הנה אנכי שולח מלאך לפני גוי ולהביאך אל המקום אשר הכינותי", איז רש"י מפרש: „אשר הכינותי — אשר זמנתי לתת לכם" (און דערנאָך ברענגט רש"י אַ צווייטן פירוש (כדלקמן סעיף ב)).

מפרשים לערנענץ, אַז רש"י באַ־וואָרט דאָ: אין פסוק שטייט „אשר הכינותי" סתם, און זאָגט ניט פאָר וועמען דער אויבערשטער האָט צוגע־גרייט דעם מקום. איז רש"י מפרש, אַז דער „הכינותי" איז — „לתת לכם".

[וויבאלד אָבער אַז לויט דעם פירוש איז שווער, פאָרוואָס דער פסוק זאָגט ניט בפירוש „אשר הכינותי לך" — ברענגט דעריבער רש"י אַ צווייטן פירוש, אַז „אשר הכינותי" מיינט „כבר מקומי ניכר כנגדו". שבהמ"ק של מעלה מכוון כנגד בהמ"ק של מטה" (כדלקמן ס"ב), וואָס לויט דעם פירוש איז דער „הכינותי" געווען „לעצמו", כאילו עס וואָלט געשטאַנען „אשר הכינותי לי" (און עס דאַרף ניט שטיין בפירוש, ווייל „סתם הכינותי הוא לעצמו").]

דער פירוש איז אָבער ניט פאָר־שטאַנדיק, ווייל:

(א) אין דרך הפשט איז מלכתחילה ניט קיין קשיא וואָס דער פסוק זאָגט דאָ „הכינותי" סתם, ווייל ס'איז מובן מאליו אַז דער „הכינותי" איז פאָר אידן (וועגן וועמען עס רעדט זיך אין פסוק).

- (1) פרשתנו כג, ב.
- (2) ראה רא"ם, דבק טוב ושפ"ח כאן.
- (3) ל' הרא"ם כאן.
- (4) ולהעיר ממצ"מ, טז.

(5) ראה גם נחלת יעקב לפרש"י כאן.

(6) ראה לדוגמא — מלות לב, א: ארץ גוי המקום מקום מקנה (ולאח"ז — שם, ד — ארץ מקנה). וראה בהעלותך י, כט. שלח יד, מ. ועוד.

(7) ולפ"ז מ"ש רש"י, ומדרשו" קאי גם על תיבת המקום — אף שטיקד כוננת רש"י בפשוטו ומדרשו" היא בתוכן דהכנה"ז כאן (אם הכנה למטה כפשוטה, או הכנה למעלה ברוחניות — בבהמ"ק של מעלה). ולהעיר ממשנ"ת (לקו"ש חט"ז ע' 81-82)

תנחומא¹⁰, אבער דאָרט איז דער לשון „זה אחד מן המקראות המחוררת שבה“ שלמטן מכוון כנגד בהמ"ק שלמעלן" — פאָרוואָס איז רש"י מהפך דעם סדר¹¹: שבהמ"ק של מעלה מכוון כנגד בהמ"ק של מטה¹²?

(ב) עס איז דאָ אַ גירסא¹³ אין רש"י „שבהמ"ק של מעלה מכוון כנגד של מטה“ (ניט — „בהמ"ק של מטה“) — פאָרוואָס איז רש"י משמיט (לגירסא זי) די ווערטער „בית המקדש“? ובפרט אַז איז די פריערדיקע צוויי ערטער זאָגט רש"י יע דעם לשון „בית המקדש (מקדש) של מטה“?

ד. דער ביאור אין דעם:

רש"י קומט דאָ באַוואַרענען אַ שאלה פשוטה אין די ווערטער „אשר הכינותי: „הכנה“ באַדייט — אַ באַשטימטע ענדע-רונג אין דער זאך, וואָס דערמיט ווערט זי „מוכן“, ראוי ומוכשר צום ענין צו וועלכן מ'איז עס מכין¹⁴: שטעלט זיך די שאלה בנדוד¹⁵: איז וואָס איז באַשטאַנען דער „הכינותי“ פון ארץ ישראל צו אויפנעמען דאָרט די אידן — מ'געפינט ניט אַז אין איר איז עפעס נשתנה גע-וואָרן איצט לגבי מצבה פריער?

ואדרבה: דער תוכן פון המשך

המקום גוי" רעדט זיך (ניט וועגן אַ מקום מקויים אין א"י¹⁶, נאָר) וועגן א"י בכלל;

וויבאַלד אַז לויט „מדרשו“ (א) בייט זיך דער טייטש פון „אל המקום“, און (ב) לפ"ו איז גלאַטיקער דער לשון „אשר הכינותי“ (כדלקמן), דעריבער איז רש"י מעתיק די ווערטער אַראַפּברענגענדיק „מדרשו“.]

מען דאַרף אַבער פאַרשטיין וואָס רש"י איז דאָ מוסיף נאָך אַן ענין: „וזה אַ מן המקראות שאומרים שבהמ"ק של מעלה כו" — זלכאורה: וואָס איז דאָ נוגע צו וויסן (מדגיש זיין) אַז עס זיינען פאַראַן נאָך „מקראות שאומרים שבהמ"ק של מעלה כו"?

מ'קען ניט זאָגן, אַז דאָס איז אַן ענין וואָס לייגט זיך ניט אויפן שכל פון אַ „בן חמש למקרא“, און דערפאַר מוז רש"י מוסיף זיין ע"ז ווי ער זאָגט בכ"מ „מצאתי לו חבר“ — מ'געפינט דעם ענין אין נאָך ערטער,

ווייל רש"י האָט שוין פריער¹⁷ — צוויי מאל — געבראַכט דעם ענין, אַז „בהמ"ק של מעלה מכוון כנגד בהמ"ק של מטה“, און אין יענע ערטער איז רש"י ניט מוסיף די ווערטער (די רא"י) — „וזה אַ מן המקראות שאומרים כו“.

ג. אויך דאַרף מען פאַרשטיין נאָך דיוקים בלשון רש"י, ומהם:

(א) דער מקור פון „מדרשו“ איז אין

החילוק בין הלשונות „פשוטי“ ו „פשוטו של מקרא“ שבפירוש רש"י.

(8) ובזה גופא — בית המקדש, שאפילו באם לא היהנה גזירת המרגלים — ע"פ פש"מ — הי' נבנה כמה יום לאחר ביאת בני לארץ.

(9) ויצא כח, יו. בשלח טו, יז (ושם: כסא של מעלה). ולהעיר שבבשלה לא כתב רש"י ע"ז „ומדרשו“ (א כו"ב).

(10) פרשתנו יח.

(11) ולהעיר גם מהשינוי בין פרש"י ויצא לפירושו בבשלה: בוּיצא הסדר ברש"י הוא כבפרשתנו, ובפ' בשלה — מקדש של מטה מכוון כנגד כסא של מעלה. ואכ"מ.

(12) ראה גם של"ה פ' תצוה (שכה, סע"א ואילך).

וראה לקמן הערה 26.

(13) דפוס שני של רש"י (שחתום עליו רש"י אלקביץ (זקנו של בעל הלכה דודי), שהוגה על ידו). וכ"ה בא' מכת"י רש"י שתח"י.

(14) עייג'כ ל' אדהיז בשו"ע חא"ח סתצ"ה סוסט"י.

ארץ ישראל²⁰ פאר דער שפעטער-
דיקער נתינה²¹ צו אידן („זמנתי לתת
לכם“).

וויבאלד אבער אז דער פירוש פון
הכנה ע"פ רוב איז — הכשרה ושינוי אין
דער זאך, ברענגט רש"י א צווייטן
פירוש — „ומדרשו“ — „כבר מקומי
ניכר“²² כנגדו, וואס לויט דעם פירוש
האט זיך אויפגעטאן א הכנה והכשרה¹⁹
אין דעם מקום, נאר ניט אין דעם מקום
המקדש למטה, נאר אין מקום המקדש
של מעלה — „מקומי ניכר כנגדו“.

ומהאי טעמא איז רש"י מדייק „שביט
המקדש של מעלה מכוון כנגד בהמ"ק
של מטה“ — ניט אין דעם (פארקערטן)
סדר (כלשוף) התנחמא — ווייל די
פעולת ההכנה איז געווען אינעם ארט
פון „מקדש של מעלה“, אז „מקומי“ (פון
מקדש של מעלה) איז געווארן „ניכר“²²
כנגדו (פון דעם מקום מקדש של מטה).

ה. דאס אליין איז אבער ניט
מספיק —

ווייל עס איז ניט מסתבר צו זאגן, אז
דאס וואס דער אייבערשטער האט מכין
געווען דעם מקום המקדש של מעלה,
זאל כלל ניט האבן קיין ווירקונג אויף
דעם מקום המקדש של מטה, וואס איז
„מכוון כנגדו“;

און ווי מיר זעען טאקע אין פסוק²³
„בני יעקב“ „וזה שער השמים“ — וואו

הפרשה¹⁵ איז מדגיש, אז די לאנד איז
נאך ניט מוכן פאר אידן: אין אי זיינען
דא די שבע אומות, מ'דארף זיי ערשט
פארטרייבן פון לאנד, עס דארף קומען
(ל' עתיד) „והכחדתי“ „אגרשנו“; און
נאכמער — עס איז ניט בעתיד הקרוב,
עס קען ניט זיין בקרוב (פון תהי' הארץ
שוממה), נאר דוקא איז אז אופן פון
„מעט מעט אגרשנו“ —

איז וואס מיינט דער פסוק מיטן
„(ולהביאך אל המקום) אשר הכינותי“¹⁶?

פארענטפערט רש"י, אז „(אשר)
הכינותי“ דא מיינט (ניט א צוגרייטונג
דורך א פעולה, טאן — ווי דער טייטש
פון „הכנה“ בכמה מקומות¹⁷, נאר) „אשר
זמנתי לתת לכם“, אז ס'איז בלויז געווען
א הזמנה — „זמנתי“ (אויך) פון לשון
זימן (איינלאדונג): ווי ביים איינלאדן א
גאסט, איז דאך אין דעם איינלאדן פאר
זיך ניטא קיין פעולת הכנה, ס'איז נאר א
הזמנה (בדיבור)¹⁸ — עדיז בענייננו¹⁹:
דער אייבערשטער האט מזמין געווען

(15) כג. שם, כח ואילך.

(16) במדרש לקח טוב כאן: „אע"פ שעתיך כאילו
זכינו לפי שגזירת מלכו של עולם משאמרה כבר
נעשית“ (וראה רש"י לך טו, יח) — אבל ע"ד הפשט,
אין המדובר כאן בנתינת הארץ לבניי, כ"א „אשר
הכינותי“, הכנתה לבית בני (להביא"ך) בתוכה,
היינו פעולה (ניכרת) בהארץ [משאיכ „נתתי“ שבלך
שם, שאינו ניכר בהארץ, ולהעיר שברשי שם הלשון
„כאלו היא עשויה“, וראה בארוכה בלקו"ש חט"ו (ע'
204 ואילך) שהנתינה כפועל הייתה (ע"ד הפשט)
בנעת) כיבוש הארץ].

(17) ראה מקץ מג, טו. בשלח טז, ה (ובת"א).
ועוד.

(18) ראה פרש"י לעיל בפרשתנו כא, יג. יתרו יט,
י"ד. ת"א רמב"ן וכו' שם. מקץ מג, כה (ות"א). ועוד.
ולהעיר מביצה כו, ב (ובר"ח ורשי שם): עד שיומין.
שו"ע (ואדה"ז) אי"ח ס"ו שי ס"ה (ס"ט). ועייגיב ל'
אדה"ז שם סתצה"ז ס"ד.

(19) ראה גם באר יצחק לפרש"י כאן.

(20) ראה פרש"י בראשית א, א. נת' בלקו"ש ח"ה
ע' 10 ואילך.

(21) ראה לעיל הערה 16.

(22) כ"ה בדפוסי רש"י שלפנינו. ובדפוס ראשון
ושני וכת"י רש"י (שתח"י), וכן ברא"ם כאן — „כבר
מקומי כנגדו“ (כלי תיבת „ניכר“). וראה לקמן הערה
25.

(23) ויצא שם.

ובמילא איז שוין קיין קשיא ניט וואָס מיר געפינען ניט אַז עס זאל איצט ווערן אַ שינוי אין דעם מקום המקדש של מטה.

עפ"י איז אויך מובן דער טעם פון דער גירסא „שבהמ"ק של מעלה מכוון כנגד של מטה" (אן די ווערטער „בהמ"ק של מטה") — להדגיש, אַז די הכנה אין מקום המקדש של מעלה איז ניט פאָר-בונדן מיטן מצב פון מקום מקדש של מטה: דער בית המקדש של מעלה איז דאָ אפילו ווען למטה איז ניטאָ קיין בית המקדש, עס איז „מכוון כנגד של מטה" (עס פעלט דער בית המקדש) 26; און דערפאָר איז קיין סתירה ניט, וואָס אע"פ אַז „כבר מקומי ניכר כנגדו", פונדעסטוועגן זעט זיך ניט דאָ למטה קיין שינוי והכנה 27, ואדרבה — אין מקום המקדש של מטה געפינען זיך אומות העולם, דער היפך פון בית המקדש.

1. פון די עגיני הלכה וואָס מען קען ארויסנעמען פון דעם פירוש רש"י:

עס איז דאָ אַ מחלוקת הראשונים אין דעת אביי 28 אַז „הזמנה מילתא היא" — צי אויך אַ הזמנה כדיבור מילתא היא, אָדער ניט 29

— און דאָס איז אויך אַ נפק"מ למעשה, ווייל (אויך) לדעת רבא 28 (וואָס הלכה כמותו) אַז „הזמנה לאו מילתא

רש"י ברענגט צום ערשטן מאל אַז „בהמ"ק של מעלה מכוון כנגד בהמ"ק של מטה" — אַז יעקב האָט מרגיש געווען קדושת המקום דלמטה, ווי ער האָט געזאָגט „מה נורא המקום הזה אין זה כי אם בית אלקים וזה שער השמים".

און וויבאלד דער פסוק זאָגט אַז דאָ איז געווען „אשר הכינותי" — אַ הכנה אין דעם מקום מקדש של מעלה באופן אַז „כבר מקומי ניכר כנגדו" — האָט דאָס געדאָרפט זיין „ניכר" דאָמאלס אויך אין דעם מקום המקדש של מטה —

ווי שטימט דאָס מיטן תוכן פון המשך הפרשה, וואו ס'איז מודגש אַז ארץ ישראל (כולל מקום המקדש) איז נאָך דאָן כלל ניט געווען גרייט (אפילו) פאָר ביאת בני ישראל לארץ 24?

דערפאָר איז רש"י מוסיף ומבאר „וזה א' מן המקראות שאומרים שבהמ"ק של מעלה כו'": דער פסוק מיינט דאָ ניט צו זאָגן אַז איצט איז געווען אַ הכנה דורך דעם וואָס בהמ"ק של מעלה מכוון כנגד בהמ"ק של מטה; דער „הכינותי" איז געווען מאָז ומקדם, און דאָס איז נאָך נאָך אַ פסוק (צווישן אַנדערע, אויך פריערדיקע „מקראות") וואָס דער-ציילט וועגן דעם זעלבן ענין, אַז (שוין פון פריער איז) „בהמ"ק של מעלה מכוון כנגד בהמ"ק של מטה" (און דער „כבר מקומי ניכר כנגדו" איז אויך געווען פון פריער (אַלעמאל 25));

26 ועפ"י (ולגירסא זו) מתורצת קושיית השליה (הניל הערה 12), שמלשון רש"י „... של מעלה מכוון כנגד .. של מטה" — „משמע כאלו ה' שלמטה קודם חזי".

27 ומה שראה זה יעקב (כניל בפנים) — היז בחלום, או ע"י החלום.

28 סנהדרין מז, ב.

29 ראה ח' הר"ן שם. תודיה נתנו שם מה, א. שלטי גבורים לברכות כג, ב.

24 והיינו, דאף את"ל שנעשה איוו הכשרה (רוחנית) גם במקום המקדש של מטה — הו"ל להפסוק להדגיש זה בהמשך הפרשה, ולא להדגיש רק הפכו, איך שהארץ אינה מוכנה.

25 ועפ"י תומכת הגירסא הניל (הערה 22) „כבר מקומי כנגדו" — שלגירסא זו מובן שאין הכוונה שהי' כאן שינוי לגבי המצב שהי' לפניו (שהרי „מקומי כנגדו" הי' גם בימי יעקב).

הכנה והכשרה אין דעם מקום), ווערט אנגערופן (אין פסוק „אשר) הכינותי“, ולפֿז אין אויך הזמנה בדיבור אָן ענין של הכנה — מילתא היא׳.

משא״כ לויט „מדרשו“, אין דער „הכינותי“ פאַרבונדן מיט אָן אויפטו וואָס אין ניכר אין דער זאך (באופן כנגדו) — „כבר מקומי ניכר כנגדו“; ולפֿז אין מסתבר לומר, אָן הזמנה בדיבור לאו מילתא היא.

(משיחת מוצש״ק פֿי משפטים תשל״ט)

היא, זיינען אָבער דאָ געוויסע פּאַלן וואו מען רעכנט זיך יע מיט „הזמנה“³⁰ —

קען מען זאָגן אָז דאָס איז די נפק״מ להלכה צווישן די צוויי פירושים פון רש״י:

לויט „פשוטו“ קומט אויס, אָז דאָס וואָס „זמנתי לתת לכם“ (אָן אַ פעולת

30) ראה לדוגמא: שו״ע אויח סמ״ב סיג וניכ שם; רמ״א שם (ובשו״ע אדה״ז שם סי״ו: ולענין הלכה יש להחמיר כסברא זו). וראה שקריט להלכה — אם בהנ״ל מהני הזמנה בדיבור — ערוך השולחן ומשנה ברורה לשו״ע אויח שם. אנציקלופדי תלמודית ע׳ הזמנה (א) ע׳ תרלד (וראה שם ע׳ תרכה ואילך, תרלז), וש״נ.

31) אף שיש לחלק כי כאן המדובר בדיבורו של הקב״ה ש״כאילו היא עשו״י (רש״י לך טו, יח).

משפטים ג

לערנען, אָז דער „ויכתוב משה“ איז כולל, צוזאַמען מיט מצות פרישה והגבלה, אויך די אַלע דיבורים וואָס זיינען געקומען אַלס הקדמה צו מ״ת אָבער אויך נוגע אויף שפּעטער [ווי דער בחיי³ לערנט אָז „ויכתוב משה את כל דברי ה׳“ מיינט), „התנאים והי׳ אם שמוע תשמעו בקולי ושמרתם את בריתי וגו׳“⁴].

ב. די תמיהה בזה איז נאָך גרעסער: בדוגמא צו פירוש רש״י געפינט מען אין מכילתא⁵ — אָבער רש״י איז משנה פון מכילתא, באופן אָז דער פירוש פון רש״י איז דלא כמאן!

די מכילתא ברענגט דריי דיעות: „ר׳ יוסי ברבי אסי אומר מתחלת בראשית ועד כאן, רבי אומר מצוות שנצטווה אדם הראשון ומצוות שנצטוו בני נח ומצוות שנצטוו במצרים ובמרה ושאר כל המצוות כולם, רבי ישמעאל אומר בתחלת הענין מה הוא אומר ושבתה הארץ שבת לה׳ שש שנים תזרע שדך וגו׳“ שטמים ויובלות ברכות וקללות בסוף הענין מה הוא אומר אלה החוקים והמשפטים והתורות⁶, אמרו מקבלים אנו עלינו כו׳“ —

א. אויפן פסוק (קרוב לסוף פרשתנו)¹ „ויכתוב משה את כל דברי ה׳“ שטעלט זיך רש״י אויף די ווערטער „ויכתוב משה“ און איז מפרש: „מב־ראשית ועד מתן תורה וכתב מצוות שנצטוו במרה“.

ווי גערעדט כמה פעמים, איז רש״י בפירושו על התורה מפרש פשוטו של מקרא — דאַרף מען פאַרשטיין: וואָס איז דער הכרח אין פּש״מ אָז משה האָט געשריבן אַלע ענינים „מבראשית ועד מתן תורה“ (אע״פּ וואָס רובם איז בסגנון פון אַ סיפור און ניט בסגנון פון „דברי ה׳“) און אויך „מצוות שנצטוו במרה“, און ניט אַ טייל פון דעם אַלעם, אָדער אַנדערע „דברי ה׳“ וכי״ב?

נאָך מער: אין פסוק דאָ שטייט „ויכתוב משה את כל דברי ה׳“ — דער זעלבער לשון וואָס שטייט אין אַ פּריער־דיקן פּסוק², ויבא משה ויספר לעם את כל דברי ה׳ — וואָס רש״י טייטשט דאָרט „את כל דברי ה׳“ — מצות פרישה והגבלה. טאָ וואָס איז דער טעם לשנות דעם פירוש פון „ויכתוב משה את כל דברי ה׳“ אין דעם פּסוק, פון דעם פירוש אין פּריערדיקן פּסוק?

אפילו מ׳זאָל לערנען אָז וויבאַלד אָז מצוות פרישה והגבלה איז געווען אָז איין מאָליגער ענין (אַלס הכנה צו מ״ת), איז דערפאַר ניט מסתבר אָז (נאַר) אויף דעם באַצײט זיך דער „ויכתוב משה“, וואָס כתיבת משה ווייזט אויף אָז ענין וואָס איז נוגע אויף שפּעטער, אָדער נאָכמער אַ קביעות לדורות — קען מען דאָך

(3) פרשתנו עה״פ.

(4) יתרו י׳, ה (ושם: ועתה אם גו׳).

(5) במדהיג עה״פ „אלו דברים שקדמו למתן תורה“. אבל משם אין הוכחה כפי׳ הבחיי כי אפשר לפרש (בדוחק עכ״פ) שהכוונה היא (עיד המכילתא) גם לדברים שקדמו הרבה למ״ת (ולא רק לאלו הסמוכים למ״ת), וכמו שמפרש גם על „ספר הברית“.

(6) יתרו י׳, יוד.

(7) בהר כה, ב״ג.

(8) בחוקתי כו, מו.

(1) כד, ד.

(2) כד, ג.

רש"י איז אָבער מצרף די ערשטע צוויי דיעות צוזאַמען.

אפילו אויב רש"י לערנט דעם פשט אין מכילתא, אָז רבי איז ניט שולל די ערשטע דיעה, נאָר ער קומט מוסיף זיין אויף איר, אָז אין צוגאַב צו „מתחלת בראשית ועד כאן" זיינען אין דער כתיבה נכלל געוואָרן די „מצוות שנצטווה אדם הראשון כו"ם" — קען מען אָבער ניט זאָגן אָז דאָס איז דער מקור פון פירוש רש"י, ווייל רבי רעכנט ניט נאָר די מצוות שנצטוו במרה (ווי רש"י זאָגט), נאָר אַלע איבעריקע מצוות (אויך די וואָס רש"י ברענגט ניט) 10.

נוסף לזה: ס'איז בכלל שווער צו זאָגן, אָז פירוש רש"י דאָ איז גענומען פון (אָדער מיוסד אויף) דער מכילתא — וואָרום די מכילתא איז מפרש ניט דעם פסוק „ויכתוב משה", נאָר דעם פסוק „ויקח ספר הברית ויקרא באזני העם", און זאָגט „אבל לא שמענו מהיכן קרא באזניהם" — ד.ה. אין מכילתא רעדט זיך ניט וועגן דער כתיבה (וואָס האָט משה געשריבן אין דעם ספר), נאָר וועגן דעם וואָס משה האָט געלייענט (פון אַט דעם ספר) „באזני העם". במילא איז דערפון קיין רא"י ניט אויף „ויכתוב משה" — עס קען זיין אָז אין דער כתיבה האָט משה כולל געווען מערער ווי אין דער קריאה (וכדיוק לשון המכילתא: „לא שמענו מהיכן (אין דעם ספר) קרא").

(9) וראה נח"י לפרש"י כאן. שבות יהודה למכילתא יתרו שם.

(10) אבל במדרש תנאים דברים (הובא במכילתא הוצאת הארואויטץ בהערות) איתא בשם ר' יהודה רק „מצוות שנצטוו במרה" ותו לא. אבל גם לפי גירסא זו יוקשה כדלהלן, שהרי גם שם קאי על הכתוב „ויקח ספר הברית ויקרא באזני העם" — קרא באזניהם כו', ולא בנוגע לכתיבת ספר הברית. פרשתנו שם, ז.

ובכל אופן איז ניט מובן: פון וואָנען נעמט רש"י בפשוטו של מקרא אָז דער „ויכתוב משה" איז געווען „מבראשית ועד מתן תורה .. מצוות שנצטוו במרה"?

ג. ווייטער, אויפן פסוק „ויקח ספר הברית ויקרא באזני העם" איז רש"י מפרש די ווערטער „ספר הברית" — „מבראשית ועד מ"ת ומצוות שנצטוו במרה".

דער טעם וואָס רש"י דאָרף דאָ בכלל זאָגן אַ פירוש אויף „ספר הברית", איז מובן, ווייל פריער ווערט ניט דערמאָנט אָז דאָס וואָס משה האָט געשריבן איז געווען דער ספר הברית, דאָרף רש"י אָפטייטשן אָז היינוּ הך.

מען דאָרף אָבער פאַרשטיין: צוליב וואָס דאָרף רש"י איבערזורן דאָ די אַלע פרטים (וואָס ער האָט שוין גע-זאָגט ביי „ויכתוב משה"), „מבראשית ועד מתן תורה ומצוות שנצטוו במרה"? — ער האָט נאָר געדאַרפט זאָגן אָז דאָס איז דער ספר שכתב משה. וע"ד לשון הרשב"ם דאָ: „ספר הברית — דכתיב למעלה ויכתוב משה וגו'".

לכאורה וואָלט מען געקענט זאָגן, אָז רש"י דאָרף אויסרעכענען בפרטיות, ווייל אין פסוק שטייט סתם „ויקח ספר הברית ויקרא באזני העם", עס שטייט אָבער ניט וואָס און וויפל משה האָט פאַר זיי געלייענט (ובלשון המכילתא הנ"ל: „אבל לא שמענו מהיכן קרא"); דעריבער גיט רש"י צו וויסן, אָז דאָס וואָס ער האָט געלייענט איז געווען „מבראשית ועד מתן תורה ומצוות שנצטוו במרה" — דעם גאַנצן ספר הברית.

אָבער מען קען אַזוי ניט איינלערנען, ווייל לפ"י וואָלט רש"י זיך געדאַרפט

זאכו, ווי „ויבן מזבח וכו'“, זיינען פאַר-
געקומען ביים ה' בסיון¹³.

לדעת הרמב"ן ועוד איז דאס אַלץ
פאַרגעקומען נאָך די עשרת הדברות,
נאָך מ"ת.

מצד דער מחלוקת אין דעם זמן, ווען
די פרשה איז געזאָגט געוואָרן, קומט
אויך אַרויס אַ שינוי אינעם פירוש פון
דעם פסוק „ויבוא משה ויספר להם את
כל דברי ה' ואת כל המשפטים“:

לויט רש"י מיינט „כל דברי ה'“, כנ"ל,
די „מצות פרישה והגבלה“, און „ואת כל
המשפטים“ — די „מצות שנצטוו בני
נח ושבת וכבוד אב ואם ופרה אדומה
ודינין שניתנו להם במרה“¹⁴.

ולדעת הרמב"ן¹⁵ ועוד ווערט דער-
מיט („כל דברי ה'“) געמיינט דאָס וואָס
דער אויבערשטער האָט געזאָגט נאָך
מ"ת — „אתם ראייתם כי מן השמים גר“,
און (מיט „כל המשפטים“) — גאַנץ
פרשת משפטים ביז צו דער פרשה „ואל
משה אמר גר“.

(13) כפרשי כד, ד ד"ה וישכם בבקר.

(14) ראה בארוכה רמב"ן כאן, א. וראה בראב"ע
כאן — בהמשך כל הפסוקים (הובא ברמב"ן); יתרו
כ, כא. וראה אברבנאל כאן: ואמרו חכמי צרפת כי
זה נאמר קודם מ"ת. אבל חכמי ספרד קיימו
וקבלו שהי' זה אחר מ"ת כסדר הפרשיות. וראה גם
אוה"ח כאן.

(15) ויל"ע אם לפרשי' זה גם ד' מצות ב"נ נאמרו
להם במרה, וכנהיגה בסנהדרין (נו, ב). ואף שבפ'
בשלח (טו, כה) לא הובא בפרשי' ע"ד ד' מצות ב"נ
— הרי זהו לפי ששם בא לפרש הלשון „שם שם לו
חוק ומשפט גר“. והרי גם כבוד אריא לא הביא רש"י
שם אף שהביא כאן, כי אף שמוכח בואתחנן (ה, טז)
שאף על כבוד אב ואם נצטוו במרה (רש"י שם),
מ"מ, מכיון שאין הכרח בלשון הכתוב בבשלח שם
ע"ז, אין רש"י מביא בפ' בשלח. וראה שיחת ש"פ
בשלח וש"פ ואתחנן תשכ"ח. וראה לקמן בפנים
ובהערה 24.

(16) רמב"ן שם. ועד"ז הוא בראב"ע פרשתנו שם.

שטעלן אויף די ווערטער „ויקרא באזני
העם“ און דערויף זאָגן (אז „ויקרא“
מיינט) „מבראשית כו“: רש"י שטעלט
זיך אָבער אויף די ווערטער „ספר
הברית“, און נאָך מער — ער איז אפילו
ניט מוסיף „וגר“ (לרמז על המשך
הכתוב); וואָס דערפון איז מובן, אַז ער
איז אויסן צו מפרש זיין (ניט וואָס
„ויקרא“ נאָר) וועלכן ספר דער פסוק
מיינט מיט „ספר הברית“.

איז הדרא קושיא לדוכתא: צוליב וואָס
חזר"ט רש"י איבער זיין פירוש —
בפרשיות?

ד. וועט מען דאָס פאַרשטיין בהקדם
נאָך אַ דיוק אין לשון רש"י אין דעם
פריערדיקן פירוש (הנ"ל), ויכתוב משה
— מבראשית ועד מתן תורה וכתב
מצות שנצטוו במרה. דלכאורה איז
דער וואָרט „וכתב“ איבעריק; ער
שטעלט זיך דאָך אויף „ויכתוב משה“,
וואָלט געווען גענוג בלויז דער ו'
החיבור — („מבראשית ועד מ"ת) ומצות
שנצטוו במרה, און מוואָלט אַליין פאַר-
שטאַנען אַז דאָס אַלץ איז נכלל אין דעם
„ויכתוב“?

איז דער ביאור בזה:

וועגן כללות הפרשה (פון „ואל משה
אמר עלה אל ה' גר“) איז פאַראַן אַ מח-
לוקת צווישן מפרשי התורה — ווען די
פרשה איז געזאָגט געוואָרן און ווען עס
זיינען פאַרגעקומען די אַלע מאורעות
וועגן וועלכע די פרשה רעדט:

רש"י לערנט¹² אַז „פרשה זו נאמרה
קודם עשרת הדברות וכד' בסיון נאמרה
לו עלה“. ד.ה. אַז אויך דער ויכתוב
משה איז געווען ביים ד', און אַנדערע

(12) פרשתנו כד, א. וראה בחיי שם: על דרך
הפושט זו קודם מתן תורה. וראה בארוכה לקו"ש
חכ"ז ע' 153 ואל"ך.

בזו דעמאלט געזאגט געווארן צו אידן, דהיינו: „מבראשית ועד מ"ת" און די „מצוות שנצטוו במרה“.

וואס די כתיבה איז געווען ניט (בלויז) צוליב דער שפעטערדיקער קריאה „באזני העם“, נאר דאס גופא איז (אויך) געווען א טייל פון דעם ברית: מיט דעם וואס ער האט עס פארשריבן האט עס באקומען א תוספת תוקף, דאס האט די אידן מער מחייב געווען און פארבונדן אין דעם²¹.

ה. עפ"ז יש לומר, אז דער טעם וואס רש"י צעטיילט (מיטן „וכתב“) די ביידע ענינים „מבראשית ועד מ"ת" און „מצוות שנצטוו במרה“, איז ווייל דאס זיינען צוויי אופני כתיבה:

א) „מבראשית ועד מ"ת“, דער סיפור המאורעות כו' פון בריאת העולם ביזן זמן פון מ"ת, האט זיי (רוב רובם) משה דא פארשריבן בסגנון ובצורה ווי זיי זיינען כתובים בתורה לפנינו²² (דמ- היכא תיתי און פארוואס זאל ער משנה זיין, וכדמשמע קצת פון ל' רש"י גופא: „מבראשית ועד מ"ת“), ובמילא איז דאס אין גדר פון כתיבת פרשיות של תורה;

ב) „וכתב מצוות שנצטוו במרה“, וואס

21 וע"ד דבר שבע"פ שבא אח"כ גם בשטר.

22 היינו עד ס"פ בשלח [מלבד הפסוק טו, לג (פרש"י שם)], וכצ"ל לרש"י שם בנוגע פסוקים לדיה — אף שהלשון ברש"י הוא „ולא נאמר מקרא זה“, כי בפסוקים שלאח"י היו מוכן בפשטות], ובפ' יתרו מ, בחדש השלישי עד פסוק טו. אבל התחלת פ' יתרו או עכ"פ מפסוק יח, יג עד „בחדש השלישי“ שלא נאמר ויהי ממחרת עד שנה שני“ (פרש"י יח, יג שם) — לא נכתבו. ולהעיר מחידושי הריטב"א מכ"י (ירושלים תשמ"א) לגיטין ס, א ד"ה ואידך „וי"מ שכיון משה רבינו כמה פרשיות עתידות ליכתב בינתיים בין אחת לחברתה וכמה גויל צריך להניח ביניהן כו“.

וראה בארוכה בנוגע ל„ספר הברית“ — השקו"ט והדיעות בזה — תו"ש ח"ט מילואים סליא פ"ג ד.

און אט דער חילוק צווישן די צוויי דיעות ברענגט אויך א חילוק אין דעם תוכן פון דעם „ברית“:

עינינו פון א ברית איז צו פאר- שטארקן דעם קישור וחיבור צווישן די וועלכע זיינען זיך משתתף אין דעם ברית¹⁷, ובנדו"ד — אידן מיט תורה (וואס דורך דער תורה וואס דער אויבערשטער האט זיי געגעבן ווערן זיי פארבונדן אויך מיטן אויבערשטן)¹⁸.

לפ"ז איז מובן, אז לויט רש"י אז דער ברית איז געווען פאר מ"ת, איז דער ברית אויף און דורך די ענינים וואס דער אויבערשטער האט געגעבן די אידן פאר מ"ת, ובפרט די וועלכע קענען שטארקן ביותר דעם (פארבונד) ברית, ווי „כח מעשיו הגיד לעמו“ — מברא- שית ועד החודש הזה¹⁹ און דער ברית איז געווען אלס הכנה והקדמה צו מ"ת²⁰ (עשה"י וכו'); אבער לדעת הרמב"ן ועוד — איז דער ברית געווען בעיקר פארבונדן מיט די דברות וציוויים וואס דער אויבערשטער האט אנגעזאגט נאך מתן תורה.

לפ"ז איז מובן אז ווען דער פסוק זאגט „ויכתוב משה“ — די כתיבה פון דעם „ספר הברית“ (דעם ספר וואס איז פארבונדן מיטן ברית, ווי געזאגט וויי- טער אין דער פרשה) — ווערט גע- מיינט לויט פרש"י, אז ער האט גע- שריבן די „כל דברי ה'" וואס זיינען שוין

17 ראה פרש"י לך טו, י. נביאים כט, יא. וראה רמב"ן כאן, כי זאת אות הברית לבא השנים בחלקים שוים“.

18 ובנדו"ד התבטא בזריקת חצי הדם על המזבח וחצי הדם על העם (כרמב"ן הנ"ל). וראה חוקוני כאן פסוק ח. אברבנאל שם. וראה לקו"ש משפטים תש"נ (ס"ד ואילך).

19 כפרש"י בראשית א, א.

20 וראה אה"ח שם, א.

נאך מתן תורה אָבער איז ניטאָ קיין טעם צו מאַכן אַ חילוק²⁶, נאָר „ויכתוב“ אַלעס איז זעלבן אופן — אויך די מצות (משפטים) זיינען געשריבן געוואָרן דורך משה אַלס פרשיות התורה (וועלכע אַנטהאַלטן די מצות).

ו. דערמיט ווערט פאַרשטאַנדיק דער טעם, וואָס קומענדיק צום פסוק „ויקח ספר הברית“, דאָרף רש"י מבאר און מפרש זיין וואָס דאָר, „ספר הברית“ איז:

היות מ'האָט געלערנט פריער אָז משה האָט געשריבן צוויי באַזונדערע ענינים, אין צוויי פאַרשידענע גדרי כתיבה — און דאָ שטייט „ספר הברית“ לשון יחיד — דאָרף רש"י מפרש זיין אָז דער ספר הברית באַשטייט פון די זעלבע צוויי פאַרשידענע ענינים: „מבראשית ועד מ"ת ומצות שנצטוו במרה“: מיט דעם ווערט אויך אַרויסגעבראַכט אָז דער ברית מיט אידן איז געווען אויף ביידע ענינים:

א) אויף תורה ולימודה, וואָס דאָס איז געווען דורכן שרייבן „מבראשית ועד מ"ת“, פרשיות התורה.

ב) אויף קיום המצות²⁷ — דורך כתיבת ה„מצות שנצטוו במרה“.

און עפ"י יומתק, וואָס נאָכדעם ווי משה רבינו האָט געלייענט דעם ספר הברית „באזני העם“, האָבן די אידן גע- זאָגט: „כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע“²⁸.

26) ודחוק ד„ויכתוב“ לצדין איתמר.

27) ולכאורה זהו תוכן הפלוגתא במכילתא (הג"ל ס"ב): לדעת ר"י ברבי אסי „מתחלת בראשית עד כאן“ הוי עיקר ותוכן קריאת ספר הברית — תורה, וע"ז ה' עיקר הברית: ולדעת רבי „מצות שנצטווה אדה"ר ומצות שנצטוו בני נח כו' ושאר כל המצות כולם“ — עיקרו הוא ברית עם מצות.

28) משא"כ לעיל פסוק ג' אמרו „כל הדברים אשר דבר ה' נעשה“, כי שם היו רק ציוויים ולא „תורה“.

דאָס זיינען די מצות פון „שבת כבוד א"א פרה אדומה ודינין“, האָט ער דאָך ניט געקענט שרייבן (לדוגמא) באַ פרה אדומה „זאת חוקת התורה“, ונתתם אותה אל אַלעזר הכהן ועוד. איז מס- תבר אָז משה האָט זיי פאַרשריבן ניט (באופן ובנוסח ווי זיי זיינען שפּעטער פאַרשריבן געוואָרן) אַלס פרשיות של תורה, נאָר באופן וואָס גיט אַרויס דעם תוכן וענין המצוות (וכלשוני רש"י: וכתב מצות²³), דאָ איז ניט געווען גָדר כתיבת פרשיות של תורה, נאָר אַ גדר פון כתיבת מצות²⁴.

און עד"ז איז דער אונטערשייד צי דער „ויכתוב משה“ איז געווען פאַר מ"ת אָדער (ווי די דיעות אָז ס'איז גע- ווען) לאחר מ"ת.

לפני מתן תורה זיינען געווען צוויי ענינים: פרשיות התורה²⁵ און מצות שנצטוו במרה, ובמילא זיינען אויך אין „ויכתוב משה“ געווען צוויי סוגי כתיבה, כנ"ל — כתיבת פרשיות התורה און כתיבת מצות (שנצטוו במרה) ניט ווי זיי זיינען אַ חלק פון פרשיות התורה:

23) ולא כתב, וכתב פרשיות התורה שנצטוו במרה“ וכיו"ב.

24) ואף שבי' בשלח שם פרש"י „במרה נתן להם מקצת פרשיות של תורה“, הר"ז כהמשך לשון רש"י „שיתעסקו בהם“, דשם לא נצטוו בקיום מצות אלו אלא רק „שיתעסקו בהם“, שילמדם (ראה רמב"ן שם. שיחת ש"פ בשלח, וש"פ ואתחנן הג"ל. לקו"ש בשלח תשמ"ז ס"ג), וזה שייך רק בפרשיות של תורה — שהוא לא רק דיבור בכלל אלא בפרטים. אבל אי"ז שייך לסגנון הכתיבה, שבמרה בכלל לא נכתבו עדיין פרשיות אלו.

ועפ"ז אולי יש לומר מה שלא פרש"י שם ז' מצות שנצטוו בי"ג (ראה לעיל הערה 15) כי זה לא שייך לענין פרשיות של תורה שיתעסקו בהם שהרי היו ידועות להם מכבר.

25) ובזה כלול — המצות שנאמרות בפרשיות אלו בתורה.

דהיינו מבראשית ועד כאן³⁴, און פאר-
ענטפערט: „ונראה לפרש דלא קאמר
חתומה ניתנה שלא נכתבה עד לבסוף
אלא שעל הסדר נכתבה דיש פרשיות
שנאמרו תחילה לפני אותם הכתובים
לפניהם ולא נכתבה עד שנאמר לו אותה
שכתובה לפני וכותב זאת אחרי“.

דער מהר"ל³⁵ איז מסביר, אז פרש"י
בפרשתנו איז ניט כסתירה צום מ"ד
תורה חתומה ניתנה (אויך לדעת רש"י
בפי' לש"ס, אז דאס מיינט „לא נכתבה
עד סוף מ"ד" — ווייל דאס איז געווען
„צורך מצוה“, און דעריבער איז „אין זה
נתינת תורה נחשב רק לכרות ברית“³⁶.

ע"פ הנ"ל יומתק: ווארום עם היות אז
די כתיבה „מבראשית ועד מ"ת" איז גע-

„נעשה“ — בקשר צו די „מצות
שנצטוו במרה“, וואס ער האט גע-
לייענט: און „נשמע“ בהמשך צו קריאת
הפרשיות „מבראשית ועד מ"ת“²⁹ — און
דאס איז געווען די הכנה והקדמה צום
לימוד התורה וקיום המצות וואס אידן
האבן אויף זיך מקבל געווען²⁹ מכאן
ולהבא: דורך דער קבלה כפולה ובאופן
של „ברית“, זיינען זיי געווארן ראוי צו
מקבל זיין די תורה.

ז. פון די ענינים מופלאים שבפירוש
רש"י זה:

אין גמרא³⁰ איז דא א מחלוקת צווישן
ר"י און ר"ל, צי „תורה מגילה מגילה
ניתנה“ („כשנאמרה פרשה למשה הי'
כותבה, ולבסוף מ' שנה כשנגמרו כל
הפרשיות חיברן בגידיו ותפרן“ —
רש"י³¹), אדער „תורה חתומה ניתנה“
(„לא נכתבה עד סוף מ' לאחר שנאמרו
כל הפרשיות כולן והנאמרות לו בשנה
ראשונה ושני' היו סדורות לו על פה עד
שכתבן“ — רש"י³²).

שטעלט זיך תוס'³³ אויף דעם מ"ד
וואס האלט „תורה חתומה ניתנה“ און
פרעגט: „תימה דכתיב ויקח ספר הברית
ויקרא באזני העם ופרש"י בפי' חומש

(29) ומה שע"ד הפשט הקדימו נעשה לנשמע אף
שסדרם בספר הברית והסדר ששמעו קריאתו של
משה היא תחילה פרשיות התורה מבראשית ועד
מ"ת ואח"כ מצות שנצטוו במרה — כי גם ע"ד
הפשט עיקר ענין התורה (ל' הוראה) הוא קיום
המצות, מעשה.

(29) כי „נשמע“ כאן אין פירושו „שמיעת האוזן“
כ"א „קבלת דברים“ (רש"י וישב לו, כו), ומכפל
לשון הכתוב „נעשה ונשמע“, מוכן שהו ב' קבלות:
„נעשה“ היא הקבלה על מצות (עש"י), „נשמע“ —
הקבלה על התורה.

(30) גיטין ט, א.

(31) גיטין שם ד"ה מגילה.

(32) גיטין שם ד"ה חתומה.

(33) גיטין שם ד"ה תורה.

(34) וצע"ק מה שהתוס' הביאו הפסוק ויקח ספר
הברית ויקרא באזני העם (ופרש"י עה"פ), ולא
הכתוב (ופרש"י) שקדמו — „ויכתוב משה“. והרי
המדובר כאן הוא בנוגע לכתיבת משה. ואולי לא הי'
לפני התוס' פרש"י ד"ה ויכתוב משה, וכבכמה כת"י
רש"י (שתח"י) שד"ה זה ליתא. וראה לקמן הערה 40.

(35) גירא פרשתנו עה"פ ויכתוב משה.

(36) ראה ע"דו חידושי הרשב"א גיטין שם; ואלו
נאמר דאפילו ר"ל לא אמר אלא שלא הי' כותב כל
פרשה ופרשה כמו שנאמרה לו אלא סודרה על פה
עד גמר התורה אלא פרשיות שהיו צריכות לשעה
הי' כותבן כדי שיראו וילמדו מתוך הכתב. אלא
שצע"ק אם שייך „שיראו וילמדו מתוך הכתב“ בנוגע
ל„ספר הברית“. ואולי נקט לשון זה כי קאי (בעיקר)
על שמונה פרשיות שנכתבו (כר' לוי), ע"ש — אבל
ההיתר לכתוב הוא משום שהי' צורך השעה (עדמ"ש
בגוי"א). וכן מוכח בצידה לדרך פרשתנו כאן (מספר
אמרי שפר). ע"ש. וראה בארוכה (ובהבא לקמן)
תורה שלימה שם פ"ד. ואכ"מ.

(*) אבל מסתבר שטעות המעתיק הוא. שדילג
מתיבת „במרה“ שבפרש"י (סוף פסוק ג ל„במרה“
שבסוף ד"ה ויכתוב משה (בפסוק ד). ובא מכת"י
תנ"ל הועתק על הגליון פרש"י ד"ה ויכתוב משה.
ולהעיר שבכתבי יד רש"י הנ"ל, הגירסא בפרש"י
ד"ה „ספר הברית“ היא: מבראשית עד מ"ת שנצטווה
במרה (וּטְסִים דּוּמְכֵהוּא).

כתיבת מצות שנצטוו במרה האט קיין שייכות ניט להשקירט אין תוס'. די קשיא איז נאָר פון „כתיבת בראשית ועד מ"ת", וואָס איז אַ גדר פון כתיבת פרשיות של תורה⁴⁰.

דעת רש"י איז אָבער, אַז וויבאלד ביידע עניני כתיבה זיינען געוואָרן איין „ספר הברית" — איז אפילו די פרשיות מבראשית ועד מ"ת זיינען ניט אַן ענין פון כתיבת פרשיות של תורה, נאָר — אַן ענין פון „ספר הברית".

ה. מיינה של תורה שבפירוש רש"י זה — י"ל:

אע"פ אַז כללות ענין הברית איז דער קישור והתחברות צווישן די וואָס זיינען כורת דעם ברית, ובנדו"ד — די הת-חברות והתאחדות פון אויבערשטן מיט אידן, איז אָבער דאָ אַ חילוק אין דעם תוכן הברית צי דער ברית איז געמאַכט געוואָרן לפני מ"ת, אָדער לאחרי מ"ת:

בין מ"ת איז געווען די גזירה אַז העל-יונים לא ירדו לתחתונים והתחתונים לא יעלו לעליונים⁴¹. קומט אויס, אַז דער ברית פון פאָר מ"ת איז נאָך אַלץ גע-ווען פאַרבונדן מיט דעם גברא ניט מיט דער חפצא. ויתרה מזו: עס האָט זיך טאַקע אויפגעטאַן דורך תורה ומצות (דלפני מ"ת) אַן עלי' און אַ חיבור מיט דעם אויבערשטן, דאָס איז אָבער גע-ווען אינעם אופן פון פאָר מ"ת — ניט

ווען באופן הכתיבה פון פרשיות התורה, איז דאָס אָבער פאַרט ניט אין גדר פון (כתיבת) פרשיות התורה, נאָר אַ טייל פון „ספר הברית", וואָס האָט אויך אַנט-האַלטן די „מצות שנצטוו במרה" — און זייער שרייבן איז דאָך געווען אינגאַנצן אַנדערש פון דער כתיבה בפרשיות התו-רה און די ביידע סוגי כתיבה האָבן דאָך צוזאַמענגעשטעלט איין „ספר הברית".

און דאָס וואָס תוס' פּרעגט פון דעם פירוש רש"י — איז י"ל לדעת התוס': וויבאלד אַז די פרשיות וואָס משה האָט געשריבן מבראשית ועד מ"ת זיינען ניט אַנדערש (בצורתן ולשונן) ווי די פרשיות הכתובות לאח"ז בתורה⁴², איז אע"פ אַז משה האָט אין „ספר הברית" צו-זיי מצרף געווען אויך די מצוות שנצטוו במרה (וואָס זיינען געשריבן געוואָרן ניט ווי פרשיות התורה), איז דאָס אָבער ניט מבטל אָדער גורע פון דעם וואָס די פרשיות מבראשית ועד מ"ת זיינען אַן ענין פון כתיבת פרשיות התורה.

[ועפ"י יומתק וואָס תוס' איז מעתיק פון לשון רש"י „מבראשית ועד כאן"³⁸ און דערמאָנט ניט דעם סיום לשון רש"י „מצות שנצטוו במרה"³⁹ — ווייל די

(37) אבל ראה לעיל הערה 22.

(38) שינוי לשון התוס'. מבראשית ועד כאן, לא כלשון רש"י לפנינו (וכי' בדפוס ראשון ושני דרש"י). מבראשית ועד מ"ת — י"ל כי כן היתה גירסתם בפרש"י וכגירסת המכילתא יתרו שם. ואולי י"ל, כי ס"ל שפרשה זו נאמרה אחרי מ"ת ורעד כאן כולל גם פ' משפטים. וכמפורש בחידושי הריטב"א מכת"י הגל' (גיטין שם ד"ה ור"ל) „כי מתחלה כתב מבראשית עד סוף ואלה המשפטים". וצ"ע בכוננת המכילתא (יתרו שם) ב'ועד כאן' — אם כולל רק עד מ"ת או גם פ' משפטים. ולהעיר מבלוגנת במכילתא ריש משפתנו אם ואלה המשפטים „מסיני" או „במרה". ואכ"מ.

(39) בפשטות יש לומר שלא הי' לפני התוס' סיום לשון רש"י „ומצות שנצטוו במרה" (וכלשון המכילתא. וראה הערה הקודמת).

(40) ואולי יש לומר, שלכן הביא התוס' פרש"י עה"פ ויקח ספר הברית ויקרא באזני העם, ולא פרש"י עה"פ ויכתוב משה — כי מזה מוכן שזה בגדר כתיבת התורה. שהרי כתיבת ספר תורה ענינה (ומצותה) הוא (כהמשך הכתוב — וילך לא, יט) „ולמדנה את בני ישראל", לקרות וללמד בה (ראה בארוכה לקו"ש חכ"ג ע' 18 ואל"ד. ו'ש"כ). משא"כ מצד עצם הכתיבה אין מוכרח דהוי גדר כתיבת התורה.

(41) ראה שמ"ר פ"ב, ג. תנחומא וארא טו.

ארויס פון גדר (תחתון) נברא⁴².

משא"כ לויט די דיעות אז דער ברית איז געווען לאחרי מ"ת, נאכן א) ביטול הגזירה, ב) ואני המתחיל, ויתרה מזו ג) דער חידוש פון „אנא נפשי כתבית יהבית“⁴³ — דער אויבערשטער האט זיך אליין כביכול אריינגעגעבן לנצח ותמיד אין תורה⁴⁴,

איז אויך מובן, אז די התאחדות מיט תורה ובאופן של ברית האט גע'פועלט' תכלית ושלמות העלי' בבחי' יציאה לגמרי פון גדר נברא.

סאיז אבער דא אן עילוי אין דער דיעה (דעת רש"י) אז דער ברית איז גע'ווען פאר מ"ת — היות אז זייענדיק אויך דעמאלט (פאר מ"ת) „קשורים ענובים תפוסים“⁴⁵ מיט בחי' התורה ווי זי איז אראפגעקומען צו נבראים (פאר מ"ת) און מיט בחי' האלקות שנמשך על ידה, איז מובן, אז נאך אזא הכנה איז דער זיכוך ועליית הנבראים ביי מ"ת געווען נאכמער בשלימות, ובמילא זיינען זיי

געווען מצד מדריגתם ראוי מקבל זיין די תורה שלמעלה מגדר הנבראים.

משא"כ לויט די דיעות, אז דער ברית איז געווען לאחרי מ"ת, איז בשעת מ"ת תורה געווען למעלה לגמרי פון מדרגתם וענינם און די נתינת התורה איז בעיקר געווען מצד למעלה⁴⁶.

ט. ועפ"ז יש לבאר דעם חילוק הנ"ל (ס"ה) — אז לדעת רש"י זיינען אין דעם „ויכתוב“ און אין דעם ברית געווען צוויי ענינים — תורה און מצות, און לויט די אנדערע דיעות איז דאס איין ענין, א) חלק פון תורה:

מצד גדר הנבראים הערט זיך התחלקות פון תורה און מצות, ובמילא אויך אין דער קבלה פון אידן „נעשה“ באזונדער און „נשמע“ באזונדער.

אבער מצד הבורא הערט זיך ניט קיין התחלקות. פונקט ווי דער אויבער-שטער איז אחדות הפשוטה, אזוי זאגט זיך עס ארויס אויך אין תורה ווי זי איז מצד למעלה: אלעס איז איין ענין פון תורה⁴⁷.

(משיחתו ש"פ משפטים תשמ"ב)

42) כי בהתומצ' שלפני מ"ת לא ניתן הכח לשנות (התחתון לעליון) התפצא מחול לקדושה — וראה לקו"ש חט"ז ע' 212 ואילך, ובכ"מ.

43) שבת קה, א (כגירסת הע"י שם).

44) ראה תניא פמ"ז.

45) לשון המכילתא יתרו שם — „הרי אתם קשורים ענובים תפוסים מחר באו וקבלו עליכם המצוות“.

46) ראה לקו"ת ראה כח, ב. סה"מ תרמ"ג ע' פד. ובכ"מ.

47) להעיר מלקו"ש ח"ז ע' 415.

תרומה

וואס וועט אויסטיילן די סדרה פון
אנדערע סדרות] —

עפ"ז האט מען לכאורה געדארפט
אונזער פרשה אַרופן (ניט מיטן נאָמען
„תרומה“, נאָר מיטן וואָרט) „ויקחו“
וואָס שטייט פריער און נעענטער צו
התחלת הסדרה.

פון דעם איז מובן אַז דאָס וואָס מען
רופט די סדרה בשם „תרומה“ איז (ניט
בלויז צו מסמן זיין דערמיט די פרשה,
אויסטיילן איר פון אַנדערע פרשיות,
נאָר) ווייל ער גיט אַרױס דעם אינהאַלט
פון דער סדרה, איר ענין כללי וואָס
טיילט איר אויס פון אַלע אַנדערע
סדרות.

דאָרף מען פאַרשטיין: לבד זאת וואָס
לכאורה איז אין וואָרט „תרומה“ ניט
אויסגעדריקט דער תוכן פון דער גאַנ-
צער סדרה (כדלקמן סעיף ב), איז נאָכ-
מער: דער ענין פון „תרומה“ איז ניט
קיין חידוש וואָס איז דוקא אין דער
סדרה, וואָרום עס זיינען פאַראַן כמה
מיני „תרומה“, ובלשון חז"ל: „עשר

6) עדי"ז נקרא ברמב"ם בסדר תפלות שלו
(ויקחו ליי). ובראביע ריש פרשתנו: בפרשת ויקחו
לי תרומה. אבל במנהג ישראל בכרי"כ מקומות
(ברובם). בכל החומשים שראיתי וכי נקרא —
תרומה. וראה עדי"ז בכמה סדרות, דנקראות ברמב"ם
וראשונים באופן א' (ובכ" תיבות) ובמנהג ישראל
(בדורות אחרונים?) בשם אחר (ובתיבה אחת),
ולדוגמא: „ואתה תצוה“, „תצוה“ (הובא ונת' בלק"ש
חט"ז ע' 342, וש"נ); „פקודי“, „אלה פקודי“ (ראה
לקמן ע' 250 הערה 3); „זאת תהי“, „מצורע“ (ראה
לקו"ש ח"ז ע' 100, 103 ואילך); „ויקח קרח“, „קרח“
(לקו"ש ח"ח ע' 191. וש"נ); „ראשי המטות“,
„מטות“, „אלה מסעי“, „מסעי“ (לקו"ש ח"ח ע' 382.
וש"נ). ועוד.

7) ברייתא דמלאכת המשכן בתחלתה. יליש
כאן עה"פ. וראה פי ה"ראי בן הרמב"ם ריש פרשתנו.

א. שוין גערעדט פיל מאָל: בנוגע די
שמות הסדרות: כאָטש אַז בפשטות איז
דער נאָמען פון יעדער סדרה ע"ש
התחלתה, וויבאַלד אָבער אַז עס איז אַ
מנהג ישראל זיי אַזוי רופן, וואָס מנהג
ישראל תורה היא? און איז תורה זיינען
אַלע ענינים בתכלית הדיק, איז מובן אַז
דער נאָמען פון יעדער סדרה דריקט
אויס דעם תוכן מיוחד פון דער סדרה?

וכמובן אויך פון תורת הבעש"ט
בנוגע עניני העולם בכלל, אַז „שמו אשר
יקראו לו בלה"ק" איז דער חיות פון
דער זאָך (ובמילא איז מרמז אויף איר
תוכן).

און דער ענין, אַז דער שם הפרשה איז
ניט סתם לסימנא בעלמא, איז מוכח אויך
פון דעם שם פון אונזער פרשה —
תרומה: אויב מיזאַל אַננעמען אַז דער
נאָמען פון יעדער סדרה איז בלויז ע"ש
התחלתה [נאָר היות דער נאָמען דאָרף
אונטערשיידן איין סדרה פון דער צוויי-
טער, קען מען דערפאַר ע"פ רוב ניט
נוצן אַלס שם דעם ערשטן וואָרט (אָדער
ווערטער) ממש פון דער סדרה (ווייל זיי
זיינען די זעלבע בכמה סדרות, לדוגמא:
אלה תולדות, ויאמר ה' וכיו"ב), און מען
מוז דעריבער אויסקלייבן אַ וואָרט וואָס
שטייט בסמיכות צו התחלת הפרשה,

1) ראה לקו"ש ח"ה ע' 57 ואילך.

2) ראה ירושלמי ספחים פ"ד ה"א.

3) להעיר ממדרש תדשא פ"כ: בכל הספרים
הקדושים יש בהן חכמה ובינה ודיעה למה נכתבו
ונקרא שמם כ"י למה נקרא שמו בראשית כ"י.

4) ראה שער היחוד והאמונה פ"א.

5) עוד הוכחה לזה — מפ' נח ותולדות, כמשנ"ת

במ"א (ראה לקו"ש ח"ה ע' 354 ואילך. ועוד).

קענען מקיים זיין דעם ציווי „ועשו לי מקדש“: האָט דאָך פריער געדאַרפט שטיין „ידבר גו' ועשו לי מקדש גו'“, און ערשט נאָך דעם די ציוויים ווי דאָס זאָל דורכגעפירט ווערן בפועל: „ויקחו לי תרומה גו'“ — נדבת המשכן, און (לאח"ז) ווי צו בויען דעם משכן.¹²

פון דעם וואָס דער פסוק איז מקדים דעם ציווי „ויקחו לי תרומה“ פאַרן פסוק „ועשו לי מקדש“, איז משמע להיפך, אַז (דער וואָרט) „תרומה“ ברענגט אַרויס דעם תוכן ענין המשכן מער ווי דער פסוק „ועשו לי מקדש“!

ויתירה מזו: דער ענין המשכן איז לכ-אורה דער היפך פון ענין ה„תרומה“: ענינו של משכן איז כשמו — (ע"ש) „ושכנתיו בתוכם“¹³, ד.ה. (ניט די עשיית המשכן, „ועשו לי מקדש“, נאָר) די השראת השכינה אין משכן, און כל זמן ס'איז נאָך דאָרט ניטאָ קיין שכנתי פון דער שכניה (כאַטש מ'האַט שוין פאַרענדיקט דעם גאַנצן בנין) הייסט עס נאָך ניט משכן (לאמיתתו)¹⁴.

און השראת השכינה שבמשכן קען זיך אויפטאָן נאָר דורך רצונו וכחו ית' הכל יכול, וכמאמר שלמה¹⁵: „הנה השמים ושמי השמים לא יכלכלוך אף כי הבית

תרומת ה', און בפרשתנו רעדט זיך נאָר וועגן איין מין תרומה — די תרומה פאַר מלאכת המשכן (און אפילו לויט דרשת חז"ל¹⁶, איז (נאָר) „ג' תרומות אמורות כאן“; ובפרט אַז „תרומה“ סתם, איז די תרומה וואָס מ'גייט צום כהן¹⁷ — היינט ווי זאָגט מען אַז דער נאָמען „תרומה“ האָט אין זיך דעם תוכן מיוחד פון דער (גאַנצער) סדרה, בשעת אַז דער ענין התרומה — תרומה סתם — רעדט זיך אין אַנדערע סדרות פון תורה (און מיט מער אריכות¹⁸ ווי וועגן תרומת המשכן דאָ)?

ב. ועוד: דער תוכן מיוחד פון אונז-זער סדרה איז בפשטות — דער ציווי אויף מלאכת עשיית ובנין המשכן. ולכ-אורה ווערט אַט דער ענין בכלל ניט אַרויסגעבראַכט אין וואָרט „תרומה“, וואָס ווייזט נאָר אויף דער הפרשה ונדבה פון אידן לצורך המשכן, אָבער ניט אויף דער עשיית המשכן — „ועשו לי מקדש“; היינט ווי קען מען זאָגן אַז דער תוכן הסדרה — עשיית המשכן — ווערט אַרויסגעבראַכט אין (דעם וואָרט) „תרומה“?

די שאלה אין דעם איז נאָך שטאַר-קער: לכאורה וואָלט מער מתאים גע-ווען, אַז די סדרה זאָל זיך אָנהויבן מיטן פסוק „ועשו לי מקדש גו'“, וואָס דאָס איז די נקודה יסוד והקדמה פון אַלע ציוויים אין דער סדרה, כולל אויך דעם ציווי „ויקחו לי תרומה“ (וואָס איז צוליב

(8) ירושלמי שקלים פ"א ה"א. פרש"י ר"פ. אמרו רבותינו.

(9) בברייתא דמלאכת המשכן שם: תרומה גדולה. אבל ביל"ש כאן: מתחיל תרומה (סתם), תרומת מעשר. וכ"ה להלן בברייתא שם כשמתחיל לפרט: תרומה תרומת מעשר כ' לכהנים.

(10) ראה בס"פ קרח.

(11) כה, ה.

(12) וע"ד מ"ש הרמב"ן ריש פרשתנו (וראה פי בעקב יוד, ה) הטעם ש.הקדים הארון והכפורת, אף שקדם במעשה הוא עשיית המשכן את האלו ואת מכסהו, כ"י הוא מקום מנוחת השכינה שהוא הארון. במשכן הוא מקום מנוחת השכינה שהוא הארון.

(13) ראה ראב"ע כאן כה, ה.

(14) ראה פרש"י שמיני ט, כג. וראה אוה"ח פרשתנו כה, ח סדי' ונראה שזוהו הפי' (והחילוק): ועשו לי (ותיכף נעשה) מקדש, וכאשר שרתה בו שכניה — ה"ז משכן. וראה כלי יקר (כו, א) ד"ה ואת המשכן תעשה.

(15) מלכים א, ת, כז.

כמש"נ²⁰, "ואהי מתהלך באהל ובמשכן", ס'איז נאָר אַ ציווי „לפי שעה²¹ כמו שנאמר²² כי לא באתם עד עתה וגו', דער ציווי לדורות איז דער בנין המקדש בירושלים²³, דער בית עולמים — היינט וואָס זיינען די פרטים פון משכן נוגע צו אידן לדורות בכל הזמנים ובכל המ-קומות²⁴, אויך נאָכדעם ווי דער משכן איז נגנז²⁵ געוואָרן און במקומו איז גע-בויט געוואָרן דער בית המקדש?

בשלמא דער סיפור (און דינים) וועגן דעם בנין פון די בתי מקדשות, כאַטש אָן אויך זיי זיינען חרוב געוואָרן, איז אָן ענין וואָס אידן דאַרפן וויסן בשייכות צום מקדש דלעתיד, ווייל דאָס רוב ועיקר הבנין דלעתיד איז מיוסד אויפן סדר הבנין פון בית ראשון ושני²⁶; וואָס איז אַבער איצט נוגע צו וויסן די אַלע פרטים פון תרומת ועשיית המשכן²⁷?

נאָך מער: בנוגע דעם בית המקדש איז די קריאה ולימוד פון די פרטי בנין הבית ניט נאָר אַ הכנה והכשרה צום בנין דלעתיד, ווייל „כשיבנה ב"ב יש לשמור

הזה¹⁶ (וואָס דאָס איז אַ תמי קיימת, אָן שכינתו ית' הבלתי מוגבלת, וואָס „השמים ושמי השמים — כולל עולמות עליונים — לא יכלכלוך", ווערט נמשך און איז שורה ושוכן „בבית הזה"), וואָס איז דעם איז מודגש, אָן דאָס קען אויפ-געטאָן ווערן בלויז מצד כחו ית' הבלתי מוגבל¹⁷, און ניט מצד כחו ופעולתו פון דעם אדם למטה —

משא"כ דער פירוש ותוכן פון וואָרט „תרומה", וואָס איז, אדרבה, מדגיש (ניט די השראת והמשכת אלקות במקדש וואָס קומט מצד למעלה, נאָר) דאָס וואָס דער מענטש טוט אין דעם: און נאָך מער: איז וואָרט „תרומה" (ניט „מקדש") איז אפילו ניט מרומז ווי די נדבת המשכן „קומט אָן" און ווערט דעם אויבערשטנס, נאָר בלויז די הפרשת האדם¹⁸?

ג. וועט מען דאָס פאַרשטיין בהקדים אַ שאלה כללית אין דעם ענין: צוליב וואָס דערציילט די תורה באריכות הכי גדולה וועגן תרומת המשכן עשיית קרשי המשכן היריעות וכו'? — וע"ד שאלת חז"ל¹⁹ „מאי דהוה הוה! תורה אַליין זאָגט אָן דער משכן איז אָן ארעי

(20) שמואל ב ז, ו. ועי' פרשי' שם. וראה זחיב

רמא, א. ובכ"מ.

(21) לשון הרמב"ם ריש הל' בית הבחירה.

(22) ראה יב, ט.

(23) ראה רמב"ם שם ה"ג.

(24) בפרשי' (כה, ט): וכן תעשו לדורות אם יאבד

אחד מן הכלים או כשתעשו לי כלי בית עולמים כגון שולחנות ומנורות וכיורות ומכונות שעשה שלמה כתבנית אלו תעשו אותם. אבל זהו רק בנוגע לכלי המשכן, אבל לא בנוגע למשכן עצמו. ולהעיר מרמב"ן שם: ולא ידעתי שהיה זה אמת שיתחייב שלמה לעשות כלי בית עולמים כתבנית אלו. וראה רא"ם גוי"א ט"ז לפרשי'. ובארוכה אוה"ח שם.

(25) סוטה ט, א.

(26) ראה רמב"ם בהקדמתו לפיה"מ בנוגע למס'

מדות. ובפתיחת למס' מדות מתו"ט.

(27) וראה בארוכה אוה"ח שם.

(16) ועד"ז אמר משה לגבי המשכן — ראה פסיקתא דריב"ב פ"ב. סוף פ"ז. פס"י ספס"ז. תנחומא תשא י"ד (ועוד).

(17) וראה אוה"ח יוצא קעה, ב ואילך. ביארה"ז (להצ"צ) יוצא ע' קד ואילך. ספר המאמרים פ"ח ס"ע קפג ואילך. ד"ה רב ברכ"י (פ"ג) וד"ה האומנם תרמ"ג.

(18) כפרשי' ע"פ ד"ה תרומה, הפרשה" (וכן הוא בת"א ותיב"ע כאן). וההמשך בפרשי': „פרישו לי מממנם נדבה", היינו בפ"י הכתוב „ויקחו לי תרומה", וכהמשך (וסיים) לפירושו, „ויקחו לי תרומה — לי לשמי". וראה בארוכה לקו"ש חט"ז ע' 284 ואילך.

(19) יומא ה, ב. ועוד.

ברמב"ם³⁴); אזוי אויך פון דעם ציווי אויף תרומת ונדבת המשכן, לערנט מען ארויס לגבי ביהמ"ק, אז "הכל חייבין לכנות ולסעד בעצמן ובממונם אנשים ונשים"³⁵.

וואס לפ"ז איז מובן, אז אויך די קריאה ולימוד פון מלאכת המשכן איז נוגע און העלפט אז דער בנין ביהמ"ק זאל זיין כדבעי.

יתירה מזו יש לומר (עכ"פ בפנימיות העיניים): דאס וואס בפועל איז געווען באופן זה, אז פריער האט מען געבויט א משכן "לפי שעה" (איז זמן פון "עדיין לא באתם עד עתה וגו'") און ערשט דער-נאך³⁶ א "בית לדורי הדורות"³⁷, איז עס דערפאר וואס אזוי איז דער סדר און אופן קיום המצוה (מן הקל אל הכבד): פריער משכן (אוהל, ארעי) ולא באופן דנחלה במקום, און ערשט דערנאך האט געקענט זיין (בית, קביעות, נצחיות) דער בית עולמים בירושלים³⁸.

און דערפון איז אויך פארשטאנדיק בנוגע דעם לימוד וקריאה אין "צורת הבית"; כדי עס זאל זיך אויפטאן בשלימות דער, "כאלו הם עוסקין בבנין הבית" (פון בית המקדש), איז ניט גענוג די קריאה ולימוד אין תורת הבית, נאר פריער זאל זיין די קריאה ולימוד פון צורת המשכן — אויך פון די פרטים

ולעשות התכנית ההוא כו"³⁹, נאר נאכ-מער: דורך קריאה ולימוד פון צורת הבית איז — ווי דער אויבערשטער האט געזאגט — "אני מעלה עליהם כאילו הם עוסקים בבנין הבית"²⁹ (און כביאור חז"ל²⁹ דורך דעם באווארנט מען אז עס זאל ניט זיין "בנין ביתי בטל" —

במה דברים אמורים ווען די קריאה ולימוד איז אין די ענינים פון בנין בית המקדש, וואס זיין בנין איז א מצוה לדורות (ס'איז נאר וואס בפועל קען מען איצט אים ניט בויען)³¹; משא"כ דער משכן איז דאך געווען א ציווי נאר לדורו.

ד. לכאורה וואלט מען געקענט ענטפערן, ווי מ'האט שוין גערעדט אמאל בארוכה³², אז דער ציווי, ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם", כאטש עס שטייט בנוגע בנין המשכן, איז דאס אבער א ציווי לדורות אויף בויען א "בית לה"³³ — א ציווי אויף אלע בתי מקדשות כולל דעם מקדש דלעתיד (ד.ה.) אז דער ציווי אויף אלע בתי מקדשות לערנט מען אפ פון דעם ציווי אויף בנין המשכן).

זאת ועוד: הגם אז דער ציור און פרטים פון מדת ארכו ורחבו פון ביהמ"ק זיינען געווען אנדערש ווי אין משכן, זיינען אבער די ענינים העיקריים שבו געווען בדוגמת המשכן (כמבואר

34) שם פ"א ה"ה. וראה שם פ"ז ה"א. פ"ז ה"א. ועוד. וראה לקו"ש שם ע' 305 (סו"ד). וש"נ.

35) רמב"ם שם פ"א ה"ב.

36) להעיר מוז'ב שם ואוה"ח שם — הטעם בזה שלאחרי המשכן הוצרך להיות משכן שילה לפני בנין ביהמ"ק בירושלים.

37) רמב"ם שם ה"ג.

38) להעיר ממשנית (לקו"ש ח"ז ע' 21 הערה 69), שהסדר דמשכן ביהמ"ק (דשלמה) וביהמ"ק דלעתיד הוא — אור, כלי, דירה לעצמותו. ע"ש.

28) ל' הרמב"ם בפיה"מ שם.

29) תנחומא צו י"ד. ובכ"מ.

30) ראה בארוכה לקו"ש ח"ח ע' 411 ואילך. וש"נ.

31) ראה אוה"ח שם, ת. ובארוכה — לקו"ש שם.

32) כביאור הרמב"ם ריש הל' בית הבחירה — ראה לקו"ש חט"ז ע' 302 ואילך. וש"נ.

33) ל' הרמב"ם שם.

ה. והביאור בזה:

בנוגע דעם זמן פון השראת השכינה למטה געפינט מען אין מדרשים צוויי דעות. לויט איין מאמר חז"ל האט זיך דאס אויפגעטאן במ"ת, וואס דעמאלט „בטל“ גזירה ראשונה ואמר התחתונים יעלו לעליונים והעליונים ירדו לתחתונים ואני המתחיל שנאמר⁴¹ וירד ה' על ה"ס⁴², וכתביב⁴³ ואל משה אמר עלה אל ה';⁴⁴ און אין אן אנדער ארט זאגן חז"ל⁴⁵: „אימתי שרתה השכינה בארץ ביום שהוקם המשכן“⁴⁶.

ומובן אז מר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי: די השראת השכינה במ"ת איז געווען ווייל „אני המתחיל וירד ה' על ה"ס“, און וויבאלד דאס איז געווען מצד למעלה, איז דערביער, כאטש אז בשעת מעשה ווען ירד ה' על ההר, איז „כל הנוגע בהר מות יומת“⁴⁷, ס'איז דא

נחרב כביהמיק) ורק נגזו (סוטה שם), ויתירה מזו ארזיל (יומא עב, סע"א. סוכה מה ב, עה"פ (פרשתנו כו, טו) עצי שטים עומדים — שעומדים לעולם ולעולמי עולמים, „שישובי“ — ראה פרשי יומא וסוכה שם. וראה בחיי פרשתנו שם. וראה תנא דבי אליהו רבה ספכ"ה (כג): ומפני מה נטמן המשכן עד היום הזה מפני שעשאוהו הכשרים בנדבת לבם וקשה לפני הקב"ה להפסיד כל מה שעשו הכשרים בנדבת לבם ולעתידיבא הקב"ה וישרה בתוכו כמדה הראשונה שנאמר כו' באתי לגני גוי, וראה לקו"ש חט"ו ע' 305. ע' 465 ואילך.

44) שמ"ר פייב, ג. תנחומא וארא טו.

45) יתרו ט, כ.

46) ולפי פי' המת"כ כ"ה הכוונה בכ"ר פייט, ז.

47) משפטים כד, א.

48) במדבר פ"ג, ב. פייב, ו. ובכ"מ.

49) ובלקו"ש צו י, ד: ומעשה המשכן הוא תיקון

לזה להיות דירה בתחתונים כו' וכמ"ש ברבות בראשית פייט כו', וראה רד"ה באתי לגני השי"ת.

50) יתרו שם, יב.

וואס זיינען נ"טא אין מקדש; און ערשט דערנאך קען זיך אויפטאן (דורך קריאה בצורת הבית) דער „אני מעלה עליהם כאלו הם עוסקין בבנין הבית“⁴⁸.

דאס איז אבער ניט מספיק, ווארום וויבאלד אז התורה היא נצחית⁴⁹, איז כשם ווי בפועל איז געווען אזא זמן ומצב וואס דער משכן איז געשטאנען בפ"ע, און מיטן בנין המשכן האט מען מקיים געווען די מצוה פון „ועשו לי מקדש“, דארף מען זאגן, אז אויך דער ענין איז א נצחית⁵⁰ — אז ס'איז דא די הוראה ומעמד ומצב ברוחניות פון דעם ענין וקיום בנין המשכן⁵¹, ווי דאס איז בפ"ע⁵².

39) וי"ל שזה גופא מרומז (עכ"פ) ברמב"ם — בזה שואריך להביא שם, וכבר נתפרש בתורה משכן שעשה משה רבינו והי' לפי שעה שנאמר כו' כיון שנכנסו לארץ העמידו המשכן בגלגל כו' — הסדר בהקמת המשכן בגלגל שיליה וכן נוב וגבעון עד לגלגל המקדש בירושלים, שבזה מבואר לא רק הסדר שהי' בקיום המצוה ד, ועשו לי מקדש (דמאי דהוי הוי) כ"א סדר הלימוד הדל' ביהב"ה, שקיום מצות בנין ביהמ"ק ע"י שעוסקים בצורת הבית (כניל במדרשים, וכמו שמדגיש הרמב"ם בריש ההלכות בהכתוב (תהלים קכב, ו) שהביא, שאלו שלום ירושלים גו' — ראה בארוכה לקו"ש ח"ח שם ע' 415-6) הוא כשלומדים ההלכות על סדר הרמב"ם — כולל ומתחיל ע"ד המשכן שעשה משה, גלגל שילה וכו'.

40) תניא רפ"ז.

41) ובדוגמת מ"ש הצפ"ע (מפענצ"פ פ"ה ס"ב,

ושי') לענין שבוטע משה, שהמתפ"ס בו חל הנדר, אף שהתיר שבוטעו, ד. כיון שהשבוטע כתובה בתורה הוה דבר הנמשך וכאילו השבוטע ישנה תמיד, דכל שכתוב בתורה הדבר הוי נצחי ולא רק מה שהי'.

42) ולהעיר מהפ"י בהגש"פ: אלו הכניסנו לארץ ישראל ולא בנה לנו את בית הבחירה דיינו, שהרי יש להם משכן ובבנין ביהמ"ק נתוספו עשרה נסים (רשב"ם, כל בו, אבודרהם ועוד).

43) ובפרט שגם כפשוטו המשכן הוא נצחי (ולא

*) וראה תדבאר פייח: אשריהן הצדיקים שאין שונא שולט להם ובמעשי ידיהם שכן מצינו במשכן כו' אבל במשכן שעשה שלמה שלט בו שונא כו'.

חפצא (גשם) פון משכונ⁵⁷, ס'איז גע-
וואָרן אַ קדושה אין דעם משכונ וחלקיו.

בסגנון תורת החסידות ובלשון
המדרש הנ"ל: די השראת השכינה
בשעת מ"ת איז געווען מצד למעלה⁵⁸ —
„ואני המתחיל שנאמר וירד ה' על ה"ס";
און וויבאלד אַז דער מכוון פון „עליונים
ירדו לתחתונים" איז, אַז „תחתונים יעלו
לעליונים" (וועלט זאָל ווערן אַ דירה לו
ית'), און למעלה איז דאָך „אין כח חסר
פועל"⁵⁹ — זיינען די „תחתונים" גע-
וואָרן אַ דירה לו ית⁶⁰ (וואָס דערפאַר
געפינט מען אַז דער קול פון די עשה"ד
איז געקומען פון אַלע ד' רוחות העולם
און שמים וארץ⁶¹, דהיינו, אַז וועלט האָט
„אַרויסגעשריען" דעם ענין פון „אנכי ה'
אלקיך").

די שלימות הכוונה איז אָבער, אַז די
„תחתונים" זאָלן ווערן אַ דירה צום
אויבערשטן ניט נאָר דורך דעם „פועל"
וואָס ווערט מצד כחו ית' (וואָס איז ניט
חסר פועל), און עס איז נאָך אָבער ניטאָ
דער „קב שלו"⁶² עשיית התחתון, נאָר

קדושה אין דעם גשמי פון הר סיני, איז
אָבער „במשוך היובל" — דער „סימן סילוק
שכינה" — איז „המה יעלו בהר"⁶³, דער הר
סיני איז געבליבן ווי פריער, חזק⁶⁴.

משא"כ די השראת השכינה במשכונ
איז געקומען דורך „ועשו לי מקדש",
ע"י עשיית בני" (און ווי דער פסוק איז
דאָס מדגיש אויך באַ פרטי המשכונ
והכלים: ועשו⁶⁵, ואת המשכונ תעשה⁶⁶,
וכו'), און וויבאלד די השראת השכינה
איז געקומען דורך עשיית האדם⁶⁷, איז
די קדושה נקבע געוואָרן⁶⁸ אין דער

(51) שם, יג ובפרשי"י.

(52) לבד בניי שפסקה זוהמתו (שבת קמו, א.
וש"י) גם לאחריו במשוך היובל ולתמיד (ראה המשך
תעריב ח"ב ע' תתקלא). ואף שעי' חטא העגל חזרה
(וזחא נב, ב, קכו, ב, ח"ב כגז, סע"ב) לא חזרה
לגמרי (כדמוכח בשבת וכו' שם. וראה חסד
לאברהם מעין ראשון (עין כל נהר) פ"ג. נצוצי
אורות לחז"י יד, ב. לקו"ש ח"יא ע' 10). ולהעיר
מהדיוק חזרה ולא שהוא דבר חדש. ועצ"ע.

(53) מתחיל מהארון (פרשתנו כה, יו"ד ואילך)
(ועשו ארון, ועשית כדיו, ועשית כפורת גו", וכן
בכל פרטי הכלים. והקדשים (כו, טו ואילך).

(54) כו, א.

(55) להעיר מאבות דרי"נ (פ"יא): גדולה מלאכה
שאף הקב"ה לא השרה שכינתו על ישראל עד שעשו
מלאכה. שנאמר ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם.
ולהעיר מל' רש"י פקודי (לט, מג) שמיני (ט, כג):
י"ה"ר שתשרה שכינה במעשה ידיכם.

(56) לבד גם לקו"ש ח"ט ע' 205 ואילך (וש"י)
עד"י לגבי קדושת א"י, שחלות הקדושה בארץ
נקבעה דוקא ע"י מעשה הכיבוש. וגם בנוגע
לקדושת המקדש וירושלים מפני השכינה ושכינה
אינה בטלה (רמב"ם הל' ביהביח פ"י ה"ט"ז) קביעת
הקדושה בהמקום היא מצד מעשה הקידוש שקדשה
שלמה (ראה שם הערה 49). וראה גם לקו"ש ח"ט ע'
147.

(57) ואולי י"ל שזהו החילוק בין הענין דהשראת
השכינה (שזה ה"י במ"ת) לושכנתי בתוכם" שעי"ש
נק' משכונ (ראה תניא פמ"א נז, ב). אגה"ק סכ"ג
(קלו, א). ולהעיר האמנת אלקות הראשונים בהשראת
השכינה במקום המקדש והביאור בזה (בהס'
שבעה ע"ד 17, וש"י).

(58) ראה לקו"ת ראה כה, ב. המשך תעריב שם
ע' תתקל ואילך. וראה לקו"ש ח"ה ע' 23 ואילך.

(59) ראה פרד"ס ש"יא פ"ג — הובא ונת' כסהמ"צ
להצ"צ מצות האמנת אלקות פ"יא. המשך תרס"ו ע'
ה ואילך. קלט ואילך. (וראה בהוספות שם ע' תרד
ואילך — בהוצאת קה"ת תשל"ו. ובהוצאת תנש"א ע'
תרנו ואילך). ד"ה שובה וד"ה ולקחתם אעתי"ר.

(60) וראה לקו"ש ח"ט ע' 194"5, שזה נעשה
בתחלת הבריאה מצד נתאוהו הקב"ה כו'.

(61) תנחומא שמות כה. שמיר פ"ה, ט. הובא
ברש"י יתרו כ, ב. תניא פל"ו.

(62) בי"מ לה, א.

(*) דכולל כל בני". ראה ויקהל לו, ד: העושים
את כל מלאכת הקודש איש איש ממלאכתו אשר
המה עושים. שם, ז: והמלאכה ה"י דים (ובפרש"י
שם). פרש"י שם לו, א: שנתן נפשו על המלאכה.
פקודי לט. לב ובפרש"י שם: ויעשו בני ישראל את
המלאכה גו'.

משא"כ ווען די השראת השכינה ווערט אויפגעטאן דורך דער עבודה ופעולת התחתון, המטה, איז דא דער חילוק לפי דרגת נדיב לבו און דאס איז בסדר והדרגה, מן הקל אל הכבד: „תחתונים“ וואס זיינען ניט (בטל צו) אלקות, און דער איד בעבודתו איז מפריש פון זיי (תפסת מרובה לא תפסת)⁶⁶ א חלק (פון וועלט) און איז דאס מרים, הויבט עס אויף צום אויבערשטן. און דערנאך גייט ער מדרגא לדרגא, און ער איז מפריש און מרים נאך (און א שווערער) חלק פון וועלט⁶⁷, ביז די גאנצע וועלט זאל ווערן א דירה פאר דעם אויבערשטן דורך עבודתו⁶⁸.

און דער חילוק הנ"ל איז ניט נאך אין דעם סדר ואופן הבירור והעלי' פון וועלט, נאר דאס דריקט זיך אויך אויס אין אופן הביטול וואס די השראת השכינה איז פועל:

ווען דאס קומט מצד למעלה, פועל'ט דאס א ביטול אין מציאות העולם (ווארום דער גילוי שכינה גיט ניט קיין

עס זאל זיין א „פועל“ וואס ווערט גע- טאן דורך דעם תחתון, אז דער אדם בעבודתו זאל פון עוה"ז מאכן א דירה לו ית'.

און דאס איז דער אויפטו פון משכן לגבי מ"ת — אז דער „ושכנתי בתוכם“ האבן אידן ממשיך געווען דורך זייער עבודה — דורך „ועשו לי מקדש“.

און דערמיט ווערט פארשטאנדיק דער טעם וואס דער פסוק איז מקדים דעם ענין פון „ויקחו לי תרומה“ — ווייל אט דער ענין, אז השראת השכינה (במשכן) קומט דורך דער עבודה פון אידן, דריקט זיך אויס אין דעם ענין פון „תרומה“, כדלקמן.

1. „תרומה“ האט צוויי טייטשן: א) פירוש רש"י⁶³ — הפרשה (ב) הרמה⁶⁴. די צוויי פירושים, וואס זיינען פאר- בונדן זב"ז, זיינען ניט נאך מסביר אז די „הרמה“ (פון וועלט (ועניני): זהב וכסף גו)) צו אלקות טוט זיך אויף דורך „הפרשת“ האדם, נאר זיינען אויך מתאר דעם אופן העבודה והעלי':

דער ווארט „תרומה“ — הפרשה — איז מדגיש, אז ניט אלץ וואס ער האט גיט דער אדם אוועק, ער שייט אפ (א טייל) פון זיינע נכסים און איז דאס מרים, גיט אוועק אויבן, צום אויבערשטן „לי — לשמי“⁶⁵.

און עס איז דא א חילוק צווישן די צוויי אופני השראת השכינה הנ"ל: בשעת דאס ווערט נמשך מצד למעלה — ווי בא מתן תורה — איז די השראת השכינה באופן שוה בכל חלקי העולם.

66 חגיגה יז, א. ושיני.

67 ע"פ הנ"ל יש לבאר סדר הפרשיות — יתרו משפטים תרומה (ראה לקו"ש חט"ז ע' 247): יתרו הוא פ' מתן תורה, המשכה מלמעלה למטה שפעלה (בישראל — גילוי האמונה, ובעולם) ביטול העולם: אחרי מ"ת מתחילה העבודה דבירור העולם לייחד מציאות העולם עם אלקות. והסדר בזה הוא, דתחלה הוא פ' משפטים (מצות שכליות), הפעולה (בשכל) האדם, שנעשה „יחוד נפלא“ עם חכמתו ית' (תניא פ"ה), ואח"כ פ' תרומה — בירור והעלי' דעניני העולם. וראה לקו"ש ח"ג ע' 907 ואילך.

68 ראה לקו"ש (שנסמן לקמן הערה 75) יתירה מזו, שׁייל שבהפרשת ונתינת מתנות כהונה מתבטאת שלימות הענין דדירה בתחתונים, בהחלק הנשאר ברשות האדם, שמתמש בזה לא מפני שהם נכסיו שלו, אלא לפי שהקביה. הוא הנותן לך — נתנו לו וצריך להשתמש בזה כפי רצון ה'.

63 ובתרגומים כאן, כנ"ל הערה 18.

64 זהר פרשתנו קמז, א. וראה לקו"ש חט"ז שבהערה 18.

65 פרש"י ריש פרשתנו. וראה לקו"ש שם.

פרטי דברים וואס זיינען דא אין דער תרומה פאר מלאכת המשכן, ווייל אין עבודת האדם צו מאכן פון די עניני העולם א דירה לו ית⁷², איז די עבודה ועלי⁷³ פון יעדן חלק פון וועלט אין אן אנדער אופן⁷⁴ — ס'איז א באזונדער סאָרט תרומה (סיי בהפרשה סיי בהרמה).

ועפ"ז איז מובן וואס די תורה איז מקדים דעם ציווי „ויקחו לי תרומה“ פאר „ועשו לי מקדש“, און וואס דער שם הסדרה איז „תרומה“ — ווייל דער עיקר ענין וחידוש פון דער סדרה איז דער תכלית פון דירה בתחתונים (בבנין המשכן) וואס ווערט אויפגעטאָן ע"י עבודת ופעולת האדם, וואס סדרה — מן הקל אל הכבד (הפרשה ותרומה און ערשט דערנאָך — מקדש) — דוקא דורכדעם פירט זיך אויס די שלימות הכוונה פון בריאת העולם.

און דאָס איז דער ענין התרומה, די השראת השכינה ע"י הפרשת האדם באופן הנ"ל, לאחר ווי עס איז געווען במ"ת מצד הבורא (ואני המתחיל) — מצד עבודה, און דוקא דעמאָלט ווערט נמשך עיקר שכינה בתחתונים⁷⁵.

און דערמיט איז אויך מובן וואָס די סדרה הייסט „תרומה“, ווייל די שלימות און מעלה פון אַלע (עשר) תרומות⁷⁶, איז

72) ראה לקו"ש ח"ג ע' 907 ואילך.

73) ראה לקו"ש ח"א ע' 112 ואילך.

74) ראה המשך תעריב שם (ס"ע תקלה ואילך). דיגילוי אלקות בדרך פשיטות בדוגמת לעתיל הי' בביהמ"ק שהוא השלימות (דעשו לי מקדש — משכן ד, בביהמ"ק הי' התפיסה דאלקות בפשיטות ומי שהי' בביהמ"ק הי' בו הרגש אלקות כו"י, ע"ש. משא"כ במ"ת (ראה בהנסמן לעיל הערה 58).

75) ראה בארוכה לקו"ש ח"ח ע' 221 ואילך (עיקף ד-ח) דשלימות הענין דדירה בתחתונים הנ"ל מתבטאת בהענין דהפרשת תרומה וכל מתנות כהונה.

ארט פאר א מציאות וואָס איז ניט אלקות), וכמוז"ל⁶⁹ (ב"י מ"ת): צפור לא צווח כו' שור לא געה; משא"כ דער ביטול מצד השראת השכינה וואָס ווערט אויפגעטאָן מצד עבודת ופעולת האדם (ובפרט בתחלת העבודה, ווען מ'הויבט אן „בויען דעם משכן“), איז עס בלויז אן ענין פון „הפרשה“ — ער נעמט פון זיין מציאות און גיט עס אַפ, איז דאָס „מרים“ (העכער פון זיך) צום אויב-ערשטן, אָבער ניט באופן אָז ער איז מבטל בתכלית, שולל זיין עצם מציאות, א מענטש מצד עצמו קען ניט לגמרי שולל זיין און מבטל זיין דעם עצם המציאות שלו.

איז מער כללות'דיקע אותיות: במתן תורה — ביטול התחתון, בעשיית המשכן — הזדככות התחתון.

ז. און דאָס איז דער טעם וואָס די תורה רעכנט אויס די אַלע ייגוס⁷⁰ (ט"ו⁷¹)

69) שמו"ר ספכ"ט.

70) פרש"י ריש פרשתנו (ודע זקנים מבעה"ת). נתחומא כאן ה' שהשיר פ"ד, ג. זח"ב קמח, א. 71) בחיי כה, ז. כלי יקר פרשתנו שם, ג. וראה זח"ב קלה, א. — ובראב"ע (כה, ג) טזי דברים! — וראה רא"ם וחוקני. וראה אה"ת (פרשתנו ע' אשפג. אישצ. א"ת. אית'א. תיווך כ' הדיעות. ועד"ז ברע"ב וש"ך עה"ת כאן.

72) מה שמביא לקמן בפרשתנו (כה, מ) בשם הגאון (הר"ס"ג). שמונה עשר דברים הם במשכן — אינו שייך למנין דידן, כי שם הכוונה להדברים שהיו במשכן (ראה ראב"ע שם לפנ"ז ובפ"י הקצר: הארון כו' אור השכינה כו' קרבן עוף ובהמה כו' שחיטה כו'), ולא הדברים של תרומת (נדבת) המשכן (שמהם נעשה המשכן וכליו).

73) י"א שהכוונה לרב האי גאון על סמך שנמצאו ביטויים רומים להג"ל בשו"ת הר"ג שהובאה בפ"י הר"מ בוטריל לסי' פ"ד מ"ב. ותמוה ביותר — לאחרי שברבינו מקומות בהראב"ע מובא, הגאון וד"יה הכוונה להר"ג. ואפילו את"ל שהר"ג פי' כן אך ון הוכחה כלל שאין זה פי' הר"ס"ג ולהוציא, הגאון — דכאן — מפ"י, הגאון, בהראב"ע בכל מקום!

השנה ועד אחרית שנה", און בארץ ישראל גופא — אין ירושלים, אן ארט פון יראת שלם⁸³ (שלימות היראה⁸⁴), ובירושלים עצמה — במקום וואס איז „שער השמים“⁸⁵ —

איז דער ענין המקדש, די דירה לעצמותו, וואס מ'מאכט פון דברים תחתונים, אן אויפטו וואס קומט ניט אינע-גאנצן מצד עבודת האדם, נאר אויך מצד אשר אבחר, דער ג'טלעכער בחי-רה (וקדושה) וואס איז דארט שורה און מאכט זי (מער) מוכשר צו ווערן א כלי לאלקות.

אין מדבר אבער, וואס איז ניט קיין מושב אדם, און איז כלל ניט ראוי צו זיין א כלי לאלקות; ואדרבה — ס'איז מדבר העמים⁸⁶, נחש שרף ועקרב וצמאון אשר אין מים⁸⁷ — דארט איז די עשיית המשכן (אויפמאכן דארט א דירה פאר דעם אויבערשטן) דורכאויס מצד עבודת האדם, באופן של תרומה, כנ"ל.

און דערפאר, דוקא פון „מקדש המד-בר“⁸⁸ נעמט מען די הוראה און נתינת כח, אן אויך אין זמן הגלות ווען „אותו-תינו לא ראינו“⁸⁹, אין אונזער „מדבר העמים“, עס זעט זיך ניט קיין גילוי אלקות, ס'איז א חושך כפול ומכופל, איז אויך אין אזא מעמד ומצב האט מען דעם כח צו בויען א משכן — ושכנתי בתוכם — פאר דעם אויבערשטן.

ווי עס ווערט אויסגעדריקט בפרשתנו, אין דער תרומה — הפרשה והרמה, עס ווערט א משכן — השראת השכינה ע"י פעולת ועבודת האדם.

ה. עפ"ז יש לבאר ווי אויך דער בנין ומצב המשכן בפ"ע (ניט נאר אלס הכנה והקדמה צום בית המקדש) איז אויך אן ענין נצחית⁹⁰, התורה היא נצחית:

דאס וואס דעמאלט האט זיך אנגע-הויבן דער ענין ה"תרומה", די עבודת המטה, איז געווען ניט נאר דערפאר וואס ס'איז נאך מ"ת, נאך דעם „במשוך היובל“⁹¹ (דער סימן לסילוק שכינה⁹²) ובמילא האט זיך שוין ניט אנגעהערט בגלוי דער „וירד ה' על ה"ס“, נאר אויך ווייל ס'איז געווען אין מדבר:

מדבר ברוחניות⁹³ איז אן ארט (ומצב) וואס „לא“⁹⁴ ישב אדם (העליון⁹⁵ שעל הכסא) שם — ס'איז דארטן ניטא קיין ישוב — גילוי אלקות; משא"כ אן עיר מושב איז אן ארט וואו ס'איז דא גילוי אלקות — ישב אדם העליון שם.

און דאס איז בכללות דער חילוק צווישן משכן און ביהמ"ק (בירושלים): דעם ביהמ"ק האט מען אויפגעבויט נאך-דעם ווי אידן זיינען געקומען „אל המנוחה ואל הנחלה“, ווען מ'איז ארויס פון מדבר און געקומען אין א מקום מושב בנ"א; און געבויט האט מען אים אין אזא ארץ (ישראל) וואס אויף איר שטייט⁹⁶ „תמיד עיני ה'א בה מרשית

(83) ב"ר פניו, י"ד. תודיה הר תענית טז, א.

(84) לקו"ת ר"ה ס, ב. שה"ש ו, ג. ובכ"מ.

(85) ויצא כה, יז. ובמדדז"ל לשם.

(86) יחזקאל כ, לה. וראה בחיי, אוה"ח ועוד ר"פ מסעי. לקו"ת ר"פ נשא. ובכ"מ.

(87) עקב ח, טו.

(88) ל' הרמב"ם הל' ביהב"ח פ"א הי"ב.

(89) תהלים עד, ט.

(76) שפ"צ יומתק זה שהמשכן הוא קיים לעולם (ראה הערה 43).

(77) יתרו יט, יב-יג.

(78) פרש"י שם, יג.

(79) ראה לקו"ת ראה לב, סעי'ב ואילך. ובכ"מ.

(80) ירמ"י ב, ו.

(81) לקו"ת נשא כ, ג. ראה שם.

(82) עקב יא, יב.

אלקות און דער משכן איז געמאכט גע-
ווארן דורכאויס ע"י עבודת ופעולת
האדם, כנ"ל.

י"ד. דאָס איז אויך די הוראה פון
ענין המשכן ותורתו פאר יעדן איינעם
בפרט און אין יעדן זמן וואָס ער גע-
פינט זיך:

עס טרעפט זיך לעת מן העתים, אַז אַ
איד פילט באַ זיך אַז ער איז אין אַ מעמד
ומצב פון „מדבר“, „אשר לא ישב אדם
שם“ — עס איז ניטאָ באַ עם ר"ל „ישב“
פון קיין ענין שבקדושה און ג-טלעכ-
קייט, קען ער דעמאָלט ח"ו אַריינפאלן
אין יאוש — זאָגט מען אים, אַז ס'איז דאָ
דער מקדש המדבר, ואדרבה: דער ציווי
„ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם“ האָט
זיך אַנגעהויבן און איז געווען בפועל
אויף דעם משכן ווי די אידן זיינען (אין
אַ מעמד ומצב פון) במדבר.

און דורך דעם וואָס אַ איד מאַכט אַ
משכן זייענדיק אין אַ מצב פון מדבר,
ווערט דער יתרון האור מן החושך⁹², ביז
ער קומט צו „מדבר דקדושה“ — צו די
בחי' פון „כי לא אדם הוא“, וואָס איז
העכער פון בחי' אדם העליון⁹³.

(משיחת ש"פ תרומה חש"מ)

ט. ע"פ הנ"ל וועט מען אויך פאַר-
שטיין דעם טעם פארוואָס דער ציווי
אויף בנין המקדש לערנט מען אַפּ פון
משכן דוקא (כנ"ל סעיף ד'):

וויבאלד אַז דער אויפטו פון השראת
השכינה במקדש (לגבי מ"ת) איז דאָס
וואָס עס ווערט אויפגעטאָן מצד עבודת
האדם, און דער ענין איז געווען בעיקר
און מער בגלוי אין משכן שבמדבר
דוקא, און דערפון „לערנט מען אַפּ“ אַז
דאָס איז דער עיקר הדגשה אויך אין
מקדש.

ועפ"ז יש לבאר בפנימיות הענינים
וואָס דער רמב"ם איז מדייק צו אַנרופן
דעם משכן — „מקדש המדבר“, אין דער
הלכה „והכל חייבין לבנות ולסעד
בעצמן ובממונם אנשים ונשים כמקדש
המדבר“ — כאַטש אַז דערמאָנענדיק
דעם משכן אין אַ פריערדיקער הלכה⁹⁰
זאָגט ער ניט דעם לשון „מקדש
המדבר“⁹¹:

אַט דער ענין וואָס איז דאָ ביי בנין
ביהמ"ק „לבנות ולסעד בעצמן וב-
ממונם“ — עבודת האדם באופן של
תרומה — נעמט זיך פון (און איז
בדוגמת) „מקדש המדבר“, „אשר לא
ישב אדם שם“, וואָס דאַרט איז ניט קיין
אַרט וואָס האָט אַ שייכות צו גילוי

90) בריש הלי בית הבחירה לא כתב (משכן
שעשה משה רבינו) במדבר.

91) משא"כ לפניו בה"ה שכתב. כעין קלעי
החצר שהיו במדבר.

92) קהלת ב, יג.

93) ראה לקוטי במדבר ד, ג ואילך. שה"ש כב,
א. כג, סעיב ואלך. ועוד. וראה לקוטי חט"ז ע' 473.

תרומה ב

„במחלוקת שנוי“³ — היינט צוליב וואָס איז דער רמב"ם מכריע דכברי האחד? וויבאלד אַז דער ענין איז לכאורה ניט נוגע דינינא?

ב. מפרשים פאַרענטפערן, אַז צורך גדול יש לרבינו בדבר זה לפי שיטתו שתפס לו לקמן בפ"ו מהל' הללו. . . ש' קדושת הבית לא בטלה. . . דסבר רבינו דהך מילתא דקדושת הבית לא בטלה אזלא כמאן דס"ל ארון במקומו נגנו. . . ועכ"פ לענין ביאת מקדש מסתברא דבהכי תליא דהא כתיב: (ל)מבית לפרוכת. (ו)אל פני הכפורת וכו'.

אַבער צ"ע אין דעם תירוץ, ווייל

[נוסף לזה וואָס דער רמב"ם אליין איז מבאר טעמי' פאַרוואָס „קדשה לשעתה וקדשה לעתיד לבא“ — „לפי שקדושת המקדש וירושלים מפני השכינה ושכינה אינה בטלה“⁴ — וואָס אין דעם איז לכאורה ניט נוגע דוקא דער (מקום ה)ארון — איז ניט מובן:]

לפי זה האָט דער רמב"ם געדאַרפט זאָגן בקיצור ובפירוש, אַז „ארון במקומו נגנו“; אַבער דער רמב"ם איז —

(א) סותם „בנה בו מקום לגנוז בו הארון“ — וואָס מ'קען לערנען אַז דער וואָרט „בו“ באַצייט זיך צום „בית“ (וואָס

(3) יומא נב, טע"ב. ברייתא דמלאכת המשכן פ"ו. ובכי"מ.

(4) ראה לקמן הערה 12.

(5) בסופו (הט"ז).

(6) אחרי טו, ב.

(7) שם הט"ז.

(8) ומפורש ברמב"ם (שם הי"ד) דקדושה זו נעשית (א) ע"י מעשה הקידוש „שקדשה שלמה“ (ב) ביחד עם זה ש' קידש (שלמה) העזרה וירושלים — ולא מפני שהארון הוא במקומו.

א. אין אָנהויב פרק ד פון הלכות בית הבחירה, נאָך דעם ווי דער רמב"ם שרייבט וואָס האָט זיך געפונען אין „קדש הקדשים“ — אַז „אבן היתה בקדש הקדשים במערבו שעלי' ה' הארון מונח כו“ — איז ער ממשיך:

„ובעת שבנה שלמה את הבית וידע שסופו ליחרב בנה בו מקום לגנוז בו הארון למטה במטמוניות עמוקות ועקל-קלות, ויאשיהו המלך צוה וגנוז במקום שבנה שלמה שנאמר: ויאמר ללויים המבינים לכל ישראל הקדושים לה' תגו את ארון הקודש בבית אשר בנה שלמה בן דויד מלך ישראל אין לכם משא בכתף עתה עבדו את ה' אלקיכם וגו' ונגנו עמו מטה אהרן וכו' וכל אלו לא חזרו בבית שני. ואף אורים ותומים שהיו בבית שני לא היו משיבין ברוח הקודש כו“.

דאַרף מען פאַרשטיין (ווי מפרשים פּרעגן): למאי נפק'מ' להלכה די גאַנצע אריכות וסיפור הדברים, וואו און ווי אַזוי און דורך וועמען דער ארון איז נגנו געוואָרן? דברי הרמב"ם בספרו יד החוקה זיינען דאָך „להלכה אמורים. . . ודברים שאין יוצא מהן דין מהדינים ולא מוסר והנהגה וידיעה הצריכה אין מדרכו ז"ל להטפל בהם כחיבור זה“?

נאָך מער: אַט-דער ענין (ווי אַזוי און וואו איז דער ארון נגנו געוואָרן) איז

(1) יומא נב, ב. ושי"נ.

(1) דה"ב לה, ג. וראה רד"ק שם, שהעתיק לשון דומה ללשון הרמב"ם בשם רז"ל.

(2) חידושים וביאורים להיעב"ץ על אתר. וראה חת"ס לחולין ז, א ד"ה קדושה ראשונה.

(בנוגע דעם מקום גניזת הארון, און ווער עס האָט אים גונז געווען) איז דער רמב"ם מאַריר מיט כמה וכמה פרטים:

(א) אַז שלמה המלך האָט געבויט דעם אָרט וואו צו גונז זיין דעם ארון;

(ב) אַז דער מקום איז געווען „למטה במטמוניות עמוקות ועקלקלות“;

(ג) אַז יאשיהו המלך צוה וגנזו — ניט סתם גנזו¹¹;

(ד) אַז „וגנזו במקום שבנה שלמה“ — ניט „וגנזו שם“;

(ה) ער ברענגט דערויף אַ ראײַ פון פּסוק,

(וּאײַ) איז דערצו מעתיק פון פּסוק אויך די ווערטער „ללויים המבינים לכל ישראל הקדושים לה“ . . . בן דויד מלך ישראל אין לכּם משא בכתף עתה עבדו את ה'א וגו'“, וועלכע זיינען, לכאורה, ניט נוגע צו דער הוכחה אַז „יאשיהו המלך צוה וגנזו במקום שבנה שלמה“ —

וואָס איז די נפקותא לדינא פון די אַלע פרטים הנ"ל?

ג. אויך דאַרף מען פאַרשטיין:

(א) פון פשטות לשון הרמב"ם „וידע שסופו ליחרב בנה בו מקום“ איז משמע, אַז שלמה האָט דעם „מקום“ אין ביהמ"ק געבויט מדעת עצמו (ווייל „ידע שסופו ליחרב“). איז תמוה: אַלע חלקי ופרטי הבית זיינען דאָך געבויט גע- וואָרן ע"פ ציווי ה' — „הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל“¹² — איז ווי קומט עס אַז

שטייט גלייך פאַר דעם), און ניט צו „קודש הקדשים“ (לפני פניו). קומט אויס אַז העיקר חסר מן הספר — דער ענין פון „ארון במקומו נגנז“ איז ניט מודגש אין דברי הרמב"ם.

(ב) ער ברענגט ניט דערויף דעם פּסוק (וואָס ווערט געבראַכט אין גמרא'א) „ויהי שם עד היום הזה“¹⁰, וועלכער איז מדגיש אַז דער ארון געפינט זיך (אויך איצט¹¹) במקומו.

(ג) ועיקר: דאָס פאַרענטפערט אינ-גאַנצן ניט פאַרוואָס דער רמב"ם ברענגט יע (די דיעה) אַז יאשיהו האָט גונז געווען דעם ארון, וואָס דאָס איז כלל ניט נוגע להענין, צי דער ארון איז במקומו נגנז¹² (אָדער אין לשכת העצים)¹³.

(ד) נאָך מער: אין די ביידע ענינים

(9) יומא שם. ברייתא דמלאכת המשכן שם.

(10) מלכים א ת, ה.

(11) שהרי זה נוגע בעיקר לדברי היעבי"ז, שלכן הנכנס לשם בזמן הזה חייב עיי"ש.

(12) ובפרט דהא דיאשיהו גנזו אין מכריח לומר שלא גלה לבבל, כמ"ש כמה מפרשים (גבורת ארי ליומא (מילואים) נג, ב ד"ה תנו, שער יוסף (להחידא) להוריות יב, א ד"ה צוה וגנזום) ש"ל דכרע מודו דארון נגנז בימי יאשיהו גם למיד דגלה לבבל (אלא שלמיד זה נתגלה למתריבים מקום גניזתו ונטלוהו).

ואף שמה שהרמב"ם מסיים כאן (לאחרי שכותב „וגנזו“), וכל אלו לא חזרו בבית שני לא משמע כי ש"ל שגלה לבבל (וראה מאירי יומא נב, ב ש"ד שבמקומו נגנזו ארון יאשיהו), הרי ס"ס לא מודגש בלשון זה (דיאשיהו גנזו) עיקר המכוון בדבריו דבמקומו נגנזו ונמצא שם עד היום. וראה חסדי דוד לתוספתא סוטה פ"ג, ב) דמיד דארון במקומו נגנז פליג אתנא קמא, דסבר שלא גנזו יאשיהו כלל אלא נגנז מעצמו.

(13) ולהיעבי"ז שם נוגע רק הא דבמקומו נגנז (אף שהביא זה רק בניגוד לדעה שגלה לבבל, ולא הביא הדיעה דנגנזו בלשכת העצים), לפי שרק אז שייך האיטור דביאת מקדש מצד, מבית לפרוכת אל פני הכפורת.

(14) כביימא (נב, ב. נג, סע"ב). ברייתא הנ"ל שם [משא"כ בהוריות יב, רע"א (וידע) בתוספתא סוטה פ"ג, ב): יאשיהו מלך יהודה . . . צוה וגנזום].

(15) דהיא כת, יט — הונא בהקדמת הרמב"ם לפיה"מ (בנוגע למס' מדות). וראה עירובין ק, א. סוכה נא, סע"ב.

שלמה זאל צובויען א „מקום“ אין ביהמ"ק מדעת עצמו?

(ב) וואָס איז דער רמב"ם מסיים הנ"ל (ובאריכות) בנוגע אורים ותומים בבית שני — לכאורה: אמת טאָקע די אורים ותומים האָבן אַ צד השווה מיט דעם וואָס „לא חזרו בבית שני“¹⁶ — אָבער דער גאַנצער ענין פון אורים ותומים געהערט ניט צו הלכות בית הבחירה, נאָר צו בגדי כהונה, וואָס מקומם איז אין „הלכות כלי המקדש והעובדים בו“ (און דער רמב"ם ברענגט עס טאָקע דאָרטן¹⁷) — צוליב וואָס ברענגט דער רמב"ם דעם ענין דאָ אין הלכות בית הבחירה?

מזו מען זאָגן, אַז די שייכות פון אורים ותומים צום ארון איז ניט נאָר אין דעם וואָס „לא חזרו בבית שני“, נאָר זיי האָבן אַ שייכות צום עצם ענין הארון, און מהאי טעמא ווערט עס געבראַכט אין הלכות בית הבחירה צוזאַמען מיט דיני הארון.

ד. וועט מען דאָס פאַרשטיין בהקדים אַ דיוק בנוגע דעם אָרט, וואו די דאָזיגע הלכה שטייט אין רמב"ם:

אין אָנהויב הלכות בית הבחירה זאָגט דער רמב"ם¹⁸ „אלו הן הדברים שהן עיקר בבנין הבית, עושין בו קדש וקדש הקדשים . . . אולם כו", און דערנאָך¹⁹ זאָגט ער „ועושין במקדש כלים וכו", און רעכנט אויס די כלי המקדש ומקומן.

אין די ווייטערדיקע פרקים — פרק ב' וג' — איז דער רמב"ם מבאר צורת הכלים כו', און אין פרק רביעי — צורת

הבית (כותלי הבית, היכל, שערים וכו'). שטעלט זיך די שאלה: דער ארון באַ-לאַנגט לכאורה צו כלי המקדש — היינט ווי פאַסט אַריין די (אריכות אין דער) הלכה הנ"ל וועגן גניזת הארון, אין פרק רביעי (צורת הבית)?

אין דערפון גופא געדרונגען, אַז דאָס וואָס דער ארון געפינט זיך אין קדה"ק, איז (לדעת הרמב"ם) אַ פּרט פון צורת הבית; דער ארון איז ניט נאָר אַ כלי, וואָס געפינט זיך אין קדש קדשים (ע"ד ווי די אַנדערע כלי המקדש וועלכע גע-פינען זיך אין היכל וכו'), נאָר ער איז אַ טייל פון דעם קדש הקדשים (בנין) עצמו²⁰. — וויבאַלד אַז דער ארון מאַכט דעם ביהמ"ק פאַר אַ „בית לה“²¹, כמ"ש²² ונועדתי לך שם.

[און דערמיט איז מוסבר וואָס דער רמב"ם רעכנט ניט דעם ארון צווישן די כלי המקדש וואָס ער איז מפרט אין דער הלכה הנ"ל (אין אָנהויב הלכות בית הבחירה)²³: „ועושין במקדש כלים וכו' — ווייל דער ארון איז ניט קיין כלי (בפ"ע): ט"אז אַ טייל פון קדש הקדשים“²⁴.

(20) משא"כ שאר הכלים, דאָף שלדעת הרמב"ם גם הם נכללים בכלל מצות בנין ביהמ"ק, כמ"ש בטהמ"צ מ"ע כ ושם שרש יב — הרי זה רק שהם בכלל המינע דועשו לי מקדש באופן שיהי' בית לה; מוכן להיות מקריבים בו הקרבנות (רמב"ם ריש הל' בית הבחירה). וראה בארוכה לקו"ש ח"א ע' 120 ואילך), אבל סו"ס הם כלי המקדש (כלשונו שם ריש הלכה ו'), משא"כ הארון שהוא היינו מציאותו בבית קדה"ק חלק „בבנין הבית“.

(21) ל' הרמב"ם ריש הל' ביהבית.

(22) פרשתנו כה, כב. וראה לקו"ש ח"ד ע' 1346 ובהערות שם.

(23) ועד"ז בטהמ"צ שם, כשמפרט הכלים שהם מכלל המינע דבנין המקדש.

(24) לכללות ענין זה — ראה גם לקו"ש ח"ד שם. ח"א ע' 118 הערה 24. וש"נ.

(16) ראה יומא (ב) שהאוו"ת והארון הם מהחמשה דברים שהיו בין מקדש ראשון למקדש שני. ראה כספי כאן.
(17) פ"י ה"י.
(18) פ"א ה"ה.
(19) ה"ז ואילך.

אָרט איז מלכתחילה אַ חלק פון דעם בית²⁷.

דאָס הייסט: די גניזת הארון איז נישט קיין ענין נוסף אויפן בית המקדש (וואָס איז געטאָן געוואָרן כדי צו (און בשעת מ'האַט געדאַרפט) באַהאַלטן און פאַר-הייטן דעם ארון), נאָר דאָס איז אַ דין אין בנין הבית: כּשם ווי צוליב שלימות המקדש מוז געבויט ווערן אַ מקום (קדש קדשים) וואו דער ארון זאָל שטיין באַפּן גלוי, אַזוי דאַרף דער ביהמ"ק אויך האָבן אַ מקום גניזה (איז קדוה²⁸) פאַר דעם ארון (און דערמיט ווערט באַוואַרנט די נצחיות פון קדש הקדשים, היות אַז דער ארון איז אַ חלק (עיקרי) פון קדוה"ק, כּנ"ל).

און דאָס איז דער פירוש פון דברי הרמב"ם „ובעת שבנה שלמה כו' וידע שסופו ליחרב בנה בו מקום כו'": נישט אַז שלמה האָט געבויט דעם מקום מדעת עצמו, ח"ו, נאָר ער האָט ביים בויען געמוזט וויסן אַז יחרב און מ'האַט אים געהייסן און בנה דעם מקום גניזה:

דער ארון דאַרף זיך דאָך געפינען אין קדש הקדשים; איז ווען שלמה וואָלט סתם אויסגעגראָבן אַ מקום למטה (ע"פ ציווי), נישט וויסנדיק דעם תכלית דער-פון, וואָלט אויסגעקומען, אַז בעת הבנין²⁹ איז דער מקום נישט נתקדש גע-

עפ"ז ווערט אָבער אַ תמיהה גדולה: לויט דעם וועט אויסקומען, אַז אין בית שני, וואָס דאָרט האָט זיך דער ארון נישט געפונען (במקומו), איז דער קדש הקדשים (פון וועלכן דער ארון איז אַ חלק) נישט געווען בשלימות; דאָס הייסט, אַז בבית שני האָט געפעלט (נישט נאָר אַ פרט, נאָר) איינער פון די דברים וואָס זיינען אַן „עיקר בבנין הבית"?

און אויף צו אַראַפּעמען אַט די תמיהה, ברענגט דער רמב"ם די גאַנצע אריכות וועגן גניזת הארון, וואָס דער-מיט ווערט פאַרשטאַנדיק אַז אויך בבית שני האָט נישט געפעלט „בבנין הבית"²⁵.

ה. דער ביאור בזה:

דאָס וואָס דער רמב"ם זאָגט „ובעת שבנה שלמה את הבית כו' בנה בו מקום לגנוז בו הארון כו'" איז הכוונה בזה נישט צו מכריע זיין וואו דער ארון איז נגנז געוואָרן (וואָרעם מאי דהוה הוה), נאָר ער מיינט מיט דעם מחדש זיין אַ דין אין בנין הבית.

די גניזת הארון איז נישט נאָר אַן ענין פון „בדיעבד" ולית ברירה²⁶, נאָר ביים בנין הבית איז מלכתחילה אויסגע-שטעלט געוואָרן, אַז דער ארון זאָל (כאילו) האָבן צוויי מקומות אין ביהמ"ק: א) אַ מקום גלוי, אויף דער אבן שתי' בקדש הקדשים; ב) אַ מקום צו גנוז זיין אים, „למטה" מקדש הקדשים („במטמו-ניות עמוקות ועקלקלות") — אויך דער

27 ראה תוס' הראש להוריות יב, א. צפ"פ עה"ת בהפטר פ' פקודי — שזוהו מה שאמר שלמה (מלכים א ה, כא) ואשים שם מקום לארון.

28 ועי' הנ"ל ס"ד — שתוכן פרק זה ברמב"ם הוא ע"ד צורת הבית, ובהלכה א' מפרש ע"ד קדש הקדשים (ושהארון הוא פרט וחלק ממנו) — מוכן בפשטות שכוונת הרמב"ם „בנה בו מקום כו'" היא לקדוה"ק.

29 דביעינן קידוש בשעת בנין — ראה שבעות טו, ב.

25 והרי לימוד צורת בית שני נוגע למ"ע לדורות של בנין ביהמ"ב (ראה פיהמש להרמב"ם בהקדמתו בנוגע למס' מדות. תווי"ט בפתיחתו למס' מדות. לקוטי ח"ח ע' 416 ואילך).

26 להעיר מחסדי דוד לתוספתא שם דלמ"ד ארון במקומו נגנז — בכשהו שבאו האיובים למקדש, מעצמו נגנז במקומו.

בזמן יאשיהו — און וואָס נאָך מער, אַז די הכנסה למקום גניזתו איז געווען ע"ד ומעין הכנסת הארון לקדש הקדשים ע"י שלמה:

(א) יאשיהו המלך איז געווען דער וואָס „צוה“ לגנוז (ע"ד ווי הכנסתו לקדש הקדשים ע"י שלמה המלך)³³, (ב) די הכנסה איז דורכגעפירט געוואָרן דורך „הלויים המבינים לכל ישראל הקדושים לה“ — ע"ד ווי ביי שלמה וואָס „ויביאו“³⁴ הכהנים את ארון ברית ה' אל מקומו“³⁵.

און דערפאַר איז דער פסוק מדייק צו זאָגן דעם לשון „תנו את ארון הקדש בבית אשר בנה שלמה גוי“ — ס'איז ניט אַ פעולה פון טילוק ונטילת הארון ממקומו, נאָר פאַרקערט, עס איז נתינה בבית³⁶. און דערפאַר ברענגט דער רמב"ם אויך דעם סיום הכתוב „אין לכם משא בכתף עתה עבדו את ה' אלקיכם גוי“, כאַטש דער ארון וועט פון יעצט אַן זיין אין אַ מצב פון גניזה, ובמילא „אין לכם (די אפשריות פון) משא בכתף, איז עס אָבער ניט אַן ס'איז דאָ איצט אַ חסרון אין דער עבודה פון ביהמ"ק, נאָר „עבדו את ה' אלקיכם גוי“ אין ביהמ"ק (ווייל דורך דעם פעלט ניט אין בנין הבית).

33 עפ"י תומתק הדגשת הרמב"ם, ויאשיהו המלך, וכן בלשון הפסוק שהביא, שלמה בן דויד מלך ישראל, כי הקדושו וכי קשור עם המלך — ראה רמב"ם שם פ"א הי"א.

34 מלכים א, ה, ו.

35 כדמוכח מסיים הפסוק שהביא כאן „אין לכם משא בכתף, שלדעת הרמב"ם (סהמ"צ מ"ע לד) שהיא מצות הכהנים, שישאו הארון בכתף. וגם לדעת הרמב"ן שם (שורש ג) שהיא מצות הלויים, בנדיד מוכרח שהיוונה כאן הוא לכהנים כיון שהוצרכו ליכנס לקדה"ק, וכמו שפירש הרמב"ן שם בהפסוק דמלכים הנ"ל „ויביאו הכהנים גוי“.

36 להעיר מרש"י יומא נב, ב ד"ה תנו, תוס' הרא"ש להוריות שם.

וואָרן אַלס אַ מקום (לקדושת) ארון³⁰ (אין קדש קדשים).

איז דער רמב"ם מדגיש, אַז „שלמה . . ידע שסופו ליחרב (און דערפאַר) בנה בו מקום לגנוז בו הארון“ — ער האָט מלכתחילה געבויט אַ מקום גניזה פאַרן ארון [ווי דער רמב"ם איז מדגיש, אַז עס איז געווען אַ מקום (מתאים לגניזה — „למטה במטמוניות עמוקות ועקל-קלות“], איז במילא מובן אַז ער האָט עס מקדש געווען³¹ אַלס (מקום הארון, ובמילא) אַ טייל פון קדש קדשים³².

ו. על פי זה וועט אויך זיין פאַר-שטאַנדיק דער טעם וואָס דער רמב"ם איז ממשיך ומוסיף, אַז „יאשיהו המלך צוה וגנוז במקום שבנה שלמה“:

כדי נאָך מער צו מוכיח זיין אַז גניזת הארון במקום זה איז (ניט אַן ענין פון „בדיעבד“, נאָר איז) געווען מלכתחילה אויסגעשטעלט (— אַז דאָס זאָל זיין מקומו (הגנוז) של הארון, אַלס אַ טייל פון קדש הקדשים) —

איז דער רמב"ם מבאר, אַז אויך גניזת הארון איז פאַרגעקומען (ניט בעת החורבן²⁶ — דער זמן פון בדיעבד, נאָר) בעת דער ביהמ"ק איז ניט געווען בסכנה כלל — כידוע תוקף יד ישראל

30 ראה מנחות כז, סע"ב — דמקום הארון יש לו קדושת ארון. מקום המקדש לקדוש.

31 כי אף שדוד קידש עד התהום (ובחים כד, א), הרי גם שלמה קידש (הוסיף בקידוש) כל הרמב"ם ה"ל ביהמ"ח פ"ו הי"ז (ובפרט ע"י הקרבנות שלו וכו'). ואכ"מ.

32 עפ"י יש לבאר מה שכייל הרמב"ם בהלכה זו ע"ד צנצנת המן ומטה אהרן — הן כתחלת ההלכה „ולפני צנצנת המן ומטה אהרן“, והן בסופה „וגנוז עמו מטה אהרן והצנצנת ושמן המשחה וכל אלו לא חזרו כו" — כי מזה מוכח עוד יותר שגם במקום שגנוז הארון היו מקום ארון, שלכן בענינים אלה שדינם הוא להיות במקום הארון, גנוזו עמו (וראה גבורת ארי יומא נב, ב, וש"נ).

הבית — אָבער בפנימיות איז אויך אין אים אַריינגעגעבן געוואָרן און ענין פון „נצחיות“ — ס'איז דאָ אין בית ראשון אַ מקום גניזה וואָס אין עם איז ניט געווען חורבו, און דער ארון איז במקומו „עד היום הזה“.

דאָס וואָס „קדושה ראשונה קדשה לשעתה וקדשה לעתיד לבא“ — דאָס איז מצד קדושת המקום, „מפני השכינה“, אָבער דאָ איז דער רמב"ם מחדש אַ טיפּערן ענין, אַז אויך דער בנין גופא האָט אין זיך און ענין, אַ חלק וועל'כער איז „לשעתו ולעתיד לבא“ — דער קדש קדשים איז מלכתחילה געבויט גע'וואָרן לשעתו ולעת'ל, ער האָט אויך אַ מקום גניזה.

ט. ע"פ הנ"ל וועט אויך צוקומען אַ נייער עומק אין דעם פאַרבונד פון די דריי בתי־מקדש:

ס'איז ניט אַז עם זיינען דריי (באַזונ'נ־דערע) בתי־מקדש וועלכע האָבן אַ שייכות זל"ז, נאָר בעיקר³⁸ זיינען זיי איין בית³⁹; דער ביהמ"ק השני וכן השלישי איז (בחלק עיקרי) ניט קיין נייער בית, נאָר — דער (ערשטער) בית ווערט געבויט איבעראַנײַט.

שוין אין דעם בנין פון ערשטן בית איז נקבע געוואָרן און ענין לשעתו ולעת'ל (כנ"ל), נצח, השני והשלישי.

[וײַל שעד"ז הוא בתחית המתים⁴⁰: דאָס מיינט ניט אַז דעמולט וועלן באַ'שאַפן ווערן אינגאַנצן נייע גופים, נאָר

ז. ע"פ כל הנ"ל וועט מען אויך פאַרשטיין וואָס דער רמב"ם איז מסיים די הלכה מיט דער אריכות וועגן אורים ותומים בזמן בית שני:

דער רמב"ם ברענגט אַ דוגמא צו דעם וואָס ער זאָגט אין תחלת ההלכה וועגן ארון — אַז אויך אין בית שני איז גע'ווען דער ארון בשלימות (היינו במקומו), האָטש ס'איז געווען אַ שינוי גדול בגלוי, מ'האָט עם ניט געווען אין ביהמ"ק —

אַז אַזוי געפינט מען אויך בנוגע האורים ותומים בבית שני: די אורים ותומים — לדעת הרמב"ם — זיינען גע'ווען בשלימותם אויך בבית שני³⁷; האָטש ס'איז געווען אַ שינוי גדול, „לא היו משיבין כו" מ'האָט זיי ניט געהערט, עם האָט געפעלט זייער גילוי (אַלס אורים ותומים) ווי דאָס איז געווען בבית ראשון; אָבער זיי זיינען געווען בשלימותם און דערפאַר (ווי דער רמב"ם איז מסיים) האָבן זיי משלים געווען דעם מנין הבגדים פון כהן גדול.

ח. ע"פ כל הנ"ל קומט אויס אַ חידוש והפלאה ניט נאָר בשייכות צו שלימות המעלה והקדושה פון בית שני — אַז אויך דעמולט האָט מען געהאָט דעם קדש הקדשים בשלימותו און דעם ארון במקומו — נאָר דערמיט ווערט אַרויסגעבראַכט אַ מעלה אויך אין קדושת בית ראשון:]

אע"פ אַז בחיצוניות איז דער בית ראשון ניט געווען קיין בנין נצח, עם האָט געקענט זיין און געווען חורבן

38 ובפרט לדעת הרמב"ם (ריש פרשתנו): עיקר החפץ במשכו הוא מקום מנוחת השכינה שהוא הארון.

39 ראה לעיל ע' 149 ואילך. לקמן ע' 261 ואילך.

40 ראה בכ"ז לקו"ש ח"ו ע' 83 ואילך. ח"ח ע' 248. וש"נ.

37 כמ"ש המפרשים (באר שבע סוטה מח, א. ועוד) שלדעת הרמב"ם (הל' ביהב"ח כאן. הל' כלי המקדש פ"י ה"י) אבני החושן הם האורים ותומים (ולא שם המפורש שה"י חסר בבית שני). וראה לקו"ש ח"א ע' 136 הערה 16. וש"נ.

און דאס זאגט דער רמב"ם, אַז דאָס וואָס עס האָט געקענט זיין דער חורבן הבית, איז ווייל בעת שלמה האָט געבויט דעם מקדש, האָט ער ניט בלויז גע-וואוסט אַז סופו ליחרב, נאָר ער האָט אין דעם בנין גופא אַרײַנגעטאָן דעם (נתינת) מקום אויף חורבנו — „בנה בו מקום לגנוז בו הארון“.

יא. אָבער פון דעם גופא וואָס אין דעם זמן פון בנין ביהמ"ק מיט דער גאַנצער שמחה און שטורעם וואָס ס'איז דעמולט געווען, האָט שלמה המלך גאַר געטראַכט וועגן דעם חורבן הבית און האָט נאָך געטאָן אַ פעולה בקשר לזה, איז מובן, אַז (אויך) דער חורבן איז באמת נוגע און ברענגט צום תכלית פון בנין הבית.

והביאור בזה:

דער חורבן הבית איז ניט געווען צוליבן חורבן עצמו ח"ו וח"ו — נאָר כדי אַז עס זאל דורכדעם צוקומען אַן עלי' נעלית יותר — ירידה צורך עלי' — ביז צום בנין הבית השלישי וואָס וועט זיין אַ בית נצחי, און דעמולט וועט זיין די שלימות אין בנין ביהמ"ק, וואָרום ער וועט זיין „בנינא דקובה“ (מקדש אדניי כוננו ידיך⁴⁵).

און דאָס איז וואָס דער רמב"ם זאָגט „בעת שבנה שלמה את הבית (ובדרדך ממילא) ידע שסופו ליחרב“ — וויבאלד ס'איז „בנינא דבר נש“⁴⁶ — און דער-פאַר „בנה בו מקום לגנוז בו כו“, ער האָט מלכתחילה אַרײַנגעגעבן אין דעם בנין די (נתינת) מקום לחורבן, כדי

די גופים וועלן אויפגעבויט ווערן פון דעם „עצם לוד“⁴¹ — וואָס דאָס איז דער עצם הגוף שלפנ"ז, אין וועלכן ס'איז ניט שייך קיין („חורבן“) הפסד.

און דאָס איז דער ענין פון „בנה בו מקום לגנוז בו הארון“ — דער מקום הארון איז דער „עצם“ (עיקר, כנ"ל) פון דעם בית המקדש, אין וועלכן ס'איז ניט שייך קיין חורבן והפסד⁴², און פון אים בויט זיך אויף דער מקדש השני והשלישי].

יוד. די הלכה אין רמב"ם ברענגט אויך אַרויס דברים נפלאים אין כללות ענין החורבן והגלות:

אין דעם ביהמ"ק מצ"ע וואָלט ניט געקענט זיין קיין ענין של חורבן — גוים בכח עצמם קענען ניט האָבן ח"ו קיין שליטה אין דעם ביהמ"ק, דעם בית לה'.

דאָס וואָס בפועל האָט געקענט זיין דער חורבן הבית, איז דערפאַר וואָס אין דעם ביהמ"ק גופא, בעת בנינו, איז געווען אַ נתינת מקום און אַן אפשריות אויף דעם חורבן.

וע"ד ווי דאָס איז בנוגע צו אַ אידן בכלל, אַז אַ גוי מצ"ע האָט ניט קיין שליטה אויף אַ אידן, סיידן ווען דער איד (דורך מעשיו ופעולותיו) גיט אויף דעם אַן אַרט

[און נאָכמער: ניט בלויז אַ גוי קען ניט האָבן קיין שליטה אויף אַ אידן, נאָר אויך להבדיל וכו' ביז ופמליא של מעלה האָבן כביכול קיין שליטה ניט אויף אַ אידן, און דער „דין“ וואָס זיי פסקנען אויף אַ אידן מוז זיין מיט דער „הסכמה“ פון דעם אידן⁴³].

(44) זח"ג רכא, א. ועד"ו שם ח"א כת, א.

(45) בשלח טו, יז.

(46) כמ"ש בוח"ג שם, (ושלמה הוה ידע דבגין

דהאי עובדא דבר נש לא יתקיים).

(41) ביר פכ"ח, ג. ושי"נ.

(42) ראה בארוכה לקו"ש חט"ו (ע' 471 ואילך)

לענין הארון. וראה לעיל הערה 30.

(43) ראה לקו"ש ח"ד ע' 1207 ואילך.

החורבן, „סופו ליחרב“, איז אָבער דוקא דורך דער ירידה ווערט (דורך דעם תיקון ותשובה אויף דער ירידה —) די עלי: עס ווערט נתגלה די בחי' פון „מטמוניות עמוקות“ — די העכסטע מדריגות אין אלקות וואָס מצ"ע זיינען זיי „מטמוניות עמוקות“ (ל' רבים), „עמוק עמוק מי ימצאנו“⁴⁷, וואָס דורך אַן עבודה רגילה, באופן ישר, קענען זיי ניט נמשך ווערן:

דוקא דורך עבודת התשובה, וואָס קומט ווען דער אדם פירט זיך (ניט ווי האלקים עשה את האדם ישר⁴⁸, נאָר) בדרך של „עקלקלות“ — ווערן דערפון „עקלקלות“ למעלותא, אַז מאיז ממשיך די „מטמוניות עמוקות“ (וואָס ווערן ניט נמשך בדרך אור ישר, נאָר בדרך אור חוזר, „עקלקלות“).

וואָס דאָס וועט זיין בגלוי אין דעם ביהמ"ק השלישי, דער בנין נצחי, שיבנה ויתגלה במהרה בימינו ממש, בגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו.

(משיחת ש"פ דברים תשמ"א)

47) קהלת ז', כד. ובפרש"י שם: אין לו רשות להרהר בהו מה למעלה כו' ומה לאחור — וראה חגיגה רפ"ב, תקי"ז ת"ע (קכו, סע"א) חו"ב ובשליה (ו', ב. ח, א) קוצו של יוד. וראה לקו"ת ר"פ מסעי ואכ"מ.

48) קהלת שם, כט.

מ'זאל דערנאָך צוקומען צו דער עלי' (דורך דער ירידה של החורבן) פון בית שלישי.

און דער ענין, אַז דער „סופו ליחרב“ איז צוליב דער עלי' שלאח"ז, איז מודגש אין דעם ענין גופא וואָס שלמה האָט געטאָן — „בנה בו מקום לגנוז בו את הארון“, וואָס דאָס האָט אין זיך ביידע קצוות:

דאָס ווייזט אַז דער בית איז אַזאָ וואָס „סופו ליחרב“, אָבער לאידך איז די מטרה פון בונה זיין דעם מקום גניזה — צו באַוואַרענען די נצחיות פון דעם ארון וביהמ"ק: דורך דעם האָט מען באַ-וואַרנט אַז אויך אין בית שני זאָל ניט פעלן אין „בנין הבית“, און וואָס נאָכ-מער — דאָס האָט באַוואַרנט אַז דער ארון גופא זאָל בלייבן גאַנץ און פון אים וועט צוריק אויפגעבויט ווערן דער בית השלישי (כנ"ל ס"ט).

יב. עפ"ז יש לפרש ג"כ (בפנימיות הענינים) די דריי לשונות וואָס דער רמב"ם זאָגט וועגן דעם מקום שנגנו בו הארון — „במטמוניות עמוקות ועקלקלות“:

דערמיט איז דער רמב"ם מרמז דעם עילוי וואָס איז אַריינגעגעבן געוואָרן אין דעם מקדש דורך דעם וואָס „בנה בו מקום לגנוז בו הארון“: אע"פ אַז בחיצוניות איז דאָס פאַרבונדן מיט ענין

תרומה ג

[וואס דערפאר איז ער מציר די גביעים אין א "תבנית משולש", אע"פ אז א כוס אלכסנדריא איז ניט ווי א משולש ממש — ווי ס'איז פארשטאנדיק בפשטות אז די שוליים פון א כוס מאכט מען ניט שפיציק ממש (ווייל דעמאלט קען מען דעם כוס ניט אָוועקשטעלן) — זיי זיינען נאר "צרים", שמאל (ובפרט) לגבי דער כרייט פון "פיהם"],

איז דאס אבער ניט קיין טעם צו מציר זיין פארקערט (שוליים — למעלה און דעם אויבן — למטה) "מיטן קאפ אראפ"?

[ובפרט אז דער רמב"ם איז געווען א דייקן בכל ענין ובכל פרט — לייגט זיך כלל ניט צו זאגן, אז דער רמב"ם זאל מציר זיין די גביעים באופן הפוך (און בא יעדן גביע) — צוויי און צוואנציג מאל!]

ב. לכן נראה לומר כפשטות הדבר, אז דער רמב"ם האט מציר געווען די גביעים באופן זה¹ ווייל לדעתו איז אזוי

א. וועגן דעם ציור פון די גביעים (פון דער מנורה) זאגן חז"ל: "למה הן דומין כמין כוסות אלכסנדריים". איז דער רמב"ם מפרש (בפירוש המשניות שלוי²) אז דאס מיינט א כוס וואס "שולים שלו צרים"³ — דער דעק איז שמאל. און אזוי פסק'נט דער רמב"ם להלכה (בספר היד⁴): "הגביעים דומין לכוסות אלכסנדריא שפיהן רחב ושוליהן קצר".

געפינט מען אין דעם א דבר תמוה: עס איז פאראן דער ציור פון דער מנורה וואס דער רמב"ם האט מציר געווען בגוף כתב יד קדשו (בפירוש המשניות שלוי⁵), און דארט איז ער מציר די גביעים אין א פארקערטן אופן — דעם ברייטן חלק הגביע ("פיהן") צום אונטן פון דער מנורה און דעם שמאלן טייל ("שוליהן") אויבן, דאס הייסט — א ציור פון א איבערגעקערטן כוס (של אלכסנדריאה)!

און אע"פ אז דער רמב"ם אליין בא-ווארנט⁶, אז מיט דעם ציור וויל ער נאר באווייזן "כללותה היאך היתה" — "ידיעת מגין הגביעים כו' ומקומות כו'" — אבער ניט "שתדע ממנו תבנית הגביע בדקדוק"

7) כמפורש בפיה"מ שם לפניו (ושם: ואם תרצה אמור . . שנתחך מלמעלה מעט כו').
8) ראה פסחים (סד, א): ולא היו לבזיכין שוליים כו'.

9) וראה רלב"ג עה"ת פרשתנו: שוליהם לצד יציאתו מקנה המנורה. וכן מוכח בחזקוני ובבבלי שור עה"ת פרשתנו, שהגביעים היו מתמלאים מן השמן כשהנר מתמלא יותר מדאי. וראה לקמן סעיף ה והערה 26.

10) וצ"ע בפ"י ר' אברהם בן הרמב"ם (לונדון: תשי"ח) פרשתנו שם (בערבית) — עם תרגום: בדמיון הכוס רחב מלמעלה וקצר מלמטה, דמשמע קצת כבמפרשים שבהערה הקודמת. ויש לומר שתיבות אלו קאי על צורת כוס זה (אלכסנדר') בכלל, אבל לא נחית לפרט אם במנורה היו כתבנית

1) מנחות כה, ב. ברייתא דמלאכת המשכן פרק י"ד.

2) מנחות ס"ג. אבל ברש"י מנחות שם (וכן בפ"י עה"ת פרשתנו כה, לא) פ"י בא"א. וראה ס' הזכרון לפרש"י פרשתנו שם.

3) כ"ה הלשון בהעתקת קאפה (וכן שאר העתקות ל' הרמב"ם בפיה"מ דלקמן הו מהעתקה זו. ובפיה"מ לפנינו הוא בנינו לשון אבל בתוכן דומה).

4) הל' בית הבחירה פ"ג ה"ט.

5) צילום ממנו נדפס בפיה"מ הוצאת קאפה.

6) לתועלת המעינים — נדפס לקמן ע' 172.

7) בפיה"מ שם.

געווען זייער קביעות במנורה (אָדער מצד הקבלה פון מלמד צו מלמד מדור לדור¹¹). אָדער ווייל אזוי האָט ער געפֿר־גען אין אַ מדחז'ל שלא הגיע לידינו [ע"ד ווי מען געפינט בכמה מקומות אין רמב"ם (און אַנדערע ראשונים) ענינים וואָס זייער מקור איז אַ מדרש (וכי"ב) שלא הגיע לידינו].

און ער בריינגט עס ניט בספר היד"ט — פונקט ווי ער בריינגט ניט בספרו די ציורים שבפיה"מ שלו (אע"פ וואָס במילא זיינען אויך ניטאָ בספרו כמה פרטים וועלכע מ'זעט אין ציור).

ווי'ל כמה טעמים בזה. ומהם: א) מלכתחילה איז דאָס (ציורים) ניט געווען אין זיין תכנית פון ספרו משנה תורה. ב) ע"פ הידוע¹² אויף וויפל דער רמב"ם איז ממעט בתכלית בריינגען בספרו זאָכן וועלכע זיינען ניט מפורש בש"ס וכי"ב. ג) כמה מהפרטים האלה, זיינען, לדעתו, ניט לעיכובא כלל. ועוד טעמים.

ויש להאריך בכ"ז וביותר. ואכ"מ.

ג. הנ"ל פֿאַרענטפערט, איז מבאר דעם רמב"ם — עס בלייבט אָבער די שאלה: הלמאי זיינען די גביעים פון דער מנורה געווען איבערגעקערט, מיטן אויבן אַראָפּ?

ובפרט אַז מען געפינט אַז די קרשי

כוס העומדת ביושר או הפוכה — דבזה מובן דס"ל כאבוי. — ראה לקמן בפנים סי"ח בפי' הראב"ם בזה. (11) עדמשי"ב בהקדמת פיה"מ (ז"ה וכאשר מת הושע) דאין שייך ספק מהו פרי עץ הדר כיון שנלקח בכל שנה.

(11) הערה לאחר זמן: שוב נתפרסם כתי' דס' היד, ושם כתי' ביה"ב פ"ג סה"י (איתא, וזו היא צורתה), ויש ציור המנורה (כמו בפיה"מ) — וגם שם הגביעים מצויירי'ם פיה"מ למטה ושוליהם למעלה (כציור המנורה שבגוף כ"ק הרמב"ם). וכן הקנים עולים באלכסון (ראה לקמן סעיף ח).

(12) ראה יד מלאכי כללי הרמב"ם אות ב' וד'.

המשכן האָבן געדאַרפֿט זיין „עומדים דרך גדילתו"¹³ דוקא — „התחתון למטה והעליון למעלה"¹⁴ און דערפֿון לערנט מען אַפֿ"ט אַ כלל אַז „כל המצות כולן אין אדם יוצא בהן אלא דרך גדילתו" — פֿאַרוואָס־זשע זאָלן די גביעים זיין היפֿך פון „דרך גדילתו"?

ויש לומר, אַז דאָס וועט זיין מובן לויט דעם וואָס מען געפינט בנוגע דער כללות ענין המנורה אַז ענין וועלכער איז מעין ודוגמת הנ"ל:

וועגן דעם אור המנורה זאָגן חז"ל¹⁵: „לא לאורה אני צריך. . . עדות הוא לכל באי עולם שהשכינה שורה בישראל" — דער אור המנורה איז ניט געווען כדי צו באַלייכטן דעם אָרט וואו מ'האַט זי גע־שטעלט (משכן ומקדש), ואדרבא — דאָרט איז „אינו צריך לאורה", נאָר עס איז געווען אַז „עדות. . . לכל באי עולם שהשכינה שורה בישראל.

און מהאי טעמא¹⁷ האָט מען געמאַכט די חלונות פון בית המקדש אין אַן אופן היפֿך פון חלונות סתם — נאָר „שקופים אטומים"¹⁸ — „שקופים מבחוץ¹⁹ ואטומים מבפנים"²⁰ (ברייטער אין דרויסן און שמאָלער אינעווייניק), ווי מפרשים²⁰ זיין נען דאָס מבאר:

(13) סוכה מה, ב.

(14) רש"י שם ז"ה דרך גדילתו.

(15) סוכה שם. וראה הנסמן בגליוני הש"ס (להר"י ענגל) שם.

(16) מנחות פו, ב.

(17) מנחות שם. וראה גם ויקיר פלא, ז. תנחומא (תצהו ו. בהעלותך ב).

(18) מ"א ו, ד.

(19) כ"ה הגירסא ברש"י כתי' מנחות שם. שטמ"ק שם. וגם לפי הגירסא שלפנינו (וכ"ה גירסת רש"י שם), „שקופין מבפנים ואטומים מבחוץ" — הכוונה בזה צר מבפנים ורחב מבחוץ (ראה רש"י שם). וראה חזא"ג מהרש"א שם.

(20) רש"י כתי' מנחות שם. וכ"ה במדרשים שצויינו בהערה 17.

א כוס אָבער איז אַ כלי דורך וועל-
כער די מים וכו' פון דער „חבית“ (אדער
„מעין“ וכיו"ב) קומט אָן און איז „משקה
ומרוה“ דעם אדם השותה²⁵.

קומט אויס, אַז דער ביאור הנ"ל פון
בחיי איז מתאים מיטן מאמר רז"ל הנ"ל
(וועגן כללות ענין המנורה) „לא לאורה
אני צריך . . . (נאָר) עדות הוא לכל באי
עולם כו'“ — אַז דער תפקיד פון אור
המנורה איז (ניט אינעם „אני צריך“ —
„קיבול“ — נאָר) כדי צו באַלייכטן די
וועלט (שמבחוץ), ובלשוון הבחיי: צו
משפיע זיין „בעולם השפל“.

ה. עפ"ז יובן פאַרוואָס די גביעים
במנורה זיינען אין אַן אופן פון פיהן
למטה ושוליהן למעלה:

ווען די גביעים זיינען (צייטווייליג)
צוליב דעם „קיבול“, בשעת „אומר
קידוש על הכוס“ איז זייער מצב פיהן
למעלה ושוליהן למטה (וואָס דעמאָלט
האַלטן זיי אויף אין זיך משקה²⁶);

וויבאַלד אָבער אַז די גביעים שבמנו-
רה איז לרמוז אויפן ענין פון „משקה

אַ פענסטער ווערט געבויט אַזוי, אַז
די פענסטער-עפענונג איז אינעווייניק
ברייטער ווי אין דרויסן, כדי די ליכ-
טיקייט פון דרויסן זאָל זיך מתפשט זיין
אויך אין די „צדדין“ פון דעם חדר;
אָבער די חלונות פון בית המקדש זיי-
נען געווען פאַרקערט — „קצר מבפנים
ומרחיב והולך לצד חוץ כדי שתהא
אורה יוצא מהיכל שחאיר לעולם²⁷,
ווייל דער תפקיד פון אור המנורה איז
— „עדות הוא לכל באי עולם כו'“.

ד. על דרך זה קען מען מבאר זיין
בנוגע די גביעים:

דער בחיי²² איז מבאר דעם רמז אין די
גביעים פון דער מנורה: אַ גביע איז אַ
„כלי שיש לו בית קיבול והוא משקה
ומרוה“, און דאָס איז אַ רמז אויף די
„גלגלים שהם מקבלים כחות העליונים
ומשפיעים כח בעולם השפל“.

וואָס די הדגשה אין דעם איז — די
השפעה²³ מעליון להשפל, „משקה ומרוה“.

דער (עיקר) תפקיד פון אַ כוס באַשטייט
ניט אין זיין אַ כלי קבול²⁴

— דאָס איז דער תפקיד פון אַ „חבית“
וכיו"ב, אין וועלכע מ'האַלט מים, יין וכו'.

25 ראה מקץ (מד, כ"ה) „גביע הכסף . . . אשר
ישחה אדוני בו“. וראה ערכי הכינויים (לבעל סה"ד)
מע' גביע.

— נכ"מ מבוואר (ראה ס' הליקוטים (ממארי כו'
דהצ"צ) מע' גביע, וש"נ) שגביעים הם גדולים מכוס
ובהם מביאים היין, ומהגביע מוזגין לתוך הכוס
(וא"כ הוא דלא כפשוטו של מקרא הנ"ל).

אבל גם עפ"ז הרי ענינו של הגביע הוא שמנו
מוזגין „משקה ומרוה“ לתוך הכוס (ולא חבית
וכיו"ב שבה אוצרין יין). וראה ס' הליקוטים שם
(מאוה"ת מקץ שמא, ב). וראה ד"ה גביע הכסף
לאדה"אמ): שהגביע הוא ביטוד ז"א אשר הוא מקור
המשפיע לבחי' הכוס שהוא המל', כמו שהגביע
שופכים להכוס, ושם (מאוה"ת במדבר ע' אחפה)
מפורש כן בנוגע לגביעי המנורה.

26 כמ"ש בחוקוני ובבכור שור שבהערה 9.
וראה הערה 24.

21 ל' רש"י כתי' מנחות שם.

22 פרשתנו כה, לא (הועתק בס' תורת העולה
ח"א פ"ב) „ועד"ו בפי' הרקאנטי עה"ת פרשתנו שם,
לג.

23 וכמודגש בל' הרקאנטי שם, הם מקבלים . . .
להשפיע כו' (ולא „מקבלים“ . . . ומשפיעים“ כבבחי
שם) — משא"כ לפי' העקידה (פרשתנו שער מט)
שענינם (רק) קבלה, וראה הערה הבאה.

24 וצ"ע לתורך עם המבואר במקומות
שבהערה הבאה בהחילוק בין גביע לכוס, דכוס היא
כנגד ספי' המלכות שענינה מקבל, אבל להעיר שגם
במל' יש ב' ענינים (כידוע): א) מקבלת מהספירות
שלמעלה ממנה, ב) משפיעה בעולמות שלמטה
ממנה, וראה לקו"ש חט"ז ע' 447 (וש"נ) בנוגע לב'
הענינים שב„דלת“ ומהו העיקר.

אבער ווען ס'קומט צו דער עבודה פון טאָן מיט אַ צווייטן אידן, ובפרט — צו דער עבודה פון מאַכן די וועלט פאַר אַ דירה לו ית' — מוז מען וויסן, אַז דאָ מוז זיין למעלה מהגבלות, ווערט דער רחב — כלפי (המקבל ממנו — ה)מטה. [ע"ד ווי גערעדט אַמאָל באַרוכה²⁸ וועגן דעם חילוק צווישן די תרומת האדנים (ותרומת השקלים) און תרומת המשכן:

תרומת האדנים (והשקלים) איז גע- ווען באַגרענעצט צו אַ דבר מסויים (כסף ומחצית השקל), משא"כ תרומת המשכן האָט אין זיך כולל געווען אַלע סוגי הבריאה — דומם צומח און חי (ובצירוף „איש . . ידבנו לבו"²⁹ — מדבר) —

ווייל תרומת האדנים (והשקלים) זיי- נען מרמז אויף (דער הנחת האדנים ו)התחלת העבודה פון אַ אידן, וואָס עבודת תמידים (איז) כסדרם, עבודה מסודרת — אָנהייבנדיג פון מודה אני און גיין מדרגא א' לשני' וכו'.

משא"כ תרומת המשכן איז מרמז אויף דער כללות העבודה פון לעשות לו מקדש ושכנתי בתוכם — דירה בתחתונים, וואָס אין דעם זיינען ניטאָ קיינע הגבלות³⁰, זי נעמט אַרום כל עניני העולם].

ז. און דאָס איז דער רמז אין דעם וואָס אע"פ אַז „כל המצות" דאַרף מען טאָן „דרך גדילתן" דוקא — ווי עס ווערט געבראַכט לגבי (און אַפּגעלערנט פון) לולב ומיניו³¹ — אעפ"כ זיינען די גביעים שבהמנורה הי"ף, „דרך גדילתן":

ומרוה" — איז, אדרבה: דער מצב זייערער להיפך פיו למטה ושוליו למעלה (מען קערט איבער דעם כוס כדי די משקה זאָל זיך אויסגיטן פון אים).

ועד"ז בעניננו: וויבאַלד דער אור המנורה דאַרף באַלייכטן די „באי עולם" וועלכע זיינען למטה (ברוחניות) פון דעם מקדש [אַדער בלשון הבחי' הנ"ל: ומשפיעים בעולם השפל], דעריבער, איז מצב הגביעים שבמנורה פיהם למטה ושוליהם למעלה (ע"ד ווי די חלונות המקדש זיינען „שקופים אוטומים", הי"ף ווי חלונות הבית).

ו. ע"פ הנ"ל קען מען אויך מסביר זיין בעבודת האדם דעם רמז ולימוד וואָס די גביעים זיינען געווען דוקא „פיהן רחב ושוליהן קצר":

וויבאַלד אַז די גביעים זיינען מרמז אויפן ענין פון „משקה ומרוה", איז מובן, אַז דאָ פאַדערט זיך אַ „פה רחב".

ווען עס קומט צו משפיע זיין אויף אַ צווייטן אידן, אַדער (בכללות יותר —) צו פאַרנעמען זיך מיט דער עבודה פון לעשות לו ית' דירה בתחתונים („עדות הוא לכל באי עולם") — דאַרף דאָס גע- טאָן ווערן מיט דער גרעסטער רחבות, ביז למעלה ממדידה והגבלה. — דאַרף ער (מקבל זיין) זיך אָננעמען מיט די גרעסטע כחות, פיו (דורך וועלכן ער איז מקבל לתוכו איז) רחב.

אויב ווען עס רעדט זיך וועגן זיך אַליין און ער האַלט גאַר בתחלת העבודה, אַדער אפילו שפּעטער אַבער זיין עבודה איז (מאיזה סיבה שתהי') אַן עבודה מוגבלת³² — איז זיין מצב: פיו למעלה,

(28) לקו"ש ח"א ע' 113 ואילך (ובהערה 51 שם).

(29) פרשתנו כה, ב.

(30) וראה אה"ת פרשתנו (ע' א'שנא) דתרומת

המשכן (דפרשתנו) ה"ע בכל מאדך.

(27) בערך הרחב"ב ובל"ג שבהעבודה עם הזולת, כי סו"ס גם בהעבודה עם עצמו צ"ל בכל מאדך.

וראה הערה 30.

געווען „להקל על הציוור“ — שטייט אבער בפירוש אין פירוש ר' אברהם בן הרמב"ם³³, אז די „ששה קנים . . נמשכים מגופה של מנורה לצד ראשה ביושר כמו שצייר אותה אבא מרי ז"ל, לא בעיגול כמו שצייר אותה זולתו“.

און אזוי שטייט אויך אין פירוש רש"י על התורה³⁴ אז די ששה קנים „באלכסון נמשכים ועולין“.

קומט אויס, אז די ציורים הרגילים של המנורה זיינען ניט ווי דעת רש"י און ניט ווי דער רמב"ם האט זיי מצייר געווען!

ט. דער בעל משנת חסידים בספרו „מעשה חושב“³⁵ (על מלאכת המשכן) שרייבט בפשטות אז די ששה קנים זיינען געווען „נמשכין בעיגול“.

און ער איז מבאר, אז אע"פ אז פון פי' רש"י³⁴ איז מוכח אז „לא היו בעיגול“ — „אבל הרמב"ם בחבורו³⁶ לא הזכיר תיבת אלכסון אלא כתב³⁷ ונמשכים ועולים“, און ער ברענגט וואס דער בעל „חכמת המשכן“³⁸ שרייבט, אז פון דעם איז „נראה . . שהיו עולים הקנים כמעט בעיגול“; און דער „מעשה חושב“ איז מסיים: „והכי מסתברא דבהכי הם דומים לגלגלי הרקיע“³⁹ כו' שכנגדם הם השבעה⁴⁰ נרות“.

אבער לפענדי: וויבאלד דער „מעשה חושב“ שרייבט בפירוש, אז זיין יסוד צו

יעדער מצוה³¹ ובפרט לולב ומיניו זיינען בדוגמת גאנץ סדר ההשתלשלות — דארף עס זיין בכללות „סדר“ וב„השתלשלות“, „דרך גדילתו“:

און דערפאר איז דער סדר הקיום פון מצוה³² אין אן אופן פון „דרך גדילתו“.

אויך די גביעים עצמם זיינען „שוליהם קצר ופיהם רחב“ — ווען זיי ווערן אבער א טייל פון דער מנורה (מקשה) און זייער ענין במנורה איז משקה ומרוה לשפל, מאיר זיין בחוץ — איז עס פאר-בונדן מיט משנה זיין טבעו ורגילותו — ער דארף ארויסגיין פון „זיך“; ובמילא זיינען (די חלונות ביתו אין אן אופן פון „שקופים אטומים“, און) די גביעים פיהם למטה ושוליהם למעלה — היפך „דרך גדילתו“.

און זיין עבודה והשפעה למטה איז פון א פון „רחב“ — למעלה ממדידה והגבלה.

* * *

ח. עס איז פאראן נאך א פרט אין דעם ציור הנ"ל פון דער מנורה שבגוף כתב יד הרמב"ם, וואס איז אנדערש פון די ציורים הרגילים של המנורה — אז די ששה קני המנורה ציען זיך ארויף (פון דעם קנה האמצעי) אין א גלייכן אלכסון, ניט ווי אין די ציורי המנורה הרגילים, אז זיי ציען זיך ארויף ווי חצאי קשת.

און אע"פ אז בנוגע דעם פרט, וואלט אפשר בדוחק הכי גדול געווען אז ארט צו זאגן, אז דער רמב"ם האט אזוי מצייר

(31) להעיר ש„מצוה“ אותיות „הוי“ (בחילוף י"ה באתב"ש) — לקו"ת ויקרא ב, א. ועוד. — וכל מצוה כלולה מכל המצוות (המשך תרס"ז ע' סח. ע' תתכב. ובכ"מ).

(32) וכן קרשי המשכן, שהם כותל המפסיק בין המשכן וה„חוצ“ (עולם).

(33) פרשתנו כה, לב.

(34) פרשתנו שם.

(35) פ"ז.

(36) הל' בית הבחירה פ"ג ה"י.

(37) „וכן הוא בברייתא דמלאכת המשכן (פ"י) וכן בש"ס (מנחות כח, ב)“ — מעשה חושב שם.

(38) להר"י ריקיטי (מנטובה, תל"ו).

(39) ולהעיר שהגלגלים שייכים לבחי' עיגולים (ע"ח ש עיגולים ויושר ענף ג. ש ציור עולמות

ובכ"ע פ"ב. ועוד).

(40) וצ"ע האם מפרש שגם הנר האמצעי יהי

כמעט בעיגול!

אויסזען פון דער מנורה שבמשכן ומקדש), זאלן מצייר זיין די קני המנורה באלכסון, כדעת רש"י (פשוטו של מקרא) והרמב"ם (ועי' הנ"ל — איז י"ל אז במסקנא אין חולק בדבר⁴³).

ועד"ז די מוסדות חינוך וכיו"ב וועל-כע זיינען מצייר אויף זייערע „גליונות“ „בלאנקען“ וכיו"ב דעם ציור המנורה און זיי צייכענען די קני המנורה ווי חצאי קשת —

איז וויבאלד די מטרה פון דעם ציור איז צו דינען אלס דערמאנונג אויף דער מנורה שבמשכן ובמקדש — איז כדאי וביותר אז זיי זאלן משנה זיין דעם ציור און מצייר זיין די קנים באלכסון⁴⁴.

יא. דערביי קומט דא צו נאך אן ענין:

43) בוי'ת רענן (לבעל מג"א) ר"פ בהעלותך מפרש מ"ש בספרי זוטא (והובא ביל"ש) ר"פ בהעלותך „שהו חזרין חלילה כמין עטרה“ — שהקנים בעצמן היו עגולה כמין עטרה. אבל מסיים שפי' זה „דוחק“ (ושם לפני: הלשון שמע דס"ל שהקנה האמצעי הי' באמצע וששה קנים מקיפין אותו סביב כמין עטרה. ואי' הי' פי' שלישי. וראה בזה בתו"ש מילואים לכרך כב ע' לבי).

44) ועפ"ז מקום לומר שגם התנוכיות (לימי תנוכה) כדאי לעשות קנייה באלכסון. — ובלאה"כ צ"ל שאין בזה חשש איסור ד, מנורה תבנית מנורה (ע"ז מג, סע"א. רמב"ם הל' ביהב"ח פי"ז הי'. שו"ע יו"ד סו"ס קמ"א). כי משנים מספר הקנים (ראה ע"ז ורמב"ם וש"ע שם), ולמה לשנות בגוף צורת המנורה שקני' היו ביושר ולא חצאי עיגול.

לערנען אז „נמשכין בעיגול“ איז פון סתימת לשון הרמב"ם בחיבורו („לא הזכיר תיבת אלכסון“), וואס דערפון איז „נראה . . שהיו עולים . . כמעט בעיגול“ [און „הכי מסתברא כו"י] —

איז אבער נאכדעם ווי ס'איז נתגלה געווארן גוף כתי"ק הרמב"ם בציור המנורה⁴⁵ ועדותו של בן הרמב"ם בזה [ובהדגשה אז דאס וואס אביו האט מצייר געווען „ביושר“ איז מיט אויס-דריקלעכער כוונה — דוקא אזוי און „לא בעיגול כו"י] — איז בטל היסוד ובטל הבניין⁴⁶.

ובמחכ"ת ולפענ"ד נראה ברור, אז אויב דער „מעשה חושב“ ובעל חכמת המשכן וואלטן געזען דעם ציור הרמב"ם און דעם פירוש פון ר' אברהם בן הרמב"ם, וואלטן אויך זיי געשריבן אז ס'איז ניטא קיין פלוגתא בזה ולכולי עלמא זיינען די קנים געווען „ביושר“

[ע"ד ווי דער אלטער רבי שרייבט בשו"ע שלו⁴⁷, אז „הרבה מספרים הרא-שונים ז"ל לא יצאו לאור הדפוס עדיין בימי האחרונים ז"ל . . ולזאת ודאי אין לסמוך כו"י].

י"ד. ואם כנים הדברים, איז מהנכון להחזיר עטרה ליושנה — אז די אלע וועלכע מאכן ציורים פון דער מנורה (בכדי צו לערנען ווי ס'איז געווען דער

40*) הערה לאחר זמן: וראה לעיל הערה * 11 ש"כיה גם בכת"י של ספר היד, היינו שנתגלה שגם „כתבורו“ לא סתם הרמב"ם.

41) ובכלל לא זכיתי לפענ"ד להבין כלל הראי' דמדתים בכהנ"ל נראה שהי' „כמעט בעיגול“ — שהרי תיבת „קנה“ מובאה בכוכ"ב מקומות בתושב"כ, ובכ"מ מוכרח שהוא קו ישר. ולא מצאתי ע"ע אף פ"א שמוכרת שזוהו באופן אחר.

42) ריש הל' מכירת חמץ (נדפסו לאחר הלי' פסח — בהוצאת קרית תקט, ב). וראה גם בשו"ע חי"ד של סקפ"ט ס"י"ג סקמ"ג.

*) ושם, שזוהי גם כוונת הראב"ע (תצוה כז, כא. וכן בפ"י הקצר פרשתנו כה, לו) אשר ששה הנרות היו חצאי עיגול, והיינו שהקנים הקיפו קנה האמצעי כמין עטרה.

אבל תמוה, כי בספרי זוטא סתם „חזרין חלילה כמין עטרה“, שמשמעו „מקיפים אותו סביב (מכל הצדדים)“. ולא „בחצי עיגול“, ואולי הכוונה שהקיפו רק מלפנים — כדוגמת חצי גורן עגולה בסנהדרין, וכמדומה שישנם עטרות המקיפות הראש רק מלפנים.

וואָרן, כּמוֹבן, כּדי צו אַרויסברענגען די שליטה און הערשאַפט פון רוים איבער אידן ר"ל, ביז אַז מ'האַט דאָרט אויך אויסגעקריצט בכ"מ די ווערטער "ידעאָ קאָפּטאַ" ("יהודה (אידן) איז גע- פּאַנגען"). און עס זיינען געווען זמנים, ווען מען פּלעגט מכריח זיין אידן צו קומען צו דעם שער, זיי זאָלן זען וואָס דאָרט איז געשריבן און געצייכנט, בכדי צו דערנידעריקן וכו' וכו'.

קומט אויס, אַז דאָס מצייר זיין די קני המנורה ווי חצאי קשת (ווי זיי זיינען מצייר אויף שער טיטוס) דאָרף אַרויס- רופן אַ געוואַלד געשריי — נוסף וגו' עיקר וואָס דאָס איז היפּך רש"י והרמב"ם וכו' — אויך ווייל דאָס גיט אַ געוויסן הסכם וכו' ח"ו ור"ל צו דעם ציור אויפן שער טיטוס, וואָס איז גע- מאַכט געוואָרן כּדי צו מצער זיין אידן און זיי נידעריק מאַכן!

שכן מפורש בפי' רש"י עה"ת פרשתנו (כה, ט), הנה גם ע"ד ההלכה מסתבר לומר כן, כי: א) למה ישנה ויחדש צורה אחרת!! ב) מפורש ברייתא דמלאכת המשכן פ"ג. וראה ירושלמי שקלים פ"ו ה"ג. תוספתא מנחות פ"א, א, ו) שגם מנורות שלמה היו כשרים לעבודה (וכן מוכח במנחות צח, ב: מצינו מנורה בצפון): ולפרש"י (ד"ה על כולן מנחות צט, א) — לדיעה אחת (מנחות שם. וכן ברייתא דמלאכת המשכן, ירושלמי שקלים ותוספתא מנחות שם) היתה הדלקת המנורה (לפעמים) רק בשל שלמה. וכן סתם במדרש הגדול פרשתנו כה, כג"ג. ובכל אופן: גם א"תל דמנורות שלמה לא היו כצורת מנורת משה (וע"פ זה ציירו המנורה שעל שער טיטוס) — למה לצייר עתה המנורה בצורת מנורות שלמה, ולא כמנורת משה, דלכ"ע הוא העיקר!

וראה גם לקושי חכ"ז ע' 201.

שולחנות עשר מנורות . . הכל בכתב מאת ה"י ועד"ז הוא בבז"זי פרשתנו (כה, ט).
 (***) בנוגע לשולחנות דשלמה, שמה מובן גם בנוגע למנורות שלמה.

דער ציור הרגיל פון דער מנורה (אַז די ששת הקנים זיינען ווי חצאי קשת) איז ע"פ השערה אַ נאַכמאַכונג פון דעם ציור המנורה וואָס ניט אידן האָבן מצייר געווען ברומי, און אויף דער „נצחון- אַרקע" (דעם „שער הנצחון") פון טיטוס ימ"ש!⁴⁵

ווען טיטוס הרשע האָט חרב גע- מאַכט דעם ביהמ"ק, האָט ער געהייסן אוועקצונעמען כּלי המקדש און זיי ברענגען קיין רוים; און „לכבודו" פון דעם רשע האָט מען אין רוים געבויט אַ „שער נצחון" וואָס טראַגט זיין נאַמען: שער טיטוס. אויף דעם שער האָט מען מצייר געווען ווי מ'טראַגט די געפּאַנ- גענע כּלי המקדש ובתוכם די מנורה — און אין דעם ציור פון דער מנורה אויפן שער טיטוס זיינען די ששת הקנים ווי חצאי קשת.

וואָס נוסף אויף דעם אַז דער ציור המנורה אויף שער טיטוס איז כּלל ניט מדויק!⁴⁶ — איז דאָך דאָס געטאָן גע-

45) כּהערת הר"י קאפּח בפי"מ דהרמב"ם שהי"ל. וכן בתו"ש שם.

46) כּמו שהעירו כּו"כ — שאין בה רגלים וכו', אף שבמנחות (כת, ב) מפורש שהיו בה רגלים. — ר"א אשר המנורות שנשבו ע"י טיטוס היו מהעשר מנורות שעשה שלמה (ראה יוסיפון פּצ"ה — הוצאת הומוניר). אבל [נוסף לזה שמסתבר לומר שהמנורות דשלמה לא היו בבית שני, הרי גם אם נאמר שצורת המנורה שעל שער טיטוס היא ע"פ צורת מנורות דשלמה] בפשטות, נ"ל שמנורות שלמה נעשו כצורת מנורת משה, כי [נוסף לזה

(*) ראה ר"ה כד, ב (ושי"ג) בזמן החשמונאים. אבל ראה תוס' ר"ד ליומא (נא, ב) בנוגע לשולחנות שעשה שלמה. אלא שגם הוא מסיים שמסתבר שלא היו בבית שני ע"ש.

(**) וכן מוכח במדרש הגדול פרשתנו (כה, כג) שהוצרך לשלול שאין בעשיית שולחנות (ומנורות) דשלמה משום „לא תוסיף עליו" (ואחזקן י, א), כי כן היתה בידם מסורת מפי משה . . יהו בו עשר

מותה⁴⁹ אין דעם בית המקדש השלישי, און אלע וועלן זען ווי די מנורה זעט אויס.

און משה ואהרן עמהם⁵⁰, און מען וועט זען בעיני בשר, ותחזנה עינינו — דעם קיום הציווי „דבר אל אהרן גו' בהעלותך את הנרות“, צינדן די מנורה, כפשוטה ממש ובמהרה בימינו ממש.

(משיחות ש"פ מטו"מ, ש"פ דברים
ואדר"ח אלול תשמ"ב)

תמורת זה וואס א ציור פון דער מנורה דארף דערמאנען און מעורר זיין א אידן אז זיין תפקיד איז צו זיין „לאור גוים“⁴⁷ — „עדות הוא לכל באי עולם שהשכינה שורה בישראל“⁴⁸ — ווערט די צורת המנורה געמאכט באופן כזה וואס דערמאנט דעם היפך ממש — ווי רויס האט מנצח געווען די אידן, ר"ל!

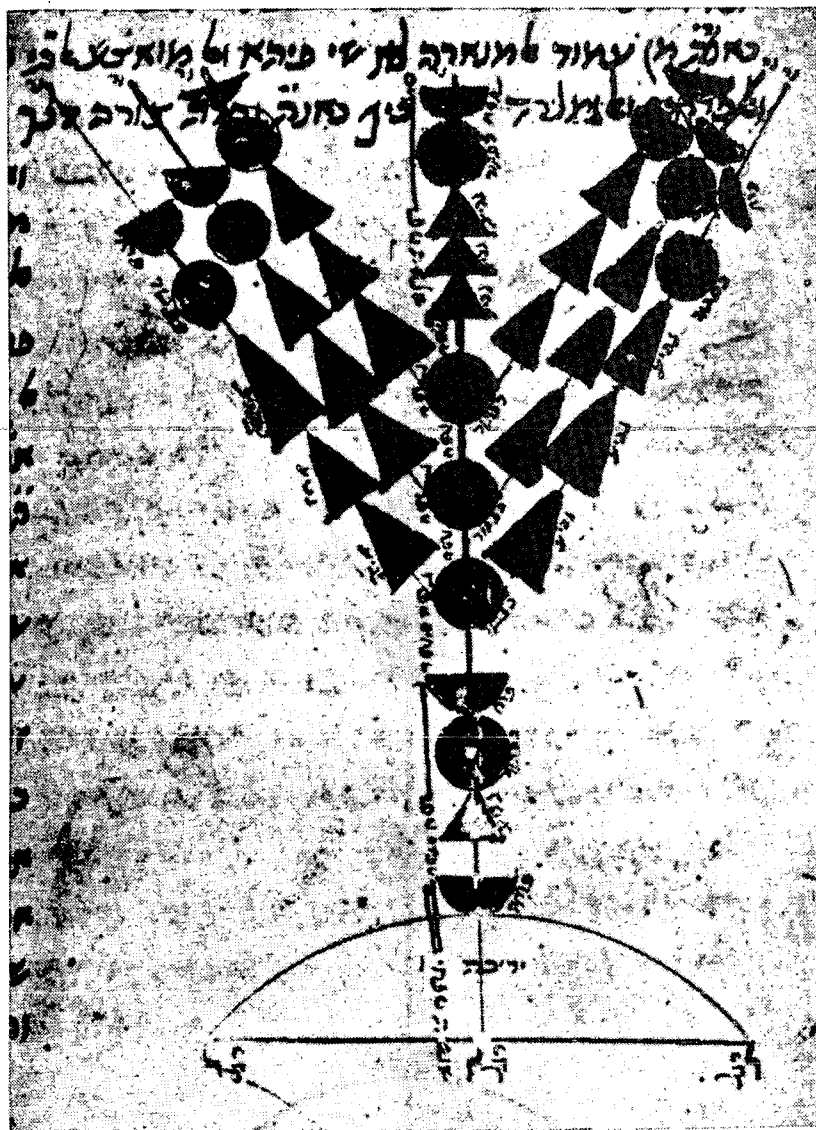
יב. ויהי רצון, אז בקרוב ממש זאל קומען די גאולה האמתית והשלימה און מ'וועט האבן די מנורה כפשוטה ובשלי-

(47) ישעי' מב, ו. שם מט, ו.

(48) להעיר מיל"ש מלכים (רמו קפה): מנורה . . כנגד שבעים אומות שכל זמן שהנרות דולקות היו מתכבשים.

(49) דכל מעשי משה נצחיים (ראה סוטה ט, א. צפע"נ עה"ת ריש פרשתנו. ועוד).

(50) תודיה אחד פסחים קיד, ב. וראה יומא ה, ב.



צילום ציור המנורה שבגוף כתב יד קודש הרמב"ם

תצוה

אין דאָס דערפאַר, וואָס דער ענין פון „מחני נא מספרך“ אין מתאים צום תוכן פון דער סדרה⁷.

דאַרף מען פאַרשטיין: וואָס פאַר אַ שייכות האָט דער ענין פון „מחני“ צום תוכן פון פ' תצוה, וואו עס רעדט זיך וועגן דעם ציווי אויף העלאת נרות המנורה, עשיית בגדי כהונה, חינוך אהרן ובניו, און עשיית מזבח הקטורת?

ב. איך דאַרף מען פאַרשטיין: די כוונה אין דעם וואָס „לא הזכיר משה בזה הסדרה“⁸ אין (ניט אַ דאָ רעדט זיך

לפני כי תשא) —

אבל (נוסף לזה שלכמה דעות (רשי' תשא לא, יח. לג, יא. נחומא תרומה ת. ז"ח שם) פ' תצוה עכ"פ נאמרה לאחרי כי תשא — (הרי) בפרשי' תשא (לב, לב) מפורש, מספרך — מכל התורה כולה, ועכצ"ל שאפ"ל „מחני נא מספרך אשר כתבת“ אף שלא נכתב בפועל, מספרך אשר כתבת] (ראה רא"ם שם) ומ"ש הרא"ם (בפי' הב') שקאי רק על מה שנכתב עד מ"ת — צע"ג, שהרי מפורש ברשי' „מכל התורה כולה“). וראה לקו"ש ח"ב שם. או כמ"ש בגוי"א כאן שכוונת רשי' לתורה, שהיתה כתובה מאז לפניו באש שחורה כו" (רשי' ברכה לג, ב. וראה רשי' פנחס כו, ז). ועפ"י מתרג' דיקלשון הכתוב, „מספרך אשר כתבת“.

ואולי י"ל, דוה שקללת חכם אפילו על תנאי באה, הוא רק בנוגע לדבר שהי' במציאות בעת אמירת הקללה (והקללה חלה עליו), משאי"כ בדבר שמציאותו נתהוה לאחרי שלא נתקיים התנאי (ובמילא — בטלה כחלה), אין שייך שהקללה (שבטלה) תחול עליו.

(7) במאור עינים ריש פרשתנו (ועוד) שזוהו לפי שו' אדר — יום הסתלקות משה — חל (ברוב השנים) ב' תצוה. ובז"ח שם, דהו"ל למיכתב שמי' דמשה בכל מלה ומלה ובכל פיקודא ופיקודא דתמן — אבל מובן שצ"ל שייכות גם לתוכן הסדרה. וראה טור הארוך, עפנת רזא, וש"ך עה"ת ריש פרשתנו. וראה גם לקו"ש ח"ב ע' 204 ואלך. סה"ש שמי"ט ח"א (ע' 257 ואלך. ע' 271 ואלך). ועוד.

(8) ל' בעה"ט כאן.

א. וועגן פ' תצוה שטייט אין בעל הטורים¹, אַז דאָס אין די איינציקע סדרה „משעה שנולד משה“ אין וועלכער עס ווערט ניט דערמאָנט דער נאָמען פון משה רבינו („עד משנה תורה“²). און דער טעם אויף דעם אין, ווייל משה האָט געזאָגט „מחני נא מספרך אשר כתבת“³ און „קללת חכם אפילו על תנאי באה“ — אין דאָס נתקיים געוואָרן אין דער סדרה.

יעדער ענין און פרט אין תורה אין כדוּיק, דאַרף מען זאָגן, אַז דאָס וואָס דוקא פ' תצוה אין אויסגעליבן גע- וואָרן, אַז אין איר זאָל אויסגעפירט ווערן דער „מחני נא מספרך“ (וואָס שטייט אין פ' כי תשא⁴)

[ובפרט, אַז לכאורה וואָלט מער מתאים געווען צו מרמז זיין אַט דעם ענין — אַז אמירת משה אין מקוים גע- וואָרן „אפילו על תנאי“ — אין איינער פון די סדרות וואָס קומען נאָך⁵ (און ווען מ'ווייסט שוין וועגן) אמירת „מחני נא“⁶]

(1) ריש פרשתנו. וכיה בוהר חדש שה"ש בתחלתו (ס, ג). רבוזינו כעה"ת ובחי' תשא לב, לב. פ' הרא"ש עה"ת ריש פרשתנו. וראה חז"ג רמו, א. (2) פ' הרא"ש (ועד"ז הוסיפו בחצע"ג בבעה"ט). וראה לקו"ש ח"ב ע' 675.

(3) תשא לב, לב.
(4) מכות יא, א.
(5) וכמו שהקשה בז"ח שם, והא לבתר ואתה תצוה אמר משה האי מלה' (ומתרג' אין מוקדם ומאוחר בתורה. וראה הערה הבאה).
(6) לכאורה אפ"ל להיפך, שצ"ל דוקא בא' הפרשיות שכבר נכתבו, כדוּיק לשון „מחני נא מספרך אשר כתבת“ (ראה גם פ' הרא"ש שם: מן הספר אשר כתבתי כלומר מס' ואתה תצוה שכתבתי

משה „מחני נא מספרך אשר כתבת“, ופרש¹³ „מכל התורה כולה“:

ענינו פון משה איז — תורה, וכמחז¹⁴ אָז (תורה „נקראת על שמו“ ווייל) משה „נתן נפשו על תורה“. דער-פון איז פאַרשטאַנדיק, אָז דער ענין פון „מחני נא מספרך — מכל התורה כולה“, רירט אָז די עצם מציאות פון משה'ן, ווי עס איז איינס מיט תורה¹⁵:

און צוליב וואָס האָט זיך משה אָזוי איינגעשטעלט — אויף פועל'ן אַ כפרה אויפן חטא העגל, וואָס חטא העגל איז אַ חטא הכי חמור, ביז אָז אַלע שפעטער-דיקע חטאים און זייערע עונשים זיינען פאַרבונדן מיט חטא העגל, וכמשנ¹⁶ „וביום פקדי ופקדתי עליהם חטאתם“.

איז תמוה: ווי קומט עס, אָז משה זאָל איינשטעלן זיין עצם מציאות, וואָס איז פאַרבונדן מיט תורה, פאַר די טייל אידן וואָס האָבן חוטא געווען בעגל, כולל די עושי העגל וואָס זיינען געווען היפּך פון לא יהי' לך גוי' לא תעשה גוי, אינגאַנצן אָפּגעריסן¹⁷ ר"ל פון תורה?

אויך דאַרף מען פאַרשטיין: וואָס איז דער תוכן פון בקשת משה „ואם אין מחני נא מספרך — מכל התורה כולה“: וואָס איז דער קשר צווישן די צוויי ענינים, אָז אויב דער אויבערשטער וועט

ניט וועגן משה'ן, נאָר) אָז משה ווערט ניט דערמאָנט בשמו, אָבער איז דער סדרה רעדט זיך וועגן משה'ן, און איז אַ ריבוי פסוקים⁹:

נאָך מער: די התחלת הסדרה — און שם הסדרה (וואָס איז מרמוז, כידוע, אויפן תוכן פון דער גאַנצער סדרה) — „ואתה תצוה¹⁰, באַציט זיך דוקא צו משה'ן: און זאת ועוד — „ואתה תצוה“ מיינט (כפירוש הכלי יקר¹¹) „ממהות עצמוחך“, וואָס מהות ועצמות פון אַ מענטשן איז טיפּער און העכער פון דער דרגא איז מענטשן וואָס איז פאַרבונדן מיט'ן שם:

ענינו פון אַ שם איז בכדי אָז אַ צווייטער זאל אים קענען רופן; אָבער דער עצמות ומהות פון אַ מענטשן, איז העכער און טיפּער פון האָבן אַ שייכות צו אַ זולת, ובמילא העכער פון ענין ה„שם“¹².

קומט לפי'ז אויס, אָז אדרבא, דער אופן ווי עס איז מקיים געוואָרן דער „מחני“ — אָז משה ווערט דאָ דער-מאָנט (ניט בשמו, נאָר) דורך די ווער-טער „ואתה תצוה“ — ווייזט אויף נאָך אַ גרעסערער מעלה ווי שם משה.

ג. וועט מען דאָס פאַרשטיין בהקדים הביאור אין דעם גודל הענין פון בקשת

13 תשא שם, משמור'ר פמ"ז, ט.

14 מכילתא לבלש'טו, א. שמור'ר פ"ל, ד. ושינ.

15 ויתירה מזו — גם במציאות התורה עצמה, שקשורה עם משה (ע"ד הנ"ל שנק' על שמו) — עיין רמב"ם הל' יסודות פ"ח ט. לקוש' חיי"ט ע' 179 ואילך.

16 תשא לב, לד ובפרש"י שם. ובוחר (ח"א נב, ב ואילך. ככו, ב. ח"ב כגז, סעי'ב) שעי' חטא העגל חזרה וזהמתו. וראה לעיל ע' 151 הערה 52.

17 ראה שבת פז, א. הובא בפרש"י תשא לב, ט (אבל ראה תודיה ומה שבת שם).

9 וראה לשון הו"ח שנעקת בהערה 7.

10 כו נקראת פרשה זו בחז"ג ודח' שם ובכ"מ

(ראה הנסמן בלקו"ש חט"ז ע' 342 הערה 9).

11 ריש פרשתנו. וראה ג"כ ד"ה זאת תורת

הבית תרפ"ט (בסה"מ קונטרסים ח"א פ"י יא. וראה לקמן סעי' ו).

12 כי גם זה ש"ש שייכות ממש להשם אל עצם הדברי', הי'ז ש"השם מקשר הנשמה בגוף, אבל הנשמה עצמה קודם בואה בגוף אינה נקראת בשם „כללי“ (לקו"ת בהר מא, ג). ועצ"ע.

די אידן ניט מכפר זיין אויפן חטא העגל, איז „מחני" פון תורה¹⁸?

רש"י¹⁹ איז מבאר²⁰, אז דערמיט האט משה געוואלט באווארענען „שלא יאמרו עלי שלא הייתי כדאי לבקש עליהם רחמים". אבער דער פירוש איז לכאורה ניט גלאטיק, ווייל פון לשון הפסוק איז משמע, אז מיט דער טענה ותביעה צום אויבערשטן האט משה געוואלט פועל'ן אַ כפרה אויף חטא העגל און ניט צו באַ-ווארענען זיך „שלא יאמרו עלי כו".

אויך ועיקר — ווען עס רעדט זיך וועגן ניט אויספירן, ח"ו, „תשא חטאתם", „חטאה גדולה", וואָס פאַר אַ תפיסת מקום האָט באַ משה רעיָא מהימנא וואָס מען וועט זאָגן וועגן עס!?

ד. דער ביאור בזה:

משה רבינו איז איין זאך ממש מיט כלל ישראל, ביז אז ס'איז ניט שייך צו אַפטיילן אים פון אידן בכלל ובפרט,

ובלשון רש"י²¹: משה הוא ישראל וישראל הם משה.

וואָס דערפאַר האָט דער חטא העגל גע'פועלט' אַ ירידה אין משה, כמחז"ל אויפן פסוק „לך רד — רד מגדוֹ-לתך"²². דלכאורה: משה האָט דאָך ניט געהאָט קיין שייכות כלל צום חטא העגל, אפילו ניט אינעם גדר פון „מי שיש בידו למחות", וואָרום ער איז דע-מאַלט געווען בהר (כפשוטו, ובפרט ועאכו"כ — במצבו ברוחניות). היינט פאַרוואָס זאָל דער חטא העגל אַנרירן אים?

נאָר ווייל משה איז איין זאך מיט ישראל (ובמילא — גדולתו ניתנה און איז געוואָרן איין זאך מיט גדולת ישראל), האָט דער חטא (העגל) און ירידה פון ישראל בדרך ממילא גע-פועלט' אַ ירידה אין משה'ן.

און אַט די התאחדות פון משה מיט אידן איז נאָך טיפער ווי זיין התאחדות מיט תורה:

כשם ווי מ'געפינט ביי דער פאַר-איינציקונג פון אידן מיט דעם אוי-בערשטן, אז אע"פּ אז „אורייתא וקוב"ה כולא חד"²³ (ווי דער פירוש הפנימי²⁴ פון מחז"ל²⁵ „אנא נפשי כתבית²⁶ יתבית", אז דער אויבערשטער האָט זיך אַליין („נפשי") „אַפגעגעבן"²⁷ אין תורה), פונדעסט-וועגן איז די התאחדות פון אידן מיט

(18) משא"כ ההפירוש (רמב"ן אברבנאל ועוד עה"פ. וראה תיב"ע עה"פ. ר"ה טו, ב) שמחני מספר החיים, שרצה לסכול עונשם וכיו"ב. וראה מכילתא לבא יב, א. א. זח"א טו, ב. קו, א. רנד, ב. זח"ג יד, ב. ואלך. מקומות שצוינו בהערה 14.

(19) עה"פ.

(20) בשמיר פמ"ז שם, „כל התורה שנתת לי... דבר אל בני' כו' אם הם כלים מה אני עושה בתורתך" — אבל עפ"י אין זו בקשה ותביעה, כ"א הדגשה שבאם ישמיד אותם בדרך ממילא יהי' „מתני" (אבל ביפה תואר שם: כל המקומות כו' דבר אל בני' אין להם מקום וצריך להגיהם).

[במהרזו שם, „וכשתשמיד אותם בהכרח שתמחה גם שמם מן התורה, מחה גם שמי שלא דברת עמי רק בשבילם", ועפ"י „מחני נא" היא בקשה נוספת. אבל עדיין צע"ג (ע"ד הקושיא שבפנים): זה ש.תמחה גם שמם מן התורה" הוא תוצאה מהעיקר („שתשמיד אותם"): וא"כ למה היתה בקשת משה רק „מחני נא מספרך" — מן התורה. וראה בהעלותך יא, טו.]

(21) חוקת כא, כא.

(22) תשא לב, ז וברשי"י שם. ברכות לב, א. א. ועוד.

(23) זחר הובא בתניא פ"ד, רפכ"ג. וראה זח"א כד, א. זח"ב ט, א. תקו"ז ת"ז (כא, ב), תכ"ב (סד, א). ועוד.

(24) ראה לקו"ת שלח מה, סע"ד.

(25) שבת קה, א.

(26) כ"ה גירסת הע"י שבת שם.

(27) ראה גם תניא פמ"ז.

קוב"ה נאך טיפער און העכער דערפון, וכמחז"ל²⁸ אז "ישראל קדמו" לתורה;

עד"ז (וכתוצאה מזה) איז ביי נשיאי הדור — וואָס (בלשון רש"י²¹) „נשיא הדור הוא ככל הדור“ — אַז זייער התאחדות מיט די אידן פון זייער דור איז נאך העכער פון זייער התאחדות מיט תורה —

[און אזוי איז אויך ביי צדיקים בכלל (וואָס „דומים לבוראם“²⁹): אע"פּ אז זיי „גיבן זיך אַרײַן“ אין די עניני תורה³⁰ וואָס זיי לערנען ובפרט זייערע חידושי תורה³¹, קומט דאָס אָבער ניט צו זייער פאַראַיניקונג מיט אידן, ובפרט די וואָס האָבן צו זיי אַ שייכות (ובמילא אחריות) מיוחדת, עניי עירך, בנים ותלמידים כו' (בלשון הפסוק³²: הנפש אשר עשו)].

ה. דאָס איז אויך דער ביאור אין בקשת משה „מחני נא מספרך" און דער טעם וואָס ער האָט איינגעשטעלט זיין עצם מציאות ווי זי איז פאַרבונדן מיט תורה צולוב (אויך) די עושי העגל:

וויבאַלד אַז די התאחדות פון משה מיט אידן איז נאָך העכער פון זיין התאחדות מיט תורה, דערפאַר איז די תוצאה דערפון געווען אין ביידע ענינים:

(א) אַז אויך זיין מסירת נפש פאַר אידן³³ איז פריער און העכער פון זיין מסירת נפש אויף תורה.

[ע"ד ווי עס שטייט אין מגיד מישרים, אַז דער בית יוסף האָט געדאַרפט זוכה זיין צו מסירת נפש על קידוש השם³⁴, נאָר צולוב אַ געוויסער סיבה האָט מען אים מעניש געווען און ער האָט בפועל דערצו ניט זוכה געווען —

וואָס אויב ער וואָלט אומגעקומען על קידוש השם וואָלט ער ניט געהאַט די מעגלעכקייט צו מחבר זיין דעם שולחן ערוך שלו כולו³⁵, שממנו תצא תורה

(34) ריש פרשתנו. ועד"ז ר"פ בראשית סדיה הלא לך למנדע. פ' אמור ד"ה אחיכ פי' ל. פ' ברכה ד"ה אור ליום א. ובכ"מ.

(35) שהרי סינן חיבור ד' חלקי השו"ע בשנות שט"ו-שכ"ג (כמ"ש הביי בסוף כ"א מחלקי השו"ע (נעתק בדפוס ראשון)) — סמוך לסוף ימיו; ואילו בשורת המגיד שיוכה לקדושה הי' קודם עלייתו לא"י (ראה במגיד משרים שם פ' בראשית תצוה וברכה הנ"ל), והביי עלה לא"י בשנת רצ"ו.

[ומ"ש בפ' ברכה (בהמשך ל.אזכך לאתוקדא בא"י כו"י), ואזכך למגמר חיבורא דילך, הרי מסיים שם „דאקריא בית יוסף“ — ב"י על הטור. וכ"מ מהא שאמר „למגמר חיבורא דילך, והשו"ע משמע בכ"מ שהתחילו לכתוב לאחר שיעלה לא"י (משא"כ הביי שהתחילו בשנת רפ"ב בחו"ל, כמ"ש בסוף ספרו ב"י לטור"מ)]. ואכ"מ.

דע העירוני אשר ב.אזהרות ותקונים וסיגים" שבתחלת הספר. פ' בשלח ד"ה אור ליום שבת י"א שנט — מפורש שיוכה לקדושה לאחר שישגמור. כל חיבוריך (ופרושיך) ופסקיך . . ולהדפיסם ולפשטם בכל גבול ישראל" — וא"כ נכלל גם השו"ע. ובפרט עמפמ"ש שם בפ' צו (סדיה אור ליידי ניסן); חיבורא דילך מלבד השם הראשון שאמרתי לך שיקרא בית יוסף עוד יקרא שולחן ערוך.

אלא שאין בזה סתירה להמבואר בפנים השיחה, כי בפשטות, בשורות השונות מהמגיד להביי (במשך שנים רבות) שיוכה לאיתוקדא על קדושה כשכר עבודתו בתנאים שונים; לאחר שיעלה לא"י; כשיגמור חיבור הביי"י כשיגמור כל חיבוריו ועוד — אינן בהורה אחת (שפעם אמרה בפרטיות ופעם בקיצור)

— שהרי פשוט שבמשך השנים היו כריכ שינוים בדרגות ובמצבו של הביי (ועד לשינוי העיקרי בנדודו — שניטלה ממנו הזכות להשרף על קדושה)

(28) ב"ר פ"א. ד. תנא דבי אליהו רבה פי"ד.

(29) רות רבה פי"ד. ג. ב"ר פס"ז. ת. ועוד.

(30) כמשנ"ת כמ"פ (לקי"ש ח"ז ע' 423. ועוד)

במ"ש כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע לפני הסתלקות: א"ר ג"י אין הימל און די כתבים לאַ א"ר א"ר.

(31) להעיר ממחז"ל (ע"ז יט, א) — כנ"ל בפנים

— שתורתו נקראת על שמו.

(32) לך יב, ה וברש"י שם. סנהדרין צט, ב. ועוד.

(33) ראה במקומות שצויינו לעיל סוף הערה 18.

מונע³⁹), איז משה'ס בקשה און תביעה: „מחני נא מספרך” — פון תורה; דאָ מאַלס שטייט בגלוי, בלי לבוש כלל משה'ס עצמיות'דיקע התאחדות מיט אידן, און דורך דעם — דער יחוד פון אידן מיט קוב"ה וואָס איז העכער פון דער התאחדות מיט תורה, וואָס מצד דער התאחדות קומט די כפרה⁴⁰ אפילו אויפן חטא העגל (און דאָס פאַרבינדט זיי דערנאָך צוריק אויך מיט תורה).

ו. ע"פ כהנ"ל וועט מען אויך פאַר-שטיין די שייכות פון בקשת משה „מחני” צו „ואתה תצוה”:

אַט די התאחדות פון משה'ן מיט אַלע אידן וואָס איז נאָך העכער פון תורה (וואָס דריקט זיך אויס אין דער בקשה „מחני נא מספרך”), ווערט אַרויסגע-בראַכט אין דעם⁴¹, „ואתה תצוה את בני ישראל”, וואָס איינער פון די פירושים אין דעם איז: „ואתה” — די עצמיות פון משה'ן — איז מקשר ומחבר (תצוה” לשון צוותא וחבור⁴²) אַלע אידן צוזאַמען אין איין מציאות.

והוראה לכל ישראל, אעפ"כ איז דאָס אַן ענין של עונש, ווייל ווי הויך ס'איז דער עילוי אין תורה, קומט עס אַבער ניט צו מסנ'פ על קידוש השם³⁶, וואָס דאָס איז מסנ'פ ווייל מ'איז אַ איד³⁷ און אַז מען זאָל זיין אַן איד — איינס מיט השם].

(ב) די התאחדות (ובמילא — די מסירת נפש) איז מיט (און פאַר) יעדער אידן, אין וואָס פאַר אַ מצב ער זאָל נאָר זיין (אפילו די עושי העגל). וויבאַלד דאָס איז העכער פון תורה, ווערט עס ניט בטל דורכדעם וואָס אַ איד איז אַפגעריסן פון תורה, כמחז"ל³⁸, „אע"פ שחטא ישראל הוא”.

און דאָס איז אויך דער פירוש אין „אם תשא חטאתם ואם אין מחני נא מספרך גו'": אויב דער חטא העגל איז אַזוי חמור אַז תורה גיט ניט קיין אַרט אויף „תשא חטאתם” (השם וואָלט מכפר געווען נאָר תורה איז כביכול תובע און

ובהכרח שיהיו שינויים גם בכשרו כהתאם לדרגת עבודתו).

כי אם שכל בשרה היא שכל לפי עבודתו אז, והרי כ"כ דרגות במסנ'פ ובמסנ'פ על קד'ש — (ראה פסחים נ, א הרוגי לוד. הקדמת תקו"ז י, ב). ע"ה שליט, ד"א ועוד), ולאידך — כ"כ דרגות בחזרת וכמצב הב"י,

ולפעמים היתה עבודתו במסנ'פ וקד'ש נעלית על תורתו ולפעמים להיפך.

36 ראה בכ"ז אה"ת אחרי (כרך ב) ע' תקמט. דרושים ליוה"כ"פ (אה"ת דברים כרך ה) ע' בקל"ח.

37 וכמו שמצינו ענין המסנ'פ על קידוש השם אפילו בקל שבקלים (תניא ספי"ח) שנפרד ר"ל מכל התורה. וראה סה"מ תרנ"ט ע' יג) שהכח למסנ'פ בא מזה שנשי שרשן למעלה מן התורה. וראה בארוכה (במעלת מסנ'פ על קד'ש — על כל התורה) שער האמונה בתחלתו. ס' הליקוטים לספרי הצ"צ ע' מסי' (ע' תתצ ואילך), ושי"נ.

38 סנהדרין מד, רע"א (וברשי"ש: עדיין שם קדושתם עליהם). וראה המשך תער"ב ח"ג ע' ארנב ואילך. ובכי"מ.

39 ע"ד מחז"ל (פסיקתא דרי"כ פ' שובה. י"ש יחזקאל יח, ד. י"ש תהלים מזמור כה. וראה ירושלמי מכות פ"ב ה"ז). שאלו תורה חוטא מה ענשו כו' שאלו להקב"ה כו' אמר יעשה תשובה ויתכפר לך. וראה לקו"ש ח"ד ע' 1152 ובהערה שם. 40 עפ"ז יש לפרש (בפנימיות הענינים) מענה הקב"ה למשה (תשא שם, לג), „מי אשר חטא לי אמתנו מספרי” להפירוש שקאי על ספר התורה (וכקושיית הרמב"ן) — שיש בזה גם ענין למעליותא, שנמשך להחוטאים הכפרה שלמעלה (מכפרת) התורה (ספרי”).

41 ע"ד הידוע (המשך תער"ב שם ע' אהת. ועוד) בענין התשובה, שאף שהיא למעלה מן התורה (שלכן נכחה למלאות מה שחטא בלימוד ה) תורה (כו'), הנה זה גופא נתגלה בתורה דוקא.

42 תוי"א פרשתנו פב, א. סד"ה זאת תורת הבית הנ"ל. ד"ה וקבל היהודים (תרפ"ז) כסה"מ תרפ"ז ותשי"א פ"ד.

געווען דורך אהרן, היינט פארוואס איז דער אַנזאָג „ויקחו אליך“ (צו משה'ז) 49? שטייט אויף דעם דער ביאור 50: אהרן מצד עצמו איז פועל 51 אויף אידן וועלכע זיינען „נרות“, וועלכע (זיינען מוכן) לייכטן מיט „נר מצוה ותורה אור“ 52 — עובדי ה': אָבער דורך דעם וואָס „ויקחו אליך שמן גו“ — צו משה'ן, וואָס ער איז מצוה ומחבר אַלע אידן (כנ"ל) — ווערט דאָס אויפגעטאָן אין אַלע אידן („אפילו הפשוטים ביותר“ 53), זייער עצם שבנפשם ווערט נתגלה 54.

ז. עפ"ז וועט מען אויך פארשטיין די שייכות פון „ואתה תצוה“ צום תוכן פון כללות הסדרה (וואָס דערפאַר ווערט ניט דערמאָנט שמו של משה אין דער גאַנצער סדרה):

איז דעם גאַנצן סיפור וועגן כהונת אהרן ובניו אין דער סדרה איז מודגש, ווי דאָס דאַרף געטאָן ווערן דורך משה'ן דוקא. ווי עס שטייט אויך גלייך בהתחלת הענין 55 „ואתה הקרב אליך את אהרן גו' לכהנו לי“, „ועשית בגדי קדש לאהרן אחיך גו“; ועד"ז איז דער גאַנצער חינוך לכהונה פון אהרן ובניו דורכגעפירט געוואָרן דווקא דורך משה, ווי דערציילט בארוכה אין דער פרשה

מצד די מדריגות פון משה וואָס זיינען פאַרבונדן מיט אַ „שם“ — וואָס דאָס איז כולל אפילו יחידה שבנפש, וואָס איז איינער פון די „חמשה שמות נקראו לה“ 43 (די נשמה) — דערגרייכט מען די גילויים שלמעלה, וואָס זיינען ניט העכער פון תורה (וואָרום „כל התורה כולה שמותיו של הקב"ה“ 44); און דערפאַר קען מען מצד דער מדרגה ניט אויפטאָן דעם צוואה וחיבור וואָס נעמט אַרום אַלע אידן בשווה.

דוקא „ואתה (תצוה)“, די עצמות פון משה וואָס איז העכער פון שם ותואר (דער עצם הנפש וואָס ווערט ניט נתפס אין די „חמשה שמות“), וואָס פאַרבינדט זיך מיט'ן „אתה“ העיקרי והאמתי „אתה“ שלמעלה, עצמותו ומהותו ית' 45 (וואָס באמת לאמתתו איז דוקא נאָר אויף עצמות שייך זאָגן „אתה“ 46, לשון נוכח, ושם שמים שגור בפי כל' 47) — פועל'ט דעם „תצוה את בני“, דעם צוואה וחיבור פון אַלע אידן — אפילו די עושי העגלה 48 — אין איין מציאות.

און דאָס איז אויך דער קשר פון „ואתה תצוה“ צום המשך הציווי „ויקחו אליך שמן גו' להעלות נר תמיד“ — דלכאורה: די העלאת הנרות איז דאָך

43) ב"ר פי"ד, ט. דב"ר פ"ב, לו.

44) רמב"ן בפתיחת פי' עה"ת, ע"פ זח"ב פו, א.

45) ראה סד"ה זאת תורת הבית שם.

46) כי „כל הנמצאים . . . לא נמצאו אלא מאמתת המצאו ואם . . . (ש)הוא אינו מצוי אין דבר אחר יכול להמצאות“ (רמב"ם בתחלתו).

47) ראה תו"א יד, ב. ד"ה חכמות בחוץ תרצ"ד (בטה"מ קונטרסים ח"ב) פ"ב. ובכ"מ.

48) להעיר גם מאוה"ת פרשתנו (ע' א'תקנא) בפ"י „ואתה תצוה“ — „שתקשר ותחבר . . . ב' שמות הוי' . . . להיות יגיה חשכי של דורות האחרונים דבחי' עקביים“.

49) כקושיית המפרשים.

50) ד"ה זאת תורת הבית שם פ"י יא. ולהעיר ג"כ מד"ה וקבל היהודים הגיל ע"ד משה רעיא מהימנא (ע"ש באורך).

51) ע"י עבודתו בהעלאת הנרות, שובינא דמטרוניא — אף שבכלל מדתו „אוהב את הבריות“ (אבות פ"א מ"ב).

52) משלי ו, כג.

53) ד"ה זאת תורת הבית שם. וראה אוה"ת הגיל (הערה 48).

54) ראה תניא ספ"ח.

55) כה, א"ב.

הכתוב עם סממני קטורת" (ע"ד ווי גערעדט פריער, אז משה האט זיך מוסר נפש געווען אפילו פאר די עושי העגל)⁶².

און בפרט קומט דאס ארויס בגלוי אין עבודת הקטורת פון יוהכ"פ⁶³, ווי עס שטייט בסיום וחותם הסדרה: וכפר אהרן על קרנותיו גוי אחת בשנה יכפר עליו לדורותיכם⁶⁴ גוי.

ה. דערפון האט מען אויך א הוראה נפלאה אין עבודת ה':

אזוי ווי משה רבינו איז געווען גרייט צו מוותר זיין אויף אן ענין הכי נעלה ועיקרי שבו (זיין פארבונד מיט תורה) צוליב אידן, און אפילו פאר עושי העגל — וואס דאס איז נאך מער ווי „ואהבת לרעך כמוך“⁶⁵: דער „כמוך“ פון משה'ן איז דאך תורה, זיין גאנצע מציאות איז געווען דורכגענומען מיט תורה; איז משה געווען גרייט צו מוותר זיין אויף דעם כדי צו זיין אינאיינעם⁶⁶ מיט אידן — כולל וועלכע זיינען געווען אפגע- ריסן ר"ל פון תורה;

— וואס איינער פון די ביאורים בזה איז (ע"ד הנ"ל בענין נרות המנורה):

אהרן הכהן מצד עצמו, איז ענינו כהונה וקדושת המשכן, ובמילא וואלט אויך זיין עבודת הכהונה געהאט א וויר- קונג (בעיקר) נאר אויף „עובדי ה'“ וואס האבן א גלוידיקע שייכות צום (מנורת ה)משכן ומקדש: דורך דעם אבער וואס „ואתה“⁶⁶ (משה) הקרב אליך את אהרן אחיך גוי לכהנו לך, איז כהונת אהרן באופן אז עס טוט אויף איז אלע אידן („אפילו הפשוטים ביותר“).

און דאס איז אויך פון די טעמים וואס גלייך נאך חינוך אהרן שטייט⁶⁷ דער ציווי אויפן „מזבח מקטר קטורת“⁶⁸ — דלכאורה האט דער ציווי אויף עשיית מזבח הפנימי געדארפט שטיין פריער אין פ' תרומה צוזאמען מיטן ציווי אויף אלע כלי המשכן (כולל דעם מזבח החיצון)⁶⁹ —

נאר ווייל אט דער ענין (אז כהונת אהרן דארף זיין פארבונדן מיט אלע אידן) דריקט זיך אויך אויס אין דעם ענין הקטורת⁶⁰, וכמחז"ל⁶¹ אז „כל תענית שאין בה מפושעי ישראל אינה תענית שהרי חלבנה ריחה רע ומנאה

(56) כמו „ואתה תצוה“.

(57) לאחרי הציווי על קרבן תמיד. ולהעיר מדה זאת תורת הבית שם, שהענין ד„גר תמיד“ (למעלה משניימים) נעשה ע"י משה דוקא, ע"ש.

(58) ל, א ואילך. — וע"פ המבואר בפנים מובן הקשר בין תחלת הסדרה וסיומה (דנעוץ תחלתו בסופו).

(59) כקושיית המפרשים (רמב"ן, ספורנו ועוד שם).

(60) גם להעיר דקטרת הוא לשון קשר והתקשרות (ובצרוור המור סוף פרשתנו: ומקשר הדברים התחוננים בעליונים כו'), ע"ד „תצוה“ (כגיל בפנים).

(61) כריתות ה, ב.

(62) ושייך זה למזבח הפנימי — כי ענינו של מזבח הפנימי הוא עצמיות פנימיות הלב, כחי' יחידה שבנפש (ראה לקו"ש ח"ב ס"ע 675 ואילך, ושי"ן) שבוה כל ישראל שווין.

(63) וראה בארוכה לקו"ש ח"ט ע' 302 ואילך. ועיי"ש ש"ל שלכן ביוהכ"פ דוקא מתירים להתפלל עם העבריינים (טשו"ע ודאדו"ז או"ח ר"ס תרי"ט). (64) להעיר גם מתחלת הסדרה (כו, מא) „לדורותם“, וראה אוה"ת הנ"ל.

(65) קדושים יט, יח.

(66) ראה ע"ש ש"ב פ"ב „ניצוצין של משה בסוד . . שחת עמך . . ע"כ טרח בעבורם כ"כ ומת במדבר בעבורם כי רצה לתקנם“. וראה ש' הפסוקים בפ' שמות בארוכה.

(*) להעיר מדברים רבה פ"ב, ט. זח"ב קנז,

ההוראה מכ"ז ווי עס דארף זיין בעבודת כאו"א: ס'איז ניט גענוג וואס מ'האט אהבת ישראל, און צו יעדער איד (אין וואס פאר א מצב ער זאל נאר זיין)⁶⁸, און די אהבה איז „כמודך“ — נאר עס מאנט זיך מסירת נפש פאר א צווייטן אידו, און פאר יעדער אידו, וואס דארף זיך אויסדריקן אין „אוהב את הבריות ומקרבן לתורה“⁶⁹.

(משחת ש"פ תצוה תש"מ)

עד"ז האט ער אלס רעיא מהימנא⁶⁷, געוואלט און געגעבן כח יעדער אידן ובכל זמן ומקום ער זאל זיך אזוי אויפ־פירן:

און דאס איז טענתו: אויב עס וועט ניט זיין ח"ו „תשא חטאתם“ (ובמילא — „אשר חטא לי אמחנו מספרי“) און ער וועט בלייבן „בספרך“, יאמרו עלי שלא הייתי כדאי כו' ווארום ער האט זיך ניט געוואלט מוסר נפש זיין ביז מחני מספרך — און מען וועט זיך אפּלערנען פון דעם לדורי דורות!

68 ראה בארוכה קונטרס אהבת ישראל. לקו"ש ח"ז ס"ע 216 ואילך. וש"נ.

69 אבות פ"א מ"ב. וראה בארוכה לקו"ש שם ע' 220 ואילך.

67 ראה תניא רפ"ב.

תצוה ב

לערנט מען אָפּ דעם דין — איז ניט מובן: רש"י אַליין האָט שוין געזאָגט, אַז מ'לערנט דאָס אָפּ פון דעם פריערדיקן פסוק?

ב. דער רא"ם איז מסביר, אַז פון פריערדיקן פסוק לערנט מען נאָר בנוגע די ששה בגדים וועלכע ווערן דער-מאָנט אין די פסוקים ביז דאָרטן — חושן אפוד מעיל כתונת מצנפת ואבנט — אָבער ניט בנוגע די צוויי בגדים (ציץ ומכנסים) וועלכע זיינען פריער ניט דערמאָנט; און דעם דין (אַז ווען ס'פעלט ציץ אָדער מכנסים איז מען חייב מיתה); לערנט מען אָפּ פון דעם (צווייטן) פסוק, וְלֹא יִשָּׂאוּ עוֹן וּמִתּוֹ, וועלכער שטייט נאָך ציווי אויף ציץ ומכנסים.

ולכאורה קען מען אַזוי מדייק זיין פון די שינויי הלשונות בפרש"י:

אין פריערדיקן פסוק זאָגט רש"י, הא אַם יכנס מחוסר אחד מן הבגדים הללו, משא"כ אין דעם פסוק זאָגט רש"י "מחוסר בגדים" סתם — ווייל פון פריערדיקן פסוק ווייס מען (לפרש"י) נאָר וועגן "בגדים הללו" — די וועלכע ווערן פריער דערמאָנט; אָבער ביים צווייטן פסוק איז רש"י סתם, "משמש מחוסר בגדים", אַ "מחוסר" פון איינעם פון בגדים (אַלע שמונה בגדים) איז חייב מיתה.

עפ"ז איז אָבער ניט פאַרשטאַנדיק לאידך גיסא: וויבאַלד אַז עס שטייט אין

א. די פרשה אין אונזער סדרה פון עשיית ולבישת בגדי כהונה פאָר-ענדיקט זיך מיטן אַנזאָג, "והיו על אהרן ועל בניו בבואם אל אהל מועד או בגשתם אל המזבח לשרת בקודש ולא ישאו עון ומתו". איז רש"י מעתיק דעם וואָרט "ומתו" און איז מפרש: "הא למדת שהמשמש מחוסר בגדים במיתה".¹

פרעגן מפרשים²: לויט פרש"י האָט מען שוין פריער געלערנט, "והי על אהרן לשרת ונשמע קולו בבאו אל הקודש לפני ה' ובצאתו ולא ימות", ולא ימות — מכלל לאו אתה שומע הן, אַם יהיו לו לא יתחייב מיתה, הא אַם יכנס מחוסר אחד מן הבגדים הללו חייב מיתה בידי שמים" — פאַרוואָס דאָרף מען נאָכאַמאַל לאַזן הערן ("הא למדת") דעם זעלבן דין?

לולא פירוש רש"י ביים צווייטן פסוק, וואָלט מען געקענט לערנען אַז דער פסוק חזר'ט עס איבער נאָכאַמאַל נאָר בכדי צו מוסיף זיין אין דעם חומר הענין, ע"ד ווי מען געפינט בכ"מ, אַז די תורה חזר'ט איבער מער ווי איין מאַל דעם זעלבן איסור וואָהרה "לעבור עליו בכ' לאוין" וכיו"ב.

רש"י זאָגט אָבער דאָ בפירוש "הא למדת" — דוקא פון דעם (צווייטן) פסוק

(1) פרשתנו כה, מג.

(2) כ"ה בדפוסים שלפנינו. אבל בדפוס ראשון שני ובתי רש"י שתחי' חייב מיתה (וכן הועתק ברמב"ן שבהערה 8 וברא"ם כאן).

(3) כ"כ מהם הובאו ונסמנו לקמן.

(4) שם, לה.

(5) ראה פרש"י תשא לד, כג, צו ו, ו. שמיני יא,

מד. אמור כג, לא. ועוד.

(6) עה"פ כאן (וכן בשפ"ח). וראה בארוכה

בפירושו פרשתנו שם, לה.

(7) פרשתנו שם, ד.

פון דעם פסוק אָז „בזמן שבגדיהם עליהם כהונתם עליהם, אין בגדיהם עליהם אין כהונתם עליהם והוּוּ להוּ זרים“ און „זר ששימש במיתה“,

נאָר וויבאַלד ס'איז „קושטא דמילתא“ אָז אַ „מחוסר אחד מן הבגדים“ איז חייב מיתה איז רש"י מפרש „לפי האמת“.

לפי זה איז אַבער אינגאַנצן ניט פאַר-שטאַנדיק פירוש רש"י אין די פסוקים, וועלכער איז פשוטו של מקרא [נוסף על כלל הידוע אָז רש"י פאַרלאָזט זיך ניט אויף דעם וואָס עס שטייט אין אַ ווייטערדיקן פסוק]:

(א) אויפן ווייטערדיקן פסוק „וחגרת אותם אבנט-גו' והיתה להם כהונה“ ווערט אין רש"י אינגאַנצן ניט דער-מאַנט דרשת חז"ל הנ"ל „בזמן שבגדיהם עליהם כהונתם עליהם כו'“ — רש"י טייטשט דאָרט נאָר „והיתה להם, מילוי ידים זה לכהונת עולם“¹⁶, און דאָס איז בכלל אַן ענין וועלכער איז פאַרבונדן מיט די שבעת ימי המילואים¹⁷ —

פסוק דער עונש נאָכדעם ווי די תורה רעכנט אויס אַלע שמונה בגדים — צוליב וואָס דאָרף שטיין פריער אַ באַזונדערע אזהרה בנוגע די „בגדים הללו“ (די ששה בגדים הנ"ל), וועלכע זיינען אין כלל פון די שמונה בגדים?¹⁸

ג. אַנדערע מפרשים לערנען, אָז די ביידע פסוקים רייזן ניט וועגן סתם (וועגן אַלע) בגדי כהונה — דער ציווי אין ערשטן פסוק באַצייט זיך נאָר צום מעילי¹⁹, וואָס וועגן אים איז מדובר אין יענעם פסוק און אין די פסוקים שלפני דאָרט; די צווייטע אזהרה „והי על אהרן ועל בניו גו' ולא ישאו עון ומתו“ איז נאָר בנוגע די מכנסים וועגן וועלכע עס רעדט זיך אין פריערדיקן פסוק²⁰. און דאָס וואָס רש"י זאָגט דעם לשון „המשמש מחוסר בגדים“ סתם, און אזוי אויך פריער „אם יכנס מחוסר אחד מן הבגדים הללו“, איז ניט כוונתו, אָז דאָס ווערט אַפגעלערנט פון די צוויי פסוקים

(די עצם ילפותא איז פון אַ ווייטער-דיקן פסוק אין דער פרשה²¹ — „וחגרת אותם גו' והיתה להם כהונה לחקת עולם“, אָז דוקא דורך די בגדים ווערט אויפגעטאָן ביי די כהנים דער ענין הכהונה, און ווי די גמרא²² לערנט אַפ

(14) גו'א שם, לה. ועייש באריכות ובפסוק מג שמבאר הצריכותא דכל הג' לימודים.

(15) ולהעיר אשר גם בכמה ספרים שעיד ההלכה כן הוא. ולדוגמא בסי' היד (יד מלאכי כללי הרמב"ם אורח חיים¹).

(16) וכמ"ש ברא"ם (שם כט, ט) ובמשכיל לדוד (שם כת, לה) שאותה הדרשה שבגמ' „בזמן שבגדיהם עליהם כו'“ אינה קרובה לפשט, ולכן לא ביאר רש"י כן הפסוק שם.

(17) בגו'א שם מפרש בכונת רש"י שם, מילוי ידים זה שהוא גיב ע"י לבישת הבגדים לכהונת עולם כי לבישת הבגדים הוא כהונתם כו' עיי"ש.

אבל גם לפירושו אי אפשר ללמוד משם, כי שם המדובר בלבישתם במשך ז' ימי המילואים, שעייז נכנסים לכהונת עולם — והיינו בהתחלת כל עיקר ענין הכהונה שנעשה ע"י כל הפעולות וכי' במשך ז' ימי המילואים כולל לבישת הבגדים. ואין מזה רא"י להדין דבכל כהן שלאח"ז, שבזמן שבגדיהם עליהם כהונתם עליהם. וכמו רוב העבודות כו' דשבעת ימי המילואים דהוראות שעה הן, דאינם בכל כהן, אפילו

(8) ועיד קושיית הרמב"ן (שם, מג) במהדורת שוועלע — שם, לה)) על פרש"י, וראה ברא"ם שם מה שהקשה על הרמב"ן.

(9) ראה גו'א בפסוק לה ובפסוק מג. ובאו"א קצת — לבוש שם, לה.

(10) ראה ויקר פ"ב, ט.

(11) וכי'ה ברכותינו בעה"ת פסוק מג. ריב"א שם. חזקוני שם. רמב"ן הנ"ל (לפי העולה מן הסוגיות שבגמרא). וכדעת ר"י דאורלייניש בתוד"ה אין (סנהדרין פג, סע"ב. ובחים יז, סע"ב. תוד"ה להביא יומא ה, י"ש ע"ב).

(12) כט, ט.

(13) סנהדרין שם.

ערשטן פסוק, וועגן דעם מעיל, וואו דער לשון הכתוב איז „ונשמע קולו בבואו אל הקודש“, לערנט מען אפ דעם איסור ועונש פון א מחוסר בגדים אויף כניסתו למקדש בלבד (אפילו ווען ער איז ניט עובד עבודה דאָרט²⁰); און דער פסוק „ולא ישאו עון ומתו“, וועלכער שטייט בסמיכות צו „בגשתם אל המזבח לשרת בקודש“, איז בא ללמד אז „המשמש מחוסר בגדים במיתה“, ד.ה. אויב ער איז עובד עבודה מחוסר בגדים.

און אעפֿפֿ אז נאָכדעם ווי מ'זייט שוין אז א מחוסר בגדים איז חייב מיתה אפילו אויף כניסה בלבד, דאָרף מען שוין ניט קיין באַזונדער לימוד אויף „המשמש מחוסר בגדים“ (ער איז דאָך שוין נתחייב מיתה געוואָרן תיכף בכניסתו)²¹ — זיינען דאָס מפרשים מבאר בכמה אופנים:

א) אז דער חיוב מיתה אויף דער כניסה פון א מחוסר בגדים איז נאָר „בבואו אל הקודש“, אין אוהל מועד, אָבער ניט בחוץ, „בגשתם אל המזבח“ — און דאָס איז מוסיף דער צווייטער פסוק „בגשתם אל המזבח לשרת בקודש“, אז דאָרטן איז (ער ניט מחוייב אויף דער כניסה וגישה, נאָר דוקא —

קען מען דאָך ניט זאָגן, אז רש"י פאָר-לאַזט זיך דאָ אויף דעם ווייטערדיקן פסוק בשעת אז דאָרט איז ער מפרש באופן אחר¹⁸.

ב) אין דעם ערשטן פירוש רש"י הנ"ל, וואו ער זאָגט סתם „הא אם יכנס מחוסר אחד מן הבגדים כו“, וואָלט מען אפשר געקענט לערנען (בדוחק גדול עכ"פֿ), אז רש"י זאָגט עס „לפי האמת“ (כאָטש מען לערנט עס ניט אפֿ פון דאָנעט); אָבער בפירושו אויפֿן צווייטן פסוק זאָגט רש"י בפירוש „הא למדת כו“ — אז דאָס ווערט אָפֿגעלערנט פון דעם פסוק.

ד. לכאורה וואָלט מען דאָס גע-קענט פאָרענטפערן באופן אחר, לויט נאָך אַ שינוי צווישן די צוויי פירושי רש"י:

אין פריערדיקן פסוק זאָגט רש"י דעם לשון „הא אם יכנס מחוסר אחד מן הבגדים“ און אין דעם צווייטן פסוק זאָגט רש"י „המשמש מחוסר בגדים“. זיינען מפרשים מסביר¹⁹, אז פונעם

כשתחונן לעבודה לשרת בביהמ"ק. וראה בית האוצר להר"י ענגל מערכת ב"ג אות יז (ח"ב כו, א ואילך). וראה לקמן הערה 27.

18) ואין לומר דאפשר ללמדו ממה שפירש בהתחלת הפרשה עה"פ (כח, ג) ועשו את בגדי אהרן לקדשו לכהנו לי — „לקדשו להכניסו בכהונה ע"י הבגדים שיהא כהן לי ולשון כהונה שירות הוא“, שהרי: א) שם מדובר בהתחלת כל עיקר ענין הכהונה, חינוכם לעבודה במשכן בשבעת ימי המילואים וכנ"ל הערה שלפניי, ואין מזה הוראה לדורות. ב) לפירשי שם גם בלי הבגדים נעשה לכהן לכהנו לי (שם, א) ואינן נקראים זרים, אלא שזו מכניסם לשירות דכהונה — ראה בארוכה לקו"ש ח"י ע' 171 ואילך. ובמילא גם אין לומר שמפני זה יהי חייב מיתה,

ועד"ז בפירשי ויקרא (א, זח) דמדובר רק דעבודתו פסולה לא דחייב מיתה.

19) א' מהתירוצים במשכיל לדוד פסוק לה. מלאכת הקודש שם. נחלת יעקב שם.

20) כ"ה דעת הריצב"א בתוס' יומא שם. אלא שלדעתו למדים זה מפסוק מג — „דאצטרך לחייב אפילו בביאה ריקנית אאוהל מועד מי שנכנס מחוסר בגדים“ [אבל להעיר שלפי הגירסא בתוס' סנהדרין שם דמיתה כתיב אמכנסיים (וכן ג"י המהרש"א בתוס' יומא שם) נמצא לכאורה שחיוב מיתה בביאה ריקנית הוא רק במכנסיים]. ובפענת רזא פרשתנו שם פסוק לה בהגהה פירש כן בפרשי דשם. וראה שעה"מ הל' כלי המקדש פ"י ה"ד. ואכ"מ.

21) וצ"ע בדין הנכנס מלוכש ככל הבגדים ופשוט אחד מהם ואח"כ יצא. וראה לקמן ס"ח.

* ועד"ז „יש מפרשים" בתוס' סנהדרין שם (ושם מסיים בתוס': וא"א לומר כן כדפרישית לעיל מתוך הבריתא).

וגם: וואס איז דער טעם פונעם שינוי הלשון אין די צוויי פירושי רש"י: „יכנס מחוסר א' מן הבגדים הללו“; „המשמש מחוסר בגדים (סתם)“.

ה. וועט מען דאס פארשטיין בהקדם א שינוי כללי צווישן די צוויי פירושי רש"י —

דער לשון פון רש"י אויפן צווייטן פסוק (מג) איז אינעם סגנון פון א דין „הא למדת שהמשמש מחוסר בגדים במיתה“; און זיין פירוש אויפן פריער-דיקן פסוק (לה) איז בסגנון של סיפור „הא אם יכנס מחוסר אחד מן הבגדים הללו“.

ו״ל א״ז אין דעם באשטייט טאקע דער חילוק צווישן די צוויי פירושי רש"י:

אין פסוק (מג) „והיו על אהרן ועל בניו גו' ולא יראו עון ומתו חקת עולם לו ולזרעו אחריו“, רעדט זיך וועגן דעם דין כללי ביי אלע כהנים, כהן גדול וכהן הדיוט, ובכל הדורות;

משא״כ דער פריערדיקער פסוק (לה) וואו עס שטייט „והי' על אהרן לשרת“, רעדט וועגן אהרן כהן גדול בפרט, וואס פון דעם וואלט מען ניט געוואוסט בנוגע אנדערע כהנים (הדיוטים).²⁷

27) לכאורה יש לתרץ שהחילוק הוא רק בזה דבפסוק לה מדבר בכה״ג ומפסוק מג למדין מחוסר בגדים גם לכהן הדיוט (ראה משכיל לדוד). וראה פענח רוא וריב״א עה״ת כאן בפ״י ה(ב), ותרווייהו צריכי: בכה״ג סברא לומר דבגדיו מוכרחים בו במיוחד, כנראה מזה שבעת מינויו צריך ללבוש הבגדים שבעה ימים רצופים, כמפורש בפרשתנו (כט, ל. ובפרש״י), משא״כ בכהן הדיוט; ומכשׁי שלא היינו אומרים שבגדיו מוכרחים עד כי״ שמוסר בגדים במיתה. ולאידך יש מקום לומר להיפך: דאם ה׳ נאמר מפורש רק בנוגע לכהן הדיוט לא מצינו למילף מזה לכה״ג, כי י״ל דשאני כהן הדיוט כיון שכהונתו לא „נתמלאה“ בתחילה ע״י לבישת הבגדים לכן כל פעם שמשמש צ״ל שיהיו

לשרת) „המשמש מחוסר בגדים במיתה“.²²

ב) דאס וואס מען קען (לויט רש"י) אפאלערנען דעם עונש, הן ביי „יכנס“ און הן ביי „משמש“ (ווי רש"י לערנט) איז ווייל ס׳זיינען דא צוויי פסוקים — איז איין פסוק (דער ערשטער) בא ללמד „אם יכנס מחוסר כו״, און דער צוויי-טער — „המשמש מחוסר בגדים“; אבער ווען עס וואלט געשטאנען נאָר איין פסוק וואלט מען געלערנט אַז דער חיוב איז נאָר באַ „המשמש מחוסר בגדים“.²³

אבער אויך דעם פירוש קען מען ניט אָננעמען לויט דרך הפשט, ווייל אין צווייטן פסוק שטייען ביידע זאכן — „בבואם אל אהל מועד או בגשתם אל המזבח לשרת גו' ולא יראו עון ומתו“. קען מען דאָך פון דעם פסוק אליין אָפֿ-לערנען דעם חיוב מיתה אויף ביידע זאכן: סיי אויף כניסה (בבואם אל אהל מועד), און סיי אויף משמש מחוסר בגדים (בגשתם גו' לשרת).²⁴

[ונוסף לזה: ווי גערעדט אמאָל בארוכה,²⁵ איז ע״ד הפשט ניט געווען אַ כניסה לאהל מועד (בהיתר) סיידן צוליב טאָן עבודה. ובמילא, ווען דער פסוק זאָגט אַז מען דאַרף טראָגן בגדים „בבוא אל הקדש“, מיינט עס (בדרך הפשט) — דער אַרײַנגיין לשרת בקו-דש].²⁶

ועפכ״ז הדרא קושיא לדוכתא: פאַר וואָס דאַרף מען צוויי לימודים הנה״ל?

22) נחלת יעקב שם. וכן משמע מפשטות לשון התוס' (יומא) הניל בהערה 20. אלא שהנח״י דחה פירוש זה.

23) מלאכת הקודש הניל.

24) ומיש במשכיל לדוד אינו ע״ד הפשט.

25) ראה בארוכה לקמן ע׳ 215 ואילך.

26) ומה מובן שאין לפרש כהתירוץ במלאכת הקודש.

„ושמת את שתי האבנים על כתפות האפוד אבני זכרון לבני ישראל ונשא אהרן את שמותם לפני ה' על שתי כתפיו לזכרון“;

ביים סיום פון ציווי על החושן³¹ — „ונשא אהרן את שמות בני ישראל בחושן המשפט על לבו בכבוא אל הקודש לזכרון לפני ה' תמיד“, ונשא אהרן את משפט בני ישראל על לבו לפני ה' תמיד“³²;

און בסיום פון פ' המעיל: „וה' על אהרן לשרת ונשמע קולו בכבוא אל הקודש לפני ה' ובצאתו“.

ד.ה. דער ענין ומכוון פון די בגדים איז פארבונדן מיט דער כניסה בלבד — מיט דעם אַליין וואָס אהרן קומט לפני ה' אַנגעטאַן אין אַט די בגדים טוט זיך אויף אַ פעולה [דער ענין פון „לזכרון“, לפני ה' פון שמות בני ישראל ונשא אהרן חושן, דער „משפט בני ישראל על לבו“ ע"י החושן (ווי רש"י טייטשט דעם תוכן במקומות הנ"ל), און „ונשמע קולו בכבוא אל הקודש“ באַם מעיל]:

משא"כ באַ די שאר הבגדים שטייט ניט בכתוב וואָס ענינם איז, נאָר נאָכ-דעם ווי עס שטייט בנוגע כללות כל הבגדים³³, והלבשת אותם את אהרן אחיך ואת בניו אתו ומשחת אותם ומלאת את ידם וקדשת אותם וכהנו לי" — אַז זיי זיינען פאַרבונדן מיט מילוי ידים, קידוש און שירות פון די כהנים עצמם — פירט אויס דער פסוק, אַז דוקא דעמאָלט, קענען זיי אַריינגיין און טאַן די עבודה, „והיו על אהרן ועל בניו

און כאַטש אַז דער מחוסר בגדים פון פסוק מג, מיינט ניט נאָר דעם חסרון פון (איינעם פון) די ד' בגדים, אין וועלכע אַ כהן גדול און כהן הדיוט זיינען גלייך, נאָר ווי רש"י איז מפרש בתחלת הכתוב, והיו על אהרן — „כל הבגדים האלה על אהרן הראיין לו“, ועל בניו „האמורין בהן“ — ווייס מען דאָך פון דעם לכאורה דעם דין אויך בנוגע די שמונה בגדים פון אהרן כהן גדול — היינט צוליב וואָס דאַרף מען אַ קרא מיוחד?

איז דאָס קיין קשיא ניט, ווייל פון פריערדיקן פסוק לערנט מען אַפ אַ לימוד ודין מיוחד, ווי דער דיוק לשון רש"י דאַרט „אם יכנס מחוסר אחד מן הבגדים הללו“, כדלקמן.

ו. לויט פשטות הלשון י"ל, אַז מיט די ווערטער „בגדים הללו“ מיינט רש"י ניט די אַלע ששה בגדים (חושן אפוד מעיל מצנפת כתונת ואבנט)²⁸ — וואָס ווערן (בלויז) דערמאָנט פריער ובתחלת הפרשה — נאָר בלויז די ג' בגדים²⁹ אפוד חושן ומעיל, וואָס אויף פרטי עשייתם איז משה דאָ נצטווה געוואָרן.

באַ די דריי בגדים געפינט מען אין פסוק אַן ענין מיוחד — ביים סיום הציווי אויף יעדן פון די דריי בגדים איז דער פסוק מוסיף דעם תוכן פון זייער ענין און אויפטוט:

בסיום הציווי אויף מעשה האפוד³⁰ —

עליו כל הבגדים בפועל, משא"כ כהנה"ש שכהונתו נתמלאה ע"י לבישת הבגדים ז' ימים רצופים, יש מקום לומר דלבישת הבגדים לאח"י היא רק למצוה. אמנם אינו — כי נוסף על הדיוקים בשינוי ה' בפרש"י „יכנס מחוסר אחד מן הבגדים הללו כו“, הרי בפסוק מג „והיו על אהרן ועל בניו גו“, מפורש בפרש"י בכל אחד בגדיו הראיין לו, כדלקמן בפנים.

(28) כפי הראים הנ"ל.

(29) כמ"ש הרמב"ן שם, מג.

(30) כה, יב.

(31) כה, כט-ל.

(32) הנאמר על נתינת האורים והתומים בחושן

המשפט.

(33) כה, מא.

אהרן", און פונדעסטוועגן איז דער פסוק כולל דעם חיוב מיתה ביי מחוסר ציץ ניט מיט די דריי בגדים הנ"ל, נאָר צוזאמען מיטן כללות/דיקן דין פון „המשמש מחוסר בגדים" אין דעם צווייטן פסוק³⁷ —

איז די הסברה בזה, אַז ענינו של הציץ איז ניט דומה צו ענינם פון די ג' בגדים, ווי רש"י איז מסביר דעם פ"י פון וואָרט „תמיד" וואָס שטייט ביי ציץ: „תמיד לרצות להם אפי' אינו על מצחו שלא הי' כה"ג עובד באותה שעה"³⁸, דהיינו, אַז די פעולה פונעם ציץ איז ניט פאַרבונדן מיט דער כניסה (און אפילו ניט מיט זיין געפינען זיך על מצח אהרן), נאָר דאָס איז אַ פעולה תמידית וואָס טוט זיך אויף מצד עצם הציץ³⁹.

ה. ועפ"י קומט אויס אַ חידוש לדעת רש"י, אַז אין דעם דין פון מחוסר בגדים איז פאַראַן אַ חילוק צווישן די ביידע סוגי בגדים: ווען אַ כה"ג גייט אַריין אין היכל מחוסר בגדים, און (ניט טוענדיק קיין עבודה) איז ער אַרויס⁴⁰ פון

בבואם אל אוהל מועד או בגשתם אל המזבח לשרת בקודש".

ד.ה. אַז אין זיי פאַר זיך איז ניטאָ קיין ענין מיוחד, און ענינם איז נאָר בכדי דער כהן זאָל קענען טאָן⁴¹ די עבודה⁴².

ז. און צוליב דעם דאַרפֿן ביידע לימודים פון די פסוקים, און דערפאַר איז דער חילוק בפרש"י עליהם:

בנוגע אַלע בגדים לערנט מען אַפ אַז „המשמש מחוסר בגדים כמיתה", ווייל ענינם איז פאַרבונדן מיט עבודה ושימוש.

אַבער „בגדים הללו", די דריי בגדים אפוד חושן ומעיל, ביי זיי איז דער חיוב מיתה (פון אַ מחוסר בגדים) ניט מצד דעם שימוש שלאחר זה, נאָר מצד דער עצם כניסה להיכל: ווען ביי דער כניסה פעלט איינער פון די ג' בגדים, פעלט די פעולה ועבודה וואָס דער בגד טוט אויף, און דערפאַר איז ער מחויב מיתה.

[און אע"פ אַז אויך ביים ציץ שטייט מפורש (בגמר הציווי על עשייתו⁴³): „והי' על מצח אהרן ונשא אהרן את עון הקדשים אשר יקדישו בני ישראל גו' והי' על מצחו תמיד לרצון להם לפני ה'"]

וואָס לפי"ו באַשטייט זיין פעולה ועבודה אינעם עצם זיין „על מצח

34) כי לפי פרש"י י"ל ד„לשרת בקודש" קאי גם על „בבואם אל אוהל מועד". וראה לקמן ע' 217 ואילך.

35) להעיר (ע"ד ההלכה) מסה"צ להרמב"ם מ"ע לג, ד„משמע שם דיש נימ בין בגדי כה"ג לבגדי כהן הדיוט דבגדי כה"ג הלבשה היא מצוה, לא משום דבלי"ז הוה מחוסר בגדים כו' משא"כ גבי בגדי כהן הדיוט דזה הוה רק לצורך קרבן שלא יאה מחוסר בגדים" (פצעי"ג ה"ל כלאים פ"י ה"ב (יד, א)). ולהעיר מפירוש הראב"ד לת"כ שמיני פרשה א. ברייתא ד. בית האוצר שם (כג, ד ואילך). ואכ"מ. 36) כת, לת.

37) וראה לבוש האורה כפסוק לה.

38) ומוכן מלשון רש"י שזהו פשש"מ לדעת רש"י, אלא שמשמשך „ולדברי האומר עושהו על מצחו מכפר ומרצה ואם לאו אינו מרצה נדרש על מצחו כו". אבל גם לדיעה זו מוכן דשאני ציץ, ככהערה הבאה.

39) ועוד ועיקר: פעולת הציץ היא „לרצות על הדם ועל החלב שקרבו בטומאה" (פרש"י שם ד"ה את עון הקדשים) ואיכ פעולתו בכלל אינה שייכת לעצם הכניסה (ואינה פעולה תמידית גם לפי הא' ד„תמיד לרצות להם אפי' אינו על מצחו"), כ"א כשאירעה טומאה על הקרבן (ראה פרש"י ד"ה בין יומא ז, ב. סנהדרין יב, רע"ב) מרצה להכשיר הקרבן.

40) לכאורה י"ל גם נפק"מ אם פשט א' מן הבגדים לאחרי גמר העבודה קודם שיצא (וראה ראב"ד שנכנסו לעיל הערה 35) דישנו חילוק בין ג' הבגדים לשאר הבגדים, אלא שלשון רש"י הוא „אם יכנס מחוסר כו". וגם בכתובים הנ"ל אצל החושן

און דער פארבונד פון אידן מיטן אויבערשטן איז אויף צוויי אופנים:

(א) ווי אידן פארבינדן זיך מיטן אויבערשטן דורך עבודה בפועל, דורך זייער עבודה בתורה ומצות, וכ- מארזל⁴³ אני נבראתי לשמש את קוני.

(ב) ווי אידן, מצד זייער עצם מציאות, זיינען בניו אדער עבדיו פון אוי- בערשטן⁴⁴ (נאך איידער זיי פירן דורך תפקידם בעולם).

[ווי גערעדט אמאל בארוכה⁴⁵ דער טעם פארוואס אידן ווערן צוגעגליכן צו אן „אוצר חביב . . . כלי יקר ואבנים טובות שהמלכים גונזים אותם“⁴⁶: פונקט ווי די אוצרות הגנוזים של המלך איז ענינם ותכליתם ניט אויף צו דורכפירן מיט זיי א באשטימטן תפקיד אין עניני המלוכה; זייער מציאות איז נאָר בכדי דער מלך זאל זיך מיט זיי משתעשע זיין, האָבן פון זיי תענוג — עדיז איז די עצם מציאות פון א אידן העכער אויך פון דעם תכלית וואָס דורך זיי ווערט דירה לו ית' בתחתונים; דער אויבערשטער איז זיך משתעשע מיט אידן].

י. און דאָס זיינען די צוויי ענינים הנ"ל בעבודת ה' כהן הגדול:

פריער קומט זיין כניסה אל הקודש, וואָס דאָס איז מרמז אויף דער כניסה, אַרײַנקום פון אַלע אידן (אין וועמענס שליחות וכו') ער גייט אַרײַן) אל הקודש אין אַן אופן פון „לזכרון לפני ה'“. דער אויפטו איז ניט פאַרבונדן מיט דער עבודה פון כהן גדול בקודש, נאָר די

היכל⁴⁷, איז א נפק"מ צי עס פעלט איינער פון די דריי בגדים אדער פון די אַנדערע חמש בגדים:

אויב ביי אים פעלט איינער פון די אַנ- דערע חמש בגדים איז ניטאָ קיין חיוב מיתה, ווייל ער האָט ניט משמש גע- ווען; אבער ווען עס פעלט ביי אים איינער פון די „בגדים הללו“ איז „חייב מיתה בידי שמים“ אויך ווען ער האָט ניט משמש געווען, וכ(פשטות) לשון רש"י „אם יכנס מחוסר אחד מן הבגדים הללו חייב מיתה“.

ט. וי"ל מיינה של תורה שבפרש"י:

די צוויי ענינים הנ"ל בשייכות מיטן כהן גדול — (א) זיין כניסה לקודש, וואָס איז פאַרבונדן מיט די דריי בגדים, חושן אפוד ומעיל, און (ב) זיין עבודה בקודש — (מיט אַלע שמונה בגדים) — זיינען בהתאם צו די צוויי ענינים וואָס ווערן דורכדעם אויפגעטאָן ביי אידן:

דער אויפטו פון עבודת כה"ג (און אַזוי אַלע כהנים) אין ביהמ"ק, וואָס ער טוט אַלס שליח (אדער⁴² פאַרשטעער — בא כח) פון כלל ישראל, איז צו פאַר- בינדן — דורך זיין עבודה בקודש „לפני ה'“ — אַלע אידן מיטן אויבערשטן.

(כח, כט-ל) נאמר „בבוא אל הקודש . . . בבוא לפני ה'“. ורק במעיל נאמר „ונשמע קולו גו' בצאתו; אבל י"ל שדיבר הכתוב בהווה (רש"י משפטים כא, כח. וטו), ואינו רגיל כלל שבהיותו כפנים, ובפרט לאחר גמר עבודתו — ימהר לפשוט בגד קודם צאתו. ואכ"מ.

(41) ולהעיר שעצם היציאה מאה"מ ע"ד ההלכה אינה אסורה אלא כשיצא בשעת עבודה לדעת הרמב"ם (הלי ביאת מקדש פ"ב ה"ה). וראה ראב"ד שם. ואכ"מ.

(42) דכהני שלוחי דרחמנא, או דישראל (נדרים לה, ב. ושי"ן). ולהעיר מענין שליח להולכה או לקבלה (משנה גיטין רפ"ו. ועוד) ואם אפשר להיות שניהם (גיטין שם סב, ב).

(43) משנה סוף קידושין.

(44) ובפרט ע"פ מחזיל דישראל וקוב"ה כולא חד — ראה נח"ג עג, א. וראה שם צג, ריש ע"ב.

(45) ראה לקושי חכ"ד ע' 162 ואילך. ושי"ן.

(46) ל' רש"י יתרו יט, ה.

און „אפוד“, וואס די שתי האבנים זיינען „על כתפות האפוד“ (ניט מלפניו, על לב — ווי דער חושן) — איז דאס מרמז אויף די אידן וואס האלטן נאך ביי דער עבודה פון אהכפ"א, וואס איז בחי „אחוריים“⁵⁰]

און דער מעיל איז פארבונדן מיט די מדריגות התחתונות פון אידן, וועלכע זיינען שייך בלויז צו מעשה בפועל. ווי גערעדט אמאל בארוכה⁵¹ אין דעם טעם וואס בשולי המעיל זיינען געווען „רמונים“, ווייל זיי זיינען מרמז אויף די אידן וואס זיינען אין דער דרגא פון „רמונים“⁵² — „כפלה הרמון רקתך“⁵³ — ריקנים שבך מלאים מצות כרמון“⁵⁴.

און בשעת דער כהן גדול גייט אריין מיט אלע סוגים פון אידן, ווערט דער „זכרון לפני ה'“, כנ"ל⁵⁵.

און אויף דעם זאגט מען „אם יכנס מחוסר אחד מן הבגדים הללו חייב מיתה“ — כדי צו אויפטאן דעם „זכרון לפני ה'“ פון בני ישראל, מוז מען האבן אלע סוגים פון אידן, און ווען עס פעלט

עצם כניסה אל הקודש פועלט דעם „זכרון“ פון אידן ווי זיי זיינען מצד זייער עצם מציאות בניו אדער עבדיו פון הוי' (נאך איידער זיי פירן דורך זייער עבודה)⁴⁷.

און ערשט דערנאך הויבט זיך אן די עבודה פון כהן גדול, ער איז „משמש“ בקודש, וואס דאס איז פארבונדן מיט די עבודה פון אידן, „לשמש את קוני“.

יא. עפ"ז וועט מען פארשטיין די שייכות פון כניסת הכה"ג אל הקודש צו די דריי בגדים — חושן אפוד ומעיל — ווייל אין די בגדים זיינען מרומז די אידן לויט זייערע פארשידענע סוגים ודרגות:

אויף אבני החושן והאפוד זיינען גע- ווען אויסגעקריצט „שמות בני“, וואס דאס זיינען די העכערע מדריגות פון אידן ביי וועמען מען זעט בגילוי (ובאופן דחיקה⁴⁸) זייער „שם“ — בני ישראל

[און אין דעם גופא זיינען פאראן צוויי דרגות⁴⁹:

„חושן“ — וואס מקומו איז „על לב אהרן“ — די מדרי' פון אידן וואס האבן אינגאנצן מהפך געווען די מדות פון נה"ב לקדושה;

(47) ראה אה"ת פרשתנו ע' איתרפ בפירוש, לזכרון לפני ה' תמיד' הנאמר בחושן המשפט, וזהו ג"כ ע"ז שימני כחותם על לבך דקאי על תשיר אשר נאמר בהם ומי כעמך ישראלי כו' והו"ע וה' האמירך היום . . איך בחושן המשפט היינו ענין וה' האמירך. והרי וה' האמירך גוי להיות לו לעם סגולה גוי הוא מה שישאלהם אצרך חביב — ראה רש"י תבוא כו, יח. נתבאר בלקריש שם.

(48) ראה אה"ת שם ע' איתרפד.

(49) ראה בארוכה אה"ת שם ע' איתרסו ו אילך.

(50) ראה ת"א פרשתנו פד, ד.

(51) לקריש חט"ז ע' 338 ואילך.

(52) ראה עקידה פרשתנו שער נא (קעה, א).

ת"א פ, סע"ג.

(53) שיר השירים ד, ג.

(54) ראה עירובין יט, א. אחיגה בסופה. וש"י. ולפי"ז אולי י"ל דהג' בגדים (חושן אפוד ומעיל) הם ג' הבחי' דאמה עברי' עבד עברי ועבד כנעני, שהם ג' הסוגים צדיקים בינונים ורשעים (ראה ת"ח שמות ד"ה וכו' ומכור (עא, ב ואילך). דרך חיים שער התפלה פס"ח ואילך. דרמ"צ מצות יעוד או פדיון אמה העברי', אה"ת משפטים ע' איכזו ואילך. ועוד).

(55) ועפ"ז יומתק מה שאבני החושן והאפוד שעליהן היו כתובים שמות בני' היו אבנים טובות כו', כי כניסת הכה"ג עם החושן והאפוד תוכנה הוא שישאלהם אצרך חביב . . כלי יקר ואבנים טובות, כנ"ל ס"ט מפרשי יתרו.

(*) כ"ה בברכות ו, א. ולהעיר מנוסח אה"ז במנחת שבת (ראה שער הכולל שם).

ובמילא בריינגט מען אים גלייך אריין, „נכנס“ „לפני ה“;

און דאס ווערט אויפגעטאן דורכן „כהן גדול“ שבדור — דורך דער התקשרות צו די צדיקים ותלמידי חכמים, וואס דורכדעם איז „כאילו נדבק בשכינה ממשי⁵⁸ כי עי דביקה בתלמידי חכמים קשורות נפש רוח ונשמה של עמי הארץ ומיוחדות במהותן הראשון ושרשן שבחכמה עילאה“⁵⁹ — וואס דאס איז נוגע צו אלע סוגי אידן.

און ערשט דערנאך הויבט מען אן צו טאן מיט אים אין עבודות ומדריגות פרטיות שלו, כולל „לכפר עליו“⁶⁰ — אראפנעמען די דברים בלתי רצויים וואס האבן זיך צו אים צוגעקלעפט,

זהירות בסור מרע, הוספה בועשה טוב.

און דורך דער עבודה רוחנית פון די לבישת בגדי כהן איז מען זוכה צו „מלבישם לעתיד לבוא“⁶¹, וואס „אהרן ובניו ומשה עמהם“⁶¹ אין דעם ביהמ"ק השלישי.

(משיחות ש"פ תצוה ושי"פ תשא תשמ"א)

(58) ראה כתובות קיא, ב. ספרי עקב יא, כב.

(59) תניא שם.

(60) דעבודת הקרבנות וכן בגדי כהונה בכלל,

ענינם כפרה — ראה זבחים פה, ב. ערכין טז, א.

(61) יומא ה, ב.

ביי דער כניסה איין סוג פון אידן — פעלט די (אדער — אין דער) פעולה פון דער כניסה.

ווייל דער זכרון והתאחדות פון אידן מיטן אויבערשטן איז ניטא קיין התחלקות, זי נעמט ארום אלע אידן כאחד⁶². ובמילא, ווען מען טיילט אויס א אידן, פעלט דער ענין.

יב. דאס דארף זיין א הוראה פאר יעדן רב, מורה דרך און פאר יעדן איינעם וואס קען האבן א השפעה בסביבתו:

בשעת מען טרעפט א אידן, אין וועלכן מצב ער זאל גאר זיין, דארף מען לכל לראש פועלן אין עם „לזכרון“, אים דערמאנען וואס זיין אמת'ע מציאות איז — ער האט א נשמה וואס איז א „חלק אלקה ממעל ממש“ און „ונמשכה ממחשבתו וחכמתו ית“⁶²,

(56) כי ההתחלקות דג' בחי' הניל היא רק מצד הכחות הגלויים, אבל לא מצד עצמותם, ולפיכך כולם נכנסים בשוה (כי בעת הכניסה הוא גילוי בחי' זו שלמעלה מהתחלקות), ואעפ"כ מודגש שהם ג' בגדים היינו ג' בחי' שונות, כי הכוונה היא שהתקשרות וכניסה זו שמצד העצם תחדור ותפעול גם בכל מדריגה פרטית במקומה בפנימיות.

(57) תניא פ"ב. וראה אוה"ת שם ע' אתרסג פ"י „לזכרון לפני ה' תמיד“ — „דהיינו להעלותם לבחי' חכמה שנק' זכרון כו' לפי ששורש נשי' הוא בבחי' חכמה כו'“.

פ' זכור

פארבונדן מיט זכירת ומחייט עמלק,¹ ביז אז די קריאה פון פורים איז — די פרשה פון מלחמת עמלק («ויבא עמלק»²); און נאך מער: דאס וואס פ' זכור איז דער שבת פאר פורים איז „כי היכי דלא תיקדום עשי' לזכירה”³, הייסט עס דאך, אז פורים איז די „עשי” פון דער זכירה דפ' זכור —

היינט פארוואס דארף מען האבן א באזונדערע תקנה אויף קריאת זכירת עמלק, און ביז אז דער שבת ווערט אנגערופן „שבת פרשת זכור” וכיו"ב?

איז דערפון משמע, אז די תקנה פון פ' זכור איז (ניט נאר ווייל ס'איז ניטא קיין זמן מיוחד אויף צו דערמאנען מעשה עמלק, נאר) ווייל עס איז דא א יתרון וענין מיוחד אין זכירת מעשה עמלק? לגבי די אנדערע זכירות.

דארף מען פארשטיין: וואס איז דער ענין מיוחד ביי זכירת מעשה עמלק, וואס איז ניטא ביי די אנדערע זכירות, און וואס דערפאר האט מען דוקא פאר דער זכירה קובע געווען א קריאה מיוחדת?

(7) ראה חינוך מצוה תרג: ודין ה' לקרותה (פ' זכור) ביום פורים לפי שהוא מענינו של יום כי המן הרשע ה' מזרעו. ובפרשי מגילה (כט, א ד"ה ומפסיקין): לסמוך מחייט עמלק למחייט המן, וראה רמב"ם ס"פ תצא: ויהי סמך למקרא מגילה מן התורה. ועוד.

(8) משנה מגילה ל, סעי"ב. ובמג"א סתרפ"ה שם שבזה יוצא מ"ע דקריאת פ' זכור.

(9) בשלח יז, ח ואילך.

(10) מגילה ל, א.

(11) עד שלרוב הפוסקים קריאת פ' זכור היא מ"ע מה"ת (ראה הנסמן בהערה 1).

א. אויף דער תקנה פון קריאת פרשת זכור² — ליינען בתורה דעם שבת פאר פורים די פרשה פון „זכור”³ את אשר עשה לך עמלק — פרעגט דער מגן אברהם:

מגעפינט דאך כו"כ מצות פון „זכירה” — ווי די „זכירות” וואס מ'דארף זיך דערמאנען בברכות ק"ש (וק"ש): מ"ת, מעשה עמלק, מעשה מרים, שבת און מעשה העגל — פאר- וואס האט מען מתקן געווען צו ליינען בתורה פ' עמלק דוקא, און ניט „בזכי- רות אחרים”?

און ער פארענטפערט, אז „מ"ת יש לנו חג עצרת והיה שבת, ומעשה מרים ומעשה עגל לא תקנו מפני שהי' גנותן של ישראל”.

לכאורה איז דאס אבער ניט קיין תירוץ מספיק. ווייל אויך במעשה עמלק — איז דאך פאראן פורים, וואס איז

(1) כ"ה במג"א שצויין בהערה 4. וראה מג"א סתרפ"ה, דאך שקריאת פ' זכור הוא מה"ת, זה שקוראים אותה בשבת זה דוקא הוא תקנת חכמים. וכ"ה בשו"ע אדה"ז או"ח סרפ"ב ס"יג שהוא „מתקנת אנשי כנדה" (אף שכתב (שם סט"ז) ש, פרשת זכור היא חובה מן התורה“).

הדיעות בזה — ראה אנציקלופדי תלמודית ע' ארבע פרשיות (ע' קטו), ע' זכירת מעשה עמלק (ע' ריט ואילך).

(2) מגילה ל, א.

(3) ס"פ תצא (כה, יז"ט).

(4) ס"פ ס' סק"ב.

(5) הובא ג"כ בשו"ע אדה"ז שם סעיף ד. וכן הכניסן אדה"ז בסידורו לאחר תפלת שחרית (שש זכירות).

(6) נוסף לזכירת יצי"מ שזכרה בפירוש בפ' יציאת.

ב. די תמי' אין דעם איז נאך שטאַר-
קער:

דער תכלית פון זכירת עמלק איז —
מחיית עמלק²⁰, ווי דער המשך הכתוב
ביום (נאך „זכור גוי'") — „והי' בהניח
ה' לך מכל אויביך גוי' תמחה את זכר
עמלק גוי'. און ווי דער רמב"ם²¹ איז
דאס מסביר: „צונו לזכור מה שעשה לנו
עמלק . . . (ולשנוא אותו)²² בכל עת ועת
ונעורר הנפשות במאמרים להלחם בו'.

און וויבאלד בזמן הזה איז ניט שייך
צו מקיים זיין דעם ציווי פון מחיית
עמלק בפועל — ווייל: (א) מצות מחיית
עמלק איז נאך ווען אידן זיינען על אד-
מתם²⁴ (און אין א מצב פון מנוחה —
„בהניח ה' לך מכל אויביך מסביב
בארץ גוי'"); (ב) אפילו ווען ס'וואלטן

ולכאורה, אדרבה: די אנדערע זכירות
זיינען ענינים כלליים אין דער הנהגה
פון א אידן ובכל עת ובכל מקום: מעמד
הר סיני — מ"ת — איז דאך דער יסוד
פון גאנץ תורה ומצותי'; שבת איז פון די
מצות כלליות¹² און וואס איז פועל (ניט
נאך אויף דעם טאג פון שבת, נאך) אויך
אויף אלע ששת ימי החול¹³; ולאידך,
מעשה העגל — היפך פון אנכי ולא יהי'
לך. ועוד, וויבאלד אז „וביום פקדי
ופקדתי גוי'"¹⁴ — דערמאנט עס א אידן
ווי מ'דארף זיין אפגעהיט אין סוד מרע
ס'זאל ניט קומען צו „אפקוד עליהם
עונותיהם", וואס דאס איז דאך כולל —
אויך אפגעהיט איז עשה טוב; און אפילו
מעשה מרים, וואס איז לכאורה אן ענין
פרטי, וואס האט ניט געבראכט קיין תו-
צאות פאר כלל ישראל אויף אלע דורות
— איז אבער אויך אין דעם פאראן א
הוראה¹⁵ צו אלע אידן אויף וויפל עס
דארף זיין די זהירות פון לשון הרע¹⁶,
וואס איז פון די עבירות הכי חמורות, ווי
חז"ל¹⁷ זאגן אז עס איז „מגדיל עונות
כנגד ג' עבירות ע"ז וגע' וש"ד". און
צוזאמען דערמיט — פון די שווערסטע
אויסגעהיט ווערן לגמרי פון איר¹⁸.

משא"כ זכירת מעשה עמלק איז א
מצוה פרטית, און זי אנטהאלט ניט,
לכאורה, קיין לימוד פאר יעדן אידן
בהנהגתו און — נאך א לימוד כללי¹⁹.

„עיקר בדת" כזכירת יצ"מ (שלבן „די לנו בזה לזכור
הענין פעם א' בשנה כו"). ולהעיר שהרמב"ם לא
מנה מצות זכירת עמלק בין המצות ההכרחיות
(בסהמ"צ סוף המ"ע).

בחדשים (מל"ח התלויות בארץ ישראל פ"ב) ועוד,
שזכירת עמלק ענינה לזכור שבשביל שרפו ידיהם
של ישראל מן התורה ומן המצות בא עמלק. אבל
עדיין צריך ביאור: ענין זה (שע"י רפיון במצות בא
עונש על בני" מצינו כמ"פ בתורה (כולל מעשה
העגל שהוא א' מהזכירות הנ"ל), ומהו הענין המיוחד
שזכירת עמלק דוקא? ולהעיר מצפ"ע עה"ת ס"פ
בשלה.

20 ראה ביאור הרי"פ פערלא לסהמ"צ לרס"ג
מ"ע נט (רסא, ב) שמתעם זה לא מנה הבה"ע וסיעתו
העשה דזכירת עמלק כי היא בכלל העשה דמחיי.
וראה לקמן סעיף ג.

21 תצא שם, יט.

22 מ"ע קפט. וראה חינוך שם, שלכן נשים
פטורות מזכירת עמלק.

23 בתרגום הר"ח העליר ור"י קאפה: ושנאמר
(את) זה.

24 כמחזיל (סנהדרין כ, ב, ובכ"מ. רמב"ם ריש
הל' מלכים) ג' מצות נצטוו ישראל בכניסתן לארץ
. . ולהכירת זרעו של עמלק.

12 ועיין ס' החינוך מצוה לב: מרשי מצוה כו'
כל יסודי הדת ומלכד כו' יש בו כו'.

13 עיין רמב"ן יתרו כ', ה.

14 תשא לב, לד ובדחזיל עה"פ.

15 נחוצה תמיד, כי בלא זה אין אדם ניצול
(מאבק) להיר בכל יום כדלקמן בפנים.

16 ראה מפרשים לתצא כד, ט. רמב"ן ס"פ תצא.
ועוד. מגיא ושוע' אדה"ז ס"ו ס שם.

17 ערכיו טו, ב.

18 דאין אדם ניצול ממנה בכ"י (כ"ב קסד, ב).

19 ראה חינוך שם, שזכירת מעשה עמלק אינה

וואָס זאָל ברענגען דערצו אַז „נעורר הנפשות . . להלחם בהם“³¹.

איז דערפון גופא געדרונגען, אַז אע"פּ אַז דער תכלית פון זכירת עמלק איז מחיית עמלק, איז אָבער דאָ אַז ענין וואָס טוט זיך אויף אין זכירת עמלק פאַר זיך

— וואָס דערפאַר רעכנט דער רמב"ם³² (ועד"ז אַנדערע מוני המצות³³) מחיית עמלק און זכירת עמלק אַלס צוויי באַזונדערע מצות מיט באַזונדערע גדרים. לדוגמא — מחיית עמלק איז פון די מצות וואָס זיינען „חובה על הציבור“³⁴ (און לויט כמה דיעות³⁵ איז דאָס אַ מצוה אויפן מלך (פון דעם ציבור³⁶)), און די מצוה האָט כמה תנאים (דוקא לאַחרי כניסת בניי לארץ ועוד):

משא"כ זכירת עמלק איז אַ מצוה אויף יעדן יחיד באַזונדער, און איז אַ מצוה תמידית³⁷, בכל מקום ובכל זמן — און

געווען די תנאים הנ"ל, איז ניט מעג- לעך צו דורכפירן מחיית עמלק, ווייל „כבר עלה סנחריב ובלבל את העולם וכל דפריש מרובא פריש“²⁵ —

קומט אויס, אַז דער ענין פון זכירת עמלק בזמן הזה איז ניט (אזוי) נוגע לפועל — און אעפ"כ, האָט מען דוקא אויף דער זכירה קובע געווען אַ קריאה מיוחדת ושבת מיוחדת?

ג. וועט מען דאָס פאַרשטיין בהק- דים הביאור אין דעם עצם ענין פון מצות זכירת עמלק, דלכאורה:

(א) וויבאלד אַז דער תכלית פון זכירת עמלק איז²⁶ — מחיית עמלק (כנ"ל), פאַרוואָס איז דאָ דער חיוב אויף זכירת עמלק אויך בזמן ווען ע"פ חורה איז ניט שיך מחיית עמלק בפועל²⁷?

(ב) פאַרוואָס דאַרף מען בכלל אַג- קומען צו אַ באַזונדער ציווי²⁸, „זכור את אשר עשה לך עמלק“ כדי צו מעורר זיין „הנפשות במאמרים להלחם בו“, און עס איז ניט גענוג דער ציווי פון „תמחה את זכר עמלק“ אַליין?

(ע"ד ווי דער ציווי „לא תח"י כל נשמה“²⁹ בשייכות די ז' אומות, וואָס מען געפינט ניט אַ באַזונדער ציווי צו געדענקען זייערע מעשים רעים כו'³⁰?

31) אף שיש חלוקה כי בעמלק הציווי למחות זכר עמלק" — „משור ועד שה" (רשי ס"פ תצא, משי"ט ט, ג (הפטורה דפי זכור). וראה מכילתא ס"פ בשלח. מדרש תהלים ט, ז. ועוד. לקו"ש חיד"ע ע' 89 הערה 17) — ולכן צ"ל זכירה מיוחדת לעורר השנאה בלב אל עמלק. וראה טעמי מצות להרד"ב מצוה תקצא.

32) בסהמ"צ מ"ע קפח"קפט.

33) סמ"ג עשין קטו"קטו. ועוד.

34) סהמ"צ להרמב"ם בסוף המ"ע. וגם הרס"ג מנאה במנין הפרשיות (פרשה סא). וראה חינוך מצוה תרד. ביאור הרי"ף פערלא למ"ע נט שם.

35) רמב"ן ובחיי ס"פ בשלח. יראים סרצ"ט (בהשלם — סת"ל"ה). וראה לקו"ש חט"ז ע' 302 (הערה 31). דאולי גם להרמב"ם מצות המלך הוא (ע"ש). וראה הערה הבאה.

36) דיי"ל דמצוות המלך (שהוא — הכל הן סוג מיוחד במצוות הציבור. ואכ"מ).

37) רמב"ם הל' מלכים פ"ה ה"ה. וראה לשונו בסהמ"צ ומנין המצות בריש ספר היד (מ"ע קפט). וראה הדיעות שצ"ל זכירת מעשה עמלק בכל יום —

25) מנ"ח מצוה תרד. ולהעיר מצפ"ע הנ"ל.
26) משא"כ להטעם שהובא לעיל הערה 19 (ראה מלאכת שלמה למגילה פ"ג מ"ד).
27) ודווקא לומר שהוא רק כדי להיות מוכנים למלחמת עמלק בביאת המשיח (דאחכה לו בכל יום שיבוא). ולהעיר מספרי ורש"י עקב יא, יז (יח).
28) ועד"ז בבשלח (יז, יד): כתוב זאת זכרון בספר ורש"י באזני יהושע ג"ו.
29) שופטים כ, טו.
30) כהמשך הכתובים שם (פסוק יח) — ועד"ז בכ"מ — „למען אשר לא ילמדו אתכם לעשות ככל תועבתם גו'“.

בנפשו⁴¹, וואס וויל פועל זיין אויף אים אז ער זאל מורד זיין ח"ו אין רבוננו, און ווען דער „זכור את אשר עשה לך עמלק“ איז ביי אים כדבעי⁴², ווערט אויפגעטאָן מחייתו ובטול עמלק שב-נפשו⁴³ — עס ווערט אויסגעוואָרצלט און אויסגעמעקט יעדע נטי' פון „יודע בו“ ומתכוין למרוד בו⁴⁴.

ועפ"ז יובן וואָס דוקא די זכירה האָט מען פאַרבונדן מיט אַ קריאה מיוחדת בתורה — ווייל תורה איז בעה"ב אויף מציאות העולם (ע"ד דחול"ל⁴⁵ הידועים עה"פ⁴⁶ „לא-ל גומר עלי“), און דער-פאַר, דורך דעם וואָס מ'פאַרבינדט זכירת עמלק מיט קריאת התורה, ווערט עס אַ זכרון וואָס טוט אויף מחיית עמלק שבנפש⁴⁷.

ה. דאָס איז אויך איינער פון די ביי-אורים וואָס קריאת פ' זכור איז (לדעת רוב הפוסקים⁴⁸) אַ מ"ע מן התורה:

פון די עלוים אין מצות דאורייתא לגבי מצות דרבנן, איז וואָס מצות דאורייתא האָבן אַ שטאַרקערע פעולה אויף (און אין) וועלט: ווי באַוואוסט די אריכות אין אחרונים⁴⁹ וואָס זיינען

דער ענין וואָס ווערט אויפגעטאָן דורך זכירת עמלק פאַר זיך, איז אַן ענין כללי אין גאַנצ תורה, נאָך מער ווי די אַנ-דערע זכירות הנ"ל (כדלקמן סעיף ז).

ד. דער ביאור אין דעם:

דער ענין פון עמלק איז — „יודע את רבוננו ומתכוין למרוד בו“³⁸. און דער-פאַר, איידער אַ איד קען מקיים זיין מחיית עמלק — פון עמלק כפשוטו, מוז ער פריער באַוואָרענען, אז ביי (אין) אים אַליין זאל ניט זיין „עמלק“ — „יודע את רבוננו ומתכוין למרוד בו“ (אפילו ניט בדקות, כדלקמן סעיף ו).

און דאָס איז דער תוכן פון מצות זכירת עמלק³⁹: ס'איז ניט נאָר אַ זכרון וואָס דאַרף מערער זיין צו טאָן לאח"ז אַן עשי' (מלחמת ומחיית עמלק כפשוטו), אַדער אַן דורך דעם זכרון זאל מען זיך אויסהיטן פון אַן ענין בלתי רצוי (ע"ד זכירת מעשה מרים — צו פאַרהיטן פון לשון הרע) — נאָר זכירת עמלק גופא טוט אויף מחיית עמלק שבלב, אין אים גופא⁴⁰.

עס קען זיין ביי אַ אידן „עמלק“

41 ראה ת"א תצוה סדיה זכור: וזרעו של עמלק פי' הזריעה שלו שזרעה בישראל להיות להם בחי' זו.

42 להעיר מלקו"ש ח"ט (ע' 4-223) בביתאור מחזיל (פדרא' פמ"ז), „האיך יתקיימו שניהם זה זכור (דעמלק) וזה זכור (דשבת)“.

43 ראה גם פנים יפות ס"פ תצא.

44 ירושלמי נדרים פ"י ה"ח. ועוד.

45 תהלים נו, ג.

46 ראה גם סה"מ תר"פ (ע' רצה): ועיי הקריאה שקורא פ' מחיית עמלק בתורה מתבטל עייז קליפת עמלק, וראה לקו"ת במדבר יג, ג.

47 ראה הערה 1.

48 ראה שר"ת צפע"ג (ירושלים תשכ"ה) סליג ובהנסמן במפענח צפונות קונטרס „מאה סברות“

הובאו באנציקלופדי' תלמודית ע' זכירת מעשה עמלק (ע' רכב).

38 כן הובא בכ"מ (סה"מ תקס"ב ע' קעב. סה"מ תקס"ה ח"א ע' שצה. סה"מ להצ"צ מצות זכירת מעשה עמלק פ"א (צה, א), ובכ"ח) על עמלק — לשון זה מצאתיו לע"ע בתו"כ בחוקותי כו, יד (הובא ברש"י בחוקותי שם. נח י, ט. לך יג, יג) — אבל לא על עמלק. ובארה"ת פרשת זכור (ע' א'תשפו) מקשר זה עם מחזיל (אסתי"ר פ"ז, יג) „ומהיכן בא עמלק . . מאצל בלעם הרשע“, שבו נאמר (בלק כד, טו) „ויודע דעת עליו“.

39 ראה בכ"ז ד"ה זכור תרס"ה פרק ח.

40 אלא שזה גופא הוא כדי שיוכל לקיים מחיית עמלק בעולם כפשוטו, כנ"ל סעיף ב (מסה"מ להרמב"ם).

מחלק, אַז איסורי דאורייתא זיינען אַן איסור חפצא — די זאך ווערט אַ דבר מתועב כו', משא"כ איסורי דרבנן זיינען (לויט כמה דיעות) בלויז אַן איסור גברא, די חכמים לייגן אַרױף אַן איסור אויף דעם מענטשן, אַבער ניט אויף די חפציי העולם עצמם.

— דאָס וואָס מצות דרבנן האָבן אַ מעלה אויף מצות דאורייתא, כמחז"ל⁵⁰ ערבים עלי ד"ס יותר מד"ת, איז עס בעיקר נוגע דעם גברא, ווייל אינעם קיום מצות שהוסיפו רבנן — דריקט זיך אויס די עריכות ותשוקה צו זיין אַן עבד ה', וואָס דערפאַר בעט ער לכתחילה גזור עלינו גזירות⁵¹ און דערנאָך באַגונגנט ער זיך ניט דערמיט און איז נאָך מוסיף עליהן גזירות, אַדער — מאַכט סייג לתורה (לגזירות) כדי נאָכמער פאַרזיכערן קיום הגזירות.

ועוד י"ל: ביי מצות דאורייתא, וויי באַלד זיי פועלן אין וועלט אויף אַ שטאַרקערן אופן, איז ביי זיי ניט אַזוי קענטיק אַז מאיז מקיים די מצוה בלויז מצד ציווי הקב"ה, ווייל סגולת המצוה (וואָס זי טוט אויף בעולם) איז מעלים⁵² אויפ'ן קבלת עול שבקיום המצוה (וואָס זי איז ציווי הקב"ה):

משא"כ אין קיום מצות דרבנן, וואו די סגולת המצוה איז ניט אַזוי שטאַרק, דריקט זיך אויס ווי אַ איד איז מקיים מצוות (ניט ווייל דורך דעם טוט ער אויף ענינים נעלים בעולם, נאָר) ווייל ער איז אַן עבד ה' וואָס פאַלגט דעם רצון וציווי המלך.

אַבער בנוגע דעם „חפצא“ — דאָס וואָס מצות דאַרפן אויפטאָן אין וועלט⁵³ — איז אדרבה, מצות דאורייתא האָבן דעם כח התורה⁵⁴ צו באַווינקן די חפצא (מצואות) פון וועלט אין אַן אופן וואָס איז ניטאָ ביי מצות דרבנן, כנ"ל.

און דערפאַר איז קריאת פ' זכור⁵⁵ אַ מ"ע מן התורה, וואָס דאָס גיט אַ כח נוסף אַז די זכירת עמלק זאָל אויפטאָן די מחיית עמלק (בנדרו"ד — שבאדם⁵⁶).

1. וויבאַלד אַז זכירת עמלק איז אַ מצוה תמידית, איז פאַרשטאַנדיק, אַז דאָס איז אַן ענין וואָס יעדערער דאַרף זיך אין דעם באַוואַרענען תמיד, בכל הזמנים.

וואַרום אע"פ אַז עס האָט ניט קיין אַרט ח"ו וח"ו צו זאַגן, אַז אַ איד דאַרף זיך (תמיד) באַוואַרענען פון ניט זיין אַ „יודע את רבונו ומתכוין“⁵⁶ למרוד בו“:

בתחלתו. אַתון דאורייתא כלל יוד. וראה תניא פ"ח. ובארוכה שיחות אהשיפ והתועדותיו שלאחיז תשליז.

(49) ראה ע"ז לה, א וברשי" שם. ירושלמי ברכות פ"א ה"ד. ועוד.

(50) מכילתא יתרו כ, ג (במכילתא לפנינו: אמרו לו עבדיו גזור עליהם גזירות. אבל ברמב"ן עה"ת יתרו (שם, ב) וכן בהשגותיו לסהמ"צ (מל"ת ה) ובמאירי בפתיחה לאבות (בשם המכילתא): גזור עלינו (לנו) גזירות. (וגם) גירסא זו הובאה בדא"ח — ד"ה בראשית ברא תשי"ג פכ"ו. ועוד).

(51) ע"ד הידוע דשכל מעלים על רצון ומסנ"פ (סה"מ: אידיש ע' 5 ואילך. קונטרסים ח"ג ע' קכא ואילך. תשי"ט ע' 119 ואילך).

(52) שזהו ענין עיקרי בקיום המצות — עיין תניא פל"ז-לח.

(53) להעיר מתו"א (לד, ב. דרמ"צ עד, ב) במעלת כח של דאורייתא על דרבנן, דבדאורייתא (שהיא המשכה מלמעלה למטה), „מי מעכב ומי מונע לה ית"ש והיד ה' תקצר“, משא"כ בדרבנן, שהם המשיכו להיות גילוי זה.

(54) נוסף לזה זכירת עמלק בכלל היא מ"ע מה"ת (שבזה שווה ל שאר הזכירות הנ"ל ס"א). ולהעיר שגם בסה"מ תר"פ שם מדגיש שקריאת פ' זכור היא דאורייתא.

(55) שפעולת המצוה בהאדם הו"ע של „חפצא“ (שבגברא גופא).

(56) להעיר מרמב"ם הל' גירושין ספ"ב.

דער ביאור בה"ב:

די פעולות פון די ד' אותיות פון שם הוי' אויף אן אידן און ווי זיי שטייען און זיינען בנפש האדם (אדמה לעליון⁶³, בצלמנו⁶⁴) זיינען: יו"ד ה"א — חכמה בינה (שכל), וא"ו — מדות שבלב ותורה, ה"א — דבור ומעשה, מצות⁶⁵.

עיקר מלחמת עמלק איז — אויף דעם ענין פון פועל ממש. אויף מוחין אליין — בחי' י"ה — איז ער ניט אזוי מנגד. אים אַרט ניט אזוי שטאַרק דער יודע את רבנו אַז מ'האַט (נאַר) אַ פאַרשטאַנד אין אלקות, ער וויל אָבער אַז דאָס זאַל ניט פועל זיין אויף מדות שבלב (וואָס ברענגען צו) מחשבה דיבור ומעשה (בחי' ר"ה). ואדרבה — דעמאלס איז די מרידה — אַ מרידה איומה ביותר; און דאָס איז מודגש אינעם לשון חז"ל „יודע את רבנו" — ער האָט אַ ידיעה אין רבנו — און פונדעסטוועגן „מתכוין למרוד בו", ווייל די ידיעה האָט ניט קיין ווירקונג אויף מדות און מחזור"מ.

און אין דעם פרט פון עמלק — אַז זיין „יודע את רבנו" בריינגט ניט קבלת עול רבנו עכ"פ לויט דער ידיעה (וואָס קב"ע איז מכריח תומצ', און אַז עס פעלט בקבלת עול רבנו — איז עס (בדקות) מרידה ברבנו) — דאָס דאָרף זיך יעדערער באַוואַרענען, ווייל אין יעדער דרגא פון עבודת וידיעת ה' קען

דאָרף ער אָבער שטענדיק יע זיין באַ-וואַרנט אין דעם ענין פון „עמלק" בדקות. ובפרט אַז פון דעם קען סו"ס אַרויסקומען אַז ענין פון „יודע בו" ומתכוין למרוד בו", ר"ל.

והביאור: אויפן פסוק⁶⁶ „כי יד על כס י"ה מלחמה לה' בעמלק", זאָגן חז"ל אַז „אין שמו שלם בו' עד שימחה שמו של עמלק"⁶⁷ — כל זמן עמלק איז קיים איז דער שם ניט בשלימות, ס'איז בלויז י"ה. עמלק איז מנגד אויף די אותיות ו"ה פון שם הוי'.

ולכאורה תמוה: וויבאלד אַז עמלק איז מתכוון למרוד בו, אין אויבערשטן, איז מאי⁶⁸ טעמא: א) וואָס ער איז מנגד בלויז אויף שלימות השם און ניט אויפן שם בכללותו? ב) אין דעם ניגוד אויף שלימות השם — ניט אויף י"ה שבשם, וואָס איז קודם און העכער⁶⁹ פון ו"ה? ג) אדרבא — אַז עס בלייבט יו"ד ה"א — בלייבט אַ גאַנצער שם פון די (ז'⁶⁰) שמות שאינם נמחקים⁶¹?

⁶⁰ ס"פ בשלח.

⁶¹ פרש"י שם. תנחומא ס"פ תצא. פסיקתא

דריב' ופסיקתא רבתי פ' זכור. מדרש תהלים ט, ז.

⁶² להעיר משערי אורה (לר"י גיקטליא) ש"ט.

⁶³ ראה ד"ה מן המיצר תרע"ח. ועוד.

⁶⁴ ראה תרי"א ס"פ נח (ושיג') — הטעם דשבעה.

ובפרדס (שא' כסופו ושיג') יו"ד שמות שאינם

נמחקים בו' י"ה בו'. — הרס"ג כתב „ששה' רה"ג

— „תשעה' (הובאו בו' עבודת המלך, בהערות

לרמב"ם שבהערה הבאה (ירושלים, תשכ"ד) ועיי"ש).

— בשו"ע אדה"א או"ח ספ"ה סיג. ז' שמות שאינם

נמחקין. ולהעיר שבזו"ג (ערב, ב) „מלכות בו'

כלילא מעשר ספירן מעטרא בשבע שמהו שאינם

נמחקין. ואכ"מ.

⁶⁵ ברמב"ם הל' יסוה"ת (פ"ו ה"ב) ושו"ע יו"ד

(סרע"ו סיט) לא נמנה בו' שמות שאינם נמחקים, אבל

ראה רמב"ם שם ה"ד (משבועות לה, ב) שהוא שם

בפ"ע ואינו נמחק, וכן בשו"ע שם ס"י. וראה ביאורי

הגרי"א לשו"ע שם סק"ט.

⁶² ראה בכ"ז — תרי"א ס"פ תצוה. ד"ה זכור

בסה"מ תקס"ה ח"א וביאורו. סידור שער הפורים.

סהמ"צ להצ"צ מצות זכירת מעשה עמלק.

⁶³ עשרה מאמרות מאמר אכ"ח ח"ב פליג ועוד.

שליה כ, ב ובכ"מ.

⁶⁴ בראשית א, כו.

⁶⁵ ראה בכ"ז אגה"ת ספ"ד. לקו"ת ר"פ ראה.

ובכ"מ.

על השמים, און עס ווערט געגעבן תורה דאָ למטה.

דאָס איז אויך מבאר גודל הענין פון זכירת עמלק, וואָס איז נאָך מער נוגע ווי די אַנדערע זכירות (כנ"ל סעיף א) — ווייל זכירת עמלק איז אַ הקדמה ותנאי צו כוללות הענין פון נתינת התורה. נאָך איידער אַ איד נעמט תורה, מוז ביי אים זיין ביטול עמלק וואָס דערלאָזט ניט די המשכה פון מוחין אין מדות ומעשה.

און דורך קיום מצות זכירת עמלק בזמן הגלות וואָס איז מבטל עמלק שב-נפש האדם, איז מען מזרו וממהר אַז מ'זאל קענען מקיים זיין מצות מחיית עמלק כפשוטו, בעולם כולו ובגשמיות,

אַז עס וועט זיין דער ענין פון „מינוי מלך“ — מלכא משיחא, וואָס ער וועט מברר זיין ווער איז עמלק, און (דער-נאָך⁷⁰) „ילחם מלחמת ה'“⁷¹ — כולל („מלחמה לה' בעמלק“⁷²) מלחמת עמלק — וינצח⁷³, און דערנאָך⁷⁰ וועט ער בויען דעם בית המקדש השלישי⁷⁴, במהרה בימינו ממש.

(משיחות ש"פ זכור תשל"ג, תשל"ג)

זיין אַן אָרט פאַר אַ טעות אין דעם ענין⁶⁶, אופן הקב"ע וכו'.

ז. דערמיט וועט מען אויך פאַר-שטיין וואָס מלחמת עמלק איז פאַר-געקומען „בדרך בצאתכם ממצרים“, פאַר מתן תורה:

וויבאַלד אַז יעדע זאָך איז בהשגחה פרטית, איז מובן, אַז דאָס גופא וואָס מלחמת עמלק בגשמיות איז געווען קודם מ"ת, איז ווייל עמלק ברוחניות איז מנגד, ניט צולאָזן דעם ענין וחיודוש פון מ"ת:

דער אויפטו פון מ"ת איז⁶⁷ — אַז תורה לא בשמים היא, זי זאל ניט בלייבן נאָר ברוחניות, נאָר עס מוז אַראָפקומען למטה, לימוד בפועל און מצות מעשיות דוקא, ואדרבה — המעשה הוא העיקר⁶⁸.

וואָס דאָס איז געווען טענת המל-אכים⁶⁹, „חמודה גנוזה כו' תנה הודך על השמים“: וויבאַלד אַז תורה איז תכלית הרוחניות והעילוי, דאַרף דער אָרט פון תנה, זי דאַרף געגעבן ווערן „על השמים“, וואָס איז העכער אפילו פון רוחניות שבעוה"ז (שכל האדם).

בשעת מ'איז אָבער מבטל דעם ענין פון עמלק — אַז פון מוח ווערט נמשך אין מעשה בפועל, ס'איז דאָ שלימות השם (אויך ו'ה) — קען מען דערנאָך מבטל זיין טענת המלאכים „תנה הודך

70) כסדר ג' מצות שנצטוו ישראל בכניסתו לארץ (כנ"ל הערה 24) — ראה לקו"ש חט"ז ע' 304 הערה 49.

71) רמב"ם הל' מלכים ספ"א.

72) ס"פ בשלח.

73) כלשון הרמב"ם שם בדפוסים שלא שלטה

בהם בקורת הצנוור — „אם עשה והצליח ונצח כל האומות שסביביו“ (י"ל שכיון עה"פ: מכל אויבך מסביב).

74) (בית ו) כסא שלם (ראה תורא בתחלתו).

66) להעיר מלקו"ש חי"ח ע' 153 סעיף ה ואילך.

67) ראה לעיל ע' 49, וש"נ.

68) אבות פ"א מ"ז.

69) שבת פה, ב ואילך.

פורים — תצוה

(„נזכרים ונעשים“)¹⁰.

אָט-די שייכות פון היינטיקן שבת צו (די ימי השבוע הבא, ובעיקר צו) ימי הפורים, איז בשנה זו ביתר שאת ווי אין פ' זכור פון אנדערע יארן: היינטיקן יאר איז דער שבת ביום י"א לחודש אדר, וואָס פון דעם טאָג פון חודש הויבט זיך שוין אָן דער זמן וואָס איז ראוי פאַר קריאת המגילה¹¹; ווי די משנה זאָגט¹²: „מגילה נקראת בי"א בי"ב בי"ג בי"ד בט"ו“, אַז „כפרים מקדימין ליום הכני" סה“ (וואָס דער זמן הכי מוקדם בזה — איז בי"א אדר). און דאָס וואָס י"א באדר איז אַ יום הראוי לקריאת המגילה, איז עס ניט בלויז „בזמן שהשנים כתיקונן וישראל שרויין על אדמתן“ (אַז דוקא דעמולט איז שייך דער דין פון „כפרים מקדימין ליום הכניסה“)¹³, נאָר אויך „בזמן הזה“¹⁴ איז געפסקנט אין שו"ע¹⁵,

א. יעדער שבת האָט אַ שייכות (ניט נאָר צו די פריערדיקע טעג פון וואָד, כשמו יום השביעי, נאָר אויך) צו די קומענדיקע ימי השבוע, ווי עס שטייט אין זהר² „כל שיתא יומין מתברכין מיומא שביעאה“, אַז פון שבת ווערן גע- בענטשט אַלע קומענדיקע זעקס וואָכן- טעג.

אינעם היינטיקן שבת איז די שייכות זיינע מיט די קומענדיקע ימי השבוע מער בולט דורך דעם חיוב בקריאת התורה: מלייענט שבת פרשת זכור, ווייל דאָס איז דער שבת וואָס איז פאַר פורים — און זכירת מעשה עמלק איז פאַרבונדן מיט די ימי הפורים, ביז אַז די קריאה פון פורים עצמו איז די פרשה פון מעשה עמלק („ויבא עמ- לק“); און קריאת פ' זכור פאַר פורים — זאָגט די גמרא — דאָס איז די „זכירה“ וואָס קומט פאַר דער „עשי“ שבפורים

בשלה שם) כולל, דור מרדכי ואסתר.

(10) ראה בכל הגיל לעיל ע' 190. ושי"נ.

(11) וייל דגם יום ה' ועשיק — שייכים באופן דקטד ודשליה „אמא שיתר ושיבסר ולא יעבור כתיב“ (מגילה בתחלתה).

(12) ריש מס' מגילה.

(13) מגילה שם. וברמב"ם הל' מגילה פ"א ה"ט „בזמן שיש להם לישראל מלכות. ובפיה"מ להרמב"ם מגילה רפ"א: בזמן שהיתה ידינו (פשוטה ו — ? — ואינו בהעתקת אפאה. וכל' הרמב"ם בהל' איט"ב ספ"ח (מכתובות כו, ב) ובכ"מ רק) תקיפה לקיים המצות בשלימותו.

(14) כ"ה בגמ' ורמב"ם שם (שבזמן הזה כו' איז קורין אותה אלא בזמנא). ובפיה"מ שם מפרש' רוצה לומר מיום שנתחבר הגמרא (בקאפה, התלמוד — וכל' הרמב"ם בהקדמתו לסי' היד — כמה פעמים) כו'. ולהעיר מספיקו דהראש יוסף אם קראו הכפרים בכניסה בזה"ל — נעתק לקמן בשוה"ג להערה 28.

(15) או"ח סי' תרפ"ט סי'.

(1) להעיר גם מתקנת עזרא שיהיו קורין בס"ת בצנור בכל שבת במנחה כו' מפרשת השבוע הבא (שו"ע אדה"כ סרצ"ב סי"ב. ממגילה לא, ב. טושו"ע שם סי"א).

(2) ח"ב סג, ב. פה, א.

(3) וי"א שהקריאה מה"ת — ראה הנסמן בהערה 10.

(4) ראה פרש"י מגילה כט, א ד"ה ומפסיקין לסמוך מחיית עמלק למחית המן.

(5) ראה חינוך מצוה תרג: ודין ה' לקרותה (פ' זכור) ביום הפורים לפי שהוא מענינו של יום כי המן הרשע ה' מורעו.

(6) משנה מגילה ל, ס"ב. ובמג"א אריח סתרפ"ה — שבוה יוצא מ"ע דקריאת פ' זכור.

(7) בשלה י, ח ואילך.

(8) מגילה ל, א.

(9) ולהעיר ממדרז"ל (תרגום ירושלמי ס"פ בשלה. פסיקתא דרי"ב ס"פ זכור) דמדור לדור (שבפ'

פארוואס הויבט אן די משנה קובע זיין די זמני קריאת המגילה מיט "יא" און ניט מיט דעם עיקר זמן פון קריאת המגילה — בי"ד ובט"ו?

אע"פ וואס דאס איז סדר הימים בחודש — די משנה איז דאך אבער מבאר הלכות קיום המצוה — איז ניט גלאטיק וואס עס קומט ניט פריער עיקר הקיום און דערנאך די קולא וכו'.

ובפרט אן ס'האט געקאנט זיין סדר הימים, נאך מן המאוחר אל המוקדם: „מגילה נקראת בט"ו בי"ד בי"ג בי"ב בי"א" — און דאס איז דאך טאקע דער סדר אין המשך המשנה, ביים מפרש זיין די זמנים „כרכין המוקפין חומה כו' קורין בט"ו, כפרים ועיירות גדולות קורין בי"ד"21; און דערנאך איז די משנה מפרש22 ווען מקדימין ליום הכניסה.

אויך דארף מען פארשטיין — ווי מפרשים פרענען23: פארוואס שטייט דא דער לשון „מגילה נקראת" — און ניט כמ"ש בכ"מ „קורין את המגילה"?

ג. ויש לומר די הסברה בזה:

מיט דעם סדר בי"א וכו' גופא קומט די משנה מדגיש זיין, אז כאטש דער טעם פארוואס מ'קען לייענען די מגילה בי"א בי"ב ובי"ג איז ווייל „חכמים הקילו על הכפרים להיות מקדימין ליום הכניסה כדי שיספקו מים ומזון לאחייהם

אז „המפרש ביים והיוצא בשיירא ואינו מוצא מגילה להוליך עמו יקראנה בשלשה עשר או בשנים עשר או באחד עשר בלא ברכה."

און אע"פ אז בדיעבד איז „כל החודש כשר לקריאת המגילה"16 (ווי דער רמ"א פסק'נט15 „והכי נהוג") — איז אבער פאך ראן א חילוק עיקרי צווישן דער קריאת המגילה בי"א בי"ב ובי"ג און דער קריאת המגילה „מתחלת החודש"17: כאטש אז אויך דאס וואס די זמנים פון י"א י"ב וי"ג זיינען מוכשר לקריאת המגילה איז אן ענין פון שעת הדחק און בדיעבד בזמן הזה

[און נאכמער: אפילו דאס וואס די „כפרים מקדימין ליום הכניסה", איז עס נאך א היתר, וואס „נתנו להם חכמים רשות להקדים קריאתה ליום הכניסה"18, „הקילו על הכפרים כו"19; אבער מגילה בזמנה איז נאך די קריאה בי"ד וט"ו20], אעפ"כ האט די קריאה פון י"א י"ב וי"ג מער א שייכות צו ימי הפורים, ווי די קריאה פון כל החודש, כדלקמן.

ב. וועט מען עס פארשטיין בהקדים הביאור אין דער משנה „מגילה נקראת בי"א בי"ב בי"ג בי"ד בט"ו":

וויבאלד אז קריאת המגילה בי"א בי"ב בי"ג איז נאך א קולא ותקנתא דרבנן, בזמנים מסויימים לאנשים מסויימים,

16 ירושלמי מגילה פ"א ה"א.

17 לשון השו"ע שם. ובפשוטו ה"ז רק עד ט"ו, אבל לא אחר כך, דכתיב „ולא יעבור", כבירושלמי שם.

18 לשון רש"י במשנה ריש מגילה ד"ה אלא.

19 מגילה שם. וש"נ. ופשיטא למסקנת הגמרא (ד, ב) מפני שמספקין מים ומזון, לכפרש"י שם דשכר הוא להם, כדלקמן בפנים ט"ג.

20 ראה מגילה ה, רע"א ובפרש"י שם שלא בזמנה.

21 וראה הון עשיר למשנה שם. וברמב"ם שם ה"ד מתחיל מט"ו ואח"כ י"ד, ובהלכה ז מפרט הסדר דימי הכניסה בסדר אחר ממשנתנו.

22 ע"י בגמ' שם (ד, ב). אבל י"ל שעיקר הקושיא בגמ' היא בהסיפא דנקט סידורא דיומא (עיי"ש ברי"ח ורש"י וריטב"א בתירוץ הגמ'), כי משנה מהסדר ברישא דנקט סידורא דירחא, וגם אינו בסדר ימי החודש לאחרי. אבל מובן דגם בהרישא מצ"ע צריך לטעם והסברה על סדר זה.

23 ריטב"א וטורי אבן ריש המס'. ועוד.

מובן אויך פון דער גמרא²⁹, אז די „אנשי כנה״ג“ „בימי מרדכי ואסתר“³⁰ וואָס האָבן מתקן געווען די מצוה פון קריאת המגילה, האָבן זיי גופא (ביחד עם זה) מתקן געווען די אלע זמנים³¹.

און דאָס איז דער לשון „מגילה נקראת“ — ניט „קורין את המגילה“ — און מ'הויבט אָן פון י״א י״ב וי״ג: קריאת המגילה אין די טעג אין (ניט בלויז אָן ענין פון „קורין את המגילה“ — אַ דין (והיתר) אין מעשה וקיום המצוה שמצד הגברא, נאָר) „מגילה נקראת“ (ניט דער-מאָנענדיק דעם קורא, דעם גברא) — ס׳איז באַ דער מגילה זמן קריאתה.

שבכרכים³², אָדער נאָכמער³³, ווי די גמרא³⁴ פירט אויס למסקנא „אלא אימא מפני שמספקים מים ומזון לאחיהם שב-כרכים“ איז עס אָן ענין פון „שכר הוא להם“³⁵ — אעפ״כ איז אויך אָט-די קריאה מוקדמת (פאַר די בני הכפרים) אין (גדר פון) זמן קריאת המגילה

[בסגנון אחר: די קריאת המגילה ב״א וכו', כאַטש סיבתה איז אַ תקנה פאַר דעם גברא, ווערט אָבער ע״ז אויפ־געטאָן אויך אין דעם חפצא (קריאת המגילה), אַז דאָס ווערט (בשייכות צו די בני הכפרים) אַ זמן פון קריאת המגי-לה³⁶].

די קריאת המגילה דעמולט איז ניט נאָר, אַז די בני הכפרים זיינען מקיים אַ מצוה (קריאת המגילה) וואָס ליגט אויף זיי, נאָר (אויך) מגילה נקראת — קיום קריאת המגילה³⁷ כדבעי. און ווי ס׳איז

(24) דלהטעם כדי שיספקו מים ומזון לאחיהם שבכרכים היז עכ״פ צורך המצוה דפורים.

(25) ד, ב.

(26) פרש״י שם ד״ה אלא. ומשמע שהוא מפני שהם מספקין כל השנה מים ומזון כמ״ש במאירי שם (ראה פנ״י שם ב, א ד״ה מנלן). אבל לפי פי' הריטב״א דמספקין מים ומזון ביום הפורים הרי זה צורך פורים עכ״פ. וכן לפי הרשב״א (והר״ן כו') שהביא הריטב״א שם, שמספקין ביום הכניסה — הרי״ז גם לצורך פורים (אבל לא תקנתא דכרכים אלא דבני הכפרים שלא יתבטלו מסעודתם).

(27) להעיר מדיני סוכה — נסרים שרחבו ד' והפכו על צדיהן שאין ביניהם ארבעה כו' דנעשו כשפודין של ברזל, אף שסיבת הפסול שלהם היא מחמת גזירת תקרה (סוכה יד, ב. רש״י שם. רמב״ם הל' סוכה פ״ה ה״ו). ראה צפער״נ לרמב״ם הל' חמץ ומצה פ״ו ה״ב. וראה עדי״ן בכמה ענינים (לגבי קרבנות דילדות וי״ט שני דתגה״ש) — לקו״ש ח״ו ע' 134 ואילך. וש״נ. אלא שבנד״ד הוי יתירה מהניל, כיון שאנשי כנה״ג תקנו מלכתחילה זמנים אלה, ומה שבזמן הזה. אס נודמו לו אכ״כ מגילה (28) כדלקמן בפנים. וראה לקמן הערה 36.

חזור וקורא אותה ביום י״ד אפי׳ קרא תחלה ביום י״ג מ״מ קרא אותה שלא בזמנה״ (רמ״א בשו״ע סי'

תרפח ס״ו) — י״ל כיון דמעיקר הדין בוחז׳ אין קורין אותה אלא בזמנה (בי״ד וט״ו).

אבל צ״ע דבב״י לטור שם סד״ה שדרו (ועד״ז בכל בו הל' פורים) כתב שהוא כדיון בו כפר שהקדים ליום הכניסה שאם ה״י בעיר בי״ד חוזר וקורא עמה (מגילה יט, א. ראה פרש״י שם״). אבל ראה תוס' שם ד״ה בו כפר דנעשה כבני העיר. וי״ל שכן ה״י עיקר התקנה דאנשי כנה״ג (וראה לשון הרי״ח שם). וכן משמע מכל בו שכתב: אמנם אם נתעכב ונמלך ולא הלך חוזר וקורא בי״ד כו' כדיון בו כפר כו' — שבוה איגלאי מילתא שמעולם לא נכנס בגדר דמפרש ויוצא בשיירא.

(29) מגילה ב, א.

(30) פרש״י שם ד״ה מכדי.

(31) ולהעיר פרש״י מגילה ה, א ד״ה ערב שבת זמנם.

* מההשוואה בב״י מוכח שגם בזמן הזה קריאת המגילה בזמנים אלו להיוצא בשיירא כו' הוא לא רק מנהג לזכרון בעלמא וכיו״ב. כ״א הוא בגדר מצות קריאה וזמן קריאה. וראה ריטב״א מגילה ה, א ד״ה ומגלה שלא בזמנה (כשמכריע כדעת בעל המאור) וביחוד זה דליכא למיחש להא מוקימנא אדינ׳ שרצוה לפרוש בים או ליבשה אין לך בו כפר גדול מזה. ולהעיר מראש יוסף למגילה ב, ב בתחלתו. אס אירע שקראו הכפרים בכניסה (בוחז׳) אס יחזיר ויקרא בזמנו בברכה דשמא מדינו יוצא כו״.

(*) ולהעיר דבמאירי שם מפרש דלא קרא עדיין ביום הכניסה.

ד. עפ"ז איז מובן מיט וואָס קריאת המגילה ב"א בי"ב ובי"ג איז אַנדערש פון דעם וואָס „כל החודש כשר לקריאת המגילה" (וואָס איז אויך נוגע להלכה בזמן הזה אין פּאַל פון „המפרש בים והיוצא בשירא", כנ"ל):

דאָס וואָס „כל החודש כשר לקריאת המגילה" לערנט מען אָפּ אין ירושלמי³⁷ פון „והחודש אשר נהפך להם מיגון לשמחה וגו'", ד.ה. אַז כל החודש האָט דער גברא די מעגלעכקייט (און דעם חיוב) צו מקיים זיין דעם חיוב וואָס ליגט אויף אים אין דעם „זמן" פון „ימי הפורים האלה", דאָס לייגט זיך אָבער ניט אויף דער חפצא פון זמן, אַז די ימי החודש זאלן ווערן אַ זמן קריאת המגילה.

ויש לומר, א נפק"מ להלכה³⁸: בשעת מ'האָט אויף זיך אַ חיוב (אויסער קריאת המגילה) צו מקיים זיין נאָך אַ מצוה וואָס זמנה איז ביום זה וכיו"ב — וועלכע פון די מצות דאַרף ער מקדים זיין: אויב עס רעדט זיך וועגן תחלת החודש, דאַרף ער מקדים זיין די מצוה וואָס דעמולט איז זמנה, אויב אָבער דער מדובר איז ב"א בי"ב ובי"ג איז יש מקום לומר אַז ער דאַרף מקדים זיין קריאת המגילה.

ה. דאָס וואָס באַ קריאת המגילה גע- פינט מען אַזאָ ענין — אַז אויך די טעג,

נאָכמער: פון דעם וואָס די גמרא²⁹ זאָגט אַז די אנשי כנה"ג האָבן מרמז גע- ווען די זמנים אין דער מגילה — „לקיים³² את ימי הפורים האלה בזמניהם — זמנים הרבה תקנו להם³³", קומט אויס, אַז ניט נאָר זיינען די טעג פון י"א י"ב וי"ג זמנים פון קריאת המגילה, נאָר³³ די קריאה בזמנים אלה איז (בעיקר) גלייך צו די טעג י"ד וט"ו³⁴ (זיי זיינען אַלע צוזאַמען נכלל אין „זמני-הם"), זיי זיינען ניט קיין זמן ע"ד ווי זמן התשלומין (אָדער „זמנים אחרים"³⁵), נאָר זיי זיינען ווי דער עצם זמן (י"ד וט"ו)³⁶.

(32) אסתר ט, לא.

(33) ועד"ז הוא לשון הרמב"ם שם פ"א הי"ד א"זוהו זמן קריאתה זמנים הרבה תקנו לה חכמים שנאמר בזמניהם.

(33*) אולי י"ל דנפק"מ בין ב' אופנים אלו, אם זמן קיום מצות מתנות לאכילונים בבני הכפרים הוא ביום קריאת המגילה — ראה בעל המאור בתחלת המס' בשם ר' אפרים. וראה רמב"ם הל' מגילה פ"ב הי"ד ובני"ב שם. צפנת פענח שם.

(34) להעיר מג' האופנים בהסברת גדר תוספת שבת (לק"ש חט"ז ע' 233 ואילך), ובב' ההסברות גם להאופן שהוא בהחפצא דומן התוספת גופא (ע"ש). (35) ירושלמי כאן דעת ר' יונה, „ליתן להם זמנים אחרים".

(36) וי"ל שוהו הנפק"מ בין הדרשה להבבלי „זמנים הרבה תקנו להם", לדעת ר' יונה בירושלמי שם „זמנים אחרים", שאי"ז כעצם זמן קריאה. ולדעת ר' יוסה בירושלמי שם „זמנים שקבעו להם חכמים" (ראה פני"מ, שהכתוב ניתן לדרוש לחכמים), לכאורה י"ל שהוא רק כומן תשלומין וכיו"ב (וע"ד כל ימי החודש לדעת הירושלמי).

ועי"פ כנ"ל יש לבאר השייכות והקשר הדתחלתה לסיום מס' מגילה בבבלי: „כל האוחז ס"ת ערום נקבר ערום ערום סלקא דעתך כו' אלא אמר אביי נקבר ערום בלא אותה מצוה", שגם שם מדובר לא בעצם הס"ת כ"א במטפחת, והשק"ט שבגמ' שם היא בשייכות המטפחת לס"ת, אם זהו דין בהגברא (בשביל אחיזת האדם), או שהוא דין בהחפצא (שמוטיף בכבוד ס"ת), והמסקנא היא שהוא חלק מעצם ס"ת וקדושתה (ראה בארוכה לקו"ש חכ"ג ע' 143 ואילך). ועי"ד זמן קריאת מגילה בי"א כו', שאף

שאינו זמן המפורש במגילה ועיקר הזמן, ה"ז זמן קריאת מגילה וכעצם הזמן (ד"ד וט"ו). (37) שם.

(38) ואולי י"ל דנפק"מ בין הזמנים ד"א י"ב י"ג וכל החודש, אם אחר יכול לקרות לפניו (ראה פרמ"ג שם א"א) סוסק"יא, וידועה השק"ט בפרשי' (וחי' הר"ן) ריש מגילה ז"ה אלא „וצריכין שיקראנה להם אחד מבני העיר" (ריטב"א שם סד"ה הנ"ל. טורי אבן ריש מגילה. מראה פנים לירושלמי ריש מגילה. ובכ"מ). ועצ"ע. ואכ"מ.

ו. דער ענין הנ"ל דריקט זיך אויך אויס אין דעם אופן ווי אזוי עס איז געווען דער „כתבונ" פון מגילת אסתר — אין איר איז ניטא דער „כתבונ" פון שם⁴³ הוי⁴⁴, אַנדערש פון אַנדערש⁴⁵ ספרי קודש⁴⁶.

בפשטות ווייזט עס אויף א דרגא פון קדושה (פון א ספר) וואָס האָט ניט קדושה פון שם הוי⁴⁷

[און ווי דער טעם איז מוסבר ע"פ דרך הפשט⁴⁷, אַז וויבאַלד „העתיקה

וועלכע זיינען בעצם —) בהמפורש בקרא) ניט קיין זמן קריאה, ווערן א זמן קריאת מגילה — יש לומר הטעם בזה, ווייל דער גאַנצער ענין המגילה, סיי כתיבתה סיי קריאתה, איז אין אַזאַ אופן: כתיבת המגילה איז געווען ניט בדומה צו דער כתיבה פון אַנדערש ספרי התורה שבכתב — נביאים וכתובים, וְעֵאכֹרֵכ־חֲמֵשׁה חֹמְשֵׁי תוֹרָה, וואָס די כתיבה (דורך משה רבינו וכו')³⁹ איז גע-ווען מלכתחילה בציווי ה', בעת אַז כתיבת המגילה איז געקומען דורך בקשת אסתר⁴⁰, כתבונ"ה לדורות⁴¹; און ווי עס שטייט אין גמרא⁴¹, איז בא די חכמים, די אנשי כנסת הגדולה געווען א שקו"ט ודעות בזה וכו'.

[ועד"ז אויך בנוגע דעם עצם יו"ט פון פורים און קריאת המגילה, אַז אויך דאָס איז געקומען ע"י בקשת אסתר „קבעוני לדורות⁴⁰ ושקו"ט ודיעות פון די חכמים בזהו⁴¹].

אַבער לאחר כתיבת מגילת אסתר, איז עס געוואָרן אַ טייל פון די ספרי קודש, גלייך מיט אַלע אַנדערש ספרי כתובים פון תנ"ך — ואדרבה, נאָך מיט אַז עילוי ויתרון, ווי דער רמב"ם זאָגט⁴² „כל ספרי הנביאים וכל הכתובים עתידין ליבטל לימות המשיח חוץ ממגילת אסתר, והרי היא קיימת כחמשה חומשי תורה", אַדער ווי דער ראב"ד⁴² זאָגט אַז דאָס איז בשייכות צו דער קריאה „אפילו יבטלו שאר ספרים מלקרות בהם מגילה לא תבטל מלקרותה בצבור".

43) ראה ראביע בפתיחתו למגילת אסתר: אין במגילה הזאת זכר השם והיא מספרי הקודש. ובתורה מגילה שבת קטו, ב. מרדכי שם סי' שצו. שו"ע אר"ח (ואדה"ז) סי' שלד סי"ג (סי"ב): אין בה אזכרות.

44) כ"ה בפע"ח (שער הפורים פ"ו). וראה גם משנת חסידים מס' אדר פ"ז מ"ג. תו"א ק, ב (ושם מוסיף: ולא משאר שמות של הקב"ה). קכא, ב. בטה"מ תקס"ה (כרך א ע' שצו) ואוה"ת אסתר (ע' בת"מ) מוסיף: וגם לא שם אלקים ואד'.

45) בתו"א ק, ב; ובנביאים שמות הרבה. ובסה"מ תקס"ה ואוה"ת שם: ולמה כל הנסים שנעשו ע"י נביאי האחרונים שבזמן מרדכי ואסתר נזכר בהם שמו' דהוי' ואלקים כמו בנחמ' ועזרא וחגי וזכרי' מלאכי שהן נביאי' היותר אחרונים.

46) ומה שבשיר השירים ג"כ לא נזכר שם ה' (ולא שאר השמות. וראה שם ת, ו, ובראביע שם) — י"ל שהוא, ע"ד שלא הוזכר בכמה קאפי' שבתושב"כ — מפני שלא מזוהר בהם בענין ששי"ד להזכיר, משא"כ במגיא' ונסי' ותוקפו של נס.

ועוד להעיר: בנוגע לשה"ש אמחזיל ש.כל שלמה האמורים בשיר השירים קודש שיר למי שהשלום שלו כו" (שבועות לה, ב), ולפי' א' ברמב"ן (שבועות שם) אינו נמחק (וגם לדעת הרמב"ם (הל' יסוה"ת פ"ו הי"ט) הרי הוא (עכ"פ) כשאר הכינוי"ן).

ואף שעד"ז נמצא ג"כ בנוגע ל„מלך" ו„אחשוורוש" שבמגיא' (ראה מגילה טו, סע"ב. אסתר פ"ג, י. חז"ק (רע"מ) קט, רע"א „בכל אתר המלך סתם דא קב"ה"). מאוי' וערה"כ (לבעל סה"ד) ע' אחשוורוש. וש"נ) — הרי לא מצינו בהלכה שיש להם דין שם (גם לא דיכניו).

47) ראביע במגיא' שם. ובשו"ע אדה"ז שם (מרדכי שם. הובא בט"ז שם סקיא) דמגלת אסתר

39) ב"ב (יד, סע"ב): משה כתב כו' יהושע כתב כו'.

40) מגילה ז, א.

41) מגילה שם. וראה פרש"י שם. וראה בארוכה בכל הנ"ל (והשקו"ט במחלוקת בבלי וירושלמי) לקו"ש חט"ז ע' 352 ואילך. וש"נ.

42) הל' מגילה ספ"ב.

הפרסיים ונכתבה בדברי הימים של מלכיהם והם היו עובדי ע"ג והיו כותבים תחת השם הנכבד והנורא שם תועבותם. . והנה כבוד השם שלא יזכירונו מרדכי במגילה⁴⁸ —

ביחד עם זה איז אבער ידוע⁴⁹, אז דאס וואס אין מגילה ווערן ניט דערמאנט די שמות הקדושים איז עס (בפנימיות הענינים⁴⁹) א רמז אז ענינה איז „פאר-בונדן“ מיט אלקות דלא אתפס בשם, אין א דרגא וועלכע איז נאך העכער פון שמות הקדושים, ויתירה מזה (בלשון הידוע⁵⁰) א דרגא דלא אתרמיז בשום אות וקוצא כלל אנכי מי שאנכי; און דאס איז וואס די גמרא⁵¹ זאגט „אסתר מן התורה מנין ואנכי⁵² הסתר אסתר“, אז דער „הסתר אסתר“ פון דער מגילה נעמט זיך פון „אנכי“, פון עצמותו ומהותו ית, וואס קען ניט „אנטפלעקט“ ווערן, מוגבל ווערן אפילו ניט אין די שמות הקדושים, אפילו ניט אין שם הוי' —

דאס הייסט, אז דער ענין (וואס די שמות הק' ווערן ניט דערמאנט אין מגילה) איז מצד דער פארבונדנדיקייט מיט עצמותו ומהותו ית' וואס איז העכער פונעם ענין השמות.

ז. עפ"ז יומתק פארוואס די משנה הויבט זיך אן מיט „יא“

— [דלכאורה: הן אמת און דערמיט לאזט די משנה הערן און אויך די טעג פון י"א י"ב וי"ג זיינען א זמן פון קריאת המגילה; אבער סו"ס זיינען זיי דאך פארט ניט אינגאנצן בדומה צו די זמנים עיקריים פון י"ד וט"ו וועלכע זיינען לרוב אנשים, האט די משנה דאך גע-דארפט מקדים זיין דעם זמן עיקרי, און ניט דעם זמן פון „יא“] —

ווייל די קריאה פון י"א אדר, וואס דאס איז די קריאה פון בני הכפרים, איז מרמז — פנימיות התוכן כללי פון דער מגילה.

דער ביאור בזה:

די דריי חלוקות ביי קריאת המגילה, כרכים, עיירות גדולות און כפרים — ענינם ברוחניות ובעבודת השם איז:

ובקיצור עכ"פ: כרך המוקף חומה — זיין עבודה איז באשיצט, לאזט ניט אריין קיין צר ואויב וכו',

עיר מושב — זיין עבודה מאכט, בוים אויף א מכוון לשבתו ית' דורך דעם וואס ער איז א בן עיר, ער דארף ניט אקערן⁵³, זיינען, ווארטן ביז ס'וועט אויס-וואקסן אין פעלד חטים וכו' — ער דארף נאר מאכן פון די צוגעגרייטע פארטיגע עניני העולם א דירה און א שטאט, עיר אלקינו,

כפר — ער דארף פאנאנדערעאקערן די קרקע קשה פון דעם העלם פון וועלט — עס זאל קענען דארט זיין זריעה וכו'.

ח. אין כללות העולמות, ובל' החסי-דות⁵⁴:

53 ענין החרישה בעבודה — ראה לקוטי מסעי צו, ד. האוינו עה, ד. שה"ש לח, ד.
54 בהבא לקמן ראה אה"ת מג"א (הוספות) ע' מג ואילך (בהוצאת קה"ת תש"נ — ע' ערה ואילך). ד"ה מגילה נקראת תרכ"ט. ועוד.

אין בה אזכרות מפני שנשתלחה ליכתב בדתי פרט ומדי ולפיכך אין בה קדושה אא"כ כתובה כהלכתה.
48 וראה לקו"ש ח"י ע' 190 ובהערה 9 הקושיא בתירוץ הראב"ע.

49 ראה מקומות שנשמנו בהערה 44.
50 לקו"ת פנחס פ, ב (בנודע), וראה זח"ג רנז, ב.

51 חולין קלט, ב.

52 וילך לא, יח.

און כאַטש אַז אין דער עבודה פון בני הכפרים — אין עשי' — הערט זיך ניט אלקות בהתגלות (בתפיסת השכל, או בהתלהבות הלב), און דעריבער איז זייער עבודה און קאך נאָר אין אָפּן פון הודאה (עשי') — אעפ"כ איז אויך ביי זיי דאָ דער ביטול לאלקות אין זייער עבודה — ואדרבה, דער ביטול מצד בחי' „הודאה“ בלבד (ווי דאָס איז באַ „אופנים“) איז אין אַ פּרט נאָך טיפּער ווי דער ביטול און עבודה פון שרפים וואָס נעמט זיך מצד הבנה והשגה אין אלקות: און דעריבער ווערט דורך די אופנים געזאָגט (אויפגעטאָן די המשכה פון) „ברוך כבוד ה' ממקומו“⁵⁸, מער (ווי די המשכה וואָס ווערט אויפגעטאָן) דורך דער עבודה פון שרפים⁵⁹.

און דערפאַר הויבט אָן די משנה מיט דער קריאה פון „יא“ — די קריאה פון בני הכפרים, ווייל אין דער קריאה איז מרומז כללות ענין המגילה: ניט קוקנ-דיק וואָס בחיצוניות איז דאָס אָן ענין פון אסתר, העלם והסתר אָן גילויים (עולם העשי'), איז אין דעם פאַראַן דער עצם שלמעלה מהגילויים, וואָס ווערט נמשך דורך דעם ביטול פון די אופנים⁶⁰.

ט. עפ"ז איז אויך מובן די שייכות פון דעם שבת (לויט זיין קישור צו ימי הפורים וקריאת המגילה וכו') כגיל' צו דער סדרה הקבועה בתורה אויף צו ליענען בשבת זו — פרשת תצוה⁶¹:

כרך איז מרמז אויף עולם הבריאה, וואָס דאַרט איז די עבודה פון שרפים; עיר גדולה — יצירה — די עבודה פון חיות הקודש; און כפר — עולם העשי' — די עבודה פון אופנים.

דער חילוק צווישן די דריי מדרגות אין כוחות ועבודת האדם איז:

די עבודה פון אַ בן כרך קומט פון מוחין — התבוננות און השגת אלקות, און דערפאַר איז דאָ אַ תענוג אין דער עבודה, וואָס נעמט זיך פון משיג זיין גיטלעכקייט — בדוגמא וכעין עבודת השרפים, וואָס דורך זייער השגה אין אלקות („שרפים עומדים ממעל לו“⁶²), ווערן זיי „פאַרברענט“ און בטל מיט אַ כליון ותשוקה צו אלקות.

די עבודה פון „עייירות גדולות“ קומט מצד המדות⁶³ — אהבת ה' און יראת ה', וואָס דאָס איז פאַרבונדן מיט עולם היצירה, וואו ס'זיינען מאיר מדותיו של הקב"ה, און דערפאַר איז די עבודה פון חיות הקודש „ברעש גדול“ — מצד דעם תוקף ההתפעלות פון מדות.

די עבודה פון „בני הכפרים“ — אופנים, אין עולם העשי' — איז די בחינה פון „הודאה“ — און די השגה והתבוננות פון שכל, און די התעוררות פון מדות שבלב, איז אויף אַזוי פיל — אַז דאָס בריינגט, ביז — מכריח אַז עס מוז זיין הודאה. און ביי זיי איז די עבודה „ברעש גדול“ ניט מצד הרגש הלב נאָר ע"ד ווי ביי אַ בן כפר שבא לראות את המלך⁶⁴.

55 ישעי' ו, ב.

56 עיקר עבודת האדם (ראה ד"ה שלש ערים ואם ירחיב) תקס"ה (בסה"מ תקס"ה ע' תשצה ואילך). סידור קפט, ב. ובארוכה בד"ה אל תצר לאדהאמ"צ (מאמרי אדמו"ר האמצעי דברים ח"א בתחלתו).

57 חגיגה יב, ב.

58 ראה חולין צא, סע"ב ואילך ובפרשי' שם.

59 ראה לקו"ת האזינו עד, ד ואילך. ד"ה ולקחתם תרסיא. ובכ"מ.

60 ראה אוה"ת שם ע' מב.

61 להעיר שברוב הקביעות דשנה פשוטה (מלבד ז' ח) קורין פ' תצוה לפני פורים — פ' זכור. ובכ' קביעות בי"א אדר (ראה עתים לבניה מאמר טו, קביעות אדר הסמוך לניסן).

ניט דערמאנט בפירושו, איז ווייל דער ענין פון פרשת תצוה איז פארבונדן מיט דער עצמיות פון משה וואָס איז העכער פאַר שם, העכער פון אַלע שמות שב-נשמה (וואָס חמשה שמות נקראו לה⁶⁶).

און דוקא מצד דעם עצם פון משה, ואתה⁶⁷, האָט ער אויפגעטאַן דעם „תצוה את בני ישראל“, די צוותא וחיבור פון אַלע אידן, אויך פון די עושי העגל (פאַר וועלכע ער האָט זיך איינגע-שטעלט און געזאָגט ואם אין — מחני (אין פ' תצוה, כנ"ל)), צוותא מיט עצמו-תו ומהותו ית', ווי גערעדט במק"א בארוכה.

י"ד. ע"פ כל הנ"ל איז אויך מובן דער קישור צווישן „מגילה נקראת בי"א“ און דעם ענין פון פ' זכור, זכירת מעשה עמלק:

עס שטייט אין שלה⁶⁸ אַז י"א „כמנין אותיות ו"ה מהשם (הוי) והמנין מרובה ט"ו כמנין י"ה“.

און דעריבער הויבט אַן די משנה מיט „מגילה נקראת בי"א“, ווייל מחיית עמלק, וואָס המן האגגי איז מזרעו, איז בעיקר פאַרבונדן מיט י"א, בחי' ו"ה⁶⁹, ווי חז"ל זאָגן אויפן פסוק⁷⁰ כי יד על כס י"ה מלחמה לה' בעמלק, אַז „אין השם שלם כו' עד שימחה שמו של עמלק“ — כל זמן עמלק איז קיים איז שמו של הקב"ה, כביכול, ניט בשלימות און באַ-שטייט פון די אותיות י"ה. דאָס מיינט, אַז עמלק איז (בעיקר) מנגד אויף די

פרשת תצוה⁶² איז די איינציקע סדרה (משעה שנולד משה) אין וועלכער עס ווערט ניט דערמאנט דער נאָמען פון משה רבינו (עד משנה תורה), ווי חז"ל⁶³ זאָגן אַז דאָס איז צוליב דעם וואָס ער האָט געזאָגט „מחני נא מספרך אשר כתבת⁶⁴“, וואָס דאָס איז מקיים גע-וואָרן איז דער סדרה.

בהשקפה שטחית זעט אויס, אַז דאָס וואָס עס ווערט ניט דערמאנט דער נאָ-מען פון משה רבינו איז אַן ענין ניט למעלותא. וויסנדיק אָבער אַז אפילו, להבדיל, בגנות בהמה כו' לא דיבר הכתוב⁶⁵, איז מובן, אַז אויך דאָס (וואָס משה'ס נאָמען ווערט ניט דערמאנט), איז פאַרבונדן מיט אַ מעלה ושלימות.

און ווי מ'קען דאָס אַרויסלערנען פון דער פרשה גופא: אע"פ אַז משה'ס נאָ-מען ווערט ניט דערמאנט בפירושו, ווערט אָבער די גאַנצע סדרה אָנגע-רופן „תצוה“ (אָדער „ואתה תצוה⁶⁶“) וואָס דאָס באַציט זיך צו משה'ן.

די הסברה אין דעם: ס'איז דאָך צדי-קים דומים לבוראם⁶⁷. איז כשם ווי דאָס איז למעלה, אַז די שמות הקדושים זיינען פאַרבונדן מיט הארות וגילויים, אָבער עצמותו ומהותו ית' איז העכער פון שמות — עד"ז איז עס אויך ביי צדי-קים, משה רבינו וכו'; ומוזה, אַז דאָס וואָס אין פ' תצוה ווערט שמו של משה

62) בכל הבא לקמן ראה לעיל ע' 173. וש"נ.

63) בעה"ט ופי' הרא"ש ריש פרשתנו. ז"ח שה"ש

ס, ג. וראה זח"ג רמז, א. ובכ"מ.

64) תשא לב, לב.

65) ב"ב כגז, א.

66) כן נקראת פרשה זו בחז"ג וז"ח שם. ראה

הנסמו בלקו"ש חט"ז ע' 342 הערה 9.

67) רות רבה פ"ד, ג. ועוד.

68) ב"ר פ"ד, ט.

69) חלק תושב"כ שכת, א. של, ב.

70) ראה של"ה שם.

71) ס"פ בשלח. פרשי' שם. תנחומא ס"פ תצא.

און עי"ז קומט מען צו בחינת ט"ו, י"ה שבשם, די עבודה פון מוחין, פון בני הכרכים, און דעמולט ווערט השם שלם וכסדרו, ווי אין המשך המשנה — כרכים כו' קורים בט"ו — י"ה, ביז צו דער לעצטער קביעות (במשנה) פון חל להיות אחר השבת, וואס דעמולט לייענען די בני הכפרים ב"א, בחי' ו"ה, און עס ווערט די אדנות שלימה פון דעם אויבערשטן אין וועלט (י"א י"ב י"ג י"ד ט"ו אין „עולה כמנין אדנ"י"76).

וואס דאס וועט זיין בגלוי בשלימות ובפועל בביאת מלכא משיחא, וואס דעמולט וועט זיין דער גמר פון „מלחמה לה' בעמלק מדור דור“, „דרא דמלכא משיחא"77, ווארום ילחום מלחמת ה' וינצח78, במהרה בימינו ממש.

(משיחת ומאמר מוצאי ש"פ תצוה תשל"ט)

אותיות ו"ה פון שם הוי"72. ווארום ענינו של עמלק איז דאס וואס ער איז „יודע את רבונו ומכוון למרוד בו"73, אז די ידיעה בשכל און הרגש הלב, בחי' י"ה, זאל ניט פועל'ן אויף זיין מחשבה דיבור ומעשה, בתורה ומצות, בחי' ו"ה74.

און דערפאר, כדי די זכירת עמלק זאל זיין כדבעי, וואס דאס ברענגט צום קיום פון „מחה תמחה את זכר עמלק“, מו זיין די עבודה פון י"א, ו"ה, „עבודה האמיתית בעסק התורה והמצות בקול ודבור או מעשה"75 — און די עבודה אמיתית איז דוקא ווען זי איז בקבלת עול, הודאה וביטול, בדוגמת העבודה פון די בני הכפרים — וואס דוקא עי"ז האט מען דעם כח צו מנצח זיין און מוחה זיין די קליפת עמלק.

72 וראה אוה"ת שם ע' מב. ע' מה (בהוצאת תש"נ — ע' ערה. ע' רעח). סד"ה מגילה נקראת תרכ"ט. לקוטי לוי"צ על מאמחז"ל ע' קסה ואילך.

73 כן הובא בכ"מ בדא"ח על עמלק — ראה לעיל ע' 193 הערה 38.

74 ראה תו"א פרשתנו פג, ב ואילך. תו"ח ואוה"ת שם. סידור שער הפורים. סהמ"צ להצ"צ מצות זכירת עמלק. ובכ"מ.

75 אנה"ת ספ"ד.

76 שלה שם.

77 ראה תרגום יוב"ע ס"פ בשלח.

78 רמב"ם הל' מלכים ספ"א — שכולל ג"כ מלחמת עמלק (ראה לעיל ע' 196 והערה 73 שם; לקו"ש חט"ז ע' 304 הערה 49).

פורים

עלינו, מיד כעס המן הרשע ואמר אין אני שולח ידי תחלה אלא באלו התי-
נקות.⁸

דער טעם בפשטות פארוואס מרדכי האָט זיך געפרייט הערנדיק די פסוקים פון די קינדער — איז ווייל ער האָט אין דעם געזען אַ נבואה⁹ אַז ער האָט נישט וואָס צו מורא האָבן פאַר גזירת המן.

און ווי מ'געפינט בכ"מ בש"ס¹⁰ דעם ענין פון „פסוק לי פסוקיך“, אַז — דער פסוק וואָס אַ ינוקא האָט געזאָגט איז אַ כעין נבואה¹¹ (וכי"ב) מלמעלה.¹²

(8) ראה לקמן הערה 10.

(9) גיטין סח, א. חולין צה, ב. וראה חגיגה (טו), סע"א ואילך), גיטין (נו, א) ובהערה הבאה.

(10) ל' הסמ"ג במל"ת נא בסופה, הובא בכס"מ ה"י ע"ז פ"א ה"ה בסופה, ובב"י לטו"ד סקע"ט. ומפרש שם: כלומר זה לא היה מין נחש אלא מין נבואה (וכ"ה בלבוש שם סוס"ד). ועד"ז הוא בדרשות הר"ן דרוש יב. הוא צד נבואה, ובח"י הר"ן חולין שם (הובא בכס"מ שם ה"ד בסופה) „כעין" נבואה קטנה. וכ"ה בט"ז יו"ד שם סק"ג. ובש"ך שם סק"ה (משמע דעת הרב והפוסקים דאפילו לעשות מעשה ולסמוך עלי' לעתיד על הפסוק מותר) דחשיב קצת נבואה.

[ולעיר שלפמ"ש בבאיור הגר"א שם סק"י דמ"ש הרמ"א שם, וכן מותר לומר לתינוק פסוק לי פסוקיך, הוא כפי הרמב"ם (הלכות ע"ז שם) והטור (יו"ד) שם, הרי לדעתם רק „ישמח ויאמר זה סימן טוב" (לשון הרמב"ם שם), ואין לעשות מעשה ולסמוך עלי' לעתיד (כדעת הראב"ד שם ופרשי חולין שם), ואינו כמו נבואה (כמ"ש הלבוש, הט"ז והש"ך) — ראה כס"מ, בי' ובי"ח שם. ואכ"מ].

(11) וגם לדעת הרמב"ם דאין לסמוך עלי' לעתיד — ראה בי"ח (יו"ד שם) בתירוץ הנהגת ר' יחנן ור'

א. עס ווערט דערציילט אין מדרש, אַז נאָך דעם ווי עס זיינען נחתם גע-
וואָרן המניס אגרות מיט דער גזירה אויף אידן „ונתנו ביד המן“, זיינען המן מיט „כל בני חבורתו“ געגאנגען צו-
פרידענערהייט און האָבן כאַגעגנט מרדכי'ן.

מרדכי האָט (דעמאלט) געזען „שלשה תינוקות שהיו באים מבית הספר“,² איז ער זיי נאָכגעלאָפן. און המן מיט זיין חבורה זיינען עס נאָכגעגאנגען בכדי צו הערן וואָס מרדכי וועט זיי פרעגן. „כיון שהגיע מרדכי אצל התינוקות שאל לאחד מהם פסוק לי פסוקיך, א"ל אל תירא מפחד פתאום ומשואת רשעים כי תבוא. פתח השני ואמר אני קריתי היום ובוה הפסוק עמדי מבית הספר: עוצו עצה ותופר דברו ולא יקום כי עמנו א"ל. פתח השלישי ואמר ועד זקנה אני הוא ועד שיבה אני אסכול אני עשיתי ואני אשא ואני אסכול ואמלט".³

ווען מרדכי האָט געהערט זייערע ענטפערס (פון די פסוקים) „שחק והי' שמח שמחה גדולה אמר לו המן מה היא זאת השמחה ששמחת לדברי התינוקות הללו, אמר על בשורות טובות שבש-
רוני שלא אפחד מן העצה הרעה שיעצת

(1) אסת"ר פ"ו, יז קרוב לסופו. וביל"ש אסת"ר רמז תתנ"ו בקיצור. וכ"ה באגדת אסת"ר ג, ט. מדרש אבא גוריון ד, א. מדרש לקח טוב ד, א.

(2) ביל"ש ובמדרשים הנ"ל „יוצאים מבית רבן“.

(3) ביל"ש (ועד"ז במדרשים הנ"ל) שאמר לכולם

„אמר לי פסוקיכם“.

(4) משלי ג, כה.

(5) ביל"ש ומדרשים הנ"ל: פתח השני ואמר עוצו.

(6) ישעי' ח, יו"ד.

(7) שם מ, ד.

(*) בכס"מ שם מסמ"ג: כענין נבואה, אבל בב"י שם: כעין נבואה כמ"ש בסמ"ג.

(**) כן הובא בכס"מ שם. ובח"י הר"ן לפנינו: כגון.

ב. אַלע ענינים אין תורה זיינען דאָך
בתכלית הדיוק, ד.ה. אז אויך דער סדר
און די פרטי הלשונות אין דעם סיפור
זיינען מדויק און נוגע צום ענין.

דאַרף מען פאַרשטיין:

(א) דער סדר ווי די תינוקות האָבן גע-
זאָגט די דריי פסוקים¹⁴ (אל תירא, עוצו
עצה, ועד זקנה) איז נישט כפי סדרם ווי
זיי שטייען אין נ"ך: די פסוקים „עוצו
עצה“ און „ועד זקנה“ שטייען אין ספר
ישעי' וואָס איז בסדר הספרים פאַר
משלי¹⁵, וואו עס שטייט דער פסוק „אל
תירא“ (בפשטות איז דער סדר הלימוד
פון די תינוקות בבית הספר — כפי סדר
הספרים: תורה, נביאים, כתובים)¹⁶; און
ס'איז אויך נישט אין אַ סדר מן המאוחר
אל המוקדם — ווייל דעמאָלט האָבן זיי
געדאַרפט זאָגן דעם שפּעטערדיקן פסוק
אין ישעי' „ועד זקנה“ פאַר „עוצו עצה“.

(ב) וועגן ערשטן תינוק ווערט דער-
ציילט אין מדרש אַז ער האָט גלייך אַן

דאָס איז אָבער לכאורה נישט מספיק
בנדו"ד, וואָרום עפ"ז — אויב דאָס איז
דער תוכן עיקרי פון דעם סיפור —
וואָס איז דערביי נוגע צו דערציילן די
פרטים, אַז ער האָט זיי געטראָפן קומענ-
דיק פון בית הספר און אַז ס'זיינען גע-
ווען דריי תינוקות וואָס האָבן געזאָגט
דריי פסוקים¹²?

אעפ"פ אַז אַנדערע פרטי הסיפור — ווי
דאָס אַז ער האָט אַנגעטראָפן די תינוקות
(נישט — געגייזן זיי זוכן) און אויך דאָס אַז
מער ווי איין תינוק האָבן געזאָגט
פסוקים מיט אַ תוכן של בשורה טובה
כו' — זיינען מער מדגיש די הוראה און
נבואה — איז אָבער דאָס נישט באַם פרט
פון „היו באים מבית הספר“, און — אַז
פגע (דוקא) בשלשה תינוקות¹³.

ששת (בחולין וגיטין שם) „דכל מעשיהם ועניניהם
על פי רוח הקודש חשבונן להו כאומר לתינוק פסוק
לי פסוקי כאילו שאל בדבר ה', הרי פשיטא שיל
כן בנוגע למרדכי דהוי, כאילו שאל בדבר ה'“
וגם להתירוף בכס"מ ובי"ש שם בהנהגת ר"י ור"ש
יש לתרץ הנהגת מרדכי (לדעת הרמב"ם) בפשטות,
ד"ה שמח כו' ואמר שלא אפחד מן העצה הרעה
שיעצת עלינו, ע"ד לשון הרמב"ם שם „ושמח ויאמר
זה סימן טוב . . מותר הואיל ולא כיון מעשיו ולא
נמנע לעשות אלא עשה זה סימן לעצמו לדבר שכבר
הי'. וראה לקמן הערה 20.

12) ראה יפה ענף ועץ יוסף לאסת"ר שם. מנות
הלוי למגיא ג, טו (בדפוס נ"י. תשי"ד. תשל"ז —
קכו, סעי"ב ואל"ך). וראה לקוטי לוי יצחק ליקוטים
על מאחז"ל ס"ע קעז ואל"ך.

13) והרי זה דראוי לסמוך על תינוק, וכן אשר
זהו כעין נבואה לדעת רש"י וסמ"ג — נאמר „בדיק
בינוקא“, וכר"י בחולין שם, ור"ש בגיטין שם. ולא
מצינו שיהי' בזה יתרון אם ה' כשבאו מבית הספרי',
או כשהם ג' תינוקות. וכן לדעת הרמב"ם ד"ישמח

ויאמר זה סימן טוב“ — לא מצינו יתרון הנ"ל.
ולהעיר מגיטין נו, א.

ומ"ש בחולין שם, והוא אדיתחוק תלתא זימנא,
לא קאי ע"ז ד„בדיק בינוקא“ — ראה פרש"י שם
(וגם לדעת הרמב"ם — ראה לחי"מ לרמב"ם שם).
והא דחגיגה שם (ב„אחר“), עיילי לבי מדרשא
איל לינוקא כו' עד דעיילי לחליטור בי כנישתא —
כי ה' משתדל ורוצה לשמוע פסוק לטובה ו„כולהו
פסקו לי כי האי גוונא“.

14) ראה יפה ענף, עץ יוסף ומנות הלוי שבהערה
12.

15) וכן ה' סדר כתיבתן — ראה כ"ב טז, רע"א:
חזקי' וסיעתו כתבו ישעי' משלי כו'.

16) ראה שם יד, ב: סדרן של נביאים כו' של
כתובים. ומגמרא שם (שהובא בהערה שלפניו) מובן
שישעי' ומשלי היו כתובים כבר בימי מרדכי.

(*) ולהעיר מלי רבינו גרשום חולין שם „בדיק
בינוקא כלומר הולך לתינוקות של בית רבן כו“.

(**) והרי להר"ן (בחולין ובדרשותיו) שם, זה
ד"הו כנבואה" הוא ממדו"ל (כ"ב י"ב. ב): מיום שחרב
בית המקדש נישלה נבואה מן הנביאים וניתנה . .
לתינוקות (וכ"ה בלבוש שם) — ואיך אין מקום

להגבלות הנ"ל. ולהעיר דבעל המאמר „מיום שחרב
כו“ הוא ר' יוחנן שהוא ה' „בדיק בינוקא“ בחולין
שם.

וואס מרדכי האט געטאן און אנגעזאגט אסתר'ן צו טאן (ווי דערציילט אין דער מגילה)?²²

פון דעם אלעם איז משמע, אז מרדכי האט דעם „פסוק לי פסוקיך“ פון די תינוקות ניט אנגענומען אלס א נבואה ממש.²³ איז שווער צו פארשטיין, לאידך גיסא, פארוואס „שחק והי' שמח שמחה גדולה“?

ד. נקודת הביאור בזה — ובהקדים, אז די גזירה איז געווען „להשמיד להרוג ולאבד את כל היהודים מנער ועד זקן טף ונשים“²⁴,

און בנוגע דער סיבה אויף דער גזירה איז עס — א) ווי דערציילט אין דער מגילה, און ב) ע"פ מדרשי חז"ל.

אין דער מגילה²⁵ ווערט דערציילט אז דאס האט זיך אנגעהויבן פון דעם וואס „כל²⁶ עבדי המלך גו' כורעים ומשת-חווים להמן גו' ומרדכי לא יכרע ולא ישתחוה . . . וימלא המן חמה. ויבז בעיניו לשלוח יד במרדכי לבדו כי הגידו לו את עם מרדכי. ויבקש המן להשמיד את כל היהודים גו' עם מרדכי“.

ד.ה. אז בשעת המן האט חוקר ודורש געווען פארוואס מרדכי בוקט זיך ניט צו אים און ער האט אויסגעפונען אז דאס איז ניט צוליב מרדכי'ס אייגנשאפטן אלס א פרט — זייענדיק פון די ראשי סנהדרין און דער מנהיג בא אידן וכ'.

(22) לדעת הרמב"ם הנ"ל איז קושיא, כי היתיר לשאול לתינוק כו' הוא „הואיל ולא נמנע מלעשות כו'“.

(23) ולהעיר מהסיוס באגדת אסתר שם: התחיל מרדכי צוות ואמר אלי אלי למה עובחתי.

(24) אסתר ג, יג.

(25) ראה בכמה ענינים דלקמן — תרא צה, סע"ד. צט, א ואילך. קיח, ג ואילך. ובכ"מ.

(26) שם, ב ואילך.

קיין הקדמה געזאגט דעם פסוק, משא"כ ביים צווייטן תינוק שטייט: „פתח השני ואמר אני קריתי היום ובוה הפטוק עמדתי מבית הספר“¹⁷. — אז ער האט יענעם טאג געלערנט אנדערע פסוקים¹⁸, נאר בא דעם פסוק איז ער געבליבן שטיין. איז ניט מובן: צי דען האט דער ערשטער תינוק יענעם טאג געלערנט אין חדר בלויז דעם פסוק „אל תירא“ און ניט מער?

ג) וויבאלד מרדכי האט דאס אנגע-נומען אלס א נבואה¹⁹, פארוואס זאגט ער דעם לשון „על בשורות טובות שבש-רוני“, און ניט „שנבאו לי טובה“ וכיו"ב²⁰?

ג. אויך פאדערט זיך ביאור:

ווי עס ווערט דערציילט אין מדרש, איז דער זמן המאורע הנ"ל געווען באלד נאכדעם ווי עס זיינען גע'חחמ'ט גע-ווארן די אגרות הגזירה, און שוין דעמאלט איז בא מרדכי געווען א שמחה גדולה פון דער בשורה טובה, אז ס'איז ניטא וואס מורא צו האבן פאר המניס עצה רעה — אויב אזוי, פארוואס איז נאכדעם געווען דער גאנצער שטורעם פון „וילבש שק ואפר גו' ויזעק זעקה גדולה ומרה“²¹, און דער ריבוי הפרטים

(17) ראה לעיל הערה 5 שביליש ועוד מדרשים ליתא.

(18) במנות הלוי שם, כי אותו יום קרא מקרא אולי בימים אחרי קרא כתובים או שנה משנה כו“.

(19) ראה לעיל הערות 10, 11. ולהעיר דלפי הר"ן ולבוש הנ"ל (בשו"ג הב' להערה 13) הרי זה דוקא כשניטלה נבואה מן הנביאים. ובזמן מרדכי עדיין לא פסקה נבואה. אבל ל' הגמרא היא „מיום שחרב ביהמ"ק כו“.

(20) ולפי דעת הרמב"ם ד'שמח ויאמר זה סימן טוב . . . לדבר שנבר ה' כו“, צע"ק הלשון „בשורות טובות שבשו"ג שמורה על העתיד. אבל ראה לעיל הערה (11) ע"פ הב"ח.

(21) אסתר ד, א.

איז היפך פון דער נקודת היהדות³⁴ און רירט אן דעם עצם פארבונד זייערן מיטן אויבערשטן — האָט דאָס במילא גע-בראַכט די גזירת כליי ר"ל, ווייל די גאַנצע מציאות און קיום פון אידן איז זייער פאַרבונד מיט דעם אויבערשטן³⁵.

און דאָס איז געווען מרדכי'ס דאגה, ביז אַז „וילבש שק ואפר גו' ויועק זעקה גדולה ומרה". וואָרום „מרדכי ידע את כל אשר נעשה³⁶ — ער האָט גע-וואוסט די סיבה וואָס האָט געבראַכט די גזירה — איז געווען דאגתו: טאַמער איז ביי זיי דער „השתחוה לצלם" געווען אַן ענין פון עבודה זרה חז"ל³⁷; און אפילו אַז דער „השתחוה" איז בלויז לפנים, נאָר בחיצוניות, ווייט עס דאָך אַבער אַז די נקודת היהדות והאמונה איז באַ זיי ניט בגלוי; ווען דאָס וואַלט ביי זיי געווען בגלוי, וואַלט עס געפּוועלט „שלא יוכלו יגעו אפילו בלבושיו שהם מחשבה דבור ומעשה של אמונת ה' אחד", און באַ זיי

— נאָר „הגידו לו את עם מרדכי", „אשר הוא יהודי"³⁷, אַז דאָס איז דערפאַר וואָס זייענדיק אַ איד גלויבט ער נאָר אין דעם אויבערשטן, און איז כּופר בכל ע"ז, יעדער זאָך וואָס האַלט זיך פאַר אַ מצי-אות — דאָס האָט ביי המנען אַרויס-גערופן גרויס כּעס, „וימלא המן חמה".

און וויבאַלד אַז דאָס וואָס „מרדכי לא יכרע ולא ישתחוה" איז דערפאַר ווייל „הוא יהודי", איז „ויכו בעיניו לשלוח יד במרדכי לבדו" — וויבאַלד אַז די סיבה וואָס מרדכי בוקט זיך ניט אין די נקודת היהדות וועלכע איז פאַראַן ביי אַלע אידן³⁸ „מנער ועד זקן טף ונשים", מיינט עס דאָך אַז ניט נאָר מרדכי, נאָר דער גאַנצער „עם מרדכי" אַנערקענט ניט זיין מציאות און אַ פּשיטא — ניט צו בוקן זיך צו אים³⁹, — האָט ער געזוכט אַ וועג „להשמיד את כל היהודים".

ה. ווי קומט עס אַבער אַז המן האָט געקענט ברענגען אַזאַ גזירה אויף אידן? זיינען חז"ל⁴⁰ מבאר אַז די סיבה (רוחנית) איז געווען „מפני שהשתחוה לצלם"⁴¹ — וויבאַלד אַז באַ אידן איז גע-ווען אַזאַ פעולה און תנועה (אפילו ווען בלויז לפנים⁴², בלאַ לב ולב כלל⁴³) וואָס

27 שם ד.

28 תניא פ"ח.

29 ראה פרשי לאסתר ג, ב: כורעים ומשתחויים עשהו עצמו אלוה לפיכך ומרדכי לא יכרע ולא ישתחוה. ושם ד: כי הוא יהודי והזהר על עבודת אלילים. מגילה יט, א (וש"נ לתוס' שבת עב), ב) וסנהדרין (סא, ב). אסתר פ"ז, ה. וראה מנות הלוי בהקדמה בכיאר פתיחה הי"ב (יט, ב). ובפי' לפסוקים הנ"ל, ובכ"מ. וראה לקמן בפנים.

30 מגילה י"ב, א. וראה שהש"ר פ"ז, ה. וראה בארוכה מנות הלוי בהקדמה בתחלתו (ב, ב ואילך).

31 במאירי סנהדרין ספ"ח (ע' 278) כתב: ויש גורסים מפני שהשתחוה להמן. וראה חדא"ג מהרש"א

מגילה שם ובהערה 29.

32 מגילה שם.

33 בפרשי מגילה שם, מיראה. וראה חדא"ג

שם. ובמאירי סנהדרין שם: הואיל ולא הי' הדבר עשוי אלא להנאת עצמו. וראה מנות הלוי שם.

34 וגם לדעת ר"ת (תוד"ה שלא ע"ז ג, א). וש"נ לתוד"ה מה ראו (פסחים נג, ב). וסוד"ה אלמלי (כתובות לג, ב). ושם דחו, דלשון פלחו לצלמא משמע דהוי ע"ז) דהוי אנדרטי עשוי לכבוד המלך (וראה חדא"ג מגילה שם) — ראה ענף יוסף למגילה שם דשאר ישראל לא ידעו מזה וסברו דמשתחוין לצלם, ע"ש. וראה בארוכה מנות הלוי שם.

35 וראה בארוכה לקו"ש חלי"א (ע' 172 ואילך), שגם להדיעה באסתר' שם (פ"ז, יח. וראה מגילה שם) שהוא לפי שנהנו מסעודתו של אחשוורוש, הרי עיקר החטא בזה שבשביל זה נחתיבו כלי' הוא (לא לפי שהי' מאכלות אסורות, כיא) לפי שנהנו מסעודתו של אותו רשע, שזו בניגוד לאמונה הטהורה והתקשרות בה' אחד, ע"ש בארוכה. וראה מפרשי הע"י מגילה שם. מפרשי המדרש. ובארוכה במנות הלוי שם.

36 אסתר ד, א. ראה פרשי' שם. אסתר פ"ז, שם. יליש לפסוק הנ"ל (רמז תתנו, ד"א ומרדכי ידע כו"). ועוד.

37 ראה הערה 34.

ליהודים וצום ובכי ומספד" כדי צו מעורר זיין און ארויסברענגען בגילוי די נקודת היהדות און די גרייטקייט אויף מסנ"פ⁴⁰ בפועל.

ו. דער חילוק אינעם תוכן פון די דריי פסוקים:

דער פסוק „אל תירא מפחד פתאום ומשואת רשעים כי תבוא" רעדט וועגן א פחד און א צרה גלוי, און מ'זאגט אויף דעם „אל תירא" — אן קיין הסברה. אינעם פסוק „עוצו עצה ותופר דברו דבר ולא יקום" רעדט זיך ניט וועגן א בפועל־דיקער צרה, נאר וועגן א „עצה" און „דבר" אויף בריינגען א צרה — און מען זאגט ניט נאר אן זיי וועלן בטל ווערן, נאר אויך א הסברה וטעם — „כי עמנו א־ל". אינעם דריטן פסוק „ועד זקנה אני הוא ועד שיבה אני אסכול אני עשיתי ואני אשא ואני אסכול ואמלט" רעדט זיך איבערהויפט ניט וועגן א צרה, ניט בגילוי און ניט בהכנה, נאר וועגן „זקנה" און „שיבה", וועלכע זיינען שינויים טבעיים אין דער בריאה וואס דער איבערשטער האט באשאפן, און מען זאגט ניט נאר אן „אני הוא" און „ואני אסכול", נאר אויך אן „אני עשיתי ואני אשא".

אין תוכן הענינים ברוחניות ווייזן די דריי פסוקים אויף דריי תנועות ומדרי־גות אין דעם אופן פון אמונה ובטחון אין דעם איבערשטן, וואס ברענגט ארויס די מסנ"פ פון א אידן פאר דעם איבערשטן:

„אל תירא מפחד פתאום ומשואת רשעים כי תבוא" — מצד אמונה און בטחון אין דעם איבערשטן, איז כאַטש אן ע"פ טבע באפאלט א מענטשן א

וואלט געווען „למסור נפשו אפילו שלא לעשות רק איזה מעשה לבד נגד אמונת ה' אחד כגון להשתחוות לע"ז אף שאינו מאמין בה כלל בלבד³⁸. ווארום מצד דעם חפץ ורצון פון א אידן צו זיין דבוק מיט דעם אויבערשטן, „היא יראה ומפחדת בטבעה מנגוע בקצה טומאת³⁹ ע"ז ח"ו שהוא נגד אמונת ה' אחד אפילו בלבושי" החיצונים שהם דבור או מעשה בלי אמונה בלב כלל³⁸.

דעריבער האט מרדכי געוואוסט, אן דער וועג צו ביטול הגזירה איז דורך מעורר זיין ביי אידן די נקודת היהדות אן זי זאל ארויסקומען בגלוי, אן די תכונה פון עם מרדכי אן „לא יכרע ולא ישתחוה" זאל דורכנעמען אלע לבושי הנפש פון מחשבה דיבור ומעשה ביז צו מסנ"פ על קידוש השם בפועל ממש.

און בשעת מרדכי האט געהערט פון די תינוקות „שהיו באים מבית הספר" די פסוקים וועלכע דריקן אויס די אמונה ובטחון אין דעם אויבערשטן, האט ער געוואוסט אן אידן וועלן ביישטיין דעם נסיון און וועלן זיין גרייט אויף מסנ"פ — „שחק והי' שמח שמחה גדולה", ווייל ס'איז גיטא וואס צו מורא האבן פאר דער „עצה הרעה שיעצת עלינו" — וכדלקמן.

און בשעת ער האט דערהערט די „בשורות טובות" איז דערנאך „ויקרע מרדכי את בגדיו וילבש שק ואפר ויצא בתוך העיר ויועק זעקה גדולה ומרה. . . ובכל מדינה ומדינה גו' אבל גדול

(38) תניא ספי"ט.

(39) ואילי י"ל דלכן כתב „בקצה טומאת ע"ז", ולא חטא ע"ז, כי כשאינו מאמין בה כלל בלבד אינו עונב על חטא ע"ז מכיון שאינו עובדה כלל (ראה סנהדרין סא. ב. ובתוס' שם), ואעפ"כ תוקף האהבה לה' היא עד כדי כך, שמוסר נפשו שלא לנגוע גם בקצה טומאת ע"ז.

היום ובה הפסוק עמדתו" — ער האט שוין אליין געלייענט (געלערנט), ער איז שייך צו אייגענעם פארשטאנד, לערנט מען אים א טיפערן אפלייג, א העכערע דרגא אין אמונה ובטחון, מיט געוויס-קייט: „עוצו עצה וחופר דברו דבר ולא יקום" און אויך די הסברה — „כי עמנו א-ל".

און דעם דריטן סוג תינוק, וואס איז נאכמער⁴² איסגעוואקסן אין שכל און דעת, אים לערנט מען און מפלאנצט איין אויך דעם אפלייג און איד ווערט ניט נתפעל אפילו פון די הגבלות וחוקי הטבע וואס דער אויבערשטער האט בא-שאפן, מיט דער גאנצער הסברה וואס איז פסוק.

ה. בשעת מרדכי האט געהערט די פסוקים פון די קינדער בעת „שהיו באים מבית הספר" — זייער חינוך איז באופן און ניט נאר זייענדיק אין „בית הספר" דערוועקט מען אין זיי און מען לערנט זיי אמונה און מסנפ ("אל תירא גוי") און און און עס זאל ביי זיי זיין אפגעלייגט אויך בשכל ורגש, נאר זיי נעמען דאס אלץ מיט זיך אויך ווען זיי זיינען „באים מבית הספר", קומענדיק צו זייערע היזער — „שחק והי' שמח שמחה גדולה". פון די פסוקים פון די תינוקות האט ער געזען, און בא אידן איז גאנץ די נקודת היהדות, בא אלע אידן; ובמילא איז אפילו די וואס ביי זיי איז עס נאך ניט בגלוי, וועלן אט די תינוקות דאס ביי זיי מערר זיין און מגלה זיין קומענדיק מבית הספר לביתם.

דאס איז אויך דער דיוק הלשון פון מרדכי, און זיין שמחה איז פון די

מורא בא א פלוצלונגדיקן אַנקום פון פחד און „שואת רשעים", איז אָבער ביי אַ מאַמין, ביי אַ אידן, ניטאָ די מורא — און ער דאַרף ניט האָבן קיין הסברה וטעם אויפדעם. בטבעו איז זיין געפיל ע"ד מרז"ל⁴¹ — כל מה דעביד רחמנא לטב עביד.

א שטאַרקערער אופן פון אמונה און „עוצו עצה וחופר דברו דבר ולא יקום" — ניט בלויז האט ער ניט קיין מורא, נאר בא אים איז בודאות און „תופר" און „לא יקום", און די הסברה און טעם שכלי — (בא עס איז בודאות) „כי עמנו א-ל".

למעלה מזה איז דער אפלייג און וועד זקנה און וועד שיבה און אסכול⁴³ — אויך די חוקות ועניני הטבע, וואס דער אויבערשטער האט קובע געווען אין דער בריאה, האבן אויף א אידן ניט קיין שליטה און ער ווערט פון זיי ניט נתפעל — און דערויף פאָדערט זיך א הסברה נוספת: ניט נאר און „עמנו א-ל", נאר און „אני עשיתי", ובמילא „אני אשא ואני אסכול ואמלט".

ז. דאס זיינען אויך דריי מדריגות זון למעלה מזו איז דעם חינוך בבית הספר פון די תינוקות של בית רבן:

בא דעם ערשטן קינד, א תינוק בתחילת חינוכו, איז דאס אין און אופן פון „פסוק . . פסוקי": מער פון דעם האט ער נאך ניט געלערנט; אָבער אפילו איידער ער איז שייך צו פאָר-שטיין מיט זיין שכל, דאַרף בא אים זיין בפשטות, אפגעפסקנט, און „אל תירא מפחד פתאום ומשואת רשעים כי תבוא".

ווען דער תינוק ווערט עלטער און האט שוין מער געלערנט — „אני קריתי

42 דכפשוט דברי השלישי באו בהמשך לדברי השני, ולכן לא הוצרך לכפול „אני קריתי היום ובה הפסוק עמדתו".

מעצמם, דעריבער איז דאן געווען דער
גמר ושלמות קבלת התורה) —

אז כשם ווי אין דעם זמן פון „החלו
לעשות“, במ״ת, איז דוקא בזכות דער
ערבות פון די קינדער — בנינו עורבים
אותנו“ — האט דאן דער אוי-
בערשטער געגעבן די תורה צו אידן,

עד׳ז איז געווען אינעם זמן פון „וקבל
היהודים“ בימי אחשורוש, אז די קבלה
גמורה האט זיך אויפגעטאן מצד דער
„ערבות“ פון די קינדער — דורך די
תינוקות של בית רבון“ הנ״ל ובכלל די
כ״ב אלף תינוקות וועלכע מרדכי האט
צוזאמען געקליבן, געלערנט מיט זיי,
איינגעפלאנצט אין זיי מסנ׳ם בגלוי
ובפועל ווי חז״ל דערציילן בארוכה״.

און כשם ווי דער אויפטו פון פורים
לגבי מ״ת איז (כנ״ל) באשטאנען אין
דעם, וואס ביי מ״ת איז די מסנ׳ם פון
אידן געווען בעיקר בכח, מצד זייער
נשמה ומצד למעלה, און בפורים זיינען
זיי געשטאנען אין א תנועה פון מסנ׳ם
בפועל, אויך מצד גופם ומצד המטה —

אזוי איז עס אויך בנוגע דעם, בנינו
עורבים אותנו, אז בפורים איז דאס
געווען ניט בלויז בכח און מצד אמירת
האבות, נאר דאס האט זיך אויס-
געדריקט בפועל בא די בנים גופא כנ״ל,
און נאכמער: זיי האבן דאס גע׳פועלט
אויך בא די אבות.

ומצד דעם איז דוקא דעמאלט געווען
דער „וקבל היהודים“, די קבלה גמורה.

„בשורות טובות שבשרוני שלא אפחד מן
העצה הרעה שיעצת עלינו“ — די
דיבורים עצמם פון די תינוקות זיינען די
„בשורות טובות שבשרוני“, אז בא אידן
איז גאנץ“ (און וועט זיין גאנץ) די
נקודת היהדות והמסנ׳ם וואס איז מבטל
גזירת המן — „שלא אפחד כו“.

און דאס איז אויך וואס „מיד כעס המן
הרשע ואמר אין אני שולח ידי תחלה
אלא באלו התינוקות“ — אין די תינוקות
האט ער געווען דעם המשך און נאכ-
מער די סיבה פון דעם „לא יכרע ולא
ישתחוה“ פאר אים, און פאר יעדער
ע״ז.

ט. ע״פ הנ״ל קומט צו א תוספת
הסברה אין דעם מארז״ל“ הידוע אויף
„קיימו וקבלו היהודים“ — „קיימו מה
שקבלו ככו“, און אז בפורים איז בטל
געווארן די „מודעא רבה לאורייתא“,
ווייל „הדר קבלוה בימי אחשורוש“ (און
ווי חסידות“ איז מבאר דעם פסוק״
וקבל היהודים את אשר החלו לעשות“,
אז במ״ת איז געווען נאר די התחלה —
החלו לעשות“ — ווייל דעמאלט איז די
מסנ׳ם פון אידן אויף קבלת התורה
(דאס וואס הקדימו נעשה לנשמע) גע-
קומען מצד למעלה („כפה עליהם הר
כגיגית“); אבער בימי הפורים איז
געווען „וקבל היהודים“, א קבלה גמורה,
דורך דער מסנ׳ם פון כל ישראל

43 ועפ״ז מובן הלשון „בשורות טובות
שבשרוני“ — ל׳ רבים, דאם הכוונה רק לזה שבשרו
שלא אפחד מן העצה הרעה הרי זו בשורה אחת,
אלא שכל פסוק של כל תינוק היתה עוד בשורה על
אופן ותוקף האמונה.

44 שבת פח, א.

45 אסתר ט, כו.

46 בדיה וקבל היהודים כתיב (ובהוספות שם
קיצו, ג ואילך) שערי אורה ואוהית.

47 שם, כג.

48 שהש״ר פ״א, ד. וש״ג.

49 ראה דיה וקבל היהודים תרפ״ז (בסה״מ

תרפ״ז ותש״א) פ״א ב ובסופו.

50 ראה אסתר׳ פ״ט, ד. ל״ש שם בסופו: מה

עשה מרדכי כו.

ביאורים אין תורה שבעל פה בכלל און אין תורת החסידות בפרט⁵³;

און בשעת די אידישע קינדער נעמען מיט און לעבן מיט דעם תוכן פון די פסוקים אויך ארויסגייענדיק אין דרויסן פון בית הספר און ברענגען עס מיט זיך אין זייערע הייזער, איז כשם ווי דאס איז געווען בימים ההם, אזוי וועט דאס זיין בזמן הזה⁵⁴, אז דאס וועט פארזיכערן דעם קיום און המשך פון תורה בישראל און עס וועט ניט זיין וואס צו מורא האבן פאר קיין שום דבר בעולם, ווארום „מפי“ עוללים ויונקים יסדת עוז גוי להשבת אויב ומתנקם⁵⁵,

און עס ווערט מקוים דער „והשיב לב אבות על בנים — על ידי בנים“, ווען „הנה אנכי שולח לכם את אליהו הנביא“⁵⁶, „יאמר לבנים דרך אהבה ורצון לכו ודברו אל אבותיכם לאחוז בדרכי המקום“⁵⁷, און עס קומט דער יום ה' הגדול והנורא⁵⁸, מסמך גאולה לגאולה⁵⁹ — יום הגאולה האמיתית והשלמה ע"י משיח צדקנו, בקרוב ממש.

(משיחת פורים תשכ"ו)

יוד. פון דעם האָט מען די הוראה לכל הדורות, ובפרט אין דעם דרא דעקבתא דמשיחא, ווען מאַזי נאָך „עבדי אחשוּרוֹשׁ“⁵¹:

בשעת מ'וויל וויסן דעם מצב (און דעם עתיד) פון דעם אידישן פּאָלק, דאַרף מען זען וואָס עס טוט זיך מיט די תּינּוּקות, אויך (ובעיקר) ווען באים (זיי קומען) מבית הספר.

אין קלאַרע ווערטער מיינט עס: דער חינוך דאַרף זיין (כנ"ל) אַז פון זייערע פּריעסטע קינדערשע יאַרן, נאָך איידער זיי זיינען שייך צו פאַרשטיין אַן ענין שכלי, דאַרף מען זיי מחנך זיין און איינ-קאַרבן אין זיי דעם אַפּלייג אַז זיי זאָלן פאַר קיינעם ניט מורא האָבן, נאָר בלויז פאַר דעם איבערשטן אַליין. און ווי דער פּאַטער פון בעש"ט, ר' אליעזר, האָט אַנגעזאָגט דעם בעש"ט ווען ער איז אַלט געווען פינף יאַר⁵²: זאַלטס פאַר קיינעם און פאַר קיין זאָך אויף דער וועלט ניט מורא האָבן, מער ניט פאַר גיט אַליין.

און ווען זיי ווערן עלטער און זיינען שייך צו פאַרשטיין, לערנט מען זיי אויך דעם צווייטן ענין, צו פאַרשטיין אַז „עוצו עצה ותופר גוי כי עמנו א-ל“, און דערנאָך דעם דריטן ענין, כנ"ל בפרטיות.

וואָס כּדי אַז דאָס זאָל זיך באַ זיי אַפּ-לייגן כּדבעי, עס זאָל ווערן „פּסוקיך“, איז ניט מספיק לערנען בלויז די פּסוקים אין תורה שבכתב, נאָר מ'דאַרף זיי לער-נען און מסביר זיין נקודות עכ"פּ פון די

53 וראה זח"א קי"ח, א: וכד יהא קריב ליומי משיחא אפילו רביי דעלמא זמינין לאשכחא טמירין דחכמתא כו'.

54 ראה ד"ה וקבל היהודים שם ובהמכ' (בהוספה) שבסוף הקונט'.

55 תהלים ח, ג. הובא בשהש"ר שם לענין מ"ת — בנינו עורכים אותנו. ובד"ה וקבל היהודים שם.

56 מלאכי בסופו.

57 פרש"י שם.

58 מגילה ו, סע"ב.

51 מגילה י"ד, א.

52 לקי"ד ח"ג ע' 770.

תשא

זאגט רש"י אז דער „בבואם אל אהל מועד“ מיינט „להקטיר כו' או להזות כו'“ — דער חיוב מיתה איז נאָר ווען מען טוט אַן עבודה, אַן רחיצת ידים ורגלים. אָבער דער פירוש איז צע"ג, ווייל:

(א) עפ"ז איז שווער לאידך גיסא: פון וואָנעט נעמט טאקע רש"י, ע"פ פשוטו של מקרא, אַז מאיז ניט חייב מיתה אויף א „ביאה ריקנית“ — היפך ווי ס'איז משמע פון פשטות לשון הכתוב (כנ"ל), אַז (שיוז) „בבואם אל אהל מועד ירחצו מים ולא ימותו“?

— אין לערנען ע"פ דרך ההלכה איז דאָ אַ סברא, אַז דער וואָרט „לשרת“ באַצייט זיך אויך אויף דעם אָנהויב פסוק „בבואם אל אהל מועד“, און דער פירוש הכתוב איז, אַז דוקא „בבואם אל אהל מועד . . לשרת“ איז מען חייב ברחיצת ידים ורגלים.

אָבער — [נוסף לזה, אַז אויב דאָס וואָלט געווען רש"י'ס הכרח, האָט ער געדאַרפט מעתיק זיין אויך דעם וואָרט „לשרת“: פון דעם וואָס רש"י ברענגט נאָר די ווערטער „בבואם אל אהל מועד“, און איז אפילו ניט מוסיף „וגוי“, איז מוכח, אַז בלויז פון די ווערטער „בבואם אל אהל מועד“ אַליין ווייס מען, אַז דער „בבואם“ איז „להקטיר כו'“, איז]

א. אין פסוקי „בבואם אל אהל מועד ירחצו מים ולא ימותו או בגשתם אל המזבח לשרת להקטיר אשה לה“, שטעלט זיך רש"י אויף די ווערטער „בבואם אל אהל מועד“ און איז מפרש: „להקטיר שחרית ובין הערבים קטורת² או להזות מדם פר כהן המשיח ושעירי עז“.

וואָס איז דאָ שווער אין פסוק וואָס רש"י קומט פאַרענטפערן מיט זיין פירוש?

לערנען מפרשים, אַז רש"י קומט באַ-וואָרענען אַז מ'זאל ניט מיינען אַז דער חיוב מיתה איז אויך אויף א „ביאה ריקנית“ [ווען מען גייט אַריין אין אהל מועד (אַן רחיצת ידים ורגלים) אָבער מען טוט ניט דאַרט אַן עבודה]

— און ווי ס'איז לכאורה משמע פון סתימת לשון הכתוב: „בבואם (סתם) אל אהל מועד ירחצו מים גוי“ (ניט ווי בנוגע דעם מזבח, וואו דער פסוק זאָגט בפירוש: „בגשתם . . לשרת גוי“), וואָס דערפון איז לכאורה מוכח אַז די עצם ביאה לאהל מועד (אפילו ווען עס איז נישט „לשרת“) פאָדערט רחיצת ידים ורגלים —

(1) פרשתנו ל, כ.

(2) כ"ה בדפוסים שלפנינו, וכן בדפוס שני וכמה כתי"י רש"י שחתי. אבל בדפוס ראשון (וכן בכמה כתי"י רש"י): להקטיר (שם) קטרת שחרית ובין הערבים. ולכאורה הוא לשון מתוקן יותר. וראה לקמן הערה 29.

(3) נחלת יעקב הובא בשפ"ח כאן. משכיל לדוד. וכן הובאה דעת רש"י (בפי' לחומש כאן) בתודיה להביא יומא (ה, ב), כמ"ש בצידה לדרך ונחלת יעקב כאן.

(4) כלשון התו"כ (שמיני י, ט — הובא בנחלת יעקב כאן) — כהפירוש (רבינו הלל וקרנן אהרן לתו"כ שם. רמב"ן שמיני שם) שקאי בקידוש ידים ורגלים. וראה לקמן הערה 30.

(5) ראה זבחים יט, סע"ב. תודיה ולא — סנהדרין פג, א. ר"ש כלים פ"א מ"ט.

בגשתם אל המזבח לשרת בקודש" —
און אפע"כ זאגט דאָרט ניט רש"י אַז
דער „בבואם אל אהל מועד" מיינט
„להקטיר כו" — דוקא ווען ער טוט אַן
עבודה¹¹.

[און ס'איז לכאורה אַ דוחק צו זאָגן,
אַז וויבאלד דאָרט איז דער פסוק ניט
מפסיק צווישן „בבואם אל אהל מועד"
און „או בגשתם אל המזבח", איז אזוי
פשוט¹² אַז דער „לשרת בקודש" (שב-
סיום הכתוב) באַציט זיך (אינד) אויף
„בבואם אל אהל מועד", ביז אַז רש"י
דאַרף עס גאַרניט מפרש זיין].

ב. נאַכמער — מען קען בכלל ניט
זאָגן, אַז רש"י איז אויסן צו שולל זיין
דעם קס"ד אַז „בבואם אל אהל מועד"
מיינט אויך אַ „ביאה ריקנית" — ווייל
אין דרך הפשט, איז אַ חידוש גדול
כיותר עס זאָל זיין אַ „ביאה ריקנית" אין
אהל מועד, היפך בתכלית פון דיבר
הכתוב בהווה:

אַ בן חמש למקרא ווייס, אַז דער אהל
מועד איז אַ מקום מקודש ביותר¹³, מען
גייט ניט אַהין סתם אַזוי (לשם טיול
וכיו"ב); דאָס איז כשמו — אַ אַוהל
וועלכער איז אַ מועד, מען גייט דאָרט

אין פשוטו של מקרא האָט קיין אָרט
ניט צו זאָגן אַז דער „לשרת" באַציט זיך
אויף דעם „בבואם אל אהל מועד" —
ווייל דעמאלט וואָלט געדאַרפט שטיין
„בבואם אל אהל מועד או בגשתם אל
המזבח לשרת גוי ירחצו מים ולא
ימותו";

וויבאלד אַז „בבואם אל אהל מועד"
פאַרענדיקט זיך מיט די ווערטער
„ירחצו מים ולא ימותו", און ערשט נאָכ-
דעם הויבט זיך אַן (אַלס אַ באַזונדער
ענין¹⁴) „או בגשתם אל המזבח לשרת
גוי", איז פשוטו של מקרא מוכיח, אַז
דער וואָרט „לשרת" באַציט זיך ניט צו
די (פריערדיקע) ווערטער „בבואם אל
אהל מועד"¹⁵.

ב) אויב רש"י דאַרף באַוואַרענען אַז
„בבואם אל אהל מועד" מיינט ניט אַ
„ביאה ריקנית" — האָט ער דאָס גע-
דאַרפט טאָן פריער, ביים ציווי (אין פ'
תצוה¹⁶) „והיו (די בגדי כהונה) על אהרן
גוי", וואָס אויך דאָרט זאָגט דער פסוק
די צוויי פאַלן: „בבואם אל אהל מועד או

6) ומכש"כ שגם ע"ד ההלכה י"א כו (תוס' יומא
שם. ר"ש כלים שם).

7) ע"ד הלשון גבי לבישת בגדי כהונה (תצוה
כו. מג). וראה בארוכה לקמן סעיף ד"ה.

8) ועד שבא ע"ז חיוב מיוחד ד, ורחצו גוי" (פסוק
כא), כדלקמן בפנים שם.

9) במשכיל לדוד תימן, ד.הכרחו הוא דאל"כ
תחלה הול"ל בגשתם אל המזבח שהוא לשרת ואח"כ
לכתוב בבואם אל אהל מועד הדגם שאינו לשרת
אפ"ה מיבעי לקדושי.

אבל בפשטות, גם בביאת אהל מועד (בלי שירות)
יש חומר לגבי „בגשתם אל המזבח (החיצון — רש"י
כאן) לשרת", ועכ"פ יש בזה מה שאין בזה. וכן
משמע גם מלשון רש"י בפסוק שלאח"ז „שממיתה
הראשונה לא שמענו אלא על הנכנס להיכל" [דלפי
המשכיל לדוד הול"ל „על המשמש בהיכל", שהרי
לפי מנכנס להיכל" אפשר ללמוד במכש"כ על
„המשמש במזבח"]. וראה לקמן הערה 30.

10) שם.

11) בדוחק אפ"ל שרמזו רש"י בפירושו שם „הא
למדת שהמשמש מחוסר בגדים כו" (וראה בארוכה
לעיל ע' 183-4 סעיף ד). אבל להעיר, שעפ"ז תוגדל
התמי' (דלקמן סעיף ג) למה הוצרך רש"י בפרשתנו
לפרט דוגמאות „להקטיר כו" ולא כתב בקיצור
„לשרת" (ע"ד „משמש" שבפרש"י תצוה שם).

12) להעיר מתוס' יומא שם, דגם במחוסר בגדים
חייב אביאה ריקנית מדכתיב (תצוה שם) בבואם אל
אהל מועד.

13) שנועד שם עם משה — ע"ד שהי' בהר סיני
והי' צ"ל הגבל גוי וקדשתו (יתרו יט, כג). ובמכש"כ
וקי' מ'יגלח מפני כבוד המלכות" (פרש"י מקץ מא,
יד).

אריין בלויז ווען דער אויבערשטער באַ-
שטימט¹⁴ און הייסט דאָרט אַריינגיין מיט
אַ תכלית — אויף צו טאָן די עבודה¹⁵.

[אויך עפ"י ההלכה איז דאָ אַן איסור
אַריינצוגיין אין היכל איז אַן אופן פון
„ביאה ריקנית“¹⁶; און דעריבער לערנען
מפרשים¹⁷, אַז רש"י קומט ממעט זיין
(ניט אַ „ביאה ריקנית“ סתם, נאָר) אַ
ביאה לאהל מועד כדי להשתחות לפני
ה', וואָס „השתחות שרי ליכנס“¹⁸;

אַבער לויטן דרך הפשט איז ניט
מסתבר צו מתיר מאַכן אַ כניסה לאהל
מועד „השתחות“, ווייל אויף דעם
(השתחות) איז ניטאָ קיין ציווי, און
אויך ניט קיין צורך צו אַריינגיין אין אהל
מועד דוקא — השתחואה להקב"ה קען
זיין אויך אין חצר המשכן (עזרה)].

און וויבאַלד אַז אַריינגיין אין אהל
מועד איז נאָר בכדי צו טאָן דאָרט די
עבודה, איז דאָך מובן אַז דער ציווי
„בבואם אל אהל מועד ירחצו“ איז ווען
מען דאַרף דאָרט טאָן אַן עבודה¹⁹.

ג. וועט מען דאָס פאַרשטיין בהקדם
אַ תמי" אין לשון רש"י:

אויב רש"י וויל נאָר מדגיש זיין אַז
דער פירוש פון „בבואם אל אהל מועד“
איז אַ כניסה צו טאָן די עבודה בפנים,
האָט ער געדאַרפט זאָגן בקיצור:
„בבואם אל אהל מועד — לשרת“²⁰!
וואָס איז רש"י מפרט „להקטיר כו' או
להזות כו'“ — ניט דאָ איז דער אַרט צו
מודיע זיין וועלכע עבודות ווערן גע-
טאָן אין אהל מועד?

נניח אפילו אַז רש"י וויל ברענגען
דוגמאות פון די עבודות באהל מועד —
איז ניט מובן:

(א) פאַרוואָס ברענגט ער די דוגמאות
דוקא, „להקטיר כו' או להזות כו'“ —
און ניט פון די אַנדערע סוגי עבודה, ווי
עריכת לחם הפנים, אַדער הַטבת
והדלקת הנרות, ובפרט אַז זיי שטייען
בכתוב פ"ל פריער פון להקטיר כו'?

(ב) נאָך מער: די דוגמאות פון „להזות
מדם פר כהן המשיח ושעירי ע"ז“ האָט
מען נאָך בכלל ניט געלערנט. ערשט
שפעטער לערנט מען — וועגן פר כהן
המשיח אין פ' ויקרא²¹, און שעירי ע"ז

(20) או בלשון התיכּ הניל (הערה 4) בשעת
העבודה.

(21) ד, ג ואילך. — וצע"ק מדוע השמיט רש"י
פר העלם דבר של ציבורי (ויקרא שם, יג ואילך.
ולהעיר מרש"י לך טו, טז) שהזאתו ומתן דמיו הם
כאהל מועד (שם, טזיז). ואולי מפני ששניהם נאמרו
בסמיכות זל"ז, והושו זל"ז (שם, כ ובפרש"י).
ולהעיר שגם הזאת דם פר העלם דבר של ציבור היא
ע"י הכהן המשיח (שם, טז).

(*) אבל מה שלא הביא הזאת דם פר ושעיר של
יום הכפורים שהזאתם בפנים (אחרי טו, יד"טו). לעיל
סיפ חצוה ובפרש"י (שם) — יש לומר, כי רחיצת
ידים ורגליים של כה"ג ביוה"כ היא באופן שונה
מרחיצת דכל השנה כו', כפרש"י (אחרי שם, ד)
ש.בכל חליפה טעון טבילה ושני קדושי ידים
ורגליים. שרוחץ בשביל הפשטת ולבישת בגדיו
(ראה מפרש"י רש"י שם).

(14) ראה פרש"י תרומה כה, כב.
(15) בנוגע לכהנים, משא"כ בנוגע למשה —
דיבור ה' אליו (רש"י שבהערה הקודמת).
(16) מנחות כו, ב. רמב"ם ה"ל ביאת מקדש פ"ב
ה"ד.

(17) משכיל לדוד כאו.
(18) ל' המשכיל לדוד („כדתנו בפ"ז דתמיד").
וראה ב' הידיעות בזה בכסי"מ לרמב"ם שם. ועוד.
(19) אם ה"י כתוב רק העונש (חיוב מיתה) ה"י
אפ"ל שבא ללמדנו חיוב מיתה על ביאה (וגם
ריקנית) בלי קידוש ידים ורגלים. אבל מכיון שעיקר
כוונת הכתוב „בבואם אל אהל מועד“ . . . בנשמת אל
המוכת גוי"ה היא לפרט זמן הרחיצה [אלא שמוסיף גם
העונש, וג"ז — בסגנון של „מכלל לאו כו'“ כפרש"י
כאן (וראה במפרש"י)] — מובן, ש„בבואם“ הוא ביאה
לצורך עבודה, שאז דוקא ציוותה תורה על הרחיצה.

אזהרה „ולא ימותו“, ווערן געזאגט באַ יעדן פּאַל באַזונדער²⁴ —

[לכאורה וואָלט דער פּסוק געדאַרפט זיי כולל זיין צוזאַמען, ע"ד ווי עס שטייט²⁵ ביים דין פון לבישת בגדי כהונה: „והיו על אהרן ועל בניו בבואם אל אהל מועד או בגשתם אל המזבח לשרת בקודש“; ובפרט אַז דעמאַלט וואָלט דער סיום הכתוב „לשרת להקטיר אשה לה“ געווען אויך אויף „בבואם אל אהל מועד“?]

דערפון איז רש"י מכריח, אַז עס איז דאָ אַ חילוק צווישן דעם חיוב רחיצה „בבואם אל אהל מועד“ און דעם חיוב „בגשתם אל המזבח לשרת גו“:

די רחיצה „בגשתם אל המזבח לשרת“ איז אַ דין אין כללות הגישה, שסיימה — לשרת עבודת המזבח: יעדן מאָל ווען מאַיז משרת על המזבח איז דאָ אַ באַ־זונדער חיוב רחיצה²⁶.

משא"כ די רחיצה „בבואם אל אהל מועד“ איז אַ דין אין דער כניסה (חאָטש זי איז צוליב לשרת, טאָן עבודה (כניל ס"ב) — אָבער לשרת ווערט דאָ ניט דערמאַנט) און אַז בבואם איז געווען „ירחצו“ קענען דערנאָך זיין כמה עבודות. בסגנון אחר — דער חיוב רחיצה דאָ איז ניט אַ דין אין דער עבודה באהל מועד (אַז יעדע עבודה דאָרט דאַרף אַ באַזונדערע רחיצה), נאָר דאָס איז אַ דין אין „בבואם אל אהל מועד“.

ה. דער טעם החילוק צווישן דעם דין פון לבישת בגדי כהונה [וואו ס'איז דער זעלבער חיוב „והיו על אהרן גו“]

אין פ' שלח²² — קומט רש"י מחדש זיין דאָ אין אינווער פּסוק, אַז עס זיינען דאָ די עבודות, און זאָגן — אַז זיי מיינט דער פּסוק דאָ?!

ג) ביי דער ערשטער דוגמא איז רש"י מוסיף אויך די פרטים „להקטיר שחרית ובין הערבים“ און זאָגט ניט בקיצור „להקטיר קטורת“ — איז תמוה ביותר: דאָ איז זיכער ניט דער אָרט צו מודיע זיין וויפל מאָל אַ טאָג די עבודת הקטורת ווערט געטאָן!

[ובפרט אַז מ'האָט ערשט געלערנט (בס"פ תצוה²³) אַז קטורת איז פעמיים בכל יום, און ווען רש"י זאָגט סתם „להקטיר קטורת“ ווייס מען שוין אַז מאַיז עס מקטיר „שחרית ובין הער־בים“.]

פון די אַלע דיוקי הלשונות הנ"ל אין רש"י איז מוכח, אַז כוונת רש"י איז [ניט צו מדגיש זיין אַז „בבואם אל אהל מועד“ מיינט די כניסה „לשרת“ און אויף דעם גיט רש"י דוגמאות פון עבודות בפנים — נאָר] אַז דער דין פון „בבואם אל אהל מועד מועד ירחצו מים גו“ איז (דוקא) ביי די עבודות: „בבואם אל אהל מועד — להקטיר שחרית ובין הערבים קטורת או להזות מדם פר כהן המשיח ושעירי עז“.

ד. דער ביאור אין דעם:

די שאלה אין פּסוק וואָס רש"י קומט פאַרענטפערן איז: פאַרוואָס טיילט דער פּסוק פאַנאַנדער די צוויי ענינים — „בבואם אל אהל מועד“ און „בגשתם אל המזבח לשרת גו“ — ביז אַז דער חיוב רחיצה „ורחצו“ צוזאַמען מיט דער

24) כפרש"י כאן פסוק כא.

25) תצוה כח, מג.

26) דוגמא לדבר: לכל דבור כו' קדמה קריאה

בפ"ע (רש"י ר"פ ויקרא מתוכ).

22) טו, כב ואילך (ונזכרו בפרש"י ויקרא ד, ה.

וראה רש"י לך שם.)

23) ל, זח.

די כהנים גייען אריין („בבואם“) אין אהל מועד „להקטיר שחרית ובין הערבים קטורת“.

[והטעם פשוט — נאך דעם ווי מען פארענדיקט די עבודות אין אהל מועד בשחרית, איז דיבר הכתוב בהווה — גייט מען ארויס פון אהל מועד, אזוי אז בין הערבים איז עס א באזונדער „בבואם“, א צווייטע כניסה צוליב דער עבודה פון בין הערבים. ובפרט אויב מען זאל זאגן (זע פריער ס"ב), אז מען טאר ניט בלייבן אין אהל מועד אויב מאיז ניט פארנומען מיט „לשרת בקדש“].

דער טעם פארוואס זאגט רש"י און קלייבט אויס דוקא די דוגמא פון קטורת — ווייל לויט רש"י איז הקטרת הקטורת די ערשטע עבודה פון טאג באהל מועד ובמילא איז דאמאלס די ערשטע כניסה (ווען עס דארף זיין די רחיצה), כדלקמן סעיף ז; און דעריבער, נאך דעם ווי מען איז זיך רוחץ „בבואם“.. להקטיר.. קטורת“, דארף מען שוין ניט האבן קיין באזונדערע רחיצה אויף די אנדערע עבודות (קבועות) בפנים שלאח“ז, ווי באלד סאיז דערביי ניטא קיין בא-זונדער „בבואם“.

[אוודאי אויב א צווייטער כהן גייט דארט אריין אויף טאג א צווייטע עבודה דארף ער האבן רחיצה (וויבאלד סאיז בא אים דא א ביאה לאהל מועד):

רש"י וויל אבער ארויסברענגען דעם חידוש פון פסוק — אז דער חיוב רחיצה איז אויף דעם „בבואם“ (און ניט אויף דעם „לשרת“), און דעריבער, נאך דעם ווי דער כהן וואשט זיך „בבואם“.. להקטיר“, דארף ער שוין ניט האבן קיין באזונדערע רחיצה פאר אנדערע [עבודות].

אין ביידע פאלן], און דעם חיוב רחיצה [וואס ס'איז א באזונדער סארט חיוב ביי יעדן פון די צוויי פאלן] איז מובן בפשטות:

בגדי כהונה זיינען נוגע צו דער עבודה גופא — די עבודה מוז געטאן ווערן זייענדיק אנגעטאן אין די בגדים; און דעריבער איז אין דעם ניט שייך צו מחלק זיין צווישן אהל מועד און מזבח, וויבאלד אז ביי ביידע איז דער זעלבער חיוב: מען מוז טראגן די בגדי כהונה ווען מען טוט די עבודה („לשרת בקדש“).

משא"כ רחיצת ידים ורגלים איז בלויז א הכנה צו דער עבודה — מען דארף זיך רייניקן (און מקדש זיין²⁷) איידער מען הויבט אן טאן די עבודה. און דער-פאר קען און איז אין דעם פאראן א חילוק:

„בבואם אל אהל מועד“ — וואס איז א פארמאכטער מקום נאך פאר כהנים און וואו מ'קומט אריין נאך אויף א זמן מצומצם — איז גענוג די איינציקע רחיצה, ווען מען גייט דארט אריין (אפילו) אויף מערערע עבודות:

משא"כ „בגשתם אל המזבח לשרת“, וואס דער מזבח איז אין חצר המשכן וואו עס געפינען זיך אויך לווים וישראלים, וועלכע בריינגען די קרבנות זייערע און פראווען סמיכה וכו' — דארט דארף זיין רחיצה ביי יעדער לשרת.

ו. עפ"ז איז פארשטאנדיק דער לשון פון רש"י „(בבואם אל אהל מועד) — להקטיר שחרית ובין הערבים קטורת“:

כוונת רש"י איז כפשטות לשונו: דער חיוב רחיצה איז צוויי מאל א טאג, ווען

יום ויום — „בבואם גו' להקטיר שחרית (וכל ההמשך הקבוע שלה) ובין הערבים קטורת“; (ב) ווען דער „בבואם“ איז בכדי צו טאָן אַן ענין מיוחד, וואָס האָט ניט קיין קביעות — „בבואם גו' להזות מדם פר כהן המשיח ושעירי עִזִּי“.

ז. ענינים נפלאים בפרש״י זה ע״ד ההלכה:

ביי דער עבודה פון אהרן בנוגע די נרות המנורה זאָגט דער פסוק (כס״פ תצוה²³) צוויי לשונות: ביי דער עבודה „בבקר“ שטייט דער לשון „בהטיבו את הנרות“, און ביי „בין הערבים“ — „בהעלות אהרן את הנרות“.

איז ידוע די פלוגתא צווישן רש״י מיטן רמב״ם אין דעם פירוש פון הטבת הנרות³¹:

דער רמב״ם³² לערנט אַז „הדלקת הנרות היא הטבתם“, און לפי שיטה זו האָט מען אָנגעצונדן די מנורה צוויי מאָל אַ טאָג, בבוקר און בין הערבים³³.

רש״י³⁴ איז אָבער מפרש דעם וואָרט „בהטיבו“ — „לשון נקוי הבזיכין של המנורה, מדשן הפתילות שנשרפו בלילה“. און לשיטתו איז הדלקת המנורה געווען איין מאָל אַ טאָג — „בין הערבים“.

ועפ״ז איז מובן, אַז רש״י גייט דאָ לשיטתו:

אין דרך הפשט³⁵ לייגט זיך, אַז דער

עפ״ז קומט אויס אַז מיט „להקטיר שחרית ובין הערבים קטורת“ איז רש״י ניט מדגיש, אַז די רחיצה איז פאַרבונדן נאָר מיט עבודת הקטורת, נאָר ער מיינט צו אַנווייזן דעם באַשטימטן זמן²⁸ פון „בבואם אל אהל מועד“ — באופן קבוע גייט מען אַריין אין אהל מועד צוויי מאָל אַ טאָג²⁹ (שחרית ובין הערבים), „להקטיר . . קטורת“³⁰.

ועפ״ז איז אויך פאַרשטאַנדיק פאַר- וואָס רש״י איז דערנאָך מוסיף „אן להזות מדם פר כהן המשיח ושעירי עִזִּי“ — ווייל די עבודות בפנים גייען ניט אַריין אינעם כלל פון די עבודות הקבועות.

דאָס הייסט: רש״י איז מפרט די צוויי פאַרשידענע אופנים אין „בבואם אל אהל מועד“: (א) די קבועדיקע כניסה בכל

28) להעיר מתיב״ע עה״פ: בנסן מיעלהון (ולא במיעלהון) כבוא כאן. וכי׳ בתיב״ע תצוה שם.

29) עפ״ז אולי יש לתרץ גירסתנו בפרש״י „להקטיר שחרית ובין הערבים קטורת“ (ולא — „להקטיר קטורת שחרית כו“) (ראה הערה 2) — כי עיקר ההדגשה כאן היא על הזמנים דשחרית ובין הערבים. אלא שצ״ע, דעפ״ז לכאורה הול״ל „שחרית ובין הערבים להקטיר קטורת“.

30) אבל חיוב הרחיצה הוא תיכף „בבואם“. ועפ״ז יש מקום לומר שלפרש״י חייב מיתה על ביאה ריקנית בלי קידוש ידים ורגלים (דלא כבמפרשים שבעהרה״ג 3), וכסתמתו לשון רש״י לקמן פסוק כא: שממיתה הראשונה לא שמענו אלא על הנכנס להיכלי (ובפרט שמשנה מלשנו לפני״ז „על המשמש במזבח“).

ולהעיר מפרש״י שמיני (י, ט) „מה להלן בקידוש ידים ורגלים) עשה גישת מוכח כביאת אהל מועד כו“, ולא הביא מ״ש בתוי״כ שם „ואינו חייב אלא בשעת עבודה“. ומסתמת לשונו משמע דאיירי גם בלי עבודה (כמ״ש ברא״ם שם. וראה רמב״ן גו״א יעוד שם).

31) בכל הבא לקמן — ראה בפרטיות אנציקלופדי תלמודית כרך ח ע׳ הדלקת הנרות וע׳ הטבת הנרות. וש״נ.

32) הלי תמידין ומוספין פיג הי״ב.

33) שם הי״ו. וראה כס״מ להי״ב שם.

34) תצוה ל, ז. וכן סיל בפירושו על השי״ס (מנחות פח, ב) כמ״ש בכס״מ שם.

35) ע״ד ההלכה הוא להיפך, כי הטבת הנרות הוי עבודה וציל ע״י כהן דוקא, משא״כ הדלקה לאו

*) ומחוצת עפ״ז קושיית המשכיל לדוד בפרש״י שם דלא לכתוב קרא מיתה אלא במזבח ומכ״ש שמע״י בהיכל״.

בלויז א „הכשר“ צו דער הדלקה בין הערבים.

און וויבאלד אז מיט „להקטיר . . קטורת“ איז רש״י ניט אויסן צו זאָגן אז די רחיצה איז צוליב דער עבודה דוקא, נאָר בלויז צו אַנווייזן דעם זמן פון „בבואם“ (כנ״ל סעיף ו)

— און בנוגע דעם „בבואם“ פון שחרית מוז רש״י זאָגן „להקטיר . . קטורת“ (וואָרום דאָס איז די ערשטע עבודה, כנ״ל) —

דעריבער נוצט ער אויך הקטרת הקטורת (און ניט העלאת הנרות) אַלס סימן אויף דעם „בבואם“ פון בין הערבים. וואָרום הקטרת הקטורת און העלאת הנרות ווערן געטאָן אין דעם זעלבן זמן בסמיכות זליז — „ובהעלות . . הנרות בין הערבים יקטירנה“.

ח. ואולי יש לומר, אז דאָס וואָס רש״י זאָגט „להקטיר שחרית ובין הערבים קטורת“, איז ווייל רש״י נעמט אַז, אַז דער פירוש פון די פסוקים „בהטיבו את הנרות יקטירנה“ און „וב־העלות . . הנרות בין הערבים יקטירנה“ איז (ניט אַז דער „יקטירנה“ קומט נאָך דעם „בהטיבו“ און „ובהעלות“, נאָר) אַז דער „יקטירנה“ דאָרף געטאָן ווערן אין דעם זמן³⁹ פון הטבה והדלקה⁴⁰, אָבער די הקטרה קומט פריער⁴¹ און זי איז די

עיקר עבודה אין דער מנורה איז — הדלקת הנרות; משא״כ „נקוי הביזינין“ און דישון המנורה („הטבה“) איז ניט מער ווי אַ הכנה³⁶, אויף צוגרייטן די נרות, מען זאָל זיי דערנאָך קענען מדליק זיין בין הערבים.

און ווי ס׳איז אויך משמע בפשטות פון די פסוקים וואָס ריידן וועגן דער מנורה, אַז דער ענין פון העלאת הנרות שטייט כו״כ פעמים³⁷, משא״כ הטבת הנרות ווערט דערמאָנט (א) בלויז איין מאל³⁸, און (ב) ניט צווישן די פסוקים וואָס ריידן בענין המנורה, נאָר בדרך אגב אין דער פרשה פון מזבח הקטורת, צו אַנצייכענען דעם זמן פון הקטרת הקטורת כבוקר („בהטיבו את הנרות יקטירנה“).

און מהאי טעמא זאָגט רש״י דאָ, אַז דער „בבואם אל אהל מועד“ איז געווען „להקטיר כו״ — ווייל הקטרת הקטורת איז לשיטתו דער עיקר העבודה באהל מועד בשחרית; דער אַרײַנגיין בשחרית איז (בעיקר) צוליב קטרת, און ניט צוליב דעם ענין פון „בהטיבו את הנרות“, וואָס איז (ניט קיין עבודה פאָר זיך, נאָר)

עבודה היא וכשרה בור (יומא כד, ב. רמב״ם הל׳ ביאת מקדש פי׳ט ה׳ה ו׳).

אבל ע׳ד הפשט לא מצינו בשום מקום שהדלקה לא עבודה היא, (וכתוב) מפורש (תצוה שם, ת. ר״פ בהעלותך) שהעלאת הנרות היא ע׳י אהרן, וראה לקר׳ש ח׳יה ע׳ 100 ובהנסמך שם.

36 ולהעיר, שגם ע׳ד ההלכה דישון המנורה אינה עבודה תמה כי „יש אחר׳י הדלקת ערבית“ (רש״י סנהדרין פג, רע׳א. וראה יומא שם וברש״י שם ד׳ה שסידר). וראה תוד׳ה אין יומא (כו, ב) דדישון מנורה תחילת הדלקה היא.

37 תרומה כה, לו. ר״פ תצוה. שם, ל. ת. אמור כד, ב. ר״פ בהעלותך. — וגם ב׳פ פקודי (מ, ד. שם, כה) מדובר רק ע׳ד העלאת הנרות (ע׳י משה), ולא ע׳ד הטבתן (ראה לקר׳ש ח׳י ע׳ 230 ש׳ייל שגם כבוקר דח׳ למילואים ה׳י צ׳ל הטבת הנרות).

38 כס״פ תצוה שם.

39 או שבעת הטבה וההדלקה, יהא מקטיר קטורת ר׳ל שתעלה תמרתו . . עד שבשעת הטבה תהא התימורת עולה“ (מאירי ליומא יד, סעי׳ב).

40 כדעת חכמים (יומא שם ואילך). וכן ס׳ל לאבא שאול (שם טו, א) בנוגע ל„ובהעלות אהרן . . בין הערבים גו״.

41 ע׳ד ההלכה, גם לדעת חכמים הטבת חמש נרות קודמת לקטורת (כפרש״י שם יד, ב ד׳ה כאן וד׳ה לא י״טיב. וראה תוד׳ה בעידן שם טו, רע׳א). אבל בפשוטו של מקרא לא מצינו הפסק בין הטבת חמש נרות להטבת שתי נרות [וגם ע׳ד ההלכה יא

ט. פון יינה של תורה שבפירוש רש"י:

רחיצת ידים ורגלים איז ענינה: איידער א איד הויבט אן צו טאן זיין עבודה בקודש, דארף ער זיך פריער אפ־וואשן פון די ענינים בלתי רצויים.

און אין דעם איז פאראן א חילוק צווישן דער רחיצה איידער מען טוט די עבודה אויפן „מזבח החיצון“ און דער רחיצה „בבואם אל אהל מועד“ — „להקטיר . . קטורת“ אויפן מזבח הפנימי:

דער חילוק צווישן מזבח החיצון און מזבח הפנימי איז⁴³: מזבח החיצון איז צוליב עבודת הקרבנות, וואס דאס איז דער ענין פון „בירורים“ — מען נעמט א בהמה כו' און מ'איז איר מברר ומעלה לקדושה; משא"כ מזבח הפנימי איז צוליב עבודת הקטורת, וואס ענינה איז (ניט בירורים, נאר) התקשרות, מלשון „בחד קטירנא אתקטרנא“⁴⁴ — מוסיף זיין אין דער התקשרות צום אויבערשטן.

און אזוי איז אויך אין די צוויי מדריגות פון „מזבח החיצון“ און „מזבח הפנימי“ שבאדם: מזבח החיצון איז בחי' חיצוניות הלב און דארט איז שייך (און עס דארף זיין) עבודת הבירורים. משא"כ מזבח הפנימי איז בחי' פנימיות הלב, וואו ס'איז ניט שייך דער ענין הבי' רורים; מצד פנימיות הלב איז די עבודה צו פארבינדן זיך טיפער מיטן אויבערשטן.

און דעריבער: ווען מען האלט ביי דער עבודה פון חיצוניות הלב, וואו

ערשטע עבודה⁴² סיי בבקר און סיי בין הערבים.

און די הוכחה אויף דעם (ובהמשך להנ"ל בשיטת רש"י):

וויבאלד אז הטבת הנרות איז בלויז (א) אן ענין פון ניקוי, און (ב) וואס איז בלויז א הכנה והכשר צו דער הדלקה של בין הערבים — דארף מען (בפשטות) אָננעמען, אז פריער האָט אהרן געטאָן די עבודה עיקרית של שחרית — הקטרת הקטורת, און ערשט דערנאָך האָט ער מטיב געווען די נרות בתור הכנה צו דער הדלקה של בין הערבים.

ומזה, אז אויך דער פסוק „ובהעלות אהרן את הנרות בין הערבים יקטירנה“ (וואס שטייט גלייך נאָכדעם) מיינט אויך צו מקדים זיין די קטורת פאר הדלקת הנרות.

שהפסקה זו היא רק מדרבנן או שבמחלוקת היא שנוי' (ראה אנציקלופדי' תלמודית ע' הטבת הנרות ע' תשמח, ושי"ט), ובאם מפרשים, בהטיבו את הנרות יקטירנה" — „בעידן הטבה' (ל' הגמ' יומא שם), הקטרה קודמת להטבה.

(42) ע"ד ההלכה „דישון מזבח הפנימי קודם להטבת חמש נרות“ (יומא לג, א. רמב"ם הל' תמידין ומוספין פי' הג'). — אבל בפשוטו של מקרא לא נזכר כלל דישון מזבח הפנימי, ועאכ"כ לא שיש חיוב דישון בכל ברי' (משא"כ דישון מזבח החיצון שפורש (צו ו, ד), „והוציא את הדשן גו"ו). ובכל אופן, דישון מזבח הפנימי הוא רק הכנה לקטרת (וראה תוס' שבעה"פ 36: דישון מזבח הפנימי תחילת עבודה דהקטרה היא).

(*) ורק בפרש"י (ויקרא א, טז) נזכר שמקום הדשן הוא גם בבביל דישון מזבח הפנימי. אבל ע"ד הפשט אין בזה רמז שיש חיוב לדשן בכל יום.

(**) וגם ע"ד ההלכה יש דיעות (נסמנו באנציקלופדי' תלמודית ע' דשון מזבח הפנימי) שאינה חובה מן התורה, או עכ"פ שאי"צ בגדי כהונה.

(43) בכל הבא לקמן ראה תו"ח שמות ד"ה ועשו לי מקדש (תמד, ב ואל"ך). דרמ"צ פו, ב ואל"ך. לקו"ש ח"י ע' 185 ואל"ך.

(44) אדרא וזטא (זח"ג רפח, א).

(און רע בפרט), בשעת אבער מ'דארף זיך פארנעמען מיט אפּווישן און ענין בלתי רצוי, דארף מען האבן א זהירות יתירה און דאס זאל ניט פּועלן א ירידה ממדרגתו.

און דעריבער קומט די הויז, "מדם פר כהן המשיח ושעירי ע"ז" דוקא נאך דער הכנה פון דער רחיצה, וואס דעמאלט ווערט אויפגעטאן דערנאך — שלום לעולם⁴⁵; ירידה גדולה יותר — תיקונה עלי' גדולה יותר

און באַ שעירי ע"ז — אַ חטאת וועלכע קומט נאך דער עולה⁴⁶ — מוסיף אויף דער עולה⁴⁷.

(משיחת-ש"פ-תשא-תשמ"ב)

מ'האט אַ שייכות צו עניני העולם ובמילא איז דא אַ נתינת מקום לרע — דארף מען זיך כסדר באוואַרענען דער-פון: יעדן מאל ווען אַ איד טרעט צו צו טאן די עבודה על המזבח דארף ער איבעראַנייט האבן די הכנה פון רחיצה:

אבער ווען אַ איד האלט שוין באַ דער עבודה פון פנימיות הלב, איז ער שוין העכער פון עניני העולם, און דערפאַר איז פאַר אים גענוג די (אייז) רחיצה וואס ער האט געהאַט איידער ער איז אַריין איז דער עבודה.

נאָר דערביי באוואַרנט מען, אַז ווען עס קומט צו „להזות מדם פר כהן המשיח ושעירי ע"ז" דארף מען האבן אַ באַזונדער רחיצה:

ווען עס רעדט זיך וועגן דער עבודת הקטורת, זיין התקשרות צום אויבערשטן — איז גענוג די איינציקע „רחיצה": בשעת אבער ער דארף אויפּטאן אַ כפרה אויף און ענין בלתי רצוי, מוז ער זיך פריער נאכאַמאל „אפּוואַשן".

ווייל אמת טאַקע, אַז ער (מצ"ע) איז אין אַ מצב פון הבדלה פון וועלט בכלל

(45) פרש"י ויקרא ד, יו"ד (מתו"כ עה"פ).

(46) פרש"י שלח טו, כד (הוריות יג, א).

(47) ראה פרש"י ויקרא (ה, ח. זכחים ז, ב) דעולה כדורון כו, "ולשונו מכפרת . . . אין זו כפרת נפשו אלא . . . להיות נחת רוח לקונו" (אגה"ת פ"ב). אבל ראה גויא לפרש"י שלח שם. כלי יקר שם.

תשא ב

און אויך באם ווייטערדיקן פסוק:
 „הנני גורש מפניך את האמורי והכנעני
 גו“, איז רש"י מעתיק „את האמורי וגו“
 און איז מפרש: ו' אומות יש כאן כי
 הגרגשי עמד ופנה מפניהם.

איז ניט פארשטאנדיק: פארוואס
 דארף רש"י איבער'חזרין דעם זעלבן
 פירוש א צווייטן מאל?

ב. ס'דא מפרשים וואס זאגן, אז
 רש"י חזר'ט איבער דעם פירוש דער-
 פאר ווייל ביים צווייטן מאל רעדט דער
 פסוק אז דער אויבערשטער בעצמו „ילך
 לפניהם לגרשם“, ניט דורך א מלאך, ווי
 ביים פריערדיקן פסוק — און דעריבער
 איז רש"י מפרש, אז אעפ"כ וועט אין
 דעם פרט ניט זיין קיין חילוק, און אויך

א. שוין גערעדט פיל מאל וועגן
 גודל הדיוק אין פירוש רש"י עה"ת,
 ובכלל זה, אז ע"ד הרוב חזר'ט רש"י ניט
 איבער זיין פירוש צוויי מאל [ע"ד ווי
 רש"י זאגט בנוגע דעם משכן אין פי'
 ויקהל²]: „כבר פירשתי נדבת המשכן
 ומלאכתו במקום צוואתם“], סיידיז אז
 דעם צווייטן מאל קומט צו א תוספת
 ענין או ביאור וכיו"ב, אדער ווען צווישן
 די צוויי פסוקים איז דא א הפסק פון
 כו"כ פרשיות ועאכו"כ — אין אן אנדער
 חומש, וואס דאן חזר'ט ער איבער דעם
 פירוש (בקיזור עכ"פ) אויך ווען ס'קומט
 ניט צו קיין ביאור, ווייל עס קען זיין אז
 דער (תלמיד ה)לומד געדענקט ניט זיין
 פירוש פון ערשטן מאל.

על אחת כו"כ אין איין פרשה גופא,
 איז ניט מסתבר אז מען זאל פארגעסן
 וואס רש"י האט מפרש געווען מיט עט-
 לעכע פסוקים פריער, און במילא איז
 פשוט אז רש"י דארף ניט איבער'חזרין
 דעם פירוש (אן א תוספת חידוש
 וביאור).

עפ"ז דארף מען פארשטיין בפרשתנו,
 וואו מ'געפינט אז רש"י חזר'ט איבער
 דעם זעלבן פירוש צוויי מאל: אויפן
 פסוק³, „ושלחתי לפניך מלאך וגרשתי
 את הכנעני האמורי והחתי והפריזי החוי
 והיבוסי“, איז רש"י מעתיק פון פסוק
 „וגרשתי את הכנעני וגו“, און איז
 מפרש: ששה אומות הן והגרגשי עמד
 ופנה מפניהם מאלי⁴;

בתורה כיון גיטין מו, א): גרגשי פינה והאמין לו
 הקביה והלך לו לאפריקי. ועד"ז בויקיר פי"ז, ו:
 גרגשי עמד (ופנה) מאליו לפיכך נתנה לו כו. דברים
 רבה פי"ה, יד: הגרגשי פנה והלך לו מלפניהן ונתן לו
 הקביה כו (ובכל הניל הוא מאמר ר' שמואל ר')
 ישמעאל), בהמשך להג' אגרות ששלח יהושע).
 ובמכילתא בא יג, יא (רפי"ח) ויליש שם (סוף רמז
 רכב) הוא בכנען: עמד ופנה מפניהם. ועד"ז הוא
 בתנחומא שם יב. במדבר פי"ז, ג. (ובכל הניל הוא
 הטעם למה זכה כנען שתקרא הארץ על שמו, כיון
 ששמע כנען שישראל נכנסין לארץ כו — ולא מפני
 האגרת ששלח יהושע). ובתוספתא שבת ספ"ח נאמר
 לענין האמורים.

וי"ג (מגיהים) שם (וכן במכילתא שם), גרגשי.
 וגם להגירסא שלפנינו, כתבו במפרשים בפי'
 המכילתא וכו' (ראה מלבי"ם למכילתא שם. פי'
 מהר"ז לבמדבר שם. ועוד) שהכוונה לגרגשי
 שכולם היו בני כנען (ראה מרכבת המשנה למכילתא
 שם). ואכ"מ.

(5) לד, יא.

(6) משכיל לדוד שם.

(1) ראה גם „כללי רש"י (קה"ת תשמ"ב) פרק ז.
 וש"נ.

(2) לה, ה.

(3) לג, ב.

(4) ראה ירושלמי שביעית פי"ז ה"א (הובא

ס'איז ידוע⁸ אז ס'זיינען דא ז' אומות — האט דאס רש"י געדארפט מפרש זיין ווען דער פסוק רעכנט אויס נאָר ו' אומות צום ערשטן מאל (עכ"פ מפרש זיין פריער): מען געפינט דאס כמה פעמים פריער אין חומש שמות: צוויי מאל אין פ' שמות⁹ און איין מאל אין פ' משפטים¹⁰ — און דארט איז רש"י גאר- ניט מפרש!?

אין פ' משפטים קען מען נאָך פאַר- ענטפערן פאַרוואָס רש"י איז דארט ניט מפרש, ווייל גלייך בהתחלת הענין שטייט דארט¹¹ „הנה אנכי שולח מלאך לפניך“ און רש"י איז מפרש: „כאן נת- בשרו שעתידיו לחטוא ושכינה אומרת להם כי לא אעלה בקרבך“¹², וואָס די אמירה איז דאָס בפרשתנו וואו דער אויבערשטער האָט אים געזאָגט לאחרי חטא העגל „ושלחתי לפניך מלאך גו' כי לא אעלה בקרבך גו'“; און וויבאַלד אַז מ'זאָגט אַז מען וועט לערנען ווייטער בפרשתנו וועגן דעם, פאַרלאָזט זיך רש"י אויך אין דעם פרט (וואָס דער פסוק רעכנט בלויז ו' אומות) אויף דעם וואָס ער טייטשט שפעטער בפרשתנו¹³.

עס איז אָבער ניט פאַרשטאַנדיק ביי די צוויי מאל אין פ' שמות, וואו דער פסוק רעכנט אויס ששה אומות און לאָזט אויס גרגשי, פאַרוואָס רש"י שטעלט זיך דארט ניט אָפּ¹⁴ אויף דעם¹⁵.

ווען „הנני גורש מפניך“ וועלן די אַנדערע ו' אומות ניט אַוועקגעטריבן ווערן פון לאַנד, ניט צו מלחמה האָבן מיט די אידן, נאָר בלויז גרגשי — ווי ביי ושלחתי לפניך מלאך.

דאָס איז אָבער ניט גלאַטיק, וואָרום: (א) דער חידוש, אַז די ו' אומות וועלן ניט אַוועקגיין מעצמם אפילו ווען „פני ילכו“¹⁶, שטייט ניט אין רש"י; ער באַ- וואַרנט בלויז פאַרוואָס דער פסוק רעכנט ניט גרגשי — און דאָס פאַר- שטייט מען (ובמכש"כ) פון דעם וואָס רש"י האָט פריער מפרש געווען אַז „גרגשי עמד ופנה מפניהם“.

(ב) בשלמא ווען עס וואָלט אין פסוק געשטאַנען אַז אידן וועלן מלחמה האָבן און מנצח זיין ווייל דער אויבערשטער גייט מיט זיי, איז מובן די באַוואַרעניש פון דעם פירוש: אע"פ אַז „ילך נא אדני- בקרבנו“¹⁷, וועט מען פאַרט דאַרפן אַנ- קומען צו מלחמה מיט שש אומות און נאָר גרגשי וועט מעצמו פונה זיין מפ- ניהם; אָבער אין פסוק „הנני גורש מפניך את האמורי גו'“ רעדט זיך גאר- ניט וועגן מלחמה און (נאָכמער) — פשטות לשון הפסוק איז משמע אַז דאָ רעדט מען וועגן אַ בעסערן אופן הכיבוש: „הנני גורש מפניך“ — ולפי הנ"ל קומט אויס אַז דער פירוש איז אין סתירה לעילוי פון „הנני גורש מפניך“, ווייל אויך דאָ איז נאָר „גרגשי עמד ופנה מפניהם“?

ג. די קשיא ווערט נאָך שטאַרקער:

אויב לפי דעת רש"י דאַרף מען באַ- וואַרענען בפשוטו של מקרא, פאַרוואָס דער פסוק רעכנט נאָר ו' אומות בעת

(8) בפרש"י בהתחלת פי' עה"ת.

(9) ג, ח, יז.

(10) כג, כג.

(11) שם, כ.

(12) פרשתנו לג, ג.

(13) וראה שוה"ג להערה 15.

(14) משא"כ בכמה פשטני המקרא — ראה

ראב"ע ורמב"ן שמות שם, ח (וא' מתירוצי הרמב"ן

הוא זה שרבותינו אמרו הגרגשי פנה). וראה מדרש

לקח טוב שם. ועוד.

(15) כפ' בא (יג, ה) מונה הכתוב רק חמשה

(7) לג, יד.

(7) לד, ט.

(און פ' בא), וואָס אויך אין זיי ווערן אויסגערעכנט נאָר ו' אומות, אין ב' פשטות:

אין פ' שמות רעדט זיך ניט וועגן די ז' אומות כשלעצמן, נאָר וועגן זייער לאַנד — דער אויבערשטער זאָגט צו אַז ער וועט די אידן אַרויסנעמען פון מצרים און ברענגען זיי „אל ארץ טובה ורחבה, אל ארץ זבת חלב ודבש אל מקום הכנעני והחתי והאמורי והפריזי והחוי והיבוסים“, ואמר אעלה אתכם מעוני מצרים אל ארץ הכנעני וגו' אל ארץ זבת חלב ודבש.“

ובמילא אין (אין פשוטו של מקרא) קיין קשיא ניט פאַרוואָס ער רעכנט ניט אויס אַלע ז' אומות — וואָרום דאָס אין מובן פון פשט הפסוק: ער אין (מקדים און) מדגיש „אל ארץ טובה ורחבה אל ארץ זבת חלב ודבש“, וי"ל אַז דערפאַר רעכנט ער נאָר די אומות (און ניט גרגשי), ווייל¹⁹ אַט די מעלה פון א"י אין בעיקר אין דעם מקום הכנעני וגו'²⁰ — נאָר פון די ז' אומות²².

(19) ויש לומר ב' אופנים: א) שגם להמסקנא כיה הפירוש בפשטים ב' שמות (לדעת רש"י) ב) לאחרי שמפרש בפרשתנו שהגרגשי עמד ופנה — י"ל שזוהו גם הטעם שהכתוב לא' הזכיר גרגשי ב' שמות.

(20) וע"ד מ"ש הרמב"ן שמות שם. ואין רש"י צריך לפרשו כי מפורש ומודגש בפסוק בהקדמה כנ"ל.

(21) ובכל אופן צ"ע (ובפרט לפי פירושו ב' בא) מפרשי משפטים (כג, כח): והחתי והכנעני הם ארץ סיוחן ועוג. פרשי שופטים (זח, ב): ושל בני סיוחן ועוג שני עממיו אמורי וכנעני. וראה שלח נג, כט, יד, כה. מה. ואולי היו ב' צידי הירדן, וכמובן מרמב"ן בא שם לענין אמורי. וראה נחלת יעקב לפ' בא שם. ואכ"מ.

(22) ועפ"ז מובן מה שהוצרך רש"י לפרש ב' בא כשהכתוב מונה ה' אומות — כי גם שם מדובר (לא בנוגע האומות עצמן, כיא) ע"ד (ביאת בניי לארצם — ודהי כי יביאר ה' אל ארץ הכנעני וגו', וגם מסיים במעלות הארץ, אשר נשבע לאבותיך לתת לך

ד. אויך דאַרף מען פאַרשטיין די שינויי לשונות אין די פירושי רש"י שב' פשרתנו:

א) דעם ערשטן מאָל זאָגט רש"י „ששה אומות הן“¹⁶, און אין צווייטן פירוש — „ו' אומות יש כאן“¹⁷.

ב) בפירושו בפעם הא' — „והגרגשי“, ובפ' הב' — „כי הגרגשי“.

ג) בפ' הא' אין ער מסיים „(מפניהם) מאליו“, משא"כ דעם צווייטן מאָל אין ער משמיט דעם וואָרט¹⁸.

ד) ביי דעם ערשטן מאָל אין רש"י מעתיק פון פסוק „וגרשתי את הכנעני וגו'“, ביי דעם צווייטן מאָל אין ער מעתיק בלויז „את האמורי וגו'“ (און ניט — „הנני גורש מפניך“).

ה. דער חילוק צווישן די פסוקים שבפרשתנו און די פסוקים שבפ' שמות

אומות, ופרשי: אע"פ שלא מנה אלא חמשה עממיו כל ז' גוים במשמע שכולן בכלל כנעני הם, ואחת משפחת כנען היתה שלא נקרא לה שם אלא כנעני — ולכאורה הו"ל לרשי לפרש כן לפניו ב' שמות. אבל יש לומר דפירוש זה אינו מתאים (כ"כ) כשהכתוב מונה ו' אומות ושייר רק חדאי, בלשון חז"ל (סוכה נד, סע"א. ושו"נ) מאי שייר דהאי שייר. אלא שעדיין צ"ע (כבפנים): למה מתרץ רש"י מה שמנה הכתוב רק חמשה עממיו ב' בא, ולא ת"י למה מנה הכתוב (ב' שמות) רק ו' אומות?

(16) בדפוס שני ליתא תיבת „הו'“, אבל כ"ה בכל הדפוסים וכתבי רש"י (שתח"י). ובדפוס א' וכמה כתבי רש"י (שתח"י) „הם“.

(17) ובדפוס שני ובא' מכתבי רש"י (שתח"י) „יש כאן ו' אומות“.

(18) בדפוס שני וכתבי רש"י הג"ל בפעם הא': ופנה להם מאליו, ובפעם הב': ופנה להם את ארצו. ובדפוס שני: ופנה לארצו.

(*) דלא ככרא"ם שם. ומה שהביא מ' משפטים (הג"ל), „שהזכיר כל הששה והניח הגרגשי לבדו בכלל הכנעני“ — ראה לעיל בפנים, ש"ל שרשי סמיך שם על פירושו בפרשתנו (שלא מנה גרגשי כי גרגשי עמד ופנה).

„והגרגשי — עמד ופנה מפניהם
מאליו“²⁵.

משא"כ אין דעם צווייטן פסוק קומט
דער ענין הגירוש (פון די אומות)
בהמשך צו דעם וואס שטייט פריער
„שמר לך את אשר הנני מצוך היום
וגו“²⁶ און אלס הקדמה צו די ווייטער-

דיקע ציווים („השמר לך וגו“), ד.ה. די
תורה איז דא ניט אזוי אויסן צו מתאר
זיין דעם אופן ההנהגה פון דעם
אויבערשטן ביים פארטרייבן די אומות,
נאר דאס ווערט דערמאנט אלס הקדמה
צו די ווייטערדיקע ציווים צו אידן —
און דערפאר איז מובן, אז דא שטעלט
זיך די שאלה (ניט, כנ"ל, ווי איז מען
פטור געווארן פון גרגשי, נאר): פאר-
וואס דערמאנט דא ניט דער פסוק
גרגשי, וויבאלד אז די ווייטערדיקע
ציווים זיינען בנוגע צו אלע זיבן אומות,
כולל גרגשי?

[מ'קען ניט פארענטפערן, אז ווי-
באלד אז דא שטייט „הנני גורש מפניך“,
און מ'האט ערשט געלערנט אז „גרגשי
עמד ופנה מפניהם“, קען דעריבער נאר צו
פסוק ניט צורעכענען גרגשי — ווייל:

בפרשתנו אבער רעדט זיך ניט וועגן
ארץ פון די אומות, נאר וועגן (דעם
גירוש ומפלה פון) די אומות²⁷ גופא:
„ושלחתי לפניך מלאך וגרשתי את
הכנעני גו“ — במילא דארף רש"י דא
באווארענען פארוואס מען דערמאנט
ניט דער גירוש פון גרגשי.

ו. אין דעם גופא איז אבער דא אן
אונטערשייד פון דעם ערשטן פסוק לגבי
דעם צווייטן פסוק — און דער חילוק
ווערט אנגעדייט אין די ווערטער וואס
רש"י איז מעתיק פון פסוק:

ביים ערשטן פסוק איז רש"י מעתיק
די ווערטער „וגרשתי את הכנעני גו“ —
דארט רעדט זיך ווי דער אויבערשטער
וועט איבערגעבן די אומות אין די הענט
פון בני" — ער וועט פארטרייבן דעם
כנעני אא"וו — פאדערט זיך גלייך
ביאור: דער פסוק רעכנט דא נאר זעקס
— ווי אזוי זיינען אידן פטור געווארן
פון דער זיבעטער אומה, גרגשי? בא-
וואונט רש"י: „ששה אומות הן“ — אז
דער „וגרשתי“ באציט זיך טאקע נאר צו
זעקס אומות, און די זיבעטע —

ארץ זבת חלב ודבש“ — ובמילא קשה: למה משנה
כאן הכתוב מה' פעמים ב' שמות, ומונה ה'
אומות? ועי' מתוך רש"י „כל ז' גוים במשמע שכולן
בכלל כנעני הם“. וראה רמב"ן ומפרשי רש"י שם.
(23) ועד"ז ביהושע ג, יוד: והוריש יוריש מפניכם
את הכנעני גו ואת הגרגשי.

(24) ועד"ז ב' משפטים, אף שמתחיל „והביאך
אל האמורי והחתי והפרזי והכנעני החתי והיבוסים“,
מסיים — „והכחתי“. וכ"ה בפסוק כב שם, וכן
ממשיך שם בפסוק כו ואילך.

או י"ל דמכיון דמדגיש בהפסוקים שם (כט, ל
ואילך) „לא אגרשנו מפניך בשנה אחת פן תהי'
הארץ שממה גו' מעט מעט אגרשנו מפניך גו', יש
מקום לומר, שזה שהשמיט והגרגשי בתחלת הענין
(כג, כז) הוא מפני ששאר האומות כבשו תחלה
וכמ"ש הרמב"ן ב' שמות שם. וראה רבי'ע שם.

(25) והכתוב ביהושע כד, יא: וילחמו בכם בעלי
יריחו גו' וחשיבו גם הגרגשי, כבר תירצו ע"פ פרש"י
שם: שכל אחד מהמלכים ההם הי' לו חלק מה
ביריחו. או ששם נתקבצו מכל האומות. אבל כללות
עם הגרגשי פנה והלך.

(26) בראב"ע כאן: שמר לך, לפי דעתי עם משה
ידבר שישמרו אלה הדברים ויספרם כן לבני ישראל
על דרך כו' ותחלת הפרשה שתאמר להם הנני גורש
מפניך, וזאת הפרשה דומה לפרשת הנה אנכי שולח
מלאך עם הפרשה שהיא למעלה. ועד"ז הוא
באברבנאל כאן.

אבל רש"י כאן אינו מפרש ד, שמר לך' הוא ענין
בפ"ע. ועוד: גם לפירושם הרי יחזיק בהמשך ל, הנני
גורש מפניך' בא הציווי „השמר לך פן תכרות גו',
כדלקמן בפנים.

הארץ — און דערמיט איז מובן פאר — וואס די ציוויים בהמשך הפרשה „פן תכרות ברית ליושב הארץ אשר אתה בא עלי“ . . כי את מזבחותרם תתוצון גו“ זיינען אָנגעזאָגט געוואָרן נאָר בשייכות די ו' אומות²⁸, היות אָז בנוגע גרגשי איז ניט נויטיק זיי אָנצוזאָגן — „כי הגרגשי עמד ופנה מפניהם“ (און ס'איז מדוייק דער לשון רש"י „כי הגרגשי כו“ (ניט „הגרגשי“ ווי אין ערשטן פסוק), ווייל בנדו"ד איז דאָס אַ נתינת טעם פאַר- וואָס די ציוויים זיינען דאָ ניט נוגע צו גרגשי).

עפ"ז איז אויך מובן וואָס רש"י זאָגט ניט אין צווייטן פירוש „עמד ופנה מפניהם מאלויו“ דאָ איז ניט נוגע צי דאָס איז געווען מאליו אָדער ניט, נאָר בלויז דער עצם ענין אָז „עמד ופנה מפניהם“ און דערפאַר איז ער ניט געווען אין כלל פון „יושב הארץ“ בעת אָז „אתה בא עלי“.

ח. פון די ענינים בנוגע להלכה וואָס מקען אַרויסנעמען פון דעם פרש"י:

וויבאלד אָז „גרגשי עמד ופנה מפניהם“ און איז בעת הכניסה ניט געווען קיין יושב הארץ, יש לחקור צי די ווייטערדיקע אזהרות וציוויים²⁹ זיינען חל (להלכה) אויך בנוגע גרגשי³⁰,

א) הא גופא קשה: פאַרוואָס שטייט טאָקע אַזאָ לשון „הנני גורש“ וואָס קען ניט כולל זיין גרגשי? וויבאלד דער פסוק איז דאָ אויסן (בעיקר) די אזהרות וציוויים בשייכות צו די אַלע אומות — האָט דער פסוק געדאַרפט נוצן אַ לשון וואָס איז מתאים אויך פאַר גרגשי?

ב) ועיקר: בנדו"ד איז מתאים דער ל' „גורש (מפניך)“ אויך בנוגע גרגשי. אינעם פריערדיקן פסוק „וגרשתי את הכנעני וגו“ איז מובן פאַרוואָס „וגרשתי“ שליסט אויס גרגשי — היות אָז דאָרט איז דער עיקר מקום וואו דער פסוק רעדט וועגן חידוש וענין הגירוש פון די אומות, דעריבער איז ניט פאַסיק כולל צו זיין גרגשי אין גירוש פון די ו' אומות (ווייל מען וועט מיינען, אָז ביי גרגשי איז געווען דער גירוש אין זעלבן אופן, דורך מלחמה וכו'); משא"כ אין צווייטן פסוק, וואו דער גירוש פון די אומות ווערט דערמאָנט נאָר דרך אגב, בתור הקדמה כנ"ל. און נאָך דעם ווי מ'ווייסט פון פריער אָז גרגשי איז „פנה מפניהם“, איז דער לשון גירוש („הנני גורש גו“) מתאים אויך לגבי גרגשי. וואָרום דאָס וואָס דער אויבערשטער פאַרטרייבט די אומות קען זיין אויף כמה אופנים, כולל אויך דעם אופן אָז ער גיט אין זיי אַריין (לדוגמא) אַזאָ אימה ופחד, אָז זיי אַנטלויפן מעצמם²⁷].

ז. דעריבער זאָגט רש"י אָז דער טעם וואָס דאָ ווערן אויסגעריכנט נאָר ו' אומות און ניט גרגשי איז ווייל — ו' אומות יש כאן: נאָר די ו' אומות זיינען (בשעת הכניסה לארץ) געווען יושבי

28) בראב"ע כאו בפ"י הקצר: ויאמר הגאון כי תחסר מלת וגרשתמו. כי איך יצוה על ישראל והדבר תלוי בשם. ואין לנו צורך רק טעמו אני אגרש אותם מעט ובינן כל ובינן כל אל תכרות אתה להם ברית. וכיה בפשטות ע"פ פירוש רש"י בפש"מ.

29) והיינו הענין ד"פן תכרות ברית", אבל זה ד"את מזבחותרם תתוצון גו" פשוט שחל גם על המזבחות דגרגשי.

30) ודלא כדברי החינוך (מצוה צג, תכה, תככה. ועד"ז מדברי הרמב"ם הל' ע"ז רפ"י. הל' מלכים פ"ה ה"ד. ובסה"צ שלו מ"ע קפו, מל"ת מז"מט) דמשמע

27) והעדגשת הכתוב „הנני גורש מפניך“ שמתאים לכאורה ע"ז שעמד ופנה מפניהם — ראה מדרש לקח טוב כאו.

ובפרט אין פאל ווען די בני גרגשי קומען צוריק אין א״י: צי דער זמן הכניסה לארץ איז מכריע און היות אַז דעמאלט איז ער ניט געווען קיין יושב הארץ, איז בנוגע אים מלכתחילה ניט חל״כ די אזהרה: אָדער וויבאלד אַז

בשעת אמירת הציווי איז ער יע געווען אַ יושב הארץ איז אויך בנוגע אים חל דער ציווי (ובפרט — ווען ער קומט צוריק לארץ), אידן דאַרפן אויך לגבי אים אָפהיטן אַלע אזהרות הנ״ל.

פון דיוק לשון רש״י דאָ „ו' אומות יש כאן כי הגרגשי עמד ופנה מפניהם" איז משמע³², אַז דאָס וואָס דער ציווי איז געזאָגט געוואָרן נאָר בנוגע די ו' אומות, איז דערפאַר ווייל בפועל זיינען בלויז זיי דאַרט געווען — „יש כאן כי הגר-גרשי עמד ופנה מפניהם". אָבער בעצם הענין איז אויך בנוגע גרגשי חל דער חיוב, (ובפרט — און ווייל בשעת הציווי איז אויך ער געווען אַ יושב הארץ³³, ובמילא ווערט דאָס ניט בטל אויך נאָר דעם)³⁴.

ועפ״ז איז מובן וואָס מען געפינט מפורש במשנה תורה³⁵ „ונתנם ה׳א לפניך והכיתם החרם תחרים אותם לא

שכל המצות דלא תכרות להם בית, החרם תחרם, לא תחי' כל נשמה — הוא בנוגע לכל ד' האומות, ולא רק בעת מלחמה כ״א בכל זמן „ובכל מקום שנמצאים". וראה פרש״י, תוס' ותוס' שאנץ טוטה לה, סעי' ואילך. מנ״ח מצוה צג. ביאור הרי״פ פערלא לסהמ״צ רס״ג לית יגיד (כא, א״ב). וראה לקו״ש חיד״ע 84 (בשיתת רש״י ע״ד הפשט) בנוגע לא תחי' כל נשמה. ואכ״מ.

31) ואולי י״ל דנפק״מ גם בנוגע לארץ הגרגשי, אס-הוי-גדה-כיבוש-מלחמה-ולכאורה-באם-בעת הכניסה אינו (נקי) יושב הארץ, לא חל על ארצו הגדר דכיבוש הארץ. ועוד דלא הייתה מלחמה (כ״א — הפקד? ולהעיר מסנה צא, א״י). ואולי י״ל דנפק״מ להלכה עפמ״שׁ הרמב״ם ה׳ל ביהב״ח ספ״ז. וראה לקו״ש חט״ז ע' 106.

ועפ״ז מובן לכאורה (ע״פ אופן ה׳ל דלעיל הערה 19) זה שבפ' שמות כשהמדובר בנוגע לארץ ישראל אין הכתוב מזכיר והגרגשי רק ששה אומות, כי מכיון שהגרגשי עמד ופנה לפני כואם של ישראל, לא קנו בניי ארצו בגדר כיבוש מלחמה ממש, ולכן לא נק' ארץ הגרגשיי, משא״כ בשאר אומות שכבשו הארץ מהם, דהיינו שגוברים ונוצחים היפך רצון האומה.

(* ראה פתח עינים (להחידא) לסנהדרין (שם) דמישב עפ״ז קושיית הבאר שבע ותורת חיים שם (מה שבאו בני אפרקיי לזון עם ישראל על א״י, והרי קנוהו בקנין כיבוש מלחמה) וראה ח״י רבינו דוד בונפיל שם (נדפס מחדש בס' סנהדרי גדולה — ירוחו״ו תשכ״ז) ובהערות שם. צפוני׳ שם. ולהעיר מכפתור ופתיח פ״א.

(** אבל להעיר ממכילתא, תנחומא, יל״ש ובמדב׳ר (הנ״ל הערה 4) דלפי שכנען עמד ופינה לכן נקרא הארץ על שמו. אבל שם היז ענין של זכות — זכה כנען. ובפשטות אין הכוונה שם לשלול שאר ו' האומות (ראה מפרשים שבהערה הנ״ל). כ״א כמ״ש בפ״י מהרו״ז ובהמדב׳ר שם. דשאלת המדרש שמאחר בפ״י מעולם ירושת ישראל כ״י למה קורא אותה בשאר מקומות בשם ארץ כנען.

32) אף דפשוטו. כאן בכתוב, שינוי ה׳ל מבפ' השני מרמז עכ״פ — כאן בארץ (על״י המדובר בכתוב).

33) ובפרט ע״פ מ״ש כאברנאל שהציוויים באים בהמשך לזה ש.הנני גורש מפניך. שלכן אין ראוי שישראל יכרות ברית עמהם גו'. וע״פ מ״ש לעיל הערה 27 שגם זה שעמד ופנה מפניהם אפשר שיוכלל בהנני גורש מפניך.

34) וכדיוק לשון רש״י „עמד ופנה מפניהם" (וכ״כ גם בפעם הא', רק מוסיף, מאליי, כנ״ל). ולא כתב „עמד ופנה מאליי" (ע״ד הלשון בויק׳ר שם. במדב׳ר תנחומא שנסמנו לעיל הערה 4, או כהגירסא בדפוס שני הנ״ל הערה 18).

ועפ״ז מובן שגם בנוגע לארצו חלו קניני גודרי כיבוש מלחמה, כי ה׳י מחמת יראת מלחמה (ראה לקו״ש שם ע' 104. ח״י רבינו דוד בונפיל שם). ואולי י״ל שזהו גם החילוק בין לשון רש״י להלשון בירושלמי „גרגשי פנה והאמין לו להקב״ה" (ועד״ז בתנחומא שם), שמשמע קצת שהאמין להקב״ה שהארץ נתנה לבניי. ואיכ לכאורה אין לומר ע״ז שהי' כיבוש (מלחמה), משא״כ לפרש״י „עמד ופנה מפניהם".

35) ואתחנן ז, ב ואילך.

און מלחמה געהאלטן מיט די ו' אומות, איז „הגרגשי עמד ופנה כו“.

וי"ל אז עס איז ניט קיין מחלוקת במציאות: רובו דהגרגשי איז אוועק-געגיין בחחלה און מיעוטו (געמישט אין די ו' אומות) פנה נאכדעם. ואכ"מ.

י"ד. דער ביאור אין דעם בפנימיות הענינים:

ס'איז ידוע³⁹, אז די ז' אומות „הכנעני האמורי גו“ זיינען די ז' מדות רעות וועלכע זיינען זה לעומת זה פון די ז' מדות דקדושה: כנעני איז חסד דקליפה, חתי — גבורה, וכו', און דער ענין פון כיבוש ז' אומות איז די עבודה צו כובש זיין און מברר זיין די ז' מדות רעות, וואס יעדער אומה פרטית איז די מדה וואס איז א מנגד צו דער מדה לעומתה אין קדושה.

איז מבואר אין ספרים⁴⁰ דער ענין פון „גרגשי (פנה מאליו)“, אז גרגשי איז די בחי' פון מלכות דקליפה, וואס בשעת מ'איז מברר ומתקן די ו' אומות (הכנעני וגו') ווערט מדת המלכות נתברר ומתוקן בדרך מני"ל. ווארום מלכות איז בחי' נוקבא (דקליפה), וואס לית לה מגרמה כלום (ס'איז בלויז א מקבל פון די העכערע מדות), און אז עס ווערט בטל דער רע פון די ו' מדות דקליפה, ווערט בדרך ממילא בטל בחי' מלכות דקליפה⁴¹.

39 ראה תו"א צט, סע"א. סידור (עם דא"ח) קפט, ב. ד"ה אל תצר את מואב לכ"ק אדמהאמ"צ (מאמרי אדמהאמ"צ דברים ח"א ס"ע ד ואלך. וש"ג). ד"ה החלצו תרני"ט פ"ג. ושם „דו' אומות הכנעני והחתי כו' הם בהו"מ פרטיות כו' כנעני חסד חתי גבורה כו' כמ"ש בספר קה"י“. ראה שם בערכם אמורי יבוסו כנעני כו'.

40 קה"י ע' גרגשי.

41 ולע"ע לא מצאתי פ"י ענין זה בספרי קבלה שלפנ"ז ולא בדרושי רבותינו נשיאינו. וצ"ע וחיפוש.

תכרות להם ברית ולא תחנם ולא תחתן במ. . מזבחותיהם תתוצו גו“ אויך בנוגע גרגשי³⁶; און מען מוז ניט דוחק זיין אז די ציונים ריידן (נאר) בנוגע גרגשי איידער „עמד ופנה“³⁷, אדער וועגן די גרגשים וואס זיינען גע- בליבן מפורזים אין א"י³⁸ צווישן די אג- דערע ו' אומות.

ט. מיינה של תורה אין פירוש רש"י ובהקדם:

די צוויי לשונות אין פרש"י „והגרגשי עמד ופנה מפניהם מאליו“, און „כי הגרגשי עמד ופנה מפניהם“ ריידן לכ- אורה וועגן צוויי באזונדערע זמנים: לויט דעם ערשטן פירוש „ששה אומות הן (ווא"ו המוסיף) הגרגשי עמד ופנה מפניהם“ איז משמע אז דער „וגרשתי“ האט פועל געווען אויף די ששה אומות ומוסיף (אויך אויף — ולאחר זה, ווען ס'איז נאכדעם געקומען צו גרגשי איז) „הגרגשי עמד כו“. אין לשון „כי הגר- גשי עמד ופנה מפניהם“ איז מודגש אז דאס איז געווען פאר דעם „הנני גורש מפניך“, וכפשטות הלשון: „ששה אומות יש כאן כי הגרגשי עמד ופנה מפניהם“, ער איז ניט נכלל געווארן אין דעם „הנני גורש מפניך“. וואס בפשטות איז אזוי געווען דער סדר המאורעות בפועל, אז נאך איידער די אידן זיינען אריין אין א"י

36 שם ז, א. וראה שופטים כ, טז-יז. ובפרש"י שם, יז: כאשר צוך לרבות את הגרגשי. ולהעיר מצפ"ע עה"ת שופטים כ, טז: ר"ל כי בני אפריקא אף שהם רחוקים אסור מתמם גרגשי, וכמ"ש הרמב"ם ז"ל וכן . . ושם, יז כפי הספרי, כאשר צוך היא לרבות את הגרגשי: ר"ל אם הלך אל אפריקא . . ונלחם צריך להחרים. ועיין תוס' מגילה דף יד, ב ד"ה דאגיררה.

37 ראה משכיל לודו שופטים שם. ולהעיר מביאור הרי"ף פערלא שם.

38 דבק טוב ושפ"ח שופטים שם. מלאכת הקודש (על פרש"י) פרשתנו כאן.

ופנה מפניהם מאליו⁴³, ווערט בדרך ממילא „מאליו“ בטל בחי' המלכות — דער מחשבה, דבור ומעשה אין וועלכע עס זיינען זיך מתלבש די' מדות רעות.

אין דעם צווייטן פסוק אָבער רעדט זיך ניט וועגן דעם סדר הכניסה לא"י, ד.ה. דער כיבוש ובירור פון די ז' (אומות) מדות, נאָר בשׂיכות צו די ציונים ואזהרות צו אידן, און די עבודה פון תורה און מצות איז לכל לראש אין „המעשה אשר יעשו“ און „אלה אשר לא תעשינה“ — ווי עס דאַרפן זיין די מחשבה דבור און מעשה שלו.

און דעריבער קען מען דאָ ניט זאָגן אַז „גרגשי עמד ופנה מפניהם מאליו“, וואָרעם „אומות יש כאן“ — דער רע פון די זעקס מדות דקליפה איז דאָך „בתקפו ובגבורתו בחלל השמאלי כתולדתו“⁴⁴, ס'איז נאָר וואָס „הגרגשי עמד ופנה מפניהם“, ד.ה. אַז זיין עבודה איז באופן אַז די לבושים פון מחשבה, דיבור ומעשה זיינען אָפגעקערט און אָפגעריסן פון די מדות רעות,

[וואָס אויך דאָס איז מצד דעם „יתרון ושליטה“ פון בחי' חכמה פון „נפש האלקית שבמוח“, וואָס דאָס גיט דעם כח עס זאָל נדחה ווערן די „סכלות“ פון דער „קליפה וסט"א שבחלל השמאלי“ (כמבואר בארוכה אין תניא⁴⁵ לגבי אַ בינוני) — און דערפאַר זאָגט מען אויף דעם „עמד ופנה מפניהם“ — ס'ווערט נדחה פאַר „אור קדושת נפש האלקית“].

און וויבאַלד אַז „אומות יש כאן“, דאַרף זיין „שמר לך“ — אַ שמירה מיוחדת אַז זיי זאָלן ביי אים ניט פועל'ן

דער ענין פון מלכות דקליפה אין עבודה איז די בחי' פון מחשבה דבור און מעשה אין ענינים פון לעו"ז. און בשעת מ'איז מתקן די ששה מדות (די מדת החסד — עס זאָל ביי אים ניט זיין קיין אהבה זרה ותאוות; מדת הגבורה — מבטל זיין די מדה פון כעס וכיו"ב, ועד"ז אין די אַנדערע מדות רעות), איז מלכתחילה ניטאָ קיין אַרט פאַר מחשבה דבור ומעשה פון לעו"ז. וואָרעם ענינים פון מחשבה דבור ומעשה איז דאָס וואָס זיי זיינען לבושים און אַ פועל יוצא פון די מדות — ער טראַכט, רעדט בדיבור און טוט במעשה דאָס וואָס די מדות ווילן און זיינען מחייב.

אָבער די פעולה און בירור אין מלכות דקליפה קען זיין אויף אַן אופן, אַז נאָר איידער ער האָט מברר ומזכך געווען זיינע מדות רעות, איז ער כובש יצרו, אַז די מדות רעות זאָלן ביי אים ניט אַרויס-קומען אין מחשבה, דיבור און מעשה.

[ע"ד די עבודה פון אַ בינוני⁴⁶, וואָס דער „רע שבחלל השמאלי“ איז „בתקפו כתולדתו להתאוות תאוה לכל תענוגי עוה"ז . . ולא נדחה ממקומו כלל“, ער איז זיך אָבער מתגבר און שולט אויף דעם רע אַז ער זאָל זיך ניט מתלבש זיין אין מחשבה דיבור ומעשה].

יא. און דאָס איז דער חילוק צווישן די צוויי פירושי רש"י:

אין דעם ערשטן פירוש רעדט זיך וועגן סדר מסודר בהכניסה לא"י — דער כיבוש און בירור פון די ז' (אומות) מדות רעות, וואָס אין דעם איז דער סדר „וגרשתי את הכנעני גו“, מ'דאַרף פאַר-טרייבן, מברר זיין די ששה אומות — מדות, און דעמאָלט איז „והגרגשי עמד

43) ולהעיר שבקה"י שם מביא הגירסא (מתאים לביאורו, ככפנים): וע"כ ארוזיל גרגשי פנה מאליו.

44) שם פי"ג (יה, ב).

42) תניא פי"ב, ג.

די ארץ שבעה עממין און אויך קני קניזי
וקדמוני⁴⁶ — ארץ ישראל השלימה
(«ירחיב ה"א את גבולך⁴⁷»), בקרוב ממש
ע"י משיח צדקנו.

(משיחת ש"פ ויק"פ תש"מ)

אין דער מדה הז' — אין די לבושי הנפש
ואיברי הגוף כנ"ל.

און די עבודה אין דעם בירור פון די
אלע ז' מדות איז די הכנה והכשרה צו
דעם כיבוש פון אלע עשר אומות —
אויך כתר חכמה בינה⁴⁵, וואס דאס וועט
זיין בפועל אין דער גאולה האמיתית
והשלימה, וואס מ'וועט דעמאלט האבן

(46) כנאמר בברית בין הבתרים (לך טו, יט
ובפרש"י ב"ר שם (פמ"ד, כג). פרש"י שופטים יט, ת.
ירושלמי קידושין פ"א ה"ח. רמב"ם הל' רוצח פ"ח
ה"ד).

(47) שופטים שם.

(45) ראה סידור שם ובארוכה ד"ה אל תצר שם.
אוה"ת נצבים (דברים כרך ג) ע' ארכב.

תשא ג

איז דא דער פירוש ניט כפשוטו, נאָר)
דער פירוש איז כך וכך:

און ווי מען זעט אין דעם ענין גופא:
פריער שטייט „לא תוכל לראות את
פני“, און רש"י שטעלט זיך ניט אָפּ צו
מסביר זיין דעם פירוש פון „פנים“
למעלה; מוז מען זאָגן, אָז דאָס איז ניט
אָן ענין וואָס רש"י שטעלט זיך אָפּ אויף
דעם בפירושו על התורה — היינט פאָר-
וואָס מוז רש"י אָפּטייטשן וואָס איז
„אחורי“?

די שאלה איז נאָך-שטאַרקער: אויב
דאָס איז קשה ביי רש"י אין פסוק (ווי
פאָסט „אחורי“ כלפי מעלה) — איז אין
וואָס באַשטייט דער ענטפער „הראהו
קשר של תפילין“? „קשר של תפילין“
איז אויך אַ דבר גשמי וואָס ווערט גע-
נוצט ווי אַ משל אויף „אחורי“ פון
כבודו ית' (כמבואר במפרשים) —
היינט וואָס „פארדינט מען“ פון מסביר
זיין דעם בן חמש, אָז „אחורי“ איז ניט
כפשוטו (ווייל ביים אויבערשטן איז ניט
שייך קיין תואר גשמי), נאָר דאָס מיינט
„קשר של תפילין“!

ואדרבה: אויב מען דאַרף געפינען אַ
„משל“ פאַרן בן חמש אויף „אחורי“ פון
כבודו ית' — איז דער משל פון „פנים“
און „אחור“ ביי אַן אדם למטה [זיין פנים
איז דער אָרט וואו מ'זעט בגילוי מעלת
האדם — זיינע חושים: ראי שמיעה
וכו', משא"כ אחורי האדם, וואו מ'זעט
ניט בגילוי מעלת האדם און — אָז דאָס

א. אין דער היינטיקער סדרה ווערט
דערציילט, אָז משה רבינו האָט געבעטן
ביים אויבערשטן „הראני נא את
כבודך“, און דער אויבערשטער האָט
אים געענטפערט „לא תוכל לראות את
פני גו' וראית את אחורי ופני לא יראו“.

שטעלט זיך רש"י אויף די ווערטער:
„וראית את אחורי“ און איז מפרש:
„הראהו קשר של תפילין“.

ענינו של פירוש רש"י על התורה איז
צו מפרש זיין פשוטו של מקרא. דאַרף
מען פאַרשטיין: וואָס איז דאָ שווער אין
פשוטו של מקרא, וואָס צוליב דעם מוז
רש"י מפרש זיין אָז „אחורי“ מיינט „קשר
של תפילין“?

מען קען ניט ענטפערן אָז ביי רש"י
איז שווער — ווי פאָסט צו זאָגן דעם
תואר „אחורי“ ביים אויבערשטן (ווי-
באלד דער אויבערשטער איז מופשט פון
יעדן ציור)? — ווייל אין דער תורה
ווערן מערערע מאָל דערמאָנט תוארים
(און אפי' גשמיים) כלפי דעם אוי-
בערשטן, און מען געפינט ניט אָז רש"י
זאָל זיך אָפּשטעלן אויף זיי און מסביר
זיין, אָז (היות ס'איז ניט שייך צו נוצן
אָזעלכע תוארים כלפי מעלה, דערפאַר

(1) לג, יח.

(2) שם, כ"ג.

(3) ברכות ז, ס"ג. מנחות לה, ב.

(4) רש"י בראשית ג, ח, שם, כד, ובכ"מ.

(5) וראה רש"י בהעלותך (יב, ח) שסתם ותמונת

ה' יביט — זה מראה אחוריים כענין שנאמר וראית
את אחורי.

(6) ואדרבה, גם רש"י בפירושו משתמש בתוארים
כך, כמו בפי' יתרו (כ, ב), שגילה כו' כגבור כו' כזקן
כו' (אלא שמבאר, ראני משתנה במראות), ואכ"מ.

(7) כפסק הרמב"ם הלי' יסוהיה פ"א ה"ט.

(8) ראה ראבי"ע כאן. גויא וצידה לדרך (ועוד)
לפרשי כאן. מפרשים לעי' ברכות שם. ועוד.

די צווייטע אמירה, ויאמר לא תוכל לראות וגו' — אף¹² כשאעביר כל טובי על פניך איני נותן לך רשות לראות את פני¹³.

קומט אויס אָז „וראית את אחורי“ איז ניט קיין באַזונדער זאַך, נאָר אַ המשך הענין פון „אעביר כל מדת טובי כו“ — אַז די ראי' וואָס משה וועט זען דעם אויבערשטן „מעוטף וקורא“ וועט זיך אויסדריקן אין אַן אופן פון און פאַרט-געזעצט ווערן מיט „וראית את אחורי“.

ג. עפ"ז איז ניט פאַרשטאַנדיק וואָס מיינט דער פסוק מיט „וראית את אחורי“: וויבאַלד דער אויבערשטער האָט זיך באַוויזן צו משה'ן (ווי אַ שליח צבור וואָס איז) „מעוטף“ בטלית¹³, און ראיית משה איז געווען (נאָך דעם „עברי“¹⁴, ובמילא) בלויז מ„אחורי“ — איז וואָס פאַר אַן ענין פון „תראה בכבוד“ (עכ"פ איז אַן אופן פון „וראית את אחורי“) איז דאָ געווען? ווען מאַיז „מעוטף“ אין אַ טלית און מען קוקט אויף אים מאַחורי, פאַרשטעלט דאָך דער טלית אויף המתעטף בה.

[ווען אַ טלית וואַלט געדאַרפט גע-מאַכט ווערן פון ספעציעלע טייערע זאַכן — ווי די בגדי כהונה וועלכע זיינען „לכבוד ולתפארת“¹⁵ — וואַלט מען (אפשר) געקענט זאָגן, אַז ראיית כבודו ווי ער איז מעוטף בטלית איז אַ

געהערט בכלל צו אַן אדם] אַ סך גרינ-גער צו פאַרשטיין ווי דער משל פון „קשר של תפילין“ — און בפרט אַז דאָס זיינען די זעלבע תוארים (ווער-טער) אין משל און אין נמשל.

אויך דאַרף מען פאַרשטיין אין לשון רש"י: פאַרוואָס איז ער מעתיק פון פסוק אויך דעם וואָרט „וראית“, און אזוי זאָגט ער אויך אין זיין פירוש „הראהו קשר כו“? — רש"י איז דאָך מחדש נאָר בנוגע דעם וואָרט „אחורי“: האָט ער גע-דאַרפט שרייבן בקיצור: „אחורי, קשר של תפילין“!

ב. דער ביאור אין דעם: איידער דער אויבערשטער האָט געענטפערט משה'ן (אויף זיין בקשה „הראני נא את כבודך“), לא תוכל לראות את פני גוי¹⁶, שטייט אין פסוק¹⁰: „ויאמר אני אעביר כל טובי על פניך וקראתי בשם ה' לפניך וחנותי גוי“, און ערשט דערנאָך איז געקומען (נאָך אַן אמירה „לא תוכל לראות גוי“.

וואָס פאַר אַ שייכות האָט די ערשטע אמירה צו בקשת משה „הראני נא את כבודך“ איז רש"י מפרש: „הגיעה שעה שתראה בכבודי מה שארשה אותך לראות לפי שאני רוצה וצריך ללמדך סדר תפלה . . אני אעביר כל מדת טובי לפניך על הצור . . וקראתי בשם ה' לפניך ללמדך סדר בקשת רחמים . . וכסדר זה שאתה רואה אותי מעוטף“¹¹ וקורא י"ג מדות הוי מלמד את ישראל לעשות כן; און בהמשך לזה איז געווען

(12) לשון רש"י עה"פ.

(13) ראה ר"ה שם: כשליח צבור. ובאליהו זוטא ספכ"ג: כש"ץ שמתעטף בטליתו (ולהעיר מחזקוני כאן שנתעטף בענו). וראה לעיל הערה 11.

(14) שם, כב. וראה רש"י שם, כג. וראה לקו"ש ח"א (ע' 156) שאי"ז סתירה למ"ש רש"י לקמן (לד), ח. כשראה משה שכינה עונתו — כי זה הי רק ראי' כללית כו, עיי"ש.

(15) תצוה כח, ב.

(9) הרמזים שבמפרשים הגיל אינם פשוטים כלל, ופשיטא — שלא עד כ"כ שרש"י איז צריך לפרשם.

(10) שם, יט.

(11) טעמו של רש"י שהשיטת התיבות, שליח צבורי (שבר"ה יו, ב), שהרי אדרבא זה הי לימוד א"כ שיתנהג ש"י.

משה'ן דעם קשר.

אין וואָס עס באַשטייט ראיית כבודו ית' דורך זען די „תפילין“ של מעלה — דאָרף רשׁי נײַט מסביר זײַן, ווייל דאָס זעט אַ בן חמש אַליין²⁰: מ'זעט אַז די תפילין של ראש ליגן אויפן קאָפּ ווי אַ כּתּר וואָס איז מקיף את הראש, וואָס דערפאַר זײַנען זײ אַז ענין פון יקר וכבוד.

און דערפאַר איז רשׁי מדייק אַז „הראהו קשר של תפילין“

— און נײַט די רצועות (כאַטש אַז די רצועות הענגען אַראָפּ פונעם „קשר של תפילין“ און זײַנען לײַנגער ובמילא — אפילו מאחורײַן — זעט מען זײ מער ווי דעם קשר — ווי מען זעט עס בפשטות בײַ אַן אדם למטה, אַז דער קשר פון של ראש קען אַמאַל זײַן פאַרדעקט מיט דער יאַרמולקע, דאַקעצן די רצועות הענגען אַראָפּ למטה) —

ווייל דאָס וואָס די תפילין של ראש זײַנען ווי אַ זרײַ וכתּר (ובמילא אַז ענין של כבוד) איז אַפהענגיק פון דעם קשר, וואָס ער טוט אויף אַז די (רצועות ה)תפילין זאָלן זיך האַלטן און זאָלן זײַן מהודק אויפן ראש.

ד. מען דאַרף נאָך אַבער פאַרשטיין בפנימיות הענינים:

וויבאַלד דער מילוי הבקשה פון „הראני נא את כבודך“ — עכ״פּ אין דעם אופן פון „וראית את אחורײַ“ — איז

ראײַ אין כבודו ית' (היות דער טלית איז „לכבוד ולתפארת“)¹⁶:

מען געפײַנט אַבער נײַט בײַ טלית אַ תנאי אַז עס מוז געמאַכט ווערן פון טײַערע זאַכײַן¹⁷,

ואדרבא — מנהג ישראל וואָס תורה היא — אַז אַ טלית השׁיץ איז פון צמר, ובפרט לפי המפרשים „טלית“ אין דעם מחזײַל ווי אין „שנים אוחזין בטלית“ ובמחזײַל בכלל — לבוש].

אויף דעם ענטפערט רשׁי „הראהו קשר של תפילין“ דער „ראה אותי מעוטף“ מײַנט (נײַט נאָר מיט אַ טלית, נאָר) אויך מיט תפילין — ווי דער בן חמש ווייס, אַז אַמאַל איז אַ שׁיץ מעוטף נאָר אין אַ טלית (שבת און י״ט), און אַמאַל מיט טלית און תפילין — און משה האָט געזען „קשר של תפילין“ וואָס מקומו איז מאחורײַן (של אדם)¹⁸.

און דערפאַר מוז רשׁי מדגיש זײַן „הראהו קשר של תפילין“ — וואָרום וויבאַלד דער אויבערשטער האָט זיך באַווײַזן צו משה'ן „מעוטף“ — איז דאָך דער קשר של תפילין צוגעדעקט מיט דעם טלית, הײַנט ווי האָט משה געזען דער „קשר“? באַוואָרנט רשׁי „הראהו קשר של תפילין“ — דער אויבערשטער האָט (כביכול, אַפּגעדעקט דעם טלית¹⁹ במקום זה און) באַווײַזן

16) אבל צײַע אַם אפײַל עײַד הפּשט שזוה נקײַ ראיית „אחורײַ“. ובפרט שטלית אינו שײַך דוקא ל„אחורײַ האדם“.

17) אף שׁיש ציווי כּללי (שבת קלג, ב) הַתנאה לפניו במצות כ״ו סוכה נאה כ״ו ציצית נאה כ״ו.

18) דקשר של תפילין כאן קאי בפשטות על השל ראש (שהרי זהו הפירוש למשׁ, את אחורײַ). וכמוכן גם מרשׁי ברכות ומנחות שם. וראה תיבײַע ופײַ יונתן כאן. ואכ״מ.

19) כי ראיית משה היתה לאחרי קריאת היגדות (שזו היתה בעת, ויעבור ה' על פניו) — לד,

1) וכפּרשׁי (לג, כג) „כשסתלק הנהגת כבודי מכנגד פניך ללכת משם ואילך“. וראה הערה 14.

20) גם אַם לא ידוע עדיין ממחזײַל (מגילה טו, ב) „ויקר אלו תפילין“ (ראה גײַא כאן). ולהעיר מרשׁי ס״פ בא.

21) שנעשה לכבוד בארון ושולחן ומזבח הזהב — כנלמד כבר בפײַ תרומה ותצוה.

אז „בראשית ברא אלקים“ שמים וארץ וכל צבאיהם, און דער אויבערשטער איז „מחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית“ — יעדער טאג (און יעדער רגע)²⁵ איז השי"ת מחדש פון-דאס-ניי די גאנצע בריאה, מאין ואפס המוחלט ממש — און ווי דער אלטער רבי איז ממשיך אין תניא²⁵ — „כמו לפני ששת ימי בראשית ממש“.

שטעלט זיך די שאלה: ווען א איד דערהערט אז אין דער רגע איז ער ערשט באשאפן געווארן מחדש פון דעם אויבערשטן, און אז אין א רגע ארום דארף ער ווייטער אנקומען צום דבר ה' צו מחדש-זיין זיין מציאות מאין ליש — ווי איז דאס מעגלעך אז דער איד (זייענ-דיק אפילו, ח"ו, דער גרעסטער בעל תאוה) זאל ניט אויספאלגן דעם רצון פון אויבערשטן (ניט צו ממלא תאוה זיין), וואס פון אים ב"ה הענגט אפ זיין גאנצע מציאות — צוזאמען מיט זיין תאוה — אין דער רגע ממש?

און אפילו ווען אים דוכט זיך, אז ער האט זייער א סך מניעות ועיכובים וועלכע שטערן אים אין זיין דינען דעם אויבערשטן —

ווייס ער דאך אלס א מאמין בן מאמין מיט דער גאנצער זיכערקייט, אז אויך די זאכן וואס שטערן זיינען אט ערשט בא-שאפן געווארן דורך דעם אויבערשטן מאין ואפס המוחלט ממש „כמו לפני ששת ימי בראשית ממש“ — ובכו, קען דאך ניט געמאלט זיין אז זיי זיינען (באמת) היפך רצון השם! ווי קענען זיי זיין (באמת) א שטער צו אידישקייט²⁶, צו דעם וואס דער אויבערשטער וויל,

געקומען צוזאמען, אין דער זעלבער צייט, ווען דער אויבערשטער האט אים געלערנט דעם „סדר תפלה“ פון אמירת י"ג מדות הרחמים —

איז דאס זיכער ניט אן ענין צדדי, אז ביים לערנען משה'ן דעם „סדר בקשת רחמים“ האט דער אויבערשטער אים געלאזט זען כבודו ית' בבחי' „אחורי“ —

נאר דאס איז אז ענין עיקרי אין דעם „סדר בקשת רחמים“; כדי אז דער לימוד „סדר בקשת רחמים“ זאל זיין בשלימות, האט געדארפט זיין דערביי דער „וראית את אחורי“ — „הראהו קשר של תפילין“.

וועט מען דאס פארשטיין בהקדים הביאור אין דעם וואס דער „סדר תפלה“ איז אין אן אופן וואס „רואה אותי מעוטף וקורא י"ג מדות“, וואס אין דעם איז ניט מובן: דער (עיקר) ענין התפלה איז דאך די אמירת י"ג מדות הרחמים, וואס זיי פועל'ן דעם „והנחתי“ און „ורחמתי“ — וואס איז דא נוגע אז זיי זאלן געזאגט ווערן בעת מאיז „מעוטף“ דוקא?

ה. וי"ל איינע פון די ביאורים אין דעם:

כללות ענין החטא — וואס צוליב דעם איז מען מתפלל און מ'איז מעורר רחמים מ'זאל ניצל ווערן פונעם עונש אויפן חטא — נעמט זיך פון „שכחה“ (ובכלל איז „שכחה“ נעמט זיך פון קליפה²², משא"כ אין קדושה, איז „אין שכחה לפני כסא כבודך“²³).

אידן זיינען דאך „מאמינים בני מאמינים“²⁴, יעדער איד גלויבט באמת

25 שער היחוד והאמונה פ"א.

26 ראה לקו"ש ח"א בתחלתו. ח"ו ע' 52.

ולהעיר מאנה"ק סי"א.

22 ה'ל' ת"ת לאדה"ו פ"ב ה"י בסופה (וש"ג).

23 ברכות לב, ב. ה'ל' ת"ת שם.

24 שבת צו, א.

מאכט „קשרים“ כדי צו ניט פאָרגעסן די דברי תורה וואָס זיי האָבן געהערט

[ואיתא באחרונים אז דאָס איז אויך אַ מקור אין תורה³¹ צו דעם וואָס „אמרי אינשי“³², אַז מאַכן אַ קניפל איז אַן עצה ניט צו פאָרגעסן אַ זאָך וואָס מ'וויל פאָרגעדענקען].

וואָס איז די שייכות פון „קשרים“ צום ענין הזכרון? קען מען דאָס מסביר זיין ע"פ המבואר באגה"ת³³ אין דעם פירוש מאמר חז"ל³⁴, „אדם עבר עבירה כו' מה יעשה ויח' אם ה' רגיל לקרות דף אחד יקרא ב' דפים כו'“ — אַז דאָס איז „כמשל החבל הנפסק וחוזר וקושרו שבמקום הקשר הוא כפול ומכופל“. דאָס הייסט, אַז דער ענין פון „קשר“ ברוחניות איז ווען מ'פאָרבינדט זיך מיט אַז ענין מיט אַ פיל פאָכיקער³⁵ שטאַר-קייט, ביז אַז דער צונויפבונד איז אין אַן אופן פון „כפול ומכופל“. און דערפאַר איז דאָס אַ תיקון אויף חטאים, ווייל ווען מען פאָרבינדט זיך מיט קדושה אין אַן אופן פון „קשר“ איז ניט שייך שכחה

בשעת זיי זיינען אַט ערשט באַשאַפן גע-וואָרן פון דעם אויבערשטן אליין?

ואם כן, ווי קומט עס אַז עס זאָל זיך געפינען אַ איד וואָס פירט זיך אויף אַנדערש ווי דאָס וואָס זיין ידיעה ברורה איז אים מחייב? — איז דער ענטפער אויף דעם: ער ווייס טאַקע, אָבער בעת מעשה האָט ער אויף דעם פאָרגעסן.

בשעת דער ענין הזכירה איז ביים אידן כדבעי, ווערן בדרך ממילא בטל אַלע ענינים פון לעומת זה, און מ'איז מקיים תומצ' בשלימות, ביז צו — „כל מעשיך יהיו לשם שמים“ און „בכל דרכיך דעהו“, און עס פאַלט אים גאַר-ניט איין קיין „מחשבת-חז"ל“.

און דאָס איז דער טעם וואָס בשעת אמירת י"ג מדות דאַרף מען זיין עטוף — בטלית און (לויט ווי רש"י איז דאָ מפרש, אויך) תפילין — ווייל דער תוכן פון די צוויי מצוות איז פאָרבונדן מיט ענין הזכרון: „וראיתם אותו וזכרתם“²⁷, „והי' גו' ולזכרון בין עיניך“²⁸. און דער-פאַר זיינען זיי נוגע צום תיקון ועקירת²⁹ החטא וואָס ברענגט דעם „וחנותי“ און „ורחמתי“.

ו. ע"פ הנ"ל וועט מען אויך פאָר-שטיין די שייכות פון „(הראהו) קשר של תפילין“ — קשר דוקא — צום „סדר בקשת רחמים“:

אין זהר פון היינטיקער סדרה³⁰ זאָגט ער אַז ר' חייא און ר' יוסי האָבן גע-

31 וראה ג"כ ב"ר ס"פ וישב (וביפ"ת ועד שם) ד. שר המשקים" ה'. קושר קשרים" שלא לשכוח את יוסף. ובטור ארח ר"ס כד (ושיע' אדה"ז שם). כי עיקר מצותה (בציצית) על זכירת המצות כר דוגמא לדבר כאדם המזהיר לחבירו על ענין אחד שקושר קשר באזרוו כדי שיזכרנו ועי"כ יש בה (בציצית) ה' קשרים כו'.

32 ראה ברכות מה, א. סוגיא ארוכה בב"ק (צב, א ושם).

33 ספ"ט.

34 באגה"ת שם, בתנא דבי אליהו. ובקיצורים והערות לתנאי (ע' לט), ע' ויקרא רבה פכ"ה ע"ש.

35 אף שמפרש ב' דפים במקום א' כו' — הרי כותב ג"כ, כפול ומכופל (היינו לכה"פ ד' פעמים — ראה לקו"ש ח"ה ע' 111 הערה 39. ובארוכה לקוטי ביאורים לתנאי (להר"י ש"י קארף) ח"ב ע' שיח ואילך. אגה"ת עם ליקוט פירושים כו' (קה"ת) ע' שעד ואילך. לקו"ש ביאורים בלקולו"ש על אגה"ת בסופו (סט"ו). ואכ"מ.

27 שלח טו, לו.

28 בא יג, ט.

29 ובטלה הסיבה (השכחה) — בטל המסובב והאפשריות ע"ז ו.לא ישוב לזה החטא לעולם (רמב"ם ה'ל' תשובה פ"ב ה"ב. ועד"ז בס' חסידים ס"כ). ובאגה"ת פ"א: שיגמור בלבו כו' לבל ישוב עוד לכסלה.

30 קצ, א. נת' בארוכה בלקוטי לוי"צ לשם.

(קשר) און זכרון של תפלין³⁷ (דקדושה כו'), ובפרט אז אלעס ווערט נתחדש בכל רגע פון אויבערשטן.

און דורך דעם וואָס מ'וועט באַ-וואַרענען זיך פון שכחה — דורך אַ זכירה כדבעי אין אלע ענינים פון קדושה און אידישקייט — וועט מען בקרוב זוכה זיין צום קיום היעוד³⁸ „ונגלה כבוד ה' וראו כל בשר יחדיו כי פי ה' דבר“:

מען וועט ניט דאַרפן אַנקומען צו ענין ה' „זכרון“, ווייל מען וועט זען³⁹ מיט די אייגענע אויגן ווי די גאַנצע בריאה („כל בשר“) ווערט נתהווה בכל רגע דורך „פי ה' דבר“, מאין ואפס המוחלט ממש, בביאת משיח צדקנו, יבוא ויגאלנו ויוליכנו קוממיות לארצנו, במהרה בימינו ממש.

(משיחת מוצש"ק פ' תשא חש"ל ט)

וואָס דאָס איז די סיבה פון חטאים כנ"ל).

און פון דעם ענין ווי ער איז ברוחניות — אַז אַ „קשר“ רוחני איז מבטל די שייכות צו קליפה (מקור השכחה) — ווערט דערנאָך גשתלשל אויך אין גשמיות, אַז מאַכן אַ קניפל גשמי העלפט צו מבטל זיין „שכחה“ כפשוטה.

ז. און דאָס איז אויך די שייכות פון „(וראית את אחורי³⁶ —) הראהו קשר של תפלין“ צום „סדר בקשת רחמים“: בשעת דער אויבערשטער האָט גע-לערנט משה'ן דעם „סדר בקשת רחמים“ (וואָס פועל'ט תיקון החטא), איז „הראהו“ דעם תוכן הענין פון תיקון החטא, וואָס ווערט דורך „קשר של תפלין“ — אַ שטאַרקע צוגעבונדנקייט

36) ע"פ המבואר בלקוטי לויצ לזהר שם (ע' קל"ח) השיכות של עשיית ה„קשרים“ (שבוהר שם) לשם זכרון, להפסוק (שעליו ה' הדרוש), והי באחרית הימים נכון יהי גוי בראש הרים' (ישעי' ב, ב. ועד'ז מיכה ד, א) — ש„אחרית“ הוא כחי אחוריים שממנה נמשך ענין השכחה, ו„ראש הרים“ קאי על חכמה שהיא מוח הזכרון —

יש לפרש ג"כ השיכות של „וראית את אחורי“ ל„סדר בקשת רחמים“ (תיקון חטא) — כי מ„אחורי“ נמשך ענין השכחה (סיבת החטא), ותיקונו הוא ע"י „וראית את אחורי“ — ענין הראי' שמצד החכמה, שממנה הוא הזכרון.

37) שע"י תפלין „תהי תורת ה' בפיד“ (בא יג, ט), והוקשה כל התורה כולה לתפלין (קידושין לה, א).

38) ישעי' מ, ה.

39) ראה תריכ לבחוקותי כו, מה. צפע"ג עה"ת (המלוט) לשם. וש"נ.

ויקהל *

דער כסף משנה ענטפערט, אַז „שאני הכא דאפשר בנרות הדלוקין מערב שבת“, וויבאלד ס'איז דאָ אַן אפשריות צו בודק זיין און דערביי אויסמיידן דעם „שבות“, איז מען דעמאָלט ניט מתיר דעם שבות.

דער תירוץ איז אָבער צ״ע (ווי אַנדערע מפרשים פרעגן): דער רמב״ם פסק׳נט (אין הלכות עבודת יום הכיפּוֹ-ריים¹) אַז „הי' כהן גדול זקן או חולה מלבנין עשיות של ברזל באש מבערב ומטילין. אותן למחר במים כדי להפיג צינתן שאין שבות במקדש“ — כאָטש אַז אויך אין דעם פּאַל קען מען דאָס כאַ-וואָרענען באופן אחר (עס זאָל ניט זיין קיין שבות), ווי דער רמב״ם אַליין פירט אויס „או מערבין מים חמים במי המקוה כדי שתפיג צינתו“².

זאת ועוד: דער רמב״ם פסק׳נט אַז אויב דער כהן גדול „בקש להתנמנם“ — איז „פּרחי לוי' מכין לפניו באצבע צרדה“, האָטש דאָס איז אַ שבות (ווי דער רמב״ם פסק׳נט אין הלכות שבת³), און ס'איז אפשר בענין אחר — עס זיי-נען פאַראַן אַנדערע מיטלען אויף צו העלפן דעם כהן גדול זיין וואָך.

א. אין סוף פונעם לעצטן פרק פון הלכות בית הבחירה, אין וועלכן דער רמב״ם איז מבאר די דינים פון שמירת המקדש — נאָך דעם וואָס ער איז מתאר (אין הלכה יא) ווי אַזוי די כהנים האָבן יעדן אינדערפרי („בשחר קודם שיעלה עמוד השחר סמוך לו“) בודק געווען (מיט „שתי אבוקות של אור בידם“) אין דער עזרה צי אַלץ איז דאָרט אין אַרדע-נונג — פירט אויס דער רמב״ם (אין א הלכה — יב — בפני עצמה):

„כסדר הזה עושין בכל לילה ולילה חוץ מלילי שבת שאין בידם אור אלא בודקין בנרות הדלוקין שם מערב שבת.“⁴ איז ידוע די שאלת המפרשים: דער דין איז דאָך (ווי דער רמב״ם פסק׳נט בכמה מקומות⁵) אַז „אין שבות במקדש“, און טלטול הנרות בשבת איז דאָך נאָר אַן איסור „שבות“⁶ — היינט פאַרוואָס איז מען משנה בלילי שבת אַנדערש, אַז „אין בידם אור אלא בודקין בנרות הדלוקין שם מערב שבת“?

1) וסיום הל' ביהביח להרמב״ם, פרקיו שמונה (ראה ברייתא מעשה תורה אות ח — והבוחר יבחר), והלכותיו קלו (ועד ל' הרמב״ם הל' חנוכה פ"ג סוף הי"ב) סימן להם שנתויו של לוי, שנבחר לשרת בביהביח, וראה מכילתא בתחלתה: עד שלא נבחר אהרן כו' — ואם שגית ה' יכפר.

2) כסף משנה כאן. תויריט לתמיד פ"א מ"ג. ועוד. וראה בזה (ובהבא לקמן) — שדיח כללים מערכת האלף כלל רפג. פאת השדה שם כלל יז. אנציקלופד' תלמודית כרך א' ערך „אין שבות במקדש“ וש"נ.

3) הל' שבת פכ"א הכ"ז. הל' עבודת יוהכ"פ פ"ב הל' ה' ק"פ פ"א הט"ז. ועוד.

4) רמב״ם הל' שבת פכ"ה הי"י.

4) ראה מ"מ כאן. ועוד.

5) שם.

6) יש אומרים (הובאו בשד"ח ואנציקלופד' תלמודית שם) דהתם שאני משום דהטלת המים וכי' הוא טורח גדול, ולכן לא מקרי אפשר באופן אחר. ועוד יש לומר, דכיון שתלוי בהכנת מים רבים הדורשים כלים רבים וכי', יש חשש שמא מרב הפרטים ישכחו הכהנים פראט א וכי', ולפיכך הותרה שבות זו. ולכאורה דוחק הוא.

7) הל' עבודת יוהכ"פ פ"א הי"ח.

8) פכ"ג הי"ה ובכסף משנה שם.

ב. בפשטות קען מען מחלק זיין:

(א) פארוואס ברענגט דער רמב"ם אַט־דעם ענין — אין הלכות שמירת בית הבחירה? — די הלכות ביז הלכה יא, געהערן צו דעם פרק, אין זיי רעדט זיך וועגן שמירת המקדש¹⁰: אבער תוכן הלכה יא והלכה יב איז לכאורה ניט שייך צו שמירת המקדש, נאר צו (דער הכנה והקדמה צו) סדר עבודת היום — מען האָט געדאַרפט בודק זיין צי אַלץ איז דער עזרה איז כדבעי למהוי אויף צו אָנהויבן טאָן די עבודת היום — באַ־לאַנגט עס אין הלכות תמידין ומוספין (און עס שטייט טאַקע דאַרט¹¹ בקיצור)?

(ב) די לעצטע הלכה (יב) איז אַ המשך פון דער הלכה שלפני (וכמפורש — כסדר הזה (פון הל' יא) עושינן כו') נאר מ'איז מוסיף, אַז בשבת איז געווען אַנדערש — איז פארוואס האָט עס דער רמב"ם אויסגעטיילט אין אַ הלכה בפני עצמה? ובפרט אַז, כידוע, איז הפרדת ההלכות ברמב"ם בדיוק, און מ'לערנט אַפּ דערפון וכו').¹²

ד. דער ביאור בזה:

דער רמב"ם איז מבאר בתחלת הפרק, אַז שמירת המקדש איז ניט מפחד אויב'ס וכו' נאר משום כבוד המקדש, ווייל „אינו דומה פלטרין שיש עליו שומרין לפלטרין שאין עליו שומרין“.

פון דעם איז מובן, אַז די פרטים וועגן וועלכע עס רעדט זיך אין דעם פרק (פרק ח) זיינען משום כבוד המקדש.

דער כלל פון „אין שבות במקדש“ אויך בדאפשר בענין אחר, איז בלויז ווען דאָס איז אַן עראי — דהיינו, עס מאַכט זיך אַ ספעציעלער מצב וואָס קען באַ־וואַרנט ווערן דורך אַ שבות, איז דע־מאַלט דאָ דער היתר שבות במקדש אפילו ווען מ'קען טאָן באופן אחר; ווי לדוגמא אויב „הי' כהן גדול זקן או חולה“ אָדער אויב „בקש להתנמנם“. דאָס הייסט, סדר הקבוע קען ניט זיין פאַרבונדן מיט אַ שבות, נאר במקרים מסויימים קען מען אַנקומען צום היתר.

בנדון דידן רעדט זיך דאָך וועגן איינ־שטעלען אַ סדר קבוע פון הנהגת הכהנים בכל שבת ושבת, און דערפאַר איז ווי־באַלד ס'איז אפשר באופן אחר, איז מען ניט קובע הנהגת הכהנים באופן כזה אַז מען זאָל שטענדיק דאַרפן טאָן שבות במקדש.

די הסברה איז אַבער ניט מספיקה, ווייל מען געפינט דעם היתר פון שבות במקדש אויך אין אַ פאַל וועלכער איז אַ סדר קבוע; ווען ערב פסח איז חל להיות בשבת, איז דער דינ' אַז מען איז מפשרט דעם עור פון דעם קרבן על גבי המק־לות, פונקט ווי בחול, אע"פּ אַז ס'איז אפשר באופן אחר.

און ס'איז אַ דוחק צו זאָגן, אַז ע"פּ שחל להיות בשבת איז גערעכנט ווי עראי, וויבאַלד ס'איז אַ קביעות נאר מוזן לזמן.

ג. אין די הלכות הנ"ל בסיום הלכות בית הבחירה — זיינען פאַראַן נאָך כמה דיוקים כלליים:

(10) וראה לקמן סעיף ח.

(11) ריש פרק ו.

(12) ראה לדוגמא — הל' ת"ת לאדה"ז פ"א קו"א סק"א (ג, א [תתרו, א]). — וברמב"ם הוצאת פרנקל (ירושלים, תשל"ה) חוקן פיסוק ההל' ברמב"ם בכ"מ — ראה הקדמת המו"ל לס' זמנים 12, ב.

(9) ראה רמב"ם הל' ק"פ פ"א הי"ד וט"ז. וראה מעשי למלך על הרמב"ם כאן. ועוד.

עס איז פאראן א דיעה¹⁷ אז „טומאה הותרה בצבור“ — איז (לדעה זו) פארא- וואס האט דער אויבערשטער גע- דארפט מאכן א נס (השמו); מ'האט דאך געקענט מדליק זיין די נרות אויך מיט שמו טמא?

ענטפערן אויף דעם מפרשים¹⁸: אע"פ אז טומאה הותרה בצבור, האט אבער דער אויבערשטער געוואלט ווייזן „חיבתן של ישראל“, און דעריבער האט ער געמאכט דעם נס כדי אידן זאלן מקיים זיין די מצוה פון הדלקת נרות המנורה אין אן אופן וואס מ'דארף ניט אַנקומען צום „היתר“ פון „טומאה“.

דאָס הייסט: דאָס וואָס „טומאה הוּת- רה“ איז עס בנוגע עבודתן של ישראל; אָבער בנוגע חיבתן של ישראל, דאָרף מען אויסמיידן טומאה אפילו באופן ווען „הותרה“.

אָזוי יש לומר בעניננו:

ווען בדיקת הכהנים במקדש וואלט געווען נאָר אַ סתם הנהגה במקדש, אָדער אפילו אַ חלק פון עבודת המקדש, איז דער דין אז „אין שבות במקדש“ (און ווי דער רמב"ם זאָגט¹⁹) אז דאָס איז אַ „היתר“, מלכתחילה;

וויבאלד אָבער אז די בדיקה איז פאָר- בונדן מיט כבוד המקדש, הדגשת גודל כבוד המקדש (וע"ד וואָס „לא מן המקדש אתה ירא אלא ממי שצוה על יראתו“²⁰), אָזוי אויך בנוגע כבוד המקדש) איז ביי דעם ניט מתאים אַז די בדיקה זאל מלכתחילה זיין אין אן אופן

ע"פ זה קען מען זאָגן, אז אויך דער ענין הבדיקה איז משום כבוד הבית — און מהאי טעמא האט דער רמב"ם אַריינגעשטעלט די הלכות (יא און יב) אין דעם פרק:

די בדיקה איז געטאָן געוואָרן (בעיקר) ניט (נאָר) אַלס הכנה צו עבודת המקדש, נאָר אַלס כבוד המקדש. וכמבואר במק"א²¹ בארוכה, אז דער תוכן הכבוד דורך שמירת המקדש באַשטייט אין דעם, וואָס די שמירה ווייזט אז מ'איז ניט מסיח דעת פונעם מקדש, איז ע"ד²² בנוגע דער בדיקה — דערמיט וואָס יעדן אינדערפרי איז מען בודק וכו' איז מען מוסיף אין כבוד המקדש.

וע"פ זה יומתק וואָס די כהנים הבוד- קים (נאָך דער בדיקה) האָבן געזאָגט אלו לאלו „שלום הכל שלום“ — און ניט אַ לשון וואָס איז, לכאורה, מער מתאים צו זאָגן אז אַלץ איז בסדר ומוכן לעבודת המקדש (ווי „הכל במקומו“²³, אָדער „הכל כראוי וכיו"ב) — ווייל דאָס איז אַ לשון של כבוד.

ה. לפי זה וועט פאָרענטפערט ווערן די שאלה הנ"ל אין דער לעצטער הלכה, ובהקדים:

אין דעם ענין פון נס השמן דחנוכה, וואָס „טמאו כל השמנים שבהיכל כו' בדקו ולא מצאו אלא פך אחד של שמן שהי' מונח בחותמו של כהן גדול, ולא הי' בו אלא להדליק יום אחד נעשה בו נס והדליק ממנו שמונה ימים“²⁴ — איז ידוע די שאלה²⁵:

(13) לקו"ש ח"ג ע' 61 ואילך.

(14) ראה פירוש הרע"ב לתמיד שם. פירוש הרא"ש שם (תמיד כה, סע"א). ועוד.

(15) שבת כא, ב.

(16) ראה בכ"ז אנציקלופדי תלמודית כרך טז

פרך חנכה ע' רמז-רמה. וש"נ.

(17) פסחים עז, א. וש"נ.

(18) פנ"י שבת שם. ועוד.

(19) הל' ק"פ שם הט"ז.

(20) יבמות ו, א. וראה לקו"ש שם ע' 62 הערה

שבת", ווי מען לערנט עס אויך אפ איז מכילתא ריש פרשתנו²³ דערפון וואס משה האט מקדים געווען דעם ציווי פון איסור מלאכה בשבת צום ציווי פון מלאכת המשכן.

ויש לומר ההסברה בזה:

נאך דעם וואס דער מקדש איז שוין א מקום קדוש בשלימות, און עס רעדט זיך וועגן א פרט, א מלאכה אין בית המקדש, דעמאלט ווערן זיי ניט גע- רעכנט א מעשה חול, בקודש איז יעדע זאך²⁴, ניט קיין מעשה חול, נאך אז ענין פון קדושה, במילא איז אין דעם ניטא קיין חילול שבת;

ווען עס האנדלט זיך אבער וועגן אויפמאכן דעם בית המקדש והקדושה שבו, האט ניט קיין ארט אז דאס זאל געטאן ווערן מיט א מעשה שיש בו משום חילול שבת.

[וע"ד דעם ביאור וואס אנדערע מפרשים²⁵ זאגן לגבי דעם נס השמן דתנוכה — אז דאס וואס מען האט דאן ניט (געקענט) נוצן דעם כלל פון „טומאה הותרה“, איז ווייל דעמולט האט געדארפט זיין דער חינוך המקדש מחדש, און ביים אויפמאכן א נייע קדושה זאגט מען ניט טומאה הותרה כו'.]

קען מען זאגן, אז עד"ז איז אויך בנוגע איסורי שבות במקדש:

חכמים האבן מתיר געווען שבות במקדש אין פאלן וועלכע זיינען

אז מען דארף אנקומען צו א היתר פון „אין שבות במקדש“.

1. דערמיט איז אויך מובן פארוואס דער פרט אין דער בדיקה — אז בשבת איז זי געווען אנדערש ווי בחול — איז (א) שייך צו הלכות בית הבחירה און (ב) קומט אין א הלכה בפני עצמה — היות אז דערמיט קומט צו נאך א גרעסערע און שטארקערע הדגשה אין כבוד המקדש:

מ'האט ניט נאך בכלל בודק געווען דעם מקדש יעדן טאג כדי להדר בכבודו (הל' יא), נאך נאכמער (הל' יב): די בדיקה איז געווען אין אן אופן מהודר ומכובד, וואס דערפאר האט מען (בשבת) ניט גענוצט קיין היתר (פון „אין שבות במקדש“), נאך מען האט בודק געווען מיט נרות הדלוקין שם מערב שבת.

ומטעם זה איז דאס דער סיוס פון פרק ח פון הלכות בית הבחירה (וועל- כער רעדט, כאמור, וועגן כבוד המקדש) ווארום איז דער הלכה ווערט ארויסגע- בראכט דער מכבד זיין דעם מקדש אויפן העכסטן אופן — א הנהגה בהידור מן ההידור.

2. עוד יש לומר בזה — ובהקדים:

בנוגע צו מלאכה במקדש בשבת גע- פינט מען צוויי הפכים: פון איין זייט איז עבודת התמידין והמוספין (ושאר קרבנות הצבור שזמנם קבוע) ניט נאך דוחה שבת און מותר בשבת, נאך ס'איז א מצוה²⁶; מאידך גיסא אבער איז דער דיין²⁷, אז „אין בנין בית המקדש דוחה

(23) וראה גם רש"י ורמב"ן ריש פרשתנו.

(24) להעיר מאיסור הבאת חולין לעזרה (ראה אנציקלופדיא תלמודית כרך טו ע' חולין שנשחטו בעזרה ס"ד, וש"ן).

(25) גליוני הש"ס (להר"י ענגל) לשבת כא, ב. וראה אנציקלופדי שבהערה 16.

(21) ראה רמב"ם הל' ביאת מקדש פ"ד ה"ט.

ובבב"מ. וראה לקו"ש חט"ז ע' 238.

(22) יבמות ו, א. רמב"ם הל' ביהב"ח פ"א ה"ב

(בנוגע ליר"ט, וכ"ש שבת).

וואס די כהנים זיינען בודקין בכל יום במקדש משום כבוד המקדש (כנ"ל), איז ניט נאָר אַ הכנה והקדמה צו עבודת היום, נאָר איז (אויך) אַ המשך וחלק פון בנין המקדש — די בדיקה איז ע"ד „בדק הבית“, דער בית ווערט מער מכובד ומהודר.

און עפ"ז איז מובן פאַרוואָס מען זאָגט דאָ ניט דעם כלל פון „אין שבות במקדש“: וויבאַלד די בדיקה איז אַ טייל פון בנין המקדש, ביי וועלכן תורה זאָגט אַז ער איז ניט דוחה שבת, דערפאַר האָבן חכמים מתקן געווען (כעין דאורייתא) אַז דאָס זאָל ניט דוחה זיין זייער איסור (שבות).

ט. עפ"ז יש לקשר דעם סיום פון הלכות בית הבחירה מיט התחלתן — דנעוץ סופן בתחלתן:

אין אנהויב פון הל' ביהב"ח איז דער רמב"ם קובע דעם גדר פון מצות בנין ביהב"ח — „לעשות בית לה“ (ניט לבנות) — וואָס דערפון לערנט מען אפ"ש, אַז די מצוה איז (ניט די פעולת הבנין, נאָר) די תוצאה, אַז עס זאָל זיין אַ „בית לה“ — מיט אַלע פרטים וואָס אַזאָ בית דאַרף האָבן —

און דער (זעלבער) ענין ווערט מודגש אין דעם לעצטן פרק פון הל' ביהב"ח: מהאי טעמא, כנ"ל, איז אויך שמירת המקדש אַ חלק פון „בית הבחירה“, ביז צום סיום הענין (ווי דאָס קומט אַרויס אין סיום הל' בית הבחירה), אַז מצד דעם וואָס עס איז אַ פרט אין (בנין בנוי פון) „בית הבחירה“, איז עס ניט דוחה שבת, כולל — אויך ניט קיין שבות.

י"ד. דער ביאור הקשר פון תחלת הל' ביהב"ח וסיומן — בפנימיות הענינים:

פאַרבונדן מיט עבודה במקדש אַדער מלאכה בו; משא"כ ווען עס רעדט זיך וועגן גוף בנין המקדש (כולל — כבודו), האָבן חכמים (וואָס „מעין דאורייתא תיקון“²⁶) ניט מתיר געווען קיין שבות, דאָס אויפמאַכן (אַדער — מוסיף זיין, פאַרשטאַרקן) די קדושה פון דעם בית המקדש דאַרף ניט געטאָן ווערן דורך אַ מעשה של שבות.

ה. בנוגע דעם טעם וואָס די הלכות פון שמירת וכבוד המקדש. האָט דער רמב"ם אַריינגעשטעלט אין הלכות בית הבחירה (ועד"ז דאָס וואָס רבינו הקדוש האָט קובע געווען די דינים פון שמירת המקדש (אויך) אין מסכת מדות וואָס ענינה זיינען די מְדוֹת הבית און ניט (בלויז) דאָרט וואו עס רעדט זיך וועגן די עבודות הנעשות בו) — האָט זיך גע-רעדט במק"א²⁷:

די מצוה פון בנין ביהמ"ק איז דער חיוב — ניט פעולת הבנין, נאָר די תוצאה פון דער פעולה — דער נפעל, „שיהי", אַז עס זאָל זיין אַ ביהמ"ק (ווי דער ראַגאַטשאַווער איז מבאר באַרוי-כהנ"ג).

לפ"ז איז מובן פאַרוואָס שמירת המקדש איז אַ טייל פון הלכות בית הבחירה, ווייל אויך די שמירה איז פועל עס זאָל זיין („שיהי") אַ ביהמ"ק — אַ בית של כבוד, אַ מקום ראוי צו זיין אַ בית הבחירה.

לויט דעם קומט אויס, אַז אויך דאָס

26 פסחים ל, ב. ושי"ג.

27 לקו"ש ח"ג ע' 58 ואילך. ח"ח ע' 464.

28 ראה צפעי"ג מהד"ת (ג, ב, עז, א), עה"ת

פרשתנו ע' קסה-קסו. ושי"ג.

אור³³, זיי זיינען „שנים אשר תאמר אין לי בהם חפץ“³⁴; און די ליכטיקייט וואָס איז דעמולט דאָ נעמט זיך דוקא פון די נרות (מצות) וואָס מ'האַט אָנגעצונדן „מערב שבת“ — אין זמן הגלות.

די שלימות פון בית השלישי³⁵ איז וואָס דעמולט וועט נתגלה ווערן דער עילוי פון דער איצטיקער עבודה — מעשינו ועבודתינו כל זמן משך הגלות.³⁶

און דאָס גיט אַ זירו ווערן דער עבודה פון אַ אידן צו אויפשטעלן דעם מקדש ומשכן רוחני ביי זיך — „ושכנתי בתוכם — בתוך כל אחד ואחד מִיִּשְׂרָאֵל“³⁷ —

וואָס דאָס ברענגט דעם בנין בית המקדש השלישי, בגאולה האמיתית והשלימה, במהרה בימינו ממש.

(משיחות ש"פ דברים וש"פ עקב תשמ"ג,
ש"פ דברים תשמ"א)

מ'האַט גערעדט כמה פעמים²⁹, אַז אַע"פ וואָס מיטן בנין המשכן ובית ראשון ושני האָט מען מקיים געווען די מצוה פון „ועשו לי מקדש“³⁰ — איז עס אָבער ניט געווען אין אַן אופן פון בנין הבית בתכלית השלימות; דאָס וועט זיך אויפֿטאָן ביים מקדש אד' כּוננו ידך, בית השלישי וואָס וועט זיין אַ בית נצחי³¹.

און דאָס איז אויך דער טעם (הפנימי) וואָס די לעצטע הלכה פון ה' ביהב"ח רעדט וועגן דעם סדר (פון בדיקת העזרה) אין מקדש ביום השבת — לרמז, אַז דער סיום ו„שלימות“ פון בית הבחירה איז אין דעם מקדש וואָס וועט זיין (לעתיד לבוא —) אין דעם יום שכולו שבת³².

קען מען דאָך מיינען, אַז וויבאַלד די שלימות הבית וועט ערשט זיין לעתיד לבוא, איז ח"ו אונזער איצטיקע עבודה ניט תּוֹפֵס מקום, האָט ניט קיין חשיבות ח"ו —

באַוואַרענט דער רמב"ם, אַז אדרבה — „בלילי שבת אין בידם אור אלא בודקין בנרות הדלוקין שם מערב שבת“: אין דעם זמן פון „(יום שכולו) שבת“ איז „אין בידם אור“ — „נר מצוה ותורה

(33) משלי ו, כג.

(34) קהלת יב, א. וראה שבת קנא, ב.

(35) בלילי שבת — אבל לאח"כ בא אור היום כו.

ואכ"מ.

(36) תניא רפ"ז.

(37) ראשית חכמה שער האהבה פ"ז (ד"ה ושני

פסוקים). שליה (ש' האותיות אות ל. ועוד). ובכ"מ.

(29) ראה לעיל ע' 161 ואילך. וש"נ.

(30) תרומה כה, ט. רמב"ם ריש ה' ביהב"ח.

(31) זח"ג רכא, א. ועד"ז שם ח"א כה, א.

(32) סוף מס' תמיד.

ויקהל ב

וואס איז אויסגעהאלטן ע"פ תורה (ביז אז צוליב דעם איז רעכט צו מפסיק זיין דעם הערן די רוי תורה וואס האבן זיך דאן גערעדט) — איז שווער לאידך גיסא: פארוואס איז ביי אים דורכדעם נחסר געווארן אן אות פון זיין נאמען?

ב. לכאורה קען מען דאס מבאר זיין — על יסוד דעם ביאור פון טאטן אין זיינע הערות אויף זהר (כדלקמן סעיף ג) — ובהקדים:

אע"פ אז ר' יוסי איז געווען פון די „חברייא“ של רשב"י, וואס ביי זיי איז (בכלל) געווען „תורתן אומנותו“, איז ער' אבער ניש געווען (עכ"פ — בכל הזמנים) איז דעם סוג פון נאך „עוסקין בתורה“, וואס זיינען ניש מפסיק זייער לערנען אויף צו עוסק זיין אין אן אומנות („מילי דעלמא“), ווי עס ווערט דערציילט אין גמרא¹¹ אז „שלחא הוה“ („אומן לעבד אורות“¹¹).

אויך געפינט מען אז ר' יוסי האט זיך עוסק געווען אין צרכי ציבור (לדוגמא — די פארשידענע תקנות וואס ער האט איינגעפירט אין צפורי¹²).

א. אין זהר פון היינטיקער פרשה: ווערט דערציילט, אז איינמאל, ווען די „חברייא“ פון ר' שמעון בן יוחאי זיינען ביי אים געווען און גערעדט ענינים פון סודות התורה, האט רשב"י געזען אז ר' יוסי „הוה מהרהר במילי דעלמא“. האט ער אים געזאגט: „יוסי קום אשלים דיוקנך דאת חד חסר כך“ — רשב"י האט געזען, אז מצד דעם וואס ר' יוסי האט מהרהר געווען „במילי דעלמא“, איז געווארן א חסרון אין זיין „דיוקן“, אייני אות (פון זיין נאמען) „חסר כך“.

דערנאך „קם ר' יוסי וחדו במילין דאורייתא . . אסתכל ב' ר' שמעון אל ר' יוסי השתא אנת שלים . . ודיוקנך שלים“ (און ר' שמעון האט געזאגט דערנאך א תורה אויפן פסוק „ויעש את ציץ גו“).

אין פלוג איז דער סיפור תמוה ביותר: ווי קען זיין, אז ר' יוסי, וואס איז געווען פון די גדולי התנאים, און געפינענדיק זיך במסיבת רשב"י וחברייא שלו ביי וועלכער מהאט גערעדט רוי תורה, זאל בשעת מעשה מהרהר זיין „במילי דעלמא“?!

און אויב מ'וועט געפינען א הסברה אז דאס וואס ר' יוסי האט מהרהר געווען „במילי דעלמא“ איז געווען אין אן אופן

(6) וכדמוכח מזה גופא שרשב"י הוכיחו רק בזה שאת חד חסר כך, ולא — שהי ענין של ביטול תורה ח"ו.

(7) זחיג (אד"ר) קכו, ב.

(8) שבת יא, א.

(9) כמו שמצינו בכריכ תנאים ואמוראים. וראה שבת שם: איר יוחנן . . כגון אנו מפסיקין כו' (וברשי שם: הואיל ומפסיקין תורתנו לאומנתנו). ולהעיר מרמא ארץ סיצ סיח (ושויע אדהי שם סייז). מגיא ואדהי שם סוים קו.

(10) שבת מט, ריש ע"ב.

(11) רשי שם.

(12) סנהדרין יט, א. ועוד.

(1) ריו, ב.

(2) כיה בלקוטי לוי"צ לזהר כאו (ע' קנח). ובאור התמה כאו: נסתלק ממנו סודי של רבי.

(3) פקודי לט, ל. — השייכות דתורה זו כאן ראה לקולווי"צ לזהר כאו (ע' קס).

(4) כיה בזהר לפנינו. ובכתבו — „ויעשו“.

(5) ראה עירובין נא, א. רשי סוכה כו, א. ועוד.

וראה סדר הדורות בערכו, ושי"נ.

דוחה ת"ת), פונדעסטוועגן, ביי אים גופא האָט עס געפּוועלט אַ ירידה (ירד מחשיבותו אצל חכמים²¹), ווייל עס האָט ביי אים געפּעלט דער עילוי־וגדלות פון ת"ת²².

ג. דער הסבר איז אויך גענומען פון ביאור פון טאַטן (אין זיינע הערות אויף זהר²³) אויף דעם סיפור — אַז דאָס וואָס ר' יוסי האָט מהרהר געווען „במלי דעלמא“ מיינט ניט אַ הרהור פון „דברים בטלים ח"ו“, נאָר דאָס איז דער ענין פון „עמל שיחה“ וואָס איז אַ „דבר גדול“ —

[ווי גערעדט אַמאָל באַרוכה²⁴ אינעם ביאור מחז"ל²⁵, „אדם לעמל יולד . . . איני יודע אם לעמל תורה אם לעמל שיחה . . . הוי אומר לעמל תורה נברא“ — אַז פון דעם גופא וואָס אין תורת אמת איז דאָ אַ הוי אמינא אַז אַ מענטש איז באַשאַפן געוואָרן „לעמל שיחה“, איז מובן, אַז דאָס איז אַן עבודה נעלית. און נאָכמער: אויך לויט דער מסקנא אַז „לעמל תורה נברא“, איז דאָס ניט שולל לגמרי דעם ענין פון „עמל שיחה“, נאָר אַז „עמל שיחה“ (אַליין) איז ניט דער תכלית בריאת האדם:

ואדרבה — כדי צו דערגרייכן צום תכלית ועילוי פון „עמל תורה“, מוז פריער זיין די עבודה פון „עמל שיחה“, ובפרט אַז דורך דעם טוט מען אויף די „שיחה“ למעלה²⁶ — אַז דער אוי-

עפ"ז קען מען זאָגן, אַז די „מילי דעלמא“ וועלכע ר' יוסי האָט מהרהר געווען, זיינען געווען ענינים פון צרכי ציבור¹³. און דערפאַר האָט ער צוליב דעם מפסיק געווען אין מיטן שמיעת רזי תורה — ווייל עסק בצרכי ציבור איז דוחה תלמוד תורה¹⁴.

און דערמיט וואָלט מען אויך געקענט מבאר זיין, פאַרוואָס עס איז פונדעסט־וועגן נחסר געוואָרן דורכדעם אַן אות פון זיין נאָמען — ווייל דאָס וואָס עסק בצ"צ איז דוחה ת"ת, איז¹⁵ צוליב תועלת וטובת הרבים, אַבער אין דעם עוסק בצרכי ציבור עצמו קען ווערן (דורך דער התעסקות) אַ ירידה (ביז אַז חז"ל זאָגן¹⁶ „הטל עליהן צ"צ והן כלין מאליהן“)¹⁷.

[און ווי מ'געפינט¹⁸ ביי מרדכי — ווי גערעדט אַמאָל באַרוכה¹⁹ — אַז ער איז געבליבן אַ משנה למלך, ווייל זיין „בטל מדברי תורה ונכנס לשררה“²⁰ איז געווען לטובת כלל ישראל (וואָס איז

13) אבל אין לומר שהיו בניני פרנסה שלו (ופטור או מתיה) — כי לא מסתבר כלל שיפסיק משמיעת ד"ת מרשב"י בשביל ענין של פרנסה. וראה לקמן הערה 33.

14) שהרי תורתו אומנתו מפסיק לקיש (ש"ע (ודאדחי) או"ח ט"ס ק) ועוסק בצ"צ לא מפסיק (שם ס"ע ס"ד). וראה לקו"ש חטי"ז ע' 380 הערה 47. לקו"ש ח"ב ע' 248 הערה 40.

15) ראה בכ"ז לקו"ש חטי"ז שם.

16) סנהדרין יו, א. פרשיי בהעלותך יא, כח. וראה תנחומא וארא ה. שמור פ"ז, ב.

17) להעיר גם מוחז" (קפו, א) שהריח, בריחא דלבושיכ"י שלא קרו קיש, מפני שהיו עטוקים בהנחת כלה (נח' כשהימ תקס"ב טו ע ואילך. ועוד).

18) להעיר ג"כ מענין חיי עולם וחי שעה ואעפ"כ זמן תפלה לחוד וכו' (שבת י, א).

19) לקו"ש חטי"ז שם ע' 377 ואילך.

20) רשיי מגילה טו, ב. פרשיי מגיא בסופה —

שכן, פירשו ממנו מקצת סנהדרין.

21) רשיי מגילה שם (ולכן, „מעיקרא חשיב לי למרדכי בטר ד' ולבסוף בטר חמשה“ — מגילה שם).

22) ראה לקו"ש שם ע' 377. וראה לקו"ש ח"ג ע' 829 ואילך. ח"ד ע' 1160 ואילך (במעלת הלולב על האתרוג).

23) לקוטי לוי"צ כאן (ע' קנח ואילך).

24) לקו"ש חטי"ז ע' 94 ואילך. ושי"נ.

25) סנהדרין צט, ב.

26) ראה אוה"ת ח"ש קכט, סע"א ואילך. לקו"ש

אויפגעטאן דער קיום העולם (— ע"י העשרה מאמרות)

[און נאכמער: די כוונה פון ירידת הנשמה למטה איז (ניט לתקן עצמה, נאָר) לתקן הגוף ונפש הבהמית וחלקו בעולם³⁵, און דורך דער עבודה — עבודת הביורורים — פירט זיך בעיקר אויס דער תכלית³⁶ פון בריאת העולם דנתאוה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים³⁷]

פונדעסטוועגן איז „עמל תורה“ הע-כער פון „עמל שיחה“³⁸, ווייל עס איז ממשיך דעם אור אלקי וואָס איז העכער פון עולם³⁹, און דערפאַר איז געוואָרן אַ חסרון אין ר' יוסי'ס נאָמען. ווען הבהר „במילי דעלמא“, ווייל דאָס איז אַ ירידה לגבי דעם ענין פון זיין „עמל תורה“.

ד. אָבער בעומק יותר, איז דאָס ניט קיין ביאור מספיק אויף דעם וואָס „אות חד חסר בך“:

די הנהגה פון תנאים ואמוראים איז געווען בהתאם צו שורש נשמתם⁴⁰. ע"ד ווי אין אונזער פאַל, אַז דאָס וואָס ר' יוסי דוקא האָט מהרהר געווען „במילי דעלמא“, איז ווייל — ווי דער טאַטע איז מבאר⁴¹ — ר' יוסי איז בחינת המלכות,

בערשטער זאָל „זאָגן“ בכיכול די עשרה מאמרות שבהן נברא העולם, ווי דער אַלטער רבי איז מבאר אין תניא²⁷, אַז די עשרה מאמרות זיינען שטענדיק מלוּבש אין עולם להתהוותו ולהחיותו ולקיימו (און דאָס איז דער טייטש פון „מילי דעלמא“ — די עשרה מאמרות וואָס זיינען בורא און מלוּבש אין עולם, און ווערן אַנגערופֿן²⁸ „מילין הדיוטא“).

אין עבודה-אותיות הייסט עס: „מהר-הוּר במילי דעלמא“ („עמל שיחה“²⁹) איז די עבודה פון „ביורורים“ — צו מברר ומזכך זיין די עניני העולם (בפרט³⁰) דורך דער עבודה פון „כל מעשיך יהיו לשם שמים“³¹ און „בכל דרכיך דעהו“³² (דער בירור וזיכוך פון עניני הרשות (של האדם) — „מילי דעלמא“³³), וואָס די עבודה טוט אויף דעם קיום העולם³⁴ (ע"י „שיחה“ דלמעלה).

אָבער פונדעסטוועגן איז דאָס ניט בערך צו דעם ענין פון „עמל תורה“ (ובפרט — סודות ורזי תורה), ווייל אַע"פֿ אַז דורך „עמל שיחה“ ווערט

ח"כ ע' 330 ואילך (ועוד) — בביאור מחזיל כי פ"ס, ח. פרשיי ח"ש כד, מב. יפה שיחתן כו מתורתן של בנימ.

(27) ח"ב פ"א.

(28) זח"ג קמט, ב. לקי"ת אחרי כה, ד. ועוד.

(29) ראה לקי"ש ח"כ ע' 331 הערה 62 התיורן עם המבואר באוה"ת שם ש. שיחה" הו"ע התפלה, וכן עם המבואר בד"ה אר"א כל אדם תרפי"ט (וראה לקי"ש חט"ו שם ע' 96 ואילך ובהנסמו בהערה 25 שם) שקיום העולם „מלאכה“ דלמעלה נעשה ע"י „עמל מלאכה“, ע"ש.

(30) ראה לקי"ש ח"כ שם ס"ב, סכ"ו.

(31) אבות פי"ב מ"ב.

(32) משלי ג, ו.

(33) עפ"י י"ל ש.מילי דעלמא" היינו כפשוטו (עניני פרנסה שלו) — כי אצל ר"י הי' זה ענין של עבודת ה' (בירור עניני העולם).

(34) ע"ד הנ"ל במעלת העוסק בצ"צ מצד תועלת הרבים (עולם).

(35) תניא פל"ז (מה, ב).

(36) אין בזה סתירה להגיל דאדם, לעמל תורה נברא" — כי הכוונה בזה (לא לענין התורה כמו שהיא בפ"ע, כ"א) כמו שהתורה פועלת בעולם (ראה בארוכה לקי"ש חט"ו שם ובהנסמו בהערה 35 שם).

(37) ראה בארוכה תניא שם (ושם (מט, סע"א) שלכן „מבטלין ת"ת לקיום מצוה מעשיית כשא"א לעשותה ע"י אחרים“).

(38) ראה בארוכה לקי"ש חט"ו שם, וש"נ ח"כ ע'

2-331 (ס"כ-כא). ובכ"מ. ולהעיר ג"כ מתניא ספליז במעלת התורה על המצות.

(39) ובעבודת האדם, הו"ע תורתו אומנתו, שאינו עוסק בעניני העולם.

(40) ראה הקדמת התניא.

(41) לקוטי לויצ' כאו.

[ע"ד ווי דער באַוואוסטער וואַרט בשם פון ר' זוסיא אַניפאַלער, אַז מ'וועט ביי אים ניט מאַנען פאַרוואַס ער איז ניט אין דער דרגא פון צדיקים גדולים, נאָר פאַרוואַס איז ער ניט זוסיא].

זאת ועוד: וויבאַלד אַז צוליב דעם וואַס ביי אים איז ניטאָ דער עילוי פון אַ צווייטער עבודה ווערט אַ חסרון בשמו, איז ירע לבבו און די ידיעה וועט אים שטערן צו מקיים זיין די עבודה וואַס איז אים צוגעטיילט געוואָרן — בשמחה וטוב לבב⁴⁴.

איך דאַרף מען פאַרשטיין: פאַרוואַס האָט ר' יוסי ניט מרגיש געווען דעם חסרון וואַס איז געוואָרן בדיוקנו ובשמו⁴⁵ ביז רשב"י האָט אים געזאָגט, און אזוי אויך — ווען ער איז צוריק געוואָרן (דורך דעם וואַס „חדי במלון דאורייתא") אַ „שלים", האָט עס עם רשב"י מגלה געווען?

ה. דער ביאור אין דעם, אַז — היא הנותנת:

ר' יוסי מצד עצמו — ד.ה. לויט ווי זיין עבודה דאַרף זיין מצד זיין שורש הנשמה — איז זיין הרהור „במילי דעל-מא" ניט געווען קיין חסרון, ואדרבה (כנ"ל), זיין עבודה (ובמילא — דיוקנו ושמו) איז געווען בשלימות;

וואַס זי איז דער מקור אויף עולמות ב"ע (וועלכע ווערן נתהווה פון די עשרה מאמרות דמלכות); און דערפאַר איז זיין עבודה אין דעם ענין פון „עמל שיחה" (וקיום העולם).

און וויבאַלד אַז שליחותו פון ר' יוסי בעלמא דין איז די עבודה פון „עמל שיחה", איז (אמת טאַקע, אַז אין עמל תורה איז דאָ אַן עילוי גדול לגבי עמל שיחה, ווייל תורה איז העכער פון וועלט — אַבער) ווי קען מען זאָגן, אַז צוליב דעם וואַס ר' יוסי „היה מהרהר במילי דעלמא" זאָל ווערן אַ חסרון אין זיין נאָמען (וואַס דער שם האדם איז מכוון צו בחינת נשמתו⁴²), בעת אַז דאָס איז די עבודה וואַס איז בהתאם צו זיין נשמה (ובמילא — צו זיין שם)⁴³?

42 ראה אר"ת להה"מ ס"פ בראשית. לקו"ת בהר מא, ג. ובכ"מ.

43 בלקוטי לוי"צ שם, דר' יוסי הוא בחי' מלכות, בחי' אחרונה דאצילות. וזה שהרהר במילי דעלמא הו"ע ירידת המלכות מאצילות לבי"ע, ולכן נחסר אות יו"ד משמו, שהוא כנגד עולם האצילות, ע"ש באורך.

אבל עי"ע עמפשינת כמ"פ (ראה לקו"ש חט"ז ע' 28, ושי"ן) בהחילוק בין ר' יהודה ור' יוסי, דאף ששניהם בחי' מלכותי — ר' יהודה הוא בחי' מלכות כמו שהיא באצילות, ור' יוסי — כמו שירדת לבי"ע (עיין המשך וככה תרל"ז ס"פ פ') [וכמיומז גם בשם: ב"יהודה" יש ד' אותיות שם הוי' (וראה סוטה י"ד, ב), משא"כ „יוסי" הוא רק בגימטריא שם אלקים (חז"ק רכג, א. פרשי' סנהדרין נ, רע"א), והיינו שהוא (א) רק גימטריא, (ב) דשם אלקים**]

וא"כ אין זה ירידה לגבי דרגתו (והי"ד ד' יוסי" הוא אצילות שבבי"ע). וראה לקמן הערה 58.

* ראה גם לקוטי לוי"צ כאן שמשווה יהודה ליוסי, ע"ש. אבל להעיר, שבצור"א חז"ק, ב שר' יהודה הוא חסד. וכן הוא בהרב"ב מקומות בלקוטי לוי"צ. וי"ל שהוא בחי' חסד שבמלכות. ואכ"מ.

** ורק כינוי דשם הוי' (ראה לקוטי לוי"צ כאן). וראה רש"י סנהדרין ט"ז ד, הא"י כינוי לאו כינוי השם קאמר". ולהעיר מלקוטי לוי"צ חז"ק (ע' רעז).

44 ע"ד תניא רפ"א. ולהעיר מתניא פכ"ז (לד), א.

45 להעיר דר' יוסי (בתחלה) לא הוה די"ק בשמא (יומא פג, ב). אבל ראה לקו"ש ח"ז (ע' 36 הערה 13 ובשוה"ג שם) שוהו מפני שענינו של השם הוא בהעלם (ע"ש). אבל בנוגע לר' יוסי עצמו, הרי לכאורה מובן שנשמתו האירה אצלו בגילוי, ומה מובן גם בנוגע לשמו (שע"י השם היא הארת הנשמה כגוף — לקו"ת בהר שם). וצ"ע. ולהעיר, שלטוף גם ר"י הוה די"ק בשמא.

(ב) וויבאלד אז ער איז „עוסק (בתורה) כל מה שאפשר לו“, איז „ישלים לו הקב"ה“ דאס וואס עס קומט און ער האט עס ניט באקומען דורך לימודו והשגת התורה.

יש לומר בדרך אפשר, אז בכללות זיינען די צווי אופנים תלוי אין דער סיבה פארוואס עס איז אי אפשר לו לעסוק בתורה:

אויב דאס איז ווייל ער איז פארגומען (בהיתר וע"פ תורה) מיט עניני פרנסה וכיו"ב פרטיים שלו, איז דאס א הוראה אז זיין נשמה געהערט ניט צו „מארי תורה“⁵⁰ נאר צו „מארי עובדין טבין“⁵⁰, זי איז ניט אויף אזויפיל שייך צו השגת התורה (און דערפאר איז פאר אים גענוג דער לימוד התורה פון „פרק אחד שחרית ופרק אחד ערבית“):

אויב אבער ער איז געווען פארגומען (בהיתר וע"פ תורה) מיט ענינים פון אנדערע (צדקה וכיו"ב), ובפרט — צרכי ציבור וואס זיינען דוחה ת"ת מצד טובת ותועלת הרבים — דעמאלט איז דאס אין אן אופן, אז דער אויבערשטער איז משלים דאס וואס עס פעלט⁵¹ אין באקער מען דורך לימודו והשגת התורה —

כולל אויך דעם אופן⁵², אז ער בענטשט אים מיט הצלחה מרובה אין לימוד התורה און אז אין א זמן מועט

דאס וואס עס האט דאן געפעלט אין אים איז געווען בענינו אלס איינער פון חברייא דרשב"י⁵¹, (רשב"י אלס תורתו אומנתו (כדלקמן)) וואס האט (איר) דע-מאלט געדארפט ביי אים זיין — און דערפאר האט דוקא רשב"י (ראש החב-רייא) געקענט דערקענען אין ר' יוסי דעם חסרון (און אויך — ווען דער חסרון איז דערנאך נשלם געווארן).

ו. וועט מען דאס פארשטיין לויט דעם וואס דער אלטער רבי ברענגט אראפ אין הלכות תלמוד תורה⁵², אז „כל נפש צריכה לתקונה לעסוק בפרד"ס כפי מה שהיא יכולה להשיג. . . וא"א לה להתקן ולהשתלם. . . בלתי ידיעה זו.“ און איינער וואס „נתעצל ולא השיג וידע אלא מעט, צריך לבא בגלגול עד ששיג וידע כל מה שאפשר לנשמתו להשיג מידעת התורה.“

ווי איז דער ענין אויב דער וואס לערנט „מעט“ איז דאס ניט מצד עצלות, נאר ווייל ע"פ תורה איז ער פטור פון ת"ת? — זאגט דער אלטער רבי (אין תורה אור⁵³), אז אין דעם פאל קען זיין צוויי אופנים:

(א) דאס גופא איז א הוראה, אז זיין נשמה איז ניט שייך צו מער (ובמילא — דארף זי ניט מער) השגת התורה, און דערפאר קומט זי צו צו איר שלימות (איר) מיט דעם לימוד מועט, ביז אפילו פון „פרקי" אחד שחרית ופרק אחד ערבית“.

50 ראה אגה"ק ס"ה (קט, א) בשם האריז"ל. ביאורו פ' וישב לאדמוה"א (כה, א-ב) ולהצ"צ (ע' קלד).

51 ובפרט שמשכח תלמודו (תנחומא ושומר שצויינו לעיל הערה 16).

52 בזהר (ח"ג קא, א"י) שהובא בתו"א שם, קאי על לבושי הנשמה שישלים לו בגי'ע (ההוא עלמאי). אבל פשוט, לכאורה, שאפ"ל תשלום בעוה"ז, וכבירושלמי שהובא בפנים.

46 להעיר — דמרדכי שקול בדורו כמשה בדורו (אסתר ו, ב), ובאותו הזמן — ירד (חסר) במדרגתו בסנהדרין — כדלעיל הערה 21.

47 פ"א סוסי"ד.

48 מג"א צח, ג.

49 מנחות צט, ב. ולהעיר, שענין זה, מדבריו של ר' יוסי נלמוד.

* כ"ה בזהר לפנינו. ובתו"א שם: דף ק"א ע"ב.

וואס דאס איז ענינו פון רשב"י —
תורתו אומנתו (און) — מארי רזי
— (תורה)⁵⁵ —

איז געווען א הוכחה והוראה, אז איצט
פאדערט זיך, אז ר' יוסי זאל אריבער-
גיין פון זיין עבודה, במילי דעלמא" און
פארנעמען זיך איצט מיט „עמל תורה“,
אין אז אופן פון חברייא דרשב"י, „תורתו
אומנתו“.

וײל בדא״פ יותר מזה: ווייל עס איז
דאמאלס געווען אז עת רצון בענין
התורה, אז זיין לימוד התורה אין דעם
זמן וועט זיין „כמה פעמים ככה“ —
וועט נשלם ווערן אלס וואס ער האט
געדארפט באקומען דורך לימודו והשגת
התורה (אין דער צייט וואס ער איז
געווען „מהרהר במילי דעלמא“):

און ווי עס איז דערנאך געווען, אז
דורך דעם וואס „קם ר' יוסי וחדו במלין
דאורייתא“, איז געווארן (ווי רשב"י האט
אים געזאגט) „אנת שלים . . ודיוקנך
שלים“, דיל״פ — שלימות בתכלית —
אויך דעם עבר משלים געווען.

(משיחות שׁפׁ 9 ויקׁפׁ תשלׁב, תשלׁה)

טוט ער אויף אין תורה דאס וואס ע״ד
הרגיל דארף געדויערן א ריבוי זמן; ע״ד
ווי עס שטייט אין ירושלמי⁵⁵ (בנוגע צו
„חסידיים הראשונים“ וואס היו שוהין . .
ומתפללין“ — ט׳ שעות ביום⁵⁶) אז „ע״י
שהיו חסידים היתה ברכה ניתנת
בתורתן“ — (האט דאס גע׳פועל׳ט)
„שהצליחו להבין ולהשכיל מיד ולא היו
שוהין“⁵⁵.

און ווי עס שטייט אויף צדקה, אז ע״י
„נעשה מוחו ולבו זכים אלף פעמים
ככה“⁵⁶.

ז. ע״פ קען מען אויך מבאר זיין
דעם סיפור הנ״ל אין זהר:

דאס וואס רשב"י האט דערזען אז בא
ר' יוסי פעלט אז אות פון זיין נאמען

— ובפרט ווי דער טאטע איז מבאר,
אז דאס איז דער אות י״ד⁵⁷ פון „יוסי“
וואס איז כנגד דעם י״ד פון שם הוי״,
וואס איז מאיר אין אצילות; און אין
עבודת האדם, איז דאס דער ענין פון
„עמל תורה“ (ובפרט — סודות התורה)
וואס איז העכער פון „עמל שיחה“ (די
עשרה מאמרות, מקור עולמות ב״ע),

(53) ברכות פ״ה ה״א.

(54) ברכות לב, ב.

(55) פני משה שם. וראה לקו״ש חט״ז ע׳ 375.

(56) תו״א בתחלתו (א, ב). אה״ת בראשית כרך ו׳
תתרכו, ב ואילך.

(57) ראה גם אור החמה לזהר כאן.

(58) ע״פ המבואר בפנים, אולי יש לתווד המבואר
בלקולוי״צ שם עם הנ״ל הערה 43 שבח״י ר׳ יוסי היא
מל׳ הירודת לביעי — כי זה שנתסר הי״ד משמו
הוא לא מפני שהי׳ חסר בדרגתו הוא, כ״א בהמשכת
התורה (אצילות) שהי׳ צ״ל בו; וענין זה ניכר באות
י״ד שכנגד אצילות (שבב״ע).

ויקהל-פקודי

ענין), אָבער אויך לאַחרי האַסיפּה כּו' קען זײַן אַז יעדערער פּון די נאַספּים בלייבט אַ באַזונדער מציאות פאַר זיך; דאַקעגן דער לשון „ויקהל“ מיינט — געמאַכט אַ קהל, באַצײכנט דעם כּלל (אַנשים און פּרטים) ניט ווי אַ צירוף פּון כּמה פּרטים נפרדים, נאָר ווי זײ אַלע צוזאַמען ווערן אַ נייע מציאות — אַ קהל אַחד.⁴

„פקודי“, וואָס פּירושו איז מלשון מניין, ווייזט אויף דער אויסגעטיילט-קײט פּון יעדער זאַך בפּ״ע, וואָס דוקא דעמולט איז שײך דער ענין פּון צײלן כּו'.

עפּ״ז איז ניט פאַרשטאַנדיק: דער תּוכן פּון די צוויי סדרות איז באּופן הפּכי. בײדע פּרשיות רײדן וועגן עשיית המשכן והכלים, סײז אָבער דאָ אַ חילוק עיקרי צווישן זײ: פּ׳ ויקהל רעדט וועגן דער עשי׳ פּון כל חלקי ופּרטי עניני המשכן;⁵ די יריעות בפּ״ע, קרשים בפּ״ע, און יעדערער פּון די כּלי המשכן בפּ״ע — מנורה שולחן כּו'.

דער חידוש פּון פּ׳ פּקודי בנוגע מלאכת המשכן: נאָך דער הקדמה —

א. ווי גערעדט שוין פּיל מאָל בנוגע די שמות הסדרות, איז דער תּוכן פּון יעדער סדרה אַנגעדייטעט אין איר נאָ-מען. וואָס אַזוי איז אויך בפּרשתנו, אַז דער נאָמען „ויקהל“ דריקט אויס נקודת התּוכן פּון דער ערשטער סדרה, און „פקודי“⁶ — נקודת התּוכן פּון דער צווייטער סדרה.

ולכּאורה — איז דער תּוכן פּון די בײדע סדרות ניט בהתאם מיט זײערע נעמען, און נאָכמער: ניט נאָר זײנען זײ ניט מתאים, נאָר זײ זײנען גאָר בתּוכן הפּכי זה מזה, כּדלקמן.

דער פּירוש פּון „ויקהל“ כּפּשוטו איז — די אַסיפּה וקיבוץ פּון כּמה וכמה יחידים אָדער פּרטים. און דער אונטער-שײד צווישן דעם לשון „ויקהל“ לגבי אַנדערע לשונות וואָס באַצײכענען דאָס אײנזאַמלען כּמה יחידים און פּרטים — ווי אַסיפּה, קיבוץ, לקיטה וכדומה — באַשטייט אין דעם וואָס די אַנדערע לשונות ברענגען אַרויס נאָר דעם צונויפקלייבן, צונויפזאַמלען אַ צאָל מענטשן (פּרטים) אין אײן מקום (אָדער

1) ראה לקו׳ש ח״ה ע' 57 ואילך. חט״ו ע' 145

ואילך. לעיל ע' 146. ובכ״מ.

2) ולא רק לפי שתיבה זו (או שתי תיבות אלו) היא התחלת הסדרה, כדמוכח מהשמות „נח׳ ותולדות“ (ראה לקו׳ש ח״ה ע' 354 ואילך. ועוד).
3) כן נק' פּרשיות אלו במנהג ישראל „ויקהל“, „פקודי“. אבל בסדור הרס״ג (סדר קריאת התורה) וברמב״ם (בסדר תפלות׳ שלו (בסו״ס אהבה) בסופו) „ויקהל“, אלהי פּקודי. וראה לעיל ע' 146 הערה 6. לקו׳ש ח״ה ע' 58 ובהערה 9 שם.

י) ברמב״ם שם. ואלהי. וכי׳ה בדפוס רומי לפני ר״מ.

4) ראה ויקרא ד, יג ואילך. וראה יבמות (גו, א) קהל גרים לא אקרי קהל. ועוד. ולהעיר מפרש׳י (בא יב, 1) ד״ה קהל עדת ישראל. וראה צפּע׳נ׳ כּללי התורה והמצות ערך צבור.
5) ראה ת״א ותיב׳ע ר״פ פּקודי. פּרש׳י שם. וראה לקמן בפּנים סעיף ב.
6) אחרי שׁהקדים להם אזהרת שבת לציווי מלאכת המשכן לומר שאינו דוחה את השבת׳ (פּרש׳י ר״פ ויקהל), הציווי על נדבת המשכן, הציווי דכל חכם לב יבואו ויעשו המשכן וכל פּרטי הכלים וסיפור נדבת בניי למלאכת המשכן.
7) לו, ח ואילך.

של מקרא מיינט די הקהלה פון אלע אידן.

ולפי' קען מען אויך מסביר זיין די שייכות פון „ויקהל“ (ע"ש די הקהלה פון אידן) צו מלאכת המשכן וועלכע ווערט דערציילט לאחרי זה:

דער ענין פון ויקהל¹³ — דאס וואס אלע אידן זיינען געווארן איין קהל, איז אַ הקדמה והכנה צו עשיית המשכן. כדי דער משכן זאל זיין אַ משכן פון כלל ישראל — „ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם“¹⁴, בתוך אלע אידן — האט תרומת ונדבת כל יחיד מִישראל למלאכת המשכן געדארפט זיין באופן אַז עס זאל ווערן אויס ממון יחיד (געלט וואָס געהערט צו אַ סך יחידים), אפילו אויס ממון שותפים (יחידים וועלכע ווערן שותפים) און ווערן ממון פון איין מציאות — ממון ציבור¹⁵. און דערפאר איז די הקדמה לזה — צו צונויפ־זאַמלען אלע (אידן) יחידים און מאַכן פון זיי איין קהל.

עס בלייבט אָבער די שאלה בנוגע „פקודי“ — אין וועלכער עס איז ניטאָ קיין מנין נאָר אַ סך הכל פון זהב, כסף, נחושת.

אויך בנוגע „ויקהל“ איז עס ניט קיין ביאור מספיק. וואָרום וויבאַלד אַז עניני התורה זיינען בתכלית הדיוק, איז מובן, אַז פונקט ווי אַ שם בכל מקום דריקט אויס דעם תוכן הדבר, אַזוי איז דאָס אויך בנוגע צו שמות הסדרות — ובעניננו: „ויקהל“ — אַז דער נאָמען דריקט אויס ניט נאָר די הקדמה צום תוכן העיקרי פון דער סדרה, נאָר (אויך) די נקודה העיקרית.

דער סך הכל פון זהב וכסף ונחושת (קומט אַלס אַ מאמר המוסגר — סיום המסופר אין פ' ויקהל, עשית חלקי המשכן, דער סיפור פון עשיית בגדי כהונה, און דערנאָך) ווערט דערציילט דער סך הכל פון אַלעם — ווי מ'האָט אַלץ צוזאַמענגעבראַכט צו משה'ס, דער ציווי ה' צו אויפשטעלן אַלץ צוזאַמען (דעם משכן מיט כל כליו¹⁶) צוזאַמען מיט אַלע זיינע עבודות (דערמאָנט נאָר בכללות), און ווי משה האָט דאָס געטאָן בפועל אַלץ צוזאַמען (ההקמה והעבו־דות)¹⁷ ביי ס'איז געוואָרן איין גאַנצער משכן און „כבוד ה' מלא את המשכן“¹⁸.

לפי' איז דער תוכן פון די סדרות פונקט דער היפך פון זייערע שמות: פ' ויקהל איז תוכנה (ביחס להמשכן) — די פרטי וחלקי המשכן, יעדער איינער אַלס אַ פרט ומציאות לעצמו — ניט דער ענין פון „ויקהל“; און אין פ' פקודי איז דער צירוף וחיבור פון די אַלע פרטים — ווי אַלע חלקי ופרטי המשכן ווערן צונויפ־געזאַמלט אין איין מציאות (קהל — משכן), אַ גאַנצער משכן. היפך דער הדגשה פון „פקודי“, מנין — געציילט יעדער פרט פאַר זיך!¹⁹

ב. בפשטות וואָלט מען געקענט פאַרענטפערן:

דער פירוש פון „ויקהל“ איז פשוטו

(8) לט, לג ואילך.

(9) מ, א ואילך.

(10) שם, י ואילך.

(11) שם, לדיה.

(12) ראה רמב"ז רי"פ פקודי, ועל דעת רבים אלה פקודי המשכן יחזור אל הנזכרים למעלה יאמר כי המשכן וכליו שהוא הבית והחצר וכל הנעשה להם פקודי עבודת הלוים כו' ואין כן דעתי כו' אבל אלה פקודי רמזו על אשר יזכיר בפרשה למטה כו'. וראה פרשי' רי"פ פקודי. שם ד"ה עבודת הלוים ובמפרשי רש"י. וראה אברבנאל וכלי יקר כאן. ועוד.

(13) ראה לקו"ש ח"ו ע' 217 ואילך.

(14) תרומה כה, ת.

(15) ראה ר"ה ז' ריש ע"ב.

כמה אופנים — מעין די אופנים וואס מען קען זאגן בנוגע יעדן כלל וואס ווערט צונויפגעשטעלט פון פרטים²²:

(א) יעדער פון די פרטים איז ניט קיין מציאות בפני עצמו, זיין גאנצע מציאות איז נאר וואס דורך דער התאחדות כולם יחד ווערט איין מציאות — דער כלל. בנוסח אחר: די מציאות הפרטים איז נאר א הכשר צו דער מציאות הכלל.

[מעין דוגמא לזה²³: דער גדר פון חצי שיעור לדעת ריש לקיש אז חצי שיעור מותר מן התורה²⁴. בשעת אבער עס ווערן נצטרף צוויי חצאי שיעור — ווערט א נייע מציאות, און דעמאלט ווערט נתחדש דער איסור מן התורה²⁵].

(ב) אויך די פרטים זיינען א מציאות בפני עצמם, נאר דורך זייער הצטרפות יחד, שאפן זיי אויך א נייעם ענין, וואס פריער, ווי יעדער פרט איז פאר זיך, איז דאס ניט געווען.

[ע"ד ווי דער ענין פון עשרה לדבר שבקדושה, וואס יעדער איד בפ"ע האט אין זיך א קדושה, אבער בשעת צען אידן קומען זיך צוזאמען, ווערט געשאפן (אויך) א העכערע קדושה, וואס דעמאלט קען מען זאגן א דבר שבי-קדושה].

ג. וועט מען דאס פארשטיין בהקדם וואס בנוגע דער מצוה פון בנין בית המקדש זאגט דער רמב"ם (אין ספר המצות)¹⁶: „שצונו¹⁷ לבנות בית הבחירה לעבודה בו יהי ההקרבה והבערת האש תמיד כו' והוא אמרו ית' ועשו לי מקדש". און דערנאך איז ער ממשיך: „שזה הכלל כולל מינים רבים שהם המנורה¹⁸ והשלחן והמזבח וזולתם כלם מחלקי המקדש והכל יקרא מקדש וכבר ייחד הציווי¹⁹ בכל חלק וחלק²⁰.”

דארף מען פארשטיין: לאחרי ווי דער רמב"ם זאגט אז די כלים זיינען אלע „מחלקי המקדש והכל יקרא מקדש" — זיי זיינען פרטים פון דעם כלל, פון דער מ"ע „ועשו לי מקדש" — פארוואס פירט דער רמב"ם אויס „וכבר ייחד הציווי בכל חלק וחלק", וואס איז מדגיש לכאורה א תוכן הפכי, אז יעדער חלק וחלק פון די כלי המקדש איז א בא-זונדער זאך און א באזונדער מצוה²¹?

ובכלל — וואס גיט צו א נפק"מ אט די הוספה בדברי הרמב"ם שם?

ד. וי"ל די הסברה בזה:

אין דער שייכות צווישן די כלי המשכן מיטן משכן קען מען לערנען

(22) ראה מפענח צפונות פרק ד כמה אופנים וביאורים בשייכות כלל ופרט. ושי"נ.

(23) יש לומר דוגמא במצוה (לא רק באיסור כבפנים): חוט א"י מארבע חוטי הציצית, שאין עליו שם בפ"ע, כי ענינו הוא רק שעי' צירוף ד' חוטים נעשה למציאות ציצה אחת.

(24) יומא עד, א.

(25) וראה לקריש ח"ז ע' 110. ושי"נ.

(16) מ"ע כ. וראה לשונו שם שורש יב.

(17) כ"ה הלשון בסהמ"צ לפנינו. ובתרגום הרי"ח העליר ר"י קאפח בשנינו לשון.

(18) בקאפח, שהכללות הזאת כוללת פרטים, ושהמנורה והשלחן כו'. ובהעליר, כולל חלקים ושהמנורה כו'.

(19) בקאפח: וכבר נתייחד ציווי לכל חלק וחלק.

(20) וראה בארוכה לקו"ש חייא ע' 116 ואילך.

(21) ובסהמ"צ בשורש יב (שנזכר במ"ע כ', וכבר

בארנו שזה הכלל כו') כתב: ואחר כך בא לתאר חלקיו ואיך יעשה, ואין ראוי שימנה כל מה שאמר בו ועשית מצוה בפני עצמה. וראה מפרשי סהמ"צ שם ובמ"ע לג.

(*) משא"כ ציצה א' שלימה — ראה מנחות כז, א במשנה, ובגמ' שם לו, ב. הובא במפענח צפונות שם ושי"נ.

וייל אז ער בלייבט נאָר מדרבנן²¹].

או ביאת פריצים — יל סברות הפוכות (בפרט — מה"ח): א) פירוק המשכן מבטל (ממעט) פחות (שהרי אין כאן חילול, שינוי בעלות וכו'), ב) מבטל (ממעט) יותר — כיון שע"פ הוי"י יענו (בהעלותך ט, כ. שם, כג) ומפריקים המשכן, הפה שהקים הוא הפה וכו' — וע"ד באיסורא כשהפה שאסר מתיר — שמבטל לגמרי²².

אבל (היפך הנ"ל) אין לומר שהפירוק מחליש קדושת המשחה (שהייתה רק פעם א') ובמילא גם לא זה שעבודתו מקדשתו שהרי היא דוגמתה וכו' (ראה שבועות טו, רע"א. ספרי נשא ז, א. תוספתא סוטה רפ"ג. שו"ת צפע"ג דווינסק ח"א סי' פ).

31) ראה רמב"ם הל' ביהמ"ק פ"ו הי"ד-טו. השגת הראב"ד שם ונ"כ שם. ומלשון הרמב"ם משמע דלא רק דכללות המקום נשאר בקדושתו כ"א גם קדושת הנוספת דחלקי המקדש, ק"י היכל ועזרה, שהם עיקר הבית (רמב"ם שם פ"א ה"ה), שלכן מקריבין הקרבנות כולן . . . ואוכלין ק"ק בכל העזרה אע"פ שהיא חרבה ואינה מוקפת מחיצה. שלכ"ז צריכין קדושה פרטית דחלקי המקדש. וראה צפע"ג על הרמב"ם הל' תרומות פ"א ה"ה (ו, ב). ובהמבוא בצפע"ג עבודה בהלכה הנ"ל. וראה אנציקלופדי תלמודית ע' ביהמ"ק (ע' רלד). וש"נ.

ולהעיר גם מהשק"ט אם הקדושות תלויות זכ"ו וכשבטלה קדושת א' (ע"י שכאז בה פריצים וחללוה) בטלה גם קדושה השני' (ראה מכתבי תורה מכתב ו). — וראה לקו"ש ח"א ע' 151.

* ראה ע"ז נב. ב. פרש"י שם. בעל המאור ומלחמות שם. רמב"ן וריב"א מכות יט, א.

** להעיר ממש הצפע"ג מהד"ת ג, ו אילך ועוד (הובאו ונסמנו בצ"פ על הרמב"ם עבודה המלוקט הל' ביהמ"ק פ"א הי"ד) בבאו פריצים וחללוה, דכשתבוא ליי ישראל אז נתקדשה בקדושה א', חזרת הקדושה עליהם. ועד"ז כ' בשו"ת בית יצחק או"ח סי' כו בתחלתו.

ולהעיר מלשון הרמב"ן במלחמות ע"ז שם: שהרי נביא מתנבא על המקדש שירחב ואמר שיצא לחולין וגו' והיינו דכתיב נמי נתחיו ביד זרים לבוא כו'.

י) להעיר מחדושי וביאורים להיע"ץ לרמב"ם הל' ביהמ"ק פ"ד. ולהעיר ממכות בסופה: ראו שזעל יוצא מבית קדש' הקדשים . . . אמרו לו מקום שכחבו בו והזר הקרב יומת ועכשיו כו'. וראה ערוך לנר שם. לקו"ש ח"א סי' ע' ו אילך.

ג) די פרטים זינען ניט קיין מציאות חשובה יעדערער פאָר זיך; בשעת אָבער זיי ווערן נתאחד און עס ווערט פון זיי אַ כּלל, באַקומט דערנאָך יעדער פּרט אויך אַ חשיבות לעצמו.

[עד"ז י"ל אין משכן וביהמ"ק גופא, אַז דער חצר, אהל מועד וקדוה"ק²⁶ יעדערער ווי ער איז בפני עצמו (איידער עס איז דאָ די מציאות פון כל המשכן וקדושתו) איז ניטאָ מציאות קדושת משכן בעולם — ובמילא איז ניטאָ קיין חלות קדושה אויפן חצר וכו'; אָבער לאַחרי ווי דער גאַנצער משכן (מקדש) ווערט אויפגעשטעלט, איז חל אַ קדושה אויף יעדן פרטיות'דיקן חלק, חצר אהל מועד וקדוה"ק, נוסף אויף דער קדושה כללית דהמשכן, המקדש²⁷.]

וי"ל אז די קדושת החלקים בלייבט אפילו בנסוע ונפרק המשכן²⁸, אָדער משחב (הכלל)²⁹ הביהמ"ק³⁰ מן התורה.

26) ראה רמב"ם הל' בית הבחירה פ"א ה"ה. 27) וכפשוטו לשון המשנה (כלים פ"א מ"ז ואל"ך. רמב"ם שם פ"ו הי"ג ואל"ך) עשר קדושות הן כ"י עזרת ישראל מקדושת ממנה כ"י עזרת כהנים מקדושת כו'. וראה רמב"ם הל' תמורה פ"ד ה"א דאין משנים מקדושה לקדושה בקדושת בדק הבית. — וידועה השק"ט איזו מעשר המעלות מה"ת. וראה לקו"ש ח"א ע' 287 ואל"ך. וש"נ.

28) ראה זכחים ס, ב. ואל"ך ובמפרשים שם. מנחות צה, א ואל"ך. ספרי זוטא נשא ז, א: המקדש נתקדש בעמידה ובפירוק . . . ובפירוק מנין כו'. וראה אמבואה דספרי שם.

29) בתודיה מאי זכחים (שם סע"ב): זהו תימא לומר דהא ירושלים לא נתקדשה אלא בשביל הבית וא"י יתכן שקדושת הבית תבטל וקדושת ירושלים קיימת. אבל צע"ג אם כו"ע ס"ל כן, כי י"ל שלאחרי שכבר נתקדשה ירושלים — נעשית קדושה בפ"ע. מע"ן דוגמא לדבר: בהן שנתחלל אביו לא נתחלל הבן.

30) להעיר: פירוק המשכן לגבי חורבן ביהמ"ק

קדח"ק — וויבאלד מינעמט עם פא-
נאנדער³⁴.

(ב) די כלים האבן א חשיבות מצ"ע
אויך איידער מ'האט דעם גאנצן משכן.
די מנורה — בפ"ע, ועד"ז דער שולחן
און די מזבחות: נאך דורכן אריינ-
שטעלן זיי אין משכן זיינען זיי אויך
משלים דעם משכן, און דעמאלט ווערט
דער משכן בשלימות.

(ג) מצד עצמם, בעת עשייתם, האבן זיי
ניט³⁵ קיין חשיבות מצד עצמם, אבער
לאחרי הקמת המשכן והכנסת הכלים
בתוכו, איז חל אויף יעדער כלי בא-
זונדער א חשיבות בפ"ע — עס לייגט
זיך א באזונדער קדושה אויף יעדער כלי
לעצמו — ס'איז דא קדושת מנורה,
שולחן וכו'³⁶ (נוסף צו דער קדושה
כללית אלס א טייל פון קדושת המשכן
בכלל).

ו. איינע פון די נפק"מ דינא צווישן
די אופנים הנ"ל י"ל:

די עשיית כלי המשכן (ומקדש) דארף
דאך זיין לשמה³⁷ — „אין עושיין כל

ה. מעיזן כל זה יש לומר בנוגע לכלי
המשכן³²:

(א) בתחילה האבן זיי ניט קיין חשיבות
(קדושה). אבער נאכן גמר עשיית כל
הכלים, אדער נאך דעם אויפשטעלן
דעם משכן, און אריינברענגען אין אים
די כלים צום ערשטן מאל — ווערט
דעמאלט³³ געשאפן א משכן — „נקרא
מקדש". זיי באקומען אבער ניט קיין גדר
וחשיבות פרטית, נאך ע"ד ווי חלקים פון
גוף הבנין, קרשי המשכן ויריעות, דאס
זיינען נאך חלקים וואס שטעלן צו-
זאמען א משכן. ועד"ז בנוגע להכלים.

בסגנון אחר: דער גדר משכן איז אַ
עס זיינען דא יריעות קרשים אדנים
ושלחן מנורה ומזבחות. די כלים האבן
אבער ניט קיין חשיבות פאר זיך, פונקט
ווי די יריעות וקרשים ואדנים זיינען ניט
מער ווי א טייל פון דעם כללות הבנין.
און דער ציווי ולא יבואו לראות כבלע
גו' (וכו"ב) — איז א ציווי חדש לגמרי,
ניט א תולדה פון דעם ציווי אויף קדושת

(32) בכל הבא לקמן ראה צפעי"ג עה"ת פ' ויקהל
לה, י"ד. ובהערות שם. פקודי מ. ט. ושי"ג. — וראה
צפעי"ג מהד"ת עג, סעי"ג ואילך. פא, א. פב, ג"ד.
מפענת צפונות פ"ב ס"א (ע' פג). ועוד (ועיי"ש
במקומות הנ"ל דמחלק בין המשכן ומקדש).

(33) או רק לאחרי שלימותו במטרתו (שהקריבו
בו קרבנות), או — גם שירדה שכינה (או — גם
לאחרי סיום כל החינוך (גם הדנשיאים) — ראה
צפעי"ג מהד"ת י, א).

להקרבת הקרבנות צ"ע שאולי די מציאות
וקדושת) חצר (ובו המזבח) ואפילו קודם שהוקם
האהל מועד וק"ק (אפילו בפעם הא'?). וראה מגילה
י, א: איר אלעזר שמעתי כ"י ובפרשי' שם ד"ה
קלעים. וראה תוס' ר"ד מגילה שם: דרי"מ סובר . .
צריך קלעים לתוי"מ הצריכים במה גדולה כ"י. —
וראה לקו"ש ח"א ע' 218 ואילך.

(*) ראה רמב"ם ריש הל' ביה"ב. סהמ"צ מ"ע כ.
וראה לקו"ש ח"א שם.

(34) ראה בהנסמו לעיל הערה 28. צפעי"ג מהד"ת
עג, סעי"ג.

(35) אבל גם באופן זה י"ל שיש להם חשיבות
(קדושה) בפ"ע ולאח"ז — נתוספה קדושה.

(36) להעיר מלשון הרמב"ם (הל' תמורה שם):
כיצד אם הקדיש לבדק התיכל לא ישנה לבדק
המזבח. אבל להעיר דגם לדעת הרמב"ם דכל הכלים
(וגם המזבח) הם בכלל המ"ע דועשו לי מקדש (כניל
בסהמ"צ שם. וראה כס"מ במנין המצות בריש ספר
היד מ"ע כ), הרי יש ענין מיוחד במזבח. שמקריבין
על המזבח הזה כל הקרבנות אע"פ שאין שם בית
(רמב"ם הל' ביה"ב פ"ב הי"ד), שהקרבת הקרבנות
היא עיקר המ"ע דועשו לי מקדש, כמ"ש הרמב"ם
ריש הל' ביה"ב. וראה בארוכה לקו"ש ח"א שם.
(37) וכמ"ש רש"י (תרומה כה, ח) „ועשו לי
מקדש" — „ועשו לשמי בית קדושה".

לויטן צווייטן אופן הנ"ל — אז די פרטי הכלים האָבן אַ חשיבות בפ"ע⁴⁰ אויך איידער זיי ווערן אַ טייל פון משכן — איז דער לשמה (בשעת עשיית הכלי) לשם די קדושה פרטית⁴¹ פון דער כלי: מנורה, שולחן כו"⁴².

און לויטן דריטן אופן הנ"ל, וויבאלד אַז מיט דער עשיית הכלים והכנסתם למשכן איז חל ניט נאָר דער שם הכללי וקדושה כללית פון משכן, נאָר אויך אַ קדושה בפ"ע — איז תחילת עשייתם לשמה פון ביידע ענינים: דער „לשמה" — לשם (מצות) קדושת המשכן, און דער „לשמה" פרטי, לשם דער כלי פרטית⁴³.

הכשר דהכשר (וראה הערה שלפניו). ולהעיר מדיון לשמה בציצית (ראה לעיל הערה 23) ש, צריכים שיהיו טוהין ושוהין לשם ציצית . . . ויש בעלי נפש שמחמירין על עצמן אפילו בניפין הצמר אבל אין נוהגין כן" (ש"ע אדה"ז שם ס"א ס"ג. ושי"ג).

40) לכאורה י"ל דכ"ה דעת הרמב"ן בהשגותיו לשה"צ מ"ע לג דפליג על הרמב"ם וס"ל שאין הכלים חלק מן הבית, אבל הם שתי מצות כו' ע"ש. אבל י"ל שס"ל כן רק בנוגע לביהמ"ק, משא"כ בנוגע למשכן. ראה צפ"ע דלעיל הערה 32.

41) להעיר מהדיעות בדיון לשמה במצה (ש"ע אדה"ז סי' תנג סי"ד. ושי"ג).

42) ראה לעיל הערה 38.

43) ואולי י"ל גם נפק"ד בין הסברות הנ"ל בזמן הקמתו, דאין בונין את המקדש כליל השמכנ ביום (בהעלותך ט, טו) וביום הקים את המשכן ביום מקמים ולא כליל (שבועות טו, ב. רמב"ם שם הי"ב), אם גם הכלים בדיון זה: לאופן ה' אינם בדיון זה, כיון שעשית הכלים עצמן אינה בגדר הקמת המשכן (וכ"ה בערוך לנר סוכה מא, א בתורה"א נמי. הר המורי"ה ל' ביהמ"ק פ"א סק"ב. וראה צפ"ע מהד"ת ג, ג. ובכ"מ), משא"כ לאופן הא' והג' דהוי חלק מעשיית והקמת המשכן (וראה פנים יפות ר"פ ויצא דכתב ע"ז דאין בנין ביהמ"ק כליל, וכ"ש עשית המזבח). ולהנ"ל הערה 39 י"ל דלאופן הא' אין בעשיית כלים עצמן גדר דהקמת המשכן, כ"א בהכנסתו במשכן.

הכלים מתחלתן אלא לשם הקדש³⁸. והנפק"מ וואָס איז דער תוכן פון דער כוונה לשמה:

לויטן ערשטן אופן — אַז דער גדר הכלים איז נאָר דאָס וואָס זיי זיינען אַ טייל פון משכן — איז³⁹ תחלת עשייתן לשמה לשם קדושת המשכן.

38) רמב"ם הל' ביהמ"ק ספ"א. וראה קרית ספר להמכ"ט שם, דכתיב את תבנית המשכן ואת תבנית כל כליו וכן תעשו, משמע דעשיית כל הכלים דומי' דמשכן דעשיתו לקודש מתחלתו כדמשמע ועשו לי מקדש שמתחלת עשיתו יהי' לשם הקודש כו". בפרש"י יתרו כ, כא: מזבח אדמה תעשה לי — „שתהא תחלת עשייתו לשמי". ומה מוכח לכאורה, שצ"ע פשוטו ש"מ עכ"פ) רק במזבח יש דין דלשמה ולא בשאר כלים. ולפ"ז צ"ל ד, וועשו לשמי בית קדושה" הוא רק בבנין המשכן עצמו ולא בכלים. אבל י"ל ובכמה אופנים:

א) דלמד"ן מהמזבח לשאר הכלים. (ב) דבמזבח החדוש הוא שצ"ל תחנת עשייתו לשמי, משא"כ בהמשכן ובכלל שאר הכלים (וראה מכילתא דרשב"י יתרו שם: „תעשה לי אתהא הציבתו והבאתו ובנייתו לשמי"). ג) במזבח יש דין מיוחד דלשמי פרטי (לשם מזבח), משא"כ בשאר כלים שבהם דין לשמי הוא בכלל לשם המקדש (ראה לקמן בפנים). ד) דפליגי בזה רש"י והרמב"ם: לרש"י דועשו לשמי בית קדושה הוא רק בהבנין ולא בהכלים (ורש"י פ"י בפ' תרומה (שם, ט), וכן תעשו — לדורות, אם יאבד אחד מן הכלים או כשתעשו לי כלי בית עולמים כו' כחבנית אלו תעשו אותם, היינו שפירוש „וכן תעשו" על תבניתם ולא כוונה לשמה כבקרית ספר הנ"ל בפירוש דברי הרמב"ם שעשיתו לשם הקודש, משא"כ במזבח דיש לימוד מיוחד: אבל הרמב"ם ד, אין עושים כל הכלים מתחלתן אלא לשם הקודש, אין לימוד מיוחד דלשמי במזבח. וראה צפ"ע ע"ת יתרו שם. צפ"ע לרמב"ם (המלוקט) סוף פ"א מהל' ביהמ"ק. ואכ"מ.

39) ואולי י"ל דלפי אופן זה, מכיון שענינים הוא רק חלק מבנין והקמת כללות המשכן, י"ל דדין לשמה בהם חל רק כאשר מקמים את המשכן ומכניסין אותו לתוכו, ולא מחחלת עשייתו דהוי רק

(*) וראה ירושלמי יומא פ"ג ה"ו. קה"ע שם. מלחמות ה' לרמב"ן סוכה פ"א (ט, א).

און אז מ'האט אויפגעשטעלט דעם משכן מיט אלע כלי המשכן — דעמאלט האט זיך אנגעהערט דער ענין פון „פקודי“: ס'איז דא (אויך) א מציאות פון פרטים בפני עצמם, ניט נאר דער ענין כללי פון משכן כנ"ל. ווייל לאחרי ווי משטעלט אויף דעם גאנצן משכן, ווערט אויפ-געטאן א חשיבות אין יעדער כלי פאר זיך, כנ"ל באורך.

ה. יעדער ענין פון תורה איז אן ענין נצחי והוראה נצחית, ועאכ"כ דער משכן וואס ענינו איז — „ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם, בתוך כל אחד ואחד מ'שראל“⁴⁷, איז מובן, אז דער ענין הנ"ל פון „ויקהל“ און „פקודי“ שבבני המשכן, איז אויך פאראן אין דעם „ושכנתי בתוכם“, בנוגע ישראל.

מען זאגט אז אלע אידן זיינען איין ציבור, אלע אידן צוזאמען שטעלן צו-נויף איין קומה שלימה⁴⁸. און ווען עס איז פאראן ח"ו א חסרון פון איין אידן, פעלט איז דער גאנצער קומה שלימה⁴⁹.

לאידך גיסא זאגט מען, אז יעדער איד פאר זיך איז אן „עולם מלא“⁵⁰, ביז אז „כל אחד ואחד חייב לומר בשבילי נברא העולם“ — די גאנצע וועלט, כל סדר ההשתלשלות כולל אויך כאו"א מבני ישראל, איז „בשבילי נברא“. און דאס איז יעדער איינער מחוייב צו זאגן, אפילו א „חוטב עציץ“ און „שואב מימיו“⁵¹, פון דעם גדול שבגדולים ביז דעם קטן שבקטנים.

ועפ"ז יש לומר, אז דאס וואס דער רמב"ם איז מוסיף נאָדעם ווי ער זאגט „כולם מחלקי המשכן והכל יקרא מקדש“ — „וכבר ייחד הציווי בכל חלק וחלק“, מלמדנו, אז כאַטש „זה הכלל (מצות ועשו לי מקדש) כולל מינים רבים“, אז דער ציווי „ועשו לי מקדש“ מיינט מלכתחילה צו מאַכן א משכן וואס איז כולל כלים — איז אָבער לאחרי גמר עשייתו, איז חל אויף יעדערן פון די כלים א ציווי⁵² ובמילא — קדושה בפ"ע (כאופן הג'), ובמילא דארף אזוי זיין די כוונת לשמה בעשיית הכלים, וכנ"ל.

ז. און דאס איז דער רמז פון „ויקהל“ אלס נאָמען פון דער סדרה וואו עס רעדט זיך וועגן עשיית כל חלקי המשכן: „ויקהל“ איז א רמז אויף אופן עשיית הכלים, אז די פעולה פון מלאכת המשכן וכל כליו איז געווען באופן פון „ויקהל“. דאס הייסט: כאַטש עס שטייט א באַזונדער „ויעש“⁵³ אויף יעדער כלי בפ"ע און יעדער חלק פון משכן, איז די כוונה בעשיית כל כלי וכלי ניט געווען (נאר) אלס עשיי ופעולה פרטית, פון דער כלי פרטי, נאר ס'איז געווען „ויקהל“ — צונויפגעקליבן צוזאמען אלע חלקי המשכן אויף מאַכן איין משכן.

ווייל איידער מ'האט דעם גאנצן משכן, האט יעדער כלי פאר זיך ניט קיין חשיבות (לעצמו); זיין גאנצער ענין איז דאס וואס ער איז א פרט פון דעם (כלל —) משכן.

אין פרשת פקודי, וואו עס שטייט „ותכל כל עבודת משכן אהל מועד“⁵⁴

47 ר"ח שער האהבה פי' קרוב לתלתו. שליה שער האותיות אות ל. ובכ"מ.

48 ראה לקוטי ר"פ נצבים. ובכ"מ.

49 וראה סהמ"צ להצ"צ מצות אהבת ישראל.

קונטרס אהבת ישראל.

50 סנהדרין לו, א במשנה.

51 ר"פ נצבים.

44 אף שאינה מיע בפ"ע.

45 ראה לשון הרמב"ם בסה"מ שרש יב. צפע"ג

פ' ויקהל (הג"ל הערה 32).

46 לט, לב.

ביו אז אל תפרוש מן הציבור⁵⁶, די בקשות גופא ווערן ניט געזאגט בלשון יחיד — ער בעט (נאָר) פאַר זיך — נאָר בלשון רבים: „ותחנו מאתך כו״, „השיבנו אבינו כו״, ועד׳זי בכל הברכות, פאַר אַלע אידן כאחד.

לאידך גיסא: בשעת איינער טוט פאַרן כלל, קען ער מאַכן אַ חשבון, אז די גע- וויסע עבודה האָט ניט קיין שייכות צו זיין אייגענער שלימות, זיין שלימות איז פאַרבונדן מיט זיין עבודה אַלס יחיד, נאָר לצורך הכלל איז ער מוותר אויף זיין שלימות און טוט פאַרן כלל.

זאָגט מען אים, אז אדרבה: דער אויפ- שטעלן דעם משכן פאַר כלל ישראל, איז אין אַן אופן פון „פקודי״ — יעדער כלי פאַר זיך איז זיין הבאה צו משה׳ן, דער- נאָך — ציווי השם צו משה׳ן וועגן דער כלי און דערנאָך דער קיום פון משה׳ן איז דער כלי — ווערט באַזונדער דער- ציילט (באקומט חשיבות). בשעת מען טוט פאַרן כלל ישראל, ברענגט עס (אויך) שלימות צו דעם אידן אַלס יחיד.

ט. דער טעם הדבר, וואָס עס מוז זיין אַט די „התכללות״ — בשעת ער טוט אין זיינע פרטית׳דיקע ענינים דאַרף זיין דער „ויקהל״: זיך כולל זיין מיטן צבור; ולאידך, דאָס אויפשטעלן אַ משכן פאַרן כלל ישראל איז באופן פון און ברענגט צו „פקודי״: די שלימות פון יעדער אידן אַלס יחיד —

איז ווייל בעצם, זיינען די ביידע ענינים ביי אַ אידן — זיין „ויקהל״ און זיין „פקודי״ — איין זאָך [וואָס דער-

און אויף דעם קומט די הוראה פון די שמות הסדרות „ויקהל״ און „פקודי״:

אַ איד קען דאָך טראַכטן, אז לכל לראש איז ער אַ מציאות בפני עצמו — ניט ח״ו אַ מציאות יש, נאָר אַ מציאות דקדושה, אַלס אַ איד — עבד מלך מלך⁵², לשמש את קונו⁵³: ער האָט זיין תפקיד ועבודה מיוחדת. נאָר בהוספה לזה איז ער אויך זיך כולל צוזאַמען מיט כלל ישראל.

זאָגט מען אים, אז בשעת מען גייט מאַכן די כלי המשכן, וואָס די עשי׳ פון יעדער כלי איז אַ באַזונדער עשי׳ פון עשיית כל שאר הכלים, ס׳איז אַ באַ- זונדער „ויעש״ וואָס איז פאַרבונדן מיט די תכונות מיוחדות פון דער כלי — זאָגט תורת אמת, אז דאָס איז אַן ענין פון „ויקהל״: מציאותם איז באַשטאַנען אין דעם וואָס זיי ווערן אַ טייל פון דעם גאַנצן משכן.

ועד׳זי דאַרף אַ איד וויסן, אז די התחלה, און נקודת התוכן פון אַלעם, לכל לראש — דאַרף ער זיך כולל זיין צוזאַמען מיט אַלע אידן — „ויקהל״, ביז אין אַן אופן אז זיין מציאות באַשטייט אין דעם וואָס ער איז אַ חלק פון אַ קהל.

דערפאַר — נאָך איידער אַ איד גייט מתפלל זיין אויף זיינע אייגענע צרכים (וואָס דאָס איז אַ מ״ע מן התורה — די מ״ע פון תפלה)⁵⁴, דאַרף ער זיך כולל זיין מיט אַלע אידן, דורך אָננעמען אויף זיך די מצוה פון „ואהבת לרעך כמוך״⁵⁵.

52 ספרי (ופרש״י) דברים א. ז. פרש״י לך טו,

יח.

53 קדושין בסופה.

54 ראה סהמ״צ להצ״צ שרש מצות התפלה בתחלתו. וש״ן.

55 שער הכוונות בתחלתו. ועוד. סדור אדמור

הזקן קודם מה טובו. וראה סהמ״צ להצ״צ שכהערה

49.

56 אבות פ״ב מ״ד. וראה ברכות כט, סע״ב

ואילך.

שטעלן צוזאמען אן „עם אחד“, איז ניט קיין סתירה צו דער מציאות פון יעדער אידן אלס יחיד, נאָר אדרבה: וויבאלד די אחדות איז מצד דעם עצם מהות פון אידן (וואָס איז איין זאך מיט עצמותו ית' כביכול), דריקט זיך אויס די אחדות אויך אין דער מציאות ו„ציור“ פרטי פון יעדער אידן. וואָרום דער עצם געפינט זיך דאָר אין יעדער פרט⁶².

יו"ד. ע"ד ווי ס'איז דאָ דער חיבור פון „ויקהל“ און „פקודי“ בנוגע צו אידן, עד"ו געפינט מען בגלוי דעם איחוד פון כלל ופרט (ויקהל פקודי) באַ אַ ספר תורה:

אַ ספר תורה ווערט צוגנויפגעשטעלט פון הונדערטער טויזנטער באַזונדערע אותיות, און די אַלע פרטי אותיות שאַפן אַ תורה אחת („ויקהל“); ולאידך, ווען עס ווערט איין און איינציקע ספר תורה בשלימות תוקפה וקדושתה, איז יעדער אות בקדושתה מוקפת גויל⁶³, אַפגע-טיילט פון אַלע אַנדערע אותיות⁶⁴.

וויבאלד אַז ישראל אורייתא וקובי"ה כולא חד, דריקט זיך אויס אויך בגלוי אין אַ ספר תורה ווי דער כלל און דער פרט זיינען פאַרבונדן און פאַראיינציקט צווישן זיך.

און דאָס איז די הוראה און די נתינת כח וואָס מען נעמט פון די פרשיות ויקהל-פקודי — אויף צו מוסיף זיין אין דעם זירזו צו מאַחד זיין אַלע אידן. כולל

פאַר איז בריבוי (ברוב) השנים⁵⁷ זיינען ויקהל פקודי מחוברות, וואָס דאָס ווייזט אַז זיי ווערן איין סדרה⁵⁸:

בגלוי ובחיצוניות (איז דער דרגא פון „גילויים“) זיינען כלל און פרט אַ סתירה זה לזה, אַדער עכ"פ צוויי באַזונדערע עניני שלימות. און דעריבער, בשעת מ'איז מדגיש די מעלת הכלל, איז דאָס מחליש די חשיבות הפרט, און וואָס מער מען לייגט די הדגשה אויפן פרט, איז דאָס גורע פון חשיבות הכלל.

משא"כ מצד דעם עצם ופנימיות פון אַ אידן, שכולם מתאימות ואב אחד לכולנה⁵⁹ ועד"ו (והסיבה לזה —) מצד עצמותו ית', איז דער ריבוי פרטים ניט קיין סתירה צו אחדות ופשיטות. וכידוע⁶⁰, אַז דוקא מצד דער פשיטות דלמעלה ווערט ריבוי התחלקות דוקא, ד.ה. ס'איז דאָ אַ ריבוי והתחלקות, אבער ניט נאָר איז דער ריבוי ניט בסתירה צו דער פשיטות, נאָר אדרבה: דער ריבוי גדול דריקט אויס די פשיטות דלמעלה.

און דערפאַר שפיגלט זיך דאָס אַפ אַזוי, כנ"ל, ביי אידן — וואָס ישראל וקב"ה כולא חד⁶¹ — אַז דאָס וואָס אידן

(57) כי פרשיות אלו מחוברות בר (מז') הקביעות דשנה פשוטה, ונפרדות רק באחת מהן (בקביעות ה"ש) ובז' המעוברות (ראה הלוחות שבטאריח לאחר סוכיח. עתים לבניה מאמר טו קביעות אדר הסמוך לניסן). ומכיון שבכל מחזור קטן יש י"ב פשוטות ורק ז' מעוברות (וקביעות ה"ש) הנ"ל דשנה פשוטה — נדירה מאד, דאינה בכל מחזור) — הרי שברוב שנים הן מחוברות.

(58) ראה לקושי ח"ח ע' 380 ואילך. ושי"נ.

(59) תניא פליב.

(60) ראה תוי"ח נח ד"ה ויהי כל הארץ כפ"ז ואילך

(ע, ב ואילך). ד"ה מי מדד חרסי"ב. ועוד.

(61) ראה חז"ג עג, א.

(62) ראה עדי"ו לקושי ח"ט ע' 159 ואילך. ושי"נ.

וראה לקושי ח"ח ע' 115 ואילך.

(63) מנחות כט, א. רמב"ם הל' תפילין פ"א הי"ט.

טושי"ע יו"ד סרע"ד ס"ד. ארו"ח סלי"ב ס"ד. שו"ע

אדה"ש שם ס"ה.

(64) וראה לקושי שו"ש ה, א. מו, ג. ועוד. וראה

לקושי ח"ב ע' 421 ואילך.

און דורך דעם איז מען נאך מער ממחר ומזוז די גאולה האמיתית והשלימה וואָס וועט זיין אַ גאולה פרטית — דער אויבערשטער איז „אוחז בידי ממש איש איש ממקומו כענין שנאמר ואתם תלוקטו לאחד אחד בני ישראל“⁶⁶, און צוזאמען דערמיט אַ גאולה כללית בשלימותה — „קהל גדול ישוּבו“⁶⁷ הנה“⁶⁸, במהרה בימינו ממש.

(משיחות ש"פ ויק"פ תש"מ, תשמ"ב)

אויך בענין שהזמן גרמא — דורך דעם וואָס יעדער איד וועט האָבן אַן אות אין איינע פון די ספרי תורה הכלליים, וועלכע ווערן געשריבן צוליב מאחד זיין אַלע אידן צוזאמען און וואָס עי"ז ווערט די שלימות פון יעדער אידן אַלס פרט ויחיד, מ'איז מגלה זיין שייכות מיט תורה און זיין אין (דער ספר) תורה דורך דעם אות וואָס ער האָט אין דער ספר תורה⁶⁵, און די שלימות פון עם ישראל אַלס כולל — איין קהל, אַלע ווערן נתאחד אין אַ יחוד אמיתי דורך תורת אמת ונצחית, יחוד נצחי.

(66) פרשיי נצבים ל, יג.

(67) י"ל גם מלשון תשובה.

(68) ירמ' לא, ז.

(65) ראה סה"מ תש"ו ע' 46. סה"מ תש"ט ע' 41

(השני).

פקודי

ס'איו אָבער ניט גלאַטיק: וויבאַלד די דריטע דיעה האָט ניט קיין שייכות צו דעם משכן ומקדש וכניסת הארון למ-קומו, תוכן הענין אין זהר דאָ, האָט דער זהר בכלל ניט געדאַרפט ברענגען דעם פירוש דאָ? סתם פירושים אין פסוק זאת מנוחתי זיינען געוויס דאָ כ"כ.

אויך — בנוגע די ערשטע צוויי דיעות איז מובן אַז דער חילוק איז ניט נאָר ווער עס האָט געזאָגט „זאת מנוחתי עדי עד“, וכדמוכח פון דעם וואָס בתחילת הענין אין זהר שטייט אַז „שפירו דעלמא וחיוז דעלמא“ האָט זיך ניט געזען „בעלמא עד דאתבני ואתקם משכנא ועאל ארונא לגו קדשא“, און פון דע-מאַלט אָן „אתחזי חיוז דכלא בעלמא ואתתקן עלמא ואולי בההוא משכנא ובההוא ארונא“, ביז עס איז געקומען „לההיא נקודה דאיהו יפה נוף חדוה דכלא (דער מקום פון אבן השתי) כיון דמטי להתם כדן פתח ארונא ואמר“ — אויב ר' ייסא קומט זאָגן אַז ניט דער ארון האָט דאָס געזאָגט נאָר „כנסת ישראל“, האָט ער בלויז געדאַרפט זאָגן „האי קרא כנסת ישראל אמרה לי“. פון דעם וואָס ער איז כופל „בשעתא דאת-בני כי מקדשא ועאל ארונא לאתרי“ איז מובן אַז ער איז מוסיף נאָך אַן ענין בזה, אַז דאָס איז פאַרבונדן (ניט נאָר מיט דעם ארון עצמו נאָר אויך) מיט דעם זמן דאתבני בי מקדשא.

ד.ה. דער חילוק פון די דריי דיעות איז סיי ווער עס האָט געזאָגט „זאת מנוחתי עדי עד“ — דער „ארון“, „כנסת ישראל“ אָדער „קובי“; און סיי אויף וואָס דאָס איז געזאָגט געוואָרן: אויף מקומו (קדה"ק — אויף דעם אבן שתי),

א. אין זהר בפרשתנו¹ שטייט, אַז ווען דער ארון איז געקומען למקומו (אויף דעם אבן שתי²) — „פתח ארונא ואמר³ זאת מנוחתי עדי עד פה אשב כי אויתי. רבי ייסא אמר האי קרא כנסת ישראל אמרה לי בשעתא דאתבני בי מקדשא ועאל ארונא לאתרי. רבי חזקי אמר קודשא בריך הוא אמר לי על כנסת ישראל כד ישראל עבדין רעותי — ווען אידן טוען דעם רצון פון אויבערשטן — דהא כדן קב"ה יתיב על כורסי יקרי וחייס על עלמא וברכה ושלום וחביבותא דכלא אשתכח וכדן אמר זאת מנוחתי עדי עד“.

ווי מען לערנט בפשטות, טיילן זיך די דריי דיעות⁴ אין זהר אין צוויי: די ערשטע צוויי דיעות זיינען בהתאם צום פשט הכתובים, וואָס ריידן וועגן דעם זמן ווען דער ארון איז געקומען למ-קומו⁵,

ס'איז נאָר וואָס לויט דער ערשטער דיעה האָט דער ארון געזאָגט זאת מנוחתי עדי עד, און לדעת ר' ייסא האָט דאָס כנסת ישראל געזאָגט,

לויט דער דריטער דיעה אָבער, האָט דאָס ניט קיין שייכות לכאורה צו פשטות ענינים של הכתובים, ווען דער ארון איז געקומען למקומו אין קדש הקדשים.

(1) רכב, ב.

(2) ראה שם בזהר לפני זה. ובאה"ח לזהר: עד דמטי לההוא נקודה שהיא בית עולמים.

(3) תהלים קלב, יד.

(4) ראה אור החמה. מקדש מלך. לקוטי לוי יצחק לזהר — שג' דיעות כאן.

(5) ראה מלכים א ח — הקאפיטל ע"ד הבאת הארון למקומו, שבוה נתקיים מאמר דוד בתהלים (שם, ג"י"ד). וראה הערה הבאה.

אויבערשטן, בלשון הרמב"ם, בית . . .
מוכן להיות מקריבים בו הקרבנות וחר-
גגין אליו שלש פעמים בשנה, וואס
דער ענין האָט זיך אויפגעטאָן (בעיקר)
„בשעת דאתבני בי מקדשא ועאל
ארונא לאתרי" און אידן האָבן דעם בית
המקדש לעבודה' כו', און דערפאר איז
כנס"י אמרה.

און לדעת ר' חזקיה איז דער עיקר
הענין פון משכן ומקדש — „ושכנתי
בתוכם", די מנוחה פון דעם אויבערשטן
איז פאַרבונדן דערמיט וואָס ער איז
שוכן צווישן (אין) אידן¹⁰, און דעריבער
לערנט ער אַז „קוביה אמר לי על כנסת
ישראל"¹¹.

(8) ריש הל' ביהביח.

(9) ל' הרמב"ם בסהמ"צ מ"ע כ: שצונו לבנות
בית הבחירה לעבודה בו יהי ההקרב והבערת
האש תמיד ואליה תהי ההליכה והעלי לרגל הקבוצ
בכל שנה. והוא אמרו יתעלה ועשו לי מקדש.
ושם שורש יב: כמו ועשו לי מקדש כו' והוא שיהי
לנו בית מוכן ובאו אליו ויחוגו בו ובו תהי ההקרב
ובו יהי הקבוצ במועדים.

ולהעיר שבכל המקומות (הל' ביהביח שם, סהמ"צ
שם ובשורש יב, מנין המצות בריש ספר היד) הביא
מהכתוב רק „ועשו לי מקדש" (ולא סיומו —
„ושכנתי בתוכם") — ראה לקמן בפנים. כן להעיר
שהל' ביהביח הכניס הרמב"ם והעמיד בריש
התחלת „ספר עבודה".

וראה בביאור דעת הרמב"ם והרמב"ן — לקו"ש ח"ד
ע' 1346. ח"מ"א ע' 120 ואילך. חל"צ ע' 192 ואילך. ועוד.

(10) ראה כ"מ במדרשי חזיל ע"פ שם: שמור
רפליג. פליד, ג. נתחומא (באבער) בחוקותי ה. נשא
יט. סדר עולם רבה ספ"ז. ובכ"מ.

(11) ראה פרשי' ליתלהים שם ריש מזמור קלג
(שבא בהמשך למזמור שלפניו (פסוק יג ואילך): כי
בחר ה' בציון אור למושב לו זאת מנוחתי עדי עד:
נהג מה טוב ומה נעים שבת אחים גם יחד, כששב
הקב"ה בבית הבחירה עם ישראל הקרוין אחים
ורעים ויהי גם הוא יחד עמהם.

זמן בית המקדש, אָדער זמן דישראל
עבדין רעותי.

מ'דאָרף אָבער פאַרשטיין:

(א) דעם תוכן החילוק צווישן די
ערשטע צוויי דיעות: וויבאלד אַז לויט
ביידע דיעות רעדט זיך דאָ וועגן דעם
זעלבן זמן וענין — „ועאל ארונא
לאתרי" — וואָס איז דער תוכן החי-
לוק פון דער אמירת ארונא אָדער —
כנס"י?

(ב) וואָס איז נוגע אין דער ערשטער
דיעה די הקדמה וועגן דעם בנין המשכן
„ועאל ארונא לגו קדשא" אין משכן, ווי-
באלד אַז דער פסוק „זאת מנוחתי עדי
עד" רעדט וועגן דעם אַנקומען פון ארון
אין ביהמ"ק כו'.

ג. והביאור: דער חילוק צווישן די
דריי דיעות איז — וואָס איז דער עיקר
הענין אין משכן ומקדש:

לדיעה הא' איז (בלשון הרמב"ן)
„עיקר החפץ במשכן הוא מקום מנוחת
השכינה שהוא הארון". און דעריבער
האַלט די דיעה אַז „פתח ארונא ואמר
זאת מנוחתי עדי עד", ווען ער איז
אַנגעקומען למקומו בקה"ק.

לדעת ר' ייסא איז דער עיקר הענין
פון משכן ומקדש — אַז אידן זאָלן האָבן
אַ מקום קבוע צו דינען דעם

(6) משא"כ לעיל בזהר (רכא, ב). מנוחתו דא בי
מקדשא וכתיב זאת מנוחתי עדי עד, שאינו מדגיש
שהו כשׁ, ועאל ארונא לאתרי" בני מקדשא. ועד"ו
בנבחים קיט, א. ירושלמי מגילה ספ"א. מדרש
תהלים יא בתחלתו. שהשיר פ"א, טז (ג). רמב"ם הל'
ביהביח פ"א היג. ועוד. אבל במדרש תהלים מזמור
קלב: מנוחה זו וירושלים וכה"א זאת מנוחתי כו'
ואמאי קרי לו מנוחה ע"ש נחת הארון. ובנבחים (שם,
ב) למיז זו וזו ירושלים מאי מנוחה מנוחת הארון.
אבל אינו מביא הכתוב זאת מנוחתי. ואכ"מ.

(7) ר"ם תרומה.

(*) כ"ה בסהמ"צ לפנינו. ובהוצאת הרי"ח העליר
והר"י קאפאח: בית עבודה.

און (ב) ברמז וועגן דעם „משכן שנת-משכן“, ובמילא (ג) אויך וועגן דעם ביהמ"ק דלעתיד —

וואָרום וויבאלד דער פסוק איז מרמז דעם חורבן המקדש מיטן לשון „משכן — שנתמשכן“ איז מובן, אז „חורבנין“ איז ניט אז ער (ביהמ"ק ראשון ושני, וואָס דער פסוק איז זיי דאָ כולל ומרמז כאחד — „רמז למקדש שנתמשכן בשני חורבנין“¹⁸) וועט ח"ו בטל ווערן, נאָר עס איז אין אַן אופן פון משכון: אַ משכון גייט אַרויס פון רשות לווה און געפינט זיך ביים מלוה צייטווייליק און סוף-סוף ווערט ער אומגעקערט צום לווה — אזוי איז אויך בנדו"ד, אַז דער מקדש (ראשון ושני) ווערט נאָר „נתמשכן (בשני חורבנין)“ און נאָכדעם ווערט ער אומגעקערט צו אידן — דער ביהמ"ק הג' דלעתיד.

ד. דער חילוק פון די דריי ענינים — משכן, מקדש, און מקדש דלעתיד:

איז משכן האָט זיך אויפגעטאָן בעיקר ולכל לראש — די מנוחת השכינה שהוא הארון, וואָס עס איז פריער ניט געווען. נאָכמער: דער ענין המנוחה („מנוחתית“) פון דעם ארון איז אַן אופן קבוע איז גע-ווען בעיקר אין משכן, וואו דער ארון איז געווען במקומו דעם גאַנצן משך זמן פון קיום¹⁹ המשכן; משא"כ אין די בתי מקדש — אין מקדש שני איז דער ארון מלכתחילה ניט געווען²⁰, און אין מקדש ראשון איז דער ארון ניט געווען כל זמן

וויבאלד אָבער אַז אלו ואלו דברי אלקים חיים¹², און נאָכמער

בנדו"ד, בנוגע דיעות וואָס ברענגען זיך אין זהר, וואָס „לית תמו לא קשיא כו' ולא מחלוקת“¹³ — איז י"ל, אַז מר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי. ד.ה. ניט נאָר אַז אַלע דריי דיעות זיינען (אמת ווייל זיי זיינען אַלע) דאָ אין מקדש, נאָר זיי זיינען אַלע דאָ באופן עיקרי ובפועל — נאָר זיי רייזן וועגן דריי באַזונדערע זמנים, כדלקמן.

ג. אין דעם ענין פון מקדש זיינען דאָ בכללות דריי זמנים (וענינים): המשכן¹⁴, ביהמ"ק בירושלים (הא' והב'), ביהמ"ק דלעתיד — דער בית שלישי.

און ווי ס'איז אויך מבואר ומרומז אין דברי חז"ל¹⁵ אויף התחלת פרשתנו¹⁶ „אלה פקודי המשכן משכן העדות“ — „המשכן משכן שני פעמים רמז למקדש שנתמשכן בשני חורבנין“¹⁷. קומט אויס, אַז דער פסוק רעדט דאָ: (א) אין מקרא יוצא מידי פשוטו — וועגן דעם משכן,

12 עירובין יג, ב.

13 זח"ג (רע"מ) קכד, ב. אגה"ק סכ"ו.

14 דפשיטא שכולל משכן שילה. וצ"ע בנוגע נוב וגבעון — דהארון לא ה' שם, ודין במה להם (זבחים ק"ב, ב. תוספתא שם ספ"ג).

15 פרש"י ריש פרשתנו. תנחומא פרשתנו ב. שמיר פניא, ג.

16 ולהעיר, שתוכן ההפטורה (מ"א ח) דפרשת גוי [שההפטורה היא „מענין הפרשה“ — טוש"ע ודאדה"ז אר"ח ר"ס רפד. טור ורמ"א שם סתכ"ח (ס"ח)] הוא הבאת הארון אל מקומו, ואשר עי"ז נעשה. מכון לשבתך עולמי"ם (שם, יג).

17 ראה בארובה לקו"ש ח"א ע' 175 ואילך. חט"ז ע' 465 ואילך. ושי"ן.

18 לשון רש"י. ובשמיר ותנחומא שם רק „שנתמשכן שני פעמים“. וראה יפ"ת שם. וראה הלשון בשמיר פליא. יר"ד. תנחומא ויקהל ט.

19 דבנסוע המשכן — הרי כל המשכן נפרק.

20 יומא כא, ב.

* ע"ד הרגיל מלבד כשר"ח אדר (הסמוך לניסן) חל בשבת (כבשנה זו) שקורין פרשת שקלים (— כי תשא) ומפטרין ביהודע (מגילה ג, א. רמב"ם הל' תפלה פ"ג, ה"כ. טוש"ע או"ח ר"ס תרפח).

זיי זיינען געקומען זאגט מען²⁶ „כי לא באתם גו' אל המנוחה ואל הנחלה“.

אין דער צווייטער דיעה אין זהר אין דער מדובר וועגן דעם זמן המקדש — „בשעתא דאתבני בי מקדשא ועאל ארונא לאתרי“, וואס דעמאלט אין גע- ווארן דער מקום ובנין קבוע פאר השראת השכינה, ובמילא זיינען אידן אָנגעקומען „אל המנוחה ואל הנחלה“, אַ מקום קבוע מוכן פאר עבודה. ובלשון הרמב"ם²⁷: כיון שנבנה המקדש בירו- שלים נאסרו כל המקומות כולן לבנות בהו בית²⁸ לה' כו' ואין שם בית לדורי הדורות אלא בירושלים בלבד ובהר המורי' שבה נאמר ויאמר דוד כו' וזה מזבח לעולה לישראל ואמר²⁹ זאת מנוחתי עדי עד³⁰.

אין דער דריטער דיעה רעדט זיך — עכ"פ מרומו (און — שלימות דביהמ"ק) — וועגן ביהמ"ק הג' דלעתיד³¹. אין דעם זמן ווען די אידן וועלן אויספירן בשלימות דעם רצון און כוונה פון דעם אויבערשטן — „כד ישראל עבדין רעותי“, בשלימות — וועט דער בית זיין אַ בית נצחי, ער וועט קיינמאל ניט

שהי' קיים, ווייל (בסוף זמנו) „גנוזו יאשיהו“²¹.

דאס אין בנוגע דעם ארון. משא"כ דער ענין המנוחה בכללות המשכן והמקדש, אין אדרבא: דעם משכן האָט מען מטלטל געווען ממקום למקום, ער ווערט אָנגערופן אהל, ביי אים אין ניט געווען דער ענין הקביעות²² והמנוחה, משא"כ אין די בתי מקדש, זייער בנין אין געווען קבוע במקום אחד²³.

די ב' בתי מקדש אָבער זיינען ניט גע- ווען — בנינים נצחיים, זיי זיינען צוגע- נומען געוואָרן באַ אידן (כאָטש דער מקום אין געבליבן בקדושתו, „שכינה אינה בטיילה“²⁴).

דער בית השלישי אָבער וועט זיין אַ בנין נצחי.

ה. ועפ"ז יש לבאר די דריי דיעות אין זהר: די ערשטע דיעה „פתח ארונא ואמר זאת מנוחתי עדי עד“ קומט בהמשך צו דעם וואָס „אתבני ואתקם משכנא ועאל ארונא לגו קדשא“, ווייל דער ענין המנוחה וואָס אין זיך מתייחס (בעיקר) צום ארון, אין התחלתו ועיקרו האָט זיך אויפגעטאָן בהמשכן²⁵. אָבער דאָס אין ניט קיין מנוחה בשייכות צום בית (משכן) גופא, און דעריבער אין בנוגע אידן (צו וואָס פאר אַן אָרט ובית

26 ראה יב. ט.

27 הל' ביהב"ח פ"א ה"ג. וראה בארוכה בניאר דברי רמב"ם אלה לקו"ש חט"ז ע' 466 ואילך.

28 משא"כ במת אלי' בהר הכרמל. ולהעיר מבנין חוניו (מנחות בסופה. ראה אנצ" תלמודית בערכו. וש"ן). וראה אהיה' חקת ע' תתיב ואילך.

29 ועד"ז הוא בשהשיר ובתור"א שם בהעלוי דביהמ"ק לגבי המשכן — „משנבנה ביהמ"ק זאת מנוחתי עדי עד“.

30 ובפרטיות י"ל שזהו החילוק בין מקדש הא' ומקדש שני, דבית שני הי' גדול בבנין ובשנים (מנוחה ונחלה) מן הראשון (ב"ב ג, סע"א ואילך). וראה כהנ"ל לקו"ש חט"ז ע' 62 ואילך. וש"ן.

31 וראה החילוק בין משכן, ביהמ"ק ומקדש דלעתיד (כל' החסידות) לקו"ש חט"ז ע' 17 ואילך.

21 דה"ב לה, ג. יומא נב, ב. וש"ן. רמב"ם הל' בית הבחירה רפ"ד. ובפרט דל(סתמא דגמ') דעת רשב"י (שם נג, סע"ב) — מארי' דספר הזהר — הארון גלה לבלבד.

22 ובלשון הרמב"ם ריש הל' ביהב"ח: והי' לפי שעה שנאמר כי לא באתם גו'.

23 ראה ש"ב ז, ו. פרש"י שם. שהשיר פ"א, טז (ג). זח"ב רמ"א, א. תור"א רפ"י וגש.

24 ראה רמב"ם הל' ביהב"ח ספ"ו.

25 ראה בארוכה רמב"ן שם. ובפירושו לעקב י, ה.

כנס", קוב"ה — זיינען דאס ניט קיין באזונדערע זאכן, נאר — איין המש.

וועט מען דאס פארשטיין בהקדם דיוק הלשון אין דער דריטער דיעה, וואס ער איז א) מאריד, דהא כדין יתיב על כורסי יקרי' וחייס על עלמא וברכה ושלום וחביבותא דכלא אשתכח" — ועוד ב) לכאורה וואס איז דער ענין נוגע דא? — דא רעדט זיך דאך אן קוב"ה זאגט „זאת מנוחתי עדי עד" (נאר) „על כנסת ישראל" און ניט בשייכות צו דער וועלט בכללות.

ז. דער ביאור בזה: „פתח ארונא ואמר זאת מנוחתי עדי עד כו" איז די עבודה פון תורה³⁵ כמובן, דאס איז דאך כל הענין של הארון — „אין בארון רק שני לוחות האבנים"³⁶; און די שלימות פון תורה איז בשעת דער עסק התורה איז אין אן אופן פון מנוחה און עס זיינען ניטא קיין ענינים המבלבלים — כמרז"ל³⁷ „לא ניתנה תורה לדרוש אלא לאוכלי המן". און ווי גערעדט פיל מאל הפי', אן בכדי צו פארשטיין און „נעמען" תורה כדבעי, דארף מען זיין פריי פון אלע טרדות המבלבלות, בדוגמת אוכלי המן.

בשעת דער לימוד התורה איז כדבעי, איז גדול לימוד שמביא לידי מעשה³⁸, תורה קומט אראפ אין מעשה המצות און פועל'ט אז דאס זאל זיין בשלימות, וואס דערמיט טוט זיך אויף דער בירור פון וועלט — און דאס דריקט זיך אויס אין דעם וואס „אתבני בי מקדשא וכו'": עס ווערט אויפגעבויט אין וועלט א בנין

צוגענומען ווערן פון אידן, און דע-מאלט זאגט „קוב"ה על כנסת ישראל" — „זאת מנוחתי עדי עד", ווארום די השראה פון דעם אויבערשטן צווישן אידן איז אין אן אופן פון „מנוחתי עדי עד", א מנוחה ונחלה נצחית בגילוי³².

ו. כשם ווי דאס איז בנוגע דעם משכן, בית המקדש (הא' והב') און בית שלישי אן דאס זיינען ניט קיין בא-זונדערע ענינים, נאר איין ענין והמשך: די מצוה (ל' יחיד) פון ועשו לי מקדש האט זיך אנגעהויבן און מען האט איר מקיים געווען בבנין המשכן, ממשיך³³ געווען בביהמ"ק הא' והב' און בשלימותה³⁴ כמצות רצונך וועט עס זיין בבנין בית-השלישי כב"א.

עד"ו איז דאס אויך בנוגע די פרטים וואס ער איז מדגיש אין זהר — די מנוחה בשייכות צום ארון, ביהמ"ק,

32) ראה ההמשך בזהר כאני שמדמה ומשוה עבודת ומלאכת המשכן ד.אשלימת מגרמה ותכל כל עבודת משכן אהל מועד (פרשתנו לט, לב) כגוונא דא ויכולו השמים והארץ כו ויכל אלקים ביום השביעי כו' (בראשית ב, אב) עיי"ש. וראה אוה"ת (ויצא קעז, א) וביאורי הזהר להצ"צ (ע' קא), שפיקשו המנוחה כו דביהמ"ק עם המנוחה דשבת. ועפ"ז י"ל דהג' בחי' מנוחה הנ"ל הם מעין ודוגמת הג' בחי' שביטה ומנוחה דשבת — ראה לקרי' בהר מב, ג ואילך. סידור קפת, א ואילך. המשך תרס"ז ע' תקמג ואילך. המשך תער"ב ח"ב ד"ה ראה אנכי (ע' א"ק) ומאמרים שלאח"ז. ד"ה את שבתותי הישית (ע' 80 ואילך).

33) ראה לעיל ע' 149-150. וש"נ. ולהעיר מצפ"ע עה"ת פרשתנו מ, ט.

34) דשלימות הדברים מהם נבנה ביהמ"ק ושלימות הבונים — יהי לעת"ל דוקא (תורת חיים ר"פ ויחי. המשך וככה פ"ז ואילך).

35) ראה אוה"ת שם קפו, א בשוה"ג.

36) מ"א, ת, ט. וראה דה"ב, ה, י"ד.

37) מכילתא ר"פ בשלה. שם טו, ד.

38) קדושין מ, ב, ב"ק יו, א.

*) שמתחיל „ותח" בוא"ו ולא כהתחלת פ"י הנ"ל. ת"ח"ח בלא וא"ו.

ח. עפ"ז איז אויך מובן בנוגע צו דעם משכן און די בתי מקדשות,

זיי זיינען איין ענין והמשך, וואס האט זיך אָנגעהייבן מיט דעם בנין המשכן, און ס'איז באופן, אז די בתי מקדשות בריינגען און זיינען גורם דעם ענין און דעם גילוי אין בנין בית השלישי⁴⁴.

וכמודגש אין מאמר רז"ל הנ"ל, רמז למקדש שנתמשכן בשני חורבניו על עונותיהם של ישראל⁴⁵, אז דער אומ-קער פונעם מקדש איז ניט אַ באַזונדער זאך פאַר זיך, נאָר ווי באַ אַ משכון, וואָס דער מכוון פון נעמען און האַלטן אַ משכון איז אויף צו פאַרזיכערן אַז דער לווה וועט אָפּגעבן דעם חוב פון פריער⁴⁶,

ד.ה. דער שנתמשכן פון דעם בית המקדש (הא' והב') גופא איז גורם און פאַרזיכערט אַז אידן זאָלן זיך פירן כדבעי⁴⁶, און דעריבער וועט ער צוריק-קומען.

ט. וויבאַלד אַז דער ציווי ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם, וואָס דאָס איז די מצוה לדורות אויף בויען דעם משכן והבית המקדש איז (בפשוטו ש"מ) גע-זאָגט געוואָרן בנוגע דעם משכון³³, איז מובן אַז אין דעם משכן גופא זיינען דאָ בדוגמא (וכעין) די דריי ענינים הנ"ל: משכן, מקדש, בית הג'.

אין הקמת המשכן בפרשתנו⁴⁷ (נאָך „ותכל כל עבודת משכן אהל מועד“) זיינען געווען דריי זמנים (וענינים):

קבוע פאַר דעם אויבערשטן³⁹, און אין דעם איז דאָ (כח ופעולת ומציאות ה)תורה (וּעאל אַרונאַ לאַתרי"י).

און דעמאָלט, „בשעתא דאתבני“, זאָגט כנסת ישראל „זאת מנוחתי עדי עד“ — עס ווערט די (שלימות ה)מנוחה פון אידן, דורכפירנדיק זייער כוונה, וואָס אני נבראתי לשמש את קוניי⁴⁰, דורך קיים רצונו — תורה ומצות

און בשעת „ישראל עבדין רעותי“ איז „קובי"ה אמר לי על כנסת ישראל . . . זאת מנוחתי עדי עד“, עס ווערט כביכול די שלימות פון קובי"ה, וואָרום „ישראל וקובי"ה כולא חד“⁴¹.

די רא"י אויף דעם, און וואו דריקט זיך דאָס אויס, זאָגט דער זהר „דהא כדין קובי"ה יתיב על כורסי יקרי' וחייס על עלמא וברכה ושלום וחביבותא דכלא אשתכח“ — בשעת די מציאות פון וועלט שטערט ניט צו דער עבודה פון אידן — ואדרבה, די הנהגה פון וועלט גופא, אפילו די גשמיות, איז באופן של ברכה ושלום, אַ מקום מוכשר, מתאים ומסייע צו דער הנהגה פון אידן⁴² — „כדין אמר זאת מנוחתי כו“, דעמאָלט ווערט נתגלה אַז כנסת ישראל זיינען אַ „מכון לשבתו ית“, עס פירט זיך אויס די פנימיות הכוונה והענין פון דירה לו ית' „לדור ולשכון בנש"י“⁴³ למטה.

(39) להעיר מלקריש ח"ט ע' 67 ואילך. וראה לקריש ח"ט ע' 438 ואילך.

(40) קדושינו בסופה.

(41) ראה זח"ג עג, א. וראה שם צג, ריש ע"ב.

(42) להעיר גם מלקריש שם ע' 477 ואילך. וכאן החידוש וההוספה דלא רק שאין מציאות העולם מעלים ומסתיר על אלקות, אלא שנראה לעיני בשר בהנהגה דגשמיות העולם. ולהעיר מרמב"ם הל' שוובה פ"ט.

(43) המשך תרס"ו ס"ע תסח. וראה תרי"א משפטים ע, ד. אה"ת שם ע' ארסו. ובכ"מ.

(44) וכן המשכן — שפעל ופוחח בפעם הראשונה חזרת השכינה לארץ לגנוני, וישכנו לעד כו' (ראה באתי לגני הש"ית).

(45) ראה גם יפה תואר לשמור' פליא. י"ד.

(46) ראה לקריש ח"ט ע' 25 ואילך.

(47) שזוהו פעם הראשונה. ולא הוצרך לחזור עוה"פ עכ"ז בכל (נסיעה חגני, כיון שכבר פתח).

ה' מלא את המשכן, וואס דעמאָלט איז געווען „וירא כבוד ה' אל כל העם“⁵⁴.

וואָס דאָס איז מעין המנוחה בביהמ"ק השלישי, וואָס „קוב"ה אמר לי' על כנסי" כו' זאת מנוחתי עדי עד“ [און ווי עס שטייט אין ספורנו בסוף פרשתנו⁵⁵ אויפן פסוק „ובהעלות הענן מעל משכן: וכ"כ הייתה שריית השכינה קבע במשכן שלא ה' מסתלק כלל משם עד שהיו ישראל צריכים לנסוע וזה לא ה' בשילה ולא בבית ראשון ולא בבית שני],

און אויך במשכן איז דאָס געווען בזמן (און פאַרבונדן מיט) „כד ישראל עבדין רעותי“ — בשלימות וואָרום דער „תשרה שכינה בכם“ האָט זיך אויפֿ-געטאַן דורך „קרבנותי ועבודותי“⁵⁶ בשלימותם (וגם) של אהרן.

און דעמאָלט ווערט די שלימות המנוחה פון משכן, „משכן העדות — עדות לישראל שויתר להם הקב"ה על מעשה העגל שהרי השרה שכניחו ביניהם“⁵⁷.

י"ד. און דורך דעם עסק בתורת הבית שבכל הזמנים⁵⁸ — משכן, מקדש ראשון ושני — (תורה), וואָס עי"ז, אני מעלה עליהם כאילו הם עוסקין בבנין הבית“ און מען באַוואָרנט אַז עס זאל ניט זיין „בנין ביתי בטל“ (כביאר חז"ל⁵⁹) — (מצות), איז דאָס ממחר ומזרז דעם גילוי פון בית הג' בפועל, יגלה ויבוא משמים⁶⁰,

דער זמן פון הקמת המשכן בז' ימי המילואים, וואָס כאַטש אַז דעמאָלט האָט מען שוין אויפגעשטעלט דעם משכן, אַריינגעטראָגן דעם ארון וכו' — ניט ווי פריער ווען ס'איז נאָך קיין משכן ניט געווען, נאָר בלויז די מלאכות און עשיות לצורך המשכן, הכנה להקמתו — איז דאָס נאָך אַבער ניט געוואָרן קיין קבוע, וואָרום כל שבעת ימי המילואים ה' משה מעמיד את המשכן ומפרקו⁶¹; און כאַטש זיי האָבן דעמאָלט געטאַן אַלע עבודות פון ימי המילואים „אין קרוי“ עבודה אצל עבודת כהנים“⁶².

ביום השמיני למילואים „בחודש הראשון גו' באחד לחודש הוקם המשכן“⁶³ — דעמאָלט איז געווען „הקמתו לעמדה“⁶⁴, און ס'האָט געקענט דערנאָך זיין די עבודה במשכן.

וואָס דער חילוק צווישן די צוויי אופני הקמה דמשכן עצמו, י"ל אַז עס איז בדוגמת ההפרש⁶⁵ צווישן דעם משכן וואָס איז געווען (בעיקר אַ מנוחה פרטית פאַר דעם ארון, אַבער דער משכן עצמו איז געווען) אַ דירת ארעי — אהל; און בית המקדש, וואָס איז גע-ווען אַ דירת קבע, מקום מנוחה פאַר כנסת ישראל.

נאָך הקמת המשכן בשמיני למילואים (וכמה עבודות), איז ערשט שפּעטער געווען די השראת השכינה צווישן אידן, און ווי ער איז מטייט בפרשתנו⁶⁶, וכבוד

(54) שמיני ט, כג. ובפרשיי שם.

(55) פסוק לו.

(56) פרשיי שמיני שם. רמב"ן פרשתנו שם.

(57) פרשיי ריש פרשתנו. ובתנחומא כאן:

שהמשכן מעיד שהשכינה בישראל. ועדין בשמוריר פניא, ד.

(58) תנחומא צו יד. ובכ"מ.

(59) פרשיי סוכה מא, סע"א. ריה ל, סע"א. ועוד.

וכ"ה דעת ההור — ח"א כח, א. ח"ב נט, סע"א. קח,

סע"א. ח"ג רכא, א. ובכ"מ.

(48) ספרי נשא ז, א. ת"כ מכלתא דמילואים ספ"א. במדב"ר פ"ב, טו. פרשיי שמיני ט, כג. ובכ"מ.

(49) ל' רשי' יומא ג, ב (ד"ה תחלה במקום).

וראה צפעי'ן ע"ה"ת פרשתנו מ, לא.

(50) פרשתנו מ, יז.

(51) רמב"ן פרשתנו מ, ב. וראה פירושו צו ח, ב.

(52) ראה גם לקושי' ח"יא ע' 181 ואילך. וש"נ.

(53) מ, לד-לה.

עס ווערט גלוי לעיני כל העמים דאָס
וואָס „קוב"ה אמר לי' על כנסת ישראל
כו' זאת מנוחתי עדי עד".

(משיחות ש"פ ויק"פ תשל"ז,
מוצש"ק ויק"פ תשל"ט)

וואָס דעמאָלט וועט זיין כהנ"ל
בשלימות: שלימות התורה (מנוחת
הארוֹן) שלימות עם ישראל „מנוחתי"
פון כנסת ישראל⁶⁰, השם (קוב"ה)
שלם⁶¹,

60) ולהעיר שגם ארץ ישראל — קרוי' כנסת
ישראל (קהלת יעקב ערך ארץ אות ד').
61) דלעת"ל השם שלם והכסא שלם (תנחומא

(באבער) ס"פ תצא. פסיקתא דר"כ ספ"ג. מדרש
תהלים ט, ז. פרש"י ס"פ בשלח. ועוד).





הוספות

•

(א) שיחות ה'תשל"ח – ה'תשמ"א

(ב) שיחות ומכתבים



הוספות



שיחות תשל"ח – תשמ"א

273	יום ג', כ"ד טבת, ה'תשל"ח
298	ש"פ פ בא, ח' שבט, ה'תשמ"מ
306	יום א' משפטים, כ' שבט ה'תשמ"א
315	יום א' תרומה, כ"ח שבט, ה'תשל"ט
317	יום ב', ו' אדר, ה'תשל"ח
319	יום א', י"ב אדר, ה'תשל"ט
326	יום ג', פורים קטן, ה'תשל"ח
339	יום ד', פורים קטן, ה'תשמ"א

אור ליום ג', כ"ד טבת ה'תשל"ח

און דער אור פון פנימיות התורה, תורת החסידות.⁵

און דער צווייטער נאָמען, „זלמן“, איז אותיות „לזמן“ — וואָס איינער פון די ביאורים בזה? איז, אַז מאַיז ממשײך דעם ענין פון „שני אור“ אין „(ל)זמן“ (און אין מקום), אין עולם, ביז אין עוה"ז התחתון שאין תחתון למטה ממנו.⁶

ד.ה. אַז אַי"פּ אַז „(שני) אור“ איז אַז ענין וואָס איז העכער פון וועלט, ובפרט אַז ס'רעדט זיך וועגן דעם „אור“ פון תורה, וואָס אפי' ווי תורה שטייט שוין אין אַן אופן פון „אור“ — באופן דהמשכה, איז זי אויך העכער פון וועלט, כמארזיל⁷ „אלפים שנה קדמה תורה לעולם“, וכמבואר איז תורת החסידות⁸ דער ענין פון „אלפים שנה כו“ —

איז אָבער ענינו פון דעם אַלטן רבי'ן געווען — ממשײך זיין דעם ענין פון „שני אור“ אין זמן ומקום, ביז אין עוה"ז התחתון שאין תחתון למטה ממנו.

ג. און ווי מ'זעט בכל פעולותיו, אַז דער תכלית ומטרה שבוה איז געווען אַז סוכי"ס זאָל דאָס אַראָפּקומען במעשה בפועל,

א. כ"ד טבת איז דאָך דער יום ההילולא פון דעם אַלטן רבי'ן, מייסד תורת חסידות חב"ד — וואָס תורת חסידות חב"ד איז אַ המשך און אַ ביאור פנימי אויף תורת החסידות הכללית פון דעם בעש"ט.⁹

[וואָס די שייכות פון דעם אַלטן רבי'ן מיטן בעש"ט איז געווען אויף אַזוי פיל אַז ער האָט אים גערופן „זיידע“, כסיפור כ"ק מרי"ח אדמו"ר נשיא דורנ"י,

ביז וואָנעט אַז ווען ס'איז געווען די שקו"ט צווישן דעם אַלטן רבי'ן מיט דעם בעש"ט'ס אַז אייניקל — האָט דער אַלטער רבי מדגיש געווען יתרונו אַז ער איז אַן אייניקל פון דעם בעש"ט און דער בעש"ט איז זיין „זיידע ברוחניות“].

ב. דער נאָמען פון דעם אַלטן רבי'ן איז „שניאור זלמן“. און לויט דעם וואָס דער אַלטער רבי איז מבאר אין שעהיזיא' אַז שמו אשר יקראו לו בלה"ק איז מהווה, מחי' און מקיים דעם וועמען מ'רופט מיט דעם נאָמען — איז פאַרשטאַנדיק, אַז אַזוי איז אויך בנוגע צו זיין נאָמען, אַז אין דערויף ווערט אַרויס-געגעבן ענינו פון דעם אַלטן רבי'ן.

והביאור בזה:

ס'איז דאָך ידוע דער ביאור וואָס דער בעש"ט האָט געזאָגט אויף דעם נאָמען „שניאור“ — אַז דאָס איז מרמז אויף „שני אור“, דער אור פון נגלה דתורה,

(5) חוברת י"ט כסלו ע' 9. לקי"ד ח"א פג, א.
 (6) לקלו"צ אגרות ע' רנד. וראה מכתב אדה"ז מ"ט כסלו תק"ס (נדפס בהתמים ח"ח ע' כד [776].
 ס' אגרות קודש אדמו"ר הזקן ע' ר"י.
 (7) לקי"ש ח"ז ע' 41.
 (8) תניא פל"י.
 (9) להעיר משתי הגירסאות (כתובות קיא, ב. תניא פל"י) טל תורה, אור תורה.
 (10) מדרש תהלים עה"פ צ, ד. ב"ר פ"ח, ב. ובכ"מ.
 (11) ראה סה"מ תשי"ח ע' 272 ואילך. ושי"נ.

(1) ראה לקי"ש ח"ד ע' 1138.
 (2) התמים ח"ב ע' נו [150]. היום יום ע' נו.
 (3) התמים ש"ס. וראה לקי"ש ש"ס ע' 1136 ואילך.
 (4) רפ"א.

ענינו פון דעם אַלטן רבי'ן איז געווען — סיי דער ענין פון „טוב לשמים“ און סיי דער ענין פון „טוב לבריות“.

און ווי מ'זעט דאָס אויך אין די צען „זכויות“ פון דעם אַלטן רבי'ן וואָס חסידים האָבן גערעכנט¹³ — אַז צווישן זיי זיינען דאָ ענינים וואָס זיינען „טוב לשמים“, און ס'זיינען דאָ ענינים וואָס זיינען „טוב לבריות“.

און דער ענין (פון) „טוב לשמים וטוב לבריות“ איז בהדגשה מיוחדת בשנה זו, וואָרום בש.ז. איז די קביעות פון יום ההילולא ביום השלישי שהוכפל בו כי טוב¹⁴, „טוב לשמים וטוב לבריות“¹⁵, וכמדובר בארוכה כמ"פ אין די התוועדויות במשך ש.ז. וועגן דעם ענין פון „טוב לשמים וטוב לבריות“.

ה. כמדובר כמ"פ אַז פון יעדער ענין דאַרף מען אַרויסנעמען דעם „בכו" און די הוראה בנוגע לפועל.

ווי מ'זעט דאָס אויך אין דעם ענין פון לימוד התורה — אַז נאָך די גאַנצע שקו"ט דאַרף מען אַרויסנעמען די מסקנא בנוגע להלכה במעשה בפועל.

וואָס דער ענין (אַרויסנעמען די מסקנא בנוגע להלכה למעשה) איז נוגע צו די שקו"ט גופא — וואָרום דאָס וואָס ער ווייסט אַז פון זיין שקו"ט וועט מען אַרויסנעמען אַ פס"ד בנוגע למעשה בפועל, פועל'ט אויף אים און העלפט אים אַרויס ער זאָל זיך מערער פאַרטיפן אין דעם ענין, און ער זאָל מכוון זיין די הלכה לאמיתתה¹⁶.

און אַז דאָס זאָל אַנקומען ביז אין אַ פנה נדחת אין „מקום“, און אין אַ נקודה נדחת אין „זמן“ — אין כמה דורות לאחריו, ביז אין דעם דראַ דעקבא דמשיחא — אַז אין דעם חושך כפול ומכופל פון דראַ דעקבא דמשיחא, זאָל דאַרטן בוקע זיין דער ענין פון „שני אור“, דער אור פון נגלה דתורה און דער אור פון פנימיות התורה, ביז אין אַן אופן אַז דאָס ווערט איין וואָרט — „שניאור“.

וואָס דערפון איז פאַרשטאַנדיק, אַז ענינו פון דעם אַלטן רבי'ן איז געווען — פועל'ן אין זמן און מקום (אין וועלט) אַז זיי זאָלן שטיין אין דער דרגא פון „אור“, ביז צו דער דרגא פון „שני אור“.

ד. האמור לעיל (דער ביאור אין דעם נאָמען פון דעם אַלטן רבי'ן) איז פאַרבונדן מיט דעם ענין פון „טוב לשמים וטוב לבריות“:

„שני אור“, דער אור פון נגלה דתורה און דער אור פון פנימיות התורה, איז דער ענין פון „טוב לשמים“; און „לזמן“ — דאָס וואָס מאַיז ממשיך דעם ענין פון „שני אור“ אין זמן ומקום (אין וועלט) — איז דער ענין פון „טוב לבריות“.

ובפרטיות יותר איז אין „שני אור“ גופא אויך פאַראַן סיי דער ענין פון „טוב לשמים“ און סיי דער ענין פון „טוב לבריות“ — וואָרום דער חילוק צווישן נגלה דתורה, „גופי תורה“, מיט פנימיות התורה, „נשמתא דאורייתא“¹² (ווי זיי זיינען בערך זלי"ו) — איז ע"ד החילוק צווישן „טוב לשמים“ (פנימיות התורה) און „טוב לבריות“ (נגלה דתורה).

וואָס דערפון איז פאַרשטאַנדיק אַז

13) ראה לקו"ד ח"ד תש"ח, ב.

14) פירש"י בראשית א, ז.

15) קידושין מ, א. וראה אוה"ת בראשית לג, ב.

יעוד.

16) ראה המשך תרס"ז ע' תכ ואילך.

הלב, דעמולט איז דער קיום המצוה בשלימותה.

און ווי מ'זעט בפועל אז אהו"ר אמיתיים פועל'ן אויף בשר הלב כפשוטו, ואדרבה, דורך דערויף ווערט דער לב געזינטער — וויבאלד אז ער איז ממלא תפקידו צו זיין א דירה לו ית', וואָס דאָס ווערט אויפגעטאָן דורך דעם וואָס אהבת ה' און יראת ה', זיינען בלבו אין אן אופן אז דער לב ווערט א „דירה“ דערצו, וואָס דער ענין הדירה איז דאָך, אז דאָרטן געפינט ער זיך בכל עצמותו (כמבואר ענין הדירה אין מאמרי רבותינו נשיאינו²²).

וואָס דערפון איז פאַרשטאַנדיק, אז פון יעדער ענין דאָרף מען אַרױסנעמען אַ הוראה בנוגע למעשה בפועל — ע"ד ווי דאָס איז אין לימוד התורה וקיום המצות.

1. ובנוגע לענינינו:

די כוונה פון יעדער התוועדות וועאכו"כ אַ התוועדות וואָס איז פאַרבונדן מיט אַן ענין וואָס האָט געטראָפֿן מיט נשיא הדור (וואָס דאָס איז אויך פאַרבונדן מיט נשיא דורנו, וואָרום ער איז דער „ממלא מקום“ פון דעם נשיא הראשון, דער אַלטער רבי, מייסד תורת חסידות חב"ד) איז דאָך, אַז דאָס זאָל אַראָפֿקומען אין מעשה בפועל.

ובנוגע צו דער התוועדות פון כ"ד טבת, איז פאַרשטאַנדיק, אַז די ענינים וואָס דאָרפֿן דערפון אַרױסקומען בנוגע למעשה בפועל — זיינען די ענינים האמורים לעיל, בנוגע צו דעם נאָמען פון בעל ההילולא:

ועד"ז (און נאָכמער) איז בנוגע צו קיום המצות [וואָס לימוד התורה איז דאָך אויך איינע פון די רמ"ח מ"ע, ואדרבה, זי איז איינע פון די גרעסטע מצוות¹⁷] — אַז דער עיקר איז קיום המצוה בפועל, און ווי דער אַלטער רבי איז מבאר אין תניא¹⁸, אַז אפי' אויב ער האָט מכוון געווען כל הכוונות וואָס זיינען דאָ אין דער מצוה, ער האָט אָבער ניט מקיים געווען די מצוה בפועל — פעלט ביי אים דער גאַנצער ענין פון קיום המצוה.

[נאָך אין דערויף זיינען דאָ חילוקים:

אין מצוות מעשיות — איז דער ענין המעשה בפועל — כפשוטו; אין מצוות התלויות בדיבור — באַשטייט דער ענין המעשה בפועל אין „עקימת שפתיו (וואָס) הוי מעשה¹⁹;

און אין מצוות התלויות במחשבה [ווי אהבת ה' און יראת ה', וואָס זיי זיינען דאָך כולל כל המצות כולם, ווי דער אַלטער רבי איז מבאר אין תניא²⁰, אַז אהבה איז כולל כל רמ"ח מ"ע, און יראה איז כולל כל שס"ה מל"ת], וואָס דאָרטן איז דאָך לכאָו ניט שייך דער ענין המעשה, און אפי' ניט „עקימת שפתיו הוי מעשה“ —

איז דאָך מבאר כ"ק מ"ח אדמו"ר נשיא דורנו בכמה ממאמריו²¹, אַז די אהו"ר דאָרפֿן זיין אין אַן אופן אַז ס'זאָל זיין ניכר אין דעם בשר הלב (וואָס משכן המדות (אהו"ר) איז דאָך אין לב), און דוקא ווען די אהו"ר איז ניכר אין בשר

(17) ראה הל' תית לאדהו פ"ד הי"ג.

(18) פל"ח.

(19) סנהדרין סה, א.

(20) פ"ד.

(21) סה"מ קונטרסים ח"ב רצ, ב ואילך. ועוד.

וראה לקו"ש ח"א ע' 32 ואילך.

22) אה"ת בלק ע' תתקצו. המשך תרס"ו ס"ע ג'.
סה"מ תרע"ח ע' קצג.

און דורך דעם וואָס מאַיז מוסיף אין לימוד התורה („במשפט“) און אין צדקה — איז מען מקדים ומזרז און מ'ברענגט אַראָפּ אין זמן ומקום פון עוה"ז התחתון דעם קיום היעוד „ציון במשפט תפדה ושבי' בצדקה“.

במהרה בימינו ממש, ע"י משיח צדקנו, יבא ויגאלנו ויוליכנו קוממיות לארצנו.

* * *

ח. בנוגע צו אַ התוועדות אין אַ יום הילולא, איז דאָך לכא' דאָ די שקיט' ²² ווי אזוי ס'דאַרף זיין די הנהגה אין אַ יאַרצייט ויום הילולא —

געפינט מען אָבער אַ הוראה ברורה פון דעם אַלטן רבי'ן בנוגע צו יום ההילולא פון דעם מגיד — וואָס דערפון איז אויך פאַרשטאַנדיק בנוגע צו יום ההילולא שלו:

איינע פון די גרעסטע שמחות וואָס זיינען געווען ביים אַלטן רבי'ן, איז דאָך דער ענין פון י"ט כסלו. ביז אַז כ"ק מו"ח אדמו"ר רופט דאָס אַן בשם „חג החגים“ ³⁰, ווי גערעדט אַמאָל ³¹ דעם ביאור בזה.

[וואָס דער ענין פון י"ט כסלו איז דאָך נוגע (ניט נאָר צום אַלטן רבי'ן אַליין, וויבאַלד אַז בדידי' הוה עובדא, נאָר) צו אַלע אידן עד סוף כל הדורות, און ס'איז נוגע צו כללות התורה ומצוות,]

וואָרום דורך דער גאולה פון י"ט כסלו, האָט זיך אויפגעטאָן דער ענין פון „יפוצו מעינותיך חוצה“ ³², און דורך

„שני אור“, דער אור פון נגלה תורה און דער אור פון פנימיות התורה, ד.ה. אַז ס'דאַרף צוקומען אַ הוספה אין לימוד התורה, סיי אין נגלה תורה סיי אין פנימיות התורה,

און אַז דאָס זאָל אַראָפקומען אין „(ל)זמן“, ד.ה. אין מעשה בפועל (וואָס מעשה בפועל איז דאָך פאַרבונדן מיט זמן ומקום), וואָס דאָס איז דער ענין פון קיום המצוות, ביז צו קיום המצוות בהידור.

און כדי אַז דער ענין פון לימוד התורה און קיום המצוות זאָל זיין בשלימות — דאַרף מען האָבן הקדמת עבודת התפלה, ווי דער אַלטער רבי'ן איז מבאר בכ"מ ²³, ועד"ז לאחרי קיום התומ"צ דאַרף מען אויך אַנקומען צו עבודת התפלה, וואָרום דער ענין התפלה איז „סולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה“ ²⁴, וואָס דורך אים זיינען די תומ"צ עולה למעלה ²⁵.

ז. ובכללות זיינען דאָס די צוויי ענינים פון תורה און צדקה, וואָרום דער ענין הצדקה נעמט דאָך אַרום און איז דער תוכן פון כל המצוות ²⁶,

וואָס דאָס איז פאַרבונדן מיט דעם ענין פון „ציון במשפט תפדה ושבי' בצדקה“ ²⁷ — ווי דער אַלטער רבי'ן איז מבאר אין די דרושים ²⁸ עה"פ אַז „במשפט“ איז דער ענין התורה — וואָס דאָס זיינען די צוויי ענינים פון תורה און צדקה.

(23) לקי"ת ברכה צו, ב.

(24) ויצא כה, יב. וראה זח"א רסו, ב.

(25) ראה ד"ה ואברהם זקן תשל"ח ס"ז (לקי"ת

ח"כ ע' 319) ובהגמטו שם.

(26) ראה תניא פלי"ז (מה, ב). אגה"ק סלי"ב. תו"א

וישב כט, ג.

(27) ישע"א, א, כז.

(28) לקי"ת ר"פ דברים.

(29) ראה לקי"ת ח"ז ע' 343 בהערה.

(30) הקדמה לחוברת ד"יט כסלו.

(31) ראה לקי"ת ח"ה ע' 436.

(32) ראה סה"ש תר"ש ע' 112.

דערויף ווערט דער קאתי מר דא מלכא משיחא³⁶.

וואָס דאָס איז ע"ד תורת הבעש"ט³⁶ אויף דער משנה³⁷, „נפרעין מן האדם מדעתו ושלא מדעתו“ — אַז מ'פרעגט ביי אים זיין מיינונג בנוגע צו אַ צווייטן, און בשעת ער פסק'נט בנוגע צו דעם צווייטן (וואָס דאָס איז „מדעתו“), גיט ער אַרויס דעם זעלבן פסק אויך בנוגע צו זיך אַליין, אע"פּ אַז ווען ער האָט דאָס געזאָגט בנוגע צום צווייטן האָט ער ניט געוואוסט אַז דערמיט פסק'נט ער אַפּ אויך בנוגע צו זיך („שלא מדעתו“).

וואָס דערפון איז פאַרשטאַנדיק, אַז דער ענין פון י"ט כסלו איז אַן ענין הכי כללי, וואָס איז נוגע אין גאַנץ סדר השתלשלות, ביז אַז ס'איז נוגע אפ"י צו אוה"ע, וואָרום בביאת משיח צדקנו (וואָס דאָס ווערט דורך „יפוצו מעינותיך חוצה“ — דער ענין פון י"ט כסלו) וועט זיין דער אויפטו פון „אז אהפוך אל עמים שפה ברורה גוי לעבדו שכם אחד“³⁸.

ועד"ז איז אויך בנדו"ד: וויבאלד אַז דער אַלטער רבי האָט אַפגע'פסק'נט בנוגע צו יום ההילולא פון דעם מגיד אַז דאָס איז אַן ענין של שמחה, האָט ער דערמיט אַרויסגעגעבן אַ פסק אויך בנוגע ליום ההילולא שלו.

איז בשעת דער אַלטער רבי שרייבט במכתבו³⁹ וועגן די גאולה פון י"ט כסלו — שרייבט ער אַז דאָס איז געווען ב"יום י"ט כסלו, יום ג' שהוכפל בו כי טוב, יום הילולא רבא של רבינו הקדוש נ"ע.

ט. און דערפון איז פאַרשטאַנדיק בנוגע צו דעם „יום הילולא רבא“ פון דעם אַלטן רבי'ן — אַז דאָס איז ע"ד ווי די הילולא פון דעם מגיד ב"ט כסלו.

וואָס לכאור', דער ענין פון אַ יום הילולא דאַרף דאָך אַרויסרופן אַ תנועה הפכית (ניט קיין תנועה של שמחה) — זעט מען דאָך אַז ס'זיינען דאָ מענטשן וואָס זייער יום הילולא איז פאַרבונדן מיט אַן ענין של שמחה (ביז אַז ס'ווערט „חג החגים“) — ווי דער אַלטער רבי האָט אַפגע'פסק'נט בנוגע צום יום הילולא פון רבו, אַז דער ענין הגאולה פון י"ט כסלו איז פאַרבונדן מיט דעם „יום הילולא רבא“ פון דעם מגיד, ד.ה. אַז דאָס איז אַן ענין של שמחה.

ד.ה. אַז אַזוי ווי י"ט כסלו איז פאַרבונדן מיט דעם ענין פון „יפוצו מעינותיך חוצה“, איז עד"ז כ"ד טבת אויך פאַרבונדן מיט דעם ענין פון „יפוצו מעינותיך חוצה“.

און וויבאלד אַז דער אַלטער רבי האָט אַפגע'פסק'נט בנוגע צום יום ההילולא פון דעם מגיד אַז דאָס איז אַן ענין של שמחה, איז דער פסק אויך בנוגע צו יום ההילולא שלו (פון דעם אַלטן רבי'ן).

און צוזאַמען דערמיט ווערט דאָס אַ „הילולא רבא“ כפשוטו — אַ שמחה גדולה ביותר, וואָס אַ שמחה גדולה ביותר איז פאַרבונדן מיט „הילולא“ (חתונה) דוקא, כמבואר בארוכה אין המשך שמח תשמח תרנ"ז³⁸.

וואָס דאָס נעמט אַראָפּ מלכתחלה די שאלה הנ"ל (ס"ח) וועגן אַ התועדות אין יום ההילולא. ובפרט ווען כ"ד טבת

33 אנה"ק דהבעש"ט הידועה — נדפסה בסריס בן פורת יוסף, ובכ"מ.
34 צפני' ג, ט.
35 נדפס בהיום יום ע' ד.

36 לקריש ח"ד ע' 1207. ושי"נ.

37 אבות פ"ג מט"ו.

38 ע' 49 ואילך.

און די דריי ענינים הנ"ל (נגלה דתורה, פנימיות התורה, און מעשה המצוות) דארפן זיין אין אן אופן פון „יפוצו מעינותיך חוצה“, כמדובר כמ"פ⁴³ דער דיוק בזה, אן ס'דארף זיין אין אן אופן פון „יפוצו“, און אין „חוצה“.

און טאן דאס בשמחה רבה כפשוטה, וויבאלד אן דאס אין א יום הילולא רבא — וואס די שמחה גופא וועט נאכמער מוסיף זיין אין דעם ענין פון „יפוצו מעינותיך חוצה“.

און דורך דעם וועט מען ממחר זיין דעם „אחישנה“ אין דעם „אחישנה“ גופא⁴⁴, וקאתי מר דא מלכא משיחא, (בעגלא דידן).

* * *

יא. צוה לנגן ואמר מאמר ד"ה
הבאים ישרש יעקב.

* * *

יב. מ'האט גערעדט פריער (בה-מאמר) אן דער תכלית הכוונה אין דער ירידה למצרים, „הבאים מצרימה“⁴⁵, אין געווען כדי אן דורך דערויף זאל מען צוקומען צום עילוי פון מ"ת.

וואס דאס אין פארבונדן מיט פרשת השבוע, פ' שמות⁴⁶, ווארום אין פ' שמות⁴⁷ שטייט: „בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלקים על ההר הזה“, וואס דאס אין דאך דער ענין פון מ"ת⁴⁸.

קומט אויס ביום השלישי שהוכפל בו כי טוב — אזוי ווי די קביעות פון י"ט כסלו בפעם הראשונה, וועלכע איז אויך געווען ביום השלישי שהוכפל בו כי טוב.

ובפרט ע"פ המבואר אין דעם בריוו פון דעם טאטן⁴⁹ די רמזים אין דעם וואס די „הילולא רבא“ פון דעם אלטן רבין איז געווען אין חודש טבת, און בכ"ד טבת — וואס דערפון איז נאכמער פארשטאנדיק ווי אזוי דאס אין אן ענין של שמחה.

י. והמעשה הוא העיקר⁴⁰ — מוסיף זיין ביתר שאת ויתר עז אין דעם ענין המעשה בפועל, סיי אין לימוד נגלה דתורה, און סיי אין קיום המצוות, התורה, און סיי אין קיום המצוות,

און טאן דאס אין אן אופן פון „יפוצו מעינותיך חוצה“ — ווי גערעדט אַמאָל אן ס'שטייט „מעינותיך“, לשון רבים, דערפאר וואס ס'איז דא דער „מעין“ ווי דאס איז אין נגלה דתורה, און ס'איז דא דער „מעין“ ווי דאס איז אין פנימיות התורה, און ס'איז דא דער „מעין“ ווי דאס איז אין קיום המצוות,

וואס דער ענין פון א „מעין“ איז דאך, אן ער איז פארבונדן מיטן מקור, וואס דערפאר איז א „מעין“ מטהר בכל שהוא⁴¹, ביז אן ער איז מטהר פון אלע ענינים, אפי' פון אן ענין וואס איז פאר-בונדן מיטן אבי אבות פון היפך הטהרה⁴².

43 ראה לקושי שם. ח"ה ע' 443. ועוד.

44 ראה סנהדרין צח, א.

45 ויגש מן. ח. שמות א, א.

46 כניל (בהמאמר) השייכות לשי"פ שמות.

47 ג, יב.

48 ראה תיב"ע ופירשי עה"פ.

39 לקלו"צ אגרות ע' רמט. רנד.

40 אבות פ"א מ"ז.

41 מקוואות פ"א מ"ז.

42 ראה לקיש ח"ד ע' 1119 ואילך, ובהערות

מ"ת פון נגלה דתורה, און דער עילוי פון מ"ת פון פנימיות התורה.

וואָס דאָס איז פאַרבונדן עם המבואר לעיל (ס"ב), אז דער נאָמען „שניאָור“ איז מרמז אויף „שני אור“, דער אור פון נגלה דתורה, און דער אור פון פנימיות התורה, ביז אז די צוויי ענינים (נגלה דתורה און פנימיות התורה) שטייען צוזאַמען אין איין וואָרט — „שניאָור“.

וואָס דערפאַר איז דאָך דער דין⁴⁹ אז דער נאָמען „שניאָור“ דאַרף געשריבן ווערן (וואו עס דאַרף געשריבן ווערן ע"פ תורה) אַלס אַ תיבה אחת, אַז אַ הפסק וואָס מ'מאַכט בין תיבה לתיבה — וויבאַלד אַז דאָס ווערט איין זאַך.

וואָס דערפון איז אויך פאַרשטאַנדיק בנוגע צו דעם ענין פון „שני אור“, דער אור פון נגלה דתורה און דער אור פון פנימיות התורה — אַז ביידע דאַרפן ווערן איין זאַך.

וכמוכן אויך דערפון וואָס שטייט אין זהר⁵⁰ אַז נגלה דתורה איז „גופי תורה“, און פנימיות התורה איז „נשמתא דאורייתא“ — וואָס גוף און נשמה ווערן דאָך נתאחד און זיי ווערן איין זאַך.

וואָרום שלימות הנשמה איז ווען זי איז ממלא תפקידה אַלס אַ נשמה בגוף, און שלימות הגוף איז ווען ער איז חי פון דער נשמה. און ס'איז ניט אין אַן אופן אַז דער גוף מיטן חיות (נשמה) איז צוויי באַזונדערע זאַכן, נאָר אין יעדער נקודה פון דעם גוף איז דאָ חיות הנשמה, און די נשמה איז זיך מתאחד און ווערט איין זאַך מיטן גוף.

יד. כאמור לעיל אַז ס'דאַרף זיין סיי דער ענין פון נגלה דתורה און סיי דער ענין פון פנימיות התורה — זעט מען

וּעֲדִיזִי אִיז דאָס אויך פאַרבונדן מיט פ' וואָס (וואָס יום ההילולא איז חל ביום ג' שהוכפל בו כי טוב פ' וואָס).

[וואָס אין פ' וואָס רעדט זיך שוין וועגן דעם ענין הגאולה (ניט נאָר בתור הבטחה, נאָר ווי דער ענין הגאולה שטייט) בגלוי — אַז נאָך זייענדיק אין מצרים, און אין אַ מעמד ומצב וואָס פרעה איז געווען אַ מושל בכיפה⁴⁹, איז שוין דעמולט געווען דער „והפליתי⁵⁰, די הפרשה והבדלה⁵¹ צווישן אידן מיט אוה"ע בנוגע צו די עשר מכות (וואָס וועגן רובם ווערט דערציילט אין פ' וואָס)] —

וואָרום בתחלת פ' וואָס שטייט: „וואָס אל אברהם גוי ושמי הוי' לא נודעתי להם“, און דערנאָך איז ער ממשיך: „לכן אמור לבני אני הוי'“, אַז דער אויבערשטער וועט נתגלה ווערן צו אידן בשם הוי' — וואָס דער גילוי פון שם הוי' צו אידן האָט זיך אויפגעטאָן כמ"ת, ווי דער בעל ההילולא איז מבאר אין די דרושים אויף פ' וואָס⁵².

יג. און דאָס (דער עילוי פון מ"ת וואָס צוליב דערויף איז געווען די ירידה אין מצרים) איז פאַרבונדן מיט פנימיות התורה (וואָס נתגלתה בתורת החסידות, ביז אין אַן אופן פון „יתפרנסון⁵³ — דורך דעם בעל ההילולא), והביאור בזה:

דער אַלטער רבי איז מבאר אין ת"א⁵⁴ אַז די ירידה למצרים איז געווען צוליב די עלי' וואָס וועט קומען לאח"ז — דער עילוי פון מ"ת. און ער איז מבאר דאָרטן אַז ס'זיינען דאָ ב' עליות: דער עילוי פון

(49) ראה מכילתא עה"פ בשלח יד, ה. וחי'ב ו, א.

(50) וואָס ה, יח.

(51) פירשי עה"פ.

(52) ת"א וואָס נה, ג.

(53) תקריז ת"ז בסופו. וראה לקו"ש ח"ז ע' 206.

(54) ר"פ שמות.

דערנאך קען מען זאגן אז דער חיוב פון ת"ת איז דא אויך ביי א קטן?

איז דער ביאור אין דעם: בפשטות⁵⁷ איז דער מקור פון חיוב לימוד התורה — דערפון וואס מ'זאגט אין ק"ש (פעמיים בכל יום), „ושננתם לבניך“ און אויך „ודברתם בס"ם⁵⁸“, וואס „בדברי תורה הכתוב מדבר“⁵⁹.

און וויבאלד אז דער מקור אויף חיוב לימוד התורה איז פון „ושננתם לבניך“ — דערפאר הויבט ער אן ה' ת"ת מיטן חיוב וואס איז דא על האב ללמד תורה את בנו הקטן.

טו. אין דערויף איז אויך דא א רמז — אז כללות לימוד התורה בעוה"ז לגבי לימוד התורה וואס וועט זיין בביאת משיח צדקנו, איז אזוי ווי דער לימוד פון א קטן:

ס'איז דאך ידוע מארז"ל⁶⁰ „התורה שאדם למד בעוה"ז הבל הוא לפני תורתו של משיח“ ד.ה. אז דאס איז שלא בערך צום לימוד התורה וואס וועט זיין בביאת משיח צדקנו.

וואס דערפון איז פארשטאנדיק אז דער לימוד התורה בעוה"ז איז ע"ד לימוד התורה פון א קטן, וואס ענינו איז

דאס בנוגע צום בעל ההילולא, אז נוסף לזה וואס דורך אים איז געווען דער גילוי פון פנימיות התורה, האט ער אויך געשריבן דעם ש"ע, נגלה דתורה, ביז אז דאס (כתיבת הש"ע) איז איינע פון די עשר זכויות פון דעם אלטן רבי'ן⁶¹.

און וויבאלד אז דער ערשטער ענין וואס דער אלטער רבי האט אפגעדרוקט אין נגלה דתורה איז געווען הלכות ת"ת [און אויך ברכת הנהנין (לוח ברכת הנהנין, און סדר ברכת הנהנין — כידוע אז ס'איז געווען דער שינוי אין דעם נאמען דורך דעם אלטן רבי'ן אליין).

— מסדר זיין דעם ש"ע האט ער אנגעהויבן א סאך פריער, און הלכות ציצית און הלכות פסח האט ער מסיים געווען נאך זייענדיק ביים מגיד, ווי בני הגאון המחבר שרייבן בהקדמתם צום ש"ע: אבער די ערשטע זאך וואס ער האט אפגעדרוקט, איז געווען הלכות ת"ת] —

וועט מען מבאר זיין⁶² אן ענין אין ה' ת"ת [און אויך אז ענין אין התחלת הש"ע (לקמן סי"ז)].

איז ה' ת"ת הויבט אן דער אלטער רבי: „אע"פ שהקטן פטור מכל המצוות, וגם אביו אינו חייב לחנכו במצוות מן התורה אלא מד"ס, אבל תלמוד תורה מ"ע מן התורה על האב ללמד את בנו הקטן תורה“.

וואס לכא' איז ניט פארשטאנדיק: פארוואס הויבט אן דער אלטער רבי מיטן חיוב פון ת"ת בנוגע צו א קטן, צום אלעם ערשטן דארף מען מבאר זיין דעם חיוב פון ת"ת ביי א גדול⁶³, און ערשט

57 וכי כן בסהמ"צ להרמב"ם (מ"ע יא) והועתק בספר החינוך (מצוה ת"ט). אבל ראה ה' ת"ת לאדה"ר רפ"ב. ולהעיר משער המצות להארז"ל ר"פ ואתחנן.

58 ואתחנן ו. ז. וראה פיה"מ להרמב"ם אבות פ"א מ"ז. שערי תשובה לר"י שיג אות יז (שלמדו מצות עשה דלימוד התורה מהפסוק „ודברתם בס"ם“). אבל שני הנ"ל הרי אינם ספרי פס"ד. וי"ל שהביאו הכתוב שהוא מבואר יותר (ובמכשי"כ מס' היד — ראה יד מלאכי כללי הרמב"ם ס"ד).

59 ראה יומא י"ט, ב ובפרשיי ד"ה כ"ב. פרשיי ואתחנן שם.

60 קה"ר פ"א, ח. 60

⁶¹ ראה לקו"ש ח"ט ע' 38 ואילך.

⁶² דהרי פשוט שכל חיובי התורה — לגדולים ניתנה, ואא"פ ללמד קודם שילמוד בעצמו ויהיו שוננים בפיו וכו'.

דער רמז, אז אידן ווערן אנגערופן בשם "קטן", ווי ס'שטייט⁶⁶ "מי יקום יעקב כי קטן הוא" [און אידן זיינען "המעט מכל העמים"⁶⁷], וכמוכן אויך פון סוגיות הגמרא אין חולין⁶⁸ די מעלה פון אידן אלס א "קטן".

און ווי ס'שטייט⁶⁹ "כי נער ישראל ואוהבהו" — אז מצד דערויף וואָס אידן זיינען אין דער דרגא פון "נער" (קטן), דערפאר איז "ואוהבהו"⁷⁰.

טז. און וויבאלד אז "מגיד דבריו ליעקב חקיו ומשפטיו לישראל"⁷¹ — איז דאָ דער ענין וואָס אבינו שבשמים איז מחוייב ללמד תורה את בנו הקטן, וואָס (נוסף על הנ"ל) בערך הקב"ה זיינען דאָך אַלע קטנים,

און דער חינוך איז אין אן אופן אז "זה הקטן גדול יהי" — ביז אז דוקא ער וועט קענען מברר זיין א ספק בתורה, כמבואר אין אגה"ק⁷² אז בירור הספיקות שבתורה קען זיך אויפטאן דוקא דורך א נשמה בגוף, וכפשטות — אז תורה "לא בשמים היא"⁷³, נאָר מ'דארף פסק'נן ווי דער פס"ד פון כ"ד דאָ למטה, ביז אז דער אויבערשטער אַליין זאָגט⁷⁴ "נצחוני בני נצחוני".

וואָס דאָס ווערט דורך דעם וואָס דער אויבערשטער איז זיי מחנך — אז ער

דער ענין החינוך, כדי אז ווען ער וועט ווערן א גדול זאָל ביי אים זיין דער לימוד התורה כדבעי; איז ער⁷⁵ פארשטאָנדיק בנוגע צו לימוד התורה בעוה"ז, אז דאָס איז אן ענין של חינוך לגבי עיקר לימוד התורה וואָס וועט זיין לע"ל.

ביז אז מ'זאָגט דאָס אפי' לגבי קיום המצות — אז דער קיום המצוות בזמן הגלות, איז מערניט ווי א ציון וסימן⁶¹, כמ"ש⁶² "הציבי לך ציונים", ד.ה. אז דאָס איז אן ענין של חינוך כדי מ'זאָל וויסן ווי אזוי צו מקיים זיין "מצוות רצונך" לע"ל⁶³.

וואָס דערפון איז אויך פארשטאָנדיק בנוגע צו כללות לימוד התורה בעוה"ז — אז דאָס איז אן ענין של חינוך צום לימוד התורה דלע"ל.

און ע"ד ווי דער אַלטער רבי איז מבאר אין לקו"ת⁶⁴, אז כדי ס'זאָל זיין דער לימוד התורה אין ג"ע, דארף מען האָבן דעם "תלמודו בידו"⁶⁵, דער לימוד התורה וואָס ער האָט געלערנט בעוה"ז זייענדיק א נשמה בגוף,

ער⁷⁶ איז פארשטאָנדיק בנוגע צו כללות לימוד התורה שבעוה"ז, אז כדי מ'זאָל זוכה זיין צום לימוד התורה וואָס וועט זיין לע"ל, תורתו של משיח, דארף מען האָבן דעם לימוד התורה בעוה"ז.

וואָס אין דערויף (וואָס מ'זאָגט אז דער לימוד התורה שבעוה"ז איז ע"ד לימוד התורה פון א קטן) איז אויך דאָ

66 עמוס ז, ביה.

67 ואתחנן ז, ז.

68 ט, ב.

69 הושע יא, א.

70 ראה ד"ה כי נער ישראל שמח"ת תרס"ו

(תשט"ז).

71 תהלים קמו, יט. וראה שמר"ד פ"ל, ט.

72 סכ"ז (קמד, ב ואילך).

73 נצבים ל, יב. בי"מ נט, ב.

74 ראה גיטין ו, ב: מאי קאמר (קוב"ה) כי

אביתר בני כך הוא אומר יונתן בני כך הוא אומר.

74 בי"מ שם.

61 ראה פירשיי עה"פ עקב יא, יו. רמב"ן עה"פ

אחרי יח, כה.

62 ירמ"י לא, כא.

63 ראה המשך וככה תרל"ז פ"ז.

64 בהר מ, ב. ועוד.

65 פסחים ג, א. וש"נ.

איז ידוע דער ביאור בזה⁷⁸, אז דאס איז דערפאר וואס אלס הקדמה צו לימוד התורה (ל' הוראה) — שהיא ענינו דשו"ע) דארף זיין דער ענין פון „יהודה בן תימא“. והביאור בזה:

„יהודה“ איז מלשון הודאה⁷⁹, וואָרומ דער נאָמען „יהודה“ איז ע"ש „הפעם אודה את הוי"ס⁸⁰“ און אלס הקדמה צום שו"ע זאָגט מען אז ס'דארף זיין דער ענין ההודאה והביטול⁸¹.

וואָס אע"פּ אז לימוד התורה דארף זיין בהבנה והשגה דוקא [בזו אז אין תושבע"פּ מוז זיין דער ענין פון הבנה והשגה, און אָן דערויף איז ער ניט יוצא י"ח מצות ת"ת⁸²], און דער ענין פון הבנה והשגה איז היפך הענין פון הודאה — קען ער דאָן טענה'ן אז פריער דארף זיין דער ענין פון „נשמע“, הבנה והשגה, און ערשט דערנאָך וועט זיין דער ענין פון „נעשה“.

אויף דערויף זאָגט מען, אז דער יסוד פון גאָנץ שו"ע איז „יהודה“ — דער ענין פון הודאה וביטול, ד.ה. אז ס'דארף זיין הקדמת נעשה לנשמע.

ער הויבט אָן מיט דעם ענין פון הודאה — און דערנאָך, וויבאלד אז דער אויבערשטער וויל אז נאָך דעם „נעשה“ זאל זיין דער „נשמע“, אז ס'זאל אויך זיין דער ענין פון הבנה והשגה אין תורה — הויבט ער אָן לערנען תורה אין אָן אופן פון הבנה והשגה, ביז אין אָן אופן פון יגיעה.

גיט זיי דעם ענין פון הבנה והשגה אין תורה, „יהב חכמתא לחכימיך“⁸³,

[אָנהויבנדיק פון מעמד הר סיני, כמובן פון מדרד"ל⁸⁴ אז בשעת מ"ת זיינען אידן געשטאַנען אין אַ מעמד ומצב פון אַ תינוק וואָס געפינט זיך אין בית-הספר און דער מלמד לערנט מיט אים תורה],

בזו אז ער ווערט אַ גדול אין לימוד התורה, ביז אין אָן אופן אז דער אויבערשטער זאָגט אויף אים „נצחוני בני נצחוני“.

יז. אין התחלת השו"ע [אין מהדורא תניינא — משא"כ אין מהדור"ק, וואָס דארטן זאָגט ער נאָך — „יתגבר כארי לעמוד בבוקר כו“, אזוי ווי אין דעם שו"ע פון ב"ן הויבט אָן דער אַלטער רבי: „יהודה בן תימא אומר הי עז כנמר וקל כנשר רץ כצבי וגבור כארי לעשות רצון אביך שבשמים“⁸⁵].

איז דאָך ידוע די שאלה: צוליב וואָס ברענגט דער אַלטער רבי דעם נאָמען פון בעל המאמר „יהודה בן תימא“?

[אויפן טור (וואָס ער ברענגט אויך די משנה צוזאמען מיטן נאָמען פון בעל המאמר) איז דאָס ניט קיין קושיא, וואָרומ דרכו איז צו ברענגען מאמרי רז"ל (און אפי' פוסקים) בשם אומרים, משא"כ בנוגע צום אַלטן רבי'ן, איז אפי' ווען ער ברענגט אַראָפּ אַ מארוז"ל (ובארוכה ע"ד ווי דאָס שטייט אין טור) — דערמאָנט ער ניט דעם נאָמען פון בעל המאמר].

78 ראה גם לקו"ש חט"ז ע' 256.

79 תויא ר"פ ויחי.

80 ויצא כט, לה.

81 ראה שבת ל, ב.

82 ראה הל' תית לאדה"ו פ"ב סיג' ושי"נ.

75 דינאל ב, כא.

76 ירושלמי תענית פ"ד ה"ה ובמפרשים שם.

תודיה פורענות — שבת קטז, א. ועוד.

77 אבות פ"ה מ"ב.

ער מקיים זיין רצון הבורא, און וויבאלד און רצון הבורא איז אן לימוד התורה זאל אראפקומען בהבנה והשגה, ביז צום שכל פון נהיב, האָרעוועט ער און לייגט אַריין זיין שכל אין תורה, און דעמולט האָט ער די הבטחה און ווען ס'וועט זיין „יגעתי“, וועט זיין „מצאתי“⁹⁰.

וואָס דאָס איז די הקדמה כללית צום גאַנצן שו"ע (דער ענין פון לימוד התורה) — און ס'דאַרף זיין דער ענין פון „יהודה בן תימא“, און דעמולט איז דער לימוד התורה כדבעי,

און דעמולט איז דער לימוד מביא לידי מעשה — קיום המצוות, וואָס כדי און קיום המצוות זאל זיין כדבעי, דאַרף ער שטיין אין אַ מעמד ומצב פון „עז כנמר כו“ ביז „גבור כארי“.

יט. אין דערויף איז דאָ נאָך אַ דיוק: לכאור איז נישט פאַרשטאַנדיק: צוליב וואָס דאַרף מען ברענגען אַ דוגמא פון אַ „נמר“ (ועד"ז די איבעריקע דוגמאות, נשר, צבי און ארי. ובשו"ע הבי" — דארי), מ'האָט דאָך געקענט זאָגן און מ'דאַרף זיין און „עז“ — צוליב וואָס דאַרף מען זאָגן „הוי עז כנמר“?

נאָכמער: דאָס וואָס מ'דאַרף האָבן דעם ענין העזות איז דאָך נאָר בנוגע צו ענינים פון עבודת ה' — „שלא להתבייש מפני בני אדם המלעיגים“, און ווי דער אַלטער רבי באַוואַרענטײט „שלא יקנה קנין בנפשו להיות עז פנים אפי' שלא במקום עבודתו ית“ — האָט דאָך דאָס לכאורה קיין שייכות נישט צו די עזות פון אַ „נמר“, איז צוליב וואָס דאַרף מען זאָגן „הוי עז כנמר“?

יח. דאָס איז אַבער נאָך אַלץ נישט גענוג, וואָרום דער ענין ההודאה איז דאָך נאָר בתחלת הלימוד, און דערנאָך איז ער זיך עוסק אין לימוד התורה בהבנה והשגה — קען ער דאָך טראַכטן און „כחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה“⁹¹, און וויבאלד ער האָט אַ גוטע קאַפּ און אַ גוטע הבנה והשגה, דערפאַר קען ער זיך אַוועקשטעלן אין און אופן און דער אויבערשטער זאָגט אויף אים „נצחוני בני נצחוני“,

אויף דערויף קומט די באַוואַרעניש און ס'דאַרף זיין „בן תימא“. והביאור בזה:

„בן תימא“ איז (אויך) דער פירוש בזה און ענינו (פון יהודא) איז „תימא“. ע"ד ווי דער פירוש פון „בן חורין“, און ער שטייט אין און אופן פון „חורין“.

ובעניננו: דאָס וואָס ער לערנט תורה איז דאָס מערניש ווי אין און אופן פון „בן תימא“ — ער זאָגט נאָך דעם אויבערשטן⁹². ע"ד ווי ש"שטייט „ופי (איז נאָר) יגיד תהלתך“⁹³. און ווי דער מגיד האָט געזאָגט צום ביי (בעל השו"ע) „אני המשנה המדברת בפיר“⁹⁴.

ער מוז טאַקע זאָגן, וואָרום לימוד התורה מוז זיין כדיבור דוקא, כמא- רז"ל עה"פ⁹⁵, „חיים הם למוצאיהם“, „א"ת למוצאיהם, אלא למוצאיהם בפה“ — ער דאַרף אַבער וויסן און דאָס איז „בן תימא“, דאָס זאָגט זיך ביי אים מצד דערויף וואָס ער האָט דעם „נפש השנית בישראל“ וואָס זי איז „חלק אלקה ממעל ממש“⁹⁶, במילא וויל

(83) עקב ת, יז.

(84) ראה תרי"א יתרו סז, ב, ובכ"מ.

(85) ראה סה"מ תרכ"ז ע' תלו ואילך. ובכ"מ.

(86) מגיד משרים ר"פ ויקרא. ובכ"מ.

(87) עירובין נד, א.

(88) משלי ד, כב.

(89) תניא רפ"ב.

(90) מגילה ו, ב.

(91) מהריק ס"א ס"ג.

בהמות, כדי אז אידן זאלן זיך לערנען פון זיי.

וואָס לכּאֹוּ איז דאָך דאָס אַ דבר פּלאַ: אידן זיינען „בנים אתם לה' אלקיכם“⁹⁸, און צוליב אידן איז באַשאַפן געוואָרן די גאַנצע וועלט, כּולל אויך די אַלע חיות ובהמות: נמר, חתול און נמלה וכו', זיינען זיי אַלע באַשאַפן געוואָרן „בשביל ישראל שנקראו ראשית“⁹⁹;

און אעפֿ"כ זאָגט מען, אז בשעת דער אויבערשטער וויל לערנען אידן אַז ענין של חכמה, איז „מלפּנוּ מבהמות הארץ“: ער באַשאַפט אַ חתול און אַ נמלה וכו', און גיט אַריין אין זיי חכמה, און אידן דאַרפן זיך לערנען פון זיי!

וואָס דאָס איז מתאים מיט תּורת הבעש"ט הידועה¹⁰⁰ אַז פון יעדער ענין וואָס אַ איד זעט אין וועלט, דאַרף ער דערפון אַרויסנעמען אַ הוראה אין עבודת ה'.

און דאָס איז אויך וואָס מ'זאָגט „הוי עז כּנמר“ — אַז מ'זאָל וויסן אַז פון אַ „נמר“ דאַרף מען אויך אַפּלערנען אַ הוראה אין עבודת ה'.

בשעת ער גייט אַרויס אין וועלט, און דערזעט אַ נמר מיט זיינע תּכּונות וכו' — קען ער לכּאֹוּ טראַכטן ביי זיך: וואָס קען מען אַפּלערנען דערפון אין עבודת ה'! פון אַ „נמר“ דאַרף מען אַנטלויפן, וואָרום דאָס איז אַ דבר המזיק [ובפּרט לויט ווי די משנה]¹⁰¹ זאָגט אַז אַ „נמר“ איז פון די חיות וואָס האָבן אַ דיך בפֿ"ע, אָבער וואָס קען מען דערפון אַפּלערנען אין עבודת ה'!

[ובפּרט אַז ס'קען גאָר זיין אַז דער מלמד האָט קיינמאָל ניט געזעהן קיין „נמר“, במילא קען ער זיך ניט פאַרשטעלן די עזות פון אַ נמר. עאכו"כ אין אַמאָליקע שטעטלעך [וואָס די משנה]¹⁰² זאָגט דאָך „הזהרו בבני עניים שמהם תצא תורה“], ווייס איך ניט צי איין מלמד פון צען האָט אַמאָל געזעהן אַ נמר בפּועל.

ער האָט געוואוסט אַז אַ נמר איז אַ מזיק און האָט חבּרבורות, דערפון וואָס ישעי' הנביא זאָגט¹⁰³, ואומר „ונמר חבּרבורותי“¹⁰⁴, און אַלע איבעריקע פרטים ווען אַ „נמר“, ווייסט ער ניט.

ואדּרבה, דאָס וואָס ער ווייסט אַז אַ „נמר“ איז אַן „עז“ — ווייסט ער דאָס דערפון וואָס די משנה זאָגט אים „הוי עז כּנמר“ (וואָרום ווען אַ „נמר“ וואָלט ניט געווען קיין „עז“, וואָלט די משנה ניט געזאָגט „עז כּנמר“).

כ. והביאור בזה:

דאָס וואָס מ'זאָגט „הוי עז כּנמר כו'“, איז בדוגמא צו דעם וואָס די גמ' זאָגט עה"פ¹⁰⁵, „מלפּנוּ מבהמות הארץ ומעוף השמים יחכּמוּ“, אַז מ'לערנט זיך געוויסע זאַכן פון „בהמות הארץ“ און „עוף השמים“, און ווי די גמ' איז ממשיך: „אלמלא לא ניתנה תורה היינו למדין צניעות מחתול וגול נמלה כו'“.

טייטשט אַפּ רש"י¹⁰⁶: „שנתן בהם חכמה להורות לנו“, אַז דער אוי-בערשטער האָט געגעבן חכמה צו די

(92) נדרים פא, א.

(93) יא, ו.

(94) ירמ' יג, כג.

(95) עירובין ק, ב.

(96) איוב לה, יא.

(97) עירובין שם ד"ה מבהמות.

(98) ראה יד, א.

(99) פירש"י ר"פ בראשית.

(100) היום יום ע' נב. כשיט הוספות אות קכו

ואילך.

(101) ב"ק טו, ב.

זאגט רש"י⁹⁹ צו א בן חמש למקרא, אז ער זאל וויסן זיין אז „בראשית“ איז „בשביל ישראל שנקראו ראשית“, די גאנצע וועלט, שמים וארץ וכל צבאם, זיינען באשאפן געווארן „בשביל ישראל שנקראו ראשית“ און „בשביל התורה שנקראת ראשית“.

זאגט רש"י¹⁰⁰ צו א בן חמש למקרא, אז ער זאל וויסן זיין אז „בראשית“ איז „בשביל ישראל שנקראו ראשית“, די גאנצע וועלט, שמים וארץ וכל צבאם, זיינען באשאפן געווארן „בשביל ישראל שנקראו ראשית“ און „בשביל התורה שנקראת ראשית“.

וואס דערפון איז פארשטאנדיק, אז פון יעדער ענין וואס איז דא אין וועלט דארף מען אפּלערנען א הוראה אין עבודת ה', וואָרום דאָס איז באַשאַפן געוואָרן „בשביל ישראל שנקראו ראשית ובשביל התורה שנקראת ראשית“.

ד.ה. אז א איד דארף אפּלערנען א הוראה פון עניני העולם כפי הוראת התורה: בשעת ער דערזעט א „נמר“, וואָס א נמר איז דאָך אַ מַזִּיק וטורף — זאָגט אים תּוֹרָה אז נִיט דאָס דאַרף ער אַפּלערנען פון דעם נמר, ער דאַרף אַפּלערנען פון אים דעם ענין העזות, „הוי עז כּנמר“ אין ענינים פון עבודת ה'.

און מ'קען נישט פרעגן קיין קושיא: היטכן אז מ'זאל זאָגן א אידן אז ער דארף זיך אפּלערנען פון א ח' וואָס איז בטבעה אַ מַזִּיק, און איז א ח' בלתי טהורה — אזוי ווי א „נמר“, ועד"ז די איבעריקע זאכן וואָס ער רעכנט אויס, נשר און ארי

ע"פ חסידות וואָלט מען געקענט מבאר זיין אז דאָס גופא וואָס די חיות זיינען בלתי טהורות, באַווייזט דאָס אז זייער שורש איז גבוה ביותר, וואָס דערפאַר זיינען זיי אַראַפּגעפאַלן למטה ביותר¹⁰³; אָבער דאָ רעדט זיך דאָך וועגן שו"ע, וואָס דער שו"ע פּסק'נט אז א „נמר“ איז א ח' טמאה, און אז מ'זאָגט „הוי עז כּנמר“, מיינט מען א „נמר“ כּפּשוטו, אין עוה"ז, א ח' טמאה, וואָס ער איז אַז „עז“ — איז לכּאור, היטכן מ'זאל זאָגן א אידן ער זאל זיך אפּלערנען פון א ח' טמאה!?

איז דאָס מלכתחלה קיין קושיא נישט, וואָרום כאמור לעיל אז יעדער זאָך וואָס איז באַשאַפן געוואָרן אין וועלט, איז תּכּלִיתָה כּדי אז א איד זאל זיך אַפּלערנען דערפון אין עבודת ה', ובמילא איז נישט שייך צו זאָגן אז פון דעם ענין וויל ער אַפּלערנען א הוראה אין עבודת ה', און פון א צווייטן ענין וויל ער נישט אַפּלערנען א הוראה אין עבודת ה' (וויבאלד אז דאָס איז א ח' בלתי טהורה), וואָרום פון יעדער ענין וואָס איז דאָ אין וועלט, דארף א איד אַפּלערנען א הוראה אין עבודת ה', כּמארו"ל¹⁰⁴, „כל אחד ואחד חייב לומר בשבילי נברא העולם“, כּולל הפי'¹⁰⁵ — כּדי ער זאל דערפון אַפּלערנען א הוראה אין עבודת ה'.

זאָגט רש"י⁹⁹ צו א בן חמש למקרא, אז ער זאל וויסן זיין אז „בראשית“ איז „בשביל ישראל שנקראו ראשית“, די גאנצע וועלט, שמים וארץ וכל צבאם, זיינען באשאפן געווארן „בשביל ישראל שנקראו ראשית“ און „בשביל התורה שנקראת ראשית“.

וואָס דערפון איז פארשטאנדיק, אז פון יעדער ענין וואָס איז דא אין וועלט דארף מען אפּלערנען א הוראה אין עבודת ה', וואָרום דאָס איז באַשאַפן געוואָרן „בשביל ישראל שנקראו ראשית ובשביל התורה שנקראת ראשית“.

ד.ה. אז א איד דארף אפּלערנען א הוראה פון עניני העולם כפי הוראת התורה: בשעת ער דערזעט א „נמר“, וואָס א נמר איז דאָך אַ מַזִּיק וטורף — זאָגט אים תּוֹרָה אז נִיט דאָס דאַרף ער אַפּלערנען פון דעם נמר, ער דאַרף אַפּלערנען פון אים דעם ענין העזות, „הוי עז כּנמר“ אין ענינים פון עבודת ה'.

און מ'קען נישט פרעגן קיין קושיא: היטכן אז מ'זאל זאָגן א אידן אז ער דארף זיך אפּלערנען פון א ח' וואָס איז בטבעה אַ מַזִּיק, און איז א ח' בלתי טהורה — אזוי ווי א „נמר“, ועד"ז די איבעריקע זאכן וואָס ער רעכנט אויס, נשר און ארי

[מ'דערמאָנט אויך „צבי“, וואָס איז א ח' טהורה, ביי אז ווען מ'שרייבט א ס"ת אויף עור פון א צבי, איז דאָס אַ גאַנצער יחוס וכו', ווי מ'געפינט אין דעם ענין פון „גדולים מעשי חייא"¹⁰², אז דאָס איז געווען פארבונדן מיט פאָנגען א צבי, און שרייבן אויף זיין עור חמשה חומשי תורה וכו' — אָבער אַלע איבעריקע זאכן וואָס מ'רעכנט אויס (ועד"ז וואָס די

(103) ראה לקו"ת אמור לד, ג, ובכ"מ.

(104) סנהדרין לו, ט"א.

(105) ראה הקדמת הרמב"ם לפיהמ"ש ד"ה דע.

איז אויב ער נוצט דאס ניט אויס אין קדושה, שפארט דאס אַרויס אין דעם צד ההפכי).

ועד"ז איז פאַרשטאַנדיק בנוגע צו דעם ענין העזות — אַז וויבאַלד ישראל זיינען עזין שבאומות, מוז ער אויסנוצן דעם ענין העזות אין קדושה, וואָרום אויב ער וועט דאָס ניט אויסנוצן אין קדושה, וועט דאָס אַרויסשפאַרן אין דעם צד ההפכי.

כב. די הוראה דערפון בנוגע לימינו אלו:

ס'זיינען דאָ אַזוינע וואָס טענה'ן, אַז וויבאַלד „מי יקום יעקב כי קטן הוא“⁶⁶, דאַרף מען זיין אַראָפּגעפאַלן פאַר יעדער גוי, און מ'טאַר ניט זאָגן פאַרקערט פון דעם גוי, ווייל דער גוי האָט די „ידידי עשר“¹⁰⁹.

באַוואַרנט מען גלייך בתחלת השו"ע „הוי עז כנמר“, אַז בשעת ס'רעדט זיך וועגן ענינים וואָס זיינען פאַרבונדן מיט עבודת ה', דאַרף ער זיין „עז כנמר“ און ניט נתפעל ווערן פאַר קיינעם.

בשעת ער טרעפט זיך מיט אַ גוי מסוים, דאַרף ער אים טאַקע אָפּגעבן דעם כבוד וואָס אים קומט, וואָרום ס'דאַרף זיין „ודרשו את שלום העיר גוי“ כי בשלומה יהי לכם שלום“¹¹⁰, אָבער ווען דער גוי וויל אַנרירן אין אַן ענין וואָס איז פאַרבונדן מיט הגנה אויף אידן (ועאכו"ב אויף אַ קיבוץ פון אַ טאַך אידן) — דאַרף ער זיך אַוועקשטעלן מיטן תוקף המתאים, „הוי עז כנמר“.

און דאָס איז דער ביאור אַז התחלת השו"ע (פון דעם אַלטן רבי"ן — וואָס ער

כא. אין דערויף קומט צו נאָך אַן ענין:

די גמ' ¹⁰⁶ זאָגט: „ג' עזין הם, ישראל באומות כו". וואָס דאָ רעדט זיך וועגן דעם ענין העזות כפשוטו, ניט וועגן דעם ענין העזות אין עבודת ה', וואָרום דער ענין העזות אין עבודת ה' איז ניט שייך ביי אַוה"ע [ביי זיי איז שייך נאָך די שבע מצוות בני נח], איז וויבאַלד אַז מ'זאָגט אַז ישראל זיינען עזין שבאומות — מוז מען זאָגן אַז ס'רעדט זיך וועגן דעם ענין העזות כפשוטו.

און דערפון איז פאַרשטאַנדיק, אַז אַ איד מוז אויסנוצן דעם ענין העזות (וואָס ער האָט בטבעו) אין עבודת ה', וואָרום אויב ער וועט דאָס ניט אויסנוצן אין עבודת ה', וועט דער ענין העזות שבטבעו [דאָס וואָס ישראל זיינען עזין שבאומות] אַרויסשפאַרן אין אַ כיוון בלתי רצוי.

וכידוע וואָס די גמ' ¹⁰⁷ זאָגט: „האי מאן דבמאדים (דער וואָס איז געבאָרן גע- וואָרן אין מזל „מאדים“) יהי גבר אשיד דמא כו אי גנבא („לסטים ההורג נפשות“ (פירש"י)) אי טבחא אי מוהלא“.

ד.ה. אַז וויבאַלד ער איז געבאָרן אין מזל „מאדים“, וואָס דאָס איז פאַרבונדן מיט „דמ“ — האָט ער די ברירה צו זיין אַ שוחט (ע"פ שו"ע), וואָס דאָס איז דאָך אַן עבודה הכי נעלית, וואָרום „אין ושחט אלא ומשך“¹⁰⁸ — דורך דערויף איז ער מושך ומעלה די בהמה וכו'; און אויב ניט, קען ער ווערן פונקט דער היפך דערפון — אַ שופך דמים רח"ל (וואָרום ער האָט בטבעו דעם ענין פון „דמ“ כו',

106) ביצה כה, ב.

107) שבת קנו, א.

108) חולין ל, ב.

109) תולדות כו, כב.

110) ירמ" כט, ז.

והיפוכו: דער ענין פון עזות טאָר ניט ווערן קיין „קנין בנפשו להיות עז פנים אפילו שלא במקום עבודתו ית“, ולאידך, ווען ס'קומט צו אַן ענין פון עבודת ה', זאָגט מען אים אַז „לה' האַרץ ומלואה“¹¹¹, במילא ווערט ער (דורך תורת ה') אַ מלך בעולם, „מאן מלכי רבנו“¹¹².

און די טענה פון וועלט אַז וויבאַלד מ'געפינט זיך אין גלות, איז ווי איז שייך ס'זאָל זיין אַן ענין של חוצפה ועזות — ענטפערט ער, אַז ס'איז דאָ אַ דוגמא פון וועלט: אַ נמר האָט דעם ענין העזות, און דורך דעם וואָס ער שטעלט זיך אַוועק מיט עזות, פירט ער אויס זיינס. און די גאַנצע מציאות פון דעם נמר איז (בשביל ישראל) מערניט כדי אַז אַ איד זאָל זיך פון אים אָפּלערנען אַז ווען ס'קומט צו ענינים פון עבודת ה', דאַרף ער פאַר קיינעם ניט נתפעל ווערן.

בשעת ס'קומט צו אַן ענין פון תורה ומצוותי — איז וואָס הייסט ער זאָל נתפעל ווערן פאַר אַ גוי! עאכנ"כ ניט נתפעל ווערן פאַר אַ אידן — וואָרום יעדער איד האָט דאָך די נפש השנית בישראל, במילא וויל ער אַליין אַז מ'זאָל אים ניט פאַלגן [משא"כ אַ גוי, וואָס ער ווייסט ניט וואָס עס טוט זיך, מערניט מצד „מזלייהו חזו“¹¹³].

וואָס דאָס („הוי עז כנמר“) איז ניט קיין ענין וואָס שטייט אין אַ ספר מוסר [וואָס אויף אַ ספר מוסר קען מען זיך אויך פאַרלאַזן], אַדער אין אַ ספר חסידות [וואָס אויף אַ ספר חסידות קען מען זיך זיכער פאַרלאַזן] — נאָר דאָס שטייט אין שו"ע.

שרייבט אויך טעמי הלכות (משא"כ דער ב"י, וואָס איז דעם שו"ע האָט ער געשריבן נאָר די הלכות אָן די טעמים, דערפאַר וואָס ער האָט זיך פאַרלאַזט אויף זיין חיבור אויפן טור) הויבט זיך אַז מיט „יהודה בן תימא“, און דערנאָך זאָגט מען „הוי עז כנמר“:

בשעת ביי אים איז דאָ דער ענין פון „יהודה“, „אודה את ה'“, ער גייט טאָן אַ זאך דערפאַר וואָס ער איז מודה און וויל מקיים זיין דעם אויבערשטנס רצון, דעמולט שטייט ער אין אַן אופן פון „עז כנמר“, און ווערט פאַר קיינעם ניט נתפעל, אים איז קיין נפק"מ ניט וואָס די וועלט וועט זאָגן אויף דערויף, וואָרום ער גייט מקיים זיין דעם אויבערשטנס רצון.

און אַז מ'פרעגט ביי אים: היתכן, דו ווייסט דאָך אַז „מי יקום יעקב כי קטן הוא“, איז וואָס פאַרשעפעסטו זיך מיט דער וועלט? — זאָגט ער, אַז דער שו"ע הייסט מ'זאָל זיין „עז כנמר“; אין וועלט איז דאָ אַ נמר, און ער האָט די תכונה פון עזות, און צוליב וואָס איז באַשאַפן געוואָרן דער נמר מיט זיין תכונת העזות — כדי אַז אַ איד זאָל זיך פון אים אָפּלערנען, אַז בשעת ס'רעדט זיך וועגן אַן ענין פון תורה ומצוותי, דאַרף ער פאַר קיינעם ניט נתפעל ווערן, „עז כנמר“.

און מ'איז נאָך מדגיש „עז כנמר“ — דאָס וואָס אַ נמר געפינט זיך אין וועלט און האָט זיין טרף, און ער האָט אַ קיום פון ששת ימי בראשית ביו ימים אלו — איז דאָס נאָר דורך דערויף וואָס ער האָט אין זיך דעם ענין העזות.

נאָר ביי אַ אידן באַוואַרענט מען אַז דער ענין העזות דאַרף ביי אים זיין מערניט ווי בנוגע צו ענינים פון עבודת ה', ד.ה. אַז מ'מאַנט ביי אים אַ דבר

(111) תהלים כד, א.

(112) ראה גיטין סב, א. זח"ג רנב, ב.

(113) תניא פכ"ד — ע"פ מגילה ג, א. וש"נ.

וואס דער רמב"ם¹¹¹ פסק'נט אז אמונת הישמעאלים איז ניט קיין ע"ז (ניט ווי אמונת הנוצרים וואס איז ע"ז¹¹²) — כמבואר אין די ערטער אין רמב"ם וואס דער צענזאר האָט ניט אַרויסגעוואָרפֿן, אָדער אין די דפוסים וואָס מ'האָט אָפּגעדרוקט אָן אַ צענזורע פֿון אוה"ע].

און ער האָט געוואוסט אז ס'זיינען דאָ אידן וואָס שטייען על הגבולות, און זיי קענען מאַכן פֿון אים אש-אין-פּאַרעך [ווי מ'האָט דאָס שוין געזעהן בעבר, און ווען מ'וואָלט זיך ניט מונע געווען, וואָלט מען שוין לאַנג פֿטור געוואָרן פֿון אַלע לחצים ואימים והפחדות], און מ'האָט „רכב" און „סוסים", און ער האָט חוקר דורש געווען און האָט געזעהן אז כחם רב בפשטות —

האָט דאָס גע'פּוועל'ט אויף אים אַ פּחד, און ער האָט מחליט געווען אז ע"פּ החשבון לוינט ניט פּאַרפירן זיך מיט מלחמות און דערפּאַר איז ער געקומען מיט דער הצעה פֿון שלום.

[כל זמן אז ס'זיינען געווען די פּריערדיקע, וואָס זיי האָבן ניט דערמאָנט שם ה', און זיינען געווען אַראָפּגעפּאַלן ביי זיך פּאַר אַ גוי, און אפ"י ווען מ'האָט גערעדט מיט אַ תּוקף, האָט מען אָבער גלייך געשיקט אַ שליה מאחורי הפרגוד, און מודיע געווען אז דאָס איז מערניט ווי דיבור בעלמא, אָבער בפּועל וועט מען פּאַלגן און אַלץ אומקערן, אבי זיי זאָלן זאָגן „אחי הוא" (כמסופר אין תנ"ך¹²⁰ בנוגע צו אחאב און מלך ארם) — ואין להאריך אין אן ענין וואָס איז ניט בשבחם של ישראל —

אַנהויבנדיק פֿון דער משנה¹¹³, וואָס „הטועה בדבר משנה חוזר"¹¹⁴, וואָרום ס'איז ניט שייך זאָגן באופן אחר, און דאָס ברענגט זיך אַראָפּ אין שו"ע אַלס פּס"ד — וואָס דערפֿון איז מוכן אז די הנהגה מוז זיין באופן האמור, אז ווען ס'רעדט זיך וועגן אן ענין וואָס איז פּאַרבונדן מיט עבודת ה', דאָרף ער שטיין בתּוקף המתאים, „הוי עז כּנמר".

און דוקא בשעת ער שטייט מיט אַ תּוקף, פירט ער אויס און פּוועל'ט ביים גוי דאָס וואָס ער וויל פּוועל'ן, ביז אַז ס'ווערט „ורב יעבוד צעיר"¹¹⁵.

כג. האמור לעיל (אז ווען מ'שטייט מיט אַ תּוקף, דעמולט פּוועל'ט מען אויפֿן גוי) זעט מען אויך פֿון די מאורעות וואָס האָבן געטראָפֿן לאחריה אין ארץ הקודש — אז ס'איז געקומען פּלוני בן פּלוני פֿון מצרים, און האָט מציע געווען די הצעה פֿון שלום:

דאָס וואָס ער איז געקומען מיט דער הצעה פֿון שלום — איז בפּשטות געווען דערפּאַר וואָס ער האָט דערזעהן אז מ'האָט אָנגעהויבן רעדן מיט אַ תּוקף, און ניט נתפּעל ווערן פּאַר גוים,

ובפרט אז ער האָט דערהערט אז ס'האָט זיך אָנגעהויבן הערן בתּוקף שם ה' אין אוה"ק אז ס'זיינען דאָ אַזוינע וואָס שרייען אז „בשם אלקינו נדגול"¹¹⁶, און „בשם ה' אלקינו נזכיר"¹¹⁷ — וואָס דאָס האָט גע'פּוועל'ט אויף אים דערפּאַר וואָס „מזליהו חזו",

[און דערפּאַר האָט מען אויך געזעהן אז התחלת והמשך דבריו זיינען געווען פּאַרבונדן מיט אן ענין של אמונה —

118 הל' מא"ס פ"א הי"ז. תשובות הרמב"ם (ירושלים תש"ד) סתמ"ח.

119 רמב"ם הל' ע"ז פ"ט הי"ד. פיה"מ (הוצאת קאפאח) לע"ז פ"א מ"ג.

120 מ"א כ, לב.

114 כתובות פד, ב.

115 תולדות כה, כג.

116 תהלים כ, ו.

117 שם, ה.

ענין של התגרות, ס'רעדט זיך וועגן ארץ ישראל לגבולותי, און וועגן הגנה אויף כו"כ פעמים ס"ר מבני וואָס געפינען זיך אין אה"ק, וואָס דערפאַר דאַרף מען שטיין בתוקף המתאים.

כד. מובן בפשטות, אַז דאָס וואָס מ'דאַרף האָבן נשק און מ'דאַרף שטיין בתוקף וכו', האָט ניט קיין שייכות כלל מיט אתחלתא דגאולה — כמדובר כמ"פ¹²² אַז ס'איז נאָך פאַר אתחלתא דגאולה, ואדרכה, ס'איז א חושך כפול ומכופל,

ביז אַז מ'האָט אַריינגעשלעפט אין א"י דעם ענין פון חו"ל, דעם רגש הגלות, אויף נתפעל ווערן פון אַ גוי, און נאַכלויפן אים, אפשר וועט ער מסכים זיין אַז מ'זאָל שרייבן אויף אים אַז ער איז אַ „יהודי“!

ס'קומט איינער און זאָגט אַז ער איז דער בא-כח פון פרומע אידן, און ער דרוקט און „שטעלט אַוועק“ אַ מנורה פון שבעה קנים¹²³, און שרייבט אַז אַ פּאַפיר מיט אותיות מרובעות אַז יענער גוי איז אַ „יהודי“ [ניט קיין ישראלי, נאָר אַ „יהודי“ — „מודה בכל התורה כולה“¹²⁴], און שרייט אַז ער וועט אליין חתמ'נן אויף דערויף אע"פ אַז דאָס איז היפך ההלכה! — ס'איז ניטאָ קיין גרעסערער ענין של גלות דערפון! ובפרט אַז מ'טוט דאָס אין א"י, „פּלטרין של מלך“!

איז דער פחד ניט געווען אויף אַזוי פיל אַז דאָס זאָל פּוועל'ן ביי אים מאַכן דעם צעד ראשון;

אַבער בשעת מ'האָט אָנגעהויבן רעדן מיט אַ תוקף, און באַווייזן אַז מ'ווערט ניט נתפעל פאַר אַ גוי, און מ'האָט אָנגעהויבן דערמאָנען שם ה'

[דורך אַ אידן וואָס (כו"כ קענען אים באופן אישי, ואני הקטן בתוכם, און מ'ווייסט אַז ער) איז אַ מאמין באמת (ניט צוליב דעם ביינקל אַדער כבוד וכיו"ב, נאָר) באמונה פשוטה, און ער האָט אין זיך דעם תוקף אַז ער ווערט ניט נתפעל פאַר אַ גוי

(נאָר אין זיין חבורה זיצן, ליידער, אַזוינע וואָס (האָבן סמיכה אויף רבנות וכו'), מיט אַלע מעלות וואָס זיי האָבן, אַבער זיי) זיינען ביי זיך אַראָפּגעפאַלן פאַר אַ גוי, און מ'באַרימט זיך אַז אַזוי איז געווען זיין חינוך — לויט ווי גויים האָבן געוואַלט]] —

האָט דאָס גע'פּוועל'ט אויף אים אַ פחד, ביז אַז ער האָט געמאַכט דעם צעד ראשון, און איז געקומען מיט דער הצעה פון שלום (וואָס ווי דער המשך זאָל זיין, איז שוין געוואָרן אַ שנוי לטובה)].

וואָס דערפון זעט מען אַז דוקא ווען מ'שטעלט זיך מיט אַ תוקף, און מ'ווערט ניט נתפעל פון דעם גוי — דוקא דורך דעם קען מען פּוועל'ן אַז דער גוי זאָל זיך דערשרעקן, ביז אַז ס'ווערט „ורב יעבוד צעיר“.

און ניט ווי די וואָס טענה'ן אַז מ'טאַר ניט האָבן קיין נשק, און מ'טאַר ניט רעדן מיט אַ תוקף, ווייל „אל תתגרה בגוי קטן“¹²¹ — וואָרום דאָס איז ניט קיין

122) לקרש ח'ה ע' 149 הע' 51.

123) שענינה — כמשיג (זכרי' ד, ב) מגורת זהב כולה — אומתנו (שאנינה אומה אלא בתורתנו — רסיג אמונות ודעות מאמר שלישי פ"ז), בניי הנחלקים לשבעה סוגים (ראה בארוכה לקוית ר"פ בהעלותך).

124) מגילה יג, א. א. קידושין מ, א.

עלי' וכו', מ'באר'מט זיך אבער ניט אז מ'טוט דאָס דערפאר וואָס דאָס איז היפך ההלכה;

די איינציקע זאך וואָס מ'האָט מכריז געווען בגלוי אז מ'טוט דאָס דערפאר וואָס דאָס איז היפך ההלכה — איז דאָס דער חוק האומלל פון „מיהו יהודי“!

ובמילא איז מובן אז בשעת מ'הויבט זיך אָן דינגען וועלכער ענין איז קודם, און וואָס איז אָן עיקר וכו' — איז ניט שייך צו דינגען זיך וועגן דעם, וואָרום אלע איבעריקע ענינים זיינען אינגאָנצן ניט אין דעם סוג פון „מיהו יהודי“, וואָרום דער ענין פון „מיהו יהודי“ איז פאַרבונדן מיט היפך קידוש ה' ובאופן הכי גרוי, וואָרום מ'איז מכריז בגלוי אָן מ'טוט דאָס דערפאר וואָס דאָס איז היפך ההלכה (משא"כ בנוגע לשאר הענינים, כנ"ל).

נאָר ס'זיינען דאָ אזוינע וואָס זיינען משוחד רח"ל פון כבוד (א ביינקל וכו'), אָדער דערפון וואָס מ'באַקומט געלט פאַר אַ ישיבה וכיו"ב, במילא זוכט מען באַרואיקן זיך אליין מיט טענות — ס'איז נאָך ניט געקומען די צייט, דער תירוץ, יענער תירוץ, וואָס אין כאַן המקום להאריך בזה.

און דאָ זעט מען אָן וויבאלד מ'פאַרלירט דעם ענין העזות אין עבודת ה' — שפאַרט דאָס אַרויס אין אַן אַנדער ענין — אז מ'שטעלט זיך מיט עזות קעגן (גיור דוקא) הלכה].

זעט מען דאָך אָן ס'איז נאָך פאַר אתחלתא דגאולה, ואדרבה, ס'איז גאָר אַ חושך כפול ומכופל —

דאָס האָט אָבער ניט קיין שייכות להמדובר לעיל, אָן אידן דאַרפן האָבן נשק, און מ'דאַרף זיך אַוועקשטעלן קעגן אַ גוי בתוקף המתאים — וואָרום דאָס

וואָס דערפון איז אַרויסגעקומען היפך קידוש ה' אין דעם ערגסטן אופן — כידוע די השתלשלות הענינים ווי ס'איז געוואָרן דער חוק האומלל פון „מיהו יהודי“, אָז פריער איז געווען אַנגעשריבן אָן מ'זאָל אַנערקענען מערניט ווי גיור כהלכה, דערנאָך האָט מען געמאַכט דערפון אַ טומל: היתכן אָן מ'זאָל ניט אַנערקענען אַ גיור וואָס איז שלא כהלכה?

האָט מען געפרעגט וואָס זאָגט דער מוסלמענער וואָס זיצט דאָרטן, און וואָס זאָגט דער קאָמוניסט וואָס זיצט דאָרטן, און וואָס זאָגן די אידן וואָס געפינען זיך אין אַ גלות הכי שפל, וואָס זיינען בטל פאַרן גוי בנפשם ובחיצוניותם ובנהגתם —

איז געווען אַזאָ חושך בעולם רח"ל, אָן ס'איז געווען רוב קולות (צוזאַמען מיטן מוסלמענער און דעם קאָמוניסט) וואָס האָבן געזאָגט אָן מ'זאָל אַרויס וואָרפן, ר"ל, דעם וואָרט „כהלכה“ (כדי אָן מ'זאָל קענען אַנערקענען אַ גיור שלא כהלכה)! וואָס דאָס איז דאָך דער גרעסטער חילול ה' וואָס קען זיין!

[וואָס דערפון איז פאַרשטאַנדיק, אָן אַז ע'פ' אָן ס'זיינען דאָ כו"כ ענינים הדורשים תיקון, איז אָבער דער ענין פון „מיהו יהודי“ די ערגסטע זאָך:

בנוגע צו שאר הענינים, זאָגט מען (בדיבור עכ"פ) אָן מ'טוט דאָס ניט דערפאר וואָס מ'וויל זיך פאַרטשעפען מיט תורת ה', נאָר מ'טוט דאָס דערפאר וואָס דערפון קומט אַרויס אַ תועלת וכו', ע"ד ווי דער ענין פון „ניתוחי מתים“ — אָן מ'זאָגט אָן מ'טוט דאָס צוליב עניני רפואה, „היתר עבודה בשבת“ — זאָגט מען אָן דאָס איז אָן ענין של סכנה פאַר דעם גאַנצן שטח, לאַרץ ולדורים

וואס דאָס איז דאָך אַ פּס"ד אין שו"ע, און דאָס האָט קיין שייכות ניט מיט אַתחלתא דגאולה וכו' — דער זעלבער זין איז ווען ס'רעדט זיך וועגן אַ עיר וואָס געפינט זיך אין חו"ל, און בזמן הגלות.

וכאמור אז דאָס איז אַ פּס"ד אין שו"ע — וואָס דער שו"ע האָט דאָך געוואוסט אַז ס'שטייט „הקול קול יעקב והידים ידי עשו", ובפרט אז דער ב"י איז געווען אַ למדן און האָט געלערנט תורה בהתמדה ושקידה שלא בערך ת"ח פון איצט, והראי, אַז ספרו איז נתקבל געוואָרן בכל תפוצות ישראל,

[כיון אז דער אורים ותומים (אין זיינע הגהות אויף „תקפו כהן" 126) שרייבט אויף אים אַ דבר נפלא:

ער ברענגט דאָרטן אַז מ'קען זיך ניט קריגן אויף אַן ענין וואָס שטייט אין שו"ע, און ער איז מוסיף אַז דאָס איז אפי' בנוגע צו אַ דיוק וואָס מ'איז מדייק אין דעם לשון פון שו"ע.

וואָס אע"פ אַז ס'קען גאָר זיין אַז דער ב"י האָט ניט מכוון געווען באַוואָרענען דעם דיוק, און ס'קען גאָר ניט זיין ער זאָל מכוון זיין אַלע דיוקים, וואָרום ס'איז ניט בגדר פון אַ בשר ודם באַוואָרענען אַלע דיוקים וואָס מ'האָט מפּלפל געווען און מחדש געווען אין די אַלע דורות שלאחריו —

זאָגט אַבער דער אורים ותומים (וואָס ער איז דאָך געווען אַ פּוסק), אַז ווי-באַלד אַז „רוח ה' נוססה בקרבם", האָט דער אויבערשטער אַריינגעגעבן אין אים ער זאָל שרייבן דעם לשון דוקא, וואָס דערפון וועט מען שפעטער מדייק זיין

איז נוגע צו פּקו"ג פון כו"כ מבני, וואָס אפי' נפש אחת מישראל איז אויך אַז „עולם מלא" 104, עאכו"כ ווען ס'רעדט זיך וועגן כו"כ פעמים ס'ר מבני כן ירבו.

כה. און ווי דער פּס"ד ברור אין שו"ע 125, אַז „נכרים שצרו על עיירות ישראל", איז אויב דאָס איז אַן „עיר הסמוכה לספר", איז „אפילו אינם רוצים לבוא אלא על עסקי תבן וקש", און אפי' אַ זיי זיינען נאָך ניט געקומען, נאָר „ממשמשים לבוא" — איז „יוצאים עליהם בכלי זיין ומחללין עליהם את השבת". „שמא ילכדו העיר ומשם תהא הארץ נוחה ליכבש לפניהם".

וואָס לכאור' איז ניט פאַרשטאַנדיק: מ'ווייל דאָך מציל זיין אידן פון גוים, און וויבאַלד אַז „אתם המעט מכל העמים", דאָרף מען דאָך האָבן דעם סיוע פון דעם אויבערשטן — איז פאַרוואָס דאָרף מען נעמען כלי נשק און מחלל שבת זיין — מ'דאָרף זאָגן תהלים, לערנען תורה, אַבער ניט אַרויסגיין בשבת מיט כלי זיין?!

פּסקינעט אַפּ דער שו"ע אַז דער אויבערשטער וויל אַז אין זאָל פּאַל זאָל זיין „יוצאים עליהם בכלי זיין ומחללין עליהם את השבת", וואָרום דער אויבערשטער וויל אַז מ'זאָל בנדו"ז מאַכן אַ לבוש אין דרך הטבע.

מ'דאָרף זאָגן תהלים, און לערנען תורה, און קאַכן זיך אין „הקול קול יעקב", און וויסן אַז דער אויבערשטער פירט אַז מיט די גאַנצע וועלט: אַבער דערנאָך האָט ער אַ ציווי ער זאָל נעמען כלי זיין, און אַוועקשטעלן זיך על הגבול, וואָרום דאָס איז אַן ענין וואָס איז פאַרבונדן מיט פּקו"ג פון אידן.

126) סקעי"ד (מה, ד). וראה שרית הצ'צ חי"ד

סקעי' ח"ג.

125) אריח שכ"ט ס"ו. שו"ע אדה"ז שם.

קטן, עאכ"כ, בגוי גדול, און ס'איז דאָ דער ענין פון „שלא יעלו ישראל בחומה“¹²⁷ — איז דאָס אָבער דוקא ווען ס'איז ניטאָ קיין פס"ד ברור אין שו"ע להיפך, און אין דעם פאל איז דאָ אַ פס"ד ברור אין שו"ע אַז „יוצאים עליהם בכלי זיין ומחללין עליהם את השבת“.

און בשעת אַז איינער וועט פרעגן אַ שאלה, צי מ'מעג נעמען נשק בשבת כדי צו מציל זיין אַ אידן — איז אויב מ'וועט אים ענטפערן אַז וויבאַלד אַז ס'איז קדוש היום לאדוננו (ס'איז שבת קודש), במילא דאַרף ער זיצן און לערנען תורה אַ גאַנצן טאָג, און ער טאָר ניט נעמען נשק און מציל זיין דעם אידן

[און ער טענהט, אַז ס'שטייט אין הל' ת"ת אַז יעדער איד איז מחוייב צו זיצן און לערנען תורה, אפי' זקן און בעל יסורים, ועאכ"כ ביום השבת, ועאכ"כ ווען ס'איז אַ זמן של סכנה כפשוטה, דאַרף מען זיך זיכער פאַרבינדן מיט תורה, וכמשל הידוע פון ר"ע וועגן די „דגים שבים“¹²⁸ —

דאַרף ער וויסן זיין אַז ער טוט היפך פון אַ פס"ד ברור אין שו"ע, אַז „נכרים שצרו על עיירות ישראל“, איז אויב דאָס איז אַז „עיר הסמוכה לספר“, איז „אפילו אינם רוצים לבוא אלא על עסקי תבן וקש“, און אפי' אַז זיי זיינען נאָר „ממששים לבוא“, איז „יוצאים עליהם בכלי זיין ומחללין עליהם את השבת“.

בשעת ס'איז דאָ אַ גזירה אויף דעם ענין פון לימוד התורה — דאַרף מען ערשט לערנען תורה (כנ"ל — דברי רע"ק): אָבער בשעת אַז די „גזירה“ איז „על עסקי תבן וקש“ — זאָגט תורה אַז

די ענינים וואָס אים איז גאָר ניט איינגע-פאלן (בשכל הגלוי) צו באַוואַרענען, און על יסוד זה דאַרף מען פסק'נען דעם פס"ד].

און אעפ"כ פסק'נט אַפּ דער שו"ע, אַז אין אַזאָ פאל איז „יוצאים עליהם בכלי זיין ומחללין עליהם את השבת“, ווייל דער אויבערשטער וויל אַז מ'זאל מאַכן בנדו"ז אַ לבוש אין דרך הטבע.

וואָס דערפון איז פאַרשטאַנדיק, אַז מ'דאַרף זיך אַוועקשטעלן בתוקף המתאים, און ניט נתפעל ווערן פאַר אַ גוי — וואָרום דאָס איז אַן ענין וואָס איז נוגע צו פק"נ פון כו"כ מבנ"י.

כו. ומבני בפשטות, אַז קיינער קען ניט זאָגן אַז דאָס האָט ניט קיין שייכות צו אים, דערפאַר וואָס מ'האַט ביי אים ניט געפרעגט דעם דין — וואָרום דאָס איז אַן ענין וואָס איז נוגע צו דריי מליון אידן כן ירבו!

ער דאַרף ניט פסק'נען קיין דין, ער דאַרף נאָר זאָגן אַז ס'איז דאָ אַ פס"ד ברור אין שו"ע וו"ל כו,

[איינער האָט זיך אויסגעדריקט אַז דאָס איז אַ „דעת יחיד“ — ס'איז טאַקע אַ „דעת יחיד“ — פון דעם „בית יוסף“, וואָס ער איז געווען אַ יחיד בדורו, און ער האָט אָפּגעדרוקט דעם שו"ע, און ס'איז נתקבל געוואָרן בכל תפוצות ישראל, אויף אלע דורות, ביז ביאת משיח צדקנו].

און דער פס"ד איז אַ מ'דאַרף האָבן כלי נשק, און דאָס איז אַן ענין וואָס איז פאַרבונדן מיט עבודת ה', פונקט אזוי ווי מ'דאַרף לערנען תורה און מקיים זיין מצוות, עאכ"כ אַז דאָס איז אַן ענין וואָס איז פאַרבונדן מיט פק"נ!

מ'געפינט זיך טאַקע אין גלות, און ס'איז דאָ דער ענין פון „אל תתגרה בגוי

(127) כתובות קיא, א.

(128) ע"ז ג, ב.

דעם גוי, נאָר מ'שטעלט זיך אַוועק מיטן
תּוקף המתאים, דעמולט איז מען מצליח.

און ווי מ'זעט בפועל, אַז בשעת
מ'האַט זיך געשטעלט מיט אַ תּוקף, האָט
דער אדון הגדול געזאָגט, אַז ער איז ניט
גורס קיין ממשלה פון לערױ. —
לכתחילה האָט מען גערעכנט אַז דאָס
קען גאָר ניט זיין, וואָרום ער האָט אַליין
געזאָגט אַז אי אפשר בלא"ה, און אעפ"כ,
בשעת מ'האַט זיך געשטעלט מיט אַ
תּוקף, האָט דאָס גע'פועל'ט אויף אים ער
זאָל זאָגן אַז ער וויל ניט אַז ס'זאָל זיין אַ
ממשלה פון לערױ.

ועד"ז זעט מען פון דעם מאורע וואָס
איז געווען לאחרונה אין א"י — אַז מצד
דערויף וואָס ער האָט דערהערט אַז
אידן שטייען מיט אַ תּוקף, האָט דאָס
גע'פועל'ט אויף אים ער זאָל קומען און
בעטן זיך ביי אידן אַז מ'זאָל מאַכן שלום
[וואָס דאָס גופא וואָס ער איז געקומען
בעטן, באַווייזט אויף אַז ענין פון „רב
יעבוד צעיר"], כנ"ל (סכ"ג) באַרוכה.

[ולאחרי כ"ז זיינען נאָך דאָ אַזוינע
אידן וואָס זיינען רח"ל אַזוי פיל פאַר-
בלענדעט, אַז זיי שרייען אַז מ'טאָר זיך
ניט טשעפען מיט אַ גוי, און מ'טאָר ניט
זאָגן קיין הויכן וואָרט, נאָר מ'דאַרף אים
נאָכלויפן און זאָגן אים אַז מ'איז תּומך בו
— וויסנדיק אַז דאָס איז אַז ענין וואָס
איז פאַרבונדן מיט פּקו"נ פון די אידן
וואָס געפינען זיך אין אה"ק].

און ניט ווי די וואָס טענה'ן אַז אויב
מ'וועט זיך אַוועקשטעלן קעגן דעם גוי
מיט אַ תּוקף וכו', וועט דאָס קאַליע
מאַכן — נאָר אדרבה, דוקא דורך דעם
וואָס מ'שטעלט זיך מיט אַ תּוקף, פועל'ט
מען אויפן גוי.

וואָס דערפאַר דאַרף מען זיך פירן
מכאן ולהבא אין אַז אופן אַז מ'זאָל ניט

אפי' ווען מ'געפינט זיך אין חו"ל און אין
גלות, דאַרף מען נעמען נשק (און וויסן
ווי אַזוי מ'נוצט זיך דערמיט), און אַרויס-
גיין ממקומו כו', וואָרום ס'איז אַז ענין
וואָס איז נוגע צו פּקו"נ.

כו. אַזוי ווי ס'זיינען אַבער דאָ
אַזוינע וואָס האַלטן אַז מ'טאָר ניט רעדן
מיט אַ גוי מיט אַ תּוקף, וואָרום מ'דאַרף
ניט איינרוג'ן דעם גוי — האָט דער
אויבערשטער באַוויזן אין די דריי
מלחמות, אין אַלע דריי האָט מען
געזעהן וואָס עס קומט אַרויס פון דער
הנהגה וואָס מ'איז ביי זיך אַראָפּגעפאַלן
פאַרן גוי, און מ'ווייל זיך ניט פירן לויט
ווי ס'שטייט אין שו"ע:

אנשי הצבא האָבן געזאָגט אַז אויב
מ'וועט אַפּגעבן דעם און דעם שטח,
וועט דאָס קאַסטן קרבנות רח"ל, זיינען
געקומען די מדינאים און האָבן געזאָגט,
אַז מצד פּאָליטיקע טאָר מען זיך ניט
שטעלן קעגן דעם גוי, און מ'דאַרף אים
פאַלגן — און דערנאָך האָט דאָס אַפ-
געקאַסט צענדליקער און הונדערטער
קרבנות רח"ל!

ביז ווי ס'איז געווען אין דער מלחמה
האחרונה, אַז מ'האַט מודיע געווען אין
וואַשינגטאָן [וויסנדיק אַז מ'וועט דאָס
גלייך מודיע זיין בכל קצווי תבל] אַז
מ'וועט ניט אָנהויבן קיין מלחמה, און
נאָכמער: מ'וועט אפי' ניט מאַכן קיין
גיוס כדבעי, און מ'האַט טאַקע געטאָן
אַזוי [דאָ! נוצט מען „נצח ישראל לא
ישקר" ¹²⁹], מ'האַט זיך ניט געגרייט
כדבעי — און דערנאָך האָט דאָס
אַפּגעקאַסט הונדערטער קרבנות רח"ל.

וואָס דערפון איז פאַרשטאַנדיק, אַז
דוקא ווען מ'ווערט ניט נתפעל פאַר

במכתבו¹³² אז די צדקה פון א"י (דאס וואָס ער האָט געשיקט געלט די כוללים אין א"י (וואָס מ'האָט דאָס אויס-געטייטשט אז ער שיקט די געלט אין טערקאיי)), איז „היא שעמדה לנו לפדות חיי נפשנו כו" — דאָס גופא האָט אים מציל געווען פון דעם מאסר, און ס'איז געוואָרן די גאולה, צוזאמען מיטן ענין פון „פוצו מעינותיך חוצה“.

וואָס דערפון איז פאַרשטאַנדיק, אז בשעת ס'קומט צוגיין אַ איד און זאָגט, אז מ'טאָר זיך ניט שטעלן קעגן אַ גוי, אפי' אז דער גוי וויל אז מ'זאָל אָפגעבן דעם „כותל המערבי“

[ס'איז ניט קיין באַהאַלטענער ענין — מ'האָט געזאָגט בפירוש אז מ'וויל אָפגעבן ירושלים העתיקה. און דאָס וואָס מ'האָט אויפגעהערט רעדן וועגן דערויף, איז דאָס מצד די אידן וואָס האָבן זיך ניט דערשראַקן פאַר דעם גוי], וואָרום אויב מ'וועט זיך שטעלן קעגן דעם גוי, וועט דאָס קאַליע מאַכן — דאַרף מען וויסן זיין אז ס'איז פונקט להיפך: דוקא דורך דעם וואָס מ'שטעלט זיך מיטן תוקף המתאים, פועל'ט מען אויפן גוי, און מ'פירט אויס וואָס מ'וויל, ביז אז ס'ווערט „רב יעבוד צעיר“, כנ"ל באַרוכה.

כט. ויהי'ר אז מ'זאָל ניט דאַרפן אַנקומען צו אַלע ענינים הנ"ל („יוצאים עליהם בכלי זיין וכו'"), וואָרום ס'וועט זיין „ונתתי שלום בארץ ושכבתם ואין מחריד“¹³³.

נאָר כדי אז ס'זאָל ניט זיין קיין פחד פון גוים אויף אידן — דאַרפן זיך אידן

נתפעל ווערן פאַר אַ גוי, און זיך אַוועק-שטעלן מיטן תוקף המתאים, וואָס דאָס גופא וועט פועל'ן אויפן גוי.

כת. און ווי מ'זעט דאָס אויך פון דער הנהגה פון דעם אַלטן רבי'ן (בעל ההילולא):

איינע פון די הויפט טענות וואָס זיינען געווען אויפן אַלטן רבי'ן, וואָס דערפאַר איז געווען דער מאסר — איז געווען פון דעם וואָס ער שיקט געלט אין א"י.

וואָרום אזוי ווי דעמולט איז געווען די מלחמה צווישן רוסלאַנד מיט טערקאיי, און דער אַלטער רבי האָט דאָך געשיקט געלט אין אה"ק פאַר-די כוללים וואָס זיינען דאַרטן געווען — האָט מען מעליל געווען אויף אים אז ער שיקט די געלט צו די טערקן כדי זיין זאָלן קענען מלחמה האָבן מיט די רוסישע מלוכה¹³⁰.

איז לכאור, נאָך דערויף וואָס ער איז באַפרייט געוואָרן, האָט ער געדאַרפט מאַכן ולהבא עכ"פ ניט מאַכן קיין שטורעם וועגן שיקן געלט אין די כוללים פון א"י, ווייל ער איז אַט ערשט אַרויס פון דער סכנה פון היפך החיים [ביז אז ס'איז געווען אַן ענין של נס גדול ווי דער אַלטער רבי שרייבט במכתבו¹³¹ אז ס'איז געווען „הפליא ה' והגדיל לעשות בארץ“], וואָס די סכנה איז געווען כנ"ל דערפאַר וואָס ער האָט געשיקט געלט אין אה"ק.

זעט מען אַבער אז גלייך ווי ער איז באַפרייט געוואָרן, האָט ער ממשיך געווען שיקן געלט אין די כוללים אין אה"ק, ואדרבה, ער האָט געשריבן

[132] אנהי'ק ט"ס ד'.

[133] בחוקתי כו, ו.

[130] ספר התולדות אדה"ו ע' קצד.

[131] נדפס בבית רבי ח'א פי"ח.

בזו או סוכ"ס וועט זיין דער קיום היעוד, והיו מלכים אומניך ושרותיהם מניקותיך¹³⁶, בכיאת משיח צדקנו.

און „טועמי" חיים זכר¹³⁷ — מעין זה נאך בזמן הגלות, אז דורך דעם וואָס מ'שטעלט זיך בתוקף, און אין אז אופן פון „בשם אליקינו נדגול", ווערן בטל די איומים און לחצים, ואדרבה, זיי גופא ווערן מסייעים, ביז אז „גם אויבני ישלים אתר"¹³⁸.

ל. ועד"ז בנוגע לכא"א אין עבודתו בעבודת ה' — אז מ'זאל ניט נתפעל ווערן פאַר דעם „א-ל זר אשר בקרבך"¹³⁹, פאַר די גוי'שקייט שבקרבו, עאכו"כ ניט נתפעל ווערן פאַר די גוי'שקייט שמבחוזי, ועאכו"כ ניט נתפעל ווערן פאַר אַ גוי — אין אן אופן פון „אל תתגרה בגוי קטן", וכנ"ל (סי"ט) „שלא יקנה קנין בנפשו להיות עז פנים אפילו שלא במקום עבודתו ית", נאָר אין ענינים וואָס זיינען נוגע אין עבודת ה'. און מ'זאל פאַרענדיקן די לעצטע טעג פון גלות אין אן אופן אז מ'וועט מוסיף זיין אין לימוד התורה און אין קיום המצוות, מתוך שמחה וטוב לבב, ומתוך הרחבה,

און טאַנצן בקרוב ממש גייענדיג לקבל פני משיח צדקנו, וואָס דורך אים וועט זיין דער „קץ שם לחושך"¹⁴⁰, אז ער וועט פאַרענדיקן דעם חושך הגלות, און ס'וועט זיך אָנהייבן אתחלתא דגאולה, ויבנה מקדש במקומו, ויקבץ נדחי ישראל¹⁴¹, ובקרוב ממש.

אזוועקשטעלן מיטן תוקף המתאים, און ניט שרעקן זיך פאַר קיין גוי.

און דורך דעם וואָס מ'פירט זיך באופן כזה, ווערט בטל די גאַנצע מציאות של מלחמה, ואדרבה, ער מצד השני — מאַכט דעם ערשטן צעד אויף קומען בעטן זיך מ'זאל מאַכן שלום.

— כדרך התגרים בעט ער אַלץ, כדי אז ס'זאל זיין וועגן וואָס צו דינגען זיך, מיט נאָך כמה טעמים בזה, אַבער דאָ איז ניט נוגע וואָס דער „נמר" טראַכט, דאָ איז נאָר נוגע וואָס, להבדיל, דער אויבערשטער האָט באַוויזן בנוגע לפועל — אז בשעת מ'שטעלט זיך אַוועק מיט אַ תוקף, און מ'זאָגט אז מ'וועט שטיין על עמדם, און מ'האָט חיל אויף צו דורכפירן דאָס בשלימות (דערפאַר וואָס מ'האָט מבטל געווען די חוות דעת פון די וואָס לויפן נאָך די גוים) — ווערט דער ענין פון „ורב יעבוד צעיר", ווי מ'האָט געזעהן בפועל אז ער איז געקומען בעטן זיך אז מ'זאל מאַכן שלום.

דורך דעם וואָס מ'איז מקיים דעם פס"ד הנ"ל פון שר"ע, וואָס שטייט אין חלק „אורח חיים" (אין הל' שבת) — ווערט דאָס דער „אורח חיים" כפשוטו, דאָס איז די וועג ווי אַזוי אַ איד דאַרף לעבן, און דעמולט איז ער לעבעדיק.

און דעמולט ווערט „נפל פחד היהודים (די אמת'ע יהודים) עליהם"¹⁴², און ס'ווערט „תפול עליהם אימתה ופחד"¹⁴³, ניט דערפאַר וואָס דאָס איז „כחי ועוצם ידי", נאָר דערפאַר וואָס דאָס איז (כהמשך הכתוב) „בגדול ורוע" של הקב"ה.

(136) ישעי' מט, כג.

(137) ראה לקו"ש חט"ו ע' 282. וש"נ.

(138) משלי טז, ז.

(139) ראה שבת קה, ב.

(140) איוב כח, ג.

(141) רמב"ם הל' מלכים ספ"א.

(134) אסתר ת, י"ז.

(135) בשלח טו, טו.

צוה לנגן הושיעה את עמך. פרוזות
תשב ירושלים. ופרצת. אני מאמין.

לא. אזוי ווי מ'האט דאך גערעדט
פריער (ס"ז) וועגן דעם ענין פון "ציון
במשפט תפדה ושבי בצדקה" —

וועלן מסתמא אַרױפגיין אלע „טאַג-
קיסטן“, און פאַנאַנדערטיילן לכאורא פון
די מסובים שטר אחד געבן לצדקה, און
יעדערער זאל נאך מוסיף זיין מדילי.

ויה"ר אַז בקרוב ממש זאל זיין דער
„קרובה ישועתי לבוא וצדקתי להג-
לות“¹⁴², ווי גערעדט בארוכה בעשירי
בטבת¹⁴³ — יהפך בקרוב ממש „לששון
ולשמחה ולמועדים טובים“¹⁴⁴, דורך
„האמת והשלום אהבו“.

און זוכה זיין מקבל זיין פני משיח
צדקנו בקרוב ממש ובעגלא דידן.

(אחרי חלוקת הדולרים) צוה לנגן
ניגון הכנה. ניגון אדה"ז (כבא הרביעית
פ"א). נייע זשוריצי חלאַפצי.

לב. אזוי ווי ס'איז דאך דער יום
ההילולא פון דעם אַלטן רבי'ן, און ס'איז
דאך ידוע דער פתגם פון רבי'ן
(מהורש"ב) נ"ע¹⁴⁵ אַז מיר דאַרפן
אַנקומען צו זיין זכות, און „זכותו יגן
עלינו“ — איז מען מציע יעדערן טאָן
אין די ענינים וואָס זיינען פאַרבונדן מיט
יום ההילולא:

מ'זאל לערנען אַ פרק משניות וואָס
הויכט זיך אָן מיט איינע פון די אותיות
פון שמו הקדוש (עכ"פ איין פרק

משניות), און אַפּלערנען אַ סעיף אין
שו"ע שלו, במקום שלבו חפץ, און
לערנען אַ פרק פון ספרו תניא קדישא,
און לערנען אויך אַז ענין אין די דרושי
חסידות פון בעל ההילולא, ומה טוב אַן
ענין וואָס איז בעתו ובזמנו — אַז ענין
אין תו"א פ' וארא.

כולל אויך די נתינה לצדקה כנ"ל.

און דאָס וועט גאַכמער מזרו זיין אַז
זכותו יגן עלינו ועל כל בני ישראל בכל
מקום שהם.

ובפרט לויט ווי דער בעל ההילולא
שרייבט אין אגה"ק¹⁴⁶, אַז ביום
ההסתלקות איז „כל עמל האדם שעמלה
נפשו בחייו כו' מתגלה ומאיר כו'“, און
דורך דעם איז „מאיר חסד ה' מעולם עד
עולם על יראיו ופועל ישועות בקרב
הארץ“.

וכידוע דער דיוק אין „בקרוב הארץ“
וואָס שטייט ביי גלות מצרים¹⁴⁷, אַז
„בקרוב הארץ“ מיינט אין די ארציות (און
חומריות) — זאָגט מען אַז „פועל
ישועות בקרב הארץ“, אַז אפי' אין „קרב
הארץ“ פועליט דאָס אין אַן אופן פון
„ישועות“.

און ע"פ המבואר אין אגה"ק¹⁴⁸ איז
פאַרשטאַנדיק, אַז בכל שנה ושנה ווערט
ניתוסף אין דערויף ביתר שאת וביתר עז
לגבי ווי ס'איז געווען בשנים שעברו,
כהציווי „מעלין בקודש“¹⁴⁹.

ויה"ר אַז דער „פועל ישועות“ זאל
נתגלה ווערן בקרוב „בקרוב הארץ“ —

(142) ישעי' גו, א.

(143) ס"ג (לקו"ש ח"כ ע' 353) ואילך.

(144) זכרי' ח, יט. וראה בארוכה לקו"ש חט"ז ע'

ואילך.

(145) ראה לקו"ד ח"א מ, א ואילך.

(146) סכ"ח.

(147) וארא ח, יח.

(148) ס"ד.

(149) ברכות כח, א. וש"נ.

בביאת משיח צדקנו, ובקרוב ממש.

* * *

(אח"כ אמר:) די וואָס דאַרפן מאַכן אַ
ברכה אחרונה, וועלן זיכער מאַכן אַ
ברכה אחרונה — ביז צו די התוועדות
הבאה לקראתנו לשלום.

טרם צאתו התחיל לנגן כי בשמחה
תצאו.

אַז ס'זאָל זיין „בשלם סכו ומעונתו
בציון"¹⁵⁰, וואָס אין מקרא יוצא מידי
פשוטו¹⁵¹, אַז דאָס גייט אויף ירושלים
און אויפן ביהמ"ק¹⁵²,

(150) תהלים עו, ג.

(151) שבת סג, א. ושינ.

(152) תרגום עה"פ.

משיחת ש"פ בא, ח' שבט ה'תש"מ

[עד"ז געפינט מען בנוגע צו דעם ענין פון נרות שבת קודש, אָ דאָס איז צוליב „שלום בית“ [בשבועות האחרונות זיינען געווען אַזעלכע וואָס האָבן זיך מפלפל געווען אין דעם ענין, ותבוא עליהם ברכה פאַר „פלפולא דאורייתא“].

וואָס אַע"פּ אַז ס'איז „גדול השלום שכל התורה ניתנה לעשות שלום בעולם“ (וואָס דערפאַר איז „נר ביתו קודם צו „נר חנוכה“?), וואָס עפ"ז האָט מען געדאַרפט האָבן אַז ענין פון נרות איז באַ סעודת חול, וואָרום דעמולט איז אויך נוגע „שלום בית“ —

אַעפ"כ געפינט מען ניט אַז מ'זאל דאָס מתקן זיין דעמולט, וואָרום [נוסף לזה וואָס כמה פון סעודות שניות דחול זיינען ניט דוקא בליילה, איז אויך —] דעמולט איז ניטאָ קיין חשיבות מיוחדת אין דער אכילה, ובמילא — בכל השייך לה, משא"כ בשבת האָט די סעודה אַ חשיבות, און דערפאַר דאַרף מען האָבן „נר ביתו“].

וואָס עד"ז איז פאַרשטאַנדיק בנוגע צו אַלע ענינים פון טוב וקדושה, אַז ווי באַלד זיי האָבן אַ חשיבות מיוחדת דאַרף מען דערצו האָבן אַ הכנה.

ועד"ז בנוגע צו דעם יום ההילולא עשירי בשבט.

ובפרט (וגם זה עיקר) אַז מעשה רב, מ'האָט געזען בפועל דעם אונטערשייד אין הצלחת הפעולה וועלכע איז געווען בהכנה, אַדער אַן אַ הכנה.

א. בהמשך להמדובר לעיל אַז דער שבת איז מברך דעם טאָג פון עשירי בשבט, „העשירי יהי קודש“, דער יום ההילולא פון כ"ק מ"ח אדמ"ר —

איז כאַן המקום צו רעדן וועגן די ענינים וואָס מ'דאַרף טאָן בתור הכנה צום יום ההילולא, בכדי אַז די החלטות אין דעם יום ההילולא עצמו זאלן זיין באופן הכי מתאים.

און ווי דאָס איז באַ יעדער דבר שבקדושה, אַז וויבאַלד דאָס האָט אַ חשיבות מיוחדת, דאַרף מען דערצו האָבן אַ הכנה, ביז צו אַ „הכנה דרבה“.

ווי מ'זעט דאָס בפשטות אין דעם ענין פון סעודת שבת, אַז דוקא צו סעודת שבת דאַרף מען האָבן אַ הכנה, משא"כ בנוגע צו סעודת חול, איז אַע"פּ אַז דאָס איז טאַקע אויך אַ דבר הכרחי, וויבאַלד אַבער אַז די סעודה האָט ניט קיין חשיבות מיוחדת — מאַכט מען ניט קיין הכנה דערצו,

און ווי די גמרא זאָגט אין ביצה' בנוגע צו „ביצה שנולדה ביר"ט" אַז דאָס איז אסור „משום הכנה“, ווייל „אין שבת מכינה ליר"ט“, און רש"י איז מסביר אַז דאָס איז ווייל „יר"ט נמי קרוי שבת ובעיא סעודתו הזמנה“, אבל סעודת חול לא חשיבא ולא שייכא בה הזמנה כו"ל.

(1) ל' הכתוב — בחוקותי כו, לב. וראה זח"כ רעא, א.

(2) ראה אנציקלופדי' תלמודית ע' הזמנה (א) ס"ג. וש"נ.

(3) ביצה ד, ב, ובכ"מ.

(4) ב, ב.

(5) ד"ה ואין.

(6) שו"ע אדה"ז או"ח ר"ס רסג.

(7) רמב"ם סוף הל' חנוכה.

(7*) אבל ראה ברכות בתחלתה (ד, רע"ב) ועוד.

רעדן די נקודות), און אין דעם יום ההילולא עצמו.

און מען דארף דאס איבערגעבן צו ביידע סוגים פון קטנים וקטנות — סיי צו קטנים וקטנות וואס זיינען לפני בר-מצוה און בת-מצוה, וואס זיי האבן די מעלה פון „הבל שאין בו חטא"¹⁰, וואס פונקט ווי דאס איז אין זייער „הבל“, עד"ז איז דא א מעלה מיוחדת בכל עניניהם — אז דאס טוט אזא וואס „אין בו חטא"¹¹,

און סיי צו די וואס זיינען נאך בר-מצוה און בת-מצוה, וואס זיי האבן די מעלה פון „מצווה ועושה"¹², ווארום בא זיי איז דא דער ענין הדעת ע"פ תורה,

[וואס אע"פ אז מגעפינט אויך בא קינדער פאר בר-מצוה און בת-מצוה דעם ענין פון פארשטיין, ביז א הפלאה אין הבנה והשגה, און „בוצין בוצין מקטפי" ידיע"¹³, און ווי ער איז מבאר אין קונטרס התפלה¹⁴ —

איז אבער בא זיי נאך ניטא די שלימות אין דעת, און דערפאר זיינען זיי ניט קיין „מצווה ועושה", משא"כ בנוגע צו די וואס זיינען נאך בר-מצוה און בת-מצוה, וואס זיי האבן די מעלה פון „מצווה ועושה"]¹⁴,

און זיי האבן אויך די מעלה אז זיי זיינען מלאים מרץ וכו', און זיי פאר-שטייען ניט קיין „דריידלאך" און דער-פאר — זיינען זיי ניט מקבל קיינע פשרות.

ב. אזוי ווי פאראכטאגן⁹ האט מען בעיקר גערעדט וועגן די הכנות צו יו"ד שבט וואס דארפן זיין בא גדולים בידיעות און גדולים בשנים (וואס אויף זיי איז תורה מעיד אז זיי האבן דעת) —

וועט מען איצטער בעיקר רעדן וועגן די הכנות וואס דארפן זיין אין צוזאמען-האנג מיט קטנים און קטנות בשנים, ועד"ז — קטנים וקטנות בידיעות.

וואס בנוגע צו קטנים וקטנות איז נאכמער נוגע דער ענין ההכנה (צו דעם יום ההילולא) לגבי ווי דאס איז נוגע צו גדולים: בא גדולים קען די הכנה זיין בשעת מעשה, ווען זיי הערן אז ס'איז דא דער ענין פון דעם יום ההילולא, אדער עכ"פ א רגע לפני וכו';

משא"כ בנוגע צו קטנים וקטנות דארף מען זיי ערשט מסביר זיין וואס דער יום ההילולא איז, און מה יום מיומיים אז מדארף מיטאמאל אָננעמען נייע החלטות וכו', און דערנאך דארף נעמען א משך זמן און נאך הסברות ביז דאס וועט זיך בא זיי אפלייגן אין שכל וכו'.

ג. וויבאלד אז די הכנה צום יום ההילולא בא קטנים וקטנות דארף זיין אייניגע טעג פאר יום ההילולא עצמו, עכ"פ אנהויבנדיק פון דעם שבת,

און אזוי ווי „מפקחין על צרכי ציבור בשבת"⁹, ועאכו"כ בנוגע צו עניני חינוך — וועט מען איצטער (ביום ש"ק) רעדן כמה נקודות וואס מקען איבערגעבן די קינדער בשעת מזוועט זיי צוזאמען-קלייבן אין דעם זמן לפני דעם יום ההילולא (וואס דאס איז אויך איינע פון די טעמים אויף דער התוועדות — צו

(10) שבת קיט, ב.

(11) וראה אסת"ר פ"ט, ג (בנוגע לתפלתם

ותענית שלהם).

(12) קידושין לא, א. וש"נ.

(13) ברכות מה, א.

(14) פ"ה (ע' 15 ואילך).

(8) בשיחת ש"פ וארא, ר"ח שבט.

(9) ראה שבת קנ, א. טושו"ע (ואדה"ז) א"ח טש"ו

ט"ו (ס"ב).

[בין²¹ אז יעדער איד ווערט אַן גערופן „אדם“ ע"ש „אדמה לעליון“²², ער איז ענליך, כביכול, צו דעם אויב-בערשטן, דער אדם העליון היושב על כסא הכבוד].

און ער איז א זון ניט נאָר צו דעם אויבערשטן ווי ער ווערט נתגלה אין העכערע עולמות, וואָס דעמולט ווערט דער אויבערשטער אַנגערופן מיט כּו"כ שמות, ובפרט מיט שם הוי, וואָס דאָס איז דער „שם המפורש“, „שם העצם“ און „שם המיוחד“²³,

נאָר ער איז איינער פון בנינים למקום, אַ קינד צו דעם אויבערשטן ווי ער ווערט אַנגערופן בשם „מקום“, וואָס ער ווערט אַזוי אַנגערופן דערפאַר וואָס ער איז „מקומו של עולם“²⁴, ער געפינט זיך בעולם, ביז בעולם הזה הגשמי.

[וואָס דערפאַר דאַרף מען האָבן די באַוואַרעניש אַז „אין העולם מקומו“²⁴, וואָס לכאורה איז ניט פאַרשטאַנדיק: דער אויבערשטער איז דאָך דער וואָס האָט באַשאַפֿן אַלע עולמות, איז וואָס דאַרף מען האָבן די באַוואַרעניש אַז „אין העולם מקומו“, ס'איז דאָך מעצמו מובן ופשוט?]

איז דער ביאור בזה: וויבאַלד דאָ רעדט זיך וועגן אלקות ווי עס ווערט נתגלה און עס געפינט זיך אין עולם, און ניט נאָר ווי אלקות געפינט זיך דאַרטן איז אַן אופן פון „שכינה“, „ע"ש ששוכנת ומתלבשת תוך כל עלמין“²⁵, וואָס דאָ איז בגלוי דער ענין פון „שכינה“ — נאָר

און בשעת מ'קלייבט צוזאַמען די קינדער דאַרף מען מיט זיי רעדן אין אַן אופן ווי חסידות מאַנט, וואָס דאָס איז מיוסד אויפן מאַרוז"ל¹⁵ אַז עס דאַרף זיין „ימין מקרבת“, אַז דער קירוב דאַרף זיין בימי, אַ סך און מיט אַ תּוּקָף¹⁶, און אויב עס דאַרף זיין „דוחה“ — דאַרף די דחי' זיין מיט „שמאל“, מיט אַ „יד כהה“¹⁶,

און אפילו אַז ער וועט איבערשאַפֿן די מאַס פון „ימין מקרבת“, איז וואָס איז? האָט ער איבערגעשאַפֿט די מאַס פון „ואהבת לרעך כמוך“¹⁷!

משא"כ אויב ער וועט, ח"ו, איבערשאַפֿן די מאַס פון „שמאל דוחה“ — איז דאָס היפּד פון דעם ענין פון „ואהבת לרעך כמוך“, וואָס איז אַ „כלל גדול בתורה“¹⁸.

ד. כמה נקודות וואָס מ'קען די קינדער מסביר זיין (וואָס יעדערער קען פון די נקודות אַרײַנסנעמען לפי ערך די — וועמען ער דאַרף דאָס איבערגעבן):

אַנהויבנדיק פון דער משנה ברורה ומחלטת אין פרקי אבות¹⁹, אַז „חביבין ישראל שנקראו בנינים למקום“, אַז יעדער איד בפרט איז חביב באַ דעם אויב-בערשטן, דערפאַר וואָס ער איז דעם אויבערשטן אַ זון²⁰,

(15) סוטה מז, א. סנהדרין קז, ב. הובא להלכה בהל' ת"ת לאדה"ז פ"ד ס"ז. וראה שיחת אור לער"ח אלול תשל"ו. לקו"ש ח"יו ע' 73 ויאליך ובהערה 34 שם.

(16) ראה עיון יעקב לע"י סוטה שם.

(17) קדושים יט, יח. ולהעיר מתניא פליב (מא, ב) והו לא לא הפסיד שכר מצות אהבת ריעים כו'.

(18) ת"כ ופרש"י עה"פ קדושים שם.

(19) פ"ג מ"ד.

(20) להעיר ממאמר הבעש"ט (כש"ט — הוצאת קה"ת — הוספות ס"י קלג. ושי"ן: יעדער איד איז טייער ביי דעם אויבערשטן ווי אַ בן יחיד וואָס איז געבאַרן געוואָרן ביי עלטערן לעת קנותם, און נאָר טייערער.

(21) אשר לא בכל בן ישראל ישנו זה (אדמה — לאביו) בגלוי. וראה מפרשי המשנה עדיות פ"ב מ"ט.
(22) שליה כ, ב. שא, ב. ובכ"מ.
(23) נסמן בלקו"ש חט"ו ע' 234 הערות 6-34.
(24) ב"ר פס"ח, ט. ועוד.
(25) ל' אדה"ז בתניא פמ"א (נו, ב).

וואס דערפון איז פארשטאנדיק אז עס איז א „חיבה יתירה“, ווארום דער אוי-בערשטער הייסט אז מ'זאל זיי דאס מודיע זיין?²⁷

ה. דערפון איז אויך פארשטאנדיק אז אע"פ וואס בשעת מ'איט א קוק ארום זיך זעט מען א גרויסע וועלט, און בכמות זיינען אידן „המעט מכל העמים“²⁸, מיט די אלע טענות הידועות בזה, ביז ווי מ'זאגט א „גר שבא להתגיייר בזמן הזה“ אז אידן זיינען „דוויים ודחופים ומסוחפין כו“²⁹ מיט די אלע לשונות שבוה — איז לכאורה אין וואס איז די חיבה צו אידן אין עוה"ז הגשמי?!

זאגט מען אז אויך אין עוה"ז התחתון שאין תחתון למטה ממנו³⁰, וואו אלקות איז בהעלם, ווערן אידן אנגערופן „בנים למקום“,

און דאס איז א „חיבה יתירה“, ווארום — „נודעת להם“ אין דעם עוה"ז הגשמי, ווי זיי געפינען זיך אלס נשמה בגוף!

און מ'איז זיי מסביר אז דערפאר בענטשט מען דעם אויבערשטן בכל בוקר „שלא עשני גוי“, ווארום „חביבין (און — חיבה יתירה) ישראל שנקראו בנים למקום“.

וא"ו. אין דעם ענין וואס מ'זאגט בכל בוקר „שלא עשני גוי“³¹ — איז לכאורה ניט פארשטאנדיק:

נאך דערויף וואס א איד איז איינמאל באשאפן געווארן א איד, ד.ה. אז ער איז

ווי אלקות געפינט זיך אין עולם אין אן אופן פון „מקום“, אז אלקות איז בהעלם (און מ'דארף אנקומען צו דעם אז די גימטריא פון „מקום“ איז קפ"ו, וואס דאס איז דער סך-הכל פון די אותיות פון (די אותיות) שם הוי' בכפול: י"ד פעמים י', ה' פעמים ה', ו' פעמים ו', ה' פעמים ה' (כמבואר בספרים²⁶)), און דער טעם פארוואס ער ווערט אנגע-רופן „מקום“ — איז דערפאר וואס ער איז „מקומו של עולם“ —

דערפאר דארף מען האבן די בא-ווארעניש אז אויך בבחי' זו איז „אין העולם מקומו“].

ד.ה. אז אויך ווי דער אויבערשטער ווערט נתגלה דא למטה בהעלם אין וועלט, וואס דערפאר ווערט ער אנגע-רופן „מקום“ („מקומו של עולם“) — איז אויך מצד דער דרגא אין אלקות זיינען אידן „בנים“, זיי ווערן אנגערופן „בנים למקום“.

דערפאר איז יעדער איד אין וואס פאר א מעמד ומצב ער זאל זיך נאר גע-פינען, אפילו אויב ביי אים איז אלקות בהעלם — ווערט ער אויך אנגערופן איינער פון „בנים למקום“.

ונוסף על כ"ז — איז „חיבה יתירה נודעת להם שנקראו בנים למקום“²⁹ — דער אויבערשטער האט אנגעזאגט אז מ'זאל מודיע זיין א אידן (אין אן אופן פון דעת — וואס דאס איז אן אופן אז ער האט א הכרה והרגשה אין דעם ענין) וועגן דער מעלה וואס זיי האבן (— וואס זיי ווערן אנגערופן „בנים ל-מקום“).

(27) ראה מפרשי המשנה אבות שם.

(28) ואתחנן ז, ז.

(29) יבמות מז, א. רמב"ם הל' איסורי רפי"ד.

טושי"ע יו"ד סר"סח ס"ב.

(30) תנאי רפ"ו.

(31) ועד"ו „שלא עשני עבד“ ו, שלא עשני אשה“.

(26) תקיז תכ"ז (עא, ב), תמ"ב (פא, ב ואילך). פרדס שער ערה"כ בערכו. הובא באוה"ת בחוקותי ע' תרעו. נ"ך ס"ע תא.

„כלי חמדה“, דאָס איז ביי אים זיין כלי וואָס ער האָט פון איר תענוג — האָט דער אויבערשטער אָפגעגעבן צו יעדן אידן,

[אויך צו קטנים, און צו קטנות — ווי דער אַלטער רבי זאָגט אין הל' ת"ת³⁴ בנוגע צו נשים ובנות אַז די „הלכות הצריכות להן“ זיינען זיי מחוייב צו לערנען, ועד"ז אַלע ענינים אין תורה וואָס זיינען פאַרבונדן מיט מ"ע שאין הזמ"ג (ואפילו אייניגע מ"ע שהזמ"ג — ווי די ענינים אין תורה וועגן פסח³⁵ וכיו"ב), מיט אַלע מל"ת — זיינען אויך שייך צו זיי].

און דער אויבערשטער בעט זיך באַ יעדן אידן, „אם (מלשון תחנונים³⁶) בחוקותי תלכו ואת מצוותי תשמרו ועשיתם אותם“³⁷, וועט דורך דערויף זיין — „ונתתי גשמיכם בעתם גו' וישבתם לבטח בארצכם ונתתי שלום בארץ גו' והייתי לכם לאלקים ואתם תהיו לי לעם“³⁸.

ח. דערנאָך איז מען זיי מסביר — אַז „המעשה הוא העיקר“³⁹, ד.ה. אַז אַלע החלטות וואָס זיי וועלן מאַכן דאַרפן אַראָפקומען במעשה בפועל.

וואָס בנוגע צו מחשבה פון אַ קטן איז דאָ אַ שקו"ט⁴⁰ צי ביי אים איז דאָ דער ענין פון מחשבה אַדער ניט, און די מסקנא איז — אַז אַ קטן האָט ניט קיין מחשבה, ועד"ז בנוגע צו דיבור שלוי;

געבאַרן געוואָרן פון אַ אידישער מאַמע — איז „פאַרפאַלן“, קיינער קען גאַרניט טאָן צו משנה זיין דאָס וואָס ער איז אַ איד — איז פאַרוואָס איז מען מברך בכל יום „שלא עשני גוי“, מ'האָט דאָס גע- דאַרפט זאָגן איין מאָל?!

איז איינער פון די ביאורים וואָס מ'גייט אין דעם³²:

די ברכה איז אויף „יציאת נשמתו בלילה שלא נדבק בה נשמת נכרי כו'“, וואָרום ווען אין אַ אידן זאָל זיך אַריינמישן אַ ניצוץ פון אַ נשמה פון אַ גוי, קען דאָס ברענגען צו ווער ווייסט וואָס, רח"ל —

איז דערפאַר בכל בוקר בשעת מ'שטייט אויף אינדערפרי, וואָס דער מולט איז מען אַ „ברי' חדשה“ (ווי דער אַלטער רבי ברענגט די הלכה אין שו"ע שלו³³), און מ'זעט אַז „החזרת בי נשמתו“, און ס'איז „נשמה שנתת בי“, ד.ה. די זעלבע נשמה וואָס ער האָט געהאַט פאַר דעם וואָס ער האָט זיך געלייגט שלאָפן —

בענטשט ער דעם אויבערשטן „שלא עשני גוי“.

ז. דערנאָך איז מען מסביר די קינדער די צווייטע זאָך — די מעלה וואָס אידן האָבן דורך דערויף וואָס זיי האָבן די תורה,

ווי ער איז ממשיך אין דער משנה: „חביבין ישראל שניתן להם כלי חמדה“.

תורה וואָס זי איז די „כלי“ פון דעם אויבערשטן, און ניט סתם אַ „כלי“, נאָר

(34) ספ"א.

(35) ש.א"ף הו' היו באותו הנס' (פסחים קח, ריש ע"ב. שו"ע אדה"ז הל' פסח סתעיב סכ"ה). ועד"ז בנוגע לחנוכה (ראה שבת כג, א).

(36) ע"ז ה, סע"א.

(37) בחוקותי כו, ג.

(38) שם, ד"ו, יב.

(39) אבות פ"א מ"ז.

(40) חולין יב, ב ואילך.

(32) שו"ע אדה"ז אר"ח סמ"ו ס"ד. ממג"א שם סק"י. מאה שערים מו, ב (אוה"ת ענינים ע' שז). ועיין ס"י האר"ז"ל וכו' בברכות השחר. ואכ"מ.

(33) אר"ח מהדו"ק ס"ד ס"א.

אָבער ניט אין מעשה) איז אויך פאַר-
שטאַנדיק פון דעם מאַרז"ל אַז „בה"א
נברא העוה"ז":

אין סוף שער היחודה"א איז דער
אַלטער רבי מבאר אַז תמונת האותיות
באוייזן אויף דעם ציור ההמשכה וואָס
ווערט נמשך דורך זיי, וואָס דערפון איז
פאַרשטאַנדיק אַז וויבאַלד אַז „בה"א
נברא העוה"ז" — איז דערפאַר (דער
טבע פון) עוה"ז בדוגמא צו דעם ציור
פון אות ה"א:

דער אות ה"א באַווייזט אויף די ג' קוין
(לבושים) פון מחשבה, דיבור און
מעשה⁴⁶, דער גג און דער רגל הימיני
פון דעם אות ה"א זיינען כנגד מחשבה
ודיבור, און דער רגל השמאלי איז כנגד
מעשה.

און וויבאַלד אַז ס'איז דאָ אַ הפסק
צווישן דעם גג און רגל הימיני מיט דעם
רגל השמאלי — באַווייזט דאָס אַז
צווישן דעם ענין מחשבה ודיבור מיט
מעשה איז דאָ אַ הפסק, ד.ה. אַז עס איז
ניט בהכרח אַז אַן ענין וואָס איז דאָ
במחשבה ודיבור זאָל דערנאָך אַראָפּ-
קומען אין מעשה.

וואָס דערפאַר איז אַזוי אויך אין טבע
פון עוה"ז אַז אַן ענין וואָס געפינט זיך
אין מחשבה ודיבור, איז ניט בהכרח אַז
דאָס זאָל אַראָפּקומען אין מעשה, עס
קען זיין „וישכחהו".

און בשעת אַז דאָס בלייבט נאָר
במחשבה ודיבור, איז דאָס אַן אות
דל"ת, וואָס דאָס באַווייזט אויף „דלות"
(ווי דער בעל ההילולא ברענגט אין דעם

משא"כ אָבער בנוגע צו מעשה, איז
„קטן יש לו מעשה", און וויבאַלד אַז
„המעשה הוא העיקר" — איז דאָס דער
עיקר,

ד.ה. אויך אַז דאָס נעמט דעם עיקר
פון כל הענינים⁴¹.

ונוסף לזה: דער אַלטער רבי זאָגט אין
תניא⁴², אַז מ'קען האָבן אַלע גוטע
כוונות, אויב עס פעלט אָבער די מעשה
בפועל — פעלט דער עיקר, משא"כ
אויב מ'טוט די מעשה בפועל, איז אפילו
אַז מ'האַט ניט געהאַט קיינע כוונות —
האַט מען דעם עיקר, וואָרום „המעשה
הוא העיקר".

וואָס דערפאַר דאַרף יעדער החלטה
אַראָפּקומען אין אַ מעשה בפועל, און
ניט פאַרלאָזן זיך אויף דעם וואָס מ'האַט
אַפּגערעדט און מחליט געווען אין
מחשבה און אין דיבור — וואָס עס קען
זיין אַז דאָס וועט ניט אַראָפּקומען אין אַ
מעשה בפועל.

און ווי מ'זעט דאָס בפשטות, אַז עס
קען זיין אַז באַ דער התוועדות האָט מען
מחליט געווען געוויסע החלטות, און
דערנאָך איז דאָס אויך אַראָפּגעקומען
אין דיבור, אַז מ'האַט גערעדט און
אַפּגערעדט אַז אַזוי און אַזוי וועט מען
טאָן, און מ'האַט געהערט און דער-
הערט⁴³ וואָס מ'האַט גערעדט — אָבער
דערנאָך ווען מ'גייט אַוועק פון די ד'
אמות קען זיין אַז „וישכחהו".

ט. דער ענין (אַז עס קען זיין אַז דאָס
זאָל אַראָפּקומען אין מחשבה און דיבור,

(41) ראה שיחת ש"פ ורא, ר"ח שבט, תש"מ.

(42) רפליח.

(43) ראה בארובה שיחת י"ב תמוז תש"ח (סה"מ

תש"ח ע' 252 ואילך).

(44) מנחות כט, ב.

(45) ספ"א. פ"ב בהגה"ה.

(46) ד"ה היושבת בגנים השי"ת פ"ח.

מאמר וואס ער האט אַרויסגעגעבן
בקשר מיט דעם יום ההילולא⁵²;

דוקא ווען דאס קומט אראפ אויך אין
מעשה ווערט א גאנצער אות היא, וואס
באשאפט א גאנצע וועלט, בה"א נברא
העוה"ו.

יוד. וואס דערפאר אויך — בשעת
מיוועט צוזאמענקלייבן די קינדער —
זאל מען דאס פארבינדן מיט אן ענין של
פועל:

מיט דעם ענין פון לימוד התורה, וואס
דאס איז „ציון במשפט תפדה“⁵³ —
דורך דערויף וואס מיוועט מיט זיי רעדן
וועגן (לערנען) אן ענין אין תורה —
פרשת השבוע⁵⁴, אדער אין די י"ב
פסוקים ומאמרי רז"ל, אדער זיי ביידע,
וכי"ב,

[וואס דאס איז אויך שייך צו קטנות
— ווי ס'איז פארשטאנדיק פון דעם תוכן
פון די ענינים⁵⁵],

און מיט דעם ענין פון נתינת צדקה,
„ושבי' בצדקה“⁵⁶, אז מיזאל דארטן האבן
א צדקה פושקע בכדי יעדער איינער און
איינע זאל גלייך געבן צדקה בפועל (ווי
גערעדט אן יעדער ענין דארף מען
גלייך פארבינדן מיט א מעשה בפועל).

און די צוויי ענינים פון תורה און
צדקה זיינען אויך כולל כל התורה
כולה,

צדקה איז „שקולה כנגד כל
המצוות“⁵⁷, און תורה איז — בפשטות
— כולל כל התורה [ווארום ס'איז א
תורה אחת — חאטש בפרטיות האט זי
„ששים המה מלכות ושמונים פלגשים
ועלמות אין מספר“⁵⁸ (כמבואר אין די
דרושים וואס רעדן וועגן גלות
מצרים)⁵⁹].

יא. וויבאלד אז דאס אלץ איז פאר-
בונדן מיטן יום ההילולא פון כ"ק מו"ח
אדמו"ר — איז מען מסביר צו די
קינדער אז מ'האט זיי צוזאמענגעקליבן,
און אין אן אופן פון „ברוב עם הדרת
מלך“⁶⁰, בקשר מיט דעם יום ההילולא
פון יוד שבת, בכדי מיזאל מאַכן
החלטות טובות וואס זאלן דערנאך
אראפקומען במעשה בקשר מיט יום
גדול זה,

און בכדי אז מיזאל זיך לערנען פון
דער מס'נ פון דעם בעל ההילולא אויף
הפצת היהדות, וואס ביום זה (אין דעם
יום ההילולא) איז „כל עמל האדם
שעמלה נפשו בחייו“ איז „מתגלה ומאיר
בבחי' גילוי מלמעלה למטה“⁶¹.

[און ע"ד ווי ער שרייבט בנוגע צו זיין
יום הגאולה⁶², אז „לא אותי בלבד גאל
הקביה בייב תמוז, כי אם גם כל מחבבי
תורתנו הקי' ושומרי מצוה“, ביז „גם את
אשר בשם ישראל יכונה“, עדין איז

52 ראה ירושלמי פאה פ"א היא (ב, ב). תניא
פל"ז (מת, ב). ובכ"מ.

53 שה"ש ו, ת. וראה שהשיר עה"פ.

54 תרי"א שמות מט, ב ואילך. ובכ"מ.

55 משלי יד, כח. וראה אנציקלופדי תלמודית
בערכו. וש"נ.

56 אהיק סכ"ח.

57 במכתבו לחגיגת י"ב תמוז הראשונה —
נדפס בס'מ תרפ"ח ע' קמו ואילך. תשי"ח ע' 263
ואילך.

47 ד"ה הגיל פ"ז.

48 ישעי' א, כז. וראה לקו"ת ר"פ דברים.

49 ובפרט ע"פ תורת אדה"ו (היום יום ע' קא.

סה"ש תשי"ח ע' 29 ואילך): מען בעדארף לעבן מיט
דער צייט . . . מיט דער פרשת השבוע און פרשת
היות פון דער סדרה פון דער וואך.

50 ראה ה'ל' ת"ת שבה"ע 34.

51 ישעי' שם.

און זאגן די קינדער אז „עמדו הכן כולכם“ (ווי דער בעל ההילולא שרייבט⁵⁹) צו מקבל זיין אויף זיך די אלע החלטות טובות, וה' יצליחם,

וואַרום עמדו הכן כולכם צו מקבל זיין ברכות בעל ההילולא במכתביו ושיחותיו,

וואָס ברכות פון אַ צדיק זיינען קיימות ופועלות לעד.

און עמדו הכן כולכם — צו גיין מקבל זיין פני משיח צדקנו, „בנערינו ובוקנינו“ (און דוקא אויך) „בבנינו ובבנו-תנו“⁶⁰,

צו די גאולה האמיתית והשלימה, ובשמחה וטוב לבב.

פאַרשטאַנדיק בנוגע צו יום ההילולא שלו, אז דאָס איז שייך צו יעדער איינעם, ביז אויך צו אַזאָ וואָס „בשם ישראל יכונה“.

און מ'איז זיי מסביר אז דער בעל ההילולא האָט געהאַט אַ „חיבה יתירה“ צו קטנים און קטנות, ביז אז ער האָט זיך מוסר נפש געווען בפועל בכדי אז קטנים און קטנות זאלן באַקומען אַ אידישע ערציאונג.

און די מעשים פון דעם בעל ההילולא זיינען קיימים לעד, במכ"ש וק"י פון דעם וואָס „דברי צדיקים קיימים לעד“.

וואָס דערפאַר דאַרפן זיך די קינדער אַפּלערנען פון אים, און מרבה זיין אין תומ"צ און אויך פועל'ן אויף אלע זייערע חברים/ות אז זיי זאלן אויך אזוי טאָן.

[און וויסן אז ס'איז ניט „כחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה“⁶¹],

(59) במכתבו — נדפס בקונטרס לו בתחלתו (סה"מ קונטרסים ח"ב שצו, ב).

(60) פרשתנו י, ט.

(58) עקב ה, יו. וראה סמ"ג מל"ת סד.

שיחה לקבוצת תלמידים ותלמידות, „צבאות השם“ שיחיו,

ממאסאטשוסעטס בעת ביקורם בניו-ארק

— בבית הכנסת, אחרי תפלת מנחה —

יום א' פ' משפטים, כ' שבט ה'תשמ"א

א. [אמרו את ה"ב פסוקים ומאמרי

חז"ל.]

אפילו אויב א „סאלדזשער“ אין צבא

השם (אדער מערערע „סאלדזשערס“) גייט און פארט פון זיין שטאט אין אן אנדער שטאט (ווי איר האט איצטער געטאן): אפילו אויב מ'איז אין דער זעלבער שטאט און מ'גייט ארויס פון בית ספר וואו מ'לערנט תורה —

איז זיכער אז מ'פארגעסט ניט אז אין די אלע זאכן וואס מ'זעט אדער מ'הערט אדער מ'טוט — דארף מען זיך אריינ-טראכטן וואס קען מען פון זיי אפלער-נען, און ווי אזוי קען מען דאס אויסנוצן בהמלחמה — ביז אז מ'זאל דערקענען דורך דעם אז ער געהערט צום צבא השם.

און אויך — אז דורך דערויף זאל ער נאכמער דערוועקט ווערן צו מלחמה האבן מיטן יצר,

סיי ער אליין זאל דערוועקט ווערן, סיי אויך די אלע וואס זען אים, דורך דערויף וואס זיי לערנען זיך אפ פון אים.

ד. דערפון איז פארשטאנדיק אויך בנוגע אייער באזוך דא:

צוליב דעם טעם הנ"ל, אז וואו א „סאלדזשער“ פון צבא השם זאל נאר זיין, אפילו ווען ער פארט אין א צווייטער שטאט, דארף ער דאס אויס-נוצן — ביז אז מ'זאל דורך דערויף

אח"כ נגנו הניגון „ווי וואנט משיח נאר“.]

ב. אזוי ווי די קינדער וואס זיינען דא, און אויך די אין אנדערע ערטער וואס הערן זיך צו, זיינען שוין זיכער אריינגעגאנגען, אדער וועלן גאר אינגליכן אריינגיין אין „צבאות השם“ —

איז פארשטאנדיק אז מ'דארף צו זיי רעדן ווי צו מענטשן, צו אידן, וואס זיינען שוין אין „צבאות השם“:

זייענדיק א „סאלדזשער“ (א חיל) אין דעם אויבערשטנס ארמיי (אין „צבאות השם“) — איז פארשטאנדיק אז וואו ער געפינט זיך, און וואו ער גייט און וואס ער טוט, געדענקט ער אז ער געהערט צו דעם אויבערשטנס ארמיי, און ער פירט זיך אויף בפועל ווי עס פאסט זיך אויפפירן פאר איינעם וואס איז א „סאלדזשער“ אין דעם אויבערשטנס צבא.

דאס הייסט, אז וואו ער גייט און וואס ער טוט דארף דאס אים צוהעלפן אין מלחמת היצר, וואס די מלחמה איז דאך דער תפקיד און די „מישאן“ און די שליחות פון צבא השם און פון יעדערן וואס געפינט זיך אין צבא השם.

(1) נדפסו בחוברת, י"ב פסוקים ומאמרי חז"ל (ברוקלין, ה'תשל"ז). בחוברות „צבאות השם“ בכ"מ. ועוד.

(2) בא יב, מא.

(3) וכתורת הבעש"ט הידועה — הוספות לכש"ט סי' קכח. וש"נ.

וואס דאס דערמאנט יעדן אידן און מ'דארף זיך גרייטן צו זמן חירותינו אויך פון איצטיגן גלות, און „כימי צאתך מארץ מצרים“, אזוי ווי מ'איז דעמולט ארויס פון מצרים — אזוי וועט מען אויך גאר אין גיכן ארויסגיין פון דעם גלות, דורך משיח צדקנו, ווי איר האט ערשט געזונגען אז מ'וויל (און מ'וועט) האבן משיח „נאור“.

ו. וואס בזה (אין דעם נצחון און יציאה פון דעם גלות) טוט אויף יעדערער פון אייך דורך דערויף וואס יעדערער פון אייך וועט מוסיף זיין נאך א תפלה און מוסיף זיין נאך אן ענין אין תורה.

און אפילו אז איר פארט אין א נסיעה, וואס א צווייטן קען זיך אויסווייזן אז די נסיעה איז מער ניט ווי צוליב א תענוג, צוליב א פארגעניגן פון דעם גוף —

מאכט אבער דער וואס איז א „סאלדזשער“ פון צבא השם דערפון „נשק“, וואפן, אנטקעגן דעם יצר מיט וועמען ער האט מלחמה,

אז ער פארט אין א נסיעה — ווערט ביי אים די כוונה פון דער נסיעה, אויף מלחמה האבן אנטקעגן דעם יצר, ד.ה. אז אין צוגאב צו דעם וואס ער האט מלחמה מיטן יצר וואס געפינט זיך ביי אים אין שטאט, האט ער אויך מלחמה מיטן יצר וואס געפינט זיך אין אנדערע שטעט (וואוהין ער קומט און — באזוכט).

און ער העלפט אויך די קינדער וואס זיינען אין דער שטאט וואו ער איז גע- קומען צופארן — אז אויך זיי זאלן זיך שטארקן אין זייער מלחמת היצר, און

דערקענען אז ער געהערט צום צבא השם —

איז אויך אייער באזוך דא פארבונדן מיט זיין אין א בית-הכנסת און אין א בית-המדרש, אין אן ארט וואו מ'דאוונט צו דעם אויבערשטן, און אן ארט וואו מ'לערנט תורה; פאר דעם אויבערשטן,

און איר האט אזוי געטאן בפועל: איר האט געדאוונט תפלת מנחה צו דעם אויבערשטן, וואס תפלת מנחה איז איינע פון די וויכטיקסטע תפלות, און איר האט געזאגט און געלערנט די י"ב פסוקים ומאמרי חז"ל פון דעם אוי- בערשטנס תורה,

וואס דורך יעדער תפלה און דורך יעדן ענין וואס מ'לערנט אין תורה פאר- שטארקט מען די מלחמה אנטקעגן דעם יצר, און מ'איילט צו דעם נצחון פון דער מלחמה,

ביז צו דעם אלגעמיינעם נצחון פון דעם גאנצן אידישן פאלק אנטקעגן דעם גלות.

ה. אין דערויף קומט צו נאכמער הדגשה דערפון וואס (ווי מ'האט מיר איבערגעגעבן אז) איר האט דא אויך באזוכט די מצה בעקעריי, וואו איר האט געזען ווי מ'באקט מצות, גרייטנדיק זיך צו זמן חירותינו, צו חג המצות און חג הפסח.

(4) ושעת צלוחת שעת קרבא (לקרי'ת ר"פ תצא בשם הוהר).

(5) שהיא תבלין ליצה"ר (פידושו'ן ל, ב). — החילוק דמלחמה ע"י תפלה או תורה — ראה סה"מ תרנ"ט ע' קנב ואלר. תשי"ז ע' 83 ואלר. ובכ"מ.

(6) ראה ברכות ו, ב. וראה בארוכה ד"ה לעולם יהא אדם זהיר בתפלת המנחה כו' עזר"ת (סה"מ עזר"ת ע' פב ואלר). תרצ"א (סה"מ קונטרסים ח"א רג, ב ואלר). ובכ"מ.

דערקלערט אונז תושבע"פ דעם אינהאלט פון דעם פסוק אין דער ערקלערונג אויף דער ערשטער משנה פון דעם ערשטן פרק פון דער ערשטער מסכת אין תושבע"פ — אין מסכת ברכות¹²

[וואָס זי ווערט אנגערופן „ברכות“, וואָרום דאָרטן רעדט זיך (ווי אזוי דער אויבערשטער בענטשט אידן, און) ווי אזוי אידן זאָגן ברכות צו דעם אוי-בערשטן פֿאַר יעדן עסן און פֿאַר יעדן טרינקען, און גלייך באַם אויפשטיין — קריאת שמע שחרית, און איידער מגייט שלאָפֿן — קריאת שמע ערבית מיט זייערע ברכות].

די ערקלערונג: דאָ שטייט „אבוא אליך וברכתך“ לשון יחיד¹³, אַז איך וועל צו דיר קומען און דיר בענטשן, וואָס דערפֿון לערנט מען אָפֿ אַז „אפילו אחד שיושב ועוסק בתורה“ איז „שכינה עמו“.

דאָס הייסט:

אפילו ווען איין און איינציקער אידיש קינד, וואָס איז אַ „סאָלדזשער“ אין „צבאות השם“, זיצט און לערנט תורה, דעם אויבערשטנ'ס „דבר“, אָדער ער איז מקיים דעם אויבערשטנ'ס מצוות,

ווי רש"י טייטשט אָפֿ¹⁴ „אשר אזכיר את שמי — אשר יזכיר שמי על מצותי ודברי“ (וואָס „דברי“ איז תורה) — וואָס דערפֿאַר וועט איר זיכער דערנאָך אויך געבן אויף צדקה¹⁵ איינע פון די מטבעות וואָס מ'וועט אייך געבן, בנוסף אויף

אַלץ מערער צוגעבן אין לערנען תורה און מקיים זיין מצוות און מתפלל זיין צו דעם אויבערשטן די תפלות וועלכע מ'דאַרף מתפלל זיין.

וואָס דאָס זיינען די דריי זאַכן דורך וועלכע אידישע קינדער, און אידן בכלל, העלפן אַז די וועלט זאל האָבן אַ קיום, אַז די וועלט זאל זיך האַלטן¹⁶.

און גרייטן זיך אויף גאָר אינגיכן מקבל זיין משיח צדקנו, „נאו“.

ז. מ'קען דאָך אַבער פרעגן די שאלה:

ס'איז דאָך דאָ אַזאַ גרויסע וועלט — איז ווי אזוי קען אַז איין און איינציקער אידיש קינד, אפילו בשעת ער קלייבט זיך צוזאַמען מיט נאָך קינדער, און אַ סך קינדער — אייננעמען די גאַנצע וועלט און איר איבערמאַכן און צוגרייטן אַז זי זאל זיין צוגעפאַסט צו משיח'ס קומען?!

איז דער ענטפער אויף דעם אַרויס-געגעבן אין תורה, ווי גערעדט מערערע מאל, אַז תורה גיט אַ הוראה, אַן אַנ-ווייזונג און אַן ענטפער אויף אַלערליי שאלות וואָס מ'האַט.

ובפרט אין דעם חלק אין תורה וואָס איז פֿאַרבונדן מיטן זמן וואו מ'האַלט:

דער חלק פון תורה וואָס מ'האַט ערשט געכטן (שבת¹⁰) איז דערפרי גע-לייענט (געלערנט) — איז פ' יתרו. וואָס דאָרטן שטייט¹¹ „בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתך“.

(8) ראה אבות פ"א מ"ב. מ"ט.

(9) ותורה היא מלשון הוראה (זח"ג נג, ב).

(10) דמיני מתברכינ כולהו יומין (דשבוע

שלאחר"י) — זח"ב סג, ב, פח, א.

(11) בסוף הפרשה — כ, כא.

(12) ו, א.

(13) פרש"י שם — ד"ה אבוא.

(14) שם — ד"ה אשר.

(15) ששקולה כנגד כל המצוות (כ"ט, א).

פֿאַרן אין אַ צווייטער שטאַט און פֿירט דאָרטן דורך דעם אויבערשטנס שליחות,

איר ווירקט אויך אויף די קינדער וואָס איר טרעפט אין אַנדערע שטעט, ווי רבי עקיבא האָט געזאָגט¹⁶, „ואהבת לרעך כמוך“ — זה כלל גדול בתורה (ווי איר האָט ערשט געזאָגט אין די י"ב פסוקים ומאמרי חז"ל) — אינגעלעך ווירקן אויף אינגעלעך, און מיידעלעך אויף מיידעלעך, וועלכע מ'טרעפט אין די אַנדערע שטעט, אַז זיי זאָלן זיין „כמוך“, ווי איר זייט —

אַז זיי (פונקט ווי איר) טרעטן אַריין אין דעם אויבערשטנס צבא, און פֿירן דעם אויבערשטנס מלחמה, דורך מלחמת היצר, און באַקומען „וברכתיד“, דעם אויבערשטנס ברכות אין אַלץ וואָס מ'נוטיקט זיך.

במילא אין גאָר קיין וואונדער ניט אַז אַז איין און איינציקער אידיש קינד זאָל אין דערויף מצליח זיין — וואָרום דער אויבערשטער אַליין דער „קאַמענדער-אין-טשיף“ פֿון אַלע „צבאות השם“, דער זעלבער אויבערשטער וואָס פֿירט אַן מיט די גאַנצע וועלט, און מיט אַלע מדינות און מיט אַלע „גאָווערנמענטס“ און מיט אַלעמען וואָס געפינען זיך אין וועלט — קומט ספעציעל צו דעם „סאָלדזשער“, אפילו צו אַ יחיד און בענטשט אים!

* * *

ח. המדובר לעיל איז וואָס מ'לערנט אָפּ פֿון דער תורה וואָס מ'האַט גע-לייענט און געלערנט אין דעם שבת פֿון וועלכן מיר קומען:

דעם ענין פֿון תורה וואָס איז שוין געווען (אמירת י"ב פסוקים ומאמרי חז"ל) —

בענטשט אים דער אויבערשטער, דער „קאַמענדער-אין-טשיף“ אַליין,

און בענטשט אים ניט ווי להבדיל אַן אַנדער „קאַמענדער-אין-טשיף“, אַ בשר ודם, אַז דער „קאַמענדער-אין-טשיף“ געפינט זיך באַ זיך אין זיין אַרט, און די „סאָלדזשערס“ געפינען זיך דאָרט וואו מ'דאַרף פֿירן די מלחמה —

נאָר דער אויבערשטער זאָגט אַז זיין הנהגה איז גאָר אַן אַנדערע — „אבוא אלד“: דער אויבערשטער, דער „קאַמענדער-אין-טשיף“, אַליין, קומט צו גיין צו יעדן איין און איינציקן פֿון אייך בשעת איר פֿירט מלחמה מיטן יצר, און אפילו ווען איר פֿירט מלחמה מיטן יצר פֿון אַ צווייטער שטאַט (כנ"ל ס"ו), אַדער פֿון דער גאַנצער וועלט,

און ניט נאָר וואָס ער געפינט זיך מיט אייך צוזאַמען, און האָט מלחמה צוזאַמען מיטן קינד וואָס האָט מלחמה — נאָר „וברכתיד“: דער אויבערשטער בענטשט יעדערן פֿון אייך אין אַלע אייערע זאָכן, און העלפט אייך אַרויס אין אַלץ,

אַנהויבנדיק דערפֿון אַז איר זאָלט האָבן אַ גרויסן נצחון אין דער מלחמת היצר, און איר זאָלט זיין געזונט, און אייערע פֿאַטערס און מוטערס זאָלן פֿון אייך האָבן אַ סך אמת'ן נחת —

אַז איר באַווייזט אַז איר געהערט צו „צבאות השם“, סיי באַ זיך אין הויז, אַז איר האָט אַ גוטע ווירקונג אויף דער גאַנצער הויז, און סיי באַ זיך אין שטאַט,

און סיי ווען איר פֿאַרט איבער דעם אויבערשטנס וועלט און איר קומט צו

16) תּוּרַח וּפּרָשׁי קדוּשִׁים יט, יח. ועוד.

17) קדוּשִׁים שם.

אנווייזונגען פארבונדן מיט „סאל-דזשערס“ פון „צבאות השם“, דארפן זיין אין אן אופן פון „תשים לפניהם — כשולחן הערוך ומוכן לאכול לפני האדם“ — די „משפטים“ זיינען צוגע-גרייט פאר די „סאלדזשערס“, און זיי קענען דאס גלייך נוצן, וואָרום זיי זיינען פאר די „סאלדזשערס“ אזוי קלאַר, און אויך אזוי קלאַר פאר די אלע וואָס געפינען זיך ארום זיי, פונקט ווי מ'זעט דעם עסן, דעם „מיעל“, וואָס מ'דאַרף אים האָבן בכדי מ'זאל האָבן אַ געזונטן גוף, איז ער צוגעגרייט אויפן טיש, און ער איז גרייט צום עסן, מ'דאַרף מער ניט ווי עסן בפועל;

און פונקט ווי דער עסן בגשמיות שטאַרקט דעם געזונט פון דעם גוף — אזוי איז דער „עסן“ ברוחניות, דער „תורה-עסן“, שטאַרקט דעם געזונט פון דער נשמה פון יעדער אידן,

און במיוחד די נשמה פון אַ איד וואָס האָט אַ ספעציעלע שליחות פון דעם אויבערשטן — צו מלחמה האָבן דעם אויבערשטן'ס מלחמה אַנטקעגן דעם יצר.

י. דאָס איז, כאמור, דער „אַרדער“ און דעם דעם „אַרדער“ וואָס דער „קאַמענדער-אין-טשיף“ זאָגט אָן די „צבאות השם“ ווי אזוי זיי זאלן זיך פירן, דער חלק אין תורה פון דעם טאָג וואָס דער אוי-בערשטער גיט אַרויס אין זיין תורה ווי אזוי אידן זאלן זיך פירן אין דעם טאָג.

און דער אויבערשטער גיט דערביי די אידן דעם „וברכתיך“, די ברכה, און זיי זאלן פאַרשטיין און אויסנוצן ווי עס דאַרף צו זיין און אין אַ געבענטשטן אופן, די הוראה פון דעם חלק אין תורה.

יא. די הוראה פון האמור לעיל איז:

בשעת אַ „סאלדזשער“, און איש צבא,

ס'איז אַבער זיכער אויך דאָ אַן אַפּלערונג פון דער תורה וואָס איז פאַרבונדן במיוחד מיט היינטיקן טאָג, ווי די אַנווייזונג פון דעם אַלטן רבי'ן¹⁸ און מ'דאַרף לעבן מיט דער צייט, מיט דער פרשת השבוע וואָס מ'לערנט אין דער צייט.

וואָס דאָס איז אַן אַנווייזונג וואָס עס גיט דער „קאַמענדער-אין-טשיף“ פון דער אַרמיי, דער אויבערשטער, צו זיינע „סאלדזשערס“,

ווי מ'זעט אין אַן אַרמיי גשמית, און ס'איז איינגעפירט, און אין צוגאב צו דער „אַרדער“, צו דער הנהגה און אַנווייזונג וואָס די אַרמיי באַקומט פון צייט צו צייט — איז דאָ דער „אַרדער“ און דעם דעם וואָס איז ספעציעל פאַר דעם טאָג,

עד"ז איז אויך אין „צבאות השם“, און ס'איז דאָ דער „אַרדער“ און דעם דעם אַנווייזונג און לערנונג וואָס איז דאָ ספעציעל אויף דעם טאָג, וואָס דאָס איז אַרויסגעגעבן געוואָרן אין דעם חלק פון תורה וואָס איז פאַרבונדן מיט דעם טאָג, כתורת אדה"ז הנ"ל.

ט. דער שיעור חומש פון היינטיקן טאָג הויבט זיך אָן (דער ערשטער פסוק פון דער פרשה משפטים): „ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם“.

דער אַפטייטש און אינהאַלט פון דעם פסוק, לערנט רש"י מיט יעדן אידיש קינד אין אלע דורות, אָנהויבנדיק פון זמן רש"י, און נאָך פריער, און ביז אין אונזער דור:

די „משפטים“, די אלע „רולנינגס“ (געזעצן) און זעלבסטפאַרשטענדלעך די

טראַגט צניעות־דיקע קליידער, ווי עס איז פאָסיק פאַר אַ אידישע מיידעלע.

יב. ונוסף לזה באווייזן זיי ביידע קלאָר אַז זיי זיינען אידן — דורך דעם וואָס זיי זאָגן אויסווייניק (זיי דאַרפן ניט זוכן אין ספר), „שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד“²¹, און זיי זאָגן דאָס מיט אַ לעבעדיקייט, מ'זעט אַז זיי לעבן דערמיט,

און זיי זאָגן „בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ“²² — וואָס דאָס איז אַן ענטפער אויף דעם ווען מ'פרעגט דעם אידישן קינד: פון וואַנעט ווייסט מען אַז זיי קענען פירן די מלחמה ווייל ער אָדער זי איז אַ אידיש קינד, און ווייל ער אָדער זי געהערט צום צבא השם?

ענטפערן זיי גלייך אויסווייניק: „בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ“: פון אָנהויבט אַן, פון דעם ערשטן טאָג און רגע אַז האָט דער אוי־בערשטער באַשאַפן די אַלע הימלען און די גאַנצע ערד, מיט אַלץ וואָס געפינט זיך אין די הימלען און אויף דער ערד²³.

וואָס דערמיט איז פאַרשטאַנדיק וואָס דער קינד גייט אין צבא השם ומנצח — וואָרום שמים און ארץ זיינען באַשאַפן געוואָרן און געהערן צו דעם אוי־בערשטן, און ער, דער קינד, דורך אַריינגיין אין צבא השם, גייט אַפּשלאָגן און מנצח זיין דעם יצר וואָס וויל באַהאַלטן אַז מ'זאָל ניט קענען דער־קענען אַז אין שמים און ארץ איז דער בעה"ב דער איבערשטער.

בשעת דער יצר הרע וויל אַזוי טאָן — גייט דער אינגעלע און די מיידעלע און

באַקומען אַן אַנווייזונג פון דעם אוי־בערשטן אויף מלחמה האָבן מיטן יצר, דורך דערויף וואָס ער איז אַ איד און פירט זיך אויף ווי אַ איד — דאַרף זיין אויפפירונג זיין קלאָר, אַז מ'זאָל גלייך דערקענען אַז דאָס איז אַ אידיש קינד:

אַז מ'פרעגט אים — וואָס איז ער? אָדער אַ מיידעלע — וואָס איז זי? ענטפערן זיי גלייך, אַז זיי זיינען אידישע קינדער און זיי געהערן צום צבא השם.

און אַז מ'פרעגט באַ יעדערן פון זיי — ווי אַזוי זעט מען דאָס קלאָר אַז איר געהערט צום צבא השם?

נעמט אַ אינגעלע גלייך אַרויס די יציאת און באווייזט זיי¹⁹, וואָס דאָס איז אַ קלאָרער באווייזן און אַז עדות, אַז ער געהערט צום צבא השם²⁰.

עד"ז אַ אידישע מיידעלע האָט אַ ספעציעלן וועג צו באווייזן אין אַ קלאָרן אופן אַז זי איז אַ אידישע מיידעלע — דורך דעם וואָס זי (באווייזט אַז זי)

19) ולהעיר שבנוגע למצות יציאת נאמר „וראייתם אותי“ (שלה טו, לט). שירא הציצית תמיד (ש"ע אר"ח ס"ח ס"יא). ש"ע אדה"ז שם ס"ח. וראה שם ס"ט). וראה מנחות מג, א: ש"ע אדה"ז שם ס"ח ס"א, ש"וראיתם אותי" הוא (גם) ברא"י אצל אחרים. אבל ראה בספרים שהוכחו בני"כ הש"ע שם ובס' מאסף לכל המחנות שם ס"ח ס"א. — וראה בארוכה לקו"ש חל"ג ע' 95 ואילך.

20) ולהעיר שמצות יציאת היא מצוה כללית המביאה לזכירת כל תרי"ג מצוות כמ"ש (שלה שם. וראה פרש"י שם. ולהעיר מברכות יב, ב) „וראיתם אותו וזכרתם את כל מצות ה'" (ראה ש"ע אדה"ז שם ס"ח ס"יו. וראה טו"ש"ע שם ס"ח). „וכיון שטעם לכישת הציצית הוא כדי לזכור המצוות לפיכך הלוּבש טלית קטן יזהר ללוּבש על בגדיו כדי שתמיד יראוהו ויזכרו המצוות, ואותו הלוּבשים אותו תחת הבגדים יזהרו שילבשו אותו באופן שיראו הציצית תמיד ש"ע" ראייתו יזכרו המצוות תמיד" (ש"ע אדה"ז שם ס"ח). וראה לקו"ש שם.

21) ואתחננו ו, ד.

22) בראשית א, א.

23) ראה פרש"י שם.

אויבערשטער קומט און שטייט מיט יעדערן און העלפט אים אַרויס,

„וברכתך“ — און בענטשט אים, אז ער זאל זיך פירן ווי מ'דאַרף זיך פירן אין צבא השם, און מנצח זיין די מלחמה.

און מאַכן אַ „דירה לו ית' בתחתונים“ (ווי איר האָט ערשט געזאָגט אין די י"ב פסוקים ומאמרי חז"ל²⁵), אַז מ'זאל דער-קענען, און ס'זאל זיין קלאַר „בתחתונים“, אַז דאָס געהערט צום אויבערשטן,

און טאָן דאָס בשמחה — „ישמח ישראל בעושיׁוׁ“²⁶, אַז ער איז שמח „בשמחת ה' אשר שש ושמח בדירתו בתחתונים“ (ווי איר האָט ערשט גע-זאָגט²⁷), וואָס דאָס איז „ישמח ה' במעשׁיוׁ“²⁸.

און מען טוט דאָס אַלעס אין אַן אופן אַז מ'רעכנט זיך נישט אַז ס'איז דאָ דער גלות, וואָרום, „בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא היום“³⁰ ממצרים“ (ווי איר האָט ערשט גע-זאָגט³¹) — איר גייט אַרויס היינט פון די אַלע זאָכן וועלכע זיינען פאַרבונדן מיט גלות, וואָס זיי זיינען פאַרבונדן (אויך) מיטן ערשטן גלות, גלות מצרים³².

טו. און דורך דעם אַלעם, און דורך דעם וואָס מ'טוט די אַלע זאָכן אין אַ קלאַרן אופן, „תשים לפניהם“, אַז דאָס

זיינען מכריז, און אויף אויסנווייניק, און זאָגן דאָס אויף אַ קלאַרן אופן — „כשולחן הערוך ומוכוׁ“, דאָס איז אַנגע-גרייט באַ זיי און קלאַר — אַז „בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ“, דער אויבערשטער איז דער איינציקער בעה"ב פון אַלע הימלען און די גאַנצע ערד, און אַלץ וואָס געפינט זיך אין זיי.

יג. דערפון איז אויך פאַרשטאַנדיק, אַז אויב עס קומט צוגיין דער יצר און זאָגט מ'זאל נישט פאַלגן דעם אויבערשטן ח"ו, אַדער עס קומט צוגיין אַ נישט-אידיש קינד און זאָגט דעם אידישן קינד, ער זאל עסן אַ נישט כשר'ע זאָך, אַדער טרינקען אַ נישט כשר'ן טרונק, אַדער עסן און טרינקען אַז אַ ברכה, ח"ו —

האָט ער גלייך דעם ענטפער: „בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ“ — דער אויבערשטער האָט באַ-שאַפן דעם עסן וואָס ער גייט איצטער עסן, און דעם טרונק וואָס ער גייט איצטער טרינקען, און איידער ער עסט אַדער טרינקט מוז ער דאַנקען דעם אוי-בערשטן דורך מאַכן אַ ברכה³⁴.

און דאָס איז „תשים לפניהם“, דאָס איז ביי אים אזוי קלאַר, אַז אין דערויף איז נישט שייך קיין ספק און קיין איבער-טראַכטן.

יד. ועד"ז פירט זיך אויף דאָס קינד אין אַלע ענינים — ווי עס שטייט אין דער תורה, לויט אירע „משפטים“, וואָס דער אויבערשטער האָט געגעבן יעדערן פון אונז און יעדערן פון אייך און יעדערן פון דעם אידישן פּאָלק אין אַלע דורות,

און האָט דאָס געגעבן אין אַן אופן און אין אַ וועג פון „אבוא אליך“ — דער

(25) מתניא פליג (מב, א).

(26) תהלים קמט, ב.

(27) מתניא שם (מב, סעיב ואילך).

(28) תהלים קד, לא.

(29) ולהעיר מלקוית שמע"צ פח, א ואילך.

(30) הוספת אדה"ז בתניא רפמ"ו.

(31) מפסחים קטו, ב.

(32) ראה ב"ר פט"ו, ד. וראה רד"ה קול דודי

תש"ט.

אלע, „צבאות השם“, די וואָס זיינען איצטער דאָ און די וואָס הערן, און די וואָס מ'וועט זיי דאָס דערנאָך איבער-געבן, און אלע אידישע קינדער, און אלע אידן „בנערינו ובזקנינו“³³, אַלט און יונג — גאָר אינגליכן לאַרצנו הקדושה, אין אונזער הייליקער לאַנד, ארץ ישראל,

וואָס זי וועט זיין אינגאַנצן גאַנץ, גאַנץ ארץ ישראל לגבולותי, אין אלע אירע גרענעצן וועט זי געהערן נאָר צו אידן,

וואָרום אזוי האָט דער „קאָמענדער-אין-טשיף“ אָפגעגעבן איר צו אידן, און האָט געזאָגט אַז דאָס וועט בלייבן אַ „נחלת עולם“, אַן אייביקע נחלה, פאַר יעדער אידן, און זיכער פאַר די קינדער וואָס זיי געהערן צו דעם אויבערשטנס אַרמיי, און פירן זיינע מלחמות.

און קיינער וועט ניט קענען צונעמען באַ קיין איין אידיש קינד עפעס וואָס וואָס איז אַ טייל פון ארץ ישראל, וואָס יעדער אידיש קינד איז דאָרט בעה"ב, וואָרום דער „קאָמענדער-אין-טשיף“ געפינט זיך מיט יעדערן פון זיי — „אבוא אליך וברכתך“, ווי גערעדט פריער (ס"ז).

יז. און בשעת מ'וועט קומען אינ-גיכן אין ארץ ישראל, וועט מען טרעפן אַ גאַנצע, הייליקע, שלום'דיקע ארץ ישראל, וואָרום מ'וועט זיך פירן ווי „צבאות השם“ דאָרפן זיך פירן אין שלימות התורה — מקיים זיין אלע מצוות, און די רייד פון דעם „קאָמענדער-אין-טשיף“, דער אויבערשטער.

און איינווירקן אויך אַז אזוי זאָלן זיך

שטייט אַנגעגרייט, און דאָס איז „מוכן לאכול לפני האדם“, ביז אַז ער „עסט“ און לעבט דערמיט — און דאָס גיט אים געזונט אין זיין נשמה, און דורך דערויף האָט ער דעם אויבערשטנס ברכות, אַז ער האָט אויך אַ געזונטן גוף —

איז מען זוכה, אַז אזוי ווי מ'איז אַרויס ממצרים, און מ'געדענקט דאָס און מ'דערמאָנט עס יעדער טאָג — זאָל אזוי אויך גאָר אינגליכן קומען די גאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו,

און ס'וועט זיין „כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות“³³, אַז מ'וועט אַרויסגיין אויף אַ וואונדערליכן אופן פון דעם איצטערדיקן גלות, נאָך מער וואונדערלעך ווי ס'איז געווען דער אַרויסגיין פון גלות מצרים, ווי ער זאָגט אין זהר³⁴.

און דאָס וועט זיין גאָר אינגליכן, וואָרום דער אויבערשטער וועט אַנ-נעמען די תפלות און די בקשות פון יעדערן פון אייך און פון אלע אידן אַז משיח זאָל קומען „נאָ“³⁵.

ובפרט אַז איר וועט איצטער אויך געבן די מטבעות אויף צדקה, וואָס צדקה מאַכט דאָך אַז די גאולה זאָל קומען נאָך שנעלער און נאָך פריער³⁶.

טז. און מיר אלע וועלן גיין צו-זאַמען, און דער „קאָמענדער-אין-טשיף“ בראשינו, פון פאַרענט און צוזאַמען מיט יעדערן פון אייך און אונז, און וועט פירן

(33) מיכה ז, טו.

(34) ראה אהיה ניד עה"פ מיכה שם (ע' תפו ואילך). וש"נ.

(35) ראה שיחה ל„צבאות השם“ — אור לב' דחנוכה תשמ"א סעיף ו' (לקו"ש ח"כ ע' 458-9).

(36) ראה ב"ב י, א. וראה תניא פל"ז (מה, ב

ואילך).

מ'האלט זיך צוזאמען מיטן גאנצן
אידישן פאָלק, ביז אין אַן אופן פון
„כמוד“, וואָרום מ'האַט ליב יעדער
איינער דעם צווייטן, און יעדערן —
„כמוד“, ווי זיך אליין —

ברענגט מען דעם אמת'ן שלום, און
די אמת'ע גאולה, דורך משיח צדקנו,
און אין אַן אופן פון — משיח „נאו“.

* * *

[כ"ק אדמו"ר שליט"א נתן מטבעות
של עשר סענט לתת לכל אחד ואחת
מהילדים והילדות שיחיו שתי מטבעות:
א' לתת לצדקה, והב' — לעשות בה
כטוב בעיניהם.

טרם צאתו התחיל כ"ק אדמו"ר
שליט"א לנגן „עוצו עצה גו' עמנו א-ל“.

פירן אלע קינדער, און אזוי זאלן זיך
פירן „אבות על בנים — ע"י בנים“³⁸ —
איינווירקן באַ זיך אין הויז³⁹ אַז ס'זאַל
זיין נאַכמער הייליקער ווי ס'איז געווען
ביז איצטער,

וואָס דורך דערויף וועט זיין שלימות
העם — די גאַנצקייט פון דעם אידישן
פאָלק.

און דורך די אלע דריי שלימות'ן —
אַז מ'האַלט זיך ביי אַ גאַנצע תורה, און
מ'האַלט זיך באַ גאַנץ ארץ ישראל, און

(38) מלאכי ג, כד ופרשי' שם.

(39) שעלי' נאמר (תרומה כה, ח) ושכנתי בתוכם
— בתוך כאו"א מישראל (ראה של"ה סט, א. ועוד).

שיחת יום א' פ' תרומה, כ"ח שבט ה'תשל"ט —
להשלוחים שיחיו הנוסעים לאוסטרליא

דורך דערויף וואָס מ'לערנט אַליין
נגלה און חסידות' (אין אַן אופן פון
„תורה אחת“), און מ'פאַרשפּרייט דאָס
אויך צו „כל בית ישראל“,

און אין דערויף קומט צו נאָך אַ למ"ד
(כל, כלל, כולל) — וואָס י"ל אַז דאָס
באַווייזט אַז די אויף וועלכע מ'איז
משפּיע, ווערן אַ טופּע ע"מ להטפּיח, אַז
זיי זיינען אויך משפּיע אויף אַנדערע
באופן זה (אזוי ווי איר דאַרפט טאָן).

און מ'זאָל הערן פון אייך בשורות
טובות.

ובפרט אַז דאָס איז די התחלה פון
דער וואָך פון פ' תרומה, — און ס'איז
מבואר בארובה אין חסידות⁸ אַז
„תרומה“ איז דער ענין פון „תורה“.

וואָס אין דעם ענין פון „תרומה“
זיינען דאָ דריי אופנים¹⁰: אחד
מארבעים, אחד מחמשים, און אחד
מששים,

[כ"ק אדמו"ר שליט"א נתן להשלוחים
שיחיו: לקו"ש פ' משפּטימ' ש.ז. ושטר
של דולר — שליחות מצוה, לתת
לצדקה.

להשלוחות שתחיינה: ב' מכתבי כ"ק
אדמו"ר שליט"א (באנגלית) מיום ט"ו
טבת ש.ז. — לכינוסי נשי ובנות חב"ד
תחיינה: (1) דארצה"ב וקאנאדא
(דיטרויט), (2) דאירופא (לונדון). ושטר
של דולר — כנ"ל להשלוחים.

להרב י.ד. וזוג' שיחיו גראנער (שלוחי
כ"ק אדמו"ר שליט"א באוסטרליא) —
כנ"ל להשלוחים-ות, ואמר לו: איר זייט
דאָ דער רוח החי' אין דעם — באירגון
נסיעה זו].

* * *

דער אויבערשטער זאָל העלפּן איר
זאָלט פאַרן אַהין בשעה טובה ומוצלחת,
און אַנקומען אַהין בשעה טובה
ומוצלחת,

און ממלא זיין דעם תפקיד הכי נעלה
— אַריינפירן דעם ענין פון „כולל“ אין
אוסטרליא,

און אַז דער כולל זאָל זיין אין דעם
אופן המתאים צו דעם וואָס חסידות² איז
מפרש אַז „כל“ איז³, אַז מ'איז מצרף
אַלעס צוזאַמען — ביז „כל בית ישראל“,

(4) שזה כולל כל חלקי ועניני התורה: פרד"ס
(וראה הל' ת"ת לאדה"ו פ"א סוס"ד), לבושא וגופא
ונשמחא ונשמחא לנשמחא (זח"ג קנב, א).

(5) ראה לקו"ש חיד' ע' 310 ואל"ך, ושי"ב.

(6) ע"י ה"למ"ד — לימוד אותו ע"מ ללמד
(כלל), וכולל — מדגיש שפועל וכולל אותו. ולהעיר
מאוה"ת האוינו ס"ע א'תרנא ושי"ב.

(7) ושיעור היומי דחומש.

(8) אוה"ת פרשתנו ע' אישנא. ועוד. — מוז"ג
קעט, א.

(9) תורה — שנתנה למ' יום (ראה בהגמטן
בהערה הקודמת).

(10) תרומות פ"ד מ"ג.

(1) השבת דמינ' מתברכין כל ימי פ' תרומה.

(2) ראה לקו"ת בהעלותך לד, א (ושי"ב). שערי
אורה ד"ה כי עמך מקו"ח. ובכ"מ.

(3) ראה ג"כ א"ת לה"מ מפרשתנו ע"ה"פ, מאת
כל איש'.

חולין, און די חולין מאַכט מען אַז זיי זאָלן זיין על טהרת הקודש, און דערנאָך קומט מען צו צום ענין פון קודש¹¹,

ביז צום קודש וואָס וועט זיין אין בית המקדש, שיבנה במהרה בימינו ע"י משיח צדקנו, אין דער גאולה האמיתית והשלימה.

* * *

מ'זאָל הערן פון אייך בשורות טובות תמיד כל הימים.

* * *

[אח"כ נמסר להשלוחים והשלוחות שיחיו (ע"י המזכירות): ר"ד כ"ק אדמו"ר שליט"א מיום א' כ"ג אייר תשל"ה¹² — להשלוחים שנסעו לאוסטרליא, להשליחות — שטר של עשרים דולר אוסטרליים — „בתור השתתפות כ"ק אדמו"ר שליט"א בהסתדרותם שם".]

זאָל זיין באַ יעדערן פון אייך אַלע דריי אופנים פון „תרומה"¹¹,

בנוגע צו אייערע מושפעים — אפילו אַז יעדערער פון אייך וועט זיין אין אַן אופן הכי טוב, דאָרף ער דאָך אַבער משפיע זיין אפילו אויף די וואָס זיינען למטה מטה.

און ס'זאָל אויך זיין ווי די צוויי פירושים וואָס זיינען דאָ אין „תרומה"¹²: דער ענין פון הרמה (הגבהה), און אויך — דורך די העלאה מלמטלמ"ע (וואָס ווערט אויפגעטאָן דורך דער הרמה), ווערט אויפגעטאָן די המשכה מלמעלמ"ט (לשנות המטה במקומו) — „תרומה" מלשון הפרשה.

און דורך דעם כללות הענין פון „תרומה", מאַכט מען פון טבל¹³ —

(11) ראה אוה"ת שם ע' אישפד ואילך. במדבר (שבועות) ע' קנה ואילך. ועוד. בשה"ק תרכ"ו ועוד.

(12) תר"א ויקהל פח, ד ואילך. אוה"ת פרשתנו ע' אישפא ואילך. במדבר שם ע' קלט.

(13) טבילא (פיה"מ לברכות פ"ז מ"א). ועיינו כתר ש"ט (ס"י רח) במשנת חומר בקודש מבתרומה.

(14) ראה תר"א לך (יב, ב) ואוה"ת שם.

(15) נדפסה בלקו"ש ח"יב ע' 238 ואילך.

שיחת יום ב', ו' אדר ראשון, ה'תשל"ח -
להשלוחים שיחיו הנוסעים לאוסטרליא

אויך א נתינת כח מיוחדת אויף דער
שליחות.

* * *

וויבאלד אן אלע ענינים זיינען דאך
מיוסד אויף אהבת ישראל,

אנהויבנדיק פון אהבת הקב"ה
לישראל, וואס דערפון קומט ארויס אויך
דער ענין פון אהבת ישראל ביי אידן¹⁰
— וויבאלד אן „צדיקים דומין
לבוראן“¹¹, און „ועמך כולם צדיקים“¹²,

— וועט מען געבן יעדערן פון אייך
דעם „קונטרס אהבת ישראל“ וואס
מגיט צו משפיעים, וויבאלד אן אייער
ענין איז סיי ללמוד מיט זיך, און אויך
און סיי ללמד לאחרים.¹³

* * *

לתוספת הצלחה אין דער שליחות —
וועט מען אייך אויך געבן א שליחות
בנוגע צו אפגעבן געלט אויף צדקה —
בעיקר אין אוסטרליא, און וויבאלד אן
איר שטעלט זיך אויך אפ אין ענגלאנד
(איז לאַנדאָן) און אין אה"ק — זאָלט איר
דאָרטן אויך געבן אויף צדקה.

ויה"ר אן מ'זאל זיין כ"ז בהצלחה רבה
ומופלגה,

און איר זאָלט פירן אַהינצו בשורות
טובות, און מ'זאל אויך הערן פון אייך
בשורות טובות.

* * *

יעדער זאך איז דאך בהשגחה
פרטית¹, איז אזוי ווי איצט איז שוין
לאחרי חצות היום, און איר פאָרט אַרויס
ביינאַכט — ביום השלישי שהוכפל בו כי
טוב², און אויך — בשבעה באדר,

וואָס דעמולט³ האָט משה רבינו
(געשריבן⁴ און) געגעבן די "ג ספרי
תורה — יעדער שבט האָט באַקומען אַ
ספר תורה, און איין ספר תורה —
געגעבן און איז געבליבן באַרון⁵,

און אין יעדער ענין איז דאך פאָראַן אַ
הוראה לכל אחד ואחת⁶, ובפרט בנוגע
צו אייער שליחות, וואָס עיקרה איז דאך
אויף מגביר זיין דאָרטן דעם ענין פון
לימוד התורה, להגדיל ולהאדיר⁷,

איז וויבאלד אן די התחלה בזה איז
פאָרבונדן מיט שבעה באדר, וואָס שבעה
באדר איז פאָרבונדן מיט „זכר" תורת
משה עבדי⁸ — דער ענין פון „תורה“,
חכמה והשגה, צוואַמען מיט „עבדי“,
דער ענין פון קבלת עול — איז דאָס

(1) כש"ט הוספות אות קיט ואילך. וש"נ.

(2) פרשי בראשית א. ז.

(3) בשנה מעוברת — ענין ז' באדר הם (לדעת

רוב האחרונים — ראה ג"כ שו"ע ארח סו"ס תקפ"ט)
באדר ראשון.

(4) ידוע מדר"ל (הובא בשו"ע אדה"ז תאריך
סרצ"ב ס"ה מבלי חולק בדבר) שמשה מת במנחת

שבת. וראה מפרשי מדר"ל שבהערה הבאה. ואכ"מ.

(5) דב"ר פ"ט, ט. מדרש תהלים עה"פ צ. א. וראה

הקדמת הרמב"ם לס' היד. — ועיין זחי"ב פה, סע"ב.

(6) כש"ט הוספות אות קכו ואילך. וש"נ. היום יום

ע"נב.

(7) ראה חולין טו, ב.

(8) מלאכי ג, כב.

(9) ראה שמ"ר פ"ל, ד. וש"נ.

(10) ראה סה"ש היש"ת ע' 2 ואילך.

(11) ב"ר פס"ז, ח.

(12) ישעי' ט, כא.

(13) ראה סוכה מט, סע"ב.

[נתן לכאור"א מהשלוחים שיחיו שטר של עשר לירות].

מסתמא וועט איר גלייך אַנשרייבן די פרטים פון אייער זיין אין ענגלאַנד, און דערנאָך אין א"י (ניט וואַרטנדיק ביז איר וועט אַנקומען אין אוסטריאַ) — אַדער אַז יעדערער זאָל אַליין שרייבן, און בעסער אַז מ'זאָל אויסקלייבן איינעם וואָס ער וועט שרייבן בשם כולם, און אַלע וועלן חתמ'נען.

ועד"ז זאָלט איר שרייבן אַ דו"ח פון אוסטריאַ פעם בחודש — אַדער אַז אַלע זאָלן חתמ'נען, אַדער אַז איינער זאָל חתמ'נען בשם כולם,

אַבי אַז דער תוכן זאָל זיין אַ גוטער,

און ס'זאָל זיין אין אַז אופן פון „ופרצת“.

פאַרט געזונטער-הייט, און מ'זאָל הערן פון אייך בשורות טובות.

* * *

[אח"כ נתן לכאור"א מהשלוחים שיחיו את המאמר ד"ה ואלה המשפטים דשנה זו, ואמר:] ס'זאָל זיין ביי אייך דער „אשר תשים לפניהם“.

[אח"כ נתן לכאור"א מהשלוחים שיחיו שטר של דאלאר, לתת לצדקה כאן.

ואח"כ אמר:] ס'זאָל זיין „מרבנים בשמחה“¹⁷, און מ'זאָל הערן פון אייך בשורות טובות.

[נתן לכאור"א מהשלוחים שיחיו קונטרס אהבת ישראל, שטר של עשר לירות, שטר של חמש פונט דאנגליא, ושטר של עשר דאלאר דאוסטריאַ.

(אח"כ אמר:)] מסתמא וועט מען באַלד ברענגען דעם מאמר ד"ה ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם — זאָלט איר דאָס אויך מיטנעמען, און איר זאָלט אויספירן דאָרטן דעם „תשים לפניהם“ — כשולחן ערוך“.

[אח"כ אמר להורים שיחיו: אַ יישר כח פאַר אויפּהאַדעווען אַזוינע קינדער. ונתן לכאור"א מהם שטר של דאלאר לצדקה].

ס'זאָל זיין מועדים לשמחה — אַ פריילעכען אדר ראשון, און נאַכמער פריילעכער — אדר שני, און ס'זאָל זיין מסמך גאולה לגאולה¹⁸ — צו דער גאולה ע"י משיח צדקנו, בקרוב ממש. מ'זאָל הערן פון אייך בשורות טובות.

* * *

[כ"ק אדמו"ר שליט"א ביקש לדבר עם השלוחים שיחיו בלבד, ואמר להם:]

אַזוי ווי איר פאַרט דאָך (דורך) אין¹⁹ א"י, און איר וועט דאָך זיין ביים כותל המערבי — וועט איר מסתמא זאָגן דאָרטן די תפלות לויט ווי ס'פירט זיך דאָרטן, און אויך געבן ביים כותל המערבי אויף צדקה.

(14) פרש"י ר"פ משפטים.

(15) מגילה ו, סעי' ב ופרש"י שם.

(16) דאין לעשותה קפנדריא חיו (ברכות נד, א).

(17) תענית כט, סעי' א. מג"א סתרפ"ז סק"ה. וראו נמוקי א"ח לשם.

שיחה לתלמידי כתות הראשונות דהישיבות שיחיו,

— בבית הכנסת, אחרי תפלת מנחה —

יום א', י"ב אדר ה'תשל"ט*

ממשיך און איז ממלא (ער ערפילט) די בקשות פון די פאָרזאמלטע — ובפרט די בקשות פון די קינדער, אין די אלע גוטע זאכן וואָס זיי בעטן אים —

אַנהויבנדיק פון דעם עיקר — אַז די קינדער זאָלן מצליח זיין אין זייער לערנען דעם אויבערשטנס תורה, און אין מקיים זיין דעם אויבערשטנס מצוות,

און טאָן דאָס געזונטערהייט און פריי-לעכערהייט.¹

וואָס דאָס שטאַרקט אויך זייער געזונט, און זיי זיינען מצליח אויך אין די זאכן וואָס בערך פון תורה ומצוות (אָדער באמת —) זיינען זיי וואַכעדיקע זאכן — אין די צייטן צווישן דעם לערנען און מקיים זיין מצוות, ווען זיי דאַרפן עסן, זיך אַפרוען, א.ז.וו. אויך די פרייע צייט אויף שפילן זיך אין אַ כשרין און גוטן אופן — איז אויך אין דער צייט זיינען זיי מצליח.

וואָס דאָס שטאַרקט די קינדער, אַז זיי זאָלן צוגעבן נאָכמער חשק און התמדה אין זייער לערנען און מקיים זיין מצוות, וואָרום זיי זעען אַז דאָס ברענגט הצלחה צו זיי, און דורך זיי — אויך צו זייערע לערער און מדריכים, און צו זייערע עלטערן.

* * *

(6) הבל שאין בו חטא (שבת קיט, ס"ב).

(7) וכמשינ' (תהלים ק, ב) עבדו את ה' בשמחה. ויתרה מזה צ"ל: עבדת את ה' אליקר בשמחה ובטוב לבב (תבוא כת, מז). וראה תניא פכ"ז. רמב"ם סוף הלי' לולב).

א. ווען אידן קלייבן זיך צוזאַמען, און בפרט ווען אידישע קינדער¹ קלייבן זיך צוזאַמען — איז דאָך באַוואוסט דער וואָרט פון דעם אַלטן רבי'ן (איבערגע-געבן פון כ"ק מו"ח אדמו"ר²) אַז דאָס איז פון די גרעסטע פאַרגעניגניס און נחת רוח פאַר דעם אויבערשטן.

וואָרום דער אויבערשטער זעט, אַז ניט קוקענדיק אויף דערויף וואָס צווישן זיינע קינדער זיינען דאָ פאַרשיידנע היטן (חילוקי דעות און חילוקים בכלל)³ — פונדעסטוועגן קלייבן זיי זיך אלע צוזאַמען (ביז אויך גאָר קליינע קינדער⁴), און טוען אלע צוזאַמען זאכן, און בפרט — גוטע זאכן, מיט דער זעלבער שמחה, און מיט דער זעלבער חיות און חסידישן חיות.

און וויבאלד אַז מ'פאַרשאפט דעם אויבערשטן אַ גרויסן פאַרגעניגן, איז פאַרשטאַנדיק, אַז ער בלייבט ניט שולדיק, ח"ו, דערפאַר⁵, און ער איז

(*) ע"פ הוראת כ"ק אדמו"ר שליט"א במכתבו מיום ג', שבעה באדר ש.ו.י. לסדר, "כיגוס ואיחוד... לתפלה וללימוד התורה ובמיוחד לתשב"ר". המו"ל. (1) שאין בהם חטא.

(2) קובץ מכתבים (שנטוף ספר תהלים אהל יוסף יצחק) ע' 199. וראה ג"כ סה"ש קיץ ה'ש"ת ע' 157.

(3) ראה ברכות נח, א. סנהדרין לח, א. אדר"ג ספ"ד.

(4) אף שבקל מתרגזים כשאין נעשה רצונם (אדה"ו) (בקובץ מכתבים) שם. וראה דרמ"צ קסא, סע"א ואילך. ד"ה אחרי מות תרמ"ט פ"ג. וראה גם תניא רפ"ו.

(5) ראה ב"ק לח, ב. מכילתא ופרשי עה"פ משפטים כב, ל: איז הקב"ה מקפח שחר כל ברי.

נאכן כינוס, זאל בא זיי זיין א נאָענט-קייט און אן איינציקייט און אן אמת'ער שלום מיט אלע זייערע חברים¹², און בא מיידעלעך — מיט זייערע חבר'טעס.

ובפרט אז דער אָרט וואו מ'האָט זיך איצטער צוזאַמענגעקליבן איז אַ בית הכנסת¹³, אַן אָרט וואָס איז באַשטימט צו דאוונען צו דעם אויבערשטן, און אַ בית המדרש¹⁴, אַן אָרט אויף צו לערנען שיעורים אין תורה,

איז דערפאַר פּועל'ט נאָכמער די פאַרבונדנדיקייט בשעת דעם צוזאַמענ-קלייבן זיך, אַז דאָס זאַל בלייבן דערנאָך אַ שטענדיקע פאַרבונדנדיקייט און קירוב הלבבות (א נאָענטקייט) צווישן יעדערן פון אייך מיט אלע איבעריקע.

און דאָס טוט אויף, אַז אויב איינער דאַרף אַמאָל אַנקומען צו אַ צווייטן ער זאַל אים אַרויסהעלפּן — ער זאַל אים פאַרענטפּערן אַ זאָך איז לערנען; מיט-העלפּן מקיים זיין אַ מצוה, אַדער מיט-העלפּן אים מיט אַ גוטע עצה אין אַנדערע ענינים וואָס ער נויטיגט זיך, טוט דאָס דער חבר (אַדער די חבר'טע) בטוב לבב — מיטן גאַנצן האַרצן, און מיט אַ גוטער האַרץ¹⁴.

און אַז דער אויבערשטער זעט דעם שלום און נאָענטקייט, און אַז דאָס האַלט אַן אויך נאָכן כינוס (דעם גאַנצן טאַג, די גאַנצע נאַכט און אַ גאַנצן יאָר) —

ב. בשעת די קינדער גייען זיך פאַנאַנדער נאָכן צוזאַמענקלייבן זיך, קען דאָך דעמאָלט אַרויסקומען אַז די חילוקי דעות ביניהם זאַל בריינגען אַ פאַנאַנדערטיילונג צווישן זיי —

אַבער ווען די קינדער קלייבן זיך צוזאַמען (ניט סתם אזוי, נאָר) אַז דאָס איז פאַרבונדן מיט אַן ענין פון תורה און פון אידישקייט [וואָס תורה איז דאָך אַן אייביקע זאַך⁸, וואָס איז געגעבן געוואָרן פון דעם אויבערשטן],

פּועל'ט דאָס, אַז די פּעולה און ווירקונג פון תורה זאַל פאַרגעזעצט ווערן אויך דערנאָך, אפילו בשעת'ן עסן, טרינקען און שפּילן זיך (ווי געזאַגט פּריער):

און וויבאַלד אַז די תורה איז אַן איין און איינציקע [וואָרום דאָס איז תורתו של הקב"ה — דאָס איז געגעבן געוואָרן פון דעם אויבערשטן, וואָס ער איז אַן איין און איינציקער] —

וואָס דערפאַר איז געגעבן געוואָרן צו יעדער אידישן קינד, די זעלבע תורה וואָס איז געגעבן געוואָרן צו יעדער אידישן ערוואַקסענעם (ניט קוקנדיק אויף די אלע חילוקים וואָס זיינען דאָ צווישן זיי) —

איז דעריבער, אַז מ'פאַרבינדט דעם צוזאַמענקלייבן זיך מיט תורה, העלפט די תורה¹⁰ (וואָס זי איז אַן אייביקע אייניקייט) אַוועקצושטעלן די פאַר-זאַמלטע (ובפרט די קינדער¹¹), אַז אויך

12 ראה ברכות לא, א: אל יפטר אדם מחבירו אלא מתוך דבר הלכה שמתוך כך זוכרהו. וראה ר"ה אל יפטר אדם תרפ"ט (סה"מ קונטרסים ח"א סה, ב).

13 ראה מגילה כט, א: ואהי להם למקדש מעט כו אלו בתי כנסיות ובתי מדרשות.

14 דעור (צדקה) צ"ל, בספר פנים יפות' (ש"ע י"ד סרמ"ט סיג).

8 ראה תניא רפ"ו. עיקר ה"ט מ"ג עקרים.

9 ראה סוטה כא, א: תורה בין בעידנא דעסיק בה ובין בעידנא דלא עסיק בה מגנא ומצלא.

10 שכל התורה ניתנה לעשות שלום בעולם' (רמב"ם סוף הל' תנוכה).

11 שבתעז הם בתמימות ופיהם ולבם שווה.

נאָענטקייט איינער מיטן צווייטן, מיט דעם ענין פון אהבת ישראל און שמחת ישראל — אַז איינער פרייט זיך דער-מיט וואָס אַ צווייטער איז מצליח —

איז דעמאָלט בריינגט דאָס אַרויס אַ גאָר גרויסע שמחה אויך באַ דעם אוי-בערשטן.

און ווען מ'גייט צו באַ דעם אוי-בערשטן נאָכמער שמחה, גייט דער אויבערשטער אויך צו נאָכמער ברכות צו די קינדער, אין די אַלע ענינים (ווי אויסגעוועקנט פריער (ס"א)), און ברכות אויך צו זייערע עלטערן און צו זייערע מדריכים און לערער.

* * *

ד. אין צוגאב צו דעם אַלעם איז אויך דאָ ספּעציעלע פרטים וואָס זיינען אויך פאַרבונדן מיט פורים:

בשעת קינדער קלייבן זיך צוזאַמען, דערציילט מען זיי און מ'דערמאָנט זיי, אַז פורים איז געוואָרן אַ יו"ט ביי אידן דורך דעם²⁰ וואָס אידישע קינדער אין יענער צייט, האָבן זיך צוזאַמענגעקליבן מיט זייערע מלמדים און מיט זייערע אָנפירער, וואָס בראשם (דער הויפט פון זיי) איז געווען מרדכי היהודי, מיט דעם צוועק — צו פאַרבינדן זיך מיט תורה און מיט אידישקייט,

און אַלע צוזאַמענגעקליבענע קינדער האָבן דעמאָלט מתפלל געווען און געבעטן באַ דעם אויבערשטן, אַז ער זאָל מבטל זיין די גזירה —

ברענגט דער שלום: אַ צוגאב נאָכ-מער אין דעם אויבערשטנס ברכות¹⁶.

ג. דאָס אויבנגערעדטע (אַז דער אויבערשטער האָט פאַרגעניגן ווען זיינע קינדער קלייבן זיך צוזאַמען, און ער גייט זיי זיינע ברכות וכו'), איז נאָכמער מודגש בשעת דער כינוס קומט פאַר אין אַ צייט וואָס איז פאַרבונדן מיט אַ אידישן יו"ט — וואָס דער איצטיקער צוזאַמענקלייבן זיך איז פאַרבונדן מיט ימי הפורים:

יו"ט בכלל איז דאָך אַ פריילעכער טאָג און אַ מזל'דיקער טאָג פאַר יעדער אידן און פאַר אַלע אידן, און בפרט דער יו"ט פון פורים, וואָס דעמאָלט איז די שמחה גאָר אַ גרויסע¹⁷ (נאָך גרעסער ווי די שמחה פון יו"ט¹⁸).

וואָס דערפון איז פאַרשטאַנדיק, אַז בשעת דער אויבערשטער קוקט זיך צו צו דער אויפפירונג פון די קינדער בסמיכות לימי הפורים, און דורך זיי — צו דער אויפפירונג פון זייערע עלטערן, מדריכים און לערער,

אַז די צוגרייטונגען צו פורים, און אין פורים אַליין, און דערנאָך דער גאַנצער יאָר וואָס קומט נאָכדעם — איז דורכ-גענומען מיט דעם קירוב הלבבות¹⁹, פון

15) ראה עקצין בסופה: לא מצא הקב"ה כלי מחזיק ברכה לישראל אלא השלום.

16) מדה כנגד מדה — במשך כל השנה.

17) ד.חייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידעי (מגילה ז, ב). וראה תריא מגיא רדיה חייב איניש לבסומי הב' (צח, א).

18) ראה לקריש חייא ע' 336 ובהערות שם.

19) השייכות המחודת דפורים לענין האחדות — ראה בהנסמן לקמן הע' 24. לקוטי לוי"צ אגרות ע' רסו ואילך.

וּרְאֵה תְּרִיא שְׁמֵי צו, סע"ד ואלך שענין האחדות שהי' במית' הוא ג"כ בפורים, שהי' אז הי' וקבל (ל')

יחיד) היהודים עליהם את אשר החלו לעשות' (אסתר ט, כג), ד.אז הי' הגמר שקבלו מה שהחלו במית' (ראה שבת פח, א). ועפ"ז מובן שענין האחדות דתורה (הניל ס"ב) הוא במיוחד בפורים. 20) אסתר פ"ט, ג.

עלטערע, פרייען זיך אַלע צוזאַמען אין די פאַרשידענע שמחות אין די טעג פון פורים.

און דערנאָך נעמט מען מיט די שמחה פון פורים אויך אויף אַ גאַנץ יאָר.

ה. ובמיוחד (ספעציעל) אונטער-שטרייכט מען דאָס אַז מ'פירט זיך ווי זיי האָבן זיך דעמאָלט געפירט — דורך מקיים זיין די מצוות פון פורים²⁷:

אַנהויבנדיק פון זאָגן „על הנסים" אין תפלה און אין ברכת המזון (אין דעם בענטשן) —

אַז מ'דאַנקט דעם אויבערשטן פאַר די נסים וואָס ער האָט דעמאָלט געטאָן, און מ'דערמאָנט אויך אַז ער האָט דאָס געטאָן „בזמן הזה", אין דער זעלבער צייט פון יאָר, וואָס דאָס דערמאָנט אַז (אויב מ'וועט דערצו דאַרפן אַנקומען) וועט אַזוי זיין ביי אונז²⁸.

דערנאָך די מצוה פון „מקרא מגילה" — אין וועלכער מ'לייענט די אַלע פרטים פון דעם נס, און ווי אַזוי די אַלע גזירות האָבן זיך איבערגעקערט („ונהפּוך") און ס'איז געוואָרן „ליהודים" היתה אורה ושמחה וששון ויקר²⁹.

דערנאָך²⁹ מקיים זיין די מצוה פון „משתה ושמחה"³⁰ — עסן „משפחה ומשפחה"³¹ די סעודת פורים,

און דורך דעם איז געוואָרן „ונהפּוך הוא"²¹ — ס'האָט זיך אַלץ איבער-געקערט אין דער וועלט אַרום זיי, אַז אַלע ענינים וואָס זיינען געווען ניט גוט ח"ו פאַר די אידן דעמאָלט, זיינען בטל געוואָרן:

און נאָכמער — ס'איז געוואָרן „ונהפּוך הוא" — עס איז געוואָרן פאַר-קערט, ס'איז נאָך צוגעקומען אַ שמחה, „ליהודים" היתה אורה ושמחה וששון ויקר²².

און מ'דערציילט די קינדער אַז „כן תהי' לנו", אַז אין אַ גוטן מצב אַז ח"ו גזירות כלל וכלל — דורך טאָן די זעלבע זאכן וואָס די קינדער האָבן דעמאָלט געטאָן — צוזאַמענקלייבן זיך צוליב ענינים פון אידישקייט, און שטיין אין אַן אופן פון „כנוס את כל היהודים"²³ — אין אַן אופן פון קירוב הלבבות²⁴, יעדערער נאָענט צו די אַלע אַנדערע —

איז דורך דעם ווערט באַ יעדערן פון אונז און ביי אונז אַלעמען צוזאַמען „אורה ושמחה וששון ויקר",

און ווי דאָמאָלס אַז עס קומט צו נאָך אַ יו"ט ביי אידן — דער יו"ט פורים, איז יעדער יאָר („בכל דור ודור"²⁵) פראַוועט מען דעם יו"ט פורים.

און דאָס איז אַזאַ יו"ט וואָס מ'פרייט זיך „מנער ועד זקן טף ונשים"²⁶ — קליינע און גאָר קליינע, גרויסע און גאָר

(27) ראה לקי"ש ח"ד ע' 1283 ואל"ך ובהערות שם.

(28) דכש. הימים האלו נזכרים או הם „נעשים" — ראה רמ"ז בספר תיקון שובבים. הובא ונחבאר בספר לב דוד להחיד"א פכ"ט.

(29) „השמחה והמשתה אין עושין אותם אלא ביום י"ד" (רמב"ם הל' מגילה פ"ב הי"ד).

(30) אסתר ט, יח. שם, כב.

(31) שם, כח.

(21) אסתר ט, א.

(22) שם ט, טז.

(23) שם ד, טז.

(24) ראה מנות הלוי לר"ש אלקבץ עה"פ. שליה חלק תושב"כ פ' תתורה שכתב ב.

(25) אסתר ט, כח.

(26) ל' הכתוב — שם ג, יג.

טאָן צו אידן אַ זאָך וואָס איז ניט גוט פאַר זיי.

אַזוי אויך בדורנו זה — ווי ס'טוען רח"ל די „טעראַריסטן“ און זייערע חברים, און די וואָס שטיצן זיי.

וואָס בשעת מ'טוט עפעס צו אַ אידן אין איין אָרט, ובפרט אין אה"ק (אין אונזער הייליקער לאַנד), רירט דאָס אָן יעדער אידן וואו ער זאָל זיך נאָר געפינען,

איז דערפאַר, דורך דעם „כנוס את כל היהודים“ — אַז אידן האָבן זיך צוזאַמענגעקליבן און זיינען מכריז און באַווייזן אַז זיי זיינען פאַרבונדן מיטן אויבערשטן, דורך לערנען זיין תורה און מקיים זיין זיינע מצוות,

איז דעמאָלט, וויבאַלד דער אויבער-שטער איז דער בעה"ב אויף דעם גאַנצער וועלט³⁶, און אויף יעדער זאָך וואָס גע-פינט זיך אין וועלט,

איז אַ זיכערע זאָך אַז די „טעראַריסטן“ (מיט זייערע פלענער און אַלע זייערע טועכצן וואָס זיי ווילן ח"ו צוגרייטן און טאָן זאכן וואָס טויגן ניט פאַר אידן) מיט זייערע חברים און די וואָס שטיצן זיי רח"ל — וועלן ניט נאָר האָבן אַ מפלה

— נאָר, אַזוי ווי ס'איז געווען „בימים ההם“ באַ המןען און זיינע קינדער ותלמידיו אַז דאָס איז איבערגעקערט געוואָרן, „ונהפוך הוא“,

איז אַזוי אויך ווערט „בזמן הזה“, „ונהפוך הוא“ — אַז ס'ווערט אַ גרויסע „שמחה וששון“, ביז וואָנעט אַז ס'קומט אויך אַראַפּ אין „יקר“ — אַז די פעלקער אַרום די אידן גיבן אַפּ כבוד צו יעדער אידן און צו אַלע אידן³⁷, און העלפן זיי

און נאָך פאַר דעם — מקיים זיין די מצוה פון „משלוח מנות איש לרעהו“³² — שיקן אַ „פורים-גיפט“ (מנה³³), יעדערער צו זיין חבר,

און „מתנות לאביונים“ — געבן מתנות, אַמווייניקסטנס צו צוויי אַרעמעלייט³⁴, וואָס נויטיקן זיך אין דעם.

און וויבאַלד אַז די אַלע זאכן האָבן זיך אַנגעהויבן דעמאָלט, און „קיימו וקבלו היהודים עליהם ועל זרעם“³⁵ — די אידן האָבן דאָס אַנגענומען אויף זיך און אויף זייערע קינדער, אין יעדער דור און אין יעדער אָרט,

איז דערפאַר זיכער אַז אויך יעדערער פון אייך, וועט מקיים זיין די אַלע מצוות (בנוגע צו זיך אליין),

און ובפרט מצד קירוב הלבבות — וועט איר אויך זען אַז אַלע אייערע חברים (און מיידעלעך — בנוגע צו זייערע חבר'טעס), זאָלן אויך מקיים זיין די מצוות,

און טאָן דאָס מיט אַ גרויסער שמחה.

1. ע"פ האמור לעיל (אַז דורך דעם וואָס מ'פירט זיך היינט אַזוי ווי מ'האַט זיך דעמאָלט געפירט, טוט מען אויף (אין אַ גוטן מצב) די זעלבע ענינים וואָס האָבן זיך דעמאָלט אויפגעטאַן), האָט מען אַז אַפּלערנונג אין אַן ענין וואָס איז נוגע במיוחד „בזמן הזה“, וואָס (דאָס איז בדומה און) מ'קען זיך אין דעם אַפּלערנען פון „בימים ההם“:

בכל דור ודור זיינען דאָ די וואָס ווילן נאָכמאַכן רח"ל המן הרשע, און מ'וויל

(32) שם, כב.

(33) שמורה על דבר חשוב (צפּעין לרמב"ם שם

הטו' וש"ג).

(34) טושי"ע או"ח ר"ס תרצד.

(35) אסתר שם, כו.

(36) ובפרט אה"ק, ארץ אשר גר עיני ה' אלקיך

בה מרשית השנה ועד אחרית שנה" (עקב יא, יב).

(37) ראה מגילה טו, ב. מגילת סתרים עה"פ.

ארויס אין אלע זייערע ענינים.

ובפרט די פעלקער וואָס זיינען פון חסידי אה"ע (פון די גוטע פעלקער) — לאָזן זיי אָפּ זייער חבר'שאַפט און אפילו באַקאַנטשאַפט מיט די „טעראַריסטן“ און זייערע חברים,

און זיי ווערן די אמת'ע פריינט פון אידן אין אלע זייערע ענינים³⁸, דורך דעם וואָס זיי גיבן שטיצע און הילף (און די גרעסטע הילף און אַן קיינע תנאים), צו אידן בכל מקום שהם (אומעטום וואו זיי געפינען זיך), ובפרט צו די אידן וואָס געפינען זיך אין אה"ק,

און די הייליקע לאַנד בלייבט גאַנץ, באַלאַנגענדיק צו אידן, און דער אידישער פּאָלק בלייבט גאַנץ, וואָרום ער איז פאַרבונדן מיט שלמות התורה (מיט דער גאַנצקייט פון תורה), און דורך דערויף פאַרבינדט ער זיך מיטן אויבערשטן אַליין³⁹, וואָס ער פירט אַן מיט דער וועלט אומעטום און אַלעמאַל.

ז. און די אלע ענינים ווערן אַפּגע-טאַן בשמחה, און ווי געזאָגט פריער (ס"ג) — מיט אַ פורים'דיקע שמחה, וואָס איז אַ גאַר גרויסע שמחה,

אַנהויבנדיק דערפון, אַז די עצות מיט די פּלענער פון די „טעראַריסטן“ ווערן אינגאַנצן בטל, ביז אַז זיי קומען מלכתחילה ניט, אַז מ'זאָל זיך דאַרפן שטעלן אַנטקעגן זיי,

ואדרבה — „נפל פחד היהודים עליהם“⁴⁰, ס'פאַלט אויף זיי אַן אַ שרעק פאַר די אידן, אַז זיי האָבן גאַר מורא אפילו טראַכטן „מחשבתו הרעה“⁴¹ אַנטקעגן אידן.

און דורך דערויף וואָס אידן ווייסן אַז דער אויבערשטער באַשיצט זיי און אַז ער איז אינגאַנצן מבטל די ניט-גוטע פּלענער, אַז פון זיי זאָל ניט בלייבן קיינע שיריים און קיין איינדרוק,

קומט צו ביי אידן אין מנוחת הנפש און מנוחת הגוף, אין דער רואיקייט פון די קינדער און פון זייערע עלטערן און זייערע לערער און מדריכים;

און וויבאַלד⁴² אַז זיי זיינען אינגאַנצן רואיק, שטייען זיי גאַנצעהייט, מיט דער גאַנצער תורה, מיט גאַנץ ארץ ישראל און מיט דער גאַנצקייט פון אידן אומעטום וואו זיי געפינען זיך, אויך אין חר"ל (ובפרט אין „יוניטעד-סטייטס“),

און טוען בשמחה וטוב לבב, נאָך מיט מער פריילעכקייט, אין די אלע ענינים וואָס זיינען פאַרבונדן מיט אידישקייט, אַליין לערנען תורה און מקיים זיין מצוות, און אויך זען אַז אלע חברים און חבר'טעס זאָלן אויך אַזוי טאָן,

אַנהויבנדיק פון דער צוגרייטונג צו פורים, און דערנאָך מקיים זיין די מצוות פון פורים אַליין (ווי גערעדט פריער (ס"ה)).

און וויבאַלד אַז מ'האַט מנוחת הנפש און מנוחת הגוף, קען מען מתוך מנוחה אמיתית (מיט דער ריכטיקער מנוחה) גיין אינגיכן, מקבל זיין פני משיח צדקנו,

וואָס ער וועט אַרויסנעמען יעדערן פון אונז, און אַלעמען צוזאַמען פון גלות, און פירן יעדערן פון אונז און אַלעמען צוזאַמען לאַרצנו הקדושה (אין אונזער הייליקע לאַנד),

וואָס זי איז גאַנץ, און וועט בלייבן גאַנץ אין אידישע הענט לדורי דורות,

(38) ראה גם לקיש ח"ה ע' 159 ואילך. ושי"נ.

(39) ראה זח"ג עג, א.

(40) אסתר ח, יז.

(41) ל' הכתוב — שם ט, כה.

אויף אלע צייטן און אין אלע

אומשטענדן,

און דאָס וועט זיין במהרה בימינו
ממש (גאָר אינגיכן).

ח. בהמשך להאמור לעיל, וואָלט
געווען אַ גוטע זאָך אַז מיזאַל נאָכ-
אַמאָל⁴³ זינגען דעם ניגון (אויפן
פסוק⁴⁴) „עוצו עצה ותופר דברו דבר
ולא יקום כי עמנו א-ל" —

אַז די אלע עצות פון די
„טעראַריסטן“ מיט זייערע חברים און
אונטערשיצער — וועלן זיין „ותופר“
— אַ הפרה מעיקרא⁴⁵, אַז דאָס ווערט

(43) כסיום תפלת מנחה, אחרי אמירת „עלינו“
ניגנו את הפסוק „עוצו עצה גוי“.

(44) ישעי' ח, י. וראה אסתיר פיז, יג (קרוב
לסופו).

(45) דלשון הפרה פירושו „עקירת הנדר מעיקרו“
(רמב"ם הל' נדרים פי"ג ה"ב. וכן בפינה"ש שלו
נדרים ספ"י. שויע יו"ד סרל"ד סל"ז) — אלא
שהפרת הבעל פועלת רק מכאן ולהבא⁴⁶ (ראה ט"ו
לשויע שם סקל"ו. צפע"ג לרמב"ם שם. ועוד),
מש"א"כ בענייננו שהמדובר (לא בין הקב"ה ובניו,
שהם דוגמת בעל ואשה, כי"א) בהפרת עצת אה"ע,
פועלת ההפרה היא דוגמת התרת החכמים שבכל

(*) דלא כר"ן ורא"ש נדרים (עח, ב) דל' הפרה
משמע מכאן ולהבא. וביד רמ"ה ב"ב (קכ, ב) אות
סח. בעל אינו עוקר כו' אלא כאדם שמעכב ע"י
חברו כענין שנאמר עוצו עצה ותופר דברו דבר ולא
יקום.

(**) ולכמה דיעות גם הפרת הבעל פועלת לעקור
את הנדר מעיקרו, אלא שחלו והבעל בהפרתו
עקרו⁴⁷ (כס"מ שם) או שרק. משענת הפרה ואילך
מפר אותו מעיקרו⁴⁸ (רדב"ז שם ה"טו) — ולכן, אחר
שהתפיס עצמו בנדרה ושטמ בעלה והפר לה (לאחר
שהתפיס האחר וזל עליו) זה שהתפיס עצמו חייב
(רמב"ם שם ה"טו. שויע שם סנ"א). וראה שוה"ג
שלזאח"ז.

(***) ולהעיר, שלכמה דיעות גם הבעל עוקר את
הנדר מעיקרו כמו החכם (ראה אנציקלופדיא
תלמודית ע' הפרה ע' קטו, וש"ג).

מלכתחילה⁴⁶ בטל,

און פאַרוואָס איז מען זיכער אין דעם
— דערפאַר וואָס „כי עמנו א-ל“ —
דער אויבערשטער איז מיט אונז, און
מיר זיינען מיטן אויבערשטן.

און עס וועט זיין⁴⁷ „צדיקים יודו
לשמך“⁴⁸ — יעדער איד [וואָרום יעדער
איד ווערט אַנגערופן צדיק — ועמך
כולם צדיקים⁴⁹] וועט לויבן דעם
אויבערשטן אויף דעם אלעם שטענדיק

„ישבו ישרים את פניך“ — מ'וועט
זוכה זיין בקרוב ממש, מקבל זיין פני
משיח צדקנו — און דאָן „פני האדון“⁵⁰,

מ'וועט עולה לרגל זיין אין בית
המקדש, וואָס דאָרטן זעט מען
געטלעכקייט און די נסים פון דעם
אויבערשטן⁵¹,

עלי לרגל אין דעם פסח וואָס קומט
גאָר אינגיכן, „מסמך גאולה לגאולה“⁵²
— פון דער גאולה פון פורים, צו דער
גאולה פון ימי הפסח.

[נגנו עוה"פ את הניגון עוצו עצה
ותופר גוי עמנו א-ל].

הענינים ולכל הדעות „עוקר את הנדר מעיקרו“
(כתובות עד, ב).

(46) וכמו שהי' בימים ההם שהגזירה היתה על
י"ג אדר ובכ"ג סיון שלפניו כבר נכתב ונשלח בשם
המלך לבטלה (אסת"ח, ט"ג). ועוד לפניו בט"ז
בניסן בטל הקב"ה את הגזירה למעלה (אסת"ר
ספ"ט). וראה מגילה יג, ס"ב: גלוי וידוע לפני מי
שאמר והי' העולם שעתידי המן לשקול שקלים על
ישראל לפיכך הקדים שקליהו לשקליו.

(47) שאמרו בסוף התפלה לאחרי עוצו עצה גוי.

(48) תהלים קמ, יד.

(49) ישעי' ט, כא.

(50) ל' הכתוב — משפטים כג, יז. תשא לד, כג.

(51) ראה אבות פ"ה מ"ד. לקרית ברכה צח, ב.

(52) מגילה ו, ס"ב ובפרשי שם.

שיחת יום ג', פורים קטן ה'תשל"ח

ד. ה. אז בנוגע צו אלע אופני העבודה (וואָס עבודה איז דאָך תכלית בריאתו כמחז"ל⁷ אני נבראתי לשמש את קוני) וועלכע זיינען געווען ביי אים לפניו אין דעם ערשטן יובל [וואָס וויבאלד אז, כל ישראל בחזקת כשרות]⁸ איז דאָס זיכער געווען כדבעי⁹ — ווערט איצטער אן „עולם חדש“, אַ נייער סדר אין עבודה, באופן נעלה יותר¹⁰ לגבי ווי עס איז געווען אין דעם יובל הראשון (פון תרפ"ז ביז תשל"ז)¹⁰.

ג. ומובן בפשטות דער גודל העילוי וואָס ווערט אויפגטאָן ביובל השני — וואָס אַע"פּ אז אויך אין דעם ערשטן יובל איז דאָך דאָ בכל יום ויום דער ציווי (צוזאמען מיטן נתינת כח¹¹) פון „מעלין בקודש“¹² — איז אַבער פאַר-שטאַנדיק, אז ס'איז ניט דומה די עלי וואָס איז דאָ מיום ליום צו דער עלי וואָס איז דאָ משבוע לשבוע, צו דער עלי וואָס איז דאָ מחודש לחודש, ביז צו דער עלי וואָס איז דאָ אין אַ שנה חדשה,

[כמבואר אין מדרשי רז"ל אז ווען ס'הויבט זיך אָן אַ נייער יאָר (א נייער „תמליכוני עליכם“¹³), הויבט זיך אָן אַ

א. צוה לנגן ואמר מאמר ד"ה וקבל היהודים.

ב. מ'האָט דערמאָנט פריער (בהמאמר) אז בשנה זו הויבט זיך אָן דער יובל השני זינט דער מאמר „וקבל היהודים“ איז געזאָגט געוואָרן בפעם הראשונה (בשנת תרפ"ז)¹.

[ובפרט נאָך אז פאַר אַ יאָרן איז ניט געווען אַ שנת העיבור, ובמילא איז דאָך ניט געווען קיין „פורים קטן“ — קומט דאָך אויס אז דאָס איז אויך דער „פורים קטן“ פון דעם סיום וחזתם פון יובל הראשון²; אַבער דאָך, בעיקר איז דאָס דער ערשטער „פורים קטן“ פון יובל השני].

און וויבאלד אז „יובל“ איז „עולמו של לוי“, כמרז"ל³ עה"פ⁴ „וישב שם עד עולם“, „עולמו של לוי“⁵ חמשים שנה — איז פאַרשטאַנדיק, אז בשעת עס הויבט זיך אָן דער יובל השני, איז דאָס אַן אופן פון „ראה עולם חדש“⁶.

(1) נדפס ב„התמיים“ ח"ו (לה, ב [672]), בסה"מ התשי"א ע' 180 ואילך — וגם בקונטרס כפי"ע (בהוספות). ובסה"מ תרפ"ז.

(2) דעיבור דשנה זו — ממלא ומשלים (גם) החסרון (לגבי שנת החמה) דשנת הלבנה (ד'סיום) היובל הראשון.

(3) ירושלמי ברכות פ"ד ה"א. הובא בפרשי עה"פ. ובמקילתא למשפטים כא, ו (הובא בחצ"ע. בפרשי שם) וקידושין טו, א. שחמישים שנה קריון עולם.

(4) שמ"א א, כב.

(5) ראה רמב"ם סוף הלי שמיטה ויובל, ולא שבט לוי בלבד אלא כל איש כור אשר נדבה רוחו כו". וראה אה"ח הק' עה"פ משפטים שם. — וראה שיחה השלושים שו"י, ו' אד"ר, תשלי"ח (לעיל ע' 317).

(6) ב"ר פ"ל, ה.

(7) קידושין בסופה.

(8) רמב"ם הלי קד"ח פ"ב ה"ב.

(9) ע"פ חזקת כשרות שלו — שמקיים הציווי מעליו בקודש.

(10) ראה בארוכה שיחת י"ב תמוז תשל"ז.

(11) ראה במדבר פ"ב, ג.

(12) ברכות כח, א. ושינ.

(13) ר"ה טז, א.

איו אָבער פֿאַרשטאַנדיק, אַז דער חידוש וואָס דאַרף זײַן אין דער עבודה בנדרו"ד, דאַרף זײַן לכל לראש אין די ענינים וועגן וועלכע ס'רעדט זיך אין דעם מאמר (תורה — הוראה) ד"ה „וקבל היהודים“.

וואָס עיקר הנקודה אין דעם מאמר איז — דער ענין פון חינוך, חינוך כפשוטו, אַז ס'זאָל זײַן „מפי עוללים ויונקים יסדת עוז“²⁰ (וואָס דאָס ברענגט דעם ענין פון „להשבית אויב ומתנקם“²⁰).

וואָס דאָס איז אויך נוגע צו גדולים, סײַ גדולים בשנים, און סײַ גדולים באמיתית ענינם — אין עבודת ה', זיי דאַרפן אויך אַנקומען צו דער עבודה פון „מפי עוללים ויונקים יסדת עוז“.

ו. דער ענין פון „עוז“ איז דער ענין התורה, ווי ער ברענגט אין דעם מאמר²¹ מארז"ל²², „אין עוז אלא תורה“ —

אָבער „תורה“ האָט דאָך כו"כ שמות (ניט נאָר „עוז“), איז וויבאַלד אַז מ'האָט דאָ אויסגעקליבן דעם נאָמען „עוז“, איז פֿאַרשטאַנדיק, אַז אין דערויף איז מודגש אַז די עבודה דאַרף זײַן בתוקף (דער ענין פון „עוז“), איז אַז אופן פון „אל יתבייש מפני בני"א המלעגיים“, ווי ס'שטייט אין דער התחלה פון אַלע ד' חלקי השו"ע²³.

און ניט נאָר „אל יתבייש“, נאָר אדרבה, ער שטייט אין אַז אופן פון

נייער אופן אין עבודה, וכמוכן אויך פון אגה"ק¹⁴ אַז בכל ר"ה ווערט נמשך אַז „אור חדש עליון יותר שלא הי מאיר עדיין מימי עולם אור עליון כזה“ (און דערנאָך קומט דאָס אַראַפּ בהתלבשות אין מעשה התחוננים בכל יום מימות השנה).¹⁵

איז דערפון פֿאַרשטאַנדיק דער גודל העילוי וואָס קומט צו משמיטה לשמיטה (במשכ"כ פון דעם גודל העילוי וואָס קומט צו משנה לשנה), ועאכו"כ ווען ס'קומט די עלי' פון דעם ערשטן יובל צום צווייטן יובל (וואָס אין אַ יובל זײַנען דאָ שבעה שמיטות — זיבן מאָל דער עילוי משמיטה לשמיטה ודשנת היובל¹⁵).

ד. דערפון איז אויך פֿאַרשטאַנדיק, אַז אויב מאיזה סיבה שתהי' איז געווען אַז ענין של „חטא“ (חסרון¹⁶ אין דער עבודה במשך פון דעם יובל הראשון — איז בשעת ס'קומט דער יובל השני קען מען ממלא זײַן אויך דאָס וואָס עס האָט געפעלט אין דער עבודה ביובל הראשון, ביז — אָנהויבן אַז עבודה חדשה, ביז אין אַז אופן — אַז זי איז אין אַז אופן של חידוש גמור לגבי עבודתו עד עתה, אין דעם יובל הראשון.

ה. אין עבודת ה' זײַנען דאָך פֿאַראַן כו"כ פרטים, ביז צו „כל מעשיך לשם שמים“¹⁷ און „בכל¹⁸ דרכיך דעה“¹⁹ —

(14) ס"ד.

(15) להעיר משו"ת הרשב"א ח"א ס"ט ע"ד שמירת ההיקף, מפרשי התורה ובפרט בכתהאריו"ל ובדרושי חסידות בענין היובל.

(16) כפרשי (מ"א א, כא): אני ובני שלמה חטאים — „חסרים. ראה לקו"ת ממות פב, א.

(17) אבות פ"ב מ"ב.

(18) משלי ג, ו.

(19) ראה רמב"ם הל' דעות ספ"ג. טושו"ע או"ח

סר"לא. וראה לקו"ש ח"ג ע' 907. 932.

(20) תהלים ת, ג.

(21) ד"ה וקבל היהודים הנ"ל פ"ב.

(22) שהשיר פ"ב, ג. וראה גם בהנסמן בסה"מ

שם ע' 181 בהערה. ועוד.

(23) טושו"ע (ושו"ע אדה"ז) בתחלתו.

אן „עולם חדש“, (און די אלע מלעיגים און מסתירים ומבלבלים זיינען געבליבן אין אן עולם תחתון ממנו), און דעמולט איז בדרך ממילא ילך לבטח דרכו, ומתוך שמחה וטוב לבב.

ה. די התבוננות הכי קלה בזה (ער זאל דערהערן אז ער געפינט זיך אין אן „עולם חדש“, העכער פון דעם עולם וואו ס'געפינען זיך די „מלעיגים“) איז — ווי ס'שטייט אין דעם שיעור חומש פון היינטיקן טאג „ונפלינו אני ועמך מכל העם (האדם)“ אשר על פני האדמה²⁵,

וואס דער ענין פון „ונפלינו“ איז נאך העכער פון דעם ענין פון „אתה בחרתנו“. והביאור בזה:

דער ענין פון בחירה איז שייך דוקא בא צוויי זאכן וואס האבן צווישן זיך עפעס א צד השהוה, קען זיין ער זאל אויסקלייבן די זאך אדער די צווייטע זאך; משאכ ווען ס'רעדט זיך וועגן צוויי ענינים וואס האבן ניט צווישן זיך קיין שייכות און קיין נקודה משותפת, איז ניט שייך אין דערויף דער ענין הבחירה; ער האט ניט קיין ברירה צו אויסקלייבן די אנדערע זאך, ווארום ס'איז דא מערניט ווי איין זאך וואס האט דאס וואס ער זוכט (די אנדערע זאך האט דאך ניט קיין שייכות דערצו).

חוקף, „איתו“²⁴ — וואס דעמולט ברענגט דאס אויך אריין הצלחה בכל פרטי עבודתו.

און ווי מ'זעט בפועל, אז בשעת ער פירט אויס שליחותו באופן של חלישות, אדער עכ"פ ניט בתוקף המתאים, איז ער טאקע מקיים דעם „אל יתייש מפני בנ"א המלעיגים“ — דאס קומט אבער ניט צום אופן העבודה ווען ער שטעלט זיך אוועק מלכתחלה בתוקף המתאים, וואס דעמולט איז עבודתו בקלות יותר ובהרחבה יותר, ווארום די גאנצע מציאות פון די „מלעיגים“ איז ביי אים (בעולמו) ניטא.

ו. דאס איז אויך פארבונדן עם האמור לעיל אז אין דעם יובל השני הויבט זיך אן די עבודה אין אן אופן פון „ראה עולם חדש“. והביאור בזה:

ס'איז מבואר אין דעם מאמר²⁵ אז בשעת ער ווערט נתעלה אין א דרגא נעלית יותר (אז ער איז ניט שייך אל הזולת), איז אים דער זולת ניט מבלבל, בדוגמת ווי ס'איז ניט שייך אז ער זאל נתפעל ווערן פון די „מלעיגים“ וועלכע געפינען זיך אין אן אנדערע עולם (אדער אפי' נאר אין אן אנדער שטאט).

דערפון איז פארשטאנדיק, אז בשעת ער שטעלט זיך אוועק אין אן „עולם חדש“, זיינען די „מלעיגים“ ניטא במציאות אין זיין עולם, ובמילא דארף ער ניט אנקומען צו דער התבוננות פארוואס ער דארף זיך ניט שעמען פאר די „מלעיגים“ —

ער דארף נאר האבן ביי זיך דעם חוקף צו אנערקענען אז ער געהערט צו

²⁵ כי כוונת הכתוב היא גם בנוגע לכל יחיד דבני לגבי יחיד דאריה (שנקראים „האדם“ — תודיה ואין יבמות סא, א), כדלקמן הערה 28 — בהתאם להנקודה שבפנים השיחה, שכאוי מנני (כל יחיד) ציל במצב „ונפלינו“ מיוחד דאריה, ומשיכ בקרא „מכל העם“ (וכן לפני „ועמך“) — פי: ונפלינו אני ועמך (כאוי מהם) מכל האדם שבכל העם גו', (שבכל) העם גו', (26) תשא לג, טז.

(24) ראה ביאור איתו — בלקוטי וכו' (כמצויין בס' המפתחות).
(25) ד"ה הניל פי"ד.

תורה" (וואס האָט אַ שייכות דוקא צו די אידן וואָס הנהגתם היום-יומית (וואָס אַלעמאַל דאַרף דאָך זיין דער אל יתבייש) איז עי"פ קבלה), נאָר ס'איז פאַרשטאַנדיק פון פשוטם של כתובים ומרזל — אַז „ונפלינו אני ועמך מכל האדם אשר על פני האדמה“³²,

דאָס איז אַ התבוננות וואָס איז שייך צו יעדער אידן, וואָרום „כל ישראל יש להם חלק לעוה"ב שנאמר³³ ועמך כולם צדיקים לעולם יירשו ארץ נצר מטעי מעשה ידי להתפאר“³⁴ — וואָס „כל ישראל“ איז דאָך כולל כל אחד ואחת מישראל ממש [חוץ פון די וועלכע מ'רעכנט אויס בפירוש — און אפי' בנוגע צו זיי, איז דאָך פאַרשטאַנדיק פון ירושלמי³⁵ אַז נאָך דערויף וואָס זיי האָבן מקבל געווען זייער עונש, ווערן זיי אַ מציאות חדשה, ובמילא האָבן זיי אויך אַ חלק לעוה"ב³⁶].

י. וכאמור איז דאָס אַ התבוננות הכי פשוטה — אַז ער באַטראַכט זיך אַז ער איז בנוי יחידו של מלך מלכי המלכים הקב"ה, וואָס דאָס איז דאָך ניט נאָר ווען די נשמה איז געשטאַנען למעלה אין דער „איגרא רמה“, נאָר אויך ווי די נשמה געפינט זיך אין דער „בירא עמיקתא“, ואדרבא — דוקא דארטן האָט איר דער אויבעשטער געמאַכט פאַר אַ

און דערום זאָגט מען „ונפלינו אני ועמך גוי“, כמבואר אין דעם מאמר ד"ה ועתה אם נא מצאתי חן בעיניך פון תרע"ח²⁷ ובכ"מ: משה רבינו האָט געבעטן ביים אויבערשטן אַז ס'זאל זיין דער ענין פון „ונפלינו אני ועמך“, אידן זאלן זיין אין אַן אופן „מופלא לגמרי .. בכח" אין ערוך לגמרי מכל העם“²⁸ — וואָס דעמולט איז אפילו ניט שייך צו זאָגן „אתה בחרתנו“ (דער ענין פון בחירה),

וכמבואר אין תניא²⁹ אַז דער ענין פון „ובנו בחרת מכל עם ולשון“ גייט אויף דעם „גוף החומרי הנדמה בחומריותו לגופי אומות העולם“, משא"כ כו'³⁰ ובפרט מצד די פנימיות פון אַ אידן, וואָס דאָס איז אמיתית המציאות שלו (וואָרום ביי אים איז „גופו טפל“ און „נפשו עיקר“³¹) — שטייט ער אין אַן אופן פון ונפלינו אני ועמך מכל האדם³¹ אשר על פני האדמה, ער שטייט בהבדלה פון כל האדם כו', ביז צו הבדלה אין אַן אופן פון פלא.

און דעמולט איז פאַרשטאַנדיק בפשטות אַז מ'דאַרף גאָרניט מסביר זיין אַז ער האָט ניט וואָס צו רעכענען זיך און נתפעל ווערן פון די „מלעיגים“ — וואָרום זיי זיינען ניטאָ במציאות אין זיין וועלט.

ט. וואָס דאָס איז אַ התבוננות פשוטה ביותר — ניט קיין ענין פון „רזי

(27) סה"מ תרע"ח ע' רכג.

(28) עפמשי"ת במאמר תרע"ח שם הטעם ע"ז — הוא (גם) בנוגע ליחיד, ולא דוקא בנוגע לכללות בניי.

(29) פמ"ט (סט, סע"ב ואילך).

(30) לדרגות שלו שהו למעלה מגוף החומריי שלו.

(31) ראה תניא פרק לב.

(31*) ראה תוד"ה ואין שם.

(32) אעפ"כ הייתה ציל בקשת ותפלת משה ע"ז — מפני „הגוף החומרי כו“ (תניא פמ"ט — הובא לעיל בפנים).

(33) ישעי" ס, כא.

(34) סנהדרין ר"פ חלק.

(35) כלאים פ"ט ה"ג.

(36) ראה בארובה תשובות וביאורים (קה"ת, תשל"ד) ס"ח (ע' 28 ואילך).

(*) אגרות קודש כ"ק אדמו"ר שליט"א ח"א ע' קמה. המר"ל.

שליח (כמותו) לעשות לו ית' דירה בתחתונים.³⁷

— ווי ס'שטייט אין מדרש³⁸ „היו מכבדין את המצוות שהם שלוחי“, וכמבואר בארוכה אין לקו"ת³⁹ אָז יעדער איד איז „שלוחו של אדם — העליון — כמותו“⁴⁰, און „כמותו דהמשלח ממש“,

וואָס אמיתית ענין שליחות⁴¹ איז ניט אַ פעולה וואָס איז געווען נאָר ווען ער האָט אים ממנה געווען אויף דער שליחות, נאָר דאָס ווערט (בלשון הידוע⁴²) אַ „פעולה נמשכת“, אַז בכל רגע ורגע באַקומט ער פון-דאָס-ניי דעם מינוי השליחות אויף לעשות לו ית' דירה בתחתונים.

און דער ענין פון לעשות לו ית' דירה בתחתונים איז „לא נפלאה היא ממך גו“⁴³ און „לא בשמים היא גו“⁴⁴, נאָר ס'איז „קרוב אליך הדבר מאד בפיך ובלבבך לעשותו“⁴⁵ —

דורך דערויף וואָס ער פירט זיך ע"פ שו"ע, און אין דערויף גופא פירט ער זיך לפנים משורת הדין⁴⁶, וואָס דאָס איז דאָך שוין אויך געוואָרן אַ דין אין שו"ע⁴⁶, און ער פירט זיך אין דעם דין

און אין דעם לפנים משורת הדין לויט דער הדרכה פון רבותינו נשיאינו אין תורת החסידות, מאור שבתורה, אָז די ענינים שע"פ זיין ולפנים משורת הדין זיינען מאַרים און דורכגענומען מיטן חיות פון תורת החסידות.

יא. די נתינת כח אויף דער עבודה, און אויך דעם ביאור אין דעם אופן העבודה בזה — האָט מען פון דעם מאמר „וקבל היהודים“, וואָס דאַרטן רעדט זיך כו"כ פרטים אין דעם אופן העבודה.

און די וואָס דאַרפן אַנקומען צו הסברה נוספת — איז ע"ד ווי דער אַלטער רבי שר"יבט בהקדמתו לתניא אָז ער בעט אָז די „גדולים שבעיר“ זאָלן מסביר זיין די ענינים וואָס שטייען אין תניא צו די וואָס דאַרפן אַנקומען צו הסברה נוספת — עדין בנוגע צו די הוראות פון רבותינו נשיאינו, ממלאי מקומו פון דעם אַלטן רבי'ן, ביז צו כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו, וואָס לאורם נסע ונלך — אָז די משפיעים און די משפיעות⁴⁷ דאַרפן דאָס מסביר זיין צו די וואָס דאַרפן אַנקומען צו הסברה נוספת,

סיי ווען יענער בעט אָז מ'זאל אים דאָס מסביר זיין, און אפי' אויב ער בעט ניט, דאַרף מען אים דאָס אויך מסביר זיין. ואדרבה, ווען יענער בעט ניט אָז מ'זאל אים מסביר זיין, דאַרף מען זיך נאָכמער⁴⁸ משתדל זיין צו מסביר זיין

(37) תנחומא נשא טו. במדבר פ"ג, ו. ועוד.

(38) תנחומא ויגש ו (הובא בלקו"ת ויקרא ב, א).

(39) שם א, ג ואילך.

(40) ברכות לד, ב. ושי"ן.

(41) שלכו בפשטות יכול המשלח לבטלה בכל רגע.

(42) ראה מפענת צפונות פ"ה.

(43) נצבים ל, יא-יב.

(44) שם, יד.

(45) ברכות ז, א. ושי"ן וראה ב"מ פג, א ובפרשי

שם ד"ה בדרך טובים.

(46) ב"מ ל, ב. ושי"ן ואפילו ב"מ שבין אדם

לחבירו — ראה שו"ע חו"מ סרניט ס"ה. ושם סי"ב

סוסי"ב. וראה רמב"ם הל' דעות פ"א היה. וראה שו"ע אדה"ו סקני"ו, סי"ג. ואכ"מ.

(47) ראה ג"כ שיחת ר"ט כסלו תשל"ז. הוספה לקונטרס אהבת ישראל — הוצאה מיוחדת להמשפיעים שו"י. לקו"ש חז"ו ע' 493 ואילך.

(48) כיון שחסר הוא עד כדי כך — שאינו יודע שחסר הוא. וראה שיחת יו"ד שבט תשל"ח.

און דערפאר איז מען שוין מעורר וועגן דעם ענין פון „מבצע פורים“ — און ווי גערעדט בארוכה די פרטים שבזה בשנים שעברו.

„ומיסמך גאולה לגאולה“⁵⁵ — אז די גאולה פון פורים איז שוין א הכנה, און א הכנה אין אן אופן פון „מיסמך“, צו דער גאולה פון פסח — וואס זי איז פארבונדן מיט „מבצע פסח“.

* * *

יג. בהמשך להמדובר לעיל וועגן דעם ענין פון שליחות — די שליחות פון כאו"א מישראל אויף מאכן א דירה לו ית' בתחתונים, קומט נאך צו אין דערויף איצט — אז ענין מיוחד:

כל עניני התורה זיינען אין אן אופן פון כללות ופרטות⁵⁶, אזוי אויך: בכללות — איז כל אחד ואחת מישראל שלוחו של מקום לעשות לו ית' דירה בתחתונים, ס'זיינען אבער דא די וואס ביי זיי שטייט דער ענין השליחות בגלוי ובפרטות יותר, ביז אז דאס קומט אין שליחות כפשוטה.

ובנוגע לעניננו — וואס דאס איז אויך פון די מטרות פון דער התוועדות — זיינען דאס די שלוחים וואס האבן זיך (ע"פ השגחה פרטית) מתנדב געווען און זיי פארן אין ירושלים עיה"ק, „עיר שחבורה לה יחדיו“⁵⁷, אין ירושלים (וואס מ'רופט זי איצטער אן) העתיקה, און פון דארטן און דורך דארטן — אויך אין ירושלים החדשה⁵⁸.

אים די הוראות בנוגע לפועל פון די נקודות וענינים המבוארים בהמאמר.

* * *

יב. נאך אן ענין וואס איז אויך פון די מטרות פון דער התוועדות:

דער דין⁴⁹ איז אז שלשים יום לפני החג איז שואלין דורשין בהלכות החג, וואס דערפון איז פארשטאנדיק אויך בנוגע צו א ענין גדול וואס כו"כ וועלן טאן, א ענין ציבורי, אז מען דארף אג" הויבן זיך מתעסק זיין אין דערויף שלשים יום לפני⁵⁰.

ובנוגע לעניננו: אזוי ווי „פורים קטן“ איז דאך שלשים יום לפני „פורים גדול“ (ווי דער אלטער רבי רופט זיי אן בסידורו) — איז כאן הזמן והמקום מעורר זיין וועגן די הכנות צו „מבצע פורים“, אז דאס זאל זיין מיטן גאנצן שטורעם, ביז אז דאס וועט דערגרייכן „ביום אחד“⁵¹ צו אלע אנשים נשים וטף וועלכע געפינען זיך „בכל מדינות המלך“⁵², מלכו של עולם⁵³, מלך מלכי המלכים הקב"ה,

וואס כדי אז מ'זאל קענען דורכפירן דעם „מבצע פורים“ כדבעי, דארף זיין די הכנה לזה באופן מסודר — ווארום אע"פ אז דאס ברענגט דערנאך צו א שמחה אין אן אופן פון „עד דלא ידע“⁵⁴, למעלה פון סדר און מדידה והגבלה, אעפ"כ דארף אבער די הכנה לזה זיין באופן מסודר.

(49) ש"ע אדה"ו ריש הלכות פסח. וש"נ.

(50) ראה ריש שקלים: באחד באדר משמיעין על השקלים. ובכ"מ.

(51) ע"ד ל' הכתוב — אסתר ג, יג.

(52) אסתר א, כב.

(53) ראה מגילה טו, ב. אסתר פ"י, א.

(54) מגילה ז, ב.

(55) שם ו, סע"ב.

(56) ראה (פרשי) ו'תרכ"ר פ בהר. חגיגה ו,

סע"א ואל"ך. וש"נ.

(57) תהלים קכב, ג.

(58) ראה מגילה ב, ב: כרך וכל הסמוך לו וכל

הנראה עמו נידון ככרך.

[שלא כדעת הטועים אז עם הויבט זיך
אז פון ירושלים החדשה און פון דארטן
קומט מען צו ירושלים העתיקה —

„קרית חנה דוד“⁵⁹ איז ירושלים
העתיקה, וואס זי איז די „עיר הבירה“
וואס איז געגעבן געווארן צום „עם
עולם“ אין אן אופן פון „נחלת עולם“,
און דורך ירושלים העתיקה האט מען
אויך ירושלים החדשה, און פרוורי וכל
הסביבה שלה, אלעס וואס איז אין די
גבולות פון ירושלים].

און אויך איז צפת עיה"ק — כידוע אז
אין צפת⁶⁰ איז געווען התחלת הגילוי
פון חכמת הסוד, חכמת הקבלה (ווי זי
ווערט אויך אנגערופן „חכמת
האמת“⁶¹), דארטן האט דער אריז"ל
מגלה געווען תורתו, און אין אן אופן אז
דאס איז אנגעקומען לדורותי אחריו⁶²,
דורך תלמידיו: ר' חיים וויטאל, דורך
„גורי האריז"ל“⁶³ בכלל.

(59) ישעי' כט, א.

(60) ראה ס' טוב הארץ (לבעה"ס מצת שמורים
— מס' כנפי יונה להרמ"ע מפאנו) לו, ב בגודל
מעלת צפת (נוסף ע"ז שהיא מ"ש, ואח"כ
כשנתיישבו גם בטבריא מ) ארבע ערי הקודש —
נוסף על ירושלים וחברון, בנוגע לכספי הכוללים
(כו').

(61) ראה אגה"ת ספ"ב. הל' ת"ת לאדה"ז פ"א
ה"ד.

(62) וכמ"ש האריז"ל דדוקא בדורות אלו
האחרונים מותר ומצוה לגלות זאת החכמה (אגה"ק
רס"ז).

(63) שכ"כ מהם הובאו ופעמים רבות נס'
חסידות (משנת חסידים (וראה פס"ד להצ"צ י"ד
לסקט"ז, והמ"ח לא העתיק רק ד' האריז"ל (אבל
בשו"ת שלו חאה"ע סקמ"ג, ואפשר הוא מהאריז"ל),
עמק המלך (וראה לקרית שה"ש כו, א) ועוד). וכבר
שקויט בזה ממש"כ הרחיב בסוף הקדמתו לס' ע"ח
ובהקדמתו לש' ההקדמות. ואכ"מ.

[וואס דאס איז פארבונדן דערמיט
וואס מ'האט זיך משתדל געווען מאז אז
ס'זאל זיין דער ענין פון חיזוק ועזר
ישוב ארץ ישראל בכלל, ובפרט אין
ירושלים (העתיקה) און אין חברון און
אין צפת און אין טבר' — וואס דאס
זיינען די „ד' ערי הקודש“⁶⁴ וועלכע
זיינען געווען פארבונדן במיוחד מיט
כוללים וכו'.

וכאמור — אין דערויף זעט מען דעם
ענין השליחות בגלוי לעיני כל, למטה
מעשרה טפחים: עם האבן זיך מתנדב
געווען אברכים און נשיהם וילדיהם, און
אויך בחורים (וכולם) — „בחורים
מעם“⁶⁵), און זיי פארן בעזרת ה' בקרוב
ממש אין ירושלים העתיקה, און דורך
איר אויך אין ירושלים החדשה (ביז אין
אן אופן פון „עתידה ירושלים שתתפשט
בכל ארץ ישראל“⁶⁶), ועד"ז אין צפת.

יד. און ס'איז דאך זיכער אז זיי פארן
אלס שלוחים פון כל המסובים
והנמצאים כאן, און דורך זיי — אויך
בשליחות פון דעם גאנצן קיבוץ פון בני
וועלכע געפינען זיך במדינה זו⁶⁷.

און דורך דערויף וואס זיי פארן אהינ-
צו, איז דאס כאילו ווי יעדערער
(מהמשלחים והמשלחות) פארט אליין
אהינצו, און איז זיך מתיישב דארטן, און
איז מעודד ומחזק די אידן וואס געפינען
זיך שוין אין אה"ק אז זיי זאלן נאך מער
מרבה זיין ולהגדיל ולהאדיר דעם ענין
פון הפצת התורה, סיי נגלה תורה און
סיי פנימיות התורה,

(64) כידוע במכתבי השד"רים דאו (לאחרי שנת
ת"ק).

(65) ע"ד ל' הכתוב — תהלים פט, כ.

(66) ראה יל"ש ישעי' רמז תקג.

(67) וכפס"ד דזכין לאדם שלא בפניו (כתובות

יא, א. שו"ע חו"מ סרמ"ג ס"ח. ובכ"מ).

נשיאינו אין תורת החסידות, אנהויבנ-
דיק פון תורת הבעש"ט והמגיד, און
דערנאך אין תורת חסידות חב"ד⁷⁶ פון
דעם אלטן רבי'ן און ממלאי מקומו, ביז
צו כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו.

טו. אזוי ווי מזויל דאס פארבינדן
מיט אן ענין של מעשה בפועל (ווי ס'איז
אויך געווען בפעמים הקודמות⁷⁷) —
וועט מען איצטער געבן יעדערן פון זיי
ספרים פון רבותינו נשיאינו (וספרים
וואס זיינען מבאר די מאמרים ותורות
פון רבותינו נשיאינו) — דער ענין פון
תורה,

און אויך געלט, סיי אויף דעם ענין פון
„ושבי' בצדקה“⁷⁸ — געבן לצדקה לפני
נטיעתם דא, און דערנאך געבן לצדקה
אין אה"ק, אנהויבנדיק פון גתית
הצדקה (און לימוד התורה) ביים כותל
מערבי (אין ירושלים העתיקה), און
דערנאך — כל אחד ואחת מתאים
לשליחותם;

און אויך אויף התחלת ההוצאות וואס
זיי וועלן האבן אין אה"ק — וויבאלד אז
מ'דארף האבן סיי דעם ענין פון „קמח“
און סיי דעם ענין פון „תורה“⁷⁹

[און אין אן אופן אז דער „קמח“ און
די „תורה“ זאלן זיין פארבונדן זב"ז,
וואס דעמולט איז דער „קמח“ העכער,
ווארום אע"פ אז בעיני בשר זעט א ניט
איד אז דאס איז „קמח“ כפשוטו, איז
אבער אמיתית הענין אז דאס איז ווי

כולל אויך דעם ענין פון „תורה“
מלשון „הוראה“⁶⁸ — דעם ענין החינוך
(ווי גערעדט אין דעם מאמר), און באופן
אז דערפון זאל ארויסקומען דער
„מעשה הוא העיקר“⁶⁹ — וויבאלד אז
„גדול תלמוד שמביא לידי מעשה“⁷⁰ —
דער ענין פון מעשה בפועל.

וואס די פעולה בזה דארף זיין —
אנהויבנדיק פון דעם ביסוס וחיווק פון
די מוסדות תורה און מוסדות חינוך
הקיימים כבר, און אויך מייסד זיין (בכל
מקום וואו מ'דארף האבן) מוסדות תורה
וחינוך חדשים,

צוזאמען מיט א מקוה טהרה — וואס
דאס איז פארבונדן⁷¹ מיט דעם ענין פון
„וזרקתי עליכם מים טהורים
וטהרתם“⁷², און „אשריכם“⁷³ ישראל
לפני מי אתם מטהרין ומי⁷⁴ מטהר
אתכם“⁷⁵.

און אויך פארגרעסערן (נאכמער)
דעם ענין פון הפצת „חכמת האמת“, צו-
זאמען מיט פירושה וביאורה ווי דאס
ווערט ארויסגעגעבן דורך רבותינו

68 ראה זחיג נג, ב.

69 אבות פ"א מ"ז.

70 קידושין מ, ב.

71 דמדתו של הקב"ה היא מדה כנגד מדה

(סוטה ח, ב. ובכ"מ).

72 יחזקאל לו, כה.

73 סיום וחותם מסכת יומא ופרק יוהכ"פ.

ולהעיר שמסכת יומא נקראת בכ"מ (רמב"ם

בהקדמתו לפיה"מ. אגרת ר"ש גאון (מהדורת לוי' ע'

6 וע' 33). פירוש רה"ג לכלים מכ"ז (מ"ד) גם בשם

כפורים. וגם „יומא“ — פירושו יום המיוחד והידוע,

אחת בשנה'.

74 במשנה שלפנינו בש"ס ובמשניות הלי' הוא

„מי. אבל בירושלמי, ר"ף וע"י כאן (וכ"ה ברד"ה

ארעיק אשריכם שבהערה הבאה) הוא כפנפים.

75 ראה ד"ה ארעיק אשריכם (אוה"ת יוהכ"פ ע'

איתקעו ואילך). לקו"ש ח"ז ע' 176 ואילך.

76 שעי' באה פנימיות התורה באופן

ד'תפרנסו' — ראה בארוכה לקו"ש ח"ז ע' 206.

77 ראה גיב בהשיחה להשלוחים שי' העולים

לצפת, יום ג', ז"ך שבט תשל"ז (נדפסה בלקו"ש

ח"ד ע' 214 ואילך).

78 ישעי' א, כז.

79 ע"פ אבות פ"ג מ"ז: אם אין קמח אין תורה,

אם אין תורה אין קמח.

ועד"ז איז פאַרשטאַנדיק בנוגע צו נשי ובנות ישראל בכל הדורות, ועאכו"כ בימינו אלו — כמבואר בכ"מ⁸⁷ אז דרא דעקבתא דמשיחא איז בדוגמא צום דור פון משה רבינו (צו מ'פאַרשטייט דאָס יע צי מ'פאַרשטייט דאָס ניט — אָבער „אזוי⁸⁸ איז דער ענין").

י. ויה"ר אז די אַלע פרטים פון דער שליחות זאלן זיין אַ התחלה און אַ הכנה והקדמה קרובה, אז בקרוב ממש וועלן אַלע אידן אַרויסגיין פון גלות, „בנערניו ובזקניו בבנינו ובבנותנו"⁸⁹,

אַנהויבנדיק פון די וועלכע האָבן ממנה געווען די שלוחים אויף טאַן בשליחותם אין די אַלע ענינים, וואָס דאָס זיינען כל המסובים כאן, און על ידם — כל בניי בכל מקום שהם וואָס ווילן זיך מצטרף זיין דערצו,

ביז וואָנעט אַז קיין אַיין און איינציקער איד וועט ניט בלייבן אין גלות⁹⁰, וואָרום ס'וועט זיין, ואתם תלוטטו לאחד אחד בניי"⁹¹, אז דער אויבערשטער וועט נעמען יעדער אידן און אַלע אידן פאַרן האַנט⁹² און וועט זיי אַרויסנעמען פון דעם גלות,

און בקרוב ממש וועט מען גיין מיט אַ טאַנץ צו מקבל זיין פני משיח צדקנו.

* * *

שם כו, א: יוסף חבב את הארץ כו' ובנותיו חבבו את הארץ. וראה תנחומא פינחס ז. במדבר פכ"א, י.

87) שער הגלגולים הקדמה כ. ספר הליקוטים להארזיל עה"פ שמות ג, ד.

88) לשון כמה מזקני החסידים לאחרי שקיטש עמוקה בעניני דא"ח ובכ"ז לא נחה דעתם בהבנת הענין לתכליתו, אלא שהונהג (אפגעלייגט) אצלם הענין בודאות ובהירור.

89) לשון הכתוב — בא י, ט.

90) ראה בארוכה לקו"ש חייא ע' 1 ואילך.

91) ישעי' כו, יב.

92) ראה פרש"י נצבים ל, ג: אחוז בידי ממש.

„קמח" שטייט אין תורה, בריינגט צו תורה און ווערט נתעלה בתורה⁸⁰.

ועד"ז לאידך: „תורה" איז פאַרבונדן מיטן „קמח" — ווי „תורה" שטייט בשרשה ומקורה, וואָס זי איז חכמתו ורצונו של הקב"ה⁸¹, ווערט זי נמשך דאָ למטה, מכריח עס זאל זיין קמח וכי' — ביז אַז דאָס ווערט אַנגעזעהן אין חיצוניות עוה"ז הגשמי, ביז אַז דאָס דערנעמט און איז מבטל די חומרות פון עוה"ז הגשמי, כמבואר בכ"מ].

טז. ומובן אַז דאָס רעדט זיך וועגן כל אחד ואחת פון די שלוחים, סיי אנשים און סיי נשים,

בדוגמא— ווי ביי מ"ת, אַז— דאָס— איז געווען סיי צו אנשים און סיי צו נשים, ואדרבה, פריער איז געווען, כה תאמר לבית יעקב⁸² — אלו הנשים⁸³, און ערשט דערנאָך „ותגיד לבני ישראל — אלו האנשים".

ועד"ז געפינט מען אויך בנוגע צו כיבוש הארץ בפעם הראשונה, אַז בנות צלפחד האָבן געמאַנט „תנה לנו אחוזה"⁸⁴ אין א"י, ביז וואָנעט אַז „ויקרב משה את משפטן לפני ה'"⁸⁵, מיטן גאַנצן שטורעם וואָס בנות צלפחד האָבן אויפֿגעטאַן — וואָס דורך דעם איז נתגלה געוואָרן די חביבות וואָס כל נשי ובנות ישראל האָבן געהאַט צו ארץ ישראל⁸⁶;

80) ראה תניא רפ"ז (מו, ע"ב): וחיותו נכלל ג"כ באו"ס ביה כו'. ושם פיז: ועולה לה' כעולה ובקרבו.

81) ראה תניא פ"ד.

82) יתרו יט, ג.

83) מכילתא ופרשי עה"פ. שמור פכ"ה, ב.

84) פינחס כז, ד.

85) שם, ה.

86) ראה פרשי שם כו, סד, שהנשים היו מחבבות את הארץ. ובפרט בנות צלפחד — פרשי

כדי צו פארבינדן דאָס מיט אַ פעולה בגשמיות למטה מעשרה טפחים — וועט מען געבן צו די שלוחים (די שלוחות האָבן שוין באַקומען), סיי די אברכים און סיי די בחורים, שני שקלים פאַר יעדער פון די עלטערן [צוזאַמען מיטן יישר כח (להוריהם)] אַז זיי זאָלן דאָס אַפגעבן לצדקה,

און ממשיך זיין ברכת ה' בכל המצטרך להם, ובעיקר — איז דער נקודה הפנימית, אַז זיי זאָלן האָבן אַ סאך נחת פון די שלוחים.

[נתן לכא״א מהשלוחים שיחיו שני שטרות של שקל עבור הוריהם שיחיו — לצדקה].

* * *

יט. אזוי ווי מ'דאַרף דאָך מזכה זיין אַת כל המסובים כאן אין אַז ענין פון [„ציון במשפט תפדה“⁹⁸ — דער ענין פון תורה⁹⁹, האָט מען געזחזח'ט פון מאמר וקבל היהודים און] „ושבי' בצדקה“⁹⁸ (ווי ס'איז אויך געווען בפעמים הקודמות) —

וועלן אַרױפגיין די „טאַנקיסטן“, און נעמען און פאַנגאנדערטיילן שקלים לכל המסובים, סיי אנשים און סיי נשים (צו די וואָס האָבן נאָך ניט באַקומען אַלס שלוחים אַדער שלוחות) — און ווי-באַלד אַז בשנה זו איז פורים קטן חל ביום השלישי שהוכפל בו כי טוב⁹⁹, „טוב לשמים וטוב לבריות“⁹⁹, וועט מען געבן יעדערן פון די מסובים שני שקלים.

[נתן לכא״א מהשלוחים שיחיו: קונטרס אהבת ישראל, קונטרס פורים תרפ"ז, מאמר ד"ה ואלה המשפטים תשל"ח, שיחת יום ז'ך שבט תשל"ז. ושטר של עשר שקל, של שקל, של מאה לירות וששה שטרות של עשר לירות.

לכא״א מהשלוחות תחינה: סידור, תניא, קונטרס אהבת ישראל, שיחת ז'ך שבט הניל, מכתב להכינוס דנשי חב"ד ש.ז. ושטרות ממון כנ"ל. ועוד שני שטרות של שקל עבור הוריהן שיחיו.

לכא״א מילדי השלוחים שיחיו: סידור, שיחת ז'ך שבט הניל, ושטרות ממון כנ"ל להשלוחים].

* * *

יח. כאן המקום אויך אַפגעבן אַ דאַנק צו די עלטערן פון די שלוחים און שלוחות, וואָס זיי האָבן זיי אויפגע-האַדעוועט אין אַזאַ אופן אַז זיי זאָלן נעמען אויף זיך די שלוחות — וואָס יעדער זאך איז טאַקע בהשגח"פ, מ'דאַרף אַבער אויך האָבן פעולת התחנותים, ובפרט דער ענין החינוך פון דעם פאַטער און דער מוטער; און אויך דערפאַר וואָס זיי האָבן געגעבן דעם רשיון בשמחה ובטוב לבב אַז זיי זאָלן פאַרן אין דער שלוחות, אע"פ אַז ס'איז געווען אין דעם שאלות ואין כאן המקום לדבר ע"ז,

והעיקר — וויבאַלד אַז די שאלות זיינען אינגאַנצן בטל ואין להם שום מקום כלל וכלל, איז אַ זיכערע זאך אַז דאָס וועט נאָך מער מוסיף זיין אין ברכות ה', אַז יעדערער פון זיי (די עלטערן), און אַלע צוזאַמען בתוככי כלל ישראל, וועלן האָבן בשורות טובות און אַ סאך נחת פון די שלוחים און די שלוחות, און מ'וועט אויפנעמען דעם נחת בשמחה ובטוב לבב.

(93) ראה לקו"ת ר"פ דברים.

(94) פרשי' בראשית א, ז.

(95) קידושין מ, א. ובאוה"ת (בראשית לג, ב.

משפטים ע' אקנו. ועוד) מקשר זה עם יום השלישי שהוכפל בו כי טוב.

און ס'וועט זיין שלימות הארץ, אָ גאַנץ ארץ ישראל לגבולותי וועט זיין „נחלת עולם“ צום „עם עולם“, צוזאַמען מיט שלימות העם און שלימות התורה — וואָס די אַלע דריי (שלימות הארץ, שלימות העם און שלימות התורה) געמען זיך פון דער שלימות האמיתי, וואָס דאָס איז די שלימות פון עצמות ומהות,

וואָס „עיקר שכינה בתחתונים היתה“¹⁰⁰ דוקא, און דורך יעדער פעולה, במחשבה אָדער בדיבור אָדער במעשה, וואָס אַ איד טוט ווי דער אויבערשטער וויל, וואָס דאָס איז דער ענין פון קיום המצוות כפשוטו, ביז צו „כל מעשיך לשם שמים“ און „בכל דרכיך דעהו“ — מאַכט ער אַ דירה לו ית' בתחתונים,

און דורך דערויף ברענגט ער „תשועה והצלה“, כפס"ד הרמב"ם¹⁰¹, צוזאַמען מיט כל עניני ברכות, ביז צו אַ ברכה כפשוטה בחיצוניות העולם, אין בני חיי ומזוני, ובכולם — רויחי, נאָך אין די לעצטע טעג פון גלות, ביז צום מרחב האמיתי וואָס וועט זיין בביאת משיח צדקנו.

כא. און דאָס וועט מוסיף זיין כח ועוז, אָז מ'וועט זעהן שוין איצט און בעיני בשר ווי דער „רגשו גוים ולאומים יהגו“ איז „ריק“¹⁰², און „יושב בשמים ישחק ה' ילעג למו“¹⁰³,

און בדרכי נועם ודרכי שלום וועט מען אייננעמען גאַנץ ארץ ישראל

ויהי'ר אָז דאָס זאָל זיין די הכנה קרובה ממש, אָז בקרוב ממש וועט מען זעהן בפועל דעם ענין פון „ונפלינו אני ועמך מכל העם אשר על פני האדמה“²⁶, ווי ס'שטייט בפרשת שבוע זה — אָז ס'וועט זיין „והיו מלכים אומניך ושרותיהם מניקותיך“²⁶, וואָס דער ענין (אָז אַ „מלך“ און אַ „שר“ זאלן זיך פאַר- נעמען מיט אַ פשוט מישראל) נעמט זיך מצד דעם ענין פון „ונפלינו אני ועמך גו“,

דאָס זאָל זיין למטה מעשרה טפחים, און בדרכי נועם ודרכי שלום, ובקרוב ממש — נאָך אין זמן הגלות,

און דערפון וועט מען גלייך קומען צו דעם ענין פון „מיד הן נגאלין“²⁷, ובשמחה וטוב לבב.

* * *

כ. כמדובר כמ"פ אָז המעשה הוא העיקר — אָנהויבנדיק פון די שלוחים און שלוחות, אָז זיי זאלן דורכפירן שליחותם בהצלחה רבה ומופלגה (מיטן נתנת כח פון כל המסובים כאו),

ס'יי בנוגע צו לימוד התורה און ס'יי בנוגע צו קיום המצוות, ס'יי בנוגע צו ישוב הארץ בפנימיות און ס'יי בנוגע צו ישוב הארץ בפשטות, ס'יי צו מחזק זיין און מעורר זיין את לבב כל אחד ואחת וואָס געפינט זיך אין אה"ק, „ארץ אשר גו' תמיד עיני ה' אלקיך בה מרשית השנה ועד אחרית שנה“²⁸, ביז אָז אַלע זאלן וויסן אָז „עוצו עצה ותופר דברו דבר ולא יקום כי עמנו א-ל“²⁹,

100 שהשיר פ"ה, א. ושי"ג. וראה ד"ה באחי לגני השי"ת בתחלתו.
101 הל' תשובה פ"ג ה"ד.
102 תהלים ב, א.
103 שם, ד.

96 ישע' מט, כג.
97 רמב"ם הל' תשובה פ"ז ה"ה.
98 עקב יא, יב.
99 ישע' ה, יא.

און מתוך שלום ומנוחה ושמחה טוב לבב.

וכמדובר כמ"פ אז בשעת מ'האט די כלי נשק כדבעי, וועט מען יוצא זיין דערמיט אליין וואס מ'וועט דאס האלטן, דאס וועט פועל'ן דעם, תפול עליהם אימתה ופחד" ¹¹⁰ וויבאלד אז דאס איז „בגדול זרועך" ¹¹⁰,

ניט „כחי ועוצם ידי" ¹¹¹, נאָר דער־פּאַר וואָס מ'גייט בשליחותו של הקב"ה, עס וועט זיין „ידמו כאבן" ¹¹⁰.

כב. ויה"ר אז פון דער סדרה פון „כי תשא" (וואָס מ'לייענט בתורה בשבוע זה), וואָס דאַרטן שטייט (והתורה היא נצחית), „ונפלינו אני ועמך מכל העם אשר על פני האדמה", און דאַרטן ¹¹² רעדט זיך וועגן די "ג מדה"ר וואָס „אינן חזרות ריקס" ¹¹³, און וועגן די לוחות האחרונות ¹¹⁴, וואָס אין עבודת האדם איז דאָס דער ענין התשובה ¹¹⁵, „לאַתבא צדיקייא בתיובתא" ¹¹⁶ —

וועט מען (דורך דעם) קומען צו די סדרה שלאחרי' — אז ס'וועט זיין „ויקהל משה (ס'וועט זיין „הקיצו ורגנו שוכני עפר" ¹¹⁷ ומשה ואהרן עמהם ¹¹⁸) את כל עדת בני" ¹¹⁹, אז ער וועט

לגבולותי", און דער ישוב וועט זיין מ'יוסד אויף מוסדות תורה און מוסדות תפלה, אז ס'וועט זיין דער „הקול קול יעקב" ¹⁰⁴ אין די בתי כנסיות ובתי מדרשות ¹⁰⁵, צוזאַמען ובהקדמת — מקוה טהרה, כמדובר כמ"פ ¹⁰⁶.

וכמדובר כמ"פ אז בשעת אַ איד שטעלט זיך אַוועק בתוקף המתאים, איז פאַר אמת ווערט מען נתפעל, און די גאַנצע מציאות פון דעם מעלים ומסתר ווערט בטל, און נאַכמער: ער ווערט אַ מסייע דערצו אז ארץ ישראל לגבולותי זאל זיין „נחלת עולם" — אין דעם העלם והסתר פון וועלט ¹⁰⁷ גופא — צום „עם עולם", וואָס דאָס איז כל אחד ואחת מישראל, וואָרום „ועמך כולם צדיקים לעולם יירשו ארץ" ³³, כולל — „ארץ" כפשוטה, ארץ הקודש, וויבאלד אז זיי זיינען „נצר מטעי מעשה ידי להתפאר" ³³.

און מ'וועט זעהן ווי ס'ווערן בטל די אַלע מבלבלים וואָס טענה'ן אז ס'איז נאָך ניט געקומען דער זמן אויף אַנ־האַלטן אויך ווייטער אַלע טיילן פון ארץ ישראל וואָס מען האָט, און „אל תתגרה בגוי (גדול וקטן)" ¹⁰⁸, מיט אַלע טענות דורך וועלכע מ'ויל מבלבל זיין און מונע זיין אידן פון אַנהאַלטן ארץ ישראל לגבולותי' כפס"ד השו"ע ¹⁰⁹,

(110) בשלח טו, טז.

(111) עקב ה, יז.

(112) תשא לד, וז.

(113) ר"ה יז, ב.

(114) תשא לד, א ואילך.

(115) ראה ד"ה ויתן לך תרסי' ובכ"מ.

(116) הובא בלקו"ת שמע"צ צב, ב. ש"ש נ,

סעי'ב. וראה זח"ג קנ"ג, ב.

(117) ישעי' כו, יט.

(118) ראה תודיה אחד — פסחים קיד, ב. יומא ה,

ב.

(119) ויקהל לה, א.

(104) תולדות כו, כב.

(105) ראה ב"ר פס"ה, כ.

(106) שיחת מוצאי ש"פ לך לך תשל"ח ס"כ.

מוצאי ש"פ חיי שרה תשל"ח סמ"ה (לקו"ש ח"ב ע' 344'5-312).

(107) דעולם הוא מלשון העלם והסתר — לקו"ת

שלח לז, ד. ובכ"מ.

(108) ראה פסחים קי"ג, א.

(109) שו"ע (שו"ע אדה"ז) או"ח שכ"ט ס"ו. וראה

לעיל ע' 286 ואילך — בארוכה.

מקהיל זיין קהילות גדולות¹²⁰,

און בקרוב ממש וועט מען זוכה זיין צו זעהן דעם ביהמ"ק השלישי, וואס דעמולט וועט מען אויך זעהן דעם משכן שעשה משה — וואָרום מעשה ידי משה זיינען נצחיים און ידי עכו"ם האָבן אין דערויף ניט שולט געווען¹²¹, און בשעת יבנה המקדש, ס'וועט געבויט ווערן דער ביהמ"ק השלישי, וועט אויך נתגלה ווערן דער משכן שעשה משה — וואָס וועגן דערויף רעדט זיך אין פרשת „ויקהל“ (און אין פרשת „פקודי“).

און ס'וועט זיין דער ענין פון „אלה¹²² פקודי המשכן גו' אשר פקד על פי משה“¹²³, און ס'וועט זוכה זיין צו דעם ענין פון „ויקרא אל משה“¹²⁴, און דורך אים („ואתה“¹²⁵) וועט זיין „תצוה את

בני“¹²⁶, דאָס וועט אַנקומען לכל אחד ואחת מישראל,

ביז אַז ס'וועט זיין „ומלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים“¹²⁷, ווי דער רמב"ם איז מסיים בסוף הל' מלכים וסוף ספרו „יד החזקה“ —

כן תהי' לנו, בעגלא דידו, ובקרוב ממש.

* * *

[אמר: די וואָס דאַרפן מאַכן אַ ברכה אחרונה וועלן מסתמא מאַכן אַ ברכה אחרונה.

נתן היין והמזונות — לשמחת חו"כ דהחתונה שהייתה לאח"ז.

נתן בקבוק משקה להשלוחים שיחיו הנוסעים לירושלים העתיקה, ואמר: מיזאל דאָס טיילן — כנהוג שם — ביים כותל המערבי, און דערנאָך — בכל ירושלים כולה,

בקבוק משקה להשלוחים שיחיו הנוסעים לצפת.

טרם צאתו התחיל לנגן כי בשמחה תצאו].

(120) יל"ש ר"פ ויקהל (הובא בשו"ע אדה"ז או"ח סרצ"ס"ג).

(121) סוטה ט, סע"א. וראה צפע"נ עה"ת ר"פ תרומה. ברכה לד, א. ועוד.

(122) שמורה כאצבע ואומר אלה.

(123) פקודי לח, כא.

(124) ויקרא א, א.

(125) ראה אוה"ת תצוה ע' איתקנא. ד"ה זאת תורת

הבית תרפ"ט פ"א (סה"מ קונטרסים ח"א ע' מה).

וראה לקו"ש (חט"ו ע' 351. לעיל ע' 177 ואילך. ע' 204).

ש, וראתה" מורה על עצמיות שלמעלה משם ותואר, „תצוה“ מלשון צוּתא וחיבור, והיינו שנעשה

צוּתא וחיבור דבניי עם עצמות דמשה, המקשרם עם

עצמות א"ס.

(126) תצוה כז, כ.

(127) ישע"י יא, ט.



שיחה להתלמידים ולהתלמידות „צבאות השם” שיחיו
 – בבית הכנסת, אחרי תפלת מנחה –
 יום ד', פורים קטן ה'תשמ"א

דעם נאָמען „פורים קטן” ווערט דער טאָג אָנגערופן לויט מנהג ישראל וואָס „תורה היא”⁵, אונזער תורה, וואָס זי איז תורת אמת, ד.ה. אַז זי זאָגט ווי דער אמת איז – איז פאַרשטאַנדיק, אַז דאָס איז אויך דער אַינהאַלט פון דעם טאָג⁶, דער ענין פון „פורים קטן”.

און נוסף צו דעם וואָס דער טאָג איז – „פורים קטן”, און איז דעם טאָג קלייבן זיך צוזאַמען קטנים און קטנות – איז אויך דאָ דער אַלגעמיינער ענין, אַז דער פּאָלק צו וועמען די קטנים און קטנות געהערן – האָט אויך אַ שייכות צו דעם ענין פון „קטן”, וואָרום דער פּאָלק ווערט אָנגערופן „יעקב” – „אל תירא עבדי יעקב” (און – „ישראל”), וואָס אויף יעקב'ן שטייט⁷ אַז „קטן הוא”,

און – זיי גרייטן זיך צו מקבל זיין גאָר אינגיכן פני דוד מלך המשיח, וואָס מיזאָגט⁸ אַז „דוד הוא הקטן”.

וואָס פון די אַלע אויבנדערמאָנטע ענינים איז פאַרשטאַנדיק, אַז באַ דעם צוזאַמענקלייבן זיך – איז ספּעציעל אונטערשטראַכן דער ענין פון קטן.

ג. די אַפּלערנונג פון דעם ענין פון „קטן” (וואָס מ'שטרייכט אונטער אין די

א. [אמרו את ה"ב פסוקים ומאמרי חז"ל].

אח"כ ניגנו הניגון „ווי וואָנט משיח נאָר”.

ב. דער צוזאַמענקלייבן זיך פון אונז אַלעמען איז באַשטימט געוואָרן, און קומט פאַר, אין דעם טאָג פון פורים קטן⁹ נאָך האַלבן טאָג, וואָס נאָך האַלבן טאָג (פון פורים קטן) איז דער אָנהויבס, און די צייט פון צוגרייטונג¹⁰ צום מאָרגנדיקן טאָג (צו שושן פורים קטן).

דער טאָג פון פורים קטן שטרייכט אונטער דעם ענין פון צוזאַמענקלייבן זיך פון קטנים און קטנות, פון די וואָס זיינען פאַר בר און בת מצוה,

[וואָס זיי זיינען די סיבה פון דעם צוזאַמענקלייבן זיך איצטער. אויך די וואָס זיינען נאָך בר (בת) מצוה וואָס זיינען דאָ – זיינען זיי געקומען צוליב דעם כבוד פון די קטנים און די קטנות],

וואָרום דער נאָמען פון דעם טאָג איז – „פורים קטן”, און וויבאלד אַז מיט

(1) נדפסו בחוברת „י"ב פסוקים ומאמרי חז"ל (ברוקלין, תשל"ז); בחוברות „צבאות השם” בכ"מ. ועוד.

(2) בהתוועדות דשי"פ תרומה, ג' אדר ראשון.
 (3) כן נקרא בסידור אדה"ז לפני „ובא לציון גואל”. וכ"ה גם בהשלמה לשיע' אדה"ז או"ח סקלי"א סי"ח.

(4) שלכן אין אירנים תחנון במנחה דערב פורים קטן וכי"ב (שיע' או"ח סקלי"א סי"ח. מקומות שבהערה 3).

(5) תוד"ה נפסל – מנחות כ, ב.

(6) וראה שעהיו"א פ"א, ד, שמו אשר יקראו לו בלה"ק מורה על מהות הדבר ותוכנו.

(7) ישעי' (מד, ב). וממשיך „וישורון”, ובתרגום שם – „ישראל”.

(8) עמוס ז, ב. וראה חולין ס, ב.

(9) ש"א י, יד. וראה חולין שם.

ער ווערט טאקע אנגערופן „קטן“, וואָרום ווי גרויס ער זאל זיין, און ווי גרויס ער וועט ווערן [און זיכער וועט ער גרויס-ווערן, וואָרום „זה" הקטן גדול יהי""] — איז דאָס אַלץ מיט דעם כח און מיט די ברכות וואָס דער „מאור הגדול" גיט אים:

אַבער צוזאַמען דערמיט איז ער „מאור הקטן“, וואָרום זיין אַרבעט און זיין שליחות איז — אַז ער זאל באַ-לייכטן שמים וואַרץ וכל צבאיהם,

אַז כאַטש ער איז גאַר אַ קטן ובפרט אין פאַרגלייך צו שמים וואַרץ וכל צבאיהם — איז ער אַבער אַ „מאור (הקטן)“, ער קען זיי אַלעמען באַ-לייכטן; יעדער איד, סיי אינגעלעך און סיי מיידעלעך, און דורך זיי¹⁶ — אויך די עלטערן זייערע און די קרובים זייערע און אַלע ערוואַקסענע — איז אין אַן אופן פון „מאור“, זיי לייכטן און באַ-לייכטן די גאַנצע וועלט.

וואָס דאָס ווערט דורך דעם וואָס ער¹⁷ פאַרבינדט זיך מיט „נר מצוה ותורה אור"¹⁸, מיט דער ליכטיקייט פון דעם אויבערשטן'ס תורה, און מיט מקיים זיין דעם אויבערשטן'ס מצוות, וואָס דער אויבערשטער איז דער „מאור הגדול“.

ה. די טעג פון פורים קטן און שושן פורים קטן במיוחד [וואָס ווי אויבנ-דערמאָנט, איז אַיצטער, נאָך האַלבן טאָג

אַלע אויבנדערמאָנטע זאַכן] איז — אַז יעדערער פון אונז דאַרף זיך באַ-טראַכטן אַז ער באַקומט אַלץ וואָס ער דאַרף האָבן און האָט פון דעם אוי-בערשטן, וואָס דער אויבערשטער איז דער „מאור הגדול" וואָס מאַכט ליכטיק און גיט אַלץ וואָס מ'דאַרף האָבן צו שמים וואַרץ וכל צבאיהם, וואָס ער האָט זיי באַשאַפן, ווי איר האָט ערשט גע-זאָגט¹⁰ „בראשית" כרא אלקים את השמים ואת הארץ",

און וויבאַלד אַז יעדערער באַטראַכט זיך אַז ער באַקומט אַלץ פון דעם אוי-בערשטן, דער „מאור הגדול" — איז ער ווי דער „מאור הקטן"¹², די לבנה, וואָס באַקומט איר ליכט¹³ פון דעם שמש, „מאור¹² הגדול"¹⁴.

ד. וויבאַלד אַז יעדערער פאַרשטייט אַז ער באַקומט אַלץ פון דעם „מאור הגדול" — איז זעלבסטפאַרשטענדליך אַז ער טוט אַלץ וואָס ער קען אַז ער זאל זיין פון „צבאות השם", פון דער אַרמיי וואָס געהערט צו דעם „מאור הגדול".

וואָס בשעת ער געהערט צו דער אַרמיי פון דעם „מאור הגדול" — ווערט ער אנגערופן (ניט סתם „קטן", נאָר) „מאור הקטן":

10) בהייב פסוקים ומאמרי חז"ל.

11) בראשית א, א. וראה פרשי' עה"פ שם, יד: את השמים לרבות תולדותיהם ואת הארץ לרבות תולדותי'.

12) בראשית שם, טז.

13) ועיז' יכולה למלאות תפקידה, להאיר על הארץ (בראשית שם, טו. יז).

14) כי, סיהרא לית לה נהורא מגרמא כלום, ומקבלת אורה מהשמש (וחי'א לג, ב. רמט, ב. חיב, רטו, א. ועוד. וראה ספר הערכים-חיב'ד ערך אור הלבנה סיב סקיא. ושיג').

15) שאמרים בכריתו של כא"א מישראל.

16) כמש"ג והשיב לב אבות על בנים, עיי' בנים (מלאכי ג, כד ובפרשי').

17) שבכל אחד ואחת מישראל נאמר: נר ה' נשמת אדם (משלי כ, כז), חלק אלקי ממעל ממש (תניא רפ"ב).

18) משלי ו, כג.

מקבל פון דעם „מאור הגדול“, אז ער גייט אריין אין „צבאות השם“:

דורך דעם וואָס ער גייט אַריין אין „צבאות השם“, איז אַזוי ווי מ'גייט יעדערן וואָס געפינט זיך אין אַן אַרמיי אַלץ וואָס ער דאַרף (כדי ער זאַל קענען דורכפירן רוהיגערהייט תפקידו אין דעם צבא און מנצח זיין), וואָס דאָס קומט פון דעם „קאָמענדער-אין-טשיף“ — אַזוי איך אין אונזער פּאַל, באַקומט איר אַלץ וואָס איר דאַרפט (כדי איר זאַלט קענען רוהיגערהייט מנצח זיין אין מלחמת היצר), פון דעם „מאור הגדול“, פון דעם „קאָמענדער-אין-טשיף“, פון דעם אויבערשטן אַליין.²¹

און ווי גערעדט דעם פריערדיקן מאָל²² אַז דער אויבערשטער זאָגט²³ „בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתיך“:

דער אויבערשטער זאָגט צו יעדער יחיד („אבוא אליך וברכתיך“ — לשון יחיד²⁴), אַז אומעטום וואו עס געפינט זיך איינער פון „צבאות השם“, איינער פון אידישן פּאַלך [וואָס זיי זיינען אַלע „צבאות השם“²⁵], און דערמאָנט דעם אויבערשטן'ס נאָמען אין תפלה, אין דאָוונען, אָדער אין תורה, אין לערנען, אָדער דורך מקיים זיין דעם אויבערשטן'ס אַ מצוה²⁶, ווי נתינת צדקה²⁷ —

פון פורים קטן — דער אָנהויבס, און די צייט פון צוגרייטונג צו שושן פורים קטן] ווייזן און לערנען וועגן דער שלימות (גאָנצקייט) אין דער ליכטי-קייט, שליחות און אַרבעט פון „מאור הקטן“:

פורים קטן און שושן פורים קטן זיינען [ווי] — פורים גדול און שושן פורים גדול] — אין דעם פּערצנטן און פּופּצנטן טאָג אין חודש, וואָס אין די טעג איז די לבנה, דער „מאור הקטן“ כּפּשוטו, במילואה „באשלמותא“¹⁹ — דעמולט לייכט דער „מאור הקטן“ אין דער פּולסטער און אין דער גרעסטער מאָס.

1. האמור לעיל לערנט יעדערן וואָס געהערט צו דעם פּאַלך יעקב וואָס „קטן הוא“, און יעדערן וואָס וועט אינגיך מקבל פנים זיין דעם מלך המשיח, „דוד הוא הקטן“ — אַז ניט קוקנדיק אויף דעם וואָס בשעת מ'פּאַרגלייכט אים אין כמות מיט דער גאַנצער וועלט איז ער גאָר אַ קטן —

איז (אדרבא²⁰) דורך דעם וואָס ער ווערט דער „מאור הקטן“ וואָס איז מקבל פון דעם „מאור הגדול“ — ווערט ער דער „להאיר“ אָנפירער און ער ברענגט די גאולה צו דער גאַנצער וועלט.

2. דער כח וואָס ער האָט אויף אַנ-פירן מיט דער גאַנצער וועלט ביז צו ברענגען די גאולה, איז, ווי געזאָגט (לעיל ס"ד) — דורך דעם וואָס ער ווערט דער „מאור הקטן“ וואָס איז

(19) שמו"ר פּט"ז, כו. זח"א קנ, רע"א. ח"ב רטו, א. רכה, סע"כ. ועוד.

(20) כּמחזיל עה"פ לא מרוכבם גו' — שמעטין עצמכם (חולין פט, א). ולהעיר שהעתיקו חז"ל רק התחלת הכתוב, לא מרוכבם ולא סיומו „המעט“.

(21) ראה גם שיחת „צבאות השם“ — יום ד', כ"ח תשרי שנה זו ס"ב (נדפסו בלק"ש חכ"ד ע' 322).

(22) שיחה ל„צבאות השם“ — יום א' פ' משפּטים כ' שבת ס"ז (לעיל ע' 308-9).

(23) יתרו כ, כא.

(24) ראה פרש"י ברכות ו, א ד"ה אבוא.

(25) כּמש"נ בסוף ימי גלות מצרים — בא יב, מא.

(26) ראה פרש"י ברכות שם: אשר אזכיר את שמי

— אשר יזכיר שמי על מצוותי ודברי (תורה).

(27) דכוללת כל המצוות (כּמרומו גם במשנה —

אויך אָנגעוויזן דורך כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו, וואָס דער מאמר וואָס ער האָט געזאָגט בפּורים קטן הידוע³¹ האָט ער אָנגעהויבן מיטן פּסוק פון מגילה³² „וקבל³³ היהודים את אשר החלו לעשות“, וואָס דאָס מיינט³⁴, אַז די אידן פּורים־צייט האָבן אויף זיך אָנגענומען מיט אַ פאַרשטאַרקונג און מיט אַן אַנט־שלאַסנהייט די תּורה מיט אַלע זאַכן וואָס זיינען פאַרבונדן מיט תּורה,

וואָס דאָרטן אין מאמר³⁵ ערקלערט ער, אַז דער פּסוק וענין איז פאַרבונדן דערמיט וואָס „מפי עוללים ויונקים יסדת עוז גו' להשביט אויב ומתנקם³⁶“, מיט אידישע קינדער.

ט. דער ענין פון „מפי עוללים ויונקים יסדת עוז גו' להשביט אויב ומתנקם“ — איז:

בשעת אַ איד נעמט־אָן אויף זיך תּורה, און וויל מקיים זיין, און איז מקיים אירע מצוות — האָט ער קעגן זיך דעם „אויב ומתנקם“, דעם יצר וואָס ער גייט צו אים צו אויף די צוויי וועגן — „אויב“ און „מתנקם“³⁷:

אַלס אַן „אויב“ — אַלס אַן אָפּענער פיינט, וואָס זאָגט אים קלאָר אַז ער וויל אים ח'ו ברענגען צו ניט מקיים זיין תּורה ומצוות,

קומט דער אויבערשטער בעצמו צו אים און בענטשט אים, אַז ער זאָל מצליח זיין אין אַלע זיינע ענינים, אָנהויבנדיק פון מלחמת היצר,

און אַז ער זאָל ברענגען, צוברענגען און אַרײַנברענגען, אין „צבאות השם“ און מלחמת ונצחון היצר — יעדער קינד און אַלע קינדער צו וועמען מ'קען דערגרייכן, אינגעלעך צו אינגעלעך און מיידעלעך צו מיידעלעך.

וואָס דורך דעם ווערט די צוגריי־טונג, נאַענטסטע צוגרייטונג, אַז גאָר אינגיכן וועלן די „צבאות השם“, יעדער איד און אַלע אידן, און איר, קטנים און קטנות, אַלס מיטגלידער פון „צבאות השם“, בראשם, פון פאַרנט — גיין צו דעם „המקום“³⁸ אשר אזכיר את שמי“, צו דעם אמת'ן אַרט, צו דעם עיקר אַרט, וואו דער אויבערשטער דערמאָנט זיין נאַמען, דעם שם המפורש, בגלוי —

איז בית המקדש, וואָס וועט אינגיכן געבויט ווערן אין ירושלים עיר הקודש, די הויפט־שטאָט פון ארץ הקודש, „ארץ אשר גו' תמיד עיני ה' אלקיך בה מרשית השנה ועד אחרית שנה“³⁹,

במהרה בימינו ממש, „נאָו“.

* * *

ת. דער צוזאַמענקלייבן זיך פון אידישע קינדער בפּורים קטן — איז אויך פאַרבונדן מיט דעם פּורים ווען מ'לייענט די מגילה („פורים גדול“³⁰), ווי

(31) תרפ"ז — נדפס ב'התמים' חוברת ז' (לה, ב' שלז, ב' וואילד). סה"מ תשי"א ע' 180 וואילד.

(32) שקורין אותה בפורים גדול.

(33) אסתר ט, כג.

(34) ראה רד"ה וקבל הנ"ל: דעתה בזמן הגלות הם קבלו מה שהחלו כבר בזמן דמתן תורה. וממשך במחז"ל (שבת פח, א) עה"פ (אסתר שם, כז) „קיימו וקבלו היהודים: קיימו מה שקבלו כבר.

(35) פ"ב ע' (181).

(36) תהלים ת, ג.

(37) ראה ד"ה הנ"ל שם.

דעל ג"ד העולם עומד כו' וגמ"ח — עמוד המצוות — אבות פ"א מ"ב). ולהעיר דבדקה היא „מצותך“, מצוותו של הקב"ה (אגה"ק סי"ז).

(28) כה"א הידיעה — כפרשי יתרו שם.

(29) עקב יא, יב.

(30) כן נקרא בסידור אדה"ו והשלמה לשו"ע

אדה"ו שבהערה 3.

י. כ"ק מו"ח אדמו"ר פרעגט דארטן אין מאמר³⁵: א מלחמה איז דאך פאר- בונדן מיט גשמיות'דיקע וואפן, און מיט גשמיות'דיקן כח, איז ווי זאגט מען אז „עוללים ויונקים" טוען-אויף דעם „להשביט אויב ומתנקם" — בא „עוללים ויונקים" איז דער גשמיות'דיקער כח גאר ניט אין דער פולסטער מאָס!

און פארענטפערט, אז דאָס איז וואָס דער פּסוק³⁶ זאָגט „לא כחיל ולא ככח כי אם ברוחי" אמר ה' צבאות: דער אויבערשטער, וואָס ער איז „ה' צבאות", ער איז דער וואָס פירט אָן מיט אַלע אַר- מייַען, ובפרט און אָנהויבנדיק פֿון „צבאות השם", זאָגט — אַז „לא כחיל ולא ככח כי אם ברוחי",

תינוקות שהם עכ"פ בני חמש שנים (שלימותי), משא"כ עוללים ויונקים הם בגיל קטן יותר: ד"ינוק" ע"פ הלכה הוא עד בן כ"ד חודש (רמב"ם הל' אישות פכ"א הי"ג. טושי"ע אה"ע ר"ס פב. וראה פרשי עה"פ וירא כא, ח), ו"עוללי" (לדיעה אחת) הוא עוד יותר קטן מזה (ראה מדרש תהלים עה"פ. מכילתא בשלח טו, א. רד"ק מצויד ומצויצ תהלים שם. פרשי סוטה ל, סע"ב). אבל עפ"ז קשה — שהרי מתחיל לדבר רק בן שנתיים (רד"ק עה"פ וירא שם. סה"מ תקס"ח ע' תפח).

אבל ראה דרוזיל עה"פ מפי עוללים גוי' (סוטה שם. מכילתא שם. וראה מד' תהלים שם) שגם עוללים ויונקים, אמרו זה א-לי ואנורו'.

(41) זכר"ד, ו.

און אַלס אַ „מתנקם" — ער פאַר- שטעלט זיך און זאָגט אים אַז ער זאַל נאַכגעבן נאַר אַ ביסעלע³⁸, און דורך דעם, אַדער דורך דעם וואָס פריער וועט ער טאָן אַז עבירה ח"ו וועט ער דערנאַך קענען לערנען מער תורה, אַדער ענליכע טענות.

דאַרף זיין דער „להשביט אויב ומתנקם", עס ווערט אינגאַנצן בטל דער יצר, ער קען גאַרניט אויפטאָן מיט אַ אידן, ובפרט מיט „עוללים ויונקים", מיט אידישע קינדער.

ווי אַזוי טוט מען דאָס אויף — דורך דעם וואָס די „עוללים ויונקים", די אידישע קינדער, פירן זיך אויף אין אַן אופן פון „יסדת עוז", זיי שטעלן אַוועק אַלס אַ יסוד, אַלס אַ גרונט, אויף וועלכן זיי בויען די טאַג-טעגליכע אויפפירונג און דעם גאַנצן לעבן און די גאַנצע הויז זייערע („יסדת") — אויף דעם „עוז", די שטאַרקייט פון תורה³⁹, מ'גייט מיט אַ שטאַרקייט אין לערנען תורה און אין מקיים זיין אירע מצוות,

וואָס דאָס איז מבטל דעם „אויב ומתנקם"; דאָס ברענגט דעם נצחון אין מלחמת היצר⁴⁰.

(38) ראה שבת קה, ב.

(39) ד"אין עוז אלא תורה" (ראה ויקר פליא, ה. יל"ש בשלח רמז רמד. שהשיר פ"ב, ג (ג). מדרש תהלים עה"פ. ועוד).

(40) ענין זה המבואר בהמאמר בפסוק מפי עוללים ויונקים וגוי', הוא לכאורה עוד יותר מהמובא שם פט"ו (ע' 193) (מאסתר פ"ט, ד. יל"ש אסתר רמז תתרנז (בהוספת תיבות), (תינוקות) של בית רבין)) ש.מדרכי לימד תינוקות של בית רבן ברבים דוקא, וכזה דוקא הושבת האויב והמתנקם' —

כי שם מדובר אודות, תינוקות של בית רבין, !

(*) כדעת הב"י (שור"ע יו"ד סרמ"ה סי"ח) (לפי שיטתו דכך הוא פירוש דברי המשנה (אבות ספ"ה) בן חמש שנים למקרא' — ראה לקו"ש חט"ו ע' 132 שה"ג להערה 31): ולפי דעת כ"ק אדה"ז בהל' ת"ת (פ"א ס"א קור"א) תינוקות של בית רבן הם עכ"פ בני שש או שבע שנים שלימות. וראה שם שיטת כ"ק אדה"ז ב.ב. חמש שנים למקרא' והחיווך עם דעתו בגיל ההכנסה לבית הספר. ואכ"מ.

אז דורך דעם וואָס מ'וועט גיין „ברוחי“, וואָס דאָס איז דורך לערנען תורה און מקיים זיין מצוות — וועט מען ניט דאַרפן אַנקומען ניט צו „כח“ און ניט צו „חיל“ אויף צו האָבן דעם נצחון.

און דאָס איז וואָס עס שטייט „מפי עוללים ויונקים יסדת עוז גו' להשביית אויב ומתנקם“: מ'דאַרף ניט אַנקומען צו „כח“ און „חיל“ אין דעם נצחון המלחמה מיטן יצר — וואָרום די אידישע קינ-דער ברענגען דעם נצחון המלחמה דורך „יסדת עוז“, דורך האַלטן זיך שטאַרק אין תורה ומצוות, אין אַן אופן פון „עוז“.

יא. און דער „מפי עוללים ויונקים יסדת עוז“ פאַרשפּאַרט אַז מ'דאַרף ניט אַנקומען צו נוצן „חיל“ און „כח“, די גשמיות'דיקע וואָפּן: מ'איז יוצא דער-מיט וואָס עס זיינען דאָ די וואָס האָבן (האַלטן) דעם וואָפּן בידם, און דאָס אַליין וואָרפט אַן „אימתה ופחד“⁴² אויף די אַלע פעלקער וואָס זיינען אַרום אידן בכלל, און אַרום ארץ הקודש בפרט⁴³, און „להשביית“ — זיי האָבן גאַר קיין געדאַנק ניט עפּעס-וואָס אַנרירן דאָס וואָס איז פאַרבונדן מיט אידן אַדער מיט ארץ הקודש:

וואָרום אידישע קינדער האָבן באַ-וואָרענט אַז דער יצר קען גאַרניט אַנ-רירן אידישקייט, תורה ומצוותי.

יב. און ווי אויבנגעזאָגט „ברוחי אמר ה' צבאות“, אַז דאָס איז „ברוח“ פון „ה' צבאות“, ובמילא — פון „צבאות השם“, אַז די „צבאות השם“ ברענגען דעם

אמתן שלום, דורך דעם וואָס באַ זיי איז די אויפפירונג אין אַן אופן פון „יסדת עוז“, אַ שטאַרקייט אין לערנען תורה און אין מקיים זיין מצוות,

אַז כאַטש אפילו זיי זיינען „המעט מכל העמים“⁴⁴ זיי זיינען קליין אין צאָל, בכמות „קטנים“ לגבי אַנדערע פעל-קער —

איז אַבער דורך דעם וואָס זיי האַלטן זיך „עוז“ — שטאַרק אין תורה — ווערן זיי דוקא די אַנפירער פון אַלע פעלקער און די אַנפירער פון דער גאַנצער וועלט, און זיי ברענגען דעם אמתן שלום אין דער וועלט.

יג. דאָס אַלץ איז די אַלגעמיינע אויפפירונג פון יעדערן פון „צבאות השם“: איר, די אַלע וואָס הערן איצ-טער, און די וואָס מ'וועט זיי שפּעטער איבערגעבן:

ס'איז אַבער אויך דאָ, ווי גערעדט פאַריקן מאָל⁴⁵ — דער „אַרדער און דהי דעי“, די זאך וואָס איז ספּעציעל פאַר-בונדן מיט דעם באַשטימטן טאָג און מיט דער באַשטימטער תקופה אין וועלכער מ'געפינט זיך,

אַזוי איז דאָס אויך בנוגע צו פורים קטן — ער האָט אַ ספּעציעלע שליחות, אַ ספּעציעלע „מישאַן“ וואָס ווערט דעמולט אַרויפגעלייגט אויף „צבאות השם“.

די ספּעציעלע שליחות און ספּע-ציעלע „מישאַן“ — זיינען אויך אויסגע-דריקט אין דעם נאָמען פון דעם טאָג „פורים קטן“, וואָס ער הייסט אַזוי, דער-

44) ואתחנן ו, ז.

45) שיחה הנגיל שבהערה 22 ס"ח ואילך (לעיל

42) בשלח טו, טו.

43) ראה פרש"י עה"פ: אימתה — על הרחוקים,

ופחד — על הקרובים.

יד. און דאָס וואָס מ'הויבט אָן די צוגרייטונגען צו פורים גדול אין פורים קטן און שושן פורים קטן — איז אויך אַ פאַרזיכערונג⁴⁹, אַז שוין פון פורים קטן הויבט זיך אָן דער „ליהודים היתה אורה ושמחה וששון ויקר“⁵⁰,

אַז באַ יעדער אידן און ביי אַלע אידן — דורך טאָן די פעולות פון „צבאות השם“ — ווערט „אורה“, עס ווערט ליכטיק, און עס ווערט „שמחה“, אמת'ע שמחה, ווי איר האָט ערשט געזאָגט אין די י"ב פסוקים ומאמרי חז"ל⁵¹, און עס ווערט „ששון“, נאָך אַ צוגאָב שמחה, און עס ווערט „יקר“, אַ טייערקיט וכבוד, דורך מקיים זיין מצוות, און אויך לויט אַלע פירושים וואָס זיינען דאָ אין דעם פסוק⁵².

און עס גייט אַזוי אַלץ מערער און מערער, פון פורים קטן און פון שושן פורים קטן אָן, ביז מ'דערגרייכט די שמחה גדולה פון פורים גדול און פון שושן פורים גדול,

און דערנאָך — די שמחה גדולה פון „מסמך גאולה לגאולה“⁵³, די שמחה פון דער גאולה פון פסח, וואָס קומט אין דעם פופצנטן טאָג אין ניסן,

וואָס אַזוי ווי פורים קטן און שושן פורים קטן זיינען אין דעם פערצנטן און פופצנטן טאָג פון אדר ראשון, און פורים גדול און שושן פורים גדול זיינען אין

פאַר וואָס ער איז „קטן“ לגבי „פורים גדול“, (אויך) אַ צוגרייטונג צו „פורים גדול“:

פורים גדול איז פאַרבונדן מיט מערערע און פאַרשידענע מצוות — מצוות וואָס זיינען פאַרבונדן מיט תורה, ווי ליענען די מגילה; מצוות וואָס זיינען פאַרבונדן מיט תפלה, ווי (צו-) געבן אין תפלה (און אַזוי אויך אין ברכת המזון)) „ועל הנסים“: מצוות וואָס זיינען פאַרבונדן מיט צדקה, „מתנות לאב-יונים“, און נאָך און נאָך מצוות,

וואָס מ'דאַרף זיך צוגרייטן אָן דאָס זאָל דורכגעפירט ווערן אין דער פולס-טער מאָס, דורך יעדערן פון אונז און פון אייך, און דורך יעדער אידן וואו ער זאָל זיך נאָר געפינען, „מקטנם ועד גדולם“⁵⁴, אָנהויבנדיק פון די גאָר קליינע ביז די גאָר גרויסע —

איז פאַרשטאַנדיק, אַז דער „אַרדער און דהי דעי“ פון פורים קטן און שושן פורים קטן, „שלשים יום“ פאַר פורים גדול⁵⁵ איז — צוגרייטן זיך און אָנהויבן דורכפירן די „מישאן“ פון וויסן אַלע הלכות וואָס זיינען פאַרבונדן מיט די מצוות פון פורים, און — אָנהייבן באַ-איינפלוסן אַלע אידן צו וועלכע מ'קען דערגרייכן, אַז אויך זיי זאָלן לערנען די הלכות און גרייטן זיך, און דערנאָך דורכפירן דעם ענין בפועל, „המעשה הוא העיקר“⁵⁶,

און דאָס הויבט זיך אָן פון און דורך די צוגרייטונגען אין פורים קטן און שושן פורים קטן.

49 במדתו של הקב"ה שהיא מדה כנגד מדה (סוטה ח, ב).

50 אסתר ה, טז.

51 מתניא ספליג: ישמח ישראל בעושי פירוש שכל מי שהוא מורע ישראל יש לו לשמוח בשמחת ה' אשר שש ושמח בדירתו בתחתונים.

52 ראה מגילה טז, ב.

53 מגילה ו, סעיב ובפרש"י.

46 ל' הכתוב — ירמי' (לא, לד) בנוגע לימות המשיח.

47 ראה שו"ע אדה"א או"ח ר"ס תכט.

48 אבות פ"א מ"ז.

— אַז דער אויבערשטער בענטשט און גיט משיחין⁵⁷

— וואָס ער איז אַ „מלך“ און אַ „בן מלך“ („למלך . . בן מלך“⁵⁸), „מלך“ המשיח, און „בן מלך“, „דוד אביו“⁵⁹ — ער שטאַמט פון דוד המלך'ן —

אַז „וירד מים עד ים ומנהר עד אפסי ארץ“, ער ווערט דער אָנפירער פון דער גאַנצער וועלט, און אין אַז אופן פון שלום, ווי ער זאָגט דאָרטן אין מערערע פּסוקים אין דעם קאַפיטל.

און דער סיום (דער אָפּשלוס⁶⁰) פון די שיעורים (— פון דעם פּופּצנטן טאַג⁶¹) איז „ויבחר בדוד עבדו“ און „ויבן כמו רמים מקדשו כארץ יסדה לעולם“, אַז דער אויבערשטער קלייבט-אויס פון דאָס-ניי „בדוד עבדו“ אַלס מלך המשיח, „ויבן כמו רמים מקדשו“, און ער בויט-אויף אין דעם העכסטן אופן דעם בית המקדש, „כארץ יסדה לעולם“, און צו-זאַמען מיט גאַנץ ארץ ישראל.

טו. און שוין איצטער, איידער משיח'ס קומען אָבער בעקבתא דמשיחא, איז ארץ ישראל גאַנץ, „שלימות הארץ“, צוזאַמען מיט די אַנדערע צוויי גאַנצ-קייטן, „שלימות התורה“ און „שלימות העם“:

דעם פּערצנטן און פּופּצנטן טאַג פון אדר שני — אזוי איז מען מקריב דעם פּסח דעם פּערצנטן טאַג פון ניסן, און מ'פּראָוועט דעם סדר, און קינדער (פּאָר בר-מצוה), „צבאות השם“, פּרעגן די קשיות⁶² — אין דעם פּופּצנטן טאַג אין ניסן,

און מ'טוט דאָס בשמחה ובטוב לבב.

* * *

טו. מ'האַט גערעדט⁶³, אַז מ'לערנט אַפּ פון ענינים פון תורה וואָס זיינען פאַרבונדן מיט דעם טאַג — איינע פון די ענינים פון תורה וואָס זיינען פאַר-בונדן מיטן טאַג, איז — דער שיעור אין תהלים ווי ער איז פּאַנאַנדערגעטיילט אויף די טעג פון חודש,

וואָס בנוגע צו אונז זיינען דאָס די שיעורים אין תהלים פון דעם פּערצנטן און פּופּצנטן טאַג אין חודש [וואָס דאָס איז דער שיעור פון דעם פּערצנטן און פּופּצנטן טאַג פון אדר ראשון (פורים קטן און שושן פורים קטן)], פון אדר שני (פורים גדול און שושן פורים גדול), און פון ניסן (יום הקרבת הפסח, און דער טאַג ווען מ'פּראָוועט דעם סדר א.ו.ו.).

דער אָנהויב פון די שיעורי תהלים (— פון פּערצנטן טאַג אין חודש⁶⁴) איז

57 כפירוש ראבי"ע עה"פ (שם, א) שקאי. (על שלמה או) על משיח' (וכן מפרש גם המשך הפסוקים שם). ובפרשי עה"פ בלק כד, יט: מלך המשיח . . שנאמר בו וירד מים עד ים (אף שבפרשי עה"פ תהלים שם, א מפרש שקאי על שלמה). וראה לקושי חיי"ג ע' 87 ואילך.

58 שם, א.

59 ל' הרמב"ם הל' מלכים פי"א, ד: הוגה בתורה ועוסק במצות כדוד אביו.

60 והכל הולך אחר החיתום (ברכות יב, א).

61 עת, סט"ע.

54 שענין זה (שהתינוקות ישאלו את הקושיות) הוא ענין עיקרי, ועד כדי כך — שעושים כמה שינויים (לפניו) בעת הסדר בכדי, להתמי' את התינוקות' וישאלו (שו"ע אדה"ז ארי"ה סתע"ג סיד' טו. וראה גם שם סלי"ח וסי"מ).

55 שיחה הנ"ל שבהערה 22 ס"ח ואילך (לעיל ע' 310).

56 עב, ה.

אינגעלעך „דרעפטן“ (ציען אריין) צו „צבאות השם“ אלע אינגעלעך צו וועלכע זיי קענען דערגרייכן, און מיידעלעך ציען אריין אין „צבאות השם“ אלע מיידעלעך צו וועלכע זיי קענען דערגרייכן — דורך רעדן מיט זיי אין דעם און דורך דעם וואס יעדערער פון זיי לערנט נאכמער תורה און איז מקיים נאכמער מצוות,

און די קינדער ווירקן אויף — „לב אבות על בנים — על ידי בנים“, זיי ווירקן איין אויף די הערצער פון זייערע עלטערן, די פאטערס און מוטערס — אז זיי זאלן נאכמער צוגעבן אין אידיש-קייט, אין לערנען תורה און אין מקיים זיין מצוות,

וואס דאס ברענגט „שלימות העם“, אז דער אידישער פאלק איז גאנץ, ווארום יעדער איד פירט זיך אין א אידישן וועג אין טאג-טעגליכן לעבן.

יז. און די אלע דריי גאנצקייטן צו-זאמען — די גאנצקייט אין לערנען תורה און מקיים זיין מצוות „שלימות התורה“, די גאנצקייט אין אריינציען יעדער אידן אין אידישקייט „שלימות העם“, און די גאנצקייט אין אפהיטן יעדער טייל פון ארץ הקודש, אז זי זאל זיין בא אידן און זאל זיך פירן אויף א אידישן אופן, זי זאל זיין דורכגענומען מיט אידישקייט „שלימות הארץ“ —

היילן נאכמער צו די ערפילונג פון דער הבטחה פון „ויבחר בדוד עבדו“, „ויבן כמו רמים מקדשו כארץ יסדה לעולם“, „וירד מים עד ים ומנהר עד אפסי ארץ“, גאר אינגליכן.

יח. עפ"ז וועט מען איצט אנהויבן, און צוגעבן, אין די צוגרייטונגען דערצו — דורך דעם וואס מ'וועט איצט נאכ-

ארץ ישראל געהערט אויך איצטער, לגבולותיה, צו אידן, און מ'טאר ח"ו ניט אנרירן אפילו עפעס-וואס א חלק פון ארץ ישראל,

ווארום יעדערער פון אייך און יעדערער פון אונז און יעדער איד פון אלע דורות — איז א בעה"ב אויף יעדער „אינטש“, אויף יעדער חלק, פון א"י, וואס דער אויבערשטער האט דאס אים אפגעגעבן לנחלת עולם, אויף אן איי-ביקע ירושה⁶²,

און אזוי אויך „שלימות התורה“, ווארום דער אויבערשטער האט אים אפגעגעבן די גאנצע תורה, (ווי איר האט ערשט געזאגט אין די י"ב פסוקים ומאמרי חז"ל⁶³ אז) „תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב“, אז יעדערער פון אייך און יעדערער פון אונז און פון אלע אידן אין אלע דורות האט גע'ירש'נט⁶⁴ די גאנצע תורה, וואס צוה לנו משה, „שלימות התורה“.

און אזוי אויך „שלימות העם“, ווארום יעדער איד האט גע'ירש'נט די תורה אין אן אופן אז ער האט דעם „כלל גדול בתורה“⁶⁵, דעם „ואהבת לרעך כמוך“⁶⁶, אז ער ציט אריין אין דעם אויבערשטן יורשים פון דער תורה און פון ארץ ישראל און אין דעם אויבערשטן ארמיי — יעדער אידן און אלע אידן:

62 דירושה אין לה הפסק (ב"ב קכט, ב). בעבודה — ראה אה"ת (בראשית יא, א"ב. תבוא כרך ה) ע' ביסא.

63 ברכה לג, ד.

64 ראה סנהדרין נט, רע"א: ואפילו תינוק בן

יח אחד יורש הכל (נדה מד, רע"א).

65 תורח ופרשי עה"פ קדושים יט, יח. ובשבת לא, א: זוהי כל התורה כולה. וראה תניא פ"ב.

66 קדושים שם.

גאולת מצרים און די גאולה נאָכן חורבן פון בית ראשון — קומט איצטער די אמת-שלימות/דיקע גאולה⁶⁷, די דריטע גאולה, נאָכן חורבן בית שני,

און מגייט גאר אינגיכן, טאקע „נאָו“ ממש, מקבל זיין פני משיח צדקנו, „בנע-רינו ובזקנינו“⁶⁸, וואָרום מ'האָט „בנינו“⁶⁹ און „בנותינו“⁷⁰, מ'האָט יעדער אידישן קינד, סיי אינגעלעך, „בנינו“, און סיי מיידעלעך, „בנותינו“ — אין „צבאות השם“,

ובשמחה ובטוב לבב.

[אמרו עוה"פ (בניגון) את הפסוקים „אל תירא גו' עוצו עצה גו' ועד זקנה גו' אך צדיקים גו'“.

אח"כ נתן כ"ק אדמו"ר שליט"א להמדריכים והמדריכות שיחיו מטבעות של עשר סענט, לחלק לכל אחד ואחת מהילדים והילדות שיחיו שתי מטבעות: אחת — לתת לצדקה, והב' — לעשות בה כטוב בעיניהם].

(70) גאולה שאין אחרי" גלות — תודיה היא ונאמר — פסחים קטז, ב.
(71) ל' הכתוב בא י ט.

אמאל זאָגן פסוקים פון תורה, די פסוקים⁶⁷ „אל תירא“, „עוצו עצה“, „ועד זקנה“ און „אך צדיקים“,

וואָס די פסוקים האָבן מיר (און אזוי אויך די אַלע וואָס הערן זיך צו — אין זייער צייט) געזאָגט אין תפלת המנחה⁶⁸, וואָס מיר האָבן ערשט געדאוונט מנחה אַלע צוזאָמען,

און — דורך דעם וואָס מ'וועט פאַר-ענדיקן מיט געבן צדקה, „מתנות לאביונים“.

וואָס דורך תורה, עבודה און גמילות חסדים, און דורך טאָן אין די אַלע דריי זאָכן אַלץ מערער און מערער — וועט שנעלער קומען דער ביהמ"ק השלישי אין דער גאולה השלישית⁶⁹, וואָס נאָך

(67) משלי ג, כה. ישעי' ח, י, מו, ד. תהלים קמ, יד. וראה אסת"ר פ"ז, יג.

(68) ראה ברכות ו, ב: לעולם יהא אדם זהיר בתפלת המנחה שהרי אליהו הנביא לא נענה אלא בתפלת המנחה. וראה בארוכה ד"ה לעולם יהא אדם זהיר בתפלת מנחה כו', עזרת (סה"מ עזרת' ע' פב ואילך), תרצ"א (סה"מ קונטרסים ח"א רג, ב ואילך). ובכ"מ.

(69) ראה לקו"ת מטות פג, ג.



הוספות



שיחות ומכתבים

351	שמות
352	כ"ד טבת
353	ר"ח שבט
356	בא
360	יו"ד שבט
379	בשלח
386	יתרו
446	משפטים
479	אדר
481	תרומה
483	תצוה
484	תשא
485	פורים
499	ויקהל
505	פקודי

שמות

...ומהי שהעיר אודות המובא בדא"ח שיש מעלה במשיח שגדול ממשו רבנו. ועיין בזה ג"כ לקו"ת ויקרא יז, א. במדבר פט, ב.ג. ובסוף שה"ש מט, ג ואילך. וכ"ה בפ"י בתנחומא תולדות כ. שלכאורה הוא נגד הידוע שלא קם כמשה.

הנה כמה חלוקי ענינים בזה, היינו ענין הנבואה, המלוכה, ידיעת התורה כו' וכו'. ומה שלא קם כמשה מוסכם בנוגע למעלת הנבואה. וכמובא ג"כ ברמב"ם [הל' תשובה פ"ט ה"ב. וגם בזה יעויין בר"ה (כא, ב) אבל במלכים קם, משא"כ במעלת הנשמה, עיין לקו"ת סוף שה"ש הנ"ל, שמעלת משיח גדולה יותר. ובמילא אין סתירה שכן הוא גם בנוגע ללימוד התורה. ובפרט תורתו של משיח שהוא הענין די שקני מנשיקות פיהו, פנימיות התורה, יחידה שבתורה, שזהו מתאים לשייכות משיח ליחידה הכללית, משא"כ משה ששייכותו הוא למדריגת חי', וכמובא בשער הפסוקים פ' ויחי ובכ"מ. וראה ג"כ מנחות (כט, ב) דלא ידע מאי קאמריי**.

(ממכתב כ"ו תמוז, תשי"ד)

(*) ראה לקו"ש ח"ו ע' 254. חט"ז ע' 491. המו"ל.

(**) לאח"י: עיין יו"ד סו"ס רמ"ב ובט"ז בשם ב"י.



...נעם לי לקרות במכתבו ראשי פרקים מהפעולות בשבועות שעברו, ובודאי ימשיך בידיעות מפורטות גם להבא, וכן זוגתו תחי' אשר אף שרק זה פעם השני שהיא כותבת, תקותי שתהי' זה התחלה טובה וגם כתבה יהי' בפרטיות הדרושה. ובפרט שבעקבתא דמשיחא מבואר בכתבי הארז"ל — הזמן דמעלת נשי ישראל בדוגמא דגאולה הראשונה ביציאה ממצרים. וק"ל.

בכרכה לבשו"ט בכל האמור, ולהצלחה מופלגה בענינים הכללים והפרטים גם יחד, מתוך בריאות הנכונה ושמחה וטוב לבב.

(ממכתב ו' אייר תשי"ט)



בנוי הי' קודם או בן ח' ימים — כדפרש"י (קודם למילתו) ואיך הי' יכול לשימו
על החמור קודם שהייתה אשתו על החמור?!

(ממכתב חנוכה חשמ"ב)

• במענה לשאלה: בשמות (ד, כ) כתוב „ויקח משה את אשתו ואת בניו וגו'“, והרי בויצא (לא, יז)
פירש"י עה"פ וישא את בניו ואת נשיו, שיעקב „הקדים זכרים לנקבות וכו'“. המו"ל.

כ"ד טבת

... לפטירת אמה ע"ה — דזוג' תי', תבדל לחיים טובים — ביום ההילולא
דאדה"ז ביום זה זכותו דאדמו"ר הזקן מתגבר ביותר להמשיך ברכות (כולל —
לעלית נשמה הנ"ל) ע"י פעולות הצאצאים כתקומו דאדמו"ר הזקן היינו חיים על פי
שולחן ערוך ...

(ממכתב כ"ק אדמו"ר שליט"א)

ראש חודש שבט

ב"ה, יום ג' פ' בא,
ר"ח שבט, ה'תשמ"א
ברוקלין, נ.י.

לכל בני ובנות ישראל
אשר בכל מקום ומקום

ה' עליהם יחיו

שלום וברכה!

בעמדנו ביום שלישי שהוכפל בו כי טוב, פ' דולכל בני' ה' אור במושבותם,
בעשתי עשר חודש באחד לחודש, שנת הקהל את העם האנשים והנשים והטף (אפילו
קטני קטנים) גו' ושמרו לעשות את כל דברי התורה הזאת,

ומיוסד על תורת הבעש"ט הידועה, אשר כל דבר ודבר אשר האדם רואה או
שומע הוא הוראת הנהגה בעבודת השם,

הרי בכל אחד מהפרטים האמורים — הוראה ברורה לכל אחד ואחת בעבודת
הבורא ית', שהיא תוכן כל ימי חייו עלי אדמות, שהרי הלכה ברורה וערוכה היא
שולחן ערוך: כל מעשיך יהיו לשם שמים ובכל דרכיך דעהו:

פ' בא, ר"ח: להעיר דבפ' בא נאמר החודש הזה גו' מצוה לקדש חדשים.
ר"ח: מעלתו ואפילו לגבי שבת ראה פעיח ש' ר"ח. נתבאר באוה"ת בראשית כה, ב ואילך.
ר"ח שבט: ראש השנה לאילנות לדעת בית שמאי (ר"ה בתחלתה). וראה לקו"ש ח"ו (ע' 70 ואילך) ביאור
שיטות ב"ש וב"ה.

ביום שלישי . . . טוב: ראה קדושי' מ, א. פיה"מ להרמב"ם פאה בתחלתה. אוה"ת בראשית (לג, א ואילך).
שם משפטים (אקנו. אקסא ואילך). מכ' כ"ק אדני'ע בטהי"מ תשי"ט ע' 18. מכ' ומאמר כ"ק מו"ח אדמו"ר
בהקונטרס שם. ועיין פרש"י לבראשית (א, ז) כסופו — דגם העבר נעשה טוב.
דולכל . . . במושבותם: בא, י, כג.

בעשתי . . . לחדש: דברים א, ג. וראה ג"כ מכ' ר"ח שבט תשכ"ה (לקו"ש ח"ו ע' 266).
הקהל . . . הזאת: וילך לא, יב. וראה לקוטי לוי"צ אגרות ע' רמ"ה ואילך.
אפילו קטני קטנים: ראה רמב"ן ואוה"ח עה"פ שם, יג. גוי"א (לפרש"י עה"ת) עה"פ שם, יב. חדאיג
מהרש"א לחגיגה ג, א. ובמנ"ח מצוה תריב, נראה דתיכ"פ שיצאו מכלל נפל או: בנולד שרוב כלו חדשיו —
וצעיג שפעיג גם קודם שיצאו מכלל נפל ודאי שצריך להביאם שהיו ספק בקיום מ"ע מה"ת — ועד"ז הוא
בכלי יקר עה"פ שם, יב. ומירושלמי ריש חגיגה: ואין קטן גדול מטף (בתמ"י) — משמע דעכ"פ בלא הגיעו
לחינוך קאי.

תורת הבעש"ט: כתר שי"ט (הוצאת קה"ת — בהוספות) ס"י קכה, וש"נ.
בשולחן ערוך: אורח חיים סרליא. וראה שו"ע אדה"ו אחי"ח סקנ"ז, ס"ב.

בעשתי עשר חודש באחד לחודש — מזכיר המקרא מלא שדיבר הכתוב בתורה חיים (הוראה בחיים), אשר אז הואיל (התחיל) משה באר את התורה הזאת,

זכרון אמתי — ועד שיפעול בהנוגע למעשה שהוא העיקר, היינו שבחי' משה רבנו ע"ה שישנה בכל נפש מבית ישראל תחיל בחיות ואור חדש לבאר את התורה הזאת — כמו שקבלה משה מסיני, כי לא תהי' מוחלפת ונצחית היא בכל פרטי' — שלימות התורה,

ולבארה באופן שהוכפל בו כי טוב — טוב לשמים וטוב לבריות — שמבארה לכא"א שיכול להגיע אליהם, אפילו אלו הנקראים בשם בריות בעלמא, כי אין נראית בהם כל מעלה, מבארה מתאים להציווי ואהבת לרעך כמוך — עד שיפעול בהם במעשה בפועל,

עד שמקהיל ועושה את כולם קהל אחד לעשות את כל דברי התורה הזאת — האנשים והנשים והטף — שלימות העם,

ואף שהחושך יכסה ארץ, חושך ליל הגלות — הרי כימי היות בני' בגלות הראשון, שעוד קודם בוא הגאולה הרי לכל בני' ה' אור במושבותם, הנה כן תהי' לנו גם עתה ע"י לימוד תורתנו, תורה אור וקיום מצותי' — נר מצוה

ובמיוחד בארצנו הקדושה — בתוספת מצות התלויות בארץ, ארץ אשר

„תמיד עיני ה'א בה מרשית השנה ועד אחרית שנה“

תמיד עיני ה'א בה — בכל ארצנו לגבולותי' שקבע ה' אלקינו בנחלת עולם לעם עולם, שלימות הארץ.

וכאמור — המעשה הוא העיקר — בהוספה בלימוד התורה (הנגלה והחסידות) והידור מקיום מצותי' — ע"י כא"א מעמנו האנשים והנשים והטף, שיקויים בכל אחד מהם ושכנתי בתוכם — בתוך כל אחד.

הואיל . . . הזאת: דברים א, ה. וראה אוהית ויצא רז, ב ואילך. תתסא, ב ואילך.
הואיל (התחיל): פרשי' שם.

שבחי' משה . . . ישראל: תניא רפמ"ב. וראה זחיג רטז, ב. שם רעג, א. תקיז תסיט (קיב, א. קיד, א).
כי לא תהי' מוחלפת: עיקר הט' מיג העיקרים. וראה רמב"ם הל' יסוהית רפ"ט. הל' מלכים פ"יא סוף היג. פיהימ סנה' פ' חלק יסוד התשיעי.

ונצחית היא: תניא רפי"ז. וראה לקיא לההי"מ סי' ד (הוצאת קה"ת).

בריות בעלמא: תניא פ' לב.

ואהבת לרעך כמוך: קדושים יט, יח. ראה תניא שם. קונטרס אהבת ישראל. ושי"ג.

שמקהיל . . . קהל אחד: ראה בארוכה מכתבי עשיק חיי אלול, ימי הסליחות התשי"ג. בין יום הכפורים לחג הסוכות, ז' מיח' התשמי"א. ושי"ג.

החושך יכסה ארץ: ישעי' ס, ב.

תורה אור . . . נר מצוה: משלי ו, כג.

תמיד . . . שנה: עקב יא, יב.

ושכנתי . . . אחד: תרומה כה, ת. וראה של"ה סט, א. ועוד. וראה סה"מ תשי"ח ע' 132 ואילך.

והקב"ה עוזר את כאו"א, אנחנו עמך וצאן מרעיתך, עזר נפלא גדול ורב —
 כמבואר בהמשך „באתי לגני, השי"ת" שניתן ללמדו ברבים בעשירי בשבט, ע"י כ"ק
 מו"ח אדמו"ר.

בכבוד ובברכה להצלחה בכ"ז

יחזקאל בן עזריאל
 אדמו"ר

והקב"ה עוזר: ראה קידושין ל, ב. תניא פ"ג. סידור עם דא"ח רלו, ב.
 אנחנו . . . מרעיתך: תהלים עט, יג.

בעשירי בשבט: יום ההסתלקות שלו (ימים אחדים לאחרי פרסום המאמר). ועיין שם בסיום וחותם
 המאמר (ספ"ה): הנה האדם אשר נתן איזה חשבון לנפשו כו'.
 טוב ומבורך: ראה ד"ה החודש הזה תרכ"ז (סעיף יב).



בא

כבוד חברי ועד הפועל של אגודת
חסידי חב"ד בארה"ק ת"ו.

... בברכת הצלחה בעבודתם הקדושה, — ולהעיר מהשם „אגודת“, הנבחר
מנשיאנו, עפמ"ש בלקו"ת ד"ה כי ההרים ימושו רפ"ג ומד"ה ולקחתם אגודת אונז
להצ"צ (נמצא בדפוס*) —

ויהי רצון אשר כלנו יחד נזכה להשלים את רצון כ"ק אבותינו רבותינו הקדושים
נשיאי חב"ד, און דאס וואס איז אונז געענטער — רצון כ"ק מו"ח אדמו"ר — מתוך
הרחבה ובלי העלמות והסתרים,

ובעגלא דידן נראה בקיום היעוד דייתי מר, דא מלכא משיחא, כי כבר נפוצו
המעיינות-חוצה, וכ"ק מו"ח אדמו"ר יובילנו-לגאולה-השלימה-והאמיתית,

ובפ"ש כל חברי אגו"ח והועד בראשם.

(ממכתב כ"ד סיון תשי"א)

(* אוה"ת בא ע' שי ואילך. המו"ל.)



... ובמ"ש אודות לשום תיק התפילין של יד על התפילין כל משך זמן התפלה
בכדי לשמור הפנות. — הנה כן אני נוהג, ומובן שנחתך בהתיק החלק שכנגד היר"ד,
בכדי שלא יזח היר"ד מן הבית, מתאים לדברי הזהר הק'. אבל בתפילין של כ"ק מו"ח
אדמו"ר חלק זה (שכנגד היר"ד) בשלימות הוא, שמוזב מובן שלא הי' שם התיק במשך
זמן התפלה. וכודאי שגם כ"ק אדמו"ר (אביו) נהג כן.

(ממכתב כ"ד ניסן תשט"ז)

בשׁו"ע או"ח סכ"ז בסופו כתב* שצריך שיגיעו עד הטבור, ובטור שם י"א עד המילה. וממש"כ בפע"ח שער התפילין פ"י: טוב שישים כו' כדי שלא יגיעו לארץ כו' — משמע שהדרך לילך ברצועות ארוכות עוד יותר.

(מרשימת אייר, החשי"ת)

(* בנוגע אורך רצועות תפילין של ראש. המו"ל.)

•

התחלת* הנחת תפילין — יכול להתחיל שבוע מקודם מהרגיל — ויהא בשעטו"מ.

(ממכתב ז' שבט תשכ"ד)

(* במענה לשאלה: כשבתוך ב' החדשים הקודמים לבר-מצוה — אשר נוהגים להתחיל אז בהנחת תפילין — חל חול המועד. המו"ל.)

•

... מהנכון לבדוק התפילין שלו שתהיינה כולן כשירות כדיון. ולפני הנחתו, יפריש פרוטות אחדות לצדקה.

בטה שומר הוא השיעור תהלים בכל יום לאחר תפלת-שחרית (כפי שנחלק התהלים לימי החודש).

(ממכתב כ"ק אדמו"ר שליט"א)

•

ת"ח על הבשׁו"ט מכ"ז אדר ע"ד הנחת תפילין דר"ת, ולכתבו ע"ד הרעדה בזה וכו', הנה בכלל כל אחד מצווה, עבדו את ה' בשמחה וגילו ברעדה, אולם מה שמקשר הרעדה עם הנחת תפילין דר"ת, יעוין אודות חשיבות הנחת תפילין דר"ת ועוד יותר מחשיבות, בשער הכולל פ"א (להרב לאוואוט על הסידור) ובכו"כ ספרים (בפרט בס' מאסף לכל המחנות).

(ממכתב י"א ניסן תשכ"ד)

•

כדאי ונכון להניח תפילין דר"ת תיכף אחרי התפילה שאז מקושר לברכת תפילין דרש"י (שאינו דומה הפסק תפלה להפסק עניני חול), ולהעיר מתפלת הדרך על דרך זה (היום יום י"ט תמוז). באם אי אפשר — יכול להניחם כל היום.

(ממכתב כ"ק אדמו"ר שליט"א)

•

... נכונה סברתו להניח (גם) תפילין דר"ת. ועיין שו"ע אדה"ז סכ"ה סי"א, תניא רפמ"א, סידורו — ריש הל' תפילין.

(ממכתב כ"ז אדר תשל"ד)

•

בעת רצון יזכירוהו על הציון הק' של כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע, למילוי משאלות לבבו לטובה בכל הענינים אודותם כותב, וכן אלו שמזכיר במכתבו, ובוה שיהי' התחלתו להניח תפילין דר"ת בשעה טובה ומוצלחת, ולמילוי הכוונה דמצות תפילין בכלל כמבואר בשו"ע רבנו הזקן והובא בתניא קדישא ריש פרק מ"א, ובנוגע לתפילין דר"ת במיוחד הנוגעים למוחין דאבא ופנימיות התורה כמבואר במ"א (מהם בלקו"ת כפי המצוין במפתח ללקוטי תורה, ערך אבא ומוחין דאבא) ...

(ממכתב כ"ק אדמו"ר שליט"א)

•

במענה לשאלתו* — לימוד הל' תפילין עד שיהי' בקי בהל' הצריכות אשר בהם. וכיון שנכפל — ככותבו — יוסיף על הנ"ל: מצות תפילין בסהמ"צ להצ"צ או שער התפילין שבסידור.

(ממכתב כ"ט תשרי, תשכ"ד)

* ששכה להניח תפילין דר"ת. המו"ל.

•

במענה למכתבו — עליו להעשות בקי בהלכות תפלין הצריכות, ובב' וג' מאמרי חסידות (שע"ד ענין תפלין).

(ממכתב י"ב תמוז, תשל"ג)

•

... ועל שאלתו שרוצה להניח תפלין דשימושא רבה וראב"ד הנה אפשר כדאי שיתחיל להניחם לאחר ארבעים שנה. ועיין שיחת יד שבט השי"ת ע' ז*.

ובנוגע למה ששואל לכתיבת הפרשיות בהנ"ל והנחתם, הנה ידוע זה לסופרים**, ועיין ג"כ במשמרת שלום ס"ד ובסופו בהוספות ושם הביא הספרים המדברים בענין זה, ובטח ראה ג"כ בהיום יום ע"ד לימוד השיעורים השייכים לכאו"א מזוג' תפלין אלו, וכן אופן הנחתם.

(ממכתב ט' טבת תשי"ב)

* נדפסה בלקוטי ח"ב ע' 507. המו"ל.

** ראה לקוטי ח"ט ע' 258. המו"ל.



יו"ד שבת

ב"ה, מוצאי שבת קודש מברכים חודש שבת,
כ"ד טבת, ה'תשמ"ג.
ברוקלין, נ"י.

אל בני ובנות ישראל
בכל מקום שהם

ה' עליהם יחי

שלום וברכה!

שטייענדיג מוצאי שבת קודש מברכים חודש שבת, וואָס דער צענטער טאָג פון
דעם חודש — העשירי יהי' קודש — איז דער יום הילולא פון כ"ק מו"ח אדמו"ר,

ובפרט היינטיגען יאָר וואָס די קביעות איז, אַז עס קומט אויס כ"ד טבת, דער
יום-ההילולא פון-כ"ק אדמו"ר-הזקן בעל-התניא (מורה דרך — וועג ווייזער — אין
און דורך פנימיות התורה) והשולחן ערוך (מורה דרך אין און דורך נגלה דתורה),
וואָס כ"ק מו"ח אדמו"ר איז געווען זיין יורש וממלא מקום אין אונזער דור,

מוצאי שבת קודש . . . כ"ד טבת . . . הילולא פון כ"ק אדמו"ר הזקן: להעיר אשר קביעות שנה זו היא כמו
בשנת ההסתלקות, כלשון הרבנים בני הגאון המחבר זילי' בהקדמתם לשו"ע אדמו"ר הזקן, במוצאי ש"ק כ"ד
טבת. ועדו"י כותב הצ"צ (נדפס במענה לשון — ווילנא, תעריב. הוצאת קה"ת, תשי" ושלאחיז). פסקי דינים
להצ"צ בסופו (קה"ת, תש"לב). במושיק כ"ג אור לכ"ד טבת.

מוצאי שבת . . . כ"ד טבת . . . הילולא . . . הזקן: ראה ביאור השייכות דכ"ז בארוכה (ע"פ קבלה) — ליקוטי
לוי"צ אגרות ע' רמט ואילך.

שבת . . . יום הילולא פון כ"ק מו"ח אדמו"ר: להעיר מל"ת להאריזיל פ' יוצא. ובחז"א (מט, ד): י"ב שבטים
הם כנגד י"ב צירופי הוי' שבכל חודש מאיר צירוף אחד. ובאה"ת בא (ע' נרד) שייב ר"ח הם כנגד י"ב שבטים.
ובכמה ספרים דחודש שבת (חודש היא) שבטו יוסף (שנולד שבט היא), ושם הראשון של בעל ההילולא
דחודש זה הוא יוסף (נתבאר בארוכה בהתוועדות ש"ק מבה"ח שבת תשמ"ג). — אבל ראה ספר קה"י ערך
י"ב חדשים וי"ב שבטים, דשבטו דשבט — לא יוסף.

העשירי יהי' קודש: (בחוקותי כו, לב) מכל מקום (בכורות נה, ב). וראה זחיב רעא, א. בחיי ר"פ תרומה.
יום הילולא: יום זכאי וסגולה, מכוון מהדגשת רבנו הזקן: צריך לאודועי שביום פטירת רבנו הגדול
המגיד, הילולא רבא, בו ביום יצאתי לחפשי (אגרות קודש אדה"ו קה"ת תשי"ג) ס"ל לט (ע' צט). וראה (תניא)
אגה"ק ס"י ז"ך ובאורו וס"י כה. סידור שער הליג בעומר (דש, כ"ג). ד"ה להבין ענין הילולא דרשב"י עטר"ת
(סה"מ עטר"ת ע' תיג ואילך). ד"ה ואתם הדבקים, תרפיז (סה"מ תרפיז ע' רכב ואילך).

בעל התניא והשולחן ערוך: ל' כ"ק מו"ח אדמו"ר במכתבו מייד כסלו תשי"ג (נדפס בסה"מ תשי"ג קונט'
י"ט כסלו) ע' 3 השני). ובכ"מ. וראה לקו"ש ח"ו ע' לו ואילך (ובהערה 14 שם).

כ"ק מו"ח אדמו"ר . . . יורש: ראה רמב"ם הל' מלכים פ"א ה"ז: שהמלכות יורשה כו ולא המלכות בלבד
אלא כל השררות . . . יורשה לבנו ולבנו בנו עד עולם. — ובספרי (שופטים יז, כ): כל פרנסי ישראל. ולהעיר,
שכ"ק מו"ח אדמו"ר יהי' יורש (ראה רמב"ם הל' כלי המקדש פ"א היא (והל' מלכים בסוף הפרק)).
וממלא מקום: ראה המשך ל' הרמב"ם הנ"ל (הל' מלכים פ"א ה"ז).

און נעמענדיג אין אַכט, אַז אַלע ענינים פון זכרון אין אידישן לעבן האָבן דעם (ענד) צוועק דערמאָנען און מערער זיין, און מערודד און מזרז זיין יעדן אידן צו מוסיף זיין נאָכמער אין דער דערפילונג פון דעם צוועק פון זיין באַשאַפונג — לויט דער קלאָרער אָנווייזונג פון תורתנו, תורת חיים: אני נבראתי לשמש את קוני. — דורך פאַרשטאַרקן און פאַרשפּרייטען אידישקייט, תורה ומצוות, באַ זיך און אַרום זיך, אין דער פּולסטער מאַס,

וועט מען זיכער אַריינטראַכטן זיך אין איינע פון די גרונד-נקודות פון דעם יום השתלקות-הילולא, דער טאָג פון דעם סך הכל פון „כל מעשיו ותורתו ועבודתו אשר עבד כל ימי חייו: אַז בשעת אַ איד באַשליסט צו טאָן אין הפצת היהדות, ניט קוקנדיג אויף שוועריקייטן, איז ער זיכער מצליח צו געפינען די כוחות און די מיטלען איבערצוקומען אַלע שוועריקייטן: און עס ווערט מקוים די הבטחה פון השם, דעם באַשעפער פון דעם מענטשן ומנהיגו: יגעת ומצאת.

דאָס איז דאָך דער לעבעדיגער ביישפּיל וואָס איז אַרויסגעבראַכט געוואָרן אין טאָג-טעגלעכן לעבן פון בעל-ההילולא, אַריינרעכנדיג די לעצטע צען יאָר פון זיין לעבן בעלמא דין, אין דער דאָזיגער מדינה, וואו עס האָבן אויך ניט געפעלט גאָר שווערע נסיונות — אין מאַנכע הינזיכטן נאָך שווערער ווי אין יענער מדינה „הינטער דעם אייזערנעם פאַרהאַנג“ — ווי באַוואוסט און מפורסם.

זעלבסטפאַרשטענדליך, אַז דאָס וואָס דער בעל-ההילולא האָט דערגרייכט ובפרט דורך זיין יגעת, איז שווער, און אפשר מער ווי שווער, צו דערגרייכן פאַר איינעם בערכנו, וואָס האָבן דאָך ניט זיינע אויסערגעוויינלעכע כוחות, מסירות נפש וכו' — דאַרף מען אָבער געדיינקען, אַז נאָכדעם ווי ער האָט דורכגעבראַכן אַלע שטערונגען און האָט אייסגעטראָטן דעם וועג, געגרינדעט מוסדות חינוך, תורה וחסד, דורכגעאַקערט, פאַרזייט און באַפרוכפערט מיט מסירת נפש און אהבת

זכרון . . . (ענד) צוועק: ובלשון הכתוב במצות תפילין (שהוקשה כל התורה כולה לתפילין — קידושין לה, א); לזכרון גוי למען תהי תורת ה' גוי' (בא יג, ט). ולהעיר משיחת חגה"ש תרצ"ד (לקוטי דיבורים ח"א קנז, א ואילך).

אני נבראתי לשמש את קוני: קידושין בסופה. וראה או"ת להה"מ סיפ שמות איך שעי' כל מצוה פועל בכל העולמות ומקשרם להקב"ה.

און אַרום זיך: שהי כל מי שיש בידו למחות ואינו מוחה כו' (שבת נד, ב. ושי"ג). ומרובה מדה טובה — מי שיש בידו לזכות את הרבים.

אין דער פּולסטער מאַס: ראה כתובות סז, רע"א.

כל . . . חייו: ל' אדה"ז שם באגה"ק ביאור לסי' זיך. וראה סידור שם.

יגעת ומצאת: מגילה ו, ב.

נעצטע צען יאָר: ראה ע"ד ג' התקופות (של עשר שנה) דנשיאות כ"ק מר"ח אדמו"ר — לקו"ש חלק ח"י

ע' שג ואילך.

הינטער דעם אייזערנעם פאַרהאַנג: כדאמרי אינשי — להעיר ממחיל (פסחים פה, ב) אפילו מחיצה של ברזל אינה מפסקת בין ישראל לאביהם בשבשים. וראה ברכות לב, ב. ובבאבא ס' הליקוטים (מאמרי וכו' דהצ"צ) מע' ברזל. ושי"ג.

אייזערנעס: ראה פרשי' יתרו כ, כב (מדות פי"ג, מ"ד).

דורכגעבראַכן . . . אייסגעטראָטן דעם וועג: כידוע בענין „פתח“ (ראה כש"ט — הוצאת קה"ת — סי' רנו.

דרך חיים לאדמו"ר האמצעי לג, רע"א. סה"מ תרע"ח ע' רפג. ועוד).

ישראל יעדן געביט פון אידישקייט, און געשאפן די מעגלעכקייט פאר יעדן אידן און אלע אידן, מענער, פרויען און קינדער, צו גיין אין זיינע פוסטריט — בלייבט ניט קיין אויסרייד אפצושואכן ח"ו די איבערגעגעבנקייט צו טאן אין אלע געביטן פון הפצת היהדות, יעדער איינער און איינע כיד ה' הטובה עלינו, אין אופן פון יעדן איינעם יגעט,

בפרט אז די שוועריקייטן וואס מ'טרעפט איצט אן דא און אין א סך אנדערע מדינות זיינען אומפארגלייכבאר קלענער און לייכטער ווי די וואס דער בעל-ההילולא האט דורכגעמאכט; אדרבה מקען באקומען הילף און דערמוטיקונג און מען האט עס באקומען, און מען באקומט עס איצט פון רעגירונגען, פערשידענע אינסטאנצען, גרופן א.א.וו.

די איינציגע זאך וואס עס פאדערט זיך אין אפצושאצן ווי געהעריג די ג-טלעכע שליחות — און צוזאמען דערמיט אויך די ג-טליכע כוחות — וואס זיינען געגעבען געווארן יעדן אידן, מאן אדער פרוי, צו באלייכטן די וועלט — די אייגענע וועלט און די וועלט ארום — מיט נר מצוה ותורה אור, מיט דער הדגשה אויף המעשה הוא העיקר — אנהייבענדיק פון מקיים זיין די מצות מעשיות אין טאג-טעגלעכע לעבן כדבעי ובהיודו, און טאן דאס אלעס בשמחה ובטוב לבב —

און אין אן אופן פון ואהבת לרעך כמוך, אז רעך זאל ווערן כמוך — א טוער און א משפיע — א לאמטערנטישק — ווי דו אליין, מיט דער גרעסטער איבער-געגעבנקייט און שמחה של מצוה.

* * *

ויהי רצון, באגרינדעט אויף די ערמוטיגונג'ס רייד און ברכות פון בעל ההילולא — וואס דברי צדיקים קיימים לעד און פועלים לעד, ביז אז „פועל ישועות בקרב

צו גיין אין זיינע פוסטריט: להעיר מלשון אדה"ו באה"ק סי' זיך: כאשר נלך בדרך ישרה אשר הורנו מדרכיו ונלכה באורחותיו נסיו.

כיד . . . עליו: ע"פ עזרא ז', יט, ה, יח, נחמ"ב, ה.

די ג-טליכע שליחות . . . באלייכטן די וועלט: ראה ב"ר פי"ב, ג, ולהעיר מפירוש הצ"צ: אנו פנלי דימאא אנו (עירובין סו, א) — אונזער ארבעט איז אויף מאכן ליכטיק (לקויד חי"ב רי, ב, שהי"מ תשי"ח ע' 292 ואילך). ג-טלעכע כוחות: כי הוא הנותן לך כח לעשות חיל (עקב ח, יח) ובפרט מילוי התפקיד אשר בשבילו נברא.

נר מצוה ותורה אור: משלי ו, כג, ראה אה"ת נ"ך עה"פ, המשך יונתי, תרי"ם ע' א' ואילך.

המעשה הוא העיקר: אבות פ"א מי"ז.

בשמחה ובטוב לבב: כמ"ש (תהלים ק, ב) „עבדו את ה' בשמחה". וראה רמב"ם סוף הל' לולב, שלה"ה ס"פ תבוא (שמו, א), ועוד, תניא פכ"ו.

ואהבת לרעך כמוך: קדושים יט, יח, ובתוי"כ (הובא בפרשי" עה"פ): זה כלל גדול בתורה, ובשבת לא, א: זו היא כל התורה כולה, וראה תניא פל"ב, קונטרס אהבת ישראל.

לאמטערנטישק: בלשון כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע — ראה הביאור ס' השיחות תשא ע' 136, ובארוכה בשיתח י"ג תמוז תשכ"ב.

דברי צדיקים קיימים . . . לעד: מכתב כ"ק מו"ח אדמו"ר (סה"מ קונטרסים ח"א פח, א, אגרות קודש ח"ב סי' תע, ח"ה סי' איש), עיי"ש.

פועל . . . הארץ: תהלים עד, יב, וראה אה"ק סכ"ח.

הארץ" — אז יעדער איינער און איינע זאל טאן אין אלע אויבנגעשריבענע ענינים נאך מיט מער צוגעטראגנקייט און איבערגעגעבנקייט און שמחה ווי ביו איצט,

וואָרום אין אלע עניני טוב וקדושה, וועלכע זיינען דאך פֿאַרבונדן מיט השם וועלכער איז אין אַין סוף, איז דאָך ניטאָ קיין סוף און הגבלה, און ווי גוט זיי זיינען בהווה, קען מען — און במילא מוז מען — גיין מחיל אל חיל,

און נוסף על העיקר — די עצם זאך פון דערפילן די שליחות פון הקב"ה,

איז יעדע צוגאב השתדלות אין דעם — אויך אַ הוספה אין די צנורות וכלים און אַ פֿאַרברייטערונג אין זיי אלע — צו באַקומען און געניסן בפועל די ג־טלעכע ברכות אין אלעם וואָס מ'נויטיגט זיך,

און בלשון פון דוד המלך נעים זמירות ישראל — געזאָגט געוואָרן אַלס בקשה און אַנזאָג, אָבער אויך מיט דעם פירוש און אינהאַלט פון אַ הבטחה (צוזאָג): הרחב פיך (וועט זיין) ואמלאהו,

ועל כולם ולראשונה — די עיקר־דיגע ברכה מ'זאל גאָר אינגיכן זען דעם קיום היעוד אין דער הפטורה פון דעם איצטיקען שבת קודש: ואתם תלוקטו לאחד אחד בני ישראל — אז השם אֵליין, כביכול, נעמט יעדן אידן פֿאַרן האַנט און פירט עם — צוזאַמען מיט אלע אידן, און פירט זיי אַלס אַ קהל גדול (ל' יחיד) — אַרויס פון גלות און מיד הן נגאלין בגאולה האמתית והשלימה.

בכבוד ובכרכה להצלחה רבה
ולבשורות טובות בכל האמור

פֿאַרבונדן מיט השם . . אין סוף . . מחיל אל חיל: ראה לקוטי הש"ס להאריז"ל סוף ברכות. מחיל אל חיל: תהלים פד, ת. וראה ברכות בסופה. ש"ע אדה"ז או"ח סקני"ה ס"א. וש"נ.

דוד המלך נעים זמירות ישראל: ש"ב כג, א.

אַנזאָג . . הבטחה: ראה תו"א (תשא פו, ג), לקו"ת (ואתחנן יא, ב) בנוגע ל"ואהבת" — שהוא לשון ציווי וגם לשון עתיד והבטחה. וראה לקו"ת במדבר יג, ג.

הרחב . . ואמלאהו: תהלים פא, יא. וראה ברכות נ, א (דמפרש בדת') ובירושלמי תענית פ"ג ה"ז (— בכל צרכי האדם). וראה ברכות י"א ניסן תשמ"ב הערה 4 (לקו"ש חכ"ב ע' 241).

ואתם . . בני ישראל: ישע"י כז, יב.

השם אֵליין . . פֿאַרן האַנט: פֿרש"י נצבים ל, ג. נתבאר בלקו"ש ח"ט ע' קעו ואילך.

קהל גדול: ירמ' לא, ז.

ל' יחיד: כי "קהל" אינו רק צירוף של כמה יחידים, כי אם מציאות אחת דציבור. וראה לקו"ש חלק ח"י ע' קיג ואילך. לעיל ע' 150.

מיד הן נגאלין: רמב"ם הל' תשובה פ"ז ה"ה.

נתקבל המכ' וגם הפ"נ שלו, וע"פ בקשתו קראתיו על ציון כ"ק מו"ח אדמו"ר הכ"מ.

וצדיק מברך והשי"ת ממלא ברכות צדיקים, דאשתכח בהאי עלמא יתיר מבחוייה, על מילואו, תקותי, אשר דכוותי אין נזקק להערה והארה אדות ענין ההתקשרות לנשיא הוא כ"ק מו"ח אדמו"ר הכ"מ, אשר ההתקשרות הוא ע"י לימוד תורתו והליכה בדרכיו אשר הורה.

ובטח יש לו קביעות עתים ללימוד תורת כ"ק מו"ח אדמו"ר הכ"מ אשר במאמריו שיחותיו ומכתביו, ומה טוב אם הלמוד הוא בחבורה אשר איש את רעהו יחזקו ויעוררו.

באיחול כ"ט ופ"ש כל החבורה ת"...

ומש"כ שאינו מובן ע"ד הבחנה* — איני מבין מה הוקשה לו בזה — פשוט, שיש שינוי בין אופן השפעות הנשיא קודם כו' ואח"כ, ואופן ההשפעות שקודם כו' תכלית מעלתו הוא ביום ההסתלקות.

וא"כ בודאי, יש בזה גם השפעה שתפעול במקבל הולדה חדשה שבזה יתגלה גם כח הא"ס שנבראים כו', ולכן צריך ע"ז ט' חדשים, שייך הבחנה וכו' — וענינים וימים הגשמיים הם משתלשלים, ובמילא מעוררים על ענינים הרוחניים.

(ממכתב ט"ב טיו"ן השי"ח)

* ראה לקו"ש ח"א ע' 208-9. המו"ל.



ב"ה, יום ה' כ"ו טבת תש"ה.
ברוקלין

כבוד הנהלת כולל חב"ד בירו"ת ובראשם
הרה"ג הרה"ח הנודע לתהלה, משכיל על
דבר טוב ור"ח אי"א וכו' ש"ב מוהר"ר ...
שליט"א

שלום וברכה!

מכתבם מיום ג' כסלו הגיעני, ות"ל אשר מצב בריאות כ"ק מו"ח אדמו"ר שליט"א הולך וטוב, עתה הרשו הרופאים אשר שעות אחדות ביום יחזור לעבודתו בקדש, אבל איסור קבלת אנשים ל"יחידות" עדיין במקומו עומד, ובכלל — הזהירות בריחוק כל ענין של עגמ"נ והתרגשות וכיו"ב, ומקוים הם אשר מיום ליום יוטב המצב.

ממשיכים אנו פה באמירת תהלים (איזה קאפ' אחר תפלת שחרית, נוסף על שיעור קבוע. כפי שנחלק לימי החדש) ובודאי גם אתם ממשיכים עתה העניינים האלה, וישלח השי"ת לכ"ק מו"ח אדמו"ר (שליט"א), רפואה שלימה בקרוב ממש כעתירת ותפלת כל אנ"ש, אכ"ר.

— להעיר ממרזל (מגילה יז, ב. ונתבאר בתהלים להצ"צ ו, א) רפואה בשמינית, דקאי על ברכת רפאנו כו' והעלה ארוכה ורפואה שלמה כו', נר השמיני (בדורות נשיאי תורת החסידות: הבעש"ט, הה"מ וכו') מדרגת יוסף (מלך השמיני הדר — הוספות לתו"א ויחי — צדיק יסו"ע, מילה בשמינית. שמיני עצרת בחי' יוסף — זח"א רח, ב. לקו"ת למוהר"ש נ"ע ע"א ע"ד) — יצחק (ח"פ הוי' — אוה"ת** להצ"צ דף ד"ש א). וברפואה הכללית שיהי' לע"ל (יעויין ד"ה סמכוני — בדרך אמונה להצ"צ) בימיה"מ, שיבוא ב"ב, ימים דכנור של ח' נימין ואז יאמרו ליצחק דוקא כי אתה אבינו, ועיין (סנה' צד, א) ביקש הקב"ה לעשות חזקי' משיח כו', עד מתי כו' עד דאתו בזווי ובזווי דבזווי (שנתקיים כבר בימינו) כו' חזקי' שיש לו שמונה שמות כו'.

בברכת לאלתר לתשובה — לאלתר לגאולה

* הכוונה ללקו"ת לגי"פ. נדפס ג"כ באוה"ת נח (כרך ו) תתרכס, א. המו"ל.

** בראשית כרך ב. המו"ל.



ב"ה, ראש חודש שבת, ה'תשמ"ב
ברוקלין, נ.י.

צו אלע אַנטיילנעמער אין דעם 26טן
יערלעכן באַנקעט פון „בית רבקה“ אין
מאַנטרעאַל,

ה' עליהם יחי

שלום וברכה:

דער הייאָרדיגער יערלעכער באַנקעט קומט פאַר געציילטע טעג פאַר דעם יאַרצייט-הילולא פון כ"ק מו"ח אדמו"ר, יו"ד שבת. עס איז דעריבער אַ דבר בעתו צו דערמאָנען די גרויסע איבערגעבנקייט פון דעם בעל ההילולא צו חינוך בכלל, און צו חינוך הבנות בפרט. און ווי באַוואוסט, זיינען די „בית רבקה“ מוסדות געווען צווישן די ערשטע חינוך מוסדות על טהרת הקודש וואָס דער בעל ההילולא, נשיא דורנו, האָט געשאַפן אין אַמעריקע און קאַנאַדע באַלד נאָך זיין קומען אַהער, און ער האָט זיך אַפּגעגעבן בלב ונפש פאַר זייער עקזיסטענץ און וואוקס, סיי אין גשמיות און סיי אין רוחניות.

וויפּל מיזאַל טראַכטן, ריידן, און נאָך מער — טאַן, אין דעם געביט פון חינוך הבנות, און „בית רבקה“ בפרט, איז נאָך אַלץ ניט גענוג — נעמענדיג אין אַכט, אַז

דאָ האַנדלט זיך וועגן צוגרייטן אידישע טעכטער צו פאַרנעמען זייער אָרט אַלס עקרת הבית — דער עיקר און יסוד פון דער אידישער היים, און פון בית-ישראל בכלל, און דורכפירן די דאָזיגע לעבנסוויכטיגע אויפגאַבע אין דער פולסטער מאָס:

בפרט אין דער איצטיגער צייט, ווען צוליב פאַרשידענע סיבות און אומשטענדן, מוז די עקרת הבית — אין צוגאַב צו איר גרויסע אחריות פאַר דער צוקונפט פון איר היים, אויך נעמען אַן אַנטייל, אין אַ פאַסנדן אופן, אויך אין טעטיקייטן צו העלפן פאַרשטאַרקען די סביבה מיט דער שטאַרקייט פון תורה-טרייע אידישקייט — וואָס אין פריערדיגע דורות האָט זיך דאָס ניט געפאַדערט אין אַזאַ גרויסע און שטייגנדע מאָס ווי היינט.

דער יערלעכער באַנקעט פון „בית רבקה“ איז אַ וויכטיגער אַנשפאַר פאַר דעם מוסד, און איך האָף און גלויב אַז די חשובע עסקנים, געערטע געסט, און אַלע גוטע פריינד פון בית רבקה וועלן זיך האַרציג אַפּרופן צו העלפן פאַרזיכערן, פאַרשטאַרקען און אויסברייטערן די העכסטוויכטיגע חינוך טעטיקייט פון דעם דאָזיגען מוסד וואָס ווערט אַנגעפירט אין דעם גייסט און לויט די אַנווייזונגען פון בעל ההילולא. בפרט אַז יעדער איינער און איינע וואָס טוען אין דעם האַבן זיין הבטחה פאַר הצלחה אין דעם און אין אַלץ וואָס מ'נויטיגט זיך, פאַר זיך מיט די בני-בית שיחיו, בגשמיות וברוחניות גם יחד.

בכבוד ובברכה להצלחה רבה
ולבשורות טובות בכל האמור



ב"ה, ט"ז טבת, ה'תשמ"ג
ברוקלין, נ.י.

צו אַלע אַנטיילנעמער אין דעם 27טן
יערלעכן באַנקעט פון „בית רבקה“ אין
מאַנטרעאַל

ה' עליהם יחיו

שלום וברכה:

עס האָט מיר געפרייט צו באַקומען די ידיעה, אַז דער הייאָרדיגער יערלעכער באַנקעט קומט פאַר גלייך נאָך ראש-חודש שבת, בסמיכות צו יו"ד שבת, דער יאַרצייט-הילולא פון כ"ק מו"ח אדמו"ר, גרינדער פון רשת בתי-ספר „בית רבקה“, צווישן זיי אויך די בית רבקה אין מאַנטרעאַל.

כאַטש אַ יאַרצייט-הילולא איז פאַרבונדן מיט אַ הסתלקות, איז אַבער באַוואוסט דער מאמר פון חכמינו ז"ל „מה זרעו בחיים אף הוא בחיים“, וואָס דאָס מיינט חיים (אויך) אין דעם עולם כפשוטו. און אַז מ'זעט די תלמידים און תלמידות פון די מוסדות חינוך וואָס דער בעל הילולא האָט געגרינדעט, מיט זייער הנהגה אין טאַג-טעגלעכן לעבן על פי תורה, תורת חיים, דורכגעדרונגען מיט לעבעדיקייט און וואַרעמקייט, און די לעבעדיגע השפעה וואָס זיי האָבן שוין יונגערהייט, און נאָכמער דערוואַקסענערהייט, סיי באַ זיך אינדערהיים און סיי אין דער סביבה בכלל — זעט מען דעם אָף הוא בחיים בפועל ממש.

בפרט און נאָך שטאַרקער דריקט זיך דאָס אויס אין דער לעבעדיגער ווירקונג פון די תלמידות פון בית רבקה, וואָס יעדע איינע פון זיי איז, אַדער וועט זיין בקרוב, אַן עקרת הבית — אין פולסטן זין אַ בית ישראל, בנין עדי עד.

ס'איז איבעריג צו אונטערשטרייכן דעם גרויסן זכות צו זיין אַ שותף אין דעם דאָזיגען מוסד, וואָס אין צוגאַב צום עיקר, האָט מען אויך די ספעציעלע הבטחה פון דעם בעל הילולא פאַר נאָכמער הצלחה אין אַלץ וואָס מ'נויטיגט זיך.

אַ האַרציגע באַגריסונג צו דער הנהלה פון בית רבקה און צו די חשובע עסקנים, ספעציעל צו די געערטע געסט, און אַלע פריינד פון בית רבקה, שיחיו. השי"ת זאל יעדן איינעם און איינע מצליח זיין צו גיין מחיל אל חיל אין דעם ענין — צו פאַרשטאַרקען און אויסברייטערן די חינוך טעטיקייט פון דעם מוסד — און אין אַלע ענינים, בגשמיות וברוחניות.

בכבוד ובכרכה להצלחה מרובה
ולבשורות טובות
בכל האמור



ב"ה, ג' שבט, ה'תשמ"א
ברוקלין, נ.י.

צו אַלע באַטייליגטע אין דער
צוזאַמענקונפט פון אידישע פרויען,
פאַריז, פראַנקרייך

ה' עליהן תחייה

ברכה ושלום:

מיט פאַרגעניגען האַב איך באַקומען די מיטטיילונג וועגן דער צוזאַמענקונפט צו באַהאַנדלען די ראלע פון דער אידישער פרוי און מוטער, מיט דעם ציל צו דערמוטיגען איינע די אַנדערע, און צו באַווירקען אויך אַנדערע, ווי בעסער

דורכצופירן די פאַרפליכטונגען אין טאָג-טעגלעכן לעבן, ווי די תורה, תורת-חיים, לערנט, אַז דער עיקר איז אַראַפברענגען אַלע גוטע געדאַנקען און באַשלוסן אין קאַנקרעטע מעשים,

און ווי תורה אונטערשטרייכט די גאַר וויכטיגע ראַלע פון דער אידישער פרוי, וואָס ווערט אַנגערופן עקרת הבית (דער עיקר און יסוד פון הויז), וואָס פון איר הענגט אָפּ אין אַ גאַר גרויסער מאָס די גאַנצע אַנפירונג פון דער אידישער היים, די דערציאונג פון די קינדער, און אַז דאָס הויז זאָל זיין אַ „דירה“ פאַר דער ג-טלעכער שכינה, אין איינקלאַנג מיט דעם אויבערשטנס וואונש און צוזאָג ושכנתי בתוכם — איז יעדע אידישע הויז און אין יעדן אידן, מאַן, פרוי און קינד.

זעלבסטפאַרשטענדלעך, אַז די דאָזיקע ג-טגעבענטשטע ראַלע פון דער אידישער פרוי און מוטער לעגט אויף איר אַרויף אַ ספּעציעלע פאַראַנטוואָרטלעכקייט, אַז די טעכטער, וואָס וועלן מיט דער צייט ווערן יעדע איינע פון זיי אַן עקרת הבית און אַם הבנים אין זייער אייגענער היים, זאָלן באַקומען די ריכטיגע דערציאונג און צוגרייטונג צו קענען פאַרזעצן און דערפילן אין דער פולסטער מאָס די דאָזיגע אחריות, וואָס איז אויך אַ גרויסער און אייביגער זכות.

און פונקט ווי אַלע אידן, בכלל, זיינען פאַרפליכטעט, מצד דער גרויסער מצוה פון ואהבת לרעך כמוך, צו העלפן אַ צווייטן אידן און אַלע אידן, אַזוי האָט יעדע אידישע פרוי די פליכט צו העלפן אַנדערע פרויען דורכצופירן זייער ג-טלעכע שליחות, בפרט אין דער איצטיגער קריטישער צייט. דאָס איז ספּעציעל צייטיג צו דערמאַנען אין אַנבליק דערפון וואָס די צוזאַמענקונפט קומט פאַר אין טאָג פון דעם יאָר צייט פון מיין שווער, דער רבי, זי"ע, וואָס האָט זיך אַזויפיל אַפגעגעבן, אין וואָרט און שריפט, צו דערמאַנען און מאַנען וועגן דעם באַ אַלע אידישע פרויען אומעטום, אונטערשטרייכנדיג די ספּעציעלע גינסטיגע אומשטענדן, מעגלעכקייטן און פאַדערונגען פון דער איצטיגער צייט.

דער אויבערשטער זאָל העלפן, און וועט זיכער העלפן, אַז די קאַנפערענץ זאָל דורכגעפירט ווערן מיט גרויס הצלחה אין אַלע דערמאַנטע ענינים, און דאָס וועט אויך זיכער ברענגען אַ פאַרגרעסערטע מאָס ג-טלעכע ברכות צו יעדער איינער און אַלע פרויען וואָס וועלן טאָן אין דעם, און צו זייערע נאָענטע און טייערע שיחיו. און אַז מ'וועט טאָן מיט פרייד און באַגייסטערונג וועט מען זיכער מצליח זיין נאָכמער,

בכבוד ובברכה



איך באשטעטיג מיט פאָרגעניגען די ערהאַלטונג פון אייער בריוו פון יאָנ. 29, אין צוגאַב צו דעם נחת-רוח וואָס איך האָב געהאַט באַקומענדיג דעם גרוס פון חשובין רב, הרב ... , וועמען איך האָב געהאַט געבעטן איבערצוגעבן אייך מיין געדאַנק אין צוזאַמענהאַנג מיט דער גרינדונג פון ... עס האָט מיר זייער געפרייט צו הערן פון אים מיט וואָס פאַראַ האַרציקייט איר האָט אויפגענומען די שליחות, און אייער גרייטקייט צו באַוואַרענען, אַז ... זאַל זיין כשר ווי עס דאַרף צו זיין. דאָס פאַרשטאַרקט די האַפנונג, אַז די קינדער וועלכע וועלן דאַרט דערציגן ווערן וועלן זיין כשר'ע אידן, וואָס דאָס גיט די אמת'ע פאַרזיכערונג אַז זיי וועלן אויך זיין אידן גוטע און מענטשן גוטע, אין אַלע הינזיכטן פון דעם וואָרט.

ס'איז איבעריג צו אונטערשטרייכן, אַז אויב עס פאַדערט זיך אַזאַ פאַר-פליכטונג לגבי יעדן אידישן קינד, וואו ער זאל זיך געפינען און אין וועלכע באַ-דינגונגען ער זאל וואַקסן, איז עס פון ספעציעלער וויכטיקייט לגבי די קינדער וועלכע געפינען זיך אין אַ לאַנד, וואָס אַפילו ניט-אידן רופן דאָס אַן „הייליגע לאַנד“. דערצו האַנדלט זיך דאָ וועגן אידישע קינדער וועמענס יונג לעבן איז, צוליב פאַרשידענע סיבות, ליידער ניט געווען דורכאויס פריי פון זאַרג און שוועריקייטן, ווי קינדער-יאָרן דאַרפן זיין. דאָס אַלעס פאַרגרעסערט דעם זכות און פאַרגעניגען פון די אַלע וואָס נעמען אַן אַנטייל אין אויספאַרמירן און דערציען די קינדער אין דעם געהעריגען וועג. גלייכצייטיג פאַרגרעסערט עס זייער אחריות פאַר דעם; אַבער דער אויבערשטער פאַרזיכערט, אַז אַ מענטש וואָס האָט פאַרגרעסערט אחריות זאל זיין פאַרזאָרגט מיט פאַרגרעסערטע מעגלעכקייטן, כדי צו קענען נאָכ-קומען אַלע פאַרפליכטונגען אין דער פולסטער מאַס, און — ווי אַלע זאַכן וועלכע זיינען פאַרבונדן מיט דעם אויבערשטן — ערפילן זיי אין אַ גוטער שטימונג, מיט שמחה און התלהבות.

איך ערלויב מיר צוצוגעבן נאָך אַ פונקט: אויב דאָס אַלעס געשריבענע גילט ספעציעל פאַר די אַנשטאַלטן און אינסטיטוציעס וואָס ווערן גערופן אויף אייער נאָמען, אָדער אויפן נאָמען פון אייערע נאָענטע — וואָס דאָן איז דאָך די אחריות קלאָר און אויסדריקלעך, און ווי געזאַגט, צוזאַמען דערמיט אויך דער זכות אינ-גאַנצן אייערער — איז דאָס אַבער אויך גילטיק לגבי די אַלע אַנשטאַלטן וואו איר קענט האָבן אַן איינפלוס און השפעה. און הערנדיג פון פאַרשידענע זייטן וועגן דער באַציאונג צו אייך אין פאַרשידענע קרייזן אין ארץ-ישראל, איז אייער איינפלוס אַ גאַר שטאַרקער, פיל שטאַרקער און פיל פאַרשפרייטער ווי איר שטעלט זיך פאַר. אַזוי אַז מ'וועט זיכער אַנעמען יעדן פאַרשלאַג פון אייך אין דער אויבענ-געשריבענער ריכטונג, אפילו אין אַזעלכע קרייזן וואָס, לויט זייער איינשטעלונג, וועט דאָס אפּשר זיין פאַר זיי אַ נייעס.

שטייענדיג אויף מאַרגען נאָך דעם יאַרצייט-טאַג פון מיין שווער כ"ק אדמו"ר זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע, איז צייטיג צו דערמאָנען און אַפּשאַצן זיין אינהאַלטסרייכן לעבנסוועג, און ספעציעל צו אונטערשטרייכן דעם לייט-מאַטיוו און גאַלדענעם פאַדעם וואָס ציט זיך אין פאַרלויף פון זיין גאַנצן לעבן. די אַפּלערנונג דערפון איז, אַז אפילו איין איינצלנער איד, אויב ער שטעלט זיך מיט דער גרעסטער שטאַרקייט

פאר אן אמת'ן אידעאל, באקומט ער אומגעהויערע מעגלעכקייטן איבערצוקומען שוועריקייטן וואס אויפן ערשטן אויגנבליק ווייזט זיך אויס אז ס'איז גאנץ אומ-מעגלעך. אמת טאקע, ער האט געהאט אויסערגעוויינלעכע כוחות וואס איז גאר זעלטן צו געפינען בא מענטשן, ווי באוואוסט צו אלע וועלכע האבן נאכגעפאלגט זיין לעבן און זיינען געווען מיט אים פערזענלעך באקאנט. פון דער אנדער זייט אבער, זיינען די שוועריקייטן וואס מ'טרעפט איצט אן — אומפארגלייכבאר קלענער ווי די וועלכע ער האט אנגעטראפן אין זיין ארבעט.

ווינשנדיג אייד אדאס גוטע, און איר זאלט קענען אנזאגן גוטע בשורות וועגן זיך און וועגן די וועלכע איר דערמאנט אין אייער בריוו, ווי אויך אין דעם אינהאלט פון מיין בריוו ווי געשריבן אויבן,

ובברכה

(ממכתב י"א שבת, ה'תשכ"ו)



ב"ה, ה' אדר א', ה'תש"ל
ברוקלין, נ.י.

הנהלת „מרכז לעניני חינוך“
... ב

ה' עליהם יחיו

שלום וברכה:

בנועם קבלתי הברכות והאיחולים הטובים בקשר עם מלאות תקופת עשרים שנה להסתלקות כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא ישראל ביו"ד שבת. וכן הנני לאשר בתודת קבלת ספר התמונות.

ויהי רצון שמשנת עשרים ומעלה תהיינה כל הפעולות באופן דמוסיף והולך למעלה מעלה, ומתאים לשמם — מרכז לעניני חינוך — הרי ידוע בחינוך שאפילו הטבה הנראית קטנה בשעתה, נכפלת היא פי כמה וכמה, בדוגמת הטבה בגרעין או בשתיל רך שכל טיפול והטבה נעשה אחר כך שלא בערך באילן העושה פירות ופירי פירות.

השם יתברך יצליחם בעבודתם בקדש בהצלחה רבה ובמילוי כל התקוות, בפרט שזכות הרבים מסייעתם.



בנועם ובתודה לבבית מאשר אני קבלת מכתבם — ברכה ואיחולים בקשר עם מלאות שלשים שנה שזכיתי לעמוד בראש תנועת חב"ד.

וברכה אשיב לכאו"א מהם וכולם יחד בסגנון חכמינו זכרונם לברכה: כל המברך מתברך בברכתו של הקב"ה שתוספתו מרובה על העיקר. יתברכו הם וכל אשר להם מידו המלאה הפתוחה הקדושה והרחבה בכל המצטרך להם בגשמיות וברוחניות גם יחד.

בהזדמנות זו אביע רגשי תודה והכרה לכאו"א מהם בעד האהדה והסיוע לאנשי חב"ד במסגרת פעילותם בין נוסעי „אל על“ לקרבם ליהדות, התורה ומצותי אשר בודאי שימשיכו לשתף פעולה בזה ועוד יוסיפו בזה כהנה וכהנה.

(ממכתב כ' שבט ה'תשמ"מ)



בהכנסנו לחודש שבט ולקראת העשירי בו, יום ההילולא של כ"ק מו"ח אדמו"ר, אשר בודאי ידוע למר פרשת ימי חייו ומסירות נפשו להפצת היהדות, התורה ומצותי, לקחתי הזדמנות זו להביע קורת רוחי לשמע פעולותי לחיזוק וביסוס הדת בעירו. ובפרט שאני מעמידו על חזקת כל בני ישראל שמקיימים הציווי להעלות בקדש. והרי תמיד יש מקום להוספה בכל עניני טוב וקדושה, ואין הדבר תלוי אלא ברצונו של אדם, שאם רק רוצה באמת מובטח לו שה' עוזרו והוא מצליח.

ואם בכל עניני התורה ומצותי הדברים אמורים, על אחת כמה וכמה בשטח החינוך.

והרי רואים במוחש שדוקא בדורנו זה לב יהודי — ובמיוחד הנוער היהודי — ער הוא ביתר שאת ומשתוקק שיורו לו דרך האמת, ורבים המוכנים לקבל עליהם אתגר ולהתגבר על קושיים ועיכובים וכו'.

תודתי נתונה לו מראש באם ימסור לתלמידים ולתלמידות שיחיו איחולי שילכו מחיל אל חיל בלימוד התורה ובקיום מצותי ובהנהגה מתאימה אשר כל רואיהם יכירו כי זרע ברך ה' המה, בני אברהם יצחק ויעקב ובנות שרה רבקה רחל ולאה.

(ממכתב ב' שבט תשמ"מ)



מאשר הנני קבלת מכתבו מז' חשון, בו כותב אשר קבל הניירות, וכן ר"פ מפעולותיו,

ולפלא שאינו מזכיר ע"ד ביקורים במקומות שונים — שנהג בהם בחדשי הקיץ. ואפשר יש לזה מקום עתה ביותר וביותר ולבארם שמתכוונן לנסוע לכאן ויבקר על הציון הק' של כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע נשיא ישראל וכו' וכו'. והרי לבם של ישראל ער הוא, אפילו אצל אלו שישנים בגלותא (באיזה מדרגה של שינה שתהי"י, שהרי לא חילק הכתוב בזה, וק"ל). ויהי רצון שגם בזה יבשר טוב אמיתי, טוב לשמים וטוב לבריות וטוב העושה פירות. וכסוגיא קדושין (דקוב"ה וישראל, שהם חו"כ, וחתנתם זה מ"ת — שניתנה (ל)מ' (יום) עמוד אחד (עיינן הוספות לתו"א סוף פ' יתרו דמ"ת דוקא יום א' ולא כשאר המועדים)).

בברכה לבשו"ט בכל האמור

(ממכתב ט"ו מ"ח, תשי"ט)

(*) ראה ב"ר פי"ז, ה. ובמאמר הידוע (לא נדפס לע"ע) ד"ה ואת האלף ותשע"ה וגו'.

(*) עתה נדפס במאמרי אדה"ז פרשיות פקודי ע' תיט. המ"ל.



ב"ה, יום א', פ' ובני ישראל יוצאים ביד רמה
ט' שבת. ה'תשמ"ג
ברוקלין, נ. י.

לכל המשתתפים בכנס בוגרים ארצי
בתי-ספר למלאכה, כפר חב"ד

ה' עליהם יחיו

שלום וברכה!

בנועם קבלתי הידיעה על דבר הכנס השנתי ביחד עם התעוררות נפשית מתאימה ליום הכנס — יום ההסתלקות-הילולא של כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו.

ויהי רצון שיהי' בהצלחה רבה בכל,

כולל קיום היעוד: הרחב פיך (בהחלטות טובות ורחבות) ואמלאהו.

ובודאי אין צורך להדגיש לבוגרי מוסד שנתיסד על ידי בעל הילולא ומתנהל ברוחו, אשר בגרות פירושה גדלות (כמבואר בדברי חז"ל בכ"מ).

ובענין העיקרי — מילוי התפקיד — שליחות ותכלית בריאת האדם ד'אני נבראתי לשמש את קוני' על ידי עניני יהדות, התורה ומצותי' — ה"ז גדלות ועלי' נמשכת תמיד, כהציווי שהוא גם נתינת כח להיות מעלי' בקודש,

וכפי שחונכו במוסד החינוך בכפר חב"ד, הרי בלשון הכתוב — גם כי יזקין לא יסור ממנה — עלי' באהבת השם ויראתו, שהם יסוד כל התומ"צ ובתולדותיהן מיד ולאחרי זה — קיום כל המצות כולן בחיי היום יום,

— ועיין ספר תניא קדישא, הקדמת חלק ב' הנקרא בשם חינוך קטן, וח"א רפ"ד. —

כולל, כמובן, קיום המצוה עלי' נאמר „זוהי כל התורה כולה ואידך פירושה” — מצות ואהבת לרעך כמוך,

זאת אומרת החובה והזכות הגדולה להשפיע על כל אלה אשר אפשר להגיע אליהם, שגם הם יעשו ככל האמור.

והרי יום הכנס יום זכאי הוא, כנ"ל — יום הסתלקות הילולא של נשיא דורנו, כ"ק מ"ח אדמו"ר.

בברכה להצלחה בכל האמור
ומתוך הרחבה

אני . . קוני: קדושין בסופה.

עלי' נאמר: שבת לא, א. וראה תניא פ' לב.



מאשרים קבלת מכתביהם מג' י"ג וי"ד שבת, ובינתים בטח קבל מכתבי מענה על מכתביו הקודמים.

ומוסגר פה מכתבי להמשתתפים בהתועדות דיום ההילולא. ואל בינתו אשען באיזה אופן למסור להם, והעיקר לנצל זה לתוספת הסברה באלו הדברים שנזכרו בהמכתב ברמז, ובעיקר בהנוגע להפצת המעינות . . ובמילוי שליחותם הק' בכלל באופן הכי טוב. והשי"ת יעזור שכל זה יעשה מתוך הרחבת הדעת ובשמחה ובטוב לבב.

(ממכתב י"ז שבת תשי"ט)



מאשר הנני קבלת מכתבו עם הפ"נ שיקרא בעת רצון על הציון הק' של בעל ההילולא הוא כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקלה"ה נבג"מ ז"ע.

בו כותב ר"פ מההתועדות בעת רצון, ויהי רצון שיפעלו דברי ההתעוררות פעולתם — מתאים לדבר משנה, לא המדרש עיקר אלא המעשה, ובפרט שהרי זה עתה באנו מיום ההילולא של כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיאנו, אשר בכל שנה ושנה עולה בעילוי אחר עילוי גם לגבי העלי' דשנה שלפני, וגופא — אלו המקושרים, השייכים, וההולכים בהדרכתו — בתר רישא אזיל (אלא שמוכן שצ"ל גם אתעדלת וגם פעולות התחתון), וכמוכן גם ממאמר התיקונים* המובא באגה"ק סי' ז"ך — כמו שמש המאיר מתחת לארץ לששים רבוא כוכבים.

בברכה לבשו"ט בהנ"ל ובעניניו הפרטים

(ממכתב ט"ז שבט, תשי"ח)

* כן הוא באגה"ק, ולע"ע מצאתי כל הענין בוח"ג רעג, א. וראה ג"כ שם רטז, ב. ובתיקונים (תסי"ט סיב, א. קיד, יא"ת"ע קלת, א) מצאתי רק חלק מהמבואר באגה"ק שם. — ואולי טעות המעתיק הוא באגה"ק — ונשתרב לו ממש"כ בתניא פמ"ד, בתיקונים*.



מאשר הנני קבלת מכתבו פ"נ, בו כותב אודות דבורו בכיהכ"נ בתוכן יום ההילולא ובעל ההילולא, ושעשה גם סיום, ושואל אם כדאי לעשות סיום ברבים, כיון שע"ז נתפרסם שלמד המסכת.

ואיני רואה בזה אפילו מקום לשאלה, כי מה רבותא הוא שלמד מסכת אחת במשך השנה — לאחר החינוך שקבל ולאחרי שהשגחה העליונה זיכתה אותו והעמידתו בקרן אורה לימוד עם תלמידים דתו"ת וכו'. ולא עוד — אפילו הי' המדובר באיש שכזה שלימוד מסכת רבותא הוא במדריגתו, בכל זה יש לעשות סיום מסכת ברבים ולזכות גם את הרבים בשמחה זו, וזכות הרבים מסייע את המסיים שלא לבד שלא יגרע ע"ז בעניניו הרוחניים, אלא אדרבה עוד יתוסף, וק"ל.

ובמה שכותב אודות אמירת קדיש דרבנן, הנה בכלל אין בזה הגבלות, וכא"א יכול לאומרו. אבל אותו המעורר השאלה, הנה מהיות טוב אל תקרי וכו' — יש לברר שהאב ש"י ואם ת"י שלו לא יקפידו בזה.

אינו מזכיר מהחלטות הטובות בקשר עם יום ההילולא, והרי נצטיינו להוסיף בעניני תורה ומצות, ובפרט במקום שיש לזכות את הרבים, ובהנוגע אליו ביחוד — לזכות את זוגתו בניו ובנותיו — שיחיו — כמוכן באותיות המתאימות למעמדם ומצבם — ובדרכי נועם דוקא, ובפרט שע"ז מצליחים יותר.

(ממכתב כ"א שבט תשי"ז)



לאחרי הפסק ארוך נתקבל מכתבו מער"ח שבת, וגם בו אינו מבואר סיבת ההפסק בכתיבה. ומה שמצער עוד יותר — ההפסק בפעולות וביחוד בשיתוף הפעולות דאגו"ח וצעירי אגו"ח. ובפרט שכנראה נפסק תומ"י, כיון שמכתבי הראשון במענה על האמור נשאר בלא מענה תוכני, ורק אישור בלבד.

איני יודע אם מקום כאן לבוא באיחולים בענין האמור אבל כיון שנצטוינו ע"י חז"ל בכו"כ מקומות „עד מאה פעמים“ ועדיין לא הגעתי גם לצ"ט, הנני כותב עוה"פ — שיהי רצון שעכ"פ מכאן ולהבא תחול הזזה ממשית ובאופן דהולך ומוסיף,

והרי מכתבו נכתב בער"ח שבת, אשר בעשירי בחדש הוא יום ההילולא של כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו, יה"ר שיבוא זה בפר"מ ובעגלא דידן.

בברכה לבשו"ט בכל האמור

(ממכתב ד' שבת, תש"כ)



אגודת וצעירי חב"ד בבקשה למסור לכפרנו למוסדותינו ולבתי כנסיותנו שבאה"ק לנצל יום ההילולא והשבת שלאחריו לחזק והרחבת השיעורים ברבים הפצת תורת הדא"ח והדרכותי בחוגים היותר שונים ולהתעוררות שהנשמה בגוף ירידה עצומה, היא אבל דוקא על ידה אפשרית העלי הנפלאה ולא עזב הרועה את צאן מרעיתו

בברכה והצלחה

(מברק ליו"ד שבת, תשי"ד)



... מכתבו מט' ניסן קבלתי. ומענה בקיצור על האמור בו ימצא בהקדמות להקונ' שהו"ל. אחרי ההסתלקות ובמכתבי זה** מה שנלפענ"ד בכ"ז. — ומה שמקשה הלא א"א עתה לשאול את כ"ק מו"ח אדמו"ר הכ"מ כשיש ספק בהנהגה — אם יעמוד חזק בהתקשרותו אליו, מבלי לשים לב לפתויי היצר, וישלח השאלה על ציון כ"ק מו"ח אדמו"ר הכ"מ — וועט דער רבי געפינען א וועג ווי עם צו ענטפערן.

(ממכתב יו"ד ניסן, התשי"ה)

* נדפסו בסה"מ תשי"ה. ס' המאמרים באתי לגני ח"א (ע' שכה, שכת). המו"ל.

** נדפסו בלקו"ש ח"ז ע' 253-4. המו"ל.



**נוסח המברק שהואיל כ"ק אדמו"ר שליט"א
לשלוח לאנ"ש שי' בכל מרחבי תבל
לקראת יום ההילולא יו"ד שבת**

ה'תשמ"א

הילולא דנשיא דורנו בשנת הקהל האנשים והנשים והטף והתועדויות פעילות
ובאופן דהקהל וגומר

והמשכם ופירותיהם בכל הימים שלאחריהם

ויקויים היעוד דדוד מלכא משיחא ואנחנו עמך וצאן מרעיתך נודה לך לעולם
לדור ודור נספר תהלתך

בגאולה האמתית והשלימה על ידי משיח צדקנו. בכרכה.

/מקום החתימה/

הקהל . . . והטף: וילך לא, יב. — ואפילו קטני קטנים (ירוש' חגיגה בתחלתה).
והמשכם: הפעולה עצמה נמשכת ו(נוסף ע"ז) פירותיהם — ומעלה בכא"א, וכמוכן גם מרד"ה באחי לגני
(דההילולא).
היעוד: תהלים עט, יג.

•

ה'תשמ"ב

עריכת הילולא דנשיא דורנו ובתר רישא גופא אויל האנשים והנשים והטף
והתועדויות פעילות ומתוך אהבת ישראל

והמשכם ופירותיהם בכל הימים שלאחריהם

ויקויים היעוד בספר דוד מלכא משיחא השם אלקים צבאות השיבנו האר פניך
ונושעה

במהרה בימינו ממש בגאולה האמתית והשלימה ע"י משיח צדקנו. בכרכה

/מקום החתימה/

האנשים . . . והטף: וילך לא, יב. — ואפילו קטני קטנים.
והמשכם: הפעולה עצמה נמשכת ו(נוסף ע"ז) פירותיהם — ומעלה בכא"א, וכמוכן גם מרד"ה באחי לגני
(דההילולא).
היעוד: תהלים פ, כ"ף.



ה'תשמ"ג

הצלחה רבה בכל עניני הילולא דנשיא דורנו ובתר רישא גופא אזיל האנשים והנשים והטף כולל התועדויות פעילות ומתוך אהבת ישראל

והמשכסם ופירותיהם בכל הימים שלאחריהם

ויקויים היעוד בספר דוד מלכא משיחא הרחב פיך ואמלאהו,

ובמיוחד במילוי תפלתנו ותקותינו כל היום קרנו תרום בישועתך ובני ישראל יוצאים ביד רמה,

במהרה בימינו ממש בגאולה האמיתית והשלימה. בברכה.

/מקום החתימה/

האנשים . . . והטף: וילך לא, יב. — ואפילו קטני קטנים.
והמשכסם: הפעולה עצמה נמשכת (ונוסף ע"ז) פירותיהם — ומעלה בכא"א, וכמוכּוּן גם מרד"ה באתי לגני (דההלולא).

היעוד: תהלים פא, יא.
תפלתנו . . . בישועתך: ברכת את צמח דוד בתפלת יח.
ובני . . . רמה: שיעור חומש דהיום (בשלה יד, ח) וחותרו.



השי"ת יברך את כל אחד ואחת מכם בכל המצטרך, הן בגשמיות והן ברוחניות, ובמיוחד — ללכת מחיל אל חילי בכל עניני טוב וקדושה, ובפרט בלימוד התורה וקיום המצוות?²

ובפרט — אשר באים אנו מראש השנה לאילנות (ט"ו בשבט)³, ומעשירי בשבט⁴ — לקחת מזה כח לעידוד ולהוספה בכל ענינים אלה.

ובמיוחד — אשר מתקרבים לחודש אדר, גאולת ימי הפורים מגזירת המן וכן מגזירת אחשוורוש, ובדומה להם, ח"ו, בכל הדורות.

(1) כמ"ש (תהלים פד, ח) ילכו מחיל אל חיל יראה אל אלקים בציון. ולהעיר שפסוק זה הוא משיעור תהלים דיום זה.
(2) ראה שו"ע אדה"ו או"ח סקנ"ה.
(3) מסכת ר"ה בתחלתה.
(4) יום ההילולא של כ"ק מו"ח אדמור"ר.

ומסמך גאולה לגאולה⁵, גאולת פסח בחג הפסח בחודש ניסן הסמוך לחודש אדר (שבו גאולת פורים), אשר "כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות"⁶, בגאולה האמיתית והשלימה והקרובה ע"י משיח צדקנו,

שגם עתה, בימים האחרונים של הגלות, יהי כמו שהי' אז ש"לכל בני ישראל הי' אור במושבותם"⁷ (כשהיו עדיין בגלות במצרים),

ובפרט — שלכל אחד ואחת בודאי יש אות באחד מהספרי התורה, ומשפיע על כל היהודים שבסביבתו שגם להם יהי' אות, ובכלל — שיוסיפו בלימוד התורה וקיום מצותי'.

* * *

כמנהג ישראל — „אתו" לכל אחד ואחת מכם שליחות מצוה, ומצוה נוספת — מצות הצדקה שהיא שקולה כנגד כל המצוות⁸, ומקרבת את הגאולה⁹,

אשר כשתחזרו כל אחד ואחת למקומו יתן הממון: (או החילוף) לענין של צדקה, ומה טוב לצדקה הקשורה לחינוך ברוח התורה והמצוה.

* * *

וברכה הכללית — שנזכה כולנו לקבלת פני משיח צדקנו, מתוך שמחה וטוב לבב, שמחה של מצוה בימים (דעתה) האחרונים של גלותינו זה,

וללכת לקבל פני משיח צדקנו, ומתוך שלום ושמחה וטוב לבב, במהרה בימינו ממש.

[כ"ק אדמו"ר שליט"א נתן שטר של דולר לכאו"א].

יחידות דקבוצה מכ. אצל כ"ק אדמו"ר שליט"א — אור לטו"ב שבת, התשמ"ב)

(5) מגילה ו, סע"ב.

(6) מיכה ז, טו.

(7) בא י, כג.

(8) ב"ב ט, א. וראה תניא פל"ז (מה, ב ואילך).

(9) ב"ב י, א. וראה תניא שם.

בשלח

די גמרא דערציילט „כיון שהגיעו להר הבית“, ווען זיי (רבן גמליאל, רבי אליעזר בן עזרי, רבי יהושע און רבי עקיבא) זיינען צוגעקומען צום הר הבית (דעם אָרט פון בית המקדש), האָבן זיי געזען אַ פּוקס וואָס איז אַרויסגעגאַנגען פּון (דעם אָרט פּון) בית קדשִׁי הקדשים, האָבן זיי (די ערשטע דריי תנאים) אָנגעהויבן וויינען און רבי עקיבא האָט אָנגעקוואָלן. האָבן זיי צו אים געזאָגט פאַרוואָס קוועלסטו? האָט ער צו זיי געזאָגט וכו' וכו' אין דער נבואה פון אורי' שטייט געשריבן כו', „ציון שדה תחרש“ (ציון וועט צעאַקערט ווערן ווי אַ פעלד) און אין זכרי' שטייט געשריבן „עוד ישבו זקנים וזקנות ברחובות ירושלים“ (עס וועלן נאָך זיצן זקנים און זקנות אין די גאַסן פון ירושלים) — ביז ס'איז ניט מקויים געוואָרן די נבואה פון אורי' האָב איך מורא געהאַט ס'זאָל ניט מקויים ווערן די נבואה פון זכרי', איצטער, אַז עס איז מקויים די נבואה פון אורי', איז כידוע אַז עס ווערט מקויים די נבואה פון זכרי' (בגאולה העתידה במהרה בימינו אמן).

פרעגט זיך די קשיא: זכרי' הנביא דערציילט אונז, אַז ירושלים וועט נאָך אויפגעבויט ווערן על תילה און זקנים וועלן זיצן אין די גאַסן פון ירושלים; אָבער וואָס מיינט עס, אַז אויך פרויען וועלן זיצן אין די ירושלים־ער גאַסן — דאָס איז לכאורה דער היפך פון „כל כבודה בת מלך פנימה“ (דער כבוד פון אַ אידישער פרוי איז צו זיין אין איר הויז, און ניט געפינען זיך אין גאַס)?

ענלעך דערצו קען מען פרעגן אויך אין דער נבואה פון ירמיה הנביא וועגן דער גאולה העתידה: „עוד ישמע בערי יהודה ובחוצות ירושלים (מען וועט נאָך הערן אין די שטעט פון יהודה און אין די גאַסן פון ירושלים) . . קול חתן וקול כלה“ — דער קול פון אַ פרוי אין די גאַסען איז דאָך דער היפך פון צניעות?

קען מען עס פאַרשטיין לויט דער ערקלערונג פון תוספות, אַז די נבואה „עוד ישבו זקנים וזקנות“ איז געזאָגט געוואָרן אויף דעם זמן פון נאָך תחיית המתים, — און אין דער צייט איז „גם אויביו ישרים עמו“, אַז אויך דער יצר הרע וועט שלום מאַכן מיטן רצון פון אַ אידן צו דינען דעם אויבערשטן. וועט במילא דאָן ניט נויטיק זיין די איצטיקע באַוואַרעניש פון „כבודה בת מלך פנימה“ און עס וועלן קענען מקויים ווערן די נבואות „עוד ישבו זקנים וזקנות בערי ירושלים“; „עוד ישמע . . קול חתן וקול כלה“.

דאָס אַלץ איז געזאָגט געוואָרן וועגן דער צוקונפט. יעדער זאָך וואָס מיר לערנען האָט דאָך אָבער אויך אַ געוויסע לערע פאַר אונז: יעדער ענין אין תורה קען און דאַרף געבן אַ הוראה אויך אין אונזער לעבן.

עס זיינען פאַראַן אַזעלכע וואָס פרעגן: פאַרוואָס גיט מען זיך היינט אָפּ אַזוי פיל מיט חינוך הבנות — און אין אַזאַ פאַרנעם וואָס מ'האַט ניט געזען אין די פריערדיקע דורות — וויבאַלד אַז דערצו פאַדערט זיך, אַז די אידישע טאַכטער מוז,

אין א געוויסער מאַס, אַרויסגיין פון „פנימה“, בכדי צו באַקומען אַט דעם חינוך אין אַ בית הספר לבנות?

נאָך מער, אידישע פרויען זיינען היינט באַשעפטיקט אין דער אַרבעט לטובת הכלל, פאַר תורה און אידישקייט, און זיי דאַרפן אַפּט אַרויסטרעטן פון די ד' אמות פון זייער „כבודה פנימה“־שטח בכדי צו דורכפירן אַט די אַרבעט, מיט הצלחה.

מיר זעען אַבער פאַרט, אַז דאָס איז איינגעפירט געוואָרן אין פריערדיגען דור אויף די אַנווייזונגען פון די גדולי הדור, די אמת'ע גדולי הדור, און עס זיינען לויט זייערע הוראות געגרינדעט געוואָרן בתי ספר לבנות ישראל, אויף אַן ענליכן אופן ווי ישיבות פאַר בני ישראל (מיט אַן אַנדער סדר לימודים) — כאַטש אַזאָ חינוך הבנות איז פאַרבונדן מיט זייער אַרויסגיין פון דער היים אין בית ספר.

נאָר ווען עס האַנדלט זיך וועגן „עת לעשות לה“, אַ צייט פון נויט און אידישקייט און מקדש זיין שם שמים, אין אַזאָ „עת לעשות לה“ נעמען אַן די גדולי התורה ספעציעלע מיטלען אום דאָס דורכצופירן. די גדולי הדור האָבן געזען און געפילט די דרינגענדיגע נויט צו איינאַרדנען בתי חינוך פאַר אידישע טעכטער, בכדי צו געבן זיי דאָרט אַט די פרום־אידישע תורה־דערציאונג וואָס די היים אַליין איז ניט ביכולת גענוג זיי דערמיט צו באַזאָרגן — און אַזוי אַרום אויפברענגען צוקונפטיקע אידישע פרומע דורות.

אויך בנוגע די טעטיקייטן פון פרויען אויפן געביט פון אַרבעט פאַר אידישקייט און תורה־חינוך, איז דאָס אַ זאָך וואָס איז דערמוטיקט און געשטאַרקט געוואָרן דורך די גדולי הדור; אַזוי איז עס אויך געווען אין שייכות צו דער אַרגאַניזירונג פון פרויען־גרופען — אין אַ וועג פון צניעות און איבערגעבנקייט. און אַזוי ווי דער זכות און די אויפטואונגען פון אידישע פרויען האָט אין זיינער צייט געבראַכט צו דער אויסלייזונג פון די אידן אין מצרים, אַזוי וועלן זייערע פעולות טובות אויך איצט העלפן ברענגען די גאולה שלימה.

דער שכר פון אַ מצוה איז ענלעך צו דער מצוה גופא וואָס מאַיז מקיים. בכדי צו באַקומען אַט די צוגעזאַגטע באַלוינונג פון „ישבו זקנים וזקנות ברחובות ירושלים“ (א באַלוינונג וואָס נעמט אַריין די פרויען צוגלייך מיט די מענער), מוז די באַשעפטיקונג און די מצות זיין אין אַן ענלעכן אופן צו דעם דאָזיקן שכר.

און דאָס איז היינט דער תפקיד און די אויפגאַבע פון אידישע פרויען: זיי גיבן אַוועק זייער צייט און מי צו דורכפירן די וויכטיקע אידישקייט־פליכטן — און אין אַן אופן פון צניעות — דורך „רחובות ירושלים“, דורך אַ „ירושלים“ וואָס יעדער איינער קען און דאַרף אויפבויען פאַר זיך: די אַרבעט זאָל געטאָן ווערן מיט „יראה שלם“ (— ירושלים), מיט דער גאַנצקייט פון יראת שמים; און צוזאַמען מיט דעם זאָל די אַרבעט געפירט ווערן „בהרחבה“ (רחובות), מיט ברייטקייט — וואָס דורך דעם וועט מען מצליח זיין און אויך צוגרייטן דעם וועג פאַר משיח צדקנו.

... אין דער פרשה וואס מען האט געלערנט אין טאג פון יום הילולא... רעדט זיך וועגן שירת מרים, די דאזיקע שירה פון מרים איז — לויט דעם ילקוט ראובני — געווען ניט דורך געזאנג אויף אַ קול, נאר, צוזאמען מיט די אנדערע אידישע פרויען, האט מרים געלויבט דעם אויבערשטן דורך אַ כלי-זמר: „ותקח מרים הנביאה את התוף בידה“, — און מרים האט גענומען דעם פויק אין איר האנט.

כאטש דאס איז געווען פאר מתן תורה, האט מען זיך שוין דאן געפירט לויט די דינים פון צניעות אין דער פולסטער מאס.

דאס אלץ לערנט אונז: די פרויען דארפן ארויסגיין „ברחובות ירושלים“, כדי צו דערגרייכן זייער ציל פאר תורה און אידישקייט — דאס מוז אבער געטאן ווערן מיט צניעות, וואס דאס וועט דערנענטערן די צייט פון דער גאולה שלימה און דעם קיום הנבואה פון „עוד ישבו זקנים וזקנות ברחובות ירושלים“.

(משיחת יו"ד שבט תשכ"ה)



במענה למכתבו מט"ז חשון, בו כותב בהנוגע לסעודה שלישית דש"ק,

ולפלא שאלתו, כיון שהנדפס ב"היום יום"• הוא כמו ששמעתי מכ"ק מו"ר אדמו"ר צוקללה"ה נבג"מ זי"ע, ונדפס בחיים חיותו בעלמא דין, וראה הנדפס שם גם לאחרי ההדפסה.

דא"ג המועתק שם בהנוגע לס"ש — כן הוא במאמר חסידות של כ"ק אדמו"ר (מוהרש"ב) נ"ע ד"ה מהרה ישמע, תרמ"ח...

(ממכתב כ' מ"ח תשי"ח)

(• כב אדר א. וראה לעיל ע' 84 ואילך. המו"ל.)



... צדקה לפני הדלקת הנרות, והעיקר לנצל זה להדגיש שאסור להמדליקה לטלטל הפושקע לאחר ההדלקה, ולכן צ"ל לכתחילה במקום שתשאר שם עד לאחרי הבדלה (שכמה אינן יודעות עד"ז)...

(ממכתב כסלו תשמ"ג)



ויהי ר"ה שיאיר מזלן וכו' דבנותיו תחי'.

בבית כ"ק מו"ח אדמו"ר לא ראיתי אף פעם אחת שידליקו בשמן (זית וכיו"ב) בנש"ק ויו"ט, כ"א בנרות חלב, והיפוכו בנרות חנוכה. טעם ע"ז לא שמעתי.

(ממכתב ד' אייר ה'תשל"ז)

• (מענה לא' ע"ד: 1) הדלקת נש"ק, 2) להדליק בשמן. המו"ל.



מנהג נשי משפחה מאז הי' ובמשך כו"כ דורות שלא לקרות פייפערס, שלא ללמוד כלל לימודי חול, שלא לעשות מייק אפ ועוד האם בזה מדייקת לעשות כמנהגם? או עכ"פ לא לעשות בפועל נגד מנהגם ובגלוי?

באם מוסיפים בענינים של חושך, פשוט שמוכרח להוסיף בעניני אורה.

(ממכתב כ"ח אדר"ש תשמ"א)

• (מענה לא' שכתבה שהדלקת נש"ק לבת היא נגד מנהג משפחה. המו"ל.



הדלקת* נרות ש"ק ויו"ט. צדקה פושקע בבית כל אחת ואחת. מה טוב — תהילים סידור וצדקה פושקע באוטובוסים. שלום וקירוב הלבבות (גם בין חברי ההנהלה ש"י).

(ממכתב סיון ה'תשל"ח)

• (מענה לאחרי פיצוץ בו נהרגו ב' בנות מבי"ס תיכון. המו"ל.



בענין ספרי . . דמחנם — הנה ספרי הנ"ל אינם אצלי ולא בספרי' של המל"ח, וראיתי בהם באקראי רק ספרו שו"ת משנת בנימין. ובעברי עליו שבעתי נחת, שבעת הזאת ובמדינה הזאת, אשר בלשון כ"ק מו"ח אדמו"ר (שליט"א) במבוא לקונטרס עץ החיים „אברכים מתוארים בתוארי גאונים עילויים, קצוצי זקן וגדועי פאה, מפלפלים בסוגיא עמוקה ובונים מגדלים להקיל בכל דבר מצוה, ולהעמידה ערומה גוף בלא נשמה, וקרנים להם לסתור סברת הגאונים ולנתוח איסורי ראשונים”

נדפס ספר מחזיק במנהגי אבותינו וכוהא דהיתרא לא עדיף לי לכפות בשביל זה את השכל הישר ולהותור מדין אמת לאמתו

— (ונפלאתי למה זה יצא מגדרו ובסי' ע"ז מדבר בקול חלושה לענין העמדת מייקראפאן בביהכ"נ בר"ה, ובדברי תחנונים, ורק שמ"מ לפרדס, בה בשעה אשר מלבד שיש אסורים גם אחרי כל הזהירות בהעמדת המייקראפאן ובהערכתו (כמדומה שהובאו מקצתם ב"פרדס" תש"ה) הנה ה"ז ענין שנמסר לע"ה וכשיתירו ביו"ט יעשו גם בש"ק, והחכם עיניו בראשו לראות שעי"ז פורצים פרצה לבוא לאיסורים דאורייתא. ואם גם אחרי רוב עיון ועומק לא מצא טעמים לאיסור ברור, עכ"פ לא הו"ל להדפיס תשובה זו ולתת מקום לומר: ראה שמחמירים ג"כ מקילים בזה. ועל כגון דא נאמר אם מלה בסלע משתוקא בתרין)...

(ממכתב חג הגאולה, י"ט כסלו, תש"ט)



עכ"פ בקיצור עדהנ"ל. ובהקדם: המרוזל לע"ע מצאתיו: בפס"ר פר' שורח, יל"ש ישעי' תקג, שם בסופו, יל"ש תהלים תשמא, ס' הרוקח סרכ"ט. ובכמה שינוים מזל"ז — ראה שם. וכנראה אבוהן דכולהי פס"ר הנ"ל.

ומהצ"ע בפס"ר: אריב"ל כו' א"ל (הקב"ה לבנ"י) בני בעוה"ז כמה פעמים הייתם עולים בשנה לא ג' פעמים בשנה כשיגיע הקץ כו' כל חודש וחודש ובכל שבת כו' כמש"נ והי' מדי חודש בחדשו ומדי שבת בשבתו. ד"א והי' מדי חודש בחדשו והאיך אפשר שיבוא כו' בכל חודש ובכל שבת א"ר לוי כו' העבים באין וטוענין אותם ומביאין אותם לירושלים והם מתפללים שם בבוקר כו' ד"א והי' מדי כו' והעבים טוענין אותם בהשכמה ומביאין אותם לירושלים והם מתפללים שם בבוקר והן טוענין אותם לבתיהם ומחזירים לירושלים כו' מנחה.

ולתרץ ולבאר חילוקי הד"א וכן קושית המפרשים דלכמה דעות יש תחומין למעלה מעשרה (עירובין מה, סעיב טושו"ע ושו"ע אדה"ז חאו"ח רסת"ד)

י"ל דמתורץ זכ"ו ובוה פליגי הד"א ולמ"ד דיש תחומין — באים מבערב והחילוק דלעת"ל ועתה הוא רק במספר הפעמים (כפשטות ל' ריב"ל וכו'), וגם ליל (א) דיו"ט היו בירושלים ועד"ז בשבת ור"ח ועפ"ז שלדעתו בהכרח לומר שהעננים יביאום בע"ש, ולפי"ז העילוי (דלעת"ל) הוא שאפילו בימות החזק, לפני כניסת השבת, כבר יהיו בירושלים.

ועוד ועיקר — למד"א שבאים בבוקר שבת כו"כ הלכות חדשות ומסובכות

(*) במענה לשאלה על המבואר בד"ה והי' מדי חודש בחדשו ומדי שבת בשבתו יבוא כל בשר להשתחות לפני וגו' (ש"פ מטרימ, ר"ח מניא, תשל"ז) שמי"ש במדרש שהעננים יביאום הפי' בזה הוא לפני כניסת השבת, והרי — בית רענן לילקוט ובכמה ממפרשי הפס"ר משמע שהעננים יביאום בשבת כי אין תחומין למע' מעשרה וכו'. המו"ז.

בזה — מצד חילוקי זמני התחלת הש"ק במקום שבו הי' בתחלתו לגבי המשך שלו.
ועאכו"כ למד"א שבין בוקר ומנחה הולכים וחוזרים — ובוה פליגי המד"א
משא"כ — באת"ל שבעשור"ח באו. ואכ"מ.

(מרשימת מנ"א תשל"ז)



... כן מ"ש אודות העלאת שרטון שבמקום שהוא מדרבנן אין חוששין שמא יעלה
הים שרטון, ע"כ צ"ל שלא נתקבלה דיעה זו, כיון שלדעת כמה ראשונים וכמה גם
מהאחרונים הלכה למעשה אין רה"ר בזה"ז, ובכ"ז מביאין ומאריכין בהחשד דעלה
שרטון גם עתה... .

(ממכתב ח"י אלול תשי"ד)



לא* נעלם ממני זה, אבל אינו דומה כלל לנדו"ד, כי דיני רה"ר הובאו בשו"ע
ונ"כ מפני א) שבכמה ענינים גם בזמה"ז גוזרים מפני דאתי לאחלופי, ב) בכ"מ נתוסף
על אתר שבזמה"ז אין שייך לדין זה וכו', ג) רובם ככולם של דיני רה"ר מדברים
בכלל, ולא בנוגע למאורע פרטי, ובמילא נוגע לכשתהי' רה"ר גמורה. — בנדו"ד א)
אם יגזרו משום אחלופי נפל כל ההיתר, ב) החשד דהעלאת שרטון הובא בנוגע
לעיר פרטית (סורא — אף דאין אוכלסא בבבל — קושטנטינא ועוד), ובוה שקו"ט.
ולכן ברור פסק רבנו בזה בשו"ע שלו: מבויה הפתוח לר"ה או לכרמלית כו' שמא
יעלה הים שרטון (ססס"ה סל"ה). — בנוגע לתיקון עירובין בני. י בכלל, כשברני
עד"ז... ושאל חו"ד, אמרתי לו אשר יישר חילי' של המתעסקים בזכות הרבים הכי
גדולה זו, אבל יש לעשותו מבלי כל פרסום ועי"ז יסורו כמה חששות.

(ממכתב שלהי תשי"ד)

*) מענה על שאלה (במכתב שלפנ"ז) דהבי' והרמ"א כו' ס"ל דאין לנו רה"ר בזה"ז ומ"מ מביאין דיני
רה"ר למאות. המו"ל.



במענה על מכתבו מימי הפורים. ולפלא אינו מזכיר ע"ד החלטות הטובות
ופעולות חשובות דימים אלו שמהם ממשיכים שמחה על כל החדש ואחי"כ על כל
השנה.

ומ"ש אודות תוכן מכתבי* אליו בהנהגה בעת התועדות, הרי כתבתי בהנ"ל
שהגני כותב לעוד מאנ"ש על דבר זה, ובמילא אינו מובן ממה נחרגש כ"כ. וממ"נ,

אם גם אצלו יש מעין הכתוב בהמכתב — הרי בודאי אין להתרגש, ואם אין בהנהגתו לא מיני' ולא מקצתי' — הרי צ"ל שמח שממנים אותו משגיח על אנ"ש להנהגה מתאימה בעת התועדות. והשי"ת יצליחו בהרחבת הדעת והרחבת פרנסה ולבשו"ט אודות כל מה שכותב במכתבו.

(ממכתב יט אדר תשט"ו)



... לברר בדפוסים (הקודמים) דשו"ע אדה"ז ששל"ו סו"ס יח: „ויו"ט" דלכאורה צ"ל „ולהחליף גם ביו"ט" (או כיו"ב).

(ממכתב ו' מנ"א, חשמ"א)



בתמיהתו בשו"ע אדה"ז סרע"א סכ"ג בתיבת „הראשונה" — כבר ציין בקונטרס השלחן להרב נאה — לתקן „האחרונה". וכן מוכח גם מזה שלשון אדה"ז בזה הוא לשון הרמ"א על אתר.

(ממכתב כ"ק אדמו"ר שליט"א)



... בנוגע לעסקו (שהגובים באים בעש"ק במאוחר וכו', אבל באים למשרד אחר כו') — ישאל רב מורה הוראה האם זה מספיק...

(ממכתב כ"ק אדמו"ר שליט"א)



... ובמ"ש דעתי בהנוגע לנקוד דזכר עמלק, כתבתי מאז להרה"ג וכו' הר"ח נאה ע"ה מה שנראה לי, והכניס חו"ד בלוח הכולל. והוא מיוסד על מאמר רבנו הזקן (נדפס בבונה ירושלים* והובא בס' קצות השלחן בחלק ד' להנ"ל)...

(ממכתב כד ניסן תשט"ז)

יתרו

איר זייט דאך מסתמא אלע געווען ביים פארבריינגען (פון יו"ד שבט), און דאס וואס שייך צו אייך געדיינקט איר זיכער — איך וויל נאר מוסיף זיין:

זאזי ווי מ'האט דאך אנגעהויבן ליינען פ' יתרו — וואו עס ווערט דערציילט וועגן מ"ת — שטייט אין מדרש אז דאס וואס דער אויבערשטער האט געגעבן די תורה צו אידן איז דאס מצד דעם וואס זיי האבן געזאגט, אז זייערע קינדער וועלן זיין ערבים, — פאר אנטפארטליך — אז זיי וועלן לערנען די תורה און מקיים זיין וואס עס שטייט אין איר.

במילא דארפט איר וויסן אז אייער לימוד התורה און קיום המצוות, איז נוסף אויף זייער אייגענע מעלה, ובפרט מצות ת"ת וואס ת"ת כנגד כולם, זייט איר אויך מיט דעם אויך מוכה אלע אידן, ביז דעם גאנצן אידישן פאלק, אז זיי זאלן האבן די תורה און קענען איר לערנען.

וואס פון דעם איז פארשטאנדיק דער גודל התמדה און שקידה וואס איר דארפט האבן אין לימוד התורה, און כאטש אז אמאל מישט זיך אריין דער יצה"ר — בשעת אבער א איד באשליסט און איז מחליט צו טאן ווי דער אויבערשטער וויל פון אים, גיט אים דער אויבערשטער הצלחה ער זאל קענען שטעלן זיך אנטקעגן דעם יצה"ר און מבטל זיין זיינע טענות, און ער זאל לערנען תורה ווי עס דארף צו זיין, בשמחה ובטוב לבב, לימוד המביא לידי מעשה.

איר זאלט אויסוואקסן ווי א אידישער בחור דארף אויס וואקסן, א חסיד ירא שמים ולמדן.

דער אויבערשטער זאל אייך בענטשן איר זאלט האבן הצלחה אין לימוד התורה און אין קיום המצוות בהידור, און מען זאל הערן בשו"ט פון אייך.

(משיחת ליל י"ב שבט, ה'תשכ"ח — להתלמידים הצעירים
די שיבת חו"ת דמאנטרעאל)



...עד כמה שאפשר לברר לא היתה עוד שעת הכושר, כזו שבימינו, לעורר את הנוער והצעירים לקבלת עול תורה ומצוות כפשוטו, זאת אומרת לקיים המצוות בחיי היום יום, מצוות המעשיות בקיום בפועל. וכל רגע ורגע וכל הזדמנות ואפשרות שאין מנצלים לזה כראוי, הרי זו אבידה שאינה חוזרת.

מובן שאין כוונתי בהאמור שעל ידי הטפת דברי מוסר והתעוררות הרי תיכף ומיד ייהפכו השומעים לשומרי כל התורה ותר"ג מצוותי, אבל בודאי, כמו שהוכיח

הנסיון, יפעלו הדברים לא רק הזזה תיאורית כי אם גם הכשרת הנפש לשינוי מעשי, וכנ"ל — בקיום המצוות, אשר המעשה הוא העיקר.

ומצער הדבר שדווקא אלו הנמצאים במצב של מנהיגים ומשפיעים, שמטבע הדברים שהם בגיל יותר מבוגר מהשומעים והתלמידים, וצורתם הרוחנית נקבעה לפני עשרים או שלושים שנה, עדיין שרוים הם בפחד שהי' לו מקום אז, המיוסד על הסיסמא „תפסת מרובה לא תפסת“ וחוט השערה נדמית להם כהר וכתפיסה מרובה, וקשה לשכנעם, כיון שטענת יראת שמים בידם לאמור, שאם יעוררו את הנוער באופן האמור בתחילת מכתבי, עלול שיפחידו את השומעים ויופסק כל הקשר עמהם. ומי יודע לאיזה מקום יתדררו.

כתבתי כל הנ"ל גלוי, כי דווקא בנקודה זו — על פי השמועה הנה כ' אינו שרוי בפחד האמור, אבל בכל זה בוודאות אצלי שאינו מנצל כל כח השפעתו בכיוון האמור, אולי מפני התנגדות מצד אלו שבגיל הממוצע אודותם כתבתי לעיל. וגם חשש זה, לאחר בקשת סליחתו, אין לו מקום במציאות, כיון שכנ"ל השומעים והתלמידים בודאי יהיו על צדו, והרי בארצות הברית ביחוד האבות נשמעים לבנים והמורים לתלמידים.

דרך אנב זהו ג"כ מסימני עקבתא דמשיחא, דור אחרון שבגלות שלפני התחלת הגאולה, וכיעוד הנביא והשיב לב אבות על בנים, פירש"י על ידי בנים. ואף שמלכתחילה הרי זה היפך הברכה, כתוספתא סוף סוטה, נערים פני זקנים ילבינו, כן מנוול אב וכו', הרי נצטוינו להפוך מרירו למיתקו.

לכתבו אודות ערך הלימוד והעיון וכו', הנה אף שהלכה פסוקה היא, גדול לימוד, אבל על אתר מודגש הטעם, מפני שמביא לידי מעשה, ולא עוד אלא — בכדי שיצליח הלימוד ויוקבע, מוכרח שלא יהי' בסתירה, עכ"פ שלא בסתירה בולטת, לחיים היום יומיים של העוסקים בלימוד, הן המורה והן התלמיד. ועוד יותר על פי ביאור תכונת נפש בני ישראל אשר בתורת החסידות, הנה הכשרת הנפש לקלוט דברי תורתנו — אשר תורה קדושה היא וביחד עם זה תורת חיים היא — היא דוקא על ידי חיים המתאימים להוראותי. שבוה חילוק עקרי בין תורתנו — אף שעלי' נאמר כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים — לשאר החכמות ומדעים, שבלימוד חכמה, אפילו חכמת המוסר, אין סותר להבנתה אפילו אם הלומד מתנהג בפועל בניגוד מוחלטי למוסר האמור, משא"כ בלימוד חכמת התורה, לא רק חלק המוסרי שבה אלא גם בדברי תומאה וטהרה וכיו"ב. וכמודגש כל זה בפתגם קצר של חכמינו ז"ל — והוי' עמו, שהלכה כמותו בכל מקום. כי רק באופן זה שהוי' עמו מכוונים ההלכה, ובנוסח המשנה, באם יראתו קודמת לחכמתו.

כל הנ"ל אמור לפי השיטה המבוארת במכתב כ' על דבר הכרח קדימת הלימוד, אבל לשיטתי אני, גם בלאו הכי מוכרחת ההדגשה של העשי', שהרי זהו הכלייד להשפיע על הנוער והצעירים השפעה מיידית, שיוכלו אח"כ לנצלה גם להתמדה בלימודם.

בודאי ידוע לכב' שהשנה היא שנת המאתיים להסתלקות-הילולא של מורנו הבעל שם טוב ז"ל. בקשר עם זה הוצאנו לאור ספר הבעל שם טוב, שנשלח לכ' בפני

עצמו. ואף שלא ידוע לי יחסו לעניני תורת החסידות, בטוחני שימצא בספר זה רוב ענין ואולי גם תוספת ביאור וביסוס להכתוב לעיל.

(ממכתב ימי הסליחות, ה'תש"כ)



מאשר הנני קבלת מכתבו מנר השני דחנוכה, בו כותב אודות החיים כסביבתו עתה, הקישוים מיוחדים שבהם וכו',

ולפלא, שכנראה אינו מכיר כלל בכל נקודות הטובות אשר בהם. ובפרט מוכן — ע"פ פתגם כ"ק מו"ח אדמו"ר הידוע, אשר כאשר יקוים היעוד דביאת משיח צדקנו, וועט מען זיך כאפען פארן קאפ (ישים ידיו על ראשו ברגש צער גדול וחרטה) על הימים והתקופה הכי טובה שבסוף זמן הגלות, שהיו יכולים לפעול בתורה ומצות בהתגברות על כל העלמות וההסתרים דאז, שאז העבודה נעימה יותר וחביבה יותר, הן לעובד והן לזה שצויה על העבודה, בורא עולם ומנהיגו, משא"כ כשרוח הטומאה יעבור מן הארץ ואין מנגדים וכו'. והלימוד מזה לענינו — הרי פשוט הוא.

עוד נקודה ע"ד האמור וגם זו עיקרית היא, היינו מה שהדגיש במכתבו שנמצא באמונים שענינם רק „משמעת כח ורגלים“. והרי זהו אחד העיקרים באמונת האדם, אמונה פשוטה דוקא, שענינה הקדמת נעשה לנשמע (משמעת). הבטחון הגמור אשר מצוה המצוה, נותן מראש הכח והאפשריות לקיים הציווי, ובלבד שירצה ובפועל ילך בדרך ה' וכצוואת העברי הראשון הוא אברהם, אשר יצוה את בניו וגו' ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט (בראשית יח, יט).

והנה בטבע האדם, אשר אדם עיר פרא יולד, להתנהג דוקא ע"פ הטבע שלו — למלאות רצונו, ואפילו התאוות שלו, ולא עוד אלא שהרצון הזה מטה שכלו וממציא הסברות וטעמים ונמוקים. ולזה התיקון — הכש"כ וק"ו: ומה בנוגע לציווי של בשר ודם, מוכרחים, ככתבו במכתבו, המשמעת הכח ורגלים, ולא עוד אלא שבזה תלוי כל קיום המסגרת בה נמצא ועי"ז קיום כל הצבא, השמירה על הגבולים וכו' וכו' ז.א. שזה נוגע לגורלם של כל האוכלוסיא, עאכ"כ בנוגע לציווי של „המפקד הכי ראשי“, ממה"מ הקב"ה, אשר כאר"א מבני ישראל, הרי הוא מצבאות ה'.

ועוד נקודה שלישית, וגם היא עיקרית, ואולי העיקר שבכל שלש נקודות אלו, אשר ספק גדול האם תהי' אצלו אפשריות להשפיע על סביבה הזקוקה לידיעת ה' התורה והמצוה, כפי שיש בידו עתה, שהרי נמצאים יחד כל היממה, מוכרחים למסגרת של משמעת וכו' כנ"ל. וכשמדברים בדברים היוצאים מן הלב, והדבור תוכנו, תורת אמת ומצותי' — הרי סו"ס אמת מארץ תצמה.

מעטות שורות האמורות בערך חשיבות הענין בכלל ובמיוחד — החשיבות שינצל האפשריות אשר השגחה העליונה נתנה לו, להחזיר לדרך הטוב והישר, דרך

התורה והמצוה, כ"כ מאחב"י הצעירים, אשר בקרוב יסתדרו בחיי משפחה, והטבת המצב של כל אחד — נכפלת בעתיד פי כמה, מספר בני המשפחה ובניהם ובני בניהם עד סוף כל העולם. וביחד עם האפשריות והציווי, הרי הקב"ה שאינו בא בטרוניא עם בריותיו, נותן גם הכח למלאות התפקיד. ואם ת"ל — הרי זה גם הלימוד של ימי חנוכה, אשר חכמינו ז"ל מעידים, שהיו חלשים וגם מעטים נגד גבורים ורבים, אלא שהחליטו בתוקף ונלחמו בעד הטהרה המצות ועסק התורה, ולכן נעשית להם ישועה גדולה ופורקן, ובאופן שמאז ובכל שנה ושנה — מדליקין נרות ודוקא באופן דמוסיף והולך מיום ליום בחשכת הלילה שמסביב.

(ממכתב י"א טבת תשכ"ג)



ב"ה, י' סיון, ה'תשמ"א
ברוקלין, נ. י.

ברכה ושלוש:

במענה למכתבך (בלי תאריך), אתחיל בנקודה העקרתית, והיא:

יש ענינים שהם ברשותו של אדם, וביכלתו לשנות אותם, ויש ענינים שאינו יכול לשנות. ובכלל בנוגע מעשה דיבור ומחשבה הרי הם ברשותו של האדם והבחירה נתונה לו לחשוב ולדבר ולעשות כרצונו. אבל בנוגע לעצם מציאותו — שנברא בצורת אדם ועד לפרטים בזה, כגון צבע עיניו וכיו"ב — את זה אינו יכול לשנות.

ה"עצם" של כל יהודי, בלי כל חילוק בנוגע לחינוכו, מוצאו, מקום המצוא ופרנסתו וכו', הרי כל אחד ואחת מהעם היהודי הוא בן או בת אבותינו אברהם יצחק ויעקב ואמותינו שרה רבקה רחל ולאה. ובעת מתן-תורה אמר בורא האדם נותן התורה: „ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש". זאת אומרת, אשר טבע האיש והאשה הישראלים להתנהג בקדושה, שתוכן הנהגה זו מבואר בתורתנו הקדושה.

כאמור, הבחירה נתונה לאדם להתנהג באופן האמור, או ר"ל באופן שונה או גם הפכי, אבל כיון שהוא היפך העצם שלו, לשון אחר היפך הטבע שלו, הרי זה בדוגמת המשל המובא בדברי חכמינו ז"ל — דג הרוצה לחיות דוקא ביבשה ולא במים, אשר משך איזה זמן יוכל להתקיים ביבשה, אלא שגם אז הוא מפרפר וכו', ואם לא ישוב למקור חיותו הרי מובן הסוף. אלא שנותן התורה, ברוב רחמיו, מאריך לו לאדם זמן לעשות תשובה, ומבטיח לו אשר אין לך דבר העומד בפני התשובה, ואף נותן לו הכח והיכולת לעשות תשובה אמיתית ולשוב למקור מים חיים של התורה והמצוות, שהם חיינו ואורך ימינו.

מהאמור מובן אשר הסברה, בסגנונה, לחיות „מחוץ למסגרת" התורה ר"ל, מוכרחת להביא תוצאות על פי הכתוב לעיל, הן בנוגע להמתנהג ככה, והן — אם מקשרים זה עם הולדת ילדים — בנוגע לגורל הילדים.

ידועה השאלה, בסגנון הידוע, שיש רשע וטוב לו. והמענה לשאלה זו גם כן ניתן לפני אלפי שנה, והנקודה כלעיל, אשר השם יתברך ברוב רחמיו מצפה ומבקש אולי סוף סוף יעשה תשובה, ובפרט אשר נפש הישראלית ופנימיות הנפש (שהיא חלק אלוה-ממעל ממש) מסייעת ודורשת זה, אף שיש אנשים שאין רוצים לשמוע לקול הנשמה, כמו שיש אנשים אשר התענוג שלהם הוא לצער את עצמם.

בנוגע הבעיות אודותן כותבת, תתיעצי עם ידידים מבינים המתנהגים על פי תורתנו, תורת חיים (הוראה בחיים), שהיא גם כן תורת חסד, וכבר נאמר „ותשועה ברוב יועץ“.

ויהי רצון שתבשרי טוב בכל האמור.

בברכה



במענה על מכתבם מצום הרביעי, יהפך במהרה לששון ולשמחה, בו כותבים אודות אופני עבודתם בסניף הנוער האגודתי אשר במחנם הטי, בשביל להמשיך מספר יותר גדול של הנוער לתורה ומצותי שיש בזה כמה ענינים שהשתמשות בהם מוטלת בספק כיון שמופרכים הם ע"פ השקפת חוגים ידועים.

הנהגה בשאלות כמו אלו ההחלט תלוי בתנאי המקום והזמן ותגובת הצבור על אתר, שבכ"ז חלים שנויים מזמן לזמן, והוא ע"ד הוראת רז"ל (יומא פו, א) אמר רב כגון אנא כו' לא שנו אלא באתרא וכו'. ומובן עוד יותר ע"פ ההמשך שם, אמר רבינא ומתא מחסיא אתרא דתבעי. שלכאורה אינו מובן למה הוזקק רבינא להודיע עד"ז כיון שצריך הי' להיות ידוע לכל דרי מתא מחסיא, ומה מחדש בזה, שזה מכריח לומר שאפי' בכגון דא צריך התכוננות מעמיקה בכדי לדעת אם אותם דתבעי הם המייצגים את העיר או אותם דלא תבעי וק"ל, — וככל הדברים האלה הוא בהנוגע לשאלתם, ובפרט שנמצאים הם בעיר המשמשת דוגמא של סדר חיים מסוימים, ולכן האחריות גדולה יותר בשינוי לצד שמאל. ולאידך גיסא אין להשתמש בזה בהוראה שכיון שספק בדבר יחמירו, כיון שחומרא זו עלולה למעט מספר הנוער שיהי' בהשפעתם. ובענינים כגון אלו מהנכון שיתיעצו עם אחדים בעלי סוד הנמצאים במחנם ויודעים התנאים שם וכבר נאמר ותשועה ברוב יועץ.

נקודה כללית בשטח החינוך ותעמולה בכלל — שחילוק גדול בין טופח ע"מ להטפיח וטופח סתם, והוא חילוק לא רק בכמות אלא גם באיכות. ועפ"ז מובן, כיון שההשגחה העליונה העמידתם בקרן אורה שיכולים להשפיע על הנוער דבני ישראל, עליהם להיות טופח ע"מ להטפיח ככל הדרוש, אלא שבכגון דא במקום ספק אם יצאו כבר ידי חובתם, יש להחמיר בלי פקפוק, כיון שכל הוספה בתורה ומצותי טובה באמת ומביאה להוספה בפעולות בהנוגע לעצמו ובהנוגע לזולתו...



מסרו לי תוכן מכתבו, בו מתפלא על אשר בשיחתי עם פב"פ מבני ישראל אבל לע"ע אינו מהחזרים לדבר ה', אמרתי לו מענין גלגול נשמות.

ומתפלא אני על פליאתו, כיון שענין גלגול נשמות כבר מדובר אודותו בספרים הנדפסים בכ"כ מקומות ובארוכה, ויסודותו בראשונים שלמדו עד"ז וגם הדפיסו בספריהם, עד שיצא מגדר לימוד פנימיות התורה נסתר דתורה, כי מדובר אודותו כבר בנגלה, ובפרט שרק ע"י ענין גלגול הנשמות יש אפשריות להסיר קושיות עצומות של אחכ"י בזמננו זה, ובפרט של צעירי בני ישראל המתכוננים במה שעבר על עם ישראל בשנים האחרונות, ומשפיע עליהם לא לטובה בהנוגע לאמונתם בהשגחה פרטית ובהנהגת העולם ע"י בורא עולם, ועי"ז נחלשים בקיום המצות בפועל כו' וכו'. וכידוע לכל מי שבא במגע עם הדור הצעיר והנוער בארצוה"ב בפרט. וכל שאפשר לו למצוא צנור ואופן שיתפרסמו עניני תורה"ק תורת חיים ברבים, החובה עליו לעשות את זה בכל האפשרי. ולא עוד אלא שבענין להדפיס ד"ת בעתוננים, שלפני איזה דורות היו זהירים בזה כיון שחשש גדול שלא ינהגו כבוד בעתוננים ויושלוכו בחוצות, הנה גם בזה התחילו לנהוג גדולי ישראל בדור שלפני דורנו. וכידוע בנהוג העתוננים החרדים במדינת פולין ובאה"ק ת"ו, וכן נדפסו כמה מעניני תורה ע"י כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע נשיא ישראל בעתוננים באמריקה — ובלבד שיגיעו אפילו לאחד או לשנים מבני"י ויעמידוהו על האמת ובקרו אורה. והלואי היו כל החרדים לדבר ה' יוצאים בקריות חוצה ומלמדים את בני"י תורה, מבלי להתנות אתם מקודם שתחלה יעשו לשומרי מצות ואח"כ ילמדום תורה, שע"י לימוד בפיוזר בזה — היו מצילים כמה נפשות יקרות מבני"י לה' ולתורתו בהקדם גדול. ואף שידוע מאמר הזהר ומבואר בכ"מ בחסידות ומהם בתניא קדישא, אשר אורייתא בלא דחילו ורחימו לא פרחא לעילא, רואים אנו במוחש אשר הנהגה האמורה, והוא — להודיע מעניני תורתנו תורת חיים לכל הבא לשאול מבני"י ובהסברה בספ"י וע"י קירוב, קרבו סו"ס את השומעים (אף שכמובן לא כל השומעים במדה אחת). ועיין ג"כ הלכות תלמוד תורה לרבנו הזקן — בעל התניא ושו"ע — פרק ד' סעיף ג' בקונטרס אחרון, וז"ל: וגם הרב יש לומר דצריך להכניס וכו' עיי"ש. ובפרט בהנוגע לעניני תורה שהם מפורסמים אלא שאין יודעים אותם על בורים וכמילא מפרשים אותם שלא כדבעי ובאים למסקנא הפכית מן האמת.

מרגיש אני במכתבו, שפליאה האמורה היא פליאה של כמה מידידיו, לכן בקשתי למסור גם להם תוכן האמור, והעיקר לעוררם ולהסבירם, אשר:

כמה מאחכ"י טובעים בים הגדול של עם הארצות, וזוהי הסיבה היחידה שכמה מהם אין נזהרים בקיום המצות בפועל. וכל מי שיש בידו לעשות מה בזה ומסתתר בדי' אמות שלו ומסביר זה לעצמו שהוא הוא הצודק והם הם כו', כבר נתבאר ענינו בזה"ק במקומות הידועים בחילוק שבין הנהגת משה רבינו לאחר מתן תורה — לבין הנהגת נח שהי' קודם מתן תורה. ובאמת אין צריכים להסברת הזהר הק' בזה, אלא במכש"כ וק"ו מהצלת הגוף, שאם הי' מי שהוא עובר על שפת נהר ורואה איש ישראל טובע בנהר — בודאי שהי' מפסיק משנתו ועושה כל מה שביכולתו להצילו מן הטביעה, ולא הי' שואלו אם מניח תפילין הוא בכל יום וכו'. ואם בהצלת הגוף כן הוא — עאכ"כ בהצלת הנשמה. ועוד להוסיף שאפילו את"ל שספק הוא אם ישנה

השומע דרכיו כשילמדו אתו תורה, הרי מי הוא זה ואיזהו שיכול לפסוק דיני נפשות על מי שהוא שלא יחזור בתשובה ח"ו, ועכ"פ ספק יש בדבר, ועכ"פ ספק ס"ס, ופס"ד השו"ע הוא אשר עניני פקוח נפשות דוחים כל — אפילו על הספק וכמה ספיקות, והאמור' כתוב באותו השו"ע שבו כתוב ג"כ ע"ד הנחת תפילין וכו'. ויהי רצון שימצא אותיות הצריכות להסביר לידידיו את כל האמור, עד שישנו את הנהגתם דעד עתה, ויקיימו מרז"ל בשעת המכנסין פזר, להפיץ מעיינות דברי אלקים חיים עד שיגיעו גם חוצה.

בברכה לבשו"ט ככל האמור

(ממכתב כ"א סיון, תשט"ז)



„במענה למכתבכם, בדורנו שמתפרצים אלו השמים חושך לאור ומשתמשים באור להגביר החושך, שרבו המזייפים ערכי תורתנו הקדושה, יהי רצון מה' שיצליח לנוסכם להדגיש ההבדלה והנגוד שבין הפשרה והאמת ולרומם קרן ישראל סבא ע"י הפגנה מוחלטת שרק התורה ובתורה קיום עם ישראל, ונזכה לגאולה האמתית ע"י משיח צדקנו“.

בכבוד,

(ממברק שלהי קייץ תשי"ד —
לכנסי' גדולה של אגו"י)



כ"ה, ה' מנחם אב, ה'תשט"ז
ברוקלין, נ.י.

לכבוד הועידה הארצית של הסתדרות מורי
אגודת ישראל באה"ק — תבנה ותכונן ע"י
משיח צדקנו במהרה בימינו —

ה' עליהם יחי

שלום רב וברכה!

במענה להזמנתם, אבוא בזה, בנקודות אחדות ואקצר — במה שהי' ראוי להאריך, אלא שקשה האריכות במכתב.

ומובן אשר דברי אלו אמורים ומכוונים על ידם גם לכל המורים והמחנכים.

שומה על המורה והמחנך ליזכר תמיד אשר אין הנוער מאמין בפשרות ואין

דעתו מקבלת חצי-אמת, אם בכלל יש, ענין שכזה, ומשום כך מצליח ביותר חינוך שלם ולא חינוך בפשרה למחצה לשליש ולרביע, ובפרט בהנוגע לתורה ולמצוותי.

שלא כדעת הטועים, אשר חוששים שחינוך שלם יש בו כדי להפחיד את הנוער בבחינת תפסת מרובה. ונהפוך הוא, אשר כל פשרה בעיקרי שיטה ועניני — מעוררת אי-אמון בלב המחונך והמחונכת ולא רק אי-אמון במחנך עצמו אלא גם בכל השיטה שהוא דוגל בה ומייצגה.

ועוד זאת, וגם זה עיקר: פשרה, שענינה ויתור ונטי' מן הדרך — הנה אפילו סטי' קלה מדרך האמת לאמתו בחינוך הנוער, למה הדבר דומה, לשריטה בגרעין הנזרע, שאפילו שריטה קטנה בו — סופה לגרום לאחר זמן מום גדול באילן הגדל ממנו, מום אשר קשה לשערו מראש. והנמשל מובן.

לאידך גיסא, יש להביא בחשבון אשר כל ישראל מאמינים בני מאמינים הם, וכפתגם רבנו הזקן, בעל התניא והשלחן ערוך: א אידי, ניט ער וויל און ניט ער קען זיך אפרייסען פון אלקות (אין יהודי רוצה וגם אינו יכול להנתק מאלקות). ומה שרואים שבחיים המעשיים ישנם כאלה שהנהגתם בכמה ענינים לא מתאימה להנ"ל, ולא עוד אלא שגם עושים שיטה מהנהגתם היפך תורת אמת ומצותי, הנה המתבונן בזה יוכח לדעת הסבר הדבר, והוא,

האדם הוא בשר ודם ושתי נפשות יש לו נפש האלקית וגם נפש הבהמית — ולכן לא תמיד עומד בנסיון, וכאשר נכשל באיזה ענין של תורה ומצוה ועושה ההיפך מזה, הנה מי שיש לו אומץ-לב לא יתעלם מאמתיות המצב שלא עמד בנסיון ועבר על רצונו של הבורא, וגם על רצונו האמיתי ומצפונו הוא, ומודה ועוזב ירוחם, ושם בדרך הישרה ורפא לו. אבל מי שהוא מוג לב ואפילו כלפי עצמו — מתחיל להפוך בזכות עצמו ולחפש הצטדקות על הנהגתו הבלתי מתאימה. ובפרט שכמאמר רז"ל, עבירה גוררת עוד עבירה, ומרגיש הוא צורך דחוף להצדיק הנהגתו, להצדיקה כלפי עצמו וכלפי אחרים ולרומם את כבודו המחולל גם בעיני עצמו על ידי חולשתו. ועל כל פשעים תכסה אהבה, ובפרט אהבת עצמו. והשוחד — יעוור, שוחד אהבת עצמו — מטה את שכלו ו"מזמין" אצלו שיטה "שכלית", או גם השקפת עולם כוללת את כל הבריאה, אשר תצדיק את הנהגתו, ותשתיק את ההרהורי תשובה שלו — עי' "הסברה" שהנהגתו אינה כשלוין ונפילה — כי אם עלי, אינה עבירה — אלא אדרבה מצוה.

ושיטות אלו הקימו כמובן, גם אופני חינוך המתאימים להן: שיטות השומרות על המחצה — חינוך בפשרה למחצה וכו'.

הצד השוה שבכולם — ששמים את הסטי' מן הדרך, את הנפילה והחושך — לעלי' ואור,

ולכן החינוך בלי פשרות, בשלילה המוחלטת של הגישה „נשתנו הזמנים ולכן יש להתאים להם את התורה ואת המצות" —

אינו רק ענין של הוספת מספר שעות לימוד תורתנו והוספת מספר המצות דינים ומנהגים בתכנית החינוך ובחיי המחונך,

(שזה נותן מקום לחשבון ולהגבלה — כמה יגיעה כדאי להשקיע בזה),

אלא — החינוך בלי פשרות הוא בעיקרו העמדת המחונך על האמת, אשר החושך הוא חושך והאור — אור, אשר התורה אחת היא ותמימה מעת נתינתה ועד עתה ולנצח, והיא היא — בשלימותה — תורת אמת ותורת חיים (חיים גם כפשוטם בעולמנו זה) גם יחד.

ויהי רצון אשר כינוסם יביא תוספת אומץ וחיות במלאכתם, היא מלאכת הוי', מלאכת החינוך וההוראה, להביא לבני ולבנות ישראל דברי אלקים חיים, דבר ה' בשלימותו ובטהרתו (מבלי לערב בזה מעשה אנוש ותחבולותיו).

ועל ידי זה יצליחו לרכוש את הנוער לחנכו ולהנהיגו בדרך ה', דרך התורה והמצוה, עדי הקטן יהי' לאלף והצעיר לגוי עצום.

ובימיהם ובימינו יהפכו ימים אלו לששון ולשמחה, ולא ילמדו עוד איש את רעהו, כי כולם ידעו אותי למקטנם ועד גדולם.

בכבוד ובברכת הצלחה



ב"ה, ח' כסלו תשי"ח
ברוקלין

שלום וברכה!

לאחרי הפסק הכי ארוך נתקבל מכתבו מכ"ז חשוון, ונעם לי לקרות בו ר"פ מפעולותיו בחדש תשרי העבר,

וכיון שכפי כתבו נפגש מפעם לפעם עם מר ז... שי' — שבודאי ידוע לו שכח השפעה להנ"ל בחוג מסוים די רחב, צריך הי' לנצל כל פגישה לדברי התעוררות. וכיון שפעולותיו של הנ"ל בכיוון בלתי רצוי, הוא בעיקר מאשר התרגל ביותר, ולא מפני שמתבונן עתה ובא לידי החלטה שכן צריך לעשות, הנה אם יעוררו מדי פעם בפעם מבלי הרף, על גודל ההיזק והחורבן שגורם עי"ז, תמורת שהי' יכול לנצל כשרנותיו להרבות הטוב בעולם בכלל וביחוד בהנוגע לבני ישראל, הנה, סוף סוף, יפעלו הדברים פעולתם, כיון שהאמת מוכרח לנצח, אף כי לפעמים מתארך הדבר,

מובן שבנדון זה ועד"ז — העכוב אצל הנ"ל הכי גדול, יהי', על פי המדובר בתחלת כל ד' חלקי שולחן ערוך, אל יבוש מפני המלעיגים. והרי מובן הרעש שיעשה בתוככי חוגים אלו, באם הנ"ל יתבונן בשיטתו עד עתה, וכשיבוא לידי החלטה הפכית — יפרסם את זה מבלי כחל ושרק. אבל ע"פ הנשמע, הנה בפעולותיו עד עתה לא נתרשם כ"כ מדעת הרוב. ואם בעיני פורעניות כך, עאכ"כ צריך לנצל אומץ רוחו, במרובה מדה טובה, ולאמר, דברים שאמרתי לפניכם עד עתה, טעות הם

בידי. וע"ד האמור. — אם לצד הפורעניות אמרו אל תאמין בעצמך, עאכו"כ בהנוגע לשינוי לטוב,

יהיה רצון שגם הוא לא יבוש, וידבר בכל האמור ואליבא דאמת, והרי דברים היוצאים מן הלב — כבר הובטחנו שנכנסים אל הלב. ומובן שהרשות בידו להזכיר בהשיחה שעושה בזה ע"פ מה שכתבתי לו, באם לדעתו תהי' בזה איזה תועלת בגוף הענין.

ואז ברשותו גם להוסיף, שבטח זה מזמן שאצל הנ"ל נתעוררו ספיקות, אלא שמשתדל בעצמו להשתיק אותם, ותיכף כשנופלים במוחו — לדחותם, וכטבע בני אדם, אשר פוחדים הם לעיון עוד הפעם על נכונות אורח חייהם, שהרי דרוש לזה אומץ לב במיוחד. אבל דוקא מפני שהשפעה להנ"ל על כמה וכמה, ז.א. שתיקון בעצמו יוכל פי כמה במושפעים, מוכרח שלא יסוג ולא יפחד מפני עריכת החשבון עוה"פ ועוד הפעם. וכהוראת חז"ל, אשר אף שהחובל בעצמו פטור, עכ"פ — בידי אדם, הנה החובל באחרים וכו'. ולאות ולמופת לקרובו הנ"ל אשר בא העת לבקורת עוד הפעם על שיטתו בעבר, יהי' לו החלום שבסמוך לדבריו עמו.

במ"ש אודות דירתם בכפר חב"ד והמגרעות שבזה, מובנת הסתירה כשבאו דבורים אלו בהמכתב בו כותב אודות ביקורי קרוביו אצלו והתוצאות מזה, ואם כפתגם הידוע הובא כ"פ בשיחותיו של כ"ק מו"ח אדמו"ר, — נשמה יורדת למטה למשך שבעים שמונים שנה אפילו רק בכדי לעשות פעם אחת טובה ליהודי ברוחניות או בגשמיות, עאכו"כ דירתם בכפר חב"ד אשר שם צוה ה' את הברכה, שבלא"ה ענין נעלה הוא ובפרט כשמצוה גוררת מצוה, ומזדמנים עניינים כהנ"ל.

•

ב"ה, ד' אדר תשי"ח

ברוקלין

שלום וברכה!

במענה למכתבו עם הפתקא המוסגרה בו.

נהניתי במאד לקרות בו, אשר סו"ס עלה בידו לקיים בקשתי ולמסור למר ז. שי' את הדברים. וטוב במיוחד שלא נכנס בכל ויכוחים וכל שקו"ט, כי לא זו הכוונה. ועפ"ז מובן ג"כ, שגם להבא אין לו להכנס בוכוחים בזה. והרי עשה שליחותי וגם אני עשיתי שליחותי שלי. מזה מובן ג"כ — שאין מקום לשלוח הפתקא. ובהנוגע באם לשלוח להנ"ל העתקת דברי שבמכתבי אליו, גם זה אין צריך לבוא באתעדל"ת דילי', כיא — אם יחפש מר ז. שי' הזדמנות להפגש עמו או לבוא עמו בקישור מכתבים, וידרוש במיוחד העתקת הדברים, אזי יעשה את זה. ועד אז לא יעשה בהענין דבר.

תקותי שכבר הוטב, וביותר, מצב בריאות בתו תחי'. ואצפה לבשו"ט גם בזה.



קבלתי מכתבו מכ"ג אדר, ושמחתי לקרא בו שבספריו העתידים להופיע יהיו ג"כ ציוני מקורות, וכמו שעמדתי על תועלתם במכתבי הקודם.

בהנוגע לנקודה ב' של מכתבי ומענהו, וכמו שקורא לזה „ענין המדרש והמעשה“, בודאי צודק במה שכותב אשר שיחה פנים אל פנים טובה הרבה יותר מאשר דברים שבכתב. אבל מובן ג"כ שגם דברים שבכתב כוחם גדול, ויש בהם גם מה שאינו בדברים שבע"פ, ולא לבד כמו שהעיר גם במכתבו אשר אותיות מחכימות, אלא עוד זאת, שאפשר לעבור על דברים שבכתב כמה פעמים, משא"כ בדיבור. ופשיטא על פי מה שנתבאר בתורת החסידות אשר השתלשלות והמשכת ענין ממחשבה לדיבור ואפילו מדיבור למעשה, נותן לו קיום יתר ושייכות יותר לעולם, לסיביבה הקרובה, ועל ידי זה גם לסיביבה הרחוקה.

אינני יודע איך עלי לפרש מה שכ' עבר בשתיקה על הנקודה העקרית בנקודה שני' האמורה, והיא אורח חיים חסידותי בחיי היום יומיים. ולכאורה הביאור היותר קרוב הוא שכיון שלעת עתה חושש הוא שהמענה שלו לא יתאים כל כך להצעתי במכתבי, הרי אפשר שאחשוב זה לעלבון וכיו"ב. ואם זהו הביאור הנכון, הנני לשלול חשש זה, כיון שמביט אני על ענין דברי התעוררות בעניני תורה ומצוה מאחד לחברו — כפשוטו, שבזה מעוררים הנקודה הפנימית — של השומע — הקיימת בתוך כל אחד ואחת מישראל, ורק שצריך להוציאה מן ההעלם אל הגלוי. ולכן כשמתאחרת הוצאה זו, הנה העדר ההצלחה של המעורר אינו תופס מקום לגבי הצער של הנקודה פנימית האמורה, שהיא עצם נשמת האדם הישראלי, אשר כי ייידתה לעולם הזה, ירידה מאיגרא רמה לבירא עמקתא, (כיון שהנשמה חצובה מתחת כסא הכבוד של ממהקב"ה — והעולם הזה, כלשון הקבלה והועתק ע"י רבינו הזקן (תניא סוף פ"ו), הוא עולם הקליפות וסטרא אחרא, ולכן כל מעשה העוה"ז קשים ורעים והרשעים גוברים בו), וכל זה הוא בשביל העלי" ע"י התורה והמצוות שמזה מובן שכל רגע שהנצוץ האלקי נמצא בעולם הקלפות וסט"א ואינו מנצל את הרגע לעלי" המפליאה, הרי הצער עמוק ביותר. ומבוארים הדברים קצת יותר במכתבי לפני זמן, אשר העתקתו מוסגרה בזה.

ותקותי חזקה, שבכתבו אשר נכנס בגן החסידות מאהבת ישראל ומחמדת סוכת דוד, כלומר נשמת ישראל, הנה בודאי כולל בזה גם את עצמו ונשמתו, אשר כלן מתאימות ואב אחד לכלנו, רק שהגופים, מחולקים (תניא פל"ב) וגם הענינים הבאים מצד הגוף.

ובימים אלו, שבין זמן חירותנו לזמן מתן תורתנו — שלמות החירות, הרי נצטוינו ונתנה היכולת לעלות בכל יום ויום מחירות דשעבוד מצרים לחירות האמתית הבאה לעם ישראל בקבלת התורה — וכרמז רז"ל חרות על הלוחות, חירות על (ידי) הלוחות. וכמו בימים ההם כן הוא גם בזמן הזה, אשר אין לך בן חורין אלא החי בכטחונו בבורא עולם — תכלית הצדק והטוב ומנהיגו מתאים לזה, אף שלא תמיד מובנים דרכיו, כי לא מחשבותינו מחשבותיו ולא דרכיו דרכינו.

(ממכתב י"ג אייר, ה'תשט"ז)



זה היום הגיע לידי מאמרה ב... , ומובן שקראתיו בתמהון גדול ובצער גדול — התמהון — שהרי היתה הברירה בידה לכתוב לי ולשאלני פשר הדברים וההסברים שלדעתה אין הדעת סובלת אותם ומזועזעים וכו'. והלא גם לאחר-יכן הברירה והיכולת בידה להדפיס מאמרה ותגובתה:

והצער — שזו הפעם הראשונה שיאשימו אותי בהשקפות שהן, כלשונה, „מקוממות ומעלות זעם“, בנושא הנוגע ללב כל יהודי ועד למיצוי הנפש; האשמה שאינה הולמת איש יהודי, אפילו הפשוט שבפשוטים, ושאינו לה יסוד והיא היפך לגמרי מהמכוון.

ולהעיר, אשר אף שהקטעים שמצטטת במאמרה נלקחו ממקור שהוא „עיבוד חפשי“, על פי שיחות שנשמעו ממני, עיבוד אשר לא תמיד הצליח בניסוח מושגים ומונחים וכו', אבל, בכללות, התוכן מתאים. ולא באתי בזה בטרוניא ח"ו שלא נהגה כשורה בציטוטים שהביאה במאמרה, אלא תוהה אני על הפירושים שלה, אשר, לאחר בקשת סליחתה, לא ירדה לסוף דעתי, וכנראה לא התבוננה במתינות הראוי בדברים שאמרתיו טרם שחרצה משפטה.

והנה, בנוגע לענין השואה, אין הזמן גרמא לאריכות כאן, כיון שמרוב התמהון והצער — ולא רק לך ולי אלא בודאי גם לכל קוראי מאמרה — רוצה אני לשלוח מכתבי זה בהקדם, כדי להעמיד הדברים על בוריים. ואסתפק רק בנקודות עקריות. אשר לדכותה בודאי אין צורך באריכות הבאור:

א. מפורסם מנהגם של רוב המכריע של בני עמנו, וכמובן אני בתוכם, שכשמזכירים את הקדושים היינו כל בנ"י שניספו במחנות הריכוז והגייטאות, מוסיפים — ה' יקום דמם.

ב. ולהבדיל וכו' בקצה הכי תחתון, כשמזכירים היטלר ועוזריו מוסיפים — ימח שמם.

והביאור בהנ"ל, אשר כל יהודי שנרצח על שום שהוא יהודי, קדוש יאמר לו, ובטרוחם אנו שה' יקום דמו והרוצח ימח שמו.

ג. אין כל חידוש בדבר, שאיש מאמין — כמובן האמונה של עמנו בני ישראל, ובלשון העיקר הראשון משלש עשרה העיקרים של דתנו: „אני מאמין באמונה שלימה שהבורא ית' בורא ומנהיג לכל הברואים“ — מאמין באמונה שלמה שהוא מנהיג לכל הברואים גם בעת השואה.

מה שנתוסף בתקופתנו זו, שאפילו אלה שהכריזו על עצמם שאינם מאמינים, התחילו לתבוע ולהתרעם ולהתריע וכו' היתכן אשר השופט כל הארץ לא התערב בעניני השואה! ומובן, אשר עצם הטענה הזאת, שהולכים ומתמידים בה פעם אחר פעם, מוכיחה את האמת, אשר ב(עומק) לבם מאמינים הם שהשופט כל הארץ הי' מנהיג לכל הברואים גם בעת השואה, כנ"ל.

ד. בנוגע להדוגמא שכתבתי של „ניתוח“ — מעולם לא שמעתי ממי שהוא שיאמר שניתוח לחולה זהו ענין של עונש להחולה, כי אם, אדרבה, הפכו.

ה. מובן אשר ניתוח הנעשה למישהו, הרי זה לכל לראש ובעיקר לטובתו הוא, ולא לטובת משפחתו או סביבתו ועמו, אף על פי שגם הם שמחים לרפואתו ולהחלמתו על ידי הניתוח, אף שהצטערו בצערו.

ו. לשאלה הריטורית במאמרה, מי הוא המנתח? וכו', בודאי אין צורך להסביר שלא האיזמל הוא המנתח, ולא יתפאר הגרון על החוצב בו; אבל מובן גם כן שבן-אדם אינו רק איזמל וגרון, אלא הוא בעל בחירה הלהיות איזמל, ולכן הוא אחראי למעשיו.

ז. אשר ל„תפקידו“ של היטלר ימ”ש, וכו', הרי מה שאמרתי אינו חידוש משלי, ומקורו בתורתנו הנקראת „תורה-אור“, בקשר עם חורבן הבית הראשון, שהי' מלווה הריגות והתעללות וכו'. וזה לשון הנביא:

„הנני שולח ולקחתי את כל משפחות צפון, נאום ה', ואל נבוכדראצר מלך בבל עבדי, והביאותים על הארץ הזאת, גו'. (ובהמשך הנבואה קודם סיומה, אשר במלאת הזמן) אפקוד על מלך בבל ועל הגוי ההוא, נאום ה', את עוונם, ועל ארץ כשדים, ושמתי אותו לשממות עולם, גו' ושלמתי להם כפעלם וכמעשה ידיהם.“ (ירמי' כה:ט) ואילך, ראה שם בארוכה).

ועל דרך זה גם בנוגע לאשור, ובלשון הנביא ישעי': „הוי אשור שבט אפי ומטה הוא בידם זעמי“ (י:ה).

מה שראיתי שנוי בדורנו בהשוואה במצב בזמן לנבואות האמורות, שאז הי' ענין של עונש, לאחר כמה וכמה אזהרות, כמבואר שם. ובדורנו מוכרח לומר שהוא ענין של „ניתוח“, זאת אומרת ענין של תיקון, ובהדגשה שהתיקון הוא בשביל ובהמנותח, ותיקון עד כדי כך שהצער אינו בערך להתיקון הבא על ידו, בדוגמת החילוק שבין חיים והפכם. וגם זה מיוסד על עיקר בדתנו, ובלשון העיקר הי"ג, שם: „אני מאמין באמונה שלימה שתהי' תחית המתים“.

ולהעיר אשר גם בזה רואה אני ומעריך את כל אלה המתעסקים בהנצחת הקדושים ולוחמי הגיטאות, הי"ד, שאין זה (רק) בשביל שלא ישכחו הנכדים וכו', אלא כתוצאה מאמונתם בתחית המתים.

ח. לכתבה „שמא כל אלה שהתקוממו נגד הגורל“ וכו' — ובהקדמה שאי אפשר לאדם לדעת מהו הגורל, ועליו החובה לשמור על נפשו ועל נפש כל אלה שיכול להגן עליהם. הנקודה העקרית בזה, וגם היא יסוד באמונתנו והשקפת עולמנו, ש„אין מזל לישראל“, כלומר אין „גורל“ לישראל. ובלשון הידוע, אשר אפילו גזר-דין שנחתם יש תקוה לבטלו. ובודאי אין צורך לקרוא בשם כל אלה הרקנים ומנהיגים הדתיים בגיטאות ובמחני הריכוז אשר השתתפו ומהם שגם יזמו התקוממות נגד

הנאצים ימ"ש; וגם אלה שלא התקוממו, או שהתנגדו להתקוממות, הסיבה היתה שכפי שהעריכו את המצב נראו הסיכויים להשאר בחיים גדולים יותר על ידי אי-התקוממות מאשר על ידי התקוממות, ולא ח"ו מפני פגיעה „לגורל" וכו' — מושג שאין לו מקום בדת ישראל. והאם יש צורך להדגיש עד כמה הפליגה תורתנו בענין של פיקוח-נפש בכל הזמנים והתנאים, ושאין סומכין על הנס וכו'. אלא לאחרי שקרה מה שקרה, מה תגובת המאמין (וכמדובר כמה פעמים שכל בני ישראל מאמינים בני מאמינים הם) — הוא אומר: „הצור תמים פעלו, כי כל דרכי משפט, א-ל אמונה ואין עוול, צדיק וישר הוא" ואין זה מטריד עליו שאינו מבין הנהגת בורא העולם (שהרי אין כל פלא — שנברא לא מבין כוונת הבורא) אבל, כמובן, שבטבע-האדם נרמלי, וכל יהודי בכלל זה, אשר כשאינם מבינים הרי זה מבלבל ב(כל הענינים הדורשים) מנחת הנפש וחיים תקינים וכו', ושואלים ודורשים וטוענים וכו'. שלכן מהראוי ומהחובה להניח את דעתם במידה האפשרית, ובפרט של כל אלה, וגם אני בתוכם, שהיו בעברי פי התופת, ובעז'ה ניצולו או שהם קרובים ממש לאלה שניצלו משם, או לאלה שניספו על ידי הנאצים ימ"ש.

מכל האמור, אשר יש רבות להוסיף בזה, אבל תקותי שאין בזה צורך, מובן ופשוט מה היא השקפת כל איש מאמין ואיש דתי בנוגע להנקודות אודותן כותבת במאמרה.

לכאורה, מהי כוונת מכתבי זה בנוגע לפועל, ובפרט — לאדם שמעולם לא פגשתיו ולא ראיתיו וכו'? הסיבות הן כמה:

לכל לראש, ידוע מאמר חכמינו ז"ל, אין אדם נתפס על צערו, ואולי זוהי גם הסיבה שכתבה המאמר האמור ברוח שכתבה. ולכן תקותי שלאחרי התבוננות בהענין, גם לולא מכתבי, תשנה הערכתה על האגרות שקראה ומצטטת מהן.

והשנית, על פי השמועה שנתאשרה מפי כמה, הרי היא היתה מלוחמי הגיטאות, אשר כל יהודי, וגם אני בתוכם, רוחש להם רגש יחס מיוחד ומובחר. וכשאחד או אחת מהם באים בטענה בנושא זה, אי אפשר להתעלם, ומוכרח לענות, אם בביאור הדברים שעוררו הטענה, או בחזרה מהם.

והשלישית, ובעיקר, היות שלא ככותבה במאמרה שהמדובר הוא בפילוסופי או תם בהשקפת עולם חילונית או דתית, אלא (אם אמנם אינו ענין פילוסופי, אבל) בודאי ובודאי שהוא ענין של השקפת-עולם והשקפת-חיים בחיי היום-יום; ענין חיוני, ולא לאיש פרטי, אלא לכמה וכמה. שלכן ראיתי חובה לעצמי להעמיד את הדברים על אמתתם.

והעולה על כולנה, שעל פי כל האמור, תקותי חזקה אשר קריאת מכתבי זה תביא אותה לעיין עוד הפעם בתוכן מאמרה, ובהשוואה ל„עיבוד החפשי" של השיחות שהניעו אותה — ולא בצדק — להסיק מסקנותי, ואז בטוחני שתבוא למסקנה המתאימה, אשר תפרסם אותה באופן שתגיע לכל אלה שקראו מאמרה האמור.

תקותי שלא תחשוד בי במגמה של נצחנות, ובפרט בענין השואה, וברור שאינני

מעונין כלל וכלל לעשות מהענין הזה ח"ו ויכוח ופולמוס וכו', כי אם שתכתוב על דעת עצמה כפי המסקנה שתסיק לאחרי העיון ככל הדרוש בכל האמור, ובעיקר — בעיקר הראשון של דת עם ישראל הנצחיים גם שניהם.

בכבוד ובברכה — דבר בעתו — לכתובה וחתומה טובה לשנה טובה ומתוקה, כולל גם כן שתנצל כל האפשריות שניתנו לה ממנהיג כל הברואים להפצת האמת והצדק והישר.

נ.ב. לכאורה, תקותי האמורה היא אולי בגדר חלום, אבל מיוסדת גם היא באמונתנו, מתאים להוראת תורתנו אשר כל יהודי בחזקת כשרות. ובנוגע אלי, הרי לאחרי שנתכבדתי לפני שנים אחדות באיחולים שלה בקשר עם יום הולדת, הרי זה מורה על יחס הנותן מקום לתקוה האמורה, ואולי — עוד יותר מזה.

אף כי פשוט הוא, בכל זה אפרט גם הבא לקמן: גם כשה"מנותח" מבין (או מאמין) ש"הניתוח" הוא לטובתו וכו' — מרגיש הוא הכאב ומצטער וצועק וכו', וכל אלה שהוא יקר להם מצטערים וצועקים וכו'. — ואם אינם מצטערים, ח"ו, הרי הם על פי דין תורתנו — אכזריים, והיפך "הטבע" שנבראו בו על ידי השם, המנהיג לכל הברואים.

האומנם מאמינה שיש אנשים שקוראים להם נורמאליים וחיים חיים נורמאליים כולל חינוך ילדיהם לצדק וכו' —

ומאמינים שמשך זמן (ובעצם — אין חילוק כמה זמן) ה"י היטלר ימ"ש יכול לעשות במאות מיליוני בני אדם ככל העולה על רוחו?

(ממכתב ט"ז אלול, ה'תשמ"ח)



...בשאלה ובעיא העקרית שנגע בה במכתבו. אדות התערבות דדת ופוליטיקה, מפלגתיות בלע"ז, רבות נידון כבר על ענין מכאיב זה. אבל לדעתי, התחלת התיקון בזה צריכה להיות לא כמו שכותב במכתבו, כי אם מצד השני. פירוש דברי: לצערנו ולדאבונו, הנה לא רק דת מערבים עם פוליטיקה, אלא גם בעלי השפעה חשובה, הכניסו לתוך תכנית המפלגה שאלי' משתייכים את המלחמה נגד הדת, אף שאין שייכות אידיאולוגית ושכלית בין שני הענינים. ולא עוד, אלא שבנקודות מסוימות — סותרות האחת את השני'. ומובן אשר הוכרחו להכניס מלחמה זו באופן בלתי רשמי ועוד יותר מזה, מפני טעמים האמורים ובכל זאת משתמשים במנגנון המפלגה והשפעתה בניהול מלחמה זו, ולא תמיד באמצעים הגונים, וכנהוג במלחמת מפלגות.

ומה שכותב אני שההתחלה צריכה להיות מצד השני, טעמי פשוט, כיון שבכמות הם רבים וגם המנגנון של אירגונם חזק יותר, ולכן עליהם לעשות הצעד הראשון. ועוד טעם פנימי ועקרי יותר בזה, וכפתגם העממי „קיינעם האָט נאָך נײַט פאַרשאַט אַ כשר שטיקל פלייש, אפילו דעם וואָס האַלט נײַט פון זאַלצן פלייש אַ שעה“. משא״כ — בהפכו.

בודאי אשר לדכוותי אין צורך לפרש הדברים יותר. ורצוני רק להוסיף — אף שבעיני כ' אולי חשוד אני בהנוגע לבעיא זו — אשר לדעתי ברכה היתה להמפלגות דהצד השני האמור — לו הי' מסירים מתכנית פעולותיהם המלחמה בדת. ולא רק ברכה בעולם הבא, אלא כפשוטה — בהנוגע להתפתחותה והתעמקות הענינים של המפלגה באיכות.

ואסיים בהנוגע לסיום מכתבו — בקשת סליחה כי נדחק לטרקלין וכו', אשר אין מקום לבקשת סליחה. ואדרבה, וכידועה שיטת ליובאוויטש וחב״ד מאז, אשר כל בני אברהם יצחק ויעקב דתיים הם בפנימיות נפשם. והחילוק הוא רק בהמחיצה בין הפנימיות והחיצוניות, אם היא מחיצה של ברזל או מחיצה של משי וכמה חלונות בה, או שבכלל הוסרה המחיצה. ולכן לא נדחק כ' לטרקלין הדת אלא שנמצא בו מיום ירידת נשמתו למטה ומבלי להביט על כל הטלטולים שעברו עליו משך ימי חייו — אלא שעוד דבר נוסף בהנוגע אליו. אשר כיון שיש בידו להשפיע על הרבים, גם השתדלותו קלה בכיוון הציני — תצליח ביותר, כיון שזכות הרבים מסייעתו.

מובן שאם תהי' איזו התפתחות בבעיא האמורה אתענין לדעת הפרטים. ות״ח מראש על טרחתו בזה...

(ממכתב י' ניסן ה'תשט"ז)



דתרי״ג מצות דאורייתא וז' מצות דרבנן הם תר״ך עמודי אור ובהם ועל ידם ממשיכים גילוי הכתרא וסימנם** נ״ע בשמח״ה: נטילת ידיים, עירובין, ברכות, (גר) שבת, מגילה, חנוכה, הלל (מגלה עמוקות אופן עה. הובא בילקוט חדש ערך מצות ס״ק עה). וכן מנאם גם בס' החינוך בסוף המפתחות. — ומה שנמנו מצות אלו דוקא ולא זולתם, פ״י בס' מצות השם דאין נכנסין במנין, אלא אלו שתיקנו חז״ל לברך עליהם ושאין להם עיקר מן התורה. וראה בתורה אור (סד״ה ויאמר גו' מי שם פה) ובלקו״ת (ביאור לד״ה אלה פקודי פ״ג. סוף הביאור לד״ה שחורה אני) שכולן הן בקום ועשה דוקא. — שמצות דרבנן מספרו שבע הביא גם בשל״ה (פ' יתרו חלק תו״א בתחלתו) בשם הקדמונים, במאורי אור את ז' ס״ק יג, ועוד. — ולכאורה צ״ע

(*) כיכ בדיה כימי צאתך מאמצי ה'תש״ח. המו״ל.

(**) דהו' מצות דרבנן. המו״ל.

דהסמ"ג (בסוף חלק מ"ע) מונה רק חמש מ"ע מדברי סופרים (עירובין, אבל, ט' באב, מגילה, חנוכה) ומסיים שכבר ביאר מצות נט"י שהיא מד"ס — (וי"ל שאינו מונה ברכות משום דשייך למ"ע דברכת המזון, וגם לא הלל משום דכוללו במצות חנוכה, או דס"ל שהוא מן התורה וכדעות הפוסקים שהובאו בנ"כ ספר המצות להרמב"ם שרש א ובביאור להרי"פ פערלא על סהמ"צ להר"ס"ג מ"ע נט' ס') — וביותר יקשה דבשערי קדושה להר"ח ויטאל ח"א שער ד מונה כמה מצות דרבנן. — וכדי שלא יחלוקו על כהנ"ל, י"ל בפשיטות, דהסמ"ג והר"ח בשערי קדושה לא באו למנות מספר מצות דרבנן, אלא להודיענו כל תקנות חכמים ולבאר הלכותיהן. אבל גם הם ס"ל דיש שבע מצות דרבנן המשלימין למספר תר"ך עמודי אור. — ואלו הסוכרים דהלל דאורייתא, י"ל דמכניסים מצוה מד"ס אחרת במקומו להשלים מנין ז' מצות דרבנן, וכמו שמצינו ג"כ כמה דעות במנין תריג מצות מה"ס.

(מרשימת כ"ק אדמו"ר שליטי"א — תש"ח)



מאשרים אנו בתודה את קבלת ה"אלף בית" ששלח לנו, והנה בתוך שאר הדברים אשר ה"אלף בית" שבהוצאת המל"ח שונה מזה ששלח לנו, הנה חילוק עיקרי ביניהם, הוא שהנקודות באלף בית שלנו מסומנות בשמותיהן קמץ, פתח וכו' מה שאין כן באלף בית האחר, שלבד שלא ילמד הילד משם לעולם את שם האמיתי של הנקודות, נקראות הן שם לא כשהן לעצמן כ"א כאלו היו מצורפות לאותיות, ועד כמה שזה נוגע לחנוך של טהרת הקדש יבין כמ"ע בעצמו.

ייעוין בתיקוני זהר בהקדמה ובתיקון ע' כמה דרשות על שמות הנקודות, ובזהר חדש (תיקונים דף צט ע"ג בדפוס ווארשא) אשר הם ר"ת משמות מלאכים, ועיין תו"א סד"ה אוסרי לגפן שפ"י ולשרקה בני אתונו שרקה נקודת שרק, בלק"ת ביאור ולא תשבת סוף סעיף ז' מענין נקודת חלם. ובכמה מקומות.

נתענין לדעת המצב ע"ד הפצת קונטרס ומעין, ומטובו להודיענו עד"ז, כן בהנוגע ל"היום יום".

בברכת חתימה וגמר חתימה טובה.
לאלתר לתשובה לאלתר לגאולה

(ממכתב יום ב' ה' תשרי, תש"ד)



... במש"כ הרד"ק (ש"ב טו, כא) בענין קרי וכתוב — כדברים האלו כתב הרד"ק גם בהקדמתו לפירו' והנה חוג קוראי "תלפיות" אינו מתמצצם בחרדים ויראים ששום רוח לא יזיזם, ולכן, לפענ"ד, לא כל מה שכתבו גדולי הפשטנים וחוקרי ישראל בעניינים כעין הנ"ל יש להעתיק כמו שהוא. וכמו שאין להעתיק בירחון מש"כ האברבנאל (בהקדמה לפי' ירמיה') ע"ד הקרי והכתוב שבירמיה' — ואם גם מוכרחת ההעתיקה, יש להוסיף שוברת בצדה, שאין זה מוסכם וכו'. ובנדו"ד, הרי פי' הרד"ק הוא היפך דעת רז"ל (גדרים לז, ב) — הובא במאמר כת"ר גופא — ענין קרי וכתוב ע"פ חכמת האמת — להעיר ממש"כ באות מהה"מ פ' קרח (הובא בלקו"ת ס"פ ויקרא) ובלקו"ת שה"ש ביאור לד"ה לבבתי פיז: כתיב — עולם המחשבה שהוא עלמא דאתכסיא. קרי — עולם הדבור עלמא דאתגליא...

(ממכתב י"ח כסלו, ה'תש"י)



... בנוגע לילד המאומץ — יסביר לזוג' תי': כשהשם נותן ילד — הוא על מנת שאלו שניתן להם הילד יתנו לו כל צרכיו. ואם, לדוגמא: הם מאכילים ומשקים אותו — הוא בריא. ובאם לאו לא. באם מחנכים, אותו בחינוך דצדק ויושר — הוא בריא בנשמתו, ובאם לאו לא וכו'. כשהמדובר בילד שנולד לאם גוי' ורוצים לאמצו כדרוש נוסף ענין עקרי ביותר — כיון שנולד להנ"ל, הרי נשמתו בלידתו נשמת גוי, והרוצים לאמצו כדרוש — עליהם להכניס בו נשמה יהודית. נותן הנשמה הוא השם, ואמר בתורתו — שיחליף הנשמה באם הילד ימולו אותו, יטבילו אותו במקוה והמאמצים יחליטו שיחנכוהו כרצון השם (שמירת מצות) — ואז תכנס בו נשמה יהודית, — באם מאיזה סיבה שתהי' יחסר אחד מהנ"ל — תשאר בו נשמתו בה נולד — של אינו יהודי.

אין מצוה להחליף הנשמה (שזהו — גירות) וכיון שהנשמה אינה יהודית, אין מחויבים למולו, להטבילו ולחנכו חינוך יהודי וכו' אבל אז הקשר שלו עם המאמצים — רק כפי האפשר בין ידידים שאחד מהם יהודי והשני גוי, ותו לא...

(ממכתב כ"ק אדמו"ר שליט"א)



...הענין דלהלן אינו נושא להצהרות והכרזות פומביות, אך מאחר שנוצר מצב בו רוצים לטשטש דברים, כך שאם לא יאמרו הדברים תתפרש השתיקה כהודאה — הנני מוכרח, בקצרה לפחות, לצאת מגדרי ולדבר על כך, למרות שכבר דשו בו רבים.

לכאורה פשוט הדבר עד כדי כך שתמוה לשם מה היה צורך להרחיב עליו את הדבור. למרות זאת הרי גם לאחר הרחבת הדיבור רוצים גם בענין פשוט כל-כך להכניס ספיקות ופירושים ולעוות ולסלף אותו, אם כי ברור לעין כל לאן עלול הדבר להביא ר"ל אם לא יחול בזה שינוי יסודי מן הקצה אל הקצה.

הקשר בין יהודי התפוצות לארץ הקדש

הדבר מוכן שלכל יהודי, בלי להתחשב במקום מגוריו, יש לו חלק ונחלה בארץ ישראל, של אמה על אמה, לפחות.

כפי שדובר מספר פעמים יש לכל דבר ביטוי בהלכה. אף כאן: לגבי פרוזובל נאמר בפסקי הגאונים שכל יהודי רשאי לכתוב פרוזובל, למרות שלשם פרוזובל יש צורך בבעלות על קרקע, שכן לכל יהודי יש קרקע בארץ ישראל.

כן מוכן מזה שכל ענין הנעשה בארץ ישראל — לא זו בלבד שהוא ענין של כלל ישראל, אלא שיש לכלל ישראל לחוות דעה עליו, בין אם מתחשבים בדעה זו ובין אם לא. כיון שהיא נחלת עולם מאלקי עולם לעם ישראל, בני אברהם יצחק ויעקב, אין מי שיכול לקחת אותה מהם, ואפילו הם עצמם אינם יכולים לוותר עליה. כל המתנה על מה שכתוב בתורה (ולא חשוב מי הוא המתנה) תנאו בטל.

ממבט ראשון נראה לכאורה שיהודי רשאי לחוות דעה רק על נחלתו הוא, שהיא, כאמור, בגודל אמה על אמה. אבל אין הדבר כן, משום שיש ענינים בארץ ישראל כפי שהיא מהווה נקודה אחת ואחידה. לפיכך ישנם דברים הקשורים בארץ ישראל כשהיא בשלימותה „וכל יושביה עליה“, כגון מצות היוכל, שהיא ענין החרות, נוהגת רק כאשר כל יושביה עליה, ולכיבוש יחיד בסוריא יש דין כיבוש רבים רק כאשר ארץ ישראל בשלימותה.

זכותו של יהודי לחו"ד בא"י

ברור, איפוא, שאין להתפלא על יהודי המחזה דעה על מה שצריך להיות בארץ ישראל למרות שיש לו בה רק אמה על אמה, וגם אם אין מצייתים לו. לא זו בלבד שהוא זכאי לחוות דעה, אלא, אדרבה, אם הוא שותק הרי הוא נושא באחריות על כל הדברים הנעשים שם וידועים לו מבלי שייגיב עליהם.

הדברים אמורים גם בכזה היודע את רבונו ומתכוין למרוד בו ר"ל, והוא מורד בשייכותה של ארץ ישראל לעם ישראל (שמקורה ב„לקחה מהם ונתנה לנו“) וכפי שכותב הרמב"ם ב„אגרת תימן“ ובאגרת השמד, שירבעם בן נבט נענש על שהעמיד עגלי זהב בבית-אל ובדן, ובד בבד הוא נענש גם על שלא קיים עירוב תבשיליו, שכן גם היודע את רבונו ומתכוין למרוד בו ר"ל כירבעם בן נבט אינו פטור מקיום מצוה כגון עירוב תבשיליו, כך גם מי ששייך ל„אל פאתאח“ וכיוצא בזה — אם אין הוא

מחזה דעה ישרה על הטעון תיקון בארץ ישראל, הרי נוסף על כך שייענש על שהוא פוגע בארץ ישראל בסיועו ל„אל פאתאח“ — ייענש גם על כך שלא עמד על כך שבא"י יתוקן הטעון תיקון...

כן אמורים הדברים גם כאשר היהודי יודע שיתכן שלא ישמעו אליו, וכפי שאומר התלמוד במסכת שבת: „אם לפניך גלוי — להם מי גלוי?“ גם כאשר נעשו נסיונות להוכיח ולא הועילו, הרי פסוקה ההלכה: „הוכח תוכיח את עמיתך — אפילו מאה פעמים“, ופירוש הדבר שלאחר שהוכיח תשעים ותשע פעמים, ועשה זאת בכל הפרטים הנדרשים על ידי התורה, ולא הועיל דבר, הרי אם אינו מוכיח גם בפעם המאה עובר הוא בזה על מצות עשה שמן התורה: הוכח תוכיח את עמיתך. מה לנו הוכחה גדולה יותר שעל-פי התורה על היהודי לעשות את שלו, מבלי להתחשב במדת התועלת שבכך?!

מזה מובן גם שבין אם דרכו של יהודי בכך ובין אם אין דרכו בכך — הרי אם קיים חשש ששתיקתו תתפרש שלא כראוי, אין לו ברירה, ובין אם זו דרך נועם אם לאו — חייב הוא לומר דברו, לפחות בקצרה.

לשאלת הנשים הנכריות — מימי עזרא הסופר ועד עתה

לאחר הקדמה ארוכה זו מובן שהנידון הוא השאלה הידועה שהתלקחה פעם שניה. בפעם הראשונה היתה מדה מספקת של עגמת נפש, אך שוב העלו את השאלה על סדר היום בסערה גדולה, וכמובן בצורה של „יקוב הדין את ההר“, „יהרג ואל יעבור“, ומזה נוצרה המהומה הרבה.

היה זה דבר אחד בשני שלבים, אם כי יש הרוצים להשלול את עצמם שהדבר הגיע לתיקון כביר.

בשלב הראשון התאספו תשעה יהודים, שעם כל הכבוד להם אינם אלא תשעה, לא עשרה ולא יותר, ועל אחת כמה וכמה שאינם כלל ישראל. כאשר נשאלו מה דינה של פלונית בת פלונית היו ארבעה מתוך התשעה שאמרו כפי שנאמר בעליית עזרא הסופר על הוצאת הנשים הנכריות.

עזרא רצה מאד שיהודים יעלו לארץ ישראל, ושתהיה עליה גדולה. הדברים הגיעו לידי כך שכאשר לא עלו הלויים לארץ ישראל קנס אותם עזרא בכך שהורה לא לתת להם מעשר, שהגיע להם על פי התורה, למרות שעזרא היה יהודי ירא שמים, מנהיג בישראל, יודע הלכה ומעריץ של שבט לוי, בהיותו הוא עצמו כהן, ולמרות שהציווי לתת מעשר ללויים מפורש בתורה שבכתב ושבעל פה.

מה היה העוול שלהם? הרי לא מעצמם ירדו לבבל, כי אם הקב"ה הוא שהגלם בבבלה. הם לא עלו עם עזרא כיון שסברו שעדיין לא הגיעה השעה. אך עזרא אמר שמאחר שיש לו הוראה מן הקב"ה שהגיעה עת סיום שבעים שנות הגלות — יש לעלות לארץ ישראל, ולכן אין לפניו ברירה ועליו לקנוס את בני לוי שלא עלו.

עם כל זאת הרי כאשר התברר שישנן נשים כנעניות, חתיות, מצריות וכו' הנשואות ליהודים והן תושבות ארץ ישראל — כך שלכאורה היתה כאן עובדה

מוגמרת והיה עליו לחפש עצה, שהרי עזרא היה תנא, ולמעלה מזה, עד כדי כך שהגמרא אומרת: „ראויה היתה תורה לינתן על ידי עזרא“ — לא התמקח עזרא עם הדין המפורש בתורה, ואיש לא התמקח עם עזרא, ואף הנשים הנכריות לא התמקחו וכאשר נאמר להוציאן — יצאו.

הרי מדובר ביהודי שהיה כהן, מתלמידיו של אהרן הכהן — אוהב את הבריות ומקרבן, ואם כן מדוע התנהג בדרך היכולה להיקרא בסגנון השולט כעת בשם „אכזריות“? — אך לא היה זה כלל ענין של אכזריות: עזרא ראה שאין הדבר טוב לארץ ישראל, לא לבעלים ואף לא לנשים הנכריות. אין טובה לנשים אלה בהשארתן בארץ ישראל כדי „לכם ולנו לבנות בית לאלקינו“, כי אם רעה להן.

לכאורה היה מקום להקשות קושיא: הרי רצונך בעליה לארץ, וכל העליה הסתכמה אז בקצת למעלה מארבע רבוא איש — וכאן עומדת שאלת הישארותן של כאלה שכבר הגיעו לארץ ישראל. ברם, עזרא ידע שאין דבר זה טוב לא לנשים, לא לבעליהן ולא לילדים, ושיש בו הרס וחורבן לארץ — הכריז לכן בפשטות על הצורך בהוצאת הנשים, וכך נעשה. אז נבנתה ארץ ישראל, והיתה בידינו עד ששוב הגיע מצב של „מפני חטאינו“.

סיפורים מפורשים בתנ"ך ולקחיהם

כפי שהוסבר פעמים מספר יודע הקב"ה שדורנו דור יתום וקבע לכן את ההלכות הללו לא בדרך נסתרת, במדה שיהא צורך לחפש אותן ב„שאלה ותשובה“ נעלמת וגם אז להתמקח ולחשוב שזה רק מצד התורה, אלא שיש להתחשב בעניני העולם ובמה שיאמרו הגויים, ובמה שיאמרו הנשים והילדים והדורות הבאים וכי' — משום כך נאמר בתנ"ך באופן מפורש הסיפור בשלמותו. כשם שכך הדבר במלחמת ששת הימים, כפי שהוסבר בשעתו:

בימי אחאב היתה מלחמה שארכה ששה ימים וביום השביעי היה נצחון עצום. הגויים התייאשו כבר תחלה מתוך הנחה שפירות הנצחון יהיו בידי ישראל, אלא שהיתה כאן התחממות, מבוססת על היות בני ישראל רחמנים, וכתוצאה מכך נאמר לשליח הגויים אחי אתה והושיבוהו בראש השלחן (לא מסופר אם היה זה שלחן עגול או שלחן מרובע...). בסופו של דבר היו צרות צרורות.

סיפור זה חזר על עצמו לפני שלש שנים. שוב היתה מלחמה של ששת הימים, שוב היה נצחון עצום, ונסיגה בהולה של האויב, תוך השלכת נשק רב, למרחק גדול, כידוע. אך אין מעיינים בפסוקים על המשך הדברים שאירעו לפני אלפי שנים, ושוב רוצים להוכיח רחמנות, וישנן צרות צרורות ר"ל עד היום הזה, ולואי שיצאנו ידי חובתנו במה שהתרחש עד עתה.

אף בנושא הנידון היתה חזרה על ענין המסופר בתנ"ך. לא היתה זו עליה על ידי עזרא, שכן כפי שהוסבר פעמים מספר קיימת גלות מרה וחושך כפול ומכופל ההולך וגדל ונהיה גרוע מיום ליום. הוכחה לכך היא בזה שלפני שלש שנים לא היו מעיזים להעלות את השאלה על סדר היום, ואילו עתה העיזו לא רק להעלותה, כי אם גם לפסוק להיפך מן ההלכה הברורה, כפי שיתבאר. ברור, אם כן, שהחושך גדול

יותר ממה שהיה לפני ג' שנים. מצד שני יש כאן הצלה של יהודים רבים, כן ירבו. כאשר דנים איפוא בטובתה של ארץ ישראל, אשר איש לא ישלול שהיא הארץ הקדושה — הרי יש לדעת שאת הארץ הקדושה רוצה הקב"ה שיבנו כפי שהורה בתורתו הקדושה. ההוראה היא ברורה בקל-והומר מן העליה שעל ידי עזרא, שהיתה על פי הנבואה, כמסופר בתנ"ך, עד שכורש הכריז עליה כעל הודעה מאלקי השמים ל"ויעל". אז שרר מצב כזה שעלו גם נשים נכריות שכבר השתקעו עם בעליהן בארץ ישראל, ועזרא, שהיה כהן, מתלמידיו של אהרן, אוהב את הבריות וכו' — קבע שלטובת ארץ ישראל, לטובת "לכם ולנו", לטובת "לכנות בית לאלקינו", לטובת הגברים ואף לטובת אותן נשים — יש להוציאן.

השלב הראשון בתהליך

עתה כאשר חזרה התופעה והדבר הגיע אל תשעת היהודים, הרי ארבעה מהם השיבו בהחלטיות שיש לנהוג, "להוציא את הנשים".

— לא היתה להם ההעזה לומר זאת בפירוש, ורק הסבירו שישנם כאן סוגים שונים וכו'. כל הצרות נובעות מאמירת מחצית האמת, שאז איננה מתקבלת. כאשר נאמרת האמת כולה הרי "אמת ראה ויקוד ארצה", ואם על משה רבינו נאמר שבראותו את מדת האמת נפל על פניו — כל שכן שבעולם שלנו אין דרך אחרת מאשר לומר את האמת כולה, ואז היא מתקבלת.

ברם, כאן אמרו רק מחצית אמת ואמת חבויה, כך שהקביעה היתה שהרישום צריך להיערך באופן כזה —

אף חמשת הנותרים הרי מאיזו סיבה שתהיה הדגישו שאין הם פוסקים עתה בשאלת "מיהו יהודי", כי אם בשאלת הרישום בתעודה וכו', שלא הפקיד יהא הקובע בשאלה זו שכן עליו לקבל בתום לב ההצהרה שתינתן לו. אין בדבר זה כל הגיון, שכן הוא יודע שהצהרה היא שקר ואף זה עצמו שבא לרשום יודע שזה שקר, אך אין מקשין על רצונו של אדם לפסוק כן, תוך הבאת נימוקים, כפי שנדפסו כבר. בכל אופן הם עצמם הבהירו שאין זו דעת הכל, כי אם דעת רוב של חמשה נגד ארבעה, רוב של קול אחד, וכי כל השאלה של "מיהו יהודי" אינה עומדת לדיון.

גם כך לא ניתנה כלל תרופה לצרה הנובעת מכך לכל התפוצות, כולל התפוצות שבארץ ישראל, שכן הדור הנוכחי הוא כזה הנתלה בקולא ולא בחומרא. איש לא ילך לשאול את חמשת היהודים מה היה נימוקם ומה היתה כוונתם, וכשיש מיסמך רשמי של הממשלה המאשרת שפלונית בת פלונית היא יהודיה אין הבדל מה הם הנימוקים לכך.

התעוררה סערה, אך שוב היתה זו הגישה האמורה שלפיה אין הדור מסוגל לסבול את האמת כולה ולכן יש לומר את האמת רק למחצה ולשליש ולרביע, קצת להשתיק וקצת לומר בנוסח פושר. לא אמרו כפי שאמר עזרא ופחדו אפילו לחזור על פסוקים מפורשים בתנ"ך, אף מבלי להסתכן באמירת דברים משל עצמם.

השלב השני — החמור יותר

אז צץ הרעיון שבמקום שיהא לדבר אישור של חמשה יהודים בלבד, אשר כנגדם עומדים ארבעה ואומרים להיפך והם מהווים מיעוט שאינו בטל — הובא הדבר למקום בו יושבים מאה ועשרים (יהודים וגוים) ושם הוצגה השאלה בפירוש „מיהו יהודי“, לא כשאלה של רישום פורמלי, ונתקבלה שם החלטה של רוב גדול אשר מספיקה תעודת גיור. כשהוצע להוסיף תיבת „כהלכה“ — לא ניתן הדבר, והטעם מובן. לאחר מכן באה תוספת בעל-פה שתעודת הגיור מתקבלת מכל מדינה ומדינה ועיר ועיר בהתאם לגיור הנהוג באותו מקום. ואם לא די בכך ניתן ברכים הפירוש, באופן שאין מקום לספק, שבכלל זה גם הגיור של הנקראים „ריפורמים“.

פירושו של המושג „ריפורמה“ — הוא: שינוי. מספיק איפוא המושג לכשעצמו ללמדנו את טיב הדבר. אך כשנשים לב למעשה נראה שאין צורך כלל להתעמק במשמעות הגיור של הריפורמים, כיון שהללו עוסקים בכך שנים רבות וידוע איך נראה הדבר: כיון שהכל מעשה ידי אדם — עושה כל אחד כפי העולה על רוחו. „מדינה ומדינה ככתבה ועם ועם כלשונו“... ובתוך כל עיר ועיר ישנם כמה סוגים. כך ישנם ריפורמים המכרזים בגלוי ש„אין בעל הבית לכירה“, אין, כביכול, אלקים. איני יודע אם גם אלה עוסקים בגיור, אך ידוע איך הוא הגיור של אלה מביניהם האומרים שיש בעל הבית לכירה זו: גיורם הוא פחות מגיורה של פלונית בת פלונית שהגישה את התביעה בארץ ישראל! לדידם — כאשר מישהו נותן הצהרה שהוא יהודי — הוא נעשה יהודי, כעבור שלשים יום הוא מתחרט — והריהו גוי, שוב עוברים שלשים ימים והוא הופך ליהודי — ואז הוא יהודי! כך נוהגים: לומדים במשך מספר שבועות ענינים הנקראים אצלם „יהדות“, ולאחר מכן מוציאים תעודה שפלוגי התגייר, והוא יהודי...

מאחר שנפסק שלפי הצדק והיושר יש לקבל גיור שאינו לפי ההלכה — שהרי היה מאבק על הכללת התוספת „כהלכה“ והדבר לא נתקבל (גם הענין של ריפורמי לא נכלל בפירוש אך הוא מופיע בתוספת שבעל-פה לפיה נקבע שהבא ממקום בו הרבנים הם שומרי תורה ומצוות צריך להיות הגיור אצלם ואילו בקהלה בה הראבאי הוא ריפורמי ועוסק בגיור יתקבל הגיור שלו, וטיבו של גיור זה ידוע) — הרי שעל מי שהחמשה לא אמרו שהוא יהודי — פסקו המאה ועשרים שהוא יהודי. בשלב הראשון היה רק מקום לחשוש מכאלה המחפשים „הקלות“ שיעטו על המציאה ולא ישימו לב לכך שאין כאן פסק דין „מיהו יהודי“, אלא בקשר לרישום פורמלי גרידא, ואילו כאן, בשלב השני, נפסקה במפורש שאלת „מיהו יהודי“ ובאה התוספת שתוכר תעודת גיור של ראבאי ריפורמי אשר, כאמור לעיל, ידוע ומפורסם טיבה.

„המצאה“

לאחר מכן צצה „המצאה“: כשירצו אלה להינשא, או להתגרש, בארץ ישראל — יהיה לרבנים בארץ הכח למנוע מאתם נישואין או גירושין.

ברם, אין כל הכרח להינשא באי, ובכלל אין נידונית כאן שאלת נישואין וגירושין כי אם שאלת „מיהו יהודי“. יתר על כן: דבר זה עצמו לא יוכל להתקיים

לאורך ימים. אם לכל דבר נחשב פלוני ליהודי — איך איננו יהודי לגבי נישואין וגירושין?! — אם לא הצליחו לשמור על משמעות „מיהו יהודי“ שבהתאם לחזקת שלשת אלפי שנים בתולדות ישראל — ודאי שלא תהיה אפשרות לשמור על „הישג“ שאין לו שחר ואין לו הגיון, קביעה על אדם שהוא יהודי לכל דבריו פרט לנישואין וגירושין, איך יוסבר דבר זה? בתשובה ש„כך עלה ברצונם“? אם הוא יהודי מדוע אי אפשר לתת לו נישואין וגירושין, ואם אסור לתת לו נישואין וגירושין, משום שאינו יהודי — מדוע הוא נחשב כיהודי לגבי דברים אחרים?

ועוד: הרי הדבר התפרסם והגיע לכל תפוצות ישראל, והלואי יתקבלו החומרות כפי שמתקבלות הקולות, וכבר עטו על המציאה בטענה שלשם מה דרושים כל הקשיים, הנעשים ע"י השלחן ערוך, הרי אפשר לשנות את השלחן ערוך כפי שעושים הריפורמים עשרות שנים. ובחוץ לארץ ודאי שיתנו לו חופה וקידושין, ובפרט אם יביא את המיסמך המאשר את יהדותו.

התוצאות העלולות להיות

אין צורך להסביר את תוצאות הדבר הן בתפוצות ישראל והן בארץ ישראל. אם לא יחול ח"ו שינוי בזה תוצף ארץ ישראל בכאלה ותהא המדינה מורכבת מיהודים, צידונים, אשדודים, עמונים ומואבים בשמותיהם הנוכחיים.

איש אינו משלה עצמו שהאדם שנתן הצהרה שמהיום והלאה רצונו להירשם כיהודי — שכח את פולניה, וכאשר תיווצר התנגשות אינטרסים בין פולניה לבין ארץ ישראל יותר על פולניה ויעשה למען א"י. אשה שגדלה בפולניה והיא פולנית וחינכה את ילדיה כפולנים — הרי מהווה היא גייס חמישי אשר יפעל בשעת התנגשות בין פולניה, או רוסיה המועצתית או רומניה לבין ארץ ישראל.

זו ה„טובה“ לבנין הארץ. ומה בדבר ה„טובה“ לנשים עצמן? — יש בזה רעה להן עצמן: לעולם לא תחושנה עצמן חפשיות, לעולם לא תרגשנה שהן מקובלות כיהודיות, וכך ייווצר אצלן פיצול נפשי. בנפשן פנימה הן פולניות, רוסיות או רומניות ואילו בעיניהם מסויימים עליהן להתנהג כיהודיות. לאחר מכן, לגבי הילדים, שוב באה צרה של פיצול וכו'. בסופו של דבר יתפוצץ הענין ומהן עצמן יצא קול צעקה: „מדוע מכריחים אותנו לחיות חיים כפולים, חיי סתירה?“ התיינה מהן צרות על שרשמו אותן כיהודים.

על ה„קושיא“ הידועה

כאן הופיעה ה„קושיא“ הידועה: אם נקבע כפי שהקב"ה רוצה, כפי שהתורה והשלחן ערוך רוצים שכיהודי נחשב מי שנולד לאם יהודיה או התגייר לפי ההלכה — ייווצר מצב שמי ששימש כמנהיג לחבלנים לפעולות הרס וריצחת יהודים, אלא שאמו יהודיה, ייחשב כיהודי לפי ההלכה, ואילו מי שנלחם על תעלת סואץ או במקום אחר ושפך דמו להגנת ישראל, אלא שאמו גויה, יירשם כגוי.

היתה זו קושיה „כבירה“ אשר נועדה לסתום את הפיות כי יפחדו להשיב עליה. לאמיתו של דבר ידוע „פלא“ זה לילד קטן, „בן חמש למקרא“, כיון שישנה הלכה

מפורשת בתורה שבכתב, האומרת שיהודי שרצח ר"ל יהודי — חייב מיתה, ועם זאת אסור לפגוע בגוי (אם לא הרג יהודי) גם כשלא הגין על יהודי. יתר על כן: „בן סורר ומורה“ שנולד לאב יהודי ולאם יהודיה אלא שהוא סורר ומורה (בהתאם לפרטי הגדרה זו בהלכה) — מגיע לו עונש מוות, המיתה החמורה ביותר מתוך ד' מיתות העונשים — סקילה דוקא משום היותו יהודי, ואילו בן סורר ומורה של גויים אינו חייב מיתה. איש אינו שואל — גם „בן חמש למקרא“ אינו שואל: היתכן שהיהודי חייב סקילה במקרה זה ואילו בגוי אין לנגוע?! הדבר מובן וברור: לפנינו סוגים שונים. עצם היותו יהודי — מחייב אותו הגבלות מסוימות. ברם, יש יהודי טוב וצדיק גמור שמגיע לו גם העולם הזה וגם העולם הבא, ומצד שני — הרי נאמר: „נתתי לפניך את החיים ואת הטוב“, ואת ההיפך, הקב"ה נתן אפשרות בחירה חפשית לכל יהודי, והוא מתחנן: „ובחרת בחיים“, אלא שישנם בכל דור ודור גם בדורנו, אנשי „להכעיס“ כי רוצים דוקא לנהל מלחמה עם אמם, סבתתם או סבם, אם מלחמה ברוחניות — בכך שהם רוצים להרוס, ודוקא בארץ הקדש, דברים שכבא וסבתא מסרו נפשם למענם על קידוש השם, אם מלחמה בגשמיות. אחד כזה, הרוצה להלחם בגשמיות עם סבתו וסבו, נרשם ל„אל פאתאח“, וכיון שיש לו „ראש יהודי“ הריהו מתמנה למנהיג, כך שהוא עושה צרות יותר גדולות. לפי התורה מגיע לזה דאל פאתאח עונש מוות, ואילו את הגוי המגין על הארץ, יש להושיב בכבודו של עולם וכו'.

סמכותו של רב

כבר היה מעשה, המסופר בגמרא, במסכת שבת, בגוי שבא לפני הלל הזקן ואמר לו: „גייני ע"מ שאהי כהן גדול“. חז"ל אומרים שהתורה הזהירה ל"ו פעמים מפגיעה בגר (ולגירסא אחרת: מ"ו), ועוד — בתורה שבעל פה. אין מדובר כאן באדם שאינו מן הישוב „בשופטני לא עסקינן“ (איננו עוסקים בשוטים). היתה לו לגוי סברה פשוטה: הרי לפנינו אפשרות של הוספת בן לעם ישראל, והרי התורה הזהירה 46 פעמים לא לפגוע בגר, ואם כן — יש להראות לו חיבה ואותות קירוב ולעשותו לפהן. ברם הלל השיב בפשטות שאמנם ככהו ובסמכותו לגיירו, אבל אין לו אפשרות לעשותו לכהן גדול, או כהן-סגן או אף כהן סתם. מדוע לא וויתר לו הלל? — משום שאין הדבר תלוי בהלל, ואילו היה רוצה הלל לעשותו לכהן לא היה נעשה כהן, למרות שהלל היה מגדולי התנאים.

אף כאן: רב הרוצה לגייר שלא כפי הנפסק בשלחן ערוך — אין הגיור תופס כלל. כאן אין חילוקי דעות אם „מילתא דאמר רחמנא לא תעביד — אי עביד מהני או לא“, לכל הדעות אין בסמכותו של הרב אלא בהתאם לאמור בשלחן-ערוך. ענינו של הרב מתבטא בכך שבשעה שישנם כאלה שאינם מתמצאים „באותיות הקטנות“ או שאינם קוראים בלי נקודות או שאינם מבינים פירוש מסוים — הרי הוא, הרב יודע כל זה, אך אם יעשה „ריפורמה“ — יחדל מלהיות רב. אין פירוש הדבר שהוא רב-ריפורמי, אין הוא רב כלל ולכן אין גיורו גיור ואין פסק דינו פסק.

ישנה הלכה האומרת: „כל יתר — כנטול דמי“ (לגבי טריפות). אין פירוש הדבר שהאבר המיותר נחשב כנטול וחסר, שכן אז לא היה זה טריפה, כי אם שגם הגוף

הבריא נחשב כפגום בגלל היתור. גם כאן — כאשר באה תוספת שאין השלחן-ערוך מקבלה, הרי „כל יתר כנטול דמי“.

זכותנו על ארץ ישראל

מה פירוש „אין השלחן ערוך מקבלה“? — ה„שלחן ערוך“ אינו ספר מעצמו. „שלחן ערוך“ מבוסס על המשנה, הגמרא, הראשונים והאחרונים, והם מבוססים — כביטוי הגמרא: „מנא הני מילי? — אמר קרא“ — על התורה שבכתב, משה קבל תורה מסיני. אלה גם מהווים את הבסיס היחיד לזכות עם ישראל על ארץ ישראל. זכות זו אינה משום כך שלפני שבעים שנה הגיעו יהודים לארץ ישראל: אז היו בה תושבים אחרים שהקרקע היתה ברשותם כמה מאות שנה. הביסוס לזכות זו הוא, כפי שנאמר מספר פעמים, קיומה של „ברית בין הבתרים“, בה הבטיח הקב"ה את הארץ לבני ישראל. זו „חזקה“, זו הבעלות וזה הביסוס לזכות עם ישראל על הארץ, „להם ניתנה הארץ“. כאשר משמיטים את השלחן ערוך, את התורה שבעל פה ואת התורה שבכתב ומחליטים להתחיל לבנות מהיום והלאה מחדש — משמיטים בזה את הביסוס לשייכותנו אל ארץ ישראל.

נכון אמנם שכבשנו אותה, אבל, כפי שרש"י אומר, „אומות העולם אומרים: לסטים אתם שכבשתם ארץ שבע אומות“. תוקפה של טענת היהודים לזכות על ארץ ישראל, הוא — היותה „ארץ אבותינו“. המושג „אבותינו“ אינו מתכוון לבני דור קודם, כי אם לאבות האומה, אברהם יצחק ויעקב וכו', והרי חלה בינתיים הפסקה של אלף וכמה מאות שנה!?

אם משום שזו ארצנו אשר נגזלה מאתנו ע"י זרים שגירשונו מארצנו, ולכן מגיעה לנו הארץ — הרי לפי זה אפשר גם לגרש את נשיא ארצות הברית מווינגטון ולהושיב שם אינדיאני, שלו היתה שייכת וווינגטון?! ברם, למרות שכבר באו אינדיאנים לטעון תביעה זו — אין עולה כלל על הדעת להתחשב בזה. ההבדל הוא, איפוא, בזה שכאן ישנה „ברית בין הבתרים“, לפיה שייכת ארץ הקדש לעם קדוש.

כאשר משמיטים את השלחן ערוך ואומרים שזה שייך לסוג מסוים של יהודים המהווים מיעוט ולא המה הקובעים את סדרי ארץ הקודש שכן אין זו מדינת הלכה — והלכה פירושה: תמצית התורה שבכתב והתורה שבעל פה — כאשר אין קשורים ר"ל אל התורה שבכתב והתורה שבעל פה, אין כל מקום לתביעה ולבעלות על ארץ הקדש בכלל. היא שייכת, אם כן, לעמים אחרים שהיו בה עד לפני מאה שנה או שבעים שנה (ואלה שהגיעו אז לארץ היו אנשי הלכה, שומרי תורה ומצוות).

הפחד בהישארות באופוזיציה

כאב הלב גדול יותר — עתה מותר הרי לגלות את סיפור המעשה — שכן היה אפשר להשיג שיהיה כתוב: „גיור כהלכה“. אלא שלשם כך היתה דרושה טפיחה על השלחן והכרזה שאין זה נושא למיקוח — לא משום שזה או פלוני הם עקשנים הרוצים לכפות דעתם, אלא משום שאין להם סמכות לשנות דבר שאינו ברשותם, ואז היו מסכימים לכתוב „גיור כהלכה“. אך לשם כך היה צורך להשמיע את כל האמת:

„איננו יכולים לוותר על זה, ואם אינכם מסכימים — נמשיך להיות ידידים אך אנו נשב באופוזיציה ואתם תישארו בפנים“.

מה כאן האסון אם נשארים באופוזיציה שלשה, ארבעה, חמשה ימים? לאחר מכן היו מוזמנים חזרה, ואף אם אכן לא היו מוזמנים — הרי סוף סוף יש לכל דבר גבול, עד כאן ותו לא, אלא אם כן ישנה החלטה לוותר על הכל ובלבד לא להיות באופוזיציה. כאן היה המצב, כאמור, שהיה צורך להתאפק חמש דקות, ובמשך חמש הדקות לומר, בלי צעקות ואפילו בלי דפיקות על השלחן, שכל הענין אינו בסמכותו של מישהו ואין ברירה. לא שיש כאן לחץ מצד רב מסוים או יהודי בעל-הבית מסוים, אלא שכך נאמר בתורה וכך נפסק בשלחן ערוך ואינני יכול לשנות את השלחן ערוך. יכול אדם לקיים את השלחן ערוך או לעשות להיפך, אך אינו יכול לשנותו. אלה דברים ברורים ופשוטים הידועים ל„שמאליים“, אלא שהם מצפים שה„ימניים“ — הנקראים בשם ימניים — יאמרו אותם בתוקף.

אלא שהורו באצבע: הרי יצאת פעם לאופוזיציה והיתה זו בחינת „בכיה לדורות“, זמן רב עבר עד שנכנסת חזרה, ודבר זה עלול להישנות! אז נבהלו ולא אמרו את הצריך להיאמר, ונעשה טלאי, ולאחר מכן נוסף לטלאי תיקון בעל פה, „ויצא העגל הזה“.

כאמור לעיל, לא רק שאין בזה שום תיקון לעומת פסק הקודם, אלא שזו הפירצה הגדולה ביותר: זו החלטה של 120 יהודים — בישיבה נכחו פחות מזה אך הם מדברים בשם 120 — האומרים שהם מייצגים שנים וחצי מיליון יהודים האומרים „כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים“. אף אם לא הכל מקבלים גירסא זו, הרי ישנם רבים שישישו לנצל את הדבר, ויגרום הרס ר"ל בתפוצות ישראל, בין יהודי חו"ל, וגם הרס ארץ ישראל על ידי הכנסת גייס חמישי לארץ.

טבע ולמעלה מן הטבע

ישנה קושיא ידועה: אם סוברים שבאמצעות גיור ריפורמי לא ישתנה הטבע — איך יתכן שע"י טבילה במקוה ישתנה הטבע?

— אילו היתה ארץ ישראל מתקיימת על הטבע, אילו היתה לארץ ישראל זכות קיום לפי חוקי המרקסיזם והסוציאליזם וכו' — היה מקום לחישובים שעל פי טבע. ברם, לפי המרקסיזם והסוציאליזם ושאר כל התיאוריות אין אפשרות קיום בארץ ישראל כשבשטח שבו היא נמצאת מתנגשים האינטרסים של ארצות הברית, של רוסיה המועצתית, של צרפת, של אנגליה ושל כל המדינות הערביות השונות. אל שטח זה, ת' פרסה על ת' פרסה לטושות עיני כולם. אין ארה"ב מסכימה להקמת גוף שיהא אדון לעצמו ולא יהא כפוף לבעלותה, כך גם רוסיה, כך גם צרפת, כך גם אנגליה וכך גם הערבים.

ובכל זאת, הרי זה למעלה מדרך הטבע לגמרי, כשם שהיה הנצחון לאחר מלחמת ששת הימים. נכון אמנם שהיו אוירונים וכי היתה הפתעה וכו' וכו', כפי כל ההסברים שכל אחד היה מסוגל למצוא לאחר המעשה. אבל הכל יודעים מה היו החישובים לפני המעשה. להיפך!

כך גם בנידון: נכון, אמנם, שגם לאחרי טבילתה במקוה היא נשארת קשורה לטבע, וקיימים קשרי משפחה עם סקוטלנד, או עם פולניה וכו', אבל אז אפשר לבוא בתביעה כלפי הקבי"ה: נתת לנו את איי שהיתה שייכת תחלה לז' אומות, ללי"א מלכים, ולעומתם יצא מלך אחד ויחיד, יהושע, וניצחם, ואתה ציויתה עלינו שהטובלת במקוה באה בקהל ה'. כך אנו בטוחים מכל הצדדים.

אבל עתה, אם יארע משהו ח"ו — האם יהיה אפשר לבוא אל 120 היהודים ולצעוק? — הם לא יהיו אז בכנסת, הם לא יקשיבו לטענות, הם לא יוכלו לתקן דבר, כיון שהם בשר ודם כמוני וכאחרים.

בכלל, כאמור לעיל, אין אומרים שעלינו להיות להוטים אחרי גרים, ואין נידונית כאן שאלת כפייתה של פלונית להתגייר. כאן נידונה שאלת ההבהרה והידיעה שיהודי הוא יהודי וגוי הוא גוי. אסור לפגוע בגוי ו„מפרנסין עניי נכרים עם עניי ישראל מפני דרכי שלום“ וכו'. אם הוא נוסף לכך מחסידי אומות העולם הרי, כפי שאומר הרמב"ם, יש לו חלק בעולם הבא, וזאת מלבד הגמול בעולם הזה. ברם, גם חסיד אומות העולם אינו יהודי, ולכן — לא לגבי נישואין וגירושין ולא לגבי שאר הענינים הקשורים ביהדות אין הוא יהודי, ואף אינו נדרש ואינו מתבקש להיות יהודי. אין כל מצוה לגייר גוי — יש רק מצוה להמנע מלהזיק לגוי — ואדרבה: גוי הרוצה להתגייר יש להשפיע עליו להימנע מזאת.

שעת הכושר שהיתה לפני מספר שבועות, אילו עמדו בתוקף עוד חמש דקות, להוספת המלים „גיור כהלכה“ — חלפה כבר, כאמור, אך יחד עם זאת, לפנינו דבר שהוא מעשה ידי אדם, וכבר היה לעולמים שתחלה היה רוב לכך ולאחר מכן היה הרוב להיפך והחוק שונה. גם עתה יכול להיות כך, אבל הדבר לא יושג אם ילכו, כפי שהיו אומרים פעם, „צעד אחד קדימה ושני צעדים אחורה“ — מתוך פחד שמא יורו באצבע גדולה או קטנה: אתה עלול להפסיד משרה או אימון העם, או עלולים לומר עליך שאתה אכזרי, ולכן עליך לוותר על השלחו-ערוך.

משמעויות נוספות של „תיקון“

יש לדעת את כל האמור, לפחות מהערב, ממחר בבקר, ולהבא, וללמוד מזה שאם רוצים להשיג דבר אמיתי הכתוב בתורת אמת אין להתבייש ממסירת הדברים כפי שהם בתורת אמת, אדרבה: אילו היו עומדים בתוקף היה הדבר נקבע אחת ולתמיד. ניתוח קשה — אך עשוי. במקום זה נעשתה פשרה, אשר ככל פשרה — שני הצדדים אינם מרוצים ממנה, כך שמחר ומחרתיים וכעבור זמן תתחדש שוב המלחמה, אלא שאז יהיה המצב קשה ותוקף הטענות יהיה חלש יותר שכן אם ייתרתם מעט מדוע לא תותרו פעמיים „מעט“ ומחרתיים — שלש פעמים מעט. ויהיה ענין של פירוד הלבבות מדי שבוע בשבוע וכו' וכו'.

כאמור הרי לאשרנו עדיין לא מאוחר מדי לא רק משום שכעת הדבר קל יותר, שהרי סוף סוף אין לנו ברירה, כי דבר ה' יקום, אי אפשר הדבר שחם ושלום קיומם של בני ישראל יופסק, שזה יכול להיות בשני אופנים או על ידי כליון גשמי או על ידי כליון רוחני, או באופן שלישי, שיכניסו לשם מאות מאות משפחות אשדודיות, צידונית ומואביות וכו', וממילא לא ייראה היהודי.

ואין זה כמו שדובר לפני 21 שנים, שזה קשור בשחרור, כעת זהו ענין של מלחמת הקיום, כשם שאז היה זה משום שחרור ביחס לערבים שמסביב, ולא שאלה של קיום, ואילו כיום הערבים עצמם מכריזים שזהו מלחמת הקיום, או לזרוק ר"ל לים, או שמוכרחים להלחם אתם, על דרך אחרת אין הם יכולים להסכים, וכך גם ברוחניות, לא עומדת כעת השאלה אם תתוסף משפחה שתתגייר כהלכה או שלא כהלכה, השאלה היא אם בעוד מספר שנים ישארו יהודים בתור עם יהודי, או שיהיה זה צירוף של המון גוים רבים, רק זאת, פלוני נרשם כיהודי למשך שלשים יום, פלוני נרשם כיהודי למשך ששים יום ושלישי — לתשעים יום, ולאחר מכן הוא התחרט, ולאחר מכן שוב נרשם כיהודי, אחרי זאת יש לו נכדים או שאין לו נכדים וכו' וכו'. ר"ל, הרי זה ענין של מחיית זכרם של שונאי ישראל.

הוכחה נוספת

הנה ישנם ראבאיים ריפורמים שעלו על דרך „טובה“ יותר: לשם מה להביא את הגוי אל היהודים ולעשותו ליהודי, אפשר הרי לקחת יהודים ולהכניסם ר"ל לכנסיה, ולאחר מכן להכניס את „אותו האיש“ בתפלותיו, וזה יהיה הקאנגרעגיישן שלו, ואין זה דבר שצריכים לפחד ממנו בעוד שנה או שנתיים, זה כבר אירע לפני שנה, לפני שנתיים ולפני שלש שנים, ששלחו ילדים לטמפל ריפורמי, ובא הראבאיי ואמר לעצמו לשם מה עליו לומר דרשה שאין לו טעם בה ואין להם טעם בה, ולקח את הילדים, המדובר בתינוקות של בית רבן, ילדים בני 10, 13, והעביר אותם לכנסיה שהיתה בשכונתו, ובחר ביום ראשון בשבוע, ביום בו נערכות שם התפלות שלהם, וכדי שהילדים לא ירגישו עצמם כזרים ועומדים בחוץ, שידל אותם להשתתף בשירה של מקהלת הכנסיה. זה אירע אשתקד בניו יורק, וידוע שמו של הראבאיי, שם הקאנגרעגיישן, הקיים עד היום הזה, הראבאיי מקבל את משכורתו עד היום הזה, וזו עוד נקראת קהלה יהודית והנמצאים בגיל חינוך מתחנכים בצורה הזאת, הראבאיי מתיצב בראשם ומוליכם לכנסיה, ושם הוא משתפם במקהלה. בדרום ארצות הברית הוחגה חגיגת בר-מצוה עם הכמרים, ראבאיי זה אף נקרא בשם „כהן“, וכיון שהוא גם כהן וגם ראבאיי מי יאמר לו מה תעשה, במיוחד כאשר הוא גם זוכה לפרסומת.

הגיור של ראבאיים אלה יתקבל לפי ה„תיקון“, גיור שמשמעותו — לא הפיכת גויים ליהודים כי אם הפיכת יהודים לגויים.

מהותו של יהודי

יהי רצון, כמו שמובא ב„תורה אור“ — צריכים הרי לסיים בדבר טוב — הטעם מדוע נקראים בני ישראל במגילת אסתר בשם יהודים בלבד ולא — כפי שהם נקראים בתנ"ך כולו — בשמות ישראל, בני ישראל, יעקב, ישורון, עברים, במגילה הם נקראים רק בשם „יהודים“. ומסביר רבנו הזקן, שזהו מה שהגמרא אומרת שכל הכופר בעבודה זרה נקרא בשם יהודי. מה היה ענינו של המן? הוא לא רצה להשמיד את הגוף, הוא רצה „להשמיד להרוג ולאבד את כל היהודים“, היינו כל אלה שהם כופרים בעבודה זרה, ואילו עלתה ר"ל וחי' מחשבת חוץ לכפור לרגע, לא היתה נגזרת עליהם גזירת המן.

קוראים שוב את סיפור המגילה — מגילת אסתר — בשנת תשל" — הרי לדעת: הנה היה ההמן שבדורנו, היטלר, והוא רצה להשמיד להרוג ולאבד את היהודים, את אלה שכופרים בעבודה זרה, ולכן אלה שרוצים להלחם בהיטלר ענינם הוא לכפור בעבודה זרה. מהו ענינו של עבודה זרה? עבודה זרה אין זה לא לשון, לא לבוש, לא תרבות ולא אכילה ושתייה, עבודה זרה הוא ההיפך מאמונה. גם היטלר גם המן אמרו והבהירו מה זו אמונה, לא יכרע ולא ישתחוה לאלקים אחרים עדיין לא מספיק, אלא הוא פירש שהכוונה למפוזר ומפורד בין העמים ודתיים שונות מכל עם — זהו ענינו של יהודי, לא שהוא מזדנב אחרי כל הגוים ורוצה שיחשיבו אותו לא גרוע מהגוי, והא ראייה — הוא מתנהג כמו הגוי, יש לו אותם חוקים, אותם מנהגים ואותן מדות הצדק והיושר, בא המן וטען שדתיים שונות ומרדכי ואסתר לא הפריכו טענתו זו שהרי הם לא טענו שזה לא נכון, אסתר רק טענה שהם מוכנים להימכר לעבדים ולשפחות אך לא הכחישה את עצם העובדה, אכן אמת הדבר, אם רוצים שיהיו יהודים היפך דעתו ורצונו של המן או של היטלר וירושיו, אין עצה אחרת, אלא — דתיים שונות מכל עם. רק על ידי כך יש קיום לעם היהודי, נלחמים בהמן ובהיטלר, ונלחמים עם הערבים שלא יבצעו את אשר זוממים וכן לא יבצע, אל זר אשר בקרבך" — היצר הרע את אשר הוא זומם.

זו הדרך

ואז ישנה ההבטחה, שאם יהודי עומד בתוקף שלא יכרע ולא ישתחוה גם כשאומרים לו שכן צוה לו המלך, כי יש לו צו מאת מלך מלכי המלכים מלכו של עולם, הדבר בטוח אז שלא יגעו בו לרעה. כי אם ונהפוך הוא שנפל פחד היהודים עליהם, עד שמרדכי מתמנה למשנה למלך כל זמן שנמצאים בגלות ויש בכך משום הכנה קרובה ומשום כלי להמשכת ברכת ה', להקמת מלכות ישראל, על ידי הקביעה של הוי' ימלוך לעולם ועד והיתה לה' המלוכה, שזה יהיה כשיהיה עלו מושיעים בהר ציון — כפירוש רש"י בפשטות ובפשטות ובהחלטיות שזה מכוון על מלך המשיח שהוא יהיה המושיעים בהר ציון ואז יהיה והיתה לה' המלוכה, יבוא ויגאלנו ויוליכנו קוממיות לארצנו בקרוב ממש מתוך שמחה וטוב לבב, ונלך בנערנו ובזקננו בכנינו ובבנותינו. אמנם יהיו גם גויים כפי המובא בתנ"ך ועמדו זרים ורעו צאנם, הם לא רוצים להתגייר, אין צורך להכריחם להתגייר וגם אין צורך לרצות בגיורם. ענינם הוא להשאר זרים ועל ידי כך הם ממלאים תפקידם בעולם, ואילו יהודי ממלא את תפקידו בעולם על ידי שהוא נעשה למקור להפצת תורת אמת ומצוותיה, שהן מצוות אמת ומשום כך אין כאן מקום לפשרות. בכל מקום שהיתה עמידה תקיפה הושגו הדברים, לא רק בין גויים, כי אם גם בין יהודים. «כן תהיה לנו», אם החל ממחר תהיה עמידה תקיפה של יהודי מול יהודי אחר שיאמר לו את האמת: «זו הלכה של תורת אמת, שהיא תורת חיים, ומאחר שברצוננו שיהא עם ישראל חי — יש להחזיק בתורת חיים. אין לי סמכות לשנות את הדבר, ויכול אתה לעשות אתי כל מה שתמצא לנכון הדבר ישאר כך, כיון שלא אני האדון לדבר». אז יושג הדבר אצל היהודים, וכל שכן שיושג אצל הגויים.

אין זה כפי שחוששים שבצורה כזו יהיו מחלוקות וצרות ופירוד הלבבות. זו דרך קצרה הכרוכה בקשיים בתחלתה, אך בסופה — מתוקה, כיון שיימנעו כל

הצרות שלאחר זה. לא כן כאשר ישנה בריחה מן האמת ויש רצון להתפשר, ויתור על שלשה רבעים כדי להחזיק ברבע, זו דרך המוליכה למחלוקת תמידית ולויתור תמידי צעד אחר צעד עד שסוף סוף יהא הכרח להיעצר מבלי יכולת להיענות לכל הדרישות שתבואנה. אם כן מוטב לעשות זאת מתוך שמחה וטוב לבב מאשר מתוך דוחק וצרה ולאחר נפילת ר"ל חללים במובן הרוחני בתפוצות ישראל ובארץ ישראל, משום הויתור שלא במקומו, בגלל הריצה אחר שלום שאינו אלא שלום של שקר המביא מלחמה לאחריה. הדרך היא כמסופר במגילה, עמידה חזקה על הנפש במשך כל השנה כפי שמוסבר ב"תורה אור", שהביאה לאחר מכן לנצחון גמור עד שנפל פחד היהודים עליהם, כאשר גם הגויים הכירו שיש להרים את היהודים ולעזור להם עד שיהא "שמעו הולך בכל המדינות" שאז נעשה "דורש שלום", השלום האמתי, ולאחריה סמיכת גאולה לגאולה גאולת פורים כש"אכתי עבדי דאחשורוש אנן" לגאולת פסח בחדש ניסן, כאשר "כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות" כגאולה האמתית והשלימה על ידי משיח צדקנו, בקרוב ממש.

(משיחת פורים, תשל" — תרגום חפשי)



במענה למכתב כבוד הדר"ג — דעתי בהענינים מבוארת בדברי בפורים ובל"ג בעומר, ומאז החששות וכו' ע"י נתבססו ביותר.

הניסוח הקיים דחוקים אלו מתפרש על ידי רבים, ובפרט הנוער לאמיתו — היינו: כביטול ר"ל ולא רק במציאות אלא גם באופן רשמי וחוקי את הבדלת ה' יתברך בתורתו הקדושה בין ישראל לעמים, והיא סכנה היל"ת לעצם קיום אומתנו בתפוצות ובארץ.

כל בא"כח דתנו היושב עתה בממשלה מוסיף עוד לכל זה גושפנקא דתית — היפך דין תורת אמת! ואי אפשר לחזק הביטחון והמוראל דעם ישראל ע"י היפך האמת, ואדרבה...

יהי רצון מאלוקי הצבאות שהצבא המגן במסירות נפש ממש על ארצנו הקדושה ועמנו היושב בה ינצח ובקרוב ובנצחון גמור ובלי קרבנות ח"ו ויבוא השלום בארץ, ושכבתם ואין מחריד."

והצבא דהעסקנים הדתיים שעליו לשמור על קדשי עמנו והרבנים בראשו יאמרו דעתם גלוי וברורה בחוקים הנ"ל עם כל המסקנות מזה.

וסוף סוף גם אלו שאינם מכירים לעת עתה בסכנה האיומה שבהחוקים, יצטרפו עליהם ויתקנו הפירצה, כי לב כל אחד ואחת בישראל ער הוא להשם ולתורתו אמת.

בכבוד ובאיחול
לקבלת התורה בשמחה ובפנימיות
המצפה לבשורות טובות



מאשר אני קבלת מכתבם מיום ב' אייר בקשר עם החגיגה השנתית כ"ד אייר, פסח שני, הבע"ל, ויהי רצון שתהי' בהצלחה בגשמיות וברוחניות גם יחד.

ובודאי ינצלו הזדמנות זו לתת דעתם ולכם בכעיות החיוניות הנוגעות לאחינו בני ישראל בארצות הברית, ולכל לראש בשטח החינוך. ודבר בעתו שעכשו מתחילה עונת הרישום במחנה-קיץ וקייטנות, ומהנכון לעורר ולחזק מקצוע חינוכי זה, שמכמה נקודות השפעת מחנה-קיץ — אף שנמשכת רק כמה שבועות, אבל כולם במסגרת מיוחדת חדורה ברוח התורה ומצותי' ולימודי-קודש — מעמיקה ביותר, וק"ל.

וכאן המקום להעלות על הפרק עוה"פ ענין ד"מיהו יהודי", אשר למרבה הצער אע"פ שעברה שנה מה"הסכם הקואליציאני" בזה, עדיין לא בא על תיקונו, חרף ההכרח הגדול בזה ושעוד גדל פי כמה. ולא אאריך בענין המצער. אבל תקותי חזקה שיצהירו עוה"פ עמדתם בזה בכל תוקף, ומעשה עיקר. לעשות כל הדרוש לתיקון הענין. וזכות הרבים מסייעת, בפרט שבכגון דא היא זכות הרבים לא רק בהוה, אלא, כיון שקשור בשידוכים ונשואים, הרי זה זכות הרבים לדורות.

בכבוד ובברכה להצלחה בכל האמור ובכל
הענינים של הגדיל תורה ומצותי'

(ממכתב ז' אייר, ה'תשל"ח)



... בהיות כאן מעסקני אנ"ש שי' שבאה"ק — בקשתים שיייעו את כ' בהמבצע ד"מיהו יהודי" בכל האפשריות שלהם, ובפרט אלה הדרים בסמיכות מקום להכנסת וכו'. ויהי' שחפץ ה' בידו יצליח שינצל גם הנ"ל לעבוה"ק שלו המוכרחת האמורה ויבש"ט...

(ממכתב כ"ף מ"ח, ה'תשמ"א)



... במ"ש הנ"ל בענין השתתפות בהבחירות, הנה אנו אין לנו אלא דברי נשיאינו, היינו כ"ק מו"ח אדמו"ר, אשר גם עתה עומד במרום ומשמש וגם כאן, ולהבחירות לכנסת הראשונה צוה והשתדל שישתתפו בהם. שמוזה מוכן שלא רק שמותר הדבר, אלא שמחוייבים בזה.

ואף שהכניסה בקאאליציע, לדעתי, אסורה מפני השתתפות בגזירת גזירות נגד וכו' — הנה כל מי שיש בידו תעודת אזרח וכמילא יש בידו רשות הבחירה (ובעצם לקיחתו את התעודה הרי מודה, ולא באונס, בהנהגה דשם), ואם לאחרי זה אינו משתתף בבחירות, וממנו רואים וכן עושים עוד אחרים, ויש מקום לומר שעיי"ז תהי'

הכרעה בחוק „גדול“ או אפילו קטן — בעת שיצביעו על החוק שלא כדבעי, הרי תקלת הרבים, ח"ו, תלוי גם בו. ועדיין לא מצאתי האיש — ועלכער זאל האבען ברייטע פלייצעס שיכול לשאת תקלה זו עליו. מובן שאין הדברים הנ"ל שייכים לאלו אשר אין מכירים כלל בהנהגה או שאינם רוצים לנסוע לאה"ק ת"ו מטעם זה וכו', אבל הנמצאים שם ומשתתפים באיזה ענין שיהי' ורק שבפרט דהשתתפות בבחירות מבליטים קנאותם, ה"ו איפכא מסתברא. ולא עוד אלא שמזיקים את הרבים, וכנ"ל. ובפרט לאחר שראו במוחש במשך השנים שעברו — שהכרעת ב"כ (דעפוטאט) אחד יכולה היתה למנוע ענינים דמכשול הרבים באיסור דרבנן ואפילו באיסור דאורייתא, וד"ל. מובן מעצמו שברשותו לכתוב להנ"ל את כל מה שכתבתי כאן אודות הבחירות, ויכול ג"כ להוסיף חריפות בזה — כי כמה שיוסיף אין זה ממצה את כל הענין. ודוקא לפני מתן תורה ה"י מקום להנהגת נח שהציל את עצמו ולא הוכיח את בני דורו כדבעי, וכדאיתא בזהר הק"י² משא"כ לאחר מתן תורה, אשר כל ישראל הם קומה אחת שלימה. וכמבואר ג"כ בענין מתן תורה דאולינן מני, שאילו היו הששים רבוא חסר אחד (ובמילא גם מיכה שהעמיד פסל — בכלל זה) לא היתה ח"ו התורה ניתנת. וכדאיתא בדברים רבה פ"ז. ח. ובמכדרשב"י...

ג.ב.

תקותי חזקה, שאף שהנ"ל מפרפר בכל עוז לע"ע, הנה ההתחלה שהתחיל לימוד תנאי רבים תעמוד לו להמשיכו יותר ויותר עד שסו"ס תנצח תורת חסידות חב"ד ועניניו. ואם לא בזכות עצמו, הרי עכ"פ בזכות אלו הנשמעים לקולו ושגם עליהם קאי הצווי דיפוצו מעינותיך חוצה.

(ממכתב ט"ז סיון, תשט"ו)

-
- (1) כדאי לשאול את הנ"ל אם נהנה הוא ומשלם (ומסייעים עי"ז) בעד שירות המים, החשמל וכיו"ב. אם משלם המסים (שמוה ניתן ג"כ להחזקת משרד הדתות — ל' רבים — ועניניו) ועוד ועוד. וה"ו סיוע ממש, ולא השתתפות גרידא. וכמה פעמים נאסר הוא או מהחברותא שלו על אי תשלום מסים? — ואם באמת האלט ער בא דער דרגא אודותה כותב — מפני מה אינו מקיים פס"ד הרמב"ם הל' דעות רפ"ז.
 - (2) ח"א קו, א (אף שבמקצת הוכיחם — סנה' קח, ב. ועיין סדיה החדש הזה קיץ ה'ש"ת). ועיי"ש היטב הנהגת משה א"ר היתה — היפך הנמור ממה שכותב הנ"ל.
 - (3) ועיין סהמ"צ להצ"צ מצות אהבת ישראל דהנהוג באופן אשר עליו נאמר בו מום לא יקרב להקריב גו', ואו"ס הכולל כולם לא יסבלנו כו' — דברים מבחילים. ודוקא תמים — יה" לרצון.



נשען על פגישתינו בפאריז בשנת תש"ז ועל הרושם שנשאר לי מפגישה זו, אשר על פי דין תורה מעמידים יהודי בחזקת כשרותו, הנני כותב שורותיי אלו: חבל שבהיותו כאן לא היתה לנו הזדמנות להפגש, ואסתפק כאן בכתב ובקיצור, מאחר שלמותר להאריך על דבר אחריות השעה בקשר עם הבחירות בארצנו הקדושה, ת"ו.

קוה קוייתי אשר הבחירות בכלל לא תתקיימנה באשר אין הזמן גרמא לכך, ועל כל פנים אשר תהי' אחדות שלמה בתוך היהדות החרדית בארה"ק ליצר חזית מאוחדת לבחירות.

למותר להאריך לדכוותי אשר בשאלה הנוגעת לטובת הכלל, הנה על כל מפלגה לוותר על רווחים מפלגתיים המנגדים לטובת הכלל, ולמותר להאריך לאיש חרדי אשר לענינים הנוגעים ליהדות החרדית דין קדימה על כל חשבונות של רוח גשמי אפילו אם רוח זה בטוח ואין צריך לומר אם הוא מדומה ומוטל בספק, ובפרט אשר ריוח מדומה זה יכול גם להיות קרוב להפסד.

כוונתי אל חזית המאוחדת היהדות הדתית בארה"ק אשר מוכרחת היא לא רק לטובת הכלל אלא גם לכל אחת מהמפלגות. והנני פונה לכי' כלאיש חרדי אשר מצדו ישתדל בכל מאמצי כוחותיו והשפעתו ליצר חזית מאוחדת אם אפילו הענין קשור עם ויתורים מפלגתיים. והנני בטוח אשר ישים את ענין היהדות החרדית בכללותה בראש וישפיע בכיוון זה בכל מקום שהשפעתו מגעת.

בת"ח על הודעתו בשורות טובות בזה.

(ממכתב ט' סיון, ה'תשי"א)



קבלתי המברק שלו, ובמענה עלי' הברקתי לו היום, וז"ל:

נבהלתי ממברקו מהפרת החזית הדתית. הרבה מאשימים את ... בודאי אם המפלגות יוותרו על רווחים מפלגתיים תתאפשר הקמת החזית, המוכרחת לא רק בשביל הכלל אלא גם לכל אחת המפלגות. תקותי חזקה שבשעה מכרעת כזו תכיר כל מפלגה באחריותה לגבי הכלל ותביא להקמת החזית. בהתאם לשיחתנו כאן בטחוני שישתדל בהנ"ל ותודה מראש בעד הבשורה הטובה שיבשרני בזה. בברכה, המצפה לרחמי שמים —

הידיעה במברק שלו היתה לי הפתעה ואכזבה מרה ביותר, אחרי אשר הבטיחני כי בודאי תהי' חזית מאוחדת ויודיעני אם יהי' שינוי במצב, אשר לכן קוייתי בודאות שתהי' חזית, למרות השמועות להיפך, באשר לא שמעתי ממנו על דבר שינוי.

תקותי חזקה אשר כ"מ יתאמץ בכל מרץ להגשמת ענין החזית אם גם מן הצורך יהי' לעשות וויתורים מפלגתיים, בפרט אשר ויתור בזה קרוב לשכר.

הנני מאחל לו הצלחה בהשתדלות הנ"ל ותודה למפרע בעד בשורות טובות בזה...

בטח כבר קבל המברק בענין ההכרחיות בחזית הדתית המאוחדת שנשלח לו בחתימת באי כח החזית הדתית כאן, וגם המברק מ... בנידון זה.

(ממכתב ט' סיון, ה'תשי"א)



במענה לבקשתו מאז לחוות דעתי בשאלת הקמת חזית מאוחדת של המפלגות הדתיות לקראת הבחירות לכנסת הממשמשות ובאות, ומכמה טעמים לא עניתי עד עתה, ואחד מהם הוא, אשר לרוב פשיטות הדבר קוייתי אשר גם בלעדי יבוא הענין על פתרונו הנכון, עכ"פ כשיתקרב המועד האחרון להגשת הרשימות, אבל לצערי הרב הנה עד עתה לא קם הדבר ולא הי' ולכן באתי עתה במענה על שאלתו.

ובהקדמה אשר המדובר הוא על דבר הקמת חזית דתית טכנית לקראת הבחירות לכנסת, ובהדגשת המלה טכנית, כלומר שלאחרי הבחירות חוזר המצב ביחסי המפלגות כפי שהי' קודם הקמת החזית.

ודעתי בזה ברורה ומוחלטת, אשר הקמת חזית דתית טכנית היא לא רק רצוי' כי אם גם מוכרחת לטובת המצב הדתי ולטובת מצב היהדות האמתית באה"ק תבנה ותכונן במהרה בימינו על ידי משיח צדקנו — ברורה עד כדי כך שלפלא כל ספק בדבר — מנקודת מבט המצב הדתי וטובתו.

ולמרות פשטות הדברים אציע, בקצרה על כל פנים, הטעמים ונימוקים המחייבים הקמת החזית הדתית הטכנית, והם:

א. בשטח השכר וההפסד

(א) הסיכויים לרכישת צירים נוספים:

טבעי הדבר אשר בתעמולת הבחירות, כל מפלגה תשתדל לרכוש מספר הכי גדול של קולות. וכיון שהאמצעים העומדים לרשות כל מפלגה מוגבלים הם (בזמן, בכסף, במספר הפעילים כו'), תשתדל לכל לראש לרכו אמצעי' בנוגע לאלה מהבוחרים — שהסיכויים להשפיע עליהם גדולים וטובים ביותר. ובנידון דידן זאת אומרת שכל מפלגה מהמפלגות הדתיות (באם לא תהי' חזית מאוחדת ח"ו) תכוון תוקף התעמולה וההשתדלות — כלפי חברי מפלגות דתיות האחרות, שהרי הסיכויים לרכשם גדולים וטובים יותר מאשר לרכוש קולות מחוגי הבוחרים השייכים למפלגות בלתי דתיות, על אחת כמה וכמה האנטי-דתיות.

וכמו שראו במוחש ובעליל בהבחירות לכנסת שהיו בעבר.

זאת אומרת, שבנוגע לסה"כ של מספר הקולות והמפלגות הדתיות בכנסת — לא תשפיע התעמולה, או על כל פנים תהי' השפעה מועטה ביותר.

מה שאין כן באם תהי' חזית דתית מאוחדת, שאז התעמולה תהי' מופנית כלפי חוץ ויש סיכויים טובים לרכוש קולות מחוגים שונים.

(ב) שיורי הקולות:

מובן ופשוט שבאם תהי' חזית מאוחדת לא ילכו לאיבוד שיורי הקולות של כל מפלגה, אלא יצטרפו לחשבון גדול להגדיל מספר המנדאטים.

(ג) ועיקר הוא — קירוב לבבות לעניני דת:

תעמולת הבחירות רישומה ניכר משך זמן גם אחרי הבחירות, ובאם התעמולה

תהי' מופנית כלפי חוגים שעדיין אינם דתיים מאיזו סיבות שהן, הרי לא רק שיש לקוות לרכישת קולות חדשים כאמור, אלא יהי' בזה ריווח גם בנוגע לקירוב מספר מסויים של אחינו בני ישראל לעניני דת.

(ד) מניעת השמצה הדדית:

באם לא תהי' ח"ו חזית דתית, הרי תעמולת המפלגות הדתיות תהי' מופנית בעיקרה נגד מפלגות דתיות האחרות, וכנהוג בזה, וכדרך תעמולות של בחירות, אין מסתפקים בהדגשת מעלות המפלגה שלהם, כי אם מדגישים „לא פחות“ את החסרונות של מפלגות האחרות, וכנ"ל כנהוג בתעמולה לבחירות לא תמיד האמת נר לרגלם ורסן לפיהם של הנואמים, ובמילא מגדילים ומגזימים וכו'. ומטבע בני אדם אשר, בסגנון חכמינו ז"ל, ברית כרותה ללשון הרע שתתקבל (משא"כ בנוגע לסיפור מעלות עצמו ומפלגתו, שאין רוחשים לו נאמנות מלאה ולפעמים גם לא נאמנות פגומה). והתוצאות מובנות, וכאמור לעיל, לא רק בנוגע לתוצאות הבחירות במספר המנדאטים, כי אם גם בנוגע לרושם לאחרי כן — ביחס לדת ולעניני הדת.

(ה) שלילת חזית דתית — נשק בידי מתנגדי הדת:

עובדה זו עצמה שאין מתדברים ביניהם להקים חזית דתית לבחירות, בה בשעה שכמה מפלגות שאינן דתיות נתדברו ביניהן לילך יחד לבחירות, בודאי תשמש נשק בידי המפלגות הנלחמות במפלגות הדתיות, ובפרט כשיוכלו לצטט מתעמולת המפלגות הדתיות עצמן חסרונות מפלגות הדתיות הפוסלות זו את זו וכו'.

(ו) שוני המצב:

כיון שגדל מספר הבוחרים לכנסת הבאה, ובמילא גדל מספר הקולות הדרוש לבחירת ציר, ולדעת כמה מעסקני אה"ק ת"ו רוב אלו שנתוספו לאחרונה בקהל הבוחרים — אינם שייכים למפלגות הדתיות, הרי שנוי האמור לא לטובת מפלגות הדתיות. שלכן דרוש מאמץ נוסף בבחירות אלו לגבי בחירות שעברו, אפילו אילו היו תוצאות הבחירות שעברו משביעות רצון, ובפרט שהתוצאות היו — אכזבה. והרי זה מחזק עוד יותר הטעמים והנימוקים דלעיל בהכרח הקמת חזית דתית טכנית לבחירות.

ב. הטענות נגד חזית דתית

מהטענות ששמעתי נגד הקמת חזית דתית הן:

(א) אין זה מהכנות והיושר לגבי הבוחרים לדבר במעלות מפלגה אחרת בשעת הבחירות בה בשעה שעד הקמת החזית ולאחרי הבחירות לא תמיד ידברו בשבחה ואולי גם ילחמו כנגדה בכמה שטחים.

ומובן שטענה זו אין לה אחיזה במציאות, כיון שמדגישים בפירוש שזוהי חזית דתית טכנית, שמה מובן שישנם חילוקים עיקריים בין המפלגות הדתיות שלכן אינן מתמזגות למפלגה אחת, ואפילו לא לחזית שתתמיד גם לאחרי הבחירות.

(ב) יש אומרים אשר ישנו איסור על פי תורה לעשות חזית דתית, אפילו טכנית, עם מפלגה שאין שבעים רצון מיחסה לעניני דת.

וגם טענה זו שוברת בצדה, נוסף על מעשה רב בזה — מנהג גדולי ישראל בפולין וכו' שאישרו הקמת חזית טכנית, ואפילו עם אלו שאינם דתיים. ובה"ק ת"ז גופה היתה כבר חזית דתית פעם אחת, ובפעם השני' שנתבטלה לא ה' זה כלל וכלל מפני טעמי איסור על פי השלחן ערוך, ואדרכה הביטול בא מצד אלו המכונים „השמאליים" שבמפלגות הדתיות, כידוע ומפורסם.

(ג) יש אומרים שישנו איסור נגד הקמת חזית דתית מגדול פלוני —

והנה בכלל בכגון זה, פשוט שאין לעשות מעשה בפועל עד שרואים נוסח האיסור בכל פרטיו בכדי לדעת אם מכללא אתמר או בפירוש אתמר, אם נאמר גם בנוגע חזית טכנית, ואם נאמר בנוגע למצב הדומה למצב עתה, שאינו דומה כלל להמצב שה' בה"ק לפני ארבע ושמונה שנים ויותר.

וכן יש לבחון אם אין האיסור חלק משיטה — שכל מפלגות הדתיות אין מתנהגות על פי' ואפילו לא בעקרונות של שיטה זו, ואפילו בענינים שאין בהם סכנה למצב הדתי בה"ק ת"ז, כי אם רק צמצום בפעולות מסויימות ובנוגע לרווחים מסויימים, שאם כן הרי פשיטא שאם מפני רווחים מצומצמים אין מתנהגים לפי שיטה האמורה, אין כל מקום לנקוט פרט אחד מהשיטה ולעשותו טעם להנהגה שתזיק למצב הדתי הכללי בה"ק ת"ז.

(ד) ההנהגה בפועל של כל המפלגות הדתיות במשך כל הזמן וגם עתה — מוכיחה שלא קבלו האיסור כלל (או שה' בנוסח שאינו שייך לבעי' זו). ולדוגמא: בכמה מהעיריות הכי גדולות בה"ק עשו חזית ביניהן (וגם עם המפלגות שאינן דתיות) ומסרו בידיים לידי איש מפלגה האחרת מחלקות חשובות מעניני העיר, ולא רק למספר שבועות כ"א לחדשים ולשנים, והמסירה היתה לא רשות לחוות דעה ולהצביע, כי אם לעש' בפועל בשטחים שבחלקם הם דתיים ובהשאר — משפיעים באופן בלתי ישר עכ"פ — על מצב הדת בעיר. וההצדקה היא — שתמורת חזית זו של כו"כ חדשים והמפורסמת בה"ק ובחול' תקבל המפלגה לידה מחלקה אחרת ובמילא ירויח המצב הדתי בשטח מסויים של עיר זו. — כיון שחזית זו קיימת זה כו"כ שנים ואין פוצה פה ומערער מכל המפלגות — הרי אין כלל מקום לומר שלדעתם יש איזה איסור שהוא בחזית טכנית למשך שבועות אחדים, שאין בה כל ענין של נוטל ונותן ביד, שהנבחרים לכנסת אינם אלא מביעים דיעה ומצביעים, שהמצביעים בעד הרשימה המאוחדת כל אחד יש לו בהרשימה מועמד של המפלגה שלו, שבכדי שיבחר לכנסת מוכרח שיצביעו בעדו ולו יכול להתכוון (משא"כ בהחזית בהעיריות האמורות שהצביעו באופן ישר וחיובי בעד מועמד מפלגה האחרת).

(ה) עוד נקודה בנוגע לכל הטענות הנ"ל: מובן וכלל שכלי הוא ודין בתורה אשר ברי ושמא ברי עדיף. הרווחים מהקמת חזית דתית טכנית ברורים הם, וכל הטענות נגדה אינן אלא בגדר ספק. ועוד זאת: הכרי הוא לטובת המצב הדתי הכללי, והספק הוא — אולי לטובת מפלגה סיעה וכו'.

ג. טעמי השוללים חזית דתית

לכאורה, כיון שהמצב, כנאמר לעיל, הוא ברור למדי, מהו הטעם שיש כאלו המטיילים ספק בנכונות הקמת חזית דתית? ונראה שהטעמים הם גם כן פשוטים, והטעם העיקרי הוא:

טבעי הדבר שעסקני מפלגה איזו שתהי' מעונינים בכיצור מעמד המפלגה בתור מפלגה, ובכיצור מעמד הסיעה שלהם במפלגה עצמה, שלזה דרוש אמון מלא, או לכל הפחות אמון ככל האפשרי, של חברי המפלגה וחברי הסיעה. ומובן שזה שמנהל תעמולה בעד הקמת חזית (דתית) עם סיעה אחרת, ועל אחת כמה וכמה עם מפלגה אחרת, מערער מעמדו בתור קנאי לתכנית הסיעה שלו וגם לתכנית המפלגה שלו. ולא עוד אלא שמקום לחשש שהקיצונים שבהסיעה או בהמפלגה יעזבו את הסיעה או המפלגה ויעברו לסיעה אחרת או מפלגה אחרת וכו'. במלים אחרות, הקמת חזית טכנית רצויה וגם מוכרחת לטובת המצב הדתי הכללי, אבל יש חשש, על כל פנים חשש קטן, שתגרע ותזיק מצב סיעה מסוימת או יחס החברים למנהיגי הסיעה והמפלגה וכו'.

ד. התכסיסים להכשיל הקמת חזית דתית

כמה אופנים להכשיל הקמת חזית דתית טכנית שמוצא אני לחובתי לכתוב עליהם במכתבי זה, כיון שישנם אוחזים באופנים אלו בכדי לבטל הקמת החזית הטכנית ומתוך העלמת מטרם המקווה. ומהם:

(א) להכריז בקול גדול שאדרבה ואדרבה מוכרח איחוד כל הכוחות הדתיים, ולכן גם איחוד כל המפלגות הדתיות; ולא עוד אלא שמוכרח מיוזג כל המפלגות, וצריך להושיט יד לימין ולשמאל ובלבד שיתאחדו כל המפלגות ביחד, אלא שצריך להיות שלום אמתי, מיוזג שלם, על כל פנים לזמן קיום הכנסת. —

כל המכיר את המצב באה"ק ת"ו עתה, אין כל ספק אצלו שתכנית הקמת חזית דתית למשך כל ימי קיום הכנסת, ואין צריך לומר מיוזג המפלגות הדתיות, אינה מעשית כלל וכלל, ואין לה סיכויים כלשהם שתבוא לפועל. וההכרזה האמורה יכולה להתפרש רק בפירוש אחד, שזהו נסיון להכשיל חזית דתית טכנית, בבחינת תפסת מרובה — לא תפסת.

(ב) אופן שני הוא לנקוט בדרך היאוש, כלומר, מה תועלת לתעמולה להקים חזית דתית טכנית, כיון שלא תבוא לפועל, כי אין מצב הרוחות מוכשר לזה, וחבל על הזמן והמרץ וכו'.

ובסגנון חכמינו ז"ל מרובה מדה טובה ממדת פורעניות, באם היו יכולים לבטל הקמת חזית דתית ברגעים אחדים לאחרי מאמץ גדול להקמתה משך חדשים, ודאי שאפשר להקים חזית דתית טכנית גם עתה, ובלבד שאנשים מתי מספר העומדים בראש כל אחת מהמפלגות האמורות ירצו בזה באמת ובתמים ויעשו כל התלוי בהם להקמתה.

המורם מכל האמור, אשר איני רואה כל מקום לספק על דבר הכרח הגמור

להקמת חזית דתית טכנית לבחירות הבאות, כי טובת המצב הדתי דורש זה במפגיע. לאידך גיסא, על פי הכלל אשר השוחד יעוור — והדברים אמורים אפילו לגבי גדולים וטובים — מקום לומר שבצמרת כל מפלגה ישנם היסוסים אם כדאי להקים חזית טכנית זו על חשבון רווחים מפלגתיים, או רווחי הסיעה, או רווחי אנשים מסויימים. וכיון שכך — יש לסייע לצמרת המפלגות להתגבר על היסוסים שלהם — על ידי שדעת הציבור ובאי-כח ארגונים שונים וכו' יגלו דעתם ברורה ותקיפה שמוכרחת הקמת חזית דתית האמורה, ובהוספה —

שכל אלו המפלגות או הסיעות או האישים אשר ימנעו הקמת חזית דתית טכנית זו — מעמידים בזה את רווחי המפלגה, הסיעה וכו' מעל לרווחי המצב הדתי הכללי באה"ק ת"ו הנוגע לאלפים ורבבות של אחב"י באה"ק ת"ו.

ובאם יהי גילוי דעת זה בנוסח חד-משמעותי ובתוקף המתאים, בודאי שיפעול פעולתו ותקום חזית דתית טכנית.

(ממכתב ב' דרי"ח אלול, התשכ"ה)



במענה למכתבו מז"ך מנ"א, מצאתי לנכון ולטובת הענין — מקוצר הזמן — לצרף בזה מכתבי ל... בנוגע לבעיית הקמת חזית דתית טכנית, שע"י כת"ר בטח ינוצל מכתבי באופן טוב יותר. ות"ח ובקשת סליחה — על הטרחא.

ויהי רצון אשר סוף כל סוף נזכה אשר תורתנו תורת אמת, אשר תורה אחת היא, תקרב את הלבבות דגוי אחד בארץ לה' אלקינו ה' אחד ויהיו כולם בדעה אחת (מבלי הצבעה הניתנה לדעת ב"ד) לעשות רצונו בלבב שלם.

העתק הנ"ל — בנוגע לחזית כו' — נשלח ל... ופשוט שניתן לפרסום.

(ממכתב בדרי"ח אלול, התשכ"ה)



ב"ה, למחרת יום הכפורים, ה'תשכ"ו
ברוקלין, נ.י.

שלום וברכה:

במענה לשאלת רבים — בהמשך למכתבי הראשון בזה — אודות העמדה שצריכה להיות עתה בקשר עם הבחירות לכנסת אחרי עבור המועד להגשת

הרשימות, שכל אחת מהמפלגות הדתיות הולכת לבחירות ברשימה בפני עצמה, ושואלים חוות דעתי ותגובתי בזה:

הנה אף כי מחד גיסא מובן הצער הכי גדול על הפיצול האמור, מאידך גיסא — דוקא בימים האחרונים הופיעו הצהרות פומביות הנותנות תקוה לתיקון המצב, על כל פנים בחלק חשוב ממנו, כפי שיתבאר להלן. וכוונתי להצהרות שהצהירו כל אחת מהמפלגות הדתיות בנאומים ובמכתבי עתים הרשמיים שלהן, אשר כל אחת מהן מודיעה בכל התוקף שלא היא האשמה בכשלון הקמת החזית דתית טכנית ולא היא פלגנית וכולי, אלא שסיבות צדדיות שאינן תלויות בה מנעו הקמת החזית האמורה, והיא הולכת ופורטת סיבות אלו אחת לאחת.

כיון שהצהרות האמורות נעשו על-ידי ראשי וקברניטי כל אחת מהמפלגות בפומבי ונעשו בעל פה ובכתב ונשנו כמה פעמים, בודאי שאחריות הן ונעשו על דעת כל הקובעים במפלגה, ומחייבות את כל המפלגה. כן הודיעו גלוי עוד מקודם לכן, וגם כן בעל פה ובכתב ובדפוס ובאופן רשמי, שחס ושלום שנגיעות פרטיות ורווחים של אנשים מסויימים (ותקותי שהכוונה גם לשלול רווחים של סיעות בתוך המפלגה) ישפיעו על שאלת הקמת חזית דתית טכנית שהיא לטובת כל ציבור בני ישראל באה"ק ת"ו (שבמילא מובן שזהו טובתן של כל הסיעות וכל מפלגות הדתיות וטובתם של כל אחד ואחת מבני"ה היושבים בארצנו הק' ת"ו). גם הדגישו שראו במוחש בהכנסת האחרונה ושלפני" שבכמה דיונים הכריע קול אחד — שזה מבליט עוד יותר ההכרח בחזית דתית טכנית שיש לקוות שהיתה מוסיפה במספר הצירים ועוד יותר מציר אחד או שנים ושלושה.

לכל הנ"ל אוסיף עוד הקדמה קצרה: רגיל אשר כל מפלגה (במצע הבחירות שלה) מודיעה להבוחרים והקהל את שיטתה ותכנית עבודתה במשך כל שנות הכנסת העומדת להיבחר. ועל יסוד מצע בחירות זה — דנים הבוחרים בעד מי יצביעו.

ולאור הקדמות אלו הרי מתבקשת הצעה הגיונית בקשר עם הבחירות בכלל ובקשר עם בעית חזית טכנית בפרט, והיא:

אשר כל אחת מהמפלגות הדתיות תודיע במצע הבחירות שלה, בסעיף מיוחד ברור ומפורט, אודות עמדתה והחלטתה בנוגע לשאלת הקמת חזית דתית טכנית בעתיד.

ובכדי לשלול מה שקרה זה עתה, שכל מפלגה מאשימה את האחרת בהכשלת החזית משום כוונות נסתרות ותחבולות וכולי — תפרט כל מפלגה את עמדתה לבעי"ה האמורה בפירוט הכי מלא, זאת אומרת פירוט כל התנאים שתציב להקמת חזית דתית טכנית. ומובן שפירוט זה צריך להיות כל צרכו — בכדי שלא להשאיר מקום להכשלת הקמת חזית דתית טכנית בעתיד באמתלאות שלא לזה נתכוונו וכי' ובהאשמות הדדיות לאחר זה. וכאן להוסיף, שכיון שהמדובר הוא באופן דתפסת מועט, היינו רק הקמת חזית דתית טכנית, הרי בודאי שאין מקום לתנאים כאלה שאין חלין אלא באם ה' המדובר על דבר איחוד לכמה שנים באופן עקרוני וכולי.

והרי הבוחרים, אשר בידם גורל הבחירות, מבוגרים הם, ורשאים הם לדרוש מכל אחת מהמפלגות שתודיע עמדתה בשאלה כה חיונית, עמדה מפורשת ומנומקת

בטוב טעם ודעת, כדי לתת להבוחר את האפשרויות לדון בעצמו לא רק על עמדתה של כל מפלגה אלא גם על הטעמים והנימוקים שעליהם מבוססת העמדה. שלפניך בודאי שכל תנאי מהתנאים הדורשים ביאור — יבוא הוא וטעמו ונימוקו עמו.

כאמור לעיל, איני רואה בהצעה האמורה איזה ענין יוצא מן הכלל, כיון שבמצע הבחירות נכללת תכנית פעולה לכמה שנים. ואפילו אילו הי' בזה משהו יוצא מדרך הרגיל, הרי המצב באה"ק ת"ו יוצא מן הכלל לגמרי — הן בגשמיות והן ברוחניות, וק"ל.

וכאן מקום להדגיש את העובדא, אשר לבחירות בכמה רשויות מקומיות קיימת חזית דתית. זאת אומרת, שיש החלטה ברורה הלכה למעשה מכל אחת מהמפלגות הדתיות, הן מטעם ההנהלה הפוליטית והן מטעם ההנהלה הרוחנית שלה, שבאופן עקרוני יש מקום לחזית דתית של כל המפלגות. והרי דין הוא: שאם לבחירות לשלטונות המקומיים, אשר שם הפגישות בין באי-כח המפלגות תכופות יותר והדוקות יותר, ובפרט בימי הבחירות שהתעמולה מתנהלת שם ברובה דרובה על ידי אנשי המקום, זאת אומרת שחזית דתית במקום עלולה יותר לטשטש הגבולות שביניהן ולהגדיל-סכנת השפעה-של-השקפת-עולם-של מפלגה-אחת-על-חברתה, ואף על פי כן יש מקום לחזית דתית, ולא לחזית טכנית גרידא, אלא לשיתוף פעולה במשך כל ימי השלטון המקומי, כנהוג בכמה מקומות — על אחת כמה וכמה שיש מקום באופן עקרוני לחזית דתית טכנית לבחירות לכנסת.

ועוד להוסיף, שבנוגע למצע הבחירות הרי אין הגבלה בזמן, (כיון שעומד הוא לשנויים והוספות מיום ליום) ועד לרגע האחרון לפני הבחירות, אף שההקדם בזה ישובח — בכדי שמפלגות הדתיות האחרות יוכלו לקחת עמדה, בנוגע לאי-איוו הוספה במצע הבחירות של המפלגה המתמודדת אתה, שעל ידי כך יהי' המצע ברור לכל. זאת אומרת, שאותה טענה שטענו אחדים שלא הי' אפשרות להקים חזית דתית טכנית מפני קוצר הזמן, אינה טענה בנידון דידן.

אין בהאמור סתירה כלשהי להקריאות שפירסמה כל מפלגה שיצביעו דוקא בעדה, כיון שאם כל מפלגה תבאר את עמדתה לחזית דתית טכנית באופן חד-משמעותי, אדרבה אפשר שזה יוסיף תוקף לקול קורא שלה, מאחר שלא יהי' מקום להאשימה בהתחמקות ובהעלמת עיניים מהציבור וכולי.

לא נביא אנכי ולא בן נביא, וכל האמור לעיל בתקפו אפילו אם עד הבחירות הבאות תעבורנה ארבע שנים, על אחת כמה וכמה אשר לדעת כמה וכמה מומחים הנה לאור הפיצול אשר בכל המפלגות — קרוב לודאי שהכנסת החדשה לא תאריך ימים והבחירות הבאות תקיימנה הרבה זמן קודם.

* * *

על פי האמור, התקוה חזקה שתתקבל הצעה האמורה ע"ד פירסום עמדת כל מפלגה בשאלה הכי חיונית של הקמת חזית דתית טכנית בעתיד, ולאחרי שהמפלגות הדתיות תפרסמנה עמדתן מפורטת וטעמי' ונימוקי' כאמור, וכיון שעל פי שכל הישר ועוד ועיקר — על פי דין תורתנו הק' תורת חיים, הטבת המצב הדתי של השכבות

הכי רחבות של אחבי" באה"ק ת"ו, היא הקובעת, יצביע הבוחר בעד הרשימה אשר נציגי" יקבלו עליהם בהחלטיות וללא הסתייגות הנהגה בהתאם להוראת תורתנו האמורה.

בכבוד ובברכה

ג.ב. אסרו-חג הסוכות:

מסיבה וטעם נתעכב משלוח מכתבי זה. וכינתיים נתקבל העתק רשמי מהצהרה עלי' חתומות כל שלשת המפלגות הדתיות (בקשר עם „החזית דתית מאוחדת לעירית ת"א-יפו") — המוסיפה תוקף יותר, באם הי' צורך בזה, להאמור לעיל, ואעתיק רק שורות אחדות, אף שכל כולה שייכת להנ"ל, וז"ל:

אל שלומי אמוני ישראל ב"ה, בין כסה לעשור, תשכ"ו
 ... עת מתייחד כל אדם בישראל עם קונו ועושה חשבון נפשו,
 הפרטי והכללי — רחשו לבותיהם של ראשי היהדות הנאמנה דבר
 טוב... להקים חזית דתית מאוחדת בבחירות למועצת העיר תל-
 אביב-יפו. ... בשורה מרנינה זו עשתה כנפים ונתקבלה בברכה
 ובהתלהבות רבה ע"י כל שומעי'. בשעה שכל הרשימות החילונית
 מאוחדות כאחד במלחמתן נגד דמותה הרוחנית של עירנו, מן הדין
 הוא שיקומו בני' הנאמנים לתורת ישראל ולמצוותי', כולם כאחד,
 ויפעלו יחד למען ... שמירה קפדנית על החינוך הדתי ... פעולה
 תקיפה להגברת שמירת שבת קדשנו בעירנו ...
 כל בוחר ... יתן מאונו ומהונו לגיבוש המערכה המלומדת של
 היהדות המאוחדת ... ויצטרף למחנה הנאמן של החזית הדתית
 המאוחדת...

ועוד להוסיף חוות דעת פומבית ורשמית של „גדולי ישראל.. אל קהל הקודש
 בארץ הקודש" אודות החשיבות הכי גדולה של אפילו נציג אחד נוסף בכנסת,
 חשיבות ו„ענין חיוני ליהדות התורה", וז"ל:

... בפעם הזאת יותר מאשר בעבר עלול להיווצר תנאי ומצב, שנציג
 נוסף של היהדות החרדית עלול להכריע את הכף בשאלות יסוד, שיש בהן
 ענין חיוני ליהדות התורה, ובידי הבוחר הנאמן לעשותו.
 ... יוכיחו היחיד והרבים, הפרט והכלל, כי בראש דאגותיהם ובראש
 מאבקהים עומדת תורתנו הקדושה, לשמרה ולהצילה מכף כל הקמים
 עלי', על שבת קדשנו, על חינוך בנינו ובנותינו בדרך אבות..."

— הועתקו אותן הנקודות המנויות בהקריאה להחזית בת"א-יפו — שכל אחת
 מהמפלגות התחייבה להגן עליהן בכל עוז וכו' ועד כדי כך שכולן הסכימו למסור
 תפקיד ראש העירי' לנציגה של אחת מהן ובאופן חגיגי וכו'.



היינטיקן מוצאי שבת ווערט זיבן יאָר זינט מען האָט אנגעהויבן צו לערנען תניא אויף גלי הקול וגלי האויר. ובלע"ז — אויף רדיו.

אין משנה' שטייט, אַז מים המכזבין אחד בשבוע, טייכן וואָס טריקענען אויס איין מאָל אין זיבן יאָר, הייסן ניט קיין מים חיים. איז דאָך פאַרשטאַנדיק, אַז אַ זאָך וואָס האַלט זיך יאָ זיבן יאָר נאָכאַנאַנד, און ווערט נמשך אויך אויפן אַכטן יאָר, איז עס אַ זאָך וואָס האַט אַ קיום (היפך הכזב) און הייסט אַ דבר חי.

(ובתוך מאמר המוסגר: אַ דבר חי איז דאָך אַ מופת חותך, איז דער לימוד התניא אויפן רדיו במשך די זיבן יאָר אַ מופת און אַ הוראה אַז אויב מען וויל נאָר טאָן אין הפצת המעינות, קען מען אויפּטאָן. ס'איז דאָך פאַראַן אַזוינע וואָס טוען ניט אין הפצת המעינות, מיט דער התנצלות אַז אַליין וועלן זיי ניט קענען אויפּטאָן און אַ צווייטער וועט זיי ניט העלפן וכו' — האָבן זיי אַ מופת חותך פון דעם לימוד התניא אויפן רדיו, אַז דאָס האַט געטאָן בלויז איין מענטש, און האַט ניט געהאַט קיין העלפערס, און אעפ"כ איז שוין זיבן יאָר וואָס דער לימוד גייט אַז, וכנ"ל אַז בעת אַ ענין גייט אַז זיבן יאָר, ווייזט עס אַז ס'איז אַ דבר של קיימא).

די שיעורים וועלכע מען לערנט אויפן רדיו במוצאי שבתות אלו איז דער סוף פון פ"ד און פ"ה אין שער היחוד והאמונה. וואָס אין דעם איז דורש ביאור, וואָס איז דער המשך פון די ענינים וועלכע עס ריידן זיך דאָ צום כללות התוכן פון שער היחוד והאמונה.

לדאבון, איז אפילו ווען מען לערנט בעיון און מען האָרעוועט צו פאַרשטיין, לייגט מען אַכט בלויז אויפן תוכן פון דער פּיסקא. מען לייגט אָבער ניט קיין אַכט צו פאַרשטיין דעם המשך און שייכות פון יעדער שורה און פּיסקא צום תוכן פון כללות הפרק, ומכ"ש — צום תוכן פון כללות החלק, ומכ"ש — צום תוכן פון כללות הספר.

דער תניא ווי ער איז אַרויס צום ערשטן מאָל אין דפוס, האַט געהאַט בלויז די ערשטע צוויי חלקים. דער דריטער חלק — אגרת התשובה — איז ניתוסף געוואָרן שפעטער (פריער די מהדו"ק און דערנאָך די מהדו"ת), און דער פערטער חלק — אגרת הקדש — איז ניתוסף געוואָרן ערשט נאָך שפעטער, נאָך דעם אַלטן רבינס הסתלקות, דורך „בני הגאון המחבר“.

וועגן די ערשטע צוויי חלקים, שרייבט דער אַלטער רבי אַליין, וואָס איז זייער תוכן. וועגן דעם תוכן פון ערשטן חלק, שרייבט ער אין שער-בלאָט, אַז ער קומט „לבאר היטב איך הוא קרוב מאד“, צו מבאר זיין ווי ס'איז קרוב מאד צו יעדער אידן דער „בפיך ובלבבך לעשותו“. וביותר ביאור בהקדמה — שענינו עצות בעבודת ה', בדור. און וועגן דעם צווייטן חלק שרייבט ער אין די הקדמה צום צווייטן חלק („חינוך קטן“), אַז ער קומט מבאר זיין „האמונה הטהורה ונאמנה ביחודו ואחדותו יתברך וית“ (וואָס דאָס איז די „ראשית הדברים המעוררים האהבה והיראה,

ויסודין). וואס דעריבער איז דער נאָמען פון דעם חלק „שער היחוד והאמונה“, ווייל אין דעם חלק איז מבוואר דער ענין פון „יחוד“ און „אמונה“.

פון דעם איז פאַרשטאַנדיק, אַז אַלע ענינים וועלכע ריידן זיך אין די ערשטע צוויי חלקים פון תניא, זיינען נוגע אופן ישיר צו זייער תוכן: אַלע ענינים פון ערשטן חלק זיינען דרכים אין עבודת ה', צו מבאר זיין „איך הוא קרוב מאד“. און אַלע ענינים פון צווייטן חלק זיינען ביאורים אין דעם ענין פון „יחוד“ און „אמונה“.

וואָס דעריבער זעט מען אין כו"כ ענינים פון תניא, אַז בעת זיי ריידן זיך אין אַנדערע ערטער אין חסידות, ריידן זיי זיך באריכות און מיט כו"כ ביאורים אין מאמרי חז"ל און אין ספרי קבלה. און די זעלבע ענינים ווי זיי שטייען אין תניא, ריידן זיך בקצרה. איז דער טעם דערפון, ווייל אין תניא זיינען אַריינגעשטעלט געוואָרן בלויז די ענינים וועלכע זיינען נוגע באופן ישיר צו מבאר זיין „איך הוא קרוב מאד“ און ענין היחוד והאמונה. (וואָס דאָס גיט אויך אַ הסברה אויפן שינוי, סיי אין סגנון און סיי אין תוכן, פון „לשון אדמו"ר נ"ע בעצמו" אין תו"א צו זיין לשון אין תניא, אעפ"י אַז ביידע זיינען דער לשון פון דעם אַלטן רבי'ן).

און אפילו די שקלא וטריא שבקבלה וועלכע זיינען מוכרח צו דעם יישוב פון די ענינים שבפנים, וויבאַלד אָבער זיי זיינען ניט נוגע באופן ישיר צום תוכן פון תניא, זיינען זיי אַריינגעשטעלט געוואָרן אין „קונטרס אחרון“, אַדער בלויז אין אַ „הגהה“ בפנים, און ניט אין פנים עצמו.

ע"פ כל האמור, איז דורש ביאור בכמה מקומות אין תניא, וואו עס זיינען מבוואר אַזוינע ענינים וועלכע, לכאורה, זיינען ניט נוגע צום תוכן הספר.

ובנוגע לענינינו — צו די שיעורים וועלכע מען לערנט איצטער אויפן רדיו, איז גאַנץ פרק ה' פון שער היוה"א, און אַזוי אויך דער סיום פון פרק ד', זיינען לכאורה לגמרי ניט נוגע צום הבנת ענין היחוד.

אין סיום פון פ"ד איז מבוואר, אַז דער חיות הייסט „אור“ און דער צמצום הייסט „כלים“, אַז דער שרש פון די כלים זיינען די ה' אותיות מנצפ"ך, און נאָך העכער — גבורה דתיק. און אַז דער שרש החסדים איז חסד דתיק. וואָס לכאורה איז עס ענינים פון חכמת הקבלה וועלכע האָבן ניט קיין שייכות צום הבנת ענין היחוד. כפשנ"ת כאן — באופן שיהי' מובן לכא"א „קרוב אליך מאד“.

[ואעפ"י אַז דער סיום פון פ"ד איז אין אַ חצאי ריבוע, איז דאָך אָבער אויך אַן ענין שבחצאי ריבוע, וויבאַלד ער איז אַריינגעשטעלט געוואָרן אין פנים און אפילו ניט אין אַ הגהה ביים זייט (אַזוי ווי כו"כ הגהות אין ערשטן חלק, און אויך אין צווייטן חלק?), מוז האָבן אַ שייכות באופן ישיר צום תוכן הספר].

אַזוי אויך אין גאַנץ פ"ה ריידן זיך ענינים וועלכע האָבן ניט קיין שייכות, לכאורה, צום הסברת היחוד: בתחילת הפרק איז מבוואר אַ „מדרש“, דערנאָך איז מבוואר די מדריגה פון השגת משה רבינו. דערנאָך — די מדריגה פון גן עדן. וואָס

די אלע ענינים האבן לכאורה קיין שייכות ניט צום הסברת היחוד. איז דאך תמוה: פארוואס שטעלט אריין דער אלטער רבי די ענינים אין „שער היחוד והאמונה“?

אמת טאקע אז ברמז ובהעלם זיינען אריינגעשטעלט געווארן אין תניא כו"כ ענינים וועלכע זיינען ניט נוגע צום פשטות ענין פון „קרוב מאד“ און „יחוד ואמונה“ (כדמוכה פון כמה ענינים שבתניא וואס זיינען נעתק געווארן אין ספרי דרושי חסידות, אז אין די דרושי חסידות ווערן נתבאר כמה וכמה ענינים וביאורים וועלכע זיינען מרומז אין די ווערטער פון תניא),

איז דאך דאס אבער בלויז א ענין וואס איז ברמז ובהעלם, אבער בגילוי, איז יעדער ענין וואס איז אריינגעשטעלט געווארן אין תניא, מוז האבן א שייכות בפשטות צום תוכן הספר.

ע"ד תושב"כ בכלל ווע"פ פירוש רש"י עה"ת בפרט, איז כאטש אז ברמז איז אריינגעשטעלט געווארן אין זיי ענינים פון רמז דרוש וסוד, איז אבער בגילוי א כלל ופס"ד אז אין מקרא יוצא מידי פשוטו ופירש"י קומט מפרש זיין פשוטו של מקרא. אזוי אויך תניא, דער תושב"כ פון חסידות, איז כאטש אין אים זיינען טאקע אריינגעשטעלט געווארן כל חלקי התורה, איז אבער אין דבריו של תניא יוצאים מידי פשוטם (ווי פשט פון פנימיות התורה), אז די אלע ענינים וועלכע עס שטייען אין אים, מוזן האבן א שייכות צום תוכן הספר — זיי דארפן זיין אלע „קרוב מאד“ אויך „יחוד ואמונה“ — ובאופן עס זאל קענען זיין חנוך לנער זיי אלע. און די ענינים וועלכע זיינען ניט באופן זה, זיינען ניט אריינגעשטעלט געווארן אין תניא. — וכדאדנ"ע: התניא — כחומש . . המושג³.

איז דאך לגמרי ניט מובן, ווי קומען אריין אין שעהיה"א די אלע ענינים וועלכע ריידן זיך בספ"ד און פ"ה? אפילו די ענינים וואס זיינען נוגע צו חילוקי ענין היחוד בכללות סדר ההשתל' כו', וואס אין „שער היחוד“ פון מיטעלן רבי'ן זיינען זיי יא מבואר (אזוי ווי דער ענין פון החילוק דיחיד אחד וקדמו, שנתבאר בהמאמר), זיינען ניט אריינגעשטעלט געווארן אין שעהיה"א פון תניא. איז דאך מכ"ש אז עס האט ניט קיין ארט, לכאורה, אריינצושטעלן אין שעהיה"א ביאור המדריגה פון השגת משה רבינו און די מדריגה פון ג"ע, וואס עס האט קיין שייכות ניט, לכאורה, צום ענין היחוד?

מוז מען דאך זאגן, אז די ענינים המבוארים בספ"ד און פ"ה גיבן צו הבנה וביאור אין ענין היחוד, כדלהלן.

אין ערשטן פרק פון שעהיה"א איז מבואר ווי אין יעדער נברא פרטי זיינען פאראן אותיות פון די עשרה מאמרות וועלכע זיינען אים מהווה און מחי' שטענדיק. דערנאך, איז דריטן פרק, איז מבואר, אז וויבאלד די אותיות שטייען שטענדיק אין דעם נברא אויף צו מהווה זיין אים, קומט דאך אויס אז דער נברא געפינט זיך שטענדיק אין די אותיות, בדוגמת דער אור הכלול בשמש, און במילא איז ער בטל במציאות. און דאס וואס דער נברא הערט זיך יא אן פאר א מציאות, איז מבואר אין

פ"ד, אז דאָס איז מצד דעם צמצום וואָס דער אויבערשטער איז צמצם און מסתיר דעם חיות ער זאָל זיך ניט אָנהערן אין דעם נברא, וואָס דעריבער קוקט ער אויס און פילט זיך ווי אַ דבר בפני עצמו. אָבער אילו ניתנה רשות לעיין לראות כו'.

דאָס איז דאָך אָבער נאָך ניט מספיק: אמת טאָקע אז דער אויבערשטער מאַכט אַ צמצום והסתר. דער אדם איז דאָך אָבער אַ שכלי, האָט ער דאָך געדאַרפט פאַר־שטיין ביז עס זאָל אַראַפּקומען אין פילן ווי ער איז כלול במקורו? אויף דעם זאָגט ער אין פ"ג, אז דאָס וואָס דער נברא זעט זיך אז פאַר אַ "יש", איז עס "מחמת שאין אנו משיגים ורואים בעיני בשר את כח ה' ורוח פיו שבנברא". דער חומר הבשר פאַרשטעלט אויף אונזערע אויגן, אז מיר זאָלן ניט קענען זעם דעם כח אלקי וואָס אינעם נברא.

איז לערנענדיק דעם גאַנצן המשך הענין ביז צום סיום פון פ"ד, שטעלן זיך כו"כ קושיות אין עיקרי ענין היחוד, וואָס אַן דעם ביאור פון ספ"ד און פ"ה, קען מען זיי לגמרי ניט פאַרענטפערן:

(א) וויבאַלד אז אין יעדער באַזונדער נברא זיינען דאָ באַזונדערע און אַנדערע אותיות פון דעם דבר הוי', כמבואר בפ"א — קומט דאָך אויס אז ס'איז דאָ ח"ו אַ "ריבוי" אין אלקות: וויפל נבראים עס זיינען דאָ, אזוי פיל אותיות זיינען דאָ. און אין אמת'ן איז דער ריבוי שבאותיות נאָך מערער ווי דער ריבוי שבנבראים, וואָרום כמבואר בפ"א, איז אין יעדער נברא זיינען פאַראַן כמה אותיות. קומט דאָך אויס, אז ס'איז דאָ אַ ריבוי ח"ו אין אלקות, היפך ענין היחוד?

נאָך מער: אַט די קשיא שטעלט זיך דוקא לויטן ביאור פון תניא: ווען מען וואָלט אָנגענומען ווי די טועים וואָס לערנען צמצום כפשוטו, איז קיין קשיא ניט. דער אויבערשטער איז טאָקע אַ אחד הפשוט, אַי וואָס עס איז געוואָרן ריבוי נבראים, איז עס ווייל כביאור הטועים שזהו כמלך היושב בהיכלו ומביט במקום האשפה שזהו חוץ מההיכל. לויט דעם אָבער וואָס ס'איז מבואר אין תניא, אז "לעולם הוי' דברך נצב בשמים", אז אין יעדער נברא פרטי זיינען דאָ די אותיות וועלכע זיינען זיך מתלבש אין אים צו מהווה זיין אים (און ווי ער איז מבאר, אז דער חיות ווערט יורד ונשתלשל דורך חילופים ותמורות כו' ביז ער ווערט נתלבש אין דעם נברא פרטי), ווערט דאָך די קשיא: ווי איז שייך ריבוי ח"ו אין אלקות?

מען קען ניט ענטפערן, אז דער ריבוי קומט מצד מדת הגבורה פון שם אלקים, וואָרום ווי ער איז מבאר אין פ"ד (ביז צום סיום בחצאי ריבוע), איז דער צמצום פון שם אלקים גיט גאַרניט אין דער התהוות גופא. ער איז בלויז צמצום און מעלים אויפן חיות אז ער זאָל זיך ניט אָנהערן אין דעם נברא (בכדי אז דער נברא זאָל ניט זיין בטל במציאות, נאָר ער זאָל זיך פילן אַ דבר בפני עצמו). אָבער דער חיות אַליין קומט פון דבר הוי' [וואָס דערפאַר פאַרגלייכט ער אין פ"ג דעם נברא צו דעם זיו, און דעם חיות וואָס איז מלוכב אין אים צום שמש, ווייל דער חיות וואָס אין דעם נברא (ד.ה. די אותיות) זיינען פון שמש הוי']. קומט דאָך אויס לכאורה, אז דער ריבוי וואָס אין די אותיות איז ניט מצד שם אלקים, וואָס אלקים איז לשון רבים, נאָר מצד שם הוי' עצמו; ד.ה. אז אויך אין הוי' איז דאָ אַ ריבוי ח"ו. ווערט דאָך די קשיא: כמה שימשא (שכינתא) אית להו?

(ב) וויבאלד אז אין אמת'ן זיינען די נבראים כלול אין זייער מקור, און דאס וואָס זיי זענען זיך אָן פאַר אַ מציאות, איז עס בלויז מצד דעם צמצום והסתר, אָבער אין אמת'ן זיינען זיי אלקות. און דעריבער איז אילו גיטנה רשות לעין לראות, וואָלט מען טאָקע געזען ווי זיי זיינען אלקות. ווערט דאָך אַ שטורעמדיקע קשיא אין כללות הענין פון תומ"צ:

דער ענין פון תומ"צ איז צו ממשיך זיין אלקות אין די דברים הגשמיים אין וועלכע עס ווערט געטאָן די מצוה. וואָס דאָס איז דאָך דער ענין (ש"ק) ע"י עשיית המצוה נעשה דבר הגשמי — קדוש וכו' וכמפורש בפשטות ענין ברכת המצות, ברכה והמשכה, ממשיך זיין אלקות אין דעם דבר הגשמי. אזוי ווי מצות תפלין עד"מ (און אזוי איז אויך בנוגע אַלע מצות, וואָס הוקשה כל התורה לתפלין), וואָס ענינה פון דער מצוה איז צו ממשיך זיין אלקות אין דעם קלף ודיו גשמי וכו'. היינט וויבאלד אז אין אמת'ן איז דער קלף אלקות (נאָך איידער מען איז מקיים די מצוה אין אים), איז וואָס איז שייך אַז מצות'י של תורת אמת — זאָלן אויסדריקן במציאותם (ואמיתתם) אַז דער קלף איז חול און דורך פעולות הכתיבה וכו' ווערט ערשט דאָן נמשך אין אים אלקות, באמת איז ער דאָך אויך פאַר דעם אלקות — נאָר עיני בשר זעען ניט.

לגבי אונז, איז מיר זענען ניט דעם אמת. תורה איז דאָך אָבער תורת אמת, און מצות'י זיינען אמת, איז ווי איז שייך עס זאָל זיין אַ מצוה (ד.ה.) אַז באמיתית הענין איז אזוי) צו נעמען אַ קלף און מאַכן פון אים אלקות, בעת אַז באמיתית הענין איז אויך אַז די מצוה איז ער אלקות?

און אויך אַט די קשיא שטעלט זיך דוקא לויטן ביאור פון תניא: וואָלט מען אָנגענומען אַז דער צמצום איז כפשוטו, וכביאורם (כנ"ל) אַז דאָס איז כמשל המלך וואָס געפינט זיך בחדרו און ער איז משגיח מרחוק, איז קיין קשיא ניט. אָבער לויט שיטת היחוד שמבאר זי עתה בתניא, אַז דער מלך עצמו כביכול איז נמצא במקום הקלף וכו', קומט דאָך אויס אַז דער מקום ועניניו זיינען אלקות. היינט וואָס איז דער ענין פון לימוד תורת אמת וקיום המצות, לערנען אַ הלכה וועגן המחליף פרה בחמור און מקיים זיין אַ מצוה אין קלף ודיו, בשעת אַז אין אמת'ן איז עס ניט קיין פרה און ניט קיין חמור, ניט קיין קלף און ניט קיין דיו, ס'איז אַלץ אלקות. איז וואָס איז דער ענין פון קיום התורה ומצות?

(ג) די קשיא ווערט נאָך שטאַרקער: די סיבה פון דעם וואָס מיר זעען אַן די וועלט פאַר אַ מציאות, איז עס מצד דעם וואָס מ'קוקט „בעיני בשר“ און לא גיטנה רשות לעין לראות. דער חומר הבשר איז מסתיר אויף אונזערע אויגן אַז מיר זאָלן ניט קענען זען דעם אמת. קומט דאָך אויס, אַז צדיקים וואָס ביי זיי איז ניטאָ דער פאַרשטעל פון חומר הבשר, די וועלכע שטייען העכער פון חומריות — שהם אין דער מדרגה פון עולם היצירה אָדער בריאה, עאכו"כ די צדיקים הגדולים וועלכע זיינען בבחי' מרכבה דאציילות (כמבואר בתניא פל"ט), דאַרפן זען דעם אמת, ווי די וועלט איז קיין מציאות ניט, ס'איז בלויז אלקות. איז בנוגע זיי, ווערט דאָך די קשיא נאָך שטאַרקער: וואָס איז ביי זיי דער ענין פון תומ"צ. וויבאלד זיי זעען בגלוי ווי די וועלט איז אלקות, דאַרפן זיי דאָך ניט ח"ו דעם ענין פון תומ"צ?

איז אויף צו פֿאַרענטפּערן אַט די אַלע אויבנדערמאָנטע קושיות, קומען די ענינים וועלכע זיינען מבואר אין ספ"ד און פ"ה, כדלהלן.

אין סיום פון פ"ד איז ער מבאר, אַז דער צמצום און הסתר החיות ווערט אָנגערופן מיטן נאָמען כלים, און דער חיות הייסט מיטן נאָמען אור. און ער איז מבאר, אַז די כלים „הן הן האותיות“.

וואָס לכאורה איז דער ענין בסתירה צו דעם וואָס עס רעדט זיך אין די פריערדיקע פרקים: פריער, אין ערשטן פרק, זאָגט ער, אַז דער חיות הנבראים איז די אותיות, און דאָ זאָגט ער אַז דער חיות איז דער אור. די אותיות איז גאָר די כלים, וואָס דאָס איז דער צמצום און הסתר החיות. היינט ווי שטימט עס מיט דעם וואָס ער זאָגט פריער, אַז דער חיות איז די אותיות?

נאָר אין אמת'ן, איז עס ניט נאָר קיין סתירה ניט צו דעם וואָס ער זאָגט פריער, אדרבה, סאיז אַ ביאור אויף דעם וואָס ער זאָגט פריער, אַז דער חיות איז די אותיות.

כאמור לעיל, אַז אין דעם וואָס עס איז מבואר פריער, אַז דער חיות הנברא איז די אותיות, איז ניט מובן, ווי קומט אַ ריבוי אין אלקות; וויבאַלד אַז דער צמצום טוט לכאורה ניט אויף אין דער התהוות גופא (דער צמצום פֿאַרשטעלט בלויז אויפן חיות אַז ער זאָל זיך ניט אָנהערן אין די נבראים), קומט דאָך אויס, אַז דער ריבוי האותיות איז ניט מצד הצמצום נאָר מצד אלקות גופא. איז דאָך די קשיא: ווי איז שייך אַ ריבוי אין אלקות?

אויף דעם איז ער מבאר אין דעם חצאי ריבוע, אַז „הצמצום והסתר החיות נקרא בשם כלים“. שאחד החידושים בזה, אַז דער צמצום איז אַ מציאות. אַזוי ווי „כלים“ זיינען דאָך ניט בלויז אַ פֿאַרשטעל אויף אור, נאָר זיי זיינען אַ מציאות, אַזוי אויך דער צמצום והסתר החיות, וואָס ווערט אָנגערופן בשם כלים, איז אַ מציאות. און דער מציאות טוט אויף דעם צמצום והסתר אין דעם אור (כדוגמת די מציאות הכלי וואָס זי איז מכסה על מה שבתוכו).

ובמילא איז רעכט וואָס עס איז דאָ אַ ריבוי אותיות, ווייל די אותיות שבו זיינען ניט מצד דעם אור עצמו, נאָר מצד דער וואָס ער גייט דורך דורכן צמצום הכלים. וכידוע המשל פון אור השמש וואָס גייט דורך דורך די זכוכית שבגוונים לבן ירוק ואדום, אַז אעפ"י אַז דער אור מצ"ע בלייבט בפשיטותו, פונדעסטוועגן איז בנוגע צו זיין פעולה, פועל'ט דער אור — ווי אַן אור לבן, אַדער אדום, ירוק — כפי אופן הגוונים.

און דאָס זאָגט ער „והכלים הן הן האותיות“ — אַז דאָס וואָס איז פֿאַראַן אַ ציור פון אותיות אין דעם חיות, איז עס ניט מצד דעם חיות עצמו: „החיות עצמו נקרא בשם אור“, וואָס „אור“ איז פשוט מכל ציור. (וואָרום וויבאַלד ער קומט פון שמש הוי, איז אין הוי' דאָך ניט שייך קיין ריבוי ח"ו, כנ"ל). און דער ענין האותיות שבו איז מצד הכלים, וואָס זיי שאַפן אַ ציור אין דעם אור (בנוגע לפעולתו) המתלבש בהם.

וּעפ"י וועט פֿאַרענטפּערט ווערן אויך די צווייטע קשיא בנוגע תורה ומצות:

ווען דער צמצום וואלט ניט געווען קיין מציאות, כל ענינו וואלט געווען בלויז „הסתר“ — אן אפהאלט און פארשטעל אויפן אור, וואלט טאקע דאן אויך דער מציאות הנבראים וואס קומט בסיבת הצמצום, ניט געווען קיין מציאות באמת (און מער ניט וואס לענינו וואלטן זיי אויסגעקוקט כאילו שהם מציאות).

וויבאלד אבער אן צמצום איז א מציאות, דער מציאות הכלים, במילא איז צמצום א מציאות. וכשם ווי פעולת הצמצום בנוגע להאור, וואס דער אור ווערט נצטייר בציור אותיות, איז עס דאך א מציאות, ורק שהאור אינו נתפס בזה, וכנ"ל אן ער בלייבט בפשיטותו ואינו נקנה בו הגוון לאמיתתו, אבער בנוגע לפעולתו איז דאך פועל אן אור לבן אדום ירוק דוקא כנ"ל, עד"ז איז אויך בנוגע פעולת הצמצום וואס ער איז מסתיר אן דער חיות זאל זיך ניט הערן אין נבראים, איז דער הסתר אן ענין של מציאות. ורק שלגבי האור אין הצמצום מעלים כלל, אבער לגבי הנבראים איז דער צמצום והסתר טאקע דא במציאות, ובמילא זיינען זיי טאקע געווארן א מציאות יש.

לאחרי וואס ער איז מבאר אן דער צמצום והסתר החיות נקרא בשם כלים, און אז די כלים הן האותיות, איז ער מוסיף, אן דער שרש פון די אותיות איז די האותיות מנצפ"ד שהן ה' גבורות כו', און אז דער שרש פון די ה' גבורות איז גבורה עילאה דעתיק יומין כו'.

ולכאורה, וואס איז נוגע כ"ז צום ביאור הענין וואס ער רעדט פריער?

נאר דערמיט קומט ער פארענטפערן א קושיא עצומה: ווי קען דער צמצום מסתיר זיין אויפן אור? וואלט מען געלערנט אז דער צמצום איז בלויז מונע אז דער אור זאל ניט נתפשט ווערן און נתגלה ווערן אין דעם נברא, וואלט קיין קשיא ניט געווען. וויבאלד אבער ער טוט אויף אין דעם חצאי ריבוע, אז דער צמצום טוט אויף דעם ציור האותיות אין דעם אור גופא, ווערט דאך די קשיא: דער צמצום קומט דאך פון כלים, וואס זיינען א צווייטע מציאות פון דעם אור, איז דאך ניט מובן, ווי האבן כלים (א צווייטע מציאות פון אור) בכח אויפצומאכן א שינוי כביכול אין דעם אור?

די קשיא ווערט נאך שטארקער: דער אור איז ספירת החסד, און דער צמצום — ספירת הגבורה. וואס אין סדר הספירות איז מדת החסד קומט פאר (אויך במעלה) פון מדת הגבורה. היינט ווי האט בכח מדת הגבורה צו פועל'ן א שינוי אין א ספירה וואס איז העכער פון איר?

אויף דעם איז ער מבאר, אז דער שרש פון די אותיות איז די ה' גבורות המחלקות ומפרידות ההבל והקול כו'. ד.ה. אז דער ענין פון אותיות איז ניט בלויז אין ספירות דאצילות, נאר העכער און העכער. ביז אז דער שרש הגבורות איז „גבורה עילאה דעתיק יומין“. און „שרש החסדים הוא ג"כ חסד דעתיק יומין“. איז וויבאלד אז ביידע נעמען זיך פון עתיק יומין, וואס פירוש „עתיק יומין“ איז נעחק ונבדל פון יומין, קומט דאך אויס, אז מצד שרשם בעתיק זיינען זיי קיין הפכיים ניט. זיי זיינען איין זאך. און ווי ער איז מבאר ווייטער (אין פי"א און פי"ז), אז אפילו אין אצילות איז איהו וגרמוהי חד, וכש"כ למעלה מאצילות. און דעריבער איז רעכט, דאס וואס דער אור פון חסד קען נתצמצם ווערן ע"י הגבורה.

עפ"י כל הנ"ל וועט מען פארשטיין וואָס ער ברענגט אין תחלת פ"ה דעם מדרש „בתחלה עלה במחשבה לברוא את העולם במדת הדין כו". וואָס לכאורה, צו וואָס ברענגט ער דעם מדרש; וואָס פאָר אַ ביאור גיט עס אין הבנת הענין? ועפ"י הנ"ל מובן, א' הביאורים בזה; ווייל דער מדרש גיט אַן הבנה וביאור אין גאַנצן ענין פון צמצום, ובהקדם: פ"ה הרגיל במרו"ל זה דעלה במח' שהעולם יתנהג במדה"ד ראה שאין כו',

אבל לשון המדרש איז „בתחלה עלה במחשבה לברוא את העולם במדת הדין". וואָס פון דעם איז מובן, אַז דער מדרש רעדט דאָ וועגן בריאת העולם (אילו הי' הפי' בתחילה עלה במחשבה, צו פירן די וועלט מיט מדת הדין, אויב אזוי האָט געדאַרפט שטיין „להנהיג את העולם", לדון צי לשפוט וכדומה. וויבאַלד עס שטייט „לברוא את העולם", איז מובן אַז דאָ רעדט זיך וועגן די באַשאַפונג פון עולם, אַז בתחילה עלה במחשבה אַז די בריאה זאָל זיין במדת הדין).

ווערט דאָך די קשיא: ווי איז שייך אַז בריאת העולם זאָל זיין פון מדת הדין, ענינה פון מדת הדין איז דאָך צמצום, איז ווי איז שייך אַז בריאת העולם זאָל קומען פון צמצום: צמצום (אין פשטות) איז דאָך קיין מציאות ניט, צמצום איז בלויז מצמצם דעם חיות, איז ווי קען זיין די בריאה פון צמצום?

איז דאָך פון דעם אַ ראי' אַז צמצום איז אַ מציאות. וכנ"ל אַז צמצום איז בחי' הכלים. און דאָס מיינט דער מדרש „בתחלה עלה במחשבה לברוא את העולם במדת הדין", אַז די בריאה זאָל ווערן פון די כלים בכח האור המלוּבש בהם, ד.ה. אַז די בריאה זאָל קומען פון די אותיות וואָס ווערן נצטייר אין דעם אור ע"י התלבשותו בכלים, כנ"ל.

ועפ"י איז אויך פאָרשטאַנדיק דער המשך אין תניא, אַז „שיתפּ בו מדת רחמים" מיינט „התגלות אלקות ע"י צדיקים ואותות ומופתים". דלכאורה, צוליב וואָס דאַרף ער אזוי מפרש זיין? ועפ"י הנ"ל מובן: וויבאַלד אַז „מדת הדין" מיינט די אותיות, מוז מען דאָך זאָגן, אַז „מדת רחמים" מיינט דער אור ווי ער איז העכער פון ציור האותיות. וואָס דער אור דריקט זיך אויס אין דעם ענין פון „התגלות אלקות ע"י צדיקים ואותות ומופתים" — שינוי הטבע. (וואָרום מצד די אותיות האָט דאָך יעדער נברא זיין ציור און טבע, און שינוי הטבע קומט מצד דעם אור שלמעלה מזה דוקא).

בשעת דער אַלטער רבי טייטשט אַפּ אַז „מדת רחמים" מיינט די „התגלות אלקות ע"י צדיקים ואותות ומופתים", איז ער מוסיף „שבתורה". ולכאורה איז ניט מובן וואָס מיינט ער מיטן וואָרט „שבתורה" (איך נפרשו בכתב או גם שבע"פ): די אותות ומופתים וואָס זיינען געווען לאחר מ' שנה שבמדבר ולאחר ביהמ"ק ראשון (תושב"כ) ואפילו אלו שלאחרי חתימת הש"ס (תושבע"פ) ועד די אותות ומופתים וואָס עיינינו ראו ולא זר — שהיו י"ב י"ג תמוז תרפ"ו, זיינען דאָך אויך אַן ענין פון „התגלות אלקות"; פון „מדת רחמים", איז וואָס מיינט ער בהבדוקא „שבתורה"?

נאָר מיטן וואָרט „שבתורה" פאָרענטפערט ער צוויי שטאַרקע קשיות:

(א) וויבאַלד אַז בריאת העולם איז געווען פון די אותיות (וואָס מצד זיי האָט יעדער נברא זיין ציור וטבע), איז ווי קען קומען אין וועלט התגלות אלקות (דורך

אותות ומופתים שלמעלה מהטבע) פון אור שלמעלה מבחי' אותיות; וויבאלד אַז בריאת העולם איז פון אותיות, קען אין איר ניט נתקבל ווערן לכאורה בחי' האור שלמעלה מאותיות ושישארן במציאותם.

(ב) ווי געזאגט פריער, אַז אין מדרש רעדט זיך ניט בנוגע די הנהגת העולם, נאָר בנוגע בריאת העולם. וואָס בתחילה איז עלה במחשבה לברוא את העולם במדה"ד, און דערנאָך — קודם הבריאה בפ"מ — שיתף בו, האָט ער משתף געווען אין דער בריאה מדת רחמים. איז דאָך ניט פאַרשטאַנדיק: „התגלות אלקות ע"י צדיקים ואותות ומופתים" איז דאָך אַז ענין וואָס איז געקומען כו"כ זמן לאַחרי הבריאה, איז וואָס מיינט דער מדרש „שיתף בו מדת רחמים", אַז אין דער בריאה האָט ער משתף געווען מדת רחמים?

אויף צו פאַרענטפערן אָט די צוויי קושיות, איז מוסיף דער אַלטער רבי „שבתורה". שאַחד הדיקים בזה, אַז אויך דער אלקות וואָס ווערט נתגלה דורך צדיקים ואותות ומופתים, וואָס קומט פון דעם אור שלמעלה מבחי' אותיות כנ"ל, איז אַריינגעשטעלט געוואָרן אין תורה, ובמילא — אין דער בריאה, וואָרום די התהוות איז דאָך פון די עשרה מאמרות שבתורה, כנ"ל (בשעה"הא) ספ"א.

מען קען ניט איינלערנען דעם פשט פון „שיתף בו מדת רחמים" עפ"י המבואר לעיל אין תניא, אַז די בריאה ווערט נתחדש שטענדיק; ובמילא, איז אויך די התגלות אלקות ע"י צדיקים ואותות ומופתים וואָס איז געקומען שפעטער הייסט שיתוף מדה"ר אין דער בריאה,

ווייל (א) עס שטייט דאָך אין מדרש „ראה שאין העולם מתקיים", אַז אַז דעם שיתוף פון מדה"ר קען עולם ניט האָבן קיין קיום, ולפי הנ"ל האָט דאָך דער עולם יאָ געהאַט אַ קיום אַ משך זמן רב, טויזענטער יאָרן, ביז צו די התגלות שע"י צדיקים ואותות ומופתים, איז וואָס הייסט ראה שאין העולם מתקיים? (ב) דער לשון אין מדרש איז „בתחלה עלה במחשבה לברוא את העולם במדה"ד", הייסט עס דאָך אַז בלויז במחשבה איז עלה צו באַשאַפן דעם עולם במדה"ד, אָבער די בריאה והתהוות בפועל איז געווען דורך שיתוף מדה"ר. הייסט עס דאָך אַז אויך די התהוות וואָס איז געווען גלייך בתחילת הבריאה בשי"ב שהיתה באמירה ובדבר ה' איז געווען דורך שיתוף מדת הרחמים.

און דאָס איז — וכנ"ל — וואָס ער זאָגט אין מדרש „בתחילה עלה במחשבה לברוא את העולם במדה"ד", אַז בלויז במחשבה איז עלה צו באַשאַפן די וועלט במדה"ד, פון די אותיות עצמם ווי אין זיי איז ניטאָ דער גילוי אור שלמעלה מהכלים. אָבער ווי ס'איז אַרויסגעקומען באמירה ודיבור, איז אין די אותיות הדיבור פון די עשרה מאמרות אַריינגעשטעלט געוואָרן דער אור שלמעלה מהכלים.

און דורך דעם וואָס אין די אותיות איז אַריינגעשטעלט געוואָרן דער אור שלמעלה מהאותיות, וואָס דאָס איז דער ביטול הצמצום פון די אותיות, דורך דעם קומט שפעטער אַרויס אויך למטה בזמן שהותנה בעת האמירה — דער ענין האותות ומופתים, דער ביטול הצמצום שלמטה (אזוי ווי די אותות ומופתים וואָס זיינען געווען במצרים, וואָס מים נהפכו לדם וכ"ו און קריעת ים סוף, וואָס דורך זיי איז

נתבטל געוואָרן דער צמצום פון די מים און ים, און האָבן געבראַכט אויך דעם ביטול הצמצום — הנותן מקום למציאות ותוקף פרעה).

איז די אַלע אותות ומופתים זיינען ניט קיין ענין וואָס זיינען נתחדש געוואָרן שפּעטער, נאָר זיי קומען פון דעם אלקות פון בחי האור שלמעלה מהכלים וואָס איז אַרײַנגעשטעלט געוואָרן אין די אותיות. און די בחינה פון אלקות ווערט שפּעטער נתגלה דורך די צדיקים ואותות ומופתים.

יעדער ענין פון פנימיות התורה שפיגלט זיך אָפּ אויך אין נגלה. די גמרא' זאָגט אויפן פסוק, וּאֵם בְּרִיאָה יִבְרָא ה', אַז ס'איז ניט קיין ענין וואָס איז באַשאַפּן געוואָרן דעמאָלט, וואָרום ס'איז דאָך, אין כל חדש תחת השמש⁴, אַז לאַחרי ש״כ איז גאַרניט נתחדש געוואָרן אין דער בריאה.

און די אַלע אותות ומופתים וואָס זיינען געקומען שפּעטער, זיינען ניט נתחדש געוואָרן בעת ווען ס'זיינען געווען די מופתים, נאָר ווי עס שטייט אויפן פסוק, וַיֵּשֶׁב הַיָּם גו' לַאֲתָנּוּ, "לאיתנו — לתנאו". אַז לכתחילה, בעת הבריאה, ווען דער אויבערשטער האָט באַשאַפּן דעם ים, האָט ער אים באַשאַפּן אויף דעם תנאי, אַז ער זאָל זיך שפּאַלטן בעת קי"ס.

און אזוי ווי דאָס איז בנוגע דעם ים, אזוי איז עס אויך בנוגע, כּל מה שנברא בששת ימי בראשית⁵, אַז דער אויבערשטער האָט מלכתחילה באַשאַפּן אַלע נבראים אויף דעם תנאי, אַז אין זיי זאָלן זיין די אותות ומופתים בעת מען וועט דאַרפן: בים סוף — שיבקע ואלופי אדום וכו' — שיבהלו (היפך תוקף מציאותם — שמצד צמצום האותיות שבהם נבראו), היינו שגם בהם נתגלה — פעל — גילוי אלקות זה (בהבהלה).

און דאָס איז דער ענין וואָס ער רעדט אין תנאי, אַז גלייך בעת הבריאה האָט דער אויבערשטער משתף געווען מדת רחמים, אַז אין די אותיות פון די עשרה מאמרות וועלכע זיינען מלוכש אין יעדער נברא איז אַרײַנגעשטעלט געוואָרן דער אור שלמעלה מהכלים, וואָס ווערט שפּעטער נתגלה אין די אותות ומופתים.

לאַחרי כל הנ"ל, בלייבט נאָך די קשיא וועגן די צדיקים הגדולים וואָס זיינען בבחי' מרכבה דאצילות, וואָס זיי איז ניט מסתיר דער חומר הבשר פון עין הנברא, ווי איז שייך ביי זיי דער ענין פון תורה ומצות. און אויף דעם איז ער מבאר ווייטער אין פרק, וועגן "השגת משה רבינו עליו השלום בנבואתו", כדלהלן.

דער טעם פון דעם וואָס ער איז מבאר וועגן השגת משה רבינו דוקא, איז עס מצד דעם וואָס דער עיקר קשיא הנ"ל שטעלט זיך אויף משה רבינו. אויף די אבות, כאַטש אויך זיי זיינען געווען בחי' מרכבה דאצילות (תניא פל"ט), איז ניט אַזאָ קשיא. וואָרום וויבאַלד זיי זיינען געווען קודם מ"ת, וואָס דאָן איז ניט געווען דער חיבור

(4) סנהדרין קי, א.

(5) קהלת א, ט.

(6) ב"ר פ"ה, ה. זח"ב קצח, ב.

(7) ב"ר שם. זהר שם.

עליונים ותחתונים, במילא האט זייער עבודה בבחי' מרכבה דאצילות שמצד הנשמה ניט דורכגענומען אויף אזוי פיל דעם גוף, ובמילא איז אף שהי' בבחי' מרכבה — (שלכן הוכרח לומר שים ידך תחת ירכי — היפך שלילת, הושטת היד מתחת לטבורו) — כי שבועה בנקיטת חפץ אפשרית אז רק במצות האבר מילה — ולא היד שעשה בה צדקה וכיו"ב) איז שייך אז ביי זיי זאל זיין א העלם אין גוף. משא"כ משה רבינו וואס ער איז געווען שוין נאך מ"ת, וואס דאן איז געווען דער חיבור עליונים ותחתונים, האט דאך זיין עבודה דורכגענומען אויך דעם גוף, אז אויך מצד הגוף איז ניט געווען קיין העלם.

ביי מ"ת איז געווען „פרחה נשמתו“ (והחזירן בטל תחי'), און נאך דעם וואס „החזירן“ איז ווייטער פרחה נשמתו. הייסט עס דאך אז בשעת מ"ת זיינען אידן געשטאנען אין דער מדריגה ווי ס'איז מצד הנשמה, שלמעלה מהעלם הגוף. נאך ביי אלע אידן איז עס געווען בלויז בעת מ"ת, און ביי משה רבינו איז דער מצב פאָר-בליבן אויך לאחרי מ"ת, וואָרום דער אויבערשטער האָט אים געזאָגט, ואתה פה עמוד עמדי" — „פירש מן האשה" — ווייל ער איז פאָרבליבן אויך שפעטער נשמה בגוף אין דעם מצב פון מ"ת. איז דאך ביי אים ניט שייך דער העלם הגוף. היינט וואָס איז ביי אים דער ענין פון תומ"צ?

בנוגע משה רבינו גופא, איז דער עיקר קשיא ניט אזוי מצד מעלתו של משה סתם, נאך כהדגשתו „בנבואתו“: משה בעת הנבואה איז עמד על עמדו, ביי אים האט ניט געדארפט זיין דער „ויפשו" וכו', וכמבואר בארוכה ביד החזקה, כמו"נ ובכ"מ, ווייל אויך זיין גוף הגשמי איז געווען א כלי צום גילוי הנבואה. אפילו דער גילוי הנבואה וואס ס'איז ניט בלויז אן ענין פון השגה נאך אן ענין פון ראיה, האט ביי משה'ן מאיר געווען אויך בגופו הגשמי. גופו איז געווען ווי נשמתו בזה. איז מצד דעם ווערט דאך די קשיא נאך שטארקער, וואָס איז דער ענין פון תומ"צ ביי משה רבינו?

און אויף דעם זאָגט ער אין תניא, „ואף השגת משה רבינו עליו השלום בנבואתו, לא היתה כו", אז אפילו מצד מדריגת הנבואה פון משה רבינו, איז וועלט א מציאות — טאקע א גאָר אַנדער מציאות למעל מע' ווי ביי אונז, אָבער דאָך א מציאות, ובמילא איז שייך ביי אים תומ"צ, אויף צו מאַכן פון דעם מציאות (דהעולם דמרע"ה) אלקות.

די מדות חסד וגבורה ווי זיי שטייען אין אצילות, זיינען טאקע „מדות אלקות כו' דאיהו וגרמוהי חד בעולם האצילות“. ובמילא, איז אין אצילות ניט שייך טאקע אן מדת הגבורה זאל מסתיר זיין אויף מדת החסד, וואָס ס'איז איהו וגרמוהי חד. די השגה פון משה רבינו אָבער איז „לא היתה בעולם האצילות, אלא ע"י התלבשותו בעולם הבריאה“.

מיט דעם אָבער קען זיך דער אַלטער רבי ניט מסתפק זיין: אמת טאקע אן די השגה פון משה'ן אין (חו"ג ד)אצילות איז געווען ווי ס'איז זיך מתלבש אין עולם

הבריאה, איז דאך אבער זייענדיק מלוכש אין עולם הבריאה, ווערט ערשט דאן בריאת העולם — זעט דאך מרע"ה מדת החד באופן ראיית הנבואה — זעט ער דאך התפשטות אין קץ (כנ"ל פ"ד) ופשיטא ניט בעיני בשר. ואפילו גבורתו של הקב"ה, מדת הגבורה אויך לאחרי התלבשותה בבריאה איז עס גבורתו של הקב"ה. היינט וויבאלד אז ביי משה'ן איז ניט געווען דער העלם מצד הגוף, האט ער געזען אין די גבורה המתלבשת בעולם הבריאה ניט קיין חושך והסתר, נאָר אַ ליכטיקע מדת הגבורה. בלייבט דאך די קשיא, וואָס איז ביי אים דער ענין פון תומ"צ?

אויף דעם איז מוסיף דער אַלטער רבי, אַז אפילו אין די מדות חו"ג ווי זיי ווערן נתלבש אין בריאה האָט משה ניט משיג געווען אין די מדות חו"ג אליין „אלא ע"י התלבשותו במדות שלמטה מהן במדריגה, שהן מדות נצח הוד יסוד", אַז זיין השגה אין חו"ג דאצילות איז געווען ווי חסד ווערט נתלבש אין נצח, גבורה — אין הוד, און זיי ביידע — אין יסוד. און וויבאלד זיין השגה אין מדות חו"ג איז געווען בלויז ווי זיי ווערן נתלבש (שלבוש מכסה) אין נה"י, במילא איז אויך לגבי משה רבינו געווען וועלט אַ מציאות — נעלית ביותר, אבל מציאות, און דעריבער איז ביי אים שייך ענין התורה ומצות.

עפ"י קומט אבער אויס, אַז אין עולמות כ"ע קען ניט זיין דער ענין פון השגת אלקות — נאָר גילוי אלקות — און די מעשה איז דאך ניט אזוי (פל"ט). דער אויפטו פון ג"ע (שמקומו בבריאה כו' — פל"ט) איז וואָס אין אים איז „נהנין מזיו השכינה"¹⁰.

וואָס דער גילוי שבג"ע איז ניט בדומה צו התגלות אלקות ע"י צדיקים ואותות ומופתים: דאָרטן, איז אפילו בעת האותות ומופתים קען זיין אַז עס זאָל ניט נתגלה ווערן דער אור אלקי גופא. בעת קי"ס האָבן די מצרים געזען בלויז די פעולה פון דעם אור, אַז דער ים איז נבקע געוואָרן, זיי האָבן אבער ניט געזען דעם אור גופא (משא"כ בנ"י שאמר זה א"ל). אין ג"ע אבער איז „נהנין מזיו השכינה", אַז דער זיו השכינה גופא קומט בגילוי אין השגה, וואָס דעריבער איז מען „נהנה" פון אים.

ולכאורה, עפ"י הנ"ל בסעיף שלפנ"ז, ווי איז שייך עס זאָל זיין אין ב"ע דער ענין פון „נהנין מזיו השכינה"?

אויף דעם איז ער מבאר, איז אין ג"ע אין „השגת התפשטות (הפי" כבאגה"ק סי"ט) החיות ואור הנמשך משתי מדות אלו חו"ג", ד.ה. אַז דאָרטן איז מען משיג דעם חיות ווי ער ווערט נמשך פון חו"ג עצמם, ניט ע"י התלבשות אין נה"י. והוא מזון כו' (השגה פנ"י).

בשתיי מדות אלו חו"ג כו' — עפמשינ"ת באגה"ק (סי"ט) מוכן שאין הכוונה — שלא למעלה מזה (שהרי השג בחו"ב) — אלא שהשגת חו"ג (מקור הבריאה וצמצומה) דבוח עסקינן — היתה ע"י התלבשותו בנה"י דויקא.

10 אגה"ק סי"ה.

ס'איז דאך אָבער ניט פֿאַרשטאַנדיק: וויבאַלד אין ג'ע איז דאָ דער זיי השכינה בגילוי, האָט דאָך מצד דעם זיי השכינה געדאַרפט נתבטל ווערן דער מציאות וואָס אין ג'ע? ועוד ג'ע — ענינו השגה"י — ומדי השיכות להמדות חו"ג?

אויף דעם איז ער מבאר, אַז „מהתפשטות שתי מדות אלו חו"ג נמתח רקיע כו' ובו סוד כ"ב אותיות התורה", וואָס אין די אותיות התורה, וואָס זיי זיינען מהוה דעם מציאות הנבראים, איז אַריינגעשטעלט געוואָרן דער אור אלקי שלמעלה מצמצום האותיות כנ"ל. אבל ווי דער ענין איז מצד תורה, זיינען די צוויי מדות — דער גילוי פון חסד און דער צמצום פון גבורה — ניט סותר זל"ז, ווייל תורה איז כלול פון ביידע מדות, „כדכתיב מימינו אש דת למו", אַז תורה איז כלול סיי פון ימין סיי פון אש. און דעריבער קען זיין ביידע ענינים צוזאַמען: דער מציאות פון ג'ע מיטן גילוי זיי השכינה וואָס אין אים.

און דאָס איז אויך וואָס ער זאָגט ווייטער אין תניא „כי הרקיע הזה הוא סוד הדעת", מיינענדיק דערמיט, אַז דעת איז איין מוח און איז כולל חסד וגבורה צוזאַמען, והוא מוח — השגה והבנה.

עס בלייבט נאָר איבער ניט פֿאַרשטאַנדיק: אין ג'ע איז דאָ צוויי ענינים. א) אין ג'ע איז דאָ דער ענין פון לימוד התורה (פמ"א), ניט דער ענין פון קיום המצות (במתים חפשי). ב) אין ג'ע איז ניטאָ קיום המצות, אָבער דער שכר אויף קיום המצות איז יאָ דאָ אין ג'ע.

ווערט דאָך די קשיא, ווי קען זיין אין ג'ע דער שכר אויף קיום המצות: בשלמא תורה איז כלול פון חו"ג צוזאַמען כנ"ל. מצות אָבער זיינען דאָך בהתחלקות,

וכידוע"י אַז תורה איז נמשלה לדם און מצות לאברים. וואָס דער חילוק פון דם ביז אברים איז, אַז דער דם איז מהלך בכל אברי הגוף, משא"כ אברים זיינען מחולקים זה מזה. יעדער אבר האָט זיך זיין ענין.

היינט וויבאַלד אַז מצד מצות זיינען חסד און גבורה צוויי באַזונדערע מדות, דלא כתורה — שמימינו אש (שניהם ביחד ב'דת) — איז דאָך לכאורה ניט שייך, אַז עס זאל זיין דער מציאות פון ג'ע וענינו, וואָס קומט מצד החסד והגבורה ביחד, וביחד עס זה זאל מאיר זיין דער אור הנמשך ע"י המצות, וואָס גילוי אור קומט פון חסד: אויב ס'איז מאיר דער אור (שמצד החסד) מוז דער מציאות (שמצד הגבורה) נתבטל ווערן?

אויף דעם זאָגט ער „והמצות הן לבושים": וויבאַלד אַז מצד מצות זיינען חסד וגבורה צוויי באַזונדערע מדות, קען טאַקע ניט מאיר זיין דער אור המצות אין אַ פנימיות, וואָרום אויב דער אור וואָלט מאיר געווען בפנימיות, וואָלט נתבטל געוואָרן דער מציאות. און דעריבער איז דער שכר המצות בג'ע בלויז אין אַ אופן פון לבושים, אַז דער אור שנמשך ע"י המצוה איז בלויז אַ לבוש וואָס איז מגין ומסייע וכו', עס ווערט אָבער ניט נמשך אין אַ פנימיות.

(11) פל"ט ובכ"מ.

(12) בארובה בלקוית במדבר ובכ"מ.

תורה, וויבאלד אין איר זיינען כלול חו"ג צוואמען, איז טאקע מזון הנשמות בג"ע. זי קומט אין א פנימיות און אעפ"כ ווערט דער מציאות ניט בטל. משא"כ מצות זיינען בלויז לבושים, כנ"ל.

באם ב' הנ"ל (בכללותו) נכון — יש לפשוט עפ"י ספק [צדדי — לכאורה רק] והוא: א' סיוס הבא בחצאי מרובע שבס"פ ד'? (וגם בדפוס הא' — חסר החצאי מרובע המציין הסיוס).

וע"פ הקושיא שבתחילת כהנ"ל והבי' — הסיוס — בס"פ ה' (בסיוס התירווצים דהקושיות על שיטת אדה"ז באופן היחוד — שהתחלתם בתחלת המוסגר).

ועפ"י מובן בפשטות — איך בא הטעות שישמיטו הסוף? כי ראה הבחור הזעזער 2 חצאי מרובע בס"פ ה', ואמר שבוודאי א' מהם מיותר. ולא שם לבו לחפש בפ' לפני זה. וק"ל.

(משיחת ש"פ משפטים, מכה"ח אד"ר, תשכ"ו)



אין שער היחוד והאמונה פרק י', איז דער אַלטער רבי מבאר דעם „ענין היחוד של הקב"ה ומדותיו“, דעם יחוד וואָס דער אויבערשטער איז מיוחד מיט זיינע מדות, כמאמר „איהו וחייהי חד איהו וגרמוהי חד“, אַז דאָס איז „כעין יחוד אור השמש שבתוך גוף כדור השמש עם גוף השמש“: דער אור השמש איז פאַראַן ניט בלויז בחלל העולם (אויסערן שמש), נאָר אויך אין דעם שמש גופא, אין זיין מקור. ואדרבה: זייענדיק אין מקור איז ער „ביתר שאת“ (תניא פל"ג), אָבער זייענדיק אין מקור איז „אין לו שום מציאות כלל בפני עצמו“ און ער איז ניט עולה בשם כלל בפ"ע, נאָר ער איז איין זאָך מיט זיין מקור. און עד"ז איז אויך בנוגע די ספירות — דעם אויבערשטנס מדות מיט זיין רצון וחכמה — אַז „אינן עולות ונקראות בשמות אלו כלל“, וויילע זיי זיינען איין זאָך מיטן אויבערשטן.

דאָס איז דער כללות הענין וואָס איז מבוואר אין רפ"י. עס זיינען דאָ אָבער פאַראַן כמה פרטים אין התחלת הפרק וועלכע זיינען דורש ביאור. ומהם:

גלייך, ווי ער דערמאָנט דעם משל פון „יחוד אור השמש בתוך גוף כדור השמש עם גוף השמש“ — נאָך איידער ער איז מבאר בפרטיות דעם ענין ואופן היחוד (וכשהאור הוא במקורו כו") — איז ער מוסיף און טייטשט אָפּ דעם ענין פון שמש און דעם ענין פון דעם זיי און ניצוץ המתפשט ממנו: וועגן דעם שמש זאָגט ער „שנקרא מאור“, אַז דער שמש ווערט אָנגערופן „מאור“, און ברענגט אַ ראי' אויף דעם „כמ"ש את המאור הגדול וגו'“: און וועגן דעם זיי און ניצוץ וואָס קומט אַרויס פון שמש זאָגט ער „והזיו והניצוץ המתפשט ומאיר ממנו נקרא אור“, אַז דער זיי און ניצוץ וואָס קומט אַרויס פום דעם שמש ווערט אָנגערופן „אור“, און ברענגט אַ ראי' אויף דעם „כמ"ש ויקרא אלקים לאור יום“.

איז אינגאנצן ניט פאַרשטאַנדיק:

(א) צוליב וואָס דאַרף ער ברענגען דאָ די נעמען פון דעם שמש מיטן זיין וואָס קומט אַרויס פון אים? צו דעם ענין וואָס ער רעדט דאָ, אַז ווען דער זיין געפינט זיך אין שמש איז ער מיוחד מיט אים און ניט קיין מציאות בפני עצמו איז דאָך נוגע בלויז אַז דער שמש איז דער מקור פון דעם זיין, און אַ זאָך ווען זי געפינט זיך אין איר מקור איז זי קיין מציאות ניט; וואָס איז אַבער נוגע צי דער שמש הייסט „מאור“ און דער זיין הייסט „אור“?

(ב) אַ ראײַ אויף דעם אַז דער שמש הייסט מאור ברענגט ער פון דעם פסוק את המאור הגדול וגו'. ולכאורה, אפילו אַז מצד איזה טעם שיהי' וויל ער שוין יע ברענגען אַז דער שמש הייסט מאור, איז וואָס דאַרף מען ראיות אויף דעם: פון דעם אַליין וואָס פון שמש קומט אַרויס אור, ליכטיקייט, איז דאָך פאַרשטאַנדיק אַז ער איז אַ לייכטער, אַ מאור, וואָס גיט צו די ראײַ פון פסוק?

(ג) בנוגע דעם צווייטן ענין אַז דער זיין וואָס ווערט נתפס פון שמש ווערט אַנגערופן אור כמ"ש ויקרא אלקים לאור יום, איז נאָך מער ניט פאַרשטאַנדיק: צי דער ווייס-מען-ניט אַז דער „אור-השמש“ ווערט אַנגערופן אור? וואָס-איז ער „מחדש“ פון דעם אַז אור ווערט אַנגערופן יום?

(ד) די אַלע קושיות ווערן נאָך שטאַרקער: דער משל פון דעם אור השמש ווי ער איז כלול אין זיין מקור, אין גוף כדור השמש, שטייט שוין פריער אין פרק ג' (און אויך איז ערשטן חלק פל"ג), און דאַרטן ברענגט ער ניט די אַלע פרטים: ער ברענגט דאַרטן ניט אַז דער שמש הייסט מאור; אַז דער זיין הייסט אור; ער ברענגט אויך ניט דעם פסוק את המאור הגדול און דעם פסוק ויקרא אלקים לאור יום. ובשלמא בפל"ג אינו מפרט כי הובא רק דרך אגב ומדגיש וכמש"ש באריכות, אבל אויב ס'איז נויטיק צו דער הסברה פון דעם ענין צו ברענגען די אַלע אויבנדערמאנטע פרטים, האָט ער זיי דאָך געדאַרפט ברענגען גלייך דעם ערשטן מאָל, אין פרק ג', וואו ער רעדט באריכות וועגן דעם אור הכלול בשמש?

מוז מען זאָגן, אַז מיטן משל פון אור הכלול בשמש אין פרק יו"ד. קומט ער צו מבאר זיין גאָר אַן אַנדער ענין ווי אין דעם משל וואָס אין פרק ג'. און צוליב דעם ענין, וואָס ער טוט אויף אין פרק יו"ד, מוז ער ברענגען די אַלע פרטים הנ"ל.

בכדי צו פאַרשטיין אין וואָס עס באַשטייט דער חילוק המשל פון פרק יו"ד ביז פרק ג' — אעפ"י אַז לכאורה איז עס דער זעלבער משל; אור הכלול בשמש — יובן מחילוק הנמשל פון פרק יו"ד ביז פרק ג'.

אין פרק יו"ד קומט דער משל פון אור הכלול בשמש געבן צו פאַרשטיין דעם יחוד פון אויבערשטן מיט די ספירות. אַז ניט קוקנדיק אַז די ספירות זיינען באין ערוך צום אויבערשטן, און אפ"י ספירת החכמה וואָס זי איז די ערשטע ספירה האָט זי אויך ניט קיין ערך צו אים

— און ווי ער איז מבאר באריכות בהקדמה לזה אין פרק ט', אַז לגבי דעם אויבערשטן איז „נחשבת מדריגת החכמה כמדריגת עשי' ממש“, און אַז דער אין

ערך פון חכמה לגבי דעם אויבערשטן איז אויף אזוי פיל אז מען קען ניט מייחס זיין אים מיט חכמה, אפילו ניט בדרך שלילה. ד.ה. אז מען זאל זאגן אז מען קען ניט באגרייפן דעם אויבערשטן מיט חכמה, איז אפי' דאס קען מען אויך ניט זאגן. וואָרום וויבאלד אז ער האָט קיין שייכות ניט צו חכמה קען מען אים ניט מעסטן בכלל מיטן ענין החכמה, אפילו מיט דעם אז מען קען אים ניט באַגרייפן מיט חכמה.

וכמ"ש בפ"ט בדוגמת אז בשעת איינער וועט זאגן אויף אַ חכמה רמה ועמוקה אז אי אפשר למששה בידיים מפני עומק המושג, איז כל השומע יצחק לו. וואָרום וויבאלד אז מישוש מיט שכל זיינען צוויי זאכן וואָס האָבן צווישן זיך קיין שייכות ניט, קען מען ניט מתאר זיין קיין שכל מיטן ענין המישוש, אפילו ניט בדרך שלילה, אז „אי אפשר למששה בידיים“.

און דער אמת איז, אז זאָגן אויף דעם אויבערשטן אז אי אפשר להשיגו איז נאָך אַ סך ווייטער ווי זאָגן אויף אַ חכמה אז אי אפשר למששה בידיים. וויילע די ווייטקייט פון שכל מיט מעשה (מישוש) איז בלויז פינף מדריגות: מעשה, דיבור, מחשבה, מדות און שכל. משא"כ די ווייטקייט פון אויבערשטן פון חכמה איז אין קץ —

פונדעסטוועגן זיינען די ספירות מיוחד מיטן אויבערשטן, ביז איהו וחיהו חד איהו וגרמיהו חד, און אין אַן אופן פון אחדות פשוטה (רפ"ח).

ע"כ תוכן פ"ט.

והנה לכאורה איז דאָס לגמרי ניט פאַרשטאַנדיק: ווי אזוי קען מען זאָגן אויף צוויי זאכן וועלכע האָבן קיין שייכות ניט צווישן זיך, אפילו ניט בדרך שלילה, אז זיי זיינען מיוחד — ובפרט אין אַן אמת'ן יחוד ובתכלית היחוד? איז אויף דעם גיט ער דעם משל פון אור השמש, אז בעת דער אור איז כלול אין שמש, איז ער מיוחד מיט אים בתכלית היחוד. און אַט דער ענין אז דער אור הכלול בשמש איז מיוחד מיט אים, איז אַ נייער אויפטו וואָס ביז פ"י שטייט דאָס ניט. (אין פ"ג רעדט זיך גאָר אז אַנדער ענין, כמשי"ת להלן). ובכדי צו מסביר זיין ווי דער אור איז מיוחד מיט זיין מקור, מוז ער צוגעבן אז דער שמש איז נקרא מאור, און אז דער זיו וניצוץ המתפשט ממנו נקרא אור, כמשי"ת להלן.

דער משל פון אור הכלול בשמש אין פרק ג' קומט מבאר זיין (ניט וועגן ספירות, נאָר) וועגן נבראים, אז די נבראים זיינען בטל און אין ואפס ממש לגבי דעם כח אלקי וואָס באַשאַפט זיי שטענדיק מאין ואפס המוחלט. און וויבאלד אז נבראים לגבי זייער כח הפועל זיינען אין ואפס — אויף נבראים איז ניט שייך צו זאָגן אז זיי זיינען מיוחד ח"ו מיטן אויבערשטן: עס איז ניט שייך צו זאָגן אז איהו והבריאה זיינען ח"ו חד, אדרבה, מען זאָגט אז נבראים זיינען אין ואפס לגבי דעם אויבערשטן. און וויבאלד זיי זיינען ניטאָ לגבי אים — אין ואפס ממש — איז דאָך ניטאָ קיין ענין וועלכע זאל זיין מיוחד מיט אים —

דעריבער איז אויך אין דעם משל פון אור הכלול בשמש, זאָגט ער ניט אז דער אור איז מיוחד מיטן שמש, נאָר אז ער איז אין ואפס לגבי אים. און ווי ער איז מבאר באריכות אין פ"ג, אז ניט קוקנדיק אויף דעם אז ס'איז פשוט אז דער אור איז דאָ אויך אין גוף וחומר כדור השמש עצמו, וואָרום וויבאלד אז ער איז מאיר ומתפשט

למרחוק איז דאך כ"ש שיוכל להאיר במקומו ממש, פונדעסטוועגן, איז זייענדיק אין זיין מקור, איז „איז נופל עליו שם יש כלל רק שם אין ואפס“.

משא"כ אין פ"י, וואו ער רעדט וועגן ספירות שנא' עליהם איהו וחוג"ח, אָז זיי זיינען מיוחד מיטן אויבערשטן, זאָגט ער אויף דעם דעם משל פון אור הכלול בשמש וועלכער איז „מיוחד עמו בתכלית היחוד כר“.

און עפ"י איז פאַרשטאַנדיק וואָס אין פרק ג' (און אויך אין פרק ו' (פא, טע"א)), וואו ער רעדט וועגן נבראים, זאָגט ער כסדר דעם לשון „כדור השמש“ צי שמש סתם, און אין פ"י, וואו ער רעדט וועגן ספירות, זאָגט ער אין די ערשטע עטלעכע שורות דריי מאָל דעם לשון מאור — וויילע אין דעם ענין הביטול פון אור איז נוגע דער ענין השמש, און אין דעם ענין היחוד פון אור, איז נוגע דער ענין המאור, כדלהלן.

אין דעם שמש זיינען פאַראַן צוויי ענינים:

א) זיין עצם מציאות, וואָס האָט ניט צו טאָן צו אור, נאָר דאָס וואָס ער איז אַ שמש. און דער אופן התפשטות האור וואָס קומט אַרויס פון דעם ענין אין שמש איז בדוגמת אַ פעולה וועלכע ווערט געפֿעל פון דעם כח הפועל.

ב) דער „מאור“ וואָס אין אים. ד.ה. אַז נוסף אויף זיין עצם מציאות האָט ער אַן עצם'דיקן תפקיד צו לייכטן, ובמילא — איז דאָס אויך אין זיין מציאות, וואָס דעריבער הייסט ער מיטן נאָמען „מאור“, מצד דעם וואָס זיין ענין איז מאיר אור זיין.

דער חילוק צווישן די צוויי ענינים בנוגע דעם אור וואָס ווערט נתפשט פון אים: זייענדיק כלול אין שמש, ד.ה. אין זיין עצם מציאות (וואָס האָט ניט קיין דירעקטן שייכות מיט אור, ער איז בלויז בדוגמת אַ כח וועלכער איז פועל פעולת האור), איז דער אור „איז ואפס“, ער האָט דאָרטן קיין מציאות ניט. ואעפ"י אַז ער איז כלול אויך דאָרטן — און נאָך אַדרבה, זייענדיק דאָרטן איז ער ביתר שאת, כנ"ל — איז וויבאַלד אַבער אַז דער עצם מציאות השמש, דער „גוף כדור השמש“, איז ניט שייכות (ובנמשל אָפּגעטראָגן און נבדל) פון ענין האור, איז דער אור הכלול בו ניט קיין מציאות כלל נאָר אין ואפס. משא"כ דער אור וואָס איז כלול אין „מאור“, ד.ה. אין די מדריגה פון שמש וואָס תפקידו להאיר, איז ער ניט אין ואפס (וואָרום וויבאַלד אַז דער טייטש וענין פון „מאור“ איז אַז ער איז מאיר אור, ה"ז אַדרבה מחשיב ענין האור, ופשיטא אַז מען קען ניט שולל זיין דעם מציאות האור, אויף צו זאָגן אַז ס'איז נ"טאָ קיין אור לגבי אים נאָר אין ואפס), נאָר ער איז מיוחד מיט אים בתכלית היחוד.

און דעריבער איז אין פ"ג וואו ער רעדט וועגן נבראים וואָס זיי ווערן נתהווה פון דעם כח הפועל (ועד"ז אין אויך בנוגע דעם כח הפועל, וואָס קומט מצד בחי' המלכות שבבי"ע וגם באצ"י הרי הוא ביחס לשאר הספ"י כדוגמת אור דביקות ניכרת ובלתי ניכרת), רעדט ער וועגן דעם אור ווי ער איז כלול אין „גוף כדור השמש“. משא"כ אין פ"י, וואָס ער קומט מבאר זיין דעם ענין הספ"י ווי זיי זיינען מיוחד מיטן אויבערשטן, דאָרף ער מחדש זיין אַ נייעם ענין אַז דער שמש איז נקרא מאור (און ער מוז ברענגען אַ רא"י אויף דעם אויפטו, וואָרום אלולי זאת וואָלט מען קענען זאָגן

אז שמש מצ"ע איז קיין מאור ניט, און דאס וואָס ער גיט אַרויס אור איז עס בדוגמת פעולה מכח הפועל), וויילע דער יחוד פון אור איז דוקא מיטן מאור, און ניט מיטן שמש, כנ"ל.

עפי" הנ"ל וועט מען אויך פאַרשטיין וואָס ער איז מוסיף, והזיו והניצוץ המתפשט ומאיר ממנו נקרא אור, כמ"ש ויקרא אלקים לאור יום: מיט די ווערטער מיינט ער ניט צו מחדש זיין אַז דער זיו המתפשט הייסט אור (וואָרום אין דעם איז ניטאָ קיין שום אויפטו, און מען דאַרף ניט האָבן אויף דערויף אַ רא"י). נאָר דער חידוש אַז בלויז דער זיו וניצוץ המתפשט הייסט אור. אָבער דער אור הכלול הייסט ניט אור.

און אין דעם איז דאָ אַ שטאַרקער חידוש: ווען מען רעדט וועגן דעם אור הכלול אין גוף כדור השמש, פאַרשטייט זיך אַז ער איז ניט עולה בשם, וואָרום ער איז אין ואפס. בשעת מען רעדט אָבער וועגן דעם אור הכלול במאור וואָס ער איז ניט אין ואפס, אדרבה, וויבאַלד ער איז מיוחד מיטן מאור האָט ער דאָך אין זיך דעם תוקף המאור, קומט דאָך אויס אַז ער איז נאָך מער בתוקף ווי דער אור המתפשט, היינט וויבאַלד ער איז דאַרטן דאָ, און נאָך מער בתוקף, האָט מען געקענט מיינען אַז זייענדיק דאַרטן הייסט ער אַודאי אור — זאָגט דער אַלטער רבי אַז בלויז דער זיו וניצוץ המתפשט הייסט אור, אָבער ניט דער אור הכלול.

און ברענגט אויף דעם אַ רא"י — „כמ"ש ויקרא אלקים לאור יום". אַז דער גדר פון אור איז יום (היפך — לילה) ליכטיקייט בפועל. און די ליכטיקייט וואָס איז ניט יום — ניט בפועל [אפילו ווען איר העדר ההתפשטות איז ניט מצד דעם וואָס זי איז אין ואפס נאָר מצד דעם וואָס זי איז מיוחד מיטן מאור] הייסט ניט קיין „אור“.

פאַרוואָס הייסט עס טאַקע ניט קיין „אור“? איז דאָס מובן מעצמו: וויבאַלד ס'איז מיוחד מיטן מאור בתכלית היחוד, קען מען ניט זאָגן אַז ער הייסט „אור“. וואָרום אויב דער אור הכלול וואַלט געהייסן אור, וואַלט דאָך דאָן אויסגעקומען אַז דאַרטן איז דאָ צוויי זאַכן: „מאור“ און „אור“. תכלית היחוד הייסט אַז דאַרטן איז יחיד — דאָ בלויז איין זאַך — מאור. וואָרום אויך דער אור הכלול במאור איז ניט אור נאָר — מאור.

און דער פרט איז נוגע צום נמשל, צו דער הבנה פון „יחוד הקב"ה ומדותיו“: דער יחוד פון אויבערשטן מיט זיינע מדות איז אַז „אחדות פשוטה“ (כנ"ל רפ"ח), ובמילא מוז מען זאָגן אַז „כל מדותיו של הקב"ה ורצונו וחכמתו אינן עולות ונקראות בשמות אלו כלל“ ווי ער זאָגט אין פרק י"ד (פז, ב), וואָרום ווען זיי וואַלטן געהייסן (אורות) מיט די נעמען מדות, רצון וחכמה, וואַלט דאָך געווען אַ הרכבה ח"ו פון דעם „איהו“ מיט די „מדות“, „רצון“ און „חכמה“. און בכדי צו מסביר זיין דעם ענין אין נמשל, מוז ער מסביר זיין אויך אין משל, אַז בלויז דער זיו וניצוץ המתפשט הייסט אור, אָבער זייענדיק אין מקור איז ער „אינו עולה בשמו כלל בפני עצמו, רק שם המקור לבדו“.

משפטים

א. אויף, ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם¹ (וואס מען הויבט אן ליינען איצט צו מנחה) זאגט די גמרא² אז דער לימוד התורה מיט תלמידים דארף זיין אין אן אופן פון „להראות לו פנים“. ובלשון פון אלטן רבינו³: „לשום לפניהם טעם המיישב תלמודם ומשימו בלכם“.

פון דעם איז מובן (ובמכ"ש) אז בשעת עס זיינען דא תלמידים וואס פאר-שטייען ניט קיין לשון קודש, אדער אז זייער ידיעה איז לשון קודש איז אין אזא אופן אז עס וועט פעלן בא זיי אין דעם „להראות לו פנים“ — איז מען מחוייב צו איבער-זעצן פאר זיי די ענינים שבתורה, און אויך דעם ביאור פון די ענינים (דעם „טעם המיישב תלמודם“), אין זייער שפראך.

ב. וי"ל אז דאס איז פון די טעמים וואס כ"ק מו"ח אדמו"ר — דער בעל ההילולא פון עשירי בחודש זה — האט געשריבן מאמרים און שיחות אויך אין אידיש, און האט זיך משתדל געווען אז מען זאל איבערזעצן ענינים פון פנימיות התורה אין אידיש און אויך אין אנדערע שפראכן, „בשבעים לשון“ (ובאופן אז עס זאל זיין ניט נאר אן איבערזעצונג נאר אויך דער טעם הדבר ופירושו. אז אויך דאס זאל זיין בשבעים לשון) — בכדי אז די ענינים פון תורה און אויך די ענינים פון פנימיות התורה זאלן אַנקומען, און אין אן אופן פון „להראות לו פנים“, אויך צו די אידן וואס פארשטייען ניט (לעת עתה) לשון קודש און אפילו ניט קיין אידיש — נוסף אויף די אנדערע טעמים וואס זיינען דא אין דעם: דער בירור פון די שבעים לשון⁴, וכיו"ב.

ג. אין די שבעים לשון⁵ גופא — זיינען דא געוויסע לשונות וואס האבן אין זיך

1 ר"פ משפטים.

2 עירובין נד, ב.

3 ה'ל' ת"ח פ"ד ט"ח. ובפרש"י עה"ת כאן „להבינם טעמי הדבר ופירושה“.

4 ראה סוטה לו, א. פרש"י עה"ת דברים א, ה. תבוא כו, ה. — וראה שבת פח, ב.

5 ולהעיר, ד. הואיל משה באר את התורה — בשבעים לשון ה"י „בעשתי עשר חודש באחד לחודש“ (דברים א, ג"ה) — והרי ר"ח שבת הוא ה„ראש“ הכולל כל ימי החודש, כולל יום העשירי שבו — יום ההסתלקות וההילולא של האתפשותי דמשה שבדורנו, שנהג לבאר את התורה בשבעים לשון. וראה לקו"ש ח"ג ע' 863. לקו"ש חכ"ז ע' 299 ואילך. ע' 315 ואילך. ועוד.

6 להעיר מירושלמי ע"ז פ"ב סוף ה"ז (וראה בפני משה שם) שאותה התיבה עצמה תשים (לפניהם) מפרש שהיא מלשון סימה ואוצר, היינו נסתר (פנימיות) דתורה. ועפ"ז יש לומר, שהחייב „להראות לו פנים“ שנלמד מ„לפניהם“ שקאי על „תשים“ — הוא בפנימיות התורה ביותר. וראה לקו"ש ח"ג ע' 901.

7 ראה תו"א משפטים עז, ד. עח, ג.

8 בנוגע ללה"ק וע' לשון — ראה גם מכתב כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע — אגרות קודש שלו ח"ב ע' תתטז ואילך.

א מעלה מיוחדת⁸. און ווי מען געפינט אין גמרא אויך בנוגע להלכה בלשון יונית?⁹
און לשון ארמית¹⁰.

ויש לומר, אז עדיז איז אויך בנוגע צום לשון וואס ווערט אנגערופן אידיש:

פון דעם גופא וואס במשך כ"ב דורות — אויך בדורנו — האבן רוב ישראל
האשכנזים, כולל גדולי ישראל האשכנזים, גערעדט אין דער שפראך (ביז אז זי
ווערט אנגערופן — בדור האחרון עכ"פ — „אידיש“¹¹) — איז א ראי אז אין איר איז
דא א מעלה לגבי אנדערע שפראכן¹².

ואע"פ אז דער טעם פון דעם וואס מען האט גערעדט אין אידיש און ניט בלשון
קודש איז בכדי צו ניט נוצן לשון קודש אויף עניני חול¹³, איז דאך דערפון גופא
מובן אז אידיש איז א לשון חול (אזוי ווי אלע שבעים לשון) —

8) ובירוש' מגילה פ"א ה"ט (ו'ש"נ) ד' לשונות נאים שישמש בהן העולם כו'.
וראה ויצא לא, מזו: „גר' שהדווא" (ובפרשי' שם: תרגומו של גלעד). וישלח לג, יט: „במאה קשיטה"
(ובפרשי' שם: אמר ר' עקיבא כשהלכתי לכרכי הים היו קורין למעה קשיטה). בא יג, טז: ואתחנן ו, ה:
„לטוטפות" (ובפרשי' שם: טט בכתפי שתים פת באפריקי שתים). ועוד.

אבל ראה שליה תט, ב (הובא באה"ת ואתחנן ע' שכו). כשתראה מדברי רז"ל שמפרשי' תיבה ואמרי'
שכן הוא לשון יוני או לשונו' אחרים של גוי' כגון אתהו ב'פ' קדושי' (כ, יד) שפרשי' אתהו אחת מהן לשון יוני
הוא וכן ב'פ' בא טט בכתפי שתים פת באפריקי שתים — אל יעלה בדעתך שהתורה כתבה אלו הלשונות
שאינם לה'ק, אלא הכי פירושו, כשברא הקב"ה עולמו לא ה' רק לה'ק כו', וכשבלל הקב"ה את הלשונות
בדור הפלגה כלל לה'ק ג"כ בשאר הלשונות והתיבות הנ"ל הם לה'ק ונבללו בלשון יוני או בכתפי או
באפריקי'.

ולהעיר וצ"ע בתר"א שם (עו, ד): „בגמ' יש כמה מלות לשון ארמי הכי השתא אי אמרת בשלמא". ושם
עו, ג: „מצינו בתנאים ואמוראים שדברו בגמרא בלשון ארמי הכי השתא כו' — שהיו לשון גמרא ירושלמית
ובבלית רובה! וראה רש"י (סוטה מט, ב ד"ה) לשון סורסי קרוב הוא ללשון ארמי ואומר אני שזה לשון גמרא
ירושלמי כו'. ועוד.

9) ראה משנה מגילה ה, ב: לא התיירו שיכתבו אלא יונית. ובגמרא שם (ט, ב): יפת כו' של יפת (וראה
פרשי' שם). ובירושלמי שם פ"א ה"ט: בדקו ומצאו שאין התורה יכולה להתרגם כל צרכה אלא יונית.

10) ראה רמ"א אה"ע רס"קצ"ו: דמקצתו לשון הקודש ומקצתו לשון ארמי כשר דשניהם ניתנו בסיני והוי
קרובים בלשון וכלשון אחד דמי (וראה עדיז בארוכה שו"ת הרמ"א ס"קצ"ו ואילך).

ולהעיר גם מנוסח כתובה (וכו): נוסח גט חליצה וכתובת יבמין) שהיא בלשון ארמי (רמב"ם הל' יבום
וחליצה פ"ד הלכה ל"ג).

וראה שו"ע אדה"ז או"ח סרפ"ה ס"ב, שלפי דיעה אחת אין יוצאים קריאת שנים מקרא ואחד תרגום
בפרשי' כיא בתרגום דוקא, „שהתרגום זכה מפני שניתן בסיני כגון יגר שהדווא". [וראה ירושלמי סוטה פ"ז
ה"ב ובבב" פ"ע, יד (הובא בתוד"ה לשון — ב"ק פג, רע"א): אל יהי לשון סורסי קל בעיניך שהרי בתורה
בנביאים ובכתובים חלק לו הכתוב כבוד. ובתוס' שם: דלשון סורסי הוא לשון ארמי].

ולהעיר גם מירושלמי מגילה שם: ביאד להם ארמית מתוך יונית, ובקה"ע שם: נמצא שאף לרשב"ג מותר
לכתוב ארמית.

11) ולא מצינו זה בארמית (בזמן הגמרא), ערבית (בזמן הרמב"ם ולפני ולאחריה), צרפתית (בזמן רש"י
וכו' — שרשי' עצמו קוראה „לעז" או „לעזי". ועוד). וידועה שקו"ט חוקרי הלשונות בכ"ז. ואכ"מ.
ומודגש הנ"ל עוד יותר עי"ז שהרי"ף הרס"ג הרמב"ם וכו' כתבו ספריהם ושו"ת בתורה בערבית. משא"כ
גדולי ישראל האשכנזים בדורות האחרונים (בנוגע לספרים ושו"ת), ובכ"ז דוקא האחרונה נקראת „אידיש"
(אף שתחלתה (ונקראת) אשכנזית, טייטש, ושאר אגון וכו').

12) להעיר גם מ„התמים" ח"ב סא, א: „לדבר לפעמים בלשון פולני והטעם . . דע"י דיבור קודש בשפת
המדינה מבררים האותיות".

13) ראה מ"כ שבהערה 7 בארוכה.

אעפ"כ, פון דעם וואָס פון צווישן אַלע שבעים לשון איז בהשגחה פרטית

זיכער ניט צופעליג, מקרה נקרה, ובפרט — אַזא ענין חשוב ווי שיעורים בתורה אין ישיבות און שקו"ט בזה וכו' וכו',

איז דוקא זי (אידיש) געוואָרן די שפראַך וואָס רוב אידן ריידן אין איר, איז אַ רא"י (כנ"ל) אַז אין איר איז דאָ אַ מעלה לגבי אַנדערע לשונות.

ד. נאָך אַ מעלה אין דער שפראַך פון אידיש — אַז זי האָט אַ שייכות מיוחדת צו דער התגלות פון פנימיות התורה.

כידוע וואָס דער אַלטער רבי ברענגט אין אגה"ק¹⁴, אַז „הבעש"ט ז"ל ה"י אומר ד"ת בל"א"י ולא בלה"ק". וידוע אַז אַזוי איז אויך געווען די הנהגה פון תלמידו הרב המגיד, פון כ"ק אדמו"ר הזקן און פון די רביים שלאחריו ביז כ"ק מו"ח אדמו"ר — אַז זיי פלעגן זאָגן חסידות „בל"א", אין אידיש.

און נאָכמער: בכדי צו פאַרשטיין די אמיתית הכוונה פון די „דברי תורה" פון רבותינו נשיאינו איז ניט מספיק לערנען זיי ווי זיי זיינען איבערגעזעצט געוואָרן אין לשון קודש דורך אַנדערע¹⁵, און מען מוז אַנקומען צו די ווערטער וואָס זיי האָבן געזאָגט אין אידיש, כמובן מאגה"ק שם.

ה. ויש לומר, אַז אין דער שייכות פון אידיש צו פנימיות התורה, זיינען דאָ צוויי ענינים:

א) פון דעם וואָס די אמירת חסידות פון רבותינו נשיאינו איז געווען אין אידיש דוקא — איז אַ רא"י, אַז אין איר (נאָך איידער מען האָט איר גענוצט אויף זאָגן חסידות) איז דאָ אַ מעלה לגבי אַנדערע לשונות, וואָס זי איז מוכשר צו אמירת חסידות¹⁷. ב) דורך דעם וואָס רבותינו נשיאינו האָבן געזאָגט חסידות אין אידיש — האָבן זיי דערמיט איר מעלה געווען נאָך העכער ווי זי איז געווען פריער.

וע"ד וואָס דער מיטעלער רבי איז מבאר אין שערי אורה¹⁸ אַז בשעת מען איז קובע אַ דבר גשמי צוליב אַ מצוה, איז דורך דעם אַליין וואָס דער דבר גשמי איז „נתקדש למצוה" (נאָך איידער מען איז מקיים די מצוה) איז מאיר אין אים אַ אור נעלה; און אעפ"כ איז לאחרי דעם קיום המצוה בפועל, איז מען ממשיך אין דעם דבר גשמי נאָך אַ העכערן אור, וואָס איז העכער באין ערוך פון דעם אור וואָס איז נמשך געוואָרן אין אים דורך דעם וואָס הוקבע למצוה¹⁹.

14) סכ"ה (קמא, א).

15) בל' אשכנז — ולהעיר מ"קונטרס המענה" להצ"צ (בקונטרס „הצ"צ ותנועת ההשכלה" ע' 48. אגרות קודש שלו ע' שט) בנוגע ללשון בני ברס"א. אין יודעים שפת אשכנזית נקי רק שפה המדוברת. ובפוקה עורים בתחלתו „טייטש".

16) משא"כ הענינים שנכתבו בלה"ק ע"י רבותינו.

17) להעיר מהמשך תעריב ח"ב ע' תתפג, שגם בדברים המותרים יש מעלה בדברים אלו שראויים

למצוה — מה שיכול להיות בהם גילוי רצה"ע דמצוות.

18) ד"ה יביאו לבוש מלכות פי"ו וח'. פע"ג. וראה תו"א ד"ה הנ"ל.

19) ומכ"ש בנדוד, שהלשון אידיש (כמו שה"י לפני"ז) ה"י רק ראוי ומוכשר לאמירת חסידות (אבל לא

הוקבע לזה).

ו. די שייכות מיוחדת פון אידיש מיט תורת החסידות איז מודגש נאך מער אין דעם ספר תניא קדישא — די תורה שבכתב פון חסידות²⁰:

דער תניא איז צוזאמענגעשטעלט פון די „תשובות על שאלות רבות אשר שואלין בעצה כל אנ"ש כו"י²¹.

פון דעם איז מובן, אז אע"פ אז דער אַלטער רבי האָט געשריבן דעם תניא אין לשון קודש — איז אָבער די התחלת ההתגלות²² והאמירה פון דעם תניא, וואָס דאָס איז געווען אַלס „תשובות על שאלות רבות" וואָס דער אַלטער רבי האָט געענטפערט „אנ"ש ביחידות", איז געווען, כדיבורו פון דעם אַלטן רבין, אין אידיש.

[ובפרט די ערשטע דריי פרקים פון תניא וואָס דער אַלטער רבי האָט געזאָגט פריער (בעת לידת כ"ק אדמו"ר הצ"צ) אַלס אַ מאמר חסידות²³, און די מאמרים פלעגט ער זאָגן אין אידיש].

און וויבאַלד אז אין דעם תניא זיינען כלול אַלע ענינים פון תורת החסידות [כמובן פון דעם וואָס דער תניא נקרא כנ"ל דער תושב"כ פון חסידות, און אין תושב"כ איז דאָך כלול תושבע"פ, ביז צו כל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש] — קומט אויס, אז די התחלת ההתגלות פון אַלע ענינים פון תורת החסידות (אויך פון די ענינים וואָס רבותינו נשיאינו האָבן געשריבן מלכתחלה אין לשון קודש, און ניט געזאָגט זיי פריער אין אידיש) איז געווען אין אידיש.

ז. פון כל הנ"ל איז פאַרשטאַנדיק דער גודל הענין פון דעם וואָס מען האָט אָפגעדרוקט (א חלק פון) דעם ספר תניא קדישא²⁴, צוזאָמען מיט אַ קורצן פירוש („טעם המיישב תלמודם כו"י") — ווי מען האָט עס געלערנט אויף דער ראַדיאַ — אין אידיש.

נוסף צו דעם וואָס דורך דעם איז מען מקיים דעם ציווי „תשים לפנים — להראות לו פנים", אויך פאַר די אידן וואָס פאַרשטייען ניט קיין לשון קודש — איז דאָ אין דעם אויך אַ מעלה מיוחדת, וואָס די איבערזעצונג פון דעם תניא (און אויך דער פירוש) איז בפרט אין אידיש, אין דער שפראַך אין וועלכע ס'איז געווען די התחלת הגילוי והאמירה פון תניא.

ה. נאָך אַ ענין אין דעם:

שוין גערעדט כמה פעמים דעם גודל הענין פון לימוד התניא אויף דער ראַדיאַ,

אז נוסף צו דעם וואָס דער לימוד התניא אין דעם אופן איז אַ לימוד ברבים (ו"ל — אויך בציבור), און דערגרייכט אויך צו אזוינע וואָס מען קען צו זיי ניט

(20) ראה בארוכה מכתב כ"ק מו"ח אדמו"ר שבסוף ספר קצוה"ע לתניא ע' כג ואל"ך.

(21) לשון אדה"ז בהקדמתו לתניא.

(22) להעיר מטה"מ תשי"ח ע' 177. ועוד ועיקר — מטה"ש תשי"ג ע' 23 שבשנות תק"ן-תקנ"ד בכל שו"י"ט

ה"י אדה"ז אומר פרק תניא או חצי או שליש וסיים בתקנ"ד ליל ט' כסלו פני"ג עד, מבית שני.

(23) היום יום' ע' לד.

(24) לשון ההסכמות בתניא זלקווא תקנ"ט.

אנקומען באופן אחר, וואָס דעריבער איז דאָך דאָס (לימוד התניא אויף דער ראדיאַ) אַ חלק גדול (כמות) וחשוב (איכות) אין „פּוּצוּ מעינותיך חוצה“, ביז אין חוצה שאין חוצה ממנו,

איז דער לימוד אין אַזאַ אופן, אַז ברגע כמימרא — עיך מעלת זמן שהציבור מתפלל²⁵ — קומט ער אַן בכל קצוי תבל — סיי אין קצה הכי תחתון, אין אַ פנה הכי נדחת; און סיי אין קצה השמים, קצה הכי עליון —

איז בשעת אַז די שיעורים אין תניא (וואָס זיינען געלערנט געוואָרן אויף דער ראדיאַ) קומען אַרויס אין דפוס — ווערט עס אַ ענין לדורות, כידוע מאמר הצ"צ²⁶ אַז אַ ענין וואָס קומט אַרויס בדפוס איז לדורות.

ט. אַזוי ווי היינטיקן מוצאי שבת איז דער יום השנה וואָס מען האָט אָנגע-הויבן דעם לימוד התניא באופן הנ"ל — איז כאַן הזמן והמקום צו אָפגעבן נאָכ-אַמאָל אַ יישר-כח צו די אַלע מתעסקים בזה באיזה אופן שיהי, און צוזאַמען דערמיט מערר זיין זיי צו ניט באַנוגענען זיך מיט דעם וואָס זיי האָבן דערגרייכט ביז איצטער, נאָר מוסיף זיין כהנה וכהנה,

ובפרט אַז טבע שהטביע הקב"ה איז אַזוי: מי שיש לו מנה רוצה מאתים, מי שיש לו מאתים רוצה ד' מאות²⁷, איז דאָך דאָס גופא (וואָס ביז איצטער האָט דער לימוד התניא דערגרייכט צו אַ סאך אידן) דאַרף אַרויסרופן דעם רצון ותשוקה אויף מוסיף זיין אין דער הפצה — מתקופה לתקופה, משנה לשנה — (לכה"פ) צוויי מאָל אַזוי פיל.

י. כשם ווי אין מנה און מאתים כפשוטם, איז די מעלה פון מאתים לגבי אַ מנה ניט נאָר וואָס דאָס איז צוויי מאָל אַזוי פיל (בכמות), נאָר אויך אַז אין מאתים קומט-צו אַ נייער ענין²⁸,

וכמובן בפשטות, אַז בשעת עס רעדט זיך וועגן אַ גרויסן מסחר, איז דער וואָס האָט נאָר אַ מנה, האָט צו דעם מלכתחילה קיין שייכות ניט, מען וועט עס אים גאָר ניט פאַרלייגן [ועד"ז און נאָכמערי²⁹ איז דער חילוק פון דעם וואָס האָט נאָר מאתים לגבי דעם וואָס האָט ד' מאות] —

עד"ז איז אויך בנדוד, אַז דאָס וואָס מען זאָגט אַז מען דאַרף מוסיף זיין אין דער הפצה (לכה"פ) צוויי מאָל אַזוי פיל — מיינט מען עס עכ"פּ כפליים בכמות, אַבער עס איז אַ סוג אחר באיכות.

(25) ברכות ת, רע"א. שרע אויף סי' ס"ט. שרע אדה"ו שם ס"ו.

(26) לקו"ש ח"ב ע' 522.

(27) ראה קהיר פ"א, יג. פי"ג, י. רמב"ן ובחיי ס"פ חיי שרה. שערי תשובה לר"י ב, כו. מנהי"מ להר"י

אלנקוה חיד פ"ד ע' 250.

(28) להעיר גם מדי"ה אנכי היא תשי"ג בתחלתו: וכמו בענין המספר דעשירות מרובות על יחידות ומאות על העשירות ואלפים על המאות, דעיקר מעלתן אינו בהריבוי בלבד כ"א בהשלימות הבא בסיבת הריבוי. וראה הערה הבאה.

(29) להעיר מדי"ה הנ"ל שם, שהשלימות דמאה לגבי עשרה הוא יותר מהשלימות דעשרה לגבי אחד, והשלימות דאלף לגבי מאה הוא עוד יותר.

ע"ד ווי בלימוד התורה לעצמו — אז ער באקומט כפליים בכמות (בבקיאות) באקומט ער גאר אן אנדער פאָרנעם באיכות (בהבנה, בחריפות, עוקר הרים).

יא. און דורך דער השתדלות צו מוסיף זיין אין דער הפצה (בכמות ובאיכות), אז עס זאלן צוקומען וואָס מער אידן וואָס וועלן זיך משתתף זיין אין דעם לימוד התניא (דורך דער ראדיאַ), וועט ניתוסף ווערן אויך אין די וואָס גרייטן-צו און זאָגן די שיעורים (ועד"ז אויך אין די מתעסקים בכלל בזה),

און ווי דער אַלטער רבי ברענגט אין דער הקדמה פון תניא (און בנוגע צום לימוד והבנת התניא (יבוננהו)) דעם מאמר רז"ל³⁰ ע"פ³¹ מאיר עיני שניהם ה'.

וואָס פון דעם איז מובן, אז דורך דעם וואָס עס קומט-צו נאָך אַ איד און נאָך אַ איד וואָס הערט זיך צו צום לימוד התניא — ווערט ניתוסף אויך אין דעם אור וואָס דער אויבערשטער באַלייכט די וואָס גרייטן-צו און זאָגן די שיעורים (און אויך די מתעסקים בכלל אין דעם).

יב. ויהי רצון, אז דער לימוד התניא אויף דער ראדיאַ, וואָס איז (כנ"ל ס"ח) אַ חלק גדול וחשוב אין הפצת המעינות חוצה — זאל צוהיילן נאָכמער דעם אתי מר דא מלכא משיחא

— ובפרט אז דער לימוד איז נקבע געוואָרן (בהשגחה פרטית) אויף מוצאי שבת, וואָס דער זמן איז פאָרבונדן מיט דוד מלכא משיחא (ביז אז דאָס איז פאָר-בונדן אויך מיט און דורך אַ סעודה גשמית, אכילה ושת"י שנעשה דם ובשר כבשרו³². וכידוע אז די סעודה דמוצאי שבת איז „סעודתא דדוד מלכא משיחא"³³) —

די גאולה אמיתית והשלימה, במהרה בימינו בעגלא דידן ממש ובשמחה וטוב לבב.

(משיחת ש"פ יתרו תשמ"א)

(30) תמורה טו, א.

(31) משלי כט, יג.

(32) תניא פ"ה.

(33) סידור האריזל (להר"ש מרשקוב). פע"ח סוף שער השבת.

עס ווערט איצט עשרים שנה וואָס מ'לערנט תניא אויפן ראדיאָ — איז כאַן הזמן
המקום צו אָפּגעבן אַ ייִשר-כּח צו די אַלע מתעסקים בזה,

וואָס אשרי חלקם און גדול זכותם וואָס זיי טוען אין הפּצת המעיינות חוצה אין
אַן אופן וואָס דערגרייכט בכל קצוי תבל, ביז אין חוצה שאין חוצה ממנו,

כולל אויך — אַז פון אַ מכשיר חדש אין וועלט (ראדיאָ), וואָס איז ניט געווען
בפּועל¹ בזמן משה רבינו, און ניט בזמן המשנה והגמרא, און ניט בזמן פון דעם
בעש"ט און דעם אַלטן רביין (בהיים חיותם בעלמא דין) —

מאכט מען אַ צינור אויף הפּצת המעיינות חוצה,

וואָס דערגרייכט לכאורא, ביז צו אַ רביס וציבור, ביז צו אַזוינע וואָס מ'קען צו
זיי ניט אַנקומען באופן אחר (וואָרום די טירן פון זייערע הייער זיינען „פאַרמאכט“
פאַר ענינים כיו"ב).

און דערפאַר איז אשרי חלקם וגדול זכותם פון די אַלע וואָס טוען אין דעם: די
מדברים, די שומעים, און די וואָס העלפן מיט געלט, „תמכין דאורייתא“², און עד"ז
— אַלע וואָס וועלן העלפן און טאָן מכאן ולהבא.

און וויבאַלד אַז עס ווערט איצט עשרים שנה³ וואָס מ'לערנט תניא אויפן ראדיאָ
— זאַל דאָס נמשך ווערן אין אַן אופן פון מוסיף והולך ואור ביתר שאת וביתר עון,
מיזאַל לערנען סיי נגלה דתורה און סיי פנימיות התורה, אין אַן אופן פון „לימוד
שמביא לידי מעשה“⁴.

און דאָס זאַל פּועל'ן סיי באַ די מדברים און סיי באַ די שומעים — ווי דער לשון
פון רבותינו נשיאינו (אין כמה פדיונות) „שיפעלו הדברים כי ובהשומעים“ — סיי באַ
די תמכין,

ביז אין אַן אופן פון „כי כאשר השמים החדשים והארץ החדשה גו' כן יעמוד
זרעכם ושמכם“⁵.

און די אַלע מתעסקים בזה זאַלן האַבן אריכות ימים ושנים טובות,

כולל אויך — אַז בביתא משיח צדקנו⁶ וועלן זיי דאָן נוטל זיין חלק בראש אין
מקבל זיין פני משיח צדקנו, בקרוב ממש.

(משיחת שי"פ יחרו ה'תש"מ)

(1) ראה מדחזיל עה"פ קהלת א, ט"יוד (נסמנו בתולדות אהרן, ברשימות הציצ' לקהלת שם).

(2) ע"פ משלי ג, יח. וראה זח"ג נג, ב. שו"ע יו"ד סרניא סיט. ובכ"מ. אגה"ק סוף ס"ה.

(3) ראה לקו"ת במדבר ב, א.

(4) ראה קידושין מ, ב. שו"ע אדה"ז ה"ל ת"ת פ"ג ס"ג-ד.

(5) ישעי' סו, כב. תרי"א בראשית ב, ג ואילך. לקו"ת שה"ש מח, ד ואילך.

(6) דקאתי כאשר יפוצו מעינותיך חוצה (אגה"ק דהבעש"ט — נדפסה גם בריש ספר כשי"ט (הוצאת

קה"ת)).



... בלקוט* ריש פ' משפטים ע' קל"א, בפירוש דברי הבית יעקב** — י"ל שכוונתו להדין, שכשבאים לפני ב"ד אין לחלק כבוד לאחד, יהי מי שיהי, בשביל שלא יסתמו טענותיו של השני. לכן גם בפרשה הסתירו שמויחד הי' הדבור למשה ...

(ממכתב ששי בניסן תשי"ט)

(*) אוצר מאמרים על התורה (תל אביב תשי"ט). המ"ל.
 (** ז"ל: למה לא נאמר בו הפרשה וידבר ה' אל משה. . . אכן לאשר הענין הזה מדבר במשפטים ובענין המשפט או אין הפרש בין קטן לגדול. . . כולם שוים בענין המשפט. המ"ל.)



ב"ה, י"ט שבט תשמ"ב
ברוקלין

הו"ח אי"א נו"נ כו'
מוהר"י שי'

שלום וברכה!

... ולשאלתו* במה שנאמר בכו"כ מקומות בפשטות דשתא אלפי שני הוי עלמא (וחד חרוב או אלפיים) —

עיין שו"ת הרשב"א ח"א ס"ט וז"ל:

זה דעת רבותינו ז"ל והקבלה בידם על ככה כו' כתבם רבינא ורב אשי כו' בלי מחלוקת ורב יודא משמי' דרע"ק כו' תניא כותי' כו' ועוד תמצא להם דבר מבואר בפדר"א שהם מקובלים ופשוטים ביד כל ישראל כו' וכן דעת רב נחמי' וכן דעת אביי כו' עיי"ש בארוכה.

— וכנראה שהשואל שם הקשה ע"ז מדברי הרמב"ם במו"נ (ח"ב פכ"ז-כט) וידועה גדלות הרמב"ם בעיני הרשב"א, ובכ"ז כתב ביטויים מוחלטים הנ"ל. וי"ל הביאור כי הרמב"ם במו"נ אינו פוסק, כפשוט. וראה כס"מ להל' תשובה ספ"ח.

ובזהר (ח"א נ, ב ועוד), בס' קבלה וחסידות (ראה בס' המפתחות) ובראשונים (וראה רמב"ן עה"ת בראשית ב, ג. בחיי שם) ואחרונים בכלל — הובא מחז"ל דשתא

(*) שייך לתו"א ר"פ (משפטים) עה"פ שש שנים יעבוד ובשביעית יצא גו'. וכן בתו"ח, אורה"ת וכ"ו עה"פ.

אלפי שני הוי עלמא בפשטות. וראה ציון מקצתם במרגלית הים לסנה' צז, א.
— ולדכותי דמר בטח יומתק הוספת ציון להגר"א לתקו"ז תל"ץ.

בברכה
/מקום החתימה/

לשלימות הענין ולבירור תמי' וכי: באותיות דרע"ק (נוסחא א' — שהובאה
באור זרוע בתחלתו): כ"ת כו' ששני פעמים עתיד העולם ליחרב אחד בימי המבול
ואחד בסוף ששת אלפים וחשעים ושלש שנים (והועתק ביוצר לשבת שלפני
שבועות),

שנוסף ע"ז שהוא היפך מכל מחז"ל הנ"ל — לכאורה אינו מובן כלל: בכמה
מהנ"ל מפורש דשתא אלפי שני מכוונים כנגד ששת ימי בראשית ואלף הז' — כנגד
יום השבת, שאז שבת וינפש ממע"ב ולכן שבת אסור במלאכה, וא"כ איך אפשרי קיום
העולם (צג שנים) באלף הז'.

ונלפעני' דצ"ל „תשעים" בלא וא"ו. והכוונה — צג שנה בסוף אלף הששי יחרב
(וייהי' אח"כ חד חרוב), והמעתיק הראשון שלא דק בהכוונה הוקשה לו דכמו דכתיב
ושלש צ"ל וחשעים, ו„תיקו" והוסיף וא"ו. — ומצינו כיו"ב דחורבן הבית הי' כמה
שנים (קעב) לפני סיום דב' אלפים תורה (ע"ז ט, א בפרש"י ובכ"מ).

וי"ל (בדוחק עכ"פ) דאפילו „ותשעים" בוא"ו יל"פ כך: בסוף ששת אלפים
ותשעים ושלש שנים (בסופו); או „בסוף ו"א (בדיוק) צ"ג שנים", וכיו"ב.

ועפ"ז יתורץ ג"כ דיש תוספת שבת מלפניו גם (באלף הז') ביום שכולו שבת.

ובכל אופן — הי' (באותיות דרע"ק) מדרש מחולק עם ב"ר (פ"י, ט): הורדה
משתחשך כו' כחוט השערה.



2... צע"ג* אם חל בדורותינו שמביא שבמשך כו"כ שעות המחשבה שקוע
מתי כבר וכו' וכו',

3) חילוקים מנהגים ויכרר מנהג אבותיו וכו'.

(ממכתב י"ז טבת, תשמ"ג)

*) מענה לשאלה: אם צריך להמתין עד חצות לקיום מצות עונה, כשיש לו קביעות ללמוד בהשכמה.
המור"ל.

•

... בנוגע לשאלתו אודות קיום מצות עונה כיון שאינו וכו'. הנה פליאה בדבר
גם על השאלה בזה, כי הוא שעבוד הבעל וגם דבר מצוה. ועיין ג"כ בתורה אור
מגילת אסתר דף צ"ב סוף ע"ד. — בהמשך לזה בטח יודיעני ע"ד השלום בית
השורה בכותלי ביתם. ותקותי שיבשר טובות גם בזה, ובפרט אם ישתדל. וגדול
השלום שהוא כלי המחזיק ברכתו של הקב"ה למלאות כל החסר וצריך תיקון...
(ממכתב י"ב כסלו תשס"ו)

•

... וע"ד הקס"ד להתנהג בפרישות, אם תסכים על זה כו'. הנה אין דעתי נוחה
מזה, כי מלבד, שברובא דרובא, המחילה היא לא בלב שלם, צריך עיון גדול אם
הפרישות באופן כזה מוסיפה טהרה ומטהרת את המחשבה, או להיפך ח"ו. והרי כבר
ידוע דמי שיש לו פת בסלו אינו רעב וכו'. וכיון שאחרי מחשבת הלב הדברים
הולכים, הרי לדעתי אין הנ"ל דרך להמטרה אלי' שואף. ויעיין ג"כ תורה אור מגילת
אסתר דף צ"ב סוף עמוד ד' (לא כן כי הוא דבר גדול וגם למעלה הוא דבר גדול
וכו').

(ממכתב ו' אדר תשס"ז)



במענה למכתבו מיום שהוכפל בו כי טוב עם המצורף אליו,

בעת רצון יזכירוהו ואת זוגתו שתליט"א, על הציון הק' של כ"ק מו"ח אדמו"ר
צוקללה"ה נבג"מ זי"ע, כאו"א להמצטרך לו מתאים לתוכן כתבו,

ותקותי אשר לעת קבלת מכתבי זה — כבר הוטבה בריאות זוגתו תחי',

ובהנוגע לבריאותו הוא, צריך להתייעץ עם שני רופאים מומחים במקצוע
ולעשות כהוראתם. והרי התורה נתנה רשות לרופא לרפאות. ובפרט כשישנה הוראה
של שני רופאים, וכמבואר תוקף ענין זה בכ"מ בשו"ע אורח חיים.

ומחי' חיים יוסיף בברכתו והצלחתו בהמצטרך לו ולזוגתו — אשר לאורך ימים
ושנים טובות יוסיפו בעניני תורה ומצות, והוא ביחוד בלימוד תורת החסידות דברי
אלקים חיים, וביחוד תורת חסידות חב"ד,

ומגלגלין זכות ליום זכאי, לעורר בזה, שהוא יום ההילולא של רבנו הזקן בעל
התניא (פוסק בנסתר דתורה), והשו"ע — (פוסק בנגלה דתורה).

בברכה לבשו"ט בכל האמור

(ממכתב כד טבת תשי"ט)

•

במענה לשאלתו ע"י ... בהנוגע למצב בריאותו וחווית דעת הרופא.

הנה בכלל יש לעשות כהוראת שני רופאים מומחים במקצוע. והרי ככתבו דעת
שניהם שוה לעשות הטפול.

ובהנוגע להזמן, הנה באם אפשר — יש לדחות לאחרי יום התשיעי. וכל העכבה
לטובה. ובאם הרופא ידחוק בדוקא את השעה, הרי לעשות זה קודם שבת חזון,
והשי"ת הרופא כל בשר ומפליא לעשות, ישלח דברו וירפאו ע"י רופא פלוני
וטפול פלוני, ויבשר טוב בטוב הנראה והנגלה.

ומוסג"פ העתק מכתבי כללי לחג השבועות שעברי, שכל השנה זמנו הוא. שגם
ממנו מובן, איך שטוב הנראה והנגלה יחד יהלכון עם טוב האמיתי. וכל הוספה
בלימוד התורה — נגלה ודאי"ח — מוסיפה בברכת השי"ת באופן האמור.

בברכה לבשו"ט מתוך בריאות הנכונה

(ממכתב ר"ח מניא תשי"ב)

... בהנוגע להצעה לחתוך את כל בשר החניכיים כו' ר"ל.

בכלל הצעה מוזרה היא, ובפרט שהחיתוך הוא על מנת שיקום בשר חדש וכו', ז"א ענין שאי אפשר להיות בטוח (במאה אחוז?) שכן יהי' במילואו. בכל זה כיון שכותב שקבל הצעת מומחה, יש לפנות למומחה אחר ולדעת דעתו בזה, ובמקום ספק ובכלל — הרי שב ואל תעשה עדיף . . .

(ממכתב ד' אדר תשכ"א)

•

בנוגע לניתוח לב פתוח — הרי דחהו ע"ע וישתדל לדחותו גם לעתיד, וה' יצליחו.

(ממכתב י"א ניסן ה'תשל"ח)

•

... במ"ש אודות ... שאינו יודע לצרף האותיות וכו', יש להתיעץ בזה עם רופא מומחה במקצוע. וכן לברר אשר לפעמים תכופות, בכגון דא — בכמה פרטים וענינים מפותחים האנשים די צרכם, ואפשר גם יותר ממדה הממוצעת וכשמסדרים אותם באופן שיכול להשתמש בכשרונם המפותח, לפעמים מתפתחים לאט לאט הענינים שלע"ע אינו כדבעי.

בטח מפריש הנ"ל איזה פרוטות לצדקה בכל יום קודם תפלת הבקר.

(ממכתב ד' תשרי תשי"ח)

•

במענה על מכתבו מז' תמוז בו כותב ע"ד ... המרפא אנשים בשיטת רפואה מיוחדת והצליח בכמה מהם, וגם אחדים הידועים לו אישית.

הרי בכגון דא יש לברר הפרטים, והעיקר מפרטי הצלחתו בהנוגע לאחרים —

באיזה ענין של בריאות פנו אליו ובאיזה אופן הצליח. ואז יציע זה לשלשה מידידיהם וכעצתם יעשו והשי"ת יתן להם הרעיון הנכון ליעצם כטוב לאמו שתליט"א.

(מכתב ט"ו תמוז תשט"ו)

•

במענה על מכתבו המהיר מכ"ט שבט עם המוסגר בו, בו כותב אודות מצב בריאות אמם שתליט"א,

וכיון שהנהגה של הד"ר הצמחוני, הצליחה בהנוגע לאמם — מהנכון שיודיעו לו מהטפולים בזמן האחרון הבחינות של הד"ר וכו' (המוחזרים בזה), ויעשו כהוראתו בהנוגע להבא, ובפרט כפי שכתבו הרופא המטפל עם אמו עתה — אומר שהדיעטא של הצמחוני מתאימה היא. ואם אפשר לעשות התיעצות של שני הרופאים מה טוב, אבל באם אי אפשר יש לסמוך על חוות דעת הרופא הצמחוני.

(מכתב י"ד אדר תשי"ז)

•

במענה על מכתבו מיום השלישי, בו כותב אודות מצב בריאותו ובהנוגע למצב בריאות לבו.

והנה ידוע מאמר רז"ל רמ"ח מ"ע כנגד רמ"ח אברים ושס"ה מצות לא תעשה כנגד שס"ה גידים, שתוכנו — שגוף הגשמי של איש הישראלי עניניו ובריאותו בכלל, תלויים בגופו הרוחני, היינו במעמדו ומצבו בעשיית מצות עשה ושמירת מצות לא תעשה, אלא שמפני שנמצאים אנו בעולם, שברצון בורא העולם נברא במדריגה התחתונה, היינו בצורה גשמית והנהגתו בחיצוניות נראה לעיני בשר שהיא טבעית, הרי לכמה דברים וענינים צריך להיות אחיזה בטבע. מזה מובן שאף, שנכלל, צריך לקיים הוראת הרופא, מתאים למאמר רז"ל התורה נתנה רשות לרופא לרפאות, הנה ביחד עם זה צריך להיות נגד עיניו תמיד האמת, שבורא העולם הוא המהווה מקיים ומחי' את כל אחד ואחד מהנבראים, ובפרט בני אברהם יצחק ויעקב אשר עליהם נאמר בנים אתם לה' אלקיכם, ובהיותו — השי"ת — עצם הטוב הרי מטבע הטוב להיטיב, ואין כל מקום לדאגה ח"ו, והעבודה יכולה להיות בשמחה גדולה וגם אמיתית,

וככל הדברים האלה הוא בהנוגע גם אליו, שנכון יהי' לבו בטוח אשר לבו ער הוא לד' לתורתו ולמצותיו ובמילא יאריך ימים ושנים בנעימים, אלא שכדי להרבות

בברכות השי"ת והצלחתו צריך להרבות בצדקה אל הזולת, בצדקה כפשוטו בממונו, ובצדקה כמשמעו — בטרחת הגוף ובהשפעה על הזולת לקרבו לתורה ומצותי. ואין לך דבר העומד בפני הרצון.

מובן שיכול לכתוב אלי בכל עת מצוא והצורך. והשי"ת יזכהו ויצליחהו שיהי' תוכן מכתביו שמח הן ברוחניות והן בגשמיות.

בברכה לבשו"ט בכל האמור

(ממכתב ח"י אדר תשט"ז)

במענה להפ"נ שנתקבל ע"י ...

בעת רצון יזכירו אותו ואת זוגתו תחי' על הציון הק' של כ"ק מו"ח אדמו"ר וצוקללה"ה נבג"מ זי"ע, מתאים לתוכן כתבו של הנ"ל.

ולפלא שאינו מזכיר אם ניסו ע"י זריקות מתאימות וכן ע"י התעמלות ותנועות מתאימות (באזעגונגען) של האצבעות וכן הרגלים, כי אף שמהכתוב אין ברור ענין המיחוש, נראה שגם זה בשטח סיבוב הדם (בלוט צירקולירונג) ועכ"פ כדאי לעורר את הרופא המטפל על דבר האמור, והרי כשאדם עושה בדרך הטבע הרי זה צנור וכלי גם לשלמעלה מדרך הטבע,

כיון שבאיש הישראלי הגשמיות והרוחניות יחד יהלכו, ואמרו רז"ל, היקום אשר ברגליהם, זה הממון,

מהנכון שירבה בצדקה — כפשוטה, וביחוד למוסדות אשר מתעסקים בחינוך בני ישראל על טהרת הקדש, שגם הם בבחי' רגל דקומה הכללית של בני ישראל, והוספה בחיות האדם הרוחני הרי בודאי שמוסיפה בחיות באדם הגשמי.

ומאחר שהכל בהשגחה פרטית, ונתקבלה בקשתו בחדש כסלו, ולמחרת חג הגאולה של רבנו הזקן בעל התניא (פוסק בנסתר דתורה) והשולחן ערוך (פוסק בנגלה דתורה) ונצחון תורת החסידות, מחובתי (וגם מזכותי) לעוררו על הכרח קביעות עתים בלימוד תורת החסידות לכה"פ שעה קלה בכל יום ובהוספה ביום הש"ק, וכן אשר ישמור על התקנה דאמירת השיעור תהלים חדשי — כפי שנחלק לימי החדש — בכל יום אחר תפלת הבקר.

המצפה לבשו"ט בכל האמור

(ממכתב כ"א כסלו תש"כ)

במענה למכתבו בו כותב אודות מצב בריאותו וראשי פרקים בהמיחוש שלו משך שנים האחרונות, בצירוף הטפולים וכו' שעבר.

ואינו ברור ממכתבו, אף שבטח כן הוא, ששואל בדעת רופאים גדולים במקצוע, והרי כמה מהם נמצאים באירופא, ובמיחוש כמו שמתארו, ובפרט שהי' ספק בזה, הרי כדאית ההשתדלות להתקשר עם מומחה גדול דוקא.

לאיך גיסא — אינו מובן איך זה עד עתה לא קבעו בכירור המיחוש, ענינו ואופן טפולו, והרי נמשך זה, כנראה ממכתבו כמה שנים ובודאי עשו כמה צלומים.

פשוט, שלא באתי לשאול שאלות, אלא לעורר עכ"פ בנוגע להוזה, שכדאי לחקור מי הוא המומחה ביותר במקצוע כהנ"ל, ולשלוח לו מכתבי הרופאים שטפלו ובכלל הידיעות שצריך לדעת אותם, ולשאול עצתו בכלל וכן הכדאי לבקרו.

יהי רצון מהש"ת הרופא כל בשר ומפליא לעשות, שתהי' רפו"ק ע"י רופא שמתאים וטפול שיתאים, והממנו — השי"ת — יפלא כל דבר.

וזכות החינוך שנתן לילדינו שי', חינוך על טהרת הקדש, תעמוד לו באמור בתוככי כללות עניניו.

בברכה לבשו"ט בכל האמור וכן מעסקנותו
להפצת היהדות המסורתית

(ממכתב ב' אייר תשכ"ב)



במענה למכתבו מכה"ט טבת, בו כותב אודות מצב בריאותו, ובהעיקר — בהנוגע להצרידות, ואשר שאל דעת רופאים ולא מצאו כל סיבה מיוחדת, אלא שפקדו עליו מנוחה עכ"פ מנוחה במיעוט — דבור, ומבאר ומפרט הקישורים המיוחדים בעבודתו ומשרתו אשר בהנהגה כזו.

הנהה בכגון דא יש לומר, בסגנון חז"ל, יצא הפסדו בשכרו, אשר על ידי שכאילו מפסידים לפי שעה (ע"י שישמעע להוראה האמורה), ירוויח וישתכר פי כמה לאחרי זה. ובטח לא יודרש ממנו מנוחה מדבור, כי אם מיעוט בזה. כן כדאי לשאול הרופא שהתייעץ עמו, על אופן הדבור באופן שיהי' מן השפה ולחוץ, (במובן הגשמי — אבל לא ח"ו במובן הרוחני והפנימי) — שזה איתה עשיריות בשנים מנסים ללמוד כן כמה מהנוראים, ובכלל אלו שענינם בדבור רב לפי ערך, ואפילו הבריאים שביניהם. וכללות הענין הוא — כפשוטו של הביטוי הנ"ל, שאף שהדבור הוא בקול רם ובחיות אינו נוגע כ"א במוצאות הכי חיצוניות וכמו השפה והלשון וכו'. ובודאי שגם בנדון דידי' — יביא זה תועלת גדולה. וי"ל שגם לאחר שיבריא ויחזור לאיתנו.

במ"ש שבא בטענה, למה זה וכו' — הנה אף שמוכן הצער שלו והקישוים לכאורה וכו' — הנה כל טענות בכגון דא (לכאורה) אין מביאים תועלת, כ"א אדרבה, שהרי מביאים להתרגזות ובמילא לעצבות ונפילת רוח וכו', שעייז מהירות הרפואה מתמעטת וכו'. ובאם רוצים למצוא דוקא פירוש וביאור להענין, הרי י"ל (אף כי כמוכן, רק בדרך אפשר) שזהו הוראה באצבע על התכלית שבחינוך, אף שלא הכל מדייקים בזה, אשר מטרת כל מחנך, הראשונה והעיקרית, שהיא המחונך שלו בבחי' חי נושא א"ע גם בענין שהוא מחנך אותו, ולהשיג מטרה זו בהקדם (אף כי כמוכן החינוך יסודי),

וביחוד בהנוגע אליו, הרי זה פשוט עוד יותר: שישתדל שהמחונכים שלו יתפללו בהתלהבות וידברו בעניני יהדות בהתלהבות וכו' לאחר המצאם זמן קצר תחת השפעתו, ובאופן שיהיו טופח ע"מ להטפית, ולהשפיע על המחונכים-יות שנכנסו להמוסד לאחריהם — והוא יהי' רק בבחי' עומד על גביהם משגיח ומנהל כללי, וק"ל.

מוכן שבכל הנ"ל — אין כאן ח"ו להצדיק הענין וכו' וכו'. ואדרבה, צריך לקוות שבעתיד הכי קרוב יחזור לאיתנו, וישתדל בהמחונכים שלו באופן האמור אבל באופן דבחירה חפשית בזה ומתוך הרחבת הדעת אמיתית.

בברכה לבשו"ט ולרפוקו"ש

(ממכתב כ' שבט תשי"ט)



במענה למכתבה מ"ג במנחם, בו כותבת אודות מצב בריאותה וחווות דעת הרופאים,

ובכגון דא יש לעשות כהוראת רופאים מומחים במקצוע, ע"י עכ"פ קונסיליום של שנים מהם. ומה שכותבת שתצטרך להיות במנוחה אח"כ כמה חדשים, לפלא גדול, כי ע"ד הרגיל מספיק זמן שלא בערך פחות מזה. ואולי לא תיארר במכתבה כדבעי המיחוש והטפול המוצע, ותמלא עדי"כ בהזדמנות הבאה.

כן באם התאור שלה מתאים, גם לאחר נתוח וטפול האמור — ממשיכים בחיי אישות נורמלים. וכדאי שתתייעץ עם רב מורה הוראה בהאמור.

וזכות התעסקותה, ביחד עם בעלה שי, בחינוך בני ובנות ישראל, אשר כפי הנשמע מתקרבים המחונכים-ות שלהם ע"י השפעתם לתורתנו תורת חיים ומצותי עליהם נאמר וחי בהם, חיים מלאים וחיים של אושר, בודאי שתעמוד לה וכן לבעלה ולילדיהם — שיחיו — בהמצטרך להם, ובמדתו של הקב"ה שהיא מדה כנגד מדה

אלא שכמה פעמים ככה. ומתוך מנוחת הנפש והרחבת הדעת ימשיכו בעבודה הכי נעלית דחינוך עטה"ק ובאופן דמוסיף והולך.

בברכה לבשו"ט בכל האמור.

(ממכתב כ"ד מני"א תשי"ז)

•

במענה למכתבה מי"ב כסלו, בו כותבת על אשר קבעו הטפול הרפואי ביום הסגולה, זאת חנוכה.

ויהי רצון שיהי' בהצלחה, וגם בימים עד אז תהי' בטוחה בהשי"ת הרופא כל בשר ומפליא לעשות, שישלח דברו וירפאה ע"י טפול פלוני ורופא פלוני, ותחזור לאיתנה, ותוסיף אומץ בהפצת היהדות ועניני, ובנקודה התיכונה — בחינוך על טהרת הקדש, אשר השגחה העליונה נתנה לה היכולת והאפשריות לפעול גדולת בזה, ביחד עם בעלה שליט"א.

במ"ש בסיום מכתבה, שמוכנה לקבל עלי' כל תפקיד נוסף,

מובן שהנ"ל — הוא תפקיד הכי חשוב והדורש השקעת כחות גדולים. בכל זה, כיון שכתבה שורות האמורות, שבדאי גם זה בהשגחה פרטית, הנני להדגיש גודל הענין דעבודה באגודת נשי ובנות חב"ד ועניני כפר חב"ד. ומכמה טעמים, ואחד מהם — שהרי סו"ס זהו מקור מחצבתו של בעלה שי', ועל הבית, ז. א. עקרת הבית ובני הבית — עליהם להיות דוגמא חי' לבית חבד"י, אשר אחד היסודות בה, הפצת מעינות חב"ד בכל מקום שידם מגעת. וידוע המסורה מרבתינו נשיאנו, שכאשר עושים בזה באמת — מצליחים למעלה מדרך הטבע.

בברכה לבשו"ט בכל האמור

(ממכתב ח"י כסלו תשי"ט)

•

במענה למכתבה, בו כותבת אודות בקורה אצל הרופא, ואשר קבע הטפול ליום ז' אדר (ואינו ברור אם כוונתה לאדר א').

ויהי רצון שיהי' הטפול בשעה טובה ומוצלחת, ובדאי תתנהג מתאים להוראת רבותינו נשיאנו, טראכט גוט, ותתמלא גם סיום הוראתם האמורה, וועט זיין גוט,

ובפרט שהרי זכות הרבים תלוי בה, שמסייעת בעניני חניכים-ות דמוסד החינוכי בו עובדת, ומשתדלת לקרב לבם של החניכים-ות לאבינו שבשמים, הרופא כל בשר ומפליא לעשות, ואחכה לבשו"ט בכל האמור.

בברכה לרפו"ש

(ממכתב ט"ז שבט תשי"ט)

•

במענה למכתבו מערב יום הקדוש,

בעת רצון יזכירוהו עוד הפעם על הציון הק' של כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע, והוראות רבותינו נשיאינו ודבריהם קיימים לעד „טראַכט גוט וועט זיין גוט“, ויוכל לבשר טוב בתוכן מכתבו כנ"ל, ובמצוה דהוי זהיר בה טפי — להפיץ תורת ה' בכל מקום שידו מגעת והרי לכ"ז זקוקים לגוף בריא ושלם שמדרכי השם הוא,

המצפה לבשו"ט ובברכת חג שמח.

ז"ע נתקבל מכתבו השני — מבש"ט בהנ"ל. ופס"ד רז"ל שכל שמטיבין לו ה"ז לאוישו"ט (ב"ב יב, ב).

(ממכתב י"ג תשרי תשכ"א)

•

במענה למכתבה בו כותבת אודות עכוב טפול הרפואי עד לז"ך אד"ש הבע"ל,

ובודאי גם בזה יקוים פתגם הידוע כל העכבה לטובה,

ובמה שמדייקת בהמלה טפול, הטעם פשוט, כי זהו כולל כל הפרטים שבענין, נתוח מה שקודם לו ומה שלאחריו, והרי הכוונה והתכלית הוא שעיק"ז תהי רפואה קרובה ורפואה שלימה.

בברכת לבשו"ט בכל האמור וכן בהנוגע לבעלה שליט"א.

(ממכתב י"ב אד"ש תשי"ט)

•

במענה למכתבה משישי באייר,

לפלא מה שכופלת בקשתה בכל פעם ופעם, בה בשעה שכתבתי לה מאז, שנכון יהי' לבה בטוח בהרופא כל בשר ומפליא לעשות, אשר, כלשון הכתוב, את הכל עשה יפה בעתו, שמדויק בזה — שני העניינים, בעתו דוקא, ואשר יהי' יפה,

ויהי רצון שיהי' הטפול הרפואי בעתו ובהצלחה כניל, ותבשר טוב מתוך מצב רוח טוב בעניינים הפרטיים והכלליים גם יחד.

(ממכתב י"ז אייר תשי"ט)

... כותבת חוות דעת הרופאים מומחים אשר ביקרה אצלם לאחרונה בהנוגע לטפול הרפואי,

והנה תורתנו תורת חיים — היא הנותנת רשות לרופא לרפאות, שבזה נכלל גם ענין של נתינת כח.

ויהי רצון שיהי' הנתוח לרפואתה קרובה, ותשוב לבריאותה הקודמת וביחד עם בעלה שליט"א ימשיכו בענייני תורה"ק ומצותי, ולכל לראש — בחנוך על טהרת הקדש.

(ממכתב ג' תשרי תשי"ד)

לאחרי הפסק ארוך, אשר כבר גרם לדאגה, נתקבל מכתבם מיום השלישי שהוכפל בו כי טוב, מבשר טוב מהצלחת טפול הרפואי שלה...

ויהי רצון אשר ילך מצב בריאותה הלוך וטוב, ובודאי זוכרת מה שכתבתי לה כ"פ, תוכן פתגם רבותינו נשיאינו, טראכט גוט וועט זיין גוט, ובפרט לאחרי שראתה חסדי השי"ת בעיני בשר שאז גם השכל אנושי ואפילו השכל דנפש הבהמית, מכריחים, צו טראכטען גוט.

ויהי' שמחדש כסלו הנה יוסיפו שניהם גם יחד בהפצת היהדות המסורתית בכל מקום שידם מגעת, חדורה חום התלהבות וחיות חסידותיים, ובאופן דמוסיף והולך מוסיף ואור.

(ממכתב ב' כסלו תשי"ד)

במענה על מכתבו מיו"ד אלול, אין וועלכען איר שרייבט וועגען איבערלעבונגען און אויך אז איר ווערט לייכט אויפגערעגט און עס פאלען אייך אריין מחשבות וכו'.

הנה בכלל דארף מען מסיח דעת זיין פון דעם. זעלבסטפארשטענדליך, אז מען דארף טאן דאס וואס דער דאקטער הייסט צו טאן, אבער דאס איז נאר וואס עס איז פארבונדן מיט דעם כח המעשה, אבער אריינטראכטן זיך אין דעם, איז דאס ניט אונזער זאך. און ווען איר וועט מסיח דעת זיין פון דעם, וועט איר זיכער זיין געזונטער, און וועט האבן מער צייט אויף צו מצליח זיין אין אייערע פרטיותדיקע ענינים, און אויך אין דער השתתפות אייערע אין דער עסקנות חב"ד באה"ק ת"ו.

עס וואלט גלייך געווען אז איר זאלט קענען אויף אויסווייניג עטליכע פרקים משניות און עטליכע פרקים פון תניא. זעלבסטפארשטענדליך אין אזא אופן אז דאס זאל אייך ניט אַנשטריינגען, און ווען איר וועט פילן אז איר רעגט זיך אויף אדער עס פאלן אייך אריין מחשבות ניט געוואונשענע, זאלט איר דענסטמאל טראכטן א פאר משניות און א פאר שורות פון תניא — און, מעט אור איז דוחה הרבה חשך און בפרט אז דער אור איז פון דעם מאור החסידות, און, אז דער חשך איז א געדאכטער — מדומה — חשך ...

(ממכתב כ"ב אלול תשי"ב)

בטח ימלא הוראות הרופא בוד, והרופא כל בשר ומפליא לעשות יצליח ויבש"ט — ופעולותיו (ודווג' תי) בהפצת היהדות מוסיפות בברכות השם הלוך והוסיף.

(ממכתב כ"ק אדמור"ר שליט"א)

... ובמ"ש אודות מצב הבריאות של זוגתו שתליט"א ושגם הרופא אומר שזהו נערווין, הנה כדאי הי' לבדוק המזוזות בדירתם שיהיו כולן כשירות כדין, ושתפריש בכל יום חול של שני וחמישי בבקר, נוסף על מה שבודאי נוהגת במנהג בנות ישראל הכשרות להפריש לצדקה בכל ערב שבת וערב יום טוב קודם הדלקת הנרות, איזה פרוטות לצדקה, נכון יהי' לבה בטוח בהרופא כל בשר ומפליא לעשות שיאריך ימיהם ושנותיהם בטוב ...

(ממכתב כ"ה מ"ח תשט"ז)

באשטעטיג די ערהאלטונג פון אייער בריף מיט דאס בייגעלייגטע,

און בעת רצון וועט מען אייד מזכיר זיין אויף דעם ציון הק' פון כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע, לויט דעם אינהאלט פון אייער שרייבן.

און איד האף, אז זיכער איז איבעריג צו ערקלערן אז יעדער איד, מאן אדער פרוי, יונג אדער אלט, דארף זיין שטארק אין בטחון בהשם יתברך, וועלכער גיט אכטונג אויף יעדערן בהשגחה פרטית, אויף אלע איינצעלהייטן פון זיין לעבן, און ספעציעל אין געזונט זאכן, און דאס דארף צוגעבן שטארקייט און מוט, צו זיין זיכער, אז סוף סוף וועט אלעס זיין צום גוטן.

און אזוי ווי השם יתברך, וויל, אז מ'זאל טאן אלץ, וואס עס ווענדעט זיך אן זיך, אויף א נאטירליכן וועג, דעריבער דארפמען וויסן די מיינונג פון א דאקטאר ספעציאליסט, און אין אייער פאל, א נערוויז דאקטאר און שטימונג קענער, און אויספאלגן זיינע אנווייזונגען, און השי"ת גיט זיין ברכה אז עס זאל זיין מיט הצלחה, און ספעציעלע הצלחה, און וואס אלץ מער מ'איז שטארקער אין בטחון, אלץ מער זעט מען די ברכה,

עס וואלט געווען א גלייכע זאך, מ'זאל בודק זיין די מזוזות אין אייער דירה, אז זיי זאלן זיין כשר'ה ווי דער דין איז, און אויך די תפילין פון אייער מאן שי', און אז יעדער טאג פון די וואכן טעג אין דער פריה פארן אנטאן די תפילין, געבן א פאר פרוטות (א קליינעם סכום) אויף צדקה, און איר זאלט טאן אזוי, יעדער מאל פאר ליכט צינדן ערב שבת און ערב יום טוב, ווי ס'איז דער גוטער מנהג פון אידישע טעכטער,

ברכה צו גוטע בשורות אין דאס אלץ אויבען געזאגט.

(ממכתב ה' טבת תשכ"א)



ב"ה יום שלישי, שהוכפל בו כי טוב,
פ' אם כסף תלוה את עמי,
שנת הקהל, ה'תשמ"א.
ברוקליו, נ. י.

הנהלת חברת גמילות חסדים
שומרי שבת

ה' עליהם יחיו

שלום וברכה!

בעונג קבלתי מכתבם מבשר טוב אשר תתקיים „המלוה מלכה השנתית
במוצש"ק פ' משפטים" —

ויה"ר שתהא בשטומו"צ

ובפרט אשר השנה ה"ה שנת הקהל את העם האנשים והנשים והטף וגרך אשר
בשערך גר,

ה"ז מפעולות ותוצאות גמ"ח — שמביאה לידי אחוה ושלום ושייכת (ומאחדת
ופועלת) בגופו ובממונו בעניים ובעשירים, ועאכו"כ הטיפול (שהוא גמ"ח) בטף, עליו
נאמר עושה צדקה בכל עת.

ויתרה מזו — עיי'ז שמה הקב"ה גמ"ח אף בני גמ"ח ה"ה (על הסדר

יוס. . טוב: ראה אוה"ת בראשית (לג, א ואילך). שם משפטים (ע' אקנז. אקסא ואילך).
שהוכפל. . טוב: ראה קידושין מ, א. פיה"מ להרמב"ם פאה בתחלתה. מכתב כ"ק אדני"ע בס' המאמרים
תש"ט ע"י יח. מ"ו ומאמר כ"ק מרח אדמו"ר שם. ועיין פרש"י לבראשית (א, ז) בסופו — דגם העבר נעשה טוב.
אם כסף תלוה: ראה אוה"ת עה"פ. ד"ה זה בספר תרכ"ז. תרכ"ט.
משפטים: ראה תו"א בשלח (סג, סע"ב) דמשפט וצדקה דהאדם גורם משפט וצדקה דלמעלה.
הקהל. . בשערך: וילך לא, יב.
וגרך אשר בשערך: יל דהוכרח לפרט זה כאן, דאף דכל המצוה היא למען ישמעו בכל זה גם גר אשר
בשערך (ואינו גר — בתוככם — בא יב, מט) ואינו מכיר חייב להאזין לכו ולהקשיב אזנו לשמוע באימה כו'
(ראה רמב"ם סוף הל' חגיגה).

לידי אחוה ושלום: רשי' ברכות (ח, א) ד"ה פדה בשלום.

בגופו. . ובעשירים: סוכה מט"ב.

הטיפול (שהוא גמ"ח) בטף: אפילו בטף דהקהל שהוא קטני קטנים (ירוש' ריש חגיגה. ובמנ"ח מצוה תריב
— דתיכף כשנולד) ומחוייב לזונם (טושו"ע אה"ע רסע"א ובניב. ושי"ג) — הרי יש בזה ענין החסד (כתובות
מט, ב) וצדקה (שו"ע שם), ובפרט שהטיפול הוא יותר מלזונם (וראה ט"ז שם).

עליו. . עת: כתובות נ, א.

צדקה בכל עת: ואם בכל צדקה נאמר שעומדת לעד (ובס' הליקוטים להאר"זיל תהלים קיב דהאות שלה
אינה נבלעת תיכף כבשאר מצות כ"א מאיר במצחו כל אותו השבוע) עאכו"כ בצדקה זו.

הקב"ה גמ"ח: סוטה יד, א.

בני גמ"ח: ראה חתר ש"ט בסופו איך שגם מקבל הגמ"ח עושה מצוה.

מלמטלמ"ע): הולך בדרכיו, מדבק בדרכיו, הולך אחר מדותיו ועד שמדבק במדותיו, וכמבואר בכ"מ החילוק בין הליכה (פעולה) ודבקות ובין דרכיו ומדותיו (ספירות).

ויה"ר שחברת הגמ"ח תלך מחיל אל חיל

ועד שיהא נראה ב"הבפועל" — ההליכה בדרכיו ועד לדביקות במדותיו.

וי"ל אשר בכלל בניי — זהו עמך (הליכה בדרכיו) וצאן מרעיתך (מדבק במדותיו).

ובזמן, לדור ודור נספר תהלתך כו' כי לא תמו חסדיך — דור וזמן דהליכה ודור וזמן דשבת ומנוחה; ובכללות הזמן — לדור דעוה"ז ודור דעוה"ב.

בכבוד ובברכה למעשה רב בכהנ"ל

הולך בדרכיו: תבוא כח, ט. רמב"ם הל' דעות פ"א, ה"ה.ו. שו"ע אדה"ז חא"ח סקנ"ו ס"ג.

מדבק בדרכיו: רש"י ראה יג, ה.

הולך אחר מדותיו: סוטה יד, א.

מדבק במדותיו: אור תורה ס"פ עקב. אגה"ק סט"ו, ובשניהם „ארז"ל.

ודביקות: ענינה ראה ד"ה אחרי גוף ובו תדבקון (בלקו"ת, סידור, אוה"ת ועוד).

מחיל אל חיל: כי ענין הגמ"ח צ"ל בהתעסקות ויגיעה כו' (ראה קונטרס יטיב תש"ט ע"ד).

עמך. . וצאן מרעיתך. . לדור ודור נספר תהלתך: תהלים עט, יג.

נספר. . חסדיך: תפלת מודים.

עמד (הליכה. . במדותיו): ראה אוה"ת שה"ש תקנא ואילך.

דעוה"ז. . דעוה"ב: ראה ס"פ בשלח בתיביע ומדחז"ל עה"פ. לקלו"יצ לוחיא ע' כט (ב' דורות בעוה"ז

עצמו). משנה סוף מס' תמיד.



ב'יה יום שלישי, שהוכפל בו כי טוב,
 פ' אם כסף תלוה את עמי,
 ה' תשמ"ב.
 ברוקלין, ג. י.

הנהלת חברת גמילות חסדים שומרי שבת

ה' עליהם יחיו

שלום וברכה!

בעונג קבלתי מכתבם מבשר טוב אשר תתקיים „המלוה מלכה השנתית
 במוצש"ק פ' משפטים” —

ויה"ר שתהא בשעה טובה ומוצלחת, והרי גמ"ח ענינה טוב (לשמים ולבריות גם
 יחד) ומביאה הצלחה

ובפרט אשר ה"ז מוצש"ק שקלים — מצות מחצית השקל שגם מרמז לכללות
 ענין הצדקה, וקורין: כי תשא את ראש בני",

וה"ז גם מוצש"ק מכרכים חודש אדר דבריא מזלי' דכאו"א מבנ"י, ויתרה מזה,
 כגירסת הראש"ש, דתקיף מזלי',

וניתוסף ב„בריא" ותוקף זה ביתר שאת וביתר עוז ע"י מעשינו ועבודתינו בכלל,
 ובמיוחד בצדקה ובגמ"ח שהיא בממונו בגופו ובנפשו — אחדות כל עניני האדם,
 במצוה השקולה כנגד כל המצות,

יום שלישי: להעיר אשר אדרי"ח אדר (שמכרכים אותו ביום שבת זה) הוא ג"כ ביום השלישי וכן פורים
 (ול"ג בעומר — טור או"ח סתכ"ח).

יום . . . טוב: ראה אוה"ת בראשית (לג, א ואילך). שם משפטים (ע' איקנו. איקסא ואילך).
 שהוכפל . . . טוב: ראה קידושין מ, א. פיה"מ להרמב"ם פאה בתחלתה. מכתב כ"ק אדני'ע בסי' המאמרים
 תשי"ט ע' יח. מ"י ומאמר כ"ק מר"ח אדמו"ר שם. ועיין פרש"י לבראשית (א, ז) בסופו — דגם העבר נעשה טוב.
 אם כסף תלוה: ראה אוה"ת עה"פ. ד"ה זה בספר תרכ"ז. תרכ"ט.
 הנהלת . . . חסדים: מעלת גבאי צדקה — ראה ב"ב ח, ב. זח"א רח, סע"א. לקוטי לוי"צ לזח"ב (ע' רכב).
 גמ"ח . . . גם יחד: ראה פיה"מ להרמב"ם שם. סי' המאמרים תשי"ט שם.

ומביאה הצלחה: ראה בסה"מ שם דגמ"ח בכתר, דמשם נמשכה הצלחה (אוה"ת בראשית ע' רכח).
 מחצית השקל . . . הצדקה: ב"ב (י, ב) ובפרש"י שם. ועיי"ש במפרשים דשאלת משה בזה דוקא וכו', כו' —
 ההמשך והששיכות לשאלו את שלמה (שלאח"ז בש"ס). ועוד.
 אדר . . . דתקיף: תענית כט, ב.

ובגמ"ח . . . ובנפשו: ראה סוכה מט, ב. ד"ה אשר ברא תרפיט (סה"מ קונטרסים ח"א) פ"ו ואילך. ולהעיר
 מהמשך מים רבים תרל"ז ספמ"ח.

ובגמ"ח . . . אחדות: רש"י ברכות (ח, א) ד"ה פדה בשלום.
 השקולה כנגד כל המצות: ירוש' פאה פ"א, ה"א. תניא פל"ז. וראה מפרשי המשנה אבות פ"א מ"ב.

שהיא גם עושה שלום ומאחדת את כל בני, שהרי גמ"ח הוא בין לעניים ובין לעשירים,

וכולנו כאחד ממשיך ברכנו אבינו באור פניך — עד למטה מטה, שהרי גמ"ח אדם אוכל פירותי בעוה"ז,

ובמיוחד אשר בודאי נתאחדו ומאחדים את בני ביחוד דקונה אות כאחד דס"ת הכללים, והרי התורה תחלתה גמ"ח וסופה גמ"ח.

ויה"ר אשר כ"ז יחיש עוד יותר קיום התפלה והיעוד בספר דוד, דדא היא סעודתא דדוד מלכא משיחא —

אשר יאר הוי' אלקים צבאות פניו אלינו ונושעה.

בכבוד ובברכת הצלחה בכהנ"ל

שהיא גם . . . כל בני: ראה ד"ה אני בצדק אחזה פניך (בהקדמת סי' אדה"ז). — ולהעיר מזח"א (יג, ב): שליט על כל ברין דעלמא.

גמ"ח . . . לעשירים: סוכה שם. (ואולי יל"פ כן — עכ"פ ברמז — בזח"א שם רע"ב). וראה שו"ע אדה"ז ריש הלי' הלואה.

וכולנו . . . פניך: נוסח ברכת שים שלום. וראה תניא פ' לב.

גמ"ח . . . בעוה"ז: ריש מס' פאה.

נתאחדו . . . אות: להעיר מלקו"א להה"מ סי' קעט (הוצאת קה"ת): מוכרח שבכל חלק מהתורה כלולה כל התורה וכו'.

אות באחד דס"ת: ראה כש"ט מג, סע"ד: ישראל ר"ת כו' כי תשא את ראש כו'.

התורה . . . גמ"ח: סוטה יד, א.

דדא . . . משיחא: סי' האריז"ל. ובכ"מ.

יאר . . . ונושעה: תהלים פ, כ"ף.



ב"ה יום שלישי, שהוכפל בו כי טוב,
 פ' אם כסף תלוה את עמי,
 ה' תשמ"ג.
 ברוקלין, נ.י.

הנהלת חברת גמילות חסדים
 שומרי שבת

ה' עליהם יחיו

שלום וברכה!

בעונג קבלתי מכתבם מבשר טוב אשר תתקיים „המלוה מלכה השנתית
 במוצש"ק פ' משפטים" —

ויה"ר שתהא בשעה טובה ומוצלחת, והרי גמ"ח ענינה טוב (לשמים ולבריות גם
 יחד) ומביאה הצלחה

ובפרט אשר ה"ז מוצש"ק שקלים — מצות מחצית השקל שגם מרמז לכללות
 ענין הצדקה, וקוריון: כי תשא את ראש בני,

וה"ז גם מוצש"ק מברכים חודש אדר דבריא מזלי דכאו"א מבנ"י, ויתרה מזה,
 כגירסת הרא"ש, דתקיף מזלי

וניחוסף ב„בריא" ותוקף זה ביתר שאת וביתר עוז ע"י מעשינו ועבודתינו בכלל,
 ובמיוחד בצדקה ובגמ"ח שהיא בממונו בגופו ובנפשו — אחדות כל עניני האדם,
 במצוה השקולה כנגד כל המצות,

יום שלישי: שנתברך משבת פ' מתן תורה — אוריאו תליתי (שניתנה לעם תליתי ע"י תליתי ביום
 תליתי בירחא תליתי) — שבת פח, א. וראה ר"ג גאון שם. וראה לקו"א להה"מ סרמ"ח.

יום ... טוב: ראה אוהית בראשית (לג, א ואילך). שם משפטים (ע' אקנז. אקסא ואילך).

שהוכפל ... טוב: ראה קידושין מ, א. פיה"מ להרמב"ם פאה בתחלתה. מכתב כ"ק אדני"ע בס' המאמרים
 תשי"ט ע' יח. מ"כ ומאמר כ"ק מו"ח אדמור"ר שם. ועיין רש"י לבראשית (א, ז) בסופו — דגם העבר נעשה טוב.
 אם כסף תלוה: ראה אוהית עה"פ. ד"ה זה בספר תרכ"ז, תרכ"ט.

הנהלת ... חסדים: מעלת גבאי צדקה — ראה ב"ב ח, ב. זח"א רח, סע"א. לקוטי לוי"צ לזח"ב (ע' רכב).
 — ולהעיר מכשיט בסופו (ס"י תל).

גמ"ח ... גם יחד: ראה פיה"מ להרמב"ם שם. ס' המאמרים תשי"ט שם.

ומביאה הצלחה: ראה כסה"מ שם דגמ"ח בכתר, דמשם נמשכת הצלחה (אוהית בראשית ע' רכח).

מחצית השקל ... הצדקה: ב"ב (י, ב) ובפרשיי שם. ועיי"ש במפרשים דשאלת משה בזה דוקא וכו', כן —
 ההמשך וההשייכות לשאלו את שלמה (שלאח"ז בשי"ט). ועוד.

אדר ... דתקיף: תענית כט, ב.

ובגמ"ח ... ובנפשו: ראה סוכה מט, ב. ד"ה אשר ברא, תרפ"ט (סה"מ קונטרסים ח"א) פ"ו ואילך. ולהעיר

מהמשך מים רבים תרל"ז ספמ"ח.

ובגמ"ח ... אחדות: רש"י ברכות (ח, א) ד"ה פדה בשלום.

השקולה כנגד כל המצות: ירוש' פאה פ"א, היא. תניא פל"ז. וראה מפרשי המשנה אבות פ"א מ"ב.

שהיא גם עושה שלום ומאחדת את כל בני, שהרי גמ"ח הוא בין לעניים ובין לעשירים,

וכולנו כאחד ממשיך ברכנו אבינו באור פניך — עד למטה מטה, שהרי גמ"ח אדם אוכל פירותי בעוה"ז,

ויהיה אשר כ"ז יחיש עוד יותר קיום התפלה וההבטחה בספר דוד, דדא היא סעודתא דדוד מלכא משיחא —

הרחב פיך ואמלאהו — ככל אשר תשאל אמלא

ובמיוחד — השאלה-תפלה אשר לה קווינו כל היום

וה"ז גם סעודת ראש חודש — שהם מתחדשים כמותה ומפארים ליוצרים על שם כבוד מלכותו.

בכבוד ובברכת הצלחה בכהנ"ל

שהיא גם ... כל בני: ראה ד"ה אני בצדק אחזה פניך (בהקדמת ס"י אדה"ז). — ולהעיר מוח"א (יג, ב): שליש על כל בריון דעלמא.

גמ"ח ... לעשירים: סוכה שם. (ואולי יל"פ כן — עכ"פ ברמז — בוח"א שם רע"ב). וראה שו"ע אדה"ז ריש ה"ל הלואה.

וכולנו ... פניך: נוסח ברכת שים שלום. וראה תניא פ' לב. קונטרס אהבת ישראל.

גמ"ח ... בעוה"ז: ריש מס' פאה.

דדא ... משיחא: ס"י הארז"ל. ובכ"מ.

הרחב ... אמלא: תהלים פא, יא. ובפרש"י.

קווינו כל היום: תפלת י"ח.

שהם ... מלכותו: ברכת קידוש לבנה.

על שם כבוד: כן הוא בסידור אדה"ז (סנה' מב, א. רא"ש שם. טוא"ח תכ"ז. פע"ח שער ר"ח. ס"י

הארז"ל. ס"י ר"י עמדין. ועוד).



ב"ה כ"א כסלו, ה'תש"ל
ברוקלין, נ.י.

הנהלת גמילת חסדים
ע"י בית המדרש ליובאוויטש
מאנטרעאל,

ה' עליהם יחיו

שלום וברכה:

הנני מאשר קבלת מכתבם מיום ו' כסלו עם הדו"ח המצורף אליו.

ובהתאם לכתבם, אזכיר על הציון שיצליחו במפעלם הנעלה בהצלחה רבה ובאופן שתהא הפרנסה מצוי' אצל אחינו בני' ויהי' ענין הגמ"ח באופן דגמ"ח לעשירים, וכל המתעסקים בזה יוסיפו חיל בכל פעולותיהם הטובות ומתוך כך גם בכל עניניהם, כסיום וחותרם חודש זה, אשר הכל הולך אחר החיתום, המה ימי חנוכה, שהלכה כבית הלל, דמוסיף והולך בנר ואור מיום ליום, נר מצוה ותורה אור.

בברכה להצלחה ולבשורות טובות
ולימי חנוכה מאירים



... ועל של עתה באתי, והיינו שע"פ הידיעות המתקבלות מ... וכן מהנוסעים הנה כנראה, שאינו מסודר כלל בענין בריאות הגוף אשר במילא ואי אפשר שלא ישפיע זה גם על בריאות הנפש, וכידוע מאמר הרב המגיד לבנו הר"א המלאך, אז א קלינע לעכעלע אין גוף גורם א גרויסע לאך אין דער נשמה. והוא ג"כ פסק בנגלה, וכמ"ש הרמב"ם הלכות דיעות ריש פרק ד': היות הגוף בריא ושלם מדרכי השם הוא. וחבל על הזמן על הוויכוח בדבר הפשוט. ובמילא, אם לקולי ישמע, הרי ישמור על בריאותו פשוט כפשוטו בעניני אכילה ושת"י ושינה וכו', אשר עי"ז טוב יהי' לו גם ברוחניות. וכבר ידוע מאמר הבעש"ט על הפסוק כי תראה חמור שונאך גו' עוזב תעזוב עמו.

בטח יאשר קבלת מכתבי זה ויודיע מה בדעתו לעשות בכל הנ"ל. וכן יודיע מפעולותיו הטובות בהשיבה בפרט ובעניני חב"ד בכלל.

(ממכתב כ"ב אדר חשי"ג)



ב"ה כ"ז סיון ה'תשל"ט
ברוקלין, נ.י.

עובדי המטבח בביה"ח אשקלון,

ה' עליהם יחיו

שלום וברכה:

רב תודות לכם בעד האיחולים והברכות, ויהי רצון שיקויים ככם מאמר חכמינו ז"ל כל המברך מתברך בברכתו של הקדוש ברוך הוא, שתוספתו מרובה על העיקר, וימלאו משאלות לבבכם לטובה,

בפרט שיש לכם זכות מיוחדת שעוסקים בתזונה ובהבראה של הנמצאים בבית הרפואה באשקלון.

והרי זה גם כן ענין של גמילות חסדים, וגדול ענין גמילות חסדים בכלל; ובפרט לאלה שהם, בלשון הכתוב: דכא ושפל רוח — מפני מצב הבריאות וכיו"ב.

ונקודה עקרית בזה שתזונה מתאימה הרי היא גורם חשוב בהבראה ורפואה הזקוק לזה.

ומענין לענין באותו ענין שנמצאים אנו בחותם וסיום חודש דמתן-תורתנו, ואמרו חכמינו ז"ל שהתורה תחילתה גמילות חסדים וסופה גמילות חסדים, ואחת מהן היא שהקב"ה בא לבקר את אברהם אבינו כשהי' חולה ושלח אליו מלאך הרפואה, רפאל, לרפאותו.

בכבוד ובברכה.

(*) כמדובר כמה פעמים, אין דעתי נוחה כלל מהתואר „בית חולים“, שהרי הכוונה והמטרה והתוכן והעיקר של בית כזה לשמש בית רפואה על ידי רופאים שתפקידם לרפאות. ותקותי שסוף סוף יתקבל התואר „בית רפואה“ במקום התואר השגרותי של עתה.



נתקבל מכתבו פ"ג שלו ואקראהו בעת רצון על הציון הק' של כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע, וכמדומה שכבר כתבתי לו, שצריך הוא להזהר יותר בשמירת בריאות הגוף — כפשוטו בגשמיות. ובמילא צריך לשמור הוראת הרופאים בזה, ולא לעשות קונצען בזה, כי גם זה הוא חלק מתוה"ק כמו שאר המצות. וידוע פ"י רבינו הזקן (נעתק בהיום יום ער"ה): מען האט גאָר ניט קיין השגה ווי טייער בא

השי"ת איז א גוף פון א אידען. והמפורסמות בכ"מ בדא"ח אין צריך ראי'. ומה שיש אומרים שהם מהדרים ומפני ההידור אין נוהרים בבריאות הגוף, הנה זהו היפך ההידור וכו'. ויתנהג באופן הנ"ל, והשי"ת יתן לו בריאות הנכונה הן בגשמיות והן ברוחניות...

(ממכתב כ"ד מנ"א תשי"ג)



לתמהוני נודעתי מסדר היום שלו, אשר איננו כדבעי בהנוגע לשמירת נכסיו של הקב"ה הוא הגוף (עיי'ן שו"ע רבנו הזקן הלכות נזקי גוף ונפש סעיף ד'. וברמב"ם הל' רוצח פ"א הלכה ד'. ופירוש הרדב"ז שם הל' סנה' פ"ח ה"ו). ובפרט ע"פ המבואר במאמרים ובכמה שיחות, אשר בריאות הגוף הוא מדרכי השם וצריך להיות סדר העבודה דעזוב תעזוב עמו דוקא. ובפרט בדורנו חלוש זה, גם כפשוטו בגשמיות (ראה אגה"ת ריש פרק ג') — שרואים בחוש אשר חלישות הגוף מבלבלת לכל לראש לעבודת השם בעבודת התפלה וכן בלימוד התורה ואפילו בקיום המצות — אשר לכן ברובא דרובא הסיגופים מביאים יותר הפסד מאשר שכר. ובודאי למותר להאריך בדבר המבואר. ותקותי חזקה אשר בקבלתו מכתבי זה, הנה לא ירעיב את עצמו עד כמה וכמה שעות על היום, אלא ישתה דבר המחזק את הגוף וגם יאכל מיני מזונות בבקר ואפילו קודם התפלה. וכבר ידוע פתגם רבוה"ק והוראתם, אָז מען דאַרף עסי'ן צוליב דאָוונען ניט דאָוונען צוליב עסן. וכוונתם היתה ג"כ בפשטות, שאם הוא רעב בשעת התפלה, הרי אי אפשר, לאנשים כערכנו — שלא תהי' לזה נגיעה בהתבוננות בתפלה והאריכות בה, משא"כ כשיאכל לפני התפלה יסולק בלבול זה, ויכולתו — אם רק ברצונו — לעבוד עבודתו ביותר טוב ובאופן נעלה. ובתור תיקון על אשר נהג עד כה באופן אחר, הרי ישפיע גם בסביבתו, אשר כל אלו שאינם בריאים ועפמ"ש באגרת התשובה הנ"ל, לא ירעיבו את עצמם, ויתפללו בבקר וגם ילמדו אז נשמה בגוף שאינו מבלבל. והשי"ת יצליחו.

(ממכתב י"ח שבט תשס"ו)



... בברכה לבריאות הנכונה, ולהצלחה בעסקנותו בצרכי צבור לשם שמים (יעוין לשון רבנו הזקן בשולחנו הטהור סי' בחי"ם סעיף ד' „אפילו עוסק בהצלת ממנום לבד" ועאכו"כ שכיכולתו לנצל השפעתו בבית הכנסת להחזיק ולהגדיל לימוד התורה — הנגלה והחסידות — ועניני הצדקה שזהו ענין נפשי ופנימי).

ולקראת השנה החדשה הבאה עלינו ועל כל ישראל לטובה ולברכה הנני בזה להביע ברכתי לו ולכל אשר לו, ברכת כתיבה וחתימה טובה לשנה טובה ומתוקה בגשמיות וברוחניות.

עתה נתקבל מכתבו מכ' אלול. ובמש"כ ע"ד הבריאות — כיוון שלדעת כל הרופאים אינו נוגע עד לאחר זמן קבלת הכוח"ט, יסיח דעתו לע"ע מכל הענין ... (ממכתב כ"ד אלול תשט"ו)



הערות בהחפזי.

בתחלתו. ע"א. נזק — פרש"י שור או אדם שהזיקו, פ"א אדם. ובהערה שברש"י שלפנינו שור, המועד". ולכאורה יש לצדד לגי' המחבר ע"פ מה דמצינו דמהדר (ודוחק) בערכין (יד, ב) לאוקמי סתם מתני' (שהוא — ר"מ) אליבא דרע"ק (אף דפליג רע"ק על ת"ק דמתני' בב"ק (לג, א)).

— וי"ל הטעם מפני דר"מ בסוף (וגם מעיקרא) — תלמידי דרע"ק הוי (עירובין יג, א) —

ולכן גם דבר ר"מ כאן יש לאוקמי אליבא דרע"ק.

שם ד"ה אטו: דלא שייך להקשות הכי (היינו ... היינו) אלא בתרי מילי דמחד ידעינן אידך כו' אבל הכא (בהקושיא — למה) חזר ושנאן פעם אחרת לא שייך לומר דהיינו כו',

ובהערה 4 מ"מ לגי' רש"י — „היינו” נזק היינו חבלות. ולהעיר: א) דשווים הם רק בגי' אבל פ"י רש"י הוא דהקושיא היינו כו' היינו כו' — למה חזר ושנאן פעם אחרת.

ב) כפרש"י דהיינו היינו — פ"י היינו ממש, כ"מ בשבת (ק"ח, ב) היינו ורדימס היינו מנחם ועד"ז במגילה (כג, ב) ובכ"מ.

— כשהטעם חד הוא (דאז מחד ידעינן אידך) — מצינו „והיינו טעמא כו' והיינו טעמא כו'” ר"ה (כט, ב).

רפ"ב. ד"ה והוא יאמ' תתברכו אבל כשהוא מנחם אחרים לא שייך לומר הכי, כיון דאין אומ' להם הרי אנו כפרתך.

ובהערה דצ"ל (במקום — אומ' להם) אומרים לו. מסתבר יותר לומר דטעה המעתיק בין י"ד לוא"ו, וצ"ל הרי אני (הכה"ג) כפרתך. ו,לא שייך לומר הכי" —

היינו שה"אחרים" יאמרו לכה"ג תתברך, כמו שהכה"ג אומר לאחרים המנחמים אותו.

רפ"ג. ד"ה מאי ז"ב ז"ב לו ב"ד אחד כו': כ"ה בפרש"י (והדיוק מדלא קאמר ז"ב לו דיין וז"ב כו'). וכבר צויין באחרונים לחי' הרמב"ן (בסו"ס חמש שיטות) שמקשה ע"ז ומאריך. הר"ן בחידושו שם, ס' שער משפט סי"ח.

בסופו. ד"ה אמ"ל שמעתי כו' — להעיר (וכן למש"כ בזה בע' 45) ממש"כ בס' מרגלית הים (להר"ר (שי') מרגלית למס' סנהדרין).

(ממכתב שנת תשל"א)



... ובכלל בהנוגע לעבודתם: נקודה הכללית, אשר נצטוונו על הסדר דמעט מעט אגרשנו, ואין מתפקידם אריינכאפן כל הענינים במשך השבועות וחדשים הראשונים, להמצאם במקומם עתה. ואדרבה בכמה וכמה ענינים, דרושה ההתאפקות, וביסוס כמה ענינים קודמים להם.

מובן שאין זה סתירה למה שדברתי עם ... שהרי המדובר הי' בנקודות כלליות, שתוף פעולה עם פלוני וכו'. ועוד זאת שנפגש הנני עמדו לאחרי כו"כ חדשים, ופגישה זו היתה הראשונה לאחרי המצאם ... מובן שדברנו ע"ד תכנית רחבה יותר, ולא דוקא הנוגע לשבועות וימים הכי קרובים.

בטח באם תהי' אפשרית — יבקר במחנם גם ... כבקשתו. אבל נקודה האמורה במקומה עומדת, ומדגישה אני כי כנראה מבין שיטי מכתבו, הרי כשאינ בידם לעשות תומ"י באיזה הצעה של עבודה, מרגיש בזה נמיכת רוח, בה בשעה שסדרו של עולם הוא, וגם בעבודה בשליחות רבותינו נשיאינו, שהולכים צעד אחר צעד.

מהנכון שיתבוננו בהנוגע לנצול ימי הפורים הבע"ל, כי אף שחלים באמצע השבוע, בודאי אפשרית מיוחדת לנצלם [אשר גם בזה הנקודה האמורה, שאין מחוייבים לעשות דוקא גדולות ונפלאות, וטוב יותר פעולה ע"ד הבינונית, אבל שתשמש הכנה לפעולות הבאות, וק"ל].

בברכת הצלחה בעבודתם בקדש.

פשוט שבכהנ"ל אין הכוונה להחליש ח"ו מרץ עבודה וכיו"ב, כ"א לשלול בהחלט נמיכת רוח הנ"ל. מובן ג"כ שההחלטה איזו עבודות כבר הגיעה זמנו ואיזו שייכות לעתיד הקרוב — צריכים להחליט על אתר, וההחלטה תלוי' בהתנאים שעל אתר, האפשרות שישנם וכו'. והשי"ת יצליחם להחליט בזה כדבעי.

(ממכתב ז' אדר א' תשי"ט)



במענה למכתבו מ"ט מנ"א, בו שואל עצה להעדר הסדר אצלו, שמחליט להתנהג באופן מסוים ואינו נמשך זמן רב ומשנה הנהגתו ובמילא מבלבל זה גם הזולת וגם לעצמו.

ובכלל שינויים כהאמור באים לעתים תכופות מפני שמחליטים ענינים שהם לא בערך להמצב בהווה, ז. א. שחפצים לדלג, בה בשעה שהסדר הרגיל הוא, מעט מעט אגרשנו, להעלות בקדש צעד אחר צעד, [מלבד במקרים יוצאים מן הכלל, שאז הסדר דמדלג ומקפץ ועד להיפך מן הקצה אל הקצה בשעתא חדא וברגעא חדא, אבל אין זה הסדר דתמידים כסדרם],

ועוד בזה עצה היעוצה שתהי' ההסכמה וההחלטה בת קיימא, כשמתקשרים בזה (מ'פארבינדט זיך) עם חבר וחברותא, שזה מעיק (מאכט איינג) שלא לקיים ההחלטה, כיון שעייז גורם אי נעימות לשני. וק"ל.

מובן ג"כ, שהיצר משתדל לכלבל גם בעבודה והנהגה האמורה אבל אדרבה מזה עצמו צריכים להוסיף כח במלחמת היצר, וכידוע ההתבוננות בהשתדלות הכי גדולה שונה ומשונה של היצר לפתות את האדם, כיון שזוהי תכלית בריאתו — הרי צ"ל ההשתדלות-פי-כמה מצד-האדם למלאות תכלית בריאתו-הוא, כדברי-חז"ל, אני נבראתי לשמש את קוני. והובטחנו, אדם מקדש את עצמו מעט מלמטה מקדשין אותו הרבה מלמעלה.

(ממכתב כ"א מנ"א תשכ"א)



...וטוב עשה אשר מדבר ג"כ וועגן דעם ארום פון חסידות, וע"ד מרז"ל פתח במילתא דבדיחותא, ובפרט שגם סיפורי צדיקים וסיפורי החסידים — מנהג של ישראל סבא תורה היא.

... במש"כ שאינו רואה תוצאות מפעולותיו וכי' — א"א שכן הוא, כיון שנשיאינו הק' הודיעונו שחזקה לתעמולה שאינה חוזרת ריקם. אלא שבטח יכול שתהיינו התוצאות גדולות יותר, אבל כבר נאמר מעט מעט אגרשנו גי'. והעיקר, שגם בנוגע לתוצאות שישנן משתדל יצה"ר להקטינן בעיניו ולהעלימן בתקותו כי אפשר עייז יחלש בעבוה"ק בזה. ומזה מובן שאדרבה צריך להוסיף בה על המדה שע"ע. וטובה פעולה אחת מאלף אנחות. — ועד"ז הוא ג"כ בהנוגע לפעולתו בעצמו ועייג"כ בתניא פכ"ז ואילך.

(ממכתב כ"ו אדר תשס"ז)

אדר

ב"ה אדר א', ה'תשל"ג
ברוקלין, נ.י.

צו אלע אַנטיילנעמער אין דער יערלעכער
מסיבה פון די „נציבי הישיבה“ תומכי
תמימים ליובאוויטש אין מאַנטרעאַל,

ה' עליהם יחיו

שלום וברכה:

עס האָט מיר געפרייט צו באַקומען די ידיעה, אַז די יערלעכע מסיבה אין
באַשטימט געוואָרן אויף ט' אדר שני, דער היסטאָרישער טאָג ווען כ"ק מו"ח אדמו"ר
איז אַנגעקומען אין אַמעריקע מיט 33 יאָר צוריק.

ווי באַקאַנט, האָט דער רבי דער שווער, תיכף ביים אַנקומען, דערקלערט, אַז
ניט צוליב זיך איז ער געקומען, נאָר אַז די השגחה עליונה האָט אים געבראַכט צו
באַטרעטן די אַמעריקאַנער ערד, „כדי, בעזר השי"ת, צו מאַכן אַמעריקע פאַר אַ
מקום תורה ביראת שמים, ברוח תומכי-תמימים ליובאוויטש“.

נאָך די אלע יאָרן וועלכע זיינען דורכגעמאַכט געוואָרן זינט יענעם טאָג, איז
זיכער פאַסנד צו מאַכן אַ חשבון, וואָס ס'איז אויפגעטאָן געוואָרן. און זיכער איז דאָ
פון וואָס צו זיין צופרידן.

אַבער צוזאַמען דערמיט, אַרומקוקנדיג וואָס עס טוט זיך אַרום זיך, און וויפל
אידישע קינדער און יוגנטלעכע בלאַנדזשן נאָך אַרום אין דער פינצטער, וואָרטנדיג
אַז אימיצער זאָל צו זיי אויסשטרעקן אַ האַנט און אַרויספירן פון דער פינסטערניש
צו דער ליכטיקייט פון תורה ומצות, שאַפט זיך דער פאַרדריסלעכע געפיל, אַז ניט
קוקנדיג אויף אלע דערגרייכונגען, האָט מען דאָ געקענט אויפטאָן נאָך מער. און דאָ
קען איינפאַלן אַ פסול'ער געדאַנק: „וואָס געווען איז געווען, פאַרפאַלן. לאַמיר
יעדנפאַלס להבא זען, אַז יעדער טאָג זאָל אויפטאָן דאָס זייניגע“.

איז אַבער באַ אידן ניטאָ אזאָ זאָך ווי „פאַרפאַלן“. און דאָס דערמאַנט אונז
ספעציעל דער (היינטיקער) עיבור־יאָר, בפרט אַז מיר געפינען זיך אין דעם עיבור־
חודש.

דער ענין פון דעם עיבור־יאָר איז צו ממלא זיין דעם חסרון פון דעם לבנה יאָר
(דער יסוד פון אונזער לוח) לגבי דעם זון־יאָר, כדי אונזערע ימים טובים זאָלן
אויספאַלן אין זייער ריכטיקער צייט (פסח אין פּרילינג, וכו'). אַבער אין דעם איז

אויך דאָ די אַנווייזונג, אַז אַ איד דאַרף ממלא זיין דאָס וואָס ער האָט פאַרפעלט אין דעם פאַרגאַנגענער צייט.

נאַכמער, פּונקט ווי אין פּאַל פּונם עיבור-יאָר, ווען עס קומט צו אַ גאַנצער חודש, איז דאָס ניט נאָר ממלא דעם חסרון פון די פּריערדיגע יאָרן, נאָר אויך מיט אַ הוספה אויפן חשבון פון די קומענדיגע יאָרן, אַזוי דאַרף אַ איד באַמיען זיך ניט נאָר ממלא צו זיין וואָס ער האָט פאַרפעלט — ניט וויכטיג וואָס די סיבות זיינען געווען און ווי באַרעכטיגט זיי זיינען געווען, נאָר מיט אַ צוגאַב אַלס אַן „אדערויף“ אויף דער צוקונפּט.

איך וויל האַפּן, און בין זיכער, אַז דער אַפרוּף פון אַלע אַנטיילנעמער, בפרט פון די געערטע נציבים און עסקנים, שיחיו, וועט היי-יאָר זיין אַ ספּעציעל וואַרעמער, כדי צוזאַמען מיט דער ישיבה קענען דורכפירן בפועל ממש די הוראה פּונם עיבור-יאָר, ווי אויבנדערמאָנט.

זייט אַלע באַגריסט, און געבענטשט פון השם יתברך מיט גרויס הצלחה, סיי אין דער אונטערנעמונג און סיי בכלל, בגשמיות וברוחניות גם יחד.

כבוד ובכרה להצלחה ולבשורות טובות.



... והרי נמצאים אנו בחדשי אדר, ונקודתם ימי הפורים, חדש הצלחה ליהודים בכל עניניהם.

ולהעיר אשר כמובן מחזיל (מגילה יג, ב. ועוד) נס פורים תלוי הי' בזה, שכאדר נולד משה רבנו, והוסיפו רז"ל ביאור, שהיתה אז השנה מעוברת, והי' זה באדר ראשון, (סוטה יב, ב.)^ו.

וידוע פירוש האריז"ל על הכתוב, והימים האלה (כשהם) נזכרים (הרי הם גם) ונעשים.

(ממכתב שושן פורים קטן תשכ"ב)

^ו — ובפרט דהש"ס זילן פליג על הירושלמי (מגילה פ"א ה"ה) ולא הביא (מגילה ו, ב) את המ"ד דאיתה השנה (דהפיל פור) היתה מעוברת.

תרומה

הערות לסי' בית המקדש (שפר). ירושלים, תשכ"ב.

בתחלתו: צורת ביהמ"ק לשיטת התפא"י. טז ט"ו מעלות. — היו כחצי גורן עגולה (מדות ב, ה). ולא כמצויר בפ"י תפא"י והועתק בס' זה.

ע' 13. הר הבית ומקורה ה' כולו. ארכו 500 אמה כו'.

מוכרח הערה וביאור בנוגע לביהמ"ק (שגם הוא נכלל בהשטח דהת"ק אמה). ובפרט שנראים דברי המפרשים שביהמ"ק כולו לא נכלל בקירווי הנ"ל. ופשיטא שכמה מקומות בו לא היו מקורים. עיין מפרשים למדות רפ"ב.

בכל תרשימי הר הבית שבספר — אין זכר וסימן (כרגיל בתרשימים) לקירווי!

שס. שערים ... גבהם 20 אמה — זהו גובה חלל ופתח השער.

ע' 44. עלי' ארכה — צ"ל 61 אמה, ולא 60.

בסוף ע' 51. מקום השמירה. הכהנים — מבפנים, הלויים — מבחוץ.

חסר הביאור. וראה ראב"ד תמיד בתחלתה. מנחת חינוך מצוה שפת.

ע' 52. איש הר הבית. אדם אחד כו' — לכאורה פשוט שהי' כהן — כיון שג"ז

בכלל השמירה ועוד שהוא ממונה על הכהנים בענין עבודתם. ולא דמי לפתחי' זה מרדכי דעל הקנין (שקלים רפ"ה). ולע"ע לא מצאתי בס' שיעירו בזה.



ב"ה יום ג' פ' תרומה, ה'תשמ"א

ברוקלין, נ. י.

צו אַלע אַנטיילנעמער אין דעם 25טן
יערלעכן באַנקעט פֿון „בית רבקה“ אין
מאַנטרעאַל,

ה' עליהם יחיו

שלום וברכה:

צו דער געלעגנהייט פֿון דער דאָזיגער דערפֿרייענדער געשעעניש, שיק איך
מיין באַגריסונג און ברכה צו די געערטע געסט און אַלע באַטייליגטע און פֿריינד פֿון

בית רבקה, מיט דעם אינערלעכן וואונש אז עס זאל זיין מיט פיל הצלחה אין אלע הינויכטן.

בפרט אז דער באַנקעט קומט פאר אויף מאַרגן נאָך פ' תרומה — די ערשטע פון אַ ריי סדרות אין דער תורה אין וועלכע עס רעדט זיך וועגן דעם אויפשטעלן פון מקדש און משכן. אין דעם צוזאַמענהאַנג ווערט אַנגעדייטעט אין דער תורה — און חכמינו זכרונם לברכה אונטערשטרייכן דאָס אויספירלעך — אז ווען די פרויען האָבן געהערט פון משה רבינו, אז דער אויבערשטער וויל און בעט ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם (מ'זאל פאַר עס מאַכן אַ הייליגן אַרט, אַ משכן און מקדש, און די שכינה וועט רוען צווישן די אידן און אין יעדן איד), האָבן זיך די פרויען אַפגערופן מיט אַ האַרציקייט און באַגייסטערונג וואָס האָט איבערגעשטיגן אפילו די מענער — אַפגעבנדיק פאַר דעם הייליגן צוועק זייערע טייערסטע צירונגען וכו'. די פרויען האָבן פאַרשטאַנען, אז וויבאַלד אז די עיקר'דיגע כוונה פון דעם אויבערשטן איז, אז עס זאל זיין ושכנתי בתוכם — אז די ג'טלעכע שכינה זאל רוען אין יעדע אידישע היים, האָבן דאָך די פרויען און טעכטער גאָר אַ גרויסן חלק אין דעם, וואָרום די גאַנצע הנהגה פון דער אידישער היים איז אין גאָר אַ גרויסער מאָס אַפּהענגיק פון דער עקרת הבית.

איז אין דעם פאַראַן אַ צייטיגע הוראה און דערמאַנונג פאַר יעדן איינעם און איינע פון אונז, וועגן דער העכסטער וויכטיקייט פון די בית רבקה מוסדות, וואו אידישע טעכטער ווערן דערצויגן אין דעם גייסט פון די נשים צדקניות וואָס האָבן אויפגעהאָדעוועט דעם דור פון גאולה פון מצרים, און זיינען געווען די ערשטע מקבל צו זיין די תורה, און דערנאָך אויך די ערשטע וואָס האָבן מיט אַזויפיל באַגייסטערונג און אפּפּערוויליקייט געהאַלפן פאַרווירקלעכן דעם ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם.

איך וויל האַפּן, און בין זיכער, אז אלע אַנטיילנעמער און פריינד פון בית רבקה וועלן זיך האַרציג אַפּרופן צו העלפן פאַרזיכערן און פאַרשטאַרקען נאָך מער די לעבנסוויכטיגע חינוך טעטיקייט פון דעם דאָזיגן מוסד. אין צוגאַב צו דעם וואָס דערמיט ברייטערט מען אויס די צנורות צו באַקומען דעם אויבערשטן'ס ברכות פאַר זיך מיט די בני־בית שיחיו אין אַלץ וואָס מ'נייטיגט זיך בגשמיות וברוחניות, דערנענטערט מען די צייט ווען דער בית המקדש, כפשוטו, וועט ווידער אויפגעריכטעט ווערן בביאת משיח צדקנו בקרוב ממש.

בכבוד ובברכה להצלחה ולבשורות טובות.

... ולסיים בעניינא דפרשתא הנני להעתיק במה שהוקשה לי ימים אלו, דהנה ב' דעות יש מתי נאמרה פ' תרומה תצוה, אם לפני מעשה העגל (זח"ב קצה, א) או לאחרי (תנחומא פ' תרומה ופירש"י) והוא כתנאי ריב"ק ורבי בזבחים (קטו, ב) אבל בזח"ב (רכד, א) משמע דגם הבאת הנדבות למשכן הי' קודם מעשה העגל, וצ"ע.
(ממכתב יום ד', ג' אדר ב' תשג"ה)

(* ראה לקו"ש ח"ב ע' 676. ח"ז ע' 153 ואילך. המו"ל.)

תצוה

... ואף שאין דברי כ"ק מו"ח אדמו"ר שליט"א והוראתו בשילוח
ה"אנציקלאפדיא של כ"ס — ילקוט יומי" אליו, צריכים חיזוק.

ככ"ז רמז ודוגמא יש למצוא בפרשת שבוע זה המתחלת במצות הדלקת הנרות
ע"י הכהן.

שרואים אנו במוחש בכל הדלקה, אשר המדליק אינו פועל אלא הארה ראשונה
ואח"כ הנר כבר דולק מאליו ומעצמו.

וככל החזיון הזה הוא בכל אחד מישראל, אשר גם מאיזה סיבה נתרחק מתומ"צ
— די, ע"פ רוב, לעורר אותו ואזי הנר ד' נשמת אדם אשר בו הולך ואור מעצמו
ומאליו.

ואשרי האיש המאיר את העולם ע"י שמדליק הוא את הנרות — אלו בני" —
להאיר את חשך העולם; שזכות זה תלוי בו.

בברכת לאלתר לתשובה לאלתר לגאולה.

(ממכתב יום א', י' לחדש אדר תש"ד)

תשא

... מקור מרז"ל המובא בהוספות לתו"א ס"פ תשא דבקושי התיירו לדבר ד"ת
 בשבת — הנה כבר ציינתי, ככתבו, שמובא ג"כ בסו"ס היראה לר' יונה. וידוע שכמה
 מרז"ל (ובפרט דירוש') היו לעיני הראשונים ואינם בס' שלפנינו. ועיין ג"כ ירוש'
 שבת פט"ו ריש ה"ג (לכאן צוין המקור ע"י הגאון הרגצובי בשו"ת צפע"נ ח"ב ס"ה).
 זח"ג צד, סע"ב. — אין לפרש דקאי על עיון בד"ת — כיון דבכל הנ"ל ההדגשה היא
 על הדבור בפה.

(ממכתב ז' טבת תשכ"א)



... ציורי הלוחות — כרגיל ב"עולם" — מעוגל למעלה! ומעולם נפלאתי ע"ז,
 דמל' הש"ס משמע שהיו מעוקבים. ומוכרח הוא ע"פ דרז"ל עה"פ מזה ומזה הם
 כתובים. — ומדויק הוא בשער ה"שמועסין".

(ממכתב כ"ט שבט תשכ"א)

(* בארוכה עד"ז — ראה שיחת ש"פ תשא, תשמ"א, ויום שמח"ת תשמ"ב. המו"ל.)

פורים

ב"ה בסמיכות לימי הפורים, ה'תשל"ו
ברוקלין, נ. י.

אל התלמידים
ואל התלמידות

ה' עליהם יחיו

שלום וברכה!

בעמדנו בסמיכות לימי הפורים, בודאי נתתם דעתכם על פרשת ימי הפורים, כמסופר במגילת אסתר. ולא באתי אלא להזכיר על דבר משמעות יום טוב זה לנוער וילדיו — בלשון המגלה — היהודים — בכל מדינות העולם כפרט.

המגילה מספרת איך שהמן הרשע עלה לגדולה וביקש להשמיד את כל היהודים מנער ועד זקן טף ונשים בכל מדינות המלך אחשוורוש, ואיך שנשתלשלו הענינים עד שתלו את המן על העץ אשר הכין למרדכי ובטלה הגזירה ונשתנה המצב מן הקצה אל הקצה, והימים נהפכו לשמחה וליום טוב.

ומספרים חכמינו זכרונם לברכה פרטי ביטול הגזירה ואופנו:

מרדכי ואסתר שידעו מכל הנעשה, קראו צום ועוררו את כל היהודים לשוב אל ה' ולתורתו ומצוותיו. ולאחרי אשר מרדכי אסף ילדים לאלפים ולרבבות ולימד אותם תורה והלהיב את לבכם לאהבת ה' ואהבת התורה ועד למסירות נפש ממש — אז ביטל השם את הגזירה, והמשיך הצלחה בהשתדלות אסתר המלכה — ועד אשר ליהודים היתה אורה ושמחה וששון ויקר.

נמצא שעיקר נס פורים ה' בזכותם של ילדים ונוער!

אחד הטעמים אשר התורה מספרת לנו כל פרטים אלה — הוא כדי להודיע לכל, בכל מקום ובכל זמן (כי התורה נצחית היא) — כמה גדול כוחם של ילדים ההולכים בדרך התורה והמצוה להשפיע על גורל כל עמנו בכל מקום.

למרבה הצער, עדיין יש כמה "המניס" במקומות שונים בעולם הרוצים לבצע מחשבת אותו המן הרשע. ואנו, עם אחד, מפורד ומפורד בין העמים — אבל דתינו שונות מכל עם, דת התורה ומצוותי' והיא חיינו ואורך ימינו הנותנת לנו כח ועוז להתגבר על כל שונאינו.

כל בן ובת, בכל מקום שהם, הלומדים תורה ומקיימים מצוות, מוסיפים הם כח ועוז לכל היהודים באשר הם שם — כולל, ובמיוחד באותן המדינות אשר אויבינו לא מניחים ללמד תורה לילדים ולנוער ולקיים מצוות. ומה גדול אשרכם אתם, שאין אתם נתונים בצרה כזו ח"ו, והרשות בידכם ללמוד תורה בהתמדה ולקיים מצוות בהידור, ואין הדבר תלוי אלא בכם וברצונכם!

ילדים חביבים, הוסיפו בלימוד תורה ובקיום מצוותי, ושאו ברכה מאת ה', לכם ולכל בני משפחתכם, שליט"א.

ובזכותכם יעלה ויבוא ויגיע לכל עמנו, בלשון המגילה: ליהודים היתה אורה ושמחה וששון ויקר — כן תהי' לנו ולכל היהודים.

בחיבה ובכרכה
לפורים שמח

ב"ה ב' אדר ב', ה'תשמ"א
ברוקלין, נ.י.

לכל בני ובנות ישראל
הנמנים על „צבאות ה“
ה' עליהם יחיו

שלום רב וכרכה:

בנועם קבלתי הדו"ח על דבר הפעולות והמבצעים בקיום המצוות ובלמוד התורה. ובדואי לא יסתפקו ב„ציונים לשבח“ שעד עתה, ויוסיפו בהתמדה ושקידה בשני הענינים גם יחד, בהתאם לחובתם וזכותם להיות נמנים על צבאות ה'.

ולקראת ימי הפורים הבאים עלינו ועל כל ישראל לטובה ולכרכה — ובפרט שבשנה זו הרי הם „פורים גדול“ ו„שושן פורים גדול“ — בודאי ידוע לכם אשר „צבאות ה“ שבימי מרדכי ואסתר בשושן הבירה היו צריכים להלחם באיש צר ואויב, המן הרשע, אשר בקש להשמיד את כל היהודים, התחל מנער ועד זקן טף ונשים, ובזכותם של חינוקות של בית רבן שנענו לקריאתם של מרדכי ואסתר ונתגייסו

בהמוניהם ללמוד תורה ולקיים במצותי בלי הס וברבים, בטלה הגזירה. ועוד סיפרו לנו חכמינו זכרונם לברכה שבאותה שעה למדו תורת מנחת העומר, אף שעדיין היו בגלות (פרס ומדי) ובית המקדש השני עדיין לא נבנה. וזוה הדגישו את אמונתם ובטחונם בה' שיפר עצת המן הרשע ובקרוב ממש ייבנה הבית השני ושוב יקריבו מנחת העומר כהלכתה, ועוד קודם לכן תהי' ליהודים „אורה ושמחה וששון ויקר“.

וההוראה מהימים ההם בזמן הזה היא שגם עכשיו נמצאים אנו בגלות, אלא שבחסדי ה' אין לפחד מפני אויב ומתנקם מבחויץ כהמן הרשע, ורק אויב פנימי, הוא היצר, מתנכל תמיד בכל מיני עצות ותחבולות לבלבל ולמנוע ילדי ישראל (וכן מבוגרים) מלימוד התורה וקיום מצותי ככל הדרוש, בשמחה ובטוב לבב. ולכן תעמדו הכון על משמרתכם, משמרת הקודש, כל אחד ואחת מכם וכולכם יחד, להפר עצתו ולקלקל מחשבתו, כי צבאות ה' אתם, נושאי דגל תורת ה', ובידכם להשבית אויב ומתנקם על ידי הוספה בלימוד התורה ובקיום מצותי ביתר שאת וביתר עוז, בתוספת התמדה ושקידה.

וזה גם כן יקרב הגאולה האמתית והשלימה על ידי משיח צדקנו ובנין בית מקדשנו, שההכנה לזה היא „אורה ושמחה וששון ויקר“ בפנימיות, כדרשת חכמינו ז"ל: „אורה — זו תורה כו' ויקר — אלו תפילין“.

ויהי רצון שתלכו כל אחד ואחת מכם מחיל אל חיל בכיוון האמור, כולל, כמובן, בכלל גדול בתורה — מצות ואהבת לרעך כמוך — השפעת הילדים על חבריהם והשפעת הילדות על חברותיהן, על ידי דוגמא מזהירה ובדברים היוצאים מן הלב, וז' יצליחם.

בברכה לימי פורים שמחים

ולבשורות טובות בכל האמור

תמיד כל הימים

~

ב"ה, יום ג' פ' צו,
 י"א אדר שני, ה'תשמ"א.
 ברוקלין, נ. י.

אל כל בני ובנות ישראל
 בכל מקום שהם

ה' עליהם יחי

שלום וברכה!

שטייענדיג געציילטע טעג פאר פורים איז די העכסטע צייט אויף נאכאמאל
 מזרו זיין, זיך און אלע אידן ארום זיך, אין אלעם וואס איז פארבונדן מיט פורים, און
 בפרט לויט די היינאריקע ספעציעלע שטריכן פון פורים.

דער פורים איז אין דעם זעקסטן טאג פון וואך, דער טאג ווען אדם הראשון איז
 באשאפן געווארען און גלייך גערופען און געמאכט די גאנצע בריאה (באשאפן)
 קרוינען השם אלס מלך העולם, וואס דערפאר וועלן מיר זאגן דעם פורים ה' מלך
 גאות לבש;

איז דער וואך פון פרשת צו, וואס באדייטעט אן אנוזאג און זירון מיד ולדורות,
 דער טאג און די ווירקונג פון פורים זאל זיין גלייך און אויך דורות לאנג, בכל דור
 ודור וזכרם לא יסוף מזרעם.

און אין יאר ה'תשמ"א, א הקהל יאר, אין וועלכן (אין די צייטן פון בית המקדש)

יום ג': שהוכפל בו כי טוב, טוב לשמים וטוב לכריות — ראה פרשי עה"פ בראשית א, ז. קידושין מ, א.
 פיה"מ להרמב"ם פאה בתחלתה. אה"ת בראשית לג, א ואילך. ועוד.
 י"א אדר: שאז מתחילים בקריאת המגילה (מגילה בתחלתה). ונפק"מ גם עתה ובכל מקום ראה טרש"ע
 או"ח סתרפ"ח ס"ז. וראה אה"ת מג"א (הוספות) ע' מג ואילך. ד"ה מגילה נקראת, תרכ"ז, תרכ"ט. לקוטי לוי"צ
 על מחזיל ע' קסה ואילך.

אדר שני: להעיר מירושלמי מגילה פ"א ה"ה: אותה השנה (שנעשה בה הנס) היתה מעוברת, אלא שדעת
 הבבלי משמע לא כן (מדלא הביאו בסוגיא זו להכריע הדיון). ולהעיר משער הפסוקים להאריז"ל ר"פ ואתחנן.
 געציילטע טעג: בזמן שהן עוברין בשמחה נקראין אחדים (פס"ז עה"פ שמות ב, כג).
 זעקסטן טאג פון וואך . . אדם הראשון איז באשאפן געווארן: בראשית א, כז.
 אדם הראשון . . גערופן . . די גאנצע בריאה . . קרוינען השם אלס מלך העולם: זח"ג סיפ אמור. פדריא
 פ"א.

דערפאר וועלן מיר זאגן דעם פורים ה' מלך גאות לבש: ב"שיר של יום' — ר"ה (לא, א) מ"ס תמיד
 בסופה ובמפרשים שם.

ה' מלך גאות לבש: תהלים מזמור צג, א. ולהעיר מתו"א מג"א ושערי אורה ד"ה יביאו לבוש מלכות.
 צו . . אן אנוזאג און זירון מיד ולדורות: ת"כ כאן (הובא בפרשי ריש פרשתנו). וראה אה"ת הקדוש
 פרשתנו (ו, ב): ובדרך רמו תרמו כל הפרשה על גלות האחרון כו' הוודיע למשה לזרז לישאל כו', עיי"ש.
 וראה או"ת להר"מ ריש פרשתנו.

בכל דור ודור וזכרם לא יסוף מזרעם: אסתר ט, כה. וראה רמב"ם סוף הל' מגילה.

מען הייבט אן דעם יאר, גלייך בחג הסוכות, מיט צוזאמען קלייבן אלע אידן האנשים והנשים והטף, מענער פרויען און ביז גאר קליינע קינדער אין בית המקדש הערן פרשיות פון תורה און אין אן אופן אז דאס זאל ווירקן אויף זייער גאנצען לעבן אז ושמרו לעשות את כל דברי התורה הזאת —

זאלן אזוי אויך די צוגרייטונגען צו פורים, און פורים — בכלל און אין יעדען פרט זיינעם — דורכנעמען יעדערן און יעדערע מיט ולדורות, אנהייבענדיג מיטן יסוד אז אין יעדער זאך וואס איז פארבונדן מיטן מלך העולם (מיט זיין תורה ומצות) — איז, בלשון המגילה, כאטש מען איז נאך דערווייל „מפוזר ומפורד בין העמים“ איז „מנער ועד זקן טף ונשים“, לא יכרע ולא ישתחוה, מען איז אמת שטאלץ מיט אידישקייט,

און ווירקן אין דעם זין אויף יעדען אידן וועלכן מען קען דערגרייכן, הקהל את העם האנשים והנשים והטף, מאכן פון זיי אלעמען איין קהל אין אפיהטן את כל דברי התורה הזאת — אנהייבענדיג מיט מצוות פורים: קריאת המגילה, זאגן „ועל הניסים“, משלוח מנות, מתנות לאביונים, סעודת פורים און — שמחת פורים.

* * *

אין קאנקרעטע ווערטער: פארשטארקן און פארברייטערן די צוגרייטונגען צו פורים, אין אן אופן אז יעדער איד, מנער ועד זקן טף ונשים, זאל מקיים זיין פורים אין דער פולסטער מאס,

הקהל . . בחג הסוכות . . צוזאמען קלייבן אלע אידן „האנשים והנשים והטף“: וילך לא, ריבי. ובארוכה — רמב"ם הל' חגיגה פ"ג.

גאר קליינע קינדער: ראה רמב"ם ואוה"ח עה"פ שם, יג. גויא (לפרשי עה"ת) עה"פ שם, יב. חדא"ג מהרש"א לחגיגה ג, א. ובמנ"ח מצוה תריב, נראה דתיכף שיצאו מכלל נפל או בנוול שכלו רוב חדשיו — וצ"ע שעפ"ז גם קודם שיצאו מכלל נפל ודאי שצריך להביאם שהיו ספק מ"ע מה"ת — ועד"ו הוא בכלי יקר עה"פ שם, יב. ומירושלמי ריש חגיגה: ואין קטן גדול מטף (בתמ"י) — משמע דעכ"פ בלא הגיעו לחינוך קאי. ובפרשי עה"פ שם: והטף למה באו לחת שכר למביאייהם, היינו שע"פ פשט (ובשי"ס — חגיגה ג, א) תיכף שנולד מחוייבים להביאו. ואולי י"ל — לא כהקס"ד משום דספק (נפל) לחומרא, כיא בתורת ודאי, ואפילו נולד לח' ולא גמרו שערי וצפרניו (ראה שרע אדה"ז או"ח שש"ל סי"ח) — כי חד טעמא בכל הטף — לתת שכר למביאייהם.

ווירקן אויף זייער גאנצען לעבן; כלשון הכתוב (וילך שם): כל הימים גו'.

ושמרו לעשות את כל דברי התורה הזאת: וילך שם.

מפוזר . . מנער . . לא יכרע: אסתר: ג, ת. ג, יג. ג, ב.

אויף יעדן איד: גם על אלה ה„נקראים בשם בריות בעלמא“ — כמוך (תניא פליב) — טוב לבריות.

הקהל . . איין קהל: ראה בארוכה מכתבי עש"ק ח"י אלול, ימי הסליחות ה'תשי"ב; בין יום הכפורים לחג

הסוכות שנה זי"י.

מצוות פורים: ראה לקו"ש ח"ד ע' 1283. קריאת התורה — אינה ביחיד.

שמחת פורים: כולל איסור הספד ותענית.

(*) הוספה לאחר זמן: העיריני ח"א מתווירט למגילה פ"א מ"ג: וטף לא באו אלא כדי ליתן שכר למביאייהו

. . ואיכ אפי' הוא קטן כמות שהוא יש שכר למביאייהם ומביאין אותה.

(**) נדפסו בלקו"ש ח"ט ע' 611 ואילך, 564. המו"ל.

אריינציעהנדיג אין דעם אלעם — קיום מצוות פורים און אויך די אויבנ' דערמאנטע הכנות — אויך קינדער, א סאך קינדער, אלע קינדער, אינגעלאך און מיידעלאך.

און זעלבסט פארשטענדליך, ערמעגליכן און פארזארגן יעדער אידן וואס געפינט זיך אין ספעציעלע אומשטענדן (אין דער ארמיי, בתי זקנים, בתי יתומים, שפיטעלער, בתי האסורים) ער זאל קענען פראווען פורים ווי אויבן געשריבן.

* * *

און נאך אז ענין פארבונדן מיט דעם פורים ספעציעל: ווען פורים קומט אויס פרייטאג — איז אין ירושלים עיר הקודש ציט זיך פורים און ווערט נמשך בכמה ענינים אין דעם זונטאג נאכדעם: סעודת פורים, שמחים בשמחת פורים, משלוח מנות א. ז. וו.

גלייך באם אנהייבס פון גלות נאך דעם ערשטן בית המקדש — האבן אידן אנגענומען אויף זיך קיינמאל ניט צו פארגעסן ירושלים, געדיינקען איר און אויס-הייבן איר בא יעדער שמחה, ווי דוד נעים-זמירות ישראל זאגט-אין תהלים,

און דערפאר וואלט געווען פאסיג און גוט, גאר גוט — אז אידן אומעטום זאלן דעם זונטאג יום ראשון פרשת שמעני צוגעבן אין מערערע ענינים פון שמחה: בדברי תורה (וועלכע זיינען דאך משמחי לב), משמח זיין אידן מתוך אהבת ישראל און אויב פאסיג אדער גויטיג — דורך משלוח מנות איש לרעהו ומתנות לאביונים, און ספעציעל — מאכן כינוסים אויף שטארקן אידישקייט מתוך „ירושלים“, יראה שלימה (את השם).

אריינציעהנדיג אין דעם אלעם . . . אויך קינדער: בניגע לקריאת המגילה ראה שו"ע או"ח סתרפ"ט ס"י: מנהג טוב להביא קטנים וקטנות לשמוע מקרא מגילה.

אלע קינדער: וכשאהה המעוברת עושה בהכנות לפורים ובמצוות פורים כדכתי, הרי גם העובר עושה, כי ירד אמו הוא (גיטין כג, ב. ושי"ג).

ווען פורים קומט אויס פרייטאג — איז אין ירושלים עיר הקודש ציט זיך פורים . . . אין דעם זונטאג נאכדעם: שו"ע או"ח סתרפ"ח ס"ז (וראה ניב השו"ע שם. ושי"ג). — ואף שמתנות לאביונים הן כיום קריאת המגילה (בועש"ק) — כתבו כמה אחרונים שאם מאיזה סיבה לא קיימה אז — יקיימה ביום א'. ולכאורה בכל אופן צ"ל כן, כיון שסודע באותו היום סעודת שמחת מצוה, עפמשיב ברמב"ם ובשו"ע אדה"ז סוף הל' י"ט — אע"פ דלא נהגו להזמין לסעודה (ראה משנה ברורה שם).

אין ירושלים: ובכל כרך המוקף חומה (שו"ע שם).

ווי דוד . . . זאגט אין תהלים: קלו, היו. וראה כשי"ט (הוצאת קה"ת) סת"כ.

נעים זמירות ישראל: שייב כג, א. וראה שהש"ר פ"ד, ד (בתחלתו), שאמר „זמירות (בשם כל) ישראל“.

דברי תורה (וועלכע זיינען דאך משמחי לב): תהלים יט, ט. טושו"ע או"ח ר"ס תקנד.

משלוח מנות איש לרעהו ומתנות לאביונים: כבירושלים — ראה לעיל.

כינוסים . . . הקהלים: ולהעיר מכל היהודים מנער ועד זקן טף ונשים ביום אחד, לך כנוס את כל היהודים (היפך קטרוג, מפורז ומפורד), להקהל ולעמוד על נפשם, נקהלו היהודים ועוד — אשר במגלה. — והתורה (גם מלשון הוראה) היא נצחית והניל בהדגשה, ביום אחד זה — פורים דבר בעתו. ירושלים, יראה שלימה: ב"ר פני, י. תודיה הר — תענית טז, א. וראה לקו"ת ר"ה ס, ב. ועוד.

את השם: יר"ע (לקו"ת במדבר יג, ב. ועוד).

במיוחד — כינוסים און „הקהל'ס" פון אידישע קינדער, וואָס יעדערער פון זיי, אפילו עוללים ויונקים, זיינען „צבאות השם",

און דאָס אַלעס מיט אַ שמחה אמיתית — און ווי דער אַפּשלוס פון שר"ע אורח חיים הלכות פורים: טוב לב משחה תמיד,

און דורך דעם אַלעס זיך נאָכמער פאַראיינציגען מיט ירושלים, צו וועלכער מיר קערען זיך טאָג טעגליך באַ יעדער תּפּלה: והתפללו אל ה' דרך העיר אשר בחרת, אויסגעקליבן און אַפּגעגעבן יעדער אידן און אַלע אידן אויף אייביג, נחלת עולם.

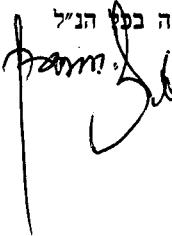
* * *

ויהי רצון אַז אַזוי ווי בימי מרדכי ואסתר איז „ליהודים היתה אורה ושמחה וששון ויקר" אין פשוט'ן זין און לויט אַלע פירושי חכמינו ז"ל אין דעם — כן תהי' לנו,

און עס זאָל זיין „מסמך גאולה לגאולה", גלייך נאָך דער גאולת פורים זאָל קומען די גאולה האמתית והשלימה דורך משיח צדקנו, וואָס וועט זיין כימי צאתך מארץ מצרים,

און נאָך פאַר דעם — איז: ואנחנו עמך וצאן מרעיתך נודה לך לעולם לדור ודור נספר תהלתך.

כבוד ובברכת הצלחה בכל הנ"ל
ובברכת פורים שמח



טוב . . תמיד: משלי טו, טו. וראה פי' לסי"ח סי' תתסב.
והתפללו אל ה' דרך העיר אשר בחרת: מ"א ת, מד. טושר"ע (ואדה"ז) או"ח רסצ"ד.
ליהודים היתה אורה ושמחה וששון ויקר: אסתר ה, טו.
פירושי חכמינו ז"ל: מגילה (טו, ב) ועוד. דרושי דא"ח עה"פ.
מסמך גאולה לגאולה: מגילה ו, סעי"ב, ובפרש"י. ולהעיר שענין זה נוגע במיוחד בשנה מעוברת (כבשנה זו) — כי בכדי „מסמך גאולה לגאולה" קורין את המגילה באדר שני דוקא, הסמוך לניסן.
כימי צאתך מארץ מצרים: מיכה ז, טו.
ואנחנו עמך . . נספר תהלתך: תהלים עט, יג.
וצאן מרעיתך: ראה אסתר'ס פ"ט ש, קול גדול כגדיים וטלאים" ביטל הגזירה. נת' בתור"א סד"ה ותוסף אסתר. וראה סליחה דתענית אסתר סד"ה אדם בקום, קטני קודש זרע'.
פורים שמח: ועד לאופן — כציווי חז"ל (מגילה ז, ב) חייב אינש לבסומי בפוריא עד דלא ידע (יותר מבמועדים לשמחה). וראה ד"ה זה בתור"א (ובשערי אורה צט, א), אוה"ח, סה"מ עטר"ת („חייב אינש לבסומי בפוריא הוא תענוג הנפש בפנימית התורה ובכח"י אה"ר בתענוגים"), סה"מ תשי"ח. ועוד.

ת"ח על הערת-הארת כת"ר היפה מדברי ראשונים בענין לבסומי בפוריא — ולהעיר מרמב"ם הל' יו"ט פ"ו, ה"כ. — הועתק בשו"ע אדה"ז סתקכ"ט סי"א-י"ב.

ומובן שהמדובר בהתועדות* שאחד יתבסם עד דלא ידעי ויוציא את הרואים, אין הכוונה יוציא קיום חיוב זה (ממש) שה"ז חיוב שבגופו, אלא שבשאי אפשר יעשו עכ"פ כנ"ל.

ועוד (ועיקר) פשיטא שאם אינו מקיים עד דלא ידעי — אין זה פוטרו כלל מלהיות שמח בפורים, וכשרואה חברו שמח בשלימות (עד דל"י) חושב ע"ד שמחת דלא ידעי, מח' טובה הקב"ה מצרפה למעשה, עי"ז מתוסף בשמחתו הוא ומעין זו שרואה בחברו, ולאח"ז — קל לו יותר (נעשה מוכשר יותר) לבוא גם בעצמו לאופן עד דלא ידעי.

ומכאן לחקירה הכללית — במצות שבגופו שאין יוצאים ע"י שליח — באם אי אפשר לו לקיימם בעצמו המוטל עליו חיוב מיוחד להשתדל לעשותם ע"י שליח. ואין הזמ"ג לעיין בזה. ואכ"מ. ולא בא אלא בתור הערה לעת מצוא.

(ממכתב אייר תשמ"ב)

* פורים תשמ"ב. המור"ל.



... ואסיים במנהג היום זכר למצות מחצית השקל: אופנה, העשיר לא ירבה והדל לא ימעט, הכל שווין, וע"י מחצה"ש בטלו שקלי המן (מגילה יג, ב) שגם גזירתו היתה על כל היהודים בשה מנער כו' — ועיין שיחת פורים תש"א בזה — וניצולו ע"י שהיו בתנועות מס"נ, שגם בזה הכל שווין שאפי' קשב"ק כו' — כמ"ש בסש"ב פי"ט כ' — והכל כפתאיים אצלו ית' ולא ידעי, והשי"ת יזכנו ב"ב לביאת מ"צ הבא בהיסח הדעת (סנהדרין צז, א) וכמשי"כ באגה"ק ס"ד שזהו גילוי בחינת נקודת פנימיות הלב, שמצד זה כל ישראל למגדול ועד קטן, כולן תמאימות ואב אחד לכולנה וכמ"ש סש"ב פל"ב (משא"כ מצד מקורן בא"ח דחלוקין בגדולתן ומעלתן)...

(ממכתב יום ה' י"א אדר שני, תשנ"ה)



ב"ה, ערש"ק ראש-חודש אדר שני,
פרשת שקלים, ה'תשמ"א,
ברוקלין, נ.י.

צו אַלע אַנטיילנעמער אין דער יערלעכער
מסיבה פון ישיבת תומכי-תמימים ליובאוויטש,
מאַנטרעאַל

ה' עליהם יחיו

שלום וברכה:

דער יערלעכער קאמפיין הייבט זיך הייאר אן, צוזאַמען מיט דעם יערלעכן
באַנקעט, אין דעם טאָג פון י"א אדר (שני).

אין דער צייט פון בית המקדש איז דער טאָג פון י"א אדר געווען איינער
(ערשטער) פון די טעג ווען מ'האַט אין געוויסע ערטער געלייענט די מגילה,
אַנשטאַט אין דעם טאָג פון פורים. ווי די משנה און גמרא דערקלערן, איז די תקנה
געמאַכט געוואָרן פאַר אידן וואָס האָבן געלעבט אין דערפער און פלעגן קומען אין
שטאָט אין געוויסע טעג פון דער וואַך. דער צוועק פון דער תקנה איז געווען צו
געבן זיי די מעגלעכקייט צו באַזאָרגען די שטאַטישע מענטשן מיט זייערע נויט־
ווענדיקייטן. דאָס אונטערשטרייכט ווידעראַמאַל די געמיינזאַמע פאַראַנט־
וואַרטלעכקייט פון איין איד צו אַ צווייטן — אין איינקלאַנג מיט דער מצוה און כלל
גדול בתורה: ואהבת לרעך כמוך, דער יסוד פון דער גאַנצער תורה.

די שייכות פון דער דאָזיגער הוראה (וואָס תורה באַדייט דאָך הוראה) ווערט
נאָך מער אונטערשטראַכן דערמיט וואָס הייאר פאַלט אויס י"א אדר אין דעם דריטן
טאָג פון דער וואַך, "יום שהוכפל בו כי טוב" (צוויי מאַל וירא אלקים כי טוב) — אַז
אַנדייטונג, אַז עס דאַרף זיין "טוב לשמים וטוב לבריות" — "גוט צו ג־ט און גוט צו
לייטן". דער אויסדרוק בריות ("באַשעפענישן") וואָס ווערט דאָ באַנוצט איז אַז
אַנדייטונג, אַז אפילו ווען דער צווייטער איד איז אין אַ מצב וואָס עס זעט זיך נישט אַז
באָ עם קיינע ספעציעלע מעלות, נאָר די איינציגע מעלה וואָס ער איז אַ ג־טלעכע
באַשעפעניש — דאַרף מען אויך עם ליב האָבן און זיין גוט צו עם. וואָרום יעדער
איד האָט אַ נשמה וואָס איז אַ טייל פון ג־טלעכקייט, און דורך זייערע נשמות זיינען
אַלע אידן פאַראייניגט און אויסגעבונדן ווי אמת'ע ברידער פון איין פאַטער, אונזער
פאַטער אין הימל. בלויז מצד דעם גוף (קערפער) זיינען אידן פאַנאָדערגעטיילט,
אַבער מצד דער נשמה, און דאָס איז דאָך דער עיקר, זיינען אַלע אידן ווי איינער —
ווי דאָס איז דערקלערט באַריכות אין פרק לב (32) פון ס' תניא.

די דאָזיגע הדגשה אויף אהבת ישראל, אין דער פולסטער און טיפסטער מאָס,
איז איינע פון די הויפט שטריכן פון דעם חינוך וואָס ווערט געגעבן אין אַלע
ליובאוויטשער מוסדות, אַריינגערעכנט ובפרט — די ישיבה תומכי-תמימים אין
מאַנטרעאַל. דאָס ווערט איינגעפלאַנצט אין די תלמידי הישיבה פון דער פריסטער
יוגנט אַן, אין אַז אופן פון מעשה הוא העיקר, דורך מעשים בפועל, צוזאַמען מיט
אהבת התורה און אהבת השם — ביז אַז די דריי אהבות ווערן איינס.

דעריבער געפינט מען ליובאוויטשער בחורים און יונגעלייט, תלמידים פון די ליובאוויטשער ישיבות, אין פארשידענע און אויך פארווארפענע טיילן פון דער וועלט, וואו זיי פארנעמען זיך מיט תורה-חינוך און פארשפרייטן אידישקייט, מיט ליבשאפט, הארציקייט און איבערגעבנקייט.

די ישיבה תומכי-תמימים ליובאוויטש אין מאנטרעאל שטייט שוין ב"ה אויפן שוועל פון דעם 40טן יאר פון איר טעטיקייט. ס'איז ניט אפצושאצן אירע גרויסע לייסטונגען פאר קאנאדער אידנטום און פארן אידישן פאלק בכלל. זיכער פארדינט זי די פולסטע שטיצע פון אלע אירע טרייע פריינד און פון יעדן איינעם און איינע וואס שאצן אפ די לעבנסנויטווענדיקייט פון תורה אידישקייט.

בפרט אז מיר דערנענטערן זיך צו די טעג פון פורים, וועלכע דערמאנען אונז, אז א דאנק דעם תורה-טרייען חינוך פון אידישע קינדער אין יענער צייט איז בטל געווארן די גזירה פון המן הרשע, און „ליהודים היתה אורה ושמחה וששון ויקר“. אין דער איצטיגער קריטישער צייט נויטיגען מיר זיך אין דעם זייער שטארק. דערמאנט אונז די מגילה, ווי אונזערע חכמים זכרונם לברכה דערקלערן, אז „אורה ושמחה וששון ויקר“ אין דעם איינפאכן זין פון די ווערטער זיינען אפהענגיג פון זייער אינערלעכן אינהאלט: „אורה — זו תורה . . ויקר — אלו תפילין“.

בכבוד ובברכה להצלחה בכל האמור



לחגיגת בר מצוה שלך, הנני לשלוח לך ברכותי, אשר ביום הזה שנהיית גדול תלך הלך וגדול בלמודיך ובהנהגותיך, והוריד וא"ז יחיו ישבעו ממך רב נחת וענג.

בימי מרדכי, כשהיו ישראל בגולה, אמר המן האגגי להשמיד כל היהודים. מה עשה מרדכי — כנס צעירי ישראל ולמד עמם תורה, ועל ידי זה בטלה הגזירה.

בהיות עם ישראל על אדמתו, ואיש תחת גפנו, אפרים ויהודה גוי אחד בארץ, ושלמה בן דוד מלכם בראשם, ויבן בית לה', ציוו חכמינו אשר לא יבטלו התלמידים מתורם לבנין בית המקדש!

כי התורה עץ חיים היא למחזיקים בה. בכח תורת משה אשר צווה בחורב על כל ישראל חקים ומשפטים, ועל ידי שמירת מצוותי', נעמוד בפני כל הקמים עלינו בגולה, ונזכה בקרוב ליום ה' הגדול אשר ישיב לב אבות על בנים ולב בנים על אבותם, ויגאלנו על ידי משיח מנחם משיב נפשנו.

חזק ואמץ בלימוד התורה ובקיום המצוות!



הטוב אשר הגיענו ע"ד התמסרותו לכל דבר הנוגע לחנוך היהדות, העירנו לבא לפניו במכתבינו זה.

בטח שמע כמ"ע ע"ד „מחנה ישראל" אשר נוסדה ע"י מו"ח כ"ק אדמו"ר שליט"א, ואשר בע"ה פעלה כבר הרבה לטובת חזוק היהדות כגון שמירת שבת, למוד התורה, טהרת המשפחה, הנחת תפילין וכדומה.

הרבה פועלת „מחנה ישראל" לטובת המצב הרוחני של החילים היהודים,

ע"י „מחנה ישראל" נוסדה גם חכרת משניות בע"פ, המחלקת לחברי עפי" גורל חלקים מהמשניות (. . . פרקים בשנה) ללמדם בע"פ ולחזור עליהם בכל עת מצוא, בלכתם בחוץ, בעמדם בחנות בנסעם ברכבת וכו'.

שולחים אנו לכמ"ע במעטפה מיוחדת מאמרים המבארים מטרת ופעולות „מחנה ישראל" ובודאי גם במקומו יש כר נרחב ועבודה בכל מקצועות עבודת „מחנה ישראל", ונשמח לקראת מכתביו מברשים טוב בפעולותיו בכהנ"ל.

בימי הפורים בימים ההם ביארו רז"ל (מגילה יג, ב) אשר שקלי ישראל, שהיו נותנים בכל שנה מחצית השקל, בטלו את שקלי המן שנתן לאחשורוש ביהודים לאבדם,

והנה מחצית השקל נתנו, להניח יסוד בית משכן ה' הראשון שהי' אצל בני ישראל דהיינו האדנים למשכן, ואח"כ היו נותנים לקנות בהם קרבנות הצבור, ובשניהם — העשיר לא ירבה והדל לא ימעט.

זאת אומרת: כשהמן קם ורוצה להשמיד להרוג גוי' העצה היעוצה היא: לך כנוס את כל היהודים, ואיך ובמה יתאחדו כל היהודים בהתעוררות הראוי', הוא בהנחת יסוד בית המקדש אשר בלב כל אחד ואחד מישראל דאס פינטעלע איד וואס בא יעדערן בלי הבדל מפלגה כי בזה הכל שוים: העשיר בידיעות והדל ופשוט ביותר, וכשמניחים היסוד, אז מ'דערוועקט די פינטעלע בונים בית מקדש מפואר, זעהט מען אז יעדער איד איז אַ הייליגער היכל וואו דער אויבערשטער רוהט, מ'דארף נאָר וויסען ווי עם אויפוועקען.

בברכת פורים שמח

ולאלתר לתשובה לאלתר לגאולה

(ממכתב יום ו' י"ב לחדש אדר שני, ה'תש"ג)



מאשר הנני קבלת מכתבו — בלי הוראת זמן הכתיבה — בו כותב ר"פ ובמסירת הפ"ש מכאן וכו', וכן ר"פ מהמצב ב . . . וכו'.

יהי רצון אשר תתחלנה הידיעות המתקבלות מאה"ק ת"ו בהנוגע לענינים הכלליים וכן הפרטים, להיות טובות — בטוב הנראה והנגלה, ועד מתי?

ובפרט שסו"ס — מכריזים על ענין דופרצת, דפשיטא שצ"ל ג"כ בד' אמות של הפרט וד"א של הכלל, כוונתי שכל אחד צריך לעשות התלוי בו בכדי להמשיך הענין בגלוי. והרי גם ע"ז נאמר חזקה לתעמולה שאינה חוזרת ריקם ואין לך דבר העומד בפני הרצון.

והרי כאו"א מאנ"ש, ובפרט תלמידי התמימים, תפקידו כפול, לפעול בעצמו רצון תקיף ולפעול על הזולת ע"י תעמולה מתאימה וק"ל.

ויהי רצון שכיון שנמצאים אנו בחדש אדר עליו נאמר שנהפוך הוא ומסמך גאולה לגאולה מאדר לניסן, גאולה מכל דברים המעכבים עבודת ה' בשמחה ובטוב לבב, הנה כן יבטיח בכל האמור לעיל.

בברכה לבשו"ט בקרוב
ולשנת הצלחה בכלל ובפרט

(ממכתב ט"ו אדר"ש חשי"ט)



במענה למכתבו מט' אדר שנתקבל ביום הפורים,

וברך לקחתי ואשיבנו, אשר יקיים, מתאים למ"ש והימים האלה נזכרים ונעשים בכל דור ודור, וידוע הפירוש שכשהם נזכרים הרי הם גם ונעשים,

שיהי' אורה ושמחה וששון ויקר כדרשת רז"ל וגם כפשוטו.

(ממכתב ט"ו אדר תש"כ)



... אריכות לשוני בלקו"ש. גרמה לעשות טפל תיאור אופן פעולת הטלפון (ורדיא) בעת שהטעם שאין יוצאין בזה שמיעת מגילה הוא כי נעשה שינוי עיקרי, ואין זה כ"א קול של (קרום של) מתכת, פלאסטיק וכיו"ב, שהמתכת מוציאה הקול

ע"י שכח כחו דהאדם משנה תוקף זרם העלעקטרי והזרם מניע את הקרום, והזרם אין איש יודע מהותו, אבל הכל מודים שאינו כלל ממהות האויר [שהאויר הוא מציאות הלכתית, נוגע לכופה כלי על הנר בשבת, מג"א סוף סימן רע"ז ושו"ע אדמוה"ז שם]. וכתבתי במכ"ה הנ"ל, בדברי המתירים עצמם נראה שאלו שתיארו לפניהם אופן פעולת הטילפון טעו בהתיאור, שאך עפ"י מובן שלא נחתו כלל לדון בזה שזהו קול מתכות.

דרך אגב — נפק"מ גם בנוגע לשופר (לאילו המתירים שימושן לכבדי שמיעה) במכשירי שמיעה (ביו"ט), דשני סוגים במכשירים אלו — המחזיקים את הקול ע"י זרם עלעקטרי (ובמילא, עפ"י הנ"ל) אינו יוצא, או רק באופן מכני שיוצא.

כל הנ"ל לא שייך (תמיד) לעניית אמן וכיו"ב — כי בכר"כ אופנים נוגע בזה רק כיוון הזמן ולא שמיעת קול הש"ץ, כדמוכח מביהכ"נ דאלכסנדריא של מצרים (סוכה נא, ב) וכמפורש בשו"ע או"ח סו"ס קכד, ובארוכה בשו"ע אדה"ז שם.

ויומא גרים — יום פטירת הרמב"ם — להעיר שדייק בלשונו (הל' ברכות פ"א הל' י"ד בסופה) להשמיענו דעונין אמן אף שלא שמע הברכה באם אינו מחוייב בה (כס"מ שם). ולהוסיף (עכ"פ בדא"פ) ביאור בדבריו שם, ד"לא יענה אמן בכלל העונים" — מאי האי, בכלל העונים?, וי"ל כוונתו — דאינו בכלל העונים — דהם יוצאים בעניתם אמן כאילו ברכו (כיון ששמעו קול הברכה, ועד ששומע כולה בלבד ג"כ כעונה), משא"כ מי שלא שמע, אבל לא גרע מברכה שאינו מחוייב בה, וצריך לענות אמן. ואדרבא חיובו בהברכה מסתבר לומר שמוסיף בשייכותו להברכה — כולל באמירת אמן אחרי המאמתת את הברכה ...

(ממכתב כ' טבת תשמ"ג)



**נוסח המברק שהואיל כ"ק אדמו"ר שליט"א
לשלוח לאנ"ש שי' בכל מרחבי תבל לקראת ימי הפורים**

ה'תשמ"א

פורים שמח ושבת שלום והתועדויות באופן דהקהל מתוך אורה ושמחה וששון ויקר ובהחלטות טובות ומוצלחות באורה זו תורה וכו' ככל פירושי חז"ל.
לחיים, לחיים ולברכה ולמסמך תיכף ממש גאולת פורים זה לגאולתנו ע"י משיח צדקנו.

/מקום החתימה/

•

ה'תשמ"ב

פורים שמח והתועדויות פעילות מתוך אורה ושמחה וששון ויקר ובהחלטות טובות על כל השנה כולה, באורה זו תורה וכו' ככל פירושי חז"ל. ולמסמך תיכף ממש גאולת פורים זה לגאולתנו ע"י משיח צדקנו. לחיים, לחיים ולברכה.

/מקום החתימה/

•

ה'תשמ"ג

שבת שלום ופורים שמח והתועדויות פעילות מתוך אורה ושמחה וששון ויקר ובהחלטות טובות על כל השנה כולה, באורה זו תורה וכו' ככל פירושי חז"ל. ולמסמך תיכף ממש גאולת פורים זה לגאולתנו ע"י משיח צדקנו. לחיים, לחיים ולברכה.

/מקום החתימה/

•

ויקהל

ב"ה, מוצש"ק פ' ויקהל, שק"מ אד"ש,
שנת הקהל, ה'תשמ"א
ברוקלין, נ.י.

לכל המשתתפים בכינוס השלוחים באה"ק
ת"ז

ה' עליהם יחיו

שלום וברכה!

בנועם קבלתי הידיעה אודות הכינוס, ויה"ר שיהא בהצלחה רבה בכל הפרטים,
ואיש את אחיו יעזורו להוסיף עוד יותר ולהעלות במילוי השליחות,
שנקודתה כהוראת (ונתינת כח) פרשת שבת זו להקהיל (בכח משה שבכאור"א
מבנ"י) את כל עדת בני"י, וכביאור האריז"ל,
ובהרחבה במאמרי אדה"ז אדהאמ"צ הצ"צ מהר"ש ואדנ"ע,
ומתוך אהבת ישראל כמבואר בתורת הבעש"ט והה"מ
ובהרחבה ע"י כ"ק מו"ח אדמו"ר

הוספה לאחר זמן:

אד"ש: להעיר מלקוטי לוי"צ לאסתר ע' צו, צט.
השלוחים: להעיר מלקו"ת ויקרא א. ג.
הכינוס: ראה סנה" עא, סע"ב. במד"ר טו, יח.
במילוי השליחות: ועד לדרגא הכי עליונה בשליחות דמציאותו מציאות המשלח, כמותו ממש. ראה לקח
טוב בתחלתו ובכ"ס.
משה שבכאור"א מבנ"י: ראה תניא ר"פ מב. ופועלה היא עד: ללכת בכל דרכיו גוי (ראה עקב י, יב). ברכות
לג, ב. ולהעיר ג"כ מהמשך חייב אדם לברך תרלי"ח.
וכביאור האריז"ל: לקוטי תורה בפרשתנו. ס' הליקוטים שם.
אדה"ז . . . ואדנ"ע: ד"ה ויקהל. ועוד.
הבעש"ט והה"מ: ראה קונטרס אהבת ישראל.
כ"ק מו"ח אדמו"ר: במאמרים, מכתבים ושיחות.

ובלשון הכתוב: הקהל את העם האנשים והנשים והטף גו' ושמרו לעשות את כל דברי התורה הזאת,

וכ"ז יחיש עוד יותר קיום היעוד: קהל גדול (שלימות העם) ישובו הנה (שלימות הארץ) ומשה (ותורתו — שלימות התורה) עמהם.

בברכת הצלחה רבה בכהנ"ל והמעשה הוא
העיקר ומתוך הרחבה שמחה וט"ל
ובברכת חודש טוב, ושכן תהי' לנו כאשר
הי' אז — אורה ושמחה וששון ויקר —
כפשוטו וככל פירושי חז"ל,
ואנחנו עמך וצאן מרעיתך נודה לך לעולם
לדור ודור נספר תהלתך

/מקום החתימה/

הקהל . . . הוא: וילך (לא, יב). וברמב"ם (סוף הל' חגיגה): כאילו נצטוו בה. וראה זח"ב (קצה, סע"א): ויקהל משה כו' הקהל כו' מה להלן כו' אף הכא כו'. — ולהעיר מצפצפ"נ ר"פ ויקהל. והטף: ופרש"י עה"פ: למה בא לתת שכר למביאיהם, היינו שע"פ פשט (ובש"ס — חגיגה ג, א) תיכף שגולד מחוייבים להביאו. ואולי י"ל — לא כהקס"ד דספק (נפל) לחומר, כ"א בתורת ודאי, ואפילו נולד לח' ולא גמרו שערי וצפרניו (ראה שו"ע אדה"ז א"ח שש"ל ס"ח) — כי חד טעמא בכל הטף — לתת שכר למביאיהם.

קהל גדול, ישובו הנה: ירמ"י לא, ז.

ובברכת חדש . . . אורה . . . ויקר: דכל החודש נהפך גו'. וראה ירוש' מגילה בתחלתה. רמ"א (א"ח סתרפ"ח ס"ז): וכן נהוג.

אורה . . . ויקר: מג"א (ח, טו). ובירוש' ברכות (בתחלתה): כי אשב בחושך כו' ליהודים הייתה אורה כו'. וראה שערי אורה בסופו. אה"ת עה"פ. ואנחנו . . . תהלתך: תהלים עט, יג.



... במ"ש מה יענה על הטענה שיש אומרים שמותר להדליק אש בשבת, ואשר האיסור הוא דוקא כשצריך שפשוף אבן באבן וכנהוג בין השבטים הפראים, משא"כ אופן הדלקת אור דזמננו, אינו קשור בכל טרחה.

ומובן שהסברה העיקרית היא שכותב במכתבו, שעלינו לקיים מצות הבורא מבלי לשאול להטעם שבהם, ובפרט שמובן אפילו בשכל הפשוט שאי אפשר לשכל

נברא שיבין ויתפוס את שכל הבורא, כיון שאין ערך לנברא לגבי הבורא, ובמכל שכן וקל וחומר: ומה ילד קטן המתחיל ללמוד אל"ף ב"ית, כל אחד ואחד פשוט בעיניו שאי אפשר שילד זה יבין סוגיא עמוקה בש"ס וסברות הראשונים בזה אף שכולם נכנסים בסוג בני אדם שיש להם נפש השכלית, ולא עוד אלא שיודעים אנו שכשיגדל הילד ויקיים בעצמו הלימוד ביגיעה, עליו נאמר יגעת ומצאת, זאת אומרת שבכח שכל הילד לתפוס גם הסברא עמוקה אשר בש"ס, אלא שעדיין לא הובא זה בפועל, על אחת כמה וכמה בעיניים שבבורא לגבי עיניים שבנברא, שאי אפשר שיודמו זה לזה כיון שזהו בורא וזה נברא. והטעמים הנמצאים בתורה, הם מבארים רק חלק קטן מעיני ורשי המצוה, שלכן כמה וכמה טעמים ופנים לכל ענין ומצוה שבתורה.

בכל זה גם על פי שכל אין מקום כלל לסברא וקושיא האמורה הן מצד המציאות והן מצד השכל.

(א) מצד המציאות: — בעת מתן תורה, ז. א. ביציאת בני ישראל מארץ מצרים, ידוע בכל ספרי דברי הימים, אשר התרבות ועיניים הטכניים בארץ מצרים היתה במדה די גדולה, ולא עוד אלא שישנם כמה פרטים ועיניים (באופן טלטול משאות, בניו, הרכבת צבעים ועוד) שאפילו עתה אינם יודעים איך לעשות זה ואיך עשו זה בימים ההם. ובפרט הבערת אש אצל המצרים — לא היתה באופן שפשוף אבן באבן — כי אם בכמה אופנים קלים יותר. וברובא דרובא היו מדליקים אש מאש, כמסופר בדברי הימים לארץ מצרים וסביבותי בימים ההם. ובפרט בבתי החרטומים דמצרים, ששמשו גם כן מקום לימוד החכמות — הידועות בעת ההיא, אשר כנ"ל בכמה פרטים, ובוה גם אופן הדלקת אש (שבזה היו קשורות כמה עבודות לעבודה זרה אז) עמד ברמה הכי גדולה, ז. א. בטרחה מועטה ביותר.

(ב) מצד השכל: — שמירת שבת על פי פשוטו של מקרא הוא, על שם ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ וביום השביעי שבת, ופשוט לכל בעל שכל אשר לא בעמל ולא ביגיעה ברא הקב"ה את עולמו, וממעשה מלאכה ששת ימי בראשית [מאופן] מלאכה זו, ז. א. שאינה קשורה בטרחה כלל. שבת ביום השביעי, ובדוגמא זו נצטוו גם בני ישראל.

בכלל בטענות כמו הנ"ל, שהטענה גופא מוכיחה אשר מאמין הטוען שהתורה ניתנה מבורא העולם, אלא שרוצה הוא לחפש לפרש כוונת הבורא וציוויו שלא חלו אלא בתנאים שונים מתאימים ובתקופות מסוימות, כטענה זו עצמה, זיפיה מוכח מתוכה, אשר כיון שהתורה ניתנה מבורא העולם לטובת האדם, וכהניסוך, כי הם חיינו ואורך ימינו, ז. א. לטובת האדם [וגם זה מוכרח הוא כיון שהמאמין בהבורא, הוא מאמין שהבורא טוב וישר ולכן מחוייבים לקיים ציווין], הרי זה שולל את האפשריות שתנתן התורה באופן המטעה, ח"ו, את האדם והנותן מקום לספק עיקרי ז. א. שהכוונה לא היתה אלא לתקופה מסוימת, וכשישתנה הזמן ישתנה הציווי, ובכל זה כתב נותן התורה היפך הנ"ל [וכמוכח מכמה כתובים שציווי התורה הם "כימי השמים על הארץ" וגם בזמן הגלות ועד שיבוא גואלנו המשיח שכל עיניים אלו נזכרים כמה פעמים בתורה], ואין אף מאמר אחד מפרש שקודם לזה ישתנה ח"ו הציווי של התורה ופשיטא שאין כל פירוש באיזה כיוון יהיו השינויים ובאיזה אופן.

כבקשתו אזכיר להמצטרך לו ובהענינים אודותם כותב על הציון הק' של כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע, ויהי רצון שינצל הימים דביני וביני ככל הדרוש להפצת המעינות בהסביבה בה נמצא ובאופן שגם המקבלים שלו ייעשו טופח על מנת להטפיה בהסביבה בה ימצאו וגם לאחר זמן.

(ממכתב י"ג ניסן תשי"ז)



הת"י הרעים יפרשוהו כהיתר להנהגה בהטעמפלים בש"ק.

(ממכתב שלהי שבט תשמ"ג)

*) ע"ד הדפסת ענין היתר עבודת המקדש בשבת בכתב-עת אנגלי לילדים מכל החוגים. המו"ל.



מאשר* הנני קבלת מכתבו ממוצש"ק והקודמו. ובמ"ש שמתפלא על אשר שלחתי מברקים, וכי, לפלא התמי', כיון שבטח כבר ידוע לכת"ר אשר גם מ... נתקבלה ג"כ השאלה להרבנות הראשית באופן דחוף, עכ"פ כך הודיעו לכאן. וטעם הדחיפות מבואר בהעתק מכתבי להרבנים הראשים שי' המוסג"פ, ואם לא יטריח ביותר על כת"ר — מטובו לקרות ההעתק בשימת לב הראוי ובטח תהי' הזדמנות לדבר עם הרבנים הראשים. ובנוגע לנמוק האמור במכתבו — אדרכה מפני הכבוד עוד עצרתי במלין ועאכו"כ בביטויים, בידעי ולצערי ידוע גם בחוץ ממש, אשר המשגיח נוסע בתור בי"כ שלהם, ואין לך היתר מגולה יותר מזה. וכטעות כו"כ מבני התמימים דכאן. ואין מלה בלשוני איך להסביר הדבר — בה בשעה שלדעתי נעלה מכל ספק שהוא איסור ברור. ולא עוד אלא שכעצם השאלה — הוא כמ"ש במכתבי להנ"ל שהשאלה חלה על בעלי האניות והוא איסור דאורייתא. וקשה להאריך בדבר

*) ראה לקושי ח"ו ע' 398 ואילך. ח"א ע' 351 ואילך. ח"ז ע' 641 ואילך. המו"ל.

המצער ביותר. — ובמ"ש שמה תהי' התועלת מהאיסור וכו' — הנה אפילו בשביל נפש אחת מישראל ג"כ כדאי הדבר, ובפרט שבטוחני שמאות ואלפים מבני ישראל ימנעו מהענין, באם יהי' פסק הדין של הרבנות הראשית ברור כדבעי. ולא עוד אלא שב"כ "צים" ככאן אמר בפומבי — שהפלגת האניות באופן כזה (היינו שנוסעים גם בשבת) — ברור הי' בעיניו שאין כל חשש כיון שמעשים בכל שבוע ואיש לא מיחה בזה, ולו ידע שהרבנות הראשית אוסרת הי' משתדל לסדר הענינים. — ונוסף על האמור, הרי הפס"ד מוטב שיהיו שוגגין ההגבלה בזה שזהו בענינים דרבנן ואם אין שואלים עד"ז, ולא כנדו"ד ובענינים דאורייתא אינו לכלל זה. ובפרט גם כאמור במכתבי, שעכ"פ חלק מהאניות יסדרו באופן יותר מתאים, ואז הרי פשוט שכדאי הענין.

במה שהעיר שאין להנ"ל לקבל מרות — הנה נזהרתי בנוסח המברק שלי עד כמה שאפשר, בכדי שלא יוכלו לפרשו שזהו ענין של מרות, והדגשתי רק הצד הטכני שבדבר — כיון שבטח אין הם בקיאים בזה ולא התעסקו בזה. וכשיזמינו מומחים — כלשונו במכתבו — חוששני שיהי' ע"ד הפצת השמועות כאן. והוא ע"ד גביית עדות הידוע שחסידיים רקדו בת"ב בתערובות, אלא שהשמיטו להוסיף — שהי' זה תשעה באב שחל להיות בשבת ובהולדת בת לאחד החסידיים ורקדו עם התינוקות בת ימים אחדים ומונחת על טס. והי' בנדון זה שאומרים שיש תעודה ממכונאי שהמכונות הם באופן אוטמטי וכו' וכהעקתי במכתבי. ולא יאומן כי יסופר, אשר גם בזה המפלגות ככאן יוצאות בקול תרועה, ודוקא אלו אשר בשם הדת ידגולו (אף שלכאורה אין כל קשר בין מפלגתיות לפס"ד בישראל) ומראשי המפלגה הוא הוא הפוסק בשו"ע. וכפי שמספרים בשמו תוכן פסק דינו, לא מצא ידיו ורגליו בשו"ע וגם לא בידיעה במכונאות, אבל חוצפא כלפי שמיא מהני ועאכו"כ כלפי ארעא ובארצוה"ב.

ובמ"ש שפכ"פ אמר לו שתנועת האני' בשבת נוגע וכו' ואי אפשר להעמיד אני' בלב ים, הרי זהו עם הארצות מבהילה במכונאות, אשר כל השומע יצחק לו. — ומה שכותב שלא יצא מזה כלום — כבר עמדנו (מהנסיון המר), אשר בהאווירונים דאל-על היוצאים מכאן, אחד עכ"פ יוצא בימות החול והשני כו'. וצ"ע מפני מה אין לקוות שגם בהנוגע לאניות יסדרו כן.

ת"ח ת"ח על מ"ש אודות התרעומות של שילוח מברקים. ובטח גם להבא ינהג ככגון דא. וכמו שכתבתי לכו"כ, שטוב יותר לקבל ידיעות בלי כחל וכלי שרק מאשר ידיעות מסולפות אפילו לטוב, ובפרט שטו"ס מתקבלות כל הידיעות ע"פ רוב בהגזמה. והאמת אומר, שבתחלה לא הי' בדעתי לכתוב להרבנים הראשים בענין זה, כי הרי מ"ג, אם ירצו לפסוק הדין ע"י חקירה ודרישה כדבעי — אין דרך לפנות מאיסור ברור. ואם לא ירצו מה יועיל מכתבי, ואדרבה יוכל להתפרש כענין השגת גבול דמרא דאתרא. אלא ששורות כת"ר בנדון זה הביאוני לכתוב המכתב. ובטח גם להבא יודיע בפרטיות מהמשך הענינים, ות"ח מראש...

ג. ב.

... ירא אני מנתינת „היתר“ להנ״ל בתנאי העמדת „שבת-גוי״ באני. ויהי״ר שלא יתפתו מסברא הכי מגוחכת אשר איש אחד או שנים יכול לנהל כל המכוונות באני במשך מעל״ע! לא רצייתי לכתוב גם עד״ז במכ׳ להר״ר — כיון שנתינת מקום וחשש לפיתוי כזה — יוכל להחשב כפגיעה בכבודם.

מה שלא פרטתי (בהמברקים?) מפני מה אין סכנה בהעמדת האני׳ בלב ים, וכן לא במכ׳ שהעתקתו מוסג״פ. וגם לא פרטי המלאכות דאורייתא שבהנהגת אני׳ דזמננו (שרובן המכריע לא הי׳ להם מקום בספינות — שיט או מפרשים — שבזמן הש״ס) הוא: בא׳ — לרוב פשיטות הדבר. והקורא בס׳ שבינת הים אפילו, שחתר בכל כחו לאסוף קולות מכל הצדדים, יראה שלא מצא בסיס לחשש סכנה ע״י הנ״ל. ובהנוגע להב׳ — כי ידועים לכל מכונאי ואפילו מתחיל (אפילו במכוונות שביבשה בבתי חרושת וכיו״ב, שעיקרי הפעלתן שוות להנ״ל. מלבד מכונת ההגה). והיא מבוארת, אף שרק בחלקה, בס׳ שבה״י. — דרך אגב: עד כמה גדול העורון ע״י השוחד דרצון המפלגה וכיו״ב — שדורשים הוכחות שא״א לאני׳ שתתנהג אוטומטית במשך מעל״ע, אף שידוע לכל שאני׳ מתנהגת ע״י הגה, ומובן וידוע ג״כ שכיוון הליכתה משתנה משעה לשעה. וא״א שיהי׳ אותו הכיוון במשך כל המעל״ע ויסמכו על אוטומט שיעריכו אותו עשיריות בשעות לפני זה!

(ממכתב כ״ג תמוז תשט״ו)

פקודי

ב"ה, עש"ק ר"ח אד"ש ה'תשמ"א
ברוקלין, נ.י.

כבוד כל המשתתפים בסיום והכנסת ס"ת
לביהמ"ד ליובאוויטש, לונדון
ה' עליהם יחיו

שלום רב וברכה מרובה!

בנועם קבלתי ההודעה ע"ד סיום והס"ת והכנסתה במוצש"ק פקודי,
ובטח יהיו בשמחה רבה ורושמם ופעולתם ניכרים ונמשכים ימים ושנים רבים
וטובים,

ומסייע סיוע רב יום זכאי דש"ק זה, "דמיני" מתברכין כולי יומי", שבת משולשת
דקריאה בשלשה ספרי תורה; פקודי המשכן (דאיקרא מקדש), קרבנות ר"ח במקדש,
שקלים למקדש,

ויה"ר שכל זה יחיש ויקדים עוד יותר בנין ביהמ"ק השלישי ושם „נעשה (כל
האמור) לפניך כמצות רצונך",

בגאולה האמתית והשלימה ע"י משיח צדקנו במהרה בימינו ממש.

בכבוד ובברכת הצלחה רבה בכל



לעילוי נשמת
זקנו שמואל הי"ד
וזוגי רייזל בת ר' שלום
הי"ד
סלפטר

נהרגו על קידוש השם ע"י הנאצים ימ"ש

*

נדפס ע"י נכדס
הנדיב ר' זאב שלום הלוי
ומשפחתו שיחיו
הורוביץ
(פאלו בראזיל)

