קובץ
שלשלת האור

היכל
תשיעי

שער
שלישי

# לקוטי שיחות

## — חי —

### על פרשיות השבוע, חגים ומועדים

•

מכבוד קדושת

## אדמו״ר מנחם מענדל שליט״א

שניאורסאהן

**מליובאוויטש**

ספר חמישי — כרך רביעי

## במדבר

— הוצאה חדשה ומתוקנת עם הוספות —

הוצאה שני׳

יוצא לאור על ידי מערכת
**„אוצר החסידים״**

770 איסטערן פארקווי ברוקלין, נ. י.

שנת חמשת אלפים שבע מאות וחמשים לבריאה

**הי׳ תהא שנת נסים**

מאתיים שנה להולדת כ״ק אדמו״ר הצ״צ

ארבעים שנה לנשיאות כ״ק אדמו״ר שליט״א

## מפתח כללי:


פתח דבר ..... III
לוח המפתחות ..... V
לקוטי שיחות – ע"ס במדבר ..... 1


## הוספות:


שיחות ומכתבים ..... 423


# LIKKUTEI SICHOS

## VOL. 18

## BAMIDBOR


*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 U.S.A.*

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

Schneersohn, Menaḥem Mendel, 1902 --

**Likuṭe siḥot 'al parashiyot ha-shavu'a ḥgim u-mo'adim (vol. 18) Bamidbor.**

(Sifriy.–Otsar ha-Ḥasidim-Lyubaviṭsh) (Ḳovets Shalshelet ha-or; hekhal 9, sha'ar 3)

In Hebrew or Yiddish

Title on verso of t.p.: Likutei sichois (vol. 18)

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

BM198.S3355s 1988 [1997] Hebr

ISBN 0-8266-5718-4 (set)

ISBN 0-8266-5736-2 (vol. 18)

Library of Congress Catalog Card # 61-57983

נסדר בדפוס „עמפייער 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

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

# פתח דבר

לכבוד יום הבהיר, יום עשתי עשר לחודש ניסן (חודש הגאולה) — נשיא לבני אשר, אשר „הוא יתן מעדני מלך"[1] —

יום הולדת השמונים[2] של כ"ק אדמו"ר שליט"א,

הננו מוציאים לאור — בהמשך לספרי לקו"ש שהופיעו[3] — לקוטי שיחות חלק „חי" על ספר במדבר (כרך הרביעי של הספר החמישי של לקו"ש).

חלק גדול מהשיחות שבכרך זה הוא (בדומה להכרכים שבספר השלישי והרביעי של הלקו"ש) ביאורים לפרש"י עה"ת, שביסודם הוא הכלל העיקרי דפירש"י זה, שהודיעו רש"י בתחלת פירושו וחוזר והודיעו כמה פעמים[4] „אני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא"; וכמבואר בפרטיות בהקדמה ללקוטי שיחות חלק ה'[5] — ספר בראשית.

* * *

בכרך זה באים:

א) השיחות לספר במדבר שנדפסו בקונטרסים בודדים מדי שבוע בשבוע, במשך שנות תשל"ו-תש"מ.

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

---

1) ראה לקוטי לוי יצחק — אגרות ע' שכד-ה. ע' תיט.

2) ד„בן שמונים לגבורה" (אבות פ"ה מכ"ב — לגירסת אדה"ז בסידורו). ע"ד „שמונים שנה" — ראה אוה"ת וארא (ע' רכח) בענין „ומשה בן שמונים שנה". תורת לוי"צ (ע' רמו ואילך) בביאור מחז"ל (חולין כד, ב) אמרו עליו על ר"ח שהי' בן שמונים כו'. וראה ג"כ לקו"ש חי"ד ע' 310 ואילך. ס' הערכים-חב"ד מערכת אותיות „אותיות התורה — פ"א" (וש"נ). — השייכות דבן שמונים למזמור פ"א שבתהלים — נת' בלקו"ש ח"י ע' 75 הערה 31. עיי"ש.

3) ספר ראשון: כרך א (בראשית שמות ויקרא), כרך ב (במדבר דברים — הוספות), תשכ"ב. הוצאה שני' — תשכ"ז. הוצאה שלישית — תשל"ה. הוצאה רביעית — תשל"ט.

ספר שני: ב' כרכים (כנ"ל ספר ראשון) — תשכ"ד. הוצאה שני' — תשכ"ח. הוצאה שלישית — תשל"ה. הוצאה רביעית — תשל"ט.

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

ספר רביעי: חלק יו"ד — בראשית (י"א ניסן תשל"ה). חלק י"א — שמות (יו"ד שבט תשל"ו). חלק י"ב — ויקרא (יו"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 (יו"ד שבט תש"מ). חלק ט"ז — שמות (עש"ק ח"י אלול תש"מ). חלק י"ז — ויקרא (י"ג אייר תשמ"א).

4) בראשית ג, ח. ג, כד. ועוד.

5) ראה גם ספר „כללי רש"י" (שנזכר בההקדמה שם) בעריכת הרב טובי' שי' בלוי (קה"ת, כפר חב"ד, תש"מ).

ובכגון דא צריך לאודועי אשר חלק מהמכתבים נעתק 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'), לשלחם (ע"מ להחזירם) ל„ועד להפצת שיחות", ע"מ להדפיסם בספרי לקו"ש, ויהיו בזה ממזכי הרבים.

* * *

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

**ועד להפצת שיחות**

עש"ק מברכין ופ' החודש ה'תהי' שנת ביאת משיח. ברוקלין, נ.י.
שנת השמונים לכ"ק אדמו"ר שליט"א

●

## להוצאה שני'

באשר הוצאה הקודמת של ספר לקוטי שיחות חלק ח"י על ספר במדבר אזלה מן השוק,

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

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

**ועד להפצת שיחות**

ערב ש"ק פ' יתרו כ"ב שבט, ה' תהא שנת נסים ארבעים שנה לנשיאות כ"ק אדמו"ר שליט"א מאתיים שנה להולדת כ"ק אדמו"ר הצ"צ
ברוקלין, נ.י.

# תוכן ומפתח


## במדבר

**שיחה א** (תשל"ז) ..... 1
רש"י ג, י ד"ה ושמרו את כהונתם

**שיחה ב** (תשל"ו) ..... 6
רש"י ג, טו ד"ה מבן חודש ומעלה

**במדבר – ב' סיון** (תש"מ) ..... 18
לעולם קורין פ' במדבר לפני עצרת

## חג השבועות

**שיחה א** (תשל"ו) ..... 28
טענת המלאכים תנה הודך כו' (שבת פח, ב) מדינא דבר מצרא

**שיחה ב** (תשל"ח) ..... 35
משה דוד והבעש"ט

## נשא

**שיחה א** (תשל"ח) ..... 44
רש"י ד, מז ד"ה עבודת עבודה

**שיחה ב** (תש"מ) ..... 55
שיטת הרמב"ם בדין קינוי וסיום מס' סוטה

**שיחה ג** (תשל"ו) ..... 63
סיום מס' נזיר (נזירות שמשון ושמואל)

**שיחה ד** (תשל"ז) ..... 76
רש"י על הפסוק אמור להם (ו, כג)

**שיחה ה** (תשל"ט) ..... 83
רש"י על פסוקי קרבנות הנשיאים (ז, יט ואילך)

## בהעלותך

**שיחה א** (תשל"ח) ..... 92
רש"י ריש פרשתנו ד"ה בהעלותך

**שיחה ב** (תשל"ו) ..... 104
פסח דוחה את השבת (פסחים סו, א) ופלוגתת ר' יאשי' ור' יונתן (ספרי ט, א)

**שיחה ג** (תשל"ו) ..... 117
פסח שני: רגל בפ"ע, תשלומין דראשון או תקנתא דראשון (פסחים צג, א)

**שיחה ד** (תש"מ) ..... 126
פסח שני – „ניטא קיין פארפאלען" (היום יום) ע"ד ההלכה

**שיחה ה** (תשל"ט) ..... 132
רש"י יב, טו ד"ה והעם לא נסע

## שלח

**שיחה א** (תש"מ) ..... 141
רש"י ר"פ ד"ה שלח לך אנשים

**שיחה ב** (תשל"ח) ..... 150
מרגלים על שם מעשיהם נקראו (סוטה לד, ב)

**שיחה ג** (תשל"ו) ..... 161
רש"י יד, ט ד"ה אל תמרודו ופלוגתת הרמב"ם והראב"ד (הל' אבה"ט פ"ב ה"י)
בשחיטת נכרי


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

**שיחה ד** (תשל"ט) ..... 171
זהר (ולקוטי לוי יצחק) עה"פ (יד, יז) ועתה יגדל נא

**שיחה ה** (תשל"ז) ..... 178
רש"י טו, כ ד"ה כתרומת גורן


## קרח


**שיחה א** (תש"מ) ..... 187
הפירושים במחלוקת קרח ע"ד הפשט וע"ד הסוד והתאמתם

**שיחה ב** (תשל"ו) ..... 196
אלקי הרוחות לכל בשר (טז, כב) – השגחה פרטית ברשעים

**שיחה ג** (תשל"ט) ..... 202
עונשי קרח ועדתו – בליעה ושריפה

**שיחה ד** (תשל"ז) ..... 212
בג' מקומות הכהנים שומרים כו' על חמשה שערי העזרה (ריש מס' מדות)

**שיחה ה** (תשל"ח) ..... 218
מחלוקת קרח ומתנות כהונה – סמיכות הפרשיות


## חוקת


**שיחה א** (תשל"ו) ..... 229
לך אני מגלה טעם פרה (במדב"ר פי"ט, ו)

**שיחה ב** (תשל"ז) ..... 239
אין מת עצמו טמא ואין בנה של שונמית טמא (יל"ש רמז תשסא) וסיום מס' נדה (ע, ב) שלשה דברי בורות כו'

**שיחה ג** (תש"מ) ..... 253
סילוק ענני הכבוד כשמת אהרן (רש"י כא, א) בפשוטו של מקרא


## בלק


**שיחה א** (תשל"ח) ..... 262
רש"י כג, כג ד"ה כעת יאמר ליעקב

**שיחה ב** (תש"מ) ..... 271
הלכות המלך המשיח (רמב"ם הל' מלכים פרק יא)

**שיחה ג** (תשל"ז) ..... 285
בת יתרו מי התירה לך (סנהדרין פב, א)

**שיחה ד** (תשל"ו) ..... 293
הפטורה: והי' שארית יעקב גו' אשר לא יקוה לאיש – מדת הבטחון

**חוקת-בלק יב-יג תמוז** (תשל"ט) ..... 300
גאולת אדמו"ר מהוריי"ץ ורמזי' בפרשיות חו"ב

**יב-יג תמוז** (תשל"ח) ..... 308
הימים המיוחדים שבחודש תמוז: יב-יג תמוז (גאולה), יז תמוז (צום)

**פינחס–יב-יג תמוז** (תשל"ט) ..... 318
עבודת אדמו"ר מהוריי"ץ ורמזי' בפ' פינחס


## פינחס


**שיחה א** (תשל"ו) ..... 326
רש"י כו, א ד"ה ויהי אחרי המגיפה

**שיחה ב** (תשל"ח) ..... 334
רש"י סוף פרשתנו ד"ה ויאמר משה אל בנ"י

**שיחה ג** (תשל"ו) ..... 342
דברי ירמי' גו' (הפטורת השבוע) והשייכות לפינחס

## תוכן ומפתח


**שיחה ד** (תש"מ) ..... 351
האומר תהלה לדוד בכל יום (זהר רכו, א) ותיווך בין פי' הצ"צ והלקוטי לוי"צ

### מטות

**שיחה א** (תשל"ז) ..... 357
רש"י לא, טו ד"ה בדבר בלעם

**שיחה ב** (תשל"ז) ..... 363
טבילת כלים „להכשירן מן האיסור" (רש"י לא, כג)

**שיחה ג** (תשל"ט) ..... 371
רש"י סוף פרשתנו ד"ה ויקרא לה נבח

**מטות־מסעי** (תשל"ח) ..... 378
החיבור דמטו"מ בעבודה, שייכות הפרשיות פינחס־מסעי לבין המצרים

### מסעי

**שיחה א** (תשל"ז) ..... 390
כאן ישננו כאן הוקרנו כאן חששת את ראשך (תנחומא ורש"י ריש פרשתנו)

**שיחה ב** (תשל"ז) ..... 399
איסור יציאה מבבל (רמב"ם הל' מלכים פ"ה הי"ב) וסיום מס' כתובות

**מסעי־בין המצרים** (תש"מ) ..... 411
העוסק בתורת הבית כאילו עוסק בבנינו (תנחומא צו יד).


# הוספות


**במדבר** ..... 423
ההוראה ממנין בני ישראל, „צבאות השם", מעלת היחיד, במיוחד עבור נשי ישראל / ההוראה הנ"ל בקשר למוסד חינוך על טהרת הקודש / שיחה לשלוחים לישיבה במיאמי

**חג השבועות** ..... 428
אנכי ה"א אשר הוצאתיך מארץ מצרים — יציאה ממיצרים דקדושה; ע"י התקשרות למשה / מתן תורה תלוי בכאו"א מישראל / ביאור ברמב"ם (הל' תמידין ומוספין פ"ז הי"א) „שאותו הפסח בשבת אירע כמו שדמו הטפשים" / „חג הסיום" דבית רבקה בירחא תליתאי / כנ"ל והקשר לפ' שלח שהנשים חיבבו את הארץ / „בנינו עורבים אותנו" / ס"ת לקבלת פני משיח; חזרת משניות בע"פ; עיקר חג השבועות לע"ל / אין מקום להוראת היתר לכפות בשוטים וכו' / חת"ת; תומ"צ — סגולה, ואי אפשר שיפריעו בשום דבר / השלמת שיעורי חת"ת בלילה; סדרם / הכרח לימוד פנימיות התורה; ביאור בתניא פכ"ט דשם הוא למעלה מהזמן וכאילו פגם ונטמא היום ח"ו ממש; „מחשבה מועלת לזולת" / ב' ענינים בתורה: שלמעלה מהזמן והשייך לזמן / חזרת גמרא בע"פ / אופן לימוד גמרא / קביעות עיתים לתורה בבית כנסת / מעלת הקריאה בזהר וכיו"ב / התעוררות וחיזוק בלימוד התורה / הכרח לימוד כל חלקי התורה; חזרת „כמאה דפי גמרא" בע"פ / השגחה פרטית ובטחון / שנת המאתים להסתלקות הבעש"ט — בקשר לתלמידי ישיבות ליובאוויטש / תחלת זמן התחלקות ישראל ללומדי תורה ואנשים פשוטים / הוראה ממקצוע „כימיא" לענין השגחה פרטית / הבחירה לחיות מחוץ למסגרת היהדות היא היפך טבעו ומציאותו של יהודי / מברקים לחג השבועות תשל"ח, תשל"ט, תש"מ

**נשא** ..... 446
הכרח חבישת „פאה נכרית" / אופן תספורת השערות דנשים נשואות / אורך השמלות; הכרח גדרי הצניעות / גיל התחלת חיוב צניעות / ברכת כהנים בכל יום בארה"ק / עריכת חנוכת הבית / רכישת בית / ביאור בגמרא (מנחות כט, א)

„ריבר״י אומר מעשה והיתה מנורת בית המקדש יתירה על של משה כו׳״ / מקור מרז״ל „אין מזרזין אלא למזורזין״

**בהעלותך** ..... 451

הוראה מ„בהעלותך את הנרות״ לנשי ובנות ישראל: „שתהא שלהבת עולה מאליה״; אהבת ישראל; הדלקת נש״ק; חינוך / חג הסיום דתומכי תמימים מאנטרעאל / בגלות זמן ההדלקה ולע״ל תעלה מאליה / הדלקת נר ה׳ נשמת אדם / „לויים במשמרותם״ או „בדוכנם״

**שלח** ..... 457

השייכות דמתן תורה, מצות חלה, הדלקת נש״ק, חינוך — לנשי ישראל / ציצית מכונה / האם הציווי „ולא תתורו״ הוא ממנין תרי״ג מצוות / הפירצה הגדולה ד„טעלעוויזשאן״

**תמוז** ..... 462

ביאור מרז״ל „חמרא בתקופת תמוז קרירא ליה״ בעבודת השם

**קרח** ..... 464

ביאור במשנה מדות (רפ״א) „בשלשה מקומות הכהנים שומרים״ / ביאור במ״ש (שם משנה ב׳) „ורשות הי׳ לו לשרוף את כסותו״

**חקת** ..... 467

הוראה מהכתוב „וישלח משה מלאכים מקדש גו׳״; בקשר לחג הסיום דתו״ת מאנטרעאל

**י״ב-י״ג תמוז** ..... 469

לימוד ד״ה עשרה שיושבין בשנת היובל דהגאולה; אמירת תהלים / שנת השמונים להולדת בעל הגאולה / החידוש בגאולת י״ב תמוז / שנת השלשים מהגאולה / שנת הל״ב מהגאולה / העבודה במוסדות בעל הגאולה לאחרי הסתלקותו / התוועדות בשנת הט״ו לייסוד כפר חב״ד / חיזוק למוסד בית רבקה / הוראה ממסירת נפשו של בעל הגאולה, בפרט בשנת המאה להולדתו / אמירת הקאפיטל דבעל הגאולה לאחר הסתלקותו; „מופתים״ שלו בסוף ימיו / ביאור במ״ש בד״ה איתא במדרש תהלים „ויקץ כישן הוי׳ עורה למה תישן הוי׳״ / מברקים לקראת י״ב תמוז תשל״ח, תשל״ט, תש״מ

**בלק** ..... 480

מענה על ספר בענין הגיטאות

**פינחס** ..... 481

הטעם שנפרטו ער ואונן ודתן ואבירם במנין שבפ׳ פינחס

**בין המצרים** ..... 485

הוספה בעניני תורה (ובפרט תורת בית הבחירה) וצדקה / מיעוט החורבן — ע״י בנין / הפצת המעיינות חוצה מביאה להפיכת ימים אלה לשמחה / התקנה לסיבת החורבן — על אהבת ישראל וחיבת התורה / בנידון המצב בארץ הקודש

**מנחם אב** ..... 490

השם **מנחם** אב — כי הכל שרשו ברחמים שלמעלה / מברק ר״ח מנ״א תשל״ח

**ימי הקייץ** ..... 492

קייטנה לחיזוק בריאות הגוף — בד בבד עם בריאות הנפש / מברקים ומכתבים למחנה קייץ „גן ישראל״ / סיום המחזור הראשון דבית ספר „בית חנה״ בירושלים / ניצול ה„חופש״ להוספה בחירות אמיתית דעסק התורה / שליחות המל״ח (תשי״א)

# במדבר

א. אין פסוק [1] „ואת אהרן ואת בניו תפקוד ושמרו את כהונתם והזר הקרב יומת", איז רש"י [2] מפרש די וועדטער „ושמרו את כהונתם" — „קבלת דמים וזריקה והקטרה [3] ועבודות המסורות לכהנים". ד. ה. רש"י לערנט אז „כהונתם" מיינט — די עבודות פון די כהנים, און „ושמרו את כהונתם" — מ'זאל ניט דערלאזן א „זר" צו טאן איינע פון די עבודות [4] („והזר הקרב יומת").

דער אבן עזרא [5] אבער טייטשט „ושמרו את כהונתם" — „שלא יבואו לידי פסלות". ד. ה. די כהנים דארפן זיך היטן (זייער כהונה) אז זיי זאלן ניט ווערן פסול לכהונה (דורך טומאה וכו').

דאַרף מען פאַרשטיין: פון וואַנעט נעמט רש"י צו טייטשן דעם וואַרט „כהונתם" (ניט כפשוטו — די כהונה אַליין), כפירוש האבן עזרא — נאַר „עבודות המסורות לכהנים" [6] ?

---

1) פרשתנו ג, י.

2) בד"ה השני. וראה לקמן בפנים ס"ג השייכות דפרש"י זה לד"ה הראשון.

3) בדפוס ראשון (וכן בכמה כת"י) דרש"י: והקטר.

4) ראה גם אברבנאל וספורנו כאן.
במשכיל לדוד מפרש שכוונת רש"י היא ד„ושמרו" פירושו „שתהי' (העבודות) דוקא בטהרה" • (ע"י"ש). אבל פירוש זה לא נרמז אפילו ברש"י [משא"כ אם „ושמרו את כהונתם" הוא הקדמה ל„והזר הקרב יומת" — שאז אי"צ רש"י לפרש במה היא השמירה].

5) ועד"ז פי' בחזקוני כאן.

6) משא"כ בפ' קרח (יח, ז) שמפורש „(תשמרו את כהונתכם) לכל דבר המזבח וגו'".

---

•) ויש שפירשו כן גם כוונת הראב"ע דלקמן בפנים.

[מ'קען ניט זאגן, אז רש"י'ס הכרח איז פון דעם סיום הפסוק „והזר הקרב יומת", וואס רעדט וועגן א זר וואס טוט איינע פון די עבודות הכהנים און דערפון איז מוכרח אז אויך אין התחלת הכתוב רעדט זיך וועגן עבודות הכהנים — ווייל אויב אזוי, וואלט רש"י אין זיין דבור־המתחיל מעתיק געווען אויך די וועריאנט פון סיום הפסוק, אדער לכה"פ זיי מרמז געווען דורכן וואַרט „וגומר".

און דער טעם פארוואס ס'איז טאקע ניט קיין הכרח פון דעם סיום הפסוק איז פשוט, ווייל מען קען זאגן אז „והזר הקרב יומת" איז ניט קיין המשך הענין פון „ושמרו את כהונתם", נאר ס'איז א צווייטער ענין].

אויך דאַרף מען פאַרשטיין: פארוואס איז רש"י מעתיק אין דעם דבור־המתחיל אויך די וועריאנט „ושמרו את" — און ער באגונגט זיך ניט צו מעתיק זיין נאַר דעם וואַרט (וועלכען ער איז מפרש „כהונתם" ?

ב. לערנענדיק דעם פירוש רש"י קומט אויס בהשקפה ראשונה, אז „קבלת דמים וזריקה והקטרה" זיינען דוגמאות פרטיות פון די „עבודות המסורות לכהנים".

אבער אויב מ'זאל אזוי לערנען — איז ניט מובן:

א) די אריכות אין רש"י — (א) צוליב וואס דאַרף רש"י בכלל ברענגען דוגמאות ? ער האט געדארפט זאגן בקיצור: „עבודות המסורות לכהנים". (ב) אויב צוליב שולל זיין די עבודות פאר קבלת דמים, פאסט דאך, לכאורה,

דער לשון „מקבלה ואילך“ [7] עבודות המסורות לכהנים“. (ג) אויב רש“י דאַרף יע מפרט זיין דוגמאות — פאַרוואָס עפעס דריי דוגמאות?

ב) דער סדר אין רש“י — פריער די דוגמאות און דערנאָך „ועבודות המסורות לכהנים“, בעת עס האָט געדאַרפט זיין אַ פאַרקערטער סדר: פריער „עבודות המסורות לכהנים (דער כלל — און דערנאָך די פרטים) כגון קבלת דמים וכו'“.

ג) ועיקר: וויבאַלד אַז קבלה זריקה והקטרה זיינען, כנ“ל „עבודות המסורות לכהנים“ האָט געדאַרפט שטיין „ושאר עבודות המסורות לכהנים“?

פון דעם איז מובן, אַז רש“י מיינט צו זאָגן, אַז „ושמרו את כהונתם“ איז כולל צוויי סוגים: (א) „קבלת דמים וזריקה והקטרה“ — עבודות וואָס זיינען ניט „מסורות לכהנים“. (ב) „(אַ צווייטער סוג) עבודות המסורות לכהנים“.

איז דאָך תמוה:

א) רש“י אַליין האָט שוין מפרש געווען אין אַנהויב פ' ויקרא [8]: „מקבלה ואילך מצות כהונה“ — היינט ווי קען מען זאָגן אַז „קבלת דמים וזריקה והקטרה“ זיינען ניט פון די „עבודות המסורות לכהנים“?

ב) אויב מ'זאָל געפינען אַ הסברה פאַרוואָס „קבלת דמים וכו'“ זיינען ניט קיין „עבודות המסורות לכהנים“ — איז ניט מובן: פון וואַנעט נעמט רש“י די הוכחה, אַז „(ושמרו את) כהונתם“ מיינט אויך אַזעלכע עבודות וואָס זיינען ניט „מסורות לכהנים“?!

ג. דער ביאור אין דעם:

דער הכרח צו לערנען אַז „ושמרו את כהונתם“ מיינט ניט עצם הכהונה (כפירוש האבן עזרא), נאָר די „עבודות המסורות לכהנים“: דער פסוק קומט דאָך אָנזאָגן אַ נייעם תפקיד ומינוי פון אהרן ובניו, ווי רש“י [9] טייטשט „תפקוד“ — „לשון פקידות כו'“. אויב „ושמרו את כהונתם“ מיינט דאָס וואָס כהנים דאַרפן זיך היטן „שלא יבואו לידי פסול“ (אין זייער כהונה), איז עס דאָך ניט קיין נייער תפקיד [10] — אויף דעם זיינען זיי שוין אָנגעזאָגט געווארן אין פ' אמור [11] (ווי אַ כהן דאַרף זיך היטן) [12].

דעריבער לערנט רש“י אַז דער תפקיד חדש באַשטייט דאָ אין דעם וואָס זיי דאַרפן היטן אַז אַ זר זאָל ניט טאָן „עבודות המסורות לכהנים“; „ושמרו גו' והזר הקרב יומת“ רעדט וועגן איין און דעם זעלבן מינוי.

דערמיט איז מובן פאַרוואָס רש“י איז מעתיק אין דעם דבור־המתחיל אויך די וועַרטער „ושמרו את“ — וואָס איז אַ לשון ציווי אויף אַ מינוי — ווייל די הוכחה אויף זיין פירוש איז פון דעם וואָס דער פסוק זאָגט דאָ אַז אַ נייעם תפקיד צו אהרן ובניו.

ד. רש“י באַווארנט דאָ אַבער נאָך אַ שאלה, וואָס מ'קען פרעגן אין דעם פסוק:

סיי די פריערדיקע פסוקים [13] און סיי

---

7) פרש“י ויקרא א, ה.

8) שם.

9) כאן בד“ה הראשון.

10) ובראב“ע כאן מפרש „תפקדם“ — „לתת פקודה כו'“.

11) ראה גם שמיני י, ט־יוד וברש“י שם. ועוד.

12) וגם: לפירוש הראב“ע אינה מובנת השייכות ד„ושמרו גו'“ לכללות פרשה זו.

13) ג, ה ואילך.

די ווייטערדיקע פסוקים[14] ריידן וועגן די לויים (זייער עבודה, מנין וכו') — איז ווי פאסט אריין אינמיטן דער ציווי ומינוי צו — אהרן ובניו — כהנים — „ושמרו את כהונתם"? דער ארט פון דעם מינוי וואלט, לכאורה, געדארפט זיין פריער[15] וואו די תורה זאגט „אלה שמות בני אהרן הכהנים המשוחים אשר מלא ידם לכהן", אדער כיו"ב.

דערפון פארשטייט מען, אז פון דעם וואס מ'לערנט פריער וועגן דער עבודה פון די לויים, וואלט מען געקענט ארויסדרינגען אז א „זר" מעג יע טאן געוויסע עבודות אין משכן ומקדש, און דעריבער האט די תורה גלייך געדארפט באווארענען „את אהרן ואת בניו תפקוד גו' והזר הקרב יומת".

ה. דער ביאור אין דעם:

אויף דעם וואס שטייט פריער[16], אז די לויים דארפן היטן „משמרת בני ישראל", איז רש"י מפרש: „שכולן היו זקוקין לצרכי המקדש אלא שהלוים באים תחתיהם בשליחותם כו'";

און וויבאלד די לויים זיינען שלוחים פון אלע אידן „לצרכי המקדש", וואלט געווען אן ארט צו זאגן, אז די עבודות ביי וועלכע מ'געפינט אז אידן (אויך) ישראלים האבן זיי געטאן (כדלקמן), מעגן זיי, אדער — דארפן זיי נאכן הקמת המשכן געטאן ווערן דורך די לויים — „תחתיהם בשליחותם".

און דאס איז כוונת רש"י אין דעם וואס אויף „ושמרו את כהונתם" איז ער מפרש ומפרט: „קבלת דמים וזריקה והקטרה" — ווייל ביי די עבודות געפינט מען אז אלע אידן האבן עס פריער געטאן (כדלקמן ס"ו), און דעריבער וואלט געווען א הוי אמינא אז איצטער טוען עס די לוים „תחתיהם בשליחותם"; און דערפאר ווערט דא גלייך באווארנט „ושמרו את כהונתם והזר הקרב יומת".

פונדעסטוועגן איז זיך רש"י ניט מסתפק מיט דעם, און איז מוסיף (דעם צווייטן סוג) „ועבודות המסורות לכהנים", וואס דאס זיינען די עבודות וואס זיינען מלכתחילה איבערגעגעבן געווארן צו כהנים — הגם ס'איז ניטא קיין ס"ד אז אויך א (לוי) זר מעג זיי טאן: וויבאלד אז דא מוז זיין דער ארט פונעם ציווי „ושמרו את כהונתם" בנוגע צו „קבלת דמים וזריקה והקטרה", איז מובן אז די אזהרה „ושמרו את כהונתם" איז כולל וחל אויף אלע עבודות, אויך די וועלכע זיינען מלכתחילה „מסורות לכהנים", ואדרבה במכ"ש וק"ו.

ו. וואו געפינט מען אז בנ"י האבן געטאן די דערמאנטע עבודות, וואס דערפאר קען זיין א הו"א אז זיי געהערן אויך איצט (צו די בנ"י — היינו) צו די לוים (בשליחותם)?

— איז עס מפורש אין פשוטו של מקרא[17], אין פ' בא[18]: ביים קרבן פסח אין מצרים איז געווען דער ציווי: „ולקחו מן הדם ונתנו על שתי המזוזות גו' ואכלו את הבשר גו' צלי אש גו' על כרעיו ועל קרבו". זעט מען *[18] אז אידן האבן געטאן דריי זאכן: (א) „ולקחו מן

14) שם, יא ואילך.
15) פסוק ג' (או אחרי פסוק ד').
16) פסוק ח'.

17) שלכן אי"צ רש"י לפרשו, כי מכיון שהוא סיפור מפורש בפשש"מ, בודאי אפילו ה„בן חמש" למקרא זוכר אותו.
18) יב, ז-ט.
*18) וגם ע"ד ההלכה כן הוא. וראה צפע"נ עה"ת פ' בא. וש"נ. וראה לקו"ש חכ"ו ע' 78 ואילך.

הדם" וואָס דאָס מיינט (ווי רש"י איז מפרש) "קבלת הדם"; (ב) "ונתנו גו'" (במקום) עבודת ה"זריקה"[19]; (ג) "צלי אש" — כעין עבודת ה"הקטרה"[20] (אויפן אש המזבח).

און דעריבער וואָלט מען געקענט מיינען, אז אויך ביי פּסח דורות [וואָס איז גלייך צו פּסח מצרים, וואָס דער־פאַר לערנט מען אַפּ כו"כ הלכות ביי פּסח דורות פון פּסח מצרים, ווי אַראַפּ־געבראַכט אין פרש"י פ' בא[21]] האָבן די עבודות אַ שייכות צו די אידן[22] און די לוים טוען עס "תחתיהם בשליחותם"; דערפאַר האָט מען גלייך אַנגעזאָגט "ושמרו את כהונתם, קבלת דמים וזריקה והקטרה כו'", כנ"ל[23].

ס'איז קיין קשיא ניט: ווי קען זיין אַ הוי אמינא אַז אַט די עבודות קענען געטאָן ווערן (אויך) דורך לוים, בעת רש"י לערנט אַרויס פון אַ פריערדיקן פּסוק אַז "מקבלה ואילך מצות כהונה" (כנ"ל ס"ב)? — וואָרום אַט דער פּסוק (ופרש"י) שטייט ביי עולה (און עד"ז ביי די אַנדערע קרבנות וואָס שטייען אין אַנהויב ספר ויקרא); מ'געפינט אַבער ניט אין פּסוק אַז אויך די עבודות פון פּסח דורות [און אַזוי אויך — פון מעשר[24] דאַרפן געטאָן ווערן נאָר דורך די כהנים[25].

ז. **די הוראה פון דעם אין עבודת ה':**

אויב עס איז אַזאַ חילוק והפרש צווישן די סוגי אידן גופא (וואָס — בכללות — שטייט[26] אויף זיי אַלע "ואתם תהיו לי ממלכת כהנים גו'") — אַז אפילו אַזעלכע עבודות צו וועלכע

19) להעיר ג"כ מלשון רש"י (שם, כב) "לשלש המתנות".

20) ראה פסחים צו, א: "אימורי פסח מצרים היכא אקטרינהו.. שויסקי עבוד". ובמאירי שם: "שצלאום בשפוד ושרפום לשם גבוה". אבל בר"ח שם: "כלומר צלו אותם מיני מאכל ואכלום" [וכ"ה בערוך ע' שוויסקי. פסקי ריי"ד פסחים שם. וראה פרש"י קדושין ע, א ד"ה בר שויסקל]. וצ"ל שההיתר לאכלם הוא מפני שעדיין לא נצטוו על איסור חלב. אבל קשה לומר בפשש"מ שכל בנ"י אכלום, שהרי בודאי כו"כ מבנ"י קיימו כל התורה כולה עד שלא ניתנה, כמדובר כמה פעמים — וגם ע"פ פש"מ (לפרש"י).

ובכל אופן, מכיון שצלאום ע"פ הציווי (גם את"ל שאח"כ אכלום) הי"ז דוגמת הקטרה.

21) ראה לדוגמא: יב, ו (ד"ה קהל עדת ישראל). שם, מז ס". וראה פרש"י שם, יד (ועוד). רמב"ן שם, ט. וראה גם פרש"י בהעלותך ט, ג.

22) ולהעיר ע"ד ההלכה מדעת היראים (סימן תה. ובהשלם — תטו) דמצות קרבן פסח היא: "צוה הקב"ה את ישראל שיעשו את הפסח .. ועשיית הפסח היינו שחיטתו וזריקת דמו והקטר אימוריו .. ואע"פ שזריקת דמו כו' כהנים עושין ולא ישראל כיון שהקרבן של ישראל ובמצות ישראל עושין כו'".

*) שהרי לפרש"י (שם, מג) "בי"ד בניסן נאמרה להם פרשה זו" — היינו, שהדינים שבפרשה זו נאמרו לפסח מצרים (משא"כ להראב"ע שם), ונלמד מזה גם לפסח דורות, כבפנים.

23) ועפ"ז צ"ע מי עשו העבודות בפסח מדבר שהקריבו בי"ד ניסן בשנה השנית לצאתם ממצרים (בהעלותך ט, א ואילך) — שהרי הציווי דפרשתנו הי' לאח"ז "באחד לחדש השני גו'" (ריש פרשתנו).

אבל ראה פרש"י בהעלותך שם, ז: יזרק הדם עלינו בכהנים טהורים.

24) וגם בבכור נאמר רק לקמן (קרח יח, יז) "את דמם תזרוק גו' ואת חלבם תקטיר גו'". וא"כ קודם הציווי דפ' קרח מקום לטעות שאפ"ל ע"י הלוים [אבל יש לחלק — כי בכור צריך ליתן לכהן ואינו שייך כלל לישראל].

25) וע"ד ההלכה נלמד זריקה וכו' דפסח ומעשר ממש"נ בבכור (כנ"ל בהערה הקודמת) "את דמם תזרוק גו'" — זבחים לז, א — וא"כ צ"ל ע"י כהן ("תזרוק", "תקטיר").

אבל: (א) הכתוב נאמר לאחרי פרשתנו (כבהערה הקודמת). (ב) ועיקר: דרשה הנ"ל לא הובאה בפרש"י, פשוטו של מקרא.

26) יתרו יט, ו. ובבעה"ט שם: כהנים גדולים. [אבל בפרש"י: שרים].

האָבן אַ שייכות, דאָס זיינען זייערע „צרכי המקדש", פונדעסטוועגן איז דאָ אויף זיי אַ ציווי חמור „והזר הקרב יומת": ניט נאָר וואָס דאָס ברענגט אים ניט קיין תוספת קדושה, נאָר, פאָר־קערט, דאָס ברענגט ר"ל צום ענין ההעדר פון זיין עצם מציאות („יומת"):

על אחת כמה וכמה וועז עס רעדט זיך וועגן דער מחיצה והבדלה בין ישראל לעמים, אַז וועז מ'וויל „מערב" זיין (ניט דורך גיור כהלכה) אַן אמת'ן „זר", איינעם פון צווישן די „עמים"[26*] אין עם ישראל, מיטן חשבון אַז עס איז טאָקע אַ היזק און סכנה גדולה פאָר אידן, אַבער דערפאָר וועט מען טאָן אַ טובה אַ ניט אידן — איז עס פונקט דער היפך: דאָס איז פאָר אים אַ היזק גדול, ער וועלט אַ זאָך פון אַ תקלה גדולה פאָר אַלעמען — ביז צום היפך פון זיין מציאות[27],

דוקא וועז מען רירט ניט אָן דאָס וואָס דער בורא עולם ונותן התורה האָט געמאַכט, דעם „המבדיל בין ישראל לעמים" — דערגרייכט מען צום אמת'ן שלום[28] וטוב בעולם, פאָר אַלע באי עולם[29].

(משיחת ש"פ במדבר תשל"ד)

---

26*) שאפילו הטובים שבהם — עליהם נאמר ועמדו זרים (ישעי' סא, ח). ולהעיר מערכין יא, ב.

27) ראה סנהדרין נח, סע"ב: אזהרה שלהן זו היא מיתתן.

28) ראה זבחים (קטז, סע"א) שאו"ה באו — במ"ת — לבלעם והרגיעם שה' נותן התורה לישראל כו' בשלום.

29) שכולל גם או"ה (משנה ר"ה פ"א מ"ב. וראה רמב"ם הל' תשובה פ"ג ה"ג: כל אחד ואחד מבאי העולם. שם סוף הל' שמיטה ויובל. ולהעיר ממש"כ (הל' מלכים ספ"ח) דחסידי או"ה יש להם חלק לעוה"ב. וראה לקו"ש ח"ח ע' 345-6 בהערות).

# במדבר ג

א. אין פסוק [1] „פקוד את בני לוי גו׳ כל זכר מבן חודש ומעלה תפקדם״, שטעלט זיך רש״י אויף „מבן חודש ומעלה״ און איז מפרש: „משיצא מכלל נפלים [2] הוא נמנה ליקרא שומר משמרת הקודש״.

בפשטות קומט רש״י באַווארענען, אַז דאָס וואָס מען ציילט זיי „מבן חודש״, איז עס ניט ווייל „בן חודש״ האָט אין זיך אַ באַזונדער חשיבות (ע״ד ווי מנין בנ״י „מבן עשרים שנה גו׳״ [3], וואָס ער ווערט אַ „יוצא צבא״), נאָר ס׳איז בלויז דערפאַר וואָס ביז ער ווערט אַ בן חודש איז מען נאָך ניט זיכער אַז דער ולד איז ניט קיין נפל; אָבער בעצם איז אַ בן לוי ראוי צו געציילט ווערן תיכף פון געבורט (וכהמשך דברי רש״י „למוד הוא אותו השבט להיות נמנה מן הבטן [4] כו׳״).

מ׳דאַרף אָבער פאַרשטיין: בדרך כלל געפינט מען ניט אַז רש״י בפירושו עה״ת זאָל זאָגן טעמים אויף מצוות ומכל שכן אויף פרטי המצוות [5]. איז דערפון קלאָר, אַז דאָרט וואו ער ברענגט יע אַ טעם, איז דאָס דערפאַר וואָס דורך דעם טעם ווערט פאַרענטפערט אַ קשיא אין פשטות הכתובים. וואָס איז די קשיא דאָ וואָס דערפאַר בריינגט דאָ רש״י טעמא דקרא?

לאידך, געפינט מען אין אַנדערע ערטער ענלעך לנדו״ד, און פונדעסטוועגן זאָגט רש״י ניט קיין טעם: פאַר אונזער סדרה — אין פ׳ ערכין [6] שטייט „ואם מבן חודש גו׳ והי׳ ערכך גו׳״, און רש״י איז דאָרט ניט מבאר דעם טעם פאַרוואָס אַ פחות מבן חודש האָט ניט קיין ערך; עד״ז ביים ציווי [7] „שור או כשב גו׳ ומיום השמיני והלאה ירצה לקרבן גו׳״, איז רש״י ניט מבאר פאַרוואָס מ׳דאַרף וואַרטן ביז „יום השמיני״ (כאָטש אין תרגום יונתן שטייט דער טעם [8] „דישתמודע דלא נפיל״). הייַנט פאַרוואָס עפעס דאָ מוז רש״י אַראָפּברענגען טעמא דקרא?

ב. נאָך מער תמוה איז דאָס וואָס רש״י איז מוסיף „(משיצא מכלל נפלים) הוא נמנה ליקרא שומר משמרת הקודש״:

א) דאָ וויל מען מסביר זיין פאַרוואָס מען ציילט שבט לוי מבן חודש ומעלה — איז וואָס איז דאָ נוגע אַז דער מנין איז „ליקרא שומר משמרת הקודש״?

נאָכמער: שפּעטער אין פרשה [9] ביים מנין הבכורות שטייט אויך „פקוד גו׳

---

1) פרשתנו ג, טו.
2) ע״פ במדב״ר פ״ג, ח (קרוב לסופו).
3) פרשתנו א, ג.
4) וראה גו״א כאן, דזה שנמנית יוכבד „מן הבטן״ — קודם „בן חודש״ — כי „כשנכתבה תורה בימי משה כבר יצאת מספק נפל״. וראה שפ״ח ומשכיל לדוד כאן. לקמן הערה 10 ובשוה״ג הא׳ שם.
וע״ד הצחות י״ל: בכלל — אזלינן בתר רובא ואין לחשוש לנפל ולכן נמנית,
משא״כ כאן שהי׳ נוגע לפדיון הבכורות (כמסופר להלן בפרשה), אין הולכין בממון אחר הרוב (ב״ק כז, ר״ע״ב. וש״נ).
5) ובפרט לדעת הרמב״ם במו״נ ח״ג פכ״ג, עי״ש.
6) בחקותי כז, ו.
7) אמור כב, כז.
8) וראה שבת קלה, סע״ב. וש״נ.
9) ג, מ.

מבן חודש ומעלה גו״ — וואָס דאָס איז דאָך ניט „ליקרא שומר משמרת הקודש״ און כללות הטעם איז די זעלבע, ווי רש״י טייטשט „משיצא מכלל ספק[10] נפלים״? אויך איז רש״י ניט מוסיף דאָרט אַן אַנדער כוונה פון דעם מנין.

ב) וואָס איז דאָ רש״י מחדש? — עס שטייט דאָך שוין בפירוש אין די פריער־דיקע פסוקים[11] אַז ענינו פון שבט לוי איז „ושמרו את משמרתו גו׳ לעבוד את עבודת המשכן״!

ג) אויב משום איזה טעם דאַרף רש״י זאָגן דאָ אין וואָס באַשטייט די עבודה פון שבט לוי — פאַרוואָס איז ער משנה פון דעם לשון פון פריערדיקען פסוק הנ״ל און זאָגט „שומר משמרת הקודש״, וואָס איז פון אָ שפעטערדיקען פסוק[12], די תמי׳ איז נאָך גרעסער: דער לעצטער פסוק שטייט נאָר ביי בני קהת און ניט ביי כללות הלויים?!

---

10) הטעם ששם כ׳ רש״י „משיצא מכלל ספק נפלים״, וכאן „משיצא מכלל נפלים״ — י״ל: מנין הלוים הי׳ „על פי ה״ (שם, טז), וכפרש״י: „הלך משה ועמד כו׳ וב״ק יצאת כו׳ כך וכך תינוקות יש באהל כו׳״, וכלפי שמיא אין שייך ספק: משא״כ מנין הבכורות הי׳ ע״י משה (שהרי לא נאמר בקרא שהי׳ ע״פ ה׳)••, ואצל משה הר״ז „ספק נפל״.

11) שם, ו ואילך. וראה לעיל א, ג ואילך.

12) ג, כח.

---

•) ואעפ״כ לא נמנו הפחותים מבן חודש — ראה ש״ח כאן ד״ה הי׳ רוצה למנות אותם שודאי כלו חדשיהם משום לא פלוג״. וראה רע״ב כאן: שרצה להמתין ש״צא מכלל ספק נפלים ש״הא **ראוי לקרות** שומר משמרת הקודש.

••) טעם החילוק מובן בפשטות: בלוים הוצרך משה למנות **כל** זכר מבן חודש, ובמילא הי׳ צריך ליכנס **לכל** אהל „לדעת מנין **יונקיהם**״; משא״כ בבכורות, שלא הוצרך ליכנס **לכל** אהל „לדעת **מנין יונקיהם**״, כ״א רק לאלה שנולד בו: א) בכור, ב) שעדיין הי׳ יונק (כל׳ המדרש — הבכורות למעלה מגיל זה אין צריך ליכנס **לאוהל** כו׳).

[ואע״פ אָז אין פסוק[13] „ונשיא נשיאי הלוי גו׳ פקודת שמרי משמרת הקודש״ טייטשט רש״י: „ועל מה היא נשיאותו פקודת שומרי משמרת הקודש על ידו הי׳ פקודת כולם״, אָז דאָס גייט אויף אַלע לוים — איז אַבער אַלץ ניט מובן פאַרוואָס שרייבט רש״י דאָ א לשון (פון א פסוק) וואָס שטייט בעיקר ביי בני קהת, בעת ער האָט געקענט ברענגען כמה לשונות וואָס שטייען ביי אַלע לוים].

ד) אין פריערדיקן פסוק[14] וועלכער רעדט אויך וועגן דער אַנדערשקייט פון מנין שבט לוי „אך את מטה לוי לא תפקוד גו״ שרייבט רש״י דעם טעם „כדאי הוא לגיון של מלך להיות נמנה לבדו״ — און דאָ איז רש״י משנה און זאָגט „שומר משמרת הקודש״, און ניט „נמנה בלגיון של מלך״?

ג. דער הכרח פון רש״י צו מבאר זיין „משיצא מכלל נפלים״ — וואָלט מען לכאורה געקענט זאָגן: דער ציווי „פקוד את בני לוי״ קומט דאָך בהמשך צום דיבור ה׳ „ואני הנה לקחתי את הלוים מתוך בני״ תחת כל בכור גו׳ והיו לי הלוים כי לי כל בכור ביום הכתי כל בכור בארץ מצרים״[15]; און ויבאלד אָז „והיו לי הלוים״ איז דאָס „תחת כל בכור״ — וואָס אין דעם גייען אריין אַלע בכורות, אפילו די וואָס פאָר „בן חודש״ (אַזוי ווי „הכתי כל בכור בארמ״צ״ שבפסוק — זיינען געמיינט אַלע בכורות), האָט דאָך דער ציווי „פקוד את בני לוי״ — וואָס קומט בהמשך צו „והיו לי הלוים״ — געדאַרפט אריינגענעמען אַלע לוים אָז זיי זאָלן זיין „לי״, אויך די

---

13) שם, לב.

14) א, מט.

15) פסוק יב־יג.

קלענערע ווי „בן חודש"? דעריבער מוז רש"י מסביר זיין אז באמת וואלט מען געציילט די בני לוי „מן הבטן", נאר מ'וואלט ביז „יצא מכלל נפלים".

אבער עפ"ז, אז דער ציווי „פקוד את בני לוי" קומט בהמשך צו „ואני הנה לקחתי את הלוים גו' תחת כל בכור גו'", ווערט ערשט שווער — וואס רש"י זאגט א טעם (וחשיבות) אין בני לוי מצד עצמן אויף דעם וואס מ'ציילט זיי „מבן חודש":

א) וויבאלד די לוים זיינען „תחת כל בכור גו' מבני ישראל", און (כדלקמן בפרשה[16]) די בכורות האט מען גע־דארפט ציילן (און פודה זיין זיי מיט די לוים) נאר „מבן חודש ומעלה" — קומט דאך אויס, אז בדרך ממילא האט מען אויך די לוים („תחת כל בכור") גע־דארפט ציילן נאר „מבן חודש ומעלה":

היינט פארוואס לערנט רש"י דעם טעם אויף „מבן חודש" ביי לוים ווייל דעמאלט „יצא — דער לוי — מכלל נפלים", און ניט — ווי עס לערנען טאקע כמה ממפרשי התורה[17] (גע־נומען פון במדבר רבה[18]) — ווייל די לוים זיינען א פדיון פון די בכורות און מנין הבכורות איז „מבן חודש ומעלה"?

[אמת טאקע אז מנין הבכורות „מבן חודש ומעלה" איז צוליב דעם טעם וואס „יצא מכלל ספק נפלים" (כפרש"י שם, וכנ"ל ס"ב) — אבער ע"פ הנ"ל — איז בא בני לוי ניט דאס דער טעם[19]].

ב) עפ"ז ווערט נאך שווערער וואס רש"י זאגט „(משיצא מכלל נפלים) הוא נמנה ליקרא שומר משמרת הקודש": לכאורה איז דער טעם המנין משיצא כו' (ניט נאר „ליקרא שומר משמרת הקודש", נאר אויך) צוליב פדיון הבכו־רות, (ואדרבה) דער טעם איז מפורש שפעטער אין פרשה?

ד. ווייטער איז רש"י ממשיך: „א"ר יהודה ב"ר שלום למוד הוא אותו השבט להיות נמנה מן הבטן שנאמר[20] אשר ילדה אותה ללוי במצרים עם כניסתה בפתח מצרים ילדה אותה ונמנית בשבעים נפש[21] שכשאתה מונה חשבונם לא תמצאם אלא שבעים חסר אחת והיא השלימה את המנין".

איז אויך דא ניט מובן: א) ווי גערעדט פריער איז רש"י ניט מפרש טעמא דקרא סיידן עס ווערט דורכדעם פארענט־פערט א קשיא אין פשוטו של מקרא — פארוואס ברענגט דא רש"י דעם מאמר אז „למוד הוא אותו השבט כו'"?

ב) דער בן חמש (למקרא) דארף ניט אנקומען צו למוד הוא כו' ווייל ער האט שוין פריער[14] געלערנט „אך את מטה לוי לא תפקוד גו' בתוך בנ"י", און רש"י טייטשט דארטן: „כדאי הוא לגיון של מלך להיות נמנה לבדו. דבר אחר צפה הקב"ה כו' על כל הנמנין מבן עשרים שנה ומעלה כו' אמר אל יהיו אלו בכלל כו'", וואס פון ביידע פירושים איז מובן, אז זייענדיק „לגיון של מלך", אויס־געטיילט פון אלע אידן, איז זייער מנין ניט דומה צום מנין בנ"י.

ג) לאידך: וואס איז די ראי' פון יוכבד לעניננו: דא ציילט מען „כל זכר" און

16) ג, מ־נא.

17) רשב"ם, אברבנאל, חזקוני, אוה"ח.

18) נסמן לעיל הערה 2.

19) וי"ל נפק"מ אז להלכה למעשה: באם עבר ופדה בכור בלוי קטן מבן חודש, שחי אח"כ (שבודאי היו כו"כ שחיו).

20) פינחס כו, נט.

21) בכמה דפוסים: נפשות. אבל בדפוס א' וב' דרש"י ובכמה כת"י רש"י: נפש. ולכאו' כן צ"ל, שהרי זהו (ע"ד) ל' הכתוב ויגש מו, כז. וראה רש"י שם.

כדי „ליקרא שומר משמרת הקודש", משא"כ דאָרט האָט מען געציילט „שבעים נפש" און כדי צו וויסן „הבאים מצרימה"?

ה. אויך זיינען דאָ כו"כ דיוקים אין לשון רש"י:

א) „נמנה מן הבטן" — בשינוי פון דעם מקור פון דער מימרא של ר"י בר"ש (תנחומא[22], במדבר רבה[23] ועוד[24]) וואו דער לשון איז „עד שהם קטנים"?

אפילו מ'זאָל זאָגן אז רש"י איז משנה דעם לשון[25] צו מדגיש זיין אז דאָס מיינט אפילו קטנים וואָס זיינען ערשט געבאָרן געווארן[26] (פאַר „מבן חודש ומעלה")

— וואָס דערמיט איז אויך מובן וואָס רש"י איז מוסיף „שנאמר אשר ילדה אותה ללוי במצרים עם כניסתה בפתח מצרים ילדה אותה" (כאָטש דאָס וועט ניט געבראַכט[27] בדברי ר"י בר"ש[28] ווי זיי שטייען אין מדרש) — ווייל ער וויל מדגיש זיין אז דאָס איז תיכף משנולד —

איז מער מתאים דער לשון „משנולד", וואָס באַצייכנט דעם בן לוי המנוי, און ניט „מן הבטן" — בטן אמו?

ב) דער לשון הגמרא[29] (און בכמה מדרשים) איז לידתה „בין החומות" — פאַרוואָס שרייבט רש"י „כניסתה בפתח מצרים"[30]?

ג) וואָס איז רש"י מדייק בלשונו „כניסתה בפתח מצרים"[30], און ניט סתם „כניסתה למצרים"?

ד) פאַרוואָס ברענגט רש"י די ראי' אז מ'האָט געציילט יוכבד בין הבאים מצרימה פון דעם וואָס „נמנית בשבעים נפש" — די ראי' איז דאָך שוין דאָ פון א פריערדיקן פסוק[31] — „אלה בני לאה גו' כל נפש גו' שלשים ושלש", און „בפרטן אי אתה מוצא אלא ל"ב"[32] — האָט רש"י געדאַרפט ברענגען די ראי' פון דאָרט?

[הגם אז אזוי וועט עס געבראַכט אין דער מימרא פון ר"י בר"ש — איז: א) הא גופא קשיא, ב) ווי געוויינטלעך כמה פעמים, איז ניט ענינו של רש"י צו אראָפּברענגען אין זיין פירוש דרשות

---

22) פרשתנו טז. תנחומא באבער יט.

23) במדב"ר פ"ג, ח.

24) פסיקתא דר"כ (באבער) ס"פ שקלים. יל"ש כאן רמז תרצ. עזרא רמז תתרסז.

25) ולא בתוכן — שהרי מביאו בשם ר"י בר"ש [אלא שבכ"ז משנה הלשון, ובמכ"ש מזה שלפעמים משנה רש"י גם לשון הכתוב ומעתיקו בסגנון המתאים לפירושו על אתר — ראה פרש"י ואתחנן ו, ז. ובארוכה ראה לקו"ש ח"ט ע' 5 (בשוה"ג). ע' 34 הערה 7. ועוד].

וגם את"ל, שמכיון שמביאו בשם ר"י בר"ש מוכרח לומר שמצא גירסא כזו — מ"מ, מכיון שרש"י מעתיק גירסא זו שאינה נפוצה בפירושו, הרי מובן שגם דיוק לשון זה („מן הבטן" — ולא „משנולד") שייך ונוגע לפשש"מ.

26) משא"כ לפני זה. ודלא כדעת (ר' לוי בשם) רשב"נ (ור' ברכי') דלמוד כו' עד שהן במעי אמן (מקומות שצויינו בהערות 22-24. ב"ר פצ"ד, ט. מדרש שמואל פל"ב. וביל"ש עזרא שם גריס בדברי ר' ברכי': נמנין ממעי אמו).

27) · ואף את"ל שמצא גירסא כזו (כנ"ל הערה 25) — מ"מ, צ"ל טעם בפשש"מ למה בחר רש"י גירסא הנדירה ולא גירסא הרווחת כו'.

28) ולכאורה „עם כניסתה . . אותה" הם דברי רשב"ל (בשינוי קצת) בתנחומא (ות"ב) שם. במדב"ר שם.

29) סוטה יב, א. ב"ב קכ, רע"א. קכג, רע"ב.

30) ראה לעיל הערה 28.

31) ויגש מו, טו.

32) ל' רש"י ויגש שם, כדלקמן בפנים ס"ז.

רז"ל, סיידן דאָס איז שייך צו פשוטו של מקרא: האָט רש"י געדאַרפט ברענגען ניט די מימרא פון ר"י בר"ש, נאָר די ראי' פון פריערדיקן פסוק[33]. ובפרט אַז אויך די ראי' פון יענעם פסוק געפינט זיך בדברי רז"ל[34].

ה) פאַרוואָס קלייבט אויס רש"י די גירסא פון תנחומא[22] אַז לא תמצאם אלא „שבעים חסר אחת" — און ניט ווי די גירסא (קצרה) אין במדבר רבה[23] — „הרי ס"ט"[35]?

ו) פאַרוואָס איז רש"י כופל בסיום פירושו „והיא השלימה את המנין" נאָכ־דעם ווי ער האָט שוין פריער געזאָגט „ונמנית בשבעים נפש"? ובפרט אַז די הוספה איז ניטאָ אין מדרש[36].

ז) פאַרוואָס איז רש"י מעתיק אויך דעם שם בעל־המימרא — ר' יהודה בר' שלום — וואָס דאָס טוט ער, ווי שוין געריעדט כמה פעמים, נאָר לשם תוספות ביאור אין זיין פירוש[37]?

ו. דער פלא אין די אויבנדערמאָנטע דיוקים ווערט נאָך גרעסער: רש"י האָט שוין אַראָפגעברענגט אין פ' ויגש[31] דעם זעלבן ענין — אַז יוכבד ווערט געצויילט במנין הנפש הבאים מצרימה — אָבער דאָרט:

(א) שטעלט זיך רש"י (און ברענגט דעם מרז"ל) אויפן פסוק „אלה בני לאה גו' כל נפש גו' שלשים ושלש", (ב) ער זאָגט „ובפרטן אי אתה מוצא אלא ל"ב" — און ניט „ל"ג חסר אחת", (ג) ער זאָגט „אלא זו יוכבד שנולדה בין החומות בכניסתן לעיר"[38], (ד) איז ניט כופל צום סוף „והיא השלימה את המנין" (ה) ברענגט ניט אַראָפּ דעם שם בעל המימרא[39] פון „ובפרטן אי אתה מוצא אלא ל"ב"?!

דער פלא איז נאָך גרעסער: אויך אין פ' פינחס — אויפן פסוק[20] „אשר ילדה אותה ללוי במצרים" — ברענגט רש"י אַז יוכבד איז געווען אין דעם מנין פון שבעים נפש, נאָר דאָרט זאָגט ער בקיצור*[39] — „כשנכנסו לתוך החומה ילדתה והיא השלימה מנין שבעים שהרי בפרטן אי אתה מוצא אלא ששים ותשע";

היינט אפילו אויב רש"י מוז דאָ ברענגען די ראי' דערפון וואָס „נמנית בשבעים", האָט ער געקענט שרייבן בקיצור ווי פרש"י אין פ' פנחס (וואָס איז קרוב צום לשון הגמרא אין ב"ב[40]) — (א) „אי אתה מוצא אלא ס"ט" — ניט „שבעים חסר אחת", (ב) ניט כופל זיין „ונמנית בשבעים נפש . . והיא השלימה את המנין", (ג) ניט ברענגען דעם שם בעל המימרא[41]?

ז. דער ביאור בכל זה:

ווי געזאָגט פריער (ס"ג), קומט דער פסוק בהמשך צו „ואני הנה לקחתי את הלוים מתוך בנ"י גו' והיו לי הלוים" —

---

33) עם ההקדמה „למוד הוא אותו השבט כו'".

34) במדב"ר פי"ג, כ.

35) ובפסיקתא דר"כ שם (וכן ביל"ש עזרא שם) מסיים: נמצאו כולם ס"ו.

36) הלשון „השלימה את המנין" (גבי יוכבד) מקורו בב"ר שם (ובשינוי). אבל שם אינו כפל לשון. וע"ד לשון רש"י פינחס דלקמן בפנים ס"ו.

37) ובפרט, שבד"ה שלאחז"ן („על פי ה'") מביא ג"כ מימרא דר"י בר"ש (ראה תנחומא (ות"ב) כאן. במדב"ר פ"ג, ט. ועוד) מבלי להזכיר שמו.

38) אלא ששם אין מקום לכפול „בפתח העיר", אחרי שכבר אמר „שנולדה בין החומות".

39) „ר' ברכי" (במדב"ר פי"ג שם).

*39) אף ש"ל (בדוחק קצת) דמקצר מפני שסומך על פי' כאן.

40) קכג, סע"א. — אלא ששם איתא „שבעים חסר אחד".

41) „ר' חמא בר חנינא".

איז רש"י דאַרט מפרש: „מתוך בנ"י — שיהיו ישראל שוכרין אותן לשירות שלי . . לפי שהיתה העבודה בבכורות כו' והלוים כו' נבחרו תחתיהם"; ד. ה. רש"י לערנט אַז „לקחתי את הלוים גו' תחת כל בכור גו'" מיינט דאָס ניט דעם ענין וואָס לויים זיינען פודה די בכורות (ווי עס לערנען אַנדערע מפרשים[42]) — ווייל דער ציווי אויף דעם פדיון איז געקומען ערשט שפּעטער, נאָכן מנין הלוים; נאָר דאָס איז אַן ענין בפני עצמו: דער אויבערשטער האָט בוחר געווען בלוים „תחת כל בכור" — „שיהיו ישראל שוכרין אותן לשירות שלי".

קען שוין רש"י ניט לערנען אַז דער טעם פון מנין הלוים „מבן חודש ומעלה" איז ווייל ענינו איז בכדי צו פודה זיין די בכורות „מבן חודש ומעלה" — ווייל אויף דעם איז מען אַנגעוואָגט געווארן און דאָס איז נתחדש געווארן[43] ערשט שפּעטער.

ח. ווי‌באַלד אַז דער מנין הלוים קומט בהמשך צו די פסוקים וואָס ריידן וועגן עבודת הלוים, איז מסתבר צו זאָגן אַז דער מנין איז פאַרבונדן מיט זייער עבודה — איז דאָך תמוה: עבודת הלוים הייבט זיך ערשט אָן „מבן שלשים גו'"[44], האָט דאָך זייער מנין אויך געדאַרפט זיך אַנהויבן „מבן שלשים" — וואָס פאַר אַ שייכות האָט אַ לוי „מבן חודש" צו דער עבודת בני לוי[45]?

דעריבער מוז רש"י מוסיף זיין „נמנה ליקרא שומר משמרת הקודש": אויך אַ „בן חודש ומעלה" האָט אַ שייכות צו עבודת בני לוי, ווייל פון דעמאָלט אָן (הגם ער טוט ניט קיין עבודה) ווערט ער אַנגערופן — „ליקרא — שומר משמרת הקודש".

ט. עפ"ז איז אַבער ניט פאַרשטאַנדיק: בשלמא דאָס וואָס מען דאַרף ציילן שבט לוי באַזונדער, אַדער אפילו וואָס מען ציילט זיי מבן חודש ומעלה — קען מען פאַרשטיין, ווי‌באַלד זיי זיינען „לגיון של מלך", זיינען זיי אַנדערש פון אַנדערע שבטים: אַבער פאַרוואָס זאָל בייַ זיי זיין די מעלה אַז שוין „מבן חודש ומעלה" זאָלן זיי געפונן ווערן „שומר — תואר המורה על פעולה, ל' הווה[46] — משמרת הקודש"?

אויף דעם ברענגט רש"י „אמר ר"י בר"ש למוד הוא אותו השבט כו'", און טייטשט גלייך אויס אַז ניט נאָר האָט מען יוכבד'ן געציילט, נאָר זי איז אַריין אין דעם מספר פון „שבעים נפש", און נאַכמער, זי האָט משלים געווען צום מנין;

וואָס דער דיוק גיט צו פאַרשטיין אויך אַ בן חמש, אַז דאָס וואָס דער פסוק איז מדגיש דעם מספר נפשות „לבית יעקב הבאה מצרימה שבעים"[47], איז דאָ אין דעם אַ שלימות, שבעים ווייזט אויף אַ שלימות[48], כללות פון דעם גאַנצן

---

42) ספורנו. ולהעיר מראב"ע כאן (פסוק יג). וראה במפרשים שבהערה 17.

43) כי עד אז הי' הציווי (בא יג, יג (ובפרש"י שם, יא — על מתי נצטוו, ואינו שייך לנדו"ד)) שכאו"א צריך לפדות בנו בכורו.

44) פרשתנו ד, ג. נשא ד, כג. שם, ל. וגם לימוד הלכות עבודה הוא מבן כ"ה — פרש"י בהעלותך ח, כד.

45) ועוד: הרי מנו עוה"פ את הלוים „מבן שלשים שנה ומעלה ועד בן חמשים שנה" כפרש"י „מנה מהם את הראויין לעבודת משא" (פרשתנו שם, ב), „כמה יש שהגיעו לכלל עבודה" (נשא שם, כב).

46) משא"כ שם העצם: נח — זה ינחמנו (בראשית ה, כט). ועוד.

47) ויגש שם, כז.

48) וראה רש"י האזינו לב, ח. ולהעיר מרש"י בשלח טו, כז.

אידישן פאלק[49]: און יוכבד האט משלים געווען אט דעם מנין, ד. ה. זי האט אויפ־געטאן א שלימות אין גאנצן „בית יעקב", זיי זאלן צוקומען צום ווערן במספר שבעים.

און ווי‌באלד אז „למוד הוא אותו השבט" אז באלד ביים געבורט האבן זיי בכח צו פועל'ן שלימות אין גאנצן „בית יעקב" — דערפאר קען מען זיי ציילן שוין „מבן חודש", און זיי אויך אנרופן „שומר משמרת הקודש" — א תפקיד וואס איז נוגע אלע אידן (וכלשון רש"י הנ"ל — „שיהיו ישראל שוכרין אותן כו'").

[דערמיט ווערט אויך מובן — (א) וואס רש"י ברענגט די ראי' פון „שבעים" און ניט פון „שלשים ושלש". (ב) וואס ער חזר"ט איבער „והיא השלימה את המנין"].

יו"ד. ביים בן חמש למקרא — עכ"פ א תלמיד ממולח*[49] — איז אבער ניט גלאטיק: ווי‌באלד אז ביז „בן שלשים" איז מען ניט קיין „שומר משמרת הקודש" — וואס טוט אויף דאס אנרופן אים מיטן נאמען, וואס איז א קריאה בעלמא[50]?

דעריבער איז רש"י מעתיק אויך דעם נאמען פון בעל המימרא „ר' יהודה בר' שלום", וואס ער גייט לשיטתו, אז קריאת שם אליין איז אן ענין:

דער ירושלמי[51] פרעגט: „כתיב[52] והימים אשר מלך דוד על כל ישראל ארבעים שנה וגו' וכתיב[53] בחברון מלך על יהודה שבע שנים וששה חדשים ובירושלים מלך שלשים ושלש שנה וגו'" — אז בפועל איז מלך מ' שנה מיט זעקס חדשים? און ברענגט אויף דעם כמה תירוצים. דערנאך ברענגט ער: „א"ר יודן בי ר' שלום כתיב[54] כי ששת חדשים ישב שם יואב וכל ישראל א"ל הקב"ה אני אמרתי לך אל תתגרו בם[55] וביקשת להתגרות בם חייך שאינן נמנין לך". זעט מען דערפון שיטתו פון ר"י בר"ש, אז דאס וואס די תורה רופט אים ניט אן בשם מלך במשך ששה חדשים, איז דאס אליין שוין אן ענש, כאטש אויך דע־מאלט האט ער (לויט דער שיטה[56]) געהאט א דין פון א מלך;

און מרובה מדה טובה כו', אז דאס אליין וואס מ'רופט די לוים, „שומר משמרת הקודש" איז שוין אן ענין של מעלה וחשיבות.

יא. עס בלייבט נאך אבער שווער [נוסף אויף די דיוקים (דלעיל ס"ה): א) „נמנה מן הבטן", ב) „כניסתה בפתח מצרים", ג) „שבעים חסר אחת"] — פארוואס ברענגט רש"י דוקא די מעלה פון „שומר משמרת הקודש"?

---

49) ע"ד שהוא בכללות יותר — (ויהיו בני יעקב) שנים עשר (וישלח לה, כב).

*49) ראה קידושין כט, ב: זריז וממולח (אבל מדלא פרש"י תיבת „ממולח" — משמע דגריס בש"ס תיבה שא"צ פירוש — עיי"ש הגירסאות. ולפענ"ד „ומוצלח" — מדכותב בפי' „והאב רואה שיצליח כו'").

50) וראה במדב"ר כאן: „וכי מבן חודש יכולים לשמור כו' בשביל לכפול להם שכר כו'" — אבל (נוסף ע"ז שע"ד הפשט אין שייך בזה ענין ד„שכר", הרי) אי"ז שיטת ר"י בר"ש, שהרי הובא בבמדב"ר שם כ„ד"א".

51) ר"ה פ"א ה"א.

52) מ"א ב, יא.

53) ש"ב ה, ה.

54) מ"א יא, טז.

55) דברים ב, ה.

56) כי לא משמע שם דכוונתו כר' חונא דלא הי' לו דין מלך.

אויך איז ניט פארשטאנדיק: סוף־סוף, ווי קען מען אפילו בלויז אנרופן די לוים „מבן חודש ומעלה" מיטן נאמען „שומר משמרת הקודש" בשעת זיי זיינען בפועל ניט שומר [57] ?

וואלט מען לכאורה געקענט זאגן, אז (אויך) צוליב דעם איז רש"י מעתיק דעם שם בעל המימרא — ר' יהודה בר"ש — ווייל לשיטתו קען מען אנרופן אויך א ניי־געבארענעם קינד ע"ש פעולותיו בעתיד [58]:

די משנה זאגט אין נדרים [59], אז אויב איינער זאגט „קונם שאיני נהנה לזרע אברהם אסור בישראל ומותר באומות העולם". פרעגט דער ירושלמי [60] „ואין ישמעאל בכלל זרעו של אברהם? (און ענטפערט, אז עס שטייט [61]) כי ביצחק יקרא לך זרע. (פרעגט ער ווייטער) ואין עשו בכלל זרע יצחק. א"ר יודן בר שלום ביצחק במקצת יצחק. ר' הונא אמר בי"ת (פון ביצחק) תרי, בן שהוא עתיד לנחול שני עולמות העולם הזה והעולם הבא".

לכאורה איז ניט מובן די הסברה פון ר"י בר"ש אין דעם ענין „ביצחק במקצת יצחק": עשו איז דאך פארט געווען זרע יצחק ובפרט קודם שיצא לתרבות רעה — (משא"כ בנוגע לישמעאל — איז דער פסוק אליין ממשיך גלייך ומבאר „(וגם את) בן האמה" — ניט אברהם'ס) — אויך

לא בא הכתוב לסתום אלא לפרש [62]: וואו ליגט עס אין פסוק אז יעקב איז דער „מקצת" און ניט עשו? מוז מען זאגן, אז היות ווי ביים עלטער פון י"ג שנה [63], יצא עשו לתרבות רעה [64], איז שוין משעת לידתו איז ער ניט זרעו של יצחק [65],

און מרובה מדה טובה — וויבאלד אז די לוים ווערן בעתיד זיין „שומר משמרת הקודש", קען מען באלד משעת לידתם אנרופן זיי מיט אט דעם נאמען.

אבער דער תירוץ איז ניט אויסגעהאלטן, ווייל [66] [נוסף לזה וואס עס לייגט זיך ניט אז אויף אזא גאנצע שקו"ט זאל רש"י בלויז מרמז זיין מיט ארא־ברענגען דעם שם בעל המימרא [67] — איז] אויך אין בבלי [68] שטייט דער זעלבער תירוץ „ביצחק ולא כל יצחק", און דארטן איז דאס א סתם גמרא — ד. ה. לדעת הבבלי (וואס הלכה כבבלי) איז דאס ניט קיין שיטה פון ר"י בר"ש, נאר ס'איז א פירוש סתם, לדברי הכל.

נאכמער ועיקר: רש"י האט שוין פריער [69] ארא־פגעבראכט דעם מאמר

---

57) וראה גו"א כאן.

58) וראה מדרש תהלים (מזמור צב בסופו): כיון שהוא עתיד לשמור כאילו שמר.

59) פ"ג מי"א.

60) שם ה"ח.

61) וירא כא, יב.

62) פרש"י נח י, כה.

63) פרש"י תולדות כה, כז.

64) פרש"י שם, ל. לך טו, טו. — וצ"ע מפרש"י תולדות כה, כב (אבל שם הל' „דרשוהו").

65) בנוגע ההבטחות לאברהם (משא"כ לענין ירושה בכלל — ראה קידושין יח, ע"א), כי אין לומר שמעיקרא הי' זרעו של יצחק ואח"כ (כשנעשה י"ג שנה ומרד) נתבטל — שא"כ הרי עד הביטול „כל יצחק" נקרא זרע אברהם. (וכדמוכח ג"כ מענין הירושה, שנקרא „ישראל מומר" (קידושין שם), אבל לא בטל מלהיות יורש).

66) וגם: קושיא זו — איך שייך ליקרא שומר משמרת הקודש — אינה שייכת למימרא דר"י בר"ש. וזה קשה גם על הביאור דלעיל ס"י. וראה לקמן הערה 73.

67) ובפרט שענין זה — קריאה ע"ש העתיד — מפורש במדרש תהלים (כנ"ל הערה 58) בענין דליקרא שומר משמרת הקודש בשם ר' נחמי' ור' פינחס.

68) נדרים לא, א.

69) ויצא כח, טו.

„כי ביצחק ולא כל יצחק", און ברענגט עס סתם ניט בשם ר"י בר"ש.

יב. איז דער ביאור בזה:

מיטן ענין פון „שומר משמרת הקודש" מיינט רש"י שמירה בפשטות, וואָס די לוים האָבן געהיט דעם משכן „שלא יקרב זר" [70] וכמש"נ [71] „ושמרו הלוים את משמרת משכן העדות", און צוליב דעם איז (ע"ד הפשט) געווען דער ציווי „והלוים יחנו סביב למשכן העדות" [71].

און דערפאַר קען מען — „ליקרא" — אַנרופן די לוים „שומר משמרת הקודש" שוין „מבן חודש ומעלה", ווייל מיט זייער חני', געפינען זיך סביב למשכן העדות, זיינען זיי „שומרי משמרת הקודש", כאָטש צו דער עבודה פון שמירת המשכן זיינען זיי נאָך ניט שייך [72].

[משא"כ בנוגע אַנדערע עבודות פון שבט לוי (וואָס צוליב זיי ווערן לוים אַנגערופן לגיון של מלך) פאַסט ניט צו זאָגן אַז די וואָס טוען ניט די עבודה בפועל זאָלן שוין זיין אין לגיונו על שם העתיד].

יג. פרעגט אַבער דער בן חמש למקרא: דאָס ציילן די לוים „מבן חודש ומעלה" באַווייזט אויף אַ מעלה וואָס זיי פאַרמאָגן: אַבער די מעלה פון אַ „בן חודש" וואָס איז „שומר משמרת הקודש" איז ניט זיין מעלה — ער טוט דערצו גאָרניט: ס'איז תלוי באמו, וואָס זי האָט אים געבאָרן און זי האָלט אים (צריך לאמו*[72]) אַרום זיך במחנה לוי' — „סביב למשכן העדות"?

אויך קען מען פרעגן: פונקט ווי די לוים היטן דעם משכן דורך זייער חני' סביב המשכן שלא יקרב זר מבנ"י, אַזוי היטן אַלע בנ"י דעם משכן דורך זייער חני' סביב (הלוים וואָס זיינען סביב) למשכן, שלא יקרבו אומות העולם — איז וואָס איז די באַזונדערע מעלה פון שבט לוי בענין שומר משמרת הקודש, וואָס צוליב דעם ווערן נאָר זיי געציילט „מבן חודש ומעלה"?

דעריבער ברענגט רש"י די מימרא פון ר"י בר"ש אַז „למוד הוא אותו השבט להיות נמנה מן הבטן כו'", וואָס דער־מיט ווערן פאַרענטפערט די ביידע שאלות: שבט לוי („אותו השבט") ווערט נמנה „מן הבטן", ד. ה. אפילו ווען דער ולד איז ערשט „מן הבטן" און זיין מעלה איז תלוי' באמו, שוין דאָן ווערט ער נמנה באַזונדער, אַ מציאות פאַר זיך אַליין [73].

און בכדי צו מאַכן קלאָר אַז דאָס וואָס יוכבד „נמנית בשבעים נפש" איז עס ניט ווי זי איז שוין אינגאַנצן אַ מציאות פאַר זיך, נאָר ווי זי האָט נאָך אַ שייכות מיט בטן אמה, איז רש"י מדייק: א) „עם

---

70) ל' רש"י לעיל ג, ו.

71) פרשתנו א, נג. וראה בהעלותך ה, כו ובפרש"י שם.

72) ראה במדב"ר כאן: וכי מבן חודש יכולים לשמור אהל מועד כו', ולהעיר מבהעלותך ופרש"י הנ"ל. ולהעיר מתמיד (כז, רע"א): דלא מטו למעבד עבודה כו'. וראה לקו"ש חי"ג ע' 64-5 ובהערות שם.

*72) ראה עירובין פב, רע"ב.

73) ועפ"ז יש להמתיק יותר מה שרש"י מעתיק שם בעל המימרא ר' יהודה בר שלום (ראה לעיל הערה 66) — כי ר"י בר"ש ס"ל דדוד נענש על מעשה יואב (כנ"ל ס"י), אף שהוא לא עשה כלום, מ"מ, מכיון שנעשה ע"פ ציוויו הרי זה ענין נמשך בהמצווה (יואב) כל זמן הפעולה („ששת חדשים"): ועד"ז בענייננו: אף שהאם והבן כ"א מציאות בפ"ע, מ"מ, פעולת האם עם בנה נמשכת בו להיות נמנה בפ"ע.

כניסתה בפתח מצרים ילדה אותה", ב) „לא תמצאם אלא שבעים חסר אחת".

והביאור: מען קען ניט רעכענען יוכבד"ן ווי זי איז אַ מציאות פֿאַר זיך — לאחרי הלידה — צווישן די „בני ישראל הבאים מצרימה" [74], ווייל זי איז געבאָרן געוואָרן ערשט „עם כניסתה בפתח מצרים" [75]; בשעת אַבער מען רעכנט איר ווי זי איז „מן הבטן", דעמאָלט — מצד אמה — איז זי „הבאים מצרימה", וויבאַלד זי איז שוין געווען בבטן אמה פֿאַר כניסתה למצרים.

און דאָס איז דער דיוק „אשר ילדה אותה . . עם כניסתה בפתח מצרים": וואָלט זי געבאָרן געוואָרן פריער — איז זי שוין אַ מציאות לעצמה ווי אַלע אַנ־דערע במספר שבעים נפש (און האָט ניט קיין שייכות לעניננו — נמנה מן הבטן); וואָלט זי געבאָרן געוואָרן שפעטער — קען מען איר ניט רעכענען אין „הבאים מצרימה", ווייל כל זמן זי איז בבטן אמה איז זי ניט קיין מציאות פֿאַר זיך נאָר „ירך אמה". וויבאַלד אַבער זי איז געבאָרן געוואָרן „עם כניסתה בפתח מצרים" — וואָס ענינו של פתח איז צו מחבר זיין דעם חוץ לעיר מיט דער שטאָט — ווערט נצטרף איר זיין בבטן אמה פֿאַר דער כניסה מיט לידתה „עם כניסתה בפתח מצרים".

און דאָס איז אויך דער דיוק „לא תמצאם אלא שבעים חסר אחת": אויך פֿאַר לידת יוכבד איז געווען שבעים נפש, וואָרום זי איז שוין געווען נגמרה לגמרי בבטן אמה, ס'איז אַבער געווען אין אַן אופן פון „שבעים חסר אחת" [76]: עס זיינען דאָ שבעים, אַבער זיי זיינען „חסר (דעם בפועל פון) אחת"; „והיא השלימה את המנין" — דורך איר לידה איז צוגעקומען אַ שלימות [77] אין די „שבעים (וועלכע זיינען) חסר אחת", עס זאָל ווערן שבעים אַן „חסר" — שלמים.

### יד. פון יינה של תורה בפרש"י:

אויפן פסוק [78] „אנכי שלומי אמוני ישראל" איז מבואר אין חסידות [79] (מיוסד אויפן זהר [80]) אַז דאָס גייט אויף ספי' המלכות „שמשלמת לכל ספירה וספירה" [81]. וואָס דער פירוש אין דעם איז (ניט נאָר אַז מלכות איז משלים דעם מספר פון עשר ספירות — וואָס דאָס

---

74) וגם לפי פרש"י ויגש מו, כו ד„הבאה מצרימה . . לשון עבר . . שמשבאו שם היו שבעים כו'" — הרי ברגע שבאו („משבאו") עדיין לא היו שבעים שהרי נולדה במצרים, כבהערה הבאה.

75) כל' רש"י (ויגש מו, טו. פינחס שם): לידתה במצרים. ובפרש"י ויגש שם, כו: ונתוספה כו' בין החומות. שמות ב, א: בבואה למצרים בין החומות.

76) ע"ד לשון המשנה (מכות פ"ג מ"י. הובא בפרש"י תצא כה, ב) „(כמה מלקין אותו) ארבעים חסר אחת" — משום דבקרא (תצא שם, ג) נאמר „ארבעים יכנו" אלא שבההכאה בפועל „חסר אחת"; ועד"ז „אבות מלאכות ארבעים חסר אחת" (שבת פ"ז מ"ב), כי הם „כנגד מלאכה מלאכתו ומלאכת שבתורה ארבעים חסר אחת" (שבת מט, ב. ועד"ז בירושלמי פ"ז ה"ב), ובתורה נאמר מ' פעמים אלא שא' מהן אינה מן המנין (ראה תויו"ט פ"ז שם. פני משה ומראה הפנים לירושלמי שם. ועוד).

77) להעיר מענין „נקראת השנה שלימה כו' חסרה כו' כסדרה" (טוא"ח סתכ"ח. וברמב"ם הל' קדוה"ח פ"ח: נקראו חדשי' שלימים כו' חסרין כו' כסדרן). וכן עד"ז „שנה . . תמימה• להביא את חודש העיבור כו' שנה ועיבורה" (ערכין פ"ט מ"ג) — אף שגם בלא החודש אין חסרון גמור; ופשיטא שאין חסרון בשנה פשוטה בלי עיבורה. (וצ"ע בל' רגמ"ה שם: תמימה בין ללבנה ובין לחמה. ואכ"מ).

78) ש"ב כ, יט.

79) ביאוה"ז קמב, ג ואילך. ביאוה"ז להצ"צ ע' תמא ואילך. אוה"ת עה"פ.

80) ח"ג קפ, ב.

81) מק"מ לזהר שם.

•) ראה יהל אור — להצ"צ — לתהלים יט, ח.

איז ניט קיין ענין מיוחד אין ספר׳ המלכות, יעדע ספירה איז דאָך משלים דעם מספר הספירות, וואָס מספרן עשר — נאָר) אַז אין צוגאָב צו איר זיין איינע פון די עשר ספירות, פועל׳ט מלכות אַ שלימות אין יעדערער פון אַלע ספירות.

פון דעם איז מובן בנוגע דעם פירוש חז״ל [82] אויף „אנכי שלומי אמוני ישראל״, אַז דאָס גייט אויף סרח בת אשר שאמרה „אני הוא שהשלמתי מנינן של ישראל במצרים״ — אַז דער „השלמתי״ איז אויך פון לשון שלימות [ובפרט ע״פ המבואר אין אוה״ת [83] אַז סרח בת אשר „י״ל שהוא המלכות״].

פון דעם איז אויך מובן בנוגע לשון רש״י אַז יוכבד „השלימה את המנין״, אַז דאָס איז דער ענין פון שלימות אין דעם (מנין פון) כל בני ישראל.

טו. דאָס וואָס מלכות פועל׳ט אַ שלימות אין אַלע ספירות, איז דאָס וויל דורך מלכות ווערט נמשך דער גילוי אויך אין עולמות בי״ע, וואָס דאָס איז דער „עיקר הכוונה של המאציל״ [84]; ווי־באַלד אָבער אַז ספר׳ המלכות איז זיך מתלבש אין עולמות בי״ע, האָט זי ניט בכח — מצד עצמה — אויפצוטאָן דעם גילוי אין בי״ע, ווייל „אין חבוש מתיר עצמו״ [85]; נאָר עס איז מצד דעם וואָס אין מלכות איז מאיר דער אור פון די ספירות וואָס זיינען העכער פון (דער התלבשות פון) ספירת המלכות.

און דאָס איז דער טעם פנימי וואָס יוכבד האָט משלים געווען דעם מנין אין דעם אופן וואָס לידתה איז געווען „עם כניסתה בפתח מצרים״ [86]: בכדי צו פועל׳ן די שלימות אין (מנין) בנ״י, איז דאָס דוקא דורך דעם וואָס לידתה איז „עם כניסתה כו״ (בדוגמת די יריד׳ה פון מלכות לבי״ע); אָבער לאידך, זיינען אַלע ימי עיבורה געווען פאַר דער כניסה למצרים [און דוקא מצד דעם קען זי אַריינגיין אין דעם מנין, כנ״ל סי״ג בדיוק „עם כניסתה בפתח מצרים״] — ווייל דער כח צו אַראָפגיין און פועל׳ן אַן ענין פון גאולה אין מצרים [וכמש״נ [87] „ותחיינה את הילדים״], נעמט זיך פון אַן אָרט וואָס איז „מחוץ״ (און העכער) פון מצרים (וגבולים).

און דאָס איז אויך מרומז אין דעם שם בעל המימרא — ר׳ יהודה ב״ר שלום [88]: „יהודה״ — הפעם אודה, הודאה, ספר׳ המלכות [89]. „שלום״ גייט אויף תורה („ניתנה לעשות שלום בעולם״ [90]), און ספר׳ התפארת [91]. ר׳ יהודה ב״ר שלום איז דער חיבור פון מלכות און תפארת: קב״ע ותורה.

און אין תורה עצמה: דער חיבור פון גליא דתורה — מלכות, מיט פנימיות

82) ב״ר פצ״ד, ט. קהי״ר פ״ט, יח (ב). מדרש שמואל פל״ב. פסיקתא דר״כ (באבער) פ׳ ויהי בשלח. ועוד.
83) שם.
84) אוה״ת שם.
85) ברכות ה, ב. ושו״נ.

86) ראה עד״ז לקו״ש ח״ו ע׳ 33 ובהערות שם.
87) שמות א, יז. וראה פרש״י שם, כא. ה, ד.
88) וגם הענין ד„השלימה את המנין״ נרמז בשם ר״י ב״ר שלום — כי שלום הו״ע השלמים „שהמלכות נקרא שלמים מטעם שהיא משלמת לחשבון ע״ס״ (פרדס עה״כ ערך שלמים — ע״פ רע״מ פינחס רנו, ב).
89) תו״א מד, א.
90) רמב״ם סוף הל׳ חנוכה. וראה ויטין נט, ב. פרש״י ברכות ח, א ד״ה פדה.
91) פרדס עה״כ ערך שלום. ועי״ש, דשלום (יסוד) משקיט הדינים דמלכות.

התורה — תפארת[92], „דלית תמן לא קשיא כו' ולא מחלוקת כו'"[93],

ווּאָס דורך דעם חיבור איז קא אתי מר, דא מלכא משיחא, ובקרוב ממש.

(משיחות ש"פ במדבר תשכ"ט, תשל"א)

92) ראה בארוכה קונטרס עה"ח ע' 27 ואילך. ע' 39 ואילך.

93) רע"מ פ' נשא קכד, ב. נת' באגה"ק סכ"ו.

# במדבר – ב׳ סיון

א. ס׳איז ידוע, אז „לעולם קורין פרשת במדבר סיני קודם עצרת״[1], און וויבאלד אז יעדע פרשה האט א שייכות צו דעם זמן וואס זי ווערט געלייענט[2], איז מובן, אז די שייכות פון פ׳ במדבר צו שבועות[3] איז בעיקר אינעם ענין ההכנה[4] פאר חגה״ש — צו מ״ת[5] (משא״כ פ׳ נשא וואס ווערט בד״כ געלייענט נאך עצרת, נאר לפעמים[6] ווערט זי געלייענט פאר עצרת, איז אין איר מער די שייכות צו חגה״ש און צום ענין פון מ״ת עצמו).

הנ״ל איז נאך מער מודגש אין דער קביעות פון שנה זו, ווען שבת פרשת במדבר איז חל בב׳ סיון[7], וואס אין דעם טאג „א״ל משה לקדשם לתורה״[8], אדער בלשון אדה״ז[9] „התחיל משה להתעסק עמהם בענין קבלת התורה״.

און וויבאלד אז בכל שנה בחגה״ש, אין זמן מתן תורתינו[10], גיט דער אויבערשטער די תורה פונדאסניי[11], און נאך אין א העכערן אופן לגבי דעם יאר שלפנ״ז[12] — איז מובן אז פאר דער קבלת התורה בחגה״ש פון דעם (און יעדן) יאר זיינען נויטיק די הכנות וואס זיינען געווען ביי קבלת התורה בפעם הראשונה[13].

און ווי דאס איז מודגש אויך בנוגע

---

1) טושו״ע חאו״ח סתכ״ח ס״ד. ועד״ז ברמב״ם הל׳ תפלה פי״ג ה״ב.

2) של״ה חלק תושב״כ ר״פ וישב.

3) וכדמשמע מלשון זה גופא „לעולם קורין פרשת במדבר סיני קודם עצרת״, ועד״ז ברמב״ם שם „המנהג הפשוט שיהו קוראין במדבר סיני קודם עצרת״, ואינו מדגיש שמפסיקין בין קללות שבתור״כ לעצרת בפ׳ במדבר סיני (כמ״ש בתוד״ה קללות (מגילה לא, ב). תוד״ה וקללם (ב״ב פח, ב) בסופו). וראה לקו״ש ח״ח ע׳ 1, ובהערות שם.

ולהעיר מהסי׳ בסדר רב עמרם (הובא בהגה״מ שם ס״א. טושו״ע ולבוש שם ס״ד) מנה ועצר״. ולשון הלבוש שם „ולעולם קורין פ׳ במדבר שיש בה מניינן של ישראל קודם שבועות״.

וראה גם חדא״ג מהרש״א מגילה שם שמפרש מ״ש בגמ׳ „כדי שתכלה שנה וקללותיו״ „דלכך תקן כן פרשת במדבר קודם עצרת כו׳ שישובו ישראל למספרם הנזכר בפרשת במדבר״.

4) וכדמוכח קצת מהרמב״ם כו׳ הנ״ל, שכתב שהמנהג שקוראין במדבר קודם עצרת, ולא הזכיר שלפעמים קורין גם פ׳ נשא (אף שבפשטות י״ל — דגם אז הרי קריאת במדבר לפני עצרת).

5) אף שלשון הרמב״ם והטור בהא קורין קודם עצרת [ולהעיר מתוס׳ ב״ב שם (וכן בהג״מ, לבוש ומגא״א שם סק״ד) שמפסיקין בפ׳ במדבר לפני עצרת כי עצרת הוא ר״ה לפירות האילן שנידונין על הפירות],

הרי מכיון דשבועות הוא „זמן מתן תורתנו״ מובן שכל הענינים שבעצרת שייכים זל״ז (ראה פסחים סח, ב (שו״ע אדה״ז או״ח סתצ״ד סי״ח) — ירושלמי ר״ה פ״ד סה״ח).

---

6) בקביעות „ה״ח מעוברת ובה״ש מעוברת״ (טור שם).

7) להעיר שע״פ הלוחות שבטור שם חל בעוד ב׳ קביעות — ב״ח פשוטה, ז״ח מעוברת. ואכ״מ.

8) מג״א סתצ״ד סק״ד.

9) סו״ס תצד.

10) נוסח התפלה דחגה״ש. ראה שו״ע אדה״ז שם בריש הסימן, „ולפי חשבון קביעות החדשים המסור בידינו . . לעולם יהי׳ חג זה בששה בסיון . . זמן מתן תורתנו״.

11) נוסף ע״ז ש„נותן התורה״ (שאומרים בכל יום) הוא לשון הווה, שנותן לנו בכל יום (לקו״ת סוכות פא, ג. וראה ברכות כב, א. סג, ב) — ראה ד״ה ועשית חג שבועות תש״ה (פמ״ה).

12) כמובן מאגה״ק סי׳ יד בנוגע לר״ה. וראה ד״ה ועשית חג שבועות שם.

13) ראה גם לקו״ש חי״ג ע׳ 135 ואילך.

•) כ״ה בהגה״מ. ובטושו״ע ולבוש „מנו ועצרו״.

להלכה, אז מטעם זה „נוהגין . . שלא להתענות ושלא לאמר תחנון מר"ח"[14].

ב. צו פאַרשטיין די שייכות פון פ' במדבר צו דער (התחלת) הכנה למ"ת (בב' סיון), יש להקדים דעם ביאור אין דער אויבנדערמאַנטער הלכה — ובלשון פון אלטן רבי'ן:

„ונוהגין במדינות אלו שלא להתענות ושלא לאמר תחנון מר"ח עד ח' בו ועד בכלל כו' לפי שמיד אחר ר"ח התחיל משה להתעסק עמהם בענין קבלת התורה[15] שבשני בשבת הי' ר"ח[16] ובשלישי בשבת אמר להם[17] ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגו' וברביעי אמר להם מצות הגבלה השמרו לכם עלות בהר וגו'[18] ובחמישי אמר להם מצות פרישה שיפרשו מנשותיהן היום ומחר ויהיו נכונים ליום השלישי[19] שהוא שבת שבו ניתנה התורה".

ולכאורה איז ניט מובן:

א) פאַרוואָס ברענגט מען, כולל דער אלטער רבי, די ראי', אז „התחיל משה להתעסק עמהם בענין קבלת התורה", פון פסוק „ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגו'"[20], בעת אז ביום שלישי, ב' סיון, זיינען געווען א סך דיבורים בתור הקדמה למ"ת אנהויבנדיק פון פריערדיקן פסוק[21] „כה תאמר לבית יעקב גו' אתם ראיתם גו'"[22]?

אפילו אז מ'וועט זאגן, אז ער וויל ברענגען א ראי' פון דעם אויבערשטנ'ס דיבור בנוגע דעם הוה ועתיד, און ניט בשייכות צום עבר („אתם ראיתם וגו'") — געפינט מען אויך דאָס פריער (פאַרן געבראַכטן פסוק „ואתם וגו'"): והייתם לי סגולה מכל העמים כי לי כל הארץ;

ב) נאָכמער: אין פשט פון „(ואתם תהיו לי) ממלכת כהנים" געפינט מען צוויי פירושים: (א) דער רמב"ן[23] טייטשט „ותהיו ממלכת משרתי[24] וגוי

---

14) שו"ע אדה"ז שם בסוף הסימן.

15) הדיוק בזה שמשה התחיל להתעסק עמהם בקבלת התורה, אבל גם בר"ח כבר היתה ההכנה למ"ת מצד בנ"י דביום הזה באו מדבר סיני (יתרו יט, א וברש"י שם. משבת פו, ב). ויחן שם ישראל נגד ההר כאיש אחד בלב אחד (שם, ב וברש"י) — ראה תו"א סז, ג. קט, ג. וראה לקו"ש חי"ג שם.

וי"ל (בפנימיות הענינים עכ"פ) שמטעם זה מוסיף אדה"ז „שבשני בשבת הי' ר"ח" אף שלענין דינא (שלא להתענות ולא לומר תחנון) אין נפק"מ. ואדרבה ר"ח חמיר דבימי הגבלה אינו רק מנהג (שו"ע אדה"ז או"ח סרפ"ח ס"ג). אבל י"ל דמדגישו כיון שמצינו תענית בו — ראה ב"י או"ח סתקע"ט ד"ה כתב הר"ן בסופו. ב"ח סתק"פ סד"ה כתב בה"ג. מג"א ר"ס תיח. ואכ"מ.

16) כדעת רבנן שבת פז, א.

17) יתרו יט, ו.

---

*) להעיר מפי' הר"ח שבת (פז, סע"א): ומפורש בתורה דההוא יומא שחנו כו' ומשה עלה כו' ואמר לי' למימר לישראל אתם ראיתם גו' וקאמרי רבנן דההוא יומא לא אמר להו משה לישראל מידי משום חולשי' דאורחא וטרחי', משא"כ לדעת רש"י שם (פו, סע"ב. פז, רע"א) ועד"ז בפי' עה"ת (יתרו יט, ג) שעלה ביום שני לבואם מדבר סיני (ראה ראש"ם שם ועוד).

18) שם, יב.

19) שם, יוד-יא.

20) ובפרט שמשנה מלשון המג"א כנ"ל „דמיד בב' סיון א"ל משה לקדשם בתורה", ובלבוש שם סו"ס תצג „מפני שהם ימי מצות ימי הגבלה כו'".

21) יתרו שם, ג-ד.

22) וכן הוא בגמ' (שבת שם) „בתלתא אמר להו ואתם תהיו לי". ולהעיר מפרש"י שם פו, סע"ב (בדברי ר"י) ד"ה בתרי. פי' ר"ח שם פז, סע"א (בדברי רבנן).

23) עה"פ שם.

24) עד"ז בתיב"ע „וכהנין משמשין". ובת"י „וכהנין". אלא ש„ממלכת" כנראה שמפרשים לענין בפ"ע „מלכין קטירי כלילא", „מלכין".

קדוש לדבקה בא־ל הקדוש״, (ע״ד ווי דער מכילתא[25] זאגט ״ראוין היו כל ישראל לאכול בקדשים״, ביז ווי דער בעל הטורים זאגט — ״כהנים גדולים״[26]), (ב) רש״י טייטשט — ״שרים״[27].

ולכאורה, בשלמא לויט דעם ערשטן טייטש, אז ״ממלכת כהנים״ מיינט אז זיי וועלן זיין כהנים ממש משרתי ה׳, איז מובן אז דאס איז פאַרבונדן מיט קבלת והתעסקות בתורה — צו זיין איבער־געגעבן, צו זיין א משרת ה׳ דורך תומ״צ; אבער לויט פירוש רש״י (ועוד) אז דאס מיינט ״שרים״ — וואס פאר א שייכות[28] האט דאס צו קבלת והתעס־קות בתורה[29]?

ג) נאר ״ממלכת כהנים״ איז דער פסוק ממשיך ״וגוי קדוש״ — דער אלטער רבי איז: א) ניט מעתיק די ווער־טער, ב) איז אבער מרמז אויף זיי מיט ״וגו׳״[30].

ג. וי״ל דעם ביאור בכל זה, ובהקדים: לכאורה איז ניט מובן, פאר־וואס לערנט ניט רש״י דעם טייטש פון וואַרט כהנים כפשוטו, ובפרט רש״י אליין זאגט אין א פריערדיקער פרשה[31] ״כל לשון כהן — משרת לאלקות הוא״[32] (און ווי ס׳איז אויך משמע אין זיין פירוש דא גופא אז זיין פירוש איז א חידוש — פון דעם וואס ער דארף דא אנקומען צו א ראי׳ והכרח אז עס מיינט (ניט משרתים, נאר) שרים ״כמה דאת אמר[33] ובני דוד כהנים היו״)

— והתירוץ[34] דעמאלט איז ניט פאַרשטאַנדיק וואס טוט אויף דער פסוק מיט דעם וואס ער איז ממשיך ומוסיף ״וגוי קדוש״ — א כהן משרת לאלקות איז דאך תוכנו קדושה[35]

---

25) עה״פ שם.

26) ובאגדת בראשית פע״ט (פ): ״שכולם נקראו כהנים בסיני שנאמר ואתם תהיו לי ממלכת כהנים . . כל אחד ואחד מהן כאילו כהן גדול הוי״.

27) ועד״ז ברשב״ם.

28) דדוחק לומר שזהו רק בתור שכר סגולי (ולא — מסובב).

29) וראה ס׳ השרשים להרד״ק שרש כהן. וגם שם משמע שענין השירות — עבודה — בתיבת כהן, וענין ״ראש לעם״ שבכהן — ב׳ ענינים הם. ולהעיר מאברבנאל יתרו שם.

30) משא״כ בגמ׳ שהובאה רק התחלת הכתוב (כנ״ל הערה 22) ״ואתם תהיו לי״. ובפשטות הכוונה לכל ההמשך. ובדעת רי״ שם (פו, סע״ב) איתא ״ואתם תהיו לי ממלכת כהנים״ בלי תיבת ״וגו״״, וכ״ה בע״י, ובילי״ש יתרו רמז רעח לפנינו.

---

•) אבל ראה דק״ס ג׳ בדברי ר״י גם המשך הכתוב ״וגוי קדוש״. ובדברי רבנו ״ממלכת כהנים״.

31) ויגש מז, כב.

32) ובתצוה (כח, ג) פרש״י ״ולשון כהונה שירות הוא״.

33) ש״ב ח, יח. וראה ספר השרשים שם.

34) או י״ל בפשטות יותר (ובהמשך להמבואר בפנים), דאין לפרש שממלכת כהנים הו״ע משרתי ה״ מצד התומ״צ, כיון שכבר נאמר בפסוק שלפנ״ז העבודה ושירות דבנ״י ״ועתה אם שמוע תשמעו בקולי ושמרתם את בריתי״, ומלשון הכתוב ״ואתם תהיו לי ממלכת כהנים״ מוכח, שכאן מדבר כבר ע״ד מעלתם (ושכרם) שמגיעים אלי׳. ועפ״ז יובן מה שהעתיק רש״י גם התיבות ״ואתם תהיו לי״, אף שמפרש רק תיבת ״(ממלכת) כהנים״.

35) ראה מפרשים לפרש״י תצוה שם, שמש״כ רש״י ״לקדשו להכניסו בכהונה ע״י הבגדים שיהא כהן לי״, היינו ש״לכהנו לי״ פי׳ של ״לקדשו״ (וראה בארוכה לקו״ש ח״ו ע׳ 171 ואילך).

אבל מובן שאין לומר כן בנד״ד אשר ״גוי קדוש״ הוא פי׳ של ״ממלכת כהנים״, כי: א) ״גוי קדוש״

---

•) או שלפי פשש״מ מתאים תואר כהן ״משרת לאלקות״ רק בכהן שמשרת לאלקות (במקום מסוים) בביהמ״ק, וכיו״ב, כנאמר (עקב יו״ד, ח) ״לעמוד לפני ה׳ לשרתו״, ולא על כללות קיום התומ״צ דבנ״י. ולהעיר מבחיי יתרו שם עה״פ: על דרך הפשט כו׳ ועל דרך הקבלה ממלכת כהנים ממלכת משרתים.

(הבדלה[36]), ועדמש"נ[37] „ויבדל אהרן להקדישו גו' הוא ובניו גו'".

פון דעם וואָס דער פסוק איז מוסיף „וגוי קדוש" איז מובן אַז „ממלכת כהנים" דאָ וועלט ניט געמיינט דער ענין פון קדושה (הבדלה) צום אויבערשטן.

דעריבער לערנט רש"י אַז דער טייטש פון „ממלכת כהנים" דאָ איז (ניט ווי דער לשון כהונה וועלט געטייטשט כרגיל, נאָר) — „שרים":

ולפי זה איז דער סדר פון די דריי מעלות אין די פסוקים זו למעלה מזו:

„והייתם לי סגולה מכל העמים", איז דאָס וואָס אידן זיינען אַן „אוצר חביב"[38], אַפגעטיילט פון שאר אומות[39]. דערנאָך איז ער מוסיף, אַז ניט נאָר זיינען זיי „סגולה מכל העמים", נאָר זיי זיינען „שרים" — וואָס „שרים" הערשן און פירן אַן מיט דער מדינה, מיט דעם אָרום.

און דערנאָך איז די הוספה „וגוי קדוש", אַז אידן זיינען אינגאַנצן מובדל און אויפגעהויבן פון חול, פון דעם גאַנצן אָרום, פון כל עניני העולם, אַ „גוי קדוש" צום אויבערשטן, ע"ד ווי כהנים — כפשוטו.

ד. די דריי ענינים בפנימיות ובעבודת האדם[40]:

„והייתם לי סגולה מכל העמים" — צום אַלעם ערשטן איז דער ענין הבחירה, וואָס דער אויבערשטער האָט בוחר געווען בבנ"י בזמן מ"ת[41], וואָס אמיתיות ענין הבחירה[42] קומט אינגאַנצן מצד הבוחר. זי איז ניט מוכרח דורך (פאָרבונדן מיט) דער מעלה ויתרון פון דעם נבחר[43]. דאָס וואָס דער אויבערשטער איז בוחר די אידן איז פאָרבונדן מיט אַזאַ מדרגה וואו עס איז כחשיכה כאורה[44] (ובפרט בנוגע לקבלת השפעה) און נאָך העכער, דער חילוק צווישן אידן און אומות העולם איז ניט די סיבה עיקרית פון בחירת בנ"י[45], ובלשון רש"י[46] „ולא תאמרו אתם לבדכם שלי ואין לי אחרים עמכם", נאָר מצד בחירתו ית', זיינען די אומות „בעיני ולפני לכלום", און „חיבתכם ניכרת".

דערנאָך קומט דער ענין פון עבודת[47]

---

נאמר לאחרי „ממלכת כהנים". ב) נאמר בוא"ו המוסיף — „וגוי קדוש". ג) משנה בתוארם: „ממלכת כהנים וגוי קדוש".

36) ראה תו"כ ופרש"י ר"פ קדושים. פרש"י משפטים כב, ל. קדושים כ, ז. כו. ועודי. תניא פמ"ו (סו, א). אגה"ת פ"י. ועוד.

37) דה"א כג, יג.

38) פרש"י עה"פ.

39) וראה רמב"ן ובחיי שם. ולהעיר מספורנו עה"פ (יט, ו). וראה אוה"ת יתרו ע' תתד ואילך.

---

•) וי"ל, דגם לפרש"י (בראשית ב, ג. יתרו כ, יא) קדשו במן שלא ירד בשבת, ענינו ג"כ שמובדל בזה מימי השבוע. ועד"ז י"ל פ בפרש"י יתרו (יט, יו"ד) וקדשתם וזימנתם שיכינו עצמם היום ומחר. ראה פרש"י שם, יא.

40) להעיר מאוה"ת שם ע' תתז וע' תתט ואילך. ד"ה ואתם תהיו לי תר"ס.

41) שו"ע אדה"ז ס"ס ס"ד. וראה תניא פמ"ט (סט, סע"ב ואילך).

42) ראה לקו"ש חי"א ע' 5 ואילך. וש"נ. לקמן ע' 408 ואילך (ובהערות שם, וש"נ).

43) ראה לקמן הערה 48.

44) תהלים קלט, יב.

45) ראה תו"א כו, סע"א ואילך. סא, ג. לקו"ת צו ז, ד. ועוד.

46) בפסוק „והייתם לי סגולה".

47) ראה אוה"ת שם ע' תתז, ובארוכה המשך תר"ס שם דבחי' והייתם לי סגולה זהו מעלתה מצד מהותה ועצמותה (בחי' אהבה הטבעיות שיש בנש"י בירושה), ובחי' ממלכת כהנים הוא ההמשכה ע"י תומ"צ כו'.

ישראל[48], וואָס בכללות טיילט עס זיך אין צוויי אופנים: א) די עבודה אין דברי הרשות, וואָס ער טוט זיי לשם שמים[49], אַדער נאָכמער[50] אין אַן אופן פון „בכל דרכיך דעהו"[51], ב) די עבודה אין לימוד התורה וקיום המצות.

און דאָס איז דער חילוק צווישן דער מעלה פון כהנים משרתי ה' ווי ס'ווערט געטייטשט בכל מקום (אַדער ווי דער פסוק זאָגט דאָ „גוי קדוש") — און דער מעלה פון „ממלכת כהנים" — „שרים":

די עבודה אין עניני קדושה (בלימוד התורה וקיום המצות) איז אין אַן אופן אַז מען איז אויסגעטאָן פון חול פון וועלט[52], וואָס דאָס איז בדוגמת עבודת הכהנים „לעמוד לפני ה' לשרתו"[53], זיי זיינען מובדל פון עניני עולם, און נאָר „ה' הוא נחלתו"[54] — כל מהותם ועניניהם[55] איז „לעמוד לפני ה' לשרתו",

וואָס מצד דעם ווערן אידן אַנגערופן „גוי קדוש", זיי זיינען „משרתי וגוי קדוש[56] לדבקה באל' קדוש" דורך תומ"צ[57];

און מצד דער עבודה אין דברי הרשות, פון „כל מעשיך יהיו לש"ש" און „בכל דרכיך דעהו"[58], וויבאַלד דאָס זיינען מעשיך (שלך) און דרכיך (שלך), זיי זיינען דברי הרשות וואָס ווערן געטאָן לש"ש וכו', ווערן אידן אַנגעגרופן „כהנים — שרים", וואָס וויזט אויף דער שליטה און אַנפירונג פון אידן מיט זאָכן פון דער וועלט (ובמילא — א שייכות צו זיי).

די עבודה איז אופנה ניט דורך זיין אויסגעטאָן פון וועלט, נאָר (בעיקר) צו שולט זיין און אַנפירן מיט עניני העולם, אויסנוצן די דברי הרשות „לשם שמים", ביז אַז אין זיי גופא דערהערט זיך דער ענין פון אלקות — „דעהו", עס ווערט אין זיי אַ בירור וזיכוך, ביז אַז זיי ווערן אַ דבר שבקדושה וכו' — כלים צו ג־טלעכקייט.

ה. דאָס איז בכללות. בפרטיות איז אויך אין דער עבודה פון קיום המצות פאָראַן די צוויי תנועות ואופנים:

א) ער לערנט תורה אין איז מקיים מצות בכדי לדבקה בו ית', וואָס „אי

---

48) ובא בהמשך לוהייתם לי סגולה גו', כי הגילוי וההתאחדות דההתקשרות שמצד בחירה נקבע ע"י קדושת ישראל — ראה בארוכה לקמן ע' 408 ואילך. שם. ומודגש הוא גם בכתוב שלפנ"ז שאף שענין הבחירה „והייתם לי סגולה גו'" אינו מצד תכונה ומעלה בהנבחר כנ"ל, מקדים „ועתה אם שמוע תשמעו בקולי ושמרתם את בריתי גו'".

49) אבות פ"ב מי"ב.

50) ראה לקו"ש ח"ג ע' 907, 932.

51) משלי ג, ו.

52) ראה גם תניא סמ"ו (סו, א).

53) עקב יו"ד, ח. וקאי על הכהנים — ראה רש"י שם.

54) שם, ט. ובקרח יח, כ „אני חלקך ונחלתך". וראה לשון הרמב"ם סוף הל' שמיטה ויובל.

55) ולהעיר שגם באכילתם (לא רק באכילת קרבנות כ"א גם אכילת תרומה וכיו"ב) מברכין אשר קדשנו בקדושתו של אהרן וצונו (רמב"ם סוף הל' תרומות).

56) להעיר משו"ע אדה"ז או"ח מהדו"ק ר"ס ד. וראה מהדו"ת שם ובסי"א ס"ז.

57) ראה רמב"ם הל' שמיטה ויובל שם: כל איש ואיש . . להבדל לעמוד לפני ה' לשרתו ולעובדו . . ה"ז נתקדש קודש קדשים ויהי' ה' חלקו ונחלתו כו' כמו שזכה לכהנים ללוים.

58) באוה"ת ותר"ס שם, דגוי קדוש הוא העבודה דקדש עצמך במותר לך (יבמות כ, א. ספרי ראה יד, כא). אבל עיי"ש שזה בא מצד תכלית הביטול לאלקות, וכל הכוחות והלבושים שלו משועבדים לה' לבדו כו' (וראה לקו"ש חי"ט ע' 403-4). והמבואר לקמן בפנים דכהנים שרים הוא העבודה דלש"ש וכל דרכיך דעהו, היינו מצד התנועה והעבודה לפעול בעניני עולם.

אפשר לדבקה בו באמת כי אם בקיום רמ"ח פקודין שהם רמ"ח אברין דמלכא כביכול"[59]. ד.ה. זיין לימוד התורה וקיום המצות איז צוליב זיין „משרת ה'" — ווערן קדוש ומובדל פון וועלט, „גוי קדוש".

ב) דער עסק התורה וקיום המצות איז בכדי פועל זיין אויף גופו ונה"ב וחלקו בעולם, צו מאכן פון וועלט א דירה[60] לו ית' בתחתונים[61].

ו. עפ"ז יש לומר ביינה של תורה אין דעם פירוש רש"י, וואס רש"י טייטשט ממלכת כהנים — שרים, און ניט ווי בכ"מ, כפשוטו — משרתי ה':

די גמרא[62] זאגט אין דער סוגיא פון מתן תורה, „בשעה שעלה משה למרום אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה רבש"ע מה לילוד אשה ביניהו אמר להן לקבל תורה בא אמרו לפניו חמודה גנוזה כו' אתה מבקש ליתנה לבו"ד מה אנוש כי תזכרנו[63] וגו' תנה הודך על השמים[64] א"ל הקב"ה למשה החזיר להן תשובה כו' אמר לפניו רבש"ע תורה שאתה נותן לי מה כתיב בה[65] אנכי ה' א אשר הוצאתיך מארץ מצרים אמר להן למצרים ירדתם לפרעה השתעבדתם תורה למה תהא לכם, שוב מה כתיב בה[66] לא יהי' לך אלקים אחרים בין עמים אתן שרויין כו'". ועד"ז האט משה גע־ענטפערט די מלאכים וועגן די אנדערע דברות „כלום אתם עושים מלאכה . . משא ומתן יש ביניכם . . אב ואם יש לכם . . קנאה יש ביניכם יצה"ר יש ביניכם . . מיד הודו לו להקב"ה כו'".

פון דעם איז פאַרשטאַנדיק אַז דער מכוון פון נתינת התורה והמצות איז ניט (בלויז) אַז אידן זאלן זיין אפגעזונדערט פון ענייני עולם (מלאכה, משא ומתן וכו') — דער ענין איז פאַראַן בא מלאכים, און נאָר מיט מער שלימות ווי עס קען זיין בא אידן דא למטה — נאָר (בעיקר) אַז גע־פינעדיק זיך דא למטה און האבנדיק צו טאַן מיט אומות העולם און ענייני עולם, ביז אַז „יצה"ר יש ביניכם", זאלן דאַמאַלס אידן זיין „שרים". א איד זאל זיין א שר ומושל אויף זיין יצה"ר ומדותיו; און אזוי אויך בעולם סביבו, ער איז א שר און פירט אַן מיט ענייני העולם, זיי זאלן נתברר ווערן און זיין דורכגענומען מיט ג־טלעכקייט (וואס דאס איז די עבודה פון כל מעשיך ובכל דרכיך כנ"ל).

בכללות איז דאס דער אויפטו פון מתן תורה, און דער יתרון אין דעם לימוד התורה וקיום המצות וואס נאך מ"ת אויף דעם קיום התומ"צ פון די אבות (וואס קיימו האבות כל התורה כולה עד שלא ניתנה[67]):

קיום התומ"צ בא די אבות איז געווען ניט צוליב פועל זיין זיכוך ועלית גשמיות העולם, נאָר — צו ווערן און צו זיין מיוחד מיט אלקות, בלשון חז"ל[68] „האבות הן הן המרכבה" און ווי ער זאגט אין תניא[69] „שכל אבריהם כולם

59) תניא פ"ד.
60) ראה תניא פל"ו־לז.
61) בפרטיות יותר י"ל שזהו החילוק דתורה ומצות: תורה עיקר מעלתה ועניגה — דביקות; מצות עיקר ענינן — בירור העולם (וראה תניא פ"ה ופכ"ג). וראה אוה"ת ותר"ס שם. ואכ"מ.
62) שבת פח, סע"ב ואילך.
63) תהלים ח, ה.
64) תהלים שם, ב.
65) יתרו כ, ב.
66) שם, ג.
67) יומא כח, ב. קידושין סב, א.
68) ב"ר פמ"ז, ו. פפ"ב, ו.
69) תניא פכ"ג. וראה לשונו רפל"ד. ובפל"ט (נג, א). פמ"ז (סו, א).

היו קדושים ומובדלים מענייני עוה"ז ולא נעשו מרכבה רק לרצון העליון לבדו כל ימיהם".

דעריבער איז אויך עיקר סדר חייהם — רועי צאן, אפגעזונדערט פון וועלט[70].

ז. און דערפאר לערנט רש"י אז אין דעם דיבור ה' וועגן דער עבודה פון אידן בשייכות צו מ"ת, איז פרייער די דרגת העבודה פון "שרים", און ערשט נאכדעם קומט מען צו (אויך) צו דעם מצב ומדריגה פון "גוי קדוש".

דערמיט איז אויך מובן וואס דער אלטער רבי בשולחנו — זאגנדיק אז "מיד אחר ר"ח התחיל משה להתעסק עמהם בענין קבלת התורה" — ברענגט ער דעם פסוק "ובשלישי בשבת אמר להם ואתם תהיו לי ממלכת כהנים" און די ווערטער "וגוי קדוש" איז ער (בלויז) מרמז מיט "וגו'" — להדגיש, כנ"ל, אז "ואתם תהיו לי ממלכת כהנים" איז א באזונדער סוג און דרגא אין עבודה (און "וגוי קדוש" איז א צווייטע דרגא, אבער א המשך וגמר פון דער פריערדיקער), און אין דעם באשטייט דער עיקר מכוון פון קבלת התורה, דעריבער איז די ערשטע התעסקות ("התחיל משה להתעסק עמהם בענין קבלת התורה") געווען אין דעם וואס "אמר להם ואתם תהיו לי ממלכת כהנים", אז דער עיקר מכוון פון קבלת התורה איז אין דער עבודה[71] פון "ואתם תהיו לי ממלכת כהנים".

און די דרגא "וגוי קדוש" איז — "וגו'" — צו דעם קומט מען צו און דאס איז דער גומר די עבודה פון "ממלכת כהנים"[72].

ח. עפ"ז יש לבאר די שייכות פון ב' סיון צו פ' במדבר:

דער תוכן פון דער פרשה איז מנין[73] בני ישראל, ביז אז דער גאנצער ספר ווערט אנגערופן "חומש הפקודים"[74].

בפרטיות רעדט זיך אין דער פרשה וועגן דריי באזונדערע ציילונגען:

בתחילת הסדרה — וועגן דעם מנין פון כל בני ישראל אויסער די לויים — "אך את מטה לוי לא תפקוד ואת ראשם לא תשא בתוך בנ"י"[75]; נאכדעם ווערט דער שבט לוי "נמנה לבדו"[76] — "מבן חודש ומעלה תפקדם"[77]; און ביים סיום הסדרה — "נשא את ראש בני קהת מתוך בני לוי גו' מבן שלשים שנה ומעלה גו'", "מנה מהם את הראויין לעבודת משא"[78].

ויש לומר אז די דריי פרטי המנין זיינען בדוגמא צו די דריי ענינים הנ"ל

---

70) תו"ח ויחי קב, ב: לפי ש"אין בעסק זה שום טרדה כלל כו' וכל היום יוכל להיות פנוי מכל מחשבה בלתי לה' לבדו".

71) להעיר מעבודה ועבודה תמה (יומא כד, א. ובפרש"י שם ד"ה עבודה תמה. וראה זבחים קטו, ב).

72) ע"פ המבואר באוה"ת ותו"ס (הובא בהערה 58) ד"גוי קדוש" הוא העבודה ד"קדש עצמך במותר לך" שהוא בתכלית הביטול, אולי י"ל הכוונה מה ש"גוי קדוש" "גומר" העבודה ד"ממלכת כהנים", כי שלימות הפעולה בעולם, השלמת הכוונה דדירה לו ית' עצמותו בתחתונים, הוא כאשר גם האדם הוא בביטול לגמרי (ראה לקו"ש חט"ו ע' 248 ואילך). ואכ"מ.

73) ראה לעיל סוף הערה 3.

74) יומא סח, ב. וראה פרש"י שם ד"ה ובחומש הפקודים.

75) א, מט.

76) פרש"י שם.

77) ג, טו. וראה מפרשי רש"י שם א, מט. ונת' בארוכה בלקו"ש חל"ג ע' 1 ואילך.

78) ד, ב-ג ובפרש"י.

— „והייתם לי סגולה מכל העמים, ואתם תהיו לי ממלכת כהנים", און „וגוי קדוש".

ט. דער ביאור בזה:

עס שטייט אין של"ה[79], אַז דורך דעם וואָס מען האָט געציילט די אידן זיינען זיי געוואָרן אַ „דבר שבמנין", וואָס דבר שבמנין לאַ בטיל[80]. דאָס וואָס אַ דבר שבמנין ווערט ניט בטל, איז ניט אין דעם זעלבן אופן ווי אַנדערע דברים חשובים ווערן ניט בטל, ווי ברי'[81] בע"ח[82] וכיו"ב — וואָס דאָרטן איז די חשיבות אין דער זאַך גופא בגלוי, זי איז אַנדערש בגלוי פון אַנדערע זאַכן:

משא"כ אַ דבר שבמנין וואָס לאַ בטיל איז — דורך דעם וואָס מען ציילט עם, דערוויסט מען זיך[83] אַז ער האָט אַ חשיבות[84] ובמילא — לאַ בטיל. די חשיבות זיינע איז ניט גלוי' וניכרת אין גוף הדבר.

דער ענין ברוחניות איז: מנין באַ־ווייזט אויף דער בחי' פון אידן אין וועלכע בחיצוניות זיינען אידן ניט אויס־געטיילט (לכאורה) פון אַנדערע אומות:

דאָס וואָס מ'האָט דעם שבט לוי גע־ציילט „מבן חודש ומעלה" איז ווייל דורכדעם „הוא נמנה ליקרא שומר משמרת הקודש"[86] — בדוגמת העילוי פון „ואתם תהיו לי ממלכת כהנים" — „שרים", בנוסף אויף דעם וואָס זיי ווערן ניט בטל („והייתם לי סגולה גו").

און לאח"ז קומט דער מנין פון די משפחות בני לוי קהת גרשון ומררי, מבן שלשים שנה ומעלה — וואָס „בא לצבא לעשות מלאכה באה"מ". בפרשתנו דאָס וואָס זיי ווערן ניט בטל איז מצד דעם וואָס דער אויבערטשער איז מונה אותם, ווייס מען דערפון אַז זיי זיינען חביב כו'.

און דערפאַר איז דער ענין אין מנין בדוגמת „והייתם לי סגולה מכל העמים כי לי כל הארץ": אע"פ אַז „לי כל הארץ", עס זיינען דאָ „אחרים עמכם", פונדעסטוועגן זיינען אידן אויס־געטיילט מצד בחירתו של הקב"ה, און זיי ווערן ניט בטל לגבי שאר אומות — דאָס ווערט נתגלה דורך מנין, וואָס דורך דעם איז „חיבתכם ניכרת", ווי רש"י זאָגט בתחילת פרשתנו: מתוך חיבתן לפניו מונה אותם כל שעה, אַדער ווי זיין לשון אין ריש פ' שמות: „להודיע חיבתן".

יו"ד. בהמשך לזה איז דער פסוק מדגיש „אך את מטה לוי לא תפקוד ואת ראשם לא תשא בתוך בנ"י", וואָרום זייער מנין איז פאַרבונדן ניט נאָר מיט דעם וואָס זיי זיינען אויסגעטיילט און ווערן ניט בטל, נאָר מיט „ואתה הפקד את הלוים" — לשון מנוי שררה[85] — נשיאת ראש בסוג בפ"ע, גדר מיוחד:

---

79) שמז, סע"א ואילך. נת' בד"ה צהר תעשה תרע"ג (בהמשך תער"ב). וראה לקו"ש ח"ד ע' 1019 ואילך.

80) ביצה ג, ב. וש"נ. שו"ע יו"ד סק"י ס"א. שו"ע אדה"ז סי' תמז ס"כ.

81) חולין ק, א. רמב"ם הל' מאכלות אסורות פט"ז ה"י. טושו"ע יו"ד סי' ק ס"א.

82) זבחים עג, א. רמב"ם שם ה"ז. טושו"ע סק"י שם.

83) להעיר שדבר שבמנין תלוי במקום (ראה ש"ך שם סקי"ג).

84) להעיר מלשון הרשב"א יבמות (פא, ב): דברים שחשיבותן מצד מנינן. ולהעיר מצפע"נ ריש הל' מאכ"ס בסימני טהרה כו' אם הוי רק סימן או גורמים הטהרה כו'.

85) א, נ וברש"י.

86) פרש"י שם ג, טו.

שטייט דער מנין פון בני קהת, וואָס איז פֿאַרבונדן מיט „עבודת בני קהת באוהל מועד קודש הקדשים״[87].

דער מנין איז ניט מצד דעם כללות־דיקן תפקיד פון די לויים, די שררה פון „שומר משמרת הקודש״, נאָר מצד „מלאכה באה״מ״ און באָ בני קהת מצד דעם וואָס בני קהת זיינען אויסגעטיילט אויף צו טראָגן די כלי הקודש — „המקודש שבכולן״[88].

וואָס בכלל איז דאָס ע״ד ווי די מעלת העבודה פון „וגוי קדוש״ כנ״ל. נוסף ע״ז — בפרשתנו — איז דער מנין פון בני קהת צוליב עבודת הקודש, נשיאת הארון וכו׳ — המקודש שבכולן. וי״ל אַז עס איז אויך פֿאַרבונדן און שייך מיט דעם וואָס כהנים זיינען פון בני קהת[89] און „יצא ממנו אהרן הכהן שהוא קודש הקדשים״[90].

יא. ע״ד ווי געוויינטלעך פריער אַז דער עיקר הכנה צו מ״ת איז „ואתם תהיו לי ממלכת כהנים — שרים״ — עד״ז זעט מען, בענין הנ״ל, אַז דער חידוש מיוחד פון פ׳ במדבר איז מנין בני לוי:

דער מנין פון כללות בני ישראל איז ניט קיין ענין וואָס ווערט נתחדש און אויפגעטאָן ערשט אין אונזער סדרה — דאָס איז שוין געווען פריער — ווי רש״י זאָגט גלייך, אַז „כשיצאו ממצרים מנאן כו״ (וואָס „מתוך חיבתן לפניו מונה אותם כל שעה״) און דאָ רעדט זיך שוין וועגן דעם דריטן מנין פון בני ישראל.

אויך דער חידוש פון „נשא את ראש בני קהת״ איז ניט אינגאַנצן פֿאַרבונדן מיט פ׳ במדבר, וואָרום כאָטש אַז בני קהת זיינען אויסגעטיילט אין זייער עבודה, איז אָבער זייער סדר המנין („מבן שלשים שנה ומעלה״) דער זעלבער ווי ביי אַלע בני לוי; און אפילו דער אופן עבודה פון בני קהת (עבודת משא) איז פֿאַראַן אויך באָ בני גרשון[91]; ביז אַז דער „נשא את ראש בני קהת״ (בסוף פרשתנו) איז די התחלה פון דעם המשך הענין (אין דער סדרה שלאח״ז): „נשא את ראש בני גרשון גם הם״.

דער חידוש און ענין המיוחד אין פ׳ במדבר, איז דער מנין און דער תפקיד פון כללות שבט לוי, דאָס וואָס דער אויבערשטער האָט די לויים ממנה געווען צו זיין „תחת כל בכור בבנ״י״[92] אַנשטאָט כל בכור — דער ערשטער און אַנפירער פון אַלע קינדער, לוקח פי שנים בהירושה וכו׳[93],

(וואָס אין דעם אַלעם איז דאָך דאָ עבודה להוי׳ פון דעם „בכור בבנ״י״).

ווייל, כנ״ל, דער עיקר ומטרה פון מתן תורה איז „ואתם תהיו לי ממלכת כהנים — שרים״, צו שולט זיין אויף עניני עולם און אַנפירן מיט זיי, פועל זיין אַז זיי זאָלן ווערן אַ דירה לו ית׳.

און בכל שנה ושנה, ווען „הימים האלה נזכרים״[94], און יעדער איד בעבודתו טוט אין דער הכנה פון „ואתם תהיו לי ממלכת כהנים — שרים״, ווערט אויך אויפגעטאָן דער ענין פון

87) ד ג־ד.

88) פרש״י שם.

89) ראה של״ה שם (שמז, סע״א): ופקודת בני קהת הם ג׳׳כ פקודת הכהנים בנשיאת הארון כו׳.

90) במדב״ר פ״ו, ב (בסופו). ראה של״ה שם שמט, ב ואילך.

91) להעיר מבמדב״ר שם „וגרשון הי׳ קודש״.

92) שם ג, מא.

93) ראה פרש״י ויחי (מט, ג): בכהונה, במלכות.

94) מג״א ט, כח. ראה רמ״ז בס׳ תיקון שובבים, הובא ונת׳ בספר לב דוד (להחיד״א) פכ״ט.

„ממלכת כהנים" כפשוטו, ביז כפשוטו ממש — בביהמ"ק השלישי.

אידן ווערן שרים אויף כל עניני העולם, ביז אז „שתמליכו שרים שלמעלה" (ווי דער מגיד[95] טייטשט אפ ממלכת כהנים"),

מען איז זוכה צו דעם מצב פון „מלכים אומניך ושרותיהם מיניקותיך"[96] נאר זייענדיק אין גלות, און מ'גרייט זיך צו מקבל זיין די תורה בשמחה ובפנימיות[97], און דורך דעם אויך צו לערנען בקרוב ממש — תורתו של משיח, וואס דעמאלט וועט זיין והי' הוי' למלך על כל הארץ גו'[98], והייתה להוי' המלוכה[99].

(משיחת ש"פ במדבר, ב' סיון, תשכ"ו)

---

95) אור תורה לד, א.

96) ישע' מט, כג.

97) כלשון ברכת כ"ק מו"ח אדמו"ר בקשר לחה"ש.

98) זכרי' יד, ט.

99) עובדי' בסופו. וראה רמב"ם (דפוס רומי (ירושלים תשט"ו) וכו', שלא שינתה ביקורת או"ה) הל' מלכים ספי"א: (שהדברים שלפני ביאת המשיח הם) ליישר דרך למלך המשיח ולתקן את העולם כולו לעבוד את ה' ביחד.

# חג השבועות

א. בנוגע צו מתן תורה דערציילט די גמרא[1]: „בשעה שעלה משה למרום אמרו מלאכי השרת לפני הקב״ה רבש״ע מה לילוד אשה בינינו. א״ל לקבל תורה בא. אמרו לפניו חמודה גנוזה שגנוזה וכו׳ אתה מבקש ליתנה לבשר ודם, מה אנוש כי תזכרנו וגו׳[2] תנה הודך על השמים[3]. א״ל הקב״ה למשה החזיר להן תשובה וכו׳. אמר לפניו רבש״ע תורה שאתה נותן לי מה כתיב בה[4] אנכי ה׳ אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים. א״ל למצרים ירדתם לפרעה השתעבדתם תורה למה תהא לכם. שוב מה כתיב בה[5] לא יהי׳ לך אלקים אחרים, בין עמים אתם שרויין שעובדין ע״ז (ועד״ז האָט משה געענטפערט די מלאכים וועגן די אַנדערע דיברות:) כלום אתם עושים מלאכה .. משא ומתן יש ביניכם .. אב ואם יש לכם .. קנאה יש ביניכם יצה״ר יש ביניכם .. מיד הודו לו להקב״ה וכו׳״.

שטייט אין ספרים[6], אַז יסוד הטענה — ע״פ הלכה — פון די מלאכים „תנה הודך על השמים״ איז דאָס דינא דבר מצרא:

דער דין[7] איז אַז אויב איינער פאַרקויפט אַ פעלד צו אַ צווייטן, האָט דער בר מצרא, דער שכן, די רעכט צונעמען די פעלד פון דעם לוקח, ווייל ס׳איז אַ טובה פאַר דעם בר מצרא צו האָבן זיינע פעלדער צוזאַמען[8], און תורה זאָגט[9] „ועשית הישר והטוב בעיני ה״.

דאָס האָבן די מלאכים געטענה׳ט: וויבאַלד די תורה איז גנוזה[9*], געפינט זיך במרום (בשמים), און זיי זיינען בשמים, האָבן זיי דעם דין פון „בר מצרא״ צו באַקומען די תורה, און דערי־בער — „תנה הודך על השמים״.

[און דערמיט איז מובן ווי אַזוי די מלאכים האָבן געוואָלט צונעמען די תורה נאָכדעם[10] ווי עס שטייט שוין אין תורה „צו את בנ״י״, „דבר אל בנ״י״ (וכיו״ב) — ווייל דער דין ביי בר מצרא איז, אַז אויך נאָך דער מכירה איז מען מסלק דעם לוקח פונעם שדה און מ׳גיט עס אַפ צום בר מצרא[11]].

---

1) שבת פח, ב ואילך.
2) תהלים ח, ה.
3) תהלים שם, ב.
4) יתרו כ, ב.
5) יתרו שם, ג.
6) בס׳ שתי ידות (להר״א חזקוני. אמשטרדאם תפ״ו) ר״פ תרומה מביא זה בשם המדרש. ובס׳ שארית יעקב (להרי״ אלגאזי. קושט׳ תקי״א. ליוורנו תק״נ) פ׳ במדבר בשם „כת הקודמי׳ ז״ל״, „ראשונים״. ובפני דוד (להחיד״א) פ׳ יתרו דהוא „שוגרת ומשוגרת״. ושקו״ט בזה בהרבה ספרים — ומהם (נוסף על הנ״ל): באר יצחק (להר״י שאנגי׳. שאלוניקי תצ״ה) פ׳ יתרו דרוש ב׳. ראש דוד (להחיד״א) פ׳ יתרו. חסדי אבות לאבות (להנ״ל) ס״ג מ״ד. מערכי לב (להר״י חזן. שאלוניקי תקפ״א) ערך מ״ת דרוש י״ב. ברית אבות (להר״א בורייאט. ליוורנו תרכ״ב) פ׳ יתרו. שפח אמת עה״ת פ׳ יתרו. פתח שער לנחל יצחק ח״א וח״ב. וראה אנציקלופדיא תלמודית מע׳ בר מצרא.
7) ב״מ קח, א. רמב״ם הל׳ שכנים פי״ב ה״ה. טושו״ע חו״מ סי׳ קעה ס״ו.
8) רש״י ב״מ שם. רמב״ם שם.
9) ואתחנן ו, יח. ובתשובות מיימוניות לס׳ קנין (סי׳ טז) שהוא קרוב למ״ע.
9*) ועפ״ז יומתק זה שלא אמרו בקיצור חמודה שגנוזה.
10) אבל ראה ב״ר פ״א, ד.
11) ואדרבה, עיקר דינא דב״מ הוא על הלוקח שצריך להסתלק, ולא על המוכר (פרש״י ב״מ שם, ב

און אַלס אָפּשלאָג אויף זייער טענה [12], געפינט מען אין מפרשים [13] כמה תירוצים — ומהם:

א) דער דין פון בר מצרא איז שייך נאָר ביי קרקע, ניט ביי מטלטלין [14], און תורה איז דאָך ניט קרקע [15].

ב) דינא דבר מצרא איז נאָר ביי מכירה, ניט ביי מתנה [16], און די תורה איז געגעבן געווארן במתנה.

ג) אידן זיינען קרובים להקב"ה, כמש"נ [17] „מי גוי גדול אשר לו אלקים קרובים אליו", און נאָכמער: אידן זיינען „בנים למקום" [18], און ביי קרובים [19], און (עאכו"כ) בנים [20] גייט ניט אָן דינא דבר מצרא.

ד) אויף משה רבינו שטייט [21] אָז ער איז געווען „איש האלקים", זאָגט דער מדרש [22] „מחציו ולמטה איש מחציו ולמעלה האלקים", איז דאָך משה רבינו געווען „בר מצרא" צו דער תורה וואָס איז בשמים.

ה) אויפן פסוק [23] „ויעמוד העם על משה מן הבקר עד הערב" זאָגן חז"ל [24], אַז משה רבינו איז געווען אַ „דן דין אמת לאמיתו" וואָס „כאילו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית". און דער דין [25] איז, אַז אויב דער לוקח איז אַ

---

ד"ה עכו"ם. ועוד"). וראה בס' מערכי לב שם, שמטעם זה אמר הקב"ה למשה שהוא יחזיר להם תשובה ולא השיב להם בעצמו, כי טענת המלאכים היתה על משה (הלוקח).

ומה שהמלאכים טענו להקב"ה** — י"ל: א) כיון שסו"ס צריך משה להחזירה לשמים א"כ הפוכי מטרתא למה לי — ע"ד כתובות קי, א (משא"כ בדזבין לעכו"ם (ב"מ שם, ב)). ב) החיוב שעל הלוקח — מטיל על המוכר האיסור דלפני עוור. (אבל עפ"ז צ"ע — דסו"ס יש על המוכר איסור (אף — שאינו איסור דבר מצרא), משא"כ הפוכי מטרתא — טרחא בעלמא).

12) לכאורה אפשר לומר, שתוכן תשובת משה היא שהתורה אינה שייכת בשמים בכלל, ובמילא אין בזה מצרא וב"מ — אבל ראה לקמן בפנים ס"ה, שטענת המלאכים היתה (לא על חלק הפשט, כ"א) על חלק הסוד שבתורה.

13) בהתירוצים שהובאו לקמן — ראה בס' שנסמנו בהערה 6.

14) העיטור ח"א אות מ' מכירת קרקעות* — הובא במ"מ הל' שכנים פי"ג ה"ד. הר"י ברצלוני — הובא בטור שם. שו"ע שם סנ"ג.

15) להעיר מתניא (פ"ד) „ומשם נסעה וירדה כו'".

בס' ברית אבות כ', שלתורה דין קרקע יש לה כי היא קיום העולם והעולם נברא על ידה. אבל צ"ע: א) סוף־סוף התורה עצמה היא דבר המטלטל, ומאי נפק"מ שע"י הוא קיום העולם. ב) העולם נברא בשביל התורה ולא להיפך, ח"ו. ג) זה שע"י הוא בריאת וקיום העולם הוא רק בחי' אחוריים שבה ולא

---

*) וראה לקו"ש חי"ט ס"ע 55 ואילך.

**) במערכי לב שם כ' דהקב"ה גילה להם שטענתם היא רק כלפי משה. אבל עפ"ז צ"ל שידעו דין דב"מ — לבד כללות ענינו שהוא על הלוקח!

*) בעיטור שם: אפי' מטלטלין. אבל במ"מ שם: לבר ממטלטלי. וראה שער החדש לעיטור שם אות קסח.

---

בחי' פנים (תניא קו"א ד"ה דוד זמירות. ובכ"מ). וראה לקמן הערה 52.

16) ב"מ שם, רע"ב. רמב"ם שם פי"ג ה"א. טושו"ע שם סנ"ד.

17) ואתחנן ד, ז.

18) אבות פ"ג מי"ד. ראה יד, א. שמות ד, כב־כג.

19) כגירסת הבה"ג (הובא בב"י — בשם הר"ן — לטור חו"מ שם ד"ה ואפילו. ד"ה וכתב עוד) בב"מ שם, ד,קרוב ות"ח לית בהו משום דינא דב"מ".

20) תשובת הרי"ף הובא בשטמ"ק לב"מ שם. ובש"ך חו"מ שם סק"ל: ולזה הדעת נוטה לכאורה וצ"ע.

21) ר"פ ברכה. תהלים צ, א.

22) דב"ר פי"א, ד. מדרש תהלים (באבער) מזמור צ. וראה ספרי ר"פ האזינו (ועד"ז בת"י ותיב"ע שם. תנחומא שם ב): משה קרוב לשמים.

23) יתרו יח, יג.

24) שבת י, א. ושי"נ.

25) רמב"ם שם פי"ב ה"ה. רא"ש ב"מ שם סל"א. נמוק"י שם. טושו"ע שם סמ"ט.

שותף פונ׳ם מוכר גייט ניט אָן דינא דבר מצרא[26].

ב. לכאורה קען מען פרעגן אויף די לעצטע צוויי תירוצים: משה איז דאָך קיבל תורה מסיני[27] ניט נאָר פאַר זיך נאָר פאַר אַלע[28] אידן[29]?

פאַראַן מפרשים וואָס זאָגן: א) אַז אַלע אידן זיינען בני מצרא צו תורה, וואָרום נשמות פון אידן זיינען „גזורות מתחת כסא הכבוד״[30].

ב) בשעת מ״ת זיינען אַלע אידן געווען שותפים להקב״ה, וויבאַלד אידן האָבן שוין געהאַט די מצוה פון שבת אין מרה[31] (פאַר מ״ת), וארז״ל[32] „כל המתפלל בערב שבת ואומר ויכולו וכו׳ כאילו נעשה שותף להקב״ה במעשה בראשית״.

ג. אָבער — צ״ע אין די אַלע געבראַכטע תירוצים, ווייל עיקר חסר מן הספר — קיין איינער פון זיי וועלט ניט דערמאָנט אין דעם ענטפער פון משה רבינו צו די מלאכים[33].

ואדרבה: אין די לעצטע דריי תירוצים וועלט אַרויסגעבראַכט, לכאורה, דער היפך פון טענת משה רבינו: אין די תירוצים וועלט אונטערגעשטראָכן ווי אַזוי משה (און יעדער איד) איז קרוב להקב״ה, איז שייך צו שמים, און איז אָ שותף להקב״ה: די גמרא אָבער ברענגט אַרויס דאָס פאַרקערטע: אַז די תורה איז פאַרבונדן מיט ירידה למצרים וכו׳; עס ברענגט אַרויס די גשמיות פון דעם לוקח, ביז צו „קנאה״, „יצה״ר״ וכו׳.

ד. אָזוי איז אויך שוועך אין יעדן פון די ערשטע צוויי תירוצים (נוסף אויף דער כללות׳דיקער קשיא הנ״ל):

א) אינ׳ם ערשטן תירוץ: דאָס וואָס בייַ מטלטלין איז ניטאָ דינא דב״מ איז ווייל דער טעם פון דינא דב״מ — ער זאָל האָבן ביידע פעלדער צוזאַמען — איז ניט שייך ביי מטלטלין, וואָרום מטלטלין קען מען קויפן ערגעץ אָנדערש און ברענגען למקומו[34]. דער טעם איז ניט שייך ביי תורה*[34] — די תורה איז אָ זאָך

---

26) תי׳ זה הוא אליבא דמ״ד (זבחים קטז, א) יתרו קודם מ״ת בא (כמ״ש בס׳ באר יצחק).

27) אבות פ״א מ״א. ובשבת שם: תורה שאתה נותן לי׳.

28) חוץ מפילפולא דאורייתא שניתנה למשה אלא שנהג בה טובת עין ונתנה לישראל (נדרים לח, א).

29) ופשוט דאין לומר שהאדם ב״מ לשמים (יותר מהמלאכים) מצד זה שהוא מורכב „מן העליונים״ (ב״ר פ״ח, יא. פי״ב, ח), ובג׳ (ד׳) דברים דומה (רק — דומה) למלאכי השרת (חגיגה טז, א. אדר״נ פל״ז, ב. ב״ר פ״ח שם).

30) זח״ג כט, ר״ע״ב. וראה הנסמן בנצוצי זהר לזח״א קיג, א.

31) סנהדרין נו, ב.

32) שבת קיט, ר״ע״ב.

33) ומ״ש במפרשים, דבזה שא״ל הקב״ה למשה „אחוז בכסא כבודי״ רמז לתשובה (דלעיל ס״ב) דנשמות גזורות מתחת כסא הכבוד — אינו מובן, שהרי בדברי משה אין כל רמז לזה. וראה מ״ש במפרשים הנ״ל — ע״ד הפלפול — בכמה תירוצים דלעיל.

34) ומ״ש בסמ״ע (חו״מ שם סקצ״ז) „דדוקא בקרקע שהוא קנין עולם תקנו דין מצרנות כו׳ ולא בהני״ — היינו לפי ששם איירי שא׳ מן השותפין רוצה למכור ובזה לא שייך טעם המבואר בפנים. והא דמפרש (וכן בפרישה לטור) שבשו״ע איירי בנדון דשותפות* — י״ל, כי בלא״ה פשוט שאין שייך במטלטלין דדב״מ מטעם המבואר בפנים.

*34) ואין להקשות דא״כ שוב בטל הדין דבר מצרא, שהרי דינא דב״מ הוא רק אם הלוקח יכול לקנות שדה במק״א —

כי בקשת המלאכים תנה הודך על השמים פשיטא דהיינו שתהי׳ רק כמ״ש בלקו״ת תזריע (כג, ב. ובאוה״ת (שם כרך ב׳ ע׳ תקלא ואילך)) — הלימוד

---

*) ובפרט שבמקור הדין (נסמן בהערה 14) לא נזכר שאיירי בנדון דשותפות. וראה השקו״ט בב״י לטור שם ד״ה אבל לא במטלטלין.

וואָס מ׳קען ערגעץ אַנדערש ניט קריגן[35].

ב) אויפן צווייטן תירוץ: אויף תורה געפינט מען דריי לשונות: א) „ירושה״[36] — ווי עס שטייט[37] „תורה צוה לנו משה מורשה וגו׳״. ב) „מכירה״ — כמרז״ל[38] „אמר הקב״ה לישראל מכרתי לכם תורתי כו׳״. ג) „מתנה״ — כמרז״ל[39] „ג׳ מתנות טובות נתן הקב״ה לישראל כו׳ תורה כו׳״. וכנוסח התפלה: זמן מתן תורתנו[40]. און די דריי לשונות ווייזן אויף די דריי אופנים וואָס איז דאָ אין דער שייכות פון תורה צו אידן, כמבואר בכמה מקומות[41]. היינט ווי׳באַלד תורה האָט אין זיך אויך „מכר״, איז דאָך שייך דינא דבר מצרא אויף תורה[42].

ה. נאָר אַ תירוץ איז פאַראַן (וואָס לכאורה איז ער מתאים צו לשון הגמרא), בהקדים ביאור המפרשים[43] אַז טענת המלאכים איז אויף חלק הסוד שבתורה: אויך מלאכים ווייסן אַז צום חלק הפשט (ועשי׳) האָבן זיי קיין שייכות ניט. ובמילא איז זייער טענה פון בר מצרא געווען אויף חלק הסוד. און ווי־באַלד אַז צו אידן האָט מען געגעבן די גאַנצע תורה, און מלאכים האָבן גע־קענט נעמען נאָר איין חלק — איז דער דין[44] אַז „מכר כל נכסיו לא׳ לית בה משום דינא דבר מצרא״.

אויך איז דאָ אַ דין[45], אַז אויב דער מצרן דאַרף עס האָבן להרוחה און דער לוקח דאַרף עס ווייל „דחיקא לי׳ שעתא״, גייט ניט אַן דינא דבר מצרא. און אַזוי אויך בנדו״ד: דאָס וואָס אידן דאַרפן האָבן תורה איז עס בדוגמת „דחיקא לי׳ שעתא״, ווייל תורה איז די חיות פון אַ אידן („הם חיינו״), און דורך תורה איז אַ איד מנצח זיין יצה״ר כמרז״ל[46] „בראתי יצה״ר ובראתי לו תורה תבלין״; משא״כ מלאכים וואָס

---

ב(עולם המלאכים) יצירה, והוא עתה בלימוד תנ״ך ורז״ל בכתהאריז״ל (ליקוטי תנ״ך והש״ס שלו וכו׳), ו(רק) באופן כזה ילמדוה ג״כ בנ״י נשמות בגוף בעוה״ז, אבל אז עיקרה בשמים כי (למטה ידועה רק מציאות הרוחניות ולא מהותה. ואפילו אם גם בזה ישתוו עם המלאכים — בכ״ז) קל יותר הבנתה למלאכים, שהם יותר רוחניים, ובנ״י יצטרכו ליגיעה יותר (ולמשלים מהגשם — דוגמת קנית במק״א).

35) כי לאחר שניתנה תורה למטה — „לא בשמים היא״ (ב״מ נט, ב).

36) ונוגע להלכה — ראה סנהדרין נט, א.

37) ברכה לג, ד.

38) שמו״ר פל״ג, א. וראה ברכות ה, א: בא וראה שלא כמדת הקב״ה כו׳ אדם מוכר חפץ כו׳.

39) ברכות שם. וראה ב״ר פ״ו, ה: ג׳ דברים נתנו מתנה לעולם. וראה שמו״ר פכ״ח, א: במתנה נתנה לו. ועד״ז שם פל״ג, ב. וראה שבת קה, א: אנא .. יהבית.

40) ראה המשך וככה תרל״ז פע״א: ויל״ל מתן תורה הוא בחי׳ מתנה שבתורה. בנוגע לנוסח ברכת התורה — ראה לקו״ש חי״ג ע׳ 115 הערה 23.

41) ראה בכ״ז בארוכה: המשך וככה שם פס״ו. סח. ד״ה אם רוח המושל תר״ל פ״ג. ד״ה תורה צוה תרנ״ד. ד״ה אם רוח המושל תרצ״ה פ״ד ואילך (סה״מ קונט׳ ח״ב שסא, א ואילך). ד״ה תורה צוה תש״ב. לקו״ש שם ס״ב ואילך.

42) במכ״ש מהא דמתנה שיש בה אחריות יש בה דינא דב״מ (ראה בהמצוין בהערה 16). וגם לפמ״ש

---

הרשב״ם (ב״ב נא, א ד״ה ה״ג במס׳. וראה תוד״ה ולמה קידושין כו, א) דהיכא שכתב בשטר לשון מכר ומתנה לית בה דדב״מ — הרי מפורש שם הטעם כי „במתנה ביקש ליתנה לו ולמה כתב לו בלשון מכר כדי ליפות כחו׳. אבל בתורה הרי ישנם ב׳ ענינים ואופנים נפרדים דמכר ומתנה, ומצד המכר שייך בזה דדב״מ.

43) אלשיך לתהלים מזמור ח. חדא״ג שבת כאן. ועוד. וראה בכמה מהס׳ שנסמנו בהערה 6. וראה אוה״ת בשלח ע׳ תרמו ואילך.

44) ב״מ קח, ב. רמב״ם שם פי״ב ה״י. טושו״ע שם סל״ו.

45) רש״י ב״ב ה, א ד״ה ארבעה. בעה״מ לב״מ שם, הובא בנמוק״י ב״מ שם. העיטור אות מ׳ מכירת קרקעות. רמ״א בשו״ע שם סמ״ט. ופליגי על התוס׳ ב״ב שם ד״ה ארבעה. רמב״ן במלחמות ב״מ שם. הגמ״מ שם פי״ב הי״ג. דיעה הב׳ ברמ״א שם.

46) קידושין ל, ב.

האָבן געוואָלט חלק הסוד שבתורה, און האָבן ניט קיין יצה"ר, איז עס ע"ד להרוחה.

אָבער אויך אויף די תירוצים קען מען פרעגן: דאָס וואָס משה האָט געענט־פערט „למצרים ירדתם .. כלום אתם עושים מלאכה .. מו"מ .. או"א .. יצה"ר יש ביניכם" — אַז מלאכים זיינען ניט שייך צו חלק הפשט והעשי' שבתורה, איז דאָך ביי זיי קיין חידוש ניט געווען, די מלאכים האָבן דאָס געוואוסט פון פריער און האָבן דעריבער מלכתחילה געבעטן חלק הסוד שבתורה. און דער ענטפער אויף דעם אַז „מכר כל נכסיו לא' לית בה משום דדב"מ", אַדער אַז תורה איז די חיות פון אידן — וועלט אפילו ניט נרמז אין דברי משה?

[און דאָס וואָס תורה איז „דחיקא לי' שעתא" ביי אידן מצד מלחמת היצר איז אַ הסבר פון דעם מצב וואָס „יצה"ר יש ביניכם": אָבער פון דעם לשון פון תשובת משה רבינו והאריכות בזה „כלום אתם עושים מלאכה .. משא ומתן .. אב ואם יש לכם" איז משמע, אַז די תשובה צו די מלאכים איז (ניט אַזוי מצד דעם ענין פון מלחמת היצר, נאָר) מצד דעם כללות'דיקן ענין, אַז חלק הפשט (והעשי') שבתורה איז ניט שייך ביי מלאכים].

ו. איז דער ביאור בזה:

דער תכלית פון תורה איז וואָס על ידה וועלט דורכגעפירט די כוונת הבריאה פון „נתאווה [47] הקב"ה להיות לו (ית' [48]) דירה בתחתונים". וידוע [49] דער דיוק אין וואָרט „דירה", אַז אַזוי ווי אין אַ דירה געפינט זיך דער אדם בכל עצמותו, אַזוי איז נתאווה הקב"ה אַז עצמותו ית' זאָל נמשך וועלן „בתחתונים". און דאָס וועלט אויפגעטאָן דורך תורה, וויייל דורך תורה איז „אותי אתם לוקחים" [50].

און מצד זה פאָלט אַפ טענת המלאכים פון דינא דבר מצרא: דער דין [51] איז, אַז אויב דער בר מצרא וויל די שדה אויף זריעה און דער לוקח — אויף בנין בית, גיט מען די שדה צום לוקח, וויייל „ישוב עדיף ולית בה משום דינא דבר מצרא". און עד"ז בענינינו [52]: וויבאַלד אַז דער

---

47) תנחומא נשא טז. ועוד. תניא פל"ו.

48) כן הי' מוסיף (פעמים רבות) כ"ק אדמו"ר (מוהורש"ב) נ"ע — נתבאר בלקו"ש חי"ט ע' 27 ואילך.

49) אוה"ת בלק ר"ע תתקצז. המשך תרס"ו בתחילתו (ס"ע ג'). ובכ"מ.

50) ויק"ר פ"ל, יג (לענין מצות). וראה שמו"ר ר"פ תרומה. פל"ג, ו. תנחומא תרומה ג. וראה תניא פמ"ז. ועוד.

51) ב"מ שם. רמב"ם שם פי"ד ה"א. טושו"ע שם סכ"ו.

52) ראה עד"ז בס' שארית יעקב (שבהערה 6), שמכיון שבתורה נברא העולם, ותנאי התנה הקב"ה במע"ב אם ישראל מקבלים תורתי מוטב ואל אני מחזיר אתכם לתוהו ובוהו, הר"ז דוגמת הדין דארע לבתי עדיף משום דישוב עדיף לן. אבל טעם זה אינו מספיק, כי: א) גם החיות של עולמות העליונים תלוי' בתורה• (ראה תניא רפכ"ג. קר"א ד"ה דוד זמירות. ובכ"מ). ב) זהו רק בחי' אחוריים שבתורה ולא בחי' „פנים" שבה (קו"א שם). ג) ועיקר: זה שקיום העולם הוא ע"י התורה אינו נרמז כלל בתשובת משה.

משא"כ עפמש"כ בפנים, שתשובת משה היא כי התכלית של נתינת התורה הוא לעשות לו ית' דירה בתחתונים — דוגמת ישוב וחיזוק העולם. ובזה מתבטא עצם ופנימיות התורה — ראה לקמן ס"ח והערה 61.

---

•) ואף שזה תלוי **בקיום** התורה, היינו קיום המצות הכתובות בתורה (שזהו פי' מרז"ל בראשית בשביל התורה ועוד). **במעשה** המצות של התחתונים (תניא וקו"א שם) — הרי (לולא הטעם דלקמן) זהו מפני שהתורה ניתנה למטה, שהרי פשוט שכשביקשו המלאכים תנה הודך על השמים — גם קיום המצות כלול בזה (אלא שהוא ברוחניות). ולהעיר ממרז"ל (ראה תניא פ"ד ופ"כ) דאהוי"ר הם שרש כל מ"ע ומל"ת — ואהוי"ר ה"ה עבודת המלאכים וכו'. וראה תניא רפל"ט.

תכלית פון תורה איז לעשות לו ית' דירה („בית" [53]) בתחתונים, פאלט אפ טענת המלאכים מצד דינא דב"מ.

און דאס איז וואס משה רבינו האט געענטפערט „למצרים [54] ירדתם .. כלום אתם עושים מלאכה .. משא ומתן יש ביניכם וכו'": תורה איז שייך צו אידן ווי דאס איז פארבונדן מיט ישוב העולם, עוה"ז הגשמי (בין עמים .. קנאה יש) דוקא (וואורום תורה איז געגעבן גע־וואָרן אויף צו מאכן א דירה לו ית' בתח־תונים) [55].

ז. דאס וואס מ'האט ניט געגעבן תורה צו די מלאכים, איז עס ניט ווייל די עליונים דארפן ניט אנקומען צו דער המשכת העצמות שע"י התורה — וואורום אויך אין עולמות עליונים איז מצד עצמם מאיר בלויז א הארה מאלקו־תו ית', און זיי זיינען א „ירידה מאור פניו ית'" [56];

און דורך עבודת התחתונים ווערט אויפגעטאן די המשכת העצמות, „דירה לו ית'", אויך אין עליונים, אין גאנץ סדר ההשתלשלות [57];

וכידוע [58] דער משל אויף דעם: אז מ'וויל אויפהויבן א בנין דורך „כלי ההגבהה הנקרא ליווע"ר", דארף מען אונטערליגן דעם ליווע"ר אונטער די „חלקים התחתונים שבו דוקא", אבער אויב מ'וועט עס אויפהויבן „מאמצע כו' לא הי' מגבי' התחתונים".

און דערפאר מוז מען געבן תורה דוקא למטה אין עוה"ז „התחתון כו' שאין תחתון למטה ממנו" [59], און דורך דעם ווערט אויפגעהויבן דער גאנצער „בנין" פון סדר השתלשלות.

און דאס איז אויך וואס משה האט מדגיש געווען אין זיין תשובה „קנאה יש ביניכם יצה"ר יש ביניכם" — אויף ארויסצובריענגען ווי דאס איז דער עולם „התחתון במדריגה שאין תחתון למטה ממנו בענין הסתר אורו ית' כו' עד שהוא מלא קליפות כו'" [59].

ח. עס איז אבער פארט ניט מובן: אמת טאקע, אז בכדי צו מאכן א דירה לו ית' בתחתונים דארף מען האבן די תורה למטה — דאס נעמט אבער ניט אראפ די טענת המלאכים מצד דינא דבר מצרא: סוף־סוף זיינען זיי בני מצרא און זיי ווילן מאכן א „דירה" („בית") — עכ"פ — בעליונים?

מוז מען זאגן, אז דער ענין פון דירה לו ית' — המשכת העצמות — קען מען בכלל ניט אויפטאן (אפילו ניט בעליו־נים) דורך עבודת המלאכים [60]; דוקא דורך עבודת התחתונים ווערט עצמותו ית' נמשך אין סדר ההשתלשלות.

---

53) להעיר מהמבואר (ד"ה בשעה שהקדימו תשי"ב. ד"ה יבחר לנו תשכ"ג) שהכוונה דדירה בתחתונים (שמושרשת בעצמותו ית'), היא הסיבה (וע"ד) מה שכל אדם יש לו רצון מוחלט בעצמותו לבנות בית.

54) מל' מיצר וגבול, בחי' העלם והסתר (תר"א מט, ד. ועוד) — כללות עוה"ז שאינו מאיר שם גילוי אלקותו ית' שלמעלה מן הטבע (ראה שם ג, ב — לענין זמן הגלות).

55) וראה מדרש תהלים מזמור ח: א"ל אינה ראוי להתקיים בכם .. והיכן היא מתקיימת בתחתונים שנאמר אנכי עשיתי ארץ ואדם עליה בראתי.

56) תניא פל"ו. וראה ד"ה באתי לגני ה'תשי"א פ"ד.

57) להעיר מד"ה נ"ח תרמ"ג ספ"א [נדפס גם ב„התמים" ח"ג ע' מז].

58) תר"א ד, א.

59) תניא שם.

60) ראה אוה"ת ויצא תתנה, ב. וראה ג"כ אוה"ת בשלח שבהערה 43.

דער ביאור וטעם הדבר: דער כח העצמות וואָס אין תורה וועלט נתגלה און קומט אַרויס בפועל אין דער עבודה פון אַ נשמה ווי זי געפינט זיך אין די מצרים וגבולים פון עוה"ז[61]. די נשמה קומט אַראָפּ אין אָן עולם „מלא קליפות וס"א שהן נגד ה' ממש"[59], און אין דעם נידעריקן עולם איז זי לוחם מיטן יצה"ר, ברעכט דורך אַלע העלמות והסתרים, און איז זיי מהפך מחשוכא לנהורא; אָט דאָס — די אתכפיא און אתהפכא פון קליפות „שהן נגד ה' ממש" צו אָן ענין של קדושה — איז אָן ענין של התחדשות, מען מאַכט פון דעם יש (וישות) — אין, און דער כח ההתחדשות איז בעצמותו ית', וואָס הוא לבדו בכחו ויכלתו לברוא (לחדש) יש מאין[62], און

61) ראה בארוכה קונטרס ענינה של תורת החסידות סי"ט (בביאור מרז"ל — קידושין ל, ב — בראתי יצה"ר ובראתי לו תורה תבלין), דעצם התורה שמיוחדת בעצמותו ית' מתבטא דוקא בזה שהיא תבלין להיצה"ר.

62) אגה"ק סי' כ (קל, רע"ב).

ער גיט דעם כח צו מאַכן מיש אין[63].

און אויך די מעלה פון כח ההתחדשות איז מרומז אין תשובת משה — אין דער טענה „אב ואם יש לכם":

ס'איז ידוע[64] אז דער ענין פון הולדה איז אַ מעין פון דער התחדשות מאין ליש, וואָס דערפאַר איז דאָס נאָר בכח האי"ס. און דער כח איז ניטאָ ביי מלאכים[65];

און דאָס האָט משה רבינו געטענה"ט, אַז אָט דער כח ההתחדשות איז דאָ ביי נשמות למטה, וואָס דורך זייער עבודה אין עוה"ז זיינען זיי „מולידים" — מ'נעמט דברים תחתונים און מ'מאַכט פון זיי (ועי"ז פון גאַנץ סדר ההשתלשות) אַ דירה לעצמותו ומהותו ית'.

(משיחת יום ב' דחגה"ש תשי"ח)

63) ראה בארוכה לקו"ש חי"ו ע' 23 ואילך. חי"ב ע' 5-74. ושי"נ.

64) המשך שמח תשמח תרנ"ז ע' 3 (סה"מ תרנ"ז ע' קעה) ואילך. וראה לקו"ת שה"ש מ, א.

65) לקו"ת שם (לט, ד ואילך). ביאוה"ז ה, ד.

# חג השבועות ב

א. מ׳האָט שוין פיל מאל געזעדט[1], אַז מיט (דעם זמן פון) שבועות האָבן אַ פאַרבונד: (א) משה רבינו, דורך וועמען ס׳איז געגעבן געוואָרן די תורה אין שבועות; (ב) דוד המלך, וואָס „דוד מת בעצרת״[2], און (ג) דער בעש״ט, וואָס אויך זיין הסתלקות איז געווען שבועות[3].

און וויבאַלד אַז אַלץ איז בהשגחה פרטית, ובפרט ווען עס רעדט זיך וועגן מאורעות אין שייכות מיט אידן בכלל, און מיט גדולי ונשיאי ישראל בפרט, איז מובן, אַז (א) עס איז דאָ אַ נקודה משותפת צווישן זיי[4] (וואָס דערפאַר זיינען זיי אַלע פאַרבונדן מיט דעם זעלבן טאָג), און (ב) אַז די נקודה משותפת האָט אַ צוזאַמענבונד מיטן תוכן (עיקרי) פון דעם טאָג, בנדו״ד: חג השבועות — זמן מתן תורתנו[5].

לאידך גיסא מוז אָבער אויך זיין אַ חידוש אין אָט דער נקודה משותפת ווי זי איז ביי יעדן איינעם פון די דריי נשיאי ישראל; יעדער פון זיי איז — בלשון הש״ס — „צריכא״.

ב. פון די נקודות משותפות פון משה דוד און דעם בעש״ט איז, וואָס יעדער פון זיי איז געווען (ניט נאָר א מלך ונשיא[6] בישראל, נאָר אין דעם גופא —) אַ „ראשון״ אין דעם סוג פון מלוכה ונשיאות:

משה רבינו איז געווען דער ערשטער נשיא[7] אויף אַלע אידן, ובפרט לויטן פסק הרמב״ם[8] אַז „מלך הי״, איז משה רבינו געווען דער ערשטער מלך ביים אידישן פאָלק;

דוד איז געווען דער ראש וראשון פון מלכות בית דוד, וואָס „כיון שנמשח דוד זכה בכתר[9] מלכות . . לו ולבניו הזכרים עד עולם .. לא תכרת המלוכה מזרע דוד לעולם״*[9];

---

1) ראה לקו״ש ח״ח ע׳ 21 ואילך. שם ע׳ 249 ואילך. ועוד.

2) ירושלמי ביצה פ״ב ה״ד. חגיגה פ״ב ה״ג. הובא בתוד״ה אף עצרת חגיגה יז, א. רות רבה פ״ג, ב.

3) ביום א׳ דחגה״ש — לקו״ד לב, א.

4) בנוגע למשה ודוד — להעיר ממדרש תהלים בתחלתו: כל מה שעשה משה עשה דוד כו׳, עי״ש בארוכה.

5) ראה (בנוגע למשה ודוד) מדרש תהלים שם: משה נתן להם חמשה חומשי תורה וכנגדם נתן להם דוד ספר תהלים שיש בו חמשה ספרים.

ולהעיר שתורת החסידות (שנתגלתה ע״י הבעש״ט) ענינה יחידה שבתורה (בחי׳ החמישית — ועל ידה גם ד׳ הבחי׳ (נרנ״ח) הן באו״א) — נת׳ בארוכה בקונטרס ענינה של תורת החסידות סעיף ו׳ ואילך.

6) ובאופן דרועה — ראה בארוכה לקו״ש שם ע׳ 250 ואילך, ושו״נ.

7) ואח״כ „בכל דור ודור יורדין ניצוצין מנשמת משרע״ה ומתלבשין בגוף ונפש של חכמי הדור עיני העדה כו׳״ (תניא רפמ״ב).

8) הל׳ ביהב״ח פ״ו הי״א. פיה״מ שבועות פ״ב מ״ב. ר״ח ופרש״י שם טו, ר״א. וראה זבחים קב, א. מדרז״ל (מדרש תהלים שם. שמו״ר פמ״ח, ד. ועוד) הובאו ברמב״ן עה״פ (ברכה לג, ה) ויהי בישורון מלך.

9) רמב״ם הל׳ מלכים פ״א ה״ז (ואילך). וראה ג״כ רמב״ם הל׳ ת״ת רפ״ג (הועתק — בקיצור — בהל׳ ת״ת לאדה״ז רפ״ד — ומצויין שם ליומא עב. וצ״ע שלכאורה הוא מאדר״נ רפמ״א, ספרי לקורח יח, כ. ואולי העדיף למקור מש״ס אף שהוא בשינוי לשון. וצ״ע).

*9) רמב״ם שם. וראה מדרש תהלים שם: משוכח שבמלכים זה דוד. סהמ״צ להצ״צ מצות מינוי מלך פ״ב. וראה לקו״ש חכ״ה ע׳ 110 ואילך.

און דער בעש"ט איז געווען דער ערשטער פון די נשיאי[10] החסידות (הכללית).

און דערמיט איז פאַרשטאַנדיק די שייכות מיוחדת פון די אַלע דריי מלכי ונשיאי ישראל (אין זייער נקודה משותפת) צו מ"ת — ווייל פון די ענינים עיקריים וואָס האָבן זיך אויפגעטאָן ביי מ"ת איז געווען וואָס יעדער איד איז געווארן (א טייל פון) „ממלכת כהנים (שרים)"[11]; און דעם כח אויף צו קענען אַרויסברענגען דאָס בגילוי נעמט יעדער איד פון די נשיאי ישראל אין יעדן דור[12], כדלקמן.

ג. די שייכות פונעם ענין פון „ממלכת כהנים" צו מתן תורה, וועט מען פאַרשטיין דורך מבאר זיין דעם תוכן ענין המלוכה:

די נקודה עיקרית פון מלכות איז — התנשאות, דעם מלך'ס העכערקייט און אָפגעטראָגנקייט פון גאַנצן פאָלק; ביז אז — ער טאָר זיך ניט אַראָפלאָזן צו טאָן מלאכה[13], מ'דאַרף אים צושטעלן אַלע זיינע צרכים מיט גרויס הרחבה כמש"נ[14] „מלך ביפיו תחזינה עיניך", קיינער (און קיין זאַך) אין דער מדינה קען ניט אָפהאַלטן דעם מלך פון דורכפירן זיין רצון, כמרז"ל[15] „המלך פורץ גדר כו' ואין מוחין בידו", „אמר מלכותא כו' עקר טורי"[16], ועוד.

און כעין זה האָט מ"ת אויפגעטאָן ביי אידן: דורך מ"ת איז געווארן „ורומממתנו", אידן זיינען דערהויבן געווארן איבער אַלע פעלקער, ביז אז זיי זיינען געווארן העכער פון וועלט בכלל — ניט אונטערווארפן די גדרי הטבע;

אין אַנדערע ווערטער: וועגן אידן זיינען עושין רצונו של מקום, זיי פירן זיך ע"פ תורה ומצות בשלימות, איז ניט נאָר וואָס זיי באַקומען דאָן אַלע זייערע צרכים בהרחבה נאָר נאָכמער — זיי דאַרפן ניט חורש זיין, זורע זיין וכו' — מלאכתן נעשית ע"י אחרים[17].

אין דער עבודה פון יעדן אידן בפרט מיינט דאָס: וועגן עס קומט צו טאָן א זאַך פון תומ"צ דאַרף זיך אַ איד פירן ווי אַ מלך — ער דאַרף זיך אָפגעבן מיט דער מצוה פונקט ווי ער וואָלט ניט געהאָט

---

10) וראה שיחת ש"פ תרצ"ו (נעתקה בהוספות לכתר שם טוב סי' רכה): רוממות מלך אדיר הוא כלא נגד די רוממות פון דעם רבי"ן (הבעש"ט).

ולהעיר מהידוע דגילוי הבעש"ט הוא „טעימה" מגילוי המשיח. וראה תו"ח שמות (שכט, סע"ב): היראה הפנימית שהי' בבעש"ט ז"ל שהי' מעין יראה של משיח כו'. וראה בשוה"ג להערה 12.

11) יתרו יט, ו וברש"י.

12) ראה סהמ"צ שם פ"א (בענין השפעת ענין הביטול• שבמלך לכל העם). ולהעיר מאגה"ק רסכ"ט (ממשנת חסידים מס' חיוב הנשמות פ"ב מ"א): מצות התלויות במלך שהוא מוציא כל ישראל כי הוא כללות כולם. וראה לקמן ע' 192 הערה 55.

---

•) ע"פ המבואר בכ"מ שרוממות המלך קשורה עם תכלית הביטול שלו (וראה ברכות לד, ריש ע"ב. ולהעיר מלשון הרמב"ם הל' מלכים ספ"ב: כדרך שחלק לו הכתוב הכבוד הגדול וחייב הכל בכבודו כך ציווהו להיות לבו בקרבו שפל וחלל כו'; וראה המשך השיחה (שש"פ תרצ"ו) דלעיל הערה 10 ע"ד הבעש"ט, שמלכותו היא מלכות ה' — יש לקשר זה עם השפעת המלכות לכאו"א.

13) מכש"כ מזה שאפילו פרנס על הצבור אסור במלאכה (בפני ג') — קידושין ע, א. רמב"ם הל' סנהדרין פכ"ה ה"ד. טושו"ע חו"מ סי' ח ס"ד. הל' ת"ת לאדה"ז פ"ד הי"ז.

14) ישעי' לג, יז. הל' מלכים פ"ב ה"ה. וראה הוריות ט, רע"א ובפרש"י.

15) פסחים קי, א. וש"נ.

16) ב"ב ג, ב. וש"נ.

17) ראה ברכות לה, ב. מכילתא (ופרש"י) בשלח טז, לב.

קיינע אַנדערע מלאכות ודאגות[18] (ווי איינער וואָס מ'שטעלט אים צו זיינע צרכים בהרחבה)[19];

קיין טבע'דיקער חשבון זאָל אים ניט אָפהאַלטן פון צו טאָן אַ מצוה, ווייל אין ענינים פון תומ"צ איז אַ איד אַ בעה"ב (אַ מלך) אויף טבע.

און וועז אַ איד גייט צו צום קיום התורה ומצות מיט דער תנועה פון „ממלכת כהנים", פירט ער עס דורך ניט בדרך מלחמה מיט זיין יצה"ר און מיט דברים המבלבלים — נאָר בדרך מנוחה: ער הויבט זיך אויף העכער פון דעם וועלט אָרום (וויסנדיק אַז ער איז פון „ממלכת כהנים"), אַזוי אַז ער האָט מלכתחילה ניט קיין מבלבלים.

ד. אַ איד קען דאָך אַבער פרעגן:

בשלמא וועז ס'רעדט זיך וועגן זיין (פנימיות ה)נשמה, וואָס איז העכער פון (התלבשות אין) גוף, איז פאַרשטאַנדיק, אַז קיין זאַך פון וועלט און גשמיות קען איר ניט מבלבל זיין אין דעם פאַרבונד מיטן אויבערשטן (דורך עשיית רצונו וקיום מצותיו — מצות[20] מלכו של עולם),

דאָ רעדט זיך אַבער וועגן דער נשמה פון אַ אידן וויז איז מלובש אין אַ גוף און האָט צו טאָן מיט ענינים העולם, וואָס זיינען אים מגביל ומבלבל — טאָ וויז קען מען מאַנען ביי אים, אַז ער זאָל זיך אויפהויבן העכער פון דער התלבשות, און מיט אַן אמת?

איז דער ענטפער אויף דעם, אַז אין יעדן דור זיינען דאָ נשיאי ישראל, וואָס זיי האָבן אין זיך די תכונות פון מלכות און נשיאות — און זיי גיבן יעדער אידן דעם כח[19] אַרויסצורופן ביי זיך בגלוי (עכ"פ אַ מעין פון) די תכונה פון „ממלכת כהנים".

ה. ויבאַלד אַז משה דוד און דער בעש"ט זיינען געווען יעדערער אַ נשיא ומלך,

[וואָס דעריבער געפינט מען ביי זיי (נוסף אויף עשירות והרחבה אין גשמיות[20] — אויך) ממשלה ושליטה אויף טבע — ביי זיי איז געווען אַ הנהגה שלמעלה מן הטבע:

די גאַנצע הנהגה וואָס משה רבינו האָט געפירט אידן אין מצרים און מדבר איז געווען באופן נסי[21].

אויך צו דוד המלך האָט דער אויבערשטער נאָכאַנאַנד געוויזן נסים ונפלאות, ווי מען זעט עס אין פילע תפילות והודאות אין ספר תהלים;

און אַ הנהגה פול מיט נסים ונפלאות איז דאָך געווען ביים בעש"ט, ווי דאָס איז מפורסם פון די סיפורים פון בעש"ט ותלמידיו[22]; ביז ס'איז אַ לשון ותואר הרגיל (אויך ביי עמא דבר) צו אַנרופן יעדע מעשה פלא — „אַ בעל־שם'סקע מעשה"]

---

18) וי"ל — גם לא דאגה של מצוה אחרת — ראה פרש"י ד"ה חתן סוכה כה, סע"א. ועוד. שו"ע אדה"ז או"ח סל"ח ס"ז. ועוד.

19) ראה עד"ז לקו"ש חי"ז ע' 307 — לענין „תורתו אומנתו". ועיין תו"א לח, ד דתורתו אומנתו הוא בחי' מלך.

20) גם מלשון צוותא וחיבור. ולהעיר ממחז"ל עבד מלך (כ)מלך.

*20) משה — נדרים לח, א (וראה לקמן הערה 36). דוד — ראה דה"א כט, ב ואילך (ועיין רמב"ם הל' מלכים פ"ג ה"ד ובכס"מ שם). הבעש"ט — כמפורסם בסיפורי הבעש"ט.

21) וראה ב"ר פנ"ט, ה: משה ניסן של ישראל.

22) ראה דרך אמונה להצ"צ (סה, א): כמוהו לא הי' מימות הראשונים פלאי פלאות ניסים היוצאים מהטבע כו'. ועייג"כ המשך תרס"ו ס"ע רכז.

איז פון זיי נשפע געווארן און דורכדעם ווערט נתגלה ביי יעדער אידן עניני מלך.

ו. צו פארשטיין דעם ענין מיוחד וואס יעדער פון זיי — משה דוד און דער בעש"ט — איז משפיע צו אידן, דארף מען פריער מבאר זיין ווי דער גילוי פון מ"ת האט אין זיך דריי ענינים:

א) דער עצם התגלות אלקות ביי מ"ת — וירד ה' על הר סיני — וואס איז געווען אינגאנצן העכער פון טבע און וועלט — און דאס איז געווען נאר לפי שעה.

ב) די תוצאה און פעולה פון דער התגלות אין וועלט — אז אויך נאך דעם במשוך היובל, נסתלקה שכינה[23], ס'איז נפסק געווארן דער גילוי אור אלקי פון מ"ת, איז אבער דורכדעם נזדכך געווארן די טבע פון וועלט, אז מכאן ולהבא זאל זיין גרינגער אין איר צו מגלה זיין אן אור אלקי.

ג) דער תכלית פון מ"ת — עס זאל זיין דער חיבור עליון ותחתון[24], אדער בלשון התניא[25]: מאכן פון עוה"ז הגשמי התחתון שאין תחתון למטה ממנו אז דירה לו ית'; ד.ה. אז אויך אין דעם העלם העולם, וואו עס זעט זיך ניט אן קיין אלקות ח"ו („חושך כפול ומכופל .. שהוא מלא קליפות וס"א שהן נגד ה' ממש לומר אני ואפסי עוד"), זאל אז איד אראפטראגן דעם גילוי אור אלקי פון מ"ת.

ז. די דריי ענינים דריקן זיך אויס, בכללות, אין די דריי תקופות פון עם ישראל — אין זמן פון דור המדבר; אין דער צייט ווען אידן זיינען געווען על אדמתם; און אין דעם זמן הגלות:

די אידן פון דור המדבר, וואס האבן מקבל געווען די תורה נשמות בגופים, איז ביי זיי פארבליבן בגלוי מעין פון דער התגלות פון מ"ת אויך שפעטער; זיי זיינען געבליבן אין מדבר, וואו זיי זיינען געווען אויסגעטאן פון עניני העולם (און אין אן מצב פון הנהגה נסית שלמעלה מהטבע אין אלע[26] זייערע ענינים) צו קענען זיך אפגעבן אינגאנצן מיט תורה, כמאמר רז"ל*[26]: לא ניתנה תורה כו' אלא לאוכלי המן.

אין ארץ ישראל זיינען אידן שוין אריין אין א „ארץ נושבת" — אין א סדר החיים אויף א טבעי'דיקן אופן: אבער לאידך איז דארטן די השגחה העליונה אין אן אופן גלוי, כמש"נ[27] ארץ אשר ה"א דורש אותה תמיד עיני ה"א בה מרשית השנה ועד אחרית שנה, און אפילו בעבודת האדמה וואס זרע וקציר גו' לא ישבותו*[27] — איז למטר השמים תשתה מים[28] — מ'זעט בגילוי אז דער אויבערשטער איז דער וואס איז זן ומפרנס לכל, ובמילא ווייס מען קלאר אז די התעסקות „בכל אשר תעשה"[29] איז מערניט ווי מאכן א כלי אויפצונעמען דעם „וברכך ה"א" וואס קומט מלמעלה[30].

---

23) יתרו יט, יג ובפרש"י שם.

24) ע"פ לשון המדרש — תנחומא וארא טו. שמו"ר פי"ב, ג.

25) פל"ו.

26) שכללותם — מן, בארה של מרים, ענני הכבוד (שמגהצים לבושיהם — מדרש תהלים כג, ב. דב"ר ס"פ תבא. פרש"י עקב ח, ד).

*26) מכילתא ר"פ בשלח. שם טז, ד.

27) עקב יא, יב. בחיי שם. ועוד (ראה הנסמן בלקו"ש ח"י ע' 2 הערה 10).

*27) נח ח, כב.

28) עקב שם, יא.

29) ראה טו, יח. ספרי עה"פ.

30) ראה בארוכה ד"ה וידעת תרנ"ז. ובכ"מ.

אין זמן הגלות אַבער איז „אותותינו לא ראינו גו׳״[31], ביז אַז אַ איד קען חי׳ מיינען אַז ער איז אונטערוואָרפן די גדרי הטבע פונקט ווי אַ ניט־איד, און מ׳דאַרף האַרעווען דורכצוברעכן און ליכטיק מאַכן דעם העלם העולם וחושך הגלות.

ח. דאָס וואָס די התגלות פון מ״ת איז געווען נאָר לפי שעה, איז עס נאָר בשייכות איר פעולה אין וועלט בכלל; בנוגע אידן אַבער, האָט דער גילוי פון מ״ת אין זיי קובע געווען אויף שטענדיק די תכונה פון „ממלכת כהנים״ — אַז יעדער איד, אין וואָס פאַר אַ מצב ער זאָל זיך נאָר געפינען, איז ער בפנימיות נפשו אינגאַנצן העכער פון אַלץ ארום אים און איז ניט אונטערוואָרפן די גדרי הטבע[32].

הנ״ל — איז אויך דער חילוק (און חידוש) צווישן די השפעות פונעם ענין המלוכה והנשיאות (ממלכת כהנים) וואָס משה און דוד און דער בעש״ט האָבן משפיע געווען אין אידן:

משה רבינו, וואָס דורך אים איז געווען נתינת התורה, ביז אַז תורה „נקראת על שמו״[33] — האָט אויפגעטאָן אין זיין דור (וואָס האָבן מקבל געווען די תורה נשמות בגופים כנ״ל[34]), אַז ביי זיי זאָל זיין דער ענין פון „ממלכת כהנים״ אין פשוט׳ן גשמיות׳דיקן זין: זיי האָבן באַקומען אַלע זייערע צרכים מלמעלה[35] אַן אַרעוואַניץ; יעדער פון זיי האָט באַקומען עשירות והרחבה[36]; און זייער סדר החיים האָט זיך געפירט באופן נסי כנ״ל.

אַריינקומענדיק אַבער אין א״י — ארץ נושבת — איז נפסק געווארן דער מן — לחם מן השמים[37] ובלשון הכתוב: כי תבואו אל הארץ גו׳ שש שנים תזרע גו׳[38], מען האָט זיך געדאַרפט פאַר־נעמען מיט עשיית מלאכה וכו׳. און הגם אַז אין א״י איז די השגחה עליונה אין אַ גלוי׳דיקן אופן, וואָס באַווייזט אַז אין דער אמת׳ן גיט מען פרנסה מלמעלה כנ״ל —

איז אַבער דאָס גופא, וואָס מ׳איז פאַרנומען מיט מאַכן ע״פ דרך הטבע א

---

31) תהלים עד, ט.

32) כידוע (לקו״ת ר״פ ראה. ובכ״מ) שע״י מ״ת נעשה „הוי״ — שלמעלה מהטבע — „אלקיך״ (כוחך וחיותך) דכאו״א מישראל.

33) שבת פט, א. מדרש תהלים א, ב. ועוד.

34) והיו דור דעה — בדרגת משה רבינו (ע״ח שער הכללים פי״א. שם של״ב פ״א. שער הפסוקים ר״פ שמות. ובכ״מ).

35) והרי המן ירד בזכות משה, ואח״כ „חזרו שניהם (ענני הכבוד והבאר) בזכות משה״ (תענית ט, א).

36) ראה יומא (עה, סע״א) „שירדו להם לישראל אבנים טובות ומרגליות עם המן״ — וזהו בהוספה על ביזת מצרים והים שהיתה בהפלגה גדולה ביותר• (ראה בכורות ה, ריש ע״ב. מכילתא בא יב, לו. פרש״י בשלח טו, כב ע״ש).

ולהעיר ממרז״ל (נדרים שם) בנוגע לעשירות דמשה, שהעשיר מפסולתן של לוחות — שי״ל הפירוש הפנימי בזה: עשירות שלו היתה רק תוצאה (ובדרך טפל) מתורה שלו, היינו שניתנה לו הרחבה בגשמיות•• כדי שיוכל ללמוד בהרחבה (וראה ליקוטים שבסו״ס מהרי״ל — בנוגע לר״ת). ומזה מובן גם בנוגע לדורו של משה — ראה לעיל הערה 34.

37) בשלח טז, לה. יהושע ה, יב.

38) בהר כה, ב־ג.

•) וגם עשירות זו שייכת למ״ת — כי מכיון ש„בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלקים על ההר הזה״ (שמות ג, יב), הרי מובן, שגם ביזת מצרים שהו״ע עיקרי ביצי״מ (ראה ברכות ט, סע״א ואילך. נת׳ בלקו״ש ח״ג ע׳ 823 ואילך. ובכ״מ) שייכת ל„תעבדון את האלקים על ההר הזה״.

••) ע״ד מש״כ ברמב״ם הל׳ תשובה רפ״ט.

כלי צו ברכת ה', קען אמאל געבן אן ארט צו מיינען אז זיין התעסקות האט א תפיסת מקום אין שאפן זיין שפע פרנסה, ובמילא קען עס אים מבלבל זיין פון תומ"צ.

און דאס איז דער אויפטו פון דוד המלך[39], וואס האט געגעבן דעם כח, אז אויך אין ארץ נושבת זאל א איד קענען ארויסברענגען לידי גילוי אז ער איז פון „ממלכת כהנים". דאס מיינט: ער זאל צוקומען צו דער הכרה אז זיין פרנסה קומט אינגאנצן מלמעלה (ובמילא איז עס באמת אויך — בהרחבה) און אז עס איז (בשרשה ובפנימיות) אן ענין נסי וואס איז ניט געבונדן מיט די דרכי הטבע — און זיין התעסקות אין טבע איז נאר ווייל אזוי איז דער רצון הבורא, אז ס'זאל זיין באופן פון „בכל אשר תעשה"[40].

ובמילא איז פארשטאנדיק, אז ווען עס האנדלט זיך וועגן אן ענין פון תומ"צ איז ער דאס מקיים אן קיין בלבולים, ווי עס טוט א מלך (כנ"ל ס"ג).

ט. בשעת עס האט זיך אנגעהויבן דער חושך הגלות, ובפרט אין דער צייט ווען דער חושך הגלות איז געווארן טיפער און פינסטערער — און מצד צוק העתים איז מען אריינגעטאן (ניט נאר אין עשיית מלאכה סתם, נאר) אין טרדות[41] הפרנסה — האט זיך געפא־

דערט א נייער (און העכערער) נתינת־כח צו דערוועקן ביי אידן די התגלות עניני מלך:

א איד קען מיינען, אז אין אזא צייט, ווען ס'זיינען דא אזויפיל העלמות והסתרים אויף קיום התומ"צ, איז די והותר אויב ער וועט מקיים זיין תומ"צ ע"ד הרגיל (וואס אויך דאס איז פאר־בונדן מיט א שווערער מלחמה און מיט פיל יגיעה צו בייקומען די שוועריקייטן וכו'); און מכש"כ ווען ער וועט זיך אנ־שטרענגען נאכמער און טאן א הידור מצוה, מוסיף זיין אין לימוד התורה מער ווי דער חיוב:

ווי קען מען אבער אין אזא זמן זיך אפגעבן מיט תומ"צ ווי אייגער פון „ממלכת כהנים" — כאילו ווי דער גאנצער העלם ובלבול איז ניטא במציאות?!

זאגט דער בעש"ט[42] — אז אויך אין דער טיפעניש פון זמן הגלות קען זיך א איד אויפהויבן אינגאנצן העכער פון זיין ארום, און דערפילן ווי ער איז פון „ממלכת כהנים", וועמען דער אויבערשטער אליין בהשגחה פרטית בתכלית פירט באופן נסי און בחיי יום יום ובכל פרט ופרט.

און די השפעה — ארויסצוברענגען דעם „ממלכת כהנים" ביי אידן אין זמן הגלות — איז נאך א גרעסערער חידוש און אן עילוי אין ענין המלכות[43], ווי אין די פריערדיקע צוויי מצבים:

דאס וואס א איד קען זיך אויפהויבן העכער פון וועלט און טבע ווען ער איז

39) וכמרז"ל שכשבנ"י היו צריכין פרנסה היו סנהדרין באים לדוד ואומרים כו' (ברכות ג, סע"ב) ובפרט בזקנותו (בשלימותו) שאז ע"י דוד: א) נגמרו המלחמות כו' — שלימות דארץ נושבת, ב) גמר כל ההכנות לבנין המקדש (דה"א כח ואילך) — גילוי אלקות.

40) ראה בכ"ז לקמן ע' 294 ואילך. לקו"ש חט"ז ע' 174 ס"ד ואילך.

41) הדיוק בזה נת' בד"ה מים רבים תשל"ח סעיף ב (לקו"ש ח"כ ע' 276. סה"מ־מלוקט ח"א ע' רעג).

42) וידוע דגילוי הבעש"ט שייך לזה שבזמנו היו בנ"י במצב של התעלפות כו' (כת"י דא"ח ישן לא נודע למי), לאחרי גזירות דשנות ת"ח־ת"ט כו'.

43) שלכן נשיאות הבעש"ט שייכת למלכות דמשיח, כנ"ל הערה 10.

אין אַ מדבר — אויסגעשלאָסן פון וועלט, אַדער אפילו אין (וועלט, אַבער אין אַן אָרט פון גילוי אלקות —) ארץ ישראל — דריקט ניט אויס דעם „בלי הגבלה" פון כח המלכות וואָס איז דאָ ביי אַ אידן, ווייל דעמאָלט איז ער מלכתחילה ניט אַזוי אונטערגעוואָרפן די הגבלות פון עוה"ז.

דוקא וועו אַ איד פירט זיך מיט אַזאַ הנהגה אין זמן הגלות, באַווייזט עס ווי ער קען זיך אויפהויבן און גיין (בלשון הידוע[44]) „לכתחילה אריבער" — ניט מיט אַ סדר והדרגה, נאָר אינגאַנצן העכער פון מדידה והגבלה — פון דער טיפעניש פון חושך הגלות צו דער הויכ־קייט פון „ממלכת כהנים".

יו"ד. ס'איז אַבער ח'ו צו זאָגן, אַז דער אויפטו פון משה דוד און בעש"ט איז געווען נאָר פאַר די אידן פון יעדערן'ס דור (אַדער — נאָר פאַר די תקופות כלליות אין וועלכער זיי זיינען געווען: משה — דור המדבר, דוד — אידן אין א"י, און דער בעש"ט — אידן בזמן הגלות)

— ווייל די פעולה פון משה דוד והבעש"ט איז אַ נצחית[45] פאַר אַלע אידן אין אַלע דורות [וואָס דערפאַר וועט משה אַנגערופן דורך יעדן אידן: משה רבנו; וועגן דוד המלך זאָגט יעדער איד[46] „דוד מלך ישראל חי וקים" (אויך איצטער); און וויבאַלד אַז ביאת המשיח[47] איז אַפהענגיק אין „יפוצו מעיינותיך — פון בעש"ט — חוצה"[48], איז פאַרשטאַנדיק אַז דאָס איז נוגע צו יעדן אידן בכל הדורות] —

נאָר כשם ווי זייערע אויפטוען וועלן אין אַלגעמיין מודגש אין באַזונדערע דריי תקופות כלליות, אַזוי וועלן זיי געטיילט אין יעדן דור גופא לויט דריי באַזונדערע סוגים פון אידן (און ביי יעדן יחיד גופא — אין דריי באַזונ־דערע סוגי עבודה):

עבודת ה' טיילט זיך, בכללות, אין דריי סוגים: תורה, עבודה (תפלה) און גמ"ח (מעשה המצות) כולל די ציוויים[49] פון „בכל דרכיך דעהו" און „כל מעשיך יהיו לש"ש" — וואָס זיי זיינען ע"ד די אופני עבודה אין די דריי זמנים הנ"ל (מדבר, א"י און זמן הגלות):

תורה איז דער גילוי פון חכמתו ית', און דער ענין פון לימוד התורה איז בדרך מלמעלה למטה — צו מגלה זיין רצונו וחכמתו ית' למטה; און דערפאַר וועלן מען דורך תורה אויפגעהויבן העכער פון וועלט (ע"ד ווי די אידן אין מדבר), מען וועלט דורך תורה אַ מלך (כמרז"ל[50]: רבנן איקרו מלכים), וואָס איז מושל ושולט אויף טבע[51] (וכדרז"ל[52]

---

44) פתגם כ"ק אדמו"ר מהר"ש — ראה לקו"ש ח"א ס"ע 124. חי"ב ע' 186.

45) להעיר — בנוגע למשה ודוד — מסוטה ט, א.

46) בקידוש לבנה, ע"פ ר"ה כה, א.

47) שאז דוקא תהי' שלימות כל העולם כולו ועוד יותר מכבעת בריאתו (תניא פל"ו. זח"ג קכה, רע"א (וכבר העירו מזח"א קלט, א). רמב"ם סוף הל' מלכים. עבוה"ק ח"ב פל"ט).

48) אגרת הידועה דהבעש"ט — נדפסה בסו"ס בן פורת יוסף. כש"ט בתחלתו. ובכ"מ.

49) משלי ג, ו. אבות פ"ב מי"ב. טושו"ע או"ח סי' רלא.

50) גיטין ספ"ה.

51) כידוע (לקו"ת תזריע רד"ה קא מפלגי. סה"מ ה'ש"ת ע' 116) האותות והמופתים שעשו התנאים ואמוראים וכל הצדיקים בכח תורתם (מפני שהתורה היא למעלה מזמן ומקום). וראה דרך אמונה (דלעיל הערה 22): ע"י שהי' גלוי לפניהם אור כו' שהשי"ת גנזו בתורה.

52) ירושלמי נדרים פ"ו סה"ח. ועוד. הובא בשו"ע אדה"ז הל' נדה סקפ"ט סקכ"ג.

הידועות אויפן פסוק „לא־ל גומר עלי״).

תפלה איז ענינה בקשת צרכיו[53] פון דעם מתפלל — ער פילט טאקע אז דער אויבערשטער איז דער וואס גיט אים זיינע צרכים (ע״ד הנ״ל בנוגע צו א״), אבער דאך איז ער פארנומען מיט זיינע צרכים[54] (ער בעט עס זאל נתמלא ווערן וואס אים פעלט).

אבער אויך ביי עבודת התפלה איז עס נאך אלץ אין אן אופן אז ער האט נאך ניט צו טאן מיט דברים גשמיים ווי זיי זיינען אין וועלט [ע״ד ווי אידן זייענ־דיק על אדמתם „איש תחת גפנו ותחת תאנתו״[55], ניט צווישן אוה״ע] — זיין פארבונד מיט זיי באשטייט נאר אין דעם וואס ער בעט וועגן זיי ביים אויבערשטן אלס זיינע צרכים.

מעשה המצות וואס ווערן געטאן מיט דברים גשמיים, ועאכו״כ די עבודה צו מברר זיין די עניני הרשות, איז זיין עבודה צו מזכך און מהפך זיין דעם העלם וחושך פון גשמיות העולם, אז אין דעם זאל לייכטן דער אור הקדושה (ע״ד זמן הגלות ווען אידן זיינען צווישן אוה״ע כו׳)[56].

יא. און דאס איז דער ענין המלכות וואס משה דוד און דער בעש״ט זיינען משפיע צו (יעדן) אידן בכל דור ודור:

משה, וואס ענינו איז תורה, טוט אויף (מגלה) דעם עצם ענין פון „ממלכת כהנים״ ביי אידן — דעם סוג פון „מארי תורה״[57] וואס זיינען אויסגעטאן פון וועלט, תורתם אומנתם[58] (אויף וועמען מ׳זאגט: מאן מלכי רבנן[59])

[וכעין זה טוט ער עס אויף ביי יעדן אידן[60] אין די זמנים וואס ער גיט אפ אויף לימוד התורה — אז ער האט דעם כח זיך אויסצוטאן — באותה שעה עכ״פ — אינגאנצן פון וועלטלעכע זאכן ודאגות און זיין אזוי צוגעטראגן צום לערנען פונקט ווי דער וואס תורתו אומנתו].

דוד, וואס ענינו איז תפלה (וואס דערפאר האט ער געשריבן ספר תהלים[61]), טוט אויף (מצד ענין המלכות שבו) אז אויך די עבודה זאל זיין אין א מלכות׳דיקן אופן: כאטש ער בעט זיינע צרכים, ווערן די בקשות נתמלא

[ניט ווי ביי תפלה ע״ד הרגיל, וואס זייענדיק א בקשה מצד המטה, קענען זיין מניעות ועיכובים, אז די בקשה זאל ניט נתמלא ווערן, אדער עכ״פ עס זאל געדויערן צייט, עס זאל נתמלא ווערן ניט בשלימותה וכיו״ב — נאר]

---

53) רמב״ם ריש הל׳ תפלה. ועוד.

54) ועד״ז עבודה רוחנית דתפלה — התקשרות ודביקות לה׳ — היא בדרך מלמטה למעלה, לפי כוחות ומדידות דהאדם המתפלל.

55) מ״א ה, ה. מיכה ד, ד.

56) שזהו ג״כ החילוק בין תורה תפלה ומעשה המצות (ובירור עניני רשות) באופן ה„בירור״ שלהם (ראה בכ״ז המשך פדה בשלום תרנ״ט (ס״ע קס ואילך), תש״ד פי״ח ואילך): התורה היא בירור מלמעלה למטה, בדרך מנוחה (שלום); תפלה היא מלמטלמ״ע ולכן היא בדרך מלחמה, אבל מכיון שהיא ע״י גילוי אור היא „חרב של שלום״; עבודה עם דברים גשמיים כו׳ היא בדרך מלחמה ממש — „נהמא אפום חרבא ליכול״.

57) להעיר מתו״א סט, ג: משה שפיר קאמרת (שבת קא, ב. וש״נ) .. וכל ראשי ישיבות שבכל דור הן בחי׳ משה.

58) להעיר דרשב״י — הדוגמא בש״ס (שבת יא, א) לתורתו אומנתו — הוא ניצוץ משה רבינו (סדור שער הל״ג בעומר דש, סע״ב. ועוד).

59) וראה תו״א שהובא לעיל הערה 19.

60) ראה בארוכה לקו״ש חי״ז שצויין בהערה הנ״ל. ולהעיר מתו״א סז, ב.

61) ב״ב יד, סע״ב. ובמדרש תהלים בתחלתו: אע״פ שנאמר כו׳ לא נתקן אלא ע״י דוד מלך ישראל.

תיכף ומיד אַן קיין הגבלות ומניעות ובתכלית השלימות, ווי עס ווערט נתמלא די בקשה פון אַ מלך; וע"ד ווי עס ווערט אויפגעטאָן דורך תורה — ווי דערציילט אין זהר[62], אַז ווען רשב"י האָט געדאַרפט פועל זיין ירידת גשמים, האָט ער געזאָגט תורה אויפן פסוק[63] „הנה מה טוב גו"ש און עס זיינען באַלד געקומען גשמי ברכה (ובאופן הנרצה)[64].

[און דערפאַר איז דאָ אין ספר תהלים — תפלת דוד — ביידע קצוות: ס'איז אַן ענין פון תהלות ותשבחות אַזוי ווי תפלה,[65] און צוזאַמען דערמיט איז עס פון די כ"ד ספרים פון תורה שבכתב, וואָס דערייבער איז פעולתו ע"ד ווי די פעולה פון תורה[65]].

דער בעש"ט האָט מגלה געווען אחדותו ית' אין וועלט (ווי דער אמיתת המציאות פון יעדן נברא איז דער דבר ה' וואָס איז עס בכל רגע — מהווה מקיים ומחי'), אַבער דאָס גופא האָט ער מגלה געווען אין אַן אופן פון תורה (דורך מגלה זיין אַ פירוש אויף אַ פסוק)[66],

און דורכדעם איז געגעבן געווארן אַ כח צו יעדן אידן, אַז אויך ווען ער איז פאַרנומען מיט דברים גשמיים, ביז — לפעמים אויך מיט חומריות העולם, און אפילו אין אַ מצב פון „אותותינו לא ראינו גו"ש, ובמילא איז דער „בירור" פאַרבונדן מיט אַ מלחמה[67] — פירט ער אַבער די מלחמה אין אַן אופן פון „ממלכת כהנים":

גלייך ביי דער יציאה למלחמה וויים ער, אַז זייענדיק פון „ממלכת כהנים" איז ער „על (העכער פון) אויביך"[68], ובמילא קומט דער נצחון מלמעלה — „ונתנו ה"א בידך"[68]; און דורכדעם ווערט „ושבית שביו"[68] — מ'נעמט אַרויס דעם ניצוץ אלקי וואָס איז געווען „שבוי" אין די דברים גשמיים פון זיין גלות, ביז עס ווערט אתהפכא חשוכא לנהורא ומרירו למתקא.

(משיחת יום ב' דחגה"ש תשל"ז)

---

62) ח"ג נט, ב. וראה בכ"ז (וההפרש דפעולת התפלה ותורה) — סה"מ אתהלך לאוניא ע' רי ואילך. אוה"ת ויקרא (כרך א') ע' רנד ואילך. סה"מ תרכ"ז ע' רסז ואילך.

63) תהלים קלג, א.

64) משא"כ ע"י תפלה — ראה תענית כג, א.

65) וי"ל שזהו מה שביקש דוד (מדרש תהלים בתחלתו) ש„יהיו קורין בהן (בתהלים) ונוטלין שכר עליהם כנגעים ואהלות" — היינו, שהפעולה שע"י אמירת תהלים תהי' ע"ד הפעולה שע"י תורה.
וראה קובץ מכתבים לתהלים (אהל י"י) ע' 1-200. 203. 220. ועוד.

66) ראה בכ"ז לקו"ש ח"ח ע' 27 ובהערות שם.

67) ראה לעיל הערה 56.

68) ר"פ תצא. וראה לקו"ת ד"ה כי תצא (הב') וביאורו.

# נשא

א. נאָכדעם ווי דער פסוק[1] דער־ציילט ווי מ'האָט געציילט די בני קהת, בני גרשון און בני מררי — „כל הבא לצבא לעבודה באוהל מועד"[2] — זאָגט דער פסוק[3]: כל הפקודים אשר פקד משה גו' מבן שלשים גו' ועד בן חמשים שנה כל הבא לעבוד עבודת עבודה ועבודת משא באוהל מועד ויהיו פקודיהם גו'.

איז רש"י מפרש די ווערטער „עבודת עבודה": הוא השיר במצלתים וכנורות שהיא עבודה לעבודה אחרת[4]. ד.ה.*: „עבודת עבודה" מיינט ניט אן ארבעט פון אן עבודה, נאר „עבודה לעבודה" — אן עבודה צוליב אן אנדער עבודה, און דאס איז עבודת השיר וואס איז צוליב עבודת הקרבנות[5].

דאַרף מען פאַרשטיין:

א) דער לשון הגמרא*[5] (דער מקור פון דעם פרש"י) איז „איזהו עבודה שצריכה עבודה[6] הוי אומר זו שירה" און עס ווערן ניט דערמאָנט קיין נעמען פון כלי שיר — און רש"י איז מוסיף במצלתים וכנורות?

ב) פאַרוואָס זאָגט רש"י „הוא השיר במצלתים וכנורות" — עס זיינען דאָך געווען כו"כ מיני כלי שיר. ווי וואָס מ'האָט געענוצט ביי עבודת השיר[7]?

ג) ער דערמאָנט לגמרי ניט שיר בפה[8]? די קושיא ווערט נאָך שטאַרקער דורך פאַרגלייכן מיט שיר בפועל, ווי מען האָט געלערנט פריער — איז געווען „אז ישיר משה גו' לאמר" — שיר בפה[9].

מ'קען ניט זאָגן, אַז רש"י ברענגט נאָר די צוויי כלי שיר[10] ווייל זיי זיינען די

1) פרשתנו ד, לד ואילך.
2) שם, לה. לט. מג.
3) שם, מו־מח.
4) להעיר מהשינויים בפרש"י דה"ב (כט, כה) — אבל: א) י"א שפירוש דה"י אינו לרש"י (שם הגדולים להחיד"א ע' רש"י. ועוד). ב) דובר כמ"פ שפרש"י לנ"ך אינו בדיוק גמור ע"פ פשש"מ כפירושו עה"ת.
4*) רא"ם. ועוד.
5) ערכין יא, א. וגם ע"ד ההלכה כן הוא והמשוררים בכל יום שעל הדוכן (רמב"ם הל' כלי המקדש פ"ז ה"ה) — ה"ז שיר של יום שאומרים על התמידי' (ולפלא קצת שלא מצאתי ע"ע בס' שיציינו המקור לרמב"ם כאן** — וראה כללי התוהמ"צ להרגצובי דיש חליל על הדוכן בכל השנה (והוא מצוה ולא עבודה). וראה רמב"ם הל' כהמ"ק פ"ג ה"ו. ואכ"מ).
5*) ערכין שם. וראה גם מדרש לקח טוב כאן.
6) והל' משמע לכאורה שהעבודה (דניסוך הקרבנות) טפלה להשירה — היפך פרש"י.
7) ברמב"ם הל' כלי המקדש פ"ג ה"ד (ע"פ משנה ערכין פ"ב מ"ג. מ"ה. וראה משנה סוכה פ"ה מ"ד): בנבלים וחלילים וכנורות וחצוצרות והצלצל. ובבחיי כאן: והיו משוררים ג"כ בח' כלים, עיי"ש. וראה הנסמן לקמן הערה 12.
8) ובפרט (ע"ד ההלכה) „דכולי עלמא עיקר שירה בפה" (סוכה נא, א. ערכין שם, א. רמב"ם שם ה"ג).
9) וראה פרש"י בראשית (ד, כ) כנור ועוגב לזמר כר'.
10) ולהעיר מלשון הבחיי כאן: והשיר הזה הי' בכנורות ומצלתים — אבל ממשיך ע"ד השיר בפה, ובסוף הענין מביא ח' כלים (כנ"ל הערה 7).

*) אף שברמב"ם שם משנה מלשונו לפנ"ז (פ"ג ה"ב־ג) ומשמיט התיבות „על הקרבן" — בכ"ז נראה דגם כאן כוונתו כן (וכהכלל (יד מלאכי כללי הרמב"ם אות ו') דבספר היד סומך על מה שכתב לפנ"ז. ודוחק קצת כיון דמעתיק „שעומדים על הדוכן").
**) משא"כ בפ"ג שם. וכן בהל' תמידין ומוספין פ"ו.

כללות'דיקע סוגים פון אלע כלי שיר — וואַרום[11] אין פסוק (אין דברי הימים[12]) טיילט ער זיי אין דריי סוגים: נבלים וכנורות ומצלתים[13]; איז ממנ"פ: אדער רש"י האָט געדאַרפט ברענגען אלע דריי (אויך „נבלים"), אדער נאָר איינעם אלס דוגמא[14], און דערנאָך מוסיף זיין (ע"ד ווי מ'געפינט אין דברי הימים[15]) — „(מצלתים) וכלי שיר"?

ב. אויך דאַרף מען פאַרשטיין: אמת טאַקע אז לשון הפסוק („עבודת עבודה") מיינט שיר (וואָס איז „עבודה לעבודה אחרת") — עס איז אַבער ניט פאַר־שטאַנדיק אין פסוק גופא: די עבודה פון שירת הלוים איז ביז אהער נאָך ניט דערמאָנט געווואָרן אין פסוק; עס האָט זיך געריידט[16] נאָר וועגן די עבודות הלוים פון טראָגן דעם משכן, פירוק והקמת המשכן און שמירת המשכן (והמקדש). דער ציווי אויף עבודת השיר (ע"פ פשוטו של מקרא[17]) שטייט ערשט שפעטער אין פ' בהעלותך[18]: נתונים נתונים, נתונים למשא נתונים לשיר —

איז ניט מובן: מאי טעמא וואָס דאָ, נאָכן מנין פון די בני לוי („כל הבא לצבא לעבודה גו'"), דערמאָנט דער פסוק נאָר וועגן עבודת השיר (און ניט די אַנדערע עבודות הלוים — אויסער משא), ובפרט אז עס שטייט נאָך ניט דער ציווי אויף שיר?

ג. נאָכדעם שטעלט זיך רש"י אויף „ועבודת משא" און זאָגט „כמשמעו". אין פשטות באַוואָרנט דאָ רש"י[19]: ווי־באַלד אז פריער האָט ער געטייטשט „עבודת עבודה" „עבודה לעבודה אחרת", קען מען א טעות האָבן און מיינען אז אויך „עבודת משא" מיינט „עבודה למשא" — אן עבודה צוליב משא (אַבער ניט „משא" גופא), באַ־וואָרנט דעריבער רש"י, אז דער טייטש פון „עבודת משא" איז „כמשמעו" — „עבודה של משא".

מ'דאַרף אַבער פאַרשטיין: ווי איז שייך א קס"ד צו טייטשן „עבודת משא" — „עבודה למשא", ס'איז דאָך (בלשון הרא"ם) „אין למשא עבודה אחרת"?

לכאורה וואָלט מען דערויף געקענט ענטפערן: ס'איז דאָ אן ארט צו זאָגן אז עס מיינט די עבודה פון טעינת העג־לות[20], וואָס דאָס איז ניט די משא גופא, נאָר אן עבודה למשא (די עבודה אַנצו־לאָדן די קרשים וכו' אויף די עגלות — צוליבן משא פון די עגלות)

[און דאָס וואָס דער פסוק זאָגט אן די עבודה דוקא דאָ, איז ווייל אין דעם פסוק קומט די תורה מוסיף זיין די עבודות וועלכע ווערן ניט דערמאָנט אין די פריערדיקע פסוקים: עבודת עבודה (שיר) ועבודת משא (טעינת עגלות)].

אַבער (נוסף אויף דעם וואָס ס'איז שווער צו זאָגן אז רש"י קומט שולל זיין

11) נוסף על זה שלא מתורץ למה לא הזכיר השיר בפה.

12) א טו, טז. שם טז, ה. כה, א. ו. דה"ב ה, יב. כט, כה. נחמי' יב, כז.

13) וי"ל: „נבל" כולל כל כלי שיר שמלאכתם בפה (ראה לקמן הערה 59); „כנור" — אלה שיש להם נימין; „מצלתים" — אלה שמלאכתם ע"י הכאה והקשה כו' (ראה לקמן הערה 57).

14) או — לכתוב בקיצור „זו שירה", כבגמרא כנ"ל בפנים.

15) ב ה, יג. ולהעיר מעזרא ג, יוד ופרש"י שם.

16) במדבר א, נ־נג. שם ג, ז ואילך.

17) משא"כ (דעת ר"י) בערכין שם (סע"א), ש„עיקר שירה מן התורה" נלמד מכתוב דילן.

18) ח, טז וברש"י. — ומה שלא פירש"י כן לפנ"ז (במדבר ג, ט) נת' בלקו"ש חי"ג ע' 15, ע"י"ש.

19) שפ"ח.

20) ראה גם משכיל לדוד כאן (בארא קצת).

טעינת העגלות וועגן וועלכער עס שטייט ערשט ווייטער אין סדרה[21] — איז) עפ"ז איז ניט פאַרשטאַנדיק לאידך גיסא: פאַרוואָס לערנט טאַקע רש"י אַז דער פסוק איז שולל די עבודה[22] (און „עבודת משא" מיינט „כמשמעו") — טעינת עגלות איז דאָך געווען אַ חלק פון עבודת בני גרשון ובני מררי?

ד. וועט מען דאָס פאַרשטיין בהקדם הביאור אין פרש"י אויף התחלת הסדרה: „נשא את ראש בני גרשון גם הם — כמו שצויתיך על בני קהת לראות כמה יש שהגיעו לכלל עבודה" — דלכאורה איז ניט מובן די אריכות הלשון פון רש"י „לראות כמה יש שהגיעו לכלל עבודה"? — אינעם ציווי[23] „על בני קהת" פאַר־שטייט מען בפשטות צוליב וואָס ס'איז געווען דער מנין פון בני קהת („מבן שלשים גו' ועד בן חמשים שנה"[24]) — און ווי רש"י איז דאָרט[23] מפרש — „מנה מהם את הראויין לעבודת משא והם מבן שלשים שנה ועד בן חמשים שנה וכו'".

איז מבאר דער מהר"ל (בפירושו גור ארי'): רש"י איז דאָ אויסן צו מסביר זיין, אַז „נשא את ראש בני גרשון גם הם" מיינט ניט אַז מ'זאָל אויך די בני גרשון ציילן ווי די בני קהת „מבן שלשים גו' ועד בן חמשים שנה" — ווייל דער „גם הם" באַציט זיך ניט צום פסוק לאחר זה „מבן שלשים שנה גו'"[25] נאָר צו פריער — צו „נשא את ראש", מיינענדיק דערמיט (ניט אַ מנין בעלמא, נאָר אַ מנין וואָס איז פאַרבונדן מיט) נשיאות ראש[26] וחשיבות[27], אַז אויך די געציילטע פון בני גרשון וועלן אויפגעהויבן דערמיט וואָס „הגיעו לכלל עבודה"; און דערי־בער שטייט אויך ביי בני גרשון „נשא את ראש" — ניט „פקוד גו'".

עפ"ז דאַרף מען אַבער פאַרשטיין[28] וואָס דער פסוק זאָגט „גם הם" (אַז מ'פאַרגלייכט בני גרשון צו בני קהת), וואָס דאָס באַדייט אַז אין דעם ענין פון „נשא" (נשיאות ראש) זיינען די בני גרשון טפל („גם הם") צו די בני קהת — לכאורה איז דער מכוון פון „נשא" — „לראות כמה יש שהגיעו לכלל עבודה" — בשווה ביי די בני קהת און בני גרשון?

נאָך שטאַרקער איז די קשיא: ביי די בני מררי שטייט ניט „נשא את ראש"

---

21) ז, ג ואילך. — אף שהפרשיות לא נאמרו על הסדר, שהרי חנוכת הנשיאים היתה בחודש ניסן לפני מנין הלוים (בחודש השני).

22) במשכיל לדוד כתב שכוונת רש"י ב„כמשמעו" היא „שיש במשמעותו הכל גם הטעינה" — אבל בפשטות, „כמשמעו" היינו שהפירוש ד„עבודת משא" הוא (לא עבודה למשא, כ"א) עבודה של משא, כנ"ל בפנים.

23) במדבר ד, ב.

24) שם, ג.

25) כפירוש ס' הזכרון, ראי"ם, דבק טוב ועוד.

26) ובזה יומתק מה שרש"י מעתיק בהד"ה — הן בפ' במדבר והן כאן — „נשא את ראש".

27) ראה גם אברבנאל ס"פ במדבר. ביאורי מהרא"י (לבעל תה"ד) ריש פרשתנו, הובא בצידה לדרך (ושם, דכוונת רש"י (במדבר ד, ב) „מנה מהם כו'" היא לפרש ד„נשא" אינו לשון מנין אלא מינוי שררה). וראה משכיל לדוד במדבר שם (וראה ראי"ם שם*).

28) כמו שהקשה בגו"א שם.

ומה שמתרץ שמכיון שנאמר כאן „כל הבא גו'" הו"א שבבני גרשון מונים רק מי שעובד בפועל — לכאורה, ע"פ פשטות (גם לולי הכתוב „גם הם") אין לחלק בהמנין דבני קהת ובני גרשון.

ומש"כ אח"כ דמש"נ בבני גרשון „כל הבא גו'" הוא למעט חרש ושוטה — לא נרמז כלל ברש"י.

*) וברא"ם ר"פ תשא ד„שאו את ראש .. פירש (רש"י) אותו לשון הרמה כו'". אבל ראה משכיל לדוד שם ד„בספרים שלנו (דרש"י) לא נמצא מזה כלל".

(נאָר „תפקוד אותם״[29]) — כאָטש אַז אויך ביי זיי האָט מען געציילט נאָר „מבן שלשים גו׳ ועד בן חמשים גו׳ כל הבא לצבא לעבוד גו״[30] — ולכאורה: אויב „נשא את ראש״ מיינט די נשיאות ראש פון די וואָס „הגיעו לכלל עבודה״, האָט געדאַרפט שטיין „נשא את ראש״ אויך ביי די בני מררי?

ה. לכאורה וואָלט מען געקענט מסביר זיין[31] דעם חילוק צווישן בני קהת בני גרשון און בני מררי (אין דעם ענין פון נשיאות ראש) — אַז עס איז מצד דעם אונטערשייד צווישן זיי אין די סוגי משא וואָס זיי האָבן געדאַרפט טראָגן:

די בני קהת וואָס זיי דאַרפן טראָגן „קודש הקדשים״[32] (דעם ארון, שולחן, מנורה ומזבחות וכו׳ — די הייליקסטע חפצי המשכן) איז ביי זיי געווען דער עיקר און העכסטער אופן פון נשיאות ראש; די בני גרשון, וואָס אויך זיי האָבן געהאַט אַן „עבודת הקודש כו׳ הנראות בבית קודש הקדשים״[33], איז אויך ביי זיי געווען נשיאות ראש, אָבער וויבאַלד די קדושה פון זייער משא איז ניט גע־קומען צו קדושת המשא פון בני קהת, איז דעריבער אויך זייער נשיאות ראש נאָר בדרך טפל („גם הם״) צו בני קהת[34]; משא״כ בני מררי, ביי וועמען ס׳איז ניט געווען קיין משא הנראה „בבית קה״ק״[35], שטייט ביי זיי בכלל ניט „נשא את ראש״.

און דאָס איז מתאים, לכאורה, מיט פירוש רש״י וויטער אין פ׳ בהע־לותך[36], אַז די ג׳ תנופות וואָס מען געפינט ביי די בני לוי, איז — „הראשונה לבני קהת .. לפי שעבודת קה״ק עליהם .. השני׳ לבני גרשון .. שאף עליהם היתה עבודת הקודש .. הנראות בבית קה״ק והשלישית לבני מררי״.

אָבער (נוסף אויף דעם, אַז מ׳קען ניט זאָגן אַז רש״י פאָרלאָזט זיך דאָ אַז מ׳וועט עס פאָרגלייכן צו זיין פירוש וויטער אין פ׳ בהעלותך, איז) פון דעם גופא וואָס אויף „נשא את ראש וגו״ ביי די בני קהת זאָגט רש״י „מנה מהם את הראויין לעבודת משא .. (וואָס איז פאָר־בונדן מיט בעלי כח, ווי רש״י איז ממשיך) והפחות משלשים לא נתמלא כחו .. והיותר על בן חמשים כחו מכחיש מעתה״ — און פאָרבינדט עס בכלל ניט מיט דער קדושה פון זייער משא — איז פאָרשטאָנדיק, אַז לויט פרש״י איז דער „נשא את ראש״ נאָר מצד דעם וואָס די זיינען „ראויין לעבודת משא״ —

איז הדרא קושיא לדוכתא: וואָס איז דער חילוק אין דעם, צווישן בני קהת בני גרשון און בני מררי?

מוז מען זאָגן, אַז אין דעם מנין פון בני לוי „מבן שלשים גו׳ ועד בן חמשים שנה״ זיינען לויט רש״י פאָראַן צוויי סוגים:

---

29) פרשתנו ד, כט.

30) שם, ל.

31) וראה במדב״ר ריש פרשתנו. אברבנאל, כלי יקר, אלשיך ועוד שם. וראה לקו״ת פרשתנו סד״ה (וידבר גו׳) נשא הא׳ (וביאורו) והב׳.

32) במדבר ד, ד ואילך.

33) לשון רש״י — הובא לקמן בפנים.

34) שעפ״ז מתורץ מה שהקדים בני קהת לבני גרשון — אף שגרשון הוא הבכור — ראה במקומות שנסמנו בהערה 31.

35) ראה ביאורי מהרא״י לפרש״י דלקמן בפנים (נעתק לקמן הערה 51).

36) ח, יא. וראה משכיל לדוד ריש פרשתנו.

א) איין סוג מנין אין אן אופן פון „נשא את ראש" וואס איז שייך בעיקר ביי די בני קהת, און אויך ביי די בני גרשון אלס א טפל צו בני קהת („גם הם"), אבער ניט ביי די בני מררי.

ב) דער מנין פון לויים „כל הבא לצבא לעבודה באוהל מועד"[2] וואס איז ניט פארבונדן מיט נשיאות ראש — און דער מנין איז דא בשווה ביי אלע בני לוי „מבן שלשים גו' ועד בן חמשים שנה" וואס טוען עבודה.

ו. דער ביאור בכל זה:

(דער מנין בל') „נשא את ראש" באַייכנט די נשיאות ראש וחשיבות אינעם מנין פון די בעלי כח[37], וועלכע זיינען צוגעפאסט לעבודת משא (ווי דער לשון רש"י ביי די בני קהת „מגה מהם את הראויין לעבודת משא"); און דאס איז דער טעם החילוק הנ"ל (בנוגע נשיאות ראש) צווישן בני קהת גרשון ומררי — לויט דעם אונטערשייד צווישן זיי בנוגע צו „עבודת משא":

ביי בני קהת ווערט דערמאנט[38] נאר דער ענין פון (עבודת) משא, און ווי־באלד אז דאס איז זייער גאנצע עבודה, איז ביי זיי דער עיקר הענין פון „נשא את ראש";

ביי בני גרשון שטייט[39] „זאת עבודת משפחות הגרשוני לעבוד ולמשא" — ביי זיי איז דא אן עבודה אויסער „משא" — און דעריבער איז דער ענין פון „נשא את ראש", וואס איז פארבונדן מיט עבודת משא, ביי זיי בדרך טפל צו בני קהת[40] [און דערפאר איז רש"י דא מדייק בלשונו „כמה יש שהגיעו לכלל עבודה" (סתם) און זאגט ניט (ווי ביי בני קהת) „עבודת משא"]:

ביי בני מררי שטייט בכלל ניט „זאת עבודת גו'", נאר „זאת משמרת משאם"[41] — ד.ה. „משאם" איז ביי זיי ניט בגדר עבודה (ניט זיי דארפן טראגן אליין בכתף), ס'איז נאר וואס זיי זיינען ממונים [ווי רש"י האט שוין פריער[42] געטייטשט „משמרת" — „מנוי שהאדם ממונה עליו"] אויף „משאם"

— ד.ה. זיי דארפן דורכפירן אז די זאכן זאלן געטראגן ווערן, אבער ניט דוקא דורך זיי אליין (בכתף); און ווי ס'איז טאקע געווען בפועל, אז זייער משא איז ניט געווען בכתף נאר אויף עגלות (ווי דערציילט ווייטער אין פרשה[43]) —

און וויבאלד אז זייער עיקר תפקיד איז ניט אין גדר פון „עבודת משא", איז ביי זיי ניטא אט די נשיאות ראש וחשיבות וואס איז פארבונדן מיט „הראויין לעבודת משא".

ז. אעפ"כ האט מען אויך געציילט די בני מררי „מבן שלשים שנה גו' ועד בן חמשים שנה" — ווייל כאטש אז ביי זיי איז געווען דער אופן פון „משמרת

37) להעיר משבת צב, א. נדרים לח, א („אין כו' גבור").

38) בפ' במדבר ד, טו. ומש"נ (שם, יט) „איש איש על עבודתו ואל משאו" — עכצ"ל שאיירי בעבודתם זו ב„קדש הקדשים" (ולא בשיר וכיו"ב) שהרי בא בהמשך ל„בגשתם את קודש הקדשים". וראה ראב"ע שם.

39) פרשתנו ד, כד. ועד"ז שם, כז.

40) ראה גם חזקוני ורע"ב ריש פרשתנו (אלא ששם, שהם טפלים מפני שאין עליהם עבודה משא בכתף).

41) שם, לא.

42) במדבר ג, ז.

43) ז, ח. — בנוגע לבני גרשון ראה לקמן סעיף ח.

משאם" (ניט „עבודת משא") איז דאס אבער ניט שולל אז אויך ביי זיי זיינען געווען געוויסע פאלן פון משא בכתף; וואורום הגם אז לכללות משאם האבן זיי געהאט עגלות, איז אבער געווען דער משא ביז צו די עגלות, אויך איז דא אן ארט צו זאגן, אז ניט אלע „כלי משמרת משאם" איז געווען אויף עגלות[44].

ועפ"ז קען מען זאגן, אז דאס מיינט רש"י צו שולל זיין בפירושו אויף „ועבודת משא — כמשמעו": מ'וואלט געקענט טייטשן „עבודת משא" — „עבודה למשא" על דרך ווי „משמרת משאם" פון בני מררי, וואס איז ניט משא גופא, נאר דער מינוי צו באארגן דעם ענין פון משא —

איז רש"י שולל דעם פירוש — ווייל דער ענין איז ניט פארבונדן מיט בעלי כח, ובמילא ניט מיט „מבן שלשים גו' ועד בן חמשים שנה"[45]; און דאס וואס מ'ציילט די בני מררי „מבן שלשים גו" איז צו וויסן וויפל זיינען פאראן וואס קענען טראגן בכתף — עבודת משא (וכנ"ל אז אויך ביי זיי איז געווען א משא בכתף).

ח. מ'דארף אבער פארשטיין: אויך די בני גרשון האבן געהאט עגלות פאר זייער משא[46] — איז מיט וואס זיינען זיי אנדערש ווי די בני מררי (וועלכע האבן אויך געהאט משא בכתף כנ"ל), וואס ביי זיי שטייט[39] „זאת עבודת משפחות הגרשוני גו' ולמשא", אז ביי זיי איז „משא" (טראגן בכתף) געווען אן עבודה?

איז דער ביאור אין דעם: לכאורה איז מובן, אז די עבודות פון גרשון ומררי ביים הקמת ופירוק המשכן זיינען געטאן געווארן על הסדר:

פריער האבן די בני גרשון פאנאנדערגענומען דעם חלק פון משכן וואס איז שייך צו זייער תפקיד — די קלעי החצר, יריעות וכו' (וועלכע באדעקן און הענגען אויף די קרשים ועמודים) — און זיי גלייך אנגעלאדן אויף זייערע עגלות[47], און ערשט דערנאך[48] האבן בני מררי אנגעהויבן זייער עבודה — צו פאנאנדערנעמען די עמודי החצר, קרשי המשכן וכו' און זיי אנלאדן אויף זייערע עגלות

[ועד"ז ביי הקמת המשכן: פריער האבן די בני מררי אראפגענומען די קרשים עמודים וכו' פון זייערע עגלות און זיי באלד אויפגעשטעלט, און דערנאך האבן די בני גרשון אראפגענומען די יריעות וקלעים וכו' פון זייערע עגלות און זיי ארויפגעטאן אויף די קרשים ועמודים כו'].

קומט אויס, אז ווען די בני גרשון האבן אראפגענומען די יריעות פון משכן (און די קלעי החצר פון די

44) וכמ"ש בגו"א בהעלותך ח, כה (בתירוץ קושיית הרמב"ן שם על רש"י — למה נמנו בני גרשון ומררי רק עד בן חמשים, עיי"ש). וראה לקמן הערה 60.

ומ"מ לא נאמר אצלם „עבודת משא" — כי: א) אין זה הכרח אצלם, כדלקמן בפנים שם. ב) יתירה מזו: „עבודת משא" פירושו לא רק עבודה ועמל דמשא כ"א גם עבודה ושירות לה'• (כמו עבודת הכהנים). ומכיון שאין מוכרח שיהי' אצלם משא בכתף אי"ז נק' „עבודה".

45) להעיר מפרש"י ורע"ב לאבות פ"ה מכ"א ד"ה בן חמשים.

•) להעיר מגו"א פרשתנו ד, מז.

46) פרשתנו ז, ז.

47) כי פשוט שלא הניחו היריעות כו' ע"ג הקרקע עד שפרקו בני מררי עמודי החצר כו'.

48) להעיר מלשון רש"י (בהעלותך י, יז. מברייתא דמלאכת המשכן פי"ג) „בני גרשון ובני מררי פורקין המשכן וטוענין אותו בעגלות".

עמודים) זיינען נאָך די עמודי החצר געשטאַנען על מקומם, ובמילא האָבן זיי די יריעות געמוזט טראָגן (בכתף)[49] דעם גאַנצן שטח פונעם חצר המשכן ביז אין דרויסן פון חצר (וואָרום מ׳האָט דאָך די עגלות ניט געקענט אַריינפירן צוליה״שן די עמודי החצר[50] ביז נאָענט צום משכן) — דערביבער הייסט עס ביי זיי אַן „עבודת משא״[51].

משא״כ ביי בני מררי[51] איז דאָך ניט געווען קיין הכרח אַז זיי זאָלן אַליין דאַרפן טראָגן די קרשים כו׳ אַ גרויסן שטח, היות זיי האָבן געקענט צוברענגען די עגלות גלייך לעבן די קרשי המשכן[52], אַזוי אַז זיי האָבן נאָר גענדאַרפט טראָגן צום אַנלאַדן אויף די עגלות[49].

[עפ״ז קומט צו אַ תוספת הסברה אין דעם וואָס דער „נשא את ראש״ ביי בני גרשון איז נאָר „גם הם״ (אַ טפל צו די בני קהת) — אַז דאָס איז (ניט נאָר ווייל ביי זיי איז אויסער „משא״ אויך דאָ „לעבוד״, נאָר) אויך מצד „ולמשא״ גופא: די משא וואָס זיי האָבן געמוזט טראָגן בכתף איז נאָר געווען ביז די עגלות מחוץ לחצר; משא״כ ביי די בני קהת, וועלכע האָבן אינגאַנצן ניט געהאַט קיין עגלות, איז נאָר „בכתף ישאו״[53].

כמה פרטים מהנ״ל זיינען אַבער נאָר לכאורה — דער סדר הקמת המשכן (וואָס דערפון איז אויך מובן סדר פירוק המשכן, וועלכער איז בסדר הפוך פון סדר הקמתו) איז מפורש בפ׳ פקודי[54] אַז מ׳הייבט אָן מיט די אדנים, קרשים כו׳ און גאָר צום סוף שטעלט מען אויף דעם חצר*[54].

— בכל אופן אַבער האָבן בני גרשון געהאַט אַן עבודה בגופם יתרה אויף בני מררי וואָרעם די יריעות מכסות מסכים וקלעים האָבן זיי געדאַרפט אַרויפלייגן (אַדער אַראָפנעמען) וועז די קרשים ועמודים זיינען געשטאַנען: קלעטערן אויבען, טראָגען אַהין די יריעות וכו׳, האָבן דאָרט צוטאָן מיט די לולאות, מיתרים וכו׳.

ט. ע״פ כהנ״ל וועט מען פאַרשטיין דעם ביאור אין פרש״י אויף „עבודת עבודה — הוא השיר במצלתים וכנורות כו׳״:

ע״פ כהנ״ל בלייבט ניט פאַרשטאַנדיק: וויבאַלד דער מנין „מבן שלשים גו׳״ (בעלי כח) איז פאַרבונדן

---

49) ראה עד״ז אלשיך ריש פרשתנו.

50) ראה שבת (צט, א) דרוחב כל עגלה (עם צידי׳) הי׳ ה׳ אמות, ויש „חמש אמות בין עמוד לעמוד״ (פרש״י תרומה כו, יד. מברייתא דמלאכת המשכן פ״ה) — והרי אמתא באמתא לא על (ע״ד פסחים קט, ב). ובפרט שלפרש״י שם נכלל בהחמש אמות גם עובי העמוד, כמ״ש בראש״ם שם.

51) ויומתק יותר (החילוק דבני גרשון ובני מררי) עפמ״ש בביאורי מהרא״י לפרש״י בהעלותך (ח, יא) ד„בני גרשון נשאו אותן יריעות וקרשים• (שנראו בבית קה״ק) בכתף כמו שנשאו בני קהת כלים המקודשים כו׳ אבל הקרשים מתוך כובדם א״א הי׳ לבני מררי לשאתם בכתף אלא בעגלות״.

52) אבל להעיר, שעפ״ז פרקו תחילה עמודי החצר ורק אח״כ קרשי המשכן. וראה לקמן בפנים.

---

53) פרשתנו שם, ט.

54) מ, יח ואילך. וראה ג״כ בהעלותך י, יז־כא.

•54) ומתורץ ג״כ איך „בני קהת מוצאים אותו על מכונו ומכניסין בו . . והמזבחות״ (פרש״י בהעלותך י, כא) — גם מזבח החיצון שהי׳ „חמש אמות אורך וחמש אמות רוחב״ (תרומה כז, א) ואא״פ להביאו בין עמודי החצר — כי הקמת החצר היתה „סביב למשכן ולמזבח״ (החיצון) כמפורש בפקודי מ, לג ולפני זה מ, ח [ו„מוצאים אותו על מכונו״ — קאי רק על „המשכן״].

•) ראה שם אפרים לפרש״י שם שקו״ט ע״ד הגירסא הנכונה בפרש״י

מיט משא — אויב אזוי פארוואס ווערן אין דעם מנין (מבן שלשים גו') פון בני גרשון אריינגענומען אויך די וואס עבודתם איז (ניט משא, נאר) „לעבוד"?

בפשטות קען מען זאגן, אז „לעבוד" מיינט[55] די עבודה פון פירוק והקמת המשכן און טעינת העגלות וואס אויך דערויף דארף מען האבן א בעל כח[56]

— טאקע ניט אזא בעל כח ווי ביי עבודת משא [און דערפאר פאסט ניט אויף דעם דער ענין פון „נשא את ראש", אז ביי זיי איז א ספעציעלע נשיאות ראש וחשיבות], אבער דאך א בעל כח —

און דערפאר זיינען זיי דוקא פון דעם גיל (מבן שלשים עד חמשים) וועו דער כח האדם איז בתקפו.

בשעת אבער מען קומט צום פסוק „מבן שלשים גו' כל הבא לעבוד עבודת עבודה" — וואס מיינט „עבודה לעבודה אחרת" (שיר) — ווערט שווער: פארוואס איז שיר שייך דוקא צו דעם גיל פון בעלי כח?

דעריבער זאגט רש"י „הוא השיר במצלתים וכנורות" — און איז משמיט „גבלים" און דעם שיר בפה בכלל: פון דעם וואס עבודת שיר שטייט אין דעם פסוק איז רש"י מדייק, אז דאָ רעדט זיך וועגן אזא סוג שיר וואס מ'דארף דערצו האבן בעלי כח — און דאס איז „השיר במצלתים וכנורות", וואס זייער שיר איז פארבונדן מיט עש', מלאכת יד[57], מיט א גרעסערער אנשטרענגונג: משא"כ ביי נבל — פון לשון נבל יין[58] — וואס זייער קול שירה קומט דורך בלאזן[59] מיטן מויל און מכ"ש סתם שיר בפה, איז עס ניט פארבונדן מיט אזא אנשטרענגונג.

יוד. דערמיט איז אויך מובן דער טעם וואס „עבודת עבודה" שטייט דוקא אין דעם פסוק, ביים סוף המנין:

שטעלנדיק דעם פסוק ביים סוף וסך־הכל פון מנין — אז מ'האט נאר געציילט די בני לוי „מבן שלשים גו' כל הבא לעבוד עבודת עבודה ועבודת משא באוהל מועד" — וויל דער פסוק קלאר מאכן, אז דאס וואס דער מנין איז געווען באגרענעצט צו דעם גיל דוקא, איז עס נאר צוליב די צוויי ענינים: „עבודת עבודה (השיר במצלתים וכנורות)[60] ועבודת משא" — און ניט

---

55) ראה (כמה פירושים ב„לעבוד"): ראב"ע, אברבנאל, ספורנו, אלשיך ועוד — עה"פ.

56) ואולי נכללת בזה גם שמירה — וגם בזה צריך בעל כח „שלא יקרב זר" (ל' רש"י במדבר ג, ו), כי אפשר שהזר יקרב מצד גודל תשוקתו ליקרב לה', כו' (ע"ד שני בני אהרן — „בקרבתם לפני ה'"), ודוקא בעל כח יכול למונעו מליקרב.

57) ראה (בנוגע למצלתים) פרש"י ערכין יג, ב ד"ה עבידתא. וראה תוי"ט ערכין פ"ב מ"ה ד"ה והצלצל.

58) ש"א י, ג. וראה פיה"מ ערכין פ"ב מ"ג דנבל כעין נאד (אף שס"ל שהוא כלי שיר במתרים).

59) ראה פרש"י ערכין ספ"ב. רלב"ג דה"א טו, כ. ועוד.

אבל ראה פיה"מ להרמב"ם ערכין שם ושם מ"ו. ולכאורה הוא כהירושלמי סוכה פ"ה ה"ו. שוח"ט (ופרש"י) תהלים פא, ג. וכהקס"ד בערכין ספ"ב.

60) ואת"ל (דלא כנ"ל ס"ז והע' 44) שלא הי' שום משא בכתף לבני מררי — נמצא, דזה שנמנו בני מררי רק עד „בן חמשים שנה" (אף שאין בהם „עבודת משא"), הוא רק מפני שיש (גם) אצלם „עבודת עבודה" (שיר)** שהיא רק עד בן חמשים.

---

*) ובפשטות צ"ל שגם מבני קהת היו משוררים — ומה שנזכר אצלם (בס"פ במדבר) רק עבודתם לשאת ולא ע"ד עבודה אחרת — כי הענין ד„נשא את ראש" (שהוא העיקר כאן) הוא רק מצד עבודת משא (שצריך בעל כח גדול ביותר) ולא מצד עבודת השיר.

**) ובדוחק אפ"ל שנכלל ב„משמרת משאם) לכל עבודתם" — פרשתנו ד, לא.

צוליב די אַנדערע עבודות[61] פון בני לוי (ווי פירוק והקמת המשכן וטעינת העגלות[62]) וואָס קענען געטאָן ווערן אויך נאָר בן חמשים שנה[63];

און ווי רש"י זאָגט בפירוש אין פ' בהעלותך[64]: „ולא יעבוד עוד — עבודת משא בכתף אבל חוזר הוא לנעילת שערים ולשיר ולטעון עגלות כו'", „לשמור משמרת, לחנות סביב לאוהל ולהקים ולהוריד בשעת המסעות".

יא. עפ"ז קומט אויך אַרויס אַ חידוש גדול אין די „ענינים מופלאים"[65] ע"ד ההלכה שבפרש"י:

ע"פ הנ"ל — אַז „השיר במצלתים וכנורות" איז נאָר „עד בן חמשים שנה" — דאַרף מען זאָגן, אַז דאָס וואָס רש"י זאָגט „חוזר הוא .. ולשיר" מיינט ער שיר בפה ובנבל כו', אַבער ניט „השיר במצלתים וכנורות"[66] וואָס (ע"ד הפשט) איז נאָר „מבן שלשים גו' ועד בן חמשים שנה"[67]!

אויך: וויבאַלד אַז דער טעם אויף דעם איז ווייל נאָך בן חמשים שנה „כחו מכחיש מעתה"[68] און ס'איז אים שווער דער „שיר במצלתים וכנורות" — איז דאָך ניטאָ קיין טעם צו מחלק זיין אין דעם צווישן משכן און מקדש; ובמילא, איז לויט פשוטו של מקרא[69], איז „שנים" אַ פסול אין לוי' אויך לדורות (בנוגע צו „השיר במצלתים וכנורות")! — סיידן מ'זאָל זאָגן אַז עס איז גזירת הכתוב.

יב. פון יענה של תורה שבפרש"י:

61) ועפ"ז „לעבוד" שנאמר (ד, כד) בבני גרשון היינו (רק) שיר. ומה שלא פרש"י זה שם — כי ההכרח לזה הוא רק ממש"נ כאן „עבודת עבודה".

62) ועפ"ז, פירוש רש"י „עבודת משא — כמשמעו" שולל ג"כ טעינת עגלות (כנ"ל בפנים ס"ג).

63) ואף שלעבודות הנ"ל צריך לכאורה בעל כח יותר מב„שיר במצלתים וכנורות" — אולי אפ"ל, כי עבודות הנ"ל נעשו ע"י שנים ויותר, משא"כ השיר במצלתים וכנורות שנעשית ע"י כאו"א בפ"ע.

ובזה יומתק ההמשך בפרש"י בהעלותך (דלקמן בפנים) „(אבל חוזר כו') וזהו ושרת את אחיו עם אחוהי" — דלכאורה: מה נוגע לפרש זה באותו הדיבור — אלא שכוונתו • בזה להסביר, דזה שחוזר לעבודות אלו (אף שלכאורה צ"ל בעל כח) הוא מצד זה שאפשר לעשותן „עם אחוהי".

64) ח, כה־ו. — בחזקוני (והובא בריב"א) שם, דרש"י קאי רק על בני קהת (כנ"ל בשוה"ג להערה הקודמת), וגם בני גרשון ובני מררי נפסלו בשנים לטעינת ופריקת עגלות והורדת והקמת המשכן (אלא שחוזרין לשיר ולשמור. ובדברי דוד (להט"ז) שם — שנפסלו מהכל) — אבל לא נזכר זה כלל בפרש"י.

65) לשון השל"ה במס' שבועות שלו (קפא, א).

66) ומה שהזכיר רש"י (בפ' בהעלותך שם) רק „עבודת משא בכתף" ולא „השיר וכו'" — כי מה שצריכים בעל כח הוא בעיקר לעבודת משא (שלכן רק ע"ז נאמר „נשא את ראש", כנ"ל שוה"ג הא' להערה 60).

67) ראה גם מושב זקנים (מבעה"ת) לפרש"י פרשתנו כאן (אלא שמחלק רק בין שיר שבכלי לשיר שבפה — משא"כ להמבואר בפנים, שגם בשיר שבכלי גופא יש לחלק בין השיר במצלתים וכנורות ושאר כלים).

וע"פ חילוק זה יש להעיר טובא בתמיהת הרמב"ן (ושקו"ט המפרשים) בפרש"י בהעלותך שם. ואכ"מ.

68) לשון רש"י במדבר ד, ב. ועייג"כ בחיי ריש פרשתנו. מושב זקנים בהעלותך שם.

משא"כ להרמב"ן (בהעלותך שם) שמה שנפסלו לוים לשיר מבן חמשים (במשכן) הוא מפני „שלא היו ממנין אותם לשיר .. אלא בראויים למשא", עיי"ש.

69) משא"כ ע"ד ההלכה — ראה חולין כד, א. רמב"ם הל' כלי המקדש פ"ג ה"ח.

ולהעיר מדעת הבה"ג שמנה הלאו ד„ולא יעבוד עוד" במנין המצות — ראה סהמ"צ להרמב"ם שורש ג' ובמפרשיו שם. ולהעיר ג"כ מזהר בהעלותך (קנא, ב) ובהנסמן בניצוצי זהר שם.

•) במפרשי רש"י (ראב"ם, ועוד) שכוונת רש"י שהכתוב קאי אבני קהת ש„בכתף ישאו", ו„עם אחוהי" היינו בני גרשון ובני מררי — אבל ראה גו"א שם (הובא לעיל בפנים ס"ז והערה 44) שגם בבני גרשון ובני מררי הי' משא בכתף, ועפ"ז כוונת רש"י ב„עבודת משא בכתף" היא גם לבני גרשון ובני מררי.

ע"פ הביאור הנ"ל אינעם חילוק צווישן בני קהת גרשון ומררי — קומט צו אַ תוספת הסברה אין דעם וואָס דער אַלטער רבי זאָגט אין דעם ענין בלקו"ת פון דער הייַנטיקער סדרה:

דער אַלטער רבי איז מבאר[70] דעם חילוק צווישן בני קהת גרשון און מררי אין דעם ענין פון נשיאות ראש: נשיאות ראש ווייזט אויף דער עבודה פון הילוך בל"ג (אויפהויבן דעם ראש צו בחי' רצון וכתר[71]); בני קהת ובני גרשון זיינען די צוויי דרגות און אופנים אין הילוך (מלמעלמ"ט ומלמטלמ"ע) און דערי-בער שטייט ביי זיי „נשא את ראש"; אַבער בני מררי זיינען בבחי' „עומדים" (ווי מ'זעט אַז זייער עבודה איז געווען די משא הקרשים, וואָס זיי זיינען „עצי שטים עומדים"[72]) און מהאי טעמא שטייט ביי זיי ניט „נשא את ראש".

איז ניט מובן: די גאַנצע נסיעה במדבר איז ענינה געווען צו אויפטאָן די עבודה פון הילוך ביי אידן[73] — הייַנט ווי איז שייך צו זאָגן אַז די עבודה איז ניטאָ ביי בני מררי?

וע"פ הנ"ל — אַז „נשא את ראש" איז פאַרבונדן מיט עבודת משא — קען מען זאָגן, בפנימיות הענינים, אַז אויך ביי די בני מררי איז געווען די עבודה פון הילוך בל"ג (נשא את ראש[74]); נאָר דער הילוך איז פאַרבונדן מיט בחי' עגלות

70) סד"ה (וידבר גו') נשא הב'. וע"ג ד"ה הנ"ל הא' וביאורו בסופם.

71) לקו"ת שם כא, ב. כג, סע"ג.

72) תרומה כו, טו.

73) ראה לקו"ת מסעי פח, ריש ע"ד. פט, ב. ושם צו, א — שהוא בחי' הליכה. וראה המשך המאמר בלקו"ת כאן.

74) להעיר משי"ת עה"ת פרשתנו ד, כט. אלשיך ריש פרשתנו ד"ה עוד אפשר.

(דורך וועלכע די עבודת משא האָט זיך אויפגעטאָן ביי בני מררי).

דער ביאור בזה: אין דער עבודה פון הילוך בל"ג זיינען דאָ דריי ענינים[75]:

א) דער עצם הילוך בל"ג איז די אהבה לה' פון נפש הבהמית (נאָך איר בירור), וואָרום וויבאַלד דער שורש פון נפש הבהמית איז פון עולם התהו (העכער ווי דער שורש פון נפש האלקית) איז דווקא אין איר דאָ דער „רב תבואות בכח שור"[76] — די אהבה בל"ג;

ב) די כוונה פון דעם הילוך בל"ג איז אַז עס זאָל זיין — „אחריך נרוצה"[77] (לשון רבים) — אַז אויך דער נפש האלקית (פון תיקון) זאָל זיין אין דער תנועה פון בלי גבול.

ג) נאָכדעם ווי ס'ווערט אויפגעטאָן דער הילוך בל"ג אין נפש האלקית (אחריך נרוצה) — ווערט דער נפש האלקית נתעלה צו אמתית שרשה ומקורה וואָס איז שייך נאָר צו איר אַליין — „הביאני (לשון יחיד) המלך חדריו"[77].

און דאָס איז דער חילוק צווישן די בני קהת, גרשון, און מררי:

ביי די בני מררי שטייט נאָר „משמרת משאם" — אַבער עצם המשא איז געווען אויף די עגלות (און אויך זייער משא בכתף איז ניט בגדר עבודה) — אין עבודה רוחנית מיינט עס, אַז זייער הילוך בל"ג איז געווען נאָר אין נפש הבהמית (בחי' „עגלות"); דער הילוך האָט זיך אַבער ניט אויפגעטאָן אין זיי גופא — אין נפש האלקית:

75) בכל הבא לקמן — ראה בפרטיות ס' הערכים-חב"ד ח"א ע' אהבת ה' — ההוספה שבה ע"י נה"ב, וש"נ.

76) לשון הכתוב — משלי יד, ד.

77) לשון הכתוב שה"ש א, ד.

ביי בני גרשון איז געווען — „אחריך נרוצה" — דער הילוך בל"ג סיי אין נפש הבהמית (משא בעגלות) סיי אין נפש האלקית („זאת עבודת גו' ולמשא");

ביי די בני קהת איז געווען נאָך העכער — „הביאני המלך חדריו" — דער הילוך בל"ג מצד דעם שורש האמיתי פון נפש האלקית וואָס האָט קיין שייכות ניט צום נפש הבהמית (עגלות);

און דערפאַר איז דער עיקר משא זייערער געווען דער ארון — תורה — ווייל דער ענין פון „הביאני המלך חדריו" האָט זיך אויפגעטאָן ביי מתן תורה בחג השבועות[78].

(משיחות ש"פ נשא תשכ"ה ותשל"ד)

---

78) ראה רד"ה משכני (הא') תש"א. ובכ"מ.

# נשא ב*

א. חז"ל[1] זאגן, „למה נסמכה פרשת נזיר לפרשת סוטה לומר לך שכל הרואה סוטה בקלקולה יזיר עצמו מן היין". און מצד דעם זעלבן טעם זיינען זיי אויך סמוכין זל"ז אין תורה שבע"פ — מס' סוטה קומט גלייך נאך מס' נזיר — ווי די גמרא זאגט אין אנהויב מס' סוטה[2]: „תנא מנזיר סליק מאי תנא דקא תנא סוטה כדרבי . . למה נסמכה פרשת נזיר לפרשת סוטה . . שכל הרואה סוטה בקלקולה יזיר כו'".

דער רמב"ם[3] אבער שרייבט, אז מס' סוטה קומט גלייך נאך מס' גיטין (און נזיר קומט פאר גיטין) — „שענינה (דמס' סוטה) מענין הגירושין שהסוטה כשתזנה יש לכוף האיש והאשה על הגירושין".

[און דאס וואס די גמרא זאגט (כנ"ל) „תנא מנזיר סליק מאי תנא דקא תנא סוטה . . שכל הרואה סוטה . . יזיר עצמו כו'" — איז עס (ווי דער מאירי[4] איז מסביר) ווייל „גיטין וסוטה לענין זה אחד הם, שסבת הגירושין בסבת הקלקול . . ונסמכו (גיטין וסוטה) לנזיר למד'"[4] שהקלקול הבא מצד היין גורם לגיטין וסוטה"].

דארף מען פארשטיין: ווי‌באלד אז אין תורה שבכתב קומען די צוויי פרשיות פון סוטה און נזיר גלייך בסמיכות זל"ז — פארוואס זאל אין תורה שבע"פ [וואו די סמיכות פון מסכת נזיר צו (גיטין ו)סוטה איז מצד דעם זעלבן טעם ווי אין תורה שבכתב], זיין א הפסק צווישן זיי — מס' גיטין?

אויך דארף מען פארשטיין: וואס איז סברת והסברת הפלוגתא, צי סוטה קומט גלייך נאך נזיר (ווי רש"י[5] איז מפרש, און ווי פשטות לשון הגמרא), אדער נאך מס' גיטין (כשיטת הרמב"ם)?

ב. עס זיינען דא מפרשים[6] וואס לערנען, אז דער רמב"ם גייט לויט שיטת הירושלמי, אז דער ענין הקינוי איז תלוי בגירושין (וואס דערפאר האלט ער אז מס' סוטה קומט נאך גיטין):

אין ירושלמי[7] שטייט, אז די פלוגתא צווישן ר' ליעזר און ר' יהושע (דארט) צי קינוי לאשתו איז א חובה אדער א רשות, איז תלוי אין דער פלוגתא פון בית שמאי און בית הלל (אין משנה סוף גיטין) צי (לדעת ב"ש) „לא יגרש אדם את אשתו אא"כ מצא בה ערוה", אדער (ווי ב"ה זאגן) „אפילו הקדיחה תבשילו":

אין א פאל וואס „מצא בה דברים כאורין (מכוערין[8])" אן עדים[9], איז לויט

---

*) וסיום מס' סוטה.

1) ברכות סג, א. ריש סוטה. פרש"י פרשתנו ו, ב. וראה תיב"ע עה"פ.

2) וראה שם הטעם שלא תני נזיר לאחרי סוטה (כסדרם בתושב"כ). וראה תוד"ה מאי ריש נזיר. ולהעיר מסדר המסכתות דסדר נשים במאירי (בפתיחתו לבית הבחירה) לפי „הסדור אשר בידינו היום על פי קבלתנו ועל פי הספרים המדויקים".

3) בהקדמתו לפיה"מ ד"ה והחלק הששי.

4) לסוטה שם. ועד"ז מפרש בריש נזיר. — ומתורצת עפ"ז קושיית התוי"ט ריש סוטה.

*4) כ"ה בהוצאת ירושלים תשכ"ז — ע"פ כת"י פארמא (למדרש — להדרש?). ובהוצאות הראשונות (ליוורנו תקנ"ה. הלבערשטאט כת"ר) — „לסדר" (בסמ"ך).

5) סוטה שם ד"ה מכדי וד"ה מאי תנא.

6) מים חיים להפר"ח ריש סוטה.

7) ריש סוטה.

8) קרבן העדה ופני משה שם.

9) כי בעדים גם משום דברים כאורין מצי לגרש

ב"ש — „לגרשה אינו יכול שלא מצא בה ערוה, לקיימה אינו יכול שמצא בה דברים כאורין", איז ער דעריבער מחוייב אין קינוי כדי צו מברר זיין אויב ס'איז געווען ביי איר „ערות דבר" אדער ניט; משא"כ לויט ב"ה (אז מותר לגרש אפילו אויב נאר „הקדיחה תבשילו"), איז קינוי בלויז א רשות, ווייל ער האט די ברירה צו געבן איר א גט.

תוס'[10] ברענגט דעם ירושלמי און פרעגט: „לפי הירושלמי כיון דתליא קינוי בגירושין הו"ל למיתני סוטה בתר גיטין" — זאגן מפרשים הנ"ל, אז לויטן ירושלמי איז טאקע אזוי, אז סוטה קומט נאך גיטין[11], און דער רמב"ם לערנט ווי דער ירושלמי.

אבער דער תירוץ איז שווער: ווי־באלד אז דער בבלי איז ניט תולה דעם ענין הקינוי בגירושין

— ווי ס'איז אויך[12] מוכח פון דעם וואס אין בבלי[13] ברענגט זיך די זעלבע פלוגתא צי קינוי איז חובה אדער רשות, נאר די חולקים זיינען ר' עקיבא (חובה) און ר' ישמעאל (רשות), און ר"ע האלט דאך[14] אז מען מעג מגרש זיין אן אשה „אפילו מצא אחרת נאה הימנה"[15] —

קומט אויס, אז לשיטת הבבלי איז מס' סוטה ניט א המשך צו (סוף) גיטין, ובמילא — אז מס' סוטה קומט (ווי פשטות לשון הש"ס) גלייך נאך מס' נזיר. היינט ווי קען מען זאגן אז דער רמב"ם נעמט אן שיטת הירושלמי נגד שיטת הבבלי?

נאכמער: אויב דער רמב"ם נעמט אן ווי שיטת הירושלמי (אז חובת הקינוי איז תלוי בגירושין) — ווי פסק'נט ער (ווי ר' עקיבא) אז קינוי איז א חובה[16], וואס לויטן ירושלמי הנ"ל איז דאס בהתאם צו שיטת ב"ש[17]?

ג. וועט מען דאס פארשטיין בהקדים הביאור אין דעם פסק הנ"ל פון רמב"ם אז קינוי איז א חובה, כדעת רע"ק — דלכאורה: די גמרא איז מדייק

---

(גם לב"ש) — ירושלמי שם. וראה ירושלמי סוף גיטין ובמפרשים שם.

10) סוטה ג, א ד"ה ר"י.

11) אבל ראה פני משה בקטע שלאחרי יבמות (ועד"ז אחרי נדרים וגיטין) בסדר המסכתות דסדר נשים בירושלמי (יבמות סוטה .. גיטין נזיר קידושין).

12) נוסף לזה שלא הוזכר ענין זה בבבלי (שאירי כשמצא בה דברים כאורין כו'). וגם: לשיטת הבבלי גם כשמצא בה דברים כאורין מצי לקיימה (ראה סוטה כה, א. רמב"ם הל' אישות פכ"ד הט"ז). וראה העמק שאלה לשאילתא קלד סק"ח. מראה הפנים שצויין לקמן הערה 15. ועוד.

13) סוטה ג, א.

14) משנה הנ"ל סוף גיטין.

15) וכקושיית התוס' (ד"ה ר"י הנ"ל). וראה תי' המראה פנים (שלהי גיטין) ומפרשים לתוס' שם.

16) הל' אישות פט"ו הי"ז (ובמגיד משנה שם). הל' סוטה פ"ד הי"ח (ובכסף משנה שם). — דלא כמאירי (סוטה ג, א) שכ' ש„הלכה שהיא רשות (כר"י) שאין הקינוי מצוה מן התורה אלא מדברי סופרים".

בכמה מפרשים כתבו (דלא כהמ"מ וכס"מ הנ"ל) שגם הרמב"ם פסק כר"י דקינוי רשות, ורק „מצות חכמים .. לקנאות כו'" (הל' סוטה שם). אבל מפשטות לשון הרמב"ם בפיה"מ (ריש סוטה) — „ודע שאדם חייב לקנאות .. וכן אמרנו (אמרו) וקנא את אשתו חובה" — משמע שפסק כר"ע. ובפרט שבהל' אישות שם (שלפני הל' סוטה) סתם „וחובה .. לקנאות". וראה כס"מ שם.

17) אבל אין לתרץ ע"פ מה שקיי"ל דבאשתו ראשונה לא יגרש אא"כ מצא בה ערות דבר (רמב"ם הל' גירושין פ"י הכ"א. ע"פ בבלי סוף גיטין. וראה נ"כ שם) — כי לפ"ז החובה לקנאות הוא רק באשתו ראשונה. וראה ב"ש לאה"ע סקי"ט ס"ג. ועוד.

---

•) ומכיון שבירושלמי לא הובא החילוק (שבבבלי שם) בין זוג ראשון לזוג שני, לכן סתם (בריש סוטה) דהמ"ד שחובה לקנאות ס"ל כב"ש.

בלשון המשנה בסוטה „המקנא (לאש־תו)" — „דיעבד אין לכתחילה לא, קסבר תנא דידן אסור לקנאות"; און ווי־באלד אז לויט סתם משנה איז „אסור לקנאות" — פארוואס פסק'נט ער ווי רע"ק, וואס זיין דיעה ווערט געבראכט בלויז אין ברייתא[13]. דער כלל איז דאך „סתמא[18] דמתני' ומחלוקת בברייתא . . הלכה כסתם"?

דער תוס' יו"ט[7] ענטפערט, ווי־באלד אז סיי רע"ק סיי ר"י (אין דער ברייתא) האלטן אז „לאו איסורא הוא, הילכך לית הלכה כמתני' ובאנו לכלל הלכה כר"ע מחבירו".

דער תירוץ איז אבער נאר לויט די דיעות[19] אז „הלכה כסתם (משנה)" לגבי א ברייתא גייט ניט אן אין א פאל וואו די סתם משנה איז א דעת יחיד; אבער לויט די דיעות[19] אז אויך אין אזא פאל איז הלכה כסתם משנה, איז הדרא קושיא לדוכתא[20].

ד. ויש לומר, אז לדעת הרמב"ם איז ניטא קיין דרייענדיקע מחלוקת בענין הקינוי (אסור, רשות אדער חובה), ווייל ר"י און רע"ק — דברייתא — זיינען ניט מחולק מיטן תנא פון דער משנה אז „אסור לקנאות"[21]

[ווי ס'איז אויך מוכח פון דעם, וואס די גמרא ברענגט ניט די ברייתא גלייך נאכן מדייק זיין אז „קסבר תנא דידן אסור לקנאות" — ע"ד ווי די גמרא ברענגט[22] בנוגע די דיעות פון ר' אליעזר און ר' יהושע אין דער משנה אז „מקנא לה על פי שנים", אז „מתני' דלא כי האי תנא . . ר"י בר"י . . מקנא ע"פ עד אחד או ע"פ עצמו" — און ברענגט עס ניט אפילו בקשר צו דער דיעה פון „תנא דידן" אז „אסור לקנאות":

די ברייתא ווערט געבראכט אין גמרא[13] בלויז ווי א הוכחה, אז דאס וואס תנא דבי ר' ישמעאל זאגט „אין אדם מקנא לאשתו אא"כ נכנס בו רוח" מיינט עס ווי די דיעה פון דעם מ"ד „רוח טהרה" (ד„אי אמרת רוח טומאה רשות וחובה לעיולי איניש רוח טומאה בנפשי")]

---

18) יבמות מב, סע"ב.

19) ראה יד מלאכי כללי הסמ"ק כלל תקיג, אנציקלופדי' תלמודית ע' הלכה כסתם משנה ס"ה, וש"נ.

20) לכאורה אפשר לתרץ דלא פסק כהסתם משנה מפני שאמרו בגמ' (סוטה ג, א) „ומסתברא כמ"ד (רב אשי) רוח טהרה", דמשמע מזה שלא קיי"ל כסתם משנה דאסור לקנאות (וראה מים חיים להפר"ח ריש סוטה. ועוד).

אבל ראה פרש"י סוטה שם (ד"ה ומסתברא. וראה תוד"ה ר"י פסחים ה, א) דרבנן ור"א פליגי (רק) בפירוש תיבת „רוח דקאמר רבי ישמעאל"•, והכוונה

---

ב„ומסתברא כו'" היא רק שכ"ה כוונת ר"י; וא"כ אין מזה ראי', לכאורה, שר"א עצמו וכן סתמא דגמ' לא ס"ל להלכה כסתם משנה.

אבל י"ל אם שייך לומר בזה דמכיון שהש"ס מכריע כמ"ד זה מוכח שכ"ה ההלכה (ראה המובא באנציקלופדי' תלמודית ע' הלכה סכ"ט). ואכ"מ. וראה ריי"ף פערלא לסהמ"צ רס"ג מ"ע עה (רצ, ב).

21) אבל להעיר ממ"ש בגמ' שם (בריש העמוד) „אלמא קסברי דאסור לקנאות, ומאן דאמר מותר לקנאות מהו כו'", דמשמע שיש בזה פלוגתא.

ויש לומר (בדוחק עכ"פ) שהכוונה ב„ומ"ד מותר לקנאות מהו לשון קינוי", היא (לא שיש בעל פלוגתא דתנא דידן, כ"א): במקום שאמרו מותר לקנאות (כדלקמן) מהו לשון קינוי.

ולהעיר ממאירי (ב, א) שכותב בפשיטות שאין לדייק מהמשנה דאסור לקנאות. ואכ"מ.

22) שם ב, ב.

•) וכדמוכח ג"כ מהא שלא תי' דרבנן דאמרי „רוח טומאה" ס"ל כתנא דידן **דאסור** לקנאות (ע"ד הא דאיתא בגמ' לפנ"ז (בריש העמוד) שהאמוראים שמפרשים „לשון קינוי דבר המטיל קנאה כו'", ס"ל דאסור לקנאות).

אלא שעפ"ז צ"ל דמה שנקט בלשון הקושיא שם גם „וחובה" (כר"ע) — „אלא אי אמרת רוח טומאה רשות **וחובה** כו'" — הוא רק אגב גררא.

נאָר די משנה און ברייתא ריידן וועגן צוויי פאַרשידענע פאַלן.

אין קינוי זיינען פאַראַן צוויי אופנים[23]:

א) אַ קינוי וואָס איז בנוגע לאשה בלתי צנועה און איז אַ הקדמה צו דער סתירה: וועז (בלשון הירושלמי הנ"ל) „מצא בה דברים כאורין" און דער בעל איז חושד אשתו אין אַ דבר עבירה, איז ער דערפאַר מקנא לאשתו בכדי צו קענען מברר זיין (אויב זי וועט ניט פאַלגן זיין התראה — ונסתרה) צי נטמאה אָדער לא נטמאה.

ב) אַ קינוי בנוגע צו אַן אשה כשרה, ווי דער רמב"ם זאָגט[24] אַז קינוי דאַרף זיין „בנחת בדרך טהרה ואזהרה כדי להדריכה . . ולהסיר המכשול, וכל מי שאינו מקפיד על אשתו ובניו ובני ביתו ומזהירן ופוקד דרכיהן תמיד כו' ה"ז חוטא". וואָס פון דעם איז מוכח, אַז חובת הקינוי איז (ניט פאַרבונדן מיט דעם וואָס דער בעל איז חושד אשתו אין אַ דבר עבירה כו', אָדער געזען ביי איר „דברים כאורין" וכיו"ב, נאָר עס איז) אַ פרט פון דעם ענין כללי פון הדרכת האשה [פונקט ווי ער דאַרף[25] מדריך זיין (און מקפיד זיין אויף הנהגת) בניו ובני ביתו בכלל][26].

וואָס דערפאַר איז „מצות חכמים על בנ"י לקנאות לנשיהן"[27] — בכלל, צו יעדער אשה און אַלס אַ הנהגה תמידית[28] [נאָר מיט די באַווארענישן — „ולא יקנא לה ביותר מדאי"[29]; „לא מתוך שחוק . . ולא להטיל עלי' אימה . . אין ראוי לקפוץ ולקנאות בפני עדים תחלה"[30]].

ה. און דאָס איז דער חילוק צווישן דער משנה און דער ברייתא:

אין משנה (וואו ער זאָגט „המקנא" — „דיעבד") רעדט זיך וועגן אַ קינוי צו אַן אשה ש„מצא בה דברים כאורין" וכיו"ב[31] (וואָס איז אַ הקדמה צו סתירה) — און אין דעם האַלט דער רמב"ם, אַז לשיטת הבבלי איז „אסור לקנאות"[32] (כדלקמן ס"ו):

משא"כ די מחלוקת אין ברייתא צווישן ר"י און ר"ע (צי קינוי איז חובה אָדער רשות) רעדט זיך וועגן אַ קינוי צו אַן אשה כשרה — „להדריכה":

ר' ישמעאל האַלט אַז דער גאַנצער ענין הקינוי (אויך בא אַן אשה כשרה) איז בלויז „רשות" — ס'איז אַ חידוש ונתינת היתר: „כלפי[33] שאמרה תורה[34] לא תשנא את אחיך בלבבך", זאָגט תורה,

---

23) להעיר מצפע"נ השלמה כד, ד.

24) הל' סוטה בסופו. וראה טושו"ע אה"ע סקע"ח סכ"א-ב. ובב"ש שם סקי"ד.

25) ע"ד משנ"ת „יצווה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך ה' גו'" (וירא יח, יט. וראה סנה' נז, ב).

26) ובפרט שהענין דפוקד דרכיהן של ב"ב כו' הובא בש"ס (יבמות סב, סע"ב. סנה' עו, ב) לא בהמשך לקינוי אשתו, והרמב"ם מצרפם יחד.

27) לשון הרמב"ם שם הי"ח. ועד"ז בהל' אישות שם.

28) וכדמוכח עוד יותר מזה שהביא הלכה זו בהל' אישות בעניני הנהגות איש לאשתו, ע"ש.

29) הל' אישות שם.

30) הל' סוטה שם.

31) ויש להוסיף שעפ"ז הושוו הבבלי וירושלמי עכ"פ בענין זה שהמשנה איירי באותו אופן דקינוי (אלא שלהירושלמי תלוי קינוי בגירושין, משא"כ להבבלי).

32) אלא שעפ"ז צע"ק מדוע לא הביא הרמב"ם הא דאסור לקנאות כשמצא בה דברים כאורין כו'. וראה לעיל הערה 21 בסופה.

אין להקשות מהא שפסק (שם פ"א ה"י-יא) שב"ד מקנין לאשה „שהעם מרננין אחריו" — כי שם הקינוי אינו בשביל להשקותה (רמב"ם שם), שבזה תלוי טעם האיסור לקנאות, כדלקמן סעיף ו.

33) כבגמרא שם ג, א.

34) קדושים יט, יז.

אַז אין דעם פאַל (כאַטש דער קינוי קען ברענגען צו תגר ושנאה) מעג זיין די הנהגה פון „וקנא את אשתו";

און ר"ע האַלט, אַז דער קינוי וואָס קומט „להדריכה" איז אַ חובה —

און אַזוי פסק'נט דער רמב"ם, כנ"ל (וואָס ער רעדט דאָך וועגן אַזאַ אופן אין קינוי[35], ווי ס'איז מוכח פון זיין לשון, כנ"ל סעיף ד).

[ויש לומר אַז די צוויי אופני קינוי זיי־נען מרומז אין פסוק[36] — „ועבר עליו רוח קנאה וקנא את אשתו והיא נטמאה או עבר עליו רוח קנאה וקנא את אשתו והיא לא נטמאה" — די אריכות און כפל הלשון („או עבר עליו רוח קנאה וקנא את אשתו") איז מרמז, אַז דאָס רעדט זיך וועגן צוויי פאַרשידענע סוגי נשים: „וקנא את אשתו והיא נטמאה" — דער קינוי צו אַן אשה וואָס „מצא בה דברים כאורין" וכיו"ב (עס איז מער קרוב לומר אַז „היא נטמאה"); און „וקנא את אשתו והיא לא נטמאה" — דער קינוי צו אַן אשה כשרה „להדריכה"[37].

ו. פאַרוואָס זאָל זיין אַן איסור לקנאות לאשה וואָס „מצא בה דברים כאורין" וכיו"ב — דלכאורה, אדרבה: אין אַזאַ פאַל דאַרף מען זיכער מקנא זיין לאשתו[38] (כאַטש עס קען ברענגען לידי תגר כו'), כדי זי אויסצוהיטן (אויף להבא) פון אַ דבר עבירה כו' און כדי צו קענען מברר זיין צי זי האָט חוטא געווען?

ויש לומר, אַז לשיטת הרמב"ם איז דער טעם פאַרוואָס „אסור לקנאות" (ניט ווי רש"י זאָגט[39], ווייל עס ברענגט „לידי תגר", נאָר) ווייל אין אַזאַ פאַל (וואָס „מצא בה דברים כאורין" וכיו"ב) איז דאָ אַ חשש אַז די מים וועלן סיי ווי איר ניט בודק זיין וכו', כדלקמן:

דער דין[40] איז, אַז „בזמן שהאיש מנוקה מעון המים בודקים את אשתו, אין האיש מנוקה מעון אין המים בודקים את אשתו", וואָס „אין מנוקה מעון" מיינט (בלשון הרמב"ם[41]) — „שבא ביאה אסורה מימיו אחר שהגדיל" (אפילו „עון דפנוי"[42]);

און לויטן מאמר הגמרא[43] „כל המזנה אשתו מזננת עליו . . דאמרי אינשי איהו בי קארי ואיתתי' בי בוצינ'" (מין אחד הוא אלא שאלו גדולים ואלו קטנים כלומר במה שהוא עוסק היא עסוקה — רש"י), קומט אויס, אַז וועז די הנהגת האשה איז שלא כדבעי, איז דאָ אַ גרוי־סער חשש אַז אויך הנהגת הבעל איז געווען שלא כדבעי, ובמילא — אין המים בודקין.

זאָגט „תנא דידן" אַז אין אַזאַ פאַל „אסור לקנאות"[44], מצד דעם חשש אַז די

---

35) וצע"ק מה שהביא הרמב"ם בפיה"מ (בהמשך לפי' המשנה) „ודע שאדם חייב לקנאות על אשתו כו' — והרי המשנה לא אירי בקינוי שהוא חובה.

36) פרשתנו ה, יד. וראה ג"כ ספורנו עה"פ. עיון יעקב לסוטה שם ד"ה רבנן אמרי.

37) ויומתק עפ"ז הא שאמרו בגמ' שם שר"ע יליף שקינוי חובה מזה ש„קינוי אחרינא כתיב", ובקינוי זה נאמר „והיא לא נטמאה" — שאירי בקינוי לאשה כשרה כו', כנפנים.

38) ראה גם שטמ"ק כאן בשם הרא"ש.

39) ב, א ד"ה אסור לקנאות.

40) סוטה כח, רע"א. וש"נ. רמב"ם הל' סוטה פ"ב ה"ח. פ"ג ה"ז.

41) פ"כ שם. והוא ע"פ סוטה מז, ב. וראה בארוכה משנה למלך שם. ועוד.

42) סוטה שם.

43) סוטה י, א.

44) ראה גם הגהות היעב"ץ לסוטה (ג, א) דמ"ד (שם) „רוח טומאה" הוא „משום דאמר מר אַם הוא מזנה אשתו מזנה עליו כו'".

מים וועלן סיי ווי ניט בודק זיין את אשתו[45], און דורך משקה זיין אשתו וועט אַרויסקומען (בלשון הרמב"ם[46]) „פשע שגרם לשם המפורש שימחה . . ומוציא לעז על מי סוטה כו'"[47],

נאָר ער זאָל איר בעסער[48] מגרש זיין[49].

ז. ע"פ כל האמור איז פאַרשטאַנדיק פאַרוואָס דער רמב"ם לערנט אַז מס' סוטה קומט נאָך גיטין:

וויבאַלד אַז די משנה בהתחלת סוטה רעדט וועגן אַן אשה וואָס „מצא בה דברים כאורין" — אַ סוטה החוטאת — איז מסתבר צו זאָגן, אַז דער פירוש אין (דעם טעם הסמיכות צו נזיר —) „שכל הרואה סוטה בקלקולה כו'", איז (ניט כפרש"י[50] „בניוולה ובבשתה", נאָר) ווי דער פשטות הלשון: דער קלקול פון אַ סוטה החוטאת[51] — זי איז מקלקל און עובר אַן עבירה, אַדער איר עונש — „צבתה בטנה גו'"[52];

און וויבאַלד אַז דער (גאַנצער) קלקול פון אַ סוטה החוטאת (בזמן הזה) איז דאָס וואָס „יש לכוף האיש והאשה על הגירושין"[53], לערנט דער רמב"ם, אַז מס' סוטה קומט נאָך גיטין (וויבאַלד אַז בענין הקלקול, איז „אחד הם", כנ"ל סעיף א).

[און דער ענין — אַז די משנה בהתחלת סוטה רעדט וועגן אַ סוטה החוטאת — איז אויך בהתאם צום סדר הכתובים אין פרשת סוטה בתושב"כ: התחלת הפרשה[54] איז „איש . . כי תשטה אשתו ומעלה בו מעל ושכב איש אותה . . ונסתרה והיא נטמאה", און ערשט דערנאָך רעדט זיך וועגן אַ ספק „ועבר עליו רוח קנאה וקנא את אשתו והיא נטמאה או גו' לא נטמאה": און אין דעם גופא, איז ער אויך מקדים „והיא נטמאה" פאַר „והיא לא נטמאה" (וואָס, ווי געוויינטלעך פריער, רעדט דער ערשטער האַלבער פסוק („וקנא . . והיא נטמאה") וועגן אַ קינוי לאשה שמצא בה דברים כאורין)].

משא"כ רש"י גייט בכל הנ"ל לשיטתו: ער לערנט אַז די משנה רעדט וועגן קינוי סתם, אויך צו אַן אשה וואָס ער האָט ניט געזען ביי איר קיין „דברים כאורין" וכיו"ב — ובמילא: א) ער

---

45) אין להקשות מהא שאי' בגמ' (שם ב, סע"ב ואילך) שהפי' דלשון קינוי דבר המטיל קנאה כו' הוא למ"ד אסור לקנאות — דלכאורה, להפי' שבפנים אין האיסור שייך להטלת קנאה כו'?

כי מכיון שחוששין שהקינוי לא יועיל לבדוק אשתו, נמצא שפעולת הקינוי הוא רק בזה שמטיל קנאה (משא"כ קינוי המביא לידי השקאה — הוא התראה, שאם תעבור על הקינוי המים בודקים אותה).

46) שם פ"ג הי"ח.

47) להעיר גם ממ"ש הרמב"ם (הל' סוטה פ"ג הכ"ג) גבי „באו עידי טומאה אחר ששתת ה"ז תצא כו' ואפי' לא אירע לה דבר כו' מפני שאין המים בודקין אלא מי שאין לה עדים כו' (ומוסיף — על הש"ס שם ו, א) ועוד שמא בעלה אינו מנוקה מעון ולפיכך לא בדקו המים את אשתו". — וכבר האריך בזה במשנה למלך הנ"ל ועוד. ואכ"מ.

48) אף שאין כופין אותו לגרש (נסמן לעיל הערה 12). וראה יבמות סג, ב. גיטין בסופה. רמב"ם הל' גירושין פי"ב הכ"ב.

49) ע"ד מ"ש בשטמ"ק שם, ד"כיון שיכול לגרשה מוטב שיגרשנה ממה שיקנא לה ותהי' עמו בקטטה וגם שמא תזנה תחתיו בסתר" (וע"פ המבואר בפנים שר"י ור"ע איירי בקינוי לאשה כשרה כו', אין צריך לדחוק כמ"ש בשטמ"ק שם שלר"י שרשות לקנאות איירי ש„אינו רוצה לגרש מחמת שיש לו בנים ממנה או שכתובתה מרובה").

50) שם ב, א ד"ה בקלקולה.

51) ראה גם פני משה (שצויין לעיל הערה 11).

52) פרשתנו ה, כז.

53) לשון הרמב"ם בפיה"מ (הובא לעיל סעיף א).

54) ה, יב-יד.

לערנט אַז „סוטה אחר נזיר״[55], ווייל התחלת מס׳ סוטה האָט ניט קיין שייכות צו מס׳ גיטין. ב) „שכל הרואה סוטה בקלקולה כו׳״ איז ער מפרש[50] „בניוולה ובבשתה״. ג) דער איסור לקנאות איז ווייל „מביא עצמו לידי תגר ואת אשתו לידי ניווול ואפילו היא טהורה״[39].

ח. ע״פ שיטת הרמב״ם — אַז די התחלת המס׳ רעדט וועגן סוטה החוטאת — וועט מען אויך פאַרשטיין די שייכות פון התחלת המס׳ צו איר סיום: „לא תיתני יראת חטא דאיכא אנא״:

דער מיטל צו „מסיים״ זיין (מס׳) סוטה — עס זאָל ניט זיין סוטה החוטאת, מען זאָל ניט דאַרפן מקיים זיין בפועל הלכות סוטה — איז דורך דעם וואָס „לא תיתני יראת חטא דאיכא אנא״: בשעת אַ איד לערנט (מס׳ סוטה) און איז מסיים וחותם „לא תיתני יראת חטא דאיכא אנא״ — ער קומט צו צו דער דרגא פון יראת חטא — וועלט בטל די מציאות ואפשריות פון חטא[56] וסוטה.

ט. ויש לבאר די שייכות הנ״ל אויך לשיטת רש״י, אַז דער קינוי שבהתחלת המס׳ איז (אויך) צו אַן אשה כשרה כו׳ (ועד״ז די סתירה והשקאה כו׳ וואָס שטייט דערנאָך אין משנה, איז ניט מודגש אַז עס רעדט זיך וועגן אַ סוטה החוטאת, נאָר „אפילו היא טהורה״[57]) —

לויט דעם פירוש הידוע[58] אין „יראת חטא״, אַז מ׳האָט מורא (ניט פאַרן עונש — יראת העונש — וואָס דער חטא ברענגט, נאָר) פאַר דעם חטא גופא, די עצם זאָך צו טאָן עפעס וואָס איז היפך רצון השם — וואָס דער ענין איז מודגש במיוחד ביי אַ סוטה וואָס איז טהורה:

אַלע עבירות האָבן אַן עונש[59], ובמילא איז ביי זיי אַלע שייך יראה פון דעם חטא אַליין און יראת העונש —

מיט׳ן אויסנאָם פון אַן אשה וואָס איז טהורה, און ביי איר איז געווען סתירה והשקאה כו׳, איז ניט נאָר וואָס איר קומט ניט קיין עונש, נאָר אדרבה, זי באַקומט אַ שכר גדול — „ונקתה ונזרעה זרע״[60], ווי חז״ל[61] זאָגן „היתה יולדת בצער יולדת בריוח . . נקבות יולדת זכרים וכו׳״;

פונדעסטוועגן דאַרף זי ברענגען אַ מנחה אַלס כפרה[62], ווייל די עצם זאָך וואָס ביי איר איז געווען סתירה — אפילו ווען דאָס איז ניט אין אַן אופן האסור (לולא דעם קינוי הבעל)[63] — איז ניט קיין הנהגה הראוי׳[64].

---

55) לשון רש״י שם ד״ה מכדי.

56) להעיר ממחז״ל בריש המס׳ (ג, א) „אין אדם עובר עבירה . . שנאמר . . כי תשטה כו׳.

57) כלשון רש״י ד״ה אסור הנ״ל.

58) תוי״ט בסוף המס׳. וראה לקו״ת קרח נב, ד. מטות פב, א. ובכ״מ.

59) להעיר מתניא ספכ״ד בהגהה.

60) פרשתנו ה, כח.

61) סוטה כו, א. וש״נ. ירושלמי שם פ״ג ה״ד. תוספתא שם פ״ב, ד. ספרי ורש״י פרשתנו ע״פ. וכן הוא להלכה — רמב״ם הל׳ סוטה פ״ג הכ״ב — דלא כמ״ד (תוספתא שם. ספרי שם, לא. ירושלמי שם ה״ה) שגם טהורה יש לה פורענויות.

62) ראה תוד״ה כל ותוד״ה הקומץ — סוטה כג, א. וראה כריתות (כד, א) הפלוגתא אם היא כפרה או לברר עון (וראה תוד״ה כשבעלה סוטה כב, סע״ב). וי״ל דגם למ״ד לברר עון הוא רק לגבי חלק הבעל שבמנחה (ראה תוס׳ שהובאו בתחילת ההערה) שלגבי׳ צריך לברר עון: משא״כ לגבי האשה (שיודעת אם חטאה) היא כפרה לחוד. ואכ״מ.

63) כגון עם אבי׳, או כשבעלה בעיר — ראה צפע״נ הל׳ סוטה פ״א ה״ז, השלמה שם, ועוד.

64) ראה רמב״ם הל׳ אישות פכ״ד הכ״ד: שאין לך דבר יותר מכוער מזה. ולהעיר מלשון הירושלמי וספרי שבהערה הבאה: יתקלקלו בשביל שיפקדו.

און ווען ביי איר איז דאָ סתירה, אפילו ווען זי טוט עס מיטן חשבון אַז דורך דעם זאָל זי באַקומען דעם שכר פון „ונזרעה זרע"[65] — איז אַ סימן אַז איר פעלט „יראת חטא".

און דערפאַר איז דער סיום ו„גמר" פון (מס') סוטה — (ווען מען קומט צו) „לא תיתני יראת חטא דאיכא אנא".

(משיחת ערב חג השבועות תשי"ט)

---

65) להעיר ממ"ד (סוטה כו, א. ירוש' שם ה"ד. ספרי שם, כח) א"כ יסתרו כל העקרות ויפקדו. וראה ברכות לא, ב (גבי חנה) וצפע"נ השלמה שם.

# נשא ג*

א. ביי די דינים פון אַ נזיר בפרשתנו [1] — אַז ער טאָר ניט טרינקען קיין ווײַן, ו„תער לא יעבור על ראשו", און „כל ימי הזירו לה' על נפש מת לא יבא" (ועד"ז גילוח ראשו און די קרבנות וואָס ער בריינגט אויב ער ווערט טמא) וכו' — לערנט מען אָפּ אַז זיי גייען אַן סיי ביי אַ נזיר אויף אַ באַשטימטן זמן (שלושים יום, אָדער מער), סיי ביי אַ נזיר עולם, אַ נזיר אויף שטענדיק [2].

דער חילוק [3] צווישן זיי איז נאָר אַז אַ נזיר אויף אַ באַשטימטן זמן טאָר זיך ניט מגלח זײַן ביז סוף ימי נזרו, און אַ נזיר עולם איז זיך מגלח (און בריינגט די קרבנות וואָס קומען כשיגלח) וועט הכביד שערו (מי"ב חודש לי"ב חודש [4]).

ס'איז פאַראַן נאָך אַ סוג פון נזירות וואָס איז ניט מפורש אין תורה, אָבער מ'געפינט עס בנביאים (אין דער הפטרה פון דער סדרה [5]) — נזיר שמשון. ביי שמשון שטייט [6]: „ומורה לא יעלה על ראשו כי נזיר אלקים יהי' הנער מן הבטן". אויך ער איז אַ נזיר עולם, אָבער ער האָט ניט כל דיני נזירות — וואָרום ער מעג און ער האָט זיך מטמא געווען למתים [7] (ועוד דינים וואָס זיינען אַנדערש ביי נזיר שמשון — כדלקמן).

[און דעריבער, בשעת איינער זאָגט הריני נזיר כשמשון, איז לדעת ר"י [8] — און אַזוי פסק'נט דער רמב"ם [9] — איז ער אסור ביין ובתגלחת און מותר להטמא למתים].

ב. אין דער משנה פון סיום מס' נזיר לערנען מיר: „נזיר הי' שמואל כדברי ר' נהוראי שנאמר [10] ומורה לא יעלה על ראשו נאמר בשמשון ומורה ונאמר בשמואל ומורה מה מורה האמורה בשמשון נזיר אף מורה האמורה בשמואל נזיר. א"ר יוסי והלא אין מורה אלא של בו"ד, אמר לו ר' נהוראי והלא כבר נאמר [11] ויאמר שמואל איך אלך ושמע שאול והרגני שכבר הי' עליו מורה של בו"ד".

דאַרף מען פאַרשטיין:

פון דעם וואָס ר' נהוראי לערנט אָפּ אַז שמואל איז געווען אַ נזיר בגז"ש פון שמשון'ען — וויבאַלד אַז „אין גז"ש

---

*) וכפי' הזית רענן בי"ש כאן ומת"כ לבמדב"ר (פ"י, יז) דההמשך בספרי שם („.. קרבן טומאה .. אלא במי שיש פסק לנזרו") אינו ממעט נזיר עולם מקרבן טומאה. ובצפע"נ עה"ת פרשתנו שם: דר"ל כאן למעט נזיר שמשון מן טמאים. ודלא כפי' מהרז"ו לבמדב"ר שם, וצפע"נ על הרמב"ם הל' שבועות פ"ו ה"א. הל' נזירות פ"ו הט"ו (נעתקו בצפע"נ עה"ת פרשתנו ע' סא ואילך).

1) ו, ג ואילך.
2) ראה ספרי שם, ה. ח. יג. רמב"ם הל' נזירות פ"ג הי"ב.
3) רמב"ם שם.
4) כדעת רבי — נזיר ד, סע"ב.
5) שמזה מובן שפרשת נזיר היא פרשה עיקרית בהסדרה.

6) שופטים יג, ה. וראה במדב"ר בפ' נזיר (פרשתנו פ"י, ה) דדריש כל הפרשה דשופטים שם „ויהי איש אחד מצרעה".
7) נזיר שם, סע"א ואילך. רמב"ם שם הי"ג.
8) נזיר שם, ב.
9) שם הי"ד.
10) שמואל א א, יא.
11) שמואל שם טז, ב.

למחצה״ [12] — דאַרף אויסקומען, אַז לדעת ר״נ איז שמואל געווען אַ נזיר אין דעם זעלבן סוג ואופן ווי שמשון [13].

פסק׳נט אַבער דער רמב״ם [14] אַז „שמואל הרמתי נזיר עולם הי״, ד. ה. ער האָט געהאַט אַלע דיני נזירות. וואָס ווי געזאָגט, איז נזיר עולם אסור ליטמא למתים, הכביד שערו איז ער מקיל בתער און ער ברייַנגט שלש בהמות [15] (און ער קען שואל זיין אויף זיין נדר [16]), אַבער נזיר שמשון מותר לטמא למתים, הכביד שערו אינו מקיל (ואינו בשאלה [17]).

נאָכמער: אין ירושלמי [18] לערנט מען אַפ פון פסוק „כן יעשה על תורת נזרו״, אַז נזירות שמשון [19] „אינה תורה״ [20], און דער רמב״ם [21] פסק׳נט „שמשון לא הי׳ נזיר גמור״ —

איז ווי לערנט מען אַפ פון שמשון׳ען — „נזיר עולם״ [22] וואָס כל דיני נזירות עליו [23].

פאַרענטפערן מפרשים [24], אַז דער לימוד פון שמשון׳ען איז ניט בגז״ש, נאָר אַ גילוי מילתא בעלמא, אַז מורה איז אַן ענין פון נזירות [25] פונקט ווי ביי שמשון (ניט ווי דעת ר״י אַז עס מיינט יראה), און פון דעם איז במילא פאַרשטאַנדיק אַז אמו של שמואל האָט געמיינט אים צו מאַכן פאָר אַ נזיר לכל ימי חייו.

אַבער פון לשון המשנה „נאמר בשמשון ומורה ונאמר בשמואל ומורה מה מורה האמורה בשמשון נזיר אף מורה האמורה בשמואל נזיר״ — אַ לשון וואָס ווערט געניצט (בכלל) ביי אַ גז״ש,

12) זבחים מח, א. וש״נ.

13) ראה פי׳ רבי׳ ישעי׳ שמואל א א, יא: פי׳ נראה שנדרה להיות נזיר כמו שמשון האמור בו כו׳.

14) הל׳ נזירות שם הט״ז.

15) נזיר ד, א (במשנה). רמב״ם שם הי״ב.

16) תוד״ה מה בין (נזיר שם).

17) נזיר יד, א. מכות כב, א. רמב״ם שם הי״ד.

18) נזיר פ״א סה״ב.

19) בירושלמי מדובר לא בשמשון עצמו אלא במי שתופס עצמו בשמשון. אבל ראה שו״ת מהרי״ט (ח״א ס״ד. ח״ב סכ״ד) שפי׳ „אינה תורה״ דאין כל תורת נזירות עליו שמותר ליטמא למתים׳, שזה גם בשמשון עצמו.

20) בשירי קרבן ומראה הפנים לירושלמי שם הוכיחו דהרמב״ם לא ס״ל כהירושלמי הנ״ל, שהרי פסק (שם פ״ד ה״ט) שנזירות שמשון דוחה סתם נזירות — אבל ראה צפע״נ שם בפי׳ דברי הרמב״ם ד„מ״מ זה ודאי דהנזירות (של תורה) חלה עליו . . מחמת טעם הירושלמי דזה תורה וזה אינו תורה״.

21) הל׳ נזירות פ״ג הי״ג.

*) אבל ראה ר״ן נדרים פג, ע״ב „דטומאה אינה תלוי׳ בנזירות דאשכחן נזירות בלא טומאה שהרי נזיר שמשון אסור ביין ומטמא למתים״. וראה צפע״נ הל׳ נזירות פ״א ה״ט. שירי קרבן לירושלמי שם (בסוף ההלכה). ציונים לתורה כלל כא.

22) ראה גם ספרי זוטא (פרשתנו עה״פ וזאת תורת הנזיר. ובמדב״ר פ״י, יז) ומנין אתה מרבה הנזיר נזירות עולם ת״ל תורת יכול שאתה מרבה הנזיר נזירות שמשון ת״ל זאת. וראה צפע״נ מהדו״ת (פו, סע״ד ואילך) דנזיר עולם „יש בו קדושה . . והוה הגוף בעצם בגדר קדושה״ (משא״כ נזיר שמשון „אין עליו גדר עצם קדושה״) — אף שגם נזיר עולם „הוה הלכה״, „מין נזירות בפ״ע״ (צפע״נ מהדו״ת כז, ב. הל׳ נזירות פ״ג הי״א־יב. הל׳ שבועות פ״ו ה״א — נעתקו בצפע״נ עה״ת פרשתנו ע׳ ס ואילך).

23) כמו שהקשה הרדב״ז ברמב״ם שם פ״ג הט״ז. תויו״ט בהמשנה דסוף מס׳ נזיר. ועיי״ש תירוצו, ובאורח מישור לנזיר בסופו (ועוד) השיג עליו.

24) ראה רדב״ז שם, ומפורש באורח מישור שם. קול הרמ״ז למשניות. ובכ״מ.

25) ראה רדב״ז שם: „אלא דמורה היינו לשון נזירות״. ולכאורה הכוונה דמורה פי׳ תער (כמ״ש באורח מישור וקול הרמ״ז שם. וכן במדב״ר (פ״י, ה) ובפרש״י (שופטים שם) במורה דשמשון), וכשנדרה חנה „ומורה לא יעלה על ראשו״ — שלא תגלח את שמואל — הוה נדר לכל הענינים שבנזיר, כהדין באומר הריני נזיר מן התגלחת שנעשה נזיר גמור וכל דקדוקי נזירות עליו (נזיר ג, ב. רמב״ם שם פ״א ה״ט). וראה רלב״ג שמואל שם: ובכאן רמז כו׳. וראה לקמן הערה 63.

ועוד ועיקר: דערפון וואָס ער זאָגט „מה מורה כו' נזיר כו' נזיר" (און ניט „מה מורה כו' תער כו' תער" — און אויך ניט ע"ד לשון סיום הענין „מורה של מתכות" אֶדער „של נזירות") — איז משמע אַז דאָס איז ניט (נאָר) א גילוי מילתא פון דעם טייטש פון „מורה" נאָר מ'לערנט אָפּ ענין נזירות שמואל פון נזירות שמשון.

ג. בהמשך צו דער משנה זאָגט די גמרא: א"ל רב לחייא ברי' חטוף ובריך, וכן א"ל רב הונא לרבה ברי' חטוף ובריך, למימרא דמברך עדיף, והתניא רבי יוסי אומר גדול העונה אמן יותר מן המברך וא"ל ר' נהוראי השמים כך הוא תדע שהרי גולליירים מתגרין במלחמה וגבורים נוצחין, תנאי היא דתניא אחד המברך ואחד העונה אמן במשמע אלא שממהרין למברך תחלה.

איז ניט פאַרשטאַנדיק, וואָס איז דער שייכות והמשך פון דער גמרא צו דער משנה במס' נזיר, דאָס איז דאָך אַן ענין אין ברכות וואָס איז שייך צו מס' ברכות, און דאָס ווערט טאָקע געבראַכט אין מס' ברכות[26].

מפרשים[27] זאָגן אַז די גמרא וויל דאָ בריינגען נאָך א מאמר פון ר' נהוראי, בשייכות מיט'ן מאמר ר"נ וואָס ווערט געבראַכט אין דער משנה וויבאַלד אַז שמועות פון ר' נהוראי ווערן זייער וויי-ניק געבראַכט אין ש"ס[28] — ובפרט אַז אין דעם ענין שבגמ' בריינגט זיך אויך דברי ר"י, אַזוי ווי אין דער משנה.

ס'איז אַבער שווער אַזוי צו לערנען: וואָרום: א) די גמרא הייבט דאָך אַן ניט מיט דברי ר"י „גדול העונה אמן יותר מן המברך" (און בריינגען דברי האמוראים נאָכדעם), נאָר מיט „א"ל רב לחייא ברי'". ב) לויט'ן סדר בגמרא — הייבט מען אַן מיט דעם מאן דאמר וואָס קריגט אויף ר"י און אויף ר"נ, ג) בכלל — אין דער משנה זיינען ר"נ און ר"י מחולק און אין גמרא גייען זיי ביידע אין דער זעלבער שיטה.

נאָכמער איז ניט מובן, דער סיום הגמרא „אר"א א"ר חנינא תלמידי חכמים מרבים שלום בעולם שנאמר וכל בניך למודי ה' ורב שלום בניך"[29] — וואָס דאָס האָט דאָך לכאורה ניט קיין שייכות, ניט צו דער משנה און אויך ניט צו דער גמרא[30], און אויב די כוונה איז בכדי לסיים בטוב[31] — דאָרף דאָס אויך דאָן האָבן עפעס א שייכות צום ענין הקודם[32], ומלבד זאת, איז דער ענין שלפנ"ז אויך מסיים בדבר טוב — מיט אַן ענין של ברכה[33].

---

26) נג, סע"ב.

27) הגהות יעבץ לסוף נזיר.

28) במשנה סוף קדושין. ובסיום המסכתא. אבות פ"ד מי"ד. וראה עירובין יג, ב.

29) ולהעיר שגם בפרשתנו (ראה בריש המסכתא: תנא אקרא קאי) כ"ה המשך הכתובים, דלאחר פרשת נזיר באה ברכת כהנים, שהיא: א) ברכה הכי כללית (ראה ספרי עה"פ), ב) כולל הסכמה (עניית אמן) — שגדול מהמברך — „ואני אברכם .. הקב"ה מסכים על ידם" (חולין מט, א)*, ג) מסיים ב„שלום", ובפרט ע"פ הספרי עה"פ: „גדול השלום כו' שנאמר וכל בניך למודי ה' ורב שלום בניך". וראה לקו"ת פרשתנו כז, א.

30) וכמו שלא הובא בברכות שם.

31) כמ"ש בתוס' סוף נדה.

32) ראה חידושי אגדות נדה שם.

33) חדא"ג כאן. וראה מה שכ' (וגם ההמשך דגדול העונה אמן יותר כו' להמשנה) ע"ד הדרוש, וכן בעוד כמה ספרים.

*) ראה ד"ה אריב"ל תרכ"ט בסופו. לקו"ש ח"י ע' 42. וראה ד"ה גדול העונה אמן (תשכ"ב) דגדול העונה אמן הוא דוגמת ואברכה מברכך ברכתו של הקב"ה שמדובה על העיקר.

ד. אויך דאַרף מען פאַרשטיין כמה דיוקים אין לשון הגמרא:

א) וואָס טוט אויף ר"נ אויף דברי ר"י „גדול העונה אמן יותר מן המברך", מיט דעם וואָס ער זאָגט „השמים — בשבועה — כך הוא" און מיט דער ראי' „תדע שהרי גוליירים מתגרין במלחמה וגבורים נוצחין"?

ב) בכמה מקומות אין ש"ס [34] וואו עס ברייַנגט זיך די מימרא פון אר"א אר"ח ת"ח מרבים שלום בעולם כו' איז מען מסיים [35] „א"ת בניך אלא בוניך", אַבער בסיום מס' נזיר איז עס ניטאָ [36] (לרוב הגירסאות).

ה. וועט מען פאַרשטיין כל הנ"ל בהקדים קושיית הרד"ק [37]: ווי אַזוי איז שמואל גרוואַרן אַ נזיר? מען קען ניט זאָגן אַז דאָס איז מצד נדר חנה אמו („ונתתיו לה' כל ימי חייו ומורה לא יעלה על ראשו") וואַרום: א) שמואל איז דאָך דעמאָלט נאָך ניט געווען בעולם, איז דער נדר אויף אים ניט חל [38]. ב) אפילו ווען ער וואָלט געווען בעולם, איז דער נדר פון חנה ניט בכח צו מאַכן שמואל'ן פאַר אַ נזיר, וואַרום הלכה [39] אַז „האיש מדיר את בנו בנזיר ואין האשה מדרת את בנה בנזיר".

אויב מען זאָל זאָגן אַז אלקנה האָט אויך געמאַכט דעם נדר (און לאחרי שבא שמואל לעולם [40]) — איז ווי קומט עס אַז דער פסוק דערציילט וועגן נדר חנה, וואָס האָט ניט געמאַכט שמואל'ן פאַר אַ נזיר, און לאָזט אויס דעם עיקר, נדר אלקנה?

אויך קען מען ניט זאָגן [41] אַז לאחרי ווי חנה האָט געמאַכט דעם נדר האָט איר מאַן — (אלקנה) מקיים געווען נדרה [42], וואַרום עס בלייבט די שאלה אַז שמואל איז נאָך ניט געווען בעולם [43]?

---

34) בסיום מסכתות בנ"ך וגם בתמיד (לב, ב).

35) בסוף ברכות. ובסוף כריתות לפנינו הוא בחצאי רבוע. בסוף יבמות לפנינו ליתא. ובהגהות הגרי"ב הגי' שם „אל תקרי כו'". ראה יפה עינים שם. בתמיד שם לפנינו ליתא. אבל לפי הגירסא בשטמ"ק (ובהגהות חק נתן) איתא שם.

36) ולפי גירסת הב"ח צ"ל גם במס' נזיר. וראה לקמן הערה 77.

37) שמואל א א, יא. ועד"ז באברבנאל שם (קושיא החמישית).

38) ואין לתרץ עפמ"ש הרמב"ם (הל' ערכין פ"ו הל"א ואילך) שאם אמר הרי עלי להקדישו הרי זה חייב להקדישו כשיבא לעולם משום נדרו (ואת"ל שמה שאמרה „ונתתיו לה' .. ומורה לא יעלה על ראשו" הוי כל' הנ"ל) וראה שושנים לדוד סוף נזיר — כי הרי"ז (רק) מחייב את חנה להדירו כשיבוא לעולם, ולא מצינו בקרא שחנה נדרה כן לאח"ז. ודוחק לומר (כבשש"ל שם) שזהו מש"א שם (פסוק כב) „כי אמרה לאשה גו'". אבל להעיר מרד"ק שם „וישב שם עד עולם — כמו שנדרה עליו ונתתיו לה'", ושם (פסוק יא) פי' „שיהי' נזיר קודש לה'".

וגם לפמ"ש בצפע"נ ריש הל' נזירות „אם הדירו מרחם הוה נזיר עולם .. וכן שמואל ג"כ ה' כך" — צ"ע אם שייך להדירו מרחם קודם עיבורה (ראה תוד"ה לאחר (יבמות צג, ב). וראה קצוה"ח (ונה"מ) סי' ר"ט סק"א). וראה הערה 49.

ולהעיר, דלדעת ר' מאיר (ד"לא ר' מאיר שמו אלא ר' נהוראי" — עירובין יג, ב) אדם מקדיש דבר שלא בא לעולם (ערכין כ, ב).

39) נזיר כח, ב.

40) לכאורה כצ"ל בכוונת הרד"ק.

41) וכפי' הכלי יקר — הובא בצוארי שלל להחיד"א (בהסטורת יום א' של ר"ה). אהבת יהונתן (בהסטורת יום א' דר"ה).

42) אבל צ"ע לאיזה צורך הוא שהרי בלא"ה אינו יכול להפר אלא נדרי ענוי נפש או דברים שבינו לבינה (נדרים עט, א־ב. רמב"ם הל' נדרים פי"ב ה"א). ולהעיר מאהבת יהונתן שם.

43) בקושיית האברבנאל שם.

באברבנאל שם תירץ שחנה ביארה זה באמרה שבעבורי ובסיבתי לבד נולד הנער (ולא מצד אלקנה

---

*) אבל ראה רמב"ם הל' מכירה פכ"ב הט"ו דגם בל' „יהי' הקדש .. הרי זה חייב לקיים דברו". וראה טושו"ע חו"מ סי' רי"ב ס"ז ואילך. לח"מ הל' ערכין שם. סמ"ע (סקכ"ב), ש"ך (סק"ז) וט"ז בשו"ע שם.

און אפילו וועז שמואל וואלט יא געווען בעולם, איז ניט מובן[44]: דאס וואס דער בעל איז מקיים נדר אשתו איז א קיום אין דעם נדר, ער איז מחייב דעם מדיר — אשתו — צו מקיים זיין דעם נדר[45], אבער ווי קען עס אויפטאן א נייע זאך (להדיר הבן), וואס דער נדר האט עס ניט (אין האשה מדירה את בנה)?

וא"ו. עד"ז קען מען פרעגן בנוגע צו שמשון: דער רמב"ם[21] זאגט "שמשון לא הי' נזיר גמור". איז פון דעם משמע[46] אז ער האט געהאט קדושת[47] נזירות אויף זיך (ניט נאר א הנהגה פון נזירות ופרישות פון יין ותגלחת), נאר קיין נזיר גמור איז ער ניט געווען[48]. איז ניט מובן: ווי‌באלד אז "לא נדר בנזיר אלא המלאך הפרישו מן הטומאה", ווי האט עס געפועלט אז (די מציאות, חפצא פון) שמשון זאל ווערן א נזיר (עכ"פ — שאינו גמור) — א מלאך (שליח) קען איבערגעבן א ציווי, א מצוה וועגן א הנהגה, עתידות וכיו"ב, אבער וואו געפינט מען ער זאל קענען מקדש זיין, בנדו"ד — ארויפלייגן נזירות אויף א בן אדם.

און אויך דא קען מען ניט זאגן (לדעת הרמב"ם עכ"פ) אז זיין טאטע מנוח האט אים מדיר געווען בנזירות[49], וואס

---

כלל), א"כ יש יכולת בידי להדירו (וראה גם שו"ת חת"ס חו"מ סי' ט'. וראה אהבת יהונתן בהסטורת פרשתנו לגבי שמשון). וצ"ע מקור גדר זה בהלכה.

44) וראה גם צוארי שלל שם.

45) בצוארי שלל שם מביא בשם הר"י חאגיז (בעץ החיים סוף נזיר) דאלקנה הסכים בפה מלא והדירו בנזיר וכה אמר עשי הטוב בעיניך כו' (ועד"ז פ' בשושנים לדוד סוף נזיר. וכ"ה בספורנו פרשתנו ו, ח) — אבל אינו מובן: הרי הסכמת אלקנה לנדר חנה, ומורה גו" רק נרמזת בקרא "עשי הטוב בעיניך גו", כי פשטות הכתוב שם "וישב שם עד עולם" לא איירי בנזירות (אבל ראה רד"ק שם הובא לעיל הערה 38). וא"כ צ"ע — ובל' הרד"ק — "האיך הניח הפסוק לספור עיקר הנדר כו'"? ועכצ"ל, שנדר חנה לחוד — המפורש בקרא — הוא שגרם נזירות שמואל.

46) וראה בקול הרמ"ז לנזיר פ"א מ"ב.

47) ראה תוד"ה לא — נזיר ד, ב. ולהעיר מצפע"נ מהדו"ת (שבהערה 22): "משא"כ בנזיר שמשון .. אין עליו גדר עצם קדושה רק דין כו'". וראה בצפע"נ (שנסמנו בהערות 22, 38. ועוד) בגדר נזיר שמשון.

48) ומפשטות לשון הגמרא (נזיר שם) "רש"א .. שלא מצינו בשמשון שיצאת נזירות מפיו" (וכן מירושלמי פ"א סה"ב) משמע, דגם ר"ש ס"ל שהי' גדר נזירות על שמשון ("חלה מפי הדיבור"). וכן מוכח מתוד"ה שלא מצינו — נזיר שם. מאירי שם ("ולר' שמעון הואיל ושמשון לא הי' נדור כו'"). ועוד. וראה אורח מישור כאן בפי' הירושלמי. קה"ע לירושלמי שם ד"ה מ"ט. אבל ראה עוד פי' בירושלמי בשירי קרבן שם. ועוד.

אבל מרש"י* (נזיר שם ד"ה ושמשון) דגריס "ושמשון לאו נזיר הוא", משמע דלא הי' נזיר כלל**, ודלא כבתוס' שם דגריס "שמשון לאו נדור הוה". ועפ"ז מובן הנפק"מ בין ב' הנוסחאות.

ואין לומר שזהו רק לדעת ר"ש, וכפי' ר' עזריאל (הובא בשטמ"ק שם) דקושיית הגמרא "ושמשון לאו נזיר הוא" היא רק אליבא דר"ש (ולדעת ר"י הי' נזיר נדור), וכן מוכרח לפרש לדעת הראשונים (נסמנו בהערה הבאה) שלדעת ר"י הי' שמשון נזיר נדור — כי מזה שפרש"י (ד"ה שאין. ד"ה גבי) דכ"ע היינו "בין לר' יעקב בין לר' יוסי" (ולא ר"י ור"ש — כבכמה ראשונים), מוכח, דס"ל שמחלוקת ר"י ור"ש היא אם בעינן דבר הנדור (ולגבי נזיר שמשון), ולא בנוגע לנזירות שמשון עצמו.

49) כמ"ש בכס"מ פ"ג מהל' נזירות הי"ג בדעת הרמב"ם. וכסברא זו (ועוד תירוצים: דשמשון קבל עליו נזירות אח"כ; דהמלאך חוזר למנוח שיצוה לבנו שיקבל עליו נזירות) כ' (בדעת ר"י) בפי' הרא"ש, שטמ"ק, שיטה לחכמי אייורא (ועוד) לנזיר ד, ב. וראה איה דמפרשי בפרש"י (— ריב"ן) מכות כב, א ד"ה נזיר שמשון. ריטב"א שם. פנ"מ לירושלמי נזיר פ"ז סה"א.

בכס"מ שם כ' (ע"פ פרש"י) "דמאי דכתיב כי נזיר

---

*) ראה שד"ח (כרך ט') כללי הפוסקים סי' ח (אות ה') אם הפי' דמס' נזיר הוא מרש"י.

**) ולא קשה מלישנא דקרא "כי נזיר אלקים כו'", כי גם הרמב"ם כ' (בפיה"מ לנזיר ד, א): "ענינו פרוש". ובהל' נזירות שם "המלאך הפרישו". וראה לקמן הערה 62.

דער רמב"ם זאָגט קלאָר „שהרי לא נדר בנזיר אלא המלאך הפרישו מן הטומאה" [50].

נאָכמער, דאָס איז מוכח פון דעם סיפור הכתוב: פריער האָט דער מלאך געזאָגט צו אשת מנוח ווי זי דאַרף זיך פירן „ועתה השמרי נא ואל תשתי יין ושכר ואל תאכלי כל טמא" און אויך וויעדער דעם נער „ומורה לא יעלה על ראשו כי נזיר אלקים יהי' הנער מן הבטן", נאָכדעם אָבער, ווען מנוח האָט געפרעגט דעם מלאך „מה יהי' משפט הנער ומעשהו" האָט דער מלאך אים געזאָגט ווי עס דאַרף זיין הנהגת אשת מנוח „כל אשר צויתי' תשמור" און גאָר־ניט בנוגע צו שמשון אַליין [51].

ועוד: אויב ביי שמשון ושמואל וואָלט זייער נזירות געווען מצד דעם וואָס „האיש מדיר את בנו בנזיר" איז ווי פאָסט אויף דעם צו זאָגן אַז דאָס וואָס „האיש מדיר את בנו בנזיר" איז „הלכה היא בנזיר" (הלכה למשה מסיני) ובלשון הרמב"ם [52]: „אין לו סמך בכתוב ולא רמז" — בשעת ס'איז אַ סיפור מפורש בנביאים [53].

ז. איז דער ביאור אין דעם:

מ'קען ניט זאָגן אַז שמשון און שמואל זיינען געווען נזירים ווייל זיי אַליין האָבן מקבל געווען אויף זיך נזירות [54], וואָרום: א) מען געפינט ניט קיין רמז בכתוב אויף דעם. ב) דער רמב"ם זאָגט בפירוש בנוגע לשמשון „שהרי לא נדר בנזיר".

לאידך, פון לשון המשנה „שנאמר ומורה לא יעלה על ראשו נאמר בשמשון ומורה ונאמר בשמואל ומורה מה מורה האמורה בשמשון נזיר כו'" — פסוקים וואָס שטייען ביי ציווי המלאך ונדר חנה, איז משמע אַז ענין הנזירות ביי זיי קומט פון ציווי המלאך און נדר חנה, היות אָבער דאָס אַליין קען דאָך ניט פועל'ן קיין נזירות, כנ"ל, מוז מען זאָגן אַז דאָס איז געווען מעין סיבה לזה, כדלקמן.

ובהקדים אַ דין בדוגמא לזה [55]:

אַ גר קטן וואָס „מטבילין אותו על דעת ב"ד" (אַדער וועָן ער איז זיך מגייר

---

אלקים יהי' הנער מנוח הוא דקאמר לי'". ולכאורה צ"ע, שהרי אז הי' לפני עיבורה• ואיך אפשר להדירו אז (ראה לעיל הערה 38). ואולי גם כוונת הכס"מ שאמר „כי נזיר אלקים יהי' הנער" — דכשיולד•• ידירו בנזיר (וע"ד מ"ש בנו"ב מהדו"ת יו"ד סי' קנ). וכ"מ לפי גי' רש"י שלפנינו „דלמנוח קאמר כו'". וראה אורח מישור בפרש"י.

50) כמו שהקשה בתוי"ט פ"א מ"ב. וראה לח"מ שם. וברדב"ז שם: כגון שהדירו אביו הי' נוהג בו כל דברי נזירות. וכ"כ בנו"י שם. וראה מאירי בגמרא שם שכ' ש„אין נראה כן" (כל התירוצים שהובאו בהערה 49 לדעת ר"י). וגם בפי' הריב"ן (וריטב"א) — ראה שקו"ט במפרשים.

51) ראה גם צוארי שלל הפטורת פרשתנו.

•) ולהעיר מבמדב"ר (פי"ו, ה) באותה שעה קבלה הרחם. ובאברבנאל שופטים שם.

••) בתוי"ט רפ"ז דנזיר: דהאב אפשר להדיר את בנו בנזיר רק משהגיע לחינוך כו'. והקשו מהירושלמי שבפנים ההערה ועוד — ראה אורח מישור והון עשיר שם. ועוד. וראה נוב"י שבפנים ההערה.

52) פיה"מ נזיר פ"ד מ"ו.

53) וראה רמב"ם בהקדמתו לפיה"מ ד"ה וכאשר דהלמ"מ אין לו רמז בקרא, ולהעיר מאנציקלופדיא תלמודית ערך הלמ"מ (ע' שסז־ח) וש"נ. אבל ראה שו"ת מהרי"ט ח"א סי' כ' בסופו. ח"ב יו"ד סי' כד.

54) ראה ראשונים שנסמנו בהערה 49 לענין שמשון.

55) להעיר משטמ"ק נדרים יז, א: מחוקי הנזירות הוא שמיד שקבל אדם בעצמו להיות נזיר נאסר ודברים הללו דומה לגר שנתגייר כו'.

צוזאמען מיט אביו[56]) — איז דער דין[57] אז ווען „הגדילו יכולין למחות"; וכיון שהגדילו שעה אחת ולא מיחו שוב אינם יכולין למחות.

וי"ל ההסברה בזה: כאטש ווען מען האט מגייר געווען דעם קטן איז ער גער־ווארן א גר[58], היינט ווי קען ער שפע־טער מוחה זיין און ווערט אויס איד, ער איז א גוי ווי געווען מעיקרא,

ווייל די גירות בקטנותו, איז דאס (מער ניט ווי) א מעשה פון גירות, אבער ער ווערט נאך ניט קדוש בקדושת ישראל ביז ער ווערט א גדול[59]. בשעת אבער הגדיל און ער איז ניט מוחה ווערט ער קדוש בקדושת ישראל למפרע, וואס דערפאר דארף ער ניט האבן נאכאמאל קיין טבילה (און ניט קיין הטפת דם ברית) נאר ס'איז מספיק די מעשה הגירות (פון ב"ד אדער פון אביו) בקטנותו[60].

עד"ז — ולא ממש — יעדער גר וואס מל ועדיין לא טבל, וואס חאטש

56) פרש"י כתובות יא, א ד"ה הגדילו. ריטב"א ורשב"א בשטמ"ק שם. טושו"ע יו"ד סרס"ח ס"ז.

57) כתובות שם. רמב"ם הל' מלכים פ"י ה"ג. טושו"ע יו"ד שם ס"ז־ח.

58) ולדעת כמה (תוד"ה מטבילין כתובות שם (בסופו). תוד"ה קטן סנהדרין סח, ב (בסופו). ריטב"א ורשב"א בשטמ"ק כתובות שם) הוי גרים מדאורייתא. וברי"ב"א שם בסופו „וכן דעת הרמב"ם".

59) ראה תוס' סנהדרין שם: „דמועיל להו מילה וטבילה של קטנות .. ומתוך שנתגדלו ולא מיחו היינו קבלה". אבל גם לפי דעת הריטב"א (בשטמ"ק שם ד"ה גר קטן) דבגר קטן קבלת מצות אינו מעכב, מוכרח לפרש כבפנים — מכיון שיכולים למחות, כבפנים.

וראה שו"ת שאג"א בהוספות (משו"ת בית אפרים) סי' א בתחלתו.

60) וכן מפורש בשטמ"ק שם בשם הרשב"א („עוד תירץ הרשב"א") ובתוס' סנה' שם.

„מברך *60 כו' למול את הגרים" און נאכ־אמאל „למול כו' בריתי יומם ולילה כו'".

קען ער דערנאך מבטל זיין כ"ז, און ער איז א גוי כדמעיקרא.

נאך מער — כפי' הרמב"ן[61] — איז דערפאר משהינן מצות טבילה כדי ער זאל קענען מבטל זיין.

והאריכו באחרונים אין דעם גדר פון מילת גר (גדול).

מעין זה בנדו"ד:

דער ציווי המלאך „ומורה לא יעלה על ראשו כי נזיר אלקים יהי' הנער מן הבטן", האט ניט געקענט פועל'ן קיין קדושת נזירות אויף שמשון'ן, עס האט נאר מחייב געווען א דין והנהגת נזירות *61 — אז שמשון זאל זיך ניט מגלח זיין און ניט טרינקען קיין וויין[62].

אזוי אויך דער נדר פון חנה „ומורה לא יעלה על ראשו", איז דאס א נדר וואס איז בלויז מחייב זיך צו נוהג זיין א הנהגה פון פרישות. נאכמער, אפילו לגבי הנהגת נזירות האט דער נדר ניט געקענט חל זיין אויף שמואל'ן, וואורום שמואל האט קיין נדר ניט געטאן; חנה האט אויף זיך געמומען א נדר צו זען אז שמואל זאל זיך פירן מיט אלע דיני נזירות „כל ימי חייו"[63].

*60) טושו"ע יו"ד סרס"ח ס"ה.

61) הובא בט"ז שם סק"ד.

*61) ע"ד עובר על דברי הנביא — ראה מהרי"ט ח"א ס"כ.

62) ועפ"ז יובן בפשטות ל' הרמב"ם בפיה"מ „המלאך אמר לאמו כי נזיר אלקים הוי ענינו פרוש", וכן בהל' נזירות: „המלאך הפרישו מן הטומאה", כי דבור ופעולת המלאך הי' רק (הנהגה של) הפרשה, ולא קדושת נזירות. ואילו לפי דברי הרדב"ז והריב"ל (שהובא בכס"מ) שהי' נדור רק מצד המלאך לא הול"ל הל' „פרוש" „הפרישו".

63) ואף שזה שאמרה „ומורה לא יעלה על ראשו" — שלילת התגלחת — הי' רק נדר, ואיך

**בשעת אבער זיי זיינען געווארן גדולים ולא מיחו, זיי האבן זיך ווייטער געפירט אין דער הנהגה פון נזירות[64], האט דאס געפועל"ט אין זיי קדושת נזירות[65] למפרע — ביי שמשון[66] וואס**

**„הי' אסור ביין ואסור בתגלחת"[67], און ביי שמואל ער זאל ווערן א „נזיר עולם" לכל דיני נזירות,**

**דאס איז ניט קיין ענין פון זייער א נדר, ווארום נדר דארף זיין א קבלה בדבור, אדער בלב עכ"פ*[67]; נאר זייער ממשיך זיין מיט דער הנהגת הנזירות ווי ביז דעמאלט (העדר המחאה) האט געפועל"ט חלות קדושת נזירות למפרע[68].**

**[ע"ד הנ"ל ביי גר קטן, אז ער דארף ניט האבן נאכאמאל קיין מעשה גירות, ס'איז מספיק מעשה הגירות שבקטנות].**

**ח. עפ"ז איז מובן דעת ר"נ וואס ער לערנט אפ נזירות שמואל פון שמשון, כאטש שמשון איז ניט געווען קיין „נזיר גמור" — „הי' מותר להטמא למתים כו'":**

**דער לימוד איז ניט (נאר) א גילוי מילתא פון שמשון אז מורה מיינט „תער", נאר ס'איז א גז"ש ווי פשטות לשון המשנה, און „אין גז"ש למחצה" — לערנט אפ ר"נ פון שמשון, אז** העדר המחאה **אויף דער הנהגת „ומורה לא**

---

אפ"ל בזה שהוי נדר לכל הענינים שבנזיר• כהאומר הריני נזיר מן התגלחת (נסמן לעיל הערה 25) — י"ל, מפני שבנדרים הלך אחר לשון בנ"א (נדרים ל, סע"ב. וש"נ) ולאחר שילפינן מהכתוב „מיין ושכר יזיר" שהוי נזיר מכולם, ה"ז כוונת חנה כשנדרה.

64) ראה הל' נזירות למהריק"ש אות לג. נוב"י שם. ועד"ז כ' בקול הרמ"ז סוף נזיר (בנוגע לשמואל).

65) בתוספתא נזיר (פ"ג ה"ט. הובא בתוד"ה גילח נזיר כח, ב. ועוד) איתא דכשהאב מדיר את בנו בנזיר בטלה הימנו נזירות אביו כשהביא שתי שערות. ועפ"ז כ"ש בנדו"ד שמתחילה לא הי' עליהם קדושת נזירות כלל, דבטלה גם בדלא מיחו; אבל לכמה דיעות נזירתו הוי עליו „אפי' לכשיגדל" — ראה: רש"י סוטה (כג, א) ד"ה האיש. רש"י ד"ה ושמשון — נזיר ד, ב. תוס' שם. רש"י ד"ה קאים נזיר ל, א. רע"ב סוטה ספ"ג [ומ"ש בתויו"ט שם — ראה רש"ש. חידושי הרצ"ה קלישר שם]. מנ"ח מצוה שסה (וראה שם מצוה שעו בסופה, דאפשר דגם הרמב"ם ס"ל כדעת רש"י דהנזירות לא בטלה, ואינו מוכרח מ"ש בתויו"ט). ובצפע"נ ריש הל' נזירות מחלק בין הדירו מרחם דלא בטל (ע"פ הירושלמי נזיר פ"ד ה"ו) או הדירו אח"כ.

ואולי י"ל, שגם להדיעות שנתבטלה הנזירות, היינו שנתבטלה נזירות שהדירו אביו והקרבנות דאביו (ראה צפע"נ הל' נזירות פ"ב ה"ג), אבל אם לא מיחה וממשיך להתנהג בנזירות, הרי"ז כקבלת עצמו ונזירות מחדש (ע"ד המבואר בפנים). וראה סוגיית הגמרא נזיר כט, ב ואילך. ואכ"מ.

66) לכאורה קשה דלפ"ז הי' שמשון יכול להשאיל על נזירותו, וברמב"ם (פ"ג הי"ד) כ' דנזיר שמשון אינו יכול לשאול על נזירותו לפי „שנזירות שמשון לעולם היתה" — אבל [גם את"ל שכוונת הרמב"ם היא (לא רק שבפועל היתה נזירות עולם, ולכן כשמתפיס בנזיר שמשון אינו יכול להשאיל — כ"א) שבעצם נזירות שמשון „לעולם היתה" (כפי' הכס"מ שם)] — אפ"ל בכמה אופנים ומהם: א) שאלה שייכת בענין שכולו של השואל. ב) לא

---

*) והא דשמשון הי' אסור גם ביין — ראה תויו"ט נזיר פ"א מ"ב (ד"ה אינו מקיל).

מצינו שאלה למחצה. ג) העדר המחאה אינו מוסיף עוד ענין כ"א שמאשר (או גם מעלה) אותו הענין — ועיין רש"י (ריב"ז) מכות שם.

67) לכאורה אפשר לתרץ עפ"ז קושיית מפרשי הרמב"ם (הל' נזירות פ"ג הי"ג) איך אפשר להתפיס בשמשון והרי בעינן שיתפיס בדבר הנדור ושמשון לאו נדור — כי מצד העדר מחאתו הו"ע נדור (ראה הל' נזירות למהריק"ש שם). — אבל בתוד"ה שמשון (נזיר ד, ב) לא משמע כן.

*67) אף ש(בדוחק) י"ל שההנהגה שלהם בנזירות מוכיחה על קבלה בלב. וא"צ הכתוב להזכירה.

68) ראה עד"ז בלקט הקמח (להר"מ חגיז) הל' נדרים ונזירות והפרת הבעל: באב שהדיר את בנו הקטן כו' דאע"ג .. אין כח האב יפה להשביע ולהדיר כו' מ"מ כו' אחר שהגדיל וידע נדר אביו שתק וקיימו בדבריו הוי כאילו הוא עצמו ביטא מתחלה בשפתיו וחייב מה"ת לקיים כו'.

יעלה", וואס דאס מיינט הנהגת נזירות איז (ניט אן ענין וואס איז מוסיף אין כמות, אז ער ווערט אסור אין ענינים נוספים וואס ביז דאמאלט איז ער אין זיי ניט געווען אסור (ווי ביי שמשון דער ענין פון טומאה למתים), נאר) אז אין די ענינים וואס ער איז געווען מצווה, און ער האט זיך אין זיי נוהג געווען, איז דער העדר המחאה פועל און מוסיף אין איכות — אז פון דעם דין הנהגה בנזירות ווערט קדושת נזירות (למפרע).

און דערפון לערנט מען אפ ביי שמואל, אז העדר מחאתו אויף דער הנהגה וואס חנה האט זיך מיט אים געפירט ביז דאמאלט — מצד נדרה — איז פון דעם געווארן (למפרע) אן ענין פון קדושת נזירות בא שמואל'ן.

ט. לפי"ז קומט אויס אז דער תוכן ונקודת ההסברה פון דברי ר"נ איז: אן ענין וואס קומט, לכאורה, בלויז אלס הסכמה והמשך צום עיקר ויסוד הדבר — פועל'ט מער ווי התחלת ויסוד הדבר מצד עצמו.

און אויף דעם ברייננט די גמרא א דוגמא, א שקו"ט בזה און א הסברה וטעם בדיני המשנה: „א"ל רב לחייא ברי' חטוף ובריך וכן אמר לי' ר"ה לרבה ברי' חטוף ובריך". דער מברך איז דער וואס טוט אויף (זאגט) די ברכה[68], און דער עונה אמן, איז נאר מסכים אויף דער ברכה פון מברך. ענליך צום דער־מאנטן ענין ביי נזיר, וואו ס'איז פארן דער עיקר און די שפעטערדיקע הסכמה[69]. אבער פון דעם וואס זיי האבן געזאגט „חטוף ובריך" (ער זאל אריינ־כאפן און זאגן די ברכה), זעט מען, אז דער מתחיל עיקר הדבר איז וויכטיקער ווי די שפעטערדיקע הסכמה.

איז די גמרא ממשיך „למימרא דמברך עדיף", אז ביי ברכה איז דער מברך, דער מתחיל, שטארקער און בעסער ווי דער עונה אמן, דער מסיים וגומר הברכה — „והתניא" אז אויך אין דעם גייען ר"י ור"נ לשיטתם.

דער ביאור בזה: די מחלוקת פון ר"י ור"נ אין דער משנה צי שמואל איז געווען א נזיר, איז ניט נאר אין לשון הכתוב, צי מורה ביי שמואל מיינט נזירות, נאר אויך בסברא[70]: שיטת ר"י איז אז א הסכמה קען נאר מוסיף זיין, מוסיף זיין אין דעם תוקף פון התחלת הדבר, אבער עס קען ניט פועל זיין א נייע זאך, (איכות) שלימות אין דעם ענין שהסכים עליו. און דעריבער האלט ער אז בלויז שמשון האט געקענט ווערן א נזיר דורך העדר מחאתו —

וואראום: א) אויך פאר זיין הסכמה איז שמשון געווען מוזהר אין די הנהגות נזירות. ב) אפילו נאך זיין הסכמה איז ער ניט געווארן קיין נזיר גמור*[70], עס האט געפעלט ביי אים אין שלימות קדושת הנזירות[71].

---

*68) ובפרט ע"פ פי' הרמב"ם הל' ברכות פ"א הי"א (כס"מ שם).

69) ראה עד"ז בשושנים לדוד (לפי פירושו — הובא לעיל הערה 45 — שהסכמת אלקנה לנדר חנה היא שפעלה נזירות שמואל).

70) דאין לומר שמחלוקתם הוא רק בנוגע לשמואל אם הי' נזיר, כי מאי דהוה הוה. ודוחק לומר שכל האריכות הוא רק לברר דין האומר „הריני כשמואל" מבלי כל סברא בעצם הפלוגתא. וע' פיהמ"ש סוף המס'.

*70) וי"ל שזהו פי' נזיר „גמור" — גם מציאותו ה„חפצא" שלו, ולא רק שהמעשה וההנהגה שלו נתקדש בקדושת נזירות.

71) והיינו, שגם אם הי' המלאך מצווהו על כל דיני נזיר (וע"ד נדר חנה שהי' לכל דיני נזירות) לא הי' אפשר להיות נזיר גמור, כי העדר המחאה א"א שישלים ויגמור („נוצחין") קדושת נזירות גמורה.

דעת ר"נ איז אַבער, אַז הסכמה, איז אַליין אַ נייע זאַך און קען פּועל זיין אַ נייעם גדר, שטאַרקער (באיכות) פון התחלת עיקר הדבר, ביז אַז עס פּועל'ט שלימות, און דעריבער איז אויך שמואל געוואָרן אַ נזיר דורך העדר מחאתו, כאָטש אַז: א) פאַר הסכמת שמואל איז אויף אים ניט געווען קיין שום חיוב הנהגה (ס'איז נאָר געווען אַ חיוב (נדר) אויף חנה), ב) דורך העדר מחאתו פון שמואל איז ער געוואָרן אַ נזיר גמור בקדושת נזירות — ואוקי באתרי' — נזירות אויף וועלכע שמואל האָט ניט מוחה געווען — אַ נזיר עולם.

און דאָס איז אויך זייער לשיטתי' ביי עניית אמן — הסכמה אויף ברכת המברך:

ר"י זאָגט „גדול העונה אמן יותר מן המברך", ס'איז דאָ אַ מעלה אין דער הסכמה אויף התחלת עיקר הדבר ווי אַ גדול יותר לגבי גדול סתם, ס'ברענגט אַבער ניט קיין נייעם גדר, נייע איכות — שלימות אין דער ברכה.

ר"נ זאָגט „השמים — בשבועה — כך הוא" (אויף מדגיש זיין די שטאַרקייט, אַ שינוי באיכות פון דעם ענין): דער עילוי פון עונה אמן איז ניט נאָר „גדול יותר", נאָר ס'איז אַ נייע זאַך וגדר לגבי המברך. און דערויף ברענגט ער די ראי' „תדע שהרי גולייריים (חלשים) מתגרין במלחמה וגבורים נוצחים";

דער חילוק צווישן דער מתחיל עיקר הדבר און דער וואָס איז שפּעטער מסכים, איז ווי דער חילוק צווישן חלשים וואָס מתחילים במלחמה און גבורים הנוצחים, „חלשים" איז ווי ביי נדר חנה, וואָס האָט ניט ארויפגעלייגט קיין חיוב אויף שמואל'ן; און אַזוי איז דער מברך. און ס'ניט פאַרענדיקט (נצחון) — ס'קען זיין דוגמת מחאה דגר קטן וועט עס מבטל זיין. אַבער דער „עונה אמן", וואָס ער איז מסכים אויף התחלת הדבר, ער איז ווי „גבורים"[71] — ער פּועל'ט ניט נאָר אַ הוספה ותוס' חיזוק אין דעם ענין, נאָר „נוצחין", ער מאַכט אויף אַ נייע זאַך (מצב) — דער עונה אמן פּועל'ט דעם גמר (נוצחין) ושלימות אין דער ברכה, און ווי שמואל וואָס איז געוואָרן קדוש בנזירות עולם.

יו"ד. לויט דעם וועט מען פאַרשטיין וואָס מ'ברענגט דאָ דעם סיום „אר"א אר"ח תלמידי חכמים מרבים שלום בעולם שנאמר וכל בניך למודי ה' ורב שלום בניך": דלכאורה האָט ער גאַרפט זאָגן „חכמים מרבים שלום", וואָס איז דאָ דער דיוק „תלמידי חכמים"?

נאָר דער חילוק צווישן תלמידי חכמים און חכמים בש"ס כאן[72], י"ל בדא"פ: „חכמים" גייט אויף בעלי משנה, וכהלשון „שנו חכמים במשנתם", „שנו חכמים בלשון המשנה"[73]; „תלמידי חכמים" זיינען די תלמידים פון חכמים — די וואָס זיינען מקבל פון חכמים (בעלי משנה), זיי דוקא זיינען מרבים שלום בעולם.

און דער טעם איז ע"ד ווי די גמרא[74] זאָגט „התנאים מבלי עולם .. שמורין הלכה מתוך משנתן", להיות אַז ידיעת הטעמים איז ניט בשלימות, קען טרעפן

---

*71) ראה תוספות שהם סוג צבא אחר (פרשים) מגולייריים.

72) משא"כ בירושלמי מו"ק פ"ג ה"ז (הובא בפוסקים) וכיו"ב — המדברים במעלת ודרגת חכם לגבי ת"ח וכו'. ולהעיר משו"ת ליו"ד סי"ח סקכ"ט (ובשו"ע אדה"ז שם). ועוד. מהקדמת החוד"ד לפי' לשו"ע חיו"ד. ואכ"מ.

73) רפ"ו דאבות.

74) סוטה כב, א.

אַז מ׳זאָל מדמה זיין אַ דבר שאינו דומה און עס קען אַרויס קומען אַ הוראת טעות[75], וכמרז״ל[76] „אין שלום .. זה הפורש מתלמוד למשנה״.

און אין דעם איז מודגש די נקודת ההסברה בדומה צו דעת (ר״י) ר״נ:

ע״ד ווי גערעטע אין משנה בנוגע נזירות שמואל ושמשון און אין גמרא ביי העונה אמן אחר המברך: כאָטש שמואל און שמשון האָבן געדאַרפט אַנקומען צו נדר חנה, וציווי המלאָך, פונדעסטוועגן האָט זייער „פעולה״, זייער הסכמה אין דעם, געפֿועל׳ט אַן עילוי, מערער באיכות ווי די התחלה ומקור הדבר אַ גדר חדש; ועד״ז בהעונה אמן וואָס ער דאַרף אַנקומען צום מברך, און ער איז נאָר מסכים צו ברכת המברך, טוט ער אויף מערער ווי דער מברך אַליין,

עד״ז ביי ת״ח כאָטש זיי זיינען נאָר תלמידים און דאַרפן אַנקומען צו די חכמים ובעלי משנה, פועל׳ן זיי מער ווי די חכמים אַליין, זיי זיינען מרבים שלום בעולם. דאָקעגן מצד דעם ענין פון חכמים אַליין, איז ניט נאָר וואָס עס איז ניט מרבה שלום בעולם, נאָר נאָכמער ס׳איז, כנ״ל, „מבלי העולם״[77].

75) פרש״י שם ד״ה שמורין.

76) חגיגה י, א. וראה פרש״י שם.

77) אבל מכיון שלפנ״ז במשנה ובגמרא יש ב׳ שיטות דר״י ור״נ, אם הסכמה — „עונה אמן״ — הוא רק גדול יותר או שהוא ענין חדש נוסף, ולא נפסקה כאן ההלכה, י״ל שגם בסיום הגמרא נרמזות ב׳ הדיעות. וי״ל שזהו הנפק״מ באם ישנה ההוספה „א״ת בניך אלא בונ״ך״, או לא:

„א״ת בניך כו״, טעמו כי „תיבת בניך (שבסוף הכתוב מיותר מאחר שאמר ברישא וכל בניך למודי ה׳ די לו לומר .. ורב שלומם״ (של״ה חלק תושבע״פ תג, ב). ולפ״ז אין „בניך״ הב׳ מיותר, ד„בניך״ הם ה„בונ״ך״ (ראה שבת קיד, א). וכל הכתוב מדבר בסוג א׳ — תלמידי חכמים, שהם דוקא מרבים שלום

**יא. דער ביאור השייכות פון די מימרות הגמרא צו דער משנה — בפני־מיות העניינים, וועט מען פאַרשטיין בהקדים דעם טעם וואָס אָט דער ענין, אַז הסכמה איז מוסיף און פֿועל׳ט מערער ווי התחלת הדבר, איז מבואר ביי נזיר דוקא:**

**עס זיינען פאַראַן די הגבלות ואיסורים וואָס תורה מצ״ע הייסט. אַ נזיר נעמט אויף זיך נאָך איסורים והגבלות, מערער ווי דאָס איז מצד התורה בפני עצמה, און דורכדעם קומט צו תוס׳ קדושה אין אים און איז וועלט בכלל[78]. און ווי ס׳איז**

בעולם — כדעת ר״נ שמעלת העונה אמן (ת״ח) על המברך (חכמים) הוא בענין חדש.

משא״כ לפי רוב הדפוסים שליתא כאן „א״ת בניך כו״ והובא רק הכתוב, הרי הכתוב מדבר בשתי סוגים, שכל א׳ נק׳ „בניך״: א) „וכל בניך למודי ה״ — תלמידי חכמים (וכמ״ש במצו״ד שם), ב) „בניך״ השני — חכמים, שגם הם מרבים שלום בעולם. והוא כדעת ר״י שרק „גדול העונה אמן יותר כו״, אבל לא גדר חדש כנ״ל. [אלא שמ״מ העיקר הם תלמידי חכמים (בדוגמת „גדול העונה כו״), שלכן: א) ר״א אר״ח מזכיר רק תלמידי חכמים. ב) גם בהכתוב, זה שחכמים מרבים שלום הוא רק בוא״ו המוסיף•].

78) וע״ד ענין הנדרים בכלל (שגם „הנזירות הוא נדר מכלל נדרי איסור״ — רמב״ם ריש הל׳ נזירות) שמוסיף ע״ע גדרים וסייגים יותר ממה שאסרה התורה, ונמשך ע״ז גילוי נעלה יותר (ראה לקו״ש ח״ד ע׳ 1077. ושי״נ). אלא שבנדרים הרי (בגלוי) הוא איסור חפצא (ראה נדרים ב, ב) קדושה בהחפץ — ראה לקו״ש שם הערה 12, ונזירות הרי (בגילוי) נעשה קדוש בקדושת הגוף (כבספרי בפסוק ח. ראה צפע״נ שבהערה 22), וממילא נאסר (ראה שו״ת מהרי״ט ח״א סי׳ נג).

•) ואף ש„שלום״ נאמר בבניך הב׳ „ורב שלום בניך״ — הרי י״ל ד„ורב שלום״ קאי (גם) אלפניו, ב) בסגנון אחר קצת: פשוטו דקרא ד„כל בניך״ (א) יהיו „למודי ה״, ועוד (ב) „רב שלום (בניך)״. ומדלא קיצר כו׳ „שלומם״ **היתור** דבניך מרבה עוד סוג (הקרוב ביותר להנ״ל) — חכמים (וע״ד אופן הלימוד דאל תקרי).

מבואר אין חסידות[79], אז א נזיר איז ממשיך און מוסיף אין סדר השתלשלות פון למעלה מסדר השתלשלות.

און דעריבער איז בא נזיר גופא מודגש דער עילוי און הוספה וואס טוט זיך אויף דורך דעם מקבל — מער ווי דורך דעם משפיע ומתחיל עיקר הדבר.

און דאס איז דער תוכן המעלה פון „עונה אמן" אויף דעם „מברך"[80]:

„מברך" איז דער וואס מאכט די ברכה והמשכה מלמעלה למטה, וואס דאס פועל'ט יחו"ע אין וועלט, ד.ה. עס ווערט דער ענין פון אתהפכא מצד דעם גילוי אור מלמעלה;

„עונה אמן" איז דער וואס איז מסכים אויף דער ברכה, אז אויך למטה זאל מען מסכים זיין אויף דער המשכה מלמעלה, וואס דאס איז ווי יחודא תתאה, מלמטה למעלה, און אין עבודה דער ענין פון אתכפיא.

און פונדעסטוועגן איז „גדול העונה אמן יותר מן המברך", מצד דער מעלה פון (מקבל[81]) יחו"ת און אתכפיא[82] אויף (משפיע) יחו"ע און אתהפכא.

יב. אבער אין דער מעלה פון „עונה אמן" זיינען דא צוויי מדריגות: ווי זי איז בזה"ז, וואס כאטש ס'איז דא א מעלה אין בירורים און אתכפיא שלמטה, וויבאלד אבער אז דאס איז ניט בתכלית השלימות, איז עיקר המעלה אין אתהפכא לגבי אתכפיא.

דערנאך איז דא ווי ס'וועט זיין לעת"ל, וואס דעמאלט וועט נתגלה ווערן די מעלה פון עבודת המטה דוקא[81], וואס ווערט עס וועט זיין דער בירור בתכלית השלימות[83] (ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ) — אתהפכא וואס קומט מצד אתכפיא, און דעריבער וועט זיין נשמה בגוף דוקא, און די נשמה ניזונית מן הגוף[84].

און דאס זיינען די צוויי דיעות פון ר"י ור"נ:

רבי יוסי — בגימטריא אלקים[85] (בגימט' הטבע[86]) — זאגט אז „גדול העונה אמן יותר מן המברך" (און שמשון האט דורך זיין העדר המחאה מוסיף געווען אין קדושת נזירות אויף דעם ווי דאס איז געווען מצד ציווי המלאך), אז ס'איז דא די מעלה פון אתכפיא ועבודת המטה אויף מברך — המשכה מלמעלה. אבער ביחד עם זה איז „יוסי" שייך[86*] צו שם „יוסף" בלה"ק, וואס איז מורה אויף המשכה וגילוי מלמעלה[87].

און דעריבער רעדט ר"י וועגן דער מעלה ווי זי איז בזה"ז, וואס יחו"ת ואתכפיא איז ניט העכער באין ערוך פון

---

79) ראה לקו"ת אמור לא, ד ואילך. שה"ש לו, ד. וראה אוה"ת משפטים ע' אילו: נזירות שמשון מא"א.

80) ראה לקו"ת ויקרא ב, רע"ד. אוה"ת עקב ע' תקיח ואילך. ש"נ. ביאוה"ז (להצ"צ) עקב ע' תקעה. ועוד. וראה ד"ה גדול העונה אמן תשכ"ב. באוה"ת ובביאוה"ז שם: דברוך מתחיל בבי"ת שהוא בחי' חכמה ואמן מתחיל באל"ף שהוא כתר כו'. ועפ"ז מובנת ביותר השייכות לנזיר שממשיך מבחי' הכתר, כבלקו"ת שבהערה הקודמת.

81) ראה תו"א ר"פ ויגש. תו"ח שם. ובכ"מ.

82) להעיר מתו"א ויקהל פט, ג. קיד, ד.

83) ראה תניא פל"ז. ובכ"מ.

84) ראה המשך וככה תרל"ז פצ"א-ב. וראה ד"ה לכל תכלה תרנ"ט.

85) זח"ג רכג, א (וראה סנהדרין נו, רע"א. ובפרש"י ד"ה בכל יום). המשך וככה שם פ"פ.

86) פרדס שער י"ב פ"ב.

86*) ראה בדיני שמות (הל' גיטין).

87) תו"א ויגש מד, א.

מברך, יחו"ע ואתהפכא (שמשון איז ניט געווען קיין נזיר גמור), וואָרום ס'איז דאָ א מעלה אין המשכה מלמע' וואָס פועל'ט אתהפכא.

משא"כ ר' נהוראי איז ניט קיין שם בלה"ק — וואָס ווייזט אויף דעם גילוי פון תורה ווי זי איז מצ"ע מלמעלה, נאָר א שם פון תרגום — פון ע' אומות, ווי עס ווערט נתברר און נתעלה א שם אין תורה[88];

וביחד עם זה איז ר' נהוראי פירושו אור[89] (אָבער ניט ווי אין לשון הקודש „מאיר"[90], נאָר) בל' תרגום.

דעריבער רעדט ער ווען דער מעלה פון עונה אמן ווי עס ווערט זיין לעת"ל, אז עונה אמן איז באי"ע העכער פון מברך „השמים" — „ונוצחין" — וואָרום דעמאָלט ווערט נתגלה ווערן בשלימות די מעלה פון בירורים און עבודת המטה[91], בירור פון ענינים (ולשונות) עולם פון ע' אומות[92], ביז אז אין עבודת המטה ווערט זיין אויך מעלת גילוי אור (נהוראי) — פון אתהפכא. אתהפכא וואָס קומט ע"י אתכפיא, דער חיבור פון יחו"ע ויחו"ת[93].

(משיחות י"ב תמוז, ה' מנ"א תשכ"ה*)

---

88) תו"א משפטים עז, ד ואילך.

89) ראה עירובין (יג, ב): ר' נהוראי שמנהיר עיני חכמים.

90) ראה עירובין שם „לא ר"מ שמו אלא ר' נהוראי".

ועפ"ז יובן ויומתק מה שנקרא כאן ר"נ, משא"כ במחלוקת במשפחות נדבת העצים (תענית כח, א) איתא שם ר' מאיר ור' יוסי, דשם מדגיש ר"מ המעלה בענין הביטול שבתורה אור — דוד, ולכן איתא שם „רבי מאיר" — אור בלה"ק, ורבי יוסי (שהוא קיצור משם יוסף) לגבי מאיר, מדגיש המעלה שבבירורים, יואב — ראה לקו"ש ח"ד ע' 1106.

91) ויומתק ביותר השייכות לנזירות שמואל ע"פ מ"ש בלקו"ת להאריז"ל (שמואל בתחלתו) שחנה בגימט' ס"ג, שזהו"ע מעלת הבירורים ואתעדל"ת שיהי' לעת"ל, דב"ן יתעלה בס"ג למעלה ממ"ה (ע"ח — הובא ונתבאר בלקו"ת בחקותי מז, ג. ובכ"מ. וראה שם במדבר ו, א).

ואף שבנדו"ד חנה עשתה ההתחלה ענין המברך (דוגמת שם מ"ה) — הרי אמרו גדול העונה אמן יותר מן המברך (שלו — שעליו עונה אמן) וכמה דרגות במברך (וראה גם ביאוה"ז (עקב קיט, ד ואילך), בחילוק דברה"נ, ברכת המצות וכו'), ושייכות מיוחדת לנדו"ד דנזירות שמואל ודשמשון (דלמדין זמ"ז) דשניהם התחלתן בנקבה, שטו"ס — תסובב גבר, לעת"ל.

92) ראה אוה"ת תצא ע' תתקס: עניית אמן כענין תרגום שהוא בירור ק"נ שיוכלל בקדושה.

93) ראה אוה"ת שם. ס' עקב שם. ויצא ע' 1724.

ע"פ הנ"ל יובן גם בסיום המס' במעלת תלמידי חכמים — מקבל, יחו"ת, לגבי חכמים — יחו"ע, שהם מרבים שלום בעולם, יחוד יחו"ע ויחו"ת (ראה לקו"ת פרשתנו כז, א), שלרוב הנוסחאות אינו מפורש הלימוד „א"ת בניך אלא בוניך", כי עכשיו עדיין אינו מפורש (מאיר) בגילוי האי"ע שבמעלת יחו"ת שלעת"ל.

---

*) יום סיום אמירת קדיש אחרי הרבנית הצדקנית מרת חנה ע"ה — אמו של — יבלחט"א כ"ק אדמו"ר שליט"א. וראה לעיל הערה 91.

# נשא ד

א. ביי דעם ציווי אויף ברכת כהנים „כה תברכו את בני ישראל אמור להם" [1], איז רש"י מפרש די ווערטער „אמור להם, כמו זכור שמור בלע"ז דישנ"ט [2]. אמור להם, שיהיו כולם שומעים. אמור, מלא, לא תברכם בחפזון ובבהלות אלא בכוונה ובלב שלם".

פון דעם וואס בא יעדן פון די דריי פירושים איז רש"י מעתיק פון פסוק — (צוויי מאל) „אמור להם" און (איין מאל) „אמור" — איז מוכח אז יעדער פירוש איז מסביר א באזונדער ענין אין דעם לשון המועתק.

מ'דארף אבער פארשטיין: ווי באלד אז אין די ערשטע צוויי ד"ה איז ער מפרש אויך דעם ווארט „(אמור) להם" און אין דריטן ד"ה איז ער מפרש נאר דעם ווארט „אמור" אליין, האט דאך רש"י געדארפט מקדים זיין דעם דריטן פירוש (אמור, מלא כו') פאר די ערשטע צוויי פירושים.

פון דעם גופא איז מובן, אז כאטש יעדער פירוש איז אן ענין בפ"ע, דארפן זיי אבער קומען אין דעם סדר — די שווריקייט וואס ווערט באוואנרנט מיט'ן דריטן פירוש, קומט דוקא נאך די פריערדיקע צוויי פירושים.

ב. דעם ערשטן פירוש פון רש"י: „כמו זכור שמור" זיינען מפרשים מסביר [3], אז רש"י באוואנרנט די שווריקייט אינעם ווארט „אמור", וואס איז ניט בלשון ציווי נאר בלשון הוה, אדער — מקור: — דער אל"ף איז ניט מיט א סגול (אדער מיט א חיריק בתוספת וא"ו צום סוף ווארט — אמרו), נאר מיט א קמץ:

איז רש"י מבאר — לויט געוויסע מפרשים [4] — אז „אמור" איז דא טאקע ניט קיין ציווי, נאר א לשון „הווה", און דאס איז ניט קיין אויסנאם, דאס איז ווי „זכור" און „שמור", וואס לשון הווה (וועו עס קומט במקום ציווי) ווייזט אז די אמירה דארף זיין תמיד — ווי רש"י האט שוין מבאר געווען פריער ביי „זכור" [5]: „תנו לב לזכור תמיד כו' ".

אנדערע מפרשים [3] לערנען אבער, אז הגם „אמור" (מיט א קמץ) איז ניט קיין לשון ציווי, איז דאס דער „מקור" — און רש"י זאגט (ע"ד הנ"ל), אז מ'געפינט אין דער תורה דעם מקור אויך ביי א ציווי: „כמו זכור שמור", וואס זיינען א מקור, כאטש זייער מכוון איז ציווי.

לויט דעם אלעם איז אבער קשה (נוסף אויף אנדערע שווריקייטן): ווי באלד רש"י טייטשט אפ נאר דעם ווארט „אמור" — פארוואס איז ער מעתיק אויך דעם „להם", און ניט בקיצור: „אמור [6] — כמו זכור שמור" ?

אויך דארף מען פארשטיין: פארוואס ברייננט רש"י צוויי דוגמאות „זכור" און „שמור", און ס'איז ניט געניג די דוגמא פון זכור אליין אדער פון שמור אליין ?

---

1) פרשתנו ו, כג.

2) להעיר שבדפוס ראשון ובכו"כ כת"י רש"י ליתא „בלע"ז דישנ"ט", ובדפוס שני ליתא כל ד"ה הא' כמו זכור שמור כו'.

3) ראה גו"א. ספר זכרון. באר מים חיים. באר רחובות. ועוד.

4) ראה"ם כאן.

5) יתרו כ, ח.

6) וכמו בפ' יתרו שם. וכן בפ' פנחס כה, יז.

ג. אין דעם צווייטן פירוש פון רש"י, „אמור להם שיהיו כולם שומעים", איז — בפשטות די כוונה (ווי מפרשים טייטשן) אז מ'זאל ניט מיינען אז דער כהן קען זאגן די ברכת כהנים בינו לבין עצמו, אע"פ אז דער קהל וועט ניט הערן[7], נאר ס'דארף זיין „אמור להם שיהיו כולם שומעים".

איז ניט מובן: א) ממנ"פ — אויב רש"י'ס לימוד איז פון וואָרט „להם" — „שיהיו כולם שומעים", דארף ער ניט מעתיק זיין דעם וואָרט „אמור"? און אויב די ראי' פון רש"י איז אויך פון וואָרט „אמור"[8], אז די אמירה דארף זיין אין אן אופן פון (צוקומען) „להם" (וואס דאס איז לכאורה מער מסתבר, וואָרום עס איז מער מתאים צום תוכן הפסוק וואס רעדט וועגן דער אמירה פון די כהנים, ניט וועגן שמיעת בני ישראל) — האט רש"י'ס לשון געדארפט זיין בהתאם צו דעם, ע"ד ווי לשון הגמרא[9], אז די אמירה דארף זיין „בקול רם"[10].

ב) וויבאלד אז רש"י מיינט שולל זיין אז די ברכה זאל ניט זיין בינם לבין עצמם, פארוואס זאגט דאס רש"י ניט בפירוש (ווי ער איז שולל ומפרש אין ווייטערדיקן פירוש: „לא תברכם בחפזון כו") און ווי עס שטייט אין ספרי און גמרא? ולכאורה איז דאס אַ כש"כ: מה־דאך אין ספרי און גמרא, וואס דאס איז אַ לימוד מיט אַ בן עשר למשנה און (נאכמער) בן חמש עשרה לגמרא, דארף מען אויסטייטשן אז דאס מיינט מען מ'זאל ניט בענטשן בינם לבין עצמם אדער בלחש[11] — דארף עס דאך רש"י אוודאי אויסטייטשן בפירוש פאר אַ בן חמש למקרא.

ג) פארוואס זאגט ער דעם לשון „כולם (שומעים)" און טייטשט ניט אפּ וועמען ער מיינט דערמיט? און כאטש דאס קומט בהמשך צום לשון הפסוק „כה תברכו את בני ישראל אמור להם" — מיינט דאך דאס ניט אלע בנ"י בכל מקום נאר די אידן באותו מעמד — וואלט דאך געווען מער מתאים ווען רש"י זאגט, ע"ד ווי דער לשון אין ספרי — „שיהי' כל הקהל (די צוזאמען געקלויבענע) שומע" וכיו"ב.

ד. אין דעם דריטן פירוש „אמור מלא, לא תברכם בחפזון ובבהלות אלא בכוונה ובלב שלם", דארף מען פארשטיין: א) ווי שוין געריידט כמה פעמים, איז דער שינוי פון מלא וחסר ניט קיין קושיא אין פשוטו של מקרא וואס רש"י מוז פארענטפערן — ואדרבא ברובא דרובא פון וועלטער בחומש וואס זיינען מלא אדער חסר, שטעלט זיך רש"י אויף דעם ניט אפּ — סיידן ווען ס'איז דאָ אַ שוועריקייט אין פשש"מ, וואס וועלט באוואָרנט און פארענט־פערט דורך דעם מלא אדער חסר. דארף מען פארשטיין: וואס איז דאָ ניט גלאַטיק אין פשש"מ וואס דער מלא קומט עס פארענטפערן?

ב) פארוואס זאל בכלל זיין די הוי אמינא אז די כהנים זאלן בענטשן אידן בחפזון ובבהלות, אז מ'זאל דאס דארפן באוואָרענען?

---

7) כבספרי כאן — ובגמרא (סוטה לח, סע"א). ראה גו"א. ספר הזכרון.

8) ראה גו"א.

9) סוטה שם.

10) אבל בגמרא „כה תברכו בקול רם או אינו אלא בלחש ת"ל אמור להם כאדם שאומר לחבירו".

11) בספרי „או בינו לבין עצמו", ובגמרא „או אינו אלא בלחש", ובשו"ע אדה"ז או"ח סי' קכח סי"ס כג „א"א הברכה בינם לבין עצמם בלחש". ואכ"מ.

אין מדרש [12] שטייט „אמר להם הקב״ה לכהנים לא מפני שאמרתי לכם שתהיו מברכים את ישראל תהיו מברכין אותם באנגריא ובבהלות אלא תהיו מברכין בכוונת הלב״, וואס דער פירוש הפשוט אין דעם איז (ווי מפרשים [13] זיינעם מסביר), אז וויבאלד אז דער אוי־ בערשטער האט איבערגעגעבן די כהנים אז זיי זאלן בענטשן די אידן, וועלן זיי דאס טאן דרך „מהירות והגערה״ [14].

מ׳קען אבער ניט זאגן אז דאס מיינט דא רש״י, ווארום דאמאלס, וואלט ער דאס געזאגט אין קלארע ווערטער.

און ס׳איז מובן בפשטות פארוואס דאס איז ניט מתאים ע״פ פשש״מ, ווארום מ׳האט דאך שוין פריער געלערנט דעם ציווי [15] ואהבת לרעך כמוך, איז פונקט ווי דער כהן וויל אז בשעת מען בענטשט אים זאל עס זיין ניט בחפזון כו׳ נאר בכוונה ובלב שלם, וועט דאס אזוי זיכער זיין ווען ער בענטשט אידן [16].

מ׳קען אויך ניט זאגן אז די קס״ד אז די ברכה וועט זיין בחפזון ובבהלות איז: וויבאלד דער אויבערשטער האט אנ־ געזאגט די כהנים לברך את ישראל וועלן זיי צעטומלט ווערן או כיו״ב,

ווארום אויב ס׳איז נויטיג צו אנזאגן, אז דעם אויבערשטנ׳ס א ציווי זאל ניט ארויסרופן קיין בהלה וכו׳, האט עס די תורה געדארפט באווארענען גלייך ביי די ערשטע מצוות וואס דער אויבערשטער האט אנגעזאגט (אין פ׳ בא וכו׳), און ניט ערשט ביי דער מצוה פון ברכת כהנים אין פ׳ נשא.

ג) וואס איז רש״י אויסן מיט זיין דיוק צו זאגן ביידע לשונות „בחפזון ובבהלות״ — און פון וואנעט נעמט ער דאס [17] ?

ד) עד״ז איז די שאלה בנוגע די צוויי לשונות פון רש״י אין צד החיוב: „בכוונה ובלב שלם״; ובפרט אז אין מדרש שטייט טאקע נאר איין לשון „בכוונת הלב״ [18].

ה. דער ביאור בכל הנ״ל: דער הכרח פון רש״י אז דער פירוש פון „אמור״ איז „כמו זכור שמור״, איז פון דעם וואס דער פסוק זאגט „אמור להם״ — און דערפאר איז ער מעתיק ביידע ווערטער:

ווען עס וואלט געשטאנען דער לשון „כה תברכו את בני ישראל אמור״ וואלט מען גלעלערנט בפשטות אז „אמור״ איז ניט קיין ציווי, נאר א לשון מקור: און דער פירוש פון פסוק וואלט געווען: אזוי זאלט איר בענטשן אידן, זאגנדיק [19] — „יברכך גו׳ ״.

---

12) רבה פרשתנו פי״א, ד (בסופו). תנחומא כאן יו״ד.

13) ראה מת״כ ופי׳ מהרז״ו שם. ובכ״מ.

14) מת״כ שם. וממשיך „כאדון זה המדבר ומצוה לעבדו עבודתו ומלאכתו״. וראה מהרז״ו שם, ושם: אנגריא פי׳ במ״ע עבודה נעשית באונס. ולהעיר שבדפוס ראשון דפרש״י אי״ גם „באנגריא״ כבמדרש.

15) קדושים יט, כח.

16) ונוסח הברכה לברך את עמו ישראל באהבה. וראה זהר פרשתנו קמז, ב. שו״ע אדה״ז סי׳ קכח סי״ט.

17) ובפרט שבפ׳ בא (יב, יא) פירש בחפזון „לשון בהלה ומהירות״. וראה המשך וככה תרל״ז פ״ב.

18) בכמה דפוסים ובכת״י דפרש״י א׳ בסיום פרש״י „שתשלוט הברכה בהם״ (כבמדרש) ומסיים „לכך נאמר להם״, וצע״ג דאם כוונת רש״י לפרש גם „להם״ הו״ל להעתיקו בתחילת פירושו. ובא׳ מכת״י דפרש״י מועתקת גם תיבת „להם״ בתחלת פירושו, וליתא הסיום „לכך נאמר להם״.

19) ראה גם ת״י כאן.

וויבאלד אבער אז ס׳שטייט „אמור להם״ איז עס א סגנון פון ציווי, ע״ד „לא יטמא להם״ ערשט פריער וכמה כיו״ב.

אבער אויב אזוי, שטעלט זיך די שאלה: פארוואס שטייט „אמור״ בל׳ מקור (מיט א קמץ) און ניט בלשון ציווי (מיט א סגול, אדער „אמרו״) [20] ?

א לשון מקור און א לשון ציווי אויף א פעולה — זיינען דאך צוויי באזונדערע ענינים, ווייל מקור איז שולל ענין הפעולה [21].

און דאס באווארנט רש״י אז כאטש „אמור להם״ איז א ציווי, פונדעסטוועגן קען עס שטיין בלשון „מקור״ („אמור״ מיט א קמץ) — „כמו זכור שמור״: פונקט ווי ביי „זכור״ און „שמור״ [22] איז דער מכוון א ציווי און דאך שטייט דאס בלשון „מקור״ דערפאר וואס דאס ווייזט אויף אן ענין תמידי, ווי רש״י איז דארטן מפרש: אזוי איז עס אויך ביים ציווי פון „אמור להם״ אז דאס איז געזאגט געוואָרן בלשון „מקור״ מצד דעם טעם וואס ברכת כהנים איז אן ענין תמידי.

ו. עפ״ז ווערט מען אויך פארשטיין פארוואס רש״י דארף האבן ביידע ראיות, סיי פון „זכור״ און סיי פון „שמור״: די ראי׳ פון זכור אליין איז ניט גענוג, ווארום בשלמא ביי זכור איז מתאים א לשון מקור אויפן ציווי, ווייל ס׳דארף זיין א זכירה תמידית, ווי רש״י טייטשט „תנו לב לזכור תמיד כו״ (וואס רש״י מיינט ניט דוקא די פעולת הזכירה בפועל, נאר די נתינת לב „לזכור תמיד״ [23]); איז דאך דאס אן ענין וואס איז ניט מוגבל אין א זמן מסויים, משא״כ דער ציווי פון „אמור להם״ — ברכת כהנים — רעדט דאך ניט וועגן אן ענין תמידי, נאר וועגן זמנים קבועים בשנה [24]: און אפילו ווען מ׳זאל זאגן אז ע״פ פשש״מ דארף זיין ברכת כהנים יעדן טאג, איז עס דאך פארט ניט (מער ווי איין מאל [25] איז טאג און ניט) אין אזא אופן תמידי ווי ביי „זכור״.

דערביבער ברייגט רש״י די ראי׳ אויך פון שמור — וואס פון דעם וואס רש״י זאגט בפשטות „זכור שמור״, און איז ניט מציין וועלכע ער מיינט, איז מוכח אז ער באציט זיך צו די לשונות „זכור שמור״ וואס מ׳האט שוין געלערנט און וואס האבן א שייכות צווישן זיך — און דאס איז דער זכור ושמור ביי שבת:

שמירת שבת איז ניט קיין פעולה וענין תמידי, דאס האט א שייכות נאר צו יום השבת — און אעפ״כ שטייט דער ציווי בלשון מקור („שמור״ מיט א קמץ), וואס ווייזט אויף אן ענין תמידי. איז פון דעם א ראי׳ אז אויך א פעולה וענין וואס מען

---

20) דבפששמ״ם לא מסתבר (כהספרי ותרגום אונקלוס) דאמור קאי על החזן שיאמר לכהנים, ראה ראמ״ם ועוד.

21) ראה בכהנ״ל (ובהבא לקמן) בלקו״ש חי״ד ע׳ 135 ואילך.

22) דאף שהבן חמש עדיין לא למד תיבת שמור שבפ׳ ואתחנן (ה, יב), הרי הביאו רש״י בפ׳ יתרו שם.

23) שכוונת הזכירה בזה הוא לא רק ב„אם נזדמן לך חפץ יפה תהא מזמנו״ אלא „תנו לב לזכור תמיד״, משא״כ הזכירה דיצי״מ (בא יג, ג) דפרש״י „למד שמזכירין יצי״מ בכל יום״ אי״ז מפני שנאמר „זכור״ בלשון מקור, כ״א מהלשון „זכור את היום הזה״ (שלכן העתיקו רש״י שם בתחילת פירושו) וכלשונו „למד״. וראה באורוכה לקו״ש שם.

24) ראה ע״ד הלכה שו״ע אדה״ז סקכ״ח סנ״ז. וש״נ. סידור אדה״ז ברכת כהנים בתחלתו.

25) כפי שהוא ע״פ הלכה: מ״ע מן התורה שיברכו בכל יום — ראה רמב״ם בהכותרת להל׳ תפלה. חינוך מצוה שע״ח. שו״ע אדה״ז ר״ס קכח. וחכמים תקנו שישאו כפיהם בכל תפלה — ראה תענית כו, ב. שו״ע אדה״ז שם.

טוט ניט בכל עת, נאָר וויבאַלד דאָס ווערט געטאָן מיט אַ תמידיות אין זמנים קבועים, פֿאַסט אויף דעם לשון מקור.

די ראי׳ פון „שמור״ אַליין איז נאָך וויניקער ראי׳ ווי פון „זכור״, וואָרום „שמירת שבת״ איז דאָך ניט קיין פֿעולה חיובית, נאָר — שלילה, ובמילא וואָלט מען געקענט זאָגן אַז דוקא דאָרט פֿאַסט אַ לשון מקור — ווייל כאָטש דער קיום פון „שמור״ איז אין אַ זמן מסויים (ביום השבת דוקא), איז אָבער דער תוכן שלילי פון „שמור״ פֿאָראַן בכל רגע פון דעם זמן און נאָכמער — אויך בימי השבוע: (אויך בעבודתו) בימי החול איז ער ניט מחלל שבת —

דערִיבער איז די ערשטע און עיקר ראי׳ — פון „זכור״, וואָס איז אַ תנועה חיובית פון געדיינקען, ובמילא איז עס ניט אין אַזאַ תמידיות ווי די שלילה פון „שמור״, און אעפ״כ איז דער ציווי בלשון מקור.

ועד״ז איז מובן ביי „אמור להם״, אַז כאָטש די פֿעולה פון ברכת כהנים איז ניט קיין ענין תמידי, נאָר בזמן מסויים — וויבאַלד אָבער דאָס האָט אַ שטענדיקע קביעות אין זמן — צי בזמנים קבועים בשנה, אָדער יעדן טאָג — פֿאַסט אויף דעם לשון מקור, וואָס ווייזט אויף תמידיות; און ע״ד ווי מען געפינט דעם לשון „תמיד״ ביי מנורה[26] צוליב דעם וואָס זי האָט געברענט בכל לילה (כאָטש עס האָט ניט געברענט דעם גאַנצן מעל״ע).

ז. לפי״ז איז שוועך צו פֿאַרשטיין: א) וויבאַלד אַז סיי ווי זאָגט דאָ תורה ניט אַן דעם זמן קבוע פון ברכת כהנים — טאָ וואָס גיבן דאָ צו די ווערטער „אמור להם״ נאָכדעם ווי עס שטייט שוין דער אַנזאָג „כה תברכו את בני ישראל״[27]?

און ס׳איז שוועך צו פֿאַרענטפֿערן, אַז „כה תברכו גו׳״ וואָלט מען בטעות געקענט איינטייטשן, אַז ברכת כהנים איז אַן ענין פון רשות אָדער — ווען איר וועט וועלן בענטשן — איז כה תברכו: אַזוי [מיט דעם נוסח] זאָלט איר בענטשן — און דעריבער איז די תורה גלייך מוסיף: „אמור להם״ אַז דאָס איז אַ ציווי —

וואָרום לפי״ז וואָלט דאָ געדאַרפט זיין אַ סדר הפוך[28]: פריִער דער ציווי כללי אויף ברכת כהנים און דערנאָך (דער פרט, אַז) „כה תברכו״ — דער נוסח הברכה.

ב) נאָכמער: „אמור להם״ איז (ניט בלויז אַ יתור לשון לכאורה, נאָר אויך) אַ לשון וואָס איז בסתירה צום לשון הברכה: דער נוסח הברכה כולו איז בלשון יחיד — „יברכך וגו׳ וישמרך, יאר .. אליך ויחנך, ישא .. אליך .. לך״ — און „אמור להם״ איז אַ לשון רבים.

פון דעם איז רש״י׳ס הכרח, אַז דאָ רעדט זיך ניט נאָר וועגן ציווי אויף דער אמירה וברכה מצד די כהנים, נאָר אויך אַן ענין וואָס איז נוגע „להם״, צו די בני ישראל, די שומעים — „שיהיו כולם שומעים״.

---

26) ראה פרש״י ר״פ תצוה ד״ה תמיד. לקו״ש חי״ז ע׳ 52. וראה לקמן ע׳ 99.

27) ראה גם משכיל לדוד כאן.

28) ראה גו״א כאן שהציווי הוא בכה תברכו. וכ״ה ע״ד ההלכה ראה ספהמ״צ להרמב״ם מ״ע כו. ובחינוך מצוה שעח הביא „כה תברכו את בנ״י אמור להם״. ועד ש„כל כהן שאינו עולה לדוכן עובר ב(שלשה) עשה כה תברכו (אמור להם ושמו)״ (סוטה לח, ב). ראה רמב״ם סוף הלכות נשיאת כפים „הרי זה כעובר״, ובכסף משנה שם.

דער ביאור אין דעם: די ברכה פון די כהנים איז טאקע בלשון יחיד ד. ה. זיי בענטשן יעדן אידן בפ״ע אלס יחיד: לאידך, דארפן די כהנים בענטשן אין אן אופן ״שיהיו כולם שומעים״, אז אלע אנדערע און דער יחיד זאלן הערן ווי דער יחיד ווערט געבענטשט, אלס ״כולם״ אלס כלל.

און דערמיט איז מובן, וואס דוקא נאך דעם אלעם שטעלט זיך רש״י אויפן ווארט ״אמור״ און זאגט: ״לא תברכם בחפזון ובבהלות״: וויבאלד אז עס דארפן זיין אלע ענינים צוזאמען, די ברכה און כוונה פאר יעדער יחיד, און די ברכה וכוונה פארן כלל, קען עס גורם זיין אז דער כהן זאל בענטשן ״בחפזון״, כפשוטו, עס ווערט ביי אים זיין דער חפזון אין די ברכה: ״יברכך״ — בענטשן דיך (געווענדעט צו יעדערן פון דעם ״כולם״ בפני עצמו) — היות אז ער דארף מכוון זיין אויך ווען ער בענגט אים דריטן אידן וכו׳, און ווען ״כולם״ — ״ובהלות״ מלשון בהול (ובלול): ער ווערט זיין צוטומלט (און צומישט) מצד די מערערע כוונות.

דעריבער (זאגט רש״י) שטייט אמור ״מלא״ וואורום דא דארף זיין א הדגשה מיוחדת, אז עס זאל זיין די אמירה במילואה ושלימותה, אז עס זאל זיין ״בכוונה ובלב שלם״ — עס דארף זיין מיט כוונה סיי פאר יעדער יחיד און סיי פארן כלל, און ביחד עם זה זאל עס זיין אן בלבול, נאר ״בלב שלם״.

ד. ה. דער כהן קען דאך טראכטן אז וויבאלד ער דארף בענטשן א גאנצע עדה אידן, ווערט ער יעדן אידן בענטשן מיט א חלק פון זיין הארץ, אויף דעם זאגט מען אים אן ״ובלב שלם״, אז יעדער אידן דארף ער בענטשן מיט זיין גאנצע הארץ.

ח. פון יינה של תורה בפרש״י:

די צוויי דוגמאות וואס רש״י ברייגט אויף ״אמור להם״, אז דאס איז ״כמו זכור שמור״, איז ניט בלויז מסביר די וועדטער ״אמור להם״, נאר דאס איז אויך א הקדמה צו זיי, צו ברכת כהנים:

אויף ״יברכך״ טייטשט רש״י ״שיתברכו נכסיך״, און אויף ״ישמרך״ זאגט רש״י ״שלא יבואו עליך שודדים ליטול ממונך (ווי רש״י איז מאריך בזה ווי אזוי דאס איז ביי א בו״ד) שהנותן מתנה כו׳ מה הנאה יש לו במתנה זו אבל הקב״ה הוא הנותן הוא השומר״. וואס לכאורה איז ניט מובן די גאנצע אריכות אין פרש״י ״כיון שבאים לסטים עליו ונוטלים אותה ממנו מה הנאה יש לו במתנה זו״ — דלכאורה איז דאס א דבר הפשוט, און וואס איז רש״י מוסיף בזה?

נאר רש״י איז דערמיט מדגיש אז ״יברכך — וישמרך״ זיינען ניט קיין צוויי באזונדערע ענינים, נאר דאס איז איין ברכה, די ברכה באשטייט — ״שיתברכו נכסיך״ אין אן אופן אז דער אויבערשטער היט די נכסים — וואס אן דעם ״ישמרך״, איז ״מה הנאה יש לו״, דער יברכך איז קיין הנאה, קיין ברכה ניט.

און עד״ז ביי ״ישא ה׳ פניו אליך וישם לך שלום״, דאס איז ניט קיין צוויי באזונדערע זאכן, נאר איין ברכה וואס באשטייט פון א חיוב און א שלילה; וועז קען זיין ״וישם לך שלום״ בשעת ס׳איז ״ישא ה׳ פניו אליך״ — ״יכבוש כעסו״[29].

---

29) פרש״י עה״פ.
ועד״ז בברכה השני׳ ״יאר ה׳ פניו אליך — שזהו הסימן והתוצאה של — ויחנך״ (ראה פרש״י תשא לג, טז).

און דעריבער איז רש"י מפרש אויף דעם וואס די תורה זאגט „אמור להם" (זאגן זיי די ברכות), אז די ברכה איז „כמו זכור שמור"[30]: זכור און שמור פון שבת זיינען ניט קיין צוויי באזונדערע זאכן, נאר איין ענין (ביז אז זכור ושמור בדבור אחד נאמרו[31]): ווען איז דער זכור בשלימות בשעת ס'איז דא דער שמור, שמירת שבת; עד"ז (זאגט רש"י) איז „אמור להם": יעדער ברכה וואס די כהנים בענטשן אידן באשטייט פון א חיוב און א שמירה (שלילה), זיי זיינען איין ענין כנ"ל, אז דער „יברכך — יתברכו נכסיך" איז אין אופן פון „וישמרך" — „הוא הנותן הוא השומר", און דוקא דעמאלט איז די ברכה א שלימות'דיקע.

ובהמשך לזה איז רש"י מפרש „אמור להם, שיהיו כולם שומעים", אז די הכנה און הכשרה אז די ברכה זאל זיין באופן כזה — איין ברכה וואס באשטייט פון חיוב און שמירה (שלילה) — איז בשעת אז ביי אידן (און עד"ז אין דער ברכה וכוונה פון די כהנים) זיינען דא די ביידע תנועות: דער חיוב — די ברכה איז בלשון יחיד צו יעדן איינעם במיוחד, סיי באמירת כהנים סיי בשמיעת ובהרגש פון די אידן: „שיהיו כולם שומעים", יעדער יחיד דערהערט אז מען גיט א ברכה צו א (צווייטן אידן און צו) אלע אנדערע אידן, כנ"ל, וואס דאס איז (און קומט ע"י) א תנועה פון שלילה דער ביטול ושלילה פון זיין מציאות.

און דעמאלט בשעת ס'איז „כולנו כאחד" איז דאס די כלי צו „ברכנו אבינו"[32], ביז צו דער כללות הברכה „וישם לך שלום" וואס איז „שקול כנגד הכל"[33], ביז צו די שלימות בזה בביאת משיח צדקנו וואס „שלום" שמו[34], וואס דעמאלט וועט זיין „אהפוך אל עמים כולם שפה ברורה לקרוא כולם בשם ה' לעבדו שכם אחד"[35] — כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים[36].

(משיחת ש"פ נשא תש"ל)

30) להעיר גם מרמב"ן כאן.
31) פרש"י יתרו שם.
32) ראה תניא פל"ב.
33) פרש"י בחוקותי כו, ו.
34) פרק השלום סוף דרך ארץ זוטא.
35) צפני' ג, ט. רמב"ם הל' מלכים ספי"א.
36) ישעי' יא, ט. רמב"ם שם ספי"ב.

# נשא ה

א. אין דער פרשה פון קרבנות הנשיאים, ביים צווייטן נשיא[1], ברענגט רש"י אַראָפּ „מיסודו של ר' משה הדרשן", אז די פרטים אין די קרבנות הנשיאים זיינען מרמז אויף פאַרשידענע ענינים:

„קערת כסף" איז „בגימט' תתק"ל כנגד שנותיו של אדם הראשון", „מזרק אחד כסף" — „על שם נח וכו'", „כף אחת — כנגד התורה", „פר אחד .. איל אחד כבש אחד" זיינען כנגד די אבות, „שעיר עזים — לכפר על מכירת יוסף", „ולזבח השלמים בקר שנים — כנגד משה ואהרן", „אילים עתודים כבשים" זיינען „כנגד כהנים ולוים וישראלים כו'".

פאַרוואָס ברענגט רש"י בכלל די רמזים אין די קרבנות הנשיאים, אַן ענין פון רמז ודרוש (בעת זיין פירוש איז ע"ד הפשט) — און אויב יע, פאַרוואָס האָט ער דאָס אַראָפּגעבראַכט ביים צווייטן נשיא און ניט גלייך ביים ערשטן נשיא?

האָט מען שוין אַמאָל מבאר געווען בארוכה[2], אַז דאָס איז דערפאַר וואָס ביי רש"י'ן איז שווער פאַרוואָס דער פסוק חזר"ט איבער ביי יעדן נשיא באַזונדער (צוועלף מאָל) די אַלע פרטי הקרבנות — וויבאַלד זיי האָבן אַלע געבראַכט די זעלבע קרבנות, וואָלט געווען געניג ווען אַנהויבנדיק פון צווייטן נשיא זאָל דער פסוק זאָגן ביי יעדן פון די ווייטערדיקע נשיאים, אַז ער האָט גע־בראַכט די זעלבע פרטי קרבנות ווי דער ערשטער נשיא.

דערפון נעמט רש"י אַרויס, אַז ביים ברענגען זיין קרבן האָט יעדער נשיא געהאַט זיינע באַזונדערע כוונות ורמזים, וואָס זיינען בהתאם צום ענין ותוכן פון זיין שבט; ובמילא איז דער קרבן פון יעדן נשיא (בכוונת הקרבנות) אַנדערש פון די קרבנות פון די אַנדערע נשיאים, און דערפאַר חזר"ט איבער דער פסוק די פרטי הקרבנות פון יעדן נשיא באַזונ־דער[3].

[און דאָס וואָס רש"י ברענגט אַראָפּ בלויז איין רמז פאַר יעדן סוג קרבן און דאָס דאַרף פאַרענטפערן דעם איבער־חזרן בא אַלע שבטים צוועלף מאָל — ניט ווי אין מדרש[4], וואו מיר געפינען ביי יעדן נשיא אַן אַנדער רמז פאַר דעם זעלבן סוג קרבן — איז עס דערפאַר, וואָס יעדער רמז (וואָס רש"י ברענגט) איז אַן ענין כללי וואָס טיילט זיך אויף כמה וכמה פרטים; און יעדער נשיא האָט געהאַט (אין דעם רמז כללי) אַן אַנדער כוונה פרטית (וואָס איז צוגע־פאַסט צו זיין שבט), ווי ערקלערט דאַרטן בארוכה[5]].

---

1) פרשתנו ז, יט ואילך.

2) ראה לקו"ש חלק ח' ע' 43. וראה דברי דוד לרש"י (שם, כא).

3) ראה רמב"ן (שם, ב). בחיי (שם, פד). ועוד.

4) רבה פי"ג, יד ואילך.

5) לקו"ש שם ע' 44 ואילך. וראה שם, שעפ"ז מתורץ ג'כ: (א) מה שכל הנשיאים הביאו אותם הקרבנות, אף שכל אחד הקריב „לפי דעתו" (לשון המדרש שם), וכללות העצה להתנדב קרבנות הללו היתה של (נשיא אחד של) בני יששכר (רש"י שם, יח). (ב) מה שרש"י הביא הרמזים דיסודו של ר"מ הדרשן ולא דבמדב"ר (כי כו"כ מהרמזים שבבמדב"ר אינם ענינים המתחלקים לפרטים, ע"ש).

ב. מען דאַרף אַבער פֿאַרשטיין: ס׳איז אַ דבר המובן, אַז די רמזים פון די אַלע פרטי הקרבן פון יעדן נשיא זיינען ניט סתם אַ צוזאַמענשטעל פון פֿאַר־שידענע ענינים, נאָר זיי זיינען פרטים פון איין נקודה כללית; און ווי מען גע־פינט טאָקע אין מדרש[4], אַז אייִדער ער הויבט אָן צו מפרט זיין די רמזים פרטים פון די קרבנות פון יעדן נשיא, איז ער מקדים די נקודה כללית אין די רמזים פון דעם נשיא (נחשון — „על סדר המלוכה", נתנאל — „ע״ש התורה", א.א.וו.) —

אַבער אין די רמזים וואָס רש״י ברענגט זעט זיך ניט לכאורה אָז זיי זאָלן זיין פרטים פון איין כלל?

אין מדרש[5] איז דאָ אַ דיעה, אַז די אַלע זאַכן וואָס די נשיאים האָבן מקריב געווען זיינען „כנגד הדורות שהיו מאדם הראשון ועד המשכן וכנגד המצות שנצטוו״ (און ווי עס ווערט דאַרט דער־נאָך אויסגעטייטשט, אַז „קערת כסף״ איז מרמז אויף אדה״ר, „מזרק״ אויף נח׳, וכו׳) —

וואָלט מען לכאורה געקענט זאָגן, אַז אין דעם באַשטייט אויך די נקודה כללית אין די רמזים וואָס רש״י ברענגט; און ווי ער איז דערנאָך מפרט די דורות (אדה״ר ותולדותיו, נח ותולדותיו, שבעים אומות, די אבות, יוסף משה ואהרן), און „מצות שנצטוו״[7] (תורה, עשרת הדברות, תרי״ג מצות, תורה נביאים וכתובים כו׳).

עס איז אַבער נאָך אַלץ קשה[8]: (א) די קשיא פון מהר״ל[9] — וואָס פאַר אַ שייכות האָבן „שנות אדם הראשון ונח״ צו אונזער ענין (חנוכת המזבח והמשכן)? (ב) לפ״ז וואָלטן די קרבנות (מיט זייערע רמזים) געדאַרפט זיין לויטן סדר הדורות — פאַרוואָס איז מען מפסיק צווישן (די קרבנות כנגד) נח און אברהם כו׳ מיט „כף אחת וגו׳ — כנגד התורה וכו׳״, וואָס איז שייך צום זמן פון משה ואהרן?

ג. אויך דאַרף מען פֿאַרשטיין:

א) אויף „כף אחת עשרה זהב״[10] איז רש״י מפרש: „כף אחת — כנגד התורה שנתנה מידו של הקב״ה, עשרה זהב — כנגד עשרת הדברות", און דערנאָך אויף „אילים עתודים כבשים״[11] זאָגט ער: „. . וכנגד תורה נביאים וכתובים. שלש חמשיות כנגד חמשה חומשין וחמש הדברות הכתובין על לוח אחד וחמש וכו׳״ — פֿאַרוואָס דאַרף מען האָבן צוויי קרבנות־רמזים אויף תורה און אַזוי אויך צוויי אויף די עשרת הדברות?

ב) פון לשון רש״י אין זיין פירוש אויף „אילים עתודים כבשים״ — „כנגד כהנים ולוים וישראלים וכנגד תורה נביאים וכתובים״ (ניט — „דבר אחר כנגד תורה כו׳״[12], אַדער „ויש אומרים כו׳״) — איז מוכח, אַז דאָס זיינען ניט קיין צוויי פירושים אין דעם רמז פון „ג׳ מינים",

---

6) שם פי״ד, יב.

7) הכוונה ב„מצות שנצטוו״ במדרש שם היא (גם) למצות שנצטוו אדה״ר ונח (ע״ש) — והכוונה בפנים (ברש״י) היא למצות שנצטוו בהן ישראל. וראה הערה הבאה.

8) נוסף לזה, שמכיון שלרש״י ה„מצות שנצטוו״ לא קאי על מצות של אדה״ר כו׳ (כבמדרש) — כנ״ל הערה הקודמת — הרי „כנגד הדורות כו״ ו„כנגד המצות שנצטוו״ הם ב׳ ענינים שונים (ולא כלל אחד).

9) גו״א עה״פ.

10) שם, כ.

11) שם, כג.

12) ע״ד במדב״ר שם, יו״ד.

נאָר דאָס איז איין פירוש: דער רמז פון „ג׳ מינים״ איז כולל די „כהנים ולוים וישראלים״ צוזאַמען מיט „תורה נביאים וכתובים״ — איז תמוה: ווי קענען ג׳ מינים זיין כנגד זעקס זאכן?!

ד. נאָך דעם ווי רש״י איז מפרש דעם רמז פון די „ג׳ מינים״ (אילים עתודים וכבשים), איז ער מבאר דעם טעם ווָאס מען האָט געבראכט „חמשה״ (דוקא) פון יעדן מין: שלש חמשיות כנגד חמשה חומשין וחמש הדברות הכתובין על לוח אחד וחמש הכתובין על השני.

דאָרף מען פאַרשטיין:

א) דער רמז פון „שלש חמשיות״ האָט ניט קיין שייכות צו אַלע פריערדיקע „ג׳ מינים״, בלויז איינער פון זיי — „תורה״ — איז צעטיילט אויף „חמשה״ (חמשה חומשין);

ד.ה. אַז מיטן ברענגען די קרבנות (פון די „ג׳ מינים״) איז אַ מספר פון „חמש״ איז מען מרמז אויף נאָך אַן אַנדער נייַען ענין, ווָאס האָט אַ שייכות צום מספר „חמש״ — איז ניט מובן: פאַרוואָס האָט מען געדאַרפט האָבן אַ באַזונדערן רמז אויף דעם פרט פון „חמש חומשין כו׳״, אין צוגאָב צום רמז אויף כללות ה„תורה״ (פון די „ג׳ מינים״)?

ב) פון דעם סדר ווי רש״י איז מפרש די „שלש חמשיות״ — פריער „חמשה חומשין״ און דערנאָך „חמש הדברות כו׳״[13] — איז משמע, אַז מיט „חמש הדברות כו׳״ מיינט ער ניט די עשרת הדברות ווי זיי זיינען אויסגעקריצט אין די לוחות אבנים

— ווָארום די לוחות זיינען געגעבן געווָארן פריער ווי די „חמשה חומשין״, האָט רש״י געדאַרפט רעכענען די צוויי „חמשיות״ פון די עשרת הדברות פאַר די „חמשה חומשין״[14] —

נאָר די עשרת הדברות ווי זיי זיינען פאַרשריבן אין חומש אַלס אַ טייל פון די חמשה חומשין, תורה שבכתב[15].

[און ס׳איז קיין סתירה ניט פון דעם ווָאס רש״י זאָגט „חמש הדברות הכתובין על לוח אחד וחמש הכתובין על השני״ — ווייל דאָס ווָאס די עשרת הדברות זיינען איינגעטיילט אין צוויי לוחות איז דאָס (ניט נאָר אַ גשמיות׳דיקער ענין — פאַרשריבן אויף צוויי באַזונדערע לוחות — נאָר אדרבא דאָס נעמט זיך פון) זייער חלוקה אין תוכן[16]:

די ערשטע פינף דברות זיינען בעיקרם וביסודם — מצות עשה („ווָארום לא גו׳ על פני״ און „לא תשא את שם הוי׳ אלקיך גו׳״ זיינען סעיפים פון „אנכי הוי׳ אלקיך״[17], און די צווייטע פינף דברות זיינען אַלע מצות לא תעשה[18];

---

13) ועד״ז בבמדב״ר שם.

14) וכמו שהוא ברבותינו בעלי התוספת (דעת זקנים) עה״פ.

15) ועפ״ז מתורצת קושיא הא׳ דלעיל סעיף ג׳ (בנוגע לעשה״ד) — כי העשה״ד הנרמזות ב„כף אחת עשרה זהב״ הן אותן שבלוחות, כדלקמן בפנים סעיף ח: משא״כ כאן שהכוונה לאותן שבתושב״כ.

אלא שהא גופא צריך ביאור: מהו הצורך בב׳ רמזים לעשה״ד — הן כמו שהן בלוחות והן כמו שהן בתושב״כ? וראה לקמן הערה 53.

16) ראה גם בחיי יתרו כ, יב־יג. אוה״ת בשלח ע׳ תסא. ועוד.

17) בדוגמת (ולא ממש, כי כאן הלאו מפורש גם בפ״ע) — לאו הבא מכלל עשה עשה (פסחים מא, סע״ב. וש״נ).

18) אוה״ת תשא ע׳ א׳תתקעד (ושם ס״ע א׳תתקעט. ר״ע א׳תתקפג. ועוד). ובמדרש לקח טוב (משפטים כג, כא): חמשה שיש בהם קום ועשה .. וכנגד חמשה לאוין. ובקה״י (ע׳ לוחות): ה׳ חסדים וה״ג שביסוד דידה כו׳.

אדער: די ערשטע זיינען בעיקר בין אדם למקום (און אפילו כיבוד אב ואם איז פאַרבונדן מיט „בין אדם למקום", שלשה שותפין[19] — ע"פ מאמר רז"ל[20] „השווה הכתוב כיבוד אב ואם לכבוד המקום"), און די צווייטע — בין אדם לחבירו[21].

דאַרף מען פאַרשטיין: וויבאַלד מ'האָט שוין אַ רמז (ניט בלויז אויף „תורה" בכלל — אין די „ג' מינים" — נאָר אויך) אויף „חמשה חומשין" — פאַרוואָס האָט מען געדאַרפט האָבן נאָך אַ רמז באַזונ־דער אויף די עשה"ד וואָס שטייען אין די „חמשה חומשין"?

ה. וועט מען דאָס פאַרשטיין בהקדים אַ קשיא כללית אין דעם ענין פון קרבנות הנשיאים:

די קרבנות הנשיאים זיינען געווען (ניט אַ נדבה פאַרן משכן בכלל, ווי די עגלות כו'[22], נאָר) „לחנוכת המזבח" — וואָס דער חינוך המזבח האָט זיך אויפ־געטאָן דוקא דורך די זאָכן וואָס מ'האָט מקריב געווען אויפן מזבח — די „סולת בלולה בשמן למנחה", „קטורת" און עולה חטאת ושלמים:

לפ"ז איז ניט מובן, וואָס דער פסוק הויבט אָן צום אַלעם ערשטן (ניט מיט דעם סוג הנ"ל, וואָס ווערט נקרב אויפן מזבח, נאָר) מיט „קרבנו קערת כסף אחת גו' מזרק אחד גו'"[23], און דערצו נאָך מיט אַן אריכות הפרטים אין דעם משקל ושווי פון די כלים (און אַזוי אויך דערנאָך ביי „כף אחת") — כאילו ווי די כלים זיינען גאָר דער ראש ועיקר פון חנוכת המזבח!

ו. דער ביאור בכל זה:

ס'איז מסתבר בפשטות, אַז די רמזים פון די קרבנות לחנוכת המזבח שבמשכן זיינען אין דעם ענין המזבח, דהיינו: אין זיי ווערט ארויסגעבראַכט דער אויפטו פון דעם מזבח און די קרבנות וואָס מ'בריינגט אויף עם. ד.ה. די נשיאים בא ויקריבו את קרבנם לחנוכת המזבח — האָבן זיי דאָס אויסגעשטעלט אין אַ סדר מיוחד, אַ מספר מיוחד וכו', אין וועלכע עס איז מרומז דער חידוש וואָס האָט זיך אויפגעטאָן דערמיט וואָס ס'איז דאָ דער מזבח, לגבי דעם פריערדיקן מצב.

דער עילוי וואָס איז נתחדש געווארן אין די קרבנות וואָס מען ברענגט אויפן מזבח שבמשכן, לגבי די קרבנות וואָס מען האָט מקריב געווען פאַר מתן תורה, איז:

דער אויפטו פון משכן בכלל, איז כמפורש בקרא[24] — „ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם", אַז אידן מאַכן אויף אַן ארט וואו ס'איז דאָ השראת השכינה בגלוי, ביז אַז דער משכן גופא איז אַ „מקדש"[25] — אַ הייליקע זאַך:

און אַזוי איז אויך דער אויפטו פון מזבח שבמשכן, אַז יעדער איד האָט די יכולת צו נעמען אַ חולין'דיקע בהמה וכו', אַ וואַכעדיקע זאַך, און מאַכן דערפון אַ קרבן לה' איז אַן אופן, אַז מ'זעט בעיני בשר ווי זי ווערט אַ הייליקע זאַך, דורכדעם וואָס מ'איז מקריב די בהמה אויפן מזבח און דער

19) קידושין ל, סע"ב. נדה לא, ב.
20) קידושין שם.
21) כ"ה באברבנאל יתרו בשם חז"ל.
22) ז, ג ואילך. וראה רש"י שם, יו"ד.
23) וע"ד ההלכה י"ל — עפמ"ש בספרי עה"פ וקרבנו קערת גו' דצ"ל נעשית מתחלה לשם קרבן (שלא נשתמש בו הדיוט); ולכן נאמר ע"ד הכלים תיכף לתיבת „וקרבנו". וראה צפע"נ עה"ת שם.
24) תרומה, כה, ח.
25) כשמו „(ועשו לי) מקדש". וראה עירובין בתחלתה.

„אש .. מן השמים"[26] איז אוכל דעם קרבן.

אויף צו אַרויסבערענגען אַט דעם אויפטו, האָבן די נשיאים געבראַכט צוויי־ערליי סוגי קרבנות:

דער ערשטער סוג קרבנות איז נרמז אין די כלים ומנחה וקטורת וואָס אין זיי, ער איז מרמז אויף די קרבנות וואָס מ'האָט מקריב געווען פריער, פאַר מזבח שבמשכן: אויך דעמאָלט איז געווען הקרבת הקרבנות, עס איז אָבער ניט געווען דערביי — אויך ניט בסיומו וחותמו — דער ותצא אש מלפני הוי' ותאכל, וואָס דאָס באַווייזט אויף השראת השכינה[27]. — ובהרמז: די כלים אליין און די קרבנות (מנחה וקטורת) וועלכע געפינען זיך אין די כלים[28] זעט מען ניט בגלוי קיין שינוי אין זיי[29];

משא"כ דער צווייטער סוג קרבנות (עולה, חטאת וכו') וואָס זיי אליין (אינגאַנצן אַדער דער עיקר מובחר שבהם — חלב ודם[30]) — זיינען קרבנות וואָס מ'זעט בגלוי ווי זיי ווערן נתקרב ונשתנה דורך העלאה וזריקה ע"ג המזבח, ותצא אש מלפני הוי' ותאכל, כנ"ל.

דער ענין איז אויך מרומז אין דעם חילוק המינים צוויישן די צוויי סוגי קרבנות: די קרבנות אין די כלים, מנחה און קטורת, זיינען ניט פון מין ה„חי" (אַדער[31] — אין זיי איז ניט ניכר דער חיות זייערער); משא"כ די קרבנות פון צווייטן סוג זיינען חי — דאָס איז מרמז, אַז דורכן משכן ומזבח איז נתחדש געווארן דער עילוי פון (גילוי) השראת השכינה, אַז פון דומם וחול מאַכט מען חי וקדושה[32].

ז. דער אויפטו וואָס איז דאָ אין משכן (ומזבח) — לאחרי מתן תורה — איז בפשטות אַנגעדייטעט געווארן אינעם זאָגן אַז מ"ת איז פאַרבונדן מיט דעם אַז אידן וועלן ווערן „ממלכת

---

26) רש"י ויקרא א, ז. במדבר ד, יג.

27) רש"י שמיני ט, כד.

28) בלשון החסידות — כלי שמכסה ומעלים האור שבתוכו.

29) עפ"ז יומתק יותר מה שרש"י מביא רמז לכל פרטי קרבנות הנשיאים, מלבד ב„סולת בלולה בשמן למנחה" שלא הביא שום רמז (אף שבבמדב"ר ישנם כו"כ רמזים בזה)! כי

[נוסף על מה שי"ל בפשטות, דהא שיש רמז בקרבנות הנשיאים מובן מזה שהכתוב מדייק להודיע מספר שלהם, או קרבנות שיש בהם חידוש כמו קטורת (ליחיד כו' — דהיתה הוראת שעה (רש"י שם, יד)) וחטאת (לכפר על קבר התהום כו' — רש"י שם, טז) שאינה שייכת לנדבת המשכן (וראה רמב"ן (שם, יג) שגם החטאת הוראת שעה הוי. וראה רש"י שמיני י, טז-יז).

משא"כ „סולת גו' למנחה" שאין בזה שום חידוש ושינוי שיכריח לומר — גם ע"פ דרש הקרוב לפשט — שיש בזה רמז]

עיקר ההדגשה (והרמז) בקרבן זה הוא (לא כ"כ בגוף הקרבן, כי"א) בזה שהי' בכלי (וזה מפורש בקרא), כבפנים.

30) יחזקאל מד, טו. וראה לקו"ת פרשתנו כו, ב. ס"פ אחרי. ובכ"מ. ד"ה איזהו תרצ"ז (סה"מ קונטרסים ח"ב שעג, ב ואילך).

31) להדיעה ש„מור" שבקטורת מן החי הוא — ראה רמב"ן תשא ל, כג. ועוד.

32) להעיר מבמדב"ר (פי"ב, יח): מה אם העגלות שנדבקו במלאכת אוהל מועד ניתן להם הווי' עד שיהיו קיימות לעולם כו'.

---

*) עפ"ז יומתק מה שהביא רש"י בהדבור־המתחיל גם תיבת „פר אחד", „איל אחד", „כבש אחד" — נוסף על מה ש"ל, שבזה מרמז רש"י לפירושו לפנ"ז (שם, טו) „פר אחד — מיוחד שבעדרו", שמזה מובן, שגם ה„רמז" שב„פר אחד" (ועד"ז בהשאר) הוא לאיש מיוחד כו'.

ולהעיר מרש"י פינחס (כח, יט) „פרים — כנגד אברהם כו', אילים — כנגד .. יצחק, כבשים — כנגד יעקב כו'". ואכ"מ.

כהנים וגוי קדוש"[33], ובמילא וועט זיי געגעבן ווערן אויך[34] אזא סוג מצות וואס זיינען קובע א קדושה אין דער מצוה־זאך גופא — וואס אויך א בן חמש למקרא פארשטייט (און „זעט") אז זיי זיינען געווארן הייליקע זאכן.

און אע"פ אז בעיקר האט זיך דאס אויפגעטאן ביי מתן תורה, וועז איידן זיינען געווארן א „ממלכת כהנים וגוי קדוש" און זיינען דעריבער נצטווה געווארן אין אלע תרי"ג מצות, איז אבער א מעין דערפון שוין געווען ביים ערשטן איד, אברהם אבינו, וואס דער־פאר איז ער אנגעזאגט געווארן אין מצות מילה — „בריתי בבשרכם"[35], וואס איז אינעם גדר (ווי רש"י[36] ברענגט ארא"פ) פון „חפץ של מצוה".

און דערמיט וועט מוסבר דער סדר ווי רש"י איז מפרש די רמזים פון קרבנות הנשיאים (מיוסד אויף ר"מ הדרשן — אבער קרוב לפשט און מיישב פשוטו ש"מ) וואס זיינען פאנאנדערגע־טיילט אין צוויי סוגים: די ענינים פון דומם טייטשט ער אויס אלס רמזים אויף אדם הראשון (ותולדותיו), נח ותולדותיו און שבעים אומות — וואס אין זיי איז ניט ניכר בגלוי חיות (השראת השכינה); און די ענינים פון חי טייטשט ער אויס אויף אידן*[36] — אנהויבנדיק פון אברהם כו', ביז משה ואהרן[37] כהנים לוים וישראלים.

ח. עס בלייבט אבער ניט פאר־שטאנדיק: לפי זה האט דאך זיכער קיין ארט ניט צו אפטייטשן „כף אחת עשרה זהב מלאה קטורת" — פון מין הדומם (וצומח) — אויף תורה, עשרת הדברות און תרי"ג מצות?

איז דער ביאור אין דעם:

רש"י איז דא מדייק, אז „כף אחת" איז „כנגד התורה שנתנה מידו של הק־ב"ה"[38] וואס דאס מיינט (ניט תורה בכלל, נאר) די לוחות, וואס ביי זיי דוקא געפינט מען[39] א נתינה „מידו של הק־ב"ה".

און אזוי אויך „עשרה זהב, כנגד עשרת הדברות. מלאה קטורת, גימטריא .. תרי"ג מצות" — מיינט דאס ניט די עשה"ד און תרי"ג מצות פאר זיך, נאר ווי דער כף, די לוחות זיינען מלא פון תרי"ג, תרי"ג אלס א טייל פון די לוחות[40] (וואס נתנו „מידו של הקב"ה"), ד.ה.: די לוחות אנטהאלטן „עשרת הדברות" (עשרה זהב), וואס די „עשרת הדברות" זיינען „מלאה (קטרת — גימט' ..) תרי"ג מצות"[41], ווי רש"י האט שוין מפרש געווען (אין פ' משפטים[42] אז „כל

---

33) יתרו יט, ו.

34) משא"כ במצות צדקה וכיו"ב שאין קדושה בהמעות.

35) לך יז, יג.

36) חיי שרה כד, ב.

*36) להעיר ממש"נ (ואתחנן ד, ד) ואתם הדבקים בה"א חיים גו'.

37) ומכיון שעיקר החידוש דהמשכת קדושה בחפץ של מצוה נעשה במתן תורה — לכן, הרמז למשה ואהרן (שע"י היתה נתינת התורה) הוא בקרבן שלמים „שנתנו שלום בין ישראל לאביהם שבשמים" (רש"י עה"פ), כדלקמן בפנים סעיף ט.

38) משא"כ בבמדב"ר פי"ד, יו"ד: ובחרו (בנ"י) בהקב"ה ובתורתו שהיא ה' ספרים כנגד ה' אצבעות שבכף וקבלו ר' הדברות בסיני. וראה לקמן הערה 51.

39) תשא לא, יח.

40) ראה גם במדב"ר פי"ג, טז: כף אחת כנגד הלוחות שנכתבו מיד הקב"ה.. עשרה זהב אלו עשה"ד שהיו כתובים בלוחות.. מלאה קטורת שתרי"ג מצות בלולות בהן [משא"כ בבמדב"ר שם, יט: כף אחת זה הוא ספר התורה שהי' מונח אצל הארון.. עשרה זהב אלו הלוחות שהיו בארון].

41) ע"פ המבואר בפנים יומתק זה שרש"י לא פירש (כפי' הב' בבמדב"ר פי"ג שם) ד„קטרת" (גימט' תרי"ג) הוא כנגד „תרי"ג אותיות .. מן אנכי עד אשר

תרי"ג מצות בכלל עשרת הדברות הן".

און ווי‌באלד אז „כף אחת גו'" איז מרמז אויף תורה ווי זי איז „נתנה מידו של הקב"ה", דערפאר גייט דאס נאך אריין אין דעם ערשטן סוג פון עניני דומם, ווייל דאס וואס תורה ומצות טוען אויף ס'זאל ווערן א „חפץ של מצוה", איז עס ווען א איד איז מקבל תורה ומצות און טוט א מצוה בפועל.

תורה ומצות ווי זיי זיינען מצד עצמן — „שעשועיו של הקב"ה"[43] — און (אפילו) ווי דער אויבערשטער גיט זיי („נתנה מידו של הקב"ה") — זיינען זיי ניט קובע אויף שפעטער קיין קדושה אין וועלט:

און ווי דער בן חמש האט שוין געלערנט, אז די ירידת השכינה אויפן הר סיני האט אינעם הר ניט קובע געווען קיין קדושה אויף שפעטער: וואס דערפאר איז נאכדעם, „במשוך היובל" — כשנסתלקה השכינה — „רשאין לעלות" בהר[44].

[נאר אעפ"כ, ווי‌באלד אז בשעת מ"ת איז געווען המשכת הקדושה אויפן הר — וואס דערפאר איז „הנוגע בהר מות יומת"[45] — איז דער „כף" געווען פון זהב[46], א טייערע כלי, ווי די פריער־דיקע כלי כסף (און נאך מער), ווייל דאס איז א העכערע דרגא אין דער הכנה צום ענין ה„חי", אז דורך תורה ומצות זאל מען מאכן פון דומם — חי, כנ"ל].

ט. ע"פ האמור — אז תורה (ומצות) מצד עצמה איז ניט נרמז אין סוג החי — וועט ווערן פארשטאנדיק רש"י'ס פירוש אויף „אילים עתודים כבשים":

דאס וואס רש"י טייטשט אז די „ג' מינים" זיינען „(כנגד כהנים ולוים וישראלים) וכנגד תורה נביאים וכתובים", מיינט ער ניט מוסיף זיין נאך א (צווייטן) רמז „כנגד תורה נביאים וכתובים" (און ווי‌באלד אז ביידע רמזים שטייען בפירוש אחד קומט אויס אז עס זיינען פאראן זעקס מינים) — ווארום, כנ"ל, ווערט תורה מצד עצמה ניט נרמז אין מין החי[47];

נאר די ג' מינים זיינען (בעיקר) כנגד (די דריי וואס רש"י רעכנט אויס פרי־ער —) אידן, נאר דאס איז דוקא ווי אידן זיינען פאראיינציקט מיט (די ג' חלקי ה)תורה, אזוי אז עס זיינען דא בלויז דריי זאכן[48].

---

לרעך כו"ע — כי לפ"ז אין זה בדומה ל„מלאה קטרת", שהרי אותיות העשה"ד הן הן העשה"ד עצמן: ולכן מפרש רש"י שהוא כנגד תרי"ג מצות שהן רק „תלויות" בעשה"ד (לשון רש"י משפטים כד, יב).

ועפ"ז מתורץ ג"כ מה שהעתיק רש"י בהדבור המתחיל גם תיבת „מלאה" (אף שמפרש רק תיבת „קטרת").

42) שם.

43) לשון רש"י — תשא לב, טז.

44) יתרו יט, יג וברש"י.

45) יתרו שם, יב.

46) ראה רש"י פרשתנו (שם, פו. וראה רש"י שם, יד) „היא של זהב". — ועפ"פ המבואר בפנים יומתק

מה שהעתיק בהדבור המתחיל גם תיבת „עשרה", ובפרט ע"פ פרש"י הנ"ל ד„משקלה עשרה שקלים של כסף" (ולא זהב) — כי עשה"ד נרמזות בזהב (ראה רש"י ח"ש כד, כב. גו"א סוף פרשתנו).

47) ועפ"ז יומתק ג"כ מה שלא פרש"י ד„ולובח השלמים בקר שנים" קאי על „תורה שבכתב ותורה שבע"פ" (כבבמדב"ר פי"ד, יו"ד. וראה שם פי"ג, טז).

48) ועד"ז יש לתרץ מ"ש רש"י (ר"פ בראשית) „בראשית ... בשביל התורה שנקראת ראשית.. ובשביל ישראל שנקראו ראשית" — דלכאורה צ"ע: הרי בקרא נאמר ראשית ל' יחיד, „ראשית" אחת* —

---

*) בזהר (חא"ז, ב. תקו"ז תיקון א' וה' בתחלתם. ועוד) ד„בראשית" נוטריקון ב' ראשית — אבל ברש"י לא נרמז זה. ובפשטות, כוונת רש"י היא

און דאָס קומט בהמשך צום פריערדיקן פירוש רש"י אויף „ולזבח השלמים בקר שנים, כנגד משה ואהרן שנתנו שלום בין ישראל לאביהם שבשמים" — וואָס דעם „שלום" וחיבור צווישן אידן מיטן אויבערשטן האָבן משה ואהרן אויפגעטאָן במ"ת — דורך און מיט תורה (ומצות).

און וויבאָלד אָז אויך די ג' מינים „אילים עתודים כבשים" זיינען קרבנות שלמים[49], איז דערפון גופא אָ הוכחה אָז זיי זיינען „כנגד כהנים ולוים וישראלים" (ניט נאָר מצד מעלתם אלא אידן בכלל, נאָר) ווי זיי זיינען מיוחד מיט תורה (כנגד תנ"ך), וואָס דורכדעם ווערט דער שלום וחיבור צווישן זיי מיט „אביהם שבשמים".

יו"ד. עפ"ז איז אויך פאָרשטאָנדיק דער המשך אין פירוש רש"י, וואָס גלייך נאָכן מפרש זיין „וכנגד תורה נביאים וכתובים", איז ער ממשיך (אין דעם זעלבן דבור המתחיל) „שלש חמשיות כנגד חמש חומשין וכו'":

וויבאָלד דער ענין שטייט אין איין המשך מיט „וכנגד תורה כו'" איז מובן אָז מיט די „שלש חמשיות" מיינט מען ניט אָ רמז אויף נייע באָזונדערע ענינים, נאָר אָ המשך ופירוש צו „וכנגד תורה כו'":

כדי צו מדגיש זיין אָז דאָ רעדט זיך וועגן תורה ווי זי ווערט נתקבל ביי אידן און איז פאָראייניקט מיט זיי — ניט ווי אין פסוק „כף אחת גו'" וואָס רעדט ווי תורה איז „נתנה מידו של הקב"ה" — האָבן די נשיאים געבראָכט די „ג' מינים" אין אָ מספר פון „חמש", וואָס דריקט אויס די התחלקות וואָס איז דאָ אין תורה ומצות:

ווי תורה איז „נתנה מידו של הקב"ה" איז גאָנץ תורה ווי איין ענין, ביז אָז דער אויבערשטער האָט געזאָגט אַלע עשרת הדברות „בדבור אחד"[50].

[דערמיט איז אויך פאָרשטאָנדיק פאָרוואָס רש"י איז מעתיק פון פסוק אויך דעם וואָרט „(כף) אחת" — דלכאורה איז ער נאָר מפרש דעם וואָרט „כף" — ווייל דערמיט איז ער מדגיש אָז דאָ רעדט זיך ווי תורה איז אין אָן אופן פון „אחת": תורה ווי זי ווערט געגעבן פון אויבערשטן, איז (ניט קוקנדיק וואָס זי אָנטהאָלט עשרת הדברות, און איז „מלאה קטרת" — תרי"ג מצות — איז) זי „כף אחת", איין ענין].

דוקא וועז (און דורכדעם וואָס) אידן זיינען „מקבל" תורה ומצות, הערט זיך אָן די התחלקות אין תורה — אָז דאָס זיינען „חמשה חומשין"[51], יעדער חומש מיט אָן אָנדערער תוכן און אָנדערע ענינים — און די התחלקות פון מצות, אָז אין די עשרת הדברות (וואָס „כל תרי"ג מצות בכלל עשרת הדברות הן")

---

כי הכוונה לבנ"י כמו"ש מתאחדים בתורה (וראה משכיל לדוד שם).

49) כפרש"י. וראה פרש"י ויקרא ג, א. וצע"ק בפרש"י תצוה כט, כב. ואכ"מ.

---

שה"ב" דבראשית פירושו „בשביל" (ראה רא"ם שם). ולהעיר, שגם לפי' הזהר, הרי ממשיך שם: תרין אינון דמתחברין כחדא... ובגין דלית להו פרודא אקרון ראשית **חד** ולא תרין.

50) רש"י יתרו כ, א.

51) עפ"ז יומתק מה שבבמדב"ר (שנעתק לעיל הערה 38) — שמפרש גם „כף אחת גו'" על בחירת בנ"י בהקב"ה ובתורתו — מדייק „ה' ספרים כנגד ה' אצבעות **שבכף**", כי מצד מקבלי התורה ישנה **ההתחלקות שבתורה, כבפנים.**

זיינען דאָ צוויי סוגים: „חמש הדברות הכתובין על לוח אחד" — ענינים פון „הן", און „וחמש הכתובין על השני" — ענינים פון „לאו"[52];

משא"כ די עשרת הדברות (און תרי"ג מצות) ווי זיי ווערן געגעבן פון אוי־ בערשטן, ווערן זיי נרמז אין „כף אחת עשרה זהב" — ניט צוויי מאָל „חמש" — ווייל מצד דעם אויבערשטן הערט זיך ניט אַן די התחלקות שבהם, נאָר אַלע עשרת הדברות זיינען איין מציאות[53] — „כף אחת".

(משיחת מוצאי ש"פ נשא תשל"ח)

---

52) ראה רש"י יתרו (כ, א) „עונין על הן הן ועל לאו לאו". וראה בארוכה הדרן לפסחים (נדפס בהגש"פ עם לקוטי טעמים מנהגים וביאורים — הדרן הא' (בהוצאת תשמ"ו־ז — ע' תסה ואילך)).

53) וזהו גם הטעם שב„כף אחת" נרמזות העשה"ד כמו"ש בלוחות, וב„שלש חמשיות" כמו"ש בתושב"כ (כנ"ל בפנים סעיף ג) — כי בלוחות מודגשת נתינת הקב"ה, ובתושב"כ — שבנ"י מקבלים (ולומדים) אותה.

ולהעיר מלקו"ת ד"ה אם בחוקותי (הא') וביאורו — בהחילוק דאותיות הכתיבה (דתושב"כ) ואותיות החקיקה (של הלוחות).

# בהעלותך

א. אין אַנפאַנג פרשה איז רש"י מעתיק פון פסוק דעם ווארט „בהע־לותך" און איז מפרש[1]: למה נסמכה פרשת המנורה לפרשת הנשיאים[2] לפי שכשראה אהרן חנוכת הנשיאים חלשה אז דעתו כשלא היו עמהם בחנוכה לא הוא ולא שבטו אמר לו הקב"ה חייך שלך גדולה משלהם שאתה מדליק ומטיב את המנורה[3].

שוין געריידט פיל מאל[4], אז פון דעם וואס נאר אין געציילטע ערטער באַ־וואַרנט רש"י דעם טעם פון סמיכות הפרשיות — כאטש אז דרשות חז"ל זיינען דאָ נאָך אויף אַ סך ערטער פון סמיכות הפרשיות — איז מוכח אז ע"ד הפשט[5], דרך פרש"י עה"ת, איז קיין קשיא ניט פאַרוואָס זיינען דוקא די פרשיות סמוכות; און דאַרטן וואו רש"י פרעגט „למה נסמכה כו'" איז דאָס דער־פאַר וואָס ע"פ פשש"מ איז דאָ אַ שוועריקייט אין סדר הפרשיות (אַדער אַן אַנדער שאלה אין פשש"מ, וואָס ווערט פאַרענטפערט דורך דעם ביאור הטעם אויף סמיכות הפרשיות).

די שאלה אין דער סמיכות הפרשיות דאָ — י"ל בפשטות:

חנוכת הנשיאים האָט זיך אַנגעהויבן „ביום כלות משה להקים את המשכן"*[5] — ראש חודש ניסן, וואָס דאָס איז געווען שמיני למלואים[6], און דאָס האָט זיך געצויגן צוועלף טעג[7], נשיא אחד ליום נשיא אחד ליום*[7].

הדלקת הנרות, בהעלותך את הנרות דורך אהרן הכהן האָט זיך, בפשטות, אַנ־געהויבן אין דעם טאָג פון הקמת המש־כן בר"ח ניסן. מוז מען דעריבער זאָגן, אז דער ציווי „בהעלותך" איז געזאָגט געוואָרן פאַר דעם יום השמיני למלו־אים[8] וווערט במילא די שאלה „למה נסמכה פרשת המנורה לפרשת הנשי־אים"? ווי קומט פרשת המנורה צו זיין נאָענט צו — נאָך — פרשת הנשיאים[9]?

1) פרש"י זה ליתא בדפוס א* וב' (וכן ליתא בכת"י שראיתי)**, אבל הובא בשאר דפוסים שראיתי, ברמב"ן („לשון רש"י ממדרש אגדה"), אברבנאל, מושב זקנים עה"ת. וכן הובא בלקו"ת פרשתנו (לא, רע"ג) בשם רש"י. ובאוה"ח הובא מ„דבריהם ז"ל".

2) ראה תנחומא פרשתנו ג. ה. במדב"ר פט"ו, ג. שם, ו.

3) ברמב"ן הובא בסיומו הלשון „בוקר וערב", ובאברבנאל ואוה"ח „ערב ובוקר וכו'".

4) ראה גם רא"ם ר"פ שלח. שפ"ח (ועוד) שם.

5) להעיר ג'כ מפי' הראב"ע ר"פ משפטים (כא, ב).

*) אלא ששם, בהמשך להפירוש „על שם שהלהב כו'" איתא: „ולמה נסמכה פרשת נרות לחנכת המזבח כו'" (ומביא תוכן דרשת התנחומא פרשתנו ה).

**) ולא הובא גם במפרשי רש"י (שראיתי) לבד מספר זכרון.

5*) נשא ז, א.

6) פרש"י שם.

7) מדסתם רש"י ולא פירש כלום עה"פ ביום השביעי (נשא ז, מח — משא"כ בהראב"ע שם). וכן הוא ע"ד (הדרש ו)ההלכה — שו"ע אדה"ז חאו"ח סתכ"ט ס"ט. וש"נ. — ולא תירץ רש"י קושית הראב"ע, כיון שכתוב בקרא: נשיא אחד ליום גו' וביום השביעי דפשוטו — רצופין. ולהעיר מפרש"י שם (ז, יד): לא מצינו כו' והוראת שעה הייתה.

7*) נשא ז, יא.

8) או ביום שמיני למלואים. שהרי כבר פרש"י נשא (ה, ב) „שמונה פרשיות נאמרו בו ביום כדאיתא במס' גיטין בפ' הנזקין*", ושם מפורש „פרשת הנרות" ובפרש"י „בהעלותך לפי שבו ביום התחילו להדליק".

9) ואין לומר שבנדו"ד לא איכפת לי' כיון שכבר נצטוו פרשת הנרות בר"פ תצוה ובפ' אמור (כד, ב

*) ס, סע"א ואילך.

[כאטש אז „אין מוקדם ומאוחר בתורה" איז א כלל אויך אין פשש"מ לפרש"י[10] — קען מען אבער דערמיט פארענטפערן נאר בלית ברירה, און מ'דארף דערצו אויך האבן א טעם אויף דעם[11]; ובפרט בנדו"ד, וואס דאס גיט אן ארט א טעות צו האבן ניט נאר אין סדר המאורעות[12], נאר א נתינת מקום לטעות אין התחלת זמן קיום מצות הדלקת הנרות ע"י אהרן[13].

דעריבער דארף רש"י מסביר זיין, אז פרשת המנורה איז געשריבן געווארן דא כדי דערמיט ארויסצובריענגען וועגן חלישות הדעת פון אהרן „כשראה אהרן חנוכת הנשיאים" און וועגן דער נחמה וואס דער אויבערשטער האט אים מנחם געווען.

ב. מען דארף אבער פארשטיין:

א) מיט וואס האט דעם אויבערשטנ'ס ענטפער „שלך גדולה משלהם שאתה מדליק כו'" אראפגענומען דעם „חלשה אז דעתו" פון אהרן — ער האט דאך ניט מסביר געווען מיט וואס איז „שלך גדולה"[14]?

ב) און אויב ס'איז א דבר הפשוט, אז אהרן האט דאס אליין פארשטאנען, היינט פארוואס איז „חלשה אז דעתו" מלכתחילה?

ג) די קשיות פון רמב"ן[15] — (א) „למה נחמו בהדלקת הנרות ולא נחמו בקטורת בקר וערב ששבחו הכתוב ישימו קטורה באפך ובכל הקרבנות ובמנחת חביתין ובעבודת יום הכפורים שאינה כשרה אלא בו ונכנס לפני ולפנים וכו'" (ב) „מה טעם לחלישות הדעת הזו והלא קרבנו גדול משל נשיאים שהקריב בימים ההם

---

ואילך) — כי הרי כאן ניתוספו כמה פרטים בהציווי „אל מול פני המנורה יאירו שבעת הנרות" וכו', שלא נאמרו בפ' תצוה ואמור (משא"כ בתרומה כה, לז — דהמדובר ע"ד עשיית המנורה ולא הדלקתה כבפרשתנו. וראה פרש"י שם). וראה אוה"ח עה"פ ד"ה בהעלותך.

10) ראה פרש"י בראשית ו, ג. וישלח לה, כט. ובכ"מ. וראה לקו"ש ח"ז ע' 119.

11) ראה לקו"ש ח"ז ע' 279. לקמן ע' 340.

12) כבפירושו לבראשית ווישלח שם. ועד"ז בשמות ד, כ. ולהעיר שבכלל ע"פ פשש"מ אין מוכרח לידע הזמן דכל ציווי, וכפרש"י ר"פ אחרי „מה ת"ל כו'" (ראה לקו"ש ח"ז ע' 117 הערה 3).

13) ומטעם זה מובן דאין לפרש (ע"ד מ"ש הרמב"ן נשא ז, א. וראה גם רמב"ן פרשתנו ט, א) דמכיון שהתחיל ע"ד חנוכת הנשיאים ביום ח' למלואים פשוט שממשיך בהקרבת כולם, ולכן הוצרך לפרש „בהעלותך את הנרות" לאחר כל הקרבנות והנשיאים — כי מכיון שנותן מקום לטעות בזמנו פשיטא שהכתוב הי' מפרטו במקום אחר. ועפ"ז יומתק הלשון „למה נסמכה פרשת המנורה כו'", שמפשטות הלשון משמע שהשאלה היא לא רק למה נאמרה כאן כ"א ע"ז שנסמכה לפרשת הנשיאים, כי זה נותן מקום לטעות כו'. או י"ל דמתחלה הי' צריך לכתוב (ביום כלות משה) פ' הדלקת הנרות שהיא עבודה הקבועה במשכן, ואח"כ חנוכת הנשיאים שעניינה קרבן שעה ודהיחיד (פרש"י נשא ז, יב).

14) בתנחומא שם ג מסיים „א"ל הקב"ה לאהרן ולבניו כל השבטים עשו לעצמם חנוכה ואתם לעצמכם עשו חנוכה לכך נאמר דבר אל אהרן ואל בניו בהעלותך ואח"כ קח את הלוים" (וראה תנחומא תצוה ב), ובתנחומא שם ה: אמור לאהרן אל תתירא לגדולה מזו אתה מתוקן כו' הקרבנות כ"ז שבהמ"ק קיים הן נוהגין אבל הנרות לעולם אל מול כו'.

אבל פשיטא שאין לפרש ברש"י כבמדרשים הנ"ל: בנוגע למדרש הא' (נוסף ע"ז שלא נאמר שם „שלך גדולה משלהם" הרי) איתא שם דכל שבט לוי „היו מצירים ואומרים כו' כיון שעברה חנוכת המזבח א"ל הקב"ה לאהרן ובניו כל השבטים עשו לעצמם חנוכה ואתם לעצמכם עשו חנוכה לכך נאמר כו'" שמשמע שציווי על ההדלקה הי' לאחר חנוכת הנשיאים, וגם המשך הפרשה קח את הלויים הוא בהמשך לחנוכה והוא פיוס גם להלוים (ראה פי' מהרז"ו שם), אשר כל זה אין מרומז כלל בפירש"י.

וכן בנוגע למדרש הב' — הרי: א) מעלת הדלקת הנרות דאהרן היא לפי שהיא לעולם (ראה פי' הרמב"ן עה"פ) ומלשון רש"י משמע שהמעלה היא בהדלקתו עתה. ב) רק הנרות שייכים לאהרן, אבל הקרבנות שייכים להנשיאים — אינו ע"ד הפשט כלל. וראה לקמן בפנים.

15) עה"פ כאן.

קרבנות הרבה כל ימי המלואים". [און כאטש אז לויט פששׂ"מ האָט משה מקריב געווען בז' ימי המלואים (ניט אהרן)[16], איז אבער: א) די בעלים פון די קרבנות[17] זיינען געווען אהרן ובניו[18]. ב) ס'איז מפורש אין פסוק אז שמיני למלואים האָט אהרן מקריב געווען קרבנות[19]].

ד) נאָכמער (אויף קשיות הרמב"ן)[20]: אויך די קרבנות, וואָס די נשיאים האָבן געבראָכט, איז מסתבר בפשטות אז די הקרבה אויפן מזבח איז געווען דורך אהרן (ובניו)!

ג. אויך דאָרף מען פאָרשטיין אין לשון פון פירוש רש"י:

א) וואָס איז דער לשון "חייך כו'" — צו וואָס דאָרף מען דאָ האָבן א שבועה?

ב) פאָרוואָס זאָגט רש"י אויך "ומטיב (את הנרות)" — די פסוקים רעידן נאָר וועגן הדלקת הנרות — ניט הטבה[21]?

ג) וואָס איז דער לשון "שאתה מדליק ומטיב" — לשון הווה, דאָ רעדט זיך דאָך נאָכדעם ווי "ראה אהרן חנוכת הנשיאים", בי"ב ניסן, האָט דאָך גע־דאָרפט שטיין "שהדלקת והטבת" (ווען ער האָט מחנך געווען — הדלקה דעם ערשטן מאָל — די מנורה)?

ד. דער ביאור אין דעם:

מיטן ענטפער "שלך גדולה משלהם שאתה מדליק וכו'" איז מען ניט אויסן צו מנחם זיין אהרן סתם מיט אן עבודה וואָס ער טוט, נאָר אז דאָס וואָס ער איז "מדליק ומטיב את הנרות" איז אויך אן ענין פון חנוכת המשכן; ד.ה. פונקט ווי די נשיאים האָבן געבראָכט חנוכת המזבח, אזוי האָט אהרן מחנך געווען די מנורה [משא"כ די אַנדערע כלי המשכן וואָס זייער חינוך איז ניט געווען דורך אהרן, כדלקמן סעיף ז];

און דערמיט האָט דער אויבערשטער אַראָפגענומען די חלישות הדעת פון אהרן אויף דעם וואָס "לא הי' עמהם בחנוכה"[22] — ווייל אויך ער האָט א טייל

---

16) כפשטות הכתובים בהציווי בפ' תצוה (כט, א ואילך), וכן בקיום הציווי בפ' צו (ח, א ואילך), ובפרש"י פקודי מ, כט: אף ביום השמיני למלואים כו' שמש משה והקריב כו'. וכמפורש גם ברמב"ן שם, כז.

17) כן צ"ל בכוונת הרמב"ן כאן.

18) פרש"י תצוה שם כב, כד. רמב"ן שם, כו. ועוד.

19) שמיני ט, ב ואילך.

20) קושיית האוה"ח כאן.

21) גם צלה"ב: מדוע קאי רש"י על התיבה "בהעלותך" ולא על התחלת פרשת המנורה "דבר אל אהרן גו'"?

22) דיוק לשון רש"י "חלשה דעתו" ולא "הי' מיצר" (כלשון התנחומא ובמדב"ר (שם ג) בנוגע ללויים, ובתנחומא תצוה ב "הי' אהרן נפשו עגומה") — כי חשב שאינו ראוי לחנוכה• לפי שנשאר עדיין רושם עליו מחטא העגל•• (ראה פי' מהרז"ו במדב"ר שם ג. עץ יוסף לתנחומא שם ה):

הלשון "מיצר" שייך (בעיקר) כאשר חושב שמגיע לו הדבר; ולכן בנדו"ד לא "הי' מיצר" (כיוון שלא הי' לו "תביעה" שצ"ל לו חלק בהחנוכה), כ"א רק חלישות הדעת מזה שעדיין נשאר רושם מחטא העגל ואינו ראוי לחנוכה.

ועפ"ז יש לפרש המשך לשון רש"י "לא הוא ולא שבטו" — דלכאורה: מה נוגע כאן ההדגשה "ולא שבטו" (ובפרט ע"פ פרש"י נשא ז, יב דכל נשיא "משלו הביא") — כי זה מדגיש יותר חלישות הדעת דאהרן, שאמר דזה ששבטו לא הי' עמהם בחנוכה הוא תוצאה מ"לא הוא" — שהוא אינו ראוי לחנוכה. וראה תנחומא שם.

וראה (בדיוק ל' "חלשה דעתו") ס' השיחות תשמ"ח (קה"ת, תשמ"ט) ח"ב ע' 478 ואילך.

---

•) משא"כ עבודה התמידית בהמשכן (קטורת עבודת הקרבנות וכו') אינה שייכת לזה — כי זוהי העבודה המוטלת עליו בכלל.

••) אף שהביא קרבנות לכפר לו על מעשה העגל — ראה פרש"י תצוה כט, א. שמיני ט, ב.

אין „חנוכה", ואדרבה — „שלך (דיין חנוכה) גדולה משלהם": זיין חינוך המנורה איז גרעסער ווי זייער חינוך המזבח, און דאָס איז אין די דריי פרטים וועלכע רש"י רעכנט אויס: (א) שאתה, (ב) מדליק ומטיב, (ג) את הנרות.

ה. (א) „שאתה": די קרבנות וואָס די נשיאים האָבן געבראַכט לחנוכת המזבח, איז זייער הקרבה ניט געווען דורך זיי, נאָר דורך די כהנים המקריבים; משא"כ חנוכת המנורה איז געווען („שאתה") דורך אהרן אַליין;

(ב) „מדליק ומטיב": ווען אהרן וואָלט נאָר מדליק געווען די נרות וואָלט געווען אַן אָרט לשאלה, וואָס איז מער גדול, צי די התחלה פון פעולת החנוכה — די הבאת הקרבנות ע"י הנשיאים, כאָטש אַז דער סיום און הקרבה אויפן מזבח איז ניט געווען דורך זיי, אַדער דער גמר הפעולה — פון חנוכה — די הדלקת המנורה דורך אהרן.

וויבאַלד אָבער אַז די הטבה — דער דישון הפתילה כו' און די הכנה צו דער הדלקה[23] — איז אויך דורך אהרן, קומט אויס, אַז די גאַנצע פעולת החנוכה פון דער מנורה[24] איז דורך אהרן[25].

(ג) „את הנרות": די חנוכת הנשיאים איז געווען פון דעם מזבח החיצון — בחצר [וואָרום אויך די קטורת וואָס די נשיאים האָבן געבראַכט לחנוכת המזבח איז ניט געווען אויפן מזבח הפנימי, נאָר אויפן מזבח החיצון, „והוראת שעה היתה"[26], און די חנוכה פון אהרן איז די מנורה וואָס שטייט אין משכן — בפנים[27], וואָס דערפון איז פאַרשטאַנדיק אַז אין די חנוכת המנורה, אין הדלקת הנרות איז דאָ מער חשיבות[28] ווי אין הקרבת הקרבנות פון די נשיאים.

ו. עפ"ז דאַרף מען אָבער פאַרשטיין: פאַרוואָס איז מלכתחילה „חלשה אז דעתו" „של אהרן", וויבאַלד ער האָט געזען אַז ער האָט מחנך געווען די מנורה, וואָס דאָס איז חשוב'ער ווי חנוכת המזבח דהנשיאים [מ'קען ניט זאָגן אַז ער האָט ניט געוואוסט די מעלה פון חנוכת המנורה לגבי חנוכת הנשיאים, וואָרום א) עס איז אַ דבר הפשוט, כנ"ל. ב) אויב עס וואָלט געווען אַ חידוש — האָט דאָך דער אויבערשטער געדאַרפט אים זאָגן בהנחמה אין וואָס ס'באַשטייט די מעלה].

איז דער ביאור בזה: ווי ס'איז משמע פון פשטות הכתובים אין פ' פקודי[29] זיינען אַלע עבודות ביום השמיני למלואים געטאָן געווארן דורך משה: „ויערוך עליו ערך לחם גו'", „ויעל הנרות לפני ה' גו'", „ויקטר עליו קטורת גו'", „ויעל עליו את העולה ואת המנחה גו'" — און ווי רש"י איז מפרש[30] „ואף ביום השמיני למלואים שהוא יום הקמת המשכן שמש משה והקריב קרבנות

23) ראה פרש"י תצוה ל, ז.

24) דהרי זה שאהרן מטיב הנרות כבר מפורש בתצוה שם. והרא"ש שכן אמר לו הקב"ה כאן ר"ל שהוא מהלשון „בהעלותך" שמעתיק רש"י, דלכאורה הול"ל „בהדלקתך" וכיו"ב אלא „על שם שהלהב עולה כתוב בהדלקתו לשון עלי" (כפרש"י בד"ה שלאח"ז), וא"כ מוכח שצריך להיות הטבה לפנ"ז כי בלא"ה א"א להלהב לעלות מאלי' (כדבעי). ולהעיר מסוף פרש"י שם ש„עלי' הכהן עומד ומטיב".

25) להעיר מאור החמה לזהר פרשתנו קנא, א ד"ה עובדא.

26) פרש"י נשא ז, יד.

27) פקודי מ, ד. כד.

28) להעיר שבנר מערבי אמרו (פרש"י אמור כד, ג) „עדות לכל באי עולם שהשכינה שורה בישראל".

29) מ, ד ואילך. שם, כג ואילך.

30) שם פסוק כט.

צבור״ — קומט אויס, אז משה האָט שוין מחנך געווען די מנורה:

און דעריבער איז „חלשה אז דעתו״ פון אהרן׳ען, וואָס ער האָט ניט קיין חלק אין די עבודות פון חנוכת המשכן.

אויף דעם האָט אים דער אויבערשטער געזאָגט „שאתה מדליק ומטיב״ — אז אויך די איצטיקע הדלקת המנורה דורך אהרן (אין זמן פון חנוכת הנשיאים) איז אַן ענין פון חנוכה.

און אַזוי ווי דאָס איז געווען ביי חנוכת הנשיאים —

דלכאורה: נאָך דער ערשטער הקרבה, די הקרבה פון נחשון בן עמינדב זיינען די קרבנות פון די אַנדערע נשיאים שוין מער ניט אין גדר פון חנוכה

(וי״ל אַז דאָס איז אויך דער טעם צום ספק פון משה׳ן[31] צי די נשיאים זאָלן מקריב זיין אַלע צוזאַמען, אַדער יעדער אין אַ באַזונדער טאָג) —

נאָר ווייל אַזוי איז געווען דער ציווי ה׳: „נשיא אחד ליום נשיא אחד ליום יקריבו את קרבנם לחנוכת המזבח״[32], איז עס מצד דעם ציווי געווארן אַן ענין פון חנוכה.

ועד״ז בענינינו: כאָטש משה האָט שוין מדליק געווען די מנורה ביום השמיני למילואים, האָט אַבער דער דיבור פון הקב״ה („חייך שלך גדולה משלהם״) גע־זאָגט: א) כאָטש די הדלקה פון אהרן איז נאָך דער הדלקה פון משה איז דאָס אַן ענין פון חנוכה; ב) ועיקר: אין די אַלע י״ב יום פון חנוכת המזבח דורך די נשיאים איז אויך די הדלקת והטבת הנרות דורך אהרן געווען חנוכת המנורה[33].

[און כאָטש אַז אהרן האָט שוין געזען בא חנוכת הנשיאים אַז די חנוכה האָט זיך געצויגן די אַלע צוועלף טעג — האָט ער אַבער געהאַלטן, אַז מ׳קען ניט אַפּלערנען פון איין עבודה אין משכן, אויף וועלכע ס׳איז געווען א ציווי ה׳ (אַז זי איז אַן ענין פון חנוכה), אויף א צווייטער עבודה וואָס האָט ניט געהאַט אַזא ציווי ה׳; ובפרט אַז: (א) די חנוכת המזבח איז אַן עבודה בחוץ וקדשי שעה[34] און (ב) איז געבראַכט געווארן יעדן טאָג דורך אַן אַנדער נשיא, משא״כ הדלקת המנורה איז (א) אַן עבודה בפנים וקדשי דורות, (ב) די זעלבע עבודה איז יעדן טאָג געטאָן געווארן דורך אהרן].

און דערפאַר האָט דער אויבערשטער געזאָגט מיט א הדגשה ותוקף „חייך״[35]: אהרן זאָל ניט מיינען, אַז דאָס וואָס אויך זיין הדלקה והטבה איז אַן ענין פון חנוכה איז נאָר אַלס נחמה, ס׳איז אַבער ניט קיין חנוכה לאמיתתה, אַדער עס איז חנוכה נאָר ווייל עס איז טפל און עס ווערט נגרר נאָך דעם קרבן הנשיא פון דעם טאָג, וואָס דער קרבן איז חנוכה — דעריבער האָט דער אויבערשטער גע־זאָגט „חייך״, צו מאמת זיין און קובע זיין די מציאות אַז עס איז אַן עבודת חנוכה בשלימות, ואדרבה „שלך גדולה משל־הם״ ניט טפלה.

---

31) ספרי נשא ז, י. וראה אוה״ח שם.

32) שם, יא. וכן משמע בפרש״י שם.

33) ראה יתירה מזו באוה״ח עה״פ כאן שהדלקת הנרות בכל פעם הי׳ ענין של חינוך.

34) ראה פרש״י שמיני י, יט.

35) ל׳ „חייך״ איתא גם בתנחומא תצוה שם. וע״פ הנ״ל בפרש״י י״ל שזהו גם הכוונה בתנחומא שם. וראה לעיל הערה 14.

ז. מ׳דארף אבער פארשטיין:

א) פארוואס האט אים דער אויבערשטער מנחם געווען מיט חנוכת המנורה און ניט מיט אנדערע עבודות חינוך אין משכן, ווי לדוגמא: עבודת הקטורת אויפן מזבח הפנימי, זאל פאר־רעכנט ווערן אלס חנוכה ע״י אהרן — כאטש אז ביום השמיני למלואים האט שוין משה מקטיר געווען קטורת אויפן מזבח הפנימי[36].

ב) לפ״ז קומט אויס, אז חנוכת המזבח דורך נחשון בן עמינדב האט זיך אנגעהויבן דעם ערשטן טאג פון הקמת המשכן (ר״ח ניסן), חנוכה ממש, משא״כ חנוכת המנורה דורך אהרן האט זיך אנגעהויבן נאך דער הדלקה פון משה אין ערשטן טאג — היינט ווי קען מען זאגן „שלך גדולה משלהם״, אויך פון דער חנוכה דורך נחשון?

איז דער ביאור אין דעם: שוין געוועדט[37] אמאל בארוכה אין שיטת רש״י בנוגע די קרבנות ביום שמיני למלואים, אז אין דעם איז געווען א חילוק צווישן (א) לחם הפנים און הדלקת הנרות און (ב) די קרבנות על המזבח און הקטרת הקטורת אויפן מזבח הפנימי:

אויף „ויקטר עליו קטורת״[38], וואס משה האט מקטיר געווען בשמיני למלואים, זאגט רש״י „שחרית וערבית כמו שנאמר וכו׳״, ד.ה. די הקטרת הקטורת איז (אויך) אין דעם טאג געווען ווי די קטורת שבכל השנה;

משא״כ הדלקת המנורה דורך משה איז דעמאלט געווען א חידוש וענין מיוחד — נאר אינדערפרי — און די הדלקת המנורה בין הערביים, אויך בשמיני למלואים, איז געווען דורך אהרן[39].

והנה, לויט דער שיטה פון רש״י בפירושו על התורה (און אזוי איז אויך שיטתו בפירושו לש״ס[40]), אז די מצוה פון הדלקת המנורה איז נאר בין הערביים, משא״כ בבוקר איז מען נאר מטיב די נרות[41], איז מובן, אז די חנוכת המנורה מתחלתה, וואס הדלקת המנורה איז (בקביעות נאר) בין הערביים, איז גלייך פון ערשטן טאג פון הקמת המשכן געווען דורך אהרן; און די חנוכה האט זיך געצויגן ע״פ הדיבור פון דעם אויבערשטן ביזן גמר חנוכת הנשיאים[42].

---

36) כפשטות הכתוב פקודי מ, כז (רמב״ן שם) ולשון רש״י פקודי שם כט „והקריב קרבנות צבור״. וראה לקו״ש שבהערה הבאה.

37) ראה לקו״ש חי״ז ע׳ 229 ואילך.

38) פקודי מ, כז.

39) עפ״ז יש ליישב בפשטות קושיית החדא״ג (גיטין ס, ב) „אמאי לא נקט נמי שאר עבודות תמידים כגון פרשת התמיד שבודאי בו ביום ג״כ התחילו״

כי פ׳ התמיד וקטורת הוצרך כבר ליום ח׳ למלואים בבוקר, וא״כ מובן שנאמר לפני יום הח׳ למלואים (וראה פרש״י פינחס כח, ד. רמב״ן פקודי מ, כז), משא״כ נרות שהתחילו להדליק (בסדר קבוע) בו ביום בין הערביים לכן נאמר בו ביום.

40) שבת כב, ב. חגיגה כו, ב.

41) כפשטות הכתובים: בר״פ תצוה (כז, כא) מערב עד בוקר. ופרש״י שם. ובפרש״י שם, כ. בס״פ תצוה ל, ז. ופרש״י שם. אמור כד, ב־ג ובפרש״י שם. וראה כס״מ הל׳ תמידין ומוספין פ״ג הי״ב.

42) ועוד י״ל, לכאורה, דנכלל במענה הקב״ה „שלך גדולה משלהם״: חנוכת הנשיאים בפשש״מ לא היתה חנוכה ממש של המזבח שהרי גם קרבן נחשון בא לאחרי הקרבת התמיד וכו׳ דיום השמיני למילואים, משא״כ „שלך״, הדלקת הנרות דאהרן הוא חינוך דהמנורה ממש, חנוך (התחלת) עבודה הקבועה (להעיר מפרש״י לך יד, יד) כי הדלקת משה לפנ״ז אינה שייכת לזה. וראה לקמן בפנים ובהערה 58.

אבל אינו מוכרח, כי הקרבת הכלים: הקערת כסף וגו׳ אפ״ל קודם הקרבת התמיד, חנכו המזבח בקטרת, פר וגו׳.

משא"כ די קטורת אויפן מזבח הפנימי, האָט דאָך משה מקטיר געווען באופן הקבוע לדורות — איז דאָס חנוכת העבודה פון קטורת בכל השנה[43], קען מען שוין ניט זאָגן בנוגע דער שפעטערדיקער עבודת הקטורת פון אהרן „שלך גדולה משלהם"[44].

ח. פון די ענינים מופלאים אין דעם פרש"י איך אין עניני הלכה:

ס'איז ידוע דעת הרמב"ם[45], אז הדלקת המנורה דארף זיין ניט נאָר בין הערביים, נאָר איך בבוקר; און דאָס וואָס שטייט בבוקר בבוקר בהיטיבו את הנרות פירושו בהיטיבו בהדליקו[46]; משא"כ לדעת רש"י[47], כנ"ל, איז הדלקת הנרות נאָר בין הערביים און די הטבה בבוקר מיינט — ניקוי.

קומט אויס, אז דער ענין הנ"ל, צי הדלקת המנורה פון אהרן בין הערביים ביום השמיני למלואים איז געווען אין גדר פון חנוכת המנורה, איז תלוי אין דער מחלוקת פון רמב"ם ורש"י: לדעת הרמב"ם וויבאָלד אז אויך אינדערפרי איז דאָ די מצוה פון (הטבת ו)הדלקת המנורה, במילא איז שוין בבוקר בשמיני למלואים געווען דער אָנהויב פון חנוכת המנורה;

ובפרט ווי מ'איז מפרש דעת הרמב"ם, אז די מצוה איז אז די נרות זאָלן שטענדיק ברענען (בביהמ"ק)[48] — און ווי זיין פשטות הלשון אין ספר המצות[49] „שנצטוו הכהנים להדליק הנרות תמיד לפני ה'" — קומט אויס אז אויך דאָס וואָס ס'האָט געברענט ביום (ע"י הדלקת משה) איז אָ חלק פון דער מצוה, ובמילא — התחלת גדר החנוכה.

און כאָטש דער רמב"ם פסק'נט[50] ווי די משנה[51] „ואין מחנכין את המנורה אלא בהדלקת שבעה נרותי' בין הערבים"[52] — י"ל, אז דאָס איז דוקא לדורות, משא"כ בזמן משה זאָגט דאָך די

---

43) ראה לקו"ש שם (ובהערה 15 שם) דגם הקטורת דבין הערביים בשמיני למלואים הקטיר משה, ומש"כ רש"י (שמיני ט, כג) דמשה נכנס ללמדו על מעשה הקטורת הי' לאחרי קטורת דבין הערביים.

44) בנוגע ללחם הפנים הרי עריכתו ע"י משה בשמיני למלואים היתה ביום א' בשבוע לדעת רש"י (ע"פ פשש"מ. וראה רמב"ן פקודי שם, כז.), ועריכת לחם בקביעות ה"ה ביום השבת (אמור כד, ח), וא"כ לכאורה י"ל שגם בזה מעשה אהרן בשבת לאחר ימי המלואים הי' חנוכת השולחן, ובפרט עפמ"ש הצפע"נ עה"ת פקודי מ, ד. תרומה כה, ל. פרשתנו ח, כ־כב.

אבל: א) אין לומר ע"ז „גדולה משלהם" שהרי חנוכת הנשיאים הותחלה בר"ח ניסן ולחם הפנים ביום השבת שלאח"ז. ב) צ"ע בכלל (ע"פ פשש"מ) דכיון שבלחה"פ נאמר „ונתת על השולחן לחם פנים לפני תמיד" (תרומה כח, ל), שתוכן המצוה הוא שיהי' על השולחן משבת לשבת (ראה פרש"י תצוה כז, כ. וראה רא"ם שם) — י"ל שגם ע"י עריכת משה שע"ז הי' „לפני תמיד" בשבוע זה כבר הותחלה חנוכתו (משא"כ בנוגע המנורה, כדלקמן ס"ט). וראה מלבי"ם פקודי שם, כג. כלי חמדה ס"פ פקודי אות ג'.

45) הל' תמידין ומוספין שם הי"ב. וראה שם ה"י ובנ"כ שם.

---

*) משא"כ ע"פ התוספתא מנחות פ"ז, ב. ספרי פינחס כח, ד. וראה בהנסמן בפנים ההערה.

46) כס"מ הי"ב שם.

47) וכ"ה דעת כמה ראשונים — הובאו באנציקלופדיא תלמודית ערך הדלקת הנרות.

48) ראה שרית צפע"נ ווארשא סי' נב. קונטרס השלמה טז, א. וראה שם צפע"נ הל' מת"ע פ"ב ה"ח (לב, ג). ובכ"מ. חי' הר"ח לרמב"ם שם. כלי חמדה ר"פ תצוה. ובכ"מ.

49) מ"ע כה.

50) שם הי"א.

51) מנחות מט, א.

52) ועפ"ז הדלקת משה ביום הח' בבוקר — ה"ז ציווי מיוחד ואינה שייכת להדה"נ לדורות — ולכן גם לא לחינוך (והתחלת) עבודה זו.

גמרא[53] און אַזוי פסק'נט דער רמב"ם[54]: כל הכלים שעשה משה משיחתן מקדשתן (מכאן ואילך עבודתן מחנכתן): און היות אַז די מנורה פון משה איז נתקדש געוואָרן במשיחה, איז די הדלקת המנורה ע"י משה, וואָס איז געווען לאחרי המשיחה ובזמן חיוב המצוה, א גדר פון חנוכה[55].

משא"כ לדעת רש"י, אַז די מצוה פון הדלקה איז נאָר בין הערביים, און אינדערפרי איז ניטאָ קיין גדר מצות הדלקה כלל — קומט במילא אויס, אַז (כאָטש דער קידוש איז געווען פריער בשעת משיחתן, איז אָבער) דער גאָנ־צער גדר החנוכה[56] האָט זיך אַנגעהויבן פון דער הדלקת בין הערביים[57] דורך אהרן[58].

ט. מען דאַרף נאָך אָבער פאַר־שטיין: אויך לדעת רש"י איז משמע אַז דער עיקר המצוה איז דאָס וואָס די מנורה ברענט אַ גאַנצע נאַכט, ווי ס'איז פאַרשטאַנדיק פון רש"י בפירושו עה"ת[59] אויף „להעלות נר תמיד, כל לילה ולילה קרוי תמיד"[60] (און רש"י האַלט[61] אַז נר שכבתה באמצע הלילה דאַרף מען עס נאָכאָמאָל מטיב זיין און אַנצינדן) — היינט וואָס איז דער הכרח צו זאָגן אַ זאַך וואָס עס איז ניטאָ קיין רמז אפילו אויפדעם בפשוטו ש"מ — אַז אהרן האָט מדליק געווען די מנורה בין הערביים ביום ח' למלואים? עס קען דאָך זיין אַז דורך משה'ס הדלקה בבוקר האָט זי שוין געברענט אויך בלילה ובמילא איז מקום געוואָרן די מצות הדלקה[62]?

וי"ל אַז וויבאַלד לדעת רש"י בפירושו עה"ת[63] האָט מען אַלעמאָל אַריינגע־געבן שמן במנורה אין דעם זעלבן מדה ואופן „שתהא דולקת מערב ועד בוקר" פון „לילי טבת הארוכין", עס זאָל קענען ברענען די זעלבע צאָל שעות[64] האָט

---

53) שבועות טו, רע"א. וש"נ.

54) כלי המקדש פ"א הי"ב.

55) דהרי החינוך במשנה וגמ' מנחות שם הו"ע „התחלת העשיי' כאלו מרגילים כלי זה לעבודה זו כו'" (פיה"מ מנחות פ"ד מ"ד). ולהעיר מצפע"נ מהד"ת י, א (ועוד): עי' מנחות דמ"ט דאף במשכן שנמשחו בשמן המשחה בעי גם חנוך עבודה. וראה ע"ד כהנ"ל אוצר הספרא (להר"מ זעמבא) סי"א ואילך.

56) דאף שבכלי שרת נאמר כנ"ל „מכאן ואילך עבודתן מחנכתן", דכפשוטו הוא שע"י התחלת העבודה „עבודתן מחנכתן לקדושה" (פרש"י שבועות שם) — הרי גם בכליו של משה הי' מצוה וגדר חנוכה (התחלת העבודה) מלבד משיחתן מקדשתן — ראה צפע"נ מהד"ת שם. אוצר הספרא שם. ולהעיר מצפע"נ שנסמנו לקמן הערה 69. וראה מנחות ג, א דכל דיני חינוך למדין מהכתובים בהמשכן. וראה הערה 58.

57) ראה פרש"י מנחות שם ד"ה אי לאו „וכיון דמנורה נתחנכה בערב".

58) אבל להעיר מפרש"י מנחות שם ד"ה בד"א דחינוך המזבח הוא פ' וזה אשר תעשה בפרשת ואתה תצוה (כט, לח) המדובר בז' ימי המלואים. וראה השגות הרמב"ן לסהמ"צ להרמב"ם שורש ג' ד"ה אבל, דחינוך המזבח מצוה לדורות כמו שכ' בפ' ואתה תצוה כו' ומזה שנינו (מנחות מט) אין מחנכין את המזבח כו'. וראה בהמשך דבריו שם, ובמפרשי סהמ"צ שם. וראה רמב"ן ר"פ שמיני. צ"פ מהד"ת שם.

59) תצוה כז, כ.

60) ומשמע שתמיד קאי ע"ז שדולק בכל לילה לא על פעולת ההעלאה בכל ערב. וכן משמע מפרש"י חגיגה שם. וראה רא"ם תצוה שם.

61) מנחות פח, ב.

62) ראה ע"ד ההלכה — זית רענן לי"ש ריש פרשתנו שאסור לכבות הנרות. וצ"ע בפרש"י ר"פ תצוה „ואם יותר אין בכך כלום". ואולי י"ל כוונתו (בדוחק): ואם יותר ובמילא ידלק גם בבוקר.

וידועה הפליאה במדרש תנחומא תצוה ג שהיו מדליקין פעם א' בשנה (נסמן בתו"ש תצוה ס"ק צג). ובפרש"י שבת כב, ס"ב משמע שס"ל שההדלקה עושה מצוה במנורה. וראה הדיעות בזה בתו"ש מילואים לחלק כג.

63) פרש"י ר"פ תצוה. וראה ג"כ בפ' אמור כד, ג.

64) משא"כ ע"ד ההלכה — ראה מנחות פט, ס"א. בפרש"י כת"י שם ד"ה ומ"ד מלמטה. בפרש"י שם ד"ה ושיערו חכמים בסופו. וראה תוד"ה אין עניות שם.

הדלקת משה געקענט ברענען בלילה נאָר שעות מועטות ביותר און עס האָט געמוזט זיין הדלקת הנרות דורך אהרן.

י. ע"פ הנ"ל בפרש"י וועלט פאָר-ענטפערט בפשטות נאָך אַ קשיא: די גמרא זאָגט[65] „הדלקה לאו עבודה היא", און דעריבער פסק'נט דער רמב"ם[66] אַז „הדלקת הנרות כשירה בזרים". פרעגט מען די קשיא[67]: עס שטייט דאָך „בהעלותך את הנרות" הדלקה דורך אהרן[68]?

זיינען דאָ אויף דעם כמה תירוצים, ומהם[69]:

א) די הדלקה הראשונה האָט געדאַרפט זיין דורך אַ כהן וואָרום דורך דעם ווערט די מנורה נתחנך אויף ווערן אַ כלי שרת[70];

ב) דער דין אַז הדלקה כשירה בזר איז בא אַלע נרות, אַבער די הדלקה פון נר מערבי מוז זיין דורך אַ כהן, וואָרום „נר מערבי שכבה אין מדליקין אותו וכו' אלא ממזבח החיצון"[71] און אַ זר טאָר דאָך ניט צוגיין צום מזבח — און אויף דעם (דער נר מערבי) שטייט „בהעלותך את הנרות"[72].

אַבער אין די צוויי תירוצים פאַדערט זיך ביאור (בנוגע די הדלקה פון אהרן דפרשתנו עכ"פ), ובפרט לדעת רש"י:

בנוגע דעם ערשטן תירוץ — ע"פ הנ"ל קומט אויס אַז דורך דער הדלקה פון משה איז שוין די מנורה נתחנך געוואָרן אַלס כלי שרת[73], ובפרט אַז דאָס איז געווען לאחר „וימשחם ויקדש אותם"[74].

בנוגע דעם צווייטן תירוץ: רש"י[75] זאָגט „אש שנאמר בה תמיד הוא שמדליקין בה את הנרות שנאמר בה להעלות נר תמיד אף היא מעל המזבח החיצון תוקד" — וואָס לויט רש"י באַציט זיך דער „להעלות נר תמיד" (ניט דווקא אויפן נר מערבי, ווי לדעת הרמב"ן[76], נאָר) אויף אַלע נרות[77] — איז במילא ניט מוכרח (אפילו ע"ד ההלכה

---

65) יומא כד, ב.

66) הל' ביאת המקדש פ"ט ה"ז.

67) תוס' ישנים יומא שם.

68) ע"פ פשש"מ אינה קושיא כי לא מצינו בפשטות הכתובים שהדלקה כשרה בזר, ובכ"מ נאמר אהרן או אהרן ובניו (בתחלת וסוף פ' תצוה. אמור שם). וגם ע"ד ההלכה לדעת הראב"ד (הל' ביאת המקדש שם. וראה כס"מ שם) צריכה להיות בכהן.

69) ראה בהבא לקמן — צפע"נ הל' ברכות פי"א הט"ז. הל' חנוכה פ"ג ה"ב. הל' מת"ע פ"ב ה"ח (לג, סע"ג ואילך. נעתק בצפע"נ עה"ת עה"פ. ושו"נ לעוד מקומות). מהד"ת ע' 118.

70) כן מפורש בצפע"נ שם הל' ברכות, וכן מוכח מסוף דבריו בהל' מת"ע שם: ואף דהא עבודתו מחנכתו כו' נתקדש למפרע. וכן מפורש בשו"ת צפע"נ ווארשא סי' נב: בזה נעשית מנורה וצריך רק כהן כו'. ובשו"ת שם סי' רנא. וראה כלי חמדה ריש פרשתנו.

71) רמב"ם הל' תמידין ומוספין שם הי"ג. מתמיד פ"ו מ"א.

72) ראה צפע"נ מת"ע הנ"ל עוד, שכשכבה המנורה בלילה אז היו זמן המצוה וצריך כהן דוקא.

73) ובנוגע לדעת הצפע"נ י"ל שמדבר דוקא לדורות שאז עבודתן מחנכתן שנעשו כלי שרת וגדר מנורה. אבל לא בהדלקת אהרן את המנורה. אבל לא משמע כן ממש"כ בשו"ת שם סנ"ב וסרנ"א. וכן ממש"כ במהד"ת י', א (ושאר מקומות הנ"ל). וצ"ע. וי"ל שס"ל שרק אהרן התחיל להדליקו ביום א', או שהדלקתו של משה בח' למלואים הי' לפני ש„וימשח" ויקדש אותם, והוי כמו הדלקה בז' ימי המלואים. וראה רמב"ן פקודי מ, ב. לעיל הערה 58.

74) נשא ז, א.

75) צו ו, ו.

76) ר"פ תצוה.

77) ראה בארוכה ראי"ם תצוה שם. מנ"ח מצוה צח בסופה.

— לפרש"י) אז ס'איז דא א חיוב אנצו־ צינדן דעם נר מערבי פון מזבח, און י"ל אז רש"י האלט ווי דעת הראב"ד[78], אז דאס וואס מ'דארף מדליק זיין פון דעם מזבח החיצון[79] איז דוקא בשעת עס ברענט ניט קיין נר[80] אין דער מנורה[81].

ע"פ הנ"ל אין דעת רש"י איז קושיא מעיקרא ליתא: „בהעלותך את הנרות" קומט זאגן אז כאטש ס'איז געווען די הדלקה פון משה פריער איז אהרן'ס הדלקה פון יום ח' למלואים ביז דעם צוועלפטן טאג אן ענין פון חנוכת המנורה, במילא איז מובן פארוואס דאס איז געזאגט געווארן און עס איז שייך דווקא צו אהרן — שלך[82].

יא. פון יינה של תורה אין פירוש רש"י:

לכאורה איז נאך אלץ ניט גלאטיק דער לשון רש"י „שאתה מדליק ומטיב" — לשון הווה: וויבאלד אז „בהעלותך את הנרות" שטייט נאך דער גאנצער חנוכת הנשיאים, און דער חלשה דעתו פון אהרן איז געווען פארבונדן מיטן זמן פון זייער חנוכה — האט דאך גע־ דארפט שטיין, כנ"ל, „שאתה הדלקת והטבת"?

איז דער ביאור בזה (ע"פ פנימיות הענינים): דערמיט גופא ווערט ארויס־ געבראכט נאך א פרט אין דעם טעם פארוואס „שלך גדולה משלהם": ביי די נשיאים איז די חנוכה געווען אן איינ־ מאליקע זאך אין משך פון די צוועלף טעג, דאקעגן ביי אהרן, איז שטענדיק — ווען נאר ער איז מדליק ומטיב את המנורה — פאראן אט די מעלה פון חנוכת המנורה[83].

די הסברה אין דעם: דער אלטער רבי[84] איז מבאר דעם ענין פון חנוכת המזבח, אז פונקט ווי מ'איז מחנך א קינד, גיט מען אים אין יום החנוך א סך מתנות כו' — א תוספת התקרבות, וואס דאס גיט אים כח אין זיין שפעטערדיקן לימוד —

אזוי איז אויך געווען ביי חנוכת המזבח, אז די קרבנות וואס מ'האט גע־ בראכט ביי דער חנוכה האבן געהאט א העכערע מעלה ווי די קרבנות וואס מ'האט מקריב געווען אין משכן באופן תמידי, און דעריבער האבן זיי ממשיך געווען א העכערן אור אלקי:

וי"ל בדא"פ אז דאס איז דער פנימיות'דיקער פירוש אין „שלך גדולה משלהם שאתה מדליק ומטיב את הנרות": ביי די נשיאים איז דער תוספת אור פון זייער חנוכה געווען נאר אין די צוועלף טעג, משא"כ ביי אהרן, ווערט

78) הל' תמידין ומוספין שם. אבל בראב"ד בפי' לתו"כ פ' צו שם ב: א"נ בנר מערבי עצמו שאחר שמשלים להדליק שאר הנרות ממנו מטיבו כו' ומדליקו ממזבח העולה וכן הי' עושה בכל ערב וערב.

79) אבל י"ל גם לאידך, שמכיון שלדעת רש"י „תמיד" האמור במנורה קאי על כל הנרות מצד הדלקתן בכל לילה (ולא הביא גם בפ' אמור כד, ב ואילך דרשת התו"כ שם ולא הספרי דריש פרשתנו), י"ל שחיוב הדלקה ממזבח העולה הוא בכל הנרות.

80) אבל ראה פרש"י יומא מה, ב ד"ה אש מחתה.

81) ועוד להעיר: הדין שצריך להדליק ממזבח העולה הר"ז רק ב„נר מערבי שכבה", וכ"ה לשון התו"כ כהובא ברמב"ן ר"פ תצוה, והרי בזמן שמעון הצדיק הי' נס שלא כבה — ראה פרש"י שבת כב, ב. תוס' מנחות פו, ב. ועוד. ופשיטא דבזמן אהרן הי' הנס, אלא שי"ל דבנוגע למשכן כיון שפרקוהו בשעת המסעות ואח"כ הקימוהו הוצרכה להיות הדלקה מחדש. ואכ"מ.

82) ואולי גם הצפע"נ כוונתו כנ"ל.

83) להעיר מאוה"ח עה"פ כאן.

84) תו"א כט, סע"ד ואילך. לקו"ת נשא כט, א. ברכה צח, סע"ב ואילך.

דורך זיין הדלקה והטבה בכל זמן אויפ־געטאָן חנוכה — תוספת אור השכינה (ע"ד ווי אהרן האָט אויפגעטאָן אין די צוועלף טעג).

און דערמיט איז אויך מובן פאַרוואָס דער אויבערשטער האָט געזאָגט „חייך כו'" — א שבועה, וואָס ווייזט אויף א החלטה ותוקף מיוחד — א המשכה חדשה פון אלקות: מצד המשכת אלקות ע"פ סדר השתלשלות מוז זיין א חילוק צווישן התחלת וחינוך הדבר (וואָס דעמאָלט איז מאיר א העכערער אור) און דער המשכה וואָס קומט דורך דער שפּעטערדיקער עבודה תמידית;

דוקא מצד אן אור שלמעלה מהשתל־שלות — וואָס דאָס קומט בדרך שבועה (חייך) — קען אויך אין דער שטענדי־קער הדלקה פון אהרן זיין א תוספת אור, תוספת אין גילוי השכינה, ווי ס'איז דא בשעת החינוך.

יב. דער ענין האָט אויך א שייכות צום תוכן ועבודה רוחנית פון „בהעלותך את הנרות": ס'איז מבואר אין חסידות[85], אז די נרות זיינען נשמות ישראל, וכמש"נ „נר ה' נשמת אדם": כללות נש"י ווערן אָנגערופן מנורה, און די ז' נרות זיינען די ז' מדריגות אין עובדי ה' (אהבה משוך כמים, אהבה כרשפי אש כו'); און דאָס איז עבודת אהרן — בהעלותך את הנרות, ער איז ממשיך „חיות ואלקות" אין נש"י, צו אויפהויבן זיי און מעורר זיין ביי זיי די אהבה צו אלקות.

און דעריבער „כשראה אהרן חנוכת הנשיאים חלשה אז דעתו" — ווָאַרום וויבאַלד אז די חנוכת הנשיאים איז בלויז אן איינמאָליקער ענין, וואָס אין עבודת ה' מיינט דאָס, אז ס'איז א באַשטימטע נתינת כח צו די וואָס האַלטן ביי א חידוש עבודה, א נייע דרגא אין עבודה, אָבער ניט אן ענין תמידי און פאַר אלע אידן — איז דערפאַר „חלשה דעתו", מיינענדיק, אז אויך דער חינוך פון הדלקת הנרות איז נאָר באופן פון א תוספת אור צו אזעלכע עובדי ה' וואָס מ'קען בא זיי אויפטאָן אן אהבה בחידוש ותוקף לאלקות.

אָבער די וואָס זיינען ניט בדרגא זו ועאכו"כ די וואָס זיינען ניט קיין „נר ה'" בגלוי, קען ביי זיי אהרן מיט זיין חינוך ניט אויפטאָן, אז זיי זאָלן ווערן עובדי ה', אז ביי זיי זאָל לייכטן דער אור ה'[86].

האָט דער אויבערשטער אויף דעם געזאָגט „חייך שלך גדולה משלהם": דורך דער המשכת אלקות באופן פון „חייך" — פון למעלה מסדר הש־תלשלות, בחי' „החכמה[87] תחי'", און נאָך העכער פון עצמות אא"ס — איז געווָארן „שלך גדולה משלהם — שאתה מדליק ומטיב", אז דער תוספת אור וכח פון אהרן'ס חינוך טוט אויף ביי נשמות ישראל די הדלקה והטבה שטענדיק און ביי יעדן אידן[88].

די הסברה אין דעם[89]: די נתינת כח פון אהרן'ס הדלקת הנרות איז ניט נאָר

---

85) לקו"ת ריש פרשתנו. ובכ"מ.

86) להעיר מד"ה זאת תורת הבית תרפ"ט פ"ו, שזהו החילוק דמשה ואהרן. ולהעיר מלשון הלקו"ת שם רפ"ב: להעלות אהבה עזה לה' ולהגדיל מדורת אש כו'. וראה לקו"ש חכ"א ע' 178 ואילך.

87) ראה באריכה לקו"ת פרשתנו לב, א ואילך שלכן שלך גדולה משלהם, כי הוא ממשיך גם מבחי' חכמה להיות ההעלאה דנש"י, משא"כ הנשיאים.

88) וי"ל שזהו מכחו של משה ואהרן, ראה לקו"ת שם. אוה"ת תצוה ע' א'תרנט. ועוד. וראה בהנסמן בהערה הבאה.

89) ראה המשך תרס"ו ע' קכה ואילך. קל ואילך. ולהעיר מאוה"ת פרשתנו ע' שנג ואילך.

אַ הקדמה צו דער עבודה, ווי די חנוכת הנשיאים, נאָר דאָס גופא ווערט די עבודת הנשמות; ד.ה. דאָס ווערט אָן ענין פנימי אין דעם אידן, וואָס קומט דוקא דורך דעם גילוי בחי' חכמה שבנפש.

ובמילא איז פֿאַרשטאַנדיק אַז עס ווערט אויפגעטאָן ביי יעדן אידן, אויך בא די וואָס זיינען ניט עובדי ה' בגלוי, היות אַז בא יעדן אידן איז דא דער אור ה', וואָס איז שורה בחכמה שבנפש[90], און מצד דעם איז יעדער איד בפנימיות נפשו א „נר ה״ וואָס ציט זיך לשרשו.

יג. פון דעם איז אויך די הוראה צו יעדן איינעם: בשעת מ'טרעפט אַ אידן וואָס האָט, לכאורה, לעת עתה קיין שייכות ניט צו עבודת ה', מ'זעט ניט ביי אים דעם „נר ה' נשמת אדם", קען מען דאָך טראַכטן: ווי אַזוי קען מען אויף אים פועל זיין, אַז בא אים זאָל לייכטן די נשמה, ער זאָל אַנהויבן לערנען תורה און מקיים זיין מצוות?

אויף דעם זאָגט מען „חייך", בשעת ער וועט דאָס טאָן מיט מסירת (חיי ה)נפש — וויסנדיק אַז דאָס איז אים נוגע אין לעבן, אַז די הדלקה פון דעם צווייטנס „נר ה״ איז נוגע אין זיין „נר ה״ (וואָרום דוקא דעמאָלט ווערט עס אַ גאָנצע אַנגעצונדענע מנורה) —

וועט ער דעמאָלט זיכער פועל זיין אויף אים, וואָרום בפנימיות נפשו איז דאָ בא אים דער נר ה', מ'דאַרף עס נאָר מגלה זיין:

און דורך דער הדלקה פון דעם נר ה' פון יעדן אידן, וואָס דעמאָלט ווערן אַנגעצונדען אַלע זיבן נרות פון כנסת ישראל, ברענגט מען אַראָפּ[91] אויך די מנורה הטהורה אין דעם בנין ביהמ״ק השלישי במהרה בימינו ממש.

(משיחת ש״פ בהעלותך תשכ״ה)

---

90) תניא פי״ח־יט.

91) להעיר דכללות קיום המצות בזמן הגלות הוא מעין חינוך והרגל (ראה לעיל הערה 42 מפרש״י לך. פיהי״מ מנחות פ״ד שם) לקיום המצות בימות המשיח — ראה ספרי עקב, יא, יז הובא בפרש״י שם יח. רמב״ן אחרי יח, כה.

# בהעלותך ב

א. פון די חילוקים צווישן דעם קרבן פסח וואָס מ׳האָט געבראַכט אין מצרים און דעם ק״פ וואָס מ׳האָט געבראַכט אַ יאָר נאָכדעם אין מדבר (וועגן וועלכן עס ווערט דערציילט אין אונזער פרשה [1] — „ויעשו בני ישראל את הפסח במועדו. בארבעה עשר וגו׳ ״):

א) פסח מצרים האָט מען געבראַכט בימי השבוע (בחול [2]), ווייל „בחמשה בשבת יצאו ישראל ממצרים״ [3], איז דאָך י״ד ניסן געווען מיט אַ טאָג פריער — ברביעי בשבת; דעם פסח מדבר האָט מען געבראַכט בשבת — ווי עס שטייט אין סדר עולם [4], אַז ר״ח ניסן פון יענעם יאָר איז געווען „ראשון למעשה בראשית״, קומט אויס, אַז י״ד ניסן איז געווען שבת [5].

ב) ביי פסח מצרים איז דער עיקר הדגשה געווען דער יחיד: יעדער יחיד (בית) האָט (א) אַליין געטאָן אַלע עבודות הקרבן (ב) ביי זיך אין שטוב („ולקחו מן הדם ונתנו על שתי המזוזות וגו׳ ״ [6]); דאָקעגן דעם פסח מדבר האָבן אַלע אידן געדאַרפט ברענגן אין משכן, וואָס דאָס איז „מצרף״ אַלע קרבנות פון אַלע אידן, בלשון הש״ס [7]: ס׳איז „אתי בכנופיא״ („באסיפת חברים ברגל״ [8]), און דערפאַר ווערט עס אַנגערופן אַ קרבן צבור.

ב. וי״ל אַז פון דעם לערנט מען [9] אַפ אויך לאחר מ״ת ווי די צוויי חילוקים זיינען תלויים זה בזה:

דאָס וואָס קרבן פסח איז דוחה שבת, איז עס דערפאַר וואָס דאָס איז אַ קרבן צבור, ווי די גמרא זאָגט אין פסחים [10]: „פעם אחת חל י״ד להיות בשבת שכחו ולא ידעו אם פסח דוחה את השבת אם לאו וכו׳ ״ (ווייל „הלכה זו נתעלמה״ פון די בני בתירא, די נשיאים [11]), האָט הלל געזאָגט: „וכי פסח אחד יש לנו בשנה שדוחה את השבת והלא הרבה יותר ממאתים פסחים יש לנו בשנה שדוחין את השבת״ — וואָס מיט פסחים מיינט

---

1) ט, א ואילך.

2) ראה (שמו״ר פ״א סכ״ח (וראה שם פ״ה ס״ח)) דמשה תיקן להם את יום השבת לנוח. וראה אבודרהם שחרית של שבת. תו״ש שמות ב, יא ס״ק צג וש״נ.

3) שו״ע אדה״ז ר״ס תל. משבת פז, ב. טור שם (מסדר עולם — פ״ה *).

4) פ״ז. תו״כ ר״פ שמיני. שבת פז, ב. פרש״י עה״ת ר״פ שמיני. ועוד.

5) כמפורש בסדר עולם שם (בסוף הפרק). וראה לקמן הערה 26.

*) אבל בסדר עולם לפנינו (וכ״ה בשבת פח, רע״א „דתניא בסדר עולם״) די״ד ניסן יום חמישי הי׳.

6) בא יב, ז. וראה פרש״י שם: זו קבלת הדם. ובמכילתא (עה״פ), פסחים (צו, א): ג׳ מזבחות היו כו׳ המשקוף ושתי המזוזות. וראה לעיל ע׳ 3 ואילך.

7) יומא נא, א. פרש״י פסחים סו, סע״ב.

8) פרש״י פסחים עו, סע״ב (לענין חגיגה), וברש״ח יומא שם: בבוא כל ישראל לחוג . . דהא כל ישראל חייבין לעשות הפסח.

9) לימוד ממש אינו שהרי רק במרה נצטוו על השבת. וי״ל שגם מציאות (דין) ציבור נתחדש במ״ת, וכמו שאין צבור בב״נ (גם לאחר מ״ת — ראה צפע״נ עה״ת בראשית ע׳ מ. צו). וראה לקמן הערה 77. ואכ״מ.

10) סו, א. ירושלמי שם. תוספתא שם פ״ד, יא.

11) פרש״י פסחים שם ד״ה בני בתירה.

ער דאָ די קרבנות צבור — קרבן תמיד ומוסף[12]; און ווי די גמרא איז ממשיך, אַז ער לערנט עס אַפ מיט אַ גז"ש „מועדו מועדו" — דעם „מועדו" וואָס שטייט ביי קרבן פסח פון „מועדו" וואָס שטייט[13] ביי קרבן תמיד.

נאָכמער מפורש איז עס אין ירושלמי[14] (וואו די גירסא איז אַז הלל האָט געזאָגט): „הואיל ותמיד קרבן ציבור ופסח קרבן ציבור מה תמיד קרבן ציבור דוחה השבת אף פסח קרבן ציבור דוחה השבת"[15].

[ס'איז קיין קשיא ניט פון דעם וואָס די גמרא[16] זאָגט „נקוט האי כללא בידך כל שזמנו קבוע דוחה את השבת כו' אפילו ביחיד" (און אַזוי פסק'נט אויך דער רמב"ם[17]) — ווייל דאָס איז דעת ר' מאיר[18], אָבער לויט דעת ת"ק[18] איז עס ניט תלוי אין „זמנו קבוע", נאָר אין דעם ענין פון צבור[19] („שקרבנות הציבור דוחין את השבת כו' וקרבנות יחיד אינן דוחות כו' "[18]): און פון דעם גופא וואָס ביי די בני בתירא און הלל (און אַזוי אויך צווישן ר' יאשי' און ר' יונתן, כדלקמן ס"ד) איז געווען אַ שקו"ט צי ק"פ איז דוחה שבת, איז מוכח, אַז זיי האָלטן ווי דער ת"ק — ווייל לויט ר' מאיר איז דאָך

---

12) פרש"י שם ד"ה וכי. וראה ירושלמי שם.

13) פינחס כח, ב.

14) שם. ועד"ז בתוספתא שם.

15) אין להקשות מתוספתא שם (הובא בר"ח פסחים שם, ב): „מקובלני מרבותי שפסח דוחה את השבת ולא פסח ראשון אלא פסח שני ולא פסח צבור אלא פסח יחיד". ובתוד"ה דוחה יומא שם: דגם „אם היו כל ישראל זבין או בדרך רחוקה חוץ מאדם אחד או שנים וחל ע"פ בשבת" נלמד מתמיד שדוחה את השבת —

כי זה שפסח שני דוחה שבת — אף שהוא קרבן יחיד (שהרי „לא אתי בכנופיא" — יומא שם) — הוא מפני הלימוד „ככל חקת הפסח יעשו אותו", כהמשך הגמרא ותוד"ה דוחה יומא שם • (וראה מל"מ להל' ק"פ פ"א ה"ג):

ובנוגע ל„פסח יחיד" (שבתוספתא שם) — ראה מנחת בכורים שם שמפרשו (בב' פירושים הראשונים): א) היינו פסח שני, ב) אם אינו מנויין עמו [וא"כ עדיין יש עליו שם קרבן צבור מצד זה ש„אתי בכנופיא"].

וגם לפי' הג' „כגון שהיו רוב צבור זבין" (ע"ד הנ"ל בתוספות) — הרי זה שדחי שבת הוא (כמ"ש התוס' שם) משום ד„כיון דגמרינן בגז"ש הכי גמרינן מה להלן כו' אף בפסח לא יתבטל בשבת . . אי אמרת לא דחי שבת ביחיד הרי הוא בטל לגמרי" — היינו שמתבטל (לא רק קרבן פרטי דאיש זה, כי"א) כל ענין הפסח שגדרו — חיוב על כל ישראל (צבור).

---

16) יומא נ, א.

17) הל' ביאת מקדש פ"ד ה"ט.

18) משנה רפ"ב דתמורה (יד, א).

19) וראה פסחים ע, ב (גבי חגיגה): מ"ט לא דחי שבת הא ודאי קרבן צבור הוא (וראה תוס' שם ד"ה מ"ט וד"ה הא ודאי). ושם עז, א: שלא למדנו אלא לתמיד ופסח . . שאר קרבנות צבור מניין כו'. פרש"י מנחות (כא, ס"א): תקריב בשבת . . אם קרבן צבור הוא כו'.

וקושיית ר' מאיר (משנה תמורה שם. יומא שם) מחביתי כה"ג ופר של יוהכ"פ דדחי שבת — י"ל שהת"ק ס"ל דנחשבו כקרבן צבור (וכבגמרא יומא שם לפנ"ז (בהקס"ד) „מכלל דאיכא למ"ד דציבור"): בנוגע לחביתי כה"ג — ראה תוי"ט שם ד"ה ולטעמיך: פר דיוהכ"פ — כביומא שם לפנ"ז „חטאת צבור היא" מכיון שבא „על אחיו הכהנים" (פרש"י שם ד"ה חטאת). וגם להתי' דהוא „חטאת השותפין" — עיין בארוכה תוי"ט שם (ד"ה ומאי נ"מ) שדומה בכמה ענינים לחטאת צבור. וראה מהר"ץ חיות ליומא (שם. ו, ב — מתו"ט הובא בשער המלך) דכיון דכל הקרבנות היום תלויים בפר מחשיב קרבן צבור. ולהעיר מענין מכשירי מצוה שלא הי' אפשר (ע"פ תורה) לעשותם מבעוד יום (שבת רפ"ט. פסחים רפ"ו. ועוד. וביר"ש (פסחים שם סה"ג) דהזאה אינה דוחה — מפני דעכ"פ מין הזאה ראוי מאתמול — משא"כ בנדו"ד).

• ומלשון הגמרא יומא שם „א"כ יהא דוחה את השבת כו" משמע, שהת"ק ס"ל דלא דחי את השבת. וראה תוספות חדשים למשנה תמורה רפ"ב.

מעיקרא ניטאָ קיין אָרט אויף אַ שאלה [20], ווייל ק"פ איז „זמנו קבוע" [21];

ס'איז נאָר, אַז מ'דאַרף זאָגן, אַז אויך לויט דער דיעה פון ת"ק מוז זיין דער ענין פון „זמנו קבוע" [22] — אָלס אַ תנאי (צדדי) — וואָס דערפאָר איז אַ פֿר העלם דבר של צבור ניט דוחה שבת [23], הגם אַז „חטאת הקהל הוא" [24], און איז לך צבור גדול מכלל ישראל].

און דעריבער: פון פסח מצרים, וואָס איז געווען אַ קרבן יחיד און געווען בימי השבוע [25] — נעמט מען אַז קרבן יחיד אינו דוחה שבת; משא"כ פסח מדבר איז געווען בשבת [26] — אין דעם אופן איז ניכר אַז אין דעם קרבן פסח האָט זיך אויפגעטאָן דער ענין פון צבור און (דערפאָר קען עס) דוחה זיין שבת.

ג. הגם אַז פסח מדבר (ודורות) האָט דעם גדר פון קרבן צבור — איז עס אָבער ניט קיין קרבן צבור אין אַלע פרטים; אדרבה: בעיקרו ומהותו איז עס אַ קרבן יחיד — יעדע חבורה דאַרף ברענגן אַ באַזונדער קרבן פון זייער ממון (ניט פון לשכה, ממון צבור); ס'איז דאָ אכילת בעלים, און נאָכמער: דער קרבן פסח „לא בא מתחילתו אלא לאכילה" [27], ו„אינו נאכל אלא למנויו" [28], ועוד, וואָס דאָס אַלץ זיינען גדרים און ענינים פון אַ קרבן יחיד —

---

20) משא"כ אם תלוי בצבור — שי"ל דפסח הו"ע של יחיד (כדלקמן בפנים ס"ד ואילך בארוכה). וי"ל שלכן לא הקשה ר' מאיר מפסח* — כי בזה י"ל שהת"ק ס"ל שיש בו גדר דקרבן צבור מכיון ש„אתי בכנופיא" (משא"כ בהנ"ל דהערה הקודמת).

21) ולהוסיף: מלשון הרמב"ם בפיה"מ הקדמה לסדר קדשים („והמין הרביעי") — „דומה זה המין לקרבן צבור לפי שהוא דוחה את השבת כו' שכל קרבן שקבוע לו זמן דוחה את השבת כו'" — משמע, דזה גופא ש„קבוע זמנו" שייך לגדר דצבור.

22) ראה פרש"י פסחים שם (ע, ב ד"ה אמאי) — לענין חגיגה: הא ודאי קרבן צבור הוא .. וזמן קבוע לה.

23) וכקושיית ר' יעקב (על שיטת הת"ק) יומא שם. ומתורצת ג"כ קושייתו משעירי עכו"ם. ובנוגע לחגיגה — ראה פסחים שם דנלמד מ„וחגותם אותו גו'" דאינה דוחה את השבת. וראה פסחים עו, סע"ב: „כיון דאית לי' חשלומין כל שבעה לא דחיא שבת" (אבל בתוס' שם לא גריס לי').

24) ויקרא ד, כא.

25) להעיר דלקיחתו היתה בשבת (תוד"ה ואותו שבת פז, ב) אבל אפי"ל לקיחה מבלי חילול שבת (מה"ת). וראה לקו"ש חי"ז ע' 57 ואילך.

---

*) ביומא שם: „א"ל ר"מ .. והלא .. ופסח דקרבן יחיד הוא כו'" (ובמשנה תמורה שם ליתא „ופסח") — אבל הכוונה לפסח שני כדלקמן ביומא שם נא, א. וראה לעיל הערה 15 ובשוה"ג שם.

26) אבל להעיר מראב"ע (פקודי מ, ב. ר"פ שמיני) ד„ביום השמיני" הוא „שמיני לניסן", וכן צ"ל (כמ"ש בראב"ע פקודי שם) לדעת רע"ק (ספרי פרשתנו ט, ו. סוכה כה, רע"ב) דה„טמאים לנפש אדם" (פרשתנו שם) — „מישאל ואלצפן היו שנטמאו לנדב ואביהוא" [דאל"כ — היו יכולין ליטהר קודם י"ד ניסן (כקושיית ר' יצחק — ספרי וסוכה שם), ועכצ"ל שגם רע"ק ס"ל „שחל שביעי שלהם להיות בע"פ (ראה גירסת הס' שהובאה בתוד"ה שחל סוכה שם)] — ויש רוצים לתרץ כמה קושיות ע"י שנאמר שגם רע"ק פליג על התו"כ כו' (דלעיל הערה 4) דאותו היום נטל י' עטרות כו', ואין ראי' ד„ביום השמיני" הי' ב„ראשון למע"ב" (ובראב"ע פקודי שם: ביום ששי הוקם המשכן או ביום השבת).

ולהעיר דגם בפסח גלגל פלוגתא מעין זה (האם היתה קביעות דע"פ שחל בשבת): בסדר עולם פי"א (ועד"ז הוא בכמה מקומות) דכיבוש ירימו — כ"ח ניסן — הי' בשבת, וא"כ ע"פ חל בשבת, ונאמר (יהושע ה, י) „ויעשו את הפסח בארבעה עשר גו'": אבל בסדר הדורות מובא דר"ח ניסן הי' או ביום ב', וא"כ ע"פ חל בחול.

וידועה שקו"ט האחרונים בכ"ז (וגם בענין פלוגתת בני בתירא והלל) — הובאה בתו"ש בא כרך י"א מילואים סי"ג, וש"נ.

27) פסחים עו, ב במשנה.

28) זבחים נו, ב במשנה.

נאָר עס האָט אויך דעם גדר פון אַ קרבן צבור מצד דעם וואָס „אתי בכנופיא", און עס ווערט געשחט'ן „ב(ג') כתות" [29] — (דריי) קהל'ס [30].

ד.ה. אַז קרבן פסח איז כולל אין זיך גדרים סיי פון „קרבן יחיד", סיי פון „קרבן צבור". וי"ל יתרה מזה: ער איז זיי כולל ניט אַלס באַזונדערע ענינים, נאָר אַז אין די גדרי ה„יחיד" זיינען אויך דאָ גדרי הצבור, און אַזוי אויך לאידך — אין דעם „צבור" שבו איז דאָ אויך גדר ה„יחיד":

ווי געזאָגט, איז דער פסח קרב מממונו של יחיד, „לא בא מתחילתו אלא לאכילה" ואינו נאכל אלא למנויין, במילא מוז יעדער מנין האָבן אַ באַזונדער קרבן וכו', אָבער דאָס אַלעס מוז זיין בכנופיא — אַלע אידן צוזאַמען:

און לאידך גיסא: כאָטש מ'האָט מקריב געווען דעם קרבן פסח ב„כתות" ו„קהל עדת" — איז עס געווען (ניט איין כיתה, נאָר) „בג' כתות". ד.ה. אויך ווען מ'האָט מצרף געווען אידן איז אַ קהל ועדה, בלייבט דער ענין פון התחלקות און פרטים: „בג' כתות" דוקא, און (עכ"פ מפני הספק) יעדערע פון זיי ג' מאָל „קהל" [31].

ד. עפ"י הנ"ל קען מען אויך מסביר זיין די שקו"ט צווישן בני בתירא און הלל צי קרבן פסח איז דוחה שבת אָדער ניט: וויבאַלד אַז אין קרבן פסח זיינען דאָ ביידע גדרים, סיי פון יחיד און סיי פון צבור, איז דאָ אַן אָרט צו דן זיין, וועלכער פון זיי איז דער עיקר און דער מכריע — דער ענין ה„יחיד" שבו (וואָס דאָן איז ער ניט דוחה שבת), אָדער דער ענין ה„צבור" שבו (וואָס דאָן האָט ער בכח צו דוחה זיין שבת).

א הוכחה נוספת צו דער הסברה הנ"ל געפינט מען פון דעם וואָס אין ספרי [32] אויפן פסוק „ויעשו בני' את הפסח במועדו" ווערט געבראַכט, אַז אויך ר' יאשי' ור' יונתן זיינען מחולק אין דעם (צי קרבן פסח איז דוחה שבת): ר' יאשי' לערנט אָפּ פון „במועדו" אַז קרבן פסח איז דוחה שבת (כדעת הלל), און ר' יונתן זאָגט „ממשמע הזה עדיין לא שמענו" (אַז מ'קען ניט אָפּלערנען פון „במועדו" אַז ק"פ איז דוחה שבת [33] — כדעת בני בתירא):

און וויבאַלד אַז אָט די נקודה הנ"ל — וואָס איז גובר ומכריע: דער יחיד ופרט אָדער דער צבור וכלל — איז אין כמה מקומות די נקודת המחלוקת פון ר' יאשי' און ר' יונתן (כדלקמן), איז מסתבר אַז דאָס איז אויך דער יסוד פון זייער פלוגתא בנוגע צו ק"פ.

ה. דוגמאות פון די פלוגתות צווישן ר' יאשי' ור' יונתן וואָס אזלי לשיטתי' אין דער נקודה הנ"ל:

ביי בני אדם: א) ביי עיר הנדחת [34]: „עד כמה עושין עיר הנדחת מי' ועד ק' דברי ר' יאשי', ר' יונתן אומר מק' ועד רובו של שבט". איז רש"י [35] מסביר דעם

---

29) פסחים סד, א ושם. וראה מכתבי תורה מכתב ד' (להרגצובי).

30) פסחים שם, ב — כי צ"ל „קהל ועדה וישראל" שכ"א „עשרה" (שם וברש"י).

31) להעיר משו"ע יו"ד סרכ"ח סכ"א. ועוד.

32) ועד"ז בספרי פנחס כח, ב. מכילתא בא יב, ו.

33) ודוחק לומר שלאחרי שהשיב לו ר' יאשי' הגז"ש ד„במועדו במועדו" הודה לו ר' יונתן. וראה ירושלמי (דלעיל הערה 10) שבני בתירא „לא קיבלו ממנו (היקש, ק"ו וגז"ש) עד שאמר להן כו' שמעתי משמע' ואבטליון".

34) סנהדרין טו, סע"ב. וראה לקמן הערה 39.

35) ד"ה מעשרה. ולהעיר מירושלמי דלקמן הערה 57.

טעם פון ר' יאשי': „בציר מעשרה לא מקרי עיר [„עיר הנדחת"] וטפי ממאה נפקא מתורת עיר והוו להו ציבור". ד.ה. ר' יאשי' האלט אז זייענדיק „טפי ממאה" באקומען זיי דעם גדר פון צבור, און ר' יונתן האלט אז „טפי ממאה" זיינען א מציאות פון „עיר" [— א קיבוץ פון יחידים] „עד רובו של שבט".

און די הסברה אין דעם: ביי ר' יאשי' איז „ציבור" מכריע, און דעריבער זעט ער „טפי ממאה" אלס א מציאות פון א ציבור; ר' יונתן'ס שיטה איז, אז „יחיד" איז מכריע, און דערפאר בלייבט עס אז „עיר" ביז „רובו של שבט".

און אזוי אויך ביי „ו' ועד ק'": ר' יונתן זעט זיי אלס יחידים ממש — עס איז אפילו ניט אן „עיר"; און ר' יאשי' זעט זיי אלס א מציאות פון (איין) עיר [36].

ב) ביי „מקלל אביו ואמו" [37]: „איש איש אשר יקלל את אביו ואת אמו [38], אין לי אלא אביו ואמו, אביו שלא אמו אמו שלא אביו מניין, ת"ל [38] אביו ואמו קלל דמיו בו אביו קילל אמו קילל דברי ר' יאשי', ר' יונתן אומר משמע שניהן כאחד ומשמע אחד בפני עצמו, עד שיפרוט לך הכתוב יחדיו" —

ר' יאשי' האלט אז מ'דארף קוקן אויף „(יקלל) את אביו ואת אמו" אלס איין כלל — די וועלכע האבן מוליד געווען דעם „איש" — און דעריבער, לולי דעם פסוק „אביו ואמו קילל" וואלט מען געדארפט זאגן, אז ער איז ניט חייב ביז ער איז מקלל „שניהם כאחד"; ר' יונתן אבער האלט, אז יעדן פון זיי דארף מען

36) ובפרט עפ"י משנ"ת (ראה לקמן הערה 58), דגם עיר (הנדחת) הוא מציאות אחת של צבור.

37) סנהדרין סו, א. וש"נ. תו"כ קדושים עה"פ.

38) קדושים כ, ט.

אננעמען אלס א פרט בפ"ע [39] — „אביו" באזונדער און „אמו" באזונדער — „עד שיפרוט לך הכתוב יחדיו". און דערפאר דארף מען ניט האבן קיין באזונדערן לימוד אויף „אביו שלא אמו כו'".

בנוגע קדשים: ג) פסח — כנ"ל.

ד) עולת עוף [40]: „לעשות ריח ניחוח לה' מן הבקר או מן הצאן [41], מה ת"ל, לפי שנאמר [41] עולה שומע אני אפילו עולת עוף במשמע („יטעון נסכים" [42]) ת"ל מן הבקר או מן הצאן דברי ר' יאשי', ר' יונתן אומר אינו צריך ה"ה אומר [41] זבח ועוף אינו זבח" —

לויט ר' יאשי' איז מכריע דאס וואס „זבח" קען געטייטשט ווערן אז עס איז כולל אין זיך (קלייבט צוזאמען) אלע סוגים (אויך עוף, וואס מליקתו זוהי שחיטתו [43]) און מען דארף האבן א מיעוט מיוחד צו ממעט זיין עולת עוף פון נסכים: ר' יונתן אבער האלט אז די הכרעה איז לויטן פרט פון „זבח" — ניט עולת עוף „דבמליקה הוא ולא בזביחה" [44].

39) לפמ"ש התוס' (יומא נז, ב ד"ה תניא. מנחות כב, ב ד"ה ור"י) דר' יהודה ס"ל כר' יונתן [והא דס"ל מערבין לקרנות — דלא כר' יונתן (ראה לקמן בפנים ס"ח) — הוא משום „דדריש אחת"] — נמצא דגם ר' יהודה אזיל בזה לשיטתי' גבי ע"ה נ"ש שס"ל (ירושלמי סנהדרין פ"י ה"ו) כר' יונתן „ממאה ועד רובו של שבט". [ולהעיר, דבר פלוגתי' — ר' מאיר — ס"ל „מחמשה עד עשרה". וראה בספרים שהובאו בעמודי ירושלים (אייזינשטיין) לירושלמי שם].

אבל להעיר מהמדובר כמ"פ (לקו"ש ח"ה ע' 264. ועוד) בנוגע לשיטות ר' יהודה ור' נחמי, דשיטת ר' יהודה היא לדייק כללות הענין (אף שאינו מתאים כ"כ עם פירוש של תיבה פרטית), ע"י"ש.

40) מנחות צ, ס"ע ב. ספרי שלח עה"פ.

41) שלח טו, ג.

42) ספרי שם.

43) חולין כ, ב.

44) רש"י כת"י מנחות שם ד"ה ועוד.

בנוגע ממון: ה) ביי „חומש"[45]: „ויסף חמישיתו עליו[46], שיהא הוא וחומשו חמשה דברי ר' יאשי', ר' יונתן אומר חמישיתו חומשו של קרן" — ר' יאשי' האלט אז דער חומש איז „מלבר" [א חומש פון דעם קרן צוזאמען מיט דעם וואס ער איז מוסיף] און ר' יונתן האלט „חומש מלגיו" („חומשו של קרן").

די הסברה אין זייער פלוגתא: קרן וחומש זיינען צווי באזונדערע פרטים — דער קרן איז דער עיקר התשלומין און דער חומש איז א הוספה; זיי האבן אבער א נקודה משותפת — זיי ביידע צוזאמען זיינען איין תשלומין פאר דער זעלבער מעשה.

און דעריבער: ר' יאשי' גייט לשיטתו מצרף און מחבר זיין (ביידע) פרטים און דערפאר דארף מען געבן „חומש מלבר" — דער צבור פון קרן וחומש צוזאמען איז חמש; ר' יונתן זעט יעדער פרט באזונדער, און דעריבער איז דער שיעור פון איין פרט, דעם חומש — א „חמישית" פון דעם באזונדערן פרט „קרן" — „חומש מלגיו".

בנוגע זמן: ו"א) אין דעם גדר פון „זמן" — ביי עגלה ערופה[47]: „אשר לא יעבד בו ולא יזרע[48] לשעבר דברי ר' יאשי', ר' יונתן אומר להבא". און די גמרא איז מסביר אז „להבא דכו"ע לא פליגי (אז מ'טאר ניט זורע זיין כו') .. כי פליגי לשעבר".

די הסברה אין דעם — ע"ד הנ"ל: אין זמן זיינען דא צווי ענינים: (א) די פרטים אין אים — עבר הוה ועתיד: (ב) דער „כלל" פון זמן — כללות המשך הזמן (איין צוזאמנשטעל פון עבר הוה און עתיד).

ר' יאשי' איז מצרף אלס צוזאמען — מצד כללות המשך הזמן זיינען עבר הוה ועתיד איין ענין — דעריבער זאגט ער אז דער תנאי „אשר לא יעבד בו ולא יזרע" איז אין צבור וצירוף המשך הזמן, ובמילא אויך אינעם „עבר": ר' יונתן אבער קוקט אויף די „פרטים" פון זמן, ווי יעדער פרט (עבר הוה ועתיד) איז א באזונדער ענין, און דעריבער איז דאס נוגע נאר צום עתיד („להבא") און ניט צום „עבר".

ו. ווי געריעדט כמה פעמים, אז וועט מען געפינט א „לשיטתי" פון חז"ל מפורשת בכמה מקומות, דארף מען געפינען א „צריכותא" אין יעדערער פון זיי — אויב ניט, וואלט געווען געגנג וועט זייער מחלוקת ווערט געבראכט אין איין ארט און מיואלט פון דארט געקענט אפלערנען זייער דעה בנוגע די אנדערע ערטער לויט'ן לשיטתי' — און אזוי אויך בענינינו:

אין די לעצטע דריי פלוגתות — עוף, חומש און זמן — קען מען זאגן [לולי דעם, וואס מצד דער נקודה משותפת אין די אלע פלוגתות פון די זעלבע בעלי פלוגתא איז מסתבר צו זאגן אז לשיטתייהו אזלי], אז די מחלוקת איז ניט פארבונדן מיט דער נקודה הנ"ל (לצרף אדער לחלק ולפרט), נאר מיט אנדערע און באזונדערע טעמים — אין יעדער פלוגתא לפי ענינה:

(א) ביי „עולת עוף" קען מען זאגן, אז די פלוגתא צי „זבח" איז כולל „עוף" איז תלוי (ניט אין דעם צי לצרף אדער

---

45) ב"מ נד, א. וראה לקמן הערה 53. ובתוספתא מע"ש רפ"ד פליגי בזה ת"ק ור"א ב"ר שמעון.
46) בחוקותי כז, כז.
47) סוטה מו, ב.
48) שופטים כא, ד.

לחלק, נאָר) אין דער פלוגתא[49] צי יש „שחיטה לעוף מן התורה" אַדער „אין שחיטה לעוף כו' ";

און הגם אַז די פלוגתא הנ"ל איז נאָר ביי חולין, משא"כ קדשים דאַרפן לכו"ע האָבן מליקה[50] — געפינט מען אָבער אַז דער זעלבער לשון „זבח" שטייט[51] (אויך) בנוגע צו חולין; ובמילא, אויב „אין שחיטה לעוף מן התורה", קען עוף ניט נכלל ווערן אינעם לשון „זבח" (אפילו ווען עס שטייט ביי קדשים).

(ב) „חומש": אינעם טעם פון הוספת חומש (ביי פדיון פון הקדש) איז מבאר דער רמב"ם[52]: „ירדה תורה לסוף מחשבת האדם.. שטבע של אדם נוטה להרבות קניינו" און ער וועט פודה זיין „בפחות משוויו";

ובמילא קען מען זאָגן, אַז די פלוגתא איז אין אָפשאַצן „מחשבת האדם"[53]: וויפל דער מענטש וועט פוחת זיין פון שוויו[54] — צי ס'איז געניג די כמות פון „חומשו של קרן", אַדער מ'איז ניט יוצא מידי ספק (אין דער גרייטקייט פון אַ מענטשן צו פודה זיין „בפחות משוויו") ביז מ'האָט די כמות פון „רביע של קרן"[55].

(ג) זמן: י"ל אַז דאָ איז ניט די שאלה צי „לצרף אַדער לחלק" נאָר אין דעם עצם מציאות פון זמן — אין לשון פון ראַאַטשאַוועך[56]: צי זמן איז „מחובר מפרטים או עצם פשוט".

ז. די „צריכותא" אין די ערשטע צוויי פלוגתות (דהנ"ל ס"ה):

ביי מקלל איז די פלוגתא אין פירוש פון סגנון הכתוב: ווען די תורה שרייבט צוויי זאָכן (אַן דעם וואָרט „יחדיו"), צי מיינט עס ביידע צוזאַמען אַדער יעדער פאַר זיך. און דאָס קען מען ניט וויסן פון די אַנדערע פלוגתות.

עוד י"ל: דאָ איז די פלוגתא, ווען די תורה איז מפרט בכתוב אחד צוויי לגמרי באַזונדערע ענינים (ניט ווי קרן וחומש) — צי מ'זאָל זיי מצרף זיין לאחד. קען מען זאָגן, אַז הגם ר' יאשי' האָלט אַז אין אַנדערע פאַלן איז מען מצרף — אָבער אין דעם פאַל איז מען ניט מצרף.

ביי עיר הנדחת איז זייער פלוגתא אין דעם פירוש פון אַ וואָרט וואָס שטייט אין תורה: וואָס ווערט אַנגערופן „עיר" (און ווען ווערט עס אויס עיר, נאָר — יחידים, אַדער אַ ציבור)[57].

לכאורה קען מען פרעגן: די פלוגתא איז לכאורה ע"ד ווי זייער פלוגתא ביי

---

49) דר"א הקפר ורבי — חולין כח, א. וש"נ. ועיי"ש כז, ב.

50) כמש"נ (ויקרא א, טו. שם ה, ח) „ומלק את ראשו".

51) ראה יב, כא.

52) סוף הל' תמורה.

53) ולהעיר, דבספרי נשא (ה, ז) גירסת הספרים דלר' יאשי' „חומשו של סלע" • ולא „הוא וחומשו חמשה", אבל הגי' הגר"א: הוא וחומשו חמשה דברי ר"י, כבש"ס.

54) ומכיון שגבי פדיון קדשים צ"ל כמות זה (מלגיו או מלבר) — שוב לא פלוג בכל שאר המקומות שצריך להוסיף חומש, גם באלו שאין שייך טעם הנ"ל (ראה לקח טוב — להר"י ענגל — כלל ח' בסופו, דגם בדאורייתא מצינו „לא פלוג").

55) רש"י ב"מ שם ד"ה הוא וחומשו חמשה.

56) ראה מפענצ'פ פ"ג ס"ג ואילך, וש"נ.

57) ראה תוד"ה מעשרה סנהדרין טו, סע"ב (ולהעיר מתוד"ה איש שם טז, א). וראה ירושלמי סנהדרין פ"י ה"ו: עיר לא כפר עיר לא כרך. וראה מפרשים שם.

•) וכ"ה גירסת הי"ש נשא שם. וראה ספרי הוצאת האראוויטץ שינויי הגירסאות בזה.

עוף [וואָס איז דער פירוש פון וואָרט שבכתוב — „זבח"], היינט פאַרוואָס דאַרף שטיין זייער פלוגתא אויך ביי עיר הנדחת ?

— איז (נוסף על הנ"ל — אַז בא „זבח" י"ל אַז דאָס איז תלוי צי יש שחיטה לעוף מה"ת) י"ל: ביי עיר הנדחת איז דא אַ חידוש וחילוק בדין אין דעם ענין פון ציבור גופא[58]: עשרה, מאה, רובו של שבט.

און דערפאַר וואָלט מען געקענט מיינען אַז אין דעם פאַל איז ר' יאשי' מודה צו ר' יונתן אַז „טפי ממאה" זיינען אַן „עיר" (וויבאַלד אַז אויך „עיר" איז אַ ציבור);

אַדער לאידך גיסא: ר' יונתן איז מודה לר' יאשי' — וויבאַלד אַז בכו"כ ענינים זיינען עשרה — אויס יחידים.

ח. דאָס וואָס ר' יאשי' האָלט (ביי מקלל) אַז מ'איז מצרף צוויי פרטים וואָס שטייען אין תורה צוזאַמען — איז עס ניט נאָר וועג ביידע פרטים זיינען פון זעלבן סוג („אביו ואמו"), נאָר אפילו וועג זיי זיינען צוויי באַזונדערע סוגים, דאָס לערנט מען אַפ פון נאָך אַ פלוגתא זייערע —

ז) „מערבין לקרנות" או אין „מערבין לקרנות"[59]: „ולקח מדם הפר ומדם השעיר[60] שיהיו מעורבין (מ'איז זיי מזה צוזאַמען אויף די קרנות המזבח) דברי ר' יאשי', ר' יונתן אומר מזה בפני עצמו ומזה בפני עצמו".

דער פר פון כה"ג ביוהכ"פ איז אַ קרבן יחיד[61] און דער שעיר „אשר לעם"[62] — אַ קרבן צבור, און פונדעסטוועגן האָלט ר' יאשי' אַז מ'איז זיי מצרף און מערב יחד.

נאָך אַ חידוש אין „מערבין לקרנות" אויף מקלל: דאָס וואָס ר' יאשי' זאָגט ביי מקלל אַז לולי דעם לימוד מיוחד וויים מען נאָר קילל „אביו ואמו", מיינט עס ניט אַז מ'מוז זיי מקלל זיין בבת אחת (אין דעם זעלבן דיבור), נאָר אפי' זה אחר זה, און דער חידוש פון פסוק איז אַז אפי' אויף אביו אַדער אמו אַליין איז מען חייב,

ד.ה. דער „לצרף" אין דעם פאַל מיינט ביידע, אביו און אמו — אַבער (אויך) בזה אחר זה, און „לחלק ולפרט" — נאָר איינעם פון זיי.

ביי „מערבין לקרנות" אַבער האָלטן אַלע אַז מ'דאַרף מזה זיין ביידע על קרנות המזבח: די פלוגתא איז, צי מ'איז „מערבין" — ביידע בב"א, אַדער מ'איז מזה זה אחר זה. און דערפאַר איז דא אַ חידוש אין שיטת ר' יאשי' ביי „מערבין לקרנות" — ווייל מ'איז דא מערב דעם דם הפר צוזאַמען מיטן דם השעיר[63].

לאידך, איז אויך דא אַ חידוש אין שיטת ר' יונתן ביי „מערבין לקרנות"[64]:

---

58) ראה לקו"ש כרך ט' ע' 109 ואילך (דכל אנשי עיר הנדחת הם מציאות אחת). ועיי"ש, שעפ"ז מתורץ למה גם הנשים והטף שלא חטאו נהרגים, ועוד.

59) יומא נז, סע"ב ואילך. וש"נ.

60) אחרי טז, יח.

61) גם אח"ל שיש בו גדר דקרבן צבור (כנ"ל הערה 19) פשוט שאינו דומה כלל להשעיר שהוא קרבן צבור ממש.

62) אחרי שם, טו.

63) להעיר מתוס' יומא שם (נח, א ד"ה רבי יונתן) דלולי הדרשה ד„אחת" גם ר' יאשי' הי' מודה דאין מערבין „כי היכי דלפני ולפנים ובהיכל נותן מזה בעצמו ומזה בעצמו". ויומתק עפ"י המבואר בפנים.

64) עפ"י המבואר בפנים — דחידוש הן בדעת ר' יאשי' והן בדעת ר' יונתן — יומתק זה שבגמרא

כנ"ל איז דער שעיר אַ קרבן צבור, און דערפאַר איז דאָ אַ סברא צו זאָגן אַז לכו"ע (אויך לויט ר' יונתן) איז מען מצרף צום צבור (שעיר) נאָך אַ יחיד (פר[65]) — „מערבין לקרנות"; משא"כ ביי מקלל, וואו סיי אביו און סיי אמו זיינען יחידים.

ט. נאָך אַ פלוגתא צווישן ר' יאשי' ור' יונתן — צי „שניהם כאחד" אַדער „אחד אחד בפני עצמו" —

ח) (ביי[66] גדול הבא על הקטנה[67]) „ומתו גם שניהם[68] עד שיהיו שוין כאחד דברי ר' יאשי' ר' יונתן אומר ומת[69] האיש אשר שכב עמה לבדו". ר' יאשי' זאָגט אַז דער חיוב מיתה („ומתו") לייגט זיך אויף צירוף „שניהם" כאחד, ובמילא מוזן ביידע זיין בני עונשין. ר' יונתן האָלט אַז מ'איז זיי ניט מצרף, דער חיוב מיתה איז אויף יעדערן באַזונדער („אחד אחד בפני עצמו") — „ומת האיש גו' לבדו".

די צריכותא אין דער פלוגתא (לויט פרש"י אין דער סוגיא[70]): אַ קטנה איז ניט „ניט שווה" צו אַ גדול בעונשין, נאָר זי איז ניט בגדר עונשין, און דערפאַר וואָלט מען געקענט זאָגן, אַז אין דעם פאַל איז ר' יאשי' מודה צו ר' יונתן (אַז כאָטש עס איז ניטאָ דער תנאי פון „שניהם כאחד" בלייבט דער חיוב אויפן גדול) — ווייל דאָס וואָס די קטנה איז ניט נענש איז דאָס ניט היפך פון דעם „צירוף שניהם כאחד", ווייל דאָס איז ניט בגדר צירוף[71].

יוד. דער חידוש וואָס איז דאָ אין דער פלוגתא ביי פסח, וואָס דערפאַר קען מען עס ניט אַפלערנען פון די אַנדערע פלוגתות הנ"ל:

ווי גערעדט פריער באריכות, איז לכולא עלמא האָט קרבן פסח אין זיך ביידע גדרים, סיי פון ציבור און סיי פון יחיד.

און דעריבער וואָלט מען געקענט זאָגן אַז אין דעם פאַל איז ר' יאשי' מודה צו ר' יונתן אַז עס איז ניט אַן ענין של „ציבור", און אַזוי אויך להיפך: עס קען זיין אַז ר' יונתן איז מודה צו ר' יאשי' אַז עס איז ניט אַן ענין פון „יחיד".

דער ענין הנ"ל אין קרבן פסח (אַז עס האָט גדרים פון יחיד און ציבור) וועט

---

שם קס"ד דר' יונתן הוא דס"ל מערבין לקרנות (משום דדריש „אחת") ור' יאשי' ס"ל אין מערבין — וכקושיית התוס' (שבהערה הקודמת), עיי"ש.

65) ובפרט את"ל (כנ"ל הערה 19) דהפר יש בו גדר דקרבן צבור (משא"כ במקלל, דשניהם יחידים, אין סברא לצרפם).

66) קידושין י, ע"א. ושנ"ב.

67) פרש"י שם ד"ה שניהם. וראה לקמן הערה 70.

68) תצא כב, כב.

69) שם, כה.

70) ד„שניהם שווים" פירושו (דשניהם) „בני עונשין".

וגם לפר"ת שם (בתוד"ה עד) ד„שניהם שווים" היינו „במיתה אחת", ולמעוטי הבא על קטנה המאורסה שאינה „באותה מיתה שאם היתה גדולה בסקילה" [משא"כ הבא על קטנה נשואה חייב גם לר' יאשי', כי שניהם שווים „באותה מיתה" (חנק) כי „אם היתה גדולה היתה נמי בחנק"] — מתאים הצריכותא שבפנים,

כי מכיון שהקטנה אינה בת עונשין, וזה ש„שניהם שווים" או אינם שווים „באותה מיתה" הוא [לא שווים בפועל „במיתה אחת", כ"א] רק „בכח", „שאם היתה גדולה כו'" — נמצא, שה„צירוף" וה„כלל" בנדו"ז הוא רק „בכח". והחידוש (בדעת ר' יאשי') בזה הוא בב' הקצוות: (א) הבא על קטנה נשואה חייב משום ש„שניהם שווים" — היינו שאזלינן גם בתר כלל ש„בכח". (ב) כשחסר ב„כלל" זה — אף שהוא רק חסרון „בכח" — ג"כ מבוטל ה„כלל" (והחיוב מיתה שעל הגדול).

71) מעין דוגמא לדבר: מח' שלא לשמה כו' רק במינה פוסל (זבחים ג, א).

מען פֿארשטיין קלערער לויטן הסבר אינעם גדר הציבור — וואָס מ׳קען עס זאָגן אויף צוויי אופנים[72]:

(א) עס ווערט בטל די מציאות פון יחידים און עס ווערט אַ מציאות חדשה לגמרי, אַ מציאות אחת פון אַ ציבור (בדומה צו דער מציאות פון אַ יחיד). (ב) ציבור מיינט ניט אַ מציאות אחת לגמרי, נאָר אַ צירוף פון אַ ריבוי יחידים — ע״ד ווי דער גדר פון „ברב עם הדרת מלך״[73], וואו דער מכוון איז ניט אַז זיי ווערן אַ מציאות אחת, ווייל אדרבה, דאָ איז נוגע דער ריבוי: וואָס מער דער „רב״ אלץ מער איז עס מוסיף אין דעם „הדרת מלך״.

וי״ל אַז דאָס איז דער גדר ה„ציבור״ ביי פסח: ס׳איז ניט קיין קרבן ציבור וואו דער כלל ישראל ווערט איין מציאות, נאָר וואו אַלע אידן (ציבור) בלייבן אַ מציאות פון (ריבוי) יחידים (אַדער עכ״פ פון שלש כתות).

יא. וי״ל בדרך אפשר: דער טעם פנימי פֿאַרוואָס קרבן פסח האָט אין זיך ביידע ענינים — „יחיד״ און „ציבור״:

פסח איז דער זמן ה„לידה״ פון עם ישראל[74] — און דערפאַר דריקן זיך אויס אין ק״פ די צוויי קצוות׳דיקע תכונות וואָס דער עם ישראל האָט אין זיך: אַלע אידן זיינען פֿאַראייניקט אין איין מציאות פון אַ ציבור, אַ קומה אחת שלימה[75]; לאידך — יעדער איד פֿאַר זיך איז אַן „עולם מלא״[76].

דערמיט איז מובן פֿאַרוואָס דער ענין פון „ציבור״ אין קרבן פסח האָט זיך ערשט אויפגעטאָן אינעם פסח מדבר — הגם אַז לידת עם ישראל איז געווען ביציאתם ממצרים — ווייל אויך ביי אידן האָט די (הכנה צו) מציאות פון „ציבור״ זיך אויפגעטאָן ערשט שפעטער, ביי מ״ת[77], ווען זיי זיינען צוגעקומען צו „ויחן שם ישראל נגד ההר״ — „כאיש אחד״[78].

פונדעסטוועגן איז אויך אין מצרים געווען דער ענין פון הקרבת הפסח: און נאָכמער: כו״כ הלכות פון פסח דורות ווערן אָפגעלערנט דוקא פון דעם וואָס עס שטייט ביי פסח מצרים[79], ד.ה. אַז פסח מצרים איז דער ראש ויסוד פון די שפעטערדיקע פסחים — ווייל דאָס וואָס עם ישראל איז שפעטער (בעת מ״ת) געווארן אַ מציאות פון ציבור, איז

---

72) האריך בזה בצפע״נ — ראה מפענצ׳פ פ״ד ס״ב ואילך, וש״נ. ושם, שזוהי הפלוגתא (ברכות מט, ב במשנה) דר״ע וריה״ג האם יש חילוק בנוסח ברכת הזימון בין עשרה, מאה אלף ורבוא: אם „ציבור״ יש בו יחידים, הרי כל מה שמתוסף יותר יחידים נתוסף ב„דרגת״ הציבור; אם ציבור הוא מציאות אחת אין הפרש בין עשרה ועשרה רבוא.

והא דלא מצינו פלוגתא בזה בין ר׳ יאשי׳ ור׳ יונתן — י״ל: דאפשר ללמוד זה מפלוגתות האחרות •.

73) משלי יד, כח. ראה אנציקלופדי׳ תלמודית בערכו, וש״נ. וראה שייכות דציבור להענין ד„ברב עם״ ע״ד החסידות — אוה״ת בראשית פ, א.

•) אבל אינו דומה לפלוגתתם בעי״נ — שהרי שם גם ה„עיר״ הוא ציבור באופן דמציאות אחת. כמבואר בארוכה בלקו״ש שבהערה 58.

74) יחזקאל טז, עי״ש.

75) לקו״ת ר״פ נצבים. ובכ״מ.

76) סנהדרין לז, א במשנה.

77) בצפע״נ (להל׳ ברכות פ״י הי״א. מהד״ת צ, ב. ועוד) דציבור לא הוי רק בא״י. ואולי י״ל שזהו רק לענין האופן בציבור שנעשה מציאות אחת. משא״כ האופן בציבור שנשארים יחידים נעשה בעת מ״ת. (ועד שלא נבחרה א״י — י״ל דזהו בכל הארצות, כדאיתא במכילתא (בא יב, א) בנוגע לנבואה) — ולהעיר מצפע״נ מהד״ת שם: ציבור מציאות תוארי לא חל רק על ישראל לאחר מ״ת ורק כשהן בא״י.

78) יתרו יט, ב. פרש״י עה״פ.

79) ראה רמב״ן בא יב, ט. בהנסמן לעיל ע׳ 4 הערה 21. ועוד.

עס אין אַן אופן וואָס די מציאות און חשיבות פון יחיד, וואָס איז מודגש אין פסח מצרים כנ"ל, וועלכע דורכדעם ניט בטל, נאָר בלייבט אויך נאָכדעם אַלס מציאות.

[וי"ל אַז אויך אין פסח מצרים איז געווען עכ"פ אַ „מעין" פון ענין ה„ציבור" — ווי עס וועלכע דערציילט אין מדרש[80] אַז „כל ישראל" האָבן געגעסן פון פסחו של משה; וואָרום וויבאַלד פסח מצרים איז דער יסוד פון פסח דורות, האָט געמוזט זיין אין אים — עכ"פ אינעם קרבן פון נשיא הדור — אַ „מעין" פון ענין הציבור[81].

יב. אָט די נקודה — אַז דאָס וואָס עם ישראל זיינען אַ מציאות פון ציבור איז ניט מבטל די יחידים שבו — שפיגלט זיך אויך אַפ ביי קרבנות ציבור ממש; וואָרום הגם אַז זיי קומען פון ממון ציבור און עס דאַרף זיין „ימסרם לצבור יפה יפה"[82] — סיוועלכע אויס ממון יחיד — פונדעסטוועגן וועלכע ניט נתבטל (לגמרי) דער חלק פון יחיד אין קרבן תמיד[83]. ווי חז"ל[84] זאָגן אויפן פסוק[85] (ביי קרח ועדתו) „אל תפן אל מנחתם" — „יודע אני שיש להם חלק בתמידי ציבור אף חלקם לא יקובל לפניך כו'".

נאָכמער: דער דין איז, אַז אפילו וועלכע אַ יחיד פון דעם צבור וועלכע געוואויגן קעגן דעם ציבור — איז מען ניט מוותר אויפן יחיד צוליב דעם ציבור; ווי דער פסק פון רמב"ם[86]: „אם אמרו להם עכו"ם תנו לנו אחד מכם ונהרגנו ואם לאו נהרוג כולכם יהרגו כולם ואל ימסרו להם נפש אחת מישראל". ד.ה. הגם אַז „ציבור" איז מכריע את היחיד — קען עס אָבער ניט מבטל זיין די מציאות פון יחיד[87].

יג. פונקט ווי דאָס איז בנוגע צו צבור, כללות עם ישראל, אַזוי איז עס בנוגע צום יחיד: פון אים וועלכע געמאַנט ביידע תנועות, כמאמר הלל[88] — „(א) אם אין אני לי מי לי (ב) וכשאני לעצמי מה אני": ער איז אַ מציאות פון אַ יחיד — „אני לי"; און צוזאַמען דערמיט איז ער אַ טייל פון כלל ישראל (און אויב ניט האָט ער גאָרניט) — „וכשאני לעצמי מה אני".

ועפ"י הנ"ל אַז די צוויי נקודות דריקן זיך אויס אין קרבן פסח, קען מען מפרש זיין מאמר הלל הנ"ל ע"ד הצחות והרמז — בנוגע לפסח, ובהקדים: הגם ס'איז ניט שייך צו זאָגן אַז בימי הלל איז געווען דער מנהג[89] צו לערנען פרקי

---

80) שמו"ר פי"ט, ה.

81) נוסף על זה, שגם אז: כל ישראל היו מחוייבים בפסח: „קבוע זמנו" — ראה לעיל הערה 21: נאכל בחבורה — ראה תיב"ע בא יב, ד חבורה צ"ל עשרה (וראה שקו"ט כו' בתו"ש עה"פ).

82) ר"ה ז, ריש ע"ב.

83) ראה ג"כ רמב"ם ריש הל' תמורה. ובארוכה — מפענצ"פ פ"ד ס"ב וס"ד, וש"נ. ושם, שתלוי בפלוגתת ר"ע וריה"ג דלעיל הערה 72. אבל עפ"י המבואר בפנים — שיש בבנ"י ב' הגדרים, וזה שהם מציאות אחת דצבור אינו מבטל מציאות היחיד — י"ל שעד"ז הוא בקרבנות צבור, שגם לאחרי ש„מוסרו יפה יפה" מ"מ נשאר בזה השייכות דהיחיד, שלכן מקום להבקשה „חלקם לא יקובל". וראה סה"מ תש"א ע' 31 בהערה. ואכ"מ.

84) במדב"ר פי"ח, י. פרש"י עה"פ.

85) קרח טז, טו.

86) הל' יסוה"ת פ"ה ה"ה.

87) להעיר מצפע"נ עה"ת להפטורת ואתחנן (ע' ל-לא. נעתק במפענצ"פ שם ס"ב) דלוחות הראשונות הוה התורה מציאות אחת, לוחות שניות הוה כל התורה מצטרפת, „וא"ה לע"ל יהי' שני המעלות כו'".

88) אבות פ"א מי"ד.

89) נסמן בלקו"ש ח"ז ע' 175 הערות 1, 2.

אבות בין פסח לשבועות, וויבאלד אבער אז התורה היא נצחית[90] (כולל מנהג ישראל — וואס תורה היא[91]), דארף מען זאגן, אז דער מאמר פון הלל וואס איז אין פרק ראשון פון מס' אבות, האט א שייכות צו(ם ערשטן שבת נאך) פסח.

והביאור: ווי דערמאנט בתחילת השיחה (ס"ב), האט הלל גע'פסק'נט אז פסח איז דוחה שבת, און ווי גערעדט פריער, איז דאס מצד דעם וואס פסח האט דעם גדר פון קרבן צבור. און די גמרא איז דארט מסיים אז דאס האט געבראכט אז מען האט ממנה געווען הלל אלס נשיא.

לערנט מען גלייך נאך פסח — נאכן נתמנה וועלן פון הלל אלס נשיא — מאמר ותורת והוראת הלל וואס איז בקשר צו קרבן פסח (דורך וועלכן ער איז געווארן נשיא):

„אם אין אני לי מי לי" — דער מהות פון קרבן פסח איז א קרבן יחיד: מ'דארף עס אליין ברענגען פון ממון יחיד און למנויו געציילט ווערן אויף עם; לאידך אבער — „כשאני לעצמי מה אני": ער מוז האבן דעם (גדר פון קרבן) צבור: אויב עס וואלט געווען בלויז אן ענין פון יחיד („כשאני לעצמי") וואלט עס ניט דוחה געווען שבת, ובמילא וואלט הלל ניט געהאט די נשיאות — „מה אני"!

קען מען פרעגן: אפילו אויב דער קרבן פסח איז אן ענין של צבור, מוז עס דאך האבן דעם תנאי פון „קבוע זמנו" אויף צו קענען דוחה זיין שבת (כנ"ל ס"ב) — זאגט הלל: „ואם לא עכשיו אימתי", קרבן פסח איז „קבוע זמנו" אויף י"ד ניסן.

יד. כשם ווי עס איז ביי יעדערן ביי זיך, אזוי איז עס אויך בנוגע צו „(ואהבת) לרעך (כמוך)"[92]:

ס'איז ידוע[93], אז דער ענין פון אהבת ישראל צו וועלכן אידן עס זאל נאר זיין, איז מצד דעם וואס „כל איש ישראל .. כאיש אחד חברים"[94], ווי דער אלטער רבי[95] איז עס מסביר, אז אלע אידן זיינען ווי „איש אחד מחובר מאברים רבים".

און אין דעם זיינען פאראן כמה ביאורים:

א) יעדער איד איז א טייל פון כלל ישראל וכמחז"ל[96] „אילו היו ישראל חסרים (ביי מ"ת) אפילו אדם א' לא הייתה השכינה נגלית עליהן", „כל תענית שאין בה מפושעי ישראל אינה תענית"[97] — וואס דאס איז ניט מצד א פרטיות'דיקער מעלה פון דעם יחיד, נאר דאס וואס ער איז איינער פון דעם כלל[98].

ב) יעדער איד האט א פרטיות'דיקע מעלה וואס די מעלה איז משלים דעם כלל, ווי דער אלטער רבי[99] איז מסביר,

---

90) תניא רפי"ז. שם קו"א סד"ה ולהבין פרטי ההלכות.

91) נסמן בלקו"ש ח"ד ע' 1080. ועוד.

92) קדושים יט, יח.

93) בהבא לקמן — ראה ס' הערכים-חב"ד ע' אהבת ישראל ס"ב, ס"ד ושו"נ. לקו"ש ח"ט ע' 159 ואילך. קונטרס אהבת ישראל.

94) שופטים כ, יא.

95) אגה"ק סכ"ב (קלה, ב). וראה ירושל' נדרים פ"ט ה"ד. סהמ"צ להצ"צ מצות אהבת ישראל.

96) דב"ר פ"ז, ח. ושו"נ.

97) כריתות ו, ב.

98) בלשון החסידות: מצד בחי' יחידה שבנפשו שלמעלה ממעלות פרטיות.

99) לקו"ת ר"פ נצבים. וראה אגה"ק שם: שכ"א מתוקן מחבירו.

אז עס איז פאראן א מעלה אין רגל אויפן ראש, וואס מצד דער מעלה איז דער „רגל" בבחי' „ראש". אבער הגם אז דא הערט זיך די מעלה פרטית פון דעם יחיד, איז עס אבער (בעיקר) ניט אלס אן ענין וחשיבות לעצמו, נאר ווי די מעלה גיט צו אין שלימות הכלל.

בשעת אבער דער אלטער רבי[100] איז מבאר דעם ענין פון אהבת ישראל איז ער זיך ניט מסתפק מיטן זאגן אז „כולן מתאימות ואב אחד לכולנה ולכן נקראו כל ישראל אחים" — נאר ער איז מקדים: ג) „והנפש והרוח מי יודע גדולתן ומעלתן בשרשן ומקורן באלקים חיים": מ'דארף ליב האבן א איד מצד זיין מעלה אלס פרט [ניט נאר מצד דעם וואס ער איז א חלק פון כלל און ער גיט צו אין שלימות כלל ישראל].

און אויך די אהבה איז „כמוך" ממש — ע"ד אברים פון איין גוף, וואס הגם אז יעדער פון זיי איז — און מוז זיין — אן אבר בפני עצמו, זיינען זיי אלע פון זעלבן גוף. און דערפאר, אויך אין דעם „ארט" וואו עס הערט זיך בלויז דער ענין פרטי פון דעם אבר (ניט ווי ער איז משלים כללות הגוף), בינדט ער זיך מיט אלע אנדערע אברים אלס גוף אחד[101].

און דורך דער התעסקות אין „ואהבת לרעך כמוך" פון איין איד מיטן צווייטן באופן הנ"ל — וועט דער אויבערשטער („רעך . . זה הקב"ה"[102]) ארויסווייזן זיין אהבה צו אידן, און זיי גואל זיין פון גלות אין די ביידע אופנים הנ"ל:

(א) „ואתם תלוקטו לאחד אחד **בני ישראל**"[103], יעדער יחיד באזונדער, ווי רש"י[104] זאגט אז דער אויבערשטער איז „אוחז בידיו ממש" און פירט יעדערן באזונדער פון גלות — און אויך דעם „רעך זה הקב"ה" — ושב ה' אלקיך את שבותך, כשהן עתידין ליגאל שכינה עמהן[105]; (ב) און דערנאך וועלן אלע אידן פאראייניקן זיך אין דעם „קהל גדול ישובו הנה"[106], בגאולה האמיתית והשלימה בעגלא דידן.

(משיחות חודש ניסן תשל"ז)

---

100) תניא פרק לב.

101) ראה ס' הערכים-חב"ד ע' אברים ס"א, וש"נ.

102) פרש"י שבת לא, א ד"ה דעלך.

103) ישע' כז, יב.

104) נצבים ל, ג.

105) מגילה כט, א.

106) ירמי' לא, ז.

# בהעלותך ג

**א. אין דעם גדר פון פסח שני זיינען פאַראַן דריי דיעות ואופנים[1]:**

א) „רגל בפני עצמו הוא", ב) תשלומין דראשון הוא (תקוני לא מתקנין לי')", ג) „תקנתא דראשון הוא".

**דער חילוק און נפק"מ לדינא צווישן די דריי דיעות[2] (און ווי עס ווערט מבואר בארוכה אין תשובת ר' אברהם בן הרמב"ם[3]):**

**„רגל בפני עצמו" מיינט, אַז פסח שני איז ניט אַפהיינגיק אין דעם חיוב פון פסח ראשון — עס איז אַ „חיוב בעצמו כמו שאר הרגלים"[4]. און דעריבער, איז אַ „גר שנתגייר בין שני פסחים וכן קטן שהגדיל כו' חייב לעשות פסח שני"[5]. (משא"כ לויט די דיעות אַז עס איז אַ „תשלומין" אַדער „תקנתא" פון פסח ראשון — איז דער חיוב פון פסח שני תלוי אין דעם חיוב פון פסח ראשון און אויב איינער איז ניט געווען מחוייב אין פסח ראשון איז אויף אים אויך ניטאַ דער חיוב פון פסח שני).**

**„תשלומין דראשון הוא" מיינט: ווען איינער האָט פאַרפעלט צו מקריב זיין דעם פסח ראשון במזיד, איז הגם אַז דערמיט האָט ער שוין עובר געווען אויף אַ איסור כרת, גיט אים די תורה „תשלומין" אויף דעם, אַז דורך מקריב זיין פסח שני ווערט בטל פון אים דער חיוב כרת[6]. אויב אַבער ער האָט אויך ניט מקריב געווען פסח שני, אפילו אין אַן אופן פון שוגג, איז וויבאַלד ס'איז ניט געווען קיין „תשלומין דראשון" בלייבט (במילא) איבער דער חיוב כרת על שהזיד בראשון[7].**

**„תקנתא דראשון הוא": ווען ער איז ניט מקריב דעם פסח ראשון במזיד, גיט אים די תורה באַלד מלכתחילה די תקנה מקריב צו זיין פסח שני בזמן אחר, אַזוי אַז כל זמן ס'איז ניט דורכגעגאַנגען דעם זמן פון דער תקנתא איז נאָך ניט חל דער חיוב כרת[8]. און דעריבער, אפילו אויב ער האָט דעם פסח שני ניט מקריב געווען, ער איז אַבער געווען אַ שוגג בשני, איז ער פטור פון כרת — ווייל „בעת התקנה (ווען עס לייגט זיך דער חיוב כרת) שוגג הי""[9].**

---

1) פסחים צג, א.

2) ראה בכ"ז פסחים שם ואילך.

3) בס' ברכת אברהם ס"ד. ונעתק (בשינוי לשון) בכס"מ הל' ק"פ פ"ה ה"ב.

4) ל' ר"א בן הרמב"ם שם. ועד"ז בפרש"י פסחים שם ד"ה חייבין. וראה לקמן בפנים ס"ב.

5) פסחים שם.

6) כ"ה שיטת ר"א בן הרמב"ם, אבל בפרש"י פסחים שם ד"ה תשלומין: הלכך חייב כרת על הראשון ואפילו עשה את השני".

וראה רמב"ם הל' ק"פ (שם) דגם לדעת רבי (דפסק כותי') חייב כרת רק אם לא הקריב בשני (ואף דבסהמ"צ מ"ע נז כ': „אם הזיד בראשון והקריב בשני הוא חייב לרבי לפי שאין לדעתו תשלומין מן הראשון" — ראה בתשו' ר"א בן הרמב"ם (בס' מעשה נסים ס"ז) דהרמב"ם חזר בו. וראה ביאור הרי"פ פערלא לסהמ"צ רס"ג מ"ע נז (רמ, ג. רמג, ד)). הגהות הרר"ח העליר בסהמ"צ שם.

7) פסחים שם, ב.

8) ראה ר"ח פסחים שם, א: ולעולם אינו חייב אלא על השני.

9) ל' ר"א בן הרמב"ם.

*) ובאור חדש לפסחים שם כ' דרש"י כתב כן רק לדעת ר"נ ולא לדעת רבי. אבל בצל"ח שם (וראה ביאור הרי"פ פערלא (שם רמ, א)) שרש"י ס"ל כן גם אליבא דרבי.

ב. דער רמב״ם אין ספר המצות שלו[10], רעכנט די מצוה פון פסח שני אין מנין המצות אלס א מצוה בפני עצמה, און איז מסביר דעם טעם, ווייל די הלכה איז (ווי רבי) אז פסח שני איז א „רגל בפני עצמו״.

איז ניט מובן[11]: אויך לדעת רבי אז פסח שני איז א „רגל בפני עצמו״, איז דאך זיין חיוב שייך נאר בייַ דעם וואס האט ניט מקריב געווען דעם פסח ראשון ( — איינער וואס האט מקריב געווען פסח ראשון קען דאך ניט ברייַנגען דעם פסח שני), קומט דאך אויס אז אויך לדעת רבי איז פסח שני סו״ס א מצוה וואס קומט אנשטאט דעם פסח ראשון, ובמילא — די זעלבע מצוה (ווי פסח ראשון): צו מקריב זיין א קרבן פסח — היינט פארוואס רעכנט עס דער רמב״ם אלס א מצוה בפני עצמה?

מוז מען זאגן, אז הגם פסח ראשון און שני זיינען געבונדן (דערמיט וואס דער חיוב פון שני איז נאר אין פאל ווען ס׳פעלט די הקרבה פון ראשון), פונדעסטוועגן זיינען זיי בגדרים צוויי באזונדערע ענינים, און דערפאר זיינען זיי גערעכנט אין מנין המצות אלס צוויי מצות[12].

ג. וועט מען דאס פארשטיין בהקדים לבאר דעם הפרש כללי צווישן פסח ראשון און פסח שני:

מיר געפינען אין די חילוקים צווישן פסח ראשון און פסח שני: (א) „הראשון אסור בבל יראה ובל ימצא והשני חמץ ומצה עמו בבית״[13]. (ב) „הראשון נוהג כל שבעה [וואס מיינט ניט נאר אז (איסור) „חימוצו .. נוהג כל שבעה״[14], נאר אז דער קרבן פסח ראשון איז אזא וואס איז (בלשון הגמרא[15]) „נאכל לששה״[16] — „שאוכלין עליו מצות ששה ימים״[17] והשני יום אחד״[18].

די חילוקים צווישן פסח ראשון און שני קומען אלס תוצאה ומסובב פון דעם גדר פון יעדערן פון זיי.

ד. דער ביאור אין דעם:

דער חילוק, אין פשטות, צווישן פסח ראשון און פסח שני איז: פסח ראשון איז דער אופן החיוב פון הקרבת הפסח ווי ס׳איז אויסגעשטעלט און דארף זיין ע״פ סדר פון תורה (בזמנו); פסח שני איז אופן החיוב שלא ע״פ סדר (שלא בזמנו): די וואס האבן ניט געבראכט דעם פסח בזמנו — אעפ״כ זאגט מען ניט עבר יומו בטל קרבנו[19] נאר תורה גיט די געלעגנהייט צו ברענגען דעם קרבן שפעטער. וכפתגם כ״ק מו״ח אדמו״ר[20]: „פסח שני ענינו איז — עס איז ניטא קיין

10) מ״ע נז.

11) ע״ד קושיית ר״ד הבבלי בס׳ מעשה נסים שם. וראה ג״כ ביאור הרי״פ פערלא במבוא שורש השביעי. מ״ע נז (רלט, סע״ד. רמג, א ואילך).

12) וראה ביאור הרי״פ פערלא שם (במבוא. וראה שם רמג, ג) בתי׳ קושיא הנ״ל, דמאחר שמצינו לרז״ל שאמרו דפ״ש רגל בפ״ע הוא א״כ נשמע מזה דס״ל דמצוה בפ״ע הוא. ויומתק ע״פ המבואר בפנים, שפ״ר ופ״ש מובדלים בעצם מהותם.

13) פסחים צה, רע״א (במשנה).

14) פסחים צו, ריש ע״ב.

15) פסחים צה, ב. וראה ל׳ הגמ׳ (הנ״ל בפנים): „וחימוצו (דפסח) .. כל שבעה״. וכן במשנה (שם צו, א) „ופסח דורות נוהג כל שבעה״ — אף שהכוונה היא לחימוצו, כנ״ל.

16) ראה פרש״י פסחים שם (ד״ה הנאכל) „ולישנא דקרא נקט כו״.

17) פרש״י שם.

18) תוספתא פסחים פ״ח סה״ג.

19) ברכות כו, סע״א. ספרי (הובא ברש״י) פינחס כח, י. יד. ועוד.

20) היום יום י״ד אייר. וראה בארוכה לקמן ע׳ 126 ואילך.

„פֿארפֿאלען", מען קען אֲלע מאל פּאַ־ריכטען. אפילו מי שהי' טמא, מי שהי' בדרך רחוקה. און אפילו „לכם"[21], אז דאס איז געווען ברצונו[22], פונדעסט־ווען קען מען מתקן זיין".

ס'איז בדוגמא צום אונטערשייד צווישן דער עבודה פון א צדיק אדער פון א בעל תשובה: א צדיק דינט דעם אויבערשטן לויטן דרך הישר — „אשר עשה האלקים את האדם ישר"[23] — ע"פ סדר דתורה; א בע"ת וואס האט עובר געווען אויף סדר התורה, גיט אים דער אויבערשטער די מעגליכקייט צו פאַ־ריכטן דעם עבר און משלים זיין החסר:

און ווי מיר געפינען דעם חילוק אין מצב בנ"י (בפסח ראשון ופסח שני) ביים ערשטן מאל:

ביי דער הקרבה פון פסח זיינען אידן געווען אין א מצב פון ערשט „געבאָרן" געוואָרן, כנבואת יחזקאל[24], ניטאָ קיין עבירות און דאָ מצוות מילה און פסח — בדמיך חיי בדמיך חיי[25], א מצב פון צדיקים — און ווי ע"פ ההלכה — (התחלת ?[26]) „גירות"[27] — „וגר שנתגייר כקטן שנולד דמי"[27*], ניטאָ קיין עבירות, און מען זאָגט אים[28] ישלם ה' פעלך ותהי משכורתך שלמה גו' (על[29]) אשר באת לחסות תחת כנפיו[30].

דאָקעגן פסח שני איז געווען פאַר די וואָס „היו טמאים (און אין טומאה גופא — טמא מת*[30]:) לנפש אדם"[31] (וואָס מיתה איז ע"י חטא עה"ד[32], שורש פון אַלע חטאים[33]), און זיי זיינען געקומען מיט א בקשה נפשית — נאָכן מודה און מתודה זיין זיך „אנחנו טמאים לנפש אדם — למה נגרע לבלתי הקריב את קרבן ה' במועדו בתוך בנ"י"[34] — בדוגמת תשובה — ובפרטי': ווידוי[35], בקשת תיקון החסר, תיקון בשלימות (ניט נאָר „להקריב" נאָר אויך די מעלה פון „במועדו" און פון „בתוך בנ"י"[36]).

דערמיט איז מובן דער טעם (פנימי) וואָס די מצוה פון פסח שני איז ניט געווען אין אן אופן אז דער אוי־בערשטער האָט דערויף אָנגעזאָגט פון

---

21) פרשתנו ט, י.

22) ראה לקו"ש ח"ח ע' 74 הערה 60. ח"ב ע' 216-7.

23) קהלת ז, כט.

24) טז.

25) יחזקאל שם, ו. מכילתא (הובא ברש"י) בא יב, ו. שמו"ר פי"ז, ג. פי"ט, ה. ועוד.

26) לכאורה פשוט דאז הי' זה כל הגירות — ונפק"מ בגר שמל ולא טבל האם מחוייב בפסח. ודוגמתו — מל ולא פרע, קודם שנצטוו על הפריעה. וראה תוד"ה כי פליגי ותו"י יבמות מו, ב. ואכ"מ.

27) ראה יבמות (שם, א-ב) וכריתות ט, א.

27*) יבמות כב, א. ושו"נ.

28) רות ב, יב.

29) שזהו פירוש המדרש רבה (שם) שיש שנתקשו בפירושו: ישלם ה' פעלך גו' מעם ה' א"ר חסא אשר באת לחסות תחת כנפיו. — עתה מצאתי כן בפי' עין חנוך.

30) ראה תרגום שם: ובההוא זכותא תשזיבי מדין גיהנם למיהוי חולקך עם שרה רבקה רחל ולאה — דקשה לומר שכ"ז בא בזכות ד„עשית את חמותך", כ"א הוא הזכות „אשר באת גו", כנ"ל.

*30) החמור מכולם (כלים פ"א, מ"ד).

31) פרשתנו שם, ו.

32) שבת נה, ריש ע"ב. וראה לקו"ש ח"ז ע' 169 הערה 55.

33) ראה תו"א עט, רע"ד. ד"ה באתי לגני ה'תשי"א פ"ב.

34) פרשתנו שם, ז.

35) עפ"ז יומתק הסגנון „אנחנו טמאים לנפ"א למה נגרע" — דצ"ע וכקושיית המפרשים.

36) וי"ל דזהו הרמז ב„ככל חקת הפסח יעשו אותו", דנחשב להם כ„במועדו" ו„בתוך בנ"י" — ועפ"ז יתורץ דלכאורה חסרה התשובה לטענתם „למה נגרע גו' במועדו בתוך בנ"י". — ועפ"ז הל' „תשלומין", „ותקנתא" הנאמר בפ"ש — הכוונה בשלימות.

פריער ווי כמעט אלע ציווּיי התורה, נאר דוקא נאכדעם ווי די אידן זיינען נתעורר געוואָרן און געבעטן „למה נגרע גו״ — ווייל די תנועה פון תשובה קומט (בדרך כלל) דורך דער התעוררות פון דעם בעל תשובה: כאטש ער איז אין א מצב פון „טמא לנפש אדם״ — היפך דטהרה ועאכו״כ ניט קדושה, ער איז ניט שייך צו דערהערן א גילוי אור מלמעלה, דאך ווערט ער נתעורר מצד עצמו — מלמטה למעלה — בתשובה[37].

ה. ע״פ האמור ווערט פארענטפערט א דבר תמוה ע״פ נגלה: חז״ל זאגן[38] אז די טמאים לנפ״א איז חל שביעי שלהם בע״פ — עפ״ז האט דאך לכאורה געדארפט זיין דער תשלומין זייערע ניט א חידוש דבר, אין א חודש ארום, נאר — כל שבעה, ווי ביי שאר קרבנות יו״ט — ווי דער אוה״ח דערמאנט עס.

וע״פ הנ״ל מובן דער טעם (הפנימי): תשובה איז ניט נאר ממלא און משלים החסר, נאר דאס איז (אויך) א דרך אין עבודת השם, א „רגל בפ״ע״, אין א בעזונדער חדש (וחידוש בעבודה).

וא״ו. הגם אז די עבודה פון א צדיק איז אין אן אופן „ישר״ ע״פ סדר התורה, פונדעסטוועגן איז דא א מעלה אין דער עבודה פון א בעל תשובה[39]: די עבודה פון א צדיק טוט אויף אין דברים שבקדושה, אדער עכ״פ אין דברים המותרים. אבער ניט „מצוה הבאה בעבירה״[39*], ענינים פון רע משלש קליפות הטמאות לגמרי קען מען ניט מברר זיין[40], מען איז זיי דוחה — דאס איז דער סדר ווי עס דארף זיין עפ״י תורה*[40*]; אבער די עבודה פון א בעל תשובה (בתשובה מאהבה) איז מהפך אויך זיינע זדונות לזכיות[41].

און דער כח וואס תשובה האט אויף דעם נעמט זיך פון א בחי׳ וואס איז העכער פון השתלשלות: מצד סדר דתורה, השתלשלות, איז ניטא די זאך פון מהפך זיין זדונות לזכיות. וכמרז״ל[42] „שאלו לחכמה .. לנבואה .. לתורה״: „חוטא מה ענשו״ — און זיי אלע, אויך תורה[43], האבן ניט געגעבן קיין ארט אויף תשובה: דוקא ווען „שאלו להקב״ה״ — העכער פון השתלשלות — איז געווען דער ענטפער „יעשה תשובה ויתכפר לו״, ווייל מצד העכער פון השתלשלות, וואס דארטן איז „כחשיכה כאורה״[44], קען אויך רע נתהפך ווערן לטוב*[44*].

עפ״ז וועט מען אויך פארשטיין וואס זייער טענה איז געווען „למה נגרע גו״ — דלכאורה: פארוואס זאל מלכתחילה זיין דער קס״ד פון „נגרע״? ועד״ז אין פתגם הנ״ל פון כ״ק מו״ח אדמו״ר אז די הוראה פון פסח שני איז אז עס איז ניטא

37) ראה בארוכה לקו״ש ח״ט ע׳ 4-63 ובהערה 26 שם.

38) פסחים צ, ב. סוכה כה, ב.

39) ראה בכ״ז דרמ״צ קצא, א. ובכ״מ.

*39) ברכות מז, ב. וש״נ.

40) תניא רפל״ז. ובכ״מ..

*40) ראה גם לקו״ת שה״ש ו, ד.

41) יומא פו, ב.

42) יל״ש תהלים רמז תשב. וראה ירושלמי מכות פ״ב ה״ו.

43) כי אף שמענה דתורה „יביא אשם״ צ״ל גם תשובה, דאז דוקא מכפר הקרבן — ראה אוה״ת יו״כ ס״ע א׳תקנז ואילך, ציונים לסהמ״צ להצ״צ מצות עגלה ערופה, ועוד (וראה בארוכה לקו״ש ח״ד ע׳ 1152 הערה 12. חי״ג ע׳ 7-76 ס״ו) — דתשובה זו עושה הזדונות כשגגות.

44) ל׳ הכתוב — תהלים קלט, יב.

*44) ראה גם לקו״ש ח״ז ע׳ 23. וש״נ.

קיין פאַרפאַלן — פאַרוואָס זאָל מען טראַכטן אַז עס איז יאָ פאַרפאַלן?

נאָר, כנ"ל: מצד תורה אַליין העלפט טאָקע ניט קיין תשובה[45] צו מהפך זיין די זדונות לזכיות כנ"ל, ס'איז פאַר־פאַלן: נאָר דורכדעם וואָס אידן זיינען נתעורר געווארן מיט א תנועה פון תשובה: „למה נגרע גו"", דאָס האָט דערלאַנגט ביז צו „(שאלו ל)הקב"ה" שלמעלה מהשתלשלות, וואָס פון דאָרט איז דער ענטפער, אַז ס'איז ניט פאַר־פאַלן — ס'איז דאָ דער ענין פון פסח שני.

[נאָר דאָס גופא ווערט דערציילט און נתגלה אין און דורך תורה, ווייל הגם תורה מצד עצמה איז בבחי' השתל־שלות, אָבער אורייתא וקוב"ה כולא חד[46], אַלע ענינים, אויך די וואָס זיינען למעלה מהשתלשלות, ווערן נתגלה דורך תורה[47].

ז. דאָס איז אויך דער ביאור אין די אויבענדערמאַנטע (ס"ג) חילוקים צווישן פסח ראשון און פסח שני[48]:

**פסח ראשון — עבודת הצדיקים — האָט מען ניט צו טאָן מיט רע, דעם רע איז מען דוחה. דעריבער איז חמץ אסור בבל יראה ובל ימצא[49]; און דערפאַר איז דער יו"ט שבעת ימים — וואָרום עבודת הצדיקים איז אַן עבודה בסדר והדרגה, ס'איז השתלשלות, עס איז אויסגע־שטעלט אין ז' ימים, ז' מדות וכו'[50].**

משא"כ פסח שני — עבודת התשובה, וואָס איז מהפך אויך זדונות לזכיות — קען מען דערפאַר מברר זיין אויך דעם חמץ[49]. און דעריבער איז „חמץ ומצה עמו בבית": און וויבאַלד עבודת התשובה איז למעלה מהגבלה והשתל־שלות כנ"ל, דעריבער איז עס יום אחד וואָס ווייזט (ניט אויף אַן ענין של מיעוט, נאָר, אדרבה) אויף העכער פון הגבלה און התחלקות. און ווי עס איז מבואר אין תו"א[51] דעם טעם פאַרוואָס שבועות איז יום אחד, ווייל שבועות איז „זמן קבלת התורה שהוא בבחי' הכתר שהוא בחי' יחידה שלמעלה מהתחלקות כו'".

און דאָס איז אויך וואָס די גמרא[52]

---

45) ולהעיר דאין תשובה מועלת לשנות (ולבטל) דין ועונש ב"ד, וכשו"נ נו"ב (מהדו"ק או"ח סי' ל"ה) הידועה.

46) תניא רפכ"ג בשם הזוהר. וראה סה"מ ה"ש"ת ע' 66 בהערה.

47) ראה גם המשך תער"ב ח"ג ע' א'תח. לקו"ש ח"א ע' 75. ח"ד ע' 1345. 1350. ועוד.

48) ראה עד"ז לקו"ש ח"ז ע' 327.

49) ראה אוה"ת פרשתנו ד"ה להבין ענין פ"ש (ע' שסז־ח) דפ"ר ופ"ש הם אתכפיא ואתהפכא, דבפ"ר הוא היציאה מן הרע — אתכפיא (ולכן אסור בחמץ), ובפ"ש „שכבר יצא מהרע" (ואפשר להיות) — אתהפכא (ולכן חמץ ומצה עמו בבית). וראה לקו"ש ח"ד (ע' 1301 ואילך) דהוא דוגמת החילוק דבע"ת וצדיקים: פ"ר — ע"ד בע"ת שצ"ל „אי אפשי"* (לקו"ת ואתחנן ט, ד), ופ"ש — ע"ד צדיקים שצ"ל אפשי.

אבל** הביאור שם הוא בנוגע הבירור שנעשה בהאדם, וכאן מבואר: א) עצם העבודות דפ"ר ופ"ש (פ"ר — תנועה דצדיקים, ופ"ש — תנועה דתשובה). ב) הבירור שנעשה בהזדונות (בפ"ר — דוחה אותם, בפ"ש — גם מהפכם). ועצ"ע.

50) ראה תו"א שהובא לקמן בפנים.

51) קט, סע"ד ואילך. וראה ג"כ אוה"ת ד"ה להבין מה ששבועות יום א' (במדבר ע'. א'תקע).

52) ע"ז יז, א. וראה סה"מ — לאדה"ז — תקס"ב (ע' יג). דרך חיים (כמצויין במפתחות).

---

*) ויש לקשר זה עם המבואר לעיל (ס"ד) שבנ"י בצאתם ממצרים היו גרים — כי הטעם שבע"ת צ"ל אי אפשי כי צריך זהירות „שלא יחזור לסורו" (לקו"ת שם), דחשש זה הוא בגר (קידושין יז, סע"ב).

**) וגם: שם המדובר בדרגא נמוכה בתשובה שעדיין צריך זהירות שלא יפול כו' (כבהערה הקודמת), וכאן — בתשובה (מאהבה רבה — תניא פ"ז) שזדונות נעשים כזכיות.

דערציילט בנוגע דער תשובה פון ר' אלעזר בן דורדייא — „בכה רבי ואמר יש קונה עולמו בכמה שנים ויש קונה עולמו בשעה אחת": עבודת הצדיקים איז בסדר והדרגה און דעריבער נעמט עס כמה שנים, בחי' התחלקות[53]; משא"כ ביי ראב"ד, וואס ביי אים איז געווען עבודת התשובה, און אין תשובה גופא, אין אן אופן פון „ראשו בין ברכיו — העכער פון התחלקות דראשו וברכיו[54] — וגעה בבכי"[52], איז געווען „קונה עולמו בשעה אחת". ובלשון הזהר[55], אז תשובה איז „בשעתא חדא".

ח. דער חילוק הנ"ל צווישן פסח ראשון און פסח שני דריקט זיך אויס אויך אין דעם וואס פסח ראשון איז אין חודש ניסן, און פסח שני אין חודש אייר[56]:

ס'איז ידוע[57] דער חילוק צווישן חודש ניסן (חודש הראשון) און חודש אייר (חודש השני): ניסן איז המשכה וגילוי מלמעלה למטה, וואס דער גילוי אור מלמעלה פועל'ט ניט קיין זכוך בר קיימא, לתמיד, אין דעם „מטה", ער איז באותה שעה, בלויז דוחה דעם רע[58]. דאס איז ע"ד עבודת הצדיקים[59] וואס זייער עבודה איז אין ענינים פון אור, ענינים פון רע זיינען זיי דוחה.

דער ענין פון אייר איז העלאה מלמטה למעלה, וואס מ'איז מברר לתמיד ומזכך און מעלה דעם מטה[58]. דערפאר איז די מצוה פון ספירת העומר שייכת בעיקרה צו חודש אייר[60], ווייל ספה"ע טוט אויף דעם בירור וזיכוך המדות. דאס איז ע"ד עבודת התשובה[59] וואס דורך איר איז מען מברר דעם מטה מטה ביותר, ביז אז אויך ענינים פון רע ווערן נתהפך לטוב.

[ובכללות איז דאס דוגמת החילוק פון חודש ניסן און תשרי, כידוע[61] אז חודש ניסן איז עבודת הצדיקים, און תשרי — עבודת התשובה].

ט. ע"פ הנ"ל, אז פסח שני איז די עבודה פון תשובה, ווען מען פאר־שטיין דעם טעם, בפנימיות הענינים, וואס אין פסח שני זיינען פאראן דריי (דיעות ו)אופנים (דאלו ואלו דא"ח[62]) כנ"ל ס"א — ווייל בכללות זיינען פא־ראן (אט די) דריי אופנים אין תשובה:

א) „תקנתא" דתשובה: דאס וואס גלייך ביי מעשה החטא האט ער די תקנה פון תשובה — אזוי ווי ביים פאר־פעלן דעם פסח ראשון איז פאר אים תיכף גרייט די תקנה פון פסח שני — דער אופן אין תשובה ווי בחטאים סתם, שוין בשעת החטא איז פאראן די אפשריות התיקון דורך תשובה.

ב) „תשלומין" דתשובה: די תשובה אויף א חטא וואס איז געטאן געווארן אין אן אופן פון „אחטא ואשוב", וואס דאן איז „אין מספיקין בידו לעשות תשובה"[63] — בשעת מעשה החטא האט

---

53) להעיר ד„שנים" ל' שינוי (ראה אוה"ת מקץ שלח, סע"ב).

54) ע"ג"כ תו"א ר"פ וארא.

55) זח"א קכט, סע"א.

56) ראה אוה"ת הנסמן בהערה 49. לקו"ש ח"ד שם.

57) ראה לקו"ש ח"א פ' אמור. ח"ד שם. ח"ח ע' 6. ס"ע 235 ואילך. ועוד.

58) ראה אוה"ת ולקו"ש (ח"ד) שם, דפסח ראשון ופסח שני הם אתכפיא ואתהפכא, כנ"ל הערה 49.

59) ראה לעיל הערה 49.

60) ראה לקו"ש ח"א שם.

61) ראה אוה"ת בא ד"ה החודש (ע' רנז ואילך).

62) עירובין יג, ב. גיטין ו, ב.

63) משנה סוף יומא (פה, ב).

ער ניט די תקנה פון תשובה, „הואיל והתשובה גורמת לו לחטוא״ [64] [ע״ד ווי „אין קטיגור נעשה סניגור״ [65]: אבער שפעטער אויב „דחק ונתחזק כו׳ ועשה תשובה מקבלין תשובתו״ [66].

ג) „רגל בפני עצמו״: דער ענין פון תשובת הצדיקים, וכידוע [67] אז ענין התשובה איז ניט — כטעות העולם — אויף חטאים דוקא, נאר ס׳איז א דרך אין עבודת ה׳, וואס איז שייך אויך ביי די וואס זיינען ריין פון חטאים, וכמאמר [68]: משיח אתא לאתבא צדיקייא בתיובתא.

און הגם אז דער ענין פון פסח שני איז (כפתגם הנ״ל דכ״ק מו״ח אדמו״ר, אז „עס איז ניטא קיין „פאַרפאַלען״.. אפילו מי שהי׳ טמא .. אפי׳ „לכם״, אז דאס איז געווען ברצונו כו״) תשובה על חטא — פונדעסטוועגן, זיינען בכללות, פאראן, אלע אופנים פון תשובה אין פסח שני, אויך תשובת הצדיקים. [בדוגמת חודש תשרי — וואס פסח שני איז דוגמת חודש תשרי, כנ״ל ס״ח — וואס איז אין זיך כולל אלע אופני התשובה, אויך תשובת הצדיקים [69]].

יו״ד. עפ״י הנ״ל (בענין תקנתא דתשובה) וועט צוקומען א תוס׳ ביאור אין דעם דין [70], אז אפילו א רשע, וואס זיין תומ״צ איז „מוסיף כח בקליפות״, דארף לערנען תורה אפילו שלא לשמה, ווייל „כשיחזור אח״כ בתשובה .. אזי מוציא מהקליפה כל התורה והמצות כו״. ד. ה. דאס וואס ער לערנט תורה „בעודו רשע״ איז מלכתחלה אויפן סמך פון דעם, וואס ער וועט שפעטער תשובה טאן, ווייל דאס איז דער אויפטו פון „תקנתא״ דתשובה: אז תורה גיט מלכתחלה בשעת מעשה החטא די אפשריות ותקנה פון תשובה.

און הגם אז אט דער דין — אז אויך „בעודו רשע״ דארף מען לערנען תורה — איז חל אויף אלע סוגים פון רשעים, אויך אזא וואס זאגט „אחטא ואשוב״, וואס האט ניט תקנתא דתשובה כנ״ל — איז — צום עלית הלימוד האט עס בכלל קיין שייכות ניט, ווייל דער „אחטא״ איז דאך ניט דער לימוד — און עס איז בודאי אז „יחזור אח״כ בתשובה״ און נאכמער — אז אפילו, במיעוטא דמיעוטא, אז ער לערנט, ר״ל, כדי להוסיף כח כו׳ און פארלאזט זיך אז „אחטא ואשוב״ — דארף ער אויך לערנען,

נאר עס איז דא א חילוק אין דעם וויבאלד אז „אין מספיקין כו״:

ביים לעצטן סוג, דארף מען (מצד „אין מספיקין כו״) אנקומען צום טעם אז אויך א „נידח״ איז מובטח אז סו״ס איז אויך ער „ודאי סופו לעשות תשובה״ [71], „בגלגול זה או בגלגול אחר כמ״ש [72] כי לא ידח ממנו נידח״ [73]; משא״כ ביי חטאים סתם דארף מען ניט אנקומען צום טעם פון „לא ידח ממנו נידח״ [74] — ער איז מלכתחלה (ניט קיין

---

64) אגה״ת פי״א.

65) ראה צפע״נ הל׳ יבום פ״ד ה״כ (בסופה) — לענין אחטא ויוהכ״פ מכפר.

66) אגה״ת שם. ועד״ז בתניא פכ״ה.

67) לקו״ת ראה כד, ד. ש״ש סו, ג. ר״פ האזינו. ועוד.

68) הובא בלקו״ת שמע״צ צב, ב. שה״ש נ, סע״ב (וראה זח״ג קנג, ב). ונת׳ בלקו״ד ח״א קמו א, ואילך.

69) כמובן מהמבואר בדרושי לקו״ת שנסמנו בהערה 67.

70) הל׳ ת״ת לאדה״ז פ״ד ס״ג.

71) תניא ספל״ט.

72) ש״ב יד, יד (בשינוי לשון).

73) הל׳ ת״ת שם. תניא שם.

74) וע״ד מ״ש בתניא שם, דבלומד סתם לעולם יעסוק כו׳ גם שלא מצד הטעם דלא ידח כו׳ (אלא שבלומד סתם „אין הדבר תלוי בתשובה אלא מיד

„נידח", נאָר) בלויז אַ „רחוק", ווייל ער האָט דאָך גלייך בשעת החטא די תקנתא דתשובה, בדוגמת תקנתא דפסח שני[75].

יא. כשם ווי פסח שני איז כולל אַלע אופני תשובה, אויך תשובת הצדיקים — אַזוי איז עס בנוגע צו פסח ראשון, אַז עס איז כולל אין זיך, בכללות, אַלע אופנים אין עבודת הצדיקים, אויך תשובת הצדיקים; וואָס דערפאָר, כאָטש די גאולה העתידה וועט זיין אין חודש ניסן[76] — עבודת הצדיקים — וועט זי דאָך זיין פאַרבונדן מיט עבודת התשובה, וכנ"ל אַז משיח אתא לאתבא צדיקייא בתיובתא[77].

און כעין זה געפינט מען ביי פסח מצרים, אַז עס איז דעמאָלט געווען דער ציווי[78] „משכו וקחו לכם" ופי' חז"ל[79] „משכו ידיכם מע"ז", וואָס דאָס איז אַן ענין פון תשובה; חאָטש די וואָס האָבן זיך מל געווען קודם יצי"מ זיינען דאָך געווען כגר (בהתחלתו)[80] ועוד ועיקר — דאָס איז געזאָגט געווארן צו יעדערן וועמען מען האָט געזאָגט „וקחו" (וכהדיוק — בוא"ו המוסיף ומחבר) — כולל די וואָס האָבן קיין שייכות ניט געהאַט צו ע"ז — ביי זיי איז עס ניט געווען תשובה על חטא, נאָר בדוגמת תשובת הצדיקים, וואָס זיי געפינען זיך אין אַן עולם וואו ס'איז שייך די מציאות פון ע"ז און מ'דארף אָנזאָגן „משכו ידיכם מע"ז".

יב. עפ"י כהנ"ל איז מובן דאָס וואָס דער רמב"ם רעכנט פסח שני אלס אַ מצוה בפ"ע, כאָטש אַז איינער וואָס האָט מקריב געווען פסח ראשון קען דעם פסח שני ניט מקריב זיין: פסח ראשון און פסח שני זיינע טאָקע צוויי באַזונדערע עבודות — פסח ראשון איז עבודת הצדיקים, און פסח שני — עבודת התשובה[81]; אָבער פונדעסטוועגן, מאָנט זיך ניט הקרבה פון פסח שני אויב ס'איז געווען די הקרבה פון פסח ראשון, ווייל פסח ראשון איז כולל אויך תשובת הצדיקים, ובמילא איז דאָ אויך נכלל דער ענין פון „רגל (ועבודה) בפני עצמו" שבפסח שני.

יג. אעפ"י אַז אויך אין פסח ראשון — צדיקים — איז דאָ תשובה, וויבאַלד אָבער עס איז תשובת הצדיקים, האָט זי ניט אין זיך די מעלה פון תשובה דפסח שני, וואָס עיקר ענינו איז תשובה על חטא[81] — „תקנתא" ו„תשלומין" [ס'איז נאָר אַז פסח שני איז כולל אַלע אופני תשובה, ובמילא איז אין אים דאָ אויך תשובת הצדיקים].

---

שחוזר ולומד דבר זה לשמה כו', משא"כ ברשע שצריך לתשובה להוציא תומ"צ שלו מהקליפה).

והא דמביא בתניא שם גם הטעם דלא ידח כו' (אלומד „שלא לשמה ממש לשום איזו פני'") — כי בתניא שם כולל הכל. בסגנון אחר — נקט הקצוות: מקצה ד„נידח" (אחטא ואשוב), עד לומד סתם שאפילו ק"נ לא נתקבשה בו; וכמה דרגות בינתיים (וכדמוכח גם בהל' ת"ת שם ובקו"א), ובכל הדרגות הנ"ל „לעולם יעסוק כו'".

75) ועוד דוגמאות: לאו שניתק לעשה, שריפת נותר, שילוח הקן — לכמה מ"ד (חולין קמא, א־ב. וש"נ).

76) כדעת ר"י — ר"ה יא, א. ובשמו"ר (פט"ו, יא) סתם כמותו.

77) וגם הגאולה עצמה תלוי' בתשובה (סנהדרין צז, ב. רמב"ם הל' תשובה פ"ז ה"ה), אלא שלדעת ר"י אם לא יעשו תשובה מעצמם „הקב"ה מעמיד להן כו' ומחזירן למוטב" (סנהדרין שם).

78) בא יב, כא.

79) מכילתא עה"פ.

80) ראה תוד"ה דכתיב — כריתות ט, א.

81) ובפרט לפי פסק הרמב"ם (ראה לעיל הערה 6), שגם לדעת רבי יש בפסח שני הענין דתשלומין ותיקון לראשון, שהרי ע"י פטורים מכרת.

און דאָס איז אין צוויי ענינים: (א) דער צמאון פון אַ בע"ת נעמט זיך דוקא דערפון וואָס „עד הנה היתה נפשו בארץ צי' וצלמות היא הסט"א כו'" [82], און דעריבער איז זיין צמאון „ביתר עז" ווי ביי צדיקים [82] וואָס ביי זיי איז דאָס ניט שייך [83]. (ב) תשובה על חטא דערלאַנגט העכער פון השתלשלות, וואָס דערפאַר האָט עס בכח צו מהפך זיין זדונות לזכיות (וכנ"ל ס"ו); משא"כ ביי צדיקים, אפילו ווען ביי זיי איז דאָ עבודת התשובה, האָט זי אַבער ניט דעם כח צו מהפך זיין זדונות לזכיות.

און דאָס איז דער טעם וואָס דוקא פסח שני איז יום אחד און פסח ראשון שבעת ימים, ווייל כאָטש אַז אויך פסח ראשון האָט דעם ענין התשובה, ווי־באַלד אַבער עס איז תשובת הצדיקים, איז דאָס אַלץ במדידה והגבלה — אפילו דער „בכל מאדך" פון אַ צדיק איז אויך בסדר והדרגה [84]; און ע"ד ווי מען געפינט אַז אפילו נאָכדעם ווי תשובת ר"א בן דורדייא האָט אַרויסגערופן דעם „בכה רבי", וואָס בכי' ווייזט אויף אַן ענין שלמעלה מהגבלה [85], איז ביי אים ניט געווען דער ענין פון „קונה עולמו בשעה אחת", העכער פון התחלקות:

דוקא פסח שני — תשובה על חטא, מהפך זיין זדונות לזכיות [כפתגם הנ"ל דכ"ק מו"ח אדמו"ר: אפילו „לכם", אַז דאָס איז געווען ברצונו, פונדעסטוועגן קען מען מתקן זיין] — דערלאַנגט אין אַן אַרט וואָס איז העכער פון התחלקות, יום אחד; ע"ד די מעלה פון ראב"ד, אַז דוקא ביי אים — תשובה על חטא — האָט זיך אויפגעטאָן דער „קונה עולמו בשעה אחת" [86].

(משיחת ש"פ אחו"ק תשכ"ד)

---

82) תניא פ"ז.
83) ראה באריכה שע"ת ח"ב חינוך פמ"ח.
84) ראה שע"ת שם (נה, רע"ד ואילך).
85) תו"א כו, א. ובכ"מ.
86) להעיר מסה"מ תקס"ב (ע' יג) במעלת המס"נ דראב"ד על המס"נ דצדיקים, עיי"ש.

# בהעלותך ד

א. בנוגע פסח שני איז באַוואוסט דער ווארט פון רבי'[1]: „פסח שני ענינו איז — עס איז ניטאָ קיין „פאַרפאַלען", מען קען אַלע מאָל פאַריכטען. אפילו מי שהי' טמא, מי שהי' בדרך רחוקה. און אפילו „לכם"[2], אז דאָס איז געווען ברצונו, פונדעסטוועגען קען מען מתקן זיין".

דאָרף מען פאַרשטיין: הן אמת אז די ענינים וביאורים פון פנימיות התורה זיינען לפעמים לויט איין דיעה אין נגלה דתורה[3], אפילו ווען די הלכה איז ווי אַ צווייטע דיעה, וואָרום אלו ואלו דברי אלקים חיים[4] און מען דאָרף און מען מוז בענטשן ברכת התורה פאַר דעם לערנען דברי בית שמאי, כאָטש ב"ש במקום בית הלל אינה משנה*[4] —

אעפ"כ, איז דאָך יומתק יותר אויב עס איז אויך מתאים לויט די דיעה וואָס הלכה כמותה, ובפרט בעניננו, וואָס דער לשון איז אז דאָס איז „ענינו" (פון פסח שני).

ולכאורה: בשלמא לויט דער דיעה[5] אז פסח שני איז „תשלומין דראשון הוא", איז מובן וואָס מען זאָגט בנוגע פ"ש „ענינו איז — עס איז ניטאָ קיין פאַרפאַלען מען קען אַלע מאָל פאַריכטען . . מתקן זיין",

ועד"ז לויט דער דיעה[6] אז „תקנתא דראשון הוא", אז די תורה האָט געזאָגט ווי צו מתקן זיין (דורך מקריב זיין פסח שני) — אויב ער האָט ניט מקריב געווען דעם פסח ראשון במזיד.

אָבער לויט דעת רבי — וואָס אזוי איז אויך די הלכה[7] — אז פסח שני איז „רגל בפני עצמו הוא", און „אין השני תלוי בראשון אלא חיוב בעצמו כמו שאר הרגלים"[8],

ווי זאָגט מען לדיעה זו אז „ענינו איז — עס איז ניטאָ קיין פאַרפאַלען מען קען אַלע מאָל פאַריכטען"?

ב. גאָר בפשטות איז דאָס קיין קשיא ניט, וואָרום אפילו לדעת רבי אז „רגל בפני עצמו הוא" איז דער חיוב פון פ"ש דוקא דאָן ווען ער האָט ניט מקריב געווען בראשון (ביז אז איינער וואָס האָט מקריב געווען פסח בראשון טאָר ניט ברייגען אַ פ"ש). און נאָכמער — אפילו ווען ער האָט ניט מקריב געווען בראשון במזיד — „הרי זה מקריב בשני" און איז דעמאָלט פטור מן הכרת[9], קומט דאָך אויס אז אויך

1) היום יום ע' נג.

2) פרשתנו ט, יוד.

3) וכמו הביאור בלקו"ת (נצבים מה, סע"א) בענין שופר של ר"ה של יעל פשוט, שאין הלכה כן (טושו"ע ואדה"ז או"ח ר"ס תקפו).

4) עירובין יג, ב.

*) ברכות לו, רע"ב. וש"נ. וראה בארוכה לקוטי לוי"צ אגרות ע' רסו. לקו"ש חט"ו ע' 233.

5) דעת ר' נתן פסחים צג, א. וראה ביאור ג' הדיעות דלקמן בתשובות ר"א בן הרמב"ם (בס' ברכת אברהם סי' ד — נעתק בשינויים בכס"מ הל' ק"פ פ"ה הי"ב. וס' מעשה נסים סי' ז). וראה לעיל ע' 117 ואילך.

6) דר' חנינא בן עקביא.

7) רמב"ם רפ"ה מהל' ק"פ. ספה"מ מ"ע נז.

8) לשון הר"א בן הרמב"ם שם בס' ברכת אברהם.

9) שם ה"ב. וחזר בו ממש"כ בסהמ"צ שם דלרבי „אם הזיד בראשון והקריב בשני הוא חייב" — כמ"ש בתשובת הר"א בן הרמב"ם בס' מעשה נסים שם. וראה ביאור הרי"פ פערלא לספהמ"צ רס"ג מ"ע נז (רמ, א־ג. רמג, ד).

*) וכן מ"ש בפרש"י פסחים שם ד"ה תשלומין ד„חייב כרת על הראשון ואפילו עשה את השני" כתב באור חדש שם שזהו רק לדעת ר"נ ולא לדעת רבי. אבל בצל"ח שם שרש"י ס"ל כן גם אליבא דרבי. וראה ביאור הרי"פ שם. ואכ"מ.

לדעתו איז „ענינו (פון פסח שני) — עס איז ניטאָ קיין פאַרפאַלן".

און אַזוי איז דאָך געווען בפועל מלכתחילה — אַ חידוש ומצוה וואָס איז געגעבן געווארן צו פאַריכטן. כדי עס זאָל ניט זיין „נגרע" באַ די „טמאים לנפש אדם" איז געקומען דער ציווי ה'[10] „איש איש כי יהי' טמא לנפש או בדרך רחוקה לכם גו' בחודש השני בארבעה עשר יום בין הערבים יעשו אותו".

און דאָס וואָס לדעת רבי איז פ"ש „רגל בפני עצמו הוא"[11] איז (בעיקר) נוגע לגבי דעם וואָס „חייבין עליו (פסח שני בפני עצמו) כרת", „כיצד[12] מי ששגג או נאנס ולא הקריב בראשון אם הזיד ולא הקריב בשני חייב כרת"[13].

עס איז אַבער ניט פאַרשטאַנדיק: מטעם זה וואָס „רגל בפני עצמו הוא" האָלט דאָך רבי[14] (און אַזוי פסק'נט דער רמב"ם[15]) אַז אויך „גר שנתגייר בין שני פסחים וכן קטן שהגדיל בין שני פסחים חייב לעשות פסח שני", הייַנט ווי ערקלערט מען בנוגע לגר וקטן הנ"ל, אַז „ענינו (דפ"ש) איז — עס איז ניטאָ קיין פאַרפאַלן" — זיי זיינען דאָך נישט געווען מחוייב בפ"ר[16].

ג. בנוגע צו „קטן שהגדיל בין שני פסחים" וואָס „חייב לעשות פסח שני" (ווי איז אין דעם מודגש דער ענין אַז „עס איז ניטאָ קיין פאַרפאַלן") — יש לבאר (בדוחק עכ"פ): ווייבאַלד אַ קטן איז נמנה אויפן קרבן פסח, ביז אַז ס'איז דאָ אַ סברא אַז שה לבית אבות דאורייתא[17], און נאָכ־מער: דער רמב"ם[18] פסק'נט דאָך אַז „אם שחטו עליו — אויפן קטן — בראשון פטור (פון פסח שני)". זעט מען דאָך אַז ער האָט אַ שייכות צו דער מצות קרבן הפסח[19]. ובמילא איז אין פאַל ווען לא שחטו עליו בראשון, און הגדיל בין שני פסחים, איז דער „חייב לעשות פסח שני", אַ מעין פון תשלומין, „וענינו איז — עס איז ניטאָ קיין פאַרפאַלן" (פון פסח ראשון — וואָס אויב מ'וואָלט אויף אים מקריב געווען בראשון וואָלט ער געווען פטור מפ"ש).

אַבער בנוגע צו גר שנתגייר, וואָס ער האָט ניט געהאַט קיין שום שייכות צו פסח ראשון, איז וואָס איז שייך צו זאָגן באַ אים „עס איז ניטאָ קיין פאַרפאַלן"?

ד. וי"ל הביאור בזה: אַז אדרבא, דעת רבי אַז „רגל בפני עצמו הוא" ברייגט אַרויס מערער דעם ענין אַז — „עס איז ניטאָ קיין פאַרפאַלן", ווי לויט די דיעות אַז „תשלומין דראשון הוא" אַדער „תקנתא דראשון הוא":

---

10) פרשתנו שם, י־יא.

11) ראה שאלת ר"ד הבבלי בס' מעשה נסים שם. ביאור הרי"פ שם. ועוד.

12) רמב"ם שם סה"א וה"ב. וראה הערה 16.

13) משא"כ לדעת ר"נ ור"ח בן עקביא שם (צג, ב) ששגג בראשון והזיד בשני פטור.

14) פסחים שם, ע"א „במאי קמיפלגי", פרש"י שם ד"ה חייבין, וראה פרש"י שם סד"ה חייב כרת.

15) שם ה"ז.

16) להעיר שהרמב"ם שם לא כתב הא דגר שנתגייר וקטן שהגדיל חייבין בפ"ש — בהמשך להלכה א' ד„רגל בפ"ע הוא", כ"א כמה הלכות לאח"ז, וגם לא הזכירם בסהמ"צ שם כשמכריח דמצוה בפ"ע הוא.

ולהעיר ממאירי פסחים שם: פסח שני אינו תשלומין של ראשון אלא מצוה בפ"ע הוא . . מכל מקום מי שלא היתה עליו תורת חיוב בראשון אין בו חיוב שני כלל. ולשיטתנו מיהא גר שנתגייר בין שני פסחים או קטן שהגדיל אינן חייבין בפ"ש כלל.

אבל ראה רש"י פסחים שבהערה 14. ומלשונו שם בסד"ה חייב, משמע קצת דלדעת רבי גר הנ"ל שלא הקריב בשני חייב כרת. ואכ"מ.

17) ראה נדרים לו, א.

18) שם ה"ז.

19) ראה כס"מ שם, ובמפרשי הרמב"ם שם. צפע"נ הלכות נזירות פ"ב הי"ט (כ, א), וראה לקו"ש חי"ז ע' 238 (ס"ו), ובארוכה לקו"ש חכ"ו ע' 69 ואילך.

לויט די דיעות אז ס׳איז „תשלומין דראשון״ אדער „תקנתא דראשון״ איז דער (עיקר) זמן הקרבת הפסח בזמן פסח ראשון בי״ד ניסן, נאר מ׳קען „משלים״ אדער „מתקן״ זיין דעם חיוב וואס ער האט אויף זיך (פון פסח ראשון). די תורה האט אבער נישט געגעבן נאר א זמן פסח[20].

משא״כ לדעת רבי ודיוק לשונו „רגל בפני עצמו הוא״ האט די תורה געגעבן (נוסף אויף דעם זמן פון פסח ראשון אויך) א רגל — זמן בי״ד אייר אויף הקרבת הפסח. ווען ער איז מקריב דעם פסח בי״ד באייר איז עס (בהוספה צו משלים זיין דאס וואס ער האט פאר־פעלט (הקרבת הפסח ראשון[21]), אויך) בפני עצמו הקרבת הפסח•[21], י״ד אייר איז זמנו פון הקרבת הפסח, „מועדו״[22] פון פסח[23].

ד. ה.: לדעת רבי איז מען מחוייב בפ״ש ניט ווייל אויף אים איז געבליבן א חיוב קרבן פסח פון י״ד ניסן (ווי לויט דער דיעה אז ס׳איז תשלומין אדער תקנתא) נאר ווייל — י״ד באייר איז א זמן וואס איז אים מחייב להקריב ק״פ (אויב ער האט ניט מקריב געווען בי״ד ניסן).

[דאס וואס הקריב הפסח בראשון דארף ער נישט מקריב זיין בפסח שני, ווייל אויף יצי״מ איז נאר איין קרבן, כפשוט].

ובמילא איז דאס וואס „פ״ש ענינו איז — עס איז ניטא קיין פארפאלען״, איז די כוונה אין דעם נישט (נאר) אז „מען קען אלעמאל פאריכטן״ — א זאך וואס מ׳האט פארפעלט, איז ער איר ממלא בכללות, נאר[24] — ס׳ווערט אויפגעטאן

---

20) וכמפורש בפסחים שם (ע״ב) לדעת ר״נ „קרבן ה׳ לא הקריב במועדו בראשון״. אבל להעיר מדעת ר״ח בן עקביא שם. וראה מ״ש הר״ד הבבלי שם לדעתו: כי הוא סובר, כי הזמן הוא זמן אחד מדובק לענין חיוב עשי׳ כו׳ ע״ש.

משא״כ לדעת רבי — ראה לקמן בפנים.

21) עפ״ז מובן בפשטות מה שלדעת רבי דרגל בפ״ע הוא הקרבתו בשני פוטרתו מכרת שהזיד בראשון (כנ״ל ס״ב והערה 9), כי גם לדעתו הוא תשלומין לראשון כבפנים, אלא שהוא בשלימות יותר, כדלקמן.

•21) אלא שלדעת הרמב״ם בסהמ״צ (הנ״ל הערה 9) לרבי כשהזיד בראשון אין הקרבתו בשני פוטרתו מכרת, כי התורה נתנה הזמן דפ״ש בתור תשלומין, רק באם לא הפקיע א״ע, כמו מי שהי׳ טמא או בדרך רחוקה שאין עליו חיוב פסח (ראה צפע״נ שבהערה 33), או אפילו כשיש עליו חיוב אלא שנאנס באונס אחר, או ששגג, משא״כ כשהי׳ לו הזמן דפסח וכן החיוב פסח אלא שהזיד ולא הקריב, לא ניתן לו הזמן דפ״ש בתור תשלומין לפ״ר.

22) פסחים שם ס״א.

23) שזהו חילוק הלשון „רגל בפ״ע״ והלשון „מצות עשה בפני עצמו ודוחה את כו״ (שהביא הרמב״ם שם לפנ״ז), כי „מצות עשה בפ״ע״ מורה על החיוב גברא, ו„רגל בפ״ע״ על הזמן.

24) ואולי מרמזו בכפל הלשון: „מען קען אלעמאל פאריכטען אפילו מי שהי׳ טמא, מי שהי׳ בדרך רחוקה. און אפילו לכם דאס איז געווען ברצונו, פונדעסטוועגן קען מען מתקן זיין״. דלכאורה „פונדעסטוועגן . . מתקן זיין״ מיותר.

וי״ל שב׳ ענינים בזה: „עס איז ניטא קיין פארפאלען מען קען אלעמאל פאריכטען״, הכוונה לתשלומין מל׳ שלימות. והמשך הלשון מדובר בזה שהי׳ חסר• לו (וכפשטות הלשון „אפילו מי שהי׳ טמא כו׳ . . ברצונו״) שגם זה „קען מען מתקן זיין״.

•) ונקט מי שהי׳ טמא מי שהי׳ בדרך רחוקה המפורשים בקרא. ואף שבחסר לו יש אופנים למטה יותר כמו „מי ששגג או נאנס ולא הקריב בראשון״ (שאז „אם הזיד ולא הקריב בשני חייב כרת״), או יתירה מזו „אם הזיד ולא הקריב בראשון״ (שאז „אם לא הקריב בשני אע״פ ששגג הרי״ז חייב כרת״) — רמב״ם שם ה״ב, אי״צ לפרטם בפ״ע, כי כ״ז נכלל במש״כ „און אפילו לכם אז דאס איז געווען ברצונו״ והיינו שזדונו היתה בזה שהי׳ טמא כו׳, וכמבואר ברמב״ם שם ה״ד ד„הרי זה מזיד בראשון״.

אין אלע פרטים[25], די פעולה איז בשלימות[26].

ועפ"ז איז מובן אויך בנוגע צו „גר שנתגייר בין פ"ר לפ"ש און קטן שהגדיל בין שני פסחים", אז דאס וואס „חייבין לעשות פסח שני" (כאטש זיי האט נישט געפעלט עשיית הפסח ראשון, וויבאלד אבער ענינו איז ניט (נאר) אויף משלים זיין את החסר (בעבר), נאר צו טאן א חיוב וועלכער קומט איצט — בזמן י"ד אייר — בפ"ע[27]. האט דאס אויך א שייכות צו גר וקטן הנ"ל), ווייל אין דעם מצב וואס זיי שטייען בי"ד אייר זיינען זיי מחוייב במצות.

ה. ע"פ הנ"ל יש לומר אז אויך לדעת רבי איז פ"ש תשלומין. אין דעם לשון תשלומין זיינען דא צוויי פירושים: א) משלים זיין א חסרון, ב) שלימות — כאטש אז בלאו הכי פעלט גאר ניט אין דער זאך, קומט אבער צו שלימות אין דער זאך דורך דער הוספה.

וע"ד ווי מען געפינט ביים לשון „תמימה" בנוגע ל„שנה": די גמרא[28] זאגט אז „תמימה" איז „להביא את חודש העיבור", כאטש אז אויך אן דעם חודש העיבור ווערט זי אנגערופן שנה[29], עס פעלט ניט אין איר.

ועד"ז זאגט מען בעבודה בבית המקדש[30], אז עס איז דא אן עבודה שאינה תמה, אויב „יש אחרי עבודה", אזוי ווי „שחיטה וקבלה והולכה שיש אחרי' זריקה". [„עבודה תמה" איז אן „עבודה שהיא גומרת ומתממת את הדבר" — אזוי ווי זריקה והקטרה ניסוך המים כו'].

כאטש עס פעלט ניט אין דער עצם העבודה, זי איז געטאן געווארן כדבעי, ווערט זי אבער ניט אנגערופן עבודה תמה, ווייל יש אחרי' עבודה. און די עבודה שלאחרי' איז „גומרת ומתממת את הדבר", זי איז גומר ומשלים די עבודה הקודמת.

[וואס דעריבער איז בא די עבודות הקודמות, „אע"פ שהזרים מוזהרים שלא יתעסקו בעבודה מעבודת הקרבנות אין חייבין מיתה אלא על עבודה תמה"].

דאס איז אויך מעין פון די צוויי ענינים וואס מען געפינט בא צדקה[31]: „די מחסורו אתה מצווה עליו לפרנסו כו' אשר יחסר לו אפילו סוס לרכוב עליו ועבד לרוץ לפניו" און (מערער פאר דעם) — „לעשרו", כאטש אז דאס איז ניט קיין ענין וואס עס פעלט אים.

ו. ועפ"ז י"ל אז דאס וואס מ'זאגט אז „אין השני תשלומין לראשון אלא רגל בפ"ע"[32], מיינט ארויסברייגען אז דאס איז ניט אזא „תשלומין" וואס איז בכדי משלים זיין החסר נאר „רגל בפני עצמו" — די זאך ווערט אויפגעטאן בשלימות.

און אין דעם זין איז אויך בא גר שנתגייר דא דער ענין פון תשלומין, אז

---

25) ולהעיר ממשנ"ת בלקו"ש ח"ג (ע' 979 ואילך) בנוגע למילה, דלדעת הרמב"ם ותוס' גם כשמל אחר יום השמיני יש בזה הענין דמילה בזמנה. ע"ש.

26) התיקון ומילוי בקשתם „למה נגרע" הוא בשלימות, כי גם להם ניתן „רגל — זמן פסח".

27) להעיר מצפע"נ לרמב"ם בתחלתו (ב, טור ב' בסופו). ובהשמטות לשם (הפלאה נד, ב). ועוד.

28) ערכין לא, א.

29) ראה ר"ן נדרים סג, א. שו"ת נו"ב מהד"ק אה"ע ס"כ. וראה אוה"ת (יהל אור) להצ"צ לתהלים יט, ח (ס"ד, ה).

30) ראה בהבא לקמן יומא כד, א ובפרש"י שם ד"ה עבודה תמה (וראה זבחים קטו, ב).

31) כתובות סז, ב.

32) לשון הרמב"ם הל' ק"פ רפ"ה.

אע״פ אז פריער האָט ער ניט געטאָרט מקריב זיין[33], „איז ניטאָ קיין פאַרפאַלן״, ער פאַרלירט ניט די שלימות פון הקרבת הפסח.

ויומתק יותר ע״פ הדיוק הידוע פון חיד״א[34] בהלשון „גר שנתגייר״ — ניט „גוי שנתגייר״, ווי מ׳זאָגט „עבד שנשתחרר״, „קטן שהגדיל״ וכיו״ב — ווייל נאָך איידער ער האָט זיך מגייר געווען בפועל איז ער שוין אַ גר, ער האָט (זייענדיק אַ גוי) אַ ניצוץ פון אַ נשמה קדושה[35], נאָר בגלוי איז דאָס אַרויס־געקומען ווען ער האָט זיך מגייר געווען, קומט אויס אז אויך בפסח ראשון איז בא אים געווען אַ געוויסע שייכות צום פסח[36], און פסח שני איז תשלומין — מלשון שלימות, אין דער שייכות זיינע צו פסח ראשון.

ז. בעומק ובפנימיות יותר י״ל: ווי־באָלד אז ביידע פירושים זיינען אין דעם זעלבן וואָרט תשלומין, איז מובן אז אויך דער פירוש תשלומין מלשון שלימות, האָט אַ שייכות צום פירוש הפשוט פון תשלומין, אז מ׳איז ממלא און משלים את החסר.

די הסברה אין דעם איז: וויבאָלד עס קען צוקומען לגבי דעם פריערדיקן מצב, וועט אויך דאָס פאַרעכנט אַלס חסר. די שלימות וועט אַ גדר פון דער־גאַנצן וואָס עס האָט געקענט צוקומען.

ועי״ד ווי דאָס איז בגשמיות כנ״ל, אז בשעת מ׳גיט איינעם עשירות, איז לאחרי ווי ער האָט עס באַקומען און זיך צוגע־ווייגט דערצו, רעכנט עס זיך שוין ניט פאַר עשירות ודבר נוסף, נאָר אַ זאַך וואָס „יחסר לו״ כנ״ל, אפילו עבד לרוץ לפניו.

וי״ל אז ברוחניות (במחשבה בעבודת הנפש) איז כשם ווי דאָס איז לאחרי ווי מ׳באַקומט דעם „לעשרו״, בפועל, עד״ז איז דאָס אויך בשעת זיין מחשבה און שטרעבונג איז צו „עשירות״,

וויבאָלד אז במקום שרצונו של אדם שם הוא נמצא[37], וועט שוין די עשירות און שלימות פאַררעכנט ביי אים ווי „יחסר לו״. און ווען ער באַקומט די עשירות וועט דאָס ביי אים אַן ענין פון תשלומין דהחסר, ממלא את החסר לו.

וכלפי שמיא גליא, אז שוין פריער איז בא אים „חמישים איש רצים לפניו״ וכו׳ אַן ענין וואָס יחסר לו, אַבער למטה, בגשמיות איז „אין לדיין אלא מה שעיניו רואות״[38], למטה און בהלכה לפועל, ווען וועט נתגלה אז דאָס איז יחסר לו — דוקא לאחרי ווי ער האָט באַקומען די עשירות ונתרגל בזה.

ח. ובנוגע לגר שנתגייר בין פ״ר ופ״ש — וויבאָלד אז אויך איידער ער האָט זיך מגייר געווען בפועל איז ער שוין פון פריער אַ גר, כנ״ל, ער האָט אין זיך (נאָך זייענדיק אַ גוי) אַ ניצוץ פון אַ נשמה קדושה, איז כאָטש אז בגלוי איז דאָס אַרויסגעקומען ווען ער האָט זיך מגייר געווען, דעמאָלט וועט אַבער נתגלה אז אויך למפרע האָט ער (מצד

33) להעיר מצפע״נ הפלאה שם לגבי מי שהי׳ בדרך רחוקה „דהוי כמו מי שאינו בגדר עשיית הפסח״, ע״ש.

34) מדבר קדמות מערכת ג׳ אות ג.

35) ראה תשובות מהר״ם מרוטנבורג (הובא בספר תשובות בעלי התוס׳ מכת״י (ניו יארק תשי״ד — ע׳ רפו, סי״ט)).

36) להעיר מרמב״ן ואוה״ח פרשתנו ט, יד.

37) ראה כש״ט הוספות סי׳ לח, וש״נ.

38) ב״ב קלא, ר״ע״א. וש״נ.

הנשמה) געהאַט אַ שייכות צו מצות התורה[39].

ובמילא קומט אויס אַז נישט נאָר איז ער מוסיף שלימות דורך הקרבת הפסח שני, נאָר דאָס איז אויך משלים את החסר, ווייל מצד הנשמה האָט אים „געפעלט" אין הקרבת הפסח בפסח הראשון.

ט. די הוראה פון דעם לכל אחד ואחד בעבודתו ית' — אויף וויפל עס דאַרף זיין די התעסקות אין הפצת התורה והיהדות, ובפרט בהפצת המעינות.

ער קען דאָך טראַכטן בא זיך: די ארבעט איז טאַקע זייער חשוב, אבער דאָס איז בלויז אַ הידור מצוה, ס'איז אַ שלימות וואָס וועט אים צוקומען ווען ער וועט עס טאָן, וואָס איז אבער דער הכרח אין דעם און וואָס איז אַזוי די אייליניש?

זאָגט מען אויף דעם, אַז אַן ענין וואָס ער מיינט אַז עס איז בלויז אַ שלימות, קען גאָר זיין אַז באמת איז דאָס בא אים תשלום החסר, אין דעם וואָס איז מוכרח צו זיין עבודה ושרש נשמתו.

ווי די תורה פון בעש"ט[40]: הקב"ה שיקט אַראָפּ אַ נשמה אויף דער וועלט און לעבט זיבעציק אַדער אכציק יאָר וואָס דער תכלית הכוונה פון דער שליחות איז צו טאָן אַ אידן אַ טובה אין גשמיות בכלל און רוחניות בפרט.

קען זיין, אַז אָט די טובה וואָס ער דאַרף טאָן צו דעם אידן אין דעם טאָג איז דער תכלית פון זיין נשמה'ס אַראָפּ־קומען אויף דער וועלט, און אויב ח"ו ער פאַרפעלט דאָס, האָט ער ניט נאָר פאַרפעלט אַ שלימות, נאָר — דעם עיקר תכלית יריד נשמתו.

און וויבאַלד אַז אין אתנו יודע עד מה, מען ווייס ניט וועלכע פעולה איז די צוליב וועלכער זיין נשמה איז אַראָפּ־געקומען למטה, דאַרף זיין די התעסקות בהפצת היהדות באופן דחטוף ואכול חטוף ושתי[41], וויבאַלד אַז בא לידו.

און דורך דעם איז מען זוכה צו דער גאולה האמיתית והשלימה — אין די ביידע טייטשן פון „שלימה": עס וועלן נשלם אַלע חסרונות פון זמן הגלות, און עס וועט אויך צוקומען שלימות אין וועלט נאָך העכער ווי וועלט איז געווען לפני חטא עץ הדעת (אלה תולדות השמים וארץ דעולם על מילואו נברא[42] — אלה תולדות פרץ מלא[43],

ובלשון הרמב"ם[44]: „ובאותו הזמן לא יהי' שם לא רעב ולא מלחמה ולא קנאה ותחרות (שלימות — שלא יהי' ענין דחסרון) שהטובה תהי' מושפעת הרבה כו' ולא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד" (שלימות — ממש)

בקרוב ממש, בביאת משיח צדקנו במהרה בימינו ממש.

(משיחת פסח שני תש"מ)

---

39) ראה מדבר קדמות שם דזה שאמר גר שנתגייר להורות דבמעמד הר סיני שקבלנו התורה שם נמצא נפש הגר הזה.

40) לקו"ד ח"ג ע' 1126. סה"ש תש"ה ע' 67. היום יום ע' נא.

41) ראה מבוא לקונטרס ומעין ע' 22.

42) ראה ב"ר פי"ד, ז. פי"ג, ג. ושם דהי' העולם חסר עד שבא שבת (ב"ר ספ"י).

43) ב"ר פי"ב, ו.

44) סוף הל' מלכים.

# בהעלותך ה

א. אין סוף הפרשה, אויפן פסוק[1] „ותסגר מרים מחוץ למחנה שבעת ימים והעם לא נסע עד האסף מרים", שטעלט זיך רש"י אויף די ווערטער „והעם לא נסע" און איז מפרש: זה הכבוד חלק לה המקום בשביל שעה אחת שנתעכבה למשה כשהושלך ליאור שנאמר[2] ותתצב אחותו מרחוק וגו'.

דאָס וואָס רש"י באַוואַרנט דאָ מיט זיין פירוש איז (ווי מפרשים זאָגן[3]) די שאלה וואָס שטעלט זיך ווען די וועג־טער „והעם לא נסע עד האסף מרים": עס שטייט דאָך אין דעם פסוק שלאח"ז „ואחר נסעו העם", אַז דער „נסעו העם" איז געווען נאָך „ותסגר מרים מחוץ למחנה שבעת ימים" — איז צוליב וואָס דאַרף די תורה זאָגן פאַר דעם אַז „והעם לא נסע גו'"?

פאַרענטפערט רש"י, אַז דער איבער־חזר'ן איז אויסן מודיע זיין, אַז דאָס וואָס „והעם לא נסע" איז געווען צוליב איר כבוד וועגן[4].

מען דאַרף אַבער פאַרשטיין: אין פסוק שטייט דאָך „והעם לא נסע" — פאַר־וואָס זאָגט רש"י (און פון וואַנעט נעמט ער) אַז „זה הכבוד חלק לה המקום", ובפרט אַז דערמיט איז ער אויך משנה פון לשון רז"ל אין משנה[5] „לפיכך נתעכבו לה ישראל כו'"[6]?

בפשטות קען מען זאָגן[7]: אַלע נסיעות און חניות פון אידן זיינען דאָך געווען תלוי ניט אין זייער החלטה, נאָר, ווי עס שטייט פריער אין דער סדרה[8] „ולפי העלות הענן מעל האהל ואחרי כן יסעו בני ישראל ובמקום אשר ישכן שם הענן שם יחנו בני ישראל". ובמילא איז מובן, אַז דאָס וואָס „העם לא נסע עד האסף מרים" איז געווען דערפאַר וואָס דער „ענן ה'" האָט זיך ניט אויפגעהויבן[9].

קומט במילא אויס, אַז „זה הכבוד חלק לה המקום כו'".

---

1) יב, טו.

2) שמות ב, ד.

3) משכיל לדוד בפרש"י. וכ"כ בחדא"ג מהרש"א סוטה ט, ב.

4) ואין להקשות מה שמפרשו רש"י כאן אע"פ שהקושיא היא מהכתוב שלאח"ז — שהרי הוא פי' כתוב זה „והעם לא נסע גו'", ובפרט שבלא"ה בכגון דא (שהקושיא היא מאותו הענין ובפרט בהכתוב הסמוך) מפרשו רש"י — בכ"מ — בכתובים הקודמים, וכמדובר כמ"פ.

5) סוטה שם.

6) לכאורה זהו מקור פרש"י זה. אבל י"ל שמקורו בספרי כאן (ועד"ז הוא במכילתא בשלח יג, יט) „לפיכך עיכב לה המקום• שכינה וארון כהנים ולוים וישראל ושבעה ענני כבוד כו'" [ובתיב"ע (ות"י) טז: בההוא זכותא הוון כל ישראל אשתין רבוון כו' וענני יקרא ומשכנא ובירא לא זייעין ולא נטלין עד זמן כו'. ועד"ז הוא בתיב"ע פסוק יד]. ובפרט לפי הגירסא בכמה כת"י רש"י שמסיים: נתעכבה בשבילה שכינה וכל ישראל.

7) ראה באר מים חיים (לאחי המהר"ל)•• ודבק טוב בפרש"י.

8) ט, יז ואילך.

9) דעת זקנים מבעה"ת כאן. רבינו בחיי כאן. וראה במדב"ר פי"ד, ג.

---

•) כ"ה בספרי הוצאת האראוויטץ. מכילתא שם. וביל"ש כאן: עכב לה הקב"ה ארון ושכינה כו'. ובספרי לפנינו: עיכב לה שכינה וארון כו'.

••) ולפי' מובן בפשטות דיוק הנ"ל (הערה 4) שהרי דיוק רש"י הוא מהתיבות „והעם לא נסע" עצמן, שמשמעו שהוצרכו ליסע.

עס איז משמע נאכמער: דאס וואס רש"י זאגט „זה הכבוד חלק לה המקום" (און ניט סתם „זה הכבוד נחלק לה" אדער „קבלה") בשעת אין משנה שטייט „לפיכך נתעכבו לה ישראל" — כאטש אז אויך לויט דער משנה איז מובן אז ס'איז געווען תלוי אין „העלות הענן"[10] — איז ווייל לויט דער משנה איז די עכבה געווען אויך מצד די אידן, ד.ה. אויך די אידן האבן געוואלט ווארטן אויף איר[11]; משא"כ לפי פי' רש"י איז די איינציקע סיבה געווען וואס „חלק לה המקום" (ד.ה. וואס דער „ענן" איז געבליבן) און ניט ווייל אויך אידן האבן דאס געוואלט.

עס איז אבער א דוחק גדול: וויבאלד אז אין פסוק שטייט בלויז „והעם לא נסע" — פארוואס זאל מען טייטשן היפך פשוטו של מקרא, אז די אידן מצד עצמם האבן ניט געהאט דעם רצון צו ווארטן?

ב. אויך דארף מען פארשטיין:

א) צוליב וואס איז רש"י מוסיף „כשהושלך ליאור" — למאי נפקא מינא ווען ס'איז געווען די „שעה אחת שנת־עכבה למשה"? — רש"י האט געדארפט זאגן ווי די משנה זאגט (סתם)[12] „מרים המתינה למשה שעה אחת שנאמר כו'"[13].

ב) פארוואס איז רש"י מעתיק פון פסוק אויך דעם ווארט „מרחוק"[14]? ווען ער ברענגט אראפ בלויז די ווערטער „ותתצב אחותו" וואלט שוין געווען פארשטאנדיק אז נתעכבה למשה.

ג) לא די הנ"ל — איז רש"י נאך מוסיף „וגו'"[15] א רמז אויף המשך הכתוב! למאי נפק"מ ההמשך דא?

ג. וועט מען פארשטיין כל הנ"ל בהקדים לבאר דעם ענין „הכבוד" וואס מ'האט דא צוגעטיילט מרים'ן דערמיט וואס מ'האט געוואלט אויף איר:

ווי מען לערנט אין פשטות איז משמע, אז ווען די אידן וואלטן אויף איר ניט געוואלט, וואלט איר בלייבן אין מדבר[16] געווען א העדר הכבוד.

דאס איז אבער תמוה ביותר: אויב זי וואלט איבערגעבליבן אליין אין מדבר, וואלט עס דאך געווען סכנת נפשות ממש[17] ניט נאר א העדר הכבוד?

מען קען ניט זאגן אז מהאי טעמא ברענגט רש"י אראפ די ווערטער „כשהושלך ליאור", צו מדגיש זיין אז דאס איז געווען מדה כנגד מדה: כשם ווי די „שעה אחת שנתעכבה למשה" איז געווען אן ענין פון פקוח נפש, אזוי איז אויך געווען דער אופן השכר וואס דער אויבערשטער האט איר דא פאר דעם אפגעצאלט (זי זאל ניט בלייבן אליין במדבר) — ווארום לפ"ז וואלט רש"י ניט געזאגט „זה הכבוד חלק לה

10) אבל ראה ראב"ע כאן (טז) „על דעת רבים כו'". ספורנו כאן.

11) ראה אוה"ח עה"פ.

12) ועד"ז בספרי ומכילתא כו' הנ"ל הערה 6.

13) אבל להעיר שברבנו בחיי כאן מקדים „ודרשו ז"ל במס' סוטה", ומעתיק „כשהושלך ביאור". אבל בלא"ה אינו מעתיק לשון המשנה כ"א תוכנה.

14) וכ"ה במשנה ובמדרז"ל הנ"ל.

15) במשנה לפנינו ובע"י וכן בספרי כאן ליתא. וכן ליתא בדפוס שני וכמה כת"י רש"י. ולאידך — י"ג במשנה גם המשך הכתוב „לדעה מה יעשה לו". וכ"ה בדפוס א' ובכמה כת"י רש"י.

16) ראה תורת משה (להחת"ס) פרשתנו יב, ט.

17) ובכלל צ"ע למה נשארה ותסגר מרים במקום זה דוקא במדבר. ואולי י"ל, מצד החולאת וחולשה דגופא שלה, שטרחא גדולה יש בנסיעה בדרך (ולהעיר מרש"י פרשתנו יא, א). וראה לקמן הערה 23.

המקום", וויבאלד דער מכוון איז ניט כבוד, נאר פקוח נפש.

ד. דער ביאור בזה:

פון דעם וואס דער אויבערשטער האט געזאגט[18] „תסגר שבעת ימים מחוץ למחנה ואחר תאסף" איז מובן אז מרים"ס רפואה („אחר תאסף")[19] איז תלוי אין דעם וואס זי דארף און וועט זיין סגורה „שבעת ימים מחוץ למחנה", מחוץ לשלש מחנות[20] — און דער תואר וגדר המציאות פון „מחנה" מל' חני'[21] — בנדו"ז — (ובמילא אויך די סגירה „מחוץ למחנה") איז שייך נאר „בשעת חנייתן", ווי רש"י האט שוין פריער[22] מפרש געווען: „תוך הקלעים היא מחנה שכינה חניית הלוים סביב כו' היא מחנה לוי' ומשם ועד סוף מחנה הדגלים וכו' היא מחנה ישראל כו'". משא"כ בשעת נסיעתן, וואס דעמאלט לייגט זיך ניט אויף זיי דער תואר פון „מחוץ למחנה" (ג' מחנות).

און דעריבער, ווען די אידן וואלטן ניט געווארט במחנה די זיבן סגירה־טעג פון מרים'ן, כאטש אז ס'איז פשוט אז זי וואלט ניט געבליבן אליין אין מדבר, זי וואלט אויך מיטגעגאנגען[23], וויבאלד אבער אז דעמאלט וואלט ניט אויסגעפירט ווערן דער ציווי פון „תסגר שבעת ימים מחוץ למחנה", היות אז ס'ווערט דאן נתבטל דער גדר „מחנה"[24] — וואלט אויסגעקומען אז די צייט ביז מרים"ס „תאסף" האט געדארפט געדויערן לענגער ווי זיבן טעג, וויבאלד אז דער זמן הנסיעה איז ניט אין חשבון פון די זיבן הסגר־טעג[25].

און אין דעם באשטייט דער „כבוד" וואס „חלק לה המקום", אז אלע אידן זאלן זיך פארהאלטן נאך זיבן טעג אין דער חני', בכדי עס זאל זיך באלד אנהויבן דער „תסגר שבעת ימים מחוץ למחנה".

ה. לפי הנ"ל זעט מען ווי פון פרש"י קען מען ארויסלערנען ענינים מופלאים אויך אין הלכה:

אויף „אחר תאסף" איז רש"י מפרש „אומר אני כל האסיפות האמורות במצו־

---

18) יב, יד.

19) ראה פרש"י שם (ובפרש"י שם, יב בפי' הב'). או שהי' רק נזופה כלשון רש"י שם ד"ה „ואבי' ירק ירק". וראה אוה"ח שם ועוד. וראה לקמן בפנים.

20) בנדו"ד, כמו שפרש"י „מחוץ למחנה" הנאמר במצורע (תזריע יג, מו), ולעיל בפ' נשא, כדלקמן בפנים.

21) וראה גם רש"י פרשתנו יו"ד, לד: מן המחנה — ממקום חנייתן.

22) נשא ה, ב. והרי פרשת שילוח טמאים נאמרה ביום שהוקם המשכן (כפרש"י שם) לפי שאז הוקבעו המחנות והוזקקו להשתלח (רש"י גיטין ס, סע"א). ולהעיר מר"ן נדרים ז, ב ד"ה שנא'. שאילת שלום שצויין בגליון הש"ס שם. ואכ"מ.

23) כי אפילו את"ל שמצד איזה טעם שיהי' מקום סגירתה הוצרך להיות מחוץ (וסמוך) למקום שנצטרעה דוקא צ"ע אם בנדו"ד הדין כן — כיון שזהו בגדר פקו"נ, ומכש"כ מההולך עם שיירא במדבר, שכאשר כבר יצא בשיירא הולך עמה בשבת כשיש חשש סכנה (שו"ע (ואדה"ז) או"ח סו"ס רמ"ח). וצ"ע בחת"ס שם.

24) ומפרש"י נשא (הנ"ל בפנים) משמע דבשעת נסיעתן מותרין טמאין ומצורעין ליכנס תוך המחנה וכמ"ש בגמ' (תענית כא, ב. וש"נ). וראה לקמן הערה 33.

25) וי"ל יתרה מזו, דהימים שלאחר ימי הנסיעה אינם מצטרפים עם הימים שלפנ"ז כי כאשר אינם רצופים אינו מתקיים מש"נ „תסגר שבעת ימים מחוץ למחנה", שיש לפרשו מציאות אחת של שבעת ימים• (וראה רש"י מצורע טו, יג), ולפ"ז הוצרכה לחכות עד שיהיו במקום אחד שבעת ימים רצופים.

•) ראה פרש"י אמור כג, ח. ועד"ז בפרש"י בא י, כב. יב, טו.

רעים על שם שהוא משולח מחוץ למחנה וכשהוא נרפא נאסף אל המחנה כתוב בו אסיפה לשון הכנסה". פון דעם איז משמע אז דער ציווי „תסגר שבעת ימים מחוץ למחנה" ביי מרים'ן איז פאר־בונדן מיט דעם וואס זי איז געווען מצו־רעת[26]. ועפ"ז י"ל אז דער דין ביי מצורע „כל ימי אשר הנגע בו יטמא גו' בדד ישב מחוץ למחנה מושבו"[27] איז ניט א זייטיקער חיוב (וויבאלד אז ער איז טמא מוז ער זיין מחוץ למחנה), נאר דאס איז (אויך) א תנאי, בטהרת המצורע: בשעת עס פעלט אין קיום פון „בדד ישב מחוץ למחנה מושבו" בעת טומאתו, קען ער ניט קומען[28] לטהרתו — אזוי ווי געוויסע ביים הסגר פון מרים, כנ"ל.

[ועד"ז ביי א מצורע מוסגר, וואס זיין רפואה איז תלוי אין הסגר אויף א מספר ימים[29]; „והסגיר הכהן את הנגע שבעת ימים"[30], דארף לפי הנ"ל אויסקומען, אז אויב עס פעלט אין שיעור פון ז' ימי ההסגר מחוץ למחנה[31], איז טהרתו מתעכבת, ביז עס וועלן זיין די גאנצע ז' ימים].

נאר בנוגע א מצורע, וויבאלד ביי אים שטייט „בדד ישב מחוץ למחנה מושבו", איז מקום לדון: וואס איז דא דער עיקר: צי „בדד ישב", די שלילה, ער זאל ניט זיין אין מחנה נאר בדד (אפילו ווען ער איז מחוץ למחנה), אדער ס'איז נוגע דער חיוב ער זאל זיין מחוץ למחנה[32].

די נפק"מ (ע"ד ווי גערעט פריער בנוגע מרים) א מצב וואו ס'איז ניט שייך דער ענין פון „מחוץ למחנה" (ווייל ס'איז ניטא די מציאות פון „מחנה"), נאר בלויז דער „בדד ישב", צי דאס איז מעכב ער זאל צוקומען לטהרתו[33].

[ועד"ז ביי מצורע מוסגר כנ"ל, אין א מצב וואו עס איז ניט שייך קיין מחוץ

---

26) כבזבחים קב, רע"א (והרי תוכן התחלת הענין איתא בפרש"י יב, יב: ד"א). וכ"כ בראב"ע עה"פ. תוד"ה ק"ו ב"ק כה, א (וי"מ). פענח רוא כאן. ובת"י: עד זמן דאתסיאת מרים נביאתא מצרעתה. ובספרי זוטא כאן „עד שתטהר". וראה ש"ת שאילת יעב"ץ ח"א סי' קלח. אברבנאל ומלבי"ם כאן.

27) תזריע יג, מו.

28) להעיר מפי' הראב"ד לתו"כ תזריע שם: שיהא כמנודה שאסור בארבע אמות שלו .. ומכאן למדו חכמים שהמצורע הוא כמנודה וכאבל כו'. וראה לעיל הערה 19 בנוגע למרים.

29) ראה מגילה ח, ב.

30) תזריע שם, ד.

31) וכמפורש במגילה שם לענין שילוח כו' זה וזה שוין. אבל בפרש"י מו"ק (ז, ב) כתב שמוסגר אינו משתלח חוץ לג' מחנות, וכן משמע מפירושו עה"ת תזריע שם (ראה משכיל לדוד שם). ובמצורע יד, ג. ובתוד"ה אמר רבי (מו"ק שם, ע"א) כתב, דרש"י חזר בו מפירושו מהא דאיתא בפ"ק דמגילה דשוין בשילוח.

32) להעיר מצפע"נ (השלמה כב, סע"ד ואילך): ר"ל אם צריך שלא יכנס למחנה או שלא יהא במחנה או שיהי' לבד.

33) ולכאורה י"ל נפק"מ יתירה מזו: באם אין דין מחנות אם יש חיוב וציווי ד„בדד ישב מחוץ למחנה מושבו", אם העיקר הוא בדד ישב מובן ששייך אז, אבל אם עיקר ההדגשה הוא צד החיובי „מחוץ למחנה מושבו", מקום לומר, דאז אין חיוב ואיסור ד„בדד ישב". וראה ע"ד ההלכה מנחות צה, א (ושי"נ) דקאמר דהוי מחלוקת. וראה פרש"י שם. לקמן הערה 43.

---

*) אף שיש לפרש דמ"ש רש"י „יסגירנו בבית אחד ולא יראה עד סוף השבוע", כוונתו לשלול הפירוש (אף שכן משמע לכאורה מפשטות לשון הכתוב) שמסגיר רק מקום הנגע כפי' הרא"ש (הובא בטור הארוך שם יג, ה). או שאינו רק ענין של אמירת הכהן שיש לו דין מוסגר כו' כמ"ש במל"מ הל' טומאת צרעת (פי"ד ה"ה) מנ"ח (מצוה קסט סק"י). וראה מאירי מגילה (ח, ב): ושמא תאמר אם המוסגר טעון שילוח היאך אתה קוראהו מוסגר והרי מחוץ למחנה הוא אפשר שבבית שבחוץ למחנה הוא עומד. וראה משנה אחרונה נגעים פ"א מ"ג. ועוד.

למחנה כנ"ל, צי די טעג פון „בדד ישב" זיינען עולה בחשבון פון די שבעה ימים, איז לויט דער ערשטער סברא וויבאלד אז אויך דעמאלט איז ער ניט געווען אין מחנה זיינען זיי משלים די ז' ימים, לויט דער צווייטער סברא, דארף ער ווארטן ביז עס וועלן זיין מחנות אויף צו משלים זיין[34] די שבעת ימים „מחוץ למחנה מושבו"].

לויט דעם קומט אויס אז דאס קען זיין נוגע איצט להלכה למעשה: דער דין איז אז טהרת מצורע זו נוהגת[35] בארץ ובחוצה לארץ בפני הבית ושלא בפני הבית[36], ולפי"ז (לויט די דיעות[37] אז דער דין און קדושת (מחנות ו)ירושלים איז יעצט ניט שייך) איז די שאלה אויב א מצורע קען קומען לטהרתו לאחר החורבן,

אויב דער עיקר איז עס זאל זיין „בדד ישב" ער זאל ניט זיין אין מחנה, איז דאס גילטיק אויך בזמן הזה; אויב אבער מען דארף האבן עס זאל זיין „מחוץ למחנה מושבו", דעמאלט איז דאס ניט שייך לאחר החורבן[38].

און אפילו את"ל אז וויבאלד די גאנצע מציאות פון מחנות איז ניטא (אויך בהתחלת זמן טומאתו), במילא דארף ביי אים ניט זיין לטהרתו — דער ענין פון „מחוץ למחנה מושבו" בפועל[39],

---

34) אבל ראה לעיל הערה 25, שי"ל שצריכים להיות רצופים. וכן מובן בפשטות הכתוב (והענין) בתזריע „והסגיר הכהן את הנגע שבעת ימים".

35) ל' הרמב"ם הל' טומאת צרעת פי"א ה"ו (וש"נ בכסף משנה). ובחינוך מצוה קסט: נוהגין דיני צרעת בזכרים ונקבות בכל זמן שיהיו כהנים ובקיאין רואין אותן כ"נ מדברי הרמב"ם ז"ל ואפילו שא"א כו'.

וראה פיה"מ להרמב"ם נגעים בסופו. שאילת יעב"ץ שם סי' קלו-קלז. העמק שאלה לשאילתות פח בתחלתו. תורה שלימה ח"ט מילואים סח"י. ובכ"מ. ואכ"מ.

36) אבל ראה רמב"ם הל' טומאת צרעת בסופו ד„אינו ממנהגו של עולם אלא אות ופלא הי' בישראל" — הובא בלקו"ת תזריע (כב, ב) ומפרש „שמצות נגעים אינו נהוג בזמננו זה אחר החורבן מפני שאינן מצוין כלל .. אך מעשה נסים הם". עי"ש. וראה לקו"ש חכ"ב ע' 65 הערה 9 ובנסמן שם.

37) ראה ראב"ד הלכות בית הבחירה פ"ו הי"ד. וכן לדעת כמה ראשונים. וראה חידושי הרשב"א ותוס' הרא"ש ברכות ה, ב: „אבל לענין שלוח מחנות נוהגין עכשיו למאן דאמר קדשה לעתיד לבוא".

38) ולכאורה מדברי התוס' ברכות שם „והאיך הי' מדבר ר' יוחנן מדבר שלא נוהג בימיו", משמע שלא ס"ל• כמ"ש בצל"ח (ברכות שם, ומנ"ח שם סקי"ד ובמצוה שסב קרוב לסופו) דגם בימיו טעון שילוח מירושלים.

ואולי יש לומר שהשאלה היא גם לדעת רש"י ורשב"א כו' ברכות שם. כי אף שס"ל דמצורע טעון שילוח מערי חומה, ולהצל"ח ומנ"ח עכ"פ מירושלים — י"ל, שזהו רק מצד הדין דוישלחו מן המחנה גו' ולא יטמאו את מחניהם גו' (שבפ' נשא), שזה נוגע לקדושת (מחנות ו)ירושלים (וזהו חובה על ב"ד (או הצבור) לשלחו); אבל•• המצוה ד„בדד ישב מחוץ למחנה מושבו"••• (שהוא על המצורע עצמו), י"ל, שאינו נוגע לקדושת מחנות, כ"א לזה שישנו מחנות (ירושלים) בהתיישבות דבנ"י•••••. (ובפרט ע"פ פי' הראב"ד הנ"ל הערה 28. וראה סוגיית הגמ' מו"ק יד, ב ואילך. פרש"י שם ד"ה שינהיג. ועוד).

39) וע"ד שמצינו כן בכמה דברים, ולדוגמא, בגר שבזמן המקדש צריך גם הרצאת קרבן, ובזה"ז שאין קרבן אינו מעכב גירותו (ראה ריטב"א יבמות מו, ב סוד"ה דילמא. נמוק"י שם מז, א ד"ה ת"ר בשם ר"י. וראה אנציקלופדי' תלמודית בערכו). וראה הערה 41. לקמן ע' 416.

---

•) אבל גם לדעת התוס' מוכח דנוהג דין מצורע בזמה"ז.

••) ולהעיר מפרש"י מגילה ח, ב ד"ה כל ימי. וראה פסחים סז, א. ובשוה"ג שלאח"ז.

•••) וראה רמב"ם הל' טומאת צרעת פ"י ה"ז. תוד"ה וקידשו ערכין לב, ב. וראה ר"ש ופי' הרא"ש כלים פ"א מ"ז.

••••) להעיר מתוד"ה על כתובות (מד, ב): דעיר שרובה עכו"ם בטלה **קדושת** היקף חומה (ואין משתלחין ממנה מצורעין).

איז מקום לשאלה הנ"ל אויב ער איז נטמא געווארן בזמן שבית המקדש קיים, ובתוך ימי טומאתו איז נחרב הבית וחרבה העיר צי ער קען קומען לידי טהרתו[40] לאחר החורבן[41].

וע"פ הנ"ל בנוגע צו מרים"ן, קען מען אריסלערנען אויך בנוגע צו יעדער מצורע אז ס'איז נוגע דער צד החיוב עס זאל זיין „מחוץ למחנה מושבו"[42], ובמילא דארף אויסקומען אז בשעת עס איז ניטא די מציאות פון מחנות, און עס קען ניט נתקיים ווערן דער חיוב פון „מחוץ למחנה מושבו"[43], קען ער ניט קומען לטהרתו.

ו. ע"פ הנ"ל (סעיף ד), אז מרים"ס כבוד איז באשטאנען אין דעם וואס דער זמן פון „תסגר שבעת ימים" (און במילא איר רפואה) איז ניט פארצויגן געווארן אויף א שפעטערדיק"ן (און לענגער"ן) זמן, קען מען מסביר זיין וואס רש"י זאגט „זה הכבוד חלק לה המקום" — דלכאורה האט ער געדארפט זאגן א לשון בהתאם לפשטות הכתוב, ע"ד ווי לשון המשנה „נתעכבו לה (כל) ישראל שבעה ימים", כנ"ל; און אויב רש"י וויל ארויסברענגען די גרויסקייט פון איר צוגעטיילטן כבוד, האט ער געדארפט זאגן ע"ד ווי אין ספרי (און מכילתא) „עיכב לה המקום שכינה וארון כהנים ולוים וישראל ושבעה ענני הכבוד" —

רש"י איז דא ניט אזוי אויסן צו זאגן וועד עס האט צוגעטיילט איר דעם כבוד, דער אויבערשטער צי אידן, נאר ארויסברענגען אז דער כבוד איז פאר־בונדן מיט „המקום", מיט דעם וואס דער אויבערשטער („המקום") האט געהייסן איר באלד מסגיר זיין „שבעת ימים מחוץ למחנה"[44].

ז. מ'קען אבער פרעגן: וואו איז די מדה כנגד מדה פון דעם „כבוד" וואס „חלק לה המקום" מיט דער „שעה אחת שנתעכבה למשה", דארטן איז געווען אן ענין (פון „הושלך ליאור") וואס איז נע־ווען נוגע צו פקוח נפש פון משה"ן — מיט וואס איז דער כבוד וואס חלק לה המקום א צוגעפאסטע באלוינונג פאר דעם [און דאס איז אין ביידע קצוות: —

---

40) ועד"ז במוסגר כאשר בתוך ז' או י"ד ימים שלו חרב הבית והעיר כו', האם הימים שלאח"ז מצטרפים לימי סגירתו.

41) להעיר מהתירוץ (שו"ת בנין ציון ס"ב. ועוד) בסתירת דברי הרמב"ם דבהל' בית הבחירה פ"ו הט"ו כ' דאוכלין מע"ש בכל ירושלים אע"פ שאין שם חומות, למ"ש בסופ"ו מהלכות מעשר שני.

42) ולכאורה כן יש להוכיח ממ"ש רש"י בתזריע שם ד"ה בדד ישב „שלא יהיו שאר טמאין יושבים עמו'. דמחוץ למחנה מושבו הוא ענין בפ"ע.

ואף שבפשטות הכוונה „שלא יהיו שאר טמאים יושבים עמו', היינו עם זב וטמא מת (כפסחים סז, א), וא"כ י"ל שזהו הקדמה והסברה לזה ש„מחוץ למחנה מושבו" היינו מחוץ לג' מחנות, לא במקום שאר הטמאין דזב וטמא מת, שמותרין במחנה לוי' (טמא מת) וישראל (זב), אבל הרי גם עפ"ז מוכח, שנוגע החיוב שיהי' „מחוץ למחנה", כי כשאין מחנות, ובמילא אין החילוק דג' מחנות, א"א להתקיים גם ה„בדד ישב" שלא יהיו שאר טמאים יושבים עמו, שזה מודגש רק כשיש החילוק דג' מחנות.

אבל את"ל שהכוונה (בפשוטו של מקרא עכ"פ) „שלא יהיו שאר טמאין" — גם מצורעין — יושבין עמו, אז יש לומר שהעיקר הוא שצריך להיות בדד, אבל דוחק לפרש כן.

43) ולפ"ז מותר ליכנס תוך המחנה וכדמשמע מפרש"י נשא (כנ"ל הערה 24). וראה חדא"ג וצל"ח ברכות נד, סע"א.

44) ועוד בזה: מכיון שפי' „כבוד" בפרש"י, הוא לא להראות גודל הכבוד שחלקו לה כ"א גדר הטובה והתועלת הבאה מזה למרים, א"כ אין נפק"מ (כ"כ) בזה, אם המתעכבים בשבילה הם רבים, ואם גם בנ"י רצו זה.

מצד דער פעולה גופא — איז דער „ותתצב" א זאך פון הצלת נפשות, וואס איז פון די ענינים הכי נעלים; און א תשלום־שכר פון „כבוד" (אפילו דער העכסטער) איז ניט פון דער זעלבער מדה; און לאידך, מרים׳ס עכבה פאר א „שעה" איז זעלבסטפארשטענדליך אפילו בא א גאר פשוטן מענטשן, עס איז דאך פארבונדן מיט ראטעווען א קינד, בפרט א אייגענעם ברודער ומאי קמ״ל? און דער שכר איז וואס דער אויבערשטער האט צוליב איר כבוד פאר־האלטן אלע אידן מיט׳ן משכן וכו׳ און א גאר לאנגען זמן[45].

דעריבער איז רש״י מעתיק פון פסוק אויך דעם ווארט „מרחוק", אז איר עכבה איז ניט געווען פארבונדן מיט דער הצלה פון משה׳ן, ווייל זי איז געשטאנען „מרחוק", זי וואלט גארניט געקענט אויפטאן[46].

ובמילא איז קיין קשיא ניט ווי קומט עס אז דער כבוד וואס חלק לה המקום זאל זיין א שכר פאר דעם וואס „נתעכבה כו׳", ווארום איר עכבה איז ניט געווען קיין פעולה פון הצלת נפשות.

ח. וויבאלד אבער אז מען קען נאך אלץ פרעגן: וואס איז פארט די שייכות פון דעם אינהאלט פון דעם כבוד צו דעם וואס נתעכבה למשה שעה אחת? מיט דעם ווארט „מרחוק" איז נאר מוסבר אז ס׳איז ניט געווען קיין ענין פון פקוח נפש; דאס ווייזט אבער ניט א צד השווה צווישן זיי —

דעריבער איז רש״י מוסיף „וגו׳", דער המשך (הכתוב ו)הפרשה דארט גיט צו אין הבנת הענין:

דער אויפטו פון דעם וואס „ותתצב אחותו מרחוק לדעה מה יעשה לו׳ דער־ציילט די תורה דארטן[47], אז בשעת בת פרעה איז געקומען „לרחוץ על היאור וגו׳", און זי האט דארט געזעהן א „נער בוכה ותחמול עליו׳ זי האט אים גע־וואלט באראיקן און ניט געקענט — און דעמאלט „ותאמר אחותו אל בת פרעה האלך וקראתי לך אשה מיניקת מן העבריות ותינק לך את הילד ותאמר לה בת פרעה לכי ותלך העלמה (בזריזות ועלמות[48]) ותקרא את אם הילד".

עס איז מובן, אז אויך ווען מרים וואלט דארט ניט געווען, וויבאלד אז „החזירתו על מצריות הרבה לינק ולא ינק"[49], וואלט בת פרעה סו״ס זיך אליין געחאפט און וואלט געדופן א אידישע פרוי[50] — נאר דאן וואלט עס גע־דויערט א לענגערע צייט.

דער אויפטו פון „ותתצב אחותו מרחוק" איז באשטאנען אין דעם וואס זי האט דערמיט פארשנעלערט, פאר־קירצט דעם זמן פון משה׳ס צער.

ובמילא איז מובן אז דער „כבוד" ש„חלק לה המקום" — דאס וואס „והעם

---

45) במשנה סוטה שם: נתעכבו לה ישראל שבעה ימים במדבר (ועד״ז במכילתא בשלח שם). ובפשטות י״ל כי אז — שהי׳ לפני חטא המרגלים — היו צריכים ליכנס לארץ ישראל מיד (ולהעיר מרש״י פרשתנו י׳, כט).

46) וכפי שממשיך בהכתובים „לדעה מה יעשה לו׳", וראה תיב״ע כאן: לאידוע מה הוה בסיפי׳ דמשה.

47) שמות שם, ה ואילך.

48) פרש״י שם, ח.

49) פרש״י שם, ז.

50) להעיר מספורנו שם „שיהי׳ החלב יותר נאות למזגו׳".

לא נסע עד האסף מרים" בכדי אז איר צער פון „תסגר שבעת ימים מחוץ למחנה" זאל זיך וואס שנעלער ענדיקן — איז מדה כנגד מדה — „בשביל שעה אחת שנתעכבה למשה כשהושלך ליאור".

ט. מיינה של תורה אין פרש"י:

ס'האט זיך געזעצט פריער (בתחילת השיחה), אז דאס וואס אין דער משנה שטייט דער לשון „לפיכך נתעכבו לה ישראל" — (כאטש ס'איז פשוט, אז די העכבה פון אידן איז געקומען פון דעם אויבערשטן: ס'איז ניט געווען „העלות הענן") איז ווייל לפי המשנה האבן אויך אידן געוואלט וואַרטן אויף מרים'ען:

און כאטש ס'איז מסתבר*50 אז אויך לויט רש"י האבן אויך די אידן געוואלט אויף איר וואַרטן, איז אבער רש"י דוקא מדגיש „המקום", ניט ווי אין משנה „נתעכבו לה ישראל" — ויש לומר דעם טעם פנימי אויף דעם חילוק ושינוי ביניהם:

חז"ל[51] זאגן „הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים" — און מהאי טעמא איז שווער צו זאגן אז דער ענין טוב, דאס וואס אידן האבן געוואַרט אויף מרים'ן און דערמיט איר אפגעגעבן כבוד איז געווען נאר מצד און „בידי שמים" — דעם (לא העלות ה)ענן און ניט מצד זייער אייגענעם רצון.

מסתבר לומר אז, אדרבה, דאס וואס דער „ענן" איז געבליבן במקומו איז געווען דערפאר וואס די אידן האבן געוואלט אויף איר וואַרטן: און דאס איז די משנה מדגיש „לפיכך נתעכבו לה ישראל" — מתאים צו כללות התוכן והמשך המשנה אז מ'פירט זיך מיט א אידן אין אן אופן פון מדה כנגד מדה.

אבער לפי פי' רש"י, אננעמענדיק אפילו אז אויך אידן האבן מסכים געווען און געוואלט וואַרטן, איז אבער לפי פשוטו של הענין שווער צו זאגן אז דער מסע דא איז געווען אנדערש ווי אלע מסעות — תלוי אין רצון פון אידן.

ובפנימיות יותר י"ל, אז אין פירוש רש"י, יינה של תורה, זאגט זיך ארויס די פנימית און אמיתית פון יעדער זאך, אז אויך די ענינים פון יראת שמים, וואס קומען ע"י עבודת האדם, קומען אויך מלמעלה, נאר פון העכער פון „ידי שמים"[52], ד.ה. אז אויך דאס וואס אידן האבן געוואלט איר אפגעבן כבוד איז דאס געקומען מצד דער התעוררות מלמעלה.

משא"כ אין משנה, אין נגלה דתורה, וואס דא הערט זיך ניט אן בגילוי דער ענין אז אויך דאס קומט מלמעלה (וואַרום דעמאלט איז דאס בסתירה צו בחירה חפשית), נאר ווי עס קומט דורך עבודת האדם[53].

יו"ד. ע"פ הנ"ל וועט מען פאר־שטיין פארוואס דער ענין אז אלץ קומט מלמעלה איז מרומז אין פרש"י וואו ס'רעדט זיך וועגן צרעת דוקא:

כללות ענין המצורע, וואס ער איז נשלח מחוץ לג' מחנות, איז מצד דעם וואס ער איז היפך פון כללות ענין הקדושה, און דערפאר איז „מחוץ למחנה מושבו" — אויך מחוץ פון מחנה

---

*50) כפשטות הל' „והעם לא נסע".

51) ברכות לג, ב. ובפרש"י עקב יוד, יב: רבותינו דרשו מכאן כו'.

52) לקו"ת במדבר טו, א־ב. וש"נ.

53) ראה לקו"ת שם.

ישראל — וואָס באָווייזט אַז ער איז דערווייטערט אפילו פון דער נידע־ריקסטער מדריגה פון מחנה ישראל[54].

[וי"ל אַז דאָס איז דער טעם פנימי פון דעם וואָס נתבאר לעיל, אַז דער עיקר ענין בא עם איז דער חיוב ער זאָל זיין מחוץ למחנה דוקא, ווייל וועז עס איז ניטאָ קיין מחנות, דעמאָלט זעט זיך ניט אַז ער איז מחוץ לגבול הקדושה].

און דעריבער איז אויך דער ענין, אַז יראת שמים קומט מצד למעלה, מרומז בשייכות צו עם און ביים זירוז אין דער טהרה, ווייל דער כללות הענין פון טהרת המצורע קומט דוקא מצד למעלה. און וי ס'איז מבואר במ"א[54], אַז דאָס איז דער טעם וואָס עס שטייט בא עם „והובא אל הכהן"[55], וואָס איז משמע בע"כ[56], ווייל די התעוררות התשובה צו אַזאַ נידעריקער דרגא וואָס געפינט זיך מחוץ לג' מחנות, איז ניט מצד דעם מענטשן — וואָרום געפינענדיק זיך אין אַזאַ נידעריקן מצב, איז גאָר שווער אַז ער זאָל נתעורר ווערן צו תשובה מרצונו — נאָר דאָס איז מצד דער התעוררות מלמעלה, מצד דער הבטחה פון אויבערשטן אַז „בל ידח ממנו נידח", וואָס איז אויך אַ נתינת כח. הקב"ה עוזרו.

(משיחת ש"פ בהעלותך תשכ"ה)

---

54) ראה לקו"ש ח"ז ע' 101 ואילך. וש"נ.

55) ר"פ מצורע.

56) ש"ך וכלי יקר שם. וראה גם ראב"ע ורמב"ן שם.

# שלח

א. אין התחלת הסדרה שטעלט זיך רש"י אויף די ווערטער „שלח לך אנשים" און איז מפרש: „למה נסמכה פרשת מרגלים לפרשת מרים לפי שלקתה על עסקי דיבה שדברה באחי' ורשעים הללו ראו ולא לקחו מוסר".

דאָרף מען פאָרשטיין: ווי געראָדט שוין כמה פעמים, אַז פון דעם וואָס נאָר אין געציילטע ערטער באַוואָרנט רש"י דעם טעם פון סמיכות הפרשיות, איז מוכח, אַז ע"ד הפשט — דרך רש"י בפירושו עה"ת — איז קיין קשיא ניט פאַרוואָס זיינען דוקא די פרשיות סמוכות: ועל אחת כו"כ ווען די פרשיות קומען על סדר הזמנים.

איז ניט מובן בנדו"ד (ווי מפרשים פרעגן[1]): וויבאַלד אַז שילוח המרגלים איז פאַרגעקומען גלייך נאָך פרשת מרים (אויף מאָרגן נאָך די שבעת ימי הסגר מרים[2]) — איז וואָס איז דאָ (ע"ד הפשט) די שאלה „למה נסמכה כו'"?

ב. אויך דאָרף מען פאָרשטיין כמה דיוקים אין לשון רש"י, ומהם:

א) „לפי שלקתה על עסקי דיבה" — רש"י האָט געדאַרפט זאָגן „על לשון הרע", ווי ער אַליין זאָגט אין פ' שמות[3] „שלקתה מרים על לשון הרע"?

די קשיא איז נאָך שטאַרקער: אין אַ ווייטערדיקן פסוק[4] טייטשט רש"י אַפּ דעם וואָרט „דיבה" — „(כל הוצאת דיבה) לשון חינוך דברים . . וישנה לטובה וישנה לרעה"; היינט וואָס זאָגט רש"י „שלקתה על עסקי דיבה" — אין דיבה איז ניט מוכרח קיין חטא ואדרבא — עס קען גאָר זיין טוב.

ב) פאַרוואָס איז רש"י מוסיף „שדברה באחי" — דאָ איז נוגע שלקתה על עסקי דיבה, למאי נפקא מינה (כ"כ) אויף וועמען זי האָט געראַדט[5]?

ג) פאַרוואָס איז רש"י מאריך בלשונו „ורשעים הללו ראו כו'" — רש"י האָט געדאַרפט זאָגן בקיצור „והם ראו ולא לקחו מוסר"[6], מען ווייסט דאָך אַז עס

---

1) ראה באריכה רא"ם, גו"א וכו' ריש פרשתנו. ותירוצם (שהי' לו לכתוב פ' קרח תחלה — רא"ם: מגוף הקרא (דס"פ בהעלותך) אנו לומדין שהתורה סמכה הפרשיות כו' — גו"א ורע"ב) לא בא (אפילו לא ברמז) בפרש"י; ומפשטות לשון רש"י מוכח שקושייתו היא רק מצד פרשה זו ד„שלח לך אנשים" עצמה. וכן שאר התי' שבמפרשים אינם ע"פ פשוטו של רש"י. ואכ"מ.

2) שילוח המרגלים הי' בכ"ט סיון (רש"י דברים א, ב) וסוף הסגר מרים הי' ביום שלפנ"ז — כ"ח סיון (ראה בפרטיות לקו"ש חי"ט ע' 1 הערה 6. וראה מפרשי רש"י דברים שם. ואכ"מ).

•) ומכש"כ לדעת הש"ס (תענית כט, א. וכ"ה ברא"ם דברים שם (אבל ראה שם ד"ה צא)) ששילוח המרגלים הי' ביום הז' דהסגר מרים. אבל ע"ד הפשט, לא מסתבר לומר שבאותו יום (ז' דהסגר מרים) פרקו המשכן ונסעו מחצרות ויחנו במדבר פארן והקימו המשכן ונבחרו המרגלים ונצטוו ונשלחו בו ביום. ובפרט עפמש"נ דלדבור „שלח לך" קדמו „וחקרבון אלי כולכם ותאמרו גו'" ושקו"ט דמשה ובנ"י (דברים א, כב. ובפרש"י שם).

3) ד, ו. וראה במדב"ר (פט"ז, ו) ותנחומא פרשתנו (ה) — „כדי שידעו הכל עונשו של לשון הרע".

4) פרשתנו יד, לו (וראה פרש"י וישב לז, ב (בסופו)) — דלא כבראב"ע ורמב"ן פרשתנו (יג, לב) ועוד.

5) לשון זה איתא גם בבמדב"ר שם. אבל ברש"י (שכותב לפנ"ז „על עסקי דיבה") הוא כפל לשון, משא"כ בבמדב"ר שם שלא נאמר „עסקי דיבה".

6) ראה לקמן סעיף ח־ט ביאור דיוק לשון רש"י „ראו ולא לקחו מוסר" (ולא — ראו „וחטאו").

רעדט זיך וועגן די מרגלים?

ד) הדיוק „ראו ולא לקחו מוסר" און ניט „ראו מוסר ולא שמרו", ווי במקום אחר אין חומש[7]?

ה) פֿאַרוואָס איז ער מעתיק אין דעם דיבור המתחיל אויך די ווערטער „(שלח) לך אנשים" — עס וואָלט גע־ווען געניג צו מעתיק זיין דעם וואָרט „שלח"; ע"ד ווי אין אַנהויב פ' בהעלותך, וואו רש"י איז אויך מפרש סמיכות פרשיות („למה נסמכה פרשת המנורה לפרשת הנשיאים") און שטעלט זיך און איז מעתיק נאָר דעם וואָרט „בהעלותך" (ניט „בהעלותך את הנרות")?

ג. וועט מען דאָס פֿאַרשטיין בהקדים די קושיא (פון רמב"ן[8]): וואָס איז אַזוי גרויס דער חטא פון די מרגלים — זייער שליחות איז דאָך געווען צו אויס־געפינען „את[9] הארץ מה היא ואת העם היושב עלי' החזק הוא גו' ומה הערים גו'"; איז „מה פשעם ומה חטאתם"[10] וואָס זיי האָבן דערציילט דעם אמת[11] וואָס זיי האָבן געזען, אַז „עז העם . . והערים בצורות גדולות"[12] וכו'?

מען קען ניט פֿאַרענטפערן אַז זייער חטא איז באַשטאַנען אין דעם זאָגן „ארץ אוכלת יושבי'"[13] (אַדער זייער מוסיף זיין צו דעם וואָס זיי האָבן געזען אויך אַ מסקנא[14], אַז „לא נוכל לעלות . . כי חזק הוא ממנו"[15]) — ווייל (ווי דער רמב"ן[16] זאָגט) נאָך איידער זיי האָבן געזאָגט די דאָזיקע דיבורים האָט זיך שוין כלב אַריינגעמישט און „ויהס[17] כלב את העם גו'"; איז מובן פון דעם, אַז די פריער־דיקע רייד „אפס כי עז העם גו' והערים גו'" זיינען שוין געווען שלא כדבעי[18].

ועוד — אפילו זייער שפּעטערדיקע רייד און מסקנא „לא נוכל לעלות" קען האָבן אַ לימוד זכות (ניט — אַ חטא): זיי האָבן ניט געזאָגט „לא נעלה" (מיר וועלן ניט אַרויפגיין, היפך ציווי ה'), נאָר „לא נוכל לעלות": לויט זייער אַפּ־שאַצן די שטאַרקייט פון די יושבי הארץ און די כוחות פון אידן האָבן

---

7) דברים יא, ב.

8) (ריש פרשתנו) — שהיא קושיא ע"ד הפשט.

9) פרשתנו יג, יח ואילך.

10) לשון הרמב"ן שם.

11) ראה רמב"ן שם דגם משה רבינו „הפליג להם בחוזק העם ובמבצר עריהם וכח הענקים יתר מאד ממה שאמרו המרגלים", ע"ש.

וצ"ע בפרש"י (יג, כז) „כל דבר שקר כו'" (ובפרט שמשנה בזה מלשון הש"ס (סוטה לה, א) והמדרש (תנחומא פרשתנו ט. במדב"ר שם, יז)). ולהעיר שרש"י (שם, לג) מפרש „וכן היינו בעיניהם — שמענו אומרים כו'", ולא כהמ"ד (סוטה שם) ד„שקרי הוו". אבל ראה רש"י שם (ד"ה ה"ג) „ולא היו שקרנים בזאת". וראה חזא"ג מהרש"א שם.

ברמב"ן לקמן (יג, לב) שאח"כ הוציאו דבה בשקר, ע"ש — אבל לרש"י דבה הוא רק „חיבור דברים כו'", כנ"ל ס"ב והערה 4. וראה אבי עזר על הראב"ע שם.

12) שם, כח.

13) שם, לב.

14) כתי' הרא"ם שם (יג, ב).

15) שם, לא.

16) שם. וראה גם גו"א וצידה לדרך שם (יג, ב).

17) שם, ל.

18) ובפרט שבמשנה תורה (דברים א, כה) נאמר רק „אחינו המסו . . לאמר עם גדול גו' ערים גדולות גו' וגם בני הענקים גו'", ולא נזכר כלל אמירתם „לא נוכל לעלות" או „ארץ אוכלת יושבי'" וכיו"ב. ומ"ש בראב"ם הנ"ל „הכתוב קצר בענין" — דוחק גדול לומר שהכתוב קיצר והשמיט העיקר — מה שהי' חטאם, והביא רק „עם גדול גו'" שבזה מילאו שליחותם (כי הגידו מה שראו) ולא חטאו.

ולהעיר ממטות (לב, ח־ט) כה עשו אבותיכם . . ויניאו את לב בני ישראל לבלתי בא אל הארץ.

איזן ניט די יכולת (ע״פ טבע[19]) צו איינעמען א״ר[20].

[אפילו זייער זאגן „חזק הוא ממנו״[15] — „כביכול כלפי מעלה אמרו״[21], מיינט (ע״ד הפשט[22]) ניט אַ כפירה אין דעם אויבערשטן, נאָר אַז די אומות זיינען אַזויפיל שטאַרקער (פון די אידן), אַז מ׳קען זיך גאָרניט פאָרשטעלן ווי אַזוי מ׳וועט זיך קענען איינקערן. אפילו דורך נסים[23];

וואָס דערפאָר איז כלב״ס טענה (ענטפער) געווען (ניט אַז מען קען איינ־נעמען א״י ע״פ טבע, און ניט נאָר אַז דער אויבערשטער וועט בייקומען די אומות דורך נסים סתם[24], נאָר) „עלה נעלה — אפילו בשמים והוא אומר עשו סולמות ועלו שם נצליח בכל דבריו״[25]: מען דאַרף פאַלגן דעם אויבערשטן אַן אַ חשבון, אפילו ווען דער גיין קיין א״י איז בדוגמא צו אַ זאַך וואָס האָט קיינמאָל (אפילו ניט — בנס) ניט פאַסירט „עלה נעלה . . בשמים״[26].

און וויבאַלד אַז דער מכוון אין שילוח המרגלים איז געווען בכדי אויסצו־געפינען די שטאַרקייט פון יושבי הארץ

און דורך דעם זיך קענען גרייטן צו אַ מלחמה טבעית, און ע״פ טבע איז די אַפשאַצונג פון די מרגלים („לא נוכל לעלות״) געווען אמת — היינט וואָס איז אַזוי דער שטורעם פון זייער חטא דער־מיט וואָס זיי האָבן אויך אַרויסגעזאָגט די מסקנא פון זייער אַפשאַצונג?

אָט די קשיא פאַרענטפערט רש״י מיט זיין פירוש „למה נסמכה כו׳ לפי שלקתה כו׳״ — די סמיכות הפרשיות גיט צו פאַרשטיין אין וואָס ס׳איז באַשטאַנען דער חטא המרגלים.

ד. דער ביאור אין דעם:

דאָס וואָס רש״י פרעגט „למה נסמכה כו׳״ — כאָטש אַז שילוח המרגלים איז פאַרגעקומען גלייך נאָך פרשת מרים — איז ווייל ע״פ פשוטו של מקרא דאַרף מען אַמאָל מפסיק זיין צווישן צוויי פרשיות כאָטש אַז ע״פ סדר זמנים האָבן זיי געדאַרפט שטיין בסמיכות זל״ז. ע״ד ווי רש״י האָט שוין מפרש געווען פריער ביי דער פרשה[27] „ויהי בנסוע הארון״ — „ולמה נכתב כאן כדי להפסיק בין פור־ענויות לפורענויות״[28].

ועד״ז בענינו: בשעת מ׳לערנט די צוויי פרשיות — פרשת מרים און פרשת מרגלים — איינע נאָך דער צווייטער, און אין ביידע רעדט זיך וועגן אַן ענין פון לשון הרע, קען מען האָבן אַ געוואָלדיגן טעות און מיינען אַז מרים און די מרגלים זיינען אין דער זעלבער דרגא[29], ח״ו, אַדער עכ״פ ענליך און סמוך זה לזה בתוכנם.

19) דזו היתה שליחותם לברר — כי ע״פ נס „סוס ורכב — כולם בכוס אחד״ (פרש״י שופטים כ, א). ומאי נפקא״מ החזק הוא הרפה וגו׳. וראה גו״א פרשתנו שם. ועוד.

20) וכמו שהי׳ אח״כ (פרשתנו יד, מד־מה) — אף ש״ל שזה הי׳ בתור עונש.

21) רש״י שם.

22) אבל ראה תניא ספכ״ט.

23) להעיר מפרש״י עה״פ (לך טו, ו) ויחשבה לו צדקה אף שנאמר לאברהם לפני זה „צא מאיצטגנינות שלך״ (פרש״י שם טו, ה).

24) כפרש״י (שם, ל) שאמר „קרע לנו את הים וכו״ (ראה בארוכה לקו״ש ח״ח ע׳ 87 ואילך).

25) יג, ל וברש״י.

26) ראה (באו״א קצת) לקו״ש שם ע׳ 89 והערה 30 שם.

27) בהעלותך י, לה.

28) אבל אין לתרץ עפ״ז קושיית רש״י בנדו״ד (כברע״ב כאן) — ראה רא״ם, גו״א ועוד כאן.

29) עדמש״כ בפרש״י וישב (לט, א): לסמוך כו׳ לומר לך מה זו כו׳ אף זו.

און כאָטש אַז מען זעט דעם חילוק מן הקצה אל הקצה צווישן די תוצאות פון זייערע חטאים: ביי מרים'ן, איז אויך נאָר דעם ווי „ותסגר מרים" איז „והעם לא נסע עד האסף מרים" — „זה הכבוד חלק לה המקום"[30]; משא"כ (א) די מרגלים איז „וימותו במגפה"[31], (ב) דער גאַנצער דור איז יפלו במדבר[32] (ג) איבער דעם איז — „ובניכם יהיו רועים במדבר ארבעים שנה"[33]

— קען מען אָבער זאָגן, אַז דאָס איז ניט דערפאַר וואָס די מרגלים זיינען געוועזן רשעים כו', נאָר ווייל דורך ניט זיין זהיר[34] בדיבורים, זיינען אַלע אידן נכשל געווארן אין (מרידה בה' און אין) ניט וועלן גיין קיין א"י; משא"כ ביי מרים'ן וואָס איר לשון הרע איז געווען בלויז אַן ענין פרטי.

[און דערפאַר איז רש"י מעתיק אין דעם דיבור המתחיל אויך די ווערטער „לך אנשים" — ווייל דאָס איז נאָר מער מחזק די אפשריות לטעות אַז די מרגלים זיינען גלייך (עכ"פ ענלעך) צו מרים:

וויבאַלד אַז די מרגלים זיינען געשיקט געווארן „לך — לדעתך (פון משה'ן)"[35] אויף אַזאַ אחריות'דיקער שליחות, באַווייזט עס אַז זיי האָבן פאַר־מאַגט די גרעסטע מעלות (און ניט סתם מעלות — נאָר אין דעם ענין השליחות בפרט), ביז די תורה רופט זיי „אנשים",

וואָס מיינט (ווי רש"י טייטשט עס[36] „לשון חשיבות . . כשרים היו").

— כדי צו שולל זיין אַזאַ טעות און קלאָר מאַכן אַז די מרגלים זיינען ניט ח"ו אויף אַן ענלעכער דרגא, האָט די תורה לכאורה געדאַרפט מפסיק זיין צווישן די צוויי פרשיות מיט אַן אַנדער ענין[37]. דעריבער פרעגט רש"י „למה נסמכה פרשת מרגלים לפרשת מרים"[38].

ה. אויף דעם ענטפערט רש"י „לפי שלקתה על עסקי דיבה . . ורשעים הללו ראו ולא לקחו מוסר" — תורה איז מסמיך די צוויי פרשיות כדי צו דערציילן (נאָך) אַן ענין אין גודל חטא המרגלים, וואָס דאָס פאַרענטפערט — ע"ד הפשט — גודל עונשם — אַז זיי

30) בהעלותך יב, טו וברש"י.

31) פרשתנו יד, לז.

32) שם, כג. כט־ל. לב.

33) שם, לג.

34) להעיר מאבות (מילתא דחסידותא — ב"ק ל, א) פ"א מי"א: חכמים הזהרו בדבריכם שמא כו' ושייך לדברי אנטיגנוס איש סוכו (פי' הרמב"ם ורע"ב שם).

35) פרש"י עה"פ.

36) בפסוק ג („כולם אנשים") — אבל מדייק „כל אנשים שבמקרא כו'", שכולל גם פסוק דילן שלח לך אנשים· (וכ"ה בבמדב"ר פט"ז, ה), דלא כבראב"ם כאן (ובדברים א, יג). וקושיית הראב"ם ממש"נ בכ"מ אנשים גבי רשעים — כבר תי' בגו"א פרשתנו שם.

ומה שלא פרש"י זה על „שלח לך אנשים"•• — כי הלימוד הוא מזה שתיבת אנשים כאן מיותרת לגמרי, ומזה בנין אב לכ"מ כו'.

37) להעיר מצידה לדרך כאן, ד„כשהפרשיות הסמוכות אין להם שום ערך ודמיון זל"ז גם זה קרוב לפשוטו של מקרא . . ה"נ י"ל וכו'", ע"ש.

38) ואף שהקושיא היא „למה נסמכה פרשת מרגלים", שקושיא זו מתעוררת (לא מעצם שילוח המרגלים, כ"א) דוקא לאחרי לימוד כל הפרשה בו מדובר ע"ד חטאם, כותבו רש"י בתחילת הפרשה במקום ש„נסמכה", כדרכו בכ"מ.

•) והרי גם בפסוק זה מדובר ב„אותה שעה (ד)כשרים היו".

••) בבשלח (יז. ט) פרש"י: בחר לנו אנשים גבורים ויראי חטא שתהא זכותן מסייעתן ד"א כו' שיודעים לבטל כשפים, ופשיטא שזה יותר מאנשים לשון חשיבות — כשרים (וראה גו"א שם. ובפ' דברים שם). אבל משם אין ללמוד לכל מקום, כי שם נאמר (וכפי שמדגי"ש רש"י בהד"ה): בחר לנו אנשים. וראה משכיל לדוד שם.

האָבן געהאָט ערשט אָט בסמיכות א געלעגנהייט צו נעמען מוסר (פון מעשה מרים) און „לא לקחו מוסר״

דער מוסר איז געווען ניט אין אַן אופן אַז מען האָט עם געדאַרפט ארויס־לערנען דורך אריינטראַכטן זיך אין וואָס מען האָט געזען — מען האָט עס נאָר געדאַרפט נעמען (צו זיך).

— פון דעם וואָס זיי האָבן געדאַרפט נעמען מוסר פון מעשה מרים, איז מוכח, אַז די חטאים זיינען אין דעם זעלבן סוג: דערפאַר קען מען נעמען דעם מוסר ושלילה פון חטא המרגלים פון דער שלילה פון חטא מרים,

דערפאַר איז פאַרשטאַנדיק די הוספה והדגשה פון רש״י „ורשעים הללו כו״״ — דערמיט באַוואַרנט ער, אַז דער פאַר־גלייך צווישן די מאורעות פון די ביידע פרשיות איז נאָר בנוגע דעם חטא, אָבער בנוגע די מענטשן איז (ניט סתם חוטאים וכו׳ — נאָר) „רשעים הללו״, היפך בתכלית פון מרים וואָס מ׳האָט ערשט (בסמיכות) געלערנט אַז „כבוד חלק לה המקום״.

ו. לכאורה איז ניט פאַרשטאַנדיק: אין וואָס איז טאַקע באַשטאַנען דער חטא פון מרים? דאָס וואָס זי האָט גע־רעדט אויף משה״ן „אודות האשה הכושית אשר לקח״ — „ועתה גרשה״[39], איז דאָך דאָס געווען אַן אמת, ער האָט דאָך איר מגרש געווען און מצער געווען וכו׳. אויך האָט מרים ניט גע־זוכט ריידן שלעכטס אויף משה״ן — „לא נתכוונה לגנותו״[40]. זי האָט נאָר ניט גע־מאַכט איר אָפשאַנונג פון מעלות משה, ככל הדרוש (אַז זיי זיינען נאָכמער פון דער מעלה וואָס „במשה דבר הוי״) זי האָט גערעכנט אַז משה האָט ניט גע־דאַרפט[41] פורש זיין מן האשה[42]. איז דען צוליב ניט פאַרשטיין די גדלות פון משה״ן לתכליתה קומט איר אַזאַ עונש?

זאָגט רש״י, אַז דער חטא איז בא־שטאַנען (ניט אין „דיבה רעה״, נאָר) אין „עסקי דיבה״ — די עצם זאַך וואָס זי האָט זיך פאַרנומען, זי האָט זיך עוסק געווען מיט „דיבה״, מיט ריידן באריכות וכו׳ וועגן משה״ן:

בשעת מרים האָט געזען ביי משה״ן א הנהגה וואָס זי פאַרשטייט ניט, האָט זי ניט געדאַרפט ריידן וועגן דעם און נאָך — בהתעסקות (כאָטש זי האָט נאָר גע־זאָגט אמת, און נאָכמער — „לא נתכוונה לגנותו״ כנ״ל). א התעסקות אין ריידן וועגן משה״ן ברענגט ניט דיבה לטובה, זיי קאָנען נאָך דערפירן צו א דיבור בהפכו[43] (און אום צו פאַרשטיין הנהגת

39) בהעלותך יב, א וברש״י.

40) רש״י שם (וראה גם רמב״ם סוף הל׳ טומאת צרעת). וראה שו״ע אדה״ז או״ח סקנ״ו ס״ו. חו״מ הל׳ אונאה כו׳ סכ״ט.

41) ובפרט ע״ד הפשט, וכמש״נ ועתה לא יגרע• (משפטים כא, י). ומפרש״י (בהעלותך שם) משמע שצפורה הצטערה (הדינים בזה — שו״ע אה״ע סע״ו וש״נ). ורק בפ׳ ואתחנן (ה, כח) נאמר ואתה פה עמוד עמדי (כפי׳ הת״י שם. שבת פז, א. הועתק בפרש״י בהעלותך שם, ח).

42) ראה בהעלותך שם, ב וברש״י שם.

43) להעיר משו״ע אדה״ז או״ח שם סי״ב: מתוך שמספר כו׳.

•) ואף שלשיטת רש״י עה״ת משה גרשה (כנ״ל בפנים) — הרי מזה שנקט רש״י כמ״פ הלשון „פירש מן האשה״ וכיו״ב (יב, א ד״ה ותדבר מרים; שם, ב; שם, ד; שם, ח), שהכוונה בזה בפשטות שפירש מד״א ולא שגרשה — מוכח, ש(לשיטת רש״י) היו בזה ב׳ זמנים: בתחילה רק פירש מן האשה, ואח״כ — בלשון רש״י — „ועתה (בזמן ד„ותדבר מרים גו׳״) גרשה״.

(וההכרח לזה (שועתה גרשה) הוא מלשון הכתוב „על אודות האשה . . אשר לקח״ — ולא „על אודות אשתו גו״ — שמזה מוכח, שעתה כבר **לא** הייתה אשתו).

משה — האָט זי געדאַרפט פרעגן אים אַליין בתורת שאלה, ובחשאי).

און מעין זה איז אויך געווען דער חטא המרגלים: זיי האָבן ניט געזאָגט קיין שקרים וועגן א״ר[44], אַבער זייער דיבור[45] איז געווען אין אַן אופן פון „עסקי דיבה״: זיי האָבן אַזוי ארום־געריידט און באַרעדט די שטאַרקייט פון די יושבי הארץ, ביז צו אַפשרעקן אידן[46] פון בכלל וועלן גיין אין ארץ ישראל.

אויב זיי האָבן זיך געווואונדערט ווי אַזוי דער אויבערשטער הייסט גיין אין א״י בשעת די יושבי הארץ זיינען אַזוי שטאַרק — האָבן זיי געזאָלט ריידן בקיצור אַדער פשוט פרעגן בא משה״ן. די התעסקות, עסקי דיבה, פאַנאַנדער ריידן זיך וועגן דער שטאַרקייט פון די יושבי הארץ ביז צו ארויסזאָגן די מסקנא „לא נוכל לעלות״, האָט נאָר געקענט דערפירן[47] אידן צו מרידה ביז צום זאָגן ניתנה ראש ונשובה מצרימה[48].

ז. ווי קומט עס טאַקע אַז מרים זאָל זיך עוסק זיין אין „דיבה״ אויף משה״ן? איז דאָס פאַרשטאַנדיק פון איר טענה „הרק אך במשה דיבר ה׳ הלא גם בנו דיבר״[49]: וויסנדיק אַז „בנו דיבר״ צו מרים און אהרן, האָט זיך ביי איר ניט אַפגעלייגט אַז די העכערקייט פון משה״ן לגבי זיי איז אַזוי גרויס, ביז צו מצער זיין „האשה הכושית שנאה בכל״, בעפריין עם פון קיום ציווי השם ועונתה לא יגרע — ביז „לפרוש מן האשה״[50].

מעין זה איז געווען ביי די מרגלים:

ביי זיי איז אויסגעקומען אַז וויבאַלד אַז משה האָט זיי בוחר געווען „על פי ה׳״[51], איז אין דער שליחות — ניט שייך אַז אַנדערע זאָלן זיין העכער און פאַר־שטיין בעסער פאַר זיי; און וויבאַלד אַז ביי זיי, שלוחי הוי׳, איז געווען „ונהי בעינינו כחגבים״[52] — האָבן זיי גע־האָלטן מיט אַ וודאות אַז אַזוי איז דאָס „ע״פ הוי׳״ — באמת, בנוגע אַלע אידן, ובמילא האָבן זיי ארויסגענומען אַ מסקנא (פון זיך — אויף אַלע אידן) „לא נוכל לעלות״.

וויבאַלד דער גיין קיין א״י האָט זיך ביי זיי ניט אַפגעלייגט, האָבן זיי זיך עוסק געווען אין מסביר זיין דאָס בארוכה, אין „דיבה״, זיי האָבן באַרעדט א״י.

עפ״ז וועט מען אויך פאַרשטיין פאַר־וואָס רש״י איז מוסיף אַז מרים „דברה באחי״. דאָס איז נאָך מער מבאר ווי די מרגלים „לא לקחו מוסר״ פון מרים׳ען אין דעם ענין פון אַפשאַצן אַ צווייטן העכער פאַר זיך:

ביי מרים איז געווען אַ פרט אין דעם חטא וואָס „דברה באחי״, וואָס אַ ברו־דער איז „חצי בשרו״[53], און בטבע איז

---

44) ראה לעיל הערה 11.

45) גם קודם שאמרו מסקנתם „לא נוכל לעלות״.

46) ראה רש״י פרשתנו יג, כט.

47) וכלשון משה בפ׳ מטות (הנ״ל הערה 18): ויניאו את לב בנ״י.

48) פרשתנו יד, ד. וראה דברים א, כו־כח.

49) בהעלותך שם, ב.

50) לשון רש״י שם, ח.

51) פרשתנו יג, ג. והיו „מן הברורים . . מן המסולתים״ (פרש״י דברים א, כג).

52) פרשתנו שם, לג.

53) בהעלותך שם, יב וברש״י שם. — ועפ״ז מובן ג״כ מה שמשנה רש״י מלשון הכתוב (שם, א) „ותדבר . . במשה״, וכותב „באחי״. וראה עוד ביאור בלשון רש״י זה — לקו״ש חי״ג ע׳ 47 הערה 24 ושוה״ג שם.

שוועך צוצוגעבן אויף אן אייגענעם ברוּדער אז ער איז חצי בשרו און צוזאמען דערמיט באין ערוך העכער פון זיך. און אעפ"כ האט מרים געקראגן אן עונש אויף דעם. ועאכו"כ אז די מרגלים האבן ניט געטארט באטראכטן יתרה מזה, אז אלע איידן כולל משה ואהרן וכו', מוזן זיי נאכגיין, נאך זייער החלטה.

ח. נאך א דיוק איז דא אין דעם פרש"י — „ורשעים הללו ראו ולא לקחו מוסר". דלכאורה איז דער ווארט „ראו" איבעריק. עס האט געדארפט שטיין „ורשעים הללו לא לקחו מוסר"?

ווער מען דאס פארשטיין בהקדים א תמי' אין כללות סיפור המרגלים[54]: וואס איז נתחדש געווארן ביי די מרגלים דורך זייער באזוכן א"י[55] — און אויף אזוי פיל אז דאס האט זיי דערשראקן ביז צום טענה"ן „לא נוכל לעלות"?

די אלע זאכן וואס זיי האבן דארט געזען „כי[12] עז העם היושב בארץ וגו'" האבן זיי געוואוסט אויך פריער[56]

[וואורום: (א) מ'האט נאך אין מצרים געוואוסט וואס עס איז דער מצב און וואס עס קומט פאר אין ארץ כנען[57]. (ב) בשירת הים האבן אלע איידן געזאגט „נמוגו כל יושבי כנען"[58]. זיי האבן געוואוסט וועגן „כל יושבי כנען" און זייער שטארקייט (אנדערש — איז דאך קיין הפלאה ניט אז „נמוגו"). ועוד]

און פונדעסטוועגן זיינען זיי געווען גרייט צו גיין קיין א"י[59].

איז דער ביאור אין דעם[60] ע"פ מחז"ל[61] אינו דומה שמיעה לראי': כל זמן זיי האבן בלויז געהערט וועגן דער שטארקייט פון יושבי הארץ, זיינען זיי ניט נתפעל געווארן פון די שווע־ריקייטן און זיינען גרייט געווען גיין קיין א"י. בשעת אבער זיי האבן געזען מיט די אייגענע אויגן ווי „עז העם" וגו', האט עס אויף זיי געווירקט זיי זאלן חרטה האבן אויף זייער פריערדיקן הסכם.

[וואס דערפאר האבן די מרגלים מדגיש געווען כמה פעמים „ראינו"[62], אז וואס זיי דערציילן האבן זיי אליין געזען, און „ויראום את פרי הארץ"[63].

---

54) בהבא לקמן — ראה לקו"ש ח"ח ס"ע 290 ואילך.

55) מ"ש רש"י (פרשתנו יג, כו) „אף הליכתן בעצה רעה", הכוונה בזה לאחרי שנגמרה עלייתם לא"י והתחילה ההליכה בא"י עצמה (כדמוכח מפרש"י (שם, ג) „ואותה שעה כשרים היו". ואין צריך לדחוק (כמ"ש במפרשי רש"י שם) שמיד אח"כ נעשו רשעים). וראה לקו"ש חל"ג ע' 78 ואילך.

56) ואף שמשה שלח אותם לראות „החזק הוא הרפה גו'" (פרשתנו יג, יח) — הכוונה בזה (לא אם הם חזקים בכלל, כ"א) איפה הם חזקים כו' כדי לידע באיזה דרך ללילך ואופן הכיבוש כו', כמפורש במשנה תורה (דברים א, כב. וראה רש"י שם) „נשלחה אנשים גו' וישיבו אותנו גו' את הדרך אשר נעלה בה ואת הערים אשר נבוא אליהן (תחלה לכבוש — רש"י)", וכמ"ש ברמב"ן ריש פרשתנו.

57) בלשון הרמב"ן שם „אי אפשר שלא ידעו הדרים במצרים ענין ארץ כנען". אף ש„היו ישראל במצרים עבדים בעבודת פרך לא ידעו ולא יבינו" (רמב"ן שם), הרי פשיטא שמעת צאתם ממצרים עד שילוח המרגלים, שמעו כבר (מהולכים ושבים ותגרי אוה"ע), וכמובן גם משירת הים, כנפנים.

58) בשלח טו, טו.

59) כי כוונת שילוח המרגלים היתה רק בנוגע לאופן וסדר הכיבוש כנ"ל הערה 56. ולשון רש"י (דברים א, כג) „שמא תחזרו בכם" — היינו שגם בזה (לבחור אופן הכיבוש כו') תסמכו עלי. וראה רמב"ן הנ"ל בסופו „ועל דעת רבותינו".

60) ראה עד"ז רמב"ן שם — לענין טעמו של משה לשלוח מרגלים.

61) ראה מכילתא יתרו יט, ט.

62) פרשתנו יג, כח. שם, לב־לג.

63) שם, כו. ושם, כז: וזה פרי.

און דערפאר דארף רש"י מדגיש זיין אז „ורשעים הללו ראו כו"‟, אויך דעם מוסר „ראו" — וויבאלד אז זיי האבן אליין געזען וואס עס האט פאסירט מיט מרים'ען, האט עס זיי געדארפט געבן דעם זעלבן תוקף, אויף בייצוקומען דעם נסיון פון „ראינו" אין ארץ כנען.

אויב זיי וואלטן בלויז געהערט וועגן עונש מרים, וואלט מען ביי זיי ניט געקענט מאנען פארוואס „לא לקחו מוסר", ווייל די סיבה וואס האט געבראכט צום חטא איז געווען בראי' און די נתינת כח אויף אפהאלטן זיך פון חטא — בלויז בשמיעה. איז רש"י מדגיש „ראו" — אויך די נתינת כח אויף ניט זינדיקן איז געווען בראי', ואעפ"כ לא לקחו מוסר.

ט. פון די „ענינים מופלאים"[64] אין חלק ההלכה שבתורה אין דעם פרש"י — (לחידודי עכ"פ) — ובהקדים השאלה:

ווי איז תורה פארט מסמיך (פרשת) מרים צו (פרשת) מרגלים, וואס דורך דעם קען ווערן א חשד אויף מרים'ען אז זי איז אין עטוואס בדומה צו די מרגלים — ס'איז דאך א ציווי „והייתם[65] נקים מה' ומישראל"?

לכאורה קען מען פארענטפערן ע"פ שיטת רש"י (בפירושו עה"ת[66]), ווי דער מ"ד[67] אז תורה „מגילה מגילה ניתנה" (משה האט (גלייך) פארשריבן יעדע פרשה[68]). וואס לפי"ז איז מסתבר לומר, אז דעם אנהויב פון פ' שלח — אלעס וואס איז פארגעקומען אין דעם זעלבן טאג (כ"ט סיון[69]), און מיט דעם האט זיך פארענדיקט דער „שלח לך" (דער שיקן, און די שייכות פון משה'ן אין דער שליחות) —

האט משה רבינו, וואס איז געווען א זריז[70] כו', גלייך פארשריבן כדי ניט צו אפהאלטן דעם צוקומען פון נאך א פרשה אין תורה שבכתב[71].

והנה — מובן ופשוט אז יעדער טאג במדבר (כולל אויך — יענעם כ"ח און כ"ט סיון) זיינען געווען א ריבוי גדול במאד, פון פאסירונגען בא די ששים רבוא הגברים און כהנה וכהנה פון נשים וכו' ובפרט אז עס איז נאך צוגעקומען דער נסעו ויחנו, פירוק והקמת המשכן וכו' וכו'. פון די מאורעות איז געווען א ריבוי גדול צווישן „האסף מרים" בכ"ח סיון קודם סילוק המשכן און אמירת „שלח לך" (נאכן אויפשטעלן די דגלים און דעם משכן און נאכן ותקרבנה אלי כולכם וכו') — טויזנטער און טויזנטער פאסירונגען האבן מפסיק געווען צווישן „האסף מרים" און שילוח המרגלים (כולל אויך מאורעות פון מצות וכיו"ב — ע"פ ה' יסעו ויחנו, הקרבת הקרבנות במשכן וכו') — די סמיכות איז אבער

64) לשון השל"ה במס' שבועות שלו (קפא, א).

65) מטות לב, כב. וראה ירושלמי שקלים פ"ג סה"ב. ועוד.

66) משפטים כד, ד — ראה תוד"ה תורה גיטין (ס, א)*. רא"ם משפטים שם (בתי' הא'). אבל ראה גור"א וצידה לדרך שם. ואכ"מ. וראה שיחות ליל ב' חנוכה וש"פ משפטים תשמ"ב.

67) גיטין שם.

*) וחי' התוס' שם (הובא בראי"ם שם) אינו לשיטת רש"י גיטין שם (ד"ה חתומה ניתנה).

68) רש"י גיטין שם ד"ה מגילה.

69) ראה לעיל הערה 2.

70) ראה רש"י יתרו יט, יד. ולהעיר מרש"י שמות ד, כד. בשלח טז, כב.

71) דדוחק לומר שחיכה עד לסיום כל פרשת המרגלים — כי למה יעכב הוספת חלק תושב"כ ארבעים ויותר יום.

ולהעיר מב"ב (טו, א) הקב"ה אומר ומשה כותב (ומסיים) כמו מפיו יקרא . . ואני כותב — שהי' תיכף באותה שעה.

געווען אין משה רבנו'ס שרייבן פון פרשת מרגלים לפרשת מרים, און נאָר דערפון האָט געקאָנט, געדאַרפט זיין דער „לקחו מוסר".

און דערפאַר האָט מען „פאַרקוקט" אויף דעם וואָס מען שטעלט די פרשה אַריין אין אַ מקום וואָס נותן מקום לחשד — כדי צו באַווייזן, פאַר־היטן די מרגלים.

עס בלייבט אָבער שווער — ס'איז דאָך אַ כלל[72] אַז אין אומרים לאדם חטא בשביל שיזכה חבירך? באַווייזט רש"י די שאלה מיט זיין לשון „ולא לקחו מוסר" (ניט — „ורשעים הללו חטאו" וכיו"ב), כדלקמן.

יו"ד. אין „אין כו' שיזכה חבירך" איז רש"י[73] מפרש „שלא יתחייב חבירך עונש חמור". איז ניט מובן: לכאורה האָט רש"י געדאַרפט זאָגן אַז „שיזכה חבירך" מיינט אַז „חבירך" וועט ניצל ווערן פון עובר זיין אַ חטא חמור — פאַרוואָס זאָגט רש"י „שלא יתחייב . . עונש חמור"?

ויש לומר, אַז כוונת רש"י איז ווי די דיעה אין תוס'[74], אַז דאָס וואָס „אין אומרים כו'" איז דוקא ווען די „מעשה של האיסור כבר נעשה", אָבער ווען עס רעדט זיך ווען פאַרהיטן חבירו ער זאָל מלכתחילה ניט קומען צו אַ חטא (חמור) דאָן איז אומרים לו חטא (חטא קל) בכדי צו פאַרהיטן חבירו פון אַ חטא חמור.

72) שבת ד, א. וש"נ.

73) שבת שם ד"ה וכי אומרים.

74) שם ד"ה וכי אומרים (תי' הריב"א). ועד"ז הוא ברשב"א ומאירי („ויש מתרצים") שם.

און דערפאַר איז רש"י מדגיש „שלא יתחייב . . עונש חמור" — צו מדגיש זיין, אַז דאָס וואָס „אין אומרים כו'" איז נאָר ווען דער „איסור כבר נעשה" און מען וויל פאַרמיידן פון אים בלויז דעם עונש.

ועפ"ז איז פאַרשטאַנדיק פאַרוואָס תורה האָט געקענט אַריינשטעלן מרים'ען אין אַ חשד (דורך סמיכות הפרשיות) — ווייל[75] פון פרשת מרים האָבן די מרגלים[76] געדאַרפט אָפּלערנען און פאַרהיטן זיך אַז זיי זאָלן מלכתחילה ניט חוטא זיין.

און דאָס איז רש"י מרמז מיט די ווערטער „ולא לקחו מוסר" — ווייל דער תכלית פון „ראו את מוסר" איז כדי עס זאָל זיין „ושמרתם"[77] — צו פאַרהיטן אַ מענטשן ער זאָל ניט קומען צו אַ חטא און אים ברענגען צו אַ הנהגה ישרה[78].

(משיחת ש"פ שלח תשכ"ה)

75) כן י"ל ע"פ מ"ש התוס' (שם בסופו, ובכ"מ כנסמן שם. וראה שו"ע אדה"ז או"ח סו"ס שו) דבשביל מצוה דרבים (להציל רבים מחטא) אומרים לו לאדם חטא כו'.

76) ולמ"ד (גיטין שם) תורה חתומה ניתנה — י"ל, אשר ע"י שסמכה התורה ב' הפרשיות יודעים אנו ענין חטא המרגלים (ובמילא הזהירות שלא ליכשל בחטא כזה), ולכן מותר להעמיד מרים במצב של חשד כדי להציל את הלומד שלא יבוא לחטא.

77) דברים יא, ב־ח.

78) להעיר שראו את מוסר גו' הנ"ל סיום ענינו: למען תחזקו ובאתם וירשתם את הארץ.

# שלח ב

א. עס שטייט אין גמרא[1]: אמר רבי יצחק דבר זה מסורת בידינו מאבותינו מרגלים על שם מעשיהם נקראו, ואנו לא עלתה בידינו אלא אחד סתור בן מיכאל סתור שסתר מעשיו של הקב"ה מיכאל שעשה עצמו מך. אמר רבי יוחנן אף אנו נאמר נחבי בן ופסי שהחביא דבריו של הקב"ה ופסי שפיסע על מדותיו של הקב"ה.

לערנט רש"י, אז „לא עלתה בידינו (אלא אחד)" מיינט — „אין אנו יודעין לדרוש" — אז מיר ווייסן צו דרש'נען נאָר איינעם פון די מרגלים (סתור בן מיכאל); און לויט דעם דאָרף מען זאָגן, אז רבי יוחנן, וואָס דרש'נט אויך דעם נאָמען „נחבי בן ופסי" (ד.ה. צוויי נעמען), האָלט ניט ווי רבי יצחק אז „לא עלתה בידינו אלא אחד".

אָבער עפ"ז שטעלן זיך כמה שאלות אין דעם מאמר:

א) וואָס איז אַזוי שווער איינצו־טייטשן ע"ד הדרוש די מעשים פון די מרגלים אין זייערע נעמען, ביז אז ר' יצחק און ר' יוחנן האָבן דאָס געקענט טאָן נאָר ביי איינעם אָדער צוויי פון די אַלע נעמען? מיט וואָס זיינען די נעמען אָנדערש פון די נאָר פילע נעמען אין תורה וואָס מיר געפינען אויף זיי דרשות חז"ל?

[אמת, אויך אין חלק הדרוש שבתורה זיינען פאָראַן כללים ווי מען קען דרש־נען[2], איז אָבער פאָרט דער חלק הדרוש פאַרבונדן מיט אַ בריייטערן אופן הלימוד[3], היות אַז דער ענין הנדרש דאָרף ניט זיין מכוון בדיוק צום פשוט'ן טייטש (און אויסגעהאָלטן לויט אַלע אותיות) פון וואָרט, ביז, ווי עס שטייט אין ספרים[4], אַז „אין משיבין על הדרש"].

ובפרט אַז מיר געפינען בפירוש אין חז"ל[5] דרשות אויף אָנדערע שמות המרגלים, ביז אַז אין תנחומא[6] זיינען פאָראַן דרשות אויף אָלע*[6] פון זיי.

ב) וואָס איז דער מיין פון לשון פון ר' יוחנן „אף אנו נאמר"? אויב ער גיט צו אַ דרש אויף נאָך אַ נאָמען, האָט ער געדאַרפט זאָגן „עלו בידינו שנים", אָדער גאָר בקיצור — „שנים"?

ג) פון דעם וואָס שטייט „אמר רבי יוחנן" — ניט „רבי יוחנן אמר" — איז מוכח[7], אַז דאָס איז ניט אַ פלוגתא

---

1) סוטה לד, ב. וראה תנחומא פרשתנו ו. וראה לקמן הערה 46. בכהנ"ל — ראה (ע"ד החסידות) מאור עינים פ' שלח.

2) ראה ג"כ לקו"ש ח"ה ע' 389.

3) להעיר מהקדמת הראב"ע לפירושו עה"ת „הדרך הד'": אשר מעט השכל בלבו כו'.

4) ס' הליקוטים עה"פ וימררו את חייהם. פענח רזא לבראשית ג, ז. ועוד. ולהעיר עד"ז — מאנציקלופדי' תלמודית ע' אגדה בסופו, וש"נ.

5) ראה ב"ר פע"א, ג („גדי כו'"). ולהעיר מתנחומא שם — שמביא בתחילתו (לא רק „סתור בן מיכאל נחבי בן ופסי" שמפרש שם בסופו, כ"א) גם „גאואל בן מכי". ועד"ז בבמדב"ר פט"ז, י ותנחומא באבער פרשתנו יוד (ושם מפרש בסופו רק „סתור". וראה לקמן הערה 48).

6) האזינו ז (ומסיים שם: וכך נמצא בספר רבי משה הדרשן). וראה גם ש"ך עה"ת פרשתנו (עה"פ ואלה שמותם) — דרשות על שמות המרגלים (ולשבח).

*6) לבד „גאואל בן מכי". ואולי נשמטו שם תיבות אחדות, ומה שמסיים „ונעשה מך" שייך לדרשת השם „גאואל בן מכי".

7) ראה שד"ח כללים (ח"א ע' מט וח"ז ע' א'תעה), וש"נ.

צווישן ר' יצחק און ר' יוחנן, נאָר ר' יוחנן איז בלויז מוסיף אויף די דברי ר' יצחק.

[דאָס איז דאָך אויך דער פשט התיבה „אף (אנו נאמר)", ניט ער קריגט אויף ר' יצחק (ער זאָגט ניט „בידינו עלו שנים"), נאָר ער איז מוסיף אַ דרש אויף נחבי בן ופסי].

מען דאַרף אָבער פֿאַרשטיין: וויבאַלד אַז ר' יוחנן גיט צו אַ דרש אויף אַ צווייטן נאָמען, איז ער דאָך מחולק מיט ר' יצחק'ן וועלכער זאָגט „לא עלתה בידינו אלא אחד"?

ד) ועיקר: וויבאַלד אַז „ע"ש מעשיהם נקראו" (נאָך פּריער[8] ווי משה האָט זיי געקליבען) — און דאָס איז „מסורת מאבותינו" וואָס אין מסורת איז ניט שייכות קיין מחלוקת — איז ווי קומט עס אַז משה האָט זיי אויסגעקליבען — ובפרט אַז עס איז דאָך אַ כלל אַז „לעולם יבדוק אדם בשמות"[*8]?

ה) ווי שטימט עס מיט'ן מחז"ל[9] אַז זיי זיינען געווען (באותה שעה) צדיקים, וואָס עפ"ז איז משמע אַז שורש הנהגת ומעשה המרגלים קען זיין אויך בא צדיקים.

ב. לכאורה וואָלט מען אויף דעם (קושיא הב' והג') געקענט ענטפערן: מיט „לא עלתה בידינו אלא אחד" מיינט ר' יצחק בלויז צו זאָגן, אַז ס'איז ניט דערגיינגען פון דער „מסורת בידינו מאבותינו" נאָר איין דרש (אָבער ניט אַז מען קען ניט געפינען קיין דרש אויף די אַנדערע נעמען);

און דערויף זאָגט ר' יוחנן „אף אנו נאמר": אמת טאָקע אַז פון „מסורת בידינו מאבותינו" איז פֿאַרבליבן אַ דרש נאָר אויף איין נאָמען, אָבער מיר קענען דרש'נען נאָך אַ נאָמען, „נחבי בן ופסי".

אָבער עס בלייבט נאָך די קשיא הנ"ל: פֿאַרוואָס האָט ר' יוחנן געדרש'נט נאָך איין נאָמען און ניט די אַנדערע שמות המרגלים?

אויך: דיוק הלשון „לא עלתה בידינו אלא אחד" ניט „ויש בידינו רק אחד" וכיו"ב — וואָס לכאורה איז משמעותו אַז דער אחד איז ר' יצחק'ס דרש וואָס עם האָט זיך איינגעגעבן דרש'נען, און די מסורת איז געווען נאָר אַז „ע"ש מעשיהם נקראו" — וכ"כ בפרש"י, כנ"ל.

ג. אויך דאַרף מען פֿאַרשטיין אין די דרשות גופא:

א) וואָס מיינט „שסתר מעשיו של הקב"ה" — אין וואָס זעט מען ביי די מרגלים אַז מ'האָט צעשטערט מעשה הקב"ה?

רש"י איז מפרש „סתר דבריו, הכחיש ועשה שונאו (של הקב"ה) בדאי". אָבער דעם פירוש קען מען זאָגן נאָר לויט זיין גירסא[10] אין גמרא — „סתר דבריו", אָבער ניט לויט אונזער גירסא „שסתר מעשיו של הקב"ה" (וואָרום דורך מכחיש זיין דברי הקב"ה און „עשה שונאו (של הקב"ה) בדאי" איז מען ניט סותר מעשה הקב"ה).

8) משא"כ בזח"ג (קנח, רע"ב — ועד"ז הוא בבמדב"ר פט"ז, ט בשם „ד"א") א"ר יצחק משה אסתכל וידע כו' די"ל (עכ"פ בדוחק) — שזה הי' לאחרי שבחר בהם,
וכאמרו לפני זה (במדב"ר (שם, ה). וראה ג"כ זח"ג קנח, סע"א) דאז"כ נתהפכו.

*8) תנחומא האזינו ז.

9) במדב"ר וזח"ג שם. וזהו ג"כ מקור פרש"י יג, ג.

10) וכ"ה בילש"ש, מדרש לקח טוב וילקוט ראובני (בשם הפסיקתא) פרשתנו עה"פ ואלה שמותם. ש"ך עה"ת ואוה"ח שם.

דער מהרש"א[11] איז מפרש, אז „מעשיו של הקב"ה" דא — זיינען די אותות ונסים וואס דער אויבערשטער האט געטאן מיט אידן ארויסגייענדיק פון מצרים, און „סתר מעשיו" מיינט „הסתיר וכסה אותן כאילו אינו רואה אותן". אבער דער פירוש איז ניט גלאטיק, ווייל דער לשון הגמרא איז „סתר" — צעשטערט (פון לשון סתירת בנין), וכדמוכח פון מהרש"א גופא, וואס פריער פארטייטשט ער „סתר — הסתיר" און ערשט דערנאך קען מען מפרש זיין „וכסה".

ב) אויף „החביא דבריו של הקב"ה" זאגט רש"י: „החביא דבריו, ולא אמר כמות שהן". איז ניט מובן: ניט די רייד פון אויבערשטן האט ער באהאלטן און געזאגט ניט „כמות שהן", נאר דאס וואס ער האט געזען אין ארץ ישראל — די גוטסקייט פון לאנד[12].

ג) להלן אויף „שפיסע על מדותיו של הקב"ה" טייטשט רש"י „דילג שלא אמרו כאשר הם" — און זאגט ניט וואס זיינען די „מדותיו של הקב"ה" וואס ער האט זיי איבערגעהיפט און ניט איבערגע־געבן צו אידן, ווי ער האט געדארפט?

דער מהרש"א[11] לערנט, אז דער „החביא כו'" און „פיסע כו'" מיינט (ניט אז ער האט ניט איבערגעזאגט די רייד כו' „כמות שהן", נאר) אז ביי אים גופא איז געווען: „החביא דבריו של הקב"ה" — ביי אים אליין זיינען געווען פארבא־האלטן (ד.ה. ער האט ניט געגלויבט) די רייד פון אויבערשטן „שהעיד על הארץ שהיא טובה"; און „פיסע על מדותיו של הקב"ה" — ער אליין האט איבער־געהיפט (— ניט געגלויבט אין) מדותיו של הקב"ה, אז „נותן שכר טוב למא־מינים כו'".

.עפ"ז דארף מען פארשטיין: וואס איז דער חילוק, וואס בנוגע צו „דבריו של הקב"ה" איז געווען „החביא" (נחבי), און בנוגע „מדותיו של הקב"ה" — „פיסע" (ופסי); לכאורה האבן זיי ביידע (לויטן פירוש המהרש"א) דעם זעלבן תוכן — „שלא האמין"?

ד. די נקודת הביאור בכל זה:

דאס וואס ר' יצחק זאגט „ואנו לא עלתה בידינו אלא אחד" איז כוונתו (ניט אז מ'ווייס ניט ווי צו דרש'נען די שמות המרגלים, נאר), אז דער דרש ולימוד (וואס לימוד מביא לידי מעשה) אויף די אנדערע שמות המרגלים איז „לא עלתה בידינו" — בריינגט ניט אונז לידי מעשה, וואס מיר דארפן זיך אפלערנען פון די שמות המרגלים[13]:

די דרשות פון די אנדערע שמות המרגלים זיינען נוגע נאר צו (און אין דער עבודה פון) „אבותינו" — זיי האבן זיך געדארפט באווארנען פון יעדערע פון די טעותי המרגלים (וואס דריקן זיך אויס אויך אין די נעמען); אבער „בידינו" איז „לא עלתה כו' אלא אחד" — מיר דארפן זיך באווארענען נאר פון איין ענין[14] — „סתור בן מיכאל", ס'זאל ביי אונז ניט זיין קיין „סתר מעשיו של הקב"ה כו'".

אויף דעם האט ר' יוחנן מוסיף געווען — „אף אנו נאמר נחבי בן ופסי וכו'" —

11) בחדא"ג סוטה שם.

12) ראה תנחומא האזינו שם: החביא האמת.

13) ולכן לא דרש אותם. ע"ד נבואה שלא הוצרכה לדורות (מגילה יד, א).

14) אלא שמ"מ צ"ל „מסורת בידינו מאבותינו מרגלים ע"ש מעשיהם נקראו" — היינו, שאצל אבותינו היו ידועות הדרשות על שמות כל המרגלים — כי ידיעה כללית זו נוגעת גם בעבודתנו, כדלקמן סעיף יב.

אמת טאקע, אז אויפן זעלבן אופן ווי ס׳איז געווען ביי „אבותינו״ דאָרף מען באַוואַרענען ניט מער ווי „אחד״[15] (סתור בן מיכאל) — אָבער עס איז אונז נוגע אויך די הוראת הדרש פון נחבי בן ופסי אָבער ניט אויף דעם אופן ווי ס׳איז געווען ביי „אבותינו״ (דערצו זיינען מיר ניט שייך), נאָר „אף אנו נאמר״ — ווי דאָס איז בהתאם צו אונזער מדריגה.

ה. וועט מען דאָס פאַרשטיין בהקדם וואָס עס רעדט זיך בכ״מ[16], אז דער מקור פון חטא המרגלים איז געווען דאָס, וואָס זיי האָבן ניט געוואָלט אַרויס־גיין פון (זייער סדר החיים אין) מדבר און קומען אין ארץ ישראל, אז ארץ נושבת — וואָס מ׳האָט זיי אָנגעזאָגט[17]: כי תבואו אל הארץ גו׳ שש שנים תזרע גו׳, עס דאָרף זיין אדם חורש אדם זורע[18], מ׳דאָרף זיך פאַרנעמען מיט ענינים גשמיים: ובלשון החסידות[19]: זיי האָבן ניט געוואָלט אַראָפנידערן פון עולם המחשבה (אין עולם הדיבור, ובפרט) — אין עולם המעשה.

אין עבודת ה׳ גופא — איז דאָס דער חילוק צווישן תורה און מצות[20]: תורה איז היא[21] חכמתכם ובינתכם — לימוד בהבנה והשגה בשכל ומחשבה (און אויך אַראָפּבריינגען בדיבור[22]), מצות איז ענינן — מעשה: האָבן די מרגלים געוואָלט בלייבן אין מדבר, וואו דער עיקר עסק פון אידן איז געווען לימוד התורה, און ניט אַריינגיין אין א״י, וואָס דאָרט איז דער עיקר עבודה אין מעשה המצות.

אָבער — לא המדרש עיקר אלא המעשה[23]: די כוונה פון דער בריאה איז לעשות לו ית׳ דירה בתחתונים, און דאָס ווערט אויפגעטאָן (בעיקר) דורך עבודה בתחתונים — מעשה המצות אין די דברים גשמיים.

ס׳איז אָבער שווער צו פאַרשטיין: ווי־באָלד אז די מרגלים ב„אותה שעה כשרים היו״[24] — איז ווי אזוי האָבן זיי געמאַכט א טעות אין אזא ענין עיקרי[25], אז מ׳דאָרף ניט האָבן די עבודה פון מעשה המצוות?

מוז מען זאָגן, אז אויך זיי האָבן געוואוסט אז עס מוז זיין מעשה (ואדרבה: המעשה הוא העיקר), נאָר זיי האָבן געהאַלטן אז ס׳איז געניג די מעשה המצות ווי זיי ווערן געטאָן אין מדבר (ווארום

15) ויומתק יותר אם נפרש „לא עלתה בידינו אלא אחד״ — שלא נשאר מסורה מאבותינו רק דרשה זו (כנ״ל סעיף ב׳), שמזה גופא (שרק דרשה זו נשארה בידינו מאבותינו) מוכח, שרק היא נוגעת לעבודתנו. אבל ראה לעיל בפנים שם.

16) לקו״ת ריש פרשתנו. אוה״ת שם. וראה גם לקו״ש חי״ד פ׳ שלח.

17) בהר כה, ב־ג.

18) ראה ברכות (לה, ב) אפשר אדם חורש כו׳ וזורע כו׳ תורה מה תהא עלי׳.

19) לקו״ת שם רד״ה ויאמרו (מע״ח). ועיי״ש לח, ב ובסוף המאמר.

20) ראה לקו״ת שם סד״ה שלח.

21) ואתחנן ד, ו.

22) עירובין נד, א. הל׳ ת״ת לאדה״ז פ״ב סי״ב. וש״נ. תניא רפל״ז. שם ספל״ח (וברפל״ח — לא נזכר ת״ת. ואכ״מ).

23) אבות פ״א מי״ז.

24) פרש״י פרשתנו יג, ג. וראה לעיל הערה 9. ובפרט ע״פ המבואר בלקו״ת (לז, ב. לח, ב. וראה אוה״ת שם) פרשתנו גודל מעלת מדריגת המרגלים (מס׳ קבלה).

25) ראה אגה״ק סוס״ה „שיש ב׳ מיני נשמות בישראל נשמות ת״ח כו׳ ונשמות בעלי מצות כו׳ דלכאורה • הרי גם ת״ח צריכים לעסוק בגמ״ח כמארז״ל כו׳״.

•) משתמשין בלשון לכאורה אף דהאמת כן הוא (שד״ח כללי הפוסקים טז, ח. וש״נ).

אויך אין מדבר האָט מען מקיים געווען כו״כ מצות, און אַזוי אויך מקיים געווען בעניני הרשות — דעם כל מעשיך לשם שמים), עס מוז אַבער ניט זיין די פאַר־נומענקייט אין מעשה אין אַזאַ אופן ווי דאָס איז אין ארץ ישראל*[25].

ו. דער ביאור אין דעם:

דער פנימיות׳דיקער פשט אין „לא המדרש עיקר אלא המעשה״ איז (ניט נאָר אַז עס דאַרפן זיין סיי תלמוד און סיי מעשה (אַלס באַזונדערע ענינים), און פון זיי ביידע איז מעשה דער עיקר — נאָר) אַז דער „עיקר״ פון כללות עבודת ה׳ איז, אַז דאָס זאָל אַראָפקומען אין מעשה; ד.ה. אויך אין מדרש עצמו, ובסגנון אחר — אויך אין די אופני עבודה ביי וועלכע מ׳איז אויסגעטאָן פון וועלט (און מעשה), איז זייער עיקר און תכלית ומטרה צו פועל זיין אין דער עבודה פון מעשה, וכמאמר חז״ל[26] „תלמוד מביא לידי מעשה״.

נאָר אין דעם ענין — „תלמוד מביא לידי מעשה״ — זיינען דאָ דריי אופנים:

א) מעשה איז דער „אבן הבוחן״ אַז דער תלמוד (וואָס ברענגט לידי מעשה) איז ווי עס דאַרף זיין. מצד דער רחבות פון שכל קענען זיין סברות לכאן ולכאן, און די הבחנה וועלכע סברא איז אמת לאמתו, איז ווען אָ סברא איז אויסגע־האָלטן (דערפירט) ביז צום פסק־דין אליבא דהלכתא — לפועל [אין פשוט׳ע ווערטער: וועו דאָס שטימט מיט דעם פס״ד וואָס שטייט אין משנה כו׳ שו״ע — דבר ה׳ זו הלכה*[26]].

בעבודת הנפש מיינט עס: די הוכחה אַז אָ התבוננות (לדוגמא — אין רוממות הא־ל יתברך (יתעלה[27]) ושפלות האדם[28]) איז מיט אַן אמת, איז וועו די התבוננות ברענגט מיט זיך אָ „בכן״ אין עבודה בפועל.

ב) די שלימות פון תלמוד איז פאַר־בונדן מיט „(מביא לידי) מעשה״*[28]; ווי מען זעט בפועל, אַז צו מחליט זיין וועלכע פון די סברות סותרות וועלכע זיינען דאָ בשכלו איז די ריכטיגע (און פאַרוואָס איז ער מוכרח צו מחליט זיין, ווייל עס איז נוגע למעשה בפועל), מוז ער נאָכאָמאָל דורכלערנען אַלע סברות נאָר בעמקות יותר ויותר ביז ער וועט קומען להחלטה בזה[29]. וואָס דערפאַר זאָגט מען[26] „תלמוד גדול שהתלמוד מביא לידי מעשה״, וואָס מיינט (ניט נאָר אַז מעשה איז אָ הבחנה אויף תלמוד, נאָר) אַז מעשה מאַכט דעם תלמוד גדול, וואָס דאָס איז פאַרבונדן דער מיט וואָס מעשה רופט אַרויס גדלות אין תלמוד[30].

אין די צוויי אופנים אַבער, איז די הדגשה אינעם ענין התלמוד ומעלתו (ווי דאָס וועט באַוויזן אַדער אַרויסגע־בראַכט דורך מעשה):

אין דעם ערשטן אופן איז ניט נוגע די מעשה בפועל — ס׳איז ווי מעשה איז נאָר אין דער „וועלט״ פון שכל: דער

---

25) ראה אוה״ת פרשתנו ע׳ תמד.

26) קידושין מ, ב. וש״נ.

*26) שבת קלח, ב. נת׳ בארוכה בלקו״ש חט״ו ע׳ 232 ואילך. וש״נ.

27) אולי הי׳ כתוב „ית״ — ומזה השינוי בהס׳. וי״ל״ע בהוצאות השונות.

28) שו״ע או״ח רסצ״ח (ובשו״ע אדה״ז שם) — ובתר״י ברכות רפ״ה בדפוס שראיתי אין „ושפלות האדם״.

*28) וכ״ה בנוגע למוחין ומדות, שזה שמוחין מולידים מדות הוא מצד הגדלת המוחין (ד״ה וכל מאמינים תרס״ג (קרוב לסופו). ובכ״מ).

29) ראה המשך תרס״ו ע׳ שצ.

30) להעיר מהל׳ ת״ת לאדה״ז פ״ד ס״ב־ג.

פסק־דין, דער „בכן" פון דער תּ־בוננות:

אפילו אין דעם צווייטן אופן, וואו ס׳רעדט זיך בדוקא וועגן מעשה בפועל, איז עס אבער נאר דאס אז מעשה ברענגט שלימות אין תלמוד — און ניט ווי די מעלה דריקט זיך אויס אין דער מעשה גופא (און מצ״ע).

ס׳איז דא נאך א העכערער אופן:

ג) דער „תלמוד (מביא לידי מעשה)" ווי ער איז (ניט צוליב „תלמוד", נאר) צוליב מעשה גופא — ער טראגט אראפ דעם אור השכל אינעם „ארט" פון מעשה, אזוי אז בשעת עשייתו, בשעת אלע זיינע מעשים איז דער מענטש דורכגענומען מיט אור השכל, דאס איז א מעשה פון א מענטשן וואס בא עם איז תוקף אור השכל בגלוי[31].

ז. ווי קען „תלמוד", וואס ענינו איז שכל שבראש, דורכנעמען דעם מענטשן, בשעת ער איז אין עשי׳?

איז דער ענין בזה: וועג א איד ליגט אין תלמוד נאר אין אן אופן חיצוני — וואס מצד חיצוניות הנפש איז יעדער כח מוגבל אין זיין ארט: שכל אין מוח, מדות אין לב, און מעשה אין ידים וכו׳ — דאן קען מען ניט זיין בבת אחת מיט אור השכל און אין מעשה[32]: און דעריבער, וועג ער איז אריינגעטאן אין תלמוד, קען מעשה מצד עצמו (וואס איז פיל נידעריקער פון שכל) ניט פארנעמען קיין ארט בא עם — סיידן נאר אין דעם פרט וואס מעשה גיט צו אין תלמוד.

אבער וועג מ׳איז אריינגעטאן אין תלמוד מיט פנימיות הנפש, ביז אז דאס ווערט דער גאנצער מהות זיינער — דאן, איז ניט שייך צו זאגן אז עס איז דא אן ארט בנפשו וואס איז בסתירה צו זיין חכמה: און אין דעם אופן, איז ניט נאר וואס תלמוד ווירקט אויף מעשה (וואס דערצו איז געוג די החלטה, נצח והוד דלבר מגופא, דער בכן), נאר נאכמער — זיי קענען זיין בבת אחת, דער תוקף השכל ווערט ניט געמינערט אויך בשעת דער מענטש איז אין מעשה [בלשון החסידות[33]: מצד מוחין דגדלות (עצם המוחין) קומט אן דער אור השכל כמו שהוא אין אלע כחות ווי זיי זיינען במקומם, ביז אין מעשה].

ועפ״ז יומתק דיוק לשון הרמב״ם[34] „כשם שהחכם ניכר בחכמתו כו׳ כך צריך שיהי׳ ניכר במעשיו במאכלו וכו׳": דער ענין החכם לאמיתתו איז, אז חכמה ווערט זיין גאנצער מהות, אזוי, אז דאס (וואס ער איז א חכם) איז ניכר אין אלע זיינע ענינים (וכחות) אין דעם זעלבן אופן („כשם כו׳ כך כו׳") — אויך וועג ער איז פארנומען „במעשיו" (וועלכע זיינען ענינים חיצונים און האבן לכאורה קיין שייכות ניט מיט „חכמתו") איז ניכר אין עם

[ניט נאר אז זיי ווערן באוויהקט פון „חכמתו" (ווי איין זאך ווערט באוויירקט פון א צווייטער) — וואס דאן איז זיין התעסקות „במעשיו" בעת ער איז בירידה פון „חכמתו", ובמילא אז ער איז דעמאלט ניט אזוי „מובדל כו׳ משאר

31) דוגמא לדבר קיום מצות שמחת יו״ט — שצ״ל בבת אחת שמחה של מצוה ודוקא וביחד עם זה אין שמחה אלא בבשר כו׳ ביין. — וראה ביאור אדה״ז במחז״ל אין שמחה אלא בבשר (ס׳ מאמרי אדה״ז תקס״ח ע׳ קעא. קעח (וראה לקו״ת צו טו, ב). ולהעיר ג״כ ממאה שערים סי׳ לח).

32) עיין ד״ה בשעה שהקדימו תער״ב פ״ב. ועוד.

33) ראה ד״ה וכל מאמינים שם. ובכ״מ.

34) הל׳ דעות רפ״ה.

העם" ווי ווען ער איז עסוק „בחכמתו" — נאָר]

די זעלבע הבדלה „משאר העם" ווי זיין הבדלה פון זיי בעת עסקו „בחכמתו ובדעותיו". ווייל ווען חכמה איז זיין גאַנצער מהות, איז אויך ווען ער איז אין „מעשה" בלייבט ער בדרגתו — „בחכמתו".

ח. וי"ל אַז דער שורש פון הנהגת המרגלים איז (ניט וואָס זיי האָבן ניט געוואָלט מעשה בכלל, נאָר) וואָס ביי זיי האָט געפעלט תכלית השלימות אין זייער תלמוד גופא:

דור המדבר איז ענינו תורה, דור דעה — זיי זיינען געווען אין מדבר וואו דער לימוד התורה איז בתכלית השלימות[35]. ביי די מרגלים איז אָבער ניט געווען דער תכלית השלימות אין דעם ענין פון „תלמוד מביא לידי מעשה" — דער העכסטער אופן הנ"ל, אַז מצד מוחין דגדלות (וואָס חכמה וועלט דער גאַנצער מהות פון מענטשן) איז ניטאָ קיין הפסק צווישן תלמוד ומעשה, אַז אויך ווען דער מענטש איז אין מעשה בלייבט דער אור השכל בתקפו — און דערביבער איז זייער אריינגעטאָנקייט אין „תלמוד מביא לידי מעשה" געווען

— ניט אין אַן אופן פון אַראָפקומען אין „עולם המעשה" (ארץ ישראל) און דאָרט אַראָפטראָגן דעם אור התורה פון מדבר, נאָר —

ווי אין דעם אופן פון מעשה ווי דאָס איז אין מדבר גופא, דאָס מיינט: מעשה אָלס אויפטו אין תורה (תלמוד), כנ"ל סעיף ו'.

ט. ע"פ הנ"ל — אַז סיבת הנהגת המרגלים האָט זיך אָנגעהויבן ניט מצד אַ התנגדות צו מעשה, נאָר מצד חסרון בתכלית שלימות הלימוד, אין זייער עבודה במוח — ווערט מען פאָרשטיין דעם מאמר פון ר' יצחק „לא עלתה בידינו אלא אחד וכו'":

אין די דורות הראשונים — אבותינו — ווען ס'איז געווען די עבודה מצד מוחין שבראש, האָט זיך דאָס געפאָדערט צו וויסן ווי אַזוי צו באַוואָרענען אַז די עבודה זאָל זיין באופן הנרצה — תכלית שלימות הלימוד (וואָס איז פאָרבונדן מיט תכלית שלימות הביטול) — ניט ווי ביי די מרגלים, אַז עס איז דאָ אַ הפסק צווישן עבודה פנימית (מוח) און מעשה:

[און ווי‌באָלד אַז אין דער עבודה זיינען דאָ חילוקים צווישן איין שבט און דעם צווייטן (יעדער שבט האָט זיין דרך ושער[36] אין עבודת ה'), דאָרף מען וויסן ווי צו אויסהיטן זיך פונעם טעות פון יעדן פון די מרגלים — די באַוואָרענישן ביי יעדן פון זיי איז לויטן אופן העבודה פון זיין שבט].

אָבער אין די שפעטערדיקע זמנים, נאָך הראשונים כמלאכים, ווען נתמעטו הדורות[37] [ובפרט ווען „נפלה סוכת דוד עד בחי' רגלים ועקביים"] און דער עיקר עבודה איז אין עשי' (מעשה המצות) *[37] — דאָן איז ניט (אַזוי) נוגע צו באַוואָרענען דעם טעות המרגלים ווי ער איז נאָך בשרשו ומקורו, אין דער עבודה (ניט סתם דער לערנען, נאָר תכלית

35) ראה לעיל ע' 38, וש"נ.

36) ראה שו"ע אדה"ז או"ח סו"ס סח (ממג"א שם בריש הסימן). לקו"א להה"מ סקל"ג.

37) בדורות האמוראים. ועיין לקו"ת שה"ש ד"ה ששים המה (הב') פ"ד — דבמימרות האמוראים טעמי ההלכות (השגה) הם בהעלם, עי"ש (בחי' „מעשה" שבתורה גופא).

*37) אגה"ק סו"ס ט.

השלימות בזה און אין זיין ביטול עצמו — ער וויל נאָר קומען צום אמתית דבר הגלמד — עבודה) פון מוחין (וואָס איז דעם איז כל חד לפום שיעורי׳ דילי׳), נאָר אין דער תוצאה בנוגע צו עבודת המצות — וואָס „תורה[38] אחת ומשפט אחד לכולנו בקיום כל התורה ומצות בבחי׳ מעשה״

וואָס איז אַרויסגעקומען פונעם טעות פון אַלע מרגלים בשווה — אַז עס דאַרף ניט זיין עיקר העבודה אין עולם המעשה.

און דאָס מיינט „לא עלתה בידינו אלא אחד״: דאָס וואָס איז „עלתה בידינו״ אין אונזער עבודה פון שמות המרגלים, איז דער ענין „אחד״ ונקודה משותפת פון זיי אַלע — ווי עס מוז זיין די עבודה פון מעשה, וואָס זי איז בשווה[39] ביי אַלע אידן אין אַלע דורות, אָן קיין חילוקים[40].

און די באַוואַרענישׂ איז מרומז אין „סתור, שסתר מעשיו של הקב״ה״: דער אויבערשטער האָט באַשאַפן עולם העשי׳ (מעשה הקב״ה) מיט דער כוונה אַז אידן זאָלן אים „בויען״[41] — מאָכן דערפון א דירה לו ית׳; און דעריבער, דורך ניט מאָכן מעשה המצות דעם עיקר איז מען ח״ו סותר מעשה הקב״ה — דער עולם העשי׳ בלייבט ח״ו א צעשטערטער, ניט קיין אויפגעבויטע דירה לו ית׳[42]. ויתרה מזה — ע״ד מחז״ל[43]: כל דור שאינו נבנה (ביהמ״ק) בימיו מעלין עליו הכתוב כאילו הוא החריבו.

קען מען דאָך פרעגן: וויבאַלד אַז דער אויבערשטער האָט באַשאַפן די וועלט מיט אָט דער כוונה און ער איז כל יכול ואין מעכב בידו — ווי קען א איד, א נברא, סותר זיין מעשה הקב״ה (און ניט דערלאַזן אַז די כוונה זאָל זיך אויספירן אין יעדן פרט פון דעם עולם העשי׳) ?

[בשלמא וועז די כוונה וואָלט ניט אַרויסגעקומען אין דיבורו ית׳, וואָלט מען געקענט ענטפערן, אַז וויבאַלד דער רצון איז פאַרבליבן אין מחשבתו ית׳ (וואָס איז העכער פון א „זולת״ — וועלט), איז עס ניט מכריח דעם אדם[44]:

וויבאַלד אָבער אַז דער רצון ה׳ אַז מען זאָל זיך פאַרנעמען מיט דער עבודה פון מעשה איז אַרויסגעקומען בגלוי, אין א ציווי בדיבור — איז דאָך דיבורו[45] של הקב״ה מעשה[44], היינט ווי קען א איד סותר זיין מעשה הקב״ה ?]

איז דער תירוץ אויף דעם, אַז דער „סתור״ איז „בן״ — א תוצאה[46] פון — „מיכאל, שעשה עצמו מך״, וואָס דער פירוש הפנימי אין דעם איז, אַז עס רעדט זיך (ניט נאָר[47] וועגן דער פעולה

---

38) תניא רפמ״ד.

39) להעיר מענין שער הי״ג — השווה לכל נפש — ראה שער הכולל בהקדמתו. וראה במקומות שנסמנו בהערה 36.

40) ועפ״ז י״ל ד„לא עלתה בידינו אלא אחד״ הוא ע״ד „בא חבקוק והעמידן על אחת״ (מכות בסופה. ועי״ש בחדא״ג מהרש״א).

41) ראה לקו״ש ח״ו ע׳ 14 ואילך.

42) ראה עד״ז מאור עינים פרשתנו.

43) ירושלמי יומא פ״א ה״א (קרוב לסופו).

44) ראה לקו״ש ח״ה ע׳ 132 הערה 3, ח״ו ע׳ 65 הערה 46, וש״נ. וראה גם לקו״ש ח״ה ע׳ 66 ובהנסמן שם.

45) ראה ב״ר פמ״ד, כב. ועוד.

46) ע״פ המבואר בפנים יומתק זה שבתנחומא פרשתנו (ו׳) דרש רק „סתור״ (משסתרו א־ל מן העולם) ו„נחבי״ (שהחביא את דבריו) — ולא „מיכאל״ ו„ופסי״ [ועד״ז בבמדב״ר (שם, י׳) דרש רק „סתור״ (משסתרו מן העולם)] — כי העיקר בעבודה הוא שלילת „סתור״ ו„נחבי״, ו„מיכאל״ ו„ופסי״ הם רק הסיבה כו׳.

47) כי גם לפי׳ השני שבפנים קאי גם על פעולת המרגלים, כפשש״מ — כי ע״י ש„סתר מעשיו של

פון מרגלים, נאר) וועגן כביכול, דעם אויבערשטן: כדי אז א איד זאל האבן בחירה חפשית, האט דער אויבערשטער כביכול זיך געמאכט „מך" וחלש (אז זיין דיבור זאל ניט מכריח זיין מעשה האדם) — ער האט געגעבן א אידן דעם כח צו טאן ח"ו היפך רצון השם, ביז צו קענען סותר זיין מעשה הקב"ה.

יו"ד. קען מען א טעות האבן און מיינען אז די איינציקע זאך וואס מ'דארף זיך באווארענען בדורות וואס נאך הראשונים, נאך אבותינו, איז אז עס זאל ניט פעלן אין מעשה — אויף דעם זאגט ר' יוחנן „אף אנו נאמר בן ופסי, נחבי שהחביא דבריו של הקב"ה": אויך ביי אונז דארף אויך זיין די באַ־ווארענישׂ ושלילה פון „החביא דבריו של הקב"ה"[48] — ווייל דוקא דורכדעם איז די עבודה פון מעשה כדבעי:

„דבריו של הקב"ה" — בדבר ה' שמים נעשו, דער דבר ה' וואס איז מחי' יעדן נברא (מעשה הקב"ה);

דארפן זיך באווארענען פון „החביא דבריו", אז די מעשים מוזן זיין אין אופן אז מען זאל אין זיי זען דעם דבר ה' (דבריו[49] של הקב"ה) וואס איז מחי' די מעשה —

ווייל, ווי גערעדט שוין פיל מאל[50], כדי אז די דירה לו ית' אין עולם העשי' — וואס אידן „בויען" דורך דער עבודה פון מעשה — זאל זיין א „ליכטיקע" (ד.ה. אז אלקות זאל דארטן לייכטן בגלוי), איז עס דורך דעם וואס די מעשים פון א אידן זיינען „ליכטיקע" מעשים, מ'דערהערט אין אלע מעשים דעם דבר ה' וואס איז זיי מחי' (ובמילא ווערט די עבודה געטאן מיט חיות כו').

און „נחבי" (החביא דבריו כו') איז „בן" — א תוצאה פון — „ופסי, שפיסע על מדותיו של הקב"ה": דאס וואס ביי א אידן קען זיין ח"ו „החביא דבריו של הקב"ה" (ער דערהערט ניט דעם דבר ה' וואס איז מחי' יעדן נברא), איז מצד דעם וואס ער היפט איבער די עבודה מצד מדות (וואס נעמען זיך פון „מדותיו של הקב"ה"[51]):

דורך מעורר זיין אן אהבה לה', איז דער גילוי אור אלקי בנפשו וועז ער איז נאך העכער פון וועלט, גיט דעם כח[52], אז אויך וועז מ'פארנעמט זיך מיט דברים גשמיים (מעשה) זאל ניט זיין „החביא דבריו של הקב"ה".

יא. דערמיט וועט מען פארשטיין דעם דיוק „אף אנו נאמר":

---

הקב"ה מגלה כח בחירתו לעשות נגד רצונו ית', ונמצא שכאילו הוא עושה (שונאו של הקב"ה) מך, וכלשון חז"ל (איכ"ר פ"א, לג) „מחישין כח גדול של מעלן". וראה ספרי לברכה לג, ה.

48) ואי"ז סותר ל„לא עלתה בידינו אלא אחד" — כי (נוסף ע"ז שהעבודה לשלול „החביא כו'" אינה כמו שלילת טעות המרגלים, כדלקמן סעיף יא, הרי) בעבודה זו יש חילוקי מדריגות, ואינה דומה להשלילה ד„סתור כו'" שהיא באופן שווה לכאו"א מישראל בכל הזמנים (לא עלתה כו' אלא אחד), כנ"ל בפנים ס"ט והערה 40.

ועפ"ז יומתק מה שבמדב"ר ות"ב (דלעיל הערה 5) דרש רק „סתור" ולא „נחבי" — כי העיקר מה שנוגע בעבודתנו עתה לכאו"א באופן שווה הוא רק „סתור כו'" (מעשה).

---

*) וי"ל שלכן ביקש משה אחרי חטא המרגלים דוקא (פרשתנו יד, יז) „ועתה יגדל נא כח אד' גו'", להוסיף כח בגבורה של מעלה (איכ"ר שם) — תמורת „עשה עצמו מך".

---

49) עפ"ז יומתק השינוי: במאמר ר' יצחק (ע"ד העבודה דמעשה) נקט „עלתה בידינו", ובמאמר ר' יוחנן (ע"ד העבודה ב„דבריו כו'") נקט „אף אנו נאמר".

50) ראה לקו"ש ח"ד ע' 1053-54. ועוד.

51) ראה תניא רפ"ג: שנשתלשלו מהן כו'.

52) עדמ"ש בתניא ספי"ב.

דאָס וואָס ביי די מרגלים איז געווען „החביא דבריו של הקב״ה״ האָט זיך געגומען מצד דעם וואָס זיי האָבן געוואָלט בלייבן אין עולם המחשבה (וואו עס לייכט בחי׳ מחשבתו של הקב״ה) און ניט אַראָפקומען אין עולם הדיבור (דער דבר ה׳ וואָס איז זיך מתלבש אין וועלט [53]), אַזוי אַז דער דבר ה׳ פֿאַרבלייבט בהעלם (החביא) אין וועלט;

און דער „נחבי בן (אַ תוצאה פון) ופסי׳, שפיסע על מדותיו של הקב״ה״ ביי זיי, איז ווייל זיי האָבן געוואָלט איבער־שפרינגען די דרגא פון „מדותיו של הקב״ה״ — וואָס האָבן אַ שייכות מיט וועלט (ווי מדות פון אַ מענטשן וואָס זיינען פֿאַרבונדן מיט אַ זולת) [54] — און נעמען גלייך פון „מוחין״ דלמעלה וואָס „קדמו לעולם״ [54] [וואָס דאָס איז די סיבה פון דעם העלם אין „דבריו של הקב״ה״ — אין ספירת המלכות].

משא״כ „אנו״, מיר דאַרפן זיך באַ־וואַרענען פון „נחבי בן ופסי״ אין דעם פֿאַרקערטן קצה: מ׳זאָל זיך ניט מסתפק זיין מיט מעשה אַליין, נאָר אויך טאָן אין די העכערע דרגות העבודה פון „דבריו של הקב״ה״, אין „מדותיו של הקב״ה״.

יב. אַ איד קען דאָך מיינען: אמת טאָקע אַז אויך אין די דורות האחרונים דאַרף זיין (ניט נאָר מעשה, נאָר) אויך עבודה פנימית פון מוח ולב — וויבאַלד אַבער ער געפינט זיך אין „בחי׳ רגלים ועקביים״, איז די עבודה ניט מיט אַן אמת (ס׳איז ניט שכל שבראש און מדות שבלב — נאָר ווי שכל ומדות זיינען אין „רגלים ועקביים״) — היינט ווי קען דורך זיין עבודה זיך אויספירן די כוונה פון „דירה בתחתונים״, וואָס דערצו פאַדערט זיך (ניט נאָר מעשה אַליין, נאָר) אויך די עבודה פון תלמוד [55], וואָס באַלייכט די עבודה פון מעשה?

איז דער ביאור אין דעם: וויבאַלד אַז אַלע אידן פון אַלע דורות זיינען קומה אחת שלימה [56] — קומט אויס, אַז די עבודה פון די פריערדיקע דורות איז דער מוח ולב פון אונזער עבודה (אין „רגלים ועקביים״) [57], ובמילא איז אין אונזער עבודה במעשה המצות אויך פאַראַן בהעלם [58] די כוונת (ראש ולב) המצות.

און דאָס איז וואָס ר׳ יצחק באַוואַרנט גלייך אין אַנהויב פון זיין מאמר — „דבר זה מסורת בידינו מאבותינו מרגלים על שם מעשיהם נקראו״:

אמת טאָקע אַז אין אונזער עבודה בפועל ממש איז „לא עלתה בידינו אלא אחד״ (כנ״ל בארוכה), אַבער אַלעס וואָס האָט זיך געטאָן אין דער עבודה פון „אבותינו״ (וואָס אין דעם דאַרף זיין די באַוואַרעניש פון אַלע שמות המרגלים) איז „מסורת בידינו״ — איז דאָס דאָ „בידינו״, אין אונזער עבודה,

---

53) והתהוות העולם הי׳ ע״י עשרה מאמרות, בדבר ה׳ שמים נעשו.

54) ראה ד״ה איתא במדרש תילים תרנ״ג (סה״מ תש״ח ע׳ 271 ואילך) פ״ב. ובכ״מ.

55) ראה ג״כ לקו״ש ח״ח ע׳ 190. לקו״ש חי״ז ע׳ 307.

56) ראה סהמ״צ להצ״צ מצות אהבת ישראל רפ״א. ועוד.

57) ע״ג״כ תניא פ״ב (ושם, גם לענין ראשי אלפי ישראל שבכל דור ודור גופא).

58) עדמ״ש בלקו״ת שה״ש (הובא לעיל הערה 37) דבמימרות האמוראים כלולים בהעלם כל טעמי ההלכות, ע״ש (ובפ״ג שם).

[נאָר דאָס איז באופן פון מסורת א מסורה כללית — בהעלם, און „לא עלתה" פון גלות והעלם והסתר דיריד דורות האחרונים,

און בנוגע צו עבודה בפועל איז „עלתה בידינו אחד"[59], די עבודה פון מעשה]

---

59) ע"פ המבואר בפנים — דב„אחד" זה כלולות כל העבודות דאבותינו — תומתק יותר השייכות ד„לא עלתה בידינו אלא אחד" ל„בא חבקוק והעמידן על אחת" (ראה לעיל הערה 40).

און דעריבער וועט דורך אונזער עבודה אין מעשה נשלם די כוונה פון לעשות לו ית' דירה בתחתונים.

(משיחות ש"פ שלח תשכ"ג,
ש"פ קורח תשכ"ח)

# שלח ג

א. שוין געריעדט פיל מאל[1], אז פי־רוש רש"י עה"ת, הגם אז ער קומט מפרש זיין פשוטו של מקרא — ווי רש"י אליין איז מדגיש כמה וכמה פעמים און גלייך אין דער ערשטער סדרה[2]: „ואני לא באתי אלא לפשוטו" —

אנטהאלט ער אבער אויך „ענינים מופלאים"[3] פון די אנדערע חלקי התורה, אפילו אויך „רזין דאורייתא", וכידוע[4] דער וואָרט פון אלטן רבי'ן, אז „פרש"י אויף חומש איז יינה של תורה".

נאָר בכדי צו קענען דערגרונטעווען זיך צו די „ענינים מופלאים" און „יינה של תורה" אין פרש"י, מוז מען פריער דורכלערנען און פארשטיין דעם פירוש הפשוט. ווייל אויך די ענינים מופלאים און יינה של תורה האָט רש"י אריינגע־שטעלט אין זיין פירוש לויט „פשוטו של מקרא".

אויך בפרשתנו געפינט מען אַ פירוש פון רש"י וואָס אנטהאלט ענינים מופלאים אין דרך ההלכה (און אויך — יינה של תורה), אבער פריער דארף מען מבאר זיין דעם פירוש הפשוט פון אט דעם פרש"י.

ב. אין המשך הכתובים בפרשתנו וואו עס ווערט דערציילט וואָס יהושע און כלב האבן געזאגט אל כל עדת בני ישראל בנוגע דעם אריינגיין אין ארץ ישראל, שטייט אין פסוק[5] „אך בה' אל תמרדו ואתם אל תיראו את עם הארץ כי לחמנו הם סר צילם מעלינו וה' אתנו אל תיראום". איז רש"י מעתיק פון פסוק די ווערטער „אל תמרדו" און איז מפרש „ושוב ואתם אל תיראו".

טייטשן מפרשים[6]: רש"י קומט זאָגן אז דער המשך הכתוב „ואתם אל תיראו גו'" איז ניט קיין באזונדער זאָך, נאָר „אל תיראו" איז אַ תוצאה פון „אל תמרדו", אז אויב „בה' אל תמרדו", ווערט זיין — „שוב" — ואתם אל תיראו[7].

און רש"י'ס הכרח אויף דעם[8] איז פון דעם שינוי הסדר: ביי „אל תמרדו" שטייט פריער (אין וועמען —) „בה'", און ביי „אל תיראו" שטייט דערנאָך (פאָר וועמען —) „את עם הארץ" (אָדער פון דעם וואָס עס שטייט „ואתם" און ניט „ואל תיראו"[9])

דערפון איז רש"י מכריח אז „ואתם אל תיראו" איז אַ המשך און תוצאה פון „אל תמרדו".

דער ביאור איז אבער קשה, וואָרום לפי"ז האָט רש"י געדאָרפט מעתיק זיין פון פסוק אויך דעם וואָרט (פאָר דעם) „בה'" און אויך די ווייטערדיקע וער־

1) ראה גם לקו"ש ח"ה ע' 1.
2) ג, ח. שם, כד. ובכ"מ (ראה לקו"ש שם).
3) של"ה במס' שבועות שלו (קפא, א).
4) היום יום ע' כד.
5) יד, ט.
6) רא"ם. גו"א. משכיל לדוד. ועוד.
7) ותיבת „ואתם אל תיראו" בפרש"י הוא העתקת לשון הכתוב וצ"ל כתובות באותיות כהתיבות שמעתיקן רש"י לפני התחלת פירושו, אלא ש„תיקון ה„בחור הזעצער". וכבכמה מקומות בפרש"י שכוונת פירושו שכאילו היו התיבות בפירושו כתובות בפנים הכתוב בין התיבות שמעתיק: אל תמרדו ושוב ואתם אל תיראו (ראה לקו"ש חי"א ע' 164 הערה 19, ובכ"מ).
8) באר יצחק בפרש"י.
9) משכיל לדוד ובאר יצחק.

טער „ואתם אל תיראו את עם הארץ" [10] (אדער עכ"פ זיי מרמז זיין מיט „וגו'") — וועלכע זיינען מכריח זיין פירוש [11].

פון דעם וואס רש"י ברריינגט ניט דעם וואָרט „בה'" און ניט די וויטערדיקע ווערטער פון פסוק [12], איז מובן, אז זיין הכרח איז, בעיקר עכ"פ (ניט פון לשון הכתוב, נאָר) פון דעם תוכן ענין „אל תמרדו".

ג. דערנאָך שטעלט זיך רש"י אויף די ווערטער „כי לחמנו הם" און איז פאַרשטאַנדיק:

א) וואס איז דאָ רש"י מחדש? ס'איז מובן בפשטות אז „לחמנו הם" בנוגע בני אדם מיינט עס ניט אז די מענטשן זיינען לחם [13], נאָר ס'איז אן אויסדרוק אז מ'וועט זיי מנצח זיין אזוי גרינג ווי עסן לחם.

ב) לאידך: וויבאלד די כוונה איז אז זייער כיבוש וועט אנקומען אזוי לייכט ווי אכילה, איז דאָך קיין חילוק ניט צי כלחם אדער ווי אן אנדער מאכל, האט דאָך געדאַרפט שטיין בקיצור — „נאכלם" וכיו"ב [14] — סתם, וואס איז דער דיוק „לחמנו", „כלחם"?

ג) אדרבא רש"י האט געדאַרפט מבאר זיין „נאכלם כמאכל" בכלל (ניט דוקא „לחם") ווי דער פירוש פון לחם בכו"כ מקומות [15].

ד) פאַרוואָס איז רש"י מעתיק פון פסוק אויך דעם וואָרט „כי", וועלכן ער איז ניט מפרש [16]?

---

10) ועכ"פ התיבות „ואתם אל תיראו" שמזה כבר נראה השינוי שאינו מקדים הנושא („את עם הארץ"), כמו — ב„אל תמרדו".

11) וקושיא זו יש להקשות גם לפי פי' הרא"ם והגו"א בפרש"י.

12) וכ"ה בדפוס א' וב' דפרש"י, ובכמה כת"י רש"י. ובדפוס שני ובא' מכת"י רש"י מעתיק בפירושו גם: „(ושוב ואתם אל תיראו) את עם הארץ".

13) להעיר מפרש"י וישב לט, ו.

14) ראה ת"א ותיב"ע כאן.

15) ראה ויצא (לא, נד): ויזבח יעקב זבח גו' לאכל לחם ופרש"י „כל דבר מאכל קרוי לחם". וראה מקץ מג, לב. יתרו יח, יב. ועוד.

16) לכאורה י"ל שהוכחת רש"י לפרש ש„ואתם אל תיראו" היא תוצאה מ„אל תמרדו": בהפסוקים שלפנ"ז (יג, ל) מסופר מה שאמר כלב „עלה נעלה וירשנו אותה כי יכול נוכל לה", וקשה: מה מוסיף באמרו „אל תיראו את עם הארץ" על הנאמר לפנ"ז? ולכן מפרש רש"י, שהכוונה ב„אל תמרדו" הנה שוב „אל תיראו" אותם כלל, היינו ש„ירשנו אותה" באופן שלא יצטרכו למלחמה כלל (פרש"י דברים א, ח); משא"כ לאחרי חטא המרגלים, הנה אף שסו"ס הי' „עלה נעלה", הרי כיבוש יהושע הי' ע"י מלחמה (יהושע ז, ג ואילך) •.

וזהו שממשיך „כי לחמנו הם — נאכלם כלחם", שהוא דבר שנגמר כבר, כמו לחם (ברוב המקומות — שפירושו) שא"צ לאפי', כי לא יצטרכו למלחמה וטירחא כלל (וראה משכיל לדוד בפרש"י ••).

אבל ביאור זה אינו מספיק. כי: א) הלשון „אל תיראו" אינו מורה שאין צריך למלחמה. וכדמוכח ממ"ש בשופטים (כ, ג): אתם קרבים היום למלחמה גו' (ואעפ"כ) אל תיראו מפניהם ••• (ובדברים שם פירשו רש"י במ"ש „באו ורשו"). ב) גם בנוגע ל„לחמנו הם" קשה: כל מאכל (לא רק לחם) ישנו כמו שהוא לאחר שנגמר וראוי לאכילה [וכמו: כשר לאחרי הבישול, וכיו"ב], ומהו הדיוק „נאכלם כלחם" דוקא? וגם: בפרשה זו גופא (יג, כ ובפרש"י) נאמר „בכורי ענבים — שהענבים מתבשלין כו'". וא"כ

---

•) וגם בתחילת הכיבוש — ביריחו הוצרכו לתקוע בשופר ולהקיף ז' הקפות כו' (שם, קאפיטל ו).

••) אבל מ"ש: שהכוונה לומר כלחם דידן דהיינו המן, צע"ג, דלפ"ז הו"ל לרש"י להדגיש העיקר „נאכלם כלחמנו", ולא „כלחם" סתם.

•••) וגם בכבוש א' וב' (לאחר חטא המרגלים) אמר (דברים ג, כב) „אל תיראום". אבל ממלחמת עוג שאמר ה' „אל תירא אותו" (חוקת כא, לד) — ל"ק, ובמכש"כ שהי' ירא. והטעם שירא — שמא תעמוד לו זכותו כו' (פרש"י שם. דברים ג, ב).

ד. לאחר זה שטעלט זיך רש"י אויף „סר צלם" און איז מפרש „מגינם וחזקם[17], כשרים שבהם מתו, איוב שהי' מגין עליהם[18]. ד"א צלו של המקום סר מעליהם", דאַרף מען פאַרשטיין: פאַר־וואָס נויטיקט זיך רש"י אין צוויי פירוּשים? און וואָס איז די מעלה אין יעדערן פון זיי?

ה. דער ביאור אין פרש"י:

רש"י'ס הכרח צו לערנען אַז „ואתם אל תיראו" איז אַ תוצאה פון „אל תמרדו", און ניט קיין ענין בפ"ע, איז:

פריער[19] ווערט דערציילט, אַז די מרגלים האָבן געטענה'ט „עז העם היושב בארץ", און „וכל העם אשר ראינו בתוכה אנשי מדות" „ונהי בעינינו כחגבים וכן היינו בעיניהם". און יהושע וכלב האָבן די טענות ניט מכחיש געווען. שטעלט זיך די קשיא: ווי אַזוי האָבן יהושע וכלב געמאַנט „אל תיראו את עם הארץ" ניט אַנגעבנדיק קיין טעם פאַרוואָס „אל תיראו"?

די קשיא ווערט נאָך שטאַרקער: בשעת „וישכימו בבקר"[20] און אידן האָבן געזאָגט „הננו ועלינו גו'", האָט משה רבינו געווארנט „אל תעלו ולא תנגפו וגו' כי העמלקי והכנעני גו'". הייסט עס דאָך אַז אפילו משה רבינו האָט געהאַלטן אַז ס'איז דאָ אַן אָרט פאַר מורא — איז פאַרוואָס האָבן יהושע וכלב געזאָגט „אל תיראו גו'"?

אויך דאַרף מען פאַרשטיין: מיט די ווערטער „בה' אל תמרדו" האָבן דאָך יהושע וכלב געמיינט צו זאָגן אַז מען זאָל מקיים זיין דעם אויבערשטנס ציווי צו גיין קיין ארץ ישראל — האָבן זיי לכאורה געדאַרפט רעכענען דירעקט וועגן דעם ענין פרטי — גיין אין ארץ ישראל. וואָס איז די תביעה כללית — „בה' אל תמרדו"?

און אָט די קושיות באַווארנט רש"י מיט זיין פירוש „אל תמרדו ושוב ואתם אל תיראו". יהושע וכלב האָבן געזאָגט אַז „אל תיראו" וועט זיין אַ תוצאה פון „אל תמרדו": אמת אַז „עז העם היושב בארץ" (און דאָס גיט אַן אָרט צו מורא האָבן פאַר זיי) פונדעסטוועגן, אויב „אל תמרדו" (מען וועט טאָן וואָס דער אויבערשטער הייסט) „שוב" — איז דער־מאָלט ניטאָ קיין שום אָרט (אפילו ע"פ טבע) צו מורא האָבן (אפילו פאַר אַ שטאַרקען פאָלק)[21].

---

רש"י שצריך לפרש ולבאר הול"ל מאכל וכיו"ב, ולא „לחמנו", „כלחם" — שיל"פ „לחם" דוקא. (וע"ד פירושו באמור כא, יז: לחם אלקיו — מאכל אלקיו).

17) הב' לשונות „מגינם וחזקם" יש לפרש שזהו כנגד הב' פרטים שבפרש"י: „כשרים שבהם" — „חזקם", „איוב שהי' מגין עליהם" — „מגינם". ומה שמתחיל ב„מגינם", (וכשמפרט מפרט תחלה „כשרים שבהם") כי: א) זהו פשוט יותר בפי' תיבת „צלם" (ראה ר"ם. חזקוני וראב"ע כאן), ב) „מגינם" נוגע יותר מ„חזקם". וראה הערה הבאה.

18) הכרחו של רש"י לפרש „איוב שהי' מגין עליהם" • — דלכאורה: א) מספיק אמרו „כשרים שבהם מתו", ב) סתירה מני' וביי' מתחיל „כשרים" ל' רבים, ומפרט „איוב" — יחיד —

א) עפמש"נ דעד יציאתם ממצרים „לא שלם עון האמורי" (לך טו, טז ובפרש"י) משמע, ע"פ פשט, דעד או היו כמה „כשרים" (ל' רבים). ב) „סר צלם" ולא „אין צל" וכיו"ב, וכדלעיל (יג, כ) „היש בה עץ אם אין" משמע (קצת עכ"פ) דעתה „סר צל" ומנין ידעו — ומתרץ איוב הי' — מפורסם וידעו ממיתתו.

19) יג, כח ואילך.

---

20) יד, מ ואילך.

21) ולקמן ב„וישכימו בבקר" אמר משה הטעם „כי אין ה' בקרבכם .. ולא יהי' ה' עמכם".

און דערפאַר האָבן יהושע וכלב גע־זאָגט „בה׳ אל תמרדו״ (און ניט דירעקט — מען זאָל גיין קיין ארץ ישראל) ווייל „בה׳ אל תמרדו״ איז מבטל די טענה „כי עז העם״ און איז דער טעם פאַרוואָס „אל תיראו״ — וואָס בדרך ממילא וועט מען גיין אין א״י.

ו. עפי״ז איז מובן וואָס בהמשך לזה, איז רש״י מפרש „כי לחמנו הם״ „נאכלם כלחם״: דאָ קען מען (במילא — דאַרף מען) טייטשען „לחמנו״ בפשטות — לחם.

אָבער לולי פרש״י, וואָלט מען גע־טייטשט „לחמנו הם״, לחמנו — אין דעם ענין אַז די כניסה לארץ ישראל — און דער כיבוש פון דעם עם שבה — איז מוכרח פונקט ווי לחם[22].

און דערמיט וואָלט געווען פאַרשטאַנדיק דער פאַרגלייך צו „לחם״ דוקא און אויך דער נתינת טעם „כי לחמנו הם״: „אל תיראו את עם הארץ״ וויי״ל „לחמנו הם״, זייער כיבוש (וכניסה לארץ ישראל) איז מוכרח אַזוי ווי לחם, ובמילא איז מוכרח אַז „אל תיראו גו״.

וויבאָלד אָבער אַז רש״י איז מפרש אַז „ואתם אל תיראו״ איז דערפאַר וואָס „אל תמרדו״, מצד דעם וואָס מ׳גייט מיטן כח פון אויבערשט׳ן — קען מען דאָך שוין ניט זאָגן אַז דער טעם אויף „אל תיראו״ איז דאָס וואָס „לחמנו הם״, וואָס זיי זיינען נויטיג ווי לחם.

אויך, לפי״ז וואָלט געווען שווער: אַט זיינען דאָך די אידן אויסגעקומען נאָכ־דעם ניין און דרייסיג יאָר ניט אין ארץ ישראל?

דעריבער זאָגט רש״י „נאכלם כלחם״: דער פאַרגלייך צו לחם (ובדיוק) איז (ניט בענין הנחיצות וההכרח, נאָר) באופן האכילה; זיי וועלן כובש זיין א״י ווי אכילת לחם.

אין וואָס עס באַשטייט די מעלה פון אכילת לחם — דאַרף רש״י ניט אויס־טייטשן, וויי״ל דער „בן חמש למקרא״ האָט עס שוין געלערנט פריער אין פרשת בשלח[23], וואו רש״י זאָגט, אַז לחם — וואָס „שאלו כהוגן״ וועט דער אויבערשטער געבן „דרך חיבה״ און „בפנים מאירות״. און בשעת מען קומט צום „לחמנו הם״, און מ׳לערנט אַז דאָס מיינט „נאכלם כלחם״ — פאַרשטייט מען אַז דאָס מיינט אַז דער אוי־בערשטער וועט געבן צו אידן דעם כיבוש (אכילת) האומות אין אַן אופן פון „דרך חיבה״ און „פנים מאירות״, אַזוי ווי ער גיט זיי לחם.

און אין דעם באַשטייט אויך דער טעם אויף „אל תיראו״ „כי לחמנו הם״, כלל וכלל „אל תיראו את עם הארץ״ וויי״ל זיי וועלן געגעבן ווערן דרך חיבה ובפנים מאירות דלמעלה[24].

ז. בנוגע די צוויי פירושים פון רש״י אין סר צלם — איז מובן די מעלה פון צווייטן פירוש אויפן ערשטן פון לשון רש״י גופא:

אין צווייטן פירוש זאָגט רש״י „צלו של המקום סר מעליהם״, משא״כ בתח־לת הדבור, ביים מעתיק זיין די וער־טער פון פסוק (וואָס דאָס איז שייך בשווה צו ביידע פירושים), איז ער מעתיק נאָר די ווערטער „סר צלם״[25],

22) להעיר מפרש״י (בשלח טז, ח): לחם שאלו כהוגן.

23) טז, ז־ח.

24) ולהעיר מתניא ספכ״ט, בנדו״ד.

25) בדפוס א׳ ובכמה כת״י הובא גם „מעליהם״.

ניט דעם וואָרט „מעליהם". והביאור בזה:

דער לשון „סר" — ובפרט „סר מעליהם" — מיינט, אז די זאַך איז אַוועקגעגאַנגען פון וואו זי איז געווען פריער (מעליהם) און זי געפינט זיך איצט אין אַ צווייטן אָרט (זי איז דאָ במציאות אויך שפּעטער).

אָבער לויטן ערשטן פירוש „כשרים שבהם מתו" — קומט אויס, אז דער „צל" איז איצטער לגמרי ניטאָ, פאַסט דאָ ניט דער לשון „סר", און מכש"כ ניט די הדגשה „סר מעליהם". דעריבער לערנט רש"י אַ צווייטן פירוש, אז „צלם" מיינט „צלו של המקום", לויט דעם פירוש איז גלאַטיק דער לשון „סר" און בפרט „סר מעליהם": „צלו של המקום" איז אַלעמאָל דאָ — ס'איז דאָך „הנני [25] מקים את בריתי אתכם ואת זרעכם אחריכם ואת כל נפש החי' גו'", „ורחמיו על כל מעשיו" [26]. ס'איז אָבער „סר מעליהם", אויף זיי איז דאָס ניטאָ.

אָבער אויך לויט דעם ערשטן פירוש קען מען מפרש זיין (עכ"פ בדוחק) דעם לשון „סר מעליהם" (אעפ"י אז לפי פירוש זה איז „צלם" מער ניטאָ במצי־אות), וואָס דערפאַר בריינגט עם רש"י (ויתרה מזה — אַלס ערשטער פירוש, כדלקמן):

יהושע וכלב מיט זייער זאָגן „סר צלם" (כשרים שבהם מתו) זיינען דאָך ניט אויסן געווען צו ריידן וועגן „צלם" (וועגן די כשרים שבהם), נאָר וועגן דעם „עם הארץ" (אויף וועמען „צלם" איז מגין) אז וויבאַלד ס'איז ניטאָ וועט ס'זאָל מגין זיין אויף זיי — איז „אל תיראו את עם הארץ" — איז דאָך דאָ נוגע (ניט וואָס עס טוט זיך מיט „צלם", נאָר) וואָס עס טוט זיך מיט „עם הארץ" *[26]. און דערפאַר האָבן זיי געזאָגט „סר צלם מעליהם", אז ס'איז ניטאָ וואָס צו מורא האָבן פאַר זיי, ווייל פון זיי האָט זיך שוין אָפגעטאָן זייער „צל" (כאָטש בנוגע „צלם" איז ניט בלויז „סר" נאָר „מתו").

נאָר היות אז דאָס איז אַ דוחק — ברענגט רש"י אויך אַ צווייטן פירוש.

אָבער, כנ"ל, אויך דער פירוש „מגינם וחזקם כו'" האָט אַן אָרט. ואדרבה: אין פשטות הכתובים איז דער פירוש מסתבר יותר. וואָרום וויבאַלד אז די פסוקים רעדן וועגן די אומות, איז מסתבר אז מיט'ן וואָרט „צלם" מיינט מען זייער „צל", כשרים שבהם (ניט „צלו של המקום" — ובפרט אז דאָ־מאָלסט איז גלאַטער אז עס זאָל שטיין „סר הצל"). און דערפאַר איז דער פירוש „מגינם וחזקם כו'" דער פירוש הראשון והעקרי [27].

ח. פון די ענינים מופלאים אין פרש"י: די צוויי פירושי רש"י זיינען תלוי אין דער פלוגתא פון רמב"ם וראב"ד:

דער רמב"ם [28] פסק'נט „שחיטת עכו"ם נבילה ומטמאה במשא .. אחד העכו"ם ואחד הכותי או גר תושב שחיטתן נבילה. וקרוב בעיני שאף זה מדברי סופרים, שהרי טומאת ע"ז וטומאת תקרובתה מדבריהם". דער ראב"ד איז משיג אויפן רמב"ם און זאָגט: „עכו"ם הם כבהמות ואין מטמאין ואין מיטמאין

*25) נח ט, ט־י.
26) תהלים קמה, ט.

*26) ועד"ז יש לתרץ הקושי' שכ' הגו"א לפי פירוש הראשון.
27) וראה משכיל לדוד בפרש"י.
28) הלכות אבות הטומאה פ"ב ה"י.

עם הדומה לחמור הן גוים כמר מדלי ואת כולם ישא רוח והחושב אותם לכלום אסף רוח בחפניו".

פרעגט דער כס"מ אויפן ראב"ד: וואס איז דאָ נוגע אז עכו"ם „אין מטמאין ואין מיטמאין" — דאָ רעדט מען דאָך ניט וועגן די עכו"ם (צי זיי זיינען מטמאין אדער ניט), נאָר וועגן זייער שחיטה?

איז מבאר דער ראַגאַטשאָווער[29] די השגת הראב"ד: וועז איז שייך אז די שחיטה זאָל מקלקל זיין און מאכן פאר נבילה — דוקא אויב דער שוחט איז א מציאות (ע"פ הלכה); אויב אבער ער איז בגדר „העדר" — איז ניט שייך ער זאָל קאָליע מאכן. און דאס זאגט דער ראב"ד: וויבאלד אז „עכו"ם הם כבהמות ואין מטמאין ואין מיטמאין", זיי זיינען „רוח", „העדר" — איז ניט שייך צו זאגן אז זייער שחיטה זאָל מקלקל זיין און מאכן פאר נבילה (און דעריבער לערנט דער ראב"ד, אז שחיטת עכו"ם נבילה איז (עס ניט ווייל דער עכו"ם איז מקלקל, נאָר) מצד דעם וואס שחיטת עכו"ם איז ניט קיין שחיטה, ובמילא איז עס נבילה, כבהמה שמתה מאלי'[30]).

[פאַרוואָס זאגט אבער דער ראב"ד „אין מטמאין ואין מיטמאין", דלכאורה, לפי הביאור פון ראַגאַטשאָווער איז דאָך דאָ נוגע וואס זיי זיינען העדר, ולמאי נפ"מ וואס דאס איז אין דעם ענין פון טומאה דוקא „אין מטמאין וכו"? קען מען זאגן:

לכולי עלמא — אויך לדעת הראב"ד — זיינען דאָ כו"כ ענינים אין הלכה וואס בנוגע זיי זיינען עכו"ם בגדר „מציאות". אזוי ווי ע"ז פון א גוי, וואס איז אסור בהנאה אויך צו אידן[31], ועוד. דעריבער קען דער ראב"ד ניט זאגן סתם אז „עכו"ם הם כבהמות" אלעמאל; דעריבער איז ער מוסיף ומבאר „אין מטמאין ואין מיטמאין", אז בשייכות צו טומאה זיינען זיי כבהמות[32], בגדר העדר (אסף רוח בחפניו), און במילא קענען זיי דאָך ניט מאכן די בהמה ששחטו זי זאָל מטמא זיין במשא].

דער מחלוקת פון רמב"ם און ראב"ד צי עכו"ם זיינען בגדר „מציאות" אדער גדר „העדר", ברייגט א לשיטתייהו צי ביי עכו"ם איז שייך „גדר השגחה פרטית": לדעת הרמב"ם אז זיי זיינען בגדר „מציאות" איז „גם הם הוה גדר השגח"פ", ולדעת הראב"ד אז זיי זיינען בגדר „העדר" איז ביי זיי ניטאָ „גדר השגח"פ"[33].

---

29) צפע"נ עה"ת הפטרה פ' בהר, ובהמובא במפע"צ פ"ו ס"ח. וראה גם לקו"ש ח"כ ע' 139 ואילך.

30) וע"ד דעת התוס' (חולין ג, ב. ד"ה קסבר) והרא"ש (שם ס"ו ה') דלמדין מוזבחת ואכלת (ראה יב, כא) אותו שהוא בר זביחה אכול מזבחו, לאפוקי עכו"ם „כיון דלאו בתורת שחיטה כששחטה הויא לי' כמתה מאלי'" (ר"ן שם). וכתוספתא (ריש חולין) שהובא בכס"מ שם דכייל „לא שזבח עכו"ם ולא שזבח הקוף ולא שנזבחה מאלי'".

משא"כ לדעת הרמב"ם דלמד ממ"ש (תשא לד, טו) „וקרא לך ואכלת מזבחו מאחר שהזהיר . . אתה למד שזבחו אסור כו'" (הל' שחיטה פ"ד הי"א), הרי נמצא שבעצם בר זביחה הוא • (גם לפי גי' הש"ד יו"ד הל' שחיטה ס"ב סק"ב), ראה ביאור הרי"פ פערלא לרס"ג ל"ת יא בתחלתו.

ועפ"ז מובן ביאור הצפע"נ במחלוקת הרמב"ם והראב"ד גם בפשוטו.

31) ובמשנה ע"ז (נא, ב): ע"א של עכו"ם אסורה מיד כו'.

32) אבל להעיר מל' הרמב"ם (הל' טו"מ פ"א הי"ג): עכו"ם שנגע במת . . הרי הוא כמי שלא נגע הא למה זה דומה לבהמה שנגעה כו'.

33) ואף שגם לשיטת הראב"ד הם בגדר „מציאות" בנוגע לכו"כ דינים — י"ל בדא"פ דהענין דהשגחה פרטית נוגע אם הם בגדר מציאות לענין

• וראה כ"מ כאן. טושו"ע יו"ד ר"ס ב. ובנו"כ שם.

ט. ויל אז די צוויי פירושים אין רש"י — צי „צלם" מיינט „מגינם וחזקם", אדער „צלו של המקום" — זיינען תלוי אין דעות הרמב"ם והראב"ד:

לויט ערשטן פירוש זיינען ב"נ „בגדר העדר", כשיטת הראב"ד, און דעריבער קען מען ניט מפרש זיין אז „צלם" גייט אויף „צלו של המקום" וואס איז געווען פריער „צלם" און איצט „סר מעליהם", ווייל דאס באווייזט אז זיי זיינען א מציאות אמתית, והראי' — „צלו של המקום" איז שייך און אפגעמאסטן לויט זייער מציאות (בדוגמת הצל כפשוטו וואס ווערט פון דעם אדם), און זיי זיינען דאך „העדר"; און (ווי דער ראג"אטשאווער איז מבאר) לפי"ז איז בא זיי ניטא „גדר השגחפ"פ", און במילא מוז מען מפרש זיין אז דאס מיינט „מגינם וחזקם כשרים שבהם מתו כו'", אבער ניט „צלו של המקום (סר מעליהם)".

משא"כ לויטן צווייטן פירוש זיינען ב"נ בגדר „מציאות", כשיטת הרמב"ם, און זיי זיינען בגדר השגחפ"פ, ובמילא איז שייך זאגן אז „צלו של המקום (איז מתייחס) עליהם"[34], סיאיז שייך צו זייער מציאות כנ"ל[35].

יו"ד. קלערער ווערט דאס זיין פאר־שטאנדיק ע"פ פנימיות הענינים:

דער פירוש פון „צלו של המקום" איז, אז די פעולות האדם טוען אויף א ענין למעלה בדוגמת (ובציור) הפעולה. וע"ד פירוש הבעש"ט[36] עה"פ[37] ה' צלך, אז לויט די ענינים וואס א איד טוט למטה, טוען זיך אויף דוגמתם ענינים למעלה — כמשל צל האדם, וואס לפי אופן התנועות פון דעם מענטשן טוט זיך דוגמתם ממש בהצל. מעין זה איז אויך „צלו של המקום" בנוגע אוה"ע: עס איז דאך אינו מקפח שכר כל ברי'[38] איז זיי־ערע פעולות טוען אויף כביכול א המשכת צל — א ענין מלמעלה איז נמשך למטה צו זיי[39]. ד. ה. אז בשעת זיי טוען א פעולה טובה (זיי זיינען מקיים די ז' מצות ב"נ וכיו"ב) — גיט מען זיי שכר: און ווען זיי זיינען עובר עבירה — ווערט נמשך מלמעלה א צל, א ענין דוגמת פעולתם (היזק), אן עונש.

---

טומאה וטהרה — מפני שענין הטומאה וטהרה נתחדש במ"ת ביחד עם ביטול הגזירה דעליונים לא ירדו כו' (שמו"ר פי"ב, ג. תנחומא וארא טו) שאז השגחת העליון (אשר חד הוא עם העליון — כמבואר בתניא (שעהיוה"א פ"ז (פג, א ואילך). וראה תניא פמ"ח) — ) תוכל לרדת למטה. וראה לקמן הערה 35.

34) ומכיון שסר מעליהם „נמשל כבהמות נדמו ומפני זה הי' קל להרגם" (מו"נ ח"ג פי"ח. וראה מפרשים שם).

35) ביאור הנ"ל (וכן דלקמן בפנימיות הענינים) יתכן גם לפי שיטת הבעש"ט בהשגחה שיש השגחה פרטית על כל פרט דדצח"מ (ראה בהמובא בהוספות לכתר שם טוב סי' קיט ואילך), כי לכ"ע (גם לשיטת הבעש"ט) ישנם דרגות ואופנים בהשגחפ"פ (ראה בהמובא בקונטרס השגחפ"פ (לקו"ש כרך ח' ע' 278 הערה ב). לקמן הערות 50. 53). והביאור בפנים בשתי הדיעות הוא (לשיטה זו) באופן גילוי ההשגחה עליהם, ושייכותה וייחודה עמהם.

ועפ"ז מובנת השייכות לטומאה וטהרה לאחר מ"ת דוקא [אף שגם לפני מ"ת צ"ל שהי' השגחה פרטית, וגם לפי דעת חכמי ישראל שלפני הבעש"ט (ראה מו"נ שם. רמב"ן ובחיי ויירא יח, יט)], כי החידוש דמ"ת (בעיקרו) הי' בייחוד אלקות (והשגחתו) עם העולם והנבראים. ראה לעיל הערה 33. ואכ"מ.

36) קדושת לוי פ' בשלח ד"ה או יבואר אז ישיר (מב, סע"ג ואילך). ד"ה והנה ידוע (מג, ג). פ' נשא (ושם: שהי' מוכיח את העולם בזה הפסוק). קדושה שני' קרוב לסופה (ט, סע"ג ואילך).

37) תהלים קכא, ה.

38) פסחים קיח, א. וש"נ.

39) משא"כ בנ"י שעבודתם היא צורך גבוה ונעשה שותף להקב"ה במע"ב וכו'. ואדרבא: דע מה למעלה — ממך (לקו"א להה"מ סקצ"ח. אור תורה קיב, ב. ובכ"מ).

דאָס איז שייך דוקא לדעת הרמב"ם אַז אוה"ע זיינען בגדר „מציאות", דאָן איז שייך זאָגן המשכה מלמעלה באופן דצל (ציור פרטי), בהתאם צו דעם וואָס „גם הם הוה גדר השגחה פרטית". משא"כ לדעת הראב"ד אַז זיי זיינען בגדר „העדר" — איז ניט שייך צו זאָגן אַז זייערע אָ פעולה זאָל ממשיך זיין אַן ענין דוגמתו מלמעלה, בהתאם לשיטתי' אַז זיי זיינען ניט „בגדר השגחה פרטית".

לפי שיטת הראב"ד איז דער שכר ועונש ביי אוה"ע אָ תוצאה וואָס קומט בדרך ממילא (ובדרך טפל) פון תכלית בריאתם, וואָס זיי זיינען באַשאַפן געוואָרן בשביל ישראל.

ע"ד ווי מ'געפינט שכר ועונש ביי בע"ח, וואָס די תורה זאָגט[40] „ואת הבהמה תהרוגו", כאָטש ביי בהמה איז ניט שייך קיין חטא — „בהמה מה חטאה"[41], נאָר „מפני שבאה לאדם תקלה על ידה". איז דאָך דאָס ניט בגדר עונש, נאָר היות ווי דער תכלית פון בריאת הבהמה איז צוליב משמש זיין דעם אדם, איז בשעת די בהמה איז ניט משמש דעם מענטשן נאָר זי ברייגט אים נאָך אָ תקלה, איז ניטאָ קיין אָרט פאַר איר מציאות „ואת הבהמה תהרוגו"[42].

און עד"ז איז דער שכר ועונש ביי אוה"ע:

וויבאַלד אַז דער תכלית בריאת כל העולם איז בשביל ישראל, איז מוכרח אַז אויך די מצות שנצטוו ב"נ איז (דאָס ניט ווי די מצות שנצטוו ישראל וואָס דער תכלית איז דער עצם קיום המצות, נאָר ס'איז) אַן ענין טפל[43], בשביל ישראל. און ווי שוין געזעגט אַמאָל בארוכה[44], אַז זייערע מצות זיינען בשביל ישוב העולם, כדי אידן זאָלן קענען מאַכן פון דער וועלט אָ דירה פאַר דעם אויבערשטן דורך (אידן'ס) קיום התורה והמצות.

און דעריבער איז אויך דער שכר ועונש אויף די ז' מצות אָ מסובב (טבעי, און למטה) וואָס קומט בדרך ממילא פון זייער תכלית.

ועפ"ז איז אויך מובן וואָס ביי ב"נ איז בכלל ניטאָ קיין חילוק אין עונשים, זייער עונש איז בכלל שוה בכל חטא — מיתה[45]. ניט ווי ביי אָ צל, וואָס דער צל ווערט נשתנה לפי אופן פעולת האדם.

יא. און אין דעם באַשטייט דער חילוק (בפנימיות הענינים וגם ע"ד ההלכה) צווישן די ביידע פירושים אין רש"י:

דער ערשטער פירוש איז כשיטת הראב"ד, אַז ב"נ זיינען בגדר „העדר", און דער שכר ועונש ביי זיי איז אַן ענין הבא כתוצאה בדרך ממילא, כנ"ל. און דעריבער לערנט ער אַז דער פירוש פון צלם איז ניט „צלו של המקום" נאָר „מגינם וחזקם" — שלהם. דורך די

40) קדושים כ, טו.

41) פרש"י שם. ולהעיר מפרש"י בראשית ו, ז. נח ו, יב.

42) וכ"ה בנוגע להשכר ב„התועלת והתיקון" שמגיע להסוס ממה שהוא מרכבה להאדם. ד„עיקר המכוון בבריאת הסוס עד"מ אינו בשביל התועלת המגיע לו כ"א זהו דרך טפל כדי שלא לקפח שכר כל ברי' אלא המכוון בבריאתו הוא בשביל טובת האדם" (לקוטי תורה ראה כח, ד). וראה לקו"ש שם ע' 282.

43) ולהעיר מההמשך בצפע"נ (עה"ת — בהפטרה לפ' ואתחנן) (לדעת הראב"ד) „אך באמת .. דגם זה הוה בגדר השגחה אף דבר הכרחי" (וראה בהנסמן שם). ולהעיר מדעת הרמב"ם (מו"נ ח"א פע"ב) דמציאות הכרחי הוא בלא כוונה. ראה בצפע"נ לשם. וש"נ. וראה לקו"ש שם ע' 278 ואילך.

44) ראה לקו"ש ח"ה ע' 159 ואילך. וש"נ.

45) ראה סנהדרין נז, א. ובלקו"ש שם הערה 61.

„כשרים שבהם" ווערט אין זיי אַ חוזק — דאָס איז אַבער ניט קיין ענין וואָס זיי טוען אויף למעלה.

משא"כ דער צווייטער פירוש פון רש"י איז כשיטת הרמב"ם, אז זיי זיינען בגדר „מציאות" ויש בהם „גדר השגחה פרטית".

און כאָטש אַז אויך לדעת הרמב"ם איז די מציאות פון ב"נ (און אזוי אויך ז' מצות שלהם) בשביל ישראל, וויבאַלד אַבער מ'האָט זיי מצוה [46] געווען אויף די מצות, ובפרט אַז די ז' מצות „ציוה בהן הקב"ה בתורה והודיענו ע"י משה רבינו" [47], דאַרף מען זאָגן אַז דורך זייער מקיים זיין דעם ציווי פון אויבערשטן, פועל'ן זיי דוגמתו המשכה מלמעלה. ובמילא איז ביי זיי שייך צו זאָגן אַז „צלו של המקום", ווערט נמשך עליהם באופן פון אַ צל (ציור פרטי), ביז ער ווערט אַנגערופן „צלם".

יב. עפ"ז ווען מען נאָך בעסער פאַרשטיין די הסברת התמי' אין המשך הכתובים ופרש"י:

א) צוליב וואָס האָבן יהושע וכלב מוסיף געווען „סר צלם מעליהם"?

זייער זאָגן לפנ"ז [48] „אם חפץ בנו גו'" איז מוכרח. אויך „אל תמרודו גו' אל תיראו גו'", האָט רש"י מפרש געווען אַז „בה' אל תמרדו" און דעמאָלט „ושוב ואתם אל תיראו", כנ"ל, אַז מען גייט בכחו של הקב"ה, איז כלל ניט שייך (אויך עפ"י טבע) צו מורא האָבן פאַר דעם „עם הארץ" (און „כי לחמנו הם — נאכלם כלחם", אַז דער אויבערשטער ווען זיי געבן צו אידן בדרך חיבה ופנים מאירות) — איז דאָס אַלץ מבאר דעם מצב ווי אידן דאַרפן זיין —

וואָס איז אַבער נוגע צו מודיע זיין וואָס עס טוט זיך מיט דעם עם הארץ, אַז „סר צלם מעליהם"?

בסגנון אחר קצת: „אם חפץ בנו הוי' גו' ונתנה לנו גו'" און „בה' אל תמרודו גו'" איז וואָס איז נוגע אידן צו וויסן וואָס עס טוט זיך מיט „צלם"?

ב) וויבאַלד אַז „נאכלם" — איז מעצמו מובן אַז עס איז ניטאָ קיין מגן ותוקף, איז מאי קמ"ל „סר צלם"?

ג) פאַרוואָס האָבן זיי נאָכאַמאָל איבערגעזאָגט „אל תיראום"?

ד) יתרה מזו: ערשט זאָגט ער אַז עס איז געגוג אַז „אל תמרודו" וועט במילא („ושוב") זיין „אל תיראו" — דאָ איז ער מוסיף אַ טעם „וה' אתנו".

איז דער ביאור אין דעם: בכיבוש עם הארץ איז געווען דריי סוגים [49]: מתים, וגרשתמו גלייך (בטל לגמרי), אגרשנו נאָכדעם אַז „תפרה" (און אינצווישן זיינען זיי געווען עבדים וכו' — „לחמנו")

ובהמשך להנ"ל:

אפילו לויטן צווייטן פירוש פון רש"י אַז ביי אוה"ע איז דאָ „צלו של המקום", כשיטת הרמב"ם אַז „יש בהם גדר השגח"פ", איז דאָך אַבער מובן בפשטות, אַז דאָס איז כלל וכלל ניט ווי די השגח"פ אויף אידן [50] [וכנ"ל אַז די מצות פון אידן איז די כוונה אין זיי אַליין].

---

46) ראה שו"ת צפע"נ (דווינסק ח"א סי' לה, לו) בפירוש דברי רש"י (גטין ט, ע"ב): דכיון דחזינן דהם מצווים על דינים הוה בגדר מציאות לא בגדר העדר.

47) רמב"ם ספ"ח מהל' מלכים.

48) פסוק ח'.

49) משפטים (כג, כג-ל. ובפרש"י).

50) להעיר ממ"ש הרמב"ם (מו"נ ח"ג פי"ח. פנ"א (קרוב לסופו)) ד„ההשגחה היא נמשכת אחר השכל

און דאָס האָבן יהושע וכלב מדגיש געווען: מתחלה האָבן זיי אָפּגעשלאָגן די טענה אַז „עז העם גו״, זיי האָבן געזאָגט „בה׳ אל תמרדו — ושוב ואתם אל תיראו את עם הארץ״, ס׳איז ניטאָ וואָס צו מורא האָבן פאַר עם הארץ, אין וועלכן מצב דער עם זאָל ניט זיין.

דערנאָך האָבן זיי מוסיף געווען: נאָך־מער[51], „סר צלם מעליהם״ (לא מיבעי לויטן ערשטן פירוש אין רש״י אַז סר „מגינם וחזקם״, נאָר אויך לויטן פירוש „צלו של המקום סר מעליהם״ — און נאָך־מער ווי דאָס, „וה׳ (איז (נאָר)) אתנו״ — היפך בתכלית פון „סר צלם״; ניט נאָר אַז ביי אידן פעלט ניט ח״ו צלו של המקום, נאָר „וה׳ אתנו״, ד.ה. ביי אוה״ע, איז די השגחה פון אויבערשטן (אויך ווען זי איז דאָ) בבחי׳ „צל״ ומקיף אויף זיי[52]; אָבער ביי אידן איז דער אוי־בערשטער ניט נאָר בבחי׳ מקיף, נאָר אויך „אתנו״[53] ער מיט זיין השגחה איז זיך מתייחד מיט אונז[54], איז ממילא מובן אַז דאָס ברייגנט ניט נאָר „אל תיראו את עם הארץ״ נאָר אויך „אל תיראום״ סתם — ניט נאָר אַז זיי ווערן אויס „עם הארץ״ וואָרום „ונתנה לנו״, זיי זיינען (נאָר) אַ מציאות פון „לחמנו״ — נאָר זיי ווערן ווערן אויס מציאות לגמרי, ווייל „סר צלם מעליהם״.

וי״ל אַז דאָס זיינען אויך די אַנדערע דריי סוגים[55]: לא תחי׳ כל נשמה, עשו שלום און געווען למס ועבדוך, גרגשי פינה לאפריקי,

און סו״ס, איז ער דערנאָך[56] געקו־מען (בטענה וכו׳) און אידן האָבן באַקו־מען „שדותיהן כשהן זרועות וכרמיהם כשהן נטועות״.

(משיחת ש״פ שלח תש״ל, תשל״ה)

---

.. והסכלים הממרים .. ענינם נבזה .. נמשל כבהמות נדמו״. אבל ראה לקו״ש ח״ט ע׳ 181 בדעת הרמב״ם — דעיקר השגחה פנימית הוא בישראל דאתם קרויין אדם. לקו״ד ח״א פד, סע״א. וראה הערה 53. ובארוכה לקמן ע׳ 198 ואילך.

51) להעיר מבחיי כאן.

52) ראה דרמ״צ קפא, א. ובכ״מ.

53) כי ההשגחה (פרטית) שעל אוה״ע הוא ע״י הע׳ שרים ולבושי הטבע, ולכן מה שמתלבש בהם הוא ע״ד הניצוץ שנמצא בקליפה — שהוא כמו רע

---

ע״ד חתיכה נעשה נבילה (ד״ה פדה בשלום העת״ר. וראה ד״ה נ״ח עת״ר). וההשגחה מאלקות הוא בבחי׳ מקיף עליהם. משא״כ בישראל שההשגחה (פרטית) פנימית — המתלבש בהם — הוא משם „ה׳ (וה׳ אתנו) עצמו״ (ואינו מתלבש בלבושי הטבע) — ראה בכ״ז ד״ח יג, ב. ד״ה צהר תרע״ג (בהמשך תרע״ב). המשך ר״ה תרס״ג ד״ה והנה נת״ל. וראה דרמ״צ שם.

54) ועפ״ז יובן מה ש„וה׳ אתנו״ הוא תלוי ב„אם חפץ בנו ה׳ .. ובה׳ אל תמרדו״ כי ההשגחה (גלוי׳) פנימית בישראל הוא דוקא כשעושין רצונו כו׳, ד״ח שם. וראה לקמן שם.

55) ראה ירוש׳ שביעית רפ״ו (ויק״ר ספי״ז) — הובא בתוד״ה כיון (גטין מו, א). רמב״ם הל׳ מלכים פ״ו ה״ה ובנ״כ שם. וראה רש״י שופטים כ, י״א ובנ״כ שם.

56) סנה׳ צא, א.

*) ולהעיר מד״ה חביב האדם תש״ב: אתם קרויים אדם דנפש השכלית שבישראל הוא באופן אחר לגמרי מנפש השכלית שבכללות מין האנושי, שנרגש בה הפלאה רוחנית.

# שלח ד

א. אויפן פסוק[1] „ועתה יגדל נא כח אדנ־י״ שטייט אין זהר[2]: „ר׳ אחא ור׳ יוסי אמרי זכאי אינון ישראל מעמין עכו״ם דעלמא, דקב״ה אתרעי בהו ואתכני בהו ואתפאר בהו, דהא עלמא לא אברי אלא בגיניהון דישראל כו׳ וישראל כו׳ אינון קיומא דילי׳ (פון „האי עלמא״) וקיומא דכל שאר עמין״.

דער טעם פאַרוואָס דער זהר ברענגט דאָ דריי מעלות אויף אידן, און דוקא די דריי — אַז דעם אויבערשטנ׳ס רצון (ובחירה) איז אין זיי, זיין כינוי איז דער שם ישראל[3] און ער איז זיך מתפאר מיט זיי — און ניט מיט אַנדערע — און לכאורה העכערע — מעלות פון אידן, ווי לדוגמא: „נקראו בנים למקום״[4] —

איז דער טאַטע מבאר אין זיינע הערות אויף זהר[5], אַז דאָס איז בהתאם צו דעם וואָס עס רעדט זיך וויטער אין זהר, אַז אידן זיינען דער „לב של כל העולם״[6] [און ווי דער משך פון דעם מאמר הזהר גופא, אַז אידן זיינען „קיומא דילי׳״]; און דערפאַר רעכנט ער די דריי מעלות וואָס זיינען כנגד די ג׳ קוין שבמדות — חסד גבורה און תפארת — וואָס „משכן המדות הוא בלב״

[ווי ער איז מבאר, אַז „אתרעי בהו״ — דער ענין הרצון ובחירה — „הוא בחי׳ חסד״; „אתכני בהו״ איז גבורה, ווי שם אלקים איז בגימטריא „כנוי״[7]; און „אתפאר בהו״ איז בחי׳ תפארת].

און דערמיט איז מובן פאַרוואָס עס פאַסט דאָ ניט צו ברענגען די מעלה וואָס אידן „נקראו בנים למקום״ וכיו״ב, ווייל די מעלה דריקט אויס ווי אידן זיינען אינגאַנצן העכער פון דער בריאה, ובלשון חז״ל[8] „מחשבתן של ישראל קדמה לכל דבר״; משא״כ דאָ אין זהר איז נוגע ווי אידן זיינען אין וועלט די מטרה ותכלית הבריאה (עלמא לא אברי אלא בגיניהון דישראל) און דער קיום העולם — דערפאַר רעדט דער זהר וועגן אידן ווי זיי זיינען בחי׳ „לב״ פון דער וועלט[9], כנ״ל.

ב. מען דאַרף אַבער פאַרשטיין:

א) וואָס איז די שייכות פון דעם תוכן המאמר, וועגן די דריי מעלות הנ״ל פון אידן, צום פסוק אויף וועלכן דער זהר שטעלט זיך — „ועתה יגדל נא כח אדנ־י״[10]?

---

1) פרשתנו יד, יז.

2) פרשתנו קסא, א.

3) ראה לקוטי לוי״צ לזהר שם.

4) אבות פ״ג מי״ד. ולהעיר, שברוב השנים — כולל שנה זו (תשל״ט) — לומדים פרק זה (לה״יש נוהגין״ שאומרים אבות „כל שבתות הקיץ״ — אדה״ז בסדורו) בשבת פ׳ שלח.

5) שם.

6) ל׳ אאמו״ר בלקוטי לוי״צ שם.

7) תקו״ז בהקדמה (טו, סע״א). תכ״ב בתחלתו. תכ״ו (עא, ב).

8) ב״ר פ״א, ד.

9) ולהעיר, שגם בנוגע לקדה״ק נקט בזהר כאן (ע״ב) ד„תמן הוא לבא״ — ולא חב״ד (ראה תניא פנ״ב. וכ״ה בע״ח שער כסה״כ. ובכ״מ) — כי בזהר כאן איירי כמו שאלקות נמשך בעולם (ראה הערות וציונים לקונטרס ומעין ע׳ 74 ובהנסמן שם).

10) בביאוה״ז להצ״צ (ע׳ קנד) מבאר השייכות לכאן דהא דקב״ה אתרעי בהו — כי זוהי הקדמה „להבין איך יכול מרע״ה להמשיך הרצון העליון שהוא א״א להיות סליחה מאחר ששרש הנשמות מז״א, לכך מפרש דקב״ה אתרעי בהו פ׳ שהוא ענין ישראל עלו במחשבה לכן ... יכולים להמשיך באתעדל״ת מלמעלה מעלה כו׳״. וראה לקמן הערה 27.

ב) איידער דער זהר רעכנט אויס די דריי מעלות פון אידן, איז ער מקדים „זכאי אינון ישראל מעמין עכו״ם דעלמא דקוב״ה אתרעי כו״, וואס פון דעם סגנון והמשך הלשון איז משמע, אז דער זהר טוט אויף א חידוש — איז תמוה: ווי קען גאָר זיין א הוי אמינא אז אידן זיי־נען ניט „זכאי .. מעמין עכו״ם דעלמא״?

ובכלל איז שווער צו פארשטיין דעם מובן פון „זכאי אינון ישראל מעמין עכו״ם דעלמא״ — אז מעלתם של ישראל מעסט זיך אין פאַרגלייך מיט די עמין עכו״ם — בשעת אז אידן זיינען אינגאַנצן פון אַן אַנדער סוג, אידן זיי־נען מרומם ומובדל פון ניט־אידן[11]?

ג. וועט מען דאס פארשטיין בהקדם הביאור אין פירוש פון פסוק „ועתה יגדל נא כח אדנ״י״. אין פשטות האט משה רבינו מיט דער תפלה געוואלט אויסבעטן דעם אויבערשטנ׳ס סליחה אויף חטא המרגלים, ווי דער מדרש[12] פארטייטשט די ווערטער „יגדל נא כח אדנ״י״ — ותנצח מדת הרחמים למדת הדין — איז ניט מובן:

(א) וויבאלד אז משה האט געוואלט מעורר זיין מדת הרחמים האט דאך זיין תפלה געדארפט זיין פארבונדן מיט״ן שם הוי׳ — מדת הרחמים: פארוואס האט ער געבעטן „יגדל נא כח אדנ״י״, וואס מיינט (בפשטות) די הגדלה כביכול אין דעם „כח״ פון שם אדנ״י[13], מלשון אדנות (וואס האט א שייכות מיט מדת הדין[14])?

(ב) פארוואס געפינט מען די בקשה „יגדל נא כח אדנ״י״ דוקא ביי די סליחה אויף חטא המרגלים, און ניט וועו משה רבינו האט געוואלט פועל זיין סליחתו של הקב״ה אויפן חטא העגל (און אויף אנדערע חטאים)?

דער ביאור אין דעם: דאס וואס די מרגלים האבן ניט געוואלט אז די אידן זאלן אריינגיין אין ארץ ישראל, איז ניט געווען דערפאר וואס זיי האבן ג׳ע־לייקנט ח״ו אין דער יכולת פון אוי־בערשטן צו טאן נסים כו׳, נאר ביי זיי האט געפעלט אין דעם הרגש אז דער אויבערשטער איז „אדנ״י, שאתה אדון לכל בריותך״[15], כדלקמן סעיף ד׳: און וויבאלד מיט זייער חטא האבן זיי פוגם געווען אין שם אדנ״י, איז דער תיקון דערויף דורך „יגדל נא כח אדנ״י״.

ד. אויפן פסוק[16] „חזק הוא ממנו״ זאגן חז״ל[17], אז די מרגלים האבן ג׳ע־טענה׳ט „כביכול אפילו בעל הבית אינו יכול להוציא כליו משם״. דער פירוש אין דעם איז (ווי געוויסע שוין אמאל בארוכה[18]):

---

11) לכאורה הי׳ אפ״ל שהוא עדמ״ש בתניא (פמ״ט) ד„ובנו בחרת... הוא הגוף החומרי הנדמה בחומריותו לגופי אומות העולם״, והרי „אתרעי בהו״ הו״ע הבחירה (כמ״ש בלקוטי לוי״צ שם) — אבל אינו. כי בפשטות הענין ד„ואתכני בהו ואתפאר בהו״, וכן מש״כ אח״כ ד„עלמא לא אברי אלא בגיניהון דישראל .. אינון קיומא דילי״, הוא מצד מעלת נשמות ישראל. וכמפורש בביאוה״ז הנ״ל ש(גם „אתרעי בהו״) קאי על מעלת נשמות ישראל. ובמק״מ שם, שג׳ לשונות הנ״ל הם כנגד נר״ן.

12) במדב״ר פרשתנו פט״ז, כב. וראה רמב״ן, רבינו בחיי ועוד עה״פ. אוה״ת פרשתנו ס״ע תעא.

13) ראה בארוכה — ע״ד החסידות — לקו״ת ואוה״ת פרשתנו ד״ה ועתה יגדל וביאורם.

14) להעיר מפי׳ האוה״ח עה״פ (ד״ה עוד יתבאר).

15) ב״ר פי״ז, ד. וראה שער היחוד והאמונה רפ״ז.

16) פרשתנו יג, לא.

17) סוטה לה, א. וש״נ.

18) לקו״ש ח״ד ע׳ 1041 ואילך.

די מרגלים האָבן געזעהן, אז די הנהגה נסית פון אויבערשטן איז מתאים נאָר אין מדבר, וואו איידן זיינען געווען אָפגעזונדערט פון ישוב העולם און אויסגעטאָן פון התעסקות אין הוויות עולם הזה — דאָרט וואו זיי זיינען ניט אונטערוואָרפן די גדרי הטבע;

בשעת אָבער מען קומט אַריין אין אָן ארץ נושבת, וואו ס'איז דאָ דער אָנזאָג בתורה[19] „כי תבואו אל הארץ גו' שש שנים תזרע גו'" אין אָן אופן פון אדם חורש, אדם זורע[20] וכו', און דער טעגליכער סדר החיים איז ע"פ תורה אָפגעמאָסטן לויט די גדרי ודרכי הטבע — קען מען זיך ניט פירן גלייכצייטיק מיט אָ הנהגה וואָס איז היפך הטבע; און ווייאָלד אָז ע"פ טבע זיינען די יושבי הארץ שטאַרקער פון אידן איז אין סומכין על הנס[21] און מען דאַרף בלייבן אין מדבר.

און דאָס מיינט „בכיכול אפילו בעל הבית אינו יכול להוציא כליו משם": אָוודאי האָבן די מרגלים געווואוסט אָז דער אויבערשטער קען טאָן נסים, און נאָכמער, אָז — אויך הנהגת הטבע איז אָ הנהגה אלקית — ווי ס'איז מודגש אין זייער טענה גופא, אָז דאָס איז „כליו" — זיינע (דעם אויבערשטנ'ס) „כלים"; זיי האָבן אָבער געזעהן'ט, אָז וויבאָלד דער בעה"ב (דער אויבערשטער) האָט איינגעשטעלט דעם בית (די וועלט) אין אָ סדר פון הנהגה טבעית, ער וויל מ'זאָל זיך פירן בהתאם צו דעם סדר, איז „בכיכול אינו יכול להוציא כליו משם" — קען ניט זיין אָ הנהגה פון „אויסטאָן" זיך פון הגבלות הטבע.

דער אמת איז אָבער, אָז אע"פ אָז דער אויבערשטער האָט אויסגעשטעלט אָז די וועלט זאָל זיך פירן מיט אָ הנהגה טבעית, איז ניט שייך צו זאָגן ח"ו אָז ער איז „אינו יכול" (געבונדן) אין דער הנהגה, וואָרום ער איז כל יכול, ס'איז אָלעמאָל ביכלתו לשנות הטבע — און נאָכמער: דערִיבער איז אויך ביי אידן, וואָס זיי זיינען „חלק אלוקה ממעל ממש"[22] און „חלק הוי' עמו"[23], און זיי ווערן ניט געבונדן אין הנהגת הטבע, זיי האָבן די יכולת וואו ס'איז נויטיק אָוועק־צושטעלן זיך העכער פון די הגבלות הטבע.

און דאָס איז וואָס משה רבינו האָט געבעטן „ועתה יגדל נא כח אדנ־י": דער שם אדנות איז דער מקור פון הנהגת הטבע (ווי דער אַלטער רבי איז מבאר[24], אָז פון „מדה זו ושם זה" נעמט זיך די התהוות פון וועלט אין אָן אופן אָז זי זעט אויס אָלס אָ „יש גמור ודבר נפרד בפני עצמו"), אָבער צוזאַמען דערמיט וווייזט דער שם אָז דער אויבערשטער איז „אדון לכל בריותך", ער איז דער אדון ובעה"ב אויף דער גאַנצער בריאה (צו משנה זיין וכו' כפי רצונו ית').

די מרגלים, מיט זייער טענה „אפילו בעה"ב אינו יכול להוציא כליו כו'" האָבן פוגם געווען אין דעם שם אדנ־י, אין די אדנות פון אויבערשטן אויף דער בריאה — און דערפאָר, כנ"ל, האָט משה רבינו געבעטן „ועתה יגדל נא כח אדנ־י" — עס זאָל נתגדל[25] און נתגלה וועלן דער

---

19) ר"פ בהר.
20) ראה ברכות לה, ב.
21) ראה פסחים סד, ב. זח"א קיא, ב. קיב, ב.
22) תניא רפ"ב.
23) האזינו לב, ט. אגה"ת פ"ד. ובכ"מ.
24) שער היחוד והאמונה שם.
25) כי כדי למלאות הפגם צ"ל ההמשכה ממקום נעלה יותר. וראה — בעניננו — לקו"ת שם (לט, ב־ג).

כח פון אדנ־י, ווי דער אויבערשטער איז אַ פולשטענדיקער בעל הבית אויף הנהגת הטבע.

ה. דאָס וואָס ביי די מרגלים האָט געפעלט אין דער הכרה פון „אתה אדון לכל בריותך" — ווי דעם אויבערשטנ׳ס בעל־הבית׳שקייט אויף וועלט איז כלל ניט מוגבל ח״ו אין דרכי הטבע — איז פֿאַרבונדן מיט דעם וואָס ביי זיי האָט געפעלט די הכרה אין דער מעלה פון אידן, ווי אויך זיי זייענדיג אין וועלט — זיינען זיי ניט געבונדן דורך די גדרי הטבע.

לויט זייער הנחה באַשטייט די מעלה פון אַ אידן אין דעם פֿאַרבונד מיט׳ן אויבערשטן וואָס איז העכער פון וועלט — דוקא וועו דער איד געפינט זיך אין בית המדרש ובית הכנסת אוו איז זיך עוסק בתורה ותפלה, אַדער וועו ער איז זיך עוסק בקיום המצות;

בשעת אַבער אַ איד פֿאַרנעמט זיך מיט ענינים טבעיים, וואָס אויסערלעך זעט אויס אַז ער פירט זיך אויפן זעלבן אופן ווי להבדיל אַ ניט־איד — דאָן איז ניטאָ קיין יתרון ח״ו פון אים אויף אַנדערע אומות.

אוו דעריבער, וויבאַלד אַז זיי האָבן דעם עילוי פון למעלה מהטבע זייענדיג אין טבע ניט דערהערט אין די נש״י, אין דעם „חלק אלקה ממעל ממש", האָט ביי זיי אויך געפעלט אין דער הכרה אַז דער אויבערשטער איז „אדון לכל בריותך", ווי אין טבע גופא איז אלקות שלמעלה מהטבע.

אוו דאָס איז אויך דער ביאור אין דעם מאמר הזהר „זכאי אינון ישראל כו״:

די „הגדלה" פון „כח אדנ־י", ווי דאָס זאָגט זיך אַרויס אין אידן, ברענגט אַרויס זייער מעלה בשייכות ובערך צו „עמין עכו״ם דעלמא": אפילו וועו אידן זיינען אין העלם והסתר העולם[26], אוו בגלוי זעט זיך ניט זייער יתרון ועילוי לגבי די „עמין" — ביז ס׳איז דאָ אַ הוי אמינא אַז זיי זיינען ח״ו ניט אַנדערש ווי „עכו״ם דעלמא" — איז דער אמת, אַז אויך דאָן איז „זכאי אינון ישראל מעמין עכו״ם דעלמא", אידן זיינען אפילו אין אזא מצב גאָר אַנדערש[27] פון זיי.

אוו בהמשך צו דעם ברענגט ער די דריי מעלות: „אתרעי בהו ואתכני בהו ואתפאר בהו", וואָס דוגמתן געפינט מען אויך אין כללות הבריאה (כדלקמן) — אַז אויך אין די ענינים, זיינען אידן אינ־גאַנצן אויסגעטיילט פון כל הבריאה[28].

ו. חז״ל[29] זאָגן „כל מה שברא הקב״ה בעולמו לא ברא דבר אחד לבטלה",

---

26) ויש לקשר זה גם עם מ״ש בהמשך הזהר (ע״ב) שהמרגלים גרמו דאסתליק מדת האמת — שהרי מדת האמת ענינה שאין בה שינויים, נמשך ונמצא למטה כמו למעלה.

27) כי גם כמו״ש למטה קשורים במקורם שלמעלה מסדר השתלשלות. — ועפ״ז מובן ההמשך דפירוש אאמו״ר לפי׳ הצ״צ בביאוה״ז (ראה לעיל הערה 10):

בביאוה״ז מבאר שורש ענין הסליחה, שהוא מצד (שורש נש״י) למעלה מהשתלשלות (ע״ד „יגדל נא כח אדנ־י" — כנ״ל הערה 25); אמנם כדי שתהי׳ הסליחה בפועל צ״ל ההמשכה למטה, במקום (החטא) הצריך תיקון — ולכן מפרט בזהר שגם כמו שנש״י נמשכים בס׳ השתלשלות (ז״א — כפי׳ אאמו״ר), ועוד יותר במצב של הסתר (שצריך לחדש שזכאי אינון מעמין עכו״ם דעלמא) מעלתם בתקפה.

28) ע״פ המבואר בפנים תובן השייכות דמאמר זה לר׳ אחא ור׳ יוסי — כי יוסי הוא גימטריא אלקים (זח״ג רכג, א. פרש״י סנהדרין נו, ר״א), בח׳ מלכות (המשך וככה תרל״ז סוף פרק פ׳. לקוטי לוי״צ לזהר (ח״ב) ע׳ קלו. קנג. ובכ״מ), ור׳ אחא הוא בח׳ תפארת (לקוטלוי״צ לזח״א ע׳ סט. קט. לזח״ב ע׳ קלט). ותוכן מאמר זה — שגם בהסתר דעולם (מלכות) בנ״י הם למעלה מן העולם (תפארת) — הוא כענין חיבור תפארת ומלכות.

29) שבת עז, ב.

וואס פון דעם איז פארשטאנדיק, אז אין יעדער זאך פון דער בריאה איז דא א כוונה ורצון ה' — פונדעסטוועגן האט דער עילוי פון „אתרעי" א שייכות נאר צו אידן.

דער טעם הדבר: וויבאלד אז אידן זיינען די מטרה ותכלית הבריאה, קומט במילא אויס, אז דער רצון אויף דער בריאה ועניני' איז צוליב אן אנדער רצון, אן ענין טפל (ואמצעי) צום עיקר הכוונה, וואס דאס זיינען ישראל; אין די עניני הבריאה מצ"ע איז ניטא קיין רצון. אמיתית (ופנימית) הרצון איז נאר אין אידן דוקא — אתרעי איז נאר בהו, און זעלבסטפארשטענדליך אז רצון צו א דבר שלמטה הימנו איז א תנועה פון חסד.

ז. דער טעם פון „אתכני בהו" — אז אידן זיינען דעם אויבערשטנ'ס א כינוי — איז:

כשם ווי א כינוי איז מעלים אויפן שם — עס קען זיין אז דער כינוי איז ניט קיין פירוש אדער קיצור פון דעם שם (שעי"ז הי' גם שייך לדבר הנקרא בהשם) און אפילו ניט אין זעלבן לשון[30] — און לאידך, צוואמען דערמיט האט דער כינוי דאך א שייכות צום שם, וואס דערפאר קען מען דורכן כינוי עכ"פ משער זיין וואס עס איז דער שם:

עד"ז איז בנוגע אידן מיט"ן אויבערשטן: וויבאלד אידן זיינען „חלק אלקה ממעל ממש", קען מען דאס דערהערן און דערקענען אין א אידן. נאר אין דעם זיינען פארן צוויי אופנים:

בשעת ער איז פארנומען מיט עניני החלק אלקה (הנשמה), מיט תורה ועבודה, דערקענט יעדערער אז דאס איז א איד, וואס האט א „חלק אלקה ממעל ממש", ובלשון הכתוב[31] — „וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך"; בשעת אבער א איד גייט אין גאס און איז פארנומען מיט עניני הגוף והעולם, דאן איז אפט ניט ניכר די ג-טלעכע קדושה אויף אים — א גוי דערקענט עס ניט, און אמאל אויך ניט (להבדיל) א איד — אין דעם מצב איז א איד א כינוי (ולבוש והעלם) אויפ'ן חלק אלק'

[גבורה, וואס פון דעם נעמען זיך די העלמות]:

אויך דעמאלט איז א איד מרמז און ווייזט אן אויף אלקות, עס איז אבער ניט אין אן אופן ניכר פאר יעדער איינעם. אויף דעם דארף מען זיין א „מבין".

— אמאל האט דער רבי נ"ע שטארק משבח געווען געוויסע אנשים פשוטים, זאגענדיק אז זיי האבן אין זיך גרויסע מעלות. הערנדיק די ווערטער האט החסיד ר' מאניע מאנעסזאן א זאג געטאן צום רבי נ"ע: איך זע ניט.

רמ"מ האט דעמאלט געהאט ביי זיך א פעקל דימענטן (ער איז געווען א גרויסער דימענטן סוחר). האט אים דער רבי נ"ע שפעטער געבעטן ער זאל אים ווייזן דעם פעקל דימענטן. רמ"מ האט פאנאנדערגעלייגט פאר דעם רבי נ"ע זיינע דימענטן און בשעת מעשה אנ-געווייזן אויף איין שטיין זאגנדיק אז דער דימענט איז גאר פלאי פלאים. האט עם דער רבי נ"ע געזאגט „איך זע ניט". האט רמ"מ זיך אפגערופן: מען דארף זיין א מבין. דער רבי נ"ע האט אים דערויף

30) ראה בכ"ז — שו"ע אה"ע סקכ"ט סט"ז, ונ"כ. קב נקי כלל לח. שדי חמד אסיפת דינים מע' גט סימן ז'.

31) תבוא כח, יו"ד.

געענטפערט: אַ איד איז פלאי פלאים, נאָר מען דאַרף זיין אַ מבין[32].

ח. און דאָס איז דער אויפטו פון מאמר הזהר, אַז אידן זיינען „זכאי" פון אומות העולם אויך אין דעם ענין פון „ואתכני בהו": דער עילוי פון „שם ה' נקרא עליך", באופן גלוי, איז שייך בלויז ביי אידן, אָבער די מעלה פון „אתכני בהו" (וואָס מ'קען אין זיי דערקענען אויך דעם ניט גלוי'דיקן פאַרבונד מיט אלקות) איז פאַראַן דוגמתו ביי אַנדערע ענינים הבריאה.

וואָרום היות אַז די גאַנצע מציאות פון יעדער נברא איז דער דבר ה' וואָס איז אים מחי', איז אויב נאָר מען איז אַ „מבין", קען מען פון דעם נברא דער־קענען דעם דבר ה' וואָס באַלעבט אים. ובמכש"כ וק"ו פון וואָס עס שטייט אויפן מגיד[33], אַז ער האָט דערקענט דעם כח הפועל (הבן אדם) בנפעל מיט אַ ראי' מוחשית (וואָס מהאי טעמא האָט ער מבחין געווען אין אַ געוויסער כלי אַז דער אומן וואָס האָט עס געמאַכט איז געווען אַ „סומא בעין א").

און פונדעסטוועגן איז דער אמת'ער עילוי פון „אתכני" דוקא „בהו" — אין אידן — ווייל אויף כללות הבריאה קען מען ניט זאָגן אַז עס איז אַ כינוי אויף קוב"ה: אדרבה, דער נברא זעט זיך אַן ווי אַ מציאות פאַר זיך, וואָרום איר התהוות איז בדרך פעולה:

משא"כ אידן וואָס זיינען „חלק אלקה ממעל ממש", איז אפילו ווי זיי געפינען זיך למטה אין אַ מצב פון העלם והסתר, בלייבן זיי מיוחד מיט אלקות[34], וואָס דערפאַר זיינען זיי אויך דאָן (עכ"פ) אַ כינוי אויף קוב"ה.

ט. דער טעם אויף „ואתפאר בהו" — וואָס דער אויבערשטער באַרימט זיך מיט אידן — איז ווייל דאָס וואָס די שכינה איז שורה למטה ביי אַ אידן איז אין דעם דאָ כביכול אַן עילוי לגבי דעם ווי זי איז למעלה (וואָס דערפאַר איז „עיקר שכינה בתחתונים היתה"[35] — דער עיקר (ועצם) פון שכינה געפינט זיך בתחתונים) — און דערפאַר איז „קוב"ה .. אתפאר בהו", ווייל דורך אידן און זייער עבודה דאָ למטה ווערט אויפ־געטאָן כביכול אַן עילוי וגדלות אין שכינה.

אויך פון דעם ענין איז דאָ אַ מעין ודוגמא אויך ביי אַנדערע ענינים הבריאה, וואָרום אַלע עולמות ונבראים וואָס דער אויבערשטער איז מהוה ומחי' ברענגען אַרויס גדלותו יתברך. און דערפאַר זאָגן חז"ל[36] „כל מה שברא הקב"ה בעולמו לא בראו אלא לכבודו", אַז יעדער נברא איז מוסיף אין כבודו ית' און ברענגט אַרויס מלכותו של הקב"ה (ווי די ברייתא ברענגט דערויף דעם פסוק[37] „ה' ימלוך לעולם ועד").

אָבער פונדעסטוועגן איז דאָס כלל ניט גלייך צום ענין פון „ישראל אשר בך

---

32) ספר השיחות תש"ה ע' 41 ואילך.

33) שער האמונה — לאדהאמ"צ — ס"פ כז. ד"ה ויבא עמלק תש"ט פ"ד. וראה סה"מ אדה"ז תקס"ב ע' פד.

34) ראה ביאוה"ז לאדהאמ"צ (קטו, ב) ולהצ"צ (ע' תקמח). המשך תרס"ו ע' תנט ואילך. ס"ע תע ואילך. ועוד.

35) שהש"ר עה"פ (שה"ש ה, א), וש"נ. נת' בהמשך ההילולא באתי לגני ה'ש"ת.
ולהעיר ממשל המדרש (שמו"ר ר"פ תרומה) „קיטון אחד עשה לי שאדור אצלכם" (ולא אמר שהם ידורו אצלו).

36) אבות ספ"ו.

37) בשלח טו, יח.

אתפאר״ — ובלשון חז״ל[38] אַז דער אוי־בערשטער זאָגט „אעשה אתכם חטיבה אחת בעולם״ — ווייל אידן זיינען די מטרה פון כל הבריאה כולה, כנ״ל. דאָס איז אַזוי ווי, למשל, אַ מלך וואָס בויט אַ פּאַלאַץ פאַר זיין טאַטעער און איידעם. איז דאָך אַ דבר פשוט אַז דער פּאַלאַץ איז מוסיף אין כבוד המלך (וואָס נאָר אַ מלך גדול ונשא האָט געקענט בויען אַזאַ גרויסע און וואונדערלעכע דירה נאה); אָבער דאָך, במה נחשב דער גאַנצער בית נאה מיט אַלע כלים נאים וואָס גע־פינען זיך דאָרט, לגבי די (דער טאַטעער און איידעם) וואָס צוליב זיי האָט ער געבויט דעם בית!

ועד״ז בעניננו: „כל מה שברא הקב״ה בעולמו לא בראו אלא לכבודו״, אָבער ווער איז עס דער וואָס ברענגט אַרויס די אמת׳ע גרויסקייט פון דעם אוי־בערשטן, וואָס דער אויבערשטער באַרימט זיך מיט אים — „ואתפאר בהו״ — דאָס איז נאָר „עמך ישראל גוי אחד בארץ״[39].

(משיחות ש״פ שלח תשל״א ותשל״ב)

38) ברכות ו, סע״א. וש״נ. וראה ד״ה את ה׳ האמרת (אוה״ת תבא ע׳ תתרסח ואילך. תתרעט ואילך).

39) דה״א יז, כא. הובא בברכות שם.

# שלח ה

א. אין דעם פסוק[1] „ראשית ערסתכם חלה תרימו תרומה כתרומת גורן כן תרימו אותה" איז רש"י מפרש „כתרומת גורן" „שלא נאמר בה שיעור, ולא כתרומת מעשר שנאמר בה שיעור אבל חכמים נתנו שיעור לבעל הבית אחד מעשרים וארבעה ולנחתום אחד מארבעים ושמונה".

דאַרף מען פֿאַרשטיין: א) רש"י איז דאָך מעתיק ענינים פון מדרשים ומאמרי חז"ל בהלכה, נאָר וועז דאָס איז נוגע און מוכרח אין פשוטו של מקרא — ווי רש"י אליין זאָגט דעם כלל[2] „ואני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא" — איז בשלמא דאָס וואָס רש"י איז מפרש „שלא נאמר בה שיעור ולא כתרומת מעשר שנאמר בה שיעור" איז מובן, ווייל דערמיט איז ער מבאר בפשטות וואָס די תורה מיינט מיט מדגיש זיין דווקא „כתרומת גורן"[3] און ניט ווי אַן אַנדער סוג תרומה[4]; וואָס איז אַבער נוגע צום פירוש הכתוב דער ווייטער־דיקער המשך: „אבל חכמים נתנו שיעור כו'" ?

ב) אפילו ווען מ'זאָל אַננעמען אַז בריינגענדיק אַז עס איז ניט געזאָגט געוואָרן קיין שיעור אויף חלה וויל ער באַווײַזן אַז דאָס מיינט ער נאָר במקרא, אַבער די רבנן האָבן יע באַשטימט אַ שיעור — בלייבט נאָך אַלץ ניט מובן: פֿאַרוואָס דאַרף ער מפרש זיין וועלכן שיעור האָבן די חכמים געגעבן, וואָס לכאורה איז דאָס אינגאַנצן ניט נוגע צום פירוש פשט הכתובים, און רש"י איז דאָך ניט קיין ספר פון הלכות, ער קומט נאָר מפרש זיין פשוטו של מקרא ?

ג) און אפילו אויב מ'זאָל איינלערנען בדוחק אַז רש"י וויל מען זאָל האָבן אַ השגה וואָס איז דער שיעור חלה[5], וואָלט דאָך מספיק געווען וועז ער זאָגט נאָר „לבעה"ב א' מכ"ד", וואָס דאָס איז דער שיעור וואָס איז שייך (און נוגע) לרוב בנ"א[6] [און ווי מען געפינט טאַקע אין ת"י[7], כאַטש ער איז ווייטער פון פשש"מ ווי פרש"י, אַז ער בריינגט נאָר דעם שיעור א' מכ"ד] — פֿאַרוואָס דאַרף ער אויך מוסיף זיין „לנחתום אחד מארבעים ושמונה"[8] ?

---

1) פרשתנו טו, כ.

2) בראשית ג, ח. וממשיך „ולאגדה המיישבת דברי המקרא דבר דבור על אופניו". ועד"ז שם ג, כד. ובכ"מ.

3) וכבר פירש"י (נשא ה, ט) דתרומה — „מחזר (הכהן) אחרי לבית הגרנות".

4) ובפרט שבפרשיות לפנ"ז נאמר כמ"פ מעשר לכהן, לה': ויתן לו מעשר מכל (לך יד, כ ובפרש"י. וראה פרש"י תולדות כו, יב). „עשר אעשרנו לך" (ויצא כח, כב). „וכל מעשר הארץ גו' וכל מעשר בקר וצאן" (בחוקותי כז, ל. לב). וראה פרש"י נשא ה, יוד: „מי שמעכב מעשרותיו כו'". אלא שרש"י כ' כאן „תרומת מעשר" כי בהכתוב נאמר „תרומה".

5) ובפרט שאינו שיעור הרגיל במקרא — חומש, או מעשר.

6) וראה פרש"י תבוא (כח, סו): ולא תאמין בחייך, זה הסומך על הפלטר.

7) וגם בפרש"י קרח (יח, כט) שהביא רק שיעור דבינונים.

8) ואף שע"ד הנ"ל כתב רש"י גם בתרומה וראשית הגז „ולא פי' בה שיעור אבל רבותינו נתנו בה שיעור" (שופטים יח, ד) — הרי עכצ"ל שגם שם מוכרח הוא בפשש"מ וכדמוכח גם מזה: א) שפירשו בפ' שופטים ולא בפ' קרח (יח, יב) שלפנ"ז כשמדובר ע"ד מתנות כהונה — אבל ראה פרש"י קורח יח, כט. ב) לא פירשו בבכורים (בר"פ תבוא או גם לפנ"ז בפ'

ד) נאָכמער: לכאורה איז דער המשך אין פרש״י בסתירה צו התחלת פירושו: ער הויבט אָן צו מפרש זיין, אז מיט „כתרומת גורן״ קומט די תורה צו זאָגן אז חלה איז ווי „תרומת גורן, שלא נאמר בה שיעור ולא כתרומת מעשר שנאמר בה שיעור״, ד. ה. ניט נאָר גיט די תורה ניט קיין שיעור ביי חלה, נאָר דער פסוק זאָגט אָן במפורש „כתרומת גורן כן תרימו אותה״, אז מ׳זאָל דאָס אָפשיידן ניט מיט קיין שיעור — היינט ווי שטימט דערמיט (בפשש״מ) דער אויספיר אין רש״י „אבל חכמים נתנו שיעור״ ? ומזה:

ה) אפילו אויב רש״י וויל (מאיזה טעם שיהי׳) צוגעבן אז „חכמים נתנו שיעור״ און אויך די פרטים שבדבר — וואָלט דאָס מער מתאים געווען צו זאָגן אינעם פירוש אויפן צווייטן פסוק „תתנו לה׳ תרומה״, וואו רש״י זאָגט „לפי שלא שמענו שיעור לחלה נאמר תתנו שיהא בה כדי נתינה״, וואָס דאָרט וואָלט געפאָסט דער משך אז „חכמים נתנו שיעור לבעל הבית כו׳ ולנחתום כו׳״.

[און ווי מיר געפינען אז אין ספרי שטייט עס טאָקע אויפן פסוק „תתנו לה׳ תרומה — שיהא בה כדי מתנה לכהן מכאן אתה אומר שיעור חלה של בעה״ב וכו׳״].

ו) לאידך קען מען פרעגן: וויבאָלד אז רש״י זאָגט שוין יע די שיעורין שנתנו חכמים בפרטיות לבעה״ב א׳ מכ״ד ולנחתום א׳ ממ״ח, פאָרוואָס איז ער ניט מפרט אויך דעם טעם פונעם חילוק צווישן בעה״ב ונחתום, ווי מיר געפינען דאָס אין ספרי וכו׳ [9] ?

שמזה משמע אז נאָכדעם ווי רש״י איז מפרט די שיעורים, פאָרשטייט מען שוין אליין דעם טעם.

ב. דער ביאור בזה בפשטות: פון דעם וואָס דער פסוק זאָגט אז „כתרומת גורן כן תרימו אותה״, וואָס דאָס מיינט ווי רש״י טייטשט אָפּ „שלא נאמר בה שיעור״, איז משמע אז אויך א משהו איז גענוג.

וועט דא ניט גלאָטיק אין פשט הכתוב: דעם המשך הכתוב „ראשית ערסתכם חלה תרימו תרומה״ איז רש״י מפרש: „תלקח חלה אחת תרומה לשם ה׳״, און רש״י פאָרטייטשט „חלה, טורטי״ל בלעז״, וואָס דאָס מיינט — „א קוכן״.

לפי״ז וועט קשה: ווי קען מען זאָגן אז הפרשת חלה איז „כתרומת גורן״ וועלכע האָט קיין שיעור ניט, כנ״ל, בשעת אז דער פסוק אליין זאָגט אז „חלה תרימו תרומה״ — און חלה (א קוכן) האָט דאָך א שיעור *9?

---

משפטים כג, יט. תשא לד, כו. קרח יח, יג). ופאה (קדושים יט, ט. אמור כג, כב). וכיו״ב. אף שגם בהם נתנו חכמים שיעור (ראה פאה פ״א מ״ב. חולין קלז, ב. ירושלמי בכורים רפ״ג. אבל ראה (בבכורים) רע״ב בכורים פ״ב מ״ג. תוי״ט מלאכת שלמה שם. ועוד). אבל י״ל דבבכורים לא כתב רש״י זה כיון שפירש (משפטים ותבוא שם) „תאנה שבכרה כו׳ ומקדישה ואומר הרי זו בכורים״.

9) וראה המחלוקת בירושלמי חלה פ״ב ה״ג. והגירסא והפירוש במפרשים שם ובמפרשי המשניות שם פ״ב מ״ז (רמב״ם. ר״ש. ועוד).

*9) להעיר שכ״ה גם דעת רש״י להלכה (הפרדס הל׳ פסח סי׳ קלא, מחו״ע. סידור רש״י. ועוד): הרוצה להפריש חלה מעיסה אומר כו׳ אקב״ו להפריש תרומה דלהפריש חלה לאו ברכה היא ופ׳ חלה היא עוגה וחררה ואין שם הפרשה כלל וחלה תרימו תרומה כתיב והכי קאמר חלה אחת מו העוגות תרימו לשם תרומה כו׳ ופושטו כעין חררה מדקרי ליה קרא חלה כו׳ (ולא כדעת הרמב״ם (הלכות בכורים פ״ה הי״א) והרמב״ן (הל׳ חלה) או״ז (ח״א סי׳ רכה) ועוד, שמברכין להפריש חלה (וראה דרישה

דעריבער איז רש"י מוסיף אין זיין פירוש און באַוואַרנט, אַז כאַטש „לא נאמר בה שיעור — אבל (היות אז די תורה רופט עס אַן „חלה — טורטי"ל", איז) חכמים נתנו שיעור" [10]:

ד. ה. אע"פ אַז „חלה (דאָ [11] מיינט) — טורטי"ל" סתם, ווייזט אַבער דער שם „חלה" אויף אַ געוויסע חשיבות וואָס דאַרף זיין אין דעם חלק הנתרם, ניט קיין פירורין וכיו"ב — און דערפאַר האָבן די חכמים געגעבן אַ שיעור קבוע ביי חלה אויך בכמות.

ג. אָבער זאָגן סתם, אַז חכמים האָבן געגעבן אַ שיעור איז ניט מספיק: וויבאַלד אַז „חלה — טורטי"ל" האָט ניט מצד עצמו קיין שיעור (עס זיינען פאַראַן חלות פון פאַרשידענע גרויס), וואָלט מען געקענט מיינען, אַז דער אויפטו פון די חכמים באַשטייט אין געבן אַ שיעור קבוע אין דער גרויס פון דער „חלה" כשלעצמה — אַזוי ווי עס איז מן התורה ביי „חלה" פון קרבנות [12]:

---

יו"ד סי' שכח סק"ב. ביאור הגר"א שם סק"ב)).

כן להעיר אשר י"א דתיבת „חלה" קאי על „עריסתכם" דלפניו — האריך בזה בס' הכתב והקבלה כאן.

10) וי"ל שעד"ז הוא בתרומה וראשית הגז (כנ"ל הערה 8) שהוסיף „אבל רבותינו נתנו בה שיעור", שהוא לפי שנאמר בכתוב לפנ"ז „וזה יהי' משפט הכהנים גו' ונתן לכהן הזרוע והלחיים והקבה" — דברים חשובים ומסויימים. ועוד ועיקר: הרי כל זה בא בהמשך למש"נ לפנ"ז „לא יהי' לכהנים .. חלק ונחלה גו' אשי ה' ונחלתו יאכלון" (קדשי המקדש וקדשי הגבול תרומות כו' — יח, א ופרש"י שם) וא"כ אין מסתבר לומר שראשית דגנך היינו חטה אחת וכו' ולכן מוסיף „אבל רבותינו נתנו בה שיעור כו'". ולהעיר מפירש"י קרח יח, כט הנ"ל. ואכ"מ.

11) משא"כ גבי מנחה (ויקרא ב, ד), קרבן תודה (צו ז, יב), לחה"פ (אמור כד, ה) שפרש"י (ויקרא ב, א. צו שם) שיעור ואינו „טורטיל" סתם. — ולכן לא פירש רש"י שם דחלה היינו „טורטיל".

12) נסמן בהערה הקודמת.

דעריבער באַוואַרנט רש"י, אַז דאָ איז עס ניט אַזוי — די חכמים האָבן קובע געווען דעם שיעור ביחס צו דער עיסה: „לבעה"ב אחד מכ"ד ולנחתום א' ממ"ח" *[12].

און היות אַז דער שיעור וואָס די חכמים האָבן געגעבן איז ניט סתם אַן ענין בפ"ע, נאָר ער האָט אַ שייכות און קומט בהסתעפות צו דעם וואָס דער פסוק רופט עס אַן „חלה", איז מובן פאַרוואָס רש"י דאַרף ניט מסביר זיין דעם טעם אויף די צוויי פאַרשידענע שיעורים פון „בעה"ב" און „נחתום", ווייל דאָס איז שוין מובן מעצמו ע"פ פשש"מ:

די חלות וואָס אַ בעה"ב — וואָס איז ניט קיין אומן — באַקט, זיינען חלות גדולות לפי"ע און זיינען אַלע צוליב דעם עסן פון עם ובני ביתו — דעריבער האָט אויך זיין חלה לכהן אַ גרעסערן שיעור — א' מכ"ד: דאַקעגן אַ נחתום וואָס זיינע חלות זיינען באַשטימט פאַר אַלערליי סוגי קונים (פאַר עניים און עשירים וכו'), וואָס דערפאַר זיינען פאַראַן צווישן זיי אויך קלענערע חלות — און זיין (פרנסה) חלק אין זיי איז נאָר דער ריוח וואָס בלייבט נאָכן אַראָפּ־נעמען די הוצאות פון די מעל האַלץ א. ז. וו. דערפאַר איז זיין חלה לכהן אַ קלענערע: א' ממ"ח [13].

---

*12) ואין לומר דכוונת רש"י „אבל חכמים נתנו שיעור כו'" היינו שחכמים נתנו שיעור מפורט לחלה שמדאורייתא ושיעור זה נחשב כדאורייתא (וע"ד פי' הרדב"ז ברמב"ם רפ"ה דבכורים, גו"א דלקמן בפנים ס"ד), כי: א) ה"ז היפך „תרומת גורן", ב) לא מצינו במה"ת חילוק דבעה"ב ונחתום או כיו"ב (לבד המפורש קרבן עשיר ודל כו' — ובזה מפורש הטעם שאין ידו מגעת (ויקרא ה. שם יד)).

13) באם טעם רש"י (בפשש"מ) דנחתום עיסתו מרובה משא"כ בעה"ב (כדעת חכמים בירושלמי שם) הו"ל לפרש, ובפרט שפי' לפנ"ז שיעור המחויב

און עפ״ז איז מובן בפשטות וואס רש״י ברענגט ביידע שיעורים, לבעה״ב ולנחתום, ווארום כשם ווי כללות הענין וואס חכמים נתנו בו שיעור איז על יסוד זה וואס די תורה זאגט דעם לשון „חלה (טורטי״ל) תרימו תרומה״ כנ״ל, אזוי איז אויך דער וואַרט „חלה״ די סיבה וטעם אויף צו מחלק זיין אין די שיעורים פון א נחתום און א בעה״ב (וויבאלד ס׳איז דא א חילוק אין זייערע חלות).

נאך א טעם פארוואס רש״י ברייגט ביידע שיעורים:

וויבאלד רש״י האט פריער געזאגט, אז דער שיעור המחויב בחלה איז „עומר לגלגולת ושיעורו מ״ג בצים וחומש ביצה״ [14], איז ווען רש״י וואלט געזאגט מערניט ווי „לבעה״ב א׳ מכ״ד״ וואלט מען געמיינט [15] אז לויט די חכמים איז א שיעור חשוב נאך מער ווי כביצה, וואס דאס איז בסתירה צו כמה דינים וואס מ׳האט געלערנט פריער וואס שיעורם כביצה [16]. דעריבער איז רש״י מוסיף „לנחתום א׳ ממ״ח״, אז עס קען זיין אפילו פחות פון כביצה.

ד. פון די ענינים מופלאים וואס מ׳קען ארויסנעמען פון דעם פירוש רש״י:

עס איז דא א שקו״ט אויף דער סתירה אין די פירושי רש״י, וואס אין דעם פסוק זאגט ער „שלא נאמר בה שיעור כו׳ אבל חכמים נתנו שיעור לבעה״ב א׳ מכ״ד ולנחתום א׳ ממ״ח״ (וואס איז משמע אז מן התורה איז כלל קיין שיעור ניטא) — און אין פסוק „תתנו לה״ זאגט ער „שיהא בה כדי נתינה״, אז חלה האט יע א שיעור מן התורה:

דער רא״ם [17] פארענטפערט, אז דאס וואס רש״י זאגט בא „תתנו לה׳ — שיהא בה כדי נתינה״ איז נאר אן אסמכתא בעלמא, אבער מדאורייתא איז טאקע ניטא קיין שיעור אויף חלה.

דער גו״א זאגט אז „כדי נתינה״ איז „למצוה הוא דקאמר, אבל בודאי שם חלה חל עלי׳ אפילו נתן לו פחות מכדי שיעור נתינה״ [18].

דער נודע ביהודה [19] איז מבאר בארוכה, אז עס זיינען דא צוויי ענינים אין חלה: א) מפקיע זיין דעם איסור טבל פון דער עיסה, וואס דערמיט ווערט עס מותר באכילה; ב) דער עיקר מצוה — געבן דאס צום כהן. און דער חילוק ביניהם: אויף צו מפקיע זיין דעם איסור טבל פון דער עיסה איז ניטא קיין שיעור מן התורה און אפילו משהו פטר״ט די עיסה; אבער אויף צו מקיים זיין די מצוה נתינה לכהן דארף מן התורה זיין א שיעור — א׳ מכ״ד (אדער א׳ ממ״ח)

---

בחלה הוא עומר (לגלגלת) כו׳. ומשמע שכולם מפרישים משיעור זה. וראה לקמן בפנים.

14) ואף לפי דפוסים שלפנינו שהתיבות „ושיעורו .. ביצה״ הם בחצע״ג, הרי כבר כתבו רש״י לפני זה (בשלח טז, לו).

15) להעיר מפי׳ ר״ת (ספר הישר סי׳ קעד (בהוצאת שלזינגר סי׳ רח). ר״ש חלה פ״ב מ״ו. חידושי הרמב״ן ורשב״א שבת טו, ע״א. וראה פי׳ ר״י בכור שור עה״ת כאן) בטעם מחלוקת שמאי והלל אם שיעור חלה הוא מקב או קביים.

16) לדוגמא: פרש״י שמיני יא, לד (בסופו).

17) בפרש״י ד״ה תתנו.

18) וראה רדב״ז לרמב״ם הל׳ בכורים רפ״ה. וראה משכיל לדוד כאן.

19) שו״ת מהדו״ת יו״ד סר״א. וכבר העירו מתוס׳ ר״ז ספ״ב דקדושין (וראה מל״מ פ״ו מהל׳ מת״ע ה״ז). אבל ברמב״ן בהשגות לסהמ״צ שורש יב ד״ה וכן כתב דהוי „שתי מצות״. משא״כ הנוב״י כתב שם: אם כי היא מצוה אחת יש בה שני ענינים. וראה ׳שד״ח מערכת חית כלל צד.

פון אן עשרון; און צוליב דעם שיעור נתינה האָבן די רבנן מחייב געווען מ׳זאָל אָפשייַדן יעדער עיסה לפי גודלה, אַ בעה״ב א׳ מכ״ד פון זיין עיסה, און אַ נחתום א׳ ממ״ח פון יעדער עיסה.

און דעריבער אויפן פסוק „כתרומת גורן כן תרימו אותה״, וואו עס רעדט זיך נאָר וועגן הפרשת חלה (אויף צו מתיר זיין די עיסה באכילה), איז רש״י מפרש „שלא נאמר בה שיעור״, אַז מן התורה איז ניטאָ אויף דעם קיין שיעור, נאָר די חכמים האָבן געגעבן אויף יעדער עיסה אַ שיעור לפי גדלה.

דאָקעגן אויפן פסוק „מראשית עריסתכם תתנו לה׳ תרומה״ וואו עס רעדט זיך וועגן דער נתינה לכהן איז רש״י מפרש „לפי שלא שמענו כו׳ נאמר תתנו שיהא בה כדי נתינה״: אויף צו מקיים זיין די מצוה פון געבן צום כהן איז דאָ אַ שיעור קבוע מן התורה (אַ חלק כ״ד (או מ״ח) פון אַ עשרון אחד [20]).

ה. דעת רש״י ע״פ פשש״מ (עפ״י הסברה הנ״ל) איז מבואר: א) אויך די הפרשה מדאורייתא איז מחייב אַ חשיבות [21]: „חלה — טורטי״ל״ — און ס׳איז ניט מספיק אַ משהו, פירורין וכיו״ב.

ב) דאָס וואָס „חכמים נתנו שיעור״ איז ניט פאַרבונדן מיט דער נתינה לכהן, נאָר דאָס איז פאַרבונדן מיט דעם שיעור חלה וואָס די תורה האָט געזאָגט ביי הפרשה.

דער טעם בזה י״ל בפשטות: ע״פ פשש״מ איז משמע, אַז ניט נאָר די וועדטער „תרימו תרומה לה״, נאָר אויך די וועדטער פון צווייטן פסוק „תתנו לה׳ תרומה״ רעדט וועגן דעם עצם מצוה פון הפרשת תרומה לה׳ — און ניט וועגן דער פעולת הנתינה לכהן [22] (וואָס וועגן דעם רעדט זיך שפעטער אין אַן אַנדער פרשה, פרשת קרח [23]) — וויבאַלד אויך אין דעם פסוק [24] איז

20) ועיי״ש שהאריך לדעת הרמב״ם בפיה״מ חלה שם ובהל׳ בכורים שם. ומתרץ דדעת רש״י מנחות (עז, סע״ב) ד״ה ונילף מתרומה דמדאורייתא השיעור הוא א׳ ממ״ח (וברש״י כת״י שם א׳ מכ״ד).

21) עפ״ז אולי יש לפרש ולקיים הגירסא בספרי כאן „מה תרומת גורן אחת אף חלה אחת״, שגם בתרומה צ״ל חטה עכ״פ. ומ״ש בירושלמי תרומות (פ״ד סה״ג) „לית כאן שיעורא דכתיב ראשית דגנך תירושך ויצהריך ואפי׳ כל שהוא״ — עיין רמב״ם רפ״ג מהל׳ תרומות (דכתב ע״ד לשון הירושלמי הנ״ל. וראה רדב״ז שם) אין לה שיעור כו׳ שנאמר ראשית דגנך כל שהוא (ומוסיף) אפילו חטה אחת. וראה ע״ז עג, סע״ב „טבל כו׳ במשהו כו׳ כהיתירו כך איסורו דאמר שמואל חטה אחת כו״. וראה פרש״י שם. ולהעיר משד״ח מע׳ כף כלל לד. ואכ״מ.

22) והרי השמיט רש״י (שיהא בה כדי נתינה) לכהן (כבנוב״י שם), אף שבספרי „ת״ל תתנו לה׳ תרומה עד שיהא בה כדי מתנה לכהן״, וע״ז ממשיך „מכאן אתה אומר שיעור חלה של בעה״ב כו״. וכן בירושלמי חלה שם לדעת רבנן שחילוק השיעורים הוא כדי מתנה לכהן (ושם מביא הכתוב דפ׳ קרח (יח, כח) „ונתתם גו׳ את תרומת ה׳ לאהרן הכהן עשה שיתנו כו״), וכן בפיה״מ להרמב״ם חלה שם. וע״פ המבואר בספרי שם מוכח שגם לדעת ר״י בירושלמי שם חילוק השיעורים הוא מצד נתינתה לכהן. וכ״ה לפי׳ ר״ת דלעיל הערה 15.

23) ראה פרש״י שם יח, ח: כ״ד מתנות כהונה. וראה פרש״י נשא ה, יוד.

24) ועפ״ז מובן מה שברמב״ם הל׳ בכורים שם (ה״ב) כתב „ומדברי סופרים שמפרישין אחד מארבעה ועשרים מן העסה כדי שיהי׳ בה כדי מתנה לכהן שנאמר תתן לו (שופטים יח, ד — (ולא הביא הכ׳ דפרשתנו) אף שמדובר שם בתרומה). שבהפסוקים שם מדובר „וזה יהי׳ משפט הכהנים גו״ (שם, ג). ובה״א הביא הכתוב דפרשתנו „ראשית עריסותיכם חלה גו״, אף שלדעתו (בסהמ״צ שם שורש יב) אין בזה אלא מצוה אחת (וראה מפרשי סהמ״צ שם). ובפיה״מ שם בפי׳ הא׳ (בדפוסים לפנינו) כתב „כמו שאמר הש״י תתנו״. וברמב״ן שבת שם „דכתוב בחלה תרימו תרומה (הכתוב דפרשתנו — כ׳ (או יט)) פי׳ ותנתן לכהן״. וברשב״א שם „דכיון

מפורש אז דאס איז „לה' תרומה"[25]: און דאס וואס דער פסוק זאגט עס איבער נאכאמאל בל' „תתנו" (הגם ס'איז פון זעלבן תוכן ווי „תרימו") איז עס נאר „לפי שלא שמענו וכו'", ווי רש"י איז מפרש אויפן פסוק[26].

ו. פון יינה של תורה אין פרש"י:

עס שטייט אין מדרש[27] „למה נסמכה פרשת חלה לפרשת ע"ז לומר לך שכל המקיים מצות חלה כאילו בטל ע"ז וכל המבטל מצות חלה כאלו קיים ע"ז". איז לכאורה אינגאנצן ניט פארשטאנדיק: א) וואס פאר א שייכות האט די מצוה פון חלה, ב) וואס איז פארבונדן מיט אן איינפאכער פעולה וואס א איד טוט מיט אן עיסה, מיט א) [ביטול] ע"ז. ב) וואס איז יסוד האמונה און יסוד כל התורה כולה?

אויך איז ניט מובן, פארוואס שטייט דער לשון „כל המקיים מצות חלה כאלו בטל ע"ז וכל המבטל מצות חלה כאלו קיים[28] ע"ז", וואס פון דעם איז משמע אז ס'רעדט זיך וועגן אן ע"ז וואס איז שוין פאראן פון פריער און דורך קיום מצות חלה איז מען דאס מבטל, און דורך מבטל זיין מצות חלה איז מען עס מקיים — ולכאורה, אויב אפילו די צוויי ענינים האבן א שייכות צווישן זיך, וואלט געדארפט שטיין דער לשון „כל המקיים מצות חלה כאילו כופר בע"ז, וכל המבטל מצות חלה כאילו מודה (עובד) כו'", וכיו"ב.

ז. די הסברה אין דעם:

איינער פון די ביאורים אינעם תוכן פון מצות חלה „ראשית ערסתיכם חלה תרימו תרומה לה'" איז: היות אז בכדי דער מענטש זאל באקומען זיין פרנסה און אלע הצטרכות'ן (וואס בכללות ווערן זיי אלע נכלל אין דעם מושג „עיסה" — דער לחם ומזון וואס איז דער עיקר אין פרנסה[29] דארף ער טאן די עבודות פון חרישה זריעה קצירה כו' („תנא סידורא דפת נקט"[30]) — זאכן וואס זיינען מוכרח ע"פ טבע גלייך ביי א איד ווי ביי א ניט-איד — קען מען דאך א טעות האבן און מיינען א) אז דאס איז ח"ו ניט פארבונדן מיט דעם אויבערשטן און ער קריגט די פרנסה דורך זיין עבודה בדרכי הטבע: ב) אפילו את"ל אז דער אויבערשטער האט אזוי איינגעשטעלט די הנהגה פון טבע, אז בשעת א מענטש איז חורש וזורע כו' באקומט ער הצטרכותו, איז אבער — נאך דעם ערשטן מאל איינשטעלן די השפעה גופא ניט פארבונדן מיט דעם אויבערשטן —

אויף דעם קומט די הוראה אין דער מצוה פון חלה[31]: „ראשית ערסתכם

---

דכתיב חלה תרימו תרומה (הכתוב דפרשתנו כ) ותתנו לכהן". ואכ"מ.

25) וע"פ לפרש"י גם הנתינה לכהן אינה מצוה בפ"ע, ושיעור אחר, שהרי לא נאמר שיעור אחר בנתינת תרומת ה' לכהן. וראה לקו"ש ח"ח ע' 34 והערה 24. ומ"ש שם בשוה"ג הב' להערה הנ"ל אין הכוונה שהם ב' מצות רק שהם ב' פעולות. ודוגמתו מילה ופריעה (פרש"י ס"פ לך).

26) וכן מוכח מלשון רש"י בד"ה מראשית ערסתיכם „למה נאמר .. לפי שנאמר כו'".

27) ויק"ר פט"ו, ו.

28) כ"ה בכמה דפוסים וכת"י דמדרש (קיים, מקיים). ובא' מכת"י „עובד ע"ז" (ראה ויק"ר הוצאת מרגליות).

29) ראה פרש"י ויצא (לא, נד) כל דבר מאכל קרוי לחם (וראה מקץ מג, לב. יתרו יח, יב). וראה סנהדרין לח, א: בע"ש כו' לסעודה כו'.

30) שבת עד, ב.

31) להעיר ממשנ"ת במאמר רז"ל (שבת לא, סע"א. תוד"ה אמונת בשם הירושלמי) אמונת זה סדר זרעים — שמאמין בחי העולמים וזורע — לקו"ש ח"א ע' 216. ע' 240. לקמן ע' 295.

חלה תרימו תרומה לה׳׳ — נאָך איידער ער געניסט פון דער עיסה, אַנערקענט ער (און דאָס קומט אַראָפּ במעשה) אַז די „ראשית״, די גאַנצע התחלה פון דער עיסה (ובכלל זה — אַלע זיינע הצטרכיות כנ״ל) איז „תרומה לה׳׳: ס׳איז ניט דער אויפטו פון זיין אייגענער ארבעט מצד הנהגת הטבע, נאָר „הוא הנותן לך כח לעשות חיל״ און „ברכת ה׳ היא תעשיר״ [32].

נאָכמער: וויבאַלד אַז „המחדש בטובו בכ״י תמיד מעשי בראשית״, דער אויבערשטער איז מהווה די בריאה מאין ליש יעדער רגע [33], קומט אויס אַז ניט נאָר איז די ברכת ה׳ מתלבש אין טבע און אין זיינע מעשים, נאָר אַלע עניני הטבע און אַלע זיינע פעולות זיינען מצד עצמם אינגאַנצן קיין מציאות ניט, זייער גאַנצער מציאות נעמט זיך מחדש בכל רגע פון דעם וואָס דער אויבערשטער איז זיי מהווה מחי׳ ומקיים.

און דעריבער איז „ראשית ערסתכם חלה תרימו תרומה לה׳׳ — ער גיט דאָס ניט בתורת צדקה (ובפרט אַז די פרשה רעדט ניט (כנ״ל) וועגן נתינה לכהן, נאָר „חלה תרימו תרומה לה׳׳), נאָר ער גיט דאָס צום אויבערשטן וויל באמתית באַלאַנגט עס צו אים.

ח. והנה, דער חטא פון ע״ז, אויך ע״פ נגלה [34], באַשטייט ניט נאָר אין דינען ע״ז ממש ח״ו און אַננעמען עס ח״ו אַלס אלקות, נאָר אויך אין דעם וואָס מ׳איז מחשיב די כוכבים ומזלות (כולל אויך כחות הטבע) אַז זיי האָבן אַן אייגענע שליטה והשפעה, כאָטש ער וויים אַז בתחלה האָט דער אויבערשטער זיי באַשאַפן און ער האָט זיי געגעבן כח [35]: דער אמת איז אַז אַלע כחות הטבע און די כוכבים ומזלות זיינען נאָר כגרזן ביד החוצב בו און זיי האָבן קיין שום כח ניט מצ״ע, אויך ניט קיין בחירה אויף צו משנה זיין די השפעה — זיי זיינען נאָר לבושים דורך וועמען עס גייט דורך די השפעה פון אויבערשטן [36].

און נאָך א מער דקות׳דיקער אופן פון ע״ז: ניט נאָר ווען מ׳נעמט אַן אַז עס זיינען פאַראַן כחות אויסער דעם אויבערשטן, נאָר אויך אַז ס׳איז דאָ עפעס א מציאות אויסער אלקות; וואָרום דער אמת איז אַז אין עוד מלבדו, ס׳איז ניטאָ קיין שום מציאות חוץ דעם אויבערשטן.

אין וועלט און אין הנהגת הטבע מצ״ע איז דאָס אַבער ניט ניכר: וועלט און טבע זענען זיך אַן כאילו זיי זיינען א מציאות מצ״ע. נאָכמער: עס איז אפילו ניט ניכר און מ׳דאַרף האָבן א התבוננות וכו׳ אַז יש בעה״ב לבירה זו [37], אַז דער אויבערשטער פירט אַן מיט וועלט וכל אשר עליו.

און דעריבער בשעת א איד איז מקיים מצות חלה, ער אַנערקענט און איז מגלה אַז די „עיסה״, די פרנסה וועלכע ער באַקומט ע״י פעולתו ודרכי הטבע קומט אינגאַנצן פון דעם אויבערשטן — איז ער דורכדעם „מבטל ע״ז״: ער איז מבטל דאָס וואָס זעט זיך אַן אין וועלט אַלס א

---

32) ראה ד״ח בהקדמה. קונטרס ומעין מאמר יז. ובכ״מ.

33) שער היחוד והאמונה בתחילתו.

34) ראה רמב״ם הל׳ ע״ז בתחילתן.

35) ראה רמב״ם שם: וזה הי׳ עיקר עבודת כוכבים.

36) ראה גם סהמ״צ להצ״צ מצות מילה פ״ג (ח״א). מצות תגלחת מצורע פ״ג. קונטרס ומעין מכ״ג פ״א. מאמר כד ואילך. ועוד.

37) ראה ב״ר רפל״ט.

מציאות און אפילו אלס אַ כח ומשפיע מצ"ע.

לאידך בשעת ער איז „מבטל מצות חלה" אויב ער אַנערקענט ניט אַז כל פרנסתו והצטרכותו האָט ער באַקומען פון אויבערשטן, איז „כאלו קיים ע"ז" — ער איז דערמיט „מקיים" דאָס וואָס די כחות הטבע הערן זיך אַן און זעען זיך אַן אלס אַ מציאות בפ"ע, היות ער נעמט אַן אַז די השפעה איז פֿאַרבונדן מיט זיי אַליין[38].

נאָכמער: אפילו אַז ער איז מבטל מצות חלה בשוגג, ד. ה. ער פֿאַרגעסט אַפּצושיידן חלה, איז ער אויך „מקיים" ע"ז — וואָרום שכחה איז שייך נאָר אויף אַ זאַך וואָס ער זעט עס ניט בגלוי; אַ זאַך וואָס ער זעט פאָר זיך איז ניט שייך ער זאָל פֿאַרגעסן אויף דעם. וויבאַלד אַז ער האָט פֿאַרגעסן אַפּצושיידן חלה, ד. ה. ביי אים הערט זיך ניט אַן אַז אַלץ קומט פון אויבערשטן, איז ער דערמיט ח"ו מקיים די מציאות ע"ז וואָס איז נראה אין וועלט מצ"ע.

ט. עפ"ז יומתק דער חילוק השיעורים אין מצות חלה: אַזוי ווי ע"ז איז אסור במשהו[39], אַזוי איז אויך אין נתינת חלה[40] מצ"ע ניטאָ קיין שיעור — אויך אַ משהו בכמות איז געוג.

ולאידך, אַזוי ווי ע"ז האָט זיך אַנגע־הויבן און אויך דערנאָך פֿאַרבונדן מיט שמש וירח כו' פסל כו' (עכ"פ — זקף לבנה והשתחווה לה[41]), אַזוי אויך ביי מצות חלה, איז „חכמים נתנו שיעור" אויך בכמות.

די הסברה אין דעם: מצד עצם הנפש — ענין האמונה, איז דער איסור פון ע"ז במשהו, ד. ה. אַז אין דער אמונה טאָר ניט זיין קיין שום תפיסת מקום אויף אַ מציאות חוץ דעם אויבערשטן, אפילו בדקות דדקות[42]; דעריבער איז אויך אַזוי אין צד החיוב: אויך די מצות חלה, די נקודת האמונה האָט ניט קיין שיעור; ד. ה. עס האָט ניט קיין שיעור בכמות, עס איז אַבער „חלה", אַ שיעור (חשיבות) באיכות — די נקודת האמונה מצד עצם הנפש איז באיכות ניט מוגבל אין קיין הגבלה.

„אבל חכמים נתנו שיעור", ווי עס קומט אַראָפּ אין חכמה ושכל שבנפש — „חכמים" — איז פונקט ווי ע"ז האָט אַ שיעור מסויים אויף וויפל זיין טעות איז אין דער מציאות הע"ז, אַזוי דאָרף אויך מצות חלה — ביטול און שלילה פון ע"ז (ווי עס קומט אַראָפּ אויך) בשכל האדם — האָבן אַ תפיסה בשיעור מסויים.

און וויבאַלד דער ענין פון ע"ז, וואָס מצות חלה קומט באַוואַרענען, מיינט ניט נאָר ע"ז כפשוטו ח"ו כנ"ל, נאָר דאָס וואָס במחשבתו קעגן זיין בדקות אַ תפיסת מקום פאָר די דרכי הטבע וואָס צוליב זיין איינגעוואוינטקייט אין זיי[43]

---

38) ראה גם לקו"ת ש"ש סד, ד. ד"ה וידעת תרנ"ז. לעולם יהא אדם יהיר תרצ"א (ובכ"מ) בביאור מרז"ל (ע"ז ח, א) ישראל שבחו"ל עובדי ע"ז בטהרה.

39) ראה ע"ז עג, סע"ב.

40) להעיר שבע"ז (שם) משוה טבל שלא נטלה תרומתו לע"ז שהוא במשהו, והרי גם חלה נקראת תרומה ונאמר בה „כתרומת גורן שלא נאמר בה שיעור" (עי"ש „אמר שמואל חטה אחת כו").

41) ראה ע"ז מו, א.

42) ראה גם תניא ספי"ט. ספכ"ב. פכ"ד.

43) עפ"י המבואר בר"ן (פסחים בתחילתה) שמפני שהאדם רגיל בחמץ בכל ימות השנה לכן החמירה בו התורה לעבור עליו בב"י וב"י, תומתק השייכות דחמץ וע"ז (זח"ב קפב, א), ושניהם אוסרים במשהו (בעה"ט משפטים כג, יג), כי גם בע"ז (דמחשיב הנהגת הטבע) ה"ז מצד רגילותו בזה.

קען ער מיינען אז זיי זיינען סיבת פרנסתו — דעריבער איז אין דעם דא דער חילוק צווישן א נחתום און א בעה"ב כדלקמן.

יוד. ס'איז מבואר בחסידות [44], אז א בעל עסק זעט השגח"פ מער ווי א יושב אהל: א בעל עסק דארף טאן פאר־שידענע פעולות אויף צו פארדינען פונעם עסק — קויפן סחורה און פאר־קויפן וכו', וואס דאס אלץ איז אפ־הענגיק פון תנאי הזמן והמקום, פון עליית השערים און ירידת השערים, וואו מ'זעט אפט בגלוי ווי דער מסבב הסיבות שאפט און ברייגט די הצלחה אין זיין מסחר וכו' — דעריבער זעט א בעל עסק השגחה פרטית אפטער און אין א מער אפענעם אופן ווי א יושב אהל, וואס עיקר פרנסתו איז קצובה, מן המוכן וכו'.

דאס איז דער חילוק צווישן א בעה"ב און א נחתום: א בעל הבית'טע (וואס דער עיקר הקיום פון מצות חלה האט מען איר געגעבן [45]) באקט חלה און ברויט פאר איר הויז, איז זי בדרך כלל ניט אזוי באקאנט מיט די פרטי הסדר ווי אזוי און פון וואנעט מען האט פארדינט און געקויפט די מעל האלץ וכו' — צו איר קומט עס שוין מן המוכן, במילא פילט זי ניט (עכ"פ אויף אזוי פיל) ווי דאס איז פארבונדן און אפהענגיק פון דער השגחה פון דעם אויבערשטן: דעריבער דארף זי געבן א גרעסערן שיעור „א' מכ"ד", וואס בייא איר פאדערט זיך א גרעסערע באוואנישן ניט צו פארגעסן אז דאס אלץ קומט פון אויבערשטן.

א נחתום אבער, א איש [46] וואס איז א בעל עסק — ער טוט עס צוליב פרנסה און אין אן אופן וואס איז פארבונדן מיט קויפן און פארקויפן און אלע אנדערע תנאי המסחר, כנ"ל, זעט ער דערין מער דעם ענין פון השגחה פרטית, אז דער אויבערשטער שיקט אים צו זיין פרנסה — דעריבער איז ביי אים מספיק א קלענערער שיעור „א' ממ"ח", ווייל אויך דער שיעור פארהיט אים פונעם טעות אז דאס קומט ע"י פעולתו והנהגה טבעית.

און דורך קיום מצות חלה איז מען זוכה עס זאל זיין „להניח ברכה אל ביתך" [47] — מען ברענגט אריין דעם אויבערשטנס ברכה אין אלע עניני הבית, אז עס איז ניכר ווי אלע עניני הבית ווערן געפירט ווי דער אויב־ערשטער וויל, און דעמאלט איז אויך דא די ברכה כפשוטה אין כל עניני הבית, בבני חיי ומזונא רוויחא.

(משיחות כ"ו סיון וש"פ שלח, תשל"ו)

---

44) ראה היום יום ע' צג: וכמו שאמר אדמו"ר האמצעי ביתרון הבעלי עסקים על היושבי אהל בענין ראית אלקות במוחש.

45) ירושלמי שבת פ"ב סה"ו. תנחומא ר"פ נח. ב"ר ספי"ז. יל"ש בראשית רמז לב.

46) עפ"ז ה"ז מתאים לפי' הספרי, ולפי' השני בפיה"מ להרמב"ם חלה שם בהחילוק דבעה"ב ונחתום, דבעה"ב היינו אשה שעינה רעה ונחתום היינו איש שעינו יפה.

47) יחזקאל מד, ל.

# קרח

א. ס׳איז ידוע אַז די תורה איז תורה אחת, די פיר אופנים פון פרד״ס שטעלן אַלע צוזאַמען אַ תורה אחת שלימה[1].

און ווי דאָס איז מודגש אין לשון הזהר[2] בנוגע פנימיות התורה און נגלה דתורה אַז דאָס איז נשמתא און גופא, ד. ה. אַז זיי זיינען אַ נשמה און גוף פון איין זאַך.

לפי״ז דאַרף מען פאַרשטיין בפרשתנו, בנוגע צו מחלוקת קרח: אין פנימיות התורה[3] איז מבואר באריכה דער גודל המעלה ומדריגה פון קרח[4] און דער תוכן נעלה פון זיין טענה, ביז צום ביאור אַז זיין טעות איז געווען נאָר דאָס וואָס ער האָט געמאַנט אַז סדר הנהגה (אַז די לוים זאָלן ווערן כהנים) וואָס וועט ערשט זיין לעת״ל, משא״כ אינעם זמן פון „היום לעשותם״ קען אַזאַ הנהגה ניט זיין, ווי ס׳איז מבואר באריכה אין חסידות.

אָבער אין דרך הפשט, פשוטו של מקרא, לערנט מען דורכאויס וועגן דעם גודל הירידה והנפילה פון קרח׳ן, און דעם גודל העונש פון קרח וכל עדתו פאַר זייער מחלוקת, ווי מבואר באריכה אין פשטות הכתובים און נאַכמער אין מפרשי התורה.

קיין שטאַרקע קשיא איז דאָס טאַקע ניט, וואַרום כאָטש אַז תורה אחת היא — איז דאָך פאַרט יעדער חלק בתורה שייך צו אַן אַנדער (עולם ו)מדרי׳ (ע״ד ווי יעדער חלק אין תורה האָט זייַנע ספעצ׳יעלע[5] כללים). בכ״ז פאַדערט זיך הסברה, וואַרום וויבאַלד אַז די ד׳ חלקי התורה זיינען נגד די ד׳ עולמות[6] וואָס איין עולם וועלט נשתלשל פון דעם צווייטן, דאַרף אויסקומען אַז אויך[7] אין חלק הפשט[8] דאַרף זיך אַרויסזאָגן (אין אַ געווישן פרט עכ״פ) די מעלה פון קרח וטענתו, ע״ד ווי דאָס איז (בהרחבה) אין חלק פון פנימיות התורה.

ב. וועט מען דאָס פאַרשטיין בהקדים אייניקע שאלות ודיוקים — בפשוטם של כתובים.

א) ווי האָבן די חמשים ומאתים איש מסכים געווען צו מקריב זיין קטורת, ווי משה רבינו האָט זיי אויסגעפרואווט?

---

1) להעיר מהקדמת ספר הבחיי.

2) ח״ג קנב, א.

3) ראה לקו״ת פרשתנו נד, סע״ב ואילך, וש״נ. אוה״ת פרשתנו ע׳ תרפו, תרצב. ובכ״מ. וראה לקמן שיחה ג ושיחה ה לפרשתנו. לקו״ש פ׳ קרח (ח״ד. ח״ח), ועוד.

4) עדכ״ז — הוא גם במרגלים. וראה שיחת ש״פ קרח תש״מ.

5) וגם בחלק ההוא עצמו — כמו איסורא מממונא לא ילפינן (ברכות יט, סע״ב). ועוד.

6) נגיד ומצוה בתחלתו מע״ח. נהר שלום בהקדמת רחובות הנהר בסופו. מ״ח (מס׳ חיוב הנשמות פ״א מ״ב) — הובאו ונתבארו בלקו״ד ח״ד תשעא, א. וראה הקדמת הרחי״ז לשער ההקדמות (נעתק בקונטרס עה״ח (הוספה הא׳) ע׳ 62 ואילך). רמ״ז לזח״א ד, סע״ב.

7) להעיר מדרמ״צ ה, א: אבל באמת אורייתא סתים וגליא וגם הגליא הוא כפי הסתום כגוף לנפש.

8) ולהעיר דכמו שבעולמות עולם האצילות הנרמז בתיבת „אף״ נסמך ל„עשיתיו״ דוקא (ראה לקו״ת בלק סט, סע״ג) כן גם בד׳ חלקי התורה פרד״ס, חלק הסוד שבתורה (אצילות) שייך לחלק הפשט (עשי׳) דוקא — ראה לקו״ת ויקרא (ה, ד) שמביא שם הענין ד„אף עשיתיו״ לענין השייכות דפנימיות התורה למקרא. וראה לקו״ש ח״ה ע׳ 1 והערה 3.

9) שהרי פשיטא שרצה שיחזרו מהמחלוקת. ובמכש״כ שגם לאח״ז: ויקם משה וילך אל דתן וגו׳ — ובפרט לפרש״י שם: כסבור שישאו לו פנים (כהפי׳ בבמדב״ר (פי״ח, ד) ולא כבסנהדרין (קי, א) שלא להחזיק במחלוקת. וראה לקו״ש חכ״ח ע׳ 98 ואילך.

זיי האָבן דאָך געוואוסט, אַז „בו נשרפו נדב ואביהו"[10], און אַז אַ זר וואָס איז מקריב קטורת איז ער מתחייב בנפשו! [און דאָס וואָס ס'ווערט באַוואָרנט אין מדרש[10] און אין פרש"י[11]: „ולא טפשים היו שכך התרה בהם וקבלו עליהם לקרב, אלא הם חטאו על נפשותם" — דאַרף עס האָבן הסברה: וואָס האָט זיי געבראַכט צו אַזאַ חטא — צו מפקיר זיין זייער לעבן?]

ב) עס שטייט[10] אין מדרש און אין פרש"י בנוגע צו דבור משה „זאת עשו קחו לכם מחתות", אַז משה האָט זיי מסביר געווען: „אנו אין לנו אלא ה' אחד כו' וכה"ג אחד ואתם ר"ן איש מבקשים כהונה גדולה אף אני רוצה בכך"[12].

איז שווער צו פאַרשטיין: די ר"ן איש שטייען אין אַ מחלוקת אויף דער כהונה גדולה פון אהרן אוןווילן דאָס אַוועק־נעמען פון אים — היינט ווי איז שייך אַז משה רבינו איז זיך כביכול משתתף דערין מיט זיי צוזאַמען, זאַגב'דיק (לו יהא — בדיבור בעלמא[13]) „אף אני רוצה בכך"? עוד זאת: צוליב וואָס האָט עס משה בכלל געדאַרפט מוסיף זיין — וואָס האָט דאָס געקענט פועל זיין אויף די ר"ן אישׁ?

ג) בכללות מחלוקת קרח צריך להבין:

דער אויבערשטער האָט צוגעזאָגט משה'ן „וגם בך יאמינו לעולם"[14] — איז ווי קומט דאָס בכלל אַז קרח זאָל קריגן אויף משה'ן און ער וכל עדתו זאָלן ניט גלויבן אַז דאָס וואָס משה טוט איז ווייל „ה' שלחני"[15]; ובפרט אַז די ר"נ איש זיינען ראשי סנהדראות, נשיאי העדה?

ובפרט לויטן ביאור פון רמב"ם[16] (און מפרשי התורה[17]) אַז דער ענין פון „בך יאמינו לעולם" איז אַ תוצאה פון דעם וואָס „עינינו ראו ולא זר ואזנינו שמעו ולא אחר האש והקולות והלפידים והוא ניגש אל הערפל והקול מדבר אליו ואנו שומעים משה משה[18] לך אמור להן כך וכך"

— ביז אַז אויב עס קומט אַ „נביא ועשה אותות ומופתים גדולים ובקש להכחיש נבואתו של משה רבינו אין שומעין לו ואנו יודעין בביאור שאותן האותות בלט וכשוף הן. לפי שנבואת משה רבינו אינה ע"פ האותות . . אלא בעינינו ראינוה ובאזנינו שמענוה כמו ששמע[19] הוא" —

וואָס דאָס רעדט מען בכל הדורות, אַכו"כ וועט עס רעדט זיך וועגן יענעם דור גופא,

טאָ ווי קען עס זיין אַז נאָך דעם אַלעם איז געקומען קרח און (ניט זייענדיק קיין נביא ובפרט — וואָס האָט באַוויזן אותות ומופתים) האָט ער מיטגעצויגן אַ גאַנצע עדה אידן[20] צו כופר זיין במשה'ן[21] אַלס

10) תנחומא פרשתנו ה. במדב"ר פי"ח, ח. פרש"י טז, ו.

11) שם, ז.

12) מזה משמע כהדיעה (זבחים קב, א. שמו"ר פל"ז, א. ויק"ר פי"א, ו. ושו"נ) שרק בד' ימי המלואים ה"י משה כה"ג (וכ"מ בפרש"י — ראה רש"י שמות ד, יד. אמור כא, כב. וראה לקו"ש ח"ו ע' 175). ואכ"מ.

13) להעיר מאבות פ"א מי"א: חכמים הזהרו בדבריכם.

14) יתרו יט, ט.

15) פרשתנו טז, כח. ובפרש"י שם כט: אלא אני עשיתי הכל מדעתי ובדין הוא חולק עלי. וראה פרש"י ריש פרשתנו: ומה ראה קרח לחלוק עם משה . . הריני חולק עליו ומבטל את דבריו.

16) רפ"ח מהל' יסודי התורה.

17) ראה ראב"ע יתרו שם. רמב"ן ואוה"ח שם.

18) ראה תו"כ ר"פ ויקרא: ומנין שכל הקריאות היו משה משה כו'.

19) צ"ע שלא כתב „שראה ושמע".

20) ראה פרש"י טז, יט.

21) בשאר החטאים שמצינו בתורה לפנ"ז (בלשון המדרש — תנחומא שם ד. במדב"ר פי"ח, ו ורש"י

דעם נביא ושליח ה'[22]?

ג. דער ביאור בזה: ווי ס'איז מפורש אין פסוק, איז כוונת (מחלוקת) קרח ועדתו געווען אז עס זאל בלייבן און זיין כהונה נאר זיי אלע זאלן זיין כהנים (גדולים) — „ובקשתם גם כהונה"[23].

ועפ"ז י"ל אז אין זיין קריגן אויף משה'ן האט קרח ניט געלייקנט אז משה איז דער שליח ה', און אז דאס וואס ער האט געטאן פריער (כולל — כהונה) קומט ניט פון אויבערשטן, נאר ער האט געהאלטן, אז אויף דאס וואס משה האט געטאן על פי הוי' קען מען מוסיף זיין, אדער מ'קען ענדערן[24].

על דרך ווי דורך תפלה ובקשה קען מען אויסבעטן אז דער אויבערשטער זאל פארבייטן און אראפנעמען א גזר „דין" וכיו"ב — און מ'האט דאס שוין געזען אינעם אויפטו פון משה'ס תפלה לאחרי חטא העגל, און נאכן חטא המרגלים וכיו"ב — עד"ז האט קרח געהאלטן, אז מען קען פועל זיין אז דער אויבערשטער זאל צונעמען די כהונה גדולה פון אהרן'ען און דאס איבערגעבן צו קרח'ן*[24] (ובפרט אז ביי כהונה געפינט מען טאקע אז פריער איז עבודת הכהונה שייך געווען צו בכורות און דערנאך (ע"י חטא[25]) האט מען דאס פון זיי צוגענומען און געגעבן צו שבט לוי, אהרן ובניו[26].

ובפרט אז ס'איז דא אויף דעם א טעם: אהרן האט געהאט א געוויסע שייכות צום חטא העגל (וואס דער חטא איז דאך די סיבה צוליב וועלכער מ'האט די כהונה איבערגעגעבן[27] צו די כהנים[28]), בעת אז די לוים, גאנץ שבט לוי (און קרח בכללם) זיינען געווען אינגאנצן ריין פון דעם חטא[29], ואדרבא — „כל בני לוי" האבן מלחמה געהאט מיט די וואס „פרעה אהרן לשמצה"[30]

[און דאס וואס משה האט אנגענומען און געזאגט אז קרח וכל עדתו קומען קריגן אויף אים מיט דער טענה אז „לא ה' שלחני", איז עס דערפאר וואס „והאיש משה עניו מאד מכל האדם אשר על פני האדמה"[31], האט ער געהאלטן אז הבטחת ה' „וגם בך יאמינו לעולם", איז ניט נתקיים געווארן, מצד ועד"ד ווי יעקב אבינו האט מורא געהאט „שמא . . נתלכלכתי בחטא"[32], כאטש ער האט געהאט א הבטחה פון אויבערשטן].

---

(טז, ד)) חטא העגל, מתאוננים, מרגלים, אין קושיא זו — כי שם לא כפרו בנבואת משה.

22) ראה רמב"ן פרשתנו טז, כט. וראה פירושו שם, כא.

23) טז, יו"ד. בכתוב אינו מפורש שבקש כהונה גדולה, אבל כן מפורש בת"א ותיב"ע שם, וכן משמע במדרשים שבהערה 10. פרש"י שם, ז.

24) ע"ד פרש"י ויחי מט, ג בסופו. פרש"י שמות ד, יד. — ולהעיר מאוה"ח פרשתנו טז, כח.

*24) עפ"ז י"ל שהכוונה בתשובת עדת קרח „משה אמת ותורתו אמת" היינו שהוא דבר שא"א לשנות ע"ד הפי' במארז"ל (ירושלמי סנהדרין פ"א ה"א. דב"ר פ"א, יוד. ועוד) חותמו של הקב"ה אמת.

---

*) ב"ב (עד, א). סנה' (קי, סע"א). ובמדב"ר (פי"ח, כ) — כגירסת הבחיי והכלי יקר פרשתנו טו, לד. וכ"ה בתנחומא פרשתנו יא.

25) פרש"י במדבר ג, יב. ועוד.

26) ולהעיר מראב"ע ריש פרשתנו. רמב"ן שם וטז, ה. בחיי שם. ועוד.

27) והרי עד"ז ה' בנוגע למשה, שמצד החטא נלקחה ממנו כה"ג לאחר ז' ימ"מ (ראה לעיל הערה 12, וש"נ).

28) ראה גם פענח רזא ר"פ זו ד"ה ודתן.

29) אלא שמכיון שהתערב בזה מה ש„נתקנא על נשיאותו של אליצפן בן עוזיאל כו'" (פרש"י ריש פרשתנו), לכן בא לחלוק על משה ופתח את כולם (רש"י טז, יט). — ראה אבות פ"ד מכ"א.

30) תשא לב, כו. שם, כה.

31) בהעלותך יב, ג.

32) פרש"י וישלח לב, יא.

ד. עפ"ז איז מובן בנוגע צו די ר"ן איש אַז זיי האָבן ניט געמיינט צו קריגן אויף משה'ן, נאָר זיי האָבן געוואָלט זיין כהנים גדולים, ווי רש"י איז עס מדגיש „ואתם ר"ן איש מבקשים כהונה גדולה".

[וי"ל אַז קרח האָט געוואָלט זיין אַליין אַ כה"ג — במקום אהרן, און די ר"ן איש האָבן געוואָלט אַלע זיין כהנים גדולים בנוסף אויף אהרן כה"ג[33]].

וואָס איז געווען דער ענין התשוקה וואָס מבקשים כהונה גדולה — זיינען מדרשים (און פרש"י) מוסיף ומבאר, אַז משה רבינו האָט געזאָגט „אף אני רוצה בכך", דער רצון זייערער זיין אַ כה"ג האָט משה אויך געהאָט[34] — עס איז אַ גוטע און אַ גאָר הויכע זאַך. זייער רצון פאַר כהונה גדולה איז ניט געווען צוליב האָבן שררה אויף אידן, נאָר היות אַז אַ כה"ג איז דאָך נבדל מכל ישראל, קדש הקדשים[35], ער איז שטענדיק „עומד לפני ה' לשרתו", האָבן זיי געוואָלט זיין קדה"ק — אין דער בחינה און מדרי' פון כה"ג[36].

און משה רבינו האָט זיי געענטפערט און מבאר געווען, אַז האָבן אַ רצון צו זיין אַ כה"ג איז אַ גוטע זאַך, און „אף אני רוצה בכך", אָבער בפועל — קען זיין נאָר „כהן גדול אחד".

ה. ביי זיי איז אָבער דער רצון געווען אַזוי שטאַרק ביז זיי האָבן מסכים געווען צו מקריב זיין קטורת וויסנדיק די התראה פון משה'ן אַז „כולם אובדים"; זיי זיינען גרייט געווען אויף דעם אַפי לפי שעה טאָן די עבודה קדושה לעמוד לשרת לפני ה' און דורכ־דעם זיין בקרבתם לפני ה', בדוגמת נדב ואביהו[36].

(וע"ד הביאור בנוגע די כה"ג בימי בית שני, וואָס „כל אחד ואחד לא הוציא שנתו"[37] און אעפ"כ האָבן זיי זיך משתדל געווען „היו נוטלים (כהונה גדולה) בדמים"[38]. דלכאורה תמוה: וויבאַלד אַז זיי האָבן געזען ווי דער פריערדיקער כה"ג האָט ניט מוציא שנתו געווען, און וויסנדיק באַ זיך מדריגתו אַז אויך ער איז ניט ראוי לזה — ווי קומט דאָס אַז זיי האָבן זיך נאָר אַליין געשטופט אויף ווערן כה"ג? נאָר דער ביאור אין דעם איז, אַז מצד גודל רצונם ותשוקתם צו קענען אַרײַנגיין אין קודש הקדשים (ביוהכ"פ) וואו די שכינה איז שורה באופן גלוי, איז ביי זיי געווען אַלץ כדאי, אפילו אַז צוליב דעם וועט ער ניט מוציא שנתו זיין).

ו. עפ"ז איז מובן ווי אויך אין פשש"מ דריקט זיך אויס אַ מעלה ועילוי אין מחלוקת קרח ועדתו, וואָרום כנ"ל, די סיבת וענין המחלוקת זייערע איז געווען מצד דעם רצון צו זיין כה"ג און קדוש לאלוקיו, קה"ק.

פון וואָנען איז געקומען צו קרח ועדתו דער רצון צו זיין כהנים גדולים — איז דאָס מודגש בדבריו[39] „כי כל העדה כולם קדושים ובתוכם ה' ומדוע תתנשאו גו'", ווי ער טייטשט אין

---

33) כמובן ממדרשים הנ"ל ופרש"י שבהערה 10. ובפסוק ז. וראה פנים יפות ריש פרשתנו.

34) דפשוט דמשה אמת ודובר אמת.

35) דה"י א כג, יג.

36) ראה גם של"ה פרשתנו שנח, א־ב. אלא דשם מבאר זה דוקא לגבי הר"נ איש־משא"כ קרח שכפר בנבואת משה (ועד"ז הוא בצפע"נ עה"ת פרשתנו (סז, יז) ההפרש בין קרח והר"נ איש).

37) יומא ט, א. ירושלמי שם פ"א ה"א.

38) כ"ה בירושלמי שם. ועד"ז הוא בע"י וגי' הב"ח בבבלי שם. ועוד (ראה דק"ס שם).

39) טז, ג. וראה ראב"ע שם.

(תנחומא[40] און) פרש"י[41] אז „כל העדה כולם קדושים כולם שמעו דברים בסיני מפי הגבורה" „ומדוע תתנשאו כו' לא הי' לך לברר לאחיך כהונה[42] לא אתם לבדכם שמעתם בסיני אנכי ה' אלקיך כל העדה שמעו":

ביי מ"ת האָט דער אויבערשטער געזאגט[43] „ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש", שטייט אין בעה"ט[44] אז בסיני בשעת מ"ת איז יעדער איד געווארן אין דער מדריגה פון כה"ג.

און וויבאלד אז בעצם איז דאס שייך צו יעדן אידן, ס'איז נאר וואס גרם החטא[45], דעריבער האָט דאס ארויסגערופן ביי קרח ועדתו דעם רצון פון „כהונה גדולה"[46].

ז. ועפי"ז יומתק וואס דער נאמען פון סדרה ווי עס ווערט אנגערופן במנהג ישראל (וואס תורה היא[47]) איז ניט „ויקח", אדער „ויקח קרח"[48], וואס מיינט ווי דער תרגום טייטשט „ואתפלג קרח", און — בלשון רש"י „לקח עצמו לצד אחד להיות נחלק מתוך העדה לעורר על הכהונה כו'", נאר דער וואָרט „קרח" אליין[49]. וואס אין דעם איז ניט דערמאנט (מרומז) חטא שלו, זיין מחלוקת אויף משה'ן ולעורר על הכהונה.

ווייל*[49] די הוראה וואס מ'דארף ארויסנעמען פון (פרשת) קרח, איז ניט נאר די שלילה — „ולא יהי' כקרח וכעדתו"[50] — נאר אויך אן ענין חיובי. אט דער רצון וואס עס איז געווען בא קרח'ן ור"נ איש און בא משה'ן דארף זיין בא יעדן אידן[51]. ואדרבה דאס איז א באַוויייז אז „שמעו דברים בסיני מפי הגבורה . . אנכי ה' אלקיך" — „הוי'" איז געווארן „אלקיך", זיין כח און זיין חיות[52].

עס טאָר אבער ניט זיין דער בפועל דער „ויקח (קרח)", פירן א מחלוקת און מעורר זיין על הכהונה, אויף דעם כה"ג וואס דער אויבערשטער האָט באַשטימט דורך משה'ן, און וועלן בפועל זיין דער כה"ג, וואָרום ס'איז דאָ נאר „כה"ג אחד", דער וואס דער אויבערשטער האָט בוחר געווען. דער רצון דערצו דארף אבער בלייבן — „רוצה בכך".

---

40) פרשתנו ד.

41) עה"פ.

42) ראה שפ"ח בשם הנח"י שכוונתו בזה הי' לא לחלוק על מלכות של משה כ"א רק על כהונתו של אהרן.

43) יתרו יט, ו.

44) עה"פ. וראה אגדת בראשית פע"ט (פ). ומכילתא עה"פ.

45) ראה מכילתא ובעה"ט עה"פ.

46) ראה גם פנים יפות ריש פרשתנו.

47) ראה ירושלמי פסחים פ"ד ה"א.

48) אבל כ"ה ברמב"ם בסדר תפלות שלו וכן בסדור רס"ג „ויקח קרח".

49) לכאורה י"ל שהרמב"ם והרס"ג כ' „ויקח קרח" ולא „קרח" לבד, קביעות דשמו — היפך ד„שם רשעים ירקב" (משלי י, ז) „רקביבות תעלה בשמותן דלא מסקינן בשמייהו" (יומא לח, ב)•. משא"כ הלשון והשם „ויקח קרח"••. ועד"ז י"ל לענין פרשת בלק שהרמב"ם ורס"ג שם כ' „וירא בלק" ולא „בלק" (וראה לקו"ש חכ"ג ע' 166 ואילך).

אבל להעיר שרק פרשיות אחדות קורא שם הרמב"ם בתיבה אחת, ורובם ככולם מזכיר בב' תיבות או יותר.

*) וראה גם שיחת ש"פ קרח תש"מ. ס' השיחות תשמ"ח (קה"ת, תשמ"ט) ח"ב ע' 500 ואילך.

50) יז, ה. וראה סנהדרין קי, א. תנחומא פרשתנו י. במדב"ר פי"ח, כ.

51) ע"ד מרז"ל שכאו"א מישראל חייב לומר מתי יגיעו מעשי למעשה אבותי אברהם יצחק ויעקב (תדבא"ר רפכ"ה).

52) ראה לקו"ת ר"פ ראה.

---

•) וראה לקו"ש ח"ח ע' 115. 119.

••) ועד"ז בתוכן הענין, שבזה מודגש עיקר תוכן הסדרה, מחלקותו של קרח.

ח. לכאורה קען מען פרעגן אויף דעם: בנוגע צום שבט לוי וואס „הובדל לעבוד את ה' לשרתו ולהורות דרכיו הישרים ומשפטיו הצדיקים לרבים כו' לפיכך הובדלו מדרכי העולם כו' אלא הם חיל השם כו'"[53] זאגט דער רמב"ם[54]: „ולא שבט לוי בלבד אלא כל איש ואיש כו' אשר נדבה רוחו אותו והבינו מדעו להבדל לעמוד לפני ה' לשרתו ולעובדו לדעה את ה' כו' ופרק מעל צוארו עול החשבונות הרבים אשר בקשו בני האדם הרי זה נתקדש קדש קדשים כו'".

זעט מען אז בעבודה (רוחנית) איז יעדער איינער שייך צו עבודת שבט לוי „לעמוד לפני ה' לשרתו כו'". און ער וועט „נתקדש קד"ק",

לפ"ז דאַרף אויך זיין אזוי לגבי עבודת כה"ג, אז די עבודה הרוחנית פון כה"ג דאַרף זיין שייך צו יעדן איינעם[55]. איז

53) רמב"ם הל' שמיטה ויובל פי"ג הי"ב.

54) שם הי"ג.

55) להעיר מאגה"ק רסכ"ט בשם האריז"ל: „שכל אדם מישראל צריך לבוא בגלגולים רבים עד שיקיים כל תרי"ג מצות התורה במחשבה דיבור ומעשה••

•) ס' הגלגולים פ"ד. ש' הגלגולים הקדמה יא, טז. ובהקדמת ש' המצות (ובע"ח שמ"ט פ"ה) קיצר ולכן לא קשה משם. ועיי"כ של"ה חלק תושב"כ בתחלתו (רסד, ב ואילך). תולדות י"י בהקדמה.

••) להעיר, שבהל' ת"ח לאדה"ז פ"א ס"ד הועתק הענין עם כמה שינויים:

(א) באגה"ק „שיקרים". ובשו"ע „שמקיים" (**הדגשת הבפועל שבהווה**, ואין מספיק אפילו כשהכל באופן **שבודאי** יקיים. וי"ל נפק"מ — כשלא קיים מחמת אונס. וראה של"ה שם).

(ב) באגה"ק מוסיף (מצות) **התורה**. וי"ל שזהו תוס'

•) כ"ה בדפ' זיטומיר תר"ח, תרטז. ווארשא תרנ"ה. ווילנא תרס"ה (ואילך). אבל בדפ' ראשון (שקלאוו תקנ"ד) „שתקיים". וכ"ה בדפוסים: לבוב, תקנ"ט; קאפוסט, תקע"ד; קאפוסט, תקפ"ח; ווארשא ת"ר; טשערנאוויץ תר"ט; לבוב תר"י; טשערנאוויץ תר"כ.

פאַרוואַס זאָל מען זאָגן אַז עס דאַרף בלויז זיין דער „רוצה בכך", אַבער בפועל איז משמע אַז אויך ברוחניות איז נאַר כה"ג אחד?

וועט מען דאָס פאַרשטיין בהקדם דלפי הנ"ל זעט מען דאָ אַ פאַרקערטן ענין אין דער עבודה פון שבט לוי און פון כה"ג: בנוגע שבט לוי זאָגט דער רמב"ם „כל איש ואיש כו' אשר נדבה רוחו אותו", וועט ער במדריגת שבט לוי[56], ער זאָגט אַבער ניט אַז ער יעדער

כו' לבד מצות התלויות במקן••• שהוא מוציא כל ישראל כי הוא כללות כולם כו" (וכ"ה בתו"א נג, ג) — ולא הזכיר כה"ג. (וכ"ה במשנת חסידים מסכת חיוב הנשמות רפ"ב). ובלקו"ת יוהכ"פ (סט, א) מפורש „צריך כל אדם לקיים . . ואפי' מצות כהנים וכה"ג". אבל בס' הגלגולים פ"ד כולל ביחד „מצות . . לכהן . . ללווים . . למלכים . . לדיינים וכיו"ב".

ואולי י"ל ד„הוא כללות כולם" דבאגה"ק כאן הוא עיבור שכתב בס' הגלגולים שם••••. ועפ"ז יומתק דבמקום „מפני חשיבותו" שבמ"ח שם — כותב אדה"ז כי הוא כללות כולם.

56) המבואר ברמב"ם שם הוא בנוגע כללות שבט לוי, גם בנוגע לכהנים, וכמו שמסיים „כמו

**טעם** ההכרח, ואינו נוגע כ"כ בשו"ע. ועוד **ועיקר** — מוכרח להוסיף כאן כיון שמבאר אח"כ וז"ל **דרבנן** כו'.

(ג) בשו"ע הסדר „במעשה דבור ומחשבה". ואולי י"ל הטעם דבשניהם כתב ע"פ הכלל לא זו אף זו (ראה תוס' ריש יבמות). ולכן בשו"ע דעיקרו בנוגע למעשה קמ"ל דאפילו כשיש מעשה — בשביל דבור כו' ג"כ מתגלגל, ובאגה"ק (נשמתא דאורייתא) קמ"ל דאפילו כשיש מח' מתגלגל בשביל דבור וכו'.

(ד) בשו"ע שם — **פס"ד ברור** — מוסיף הביאור „ודיבור ומח' הוא לימוד הלכותיהן. ע"ד שאמרו (מנחות קי) חכמים ע"פ זאת תורת החטאת וגו' שכל העוסק בת"ח כאילו כו'". ואולי עד"ז הטעם שבמקום „אדם" כאן — כתב שם „נפש".

••) צ"ע שבשו"ע — שכנ"ל צ"ל הפס"ד יותר ברור — אין כל הפיסקא והענין ד„לבד מצות התלויות במקן כו'".

••••) אבל בתו"א שבפנים ההערה הלשון: שכ"א מישראל צריך לקיים כל התרי"ג מצות לבד מצות

איינער דאַרף וועלן און זיך משתדל זיין אויף צו זיין אין דער בחי' ומדרי' פון לוי; בנוגע לכה"ג אַבער איז, ע"פ הנ"ל, דאַרף יעדער איד זיין „רוצה בכך".

ט. איז דער ביאור בזה: אין עבודת ה' זיינען דאָ דריי כללות'דיקע בחי' — מצות; תורה; און מסירת נפש.

א) מצות[57] זיינען נתלבש געווארן אין דברים גשמיים, ציצית בצמר גשמי תפילין בקלף גשמי וכו'; וואָס דאָס איז די עבודה אין און מיט עניני העולם, צו מברר ומזכך זיין די דברים גשמיים און מאַכן פון וועלט אַ כלי לאלקות.

ב) תורה איז העכער פון (התלבשות[58] אין) וועלט, און אפילו נאָך דעם וואָס „נסעה וירדה בסתר המדריגות וכו' ומחשבה דבור ומעשה תפיסא בהן"[59], איז דער חושך פון וועלט ניט מעלים אויף תורה[60], ווי דער דין[61] „אין דברי תורה מקבלין טומאה"[62] — וואָס דאָס ברענגט אַרויס בעבודת האדם, די פרישות און הבדלה פון עניני העולם.

ג) מסירת נפש איז העכער ע"פ תורה[63] פון דער מדה והגבלה פון תורה[64] ומצות. ענינה איז דער יחוד ודביקות מיט אלקות[65] למעלה ממדידה והגבלה.

יו"ד. די דריי עבודות הנ"ל זיינען בכללות די דריי מדריגות כלליות וואָס זיינען דאָ ביי אידן:

א) רוב בני ישראל איז עבודתם אין אַן אופן פון „הנהג בהם מנהג דרך ארץ"[66]. אַנהויבנדיק פון די וואָס זיינען זיך עוסק במלאכה כפשוטה, אדם חורש אדם זורע[67], און (אויך) דאַרטן איז מען מקיים די מצוות. ביז צו דער עבודה פון יעדער אידן וואָס איז זיך עוסק אין כל מעשיך יהיו לשם שמים[68] און בכל דרכיך דעהו[69] — מארי עובדין טבין[70].

ב) די עבודה פון שבט לוי, וואָס „הובדל לעבוד את ה' לשרתו להורות דרכיו הישרים ומשפטיו הצדיקים לרבים

---

שזכה לכהנים וללויים" (כ"ה ברמב"ם דפוס רומי. וכדלעיל הי"א), וכלשונו בהלכות שלפנ"ז שקאי גם על כהנים. אבל אינו מבאר ומפרט עבודת הכהנים בפ"ע אלא כמו שנכללים בשבט לוי.

57) ראה גם לקו"ש ח"ח ע' 352 ואילך. ח"ט ע' 65 ואילך, וש"נ.

58) „ועניו ההתלבשות דתורה אין זה מענין ההתלבשות של התעסקות כ"א מה שהתורה מכנסת עצמה לדון בזה ולשון התלבשות הוא רק שם המושאל בלבד" (ד"ה ויאמר משה תש"ד פ"כ).

59) תניא פ"ד.

60) ראה לקו"ת ראה כ, א: דהתורה היא עץ החיים . . ואין כח בקליפה לשלוט בה.

61) ברכות כב, א: ריב"ב אומר כו'. וגם לרבנן דפליגי עלי' — לא פליגי אטעמי' כ"א כדי שלא יהיו ת"ח מצויין כו' (ראה שו"ע אדה"ז או"ח רספ"ח) או

---

המלך שהמלך הוא מוציא כל ישראל וכל המצות מחויב כ"א לקיים וצריך להיות בגלגול או בבחי' **עיבור**. ועד"ז בלקו"ת שם: ואפי' מצות כהנים וכה"ג ע"י **עיבור** או גלגול.

וכאורה משמע מזה, שענין העיבור שייך **לשאר** מצות (כולל כהונה וכה"ג), אבל מצות מלך אין צריך לעיבור, כי „המלך מוציא כל ישראל".

מפני בזיון וכיו"ב (תר"י ברכות שם). ולהעיר מלקו"ת תבוא (מג, סע"ב). מאה שערים מה, א.

62) להעיר מזח"ג פ, סע"ב.

63) ע"ד התשובה — שע"פ תורה אין דבר (אפילו עבר על כל התורה כולה) העומד בפני התשובה.

64) ולכן לא נאמר ענין המס"נ מפורש בתושב"כ להיות תורה שבכתב הוא בחי' חכמה וחכמה הוא ע"פ טעם ודעת דוקא (סה"מ תש"ט ע' 121, עי"ש ובהערה שם).

65) להעיר מלקו"ת שמיני בב' הבחינות שבצדיקים, ע"ש.

66) ברכות לה, ב. ושם: הרבה עשו כר"י ועלתה בידם.

67) ע"ד ברכות שם.

68) אבות פ"ב מי"ב.

69) משלי ג, ו. טושו"ע או"ח סרל"א.

70) ראה אגה"ק ס"ה (קט, א). ביאוה"ז פ' וישב לאדהא"מ (כה, א־ב) ולהצ"צ (ע' קלד).

שנאמר יורו משפטיך ליעקב ותורתך לישראל לפיכך הובדלו מדרכי העולם כו״[53] — וואס דאס איז (בכלל) די מדריגה פון מארי[70] תורה[71].

ג) די עבודה פון א כהן ובפרט פון — כהן גדול[72], וואס טאר ניט ארויסגיין פון ירושלים[73] — יראה שלם[74], וואס שלימות היראה איז די עבודה פון מסנ״פ. און נאכמער: ומן המקדש לא יצא[75]. ענינו איז שטיין אין א שטענ־דיקער פארייניקונג און התחברות מיטן אויבערשטן, ביז דער עבודה המיוחדה לכה״ג, די כניסה ביוהכ״פ אחת[76] בשנה אין קדש הקדשים, וואס דאס איז בגילוי די תנועה וענין פון מסנ״פ — יחידה לייחדך[77].

יא. עפ״ז יש לבאר די צוויי קצוות הנ״ל בנוגע די עבודות פון שבט לוי און כה״ג, וואס פון איין זייט איז די עבודה פון לוי שייך בפועל צו יעדן איינעם אלס הנהגה תמידית, משא״כ די עבודה פון כה״ג דארף זיין נאר „רוצה בכך״: לאידך איז די עבודת הלוי ניט קיין חיוב והכרח אויף יעדערן סיידן אויב „נדבה רוחו״, אנדערש איז די עבודה פון כה״ג וואס ביי יעדן איינעם דארף זיין „רוצה בכך״:

אין דער עבודה פון אידן זייענדיק בעוה״ז, זיינען דא די צוויי אופנים הנ״ל: די עבודת האדם עם עצמו, די עבודה אין וועלט. בכללות איז דאס דער חילוק פון מארי תורה און מארי עובדין טבין[70]. וואס דער עיקר העבודה און הוראה פאר יעדער אידן איז דער עסק בקיום המצות[78], ווייל דורכדעם ווערט אויפ־געטאן א דירה בתחתונים[79].

אבער דער וואס „נדבה רוחו״ קען בא אים זיין אויך דער עיקר עבודה באופן פון מארי תורה, מובדל לגמרי פון עניני העולם.

די עבודה פון כה״ג, דביקות והת־קשרות בה׳ באופן פון מס״נ איז ניט קיין סדר קבוע לכאו״א בכל יום[80] בעבודת ה׳, ער דארף אבער זיין „רוצה בכך״.

---

71) אלא שבפרטיות יש בשבט לוי ב׳ מדריגות: לוים וכהנים. וראה עקב י, ח (הכתוב שהביא הרמב״ם בהל׳ שמיטה ויובל שם הי״ג) „בעת ההיא הבדיל ה׳ את שבט הלוי לשאת את ארון ברית ה׳ (הלוים** — פרש״י) לעמוד לפני ה׳ לשרתו ולברך בשמו (הכהנים והוא נשיאת כפים*** — פרש״י).

וי״ל, שעיקר הענין דלעמוד לשרת לפני ה׳ הוא בכהנים, בעבודת הקרבנות והקטורת בביהמ״ק, משא״כ הלוים ד„עבודה שלהן היא שיהיו שומרין את המקדש ויהיו מהן שוערין לפתוח שערי המקדש ולהניף דלתותיו ויהו מהן משוררין לשורר על הקרבן בכל יום״ (רמב״ם הל׳ כלי המקדש פ״ג ה״ב) — (אף שגם השיר הוא שייך לקרבן).

72) שכל כהן יכול להיות כה״ג.

73) ראה רמב״ם הל׳ כלי המקדש פ״ה ה״ז.

74) תוד״ה הר (תענית טז, א).

75) אמור כא, יב. וראה רמב״ם שם. הל׳ ביאת המקדש פ״א ה״י.

76) אחרי טז, לד. וראה תוד״ה עד (מנחות יח, א) אחת . . יחידה — והרי העבודה דמסנ״פ היא מצד בחי׳ יחידה.

77) נוסח הושענות יום ג.

78) אלא שכמובן גם להם צ״ל קביעות עתים לתורה ועכ״פ פ״א שחרית פ״א ערבית.

79) ראה תניא פל״ז באורוכה.

80) להעיר שברמב״ם הל׳ שמיטה ויובל שם מסיים „דבר המספיק לו׳ וברדב״ז שם „ולא שישליך עצמו על הציבור״, והיינו שהוא „עושה מלאכה כו׳ מעט כו׳ כל המשים על לבו שיעסוק בתורה ולא יעשה מלאכה כו׳ הרי״ז כו״ (רמב״ם הל׳ תי״ת פ״ג ה״ט־י״). משא״כ „כה״ג (ודוגמתו) צריך שיהי׳ גדול

---

*) להעיר מזהר פרשתנו (קעו, ב) „תרין דרגין איגון קדוש וטהור כהן קדוש לוי טהור״. וראה שם קנב, ב. קפ, ב. וראה לקו״ת ראה כז, א. דרושים ליוהכ״פ שם. ובכ״מ.

**) אבל להעיר מסהמ״צ להרמב״ם מ״ע לד.

***) שכוונתו לא רק להתיבות „ולברך בשמו״, כ״א גם ל„לעמוד לפני ה׳ לשרתו״, שהרי העתיק גם תיבות אלו בהד״ה.

ביי ביידע עבודות דאַרף באַ אים זיין דער רצון אויף צו זיין דבוק און מקושר לאלקות במסנ"פ[81]. נאָר היות אַז די כוונה ורצון העצמות איז אַז עס זאָל זיין אַ נשמה בגוף בעוה"ז און דאָרטן מקיים זיין רצון ה', איז ער עובד עבודתו למטה, אין איינעם פון די צוויי אופנים הנ"ל, אין עיקר העבודה בענינים גשמיים בקיום המצות, מאַכן די וועלט פאַר אַ דירה לו ית', אַדער עכ"פ וויי דער מיעוט בני אדם, מארי תורה, אַפגע־שיידט פון ענינים גשמים.

און דוקא בשעת עס איז דאָ דער „רוצה בכך", אַז זייער רצון ותשוקה איז צו זיין דבוק לאלקות, דערמיט טוט מען אויף בשלימות אין יעדערער פון די בייד עבודות, וואָרום ניט וועלט מצ"ע איז באַ אים אַ תכלית בפ"ע, און ניט די פרישות פון וועלט איז באַ אים אַ תכלית בפ"ע,

און במקום שרצונו של אדם שם הוא נמצא[82], און אין יעדער עבודה איז רצונו ומחשבתו — דביקות באלקות[83].

און דעמאָלט איז מען זוכה אַז עס ווערט בפועל דער גילוי דלעתיד, ווען עס וועט מקוים ווערן אַז די לוים וועלן זיין כהנים[84], און נאָכמער, יעדער איד וועט זיין במדרי' כה"ג, ווי ער זאָגט אין בעה"ט[85], אַז „לעת"ל תחזור להם (דער ענין פון כהונה גדולה) שנאמר[86] ואתם כהני ה' תקראו", אין דער גאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו, ווען עס וועלן זיין משה ואהרן עמהם[87].

(משיחת ש"פ קרח תשל"ג, תשל"ד)

---

מכל אחיו כו' אין לו ממון כל הכהנים נותנין לו משלהן כ"א לפי עשרו עד שיעשיר יותר מעשיר שבכולן" (רמב"ם רפ"ה מהל' כלי המקדש, וש"נ בכס"מ). וראה כס"מ לרמב"ם הל' ת"ת שם ה"י.

81) ובאו"א קצת י"ל: עיקר העבודה וההוראה לכ"א מישראל הוא העבודה דקיום המצות — דירה בתחתונים, אלא שבכדי שהמצות יהיו כדבעי צריך להיות גם העבודה (במיעוט בנ"א עכ"פ) דלוים — מארי תורה, מובדלים מדרכי העולם, שזוהי השמירה למצות (ראה לקו"ת ראה כא,ד. וראה לקו"ש ח"ח שם), ואשר אלו שעוסקים בעניני עולם לא ישתקעו בזה (וראה גם לקו"ש שם ע' 190). אמנם הכח שיש לכ"א להפך את העולם שיהי' דירה לעצמותו הוא מצד ההרגש ד„רוצה בכך", דביקות והתקשרות באלקות.

82) מאמר הבעש"ט — הובא בכש"ט הוספות סל"ח, וש"נ.

83) להעיר מלקו"ת במדבר (א, ג): כל האומר אין לי אלא תורה אפי' תורה אין לו שעיקר תשוקתו וחפצו יהי' לה' לבדו ולדבקה בו ית' ולא להתורה בלבד כו' הוא ע"י בחי' אהרן הכהן העליון כו'.

84) ראה לקו"ת שבהערה 3.

85) יתרו יט, ו.

86) ישעי' סא, ו.

87) יומא ה, ב. תוד"ה אחד פסחים קיד, ב.

# קרח ב

א. אין דער היינטיקער סדרה[1] ווערט דערציילט אַז דער אויבערשטער האָט געזאָגט צו משה ואהרן — „הבדלו מתוך העדה הזאת ואכלה אותם כרגע", האָבן זיי געטענהט צום אויבערשטן: „א־ל אלקי הרוחות לכל בשר האיש אחד יחטא ועל כל העדה תקצוף".

דער טעם ווײַל פֿאַר דער טענה — „האיש אחד יחטא ועל כל העדה תקצוף" — האָבן זיי מקדים געווען די ווער־טער, דעם ענין „א־ל אלקי הרוחות לכל בשר" — איז מוסבר אין פרש"י, ווײַל טייטשט אֶפּ „(א־ל) אלקי הרוחות" „יודע מחשבות": ווײַלד „לפניך גלויות כל המחשבות ויודע אתה מי החוטא, האיש אחד[2] הוא החוטא ואתה על כל העדה תקצוף, אמר הקב"ה יפה אמרת[3] אני יודע ומודיע מי חטא ומי לא חטא".

עס איז אַבער ניט מובן: ווײַל איז דערצו נויטיק די הדגשה אַז דער אויבערשטער איז „אלקי הרוחות לכל בשר"? צוליב דער טענה „האיש אחד יחטא ועל כל העדה תקצוף" ווײַלט געווען געניג די הקדמה „א־ל אלקי הרוחות", אַן דער הוספה „לכל בשר".

נאָכמער איז עס ניט מובן: עס שטייט אין ירושלמי[4] אַז „אחד השומע קללת השם מישראל ואחד השומע מפי העכו"ם חייב לקרוע, מ"ט אני ה' אלקי כל בשר גו'"[5], ד. ה. אַז „(אלקי) כל בשר" מיינט צו כולל זיין אויך ניט אידן — און וויבאַלד אַזוי איז קשה בנדו"ד: דאָס ווײַל דער אויבערשטער איז „יודע מחשבות" אפילו פון אַ ניט אידן („לכל בשר"), ווײַל האָט עס פאַר אַ שייכות צו דער טענה פון „האיש אחד יחטא ועל כל העדה (אידן) תקצוף"[6]?

— אַט די הקדמה מיט דער הדגשה „לכל בשר" ווײַלט, לכאורה, געפֿאַסט ביי דער טענה פון אברהם אבינו[7] בנוגע צו סדום (ווײַל איז ענלעך לנדו"ד): „האף תספה צדיק עם רשע", ווײַל דאַרט רעדט זיך וועגן ניט אידן — אַבער דאַרט ווערט עס אינגאַנצן ניט דער־מאָנט אין די רייד פון אברהם אבינו (ער האָט נאָר מסיים געווען „השופט כל הארץ לא יעשה משפט"[8]).

ב. והביאור: די טענה — בכללות — פון משה ואהרן איז באַשטאַנען אין דעם, אַז וויבאַלד דער אויבערשטער בידיעתו והשגחתו הפרטית וויס קלאָר ווער ס'איז געווען דער חוטא (ממש) פון צווישן עדת קרח, און אַז אַזאַ איז געווען נאָר איינער, וכלשון רש"י „האיש אחד הוא החוטא",

— און ווי געראַדט אַמאָל בארוכה[9] אין דעם ביאור פון דעם משל ווײַל רש"י ברייגט דאָ: „מלך בו"ד שסרחה עליו מקצת מדינה אינו יודע מי החוטא לפיכך כשהוא כועס נפרע מכולם אבל

1) טז, כא־כב.

2) ראה לקו"ש חי"ג ע' 54, שאין זה דיבור בפ"ע ברש"י כ"א המשך לדיבור הקודם.

3) כ"ה בכמה דפוסים. וראה לקו"ש שם הערה 14.

4) סנהדרין פ"ז ה"ח.

5) ירמי' לב, כז.

6) ועד"ז יש להקשות בדברי משה בפ' פינחס (כז, טז): יפקוד ה' אלקי הרוחות לכל בשר איש על העדה (דבנ"י). ואכ"מ.

7) וירא יח, כג.

8) שם, כה.

9) ראה לקו"ש שם.

אתה כו' ויודע אתה מי החוטא", אז דאָס איז מסביר, אז די עדת קרח זיינען ניט געווען קיין חוטאים מיט אַ כוונת מרידה קעגן דעם אויבערשטן, נאָר זיי זיינען נתפתה און צוגעצויגן געווארן דורך קרח'ן[10]; און דעריבער זיינען זיי ניט אין דעם סוג פון „חוטא" נאָר אין אַן אופן פון „סרחה עליו מקצת מדינה" — אַ „סרחון" —

און דאָס איז געווען זייער טענה: ווי־באַלד אַז דער אויבערשטער איז „יודע מחשבות" און איז מבחין צווישן אַ „חטא" און „סרחון" — אַז אַ „חוטא" ומורד ממש איז געווען נאָר איינער („האיש אחד יחטא" — „האיש אחד הוא החוטא") און ער האָט עס גורם געווען (ובמילא אויך שולדיק אין) דעם „סרחון" פון דער גאַנצער עדה — דאַרף דאָך דער אויבערשטער אויך בנוגע דעם ענש מחלק זיין צווישן „סרחון" און „חטא" און באַשטראָפן נאָר דעם „חוטא".

[און דערמיט איז מובן פאַרוואָס מ'גענפינט ניט אָט די הקדמה „אלקי הרוחות גו'" (או כיו"ב) ביי טענת אברהם אבינו, ווייל דאָרטן איז געווען נאָר דער חילוק פון צדיק און רשע (וואָס זעט זיך גלוי, במעשה), עס איז ניט געווען דער סוג פון „סרחון" ובמילא איז ניט נוגע די ידיעת המחשבה כדי צו מבחין זיין צווישן „סרחון" און „חטא"].

ג. לויט דעם איז אויך מדוייק וואָס רש"י זאָגט דאָ דעם לשון „יודע מחשבות . . ויודע אתה מי החוטא" (און אַזוי אויך אין תשובת הקב"ה: „אני יודע"), און נוצט ניט דעם לשון „ידוע", ווי דער „לשון[11] השגור בדחז"ל[12] גלוי וידוע[13] לפני מי שאמר והי' העולם"; ובפרט אז רש"י אליין הייבט דאָ אָן מיט'ן לשון „לפניך גלויות כל המחשבות", וואָלט דאָך מתאים געווען ער זאָל מסיים זיין מיט'ן זעלבן סגנון: „וידוע לפניך"[14]?

די הסברה אין דעם: עס איז ידוע[15], אַז עס זיינען פאַראַן צוויי מדריגות אין דער ידיעה (והשגחה) עליונה:

א) די ידיעה (און השגחה) אין דעם אופן פון „גלוי וידוע" — ניט בדרך התלבשות, נאָר „הכל גלוי וידוע לפניו ית' ממילא". און כאָטש אויך די ידיעה איז על כל פרט ופרט, היות אָבער די ידיעה איז העכער פון התלבשות אין נבראים און איז מובדל פון זיי, דערי־בער איז עס אין אַן אופן וואָס נעמט אַרום אָלע נבראים בשווה, און ס'איז העכער פון דעם אַז דאָרט זאָלן פוגם זיין•[15], כביכול, מעשה התחתונים, אַדער עס זאָלן פאַרנעמען אַן אָרט זיי־ערע חילוקי מדריגות.

---

10) פרש"י פרשתנו שם, יט. — בנוגע הר"ג איש שנאמר בהם (פרשתנו יז, ג) „החטאים האלה בנפשותם" — ראה לקו"ש שם הערה 22.

11) ל' אדה"ז — תו"א ד"ה ארדה נא (יד, ד). ולהעיר ממרז"ל בכ"מ: גלוי וידוע לפני (שבת נה, א. ועוד) — ובאם לא הי' אדה"ז מעתיק כאן הסיום „מי שאמר והי' העולם" הי' כולל גם מחז"ל אלו. וי"ל שמרמז בזה עוד דוגמא וראי' מאמרם „שאמר והי' העולם" (ולא — „שמהווה העולם". וע"ד החילוק בין „ציווה ונבראו" ו„ברא אלקים" — תו"א מג"א צו, ג).

ועוד ענין — שאפילו בדרגת ההתהוות עולמות — ג"כ ישנו האופן ד„גלוי וידוע".

12) עירובין יג, ב. ובכ"מ.

13) וראה מפרשים לאבות פ"ג מט"ו: הכל צפוי.

14) וכפרש"י פינחס שם (בפי' „אלקי הרוחות"): „גלוי וידוע לפניך כו'".

15) תו"א שם (שם ואילך). סהמ"צ להצ"צ מצות ע"ע פ"ב (ובהגהה). ד"ה והנה נת"ל תרס"ג.

•15) וכמרז"ל מתישין כח גדול של מעלה (איכ"ר א, ו). וראה בארוכה של"ה שער הגדול (כט, ב ואילך).

ב) די ידיעה (והשגחה) אינעם אופן פון „יודע" — ער כביכול פאַרנעמט זיך צו וויסן — בדרך התלבשות, און אין דעם זיינען פאַראַן חילוקים אינעם אופן הידיעה (וההשגחה), בהתאם צו דער מדריגה פון יודעד נברא. און דערי־ בער וועלט דווקא פון דער ידיעה נמשך דער ענין פון שכר ועונש בדרגות שונות לפי מעשה התחתונים[16].

און דאָס איז וואָס רש"י איז מדייק „יודע" (און ניט „ידוע") — ווייל דאָ איז נוגע די ידיעה והשגחה פרטית פון וועלכער עס וועלט נמשך שכר ועונש: און נאָכמער: די ידיעה אין אַן אופן פון התלבשות, פון „אריינטאָן" זיך אין די פרטי הענינים פון עדת קרח ביז צו „מודיע" זיין וועלט ס'איז באַגאַנגען בלויז אַ „סרחון" און „מי החוטא".

ד. עס איז ידוע די שיטה פון רמב"ם (אין מו"נ *[16]) אַז נאָר אויף דעם מין האדם איז דאָ השגחה פרטית — השגחה אויף אַ פרטיות'דיקן מענטש, אַבער ביי די נבראים פון דצ"ח איז די השגחה אויף כללות המין, ניט אויף זיינע באַזונדערע פרטים:

און אין מין האדם גופא, איז די השגחה ניט אויף אַלעמען בשווה, נאָר ס'איז לויט דער דביקות פון שכל האדם צום אויבערשטן[17]; און די „סכלים הממרים" און רשעים, וואָס ביי זיי איז אינגאַנצן ניטאָ די דביקות השכל אין אלקות, איז דער אויבערשטער פון זיי מסלק די השגחה פרטית, און די השגחה אויף זיי איז ע"ד ווי אויף דצ"ח („נמשל כבהמות נדמו"[18]) — אַ השגחה כללית.

16) ראה תניא ספכ"ד בהגהה.

*16) ח"ג פי"ז־יח. וראה בס' שנעתקו ברשימה „השגחה פרטית" — לקו"ש ח"ח ע' 278 ואילך.

17) ראה ג"כ מו"נ שם פנ"א.

18) ל' הכתוב תהלים מט, יג.

און ווי עס שטייט[19] „והסתרתי פני מהם גו' ומצאוהו רעות רבות וצרות גו' על כי אין אלקי בקרבי מצאוני הרעות האלה", ד. ה.: דורך דעם וואָס אידן רייסן זיך אַפ פון אויבערשטן, ווערן זיי „מופקר למקרה"[20], און די צרות קומען אויף זיי בדרך „מציאה" — כאילו פון זיך אַליין.

וויבאַלד אַז די השגחה אויף רשעים איז ע"ד ווי אויף דצ"ח — בלויז אַ השגחה כללית, איז פאַרשטאַנדיק, אַז אפילו ווען זיי ווערן נענש מלמעלה (ניט אינעם אופן פון „מופקר למקרה", נאָר) ס'איז גלוי אַז דער ענש קומט בהשגחה מלמעלה (כבנדו"ד — בריאה יברא הוי') איז אַבער דער ענש והנהגה מיט זיי ניט אין אַ פרטיות'דיקן אופן, נאָר אין אַן אופן כללי. און ע"ד וואָס דער רמב"ם שרייבט דאָרט[21] אַז „סכלים הממרים .. סודרו בסדר שאר אישי מיני בע"ח .. ומפני זה הי' קל להרגם"[22].

און לויט דער שיטה איז לכאורה ניט מובן די טענה „אלקי הרוחות גו' האיש אחד יחטא ועל כל העדה תקצוף": ווי־ באַלד עס איז ניט קיין השגחה פרטית אויף זיי, נאָר אַ השגחה כללית (ע"ד ווי דצ"ח) — האָט דאָך ניט קיין אַרט צו מאַנען אַז דער אויבערשטער זאָל זיך צו זיי „אַראָפטראָגן" מיט אַ התלבשות צו פאַנאַנדערטיילען צווישן די וואָס בלויז „סרחו" און דעם „חוטא" ממש[23], נאָר „ואכלה אותם כרגע" — בשווה?

19) וילך לא, יז.

20) ל' הרמב"ם שם פנ"א.

21) פי"ח.

22) ולהעיר ג"כ מהא ד(בכלל) בב"נ אין חילוק בעונשים דכולם במיתה (סנהדרין נז, א). וראה לעיל ע' 168.

23) פשוט שלכו"ע יודע הוא כל הפרטים ופרטי פרטיות, וכמ"ש בעיקרים מ"ד פ"ז (נעתק ברשימה

ה. אָבער אין אמת'ן איז עס ניט קיין קושיא, און דאָס וועט ווערן פֿאַרשטאַנדיק לויט דעם וואָס דער מיטעלער רבי איז מבאר[24], אַז דאָס וואָס דער רמב"ם האָלט אַז עס איז ניטאָ קיין השגח"פ אויף דצ"ח (און עד"ז ניט אויף רשעים) איז ניט קיין סתירה (צו שיטת הבעש"ט[25]) אַז עס איז דאָ השגח"פ אויף אַלע נבראים — ווייל אין דער השגחה העליונה זיינען פֿאַראַן, בכללות, צוויי אופנים[26]:

א) השגחה פנימית: די השגחה איז בגילוי — ד. ה. זי איז ניט באַהאַלטן און פֿאַרדעקט דורך לבושי הטבע. און בנוגע דער השגחה זאָגט דער רמב"ם אַז זי איז לויט דער דביקות פון שכל האדם באלקות, און ביי דצ"ח און רשעים איז ניטאָ די השגחה (אין אַן אופן פרטי — נאָר אויפן כללות המין);

ב) השגחה חיצונית: די השגחה איז מלובש בהעלם אין לבושי הטבע וכיו"ב. און די השגחה איז פֿאַראַן אויף אַלע נבראים (מתאים לשיטת הבעש"ט).

קומט דאָך אויס, אַז אויך לדעת הרמב"ם איז פֿאַראַן השגח"פ אויף רשעים, ס'איז נאָר אַז באַ זיי איז דאָס א השגחה חיצונית, אַנגעטאָן און פֿאַרהוילן אין לבושי הטבע וכו', אַזוי אַז עס איז ניט ניכר ווי יעדער פרט קומט פון דעם אויבערשטן.

און ס'איז קיין סתירה ניט צו דעם וואָס ס'שטייט „ומצאוהו רעות גו' .. מצאוני הרעות גו'" — און ווי דער רמב"ם טייטשט עס אָפּ אַז מ'איז „מופקר למקרה" — ווייל אָט די הנהגה גופא איז בהשגחה פרטית[27]: „והסתרתי פני גו'", עס איז ניט קיין סילוק ההשגחה, נאָר ס'איז בלויז „והסתרתי פני", אַ הסתר אויף דער השגחה פנימית, ביז וואַנעט אַ מענטש קען זיך איינרייַדן אַז זיינע צרות זיינען אין אַן אופן פון „מצאוני", עס איז „ממנהג העולם"[28] אַדער „נקרה נקרית"[28]; אָבער באמת איז די השגחה עליונה אויך דאָן על כל פרט ופרט.

ו. עפ"י כהנ"ל איז מובן די שייכות פון דער הקדמה „אלקי הרוחות לכל בשר" צו דער טענה „האיש אחד יחטא ועל כל העדה תקצוף":

---

הנ"ל שם ע' 279) — אבל מ"מ, הענין דשכר ועונש תלוי בהשגחה ואינו שייך לידיעה זו — ראה עיקרים שם.

24) דרך חיים שער התשובה פ"ט (יג, א־ב). וראה לקו"ש ח"ט ע' 181.

25) ראה בארוכה הוספות לכתר שם טוב סקי"ט ואילך. ושו"נ.

26) וראה ג"כ אוה"ת וירא ד"ה אשר יאמר (קג, א ואילך). ד"ה צהר תעשה תרע"ג.

ולהעיר ג"כ מבחיי (וירא יח, יט (ושם: „וזה דעת הרמב"ן בפסוק זה"). והובא בקה"י ע' השגחה) דההשגח"פ במין האדם מתחלקת לשני חלקים: א) להשגיח במעשיו, וזהו בכל אדם מישראל או באומות, ב) להגן מן המקרים, וזהו רק לצדיקים.

27) ראה שומר אמונים בסופו (נעתק ברשימה הנ"ל שם ס"ע 278 ואילך): „אין שום דבר הווה במקרה בלתי כוונה והשגחה אלקית כדכתיב והלכתי עמכם בקרי, הרי שאפילו מדריגת המקרה מיוחסה לו ית' כי הכל מאתו בהשגח"פ". וראה ברשימה הנ"ל שם ע' 279 (בנוגע לדצ"ח). וברמב"ם הל' תעניות (פ"א ה"ג): כשאביא עליכם צרה כו' אוסיף לכם חמת אותו קרי —

אבל זהו גם להשיטה שאין השגח"פ על דצ"ח ו„ענין אישיהם הוא במקרה גמור לא בגזירת השי"ת" (שו"א שם), אלא שגם „מדרי' המקרה מיוחסה לו ית'" — אבל שיטת הבעש"ט היא ד„הוא ית' גזר אומר אשר דשא פרטי זה חי' יחי' כו'" (ד"ה ע"כ יאמרו תרצ"ו — סה"מ קונטרסים ח"ב ע' 740. וראה יתירה מזו — הוספות לכש"ט סי' קכא ובהערה שם), אלא שזה גופא הוא בהתלבשות בלבושי הטבע כו' (ועד"ז בענין „והסתרתי גו' ומצאוהו גו").

28) ל' הרמב"ם הל' תעניות שם.

ווי גערעט פריער (ס"א), זיינען די ווערטער „(אלקי) כל בשר" כולל אויך אַ ניט אידן, און ווי דער ראַגאַטשאָווער [29] איז מפרש דעם פסוק [5] „אני ה' אלקי כל בשר" (מיוסד אויפן אויבענדערמאַנטן ירושלמי [4]) — „ר"ל השגחה פרטית גם בב"נ".

און דאָס איז דער יסוד פון טענת משה ואהרן, אַז דער אויבערשטער דאַרף זיך פאַרנעמען באופן פרטי צו מחלק זיין צווישן די וואָס „סרחה עליו" און דעם „חוטא" — הגם אַז אַלע זיינען אין דעם סוג פון „סכלים" און „רשעים" — ווייל וויבאַלד דער אויבערשטער איז „יודע מחשבות" אויך פון אַ ב"נ און אויך אויף זיי איז דאָ השגחה פרטית (כאָטש אַז ביי זיי איז ניטאָ די דביקות השכל אין אלקות [30]), איז עאכו"כ אַז דער אויבערשטער איז „יודע מחשבות" (משגיח) אין אַן אופן פרטי פון יעדן אידן, אפילו ביי אַזעלכע וואָס זיינען בגלוי אַפּיקורסים ר"ל פון אלקות.

ז. הגם אַז ווען אַ איד איז ניט עושה רצונו של מקום איז די השגחה אויף אים ע"ד ווי די השגחה אויף אוה"ע, אַ השגחה חיצונית, וואָס איז מלובש אין לבושי הטבע כנ"ל — פונדעסטוועגן, איז דאָ אַ חילוק עקרי צווישן דעם אופן ההתלבשות אין דער השגחה אויף אַ אידן און להבדיל אויף אוה"ע:

ביי אוה"ע, וויבאַלד זייער יניקה וחיות איז פון בחי' חיצוניות, שם אלקים (בגימט' הטבע), זיינען זיי בעיקר אונטערגעוואָרפן צו דרכי הטבע; און במילא איז די השגחה אויף זיי לכתחילה נאָר פון שם אלקים, פון דער מדריגה אין אלקות וואָס איז מלובש אין דרכי הטבע כו'[31]:

דאָקעגן ביי אידן, וואָס זייער חיות איז פון שם הוי', איז די השגחה פרטית אויף זיי בעצם פון „שם הוי' עצמו" [32], וואָס איז אַ פנימיות'דיקע און גלוי'דיקע השגחה.

און דאָס וואָס די אידן וואָס זיינען ניט עושין רצונו של מקום איז די השגחה פרטית אויף זיי בהעלם אין לבושי הטבע, מיינט עס ניט אַז לגבי זיי ווערט נסתלק ח"ו די השגחה פון שם הוי' — ווארום אין וועלכן מצב אידן זאָלן זיך געפינען זיינען זיי אַלעמאָל „עם קרובו לגבי שם הוי'" [33] (דבין כך ובין כך בני הם [34]) — נאָר די השגחה איז פון „שם הוי' עצמו" ווי זי איז זיך מתלבש אין שם אלקים; וואָס דאָס איז דער דיוק הלשון „והסתרתי פני" — ס'איז נאָר אַ הסתר אויף „פני", אויף דער השגחה פנימית, כנ"ל. און דעריבער קען מען דורך התבוננות בשכלו דערגרונטעווען זיך און דערקענען אַז ס'איז אַ השגחה פרטית [35] און (דורכדעם ווערט זי אויך)

---

29) עה"ת — הפטורת בהר.

30) ראה לעיל ע' 169 הערה 50 ובשוה"ג שם.

31) ראה בכ"ז ס' הערכים-חב"ד ע' אומות העולם ע' שא ואילך. וש"נ.

32) ד"ה והנה נת"ל תרס"ג. ועד"ז בד"ח שם. ד"ה צהר תעשה תרע"ג.

33) ל' המאמר — ד"ה והנה נת"ל שם. וראה ד"ה צהר שם. לקו"ד ח"א פד, סע"א. היום יום ע' קח.

ואף שבד"ח שם כ' דהשגחה הפנימית הוא כשעושין רצונו כו', ובד"ה צהר שם: וגם בירידת הנשמות למטה ה"ה בבחי' קירוב לשם הוי' ע"י התומ"צ . . וע"ז הם עם קרובו כו' — נלפענ"ד שזהו רק בנוגע לגילוי ההשגחה בכחות הגלויים של הנשמה.

34) ראה קידושין לו, א. ספרי האזינו לב, ה (ושם משמע דגם ר"י הודה לר"מ). במדב"ר פ"ב, טו. ועוד.

35) להעיר מד"ה צהר שם: רק נש"י יודעים ומשיגים כו' שהכל הוא השפעה אלוקית כו' כאשר

גלוי׳ על כל פרט ופרט פון יעדן אידן, אויך פון די וואס זיינען ניט „עושין רצונו כו׳״.

ח. דערמיט איז אויך מוסבר דער תוכן און תכלית אין דער הנהגה פון „והסתרתי פני גו׳״, וואס דורך דעם קען מען זיך איינרייידן אז די צרות וואס קומען אויף אים זיינען אין אן אופן פון „מצאוני״, פון זיך אליין, ניט פון אויבערשטן —

לכאורה קען מען דאך פרעגן: די כוונה פון דער הנהגה איז דאך כדי מעורר זיין אידן צו תשובה, איז ווי קען א מצב פון „והסתרתי גו״ אים מעורר זיין צו תשובה צום אויבערשטן, בעת ער פילט (ניט אז די יסורים זיינען בהשגחה פרטית פון אויבערשטן און קען מיינען) אז ס׳איז א „נקרה נקרית״ (און ניט מיט א כוונה צו דערוועקן אים צו תשובה)?

נאר דער ענין איז כנ״ל, ווייאלד אז דער „והסתרתי״ איז נאר בחיצוניות, אבער בפנימיות איז אויך דאן די השגחה פון שם הוי׳ על כל פרט ופרט, דערפאר איז דא אין דעם דער כח צו מעורר זיין ביי א אידן א תנועה פון תשובה לאלקות —

ואדרבה: ווייאלד די השגחה דשם הוי׳ איז דעמאלט פאראן (ניט אין שייכות צו כחות הגלויים פון אידן — ווארום אין זיי זעט זיך ניט די השגחה, ס׳איז „והסתרתי״ — נאר) בנוגע זיין עצמות׳דיקן מהות, רירט עס במילא אן זיין עצם;

---

משים לבו ודעתו לזה יכול לראות בראי׳ חושיות ממש ההשגחה אלקית בהנהגת העולם.

וכידוע[36] אז דוקא די תשובה וואס קומט מצד עוצם הריחוק רירט אן אין עצם הנפש ממש, און דאס איז נוגע און איז פועל אין כללות עבודתו; משא״כ די תשובה וואס איז ביי צדיקים, וואס זי איז ניט אזוי נוגע אין כללות עבודתו, עס גיט נאר צו שלימות אין זיין עבודה.

ט. עפ״ז איז אויך מובן דער דיוק אין דעם ענטפער פון אויבערשטן צו משה: „יפה אמרת אני יודע ומודיע מי חטא ומי לא חטא״:

עס וועט זיין ניט נאר ווי זיי האבן גע׳טענה׳ט אז דער אויבערשטער איז „יודע מחשבות״, השגחה פרטית אויף אלע אידן אפילו אויף דעם סוג פון עדת קרח — ווארום דאס איז פאראן ביי „כל בשר״ אויך ביי אוה״ע כנ״ל — נאר „אני יודע ומודיע מי חטא ומי לא חטא״: די השגחה פרטית וועט זיין אין אן אופן גלוי, אז אלע וועלן זען בעיני בשר ווי דער אויבערשטער „פארנעמט״ זיך אין א פנימיות׳דיקער השגחה צו ראטעווען אט די וואס „לא חטאו״ (כאטש ביי זיי איז געווען „סרחו״);

וואס אזא אופן השגחה — אז אויך ביי אזא סוג מענטשן זאל זיין די השגחה פרטית אין אן אופן גלוי מיט א התלבשות וכו׳ — איז דאס נאר ביי אידן, ביים „עם קרובו״ של הקב״ה.

(משיחת ש״פ קרח תשל״ג)

---

36) ראה שע״ת ח״ב חינוך פמ״ח. ועוד.

# קרח ג

א. אין זייער מחלוקת אויף משה ואהרן זיינען קרח ועדתו באשטראפט געווארן מיט צוויי עונשים: „את כל האדם אשר לקרח" און דתן ואבירם זיינען נבלע געווארן „וירדו הם וכל אשר להם חיים שאולה"[1], און די חמשים ומאתים איש מקריבי הקטורת זיינען פארברענט געווארן[2].

ס'איז ידוע אז די עונשים וואס קומען מלמעלה זיינען מעיין פון דער מעשה העבירה וואס דער מענטש טוט ובלשון חז"ל[3]: במדה שאדם מודד בה מודדים לו. — און דאס איז לכולא עלמא, אפילו לויט דער דיעה[4] אז שכר ועונש זיינען ניט ווי א סובב פון די מצות ועבירות, נאר ווי א סגולה'דיקער ענין: ועל אחת כמה לויט דער דיעה[4] אז שכר ועונש זיינען ווי א טבעיות'דיקער מסובב פון מעשה האדם[5].

דארף מען פארשטיין: וואס פאר א שייכות והתדמות איז דא אין די עונשים פון שריפה און בליעה צו זייער חטא ופגם — זייער מחלוקת אויף משה ואהרן[6]?

ב. בנוגע צום עונש הבליעה („וירדו גו' חיים שאולה") וואלט מען געקענט מסביר זיין בפשטות[7], אז תמורת זה וואס קרח ועדתו האבן געקריגט אויף די מינויים פון משה אז עשה משה את כל המעשים מלבו[8], און זיינען געווען אויסן דורך דער מחלוקת צו ווערן דערהויבן צו כהונה, התנשאות כו' — זיינען זיי דערנידעריגט געווארן ביז „וירדו גו' חיים שאולה" — אן עונש פון תכלית הירידה.

ועד"ז אין דעם עונש השריפה:

פון פשטות הכתובים איז משמע[9], אז דער עונש השריפה איז געקומען צוליב דער פעולה פון הקרבת הקטורת, וואס איז פארבונדן מיט אש: און וויבאלד אז דאס איז געווען אן אש זרה[10] (זיי זיינען דאך ניט געווען קיין כהנים), דערפאר איז „ואש יצאה מאת ה' ותאכל גו'".

אבער עס איז ניט אינגאנצן פארשטאנדיק: די קטורת האט דאך משה זיי געהייסן מקריב זיין — הן אמת אז דאס האט געדארפט ארויסברענגען דעם בירור פון „האיש אשר יבחר ה' הוא הקדוש"[11], „וכולכם אובדים"[12] — איז דאך אבער אין דעם לכאורה ניטא קיין שייכות צו זייער עיקר החטא, זייער

1) טז, לב־לג.
2) שם, לה.
3) סוטה ח, ב ואילך.
4) ב' הדיעות הובאו ונתבארו בשל"ה בית אחרון (יב, א־ב).
5) ראה גם תניא פכ"ד בהגהה. לקו"ש ח"ה ע' 135, ושם.
6) כן הקשה באברבנאל (השאלה הט"ו) בנוגע לעונש הבליעה. וראה מפרשי התורה כמה ביאורים ע"ד הדרוש כו' והסוד.
7) בחיי פרשתנו טז, לה. אמרי נועם (להר"י דילישקאש. קושטא שנת ש'. ירושלים תש"ל) שם. מושב זקנים שם, לב. וראה במדב"ר פי"ח, ד. אברבנאל עה"פ.
8) טז, כח ואילך.
9) טז, ו־ז (תנחומא ורש"י שם). לה, יז, ה (וראה משכיל לדוד בפרש"י שם). וראה אברבנאל שם.
10) ע"ד בשמיני (יוד, א) בחטא נדב ואביהו. וראה תנחומא פרשתנו ה. פרש"י שם, ו: „שבו נשרפו כו'".
11) טז, ז.
12) תנחומא ופרש"י הנ"ל.

מחלוקת; און ווי עס ווערט מודגש אין דעם פסוק גופא (לאחרי שריפתם) „החטאים האלה בנפשותם"[13], וואס דאס מיינט „שנעשו פושעים בנפשותם שנחלקו על הקב"ה"[14].

און נאכמער: דער אויבערשטער האט געהייסן אז מען זאל פון זייערע מחתות מאכן „רקעי פחים צפוי למזבח", בכדי זיי זאלן זיין „לאות לזכרון שיאמרו אלו היו מאותן שנחלקו על הכהונה"[15] — איז אויב מען זאל זאגן אז זיי זיינען נשרף געווארן צוליב'ן אש פון הקרבת הקטורת, פעלט דאך דער עיקר אינעם „אות" אז דער עונש איז דערפאר וואס „נחלקו כו'"[16].

מוז מען זאגן, אז דער עונש פון „נשרפו" גופא האט א שייכות צום „זכרון שיאמרו אלו היו מאותן שנחלקו על הכהונה", דארף מען פארשטיין: אין וואס באשטייט די שייכות.

עד"ז פאדערט זיך ביאור בנוגע דעם עונש הבליעה: לפי הנ"ל איז דער עיקר הדגשה אין פרט פון „וירדו הם וכל אשר להם חיים שאולה" (אין עונש הירידה לעומת זייער חטא ההתנשאות), אבער פון המשך הכתובים און מדרשי חז"ל איז משמע, אז עיקר העונש איז באשטאנען אין דעם פרט פון בליעה[17], ווי דער לשון רז"ל „בלועים".

ג. אויך דארף מען פארשטיין וואס דער מדרש[18] זאגט, אז „קרח לקה יותר מכולם שנשרף ונבלע[19] ולמה נעשה בו שני דינין שאילו נשרף ולא נבלע הרי הבלועים מתרעמין ואומרים שלא הביא עלינו את כל הפורעניות הזה אלא קרח והרי הן נבלעין וקרח ניצול. ואילו נבלע ולא נשרף היו השרופים מתרעמין ואומרין שלא הביא עלינו את הפורעניות הזה אלא קרח והרי הן נשרפין והוא ניצול לפיכך נדון בשני מיתות".

ולכאורה אפילו אויב ער וואלט געווען „נדון" נאר מיט איין מיתה — אנעמענדיק אפילו אז די וואס זיינען נענש געווארן מיט דער אנדער מיתה וואלטן געהאלטן, אז דאס איז ניט געווג ווייל זייער ענש איז מער חמור — וואלט דאך אויך קיין ארט ניט געווען אויף דער טענה „והוא ניצול", וויבאלד אז ער ווערט באשטראפט מיט אן (אנדער) עונש מיתה.

ד. וועט מען דאס פארשטיין בהקדים הביאור אין וואס איז באשטאנען די נקודה פון מחלוקת קרח: קרח'ס טענה איז געווען[20]: „כי כל העדה כולם קדושים ובתוכם ה' ומדוע תתנשאו על קהל ה'",

ד.ה. ער האט געוואלט אז עס זאלן ניט זיין קיינע אונטערשיידן צווישן אידן, און אוודאי ניט קיין התנשאות פון איין איד אויף אנדערע אידן. וואס דאס מיינט (לפי דעתו) אז ביי אידן זאל זיין אחדות[21].

זאגט אבער תורה, אז די טענה און הנהגה פון קרח איז גאר דער היפך פון אחדות — מחלוקת, און ווי דער תרגום

13) יז, ג.
14) פרש"י שם.
15) פרש"י שם.
16) בפשטות י"ל שבזה גופא הוא האות כיון שקטורת הוא דבר השייך לכהנים, ואלו חלקו על הכהונה, לכן נשרפו (בהקרבת הקטורת). אבל באברבנאל שם וכן במשכיל לדוד שם לא פי' כן.
17) וראה כלי יקר טז, ל. ועוד.
18) תנחומא פרשתנו ט. במדב"ר פי"ח, יט.
19) וכ"ה בספרי פרשתנו יח, ח. לחד מ"ד בסנהדרין (קי, א).
20) טז, ג.
21) וראה לקו"ש ח"ד ע' 1049 ואילך.

טייטשט אפ „ויקח קרח" — „ואתפלג": ביז אז עס ווערט כללות ענין המחלוקת — „כל המחזיק במחלוקת עובר בלאו[22] שנאמר*[22] ולא יהי' כקרח וכעדתו"[23].

ולכאורה: ווי קומט עס אז זיין מאנען דעם ענין פון אחדות צווישן אידן, זאל ווערן — מחלוקת: און אַ מחלוקת אין אזא אופן גרוע, ביז אז יעדער מחלוקת וואס קען זיין ביי אידן איז פארבונדן מיט מחלוקת קרח[24]?

ה. דער ביאור אין דעם איז מרומז אין דעם ענטפער פון משה רבינו „בקר וידע ה'"[25], ווי דאס ווערט אפגעטייטשט אין מדרש[26] (און רש"י ברייענגט עס אראפ בפירושו עה"ת): „אמר להם משה גבולות חלק הקב"ה בעולמו יכולין אתם לערב יום בלילה זהו שאמר הכתוב[27] בתחלה ויהי ערב ויהי בקר ויבדל אלקים בין האור ובין החושך וכו', וכך הבדיל את ישראל מן העכו"ם כו' וכך הבדיל אהרן שנאמר ויבדל אהרן להקדישו בקדש הקדשים[28] אם יכולין אתם לעכב[29] אותה הבדלה שהבדיל הקב"ה בין היום ובין הלילה כך תוכלו לבטל את זו".

די הסברה בזה: היות אז „בעשרה מאמרות[30] נברא העולם" (ניט „במאמר אחד")*[30] דעריבער איז די בריאה אין אן אופן פון „גבולות חלק הקב"ה בעולמו", אז עס איז דא א התחלקות מדריגות אין די נבראים[31]. יעדער נברא האט זיין הגבלה מיט וועלכע ער טיילט זיך אויס און אונטערשיידט זיך פון א צווייטן נברא[32].

פונקט ווי עס זיינען די „גבולות" אין די זמנים פון „ערב ובקר", אז יעדער זמן האט זיך זיין ענין ותפקידו דוקא. און ווען יעדער באזונדער פירט אויס זיין תפקיד לויט דער הגדרה והגבלה פון זיין זמן, ווערט פון זיי ביידע א „יום אחד"[33];

אזוי איז עס אויך בנוגע דער עבודה ותפקיד פון יעדער נברא. תכלית ושלימות הבריאה איז דורך דעם וואס יעדער נברא פירט אויס זיין תפקיד צוליב וועלכן ער איז באשאפן געווארן אין זיין באשטימטער הגדרה והגבלה[32].

ווען א נברא פירט ניט דורך זיין ענין ותפקיד לפי ענינו והגדרתו, נאר טוט די

---

22) ובפרט להדיעה שאינה אסמכתא כ"א מן התורה ובמנין הלאוין (ראה סהמ"צ להרמב"ם שורש שמיני, רמב"ן שם ועוד).

*22) יז, ה.

23) סנהדרין שם. וכ"ה בתנחומא פרשתנו יו"ד. במדב"ר פי"ח, כ. וראה פרש"י טז, ד (תנחומא שם ד. במדב"ר שם, ו) מפני המחלוקת. פרש"י שם, כז: כמה קשה המחלוקת כו'. ובתנחומא שם ד (ובמדב"ר שם, ה): שהיו שכנים לקרח בעל המחלוקת. וראה לקו"ש ח"ח ע' 104 ואילך, וש"נ.

24) להעיר מאבות פ"ה מי"ז: כל מחלוקת כו' שאינה לשם שמים כו' זו מחלוקת קרח כו'.

25) טז, ה.

26) תנחומא פרשתנו ה. במדב"ר שם, ז. וראה תנחומא שם, ג. במדב"ר שם, ד.

27) בראשית א, ד־ה.

28) כ"ה בתנחומא. ובמדב"ר: בקדש קדשים. ובכתוב (דה"א כג, יג) קדש קדשים.

29) כ"ה בתנחומא לפנינו. אבל במדב"ר שם: לערב.

30) ובכל מאמר כמה אותיות ובהן צירופים וחילופים כו' (ראה תניא ח"ב פ"א ופי"ב).

*30) אבות רפ"ה.

31) ראה הפירושים במאמרז"ל הנ"ל בפרדס שער ב' פ"ו. מדרש שמואל (אבות שם) — הובאו ונתבארו בד"ה פדה בשלום תרנ"ט. ד"ה הנ"ל (וד"ה שלום רב) תשנ"ד.

32) והטעם לזה הוא מצד הכוונה דדירה בתחתונים, ודוקא ע"י הריבוי בהבריאה מתגלית אחדותו הפשוטה של הקב"ה. וראה לקו"ש חי"ז ע' 412 סעיף ד' ואילך, וש"נ. ובכ"מ. לקמן סעיף ט'.

33) ראה תנחומא שם ה'. ובמדב"ר שם ז: בשביל תשמישו של עולם.

עבודה וואָס איז באַשטימט געווארן פאר אַ צווייטן נברא, איז ער גורם אַ בלבול אין די סדרי בראשית[34].

ו. כשם ווי עס זיינען דאָ די גבולות וחילוקים אין נבראים עצמם, עד"ז איז דאָס אויך אין אור הקדושה וואָס אין דער בריאה (דער ענין פון למעלה מהבריאה וואָס איז אין דער בריאה), אַז ס'איז דאָ אַ התחלקות אין די דרגות הקדושה, און אין יעדער פון די דריי בחינות עולם, שנה, נפש (עש"ן)[35]:

ס'איז דאָ די התחלקות אין „עולם" — אין מקום — ולדוגמא, ווי די משנה[36] רעכנט אויס די עשר קדושות אין ארץ ישראל, זו למעלה מזו; עד"ז איז דאָס דאָ אין „שנה" — זמן: די ימות החול, יום טוב, שבת, שבת שבתון — יוהכ"פ.

און אַזוי אויך אין נפש, אין נשמות ישראל, ולדוגמא, די חלוקה כללית פון עמא תליתאי: כהנים לוים ישראלים (און אין כהנים גופא: כהן הדיוט ביז דער העכסטער דרגא פון כהן גדול), די חלוקה פון די צען סוגים ביי אידן: „ראשיכם שבטיכם" ביז „חוטב עציך" און „שואב מימיך"[37]; ביז צו ששים רבוא[38].

און כשם ווי דאָס איז אין די נבראים עצמם אַז די הנהגה הרצוי' איז „שלא ישנו את תפקידם", אַז יעדער נברא זאָל דורכפירן זיין באַשטימטן תפקיד[39] און ניט טעם תפקיד פון אַ צווייטן נברא, וואָס דאָס ברייגט אַ מצב פון שלום אין דער בריאה [און ווי דאָס איז אין דער הנהגה פון וועלט, כפשוטה, אַז שלום און אחדות הערשט דאָן וועו אייגער איז ניט משיג גבול, ניט לוחם מיט'ן אַנדערן צו צונעמען פאר זיך דאָס וואָס געהערט צום צווייטן וכו']).

עד"ז איז דאָס אין מדריגות הקדושה*[39], אַז שלום איז דורך דעם וואָס ס'איז ניטאָ קיין השגת גבול והתנגדות פון איין מדריגה קעגן אַ צווייטער — אין עולם[40] שנה ונפש, נאָר יעדערע געפינט זיך אין איר גבול און ענין[41].

---

34) ראה רמב"ן קדושים יט, יט. ובהנסמן לקמן הערה *39.

35) אשר על ענין ג' בחי' אלו הוא יסוד של הספר יצירה (אוה"ת יתרו ע' תתצז ואילך).

36) כלים פ"א מ"ו ואילך. רמב"ם הל' בית הבחירה פ"ז הי"ג ואילך.
— ולהעיר מזח"ג קסא, ב'.

37) ר"פ נצבים.

38) שהם שרשים וכל שורש מתחלק כו' (תניא פל"ז (מה, א)).

---

*) וראה לקו"ש חל"א ע' 149 ואילך.

39) ובו גם פרטים שהם (מעין) תפקידם של שאר בנ"א.

*39) ראה גם לקו"ש חי"ז ע' 227 ואילך.

40) ולהעיר מאיסור תחומין שענינו שמוציא את השבת למקום הקליפות, משא"כ איסור מלאכה בשבת (ראה טעמי המצות להרח"ו פ' בשלח. סידור האריז"ל כוונת עירוב, אוה"ת בראשית (כרך ג') תעד, ב. לקו"ש חי"א ע' 70 ואילך).

41) ומובן שאין זה סתירה למה שיש בכח האדם להוסיף מחול על הקודש, בעולם בשנה ובנפש: בעולם — הפרשת מעשר תרומה קדשים וכו'. מוסיפין על העיר ועל העזרות (סנהדרין ב, א. שבועות יד, א), שנה — ישראל מקדשינהו לזמני (ראה ביצה יז, א), תוספות שבת ויום טוב, בנפש — קנין עבד כנעני, לגייר גר. ולהעיר מהגבולות שבישראל גופא (כבגדו"ד) מרמב"ם סוף הלכות שמיטה ויובל „כל איש ואיש כו' נדבה רוחו כו' הרי"ז נתקדש קדש קדשים כו' שזכה לכהנים ללוים" —
כי זה עושה האדם, בכח התורה ועפ"פ ציווי', שהקב"ה שהציב הגבולות, הוא המצווה ונותן כח לאדם שבאופנים (וזמנים) מסויימים אפשר לו ומצוה להרחיב גבול הקדושה (ולהעיר מדרמ"צ מצות נדרים), וה"ה שלוחו של הקב"ה (ראה תנחומא ויגש ו: כבדו המצות שהן שלוחי. וראה לקו"ת ר"פ ויקרא (א, ג)). וא"כ מובן שכאשר משנה השליחות בטלה השליחות (רמב"ם הל' שלוחין ושותפין פ"א ה"ב

ז. אבער דאס איז נאך ניט דער מצב פון אמתן שלום, ווארום וויבאלד אז יעדער דרגא איז אפגעטיילט פאר זיך (געפינט זיך אין „איר וועלט") און האט קיין שייכות ניט מיט דער צווייטער, איז דאס „נפרדים". עס קען אנגערופן ווערן „שלום" בשם המושאל וויבאלד זיי האבן ניט מלחמה זה בזה, אבער עס איז ניט שלום (אויך מלשון השלמה) ואחדות.

אמיתית ענין השלום איז, ווען עס איז דא א השפעה והשלמה פון איין דרגה צו דער צווייטער. צוזאמען דערמיט וואס יעדע מדריגה האט איר באשטימטן ענין, איז דא די השפעה מזו לזו, ע"ד וקרא זה אל זה ומקבלין דין מן דין[42] אדער — פון דער העכערער מדריגה איז דער נידעריקער. ווי רז"ל[43] זאגן וועגן בית המקדש משם אורה יוצאת לכל העולם כולו; און אזוי די השפעה פון שבת איז די ששת ימי החול[44], די השפעה וואס דער כה"ג איז ממשיך לבני ישראל[45], ברכות כהנים א.ז.וו.

[ועד"ז איז אויך לאידך: דער משכן וביהמ"ק איז מלכתחילה נבנה געווארן פון נדבת כאו"א מישראל[46], אזוי איז אויך די המשכת הקדושה אין משכן וביהמ"ק פארבונדן מיט די קרבנות[47] וואס אידן זיינען מקדיש און ברענגען למשכן ומקדש.

און כעין זה איז אויך אין בחי' „שנה": ניט נאר קדושת יו"ט איז פארבונדן מיט (און איז לפי ערך) עבודת ישראל, ווי־באלד אז ישראל דקדשינהו לזמני[48], נאר אויך בנוגע שבת זאגט מען אויך דעם כלל „מי שטרח בערב שבת יאכל בשבת"[49], וואס דער פירוש הפנימי אין דעם איז, אז די קדושת שבת בא א אידן איז מערער אויב זיין טרחא און עבודה אין די זעקס וואכעדיקע טעג איז מערער[50].

ובנפש: די גמרא[51] זאגט (בנוגע א כהן) „וקדשתו[52], לכל דבר שבקדושה לפתוח ראשון ולברך ראשון וליטול מנה יפה ראשון", וואס י"ל (לויטן פשטות הלשון „וקדשתו" אז מ'איז מוסיף אין די קדושה פון כהן[53] דורך דעם ישראל)[54], אז דאס איז ניט נאר אן ענין פון כבוד (ומשום דרכי שלום)[55], נאר א הנהגה וואס איז פארבונדן מיט (הוספה ב)ענין הקדושה[56] — „וקדשתו"].

און דאס אלעס איז בשעת ס'איז דא די

---

ואילך. שו"ע חו"מ סי' קפב ס"ב ואילך). ובכ"ז ישנו ענין הידור מצוה, חומרות וכו' — כי ג"כ מציווי התורה והשליחות. ולהעיר מהשקו"ט (כתובות צח, ב ואילך. מעילה כ, סע"ב. רמב"ם שם ה"ד. שו"ע שם ס"ח) כשמוסיף על שליחותו אם הוי שליח או דבטלה השליחות.

42) ראה תו"א ר"פ תשא.

43) ראה מנחות פו, ב וברש"י שם.

44) דשבת מינ' מתברכין כולי יומי (זח"ב סג, ב. פח, א).

45) ראה דרושי בהעלותך את הנרות.

46) וכן לאח"ז: ע"י השקלים לקרבנות ולבדק הבית.

47) להעיר מקרבנות דקיץ המזבח (שבועות יב,

---

א. רמב"ם הל' שקלים פ"ד ה"ט). ובכמה דברים עבודתם מחנכתם (שבועות טו, ר"א ובפרש"י שם. רמב"ם הל' כלי המקדש פ"א הי"ב). וראה לקו"ש חי"ד ע' 76 ובהערה 38.

48) ביצה יז, א.

49) ע"ז ג, א.

50) ראה לקו"ת שה"ש כד, א ואילך. ובארוכה ד"ה את שבתותי ה'ש"ת. ועוד.

51) גיטין נט, ב.

52) אמור כא, ח. וראה פרש"י גיטין שם. ובפרש"י עה"ת שם.

53) להעיר שכיש מתברכים ע"י הכהן — אזי ואני (הקב"ה) מברך את הכהנים (חולין מט, א. שו"ע אדה"ז או"ח סי' קכח סוס"א).

54) וכן לדעת רב אשי שם. ועפ"ז מובן שלא רק משמעות דורשין איכא בינייהו להדרשות שלפנ"ז.

55) ראה במשנה שם ובהמשך הגמרא שם.

56) וראה שו"ע אדה"ז או"ח סו"ס קכח.

מחיצה והבדלה צווישן די דרגות, אבער יעדע איז משפיע אין דער צווייטער.

ח. דורכדעם קומט מען צו צו דער העכסטער מדריגה אין שלום — צום תכלית ההשלמה והשלימות פון אלע מדרגות כאחת. ווי דער אלטער רבי[57] איז מבאר וועגן כלל ישראל, אז כולם צריכים זה לזה, און כל ישראל קומה אחת שלימה. פונקט ווי דאס איז, למשל, אין אברי גוף האדם, אז יעדער אבר האט א געוויסע תכונה ומעלה וואס איז נוגע און ברענגט תועלת צו די אנדערע אברים, אזוי איז עס אויך אין נמשל פון בני ישראל — און אין לשון פון אלטן רבי'ן: כמשל האדם שהוא בעל קומה בראש ורגלים שאף שרגלים הם סוף המדרגה ולמטה והראש הוא העליון ומעולה ממנו מ"מ הרי בבחינה אחת יש יתרון ומעלה להרגלים שצריך להלך בהם וגם הם מעמידי הגוף והראש וגם כשאירע כובד בראש מקיזין דם ברגלים ונרפא ומקבל חיותו ממנו ונמצא שאין שלימות להראש בלתי הרגלים כך הנה כל ישראל קומה אחת שלימה.

ועד"ז איז דאס אויך אין בחי' „עולם", אז די שלימות פון דער העכסטער מדריגה פון די עשר קדושות איז וועו „עשר קדושות הן", וועו עס זיינען דא אלע עשר קדושות[58].

און אויך אין „שנה": די גאנצקייט[59] און שלימות ענין השנה, איז וועו עס זיינען אין איר דא אלע ימות החול, שבתות און ימים טובים [בדוגמא ווי דאס איז כפשוטו — בחיצוניות — וואס שנה איז מלשון שינוי[60] און שני*[60]: א יאר וועלט צונויפגעשטעלט פון אלע ארבע תקופות מיט אלע זייערע שינוים].

ובזה יובן, אז אין דעם ענין השלום והאחדות — ווי פון אלע פרטים וועלט צונויפגעשטעלט איין גאנצע מציאות — זיינען נוגע דוקא זייערע „גבולות" חילוקים והגדרות, וואס התאחדות אלס מציאות אחת שלימה (סיי אין עולם סיי אין שנה סיי אין נפש) שאפט זיך דוקא מצד זייער התחלקות אלס באזונדערע פרטים (ניט מצד דעם תוכן השוה בכולם); ווי מ'זעט דאס אין גוף האדם, אז וועו קען מען זאגן אז דאס איז א גאנצער שלימות'דיקער גוף, דוקא וועו ער האט אין זיך אלע חילוקים פון ראש גוף ורגל, ביז צו רמ"ח אברים ושס"ה גידים שונים[61].

---

57) לקו"ת ר"פ נצבים.

58) ועצ"ע שהרי אין הקדושות תלויות זב"ז (ראה רמב"ם הל' ביהב"ח פ"ו הט"ז. ומזה נלמד גם למ"ד דלא קדשה לעת"ל). וכשבאו בה פריצים (במחנה לוי* — את"ל ד)וחללוה** אוכלים ק"ק בהיכל***. — וראה מכתבי תורה מכתב ו (נעתק בצפע"נ עה"ת פרשתנו יח, יוד). ולהעיר מהפלוגתא בשעת סילוק מסעות****. — וראה לקו"ש חכ"א ע' 253 ובהערות שם.

59) להעיר מדחז"ל עה"פ שנה תמימה (ערכין לא, א). הצ"צ לתהלים (יהל אור) עה"פ (תהלים יט, ח) תורת ה' תמימה (ס"ד, ח).

60) אוה"ת ר"פ מקץ (שלח, סע"ב).

*60) ראה ראב"ע בא יב, ב.

61) ראה גם לקו"ש חי"ד ע' 1141 ואילך. ספר הערכים חב"ד ח"א ע' אברים. וש"נ.

---

*) דהעשר קדושות בכללות נכללים בהג' מחנות: מחנה שכינה, לוי', וישראל — וראה זבחים קטז, ב. רמב"ם הל' בית הבחירה פ"ז הי"א, ובמפרשי המשניות כלים שם (ר"ש וראש שם מ"ז. אלי' רבה שם משנה ט'. ועוד).

**) ראה תידושי הרמב"ן וריטב"א מכות יט, א. מלחמות ע"ז נב, ב. שו"ת חת"ס יו"ד סרס"ד ד"ה ואמרתי ואילך. סי' רל"ג סד"ה אמנם (שצוין שם). ועוד.

***) ספרי פרשתנו יח, יו"ד. זבחים סג, א. מנחות ח, סע"ב.

****) מנחות צה א ואילך.

ט. דער ענין פון שלום און אחדות אין די דריי בחינות הנ"ל, איז נאָר בשייכות צו דער בריאה (כולל עולמות עליונים), וואָרום וויבאַלד אַז „בעשרה מאמרות נברא העולם", וואָס דערפאַר איז כללות הבריאה צונויפגעשטעלט פון ריבוי התחלקות, כנ"ל, איז אויך דער אור הקדושה אין עולם שנה נפש (ד.ה. ווי ער ווערט נמשך אין זמן און מקום, וואָס זיינען אין גדר פון התחלקות ושינויים) אויסגעשטעלט אין דער התחלקות פון עשר*[61] קדושות, עשר מדריגות כו', וועלכע שטעלן צוזאַמען איין שלימות'דיקן ענין — די קדושה פון דעם אויבערשטן אין וועלט.

אָבער ווי דער אור הקדושה איז (מצד עצמו[62], און נאָך העכער —) בשרשו, למעלה מעלה, ביז אין עצמותו ית', וואָס איז מופשט פון יעדער גדר ותואר, איז דאָרט ניט שייך דער גאַנצער גדר פון שלום והתאחדות — דער אויבערשטער ב"ה איז אחדות הפשוטה[63].

און אויך די אחדות איז פועל און זעט זיך אין דער קדושה הנ"ל פון עולם שנה ונפש: אין קה"ק — מקום ארון אינו מן המדה[64], אַז מקום גופא איז למעלה מן המקום (וואָס דאָס איז נאָר מצד העצמות כידוע). אין „שנה"[65] — יוהכ"פ וואָס איז אחת[66] בשנה; און אין „נפש" — ס'איז דאָ בלויז „כהן גדול אחד"[67].

און דורך דער כניסה פון כה"ג ביוהכ"פ אין קה"ק איז ער ממשיך דעם ענין השלום והשלימות — און נאָך העכער, ביז אחדות הפשוטה — אין די מדריגות פון אידן ווי זיי זיינען אין זייער פרטיות'דיקע דרגות הקדושה.

יו"ד. לויט דעם וועט מען פאַרשטיין וואָס חז"ל[68] זאָגן „קרח שפקח הי' מה ראה לשטות זה", וואָס פון לשון „שפקח הי'" (כאָטש אַז מ'האָט וועגן זיין פקחות ביז אַהער ניט געלערנט און ניט געהערט) איז משמע, אַז פון דעם ענין גופא ווייס מען אַז „פקח הי'" און בכל זה זאָגט מען „מה ראה לשטות זה", אַז אין דער „פקחות" איז אַריינגעמישט אַן ענין פון „שטות".

די הסברה אין דעם: דער גדר הפקחות והחכמה איז, ווי רז"ל[69] זאָגן — „איזהו חכם הרואה את הנולד", אַז ער זעט ניט נאָר דעם אַנטפלעקטן טייל פון אַ זאַך, נאָר אויך דעם באַהאַלטענעם פנימיות'דיקן תוכן פון דער זאַך, וואָס ווערט נתגלה ערשט שפעטער.

ד.ה. די טענה פון קרח'ן „כי כל העדה כולם קדושים ובתוכם ה' ומדוע תתנשאו על קהל ה'", אַז ס'איז ניטאָ קיין אָרט אויף התחלקות בייַ אידן, איז מצד זיין חכמה ופקחות, וואָס ער האָט געזען דעם ענין השלום והאחדות ווי דאָס איז בשרשו, וואו ס'איז ניטאָ קיין חילוקים, נאָר בלויז אחדות הפשוטה[70], וואָס דאָס וועט נתגלה ווערן לעת"ל אויך אין דעם שלום ואחדות אין וועלט. און ווי עס

---

*61) ראה פרדס שער ב.

62) ראה תניא רפנ"א: שכמו שנשמת האדם כו'.

63) ראה גם לקו"ש חי"ז ע' 413 ואילך, וש"נ.

64) יומא כא, א. וש"נ.

65) וכן הוא בשבת שהעלי' הוא למעלה מהזמן — לקו"ת שה"ש כה, סע"א. אוה"ת שבועות ע' פו. ובכ"מ.

66) ראה תוד"ה עד אחת (מנחות יח, א) יחידה.

67) תנחומא שם, ובמדרש רבה שם, ח. פרש"י פרשתנו טז, ו.

68) תנחומא ובמדב"ר שם ורש"י שם ז.

69) תמיד לב, א.

70) להעיר שקרח רצה לעשות מהגבורות — העלאה ממטה למעלה — עיקר (לקו"ת פרשתנו נד, סע"ב ואילך. ובכ"מ).

שטייט[71] וועגן דעם זמן פון לעת"ל „ולא ילמדו איש את רעהו גו' כי כולם ידעו אותי".

דאָס איז אַבער געווען אַ „שטות", וואָרום אַזאַ אחדות אמיתית ופשוטה קען זיין בלויז בשרשו (און לעת"ל), משא"כ דא למטה אין זמן פון „היום לעשותם"[72], איז אַזאַ הנהגה[73] (ניט נאָר ניט קיין ענין פון אחדות ושלום, נאָר אדרבה) היפך השלום — מחלוקת.

יא. דער ביאור בזה: בשעת אַז מ'זאָגט „כל העדה כולם קדושים", אַז די קדושה איז ביי אַלעמען גלייך און דער־פאַר קען אויך אַ ישראל (ניט קיין כהן) אַרייַנגיין אין בית המקדש מקריב זיין קרבנות און קטורת, איז וויבאַלד דאָס איז ניט זיין מדרי' און אופן העבודה, וועט פון דעם — ואתפלג: דער ניצוץ (בורא[74]) אלקי וואָס איז דאָ ביי יעדן אידן (וואָס מצד דעם איז ער אויך מקבל די השפעה פון קדושת כה"ג דורך דער עבודה פון כה"ג) וועט נסתלק למעלה (וואָרום די מדרי' פרטית פון דעם אידן קען ניט פאַרנעמען די מדרי' נעלית פון קדושה), און זיין ניצוץ (נברא) פרטי איז יורד ונבלע למטה.

און עד"ז בכללות ישראל: וועו ס'איז ניטאָ דער „תתנשאו על קהל ה'", עס פעלן די מחיצות המבדילות צווישן כהנים לוים וישראלים, און צווישן כה"ג ושאר העם [וואָס דוקא מצד דער מחיצה והבדל איז דאָ (יעצט) די שלימות השלום והאחדות, אַז איין מדרי' איז משפיע צו דער צווייטער, און דורך דעם זיינען זיי אָלע משלים דעם ציור קומה פון כללות ישראל], וועט דאָן דער פילוג והתחלקות צווישן אידן: די עלי' והסתלקות פון די עליונים שבעם, און די ירידה פון די תחתונים[75] שבעם[76].

יב. און דערמיט איז מובן ווי די ענשים פון שריפה ובליעה זיינען מדה כנגד מדה — כנגד דעם חטא פון מחלוקת, ווייל זיי ביידע (כאחד) דריקן אויס דעם פילוג ופירוד (הסתלקות וירידה):

דורך שריפה ווערט דער כליון והסתלקות פון די העכערע[75] און איידע־לערע טיילן פון דבר הנשרף[77]; און דורך בליעה „וירדו גו' חיים שאולה", פון די נידעריקע טיילן[75], וועלכע זיינען ניט שייך צו נתעלה ונכלל ווערן למעלה (דורך שריפה).

---

71) ירמי' לא, לג. וראה ד"ה תקעו תרצ"ד ס"ב, ובכ"מ.

72) לקו"ת שם לענין ד„קרח שגה ברואה", דהנהגה זו דהגבורות עיקר אפשר להיות רק לעת"ל, עיי"ש.

73) להעיר ממצות עריות (דרמ"צ כט, ב ואילך) שלמעלה הם יחודים נעלים ונפלאים כו' שנעשה שם יחוד שלם בתכלית שלימות היחוד, אבל למטה בבי"ע עלמא דפרודא, א"א להתגלות שם יחודים אלו, כ"א נעשה ערוה ורע גמור כו' עיי"ש.

74) ראה ע"ח שער דרושי אבי"ע פ"א. הובא בלקו"ת ראה כז, א.

75) וע"ד שבירת הכלים דתהו, דלהיות שהיו אורות מרובים וכלים מועטים, נסתלקו האורות למעלה והכלים נשברו ונפלו למטה (ראה בארוכה ד"ה אחרי מות תרמ"ט. ובכ"מ). וראה הערה 79.

76) ע"פ הנ"ל מובן מאמר המשנה אבות פ"ה מי"ז ד„מחלוקת שהיא לשם שמים סופה להתקיים, ושאינה לשם שמים אין סופה להתקיים וכו' זו מחלוקת קרח וכל עדתו", דמפשטות הלשון משמע דהמחלוקת גופא סופה להתקיים (וראה מדרש שמואל לאבות שם)

— כי כאשר המחלוקת היא לש"ש, אזי מתקיימים ב' הדעות, דמכיון שהמחלוקת הוא מצד זה שכן ל"ל מצד „שמים" אז מוכרחות ב' הדיעות, משא"כ כשאינה לש"ש, שנעשה פירוד וביטול ב' הדיעות. וראה לקו"ת שם. יהל אור (להצ"צ) סוף ע' קצ ואילך.

77) ראה אגה"ק סט"ו (קכא, ב).

[דאָס איז אויך מתאים בפשטות, מיט די חילוקים אין די עונשים ונעגשים כפשוטו[78]: מיט שריפה זיינען נעגש געוואָרן די „ר"ג איש מקריבי הקטורת", וואָס זיי זיינען געווען[79] „נשיאי עדה קריאי מועד אנשי שם"[80], „ראשי סנהדראות"[81]; און דער עונש פון בליעה איז געווען „סביב דתן ואבירם" (און כל האדם אשר לקרח) וואָס זיינען אויך פריער געווען אנשים פחותים, ווי דער ציילט אין דער תורה לפני זה, וועגן זייערע חטאים, ביז אַז זיי ווערן אַנגעגרופן רשעים].

ומהאי טעמא איז אין דעם עונש פון „ירדו חיים שאולה", מודגש דער ענין הבליעה. דערמיט ווערט אויך געמיינט דער ניצוץ הקדושה וואָס איז דאָ אין די מדרי' התחתונים, וואָס דורכן ביטול פון די מחיצות ווערט ער נבלע אין שאולה, ג' קליפות הטמאות, כידוע[82] בנוגע די ניצוצות וואָס געפינען זיך אין קליפות אַז די ניצוצי קדושה (וואָס פון זיי זיינען מקבל חיות די קליפות הטמאות)[83] זיינען „בבחי' בליעה בהם".

יג. עפ"ז איז אויך מובן וואָס ער זאָגט אין מדרש אַז קרח איז נענש געוואָרן מיט ביידע עונשים, מיט שריפה און מיט בליעה. וואָרום זייענדיק דער מקור ושרש המחלוקת[84], וואָס ער האָט אַלעמען מפתה געווען[85], דערפאַר האָט אויך זיין עונש כולל געווען באופן גלוי ביידע חלקים וקצוות פון דעם פירוד ופילוג[86].

און ווען ער וואָלט נענש געוואָרן נאָר מיט איינער פון זיי, אַדער שריפה אַדער בליעה, וואָלט געווען די טענה „והוא ניצול" הצלת חלק העליון, אַדער הצלת חלק התחתון, ווו דער עונש (הפירוד) האָט ניט אַנגעריכט.

און דעריבער איז ביי קרח'ן געווען ביידע עונשים, „שנשרפה נשמתו (עליונים שבו) וגוף קיים (תחתונים שבו) ואח"כ נתגלגל עד מקום הבלועים ונבלע"[87].

יד. פון דעם איז אַ הוראה אין אַלע זמנים ובפרט בזמננו אנו:

עס זיינען דאָ אַזוינע וואָס טענה'ן, אַז צוליב שלום וקירוב הלבבות דאַרף מען ניט מקפיד זיין אויף די מחיצות והבדלות, וואָס דער אויבערשטער האָט איינגעשטעלט אין וועלט — אַנהויבנדיק פון אַראַפוואַרפן די מחיצה והבדלה צווישן מענער און פרויען, עדות בגט וקידושין, מצרף זיין צו אַ מנין א.ז.ו.ו.:

---

78) ראה בארוכה של"ה פרשתנו (שנח, א ואילך) בהפרש דבין ר"ג איש השרופים לבין דתן ואבירם הבלועים.

79) בשל"ה שם, דחטאם של ר"ג איש הוא בדוגמת נדב ואביהו, וכן מיתתם הי' ע"י הקטורת כמו נדב ואביהו. וחטא נדב ואביהו הי' דמתו ע"י הקירוב, היינו שהי' בבחי' רצוא בלי שוב, וע"ד כלים דתהו, כמבואר בארוכה בד"ה אחרי מות שם.

80) טז, ב.

81) תנחומא, ב. פרש"י שם, א ד"ה דתן.

82) סה"מ עת"ר ע' קב ואילך. ד"ה ואת תורת הבית תרפ"ט פ"ו. וראה המשך תער"ב פרק שעד. ד"ה ויגדלו הנערים תרס"ה.

83) ראה סה"מ עת"ר שם: וכמ"ש במ"א בענין אבק דאשתאר מנורא דהיינו מה שנשרף ונברר ממנו כל חלקי הטוב ונשאר יבש וריקן מטוב והן הגקה"ט. ומ"מ יש בהם קצת טוב כו'.

84) ראה בחיי פרשתנו טז, לא-לב.

85) ראה פרש"י ר"פ. וראה תנחומא ז. פרש"י טז, יט.

86) ועפ"ז יובן מה שלא נזכר קרח בפירוש (בתחלה) ביחד עם השרופים ולא עם הבלועים, כי בכל אחד מהם מתגלה רק פרט א' של המחלוקת.

87) לשון רש"י סנהדרין קי, א. וראה לשון תנחומא ובמדב"ר (שבהערה 18). וראה של"ה שם.

פֿרואוון שאָפֿן אַן ערבוביא אין דת ואמונה צווישן אידן און להבדיל אומות העולם: אַ פרצה אין דער מחיצה המבדלת בין ישראל לעמים היל"ת, דורך דעם אַזוי גערופענעם „גיור" שלא כהלכה. וכו' וכו'.

זעט מען פון מעשה קרח אַ הוראה:

אַז ווען מען וויל ח"ו מבטל זיין גבולות וואָס „חלק הקב"ה בעולמו", איז נוסף על העיקר — אַז דאָס איז היפך תורת משה וואָס זי איז תורת השם, נחלקו על הקב"ה — בריינגט מען דער־מיט ניט קיין שלום, נאָר, פֿאַרקערט: פירוד הלבבות,

זאָכן, וואָס בעצם זיינען זיי אָפּגע־טיילט אָדער גאָר אַ היפך איינער פון צווייטן, קען צווישן זיי ניט זיין קיין חיבור, נאָר סיידן דורך אַ מחיצה וואָס איז מפסיק צווישן זיי [ע"ד דוגמא, די שייכות פון „מים" און „אש" קען זיין דוקא ווען עס איז דאָ אַ הפסק (פון דער קדירה וואו די מים געפינען זיך, וכיו"ב). אַנדערש, איז ניט נאָר ניטאָ קיין תועלת פון דעם חיבור, נאָר דער חיבור בריינגט אַ ביטול לגמרי פון דער מציאות פון צווייטן].

דוקא דורך אויפהאַלטן און פאָר־שטאַרקן די מחיצות וגבולות וואָס „חלק הקב"ה בעולמו", און יעדער איינער אין איינע פירט דורך זיין תפקיד צוליב וועלכן דער אויבערשטער האָט זיי בא־שאפֿן, וועט אויפגעטאָן שלום, וואָס עס דאַרף זיין צווישן די פאַרשידענע סוגים, וואָרום ס'איז אַ שלום וואָס איז געבויט אויף תורה, וואָס „כל נתיבותי' שלום"[88]:

און דורכדעם איז מען זוכה צו דעם זמן וואָס „לא יהי' שם כו' מלחמה ולא קנאה ותחרות"[89], עס וועט קומען משיח וואָס איז מזרע דוד ושלמה[90] (וואָס אויף שלמה שטייט[91] „הוא יהי' איש מנוחה גו' ושלום ושקט אתן על ישראל בימיו") — כאָטש אַז אויך דעמאָלט וועלן אידן זיין מובדל פון אומות העולם כמש"נ[92] ועמדו זרים[93] — „ויתקן[94] את העולם כולו לעבוד את ה' ביחד שנאמר[95] כי אז אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרוא כולם בשם ה' ולעבדו שכם אחד".

(משיחות ש"פ קרח תשי"ז.
מוצש"ק י"א שבט תשל"א)

---

88) משלי ג, יז.

89) רמב"ם סוף הלכות מלכים.

90) ספר המצות להרמב"ם מל"ת שסב. פיה"מ ר"פ חלק יסוד הי"ב. אגרת תימן (ע"פ תנחומא ס"פ תולדות. אגדת בראשית פמ"ד). וראה מפרשי הזהר ח"א (קי, ב). ושו"נ.

91) דה"א כב, ט.

92) ישעי' סא, ה.

93) ראה אוה"ת סוכות ע' א'תשסז ואילך. המשך תרס"ו ריש ע' ע.

94) רמב"ם הלכות מלכים ספי"א.

95) צפני' ג, ט.

# קרח ד

א. בשייכות צו דער מצוה פון שמירת מקדש דורך די כהנים און לויים (אויף וועלכער מ׳איז נצטווה געוואָרן אין אונזער פרשה [1]) — זאָגט די משנה אין אַנהויב מס׳ מדות: בשלשה מקומות הכהנים שומרים בבית המקדש כו׳ והלוים בעשרים ואחד מקום כו׳ חמשה על חמשה שערי העזרה כו׳.

אין אַ שפּעטערדיקער משנה [2] שטייט אַבער „שבעה שערים היו בעזרה כו׳״ (און מ׳רעכנט זיי אויס בפרטיות) — אַז עס זיינען געווען (ניט „חמשה״, נאָר) „שבעה שערים״ ?

אויף דער קשיא ענטפערט די גמרא [3] צוויי תירוצים: „אמר אביי תרי מינייהו (פון די „שבעה שערים״) לא צריכי שימור [און דערפאַר זאָגט דער תנא אַז די שמירה איז נאָר „על חמשה שערי העזרה״]. רבא אמר תנאי היא .. ואיכא תנא דאמר שבעה ואיכא תנא דאמר חמשה הוו״.

דער רמב״ם אין יד החזקה [4] ברענגט אַראָפּ פון ביידע משנה׳ס — (א) „ושבעה שערים היו לה״ [5], (ב) „והיכן היו הלוים שומרים .. ועל חמשה שערי העזרה״ — און איז גלייך מוסיף [6] דעם טעם פאַרוואָס די שמירה איז נאָר אויף חמשה פון די שבעה שערים: „שהרי הכהנים שומרים על שער המוקד ועל שער הניצוץ״ [7].

ד. ה. דער רמב״ם לערנט ווי דער תירוץ פון אביי, אַז עס איז ניט קיין פּלוגתא צווישן די צוויי משנה׳ס — איז תמוה [8]: פאַרוואָס פסק׳נט דער רמב״ם ווי אביי, ס׳איז דאָך אַ כלל אַז אביי ורבא הלכה כרבא [9] ?

ב. אין פירוש המשניות [10] זאָגט דער רמב״ם, אַז דאָס וואָס עס שטייט אין דער משנה „(חמשה על) חמשה שערי העזרה״ איז עס „לדעת ת״ק, לפי שיש מן התנאים מי שאמר חמשה שערים היו לעזרה והוא המדבר כאן, ויש מהם שאמר ז׳ והיא דעת רבים .. ולדעת החכמים הי׳ המשמר על חמשה שערים מן השבעה״ [11].

איז ניט מובן: דער רמב״ם הויבט אַן צו פאַרענטפערן די סתירה (פון דער שפּעטערדיקער משנה „שבעה שערים היו בעזרה״) מיטן תירוץ פון רבא — אַז עס איז אַ פּלוגתא פון תנאים („תנאי היא״), און דער תנא פון דער משנה האָלט אַז „חמשה הוו״ — און איז מסיים

---

1) יח, א ואילך. סהמ״צ להרמב״ם מ״ע כב. מל״ת סז. חינוך מצוה שפח. שצא.
2) שם משנה ד׳.
3) תמיד כז, א.
4) הל׳ ביהב״ח פ״ה ה״ד. שם פ״ח ה״ח.
5) ועד״ז כתב בהל׳ כלי המקדש פ״ז ה״ז.
6) הל׳ ביהב״ח פ״ח שם.
7) ועד״ז פי׳ בה„מפרש״ תמיד שם ד״ה אמר אביי. וברבינו גרשום, פי׳ הרא״ש, ר״ש (ריש מדות), ועוד — פירשו באופן אחר. וראה משנה למלך להל׳ ביהב״ח פ״ח ה״ד.
8) כמו שהקשה בהר המורי׳ להל׳ ביהב״ח שם. ועוד.
9) ב״מ כב, ב. פרש״י פסחים עו, ב ד״ה אמר לך, ועוד — ראה אנציקלופדיא תלמודית ע׳ הלכה סכ״ו, וש״נ. וראה שם הדעות האם רק כשחולקים בדין כלל הוא או בכ״מ.
10) ריש מדות.
11) ועד״ז פי׳ ברע״ב ריש מדות.

(כשיטת אביי) אז אויך לויט דעם תנא אז „שבעה שערים היו בעזרה", איז די שמירה בלויז געווען אויף „חמשה שערים (מן השבעה)" ?!

מוז מען זאגן, אז דער רמב"ם לערנט: אויך לויט רבא וואס זאגט „תנאי היא" איז די פלוגתא בלויז אין מספר השערים, אבער ניט בנוגע דער שמירה אויף די שערים: דער תנא פון דער ערשטער משנה האלט, אז עס זיינען געווען נאר חמשה שערים (ובמילא איז די שמירה געווען „על חמשה שערי העזרה"); און דער תנא פון דער צווייטער משנה האלט (ווי ער זאגט בפירוש) אז „שבעה שערים היו בעזרה" — ער איז אבער מודה, אז די שמירה איז געווען נאר אויף חמשה שערים, ווייל „תרי מינייהו לא צריכי שימור" [און אביי האלט, אז עס איז ניטא קיין מחלוקת כלל און אלע האלטן — אז „שבעה שערים היו בעזרה" און „תרי מינייהו לא צריכי שימור"].

און דערמיט איז פארענטפערט פאר־וואס דער רמב"ם פסק'נט אז די שמירה איז געווען אויף „חמשה שערי העזרה . . שהרי הכהנים שומרים וכו'" (ווי דער תירוץ פון אביי), ווייל אויך לויט רבא האלט אזוי דער תנא וואס זאגט „שבעה שערים היו בעזרה" — און דער רמב"ם פסק'נט ווי דער תנא (ניט ווי דער תנא וואס האלט „חמשה הוו"), ווייל דאס איז „דעת רבים" (ווי ער זאגט אין פירוש המשניות, כנ"ל).

ג. אבער דער ביאור איז לכאורה תמוה: וויבאלד אז (אויך) לויט רבא איז ניטא קיין סתירה צווישן די ביידע ענינים — (א) אז „שבעה שערים היו בעזרה" און (ב) (פונדעסטוועגן איז) די שמירה (נאר) „על חמשה שערי העזרה" — וואס איז דער הכרח פון רבא צו זאגן „תנאי היא" (ולאפושי מחלוקת), אז די ערשטע משנה („חמשה על חמשה שערי העזרה") קען ניט אויסקומען ווי דער תנא פון דער צווייטער משנה וואס זאגט „שבעה שערים היו בעזרה" (ווי אביי זאגט), נאר מוז האלטן אז „חמשה הוו"?

די תמי' הנ"ל איז נאך מער בולט אין פירוש המשניות, וואו ער זאגט ביידע ענינים בחדא מחתא כנ"ל: (א) דער תנא פון דער ערשטער משנה „חמשה שערים היו לעזרה" (כתירוץ רבא), (ב) אויך די חכמים וואס זאגן „שבעה שערים היו בעזרה" האלטן ש„הי' המשמר על חמשה שערים מן השבעה" —

ולכאורה: וויבאלד אז אויך „לדעת החכמים הי' המשמר על חמשה שערים כו'", פארוואס דארף מען איינלערנען די משנה „על חמשה שערי העזרה" ווי דער וואס האלט „חמשה שערים היו לעזרה", און ניט לויט די חכמים („דעת רבים") וואס זאגן ש„הי' המשמר על חמשה שערים כו'" — פונקט ווי דער רמב"ם אליין לערנט אין ספר יד החזקה [12] ?

ד. וועט מען דאס פארשטיין בהקדים הקושיא אין לשון המשנה „שבעה שערים היו בעזרה כו'": וויבאלד די משנה רעכנט אויס אלע שבעה שערים — „שער הדלק וכו'" — צוליב וואס איז דער תנא מקדים „שבעה

12) ואולי י"ל שדיוק הרמב"ם (והרע"ב) הוא מלשון המשנה „חמשה שערי העזרה" ולא „משערי". וראה שנויי נוסחאות במשניות שם. מלאכת שלמה שם. אבל גם ברמב"ם הל' ביהב"ח פ"ח שם: „חמשה שערי העזרה" ולא „משערי".

שערים כו׳״, ובלשון הש״ס [13]: מניינא [14] למה לי [15] ?

איז דער ביאור אין דעם: דאָס וואָס מיר געפינען כמה דיעות בנוגע דעם מספר השערים אין דער עזרה — ה׳, ז׳, ח׳ [16] ויו״ג [17] — איז עס ניט קיין פלוגתא אין מציאות — וויפל שערים עס זיינען דאָרט געווען [וואָרום ס׳איז דאָך אַ כלל [18], אַז ס׳איז ניט שייך אַ פלוגתא אין מציאות] — נאָר לכו״ע זיינען דאָרט געווען י״ג שערים (ווי אַראָפגעבראַכט אין משנה [17]), און די מחלוקת באשטייט אין דעם: וויפל פון די י״ג שערים האָבן אַ דין שער [19] — ה׳, ז׳, ח׳ או י״ג [20].

און די נפק״מ צווישן די שערים וואָס האָבן אַ דין שער און די אַנדערע שערים איז נוגע צו כמה ענינים אין הלכה, ומהם:

(א) בנוגע צו שמירת המקדש: נאָר די שערים וואָס האָבן אַ דין שער דאָרפן האָבן שמירה [21]. (ב) בנוגע צו ביאת מקדש: וועז מ׳גייט אַריין אין מקדש דורך די שערים וואָס האָבן ניט אַ דין שער, קען מען זאָגן אַז עס איז ניט „דרך ביאה״ [22]. (ג) בנוגע צו מזוזה: לולי דעם לימוד [23] „מה בית שהוא חול אף כל שהוא חול יצאו אלו שהן קודש״, וואָלט געווען דער דין [24], אַז דוקא די שערים וואָס האָבן אַ דין שער זיינען מחוייב במזוזה, וכמש״נ וכתבתם על מזוזות ביתך ובשעריך [25].

און דערפאַר איז די משנה מקדים „שבעה שערים היו בעזרה״ — בכדי צו קובע זיין אַז נאָר די זיבן שערים, און

---

13) שבת סט, א. וש״נ.

14) ראה ג״כ „לקוטים״ למשניות מדות שם מ״ג וד׳ (משושנים לדוד). וראה ג״כ באר שבע לריש תמיד.

15) אף שבדוחק י״ל דמרמז למספר גזברין כו׳ (תמיד כז, א).

16) תמיד שם.

17) מדות פ״ב מ״ו. שקלים פ״ו מ״ג.

18) ראה שד״ח כללים מע׳ המ״ם כלל קסד.

19) ראה עד״ז תוספות כתובות (קו, א ד״ה שבעה) לענין הפלוגתא אם היו ז׳ שערים או י״ג שערים — שאי״ז פלוגתא במציאות, כי אם, אם היו חשובים שיהיו השתחוואות כנגדם. וראה ג״כ פי׳ הרא״ש תמיד שם סד״ה אלמא.

20) בפיה״מ להרמב״ם (שהובא לעיל בפנים): „שיש .. מי שאמר חמשה .. ויש מהם שאמר ז׳ .. ויש מהם שאמר י״ג״. וראה גם ירושלמי שקלים שם: מתניתין אבא יוסה .. ברם כרבנן כו׳. ועפ״י המבואר בפנים שהפלוגתא היא בדין (ולא במציאות) — צריך לומר, שפירוש „ויש מהם שאמר י״ג״ הוא שלכולם הי׳ דין שער.

אבל גם למ״ד שהי׳ דין שער לכל הי״ג שערים, לא היתה שמירה בכולם • (ומה שהי׳ להם דין שער הוא רק לענין השתחוואה), כמ״ש בפי׳ הרא״ש שבהערה הקודמת. אבל ראה מהרש״א כתובות שם.

---

•) ועפ״ז מובן מה שבתמיד שם אינו מביא דיעה זו. וראה תוס׳ כתובות שם. פי׳ הרא״ש שם.

21) ראה פי׳ הרא״ש תמיד כו, ב (ד״ה הא כיצד): ומדקרי להו שערים אלמא גדולים היו וצריך כל חד מיניהו שישמור לחודי׳.

22) ראה שבועות יז, ב: דרך ביאה אסרה תורה. וראה מנחות כז, ב.

23) יומא יא, ב. וראה שם, רע״א: „כל השערים כו׳ לא הי׳ להם מזוזה חוץ משער ניקנור כו״ (וברמב״ם הל׳ מזוזה פ״ו ה״י: חוץ משער נקנור ושלפנים ממנו).

24) הטעם שהובאה נפקותא זו — אף שלמסקנת הש״ס אינה במזוזה מפני שהוא בקדש — הוא בקשר להתעוררות על מבצע מזוזה, שבתקופה זו יש לו חשיבות מיוחדת כמדובר כמ״פ.

ועוד ועיקר — נפק״מ בפועל כשבונה בית וחומות צורת מקדש וחומות שלו (אלא שמשנה בקומתו וכיו״ב — שמעכב במקדש (ולכן מותר לבנותו) ואינו שייך לחיוב מזוזה).

25) ראה תשובת הרמב״ם (נעתקה בכס״מ להל׳ מזוזה שם ה״ה) שעיקר המצוה לא תלה אותה אלא בשער כו׳. וראה תשובת ר״א בן הרמב״ם בס׳ ברכת אברהם סי׳ מא.

ניט די אַנדערע, האָבן דעם גדר ודין שער [26].

[ועוד י"ל: ע"ד ווי חז"ל [27] זאָגן אויפן פסוק [28] „שש ערי מקלט תהיינה" — „עד שיהיו ששתן קולטות כאחת" — אַזוי איז אויך בעניננו: מיט דעם יתור לשון „שבעה שערים היו בעזרה" איז די משנה מרמז, אַז די אַלע שערים זיינען איין מציאות, און אויב ס'איז ניטאָ דער פולער מספר פון זיבן שערים, איז אויף זיי ניט חל דער דין פון שער העזרה — דצריך שמירה וכו'].

ה. ועפ"ז: דאָס וואָס רבא זאָגט „תנאי היא", מיינט ער ניט אַ פלוגתא אין מציאות (וויפל שערים עס זיינען געווען לפועל) נאָר די פלוגתא איז — וויפל פון די שערים האָבן אַ דין שער:

דאָס וואָס דער תנא פון דער ערשטער משנה זאָגט אַז די שמירה איז געווען נאָר „על חמשה שערי העזרה" — הגם אַז לפועל זיינען געווען י"ג שערים — איז ווייל לשיטתו האָבן נאָר די חמשה שערים געהאַט אַ דין שער [און „חמשה הוו" מיינט — שערים, מיט אַ דין שער]:

אַבער דער תנא פון דער צווייטער משנה, וואָס זאָגט „שבעה שערים היו בעזרה", ער האַלט אַז שבעה (פון די י"ג שערים) האָבן אַ דין שער, ובמילא — איז אויף זיי אַלע פאַראַן אַ חיוב שמירה: און דאָס וואָס די שמירה איז געווען בלויז „על חמשה שערי העזרה" איז ווייל „תרי מינייהו לא צריכי שימור", וואָס דאָס מיינט [ניט אַז זיי זיינען ניט מחוייב אין שמירה, נאָר] — ווי דער רמב"ם איז מסביר — „שהרי הכהנים שומרים על שער המוקד ועל שער הניצוץ". ד. ה. די צוויי שערים זיינען שוין „שמורים" דורך די כהנים.

ו. דערמיט ווערט אויך מוסבר דאָס וואָס מ'קען פרעגן אויפן לשון הנ"ל פון רמב"ם (אין ספר יד החזקה): „(ועל חמשה שערי העזרה..) שהרי הכהנים שומרים על שער המוקד ועל שער הניצוץ":

די שמירה פון די כהנים איז דאָך ניט געווען ביים שער המוקד און שער הניצוץ, נאָר „בבית הניצוץ ובבית המוקד", ווי עס שטייט אין משנה [29] (און דער רמב"ם אַליין ברענגט עס מיט עטלעכע הלכות פריער [30]) — היינט פאַרוואָס איז דער רמב"ם משנה און שרייבט „על שער [31] המוקד ועל שער הניצוץ"?

לפי הנ"ל איז דאָס פאַרשטאַנדיק: דערמיט איז דער רמב"ם מדגיש, אַז אויך די צוויי שערים האָבן אַ דין שער, ובמילא — זיינען זיי מחוייב אין שמירה.

---

26) עד"ז יש לתרץ מניינא דמשנה ג' „חמשה שערים היו להר הבית". אבל עפמ"ש במנ"ח (מצוה שסג) דהדין ד„דרך ביאה" הוא רק במקדש ולא בהר הבית — נפק"מ זו (דלעיל בפנים) אינה בשערים דהר הבית.

ומניינא דמשנה א' — „בג' מקומות כו' כ"א מקום כו'", ובמשנה ד' — „ג' בצפון וג' בדרום וא' במזרח", ועוד — י"ל כי מקראי ילפינן רק שצ"ל שמירה בכו"כ מקומות, שכהנים ולוים בנפרד (תמיד כו, א) וכמה בצפון וכו' (תמיד כז, א) — ולהעיר משינוי הסדר במשנה להסדר בקרא (דה"א כו, יז). ולהעיר משו"ת צ"צ חאו"ח סס"ז.

27) מכות ט, ב במשנה.

28) מסעי לה, יג.

29) ריש תמיד ומדות.

30) ה"ה.

31) במדות שם מ"ה „שלישי לו בית המוקד". אבל עדיין קשה שינוי הלשון ברמב"ם. ובמלאכת שלמה (מדות שם) מביא גירסא „שער בית המוקד" וכותב ע"ז: „כך מצאתי כו' והנאני".

און דאָס וואָס די לויים זיינען ניט שומר אויף זיי, איז ווייל דורך דער שמירה פון די כהנים „בבית הניצוץ ובבית המוקד" זיינען זיי שוין בדרך ממילא „שומרים על שער[32] המוקד ועל שער הניצוץ".

ד. ה. אין דעם דין שמירה בבית המוקד ובבית הניצוץ זיינען פאַראַן צוויי דינים: א) דער חיוב שמירה מצד דעם „בית" (אזוי ווי בית אבטינס) — וואָס דאָס איז שייך צו די כהנים; ב) מצד די „שערים" וואָס איז אין זיי — וואָס דאָס איז שייך (בעיקר) צו די לויים, נאָר וויבאַלד אַז דורך דער שמירה פון די כהנים בבית המוקד ובבית הניצוץ איז בדרך ממילא פאַראַן שמירה (אויך) אויף שער המוקד ושער הניצוץ, האָבן די לויים זיי שוין ניט געדאַרפט היטן[33].

ז. עפ"י כהנ"ל איז מובן פאַרוואָס (רבא — און) דער רמב"ם אין פירוש המשניות לערנט, אַז דער תנא (פון דער ערשטער משנה) וואָס זאָגט „חמשה על חמשה שערי העזרה" האָלט ניט ווי דער תנא אַז „שבעה שערים היו בעזרה" — הגם אַז אויך לויטן צווייטן תנא איז די שמירה געווען נאָר אויף „חמשה שערים מן השבעה":

אין אָנהויב פון דער משנה רעדט דער תנא וועגן די אַלע מקומות וואו די כהנים און לויים האָבן געדאַרפט היטן, וז"ל המשנה: „בשלשה מקומות הכהנים שומרים בבית המקדש בבית אבטינס בבית הניצוץ ובבית המוקד והלויים כו' חמשה על חמשה שערי העזרה".

ד. ה. דער תנא דערמאָנט נאָר וועגן דער שמירה (דורך די כהנים) „בבית הניצוץ ובבית המוקד", און דערנאָך וועגן ער רעדט וועגן דער שמירה דורך די לויים אויף די שערים פון דער עזרה, זאָגט ער „על חמשה שערי העזרה" — היינט אויב מ'זאָל זאָגן אַז דער תנא האָלט „ז' שערים היו בעזרה" און די שמירה איז נאָר אויף „ה' שערי העזרה" וויל „תרי מינייהו לא צריכי שימור", וועט אויסקומען, אַז ער דערמאָנט אינ־גאָנצן ניט (אפילו ברמז) וועגן דעם חיוב שמירה וואָס איז דאָ אויף שער הניצוץ ושער המוקד;

ועוד וג"ז עיקר: וויבאַלד מ'קאָן לערנען אַז תנא דוקא קאמר[34] ופירש דבריו[35] — זאָגט מען דאָך ניט אַז עס איז לאו דוקא וסתום וכו'.

און דערפאַר לערנט [רבא — און] דער רמב"ם אַז דער תנא האָלט אַז „חמשה שערים היו לעזרה" — בלויז חמשה שערים האָבן אַ דין שער און זיינען מחוייב אין שמירה[36].

---

32) וצע"ק דהא „כהן שעבד עבודת לוי ה"ז בל"ת" (רמב"ם הל' כלי המקדש ספ"ג).

33) ועצ"ע במשנה מדות פ"א מ"ה „והלויים מלמטן" דלא כפיה"מ (מ"א) ודלא כבהל' ביהב"ח (פ"ח ה"ח) ודלא... כאביי! והרמב"ם לא הביאו. וראה משנה למלך הל' ביהב"ח פ"ח ה"ד. ועוד. ויש להאריך בכ"ז. ואכ"מ.

34) תה"ד הובא בט"ז שו"ע או"ח סשי"ט סק"ב.

35) ראה דרכי שלום כללי הש"ס סי' שכ מתוד"ה יבמות כז, א. ועד"ז אפילו בנוגע לתושב"כ ראה רש"י וירא כא, לד: לא בא הכתוב לסתום אלא לפרש.

36) ושער הניצוץ והמוקד — או שאין להם דין שער ופטורים משמירה, או שנכללים ב„חמשה על חמשה שערי העזרה" והלויים שומרים שם (ולא שנפטרים ע"י שמירת הכהנים). וראה פי' הרא"ש תמיד כז, א ד"ה על ה' שערי העזרה וד"ה אלמא. משנה למלך שם. ואכ"מ.

און דעריבער, אין ספר ה„יד", וואו דער רמב"ם זאגט דעם פסק הלכה (ווי די „דעת רבים") אז „שבעה שערים היו לה" — איז ער מדייק, אז דאס וואס די שמירה איז נאר „על חמשה שערי העזרה", איז ווייל די שמירה פון די כהנים איז (ניט נאר „בבית הניצוץ ובבית המוקד" — ווי די דיעה פון ת"ק — נאר, בדרך ממילא, אויך) „על שער המוקד ועל שער הניצוץ".

(משיחת ש"פ דברים תשל"ו)

# קרח ה

א. וועגן דער סמיכות הפרשיות (און שייכות) פון „ואני הנה נתתי לך את משמרת תרומתי לכל קדשי בנ״י וגו״ [1] — דער ענין פון מתנות כהונה — צו מחלוקת קרח וואס שטייט פאר דעם אין דער פרשה, זאגט דער ספרי (און רש״י ברענגט עס אראפ) [2], אז נאכדעם ווי „בא קרח וערער על הכהונה״ [3] האט דער אויבערשטער געזאגט, אז די כהונה פון אהרן איז ער כותב וחותם ומעלה בערכאין, וואס דאס איז דורך די מתנות כהונה [4].

דארף מען פארשטיין: דאס איז א טעם אויף דעם המשך ושייכות פון די מתנות כהונה צו מחלוקת קרח — וואס איז אבער די שייכות פון ענין המעשר [*4] וואס מ׳גיט צום לוי („ולבני לוי הנה נתתי כל מעשר וגו״, וואס שטייט באלד נאך און אין דער זעלבער אמירה פון אני חלקך מתנן דייהבית לך אינון חולקך [5] — מתנות כהונה [6]) — צו מחלוקת קרח?

נאכמער: לכאורה ניט נאר האט דאס קיין שייכות ניט צו מחלוקת קרח, נאר ס׳איז גאר אן ענין הפכי דערפון: מחלוקת קרח איז געווען נאר על הכהונה — „ובקשתם גם כהונה״ [7] — און ניט אויף לוי׳, וואס קרח אליין איז דאך געווען א לוי (און נאך פון די חשובים שבהם — בן יצהר בן קהת [8]) ?

לכאורה וואלט מען געקענט ענטפערן, אז דאס איז טאקע מהאי טעמא גופא: היות אז קרח איז געווען פון שבט לוי און די מחלוקת איז געקומען פון אים און נאך אנדערע פון שבט לוי — דאס גופא וואס זיי זיינען געווען בני לוי [9] איז געווען די סיבה פון זייער טענה ומחלוקת, ווי משה האט צו זיי געזאגט [*9]: שמעו נא בני לוי המעט מכם כי הבדיל אלקי ישראל אתכם מעדת ישראל גו׳ לעבוד גו׳ ויקרב אותך ואת כל אחיך בני לוי אתך ובקשתם גם כהונה — וואלט מען געקענט א טעות האבן און מיינען אז צוליב דעם איז ח״ו געמינערט געווארן פון דער חשיבות

---

1) פרשתנו יח, ח ואילך.

2) עה״פ. ובספרי נשנה גם לקמן פסוק כ.

3) כ״ה בספרי ועד״ז בפרש״י (בא קרח וערער כנגד אהרן על הכהונה בא הכתוב ונתן לו). אבל במדרש לקח טוב: לפי שערער קרח על מתנות כהונה בא הכתוב ללמד לקיים לאהרן ולבניו את המתנות ללמדך כו׳. וראה תנחומא פרשתנו ג. במדב״ר פי״ח ד: התחילו כו׳ להתגרות כו׳ כ״ד מת״כ כו׳.

4) בספרי „לכך נאמרה פרשה זו סמוך לקרח״. אבל בפרש״י מסיים „ולכך נסמכה פרשה זו לכאן״ (ועד״ז במדרש לקח טוב שם), ונתבאר בארוכה בלקו״ש חכ״ג ע׳ 124 ואילך. ואכ״מ.

*4) המדובר בהמשך הפרשה שם כא ואילך.

5) ת״א שם (שהוא קרוב לפששי״מ יותר מתיב״ע — שתרגם „אנא חלקך״).

6) בפשטות הי׳ אפי״ל (בהמשך להנ״ל) דמכיון דתרומת מעשר מן המעשר היא א׳ מכ״ד מתנות כהונה, הוצרך להקדים תחלה מצות נתינת מעשר ללוי׳. אבל לפי״ז קשה דמצות מעשר נאמרה בהמשך ובתוך הדיבור (לאהרן) • ע״ד מתנות כהונה (ובוא״ו המוסיף), ותרומת מעשר נאמרה בדיבור (ובפרשה) בפ״ע — ולמשה (יח, כה). וראה לקמן הערה 13.

7) טז, יוד.

8) ריש פרשתנו. ואדרבא זה גרם שבא „לחלוק עם משה״ (פרש״י שם ד״ה ודתן).

9) (או ראשי סנהדראות) ע״ד טלית שכולה תכלת — שלדעתם א״צ לציצית — (ראה פרש״י ר״פ קרח ד״ה ודתן).

*9) טז, ח ואילך.

*) ולהעיר שבפסוק כ נאמר עוה״פ (נוסף על תחלת הפרשה בפסוק ח) ויאמר ה׳ אל אהרן.

און תפקיד פון שבט לוי: דעריבער האָט דער אויבערשטער צוזאַמען מיטן ציווי אויף מתנות כהונה אָנגעזאָגט אויך אויף געבן מעשר לבני לוי כו', וואָס דאָס לערנט אונז אַז די בני לוי זיינען געבליבן בחשיבותם[10].

ס'איז אָבער שווער אַזוי צו זאָגן, ווייל פון דעם וואָס די תורה זאָגט דעם ענין פון מעשרות בהמשך צו מתנות כהונה, און דערצו נאָך מיט א ו'א המוסיף[11], איז משמע, אַז אויך די שייכות פון ענין המעשר ללויים צו מחלוקת קרח איז אין דעם זעלבן אופן ותוכן ווי די שייכות פון מתנות כהונה צו מחלוקת קרח, דהיינו צו מדגיש זיין מלכתחילה מעלת לוי'[12] און ניט (נאָר) צו באַוואַרענען שלילת המעלה[13].

אויך: וויבאַלד אַז אָלע עניני התורה זיינען בתכלית הדיוק, דארף מען זאָגן, אַז די שייכות פון מתנות כהונה ולוי' צו מחלוקת קרח איז ניט נאָר אין אַן אופן כללי (אַז מתנות כהונה איז א סימן סתם וראי' צו מחזק זיין כהונת אהרן נאָכן ערעור[14]), נאָר אַז דער אינהאַלט פון מתנות כהונה ולוי' האָט א שייכות צו מחלוקת קרח[15] און גיט אַן ענטפער אויף טענת קרח.

ב. שוין געריידט אַמאָל בארוכה[16] אין דעם וואָס עס שטייט אין נועם אלימלך[17], אַז דער ענין פון קרח — וואָס דער תרגום[18] טייטשט „ואתפלג קרח" — איז ע"ד ווי דער רקיע המבדיל בין מים למים[19], אַפטיילן און אָפּשיידן צווישן עליונים און תחתונים; און אין דעם איז באַשטאַנען זיין מחלוקת אויף כהונת אהרן:

וויבאַלד אַז א כהן איז אינגאַנצן אָפּגעשיידט פון ענייני העולם, ער איז פאַרנומען נאָר מיט קדושה[20] זאָכן — ובלשון הכתוב[21] ויבדל אהרן להקדישו קודש קדשים הוא ובניו,

ובפרט (אהרן) א כהן גדול אויף וועמען עס שטייט[22] „ומן המקדש לא יצא" — איז „מדוע תתנשאו על קהל ה'"[23] — היינט ווי אַזוי און פאַרוואָס

---

10) להעיר מש"ך עה"ת פרשתנו יח, כו.

11) ולבני לוי גו' (יח, כא).

12) להעיר שגם שם נאמר „ולבני לוי הנה נתתי" ובספרי שם „אין הנה אלא שמחה" כבספרי ופרש"י שם, ח במתנות כהונה. וראה לקו"ש חכ"ג הנ"ל.

13) בפשטות י"ל שסמיכות מתנות כהונה וכן מעשר ללוי מובנת מעצמה, כי בא בהמשך לפרשה שלפנ"ז (יח, א ואילך) „אתה ובניך ובית אביך אתך תשאו את עון המקדש גו'" (שהוא מענה לבנ"י (יז, כז-כח) „הן גוענו גו' כל הקרב הקרב אל משכן ה'") „וגם את אחיך מטה לוי גו' הקרב אתך גו' ושמרו גו' לעבוד גו'". וכמפורש בהפסוק (יח, כא-ב), „ולבני לוי הנה נתתי כל מעשר בישראל גו' חלף עבודתם גו' ולא יקרבו עוד בנ"י אל אוהל מועד גו'" ועד"ז הוא במתנות כהונה (כמ"ש במפרשי התורה — ספורנו יח, ח. אוה"ח שם. ועוד. ולהעיר מספרי שם, כא דעת ר' יאשי'). אלא שבספרי (ופרש"י) מתרצים האריכות הגדולה בפרטי מתנות כהונה ולא כללות הענין שניתנו לו מת"כ — שהביאור הוא משל למלך כר', לבטל ערעור קרח „ולכך נסמכה פרשה זו לכאן".

14) ובפרט שע"ז כבר היתה ההוכחה מזה ש„פרח מטה אהרן" (יז, כג) וניתן „למשמרת לאות" — „לזכרון שבחרתי באהרן הכהן" (רש"י שם, כה).

15) להעיר ממדרש לקח טוב שבהעלותך 3.

16) ראה לקו"ש ח"ח ע' 116 ואילך, וש"נ.

17) הובא ונתבאר באוה"ת פרשתנו ע' תרצז, תשכג. ד"ה כל פטר רחם תרכ"ז. ועוד. ע"פ זח"א יז, א ואילך — הובא גם בצרור המור כאן.

18) הובא בפרש"י.

19) בראשית א, ז. וראה אוה"ת שם ח"ג תצו, ב ואילך.

20) ל' הפרשה והבדלה (ראה תו"כ ופרש"י ר"פ קדושים. תניא פמ"א. אגה"ת פ"י. ועוד).

21) דה"א כג, יג.

22) אמור כא, יב.

23) טז, ג.

דאַרף זיין די השפעה פון דער התנשאות וקדושת אהרן אויף אידן (על קהל ה'), אַז אויך זיי זאָלן זיך אויפהויבן צו זיין מובדל פון ענייני העולם, בשעת אַז זייער עבודה איז צו פאַרנעמען זיך מיט דברים גשמיים און מאַכן פון זיי כלים צו אלקות.

און דעריבער איז זייער טענה „מדוע תתנשאו על קהל ה'" ניט אין סתירה צו דעם וואָס זיי אַליין האָבן געוואָלט זיין כהנים — ווייל קרח האָט געוואָלט אַן אַנדער סוג פון כהונה, אַזא וואָס האָט ניט קיין פאַרבונד מיט „כל העדה".

וע"ד ווי מען געפינט אין קדושה אַז שמאי[24] — מצד קפדנותו[25] — דחפו באמת הבנין[26] און בית שמאי במקום ב"ה אינה משנה[27] ווייל ענינם איז באופן ושם דרך כו' ששוקל דרכיו[28].

ועוד דוגמא: רשב"י וחבריו — וואָס הרבה עשו כרשב"י ולא עלתה בידם[29], און ר"א זיין זון (חבריו), איז אפילו נאַכן דרייצענטן יאָר במערה איז הווי מחי *[29].

און דערמיט איז מוסבר וואָס דער אַנ־זאָג אויף מתנות כהונה איז בהמשך צו מחלוקת קרח: די מתנות כהונה דריקן אויס די שייכות און פאַרבונד צווישן אידן מיט כהנים — אַז אידן גיבן זייער אייגענטום צו די כהנים (וועלכע זיינען מובדל פון ענייני העולם), ד. ה. אַז זיי הויבן אויף זייערע גשמיות'דיקע ענינים, זיי ווערן מתנות כהונה, ביז אַז אויף זיי זאָגט מען „אני חלקך", כנ"ל, זיי גיבן זיי צום אויבערשטן.

דאָס איז אַבער לכאורה ניט מספיק: אמת טאָקע אַז לפועל האָט קרח געקריגט אויף כהונה ובפרט אויף כהונת אהרן, זיין כוונה (וגדר בכהונה) דערביי איז דאָך אַבער געווען אַז עס זאָל זיין אַ שייכות נאָר באופן דהבדלה[30], אַבער עס זאָל ניט זיין קיין חיבור פון „תחתונים", פון וועלט, מיט „עליונים" — קדושה ואלקות, האָט בהתאם לזה לכאורה געדאַרפט זיין דער תיקון אין אַן אופן אַז די ענינים פון וועלט זאָלן אינגאַנצן אַוועקגעגעבן ווערן צום אויבערשטן (אַ פולשטענדיקער חיבור פון עליון ותחתון — אַ זאָך פון וועלט ווערט קדוש לגמרי) — ווי קרבנות וואָס מ'איז מקריב אויפן מזבח פאָר דעם אויבערשטן זיי זיינען אינגאַנצן קדוש — אַבער ניט מתנות כהונה בכלל, וואָס זיינען לאכילת (הנאת) כהנים, און כמה מהם זיינען חולין.

ג. פרשת קרח לייענט מען בכמה שנים אין דער וואָך פון ג' תמוז (אַדער — ווי היינטיקס יאָר — אין דעם טאָג גופא) — דער טאָג וואָס דער רבי דער שוועסטער איז באַפרייט געוואָרן פון תפיסה אין יאָר תרפ"ז[31].

וע"פ הידוע אַז אַלץ איז בהשגחה פרטית, ובפרט לפי דברי השל"ה[32] אַז

---

24) ששרשו מקו הגבורה (זח"ג רמה, א. וראה הקדמת התניא). וראה זח"א שם. לקו"ת פרשתנו נד, סע"ב ואילך. ובהנסמן בהערה 70.

25) וראה ב"ב (קס, ב) ע"ד כהנים קפדנין. ומבואר במ"א (וראה ביאוה"ז להצ"צ ע' תצא. לקלוי"צ חקת ע' שפט) איך שיכול להיות זה אף שמברכין את בנ"י באהבה, ותלמידיו (וכש"כ בניו) של אהרן: אוהב את הבריות כמאמר הלל והנהגתו (בשבת לא, א).

26) שבת שם.

27) ברכות לו, ע"ב. וש"נ.

28) לקו"ת שה"ש מח, ג.

29) ברכות לה, ב.

*29) שבת לג, ב.

30) ע"ד השייכות דשלילה. וראה זבחים (ג, א) דמינה מחריב בה דלאו מינה לא מחריב בה.

31) פרשת המאסר והגאולה — ראה לקו"ד ליקוט לד־לז.

32) חלק תושב"כ ר"ם וישב.

אלע מועדים זיינען מרומז אין די פרשיות וועלכע מ׳לייענט אין דעם באטרעפנדן זמן, איז מובן, אז דער (תוכן פון) טאג האט א שייכות צום תוכן פון פ׳ קרח.

לויטן אויבנדערמאנטן ביאור אין דעם ענין פון מחלוקת קרח קען מען לכאורה מסביר זיין די שייכות בפשטות:

אזוי ווי קרח׳ן האט ניט געארט דער ענין הכהונה כשלעצמו — דאס וואס כהנים זיינען מובדל פון עניני העולם — זיין מחלוקת איז געווען, כנ״ל, אויף דעם וואס זיי זיינען משפיע אט די קדושה צו „כל העדה״:

עד״ז איז אויך געווען ביי די וואס דער רבי האט געהאט פון זיי דאן אזוי־פיל התנגדות ורדיפות: דאס וואס האט זיי געשטערט (וואס צוליב דעם האבן זיי דעם רבי׳ן ארעסטירט) איז געווען ניט זיין עבודה אין תומ״צ פאר זיך לעצמו ובעצמו, נאר זיין ארבעט אין „הרבצת התורה בכל מרחבי מדינתנו״ צווישן אלע אידן וואס זיינען געווען דעמאלט אין יענער מדינה.[33]

עד״ז האט זיין באפרייאונג ג׳ תמוז געמיינט, אז דער אויבערשטער האט באוויזן גלוי לעין כל, אז ער קען ממשיך זיין אין זיין ארבעט פון הרבצת התורה, בדוגמא צו דעם וואס דער אויבערשטער האט אראפגענומען און מבטל געווען דעם ערעור פון קרח דערמיט וואס ער איז „כותב וחותם לך ומעלה בערכאין״ די כהונה פון אהרן.

אבער לכאורה איז עס ניט בדומה להנ״ל: ג׳ תמוז איז דאך נאך ניט געווען די (פולע) באפרייאונג פון רבי׳ן (מער ניט ווי באפרייאונג פון תפיסה), ווארום ער איז דעמאלט פארשיקט געווארן אין גלות (אין קאסטראמא), וואו ער האט ניט געקענט אנגיין מיט זיין ארבעט פאר הרבצת התורה כדבעי — דאס איז ערשט געקומען שפעטער בי״ב־י״ג תמוז (און אויך דעמאלט זיינען נאך געווען שווערישקייטן, ביז ער איז אוועקגעפארן פון יענער מדינה)[34].

מוז מען זאגן, אז די ענלעכקייט פון דער גאולה פון רבי׳ן מיטן ענין פון „כותב וחותם לך ומעלה בערכאין״ כהונת אהרן איז פארבונדן מיט דעם טייל פון דער גאולה ווי ער איז נאך געווען (עכ״פ בחיצוניות) אין די הגבלות פון גלות ביי די וואס האבן אים ארעס־טירט.

ד. וועט מען דאס פארשטיין בהקדם א שאלה פשוטה לכאורה בנוגע צום כללות׳דיקן ענין פון מתנות כהונה (ועד״ז במעשר):

מתנות כהונה[35], וואס א איד גיט אוועק דעם כהן, זיינען נאר באשטימטע (גאר קליינע) חלקים פון אידנ׳ס נכסים; אפילו תרומה, חלה וכיו״ב — די זאכן וואס מ׳דארף געבן ראשיתם דעם כהן — האט דאס א שיעור, ס׳דארף זיין ראשית (און אפילו מדרבנן איז בתרומה — עין יפה א׳ מארבעים[36]. ועד״ז בחלה[37]). אבער ניט אוועקגעבן זיינע

---

33) במכתב בעל הגאולה לחגיגת ימים אלה — טו סיון תרפ״ח (בסה״מ תרפ״ח ע׳ קמו — ועתה (תשל״ח) עוה״פ בקונטרס בפ״ע).

34) ראה ספר התולדות אדמו״ר מהוריי״ץ (כפר חב״ד, תשל״ג) ח״ג.

35) כולן מנויות בגמרא וכו׳ (ב״ק קי, ב. חולין קלג, ב. תוספתא חלה פ״ב. ספרי פרשתנו יח, כ) וברמב״ם ריש הל׳ בכורים.

36) תרומות פ״ד מ״ג.

37) חלה פ״ב מ״ז. ספרי שלח טו, כא הובא בפרש״י שם, כ.

תבואה אינגאנצן אלס תרומה כו', עס דארף זיין „שירי ניכרין" [38], ועד"ז בנוגע צו מעשר איז דאך דאס נאר — א צענטל פון זיינע פירות און תבואה.

ולכאורה, בשלמא דאס וואס ס'איז פאראן א שיעור למטה [39], אז מ'טאר ניט געבן וויניקער ווי דער שיעור, איז מובן: פארוואס אבער איז דא א שיעור למעלה — אז ער טאר ניט אוועקגעבן און מקדיש זיין פון זיינע נכסים וכיו"ב צום אויבערשטן אלע נכסים (ובכמה מהם — אפילו ניט מערער פונעם שיעור) [40], ביז אז דער רמב"ם פסק'נט [41] „לעולם לא יקדיש אדם ולא יחרים כל נכסיו והעושה כן עובר על דעת הכתוב כו' אלא כל המפזר ממונו במצות אל יפזר יותר מחומש כו'".

ה. דער ביאור בכל הנ"ל: עס איז מבואר אין חסידות [42] דער חילוק צווישן כהנים און לוים, אז א כהן איז ענינו איש החסד*[42], און ענינם של לוים איז גבורה. און קרח (וואס איז געווען א לוי) האט מיט זיין מחלוקת אויף כהונת אהרן געוואלט מגביר זיין גבורות אויף חסדים, אז די לוים זאלן זיין אנשטאט די כהנים.

אין עבודת האדם איז דער חילוק צווישן חסד וגבורה: חסד איז ענינו השפעה מלמעלה למטה — „שוב" אין וועלט, און גבורה איז ענינה העלאה מלמטה למעלה — „רצוא" (ארויסגיין פון וועלט):

און דער שורש פון טענת קרח איז געווען, אז דער עיקר זאל זיין דער ענין הגבורה, די עבודה פון רצוא ועלי'.

קרח האט געהאלטן אז תחתונים ווי זיי זיינען אין זייער מציאות זיינען ניט קיין כלים צו אלקות, און דעריבער דארף ביי זיי זיין רצוא — ארויסגיין פון דעם מעמד ומצב פון מטה און עולה זיין צו אלקות.

[ס'איז קיין סתירה ניט צו דעם וואס ס'האט זיך געערעדט פריער (ומבואר במ"א [43]) אז די מחלוקת פון קרח איז געווען אויף דעם וואס די כהנים (ובפרט כהן גדול) רופן ארויס ביי אלע אידן די תנועה פון אויפהויבן זיך דורך זייער עבודה למטה אין וועלט [44] — ווארום ויבאלד דאס קומט דורך דער פעולה פון אהרן הכהן איש החסד וואס איז משפיע און ממשיך אלקות מלמעלה למטה אין דעם תחתון ווי ער איז

---

38) ראה תרומות פ"ד מ"ה. חולין קלו, ב. רמב"ם הל' תרומות פ"ג ה"ה (בתרומה). רפ"ה מהל' בכורים (חלה). אבל בנוגע לראשית הגז פסק (שם פ"י ה"ח) כמ"ד (חולין שם) שדבריו שאמר כל גזיי ראשית קיימין, גם בבכורים נאמר שיעור מדרבנן אבל הרוצה לעשות כל שדהו בכורים עושהו (בכורים פ"ב מ"ד. רמב"ם שם פ"ב הי"ז).

39) מדרבנן עכ"פ, משא"כ מדאורייתא (ראה רמב"ם רפ"ה מהל' תרומות. הל' בכורים שם. רפ"ה שם. רפ"י). ולהעיר מהמבואר לעיל ע' 179 ואילך שלכמה דיעות יש שיעור בנתינת תרומה, חלה כו' גם מדאורייתא. וש"נ.

40) ואמחז"ל שלא לעשר אומדות (אבות א, טז. מנחות נד, ב).

41) סוף הל' ערכין וחרמין.

42) בהבא לקמן — ראה אוה"ת פרשתנו ע' תרפו. תרצב. אחרי ע' תקמא. יהל אור ע' קצ. ד"ה כל פטר רחם שם. המשך תער"ב ח"ב ע' א'מג. ועוד. וראה לקו"ת פרשתנו נד, ב ואילך. ספר הליקוטים בערכו (קרח).

*42) זח"ג קמה, ב. (וראה שם קעו, א. רמב, א. ח"א רמד, א). תניא רפ"נ.

43) לקו"ש ח"ח ע' 106 ואילך. ע' 116 ואילך. וש"נ.

44) וי"ל שהמבואר לעיל בפנים בהטענה של קרח שתחתונים כפי שהם במציאותם אינם כלים לאלקות ולכן צ"ל התנועה דרצוא, הוא הסתעפות והשתל' (במדרי' נמוכה יותר), מטענתו שיש מעלה בכל העדה שעושים מעניני העולם כלים לאלקות, היינו ההבדלה בין עבודת הכהנים לכל העדה — המבואר בלקו"ש שם (הובא לעיל ס"ב).

במציאותו, טוט ער דעריבער אויף, אז די תנועה פון העלאה ביים אידן איז ניט באופן אז ער גייט אַרויס פון מטה, נאָר אז דער מטה במצבו וועלט אַ כלי צו אלקות, וע"ד — כל מעשיך (דיינע מעשים) לשם שמים, בכל דרכיך (דיינע דרכים) דעהו[45].

און מהאי טעמא איז דער אָפשלאָג און תיקון אויף מחלוקת קרח ניט דורך קרבנות וקדשים, וואָס מ'גיט אַוועק אינ־גאַנצן צום אויבערשטן, מ'איז דאָס מקריב אויפן מזבח, נאָר דורכן ענין פון מתנות כהונה דוקא:

אין הקרבת הקרבנות (ובכללות דער ענין פון קדשים, וואָס אַ איד איז מקדיש זיינע נכסים להוי') זאָגט זיך ניט אַרויס אז אַלס דברים תחתונים גשמיים וועלט זיי אַ כלי צו אלקות, וואָרום די קרבנות גייען דאָך אַרויס פון חול, פון זייער שייכות צום אדם למטה און וועלט אַן ענין קדוש — מ'איז זיי מקריב אויפן מזבח.

משא"כ בא מתנות כהונה, וואָס אַ מענטש גיט אַוועק פון זיין פאַרמעגן צום כהן *[45] און דער כהן עסט עס און עס וועלט בא עם „למשחה — לגדו־לה" [46], „כדרך שהמלכים — אויך ניט אידן — אוכלים" *[46], ביז אז כמה פון די מתנות כהונה (וואָס זיינען נוהג אויך בחו"ל) בלייבן חולין — דוקא אין דעם איז ניכר ומודגש אז אויך במצבם פון ענינים דלמטה (אַלס חולין) זיינען זיי שייך צו אלקות [47].

ו. אַבער אויך ביי מתנות כהונה איז נאָך ניט מודגש בתכלית ובשלימות, אז אויך דברים תחתונים, ווי זיי זיינען במצב ד„מטה", ווערן זיי פאַרבונדן מיט אלקות — וואָרום:

א) רוב מתנות כהונה [48], די עשר במקדש וארבע בירושלים, ווערן פריער קודש און ערשט דערנאָך קומט דער חיוב פון געבן זיי צום כהן, און די כהנים איז משולחן גבוה קא זכו [49]; אַזוי אויך תרומה, בכורים און חלה, איז דאָך בא זיי פריער הרמה ונתינה לה', און ערשט דערנאָך קומט דער געבן עס צום כהן, ווי דער פסוק איז מדגיש בפרשתנו [50] „ראשיתם אשר יתנו לה' לך נתתים", „בכורי כל אשר בארצם אשר יביאו לה' לך יהיו" [51], „תתנו להי' תרומה" [52], און אפילו בא גזל הגר איז פריער „קנאו השם" און שפעטער גיט מען דאָס צום כהן [53].

ב) אפילו די איבעריקע מתנות — פון *[53] די עשר בגבולין, זיינען זיי דאָך זאכן, וואָס נאָך זייענדיק ברשות ישראל געהערן זיי שוין צום כהן [54] ווי „מתנות"

---

45) אבות פ"ב מי"ב. משלי ג, ו.

*45) הם נכסי כהן — ראה בכורים רפ"ב. מנחות עג, א. ובפרש"י שם. ועוד.

46) פרש"י בפרשתנו יח, ח.

*46) זבחים צא, א. וש"נ.

47) להעיר מסהמ"צ להצ"צ מצות אכילת ק"ק לכהנים, ד"ה והוא עומד עליהם תרס"ג — שאכילת מזבח הו"ע הבירור והעלאה מלמטלמ"ע ואכילת כהנים המשכה מלמעלמ"ט. ראה לקמן בפנים.

48) בהבא לקמן — ראה לקו"ש ח"ה ע' 71, וש"נ. ח"ח ע' 33 ואילך.

49) ב"ק יג, א. וש"נ.

50) יח, יב (בתרומה).

51) שם, יג (בכורים).

52) שלח טו, כא (בחלה). ושם לפנ"ז יט „תרימו תרומה להי".

53) ב"ק קט, ב. פרש"י נשא ה, ח. משא"כ בפ' שופטים (יח, ג־ד) מפורש „וזה יהי' משפט הכהנים מאת העם גו' ראשית דגנך גו' וראשית גז צאנך תתן לו".

*53) לחלוקה זו בגמ' ורמב"ם — גם תרומה וחלה שנזכרו לפנ"ז הם מהעשר בגבולין.

54) ראה שו"ת הרשב"א (ח"א סי' יח. אבודרהם שער ג' ועוד) דאין מברכין על מתנות כהונה משום דמשולחן גבוה קא זכו ולא משל הבעלים. וראה אנציקלופדי' תלמודית ערך ברכת המצות.

זרוע לחיים וקיבה, שדה אחוזה, שדה חרמים [55]

[נוסף לזה, וואס „מתנות" און „שדה אחוזה" [56] ווערן ניט דערמאנט מפורש בפרשתנו [57]; און „מתנות" — זיינען (ווי חז"ל [58] זאגן) פאַרבונדן מיט מעשה פינחס, וואס איז געווען שפעטער [59]]

דעריבער ווערט בהמשך לזה גע־זאגט אין דער פרשה אויך דער ענין פון מעשר ללוים, וואס: א) אויך נאכן אפ־שיידן און אפגעבן דעם מעשר צום לוי [60] בלייבט דאס חולין גמורין [61], וואס „אין בו קדושה כלל" און ס'איז מותר לזרים [62]. ב) ס'איז ניט קיין חלק מסוים וואס געהערט צום לוי נאר פאר דער הפרשה פונעם אידן.

וואס דאס איז נאכמער מדגיש אז אויך א מציאות וואס איז נאך חול גמור, „תחתונים" ממש, איז אויך פאַרבונדן מיטן אויבערשטן דערמיט וואס מ'גיט דאס צום לוי, וואס „ה' הוא נחלתו" [63].

ז. איינע פון די טענות מיט וועלכער קרח האט אנגעהויבן זיין מחלוקת אויף כהונת אהרן איז געווען: „טלית שכולה תכלת מהו שתהא פטורה מן הציצית" [64]. איז מבואר טענתו אין חסידות [65]: דער ענין פון טלית (לבוש) שכולה תכלת ווייזט אויף בחי' מקיף, און אן ענין פון מקיף דארף אין דעם ניט זיין קיין ציצית (חוטין וואס ציען זיך פון עם) — המשכה בפנימיות. (און דערמיט האט ער געוואלט ארויסבריינגען זיין מחלוקת אויף כהונת אהרן, ווי עס איז מבואר אין חסידות בארוכה).

אין עבודת ה' בדקות מיינט עס (אויך): בשעת די עבודה פון זיכוך המציאות פון א אידן קומט מצד המשכת האור מלמעלה, ניט מצד דעם אדם העובד מלמטלמ"ע — איז כאטש אז ער ווערט מיוחד מיט אלקות, וויבאלד אבער אז דאס קומט מלמעלה, איז דאס לגבי זיין מציאות אן ענין פון מקיף — עס פעלט די המשכה בפנימיות, וואס טוט זיך אויף מצד זיין מציאות.

ועפ"ז י"ל אז בדקות איז אויך דער ענין פון מעשר נאך ניט אינגאנצן מספיק אלס תיקון אויף מחלוקת קרח, נאר מ'דארף אויך האבן דעם ענין וואס מתנות כהונה און מעשר זיינען משפיע למטה, און זיי זיינען מדגיש און בריינגען ארויס בנוגע דעם איבעריקן טייל נכסים וואס בלייבן בא דעם אידן.

מתנות כהונה (און אזוי אויך מעשר) כשלעצמם — וויבאלד אז א איד איז זיי מקיים דערפאר וואס זיי זיינען מצוות

---

55) להעיר מבכורות (לב, סע"א. רמב"ם הל' ערכין וחרמין פ"ו ה"ה) חרמים כל זמן שהן בבית בעלים ה"ה כהקדש לכל דבריהם כו'.

56) שחולין הם — רמב"ם הל' בכורים פ"א ה"ו־ז. וראה בהנסמן בהערה שלפנ"ז.

57) ראה רמב"ן שופטים יח, ג. ושם כי (בפרשתנו) הזכיר כל אשר נתן לו בקודש, אבל הזרוע כו' הן חולין גמורים כו'.

58) ראה חולין קלד, ב. ספרי ופרש"י שופטים יח, ג.

59) וראה רמב"ן שופטים שם. מלבי"ם שם. ועוד.

60) ומש"כ ע"ז (יח, כד) „אשר ירימו לה' תרומה" — ראה פרש"י שם (מספרי) „הכתוב קראו תרומה עד שיפריש ממנו תרומת מעשר". ולהעיר מספרי יח, כא: אף זו קנאה השם כו'.

61) פרש"י פרשתנו יח, ל.

62) רמב"ם הל' מעשר פ"א ה"ב.

63) שופטים יח, ב.

64) במדב"ר פי"ח, ג. תנחומא פרשתנו ב. ועוד.

65) ראה לקו"ת שלח מו, ג. ריש פרשתנו. אוה"ת שלח ע' תקעה ובפרשתנו. ראה ספר הליקוטים להאריז"ל שם. המשך תרס"ו ע' רס"ג. המשך תער"ב שם (א'מד). ובכ"מ.

ה', דערפאר ווערט דורך זיי ניט ארויסגעזאגט בשלימות, אז אויך דברים גשמיים ווי זיי געפינען זיך אינגאנצן אין זייער גדר וציור דלמטה, ווערן כלים לאלקות [וכמובן אויך פון דעם וואס אמחז"ל (אפילו בנוגע צו צדקה) — אז נאכן ציווי אויף מעשרות איז עס א חלק פון ממון ונכסים וואס מלכתחילה געהערט עס ניט צו אים, ס'איז ביי אים בתורת פקדון [66]]

בשעת אבער די הפרשה ונתינה פון מתנות כהונה ומעשר איז מדגיש, אז כאטש די איבערגעבליבענע געהערט צום מענטש, פאר זיינע הצטרכות'ן, צו באנוצן זיך מיט זיי איז עס דערפאר ווייל דער אויבערשטער האט זיי אים צוגעטיילט — און דערפאר גופא ווערן זיי דורך איהם (מטה) אויסגענוצט אזוי ווי דער אויבערשטער וויל —

דורך דעם דוקא איז ער מגלה אז אויך דברים גשמיים ממש ווי זיי בליבן אינ־גאנצן א רכוש פון מענטשן, אין דער בחי' פון תחתונים, ווערן בפנימיות אינ־גאנצן פארבונדן מיט אלקות, אין אן אופן פון „בכל דרכיך דעהו" [67];

און דורך דעם פירט זיך אויס די שלימות פון „דירה לו ית' בתחתונים" [68].

וי"ל בדרך אפשר — אז דאס גופא איז דער טעם וואס סיי ביי מתנות כהונה סיי בא מעשר איז דא א שיעור קצוב, און א מענטש טאר ניט אוועקגעבן זיינע גאנצע נכסים — וואס ארום די פארבונדנ־קייט מיט אלקות אין די נכסים איז אין אן אנדער אופן ווי אין די וואס ער דארף אוועקגעבן; און דעריבער איז חסה התורה על ממונם של ישראל [69] (כדי זיי זאלן נתברר ווערן אויף זייער ריכטיקן אופן).

ח. א מעין ודוגמא צו די דריי ענינים הנ"ל (קדשים ממש, רוב (ועיקר) מתנות כהונה ומעשר, און די נכסים וואס בלייבן בא דעם מענטשן) אין מדריגות אין אחדות ה' — י"ל, אז דאס זיינען: דער ענין פון יחוד הוי' אחד מלמטה למעלה, הוי' אחד מלמעלה למטה [70], יחוד יחו"ע ויחו"ת [71].

דער ענין פון הוי' אחד (בדרך עלי') מלמטה למעלה איז, אז אויך נאך התהוות העולמות זיינען די עולמות בטל במציאות בתכלית פונקט ווי קודם ההתהוות; ד. ה. אז נבראים זיינען באמת קיין מציאות ניט און זייער אמת'ע מציאות איז ווי זיי זיינען למעלה (אין אצילות).

וואס דאס רופט ארויס די עבודה פון פרישות והפשטה פון עניני העולם — חיי (ועבודת) הצדיקים [72] וואס זיינען מופשט פון ענינים גשמיים.

---

66) ראה ד"ה א"ר שמואל בר נחמני תר"ץ פ"ג (נדפס בסה"מ קונטרסים ח"א קיט, א).

67) עיין תניא ספ"ג.

68) ראה גם לקו"ש ח"ה ע' 75 ואילך. ח"כ ע' 335.

69) ראה רמב"ם סוף הל' ערכין וחרמין (ר"ה כז, א. וש"נ). ולהעיר מכש"ט סי' ר"י"ח. צוואת הריב"ש סי' ק"ט. או"ת להה"מ קא, ד. וראה לקו"ש ח"ז ע' 229 ואילך.

70) להעיר מאוה"ת פרשתנו ע' תרצז „אבל קרח רצה שישאר ההבדלה וזהו מחלוקת והבדל שאינה לש"ש שלא יתייחדו זו"נ כו' אבל שמאי והלל מחלוקת לש"ש יחוד זו"נ רק ביחוד זה יש מלמעלמ"ט ומלמטלמ"ע כו'". וראה שם ד"ה להבין בסופו (ע' תשד ואילך).

71) בהבא לקמן — ראה המשך תרס"ו ס"ע קנג ואילך. ע' רכח. רמב. תורת שלום ע' 51 ואילך. 184 ואילך (וראה שם ע' 196 ואילך ב' אופנים אלו בעצמות). וראה ד"ה סמוכים לעד פרי"ת פ"ב בהגה"ה.

72) ראה אגה"ק סכ"ז בהביאור.

דער צווייטער אופן פון „הוי׳ אחד (בדרך המשכה) מלמעלה למטה״ [73] איז ווי אלקות איז מתפשט ומלובש אין יעדער זאך, ד. ה. ס׳איז פאראן א מציאות פון וועלט אבער די מציאות גופא איז אלקות. און די דרגא פון יחוד רופט ארויס אין עבודה (ניט אפצושיידן זיך פון וועלט, נאר אדרבה): צו טאן מיט דברים גשמיים — ער איז נהנה פון דער דבר גשמי, נאר די הנאה איז א הנאה אלקית.

אבער אויך דער יחוד, כאטש ער איז מיט׳ן דבר גשמי, דערהערט ער עס אבער ווי צוויי באזונדערע זאכן שנתאחדו — אלקות און דבר גשמי,

מצד דעם יחוד פון יחו״ע ויחו״ת איז נרגש ווי די מציאות הגשמי און זיין עשי׳ (והנאה) ווערן אן ענין פון אלקות.

ט. ע״פ כהנ״ל קען מען מבאר זיין די שייכות פון ג׳ תמוז דוקא — צו פ׳ קרח:

בי״ב וי״ג תמוז, ווען מ׳האט דעם רבי׳ן אינגאנצן באפרייט, אויך פון גלות קאסטראמא, דריקט זיך ניט אויס בשלימות ווי די ארבעט פון הרבצת התורה והיהדות האט געפועלט אויך אויף די „תחתונים״ וואס האבן אים ארעסטירט, אז אויך זיי זאלן אויף דעם מסכים זיין; ווארום דעמולט איז דאך דער רבי בגילוי ארויס פון זייערע ד׳ אמות (כאטש אז במדינה ההיא בכלל — האבן זיי געטאן קענן אידן און אידיש־קייט).

דוקא בג׳ תמוז ווען זיי האבן אים פארשיקט אין גלות קאסטראמא, און פארנדיק אהין האט ער (נאך פאר׳ן אנקומען אהין) איינגעארדענט אז מ׳זאל דארטן צונויפקלייבן אינגלאך און מאכן א חדר, פארריכטן די מקוה [74] און געזאגט חסידות דארטן וכו׳ [75] —

דוקא אין דעם האט זיך אויסגע־דריקט אז תחתונים ממש, ווי זיי שטייען נאך אין זייער נידעריקסטן ציור (זיי האלטן נאך דעם רבי׳ן בא זיך אין גלות) זיינען „מסכים״ אויף הרבצת התורה והיהדות פון רבי׳ן —

בדוגמא צו שלימות התיקון וואס האט ארויפגענומען און מבטל געווען מחלוקת קרח, אז אויך די דברים גשמיים, ווי זיי זיינען אין זייער מציאות פון תחתונים ממש, זיינען זיי בפנימיותם — אלקות.

יו״ד. ע״פ כהנ״ל י״ל, אז די דריי ענינים הנ״ל (וואס האבן מבטל געווען און מתקן געווען מחלוקת קרח) זיינען בכללות מרומז אויך אין דער תורה וואס דער רבי האט געזאגט ארויסגייענדיק פון תפיסה, פארן אפפארן אין קאסט־ראמא [76]:

מיר בעטן, בא השי״ת, יהי ה׳ אלקינו עמנו כאשר הי׳ עם אבותינו אל יעזבנו ואל יטשנו [77] השי״ת זאהל זיין מיט אונז און וועט זיין מיט אונז כאשר הי׳ עם אבותינו, הגם מיר זיינען דאך ניט גלייך צו אבותינו, וועלכע זיינען געווען בעלי מסירת נפש בפועל ממש צוליעב תורה און מצות וכו׳.

ובהקדים — דלכאורה דארף מען פארשטיין: א) אין לשון הבקשה „יהי ה׳

---

73) ואופן זה הוא במדרי׳ נעלית יותר מאופן הא׳ (המשך שם ע׳ רמב).

74) ראה לקו״ש ח״ד ע׳ 1063.

75) ד״ה גפן ממצרים — נדפס בסה״מ קונטרסים ח״א ע׳ 352.

76) נדפס שם ע׳ 350.

77) מ״א ח, נז.

אלקינו עמנו גו״: בשלמא שם הוי׳ וואס מיינט אז דער אויבערשטער איז הי׳ הוה ויהי׳ (ברגע אחד) [78] — אלקות וואס איז העכער פון האבן אַ שייכות צו וועלט דאַרף מען נאכדעם מוסיף זיין און מודיע זיין אז ער איז „עמנו״: משא״כ שם אלקים וואס זיין טייטש איז אז ער איז „תקיף ואמיץ אשר לו היכולת בעליונים ובתחתונים״[78], און „אלקינו״ איז דאך דער פירוש אז דער אויבערשטער איז כוחנו וחיותנו, ווייזט עס דאך אז דער אויבערשטער איז מיט אונז — איז לכאורה ניט נויטיק צו מוסיף זיין דעם ווארט „עמנו״, אדער עס האט געדארפט שטיין „יהי ה׳ עמנו״ ?

ב) „יהי ה״א עמנו״ — איז דאך שלא בערך מער פון „אל יעזבנו ואל יטשנו״.

ג) דער רבי האט געזאגט „הגם מיר זיינען דאך ניט גלייך צו אבותינו וועלכע זיינען געווען בעלי מסירת נפש בפועל ממש אויף תורה און מצות״ — דלכאורה: ביים רבי׳ן איז דאך אין יענע זמנים געווען דער ענין פון מסירת נפש בפועל (און אפילו זיצנדיק אין תפיסה ולאח״ז); איז אפילו מ׳זאל זאגן אז מצד דער ענוה פון רבי׳ן האט ער געהאלטן אז זיין מסירת נפש איז ניט גלייך צו דער מסירת נפש פון „אבותינו״, האט ער אבער דאך ניט געדארפט דאס זאגן אין א לשון („הגם מיר זיינען דאך ניט גלייך צו אבותינו וועלכע זיינען געווען בעלי מסירת נפש בפועל ממש״) וואס איז שולל אינגאנצן די מסנ״פ בפועל ממש.

יא. איז דער ביאור אין דעם: דער רבי האט געוואלט פועל זיין דעם ענין הגאולה ביי אלע אידן, ביז אויך ביי די וואס זיינען נאר „בשם ישראל יכונה״ [79], און דעריבער האט ער געבראכט דוקא דעם לשון הפסוק „יהי הוי׳ אלקינו עמנו״ מיט דער הוספה „הגם מיר זיינען דאך ניט גלייך צו אבותינו כו״ — ד. ה. אז אויך אזעלכע אידן וואס זיינען ניט גלייך צו אבותינו (ביי זיי איז ניטא דער ענין המסנ״פ בפועל אויף תומ״צ) זאל ביי זיי זיין „הוי׳ אלקינו עמנו כאשר הי׳ עם אבותינו״;

ולפי הנ״ל — אז דער רבי האט געוואלט אויפטאן די גאולה אויך ביי די וואס זיינען נאר „בשם ישראל יכונה״, ניט קוקנדיק אויף זייער מצב אין שמירת התומ״צ — קען מען זאגן, אז מיט דער הוספה „הגם מיר זיינען דאך ניט גלייך צו אבותינו״ האט דער רבי געמיינט מרמז צו זיין צום פירוש המדרש [80] „וכן שלמה אומר לפני הקב״ה מלך שהוא שוכר פועלים והן עושין מלאכתן יפה ונותן להם שכרן מה שבח יש למלך, ואימתי הוא משובח כשישכור פועלים רעים שאין עושין מלאכתן ונותן להן שכרן וזו היא טובה גדולה וכה״א יהי ה״א עמנו כאשר הי׳ עם אבותינו״ — ד. ה. ער האט געוואלט אויפטאן ענין הגאולה אויך ביי „פועלים רעים״.

יב. ע״פ זה קען מען מסביר זיין, אז אין דעם ענין פון „יהי ה״א עמנו גו״ זיינען דא דריי מדריגות (וי״ל שהן — ע״ד ג׳ מדריגות הנ״ל):

א) „הוי׳ (ווערט) אלקינו״ — אז דער אויבערשטער איז כוחנו וחיותנו, וואס דאס ווייזט אז די גאנצע מציאות פון

78) טושו״ע (ואדה״ז) או״ח סי׳ נ׳ (ס״ג) — שער היחוה״א פ״ז.

79) מכתב הנ״ל דט״ו סיון. וראה לקו״ש ח״ח ע׳ 329 ואילך, וש״נ.

80) מדרש תהלים כו.

דעם מענטשן און זיין כח וחיות בגלוי — איז אלקות.

ב) „ה' אלקינו עמנו" — דער מענטש איז ווי אַ זאַך פאַר זיך, נאָר דער אויבערשטער איז „מיט אים": אַבער דאָס גופא וואָס „אלקינו" איז „עמנו" איז אַ ראי' אַז ער איז פאַרבונדן מיט אלקות.

ג) „אל יעזבנו ואל יטשנו": כדי אויפצוטאָן אויך אין אַזעלכע אידן וואָס זיינען בבחי' „תחתונים" ממש — בשם ישראל יכונה — וואָס עס זעט זיך ביי זיי כלל ניט אָן זייער שייכות צו אלקות[81], אַז אויך ביי זיי זאָל זיין דער ענין הגאולה, האָט דער רבי מוסיף געווען „כאשר הי' עם אבותינו הגם מיר זיינען ניט גלייך צו אבותינו כו'" — מיינענדיק צו מרמז זיין אויפן פירוש המדרש כנ"ל[82], און דערמיט האָט ער אויפגעטאָן אַז אויך ביי די „פועלים רעים" זאָל זיין עכ"פ דער הרגש פון „אל יעזבנו ואל יטשנו" — אַז אויך ווי זיי זיינען אין דעם מצב זאָל זיך אָנזען אַז זיי זיינען ח"ו ניט אָפגעזונדערט און פאַרלאָזן פון אויבערשטן.

און אין דעם דוקא דריקט זיך אויס ווי אַזוי אויך אַזעלכע, וואָס זיינען תחתונים אין זייער מציאות הנראית והנגלית זיינען שייך צו אלקות: אַז אין וועלכער מדריגה אַ איד געפינט זיך נאָר, איז זיין אמת'ער און פנימיות'דיקע מציאות — אלקות. ובלשון פון רבי'ן[79]: כל איש ישראל (מבלי התחשב עם מצבו הפרטי בשמירת וקיום המצות) לבו תמים עם ה' ותורתו.

און דאָס האָט געפועלט אויך אויף די „תחתונים" פון וועלט, אפילו אויף די וואָס האָבן אים ארעסטירט אַז אויך במעמדם ומצבם זאָלן זיי מסכים זיין צו דער הפצת התורה פון רבי'ן, ביז צו העלפן אין זיין באַפרייאונג וגאולה כפשוטה.

יג. וויבאַלד אַז הימים האלו נזכרים (ביז אַז) ונעשים[83] האָט יעדערער און אַלע — עמנו — די הוראה ונתינת כח פון ג' תמוז אויף ניט נתפעל ווערן פון מניעות ועיכובים אויף הפצת התורה והיהדות, און מ'האָט אויך די הבטחה (ווי דער צווייטער אָפטייטש אין „יהי" „אל יעזבנו ואל יטשנו") אַז עס וועט מקוים ווערן אַז „יהי ה' אלקינו עמנו כאשר הי' עם אבותינו אל יעזבנו ואל יטשנו ולכל בנ"י יהי' אור ברוחניות ובגשמיות"[84].

(משיחות ש"פ קרח, ג' תמוז תשכ"ד. י"ט כסלו, תשכ"ה. יום ג' פ' קרח תשל"ז)

---

81) ראה לקו"ש שם.

82) וי"ל שלכן אמר מעלת אבותינו שהם היו „בעלי מסירת נפש בפועל ממש" — אף שאבותינו בכלל מורה על עבודת המוחין (ראה תניא רפ"ג. וראה ד"ה יהי ה"א תש"י בסופו) — כי ענין המס"נ הרי"ז דבר השוה בכאו"א מישראל (ראה תניא פי"ח. ואדרבה מעלה יתירה בדור דעקבתא דמשיחא שמקיימים התומ"צ במס"נ — ראה סה"מ קונטרסים ח"א ע' 106 ואילך. סה"מ תש"י ע' 237. תש"ט ע' 122. ועוד) — וגם זה לא נראה בהם.

83) כידוע פי' האריז"ל אשר כשהם „נזכרים" כדבעי הם „נעשים" (ראה רמ"ז בספר תיקון שובבים. הובא ונתבאר בספר לב דוד (להחיד"א) פכ"ט).

84) סיום לשון כ"ק מו"ח אדמו"ר בשיחתו ג' תמוז הנ"ל.

# חוקת

א. עס שטייט אין מדרש [1] אויפן פסוק „זאת חוקת התורה": „ארבעה דברים יצה"ר משיב עליהן דכתיב בהן חוקה אשת איש וכלאים ושעיר המשתלח ופרה אדומה" [2], וואס בייַ די אַלע גע־פינט מען ענינים וואס זיינען העכער פון שכל — דברים והיפוכם [3].

פון דעם אַבער וואס שלמה האָט גע־זאגט [4] „על כל אלה עמדתי ופרשה של פרה אדומה חקרתי ושאלתי ופשפשתי אמרתי [4*] אחכמה והיא רחוקה ממני" — אַז נאָר די פרשה פון פרה אדומה האָט ער ניט געקענט משיג זיין, איז מוכח אַז דער עיקר ענין החוקה, וואס איז ניט עפ"י שכל — „חוקה חקקתי גזירה גזרתי", איז בייַ פרה אדומה דוקא.

לויט דעם, אַז „חוקת" הפרה איז אויס־געטיילט פון די אַנדערע חוקים, איז פאַרשטאַנדיק וואס בייַ פרה אדומה שטייט „זאת חוקת התורה", וואס דער טייטש כפשוטו איז: „זאת" דאָס (און ניט קיין אַנדערע) איז די „חוקה" פון דער תורה [5], ד. ה. אַז אמיתית ענין החוקה פון תורה, וואס איז (לגמרי) ניט בגדר השגה [6] איז בייַ פרה אדומה [7].

ב. עפי"ז דאַרף מען פאַרשטיין וואס ער זאָגט אין מדרש [8] „אמר לו הקב"ה למשה לך אני מגלה טעם פרה", וואס פון דעם איז דאָך מוכח אַז אויך חוקת הפרה האָט אַ טעם — און וויבאַלד אַזוי איז דאָך קשה: א) פאַרוואָס האָט שלמה, וואס אויף אים שטייט [9] „ויחכם מכל האדם", ניט געקענט דערגיין דעם טעם פון פרה אדומה? ב) פאַרוואָס האָט משה רבינו ניט מגלה געווען דעם טעם צו אַלע אידן אַזוי ווי ער האָט עס גע־טאָן מיט „פלפולא" דאורייתא [10], אַז דער אויבערשטער האָט דאָס געגעבן נאָר צו משה'ן און פונדעסטוועגן „נהג בה טובת עין" און ער האָט דאָס געגעבן „לישראל"?

---

1) במדב"ר פרשתנו פי"ט, ה. תנחומא כאן ז.

2) וביומא סז, ב: את חוקותי תשמרו דברים שהשטן משיב עליהן ואלו הן אכילת חזיר ולבישת שעטנז וחליצת יבמה וטהרת מצורע ושעיר המשתלח כו'. וראה השינויים בפרש"י תולדות כו, ה. בשלח טו, כו. אחרי יח, ד.

3) וראה במדב"ר שם (רפי"ט. תנחומא ג) ג"כ ד' דוגמאות בעניני טומאה שנמצאו בהם דבר והיפוכו וא' מהם „העוסקין בפרה מתחלה ועד סוף מטמאין בגדים היא גופה מטהרת בגדים אמר הקב"ה חוקה חקקתי כו'".

4) במדב"ר שם, ג (בסופו). תנחומא ו.

4*) קהלת ז, כג.

5) ראה בארוכה לקו"ש ח"ח (ע' 125) שכ"ה גם ע"ד הפשט.

6) ולא מצד הדבר והיפוכו ש„מטהרת את הטמאים ומטמאה את הטהורים" • שהרי בוה: א) שוה הוא לשאר החוקים שבמדרש שם, ב) ה„יצה"ר משיב",

אלא מצד עצם ענין טהרתו כמובן מהמדרש דלקמן הערה 13 וכדלקמן בפנים ס"ז־ח. וראה לקו"ש שם ע"ד הפשט. אבל ראה אוה"ח כאן ד"ה „אשר צוה" בסופו.

7) הפירוש ב„זאת חוקת התורה" דפ' מטות (לא, כא) — ראה לקו"ש שם ע' 183 ואילך. ועפ"י המבואר לקמן בפנים (ס"ז־ח) החוקה דטהרת פרה אדומה, יובן גם שם.

8) במדב"ר שם, ו. תנחומא ח.

9) מ"א ה, יא. וממשיך שם: „מאיתן האזרחי והימן גו'". ובפרש"י שם (מפסיקתא): הימן זה משה.

10) נדרים לח, א.

---

•) וראה לקו"ש שם הערה 17 שע"ד הפשט מובן הוא גם בשכל.

דאַרף מען זאָגן, אַז מניעת הגילוי איז ניט געווען צוליב דעם וואָס משה האָט עס ניט געוואָלט מגלה זיין (אַדער ווייל דער אויבערשטער האָט עס אים ניט גע־הייסן)[11], נאָר צוליב דעם וואָס דער טעם פון פרה אדומה איז ניט בגדר השגה און שכל פון אַ נברא[12]: ובמילא איז אויב משה רבינו וואָלט עס מגלה געווען צו אידן, וואָלטן זיי דעם טעם ניט געקענט פאַרשטייין (מקבל זיין), און ווי דער אויבערשטער האָט געזאָגט צו משה"ן בנוגע צו טהרת פרה אדומה „חוקה היא וגזירה גזרתי ואין כל ברי' יכולה לעמוד על גזירתי"[13].

און דעריבער האָט אויך שלמה בחכמ־תו ניט געקענט משיג זיין דעם טעם פון פרה אדומה — „היא רחוקה ממני"[12]. און אפילו משה רבינו, וואָס איז געווען „שלימות מין האנושי"[14], האָט עס בכח עצמו ניט געקענט משיג זיין, ווארום דאָס איז ניט בגדר שכל פון אַ נברא,

נאָר דער אויבערשטער וועלכער איז כל יכול, פאַר אים זיינען ניטאָ קיין שום הגבלות, האָט דער אויבערשטער, מיט זיין כח ויכולת, מגלה געווען צו משה רבינו — „לך אני מגלה טעם פרה", כאָטש אַז אַ נברא מצ"ע קען צו דעם ניט צוקומען[15].

לפי זה שטעלט זיך די שאלה: ווי־באַלד אַז משה רבינו האָט משיג געווען דעם טעם פון פרה אדומה ניט בכח עצמו, נאָר דער אויבערשטער האָט עס אים מגלה געווען מיט זיין כח הבלתי מוגבל — האָט דאָך דער אויבערשטער (מיט'ן זעלבן כח) געקענט מגלה זיין דעם טעם אויך צו אַנדערע.

ג. איז דער ביאור אין דעם:

ס'איז ידוע[16] דער פירוש אין „זאת חוקת התורה" (ניט „זאת חוקת הפרה" וכיו"ב, ווי ער זאָגט[17] „זאת חוקת הפסח"), אַז די מצוה פון פרה אדומה איז „התורה", כללות התורה; און ווי־באַלד אָט דער ענין איז אויסגעדריקט מיט'ן וואָרט „חוקה", איז מובן אַז דאָס וואָס פרה אדומה איז כללות התורה איז עס מצד דעם ענין החוקה וואָס אין איר; עס איז מדגיש אַז דער ענין החוקה (פון פרה אדומה) איז די נקודה כללית פון כל התורה כולה[18].

דאָס איז סיי בנוגע צו מצוות התורה, סיי בשייכות צו תורה אליין: מ'האָט שוין פיל מאָל געזעגט[19], אַז אַלע מצות, אויך פון סוג עדות ומשפטים וואָס האָבן אויף זיך אַ טעם שכלי, איז „מהותן" — רצון העליון וואָס איז העכער פאַר חכמה ושכל; נאָר דער אויבערשטער האָט גע־וואָלט אַז דער רצון פון די מצות זאָל אַראָפקומען און נתלבש ווערן אין חכמה ושכל — אָבער אויך נאָך דער התלב־שות אין אַ טעם שכלי בלייבט דער רצון

11) אבל ראה אוה"ח שם.

12) ראה ד"ה זאת חוקת תרע"ג בסופו. אבל ראה אוה"ת לקהלת ע' רנד. ד"ה יבחר לנו תש"ג פי"א. וראה כלי יקר כאן.

13) קה"ר פ"ח, א (ה). וראה פסיקתא (ופסיקתא דר"כ) פרה.

14) פיה"מ להרמב"ם פ' חלק היסוד השביעי. וראה ר"ה כא, ב.

15) ועפ"ז מובן התיווך בין ב' פירושי המדרש (אם ידע משה טעם פרה). ומתורצת הערת המפרשים בזה.

16) לקו"ת ריש פרשתנו.

17) בא יב, מג. וראה שמו"ר (פי"ט, ב): שניהם דומים זל"ז בזה נאמר כו'.

18) ראה אוה"ח כאן.

19) ראה (בהבא לקמן) בארוכה לקו"ש ח"ד ע' 1056 ואילך ובהנסמן שם. ח"ח ע' 129 ואילך. ח"י ע' 67.

העליון „במהותו ובפשיטותו״ [20] — העכער פון השגה.

וי״ל אז אזוי איז אויך בנוגע צו תורה [21]: אויך די ענינים שבתורה וואס אַ מענטש פארשטייט זיי בשכלו, זיינען זיי אין דער אמת'ן העכער פון גדר השגה. וואָרום תורה איז דאָך חכמתו של הקב״ה, איז דאָך מובן, אז „כשם [22] שאין ביכולת שום שכל נברא להשיג בוראו [23] כך אינו יכול להשיג״ חכמתו; און ווי עס שטייט* [23] „נעלמה מעיני כל חי״.

ד. אָט די ידיעה איז נוגע יעדן אידן אין זיין עבודה פון תורה ומצות: דער קיום פון אַלע מצות, אויך פון די וואס האָבן אַ טעם, דאָרף זיין בדרך קבלת עול, ווייל אזוי איז געווען דער ציווי פון אויבערשטן [24] — „גזירה גזרתי חוקה חקקתי״ [25] — און ווי ס'איז דער נוסח פון אַלע ברכות המצות: „וצוונו״.

און אזוי איז אויך ביי לימוד התורה, און נאָך מער: וויבאַלד אז תורה איז אין סוף, איז ווי גרויס זיין הבנת התורה זאל ניט זיין, פעלט אים נאָך אלץ אין השגת התורה — ובמילא דאָרף ער נאָכמער האָרעווען, אז דאָס וואס ס'איז ביי אים געווען ביז איצט למעלה מהשגה זאל ער דאָס קענען באַנעמען מיט זיין פאַר־שטאַנד, און דער ענין החוקה שבתורה זאָל ביי אים זיין אין העכערע ענינים [26] — ביז ער זאָל צוקומען צו אמיתית החוקה פון תורה אז זי איז למעלה מגדר השגה.

און דעריבער זאָגט דער פסוק „זאת חוקת התורה״: הגם אז אין תורה זיינען דאָ ענינים און סוגים וואס זיינען אראָפ־געקומען אין טעם ודעת, כנ״ל, זיינען זיי אַבער אין זייער מהות אַלע העכער פון השגה: תורה (מיט אַלע אירע מצות) איז — „חוקה״.

נאָכמער: זיי זיינען אַלע אַ חוקה באופן פון מצות פרה אדומה, „זאת חוקת התורה״, וואס איז לגמרי העכער פון גדר חכמה והשגה.

ה. לפ״ז איז מובן, וואס עכ״פ איין ענין אין תורה האָט געדאַרפט בלייבן אַ „חוקה״ (און דערמיט אַנווייזן אז אויך אַלע אַנדערע ענינים זיינען אזוי באמיתתם), למעלה מגדר השגה: און דערפאַר האָט עס דער אויבערשטער ניט מגלה געווען צו אידן [27]:

וועו אַלע ענינים פון תורה וואָלטן נמשך און נתלבש געווארן אין השגה פון די נבראים, איז (נוסף אויף דעם וואס דעמאָלט וואָלט געפעלט אינעם הרגש צו מקיים זיין מצות נאָר מצד דעם רצון העליון, איז) אויב דעמאָלט וואָלט געקומען צו אַ ענין אין תומ״צ וואס פאַ־דערט מס״נ, וואָלט עס אַ איד ניט געקענט פועל זיין ביי זיך, וויבאַלד אז אַלע עניני התורה זיינען עפ״י שכל, און אזוי איז זיין הנהגה (ע״פ תורה) אַלע־מאָל, און דאָס וואָלט אַנגעריכט כו״כ פרטים אין קיום התומ״צ, און ניט בלויז וועו ס'האַנדלט זיך וועגן מס״נ בפו״מ,

---

20) כי הרצון, גם כשיש עליו טעם, נשאר במהותו ובפשיטותו (ראה ד״ה ואני תפלתי תרצ״ד. ועייג״כ אגה״ק סי״ט (קכח, א)).

21) ראה לקו״ש חי״ז ע' 319 ואילך.

22) ראה שער היחוד והאמונה פ״ד. שם פ״ח.

23) ראה רמב״ם הל' יסוה״ת פ״א ה״י. פ״ב ה״ח. ובכ״מ.

*23) איוב כח, כא. וראה תניא קו״א סד״ה דוד זמירות.

24) אולי יש לייישב עפ״ז הסתירה במו״נ ח״ג פי״ג לפכ״ה שם.

25) לשון שהובא בכ״מ והוא במדרש תהלים (באבער) ט, ב.

26) ראה לקו״ש ח״ג ע' 1014 ואילך.

27) ראה גם ערבי נחל פרשתנו (לבעהמ״ס לבושי שרד שהובא במאמרי הצ״צ).

ווייל וועז אַ בר שכל דאַרף טאָן אַ זאַך ניט עפ"י שכל, איז עס ביי אים אָן ענין פון מס"נ,

ביז אַז ער קען צוקומען צו זיין (כלי הרמב"ן [28]) אַ „נבל ברשות התורה" ר"ל, וואָרום דערהערנדיק נאָר דעם טעם שכלי אין ענייני התורה, אָן דעם למעלה מהשכל, וואָלט ער געקענט געפינען „תורה'דיקע" הסברות און טעמים אויף זיינע ניט־גוטע הנהגות.

און אַזוי איז בנוגע ללימוד והשגת התורה: בכדי צוקומען צו דעם „ומצאת" אין תורה, „מציאה" וואָס איז דאָך ניט אויסגערעכנט ע"פ שכל, העכער פון זיין השגה, דאַרף זיין „יגעת" [29] — עמלים בתורה; כל זמן ער באַנוגנט זיך מיט זיין געווייניליכער העמקה און הבנה איז תורה, איז דאָס ניט קיין אמת'ע „יגיעה".

דוקא בשעת ער האַרעוועט אין לימוד התורה מער ווי זיין רגילות, ביז אויך — היפך טבע שכלו, דעמאָלט קומט ער צו „ומצאת", וואָס קומט „בו'יסח הדעת" [30], למעלה פון זיין שכל [31] (ע"ד די מעלה פון תלמוד בבלי אויף תלמוד ירושלמי, כמבואר בכ"מ [32]).

דאָס אַלעס איז שייך נאָר ווען אין תורה איז דאָ בגלוי אָן ענין וואָס איז העכער לגמרי פון גדר השכל, וואָס דערפון ווייס אַ איד אַז בפנימיות איז אַזוי אין אַלע ענייני התורה, און וויפל ער זאָל פאַרשטיין, איז פאַראַן אַלץ העכער און העכער אין גדר השגה — און דאָס רופט ביי אים אַרויס די תנועה פון „יגעת", דעם אַוועקלייג און ביטול פון זיין שכל. ביז ער ווערט צוקומען צו דער מדרי' פון תורה ווי זי איז בעצם למעלה מגדר השגה — „תכלית הידיעה שלא נדעך" [33].

ו. לפי"ז שטעלט זיך די שאלה לאידך גיסא: וויבאַלד אַז צו משה רבינו האָט דער אויבערשטער מגלה געווען אויך דעם טעם החוקה פון פרה אדומה, איז, לפי הנ"ל, דאַרף דאָך אויסקומען אַז ביי משה רבינו האָט ח"ו געפעלט דער ענין המס"נ ביי קיום המצות און די שלימות היגיעה אין לימוד התורה? —

ובכלל, ווי איז שייך צו זאָגן אַז דורך דעם וואָס דער אויבערשטער האָט עס מגלה געווען צו משה רבינו זאָל זיך ביי משה'ן פעלן (אַזא ענין עיקרי) אין עבודת התומ"צ [34].

ווען מען דאָס פאַרשטייט [35] בהקדים וואָס עס שטייט אין מדרש [36], אַז וועז משה רבינו האָט געהערט וועגן טומאת מת, האָט ער געפרעגט ביי דעם אויבערשטן „אם נטמא זה במה תהא טהרתו, לא השיבו, באותה שעה נתכרכמו פניו של משה": און אפילו וועז דער אויבערשטער האָט עס נאָכדעם געזאָגט אַז טהרתו איז ע"י „ולקחו לטמא מעפר שריפת החטאת", האָט ער געפרעגט ביי דעם אויבערשטן „וכי טהרה היא" [37].

28) ר"פ קדושים.

29) מגילה ו, ב.

30) סנהדרין צז, סע"א.

31) ראה אגה"ק ס"ד.

32) שערי אורה ד"ה בכ"ה בכסלו פנ"ד ואילך. המשך תרס"ו ד"ה ויתן לך. ד"ה אמר רבא תש"ח פי"א.

33) ראה בחינות עולם ח"ז פ"ב. עיקרים מ"ב ספ"ל. של"ה קצא, ב.

34) ועד"ז אי"מ בנוגע לכאו"א: שממדרש (במדב"ר יט, ו) „דברים המכוסין מכם בעולם הזה עתידים להיות צופים לעולם הבא כהדין סמיא דצפי" משמע שלעת"ל יתגלה לכאו"א, ואיך יתכן שיחסר (ועי"ז) אז ענין עיקרי בישראל?

35) ראה לקו"ש ח"ג ע' 1015 באו"א קצת.

36) במדב"ר שם, ד. תנחומא שם ו (בסופו). קה"ר שם.

37) קה"ר שם.

דאַרף מען פאַרשטיין:

עס זיינען דאָך פאַראַן טומאות וואָס בכמה פרטים עקריים זיינען זיי האַר־בער פון טומאת מת, ווי טומאת זב און מצורע[38]; טמא מת טאָר זיך ניט גע־פינען בלויז אין מחנה שכינה, אָבער אין מחנה לוי׳ מעג ער יע זיין[39], דאָקעגן אַ זב דאַרף מען אַרויסשיקן אויך פון מחנה לוי׳, און נאָך האַרבער איז אַ מצורע וואָס ווערט אַרויסגעשיקט מחוץ לשלש מחנות אויך פון מחנה ישראל; ביי זב און מצורע איז „טומאה יוצאה עליהן מגופן״[40], משא״כ אַ טמא מת וואָס די טומאה קומט פון אַנרירן אַ מת ועוד — טאָ פאַרוואָס האָט משה רבינו דוקא ביי טומאת מת זיך געווואונדערט (ביז „נתכרכמו פניו״) ווי אַזוי ער קען טהור ווערן, און ניט ביי אַנדערע האַרבערע טומאות, ובפרט אַז זיי זיינען דאָך געווען פריער?

ז. דער ביאור בזה[41]:

אַלע אַנדערע טומאות ביי אידן זיי־נען פאַרבונדן מיט אַ לעבעדיקן גוף פון אַ אידן, אַ גוף וואָס האָט אין זיך אַ נשמה, און דערפאַר איז אפילו ווען דער גוף איז טמא געווארן, וויבאַלד אָבער עס געפינט זיך אין אים אַ נשמה וואָס איז „חלק אלוקה ממעל ממש״[42] — און דער אויבערשטער איז אַ כל יכול — קען מען פאַרשטיין אַז דער כח אלקי פון דער נשמה האָט מלכתחילה דעם כח צו פועל זיין אויף דער טומאה, אַז דער גוף זאָל סוכ״ס (דורך טבילה וכו׳) טהור ווערן מטומאתו.

משא״כ ביי טומאת מת, וואָס די טומאה קומט מצד דעם גוף ווייל ער איז ניט חי[43], ער איז אָפגעטיילט פון דער נשמה, און דער גוף אַליין איז דאָך ניט מער ווי עפר מן האדמה — דאָ איז גע־ווען די שאלה ביי משה׳ן: ווי קען קומען די טהרה פון אַזאַ טומאה, ובפרט אַז זי נעמט זיך פון דעם וואָס עס איז בטל געווארן דער קשר הגוף מיט׳ן כח פון אלקות — דער כח הנשמה?

ובפנימיות העניינים:

דער ענין פון טומאה איז ניט קיין טיט וכיו״ב גשמי וואָס ער דאַרף עס אָפּ־וואָשן[44], דאָס איז אַ רוחניות׳דיקער לכלוך ופגם אין דער דביקות פון אידן צו אלקות (דורך תומ״צ), וואָס מצד אָט דער דביקות צום אויבערשטן ווערן אידן אָנגערופן חיים[45], ווי עס שטייט[46] „ואתם הדבקים בה׳ אלקיכם חיים גו׳״.

אָבער ווען אַ איד פאַלט דורך ר״ל אין אַ חטא ועון[47], ווערט דורכדעם אָפּגע־שוואַכט די דביקות און „חיים״ פון אידן און ער ווערט טמא. און אין דעם זיינען דאָ כו״כ בח׳ אינעם גודל הטומאה,

38) פסחים סז, א ואילך. רמב״ם הל׳ ביאת מקדש פ״ג ה״ב ואילך.

39) וגם המת עצמו (פסחים שם. רמב״ם שם ה״ד).

40) בגמרא (שם) אי׳ זה ב„חומרי דזב מטמא מת״, ובחומרי׳ דמצורע מזב „שכן טעון פריעה ופרימה ואסור בתשמיש״ (שם, ב), וברמב״ם חומרי׳ דזבין „מפני שהן מטמאין המשכב והמושב אפי׳ מתחת האבן״ (שם ה״ג. וראה תוד״ה מאי חומרא — שם סז, סע״א) וחומרי׳ דמצורע „מפני שהוא מטמא בביאה״ (שם ה״ב). אבל בפרש״י שם (סו, סע״ב) הוא כבפנים.

41) ראה גם לקו״ש ח״ח ע׳ 326.

42) תניא רפ״ב.

43) וצ״ק מספרי זוטא הובא בילק״ש חוקת עה״פ הנוגע במת: נוגע במת טמא ואין מת עצמו טמא. וכבר דשו בו רבים. וראה בארוכה בשיחה שלאח״ז (ע׳ 239 ואילך).

44) ראה רמב״ם סוף הל׳ מקואות.

45) אדר״נ ספל״ד.

46) ואתחנן (ד, ד) הובא באדר״נ שם.

47) ראה תניא ספכ״ד. אגה״ת פ״ד־ו.

וואָס זיינען לפי״ע דער חלישות אין זיין דביקות, אַבער אויך אין פאַל פון אַ האַרבערע טומאה וחלישות, אויב ס׳איז נאָר אין אַן אופן וואָס ״ער בלייבט נאָך פאַרבונדן מיט״ן אויבערשטן און תומ״צ, איז מובן אַז ער האָט דעם כח צו ווערן טהור, צו פאַרשטאַרקן זיין דביקות מיט תומ״צ, ביז אין אַ שלימות.

משא״כ ווען אַ איד איז עובר ר״ל אויפן רצון העליון אין אַן אופן אַז ער ווערט אינגאַנצן אָפגעריסן ח״ו פון דביקות באלקות, פון חיים ברוחניות — וואָס די מיתה רוחנית איז די סיבה צו מיתה גשמית ר״ל [48], און פון דעם ווערט דער ענין פון טומאת מת —

און דערפאַר איז „נתכרכמו פניו של משה״: ווי קען זיין די טהרה פון אַ טמא מת, פון אַ טומאה וואָס קומט דורך און פון אַ גוף מת (וואָרום די נשמה עצמה איז דאָך אפילו בשעת החטא היתה באמנה אתו [49]) וועלכער איז געווארן אינגאַנצן אָפגעריסן פון אלקות און תורה ומצות ?

ח. אויף דעם האָט דער אויבערשטער געענטפערט „זאת חוקת התורה״. אַז דאָס איז דער כח פון תורה:

אפילו דעמאָלט ווען דער גוף איז אָפגעריסן פון דער נשמה און תומ״צ [50], וויבאַלד אַבער די נשמה האָט זייענדיק אין (און דורך) דעם גוף געלערנט תורה און מקיים געווען מצות [51], האָט די נשמה ביכולת (זייענדיק אַ נצחית [52]: חלק אלוקה ממעל ממש) מיט״ן כח התורה (וואָס איז אַ נצחית) צו פועל זיין אין דעם גוף [52*] אַ רושם נצחי [53] פון קדושת הנשמה והתורה, אויך אויף שפעטער ווען דער גוף איז אָפגעזונדערט פון דער נשמה — ומהאי טעמא קען אויך די טומאה וואָס קומט פון אַ גוף מת, טהור ווערן [54].

[וי״ל אַז דאָס איז איינער פון די טעמים (בפנימיות) דמחז״ל „צדיקים אינן מטמאין״ [55], וואָרום די מציאות

---

52) ראה סנהדרין ר״פ חלק. ובארוכה בהמובא בתשובות וביאורים (קה״ת, תשל״ד) סי׳ ח׳.

52*) ועפ״ז י״ל דזה ש„לא ידח ממנו נדח״ (הל׳ ת״ת פ״ד ס״ג. תניא ספל״ט) — הוא (גם) מצד הגוף. וראה לקמן הערה 58.

53) וראה תשובות וביאורים שם הערה 5, שמפשטות הסוגיא בירושלמי (כלאים פ״ט ה״ג) משמע, דאפילו ירבעם וחבריו גם גופם קם בתחה״מ.

54) ובנוגע לטומאת מת עכו״ם י״ל, שמלכתחילה לא הי׳ קשה למשה, כיון שהטומאה בישראל באה דוקא מצד קדושתם (תורה, נשמתם) שנסתלקה כמו שהאריך באוה״ח ריש פרשתנו. שו״ע אדה״ז מהדו״ב סי׳ ד ס״ב.

ומזה מובן במכ״ש בטומאה הבאה משרץ או גבילה שלא שאל משה איך אפ״ל טהרתו.

55) ברמב״ן כאן „וטעם טומאת המת בעטיו של נחש כי הנפטרים בנשיקה לא יטמאו מן הדין והוא שאמרו צדיקים אינן מטמאין״ — ראה מדרש משלי פ״ט, ב. תוד״ה מה ב״מ קיד, ב. זח״א קכה, א. קסח, א (ובנצוצי זהר שם). חינוך שבהערה 59. וראה פנ״י ובכלי חמדה כאן. שדי חמד (כמסומן במפתח). שו״ת מנח״א ח״ג סי׳ סד. אלף המגן למטה אפרים סימן תקפ״א סקי״א (וש״נ). — וראה שו״ת שארית יהודא — לאחי אדה״ז — (הוספות סי״ד סל״ה) שפוסק לאיסור אפילו הוא צד״ג, ומורה ע״ד בנין ציון אדה״ז באופן שיוכלו הכהנים לעמוד בהרחקה וכו׳. — ואולי יש לקשר זה ולהסביר ע״פ סברת הספרי זוטא הנ״ל (הערה 43). ואכ״מ.

---

*) אגרות קודש כ״ק אדמו״ר שליט״א ח״א ע׳ קמא ואילך. המו״ל.

---

48) ראה אגה״ת שם. קונט׳ ומעין מאמר ז.

49) תניא שם.

50) ראה לקו״ש שם, שמטעם זה לא אמר הקב״ה למשה הטהרה מטומאת מת ביחד עם טומאתו כבשאר הטומאות, כי מכיון שיש כאן הפסק ודילוג בין הטומאה והטהרה, בא גם הפסק באמירת דיניהם.

51) להעיר מתניא פל״ד: שזכה להיות אושפזיכין לגבורה.

הגוף פון אַ צדיק איז די נשמה אלקית, ווייל „חיי הצדיק אינם חיים בשרים כ״א חיים רוחניים שהם אמונה ויראה ואהבה״ [56], און פון דעם באשטייט דער חיות ומציאות הגוף [57], ובמילא איז מובן, אַז אפילו בשעת די נשמה גייט אַוועק פון גוף בלייבט אַ פעולה נצחית [58] אין גוף [59].

דאָס איז אָבער אַן ענין פון „חוקה״ — העכער פון שכל וטעם [60], וואָרום לויטן שכל (און גדר) הנבראים, קען איין זאַך פועל׳ן זיין אויף דער צווייטער, נאָר דאָן ווען זיי האָבן אַ שייכות און אַ קשר צווישן זיך (אָבער ניט ווען עס ווערט נפסק די שייכות און זיי ווערן הפכיים־[60]). און דאָס איז נאָר מצד כח הבורא [61] וואָס איז העכער פון אַלע הגדרות און הגבלות [62].

ט. עפי״ז איז מובן וואָס צו משה רבינו האָט דער אויבערשטער מגלה געווען דעם טעם פרה (און ניט נאָר האָט דורכדעם ביי אים ניט געפעלט ח״ו אין שלימות ביטול ומס״נ בתומ״צ, נאָר אדרבה): מדרי׳ משה איז בחי׳ „החכמה״ [63], וואָס מצד דעם ביטול פון חכמה איז אין איר שורה א״ס ב״ה, ווי דער אַלטער רבי זאָגט [64] אַז „א״ס ב״ה הוא אחד האמת שהוא לבדו הוא ואין זולתו וזו היא מדרי׳ החכמה״:

נאָכמער, בל׳ הקבלה [65], „פנימיות אבא [66] הוא פנימיות עתיק ממש״, וואָס איינער פון די פירושים בזה איז [67]: המשכות פון אַ העכערע מדרי׳ צו אַ נידעריקערע זיינען, בדרך כלל, אין אַן אופן פון משפיע ומקבל, און היות אַז עס קומט אין אַן אופן פון ירידה והמשכה איז פאַרשטאַנדיק אַז דאָס איז אַ הארה בלבד (ועד״מ השפעת השכל פון אַ רב צו אַ תלמיד) [68]; משא״כ דער אופן ווי „פנימיות אבא״ האָט אין זיך „פנימיות עתיק״ — וואָס דאָס מיינט עצמות א״ס — איז ניט אין אַן אופן פון המשכה בדרך משפיע ומקבל, נאָר פנימיות אבא איז פנימיות עתיק, עצמות דערפון.

---

56) ביאור לאגה״ק סי׳ ז״ך.

57) להעיר מחילוק אופן בירור וזיכוך הגוף דמשה ואלי׳ — המשך תרס״ו ע׳ קנח ואילך. שמח תשמח תרנ״ז ע׳ 102 (סה״מ תרנ״ז ע׳ רעח) ואילך. ובכ״מ.

58) וראה גם לקו״ש ח״ו ע׳ 84 ובהנסמן שם, שמצד בחירת הקב״ה בהגוף (תניא פמ״ט. תורת שלום ע׳ 120) נעשה הגוף מצ״ע ענין נצחי. ודבר משנה הוא (סנה׳ ר״פ חלק): כל ישראל יש להם חלק לעוה״ב (נשמות בגופים). וראה לקמן ע׳ 409 הערה 71.

59) ראה בהנ״ל בחינוך (מצוה רס״ג): לפי שגופם טהור ונקי כו׳. ולהעיר מרבינו בחיי (ויחי מט, לג) בזה שיעקב אבינו לא מת כי נפשו של יעקב הי׳ מרחפת על גופו תמיד כו׳, ע״ש. וראה לקו״ש ח״ד ע׳ 1260 ואילך. חט״ו ע׳ 427 ואילך (ס״ו, ח).

60) ועפ״ז מובן שאין לזה סתירה ממ״ש החינוך (מצוה שצז) שאין החוקה „מהיותה מטהרת בהגיע אפרה על גוף המטהר כו׳״.

•60) משא״כ בהעניינים דפעולה נמשכת.

61) ועד״ז הוא בחוקה של פרה שהיא נעשית בחוץ, שמכפר על גקה״ט (אגה״ק סכ״ח) דגם ניצוצות שנפלו בגקה״ט, שנכרתו לגמרי מקדושה ונעשים כמו רע, מהפכים לטוב, הטמא נהפך לטהור, מי יתן טהור מטמא לא אחד — יחידו של עולם — ראה בכ״ז לקו״ת פרשתנו נט, ד ואילך.

62) ועפ״ז יומתק הדיוק בזה שלעת״ל כאשר „ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ״ תשאר גם בחי׳ ארץ הלזו שהיתה בה טומאה (ויתרה מזו: מלאה הארץ דעה את ה׳) — דמכיון שכל העולם נברא בשביל ישראל ובשביל התורה, הרי ע״ז נמשך בה מהנצחיות דישראל ותורה. וראה לקו״ש ח״ו ע׳ 91, שהכוונה בשביל ישראל ובשביל התורה היא ענינה של הבריאה גופא.

63) ראה לקו״ת מסעי פט, ד. צב, רע״א. ובכ״מ. וראה בארוכה לקו״ש ח״ו (ע׳ 244 ואילך) מכמה מקומות דמשה הוא בחי׳ יסו״א.

64) תניא פל״ה בהגהה.

65) ראה בהמובא בלקו״ת נצבים מט, ד. וראה סה״מ השי״ת ע׳ 49 בהערה.

66) בתו״א בשלח סו, ב לגבי משה.

67) ראה המשך תרס״ו ע׳ צה ואילך.

68) ראה גם ד״ה תקעו תרצ״ד פ״ב (נדפס בסה״מ ה׳תש״א).

ובמילא איז פֿאַרשטאַנדיק וואָס דער אויבערשטער האָט געזאָגט צו משה רבינו „לך אני מגלה טעם פרה" אַז ס'איז צו אים נתגלה געווארן פנימיות אבא פנימיות רצון העליון — ענין החוקה[69] — ווייל דאָס איז געווען מדרי' משה, און דער אויבערשטער האָט אים מגלה געווען אמיתית מדריגתו[70].

יו"ד. דאָס איז אויך אַ ביאור וואָס די „חוקה" וואָס איז נתגלה געווארן צו משה'ן איז דוקא בשייכות צו טהרה פון טומאת מת:

בשעת די השפעה איז אין אַן אופן פון משפיע ומקבל, איז וויבאַלד עס קומט בדרך ירידה והמשכה, און ס'ווערט נמשך בלויז אַ הארה, דעריבער איז די שייכות זייערע נאָר בעת ההשפעה, ניט שפעטער, וואָרום דער מקבל איז געבליבן אַ באַזונדער מציאות פון דער השפע, ווערט עס מהות העצמות, פון אלקות.

במילא איז מובן, ווי אַזוי עס קען זיין די טהרה פון טומאת מת, הגם אַז בגלוי איז דער גוף ניט פֿאַרבונדן מיט'ן כח פון אלקות פון דער נשמה און תומ"צ — ווייל בפנימיות איז דער גוף אַליין אַ מהות פון קדושת (הנשמה ו)האלקות.

אַבער בזמן הזה איז דאָס ניט מאיר בגלוי, ווייל איצט איז די המשכת העצמות ניט אין אַן אופן גלוי, ובמילא איז דאָ אַן אָרט פאַרן ענין פון טומאת מת, און די טהרה זיינע איז אין אַן אופן פון „חוקה".

לעת"ל אַבער, וואָס דעמאָלט וועט זיין המשכת העצמות בגילוי, דער גילוי פון פנימיות עתיק[71], וועט זיך דאָן אַנזען בגלוי אַז די מציאות פון גוף איז דער ענין הנשמה האלקית שבו, ובמילא וועט ניט זיין דער גאַנצער ענין פון טומאת מת[72]. און די חוקת טהרתה וועט דעמאָלט נתגלה ווערן צו יעדן איינעם[73].

יא. עפי"ז איז פֿאַרשטאַנדיק אַז דאָס וואָס „לך אני מגלה טעם פרה", איז ניט געווען קיין סיבה אַז דורכדעם זאָל בייַ משה רבינו ח"ו פעלן אין שלימות הביטול והמס"נ:

דער טעם פרה וואָס איז נתגלה געווארן צו משה'ן איז ניט קיין טעם שכלי[12], וואָס איז נתלבש געווארן אין שכל, נאָר ס'איז בייַ אים נתגלה געווארן בשכלו דער רצון העליון פון עצמות א"ס, בי"ז אַז דאָס איז געווארן זיין (אויך דעם שכל'ס) מציאות.

---

69) ראה המשך תרס"ו שם (ס"ע צו ואילך), דבחי' רצה"ע שלמעלה מהטעם הוא בחי' פנימיות אבא פנימיות עתיק.

70) ועפ"ז מובן גם מ"ש לך אני מגלה, דפשוטו דמקודם לזה לא ידע (ובפרט ע"פ קה"ר שם), כי מתחילה לא הגיע לבחי' פנימיות אבא פנימיות עתיק (ראה ד"ה אלה הדברים תרע"ג (נעתק בלקו"ש שם ע' 248) שזהו שביקש הראני נא את כבודך), ורק בעת הסתלקותו זכה לשעה"נ (לקו"ת להאריז"ל וס' הליקוטים ואתחנן ג, כו), ראה סה"מ ה'ש"ת שם. ובכ"מ.

71) פע"ח שער הק"ש רפט"ו. לקו"ת שה"ש בסופו (נא, ג), וראה המשך תרס"ו שם.

72) וכמ"ש (ישעי' כה, ח) בלע המות לנצח. ונא' ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ.

73) ראה לעיל הערה 34.

איז דאָך אדרבה: ביי וועמען איז שייך צו זאָגן אַז אים זאָל פעלן אינעם ענין המס"נ — ביי איינעם וואָס זיין מציאות איז אַ באַזונדער זאַך, און ער דאַרף זיך מוסר נפש זיין פאַר אלקות (און האָרע־וועז היפך שכלו אויף צו פאַרשטיין תורה[74]), משא"כ משה רבינו וואָס אלקות איז מציאותו[75], איז דאָך מהותו מס"נ[76].

יב. וי"ל אַז דאָס איז אויך די שייכות[77] פון פ' חוקת צו י"ב י"ג תמוז, דער חג הגאולה פון כ"ק מו"ח אדמו"ר:

דער בעל השמחה והגאולה איז גע־וועז דורכגענומען מיט דער עבודה פון מס"נ בפועל[78], ובפרט אין דער אַרבעט פון הרבצת התורה אין יענער מדינה (וואו ס'איז געווען דער מאסר), וואו עס האָט זיך געפאַדערט מס"נ בפועל ביי יעדן ענין — פון ענינים כלליים ביז צו דעם קלענסטן פרט — פון תורה ומצות.

און דעריבער איז די גאולה פון דעם מאסר געווען אין אַן אופן, אַז צוזאַמען דערמיט וואָס ס'איז געווען אַ נס גלוי שלמעלה מהטבע, איז דאָס געווען מלובש אין טבע.

דער ביאור אין דעם: אין דעם אוי־בערשטנס הנהגה פון וועלט זיינען דאָ כמה אופנים[79]:

הנהגה טבעית, וואָס נעמט זיך פון שם אלקים[80] (בגימט' הטבע), די מדרי' אין אלקות וואָס איז מלובש אין עולם און מצד איר האָט וועלט אַ תפיסת מקום — בחי' ממכ"ע;

הנהגה נסית, עס ווערט נתבטל הנהגת הטבע, וואָס דאָס קומט פון שם הוי' וואָס איז למעלה מהטבע, די מדרי' אין אלקות וואָס איז העכער פאַר וועלט — בחי' סוכ"ע, און דעריבער ווערט דאָס נתגלה אין אַן אופן פון ביטול הטבע;

ניסים וואָס זיינען מלובש אין טבע, וואָס קומט פון נאָך אַ העכערע מדרי' אין אלקות, וואָס איז העכער סיי פון שם אלקים סיי פון שם הוי'[81], און דעריבער ווערן פון דאָרטן נמשך ניסים וואָס בעצם זיינען זיי העכער פון טבע אָבער זיי זיינען אָנגעטאָן אין לבושי הטבע, ד. ה. אַז דער נס פועל'ט אויך אויף מציאות הטבע, אַז טבע גופא איז מסכים אויפן נס.

ע"ד הנס דפורים וואָס ס'זיינען געווען ניסים מלובשים בדרכי הטבע, ביז אַז הפה שאסר הוא הי' הפה שהתיר[82].

וואָס עד"ז איז דאָך געווען די גאולה פון בעל השמחה והגאולה אַז די זעלבע

---

74) ראה המשך תרס"ו שם דע"י דדייק במילין דחוכמתא בבחי' יגיעה כו' מגיעים לבחי' העלם העצמי דחכמה דפנימיות אבא.

75) וראה שרש מצות התפלה ספט"ו.

76) ועד"ז ביגיעת התורה דטעמי תורה שיתגלה לעת"ל שלא יהיו בבחי' ענין שכלי כ"א מה שיתגלה בכל ענין בחי' התענוג העצמי הפשוט (המשך תרס"ו שם).

77) ראה של"ה חלק תושב"כ ר"פ וישב.

78) ראה לקמן ע' 302 ואילך ע"ד הג' תקופות דימי נשיאותו (תר"פ־תש"י).

79) ראה אוה"ת אחרי ע' תקסד. ועוד. ובאוה"ת בראשית יח, ב ואילך. ד"ה החודש הזה תרס"ו בתחילתו וסופו (ב' אופנים דלקמן — טבע ונס).

80) ראה טושו"ע חאו"ח ס"ה בפי' שם אלקים.

81) תו"א צט, ד ואילך (ועוד) לענין הנס דפורים, אוה"ת שם (מג"א ב'שלו) ובכ"מ. ובאוה"ת אחרי שם, דנסים המלובשים בטבע הם מבחי' שם שד"י.

82) תו"א צד, ב. ושם, שזהו כענין אתהפכא חשוכא לנהורא שיהי' לעת"ל (שלמעלה מאתכפיא). וראה לקו"ש ח"ד (ע' 1065 ואילך) שהנסים לצדיקים שבדור האחרון לפני ביאת משיח הוא הקדמה והכנה להנסים דהגאולה. ולכן הגאולה די"ב־י"ג תמוז הי' ע"ד „אומר לצִיון תניי", כבהגאולה העתידה.

מענטשן [83] וואס האבן געהייסן אים ארעסטירן, זיי אליין האבן געמוזט הייסן אים באפרייען [84].

וי"ל אז דאס איז ע"ד הענין פון „פנימיות אבא פנימיות עתיק": בשעת אז דאס איז נמשך געווארן אין וועלט מצד דעם מס"נ בפועל [85] פון בעל השמחה והגאולה (וואס דאס איז געווען מציאותו), האט דאס ניט מבטל געווען טבע העולם, נאר דאס גופא איז געווארן די מציאות פון טבע, אז זי האט מסייע געווען צו קדושה.

(משיחות ש"פ פרה, תשכ"ח.
ש"פ חוי"ב, י"ב תמוז, תשכ"ט)

---

83) ראה לקו"ש שם. ועד"ז בלקו"ש ח"ח ע' 120 ואילך.

84) והיינו אף שהי' מלובש בטבע הי' נראה בחוש שכל הסיבות היו למעלה מהטבע וע"ד אופן הנס דפורים (תו"א צג, ג. ק, א. ועוד).

85) ראה תו"א (צט, ד ואילך) דבפורים ע"י המסנ"פ הגיעו לעצמות אוא"ס שלמעלה מבחי' שם הוי', ומזה נמשכו הנסים המלובשים בטבע. ובהמשך שמח תשמח שם (ע' 101. סה"מ שם ע' רעז). ועוד, שע"י מסנ"פ בפועל מגיעים לעצמות א"ס דפנימיות אבא כו'.

# חוקת ב*

א. וועגן די דינים פון טומאת מת בפרשתנו זאגט דער ילקוט [1] אויפן פסוק [2] „הנוגע במת לכל נפש אדם וטמא שבעת ימים" — „נוגע במת טמא ואין [3] מת עצמו טמא, נוגע במת טמא ואין [3] בנה של שונמית טמא, אמרו בנה של שונמית כשמת כל שהי' עמו בבית טמא (הי' [4]) טומאת שבעה וכשחי' הי' טהור לקודש חזרו ונגעו בו וטמאוהו [5] הם, הרי זה אומר מטמאיך לא טמאוני ואתה טימאתני" [6].

דאס וואס דער ילקוט פארבינדט דא בכללות דעם ענין פון „ואין בנה של שונמית טמא" מיטן פריערדיקן פרט „ואין מת עצמו טמא", קען מען מפרש זיין בפשטות: היות דער מת עצמו איז ניט טמא, דערפאר איז אויך דער בן השונמית ניט געווען טמא נאכדעם ווי ער איז צוריק לעבעדיק געווארן (כאטש ער איז פריער געווען א מת און האט מטמא געווען).

עס פאדערט אבער ביאור דער המשך „נוגע במת טמא ואין בנה של שונמית טמא": פון דעם דיוק הכתוב „הנוגע במת גו' יטמא" לערנט מען אפ (ווי די ערשטע ילפותא אין ילקוט) אז נאר הנוגע איז טמא אבער „אין מת עצמו טמא", דאקעגן ביי דער הוספה־חידוש „בן השונמית" וויבאלד דא רעדט מען דאך לכאורה נאכדעם ווי ער איז געווארן א חי, האט דער לימוד בזה געדארפט זיין: „נוגע במת טמא ואין בנה של שונמית מטמא", אז דער נוגע אין „בנה של שונמית" איז ניט טמא, וויבאלד ער איז ניט קיין מת נאר א חי [7].

אויף דעם וואס עס שטייט אין ילקוט „ואין מת עצמו טמא" זאגט דער מג"א [8]: „ונ"מ כשיחיו המתים אין צריכין הזאה" [9]. לפי"ז (אז אויך אינעם ערשטן פאל פון „ואין מת עצמו טמא" איז דער לימוד נוגע (בעיקר) וועו „יחיו המתים" [10]) קען מען לערנען אז אין ביידע פאלן, „אין מת עצמו טמא" ו„אין בנה של שונמית טמא", רעדט זיך דער זעלבער ענין: מת עצמו איז ניט טמא, דעריבער דארף ער ניט קיין הזאה נאכדעם ווי ער ווערט א חי, און אזוי איז אויך „אין בנה של שונמית טמא .. וכשחי' הי' טהור לקודש".

לפי"ז ווערט אבער שווער: וואס איז דער ילקוט מחדש מיט דעם וואס ער איז מוסיף „אין בנה של שונמית טמא" נאך דעם לימוד אז „אין מת עצמו טמא".

ב. וועט מען דאס פארשטיין ע"פ דעם ביאור בגמרא סוף מס' נדה. די גמרא [11] ברייגט דארט די ברייתא

---

*) וסיום מס' נדה.

1) רמז תשסא. והוא מספרי זוטא עה"פ.

2) יט, יא.

3) בספרי זוטא „אין" (בלא וא"ו). ובמדרש הגדול „אין עצמו של מת טמא".

4) כ"ה בספרי זוטא.

5) בספ"ז: טמאוהו (בלא וא"ו).

6) „פי' אותן הנוגעים בבני אדם שנטמאו בו אומרים מטמאך היינו בן שונמית לא טמאוני וכו'" — זית רענן לילי"ש שם.

7) וראה המשך הדרשות בספרי זוטא וילי"ש שם.

8) זית רענן שם.

9) וממשיך „נדה דף ע' ע"ש בתוספות (וע"פ המבואר לקמן בפנים צ"ע כוונתו) וכו'".

10) אבל כ' עוד נפק"מ „וגם המכניס מת למקדש פטור כו'" ואכ"מ.

11) סט, ב.

„שאלו אנשי אלכסנדריא את ר׳ יהושע בן חנניא״ וז״ל: „ג׳ דברי בורות אשתו של לוט מהו שתטמא אמר להם מת מטמא ואין נציב מלח מטמא. בן שונמית מהו שיטמא אמר להן מת מטמא ואין חי מטמא. מתים לעתיד לבוא צריכין הזאה שלישי ושביעי או אין צריכין אמר להן לכשיחיו נחכם להן. איכא דאמרי לכשיבוא משה רבינו עמהם״.

ובהקדים: מ׳האט שוין פיל מאל געריעדט, אז אלע קושיות ושאלות וואס זיינען דא אין גמרא, אויך די וויכוחים ושקו״ט וואס די חכמי ישראל האבן געהאט מיט אנדערע — מיט צדוקים בייתוסים וכו׳ אדער (בנדו״ד) מיט אנשי אלכסנדריא — האבן זייערע סברות א מקום בשכל, אויך אין שכל דתורה; און אפילו די טענות ומענות וואס די גמרא זאגט אז זיי זיינען דברי הבל ושטות [12] וכיו״ב, איז ניט דער פשט אז זיי האבן ניט קיין אחיזה אין שכל הפשוט (און אוודאי ניט אין שכל שבתורה) — וואס די חכמי ישראל האבן ניט געהאט צו טאן מיט טפשים ובורים און עאכו״כ אז מען וואלט זייערע רייד ניט אריינגעשטעלט אין גמרא. ובמכש״כ וק״ו אז אפילו אן אמת׳ע זאך, אויב זי איז זעלבסטפארשטענדליך — פרעגט מען: מאי קמ״ל, פשיטא היא וכיו״ב.

פון דעם גופא וואס חכמי ישראל ווי ריב״ז, ריב״ח וכו׳, האבן מיט זיי געפירט וויכוחים און שקו״ט און מען האט דאס אריינגעשטעלט אין גמרא אלס א חלק פון תושבע״פ, איז מוכח אז ניט בלויז האט דאס א מקום בשכל, נאר דאס האט אויך אן ארט אין שכל התורה [13], און מען קען אויך פון דעם ארויסנעמען סברות און תוספת הבנה אין דער סוגיא אין וועלכע ס׳איז פארגעקומען די שקו״ט [14].

דערמיט ווערט פארשטאנדיק, וואס אויך אין פאל וועו מען לערנט דעם חלק פון תושבע״פ וואס אנטהאלט די שאלות און טענות פון די צדוקים וכיו״ב, איז מען אויך אויף דעם מחויב בברכת התורה [15].

און כאטש די ברייתא רופט דאס אן „דברי בורות״ (וכיו״ב) [16], איז דאס מצד א פרט בהם אדער די ניטצוגעפאסט־קייט לנדו״ד וכו׳; און אויך — זיי זיינען „דברי בורות״ לגבי תורה שלימה שלנו, לגבי תשובות ר״י בן חנניא. און ווי דאס איז מוכח בענינינו גופא: א) די דריטע שאלה פון אנשי אלכסנדריא איז דאך אויך נאך דער תשובת ריב״ח — בתקפה; ב) מען געפינט א שקו״ט וחילוקי דעות בראשונים ואחרונים אין די שאלות פון די אנשי אלכסנדריא, ניט נאר אין תשובת ריב״ח [17], ג) ס׳איז נויטיק א לימוד מיוחד פון פסוק צו שולל זיין דעם ענין הטומאה ביי בן שונמית און מתים לעת״ל כו׳ — און נאך אנדערע הוכחות.

---

12) פרש״י שם ד״ה דברי בורות.

13) ובפרט שהגמ׳ כוללם ביחד עם „הג׳ דברי חכמה (הלכה) ג׳ דברי אגדה כו״ וראה חדא״ג שם.

14) ועדמש״כ הרגצובי (מכתבי תורה מכתב צט. ועוד): כל מה דכתיב בתורה הוא דין לא ח״ו סיפור.

15) ראה לקוליו״צ אגרות (ע׳ רסו) עד היכן הדברים מגיעים.

16) ראה לקוליו״צ שם „שכל מה שנאמר בתושב״כ ובתושבע״פ הן בהלכה והן באגדה כו׳ וכן ההלכה שעלי׳ אמרו אח״כ שבדותא היא .. כולם ממש אמר ה׳ ובאותו הלשון ממש שנאמרו כו״.

17) ראה תוד״ה מתים נדה שם: „וא״ת אמאי לא בעי כו׳ וי״ל כו״. תוס׳ הרא״ש שם. ובכמה מקומות בספרי אחרונים. חלק מהן צוינו בהערות דלקמן.

ג. מהדיוקים וואס זיינען דאָ אין דער בריייתא הנ"ל (בנוגע די „ג' דברי בורות"):

א) פאַרוואָס פרעגן די אנשי אלכּסנדריא (די שאלה ב') „בן שונמית (שהחי' אלישע) מהו שיטמא (לאחר שהחיהו[18])", נאָכדעם ווי ר"י בן חנניא האָט זיי שוין פריער געענטפערט אַז דוקא „מת מטמא (ואין נציב מלח מטמא)", וואָס דערפון קען מען שוין אליין פאַרשטיין אויך ביי בן שונמית, וואָס איז ניט קיין מת, אַז ער איז ניט מטמא.

ב) קושיית המפרשים: פאַרוואָס איז זייער שאלה געווען וועגן „בן שונמית" און ניט וועגן „בן הצרפית", וואָס איז פון טויט לעבעדיק געוואָרן דורך אלי' הנביא[19] — פריער ווי בן שונמית דורך אלישע[20].

ג) אין דער תשובה אויף דער דריטער שאלה „לכשיחיו נחכם להן, איכא דאמרי לכשיבא משה רבינו עמהם": אויב ער האָט ניט געווואוסט דעם ענטפער — פאַרוואָס האָט ער ניט געענטפערט „איני יודע" וכיו"ב (כמדתו של חכם — „על מה שלא שמע אומר לא שמעתי ומודה על האמת וכו'"[21]).

ד) וואָס איז דער דיוק הלשון „לכשיבא משה רבינו" — און ניט ווי דער לשון בכגון דא: כשיבא אלי' וכיו"ב[22].

ה) „לכשיבא משה רבינו עמהם" — און פירט ניט אויס, אַז ער וועט פאַרענטפערן (וכיו"ב), ע"ד ווי אין ערשטן לשון: „נחכם להן".

ו) וואָס איז דער דיוק הלשון „לכשיבוא משה רבינו עמהם"[23]?

ז) שינוי הסגנון: אין די ערשטע צוויי שאלות „מהו שתטמא .. שיטמא", און אין דער דריטער שאלה „צריכין הזאה .. או אין צריכים" און ניט „מהו שיצרכו הזאה" וכיו"ב ?

ד. דער ביאור בכ"ז: טומאת מת איז פאַרבונדן מיט צוויי ענינים: א) דער

---

18) פרש"י שם.

19) מ"א יז, יז ואילך.

20) בשו"ת הרדב"ז ח"ה (ב' אלפים רג) כתב, שמזה ששאלו בבן השונמית דוקא מוכח דס"ל דבן הצרפית לא מת. וכן הביא הרד"ק במ"א שם פסוק יז (בשם „יש מי שאומר") ובפסוק כ' (ויונתן תרגם כו'). ובמ"ב (ד, לא) כתב בבן השונמית „והסברא אשר אמרנו בילד שהחי' אלי' הוא הסברא עצמה כו'" (עי"ש שמביא מגמרא דילן „ומצאנו לו סמך בדברי רז"ל כו'"). ולכמה מפרשי המורה כן ס"ל להרמב"ם במו"נ ח"א פמ"ב (ראה שם טוב. אפודי (ושם כתב שכוונת הרמב"ם גם לבן השונמית). וראה שו"ת הריב"ש סמ"ה). אבל באברבנאל למורה שם מפרש שלדעת הרמב"ם שניהם מתו ממש [ולהעיר ממש"כ שם „ומה שאמרו חז"ל שהביא בן כספי שאלו לר' יהושע בן הצרפית מהו שיטמא וכן לר"א בן השונמית וכו' והשיב כל אחד מהם מת מטמא חי אינו מטמא"]. וכן תפס בפשטות בתרומת הדשן פסקים סק"ב. ועוד.

21) אבות פ"ה מ"ז.

22) ראה אגה"ק סכ"ו (קמג, ב) : ומפורסם הסכו בכל הש"ס ומדרשים כו' ואליהו בא לפשוט כל הספיקות כו'.

23) ראה תוד"ה אחד (פסחים קיד, ב) דכשיבנה המקדש משה ואהרן יהא עמנו. ולהעיר מיומא (ה, ב): לכשיבואו אהרן ובניו ומשה עמהם.

---

•) בפשטות כוונתו „והסברא אשר אמרנו כו'" שגם בן השונמית לא מת ממש וה„סמך בדברי רז"ל ששאלו בן השונמית מהו שיטמא והיתה התשובה מת מטמא ואינו מטמא חי" כוונתו שמכיון שהי' חי (מעולם לא מת) לכן אינו מטמא גם אז (וכ"פ ברש"ש נדה שם). אבל מזה שכתב בבן הצרפית במ"א שם, יז „והנכון כי מת מיתה גמורה" אולי גם בבן השונמית כוונתו שמת מיתה גמורה. וה„סמך בדברי חז"ל היינו שאם לא מת ממש לא הי' מקום מעיקרא לשאלה מהו שיטמא.

סילוק החיות, סילוק הנשמה מן הגוף. ב) דער גוף זאל זיין אָ גוף מת. און אין יעדערן איינעז פון די ענינים זיינען דאָ כמה פרטים ודינים:

ובכללות: בענין הא' — סילוק החיות מיינט, אז עס ווערט נסתלק כללות החיות[24], און נאָר דעמאָלט איז דאָ טומאת מת. משא"כ „האבר[25] והבשר המדולדלים באדם ואע"פ שאין יכולין לחזור ולחיות טהורים"[26].

גוף מת איז דוקא ווען מיט זיין צורה און געשטאַלט איז ער עכ"פ ענליך צו אָ גוף חי, „אבל אם נשרף עד שנתבלבלה צורת תבניתו טהור"[27] — און עס זיינען דאָ כמה פרטים ודינים בהנ"ל.

און אין דעם איז באַשטאַנען דער חילוק פון די ג' שאלות:

ה. בפשטות וואָלט מען געקענט זאָגן, אז די ערשטע שאלה „אשתו של לוט מהו שתטמא" באַשטייט אין דעם[28]: אשתו של לוט איז געווארן אָ „נציב מלח" ניט עפ"י דרך הטבע, נאָר דורך אָ נס[29] — און אין ניסים זיינען פאַראַן צוויי סוגים[30]:

(א) אז דער נס איז מחליף דעם טבע (מציאות) פון דער זאָך אויף אָ צווייטע — ווי אינעם פאַל פון „ידו (של משה) מצורעת כשלג"[31], וואָס נאָכן נס איז די צרעת אויף דער האַנט געווען באופן טבעי, און עס האָט געמוזט קומען אָ צווייטער נס צו מבטל זיין די צרעת, אז ס'זאָל זיין „שבה כבשרו"[32].

(ב) אז דאָס וואָס איז נתחדש געווארן דורכן נס איז ניט דורך חילוף טבעו נאָר בהוספה אויפ'ן טבע בכל רגע, ע"ד ווי ס'איז געווען באַ קריס[33]. ועד"ז אויך ביי מכת „דם" וואָס די וואָסערן „נהפכו לדם", איז אפילו נאָכן נס זיינען זיי פאַרבליבן אָ מציאות פון מים, און דער נס האָט אויפגעטאָן בכל רגע — הפיכת

---

24) ואבר מן החי דמטמא (אהלות רפ"ב) — הרי באבר זה שפרש מן החי — בטל לא רק חיות הפרטי אלא גם כללות החיות. ופשוט. וראה נזיר נג, ב דלמדוהו מבחלל חרב. ותוד"ה כזית חולין קכט, ב.

ולהעיר מצפע"נ השלמה טו, רע"ג „אם המיתה הוה בכל אבר בפרט או בכלל כו'". מהד"ת ע, ב (ושם: המיתה צריכה שתהי' בכל הפרטים עיי"ש). רפ"ה מהל' מאכלות אסורות. ואכ"מ.

25) חולין שם במשנה. רמב"ם הל' טומאת מת פ"ב ה"ו.

26) ובפרש"י שם ד"ה המדולדלין „דכי ימות כתיב" (וראה שטמ"ק שם אות ד'). וראה תוי"ט שם.

27) רמב"ם שם פ"ג ה"ט. ובכס"מ שם: ופסק כר"ל כו' (נדה כז, סע"ב). וראה ירושלמי שם פ"ג ה"ג (הובא בתוד"ה מת שם).

28) ראה חד"ג כאן עד"ז. אלא שלדעתו טעו בזה.

29) וכן מוכח מזה שכולל אשתו של לוט עם שאר הנסים (ברכות נד, א) „על כולן צריך שיתן הודאה ושבח לפני המקום". ומ"ש שם (ע"ב) „בשלמא כולהו ניסא אלא אשתו של לוט פורענותא הוא" — אין הכוונה דלא הוי נס אלא שאין בזה נס דהצלה. וראה יל"ש בשלח (רמז רנו בסופו. יל"ש אסתר רמז תתרנו בסופו): ותבט אשתו מאחריו ועד עכשיו היא עומדת נציב מלח למה זכר עשה לנפלאותיו שיהיו הדורות מתנין שבחו של הקב"ה (וראה ב"י או"ח סרי"ח קרוב לסופו).

30) ראה לקו"ש חי"ה ע' 176 ובהערות שם. חי"ו ע' 89.

31) שמות ד, ו.

32) שם, ז. ראה צפע"נ עה"ת שמות שם. וכדמוכח ממרז"ל (שבת צז, א. פרש"י עה"ת שם. ובכ"מ) מכאן שמדה טובה מהרת לבוא ממדת פורעניות.

33) שהי' עי"ז ש„ויולך ה' את הים ברוח קדים עזה כל הלילה" (בשלח יד, כא) „ואילו הפסיק ה' את הרוח כרגע היו המים חוזרים וניגרים במורד כזרכם וטבעם" (שער היחוד והאמונה פ"ז). וראה בארוכה לקו"ש חי"ו שם.

המים לדם [34] — און דעריבער, ווען דער נס איז נפסק געווארן, איז ממילא נתבטל געווארן די הפיכת המים לדם [35].

און דאס איז געווען דער תוכן פון זייער שאלה: „אשתו של לוט מהו שתטמא״: דאס וואס איר גוף איז געווארן א נציב מלח און האט אנגע־ווארן צורה ותבנית פון א גוף, איז עס געווארן דורך א נס אינעם אופן הא׳ — דעמאלט דארף עס ניט מטמא זיין, היות אז דאס איז כלל ניט קיין תבנית פון א גוף; אדער דער נס איז געווען כאופן הב׳, וואס דאס מיינט אז אויך לאחר דעם וואס זי איז געווארן א נציב מלח איז זי געבליבן א מציאות פון בשר וכו׳ — א גוף מת — דעמאלט דארף אויף איר חל זיין טומאת מת [36].

ו. דאס איז אבער ניט מספיק. וואס לפי״ז איז זייער שאלה ניט אין דעם ענין פון טומאת מת, נאר אין דעם אופן הנס וואס האט איר געמאכט א נציב מלח, און עפ״ז איז יעדער שאלה אין אן אנדער ענין, וואס דאס איז ניט מסתבר.

וי״ל אז דער תוכן פון זייער שאלה „אשתו של לוט מהו שתטמא״ איז אויך בנוגע דעם גדר פון טומאת מת וואס ווערט מצד סילוק הנשמה: צי טומאת מת שאפט זיך פון עצם סילוק הנשמה [37], (און ווי מען קען (לכאורה) אפלערנען פון דעם וואס אבר המדולדל איז טהור כנ״ל וויבאלד אז בא אים איז ניט געווען סילוק החיות, כאטש אז ער איז אזוי ווי אן אבר מת [38]), אדער סילוק הנשמה איז נאר א סיבה אויף דער חלות פון טומאת מת אויפן גוף; די טומאה קומט מצד הגוף; ד. ה. טומאת מת ווערט מצד דעם (און איז חל אויף א) גוף וואס פון אים איז נסתלק געווארן די נשמה. און ע״ד ווי מען געפינט דוגמת שאלה וחקירה זו (אינעם צד החיוב) אין כמה מצות ודיני התורה:

ביי מצות מילה [39]: צי דער עיקר המצוה איז פעולת המילה [40], אדער דער מכוון עיקרי איז די תוצאה וואס קומט פון פעולת המילה — דאס וואס ער איז ניט קיין ערל (און ווי ס׳איז באוואוסט די אריכות השקו״ט והנפק״מ שבזה).

ועד״ז ביי מצות כיסוי הדם [41]: צי עיקר המצוה באשטייט אין פעולת הכיסוי און ס׳איז ניט נוגע וואס עס טוט זיך שפעטער, אדער די מצוה איז די תוצאה ותכלית הכיסוי — אז דער דם זאל זיין פארדעקט. און אויך אין דעם זיינען דא כמה נפק״מ להלכה [42].

---

34) כדמוכח גם מזה שגיגית מלאה מים „ישראל שותה מים והמצרי דם וכשהי׳ לוקח מישראל בדמים הי׳ שותה מים״ (שמו״ר פ״ט, י). ולהעיר מגבורת ה׳ למהר״ל הקדמה שני׳.

35) ולא מצינו שהיו צריכים להריק האגמים כו׳ לאחר המכה.

36) להעיר מתרגום ירושלמי (וירא יט, כו) : עד זמן דתיתי תחי׳ דייחון מתיא.

37) להעיר מלשון הספרי (פרשתנו יט, יג) „אשר ימות מגיד הכתוב שאין מטמא עד שעה שימות״. משא״כ כשהוא מפרפר. וראה לשון הרמב״ם ספ״א מהל׳ טומאת מת. טושו״ע יו״ד סי׳ שע. ולהעיר מאוה״ח ריש פרשתנו. ילקוט ראובני פרשתנו ד״ה במדרש רות.

38) אבל אינו מוכרח כי י״ל דכל זמן שהוא מחובר לגוף עדיין אי״ז אבר מת (לגמרי).

39) ראה צפע״נ הל׳ מילה בתחילתו. צפע״נ כלאים ע׳ 28. ובכ״מ. לקו״ש ח״ג ע׳ 759 ואילך. ועוד.

40) ועד שפועל שלא נק׳ ערל אח״כ, דמשוך מותר לאכול בתרומה אע״פ שנראה ערל וערל אסור לאכול בתרומה (יבמות עב, א. רמב״ם הל׳ תרומות פ״ז ה״י).

41) ראה צפע״נ הל׳ שחיטה פי״ד ה״א. מהד״ת (ב, ב. לה, רע״ג [ושם השמטה לדף לג, ד לענין מצות מילה]. מט, א. נה, סע״ד).

42) ע׳ צפע״נ שם מחולין פו, א גבי דם כיסוי

און בדוגמא לזה איז אויך דער תוכן פון זייער שאלה „אשתו של לוט מהו שתטמא״ [43].

אויב דער גדר פון טומאת מת איז מצד דעם וואס דאס איז א גוף מת, און דער סילוק הנשמה איז נאר א גורם וסיבה וואס בריינגט אים צו זיין א גוף מת, דעמאלט איז פארשטאנדיק בפשטות אז „אשתו של לוט״ איז ניט מטמא, וויבאלד ס׳איז ניט געבליבן קיין חומר וציור פון א גוף מת: אויב אבער די חלות הטומאה איז מצד סילוק הנשמה קען מען דאן זאגן אז אשתו של לוט דארף מטמא זיין, היות אז אויך ביי איר איז געווען סילוק הנשמה [44].

ז. „אמר להם מת מטמא ואין נציב מלח מטמא״. פון דעם וואס ער זאגט ניט קיין הסברה והכרעה אין די טעמי השאלה הנ״ל, איז מוכח אז עס איז קיין נפק״מ ניט צי דער נס איז געווען באופן אז עס איז אינגאנצן נשתנה געווארן צורת הגוף, אדער ער איז בעצם געבליבן א גוף ובשר אדם: און ס׳איז אויך קיין חילוק ניט צי סילוק הנשמה איז נאר א סיבה פון דער טומאה אדער דער סילוק איז פועל די טומאה — בין כך ובין כך איז „אשתו של לוט״ ניט מטמא, ווייל „מת מטמא ואין נציב מלח מטמא״:

מיט׳ן ווארט „מת״ מיינט ער ניט צו באוואר־ענען אז דער גוף זאל זיין א מת — ווארום מאי קמ״ל? — נאר צו מדגיש זיין אז נאר אויף אים לייגט זיך די הגדרה פון מיתה, א גוף וואס איז בגדר מיתה קען אויף אים חל זיין טומאת מת; משא״כ „נציב מלח״, וויבאלד אז ס׳איז ניט קיין מציאות וואס איז בגדר פון מת, איז ביי אים ניט שייך קיין טומאת מת [אפילו אנענעמענדיק אז די טומאה קומט מצד סילוק הנשמה און ניט מצד גוף המת].

עפ״ז איז מובן וואס די גמרא רופט אן די שאלות „דברי בורות״ [45], הגם אז די סברות האבן אן ארט אין שכל שבתורה, ווייל צו דער תשובה בנוגע דעם דין איז ניט נוגע די הכרעה אין די טעמי השאלה, ובכל אופן איז די מסקנה והתשובה די זעלבע.

ח. „בן שונמית מהו שיטמא״ — דא איז די שאלה נאר מצד דעם ענין פון סילוק הנשמה: מצד הגוף איז דאך דא שייך טומאה, ווייל ס׳איז ניט „נתבלבלה

---

ממעטינן כסהו ונתגלה פטור מלכסות. ובכריתות (ד, סע״ב) צריך קרא לרבות דם כיסוי לכרת. עי״ש (במהד״ת) מה שכתב שנשאר שם דם כללי ולא דם פרטי כו׳. אבל י״ל דמזה שצריך קרא יתירה מוכח (לא רק שנתקיים מצותו בפעולת הכיסוי אלא גם) שע״י עצם פעולת הכיסוי נתבטל ממנו תורת דם בכלל ולכן צריך קרא מיוחד שדם כיסוי בכרת. וראה צפע״נ הל׳ שחיטה שם.

43) ראה צפע״נ (מהד״ת שבהערה 24. ובכ״מ. הובאו במפענ״פ פ״ו ס״ד) „אם המיתה גורמת הטומאה או מה שאין בה במה לטהר וכו׳״, „אי המיתה עושה הטומאה או חיים עושין הטהרה״. אבל צ״ע אם יש לפרש עפ״ז השאלה באשתו של לוט. ואכ״מ.

44) לכאורה זהו רק לאופן הב׳ בנסים (דלעיל סעיף ה׳), ולא לאופן הא׳ שם דנעשה טבע אחר, דלפי״ז לכאורה אינו שייך בזה טומאה. אבל י״ל גם לאופן הא׳, דכיון שבחומר זה הי׳ פעולת סילוק הנשמה (ראה זח״א קח, ב. ראב״ע ויקרא יט, כו. ולהעיר מתרומת הדשן שם) נשאר בזה גדר טומאה. משא״כ בהנ״ל דנשרף ונתבלבל צורתו שפקעה הטומאה שהרי אי״ז הגוף שהי׳ בעת סילוק הנשמה. וראה תוד״ה מישאל (סוכה כה, ר״ע ב). אבל ראה שו״ת צפע״נ (ירושלים תשכ״ה) סי׳ נה. ולהעיר מאיסור שנשתנה שפקע איסורו (רא״ש ברכות פ״ו סל״ה) — ראה מי נדה לנדה כאן. ועוד.

45) בחדא״ג כאן „בחכמת היצירה וטבעית וקראום דברי בורות לפי שהם נטו לטעות בהם כדעת הפילוסופים״.

צורתו" און ער איז אויך בגדר מיתה (ווי ער האָט זיי פריער געזאגט), די שאלה איז אָבער, מצד סילוק החיות — צי די טומאה מצד דעם פריערדיקן סילוק איז בטל געווארן, וויבאַלד אַז ער האָט שוין צוריק דעם חיות און ער לעבט; אָדער די טומאה איז פארבליבן אויך שפעטער טראָץ דעם וואָס ער איז ווידער אַ חי.

וביאור הדבר: אינעם אופן ווי אַזוי אלישע האָט מחי' געווען דעם בן השונמית, זאָגט דער פסוק[46]: „ויעל וישכב על הילד וישם פיו על פיו ועיניו על עיניו וכפיו על כפיו ויגהר עליו ויחם בשר הילד .. ויזורר הנער עד שבע פעמים ויפקח הנער את עיניו", וואָס פון דעם איז מוכח אַז ניט זיין אייגענע חיות האָט זיך אומגעקערט צום „ילד", נאָר אלישע האָט אים אריינגעגעבן אַ נייעם חיות[47] — פונעם חיות פון אלישע[48].

און דערמיט איז פארשטאַנדיק פאַר־וואָס זיי האָבן ניט געפרעגט וועגן בן הצרפית וואָס אלי' הנביא האָט מחי' געווען — וואָרום דאָרטן האָט דאָך אלי' געבעטן[49] „תשב נא נפש הילד הזה על קרבו וישמע ה' בקול אלי' ותשב נפש הילד על קרבו ויחי"; און וויבאַלד עס האָט זיך אומגעקערט „נפש הילד" איז דערמיט בטל געווארן דער פריער־דיקער סילוק הנשמה ובמילא איז מובן אַז ער איז ניט מטמא[50].

ביי בנה של שונמית אָבער, וויבאַלד אַז זיין נשמה האָט זיך צו אים ניט אומגעקערט, און זי איז געבליבן בהסתלקות פון גוף — ווערט דאָ די שאלה „מהו שיטמא"[51]: צי דער גדר פון סילוק הנשמה איז חל אויף אַ גוף מיט אַ נייעם חיות[52], אָדער ער ווערט דורך דעם בטל[53].

„אמר להם מת מטמא ואין חי מטמא" — כאָטש אַז זיין נשמה האָט זיך צו אים ניט אומגעקערט: די אַלע גדרים והסברות אין טומאת מת — סילוק הנשמה, גוף מת כו' — זיינען שייך נאָר בשעת דער גוף איז „מת" בפועל; אויב אָבער ער איז חי, כאָטש אַז פריער איז ער געווען אַ מת, איז ער ניט מטמא, ווייל חיות איז מבטל און מטהר[54] פון טומאת מת.

און מהאי טעמא איז אויך די צווייטע שאלה אַז ענין פון „דברי בורות": די צדדי הספק האָבן דאָ קיין אָרט ניט, ווייל ס'איז ניט תלוי אין דעם צי דער סילוק הנשמה ווערט נמשך אָדער בטל

---

46) מ"ב ד, לד־לה.

47) ראה זח"ב מד, סע"ב.

48) ראה רלב"ג ומצו"ד מ"ב שם, לד: כאילו רצה שישפע חיות לנער מאברי אלישע כו'. אבל הם פירשו עד"ז גם בבן הצרפית.

49) מ"א יז, כא־כב.

50) ע"ד אתי דבור ומבטל דבור מעשה מבטל מעשה אף שהוא לאחר כדי דבור ולאחר עשיית המעשה (ראה קידושין נט, א ואילך). ואכ"מ.

51) להעיר מזח"ג ריז, א (בנוגע לפנחס). ואכ"מ.

52) ראה לשון רש"י נדה שם „מי חשוב כמת".

53) וא"ז תלוי בשאלה הא' (ס"ו) אם סילוק הנשמה פועל הטומאה או זה שהוא גוף מת, כי גם לאופן הא' י"ל שביטול הפעולה שע"י סילוק הנשמה הוא לא רק ע"י החזרת נשמתו בפועל, ולאידך גם אם נאמר דגוף מת הוא המטמא, י"ל דגם לאחר שהחי „חשוב כמת", ע"ד משנ"ת לעיל בכיסוי דם דלאחר שנתכסה חל עליו הגדר דדם כיסוי ולא בטלה ממנו אף לאחר שנתגלה (ראה צפע"נ דלעיל הערה 41). ויתירה מזו י"ל (כנ"ל הערה 42) דבטלה ממנו תורת דם. ויומתק עפ"י צד הב' בצפע"נ (הנ"ל הערה 43) דעיקר הטומאה הוא מחמת זה שאינו חי. וראה אוה"ח ריש פרשתנו.

54) להעיר מתוד"ה פרה הא' (ב"ק עז, א) — בסופו. ד"ה הואיל (חולין פא, סע"ב) — בסופו: חיותן מטהרתן. וראה צפע"נ תרומות ע' 72. ועוד (נעתק במפענצ"פ שם ס"ג).

— דאָ איז נאָר נוגע מצב הגוף בהווה, דער כלל אַז „אין חי מטמא" — ווייבאַלד ער איז בפועל אַ חי איז ניט שייך ער זאָל זיין טמא ומטמא בטומאת מת.

ט. אויף דעם קען מען אָבער פרעגן: זייענדיק אַ מת איז דאָך דער זעלבער גוף געווען טמא — און נאָך אַלס אבי אבות הטומאה — טאָ ווי אַזוי ווערט איצט פאַרשוואונדן די טומאה פון דעם גוף, ובל' הש"ס [55] „טומאה שבהן להיכן הלכה"?

נאָר דאָס ווערט פאַרשטאַנדיק ע"פ המבואר אין ילקוט שם לעיל: „נוגע במת טמא ואין מת עצמו טמא", וואָס דערפאַר איז אויך בנה של שונמית טהור — ולא מצינו פלוגתא בזה (דריב"ח (וסברת אנשי אלכסנדריא)). און ס'איז ניטאָ קיין תמי' אין דעם, ווייל טומאה פון אַ מת איז אַ גזירת הכתוב. ווי ער זאָגט אין פסיקתא [56] „לא המת מטמא ולא המים מטהרים אלא גזירתו של מלך מלכי המלכים הוא".

ועפ"ז איז מובן וואָס די שאלה ביי בן השונמית איז געווען „מהו ש'טמא" (אַ צווייטן), און ניט צי ער אַליין איז טמא, און אַזוי איז אויך דער לשון אין דער תשובה פון ריב"ח „מת מטמא ואין חי מטמא", היות אַז די שקו"ט איז געווען צי עס לייגט זיך אויף בן השונמית דער דין פון טומאת מת צו מטמא זיין אַ צווייטן מצד גזירת הכתוב.

יוד. „מתים לעת"ל צריכין הזאה שלישי ושביעי או אין צריכין": דאָ איז ניט געווען די שאלה צי זיי זיינען מטמא אַ צווייטן בטומאת מת, היות ער האָט זיי שוין געענטפערט „מת מטמא ואין חי מטמא"; נאָכמער אפילו לויט די סברה אין זייער צווייטער שאלה (מצד אַ נשמה חדשה ביים בן השונמית) זיינען די מתים לעת"ל ניט טמא, ווארום דער אויבערשטער קערט דאָך אום די זעלבע נשמה צום גוף (ווי די גמרא זאָגט [57] „מביא נשמה וזורקה בגוף ודן אותם כאחד וכו'"), ובמילא איז בטל סילוק הנשמה הקודמת. די שאלה דאָ איז נאָר געווען (ווי מפרשים זאָגן [58]) צי זיי אַליין זיינען טמא מצד טומאת מגע — אין זייער אייגענעם גוף, דהיינו די נגיעה פון גוף החי אין גוף המת בשעת התחי'. און די שאלה איז צי „צריכין הזאה שלישי ושביעי או אין צריכין": צי טומאת מגע מת איז נאָר ווען אַ צווייטער האָט אַנגעריבט אַ מת, משא"כ ווען נגע בעצמו; אָדער טומאת מגע איז שייך אויך דאָן ווען נגעו בעצמם [59]?

---

55) פסחים לג, ב.

56) דר"כ פיסקא ד' (פרה). פסיקתא רבתי פי"ד, יד. וראה רמב"ם סוף הל' מקואות.

57) סנהדרין צא, ב. (וראה שם ס"א „גוף ונשמה יכולין לפטור עצמן מן הדין"). פדר"א פל"ד (קרוב לסופו). זח"א קכו, א (מהנ"ע). קל, ס"ב. ובכ"מ.

58) אהבת ציון דרוש ח' (מהנוב"י). שו"ת חת"ס יו"ד סי' שלז. רד"ל נדה שם. וראה חדא"ג שם באופן אחר.

59) באהבת ציון שם „ואף אם תמצא לומר שזה מיחשב כנגיעת בית הסתרים" (וראה גם חת"ס שם שמציין לחולין עב, ס"ב. בתוס' כו' והיינו הך דביה"ס). ויי"ל: א) דכאן חשיב כשלש על שלש הבאות מבגד גדול דחולין שם ע"י"ש.

ב) תלוי מתי נק' הנגיעה אם בשעת התחי' או לפנ"ז.

ג) אפילו אח"ל דהוי בשעת התחי' דכל הגוף בפועל, י"ל שתלוי אם האדם נחשב כגוף אחד או שהוא מורכב מחלקים (האריך בזה בצפע"נ (מהדו"ת לח, א. נו, ס"ג ואילך. שו"ת דווינסק ח"א סי' קי, קיא. ובכ"מ (נעתקו (בחלקם) במפענ"צ ספ"ב)). ושם דהוי פלוגתא דב"ש וב"ה באהלות פי"א מ"ג (וראה משנה אחרונה שם)), ולב"ה דהוי כמורכב מחלקים הוי כמו בגדים הרבה מקופלים זה ע"ג זה (דמשנה שם. ולהעיר ממהדו"ת שם ס"ד). ובזה גם ר"י מדרה דטמא מגע מדרס (מנחות כד, ב). וראה בשו"ת

וי"ל אז דער ספק איז תלוי בהסברא ווי אזוי וועט זיין דער אופן התחי' [60]: א) צי עס וועט עפעס בלייבן אין גוף פון זיין ערשטער מציאות, נאר צו דעם וועט צוקומען תוספת והתחדשות אין בנין הגוף — וואס באופן זה איז פאראן די נגיעה אין א (חלק פון א) גוף מת און דערפאר וועלן די מתים לעת"ל דארפן האבן „הזאה"; ב) אדער תחיית המתים וועט זיין אין אן אופן פון התחדשות הגוף בכל הפרטים, עס וועט גארניט בלייבן פון גוף, ממציאותו הראשונה — און דעמאלט איז „אין צריכין הזאה", ווייל ס'איז ניטא קיין נגיעה אין א מציאות פון א מת וואס איז מטמא.

און דעריבער האבן זיי געפרעגט בלשון „צריכין הזאה .. או אין צריכין" (אן דער הקדמה פון „מהו"), צו מרמז זיין אז דאס איז ניט קיין ספק אין דין פון מגע בעצמו, נאר די שאלה איז אין א מציאות: צי די תחי' וועט זיין באופן וואס וועט מחייב זיין זיי הזאה אדער ניט.

יא. בפרטיות יותר, וועט דער ענין וועלן מבואר לויט דער משנה אין כלים [61]: „מטה שהיתה טמאה מדרס נשברה ארוכה ותקנה טמאה מדרס (וויבאלד אז די צווייטע „ארוכה" איז דאך דא) נשברה שני' ותקנה טהורה מן המדרס (דפנים חדשות באו לכאן) אבל טמאה מגע מדרס (ווייל די ערשטע נייע „ארוכה" האט אנגעירט די מטה וועלן זי איז געווען טמאה מדרס), לא הספיק לתקן את הראשונה עד שנשברה שני' טהורה (אפילו פון מגע מדרס)" [62].

ד. ה. אויב דער תיקון הכלי איז געווען בשעת דער אנדער חלק פון כלי איז קיים, איז דא טומאת מגע: אבער אויב דער תיקון קומט נאכדעם ווי די גאנצע כלי איז צעבראכן געווארן, איז ניטא קיין טומאת מגע.

אין סנהדרין [63] זאגט די גמרא: א"ל קיסר לר"ג אמריתו דשכבי חיי הא הוו עפרא ועפרא מי קא חיי, אמרה לי' ברתי' שבקי' ואנא מהדרנא לי', שני יוצרים יש בעירנו אחד יוצר מן המים ואחד יוצר מן הטיט איזה מהן משובח, א"ל זה שיוצר מן המים א"ל מן המים צר מן הטיט לא כש"כ. דבי ר' ישמעאל תנא ק"ו מכלי זכוכית, מה כלי זכוכית שעמלן ברוח בשר ודם נשברו יש להן תקנה בשר ודם שברוחו של הקב"ה על אחת כמה וכמה".

וי"ל אז די צוויי דוגמאות וביאורים דריקן אויס די צוויי אופנים אין דרך התחי': אויב די תחי' איז בדרך „צר מן המים .. הטיט", איז כאטש אז דער דין

---

צפע"נ שם סק"י „וזה הוי מחלוקת חולין דף ע"ג, א. ופסחים פה, א כו" והיינו גמרא הנ"ל לענין מגע בין הסתרים (ולהעיר מתוד"ה חבורי חולין שם סע"א). וראה (בב' וג' הנ"ל) גם ערוך לנר נדה כאן ד"ה צריכין.

ד) ראה פיה"מ להרמב"ם ורע"ב כלים פכ"ז מ"ט וי"ד דאין הלכה כר"י. וכ"כ ברמב"ם הלכות כלים פכ"ג ה"ז דהוי מגע מדרס גם בבגד אחד. וראה מל"מ שם.

ה) אפילו לדעת הרמב"ם שם ה"ט (ועוד)דהלכה כר"י דהוי מגע בית הסתרים ואין טמא מגע הרי אין מוכרח ששאלתם (ותשובת ריב"ח) תהי' כפי ההלכה דוקא ויתכן שזה שאלתם ובזה השקו"ט דהרי סו"ס הרי זה דעת ת"ק ור"מ דמגע ביה"ס טמא. וראה לקמן הערה 86 ובהנסמן שם.

60) פרטי ענין תחה"מ ואופנה (בהבא לקמן) ראה תשובות וביאורים (קה"ת, תשל"ד) סי' ח' וי"א. וש"נ.

61) פי"ח מ"ו. וברא"ש ורע"ב שם.

62) וראה שבת קיב, ב. ובתוד"ה אבל שם.

63) צ, סע"ב ואילך.

---

*) אגרות קודש כ"ק אדמו"ר שליט"א ח"א ע' קמא ואילך. ח"ב ע' סה ואילך. המו"ל.

טומאת מת (פון קודם התחי׳) איז דאָ ניטאָ, ווארום לגבי דעם זאגט מען „פנים חדשות באו לכאן", ס׳איז אבער דאָ דער דין פון טומאת מגע, ווי באלד ס׳איז געבליבן אָ געווייסע מציאות פון פריער, וואס פון דעם איז ער „צר" דעם גוף (ע״ד ווי דער צווייטער פאל פון דער משנה אין כלים).

מיט דעם וואס דבי ר׳ ישמעאל פארגלייכן עס צו „כלי זכוכית . . שנשברו", איז די כוונה אז עס האט כלל ניט קיין שייכות צו דער פריערדיקער מציאות[64], ווארום ביי כלי זכוכית, איז דער דין[65], אז דורך „נשברו" ווערן זיי אויס כלי און אויב זיי זיינען געווען טמא ווערן זיי טהור לגמרי. עד״ז בתחיית המתים, אז די תחי׳ איז באופן ווי מ׳מאכט אָ נייע כלי פון כלי זכוכית שנשברו, וואס האבן קיין שייכות ניט צו זייער ערשטער מציאות, ובמילא איז אויף דער נייער מציאות פון גוף ניט שייך קיין טומאה מצד מגע במת (ווי דער לעצטער פאל אין דער משנה ביי טומאת מדרס) און דעמאלט איז „אין צריכין הזאה.

און עפ״ז יובן וואס ריב״ח האט זיי געענטפערט: „לכשיחיו נחכם להן" — בשעת עס וועט זיין תחיית המתים דעמאלט וועט מען וויסן ווי דער אופן התחי׳ וועט זיין ובמילא וועט קלאר ווערן דער דין.

יב. „איכא דאמרי לכשיבוא משה רבינו עמהם", לויטן „איכא דאמרי" איז די שאלה ניט געווען אויף כללות תחיית המתים דלעתיד — ווייל ריב״ח האלט דאך אז זייער תחי׳ וועט זיין דורך בונה זיין דעם גוף פונעם „לוז של שדרה"[66], ובמילא איז ברור אז ביי זיי איז דאָ טומאת מגע במת (כדלקמן) — נאר זייער ספק איז בשייכות דער תחי׳ דלעתיד פון די מתי מדבר בפרט.

דער ביאור בזה: וועגן דור המדבר איז דאָ אָ מחלוקת[67]: ר״ע זאגט „אין להם חלק לעוה״ב", און ר״א האלט, אז יש להם חלק לעוה״ב. און פון דעם וואס רבה האט זיי געזען שוכבין ונראים כשתויי יין[68] איז משמע ווי דעת ר״א.

והנה אין דעם אופן התחי׳ (בכלל) געפינט מען צוויי דיעות: א) אז די תחי׳ וועט זיין פון עצם לוז וואס ווערט קיינמאל ניט נפסד[69], און אויף דעם שטייט[70] „יחיו מתיך" און ניט „ברא"[71], ווייל דער אופן התחי׳ וועט זיין ניט דורך באשאפן אינגאנצן אָ נייעם גוף, נאר דער גוף[72] וועט נבנה ווערן פון דעם „עצם לוז". ב) ווי עס שטייט אין פדר״א[73]: „איני משתייר מן הגוף אלא כמלא תרווד רקב והוא מתערב בעפר הארץ כשאור שהוא מתערב בעיסה כו׳".

---

64) ראה פרש״י ד״ה יש להם תקנה. צפע״נ סנהדרין שם.

65) כלים פ״ב מ״א. שבת טז, א.

66) ב״ר פכ״ח, ג. וש״נ. ולכן דוחק לפרש כבחת״ס שם ששאלתם היתה אם תשאר עצם נסכוי כו׳.

67) סנהדרין קח, א במשנה. שם קי, ב.

68) ב״ב עג, סע״ב. תוד״ה ודמו שם.

69) ב״ר הנ״ל. ויק״ר רפי״ח. תוד״ה והוא (ב״ק טז, ב). זח״א סט, א. קכו, סע״א (מהנ״ע). קלז, א (מהנ״ע). זח״ב כח, ב.

70) ישע׳ כו, יט.

71) זח״ב שם.

72) וראה ב״ר רפצ״ה. זח״א קטו, א (מהנ״ע). קכו, א (מהנ״ע). קל, סע״ב. רג, ב. זח״ג צא, א. רטז, רע״ב (רע״מ).

73) פל״ד. וראה זח״ג קסט, סע״א ואילך. אבל להעיר שבאבקת רוכל ובעבוה״ק (נסמן בתשובות וביאורים (קה״ת, תשל״ד) סי״א בהערה 22) פי׳ דהיינו הך דעצם לוז. וראה זח״א קיג, א (מהנ״ע).

•) אגרות קודש כ״ק אדמו״ר שליט״א ח״ב ע׳ עו. המו״ל.

ועפ"ז י"ל, אז דאס וואס ר"ע זאגט, אז דער דור המדבר „אין להם חלק לעוה"ב", איז דער מכוון אז פון זיי (זייערע גופים) וועט ניט בלייבן קיין מציאות וואס וועט אויפגעלעבט ווערן לעולם הבא, ווייל אויך זייער „עצם לוז" ווערט נפסד [74]; אבער נאכדעם ווי זיי וועלן ווערן „תרווד רקב" [75] וועלן אויך זיי אויפשטיין צו תחיית המתים.

און אין דעם גופא איז באשטאנען די דריטע שאלה: ווי וועט זיין דער אופן התחי' פון די מתי מדבר — צי אין אן אופן אז פון מציאות הגוף וועט בלייבן עכ"פ דער עצם לוז, און דערפאר „צריכין הזאה", וואס עצם כשעורה איז מטמא במגע [76] און זיי זיינען טמא מחמת נגיעה בגופם עצמם: אויב אבער עס וועט בלייבן נאר „תרווד רקב" — דעמאלט איז „אין צריכין" הזאה, ווייל תרווד רקב איז ניט מטמא במגע, נאר באהל [77]; און אפילו באהל זיינען דא כמה תנאים וועז ער איז מטמא: „שיקבר [78] ערום בארון של שיש או של זכוכית וכיוצא בהן ויהי' כולו שלם".

יג. און אויף דעם האט ער זיי געענטפערט „לכשיבוא משה רבינו עמהם" — און די הסברה בזה: עס שטייט אין תנחומא בפרשתנו [79] „מלה"ד לרועה אחד שיצא לרעות צאנו של מלך ונשבית הצאן בקש הרועה ליכנס לפלטרין של מלך א"ל המלך יאמרו שאתה השבית הצאן אף כך א"ל הקב"ה למשה שבחך הוא שהוצאת ששים רבוא וקברתם במדבר ואתה מכניס דור אחר עכשיו יאמרו אין למתי המדבר חלק לעוה"ב אלא תהי' בצרן ותבא עמהם" [80].

פון דעם איז פארשטאנדיק אז היות משה רבינו איז געווען רועה של ישראל, ווי זיי (דער דור המדבר) זיינען נשמות בגופים [וואס דעריבער איז דורך משה רבינו געווען ניט נאר די השפעות רוחניות, ווי נתינת התורה (וואס אויך דאס איז געגעבן געווארן צו נשמות בגופים דוקא), נאר אויך די השפעות גשמיות — ווי מן, און אויך בארה של מרים ועניי הכבוד חזרו בזכותו של משה [81]], וועט ער אויך לעת"ל זיך דארפן אומקערן מיטן דור המדבר, נשמות ווי זיי זיינען בגופים דוקא.

און דאס האט ריב"ח געענטפערט „לכשיבוא משה רבינו עמהם": אז משה רבינו יבוא „עמהם", וואס דערפון וועט זיין מוכח אז יש להם חלק לעוה"ב ווי משה, הייסט עס אז די תחי' וועט זיין פון מציאות גוף הראשון (עצם לוז), ובמילא וועלן זיי דאך דאן דארפן האבן הזאה [און אויב משה רבינו וועט מיט זיי ניט קומען, איז דאך דאס דערפאר וואס

74) וע"ד דור המבול בב"ר הנ"ל הערה 66.

75) ועפ"ז (דמשנ"א בפרדר"א „תרווד רקב" ס"ל דנעשה מציאות חדשה ופליג על הנ"ל דנשאר עצם לוז) יומתק מה שממשיך בפרדר"א שם „ומעלה את כל הגוף בלא מום" ולא כבסנהדרין צא, ב. מקומות שבהערה 72.

76) אהלות פ"ב מ"ג. רמב"ם פ"ג מהלכות טומאת מת ה"ב. ופשיטא אח"ל שנשאר יותר מזה.

77) אהלות שם מ"א (וראה חולין קכה, ב). רמב"ם שם ה"ג. וראה תוס' רעק"א אהלות שם. ואף שזה שאינו מטמא במגע הוא לפי שא"א ליגע בכולו שהרי אינו גוף אחד (כבחולין שם ופרש"י, רמב"ם שם פ"ב הי"א) משא"כ בנדו"ד דהוי כולו מחובר ביחד בגוף האדם, הרי (נוסף על המבואר לקמן שיש בזה תנאים) זה מפוזר בכל הגוף, ופשיטא דא"א לומר דהוי מגע בכולו, וראה אהלות שם מ"ב וברמב"ם שם „ואפילו גבלו במים אינו חבור".

78) רמב"ם שם פ"ג ה"ד (מנדה כז, ב. וש"נ).

79) יוד.

80) ראה זח"א קיג, ב (מהנ"ע). זח"ב קנז, סע"א. וראה זח"ג קסח, ב. ועוד.

81) תענית ט, א.

אין להם חלק לעוה"ב און די תחי' וועט זיין פון תרווד רקב — דעמאלט איז „אין צריכין" הזאה].

יד. עפ"ז יש לבאר אויך דעם חידוש אין דברי הילקוט בפשטות: דער ערשטער לימוד „נוגע במת טמא אין מת עצמו טמא" איז (בעיקר) מחדש דעם עצם ענין, אז מת עצמו איז ניט טמא, און ער איז מטמא אנדערע נאר מגזה"כ, כנ"ל. און פון דעם איז במילא מובן אז ביי א חי איז ניטא קיין ארט ער זאל מטמא זיין מצד גזה"כ.

דערנאך קומט דער לימוד וחידוש אז „נוגע במת טמא ואין בנה של שונמית טמא", וואס דא איז ניט דער אויפטו אז ער איז ניט מטמא אנדערע לאחר שחי', אזוי ווי א מת (דאס ווייס מען פון פריער, כנ"ל), נאר אז ער איין איז ניט טמא געווארן מחמת דער נגיעה אין זיין גוף [82] בשעת התחי' [83].

וואס לויט דעם איז מובן בפשטות וואס מען לערנט דאס אפ פון „נוגע במת": אויך דא איז די הדגשה „נוגע במת" (ע"ד ווי אין דעם פריערדיקן לימוד „נוגע במת טמא ואין מת עצמו טמא") ניט אין דעם לשון „מת" מצ"ע, וכנ"ל.

טו. דאס איז אויך די הסברה אין דעם וואס אין דער דריטער שאלה האבן זיי געפרעגט „מתים לעת"ל צריכין הזאה שלישי ושביעי או אין צריכין", און זיי האבן ניט געפרעגט אט די שאלה וועגן הזי' בא „בן שונמית" גופא „דאיירו בי" [84] — וואס די שאלה בנוגע להזאה איז דאך געווען מחמת דעם וואס נגעו בעצמם ניט אלס טומאת מת עצמו (כנ"ל בארוכה), און דער חשש מצד נגיעה בעצמו איז שייך נאר ביי „מתים לע"ל" מצד דער נגיעה פונעם חי בעצמו (אינעם חלק הנשאר פון גוף המת); משא"כ בא בן השונמית איז „פשיטא לי' דלא בעי הזאה" (כלשון התוספות) [85], וואס דער גוף פון בן שונמית איז ניט נשתנה געווארן [86] און

82) ראה עד"ז גם בסדרי טהרות כלים (רג, ב. ד"ה אבל). אלא שכ' הפי' בספ"ז דהנפק"מ מזה ש„אין מת עצמו טמא" הוא בזה ש„אין בנה של שונמית טמא", וגם מטעם אחר דלקמן בפנים.

83) וכן מוכח מהמשך הלשון בספ"ז וילקוט „כשחי' הי' טהור לקודש" דלכאורה למאי נפק"מ (הרי בא לומר דאף „כשמת כל שהי' עמו בבית טמא הי' טומאת שבעה" הרי „כשחי" אינו טמא ו„חזרו ונגעו בו טמאוהו הם") ? אלא שבא להדגיש ד„כשחי' הי' טהור (לגמרי) לקודש", היינו שאין עליו טומאה של נוגע במת דטמא לקודש.

ועיי' בסדרי טהרות שם דמפרש ההמשך בספ"ז „הרי זה אומר כו'" (לא כבזית רענן שם) : הרי זה אומר לאלו הכלים מטמאך דהיינו הוא עצמו לא טמאוני שלא נטמא ממגע עצמו כו'. ולכאורה משמע כן מזה „שהרי זה אומר מטמאך כו'" אי' אחר שכתב „חזרו ונגעו בו טמאוהו הם" דלפי פשוטו אינו שייך לזה.

84) כבתוד"ה מתים נדה ע, סע"ב.

85) אבל באהבת ציון וחת"ס שם דבבן השונמית פשיטא להו דבעי הזאה מחמת נוגע בעצמו (וכ"כ בחדא"ג כאן לפירושו שבעי הזאה אם כבר נטמא בחיים במת), והרי"ז דלא כמ"ש בספ"ז וילקוט הנ"ל דהי' טהור. ובמאירי לנדה כ' דשאלתם אם בעי הזאה הי' על כל המתים הן בבן השונמית כו'.

86) אבל אין לומר שכיון שעומד לחיות הו"ל כחי גם בשעת מיתתו, וכמ"ש בפי' נרבוני למו"נ שם (הובא באברבנאל שם) ולא הי' טמא מעולם, וכ"כ בדברי שאול (יוסף דעת) יו"ד (סי' שעג, ס"ה), ומוסיף „וגם בבן השונמית אם הי' יודע אדם בבירור שיחי' לא הי' מטמא וז"ב כשמש"",

דהרי מפורש בספרי זוטא ד„חזרו ונגעו בו טמאוהו הם", ולא אמרינן דאף את"ל שכשנגעו בו

*) וראה מאירי נדה כאן דיש מפרשים דהשאלה בבן השונמית היא אם טימא במיתתו. ודוחה הפי'. ועד"ז באברבנאל שם. וראה לעיל שוה"ג להערה 20.

איז געבליבן אין דעם זעלבן אופן וציור כל הזמן[87].

וי"ל בסגנון אחר: ביי בן שונמית איז די תחי' געווען (ניט אין אן אופן ווי די מתים לע"ל, וואו מ'קען זאגן אז דער (חלק ה)גוף איז נתתקן ונבנה געווארן, נאר) אין אן אופן פון התהפכות און א מציאות חדשה — א מציאות חי אנשטאט מציאות מת[88] (ובפרט מטעם הנ"ל, אז ביי בן שונמית איז נפשו לא שבה אליו, און היות ס'איז א נייער חיות איז עס דאך במילא א נייע מציאות). ובמילא איז דא ניט שייך קיין טומאת מגע במת מצד נוגע בעצמו[89].

טז. עוד י"ל (עכ"פ בקיצור) — ועפ"ז יומתק וואס פאר אנשי אלכסנדריא דוקא[90] איז געווען נוגע דעם פתרון פון די דריי שאלות. ובהקדים:

אלכסנדריא איז דאך א שטאט במצרים אויף וועלכע עס שטייט לא תוסיפון לשוב[91] כו' "ואלכסנדריאה בכלל האיסור"[92].

וי"ל אז זייער סברא איז געווען: לכתחילה איז מען אהין געקומען אויף צייטווייליג שלא ע"מ "להשתקע שם", און כאטש דערנאך נשתקעו ולא יצאו משם — אין אזלינן בתר המצב אין אנהייבס[93]. און לבירור הדבר האבן זיי געפרעגט די דריי שאלות: אשת לוט — כאטש אפילו סופה "נציב מלח", אבער תחלתה איז דאך אדם ומהי שתטמא; עכ"פ בן שונמית — וואס ס'איז דער זעלבער גוף; עכ"פ בתחה"מ — וואס איז אויך די זעלבע נשמה, כנ"ל — יצרכו הזאה — וויבאלד אז בתחלה נולדו מיט דעם ציווי אז: אדם כי ימות

---

במיתתו נחשבו טמאים הרי לאחר שהחי' מוכח דלא נחשב כמת ואיגלאי מילתא למפרע דלא היו טמאים. וראה הגהות הרד"ל לפרדר"א פל"ג אות ד.

87) בשו"ת חת"ס שם דבן שונמית טמא ד"בשעה שהחייהו נגע בעצמו במותו. וע' כיוצא בזה משנה א' פ"ג דטהרות קרשו הרי אלו שנים דבשעת שנקרשו ויצאו מטומאת משקה מ"מ הו"ל כאוכל שנגעו במשקה". אבל שם הפ' דהוי נגיעה כפשוטה דכל משהו שנקרש איטמא מן המשקה שבצדו (משנה אחרונה טהרות שם), וכבסיום המשנה "יותר מכביצה טמא שכיון שיצא טפה ראשונה נטמאת" ע"י נגיעתה (ראה מפרשים שם). וראה עד"ז (וע"ד הנ"ל בפנים) ערוך לנר בנדה כאן [ולהעיר מדין סדין שהוא טמא מדרס ועשו וילון (כלים פכ"ז מ"ט) דלדעת ר"י כיון שנשתנה טהור לגמרי (ראה פיה"מ להרמב"ם. רע"ב שם. רמב"ם הלכות כלים פכ"ג ה"י. וראה רע"ב טהרות שם בחזרו ונמוחו כביצה מכוון טהור "ופרחה טומאתו כשנשתנו" פי' הרא"ש שם). וגם לדעת הת"ק שנשאר טמא מגע מדרס, יש לחלק בנדו"ד דשם הוי הסדין טמא בעצמו. משא"כ כאן בבן שונמית כיון דאין מת עצמו טמא, ורק שמטמא אחרים א"כ כשחי' פקע זה. וראה סדרי טהרות שם]. ולהעיר מלקח טוב להר"י ענגיל כלל יד.

88) ההסברה בזה י"ל: במתים לעת"ל מוכרח הדבר שיחיו אז (והרי תחה"מ הוא עיקר באמונה) והיינו דמצד הגוף יש בו תכונה וכו' שיחי', וזהו סדר שכלול בהגוף (ולהעיר מאבות ספ"ד "הילודים למות והמתים לחיות" וראה סנהדרין (צא, א): "דלא הוה חייא דהוה חי לא כ"ש"), וא"כ נמצא דגוף החי יש לו שייכות והמשך לגוף המת, משא"כ בבן הצרפית ובן שונמית שהתחי' הי' שלא ע"פ סדר המוכרח בגוף זה, כ"א בדרך חידוש ונס, דמצד עצמן היו מתים, הרי נמצא דגוף החי אין לו שייכות והמשך לגוף המת. ואין כאן נגיעה בעצמו.

89) לכאו' עדיין צ"ע מדוע "כשחי' הי' טהור" ודוקא "חזרו ונגעו בו טמאוהו", ולא נטמא מצד אהל המת כמו "כל שהי' עמו בבית". ומזה מוכח דמת עצמו לא שייך שיטמא עוד גם לדעת הספ"ז דאין מת עצמו טמא. ראה סדרי טהרות שם.

90) בס' חלק יעקב (להרב אביגדור. נ. י. תש"י) עמד ע"ז. — ותירץ — בנוגע לכל השאלות — באופן אחר.

91) שופטים יז, טז.

92) רמב"ם הל' מלכים פ"ה ה"ז (מסוכה נא, ב).

93) ראה רדב"ז (שם ה"ג) — די"ל דגם למסקנא רק איסורא בעלמא הוא באופן זה.

— הנוגע בו דארף זיין והזה ביום השלישי וביום השביעי.

יז. והנה „כל ישראל יש להם חלק לעוה"ב" [94] — אלע וועלן אויפשטיין נשמות בגופים, אעפ"כ י"ל אז דורך עסק התורה בזמן הזה וועט מען ניט דארפן אנקומען צו הזאה לעת"ל, הגם אז ביי יעדן איינעם בלייבט דער עצם לוז — ווייל, ווי רז"ל זאגן [95], „כל המשתמש באור תורה אור תורה מחייהו" (אדער ווי דער לשון „טל תורה מחייהו" [96]), וואס בשעת די תחי' איז ע"י אור תורה וטל תורה [97], איז דאס גופא מטהר בשעת התחי' [98].

(משיחת כ"ד טבת תשי"א)

---

94) סנה' צ, א.

95) כתובות קיא, ב.

96) יל"ש ישע' כו, יט. תניא ספל"ו. וראה לקו"ש חי"א ע' 193 בהערה.

97) ולהעיר מזח"א קעה, ב. קפב, רע"א. ובכ"מ.

98) ראה זח"ג מט, א. ובלקו"ת האזינו עג, ג. שהטל דתחיית המתים הוא למעלה מ„שיורי טלא דבדולחא" שמטהר טומאת מת דזהר שם. וראה המשך וככה תרל"ז פס"ח. ועוד.

ולהעיר גם ממרז"ל (סנהדרין לט, א) עיקר טבילותא בנורא. ועל תורה נאמר (ירמי' כג, כט) „הלא כה דברי כאש", ואינו מקבל טומאה (ברכות כב, א). וראה חגיגה בסופה „ת"ח שכל גופן אש". ובארוכה לקו"ש חט"ז ע' 434 ואילך.

# חוקת ג

א. חז"ל זאָגן[1], אַז דער באר וואָס האָט באַאַרגט די אידן אין מדבר מיט וואָסער איז געווען בזכות מרים, און דערפאַר, איז גלייך נאָך דער פטירה פון מרים — „ולא היו מים לעדה"[2]; און די ענני כבוד זיינען געווען בזכות אהרן, און ווען „מת אהרן נסתלקו ענני כבוד".

פונדעסטוועגן איז דער באר געווען אויך נאָך פטירת מרים און די ענני כבוד נאָך פטירת אהרן, ווייל דערנאָך, ווי חז"ל זאָגן, „חזרו שניהם בזכות משה".

בהשקפה ראשונה זעט אויס, אַז אויך רש"י בפירושו על התורה — לימוד פשוטו של מקרא — נעמט אַן ווי דברי חז"ל הנ"ל:

אויפן פסוק[2] „ולא היו מים לעדה" איז רש"י מפרש „מכאן שכל מ' שנה היו להם הבאר בזכות מרים", און אויפן פסוק[3] „וישמע הכנעני ברענגט ער[4] „שמע שמת אהרן ונסתלקו ענני כבוד"; לאידך אַבער געפינט מען, אַז דער באר איז געווען אויך נאָך פטירת מרים, ווי דערציילט ווייטער אין חומש[5] (ביים נס פון „אשד הנחלים"), און ווי רש"י איז מפרש אויף „ומבמות הגיא . . בשדה מואב"[6] — „כי שם מת משה ושם בטלה הבאר".

דערפון איז משמע, אַז רש"י נעמט אַן אַז דעם באר האָט דער אויבערשטער צוריקגעקערט בזכות משה[7]; ובמילא איז מסתבר, אַז אויך די ענני כבוד חזרו בזכות משה[8] — ווייל עס לייגט זיך ניט צו זאָגן אַז זכותו של משה האָט גע־האַלפן נאָר פאַר חזרת הבאר און ניט פאַרן אומקער פון די ענני כבוד.

לפ"ז איז אַבער תמוה: בנוגע דעם באר דערציילט די תורה[9] ווי אַזוי ער איז צוריקגעקומען — אַז „ולא היו מים לעדה ויקהלו על משה גו' וירב העם גו'", און דער אויבערשטער האָט גע־זאָגט משה'ן „קח את המטה גו'" און די אידן האָבן ווידער געהאָט מים פון דעם סלע:

משא"כ בנוגע די ענני כבוד, ווערט ניט באַוואָרנט — ניט אין חומש און ניט אפילו אין פירוש רש"י — ווי אַזוי און ווען „חזרו"!

אויך דאָרף מען פאַרשטיין: כשם ווי דער ביטול הבאר נאָך מיתת מרים האָט גורם געווען צו „ויקהלו[9] על משה גו' וירב העם גו'", האָט אויך דער סילוק ענני כבוד נאָך מיתת אהרן לכאורה גע־דאַרפט אַרויסרופן אַן אויפגערודערט־קייט ביי די בנ"י — פאַרוואָס געפינט מען ניט אַז אידן זאָלן האָבן טענות אויף דעם וואָס „נסתלקו ענני כבוד"[10]?

---

1) תענית ט, א. ספרי דברים פ' שה. מכילתא בשלח טז, לה. ועוד.
2) פרשתנו כ, ב.
3) פרשתנו כא, א. ועד"ז לפנ"ז כ, כט. לקמן פינחס כו, יג. מסעי לג, מ. עקב י, ו.
4) „כדאיתא בר"ה" (ג, ר"א).
5) רש"י פרשתנו כ, י"א. כא, טז ואילך ובפרש"י.
6) שם, כ.
7) ראה שפ"ח שם. וראה רש"י שם, יח: חפרוה שרים משה ואהרן (ראה במקומות שבהערה 1: וחזרה בזכות שניהן).
8) ראה שפ"ח שם, טו: הנסמן לקמן הערה 37, 38.
9) פרשתנו כ, ב ואילך.
10) כי מה שחזרו לאחוריהם כו' לאחרי מיתת אהרן (רש"י פרשתנו כא, ד. פינחס ועקב שם) הי'

ב. לכאורה וואלט מען געקענט איינלערנען, אז ע"פ פשוטו של מקרא זיינען די ענני כבוד מער ניט צוריק־געקומען נאך זייער סילוק לאחרי פטירת אהרן[10]; און דער טעם דערפון איז פשוט — מען האט מער ניט נע־דארפט אנקומען צו די עננים:

רש"י האט שוין פריער[11] מפרש נע־ווען אז די עננים האבן ארומגערינגלט אידן „מד' רוחות . . למעלה . . למטה", וואס דורכדעם האבן זיי (א) באשיצט די אידן „לבל יכה בהם שרב ושמש"[12]; (ב) ווי רש"י ברענגט ווייטער[13] — „היו שפים בכסותם ומגהצים אותם"; און נאך אן ענן איז פאראויסגעגאנגען (ג) „לנחותם הדרך"[14], און (ד) אויסגלייכן דעם וועג און באשיצן פון מזיקין: „מנמיך את הגבוה ומגביה את הנמוך והורג נחשים ועקרבים"[15].

אבער נאך פטירת אהרן האבן די אידן זיך מער ניט געגויטיקט אין דעם אלעם וואס די עננים האבן אויפגעטאן פאר זיי, ווייל „הר ההר" גלעפינט זיך שוין „על גבול ארץ אדום"[16], ביים סוף פון מדבר, נאענט צו מקומות של ישוב; ומובן אז דאס איז אן ארט וואו דער „שרב ושמש" פון מדבר איז פיל שוואכער.

[און ניט נאר מצד דעם מקום — אויך מצד דעם זמן: פטירת אהרן איז געווען „בחודש החמישי באחד לחודש"[17] — חודש אב, נאענט צו דער צייט ווען די היצן ווערן שוואכער, וואס „מחמשה עשר באב ואילך תשש כחה של חמה"[18].

— ס'איז ניט קיין סתירה פון דעם וואס רש"י איז מפרש אין פ' נח[19], אז „חום" מיינט „סוף ימות החמה חצי אב ואלול וחצי תשרי שהעולם חם ביותר . . שלהי[20] קייטא קשי מקייטא" — ווייל, דארט איז דער טעם, ווי רש"י איז מדייק בלשונו: „שהעולם חם ביותר", „לפי שכבר נתחמם כל האויר וגוף הבריות בחום הקיץ שעבר עליו"[21]; אבער היץ פון זריחת השמש מצ"ע ווערט שוואכער פון חמשה עשר באב ואילך, ווי מ'זעט עס במוחש.

ובנדו"ד, וויבאלד אז ביז מיתת אהרן (דער „קיץ שעבר עליו") האבן די עננים באשיצט אידן פון דעם חום השמש, איז דא ניט געווען „כבר נתחמם (כל האויר ו)גוף הבריות בחום הקיץ שעבר עליו" — און היות אז מחמשה עשר באב ואילך איז די זריחת השמש ניט מיט אזא שטארקייט, האבן זיי ניט געדארפט אנ־קומען צו די ענני כבוד „לבל יכה בהם שרב ושמש"].

ועד"ז האבן זיך די אידן ניט מער גע־נויטיקט (אזויפיל) — (א) אין דעם וואס

---

(לא מחמת הסתלקות ענני כבוד, כ"א) מפני „מלחמה זו" (לשון רש"י פרשתנו שם) שה' כמה זמן לאחרי סילוק ענני כבוד. והרי העננים שמשו לכמה דברים, כדלקמן בפנים.

10) ראה עד"ז לקו"ש חי"ג ע' 74 הערה 16. ושם, ש(גם) מטעם זה מביא רש"י (פרשתנו כא, ח) השאלה „וכי נחש מימית" בשם „רבותינו" — כי שאלה זו היא רק ע"פ „רבותינו" שענני כבוד חזרו (בזכות משה) והיו הורגים נחשים (כדלקמן בפנים), משא"כ ע"ד הפשט שאינו מפורש (ע"ע) שחזרו העננים. אבל ראה באריכה לקמן בפנים.

11) בהעלותך י, לד.

12) לשון אדה"ז שו"ע או"ח ר"ס תרכה, מטושו"ע שם. וראה ישעי' ד, ו.

13) עקב ח, ד.

14) בשלח יג, כא.

15) פרש"י בהעלותך שם.

16) פרשתנו כ, כג. מסעי לג, לז.

17) מסעי שם, לח.

18) תענית לא, א.

19) ח, כב.

20) יומא כט, ע"א — צויין ברש"י נח שם („כמו ששנינו במס' יומא").

21) פרש"י יומא שם ד"ה שילהי.

די ענני כבוד „היו שפים בכסותם ומגהצים וכו׳״[22] — וואָרום אויב דאָרט וואָלט ביי אַ אידן געווען דער פּאַל פון „שמלתך . . בלתה מעליך״, האָט ער געקענט קויפן אַ לבוש אין איינע פון די דערבייאיקע שטעט פון אומות העולם[23]; (ב) אויך האָט מען שוין ניט געדאַרפט אַנקומען בהכרח צום נס אַז אַן ענן זאָל זיי ווייזן דעם וועג, היות מ׳האָט זיך געפונען אין אַ אָרט וואו ס׳זיינען שוין דאָ דרכים כבושות וכו׳; (ג) און עד״ז אויך ניט דעם אויפטו פון „הורג נחשים ועקרבים״ זייענדיק נאָענט צו מקומות של ישוב[24].

[און אע״פ אַז דער ענן האָט געדאַרפט משווה זיין די הרים כו׳, און ווי רש״י איז מפרש אויף „הר ההר״[25] — „ואע״פ שהענן הולך לפניהם ומשוה את ההרים, שלשה נשארו בהן . . והר נבו לקבורת משה כו׳״, וואָס דערפון זעט מען, אַז דער ענן איז מיטגעגאַנגען אויך (נאָר מיתת אהרן) וועלן אידן זיינען געקומען צו הר נבו (וואו משה איז נסתלק געווארן) —

וואָלט מען געקענט פאַרענטפערן (בדוחק עכ״פ), אַז דאָס וואָס דער ענן האָט משוה געווען אַלע הרים (חוץ הר נבו) מיינט (ניט, אַז דאָס איז פאַרגעקומען בעת די אידן זיינען דאָרט געקומען, נאָר) אַז דאָס האָט זיך אַפּגעטאָן פריער (מהלך ג׳ ימים שהלך לפני־הם[26]), נאָך איידער אהרן איז נסתלק געווארן, כדי צו באַוואָרענען דעם עתיד.

עפ״ז וואָלט געווען אויך רעכט דער סדר ווי רש״י רעכנט דאָרט אויס די דריי הרים וואָס זיינען ניט אויסגעגלייכט געווארן: „הר סיני . . והר נבו . . והר ההר״ — וואָס לויט סדר המאורעות וואָלט „הר נבו״ געדאַרפט שטיין נאָך „הר ההר״ —

אַבער ע״פ הנ״ל וואָלט מען עס געקענט מסביר זיין: מיט מקדים זיין הר נבו פאַר הר ההר איז רש״י מרמז, אַז דאָס וואָס דער ענן האָט איבערגעלאָזט הר נבו לקבורת משה איז דאָס ניט געווען אין אַ שפעטערדיקן זמן (וועו אידן זיינען אהינצו געקומען), נאָר אין דעם זעלבן זמן וועלן ער האָט איבערגעלאָזט הר ההר לקבורת אהרן].

ג. אין אמת׳ן אַבער, איז מוכרח צו זאָגן, אַז די ענינים האָבן זיך אומגעקערט און באַגלייט די אידן אויך נאָך פטירת אהרן, ווייל:

א) בפשטות ווערט מיט „לנחותם הדרך״ ניט געמיינט (בלויז) צו פאַרהיטן פון בלאָנדזשען אין מדבר (וואו ס׳זיינען ניטאָ קיין דרכים), נאָר בכלל צו ווייזן דעם דרך, די ריכטונג וואָס דער אויבערשטער וויל אַז די אידן זאָלן גיין[27] — און וויבאַלד אַז אויך נאָך מיתת אהרן זיינען געווען כו״כ מסעות, האָט מען אויך דעמאָלט געדאַרפט אַנקומען צום ענן.

ב) רש״י זאָגט בפירוש[28], אַז נאָך מיתת

22) ואף שזה נאמר במשנה תורה לאחרי מיתת אהרן — הרי משה סיפר אז מה שהי׳ במשך שהותם במדבר.

23) ראה יומא עה, ב.

24) להעיר ממש״נ (עקב ח, טו. וראה דברים א, יט וברש״י) „במדבר הגדול והנורא נחש שרף ועקרב״ — והרי כבר יצאו מ„מדבר הגדול והנורא״.

25) פרשתנו כ, כב.

26) פרש״י בהעלותך י, לה.

27) ראה פרש״י בשלח שם. וראה פרש״י יהושע (ג, ג) דלאחרי מיתת משה הי׳ הארון מראה להם הדרך (במקום הענן).

28) נסמן לעיל הערה 10.

אהרן „חזרו לאחוריהם דרך ים סוף . . שבע מסעות" — צוריק אין מדבר[29].

ג) די עננים האָבן באַשיצט אידן אויך פון מלחמות מיט די אומות העולם. ווי רש"י האָט שוין מפרש געווען ביי מלחמת עמלק[30], אז „וצא הלחם בעמלק" מיינט „צא מן הענן והלחם בו". וואָס דערפון איז פאַרשטאַנדיק אַז כל זמן אידן זיינען געווען אַרומגענומען פון די עננים האָבן די אומות העולם ניט גע־האָט קיין שליטה צו לוחם זיין מיט זיי[31]; און ווי רש"י האָט שוין מפרש געווען פריער[32], אז דער ענן האָט מקבל גע־ווען די „חצים ואבני בליסטראות" וואָס „היו מצרים זורקים",

[און דערפאַר, גלייך נאָך מיתת אהרן — „וישמע הכנעני . . וילחם ביש־ראל"[33], ווי רש"י איז מפרש[34], אַז דער־זעענדיק אַז „נסתלקו ענני כבוד" האָט ער געמיינט אַז „נתנה רשות להלחם בישראל"],

אשר לכן האָט מען געדאַרפט די ענני כבוד צו באַשיצן אידן אויך אין די שפּעטערדיקע מלחמות.

ד) דער אויפטו פונעם ענן אין די מ"ב מסעות, איז געווען ניט נאָר צו ווייזן וואו צו גיין, נאָר אויך (ווי די תורה איז מאריך אין פ' בהעלותך[35]) צו מודיע זיין ווען און ווי לאַנג עס זאָל זיין דער „יחנו" און דער „יסעו", וואָס דאָס איז נויטיק אין אַלע מסעות, ביז מען איז אַריין אין א"י.

ה) ועיקר: רש"י ברענגט אַראָפּ אין פ' בלק (נאָך מיתת אהרן), אויפן פסוק[36] „והוקע אותם לה' נגד השמש" — „השמש מודיע את החוטאים הענן נקפל מכנגדו והחמה זורחת עליו" — זאָגט דאָך רש"י בפירוש[37], אַז דער ענן איז געווען אויך נאָך מיתת אהרן[38] (און האָט מגין געווען פון דעם שמש).

איז הדרא קושיא לדוכתא: פאַרוואָס ווערט ערגעץ ניט דערמאָנט (אַז — און ווי אַזוי) די ענני כבוד האָבן זיך צוריק־געקערט — און פאַרוואָס האָט דער סילוק זייערער ניט אַרויסגערופן קיין פערדרוס ביי אידן, כנ"ל?

ד. וועט מען דאָס פאַרשטיין בהקדם א דיוק און שינוי לשון אין פירוש רש"י עה"ת: אין כמה מקומות[39] רופט ער אַן די עננים — „ענני כבוד", און אין אַ צאָל ערטער[40] — „עננים" (סתם).

---

29) ראה פרשתנו כא, ה.

30) בשלח יז, ט.

31) ומה שעמלק הי' יכול להלחם בישראל (ובפרט באופן ד„וגבר עמלק" — שם, יא) כבר תי' רש"י שם (פסוק ח) שבנ"י השואלים היש ה' גו' — „השליכו מעליו" — חוץ לענן], וכמפורש ברש"י תצא (כה, יח) „שהי' הענן פולטן". ועד"ז כש„ויעפילו לעלות וגו'" (שלח יד, מד־מה. דברים א, מא־מד) שפשוט שהי' מחוץ לענן, שהרי הי' היפך ציווי ה'. וראה לקמן בפנים סוף סעיף ה והערה 58.

32) יתרו יט, ד. — בפרש"י בשלח (יד, יט. וראה רש"י האזינו לב, יא) שהמלאך קבלם. אבל ראה בארוכה מפרשי רש"י בשלח שם. ואכ"מ.

33) פרשתנו כא, א.

34) מסעי לג, מ (וראה בארוכה לקו"ש ח"ח ע' 194 ואילך, הטעם שלא הביאו רש"י בפרשתנו, ולאידך מוסיף בפרשתנו „ועמלק מעולם רצועה כו'").

35) ט, יז ואילך. וראה פקודי מ, לו ואילך.

36) כה, ד. ואף שמביאו מ„מדרש אגדה" — הרי כמדובר כמ"פ, כל מה שהובא בפרש"י עה"ת הוא פשוטו של מקרא או אגדה המיישבת דברי המקרא (רש"י בראשית ג, ח. ובכ"מ).

37) וכן מפורש בפרש"י תצא כג, יג „חוץ לענן" (וראה שפ"ח ומשכיל לדוד שם). וכן מוכח בפרש"י יהושע שם.

38) ראה חזקוני, ריב"א, שפ"ח ומשכיל לדוד בלק שם.

39) פרש"י אמור כג, מג. פרשתנו כ, כט. כא, א. פינחס כו, יג. מסעי לג, מ. עקב ח, ד. י, ו.

40) ראה לקמן בפנים.

אט די צוויי לשונות געפינט מען אויך אין די מדרשי חז"ל וואו עס שטייט אז עס זיינען געווען שבעה עננים: אין טייל מדרשי חז"ל[41] איז די גירסא „שבעה עננים היו" (וכיו"ב), און אין אנדערע[42] — „שבעה ענני כבוד היו" (וכיו"ב). רש"י בפירושו על התורה[43] קלייבט אויס און שרייבט „שבעה עננים כתובים כו'".

ויש לומר הביאור: דעם חילוק צווישן עננים סתם און ענני כבוד — קען מען זאגן בפשטות: „ענני כבוד" מיינט פשוטו כמשמעו, אז דער גאנצער תכלית זייערער איז נאר צו ווייזן כבודם של ישראל[44]. ד. ה. עס זיינען געווען עננים וואס זייער ענין איז געווען צו באשיצן און באזארגן די אידן מיט זייערע צרכים און ענינים המוכרחים — חאטש בדרך ממילא פארשטייט מען דערפון חבתן (וכבודם) של ישראל. און עס זיינען געווען נאך עננים וואס כל ענינם איז געווען לשם „כבוד" — ארויסווייזן אויף וויפל דער אויבערשטער איז מכבד די אידן.

און דערפון איז מובן, אז ניט אלע עננים זיינען ענני כבוד: דער ענן וואס „מנמיך את הגבוה כו' והורג נחשים ועקרבים"[45] איז ניט פון די ענני כבוד, ווייל זיין אויפטו איז א דבר של הכרח אויף צו קענען גיין אין מדבר: און עד"ז דער ענן וואס האט זיי באשיצט פון חום השמש אדער פון אוה"ע בשעת מלחמה, איז ער ניט (נאר) צוליב כבודם של ישראל, נאר צוליב א תועלת אין ענינים נחוצים — דערפאר נוצט רש"י אין די מקומות דעם לשון „ענן" (סתם)

[לדוגמא: „וצא הלחם בעמלק — צא מן הענן"[30]; „זורקים חצים . . והענן מקבלם"[32]; „הר ההר — . . ואע"פ שהענן הולך לפניהם ומשוה את ההרים כו'"[25]; „נגד השמש — . . הענן נקפל כו' והחמה זורחת עליו"[36]; „כל הנחשלים אחריך — . . שהי' הענן פולטן"[45]].

משא"כ ביי די עננים וואס זיינען נסתלק געווארן נאך מיתת אהרן, איז דארט דער לשון: „נסתלקו (נאר די) ענני כבוד"[46] — נאר די עננים וואס זיינען געווען לכבודם של ישראל, אבער ניט די עננים[47] וואס האבן באווארנט די צרכים פון אידן[48] — און די ענני כבוד האבן זיך (ע"פ פשוטו של מקרא) טאקע ניט אומגעקערט (ומובן ג"כ ובפשטות פארוואס אידן האבן ניט געהאט קיין טענות בנוגע ענני כבוד ווי זיי האבן געהאט אט ביי בארה של מרים).

---

41) מכילתא בשלח יג, כא („שבעה עננים הם". אבל ראה שם לאח"ז). ספרי בהעלותך י, לד. תנחומא במדבר ב (אבל בא בהמשך למ"ש לפנ"ז „ענני כבוד"). זח"ג שב, סע"ב. ועוד.

42) תנחומא בשלח ג. במדבר יב. תוספתא סוטה פ"ד, א. מכילתא בשלח שם. ברייתא דמלאכת המשכן רפי"ד. ספרי זוטא בהעלותך שם. במדב"ר פ"א, ב. יל"ש פקודי רמז תכז. זח"ג רפג, ב. תקו"ז תכ"א (נה, א). ועוד. וראה זח"ג קג, א.

43) בהעלותך שם. ולהעיר ג"כ מרש"י האזינו (לב, י) „והקיפם בעננים". ברש"י יחזקאל (טז, י) „ומדרש אגדה . . שבעת ענני כבוד כו'". אבל (נוסף לזה שהוא „מדרש אגדה", הרי) כמדובר כמ"פ, פרש"י לנ"ך אינו ע"ד הפשט כ"כ — כמו פירש"י עה"ת.

44) משא"כ ע"ד הדרוש כו' — ש„כבוד" הוא כינוי לשכינה. וראה לקמן הערה 47.

45) תצא כה, יח.

46) אבל להעיר מפרש"י קהלת (ז, א) „וכן אהרן בעמוד ענן". וראה הערה 43.

47) להעיר גם מרש"י תענית (ט, א ד"ה ונסתלקו): „ענני רקיע וענני עשן ושאר עננים אינן של כבוד" (אבל ידוע השקו"ט (שד"ח ח"ט ע' א'תתיד ועוד) אם הפי' לתענית הוא לרש"י).

48) ראה גם שפ"ח בלק שם. ולפ"ז אתי פרש"י פרשתנו (כ, כב) כפשוטו — דלא כנ"ל בפנים ס"ב בסופו. ומה שכותב רש"י „הר נבו" לפני „הר ההר" — נת' בשיחת ש"פ חקת תשל"ז.

[דערמיט קען מען פאַרענטפערן די קשיא פון רא"ם[49]: וויבאַלד עס זיינען געווען עננים מד' רוחות וא' מלמעלה וא' מלמטה[15] — און אַ סוכה איז בדוגמא צו די עננים (ווי רש"י[50] איז מפרש: „כי בסוכות הושבתי — ענני כבוד") — האָט אויך אַ סוכה געדאַרפט האָבן „א' מלמעלה וא' מלמטה וד' מד' רוחותי" (און דער דין[51] איז, אַז עס איז געגוג צוויי גאַנצע דפנות און אַ דריטע וואָס האָט אַ טפח)?

ויש להוסיף בקושיתו — פאַרוואָס מאַכט מען ניט קיין זכר צו דעם זיבעטן ענן וואָס איז געווען „לפניהם"?

וע"פ הנ"ל איז עס פאַרענטפערט: דער זכר וואָס מיר מאַכן איז נאָר צו די „ענני כבוד"[52] — די עננים וואָס כל ענינם איז נאָר לשם „כבוד"[53]; אָבער דער ענן וואָס איז געווען „לפניהם", ועד"ז כמה פון די אַנדערע ששה עננים, האָבן (אויך) משמש געווען אויף צו באַוואָרענען די צרכים[54] פון די אידן כנ"ל,

ובמילא איז אויך דער מספר דפנות הסוכה — ניט פאַרבונדן מיט מספר ענני הכבוד. ובפרט אַז י"ל אַז עס איז אין דעם געווען שינוים — במסע ווען מ'האָט ניט געדאַרפט האָבן הגנה מצד מסוים — איז דער ענן מצד זה געווען אַן ענן הכבוד].

ה. עפ"ז ווען מען אויך פאַרשטיין אַ דיוק אין פרש"י הנ"ל (סעיף ג) אויף „וישמע הכנעני"[34] — „שנסתלקו ענני כבוד וכסבור שנתנה רשות להלחם בישראל" — דלכאורה האָט רש"י גע־דאַרפט דערמאַנען דעם עיקר החידוש (אויך) — „שנתנה האפשריות והרשות להלחם בישראל" — וויבאַלד אַז די אידן זיינען פריער געווען אַרומגענומען פון די עננים און עס איז געווען אומ־מעגלעך צו מלחמה האָבן מיט זיי (כנ"ל שם) —

וע"פ הנ"ל איז עס מובן[55]: אויך נאָך דעם ווי „נסתלקו ענני כבוד" איז גע־בליבן דער ענן וואָס האָט באַשיצט אידן פון אוה"ע בשעת מלחמה: דער כנעני האָט אָבער געמיינט, אַז וויבאַלד עס זיינען נסתלק געווארן די ענני כבוד — דער אויבערשטער וויזט שוין מער ניט אַרויס אַזויפיל כבוד צו אידן, איז דאָס אַ באַווייז אַז „נתנה רשות להלחם בישׂ־ראל"; אָבער בנוגע דער אפשריות למלחמה (מצד די אַנדערע עננים) האָט זיך גאָרניט געביטן[56].

[און ס'איז ניט קיין קשיא: ווי איז אפשר און ווי קומט עס אַז דער כנעני[57]

49) בהעלותך שם. וראה גו"א וצידה לדרך שם. ב"ח לטאו"ח סו"ס תרכה. פרמ"ג (א"א) שם. וראה לקו"ש אמור תשמ"ט בסופו.

50) אמור שם. ולהעיר מרש"י בהעלותך (ט, יח) „כמין סוכה" — אבל שם המדובר בענן שהי' על המשכן (כמשמעות הכתובים שם, וכדיוק לשון רש"י „עמוד הענן"), והי' „נמשך (רק) על גבי בני יהודה . . עד שמשה אומר שובה וכו'". ואכ"מ.

51) סוכה ו, ב. טושו"ע או"ח סתר"ל ס"ב.

52) כדיוק לשון רש"י „ענני כבוד". ולהעיר מהשינוי בין ת"א ותיב"ע שם.

53) עפ"ז מתורץ ג"כ מה שהקשה בב"ח שם „למה ציוה יותר במצות סוכה . . יותר משאר חסדים" (כמו מן ובאר כו') — כי סוכה הוא זכר (לא לענין של הספקת צרכים, כ"א) לענין של כבוד. וראה לקו"ש שם.

54) ראה ב"ח שם דזה שלמטה הי' מנמיך הגבוה (ובפרמ"ג שם, שהי' מגין מפני נחשים). אבל בפרש"י בהעלותך (י, לד) שכל זה נעשה ע"י זה ש„לפניהם", וכמ"ש בצידה לדרך שם.

55) ראה ביאור באו"א — לקו"ש ח"ח שם.

56) אבל להעיר מתוספתא סוטה (פי"א, א): אי' הלך התייר שלהם המכביש להם את הדרך.

57) ועד"ז סיחון ועוג. וכן אדום (פרשתנו כ, יח־כ) — שהי' לפני מיתת אהרן וסילוק ענני כבוד.

זאל פאַרפירן אַ מלחמה מיט אידן בשעת זיי זיינען באשיצט פון דעם ענן? — ווייל, אין הכי נמי, אין דעם פרט האָט אים די חוצפה פאַרפירט ביז צו שטות כו'; און ער האָט גערעכנט אז אידן וועלן אַרויסגיין פון דעם ענן כדי צו מלחמה האָבן מיט אים[58].

ובפרט לויט פרש"י לפנ"ז[33] אז דער כנעני דאָ איז עמלק — און עמלק איז דאָך געווען דער וואָס האָט שוין פון פריער געפירט מלחמה מיט אידן „הנחשלים אחריך — שהענן פולטן"[59], אפילו וועו „היו כל האומות יראים להלחם בכם .. קפץ וירד .. אע"פ שנכוה כו'"[59]; האָט ער ווידעראַמאָל זיך פאַרמאַסטן קעגן אידן אין אַן אופן פון „קפץ", ניט קוקנדיק וואָס זיי זיינען געווען באשיצט פון דעם ענן].

ו. אויף דער הסברה הנ"ל, אין דעם חילוק צווישן „ענני כבוד" און ענגים סתם, קען מען אָבער פרעגן: רש"י זאָגט דאָך[13] אז די „ענני כבוד היו שפים בכסותם ומגהצים אותם .. ואף קטניהם כמו שהיו גדלים הי' גדל לבושן עמהם", וואָס די ביידע אויפטוואונגען פון די ענני כבוד זיינען לכאורה פון די זאכן וואָס געהערן צו הצטרכות בני אדם און ניט אַן ענין פון כבוד (לחוד)[60].

אין אמת'ן אָבער איז דאָס קיין קשיא ניט. וואָרום, בפשטות, איז דאָס וואָס רש"י זאָגט „ואף קטניהם .. הי' גדל לבושן עמהם" מיינט ער ניט בהמשך און אלס אויפטו פון די ענני כבוד[61] — וואָרום וואָס פאַר אַ שייכות האָט „גדל לבושן עמהם" צו די ענני כבוד?! — נאָר ריידנדיק וועגן די לבושים זאָגט רש"י אַז מיט זיי איז געשען אַ (באַזונדער) נס, וואָס זיי זיינען מיטגעוואָקסן צוזאַמען און פאַרבונדן — ניט מיט ענגים וכו' — נאָר מיט זייערע גופים (ווי רש"י זאָגט דאָרט) „כלבוש הזה של חומט שגדל עמו".

[און דער טעם וואָס רש"י ברענגט דאָס בהמשך צו זיין פירוש אַז „ענני כבוד היו שפים בכסותם וכו'", איז ווייל גלייך דאָ קען זיך שטעלן די שאלה: בשלמא די גדולים האָבן געקענט נאָכאַנאַנד טראָגן די זעלבע קליידער, צוליב דעם וואָס „שמלתך לא בלתה מעליך" — ווי אזוי אָבער האָבן די קטנים געקענט כסדר טראָגן אין מדבר די זעלבע קליידער בעת זיי וואָקסן און ווערן גדול יותר? באַוואָרנט דעריבער רש"י, אַז דערביי האָט דער אויבערשטער געווייזן אַ נס, אַז „הי' גדל לבושן עמהם"].

און דאָס וואָס די „ענני כבוד היו שפים בכסותם ומגהצים אותם", איז ניט געווען אַ הכרח — ווייל אויך לולא די „ענני כבוד" וואָלטן די אידן אין מדבר דאָס געקענט טאָן — דורכפירן דעם שיפוי וגיהוץ באופן הרגיל.

[ובדוגמא ווי „שמלתך לא בלתה" — איז ניט געווען אַ נס הכרחי — ווייל זיי

---

58) כי העננים הועילו רק להגין מפני החצים כו' כנ"ל, אבל לא שיוכלו בנ"י לנצח האויב ולכבוש ארצו כו'. וכדמוכח מפרש"י בשלח (יז, ט) „צא מן הענן והלחם בו". וכן הי' גם בפועל בנדו"ד, שלכן הי' אפ"ל „וישב ממנו שבי" (פרשתנו כא, א). וכן במלחמת סיחון ועוג ומלחמת מדין, בפשטות יצאו בנ"י מן הענן. ולהעיר מרש"י יחזקאל טז, טו.

59) פרש"י תצא כה, יח.

60) ובפרט שבכ"מ (מדרש תהלים מזמור כג. דב"ר פ"ז, יא. שהש"ר פ"ד, יא) הגירסא „הענן שף כו'", ורש"י בוחר בהגירסא (פסיקתא דר"כ פ' בשלח. הובא בילק"ש עקב שם) „ענני כבוד".

61) וכן מוכח מלשון המדרשים שצויינו בהערה הקודמת „ולא היו (הקטנים) גדלים .. החלזון הזה כו'" — ולא נזכר ע"ד ענני כבוד רק אח"כ, ע"ז ש„לא היו צריכין תכבוסת".

האבן זיך געקענט באזארגן מיט נייע לבושים — אדער פון די ריבוי „שמ־לות"[62] וואס מ'האט מיטגענומען ביי יציאת מצרים[63], אדער מאכן פון דעם צמר הכבשים וכו' וואס זיי האבן גע־האט פון דעם מקנה זייערן, אדער דורך קויפן א לבוש בעת זיי זיינען פון צייט צו צייט געווען בקירוב צו א מקום ישוב[64].

און וויבאלד אז דער „שפים" און „מגהצים" דורך די ענני כבוד דוקא איז געווען (ניט אן ענין הכרחי פאר אידן, נאר) בלויז צו פארשפארן זיי א טרחא (קלה), איז דאך דאס גופא דער אמת'ער ענין און צייכן פון כבוד — אויף וויפיל דער אויבערשטער איז מייקר ומכבד די אידן — און דערפאר איז דאס שייך צו די ענני כבוד.

ז. עס בלייבט אבער צו פארשטיין: וויבאלד רש"י[65] זאגט אז „בטלה הבאר" איז פארבונדן מיט מיתת משה, איז משמע אז רש"י נעמט אן, אז חזרת הבאר איז געווען בזכות משה (כנ"ל ס"א) — היינט פארוואס זיינען אויך די ענני כבוד ניט צוריקגעקומען בזכות משה?

וי"ל הביאור בזה: לויט פשוטו של מקרא — איז דאס אלעס וואס אידן האבן באקומען דורך משה"ז — איז (ניט ווי בא אהרן ומרים — וואס בזכותם האבן אידן באקומען ענני הכבוד ומים, נאר) — משה אלס רועה נאמן האט פארזארגט אידן מיט אלעם וואס זיי נייטיגן זיך, און וועט זיי נייטיגן זיך אין דעם.

ועפ"ז יומתק: מען זעט, אז דער ענין — וואס משה האט באזארגט אידן מיט זייערע צרכים — איז (ניט ווי אן ענין התלוי בזכות, וואס ווערט בטל נאך דער הסתלקות פון בעל הזכות[66], נאר) אין אן אופן אז עס ווערט באווארנט אז נאך זיין פטירה זאלן זיי (דאס אויך באקומען, אדער זיי זאלן) צו דעם ניט דארפן אנ־קומען:

אע"פ אז נאך מיתת משה איז „בטלה הבאר" — האבן אבער די אידן מער ניט געדארפט אנקומען צום באר, ווייל זיי זיינען שוין דאן געווען באם ירדן[66]; ועד"ז בנוגע דעם מן, האט שוין רש"י[67] מפרש געווען, אז (אע"פ) „כשמת משה בז' אדר פסק המן מלירד (האבן זיי אבער געהאט דעם מן אויך שפעטער היות) ונסתפקו ממן שלקטו בו ביום עד שהקריבו העומר בששה עשר בניסן".

ח. דערפון האט מען דעם לימוד בנוגע צו נשיאי ישראל בכל דור ודור, אז אויך נאך הסתלקותם, ווען בעיני בשר זעט מען ניט זייער השפעה באופן גלוי (ע"ד ווי דער מן נאך מיתת משה, וואס מ'האט א קוק געטאן אין וועלט האט מען געזען אז פסק מלירד) — איז אבער דא דער כלל מפורסם, אז „לא יפרדו מעל צאן מרעיתם"[68];

---

62) בא יב, לה („כלי כסף וכלי זהב ושמלות". והרי הי' באופן של „וינצלם" (שם, לו). וראה פרש"י בא יג, יג — ע"ד ריבוי הכלי כסף וזהב).

63) כמ"ש הראב"ע עקב שם.

64) ועפ"ז, גם את"ל ד„הי' גדל עמהם" שייך לענני כבוד — אי"ז ענין הכרחי.

65) כמו „ולא הי' מים לעדה" לאחרי מיתת מרים, ונסתלקו ענני כבוד לאחרי מיתת אהרן.

66) סוף פרשתנו. ועוד.

67) בשלח טז, לה (ממכילתא שם. ולדעת ר"י שם, אכלוהו י"ד שנה אחר מיתת משה!).

68) לשון כ"ק מו"ח אדמו"ר ע"ד אביו כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע במכתבו ליארצייט הראשון שלו (ב' ניסן תרפ"א) — נדפס בס' חכמי ישראל (נ"י, תרפ"ד) לג, א. אגרות קודש אדמו"ר מהוריי"צ נ"ע ח"א ע' קמא.

און ניט נאָר מצד דעם וואָס „אף כאן עומד ומשמש (ממרום)"[69] — וואָס דאָס איז ניט שייך צו זען בעיני בשר — נאָר אויך דערפאָר וואָס די פעולות וענינים וואָס זיי האָבן אויפגעטאָן פאָר אידן בחיים חיותם בעלמא דין, זיינען אַ פעולה נמשכת — מ'איז זיך „מסתפק" פון זיי אויך נאָך זייער הסתלקות פון עולם הזה.

ט. און דאָס איז אויך די שייכות מיוחדת פון דעם ענין הנ"ל מיט דעם חג הגאולה פון כ"ק מו"ח אדמו"ר די"ב-י"ג תמוז — וואָס פאַלט אויס (בכו"כ שנים — וכקביעות שנה זו) אין די ימי השבוע פון שבת פ' חקת (דמיני' מתברכין[70]) — ווייל אָט דער ענין זאָגט זיך אָרויס באופן ניכר אין דער גאולה פון רבי'ן:

מ'זעט במוחש, ווי דער נצחון וגאולה פון י"ב-י"ג תמוז בימים ההם, וואָס האָט גע'פּועל'ט אַז אפילו אין יענער מדינה זאָל זיין החזקת התורה והפצת היהדות וכו' — איז אַ פעולה נמשכת עד היום הזה. דאָס האָט שוין אויפגעשטעלט דריי דורות פון אידן שומרי תורה ומצוה במדינה ההיא — וואָס דאָן פסק'נט אַפּ תורה אַז „לא ימוש מפיך ומפי זרעך ומפי זרע זרעך גו' מעתה ועד עולם"[71].

און נאָכמער: מ'זעט, אַז אפילו אַזעלכע וואָס זיינען שוין כמה דורות געווען אַפּגערישן ר"ל פון תורה און אידישקייט — צוליב דעם מצב איום ותנאים איומים במדינה ההיא — אויך זיי זיינען זיך „מסתפק" פון דער פעולת הגאולה עד היום הזה, אַז דאָס איז זיי אי'צט מעורר מיט אַ תנועה פון תשובה און זיי קערן זיך אום צו אַ לעבן פון תורה און אידישקייט.

און דורך דעם וואָס מ'זעט טאָן כדבעי אין די פעולות פון דעם חג הגאולה[72] צו מחזק זיין תורה ויהדות און מפיץ זיין זיי, כולל ובפרט ענין שהזמן גרמא — הפצת מעיינות החסידות חוצה — ווערט דאָס אַראָפּברענגען דעם „קא אתי מר" דא מלכא משיחא, במהרה בימינו אמן.

(משיחות מוצאי ש"פ מטו"מ, ש"פ דברים וט"ו באב תשל"ט)

---

69) סוטה יג, סע"ב.

70) זח"ב סג, ב. פח, א.

71) ישע' נט, כא. ב"מ פה, א.

72) ראה מכתב בעל הגאולה לחגיגה הראשונה — י"ב תמוז תרפ"ח (נדפס בסה"מ תרפ"ח (ע' קמו) ותש"ח (ע' 263) ועוד).

# בלק

א. שוין געדענקט אמאל בארוכה, אז כאטש רש"י בפירושו עה"ת איז מפרש פשוטו של מקרא, און דאס איז ווען ער ברענגט אין זיין פירוש דרשות רז"ל, איז דא אויך זיי א הכרח ע"פ פשט [1] — פונדעסטוועגן זעט מען אז אין אונזער פרשה, בשייכות צו דברי בלעם, ברענגט רש"י אראפ א ריבוי דרשות רז"ל, כלל שלא ע"ד הרגיל בפירושו.

די הסברה אין דעם: תורה — בפשוטו של מקרא — זאגט בפירוש „וישא משלו" [2], איז מובן, אז (אויך) לויטן דרך הפשט איז דער פירוש פון אט די פסוקים ניט (באגרענעצט) לויט דעם פשוט'ן טייטש פון די וועלטער [3], נאר עס איז דא א נמשל, אין זיי געפינען זיך (אויך) רמזים און דרשות וואס זיינען ניט מפורש אין די וועלטער פון פסוק:

אבער צוזאמען דערמיט איז מובן, אז אויך די דרשות האבן א הכרח אין פשט הכתוב, זיי האבן א שייכות און זיינען נוגע צום הבנת הכתוב [4].

עפ"ז דארף מען פארשטיין דעם צווייטן ד"ה בפירוש רש"י אויפן פסוק [5] (אין דברי בלעם) „כי לא נחש ביעקב ולא קסם בישראל כעת יאמר ליעקב ולישראל מה פעל א-ל". רש"י איז מעתיק די וועלטער „כעת יאמר ליעקב וגו" און איז מפרש: עוד עתיד להיות עת כעת הזאת אשר תגלה חיבתן לעין כל שהן יושבין לפניו ולומדים תורה מפיו ומחיצתן לפנים ממלאכי השרת והם ישאלו להם מה פעל א-ל וזהו שנאמר [6] והיו עיניך רואות את מוריך, ד"א יאמר ליעקב אינו לשון עתיד אלא לשון הווה אינן צריכים למנחש וקוסם כי בכל עת שצריך להאמר ליעקב ולישראל מה פעל הקב"ה ומה גזרותיו במרום אינן מנחשים וקוסמים אלא נמסר להם ע"פ נביאיהם מה היא גזירת המקום או אורים ותומים מגידים להם. ואונקלס לא תרגם כן.

ולכאורה:

א) די אריכות אין פרש"י — בפרט אין ערשטן פירוש — וואו איז דאס אלץ מרומז (און וואס איז עס נוגע צום פשט) אין די וועלטער פון פסוק?

ב) וואס איז די שווערקייט אין יעדן פון די פירושים, וואס רש"י דארף אנקומען צו ביידע פירושים?

ג) רש"י איז מקדים דעם ערשטן פירוש פארן צווייטן, וואס ווייזט אז ער איז נעענטער צום פשט — מיט וואס איז דער ערשטער פירוש נעענטער צו פשש"מ?

ד) וואס איז רש"י אויסן מיט'ן סיום „ואונקלס לא תרגם כן" [7] — בריבוי

1) כפירושו בפ' בראשית — ראה לקו"ש ח"ה ע' 1 ובהערות שם.

2) כג (ז. יח). כד (ג. טו. כ. כא. כג).

3) שע"ד הפשט מדבר ברמז — ראה פרש"י משפטים כא, יג. ובכללות יותר: כל דברי בלעם אלה ה"ה ענין של נבואה ובלילה (ראה רש"י פרשתנו כב, ה. כב, ח), והרי נבואה (גם לנביאי ישראל) היא בחלום וחזיון (בהעלותך יב, ו. ובפרש"י שם) ו„בחידות" (שם, ח) וא"כ מובן שע"פ דרך הפשט הכתוב אומר דרשני.

4) ראה פרש"י משפטים שם.

5) כג, כג.

6) ישע' ל, כ.

7) בכמה כת"י רש"י ליתא.

מקומות איז תרגום אונקלס אַנדערש פון פרש״י, און רש״י דערמאָנט עס ניט.

ב. מפרשים [8] זאָגן, אַז דער הכרח אויף דעם ערשטן פירוש איז פון דעם לשון „כעת״ — מיט אַ כ״ף הדמיון [9], וואָס פון דעם נעמט רש״י אַז „עוד עתיד להיות עת כעת הזאת״: ניט די איצטיקע צייט ממש, און בדומה צו דער פריער געזאָגטע צייט פון „ותרועת מלך בו״ [10] (וואָס איז ווי רש״י טייטשט) „לשון חיבה ורעות״, וועט קומען נאָך אַזא צייט („כעת״) וועו „תגלה חיבתן לעין כל כו״, און איז מפרש וואָס עס מיינט דער ענין פון „תגלה חיבתן״.

און לויטן צווייטן פירוש קומען די ווערטער „כעת יאמר ליעקב״ בהמשך צו התחלת הכתוב „כי לא נחש ביעקב ולא קסם בישראל״: בשעת אידן דאַרפן עפעס וויסן וועט זיי דאָס איבער־געגעבן דורך די נביאים אַדער אורים ותומים.

ולפ״ז, איז לויטן ערשטן פירוש שווער, וואָס דער תוכן פון „כעת יאמר וגו״ האָט ניט קיין המשך צו התחלת הכתוב [11]; און אויך אין צווייטן פירוש איז דאָ אַ שווערקייט: א) בפשטות איז „יאמר״ לשון עתיד, ניט לשון הווה [12], ב) דער לשון „כעת״, מיט אַ כ״ף הדמיון [11].

אַבער לויט דעם בלייבט נאָך אַלץ צו פאַרשטיין:

א) אין הכי נמי אַז פון פסוק איז מוכח אַז ס׳וועט זיין נאָך אַ צייט בדומה צו דער צייט, וואָס דעמאָלט וועט געזאָגט ווערן „ליעקב ולישראל מה פעל א־ל״ — פון וואַנעט איז אַבער די ראי׳, און וואָס איז נוגע אין פשטות פירוש הכתובים, די פרטים „שהן יושבין לפניו ולומדים תורה מפיו ומחיצתן לפנים ממלאכי השרת״ און די מלאכים וועלן זיין די וואָס וועלן פרעגן „מה פעל א־ל״.

ב) פאַרוואָס איז ער מקדים דעם ערשטן פירוש פאַר דעם צווייטן — אדרבא, דער צווייטער פירוש (טראָץ זיין שווערקייט אין לשון כנ״ל) איז דאָך פאַרט נעענטער צו פשש״מ [13] דערמיט וואָס דער צווייטער טייל פסוק קומט בהמשך צו התחלת הכתוב, משא״כ לויטן ערשטן פירוש?

און ווי מען געפינט טאָקע, אַז אין מדרש [14] שטייט דער צווייטער פירוש (פון רש״י) פאַר דעם ערשטן: נאָך מער, דער רמב״ן אויפן פסוק ברענגט פון רש״י בלויז דעם צווייטן פירוש [15].

ג) פון רש״י׳ס לשון „ד״א יאמר ליעקב אינו לשון עתיד אלא לשון הווה״ איז מוכח, אַז „יאמר״ קען געטייטשט ווערן (אויך) בלשון הווה, ווי רש״י (שוין פריער) [16] איז דאָס מסביר וויבאַלד דאָס

---

8) ראה״ם, שפ״ח, וראה גו״א.
9) ראה גם באר מים חיים ודבק טוב לפרש״י.
10) כג, כא.
11) ראה ראה״ם ומשכיל לדוד עה״פ.
12) ראה משכיל לדוד שם.
13) ראה רע״ב כאן עה״פ.
14) תנחומא (פרשתנו יד) ובמדב״ר (פ״כ, כ).
אלא שבפשטות — ב׳ מדרשים הנ״ל אינם במחלוקת, כ״א שמתחלה מפרש תחלת הכתוב „כי לא נחש ביעקב ולא קסם בישראל״, והפי׳ „ראתה עינו את ישראל יושבין לפני הקב״ה כו״ הוא על המשך הכתוב „כעת יאמר ליעקב גו״. אבל בפי׳ מהרז״ו (למד״ר שם) מפרש דראתה עינו את ישראל הוא ד״א ופירוש אחר על הפסוק. וגם הפי׳ „הרי את מחזר כו׳ ונשאל בהקב״ה״ הוא על המשך הכתוב „כעת יאמר ליעקב״.
15) ופי׳ הרמב״ן עצמו הוא ג״כ שמדבר בהווה ולא בעתיד.
16) בשלח טו, א.

איז „דבר ההווה תמיד" — „בכל עת": און אויך דעם לשון „כעת" קען מען פארענטפערן לויטן צווייטן פשט — ווי מפרשים[17] טייטשן, אז „כעת" מיינט: ווען עס קומט די צייט וואס מ'דארף עפעס וויסן איז „נמסר להם ע"פ נביאיהם וכו'".

ג. לכאורה וואלט מען געקענט פארענטפערן, אז דער משך צום התחלת הכתוב לויטן ערשטן פירוש איז ווי די גמרא[18] זאגט „כל אדם שאינו מנחש מכניסין אותו במחיצה שאפילו מלאכי השרת אין יכולין ליכנס בתוכה שנאמר כי לא נחש ביעקב ולא קסם בישראל כעת[19] יאמר ליעקב ולישראל מה פעל א-ל"[20] —

מ'קען אבער ניט זאגן, אז דאס איז די כוונה אין פירוש רש"י ווארום:

א) אין רש"י איז ניטא קיין רמז אפילו אז דאס וואס „מחיצתן לפנים ממלאכי השרת" איז א תוצאה פון „לא נחש גו'".

ב) לפי"ז האט עס ניט געדארפט זיין ערשט לעתיד לבא — „עוד עתיד להיות עת כעת הזאת": ווייאלד אז „לא נחש ביעקב ולא קסם בישראל" איז בהווה (כפרש"י), האט אויך די תוצאה („יאמר ליעקב וגו'"), געדארפט זיין אין זעלבן זמן, און ווי ס'איז געווען בשעת מ"ת אז למדו עשרת הדברות מפי הקב"ה *[20].

ג) וואס איז דא נוגע און שייך דער ענין „שהן יושבין לפניו ולומדים תורה מפיו"[21] ?

ד. אויך דארף מען פארשטיין נאך דיוקים אין פירוש רש"י. ומהם:

א) אין ערשטן פירוש — וואס איז דער לשון „מלאכי השרת" — ניט מלאכים סתם ?

ב) „וזהו שנאמר והיו עיניך רואות את מוריך" — צי דען איז רש"י'ס ענין בפירושו עה"ת צו מסביר זיין פסוקים אין ג"ך ?

ג) אין צווייטן פירוש[22] איז רש"י מוסיף (נאך „ומה פעל א-ל") „ומה גזרותיו במרום" — וואס פאר א שייכות האט עס דא ? נאכמער: אין דעם משך דערמאנט ער נאך „(אלא נמסר להם ע"פ נביאיהם) מה היא גזירת המקום" און ניט „מה פעל א-ל".

ה. דער ביאור בזה:

בלק האט „געדונגען" בלעם'ען אויף — לכה נא ארה לי את העם הזה[23]; און בשייכות דערמיט איז געווען דער ענטפער „וישא משלו" צום ערשטן מאל, פארוואס ער קען דאס ניט טאן — „מה אקוב גו'" — „כי מראש צורים אראנו

17) ראה שפ"ח עה"פ.

18) נדרים לב, א. ועד"ז — ירושלמי שבת ספ"ו (כג' ופי' הקה"ע ופ"מ שם. וראה להלן שם בירוש'). וראה אוה"ת עה"פ. וש"נ.

19) כן הוא בע"י (והתיבות כי לא נחש ביעקב וגו' הן בחצאי רבוע), וכ"ה בפי' הר"ן שם (ובירושלמי שם — רק סיום הכתוב). ובגמרא לפנינו לא הובא סיום הכתוב ורק עד „קסם בישראל וגו'". אבל ראה פרש"י וחדא"ג שם.

20) וראה ר"ן שם. עיון יעקב לע"י שם. מפרשים לירושלמי שם. ועוד.

*20) פרש"י יתרו כ, א.

21) גם: מהו הלשון „מה פעל א-ל" — דלכאורה מכיון שהמדובר בתורה הול"ל „מה הורה א-ל", כבמדרשים הנ"ל, ועד"ז בירושלמי שם.

22) ב' הענינים דנביאים ואורים ותומים י"ל שהם לנגד „נחש" ו„קוסם". ובפרט כפי שמשמע מפרש"י שופטים יח, יוד ש„נחש" שייך לפעולה משא"כ „קוסם". ולהעיר מפרש"י שם, יד. וראה לקו"ש חי"ד ע' 66 הערה 16.

23) כב, ואו.

וגו׳״ [24] — די אויסערגעווייניליכע מעלות פון אידן, ווי רש״י איז זיי מפרט בפירושו אויף די פסוקים.

ועד״ז ביים צווייטן מאל „וישא משלו״ הויבט ער אן „לא איש א־ל ויכזב״, אז מען קען ניט דורכפירן בלק׳ס ווילן „להמיתם במדבר״ [25], און ער איז ממשיך ווייטער אין די מעלות פון אידן וחיבתם אז דער אויבערשטער פארקוקט די עבירות פון אידן, ואדרבה „תרועת מלך בו — לשון חיבה ורעות כו׳״ [26].

און אויף דעם איז ער דערנאך מוסיף, אז ניט נאר איז ניט שייך ארה לי את העם, נאר פונקט להיפוך — „כי לא נחש ביעקב״ — „כי ראויים הם לברכה (מצד מעלתם) שאין בהם מנחשים וקוסמים״ [27].

וויבאלד אבער אז דאס וואס „אין בהם מנחשים וקוסמים״ ברייגט ברכה ווייזט אויף דער פחיתות פון בלעם׳ען (וואס ענינו איז א קוסם [28]) — דעריבער האט בלעם ווייטער ממשיך געווען וועגן דער מעלה פון אידן און דערמיט מדגיש געווען, אז די סיבה וואס ער קען ניט ארה לי את העם איז ניט מצד זיין (בלעם׳ס) חסרון, נאר מצד דער מעלה פון אידן וואס ער האט מרמז געווען אין „משלו״ מיט די וועדטער „כעת יאמר ליעקב ולישראל מה פעל א־ל״.

ו. דער ביאור אין דעם: „כעת״ (מיט א כ׳ קמוצה) ווייזט אויף א באוואוסטער צייט [29] — און וויבאלד דא רעדט זיך וועגן חיבת ישראל, איז מובן אז ס׳רעדט זיך וועגן א צייט וועו מ׳האט געזען די חיבה פון אויבערשטן צו אידן.

און דאס וויס אויך א בן חמש למקרא, אז די צייט, וועו די חיבה פון אויבערשטן צו אידן איז געווען ניכר בגלוי, איז געווען אין זמן פון מ״ת, אויף וועלכן ס׳שטייט [30]: „והייתם לי סגולה מכל העמים כי לי כל הארץ״, און ווי רש״י פארטייטשט עס: „אוצר חביב כו׳ כך אתם תהיו לי סגולה משאר אומות ולא תאמרו אתם לבדכם שלי ואין לי אחרים עמכם ומה יש לי עוד שתהא חבתכם נכרת כי לי כל הארץ והם בעיני ולפני לכלום״.

און פון דעם וואס מ׳זאגט „כעת יאמר ליעקב״, אז דער „עת״ דלעתיד וועט זיין גלייך צו דער עת הידועה, דער זמן פון מ״ת — איז מובן, אז פונקט ווי ביי מ״ת האבן אידן געלערנט תורה פון דעם אויבערשטן אליין (די עשרת הדברות וואס מ׳האט געהערט פון אויבערשטן), עד״ז „עתיד להיות״, אז מ׳וועט לערנען „תורה מפיו״, פון דעם אויבערשטן [31].

און וויבאלד אז חיבה בגלוי דריקט זיך אויס אין פארגלייך צו אנדערע, וואס לגבי זיי איז „חיבתן נכרת״ (כנ״ל בפרש״י), במילא איז מובן, אז בשעת עס רעדט זיך וועגן לימוד התורה (וואס אומות העולם האבן דערצו בכלל קיין

---

24) כג, ח ואילך ובפרש״י.
25) שם, יט בפרש״י.
26) שם, כא ובפרש״י.
27) פרש״י בתחלת הכתוב כאן (כג).
28) ראה פרש״י כב, ז. יהושע יג, כב (הובא בפרש״י כאן פסוק הבא (כג, כד)). וראה רד״ק יהושע שם. פרש״י מטות לא, ו. רמב״ן שופטים יח, ט.
29) ראה מירא דכיא בפרש״י.
ומ״ש בראש״ם שהוא כ״ף הדמיון שמדמה זמן א׳ להשני — צ״ע, שהרי נאמר בקמ״ץ, והרא״ם לשיטתו אזיל בפירושו לוירא יח, יוד. אבל ראה מירא דכיא שם. וגם בגור״א עה״פ כאן שכתב שהכ״ף הוא כ״ף הדמיון אינו מפרש כן מצד הדמיון דזמן א׳ להשני, אלא על הזמן שנאמר בהמשך הכתוב.
30) יתרו יט, ה.
31) להעיר מתניא פל״ו.

שייכות ניט), מוז מען זאגן אז אין דעם איז דער גילוי החיבה אין פארגלייך לגבי „מלאכי השרת" [32], אפילו לגבי די מלאכים וואס זייער ענין איז „לשרת" כביכול דעם אויבערשטן

[ניט נאר ווי די מלאכים שטייען אין א מצב וואס זיי פירן אויס א שליחות (פון דעם אויבערשטן) למטה, ע"ד ווי מ'האט שוין געלערנט פריער וועגן די מלאכים וואס זיינען געקומען צו אברהם דורכ־צופירן שליחות'ן [33] (א' לבשר את שרה ואחד להפוך את סדום ואחד לרפאות את אברהם שאין מלאך אחד עושה שתי שליחות), וע"ד בא הגר [34] וכיו"ב [35], נאר ווי זיי זיינען משרת למעלה, כביכול, דעם אויבערשטן]:

ד.ה. אז אויך לגבי דעם ווי די מלאכים זיינען משרת וועט זיין ניכר די היבה פון אידן [36], לערנענדיק תורה מפיו פון אוי־בערשטן — „והם ישאלו להם מה פעל א־ל" [37].

עפ"ז איז פארשטאנדיק וואס בהמשך צו דעם וואס „ראויים הם לברכה" מטעם „כי לא נחש ביעקב" האט בלעם מוסיף געווען און באוואַרענט, אז דאס וואס ס'קען ניט שולט זיין א קללה אויף די אידן איז ניט ווייל ער איז (א פחות) א מנחש וקוסם און זיי זיינען „לא נחש", נאר מצד דעם עצם מעלה פון אידן, וואס עס וועט נתגלה ווערן חיבתם אז „מחיצתן לפנים ממלאכי השרת" [38].

ז. עס ווערט אבער די שאלה:

א) מ'גענפינט דאך ביי מ"ת אז אידן האבן געזאגט צו משה"ן „דבר אתה עמנו ונשמעה ואל ידבר עמנו אלקים פן נמות", און אזוי איז טאקע געווען „ויעמוד העם מרחוק" [39] איז ווי קען זיין כעת אז אידן וועלן לערנען „תורה מפיו" של הקב"ה?

ב) און אויב אפילו יע, אז עס וועט זיין נאכאמאל אן עת ווי בא מ"ת — איז פארווואס איז עס שולל דעם „ארה לי" מער ווי דער עת פון מ"ת?

דעריבער ברענגט רש"י: א) „וזהו שנאמר [40] והיו עיניך רואות את מוריך" — עס איז מפורש נאמר אין פסוק אז דער אויבערשטער וועט זיין „מוריך" פון אידן, און אין אן אופן פון „והיו עיניך רואות" [41]; ב) „שהן יושבין לפניו",

---

32) הלשון „מלאכי השרת" הובא גם בפרש"י ויר"א יח, ט. תולדות כו, א. יתרו ח, טו. תשא לג, ז. ר"פ ויקרא. ועוד.

33) ויר"א יח, ב.

34) לך טז, ז ואילך.

35) „מלאך ה' בדרך לשטן" — לבלעם — דפרשתנו כב, כב ואילך. מלאכים ממש דר"פ וישלח. ועוד.

36) עפמ"ש בפרש"י תשא שם „והי' כל מבקש ה' אפילו מלאכי השרת כשהיו שואלים מקום שכינה כו' אומרים להם הרי הוא באהלו של משה" — יומתק הלשון בפרש"י „כעת הזאת", שלא קאי רק על זמן מ"ת אלא על כל זמן היות ישראל במדבר, ו„עוד עתיד להיות עת כעת הזאת אשר תגלה חבתן לעין כל", שגם אוה"ע ידעו ויבינו חבתן זו.

37) לכאורה יש להקשות למה נאמר בכתוב „כעת יאמר" ולא ישאלו (כבפרש"י) וכיו"ב? וי"ל שגם מזה הכרח להפירוש שכל הכתובים האלה מדברים במעלתם של ישראל (ראה בפנים סי"א) — כי לשון „יאמר" אינו מדגיש הפועל, המדבר, כ"א הנפעל: יאמר לישראל.

38) ויש להוסיף בזה שאצל בלעם הי' מעלה מיוחדת בזה שבנ"י „מחיצתן לפנים (אפילו) ממלאכי השרת" — ע"ם פרש"י ר"פ ויקרא „לשון שמלאכי השרת משתמשין בו. אבל לנביאי האומות (הם למטה ממלאכי השרת) כו' בלשון ארעי וטומאה שנאמר ויקר אלקים אל בלעם".

39) יתרו כ, טז. שם, יח.

40) ונראה שצ"ל כבדפוס א' וב' וכו"כ כת"י רש"י „שנאמר" במקום „וזהו שנאמר".

41) ולכן הביא רש"י רק פסוק זה ולא הפסוק הראשון שהובא במדרש וגם לא הכתוב (ישעי' מ, ה) „ונגלה כבוד ה' וראו כל בשר" — כי דוקא בפסוק זה מפורש שהקב"ה יהי' „מוריך".

דאָס וועט ניט זיין אַן איינמאָליגע זאַך אוּן לזמן קצר, נאָר אין אַן אופן פון „יושבין" — בקביעות[42], ווי רש"י האָט שוין מפרש געווען[43] „אין תשב אלא לשון עכבה"[44].

ח. עס ווערט אַבער די שאלה: ווי־באָלד אַז סו"ס איז דאָס אַן ענין וואָס וועט זיין לעתיד — איז ווי אַזוי טוט עס אויף, אַז צוליב דעם זאָל איצט ניט קענען זיין „ארה לי"?

דעריבער ברענגט רש"י „ד"א", וואָס לויט דעם איז „יאמר ליעקב אינו לשון עתיד אלא לשון הווה כו' כי בכל עת שצריך להאמר ליעקב ולישראל מה פעל הקב"ה כו' אינן מנחשים וקוסמים אלא נמסר להם ע"פ נביאיהם כו'" —

וואָס לפ"ז איז דאָס אַן ענין שבהווה, ניט (נאָר) א זאַך וואָס וועט זיין לעתיד.

לויטן צווייטן פירוש אַבער איז קשה, וואָס „כעת יאמר ליעקב ולישראל גו'" איז ניט מוסיף אויף דעם וואָס „ראויים הם לברכה" אוּן אויף דעם וואָס בלעם קען ניט „ארה לי", ער איז בלויז דער סיום והמשך הענין פון תחלת הכתוב „כי לא נחש ביעקב", אַז דאָס וואָס זיי דאָרפן, ווייסן זיי ע"י נביאיהם.

ועפ"ז איז מובן וואָס רש"י נעמט אַן דעם ערשטן פירוש אַלס פירוש העיקרי בפשש"מ: ווײַל אַז דאָ רעדט זיך וועגן דברי בלעם אין וועלכע ער האָט געבענטשט אידן אוּן געריידט וועגן זייער מעלה, איז מובן, אַז דער פירוש אין זיינע רייד, וואָס ברענגט אַרויס מער די מעלה פון אידן, איז ער נעענטער צום פשט הכתובים.

ט. עס איז אַבער מסתבר צו זאָגן, אַז אויך לויטן צווייטן פירוש איז דער המשך פון דברי בלעם מוסיף אויף פריער אין דער הסברה פאָרוואָס עס קען ניט זיין „ארה לי":

בלעם האָט געוואוסט, אַז דער אויבערשטער ווייל עס ניט; ער האָט אַבער געטראַכט אַז ער קען מכוון זיין די שעה „שהקב"ה כועס"[45] אוּן דעמאָלט וועט ער קענען „ארה לי".

אוּן דעריבער איז רש"י מוסיף אין צווייטן פירוש „ומה גזרותיו במרום" — „נמסר להם ע"פ נביאיהם מה היא גזרת המקום" —

אַז אויך לויטן צווייטן פירוש זיינען די ווערטער „כעת יאמר ליעקב ולישראל גו'" אַ הוספה אין שלילת הקללה ע"י בלעם: ווײַל אַז אפילו אין דער „שעה" וואָס „כועס בה" ווייסן דערפון די אידן דורך נביאיהם ואורים ותומים אוּן זיי נעמען אַראָפּ די גזירה דורך תשובה כו'[46].

---

42) ועפ"ז יובן גם הלשון „והם ישאלו להם מה פעל א־ל' ולא מה הורה וכיו"ב כנ"ל הערה 21 — כי מעלתם למעלה אינה מספיקה באמירת בלעם לבלק שמשו"ז אא"פ לקללם, כ"א דוקא ע"ז שמעלתם למעלה פועלת למטה, שלכן מלאכים ישאלו מה פעל הקב"ה למטה. ולהעיר גם מפ"מ לירושלמי שם (ד"ה ואומרין להם).

43) תזריע יב, ד. ובפרש"י פרשתנו כב, ח: וישבו „לשון עכבה".

44) ובפרט ש„יושבין לפניו" הוא לא רק יתור לשון (שהי' אפ"ל „שהן לומדים תורה מפיו") אלא שגם תמוה, דלכאורה „לפניו" צ"ל „עומדים ולומדים תורה מפיו" של הקב"ה (ולהעיר מבהעלותך ט, ח „עמדו ואשמעה"). ועכצ"ל שהכוונה להדגיש שיהי' בקביעות כבפנים.

45) ראה פרש"י כג, ח.

46) עפ"ז יובן הלשון „נמסר להם ע"פ נביאיהם כו'" — דלכאורה: השלילה דמנחש וקוסם היא, דהם שואלים לנביאים ואו"ת, וא"כ הול"ל דשואלים לנביאיהם ואו"ת — כי עפ"ז מודגשת גם בזה מעלת ישראל (ע"ד בפי' הא'), שאינם צריכים לשאול אלא

יוד. עפ"ז י"ל, אז דער חילוק צווישן די צוויי פירושים איז אַ שקלא וטריא אין אַ שאלה כללית — און אויך בהלכה [47]: וואָס איז גובר — אַ גרעסערע מעלה וואָס וועט זיין לעתיד, אדער אַ קלע־נערע מעלה וועלכע איז דאָ שוין בהווה [48].

לויטן ערשטן פירוש קומט אויס, אז „כעת יאמר ליעקב ולישראל" מיינט אַז זיי זיינען „ראויים הם לברכה" און עס קען כלל ניט זיין אַ מקום לקללה צוליב זייער גרויסער מעלה וואָס „תגלה חיבתן לעין כל" און „מחיצתן לפנים ממלאכי השרת", אָבער דאָס איז אַ מעלה וואָס „עתיד להיות".

דאָקעגן לויטן צווייטן פירוש, איז אדרבה, מעלתם איז ניט אזוי גרויס, ס'איז דאָ אַן ארט אז המקום כועס און ס'איז שייך קללה, נאָר וויבאַלד אַז „נמסר להם ע"פ נביאיהם מה היא גזרת המקום" פאַרהיטן זיי אַז עס זאָל בטל ווערן, ניט דורכגעפירט ווערן לפועל. אָבער לאידך איז דאָס אַ מעלה וואָס איז בכל עת — בהווה.

ועפ"ז קומט אויס, לכאורה, אַז פון דעם סדר הפירושים אין רש"י קען מען מכריע זיין דעתו ע"ד הפשט, אַז אַ מעלה גדולה בעתיד, איז מכריע די קלענערע מעלה וואָס איז דאָ בהווה.

אָבער באמת קען מען פון דעם פרש"י עס ניט אַפלערנען, ווייל: א) רש"י איז דאָך דאָס מפרש אין דברי בלעם, אַ נביא בא אור"ה ע"ד ווי נביאי ישראל *[48] — איז דאָס וואָס „נמסר להם ע"פ נביאיהם" ניט אַזאַ גרויסע מעלה ווי דאָס וואָס זיי לערנען „מפיו" של הקב"ה. ב) ועיקר: לויט דעם ערשטן פירוש איז דאָס ניט נאָר אַ מעלה וואָס וועט זיין לעתיד, נאָר עס איז דאָ די מעלה אויך בהווה, און בעתיד וועט נאָך צוקומען „תגלה חיבתן לעין כל" — בעתיד וועט די חיבה און מעלה פון אידן נתגלה ווערן פאַר אַלעמען.

ובמילא איז פון דעם ניט קיין ראי' צו אַן ענין, וואו די מעלה וועט זיך ערשט אויפטאָן לעתיד אַז אויך זי איז מכריע דעם הווה.

יא. ע"פ כהנ"ל זעט מען אַז דער תוכן העיקרי אין אַלע בלעם'ס רייד איז — די אויסערגעווינליכע מעלות פון אידן

וואָס ער איז געווען מוכרח מדגיש זיין דאָס וכו"כ פעמים — כדי פאַר־ענטפערן זיך פון די תביעות פון בלק'ן כו"כ פעמים „ארה לי" „וקבנו לי" וכו'

וואָס דערפאַר איז ע"פ פשש"מ און אויך ע"ד הדרוש והרמז, „משלו" — פירוש הכתובים אַז עס רעדט זיך במעלתם של ישראל.

און דערפאַר באַוואַרנט רש"י און וואונדערט זיך: בכו"כ מקומות איז די אַלע פסוקים בפרשתנו [49] איז „כתרגומו"

---

שנמסר להם מה גזרותיו במרום בלי שאלה. ולכן מפרייד רש"י ואומר „או אי"ת מגידים להם", ולא כללו „נמסר להם ע"פ נביאיהם ואו"ת", כי הגדת אי"ת הוא באופן דמענה לשאלה.

47) ראה שדי חמד אסיפת דינים מע' יוהכ"פ ס"א ס"ק י'. וש"נ. וראה גם כללים שם מע' ז' כלל ג.

48) ראה בכ"ז — לקו"ש חט"ו ע' 453 ואילך. חט"ז ע' 398 ס"ז ואילך. חי"ט ע' 73 ואילך. ועוד.

*) ברמב"ן הביא מפרש"י הלשון „נאמר להם כו'" וכ"ה בדפוס א' וב' ובכו"כ כת"י רש"י. וג"כ מתאים להמבואר בפנים, שהרי לא כתב „אומרים להם" וכיו"ב.

*48) רש"י כב, ה.

49) אולי י"ל הטעם כי בלעם הרי הי' מפתור ארם (דברים כג, ה. אונקלוס בפרשתנו כב, ה).

„וכן תרגם אונקלוס" (אדער עכ"פ מיט נאך א פירוש).

מיט דעם אויסנאם אין דעם פסוק (אויך לגבי די פסוקים שלאחריו) און די תמי' אז „ואונקלס לא תרגם כן" (ניט ווי ביידע פירושים) — און קלייבט אויס דוקא פשוטו של מקרא ממש —

ואע"פ אז רש"י האלט אנדערש, ווייל עס איז „משלו" (כנ"ל) און אלע פסוקים רעדן במעלתם של ישראל

אינגאנצן שולל זיין פירושו וויל רש"י ניט — ובהסברה אז „ואונקלוס" וואס דרכו איז פשש"מ אפילו וואו רש"י זאגט „אין המקרא הזה אומר אלא דרשני"[50] וכיו"ב — לא תרגם כן, לשיטתי' וואס איז אויך שיטת רש"י בשאר כתובי התורה.

יב. איינע פון די הוראות וואס מ'קען ארויסלערנען פון הנ"ל:

ניט נאר איז דער גילוי שע"י הנביאים א פעולה נמשכת בהווה, און עס איז אויך דא בכל זמן הוראות ברורות, וואס גילה דבריו ע"י עבדיו ראשי אלפי ישראל עיני העדה בכל דור ודור — נאר אויך דאס וואס אידן לערנען תורה מפיו של הקב"ה איז געווען ניט בלויז איין מאל בזמן מ"ת, אין מדבר, נאר ס'איז אזוי בכל עת, אז ווען א איד לערנט תורה כדבעי — ווערט תען לשוני אמרתך[51] ער לערנט עס מפיו של הקב"ה; עס איז נאר וואס יעצט איז דאס בהעלם און לעתיד „תגלה חיבתן לעין כל".

ובמילא איז פארשטאנדיק, אז ס'איז ניטא וואס נתפעל צו ווערן פון די מלעיגים אויף לימוד התורה וקיום המצות, ובפרט אין הפצת התורה והיהדות, וויבאלד ער האט קלארע הוראות פון דעם וואס גילה דבריו ע"י עבדיו, און נאכמער — ער לערנט מפיו של הקב"ה און פשיטא אז ער געפינט זיך צוזאמען מיטן אויבערשטן — הקב"ה קורא ושונה כנגדו[52], ביז אז „מה להלן (בשעת מ"ת) באימה וביראה וברתת ובזיע אף כאן"[53] אזוי.

און וויבאלד אז ער איז „תמים תהי' עם ה' אלקיך"[54] — צוזאמען מיטן אויבערשטן — איז ניטא וואס נתפעל צו ווערן אויך פון דעם וואס „רגשו גוים" און „לאומים יהגו"[55], ווייל ער ווייס אז עס איז „ריק"; אפילו אז דאס קומט פון א מלך אדער א שר (ווי בלק מלך מואב) אדער פון איינעם פון די נביאי אוה"ע, ע"ד ווי בלעם, וואס ארום אויך זיי ווייסן (ומזלייהו חזי — זעט עס) די מעלה נפלאה פון אידן אז „מחיצתן לפנים (אפי') ממלאכי השרת".

ביז אז אלע או"ה מוזען מודה זיין אז אידן זיינען „ראויים הם לברכה" וויייל „אין בהם מנחשים וקוסמים", ד.ה. זיי רעכענען זיך כלל ניט מיט די חוקות והנהגות הגוים — אידן שטייען שטארק אין זייער אמונה אין תורה.

און דעמאלט אנשטאט צו ח"ו שטערן אידן — בענטשן זיי און זיי העלפן אידן אז עס זאל זיי גארניט פעלן, ואדרבא,

---

50) בראשית א, א.

51) ראה לקו"ת סוכות פא, ג. שה"ש מד, ב.

52) יל"ש איכה רמז תתרלד. תדבא"ר רפי"ח.

53) ברכות כב, א.

54) שופטים יח, יג (ובפרש"י שם). והיא הקדמה להכתוב שלאח"ז שם „הגוים הנ' אל מעוננים ואל קוסמים וגו'", ראה רמב"ן שם. אבל ראה לקו"ש חי"ד ע' 64 ואילך.

55) תהלים ב, א.

**ובפרט אין זייער ארויסגיין בקרוב ממש פון מדבר הגלות און אריינגען אין דער גאולה האמתית, אין ארץ הקודש (היפך כוונת בלק)[56],**

**און מען קומט צו דעם „תגלה חיבתן לעין כל", והיו מלכים אומניך ושרותיהם מיניקותיך[57], ועמדו זרים ורעו צאנכם[58] אין דער גאולה האמתית והשלימה בקרוב ממש.**

(משיחת ש"פ בלק תשל"ז)

56) ראה פרש"י כג, יט.

57) ישע' מט, כג.

58) שם סא, ה.

# בלק ב

א. אין סוף הל' מלכים[1], וואו עס רעדט זיך וועגן מלך המשיח, זאגט דער רמב"ם וז"ל: „וכל מי שאינו מאמין בו או מי שאינו מחכה לביאתו לא בשאר נביאים בלבד הוא כופר אלא בתורה ובמשה רבינו שהרי התורה העידה עליו שנאמר[2] ושב ה' א את שבותך כו'". דער־נאָך איז ער ממשיך: „אף בפרשת בלעם נאמר ושם נבא בשני המשיחים במשיח הראשון שהוא דוד שהושיע את ישראל מיד צריהם, ובמשיח האחרון שעומד מבניו שמושיע את ישראל [באחרונה[3]] ושם הוא אומר[4] אראנו ולא עתה זה דוד אשורנו ולא קרוב זה מלך המשיח. דרך כוכב מיעקב זה דוד. וקם שבט מישראל זה המלך[5] המשיח. ומחץ פאתי מואב זה דוד. וכן הוא אומר[6] ויך את מואב וימדדם בחבל. וקרקר כל בני שת זה המלך המשיח שנאמר[7] בו ומשלו מים עד ים. והי' אדום ירשה זה דוד[8]. שנאמר[9] ותהי' אדום[10] לדוד לעבדים וגו'*[10]. והי' ירשה שעיר אויביו[11] זה המלך המשיח שנאמר[12] ועלו מושיעים בהר ציון וגו'"*[12].

דער ס' היד איז דאָך אַ ספר פון הלכות — כדברי הרמב"ם בהקדמתו בסופה — (ניט פון דרשות אויף פסוקי התורה וכיו"ב), דאַרף מען פאַרשטיין: צו אַרויסבערענגען די ראי' צו דער הלכה אַז „כל מי שאינו מאמין בו כו'" איז ער „כופר בתורה ובמשה רבינו", וואָלט געווען געגנוג ווען ער זאָגט בלויז „אף בפרשת בלעם[13] נאמר ושם נבא במשיח (האחרון שעומד מבניו) שמושיע את

1) פרק יא ה"א.

2) נצבים ל, ג.

3) אבל בכת"י הרמב"ם ודפוסים שלא שלטה בהם בקורת הצנזור (רומי רמ. שונציא רנ. קושטא רסט. ווינציאה רפד. שי (— ברגדין). שיא (יושטיניאן)) „מיד בני עשו".

„נוסח מלא בלתי מצונזר של פרק זה (פי"א מהל' מלכים) ע"פ כת"י ודפוסים ישנים בצירוף מבוא ושינויי נוסחאות" נדפס בסוף הרמב"ם דהוצאת פרדס (ירושלים). ושם גם צילומים מכמה כת"י דפרק זה. לקמן בפנים ובהערות צויינו (בעיקר) השינויים הנוגעים לנדו"ד.

4) פרשתנו כד, יז-יח.

5) כ"ה בדפוסים וכמה כת"י הנ"ל (הערה 3)*. וי"ל בפשטות השינוי דבענין הא' כתב „זה מלך המשיח" ולאח"ז (שכבר ידוע) כתב „זה המלך המשיח" (ה"א הידיעה (מלפני זה)).

*) ובדפוסים שלפנינו גם ב„וקם שבט מישראל" כתב „זה מלך המשיח", ורק בב' ענינים האחרונים כתב „זה המלך המשיח".

ובב' כת"י (אוקספורד 591. שטוקהולם — הובאו ברמב"ם הנ"ל הערה 3) בכל הלכה זו „זה מלך". ולאידך, בב' כת"י אחרים שם (אוקספורד 568, 610) גם באשורנו ולא קרוב כתב „זה המלך המשיח".

6) ש"ב ח, ב.

7) זכרי' ט, י.

8) בדפוסים ורוב כת"י הנ"ל (הערה 3). „לדוד".

9) ש"ב שם, ו.

10) בכתוב „ארם". ושם פסוק יד „ויהי כל אדום עבדים לדוד". ועד"ז בדה"א יח, יג. ובכת"י שטוקהאלם „עבדים לדוד". ולפ"ז כנראה הכוונה לפסוק יד.

*10) ברוב כת"י ליתא „וגו'". וגם מזה משמע קצת שהכוונה לפסוק יד שבש"ב שם, שהמשך הכתוב אין שייך לכאן. משא"כ בפסוק ח שם שממשיך „נושאי המנחה".

11) בדפוסים שלפנינו „והי' ירשה וגו'". אבל כ"ה בדפוסים וכת"י הנ"ל (הערה 3).

12) עובדי' א, כא.

*12) ברוב הכת"י הנ"ל נעתק גם המשך הכתוב „לשפוט את הר עשו", ובכת"י (אוקספורד 610) נוסף גם „והיתה ג-ו".

13) וכלשונו בפיה"מ פרק חלק יסוד הי"ב ומי שהסתפק בו כו' כפר בתורה שיעד בו בתורה בפירוש בפרשת בלעם ופרשת אתם נצבים (ועד"ז הוא בתרגום הר"י קאפאח).

ישראל [באחרונה]״, און מ׳וואָלט שוין אַליין געוואוסט, אַז ער רעדט וועגן די פסוקים פון דער נבואה וואָס איר אַנ־הויב איז ״...אשר יעשה העם הזה לעמך באחרית הימים[14] —

פֿאַרוואָס איז ער מאריך אין די פרטי הראיות אַז אין די כתובים רעדט זיך וועגן ״שני המשיחים״ און אויף וועמען יעדער חלק פון פסוק איז מרמז וכו׳?

אפילו אויב מען וויל אויסטייטשן בפירוש וועלכע פסוקים מען מיינט, וואָלט דאָך געווען געגונג וועט מען בריינגט נאָר (די התחלה וסיום) — אַז דאָס איז געזאָגט געווארן אין די פסוקים ״אראנו ולא עתה וגו׳ והי׳ ירשה שעיר אויביו גו׳״[15].

ב. פון דעם וואָס דער רמב״ם איז מוסיף די ראי׳ ״אף בפרשת בלעם נאמר״, כאָטש ער האָט שוין פריער גע־בראָכט די ראי׳ אויף דעם עצם ענין ״שהרי התורה העידה עליו שנאמר ושב ה״א את שבותך״, איז משמע (און ווי ס׳איז פֿאַרשטאַנדיק פון פשטות לשונו) אַז די פסוקים פון ״פרשת בלעם״ בריינגט דער רמב״ם בעיקר ניט (נאָר) אַלס ראי׳ אויף עצם ביאת המשיח, דעם אויסלייזן אידן פון גלות, נאָר (אויך) אַז ״נבא בשני המשיחים במשיח הראשון שהוא דוד כו׳ ובמשיח האחרון שעומד מבניו״. וואָס דערפאַר איז ער מפרט ומפרש די פסוקים, ווי אַזוי עס איז מוכח אַז ״נבא בשני המשיחים״.

אָבער הא גופא צריך ביאור:

בשלמא דאָס וואָס ער איז מוסיף די ראי׳ פון די פסוקים שבפרשת בלעם

14) כד, יד.

15) ראה אגרת תימן פ״ג קרוב לסופו (מהדורת קאפח): כמו שהבטיחנו ה׳ בתורה באמרו אראנו ולא עתה אשורנו ולא קרוב וכו׳ והי׳ אדום ירשה.

אויף דעם עצם הענין פון משיח׳ן, י״ל ווייל אין דעם פסוק ״ושב ה״א את שבותך״ שטייט ניט[16] אַז דאָס וועט זיין דורך משיח׳ן[17], דעריבער ברענגט ער אויך אַ ראי׳ פון המפורש בתורה אַז נבא אויף מלך המשיח. אָבער וואָס איז נוגע צו די ראיות (מן התורה) אויף ביאת המשיח אַז ״שם נבא״ ניט נאָר וועגן ״משיח האחרון״, נאָר אויך וועגן דוד׳ן, ״משיח הראשון״; ובפרט נאָך מיט אַן אריכות צו מפרש זיין אַלע פרטי הלשו־נות אין די פסוקים, וועלכע פון זיי מיינען דעם מלך דוד און וועלכע דעם מלך המשיח[18]?

16) אבל להעיר שלשון הרמב״ם הוא ״העידה עליו״.

17) להעיר מפרש״י סנהדרין (צט, א) ד״ה ״אין להם משיח לישראל, אלא הקב״ה ימלוך בעצמו ויגאלם לבדו״. וראה שו״ת חת״ס יו״ד בסופו (סי׳ שנו). ושם: והאומר כדעת רבי הלל (שאין משיח לישראל אלא הקב״ה יגאלם) הרי הוא כופר בכלל התורה.

18) ופשיטא שאין לומר שזהו המדרש• היחידי שמצא הרמב״ם שמפרש הכתובים האלו על מלך המשיח, ולכן הביאו כצורתו (חצי הכתוב הראשון על דוד וכו׳) — כי א) פשוט שאעפ״כ אין דרך הרמב״ם להעתיק כל פרטי הדברים שבמדרש, כ״א זה שנוגע לנדו״ד, ב) מצינו במדרשי חז״ל שגם חלק הראשון ״דרך כוכב מיעקב״ מפרשו במשיח (ראה ירושלמי תענית פ״ד ה״ה. דב״ר פ״א, כ. וראה ת״א ותיב״ע עה״פ. ועד״ז מפרש הרמב״ן עה״פ כל הכתובים על משיח. וראה דבריו בספר הגאולה (ע׳ רסו — בהוצאת שעווי׳על) מה שהשיג על הראב״ע בפרשתנו שפירשו על דוד) — וראה לח״מ לרמב״ם שם: ואולי הם מדרשים חלוקים — ג) ועוד ועיקר: הרמב״ם כאן אינו בא להביא ראיות ממדרשי חז״ל ״שכל הספרים מלאים בדבר זה״ (יותר מ״בדברי הנביאים״ — לשון הרמב״ם שם ה״ב), כ״א מהמפורש בתורה ופשטות הכתובים.

•) ע״ד לשון הרמב״ם הוא בבחי׳ פרשתנו עה״פ ״על דרך המדרש״. ועד״ז הוא במדרש הגדול עה״פ. וברמב״ן בספר הגאולה שם (מבלי הראיות של הכתובים). ועד״ז קצת במדרש אגדה (באבער) עה״פ. וראה רלב״ג עה״פ.

ג. לכאורה י"ל, אז דער טעם וואס דער רמב"ם בריינגט די ראי' אויך אויף דעם אז „נבא בשני המשיחים", אויך וועגן „משיח הראשון שהוא דוד שהושיע את ישראל כו'" — דלכאורה, וואס איז נוגע צו דער אמונה אין ביאת המשיח אז אויך דוד וועט אנגערופן משיח פונקט ווי מלך המשיח, ביז אז אויף זיי ביידן זאגט מען „בשני המשיחים" (מיט א ה"א הידיעה) —

איז ווייל דאס איז נוגע ומחזק די אמונה אין ביאת המשיח: וויסנדיק אז דער ענין פון „משיח" איז ניט קיין נייע זאך, ווייל ס'איז שוין געווען דער „משיח הראשון שהוא דוד שהושיע את ישראל מיד צריהם", גיט דאס צו א תוקף אין דער אמונה אז אויך לעתיד וועט קומען משיח שמושיע את ישראל

(ע"ד ווי די הוכחה פון חז"ל[19] אויף תחיית המתים: „דלא הוו חיי דהוי חיי לא כ"ש"):

אדער באופן אחר, ווי מפרשים[20] זיינען באופן מסביר: וויבאלד אז „שני המשיחים" זיינען געזאגט געווארן אין דער זעלבער נבואה, איז פונקט ווי עס איז מקויים דער חלק הנבואה בנוגע דעם „משיח הראשון שהוא דוד שהושיע את ישראל מיד צריהם"; אזוי וועט זיכער מקויים ווערן די נבואה וועגן משיח „האחרון שעומד מבניו שמושיע את ישראל [באחרונה]".

עס איז אבער מובן, אז ס'איז שווער צו לערנען אז דאס איז דער גאנצער טעם: ווארום מיט די פסוקים איז דער רמב"ם (כפשטות לשונו) ניט אויסן צו ברענגען א ראי' און הוכחה אז מלך המשיח וועט זיכער קומען, נאר אז זיין קומען איז א זאך וואס שטייט אין דער תורה; ומזה, אז דער וואס „אינו מאמין בו או מי שאינו מחכה לביאתו" איז „לא בשאר נביאים בלבד הוא כופר אלא בתורה ובמשה רבינו" —

היינט וואס איז דא נוגע אז „נבא בשני המשיחים", אויך „במשיח הראשון שהוא דוד", ובפרט נאך צו מפרש זיין די (פיר) דאפעלטע לשונות פון די פסוקים, אז מיט די ערשטע וועלט געמיינט דער משיח ראשון און די צווייטע — משיח האחרון?

ד. בהמשך לזה זאגט דער רמב"ם, אבער אין א באזונדער הלכה: „אף בערי מקלט הוא אומר[21] אם ירחיב ה' אלקיך את גבולך ויספת לך עוד שלש ערים וגו' ומעולם לא הי' דבר זה ולא צוה הקב"ה לתוהו".

ס'איז ידוע אז אויך די חלוקת ההלכות אין רמב"ם איז בדיוק — דארף מען פארשטיין: פארוואס בריינגט דער רמב"ם די ראי' אין א הלכה בפ"ע און ניט אין דער פריערדיקער הלכה צו־זאמען מיט די אנדערע צווייי ראיות מן התורה? און אויב ס'איז מתאים אז יעדע ראי' זאל שטיין אין א באזונדער הלכה, האט ער אויך די ראי' פון פרשת בלעם געדארפט זאגן אין א באזונדער הלכה*[21].

אויך: פארוואס איז ער מדייק צו מציין זיין דעם מקור פון פסוק, און בפרט מיטן לשון „אף בערי מקלט הוא אומר" און ניט „(אף) בפרשת שופטים"[22], ע"ד ווי ער זאגט פריער „בפרשת בלעם"?

19) סנהדרין צא, א.

20) קרית ספר לרמב"ם הל' מלכים שם. — ע"ד סיום מס' מכות.

21) שופטים יט, ח־ט.

*21) וראה לקו"ש שנסמן לקמן הערה 67. לקו"ש חל"ד ע' 114 ואילך.

22) שהרי בנוגע לערי מקלט ישנה עוד פרשה לפנ"ז (מסעי לה, ט ואילך. וראה גם פ' ואתחנן ד, מא ואילך), שמהלשון „בערי מקלט נאמר" אינו ברור מקומו בתורה (גם אם הי' נאמר „בפרשת ערי מקלט").

**ה. אויך דאַרפֿ'ן פֿאַרשטיין דעם דיוק הלשון[23] „בשני המשיחים" וואָס איז דאָס נוגע דאָ און אין וואָס איז דוקא (נאַר) דוד אַנגערופן „משיח"?**

**[וואַרום כשם ווי דוד איז נמשח גע־ווארן בשמן המשחה (בקרן[24]) און ווערט אַנגערופן משיח ה'[25], אַזוי אויך, לפנ"ז, איז שאול נמשח געווארן[26] (בפך[24]) און אויך ער ווערט אַנגערופן „משיח ה'"[27]]**

**אויב אויסטיילן צוויי מושיעי ישראל (בראשונה ובאחרונה), וואָלט לכאורה מער מתאים געווען משה רבינו אלס גואל ראשון און משיח אלס גואל אחרון[28].**

**ביידע האָבן מושיע געווען מגלות, משא"כ — דוד.**

**ולהעיר אַז אויך בנוגע מדריגתם בנבואה זאָגט דער רמב"ם אַז משיח איז גדול מכל הנביאים[29] אַדער ווי ער זאָגט**

---

23) עוד יש לדייק בלשון הרמב"ם: א) „בפרשת בלעם", והרי אין דרכו לציין המקור, וכמו שלא כתב בהפסוק שהקדים ושב ה"א, „שהרי נאמר בפרשת אתם נצבים", ב) הלשון „ושם נבא" למאי נפק"מ (ודוחק גדול לומר, כיון שמקדים „פרשת בלעם" צריך לבאר ד„שם נבא").

לכאורה י"ל שהוסיף „ושם נבא", בהתאם למש"כ לפנ"ז „כופר . . בתורה ובמשה רבינו", ע"ז ש„כופר . . בתורה" כ' „שהרי התורה העידה עליו כו'", וע"ז שכופר „במשה רבינו" כ' „אף בפרשת בלעם נאמר ושם נבא" (ולא „ואף בלעם נבא" (כבקרית ספר לרמב"ם שם)) וכוונתו לנבואת משה (וכן משמע בפיה"מ אבות (פ"ד מ"ד) „וכן דוד כו' ושיעדו הש"י לנו ע"י משה רבינו והוא הכוכב אשר דרך מיעקב כמו שביארו רז"ל. ולהעיר משל"ה (פרשתנו שסב, ב) בפי' הגמ' (ב"ב יד, ב) „משה כתב ספרו ופרשת בלעם". ולהעיר משו"ת חת"ס יו"ד שם), היינו שכופר בתורה ובנבואת משה (ונק' אפיקורוס וכופר) אף שגם תורה היא בכלל נבואת משה** (ראה רמב"ם הל' תשובה פ"ג ה"ח***). ועפ"ז יתורץ לכאו'

---

*) לכאורה י"ל באו"א (ועפ"ז מובן הצורך להוסיף ראי' זו „אף בפרשת בלעם" על מש"כ לפנ"ז „שהרי התורה העידה עליו" — דפ' נצבים), שבזה מוכיח שמוכרח להתקיים, כי ההבטחה של תורה יתכן שלא תתקיים שמא יגרום החטא (ברכות ד, א) משא"כ בנבואה שהנבואה לטובה אפילו על תנאי אינו חוזר (רמב"ם הל' יסוה"ת פ"י ה"ד) — ראה גו"א וישלח לב, ח (ובגבורת ה' פ"ז).

אבל נוסף ע"ז שכבר נת"ל (בפנים ס"ג) שהרמב"ם כאן לא בא להוכיח אמיתת הענין שבוודאי יהי', כ"א איך שהוא כופר בתורה ובמשה רבינו, וא"כ אין נוגע הענין דנבואה — הרי החילוק בין ההבטחה דאפשר שתתבטל שמא יגרום החטא לנבואה לטובה כו', מפרש הרמב"ם בהקדמתו לפיה"מ שהיינו החילוק במה שבין ה' לנביא עצמו (**שבזה** אפ"ל ש„גרום החטא) לזה שיאמר ה' **להבטיח** לבנ"א טובה בסתם, שבזה א"א שלא תתקיים ההבטחה,

וא"כ מובן שג"ז „שהתורה העידה עליו" בודאי תתקיים. ועצ"ע. — וראה לקו"ש חל"ד ע' 116-7 ובהערות שם.

**) ראה פיה"מ פ' חלק יסוד השביעי ויסוד השמיני. ולהעיר מלשון הרמב"ם הל' יסוה"ת פ"ח ה"ג. שם פ"ט סה"א. ה"ד. ה"ה. נתבאר בארוכה בלקו"ש חי"ט ע' 177 ואילך.

***) ברמב"ם שם: „האומר שאין תורה מעם ה' כו' אם אמר משה אמרו מפי עצמו הרי זה כופר בתורה", אף שבזה גם מכחיש נבואתו של משה רבינו, שזהו א' מהשלשה הנק' אפיקורסין (שבברמב"ם לפנ"ז), ומשמע שתלוי **במה** בא להכחיש, אף שהכופר בתורה בדרך ממילא מכחיש נבואתו של משה, לא נקרא ע"ז אפיקורוס. ועצ"ע.

ג"ז שהביא הרא"י מערי מקלט בהלכה בפ"ע, כי זוהי רא"י נוספת מסברא „ומעולם לא הי' דבר זה ולא צוה הקב"ה לתוהו", ואינו שייך ל„כופר . . בתורה ובמשה רבינו". וגם מובן מה שכתב „בערי מקלט הוא אומר" ולא „בפרשת שופטים נאמר" וכיו"ב, להדגיש שאי"ז שייך לכופר בתורה כו'.

**אבל מובן שג"ז דוחק** ואכ"מ. **וראה לקמן בפנים סי"א.**

24) **מגילה יד, א.**

25) **ש"ב יט, כב. וראה שם כג, א.**

26) **ש"א יוד, א. וכ' זה הביא הרמב"ם (הל' מלכים פ"א ה"ז) לענין משיחת מלך. וראה מגילה שם.**

27) ש"א כד, ז. יא. כו, ט. יא. טז. ש"ב א, יד. טז.

28) **להעיר משמו"ר פ"ב, ד. זח"א רנג, א. שער הפסוקים פ' ויחי.**

29) **באגרת תימן רפ"ד (תרגום הר"י קאפח): שהמשיח נביא גדול מאד גדול מכל הנביאים אחרי משה רבינו . . מעלותו הרי היא הרמה בדרגות הנביאים והנכבדת אחרי משה רבינו.**

אין ספר היד[30] „ונביא גדול הוא קרוב למשה רבינו" משא"כ — דוד[31].

ו. וועט מען דאָס פאַרשטיין דורך מסביר זיין כמה דיוקים אין די צוויי וויטערדיקע הלכות אין הל' מלכים דאָרט. אין הלכה ג' זאָגט דער רמב"ם: ואל יעלה על דעתך שהמלך המשיח צריך לעשות אותות ומופתים ומחדש דברים בעולם או מחי' מתים וכיוצא בדברים אלו[32] אין הדבר כך שהרי רבי עקיבא כו' (ווי ער ברענגט דאָרטן די ראי' פון בן כוזיבא, און פירט אויס) ולא שאלו ממנו חכמים לא אות ולא מופת ועיקר הדברים ככה הן שהתורה הזאת חוקי' ומשפטי'* לעולם ולעולמי עול-מים ואין מוסיפין עליהן ולא גורעין מהן [וכל[33] המוסיף או גורע או שגילה פנים בתורה והוציא הדברים של מצותן מפשוטן, הרי זה ודאי בדאי ורשע ואפי' קורוס].

פון דעם וואָס אין המשך ההלכה וועגן מלך המשיח איז דער רמב"ם מסיים „ועיקר . . שהתורה הזאת חוקי' ומשפטי' לעולם כו'" איז לכאורה משמע, אז ווען איינער זאָגט אַז משיח וועט דאָרפן מאַכן „אותות או מופתים" אַדער „מחדש (זייז) דברים בעולם" איז ער דערמיט מוסיף או גורע בתורה, היפך הענין אַז אין מוסיפין עליהן כו'. מ'דאַרף אַבער פאַרשטיין: וואָס איז דער קשר פון די ביידע ענינים[34]?

נאָכמער: בנוגע אַ נביא זאָגט דער רמב"ם[35] אַז „כל נביא שיעמוד לנו ויאמר שה' שלחו אינו צריך לעשות אות כאחד מאותות משה רבינו או כאותות אליהו ואלישע שיש בהם שינוי מנהגו של עולם אלא האות שלו שיאמר דברים העתידים להיות בעולם ויאמנו דבריו שנאמר כו'". זעט מען אַז כאָטש אויך דאָרטן איז ער שולל אַן „אות . . שיש בהם שינוי מנהגו של עולם", פונדעסט-ווייניגן פירט ער דאָרטן ניט אויס (ווי בנדו"ד) „שהתורה הזאת חוקי' ומשפטי' לעולם"; ולאידך זאָגט ער דאָרט אַז ער דאַרף וויזין אַן אות: „שיאמר דברים העתידים".

---

30) הל' תשובה פ"ט ה"ב.

31) ראה מגילה שם ברש"י שהוא נביא וכן סוטה מח, ע"ב. וקשה מזח"ב קנד, א (וראה ניצוצי זוהר שם). וראה ש' רוה"ק בתחלתו. ובכ"מ דוד ושלמה (תהלים ומשלי — כתובים — דלא כסוטה שם) — מל' רוה"ק ולא נבואה נ"ה. ואכ"מ.

במרנ"ח ח"ב פמ"ה (המעלה השני') כתב: דוד ושלמה ודניאל הם מן הסוג הזה ואינם מסוג ישעי' וירמי' . . ודומיהם לפי שאלו . . לא דברו . . כ"א ברוה"ק.

בפיה"מ אבות (פ"ד מ"ד) „וכן בדוד כו' והוא נביא" (ולהעיר דשם בא בהמשך „ויש לך ללמוד ממשה רבינו כו'"), אבל בפשטות משם אין ראי' כי אינו מדבר במדרי' ומעלות הנבואה, כי"א ע"ד ענווה כו' ואינו נוגע החילוקי מדריגות דנבואה ורוה"ק.

בשמונה פרקים (פ"ז): וכן דוד המלך ע"ה נביא אמר כו'. ושם בא לבאר מארז"ל „אין הנבואה שורה אלא על חכם גבור ועשיר . . ואין מתנאי הנביא שיהיו אצלו כל המעלות" ומביא דוגמא משלמה ודוד, אליהו שמואל יעקב.

32) בדפוסי וכת"י רמב"ם הנ"ל (הערה 3) „שהטפשים אומרים".

*32) בכמה כת"י (הובאו ברמב"ם הנ"ל הערה 3): אין חוקי' ומשפטי' משתנים (משתנות).

---

*) כ"ה בפיה"מ שלפנינו ובתרגום הר"י קאפח. בגמ' שבת (צב, א) „אין השכינה שורה". ובנדרים (לח, א) „אין הקב"ה משרה שכינתו".

33) כ"ה בדפוסים וכת"י הנ"ל (הערה 3) ונשמט בדפוסים שלפנינו.

34) סיום הלשון שבההלכה שנשמט ע"י הצנזור וכל המוסיף כו' רשע ואפיקורס — כנראה הכוונה לאותו האיש. ועפ"ז מובן המשך הלשון בהלכה שלאחרי' ראה בהנסמן בהערה 36. אבל לפי"ז — למה הוצרך לומר גם „ועיקר הדברים . . שהתורה כו' מהן".

35) הל' יסודי התורה רפ"י.

ז. אין דער הלכה שלאח"ז אין הל' מלכים איז דער רמב"ם ממשיך: ואם[36] יעמוד מלך מבית דוד הוגה בתורה ועוסק במצות כדוד אביו כפי תורה שבכתב ושבעל פה ויכוף כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה וילחם מלחמות ה' הרי זה בחזקת שהוא משיח אם עשה והצליח (ונצח כל האומות שסביביו[33]) ובנה מקדש במקומו וקבץ נדחי ישראל הרי זה משיח בודאי ויתקן[37] את העולם כו'.

דאַרף מען פאַרשטייַן: פאַרוואָס דערמאָנט ניט דער רמב"ם דאָ (און אויך ניט אין דעם גאַנצן פרק) די מעלות הגדולות מיט וועלכע מ'איז מתאר דעם מלך המשיח[29], און ווי דער רמב"ם אַליין זאָגט במקום אחר אין ספר היד[30]: „בעל חכמה יהי' יותר משלמה ונביא גדול הוא קרוב למשה רבינו" (וכנ"ל סוס"ה).

ח. דער ביאור בכל זה יש לומר, בהקדים וואָס דער רמב"ם האָט אַריינ־געשטעלט הל' מלכים (ומלחמותיהם[38], או ומלחמות*[38]) בסיום וסוף ספרו היד — דלכאורה, לפי סדר הזמנים, ווי דער רמב"ם זאָגט אין אַנהויב פון הל' מלכים „שלש מצות נצטוו ישראל בשעת כניסתן לארץ למנות להם מלך כו' ולהכרית זרעו של עמלק כו' ולבנות בית הבחירה" — האָט ער די הלכות מלכים געדאַרפט שטעלן בספרו אַ סך פריער[39]?

וי"ל, מיט דעם וואָס דער רמב"ם שטעלט דאָס אין סיום ספרו היד — דער ספר פון „הלכות" — איז ער דער־מיט מדגיש אַז די שלמות פון (קיום ה)תורה וההלכה ווערט בשעת עס איז דאָ (דער ענין ה)מלכים[40]. און ווי דאָס

---

36) ביאור הלכה זו ברמב"ם — ראה לקו"ש ח"ח ע' 358, 2-361 בהערות.

37) כ"ה בדפוסים שלפנינו. אבל בכת"י ודפוסים הנ"ל (בהערה 3) בא כאן קטע שנשמט „ואם לא הצליח כו'", והתיבות „ויתקן את העולם כו'" הן באמצע דבריו שם, „וכל הדברים האלו (של ישוע הנוצרי) ושל זה הישמעאלי . . אינן אלא ליישר דרך למלך המשיח ולתקן את העולם כולו כו'". וראה שם בסיום לשונו. וראה לקמן בפנים סעיף טז.

38) זהו השם המלא — כבהקדמת הרמב"ם (ב„מנין המצות על סדר הלכות הרמב"ם") ובהכותרת בספר שופטים והל' מלכים.

*38) כ"ה בדפוס רומי הנ"ל. ווינציאה רפד. שי. בהכותרת דספר שופטים והל' מלכים*. ובכת"י התימנים שם. וכן הוא שם (ובכמה כת"י) בהקדמת

---

*) אבל בהקדמת הרמב"ם בסופה (בסידור ההלכות דספר שופטים וכן בהלכות מלכים) בכל דפוסים הנ"ל „ומלחמותיהם" („ומלחמותיהן").

הרמב"ם בסופה בההלכות דספר שופטים והלכות מלכים — ראה רמב"ם ספר המדע (ירושלים תשכ"ד), וש"נ.

39) בהקדמת הרדב"ז לספר שופטים „לפי שדיניו הלכתא למשיחא". אבל צ"ע, כי: א) כמה הלכות לכאורה אינן הלכתא למשיחא (ראה לדוגמא: פ"א ה"ח ואילך שלכאו' אינן שייכות לאחרי ביאת המשיח) ב) מטעם זה גם ספר הח' והט' (ספר עבודה וקרבנות) היו צ"ל ב(קירוב עכ"פ ל)סיום ספרו.

[ובנוגע לקרבנות הי' אפ"ל בדוחק, כי לדעת הרמב"ם (הל' ביהב"ח פ"ו הט"ו. וראה שם פ"ב ה"ד) „מקריבין הקרבנות כולן אע"פ שאין שם בית בנוי". אבל בנוגע לביהמ"ק וכל השייך לזה אין לתרץ כן (ע"פ ב"ר ספס"ד. ראה מנ"ח מצוה צה), כי הרמב"ם כתב בהל' מלכים כאן (בריש הפרק ובסופו) דמשיח בונה מקדש (וראה הקדמתו לפיה"מ בנוגע למס' מדות. הל' ביהב"ח פ"א ה"ד). וידועה השקו"ט בזה. ואכ"מ].

ואולי י"ל: הרמב"ם בתחלת ספר היד (ב„מנין המצות על סדר הלכות הרמב"ם") כתב „ספר ארבעה עשר: אכלול בו מצות שהם מסורין לסנהדרין כו' ודין המלך ומלחמותיו", ומכיון שהל' מלכים הן „דין המלך כו'" — מצות היחיד, לכן כתבו בסוף ספרו (אף שכמה הלכות שייכות לכ"א מישראל (ראה הל' מלכים פ"ה ה"ז ואילך)).

40) להעיר מסהמ"צ להרמב"ם מ"ע קעג (בתרגום ר' שלמה אבן איוב (הובא בהוצאת הר"ח העליר)): שצונו למנות עלינו מלך מישראל שיעמיד אמונתנו. (אבל ראה תרגומו (העליר) ובסהמ"צ לפנינו והוצאת הר"י קאפח). ובהל' מלכים ספ"ד „ותהי' מגמתו ומחשבתו להרים דת האמת כו'".

איז אויך פאַרשטאַנדיק בפשטות, אַז די שלימות הקיום פון אַלע מצות והלכות התורה איז בשעת ס'איז דאָ א מלך על כל ישראל, וואָס על ידו ווערט דורכ־געפירט די מצוה פון מלחמות השם[41] (להכרית זרעו של עמלק) און די מצוה „לבנות בית הבחירה", וואָס נאָר דעמאָלט איז שייך דער קיום פון אַלע הלכות ומצות התורה.

בפועל האָט זיך דאָס אויפגעטאָן ע"י דוד המלך, וואָס ער איז געווען מלך[42] על כל ישראל (ישראל ויהודה). ער האָט כובש געווען א"י, גמר ושלימות פון מלחמות (וה' הניח לו מסביב מכל אויביו[43]); ועל ידו האָט זיך אָנגעפאַנגען (די הכנות[44] עכ"פ פון) בנין ביהמ"ק בירושלים (ויאמר דוד זה הוא בית ה' גו'[45]). ובמילא האָט געקענט זיין דער קיום התורה והמצוה בשלימות.

ט. די הלכות פון משיח'ן האָט דער רמב"ם אַריינגעשטעלט (בסיום ספרו היד ו)בסוף הל' מלכים ומלחמותיהם*[45], וואָרום דאָס איז גדרו וענינו של משיח ע"פ הלכה:

דער רמב"ם איז מפרש אין פרק יא פון הלכות מלכים ניט בלויז די זאָך פון ביאת המשיח און דעם חיוב להאמין בו, נאָר אויך וואָס עס איז ענינו גדרו ופעולתו און אופן התגלותו, ובמילא — אין וואָס עס באַשטייט דער (חיוב) להאמין בו.

און דאָס מיינט דער רמב"ם בתחלת הפרק: „המלך המשיח עתיד לעמוד ול־החזיר מלכות דוד[46] ליושנה לממשלה[47] הראשונה ובונה המקדש ומקבץ נדחי ישראל וחוזרין כל המשפטים בימיו כשהיו מקודם מקריבין קרבנות ועושין שמיטין ויובלות ככל מצותה[48] האמורה בתורה":

דאָס איז ניט (נאָר) אַ סיפור דברים וואָס משיח וועט טאָן, און וואָס ס'וועט זיין בימיו, נאָר דאָס איז אַ הלכה: דער גדר פון משיח'ן איז וואָס ער איז מחזיר „מלכות דוד ליושנה לממשלה הראשו־נה" (ניט ער גייט אויפטאָן אַ נייעם ענין), וואָס בפועל קומט דאָס אַרויס אין דעם וואָס „ובונה המקדש ומקבץ נדחי ישראל" (ובמילא קומט מען צו דער מטרה און מכוון פון ביאת המשיח) „וחוזרין כל המשפטים בימיו כשהיו מקודם מקריבין קרבנות ועושין שמיטין ויובלות ככל מצותה האמורה בתורה". וואָס דאָס איז פאַרבונדן מיט קבוץ נדחי ישראל וועז כל ישראל יושבים על אדמתם[49].

---

41) ראה רמב"ם הל' מלכים פ"א ה"ח. ספ"ד שם.

42) ראה רמב"ם שם פ"א ה"ז: כיון שנמשח דוד זכה בכתר מלכות והרי המלכות כו'. שם ה"ט.

43) ש"ב ז, א. הובא ברמב"ם ריש הל' מלכים ה"ב.

44) דה"א כח־כט.

45) שם כב, א. הביאו הרמב"ם ריש הל' ביהב"ח ה"ג. וראה סוטה ט, סע"א. וראה סמ"ג מ"ע קסג: זמן מצוה זו של בנין ביהב"ח לא הגיעה עד ימי דוד. וראה בארוכה לקו"ש חט"ז ע' 301 ואילך.

*45) להעיר דבהכותרת לפרקים יא ויב דהל' מלכים בדפוס ויניציאה רפד. שי — „הלכות מלכים ומלחמות ומלך המשיח".

46) כ"ה בדפוסים שלפנינו. ובכת"י ודפוסים הנ"ל (בהערה 3) „בית דוד".

47) בכת"י הנ"ל ודפוס רומי וקושטא הנ"ל „הממשלה". ושם ברמב"ם הנ"ל (הערה 3) מכת"י: בממשלה, ממשלה.

48) צ"ע „מצותה" — ל' יחיד. וברוב כת"י ברמב"ם הנ"ל (הערה 3) „מצותן (מצותם) האמורות (האמורה)".

49) ראה קרית ספר לרמב"ם שם [ושם הביא הכתוב הנאמר ביובל, אבל מוכח מכאן דהרמב"ם ס"ל דגם שמיטין „ככל מצותה האמורה בתורה" תלוי ב„מקבץ נדחי ישראל". וראה רמב"ם הל' שמיטה ויובל ספי"ב. וכידועה השקו"ט בזה. ואכ"מ]. והנה לפ"ז „מקריבין קרבנות ועושין שמיטין

ד. ה. די אלע ענינים וואס האבן געפעלט אין קיום תומ"צ מצד דעם וואס עס האט געפעלט אין שלימות כל ישראל וביהמ"ק — וואס דאס איז כללות ענין הגלות — ווערט נשלם דורך משיח'ן. און אין דעם באשטייט וואס משיח איז מחזיר „מלכות דוד ליושנה כו' וחוזרין כל המשפטים" — ער ברענגט צוריק די שלימות הלכות ומצות התורה.

[וי"ל אז ס'איז אויך א נפק"מ להלכה בפועל, לגבי דער אמונה בו (און אין וואס עס דארף זיין דער מחכה לביאתו): ויבאלד אז דאס איז דער גדר פון משיח'ן, דארף די אמונה זיין ניט בלויז

---

ויובלות" הם תוצאה מב' הענינים שכ' לפנ"ז: „ובונה המקדש (ובמילא „מקריבין קרבנות") ומקבץ נדחי ישראל" (ובמילא „עושין שמיטין ויובלות כו").

ואולי מש"כ „חוזרים כל המשפטים בימיו כשהיו מקודם" הוא מענין הא' שכתב „להחזיר מלכות דוד ליושנה לממשלה הראשונה".

אבל צ"ע השייכות, שהרי לכאורה הכוונה ב„כל המשפטים" היינו התלויים בסנהדרין* — ד' מיתות ועוד (ראה סנהדרין נא, ב. ובפרש"י שם ד"ה הלכתא) שחוזרין בביאת המשיח (ישע' א, כו). אבל ראה רדב"ז הל' סנהדרין פי"ד הי"ב „שהוא (משיח) יסמוך ב"ד הגדול**". ולהעיר מרמב"ם שם פ"ב ה"ה „מלכי בית דוד כו' יושבין ודנים הם את העם". ולהעיר מקרית ספר הל' מלכים שם „ומחזיר כל המשפטים כמו שהיו קודם". וראה לשון הרמב"ם ספ"ד שם: שאין ממליכין מלך תחילה אלא לעשות משפט כו' שנאמר ושפטנו מלכנו כו'. ואכ"מ.

---

*) להעיר שבא' מכת"י (אוקספורד 591) שהובא ברמב"ם הנ"ל (הערה 3) „מקודם שהיו מקריבין". ולפ"ז הרי זה פירוש ל„וחוזרין כל המשפטים בימיו כשהיו מקודם (שהוא בזה ש)מקריבין קרבנות ועושין שמטין כו'", ולא ענין בפ"ע. ואולי כ"ה הפירוש גם לפי הגירסא שבדפוסים ורוב הכת"י „מקריבין קרבנות" (בלי וא"ו). ובב' כת"י (ברמב"ם הנ"ל שם) „ומקריבין" (בוא"ו). וכ"ה בקרית ספר שם.

**) וראה לקו"ש ח"ט ע' 105 הערה 74, וש"נ.

אז ער וועט קומען בכדי צו אויסלייזן די אידן פון גלות, נאר „מאמין בו" אז ער איז מחזיר „מלכות דוד ליושנה . . וחוזרין כל המשפטים"][50].

יו"ד. אויף דעם ברענגט דער רמב"ם די ראי', פון וואנעט ווייס מען אז משיח וועט קומען און בריינגען לשלימות התורה „להחזיר מלכות דוד ליושנה כו' וחוזרין כל המשפטים" — „שהרי התורה העידה עליו". וואס אין די ראיות זיינען דא צוויי פרטים: שנאמר ושב ה'א . . וקבצך גו' — פון דעם ווייס מען אז עס וועט זיין קבוץ נדחי ישראל, וואס דאס איז דער מצב וואס גיט די מעגלעכקייט אז עס זאל זיין „מלכות דוד . . כל המשפטים"[51], דער קיום פון הלכות ומצות התורה וואס איז בטל געווארן דורך גלות ישראל.

„אף בפרשת בלעם נאמר ושם נבא בשני המשיחים במשיח הראשון שהוא דוד שהושיע את ישראל מיד צריהם ובמשיח האחרון שעומד מבניו שמושיע את ישראל (באחרונה)": פון דעם ווייס מען אז דאס וואס וועט זיין ע"י משיח, און ענינו של משיח, איז „להחזיר מלכות דוד ליושנה לממשלה הראשונה" — ער איז דער „משיח האחרון" פון דעם הרא־

---

50) ועפ"ז יומתק מש"כ הרמב"ם בפיה"מ פ' חלק בסוף עיקר הי"ב „ומכלל יסוד זה (דביאת המשיח) שאין מלך לישראל אלא מבית דוד ומזרע שלמה בלבד וכל החולק על המשפחה הזאת כפר בשם הש"י ובדברי נביאיו". וברש אמנה (לר"י אברבנאל) פ"א (שהעתיק הי"ג עיקרים מ„העתקת הר' שמואל תיבון . . ראוי שנסמוך עליו כו'" כלשונו שם רפ"א) הלשון „וכל החולק על מלכות זאת המשפחה".

51) ראה שו"ת חיים שאל ח"א סי' צז: פירוש שיהי' מלך על כל ישראל ויהודה כמו שאמר הכתוב ומלך אחד יהי' לכולם . . וכל זה כלל הרמב"ם באומרו מלכות בית דוד ליושנה.

שונה — „משיח הראשון שהוא דוד"[52].

און „ושם הוא אומר" אז די אלע פרטים וואס זיינען געווען „במשיח הראשון — דוד" וועלן זיין אויך בא „משיח האחרון" זה מלך המשיח. אנ־הויבנדיק פון תחלת התגלותו וממשלתו ביז צו דער שלימות „ומחץ פאתי מואב" וואס דוגמתו במשיח „וקרקר כל בני שת", און „והי' אדום ירשה זה דוד", „והי' ירשה שעיר אויביו זה המלך המשיח",

משיח וועט ברענגען צו שלימות התורה, וואס דורך דעם וואס מ'וועט פטור פון שעבוד מלכיות ואדרבה, משיח איז אויף זיי שולט, וועט קענען זיין „לעסוק בתורה ובמצות כהוגן"[53], „יהיו פנויין בתורה וחכמתה ולא יהי' להם נוגש ומבטל"[54] (ווי דער רמב"ם[55] איז מאריך בזה)[56].

יא. עפ"ז איז מובן וואס דער רמב"ם איז מקדים „וכל מי שאינו מאמין בו או מי שאינו מחכה לביאתו לא בשאר נביאים בלבד הוא כופר אלא בתורה ובמשה רבינו. שהרי התורה העידה עליו כו'" (און אויף דעם ברענגט ער דעם פסוק „ושב ה"א גו'" און דערנאך „אף בפרשת בלעם"):

דלכאורה וואס איז נוגע כ"כ אין רמב"ם בשייכות צו הל' משיח אז „לא בשאר נביאים בלבד הוא כופר אלא בתורה ובמשה רבינו"[57] (דער ענין האט לכאורה א שייכות אין הל' תשובה[58] וואו ער רעדט די גדרים פון כופר וכו'[59])?

נאר דערמיט איז דער רמב"ם מדגיש, אז דער ענין פון מלך המשיח, וואס ער וועט ברענגען די שלימות אין הלכות ומצות התורה („ולהחזיר מלכות דוד ליושנה כו' וחוזרין כל המשפטים") איז ניט נאך א זאך וואס איז נתגלה גע־וואָרן ע"י הנביאים, נאר דאס איז אן

---

52) ולהעיר מסנהדרין (צח, סע"ב): עתיד הקב"ה להעמיד להם דוד אחר כו' כגון קיסר ופלגי' קיסר. וראה זח"א פב, ב. ז"ח נג, א. וראה צפע"נ עה"ת ויחי מט, ט.

53) רמב"ם הל' תשובה פ"ט ה"ב.

54) הל' מלכים פי"ב ה"ד.

55) הל' תשובה והל' מלכים שם.

56) שעפ"ז מובן בפשטות מה שמגדרי ומצות המלך הוא שגלחם מלחמות ה' (כברמב"ם שם פ"א ה"ח. ספ"ד. ולהעיר שההלכות נקראו „הל' מלכים ומלחמותיהם"), וגם זה ש„אין המלך נלחם תחלה אלא מלחמת מצוה . . זו מלחמת שבעה עממים ומלחמת עמלק ועזרת ישראל מיד צר שבא עליהם" (שם רפ"ה), שענינים אלו דוקא מונעים את ישראל מקיום התומ"צ. משא"כ מלחמת הרשות.

57) בפשטות י"ל שהרמב"ם בא להדגיש תוקף האמונה וגדרה, וג"ז הוא הלכה, שהאמונה בביאת המשיח צ"ל בודאות והתאמתות כזה (לא כהתאמתות שמצד „שאר הנביאים בלבד אלא" התאמתות שמצד) תורה ומשה רבינו (שהרי התורה העידה עליו), ועפמ"ש בהל' יסודי התורה פ"ח.

ועפ"ז מובן גם מה שהוסיף „ובמשה רבינו", כי נבואת משה נתאמתה „במעמד הר סיני (ע"י) שעינינו ראו כו' ואזנינו שמעו", והתאמתות בנבואת משה רבינו מביאה „נאמנות שהיא עומדת לעולם" בתורה — ראה בארוכה לקו"ש חי"ט ע' 184 ואילך.

ועפ"ז יומתק גם מש"כ בשלילה „לא בשאר נביאים בלבד הוא כופר", ולא כהלשון בקרית ספר לרמב"ם שם „כופר בתורה ובמשה רבינו ובשאר הנביאים", כי גם זה הוא הלכה — בגדר אמונה בביאת המשיח.

ולהעיר מלשונו בסוף ה"ב שחוזר ומוסיף „אבל בדברי הנביאים אין הדבר צריך לראי' שכל הספרים מלאים בדבר זה".

58) ובפיה"מ פ' חלק.

59) פ"ג ה"ח.

---

•) כ"ה בגמ' וע"י. ובערוך (ערך קסר): ופלגו.

•) ראה לעיל הערה 38. ולהעיר שגם להדפוסים וכת"י שבכ"מ בהכותרת „ומלחמות" (לעיל הערה •38), הרי בהקדמתו בסופה לפני שמפרט פרטי ההלכות בכל הדפוסים וכת"י „ודין המלך ומלחמותיו" (כנ"ל הערה 39), או ומלחמותיה', ומלחמתו — ראה רמב"ם הנ"ל הערה •38.

ענין פון תורה ומשה רבינו גופא, תורה גופא זאגט און איז מבטיח אז עס וועט קומען משיח און דאן וועט זיין שלימות התורה[60].

און דעריבער פירט ער אויס „ואלו הדברים המפורשים בתורה הם כוללים כל הדברים שנאמרו על ידי כל הנביאים", אז אלע ענינים שנאמרו על ידי כל הנביאים וועגן משיח'ן איז אן ענין אין תורה גופא אין שלימות קיום התורה והמצות.

יב. און דאס איז אויך דער טעם וואס די ראי' פון ערי מקלט האט דער רמב"ם געשטעלט אלס א הלכה בפ"ע, ווארום פון דעם ברענגט דער רמב"ם ניט נאר א ראי' אז ס'איז מפורש בתורה אז ס'וועט זיין דורך מלך המשיח דער זמן פון שלימות אין קיום התומ"צ, נאר אז מ'גע־פינט „בערי מקלט" אז ס'וועט צוקומען אין דער מצוה גופא, „ויספת לך עוד שלש ערים גו'" „ולא צוה הקב"ה לתוהו".

ד. ה. אז תורה גופא זאגט אז ס'דארף ערשט קומען א זמן ווען עס וועט זיין די מצות התורה כדבעי.

יג. ע"פ כל הנ"ל איז מובן וואס דער רמב"ם זאגט (אין הלכה ג) — „ואל יעלה על דעתך שהמלך המשיח צריך לעשות אותות ומופתים ומחדש דברים בעולם או מחי' מתים וכיוצא בדברים אלו, אין הדבר כך" (וואס דערמיט איז ער שולל צוויי ענינים: ניט דאס איז פון עניני משיח „לעשות אותות ומופתים ומחדש דברים בעולם"[61], און ניט דאס איז די בחינה אויף אמיתתו[62]) און איז מסיים „ועיקר הדברים ככה הן שהתורה הזאת חוקי' ומשפטי' לעולם ולעולמי עולמים":

וויבאלד שהנ"ל גדרו וענינו של משיח — שלימות פון קיום הלכות ומצות התורה — איז אויב ס'איז עולה על הדעת „שהמלך המשיח צריך לעשות אותות ומופתים ומחדש דברים בעולם" צו פועלן א שינוי אין וועלט, איז דאס בסתירה צו דעם וואס „התורה הזאת חוקי' ומשפטי' לעולם"[63]

און וויבאלד אז גדרו וענינו פון משיח'ן איז ניט אותות ומופתים וחידוש

---

60) ראה לקמן הערה 63.

61) כדמשמע לכאורה מפשטות לשונו. אבל ראה הערה הבאה.

62) כדמשמע לכאורה מהרא' מבן כוזיבא. וראה מאמר תחיית המתים רפ"ו.

בארוכה ביאור הלכה זו ברמב"ם והשגת הראב"ד בזה — ראה לקו"ש חכ"ז ע' 191 ואילך.

63) ע"פ כהנ"ל יש לבאר מה שהרמב"ם מנה ביאת המשיח לא' מהעיקרים (ראה ראש אמנה פ"ג הספק החמישי. שו"ת חת"ס שם), שהוא לא רק „לפי שביאת המשיח באה מפורשת בתורה בנביאים ובכתובים כו' לכן הכופר בביאתו הרי הוא כאלו כופר בתורה ובנביאים ובכתובים כו'" (ראש אמנה פי"ד „והטענה השלישית". וראה שו"ת חת"ס שם), כ"א לפי שזה נוגע לשלימות גדר התורה, שא' מגדרי' הוא שיהי' זמן שהתורה וקיומה יהיו בשלימות.

בסגנון אחר: נצחיות ושלימות התורה, זה ש„התורה הזאת חוקי' ומשפטי' לעולם ולעולמי עולמים" (להיותה רצונו העצמי של הקב"ה — ראה בארוכה לקו"ש חי"ט ע' 3-182 ובהערות שם) הוא לא רק בענין ציווי הבורא, כ"א גם בלימודה וקיומה בפועל, וזה יהי' בביאת מלך המשיח.

ועפ"ז אולי י"ל שזהו גם הטעם, שלא נמנה אמונה בביאת המשיח במנין המצות (ראה ראש אמנה שם פ"ה הספק הג'). וע"ד (ויתירה מזו) זה שציווים כוללים אינם נמנים במנין המצות (סהמ"צ שורש ד). ולהעיר מלשון הרמב"ם הל' מלכים שם „וכל מי שאינו מאמין בו כו'", ולא כתב שצריך להאמין בו, כמ"ש בפיה"מ שם (וראה ראש אמנה ספי"ט).

דברים בעולם, איז מובן אויך אז ניט דאס איז די בחינה אויף אמיתתו.

פונקט ווי א נביא, וואס די בחינה אויף אמיתתו „האות שלו, שיאמר דברים העתידים להיות בעולם ויאמנו דבריו שנאמר וכי תאמר בלבבך איכה נדע הדבר וגו'" (כנ"ל סוס"ו), ד. ה. די בחינה אויף אמיתתו איז דערמיט וואס עס איז ענינו — „נביא", ער זאגט דברי עתידות[64];

עד"ז איז מובן בנוגע משיח'ן, כאטש אז ער וועט אויך זיין א נביא גדול, און גרעסער מכל הנביאים (קרוב למשה רבינו), איז אבער גדרו וענינו — „מלך המשיח" כנ"ל, ובמילא איז מובן (הלכה ד) אז די בחינה און דער סימן אויף אמיתתו איז אויב ענינו בעצמו איז תורה וקיומה — „ואם[65] יעמוד מלך מבית דוד הוגה בתורה ועוסק במצות . . כפי תורה שבכתב ושבעל פה" און ער פועלט די שלימות פון קיום המצות באופן אידן — „ויכוף כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה וילחום מלחמות ה' כו'" (וואס ילחום מלחמות ה' איז אויך א פרט אין דעם ברענגען צו שלימות קיום התורה כנ"ל, אראפנעמען דעם „נוגש ומבטל" מצד די אומות).

דאס ברענגט אבער נאר צו וויסן אז „הרי זה בחזקת שהוא משיח", בשעת ער דערפירט אבער צו דער שלימות פון קיום התומ"צ בפועל, „אם עשה והצליח ונצח כל האומות שסביביו ובנה מקדש במקומו וקבץ נדחי ישראל" דעמאלט דוקא „הרי זה משיח בודאי". וואס דעמאלט „חוזרין כל המשפטים . . ככל מצותה האמורה בתורה" — די שלימות אין הלכות וקיום המצות בפועל[66].

יד. ויש להוסיף בזה, אז די ראיות וואס דער רמב"ם ברענגט פריער זיינען ניט נאר אויף כללות הדברים בתחילת הפרק, אז „המלך המשיח עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות דוד ליושנה לממשלה הראשונה . . ככל מצותה האמורה בתורה", נאר אויך אויף די פרטים פון הלכה ד[67];

און דעריבער ברענגט דער רמב"ם אויך אין דער ראי' פון פרשת בלעם,

---

64) ראה רמב"ם הל' יסוה"ת פ"י ה"ג: הא למדת שאין הנביא עומד לנו כו'. וראה שם ספ"ו. פ"ט ה"ב.

65) ועפ"ז מובן ומודגש ביותר ההמשך להלכה שלפנ"ז, שלכן מתחיל הרמב"ם „ואם" — בוא"ו. וראה קרית ספר שם „אין מלך המשיח צריך לעשות אותות ומופתים אלא כשיעמוד מלך כו'".

66) עפ"ז מובן בפשטות מה שלא הביא הרמב"ם (גם) בתחילת הפרק שמשיח ילחום מלחמות ה' — כי שם מבאר הגדר והמכוון שלו (להחזיר מלכות דוד ליושנה כו') — לאחר שכבר הביא לשלימות התורה, כשהוא „משיח בודאי", משא"כ קודם הנצחון במלחמות ה'.

עפ"ז אולי יש להוסיף (בפנימיות הענינים עכ"פ), שזה שהביא הרמב"ם שני המשיחים במשיח הראשון שהוא דוד כו' ובמשיח האחרון כו' — כי דוגמתן נמצא במשיח עצמו, ב' תקופות ודרגות לאחרי ביאת המשיח: לפני שיבנה ביהמ"ק — שאז הוא עדיין „בחזקת משיח", בדוגמת דוד שלא בנה המקדש, וענינו ילחם מלחמות (ראה דה"א כב, ח) והכין הכל לבנין ביהמ"ק מיד ה' עלי השכיל (שם כח, יט); כשהוא משיח ודאי ש„בנה מקדש במקומו". וראה בארוכה מכתב כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע (אגרות קודש שלו ח"א ע' שיב) בביאור לשון רז"ל „בן דוד בא' או „דוד בא" (ע"פ הב"ח או"ח סקי"ח) דיש ב' מדריגות במשיח: ביאתו לפני בנין ביהמ"ק וירושלים (שאז הוא בחזקת משיח) ואחר שיבנה משיח את ביהמ"ק וירושלים דאז „כיון שנבנית ירושלים — בא דוד" (מגילה יז, ב) — (משיח בודאי).

ולהעיר משינוי הגירסא ברמב"ם (כנ"ל סעיף ט והערה 46) „להחזיר מלכות דוד" או „בית דוד". ואכ"מ.

67) ועד"ז בנוגע להשלילה (והפרט) שבהלכה ג' שמוכח הוא מהראי' שהביא בהלכה ב' שהיא הקדמה להלכה ג' — ראה לקו"ש חכ"ד ע' 109 ואילך.

וואָס נבא בשני המשיחים . . דוד ומשיח, די פיר פרטים און ענינים (אין התגלות) פון משיח'ן ווי עס שטייט מפורש — „ושם נבא" — אז דאָס איז דער המשך „להחזיר מלכות דוד ליושנה".

בכללות טיילט זיך דאָס אין דריי חלוקות: א) דוד ומשיח עצמם, ב) זייער פעולה און מלכות אויף אידן, ג) זייער פעולה און מלוכה אויף אומות העולם (אויף דער וועלט בכלל). און אין דעם דריטן ענין גופא זיינען דאָ צוויי זמנים וענינים, כדלקמן.

טו. ענינם בעצמם — „יעמוד מלך מבית דוד הוגה בתורה ועוסק במצות כדוד אביו כפי תורה שבכתב ושבעל פה".

און דאָס איז מפורש בתורה „אראנו (זען אים) ולא עתה זה דוד אשורנו (זען אים) ולא קרוב זה מלך המשיח" — די נבואה אויף דוד ומשיח עצמם.

ב) „ויכוף כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה" — זייער פעולה און מלכות אויף אידן, וואָס דאָס איז מפורש אין המשך הכתוב „דרך כוכב מיעקב זה דוד וקם שבט מישראל זה המלך המשיח" — וואָס דאָס ווייזט אויף דער שייכות צו אידן „כוכב מיעקב . . שבט מישראל".

[און אין דעם זאָגט מען אויך די שלימות (און יתרון) פון מלך המשיח, משיח אחרון לגבי משיח הראשון:

אויף דוד'ן ווערט געזאָגט דער לשון (א) „כוכב" וואָס ווייזט אויף אַזאַ וואָס איז מרומם ומנושא פון אַנדערע בנ"א[68] [ווי ס'איז מובן פון רמב"ם[69] בנוגע כוכבים כפשוטם, „כל הכוכבים והגלגלים כולן בעלי נפש ודעה והשכל הם כו' ודעת הכוכבים כו' וגדולה מדעת בנ"א"]. (ב) „מיעקב" — וואָס ווייזט אויף אידן נישט ווי זיי זיינען בתכלית המעלה.

אַבער בנוגע צו משיח'ן זאָגט ער (א) „וקם שבט", וואָס פירושו כפשוטו איז „מלך רודה ומושל"[70], וואָס דאָס איז בגלוי באַ משיח'ן, „ויכוף כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה" (ב) „מישראל" — שם המעלה פון אידן][71].

ג) וילחם מלחמות ה' . . אם עשה והצליח ונצח כל האומות שסביביו" — שטייט אין פסוק „ומחץ פאתי מואב זה דוד וכן הוא אומר ויך את מואב וימדדם בחבל וקרקר כל בני שת זה המלך המשיח שנאמר בו ומשלו מים עד ים".

[וואָס אויך אין דעם איז מודגש די מעלה פון מלך המשיח: באַ דוד איז נאָר (א) „מחץ", (ב) „פאתי מואב". און באַ משיח'ן: (א) „וקרקר", (ב) „כל בני שת", די שליטה[72] אויף אַלע אומות[73].

אַדער ווי דער לשון אין נביאים: באַ דוד'ן (א) „ויך" (ב) „את מואב"; און באַ משיח'ן (א) „ומשלו" (ב) „מים עד ים"].

---

68) ראה רד"ק עה"פ. וראה רלב"ג ורמב"ן לפירושם שקאי על משיח. וראה לקו"ש חי"ג ע' 88 ואילך.

69) הל' יסוה"ת פ"ג ה"ט.

70) פרש"י עה"ת.

71) והמעלה דמשיח מודגשת גם בענין הא', המדבר בדוד ומשיח עצמם: בדוד אומר „ולא עתה", אבל אראנו בזמן קרוב; ובמשיח — „ולא קרוב", לפי שזהו ענין ומדריגה נעלית שבאה רק לאחרי אריכות זמן שנתרבו מעשינו ועבודתנו בכדי להגיע לבחי' זו.

72) כבתי"א שם. וכן הוא לכאורה לפי' הרמב"ם שהרי הביא „ומשלו מים גו'". ובראב"ע: הורס. וראה שם ד"ה בני שת. ועד"ז ברלב"ג ורד"ק. וראה תיב"ע ות"י. לקו"ש שם. ואכ"מ.

73) ראה במקומות שבהערה הקודמת.

ד) „ויתקן את העולם כולו לעבוד את ה' ביחד שנאמר כי אז אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרוא כולם בשם ה' ולעבדו שכם אחד" — שטייט אין פסוק „והי' אדום ירשה זה דוד שנאמר ותהי אדום לדוד לעבדים וגו'. והי' ירשה שעיר אויביו זה המלך המשיח שנאמר ועלו מושיעים בהר ציון וגו'"[74].

[וואָס אויך דאָ איז מובן די מעלה פון משיח'ן: בנוגע לדוד זאָגט מען „והי' אדום ירשה", וואָס דאָס דריקט זיך אויס אין דעם וואָס „ותהי אדום לדוד לעבדים", און בנוגע משיח'ן — „והי' ירשה שעיר אויביו", ניט נאָר די אנשי העיר, און ווי ער זאָגט אין פסוק „ועלו מושיעים בהר ציון לשפוט את הר עשו" וואָס סיומו איז „והיתה לה' המלוכה"]

טז. דער אויפטו אין דעם פערטן ענין לגבי דעם דריטן ענין „ילחם מלחמות ה'" און נצחון האומות — „ומשלו מים עד ים", איז מובן פון די לשונות גופא „ומשלו . . ירשה", „וילחם . . ויתקן את העולם", ובדוגמת דער חידוש פון ירושה אויף כיבוש (און ווי מען געפינט בנוגע א"י די ביידע ענינים אַז זיי האָבן דאָס געמיינט ע"י כיבוש און אויך געהאָט בירושה)[75]:

דער ענין פון מלחמה און נצחון — כיבוש מלחמה, איז באופן פון „קרקר" „ומשלו" — שליטה, היפך דער מציאות ורצון פון דעם וואָס מען איז כובש:

משא"כ דער ענין הירושה „והי' ירשה שעיר", איז אדרבה, מען נעמט איבער אַ נאָענטע אייגענע זאַך, ניט אַז מען איז כובש ושולט אויף אַ צווייטן.

ועד"ז איז מובן דער חידוש פון „ויתקן את העולם כולו לעבוד את ה' ביחד", אויף „וילחם מלחמות ה' . . ונצח כל האומות שסביביו", אַז זיי גופא אַנער־קענען דעם אמת פון מלכותו פון מלך המשיח [און ווי ס'איז מרומז ומפורש אין סיום ההלכה (וואָס איז נשמט געווארן ע"י הצענזער) „וכשיעמוד המלך המשיח באמת ויצליח וירום ו(י)נשא מיד הם כולן חוזרין ויודעים ששקר נחלו אבותיהם ושנביאיהם ואבותיהם הטעום"]. עס ווערט ביי זיי „לקרוא כולם בשם ה' ולעבדו שכם אחד"[76].

---

74) וי"ל דשייך גם ל„ובנה מקדש במקומו" שהרי „נחלה זו ירושלים" (מגילה י, א. וראה זבחים קיב, ב. קיט, א) שענינה ירושה וקביעות שאין אחרי' היתר (הפסק). וראה רמב"ם הל' ביהב"ח פ"א ה"ג. לקו"ש חט"ז ע' 465 ואילך.

ומה שלא נרמז בפסוק בפ"ע — כי זה נכלל (ביחד עם „וקבץ נדחי ישראל") בממשלתו על ישראל — „וקם שבט מישראל".

ואולי י"ל (ע"ד הרמז עכ"פ) שלכן כתב הרמב"ם בפרשת בלעם, להסביר ולהדגיש מה שעיקר נבואתו הי' ע"ד מפלת האומות ושליטת דוד ומלך המשיח עליהם, שהוא ע"ד מיני' ובי' אבא ניזיל בי' נרגא, שהנביא של אוה"ע (שהוא בדוגמת משה• — ספרי ברכה לד, יוד. ועוד) מנבא על מפלתם של אוה"ע ושליטת ישראל עליהם. וע"ד מרז"ל בנוגע לעובדי' (סנה' לט, ב (ד„ועלו מושיעים בהר ציון וגו'" (שהביא הרמב"ם בסוף ההלכה כאן) הוא סיום נבואת עובדי'). ושם גם בענין דוד — „ויך את מואב", שהביא הרמב"ם כאן).

---

•) בדרגת נבואת בלעם — ראה מו"נ ח"ב פמ"ה, שהי' במדריגת רוה"ק (ולא נבואה) כדוד ושלמה. וראה פי' קרשקש ואברבנאל שם. ובצפע"נ עה"ת פרשתנו (כב, לה) דאחי"כ עלה בגדר נביא כו' ואח"כ רצה שיהי' כמשה רבינו. ומשמע קצת שם, שזה שייך לנבואה זו האחרונה. ע"ש.

---

•74) ראה לעיל הערה •12.

75) להעיר מלקו"ש חט"ו ע' 106.

76) ושייכות ענין זה למלך המשיח מובן ממ"ש שם (פ"ח ה"י) „צוה משה רבינו מפי הגבורה לכוף

**און דורך דער אמונה שלימה בביאת המשיח, ווי ס׳איז עפ״י תורה און „מחכה לביאתו״, אחכה לו בכל יום שיבוא (וואס י״ל אַז אין דעם איז אויך נכלל דער לימוד אין הלכות משיח), וועט דאס גופא[77] מקרב און ממהר זיין ביאתו אין אַן אופן פון אחישנה ובקרוב ממש.**

(משיחות י״ב תמוז, מוצש״ק פ׳ בלק ופ׳ פנחס תשל״ח)

---

את כל באי העולם לקבל מצות שנצטוו בני נח״. וראה שם ספ״ד „ולמלאות העולם צדק״. ואולי י״ל שהם („לכוף״, ו„למלאות כו״) ב׳ ענינים, כהחילוק בין ענין הג׳ וענין הד׳ שבפנים.

וראה לקו״ש חכ״ג ע׳ 174 ואילך.

77) ראה שיחת אחש״פ תרצ״ט.

# בלק ג

א. בשייכות צום סיפור אינעם סיום פון אונזער סדרה [1] — „והנה איש מבני ישראל בא ויקרב אל אחיו את המדינית לעיני משה גו״ — דערציילן חז״ל [2], אז זמרי בן סלוא האָט די „מדינית״ (כזבי בת צור) געבראַכט פאַר משה רבינו און געזאגט: „זו אסורה או מותרת, ואם תאמר אסורה, בת יתרו מי התירה לך. נתעלמה ממנו (פון משה) הלכה״, ביז אַז פינחס „ראה מעשה ונזכר הלכה כו׳ הבועל את כותית [3] קנאין פוגעין בו״.

פאַרוואָס איז טאָקע „בת יתרו״ געווען מותרת צו משה רבינו? — איז רש״י [4] מסביר: „משה קודם מתן תורה נשא וכשניתנה תורה כולן בני נח היו ונכנסו לכלל מצות והיא עמהם כו״. ד. ה. משה נשא צפורה ווייל דעמאָלט (פאַר מתן תורה) זיינען אַלע (אויך די בנ״י) געווען אין גדר פון בני נח; און דערנאָך (ביי מ״ת) האָט זיך אויך צפורה מגייר [5] געווען צוזאַמען מיט אַלע אידן, און דערפאַר איז זי אויך דערנאָך מותרת צו משה׳ן.

איז ניט מובן: זמרי איז דאָך געווען „נשיא בית אב לשמעוני״ [6], היינט וואָס איז מלכתחילה געווען זיין טענה „ואם תאמר אסורה, בת יתרו מי התירה לך״ — צי דען האָט ער ניט געוואוסט דעם חילוק הכי פשוט צווישן נשואין פון פאַר מ״ת און נאָך מ״ת?!

ולאידך גיסא: אויב אפילו מ׳זאָל געפינען עפעס אַ הסברה (לכה״פ אַלס אַ קס״ד) פאַרוואָס דער חילוק הנ״ל איז ניט קיין טעם מספיק צו מתיר מאָכן „בת יתרו״ צו משה — איז נאָך אַלס שווער, פאַרוואָס מ׳געפינט ניט אין גמרא אַז משה (אַדער אימיצער אַנדערש) זאָל ענטפערן אויף דער טענה פון זמרי

---

1) כה, ו.

2) סנהדרין פב, א. תנחומא פרשתנו כ־כא. במדב״ר פ״כ, כד־כה. תיב״ע ופרש״י עה״פ.

3) בפרשתנו מדובר ע״ד מדינית, במשנה (סנה׳ שם) הל׳ ארמית — ואולי יש כאן שינוים ע״י מבקר המלכות. וראה רמב״ם הל׳ איסו״ב רפי״ב ב׳ גירסות. ובפרש״י סנה׳ פא, ב: ארמית בת עובד כוכבים.

4) סנהדרין פב, א ד״ה בת יתרו.

ביד רמ״ה סנהדרין שם: „ניתנה תורה ונתחדשה הלכה ולא אסרה תורה אלא מכאן ואילך אבל מי שהי׳ נשוי ועומד קודם מ״ת לא נאסרה עליו״. אבל ברבותינו בעה״ת (בהעלותך יא, כז): כשנתנה תורה כו׳ פרשו כולם כו׳. וראה גליוני הש״ס (להר״י ענגל) סנהדרין שם שקו״ט בדבריו. תו״ש לשמות ב, כא אות קע. וראה הערה הבאה.

5) ביד רמ״ה שם משמע דס״ל דמותרת גם בלי גיור ד„ניתנה תורה ונתחדשה הלכה״. וראה ג״כ: ילקוט ראובני ר״פ פינחס: „ויאמר לו ניתנה תורה ונתחדשה הלכה ועוד יאמר אני גיירתי״. יעב״ץ סנהדרין שם: „ולא שייכא גירות כלל אלא שנתנה תורה״. גם מלשון רש״י „נכנסו לכלל מצות והיא עמהם וגרים רבים של ערב רב״ משמע קצת שאי״ז ענין הגירות כבערב רב (וראה צפע״נ דלקמן הערה 20). ועפ״ז אין מקום לקושיא דלקמן בפנים סעיף ב׳.

אבל נוסף ע״ז שגם בנוגע לבני ישראל מפורש שנתגיירו (עיין יבמות מו, א ואילך. כריתות ט, רע״א) — הרי מכיון שהיא „בת יתרו״ (ולא מבני אברהם יצחק כו׳), ועוד ועיקר — לא הייתה במצרים ששם היתה תחלת הגירות (יבמות וכריתות שם) בודאי הי׳ צ״ל אצלה גירות. ועד״ז בנוגע לבני׳ — שמילתם הייתה אך בתור מצוה שנצטווה אברהם, משא״כ במצרים שי״ל שהי׳ גם התחלת הגירות — עיין יבמות וכריתות שם. ובגליוני הש״ס שם: ודבריו (דהרמ״ה) צע״ג דהא פשיטא דנתגיירה כו׳.

6) פינחס כה, יד. ובסנהדרין שם (ועד״ז בפרש״י עה״ת כה, ו (ודלא ככפרש״י בפנחס)): נשיא שבט הוא. ולהעיר מדרז״ל (סנה׳ שם, ב) שזהו שלומיאל בן צורישדי.

כלפי משה רבינו? (פינחס האָט בלויז געזאָגט די הלכה „הבועל ארמית כו׳״, וואָס איז נוגע צו מעשה זמרי)?

עס זיינען דאָ מפרשים [8] וואָס זאָגן, אַז דאָס גופא (דער חילוק הנ״ל צווישן פאַר און נאָך מ״ת) איז „נתעלמה״ פון משה. אָבער נוסף אויף דעם, וואָס (א) רש״י [9] זאָגט בפירוש: „ונתעלמה ממנו הלכה, שנאמר לו בסיני הבועל כותית וכו׳״, אַז בלויז די הלכה (וואָס פאַר אַן עונש עס קומט) איז „נתעלמה ממנו״; (ב) ס׳איז אַ דוחק גדול צו זאָגן אַז עס זאָל נתעלם ווערן פון משה אַזאַ פשוט׳ער חילוק כנ״ל [10] — איז אויך ניט מובן: ווי האָט זמרי געפרעגט אַזאַ שאלה? האָט ער זיך דען געקענט פאַרלאָזן אַז פון משה׳ן וועט נתעלם ווערן דער חילוק צווישן פאַר און נאָך מ״ת?

## ב. אויך דאָרף מען פאַרשטיין:

דער [11] דין איז, אַז אַ גיורת איז אסורה לכהן; און דאָס איז אַן איסור מן התורה. הגם די גמרא [12] לערנט עס אַפ פון אַ פסוק אין יחזקאל [13] — איז דאָס נאָר וואָס „אתא יחזקאל ואסמכה אקראי״ [14], אָבער דאָס איז אַן איסור מן התורה ממש״נ „אשה [15] זונה גו׳ לא יקחו״ [16] — „לפי שבאה מן העכו״ם השטופים בזימה״ [14].

אין דער גמרא [17] איז דאָ אַ פלוגתא וועגן משה רבינו: לויט אַיין דיעה איז „משה רבינו כהן גדול״ [18] (ווייל „לא פסקה כהונה אלא מזרעו של משה״ [17]), אָ צווייטע דיעה האָלט, אַז „לא נתכהן משה אלא שבעת ימי המלואים בלבד״ [19] — איז קשה: ווי אַזוי איז „בת יתרו״ [20] געווען מותרת צו אים — זי איז דאָך געווען אַ גיורת [21]?

---

7) ראה גם ילקוט ראובני שם.

8) ראה עיון יעקב לע״י סנהדרין שם, א.

9) סנהדרין שם. יד רמ״ה שם. וראה ילקוט ראובני ויעב״ץ הנ״ל.

10) ואם כדי שיבוא פינחס ויטול את הראוי לו (תנחומא, במדב״ר ופרש״י שבהערה 2) — העלמת ההלכה דקנאין פוגעין מספיקה.

11) בהבא לקמן ראה אנציקלופדי׳ תלמודית ע׳ גיורת, וש״נ.

12) קידושין עח, סע״א.

13) מד, כב.

14) תוד״ה אין יבמות סא, א.

15) אמור כא, ז.

16) רמב״ם הל׳ איסורי ביאה פי״ח ה״ג (ראה מ״מ שם). תוספות שם. ועוד (נסמנו באנציקלופדי׳ שם).

וגם להראב״ד (הל׳ איסו״ב שם) ד„אינה משום זונה אלא משום דכתיב כו׳״ (הקרא דיחזקאל), הוא איסור מן התורה — כמ״ש להדיא (שם פט״ז ה״ב). וראה חידושי הרשב״א יבמות ס, ב.

17) זבחים קב, א. והובאו בכ״מ במדרז״ל.

18) רב — שם קא, ב.

19) וגם למ״ד „אני אמרתי אתה כהן כו׳ עכשיו כו׳ ואתה לוי״ — „פסיקא לי׳ דכהן הי׳ מדעבד עבודה בשבעת ימה״מ .. ונפסקה לו כהונה אלא שניטלה ממנו בחרון אף״ (חדא״ג שם).

20) אבל אם לא היתה „בת יתרו״ — אף שבמ״ת נתגיירו כל ישראל (כדלעיל בתחילת השיחה והערה 5) — עכצ״ל שגירות זו אינה אסורה לכהן ואהרן ואלעזר ואיתמר בניו יוכיחו והטעם מובן כי בבני אברהם כו׳ לא שייך הטעם „שבאה מן העכו״ם השטופים בזימה״.

גם י״ל עפמ״ש בצפע״נ לסנהדרין שם ד„לאחר מ״ת נעשו יהודים למפרע״, עיי״ש. וע״פ המבואר בצפע״נ שם „דמדין כיון דהם ג״כ מזרע אברהם לאחר המילה, ואמם נתגיירה אז אם יתגיירו הוה ישראל למפרע, וזה צפורה כו״ — מתורצת הקושיא שבפנים. וראה לקמן הערה 28.

ולהוסיף: עפמשנ״ת בלקו״ש ח״ח (ע׳ 165 הערה 29) שלשיטת רש״י בפירושו עה״ת הי׳ יתרו „אבי אמו״ (ממש) דפינחס — היינו דגם אשת אלעזר הכהן היתה „בת יתרו״ — השקו״ט שבפנים השיחה היא גם בנוגע לאלעזר הכהן.

21) בפרש״י יבמות (סא, סע״א) דגיורת פסולה כי „ביאת עכו״ם כו׳ פסלה״, ועד״ז מפרש שם (ע״ב) ד״ה אלא גיורת („דנבעלה בנכריותה כו׳״). והובא בב״ש לשו״ע אה״ע סי׳ סק״כ.

— אבל דעת הפוסקים דאסורה גם כשלא נבעלה

לויטן מ"ד אז „לא נתכהן משה אלא שבעת ימי המלואים בלבד", וואלט מען נאך געקענט ענטפערן [22] (עכ"פ בדוחק), אז משה איז אויך דאן ניט געווען קיין כהן גמור; און דאס וואס ער האט געמעגט מקריב זיין דעמאלט די קרבנות, איז עס דערפאר ווייל — ווי תוספות [23] איז מסביר — אין די שבעת ימי המלואים האט דער משכן געהאט א דין במה [און דערפאר „שימש משה שבעת ימי המלואים בחלוק לבן" [24] — ניט מיט די בגדי כהונה — ווייל „אין בגדי כהונה בבמה"] — און דערפאר איז אויך „בת יתרו" (א גיורת) ניט געווען אסור צו אים.

אבער — לבד זאת, וואס פון לשון הגמרא „לא נתכהן משה כו'" איז משמע, אז בשבעת ימי המלואים איז ער געווען א כהן גמור [25] — בלייבט דאך שווער לויטן מ"ד אז משה „כל [26] ימיו כהן הי'" [27].

(ראה ב"ש שם. אנציקלופדי' שם, וש"נ). וראה מנ"ח (מצוה רסו) שתמה על דעת רש"י, עיי"ש. ובחכמת שלמה (לשו"ע אה"ע שם) מאריך דגם לרש"י אסורה גם אם לא נבעלה, עיי"ש.

22) גם יש לתרץ (למ"ד זה) — כי הציווי(ים) דפ' אמור („אשה זונה גו' לא יקחו") נאמר(ו) לאחרי ד' ימי המילואים. ובגיטין (ס, סע"א): „ח' פרשיות נאמרו ביום שהוקם בו המשכן כו' פרשת כהנים („אמור אל הכהנים כו'" — פרש"י שם) כו'". ולהעיר מתו"כ לשמיני (י, ד) „מיכן אמרו אין מטמאין למתים כו'".

23) ע"ז לד, א ד"ה במה.

24) ע"ז שם. וש"נ.

25) להעיר ממשנ"ת (לקו"ש חי"ז ע' 175 שוה"ג הב' להערה 28), שי"ל שכהונת משה היתה רק התואר דכהונה, ולא הענין ד„לקדשו לכהנו לי" — שירות דכהונה (מכיון ששימש בחלוק לבן), עיי"ש. — אבל ג"ז די לאסור עליו גיורת משום „אשה זונה גו'", שהרי גרושה כו' אסורה גם לכהן בע"מ שאין בו שירות דכהונה.

26) לשון רש"י זבחים קב, א ד"ה ויש אומרים.

27) לכאורה אפשר לתרץ ע"ד תי' הש"ס (זבחים שם) דמשה זר הוא לענין נגעים כי „שאני מראות נגעים דאהרן ובניו כתובין בפרשה", והרי גם בר"פ אמור (אצל הציווי „אשה זונה גו'") נאמר „אמור אל הכהנים בני אהרן".

אבל — יש לחלק. כי דיוק הש"ס „אהרן ובניו כתובין בפרשה" הוא משום שהכתוב (תזריע יג, ב) מקדים „אהרן הכהן" ורק אח"כ כתיב „או אל אחד מבניו הכהנים". משא"כ בנדו"ד שנאמר „הכהנים (ואח"כ) בני אהרן", י"ל שהכוונה לענין הכהונה ולא שצ"ל „בני אהרן" דוקא.

•27) ראה גם ראש דוד (להחיד"א) פ' פינחס.

28) ראה לעיל הערה 20 מה שי"ל ע"פ המבואר בצפע"נ שגם מדין „אם נתגיירו הוה ישראל למפרע". ועפ"ז י"ל שזמרי לא ס"ל כן (לענין מדינית) ולכן טען „בת יתרו מי התירה לך" מצד איסור גיורת לכהן. ומשה לא השיב, כמבואר לקמן בפנים (סעיף ו') דלא נאמן בשעת מעשה, עיי"ש.

29) ראה גם ערוך לנר סנהדרין שם.

30) שבת פז, א. יבמות סב, ע"א.

ג. לכאורה וואלט מען געקענט זאגן, אז די צוויי שאלות הנ"ל (סעיף א' וב') ווערן פארענטפערט אחת בחברתה:

מיט דער טענה „בת יתרו מי התירה לך" האט זמרי טאקע געמיינט (ניט דעם איסור חיתון מיט אן „ארמית", נאר) דעם איסור גיורת לכהן •[27]: און די שייכות צווישן דעם איסור מיט דעם וואס א „מדינית" איז אסורה („אם תאמר (זו) אסורה בת יתרו כו'") איז אין דעם, וואס דער טעם האיסור פון גיורת לכהן איז (כנ"ל) „לפי שבאה מן העכו"ם (ארמים) השטופים בזימה". ד. ה. אויב די „מדינית" איז אסורה ווייל זי איז אן „ארמית" — פארוואס־זשע איז „בת יתרו", „שבאה מן העכו"ם (ארמים) וכו'" מותרת צו משה (א כהן) ?

אבער לפ"ז בלייבט שווער (כנ"ל סעיף א') לאידך גיסא: (א) וואס איז טאקע די תשובה אויף דער טענה ? און (ב) פארוואס האט מען דעם ענטפער ניט געזאגט צו זמרי'ן [28] ?

ד. לכאורה וואלט מען געקענט פארענטפערן [29] מיט דעם וואס חז"ל [30]

זאגן: „ג' דברים עשה משה מדעתו והסכים הקב"ה עמו", וואס איינער פון זיי איז דאס וואס „פירש מן האשה". ובמילא איז שוין ניטא קיין טענה „בת יתרו מי התירה לך" (מצד דעם איסור גיורת לכהן), ווייל משה האט זיך פורש געווען מאשתו.

און כאטש פרישה אליין איז לכאורה ניט געגנוג אראפצונעמען דעם איסור גיורת לכהן — זאגט דאך אבער רש"י בפירושו על התורה אויפן פסוק (אין ס"פ בהעלותך [31]) „ותדבר מרים גו' על אודות האשה גו' כי אשה כשית לקח" — „על אודות האשה, על אודות גירושי'; כי אשה כשית לקח, ועתה גירשה", ד. ה. רש"י לערנט אז ס'איז ניט נאר וואס „פירש מן האשה" (ווי רש"י ברענגט עס דארט[32] אראפ), פרישה בעלמא[33], נאר ס'איז געווען — גירושין[34].

פונדעסטוועגן האט מען דאס ניט געענטפערט זמרי'ן וועז ער האט געפרעגט „בת יתרו מי התירה לך" — ווייל, ווי מבואר אין דברי חז"ל[35], האט קיינער פון דעם ניט געווואוסט, ביז אז איך מרים האט זיך דערפון דער־וואוסט ערשט וועז „אלדד ומידד מתנבאים במחנה"[36] און צפורה האט געזאגט „אוי לנשותיהן של אלו כו'"[37];

ווארום וויבאלד משה האט עס געטאן „מדעתו", האט ער, זייענדיק אן „עניו מאד"[38], ניט געוואלט מ'זאל דערפון וויסן — און מהאי טעמא האט ער[39] אויך ניט געוואלט ענטפערן זמרי'ן אז „פירש מן האשה".

אבער דער ביאור איז ניט אויס־געהאלטן[29], ווייל

[נוסף אויף דעם, וואס רש"י[40] לערנט (לויטן ספרי[40]) אז משה האט זיך פורש געווען מן האשה (ניט „מדעתו", נאר) ווייל „אמרתי לו לפרוש מן האשה .. ואתה פה עמוד עמדי"[41], און עס איז דאך ניט היפך הענייות צו דערציילן אז ער האט מקיים געווען א ציווי ה'[42] — איז]

די סיבה פון פרישת משה מן האשה זאגט מען אז עס איז דערפאר וואס ער

---

31) יב, א.

32) ד"ה ותדבר מרים ואהרן.

33) דלא כמ"ש הרא"ם שם, ד„גרושי'" היינו „הפרשתה שפירש בעלה ממנה". וראה לעיל ע' 145 שוה"ג להערה 41.

34) ראה גם תוד"ה דכתיב יבמות שם: „או נתן לה גט". ובמכילתא עה"פ (יתרו יח, ב) „אחר שלוחי'" — „שנפטרה ממנו בגט". וראה ריב"א עה"ת יתרו יט, טו.

35) ספרי בהעלותך שם • (הובא בתוס' יבמות שם. שבת שם ד"ה ואתה (בשם „מדרש")). פרש"י שם. תנחומא צו יג.

ומלשון התנחומא (שבהערה 2) „אותה שתחתיך" מוכח שעד אז (שנת הארבעים) לא ידעו כל ישראל שגירשה. אבל י"ל שלדעת התנחומא לא גירשה רק „פירש" ממנה.

---

•) בכמה דפוסי ספרי הובא רק הטעם „שראתה את צפורה שאינה מתקשטת כו'". אבל גם לטעם זה רק אז נתוודע שפירש כו'.

36) בהעלותך יא, כז.

37) בתוס' שבת שם כ' „דודאי ידעו אבל היו סבורין שפירש ע"פ הדיבור עד שאמרה להם צפורה שמדעתו פירש כו'". אבל ביבמות שם כתבו „שלא נתגלה להם אלא באותה שעה כדתניא בסיפרי כו'".

38) בהעלותך יב, ג.

39) ומכ"ש שמרים ואהרן לא סיפרו שגירשה, שהרי נענשו על שדיברו עליו.

40) בהעלותך שם, ח. ולהעיר מלשון רש"י שם, ד: שיפה עשה משה כו'.

41) ב' הדיעות — אם פירש מדעתו או ע"פ הציווי — הובאו ג"כ באדר"נ פ"ב, ג.

42) ועד"ז לתוס' שבת שם, שאהרן ומרים „היו סבורין שפירש ע"פ הדיבור" — דלמה יעלימו שגירש משה את צפורה ע"פ הדבור?

אבל גם אם פירש משה מדעתו קשה: למה לא השיב לזמרי שפירש מן האשה שלא יאמרו שעבר על איסור גיורת לכהן (שאי"ז היפך הענייות)?

איז געווען א נביא — ווי רש"י [31] ברענגט אראפ (פון ספרי [31]) אז צפורה האט געזאגט „אוי לנשותיהן של אלו אם הם נזקקים לנבואה שיהיו פורשין מנשותיהן" [43] — בעת אז עפ"י הנ"ל האט ער איר געמוזט מגרש זיין מצד דעם איסור גיורת לכהן [44].

ה. דער ביאור אין דעם:

עס שטייט אין משנה [45]: „אירס (א כהן הדיוט) את האלמנה ונתמנה להיות כהן גדול יכנוס". און די גמרא לערנט עס אפ פון פסוק [46] „יקח אשה", אז ווייבאלד דער „יקח אשה" (די אירוסין) איז געווען בהיתר, מעג ער לכתחילה ענדיקן די לקיחה און כונס זיין די אלמנה.

איז עס א כל שכן וק"ו בנדו"ד, וואו ניט נאר די אירוסין, נאר אויך די נישואין זיינען געווען בהיתר [47], אז אויך נאכדעם ווי משה איז געווארן א כהן איז „בת יתרו" געווען מותרת לו (כאטש זי איז געווען א גיורת).

לכאורה קען מען פרעגן אויף דעם: דאס וואס משה האט חתונה געהאט מיט צפורה בהיתר איז דאך געווען פאר מתן תורה; און היות אז אידן האבן דעמאלט געהאט א דין פון בני נח און ס'איז דאן איבערהויפט ניט געווען דער גדר ה„לקיחה" פון נאך מתן תורה [48], מוז מען דאך זאגן, אז נאך מתן תורה האט ביי אידן געדארפט זיין מחדש קידושין ולקיחה דנשותיהן עפ"י תורה [49] — איז דאך הדרא קושיא לדוכתה: ווי האט משה געמעגט מקדש זיין צפורה נאך מתן תורה [50]?

— איז עס ניט קיין קשיא, ווייל [נוסף אויף דעם וואס די נייע לקיחה איז דאך זיכער געווען תיכף לאחר מ"ת ובמילא — בנוגע משה איז דאס געווען איידער ער איז געווארן א כהן (בימי המלואים, נאך הקמת המשכן) — איז אפילו אויב מ'וועט אננעמען, אז לויט דער דיעה אז משה „כל ימיו כהן הי"" האט זיין כהונה זיך אנגעהויבן תיכף ביי מ"ת [51], איז עס אויך ניט קיין קשיא, ווייל]:

אויפן פסוק [52] „וילך איש מבית לוי ויקח את בת לוי" דרש'נט די גמרא [53]: „שעשה לה מעשה ליקוחין", וואס דער פשט אין דעם איז, אז עמרם האט איר

---

43) וראה שבת (ועד"ז יבמות) שם: אני שכל שעה ושעה שכינה מדברת עמי כו'.

44) ובפרט אם פירש רק מצד הציווי „ואתה פה עמוד עמדי" — היינו, שלולי ציווי זה לא הי' פורש מן האשה.

45) יבמות סא, א.

46) אמור כא, יד.

47) ראה תוד"ה אטו יבמות כ, ב: נשאה קודם שנתמנה משמע דלא צריך קרא שיכול לקיימה משום דנשאה בהיתר.

48) ראה רמב"ם ריש הל' אישות: קודם מ"ת הי' אדם פוגע אשה בשוק כו' מכניסה לתוך ביתו כו' כיון שנתנה תורה נצטוו ישראל כו' יקנה אותה תחלה כו'.

וגם אלה מבני שקיימו כה"ת עד שלא ניתנה וקידשו נשיהם (וראה פרש"י ויחי מח, ט. ועוד) — מ"מ, מכיון שלא נצטוו ע"ז, אין להם תוקף כמו לאחר מ"ת. וראה לקו"ש ויחי תשמ"ט ס"ג ואילך.

49) כדין גר שנתגייר ואשתו עמו שצריכים חופה וקידושין — דגול מרבבה לשו"ע יו"ד הל' גרים בסופן. וראה גליוני הש"ס (דלעיל הערה 4): פשיטא דנתגיירה במ"ת והוצרכה קידושין מחדש.

50) כי להדיעות שלא גירשה רק „פירש" ממנה, משמע שגם אח"כ היתה אשתו [ולהעיר מלשון הספרי בהעלותך שם: שפירש משה מפרי' ורבי' כו' שאינה מתקשטת כו'] וא"כ קידשה לאחר מ"ת — אף שנאמר לו „ואתה פה עמוד עמדי". ודוחק. וע"פ המבואר לקמן בפנים מתורץ בפשטות.

וגם לדעת רש"י ש„גירשה" — הרי זמרי לא ידע מזה (כנ"ל בפנים), ולכן טען „בת יתרו מי התירה לך", כדלקמן בפנים סעיף ו'.

51) ראה לקו"ש ח"ו ע' 175 והערה 28 שם.

52) שמות ב, א.

53) סוטה יב, א. ב"ב קכ, א.

מקדש געווען מיט ליקוחין פון נאָך מתן תורה.

[דערמיט זיינען מפרשים[54] מסביר וואָס דער רמב"ם[55] זאָגט „ובמצרים נצטוה עמרם במצות יתירות" — וואָס לכאורה איז עס ניט מובן[56]: וואו געפינט מען אַז „נצטוה עמרם במצות יתירות" ? — נאָר דאָס איז די מצוה פון קידושין, וואָס איז שוין געווען אין מצרים[57]].

און וויבאַלד אַז אויך פאַר מ"ת זיינען די קדושי אשה געווען ביי אידן אין אַן אופן פון לקיחה פון נאָך מ"ת, האָט ביי זיי ניט געדאַרפט זיין נייַע קידושין נאָך מתן תורה — די פריערדיקע קידושין זיינען געבליבן בתקפן אויך נאָך מ"ת[58].

און לפי"ז איז מובן, אַז דער „יקח אשה" פון משה רבינו איז געווען בהיתר, וויבאַלד עס איז געווען פאַר מ"ת, און ער האָט צפורה'ן ניט געדאַרפט נאָכאַמאָל מקדש זיין נאָך מתן תורה.

ו. דערמיט קען מען מסביר זיין: (א) וואָס ס'איז געווען די טענה פון זמרי „בת יתרו מי התירה לך", און (ב) פאַר־וואָס משה האָט אים גאָרניט געענט־פערט אויף זיין טענה:

זמרי האָט ניט געהאַלטן פון דער ילפותא (פון תורה שבעל פה) פון „יקח אשה" הנ"ל, און לשיטתו האָט משה געמוזט מגרש זיין „בת יתרו".

משה האָט ניט געקענט ענטפערן מיטן לימוד פון „יקח אשה"[59] — ווייל[60] דער דין[61] איז, אַז א ת"ח וואָס איז „מורה הלכה" און איז א „נוגע בדבר", איז ער ניט באַגלויבט בשעת מעשה צו זאָגן „כך קבלתי" — און משה איז דאָך געווען א נוגע בדבר — „בת יתרו מי התירה לך"[62].

[ע"ד ווי מיר זעען עס ביי מחלוקת קרח, וואָס צוזאַמען מיט זיין קריגן אויף כהונת אהרן איז ער אויך געקומען[63] מיט פאַלשע טענות און שאלות וועגן מזוזה — „בית שהוא מלא ספרים מהו

---

54) צפע"נ עה"ת שמות שם. מהר"ץ חיות סוטה שם.

55) הל' מלכים פ"ט סה"א.

56) כקושיית הכס"מ ורדב"ז שם.

57) ועפ"ז לשון הרמב"ם (נעתק לעיל הערה 48) „כיון שנתנה תורה נצטוו ישראל כו" — לאו דוקא.

58) ובזה מתורץ מש"נ (ואתחנן ה, כז) תיכף לאחר מ"ת „שובו לכם לאהליכם", דמזה שנק' „אהליכם" גם קודם „שובו גו", מוכח, שלא היו צריכים קידושין מחדש לאחרי מ"ת. וראה תו"ש דלעיל הערה 4.

59) אלא שצע"ק לדעת רש"י ש„גירשה" — למה לא השיב לו כן, כנ"ל ס"ד והערה 42 [כי אף שלא הוצרך לגרשה מטעם זה — מ"מ, מכיון שגירשה אין מקום מעיקרא להטענה „בת יתרו כו"] ?

60) ראה גם לקו"ש חי"ג ע' 97 והבהערות שם.

61) רמ"א יו"ד סו"ס רמב. יבמות עז, א (וש"נ). תוד"ה אם שם. נמוק"י שם.

62) ומה שלא השיב אף א' מבנ"י לזמרי הלימוד ד„יקח אשה", וכפסק הלכה דאם שמעו ממנו קודם מעשה שומעין לו (רמ"א שם) — אולי י"ל שעדיין לא אמר משה לכל ישראל • הלימוד (דתושבע"פ) מ„יקח אשה" (מכיון שלא הי' נוגע להם), ואהרן ובניו — ה"ה קרובים של משה ואין נאמנים. או י"ל שנתעלמה מהם גם הלכה זו (משא"כ משה, שנתעלמה ממנו רק ההלכה דהבועל ארמית כו', כנ"ל בפנים השיחה ס"א). ולהעיר מרמב"ן דברים (א, יח): שלא יהי' לכבוד לו שיזכיר לדור הזה כי אשה כושית לקח.

63) ירושלמי סנהדרין פ"י ה"א. תנחומא קרח ב. במדב"ר פי"ח, ג. פרש"י ר"פ קרח (רק „טלית כו").

•) להעיר מלשון פינחס (לענין ההלכה „הבועל ארמית כו") „לא כך למדתני כו"

שיהא חייב במזוזה" און תכלת — „טלית שכולה תכלת מה שתהא חייבת בציצית" — און מ'געפינט ניט אז משה זאל אויף די שאלות ענטפערן מיט א לימוד פון תושבע"פ [64] — ער האט נאר געזאגט: „ואם בריאה יברא ה' גו'" [65];

און די הסברה איז כנ"ל: משה איז געווען א נוגע בדבר [66], און דערפאר וואלט ער סיי ווי ניט געווען באגלויבט אויף דעם].

ז. די הוראה פון ענין הנ"ל:

ניט אלעמאל זוכט מען צו ענטפערן יענעם אויף זיינע שאלות: אמאל איז יענער גאר אויסן מיט זיין שאלה צו מתיר מאכן א מדינית! וועז זיין כוונה איז לשם שמים דארף זיין „ענה (אפילו א) כסיל כאולתו" [67]. וועז ער פרעגט אבער אין דברי תורה מיט דער כוונה צו מתיר מאכן דאס וואס תורה אסר'ט — דעמאלט דארף זיין די הנהגה פון „אל תען כסיל כאולתו" [68]: דער וועג צו מנצח זיין אזא מנגד אויף תורה איז ניט דורך שקו"ט, נאר מיט א תוקף וואס איז למעלה מטעם ודעת.

[און אזוי אויך ביי יעדערן בא זיך: וועז דער „מלך זקן וכסיל" [69] — דער יצה"ר — קומט מבלבל זיין, דארף מען זיך ניט אריינלאזן אין א שקו"ט מיט אים, נאר מ'דארף גלייך טאן מיט תוקף — „משכהו לבית המדרש כו'" [70]].

און דאס איז אויך געווען די הנהגה פון פינחס — „בקנאו את קנאתי" [71]: ער האט זיך ניט אריינגעלאזט אין א שקו"ט: ווייל אדרבה: דער דין [72] איז, אז „הבא לימלך אין מורין לו" — נאר ער האט מקנא געווען קנאת ה' („קנאתי") און זיך מוסר נפש געווען צו הרג'נען זמרי [73].

ח. דער חג הגאולה פון י"ב-י"ג תמוז איז חל (ברוב השנים) אין דער וואך פון פ' בלק — האט דער ענין הנ"ל א שייכות צו דעם חג הגאולה:

די הנהגה פון דעם רבי'ן, דעם בעל הגאולה והשמחה, איז געווען אין אן אופן פון „בקנאו את קנאתי": ניט קוקנדיק אויף די טענות פון געוויסע מענשען, אז ס'איז ניטא קיין חיוב זיך צו מוסר נפש זיין על כל צעד ושעל וכו', איז ב"ים בעל הגאולה והשמחה געווען דער „בקנאו את קנאתי": וויבאלד עס איז דעם אויבערשטנ'ס א זאך („קנאתי"), האט ער זיך נאכאנאנד מוסר נפש געווען בפועל אויף הרבצת התורה והיהדות.

די מסירת נפש קען זיין בכמה אופנים. ומהם:

א. בפרשתנו — ניט דורכן נשיא הדור — דער נשיא הדור איז געווען משה [74];

---

64) ורק אמר „חייבת דכתיב גדילים תעשה לך וגו' .. וכתבתם על מזוזות ביתך וגו'" (ירוש' שם).

65) קרח טז, ל.

66) שהרי הי' אחי אהרן. ובפרט שמחלוקת קרח היתה גם על משה — ראה בארוכה לקו"ש ח"ח ע' 104 ובהערות שם, ושנ"ב. ועיי"ש (ע' 106) שהעיקר ופנימיות מחלוקת קרח הי' על משה.

67) משלי כו, ה. וראה שבת ל, ב.

68) משלי שם, ד.

69) קהלת ד, יג. קה"ר שם. זהר ר"פ וישב.

70) סוכה נב, ריש ע"ב. קידושין ל, ב.

71) פינחס כה, יא.

72) סנהדרין פב, א. רמב"ם הל' איסו"ב פי"ב ה"ה. טור אה"ע סט"ז. רמ"א חו"מ סתכ"ה ס"ד.

73) ראה בארוכה לקו"ש ח"ד (ע' 1073), דמסנ"פ דפינחס היא אמיתית ענין המסנ"פ, שלמעלה מכל מדידה והגבלה, מבחי' יחידה. וראה לקמן ע' 319 ואילך.

74) ראה פרש"י חוקת כא, כא: שנשיא הדור כו'.

אין אַן אופן פון גבורה[75] (וואָס דער־פאַר געפינט מען אַז פינחס — הוא אליהו[76] — האָט געזאָגט „קנא קנאתי לה' אלקי צבאות גו'"[77] און האָט ניט געפונען אַ זכות אויף אידן[78]).

ב. ווי ביים בעל הגאולה והשמחה: „בקנאו את קנאתי" דער נשיא הדור אַליין,

[ובאמת קען מען זאָגן, אַז אויך ביי פינחס, איז די נתינת כח אויף דעם „קנאו את קנאתי" געקומען פון משה[79] (דער נשיא הדור): דורך זיין זאָגן „קריינא דאיגרתא איהו ליהוי פרוונקא"[80] האָט ער געגעבן פינחס דעם כח צו מקנא זיין קנאת ה']:

אין אַן אופן פון חסדים — ווי דער־ציילט שוין פיל מאָל[81], אַז דער בעל הגאולה והשמחה האָט געבעטן זיין פאָטער, דער רבי נ"ע, אַז זיין נשיאות זאָל זיין בחסד וברחמים, דער אויפטו, אַז אויך אַן ענין פון „קנאו את קנאתי" וועט דורכגעפירט אין אַן אופן פון „טוב עין הוא יבורך"[82] — בחסד וברחמים[83].

(משיחות י"ג תמוז, וש"פ מטו"מ, תשכ"ט)

---

75) ראה זח"ג רלו, ב ואילך — שייכות דפינחס ליצחק, גבורות.

76) נסמן בלקו"ש ח"ד ע' 1071 הערה 8. ח"ח ע' 170 הערה 59.

77) מ"א יט, י. שם, יד.

78) זח"א צג, א. וראה הנסמן בנצוצי זהר שם.

79) נוסף על פשטות העניין, ששאל קודם אצל משה „לא כך למדתני כו'".

80) סנהדרין שם.

81) לקו"ש ח"ב ע' 502. וראה ספר השיחות תש"ג ע' 12. ועוד.

82) משלי כב, ט. ובנדרים (לח, א) ועוד — דקאי על משה. ובזח"ג (קל, א) דורשו על יוסף — שמו (הראשון) של בעל הגאולה והשמחה (וראה סה"ש תש"ה ע' 61. ועוד).

83) להעיר ממשנ"ת בארוכה (לקו"ש ח"ח ע' 165 ואילך) דקנאות דפינחס היתה מצד החסד והאהבה (שלכן „בא הכתוב ויחסו אחר אהרן" — פרש"י ר"פ פינחס). וראה גם זח"ג רלז, סע"ב ואילך. וי"ל שזה הי' ע"י הנתינת כח ממשה, נשיא הדור, כנ"ל בפנים.

# בלק ד

א. דער דין [1] איז אַז די הפטורה פון אַ פרשה מוז זיין „מענין הפרשה", און נאָך מער — „מיין" פון דעם סיום הפרשה [2].

אַזוי אויך די שייכות פון פרשת בלק מיט איר הפטורה איז לכאורה אַ קלאָרע: אין דער הפטורה [3] ווערט דערציילט ווי דער אויבערשטער זאָגט צו אידן: „עמי זכר נא מה יעץ בלק מלך מואב ומה ענה אותו בלעם בן בעור מן השטים גו'" — וואָס דאָס איז דער תוכן פון פ' בלק.

עס איז אָבער מובן — ובפרט ע"פ הידוע [4], אַז מעיקרה איז די הפטורה געקומען במקום פון דער גאַנצער קריאת השויו"ט — אַז די שייכות צווישן דער הפטורה מיט דער סדרה איז ניט בלויז אין אַן איינציקן פסוק, נאָר אין איר תוכן כללי: און לויט הידוע [5] אַז דער תוכן פון אַן ענין איז מרומז אין זיין התחלה וראש, איז פֿאַרשטאַנדיק, אַז ס'איז דאָ אַ שייכות צווישן התחלת ההפטורה [6] — „והי' שארית יעקב בקרב עמים רבים גו' אשר לא יקוה לאיש ולא ייחל לבני אדם" — מיט (סיום) פ' בלק.

ב. די הפטורה רעדט וועגן דעם זמן פון התחלת הגאולה. ד. ה. ניט וועגן דעם זמן וועו ס'וועט שוין זיין „משיח ודאי", לאחרי ווי ער וועט פאַרענדיקן אַלע מלחמות און „אהפוך [7] אל עמים גו' לעבדו [8] שכם אחד" [9] — וואָרום אין דער הפטורה ווערט דערציילט ווי עס וועלן געפירט ווערן מלחמות מיט די עמים, אומות העולם — „והי' שארית יעקב בגוים גו' כארי' בבהמות יער גו' ורמס וטרף גו'" [10];

נאָך מער: ניט נאָר וועט אין דעם זמן המדובר בהפטורה נאָך זיין רע מבחוץ — פון אומות העולם, נאָר ס'איז נאָך פאַראַן רע מבפנים — ביי אידן גופא, ווי ער זאָגט [11], „והכרתי כשפים מידך גו' והכרתי פסיליך גו' ונתשתי אשיריך גו'"; און דער רע איז מיט אַזאַ תוקף, אַז מ'דאַרף אָנקומען צו אַ סיוע מלמעלה בכדי פון אים פטור צו ווערן, ווי דער פסוק איז מדייק: „והכרתי", „ונתשתי",

ווייל די הפטורה רעדט וועגן דעם זמן פון התחלת הגאולה, וועגן עס וועלן זיין די לעצטע הכנות צו דער גאולה שלימה.

אַזוי אויך די סדרה, פ' בלק, רעדט וועגן אַן ענלעכן זמן, פֿאַרן אַריינקומען אין ארץ ישראל צום ערשטן מאָל; אידן

---

1) טושו"ע (ודאדה"ז) או"ח ר"ס רפד. טור ורמ"א שם סתכ"ח (ס"ח).

2) ראה ב"י לטוא"ח (ועד"ז בשו"ע אדה"ז) סרפ"ג (מתוד"ה כיון — מגילה כג, א): א"כ יהא צריך למפטיר בדסליק מינ'. וברמ"א הנ"ל (ועד"ז בשו"ע שם סרפ"ד ס"ז. שו"ע אדה"ז שם ס"ג): וכשקורין שתי פרשיות מפטירין באחרונה.

3) מיכה ו, ה.

4) אבודרהם. לבוש, ב"ח, ט"ז, ושו"ע אדה"ז ר"ס רפד.

5) ראה לקו"ש ח"ה ע' 58 הערה 12. ועוד.

6) מיכה ה, ו.

7) צפנ' ג, ט.

8) כ"ה בכתוב. אבל ברמב"ם (שבהערה הבאה): „ולעבדו". וראה לקו"ש ח"ה ע' 420 בהערה. ובארוכה — בהערה שבסוף המכתב די"ג תשרי תשל"ו (לקו"ש חי"ד ע' 414).

9) ראה בכ"ז רמב"ם הל' מלכים ספי"א.

10) מיכה שם, ז-ח.

11) שם, יא-יג.

זיינען דעמאלט שוין געווען „בערבות מואב מעבר לירדן ירחו״ [12], גרייט אריינצוגיין אין א״י, בדוגמא צו דער כניסה לא״י ביי דער גאולה העתידה; ובפרט עפ״י הידוע [13] אז אלמלא החטא, וואלט ביי דער ערשטער כניסה לא״י געווען די גאולה שלימה.

ג. די הכנה צו דער גאולה איז, ווי ער זאגט אין התחלת ההפטורה, „אשר לא יקוה לאיש ולא ייחל לבני אדם״: כאטש עס איז נאך פאר דער גאולה שלימה, פונדעסטוועגן וועט זיין דער סדר אז מ׳וועט זיך ניט דארפן פארלאזן און ניט דארפן אנקומען צו מענטשן — וואס דאס איז כולל אויך אידן, ווי עס שטייט [14] „ארור הגבר אשר יבטח באדם״, און „אתם קרויין אדם״ [15] — נאר מ׳וועט זיך פארלאזן בלויז אויף דעם אויבערשטן, וכמש״נ [16] „ברוך הגבר אשר יבטח בה׳״.

וויבאלד אז דער פסוק רעדט אין דעם זמן פון התחלת הגאולה, איז מובן, אז מיט דעם וואס ער זאגט „לא יקוה לאיש גו׳״, איז דער פסוק שולל ניט נאר א הנהגה אסורה, א הנהגה היפך התורה — אויף וועלכער עס שטייט „ארור הגבר אשר יבטח באדם״ — נאר אפילו א הנהגה פון „יקוה לאיש״ וואס האט אן ארט ע״פ תורה, וועט דעמאלט אויך ניט זיין;

עס שטייט [17] דאך „וברכך ה״א בכל אשר תעשה״, און דער ספרי [18] טייטשט עס אפ: „יכול יהא יושב [19] ובטל ת״ל בכל אשר תעשה״. ד. ה. אז ע״פ תורה דארף מען מאכן א כלי אין דרך הטבע [20], און „אין סומכין על הנס״ [21]; און וויבאלד אז בדרך הטבע דארף מען אנקומען „לאיש״ — און אפילו צו ניט אידן להבדיל — איז דאך אן ארט עפ״י תורה אויף דער הנהגה פון „יקוה לאיש״.

— ס׳איז ניט קיין סתירה דערפון צום אנזאג „ארור הגבר אשר יבטח באדם״ — ווייל ווען מ׳מאכט א כלי טבעי, איז מען ניט בוטח אויף די דרכי הטבע („יקוה לאיש״) מצד עצמם, נאר מ׳איז בוטח אויף דעם אויבערשטן, אז ער וועט אים העלפן דורך דעם כלי ולבוש וואס ער האט צוגעגרייט אין דרך הטבע [22].

און אין דעם באשטייט דער אויפטו פון דעם זמן הגאולה: דעמאלט וועט זיין „כטל מאת ה׳ גו׳״ — „שאין בא לעולם ע״י אדם ולא יבקשו בני אדם עליו כך לא יקוה ישראל לעזרת איש כ״א לה׳״ [23].

[ע״ד ווי חסידות [24] טייטשט דעם פסוק [25] „טוב לחסות בה׳ מבטוח באדם״ — וואס פונ׳ם לשון „טוב לחסות בה׳

---

12) ס״פ חוקת.
13) נדרים כב, ב. וראה שמו״ר רפל״ב. ובכ״מ.
14) ירמ׳ יז, ה.
15) יבמות סא, רע״א.
16) ירמ׳ שם, ז.
17) ראה טו, יח.
18) ע״פ.

19) כן הובא בכ״מ. ובספרי שלפנינו: יכול בטל. וביל״ש (ע״פ): יכול כשעומד ובטל כו׳.
20) ראה בארוכה דרך חיים בהקדמה. סהמ״צ להצ״צ מצות תגלחת מצורע פ״ב ואילך. קונטרס ומעין מאמר יז ואילך.
21) ראה פסחים סד, ב. זח״א קיא, ב. קיב, ב. וראה ברכות לה, ב: הרבה עשו כו׳ כרשב״י ולא עלתה בידן.
22) ראה במקומות שצויינו בהערה 20. ובארוכה — ד״ה וידעת תרנ״ז.
23) פרש״י מיכה ה, ו.
24) לקו״ת שמע״צ צ, ד. צא, ב. יהל אור — להצ״צ — לתהלים עה״פ. סד״ה ולא זכר תרפ״ח.
25) תהלים קיח, ח.

מבטוח באדם" איז מובן, אז אויך „בטוח באדם" איז מותר און א דרך בהנהגה, נאר „לחסות בה'" איז בעסער —

אז „בטוח באדם" מיינט אין דעם אדם העליון, בחי' ממלא כל עלמין, וואס מצד מדריגת ממכ"ע דארף זיך א מענטש משתדל זיין אויף צו מאכן א כלי און לבוש אין דרכי הטבע אין וועלכן עס זאל שורה זיין די ברכת ה'[26]: און דערי־ בער איז „טוב לחסות בה'", בחי' סוכ"ע, וואס מצד דער מדריגה דארף ניט זיין די השתדלות אין דרכי הטבע, נאר „והוא יכלכלך"[27], דער אויבערשטער מאכט אויך די כלי[26].

ד. דער תכלית הכוונה איז ניט אז די הנהגת הטבע זאל בטל ווערן, נאר אדרבה, צו מברר זיין און אויפהויבן די הנהגת הטבע[28], ביז עס זאל זיין גלוי לעין כל אז אויך טבע איז מיוחד מיטן אויבערשטן.

דערפון איז פארשטאנדיק בענינו, אז דער פשט פון „לא יקוה לאיש" איז ניט אז עס וועט בטל ווערן די הילף פון דעם „איש", נאר אז דעמאלט וועט טבע גופא זיין בתכלית היחוד מיט אלקותו ית', ביז מ'וועט אין דעם זען (ניט עזרת איש, נאר) בלויז עזרת ה':

אין דעם ענין פון „אשר תעשה" קענען זיין צוויי אופנים:

א) כאטש ער ווייס אז טבע מצד עצמו האט ניט קיין מציאות, ס'איז נאר „כגרזן ביד החוצב בו"[22], פונדעסטוועגן, ווי־ באלד דער אויבערשטער האט געהייסן עס זאל זיין — „תעשה", מ'זאל מאכן א כלי אין דרך הטבע, פארנעמט טבע ביי אים אן ארט: טאקע ניט מצד טבע אליין — אבער מצד ציווי הקב"ה באקומט טבע א חשיבות אין זיינע אויגן[29].

ב) ער טוט אין טבע נאר ווייל דער אויבערשטער האט אזוי אנגעזאגט, עס פארנעמט אבער ביי אים קיין ארט ניט, ווייל ער זעט אין דעם נאר א מיטל צו אויספירן דעם רצון הבורא[30].

וואס דאס איז דער ביאור[31] אינעם מאמר רז"ל[32] אויפן פסוק[33] „והי' אמונת עתך גו", אז „אמונת זה סדר זרעים" — „שמאמין בחי העולמים וזורע":

כאטש דאס איז אן ענין טבעי אז בשעת מען זייט איז מצמיח, און ס'איז קיין נפקא מינה ניט ווער ס'איז זורע — צי א איד צי להבדיל א ניט איד, אדער אפילו דאס קומט דורך א קערנדל וואס פאלט ארויין אין דער ערד פון זיך אליין (שלא ע"י פעולת אדם) — איז בטבע פון דער ערד להצמיח:

און נאר מער: די טבע איז נקבע גע־ ווארן אין דער ערד אין אן אופן, ווי עס שטייט[34], „זרע וקציר גו' לא ישבו־ תו" —

---

29) ע"ד משנ"ת בלקו"ש ח"ד (ע' 1044) בטענת המרגלים „כביכול אפילו בעה"ב אינו יכול להוציא כליו" — דאף שהנהגת העולם היא „כליו" של הקב"ה, שהוא ית' ה„בעה"ב" על הנהגת העולם, מ"מ, מכיון שרצונו ית' בהנהגת העולם — „אינו יכול להוציא כליו".

30) להעיר מפדר"א רפל"ג: „וכי יצחק זרע דגן ח"ו אלא לקח כו' וזרע צדקה כו'". נתבאר בארוכה בלקו"ש ח"ה ע' 74.

31) ראה גם לקו"ש ח"א ע' 216. ע' 240.

32) שבת לא, סע"א. תוד"ה אמונת שם (בשם הירושלמי).

33) ישעי' לג, ו.

34) נח ח, כב.

26) ראה בכ"ז — תו"ח ויחי ד"ה בן פורת יוסף פי"ג. יהל אור — להצ"צ — לתהלים מ, ה. ד"ה ולא זכר הנ"ל.

27) ל' הכתוב — תהלים נה, כג.

28) ראה לקו"ד ח"ד תשנב, ב ואילך. לקו"ש ח"ה ע' 80. ועוד.

פונדעסטוועגן, נאָר דעם אַלעמען, באַקומט ניט די טבע קיין חשיבות ותפיסת מקום ביי אַ איד: און ווען ער איז זורע טוט ער דאָס ניט ווייל עפ"י טבע וועט זריעה ברעגען אַ צמיחה, נאָר בלויז ווייל ער איז „מאמין בחי העולמים" דערפאָר „וזורע".

ה. דער חילוק צווישן די צוויי אויבנגערעדטע הנהגות איז ניט בלויז באופן ובהרגש מדת הבטחון, נאָר דער־פון וועלט אויך „נשתלשל" אַ חילוק בהנהגה בפועל אין מחשבה דיבור ומעשה:

בשעת דער „אשר תעשה" איז ביי אים אַ מציאות פאָר זיך, טבע פאַרנעמט ביי אים אַן אָרט, דאָן זיינען ביי אים דער „תעשה" און תומ"צ צוויי באַזונדערע ענינים. און ווען עס קומט צו אַ סתירה צווישן תומ"צ און דער התעסקות אין דרכי הטבע

— ולדוגמא: אויב ער וועט מאריך זיין בתפילה — קען ער אַנווערן באַ־קאַנטשאַפט בעסקיו וכדומה; אויב ער וועט מהדר זיין אין נתינת צדקה בריבוי — וועט אים אפשר אויספעלן געלט אויף צו אַריינלייגן אין געשעפט, וכיו"ב —

איז דאָס ביי אים אַן ענין פון „ולאום מלאום יאמץ"[35]: אפילו ווען ער איז מוותר אויף דער התעסקות אין די דרכי הטבע (וויסנדיק אַז „ברכת ה' היא תעשיר"[36] און דרכי הטבע זיינען בלויז אַ כלי און לבוש צו „ברכת ה'") און טוט אין תומ"צ — איז דאָס אַלץ אין אַן אופן פון מלחמה און התגברות אויף דער נפש הבהמית; און עס בלייבט אַלעמאָל די מעגלעכקייט פון „ולאום מלאום יאמץ" להיפך, ח"ו — אַז דער צד המנגד זאָל גובר זיין.

בשעת אַבער דער „תעשה" פאַר־נעמט ביי אים קיין אָרט ניט, ער טוט עס נאָר בכדי צו מקיים זיין דעם רצון הבורא — איז ביי אים דאָס גופא אַן ענין פון עבודת ה': ביי אים איז דער „וכל מעשיך"[37] און „בכל דרכיך"[38] ניט אַ באַזונדערע זאָך פון „לשם שמים"[37] און „דעהו"[38], נאָר זיי זיינען דורכגעדרונ־גען מיטן „לשם שמים" און „דעהו", ביז ס'איז כולא חד.

און ווי באַלד ביי אים איז ניטאָ קיין מציאות אויסער דעם רצון העליון, איז פאַרשטאַנדיק, אַז אין מצוה קען ניט זיין בסתירה צו אַ צווייטער מצוה, נאָר אדרבה: „מצוה גוררת מצוה"[39].

ו. דער חילוק צווישן די צוויי הנהגות הויבט זיך ניט אָן אין אַן אָפּע־נעם „פועל ממש" — אַז דער יצה"ר זאָל מלכתחילה קומען אייניריידן אַ איד ער זאָל ח"ו עובר זיין אויפן רצון העליון — נאָר פון אַ „חוט השערה": „היום" בהתחלה איז דער יצה"ר כלומר־שט מסכים אַז די התעסקות אין דרכי הטבע טאָר ניט זיין בסתירה צו קיום התומ"צ, ער איז נאָר מדגיש אַז תורה גיט אַן אָרט און אַ חשיבות צו טבע: אַבער „למחר", סוף־סוף, מאַכט ער די דרכי הטבע פאַר אַן עיקר.

וכפירוש כ"ק מו"ח אדמו"ר[40] אין דעם מאמר חז"ל[41] „כך אומנתו של

35) ל' הכתוב — תולדות כה, כג. וראה תניא פי"ג: ואף גם זאת כו'.
36) משלי י, כב.
37) אבות פ"ב מי"ב.
38) משלי ג, ו.
39) אבות פ"ד מ"ב.
40) ד"ה א"ר אושעיא תרפ"ט פ"ז (סה"מ קונט' ח"א לז, א). וראה לקו"ש ח"ג ע' 900.
41) שבת קה, ב.

יצה"ר היום אומר לו עשה כך": דער יצה"ר הויבט ניט אָן איינצוריידן אַ אידן ער זאָל טאָן פאַרקערט פון זיין רצון אמתי[42] (און עובר זיין ח"ו אויפן רצון העליון), אדרבה, ער זאָגט אים „עשה כך": ער איז מסכים אַז דער איד זאָל מקיים זיין תומ"צ, איז אים מסביר ווי עס האָלט אויס עפ"י שכל פון נפש הבהמית והיצר: און דורך דעם וואָס ער מישט אַריין זיין מציאות אין קיום התומ"צ און איז אים מרגיל אַז ער דאַרף אין דעם האָבן זיין (דעם יצה"ר'ס) הסכמה, דער־פירט ער אַז „ולמחר אומר כו' עד שאומר לו עבוד ע"ז".

און דעריבער איז דער וועג צו באַ־וואַרענען זיך כדבעי פון תחבולות היצה"ר, ניט דורך אַן עבודה עפ"י טעם ודעת — ווייל טו"ד גיט אַן אָרט פאַר דער מציאות פון טבע: נאָר דורך ביטול ומסנ"פ צום רצון העליון, למעלה מטו"ד, וואָס דעמאָלט איז ביי אים ניטאָ קיין מציאות אויסער דעם רצון העליון.

[מעין וע"ד דעם חילוק (הנ"ל ס"ג) צווישן „לחסות בה'" און „בטוח באדם":

מצד בחי' „בטוח באדם", ממכ"ע (וואָס דוגמתה בעבודת האדם איז אַן עבודה עפ"י טו"ד), דאַרף זיין די השתדלות אין דרכי הטבע, ווייל לגבי דער מדריגה האָבן זיי אַ תפיסת מקום;

משא"כ מצד „לחסות בהוי'", בחי' סוכ"ע (ובעבודת האדם — ביטול שלמעלה מטו"ד), האָבן דרכי הטבע קיין תפיסת מקום ניט, און דעריבער איז דער סדר — „והוא יכלכלך": עס זיינען טאָקע פאַראַן „כלים", אָבער זיי קומען מלמעלה. ע"ד ווי געוועדט פריער, אַז אויך ווען דער מענטש טוט בדרכי הטבע זיינען זיי ביי אים קיין מציאות ניט, ביז ס'איז ניט שייך זאָגן אַז ס'איז דאָ „עזרת איש", ווייל די דרכי הטבע זיינען חד מיטן אויבערשטן].

און דאָס איז וואָס די הכנה צו דער גאולה איז „לא יקוה לאיש גו'": דע־מאָלט וועט מען אינגאַנצן אַראָפנעמען דעם העלם והסתר פון טבע, ביז מ'וועט זען בעיני בשר ווי טבע גופא איז אלקות; און דעריבער וועט דאָס זיין דער סדר „כטל מאת ה' גו' לא יקוה לאיש ולא ייחל לבני אדם" [ע"ד „והוא יכלכלך"].

ז. עפ"י כהנ"ל וועט מען פאַרשטיין די שייכות פון דער הפטורה צו סיום פ' בלק, וואו עס ווערט דערציילט וועגן דעם חטא פון בעל פעור, און ווי די מסירת נפש[43] פון פינחס האָט דעם חטא מתקן געווען (וכמש"נ[44] „ויכפר על בני ישראל"):

עס איז מבואר אין חסידות[45], אַז דער שורש פון חטא בעל פעור — „שפוערין כו' ומוציאין רעי וזו היא עבודתו"[46] — איז דאָס וואָס מען גיט אַ חשיבות צו תענוגים גשמיים, וואָס זיי זיינען בלויז די פסולת פון דעם תענוג שלמעלה.

ווי קומט עס אַז מ'זאָל מאָכן אַן עיקר פון (תענוגים גשמיים) פסולת? נעמט זיך דאָס דערפון וואָס דרכי הטבע פאַר־נעמען ביי אים אַן אָרט כנ"ל, און דאָס

42) ראה רמב"ם הל' גירושין ספ"ב.

43) שסיכן עצמו להרוג נשיא שבט שמעון אף שנתקבצו כו', ועוד — ועד שהוזקק לכו"כ נסים (ראה תיב"ע, ספרי ותנחומא ס"פ בלק, סנה' פב, ב).

44) פינחס כה, יג.

45) לקו"ת ואתחנן יא, ג. ד"ה ונשב בגיא — סה"מ אתהלך־ליאזנא בסופו. סה"מ תקס"ב ע' פח ואילך. וראה (בהבא לקמן ס"ז־ח) לקו"ש ח"ד ע' 1327 ואילך.

46) פרש"י פרשתנו כה, ג. וראה גם סנהדרין סד, א.

דערפירט אַז ער ווערט ר"ל מושקע אין ענינים גשמיים.

דערמיט איז אויך מובן דער מחז"ל [47] בנוגע הכפרה אויפן חטא בעל פעור, אַז „עד עכשיו לא זז אלא עומד ומכפר עד שיחיו המתים" — ווייל די טהרה וכפרה בשלימות פון דעם חטא ווערט ערשט זיין לעת"ל, ווען ס'וועט זיין די שלימות הבירור אין טבע און מ'וועט דערקענען אַז טבע איז מיוחד בתכלית מיט אלקות, ובמילא ווערט ניט זיין די אפשריות פון מאכן אַן עיקר פון ענינים גשמיים.

און דעריבער קומט די כפרה דורך דער מס"נ פון פינחס, אַזא מס"נ אויף ווועלכער תורה אליין זאגט „אין מורין לו" [48], און אפילו דערפון ווערט פינחס ניט נתפעל און איז זיך מוסר נפש. וואס דאס איז אַ מס"נ שלמעלה מטו"ד אפילו דקדושה. און ווי געדעדט פריער, אַז דוקא דורך ביטול למעלה מטו"ד (אפילו פון קדושה) קען מען זיך באַווארענען כדבעי ניט מפריד זיין צווישן טבע און אלקות, כאטש תורה זאגט „וברכך ה"א בכל אשר תעשה".

ח. דערמיט איז אויך מובן די שייכות פון ענין הנ"ל צו דער כניסה לא"י (וואס גאָר קרוב צו דעם זמן הכניסה זיינען געווען די מאורעות פון פ' בלק, כנ"ל ס"ב):

אין מדבר איז געווען דער מן — אַ הנהגה נסית וואו ס'איז ניט שייך געווען צו מאכן אַ טעות אַז מעשה בני אדם קען אין דעם עפעס אויפטאָן, וכמש"נ [49] „ולא העדיף המרבה והממעיט לא החסיר", און דער מן איז געווען נאָר אויף דעם טאָג, עס האָט געמוזט זיין בטחון גמור, דבר יום ביומו [50], אין השי"ת;

משא"כ נאָר דער כניסה לא"י, ווען עס האָט זיך אַנגעהויבן [51] דער סדר עבודה פון „ארץ נושבת" [52] — האָט מען געדארפט פריער באַווארענען דעם ענין פון „בעל פעור", אַז כאטש עס הויבט זיך אָן אַ סדר עפ"י טבע, דארף אויך דעמאָלט זיין „לא יקוה לאיש גו": מ'זאָל וויסן אַז טבע איז ניט קיין מציאות לעצמה, און אויך דאָן פאָדערט זיך דער זעלבער בטחון אין דעם אויבערשטן, ווי ס'איז געווען אין מדבר.

ט. דאָס איז אויך די הוראה אין די לעצטע טעג פון זמן הגלות, ווען מען גרייט זיך צו דער כניסה לא"י ע"י משיח צדקנו:

כאטש מ'שטייט נאָר אין דעם חושך כפול ומכופל [53] פון זמן הגלות, היפך פון אתחלתא דגאולה [54] — און ווי מ'זעט במוחש — פונדעסטוועגן, וויבאַלד אַלע ענינים פון לעת"ל זיינען „תלוי במעשינו ועבודתנו כל זמן משך הגלות" [55]

---

47) ספרי פינחס שם. וראה סנהדרין פב, ב: וראו' כפרה זו כו'. ועי"ג כ' תוד"ה מפני — סוטה יד, א.

48) סנהדרין שם, א. רמב"ם הל' איסו"ב פי"ב ה"ה. טור אה"ע סט"ז. רמ"א חו"מ סתכ"ה ס"ד.

49) בשלח טז, יח.

50) יל"ש בשלח רמז רנח. ועד"ז יומא עו, א.

51) ובפרט שכבר כבשו ארץ סיחון ועוג. אבל להעיר מפרש"י בשלח שם, לה. לקו"ש ח"ח ע' 189.

52) בשלח שם.

53) הלשון „כפול ומכופל" — כי זה גופא שישנם טועים, ר"ל, ש„שמים חושך לאור" לומר על מצב של גלות שהוא אתחלתא דגאולה, ה"ז „חושך" והסתר ב„חושך" הגלות עצמו. וע"פ פי' הבעש"ט (הובא בתוי"א ר"פ בראשית) עה"פ (וילך לא, יח) „ואנכי הסתר אסתיר פני ביום ההוא", כי ההסתר עצמו הוא בהסתר, שאין מרגישים אותו — ושמים „ההסתר אסתיר" לאתחלתא דגאולה!

54) ראה בארוכה לקו"ש ח"ה ע' 149 בהערה.

55) תניא רפל"ז.

— ובפרט בדורנו זה ווען מ׳מאכט די לעצטע הכנות צו דער גאולה ע״י משיח צדקנו, וכפתגם כ״ק מו״ח אדמו״ר [56] אז משיח איז „עומד אחר כתלנו״ [57], און נאך מער: די „כותלי״ הגלות ברענען שוין [58] —

דאך זיין א מעין (עכ״פ) פון דער עבודה פון „לא יקוה לאיש גו״ אין דער עבודה פון כאו״א, אז דרכי הטבע דאך ניט האבן קיין חשיבות, און דער בטחון דאך זיין נאר אין דעם אויבערשטן,

און דורך דעם ווערט יעדערער „נגאל״ פון דאגות ועניינים המבלבלים — וואס בשעת מען טוט אין דעם „בכל אשר תעשה״ בלויז צוליב אויספירן דעם רצון העליון, איז מען ניט טרוד אין דעם און ס׳איז ניט מבלבל וכו׳ — אים איז נאר נוגע אויספירן דעם רצון העליון;

און די גאולה פרטית [59] וואס ווערט אויפגעטאן ביי כאו״א, איז אויך די הכנה און כלי צו דער גאולה כללית ע״י משיח צדקנו, ביז צו דעם „יום שכולו שבת ומנוחה לחיי העולמים״ [60].

(משיחת ש״פ בלק תשכ״ג)

---

56) בה„קול קורא״ שנדפס ב„הקריאה והקדושה״ סיון תש״א (אגרות קודש אדמו״ר מהוריי״צ נ״ע ע׳ שסא ואילך).

57) ל׳ הכתוב — שה״ש ב, ט.

58) ראה מכתב כ״ק מו״ח אדמו״ר — נדפס בהיום יום בתחילתו (ע׳ 12). וראה גם לקו״ד ח״ג ס״ע 794. ועוד.

59) ראה אגה״ק ס״ד.

60) תמיד בסופה.

# חוקת בלק

## יב־יג תמוז

א. מ׳האָט שוין פיל מאל געריעדט וועגן דעם מאמר פון של״ה[1], אז אלע מועדי השנה, אפילו „מועדי דרבנן", האבן א שייכות צו די פרשיות התורה אין וועלכע זיי זיינען חל. דערפון איז פאַרשטאַנדיק, אז דער „חג הגאולה"[2] פון י״ב־י״ג תמוז — וועז דער רבי דער שווער איז אינגאַנצן באַפריייט געווארן פון זיין מאסר און גלות — האָט א שייכות צום תוכן פון די פרשיות חוקת־בלק[3].

און אין דעם גופא זיינען דא דריי נקודות: (א) די שייכות צו פ׳ חוקת, (ב) די שייכות צו פ׳ בלק, (ג) די שייכות צו ביידע סדרות צוזאַמען, וואַרום — ווי געריעדט פיל מאל[4] — וועז צוויי סדרות זיינען מחוברות און מ׳לייענט זיי צוזאַמען מען אין איין שבת, איז זייער התחברות אין אן אופן אז זיי ווערן איין סדרה (די חלוקת הקריאה איז אויף שבעה קרואים, עס איז דא נאר איין הפטורה, ועוד); ובמילא איז פאַרשטאַנדיק, אז אין צוגאַב צום באַזונדערן תוכן וואָס איז דא אין יעדער סדרה בפני עצמה, איז דא א תוכן משותף פון ביידע סדרות (וואָס דערפאַר קענען זיי נתחבר ווערן אלס איין סדרה) — און די שייכות פון חג הגאולה י״ב־י״ג תמוז צו חוקת־בלק איז אויך צו זייער תוכן משותף (ווי ס׳איז מודגש אין קביעות שנה זו, וואָס י״ב תמוז איז חל בשבת פ׳ חוקת־בלק)[5].

ב. דער נאַמען פון דער (ערשטער) סדרה איז „חוקת". דער פשוט׳ער טייטש פון „חוקה" איז — א ציווי וואָס מען האָט ניט קיין טעם אויף אים, און מ׳איז אים מקיים בלויז דערפאַר ווייל „חקה חקקתי גזירה גזרתי"[6] — דאָס איז דער רצון פון דעם אויבערשטן.

דער ענין פון „חוקה" אין עבודת האדם איז די עבודה פון מסירת נפש[7], וואָס איז למעלה מטעם ודעת. וואַרום שכל קען געפינען טעמים צו טאָן אזעלכע זאכן וואָס זיינען מוסיף אין מציאות ושלימות האדם, אבער ניט „להשליך חייו מנגד", ער זאָל ווערן „אויס" מציאות[8]; דערמיט איז מען מבאר[9] פאַרוואָס „לא נאמר ענין המס״נ

---

1) חלק תושב״כ ר״פ וישב.

2) בלשון כ״ק מו״ח אדמו״ר (במכתבו — נדפס בסה״מ קונטרסים ח״א רלו, א) — „מועד המועדים". נתבאר בלקו״ש ח״ד ע׳ 1322.

3) בשנה זו חל י״ג תמוז בפ׳ פינחס. אבל נוסף לזה ששחרור הי׳ ונודע לבעל הגאולה ביב תמוז (וביג תמוז הי׳ רק האמירה באופן רשמי — כי המשרד הי׳ סגור ביב תמוז — ראה ספר התולדות אדמו״ר מוהריי״ץ ח״ג ע׳ 221) גם בשנה זו „מתברך" הוא בכלל משבת (שלפניו—) פ׳ חו״ב. ובקביעות אחרת — חל בפ׳ בלק ומתברך משבת פ׳ חוקת.

4) ראה בארוכה לקמן ע׳ 1-380 ובהערות שם.

5) ולהעיר, שפרשיות חוקת־בלק מחוברות בהקביעות די״ב תמוז שחל בשבת.

6) תנחומא פרשתנו (חוקת) ג. במדב״ר ריש פרשתנו. ועוד.

7) כפשוטה — נוסף על ש„נפש" פי׳ (ג״כ) „רצון" וכמש״נ אין נפשי (ירמי׳ טו, א. הובא בתו״א לו, ב. וראה סה״מ תש״ט ע׳ 227 בהערה).

8) תו״א צט, ב. לקו״ת ויקרא ד, ג.

9) סה״מ תרנ״ט ע׳ יג. סה״מ תש״ט ע׳ 121. וראה שערי אורה ד״ה וקבל היהודים פרק ח.

מפורש בתושב"כ"[10], ווייל תורה שבכתב „הוא בחינת חכמה", און מסירת נפש איז העכער פון חכמה וטעם ודעת.

און דאָס איז די שייכות פונעם תוכן פון חג הגאולה י"ב־י"ג תמוז צו פרשת חוקת: די עבודה פון בעל הגאולה והשמחה פאַר הרבצת התורה (אין יענער מדינה) — וואָס דערפאַר האָט מען אים אַרעסטירט — איז געווען אין אָן אופן פון „חוקת", מיט מסירת נפש שלמעלה מטעם ודעת. ער האָט זיך איינער אַליין קעגנגעשטעלט די גזירות פון אַ ממשלה תקיפה ועריצה, און איז אַ מדינה וואָס לויט דעם דעמאָלטיקן מצב איז (כמעט) ניט מעגלעך געווען צו אַרויסגיין פון אירע גבולות — און פונדעסטוועגן האָט ער זיך אינגאַנצן ניט געריכט מיט אַלע סכנה'דיקע מניעות ועיכובים און האָט געטאָן זיין אַרבעט פאַר הרבצת התורה והיהדות מיט מסירת נפש.

ג. דער נאָמען פון דער סדרה — לויטן מנהג ישראל — איז (ניט „חוקת התורה", נאָר) „חוקת" (סתם)[11]. און דער טעם דערויף קען מען זאָגן:

די „חוקה" פון פרה אדומה, וועגן וועלכער עס רעדט זיך אין דער סדרה, איז אויסגעטיילט אויך פון אַנדערע חוקים דערמיט וואָס זי איז לגמרי ניט אין גדר שכל והשגה, וואָס דערפאַר האָט אפילו שלמה המלך — דער חכם מכל אדם — געזאָגט[12]: על כל אלה עמדתי ופרשה של פרה אדומה .. אמרתי אחכמה והיא רחוקה ממני.

[דאָס איז אויך דער טעם וואָס דער פסוק זאָגט „זאת חוקת התורה", אַז די מצוה פון פרה אדומה איז די (אייגנ־ציקע) חוקה פון (גאַנץ) תורה — ווייל זי איז אַ „חוקה" אויך לגבי אַנדערע חוקים, זי איז אמיתית ענין החוקה וואָס איז לגמרי העכער פון גדר השכל[13]].

און דערמיט איז מובן פאַרוואָס די סדרה ווערט אַנגערופן „חוקת" (סתם), און ניט „חוקת התורה":

אע"פ אַז חוקים בכלל זיינען למעלה מן השכל, איז אַבער אויך דער שכל האדם „מסכים", אַז דער מענטש (דאַרף זיך ניט פאַרלאָזן אויף זיין אייגענעם שכל, נאָר) דאַרף מקיים זיין חוקים וועלכע ער פאַרשטייט ניט. במה דברים אמורים, אַזעלכע חוקים וואָס זיינען ניט היפך השכל — ער מיט זיין שכל פאַר־שטייט טאַקע ניט זייער טעם, אַבער ער באַגרייפט (אַדער עכ"פ — ניט שולל) אַז אין אַ פיל העכערער חכמה ושכל איז דאָ אויף זיי אַ טעם.

משא"כ פרה אדומה, וואָס איז אַ דרגא פון חוקה וואָס האָט ניט קיין אחיזה אין שכל, זי איז היפך השכל[14], העכער

10) ראה בארוכה הערה בסה"מ תש"ט שם. נעתק בלקו"ש חי"ב ע' 212 ואילך.

11) ובסידור רס"ג (קריאת התורה) — „זאת חקת". אבל ברמב"ם „סדר תפלות כל השנה" — „זאת חקת התורה". ולהעיר מלשונו בהל' ס"ת פ"ח (פרשיות הסתומות כו') — „ויבדר דואת חקת".

*) כ"ה בפעם הא' שם. אבל אח"כ קוראה — „זאת חקת התורה" (ראה נוסח הערבי שם).

12) תנחומא שם ו. במדב"ר שם, ג (בסופו).

13) ראה גם לקו"ש ח"ח ע' 124 ואילך. לעיל ע' 229.

14) ראה בארוכה במקומות שנסמנו בהערה הקודמת. וראה לקו"ש ח"ד (ע' 1057 הערה 6), דמ"ש במדרש (תנחומא שם ח. במדב"ר שם, ו) דהקב"ה א"ל למשה „לך אני מגלה טעם פרה" — אין הכוונה לטעם שכלי, כ"א שמצד הביטול עצמי דמשה נרגש בו בחי' רצון העצמי בגלוי. וראה בארוכה לעיל (שם ואילך).

לגמרי אפילו פון בחי׳ חכמה ושכל התורה — די חוקה איז אַ איד מקיים נאָר מיט דער תנועה פון ביטול צום אויבערשטנ׳ס רצון.

ד. עד״ז זיינען דאָ צוויי אופנים אין מסירת נפש[15]:

ס׳איז דאָ די בחי׳ פון מסירת נפש וואָס איז פֿאַרבונדן מיט „חשבון", טאָקע אַ חשבון דקדושה, אַבער פֿאַרט אַ חשבון. דהיינו, אַז אַיידער מען גייט אויף מסנ״פ, קוקט מען פריער אַריין אין שו״ע[16] אויב מ׳איז מחויב אין דעם מסנ״פ ע״פ תורה. און דאָס איז „חוקת התורה" — ס׳איז די „חוקה" ומסנ״פ ווי זי איז (אַנגעזאָגט און) „אויסגעמאָסטן" מצד תורה, מצד שכל וחכמה דקדושה, וואָס דערפאַר האָט זי שוין אויף זיך אַ געוויסע מדידה והגבלה.

דער צווייטער אופן פון מסירת נפש איז, ווען מ׳מאַכט ניט דערביי קיינע חשבונות, וואָס די דרגא פון מסירת נפש ווערט אַנגערופן „חוקה" סתם — זי איז העכער אויך פון „חוקת התורה"[17], ווייל זי נעמט זיך פונעם עצם הנפש פון אַ איד, וואָס איז (בשרש) העכער פון תורה[18], כמאמר חז״ל[19] „מחשבתן של ישראל קדמה לכל דבר", אויך פון מחשבת התורה. און מצד דעם עצמיות׳־דיקן פֿאַרבונד פון אידן מיטן אויבערשטן וואָס איז העכער פון תורה, איז אויך די מסירת נפש פון אַ איד צו מקיים זיין רצון ה׳ העכער פון יעדער הגבלה און חשבון.

און אַזאַ אופן אין מסירת נפש איז געוואָרן ביי דעם בעל הגאולה והשמחה*[19].

ה. די הרבצת התורה והיהדות פון דעם בעל הגאולה והשמחה האָט זיך אויסגעשפרייט אויף גאָר פיל אַרבעט־געביטן: שיקן רבנים און שוחטים אין ערטער וואו זיי האָבן אויסגעפעלט, אויפשטעלן מקוואות, גרינדן ישיבות פאַר עלטערע בחורים, חדרים פאַר תינוקות של בית רבן, וכו׳.

אַבער דער עיקר גזירת הממשלה, וואָס דאָס איז געווען דער עיקר סיבה וואָס מען האָט דעם רבי׳ן אַרעסטירט, איז געווען ניט (אַזוי) צוליב זיין אַרבעט אין הרבצת התורה וחיזוק היהדות צווישן דערוואַקסענע און עלטערע אידן, נאָר הויפּטזעכלעך צוליב זיין אָפּ־געבן זיך מיטן חינוך פון תינוקות של בית רבן; און ניט קוקנדיק אויף אַלע סכנות, האָט זיך דער רבי אַריינגע־וואַרפן דוקא אין דעם סוג אַרבעט מיט אַ באַזונדערן שטורעם און התלהבות און מיט אַ גאָר גרויסן פֿאַרנעם.

ולכאורה איז דאָ אָן אַרט פאַר אַ שאלה: אמת, עס איז געווען נויטיק צו פֿאַרנעמען זיך מיט הרבצת התורה וחיזוק היהדות, אַבער פֿאַרוואָס זאָל דאָס זיין אין אַ ווע וואָס ע״פ טבע זיינען ניטאָ קיין אויסזיכטן אויף הצלחה? לכאורה וואָלט בעסער געווען צו פֿאַרנעמען זיך מיט אַזאַ הרבצת התורה אַרבעט וואו מען קען האָבן הצלחה אויך ע״פ טבע — און ניט טאָן

15) בהבא לקמן ראה גם לקו״ש ח״א ע׳ 135 ואילך. ח״ד ס״ע 1072 ואילך. ועוד.

16) ראה רמב״ם הל׳ יסודי התורה פ״ה. טושו״ע יו״ד סי׳ קנז.

17) דוגמא לזה בהלכה — כשמוסר נפשו על מצוה שאינה מהשלש דיהרג ואל יעבור (ראה האופנים שמותר אבל אינו מחוייב למסנ״פ: כס״מ הל׳ יסוה״ת שם ה״ד. טור יו״ד שם בריש הסימן ובנ״כ. שו״ע ורמ״א שם סעיף א. ש״ך שם סק״א. ובנ״כ השו״ע שם).

18) ראה סה״מ תרנ״ט שם.

19) ב״ר פ״א, ד. וראה תדבא״ר פי״ד (קרוב לסופו).

*19) ראה גם לקמן ע׳ 320 ואילך.

די אַרבעט אין אַן אופן וואָס שטעלט (בדרך הטבע) אין סכנה די גאַנצע הרבצת התורה אויף אַלע געביטן. און דאָ איז די תמי' נאָך גרעסער: ווי אַזוי שטעלט מען בסכנה דעם חיזוק התורה והמצות והיהדות פאַר בני חיובא צוליב דעם לימוד התורה פון תינוקות של בית רבן?

וי"ל דעם ענטפער אויף דעם, אַז די עבודה ביים רבי'ן איז געווען אין אַן אופן פון אמת'ן „חוקת" — מסירת נפש אַן קיינע חשבונות. וויסנדיק זיין שליחות, אַז ער איז אַ נשיא ישראל וואָס דאַרף זאָרגן פאַרן קיום פון כלל ישראל — וואָס איז אַפהענגיק אין דעם לימוד התורה פון תינוקות של בית רבן[20] (וכמאמר חז"ל[21] „אם אין גדיים אין תיישים") — האָט ער זיך דערפאַר אַרײַנגעלייגט מיט דער גרעסטער מסנ"פ צו בויען און אויפהאַלטן חדרים פאַר גאָר קליינע קינדער.

אי, ע"פ טבע זעט זיך ניט אַז די ארבעט זאָל זיין לזמן ארוך ובמילא בהצלחה — איז ווען דאָס וואָלט געווען אַ מסירת נפש וואָס איז מוגבל'דיק און אַפגעמאַסטן לויט חשבונות פון שכל, שכל התורה, דאָן וואָלט געווען אַן אַרט פאַר אַזאַ טענה:

וויבאַלד אַבער אַז דעם רבי'נס מסנ"פ איז געווען אין אַן אופן פון „חוקת" — איז אין דעם ניט נוגע דער חשבון — צי ער וועט מצליח זיין אַדער ח"ו ניט, אַדער צי ער וועט בכלל ניצול ווערן אַדער ח"ו ניט — דאָס געהערט צו דעם אויבערשטן!

[ע"ד ווי חנני' מישאל ועזרי' האָבן געזאָגט נבוכדנאצר'ן[22], אַז אויב זיי ווילן האָבן אַ זכות וועט דער אויבער־שטער זיי ראַטעווען, אָבער אפילו אויב ניט — „והן לא" — ווילן זיי סייוויי זיך ניט בוקן ח"ו צום צלם; אפילו דאָן ווען זיי ווערן ניט געראַטעוועט, איז עס ניט דערפאַר וואָס נבוכדנאצר האָט די בחירה ורשות ח"ו זיי צו הרג'נען[23], נאָר דאָס איז פון אויבערשטן, נ"נ איז נאָר אַ שליח פון אויבערשטן דורכצופירן דאָס[24]].

ו. די דרגא פון מסירת נפש, איז אַן אופן פון „חוקת", האָט מען ביים רבי'ן געזען במשך פון אַלע זיינע נשיאות־יאָרן בעלמא דין — די דרייסיק נשיאות יאָרן[25] וואָס זיינען געווען איינגעטיילט אין דריי תקופות פון „עשר שנים"[26]:

די ערשטע צען יאָר (בערך) זיינען געווען פאַרבונדן מיט דער עבודה פון פאַרשפרייטן תורה ויהדות אין אַ מצב פון סכנת נפשות בפועל ממש.

די צווייטע תקופה איז דער רבי געווען אין אַ לאַנד וואו ס'האָבן געלעבט

20) שבת קיט, סע"ב.

21) אסת"ר פתיחתא יא. נתבאר בד"ה וקבל היהודים תרפ"ז (נדפס בסה"מ תיש"א ע' 180 ואילך. „התמים" ח"ז ע' לו ואילך. בקונטרס בפ"ע כמה פעמים). וראה המכתב שנדפס (סה"מ שם ע' 195 ואילך. „התמים" שם ע' עו ואילך. קונט' שם בסופו) לאחרי המאמר ע"ד המצב כו' בעת אמירת מאמר זה.

22) דניאל ג, יז־יח.

23) ע"ז מובן מה שהשוו אותו לכלב — „את וחד כלב שויו" (ויק"ר ספל"ב. הובא ברש"י דניאל שם, טז) — להדגיש שאינו בעל בחירה והוא רק ברשות הקב"ה, כמו כלב שטבעו לרוץ לפני בעליו אבל מחזיר תמיד פניו לראות להיכן בעליו הולך (ולהעיר מהוריות יג, סע"א). וראה עוד ביאור — לקו"ש ח"ח ע' 342 בהערה.

24) ראה אגה"ק סי' כה (קלח, ב).

25) ב' ניסן תר"פ — יו"ד שבט ה'שי"ת.

26) להעיר מאבות ספ"ה (כגירסת אדה"ז בסדורו): בן ארבעים לבינה בן חמשים כו' ששים כו' שבעים כו'.

גרויסע צאַלן פון אחינו בנ״י און עס איז געווען אַ מקום המתאים צו פאַר־שפרייטן תורת החסידות אויף אַ גאַר ברייטן אופן — אַבער דאָס איז דאַרט געווען פאַרבונדן מיט הגבלות, וואָס זייער סיבה איז געווען[27]: „ויקנאו בו אחיו״[28]; און דער רבי, וויסנדיק אַז „ואביו שמר את הדבר״[28] — אַז דער אויבערשטער האָט אויך דאַרט אַרויפ־געלייגט אויף אים די שליחות פון הפצת התורה והחסידות — האָט ער דאַרטן געטאָן עבודתו מיט מסנ״פ.

און די דריטע תקופה איז געווען אין „חצי כדור התחתון״[29], דאַרט וואו פילע יאָרן האָט געהערשט די הנחה אַז „אַמעריקע איז אַנדערש״[30] — דאָ קען מען ניט פירן זיך ח״ו בשלימות ווי מען דאַרף זיך פירן. דאָ האָט מען געדאַרפט זיך שטעלן קענען אַ מעכטיגן שטראָם און איינפלאַנצן תורה וחסידות אין אַן אָרט וואָס איז אויסערלעך ניט געווען מסוגל אויף דעם.

ז. ווי געזאָגט, אַלע דריי תקופות זיינען געווען פאַרבונדן מיט אַן עבודה פון אומבאַגרענעצטע מסנ״פ — אַבער אין יעדער תקופה איז דאָס געווען אין זיין אופן:

ס׳איז אינו דומה כלל די מסירת נפש אין די לעצטע צוויי תקופות צו דער מסנ״פ פון דער ערשטער תקופה, וואָס איז געווען פאַרבונדן מיט סכנת נפשות בפועל ממש[31]: און נאָכמער, אין זיין הרבצת התורה אָרבעט דאָמאָלס האָט דער רבי איינגעשטעלט ניט נאָר זיין אייגענעם לעבן, נאָר ער האָט אויך געשיקט אַנדערע אויף שליחות'ן וואָס זיינען געווען פאַרבונדן מיט סכנת נפשות. און ביים רבי'ן איז דאָך אַזאַ מסירת נפש, צו שטעלן אַ צווייטן אידן אין סכנה, אַ סך שווערער און טיפער ווי איינשטעלן זיך אַליין אין סכנת נפשות.

און נאָך מער: עס זיינען געווען פאַלן וועז אַזעלכע שלוחים זיינען אַנטדעקט געוואָרן פון דער ממשלה און זיינען פאַראורטיילט געוואָרן צו פאַרשיקונג, צו פייניקונגען[32] וכו׳ — און דאָך האָט מען אויף מאָרגן געדאַרפט ווידער שטיין אין דער תנועה פון מסירת נפש און אויסקלייבן אַ אידן און שיקן אים אַלס ממלא מקום פון דעם פאַרשיקטן שליח.

אַבער, לאידך, איז אין דער צווייטער תקופה געווען אַן אַנדער און (אין אַ גע־וויסן זין) אַ האַרבערע שוועריקייט, וועז מ׳האָט געדאַרפט בייקומען דעם ענין פון טענות וכו׳ פון „אחיו״: פאַרוואָס אַזוי און פאַרוואָס עפעס ניט אַנדערש וכו׳ און פונדעסטוועגן איז מען ממשיך די אַרבעט — דאָס איז במדה ידועה נאָך שווערער ווי די פריערדיקע און פאַדערט אַ טיפערע תנועה פון מסירת נפש.

און גאָר אַנדערש איז די תנועה פון מסנ״פ אין דער דריטער תקופה, וועז מען האָט געדאַרפט גיין „קעגן דעם שטראָם״, ניט נתפעל ווערן פון די

---

27) ע״ד פתגם כ״ק מו״ח אדמו״ר בנוגע לאדמו״ר הזקן.

28) וישב לז, יא.

29) ראה סה״מ תש״ח ע׳ 235 ואילך.

30) ראה שיחת כ״ק מו״ח אדמו״ר עד״ז (ספר השיחות תש״ג ע׳ 147. תש״ה ע׳ 77. ועוד).

31) שלכן יש מעלה במסירת נפש בפועל (מסירת הגוף) לגבי מסירת נפש בכח (ברוחניות כו׳) — סה״מ תקס״ב ע׳ יג. שערי תשובה (לאדהאמ״צ) ח״א ד״ה פדה בשלום פל״ז. שערי אורה ד״ה יביאו לבוש מלכות פי״ט. ועוד.

32) ראה כתובות (לג, ריש ע״ב): אילמלי נגדוה כו׳.

מלעיגים[33] און פון די שטערער וכו׳: און נאָר דעם אַלעם האָט דער רבי זיך ניט באַגנוגנט מיט אויפבויען די „אייגענע ד׳ אמות״ (און דאָן זיינען געקומען יועצים מיט דער הצעה זיך איינשליסן אין זיי ו„אני את נפשי הצלתי״, מ׳קען ניט מלחמה האָבן מיט אַ גאַנצע וועלט וכו׳) — נאָר ער האָט זיך אריינגעוואָרפן אין דער אַרבעט צו פאַרוואַנדלען דאָס גאַנצע לאַנד אין אַ מקום תורה.

ח. ע״פ טבע איז ניט שייך, אַז ביים זעלבן מענטשן זאָל זיין די זעלבע מאָס מסנ״פ אין אַלע גאָר פאַרשידענע אופני עבודה. וואָרום אין אַן עבודה וואָס מ׳האָט אַ נטי׳ און קאָר, איז די מסנ״פ מער ווי אין אַן אַנדער אופן עבודה וכו׳ — ווי קען אַבער זיין די זעלבע גרעסטע תנועה פון מסירת נפש ביי די אַלע גאָר פאַרשידענע אופני עבודה?

איז די הסברה אין דעם, אַז ביים רבי׳ן האָט געלויכטן די נקודת המסירת נפש וואָס נעמט זיך פון עצם הנפש, וואָס דערפאַר איז כל מהותו געווען מסירת נפש. און דעריבער איז קיין חילוק ניט געווען אין וואָס פאַר אַ „ציור״ דער כח פון מסירת נפש האָט זיך געדאַרפט אָנטאָן — אין יעדן אופן העבודה איז געווען די זעלבע עצם׳דיקע מסירת נפש.

ט. די שייכות צווישן דעם חג הגאולה און פרשת בלק:

חז״ל[34] זאָגן אַז בלק האָט פיינט געהאָט אידן „יותר מכל שונאים״. דער־פאַר האָט ער זיך פאַרמאַסטן שלעכטס צו טאָן די אידן, כאָטש אַז אידן האָבן ניט געטאָרט צונעמען זיין לאָנד און האָבן געהאָט דעם ציווי „אל תצר את מואב ואל תתגר בם מלחמה״[35],

ער האָט ניט געקענט פאַרליידן די מציאות פון אידן. נאָכמער: אפילו נאָכ־דעם ווי ער האָט געזען אַז ער אַליין קען זיך ניט שטעלן קעגן די אידן, האָט ער זיך אריינגעלייגט מיט אַ טרחא גדולה ביותר[36] און אַראָפגעבראַכט אַ צווייטן (בלעם׳ן), אַלץ כדי ברענגען שאָדן צו אידן.

און בדוגמא לזה איז אויך געווען ביי דער מאסר וגאולה פון רבי׳ן. די עבודה פון הרבצת התורה איז געווען — ווי דער רבי שרייבט אין זיין באַוואוסטן בריוו צו י״ב תמוז[37] — „מותרת היא על פי חוק המדינה״; און דער מאסר וגלות איז געקומען מצד דער הלשנה פון די וואָס האָבן געזוכט נוקם זיין זיך „בשומרי דת משה וישראל נגד חוקי המדינה״.

ד.ה. אַז דערפאַר וואָס זיי האָבן ניט געקענט פאַרטראָגן אַ פרומען אידן און אידישקייט, האָבן זיי זיך אריינגעלייגט מיט אַ יגיעה גדולה — אפילו „נגד חוקי המדינה״ — אַבי צו קענען שטערן די אַרבעט פון רבי׳ן.

און כשם ווי ס׳האָט זיך אויסגעלאָזט ביי דער מעשה פון בלק (ובלעם), אַז ניט נאָר האָט בלק ניט אויסגעפירט וואָס ער

---

33) ראה בארוכה ד״ה אין הקב״ה (בסה״מ אידיש בתחלתו) פ״ג ואילך, ועוד — שזהו עיקר הקושי במסירת נפש דדרא דעקבתא דמשיחא.

34) תנחומא פרשתנו (בלק) ב. במדב״ר פ״כ, ב (בגירסת הרד״ל).

35) דברים ב, ט.

36) פרשתנו כב, טו ואילך.

37) תפר״ח — נדפס בסה״מ תפר״ח ע׳ קמו ואילך. סה״מ תש״ח ע׳ 263 ואילך. וראה גם שיחת ש״ק מ״ח אדמו״ר ג׳ תמוז תרפ״ז — יום נסיעתו לעיר מקלטו קאסטראמא — לקו״ד ח״ד תרצב, ב. סה״מ קונטרסים ח״א קעו, רע״א. ועוד.

האָט געוואָלט: „ארה לי את העם הזה״[38], נאָר אדרבה — זיין דינגען בלעם׳ן האָט גאָר געבראָכט, אז אידן זאָלן געבענטשט ווערן, און דורך בלעם׳ן גופא (וואָס „הי׳ שונאם יותר מבלק״[39]), און מיט ברכות נעלות ביותר, ויהפוך ה״א לך את הקללה לברכה[40] —

עד״ז איז געווען בייַ דעם בעל הגאולה והשמחה, אז די זעלבע מענטשן וואָס האָבן דעם רבי׳ן ארעסטירט, זיי אליין האָבן געמוזט אַרויסהעלפן אין זיין שחרור, ביז זיי האָבן זיך גאָר באָמיט אז דער רבי זאָל אַרויספאָרן פון יענער מדינה[41].

יו״ד. דערנאָך קומט די שייכות פון חג הגאולה מיט חוקת־בלק צוזאַמען (כנ״ל ס״א) — און די הוראה דערפון בעבודת כאו״א — וי״ל דעם ביאור בזה:

אין דער התנגדות וואָס בלק האָט אַרויסגעוויזן צו אידן קען מען נאָר גע־פינען עפעס א טעם וסיבה, ווי ער האָט געזאָגט „עתה ילחכו הקהל את כל סביבותינו כלחוך השור את ירק השדה״[42], און גאַנץ מואב האָט זייער מורא געהאָט פאַר אידן — „ויגר מואב מפני העם״[43].

עס איז דאָ אַבער אַזא התנגדות אויף אידן וואָס איז אין אַן אופן פון „חוקת־בלק״, די שנאה והתנגדות („בלק״) איז אַן שכל וטעם (נאָר אינעם אופן פון „חוקת״). נאָר מער: ניט נאָר האָט ער ניט קיין טעם ושכל אויף דער שנאה, נאָר עס איז גאָר היפך השכל צו פֿרואַווען שלעכטס טאָן די אידן, וואָרום ס׳איז ברור אז מען וועט עס ניט אויספירן;

און ווי מען געפינט אין דעם סיפור פון בלק ובלעם, אז בלעם האָט גע־וואוסט אז ער וועט גאָרניט קענען אויפ־טאָן, וואָרום זייענדיק א נביא[44] און הערנדיק פון אויבערשטן „לא תאור את העם כי ברוך הוא״[45], וועט ער דאָך זיכער ניט קענען דורכפירן דעם „ארה .. את העם הזה״[38], און ווי ער זאָגט בלק׳ן „לא אוכל לעבור את פי ה׳״[46], „הדבר אשר ישים אלקים בפי אותו אדבר״[47] —

און פונדעסטוועגן, מצד דער שנאה עצמית צו אידן, האָט ער זיך ניט גע־קענט איינהאַלטן, און געפֿרואַווט אויס־פירן בלק׳ס בקשה „ארה לי את העם הזה״.

— ועד״ז איז דאָ אין דער עבודה פון יעדן איינעם, ווי דער רבי איז מבאר אין מאמר פון הילולא[48], אז עס איז פאַראַן שטות דקליפה וואָס איז למטה מן הדעת; ווי א סך הנהגות וואָס מענטשן פירן זיך אזוי נאָר דערפאַר „ווייל אַזוי טוט וועלט״ און זיי זיינען „כמו חוק שבלתי מזיזים אותו״ — ווי די „זמני

---

38) פרשתנו שם, ו.

39) רש״י פרשתנו כב, יא. מתנחומא שם ה בסופו. במדב״ר שם, ט.

40) תצא כג, ו. וראה לקו״ת סד״ה ולא אבה וביאורו.

41) ראה גם לקו״ש ח״ח ס״ע 120 ואילך. ח״ד ע׳ 1065 ואילך.

42) פרשתנו שם, ד. וראה רש״י שם, ה (ד״ה והוא).

43) שם, ג. וראה רש״י דברים שם.

44) ו„כמשה״ — ספרי עה״פ (ברכה לד, יו״ד) „ולא קם גו״. וראה תנחומא ובמדב״ר ריש פרשתנו. ולהעיר, שגם בנוגע לבלק אמרו חז״ל (תנחומא שם ד. במדב״ר שם, ז. וראה רש״י פרשתנו כג, יד) „שהי׳ בעל קסמים ונחשים יותר מבלעם״.

45) כב, יב.

46) שם, יח.

47) שם, לח. ועד״ז כמה פעמים בהפרשה.

48) באתי לגני ה׳שי״ת.

אכילה וזמני השינה", וואס ע"פ רוב זיינען זיי „בלתי נידחים כלל ועיקר", בה בשעה וואס די זמני הקביעות פון תורה ותפלה האבן ניט, ח"ו, בא עם קיין קבע, און אמאל שטופט מען זיי אפ אינגאנצן ח"ו — וואס אזא הנהגה האט קיין ארט ניט אין שכל.

און דורכדעם וואס עס איז דא די עבודה פון „חוקת" — די שטות דקדושה למעלה מטעם ודעת (ווי דער רבי איז דארט מבאר אין מאמר) — איז מען מהפך די שטות דקליפה צו שטות דקדושה.

יא. אין אזא אופן — פון „חוקת־בלק" — איז אויך געווען די התנגדות אויפן רבי'ן:

ווי ידוע[49], האט ל. איינער פון די צוויי אידן וואס האבן דעם רבי'ן ארעס־טירט געוואלט ביים ארעסטירן טראגן דעם רבי'נס פעקל, זאגנדיק „חסידים בלייבן חסידים, מיין זיידע האט גע־טראגן די פעקלעך ביי אייער זיידן, און איך וועל טראגין אייער פעקיל"; אויך אין א שפעטערדיקער פאל, האט ער אין זיינע רייד צום רבי'ן אים אנגערופן „רבי!"[50].

דאס איז ע"ד ווי דער מיטעלער רבי האט געזאגט[51] אויף דעם וואס האט אויף אים מלשין געווען — און פונ־דעסטוועגן האט ער אים אנגערופן „רבי" — אז „פיו הכשילו", ביי אים האט זיך ארויסגעכאפט דאס וואס בפנימיות אנערקענט ער אליין אז דאס איז דער אמת.

ועד"ז בעניננו, אז דאס וואס ל. האט זיך אזוי אויסגעדריקט און גערעדט צום רבי'ן, האט זיך עס געטומלט דערפון וואס בנפשו פנימה האט ער געוואוסט דעם אמת[52];

און ניט קוקנדיק אויף דעם — ובפרט אז דער רבי האט אים בפירוש מזהיר געווען אז ער וועט סוף־סוף האבן יסורים[53] — (און ווי ס'איז טאקע גע־וועז לפועל, אז די וואס האבן ארעס־טירט דעם רבי'ן האט די ממשלה זיי סוף־סוף דן געווען כו') — האט ל. גע־טאן וואס ער האט געטאן, זיין התנגדות איז געווען למטה מטעם ודעת.

און דורכדעם וואס ביים רבי'ן איז גע־וען די הנהגה פון „חוקת", די מסירת נפש למעלה מטעם ודעת, האט דאס מבטל געווען די גאנצע התנגדות אין אן אופן — ווי ער זאגט אין היינטיקער הפטורה[54] — פון „וכל אויביך גו'",

ביז, ווי גערעדט פריער, אז זיי אליין האבן געמוזט באפרייען דעם רבי'ן, און ס'איז צוגעקומען נאך א יו"ט ביי אידן; און דאס וועט סוף סוף מהפך זיין דעם גאנצן חודש תמוז לששון ולשמחה ולמועדים טובים[55], בקרוב ממש.

(משיחות ש"פ חו"ב, י"ב תמוז, תשל"ה. יו"ד שבט תשל"ד)

---

49) לקו"ד ח"ד תריח, ב. ס' התולדות אדמו"ר מהוריי"צ ח"ג ע' 113.

50) ס' השיחות תש"א ע' 138. לקו"ש ח"ד ע' 1062. ס' התולדות שם ע' 210.

51) בית רבי ח"ב פ"ה. ס' התולדות אדמו"ר האמצעי ע' 112.

52) ראה גם לקו"ש שם ע' 1064.

53) ס' התולדות אדמו"ר מוהריי"צ שם ע' 189.

54) מיכה ה, ח.

55) ראה בארוכה שיחה שלאח"ז.

# יב־יג תמוז

א. ווי באַוואוסט, האָט יעדער חודש זייַן ענין ותוכן מיוחד [1]; און פֿאַרשטאַנ־דיק [2] (ובפרט — אַז אַלץ איז דאָך בהשגחה פרטית), אַז דער חודש וואָס האָט אין זיך אַ יום מיוחד (אַדער — ימים מיוחדים) איז דער תוכן פון דעם חודש פֿאַרבונדן מיט דעם תוכן פון טאָג (אַדער — טעג).

[לדוגמא: אין חודש אדר האָבן די ימי הפורים [3] אויפגעטאָן, אַז דער גאַנצער חודש איז נהפך געוואָרן לזמן פון שמחה — „החודש אשר נהפך להם גו׳״ [4] — ביז להלכה למעשה, אַז דער גאַנצער חודש איז כשר לקריאת מגילה [5], אויך — „משנכנס אדר מרבין בשמחה״ [6]; עד״ז חודש ניסן ווערט אַנגערופן חודש הגאולה [7] צוליב דעם וואָס בחמשה עשר בו איז געווען די גאולה פון מצרים].

בנוגע דעם חודש תמוז געפינט מען אַז ער האָט אין זיך צוויי ענינים הפכיים:

דער יום מיוחד פון דעם חודש, וואָס ווערט דערמאָנט אין תורה שבכתב (אין נביאים [8]), איז „צום הרביעי״ — דער צום פון שבעה עשר בתמוז [9] וואָס אין דעם טאָג איז „הובקעה העיר״ [10]; און

---

1) ראה תרגום שני לאסתר ג, ז. וכל חודש יש לו מזל מיוחד (ר״ה יא, ב ובפרש״י שם. וצע״ק בשבת קנו, א שלא הובא מזל חודש). ובכל חודש מאיר צירוף מיוחד דשם הוי׳ (הובאו במשנת חסידים במקומם). ועוד.

2) וכן מוכח בתרגום שני שם.

3) ולהעיר ממגילה יג, ב: נפל פור בחודש אדר . . ובשבעה באדר נולד. וראה בארוכה לקו״ש חט״ז ע׳ 345 ואילך.

4) מג״א ט, כב.

5) ירושלמי ריש מגילה. וברמ״א או״ח סתרפ״ח ס״ז: והכי נהוג.

6) תענית כט, סע״א (ואילך). מג״א או״ח סתרפ״ו סק״ה.

7) שמו״ר פט״ו, יא. ועד שאמרז״ל: בניסן נגאלו בניסן עתידין להגאל (דעת ר״י ר״ה יא, רע״א. ובשמו״ר שם סתם כוותי׳).

8) זכרי׳ ח, יט.

9) כ״ה בירושלמי תענית פ״ד ה״ה. ספרי ואתחנן עה״פ שמע ישראל. תוספתא סוטה ספ״ו. רמב״ם בפיה״מ לר״ה פ״א מ״ג. הל׳ תעניות פ״ה ה״ד. טאו״ח סתקמ״ט (אבל ראה ב״י שם ד״ה ור׳ עקיבא). רד״ק ומהר״י קרא זכרי׳ שם. ולדעת כמה כ״ה הגירסא גם בבבלי ר״ה יח, ב (הובא בחי׳ הר״ן וריטב״א שם. דק״ס שם).

אבל גירסת רוב הספרים בבבלי שם (וראה ראב״ע זכרי׳ שם, יח) „זה ט׳ בתמוז שבו הובקעה העיר״ — והבבלי לשיטתי׳ אזיל ד„בראשונה הובקעה העיר בתשעה בתמוז״ (תענית כח, סע״ב. וכ״ה בטושו״ע או״ח שם ס״ב), והקרא דזכרי׳ איירי לאחרי חורבן בית ראשון. אבל ראה הערה הבאה.

והירושלמי לשיטתי׳ (תענית שם) ד„קילקול חשבונות יש כאן״ וגם בראשונה הובקעה בי״ז בו. וכן צ״ל בספרי ותוספתא שם (שהרי הוזכר שם „שבו הובקעה העיר״).

והרמב״ם שכתב (הל׳ תעניות שם ה״ב) ד„הובקעה ירושלים בחורבן שני״ ומ״מ מפרש הכתוב דזכרי׳ על י״ז תמוז כנ״ל — כי לשיטתו נקבע הצום גם בראשון לי״ז תמוז, מפני שבאותו היום •• (נשתברו הלוחות ו)בטל התמיד (ראה צפע״נ לרמב״ם שם) •••.

10) וראה טו״א לר״ה שם „דאפילו לגמ׳ דידן בא׳ נמי הובקעה בי״ז בו״ (אלא ששם כתב ש„מפני קלקול החשבונות לא הי׳ מתענין בו (בי״ז) אלא בט״). והא דאמרו בתענית שם דבראשונה הובקעה העיר בט׳ תמוז — „איכא למימר כמו שהפסוק לא רצה לשנות ממה שהיו סבורים הכי נמי התנא״

---

•) ורק זה (דלא כבירושלמי שם).

••) ואין מתענין גם בט׳ תמוז — מפני שלא רצו הצבור לקבל (ראה צפע״נ שם, שמפרש כן דברי הירושלמי תענית שם). או דבטל התמיד חמיר מבקיעת העיר.

•••) ועפ״ז י״ל דאין להוכיח ממ״ש „הובקעה . . בחורבן שני״ שיטתו בחורבן ראשון (ראה הערה הבאה) — כי אין מזה נפק״מ מכיון שבלא״ה נקבע הצום (גם אז) לי״ז תמוז, ומכיון דלא בריר לי׳ נקט רק חורבן שני.

**דאָס איז אָן ענין כללי אין דעם** חודש [11]**,**

**ווי ס׳איז פאַרשטאַנדיק פון דעם וואָס דער צום איז זיך מתייחס צום גאַנצן חודש** [12] **— „צום** הרביעי״ (**דער צום פון „רביעי לחדשים״** [13]**):**

**ולפ״ז, איז דער תוכן פון חודש תמוז פאַרבונדן מיט היפך השמחה — פורענויות, ובפרט אָז פון שבעה עשר בתמוז** און וויטער **הויבן זיך אָן די בין המצרים, ימי אבילות.**

**לאידך גיסא, איז אין אונזער דור נתגלה געווארן נאָך א יום מיוחד אין דעם חודש און מיט א תוכן הפכי — דער** חג הגאולה **פון י״ב־י״ג תמוז (וועז דער רבי דער שווער איז אינגאַנצן באַפרייט געווארן פון מאסר און גלות), וואָס דאָס איז ניט געווען קיין גאולה פרטית, פאַר אים אליין, נאָר ווי ער שרייבט אין זיין באַווסטן בריף** [14]**: „לא**

---

(גבורות ארי תענית שם, עיי״ש ובטו״א שם).

[ויומתק יותר ע״פ מה שמפרש בחדא״ג מהרש״א תענית שם, דקלקול חשבונות פירושו (לא טעות בחשבון, כ״א) ש„לפי קלקול חשבונות של האויבים שמונין לחמה לא הי׳ רק בט׳ תמוז״, אבל „בודאי בי״ז בתמוז בחודש הלבנה נבקעה העיר גם בראשונה״ (ומעולם התענו בי״ז לחודש הלבנה *)].

וכן מוכח שיטת רש״י בפירושו לנ״ך, שהרי הביא (ירמי׳ א, יב) „כ״א יום .. שבין י״ז בתמוז שבו הובקעה העיר לתשעה באב שבו נשרף הבית״ — ועה״פ (שם לט, ב. שם נב, ו־ז) דבט׳ נבקעה העיר, לא העיר כלום!

ועכצ״ל שס״ל, ד(המשך) הכתוב (שם לט, ג) „ויבואו גו׳ וישבו בשער התוך״ מוכיח **, דבט׳ תמוז נכבשה רק חומה החיצונה (ו„הבקעה העיר״ היינו התחלת הבקיעה. ודוחק קצת) וחומה הפנימית (דהביהמ״ק) נכבשה רק אח״כ (בי״ז תמוז),

וכפרש״י שם „שנתקיימה כאן נבואה כו׳ ובאו גו׳ פתח שערי ירושלים וגו׳״. ומש״פ לאח״ז בשער התוך „שער העזרה שער נקנור וכו׳״ [דלא כברד״ק ומצו״ד שם, שקאי על שער העיר, וברד״ק שם דוישבו בשער התוך הוא „אחר שהבקעה העיר״ (וקאי על השרים)] — עכצ״ל, דכוונתו שלאחרי קיום נבואה הנ״ל נתקיים גם ההמשך שלה (ולכן הוסיף „וגו׳״) — „ועל כל חומותי״ (כולל חומות ביהמ״ק שבתוכה. ועפ״ז יתורץ בירמי׳ (א, טו) שם דלכאורה אינו מזכיר העיקר — ביהמ״ק וחומה שלו).

[ובקאפיטל נב שם (ועד״ז במ״ב כה, ג־ד) אפשר לפרש, דמש״נ „בתשעה לחודש״ קאי רק על „ויחזק הרעב גו״ שבפסוק זה, ולא על מש״נ בפסוק שלאח״ז „ותבקע העיר גו״ ***].

וראה לקמן הערה 41. ואכ״מ.

11) ראה תרגום שני שם.

---

*) ע״פ המבואר בפנים לתוך בין הבבלי וירוש׳ — מתורץ מ״ש במג״א (סתקמ״ט סק״ב) ד„בעל נפש יחענה גם בט׳, מיהו בירוש׳ איתא שבראשונה הי׳ ג״כ בי״ז כו״ — שבפשטות כוונתו (כמ״ש במחה״ש שם) דלפ״ז גם בעל נפש אי״צ להחמיר, ומשמע שכ״ה מסקנתו — והרי בבלי וירוש׳ הלכה כבבלי ?

**) עפ״ז מתורץ מה שבתענית שם (משא״כ בירושלמי ושו״ע שם) הובא הכתוב דקאפיטל נב — ולא דקאפיטל לט שקדמו — כי בקאפיטל לט מוכרח הזמן רק בנוגע להתחלתו „ויבואו״ — דקאי (לפרש״י) על נבואה העליונה „שערי ירושלים״.

***) ועד״ז יש לתרץ במ״ש רש״י (ירמי׳ א שם)

---

12) ובפרט לפמ״ש (ריטב״א ר״ה שם. תענית שם. תשב״ץ ח״ב סרע״א) דלכתחילה נקבע הצום לחודש זה (הרביעי) סתם ולא ליום מסויים (עיי״ש).

13) ר״ה שם. ספרי ותוספתא שם.

14) נדפס בסה״מ תרפ״ח ע׳ קמו ואילך. סה״מ תש״ח ע׳ 263 ואילך. וזה עתה (תשל״ח) עוה״פ בקונטרס בפ״ע.

---

„תשעה באב שבו נשרף הבית״ — אף שמפורש לפנ״ה (מ״ב כה, ח־ט) „בשבעה לחודש .. וישרף את בית ה״ — כי „בשבעה לחודש״ קאי רק על הנאמר בפסוק ח׳, ולא על „וישרוף גו״ שבפסוק שלאח״ז, שהי׳ אח״כ (וראה תענית כט, א: בשבעה נכנסו כו׳).

ומ״ש בירמי׳ (נב, יב) „בעשור לחודש״ (והתירוץ בתענית שם (הובא ברד״ק (ורלב״ג) מ״ב שם. מהר״י קרא ירמי׳ שם) דבט׳ סמוך לחשיכה הציתו כו׳ ונשרף (רובו) בעשור — לא נזכר ברש״י. אבל ראה רש״י איכה א, ב — כי שם קאי גם על „ואת בית המלך .. בית הגדול״ (שם, יג), ששריפת כהנ״ל נגמרה בעשור לחודש.

(והסתירה בין הכתוב דמ״ב שם דנבוזראדן בא בז׳ לחודש ובירמי׳ שם שבא בעשור לחודש — שאין רש״י מתרצה — כי **מפורש** בפשש״מ: במ״ב שם נאמר שבא **לירושלים**, ובירמי׳ שם — ש„בא גו׳ **עמד לפני מלך בבל**״ (משא״כ להרד״ק ירמי׳ שם שהוכרח לסרס הכתוב)).

אותי בלבד גאל הקב"ה בי"ב תמוז, כי אם גם כל מחבבי תורתנו הק', שומרי מצוה, וגם את אשר בשם ישראל יכונה כו"', וואס דאס איז כולל אלע סוגי אידן. ד. ה. דאס איז א חג הגאולה פאר אלע אידן.

און ע"פ כהנ"ל איז פארשטאנדיק, אז דער ענין הגאולה איז א תוכן עיקרי וכללי אין גאנצן חודש תמוז.

[ס'איז קיין קשיא ניט: ווי קומט עס אז במשך פון אלע דורות ביז איצטיקן דור האט מען ניט געווואוסט אז דער תוכן פון תמוז איז (אויך) גאולה, ואדרבה — ס'איז געווען באוואוסט (פון דעם וואס שטייט אין תושב"כ) נאר דער ענין הפורעניות שבו?

— ווייל, ווי מען געפינט עס אין תורה בכלל, אז ס'ווערן נאכאנאנד נתגלה ונתוסף נייע ענינים אין תורה און צוזאמען דערמיט איז "הכל ניתן למשה מסיני"[15],

והביאור אין דעם — יעדער ענין האט זיין זמן ווען ער דארף נתגלה ווערן[16] (און פון ווען אן מ'דארף עם מקיים זיין — וע"ד ימי הפורים[17] א. ז. וו.);

ועד"ז בעניננו: דוקא איצט, אין דרא דעקבתא דמשיחא — (בסמיכות ממש לביאת גואל אחרון — מלכא משיחא) — איז דער זמן ווען ס'האט געדארפט נתגלה ווערן דער ענין הגאולה שבתמוז].

ב. כשם ווי ס'זיינען דא צוויי קצוות'דיקע ימים מיוחדים אין חודש תמוז, עד"ז געפינט מען עס אויך אינעם נאמען[17*] פון חודש גופא — "תמוז":

א) "תמוז" איז א נאמען פון אן ע"ז — ווי עס שטייט אין תושב"כ (יחזקאל[18]) "הנשים יושבות מבכות את התמוז" ("דמות א' שמחממים אותו וכו'"[19]) — וואס דאס איז דער קצה הכי תחתון.

ב) לאידך גיסא, ווערט אין חסידות מבואר בארוכה, אז דער תוקף החום פון תקופת תמוז [וואס דאס איז דער טייטש פון ווארט "תמוז" — "לשון היסק"[20]] איז בפנימיותו אן ענין הכי נעלה. וואס דער שמש גשמי ווערט נשתלשל — ווי אלע זאכן פון ועלט וואס ווערן נשתלשל פון זייער ענין פנימי, ווי ער איז בשרשו הרוחני — פון "שמש הוי'"[21] ("שמש ומגן ה' אלקים"[22])

[וואס דערפאר[21] איז עס אויך א משל ודוגמא אויף דעם העדר השינוי למעלה (אני ה' לא שניתי[23]), און אויף ביטול העולמות[24] — דער סאמע היפך פון ע"ז],

די זריחת השמש פון ימי הקיץ איז בפנימיותה די זריחה פון שמש הוי'[25], און דער תוקף החום פון תקופת תמוז איז פארבונדן מיט דעם תוקף הגילוי פון שם הוי'[26]; דאס הייסט, אז אין תקופת

---

15) נסמן בלקו"ש ח"ד ע' 1088. ח"ז ע' 207. ועוד.

16) ראה בארוכה לקו"ש ח"ז שם.

17) להעיר משבועות לט, א. וראה צפע"נ למג"א ט, כו.

17*) דשמו אשר יקראו לו כו' הוא כלי לחיות כו' (שער היחוד והאמונה פ"א).

18) ח, יד.

19) פרש"י שם. מפרשי נ"ך שם. מו"נ ח"ג פכ"ט (ועי"ש ששייך להזמן דחודש תמוז).

20) לשון רש"י שם.

21) ראה בארוכה לקו"ש ח"ז ע' 155, וש"נ.

22) תהלים פד, יב.

23) מלאכי ג, ו.

24) תניא פל"ג. שער היחוד והאמונה פ"ג.

25) סד"ה ביום השמיני עצרת תרל"ב. לקו"ש ח"א ע' 4.

26) המשך תער"ב פרק קפ.

תמוז איז מאיר דער שם הוי' (שלמעלה מהטבע) מיט מער תוקף ווי א גאנצן יאר.

[דערמיט ווערט פארשטאנדיק בפשטות דאס וואס אידן רופן אן א חודש מיט א וואר וואס איז א שם של ע"ז — ס'איז דאך דא דער איסור „ושם אלקים אחרים לא תזכירו גו"[27]?

אמת אז „כל עבודת כוכבים הכתובה בתורה מותר להזכיר שמה"[28] און „תמוז" איז „כתובה בתורה" כנ"ל — אבער ס'איז דאך נאר „מותר להזכיר" ניט א מוז — איז פארוואס האט מען לכתחילה אויסגעקליבן א נאמען (פון ע"ז) וואס מ'דארף האבן א היתר אויף אים?

וע"פ הנ"ל איז עס מלכתחילה קיין קשיא ניט: דאס וואס מיר רופן דעם חודש „תמוז" איז מצד דעם ענין הנעלה פון אט דעם שם[29] — וואס דאן איז מאיר דער תוקף החום פון „שמש הוי";

27) משפטים כג, יג. מכילתא (ופרש"י) שם. סנהדרין סג, ב.

28) סנהדרין שם. ובויראים סי' עה (ביראים השלם — סי' רמה. ובשינוי לשון) „כיון שהתורה הזכירה ודאי נתבטלה" *.

אבל להעיר מדעת זקנים בעה"ת בשלח יד, ב. וצ"ל שמחלק בין הזכרת גרידא, להזכרה לצורך שנותן בו ממשות (שאז אסור גם אם הוזכרה בתורה) — כמשנ"ת בלקו"ש ח"ב ע' 667 ואילך. ובפרט שבנדו"ד הוא לא רק הזכרה כ"א קביעת שם חודש**.

29) ובפרט ע"פ הידוע דשם כל דבר הוא חיותו (ופנימיותו) — והרי הפנימיות דתמוז הוא התוקף דשמש הוי', כדלקמן סעיף ו'.

*) ושם: אינו אסור להזכיר אלא שם הניתן לאליל לשם אלקות כו' אבל שם הדיוטות כו' שלא ניתן השם לשם אלקות ואינו נשמע אלקות ואדנות מותר.

**) וראה בארוכה לקו"ש חכ"ג ע' 167 ואילך.

אי, עס זיינען דא אזעלכע וואס באנוצן דעם זעלבן ווארט אלס א שם של ע"ז — איז, ע"ד מאמר חז"ל[30] (אויף אן ענלעכן ענין) „יאבד עולמו מפני השוטים (בתמי')": צי דערפאר וואס „שוטים" האבן געמאכט פון „תמוז" א שם ע"ז, דארף עס צונעמען די אפשריות צו משבח זיין דעם אויבערשטן מיטן ענין הנעלה פון חודש תמוז (אז „שמש הוי" לייכט דאן בתוקף)? !).

און אויך אין דעם פאל זעט מען דעם חידוש (ע"ד הנ"ל סוף סעיף א'): דאס וואס עס שטייט אין תושב"כ און איז געווען באוואוסט במשך אלע דורות, איז דער קצה הכי תחתון פון „תמוז" — אז דאס איז א שם ע"ז; און דוקא פנימיות התורה — ווי זי איז נתגלה געווארן בדורות האחרונים אין תורת החסידות — איז מגלה און מפרסם לכל, דעם קצה הכי עליון אין תמוז, דעם תוקף „החום" פון „שמש הוי".

ג. לכאורה וואלט מען געקענט מסביר זיין דאס וואס אין דעם זעלבן חודש זיינען דא צוויי הפכים [צום (צוליב גלות וחורבן) און חג (ע"ש הגאולה)], אז היא הנותנת:

דער תכלית פון דעם צום[31] איז (ניט דער צער וצום פאר זיך, מ'זאל ח"ו בלייבן ביים צום, נאר) אז דער צום זאל נתהפך ווערן „לששון ולשמחה ולמועדים (בים) טובים)"* — און דאס איז מובן מיט א כל שכן פון סיבת הצום, גלות, וואס תכליתה איז ניט דער גלות גופא, ח"ו, נאר ארויסצוגיין פון גלות און זוכה זיין צו גאולה:

30) משנה ובריית'א ע"ז נד, ב.

31) ראה תרגום שני שם שסיבת הצום מסובב שלה הוא ג"כ ד„לא חזי למיקם עקתא". — וצע"ק ממחי"ל דמגלגלין חובה ליום חייב (תענית כט, א).

און כדי צו דערמאַנען אַ אידן וועגן דעם ענין — אים מעורר זיין און ברענגען צו טאָן אַלץ וואָס הענגט אַפ אין אים צו מאַכן אויס גלות (דורך מבטל זיין די סיבה פון גלות — „מפני חטאינו גלינו מארצנו וכו׳״ [32]) —

האָט דער אויבערשטער אריינגעשטעלט אין חודש תמוז (דער זמן פון פורעניות) אַ טאָג פון גאולה. און ע״ד ווי אין חודש אב איז אויך דאָ דער יו״ט פון חמשה עשר באב [33] (און שבת נחמו) וואָס דערמאַנט וועגן דער נחמה [34] וואָס וועט קומען אויף דער אבלות פון תשעה באב (און אויף די גבורות ודינים פון חודש אב בכלל).

אַבער די הסברה איז ניט מספיק — ווייל:

א) דאָס וואָלט געווען מתאים ווען דער טאָג מיטן תוכן פון גאולה קומט נאָך דעם טאָג וזמן וואָס איז מדגיש דעם גלות (ע״ד חודש אב, וואָס חמשה עשר בו (ושבת נחמו) קומט נאָך תשעה באב);

וויבאַלד אַבער אז י״ב־י״ג תמוז זיינען פאַר שבעה עשר בתמוז [35] (ובין המצרים), איז דערפון משמע, אז דער ענין הגאולה שבתמוז איז (ניט די בחי׳ גאולה וואָס קומט (שפעטער) אלס תוצאה און תכלית פון גלות, נאָר פאַרקערט נאָר) אַ גאולה וואָס איז אַלס הקדמה צו גלות.

ב) וועז די צוויי ענינים — גלות וגאולה — קומען צוזאַמען אין איין משך זמן (אין איין חודש), איז פאַרשטענדלעך, אַז בעיקר דאָרף זיך דערהערן דער ענין וואָס ער איז דער עיקר תכלית והמכוון — די גאולה;

אפילו וועז מ׳זאָל זאָגן אַז ס׳דאַרף זיך אַנהערן דער ענין הגלות, ווייל דורך דעם ווערט נתוסף אין ענינ׳ גאולה — דוקא דערפאַר וואָס „לקתה בכפליים״ קומט דערנאָך די „נחמה בכפליים״ [36] — איז עס אַבער אַ טפל צו גאולה, ס׳איז אַ סיבה צום (שפעטער׳דיקן) עילוי פון גאולה.

[וי״ל אַז דערפאַר איז מנהג ישראל צוצוגעבן [37] צום נאָמען פון חודש אב — ווי ער איז געבראַכט אין תרגום [38] און משנה *[38] — דעם וואָרט „מנחם״ — מנחם אב — צו מדגיש זיין גלייך ביי זיין נאָמען אַז דער חודש איז עיקר ענינו (ניט גבורות ודינים, נאָר) דער ניחום אויף די ענינים פון אב [39]].

ובמילא צריך ביאור: אויב מ׳זאָל זאָגן אַז אין תמוז איז דאָ אויך דער (עיקר — ) תוכן פון גאולה — ווי קומט עס, אַז במשך פון אַזויפיל דורות האָט מען נאָר געוואוסט וועגן דעם טפל (דער צום), און דער עיקר שבו איז געווען ניט באַוואוסט ?

ד. פון דעם אַלעם איז פאַרשטאַנדיק, אַז דער תוכן פון חודש תמוז איז

---

32) נוסח התפלה — מוסף דיו״ט.

33) משנה סוף תענית.

34) ראה (בנוגע לט״ו באב) רשימות הצ״צ לאיכה (אוה״ת לנ״ך ח״ב ע׳ א׳צו). ד״ה נחמו עת״ר. ועוד.

35) והתחלת הגאולה — כבר היתה בג׳ תמוז, כדלקמן בפנים.

36) ראה י״ש ישע׳ רמז תמה. וראה אוה״ת לנ״ך שם. ד״ה נחמו שם רפ״ח.

37) ועד שי״א שבכתובות וכו׳ כותבים מנחם במקום אב (גט פשוט סקכ״ו סקל״ה) וראה אנציקלופדיא תלמודית מע׳ אב הדעות בזה. וש״נ.

38) תרגום שני למג״א שם. תיב״ע שלח יג, כה.

*38) תענית פ״ה מ״ה־ו. ועוד.

39) וגם שם „אב׳ עצמו מורה על הרחמים — י״ש שם עה״פ (נא, יב) אנכי אנכי. וראה ד״ה נחמו שם פ״י. וראה לקו״ש ח״ד ע׳ 1080 ואילך.

טאקע דער ענין ה„צום" שבו, נאר אין דעם גופא זיינען פאראן צוויי אופנים, ווי צו פארשטיין דעם ענין הצום:

א) ווי ער איז בחיצוניות — וואס דאן זעט ער זיך ווי א זאך פון פורעניות.

ב) די פנימיות פון צום — דער צום ווי ער וועט זיין לעת"ל, וואס דאמאלס וועט זיין ונגלה כבוד הוי' *39 — א טאג פון ששון ושמחה ומועד טוב. ד. ה. די הכרה, אז ס'איז ניט נאר פורעניות צוליב גאולה, נאר אז דער צום גופא איז בפנימיותו אן ענין פון „ששון ושמחה"; ווייל [40] אויך די פורעניות אליין זיינען בפנימיות אן אויסדרוק פון דעם אויבערשטנ'ס אהבה צו אידן [41], וואס דערפאר איז „כמשל מלך גדול ונורא הרוחץ בכבודו ובעצמו צואת בנו יחידו מרוב אהבתו" איז „רחץ ה' את צואת בנות ציון" [42];

[וי"ל אז דאס איז אויך מרומז אין דעם סדר הקביעות (א"ת ב"ש וכו'), וואס דאס איז דאך געבראכט פון גדולי ופוסקי ישראל [43], אז תשעה באב (ועד"ז שבעה עשר בתמוז — וואס איז די התחלה פון חורבן דתשעה באב) איז חל אלעמאל אין דעם זעלבן טאג אין וואך ווי דער יום ראשון דפסח — ד. ה. א רמז אז ביידע זיינען בפנימיות איין ענין, אן אויסדרוק פון חסדו ית'],

ואדרבה: אין דעם דין איז מלובש פנימיות האהבה, זי ווערט נתגלה מער אין אן ענין פון היפך (אין גבורות כו'); על דרך ווי אן אב וואס באשטראפט זיין זון דערפאר וואס ער האט געטאן א זאך וואס ער האט ניט געטארט טאן — איז דאך די שטרענגקייט פון אב א תוצאה פון תוקף האהבה שלו (וואס דערפאר האט די הנהגה בלתי רצוי' פונעם זון אזויפיל אים דערנומען ביז אז ער טוט א פעולה היפך טבעו), די פנימיות האהבה קומט ארויס אין דער תנועה הפכית פון שטרענגקייט.

דערמיט איז חסידות מבאר, וואס לעתיד לבא וועט תשעה באב ווערן א יו"ט (ואדרבה — נאך א גרעסערער יו"ט ווי אנדערע ימים טובים [44])

— דלכאורה: אמת טאקע אז נאכ־דעם ווי עס וועט זיין געבויט דער ביהמ"ק השלישי וועט שוין ניט זיין קיין

---

*39) ישעי' מ, ה.

40) בכל הבא לקמן — ראה בארוכה אוה"ת מסעי ס"ע א'שפד ואילך. וראה גם תורת חיים בראשית מ, סע"ג ואילך. רשימות הצ"צ לאיכה שם (ע' א'מה). ועוד. וראה לקו"ש ח"ב ע' 360 ואילך.

ולהעיר ג"כ מרשימות הצ"צ לאיכה שמפרש כו"כ פסוקי איכה למעליותא, עי"ש בארוכה.

41) ונתגלה גם בעת החורבן גופא, וכמחז"ל (מדרש תהלים מזמור עט. איכ"ר פ"ד, יד) דשפך הקב"ה חמתו על עצים ועל אבנים כו'. וראה לקו"ש ח"ב שם.

ואולי י"ל, שלפי שיטת הירושלמי שנבקעה העיר בי"ז תמוז (כנ"ל הערה 9) — מה שנאמר בכתוב „בתשעה לחודש" (וכקושיית מפרשי הירושלמי שם. וראה חת"ס לירוש' שם. יפה עינים לר"ה יח, ב) הוא מפני שהגזירה היתה על ט' תמוז, אלא שהקב"ה האריך אף (מפני תוקף חסדו) עד י"ז תמוז שלא תבקע העיר אולי יחזרו בתשובה. וע"ד שעיכב גבריאל הגחלים (ויק"ר פכ"ו, ח. מדרש משלי א, כד. ועוד). וראה יומא עז, א. ואכ"מ.

וע"פ משנת"ל (הערה 10) דעת רש"י, דבט' תמוז נכבשה חומה החיצונה ומ"מ לא כבשו חומה הפנימית ונכנסו לעיר עד י"ז תמוז — נמצא, שעכבם הוי' באמצע החומות ח' יום אולי יחזרו בתשובה!

---

42) ישעי' ד, ד. אגה"ק סכ"ב.

43) טושו"ע או"ח סתכ"ח ס"ג.

44) שהרי מלובש בו פנימיות האהבה. וראה פסיקתא רבתי פי' על נהרות בבל בסופו: אין שמחה בא אלא בתשעה באב כו'.

אֶרט פַּאר אבלות אין תשעה באב על ביהמ״ק שחרב, אֲבער פַּארוואָס זאָל דאָס נאָר ווערן א יו״ט — „הלא אין כאן אלא היציאה מן היגון ויהי׳ א״כ כאילו לא נחרב שלא יהי׳ ט״ב יום מר״[45]? והביאור —

ווייל דער תוכן פנימי פון תשעה באב איצט איז די פנימיות האהבה שלמעלה; נאָר כל זמן עס הערשט נאָר בגילוי די בחי׳ פון גבורה ו„רוגז״ שלמעלה (איז זמן הגלות) און די פנימיות האהבה איז בהעלם, האָט דער טאָג פון תשעה באב דעם תוכן פון א צום (מיט אַלע דינים פון צום);

אֲבער „לאחר שעשה הדין וכלה הרוגז״[46] — וואָס וועט זיין לעת״ל — וועט בלייבן נאָר און — בגלוי די פנימיות האהבה וואָס איז דאָ בשייכות צו דעם טאָג, וועט עס שוין בדרך ממילא ווערן א טאָג פון ששון ושמחה כו׳.

ה. וי״ל אַז דאָס איז דער טעם וואָס במשך די אַלע דורות האָט מען (באופן גלוי) געקענט האָבן נאָר דעם ענין הצום שבתמוז — ווייל, כנ״ל, דער תוקף ופנימיות האהבה (והגאולה) פון תמוז איז אָנגעטאָן בהתלבשות — דוקא אין ענינים פון גבורות;

נאָר אין דרא דעקבתא דמשיחא, ווען עס הויבט זיך שוין אָן די „טעימה״ און „התנוצצות״ פון דער גאולה העתידה[47], איז געקומען דער זמן צו געבן „טועם״ זיין אויך דעם ענין — צו קענען דערפילן ווי די פנימיות פון צום (ובין המצרים בכלל)[48] איז אָן ענין הכי נעלה;

דעריבער האָט דער אויבערשטער געמאַכט — אַלס הכנה והקדמה צו בין המצרים — דעם נס פון י״ב־י״ג תמוז,

ובפרט אַז אין דער גאולה האָבן זיך אויסגעדריקט די צוויי קצוות הנ״ל (בנוגע צו גלות בכלל) — ווי עס מוז פריער זיין אָן ענין פון גבורות [וואָרום דער „יתרון האור״ נעמט זיך דוקא „מן החשך״[49], אֲבער „לאחר שעשה הדין״ זעט מען ווי דער חושך וגבורה איז בפנימיותו געווען (צוליב, און נאָכמער — אין אים גופא איז דאָ) תוקף החסד ויתרון האור:

פון איין זייט איז דער רבי דורכגעגיין די יסורים און עינוים פון מאסר אויף דעם שוועסטן אופן, ביז צו האָבן א פס״ד פון היפך החיים ר״ל:

לאידך גיסא אֲבער, האָט מען געזען אין דער גאולה פון י״ב תמוז (ניט נאָר די באַפרייאונג פון רבי׳ן, נאָר) ווי דער גאַנצער מהלך הדברים פון מאסר איז בפנימיותו געווען — ניט ח״ו אָן ענין פון „הגבלה״, נאָר פאַרקערט — תוקף החסד[50], דער אויסטרעטן דעם וועג צו

---

פנימיות התורה מאיר גם עתה הפנימיות שביסורים כו׳, „כצאת השמש בגבורתו״ (ומשו״ז דוקא פנימיות התורה מפרש ענייני התוכחה — כברכות (בלקו״ת בחוקותי מח, א ואילך. אוה״ת תבא ע׳ תתרצב ואילך). וראה לעיל הערה 40). ועיי״ש שזהו ענין נעלה יותר מג׳ האופנים המבוארים בתניא (פכ״ו. אגה״ק סי״א. אגה״ק סכ״ב) כי ע״י פנימיות התורה רואים גם עתה מלכתחילה הפנימיות שבזה.

49) לשון הכתוב — קהלת ב, יג. וראה ספר הערכים־חב״ד ע׳ אור — ביחס לחשך סעיף ה׳ (ע׳ תקפא־ב), וש״נ. וראה שם סעיף ט׳ (ע׳ תקצו ואילך) וש״נ.

50) ומטעם זה י״ל שגם הימים שבין ט״ו סיון (יום בו נאסר כ״ק מו״ח אדמו״ר) וי״ב תמוז ימי סגולה הם, כמשנ״ת כמ״פ (לקו״ש ח״ד ע׳ 1321. ועוד).

---

45) ל׳ אוה״ת מסעי שם ע׳ א׳שפה בתחילתו.

46) ל׳ אוה״ת שם ע׳ א׳שפו.

47) ראה לקו״ש ח״א ע׳ 59. ועוד.

48) עדמשנ״ת (לקו״ש שם ע׳ 283 ואילך) שע״

פֿאַרבריִיטערן די אַרבעט פון הרבצת התורה כו' אויף גאָר אַן אַנדערן און העכערן אופן, ביז צו דערגרייכן בכל קצוי תבל,

[ובלשון רז"ל [51] (וואָס דער רבי (מהורש"ב) נ"ע [52] האָט געוווצט בנוגע דעם מאסר פון אלטן רבי'ן) — הזית הזה כשכותשין אותו (דוקא) הוא מוציא שמנו — די כתישה איז אַ שלב אין דעם סדר פון „מוציא שמנו" [53]].

און נאָכמער: די גאולה פון י"ב תמוז האָט אויך מהפך געווען איינעם פון די מאסר (וגלות)־טעג גופא (פון פאָר י"ב תמוז) אין אַ טאָג פון ששון ושמחה — ניט נאָר מהפך געווען צו אַ הכנה והתחלה צו דעם שפעטערדיקן עילוי פון גאולת י"ב תמוז, נאָר אַז ער גופא איז אַ טאָג פון גאולה (ע"ד ווי דער צום גופא ווערט נתהפך לששון ולשמחה):

ג' תמוז, ווען דער רבי איז באַפרייט געוואָרן פון מאסר און איז פאַרשיקט געוואָרן אויף דריי יאָר אין גלות, האָט דאָן (אין יענעם יאָר) אויסגעזען ווי נאָך אַ שלב אין זיין מאסר — אַ פאַרשיקונג צו זיין אין גלות, וואָס אין געוויסע פרטים איז דאָס אַזוי שווער ווי מיתה (ווי דער חינוך [54] איז דאָס מסביר),

ביז, אַז דאָן האָט מען ניט געווואוסט צי דאָס איז אַ פאַרלייכטערונג כו', אַדער נאָר אַ וועג צו פטור ווערן פון דעם לחץ פון חוץ לארץ צו באַפרייען דעם רבי'ן, און דערנאָך ווען זיי וויידעראַמאָל זוכן אַן עלילה כו' ר"ל;

האָט די גאולה פון י"ב תמוז מגלה געווען, אַז אין אמת'ן איז דער טאָג פון ג' תמוז געווען (ניט אַ התחלה פון גלות, נאָר) דער ערשטער שלב אין דער גאולה [55] — ס'איז אַ טאָג פון ישועה והצלה: און נאָכמער: די ישועה והצלה (חסדים) פון דעם טאָג (ווען דער רבי איז באַפרייט געוואָרן פון מאסר), איז, אין געוויסע פרטים, מער אויפטו ווי די פון י"ב תמוז (וואָס איז נאָר געווען אַ גאולה פון גלות) [56].

ו. דערמיט ווען אויך נתבאר ווערן בתוספת דער ענין פון די צוויי קצוות אין דעם נאָמען „תמוז":

אין משך פון דורות, ווען אין תמוז האָט זיך נאָר אָנגעהערט זיין תוכן ווי ער איז בחיצוניות (דער צום ופורענות שבו), האָט מען בפרסום געווואוסט נאָר פון תמוז אלס אַ שם פון ע"ז — ד. ה. ס'איז אַ זמן פון העלם והסתר אויף אלקות, ביז תכלית ההעלם והסתר (שם ע"ז);

בשעת אָבער ס'איז געוואָרן נעענטער צום זמן הגאולה, האָט פנימיות התורה — וואָס אָנטפלעקט די פנימיות פון יעדער זאָך — מגלה און מפרסם געווען די פנימיות פון „תמוז" [57], אַז דוקא אין דעם חושך איז דאָ דער (כח אויף) „יתרון האור" — דער תוקף החום פון „שמש הוי".

---

51) ראה מנחות נג, סע"ב. שמו"ר ר"פ תצוה.

52) ס' השיחות תורת שלום ע' 26 (ושם: והגם שקשה לאמר אבל האמת הוא כן).

53) וראה לקו"ש חי"ג ע' 242 — די"ל שימי המאסר (כ"ט יום ומקצת יום למ"ד) היו „יום לשנה" לשנות (מוציא שמנו — ) נשיאותו, עי"ש.

54) מצוה תי.

55) ולהעיר שג' תמוז חל לעולם ביום בשבוע שחל א' דפסח (התחלת גאולת מצרים). וי"ל, דזה שג' תמוז חל ביום בשבוע שחל י"ז תמוז, הוא להורות שגאולה זו מגלה הפנימיות של הצום (ע"ד הנ"ל בפנים סעיף ד' — לענין פסח ותשעה באב).

56) ראה גם לקו"ש חי"ד ע' 1315. ועוד.

57) ראה לעיל הערה 48.

און נאָכדעם ווי דער ענין איז נתגלה געווארן אין תורה — איז עס דערנאָך אַראָפגעקומען אין וועלט, אין דעם נס פון י״ב תמוז, אין וועלכן מ׳האָט געזען בעיני בשר דעם תוקף הגילוי פון „שמש הוי״ שלמעלה מהטבע, וואָס האָט דורכגעבראָכן דעם סאָמע נידעריקסטן העלם און חושך, דעם טיפסטן און ערגסטן מנגד אויף תומ״צ, ביז אַז זיי גופא האָבן מסכים געווען אויף דעם שחרור פון רבי׳ן — וויסנדיק, אַז דאָס גופא וועט מעודד זיין די עוסקים בהרבצת התורה כו׳ אין יענער מדינה: ד. ה. אַז די זעלבע וואָס האָבן אַרעס־טירט דעם רבי׳ן צוליב זיין אַרבעט אין הרבצת התורה כו׳, האָבן זיי גופא „מסכים״ געווען צו א תוספת אין אָט דער אַרבעט אין יענער מדינה!

ז. איינע פון די גאָר פשוט׳ע הוראות וואָס מ׳דאַרף אַרויסלערנען פון ענין הנ״ל:

בשעת עס דערנענטערן זיך די טעג פון בין המצרים און א איד הויבט זיך אָן אַריינטראָכטן ווי גרויס ס׳איז די פינסטערניש פון זמן הגלות בכלל און פונעם זמן פון עקבתא דמשיחא בפרט, קען ער דאָך, ר״ל, אַריינפאַלן אין א מצב פון יאוש, ניט וויסנדיק ווי אַזוי ער וועט קענען בייקומען די אַלע שוועריקייטן.

ער וויים טאָקע אַז דורך (און פון) דער מאַטערניש און יסורים אין זמן הגלות וועט דערנאָך אַרויסקומען אָן עילוי בשעת דער גאולה; אָבער איצט געפינט ער זיך דאָך אין אַזא פינסטערן און ביטערן גלות — ווי קען ער איצט בייקומען די אַלע שווערי־קייטן?

איז אויף דעם די הוראה, וואָס לערנט און איז מעודד, אַז אדרבה: דוקא אין דעם דור, דרא דעקבתא דמשיחא, האָט מען דעם גילוי פון פנימיות התורה וואָס האָט מגלה און מפרסם געווען דעם תוכן פנימי פון די טעג — אַז אין זיי איז דאָ דער תוקף האהבה פון דעם אוי־בערשטן צו אידן; און אַלס הקדמה צו די טעג האָט מען דעם חג הגאולה פון י״ב־י״ג תמוז, וואָס האָט באַוויזן ווי מען קען אין דעם זמן הגלות גופא [58] אַרויס־ברענגען אָט דעם עילוי פנימי בגילוי (באופן אַז ס׳וועט בטל דער העלם והסתר אויך אין חיצוניות):

און דאָס איז מעודד און מחזק א אידן צו קאָנען זיך אין די טעג אין דעם פנימיות׳דיקן תוכן פון גלות, ועל אחת כו״כ אַז ער זאָל ניט באַווירקט ווערן פון דער ביטערקייט און אַראָפגעפאַלנקייט פון מצב הגלות —

[ער מוז היטן אַלע דיני אבלות וכו׳ פון בין המצרים, ווי עס מאָנט זיך ע״פ שו״ע, אין אַלע פרטים, אָבער ער געפינט עצות ע״פ התורה צו טאָן אין עניני שמחה אויך אין די טעג — לדוגמא: דורך מאָכן א סיום מסכת וואָס ווערט א „יומא טבא לרבנן״ [59] אויך אין די טעג (ביז אַז מ׳קען עסן א סעודה של בשר ווען מ׳מאָכט א סיום מסכת אין די ט׳ ימים [60]); אָדער בכלל קאָנען זיך נאָך מער אין לימוד התורה וואָס איז משמחי לב [61], ובפרט אין דעם לימוד פון הל׳ בית הבחירה וכו׳ (וועגן בנין ביהמ״ק וכיו״ב), וואָס דורך דעם לימוד בתורה

---

58) ובזה יש עילוי גם על היפוך הצומות לעתיד (לאחרי שיתבטל הגלות).

59) שבת קיח, סע״ב ואילך. רמ״א יו״ד סרמ״ו סכ״ו. וראה באר היטב שם.

60) ראה רמ״א או״ח סתקנ״א ס״י. ובמג״א שם (סקל״ג): דגם לגמר מצוה עושין סעודה.

61) שו״ע או״ח בהל׳ ת״ב (ר״ס תקנד).

אין עניני „צורת הבית" איז „אני מעלה עליהם כאילו הם עוסקין בבנין הבית" [62]

וואס די הנהגה ברענגט ארויס לידי גילוי [63] די פנימיות פון בין המצרים —

וויי זיי וועלן זיין לעתיד לבא — אז יהפכו ימים אלו „לששון ולשמחה ולמועדים טובים".

(משיחות ש"פ שלח וש"פ חוקת תשל"ז)

62) תנחומא צו יד. וראה באָרוכה לקמן ע' 412 ואילך.

63) וי"ל שעי"ז מגלה זה ש„יכול לתקן שלא ע"י יסורים .. כי הוא כל יכול" (אוה"ת מסעי ע' א'שצא בתחילתו).

# פינחס

## יב־יג תמוז

א. די ימי הגאולה י"ב־י"ג תמוז פון יאָר תרפ"ז, ווען דער רבי דער שווער איז באפרייט געוואָרן ממאסרו, זיינען אויסגעפאַלן ביום שלישי ורביעי פון פ' פינחס.

אַזוי אויך בנוגע זיין יום הולדת — י"ב תמוז תר"ם[1] — זאָגט דער רבי[2], אַז „אין דעם זמן וואָס מען לייענט אין דער תורה די פרשה פינחס[3] בין איך .. געבאָרן געוואָרן .. און רובא דרובא פון די מאורעות וואָס האָבן פאַסירט מיט מיר און אַרום מיר .. זיינען מרומז בהעלם ובגילוי אין פרשת פינחס".

ד.ה. אַז גאולתו און עבודתו ועניניו בכלל האָבן אַן ענגן פאַרבונד מיט עניני פינחס, וואָס אויף זיין נאָמען וועט אָנגערופן די סדרה; און ווי ס'איז אויך מרומז אין דעם, וואָס דער (צווייטער) נאָמען פון בעל הגאולה — „יצחק" — איז בגימטריא „פינחס"[4], ווי עס שטייט אין זהר[5]. וואָס דאָס וואָס (די ביידע) נעמען האָבן דעם זעלבן מספר איז אַ באַווייז אויף אַ (פנימיות'דיקער) שייכות (און ענלעכקייט) צווישן זיי[6], ובפרט וועז די גימטריא וועט געבראַכט אין תורה.

אויך זעט מען די שייכות צו דעם (ערשטן) נאָמען פון בעל הגאולה — יוסף — וואָרום פינחס איז מזרעי' דיוסף, ווי דער פסוק[7] איז מדגיש „ואלעזר בן אהרן לקח לו מבנות פוטיאל („מזרע יוסף שפטפט ביצרו"[8]) לו לאשה ותלד לו את פינחס".

און פון דעם וואָס דוקא דער (צוויי־טער) נאָמען יצחק פון בעל הגאולה איז בגלוי שייך צו פינחס — פינחס בגימטריא יצחק · — אָבער דער (ערשטער) נאָמען יוסף איז אַ שייכות בהעלם, וואָרום אין נאָמען פינחס איז דאָס ניט מרומז, דאַרף מען זאָגן, אַז די שייכות פון בעל הגאולה מיט פינחס איז אין דער עבודה וואָס איז שייך צום נאָמען „יצחק"; משא"כ די נקודה וואָס איז פאַרבונדן מיטן שם „יוסף" איז (מער) בהעלם, כדלקמן.

ב. די שייכות בפשטות ו„בגילוי"[9] פון דער עבודה פון בעל הגאולה מיט

---

1) להעיר, שהשנה (ה'תשל"ט) היא התחלת שנת המאה (ק' פעמים ר' — מספר שלם) להולדתו.

2) שיחת ש"פ פינחס, יד תמוז, ה'ש"ת (סה"ש ה'ש"ת ע' 158).

3) לכאורה יש לתקן שם, שהרי הקביעות די"ב תמוז תר"ם היתה ביום ב' פ' בלק. ואולי צ"ל שם: די פרשת בלק• און פינחס בין איך .. געווארן און ס'איז געווען דער ברית. ועד"ז להלן שם. וראה שו"ע אדה"ז או"ח מהד"ת סו"ס ד „והתחלת כניסת נפש זו הקדושה היא .. גם במצות מילה".

4) מלא — ראה בית שמואל הל' גיטין שמות אנשים. שי למורה שם. ובטיב גיטין שם. ועוד. וראה

---

•) ולהעיר שסיומה וחותמה דפ' בלק — מעשה פינחס. ראה בפנים רס"ג.

בענין פינחס מלא בזח"ג (נז, ב. ריג, ב. רכ, א. רלו, ב). מנחת שי ריש פרשתנו. וראה לקמן הערה 38.

5) שם רלו, ב.

6) ראה שומר אמונים ויכוח הראשון סי' כא־כג. וראה גם תניא ח"ב פ"א. פ"ז (פד, ב).

7) וארא ו, כה.

8) פרש"י שם. מסוטה מג, א. ושי"נ.

9) להעיר מב' הלשונות בהשיחה שם „זיינען מרומז בהעלם ובגילוי".

פינחס'ן, איז אין דעם[10], וואס די נקודה פון מעשה פינחס איז די מעשה הקנאות, בקנאו את קנאתי[11], און די מעשה הקנאות פון פינחס, וואס איז מצד דער הלכה פון „הבועל ארמית קנאין פוגעין בו״[12], איז ניט קיין הלכה ודין אין שו״ע[13] אז מ'מוז אזוי טאן, ווארום קנאי „הבא לימלך (איז) אין מורין לו״[14].

נאכמער: ניט נאר „אין מורין לו״, נאר דאס איז (לויט כמה ראשונים[15]) אפילו ניט קיין הוראה וציווי פון תורה צום קנאי, נאר „הרשות בידו״.

און עד״ז איז אויך געווען די הנהגה פון בעל הגאולה[16], בקנאו את קנאתי. זיין מסנ״פ אויף החזקת התורה וחיזוק היהדות במדינה ההיא, וואס האט גע־ראכט צום מאסר, איז דאס געווען אזא אופן פון מסנ״פ וואס ס'איז אין דערויף ניט געווען קיין חיוב ע״פ דין, „אין מורין כן״, אן ענין פון „רשות בידו״. ווי מען געפינט בהלכה אז מסנ״פ ניט אויף די ג׳ דברים וואס יהרג ואל יעבור, נאר אויף שאר מל״ת, מ״ע וכיו״ב, איז ניט קיין חיוב וציווי, נאר „הרשות בידו״[17].

ג. מען קען פרעגן: דער צוגלייך הנ״ל איז שייך בעיקר צו (סוף) פ׳ בלק, וואס דארטן ווערט דערציילט וועגן דער עבודה פון פינחס, מעשה הקנאות שלו [און ווי די קביעות איז בכו״כ (ברוב? ה)שנים אז דער יום הולדת וימי הגאולה פון י״ב י״ג תמוז זיינען חל אין דער וואך[18] פון פרשת בלק[19] — וואס איז אבער די שייכות (אויך) צו עניני פינחס ווי זיי שטייען אין פ׳ פינחס?

וועט מען דאס פארשטיין בהקדם וואס אין ירושלמי[20] איז מבואר אז מעשה פינחס איז געווען „שלא ברצון חכמים״, און אז „ביקשו לנדותו[21] אילולי שקפצה עליו רוח הקודש ואמרה והיתה לו ולזרעו אחריו ברית כהונת עולם[22] וגומר״;

וואס פון דעם איז נאכמער פאר־שטאנדיק דער גודל מעשה הקנאות שלו — ווארום איידער ס'איז „קפצה עליו רוה״ק״ האט ער דאך געוואוסט[23] אז

---

10) ראה לעיל ע׳ 291 ואילך.

11) פרשתנו בתחלתה (כה, יא).

12) סנהדרין פב, א. פרש״י בלק כה, ז.

13) ראה הערה הבאה.

14) סנהדרין שם. רמב״ם הל׳ איסורי ביאה פי״ב ה״ה. טור אה״ע סט״ז. רמ״א חו״מ סתכ״ה ס״ד. וראה לקו״ש ח״ח ע׳ 151 ובהערה 10, שי״ל שזהו גם טעמו של המחבר שהשמיט בשו״ע הדין דקנאין פוגעין בו. ורק רמזו באה״ע סט״ז ס״ב „אם לא פגעו בו קנאים״. וגם הרמב״ם והטור לא כתבו בסגנון של דין אלא בסגנון של סיפור „אם פגעו בו קנאין והרגוהו כו׳״ (רמב״ם שם ה״ד•) „הי׳ קנאין פוגעין בו כו׳״ (טור אה״ע שם).

15) יד רמ״ה ורא״ש סנהדרין שם (ועי״ש שעפ״ז מסבירין הא דנהפך זמרי והרגו לפינחס אין נהרג עליו שהרי רודף הוא (סנהדרין שם) „לפי שאין מצוה להורגו אלא רשות בעלמא״). מל״מ ספ״א דהל׳ רוצח בשם ריי״ו. וברמ״א חו״מ סתכ״ה ס״ד „ומותרין להרגו״.

16) ראה לעיל ע׳ 301 ואילך. וש״נ.

17) לשון הרמ״א בשו״ע יו״ד סקנ״ז ס״א. וראה בהנסמן לעיל ע׳ 302 הערה 17.

18) או בשבת עצמו כהקביעות דשנה זו.

19) וכן בהקביעות דשנת ההולדת תר״ם (כנ״ל הערה 3).

20) סנהדרין פ״ט ה״ז.

21) וראה גם בבלי שם (ע״ב) בקשו מלאכי השרת לדחפו כו׳ התחילו השבטים מבזין אותו כו׳.

22) פרשתנו כה, יג.

23) שהרי מסתבר לומר שכשם שידע ושמע ההלכה דקנאין פוגעין בו (ראה ירושלמי שם „ונזכר להלכה״. ובבבלי „לא כך למדתני״. ובפרש״י ס״פ בלק (כה, ז) „מקובלני ממך״), כן למד וידע את פרטי

•) משא״כ ברמב״ם הל׳ סנהדרין פי״ח ה״ו. ואכ״מ.

דאָס איז „שלא ברצון חכמים", וואָס דאָס מיינט אַז ע"פ (דעת חכמי ה)תורה האָט זיין הנהגה ניט קיין אָרט[24], קומט אויס אַז זיין קנאות איז געווען אַן ענין פון מסנ"פ, ניט נאָר אַ מסנ"פ בגוף[25], נאָר אויך אַ מסנ"פ מצד הנשמה[26], ווי־באַלד אַז עס איז אַ הנהגה שלא ברצון חכמי התורה ביז אַז „ביקשו לנדותו" —

און אעפ"כ, בשעת ער האָט געזען אַז ס'איז אַ מעמד ומצב פון „וישב ישראל בשטים"[27] — „(אין אדם עובר עבירה אא"כ) נכנס בו רוח שטות"[28], און ס'איז אויסגעבראָכן אַ מגפה בא אידן[29] — איז במה נחשב בא עם זיין מסירת הגוף והנפש גם יחד, אויב נאָר ער קען פועל זיין דעם „השיב את חמתי מעל בני ישראל"!

ד. אָזאַ הנהגה פון „קנאו את קנאתי" אין אַן אופן פון מסירת נפש איז מצד עצם הנפש פון אַ אידן, וואָס איז (בשרשה) העכער פון תורה[30], און במילא איז דער מסנ"פ אויך העכער פון דער מדידה והגבלה פון תורה[31]. און דעריבער איז אויך דער שכר אויף דעם געווען: „והיתה לו ולזרעו אחריו ברית כהונת עולם", וואָס דאָס איז העכער פון דער מדידה פון תורה. וואָרום ע"פ תורה איז כהונה אַן ענין וואָס קומט צו קינדער בירושה פון טאַטן, און וויבאַלד אַז פינחס אַליין איז נאָך ניט געווען קיין כהן[32], האָט עס במילא ניט געקענט קומען „לזרעו אחריו וגו'". נאָר ווי־באַלד אַז „קנא לאלקיו"[22], זיין קנאות איז געווען „לאלקיו" ווי דאָס איז העכער פון דער מדידה פון תורה, דערפאַר האָט דער אויבערשטער אים געגעבן כהונה „לו ולזרעו אחריו" (כאָטש אַז לויט די כללים וואָס דער אויבערשטער האָט געזאָגט בתורה — האָט דאָס קיין אָרט ניט).

עפ"ז איז מובן, אַז דוקא איז פ' פינחס, וואו דער אויבערשטער האָט געזאָגט „והיתה לו ולזרעו אחריו ברית כהונת עולם תחת אשר קנא לאלקיו ויכפר על בנ"י", איז דאָ נתגלה געווארן דער אופן הקנאות פון פינחס (— מתוך מסנ"פ

---

הדין, אין מורין כן, שלא ברצון חכמים, דהרי „כל המצות שניתנו לו למשה בסיני בפירושן ניתנו" (הקדמת הרמב"ם לספר היד). ולהעיר ד„דבר זה (דקנאין פוגעין בו) הלכה למשה מסיני הוא" (רמב"ם הל' איסורי ביאה שם ה"ד. וראה לקו"ש ח"ח ע' 150 הערה 2).

24) בפנ"מ לירושלמי שם מפרש „שלא ברצון חכמים" היינו שלא ישאל רצון חכמים שאם בא לימלך אין מורין לו כן, והיינו דמפרש הירושלמי כהבבלי ד„אין מורין לו" (וראה מראה פנים שם).

אבל ביפה מראה שם מפרש כפשוטו דקנאים הפוגעים בבועל ארמית אין רוח חכמים נוחה מהם. וכן בקרבן העדה שם: עושה שלא ברצון חכמים. וראה בארוכה ראש דוד להחיד"א פרשתנו (קכז, ב ואילך). וראה מגדל עוז לרמב"ם איסו"ב שם. צפע"נ לרמב"ם שם. ועוד.

25) ראה תיב"ע בלק כה, ח. ספרי ותנחומא ס"פ בלק — דניצל בדרך נס.

26) להעיר מכמה סיפורים ע"ד הבעש"ט ותלמידיו ותלמידי ההי"מ, שמסנ"פ שלהם הי' עד לאופן שהפקירו את עוה"ב שלהם בשביל טובת יהודי. וידוע הסיפור מאדה"ז אודות ביכל חסידות שנשרף שהי' כתוב עליו בכי"ק אדה"ז בחרם בזה ובבא, ולאחרי שנשרף, בקש רבינו הזקן אם מישהו עיין בו, ועל שאלת אדמהא"מ הרי כתבת בחרם בזה ובבא ענה לו אדה"ז „איפה המסנ"פ על חסידות ?!".

27) בלק כה, א.

28) סוטה ג, א.

29) ראה סנהדרין שם: מאי ראה כו' ראה שבא מלאך והשחית בעם.

---

30) ראה סה"מ תרנ"ט ע' יג. ועוד. לעיל ע' 302.

31) נוסף ע"ז שכללות ענין המסנ"פ הוא למעלה מהתורה (ראה סה"מ תרנ"ט שם. סה"מ תש"ט ע' 121 וראה הערה שם. לקו"ש ח"ח ע' 158 הערה 65).

32) כפרש"י שם — כדעת ר"א זבחים קא, ב.

בגופו ובנשמתו), אז ניט קוקנדיק וואס למטה איז עס שלא ברצון חכמי התורה און „ביקשו לנדותו" — איז דאס אבער געווען אמיתית רצון העליון, וואס איז העכער פון תורה.

ה. עד"ז געפינט מען אויך ביים בעל המאסר והגאולה: ניט נאר איז זיין ארבעט בהרבצת התורה וחיזוק היהדות געווען מיט א תנועה פון מסירת נפש בגופו ממש אויך אויף אזעלכע ענינים וואס ע"פ תורה איז מען אויף זיי ניט מחויב זיך מוסר נפש זיין, וכנ"ל אז „אין מורין לו":

נאר ס'איז אויך געווען אין אן אופן אז כמה מגדולי וחכמי ישראל דאמאלס האבן ניט פארשטאנען אזא הנהגה און במילא ניט מסכים געווען, זיך געפירט אנדערש[33] — כעין הנ"ל ווי בא פינחס'ן (א מסנ"פ בכל צעד ושעל און וואס האט אויך איינגעשלאסן א צווייטן אידן, כדלקמן):

ובפרט נאך וואס עס איז געווען אין אזא אופן, וואס האט געשטעלט אין סכנה אויך זיין גאנצע עבודת הקודש, כמדובר לעיל[34], אז דער עיקר גזירה וואס צוליב דעם האט מען אים ארעס־טירט איז געווען צוליב זיין אפגעבן זיך מיטן חינוך פון תינוקת של בית רבן.

ד.ה. אז צוזאמען מיט דער מסנ"פ בגופו ממש איז ער אויך געשטאנען אין מסנ"פ בנשמתו, ברוחניות, איינשטעלנ־דיק אין סכנה אויך די גאנצע עבודה זיינע, דאס איז געווען דערפאר, וואס היות אז דער מצב במדינה ההיא אנגעריכט דעם עצם קיום פון אידן און אידישקייט שלא יכבה נר ישראל ח"ו, האט ער זיך ניט געריכט מיט קיינע חשבונות און קיינע הגבלות אין זיין מסנ"פ פאר אידן.

און אויך בנדו"ד, אזוי ווי ביי דער מעשה פינחס, איז שפעטער, נאך דער גאולה מהמאסר, נתגלה געווארן לעין כל[35] אז דאס איז געווען „אשר קנא לאלקיו ויכפר על בנ"י", אז דאס איז די אמת'ע עבודה וואס איז נויטיק אין אזא מצב, און אויך למטה בגלוי האט מען מסכים געווען אויף דער עבודה[36].

[דער חילוק איז אבער, וואס דער ענין פון „קנאין פוגעין בו" פון מעשה פינחס איז געבליבן א הלכה „ואין מורין לו", אבער בנוגע דעם אופן העבודה פון רבי'ן, איז די עצם גאולה געווען א קלארע הוראה מלמעלה אז דאס איז די ריכטיקע עבודה, ומורין כן,

און ווי מ'האט געזען בפועל אז דער בעל הגאולה האט עס „מורה" געווען און האט אויך אנגעזאגט אנדערע אזוי „מורה" זיין.

דווקא דער אופן העבודה האט אויפגעהאלטן די גחלת היהדות פון די אידן במדינה ההיא — בא זיי און בא „זרעו אחריו ברית כהונת[37] עולם"],

---

33) שלדעת כמה צריך הי' לצאת ממדינה ההיא. וראה ראש דוד שם (קכח, א ד"ה ועוד).

34) נסמן בהערה 30.

35) ראה לשון כ"ק מו"ח אדמו"ר במכתבו לחגיגת י"ב תמוז הראשונה בשנת תפר"ח (נדפס בסה"מ תש"ח ע' 263. ועוד).

36) וע"ד הידוע בנוגע למאסר והגאולה דאדה"ז, דההלשנה והמאסר למטה הי' מצד הקטרוג למעלה, וכשנתבטל הקטרוג למעלה — יצא לחפשי (וראה תורת שלום ע' 26, מה הזית הזה כשכותשין אותו הוא מוציא שמנו כו' כן ע"י הקטרוגים כו' נתגלה הפנימיות דוקא).

ועד"ז י"ל במעשה פינחס, ראה ע"ד הנגלה בצפע"נ עה"ת ריש פרשתנו. צפע"נ סנהדרין שם. ואכ"מ.

37) שכאו"א מישראל עליו נאמר (יתרו יט, ו) ואתם תהיו לי ממלכת כהנים.

ו. ע"פ זה וועט מען אויך פאַרשטיין די שייכות פון פינחס צו יצחק (כנ"ל אז פינחס בגימטריא יצחק[38]) — ווייל דער אופן פון מסנ"פ האָט אַ פאַרבונד מיט (און נעמט זיך פון) עקידת יצחק — יצחק בשלימותו:

יצחק'ס מסנ"פ איז געווען ניט נאָר מסירת הגוף כפשוטו[39], נאָר אויך אַ טיפערע און העכערע מסנ"פ — ברוחניות. וואָרום נוסף אויף דעם וואָס דאָס איז געווען לכאורה היפך הבטחת ה' „כי ביצחק יקרא לך זרע"[40], איז דאָס (די עקדה) אויך געווען אַן ענין דורך וועלכן ס'האָט געזאָלט אינגאַנצן „נעקר" ווערן „העיקר ששתל אברהם"[41] — די עבודה פון אברהם און יצחק בנו[42] צו מפרסם זיין שמו של הקב"ה בעולם (און דער המשך פון עם ישראל בכלל) — ואעפ"כ איז יצחק ניט נאָר געגאַנגען מקיים זיין דעם ציווי ה' צו אברהם'ן, נאָר ער האָט גאָר ניט געפרעגט קיינע שאלות, איז געגאַנגען בלב שלם[43].

ז. אעפ"כ איז דאָ אַ חילוק צווישן עבודת פינחס און פון דעם בעל הגאולה — ווי מרומז אין דעם, וואָס דער נאָמען פון רבי'ן איז יוסף יצחק (ניט יצחק אַליין)[44].

וועט מען דאָס פאַרשטיין ע"פ המבואר אין קבלה וחסידות וועגן דעם חילוק צווישן יוסף און יצחק[45] וואָס יוסף איז בגימטריא ג' פעמים שם ב"ן און יצחק — ד' פעמים שם ב"ן.

אין פשוט'ערע אותיות וועט מען דעם חילוק פאַרשטיין פון דעם וואָס די גמרא[46] זאָגט בנוגע צו גימ"ל דל"ת — „גמול דלים", אַז דער „גימל" איז מרמז אויף „גומל חסדים" און דער „דלת" — אויף דל.

די הסברה בזה[47]: דער תוכן החילוק צווישן דער נתינת הצדקה — „גומל (גימל)", און קבלתה בפועל — „דל (דלת)", איז, וואָס דער ענין פון „גומל", די נתינה איז אַ הכנה צו דער מעשה; און ביים „דל", ווען דער עני באַקומט די צדקה בפועל, ווערט אויפגעטאָן די מעשה בפועל — „החייתה את נפש העני"[48].

---

38) ראה זהר שבהערה 5 שזה שפינחס (שייך ו)בגימטריא יצחק, מצד היו"ד דפינחס, נתוסף לו ע"י מעשה זמרי „בקנאו את קנאתי", וראה מנחת שי שם.

39) ולהעיר מתו"כ (הובא ברש"י) בחוקותי כו, מב: וביצחק לא נאמרה זכירה אלא רואין את אפרו כאילו הוא צבור ע"ג המזבח.

ולהעיר גם בזה צד השווה דמעשה פינחס ועקדת יצחק, דמעשה פינחס שהביא „ויכפר על בנ"י", עד עכשיו לא זז אלא עומד ומכפר עד שיחיו המתים (ספרי פרשתנו כה, יג. וראה סנהדרין פב, ב) „ר"ל דלא הוה דבר שכבר נפעל רק דבר נמשך ופועל בכל רגע" (צפע"נ עה"ת פרשתנו שם), בדוגמת העקידה ד„ה' יראה עקידה זו לסלוח לישראל בכל שנה ולהצילם כו' כדי שיאמר היום הזה בכל הדורות הבאים בהר ה' יראה אפרו של יצחק צבור ועומד לכפרה" (רש"י וירא כב, יד). ובצפע"נ הל' תרומות (נעתק בצפע"נ עה"פ בחוקתי שם) דבאפרו של יצחק „לא שייך זכירה רק ראי' כו' (ולכן ס"ל לר"א (מגילה ז, א) דשל תורה הוא דבר הנמשך ופועל תמיד)".

40) וירא כא, יב. וראה ב"ר פנ"ו, ח. פרש"י וירא כב, יב.

41) לשון הרמב"ם הל' ע"ז ספ"א, במצב בני ישראל במצרים „וכמעט קט הי' העיקר ששתל אברהם נעקר".

42) ראה רמב"ם שם: והודיעו ליצחק בנו. וישב יצחק מלמד ומזהיר. ויצחק הודיע כו'.

43) ראה פרש"י שם, ח.

44) ראה שו"ת צ"צ אה"ע סי' קמג.

45) ראה אוה"ת אחרי ע' תקנא. ושו"נ.

46) שבת קד, א.

47) בהבא לקמן ראה תו"א נט, א. ביאוה"ז בלק קז, ד ואילך. לקו"ש חי"ז ע' 202.

48) ראה תנחומא משפטים טו.

פון דעם איז פֿארשטאַנדיק בשייכות צו יעדער השפעה, אַז „גימל" איז מרמז אויף דער הכנה אין דער השפעה, ווי דאָס איז נאָך ביים משפיע און „ד" — אויף דעם גמר ההשפעה, קבלת ההשפעה דורך דעם מקבל.

עד"ז איז אויך ביים מענטשן גופא: „גימל" ווייזט ווי ער שטייט נאָך אין אַ מצב פון הכנה צו דער פעולה, וואָס בכלל זיינען אין דעם נכלל זיינע כחות הנפש פון שכל ומדות; און די מסקנא און אויספיר פון די כחות אין מעשה בפועל — איז נרמז אין דעם ענין ה„דלת".

ח. עפ"ז איז אויך מובן די שייכות צווישן די מספרים ג' און ד' (וואָס קומען בסמיכות איינע נאָך דער צוויי־טער): יעדע המשכה נעמט זיך און ווערט בכללות איינגעטיילט אין דריי (ג) בחינות און קוין: און דער גמר ההמשכה, ווי עס קומט אַראָפּ במעשה בפועל, איז די פערטע בחינה (ד), וואָס קומט נאָך דער המשכה פון די ג.

[ובדוגמא ווי אין עולמות: עס זיינען דאָ די ג' עולמות — אצילות בריאה יצירה, און דער פערטער עולם[49] איז עשי'[50]].

און דעריבער איז „ג" מורה (אין סדר הספירות) אויף בחי' יסוד, משפיע — וואָס איז כולל אין זיך אַלע ג' קוין, און „ד" — אויף ספירת המלכות (דער רגל הרביעי פון דער מרכבה), וואָס איז משפיע בפועל אין עולמות.

און עד"ז זיינען אויך די צוויי ענינים וואָס זיינען מרומז אין שם יוסף און יצחק (וואָס שטעלן צוזאַמען איין שם (און דוקא בסדר זה: „יוסף" און דער־נאָך[51] „יצחק"), ווייל ביידע ענינים זיינען אַ המשך אחד): יוסף איז בחי' יסוד כידוע*[51], וואָס ווייזט אויף דער הכנה פון דער השפעה והמשכה ביז זי קומט בפועל („גימל" — גמול); און יצחק איז מרמז אויף דער קבלת ההשפעה („דלת" — דלים). ובאדם עצמו איז דאָס דער ענין פון מעשה בפועל כנ"ל.

און בעבודת האדם בכללות: דער ענין ההכנה ביז מעשה בפועל (ג) גייט אַריין, בכללות, אין דער מדריגה פון „נשמע", און די עבודה בפועל (ד) איז דער ענין פון „נעשה".

ט. ע"פ הנ"ל וועט מען אויך פֿאַר־שטיין די שייכות צווישן אופן המסנ"פ פון פינחס און פון רבי'ן וואָס איז אַנגע־דייטעט אין זייערע נעמען:

פינחס איז ניט געווען דער נשיא הדור, ער איז ניט געווען דער וואָס האָט געדאַרפט הייסן גיין אויף מסנ"פ, נאָר ער איז געווען דער שליח[52] וואָס האָט אויסגעפירט די מעשה בפועל — און בא־אַ שליח דאַרף זיך בעיקר אַנהערן דער ענין פון „נעשה" — „פינחס" בגימטריא „יצחק", בחי' „ד" (ד"פ שם ב"ן) — ניט אַזויפיל די הכנה צו „נעשה" (דער ענין פון „נשמע"), וואָרום דאָס קען אַ מאָל

---

49) לקו"ת מסעי צה, א. וש"נ.

50) ראה מו"נ (ח"ב פ"י) בענין מספר ארבעה, ע"פ המבואר בצפע"נ עה"ת ר"פ ויצא (וש"נ), די"ל דשייך ג"כ להמבואר בכהאריז"ל שענין ד', מספר הרביעי, וגם ארבעה, קאי על עולם העשי'.

51) ואע"פ שיצחק קדם ליוסף.

*51) תו"א מד, ג. ובכ"מ. וראה אוה"ת שם.

52) וכפשוטו דהסיפור בסנהדרין שם (הובא ברש"י ס"פ בלק) דמשה אמר לפנחס קריינא דאיגרתא איהו ליהוי פרוונקא — „שליח" (רש"י סנה' שם). אבל ראה יד רמ"ה שם. וחי' הר"ן שם ד"ה קריינא.

מבלבל זיין אין אויספירן די מעשה בשלימות[53].

און וויבאלד אז סוף מעשה במחשבה תחילה[54], דער גמר וסוף העש׳ דער־לאנגט אין „תחילה״ וואס איז קודם המחשבה אויך פאר דעם אנהויב פון דער מחשבה[55] — דערפאר האט ער מיט זיין מסנ״פ שלמעלה מהגבלות התורה אויפגעטאן דעם ענין פון „קנא לאלקיו״ און „בקנאו את קנאתי״. ד.ה. ער האט דערלאנגט ביז בחי׳ „תחילה״ וואס איז העכער פון דעם וואס איז אויסגעשטעלט מצד „מחשבה תחילה״, מצד בחי׳ התורה[56].

פינחס האט געהאט די הכנה פון „נשמע״, וואס ער האט מקבל געווען פון נשיא הדור „משה רבינו״ — ווי מרומז אין דעם וואס ער האט געזאגט „מקובלני ממך״[57] — אבער דער ענין פון „נשמע״ איז דערנאך בא אים גע־ווען בהעלם; בגלוי ובהדגשה איז גע־ווען דער אויספירן די שליחות: „קריינא דאיגרתא איהו ליהוי פרוונקא״.

אבער בא א נשיא הדור (וואס „הנשיא הוא הכל״[58]) דארפן זיין און זיינען פארען ביידע ענינים בשלימותם, סיי דער ענין פון „נעשה״ סיי דער ענין פון „נשמע״. וואס דעריבער איז דאס אויך מודגש אין זיין נאמען „יוסף יצחק״ סיי די הכנה והמשכה פון „נשמע״ — יוסף, און סיי די קבלת ההשפעה הענין דנעשה — יצחק.

און ווי מ׳האט געזען די ביידע ענינים בפועל ביי דעם בעל הגאולה והשמחה: מסנ״פ אויף הפצת התורה והיהדות צווישן אלע סוגים אידן קטנים און גדולים; בויען מקואות, שיקן רבנים, שוחטים, מוהלים וכו׳, דארטן וואו זיי זיינען נויטיק; גרינדן חדרים פאר תשב״ר פאר לימוד א־ב, שיקן מלמדים כו׳ — „נעשה״; און לאידך אויך דער סדר הנהגה צו לערנען און מגלה זיין די טיפסטע ענינים אין נגלה דתורה, און אין פנימיות התורה — ביז רזין דרזין — „נשמע״.

יו״ד. דאס גיט אויך א תוספת הסברה אין דער שייכות פון דעם בעל הגאולה ושמו יוסף יצחק צו פינחס, און אויך א הוראה פאר יעדן איינעם בעבודתו בפועל:

בא זיינע שלוחים האט דער רבי גע־מאנט און מאנט אויך איצט עס זאל זיין חטוף ואכול חטוף ואישתי[59], העכער פאר חשבון, דאס הייסט: לכל לראש דארף זיין דער ענין פון נעשה, „יצחק״ בגימטריא „פינחס״;

מ׳דארף ארויסגיין אין וועלט און פועל זיין אויף אידן צו מקיים זיין תומ״צ. אפילו אזא איינער וואס האט נאך ניט די ריכטיקע הכנה אויף דעם, עס פעלט אים נאך אין דעם „נשמע״ פון די עניני תומ״צ וואס ער דארף אויפ־טאן אויף א צווייטן אידן, דארף אבער בא אים שוין זיין דער „נעשה״, דער ביטול און אוועקלייג פאר א צווייטן

53) ע״ד המבואר בכ״מ (ד״ה אני ישינה תש״ט. ועוד) דכח המס״נ מאיר בעיקר בזמן הגלות, משא״כ בזמן הבית — שהעבודה פנימית דמוח ולב מעלימה.

54) פיוט לכה דודי.

55) ראה תו״ח ר״פ ויגש. המשך תרס״ו ע׳ יט ואילך. המשך תער״ב ח״ב ע׳ א׳קיז ואילך.

56) להעיר מלקו״ש ח״ט (ע׳ 385 ואילך) בזה שיש כח בנש״י לחדש בתורה.

57) לשון רש״י בלק כה, ז. ובסנהדרין שם: לא כך לימדתני.

58) פרש״י חוקת כא, כא.

59) עירובין נד, א. וראה מכתב כ״ק אדמו״ר (מהורש״ב) נ״ע (נדפס בקונטרס ומעין מבוא ע׳ 22. אג״ק שלו ח״א ע׳ רסו).

איידן (ווי דאָס איז געווען באַ פינחס'ן, וואָס ער האָט זיך מוסר נפש געווען צו פועל זיין דעם ענין פון „השיב את חמתי מעל בני״). און אין דעם גופא, אין זיין פועל זיין אויף אַ צווייטן אידן, איז דער עיקר הדגשה אויף מעשה בפועל, ווייל המעשה הוא העיקר[60], און ווי ס'איז אויך דער „פסק ההלכה הערוכה בתלמוד ופוסקים דהרהור לאו כדבור דמי ואם קרא ק״ש במחשבתו ובלבו לבד בכל כח כוונתו לא יצא ידי חובתו וצריך לחזור ולקרות כו' ואם הוציא בשפתיו ולא כיון לבו יצא ידי חובתו״[61].

ובמיוחד ווען מ'געפינט זיך בסוף זמן הגלות אין דעם סיום דעקבתא דמשיחא און ס'איז ניטאָ קיין צייט צו ווארטן ביז ער וועט ביי זיך פועל זיין (אויך) דעם „נשמע״. וואָרום אָט אָט קומט משיח דאַרף מען אויסנוצן יעדער רגע אויף דער עבודה במסנ״פ אויף „נעשה״.

און נאָכמער: וויבאַלד ער טוט דאָס בשליחות פון נשיא הדור, איז במילא אין זיין עבודה דא דער ענין פון „נשמע״, בחי' „יוסף״ (בדוגמא ווי באַ פינחס'ן וואָס ער האָט געזאָגט „מקובלני ממך״ כנ״ל); און בשעת ער פועלט דעם ענין פון „נעשה״ באַ אַ צווייטן אידן, האָט אויך יענער דעם ענין פון נשמע.

[דאָס איז אויך מרומז אין יצחק וואָס איז ד' (ד' פעמים שם ב״ן) וואָס ד' מיינט גלייכצייטיג אויך דעם מספר פון „פיר״, אַלע פיר (ניט נאָר דער „פערטער״), אַז ער איז כולל אין זיך די ג' שלפנ״ז[62]].

און דורך דער עבודה איז מען זוכה צו דעם אַז עס ווערט נתגלה פנחס הוא אליהו[63] מבשר הגאולה[64], וואָס אויך זיין עבודה איז פאַרבונדן מיט ענין ה„נעשה״ והשיב לב אבות על בנים ולב בנים על אבותם גו'[65]

וואָס אויך די גאולה[66], די פערטע גאולה איז פאַרבונדן מיט מספר ארבע, ארבע לשונות של גאולה לעת״ל[67], די ד' כוסות של פורענית שהקב״ה עתיד להשקות את אומות העולם, וכנגדן עתיד הקב״ה להשקות את ישראל ד' כוסות של נחמות כו'[68], בקרוב ממש.

(משיחת ש״פ פינחס תשל״ז)

---

60) אבות פ״א מי״ז.

61) תניא רפל״ח.

62) וע״ד הענין דספה״ע שהמנין הוא לא מספר סידורי, יום שני יום שלישי, אלא מספר הכולל, שני ימים שלשה ימים. וראה לקו״ש ח״ג ע' 996. ועוד.

63) נסמן בלקו״ש ח״ח ע' 170 הערה 59.

64) רש״י בחוקותי כו, מב. וראה גם תיב״ע וארא ו, יח. יל״ש ריש פרשתנו. רמב״ם הל' מלכים פי״ב ה״ב.

וראה לקו״ש ח״ב ע' 609 שי״ל שהענין דפינחס מלא הוא ע״ד „ואלה תולדות״ מלא דקאי על הגאולה העתידה, וראה שם בשייכות דפינחס להגאולה.

65) מלאכי ג, כד.

66) וגם עצם ענין הגאולה בא ע״י העבודה דמסנ״פ למעלה מטו״ד, משיח בא בהיסח הדעת (סנה' צז, א) — ראה אגה״ק סי' ד (קה, ב).

67) בחיי שמות ו, ח.

68) ירושלמי פסחים פ״י ה״א. וראה גם ב״ר פפ״ח, ה.

# פינחס

א. אויף די ווערטער פון פסוק[1] „ויהי אחרי המגפה" איז רש"י מוסיף וגו'[1*] — וואס איז מרמז אויף דעם וואס עס קומט באלד נאכדעם, דער ציווי צו ציילן אידן: „ויאמר ה' אל משה וגו' שאו את ראש כל עדת בנ"י וגו'" און איז מפרש: „משל לרועה שנכנסו זאבים לתוך עדרו והרגו בהן והוא מונה אותן לידע מנין הנותרות".

לערנענדיק בפשטות (און ווי עס טייטשן מפרשי רש"י[2]) וויל דערמיט רש"י באווארענען: פון דעם לשון ווי דער פסוק איז מדגיש „ויהי אחרי המגפה גו'" איז מובן, אז דערמיט ווערט געמיינט ניט נאר צו דערציילן אז דער מנין איז פארגעקומען נאך דער פריערדיגער געשעהניש[2*] (מגפה), נאר אויך אז דער מנין איז געווען אין צוזאמענהאנג מיט דער מגפה — שטעלט זיך די שאלה: אין וואס באשטייט די שייכות צווישן דער מגפה און מנין בנ"י? — איז עס רש"י מסביר דורך דעם „משל לרועה כו' והוא מונה אותן לידע מנין הנותרות".

ס'איז אבער שווער אזוי לערנען, ווייל דאס (דער מנין) איז מלכתחילה ניט קיין חידוש ביים תלמיד: נאכדעם ווי רש"י האט שוין פריער מפרש געווען (אין אנ־הייב פ' במדבר): „מתוך חבתן לפניו מונה אותן כל שעה", וואס „כל שעה" מיינט צו יעדער צייט ווען עס איז גע־ווארן א שינוי אין מצב בנ"י[3] — ווי רש"י איז דארט ממשיך: „כשיצאו ממצרים כו' וכשנפלו בעגל כו' כשבא להשרות שכינתו כו'" — פארשטייט שוין דער תלמיד אויך בנדו"ד, אז דאס וואס דער אויבערשטער האט געהייסן ציילן די אידן נאך דער מגפה, איז עס „מתוך חבתן לפניו" (פונקט ווי „וכש־נפלו בעגל מנאן לידע מנין הנותרים").

און אפילו את"ל אז רש"י וויל זיך ניט פארלאזן אז דער תלמיד וועט גע־דענקען וואס ער האט געלערנט אין פ' במדבר — וואלט אויך דאן געווען צו (דערמאנען דאס דעם תלמיד, דורך) זאגן בקיצור: „לידע מנין הנותרים".

ב. אויך דארף מען פארשטיין:

א) וואס גיט צו דער משל, וואס רש"י ברענגט, אין דער הסברה פון נמשל? לכאורה, איז דער נמשל פאר זיך (אן דעם „משל לרועה וכו'") געווען קלאר און פשוט[4]: משה רבינו, דער רועה ישראל וואס האט זיך מוסר נפש געווען פאר צאן מרעיתו, האט געציילט די אידן

1) פרשתנו כו, א. (בכמה מפרשים צויין כאן „יט" דקאפ' כ"ה. וכ"ה במנחת שי. ושם צויין כו, א קודם „ויאמר ה").

1*) אבל בדפוס שני דרש"י, וכן בכמה כת"י רש"י — ליתא. וי"ל הטעם — דמספיק שמזכיר ענין המנין בתוך פירושו.

2) דבק טוב ושפ"ח כאן.

2*) וי"ל יתרה מזו, דאם משום הא — כל תיבות אלו מיותרות, דסדר הכתובים מורה גם על הסדר בזמן (ובפרט — ע"פ פש"מ), דלא אמרינן אין מוקדם ומאוחר בכתוב, כ"א כשיש ראי' והכרח ע"ז.

3) ראה לקו"ש ח"ח ע' 2 (הערה 9). ע' 4. ובארוכה — שיחת ש"פ במדבר תשכ"ה.

4) וכסגנון רש"י בפ' הב' — אף שגם בזה איתא במדרש (תנחומא ובמדב"ר דלקמן בפנים): „מלה"ד לרועה כו' כך כו'".

בכדי צו וויסן דעם „מנין הנותרות" וועלכע ער דארף רועה זיין.

ב) דער „משל לרועה כו' והוא מונה אותן לידע מנין הנותרות" — אז דער רועה איז דער וואס וויל וויסן „מנין הנותרות" — איז, לכאורה, ניט מכוון צום נמשל, וואו דער אויבערשטער, דער בעל הצאן, האט געהייסן ציילן די אידן (און ניט אז משה — דער „רועה" — מצד עצמו האט געוואלט וויסן זייער צאל).

בדוחק קען מען איינטייטשן אין כוונת הנמשל, אז דער אויבערשטער האט אנגעזאגט משה'ן אן ענין וואס איז אים (משה) געווען נוגע — כשם ווי דאס איז נוגע דעם רועה אין משל — עס בלייבט אבער קשה:

רש"י האט מלכתחילה געקענט ברענגען א משל (ניט פון א „רועה", נאר) פון א „בעל הצאן"?

ג) נאכמער: אין תנחומא [5] (און במד"ר רבה [6]) ווערט טאקע געבראכט דער משל ניט פון א „רועה", נאר משל „לזאב שנפל על הצאן הוצרך [7] בעל הצאן למנותם כו'" — און רש"י איז משנה און שרייבט „משל לרועה כו'" [8].

ד) נאך גרעסער איז די תמי': רש"י אליין ברענגט אין פ' תשא [9] (ביים ציילן די אידן נאך „מעשה העגל מפני שנכנס בהם מגפה"): „משל לצאן החביבה על בעליו שנפל בה דבר ומשפסק אמר לו לרועה בבקשה ממך מנה את צאני ודע כמה נותרו בהם כו'" — היינט פאר־וואס זאגט רש"י דא „משל לרועה כו'"?

ה) נאך שינויים: (א) אין פ' תשא זאגט רש"י „משל כו' שנפל בה דבר", און דא — „שנכנסו זאבים [10] לתוך עדרו"? (ב) אין פ' תשא איז ער מדגיש אין משל דעם ענין פון חביבות („להודיע שהיא חביבה עליו"), משא"כ דא, אין משל פון רועה, ווערט עס אינגאנצן ניט דער־מאנט [11]. (ג) אין די מדרשים איז דער לשון „על הצאן", „לתוך הצאן" [6] — רש"י איז משנה און זאגט „לתוך עדרו".

ג. דערנאך איז רש"י ממשיך: „ד"א כשיצאו ממצרים ונמסרו למשה נמסרו לו במנין עכשיו שקרב למות ולהחזיר צאנו מחזירם במנין". און ס'איז מובן פאראוואס רש"י שטעלט דעם פירוש אלס „ד"א" — און ניט אלס פירוש ראשון

---

5) פרשתנו ד.

6) פכ"א, ז.

7) בבמדב"ר הגירסא: שנכנס לתוך הצאן הורד כו'.

8) אבל אין להוכיח מזה שמצא רש"י גירסא כזו באיזה מדרש (אף שגם אז א"מ למה בחר רש"י בגירסא הנדירה ולא בגירסא הרגילה) — כי מכיון שרש"י אינו כותב „כדאיתא כו'" „אמרו רבותינו" וכיו"ב — ה"ז דברי עצמו ולשונו, אלא שצריך לבאר טעם שינוי לשונו מל' מרז"ל — שהוא כדי להתאימו לפשוטו ש"מ. ובלקח טוב כאן הובא ג"כ „משל לרועה כו'". ובבחיי הובא ל' רש"י בשם „רז"ל".

9) ל, טז. וראה תנחומא תשא ט. פסיקתא דר"כ (באבער) פ' שקלים.

10) הטעם שכ' רש"י „זאבים" (ל' רבים) ולא כבתנחומא ובמדב"ר („זאב")* — י"ל, כי המגפה באה בסיבת חטא בנ"י, והיו ב' חטאים**: לזנות אל בנות מואב, ויצמד לבעל פעור (ובכ"א מהנ"ל כמה דרגות), ולכן כ' „זאבים" — ל' רבים.

11) אף שבדוחק י"ל שסומך על פירושו בפ' תשא ובמדבר הנ"ל.

---

*) הל' „זאבים" נמצא במדרשים שבהערה הקודמת.

**) ולהעיר דמלשון רש"י „להכשילם בזמה" (בלק כד, יד) משמע דזה בלבד דיו. ועוד — הרי לא מצינו שנצמד זמרי לבעל פעור ואדרבה מפורש דהוא מדין בועל ארמית, ומלשון הכתוב כמה פעמים (ובפרש"י שם) — משמע דאך חטא בעל פעור הוא הגורם. ואכ"מ.

ועיקרי — ווייל לויט דעם פירוש איז ניט מוסבר די שייכות פון „שאו וגו״ צו „ויהי אחרי המגפה״[12]. ס׳איז אבער ניט פארשטאנדיק לאידך גיסא: וואס איז שווער אין דעם ערשטן פירוש וואס צוליב דעם ברענגט ער דעם צווייטן פירוש, לויט וועלכען ס׳איז ניטא די שווריקייט[13] ?

ד. דער ביאור אין דעם:

רש״י איז דא אויסן צו מפרש זיין ניט (נאר) דעם קישור צווישן „ויהי אחרי המגפה״ און „שאו גו״ — וואס, כנ״ל,

דאס ווייסט מען שוין פון פרש״י אין פ׳ תשא און במדבר — נאר אן ענין וואס איז שווער אין די ווערטער „ויהי אחרי המגפה וגו״ פאר זיך:

אין סוף פ׳ בלק ווערט דערציילט אז די „נצמדים לבעל פעור״ זיינען נענש געווארן אויף צווי אופנים: (א) „ויחר אף ה׳ בישראל — שלח בהם מגפה״[14] און „המתים במגפה ארבעה ועשרים אלף״[15]. (ב) „ויאמר גו׳ שופטי ישראל הרגו איש אנשיו״[16], און ווי רש״י טייטשט עס אפ[17]: „כל אחד ואחד מדייניי ישראל הי׳ הורג שנים ודייני ישראל שמונה[18] רבוא ושמונת אלפים כדאיתא בסנהדרין״[19]; און לויט דעם חשבון קומט אויס, אז די הרוגים (דורך די שופטי ישראל) זיינען געווען איבער הונדערט און זיבעציק[20] טויזנט[21].

עפ״ז איז דא תמי׳ גדולה אין אונזער פסוק: פארוואס איז דער פסוק

12) משכיל לדוד כאן. וראה שפ״ח (ומה שתי׳ דלפי׳ זה המנין שייך למש״נ לעיל „צרור את המדינים גו״ ועפמש״נ בפ׳ מטות (לא, ב) „נקום גו׳ אחר תאסף גו״ — הרי (נוסף לזה שאי״ז שייך ל„המגפה״, הרי) עדיין לא למד התלמיד מש״נ בפ׳ מטות דמיתת משה תלוי׳ במלחמת מדין).

13) ומ״ש בשפ״ח „דלטעם ראשון קשה לא הי׳ לו למנות אלא המתים במגפה וממילא הי׳ יודע הנותרים״ (ועד״ז הקשה במג״ע כאן) — כבר תירצו רש״י בפי׳ ר״פ במדבר (דלעיל בפנים) שהמנין הוא „מתוך חבתן״, ובפרש״י תשא (דלעיל בפנים): „להודיע שהוא חביבה עליו״, ולכן מונה הנותרים. ובזה מובן בפשטות מה שרש״י משנה כאן מל׳ המדרש, ובמקום „לידע כמה חסרו״ כתב „לידע מנין הנותרות״ • (ועד״ז משנה בתשא שם מל׳ המדרשים שציינו בהערה 9). וגם להביאור דלקמן בפנים (ס״ה) שמנין הרועה אינו משום חביבות — כ״א בכדי להזהר בעתיד — ה״ז שייך רק ל„הנותרות״ ולא לאלה שחסרו.

ברע״ב ומשכיל לדוד כאן כ׳ דלפי׳ הא׳ קשה פתיחת הפרשה באמצע הפסוק — וצ״ע האם זו קושיא גם בלימוד ע״ד הפשט (וראה לקו״ש חט״ו ע׳ 423 ס״ב והערה 10). ועוד: קושיא זו (פתיחת הפרשה באמצע הפסוק) אינה מתורצת גם לפי׳ הב׳ (שהרי לפי זה תיבות „ויהי אחרי המגפה״ אינן שייכות כלל להמנין, כבמשכיל לדוד כאן).

14) כה, ג ובפרש״י.

15) ס״פ בלק.

16) שם, ה.

17) וראה ירושלמי סנהדרין פ״י ה״ב.

18) כ״ה בדפוסים שלפנינו • ובל׳ רש״י שברמב״ן ••. אבל בסנהדרין (יח, א): „שבעה רבוא״. וכ״ה בירושלמי סנהדרין פ״א ה״ד. פ״י שם. ולכאורה כצ״ל ברש״י, וכמפורש החשבון בפרש״י יתרו יח, כא (ומה שלא פרט רש״י כאן גם „(שמונת אלפים) ושש מאות״ — י״ל דלא חש לפרטם).

19) שם. — ומדלא הקדים רש״י „ורבותינו דרשו״ (וכיו״ב) מוכח דס״ל שכ״ה עפ״י פשוטו של מקרא.

20) כ״ה ברמב״ן שלפנינו: „י״ז (אלף •) רבוא״ (והוא עפ״י הגירסא „שמונה רבוא״). ובהוצאת שעוועל (עפ״י כת״י ודפוס ליסבאון): ט״ו רבוא.

21) ברמב״ן ובחיי („או י״ל״) כ׳ שלא הספיקו להרגם — אבל ברש״י מפורש: הי׳ הורג.

•) ולהעיר מבמדב״ר ס״פ בלק (עה״פ „ויהיו המתים גו׳ ארבעה ועשרים אלף״): „ללמדך בכל שעה שנופלים נמנים משל לזאב כו׳ חשוב כמה חסרו כו׳״.

•) ובדפוס ראשון ושני דרש״י, וכן בכמה כת״י רש״י — ד״ה זה ליתא.

••) ובהוצאת שעוועל (עפ״י כת״י): שבעה.

•) תיבה זו, לכאורה, טה״ד דמוכח.

מדגיש „אחרי המגפה", אז דער מנין איז געווען בכדי צו וויסן וויפל עס זיינען געווען די נותרים פון דער מגפה — לויטן חשבון דאָרף דאָך זיין וויכטיקער צו וויסן דעם „מנין הנותרים" פונעם „הרגו איש אנשיו", וואו דער מספר ההרוגים איז געווען מער ווי זיבן[22] מאל אזויפיל פונעם מספר „המתים במגפה"[23]?!

און צו פאַרענטפערן די תמי' ברענגט רש"י „משל לרועה שנכנסו זאבים כו'", וכדלקמן.

ה. דער חילוק, אין פשטות, צווישן א „בעל הצאן" וואס הייסט דעם רועה ציילן זיין צאן „לידע מנין הנותרות", און א „רועה" וואס ציילט זיי פון זיך אליין (פאר דעם צווען):

וועז דער בעל הצאן הייסט ציילן די צאן בכדי צו וויסן „מנין הנותרות" קומט עס אלס תוצאה און ער איז דערמיט אויסן אויסצודריקן די חביבות פון די צאן (ווי רש"י זאגט אין פ' תשא: „מנה את צאני כו' להודיע שהיא חביבה עליו"), ד. ה. ס'איז דא נוגע נאר דאס וואס די (געציילטע) צאן זיינען גע־בליבן גאנץ; און ס'איז דערין קיין נפקא מינה ניט צי אינעם אומגליק פון די אום־געקומענע צאן איז דער רועה שולדיק אדער ניט — דער עיקר איז די גאנצ־קייט פון די צאן ש„נותרו בהם".

דאקעגן וועז דער רועה ציילט די צאן „לידע מנין הנותרות", איז דאס בעיקר (ניט בכדי ארויסצוואווייזן זיין חביבות צו די „נותרות", נאר) מצד דעם תפקיד פון א רועה — מיט דער כוונה און תכלית זיך אפגעבן מער מיט די „צאן הנותרות", צו פארהיטן זיי א צווייטן מאל פון אן ענלעכן אומגליק־פאל.

און דעריבער איז מובן, אז דאס איז בעיקר שייך וועז דער רועה פילט זיך שולדיק אין דעם וואס עס האבן געפעלט צאן פון עדר: אויב אבער עס האט פאסירט אין אן אופן וואס דער רועה האט עס ניט געקענט בא־וואַרענען, דעמאלט מאנט זיך ניט ביי אים צו (ציילן די צאן און) וויסן דעם „מנין הנותרות", ווייל אין זיין ארבעט אלס רועה פון די צאן, האט גארניט געפעלט.

און דערמיט איז מובן דער שינוי, וואס אין דעם משל פון „בעל הצאן" (אין פ' תשא) זאגט רש"י „שנפל בה דבר", און דא ביים „משל לרועה" — „שנכנסו זאבים":

א רועה קען ניט פארהיטן זיינע צאן פון „דבר", און איז דעריבער ניט שולדיק וועז „נפל בה דבר"; אבער ער קען — ואדרבה, דאס איז זיין תפקיד — צו פארהיטן די צאן פון זאבים (מיט א מקל וכיו"ב), און אויב ס'האט פאסירט אז „נכנסו זאבים כו' והרגו בהן" איז דאס דער שולד פון דעם רועה.

און דעריבער, ביים משל פון „בעל הצאן", וואס אין זיין חביבות צו די צאן איז ניטא קיין חילוק ווי אזוי די צאן זיינען אומגעקומען כנ"ל, זאגט רש"י „נפל בה דבר" (און דער מצב אין פ' תשא איז געווען (מער) בדוגמא צו „דבר"[24], וכדלקמן ס"ו); משא"כ ביים

22) עפ"י גירסתנו „שמונה רבוא".

23) משא"כ במנין שאחר מעשה העגל שכתב רש"י (תשא שם) „שנצטווה למנותם כו' מפני שנכנס בהם מגפה כו'" (ולא מצד „והרגו איש את אחיו גו' ויפל גו' כשלשת אלפי איש" — תשא לב, כז־כח) — די"ל, שמספר הנופלים במגפה הי' יותר מההרוגים ע"י שבט לוי. ועיין פרש"י תשא שם, כ. ואכ"מ.

24) שלכן משנה רש"י מלשון המדרש (המצויין בהערה 9) — ששם איתא: זאבים.

„משל לרועה כו׳" זאָגט ער „נכנסו זאבים כו׳", ווייל אין אזא פאל רירט עס אן דעם אופן מילוי התפקיד פון דעם „רועה".

ו. לויט דעם איז מובן דער תירוץ אויף דער אויבנדערמאנטער תמי׳ אין די וועדטער „ויהי אחרי המגפה" — דורך דעם „משל לרועה וכו׳":

דאס וואס עס האבן געפעלט אידן ר״ל דורך דעם וואס די „שופטי ישראל" האבן געהרג׳ט „איש אנשיו" איז עס דאך געווען אין אן אופן וואס ב״ד האט זיי געמשפט און דן געווען למיתה, ובמילא האט זיך משה רבינו ניט געקענט פילן שולדיק אין זייער אומקום און צוליב דעם ציילן די „נותרים".

אנדערש איז אבער די „מגפה", וואס איר אפשטעל האט געהאט א שייכות מיט משה, ווי רש״י ברענגט אראפ אין ס״פ בלק[25]: „נתקבצו שבטו של שמעון כו׳ א״ל משה זו אסורה כו׳ נתעלמה ממנו הלכה", און ערשט נאכדעם ווי פינחס „ראה מעשה ונזכר הלכה וכו׳"[26] און האט געהרג׳ט זמרי איז — „ותעצר המגפה"[27]; און הגם אז דאס וואס „נתעלמה ממנו הלכה" איז געווען אן ענין וואס איז געקומען מלמעלה מיט דער כוונה (ווי רש״י זאגט[26]) „כדי שיבוא פינחס ויטול את הראוי לו" — איז דאס נאר כלפי שמיא גליא אז משה איז אין דעם ניט געווען שולדיק, אבער משה בייַ זיך האט געקאנט טראכטן, אז דאס איז געווען בייַ אים אן ענין של שכחה[28], וואס האט פארזאמט אויף א ווייַלע דעם אפשטעל פון דער מגפה[29].

און דאס זאגט רש״י, אז דער מנין „אחרי המגפה" איז מוסבר דורכ׳ן „משל לרועה שנכנסו זאבים כו׳ והוא מונה אותן לידע מנין הנותרות": דאס איז א מנין וואס (א) פאדערט זיך פון משה (דער רועה), (ב) „לידע מנין הנותרות" פון דער „מגפה", אן ענין וואס ער האט (לדעתו) געקענט באווארענען, בדוגמא צו „(שנכנסו) זאבים לתוך עדרו כו׳", אדער וויניגסטענס קלענער מאכן — וואלט געווען מער נותרות.

משא״כ בייַ מעשה העגל (אין פ׳ תשא), וואס משה איז דאן געווען בהר האט ער דאך ניט געהאט קיין שייכות צו די תוצאות פון עונשי החטא, דארט האט קיין ארט ניט אז משה (מצד עצמו — אלס רועה) זאל ציילן צאן מרעיתו;

דעריבער ברענגט דארט רש״י (א) „משל לצאן החביבה על בעלי׳ כו׳" — אז דער מנין קומט (ניט מצד דעם „רועה", נאר) מצד דעם „בעל הצאן", דעם אויבערשטן, (ווייל) — (ב) דאס איז בדוגמא צו צאן „שנפל בה דבר", וואס דער רועה איז דערין ניט שולדיק; און דאס וואס דער אויבערשטער הייסט זיי ציילן, איז ווייל ביים „בעל הצאן" איז הצאן חביבה, וכנ״ל בארוכה.

ז. דער פירוש איז אבער ניט גלאטיק:

אידן האבן זיך דעמאלט געפונען „בערבות מואב מעבר לירדן ירחו"[30] גרייט אריינצוגיין אין א״י, און עס איז שוין געווען די גזירה פון „לא תביאו את

25) כה, ו.
26) פרש״י שם, ז.
27) שם, ח.
28) ובפרט ובמכש״כ מאיחור הגדתו פ׳ שבת דמו, ועד — שענשו הכתוב (פרש״י בשלח טז, כב).
29) ולהעיר שטענת זמרי הייתה שאין לאסור כי בת יתרו מי התירה לך (רש״י שם).
30) ס״פ חוקת.

הקהל הזה אל הארץ גו״ [31] — ובמילא אויך די צייט [32] פון „ונאספת (משה) אל עמיך״ [33] — ווּאָס דערפאַר שטייט באַלד נאָכן מנין בנ״י (און פ׳ בנות צלפחד ווּאָס איז געווען בהמשך צו דעם מנין) „עלה אל הר העברים הזה וגו״ [34] און דערנאָך האָט דער אויבערשטער געהייסן משה״ן סומך זיין יהושע [35].

און וויבאַלד דער מנין פון אַ רועה איז, כנ״ל, כדי צו וויסן זיין הנהגה מיט צאן מרעיתו אויף להבא — זיך אָפגעבן מיט זיי און פאַרהיטן זיי אויף ווייטער פון אַן אומגליק — האָט מען דאָך אין אָט דעם מנין געדאַרפט משתף זיין אויך יהושע (אַזוי ווי אלעזר), ווּאָס האָט באַלד געדאַרפט ווערן דער רועה ישראל [36]?

בדוחק קען מען זאָגן, אַז וויבאַלד דער אויבערשטער האָט געוואוסט אַז ביז הסתלקותו של משה וועט נאָך דויערן עטלעכע חדשים — דערפאַר איז דער מנין נוגע צו משה, עכ״פ פאַר אָט די חדשים ווּאָס ער איז נאָך דער רועה [37].

היות אָבער אַז דער תירוץ אַף ניט משתף זיין יהושע — אַ רועה אין עטלעכע חדשים אַרום אויף אַ מצב שונה לגמרי פון אידן און אויף מער ווי פערצן יאָר — איז ניט גלאַט, דעריבער ברענגט רש״י אַ צווייטן פירוש, אַז דער מנין איז טאַקע פאַרבונדן מיט מיתת משה — „עכשיו שקרב למות ולהחזיר צאנו מחזירם במנין״.

[אָבער אָט דער צווייטער פירוש איז נאָך שווערער ווי דער ערשטער, ווייל [38] לפי״ז איז דער מנין ניט פאַרבונדן מיט „ויהי אחרי המגפה״ — נאָר מיט קרב למות: און דעריבער ברענגט עס רש״י נאָר אַלס צווייטן פירוש, און דער ערשטער פירוש איז דער פירוש העיקרי אין פשש״מ, וכנ״ל ס״ג].

ח. מ׳דאַרף אָבער פאַרשטיין: פאַר־ווּאָס איז דאָ טאַקע געווען דער מנין מצד דעם „רועה״ — משה רבינו — און ניט מצד דעם אויבערשטן — דער בעל הצאן — און מיט דער כוונה צו וויסן „כמה נותרו בהם להודיע שהיא חביבה כו״ (און דעמאָלט וואָלט עס געווען נוגע סיי די נותרים פון דער „מגפה״ און סיי פון „הרגו איש אנשיו״, וכנ״ל, אַז ביים בעל הצאן איז (בנוגע לענין המנין) קיין נפק״מ ניט ווי אַזוי די צאן זיינען אומגעקומען)?

איז דער ביאור אין דעם:

אידן, האָבן דאָך עובר געווען אויפן חטא פון „בועל ארמית״, ווּאָס פון פרש״י פאַר דעם [39] אַז „קנאין פוגעין בו״ (אַן קיינע עדות, בית דין, א. ז. וו.) פאַר־שטייט שוין דער בן חמש למקרא די אויסערגעווייניליכע האַרבקייט פון דער

31) חוקת כ, יב.

32) ואף שכבר נצטווה (פרשתנו כה, יז) „צרור את המדינים גו״ — אי״ז ציווי למלחמה, כ״א (כפרש״י) „עליכם לאייב אותם״. וכדמוכח מהא שנאמר לו אח״כ בדיבור בפ״ע (מטות לא, ב) „נקום נקמת בנ״י מאת המדינים גו״. אבל ראה פרש״י פרשתנו (שם, יח): לא צוה להשמיד כו׳.

33) פרשתנו כז, יג. וראה פרש״י שם, טו.

34) שם, יב. וראה פרש״י שם.

35) שם, יח ואילך.

36) ולהעיר מאלשיך כאן.

37) וגם: עדיין חשב משה „שמא הותרה הגזירה ואכנס לארץ״ (פרש״י פרשתנו שם, יב).

38) אבל מ״ש בשפ״ח ד„קשה סוף סוף עדיין לא הגיע זמן מיתת משה״ — י״ל שהרי תיכף לאחרי המנין נאמר „עלה גו׳ ונאספת גו״, כנ״ל בפנים. וראה רע״ב כאן.

39) בלק כה, ז.

עבירה, ביז אז עס האָט געבראַכט צום פאַרלאָרן גיין פון אַרום 200 טויזנט אידן, און ווי רש"י ברייגט [40] אויף דעם „אלקיהם של אלה שונא זמה הוא" — איז מובן, אז עס איז ניט שייך בזה דער ענין (ומנין) פון חביבות.

ויומתק ע"ד ההלכה: בועל ארמית איז אָ חטא וואָס (בל' הרמב"ם [41]) „יש בו הפסד שאין בכל העריות כמותו שהבן מן הערוה בנו הוא לכל דבר ובכלל ישראל נחשב כו' והבן מן הכותית אינו בנו כו'", און ווי דער ראַאַטשאָוער [42] איז מסביר, אז דורך דעם חטא איז מען „מאביד נפשות מישראל ע"י דאזיל זרעם בתרה":

ד. ה. [43]: ביי אלע אַנדערע עבירות, וועלכע זיי זאָלן זיין, גייט מען ניט אַרי־ בער די „גבולות" [44] וועלכע דער אויבערשטער האָט איינגעשטעלט בין ישראל לעמים, ווייל אויך נאָכ'ן עובר זיין די עבירה בלייבט מען אָ ישראל [45]; משא"כ אָ בועל ארמית, וויבאַלד אז דער קינד וואָס האָט געדאַרפט זיין פון „נפשות מישראל" האָט ער געמאַכט אז „אזיל בתרה", ער איז געוואָרן אָ נכרי, איז מדה כנגד מדה, אז ער ווערט געַ־ רעכנט (בנוגע לחביבותי') אַזוי ווי ער וואָלט אַרויס „מחוץ" לצאן מרעיתו,

וכהמשך לשון הרמב"ם: ודבר זה גורם להדבק בעכו"ם שהבדילנו הקב"ה מהם כו'.

ובמילא איז ניטאָ קיין מנין דחביבות „לידע מנין הנותרות": די וואָס האָבן ניט

40) בלק כד, יד.

41) הל' איסו"ב פי"ב ה"ז. נעתק בטור ורמ"א אה"ע סט"ז ס"ב.

42) עה"ת — פרשתנו ע' רסב.

43) ראה בכ"ז בארוכה לקו"ש ח"ח ע' 154 ואילך.

44) ראה פרש"י קורח טז, ה.

45) סנהדרין מד, ר"א.

געזינדיקט זיינען ניט קיין „נותרים" פון די חוטאים — עס איז כאילו ווי ס'וואָלט ניט געווען קיין שייכות (בחביבות) צווישן זיי.

ט. דערפון קומען אַרויס די צוויי קצוות'דיקע הוראות:

פון איין זייט זעט מען אויף ווי ווייט עס רירט אַן דער חטא פון בועל ארמית, אז דער „הפסד" איז ניט נאָר וואָס „אזיל זרעם בתרה", נאָר אויך דער חוטא אליין ווערט דורכדעם ווי אויסגעשלאָסן פון די צאן מרעיתו של הקב"ה;

[און דאָס איז אויך אָ הוראה אויף דעם גודל הזכות והאחריות פון די וואָס יש בידם למחות און אָפהאַלטן אפילו אָ יחיד, און אפילו איין מאָל, פון דורכ־ צופאַלן ר"ל אין דעם חטא — כולל אויך די וואָס זיינען שוין דורכגעפאַלן ר"ל אין דעם];

ולאידך גיסא, זעט מען אָבער, אז בנוגע צו פאַרזאָרגן צרכיהם, שמירה פון זאבים וכו', איז משה רבינו — דער רועה נאמן של כל ישראל, וואָס איז זיך מוסר נפש פאַר יעדן אידן [46] — לייגט זיך אַריין אויך בנוגע אזעלכע אידן [47], ביז אז אויך זיי זיינען אין צאן מרעיתו, דער ציילן איז „לידע מנין הנותרות" [48],

46) ראה תשא (לב, לב ובפרש"י): ועתה אם תשא כו' ואם אין כו'.

47) ולהעיר שגם הם נכללו בההוראות דאופן חלוקת הארץ, דיוצאי מצרים שמתו — יירשו את החיים באי הארץ (פרש"י פרשתנו כו, נה), אף שהייתה המציאות דנטילת החלק מיוצאי מצרים (מהמרגלים — פרש"י שלח יד, לח).

48) ולהעיר מבמדב"ר ס"פ בלק (נעתק לעיל בשוה"ג להערה 13) דגם „המתים במגפה" עצמם נמנו. ולהעיר מהשינוי, דרק „המתים במגפה" נאמר מספרם בתושב"כ, ולא אלה שנהרגו ע"י שופטי ישראל.

אויך זיי זיינען אַ טייל פון „עדרו", און נאַכמער — ניט אַ טייל „בקצה המחנה"[49] נאַר „תוך עדרו",
און די הנהגה וועלט אַ (טייל פון)

49) בהעלותך יא, א ובפרש"י.

תורה **און אַ הוראה פאַר אידן, וועמען מען זאָגט אַן**[50]: **זכרו תורת משה עבדי.**

(משיחת ש"פ פינחס תשל"ד)

50) מלאכי ג, כב.

# פינחס ב

א. ביים סיום פון דער סדרה — נאָכדעם ווי די פרשה רעכנט אויס די קרבנות: תמיד, די מוספים פון שבת, ר"ח און פון יעדן מועד — שטייט: ויאמר משה אל בני ישראל ככל אשר צוה ה' את משה.

פֿאַרוואָס דאַרף דער פסוק זאָגן אַז משה האָט דאָס אַלץ איבערגעגעבן צו די בני ישראל — צי דען איז נויטיק צו לאָזן וויסן, אַז משה האָט מקיים געווען דעם אויבערשטנ'ס אַנזאָג [1] צו אים „צו את בנ"י ואמרת אליהם קרבני וגו"? ?

און ווי מ'גענפינט דאָך בכמה מקומות [2] אַז עס שטייט נאָר דער ציווי ה' אל משה, און ניט ווי משה האָט עס דער־נאָך איבערגעגעבן צו אידן,

[און דער טעם איז פשוט: ס'איז פאַר־שטאַנדיק פון זיך אליין, אַז וויבאַלד דער אויבערשטער האָט עס געזאָגט צו משה'ן כדי ער זאָל דאָס איבערגעבן צו אידן, האָט משה זיכער אַזוי געטאָן (און ס'איז אויף אַזויפיל פשוט, אַז מ'גענפינט ניט אַז רש"י זאָל דאָס באַווײַזן אין זיין פירוש [3])]

היינט פֿאַרוואָס דאַרף עס דאָ דער פסוק יע דערציילן ?

איז רש"י אויף דעם מפרש: להפסיק הענין, דברי רבי ישמעאל [4], לפי שעד כאן דבריו של מקום ופרשת נדרים מתחלת בדבורו של משה, הוצרך להפסיק תחלה ולומר שחזר משה ואמר פרשה זו לישראל, שאם לא כן יש במשמע שלא אמר להם זו אלא בפרשת נדרים התחיל דבריו.

מ'דאַרף אַבער פאַרשטיין: אמת טאָקע אַז אויב ס'וואָלט ניט געשטאַנען דער פסוק („ויאמר משה אל בנ"י גו") וואָלט געווען משמעות הכתובים (היות אַז ערשט נאָכדעם — פרשת נדרים „מתחלת בדבורו של משה") אַז די פריערדיקע פרשה האָט משה ניט איבערגעזאָגט צו אידן — ווי קען אַבער פאַרט זיין אפילו אַ קס"ד, אַז משה האָט ניט מקיים געווען דעם אויבערשטנ'ס אַנזאָג „צו את בנ"י. ואמרת אליהם" [5]?

ב. דער רמב"ן איז מפרש דעם פשט אין ר' ישמעאל'ס וועריאַנט [6] „להפסיק הענין": אויב ס'וואָלט ניט געשטאַנען דער פסוק „ויאמר משה גו" וואָלט מען ניט געווואוסט צו וועלכער פרשה עס באַציט זיך דער פסוק [7] „וידבר משה אל

---

1) פרשתנו כח, ב. — ובלשון „צו" — „זירוז מיד ולדורות" (פרש"י ר"פ צו).

2) ראה רמב"ן בא י, ב. שם יא, א. קרח טז, ח (יש אומרים); וראה תו"א שמות (נב, ד) וס"פ בא (ס, ד).

3) ראה גם לקו"ש חי"ג ע' 72 הערה 11.

4) ספרי עה"פ. ומלשון רש"י נראה שגריס בספרי רק תיבות אלו (להפסיק .. ר' ישמעאל) ותו לא, וכגירסת היל"ש פרשתנו (עה"פ ביום השמיני עצרת גו'), כמ"ש בתולדות אדם לספרי כאן. וראה לקמן בפנים ס"ב. ולהעיר מלשון הספרי מטות (דלקמן בפנים) וגירסת היל"ש שם.

5) וצ"ע בגו"א כאן.

לכאורה אפ"ל (בדוחק עכ"פ) שכוונת רש"י ב„פרשת נדרים התחיל דבריו" היא, שהקדים אמירת פ' נדרים לפ' קרבנות — אבל (נוסף שלא משמע כן מהלשון „לא אמר להם זו" — הרי) גם בזה קשה כבפנים. כי מכיון שמשה מסר כל ציווי לבנ"י תיכף לאחרי ששמע אותו מהקב"ה (כדלקמן ס"ד), אין מקום לטעות שלא עשה כן בנדו"ד, ובפרט שנאמר „צו את בנ"י" (כנ"ל הערה 1). וראה תולדות אדם לספרי כאן.

6) אבל לא בפרש"י, וכדלקמן בפנים.

7) ר"פ מטות.

ראשי המטות גו״: צי לאחריו — צו די דינים פון פ׳ מטות, אדער לפניו — צו די דינים פון אונזער פרשה; דעריבער שטייט ביים סיום פון אונזער פרשה „ויאמר משה אל בנ״י גו״ כדי „להפסיק הענין״, מ׳זאל וויסן אז מיט „וידבר משה אל ראשי המטות גו״ הויבט זיך אן א נייער ענין — די פ׳ נדרים.

[וואס אזוי איז דער פשט אין „להפסיק הענין במקומות רבים בספרא ובספרי״, ווי דער רמב״ן זאגט, און ווי ער איז מוסיף נאכמער, אז רש״י אליין זאגט [8] אויפן פסוק (ווייטער אין פ׳ מטות [9]) „ועתה הרגו גו׳ וכל אשה גו׳ הרגו״, אז דער צווייטער „הרגו״ שטייט „להפסיק הענין״, און ער טייטשט אויס, אז אויב נאך „וכל אשה גו״ וואלט ניט געשטאנען נאכאמאל „הרגו״, וואלט מען ניט געווואוסט צי „וכל אשה גו״ געהערט צום פריערדיקן סוג פון „הרגו כל זכר גו״, אדער צום ווייטערדיקן [10] — „וכל הטף גו׳ החיו לכם״].

אין פירוש רש״י דא — קען מען אבער אזוי ניט לערנען. ווייל רש״י (איז משנה פון לשון הספרי [11] („איני יודע במה ענין מדבר״) און) שרייבט בפירוש, אז ווען ניט דער פסוק „ויאמר משה גו״ וואלט מען א טעות געהאט (ניט אז דער שפעטערדיקער פסוק „וידבר משה אל ראשי המטות גו״ באציט זיך צו פריער, ווי לויטן פי׳ הרמב״ן, נאר) אז „לא אמר להם זו (אלא בפרשת נדרים התחיל דבריו)״ [12].

ג. אויך דארף מען פארשטיין (ווי דער רמב״ן פרעגט): אויך אין פ׳ אמור, ביים סוף פון פרשת המועדות, זאגט דער פסוק [13] „וידבר משה את מועדי ה׳ אל בני ישראל״: און מ׳געפינט טאקע אין מדרשי רז״ל [14] כמה ביאורים פארוואס עס דארף שטיין דער פסוק. רש״י אבער שטעלט זיך ניט אף אויף דעם.

איז ניט מובן: אויב אין פשש״מ פאדערט זיך ביאור — פארוואס דער פסוק דערציילט אז משה האט איבער־געגעבן דעם ציווי ה׳ וועגן מועדים צו אידן — האט עס רש״י געדארפט מסביר זיין דארט וואו מ׳געפינט עס אין פסוק צום ערשטן מאל [15] (פריער אין פ׳ אמור) און ניט ווארטן ביז אונזער פסוק?

---

8) מספרי עה״פ.

9) לא, יז.

10) שבפסוק יח.

11) שלפנינו. אבל ראה לעיל הערה 4.

12) ומה שלא פירש כהרמב״ן (וכפירושו בפ׳ מטות) — יש לומר, כי ע״ד הפשט דוחק לומר שהפסוק הראשון (לחוד) דר״פ מטות יהי׳ המשך לסדרה שלפנ׳ ולא התחלה לפ׳ מטות גופא. ועוד ועיקר — עפ״ז פ׳ נדרים מתחלת „איש כי ידור נדר גו״ מבלי לפרש בתחלתה דיבור ה׳ למשה או של משה לישראל! ולהעיר מפי׳ הרשב״ם ר״פ מטות.

13) כג, מד.

ברמב״ן פרשתנו שם הקשה ג״כ ממש״נ „וידבר משה אל אהרן ואל בניו ואל כל בנ״י״ בסוף פרשת המומין (אמור כא, כד) — אבל כבר פרש״י שם שהוא (לא סיפור ע״ד מסירת הציווי לבנ״י, כ״א) „להזהיר ב״ד על הכהנים״, ואינו שייך לענייננו. וראה לקמן הערה 15.

14) תו״כ עה״פ. נדרים עח, א. ב״ב קכ, סע״ב ואילך. מגילה בסופה (וברש״י שם).

15) ופשוט שאין לתרץ: באמור שם סמך רש״י על מה שפירש לפנ״ז (כא, כד) „להזהיר ב״ד כו״ (כנ״ל הערה 13), ובפרשתנו אא״פ לפרש כן כי האזהרה לב״ד נאמרה כבר לפנ״ז (פרש״י פרשתנו כח, ג) —

כי ההכרח להפירוש „להזהיר ב״ד כו״ הוא כי מה ענין בנ״י לדיני מומי כהן (כמ״ש במפרשי רש״י שם), ובפרט שבדיבור ה׳ אל משה לא נאמר (אמור כא, יז) „ואל בנ״י״: משא״כ בפ׳ המועדות, אשר: (א) הציווים שייכים לכל בנ״י (ב) מפורש שמשה נצטווה „דבר אל בנ״י ואמרת אליהם״, אין מקום לפרש שהוא אזהרה לב״ד.

נאָכמער: די הסברה וואָס רש"י זאָגט דאָ — ווייל נאָר „עד כאן דבריו של מקום וכו'" — קען מען ניט זאָגן אין פ' אמור, ווייל דאָרטן הויבט זיך אָן די פרשה שלאח"ז מיט „דבריו של מקום" — „וידבר ה' אל משה לאמר".

ד. דער טעם פאַרוואָס אָט די קשיא — צוליב וואָס דאָרף שטיין אָז משה האָט איבערגעגעבן דעם ציווי צו בנ"י — וועט דוקא דאָ און ניט אין פ' אמור, קען מען זאָגן גאָר פשוט:

פ' המועדות פון פ' אמור איז געזאָגט געוואָרן בסמיכות צו הקמת המשכן[16] (נאָך פאַרן מנין בנ"י — „באחד לחודש השני" — וועגן וועלכן עס ווערט דער־ציילט אין חומש במדבר[17]); און צווישן די מצות און דינים דאָרטן, זיינען דאָ אָזעלכע וואָס זייער קיום איז שייך דוקא אין א"י (לדוגמא: עומר[18], חדש[19], שתי הלחם[20]) —

וואָלט מען דעריבער געקענט מיינען: אמת טאָקע אָז משה האָט זיכער איבער־געגעבן אָלע ציוויי ה' צו אידן — און נאָכמער: בכלל האָט ער דאָס געטאָן גלייך נאָכן הערן דעם ציווי פון אויבערשטן, ווי פאַרשטאַנדיק פון פירוש רש"י (ביי מ"ת[21] „שלא הי' משה פונה לעסקיו אלא מן ההר אל העם" — אַבער אין דעם פאַל האָט ער ניט (אָלע פרטי דינים) איבערגעגעבן גלייך, היות זיי זיינען ניט נוגע למעשה באָלד[22] אין יענעם זמן[23] — בעת אָז, ער, משה איז געווען פאַרנומען[24] מיט ענטפערן „הדבר הקשה" וואָס „יביאון אל משה"[25], מיט „והודעת להם את הדרך ילכו בה ואת המעשה אשר יעשון"[26] אין טאָג טעגליכען לעבן.

ובפרט לויט דער דיעה פון מתניתא (בפרש"י אמור[27]) וואָס משמעותה אָז פ' המועדות דאָרט איז געזאָגט געוואָרען נאָך פ' דגלים — זיינען געווען פילע[28] אַנדערע פרשיות וואָס זיינען דעמאָלט געווען נוגע למעשה (לדוגמא: מנין בנ"י, דגלים, מסעות, פסח שני וכו').

דערפאַר איז דער פסוק דאָרט מוסיף צום סוף „וידבר משה את מועדי ה' אל בני ישראל" — אָז ער האָט באָלד איבערגעגעבן אָלע פרטי דינים פון דער פרשה צו אידן (און דאָס גופא לערנט אונז, אָז דער ציווי צו משה „דבר אל בנ"י ואמרת אליהם מועדי ה' וגו'" האָט

---

16) ראה פרש"י בהעלותך (ט, ד) שפרשת המועדים נאמרה למשה קודם ל„שנה השנית .. בחודש הראשון" (בסמיכות להקמת המשכן), עי"ש.

17) בתחילתו.

18) כג, יוד.

19) שם, יד וברש"י שם („וי"א").

20) שם, יז.

21) יתרו יט, יד. ולהעיר מפרש"י שמות ד, כד. בשלח טז, כב.

22) ואף שפ' אמור נאמרה קודם שילוח המרגלים ו(במילא) קודם הגזירה שיהיו במדבר ארבעים שנה, וחשבו שיכנסו לארץ בהקדם — מ"מ, הרי היו אז בחורב ולא ידעו כמה יתעכבו שם. והוא מהלך י"א יום לקדש ברנע (דברים א, ב) ומשם מהלך כמה ימים לא"י. ובפרש"י בהעלותך (י, כט) „מיד עד שלשה ימים אנו נכנסין לארץ" — והי' זה בעשרים באייר — כמפורש שם — והוצרכו קודם לזה לכל פרשיות הנ"ל (דגלים, מסעות, פ"ש, מנין בנ"י וכו').

23) ובפרט לפרש"י בהעלותך (שם) שבין כך „חזר והזהירם בשעת מעשה".

24) להעיר מתוספתא סנהדרין ספ"ז. רמב"ם הל' ת"ת פ"ד ה"ח. טושו"ע יו"ד סרמ"ו סי"ד.

25) יתרו יח, כו.

26) שם יח, כ.

27) כד, יו"ד. — ופרש"י בהעלותך (הנ"ל) הוא לשני פי' הראשונים שם.

28) ראה פרש"י נשא (ה, ב) דשמנה פרשיות נאמרו בו ביום.

געמיינט אז ער זאל זיי באלד איבער־געבן די אלע דינים);

משא"כ אין אונזער פרשה, וואו ס'איז ניטא קיין טעם אויף אפצולייגן, איז דאך מובן מאליו, כנ"ל, אז נאכן ציווי פון אויבערשטן „צו את בנ"י ואמרת אליהם גו"" האט משה גלייך איבערגעגעבן די אלע דינים: בפרט אז ס'רעדט זיך וועגן סוף ארבעים שנה, וואס אם לא עכשיו אימתי *[28]?

ווערט דערויבער שווער: וואס דער־ציילט אונז דער פסוק „ויאמר משה אל בני ישראל גו"" — מאי קמ"ל?

אויף דעם ענטפערט רש"י „להפסיק הענין .. שאם לא כן יש במשמע שלא אמר להם זו אלא בפרשת נדרים התחיל דבריו", כדלקמן סעיף ז'.

ה. עפ"ז איז אויך מובן פארוואס רש"י איז מעתיק דעם נאמען פון בעל המאמר — „דברי רבי ישמעאל"[29]:

דער ביאור הנ"ל פארוואס עס דארף שטיין אין פ' אמור „וידבר משה גו' אל בנ"י" — ווייל אויב ניט וואלט מען געמיינט אז ער האט עס אפגעלייגט אויף שפעטער (וואס לויט דעם ביאור דארף מען זוכן א תירוץ אויפן פסוק אין אונזער סדרה) — איז מתאים נאר לויט דעת רבי ישמעאל[30], אז „כללות נאמרו בסיני ופרטות באהל מועד"[31], ובמילא איז אויך דא אן ארט צו זאגן, כנ"ל, אז משה האט אפגעווארט מיטן איבער־געבן די פרטי הדינים פון די מועדים;

אבער לויט זיין בר פלוגתא — רבי עקיבא — וואס האלט אז „כללות ופרטות נאמרו בסיני ונשנו באהל מועד ונשתלשו בערבות מואב"[31], קומט אויס, אז מ'האט געזאגט אלע פרטי המצות אפילו וועז ס'איז ניט געווען נוגע למעשה; היינט פארוואס זאל מען זאגן אז דא האט ער אפגעווארט מיטן איבערגעבן די דינים ביז שפעטער?

ובמילא דארף מען זאגן, אז לויט רע"ק איז עס מעיקרא קיין קשיא ניט — ווייל (ער האלט אז) אזוי איז דער דרך הכתוב[32], אז אמאל שטייט דער דיבור ה' אל משה, אמאל — דער דיבור משה לבנ"י, און אמאל — ביידע. איז במילא אויך ניט קיין קשיא אויף דעם פסוק אין אונזער פרשה.

---

*28) ובפרט ע"פ פרש"י פרשתנו כח, ב.

29) גם י"ל (ויתורץ ג"כ זה שהעתיק רש"י „דברי רבי ישמעאל" גם בפירושו בפ' מטות — נעתק לעיל ס"ב) — שהוא כדי לתרץ: למה הוצרך לכתוב פסוק שלם „להפסיק הענין" — הו"ל לכתוב בפירוש בתחילת הפרשה „ויאמר משה אל בנ"י גו"" (במקום „וידבר ה' גו"", כבכמה מקומות — ראה בהנסמן לעיל הערה 2)?

[ועד"ז בפ' מטות שם: למה נאמר בתחילת הפסוק „הרגו" שמשום זה צריך להכפיל „הרגו" בסוף הפסוק כדי „להפסיק הענין" — הו"ל לכתוב „הרגו" רק פעם א' בסוף הפסוק (ובקושיית מפרשי רש"י שם)] —

אלא ששיטת ר"י היא, שרגיל בתורה סגנון כזה (ונכלל בשיטתו דדברה תורה כלשון בנ"א (סנה' סד, ס"ב. ועוד. וראה אנציקלופדי' תלמודית בערכו, וש"נ)), ואין מקום לקושיא — שלאחרי שנאמר הסיפא רישא ל"ל (או — דהו"ל לכתוב הרישא באו"א), ולכן מפרש „להפסיק הענין" בכ"מ.

30) להעיר מדעת רבי ישמעאל • (מכילתא בא יב, א) „לאמר, צא ואמור אליהם מיד" — אבל י"ל דשאני בנדו"ד, שנדחה מפני ענינים שהזמן גרמא.

31) חגיגה ו, ס"א ואילך. סוטה לז, ב. זבחים קטו, ס"ב. וראה בארוכה לקו"ש חי"ז ע' 281 ואילך, דשיטת ר"י מתאימה יותר לפשוטו של מקרא (וראה הערה 33 שם).

32) ראה לעיל הערה 2.

---

•) ולהעיר, שלכאורה פרש"י יתרו שהובא לעיל בפנים ס"ד (ממכילתא עה"פ) הוא כשיטה זו. אבל ראה פרש"י ר"פ ויקרא. ואכ"מ.

און מ׳קען ניט פרעגן: פאַרוואָס קען מען ניט זאָגן דעם תירוץ — אַז דער פסוק שטייט (ניט בכדי צו שולל זיין אַ טעות אינעם תוכן הפרשה, נאָר) בלויז מצד דרך הכתוב כו׳ — אויך לויט רבי ישמעאל ?

— ווייל יש לומר, אַז אין דעם גופא איז תלוי די פלוגתא הנ״ל פון רבי עקיבא און רבי ישמעאל:

לויט רע״ק אַז „כללות ופרטות נאמרו בסיני ונשנו באהל מועד ונשתלשו בערבות מואב״, דאַרף מען זאָגן, אַז הגם אַז אַלע מצות בכללות ובפרטות זיינען געזאָגט געוואָרן דריי מאָל, בסיני באהל מועד ובערבות מואב, איז אַבער די תורה ניט מפרט ומפרש אין דריי ערטער די אַלע מצות ופרטיהן, און בלויז אַ חלק פון זיי אין צוויי ערטער,

ועד״ז בענינו: אַמאָל איז די תורה מפרט (אויך) דעם דיבור פון משה לבנ״י און אַמאָל ניט [33].

דער טעם פון ר״י אַז „כללות נאמרו בסיני ופרטות באהל מועד״ קען מען זאָגן [34]: ער האַלט, אַז בכלל דאַרף מען אַננעמען, אַז יעדער פרט וענין ווי ער ווערט געשריבן אין תורה איז ווי דאָס איז געווען בפועל (סיידן ס׳איז דאָ אַ הכרח אויף ניט אַזוי); און דעריבער האַלט ער, אַז די פרטי המצות זיינען געזאָגט געוואָרן דאַרטן ווו עס שטייט אַזוי בפירוש אין תורה (און ניט דריי מאָל — בסיני באוה״מ ובערבות מואב[35]):

ועד״ז בענינו: וויבאַלד אַז די תורה איז מפרש ומפרט דוקא דאָ „וידבר משה גו׳ אל בנ״י״, דאַרף מען זאָגן, אַז דאָס איז דערפאַר וואָס ס׳איז דאָ אַ חידוש אין דעם וועלכער איז שייך צו דער פרשה.

ו. דעם טעם, וואָס כללות עניני המועדות איז צעטיילט אין צוויי פרשיות

— (א) אין פ׳ אמור, וואו דער עיקר הדגשה איז אויף איסור מלאכה (און אויף די מצות פון יעדן יו״ט), עס ווערט דאַרט אַבער אויך געערעדט (ובכללות) וועגן די קרבנות פון יעדן יו״ט: (ב) אין אונזער פרשה, וואו די הדגשה עיקרית איז אויף די פרטי הקרבנות וואָס מ׳ברענגט יעדן (טאָג, שבת, ר״ח און) יו״ט, אַבער ס׳ווערט דאָ אויך דערמאָנט וועגן איסור מלאכה פון יו״ט —

קען מען מבאר זיין אויף צוויי אופנים:

א) זיי זיינען געזאָגט געוואָרן צו משה׳ן אַלס באַזונדערע צוויי פרשיות אין באַזונדערע צייטן: פ׳ אמור — בסמיכות צו הקמת המשכן, פרשתנו — צום סוף פון די ארבעים שנה.

[און דאָס וואָס מען האָט די פרשת הקרבנות פון פרשתנו ניט געזאָגט באַלד נאָך הקמת המשכן (אע״פ אַז בפשטות י״ל אַז מען האָט געבראַכט די אַלע קרבנות אויך אין מדבר [36] — אָ חוץ די

33) להעיר מפלוגתת רע״ק ור״י — הנ״ל — אם דברה תורה כלשון בני אדם (ראה אנציקלופדיא תלמודית שם). — וראה ג״כ סיום למס׳ פסחים (נדפס בסוף הגש״פ עם לקוטי טעמים מנהגים וביאורים — בהוצאת תשמ״ז ע׳ תסז). ואכ״מ.

34) ראה לקו״ש חי״ז שם.

35) ומתורצת עפ״ז קושיית התוס׳ (ד״ה ונשתלשו — סוטה שם) — ראה לקו״ש שם.

36) ברמב״ן (אמור כג, ב. פרשתנו כה, ב) שלא הקריבו המוספים כו׳ במדבר (ולכן נפרטו רק בפרשתנו) — אבל אאע״פ לפרש כן ברש״י *. כי מכיון

*) וגם ע״ד ההלכה כבר הקשו עליו (פנים יפות אמור שם. ועוד) ממשנה מנחות מה, ב. והאריך בכלי חמדה אמור שם. ועוד.

וואס ס'איז מפורש „כי תבואו אל הארץ"), קען מען זאגן:

דער אויפטו פון אונזער פרשה איז: „צו את בנ"י ואמרת אליהם גו" — דער זירוז־אנזאג צו אלע אידן[37] אז די קרבנות צבור זאלן געבראכט ווערן בזמנם; אבער די פרטי הקרבנות גופא זיינען שוין אנגעזאגט געווארן צו משה"ן פון פריער, און ער האט זיי איבערגעגעבן צו די יחידים וואס האבן זיך פארנומען מיט הקרבת הקרבנות — אהרן ובניו הכהנים].

ב) ביידע פרשיות זיינען געזאגט געווארן צו משה"ן צוזאמען[38] — ואדרבה: פרשת הקרבנות (דפרשתנו) איז געזאגט געווארן קודם לפרשת המועדות (פון אמור) [וואס דערפאר שטייט אין פרשת המועדות[39] „והקרבתם אשה גו" סתם (ניט אויס־טייטשנדיק וואס פאר א קרבן מ'דארף ברענגען) ווייל די פרטי הקרבנות האט מען שוין געזאגט צו משה"ן פון פריער],

נאר אעפ"כ (צוליב א טעם) האט די תורה אריינגעשטעלט די פרשה פון קרבנות דא אין אונזער פרשה (בסוף ארבעים שנה), ווי דער כלל (וואס רש"י ברענגט אראפ בכמה מקומות בפירושו[40]) „אין מוקדם ומאוחר בתורה".

און לויט דעם אופן — אז ביידע פרשיות (דאמור ודפרשתנו) זיינען געזאגט געווארן צו משה"ן בזמן אחד — וואלט געווען מסתבר, אז דער אנזאג אין אנהויב פרשת המועדות (אין אמור[41]) „דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם מועדי ה' גו" מיינט צו אויסטיילן די וויטערדיקע פרטים פון אלע דיני המועד וואס דער אויבערשטער האט שוין פריער געזאגט משה"ן (די פרטי דינים שבפרשתנו), אז דוקא זיי דארף ער איבערגעבן אלע אידן — און ניט די דינים וואס שטייען אין אונזער פרשה (ווייל זיי זיינען ניט נוגע צו אלע אידן[42], כנ"ל).

[און דערמיט וואלט מען אויך מבאר געווען דעם טעם השינוי אין לשון הכתוב צווישן פרשת המועדות (פ' אמור) און פרשת הקרבנות (דפרשתנו) — דארטן הויבט זיך אן יעדער מועד[43] מיט א נייעם דיבור („וידבר ה' אל משה לאמר דבר אל בנ"י גו"); דאקעגן אין אונזער פרשה שטייט נאר ביים אנהויב פרשה א ציווי כללי — „צו את בנ"י ואמרת אליהם":

די הקדמה „צו את בנ"י גו" אין אונזער פרשה איז א הקדמה כללית צו כללות פרשת המועדות והקרבנות (פון

---

שמפורש בפ' אמור (כג, ח. שם, כה. כז. לו) „והקרבתם אשה לה'", את"ל שלא קיימו ציווי זה במדבר הו"ל לרש"י לפרש חידוש זה. ובפרש"י שמיני (י, טז. הובא ברמב"ן שם) מפורש שהקריבו שעיר מוסף ר"ח (שנזכר בפרשתנו)**. ולהעיר מפרש"י אמור (שם, ח. ועוד) „הם המוספין האמורים בפרשת פנחס כו'". וראה לקמן בפנים.

37) ראה לקו"ש חי"ג ע' 101 — בביאור פרש"י עה"פ. ולהעיר גם מרמב"ן סוף פרשתנו.

38) ראה רמב"ן פרשתנו כח, ח: ביום ההוא נאמרו שתי הפרשיות. ועוד.

39) נסמן לעיל הערה 36. ועיין פרש"י אמור שנעתק שם בסוף ההערה.

---

**) ולהעיר מפרש"י פרשתנו כח, ד (בנוגע לתמיד). וראה חזקוני שם. ועוד. ואכ"מ.

40) לדוגמא: בראשית ו, ג. וישלח לה, כט. ובכ"מ.

41) כג, ב.

42) ומסרם לאהרן ובניו הכהנים, כנ"ל בפנים.

43) לבד פסח (כג, ד) ושבועות (שם, טו), וביוהכ"פ (שם, כו־כז) לא נאמר „דבר אל בנ"י". וראה רמב"ן שם (פסוק ב' ויו"ד). אברבנאל שם.

44) ראה גם רמב"ן שם, יו"ד. מלבי"ם שם, מד.

אונזער פרשה און פון פ׳ אמור); דער־נאָך איז געווען דער צווייטער ציווי „דבר אל בנ״י ואמרת אליהם״ — דער אנזאג וועלכע פרטי דינים ער דארף איבערגעבן אלע אידן (— די וואס שטייען אין פ׳ אמור, כנ״ל). און דערי־בער, כדי דאס מדגיש זיין נאכמער, האט דער איבערשטער מפרט געווען ביי יעדן מועד [43] באזונדער „דבר אל בנ״י״].

ז. וויבאלד אז דער כלל „אין מוקדם ומאוחר בתורה״ ווערט געזאגט (ע״פ פששׁ״מ) דוקא אין פאל ווען מ׳מוז אנ־נעמען אז די פרשיות זיינען ניט לויטן סדר הזמנים [45] (ווי גערעדט שוין פיל מאל [46]) — איז פארשטאנדיק, אז ע״פ פששׁ״מ איז פרשת הקרבנות (דפרשתנו) געזאגט געווארן לבסוף ארבעים שנה,

און ווי רש״י איז מדייק אויפן פסוק [1] „צו את בנ״י (ואמרת אליהם את קרבני לחמי גו׳)״: „מה אמור למעלה כו״ — ניט „למה נסמכה פרשת יפקוד ה׳ לפרשת הקרבנות כו״ [47] — ווייל בפשטות דארף מען אננעמען אז פרשת הקרבנות איז (ניט נאר „נסמכה״ דא — ד. ה. אז זי איז נאר געשריבן געווארן בסמיכות אהער אבער אזוי־ווי געווארן פריער — נאר זי איז) געזאגט געווארן דא.

ווען סיואלט אבער ביים סוף פון פרשת הקרבנות דא ניט געשטאנען „ויאמר משה אל בנ״י גו״ — וואס דעמאלט „יש במשמע״ אז „בפרשת נדרים התחיל דבריו״ און „לא אמר להם זו״ — וואלט דאס מכריח געווען צו זאגן, אז די פרשה שטייט שלא במקומה: זי איז געזאגט געווארן צו משה׳ן צו־זאמען מיט (און נאך פאר) פרשת המועדות פון פ׳ אמור [נאר די תורה איז מסמיך די פרשה דא צוליב א געוויסן טעם [48]], ובמילא, איז — „לא אמר להם זו״ (די פרטי דינים פון אונזער פרשה). צו אלע אידן האט ער געזאגט נאר די דינים פון פ׳ אמור, כנ״ל סעיף ו׳.

און דעריבער מוז שטיין דער פסוק „ויאמר משה אל בנ״י גו״ ביים סוף פון אונזער פרשה — צו קלאר מאכן, אז משה האט איבערגעגעבן אויך די פרשה צו אלע אידן; און דערפון איז פאר־שטאנדיק אז די פרשה איז געזאגט געווארן דא, וכפשטות הכתובים אז די פרשיות קומען על הסדר.

ח. נאך א שינוי צווישן פרשת המועדות (פון אמור) און פרשת הקרבנות (דפרשתנו): דארטן שטייט בסיום הפרשה „וידבר משה גו״ און דא — „ויאמר משה גו״. וי״ל דער ביאור בזה (ע״ד ההלכה) [49]:

אין פ׳ אמור, וואו עס רעדט זיך (בעיקר) ווען דינים וואס זיינען נוגע אין אלע זמנים בשווה — איסור מלאכה ביו״ט, די מצות פון יעדן יו״ט כו׳ — ווערט געזאגט בלשון „וידבר״, וואס ווייזט אויף א זאך וואס איז „נמשך ולא נפסק״ [50];

45) ראה גם רמב״ן ר״ם אחרי ור״ם קרח. צו ח, ב (ובגו״א ועוד שם).

46) ראה לקו״ש חי״ז ע׳ 279. לעיל ע׳ 93.

47) כהלשון במדרש לקח טוב עה״פ.

48) או — הלימוד שכתב רש״י „עד שאתה מצוני כו״, כבמדרש לקח טוב שם (אף ששם איתא „למה נסמכה״, ולא „מה אמור למעלה״ כבפרש״י).

49) ראה עוד ביאורים — צפע״נ (להרגצובי) עה״ת פרשתנו כאן. מלבי״ם אמור שם.

50) צפע״נ למכות יא, רע״א.

משא"כ אין אונזער פרשה וואו ס'רעדט זיך (בעיקר) וועגן קרבנות, וואס זיינען ניטאָ (כפשוטו) בזמן הגלות — ס'איז דאָ נאָר דער כל העוסק בתורת עולה כו' כאילו הקריב כו'[51] — שטייט לשון אמירה[52].

ועוד:

די דינים פון מועדים וואס זיינען דאָ אין אַלע זמנים בשווה שטייט ביי זיי „וידבר" וואס איז אָ לשון קשה[53]: דער אויבערשטער מאָנט בתוקף[54] ביי אידן אַז מ'זאָל מקיים זיין די מצות (אָן אונטערשייד צי בזמן ביהמ"ק, אדער בזמן הגלות).

משא"כ אָט דאָס וואס אָ איד דאַרף זיך עוסק זיין בתורת עולה כו' בזמן הגלות[55] איז עס ניט אָ ציווי וחיוב והכרח גמור — מען מאָנט עס ניט בלשון קשה. ואדרבא — אידן מאָנען[56]:

יהי רצון מלפניך כו' שתשוב כו' ותבנהו (דעם ביהמ"ק) מהרה כו' ושם נעשה לפניך את קרבנות חובותינו כו' כמצות רצונך כמו שכתבת עלינו בתורתך (געמיינט — פרשתנו) — ניט נאָר עוסק בתורת כו' כאילו הקריב.

דעריבער שטייט בפרשתנו „ויאמר" — לשון רכה[57]: דער אויבערשטער בעט זיך ביי אידן אַז זיי זאָלן זיך עוסק זיין ב„סדר קרבנות" (כולל בפרט — פון אונזער פרשה[58]), זאָגן די פסוקים בתפלות היום

ובכלל זיך עוסק זיין בתורת עולה כו' (וואס דורכדעם איז כאילו הקריב כו') — און דאָס וועט ברענגען דעם הקריב עולה וכו' כפשוטו

— המלך המשיח כו' בונה המקדש כו' וחוזרין כו' מקריבין קרבנות כו' ככל מצותה האמורה בתורה[59]

במהרה בימינו ממש, וכנ"ל — ושם נעשה לפניך את קרבנות חובותינו כו' כמצות רצונך.

(משיחת ש"פ פינחס תשכ"ה)

---

51) מנחות בסופה (אבל שם — רק בחטאת ואשם). שו"ע אדה"ז או"ח (מהד"ת) סוס"א (ובמהד"ק — שם סעיף יא ואילך). וראה שם סי' מח ס"א-ב.

52) להעיר גם מצפע"נ עה"ת שם (החילוק בין דין (חיוב) ומנהג).

53) מכות שם. ספרי ופרש"י בהעלותך יב, א.

54) אף שגם בזה יש מקום — לאחר הדבור — אפילו לתחנונים וכמרז"ל (ע"ז ה, ס"א) אם בחוקותי תלכו אין אם אלא לשון תחנונים.

55) להעיר מלקו"ד (ח"א ח, א) „דער פסוק (דפרשתנו) ויאמר משה וגו', י"ל אז דאָס איז שמחת תורה" — והרי שמח"ת הוא יו"ט שני של גליות.

56) נוסח תפלת מוסף דיו"ט.

57) מכילתא ורש"י יתרו יט, ג. ספרי ורש"י בהעלותך שם.

58) ראה מגילה לא, ב (ובמשנה שם מביא מקרא דפ' אמור, כי מדבר בעניני מועדות (שבתו"כ) לאו דוקא קרבנות — משא"כ בפסוקי מוספין דקורין קרבנות דפ' פנחס. — ראה טושו"ע או"ח סתפ"ח וסתקצ"א. שו"ע אדה"ז סתקצ"א ס"ה).

59) רמב"ם הל' מלכים רפי"א.

# פינחס ג

א. ווי געריידט שוין פיל מאל [1] וועגן די הפטורות פון „תלתא דפורענותא" און „שבעה דנחמתא", אז כאטש זיי זיינען ניט „מענין הפרשיות" נאר „לפי הזמן ולפי המאורע" [2] — וויבאלד אבער אז אלע ענינים פון תורה זיינען בתכלית הדיוק, איז פארשטאנדיק, אז אויך די הפטורות האבן א שייכות (ניט נאר צום זמן והמאורע, נאר אויך) צו די פרשיות אין תורה וועלכע מ'לייענט דאן.

געפינט מען טאקע אן אפענע שייכות צווישן דער היינטיקער הפטורה „דברי ירמי' וגו'" *[2] (וואו ס'ווערט, אין אנהויב, דערציילט [3] ווי ירמי' איז געווארן א נביא) און פרשת פינחס: עס שטייט אין מדרש [4], אז פינחס און ירמי' האבן ביידע געשטאמט „ממשפחת נכרי" — פינחס פון „בת פוטיאל" און ירמי' „מבני בני' של רחב" — און צוליב דעם האבן אידן אין זיי „מזלזל" געווען; דעריבער האט דער אויבערשטער מייחס געווען פינחס צו אהרן הכהן [5], ווי עס שטייט אין אנהויב פון אונזער פרשה: „פינחס בן אלעזר בן אהרן הכהן", און אזוי איז דער פסוק מפרט דעם יחוס פון ירמי' — „דברי ירמי' בן חלקיהו מן הכהנים גו'"*[2].

עס איז אבער מובן, אז די שייכות צווישן זיי באשטייט ניט בלויז אין אן איינצעלנעם פרט — וואס אידן האבן יעדן פון זיי „מזלזל" געווען און וואס דערפאר „צריך הכתוב ליחסו" — נאר (אויך) אין דעם כללות'דיקן תוכן פון (עבודת) פינחס און (עבודת) ירמי'; און די כללות'דיקע שייכות דריקט זיך אויס בגילוי אין דעם פרט וענין משותף, און דערפאר שטייט דער פרט (ושייכות) בפירוש (אין תורה שבעל פה).

וואס איז די כללות'דיגע שייכות בנדו"ד ?

ב. אויך דארף מען פארשטיין די שייכות פון התחלת ההפטורה „דברי ירמי' וגו'" צו „(תלתא ד)פורענותא":

אין דער ערשטער טייל פון דער הפטורה [6] וועלט דערציילט, ווי אזוי ירמי' איז געווארן א נביא: „ויהי דבר ה' אלי לאמר בטרם אצרך בבטן ידעתיך גו' נביא לגוים נתתיך". האט ירמי' געזאגט „לא ידעתי דבר כי נער אנכי", האט דער אויבערשטער געענטפערט: „אל תאמר נער אנכי גו' ראה הפקדתיך גו' על הגוים גו' לנתוש ולנתוץ גו' לבנות ולנטוע" (און ערשט דערנאך וועלט דערציילט די נבואה וועגן חורבן וואס וועט קומען „על כל רעתם גו'" אין אן אופן פון „מקל שקד", וואס מחמת דעם, כמובן, איז די הפטורה פון די תלתא דפורענותא) —

1) ראה לקו"ש חלק ט' ע' 61 ובהערות שם.
2) טור או"ח סתכ"ח.
*2) ירמי' בתחילתו.
3) להעיר דלמ"ד לא נתכהן פנחס עד שהרגו לזמרי (זבחים קא, ב) — בהתחלת פרשתנו מסופר איך נתכהן פנחס.
4) פסיקתא דר"כ (באבער) פי"ג. יל"ש ירמי' רמז רנז.
5) ראה ג"כ ספרי ס"פ בלק. סנהדרין פב, ב. במדב"ר פכ"א, ג. תנחומא ופרש"י ריש פרשתנו. ועוד.
*) שם: „נכויי" וראה הערות המו"ל שם.
6) א, ה ואילך.

איז ניט מובן: וואָס פאַר אַ שייכות האָט די הקדמה ווי ירמי׳ איז געווארן אַ נביא צו פורענותא?

ג. די כללות׳דיקע שייכות און ענליכקייט צווישן ענינו של פינחס און ירמי׳:

אין דער צייט פון ביידען איז געווען אַ זמן ווען אידן האָבן זיך געפונען אין שפל המצב (ברוחניות) — ביי מעשה פינחס איז געווען דער חטא פון „בנות מואב״ און „בעל פעור״ [7], און בימי ירמי׳ זיינען געווען „נביאי הבעל״ [8] וכו׳, ווי עס ווערט דערציילט בפרטיות אין נבואת ירמי׳ וועגן דעם מצב פון אידן דעמאָלט —

און יעדער פון זיי האָט דאָמאָלס מעורר געווען אידן צו תשובה: ירמי׳ דורך דברי מוסר, און פינחס — דורכ־דעם וואָס ער האָט גע׳הרג׳ט זמרי אין אָן אופן אַז „ראו כולם שלא לחנם הרגם״ [9], וואָס דאָס האָט געבראַכט אידן צו תשובה [10].

[דערמיט איז מובן וואָס דער פסוק [11] איז מדגיש (וועגן פינחס) „בקנאו את קנאתי בתוכם״ — דלכאורה איז דער וואָרט „בתוכם״ איבעריק (ווי מפרשים [12] פרעגן) — נאָר דערמיט איז דער פסוק מרמז, אַז די קנאות פון פינחס האָט אַרײַנגעדרונגען „בתוכם״, אין די בני ישראל [13] אַרויסגערופן ביי זיי אַ תנועה פון תשובה, און דאָס האָט געבראַכט די כפרה פון אידן — „ויכפר על בני ישראל״ [14]].

דאָס אַליין איז אַבער ניט מספיק, ווייל דער ענין — מעורר זיין אידן וואָס געפינען זיך בשפל המצב צו תשובה — איז ניט אַן אויפטו דוקא פון פינחס און ירמי׳; דאָס געפינט מען ביי כו״כ ראשי ורועי ישראל, ובפרט ביי נביאים,

נאָר — דער צד השווה באָשטייט אין דעם אופן מיוחד פון זייער ברענגן אידן צו תשובה.

ד. וועגן דעם חילוק צווישן נבואת ישעי׳ און נבואת ירמי׳ זאָגט די גמרא [15]: „ירמי׳ כולי׳ חורבנא .. וישעי׳ כולי׳ נחמתא״. ירמי׳ס נבואה איז וועגן דעם חורבן ביהמ״ק און גלות, און ישעי׳ס — וועגן דער (ישועה און דער) נחמה (וואָס קומט דורך איר). ווי דאָס איז אויך נרמז אין זייערע נעמען [16]: ישעי׳ איז פון לשון ישועה [17], און ירמי׳ — האָט אין זיך די

---

7) בלק כה, א ואילך.

8) ירמי׳ ב, ח. וראה שם, כג: „ראי דרכך בגיא״, ובפרש״י: מה עשית מול בית פעור ועד עתה כו׳.

9) פרש״י ס״פ בלק. וראה פדר״א פמ״ז.

10) שלכן ההפטורה דפ׳ פינחס (כשקורין אותה לפני „תלתא דפורענותא״ — שאז ההפטורה היא „מענין הפרשיות״) היא המשך הסיפור דאליהו בהר הכרמל (מ״א יח, מו ואילך) — שזהו [לא רק מפני שה„קנאות״ דאליהו („קנא קנאתי לה׳ גו׳״ — שם יט, י. שם, יד) היא ע״ד הקנאות דפינחס, כ״א גם] לפי שהקנאות דאליהו גרמה לתשובת בנ״י — „ויראו כל העם ויאמרו ה׳ הוא האלקים ה׳ הוא האלקים״ (שם יח, לט. וראה אוה״ת עה״פ (ובארוכה — לקו״ש ח״א ע׳ 186) שב׳ פעמים „ה׳ הוא האלקים״ הו״ע התשובה, כפלים לתושי׳). ראה פדר״א שם: חשב הקב״ה שמו של פנחס בשמו של אליהו .. שעשה שישראל יעשו תשובה כו׳.

11) ריש פרשתנו.

12) אלשיך, אוה״ח ועוד. זהר פרשתנו רלז, א.

13) ראה מפרשים הנ״ל, דקידש ש״ש ברבים, בתוך קהל כו׳.

14) פסוק יג.

15) ב״ב יד, ב.

16) ראה זהר ר״פ תצוה (קעט, סע״ב): ועל דא שמהן דתרין נביאין אלין .. בגין דשמא גרים כו׳, עיי״ש.

17) פרש״י ומצו״ד ישעי׳ מט, א. ובזהר שם: ישעי׳ שמא גרים לפורקנא. וראה שיחת כ״ק מו״ח

אותיות מר (לשון מרירות), אדער בלשון חז"ל[18]: ולמה נקרא שמו ירמי' שבימיו נעשה ירושלים אירמיאה (חורבה[19]).

דער חילוק הנ"ל אין זייער נבואה איז פאַרבונדן מיטן זמן ווען זיי האָבן געזאָגט זייער נבואה — ובלשון כ"ק מו"ח אדמו"ר[20]: „ירמי' איז געווען אין אַ זמן של דחי' והסתר[21] און ישעי' איז געווען אין אַ זמן פון גילוים". און דער־פאַר, איז די נבואה פון ירמי' אין אַן אופן פון „דחי' והסתר" — „חורבנא", און פון ישעי' וועגן „גילוים" — „נחמתא" און גאולה.

און הגם אַז אויך די נבואה פון ישעי' אַנטהאַלט אַ סך דברי תוכחה צו אידן אויף זייערע חטאים, ווי מען זעט עס בכו"כ קאַפּיטלאַך, ביז אַז די שוערסטע*[21] פון די תלתא דפורענותא איז „חזון ישעי'" — דאָך ווערט עס אַנ־געפונען „כולי' נחמתא", ווייל זיין תוכחה האָט געפּירט צו תיקון ותשובה דורך דברי „נחמתא" („גילוים") — די נבואות וועגן דער גאולה[22] וואָס ווען קומען דורך דער תשובה פון אידן.

ירמי' האָט אַבער מעורר געווען אידן אין אַן אופן פון דחי' והסתר — דורך אַריסברענגן דעם חורבן וואָס ווען זיין אויב אידן וועלן ניט תשובה טאָן.

און דאָס איז די שייכות צווישן ירמי' און פינחס — ווייל אויך פינחס, ווי ירמי', האָט אויפגעטאָן די כפרה פון אידן (ניט אין אַן אופן פון „גילוים", נאָר) אין אַן אופן פון „דחי' והסתר", כדלקמן.

ה. וועט מען דאָס פאַרשטיין בהקדם הביאור אין דעם וואָס דער אויב־ערשטער האָט געזאָגט, אַז דערפאַר וואָס פינחס „השיב את חמתי מעל בנ"י בקנאו את קנאתי בתוכם ולא כליתי את בנ"י בקנאתי", וועט אים דער אויב־ערשטער געבן דעם שכר פון „בריתי שלום. והיתה לו ולזרעו אחריו ברית כהונת עולם גו'".

פון לשון הפסוק איז משמע, אַז דער עיקר פאַרוואָס פינחס האָט באַקומען דעם שכר פון „בריתי שלום" איז ווייל „השיב את חמתי מעל בנ"י גו' ולא כליתי את בנ"י גו'"; און „בקנאו את קנאתי בתוכם" איז נאָר אַ פּרט און אַ מאמר המוסגר, וואָס דערציילט וואָס איז געווען דער מיטל, ווי אַזוי האָט פינחס געפּועל'ט דעם „השיב את חמתי גו'" —

איז ניט מובן: דער ענין פון „השיב את חמתי מעל בני ישראל גו' ולא כליתי את בני ישראל בקנאתי" געפינט מען אויך ביי משה רבינו; און ניט איין מאָל, נאָר כמה פּעמים[23], ווי דערציילט אין

---

אדמו"ר שהובאה לקמן בפנים, דישעי' „ישע י"ה, שע"ה נהורין" [וברשימות הצ"צ לאיכה (ע' 28. אוה"ת נ"ך כרך ב' ר"ע אינט) „ישעי' מלשון וישע ה' כו'"], ובאגה"ק ס"ג: ישועה הוא מלשון וישע ה'.

18) קה"ר בתחילתו. ובפסיקתא דר"כ ויל"ש שם: שבימיו נעשה ביהמ"ק אירימון. ושם לפנ"ז: ירמי' ירם • י"ה [הובא בשיחת כ"ק מו"ח אדמו"ר שם].

19) מ"כ לקה"ר שם.

20) שיחת י"ג תמוז תש"ג (סה"ש תש"ג ר"ע 140).

21) להעיר ממרז"ל (ילש"י ירמי' רמז רסב) „ירמי' הי' מתנבא בשווקים".

*21) מתאים לזמנה — תמיד משנכנס אב וסמוכה ליום התענית.

22) ולהעיר דגם הענינים שבנבואת ישעי' שלכאורה אינם ישועה — הם גבורות ממותקות

---

*) בפסיקתא שם: „רם". וראה הערות המו"ל שם.

(קה"י ע' ישעי'. ובארוכה — ראה רד"ה ציון במשפט תשל"ה (סה"מ מלוקט ח"א ע' קנא)). ועפ"ז מתורץ בפשטות הלשון „כולי' נחמתא" (אבל בחדא"ג ב"ב שם: כולי' נחמתא לאו דוקא. ועפ"ז מתורץ בפשטות הא דחזון ישעי' היא מג' דפורענותא).

23) ראה זהר פרשתנו רכ, א.

חומש [24] — הייגט וואס איז דער חידוש ביי פינחס, וואס דוקא אים איז דערפאר געגעבן געווארן דער שכר פון „בריתי שלום"?

נאכמער: ניט נאר געפינט מען ניט ביי משה דעם שכר פון „בריתי שלום .. לו ולזרעו אחריו", נאר אדרבה, מ'געפינט גאר אז דער אויבערשטער האט אים אפגעזאגט צו געבן אזא סוג שכר — ווי חז"ל [25] זיינען מסביר דאס וואס ווערט דערציילט שפעטער אין אונזער פרשה [26], אז דערמיט וואס משה האט געבעטן ביי דעם אויבערשטן „יפקוד ה' גו' איש על העדה" האט ער געמיינט „שיירשו בני את כבודי" — און דער אויבערשטער האט דערויף ניט מסכים געווען און געזאגט „קח לך את יהושע בן נון גו'" — משה'ס גדולה איז ניט אריבער „לזרעו אחריו".

ו. פון די חילוקים צווישן דער עבודה פון משה און דער עבודה פון פינחס:

(א) ביי משה איז דער „השיב את חמתי" געווען דורך דעם וואס ער האט מתפלל געווען צום אויבערשטן און זיין תפלה האט ג'פועל'ט אז מ'זאל מלמעלה אראפנעמען די גזירה פון אידן. משא"כ ביי פינחס'ן איז עס געווען אין אן אופן אז דורך זיין עבודה פון „בקנאו את קנאתי" — און בפרט לויט דער הדגשה פון „קנאתי בתוכם" (כנ"ל ס"ג) — האט ער אויפגעטאן ביי אידן אז זיי זאלן תשובה טאן און דורכדעם איז „ויכפר על בני ישראל".

(ב) משה האט זיך איינגעשטעלט פאר אידן ביז צו מס"נ [23] — „ואם אין מחני נא מספרך אשר כתבת" [27] — א מסנ"פ מצד הנשמה [28]. בא פינחס איז געווען מס"נ כפשוטה, איינשטעלנדיק דעם גוף אין סכנה ממש; ווי חז"ל [29] דערציילן אז שבט שמעון האט אים געוואלט הרג'נען און ער איז ניצול געווארן בדרך נס.

עס איז מובן ופשוט, אז דאס וואס מיר געפינען ניט ביי משה דעם ענין פון מסנ"פ הגוף, מיינט עס ניט אז ביי אים וואלט, ח"ו, געפעלט די גרייטקייט דערצו — אויב עס וואלט זיך געפאדערט מסנ"פ בפועל, וואלט דאס געווייס געווען ביי משה רבינו — נאר דאס איז דערפאר ווייל ניט אין דעם איז באשטאנען זיין עבודה.

ז. נקודת הביאור אין דעם הפרש צווישן עבודת משה [30] און עבודת פינחס [31]:

משה'ס עבודה איז געווען בדרך „מלמעלה למטה" — מצד גילוי אור; און די עבודה פון פינחס איז געווען בדרך „מלמטה למעלה" — מזכך זיין דעם „מטה" און אים מעלה זיין „למעלה".

---

24) בחטא העגל — תשא לב, יא ואילך. במתאוננים — בהעלותך יא, ב. במרגלים — שלח יד, יג ואילך. וראה פרש"י קורח טז, ד.

25) תנחומא פרשתנו יא. במדב"ר פכ"א, יד. פרש"י עה"פ (ושם: גדולתי).

26) כז, טז ואילך.

27) תשא לב, לב.

28) להעיר מדרז"ל (ברכות לב, א. ועוד) עה"פ ויחל משה — אבל מובן שאי"ז מסנ"פ דגוף.

29) ראה ספרי ותנחומא ס"פ בלק. סנהדרין פב, ב.

30) וגם מצ"ע: משה תיקף כשנולד „טוב הוא" וגם „נתמלא הבית כולו אורה" (שמות ב, ב. סוטה יב, א) וראה אוה"ת עה"פ: פנחס — לא נתכהן עד שהרגו לזמרי (זבחים קא, ב).

31) בהבא לקמן — ראה סד"ה וידבר גו' פינחס תרע"ה (בהמשך תער"ב חלק ב').

דערפאַר איז משה׳ס ענין (בעיקר) געווען — „משה קבל (מלמעלה למטה) תורה מסיני ומסרה״ [32] צו זיינע תלמידים, לערנען מיט אידן תורה, וואָס תורה באַוואַרנט ענינים בלתי רצויים אין דעם אופן פון „תורה אור״ [33] — וואָס אור דוחה חושך: אור אלקי פון תורה איז פועל (מלמעלמ״ט) אַז דער חשך ווערט נדחה „מאליו וממילא״ [34]; פינחס האָט דורך זיין עבודה אויפגעטאָן ביי אידן די תנועה פון תשובה — ברעכן דעם חשך און זיך אויפהויבן און אומ־קערן צום אויבערשטן.

דאָס זעלבע איז אויך בנוגע זייער עבודה מיט זיך אליין — ביי משה איז געווען די עבודה מצד הנשמה [35] און די עבודה פון פינחס איז געווען מצד הגוף: ווען די עבודה איז מצד גילוי אור, רירט עס אַן (בעיקר) די נשמה (וואָס איז אַ כלי צו „גילוים״), עס דערנעמט אַבער ניט דעם גוף (דער „מטה״) [36]; און כאָטש אַז דער גילוי הנשמה פועל׳ט אויך אויפן גוף, איז עס אַבער ניט אין אַן אופן אַז דער גוף מצד עצמו ווערט אַ כלי צום אור הנשמה:

די עבודה בדרך מלמטה למעלה איז בעיקר מצד הגוף — אַרבעטן מיטן „מטה״ אים צו מזכך זיין און מעלה זיין.

אין דעם איז אויך אַ שייכות צווישן פינחס מיט אליהו, כמאמר חז״ל [37] „פינחס הוא אליהו״, ווייל אויך אליהו׳ס עבודה איז געווען בדרך מלמטלמ״ע, וכידוע [35] אַז די עבודה פון אליהו (בגימט׳ נב) איז בירור וזיכוך הגוף (שם ב״ן).

און דאָס איז די הסברה אין די ביידע חילוקים הנ״ל צווישן עבודת משה און עבודת פינחס:

(א) משה האָט דורך זיין תפלה להקב״ה אויסגע׳פועלט, אַז דער אויבערשטער זאָל אַראָפנעמען די גזירה פון אידן — בדרך מלמעלמ״ט; און פינחס האָט עס אויפגעטאָן דורך זיין עבודה און דער תשובה פון אידן — בדרך מלמטה למעלה.

(ב) ביי משה איז געווען מסנ״פ מצד הנשמה, און ביי פינחס — מסנ״פ מצד הגוף [דערפאַר שטייט אין זוהר [38] אַז פינחס האָט מתקן געווען דעם חטא נדב ואביהוא: ווארום זייער חטא איז געווען אין דעם וואָס זיי האָבן ביי זיך אַרויס־גערופן דעם כליון הנשמה לאלקות ניט „מיטנעמענדיק״ זייער גוף — „שריפת נשמה וגוף קיים״ [39], און דורך דער מסנ״פ פון פינחס, וואָס איז געווען מצד הגוף, איז נתתקן געווארן זייער חטא [40]].

ח. די נפקא מינה אין דער תוצאה פון די ביידע אופני העבודה:

בשעת די עבודה איז בדרך מלמעלה למטה, מצד גילוי אור, ווערט טאַקע דער „מטה״ בשעת מעשה באַלויכטן און דורכגענומען פון דעם גילוי אור,

---

32) אבות בתחילתה.

33) משלי ו, כג.

34) לשון אדה״ז — תניא פי״ב.

35) ראה (נוסף על הנסמן בהערה 31): המשך תרס״ו ס״ע קנח ואילך. ע׳ תקנח. ד״ה וה״ס תש״ח. ועוד.

36) ראה לקו״ת ויקרא ב, ד. ועוד.

37) נסמן בלקו״ש ח״ד ע׳ 1071 הערה 8. ח״ח ע׳ 170 הערה 59. וראה המשך תער״ב שם.

38) פרשתנו ריז, א.

39) סנהדרין נב, א ושנ״נ.

40) ראה בכ״ז (נוסף להמשך תער״ב דלעיל הערה 31): אוה״ת אחרי (כרך ב׳ ע׳ תקמט ואילך). ד״ה וידבר גו׳ פינחס דשנות תרכ״ט, תרע״ג (בהמשך תער״ב חלק א׳).

ווי‌באלד אבער דער „מטה" גופא איז ניט נזדכך געווארן, איז רעכט, אז נאך דעם ווי דער גילוי ווערט נפסק — בלייבט דער „מטה" אין זיין פריערדיקן מצב ומעמד.

און דערפאר געפינט מען, אז כאטש מתן תורה האט אויפגעטאן ביי אידן דעם ענין פון „פסקה זוהמתן"[41], פונדעסטוועגן איז אויך נאכדעם געווען אן ארט פארן חטא העגל, וואס דורכ־דעם איז „חזרה זוהמתן"[42].

בשעת אבער די עבודה איז בדרך מלמטה למעלה, דער „מטה" גופא ווערט נזדכך ונתעלה, איז עס אן ענין של קיימא. און דערפאר איז די כפרה וואס פינחס האט אויפגעטאן ניט געווען קיין איינמאליקע זאך, נאר ס'איז געבליבן א כפרה תמידית ו„נמשך"[43]; ווי עס שטייט אין ספרי אויפן פסוק „ויכפר על בני ישראל" — „שעד עכשיו לא זז אלא עומד ומכפר עד שיחיו המתים"[44].

און דאס איז די הסברה פארוואס דער שכר פון „בריתי שלום .. לו ולזרעו אחריו" איז געגעבן געווארן דוקא צו פינחס — ווארום וויבאלד אז דאס וואס פינחס „השיב את חמתי גו'" איז געווען אין אן אופן וואס האט ניט קיין הפסק, איז אויך דער שכר מדה כנגד מדה, אז דער „בריתי שלום" ווערט נמשך „לו ולזרעו אחריו" אן א הפסק[45].

ט. עפ"י כהנ"ל וועט מען אויך פארשטיין די שייכות צווישן פינחס און ירמי': ווי געוויסע פריערע (סעיף ד') אין דעם אונטערשייד צווישן ישעי' און ירמי', אז „ירמי' איז געווען אין א זמן של דחי' והסתר און ישעי' איז געווען אין א זמן פון גילוים" — און דאס איז סיבת החילוק צווישן דער עבודה בדרך מלמעלה למטה און בדרך מלמטה למעלה:

די עבודה בדרך מלמעלמ"ט איז מצד גילוי אור („גילוים"), מצד הנשמה, וואס בכללות איז דאס די עבודה בזמן הבית („נחמתא"), ווען דער אור אלקי איז מאיר בגילוי; די עבודה בדרך מלמטלמ"ע איז מיטן „מטה" גופא, אין דעם „ארט" פון „דחי' והסתר" — וואס ביים אדם בפרטיות איז דאס די עבודה צו מברר זיין און אויסאיידלען דעם גוף ונפה"ב וחלקו בעולם, און אין כללות הזמן איז עס די עבודה אין זמן הגלות („חורבנא"), ניט צו נתפעל ווערן פון די שוועריקייטן און נסיונות מצד חשך הגלות, ביז צו מהפך זיין דעם חשך גופא לאור — „ולילה כיום יאיר"[46].

און דאס איז וואס פינחס און ירמי' האבן ביידע געשטאמט „ממשפחת נכרי'" און אידן האבן זיי דערפאר „מזלזל" געווען כו' (כנ"ל ס"א): אין דעם דריקט זיך אויס די נקודה משותפת פון

---

41) שבת קמו, ר"א. זח"א נב, ב. זח"ב קצג, ב.

42) זהר שם. וראה תניא ספל"ו. המשך תער"ב ח"ב ע' תתקל ואילך.

43) לשון הרגצובי — צפע"נ עה"ת ריש פרשתנו. וראה גם צפע"נ לסנהדרין פב, ב.

44) ובסנהדרין שם: וראו' כפרה זו שתהא מכפרת והולכת לעולם.

ועיין תוד"ה מפני סוטה יד, א (וצע"ק שלא הובא וצויין בצפע"נ שם). אבל להעיר דשם — „קברו של משה". ולהעיר ממשנ"ת לעיל ע' 292 שמסנ"פ דפינחס היתה בכחו של משה שאמר „קריינא דאיגרתא כו'".

45) ראה המשך תער"ב (דלעיל הערה 31), ד„בריתי שלום" הו"ע „ברית שלומי לא תמוט".

46) תהלים קלט, יב. וראה ס' הערכים־חב"ד ח"ב ע' אור־ביחס לחושך (ע' תקצו־ז) וש"נ. המשך תער"ב ח"ג ע' א'שו. א'שמה.

זייער עבודה בדרך מלמטלמ"ע, סיי בנוגע זיך [47] — מברר און מעלה זיין דעם אייגענעם „מטה" („משפחת נכרי"), סיי בנוגע דעם „ארום זיך" אין עולם [47], אז ניט קוקנדיק אויף דעם „זלזול" מצד די אידן, האבן זיי מעורר געווען די אידן גופא צו תשובה:

ביי המשכה מלמעלה למטה, דער־גרייכט דער אור און איז פועל נאר אין אזא „מטה" וואס איז ניט היפך פון דעם אור, אבער אויב דער מטה איז אזוי נידעריק אז ער איז מנגד צום אור, קען דאס דער אור ניט דערלאנגען (סיידן — „צוברעכן" עם).

דורך העלאה מלמטה למעלה, וואו מ'איז מזכך און מעלה דעם מטה גופא, איז מען מברר אויך אט דעם מטה וואס איז „מזלזל" אין קדושה, מ'איז מברר אויך אט דעם חשך ביז ער ווערט נתהפך לאור.

יוד. די הוראה פון דעם אין עבודה בפועל:

עס זיינען פאראן אזעלכע וואס קאכן זיך אין עניני הנשמה — תורה ותפלה כו': זיי גיבן זיך אבער ניט אפ צו דער עבודה מיטן „מטה", אז די עניני הגוף זאלן דורכגענומען ווערן מיט קדושה.

און אזוי אויך אין א מער כללות'דיקן אופן: בא זיך אליין באוואוסט מען טאקע אלע ענינים, ניט נאר די עניני הנשמה, נאר אויך די עניני הגוף און אפילו חלקו בעולם — אבער ער בלייבט אין זיינע איגענע ד' אמות: מיטן זולת און „חוץ" פארגעסט ער זיך ניט.

דארף מען וויסן, אז אזא סדר העבודה איז ניט אלעמאל א בר קיימא. בשעת ער איז פארנומען מיט עניני הנשמה שטייט ער טאקע אין א העכערקייט, אבער ווען ער האט דערנאך צו טאן מיט עניני העולם, איז ניט נאר וואס ער איז זיי ניט מעלה, נאר פארקערט, זיי זיינען אים, ר"ל, מוריד און מגשם.

און אזוי אויך בנוגע צום כללות'דיקן „מטה" און „חוץ": בשעת ער איז אין זיינע ד' אמות איז ער בשלימות, אויב עס מאכט זיך אבער א מצב אז ער מוז האבן צו טאן מיט דער וועלט, מיט'ן „חוץ", קען אים דער „חוץ" ח"ו מוריד זיין פון זיין מדריגה.

דעריבער פאדערט זיך פונעם אידן, אז צוזאמען מיט דער עבודה פנימית אין עניני הנשמה, דארף ער זיך פארנעמען אויך מיטן „חוץ", ביז דעם חוץ שאין למטה ממנו, אז אויך ער זאל זיין א כלי צו די מעינות פון תורה ומצות.

און דאס איז אויך די שייכות פון ענין הנ"ל צו „בין המצרים": דאס וואס דער אויבערשטער האט די אידן געשיקט אין גלות איז געווען מיט דער כוונה אז אידן זאלן מברר זיין די עניני הגלות, ביז צו איבערמאכן זיי אין אן אופן פון אתהפכא חשוכא לנהורא.

יא. קען דאך אבער א איד טענה'ן: ווי אזוי וועט ער פארט קענען דורכגיין אזא פינסטערן זמן פון „דחי' והסתר"? ובפרט נאך, ווען פון אים ווערט געמאנט, אז ניט נאר זאל ער ניט נתפעל ווערן פון דעם חושך והעלם, נאר אדרבה, ער זאל מהפך זיין די „בין המצרים" אין א זמן פון ששון ושמחה [48]!

---

47) להעיר מפרש"י ריש ירמי' (מפסיקתא דר"כ שם. יל"ש ירמי' רמז רנו): ליתי בר קלקלתא דתקנן עובדוהי כו' ולוכח כו' דמקלקלן עובדוהי כו'.

48) ראה הנסמן בלקו"ש ח"ט ע' 253.

אויף דעם ענטפערט די הפטורה (פון ערשטן שבת פון „בין המצרים") און איז מקדים פאר דעם סיפור דפורענותא דעם יחוס והתחלה פון ירמי׳ [49] ונבואתו: בן חלקיהו מן הכהנים גו׳; און דערנאך דעם סיפור ווי אזוי ער האט זיך געשראקן צו זיין א „נביא לגוים", און דער אויבערשטער האט דערויף געזאגט „אל תירא מפניהם כי אתך אני גו׳" — אז דער אויבערשטער איז מיט אים און גיט אים אלע נויטיקע כחות צו איבער־מאכן און פועל זיין אויף די „גוים" און „ממלכות":

און אזוי אויך ביי יעדערן בפרט, אז ניט קוקנדיק אויף דעם גודל ההסתר פון זמן הגלות, גיט מען אים מלמעלה אלע נויטיקע כחות אויף איבערמאכן דעם הסתר לאור.

יב. עס איז ידוע אז ירידת הנשמה למטה איז „בחי׳ גלות ממש" [50]. איז ככל הדברים האלה פאראן ביי יעדערן בפרט, אין דעם „עולם קטן" זה האדם [51]:

בשעת א נשמה איז יורד אין „תלתא דפורענותא" — אין די ג׳ עולמות בי״ע, וואס אין עולם הבריאה איז שוין פאראן א מציאות פון רע [52] — הויבט זיך די נשמה אן צו שרעקן, ווי אזוי זי וועט קענען דורכפירן איר תפקיד, איר עבודה אינעם גלות פון עולם.

זאגט מען די נשמה גלייך ביי דער התחלה פון איר ירידה — אין דער ערשטער הפטורה פון די „תלתא דפורענותא" — „בטרם אצרך בבטן ידעתיך ובטרם תצא מרחם הקדשתיך נביא לגוים נתתיך": דו האסט ניט וואס צו שרעקן זיך פאר דיין שליחות צו זיין א „נביא לגוים" — די עבודה צו מברר זיין דעם „גוי אשר בקרבך", דעם גוף ונפש הבהמית און חלקך בעולם — ווייל:

(א) „בטרם אצרך בבטן ידעתיך" — דו האסט א נשמה קדושה, א חלק אלקה ממעל ממש [53], וואס איר שורש איז העכער פון דעם מקור הירידה („בטרם אצרך [54] גו׳ ידעתיך"); (ב) „בטרם תצא מרחם הקדשתיך" — ניט נאר האסטו א נשמה קדושה, נאר „הקדשתיך": מ׳גרייט דיר צו „במעי אמו" („בטרם תצא מרחם"), „מלמדין אותו כל התורה כולה" [55].

און הגם אז בשעת ער ווערט געבארן קומט א מלאך און „משכחו כל התורה כולה" [55] — איז עס נאר בגלוי, אבער בפנימיות בלייבט עס ביי אים, און דאס גיט אים כח אז אויך ווי ער געפינט זיך למטה אין עוה״ז זאל ער קענען לערנען תורה ווי ער האט עס געלערנט „במעי אמו" [56].

טענה׳ט די נשמה — „לא ידעתי דבר כי נער אנכי": אמת טאקע אז בפנימיות האט ער „כל התורה כולה", אבער בגילוי — „נער אנכי". איז בשלמא בנוגע צו די עניני הנשמה, זיין פנימיות, האט ער געגנוג פנימיות׳דיקע כחות ניט צו נתפעל ווערן פון וועלט און לערנען

---

49) ועד״ז היחוס דפינחס — כנ״ל בתחילת השיחה.

50) תניא פל״ז (מח, א).

51) תנחומא פקודי ג. תקו״ז תס״ט (ק, ב). ועוד.

52) כי באצילות „לא יגורך רע" (לקו״ת במדבר ג, סע״ג).

53) תניא רפ״ב.

54) ראה פס״ר פי׳ שמעו (וימלך): עד שלא בראתי את העולם כו׳ בטרם אצרך בבטן ואין טרם אלא עד שלא נברא העולם.

55) נדה ל, ב.

56) לקו״ת שלח מד, א. וראה בארוכה — לקו״ש ח״ה ע׳ 13 ואילך.

תורה וכו׳; אָבער בנוגע צו זיין אַ „נביא לגוים" („דבר") — איבערמאַכן זיין גוף ונפה״ב וחלקו בעולם — איז „נער אנכי״ !

ענטפערט דער אויבערשטער — „אל תאמר נער אנכי כי על כל אשר אשלחך תלך גו׳ אל תירא מפניהם כי אתך אני גו״: ניט נאָר האָט אַ איד אַ חלק אלקה ממעל ממש, און ניט נאָר האָט ער דעם כח וואָס נעמט זיך פון דעם וואָס „במעי אמו״ האָט מען מיט אים געלערנט „כל התורה כולה״ — נאָר אויך דערנאָך, בשעת די נשמה איז שוין בגוף און בזמן הגלות, גיט מען אים כחות מלמעלה („אתך אני״) ווי ער געפינט זיך למטה, ער זאָל קענען דורכפירן די שליחות „על כל אשר אשלחך״, צו אויפטאָן אין די „גוים״ און „ממלכות״; און אין ביידע קוין: סיי אין סור מרע — „לנתוש ולנתוץ ולהאביד ולהרוס״, סיי אין ועשה טוב — „לבנות ולנטוע״.

און נאָכמער, מ׳וואָרנט אים „אל תחת מפניהם פן אחתך לפניהם״[57]: זאָלסט ניט מיינען, אַז דו וועסט זיך קענען באַגנוגענען מיט ראָטעווען זיך אַליין — אני את נפשי הצלתי, און מיט דער „וועלט״ וועסטו גאָרניט טאָן טענה״נדיק „נער אנכי״ — זאָגט מען אים, אַז וויבאָלד דו געפינט זיך אין אַ גוף ונפה״ב אין עוה״ז הגשמי, איז דער מצב פון וועלט נוגע דיר. אויב דו ווילסט זיך באַוואָרענען פון „אחתך לפניהם״, איז „אל תחת״ — זאָלסטו ניט מורא האָבן צו מאַכן די וועלט אַ דירה לו ית׳.

און דורך דער עבודה אין דעם אופן — וועט מען גאָר אין גיכן זוכה זיין, אַז „פינחס הוא אליהו״ וועט מבשר זיין די בשורה פון ביאת המשיח, וואָס וועט אונז אויסלייזן בגאולה האמיתית והשלימה[58].

(משיחת ש״פ פינחס תשכ״א)

---

57) ירמי׳ א, יז.

58) שתהי׳ גאולה נצחית שאין אחרי׳ גלות. ועפמשנ״ת לעיל (ס״ח) מובנת השייכות לאליהו דוקא (משא״כ הגאולה ממצרים שע״י משה — כנ״ל שם).

# פינחס ד

א. אין זהר אויף דער היינטיקער סדרה[1] ווערט געבראַכט דער מאמר[2] „כל מאן דאמר תהלה לדוד בכל יום תלת זמנין איהו בר עלמא דאתי". און מ'איז מבאר, אַז „תרי זימני" איז מען מחוייב צו זאָגן תהלה לדוד — „בגין מזונא ופרנסה בכל יומא", און דער דרי־טער מאָל איז „לאו בגין חובה (צוליב בקשות הנ"ל) . . אלא בגין שבחא".

איז מבאר דער טאַטע אין זיינע הערות אויף זהר[3], אַז די אמירה פון תהלה לדוד „תלת זמנין" איז „כמו הג' תפלות" — וואָס אַזוי שטייט בפירוש אין פרש"י לש"ס[4] („שלש פעמים — כנגד שלש תפלות") — און כשם ווי צוויי תפלות (שחרית ומנחה) זיינען חובה און תפלת ערבית רשות[5], איז אַזוי אויך בנוגע צו אמירת תהלה לדוד, אַז „תרי זימני . . חיובא על ב"נ", און איין מאָל „בגין שבחא" וואָס דאָס איז „כמו וע"ד תפלת ערבית רשות".

ב. דער צ"צ אין זיינע רשימות אויף תהלים[6] ברענגט דעם פרש"י הנ"ל, אַז די ג' פעמים תהלה לדוד זיינען „כנגד שלש תפלות", און פרעגט: עפ"ז האָט מען געדאַרפט זאָגן תהלה לדוד אויך אין תפלת ערבית — פאַרוואָס זאָגן מיר די ג' פעמים תהלה לדוד צוויי מאָל אין שחרית און איין מאָל צו מנחה?

אַנדערע ענטפערן, אַז תפלת ערבית איז ניט קיין זמן אויף אמירת אשרי[7] (ווייל „אין[8] זמן תפלה (תהלה[9]) בלילה"; אָדער ווייל „אין אומרים קדושה בערבית ואשרי שייך לקדושה"[10]), און דערפאַר זאָגן מיר תהלה לדוד אַ צווייטן מאָל אין שחרית אַנשטאָט ערבית.

דער צ"צ ווייל אָבער ניט אַנענעמען דעם תירוץ, ווייל ממנ"פ: אויב די גאַנצע תקנה פון דעם דריטן מאָל תהלה לדוד איז „בשביל תפלת ערבית", האָט ניט קיין אָרט צו זאָגן דאָס (אין אַן אַנדער תפלה —) אין שחרית: און — „אם אין שייך אשרי בערבית לא יאמרו רק ב' פעמים"?

לערנט דעריבער דער צ"צ, אַז דער מאמר הש"ס „כל האומר תהלה לדוד ג' פעמים כו'", איז נאָר לויטן מ"ד[5] „תפלת ערבית חובה" (און דעם דריטן מאָל זאָגט מען עס טאָקע אין ערבית); אָבער „אנן דקיי"ל[11] הלכה כמ"ד תפלת ערבית

---

1) רכו, א.

2) ברכות ד, ב (וראה גליון הש"ס ועוד שם ע"ד התיבות „ג"פ"). זח"ג קיט, סע"ב.

3) לקוטי לוי"צ לזהר ח"ב ריש ע' תמד.

4) ברכות שם. וראה ס' המאמרים תפר"ח ע' קנו (ובהערה שם).

5) ברכות שם, ש"נ.

6) יהל אור במילואים ע' תערב ואילך. וראה שם ע' תקמא.

7) ראה המובא ביהל אור שם. שו"ע אדה"ז או"ח סקי"ח ס"ה (ממג"א שם סק"ה).

8) אלי' רבה סקל"ב סק"ח — הובא ביהל אור שם.

9) כ"ה בלבוש או"ח ר"ס קלב.

10) לשון הא"ר שם ע"פ חדא"ג מהרש"א ברכות שם — הובא ביהל אור שם.

11) ברכות כו, ב. טאו"ח ר"ס רלה. שו"ע אדה"ז או"ח סקי"ו ס"ב.

*) בשו"ע אדה"ז שם „אחר ערבית". וצע"ק, למה שינה אדה"ז מלשון המג"א שם (מרקאנטי פ' וירא עה"פ וישכם אברהם בבקר) „בערבית". ואולי הוא אגב גרירא דלשון „אחר מנחה" שנקט לפנ"ז.

רשות״ — זאָגט מען ניט ״אשרי קודם תפלת ערבית״[12].

לפ״ז קומט אויס, אַז לויטן מ״ד תפלת ערבית רשות (וואָס הלכה כמותו) איז געוג אמירת תהלה לדוד צוויי מאָל[13] (צו ווערן אַ בן עוה״ב)[14], און ווי ער איז דערנאָך[15] מסביר (ע״ד החסידות), אַז דאָס וואָס אמירת תהלה לדוד טוט אויף בתפלת שחרית ומנחה, ווערט אויפ־געטאָן בתפלת ערבית (למ״ד תפלת ערבית רשות) ״מאליו״,

[און דאָס וואָס מען זאָגט תהלה לדוד (ג׳ פעמים —) צוויי מאָל אין שחרית, איז עס (ניט צו ווערן אַ בן עוה״ב, נאָר) בלויז ש״לא לדלג האמירת אשרי ג״פ״[16], וכדלקמן].

דאָרף מען פאַרשטיין: ווי שטימט דער ביאור פון טאָטן, אַז דער דריטער מאָל זאָגן תהלה לדוד איז ״כמו וע״ד תפלת ערבית רשות״ (וואָס לויט דעם קומט אויס, אַז אויך אליבא דמ״ד תפלת ערבית רשות דאָרף מען זאָגן תהלה לדוד דריי מאָל צו ווערן אַ ״בר עלמא דאתי״: ס׳איז נאָר וואָס דער דריטער מאָל איז ״בגין שבחא״, ע״ד ווי תפלת ערבית רשות) — מיטן ביאור פון צ״צ, אַז למ״ד תפלת ערבית רשות, איז געוג צו זאָגן צוויי מאָל תהלה לדוד (בכדי צו ווערן אַ ״בן עוה״ב״)?

ג. אויך דאָרף מען פאַרשטיין:

לויטן ביאור פון צ״צ, אַז להדיעה (וועלכע איז — כפי ההלכה) אַז תפלת ערבית רשות איז געוג צוויי מאָל זאָגן תהלה לדוד צו ווערן אַ בן עוה״ב — פאַרוואָס זאָגן מיר תהלה לדוד דריי מאָל בכל יום, צוויי מאָל צו שחרית?

און דאָס וואָס דער צ״צ שרייבט דאָרט דעם טעם ש״לא לדלג האמירת אשרי ג״פ״ (אָדער אין אותיות הקבלה והחסידות וואָס ער זאָגט דערנאָך[15]: ״תקנו לומר בשחרית ב״פ ע״ד ליעקב אשר פדה את אברהם[17] שהת״ת מטה כלפי החסד״) — דאָס גופא דאָרף האָבן ביאור: וויבאָלד אַז דורך זאָגן תהלה לדוד צוויי מאָל ווערט מען שוין אַ ״בן עוה״ב״ (ווייל בערבית ווערט אויפ־געטאָן מאליו דאָס זעלבע ווי דורך אמירת תהלה לדוד כנ״ל) — וואָס פעלט נאָך, אַז מען זאָל דאָרפן זאָגן עס אַ דריטן מאָל?

ד. ויש לומר די נקודת הביאור בזה — אַז עס איז אַ חילוק צווישן ש״ס און זהר:

דער צ״צ רעדט (ווי ער זאָגט דאָרטן) וועגן דעת השׂ״ס — און ע״פ נגלה דתורה, איז למ״ד תפלת ערבית רשות,

---

12) ״כדברי הכלבו״ (סי׳ יב ״דין אשרי״) — יהל אור שם. וצע״ק, שהרי בכלבו כתב ״משום דאיתא דאמרי ערבית רשות . . התקינו לאומרה פעמים שחרית ולא רצו לתקנו בערבית כו״. משא״כ להצ״צ — (א) מאמר הש״ס ״כל האומר כו׳ ג׳׳פ״ אולא למ״ד תפלת ערבית חובה. (ב) אין מקום לתקן תהלה לדוד בשחרית במקום ערבית (ובמילא — צריך לאומרו רק ב׳ פעמים, כדלקמן), כבפנים. וראה לקמן בפנים סעיף ה.

13) ראה יהל אור ע׳ תקמא: שאנו אומרים רק ב׳ פעמים.

14) אלא שצ״ע משו״ע אדה״ז או״ח (ר״ס נא) שהביא הא ״שאמרו כל האומר תהלה לדוד ג״פ בכל יום מובטח לו שהוא בן עוה״ב״, אף שפסק תפלת ערבית רשות (נסמן לעיל הערה 11). ובפרט שמעתיק גם ״ג׳׳פ״ (ראה לעיל הערה 2) — אף שלכאורה כאן אינו נוגע שצריך לאומרו ג׳׳פ. ובסעיף ט שם, השמיט אדה״ז התיבות ״ג״פ בכל יום״ (אף שהובאו במג״א שם סק״ז. ובכלבו לפנינו (ס״ד) ״כל האומר בכל יום כו׳״ — בלי התיבות ״ג׳׳פ״. וכ״ה בב״י שם). ואכ״מ.

15) שם ע׳ תרדע.

16) שם ריש ע׳ תרעג.

17) ישעי׳ כט, כב (בשינוי לשון).

האָט ניט קיין אָרט אמירת תהלה לדוד בתפלת ערבית (און אויך ניט בתפלת שחרית במקום תפלת ערבית); משא"כ דער טאָטע קומט מבאר זיין די דיעה פון זהר — ע"פ פנימיות התורה, איז (א) אפילו למ"ד תפלת ערבית רשות, האָט אַן אָרט אמירת תהלה לדוד (נאָר די אמירה איז „בגין שבחא" וואָס איז „כמו וע"ד . . רשות"[18]), און (ב) די אמירה פון תהלה לדוד, אע"פ אַז זי איז כנגד תפלת ערבית, איז איר אמירה בפועל אין תפלת שחרית.

[און דערפאָר איז אויך דער צ"צ מסיים „ומ"מ לא לדלג האמירת אשרי ג"פ . . אומרים אותו בשחרית" (ווי ער איז דערנאָך מסביר די שייכות פון ערבית צו שחרית (ע"ד הקבלה) — „שהת"ת מטה כלפי החסד") —

דאָ רעדט ער (ניט וועגן עיקר התקנה — וואָס איז בלויז ב' פעמים[13] — נאָר) ווי דאָס איז ע"פ פנימיות הענינים, וואָס אויך למ"ד תפלת ערבית רשות זאָגט מען תהלה לדוד ג' פעמים].

ה. וועט מען דאָס פאָרשטיין בהקדים הביאור בדברי הצ"צ, אַז „אנן דקיי"ל . . תפלת ערבית רשות לכן אין אומרים אשרי קודם תפלת ערבית", ווייל די פעולה פון אמירת תהלה לדוד „ודאי יומשך מאליו"[15] — וואָס פון דעם איז מובן, אַז דאָס וואָס מ'זאָגט ניט תהלה לדוד בערבית לויטן מ"ד תפלת ערבית רשות, איז (ניט ווייל אַזאַ תקנה איז ללא תועלת ווייל מען וועט סיי ווי פאָרפעלן צו זאָגן דעם דריטן מאָל תהלה לדוד, ויבאָלד אַז תפלת ערבית רשות און „בשביל צורך היו מבטלין אותה"[19], נאָר) ווייל מלכתחילה דאָרף מען ניט זאָגן עס אַ דריטן מאָל (צו ערבית), ויבאָלד אַז „ודאי יומשך מאליו" —

איז ניט פאָרשטאָנדיק: כשם ווי מ'זאָגט אויף תפלת ערבית אַז זי איז רשות ווייל דער „יחוד" פון תפלת ערבית ווערט אויפגעטאָן בדרך ממילא (נאָר דעם ווי דער מתפלל מאָכט די הכנות צו דעם יחוד דורך תפלת שחרית ומנחה)[20], און פונדעסטוועגן האָט מען קובע געווען תפלת ערבית אין אַן אופן פון רשות עכ"פ — האָט דאָך אַזוי גע־זאָלט זיין אויך בנוגע צו אמירת תהלה לדוד: עס האָט געדאָרפט זיין (עכ"פ) אַן ענין פון רשות [און נאָכמער: נאָך דעם ווי „האידנא קבעוה (תפלת ערבית) חובה"[21] — האָט אויך אמירת תהלה לדוד בתפלת ערבית געדאָרפט האידנא ווערן קבעוה חובה]: אויך

פאָרוואָס זאָל ניט זיין שייך אמירת תהלה לדוד בתפלת ערבית?

ו. וי"ל הביאור בזה:

בנוגע ענינים וועלכע זיינען העכער פון עבודת האדם און ווערן אויפגעטאָן בדרך ממילא — נאָך דעם ווי דער אדם מאָכט די נויטיקע הכנות און גרייט צו אַ כלי מוכשר אויף אויפצונעמען די המשכות מלמעלה — זיינען דאָ, בכללות, צוויי סוגים[22]:

---

18) להעיר משו"ע אדה"ז סק"ח שם: אא"כ יאמרנו כקורא בתורה ולא בתורת חובה.

19) כלבו שם. וראה לעיל הערה 12.

20) ביאור ענין היחוד (דערבית) ואיך שהוא למעלה מעבודת האדם — ראה יהל אור שם, ע"פ זח"א קלג, א. וראה בארוכה ביאוה"ז לאדהא"מ ולהצ"צ שם. ועוד.

21) טור ושו"ע אדה"ז — צויינו לעיל הערה 11.

22) לכללות סעיף זה — ראה ביאוה"ז להצ"צ שם (ע' צב־ג).

א) מדריגות וואס זיינען אינגאנצן העכער פון עבודת האדם, זיי זיינען בכלל ניט שייך צו עשיית ועבודת האדם — ע"ד ווי ביי קרי"ס, וואס דער אויבערשטער האט געזאגט „ואתם תחרישון"[23]: עס דארף ניט זיין קיין תפלה, ווייל די מלחמה מלמעלה איז פון אזא ארט ומדריגה[24] וואו עס איז ניט שייך קיין עבודת האדם (ואדרבה, לפעמים איז עבודת האדם מבלבל[25]).

ב) מדריגות אין וועלכע ס'איז שייך עבודת האדם, נאר די עבודה איז ניט אן ענין פון חובה, נאר בלויז — רשות. די עשיית האדם איז ניט צו אויפטאן די המשכה מלמעלה — ווייל אויב עבודת האדם קען עס אויפטאן, וואלט עס געווען א חובה — נאר בכדי די המשכה (וואס קומט בדרך מתנה) מלמעלה, זאל פועל זיין פעולתה (למטה) כדבעי, בשלימות

[ווי די דוגמא (וואס דער צ"צ ברענגט[26]) פון הזכרת טל, אז „לא חייבו חכמים להזכיר (ווייל טל איז העכער פון אתעדל"ת — טל לא מיעצר[27]) ואם בא להזכיר מזכיר"[27] — „כדי שיהא לברכה"[28],

און דערפאר איז עס אין אן אופן פון רשות, וואס ווייבאלד אז דאס רעדט זיך וועגן א זאך וואס איז העכער פון עבודת האדם, איז עס אן ענין פון „רשות", ס'איז ניט שייך אז מען זאל מכריח זיין (כביכול) אז די המשכה זאל זיין (כדבעי), ובמילא איז עס ניט אן ענין וואס איז א חובה על האדם.

און עד"ז איז דער ענין פון תפלת ערבית רשות: אע"פ אז דער „יחוד" ווערט אויפגעטאן בדרך ממילא, איז אבער דא אן ארט פאר תפלת ערבית (באופן של רשות עכ"פ), אז דער „יחוד" זאל זיין „לברכה" וכיו"ב.

ז. עפ"ז וועט מען פארשטיין פאר־וואס דאס איז שייך נאר לגבי תפלת ערבית, און ניט לגבי אמירת תהלה לדוד:

דער ענין פון אמירת תהלה לדוד איז דער צ"צ מבאר[29], אז דאס איז „מעורר" די מדריגה פון וואנען עס איז „מתחיל שורש התעוררות יחוד (זו"נ)". ובמילא איז פארשטאנדיק, אז די אמירה האט ניט קיין ארט בתפלת ערבית: דאס וואס מ'איז מתפלל ערבית (באופן של רשות עכ"פ) איז נוגע בלויז אין אופן פעולת היחוד כו' (ניט כדי צו אויפטאן דעם יחוד), כנ"ל; משא"כ אמירת תהלה לדוד וואס קומט מעורר זיין דארט וואו ס'איז „מתחיל שורש התעוררות יחוד" — ד. ה. עס דארף אויפטאן דעם יחוד — אין דעם איז ניט שייך עבודת האדם, כנ"ל.

ח. דאס איז אבער מצד נגלה דתורה, וואס דערלאנגט אין גליא דקוב"ה[30] — חיצוניות, כביכול (הכתר),

---

23) בשלח יד, יד.

24) בלשון הזהר (ח"ב מח, א) „בעתיקא תליא מילתא".

25) ראה זהר עה"פ (שם מז, ב). וראה תו"א בשלח (סה, ע"א. הובא בביאוה"ז להצ"צ שם) „שאם תתערון אזי אין יכול להיות אתעדל"ע אלא כפי האתעדל"ת". — ואולי י"ל שיש בזה ב' אופנים: א) שמלכתחילה נמשך כפי אתעדל"ת, ב) שבבואה לתתא נשתנית כפי האתעדל"ת. ואכ"מ.

26) ביאוה"ז שם.

27) תענית ג, א.

28) מג"א סקי"ד סק"ד. שו"ע אדה"ז שם ס"ג.

29) יהל אור שם (ע' תרעג).

30) ראה זח"ג עג, א. לקו"ת ויקרא ה, א. נצבים מו, א. מכתב כ"ק מו"ח אדמו"ר ב„התמים" ח"ד ע' מח [קפט, ב] ואילך. אג"ק שלו ח"ג ע' תקלב ואילך.

ובמילא איז ניט שייך קיין עשי׳ מצד האדם אין אויפטאָן דעם „יחוד״, ווייל יחוד נעמט זיך פון פנימיות (הכתר).

משא״כ מצד פנימיות התורה, וואָס דערלאַנגט אין סתים דקוב״ה[30], פנימיות (הכתר)[31] — איז דאָ אַן ענין פון „עבודה״ אויך אין אויפטאָן דעם יחוד; נאָר די עבודה אין די מדריגות איז ניט אין אַן אופן פון „חובה״, נאָר בדרך „רשות״. זייענדיק אַן אָרט וואו עבודת האדם דערגרייכט ניט, און ס׳איז ניט שייך אַז עבודת האדם זאָל דאָרטן אויפטאָן — איז די עבודה ניט אַן ענין פון „חובה״ (וואָס באַווייזט אַז דער אדם איז מחייב ומכריח — טוט אויף דורך זיין עבודה), עס איז בלויז אַן עשי׳ וואָס גיט דעם אדם אַ שייכות צו דעם ענין וואָס ווערט אויפגעטאָן[32].

און דערפאַר איז, מצד פנימיות התורה, פאַראַן דער ענין פון אמירת תהלה לדוד אויך בתפלת ערבית, נאָר די אמירה איז בלויז „בגין שבחא״ וואָס איז „כמו וע״ד . . רשות״: דער תפקיד פון דער אמירה איז ניט צו שאַפן (ומכריח זיין) אַ המשכה (פון מזונות וכו׳), נאָר ס׳איז אַ הילול ושבח פון דעם אויבערשטן.

און כדי צו מדגיש זיין אַז די אמירה פון תהלה לדוד איז בלויז אַן ענין פון רשות (ניט ווי אמירת תהלה לדוד בשחרית ומנחה) האָט מען קובע געווען[33] אמירתו (ניט אין תפלת ערבית גופא, נאָר) בתפלת שחרית,

און דאָס גופא — אין פסוקי דזמרה[34], וואָס קומען פאָר תפלת שמו״ע דשחרית[35]. דיש לומר, אַז דעם כח איף צו קענען מהלל זיין דעם אויבערשטן מיט תהלות ותשבחות, נאָר איידער מ׳איז מתפלל תפלת שמו״ע בשחרית — נעמט מען פון דעם „יחוד״ פון תפלת ערבית שלפני זה.

[דערמיט וועט מען אויך פאַרשטיין וואָס עס שטייט אין זהר דאָרט, אַז „פרנסה לא חזי למשאל אלא בתר צלותא ופרנסה דמארי״ (וואָס דערפאַר זאָגט מען תהלה לדוד נאָך שמו״ע בשחרית), און דאָס וואָס ביי תפלת מנחה זאָגט מען עס „קודם צלותא״, איז עס ווייל נאָך (צלותא ד)מנחה איז אַ זמן פון „דינא קשיא״[36] —

---

(או״ח סרל״ז) שכדי „להראות שאינה חובה ממש . . . אין הש״ץ חוזר התפלה בתפלת ערבית ואין אומרים קדושה״.

34) שענינם — סידור שבחו של מקום (שו״ע אדה״ז או״ח ר״ס נא). וראה אוה״ח לזהר כאן.

35) אלא שצע״ק, שלפ״ז נמצא שאמירת תהלה לדוד בפסוקי דזמרה היא רק „כמו וע״ד . . רשות״, ומה שאומרים „בגין מזונא ופרנסה . . בתר צלותא״ הוא „חיובא על ב״נ״ (לשון הזהר כאן); ואילו ע״פ נגלה, אמירת תהלה לדוד בפסוקי דזמרה היא יותר חיוב מאמירתו לאחרי שמו״ע — שהרי פסוקי דזמרה נזכר בש״ס (שבת קיח, ב) ואומרים ברכה לפני׳ ולאחרי׳ (וראה לבוש או״ח שם „מאחר שחייבו חז״ל לאומרו תקנו ברכה כו׳״), ותהלה לדוד הוא עיקר פסוקי דזמרה (ראה שו״ע אדה״ז שם. טושו״ע ו)שו״ע אדה״ז שם סי׳ נב).

ואולי י״ל שלכן מדייק אאמו״ר דאמירת תהלה לדוד „בגין שבחא״ הוא „כמו וע״ד . . רשות״, להדגיש, דלשון הזהר „לאו בגין חובה״ אין הכוונה בזה שהוא רשות כפשוטו לגמרי, כ״א שפעולתו וענינו הוא „כמו וע״ד״ ענין הרשות מאחר שאינו „בגין מזונא ופרנסה״ (לפעול המשכות כו׳), כ״א רק „בגין שבחא״. וראה לקמן הערה 38.

36) שם רכו, ב. וראה מג״א ושו״ע אדה״ז שצויינו לעיל הערה 7.

---

31) ראה קונטרס ענינה של תורת החסידות ס״ב ואילך.

32) ראה גם לקו״ש ח״ד ע׳ 1133 ואילך (ובהערות שם). חי״ב ע׳ 73 ואילך.

33) ע״ד מ״ש בביאוה״ז שם (ע׳ צג) בשם הב״י.

•) ר״ה בגכ״ק הצ״צ. וצ״ע שהרי הב״י לא הוסיף על מ״ש בטור שם (בשם הרמב״ם). ואולי צ״ל „כמ״ש בב״ח״ (שכ״ה גם האידנא דקבעוה חובה, ע״ש).

ולכאורה איז ניט מובן: הן אמת אַז מען קען ניט בעטן אויף מזונות נאָך מנחה ווייל ס'איז אַ זמן פון „דינא קשיא" — אָבער ווי קען מען עס בעטן „קודם צלותא", נאָך איידער מ'טוט אויף „פרנסה דמארי"?

וע"פ הנ"ל יש לומר, אַז דאָס איז דערפאַר, וואָס מ'האָט שוין מתפלל גע־ווען תפלת שחרית, בלייבט אַ רושם פון תפלת שחרית, ובכח זה זאָגט מען אשרי פאַר תפלת מנחה[37].

און דעם ענין איז דער צ"צ מרמז בקיצור, מיטן שרייבן „תקנו לומר בשחרית ב"פ ע"ד ליעקב אשר פדה את אברהם שהת"ת מטה כלפי החסד" — וואָס דערמיט איז ער מרמז די שייכות פון אמירת תהלה לדוד בשחרית צו תפלת ערבית[38].

(משיחות ש"פ פינחס תשל"א,
מוצש"ק פ' פינחס תשל"ח)

---

37) ראה עד"ז אוה"ח ליהר כאן (מהרח"ו).

38) אלא שביהל אור שם (ס"ע תערב) מבאר שהתהלה לדוד שאומרים קודם „סדר קדושה" (ובא לציון) הוא להשלים הג"פ תהלה לדוד (ושייך לערבית). וכפשטות משמעות הכלבו שם, לבוש (שבהערה 9) ועוד. וראה גם סי' מהרי"ד (קע, א). וראה לעיל הערה 35.

וממ"ש ביהל אור שם (ס"ע תרעג) „והנה פסוד"ז כו'" משמע, שגם ע"ד החסידות התהלה לדוד שאומרים בפסוד"ז שייך לשחרית, ופעם הב' דשחרית (ששייך לערבית, ת"ת) הוא זה שאומרים לאחרי שמו"ע.

# מטות

א. אינעם פסוק [1] „הן הנה היו לבני ישראל בדבר בלעם למסר מעל בה' גו'", שטעלט זיך רש"י אויף די וועדטער „בדבר בלעם" און איז מפרש: אמר להם אפילו אתם מכניסים כל המונות [2] שבעולם אין אתם יכולים להם שמא מרובים אתם מן המצרים שהיו שש מאות רכב בחור [3] בואו ואשיאכם עצה אלקיהם של אלו שונא זמה הוא כו' כדאיתא בחלק [4] ובספרי [5].

דאָס וואָס רש"י דאַרף דא בכלל מפרש זיין, אַז דאָס איז געווען עצת בלעם — כאָטש רש"י האָט שוין דאָס מפרש געווען פריער אין פ' בלק [6] אויף די וועדטער פון בלעם „לכה איעצך" (און אויך ביים פסוק [7] „ויחל העם לזנות אל בנות מואב [8]") — איז מובן, וואָרום אונדזער פסוק איז דער מקור פון וואָנעט מען לערנט עס אַרויס, ווי רש"י זאָגט ביי דעם פסוק „לכה איעצך": „תדע שבלעם השיא עצה זו להכשילם בזמה שהרי נאמר הן הנה היו לבני ישראל בדבר בלעם".

מ'דאַרף אָבער פאַרשטיין, פאַרוואָס ער בריינגט דאָ די אריכות „אמר להם אפי' אתם מכניסים כל המונות שבעולם .. רכב בחור":

א) וואָס איז דאָס בכלל נוגע צום פירוש פון פסוק?

ב) אַז רש"י וויל מאיזה טעם שיהי' אַראָפבריינגען דעם חלק הדבור של בלעם, וואָלט דאָך מער מתאים געווען צו בריינגען דאָס דאָרט וואו ער איז מפרש דעם ענין צום ערשטן מאָל — אויף „לכה איעצך"?

ב. אויך דאַרף מען פאַרשטיין כמה דיוקים אין דברי רש"י:

א) דאָס וואָס בלעם האָט געזאָגט „אפילו אתם מכניסים כל המונות שבעולם אין אתם יכולים להם", ווייל „שמא מרובים אתם מן המצרים" — איז דאָך די ראי' ניט ממין הנידון, „אתם" אליין זיינען טאָקע ניט „מרובים מן המצרים", אָבער מיט די „כל המונות שבעולם" זיינען זיי געווויס מרובים מן המצרים; וואָרום די מצרים זיינען דאָך געווען בלויז איין אומה, און ווי גרויס ס'זיינען געווען אירע המונות דאָמאָלס [9], זיינען זיי אלץ ווייניקער פון „כל המונות שבעולם"?

נאָכמער: מ'האָט דאָך שוין געלערנט פריער [10], אַז משה רבינו האָט געזאָגט דעם אויבערשטן „ואמרו הגוים גו' מבלי

---

1) פרשתנו לא, טז.

2) בהדפוסים דפרש"י הובא בחצע"ג „ס"א האומות". אבל בדפוס ראשון ושני וכו"כ כת"י רש"י איתא „המונות". וכ"ה בהדפוסים דספרי.

3) בשלח יד, ז.

4) סנהדרין קו, א.

5) עה"פ.

6) כד, יד.

7) כה, א.

8) להעיר אשר לאחז"ז ממשיך „את המדינית" (כה, ו) „המדינים גו' בנכליהם גו'" (כה, יז-יח) נקם נקמת בני ישראל מאת המדינים (פרשתנו לא, ב. וראה פרש"י) ואומר עליהן „הן הנה היו גו'" ואין רש"י מתרץ זה — כי כבר פירש שבלק הי' מנסיכי מדין וגם מלך למואב (בלק כב, ד).

9) וגם לדעת המכילתא (בשלח יד, ה. שמו"ר פט"ז, יוד) „שהי' פרעה שולט מסוף העולם ועד סופו" הרי נאמר בפסוק (שם, ז) שהי' „כל רכב מצרים" ולא של כל העולם.

10) שלח יד, טו-טז ובפרש"י.

יכולת ה׳ להביא גו״, ו„אינו דומה פרעה לשלשים ואחד מלכים״ — איז דאָך פשיטא אז „אינו דומה״ צו „כל המונות שבעולם״.

ב) לאידך: וויבאלד ער וויל מתאר זיין דעם ריבוי און די גבורה פון די מצרים — פאַרוואָס זאָגט רש״י בלויז „שהיו שש מאות רכב בחור״ און דערמאָנט ניט אויך (ווי דער פסוק איז מסיים) „וכל רכב מצרים ושלישים על כולו״ ? (ווי ס׳איז מובן אויך בפשטות, אַז נאָר אַ ריבוי מופלג פון „רכב מצרים״ האָט געקענט נאָכיאָגן און אַרויסרופן אַזאַ מורא — „ויראו מאד״ [11] — ביי שש מאות אלף וגו׳ הגברים גו׳ וגם ערב רב וגו׳ [12]).

לכאורה קען מען זאָגן, אַז מיט „שש מאות רכב בחור״ וויל רש״י מדגיש זיין (ניט דעם דאָזיקן מספר פאַר זיך, נאָר אַז די „שש מאות״ זיינען געווען דער „רכב בחור״, וואָס דערפון איז פאַר־שטאַנדיק ווי גרויס ס׳איז געווען די צאָל פון גאַנץ חיל ורכב מצרים — איז עס אַבער פאַרט ניט גלאַטיק, וואָרום דעמאָלט וואָלט עס רש״י געדארפט מרמז זיין דורך מוסיף זיין דעם וואָרט וגו׳, אַדער לכה״פ ניט זאָגן דעם לשון „שהיו שש מאות כו״ (וואָס גיט אַן אַרט צו מיינען אַז דאָס איז געווען זייער גאַנצער מספר) — נאָר אַן אַנדער לשון (ע״ד ווי אין ספרי [13]), פון וועלכן מ׳זאָל קענען פאַרשטיין אַז ער מיינט מער ווי דעם דאָזיקן מספר ?

ג) וואָס איז דער לשון „בואו (ואשיאכם עצה)״ ?

ד) רש״י איז מוסיף „(וכו׳) כדאיתא בחלק ובספרי״, וואָס בפשטות באַציט זיך דער ציון צום וואָרט „וכו״ — די וויטערדיקע פרטי הענין ווי זיי זיינען דאָ אין (פרק) חלק און אין ספרי — איז ניט מובן: וואָס איז דאָ נוגע די אריכות הדבורים אין חלק און ס׳איז ניט געגנוג צו מציין זיין צום המשך וואָס שטייט אין ספרי [14] ?

ה) אפילו ווען רש״י וויל בריינגען אויך פון „חלק״ האָט ער דאָך געדארפט מקדים זיין דעם ציון פון „ספרי״, וויייל : (א) דאָרט רעדט זיך בהמשך הביאור פון אונדזער פסוק; (ב) פון דאָרטן איז געמומען געוואָרן דער גאַנצער דבור פון רש״י אויך התחלתו — „אמר להם אפילו אתם מכניסים כו״ — דאָקעגן אין „חלק״ איז די אריכות הפרטים נאָר אין המשך צו „אלקיהם של אלו שונא זמה הוא״.

פון דעם איז מוכח, אַז דאָס וואָס רש״י זאָגט כדאיתא „בספרי״ מיינט ער ניט מציין זיין דעם מקור פון התחלת פירושו „אמר להם אפילו אתם כו״ (והטעם וויייל דאָס איז מוכח פון פסוק אליין בפשש״מ), און אויך ניט אויף די פרטי הדבורים בהמשך צו „אלקיהם של אלו שונא זמה הוא״ (וואָס די פרטי העצה פון בלעם זיינען דאָ אין „חלק״), נאָר צו אַן ענין אין ספרי וואָס איז פאַר־בונדן מיט דעם וואָס עס רעדט זיך „בחלק״, דהיינו אין כלל הענין פון „אלקיהם של אלו שונא זמה הוא״.

---

11) בשלח יד, יוד.

12) בא יב, לז־לח.

13) עה״פ, שמביא ל׳ הכתוב „ויקח (שש מאות גו׳)״ שאפ״ל שכוונתו לכל הכתוב. משא״כ בפרש״י.

14) זה שברש״י בלק (כד, יד) כ׳ „כדאיתא בחלק״ ולא הביא הספרי דשם (כה, א) — י״ל בפשטות כי ב„חלק״ הוא בהמשך להכתוב „לכה איעצך״ ומפורש עצת בלעם בזו. משא״כ בספרי שליתא שם שהי׳ ע״י עצת בלעם. וגם בפסוק כה, א צריך לפרש שהי׳ ע״י עצת בלעם, שעפ״ז מובן ההמשך להכתובים שלפנ״ז. וראה לקמן הערה 27.

ג. דער ביאור בזה: דער חילוק בפשטות צווישן דעם פסוק בפרשתנו און דעם פסוק איז פ' בלק: אין פ' בלק שטייט „לכה אינעצך", דעריבער איז רש"י מפרש נאָר „ומה היא העצה אלקיהם של אלו שונא זמה כו'"; דאָקעגן אין דעם פסוק בפרשתנו שטייט ניט „בעצת בלעם", נאָר „בדבר בלעם", איז משמע אַז צוזאַמען מיט דער עצה איז אויך געווען אַ „דבר", אַ דבור פון בלעם[15], וואָס האָט געהאָט אַ שייכות צו דער עצה[16].

און פון דעם וואָס דאָס שטייט בשייכות צו טענת משה (פאַרוואָס האָט מען אין דער מלחמה ניט געהרג'ט אויך די נשים) איז מוכח אַז דער „דבר בלעם" איז נוגע דוקא דאָ.

און דעריבער איז רש"י מפרש ניט נאָר די עצה פון בלעם, נאָר אויך דעם „דבר בלעם" — „אמר להם אפילו אתם מכניסים כל המונות שבעולם אין אתם יכולים להם כו'", וואָס האָט געבראַכט צו עצת בלעם: „אלקיהם של אלו שונא זמה כו'".

די הסברה בזה: טענת משה „החייתם כל נקבה הן הנה היו לבנ"י גו' על דבר פעור ותהי המגפה בעדת ה'" איז געווען ניט נאָר דערפאַר וואָס זיי האָבן בעבר מכשיל געווען אידן און געבראַכט די מגיפה[17]. די טענה איז געווען בשייכות צו דער מלחמה וואָס מ'האָט געפירט איצט מיט מדין און דערפאַר איז „ויקצוף משה על פקודי החיל גו' הבאים מצבא המלחמה"; ד. ה. דאָס וואָס די מדינים האָבן געשיקט „בנותיהם לזנות" איז געווען אַן אופן ווי זיי האָבן געוואָלט מלחמה האָבן מיט אידן און זיי אומ־ בריינגען[18] ר"ל — דאָס איז טאָקע געווען „דבר בלעם": מיט מלחמה גשמית קען מען די אידן ניט מנצח זיין, ווייל „אפילו אתם מכניסים כל המונות שבעולם כו'", און דעריבער איז „בואו ואשיאכם עצה אלקיהם של אלו שונא זמה". קומט אויס, אַז די בנות מדין האָבן (אויך) געפירט בפועל די מלחמה פון מדין קעגן די אידן.

און דעריבער איז דאָ נוגע ניט נאָר עצת בלעם אַליין נאָר אויך „דבר בלעם".

ד. עפ"ז איז מובן פאַרוואָס רש"י בריינגט די פרטי הדבור פון בלעם:

אמר להם אפילו אתם מכניסים כל המונות שבעולם אין אתם יכולים להם — און אויף דעם האָט ער זיי ניט געדאַרפט ברענגען קיין ראי', וואָרום בלק האָט שוין געזען, אַז אפילו סיחון ועוג, די שטאַרקסטע מלכים וואָס איז כל אדם יכול לכבשם[19] און וועמען מ'האָט געדונגען[20] צו פאַרהיטן פון די אידן — האָבן די אידן זיי בייגעקומען אין אַזאַ נפלא'דיקן אופן, אַז די גאַנצע גבורה פון סיחון ועוג האָבן קיין

15) ראה ספרי כאן: „מה הי' דבר בלעם כו'".

16) להעיר שבת"א כאן „בעצת בלעם". ועד"ז בחיב"ע „בעיצתא דבלעם". ובפ' בלק שם כתב דרשת רז"ל ע"ז. וגם בת"א פי' „אמלכינך מה דתעבד". ואכ"מ.

17) והיינו שבסיבתם היתה המלחמה (ראה אברבנאל ומלבי"ם כאן) דאז הי' מספיק שיאמר רק עצת בלעם „אלקיהם של אלו שונא זמה כו'".

18) אף שבלק אמר מתחלה רק „ואגרשנו מן הארץ" (בלק כב, ו ובפרש"י שם, יא) הרי כוונת בלעם ומדין בכלל הי' „וגרשתיו מן העולם" (פרש"י שם). ובפרש"י שם כג, יט: ואתה (בלק) סבור להמיתם במדבר. וראה פרש"י פרשתנו לא, ב.

19) ראה פרש"י חקת כא, כג.

20) ראה פרש"י בלק כב, ה.

באַטרעף ניט געהאַט[21]. ווייסן זיי דאָך שוין אַז גבורה גשמית, סיי אין אַ ריבוי בכמות און סיי אין שטאַרקייט באיכות, וועט ניט העלפן אויף צו בייקומען די אידן.

בלק און מדין האָבן אָבער געהאַט אַן אַנדער סברא, אַז מ'וועט די אידן קענען מנצח זיין דורך אַ רוחניות'דיקער מלחמה: ד. ה. אויפן זעלבן שטייגער ווי זיי האָבן געדונגען בלעם'ן צו פאָר־טרייבן די אידן: „לכה נא ארה לי את העם הזה" [22] מיטן רוחניות'דיקן כח וואָס ער האָט געהאַט, זייענדיק אַ נביא, „יודע דעת עליון" — אַזוי האָבן זיי אויך נאָכ־דעם (ווען בלעם האָט זיי ניט געקענט העלפן) געטראַכט צו אויפזוכן אַנדערע מענטשן מיט מער רוחניות'דיקע שטאָר־קייט און כוחות אויף צו בייקומען די אידן.

אויף דעם האָט זיי בלעם געענט־פערט „שמא מרובים אתם מן המצרים שהיו שש מאות רכב בחור". דערמיט האָט ער ניט געמיינט מדגיש זיין די כמות פון שש מאות, די גשמיות'דיקע גבורה און ריבוי פון חיל מצרים, נאָר זייער רוחניות'דיקע גבורה — און ווי רש"י [23] איז מפרש אַז די בהמות הרכב זיינען געווען „מהירא את דבר ה'" (דאָ איז ניט נוגע דער ריבוי במספר פון חיל מצרים) — און אעפ"כ האָט דאָס ניט געהאָלפן און בשעת זיי האָבן זיך אַנגע־הייבן מיט אידן האָבן אויך זיי געהאָט אַ ביטערן סוף.

ובמילא איז מובן אַז עס האָט ניט קיין אַרט צו זוכן אַזעלכע וואָס האָבן אַ רוחניות'דיקע מעלה און דורך זיי בייי־קומען די אידן, ווייל אין דעם ענין זיינען זיי ניט „מרובים מן המצרים" וואָס זיינען געווען „ירא את דבר ה'" און האָבן דאָך גאָרניט געקענט טאָן געגן אידן[24].

וואָס קען יע העלפן — האָט זיי בלעם געזאָגט „בואו ואשיאכם עצה" — קומט צו נעענטער און איך וועל אייך געבן אַן עצה בחשאי „אלקיהם של אלו שונא זמה כו'", און דורך דעם וועט איר דורכפירן אייער מבוקש.

ה. דער בן חמש למקרא קען אָבער פרעגן: מען געפינט ניט אין די גאַנצע אַרבעים שנה במדבר אַז די אידן זאָלן טאָן אַזעלכע עבירות; נאָכמער: בא שלומית בת דברי זאָגט רש"י [25] „שבחן של ישראל כו' לומר שהיא לבדה היתה זונה" — און פון דעם איז פאָר־שטאַנדיק אויך בנוגע לאנשים — היינט ווי קומט דאָס אַז אַזויפיל אידן זאָלן אין דעם נכשל ווערן, ביז אַז „ויהי המתים במגפה ארבעה ועשרים אלף"[26]?

---

21) ראה פרש"י ס"פ חקת.

22) בלק כב, ו ובפרש"י. וראה פרש"י שם, ד.

23) בשלח יד, ז. ואף שכל הבהמות, גם של „כל רכב מצרים" היו מהירא את דבר ה' (פרש"י שם) הרי — (עיקר) הקי"ו הוא מאלה שהיו „בחור — נבחרים" בכל (גם ב„ירא את דבר ה'").

וראה פרש"י וארא ט, יד: „והירא את דבר ה' הניס את מקנהו .. וכן שנוי' במכילתא אצל ויקח שש מאות רכב בחור". וראה לקו"ש חט"ז ע' 148 ואילך.

24) ואולי י"ל שגם תחלת דיבורו של בלעם „אפילו אתם מכניסים כל המונות שבעולם אין אתם יכולים להם" אין כוונתו רק לשלול נצחון ע"י הכמות אלא גם שב„כל המונות שבעולם" בודאי יש בהם הרבה ירא ה' שבזכותם ינצלו (וע"ד מש"נ בסדום ועמורה (וירא יח, כג ואילך) שבזכות צדיקים כו') ולא יאבדו במלחמה עם בנ"י. וע"ז אמר „שמא מרובים אתם מן המצרים שהיו שש מאות רכב בחור" מספר מסויים מפורש — שלא בערך למספר הצדיקים שהי' דיו להציל גם את סדום וכו' — וכשרצו להלחם בבנ"י לא נשאר מהם אף אחד.

25) אמור כד, יא. וראה פרש"י שמות ב, יא.

26) ס"פ בלק.

אויך: וואָס איז דער „בואו" — פאַר־וואָס האָט עס בלעם געזאָגט בדרך סוד?

דעריבער ברענגט רש"י „כדאיתא בחלק", וואָס דאָרטן ווערט אָרום־גערעדט בפרטיות ווי אַזוי מען האָט די אידן אַרײַנגענאָרט דורך „צרצורי של יין": ביז אַז זיי זיינען נכשל געווארען בזנות וע"ז. ובמילא — ווען אידן וואָלטן געוואוסט פון עצת בלעם, וואָלטן זיי זיך אויסגעהיט דערפון. דעריבער האָט ער געזאָגט בסוד — „בואו", אַז די אידן זאָלן זיך ניט דערוויסן פון דער ערמומית התחבולה[27].

ו. עס איז אַבער נאָך אַלץ ניט גלאָטיק: עס ווערט דערציילט דאָרט אין גמרא ווי אַזוי מ'האָט דורכגעפירט עצת בלעם — „עשה להן קלעים מהר שלג עד בית הישימות והושיב בהן זונות זקינה מבחוץ וילדה מבפנים ובשעה שישראל אוכלין ושותין ושמחין ויוצאין לטייל בשוק אומרת לו הזקינה כו'". קען מען ווידער פרעגן: ווי קומט צו אידן אַזאַ הנהגה פון „אוכלין כו' ושמחין ויוצאין לטייל בשוק" צווישן די אהלים פון נשי ובנות מדין? ובפרט אַז דאָס איז געווען נאָך די גרויסע נסים, וואָס אידן האָבן ערשט געזען בא „אשד הנחלים"[28] און ביי מלחמת עוג וואָס עקר טורא[29] כו', האָט עס דאָך — בפשטות — געדאַרפט אַרויסרופן ביי אידן פונקט פאַרקערטע תוצאות — אַ הנהגה טובה ביותר.

דעריבער איז רש"י אויך מציין — „בספרי", מיינענדיק דעם „ספרי" וואָס האָט אַ שייכות צום ענין וואָס רעדט זיך אין „חלק": אין ספרי פ' בלק שטייט, אַז „משנתמלאו ישראל מן הבזה (פון מלחמת סיחון ועוג) התחילו מבזים את הבזה מקרעים כסות ומשליכים ומקרעים בהמה ומשליכים לפי שלא היו מבקשים אלא כלי כסף וכלי זהב כו'", ד. ה. אַז די גרויסע „בזה" פון דער מלחמה האָט גורם געווען אַז די אידן זאָלן זיין אין אַ מצב פון „וישמן ישורון" און במילא איז די תוצאות דערפון — „ויבעט", אַז דאָס האָט סוף־סוף דער־פירט צו דער ניט גוטער הנהגה און כשלון החטא[30].

ז. פון „יינה של תורה" שבפרש"י:

ביי מלחמת מדין געפינט מען, אַז דער אויבערשטער האָט געזאָגט[31] „נקום נקמת בני ישראל מאת המדינים", און משה רבינו, בשעת ער האָט איבער־געגעבן דעם ציווי, האָט ער געזאָגט[32] „לתת נקמת ה' במדין" (ניט „נקמת בני ישראל"). איז מבאר דער טאָטע[33] דעם טעם השינוי, אַז דער אויבערשטער איז מדקדק על כבודו של ישראל און משה רבינו איז מדקדק על כבודו של הקב"ה (און עד"ז איז ער מבאר וואָס דער אויב־ערשטער אין זיין ציווי, האָט מקדים

27) להעיר מרשב"ם בלק כד, יד. ועפ"ז י"ל בפשטות שגם בפ' בלק כוונת רש"י ב„כדאיתא בחלק" לתרץ איך נכשלו בזנות. וראה שפ"ח בלק כה, א.

28) חקת כא, טו.

29) שהובא בפרש"י ס"פ חקת.

30) ומה שלא הביא רש"י הספרי גם בפ' בלק (כד, יד. כה, א) לתרץ קושיא הנ"ל, י"ל כיון שגם במלחמת מדין נאמר „ויקחו את כל השלל ואת כל המלקוח גו'" (פרשתנו לא, יא. ראה פרש"י שם יג) ולכן דוקא כאן הזכיר להם משה שלא ינהגו בזה כמו במלחמת סיחון ועוג שזה גרם שיכשלו כו'.

31) פרשתנו לא, ב.

32) לא, ג.

33) לקולוי"צ לזהר פ' שלח ע' שעז. ולהעיר מתנחומא ובמדב"ר עה"פ.

געווען [אין פּ' תרומה] די כרובים פּאר דעם ארון, און אין פּ' נשא, ווערט דער־מאָנט דער ארון פּאר די כרובים). מען דאַרף אָבער פּאַרשטיין, פּאַרוואָס געפינט מען דעם שינוי און די צוויי ענינים ביי מלחמת מדין און ניט ביי אַלע אַנדערע ציווּיס ?

לויט דער הסברה אין פּי' רש"י הנ"ל איז דאָס מבואר: די מלחמה פון מדין מיט די אידן איז באַשטאַנען אין צוויי אופנים: א) זיי האָבן געוואָלט מלחמה האָלטן און אומברענגען אידן, און בהתאם לזה קומט „נקמת בנ"י"; ב) די עצה וואָס בלעם האָט געגעבן „אלקיהם של אלו שונא זמה כו"" — און אַנטקעגן דעם איז דער ענין פון „נקמת ה"".

און דעריבער: דער אויבערשטער וואָס איז מדקדק בכבודן של ישראל, איז פון די צוויי — מדגיש „נקמת בנ"י", זייער כוונה אומצוברענגען אידן; און משה רבינו, וואָס איז מדקדק על כבודו של הקב"ה, איז מדגיש „נקמת ה"" — אַז אויך זייער אומברענגען אידן איז געווען דורך דער פּעולה קעגן „אלקיהם של אלו", וואָס „שונא זמה הוא כו"", ביז צו מכשיל זיין זיי אין ע"ז (בעל פּעור).

ועפּ"ז איז אויך מובן וואָס רש"י איז מפרש אויף „נקמת ה', שהעומד כנגד ישראל כאלו עומד כנגד הקב"ה"[34], וואָס די תורה זאָגט דאָס דוקא ביי מלחמת מדין — ווייל אין דעם האָט מען געזען אַז אין זייער אויפשטיין „נגד ישראל" איז געווען שטעלן זיך „נגד ה"[35] — מכשיל זיין אידן מיט זמה (און דורך דעם אויך ע"ז) —

און דעריבער זאָגט די תורה דאָ אין פּ' מטות דוקא „בדבר בלעם", ניט נאָר עצת בלעם, וואָרום דאָס גיט צו פּאַר־שטיין דעם מכוון פון מלחמת מדין, וואָס איז נקמת ה' און נקמת בנ"י.

(משיחת ש"פ מטו"מ תשל"ה)

---

34) שבפשוטו בא לתרץ הסתירה (ראה שפ"ח שם).

35) להעיר מתנחומא ובמדב"ר שם: אמר משה רבון העולם אם היינו ערלים כו' לא היו שונאים אותנו כו' אלא בשביל תורה (מצוות) שנתת לנו.

# מטות ב

א. אין דער פרשה [1], וואו אידן זיינען נצטווה געווארן אויף די דינים פון הגעלת כלי מדין, פרעגט דער רמב"ן [2]: פארוואס האט מען אנגעזאגט די הלכות פון הגעלת כלי נכרים ערשט ביי מלחמת מדין און ניט פריער, ביי מלחמת סיחון ועוג, וואס אויך פון זיי האבן די אידן געגומען שלל [3] (וואס אין דעם זיינען דאך זיכער געווען אויך כלים)? און דער רמב"ן פארענטפערט, אז ארץ סיחון ועוג „מנחלת ישראל היא והותר להם כל שללם אפילו האיסורים . . ואמרו רבותינו [4] קדלי [5] דחזירי אשתרי להו אבל מדין לא הי' משלהם ולא לקחו את ארצם רק לנקום נקמתם . . ולכך נהג האיסור בכליהם".

פרעגן *[5] מפרשים [6] אויף דעם: אין דער פרשה זיינען אידן אנגעזאגט געווארן ניט נאר אויף די דינים פון ג'יעולי כלים של נכרים, נאר אויך אויף טבילת כלים של נכרים, ווי רש"י ברייגט עס דא ארא, און ווי דער רמב"ן אליין איז דא מאריך אין דעם — היינט פארוואס זיינען זיי ניט נצטווה געווארן אויף טבילת כלים פריער, ביי מלחמת סיחון ועוג? און דא קען מען דאך ניט ענטפערן, ווי ביי דעם דין פון הגעלה, אז ביי מלחמת סיחון ועוג איז אפילו „קדלי דחזירי אשתרי להו", ווייל דער טעם פון טבילת כלים איז ניט צוליב דעם איסור וואס איז בלוע אין דער כלי — ווארום אויך נייע כלים של נכרים דארפן האבן טבילה [7] — (נאר (ווי עס שטייט אין ירושלמי [8]) „לפי שיצאו מטומאת הנכרי ונכנסו לקדושת ישראל")?

און הגם אז דער רמב"ן שרייבט גלייך פאר דעם: „ולבי מהרהר עוד לומר שהטבילה הזו מדבריהם, והמקרא אסמכתא עשו אותו" — איז אבער ניט מובן: א) דער רמב"ן פירט דאך אויס „וזה צריך תלמוד" — ד.ה. ער איז בספק און מעגלעך אז דאס איז מדאורייתא [9]; ב) אפילו אויב דער „מקרא" איז נאר אן אסמכתא, קען מען דאך אויך פרעגן: פארוואס שטעלט די תורה די (ווערטער פון דער) אסמכתא ביי מלחמת מדין און ניט ביי מלחמת סיחון ועוג? ג) ובכל אופן: פארוואס איז דער רמב"ן גארניט מעיר וועגן דעם?

---

1) פרשתנו לא, כא ואילך.
2) שם, כג.
3) דברים ב, לה.
4) חולין יז, א.
5) בחולין שם: כתלי.
*5) לאחר זמן בא לידי ספר „טבילת כלים" (אה"ק, תשל"ה) בו מלוקט מראשונים ואחרונים — ושקו"ט שם — בכו"כ ענינים שבאו לקמן (בפנים ובההערות), ובפרט במבוא שם בסופו ובפ"ג הערה ד.
6) מהם: חת"ס עה"ת כאן. שו"ת שו"מ מהד"ת ח"ד סו"ס יז. הגאון מטשעכנאוו הובא בכלי חמדה פ' תצא (כא, יא. אות ו'). שם פ' ואתחנן (ו, י. אות ב'). שו"ת ערוגת הבושם חיו"ד סקכ"ג. שו"ת הר צבי יו"ד סק"ט. ועוד.
7) ע"ז עה, ב. רמב"ם הל' מאכלות אסורות פי"ז ה"ג („שלא נשתמש בהן כל עיקר"). טושו"ע יו"ד ר"ס קכ.
8) ע"ז בסופה.
9) ובריטב"א לע"ז שם כ' בשם הרמב"ן: טבילה זו מדאורייתא היא דלא משמע דליהוו הני קראי אסמכתא דרבנן כו'. אבל בחי' הרמב"ן (השלם. ירושלים, תש"ל) שם: וי"ל דטבילה זו גזה"כ כו' א"נ אסמכתא. — וראה לקמן הערה 30.

ב. לכאורה וואלט מען געקענט ענטפערן[10]: ס׳איז ידוע, אז ניט אלע מצות זיינען געגעבן געווארן גלייך ביי מ״ת; עס זיינען פאראן כמה מצות וואס זיינען געזאגט געווארן אין א שפעטער־דיקן זמן, ביז אפילו בשנת הארבעים, ע״ד[11] פ׳ נחלות[12] וואס איז נתחדש געווארן שפעטער דורך די בנות צלפחד (ועוד):

ובמילא האט ניט קיין ארט צו פרעגן, פארווארפ מ׳האט ניט אנגעזאגט אויף טבילת כלים פריער (ביי מלחמת סיחון ועוג) — ווייל ערשט ביי מלחמת מדין איז געקומען דער זמן ווען עס איז נתחדש געווארן דער ענין, וע״ד „ניתנה תורה ונתחדשה הלכה״[13].

און דאס וואס דער רמב״ן פרעגט יע בנוגע גיעולי נכרים, איז עס דערפאר ווייל ס׳איז מוכרח צו זאגן, אז דער דין פון איסור בלוע — אז דאס וואס איז נבלע געווארן (פון א דבר איסור) אין דער כלי איז אסור און אסר״ט די כלי — איז שוין געווען פון פריער[14], פאר מלחמת מדין:

עס שטייט אין א פריערדיקע פרשה (צו[15]) „וכלי חרש אשר תבשל בו ישבר ואם בכלי נחושת בשלה ומרק ושוטף במים״, טייטשט דארט רש״י: „ישבר, לפי שהבליעה שנבלעת בו נעשה נותר כו׳״; „ומרק ושוטף, לפלוט את בליעתו כו׳״ — קומט דאך אויס, אז דער ענין פון איסור בלוע איז שוין געווען פון פריער[16]; און ווייאלד אזוי, פרעגט דער רמב״ן, פארוואס האט מען ערשט ביי מלחמת מדין אנגעזאגט די דינים פון גיעולי נכרים, און ניט ביים פריערדיקן מאל ווען איידן האבן אריינגעקראגן כלים וואס דארפן האבן גיעול — ביי מלחמת סיחון ועוג.

עס איז אבער נאך אלץ ניט גלאטיק: ווייאלד דער רמב״ן רעדט וועגן ביידע זאכן, סיי גיעולי נכרים און סיי טבילה, האט ער עכ״פ געדארפט דערמאנען בקיצור דעם חילוק הנ״ל וואס איז דא צווישן זיי (וואס דעריבער פרעגט ער נאר אויף גיעו״נ און ניט אויף טבילה).

און עד״ז — ויתירה מזו — איז ניט מובן אין דעם וואס אנדערע מפרשים פארענטפערן, פארוואס מ׳האט ניט אנגעזאגט אויף טבילת כלים ביי מלחמת סיחון ועוג — וואס נוסף אויף די דחוקים וואס זיינען דא אין יעדן פון די תירוצים (ואכ״מ), איז דא די שאלה כללית: פארוואס שטעלט זיך ניט דער רמב״ן אויף דער שאלה?

ג. וועט מען דאס פארשטיין בהקדים נאך צווי תמיהות אין דעם ענין פון טבילת כלים:

א) עס איז ידוע וואס דער נודע ביהודא[17] און דער חתם סופר[18] שרייבן, אז ווען מען פארקויפט דעם חמץ צום גוי פאר פסח, זאל מען ניט פארקויפן די כלים חמוצים, ווייל דעמאלט וועט מען

---

10) וראה גם כלי חמדה פ׳ ואתחנן שם. שו״ת הר צבי שם.

11) אבל אינו דומה ממש, כי נחלות וכיו״ב לא ה׳ נוגע קודם לזה, משא״כ גיעולי נכרים.

12) פינחס כז, ו ואילך.

13) שבת קלה, סע״א.

14) ולהעיר מפרש״י כאן (פסוק כא): שנתעלמה ממנו כו׳.

15) ו, כא.

16) ודוחק לומר דקס״ד שזה חידוש בקדשים, ולכן הי׳ צ״ל עוד ציווי בנוגע לגיעו״נ.

17) בשו״ת שיבת ציון סי״א.

18) שו״ת או״ח סי׳ קט.

זיי דאַרפן טובל זיין ביים צוריקקויפן זיי פון דעם גוי נאָך פסח[19];

אָבער אין נוסח שטר־מכירה פון אַלטן רבי'ן[20] שטייט געשריבן: „וכן כלים מחו־מצים שיש עליהם חמץ בעין" — ד.ה. אַז אויך די כלים ווערן פאַרקויפט צום גוי, און פונדעסטוועגן געפינט מען ניט אַז דער אַלטער רבי זאָל זאָגן, אַז נאָך פסח דאַרף מען טובל זיין די כלים[21]. ומעשה רב — אַז מ'איז זיי ניט טובל.

אין שער הכולל[22] פאַרענטפערט ער, אַז וויבאַלד אַז דער אַלטער רבי זאָגט „(כלים מחומצים) שיש עליהם חמץ בעין", און דער דין[23] איז אַז „כל הכלים שאינו רוצה להכשירן כו' צריך לשפשפן כו' ולהדיחן כו' שלא יהא חמץ ניכר בהן"; ובמילא קומט דאָך אויס, אַז די „כלי סעודה" זיינען חייבים אין טבילה[24].

אָבער דער תירוץ איז ניט מובן: דער דין פון „צריך לשפשפן" באַציט זיך דאָך אויף אַלע כלים, און וויבאַלד אַז די כלים

19) וראה שד"ח אס"ד מערכת חמץ ומצה סי' ט' אות כז. דרכי תשובה ליו"ד שם סק"צ. שו"ת יד יצחק ח"ב סי' קסא.

20) בהלכות מכירת חמץ שבסוף הל' פסח.

21) בשד"ח שם מתרץ „כיון שדעת הקונה והמוכר שלא יתקיים המקח הזה לעולם ולא נקרא שם בעלים הנכרי על הכלים הללו כו'". אבל ראה בארוכה שו"ת יד יצחק שם שדוחה ת"י זה. ושם מסיק, שלהדיעות שמכירת חמץ הוי הערמה אי"צ טבילה, משא"כ אם הוי מכירה גמורה, עיי"ש. וראה לקמן הערה 47.

22) להרא"ד לאוואוט. נדפס גם בהוספות לשו"ע אדה"ז שם (הוצאת קה"ת) מט, א [תשב, א].

23) שו"ע אדה"ז או"ח ר"ס תנא.

24) ע"ז שם. רמב"ם הל' מאכא"ס שם. טור ושו"ע יו"ד שם.

וואָס „צריך לשפשפן" זיינען ניט נכלל (לשיטתו פון שער הכולל) אין דער מכירה — טאָ וועלכע זיינען עס די כלים (דערמאָנטע אין שטר מכירה) וואָס מען פאַרקויפט אין חמץ?!

ועכצ"ל, אַז אין שטר מכירה באַ־ווארנט מען — אויב מאיזה סיבה האָט מען ניט משפשף געווען,

אויב אַזוי איז דאָך הדרא קושיא לדוכתי'.

מוז מען זאָגן, אַז כאָטש כלי סעודה (שיש עליהם חמץ בעין) ווערן נכלל אין דער מכירה צום גוי, פונדעסטוועגן, דאַרפן זיי, לשיטת אדה"ז, קיין טבילה ניט האָבן.

ב) איינער פון די טעמים[25] אויפן מנהג צו עסן מאכלי חלב ב(יום א' ד)חג השבועות איז, אַז דאָס איז לזכר די מאכלי חלב וואָס אידן האָבן געגעסן אין דעם טאָג פון מ"ת: וויבאַלד אַז אויף מצות שחיטה זיינען אידן נצטווה גע־ווארן, ווי רובן ככולן פון מצות, ביי מ"ת, זיינען באַלד נאסר געווארן אַלע זייערע פלייישיקע מאכלים און כלים וועלכע זיי האָבן געהאַט, ווייל פאַר מ"ת זיינען זיי דאָך ניט געווען בר זביחא — האָבן זיי במילא ניט געטאָרט עסן קיין שום מאכל ותבשיל של בשר, [זיי האָבן אויך ניט געקענט ביום מ"ת שחט'ן בהמות און כשר'ן זייערע כלים, ווייל „דכו"ע בשבת ניתנה תורה"[26]] האָבן זיי געמוזט עסן נאָר מאכלי חלב.

לכאורה קען מען אויף דעם פרעגן: ווי אַזוי האָבן זיי געקענט עסן מאכלי

25) בס' גאולת ישראל (לעמבערג, 1864).

26) שבת פו, ב. אבל ראה בארוכה לקו"ש ח"ח שיחה ג' לפ' נשא (בנוגע לשבת שבו ניתנה תורה), ובהערות *47, 48 שם.

ותבשילי חלב. ודוחק גדול לומר אַז זיי האָבן געגעסן נאָר „חמאה וחלב", אַבער ניט קיין תבשילין. ועוד — אויב אַזוי וואָלט עס אויך געדאַרפט נרמז זיין אין דעם מנהג איצט. ובכל אופן — זיי האָבן דאָך פריער געמוזט מגעיל זיין אויך זייערע כלי חלב, וואָס זיינען נאסר גע־ווארן מחמת דעם וואָס מ׳איז פריער ניט געווען אָפגעהיט פון קאָכן אין זיי בשר (אַדער תערובות בשר בחלב)?

איז עס ניט קיין קושיא, ווייל עס לייגט זיך צו זאָגן, אַז אַרויסגייענדיק פון מצרים, און וויסענדיק אַז „בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלקים על ההר הזה" [27], זיינען אידן געווען נזהר אין (מצות — אויך אין) בשר בחלב [28], ובמילא האָבן זיי געהאַט באַזונדערע כלים פאַר מאכלי חלב, און זיי זיינען ניט נאסר געווארן פון מאכלי בשר (אַדער פון בשר בחלב).

[נוסף צו דעם: עס זיינען דאָ גע־וויסע כלים וועלכע זיינען ראוי (צוליב זייער צורה) נאָר פאַר מאכלי חלב].

עס איז אָבער ניט מובן: אמת טאָקע אַז מ׳האָט ניט געדאַרפט מגעיל זיין די כלים ווייל אין זיי איז ניט געווען קיין בליעת איסור, אָבער ביי מ״ת זיינען דאָך אידן אַריין אין (בל׳ הירושלמי הנ״ל) קדושת ישראל [29], האָבן זיי דאָך מהאי טעמא געדאַרפט טובל זיין זייערע כלים [30] פון פריער ווען זיי זיינען נאָך ניט געווען בקדושת ישראל [31] — איז הדרן קושיין לדוכתי׳: ווי אַזוי האָבן זיך אידן געקענט באַנוצן מיט זייערע כלי חלב אָן טבילה [32]?

ד. ווי געראַטן פיל מאָל, קען מען אַרויסלערנען פון פרש״י עה״ת „ענינים מופלאים" [33] אויך ע״ד ההלכה: און כאָטש רש״י איז מפרש „פשוטו של מקרא", וואָס דערפון איז מובן, אַז מ׳קען ניט פסק׳נען א הלכה פון די עניני הלכה וואָס מ׳נעמט אַרויס פון פרש״י ע״ד הפשט [34] — פונדעסטוועגן, זיינען דאָ ערטער וואו רש״י ברענגט אַראָפ ענינים (ניט מדעת עצמו, נאָר) בשם „רבותינו דרשו" (וכיו״ב); וואָס דערפון

---

27) שמות ג, יב. וראה ר״ן סוף פסחים בשם „הגדה".

28) ראה (בנוגע לאברהם) מדרז״ל עה״פ וירא יח, ח. וראה (לענין מאכלות אסורות בכלל) פרש״י תולדות כז, ג (מב״ר פס״ה, יג). חולין צא, א. ועוד, אלא שאעפ״כ לא יכלו לאכול משחיטתם דלפני מ״ת, מכיון שאז לא היו ברי זביחא. אבל להעיר, דבס׳ גאולת ישראל שם משמע, שהכלים נאסרו מ„בשר נחירה ובהמה טמאה".

29) ראה כריתות ט, א.

30) גם להדיעות דטבילת כלים היא רק מדרבנן, הרי קיים אעפ״ה גם מצות דרבנן (ראה פרש״י תולדות כו, ה), שמזה מובן גם בנוגע לנדו״ד (כמש״נ (וירא יח, יט) „למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו גו׳"). ובפרט שלרוב הדיעות טבילת כלים היא מה״ת (הדיעות בזה — ראה שד״ח כללים מערכת ט״ת כלל ב׳. וראה שם, דדעת רוב הפוסקים דהיא מה״ת. וכן פסק אדה״ז בשו״ע או״ח סי׳ קנט סכ״א. סי׳ שכג ס״ח. וראה הדיעות בפרטיות בס׳ טבילת כלים הנ״ל במבוא אות ג׳).

31) אבל להעיר מס׳ חדרי דיעה (מובא בדרכי תשובה יו״ד שם סק״ד) שהניח בצ״ע אם כלים של גר המתגייר צריכין טבילה.

32) ואין לומר שטבלו הכלים שלהם — כי: א) לא אשתמיט בשום מקום לומר שעשו זה. ב) פלוגתא (ראה שו״ע (ושו״ע אדה״ז) או״ח ססכ״ג ס״ז (ח׳)) אם מותר להטביל כלים חדשים בשבת. ובשו״ע אדה״ז שם: ואם א״א כו׳ לא יטביל כו׳. — והרי קיים א״א (ובמילא גם כו״כ מיו״ח) גם מצות דרבנן.

גם דוחק לומר שהשתמשו בכלים שאי״צ טבילה (כלי חרש וכיו״ב) — דא״כ הי׳ צ״ל נרמז זה (או כיו״ב) בהמנהג דאכילת מאכלי חלב.

33) ל׳ השל״ה במס׳ שבועות שלו (קפא, א).

34) וגם בפירושו על הש״ס — ידוע דרש״י פרשן ולא פסקן (יד מלאכי כללי רש״י אות ב׳. שד״ח (כרך ט׳) כללי הפוסקים סי׳ ח אות ט׳).

איז מובן, אז הגם דאס איז א דרש וואס איז נוגע צו „פשוטו של מקרא" (און דעריבער ברייננט עס רש"י אראפ בפירושו), איז עס אבער אויך אויסגע־האלטן אין דעם אופן הלימוד פון „ורבותינו דרשו" — אין דעם לימוד ע"ד ההלכה[35].

און אזוי אויך בנדו"ד, איז דער ביאור בכהנ"ל מובן פון פרש"י דא אין אונזער פרשה:

וועז רש"י ברייננט אראפ דעם ענין פון טבילת כלים (אויף די ווערטער „אך במי נדה יתחטא") זאגט ער: „לפי פשוטו חטוי זה לטהרו מטומאת מת, א"ל צריכין הכלים גיעול לטהרם*[35] מן האיסור וחטוי לטהרן מן הטומאה. ורבותינו דרשו[36] מכאן שאף להכשירן מן האיסור הטעין טבילה כו'".

איז מובן פון פרש"י, אז (לשיטתו) איז דער ענין פון טבילת כלים פארבונדן מיט"ץ איסור („להכשירן מן האיסור")[37].

איז אבער שווער: דער דין[7] איז דאך, אז אויך כלים חדשים זיינען מחוייב בטבילה, כאטש זיי האבן ניט אין זיך קיין בליעת איסור, און ווי די גמרא[36] איז מסביר: „דהא ישנים וליבנן כחדשים דמו ואפילו הכי בעי טבילה"; נאכמער: רש"י אליין טייטשט די ווערטער פון סיום הפסוק „וכל אשר לא יבוא באש תעבירו במים": „וכל אשר לא יבוא באש — כל דבר שאין תשמישו ע"י האור .. ולא בלעו איסור"; „תעבירו במים — מטבילו ודיו כו'" — היינט וויבאלד אז די כלים „לא בלעו איסור", ווי פאסט צו זאגן אז מ'דארף זיי טובל זיין „להכשירן מן האיסור"?

ה. וועט דאס ווערן פארשטאנדיק בהקדם דעם דיוק אין לשון רש"י: ביי גיעול זאגט רש"י אז דאס טוט אויף „לטהרם מן האיסור" (און אזוי אויך „חטוי" — „לפי פשוטו" — איז „לטהרן מן הטומאה"), משא"כ ביי טבילה זאגט ער דעם לשון „להכשירן מן האיסור"; וי"ל, אז מיט דעם שינוי הלשון[38] (בהמשך אחד) צווישן הגעלה („לטהרם" און טבילה („להכשירן") איז רש"י מבאר דעם חילוק צווישן הגעלה און טבילה:

דער גדר פון „טהרה" איז שייך נאר ביי א זאך וואס האט אין זיך טומאה*[38] אדער איסור, און דעריבער ווערט הגעלה — וואס נעמט ארויס די מציאות האיסור וואס איז בלוע אין דער כלי — אנגערופן „לטהרם מן האיסור";

„להכשירן" איז ווי לשון הכנה (ע"ד „הכשר מצוה"): די כלי ווערט מוכן ומוכשר צו קענען זיך באנוצן מיט איר;

---

35) וגם בנוגע לפי' על הש"ס — ראה שד"ח שם דלאו בכ"מ אמרינן דרש"י לאו פסקו.

*35) כן הוא בכל הדפוסים שראיתי — במ"ם, אף שתיכף לאח"ז: „לטהרן", „להכשירן" — בנו"ן.

36) ע"ז שם.

37) וראה גם רמב"ם הל' מאכא"ס שם סה"ה: „הוסיף לו טהרה אחר עבירתו באש להתירו מגיעולי עכו"ם". ובלח"מ שם מפרש דתיבות אלו קאי על „עבירתו באש" — אבל ראה פיה"מ סוף ע"ז: וכשיטבלו כו' הם טהורים לענין האסור והמותר ג"כ מוסף על ענין טומאה וטהרה.

וראה בדברי שאול ליור"ד שם, שלדעת הרמב"ם ב' ענינים בטבילת כלים: א) מן התורה היא משום גיעולי עכו"ם (דאף שיצא ע"י ליבון וכדו' בכ"ז להשתמש בו בקביעות צריך טבילה). ב) מדרבנן יש בה גם משום טומאה וטהרה, כבירושלמי (וכלים חדשים חייבים בטבילה רק מדרבנן). ואכ"מ.

38) אפילו את"ל דבכלל גם גבי הגעלה י"ל הלשון „הכשר" (כברמב"ן כאן. ובכ"מ) — השינוי בזה בפרש"י מוכח כבפנים.

*38) להעיר גם מ„טהר יומא" (ריש ברכות).

ד.ה. דער אויפטו פון טבילה איז ניט צו ארויסנעמען די מציאות האיסור פון דער כלי — דאָס האָט זיך שוין אפ־ געטאָן דורך הגעלה, אדער ס׳איז לכתחילה ניט געווען קיין איסור — נאָר צו מאכן די כלי מוכשר פאר א השתמשות (פון א אידן) וואָס איז מושלל פון איסור, פון אפשרות ועלוליות האיסור: וועו די כלי איז אין רשות פון נכרי, אפילו וועו ער האָט לפועל זיך דערמיט ניט משתמש געווען מיט א דבר איסור, איז אבער דאָ די אפשריות אז ער זאָל אזוי טאָן[39]: און דעריבער, וועו די כלי גייט אריבער אין דעם רשות פון א אידן, צו א השתמשות וואָס אין איר איז ניטאָ אפילו די „אפשריות" פון באָנוצן זיך מיט א דבר איסור*[39], דארף די כלי האבן טבילה „להכשירן מן האיסור"[40].

[בדוגמא בעניננו — באם ציווי בנוגע די נשי מדין, אז „וכל אשה יודעת איש גו׳ הרגו"[41], וואָס דאָס מיינט (ניט נאָר די וואָס דאָס איז ביי זיי געווען אין פועל, נאָר כפרש״י) אויך די וואָס זיינען „ראוי׳ להבעל אעפ״י שלא נבעלה"].

און דערפאר דארפן אויך כלים חדשים (אדער די וואָס „תשמישן בצונען") האבן טבילה — הגם אז „לא בלעו איסור" — ווייל מיט דעם אליין וואָס זיי האבן זיך געפונען אין רשות פון נכרי, זיינען זיי געווארן „ראוי" צום ענין האיסור[42].

ו. עפ״י כהנ״ל ווערן פארענטפערט די דריי תמיהות הנ״ל — (א) פארוואָס פרעגט דער רמב״ן נאָר אויף גיעולי נכרים און ניט אויף טבילת כלים? (ב) פארוואָס דארף מען ניט טובל זיין די כלים וואָס מ׳פארקויפט צום גוי אין דעם חמץ? (ג) ווי האבן אידן, באלד נאָך מ״ת, זיך געקענט באנוצן מיט זייערע כלים (של חלב) אן טבילה? —

א) דער רמב״ן שטעלט זיך דאָך אויף פרש״י, ער איז מעתיק „לשון רש״י" (אויף די ווערטער „וכל אשר לא יבוא באש") און איז זיך מפלפל אין זיי, און רש״י זאָגט אז טבילה איז כדי „להכשירן מן האיסור" —

---

39) להעיר מדין ד„כל שהוא מקבל טומאה כו׳ אין מסככין בו״ (סוכה יא, א). וכמה כיו״ב.

*39) להעיר ממרז״ל: אטו ברשיעי עסקינן (יומא ו, א).

40) ויש להמתיק עפ״ז סברת הצפע״נ (הל׳ מאכא״ס שם ה״ג) דרק אם העכו״ם עשה זה עבורו לסעודה אז חייב טבילה מן הדין אבל אם עשאו לסחורה י״ל דאין עליהם שם כלי סעודה כלל כו׳.

אבל עיין המשך דבריו שם. אבני נזר חיו״ד סקי״ו (ושם, דכלי סעודה „היינו שישתמש בה ישראל בצורכי סעודה").

41) פרשתנו לא, יז.

42) וראה ריטב״א לע״ז שם: „כלי סעודה כו׳ פי׳ ומשום דסופן להשתמש באיסור ויצאו לקדושה הצריכה הכתוב טבילה אף בחדשים כו׳". ולהעיר, דמלשונו משמע שהטומאה היא לא משום שהכלי נמצא ברשות העכו״ם, כ״א מצד זה שראוי לבליעת איסור (ועד שבסופו ודאי שיבלע איסור), ולכן היא רק בכלי סעודה. וכן מוכח במאירי לע״ז שם, דהטבילה היא „על שיוצאין מטומאת גיעול לקדושת מאכלות". ועי״ש, שלכן טבילה צ״ל „אחר שהוכשרו שאם אתה מטבילן עד שלא הוכשרו האיך הם נכנסים לקדושה ועדיין אינן ראויין לה ונמצאת הכלי טובל ושרץ בידו". וי״ל דמפרשים כן גם דעת הירושלמי. וראה רשב״א (בתורת הבית בית ד׳ ריש שער ד׳) שלמד דין הנ״ל (שטבילה צ״ל לאחרי הכשרו) ממה ש„מפרש בירושלמי שצריך להטביל לפי שיצאו כו׳" (ועד״ז מוכח בריטב״א שם לפנ״ז ד״ה תנא וכולן). ודלא כבט״ז יו״ד ר״ס קכא. וראה תוד״ה מגעילן ע״ז שם. ועפ״ז אין פלוגתא בין הירוש׳ והבבלי (ראה בנוגע לחתיכות כסף לעשות מהן כלים האם צריכין טבילה (כפי׳ הפנ״מ שם. משא״כ הרידב״ז שם. שו״ת חת״ס יו״ד סקי״ד); והבבלי (ע״ז שם) ד„כלי סעודה אמורין בפרשה", שלכן „זוזא דסרבלא" אי״צ טבילה, ד״ה לחתיכות כסף (וכפסק הרמ״א יו״ד סק״כ ס״י)). ו„כלי סעודה" דוקא — אינו גזה״כ כ״א מפני שראויין לבליעת איסור.

דאַרף שוין דער רמב"ן ניט פרעגן באַזונדער אויף טבילה, וואָרום דער זעלבער תירוץ וואָס איז דאָ אויף הגעלה — אַז ביי מלחמת סיחון ועוג אפילו „קדלי דחזירי אשתרי להו" [43] — איז אויך גילטיק אויף טבילה: וויבאַלד ביי מלחמת סיחון ועוג איז אינגאַנצן ניט געווען דער גדר פון „איסור" (וואָרום אפילו „קדלי דחזירי אשתרי להו"), איז במילא אויך קיין אַרט ניט געווען אויף אפשריות איסור (וואָס אויף דעם קומט דער ענין פון טבילה — „להכשירן מן האיסור") [44].

ב) מכירת חמץ: כאָטש מ'פֿאַרקויפט טאָקע דעם חמץ און כלים חמוצים צום גוי, און מ'גיט אים אפילו איבער די מפתחות פון די חדרים וואו זיי געפינען זיך [45], פֿאַרקויפט מען אַבער אין אַן אופן וואָס מ'ווייס מלכתחלה אַז גלייך נאָך פסח וועט עס צוריק געהערן צום אידן; און אינו שכיח כלל [46] אַז דער גוי זאָל לפועל נוצן דעם פֿאַרקויפטן חמץ און די כלים [ביז עס זיינען פֿאַראַן אחרונים [47] וואָס זאָגן, אַז דער גאַנצער ענין פון מכירת חמץ איז כעין הערמה, נאָר לגבי חמץ איז דאָס אויך מספיק]:

און וויבאַלד די מכירה איז אין אַן אופן אַז דער גוי האָט ניט די אפשריות צו נוצן די כלים, דעריבער דאַרפן זיי ניט קיין טבילה „להכשירן מן האיסור" [48]. [און אין פאַל וועט דער גוי וועט יע נוצן די כלים — דעמאָלט וועלן זיי האָבן אויף זיך ניט נאָר דעם חיוב פון

---

43) הביאור לדעת רש"י (בפשוטו של מקרא) למה לא נצטוו על הגעלה במלחמת סיחון ועוג — שהרי הענין ד„קדלי דחזירי אשתרי להו" לא נזכר כלל בפששים — י"ל בפשטות:

הדין דבליעת איסור הי' מכבר כמ"ש בפ' צו (כנ"ל בפנים ס"ב), ולא הוצרך להזהיר ע"ז במלחמת סו"ע; משא"כ במלחמת מדין שלא היתה ע"י משה (וגם הנהגתם לא היתה כדבעי עד ש„ויקצוף משה גו' "), הוצרך להזהיר ע"ז עוה"פ.

ובפשטות עוד יותר (ויתורץ גם למה לא נצטוו על טבילת כלים במלחמת סו"ע): פרשת גיעו"נ (כאו) באה רק בשביל החידוש (להעביר חלודה, טבילה ועוד) — ועפ"ז יתורץ למה לא הזהירום דכלי חרס ישבר — והחידוש נתחדש אך עתה, ע"ד הנ"ל בפנים ס"ב.

44) ברמב"ן שהובא בריטב"א לע"ז שם: דשמא הכא גזרת מלך היא משום מעלה ששאה בטבילת גר. ובחי' הרמב"ן (השלם הנ"ל): והטעם לזה שהצריך הכתוב טבילה זו לפי שיצאו מטומאת הגוי ונכנסו לקדושת ישראל עד שפלטו גיעולי הגוים. ומזה שכ' (ברמב"ן השלם שם) שאין טבילה זו עולה להם אלא לאחר הכשירו, וכן מסיום לשונו „עד שפלטו גיעולי הגוים", משמע דס"ל, דהטומאה שייכת לבליעת איסור, וכנ"ל הערה 42 (בדעת המאירי כו').

45) שו"ע אדה"ז או"ח סתמ"ח סי"ג.

46) וי"ל דהוא ע"ד (ולא ממש) דהכלל דהתורה על הרוב תדבר (מו"נ ח"ג פל"ד), אזלינן בתר רובא (חולין יא, רע"א. וש"נ), אפילו ר"מ לא חייש למיעוטא דמיעוטא (יבמות קיט, ב. וש"נ), רוב ענין החזקות ועוד. ואכ"מ.

47) נסמנו בשד"ח מערכת חו"מ שם אות טו. אבל לא כ"ה שיטת אדה"ז — ראה הלכות מכירת חמץ לאדה"ז (בסוף הל' פסח) בתחילתו דחמץ הנמכר אינו בכלל ביטול כו'. שו"ת הצ"צ או"ח סי' מח (נעתק בהוספות לשו"ע אדה"ז שם ע' 42 [1348]).

אבל גם לשיטת אדה"ז — ראה שו"ת הצ"צ שם „ד(רק) אין זה הערמה האסורה מכיון שמדינא הקנין קיים כו'", וכיון „שזהו דרך מקח וממכר אין ההערמה ניכרת" (אבל שם מסיים: „ועוי"ל ועיקר דאחר . . ערב קבלן . . אין זה הערמה"). ובפסקי דינים לאו"ח סתמ"ח (לב, ד. נעתק בהוספות שם כג, א [תרעו, א]) „דהמכירה היא רק לצורך הפקעת איסור כו'". ואכ"מ.

48) וי"ל דהנוב"י והחת"ס שמצריכים להטביל הכלים שנמכרו להנכרי עם החמץ, ס"ל דכיון שביכולת הנכרי להשתמש בהכלים וע"פ תורה אסור למנעו מזה — ה"ז אפשריות דבליעת איסור אף שאינו שכיח כלל.

**טבילה**[49], **נאָר אויך דעם חיוב פון** הגעלה].

**ג) מאכלי חלב בשבועות: ווי גע־**

**רעדט, זיינען אידן פאַר מ"ת געווען אַפּ־ געהיט אין בשר בחלב, ובמילא איז ניט נאָר וואָס זייערע כלי חלב האָבן בפועל ניט געהאַט קיין בליעת איסור, נאָר נאָכ־ מער: ס'איז ניט געווען קיין** אפשריות **אויף דעם: און דעריבער האָבן זיי זייערע כלים (פון חלב) ניט געדאַרפט טובל זיין — ס'איז ביי די כלים ניט שייך דער ענין פון „להכשירן מן האיסור".**

(משיחת ש"פ נשא תשל"ו)

---

49) וי"ל שגם אז לא יצטרכו טבילה, דטבילת כלים חידוש הוא (דאינו בכלי חרס וכו'), ואין לנו אלא במקום שמפורש הוא, ולא באופן דלא שכיחי כלל.

ועפ"ז א"צ לדחוק ולחדש דפליגי בזה על הנ"ל דס"ל דאין טובלין מפני שאינה מכירה גמורה.

# מטות ג

א. ביים לעצטן פסוק פון דער סדרה, „ונבח הלך וילכוד את קנת גו' ויקרא לה נבח בשמו", שטעלט זיך רש"י אויף די וועדטער „ויקרא לה נבח" און איז מפרש: לה[1] אינו מפיק ה"א. וראיתי ביסודו של רבי משה הדרשן לפי שלא נתקיים לה שם זה[2] לפיכך הוא רפה שמשמע*[2] מדרשו כמו לא. ותמהני מה ידרוש בשתי תיבות הדומות לה, ויאמר לה בועז[3], לבנות לה בית[4].

דאַרף מען פאַרשטיין:

א) אויב רש"י האָלט אַז דער פירוש פון ר' משה הדרשן איז ניט אויסגע־האָלטן לויט פשוטו של מקרא — ווייל „תמהני מה ידרוש" ביי די אַנדערע צוויי וועדטער „לה" אַן א מפיק ה"א — פאַר־וואָס האָט ער מלכתחילה אַראָפ־געבראַכט זיין דרש?

ער האָט געדאַרפט אויך דאָ זאָגן, ווי מען געפינט בכמה מקומות[5] אין פירוש רש"י על התורה, אַז ער זאָגט אויף אַ וואָרט „לא ידעתי", ער ווייס ניט דעם פשט פון דעם וואָרט — כאָטש אַז אין מדרשי רז"ל זיינען דאָ אויף דעם פירושים וביאורים, וואָרום היות די פירושים פון חז"ל זיינען אינגאַנצן ניט ע"ד הפשט, ברענגט זיי ניט רש"י אין זיין פירוש[6] וואָס איז פשוטו של מקרא[7].

ב) פאַרוואָס ברענגט רש"י פריער פונעם פסוק „ויאמר לה בועז" אין רות (כתובים) און דערנאָך פון פסוק „לבנות לה בית" אין זכרי' (נביאים) — אין סדר התנ"ך קומט דאָך נביאים פאַר כתובים?

ג) די קשיא פון רמב"ן[8]: אין מדרש רות[9] זיינען פאַראַן דרשות סיי אויף „ויאמר לה בועז" און סיי אויף „לבנות לה בית" (צוזאַמען מיט דעם דרש אויף אונזער פסוק „ויקרא לה נובח" — „שלא עמד לה אותו השם") וואָס פאַר־ענטפערט אויך ביי זיי דעם „חסרון המפיק"[10] — היינט וואָס זאָגט רש"י „ותמהני מה ידרוש"?

[און ס'איז אַ דוחק צו זאָגן אַז רש"י האָט דעם מדרש רות ניט געזען[11], ווי

1) להעיר מעוד חידוש בתיבת לה שהיא ב„תרי טעמי" (מירכא כפולה) — וראה זח"ג קפט, א. פרדס שער הטעמים. לקוטי לוי"צ לזח"ג (ע' רסח, רעז).

2) רא"ז לזה מדה"י א ב, כג (כמש"כ ברש"ש למד"ר רות פ"ה, ה).

*2) בדפוס א' וב' דרש"י, וכן בכו"כ כת"י רש"י — „שמשמש".

3) רות ב, יד.

4) זכרי' ה, יא.

5) ראה לקו"ש ח"ה ע' 1 הערה 2 ובשוה"ג שם, וש"נ.

6) להעיר מכמה מקומות (לדוגמא: וישלח לג, כ. וארא ו, ט. ועוד) שמביא רש"י מדרשות חז"ל וכותב (ומקשה) עליהן שאינן לפי פשוטו של מקרא (ומפרש הפשט). ואכ"מ.

7) אבל יש לחלק, שהרי בנדו"ד הדרש מצ"ע מתאים כאן, אלא שקשה עליו ממק"א.

8) ועד"ז ברע"ב ועוד לרש"י כאן.

9) רבה פ"ה, ה.

10) לשון הרמב"ן שם.

11) להעיר, שבחזקוני וריב"א כאן הביאו הדרש דרות רבה (על „ויאמר לה בועז") בשם „יש נותנין בה(ם) טעם". ובפי' הרא"ש עה"ת כותב על דרש זה

*) ועל „לבנות לה בית" מביאים דרש „בקש לבנות ולא בנה זו עניות תורה שירדה לבבל ואשתרבובי כו' והוא שאמרו רבותינו לבנות ולא בנה" (וראה פי' הרא"ש ובעה"ט כאן) — ראה סוגיא דסנהדרין וקידושין שהובאה לקמן בפנים. „לשון אחר" בפרש"י קידושין (מט, ב. הובא בתוס' שם בשם הקונטרס).

דער רמב"ן וואונדערט זיך „והרי הרב אוצר בלום לתורה להלכות ולהגדות ואשתמיטתי׳ כו׳").

נאָך שטאַרקער (פרעגט דער רמב"ן): אויך אין גמרא (אין מס׳ סנהדרין[12]) איז דאָ אַ דרש אויף דעם וואָס דער ווארט „לה" פון „לבנות לה בית" איז „אינו מפיק ה"א" — די גמרא זאָגט, אַז דער פסוק רעדט וועגן „חנופה וגסות הרוח שירדו לבבל", און פון דעם וואָס עס פעלט דער דגש אין ה"א לערנט מען אָפּ אַז די ירידה (פון גסות הרוח) אין בבל איז ניט געווען אין אַ קביעות'דיקן אופן — „לבבל נחית" און דערנאָך „אישתרבובי להתם" (לעילם).

און אע"פ אַז רש"י בפירושו על הש"ס[13] לערנט, אַז די ראי׳ פון „לבנות לה בית" אַז „אישתרבובי להתם" — איז (ניט פון דעם וואָס „לה" האָט ניט קיין מפיק ה"א, נאָר) פון דעם וואָס עס שטייט „לה" לשון יחיד[14]

— ווייל וויבאַלד אַז פריער שטייט אין פסוק[15] „והנה שתים נשים .. ולהנה .. גו׳" (לשון רבים), וואָס זיינען מרמז אויף (די צווי׳ זאכן שירדו לבבל) „חנופה וגסות הרוח", און דערנאָך שטייט „לבנות לה בית", לשון יחיד — איז דערפון געדרונגען, אַז „כשבאו לבנות בית לקבוע בבבל"[16] איז נאָר געבליבן „חנופה לחודה"[16] (און גסות הרוח „אישתרבובי להתם") —

פונדעסטוועגן איז ניט מתאים צו פרעגן בלשון תמי׳ „ותמהני מה ידרוש כו׳", וואָרום כאָטש אַז רש"י (האָט אַ טעם פאַרוואָס ער) וויל ניט לערנען אַזוי אין גמרא, קען דאָך אַבער זיין אַז ר׳ משה הדרשן האָט יאָ אַזוי געלערנט דעם פשט אין גמרא[17].

ב. דער ביאור אין דעם:

מ׳האָט שוין געוואַרט פיל מאָל, אַז אויך די דרשות חז"ל וואָס רש"י ברענגט אַראָפּ בפירושו על התורה זיינען „קרוב" צו פשוטו של מקרא, ובלשון רש"י[18] — „אגדה המיישבת דברי המקרא דבר דבור על אופניו". אַבער די דרשות וואָס זיינען אינגאַנצן ניט ע"ד הפשט ברענגט זיי רש"י ניט אַראָפּ (וכנ"ל סעיף א׳).

---

„ראיתי בפי׳ הרב ר"מ הדרשן ז"ל"••!
ולהעיר, שבילקוט ראובני כאן הובאה דרשת ר"מ הדרשן בשם הפסיקתא.

12) כד, א. ועד"ז בקידושין מט, ב.

13) קידושין (בפי׳ הא׳) וסנהדרין שם. וכן פי׳ הר"ח סנהדרין שם.

14) וכן תירץ במיני תרגומא וי"ג — תרגימא• (לר׳ ישעי׳ (פיק) בערלין) קושיית הרמב"ן על רש"י.

---

••) ובשו"ת חוט השני (סי׳ כ) נקט בפשיטות דר"מ הדרשן לקח דבריו ממדרש רות.

15) זכרי׳ שם, ט.

16) לשון רש"י קידושין שם.

17) וכן פירשו בתוס׳ קידושין שם.

18) בראשית ג, ח. ועוד.

---

•) כן הוא באוצר הספרים (בן יעקב) — „תרגימא" ביו"ד. אבל בבית עקד ספרים (פריידברג) וב„פליטת ספרים" (השלמות לשם הגדולים) תרגומא בוא"ו. והעירני חכם א׳ אשר בהקדמת **המחבר** לספרו „יש סדר למשנה" (שנדפס בסוף משניות יכין ובועז) „מיני תרגימא על אונקלוס" (וכן בפירושו לברכות פ"ו משנה ב׳ בסופו — מיני תרגימא). ובשארית ציון (השלמות לשם הגדולים) מעתיק נוסח מצבת המחבר „אזכור י"ב חבורים . . לקדם במיני תרגימא"א. משא"כ בהקדמת חתן חתן המחבר (כי לא נמצא בדפוסי ספר זה הקדמת המחבר) (וכן בההסכמות כו׳) „מיני תרגומא" בוא"ו וכן הוא בשער הספר וכו׳. וכן בהקדמת חתן המחבר לס׳ שאילת שלום „מיני תרגומא".

— ובכלל צ"ע עד כמה דייק הבחור הזעצער בכתבי"ד דהנ"ל, ובהזעצער"ס עצמם אין ראי׳ מאחד לחברו.

פון דעם איז פֿאַרשטאַנדיק בעניננו, אַז וויבאַלד רש"י ברענגט דעם דרש פון ר' משה הדרשן אויף „ויקרא לה נבח", האָט עס אַן אָרט אין פשוטו של מקרא: און דאָס וואָס רש"י זאָגט „ותמהני מה ידרוש בשתי תיבות כו'", מיינט ער ניט דערמיט אַז מען קען בכלל ניט געפינען אַ דרש אויף די צוויי וועלכע, נאָר אַז מ'קען ביי זיי (לויט רש"י) ניט דרש'נען דעם „לה" (אָן אַ מפיק ה"א) אין דעם זעלבן אופן ווי ער דרש'נט דאָ — אַ דרש קרוב לפשוטו של מקרא — וויבאַל די דרשות אויף זיי וואָס זיינען דאָ אין מדרש (וש"ס) זיינען לגמרי ניט ע"ד הפשט[19] (כדלקמן סעיף ד' ואילך).

עפ"ז איז אויך מדויק לשון רש"י „ותמהני מה ידרוש כו'" — ניט „וקשה לי" וכיו"ב — וויבאַל דאָס איז ניט קיין קשיא און סתירה צום דרש פון ר"מ הדרשן דאָ, נאָר אַ תמי', וואָס פֿאַר אַ דרש וועט ער זאָגן אין די צוויי אַנדערע פסוקים (וועלכע)

[און עס קען זיין, אַז ביי יענע צוויי וועלכע איז דער דרש באופן אחר, וואָס איז טאַקע ניט אויסגעהאַלטן לויט פשוטו של מקרא; וויבאַל, ווי געזאגט אַמאָל, י"ל אַז אין נביאים וכתובים זיינען דאָ כו"כ פסוקים און וועלכע וואָס מען זיי טייטשן ניט ע"פ פשטות[20] — אַנדערש ווי חמשה חומשי תורה וואו מען דאַרף טייטשן אַ פסוק לויט פשוטו דוקא[21],

רש"י וואונדערט זיך — „ותמהני" — „מה ידרוש כו'": וואָס וועט ר' משה הדרשן דרש'נען אויף די אַנדערע צוויי וועלכע „לה" — צי דאָס וועלן זיין דרשות וואָס זיינען קרוב לפשוטו של מקרא, ובמילא — „מצאתי לו חבר" צום דרש אויף אונזער פסוק: אַדער די דרשות שבמדרש (וש"ס) וכיו"ב וואָס זיינען ניט ע"ד הפשט (ובמילא — „לא מצאתי לו חבר").

ג. להסברת הענין דאַרף מען פריער מבאר זיין וואָס רש"י זאָגט „לה אינו מפיק ה"א .. שמשמע מדרשו כמו לא": בהשקפה ראשונה מיינט דאָ רש"י צו זאָגן, אַז דאָס איז כאילו ס'וואָלט געשטאַנען אין פסוק „לא (נבח)"[22] — דער נאָמען פון שטאָט איז ניט נבח (וואָרום „לא נתקיים לה שם זה").

אָבער דער פירוש איז היפֿך פשוטו של מקרא (ובמילא היפֿך פונעם כלל פון רש"י בפירושו על התורה[18] — „אני לא באתי אלא לפשוטו"), וואָרום מיט „ויקרא לה נבח בשמו" מיינט דער פסוק, בפשטות, צו דערציילן אַז נבח האָט די שטאָט אַנגערופן מיט זיין נאָמען — „נבח";

נאָר רש"י איז מדייק „שמשמע מדרשו

19) כן פירש גם בס' אמרי שפר — הועתק בצידה לדרך כאן•. אלא שבצידה לדרך כתב ע"ז „ולפי דבריו צ"ל הא דקאמר רש"י ותמהני מה ידרוש כו' ר"ל מה ידרוש שיהי' .. כפי הפשט ולא דרך דרש ואין זה במשמעות הלשון דא"כ לא ה"ל לסתום אלא לפרש". אבל ע"פ המדובר כמ"פ שכל ענינו של רש"י בפירושו עה"ת הוא — כפי שכותב רש"י בעצמו וכו"כ פעמים בפירושו — „לא באתי אלא לפשוטו של מקרא", לא הוצרך רש"י לפרש יותר.

•) ראה גם שפ"ח כאן (אבל בנוגע לגוף פירושו, כבר הקשה עליו במיני תרגומא שם. ואכ"מ).

20) ובפרט שהכתובים דזכרי' שם מדברים דרך משל, וגם תיבות „לבנות לה בית" גופא הן רק משל (ולא בית כפשוטו).

21) שלכן גם פירוש רש"י לנ"ך אינו כ"כ ע"ד הפשט כפירושו לתורה, כמדובר כמה פעמים.

22) ראה באר מים חיים (לאחי המהר"ל), דבק טוב ושפ"ח כאן. מת"כ לרות רבה שם. וראה פי' הרא"ש כאן. ועוד.

כמו לא״[23] (און ניט אַז „משמעו לא״ (ממש)), דאָס הייסט: דער „אינו מפיק ה״א״ מיינט צו מרמז זיין, אַז די זאָך וועגן וועלכער דער פסוק רעדט איז „רפה״, איז אַ שוואַכע מציאות[24] — נבח האָט טאָקע געגעבן דעם נאָמען „נבח״ (וואָס דערפאַר שטייט ניט „לא״), דאָס איז אַבער גענוגן אין אַ שוואַכן אופן, דער נאָמען האָט ניט געהאַט קיין קיום[25].

ד. דערמיט וועט פאַרענטפערט בפשטות פאַרוואָאָס מ׳קען ניט נוצן דעם זעלבן דרש (ע״ד הפשט) אין פסוק „ויאמר לה בועז״:

. אין מגילת רות (דאָרט[26]) שטייט, אַז רות האָט געזאָגט צו בועז׳ן „לא אהי׳ כאחת שפחותך („איני חשובה כאחת מן השפחות שלך״[27] — און אַלס ענטפער אויף אירע רייד איז דער פסוק ממשיך) ויאמר לה בועז לעת האוכל גשי הלום ואכלת גו״. דרש׳נט דער מדרש אויף „ויאמר לה בועז״ („לה״ אַן אַ מפיק ה״א), אַז בועז האָט איר געענטפערט: „חס ושלום אין את מן האמהות (שפחות) אלא מן האימהות (שרה רבקה כו׳[28])״, ד.ה. אַז אויף דעם וואָס זי האָט געזאָגט „לא אהי׳ כאחת שפחותך״ האָט בועז געענטפערט „לה״ — „לא״, „לא כן הדבר כאשר דברת״[29].

איז מובן אַז דער דרש איז דאָ כלל ניט אויסגעהאַלטן אין דרך הפשט — דאָ קען מען ניט זאָגן אַז ס׳איז „מדרשו כמו לא״, ווייל די ווערטער „אין את מן האמהות״ זיינען ניט ח״ו באופן רפה, נאָר שלילה לגמרי[30].

ועד״ז אין פסוק „לבנות לה בית״:

אמת טאָקע אַז „גסות הרוח״ איז געוען אין בבל באופן „רפה״, אַן אַ קיום („אישתרבובי להתם״) — אַבער לויט פשוטו של מקרא, רעדט ניט דער פסוק „לבנות לה בית״ וועגן „גסות הרוח״, נאָר אויסשליסלעך וועגן „חנופה״; און ווי געבראַכט פריער (סעיף א׳) פון פירוש רש״י לש״ס, אַז פון דעם וואָס

23) להעיר מהגירסא בדפוס ב׳ דרש״י „שמשמש כמו לא״. ובא׳ מכת״י רש״י: הוי כמו לא.

24) עדמשנ״ת (לקו״ש ח״ח ע׳ 62. לקו״ש חט״ו ע׳ 113 ס״ה) לענין ניקוד ע״ג תיבה.

25) ראה עד״ז באמרי שפר שם, שרק כאן הדרש הוא כפי הפשט לפי ש„יתקיימו שתיהן מלת לה בה״א ומלת לא באל״ף שהרי בתחלה קרא למקום ההוא נובח ועמד לה שם ההוא זמן מה אלא שאח״כ לא נתקיים לה שם זה״, משא״כ כאשר מתקיים רק מלת לא באל״ף הוא רחוק מפשוטו של מקרא. וראה לקמן הערה 30.

26) שם, יג.

27) רש״י רות שם.

28) ו„זהו שאמרו (רות ד, יא) הזקנים לבועז יתן ה׳ את האשה .. כרחל וכלאה שהיו גבירות״ (חזקוני וריב״א שם).

29) מת״כ שם.

30) באמרי שפר שם, שדרש זה רחוק מפשש״מ כי לפ״ז לא נתקיים בו כלל מלת לה בה״א אלא מלת לא באל״ף לבד — אבל פי׳ צ״ע, שהרי נתקיימו שתיהן (לה בה״א ולא באל״ף) כי בועז דיבר לרות (לה בה״א) אלא שתוכן דיבורו הי׳ „לא״ (באל״ף) — משא״כ להמבואר בפנים, שלרש״י תיבת „לה״ בלי מפיק ה״א מורה על מציאות „רפה״.

וצע״ק למה לא דרש רש״י כהדרש [הובא בפי׳ הרא״ש (בשם י״מ), בעה״ט ורע״ב (בשם „מה שנמצא כתוב במדרש״)] „שאמר לה ע״י שליח ולא הוא בעצמו״ — שהייתה אמירה שאינה בתוקף („לא הוא בעצמו״). ובשפ״ח כאן שולל פי׳ זה („וזה אינו״) מבלי לפרש טעמו.

ואולי י״ל: מכיון שבועז רצה לדבר על לב רות ולעודדה, לא יאמר לה דברים אלו דוקא (ודלא כשאר כל אמירותיו אלי׳) ע״י שליח.

*) באמרי שפר שם כתב גם על דרש זה שנתקיים רק לא באל״ף — אבל גם בזה צ״ע, שהרי ישנה אמירה לה (לה בה״א) אלא שהיא לא ע״י הוא בעצמו.

דער פסוק זאגט „לה״ לשון יחיד — ניט „להן״ לשון רבים (ווי פריער) — איז מוכח[31], אז דער פסוק רעדט נאר ווען איין זאך, „חנופה לחודה״, ווייל „חנופה״ איז ניט „אישתרבובי להתם״ — זי איז געבליבן אין בבל אויף שטענדיק[32] — קען מען דאך ניט טייטשן אז דער „לה״ (אן א מפיק ה״א) ל׳ יחיד איז מרמז אויף נאך א זאך און וואס איז דא געווען באופן „רפה״[33].

ה. מען דארף אבער פארשטיין:

לויטן דרש אין מדרש רות איז דער פסוק „לבנות לה בית״ מרמז אויפן שקר פון שנער (בבל), און דער „לה״ אן א מפיק ה״א איז „מלמד שאין לשקר תשועה״ — האט דאך רש״י געקענט אנ־נעמען דעם דרש, וואס איז בדומה צו זיין פירוש אויף „ויקרא לה נבח״ — דער שקר איז דא במציאות, ס׳איז אבער נאר באופן „רפה״, היות אז „אין לשקר תשועה״ (עס האט ניט קיין קיום)[34];

און דאס וואלט אויך געווען בהתאם מיט פירוש רש״י אויף ש״ס, אז „לבנות לה בית״ גייט אויף „חנופה״, ווארום „חנופה״ איז אויך שקר[35], ווי רש״י טייטשט[36] אפ „חנופה״ — „שמראין עצמם חסידים״.

והביאור בזה[37]: אויב מ׳זאל זאגן אז מיטן „לה״ אן א מפיק ה״א ווייל דער פסוק מרמז זיין אויף א מציאות „רפה״ — חנופה ושקר שאין לו תשועה — שטעלט זיך די קשיא: פארוואס איז די הדגשה נאר בנוגע חנופה אליין, און ניט אויך בנוגע גסות הרוח (ואדרבה, דאס איז מסתבר יותר ביי גסות הרוח) וואס איז ירדה לבבל (דוקא, נאר) אין א אופן פון „רפה״ („אישתרבובי להתם״)[38] כנ״ל?

פון דעם וואס דער פסוק זאגט „לה״ לשון יחיד — אז מ׳רעדט דא נאר ווען איין זאך, חנופה — איז מוכח, א) אז דער פסוק איז ניט אויסן דעם ענין פון (דעם וואס) חנופה) אין לו תשועה, און ב) דער פסוק מיינט די ירידה פון חנופה אין בבל באופן קבוע (ניט ווי „אישתר־בובי להתם״ פון גסות הרוח).

---

31) אבל ראה תוס׳ קידושין שם שהקשו על פירוש זה — „ולא נהירא דהא בכל הפרשה קורא איפה לשון יחיד ועל זה שייך שפיר לבנות לה״. ולכאורה כן משמע בפרש״י זכרי׳ שם.

32) כלשון רש״י קידושין שם „גבי קביעותא״, „לבנות בית לקבוע בבבל״.

33) ולאידך — להפירוש (לשון אחר בפרש״י קידושין שם. וראה הנסמן לעיל שוה״ג הא׳ להערה 11) ד„לבנות לה בית״ פירושו „לבנות ולא בנה״ (ומזה נלמד דגסות הרוח אישתרבובי לעילם) — ה״ז שלילה לגמרי (לא בנו לכתחילה), כמ״ש באמרי שפר שם.

34) בבאר מים חיים שם: „ואין נראה לרש״י שהרי לבנות לה בית כתיב, אלא שמדרשו הוא כמו לא ושקר אין לו קיום כלל ואין ראוי לקרית בית כלל״ — אבל לכאורה, מכיון שה„שקר״ דבבל הי׳ נמשך משך זמן רב (כל זמן שבבל קיימת), שייך לומר עליו „בית״ ו„קביעות״ (אף שאין לו תשועה וקיום).

35) ראה מת״כ למדרש שם: שאין לשקר כו׳, ומקרא זה מדבר בחנופה כו׳. וברע״ב הנ״ל: שהשקר והחנופה אין לו רגלים והתם בזכרי׳ בחנופה משתעי קרא.

36) סנהדרין שם ד״ה ככנפי החסידה.

37) ולהעיר, שיש חילוק בין נדו״ד (ויקרא לה נבח) ל„לבנות לה בית״: בנדו״ד נתבטל שם העיר (כשהעיר היתה קיימת), משא״כ שם מדבר ע״ד בנין בית לשקר בשנער (בבל), והרי כ״ז שבבל קיימת הי׳ בה בית לשקר, וא״כ אינו מתאים לומר עליו שהוא מציאות „רפה״ בבבל.

38) זכר ורמז לזה (שדבר המשתרבב מתואר בלשון „רפה״) בפי׳ ר״ח (שבת קמא, ב) דמגעל רפוי — משתרבב מן הרגל.

ו. ע"פ כהנ"ל איז אויך פאַרשטאַנדיק פאַרוואָס רש"י איז מקדים דעם פסוק פון רות פאַר דעם פסוק פון זכרי':

אין דעם פסוק „ויאמר לה בועז" (פון רות) איז דער דרש גופא היפך הפשט: לויטן דרש מיינט „ויאמר לה" — „ויאמר לא", כנ"ל: און דערפאַר איז רש"י שולל דעם דרש פריער, ווייל ער איז ווייטער פון דרך הפשט ווי דער דרש אויפן פסוק „לבנות לה בית", ווָאס איז יע מתאים צום דרך הפשט (ווָארום „לה" איז מרמז אויף אַ מציאות רפה — „אישתרבובי להתם" אַדער „אין לו תשועה"), נאָר ס'איז שווער אַזוי צו לערנען מצד דעם שינוי הכתוב פון לשון רבים צו לשון יחיד, כנ"ל.

ז. פון ינה של תורה אין דעם פירוש רש"י:

די אַלע דריי מקומות וואו עס שטייט „לה" אַן אַ מפיק ה"א ריידן בשייכות צו אַ מציאות פון ניט־קדושה: אין אונזער פרשה רעדט זיך וועגן אַן איינגענומענער שטאַט פון אמורי: „ויאמר לה בועז" — וועגן רות המואבי'; און „לבנות לה בית" — וועגן (גסות הרוח ו)חנופה (שקר) פון בבל.

און דערפאַר שטייט „לה" אַן אַ מפיק ה"א, צו מרמז זיין, אַז די מציאות פון לעו"ז איז אַ מציאות „רפה": נאָר קדושה איז אַ מציאות אמיתית ונצחית, אַבער לעו"ז איז ניט קיין מציאות אמיתית, ובמילא איז זי ניט קיין בר קיימא[39].

אויף דעם זאָגט רש"י „ותמהני מה ידרוש" אין די פסוקים „ויאמר לה בועז לבנות לה בית":

בשלמא אין אונזער פסוק וואו דער מדובר איז וועגן אתכפיא פון לעו"ז (און ניט וועגן זיין נתהפך ווערן לקדושה)[40] — וילכוד גו' — פאַסט דער רמז פון „לה" אַן אַ מפיק ה"א, וואָס איז מרמז ווי די מציאות פון לעו"ז ווערט ניט נתהפך;

אָבער אין די אַנדערע צוויי פסוקים רעדט זיך דאָך וועגן אַ מציאות פון לעו"ז ווי זי ווערט נתהפך לקדושה: רות המואבי' האָט זיך מגייר געווען און איז נתעלה געווָארן צו די העכסטע מדרגות פון קדושה, ביז אַן זי איז כאחת „מן האימהות"; ועד"ז „לבנות לה בית" — דער „שקר" פון בבל — מיינט בפנימיות, די שקו"ט פון תלמוד בבלי[41] וואָס „נשתלשלה בחשך .. אפילו בשקר"[42], און דוקא דורך דעם „במחשכים הושיבני .. זה תלמודה של בבל"[43] ווערט אויפגעטאָן דער „לבנות לה בית", די העכסטע דרגא אין תורה — בחי' „בית" שבתורה[44], „בית נאמן"[45];

און וויבאַלד אַן דאָ רעדט זיך וועגן לעו"ז ווי דאָס ווערט נתהפך לקדושה, פאַסט אויף דעם ניט דער „לה" אַן אַ

---

39) ראה בארוכה ד"ה ראשית גוים עמלק תר"פ (בסה"מ תר"פ).

---

40) וי"ל שזהו טעם הפנימי מה ש„לא נתקיים לה שם זה" — כי מכיון שלא נתהפך הלעו"ז, לכן חזר וניעור הלעו"ז אח"כ ובטל השם של קדושה.
וצע"ק מדה"י (שם) שגם חוות יאיר נלקחה מבנ"י.

41) שלכן הובא (בסנהדרין שם) בהמשך הסוגיא ע"ד אופן לימוד התורה בבבל.

42) תו"א יז, ב.

43) סנהדרין שם.

44) ראה בארוכה המשך מים רבים תרל"ו בסופו. ושם, שבחי' „בית" דתורה היא תושבע"פ. וראה שערי אורה (ד"ה בכ"ה בכסלו פנ"ד ואילך), המשך תרס"ו (ע' צ ואילך), סה"מ תש"ח (ע' 121 ואילך) ועוד — במעלת תלמוד בבלי, שע"י דוקא מגיעים להעלם העצמי כו'.

45) ראה המשך מים רבים שם (ובהערה תיד שם).

מפיק ה"א, דממה־נפשך: די קליפה עצמה איז אינגאַנצן בטל געוואָרן, ס'איז „לא" ממש, און מצד דרגת הקדושה — דאַרף דאָ שטיין מיט אַ דגש דוקא, תוקף הכי גדול, ואדרבה — דוקא אין אתהפכא חשוכא לנהורא זעט זיך דער אמת'ער „תוקף" פון קדושה[46].

(משיחת ש"פ מטו"מ תשכ"ה)

46) ראה בארוכה לקו"ש חט"ו ע' 434 ועוד.

# מטות־מסעי

א. שוין געדענקט פיל מאל וועגן דעם וואס דער של"ה [1] זאגט, אז די פרשיות התורה האבן א שייכות צו דעם זמן בשנה וועז זיי ווערן געלייענט און געלערנט. ומובן, אז אזוי אויך בנוגע פ' מטות ומסעי, וואס זייער קביעות איז שטענדיק אין די בין המצרים, אז זיי האבן א שייכות מיוחדת צום תוכן פון בין המצרים [2].

בפשטות זעט זיך אן זייער שייכות צו בין המצרים בכמה פרטים [3]:

אין פ' מטות [4] דערמאנט משה די בני גד און בני ראובן דעם חטא המרגלים, צוליב וועלכן די אידן זיינען פארבליבן אין מדבר מ' שנה, וואס איז בדוגמא צום פארהאלטן זיך אין גלות (וואס התחלתו איז בין המצרים) [5]: אין אנפאנג פון מסעי ווערט דערציילט וועגן די מסעות, וואס ווי ער זאגט אין מדרש [6] „א"ל הקב"ה (ל)משה מנה להם כל המקומות היכן הכעיסוני (לכך נאמר אלה מסעי בנ"י)" — די סיבה פון בין המצרים און גלות [7]. און ווייטער אין דער סדרה רעדט זיך וועגן ערי מקלט [8], דער ענין הגלות וואס קומט צוליב הורג נפש בשגגה [9].

אדער ווי דער של"ה [10] איז עס מבאר, אז די ענינים וועגן וועלכע ס'רעדט זיך בפ' מטות — דער חטא פון נדרים [11] (און שבועה) וואס איז פוגם בנשמה, און

---

1) חלק תושב"כ ר"פ וישב (רצז, א).

2) ראה של"ה שם ריש פרשתנו (שסו, א) „פרשיות שלשה אלה מטות ומסעי ודברים הם תמיד בשבתות שבין המצרים ע"כ בדיבור א' כו'", וע"ש ע"ב ואילך. וראה לקו"ש ח"ט ע' 61 הערה 3 (וראה גם הערה 4 שם) — דהשייכות נרמזת גם בלשון הטור או"ח סתכ"ח.

3) גם מודגשת השייכות דפ' פינחס (שקורין בבין המצרים ברוב השנים, כדלקמן בפנים) ומטות שבהן מדובר שמשה מתי ויהושע מכניס את ישראל לא"י (פינחס כז, יז ואילך. מטות לא, ב ואילך ובפרש"י) — והרי זה הי' סיבת החורבן והגלות, כי אם משה הי' מכניסן לא"י לא הי' נחרב ביהמ"ק לעולם ולא הי' עוד גלות ושעבוד מלכיות (שעה"ת (לאדהאמ"צ) ח"ב חינוך בתחילתו. אוה"ת ואתחנן ע' סה. צג ואילך. וש"נ).

4) לב, ח ואילך.

---

5) ועוד ועיקר: „בתשעה באב נגזר על אבותינו שלא יכנסו לארץ (בסיבת המרגלים) כו' ויבכו העם כו' א"ל הקב"ה אתם בכיתם בכי' של חנם ואני קובע לכם בכי' לדורות" וזה היתה הסיבה לזה שתשעה באב „חרב הבית בראשונה כו' ובשני' דתניא מגלגלין כו' חובה ליום חייב" (תענית כט, א). שהי' „יום חייב" מצד הבכי' של המרגלים.

6) תנחומא מסעי ג. במדב"ר פכ"ג, ג.

7) ובפרט בפנימיות הענינים — ראה באורוכה לקמן ע' 393 (ס"ה וס"ז) ואילך (וש"נ). וראה לקמן הערה 16.

8) לה, יא ואילך (וראה שם, ואו).

9) וכן כללות ענין החורבן והגלות הוא מפני חטאינו שענינו „שפיכת דם וחיות אדם דקדושה באדם דקליפה" (לקו"ת במדבר יג, ג. ובכ"מ), ולאידך הגלות הוא גם כפרה — דוגמת ערי מקלט (מכות ב, ב. ועוד).

10) שם שסו, ב.

11) וע"פ פנימיות הענינים, הצורך בענין הנדרים — אף שאיתא בירושלמי (נדרים פ"ט ה"א) „דייך מה שאסרה לך התורה" — הוא מחמת ירידת האדם (ראה לקו"ת מטות פד, סע"ב. ובכ"מ), ע"ד הגזירות וסייגים שנתוספו לאחר החורבן (בית ראשון) דוקא (ראה לקו"ש ח"ד ע' 1076).

---

*) ולהעיר ממרז"ל (ר"ה יח, ב) „שקולה מיתתן של צדיקים כשריפת בית אלקינו". קשה לפני הקב"ה יותר כו' מחורבן בית המקדש" (איכ"ר א, ט). ובנוגע לפ' מסעי — הרי שם (לג, לח־ט) הוא עיקר מקום הסיפור דמיתת אהרן — ראה לקו"ש ח"ח ע' 198. וראה כלי יקר שם, מט. לקמן ע' 411.

דער חטא פון רציחה (וואס איז פוגם בגוף), וואס רעדט זיך אין פ׳ מסעי — האבן גורם געווען דעם חורבן פון די בתי מקדשות, ווי ער איז דאס מבאר בארוכה[12].

וי״ל, אז די שייכות פון די פרשיות צו בין המצרים איז ניט (נאר) אין דעם ענין הגלות וואס איז אין זיי מרומז, נאר (אדרבה), אין דער נתינת כח אויף דער עבודה אין בין המצרים*[12] צו ארויס־גיין פון גלות[13].

דער ביאור בזה: אזוי ווי דאס איז כפשוטו, אז אלע דיני אבלות פון די בין המצרים טעג זיינען כלל ניטא בשבת — ס׳איז דאך אין עצב בה[14] און, אדרבה, מצוה לענגו[15] וכו׳ — וואס פון דעם זעט מען אז „שבת״ איז אן ענין וואו עס „רירט״ ניט אן די זאך פון בין המצרים — אזוי, און נאכמער, איז עס בפנימיות הענינים, ווי דער צ״צ איז מבאר[16], אז די שבתות פון בין המצרים זיינען אין דער בחי׳ פון „מקדים רפואה למכה״, זיי זיינען א הקדמת רפואה אויף די ענינים פון בין המצרים[17].

ועד״ז איז פארשטאנדיק — ובמכש״כ — בנוגע די פרשיות התורה וועלכע מ׳לייענט אין דעם זמן, ווארום וויבאלד אז „ציון[18] במשפט תפדה ושבי׳ בצדקה״, וואס „משפט״ דא מיינט דעם ענין פון תורה[19], איז מובן אז די פרשיות התורה וואס מ׳לייענט און מ׳לערנט אין דעם זמן זיינען אז ענין פון „(מקדים) רפואה״[20] צו דער „מכה״ פון גלות. ד.ה. א הוראה ונתינת כח אויף דער עבודה פון בין המצרים, וועלכע ברייננגט דעם יהי׳ גו׳ לששון ולשמחה ולמועדים טובים*[20].

ב. וויבאלד אז אלע עניני התורה זיינען בתכלית הדיוק (ובמכ״ש פון עניני העולם, וואו יעדער זאך איז בהשגחה פרטית) איז מובן, אז בשעת די קביעות איז באופן (ווי היינטיקס יאר) אז פ׳ מטות און מסעי זיינען מחוברות, איז דא בזה א הוראה און נתינת כח מיוחדות אין דער עבודה פון בין המצרים.

דער ענין כפשוטו: אין די יארן ווען מטות ומסעי זיינען נפרדות ווערן אין די בין המצרים געלייענט און געלערנט

---

12) וראה גם במס׳ תענית שלו דרוש לפ׳ מטו״מ (רז, סע״א ואילך).

*12) להעיר מהמבואר בכ״מ דגאולה בתוס׳ א׳ — גאולה (ויק״ר ס״פ לב. לקו״ת בהעלותך לה, ג. ועוד).

13) להעיר שגם כפשוטו: בפרשיות אלו (פינחס מטות ומסעי) מדובר ע״ד חלוקת הארץ (פינחס כו, נג ואילך. מסעי לד, יז ואילך) ירושת הארץ, גבולות הארץ (מסעי לג, נא ואילך), כבוש הארץ, „נחלץ חושים גו״ (מטות לב, יז ואילך).

14) וגם תשעה באב שחל בשבת אוכל בשר ושותה יין בסעודה המפסקת ומעלה על שולחנו ואפילו כסעודת שלמה בעת מלכותו — שו״ע או״ח סתקנ״ב ס״י. ובמג״א שם סקי״ג.

15) טאו״ח (ושו״ע אדה״ז) סרמ״ב ובנ״כ השו״ע. וש״נ.

16) ראה אוה״ת נ״ך ח״ב ע׳ א׳צז: ג׳ שבועות בין המצרים בזמן כמו מדבר במקום ומקדים רפואה ג׳ שבתות שבהן. ובכל שבת ז׳ שבתות • נמצא ו׳ שבתות הוא „וא״ו״, „ז״ הוא ז׳ ימי השבוע (שבכל ימי השבוע מאיר מב׳ שבתות שבכל שבת).

•) ואולי צ״ל „ב׳ שבתות״ (וכבלקו״ת בהר מב, א). ועפ״ז „ו׳ פעמים״ היינו ב׳ שבתות בכל הג׳ פעמים ז׳ ע״ז מכניעים המדבר מ״ב כו׳ (היינו: המ״ב מסעות במדבר, כבלקו״ת ר״פ מסעי).

17) ראה בהנ״ל לקו״ש ח״ד ע׳ 1090 ואילך. וש״נ.

18) ישעי׳ א, כז.

19) לקו״ת דברים א, סע״ב ואילך.

20) ראה איכ״ר א, כג: הקדים ישעי׳ ורפאן.

*20) זכרי׳ ח, יט.

בלויז דריי סדרות (מטות מסעי און דברים); בשעת אבער מטות ומסעי זיינען מחוברות קומט צו אין די בין המצרים־וואכן נאר א פרשה אין תורה — פ׳ פינחס; און אין געוויסע קביעות׳ן (ווי בשנה זו) אויך פ׳ בלק (וואס מען לייענט אין טאג פון י״ז בתמוז, דער ערשטער טאג פון בין המצרים).

און וויבאלד אז אין דעם זמן קומט צו א ריבוי בתורה, איז פארשטאנדיק אז מען האט דורכדעם אויך א גרעסערע און שטארקערע נתינת כח אויף צו „מרפא״ זיין (ובאופן דמקדים רפואה) די עניני בין המצרים.

עס איז אויך א דבר המובן, אז די נתינת כח איז פארבונדן ניט נאר מיט דעם ריבוי בתורה, נאר אויך מיטן חיבור פון די הוראות פון דעם תוכן פון די פרשיות מטות און מסעי [21] (מצד זייער שייכות מיוחדת צו דעם זמן, כנ״ל).

ג. וועט מען דאס פארשטיין בהקדם הביאור, אז דאס וואס אין געוויסע שבתים זיינען צוויי סדרות מחוברות, מיינט עס ניט אז מען לייענט אין שבת צוויי סדרות, נאר זייער התחברות איז באופן אז זיי ווערן איין סדרה [22]. און ווי ס׳איז מוכח דערפון, וואס מ׳לייענט ניט יעדע סדרה באזונדער, אין אן אנדער זמן בשבת [23]; נאכמער: בשעת מ׳לייענט זיי צוזאמען, איז די חלוקת הקריאה אויף שבעה קרואים (ועד״ז אין חלוקת הפרשיות צוליבן לימוד פון שיעורי חת״ת במשך השבוע) אויך ניט אין אן אופן וואס איז קענטיק א צעטיי־לונג צווישן זיי — פיר קרואים און פרשיות אין דער ערשטער סדרה און דריי אין דער צווייטער, וכיו״ב [24] — נאר מ׳לייענט און מ׳לערנט — אלס רביעי — דעם סיום פון ערשטער סדרה צוזאמען מיט דער התחלה פון צוויי־טער [25], און די ברכות לפני׳ ולאחרי׳ ווערן געמאכט אויף פסוקים פון ביידע סדרות צוזאמען [26].

---

21) וכן בנוגע לפ׳ פינחס ובלק — ראה לקמן בפנים ס״ח־ט. סי״א־ב.

22) ראה תשובות מהר״ם מינץ סי׳ פה בפ׳ מחוברות: הוי כמו חד סידרא לאותו שבת. וראה להלן שם. ולהעיר ממנהג ישראל (שתורה הוא) דקורין לב׳ סדרות מחוברות „פרשת ...״ (ולא „פרשיות ...״).

23) להעיר מדגול מרבבה לאו״ח סי׳ קלה ס״ב „כי כל יום השבת הוא זמן קריאה״. והחיד״א בשו״ת חיים שאל ח״ב סי׳ ט״ז פליג. וראה שערי אפרים שער ז׳ בסופו ובפת״ש שם סקל״א בסופו, חילוק בין לפני מנחה ולאחר מנחה. ובאוה״ח לזח״ב (רו, ב) ד״ה והרח״ו בסופו. ולהעיר מס׳ ברכת הבית שער מד, סי״ב, דאם היו ב׳ סדרות מחוברין ולא קראו רק אחד מהם אם נזכרו קודם שיצאו מביהכנ״ס אף לאחר שהתפללו מוסף חוזר וקורא כל הסדרה בברכה לפני׳ ולאחרי׳ כו׳.

24) כן הוא מנהג תימן (נעתק בכתר תורה תאג׳. ירושלים תשכ״ד). אבל המנהג בכ״מ (ראה הערה הבאה) שרביעי מחבר שתי הפרשיות.

[ועפמ״ש במג״א או״ח סי׳ רפב סקט״ז בסופו (ובלבושי שרד שם) ס״ל להלבוש שם ס״ד שאין א׳ צריך לחבר שתי הסדרות. וראה גם מנחת אלעזר קונטרס שירי מנחה לסי׳ סו. אבל באלי׳ רבה או״ח שם סק״ט כתב דגם הלבוש ס״ל דא׳ יחבר הסדרות „והשגת המ״א בזה הוא לחנם״. וראה מחזיק ברכה להחיד״א או״ח שם אות ז׳ ואילך].

25) תשובות מהר״ם מינץ שם (חלקה הובא במג״א סקל״ה סק״ד). שו״ת דבר שמואל סי׳ פו. מג״א או״ח סי׳ רפ״ב סוסקט״ז. פמ״ג (משב״ז) ר״ס רפב. שערי אפרים שם סכ״א. ערוך השולחן שם סי״ב.

26) ויתירה מזה: כולהו ז׳ גברי כחד חשיבי • דהא בזמן התלמוד •• הראשון מברך לפני׳ והאחרון לאחרי׳ (מג״א או״ח ר״ס רפב. וראה שו״ע אדה״ז שם ס״ג) — הרי נמצא שהי׳ ברכה אחת לב׳ הפרשיות.

---

•) וראה אוה״ח לזהר (שמפרש המג״א) שם ד״ה ורזא.

••) כ״ה במג״א. ולהלן במג״א שם סק״א „גם בזמן התלמוד הי׳ כ״א מברך״. אבל בשו״ע אדה״ז שם „בזמן חכמי המשנה שלא היו כל העולים כו׳

לכאורה, ווי‌באלד אז בעצם זיינען זיי באזונדערע סדרות, ווי דאס איז מודגש אין דער קביעות בכמה שנים וועו זיי זיינען נפרדות — האט מען דאך גע־דארפט מאכן צוויישן זיי א פאנאנדער־טייל, עכ״פ אין קריאת הפרשיות, אויך וועו זיי זיינען צוזאמען[27] ?

פון דעם גופא איז מוכח, אז וועו די פרשיות זיינען מחוברות ווערן זיי דע־מאלט איין סדרה. ד.ה. כאטש אז יעדע פון זיי האט איר באזונדער ענין ותוכן[27], ווארום די תורה איז דאך איינגעטיילט אין ג״ן סדרים[28], פונדעסטוועגן, בשעת ס׳קומט די קביעות וועו מ׳לייענט זיי צוזאמען, ווערן זיי נתחבר אלס איין פרשה[29].

דארף מען פארשטיין בעניננו: לכ־אורה האבן פ׳ מטות אוך מסעי קיין שייכות ניט צווישן זיך[30] — ניט ווי א צאל אנדערע פרשיות התורה ביי ווועלכע איין פרשה קומט בהמשך, אין זמן אדער אין תוכן, צו דער פריער־דיקער פרשה[31]: פ׳ מטות רעדט ווועגן די ציווים ומאורעות וואס זיינען אנגע־זאגט געווארן אוך פארגעקומען ביים סוף שנת הארבעים פון די יארן ווען אידן זיינען געווען אין מדבר, משא״כ פ׳ מסעי, וואס הויבט זיך אן מיט „מסעי בנ״י״ איז א מעין „סך הכל״ — בנוגע די מסעות (אוך געוויסע מאורעות שבהם) — פון די ספרים שמות ויקרא במדבר, וואס דאס נעמט ארום דעם משך פון אלע ארבעים שנה במדבר.

---

27) ראה זח״ב שם (הובא במג״א שם בתחילת הסי׳, עי״ש): אסיר לי׳ למאן דקארי באורייתא למפסק פרשתא או אפי׳ מלה חדא אלא באתר דפסק משה פרשתא לעמא קדישא, יפסיק, ולא יפסיק מלין דפרשתא דשבתא • דא בפרשתא דשבתא אחרא, רזא דא כו׳ ואמרי אנא משבת פלוני כו׳, עי״ש בארוכה. וראה אוה״ח שם ד״ה ישוי כו׳.

28) זהר בכ״מ (מהנ״ע בזח״א קד, ב. ח״ב שם. תקו״ז תי״ג (כט, ריש ע״ב)). סידור הרס״ג — קריאת התורה. ספר האורה לרש״י הל׳ ספר תורה סי׳ עג.

29) ובפרט בענינו — פ׳ מטו״מ — שברוב השנים הן מחוברות, ורק בב׳ קביעות בלבד (ודמעוברות) הוי נפרדות — ראה הלוחות • שבטור או״ח לאחרי הל׳ ר״ח.

---

מברכים אלא ראשון כו״. ובהמשך הסעיף „בזמן חכמי הגמרא היו נוהגים כבר לברך כאו״א כו״. וכן משמע במקור הדברים — תשב״ץ ח״ב סוס״ע (ובמג״א לא נחית לבאר החילוק). וראה שו״ת הצ״צ או״ח סי׳ לה. ועוד. ואכ״מ.

•) וראה תנחומא תשא ג: וכן משה למד תורה לישראל כו׳ ונתן להם סדרי תורה ופרשיות שקוראים בהם בכל שבת. ולהעיר מאו״ז הל׳ שבת סי׳ מה.

•) ראה ע״ד לוחות אלה — פר״ח לאו״ח הל׳ ר״ח. שו״ת אבני נזר חאו״ח סשט״ו. חת״ס ח״ו סי׳ לה. קורות חשבון העבור ע׳ קסג ואילך (ושם (ע׳

---

30) ולהעיר ממרז״ל (ב״ר פי״ב, ג. שמו״ר פ״ל, ג. וש״נ. הובא בפרש״י ר״פ משפטים) „כל מקום שנאמר אלה (בכפרשת מסעי) פסל את הראשונים ואלה מוסיף כו׳״.

ולהעיר, שבהתירוצים להתאים מספר ג״ן סדרים לזה שבפועל הם נ״ד — לא מצינו שימנו מטו״מ לפרשה אחת — ראה אוה״ח לזהר שם ד״ה והרח״ו. ניצוצי אורות לזח״ב שם. דבש לפי מערכת פ׳ אות ג׳. וראה סידור הרס״ג שם. ספר האורה שם. בהנסמן בנצוצי זהר.

31) לדוגמא: ויק״פ, תזו״מ, חו״ב, נצו״י. וגם בפ׳ אחו״ק הרי בשתיהם נאמרה פ׳ עריות. ועד״ז מצינו בהשאר. ואכ״מ.

---

קסד): שבכח״י של הטורים באוקספורד 702 ובפריז 422 נמצאו באמת לוחות הקביעות בכ״ב שורות וכו׳). והלואי שבהוצאות הטור הבאות יתוקנו הט״ס.

לאחר זמן הראני חכם א׳ הספר שאריית יוסף (שאלוניקי. שכ״ח) שער ז׳, וז״ל שם (בתחילתו): וגם לזח . . כפי סדר . . בעל הטורים ז״ל . . לולי שנפלו בו טעות הסופרים והמדפיסים . . (ומביא כמה דוגמאות. ומסיים) והשמר לך ושמור נפשך מאד אל תסמוך ואל תשען על סימני הי״ג מחזורי׳ שנדפסו עד הנה כו׳.

ד. שוין געריעדט פיל מאל, על יסוד תורת הבעש״ט [32] אז „שמו אשר יקראו לו בלשון הקודש״ איז דער חיות פון דער זאך (וואס טראגט דעם נאמען) און איז מרמז אויף איר תוכן — אז עד״ז איז בשמות הסדרות: דער תוכן פנימי פון דער גאנצער סדרה זאגט זיך אויס אין דעם שם הסדרה [33]. ובעניננו: דער תוכן פון פ׳ מטות איז מרומז אין דעם נאמען ווי זי ווערט געדרופן ע״פ מנהג ישראל — „מטות״: און אזוי אויך בנוגע פ׳ מסעי [34].

די סיבה אין דעם: מ׳גיעפינט צוויי תוארים מיט וועלכע אידן ווערן באצייכנט (אלס שבטים) — „שבטים״ און „מטות״ [35]. וואס דער חילוק צווישן זיי איז פארשטאנדיק לויט זייער באדייט אין משל, אין פשטות: „שבט״ איז א צווייג וואס איז נאך ווייך, משא״כ „מטה״ איז א שטעקן וואס איז שוין הארט און שטארק; און דער טעם וסיבה צו דעם אונטערשייד צווישן זיי: „שבט״ איז א צווייג וואס איז נאך דיי יניקה פון אילן (און לפעמים איז ער טאקע מחובר צום אילן), דערביער איז דער ענף פריש און ווייך, דאקעגן א „מטה״ ווערט דוקא ווען דער ענף איז אפגעשניטן און האט מער ניט די יניקה פון דעם אילן. און דערפאר איז ער חזק וקשה.

עד״ז איז דער חילוק צווישן די צוויי תוארים ביי אידן:

סיי „שבטים״ און סיי „מטות״ דייטן אן אז נשמות ישראל שטאמען פון א שרש ואילן, פון אלקות, פון „אילנא דלעילא״*[35]. נאר דער תואר „שבטים״ וויזט אויף דער נשמה ווי זי איז מחובר מיט אלקות בגלוי, ווי זי שטייט אין א דביקות צו „אילנא דלעילא״; ובכללות איז עס מרמז אויף דער נשמה ווען זי געפינט זיך למעלה, וואו זי שטייט מיט א שטענדיקן ביטול און דביקות לאלקות.

משא״כ „מטות״ איז מתאר די אידן ווי זיי זיינען בגלוי ניט פארבונדן מיט׳ן מקור, עס איז ניט ניכר בגלוי זייער דביקות אין אלקות; און בכללות איז דאס ווי די נשמה קומט ארא״פ למטה אין גוף ונפש הבהמית, וואס דורך דער יריד׳ה אין דעם גוף ונפש הבהמית ווערט זי נתגשם און (כאילו) ווי אפ־געטיילט פון „אילנא דלעילא״.

און דאס איז אויך וואס „מטות״ איז מרמז [36] אלס שם הפרשה) — ווי נשמות ישראל קומען ארא״פ אין יריד׳ה און ווערן נתגשם ווי א דבר נפרד פון מקור.

---

32) ראה שער היחוד והאמונה פ״א. או״ת להה״מ בראשית ד, סע״ב ואילך. לקו״א סרמ״ד.

33) ראה לקו״ש ח״ה ע׳ 57 ואילך.

34) ב„סדר תפלות״ להרמב״ם „ראשי המטות״ „אלה מסעי״. ועד״ז בספר האורה שם (ובפרש״י עה״ת חקת כ, א „אלה מסעי״). וכן בטור או״ח סתכ״ה „ראשי המטות״. אבל מנהג ישראל (בדורות האחרונים) דהשם — „מטות״, „מסעי״, כבפנים. וראה לקמן הערה 44.

35) בהבא לקמן — ראה מאמרי אדה״ז תקס״ב ע׳ רלז ואילך (וראה גם ע׳ רמג). הגהות להמאמר באוה״ת מטות ע׳ א׳רצד ואילך. וראה אוה״ת בשלח ס״ע תטו. המשך תער״ב ח״א ס״ע שכב ואילך.

---

*) בתוד״ה קללות מגילה לא, סע״ב „(שאלו בביהמ״ש של רבינו נסים..) מטות מסעי״ וכ״ה במרדכי שם „פרשת מטות ומסעי״ אבל בראב״ש שם פ״ד סוס״י „(שאלו לר״נ גאון..) ראשי המטות ומסעי״.

35*) תקס״ב שם (ע׳ רלח).

36) להעיר משל״ה (שבהערה 12) דרך כלל יש רמז בפרשיות הללו מטות ומסעי על ענין הנשמה, ע״ש.

משא״כ דער שם „מסעי״ — וואָס באַדייט אַז מען גייט אַוועק לגמרי פון פריערדיקן אָרט און מ׳קומט צו (נעענטער צו ארץ הקודש) אַ העכערן אָרט — מיינט עס בעבודת ה׳ די נסיעה ו„הליכה״ צו וועלכע די נשמה קומט צו דורך דער ירידה למטה אין אַן אופן פון „מטות״. ד. ה. אַז (דוקא) דורך דער ירידה דערגרייכט די נשמה צו אַ העכערער דרגא לגבי ווי זי איז געשטאַנען למעלה פאַר דער ירידה[37]:

די נשמה קודם הירידה ווערט אַנגערופן „עומד״ אַזוי ווי מלאכים, וואָרום איר עבודה אין אהבת ה׳ ויראת השם איז במדידה והגבלה: ובמילא אפילו ווען זי איז עולה אין אַ העכערע דרגא, הייסט עס אַבער ניט אַז זי גייט אַוועק לגמרי פון איר פריערדיקן מעמד ומצב, און דעריבער ווערט דאָס אַנגערופן „עמידה״.

אַבער דורך איר ירידה למטה אין גוף ונפש הבהמית אין די בחינה פון „מטות״, און דורך זיי און מיט זיי איז זי מקיים תומ״צ וואָס איז חכמתו ורצונו ית׳ של הקב״ה, קומט זי צו צום ענין פון „מסעי״, זי ווערט בבחי׳ „מהלך״, באין ערוך העכער ווי די נשמה איז געווען פריער, זייענדיק למעלה.

ה. דאָס איז ווי דער ענין איז בכללות, אַז ירידת הנשמה איז מרומז אין פ׳ מטות און דער שכר ועלי׳ — אין פ׳ מסעי. בפרטיות אַבער איז סיי אין מטות און סיי אין מסעי מרומז הן די ירידת הנשמה און הן די עבודת הנשמה און איר שכר ועלי׳:

די האַרטקייט און שטאַרקייט פון „מטות״ ווייזט ניט נאָר אויף דעם וואָס די נשמה איז געוואָרן ווי אַ דבר נפרד פון אלקות כנ״ל, נאָר איז מרמז אויך אויף דעם תוקף[38] העבודה וואָס דאַרף זיין און איז דאָ ביי אַ אידן למטה. בכדי בייקומען די שטערונגען פון גוף ונפה״ב, ועאכו״כ פון וועלט, דאַרף מען שטיין מיט אַ חזוק ותוקף פון אַ „מטה״, אַ שטאַרקן שטעקן, ניט נתפעל צו ווערן און ביישטיין אַלע העלמות והסתרים.

און בשעת אַ איד דאָ למטה, טוט זיין עבודה בתומ״צ מיט שטאַרקייט און ווערט ניט נתפעל פון אַלע העלמות, איז אויך זיין שכר אין דער בחינה פון „מטה״ — עס קומט צו אין דער נשמה אַ תוקף וחוזק פון דעם שרש הנשמה, פון איתן[38] שבנשמה[39], נאָך מער ווי די נשמה האָט געהאַט בעת זי איז געווען למעלה בבחי׳ „שבט״.

ועד״ז איז דאָס אַלץ מרומז אין „מסעי״[40]: „מסעי״ (ל׳ רבים) איז אויך מרמז אויף דעם מסע הנשמה מלמעלה למטה, אין עוה״ז: דאָס וואָס עס דאַרף זיין ביי דעם אידן למטה די עבודה בדרך מסע און עלי׳ פון דרגא צו דרגא, העכער און

37) ראה לקו״ת שלח ד״ה ועתה יגדל (לח, ד), בלק ד״ה מי מנה (סז, ד) *. וראה גם תו״א ל, סע״א ואילך. לקו״ת מסעי צא, ג־ד. סה״מ תקס״ב ע׳ קיז ואילך.

*) באוה״ת שם (ע׳ א׳רצו. וראה תקס״ב שם): ירידה זו (דמטות) צורך עלי׳ והיינו שעי״ז תהי׳ בבחי׳ בע״ת כו׳. וממשיך שם „ועמ״ש בד״ה ועתה יגדל נא שבעודם למעלה היו בבחי׳ עומדים כו׳ ועי״ז ירידתן בגוף נעשו בחי׳ מהלכים כו׳ בבחי׳ בכל מאדך כו׳ וכמ״ש בד״ה מי מנה״, והיינו המאמרים בלקו״ת הנ״ל.

38) ראה אוה״ת בשלח ע׳ תיז. אוה״ת מטות ע׳ א״ש.

39) ראה לקו״ת ר״פ ראה. קונטרס לימוד החסידות פ״ג. ושנ״נ.

40) ראה לקו״ת דרושי מסעי.

העכער: און אויך דער שכר, וואס די נשמה באקומט דורך דעם איז „מסעי״, אז דער עילוי הנשמה איז אין אן אופן פון הילוך.

ו. עפ״י כהנ״ל איז פארשטאנדיק די שייכות פון פ׳ מטות ומסעי צו בין המצרים:

דער אויפטו אינעם ענין הנ״ל פון מטות און מסעי — דאס וואס די נשמה קומט אראפ למטה און דארף דא טאן איר עבודה בתוקף וכו׳, ועד״ז דער שכר — איז בעיקר (ניט אזוי מצד עצם ירידת הנשמה, נאר) מצד דער ירידה אין זמן הגלות[41], אין דעם ענין פון בין המצרים:

אויפן זמן הבית[42], וועו עשרה*[42] נסים נעשו לאבותינו בבית המקדש, וועו אידן האבן געזען און געהערט אלקות בגלוי, ובמילא זיינען זיי געשטאנען בבחי׳ ביטול און דביקות באלקות (כדרך שבא לראות כך בא ליראות[43]), און זייער עבודה איז געווען באהבה ויראה לאלקות — אויף דעם קען מען ניט זאגן אז זיי זיינען געווען אין אן אופן פון „מטות״ (נפרד מהאילן), נאר באופן פון „שבט״, פארבונדן מיטן שורש וגוף האילן; זיי האבן דעריבער דאן ניט געדארפט אנקומען צו א תוקף מיוחד כדי טאן די עבודה פון תורה ומצות, ובמילא איז מובן אז עס איז אויך ניט נתגלה געווארן דער „איתן שבנשמה״.

בזמן הגלות אבער, וועו אלקות זעט זיך ניט און הערט זיך ניט אזוי ווי בזמן הבית, עס זיינען דא אזויפיל העלמות והסתרים אויף אלקות, וואס דערפאר זיינען אידן דעמאלט באופן ד„מטות״ — עס זעט זיך ניט זייער דביקות אין אלקות — דארפן זיי דעריבער ארויס־רופן און מגלה זיין בא זיך א פיל שטאר־קערן תוקף אויף צו בייקומען די מניעות ועיכובים אויף דער עבודה פון תומ״צ, ובפרט נאך אויף צו מהפך זיין דעם חושך הגלות לנהורא —

און דערפאר איז דעמאלט אויך זייער שכר אין דעם אופן פון „מטות״, אז דער תוקף פון עצם הנשמה ווערט דאן נתגלה מער ווי בזמן הבית און ווי בעת די נשמה איז למעלה; און אין אן אופן פון „מסעי״ — ענין ההליכה אין דער נשמה[44].

ועד״ז איז אויך בנוגע די אנדערע ענינים המתאימים אין „מסעי״.

ז. דאס אלץ איז געדעדט געווארן וועגן אן ענין וואס איז (אויך) דא מצד די פ׳ מטות און מסעי מצ״ע, ד.ה. אויך וועו זיי זיינען ניט מחוברות. ברוב השנים אבער וועו מטות און מסעי זיינען מחוברות קומט צו א תוספת הוראה ונתינת כח, וואס יעדע איינע פון זיי

41) ראה אוה״ת תצא ע׳ תתק וע׳ תתקי. וראה ד״ה כי עמך ה״ש״ת בתחלתו. ובכ״מ.

42) פהבא לקמן — ראה לקו״ת ברכה צח, ב. אוה״ת מסעי ע׳ א׳שנח. א׳שסה. ד״ה קול דודי תש״ט פ״ב ואילך. פי״א ואילך. ועוד.

*42) אבות פ״ה מ״ה.

43) חגיגה בתחלתה, ושו״נ. וראה אוה״ת וירא קג, ב ואילך.

44) עפ״י הנ״ל אולי י״ל שלכן דוקא בדורות האחרונים נקבע השם (במנהג ישראל) „מטות״, ולא „ראשי המטות״ (כברמב״ם וטור) — כדלעיל הערה 34 — כי בדורות האחרונים דוקא, כאשר חושך והעלם הגלות נתגבר ביותר, הרי ע״פ תורה נתגלה ונפעל אז אצל כאו״א מישראל בחי׳ „מטות״ בכל ג׳ הענינים שבפנים: הנשמה (לפי ראות עיני בשר) נפרדת מדביקותה, ההכרח לתוקף העבודה, השכר (גילוי בחי׳ „מטות״, תוקף שבנשמה) — ולא רק אצל „ראשי המטות״. ולהעיר מלקו״ש ח״ז ע׳ 103 ואילך לענין החילוק דשם פ׳ מצורע בדורות הראשונים ודורות האחרונים.

פּועל׳ט אויף דער צווייטער [45]: ד.ה. דע־מאָלט איז דאָ אַ נתינת כח מיוחדת, אַז די עבודה זאָל זיין אין אַ העכערן אופן און לאידך גיסא זאָל זי אָנקומען לייכטער:

אין דעם ענין פון „מטות״, אין דער ירידה אין זמן הגלות, איז מודגש אַז דאָס איז „מסעי״, אַז דאָס האָט דער אויבערשטער אַזוי געפירט — ווי די מסעות אין מדבר כפשוטם וואָס זיינען געווען „על פי ה׳ יסעו״ [46] — ובמילא גיט עס אַ ספעציעלען עידוד און תוספת עוז אין דער עבודה אין גלות:

עד״ז אין דער עבודה פון „מטות״, ווי דאָס איז צוזאַמען מיט „מסעי״, האָט מען די נתינת כח פון תורה אַז אין יעדען ענין וואָס אַ איד טוט בעבודתו [47] בזמן הגלות זאָל זיין דער תוקף פון „מטות״ אין אָן אופן פון „מסעי״, עילוי אחר עילוי אין דעם תוקף פון „מטות״ [48].

אַזוי אויך אין דריטן ענין פון „מטות״: דער תוקף פון שורש הנשמה, וואָס ווערט נתגלה אין דער עבודה פון מטות, איז באופן של „מסעי״ — אַלס אַ העכערער שורש, ביז אַז סו״ס איז עס אָן עלי׳ וואָס דערגרייכט צו אַ תוקף וואָס איז העכער פונעם תוקף פון שורש הנשמה:

וואָרום דער תוקף שורש הנשמה איז דאָך בבחי׳ גבול; און דורך דער שלימות העבודה אין אָן אופן פון „מטות״ אין זמן הגלות, ווערט די נשמה נתעלה נאָך העכער דערפון — אין אלקות וואָס איז בל״ג — ביז צו „לאשתאבא בגופא דמלכא״ [49], אַז זי ווערט איין זאָך, כביכול, מיט עצמות [50].

ולאידך איז דער „מסעי״, דער שכר והליכה אין דער נשמה ניט אין אָן אַנדער זמן, נאָר עס קומט צוזאַמען מיט „מטות״; ד.ה. אַז שוין דעמאָלט, ווען אַ איד געפינט זיך דאָ למטה, טוט זיך בא אים אויף די הליכה ועלי׳.

ח. עפ״ז ווען מען פאַרשטייט די שייכות פון די צוויי ענינים, וואָס דוקא ווען פ׳ מטות ומסעי זיינען מחוברות לייענט מען און מען לערנט אויך פ׳ פינחס אין בין המצרים (ולפעמים — ווי די קביעות פון היינטיקס יאָר — אויך פ׳ בלק).

וואָרום לכאורה שטעלט זיך די שאלה: ווי אַזוי קען מען מאַנען בא אידן אַז אין יעדער מסע זאָל ער שטיין מיטן תוקף וחוזק פון „מטות״ — עס זיינען דאָך דאָ פאַרשידענע חילוקים אין די מסעות פון אַ אידן במשך ימי חייו [47], שינויים פון עליות וירידות, ביז אַז זיי קענען זיין מן הקצה אל הקצה?

בשלמא ווען מ׳האָלט ביי „ויסעו מרעמסס״, ארויסגייענדיק פון מצרים, וואָס איז געווען „ביד רמה לעיני כל

---

45) אבל ההוראה דקביעות שנה זו היא גם לכל השנים, גם כשהן נפרדות (ובפרט דברוב השנים הן מחוברות כנ״ל), וע״ד ההוראות דחה״פ שהן לכל ימות השנה, וכיו״ב. וכמדובר כמ״פ.

46) בהעלותך ט, יח. כ, כג.

47) ראה דגל מחנה אפרים פ׳ מסעי בשם הבעש״ט (הובא בלקו״ש ח״ד ע׳ 1083) דיש מ״ב מסעות במשך שני חייו דכל אחד ואחד.

48) להעיר מאוה״ת מטות ע׳ א׳שב „יש ב׳ בחי׳ מטות מלמטלמ״ע ומלמעלמ״ט״, ע״ש. ובדרושים דמסעי בלקו״ת (צא, ד ואילך) ואוה״ת (ע׳ א׳שנח. א׳שסה) ב׳ בחי׳ במסעי, מלמעלה למטה ומלמטה למעלה.

49) ראה תו״א (ט, א) — העלי׳ דבכל מאדך הנעשה ע״י הירידה למטה וע״י טרדות הפרנסה.

50) ראה דרך חיים לח, סע״ג ואילך. ולהעיר ע״ד כהנ״ל מספר הערכים־חב״ד ח״א ס״ע תלג ואילך. ערך אהבת ה׳ — ההוספה שבה ע״י נה״ב, וש״נ.

מצרים״ [51]; אדער ביים מסע וואס האט געפירט צום מדבר סיני, קען מען פאר־שטיין, אז דעמאלט איז מתאים צו פאר־לאנגען דעם תוקף וואס מ׳דארף נוצן אויף צו גיין נאך העכער אין דער עבודה:

ווי קען מען אבער פאדערן בא א אידן דעם תוקף ווען ער האלט ביים מסע פון „רתמה״ — „ע״ש לשון הרע של מרג־לים״ [52], אדער אין „אבל השטים״ [53], וואס איז פארבונדן מיטן חטא פון פעור [54] ?

אויף דעם איז דער ענטפער — פ׳ „פינחס״: ווען דער תוקף אין עבודה איז מצד זיין אייגענער מציאות, וויבאלד דער מענטש איז א מוגבל, קען דערי־בער ניט זיין דער תוקף בכל המסעות: בשעת אבער זיין תוקף אין עבודה איז ע״ד ווי בא פינחס׳ן — „בקנאו את קנ־אתי״ [55]: ער האט זיך איינגעשטעלט מיט מסירת נפש בפועל בפני כל עם יש־ראל [56] — ווען ביים אידן איז דא אלס הקדמה די תנועה פון מסנ״פ בפועל, ער גייט ארויס פון זיין מציאות, איז דעמאלט קיין חילוק ניטא ביי וואס פאר א מסע ער האלט און ער פירט דורך דעם ציווי ה׳ מיטן זעלבן תוקף.

און דערמיט איז מובן, אז שלימות החיבור פון (דער עבודה פון) „מטות״ מיט (דער עבודה פון) „מסעי״ טוט זיך אויף דווקא דאן ווען מ׳לייענט אויך פ׳ פינחס אין דער זעלבער תקופה (בבין המצרים) [ובפרט לויט דער קביעות בשנה זו, וואס מ׳לייענט ניט נאר ווען דעם אויבערשטן׳ס שכר פאר מעשה פינחס, נאר אויך פ׳ בלק, וואס בסיומה ווערט דערציילט אויך ווען מעשה המסנ״פ שלו] [57], וואס זיין אופן העבודה איז די נתינת כח אויף החיבור בשלימות פון מטות ומסעי [58].

ט. עד״ז איז אויך די שאלה בנוגע דעם חיבור פון מטות ומסעי אין דעם שכר: ווי קען די נשמה — ובפרט ווי זי קומט אראפ למטה אין דעם בין המצרים פון גלות — צוקומען צום ענין פון „מסעי״ — צום גודל תוקף הנשמה און ביז ווי עס איז העכער ווי ס׳איז אינעם שורש הנשמה למעלה מעלה ?

און נאכמער, אז דאס זאל מאיר זיין בא דער נשמה ווי זי איז בבחי׳ „מטות״, למטה בזמן הגלות ?

ולכאורה, בנוגע דעם שכר פון דער עבודה פון „בכל מאדך״, צו וועלכער די נשמה קומט צו ע״י ירידתה למטה, און בפרט אין זמן הגלות, שטייט דאך אז נאר „במיתתן רואין״ — נאכן בירור פון גוף ונה״ב אין דער עבודה פון אתכפיא ואתהפכא — אבער ניט בחייהן [59].

איז אויך אויף דעם דער ענטפער — פ׳ פינחס, וואס מ׳לייענט לפנ״ז בבין המצרים: דאס איז כל זמן דער מענטש איז עובד ה׳ מצד זיין מציאות (ווען אפילו די עבודה איז אין די העכסטע מדריגות, גייט ער ניט ארויס פון זיך, פון די הגבלות פון א נברא); בשעת

---

51) מסעי לג, ג.
52) שם, יח ובפרש״י.
53) שם, מט.
54) בלק כה, א ואילך.
55) פינחס כה, יא.
56) ראה לקו״ש ח״ד ע׳ 1072 ואילך. לעיל ע׳ 297 ואילך. 320 ואילך. ועוד.

57) ובעקבתא דמשיחא נתגלה גם חג הגאולה של כ״ק מו״ח אדמו״ר בי״ב־י״ג תמוז (שהנהגתו היתה באופן של מסירת נפש בפועל על כל צעד ושעל) כהכנה לבין המצרים — ראה לעיל ע׳ 309 ואילך.
58) ראה גם לקו״ש שם ע׳ 1075.
59) לקו״ת בחוקותי מז, ג־ד.

אבער זיין עבודה איז מתוך מסנ״פ ממש, היפך הטבע לגמרי, דעמאלט גייט ער ארויס פון גדר נברא — אפילו פון גדר הנשמה ווי זי איז בשורש שרשה, וואס זי איז פארט א מציאות און ניט עצמות — און זי ווערט איין זאך, כביכול, מיט עצמות, „והרוח תשוב אל האלקים אשר נתנה״ [60].

און מצד דער עבודה פון מסנ״פ בפועל ממש, ווערט שלימות הבירור והזיכוך [61] פון דעם גוף ונה״ב, און דער־פאר קען ביי דער נשמה אויך בגוף דא למטה ובזמן הגלות דערהערט ווערן די עלי׳ והליכה בל״ג (מסעי), צו וואס די נשמה קומט צו ע״י עבודתה [62].

יוד. ווי דערמאנט פריער איז דא נאך אן ענין מיוחד וואס בשעת מטות ומסעי זיינען מחוברות איז דא לפעמים א קביעות (ווי דעם יאר) וואס דער ער־שטער טאג פון בין המצרים, י״ז תמוז, (און אזוי אויך דער לעצטער טאג — תשעה באב), איז חל בשבת (פ׳ בלק).

דער ביאור בזה און די שייכות צו דער פריערדיקער הסברה אין דעם חיבור פון מטות ומסעי:

דער עיקר כוונה פון ירידת הנשמה למטה בכלל, ובפרט בזמן הגלות, בבחי׳ „מטות״, איז ווי דער אלטער רבי זאגט אין תניא[63] (פון ע״ח), אז „הנשמה עצמה אינה צריכה תיקון כלל כו״, נאר ירדה אויף מתקן זיין דעם גוף ונה״ב און „חלקה השייך לה מכללות עוה״ז״. דערפון איז אויך פארשטאנדיק, אז דער עיקר העבודה מיטן תוקף ועוז פון „מטות״ (ועד״ז דער אמת׳ער שכר וואס ווערט בא אידן — „מטות״ ו„מסעי״ אין דער עבודה למטה), איז ניט נאר אין דעם וואס די נשמה איז זיך מתגבר אויף אלע העלמות והסתרים פון גוף ונה״ב און אויפן חושך הגלות און די נשמה טוט — נאר בעיקר אין דער עבודה פון אתכפיא און אתהפכא [64] פון נה״ב, און נאכמער — פון חושך העולם, און חושך הגלות וואס איז מחוץ פון נה״ב:

וואס [65] דער תוקף וואס איז דא אין דער נשמה בירידתה למטה און אפילו דער תוקף וואס טוט זיך אין איר אויף דורכן הסתר פון נה״ב און וועלט, איז ניט קיין חידוש — וויבאלד די נשמה איז בעצם אלקות און האט בעצם תענוג אין אלקות — דעריבער טוט זיך דורך דעם ניט אויף דער שלימות׳דיגער אופן פון הליכה ועלי׳ („מסעי״) אין עצמות ממש.

בשעת אבער מ׳נוצט דעם ענין פון „מטות״, דער תוקף, אויף כופה זיין און מהפך זיין לטוב דעם נפה״ב, וואס דאס איז היפך טבעה לגמרי, וואס דורך דעם

---

60) לקו״ת ר״פ האזינו [והרי זהו העילוי הנעשה ע״י הירידה למטה בבחי׳ „מטות״ (ובפרט בזמן הגלות) שנעשה בבחי׳ בע״ת כבס׳ מאמרי תקס״ב ואוה״ת שבהערה 35], וראה גם לקו״ת בלק עג, סע״א. ובכ״מ.

ואף שגם לפני ירידתם מושרשים בעצמות כמרז״ל (ראה רות רבה פ״ב, ג) במי נמלך בנשמותיהן של צדיקים, הרי זהו מצד בחי׳ הרצון שבו שייך ענין ההמלכה, משא״כ מצד עצמותו ית׳ בעל הרצון, עיקר הכוונה הוא בתשובה דוקא. וראה ד״ה מים רבים תשל״ח ס״ה (לקו״ש ח״כ ע׳ 279. סה״מ מלוקט — ח״א ע׳ רעו) והערה 47. ד״ה ושבתי בשלום תשל״ח (סה״מ מלוקט — ח״ב ע׳ קסח ואילך).

61) להעיר מהמשך תער״ב ח״ג ע׳ א׳רפא ואילך.

62) ובלקו״ת בחוקותי שם „הארה מזה יוכל להיות בכל יום ובמיתתן אחר שנברר הכל רואין כו׳״.

63) פל״ז (מח, ב).

64) ראה תו״א ט, א. ל, ב ואילך. וראה אוה״ת מטות שם (ע׳ א״ש. א׳שב). וי״ל שגם האתהפכא נרמזת ב„מטות״ שהוא „לשון השתררות וממשלה״ (אוה״ת שם ע׳ א״ש).

65) ראה ד״ה לריח שמניך תש״ו פ״ו. ועוד. וראה לקו״ת מסעי צא, ג. ספר הערכים־חב״ד שם ע׳ תצח ואילך. ע׳ תקד. וש״נ.

ווערט „נפסד כל צורתו״ פון נפה״ב, ובפרט נאָר דורך אתהפכא אויך פון חושך הגלות — פּועל׳ט דאָס אויך דעם שלימות׳דיגען תוקף ועלי׳ בל״ג אויך אין דעם נפש האלקית, באופן פון בכל מאדך, מער אפילו פון דעם מאד פון נפש האלקית, ווארום דורכדעם ווערט אַ איד איינס, כביכול, מיט עצמות [66].

יא. לויט דעם איז מובן דער אויפטו אין דעם וואָס י״ז תמוז, דער ערשטער טאָג פון בין המצרים [67], איז חל בשבת פ׳ בלק:

די כוונה ותכלית פון די בין המצרים איז, אַז עס זאָל זיין „והפכתי אבלם לששון״, אַז די ימי התענית גופא יהפכו לששון ולשמחה [68] —

[וי״ל אַז דאָס איז אויך מרומז אין דעם וואָס דער אויבערשטער האָט דעם נביא ירמי׳ באַוויזן אַ „מקל שקד״ — ווייל „שוקד אני על דברי לעשותו״ [69], וואָס דאָס איז, ווי חז״ל זאָגן, אַ רמז אויף די כ״א יום פון בין המצרים, פונקט ווי די פרי פון שקדים ש„משעת חניטתו עד גמר בישולו עשרים ואחד יום״ [70];

וואָס דערמיט איז דער אויבערשטער מרמז ניט נאָר דעם היפך הטוב, נאָר (בעיקר) דעם מכוון פון דעם ענין, אַז עס זאָל ווערן „מקל שקד״ למעליותא — אין צד הטוב — ווי דער אַלטער רבי [71] איז מבאר אין דעם ענין פון „פרח מטה אהרן .. ויגמול שקדים״, אַז דער טעם דערפון איז ווייל דאָס באַווייזט אויף דער מהירות ותוקף ההשפעה למטה].

איז בשעת י״ז תמוז (און אויך תשעה באב) זיינען חל בשבת (ווי די קביעות פון היינטיקן יאָר) איז דאָך שבת דוחה את התענית [72], און נוסף לזה איז שבת מהפך דעם טאָג פון בין המצרים [67] אין אַ יום וואָס „מצוה לשמחו [73] ולעגגו״, ע״ד ווי דער ענין והפכתי אבלם לששון [74].

ובפרט אַז דאָס איז דער תוכן פון יום השבת בכלל, ווי עס שטייט אין תו״כ [75] אויף מזמור שיר ליום השבת [76] — „למשבית מזיקים מן העולם״, און ווי דער צ״צ [77] איז דאָס מבאר, אַז שלימות

---

66) נוסף לזה: מכיון שבאתהפכא דוקא נשלמת הכוונה שנתאוה הקב״ה להיות לו דירה בתחתונים [תניא רפל״ו. וראה שם בהמשך לזה „שכך עלה ברצונו ית׳ להיות נח״ר לפניו ית׳ כד אתכפיא סט״א ואתהפכא חשוכא לנהוראַ״] — שתענוג זה הוא בעצמותו — הרי ע״ז מתיחד, כביכול, עם עצמותו.

משא״כ התשובה והאהבה בנפה״א שגם בירידתה למטה היא דבוקה באלקות — הוא דוגמת ענין לגלות שלימות כוחותיו ית׳ שהוא רק בבחי׳ הגילויים (ראה לקו״ש ח״כ ע׳ 284 הערה 30. וראה שם בפנים ע׳ 4-283). וראה לקו״ש חט״ו ע׳ 247 ואילך.

67) להעיר מהדיעות אם מברכין שהחיינו כשחל י״ז תמוז בשבת — מג״א או״ח סי׳ תקנא סקמ״ב. ברכ״י שם אות יא. שד״ח אסיפת דינים מערכת בין המצרים בתחלתה. ובפאת השדה שם אות ב׳.

68) ירמי׳ לא, יב. טור או״ח סוף הל׳ תענית (סו״ס תקפ).

69) ירמי׳ א, יא-יב.

70) רש״י שם. קה״ר עה״פ (יב, ז) וישב העפר. זו״ח שה״ש (סא, ג). איכה (צג, א).

71) לקו״ת ס״פ קרח.

72) ולהעיר דתענית שנדחה (גם דתשעה באב) אינו חמור כולי האי — ראה שו״ע או״ח סי׳ תקנט ס״ט ובנ״כ שם.

73) ספרי בהעלותך י, יוד. וראה לקו״ש ח״ד ע׳ 1090 הערה 31.

74) בסליחות לי״ז תמוז „הפך לנו לשמחה ולששון״. ובסה״ש ה״ש״ת ס״ע 157 (בהמשך להקביעות (דתר״מ) כבשנה זו (תשל״ח) שחל בשבת): זאָל נדחה ווערן באמת וייהפך לששון ולשמחה.

75) בחוקותי כו, ו. ובילש״ש שם רמז תערב.

76) תהלים צב, א.

77) אוה״ת (יהל אור) לתהלים ע׳ שכח ואילך. ס״ע תרל ואילך.

ענין השבת איז אז מ׳איז מהפך די מזיקים לטוב:

וואס מעין זה איז געווען בשבת בתחילת הבריאה, ביז אז דאס איז געווען בגשמיות ממש, ווי חז״ל זאגן [78] „ל״ו שעות שמשה אותה האורה״.

ד.ה. אז שבת בשלימותה טוט אויף בגלוי דעם ענין האתהפכא פון די בין המצרים, וואס ענין שלימות השבת [79] (ווי עס איז געווען בגלוי בתחילת הבריאה) איז צו מהפך זיין דעם חושך הלילה לאור — „ולילה כיום יאיר״, היפך ענין הגלות און בין המצרים וואס איז מהפך יום ללילה [80] —

ובמילא קומט אויס, אז בשעת י״ז בתמוז (באלד ביים אנהייב פון די בין המצרים) איז חל בשבת, טוט זיך אויף דער ענין פון מקדים רפואה למכה פון בין המצרים — עס איז מהפך די ימים גלייך בתחילתן;

און דאס מאכט לייכטער די עבודת האדם אין די בין המצרים, די עבודה פון „מטות״ און „מסעי״ און ווי זיי זיינען ביחד, כנ״ל, אין דעם אתהפכא פון נפה״ב און גלות.

יב. ועד״ז איז מצד די פרשה בתורה, פ׳ בלק, וואס איר תוכן זיינען די ברכות פון בלעם, וועלכע זיינען אויך געווען באופן פון „ולא אבה ה״א לשמוע אל בלעם ויהפך ה״א לך את הקללה לברכה״ [81].

וואס דער אויפטו דערביי איז געווען, ניט נאר דער עצם ענין פון „ויהפך ה״א לך את הקללה לברכה״, נאר וואס דאס איז געווען דוקא דורך בלעם׳ן וואס איז דער לעו״ז פון משה, ד. ה. דער תכלית ההיפך פון קדושה [82].

נאכמער: דער סיום פון זיין נבואה איז געווען בנוגע „אחרית הימים״, וועגן דער גאולה דורך משיח צדקנו (ווי דער רמב״ם איז מבאר [83]), וואס וועט ארויס־נעמען אידן פון דעם גלות פון בין המצרים לגמרי.

און בשעת די אלע ענינים קומען צו־זאמען: מטות ומסעי זיינען מחוברים, ובמילא לייענט מען אויך פ׳ פינחס אין בין המצרים, און בפרט אין דער קביעות פון היינטיקן יאר, אז התחלת ימי המצרים איז בשבת און מען לייענט פ׳ בלק — איז דאס נאכמער ממהר דעם „יהפכו ימים אלו לששון ולשמחה״, אז פון דעם מקל שקד זאל ווערן די שקידה לטובה, שקידת הגאולה, עס זאל זיין די „שקדתי להכניס בני לא״י מיד״ [84],

בשעתא חדא וברגעא חדא זאל זיין די גאולה ע״י משיח צדקנו למטה מעשרה טפחים.

(משיחות שבת פ׳ מטו״מ,
תשכ״ט תשל״ג, תשל״ה
ש״פ פינחס תשל״ז)

---

78) ירושלמי ברכות פ״ח ה״ה. ב״ר פ״א, ב. פי״ב, ו.

79) ראה לקו״ש חי״ז ע׳ 59 ואילך, וש״נ.

80) ראה שהש״ר (פ״ג, א). זח״ג (סז, ריש ע״ב), דהגלות נמשל ללילה.

81) תצא כג, ו.

82) ראה בארוכה של״ה פ׳ בלק (שסב, א ואילך).

83) הל׳ מלכים פי״א ה״א. נת׳ לעיל ע׳ 271 ואילך.

84) פתיחתא דאיכ״ר כ.

# מסעי

**א. אויף דעם וואָס אונזער פּרשה רעכנט אויס די מסעות פון אידן אין מדבר, זאָגט דער מדרש [1] (און רש"י ברענגט עס אַראָפּ בפּירושו על התורה [2]): משל למה הדבר דומה, למלך שהי' בנו חולה הוליכו למקום אחר לרפאותו, כיון שהיו חוזרין התחיל אביו מונה כל מסעות וא"ל כאן ישננו [3] כאן הוקרנו כאן חששת את ראשך. כך [4] א"ל הקב"ה (ל)משה מנה להם כל המקומות היכן הכעיסוני לכך נאמר אלה מסעי בני ישראל.**

1) תנחומא פרשתנו ג. במדב"ר פכ"ג, ג.

2) ריש פרשתנו — בפי' הב'. וראה לקמן הערה 4.

3) בבחיי כאן: „ישבנו". וכ"ה בדפוס ראשון ושני דרש"י, ובכמה כת"י רש"י. וראה לקמן הערה 67.

4) בפרש"י ליתא סיום זה (רק כותב „וכו'"). וי"ל בפשטות, כי ע"ד הפשט אא"פ לומר שמונה כאן „כל המקומות היכן הכעיסוני", שהרי בכו"כ מסעות לא „הכעיסוני" • [ולהעיר מפרש"י ר"פ דברים: ומנה כאן כל המקומות שהכעיסו כו'. אבל להעיר מעקב ט, ז. שם, כד. פרש"י יתרו יט, ב]. ויתירה מזו: בכו"כ מהמסעות לא נזכר כלל בפשש"מ שקרה שם איזה מאורע מיוחד.

וזה שרש"י מביא גם פי' התנחומא — כי לפירושו של ר' משה הדרשן ש„נכתבו המסעות הללו להודיע חסדיו של מקום .. שכל ל"ח שנה לא נסעו אלא עשרים מסעות" — קשה, דא"כ לא הו"ל לפרט אלא עשרים מסעות אלו••? לכן מביא רש"י משל התנחומא, שעפ"ז מתורץ למה מפרט המסעות שקדמו לשילוח המרגלים ואותם שלאחרי מיתת מרים, כי כבר נזכרו (רובם) בקרא ושקרה שם איזה מאורע מיוחד [ו„כאן ישננו כו' הוקרנו כו' חששת כו'" אינם ענינים של „הכעיסוני" דוקא, כ"א מאורעות בכלל — ראה רע"ב, גו"א (נעתק בהערה הבאה), דבק טוב ועוד. ולהעיר מלקח טוב כאן]:

•) הביאור על פי פנימיות הענינים (במדרש) — ראה לקמן בפנים סעיף ה.

••) ברמב"ן כאן: „בכל הזמן הגדול לא הלכו אלא מ"ב מסעות". אבל מלשון רש"י משמע שהחסד הוא בזה „שכל ל"ח שנה לא נסעו אלא עשרים מסעות".

אלא שלפירוש זה קשה, למה נכתבו המסעות משילוח המרגלים עד מיתת מרים (שלא נזכרו כלל לפנ"ז בקרא) ? וזה מתורץ לפי הפירוש של ר' משה הדרשן.

5) בגו"א כאן דכש„היו ישראל בנחת ובשלוה וזהו ישננו .. בצער כאשר הי' חסר להם דבר וזהו הוקרנו .. בסכנה הי' וזהו כמו חולה החושש בראשו" — אבל מובן, שמכיון שהוא משל בתורה, צריך לומר, שמצינו ג' ענינים אלו (ישננו הוקרנו וחששת את ראשך) בנמשל גם בתוכנם הפרטי (שינה, קור ומיחוש בראש).

6) ראה גו"א שבהערה הקודמת.

**דאַרף מען פאַרשטיין:**

**א) אַ משל אין תורה איז דאָך בתכלית הדיוק, ובמילא דאַרף מען זאָגן, אַז (ניט בלויז די דוגמא כללית פון משל „שהי' בנו חולה וכו' לרפאותו" איז מכוון צום נמשל, נאָר אויך) די מאורעות פרטיים אינעם משל („כאן ישננו כאן הוקרנו כאן חששת את ראשך") זיינען דוגמאות מכוונות צום נמשל —**

**וואו געפינט מען די דריי ענינים אין נמשל, אין די מסעות [5] ?**

**ב) נאָכמער: פון דעם וואָס דער מדרש זאָגט בלויז די דריי זאָכן און גיט ניט צו (עכ"פ) דעם וואָרט „וכו'", איז מוכח, אַז דאָס זיינען דוגמאות ניט נאָר אויף אַן ענליכער צאָל ענינים אין נמשל, נאָר זיי זיינען מתאר דעם כללות־דיקן מצב פון אידן ביי די מסעות [6] — זיי זיינען דאָ אין אַלע מ"ב מסעות.**

**ג) עס איז מובן פאַרוואָס „כאן חששת**

את ראשך", און אפילו „כאן הוקרנו" [7], זיינען אַ משל אויף „מקומות היכן הכעיסוני" — היות זיי זיינען אַן ענין פון צער וחולי; מיט וואָס איז אַבער דער ענין פון „ישננו" א (משל אויף אַ) זאָר וואָס רופט אַרויס כעס ביים מלך [8] ?

ד) די ערשטע צוויי מאורעות שטייען בלשון רבים — „ישננו" און „הוקרנו" — כולל אויך דעם מלך, אַבער דער דריטער פרט, „חששת את ראשך", איז בלשון יחיד — נאָר דער בן מלך — ווי איז דאָס אַלץ מתאים אין דעם נמשל ?

ב. דעם טעם פאַרוואָס דער מדרש זאָגט די דריי דוגמאות [ישננו, הוקרנו, און חששת את ראשך] קען מען מסביר זיין בפשטות [9]: זיי זיינען געווען בהתחלה — אין די ערשטע דריי מסעות פון ארץ מצרים ביזן ים סוף — (א) מרעמסס לסכות, (ב) מסכות לאיתם, (ג) מאיתם לפי החירות:

אויף „ויסעו מסכות" [10] זאָגט רש"י: „ביום השני שהרי בראשון באו מרעמסס לסכות". קומט אויס, אַז נאָכן ערשטן מסע פון רעמסס האָבן זיך די אידן אַפגעשטעלט און געוואַרט די נאָכט [11] (צו „יום השני") אין סכות, ובמילא — „כאן ישננו".

דער חידוש וואָס האָט זיך אויפגעטאָן ביים צווייטן מסע — „ויסעו מסכות ויחנו באיתם" [12] — איז געווען, וואָס דאָן — ע"פ פשוטו של מקרא [13] — זיינען צוגעקומען די ענני הכבוד, ווי דער פסוק (אין פ' בשלח [14]) איז ממשיך: וה' הולך לפניהם יומם בעמוד ענן לנחותם הדרך גו' [15] —

זאָגן חז"ל [16], אַז די ענני הכבוד האָבן (אין צוגאָב צום תפקיד פון „לנחותם הדרך") מקיף געווען די בנ"י ווי א סוכה „לצל לבל יכה בהם שרב ושמש" [17] (וואָס אויך אַט די פעולה [18] פון די ענני הכבוד איז געווען גלייך ביי „ויסעו מסכות [19] גו'"):

---

7) ראה עץ יוסף לתנחומא ובמדב"ר כאן. שפ"ח כאן. ועוד. וראה ב"מ קז, ב: חולי .. זו צינה.

8) בדוחק אפי"ל כי עצם השינה (ובפרט דמלך ובן מלך) שלא בבית הו"ע של „צער".

9) גם ע"ד הפשט, וכדמוכח מזה שהובא בפרש"י עה"ת. וראה לקמן בפנים ובההערות.

10) בשלח יג, כ.

11) אף שהיו שם ג"כ כמה שעות ביום הראשון, שהרי „באו שם (לסכות) לפי שעה" (פרש"י בא יב, לז), וגם קיבוץ כל ישראל לרעמסס הי', „לשעה קלה" על כנפי נשרים (פרש"י יתרו יט, ד. ממכילתא שם. ולהעיר מלקו"ת צו יד, א •).

---

12) פרשתנו לג, ו. בשלח שם.

13) וראה תיב"ע בא יב, לז: ונטלו כו' לסוכות כו' תמן איתחפיאו שבעת ענני יקרא כו'.

14) שם, כא.

15) ומה שלא הוצרכו ל„ענני הכבוד" מרעמסס לסכות — י"ל, כי הנסיעה מרעמסס לסכות היתה באופן ד„ואשא אתכם על כנפי נשרים" (פרש"י בא שם) ואין צורך בענני הכבוד.

16) ראה סוכה יא, סע"ב. מכילתא ותנחומא בא שם. מכילתא בשלח (שם, כ). תו"כ אמור כג, מג. תיב"ע, ת"א ופרש"י אמור שם. ולהעיר גם מפרש"י בהעלותך ט, יח (מברייתא דמלאכת המשכן רפי"ד).

17) שו"ע אדה"ז או"ח סתרכ"ה. מטושו"ע שם.

18) משא"כ הא שהענן שנוסע לפניהם הי' מנמיך את הגבוה ומגביי את הנמוך והורג נחשים ועקרבים וכו' (מכילתא בשלח (שם, כא). ברייתא דמלאכת המשכן שם. ספרי ופרש"י בהעלותך י, לד. תנחומא בשלח ג') — בפשטות • לא הי' צורך בזה עד שהיו במדבר ממש (לאחרי הים סוף — ראה לקמן הערה 54) שלא היו שם דרכים כו' והוא מקום „נחש שרף ועקרב גו' " (עקב ח, טו).

19) להעיר מדעת רע"ק (מכילתא (ותנחומא) דלעיל הערה 16) דמש"נ „סכותה", „ויסעו מסכות" — „אין סוכות אלא ענני הכבוד".

---

•) ובכהנ"ל: „בואם לרעמסס". ובסידור (שא, א) „בסוכות". ותלוי בדרז"ל ב„ויאספו את הבצק" — באיזה מקום אפו. ראה תו"ש עה"פ בא יב, לט.

•) וגם לתיב"ע (שבהערה 13) עיקר הצורך בזה הי' בהיותם במדבר ממש.

און אויף דעם איז מרמז די דוגמא פון — „כאן הוקרנו", דורך דעם „צל" פון די ענני הכבוד.

וואס האט געטראפן ביים דריטן מסע — „פי החירות" ? זאגט דער פסוק[20], אז דאָרט האבן די אידן געטענה"ט „טוב לנו עבוד את מצרים ממותנו במדבר", וואס דאס איז א טענה שכלית געגען משה[21] — „חששת את ראשך".

ג. כידוע[22], זיינען די מ"ב מסעות אין מדבר מרמז (אויך) אויף דעם בירור פון „מדבר העמים"[23] במשך זמן הגלות, וואס וועט זיך ענדיקן וועז מ'וועט צוקומען צו „ירדן ירחו" — בחי' ריח, דער גילוי המשיח, וואס ער איז „מורח ודאין" און דערמיט פרואווט מען אים

---

20) בשלח יד, יב.

21) ולהוסיף לשופרי דמילתא — אף שגם בלא"ה מובן הענין עפ"י הנ"ל — דשאר הנסיונות שהיו במדבר, עיקרם הי' מצד זה שהיו רעבים ללחם וצמאים למים (ולא טענה בשכל):

במרה כתיב (בשלח טו, כד) רק „מה נשתה": במדבר סין (שם טז, ב ואילך) „להמית את כל הקהל הזה ברעב" [וזוהי הסיבה לטענתם „מי יתן מותנו גו' בארץ מצרים גו' ". וראה רש"י שם, ב]: ברפידים (שם יז, א ואילך) — „ואין מים .. תנו לנו מים" [ורק כשענה משה טענה שכלית — עורר מענה כי"ב — „למה זה העליתנו ממצרים"]; כשהתאוו בשר (בהעלותך יא, ד ואילך) — הרי „התאוו תאוה" (ורק עי"ז „ויבכו גם בנ"י גו' ". וראה רש"י שם — דאליבי' עסקינן); לאחרי שמתה מרים (חקת כ, ב ואילך) — „ולא הי' מים לעדה (ולכן) ויקהלו גו' ", וכפרש"י — והרי זהו המצב והנסיון דרפידים. ולהוסיף, שגם בטענתם עצמה (ועד"ז במרגלים — שלח יד, ב) התחלתה — הבעת רצון — (ולא שכל) — „לו גו' ": לאחרי הר ההר (חקת כא, ה ואילך) — „כי אין לחם ואין מים גו' ":

משא"כ בפי החירות שהתחלתה הייתה קשיא (ענין שבשכל).

22) לקו"ת פרשתנו דרושי אלה מסעי וביאורם.

23) יחזקאל כ, לה. וראה גם בחיי, אוה"ח ועוד ריש פרשתנו. לקו"ת ר"פ נשא. ובכ"מ.

אויס[24] — ביז עס וועט אינגאַנצן בטל ווערן דער רע פון „מדבר העמים", „ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ"[25].

עס שטייט אין פסוק[26] „כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות" — טייטשט מען בתורת החסידות[27], אז דער כח אויף דער גאולה העתידה נעמט זיך פון „צאתך מארץ מצרים". איז פאר־שטאַנדיק, אז דער ביטול הרע איז אויך געווען ביי יצי"מ און נאך באופן פון א נתינת כח אויף דעם „ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ" לעתיד לבא;

דעם ענין געפינט מען בגלוי ביי קריעת ים סוף — „וירא ישראל את מצרים מת על שפת הים"[28], אז אידן האבן געזען בראי' חושית דעם ביטול ומיתה פון לעו"ז.

וי"ל אז דאס איז, בכללות, די הסברה פארוואס דער מדרש איז אין משל מרמז אויף די (ערשטע דריי) מסעות ביז קרי"ס — ווייל אין די מסעות ביז קרי"ס האט זיך אויפגעטאן בדוגמא צום ביטול והעברת הטומאה דורך די מ"ב מסעות אין „מדבר העמים" ביז „ירדן ירחו" — דאמאלס און אויך בכללות הגלות, כנ"ל.

---

24) סנהדרין צג, ב.

25) זכרי' יג, ב. ונאמר (ישעי' כה, ח) „בלע המות לנצח". וראה סה"מ תרכ"ח ע' מ' ואילך.

26) מיכה ז, טו.

27) ראה ד"ה כימי צאתך תש"ח רפי"ב: דבגאולת מצרים התחדש ענין עקרי והוא פתיחת הצנור דגאולה. ועיי"ש בסוף המאמר. — וראה גבורות ה' — למהר"ל מפראג — פרק סא דמבאר דבגאולת מצרים קבלו בנ"י מעלה עצמית דבני חורין ואין המקרה דגלות שלאח"ז מבטל זה כלל. — ועיין זח"ב מ, א.

ולהעיר ממחז"ל דלאחרי מ"ת (שהתחלת עשה"ד הוא „אשר הוצאתיך מארמ"צ") שטרי קודם (תו"כ (הובא ברש"י) בהר כה, מב. פרש"י שם, נה).

28) בשלח יד, ל.

וכמובן ג"כ דערפון וואס אין שירת הים זאגט מען אז דער אימתה ופחד פון קרי"ס ווערט זיין „עד[29] יעבור עם זו קנית — ית ירדנא", ווי רש"י איז מפרש לויטן תרגום. און גלייך בא הקדמת כל השירה זאגט מען „אז[30] ישיר משה ובנ"י" — ל' עתיד — געמיינט (אויך) די שירה כשיחיו המתים, ווי רש"י דרשנט בפירושו עה"ת.

ד. דער ביאור הנ"ל איז אבער נאר מצד דעם ענין פון קרי"ס וואס איז געווען נאך די מסעות הנ"ל — אז ביי קרי"ס איז געווען „מצרים מת", בדומה צום זמן פון גמר המסעות אין „מדבר העמים".

ווי באלד ער איז אבער מפרט אלע דריי מסעות — און ניט קרי"ס — מוז מען זאגן, אז אין די מסעות גופא (פאר קרי"ס) איז פאראן פרטים וענינים וועלכע זיינען כלליים פאר אלע „מסעי בנ"י" — וואס צוליב זיי רעכנט ער זיי; און אויך — אז דאס דריקט זיך אויס אין די דריי משלים „ישננו" „הוקרנו" און „חששת את ראשך".

אויף צו פארשטיין דאס, דארף מען זיך פריער אפשטעלן אויף נאך דיוקים אין משל הנ"ל:

א) פון דעם וואס דער מדרש שטעלט זיך אויף „אלה מסעי בנ"י", און איז אויך מסיים „לכך נאמר אלה מסעי בנ"י", איז מוכח, אז מיטן משל ווערט באוואוירנט און מוסבר — (בלשון רש"י) — „למה נכתבו המסעות הללו" —

איז ניט מובן: צווישן די אויסגע־רעכנטע מ"ב מסעות זיינען פאראן כו"כ „מקומות", וואס לכאורה איז ביי זיי ניט שייך דער טעם פון „מנה להם וכו' היכן הכעיסוני"[31] ?

ב) אין דעם משל איז דער מלך „מונה כל המסעות" בעת „שהיו חוזרין"; און נאכמער: פון דעם לשון „וא"ל כאן"[32] איז משמע, אז ער איז „מונה כל המסעות" בשעת החזרה און אין דעם מקום גופא[33]: צוריק גייענדיק די זעלבע ערטער, זאגט דער מלך „כאן ישננו כאן כו'" — דארף מען פארשטיין: וואו איז דא דער „היו חוזרין" אין דעם נמשל ? אידן האבן דאך זיך ניט צוריקגעקערט צו די מסעות[34], נאר געגאנגען אלץ ווייטער און — נעענטער קיין ארץ ישראל ?

ה. דער ביאור אין דעם:

די „מסעות" וואס אידן דארפן דורכ־גיין אין „מדבר העמים", איז דורכדעם וואס די נשמה (און א איד בכלל) קומט אראפ פון איגרא רמה אין ארט פון העלם והסתר. און כאטש אז די כוונה פון דער ירידה איז [ניט נאר צוליב דער תועלת דערפון אין „מדבר העמים" (זיין בירור דורך דער עבודה פון אידן), נאר אויך] צוליב דער עלי' וואס די אידן דערגרייכן דורך דער ירידה[35] — דאך, בשעת די מסעות גופא הערט זיך אן דער גלות און הסתר; נאר דורך זיי קומט („שפעטער") די עלי'.

כאטש מ'וויים אז דער גאנצער תכלית פון גלות איז נאר דער ענין פון עלי' —

29) שם טו, טז.
30) שם, א.
31) וראה אלשיך ריש פרשתנו: כך במסעות אלו אירע (רק) ברובם צרות כו'.
32) בבמדב"ר: „כשחזרו". ויש לפרשו ג"כ כבפנים.
33) כמפורש באלשיך כאן.
34) אף שבדוחק י"ל שהכוונה — חוזרין להמקומות בזכרונם מחשבתם ודיבורם.
35) ראה גם לקו"ת פרשתנו צא, א ואילך.

וויבאלד ס'איז אבער פארט אין אן אופן, אז זייענדיק אין גלות געפינט מען זיך אין א ציור פון ירידה (מער ניט וואס דאס ברענגט א צווייטע זאך — די עלי') — קומט אויס, אז גייענדיק אין די „מסעות" איז מען אין ארט (און מצב) פון „מדבר", אשר „לא[36] ישב אדם שם" — „הכעיסוני"; ווי דער לשון פון כ"ק מו"ח אדמו"ר אין א מאמר[37], אז דער „גוף ועצם הצמצום הוא היפך הרצון (העליון)".

ו. במה דברים אמורים — ווען מ'האלט נאך ביי די „מסעות" גופא: בשעת אבער מ'קומט־צו צו דער עלי', ווערט נתגלה די פנימיות פון דעם גלות, אז אין אמת'ן איז עס ניט עפעס אנדערש נאר א טייל פון דער עלי'[38].

און דאס איז די כוונה פון דעם וואס דער משל איז מתאר „כיון שהיו חוזרין התחיל אביו מונה כל המסעות כו'": נאך דער ירידה מלמעלה למטה אין (דעם) ארט פון — און אין יעדערן פון) די מ"ב מסעות, הויבט זיך אן די חורה אויף צוריק — די עלי' מלמטה למעלה[39]: און „היו חוזרין" די זעלבע מסעות, ד. ה. אז דעמאלס דערהערט מען ווי אויך די מסעות בדרך ירידה (און יעדערער פון זיי בפרט) זיינען א טייל פון דער עלי'[40].

**און דאס מיינט „מנה להם כל המקומות היכן הכעיסוני" — ע"ד ווי עס שטייט[41] (אז לעתיד לבא וועט מען זאגן)**

---

— ואף שכל המסעות־ירידות אלו הי' בהיותם כבר נשמה בגוף ובמדבר העמים, הוא עד"ז שאומרים בכל יום מחדש „שהחזרת בי נשמתי" שנעשה ברי' חדשה (שר"ע אדה"ז חאו"ח סי' ד ס"א) ואח"ז „נשמה שנתת בי טהורה היא (בטהירו עילאה — לקו"ת בחקותי מז, א) ומשם יורדת דרך כל סדר ההשתל' — אתה בראת כו' (עד) בקרבי". — ולהעיר מב"ר ספי"ד: בשעה שאדם ישן היא (הנשמה) עולה ושואבת לו חיים מלמעלה. ועד"ז בפדר"א פי"ב —

ופירוש השני „כיון שהיו חוזרין", בעת עליית הנשמה לאחרי ירידתה.

[ומתאים ג"כ לב' הענינים שבכתוב: (א) „ויכתוב משה את מוצאיהם למסעיהם גו' (ב) ואלה מסעיהם למוצאיהם" — שקאי על ירידת הנשמה מלמעלמ"ט ועלייתה מלמטלמ"ע, כמבואר בלקו"ת פרשתנו צא, א ואילך. צו, א. ובכ"מ]**.

ועפ"ז יומתק רמז לשון רש"י הבלתי רגיל „(ורבי תנחומא דרש בו דרשה) אחרת" — כי מצב ועבודת הנשמה בעלייתה מעוה"ז הוא באר"ע לגמרי לגבי מצבה בעת ירידתה למטה — „דרשה (ועבודה) אחרת" [ראה אוה"ת ויחי (שפו, א־ב) בענין „יוסף ה' לי בן אחר" — „ממדרגה אחרת". ועיי"ש, שהוא מה „שמסט"א ונה"ב נהפך להיות בחי' בן כו' " — ע"ד העל' ד„מקומות היכן הכעיסוני"].

41) ישעי' יב, א.

---

36) ירמי' ב, ו.

37) ד"ה ע"כ יאמרו המושלים תרצ"א פ"ב (סה"מ קונטרסים ח"א קצב, ב).

38) ראה גם לקו"ש ח"ג ע' 976 הערה 19. ח"ה ע' 61 ואילך. ח"ו ע' 237 (בענין ה„מסעות"). ועוד.

39) להעיר גם מרע"ב כאן: כיון שהיו חוזרין כלומר כיון שהיו קרובים ליכנס לארץ ולשוב למעלת אבותם כו'.

40) ע"פ המבואר בפנים י"ל — ב„ינה של תורה" שברש"י — שב' הפירושים (דר' משה הדרשן והתנחומא) הם נגד ב' המצבים דנשמה:

פירוש הראשון איירי ב„חסדיו של מקום" בעת המסעות, ירידת הנשמה למטה

---

•) ראה תורת הבעש"ט (הובא בדגל מחנה אפרים ריש פרשתנו. הוספות לכתר שם טוב (קה"ת) סכ"ג), דישנם המ"ב מסעות אצל כל אדם, „והם . . מיום הולדו עד שובו אל עולמו".

••) עפ"ז יש לבאר ג"כ (ב„ינה של תורה" שברש"י): (א) זה שרש"י מעתיק גם שמות בעלי הפירושים — ר' משה הדרשן ורבי תנחומא — כי „משה" ענינו המשכה מלמעלמ"ט, ורבי תנחומא, מלשון „נחמה" — על הירידה ע"י העלי' שלאחרי הירידה.

(ב) לשון רש"י „מיסודו של ר' משה הדרשן . . דרש בו דרשה כו'": כי ב„פרד"ס דתורה — דרשה מתאימה לעולם הבריאה — התחלת המציאות (השייכת לירידה) דהנשמה, וכנ"ל (בפנים הערה) דהתחלה זו היא „אתה בראתה". והתחלת העלי' ועד לשלימות יחוד אמתי הוא ע"י ההתבוננות **שנברא** מאין ליש כו' **ולעולם** ה' דברך נצב כו' (שהיחוה"א בארוכה).

„אודך ה' כי אנפת בי", אז מ'וועט דאנקען דעם אויבערשטן פאר דעם וואס „אנפת בי", ווייל דאן וועט נתגלה ווערן ווי דאס איז געווען אן ענין פון חסדים.

ווי אזוי איז פארט שייך צו זאגן, אז די „מסעות" אין „מדבר העמים" זיינען גאר אן ענין פון חסד ועלי' ? — איז דער מדרש מקדים און באוואַרנט אין משל, אז דאס איז דערפאר וואס דער בן מלך גייט ניט אליין אין די „מסעות", ער גייט מיט'ן מלך און נאכמער דער מלך איז „הוליכו" און נאכמער — די גאנצע הליכה (ופרטי') איז „לרפאותו"; און ווי באלד אזוי — איז ברור, אז די ירידה גופא איז (בפנימיותה) אן ענין פון חסד [42].

ז. לכאורה קען מען דערויף פרעגן: בשלמא די כללות הירידה אין „מדבר העמים", ווי באלד דאס איז לכתחילה אויסגעשטעלט געווארן פון דעם מלך וכו', איז מובן, אז דאס מוז זיין אן ענין פון חסד ועלי';

אבער דער ענין פון „הכעיסוני" ביי די „מסעות" איז דאך געווען דורך די חטאים פון אידן, ד. ה. אידן האבן גורם געווען דורך חטאים א ירידה [43] מער ווי ס'איז אויסגעשטעלט געווארן מלמעלה — היינט וואס איז דער הכרח צו זאגן, אז אויך די ירידות זיינען צורך עלי' ?

אפילו אויב מ'זאל זאגן, אז ווי באלד דער תיקון און עלי' פון א ירידה נוספת קען זיין נאר דורך א העכערן און טיפערן כח, ובמילא ווערט דורך דער הוספה בהירידה אויך אויפגעטאן א הוספה בהעלי' — איז עס אבער, לכאורה, נאר אן ענין פון „מכאן ולהבא", עס ווערט אויפגעטאן בשעת דעם גמר התיקון ועלי'; ווי איז אבער שייך צו זאגן, אז די ירידה (נוספת) איז בפנימיותה אן ענין פון עלי' ?

— איז דער אמת אבער [44], ווי דער מיטעלער רבי איז מבאר בארוכה [45] [מיוסד אויף דעם וואס שטייט אין מדרש [46] אויפן פסוק [47] „נורא עלילה על בני אדם", אז דאס וואס אדה"ר האט חוטא געווען בחטא עה"ד איז „עלילה נתלה בו"], אז דאס וואס „לפעמים גובר הרע דיצה"ר על האדם ויחטא" איז עס דערפאר וואס „מלמעלה הסיתו עליו היצה"ר להביאו לחטא זה" [48].

און דאס איז ניט אין סתירה צום ענין פון „בחירה" און (במילא) שכר ועונש — ווייל אט דער „עזר העליון שיעוררו לבחי' הרע לגבור על הטוב" [49] איז אין אן אופן נעלם וואס איז ניט נרגש אין דעם אדם, און במילא איז ער ניט מכריח

---

42) ראה אגה"ק סי"א. וראה לקו"ש שצויינו בהערה 38.

43) היינו שלא זו בלבד שכללות הליכתם במדבר ארבעים שנה הוא מפני חטא המרגלים, הנה גם המסעות גופא, בכו"כ מהם „הכעיסו לפני המקום" (לשון רש"י ר"פ דברים).

44) בהבא לקמן — ראה גם לקו"ש ח"ה שם ע' 65 ואילך.

45) תו"ח תולדות ד"ה ויתן לך פ"י ואילך. שעה"ת לאדהאמ"צ ח"א כ, ד ואילך. וראה ג"כ ד"ה ומשה נגש אל הערפל לאדה"ז (קה"ת, תשכ"ה) פ"ה (אוה"ת יתרו ע' א'יז). ד"ה ויתן לך וביאורו בסה"מ תקס"ב. ולהעיר ג"כ מביאוה"ז להצ"צ ע' רסז ואילך.

46) תנחומא וישב ד. וראה סוכה נב, ב: ד' מתחרט עליהן הקב"ה שבראם כו' יצר הרע דכתיב ואשר הרעתי.

47) תהלים סו, ה.

48) תו"ח שם יג, א. [אבל בביאוה"ז שם (ע' רסח): משא"כ הבא לטמא פותחין לו אבל לא מסייעין ח"ו. ואכ"מ].

49) תו"ח שם טו, ד.

זיין בחירה[50] (פונקט ווי די ידיעה שלמעלה איז ניט מכריח די בחירה[51]).

קומט אויס, אז אויך די ירידות זיינען בכוונה תחילה[52], אז דורך דער תשובה אויפן חטא זאל זיין דער „יתרון האור מן החושך" דוקא, דורכן מהפך זיין זדונות לזכיות.

ח. דער אונטערשייד צווישן די צוויי סוגי ירידה אין די „מקומות היכן הכעי־סוני" — (א) די מסעות וואו ס'איז נרגש בגילוי אז דער מלך „הוליכו למקום" (הירידה); (ב) די מסעות וואס בגילוי זיינען זיי א תוצאה פון בחירת האדם און דער „הוליכו" פון מלך איז אין א העלם'דיקן אופן — זאגט זיך ארויס אין דעם חילוק צווישן די מסעות פאר קריי"ס און נאך קריי"ס:

חז"ל[53] זאגן אז „אלו זכו ישראל כיון שעלו פרסות רגליהם מן הים היו נכנסים לארץ" ד. ה. אז די מסעות וואס נאך קריי"ס („מן הים") זיינען געווען א תוצאה פון דעם לא „זכו" — צוליב זייערע חטאים: אבער די מסעות ביז קריי"ס האבן געדארפט זיין אפילו ווען „זכו ישראל".

די הסברה אין דעם: דער „מדבר" ממש האט זיך אנגעהויבן נאכן ים סוף[54]; דער מקום המסעות ביזן ים סוף איז א ממוצע צווישן ישוב (מצרים) און מדבר[55].

אין רוחניות מיינט עס[56]: „מדבר" איז א מקום וואס „לא[36] ישב אדם (העליון[57]) שם", און ארט פון קליפה ממש וואס איז מנגד צום רצון העליון. אבער דער וועג וואס פירט צום מדבר איז טאקע ניט א מקום ישוב (צום אדם העליון), עס איז אבער אויך ניט מנגד צום רצון העליון[58]: דאס איז סדר הירידה וואס איז לכתחילה אויס־געשטעלט געווארן מלמעלה (ע"פ תורה)[59].

און דאס איז די הסברה וואס בפשטות ובגילוי זיינען די דריי דוגמאות פון משל מכוון צו די דריי מסעות ביז קריי"ס — ווייל נאר די דריי מסעות זיינען די וואס דער מלך פירט אין זיי דעם בן מלך באופן גלוי; משא"כ די ווייטער־דיקע מסעות זיינען (בגלוי) א תוצאה פון דער בחירת בנ"י — וואס האט דאמאלס געבראכט אז לא זכו.

---

50) שזהו הביאור במשארז"ל (נדה טז, ב) דצדיק ורשע „לא קאמר", דכאשר הידיעה שלמעלה באה בגילוי (בדיבור) מכריחה היא את האדם — תו"ח שם פי"ג. שעה"ת שם.

51) ראה בכ"ז תו"ח שם פי"א ואילך. ביאוה"ז שם (ע' רסה־ו). לקו"ש שם (ושי"נ).

52) ראה ב"ר (ספ"ב. פ"ג, ח) „מתחלת ברייתו של עולם צפה הקב"ה כו' ומעשיהן של רשעים". ושם (ספ"ב) „איני יודע באיזה מהם חפץ כו' ". וראה תורת הבעש"ט (צפע"נ ובן פורת יוסף וכו' — הועתק בס' הבעש"ט פ' בראשית סמ"א ואילך) שהוא מצד מעלת יתרון האור שניכר מצד החושך, ע"י"ש.

53) ספרי דברים א, ב.

54) שהרי „איתם" הוא „בקצה המדבר", ומאיתם לפי החירות הוא „לאחוריהם לצד מצרים" ופי החירות „הוא פיתום" (פרש"י בשלח יד, ב). וראה בשלח טו, כב. פרשתנו לג, ח.

55) אף שבכללות נק' ג"כ מדבר (בערך ישוב מצרים) — ראה בשלח יד, ג. ועוד.

56) ראה לקו"ת ראה לב, ב: יש באדם לחי' עיר מושב, ובחי' שדה ומדבר.

57) לקו"ת נשא כ, ג. ראה שם. ובכ"מ.

58) ע"ד מ"ש בלקו"ת פרשתנו בביאור לאלה מסעי (צב, א) ההפרש בין המסעות עד מ"ת (במדבר הקרוב לישוב — ק"נ) ולאחרי מ"ת (הרחוק מישוב — ג' קליפות הטמאות). וראה אוה"ת ויצא (רג, א. תתנט, ב) דשדה (הממוצע בין עיר למדבר) „הוא כללות המל' שגם ק"נ יונקת ממנה".

59) להעיר מתו"א ח"ש ד"ה ויצא יצחק לשוח בשדה [צויין בלקו"ת ראה שם, סע"ד] דבחי' שדה היא מה ש„התורה נשתלשלה בחשך .. אפי' בשקר כו' " ע"י"ש.

ט. דער תוכן פון די דריי מסעות וואו דער „הוליכו" פון מלך איז באופן גלוי, ווערט אויסגעדריקט אין די דריי ענינים פון (משל) „ישננו", „הוקרנו" און „חששת את ראשך" [וואס זיי אלע זיינען נאך ניט דער מצב פון „חולה" אמתי[60] (וואס איז פארבונדן מיט חטא[61]); אפילו „חששת את ראשך" איז ניט א „חולי", ווי רש"י[62] זאגט (אויפן מרז"ל[62] „כל מיחוש כו'") „מיחוש, חששא בעלמא לפי שעה וקל"] —

כדי אז די עבודה פון אידן זאל קענען זיין אין אן אופן פון „החיים והמות נתתי לפניך גו' ובחרת גו'"[63], פאדערן זיך דריי ענינים מחודשים:

(א) די נשמה מוז אראפקומען פון מקום האור והגילוי אין אן „ארט" פון העלם וסילוק האור — אנדערש קען ניט זיין די מציאות פון „והמות נתתי", וואס גיט א מעגליכקייט צו בוחר זיין אין היפך החיים והאור ר"ל.

(ב) עס מוז אבער זיין אויך „החיים גו' נתתי לפניך" — דעריבער מוז זיין אין דעם מקום סילוק האור א המשכה פון אור וגילוי — „שיתף בו מדת הרחמים"[64].

(ג) כדי עס זאל זיין בחירה חפשית מוז אויך דער נפש הבהמית האבן זיין שכל, וואס זאל קענען געפינען א „תועלת" אין היפך האור והחיים ר"ל[65] [וואס אויב די בחירה (פון נפה"ב) איז „מות" וואלט געקענט זיין נאר מצד מדות — איז דאך דאס ניט זה לעומת זה (ובמילא — ניט בחירה חפשית), ובפרט אז דאמאלס וואלט דער שכל (פון נפה"א) געמוזט גובר זיין אויף די „מדות", וויבאלד א מענטש איז א שכלי בעצם מהותו].

און דאס זיינען די דריי ענינים — „ישננו", „הוקרנו" און „חששת את ראשך": (א) שינה, וואס איז „א' מששים למיתה"[66], העלם וסילוק השכל וכו', ווייזט אויף צמצום[67] אין אן אופן פון סילוק. (ב) „הוקרנו" איז דאס, וואס אין דעם צמצום איז כלול כוונת הגילוי[68], און נאכמער שיתף עמו מדה"ר, וואס דאס „קילט אפ"[69] די גבורות הצמצום. (ג) „חששת את ראשך" — דער שכל פון נפש הבהמית, וואס גיט א מעגליכקייט אז עס זאל קענען זיין די בחירה אין „מות" ר"ל.

דערמיט איז פארשטאנדיק פארוואס די דוגמאות פון „ישננו" און „הוקרנו" שטייען בלשון רבים און „חששת את

---

60) ומה שבמשל הבן „חולה" גם לפני המסעות — י"ל, כי כמה דרגות ב„חולה", וכמ"ש האריז"ל (טעהמ"צ פ' וירא. ובארוכה — ד"ה חמשים שערי בינה תרנ"ג (נדפס בס' השיחות תש"ג ע' 201 ואילך)) דחולה בגימטריא מ"ט שחסר לו שער הנו"ן. וכן בעניננו, שנשמה למעלה קודם ירידתה למטה נק' „חולה" מפני שעדיין חסרה לה העלי' שע"י הירידה למטה.

61) ראה ירוש' שבת (פי"ד ה"ג): חולי זה יצה"ר. וראה מהרז"ו לבמדב"ר כאן.

62) שבת יא, א.

63) נצבים ל, יט.

64) כמרז"ל — ב"ר פי"ב, ט. פס"ר פ' בחודש השביעי. פרש"י ר"פ בראשית. נת' בארוכה בד"ה שובה ישראל תרנ"ט.

65) ראה בארוכה ד"ה כבוד מלכותך תר"ס.

66) ברכות נז, ב.

67) גם להגירסא „ישבנו" (ראה לעיל הערה 3) — הרי ארז"ל (מגילה כא, סע"א) „אין ישיבה אלא לשון עכבה". וראה ע"ד החסידות לקו"ש ח"ז ע' 89 ואילך, וש"נ.

68) ראה בארוכה מאמרי חג השבועות תרע"ה (בהמשך תער"ב ח"ב). חגה"ש תש"ד.

69) ראה ד"ה שובה שם (בביאור המשל — ב"ר שם) ד„אם יתן לתוכן צונן .. הוא בחינת מדה"ר". ועי"ש מ„הרמ"ז פ' שלח".

ראשך" איז אַ לשון יחיד — ווייל די תנועה פון צמצום און (כוונת ה)גילוי איז אויך פאַראַן מצד דעם מלך, משא"כ „חששת את ראשך" איז אַן ענין וואָס האָט צו טאָן נאָר מיטן בן מלך אליין.

יוד. ווי געזאָגט פריער (סעיף ז'), איז אויך אָט די ירידות וואָס בגילוי זיינען זיי אַ תוצאה פון בחירת האדם, זיינען זיי בכוונה תחילה, נאָר ביי די ירידות איז דער „הוליכו" פון מלך באופן נעלם.

און דערפאַר זיינען די ערשטע דריי מסעות הנ"ל (ישננו .. ראשך) דער „כלל" פון אַלע מסעות — ווייל אויך די שפעטערדיקע ירידות (מצד בחירת האדם) זיינען אין אמת'ן אַ תוצאה פון דעם מצב אין וועלכן דער מלך „הוליכו".

וי"ל אַז דאָס איז דער טעם פאַרוואָס רש"י בפירושו על התורה — „ינה של תורה"[70] — איז מוסיף (נאָכן אַראָפּ־ברענגען די ווערטער פון מדרש „חששת את ראשך") „וכו'"[71]: דערמיט איז ער מרמז, אַז אויך דער המשך פון „חששת את ראשך" — דאָס וואָס דער בן מלך ווערט (דורך זיין בחירה) אַ „חולה" ממש ר"ל — איז ניט נאָר מצד דעם בן אליין, נאָר איז אַ טייל פון די מסעות אין וועלכע דער מלך „הוליכו .. לרפאותו".

און דערפאַר איז ברור אַז די גאַנצע כוונה פון דעם „חולי" איז נאָר כדי אַז ביים בן מלך זאָל צוקומען די מעלה פון חולה שנתרפא, אין אַן אופן פון „זדונות נעשות לו כזכיות"[72], און ניט נאָר „מכאן ולהבא", נאָר אין דעם אופן וואָס „נעקר עונו מתחלתו"[73] (וויבאַלד אַז דאָס איז זייער כוונה מלכתחילה);

וואָס דאָס וועט זיך אויפטאָן בגלוי ובשלימות בביאת משיח צדקנו — וועט עס וועט זיין דער גמר פון „היו חוזרין" — עס וועט נתגלה ווערן „כצאת השמש בגבורתו"[74] די אמיתית ופנימיות פון די „מסעות" אין גלות, ובקרוב ממש.

(משיחות ש"פ מטו"מ וה' מנ"א תשכ"ה, ד"ה באתי לגני תשל"א*)

---

70) היום יום ע' כד.

71) בפשטות כוונתו להמשך התנחומא (הנמשל) „כך א"ל הקב"ה כו' " — אבל ע"פ „ינה של תורה" שבפרש"י, י"ל כבפנים.

72) יומא פו, ב.

73) פרש"י יומא (שם, א) ד"ה כאן מאהבה. וראה באורוכה לקו"ש חי"ז ע' 185 ואילך.

74) שופטים ה, לא. ראה תניא פכ"ו.

*) נדפס בסה"מ מלוקט ח"ה ע' קמט ואילך.

# מסעי ב*

א. אויפן פסוק[1] „והורשתם את הארץ וישבתם בה כי לכם נתתי את הארץ לרשת אותה", זאָגט דער רמב"ן: „על דעתי זו מצות עשה היא יצוה אותם שישבו בארץ וירשו אותה כי הוא נתנה להם .. ומה שהפליגו רבותינו במצות הישיבה בארץ ישראל ושאסור לצאת ממנה .. בכאן נצטווינו במצוה הזו". נאָר מער: אין זיינע השגות והשלמה צו ספר המצות להרמב"ם רעכנט עס דער רמב"ן אַריין אין מנין המצות[2] אָלס א באַזונדערע מצוה (ניט ווי שיטת הרמב"ם). און ער איז מאריך אין דעם און זאָגט, אז דאָס איז דער טעם וואָס די גמרא[3] זאָגט „כל היוצא[4] ממנה (פון ארץ ישראל) ודר בחוצה לארץ יהא בעיניך כעובד ע"ז שנאמר[5] כי גרשוני היום מהסתפח בנחלת ה' גו'".

און כאָטש דער רמב"ם רעכנט ניט ישוב הארץ כו' אין מנין המצות, און ער זאָגט בכלל ניט אז דאָס איז א מצוה[6], פונדעסטוועגן געפינט מען אין רמב"ם כמה הלכות[7] אין דעם איסור אַרויס־צוגיין פון ארץ ישראל אין חו"ל[8], און צווישן זיי אויך די הלכה[9]: „לעולם ידור אדם בארץ ישראל אפילו בעיר שרובה עכו"ם ואל ידור בחוצה לארץ ואפילו בעיר שרובה ישראל, שכל היוצא לחוצה לארץ כאילו עובד ע"ז, שנאמר כי גרשוני היום מהסתפח בנחלת ה' לאמר לך עבוד אלקים אחרים".

ב. צו פאַרשטיין שיטת הרמב"ם דאַרף מען פריער מבאר זיין דעם המשך וסיום דברי הרמב"ם אין דער אויבנ־דערמאָנטער הלכה:

„כשם שאסור לצאת מהארץ לחו"ל כך אסור לצאת מבבל לשאר הארצות שנאמר[10] בבלה יובאו ושמה יהיו".

דער מקור פון דער הלכה איז (ווי דער כס"מ איז מציין) אין מס' כתובות וואו די גמרא ברענגט צוויי מימרות פון ר"י: „א"ר יהודא כל העולה מבבל לא"י עובר בעשה שנאמר בבלה יובאו ושמה יהיו עד יום פקדי אותם"[11]; און נאָכ־דעם ווערט דאָרט געבראַכט[12]: „א"ר יהודא אמר שמואל כשם שאסור לצאת מא"י לבבל כך אסור לצאת מבבל לשאר הארצות".

זיינען ידוע[13] די שאלות אין דעם:

---

*) וסיום מס' כתובות.

1) פרשתנו לג, נג. — בכמה ענינים דלקמן (בפנים ובהערות) — ראה ג"כ אנציקלופדיא תלמודית ערך א"י, וש"נ. ארץ חמדה (אה"ק, תשי"ז) שער א', ובפרט שם סי' ה'.

2) מ"ע ד. וראה גם רמב"ן אחרי יח, כה.

3) כתובות קי, ב.

4) בגמ': „כל הדר בחו"ל כו'". וראה לקמן הערה 56.

5) ש"א כו, יט.

6) וראה מג"א לסהמ"צ שם. ובהנסמן לקמן הערה 57.

7) הל' מלכים פ"ה ה"ט ואילך.

8) וגם הדינים שבמשנה (כתובות שם. הובא ברמב"ן פרשתנו) הכל מעלין לא"י כו' — רמב"ם פי"ג מהל' אישות הי"ח ואילך. וראה רמב"ם הל' עבדים פ"ח ה"ט.

9) הלכות מלכים שם הי"ב.

10) ירמי' כז, כב.

11) שם קי, סע"ב.

12) קיא, א.

13) ראה מהרי"ט כתובות שם. לח"מ לרמב"ם. הגהות עמק המלך לרמב"ם שם. עיון יעקב לע"י. שו"ת אבנ"ז יו"ד סי' תנד אות מג ואילך. ועוד.

א) ווי איז דער רמב"ם כולל ביידע מימרות פון גמרא צוזאמען — די ראי' פון פסוק („בבלה וגו'") ברייגט דאך ר"י אין דער ערשטער מימרא לגבי דעם איסור יציאה פון בבל אין א"י, און דער רמב"ם ברייגט עס ביים איסור יציאה פון בבל לשאר ארצות (וואס דאס איז די צווייטע מימרא פון ר"י[14])?

לפי"ז ווערט קשה ממ"נ: אויב מיט זיין לשון „אסור לצאת מבבל לשאר הארצות" מיינט דער רמב"ם כולל זיין אויך א"י[15] (ווי דער כס"מ זאגט), ווייל ער לערנט אז „בבלה יובאו וגו'" קומט ממעט זיין אלע ארצות — איז ניט מובן וואס איז דער אויפטו אין גמרא פון דער צווייטער מימרא פון ר"י (בשם שמואל) וואס אסר"ט „לצאת .. לשאר ארצות" אויף דער ערשטער מימרא פון ר"י (בסתם) וואס ער לערנט ארויס דעם איסור לצאת מבבל לא"י פון פסוק „בבלה וגו'" — וויבאלד אז משמעות הכתוב איז כולל סיי א"י און סיי שאר ארצות[16]?

און אויב דער לימוד פון „בבלה וגו'" אין דער ערשטער מימרא דר"י איז ממעט נאר די עלי' פון בבל אין א"י און ניט יציאה לשאר ארצות און די צווייטע מימרא, וואס טוט אויף דעם איסור „לצאת מבבל לשאר ארצות", מיינט נאר שאר ארצות און ניט א"י[17] — האט דאך דער רמב"ם געדארפט זאגן: אדער (דעם לשון פון דער ערשטער מימרא דר"י) „כך אסור לצאת מבבל לא"י"[18], אדער, וויבאלד ער זאגט „לשאר הארצות" ווי די צווייטע מימרא, האט ער ניט געדארפט ברייגען דעם לימוד פון פסוק „בבלה וגו'"[19]?

ב) ס'איז לכאורה אן סתירה אין דברי הרמב"ם גופא: פון התחלת הדין „כשם שאסור לצאת מהארץ לחו"ל כך אסור לצאת מבבל כו'" איז משמע אז דער איסור יציאה מבבל איז מצד הסברא — מצד דער זעלבער סברא וואס „אסור לצאת מהארץ" — דערנאך איז ער מסיים „שנאמר בבלה יובאו", ד. ה. אז דער איסור איז ניט מצד א סברא (כשם — כך), נאר מצד דעם פסוק, וואס ער האט ניט קיין שייכות צו דער יציאה מא"י לחו"ל.

ג) בעצם הענין: ווי ברייגט דער רמב"ם פון „בבלה יובאו" א ראי' אז אידן טארן ניט ארויסגיין פון „בבל לשאר הארצות" בעת דער פסוק רעדט גאר וועגן די כלי שרת, און ווי עס איז מוכח אויך פון גמ'[20], וואס דעריבער ברענגט ר"י א צווייטן פסוק[21].

---

14) ודוחק לומר שגורס (בגמרא) „שנאמר בבלה יובאו וגו'" בדברי ר"י אמר שמואל.

15) אף שפשטות הלשון „לשאר הארצות" משמעותו לבד ארץ ישראל.

16) ראה לח"מ שם. הפלאה כתובות שם.

17) ע"ד שפי' במהרי"ם שי"ף (ועוד): דתרי מילי הן .. מבבל לא"י בעשה לשאר ארצות אסור משום ישיבה כו'.

18) כמ"ש במהרי"ט שם. בפנ"י לכתובות שם כ', דר"י איירי באותן בני גולה שנשארו מגלות ראשון או מבניהם כו' (וכ"כ במהרי"ט. ובכ"מ). ור"י אמר שמואל „כך אסור לצאת מבבל לשאר ארצות", היינו שהוגלו בגלות שני ובאו לבבל דרך מקרה דאפ"ה אסור לחזור, אבל ראה הפלאה שם, דמ"ש ר"י מבבל לא"י רבותא נקט. ועוד ועיקר: פירושו הוא לפי הסברת רש"י לפי שיש שם ישיבות כו' כדלקמן, ולא לפי' הרמב"ם (ועפ"ז מובן גם שאין לפרש לדעת הרמב"ם כמו שפי' במהרי"ם שיף שבהערה הקודמת). וראה לח"מ שם.

19) ועפ"ז מובן שאין לתרץ שהוא ע"פ הכלל (הובא ביד מלאכי כללי הרמב"ם אות ד') שהרמב"ם נקט הדרשא היותר פשוטה, כי הרי"ז רק כשאין נפק"מ לדינא, משא"כ בנדו"ד.

20) כתובות שם.

21) וראה בפנ"י הפלאה (ועוד) בפי' הגמרא.

ג. אויך דאַרף מען פאַרשטיין כמה דיוקים אין לשון הרמב"ם וואָס ער איז משנה פון לשון הגמרא:

א) אין גמרא איז דער לשון „כשם שאסור לצאת מארץ ישראל", און דער רמב"ם שרייבט „מהארץ".

און מ'קען ניט זאָגן אַז דאָס איז צוליב קיצור הלשון, וואָרום אין דער הלכה [22], און אַזוי אויך אין די פריערדיקע הלכות [23], זאָגט ער כמה פעמים דעם לשון ארץ ישראל.

ב) אין גמרא שטייט „כשם שאסור לצאת מארץ ישראל לבבל", און לשון הרמב"ם איז „מהארץ לחוצה לארץ".

ג) די גמרא ברענגט אויך דעם המשך פון פסוק „(בבלה יובאו ושמה יהיו) עד יום פקדי אותם נאום ה'", און דער רמב"ם ברענגט נאָר התחלת הכתוב „בבלה יובאו ושמה יהיו".

ד. דער ביאור בכל זה:

אין דעם טעם פון איסור יציאה מבבל לשאר ארצות געפינט מען צוויי דעות: דער רמב"ם ברענגט אויף דעם דעם פסוק „בבלה יובאו", און רש"י זאָגט „לפי שיש שם ישיבות המרביצות תורה תמיד" [24]. די נפק"מ צווישן זיי איז: לויט דעת רש"י איז דער איסור יציאה חל נאָר כל זמן ס'זיינען דאָ ישיבות אין בבל, אָבער ווען עס ווערן דאָרט בטל די ישיבות מעג מען אַרויסגיין פון דאָרט: דאָקעגן לדעת הרמב"ם, אַז דאָס איז מצד דעם פסוק „בבלה יובאו", איז משמע אַז דער איסור איז דאָ אַלעמאָל.

מען דאַרף אָבער פאַרשטיין, דער פסוק רעדט דאָך וועגן דעם זמן פון גלות ראשון, וואָס דעמאָלט זיינען די אידן פאַרטריבן געווארן איז גלות בבל, אָבער דער גלות בחורבן ביהמ"ק השני איז דאָך ניט געווען לבבל — איז פאַר־וואָס זאָל דער איסור בבלה יובאו זיין אויך בא דעם גלות, וואָס ער איז גאָר גלות אדום?

תוס' [25] ענטפערט אויף דעם: „י"ל דבגלות שני נמי קפיד קרא". אָבער דאָס גופא פאַדערט ביאור: לכאורה, פון וואַנעט איז די הוכחה אַז אויך בגלות שני (חאָטש ער איז ניט „בבלה") נמי קפיד קרא [21]?

נאָכמער איז ניט מובן לויט'ן פירוש פון כס"מ, אַז מיטן איסור „לצאת מבבל לשאר הארצות" מיינט דער רמב"ם אויך ארץ ישראל — מ'גיעפינט דאָך אַז כמה אמוראים [26] האָבן עולה געווען מבבל לארץ ישראל [27];

ביז אַז רבותיו של ר"י (בעל המימ־רא), רב ושמואל [28], האָבן פריער גע־לערנט אין בבל, פון דאָרט עולה געווען אין ארץ ישראל און שפעטער זיך צוריקגעקערט אין בבל [29], וואָס לכאורה, ע"פ כהנ"ל, האָבן זיי פריער ניט גע־טאָרט עולה זיין פון בבל אין ארץ ישראל, און דערנאָך ניט געטאָרט יוצא זיין פון ארץ ישראל לבבל.

ס'איז שווער צו זאָגן אַז די אַלע וואָס האָבן עולה געווען לא"י, ובפרט רב

22) בתחילתה. הובא לעיל סוס"א.
23) ריש הלכה ט', י' יא.
24) וראה גם מאירי ובשטמ"ק שם.

25) ד"ה בבלה כתובות שם.
26) ראה גם המשך הגמרא כתובות שם. וראה סידור יעב"ץ בתחילתו (סולם בית א־ל אות ו').
27) כמו שהקשו במפרשים.
28) רש"י סוכה ט, א ד"ה כי אמריתה. ע"ז טז, ב ד"ה רב יהודה. ועוד.
29) ראה סדר הדורות ערך שמואל אות ג.

ושמואל, האלטן ניט ווי ר"י (צי ווי ר"י אמר שמואל)[30], און אויך — אז אעפי"כ פסק'נט דער רמב"ם[31] „כשם שאסור לצאת מהארץ לחוצה לארץ כך אסור לצאת מבבל לשאר הארצות".

ה. נקודת הביאור בזה:

אין דעם וואס א"י איז אויסגעטיילט פון אלע ארצות זיינען בכלל דאָ צוויי ענינים: א) דאס וואס דער מדרש[32] זאגט: „חביבה א"י שבחר בה הקב"ה"; ב) דאס וואס ארץ ישראל איז אן ארץ קדושה, ווי ער זאגט אין מכילתא[33] אז „עד שלא נבחרה ארץ ישראל היו כל הארצות כשרות לדברות משנבחרה ארץ ישראל יצאו כל הארצות"[34].

און אין די צוויי ענינים באשטייט די שייכות פון אידן מיט א"י: א) מצד בחירת הקב"ה — וכמרז"ל „בחר בארץ ישראל כו' ובחר לחלקו ישראל כו' אמר הקב"ה יבואו ישראל שבאו לחלקי וינחלו את הארץ שבאה לחלקי"[35]. ב) מצד קדושה וואס איז דאָ אין ביידן, אין א"י און אין די אידן, וואס זיי זיינען אן „עם קדוש"[36].

דער אונטערשייד צווישן די צוויי ענינים דריקט זיך אויך אויס (צווישן אנדערע) אין דעם נאמען פון דער לאנד: מצד דער קדושה ווערט זי אנ־גערופן „ארץ ישראל" דוקא, שולל „ארץ כנען" וכיו"ב, וואָרום די קדושה האט ניט קיין שייכות לארץ כנען; דאקעגן מצד בחירת הקב"ה בארץ ישראל מוז זי ניט אנגערופן ווערן דוקא „ארץ ישראל", מ'קען איר אנרופן אויך „ארץ כנען"[37], וכיו"ב, וואָרום די בחירה פון אויבערשטן איז געווען „כשבראָ (הקב"ה) העולם חלק הארצות לשאר האומות ובחר בארץ ישראל".

לויט דעם קומט אויס אז אויך אין דעם איסור יציאה פון ארץ ישראל זיינען דאָ צוויי ענינים: א) מצד קדושת הארץ[38] (וואס דאס איז אויך נוגע לקיום המצות התלויות בארץ[39]), ב) מצד דער

---

30) מלבד ר"ז שמפורש בגמרא (כתובות שם) ד„הוה קמשתמיט מיני' דרב יהודא". ובברכות (כד, ב) „רבי אבא הוה קמשתמיט כו'".

31) לפי' הכס"מ שכולל א"י.

32) תנחומא ראה ח. וראה במדב"ר פ"ג, ח. ובהנסמן לקמן הערה 34.

33) בתחילתו.

34) וראה המשך המכילתא שם. וראה תנחומא בהר א (בסופו) „חביבה עלי ארץ ישראל שקדשתי אותה מכל הארצות". ובמדב"ר פ"ז, י (בתחילתו) „א"י ששם השכינה חונה". ולהעיר מספרי זוטא בתחילתו ובמדב"ר (שם, ח): „ארץ כנען כשירה לבית השכינה".

35) תנחומא ראה שם. וראה מדרש רבה פרשתנו פכ"ג, ז (בסופו).

36) וראה תשב"ץ ח"ג סימן ר', כפתור ופרח פ"י (ועוד) שמפרטים פרטים בקדושת א"י עצמה.

37) להעיר מהכתובים בפרשתנו (לג, נא ואילך) שקוראו „ארץ כנען" או „הארץ". אבל כ"ה בכ"מ בתורה (ראה אנצ' תלמודית שם), ובמדב"ר פרשתנו שם, ז: אני אכניס את ישראל שהן חביבין עלי לארץ שחביבה עלי שנאמר .. ארץ כנען.

38) בשו"ת מהרי"ט ח"ב סי' כח, דכל הדינים דמתניתין דהאיש כופה כו', עיקר הטעם משום קדושת א"י ומצות ישיבתה הוא אפילו בזה"ז כו' ולא משום קיום המצות כו'. אבל שם הוא לפי דעת הרמב"ן במ"ע דישוב א"י, אבל ראה חת"ס יו"ד סי' רלד שגם לדעת הרמב"ם כו' הוא מצד קדושה. וראה כפו"ס פ". אבני נזר שם אות לג. וראה קונטרס „בעניני כולל חב"ד" לכ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע (ירושלים, תרס"ז. נדפס באג"ק שלו ח"ד ע' קעב) ס"ז ואילך. ובהערה הבאה.

39) ברשב"ם ב"ב (צא, א) ד"ה אין יוצאין כו' „שמפקיע עצמו מן המצות" (ומזה מוכח לכאורה דלא ס"ל כהרמב"ן דיש מ"ע בישוב א"י). ובתשב"ץ ח"ג סי' ר' (וראה שם סי' קצח) דדין דכופין לעלות הוא רק לחיוב מצות. וכ"כ בשו"ת מהרי"ט ח"א סמ"ו.

והנה לכאורה נפק"מ אם הוא מצד קדושת שכינה לבד או מצד מצות, לענין עבר הירדן (לכמה דיעות) וכמ"ש בתשב"ץ שם (משא"כ לדעת רש"י פרשתנו לד, ב. אוה"ת מטות לב, ז. דברים ב, כ. ג, יג. וראה

בחירה פון אויבערשטן אין ארץ ישראל וואָס ער האָט עס אָפּגעגעבן אידן[40].

ו. עפ"ז זיינען מובן דברי הרמב"ם „כשם שאסור לצאת מהארץ לחוצה לארץ כך אסור לצאת מבבל לשאר הארצות":

דער איסור יציאה וואָס איז פאַר־בונדן מיט קדושת המקום, מצד קדושתה, איז שייך נאָר ביי ארץ ישראל; משא"כ דער איסור יציאה וואָס קומט מצד דעם וואָס דער אויבערשטער האָט דעם מקום בוחר געווען אָלס וואוינ־ארט פאַר אידן, אין דעם גלייכט זיך

---

מהרי"ט שם דחיוב כפי' למצות הוא רק באי"ש המקודשת) — או ע"פ לענין (סוריא או) שאר הארצות שכבשום לאחרי א"י, שבספרי (עקב יא, כד) איתא „שהמצות נוהגות שם". וראה בארוכה ע"ד עבר הירדן בלקו"ש חי"ג ע' 5-124 הערה 20 ובהמצויין שם. ואכ"מ.

40) ובזה לכאורה פשוט שזהו רק באי"ש שבחר בה הקב"ה ולא בעבר הירדן ושאר ארצות שכבשום.

ולהעיר שגם בחיוב תרו"מ י"ל ע"ד ב' אופנים אלה:

א) מצד קדושת הארץ, כפשטות לשון הרמב"ם ספי"ו מהל' ביהב"ח. הל' תרומות פ"א ה"ה.

ב) כיון שהקב"ה בחר באי"י ונתנה לישראל וזהו ארצם גם בפועל (היינו לאחרי כבוש וחילוק דוקא) • [שלכן (לכמה דיעות) לא הובאו במתניתן דכלים פ"א מי"ו בזה „דא"י מקודשת מכל הארצות כו" — מנ"ח מצוה רפד אות ו'. וראה משנה אחרונה שם], וכיון ששבט לוי לא נטלו חלק בארץ לכן צריך ליתן להם תרו"מ. ונפק"מ להלכה בנוגע לסוריא ועוד. וראה רמב"ם הל' שמיטה ויובל פי"ג הי"א ובהשגת הראב"ד שם הי"ז ובכס"מ שם (וראה פרש"י ורמב"ן שופטים יח, א־ב). אבל ראה פרשת דרכים דרך הקודש ששי. והאריכו בזה במפרשי הרמב"ם בכ"מ. ואכ"מ.

---

•) ולכאורה אפשר להעמיס זה גם בהרמב"ם שס"ל (ספ"א מהל' תרומות) שחיוב תרו"מ מדאורייתא הוא רק כ„שכל ישראל שם שנאמר כי תבואו ביאת כולכם כו". אבל ראה צפע"נ שם ד„רבינו ז"ל כיון דמצריך ב' דברים כו".

אויס (אין א באַשטימטער צייט) בבל מיט א"י: כשם ווי דער אויבערשטער האָט בוחר געווען א"י פאַר אידן פאַר דעם אָרט פון שלימות החירות והגאולה פון גלות מצרים*[40], און דערנאָך — פאַר שנים כתיקונן (און אידן כתיקונן), אָזוי האָט דער אויבערשטער בוחר געווען בבל אָלס דעם אָרט פון גלות[41] פאַר אידן[42], פאַר זמן הגלות (און אידן זיינען בשייכות צו „חטאינו")

און דעריבער איז דער רמב"ם מדייק „כשם שאסור לצאת מהארץ וכו" — ניט „מארץ ישראל", נאָר „הארץ"[43] מיט א ה' הידיעה: דער ארץ וואָס איז פון תמיד אויסגעטיילט און אויסדרוויילט פון אָלע ארצות דערמיט וואָס הקב"ה האָט עס בוחר געווען, וואָס מיט דעם איז ער מדגיש אז דער איסור יציאה וואָס ער רעדט דאָ איז ניט מצד קדושת ארץ ישראל, נאָר מצד דעם וואָס דער אויבערשטער האָט עס בוחר געווען אָלס ארץ פאַר אידן; און בזמן הגלות איז דער זעלבער טעם חל אויף דער יציאה פון בבל כשם ווי אויף דער יציאה פון א"י.

ז. אויף דעם ברענגט דער רמב"ם דעם פסוק „שנאמר בבלה יובאו ושמה יהיו" — אַ ראי' אַז דער אויבערשטער האָט בוחר געווען בבל אָלס מקום הגלות פאַר אידן.

---

*40) וכמש"נ: והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים גו' והבאתי אתכם אל ארץ גו' (וארא ו, ו־ח).

41) ע"ד ערי מקלט — ליחיד באי"י עצמה.

42) ולפרש"י הפירוש „כשם שאסור לצאת" הוא בענין השני, שכשם שאסור לצאת מא"י מצד קדושתה כך מבבל אסור לצאת מפני קדושתה (לח"מ לרמב"ם הל' מלכים שם). אבל מ"מ אין הלשון „כשם .. כך" מתיישב כ"כ, שהרי קדושתם אינה שווה, דבא"י הוא מצד עצם קדושתה ובבל מצד לומדי תורה שבה. אבל ראה לקמן הערה 48.

43) וראה לעיל הערה 37.

און כאטש אז דער פסוק רעדט וועגן כלי שרת, און דער מהרש"א [44] זאגט אז לפי"ז איז דאס ניט קיין „לשון ציווי", נאר „ירמי' מתנבא שכן יהי'", לערנט דער רמב"ם ניט אזוי, נאר אפילו בנוגע די כלי שרת איז דאס אויך א ציווי, ד. ה. אז מ'טאר די כלי שרת ניט ארויסנעמען פון בבל אפילו אויב ס'וועט זיין א מעגליכקייט אויף דעם[45], נאר „שמה יהיו".

און פון דעם פארשטייט מען אויך בנוגע צו אידן, אז בבל האט דער אויבערשטער אויסגעקליבן אלס זייער ארט פון מקום גלות, און זיי טארן פון דארט ניט ארויסגיין[46].

ובמילא איז מובן, אז אין דעם איז ניטא קיין אונטערשייד צווישן זמן גלות ראשון און זמן גלות שני, וויבאלד מ'געפינט אז דוקא בבל האט דער אויבערשטער בוחר געווען אלס גלות־ארט אין אן אופן פון „שמה יהיו" של קביעות, ע"ד בחירת הקב"ה אין ארץ ישראל באופן של קביעות פאר דעם זמן הגאולה ושנים כתיקונם[47].

לויט דעם קען אויסקומען נאך א נפק"מ צווישן די שיטות פון רש"י (ומאירי) און רמב"ם: לדעת רש"י, אז דער טעם האיסור איז „לפי שיש שם ישיבות המרביצות תורה" איז מובן אז אין פאל וועו די ישיבות המרביצות תורה זיינען (ניט אין בבל, נאר) אין אן אנדער מדינה, דארף דארטן חל זיין דער איסור יציאה לשאר ארצות[48]; לדעת הרמב"ם אבער, אז דאס איז מצד בחירת הקב"ה בבבל אלס דעם מקום הגלות, איז מובן אז דער איסור בלייבט בלויז ביי דער יציאה פון בבל (און ניט ביי דער יציאה פון אן אנדער מקום תורה)[49], וואס איז בדומה צו דער יציאה „מהארץ לחוצה לארץ".

ח. עפי"ז ווערן מוסבר די אנדערע דיוקים: א) וואס דער רמב"ם זאגט ניט

---

44) חדא"ג כתובות שם.

45) וכ"פ בהפלאה (ועוד) שם.

46) ולדעת הרמב"ם מה שלא הובא הכתוב „בבלה יובאו גו'" במימרא ד„ר"י אמר שמואל" — י"ל (בדוחק עכ"פ) דסמך ע"ז שכבר הביאו ר"י עצמו, אף שהוא הביאו לענין העלי' מבבל לא"י. וראה לקמן בפנים.

47) ע"פ הכלל אפושי מחלוקת לא מפשינן (נסמן לקמן הערה 69) י"ל שגם לדעת הרמב"ם הבחירה בבבל (לגלות — גם בגלות שני) שייכת היא לזה ששם גלתה התורה • [וכדרז"ל עה"פ (מ"ב כד, יד) החרש והמסגר (ראה גטין פח, סע"א. וש"נ)] בגלות יכני' ואחי"כ ע"י ר' חייא ובניו (סוכה כ, א), רב ושמואל וכו' (וראה תנחומא נח ג: וישבו בתורתן בבבל מן אותה שעה עד היום ולא שלט בהן לא אדום ולא יון כו', עיי"ש). והיינו כי בבל בעצם הוא מקום מסוגל לתורה יותר משאר ארצות ולכן בחר בה (וראה סידור יעב"ץ שם). אלא שלדעת הרמב"ם מכיון שלמדין זה מהכתוב „בבלה יובאו" גם כשבטל הטעם — לימוד התורה שבבבל — לא בטל האיסור. משא"כ לדעת רש"י. וראה לקמן בפנים.

48) כן משמע מפשטות לשון רש"י, וכן מפורש במאירי כתובות שם •. בשטמ"ק (ועד"ז בהפלאה) שם: לפי שיש בה ת"ח ושכינה היא בבבל בני כנישתא כו' כדאיתא במגילה — אבל ג"ז שייך ל„כל מקום שגלו" ד„שכינה עמהם", כבתחילת הסוגיא שם (מגילה כט, א). ולהעיר מהמשך דברי המאירי שם: משיגים כו' וזוכים ליהנות מזיו השכינה.

49) גם לפי המבואר בהערה 47, כפשוט.

---

•) ועד"ז לאידך, שגם לדעת רש"י היתה הבחירה בבבל כדלקמן בפנים סי"ב.

•) במאירי שם: שכל מקום שחכמה ויראת חטא מצויין שם דינו כארץ ישראל. ומזה מקור מפורש בנגלה (ככל ענינים שבפנימיות התורה) למאמר רבותינו נשיאינו (אגרות קודש אדמו"ר מהוריי"צ נ"ע ח"א ע' תפה. לקו"ש ח"ב ע' 621) במענה לשאלה האם לנסוע לא"י: „ווילסט פאָרן קיין ארץ ישראל? — מאך דא ארץ ישראל!" — שאז כאילו הוא דר בא"י (כמאמר ר"י בגמ' שם (לענין בבל). וכבמאירי שם), ואסור לצאת משם כו'.

„כשם שאסור לצאת מהארץ לבבל".
ב) וואָס ער זאָגט ניט „כך אסור לצאת מבבל לארץ ישראל" (לויט דעם כס"מ).
ג) וואָס ער פירט ניט אויס — ווי אין גמרא — „עד יום פקדי אותם נאום ה'".

אין דעם איסור יציאה מהארץ, מצד בחירתה דורך הקב"ה, איז בבל גלייך און איז כלול אין „חוץ לארץ"; אָזוי אויך אין דעם איסור יציאה מבבל, מצד בחירת הקב"ה (אָלס מקום גלות), איז (לדעת הכס"מ) א"י גלייך מיט שאר ארצות: און לפי"ז איז אויך מובן, אז דאָ איז נוגע נאָר „בבלה יובאו ושמה יהיו", אז דער אויבערשטער האָט בוחר געווען בבל אָלס מקום קבוע לגלות, אָבער ניט דעם סיום הכתוב[50].

דאָקעגן ר"י אין דער גמרא ברענגט יע דעם סיום הכתוב, וואָרום ער זאָגט „כל העולה מבבל לא"י עובר בעשה", און בשייכות צו עולה זיין קיין א"י איז דאָס אויך (ובעיקר) מודגש אין סיום הכתוב „עד יום פקדי אותם נאום ה'", אז מ'זאָל זיך ניט אומקערן קיין א"י „עד יום פקדי אותם".

ט. לויט דעם איז פאָרשטאָנדיק דער המשך ההלכות אין רמב"ם: נאָך די הלכות[51] ופרטי דינים אינעם איסור צו וואוינען אין ארץ מצרים און אויס־פירענדיק אז דער איסור „לשכון בה וכו'" איז „מפני שמעשי' מקולקלין יותר מכל הארצות כו'" — איז ער ממשיך אין הלכה ט' אין דעם קצה ההפכי „אסור לצאת מארץ ישראל לחוצה לארץ לעולם" וואָס דאָס איז בעיקר מצד דער קדושה וואָס איז דאָ אין א"י לגבי שאר הארצות.

און אין דעם ענין פון קדושת א"י איז דער רמב"ם ממשיך אין די ווייטער־דיקע הלכות „גדולי החכמים היו מנשקין על תחומי ארץ ישראל כו', אמרו חכמים כל השוכן בארץ ישראל עונותיו מחולין וכו'"[52].

און נאָכדעם ערשט אין הלכה י"ב זאָגט ער דעם דין „לעולם ידור אדם בארץ ישראל אפילו בעיר שרובה עכו"ם ואל ידור בחוצה לארץ .. שכל היוצא לחוצה לארץ כאילו עובד ע"ז שנאמר כי גרשוני היום מהסתפח בנחלת ה' לאמר לך עבוד אלקים אחרים ובפורעניות הוא אומר ואל אדמת ישראל לא יבאו" —

וואָס אין דעם איז ניט קיין הכרע מצד וועלכן ענין דאָס איז, עס זיינען דאָ ביידע טעמים: צוליב דער קדושה מיוחדת וואָס אין א"י מצד השראת השכינה, ווי ס'איז משמע פון דעם לשון אז „היוצא לחוצה לארץ כאילו עובד ע"ז"[53], צוליב דעם וואָס דער איסור בערשטער האָט בוחר געווען א"י

---

50) ומה שלדעת הכס"מ לא הביא הרמב"ם הא ד„עובר בעשה", י"ל שס"ל שזהו רק אסמכתא „שכך מצינו הרבה מקומות בתלמוד שקורא עשה לדבר שאינו אסור אלא מדרבנן" (תר"י ברכות טז, ב ד"ה ויש. רא"ש שם סט"ו ובמו"ק פ"ג ס"ג). וכן מצינו דעת הרמב"ם גם בכתוב שבתורה, ולדוגמא: ביומא (יט, ב) השח שיחת חולין עובר בעשה שנא' ודברת בם, וברמב"ם הל' דיעות (פ"ב ה"ד) ליתא. וכן ברמ"א יו"ד סרמ"ו סכ"ה „אסור לדבר כו'" (משא"כ בשו"ע אדה"ז שהביאו — הל' ת"ת פ"ג ס"ה. או"ח סקנ"ו סט"ז). ואכ"מ.

51) ה"ז וח' בהל' מלכים שם.

52) שכל הנ"ל (גם איסור יציאה לדעת הרמב"ם) הוא מצד עצם קדושת הארץ, קדושת שכינה, ולא מצד חיוב מצות — ראה תשב"ץ שם סי' ר בתחילת הסימן. כפר"פ שם. רדב"ז לרמב"ם הל' סנהדרין פ"ד ה"ו, ובהמצויין בהערה 38.

53) ראה רמב"ן אחרי שם. כפר"פ שם. הפלאה כתובות שם. ועוד. אבל במאירי כתובות שם: שחוצה לארץ דירת קבע לגוים ולעכו"ם ואי אפשר שלא ללמוד מדרכיהם.

(וכדמשמע בה"שנאמר", וואס ער רופט איר אן (און זאגט דעם טעם) "נחלת ה'") און איר אפגעגעבן די אידן[54] [וואס עפי"ז יומתק: וואס ער שרייבט "שכל היוצא לחו"ל כאילו עוע"ז" (היפך הבחירה), ניט ווי אין גמרא[55] "שכל הדר בא"י דומה כמי שיש לו אלוקה וכל הדר בחו"ל דומה כמי שאין לו אלוקה"[56] (ועד"ז בהלכה זו עצמה), און דערנאך איז ער מרמז אויך דעם צווייטען טעם און איז מאריך און איז מסיים "ואל אדמת ישראל"].

און דעריבער שרייבט דאס דער רמב"ם צום סוף פון אלע הלכות פון מעלת א"י, ניט (ווי עס האט לכאורה געדארפט זיין דער סדר) אין אנפאנג פון די דיני א"י — פאר דעם "אסור לצאת מארץ ישראל"[57], ווייל דאָ רעדט ער (אויך) די מעלת הבחירה פון א"י.

און דעריבער ווען ער קומט, בהמשך לזה, צום איסור יציאה מבבל לשאר ארצות מצד בחירת הקב"ה, איז ער מדייק "כשם שאסור לצאת מהארץ", וואס דאס איז מדגיש אז דער איסור יציאה דאָ איז מטעם בחירת הקב"ה, וואס אין דעם גלייכט זיך אויס די יציאה מהארץ מיט"ן איסור "לצאת מבבל כו'", כנ"ל.

י. עפי"ז איז מובן, וואס מען געפינט כמה אמוראים וואס האבן עולה געווען מבבל לא"י, און מען מוז ניט זאגן אז זיי זיינען מחולק מיט ר"י (צי מיט ר"י אמר שמואל):

היות אז דער איסור יציאה מבבל לא"י (ולשאר הארצות) איז ווי דער איסור יציאה מא"י לבבל — מצד בחירת הקב"ה (ניט מצד א טעם מיוחד — לדוגמא, רצון מלכותא — אין בבל) "כשם שאסור .. כך אסור", איז מובן (יתירה מזה — כש"כ וק"ו) אז אין דעם זיינען די זעלבע היתרים פון דעם איסור יציאה, ד. ה. פונקט ווי בנוגע יציאה מא"י לחו"ל, זיינען דאָ תנאים ווען מען מעג, ווי דער רמב"ם פסק'נט[58] "ללמוד

---

54) ולהעיר, שבגמרא כתובות שם למדו זה ממ"ש "לתת לכם את ארץ כנען להיות לכם לאלקים". ובתוספתא ע"ז פ"ה ה"ב "כל זמן שאתם בארץ כנען הריני לכם לאלקה כו'" ומה שהרמב"ם לא כתבו — י"ל, לפי שנקט מסקנת הלימוד שבגמרא.

55) וכן בתוספתא שם.

56) שהלשון "הדר בא"י כמי שיש לו אלקה והדר בחו"ל כו'" מורה (ענין דהמשך וקביעות וגם) שזהו מחמת קדושת הארץ והעדר הקדושה שבחו"ל (וכגירסא זו הביא הרמב"ן אחרי שם, בהמשך לקדושת הארץ שמושגחת מאת הקב"ה לבד ואינה מקיימת עוברי עבירה כשאר ארצות כו', אף שבסהמ"צ שם כ' "כל היוצא ממגה ודר בחו"ל יהא בעיניך כו'"), משא"כ ל' הרמב"ם "שכל היוצא לחו"ל כו'" (רגע דהיציאה, וגם) שאינו מדגיש הקדושה שבהארץ שיש להדר בה, וי"ל שזהו לפי שמניח הארץ שבחר בה הקב"ה ונתנה לישראל.

אבל ראה שד"ח כללים מערכת כ' כלל עח שכן היתה גירסת הרמב"ם בגמ' (וכבתוספתא ע"ז שם. ספרא בהר (כה, לח) ואבות דר"נ (פכ"ו מ"ב) — בשינוי לשון, ששם מתחיל כל המניח א"י ויוצא כו' (תוספתא ואבות דר"נ), ובספרא כל היושב בא"י כו' וכל היוצא כו').

57) דהרי בתחילה הו"ל להביא החיוב "לעולם ידור אדם בא"י ואח"כ איסור היציאה. ומזה מוכח לכאורה שענין אחר הוא, ואיסור יציאה אינו מטעם זה וגם לא מטעם מצות ישוב א"י.

ואולי י"ל דמתחילה (בהלכה ט') כ' איסור מפורש "אסור לצאת מא"י כו'", ואח"כ (בה"י) — הנהגות בקשר לחביבות הארץ, ומסיים "לעולם ידור אדם בא"י כו' שכל היוצא לחו"ל כו'", שכל זה אינו מצוה, איסור וכיו"ב.

וכבר האריכו בכ"מ בדעת הרמב"ם בישוב א"י. וראה קונטרס "בעניני כולל חב"ד" שם. בהנסמן באנצ' תלמודית ערך א"י. אבנ"ז שם. ואכ"מ.

58) שם הלכה ט'.

תורה כו' וכן הוא יוצא לסחורה", אזוי איז עס אויך בנוגע צו עלי' פון בבל לא"י (והיציאה לשאר הארצות) אז אויב ס'איז ללמוד תורה[59] ולסחורה (וכיו"ב) איז מותר לצאת.

וויבאלד אבער אז דאס איז נאר א היתר צוליב אויספירן א תכלית (תורה, סחורה), איז כשם ווי בייַ דער יציאה פון א"י לחו"ל לויט די תנאים המותרים, בלייבט ער אויך נאכדעם (בנוגע לנדו"ז) א בן ארץ ישראל און ער איז חייב לחזור*[59], אזוי איז אויך בנוגע אן עולה פון בבל לא"י בתנאים המותרים, בלייבט ער אויך בא"י א בן בבל (מצד דער בחירה אין בבל אלס גלות) און ער איז מחוייב לחזור.

נאר ס'איז דא א חילוק אין די תנאים און תכלית היציאה (או העלי'): בשעת ער איז יוצא לסחורה, איז אין דעם פארען א קצבה, און בשעת ער איז מרויח דארף ער זיך אומקערן; משא"כ דער וואס איז יוצא „ללמוד תורה", וואס דאס איז בלי קצבה, איז כל זמן עס קען אים נאך צוקומען אין לימוד התורה מעג ער בלייבן אין א"י.

עפי"ז איז מובן בפשטות וואס כמה אמוראים האבן עולה געווען מבבל לא"י, וואורום דאס איז געווען מצד דעם היתר; און די וואס זיינען דארט געבליבן בקביעות איז דאס געווען דערפאר ווייל אזוי האט זיך געפאדערט מצד זייער אופן פון לימוד התורה[60].

אבער ביי רב און עד"ז ביי שמואל, כאטש אז אויך זיי האבן עולה געווען מבבל לא"י, כדי ללמוד תורה, בשעת אבער זיי האבן דארט מקבל געווען אין לימוד התורה פון רבי וכו' איז א שלימות'דיקן אופן, האבן זיי געמוזט זיך אומקערן לבבל[61].

און נאכמער: דוקא אין בבל איז זיי שפעטער צוגעקומען אויף דעם וואס זיי האבן געלערנט אין א"י, אין עיון ופלפול דתורה (און פלפול התלמידים), וואס אין דעם איז געווען דער יתרון פון בבל אויף א"י[62].

יא. כשם ווי ס'זיינען דא צוויי מעלות אין א"י — דאס וואס הקב"ה בחר בה מכל הארצות און די קדושה וואס איז דא אין איר — אזוי זיינען דא די ביידע מעלות אויך בייַ אידן: דאס וואס אידן זיינען די וואס דער אוי־ בערשטער האט זיי בוחר געווען, און דאס וואס אידן האבן אין זיך קדושה[63] מצד זייער פארבונד מיט תורה ומצות.

און דער חילוק צווישן זיי: דאס וואס דער אויבערשטער האט בוחר געווען די

---

59) ראה שטמ"ק כתובות שם בהך דשלחי לי' אחוה כו' „תהא חכם עוד יותר כו'".

*59) כברמב"ם שם: „ויחזור לארצו". וראה תוד"ה ללמוד ע"ז יג, א.

60) או כדי ללמד תורה כו' חייא ובניו (סוטה כ, סע"א) וכיו"ב שאם ללמוד תורה מותר כ"ש ללמד תורה (וראה סידור יעב"ץ שם). ואף שבהיתר היציאה מא"י כ' הרמב"ם רק „ללמוד תורה" (ע"פ המבואר לקמן בפנים) שבזה שמלמדה נתוסף גם אצלו ע"ד מתלמידי יותר מכולם כו'.

61) ראה יומא (פז, ב) ברב „דליזיל ולגמר אורייתא בבבל".

62) כמובן מזה דשלחו מא"י סיני עדיף (סוף ברכות והוריות). ובירושלמי סוף הוריות דסידרן קודם לפילפלן, אבל בבבלי (הוריות) נשארה האבעי' (הי עדיף: חריף ומקשה או מתון ומסיק) בתיקו ולא קבלו מה דשלחו מא"י סיני עדיף. ולהעיר מפי' הר"ח (סנהדרין כד, א) במחשכים הושיבני זה תלמוד בבלי. וראה ד"ה אמר רבא תש"ח פי"א־יב ובהנסמן שם. לקו"ש חי"ג (ע' 32. 8-37). וש"נ.

63) וכמ"ש (ואתחנן ז, ו. ראה יד, ב): כי עם קדוש אתה לה"א, ובך בחר ה'. ובפרש"י (ראה שם): ועוד ובך בחר ה'.

איידן פון אַנדערע אומות, „ובנו בחרת מכל עם ולשון", איז ניט פאַרבונדן מיט זייער מעלה וקדושה[63] מצד תורה ומצות, ווארום דעמאָלט איז עס ניט קיין ענין פון בחירה; בחירה אמיתית איז שייך אין אן אופן וואָס ס'איז דאָ א דמיון צווישן צוויי זאכן פון וועלכע מ'איז בוחר[64] — און מיט"ן כח הבחירה קלייבט מען אויס איינע פון זיי. און דעריבער, וויבאלד אז מצד מעלת הקדושה און תורה ומצות איז ניט שייך קיין שום דמיון צווישן אידן און כל העמים, לייגט זיך דאָ ניט דער ענין הבחירה. מוז מען זאגן, אז די בחירה איז ניט צוליב קדושת ישראל, נאָר אדרבה, מצד דער בחירה פון אויבערשטן איז אין זיי נמשך געווארן קדושה וכו'.

לפי"ז קומט אויס: אז די התקשרות פון אידן מיטן אויבערשטן מצד בחירת הקב"ה איז אן עצמיות'דיקע און רירט אן אין עצם פון אידן מער ווי די התקשרות מצד זייער קדושה און תומ"צ, וואָס דאָס איז, כביכול, ווי א דבר נוסף.

אין קלאָרערע ווערטער: די התקשרות פון אידן מיטן אויבערשטן מצד בחירה איז ווי עצמותו ומהותו פאַרבינדט זיך מיט עצמות ומהות פון א אידן; די התקשרות פון אידן מצד זייער קדושה, וואָס זי קומט דורך תורה ומצות וועלכע זיינען חכמתו ורצונו ית' — (וואָס מצוה איז דאָך מל' צוותא וחיבור[65], ווערט ער דורכדעם פאַרבונדן מיטן אויבערשטן; און אזוי אויך דורך תורה, אז ישראל מתקשראן באורייתא ואורייתא בקוב"ה[66]) איז עס דאָך ניט אין אן אופן אז דער עצם פון א אידן פאַרבינדט זיך (מלכתחילה) מיט עצמותו ומהותו ית', נאָר דאָס איז דורך אורייתא, תומ"צ.

און עפי"ז איז מובן דער דיוק אין מרז"ל „חלת קשרין[67] מתקשראן דא בדא ישראל מתקשראין באורייתא ואורייתא בקוב"ה" — וואָס לכאורה זיינען דאָך דא נאָר צוויי קשרים (צווישן ישראל און אורייתא און צווישן אורייתא און קוב"ה)? נאָר די הסברה איז אז אויסער די התקשרות ע"י התורה איז דא א קשר וואָס בינדט זיי די אידן מיט"ן אויבערשטן אן שום ממוצע, מצד בחירתו ית'[68] און דעריבער איז עס תלת קשרין (בדוגמת טבעת).

יב. מ'האָט פריער מבאר געווען דעם חילוק צווישן שיטת הרמב"ם און שיטת רש"י (והמאירי): לדעת הרמב"ם איז דער איסור לצאת מבבל לשאר ארצות מצד בחירת הקב"ה, און לדעת רש"י — „לפי שיש שם ישיבות המרביצות תורה";

היות אבער ס'איז דאָך א כלל[69] אז „אפושי מחלוקת לא מפשינן", י"ל אז אויך לדעת רש"י והמאירי איז דא ענין הבחירה אין בבל, נאָר די בחירה גופא איז פאַרבונדן מיט קדושת התורה וואָס איז דאָ אין בבל, ובמילא בשעת אין בבל

---

64) ראה תניא פמ"ט (ע, ר"א). וראה לקמן הערה 70.

65) לקו"ת בחוקותי מה, ג.

66) ראה זח"ג עג, א.

67) בזהר שם ג' דרגין. אבל בכ"מ בדא"ח הובא תלת קשרין. ראה סה"מ ה'ש"ת ע' 61 בהערות.

68) ומצד זה משפיעים ישראל בתורה („מברכים — גם מל' ברכה והמשכה — בתורה"), ע"ד דוד הי' מחבר תורה שלמעלה בקוב"ה (ראה זח"ב רכב, ב. לקו"ת שלח נא, א). וראה לקו"ת פרשתנו צא, ד. ראה כט, ג.

69) ראה בהנסמן ביד מלאכי כללי שני התלמודים סי' יוד (לענין מחלוקת בבלי וירושלמי). שד"ח כללי הפוסקים סט"ז אות נב. דרכי שלום (נדפס בשד"ח כרך יוד בסופו) כללי הש"ס אות ל' סי' רנז.

ווערט אויס הרבצת התורה, ווערט אויך בטל איר בחירה: אבער בנוגע לארץ ישראל איז אנדערש, און איר בחירה איז ניט מצד דער קדושה וואס אין איר (אדרבא די קדושה קומט מצד ולאחרי הבחירה), ווארום וויבאלד אז בחירת הקב"ה אין א"י איז א בחירה עצמית (— כשברא העולם), זי איז נחלת ה', און ער האט עס אפגעגעבן אידן מיט א ברית עולם אלס דעם מקום העצמי פון אידן (ניט ווי ביי בבל וואס איז צוליב גלות), דערפאר איז דארט די בחירה א נצחיות'דיקע, און דער ענין הקדושה וכו' שבא"י פועל'ט אויך דעם גילוי פון אט דער בחירה.

ווען מען עס פארשטיין פון דעם ווי דער ענין איז ביי אידן:

אעפ"י אז ס'איז דא א מעלה אין דער התקשרות פון אידן מצד הבחירה, ישראל וקוב"ה, וואס דאס איז מצד עצמותו ית' כנ"ל, איז אבער דא אויך א מעלה אין דער התקשרות מצד קדושתם, מצד התורה ומצות:

אין דעם פארבונד מצד בחירה אליין, היות אז דאס איז נאר מצד בחירתו של הקב"ה און ניט צוליב א געוויסער מעלה, איז אפילו לאחרי בחירת הקב"ה זעט זיך דאס ניט אן אין דעם נבחר באופן גלוי.

משא"כ דער קישור מצד קדושתם בתו"מ, איז דאך דאס א מעלה בעצמה וגלוי, דאס אליין איז אלקות ובגלוי[70],

ובמילא דורך די התקשרות שע"י התורה ומצות ווערט דורכדעם אויך נתגלה דער טיפערער פארבונד פון אידן מיט'ן אויבערשטן, די התקשרות מצד הבחירה[71].

---

70) ועד"ז הוא בנשמה וגוף דישראל: „ובנו בחרת מכל עם ולשון הוא הגוף החומרי הנדמה בחומריותו לגופי אומות העולם" (תניא שם. תו"ש ע' 120). וקדושת ישראל הוא בעיקר מצד נשמתם (שהיא המקיימת התומ"צ ע"י הגוף).

ולפ"ז יש מעלה בהגוף דישראל על נשמתם, שאהבת הקב"ה לישראל מצד נשמתם היא כעין אהבה טבעית כמו אהבת האב לבנו דנשמות הם „בנים למקום". היינו שאהבה זו שרשה ממדרגה ששייכת איזו תפיסת מקום דהנאהב, ואינו מעצמותו שלמעלה מכל סיבה ועניו. ובחירת הקב"ה בישראל היא מצד גופם שאינה משום מעלת הגוף, ורק מצד שהוא ית' בחר בו, היא מבחי' עצמותו ומהותו ממש (ראה בכ"ז בארוכה לקו"ש חי"א ע' 5 ואילך).

ולאידך: מעלה בהנשמה שאינה בהגוף בזה שהיא עצמה בן להקב"ה „וחלק אלקה ממעל ממש", משא"כ הגוף שמצד עצמו „נדמה בחומריותו לגופי אוה"ע", ורק שהקב"ה בחר בו, הרי גם לאחרי שבחר בו, המעלה היא מצד הבוחר ולא (כ"כ?) מצד הגוף, ואין מעלה זו מתאחדת בו כ"כ עד שתהא ניכרת בו.

71) ועד"ז בנשמה וגוף, כנ"ל, שע"י קישור הנשמה בהגוף שאו הם נעשים כאחד ועד שכל חיי הגוף הוא נשמתו, הנה אז נקבעת בהגוף גם המעלה דנשמה, והיא שבחירת העצמות שישנה בהגוף, באה לו (ע"י הנשמה) בפנימיות ובגילוי, אשר זה (בחירת העצמות) נעשה מציאותו.

וראה בארוכה שיחת כ"ף מנ"א תשל"ב, שי"ל שזהו הטעם שהגוף נפסד בסילוק הנשמה ממנו (אף שבו דוקא היא בחירת העצמות, שהיא בחירה נצחית) — כי הגוף כמו שהוא לעצמו, הרי המעלה שבו (בחירת הקב"ה) אינה בגלוי במציאותו. ולכן גם לאחרי שפעלה בו הנשמה (במשך זמן היותה בגוף) שתקבע בו מעלה זו בפנימיותו ועד שהיא תהי' כל מציאותו, הנה כאשר בצאת הנשמה מהגוף מסתלקת ממנו מעלתו זו (היינו שענין הבחירה אינו מתאחד עוד עמו) — נפסדת אז (סו"ס) כל מציאותו *. ולכן גם צדיקים חוזרים לעפרם שעה אחת לפני תחה"מ (שבת קנב, ב). בדוגמת הלוחות, שלאחרי שה„מכתב אלקים" חרות בהם, נעשה זה כל מציאותם, וכאשר „פרח הכתב מעליהן" — „אין בהם ממש". כמו שנתבאר בארוכה בלקו"ש חי"ד ע' 30 ואילך.

אלא שבנוגע להגוף, מכיון שבחירת הקב"ה היא בחירה נצחית, אי"ז הפסד אמיתי, ולכן כל ישראל יש

---

*) וע"ד המבואר בכ"מ (ד"ה שובה תרנ"ט. ועוד) דאף שהגוף יש לו חיות המקיימו בפ"ע מלבד הנפש, הרי גם חיות זה נמשך ג"כ ע"י הנפש ולכן בהסתלק הנפש מהגוף, נפסק גם המשכת חיות של הגוף.

וואָס לפי״ז איז מובן וואָס מ׳דאַרף אַנקומען צו דעם וואָס ישראל מתקשׁראן באורייתא ואורייתא בקוב״ה, כאָטש אידן זיינען פאַרבונדן מיט אלקות אַליין מצד בחירתו ית׳, נאָר דאָס איז דער־פאַר ווייל דער גילוי אין איחוד פון בחירה ביי אידן קומט דורכן קישור מיט אורייתא[72].

יג. עפ״ז איז מובן אויך בנוגע לא״י: אעפ״י אַז בחירת הקב״ה איז אַן ענין נצחי, וואָס דאָס ווערט דער מהות פון דעם דבר הנבחר, פונדעסטוועגן, ווי־באַלד דאָס קומט מצד בחירת הקב״ה, איז דער גילוי דערפון פאַרבונדן מיט דער קדושה בפועל וואָס איז דאָ אין א״י.

וי״ל אַז דאָס איז דער טעם וואָס בשעת דער רמב״ם רעדט וועגן דעם איסור יציאה מא״י וכיו״ב, טיילט ער ניט פאַנאַנדער בפירוש צוויישן די צוויי מעלות — בחירת הקב״ה און קדושתה (ער איז דאָס מדגיש בלויז וועגן ער רעדט לגבי איסור יציאה מבבל, כנ״ל), וואָרום אויך מעלת הבחירה איז פאַר־בונדן, בנוגע צו איר גילוי — מיט קדושת א״י[73];

און דער תכלית השלימות בזה וועט זיין לעת״ל, וואָס בקרוב ממש „יבואו ישראל שנקראו נחלה לארץ שנק׳ נחלה ויבנו ביהמ״ק שנקרא נחלה בזכות התורה שנקראת נחלה״[74].

(משיחות יו״ד שבט וש״פ בשלח תשל״ו)

---

להם חלק לעוה״ב (סנה׳ ר״פ חלק) שיקומו בתחה״מ נשמות בגופים**. וראה לעיל ע׳ 234 הערה *52, ע׳ 235 הערה 58.

72) ראה המשך תרס״ו ד״ה וידבר גו׳ במדבר סיני בסופו. ובכ״מ. ולהעיר ש„ובנו בחרת״ ה״ במתן תורה (ראה שו״ע אדה״ז סי׳ ס׳ ס״ד).

---

**) וע״פ הנ״ל שגילוי הבחירה בהגוף הוא ע״י הנשמה דוקא, אולי יש לבאר זה שאלו שאין להם חלק לעוה״ב במשנה שם, היינו שגופם כלה. ראה בהמובא בתשובות וביאורים סי׳ ח׳ ס״ד• וראה הערה 5 שם. לעיל במקומות שנסמנו בפנים ההערה.

---

*) אגרות קודש כ״ק אדמו״ר שליט״א ח״א ע׳ קמח ואילך. המו״ל.

---

73) ועפ״ז יומתק בנוגע לתרו״מ — ראה לעיל הערה 40.

74) מכילתא בשלח טו, יז.

# מסעי

## בין המצרים

א. מסעי איז פרשת השבוע אין וועלכער עס איז ניכר גלוי ובולט די שייכות פון דער פרשה צו דעם זמן בשנה וועו מ'לייענט איר בתורה[1]. זי ווערט אלעמאל גלייענט בסמיכות צו ר"ח מנ"א (בר"ח גופא; למחרתו: אדער בשבת מברכים החודש מנ"א) און אין דער פרשה[2] ווערט דערציילט און מחו־דש אז מיתת אהרן איז געווען "בחודש החמישי באחד לחודש": מיתת אהרן ובאריכות איז דערציילט פריער אין פ' חוקת[3], אבער זמן מיתתו (ומספר שני חייו) — איז בפרשתנו דוקא[4].

די שייכות איז ניט נאר אין דער סמי־כות אין זמן פון מיתת אהרן כנ"ל, נאר אויך בתוכן ענינם: אין חודש מנחם אב[5] איז געווען דער חורבן ביהמ"ק[6], שריפת בית אלקינו — און חז"ל[7] זאגן אז "שקולה מיתתן של צדיקים כשריפת בית אלקינו" און "סילוקן של צדיקים קשה לפני הקב"ה יותר כו' מחורבן בית המקדש"[8].

כשם ווי ביי הסתלקות הצדיקים גע־פינט מען אז דער סדר ההנהגה איז אין צוויי קצוות: פון איין זייט דארף דעמאלט זיין די הנהגה פון "בוכה ומתאבל"[9] אויף זיין אוועקגיין, ומאידך גיסא, איז עס דער זמן[10] צו לערנען פון "מעשיו ותורתו ועבודתו אשר עבד כל ימי חייו", כדי צו ממשיך זיין און גיין בדרכיו אשר הורנו[11], וואס דאמאלס איז דאך חל דער מאמר חז"ל[12] אז אויב "זרעו בחיים" איז "אף הוא בחיים" — וכלשון המשנה[13] בנדו"ד "הוי מתלמידיו של אהרן".

עד"ז איז בנוגע צום זמן פון חורבן ביהמ"ק: מצד אחד, איז דעמאלט דער חיוב על פי תורה פון "מתאבל על ירושלים"[14], פון דער צווייטער זייט, איז דוקא בין המצרים דער זמן וואס פאר־לאנגט א התחזקות מיוחדה אויף ניט

---

1) ראה גם של"ה חלק תושב"כ (שסו, ב ואילך) "אלו שלשה הפרשיות (מטות מסעי ודברים) תמיד חלים בין המצרים כי הוא דבר בעתו", ומבאר השייכות בתוכנן. וראה גם לעיל ע' 378. וש"נ.

2) לג, לח.

3) כ, כח.

4) וראה לקו"ש ח"ח ע' 198 ואילך.

5) שכולו כלול בראש חודש.

6) שייכות מיוחדת לר"ח מנ"א עם החורבן — עפדרז"ל (הובאה בפרש"י) עה"פ קרא עלי מועד (ר"ח) לשבור בחורי (איכה א, טו).

7) ר"ה יח, ב.

8) איכ"ר פ"א, ט (לז). וראה כלי יקר פרשתנו שם, מט. מגלה עמוקות עה"ת פרשתנו בתחלתה (מו, ג). של"ה במס' תענית שלו דרוש לפרשת מטו"מ (רז, ב), ושם (רח, א) "דרוש להספד מיתת הצדיקים ולחורבן ב"ה".

9) ראה מו"ק כה, א. רמב"ם הל' אבל פי"ב ה"ב.

10) "כנודע שכל עמל האדם שעמלה נפשו בחייו למעלה בבחי' העלם והסתר מתגלה ומאיר בבחי' גילוי מלמעלה למטה בעת פטירתו" (אגה"ק סי' כח. וראה סידור שער הל"ג בעומר (דש, ב־ג)), ומובן שעד"ז הוא בכל שנה ביום פטירתו כידוע פי' האריז"ל עה"פ הימים האלה נזכרים ונעשים (רמ"ז בספר תיקון שובבי"ם. ועוד).

11) ראה אגה"ק סי' זך וביאורו.

12) תענית ה, ב. וראה אגה"ק שם בביאור מחז"ל דאשתכח יתיר מבחיוהי.

13) אבות פ"א מי"ב.

14) תענית ל, ב (לגבי ת"ב). וראה ע"ד פרטי הדינים ומנהגים בימי בין המצרים — טושו"ע או"ח סתקנ"א סוס"ב, סוס"ד, ס"ט, סט"ז ואילך. ובנ"כ שם.

אַראָפּפאַלן ביאוש פון גלות ח״ו, וויסן, כסיום וחותם הפטורת פ׳ מסעי אַז מעתה[15] קראת לי אבי אלוף נעורי אתה, ומה טוב — אויף מעודד זיין זיך און אידן בכלל אין דעם חושך כפול ומכופל פון עקבתא דמשיחא[16] און דערצו נאָך בבין המצרים — דורך דעם חיזוק ב„אחכה לו בכל יום שיבוא״ און לערנען און עוסק זיין זיך אין „צורת הבית ותכונתו ומוצאיו ומובאיו וכל צורתו ואת כל חוקותיו״[17], וואָס דאָמאָלס איז דאָך, כמחז״ל[18] „א״ל הקב״ה (ליחזקאל) גדול קרייתה בתורה כבניינה לך אמור להם ויתעסקו לקרות צורת הבית בתורה ובשכר קרייתה שיתעסקו לקרות בה אני מעלה עליהם כאילו הם עוסקין בבנין הבית״[19].

און כשם ווי דאָס איז בנוגע צום ביהמ״ק — עד״ז איז בשייכות צו מיתת צדיקים: דורך דעם וואָס מ׳גייט בדרכיו וכו׳, איז כנ״ל „אף הוא בחיים״, אַז די חיים אמיתיים פונעם צדיק, וואָס „חיי הצדיק אינם חיים בשרים כ״א חיים רוחניים[20] שהם אמונה ויראה ואהבה״[11], ווערן נמשך און זיינען „חיים וקיימים״ אין „זרעו״ — תלמידיו ותלמידי תלמידיו.

און דערמיט קומט צו אַ הדגשה מיוחדת אין דעם קשר צווישן חורבן בית המקדש (בחודש אב) און מיתת אהרן (בר״ח מנ״א): די סיבה פון חורבן בהמ״ק (השני) איז געווען דער חטא פון שנאת חינם[21], איז דער תיקון אויף דעם איז דער ענין: „הוי מתלמידיו (שקרוים בניו[22] — זרעו) של אהרן אוהב שלום ורודף שלום אוהב את הבריות ומקרבן לתורה״ — אהבת חנם.

ב. לכאורה קען מען פרעגן: ביי הסתלקות צדיקים איז דער לשון „מה זרעו בחיים אף הוא בחיים״ (און ניט „כאילו״ הוא בחיים) — אַז דורך דעם וואָס „זרעו״ גייט „בדרכיו״ וכו׳ ווערט אויפגעטאָן אַז „הוא בחיים״ — וויבאַלד אַז די חיים פון אַ צדיק „אינם חיים בשרים כ״א חיים רוחניים״, איז „הוא בחיים״ (זיינע אמת׳ע חיים — „חיים רוחניים״ ווערן ממש נמשך אויך שפע־טער):

משא״כ בנוגע עסק אין צורת הבית, איז דאָך נוגע דער בית המקדש הגשמי׳, (צו מקריב זיין דאָרט קרבנות גשמיים — דלא כשחרב ביהמ״ק וואָס תפילות[23] במקום קרבנות תיקנום) — און דיבור און לימוד הנ״ל וואָס „אני מעלה עליהם כאילו הם עוסקים בבנין הבית״, איז דאָס לכאורה נאָר כדיבור התפלות?

איז דאָס אַבער ניט אַזוי. ווען תורת אמת פאַרגלייכט צוויי זאַכן (ווי בנדו״ד, אַז דורך לימוד אין צורת הבית כו׳, איז „אני מעלה עליהם כאילו הם עוסקים

15) ירמ׳ ג, ד.
16) סיום מס׳ סוטה.
17) יחזקאל מג, יא.
18) תנחומא צו יד.
19) ובפסיקתא דר״כ (פ׳ ו) פסיקתא רבתי (פט״ז) ויק״ר (פ״ז, ג) יל״ש (יחזקאל שם): אמר הקב״ה הואיל ואתם מתעסקים בו כאילו אתם בונים אותו. ובילי״ש שם לפנ״ז (ממדרש ילמדנו) עה״פ (שם, י) אתה בן אדם (קרוב ללשון התנחומא): א״ל לאו אע״פ שאינם עושים אותו עכשיו יהו קורים בצורת הבית ואני מעלה עליהם כאילו בבנינו הם עסוקים. וראה לקמן בסניף ג׳ ובהערות.
20) בשני יודי״ן, אבל לפני זה „בשרים״ — בחד יוד. ולכאורה צ״ל בשווה בשתי התיבות.

*) בילי״ש „בו״. וראה לקמן הערה 72.

21) יומא ט, ב.
22) ספרי ופרש״י ואתחנן ו, ז.
23) ברכות כו, ב. טושו״ע (ודאדה״ז) או״ח סי׳ צח (ס״ד).

בבנין הבית") איז דאָס דערפאַר וואָס באמת זיינען זיי איין זאַך:

נאָר, וויבאַלד אַז די תוצאות גשמיות פון עוסקין בפו"מ קומט אַראָפּ למטה שפּעטער, ווערט עס געזאָגט מיטן לשון „כאילו" — אַבער אויך אייידער דאָס קומט אַראָפּ אין פועל ממש (כבנדו"ד — אייידער מ'מעג און מ'קען בויען דעם ביהמ"ק למטה בגשמיות) — איז דאָס ניט באופן אַז דער לימוד אין צורת הבית כו' איז בלויז אַ זכר (וכיו"ב) צום בנין ביהמ"ק, אַדער (און אויך) אַז דער אויבערשטער גיט דעם זעלבן שכר ווי ער גיט אויף בנין ביהמ"ק — נאָר דורך דעם עסק בלימוד איז מען עוסק בבנין הבית.

ג. דער ביאור אין דעם איז מובן פון דעם וואָס רז"ל[24] זאָגן בנוגע לקרבנות, אַז „כל העוסק בתורת חטאת[25] כאילו הקריב חטאת וכל העוסק בתורת אשם כאילו הקריב אשם" וכיו"ב, וואָס דער „כאילו הקריב" באַ קרבנות איז ניט בלויז אַלס שכר, אַדער אַז דער אויבער־שטער איז מכפר עי"ז אויף די עונות (דאָס פועל'ט דעם זעלבן ענין)[26] פונקט ווי דער קרבן, נאָר דאָס איז (לכמה דעות, עכ"פ) אַ גדר פון הקרבת[27] הקרבן[28], ביז אַז מ'זאָגט להלכה בנוגע

24) מנחות בסופה. וראה מדרשים הנ"ל הערות 18, 19 (ובהערה הבאה).

25) בשו"ע אדה"ז או"ח מהד"ת סוס"א, מהד"ק שם סי"א, הל' ת"ת פ"ב סי"א „כל העוסק בתורת עולה כאילו הקריב עולה כו'"•. ועד"ז הוא בבעה"ט ר"פ צו עה"פ זאת תורת העולה. ובבחיי (ס"פ ויקהל. צו ז, לז) „כל העוסק בפרשת עולה כאילו הקריב עולה, בפרשת כו'".

ובפסיקתא (בהמשך לקרבן תמיד) ובויק"ר (הנ"ל הערה 19) „הואיל ואתם מתעסקין בהם כאילו•• אתם מקריבים אותם" (וי"ג „קרבנות"). ובתנחומא שם „ואם תעסקו בהן אני מעלה עליכם כאלו בקרבנות אתם עוסקים". ובויק"ר ותנחומא הנ"ל הוא עה"כ (ובהמשך ל)זאת תורת העולה.

•) במהד"ת שם „כמו שאמרו חכמים ע"פ (צו ז, לז) זאת התורה לעולה למנחה ולחטאת וגו'" (וכ"ה בבחיי צו שם). ובמנחות שם לפנינו היא עה"פ (צו, יח. ז, א) „זאת תורת החטאת". „זאת תורת האשם". (ועד"ז בהל' ת"ת שם פ"א ס"ד). ועל הפסוק „זאת התורה לעולה וגו'" דריש ר"ל שם לפנ"ז „כל העוסק **בתורה** כאילו הקריב עולה מנחה חטאת ואשם". וראה חדא"ג מהרש"א שם. וראה לקמן בפנים ההערה מבעה"ט ומדרשים כו'.

••) בויק"ר שם: מעלה אני עליכם כאילו

26) להעיר מהלשון בתענית (כז, ב) מגילה (לא, ב) בזמן שקוראים לפני כו' אני מוחל להם על כל עונותיהם.

27) ראה מת"כ לויק"ר שם ד"ה כאילו אתם מקריבים: דריש היא העולה הכי זאת תורת העולה כשאתם עוסקים בתורת העולה היא הקרבת העולה בעצמו (וראה יפ"ת שם). וראה בחיי ויקהל שם „כאילו הקריב הקרבן עצמו כו' כאילו עשה המעשה והקריב קרבן על המזבח" [ולהעיר דבפסיקתא דר"כ ופס"ר שם הרי"ז בא לתרץ „ולמה הוא אומרה ושונה (פ' התמיד) כו' לפי שהיו ישראל אומרים לשעבר היינו מקריבים קרבנות ומתעסקים בהם ועכשיו שאין אנו מקריבים מהו להתעסק בהם א"ל הקב"ה כו'"].

וראה חדא"ג מנחות שם. לבוש או"ח ס"א ס"ו. פרישה שם סקט"ז (מפרש"י). ושם בסו"ס נ בהחילוק דמשנת איזהו מקומם ופרשת התמיד: פרשת התמיד שבקריאתו הוה כאילו הביא הקרבן ממש. וראה תו"ח שמות תקפג, א בסופו. וראה הערה הבאה ובהערה 30.

28) ואולי זהו החילוק בין „קוראין לפני" שב־תענית ומגילה שם•, שאז „מעלה אני עליהן כאילו

•) ועד"ז הענין דתפלות במקום קרבן. אבל ראה טושו"ע ודאדה"ז (הנ"ל הערה 23): ולכן צריך ליזהר וכו'.

ויש לומר, דכל תנאים אלו שבהם צריכה התפלה להיות דומה להקרבת קרבנות הם רק משום שהפעולה והתוצאה דתפלה דומה לקרבנות, או דמעשה התפלה היא במקום **מעשה** הקרבנות, משא"כ בתורה הוא משום שלימוד תורת הקרבנות הוא בגדר הקרבת קרבן ממש.

ולהעיר מלקו"ת ר"פ פינחס: וכן בקרבנות מחשבה זו תפלה עבודה שבלב שכנגד הקרבנות ודבור הוא ת"ת דקרבנות כל העוסק בתורה עולה כו' ועבודת הקרבנות עצמן כו' מעשה.

אבל הלשונות ופרטי התנאים שבשו"ע שם

צו „פרשת הקרבנות" — „לא יאמר אלא ביום לפי שאין מקריבין קרבן בלילה"[29], ועד"ז בנוגע כמה דינים והלכות אין תורת הקרבנות וואס דארפ'ן זיין בדוגמת הקרבתו[30].

עד"ז (ויתירה מזו) איז בנוגע צו דעם עסק בצורת הבית כו' (וואס ווערט דאָרטן אין מדרש[31] צוגעגליכן[32] צום עסק בהלכות קרבנות) ווי פאָרשטאַנדיק פון לשון המדרש[31], אז אויף דער טענה פון יחזקאל „עד עכשיו אנו נתונים בגולה בארץ שונאינו ואתה אומר לי לילך ולהודיע לישראל צורת הבית כו' וכי יכולין הן לעשות הניח להם עד שיעלו מן הגולה כו'", האָט דער אויבערשטער געענטפערט „ובשביל שבני נתונים בגולה יהא בנין ביתי בטל", און דערפאָר זאָלן זיי זיך עוסק זיין בלימוד „צורת הבית כו'" — ד. ה. אז

---

הקריבום לפני', שמדגיש הפעולה לגבי הקב"ה והתוצאה מזה „ואני מוחל להם כו'", ל„עוסק" „מתעסקים בהם" שבמנחות, פסיקתא וויק"ר שם, שבזה אומרים „כאילו הקריב", „כאילו אתם מקריבים אותם"**, פעולת ומצות ההקרבה. וראה שו"ע אדה"ז הל' ת"ת שם שמצד כל העוסק כו': נכון הדבר . . ללמוד הלכות כל הקרבנות בשלימות כו' כמבואר היטב בחיבור הרמב"ם כו'. וראה פיה"מ להרמב"ם סוף מנחות: ראוי לאדם להתעסק בדברי הקרבנות ובשאת ונתת בהן (בתרגום קאפח: ולהתבונן בהם). באר שבע בהקדמה בסופה. וראה בחיי צו שם.

בב"י סי' א' הביא ב' המאמרי רז"ל (דתענית מגילה ודמס' מנחות) ביחד. ואולי — כי שם מדובר רק באמירת פרשת הקרבנות. ובטור או"ח ר"ס מח „כדאי" במדרש כו' כ"ז שעוסקין בהן מעלה אני עליהם כאילו הקריבום לפני". ובב"י שם ציין לתענית ומגילה שם. וראה לקו"ש חי"ה ע' 438 ובהערה שם.

וראה לקו"ש חל"ב ע' 9-38.

29) שו"ע אדה"ז מהד"ק שם סי"ג. ועד"ז במהד"ת שם (משו"ע שם סי"ו. וט"ז שם סק"ו). ולהעיר דמשנה מלשון הטור שם „טוב יותר לאומרם ביום". ושם ר"ס מח: כאילו הקריבו קרבן תמיד במועדו. וראה הלשון בסדר קרבן פסח (סידור האריז"ל. של"ה קמב, א. סידור אדה"ז) לפניו ולאחריו (וראה בארוכה לקו"ש חלק לב הנ"ל). אבל ראה אוה"ת במדבר (שבועות) ע' קנט ואילך.

30) ראה שו"ע אדה"ז מהד"ק שם (סי"א ואילך, וש"נ): ולפי שכל קרבן . . טעון נסכים לפיכך כו' (סי"א); יאמר תחלה פ' חטאת ואח"כ פ' עולה מפני „שהתפלה היא במקום קרבן" ולכן צריך שתהי' דוגמת הקרבן בכוונה ומעומד וקביעת מקום ובלי חציצה וכו' — הם לכאורה כמו הפרטים לגבי עסק בתורת הקרבנות (המבוארים בפנים ובהערה 30), ויתר על כן, ומזה משמע, שגם התפצא דתפלה היא בגדר הקרבת קרבן ממש. ואכ"מ. — וראה לקו"ש חל"ב ע' 9-38.

••) בתנחומא שם: לא תשכחו עצמכם לסדר הקרבנות אלא הזהרו **לקרות בהן לשנות בהן ואם תעסקו בהן** אני מעלה עליכם כאלו **בקרבנות** אתם **עוסקים**. וראה (ע"ד החסידות) תו"ח שם, ע"ב ואילך.

---

שחטאת כו' (סי"ב); צריך לומר פ' הקרבנות מעומד . . דוגמת הקרבתן שהיתה מעומד• (סי"ד); אבל לא יאמר כך אחר פ' חטאת כו' והרי זה כמקריב חולין בעזרה כו' (סט"ו). ועוד••. וראה שם ר"ס מח. ובארוכה של"ה רא, ב ואילך. ושם (רב, סע"א): וגם מאחר שכל העוסק בפ' הקרבנות לשם הקרבת הקרבן הוא במקום הקרבת הקרבן צריך שיהי' דומי' להקרבה בכל חוקותי' וכל משפטי'.

ובתנחומא שם בהמשך הענין (ועד"ז בפסיקתא וויק"ר בקיצור לשון) למה הם מתחילים התינוקות של בית רבן ללמוד בספר ויקרא כו' ומפני שהם טהורים כו' שיהו מתחילין תחלה בסדר הקרבנות יבואו טהורים ויתעסקו במעשה טהורים לפיכך אני מעלה עליהם כאילו הם עומדים ומקריבים לפני הקרבנות. וראה עץ יוסף שם: מפני שהעסק כו' הוא כאילו הקריבם שפיר שייך להתינוקות כו' שאסור להקריב בטומאה. ועד"ז בפי' מהרז"ו בויק"ר.

31) תנחומא שם.

32) „ואם ברצונך לידע (האמור לפנ"ז בקרבנות „שאני מעלה עליכם כאילו בקרבנות אתם עוסקים") בא וראה כשהקב"ה מראה ליחזקאל את צורת הבית כו'". וגם בפסיקתא ובויק"ר הובאו בהמשך אחד. ובהל' ת"ת שם (הנ"ל הערה 25) שמצד כל העוסק כו' „נכון הדבר אם אפשר לו ללמוד הלכות כל הקרבנות בשלימות וכל העבודות שבמקדש והלכות המקדש וכל כליו כמבואר באר היטב בחיבור הרמב"ם ז"ל בס' עבודה וס' קרבנות".

---

•) במהד"ת שם: אבל אצ"ל מעומד. אבל שם מפורש הטעם: מאחר שהוא איננו כהן העובד כו'.

••) וראה אלי' רבה סק"י וי"ג.

דורך דעם לימוד איז „בנין ביתי" ניט „בטל"[33].

וי"ל דער ביאור בזה: די מצוה פון „ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם"[34] איז אַ מ"ע לדורות[35]; עס ליגט אויף אידן[36] אַ חיוב צו בויען אַ בית המקדש. און דערי־בער, בשעת אידן קענען ניט אויפבויען דעם ביהמ"ק בפועל ובמעשה, צוליב סיבות וואָס זיינען ניט אַפהענגיק אין זיי[37], איז אַבער אויף זיי חל דער חיוב ומצוה[38] צו מתעסק זיין „בקרייתה", וואָס דורכדעם „כאילו אתם בונים אותו".

ד. ה. ניט נאָר ווייל מיר קענען ניט בויען דעם ביהמ"ק בפועל, דערפאַר לערנען מיר עכ"פ וועגן צורתו כו' אַלס אַ זכר ושייכות רוחנית צום בנין המקדש, נאָר אין דעם עסק בלימוד איז דאָ מגדר מצות[39] בנין ביהמ"ק[40].

ד. ואת"ל, איז דאָס דער רמב"ם מרמז פאַר די הלכות ביהב"ח, אין אַנ־פאַנג סדר עבודה, וואָס ער ברענגט דעם פסוק[41] „שאלו שלום ירושלים ישליו אוהביך": מיט דעם וואָס ער איז מקדים דעם פסוק פאַר הל' ביהב"ח וספר עבודה, איז ער מרמז ומגלה, אַז ס'איז דאָ אַ חיוב וציווי פון „שאלו שלום" (בדיבור וכו'), וואָס דאָס איז דער לימוד אין די הל' ביהב"ח[42] וספר עבודה[43].

---

33) והיינו דה„כאילו" הוא לא רק על עוסקים בבנין הבית, על מעשה ה„גברא" דנחשב כאילו האדם עוסק בבנין הבית, כ"א גם על החפצא של (בנין) הבית". וכמודגש בלשון הפסיקתא, ויק"ר ויל"ש** שם „הואיל ואתם מתעסקים בו כאילו אתם בונים אותו (בו)". ובמנחות שם: אלו ת"ח העוסקין בהלכות עבודה מעלה עליהם הכתוב כאילו נבנה מקדש בימיהם. וראה שיחת ש"פ ראה תש"מ.

34) תרומה כה, ח. רמב"ם ריש הל' בית הבחירה.

35) להעיר מאוה"ח תרומה שם: היא מ"ע כוללת כל הזמנים . . אפילו בגליות כו'. וראה ספרי דבי רב לספרי (ראה יב, י — פ' יד).

36) ואף ש„בנין בית הבחירה" הוא מה„מצות שהם חובה על הצבור לא כל איש ואיש" (סהמ"צ להרמב"ם בסוף חלק המ"ע) הרי כתב הרמב"ם (הל' ביהב"ח פ"א הי"ב): „הכל חייבין לבנות ולסעד בעצמן ובממונם אנשים ונשים".

37) בפועל, אף שהסיבה העיקרית תלוי' בהם דמפני חטאינו כו'.

38) להעיר מבחיי ויקהל שם: מצוה גדולה היא. ובשו"ע אדה"ז או"ח סתרכ"א סט"ז: ומצוה ללמוד ביוה"כ משניות יומא כדי שתעלה האמירה במקום הקרבה.

---

*) ראה לעיל הערה 28 ובשוה"ג הב' עד"ז לענין שינוי הלשונות בהקרבת הקרבנות.

**) וי"ל שזהו החידוש דשמואל לגבי המאמר לפנ"ז בילק"ש שם.

39) להעיר מהל' ת"ת לאדה"ז פ"א ס"ד (מכתבי האריז"ל) „שכל נפש מישראל כו' תקיים כל התרי"ג מצות . . ודיבור ומחשבה הוא לימוד הלכותיהן על דרך שאמרו חכמים כו' שכל העוסק בתורת חטאת כאילו כו'". וראה לקו"ת ר"פ פינחס. ובבאר שבע שם: שכבר קדמונים אחזו שער שהלמוד והעסק במצות הבלתי נוהגות בזמן הזה יותר הכרחי כו' כי אחר שלשלמותינו צריכים אנו לעיון ומעשה בכל חלקי תורתינו הקדושה ובזה החלק הבלתי נוהג אי אפשר בו המעשה והעיון והלמוד בו יספיק לנו לעיון ומעשה יחד.

40) להעיר מפיה"מ להרמב"ם מנחות שם, שלאחרי שמביא „כל העוסק בתורה כאילו הקריב כו' ואמרו ת"ח העוסקים בהלכות עבודה מעלה עליהן הכתוב כאילו נבנה ביהמ"ק כו' וע"כ ראוי לאדם להתעסק כו'" מסיים „ולא יאמר הרי הן דברים שאין צורך להן בזמן הזה כמו שאומרים רוב בני אדם".

וראה הון עשיר ריש מס' מדות.

41) תהלים קכב, ו.

42) כי כמו ש„מקדש תקרא ירושלים כולה" (פיה"מ להרמב"ם ר"ה רפ"ד), כן מובן לאידך, וכפשוטו של ענין, דבירושלים (נכלל) הכוונה (גם) למקדש. ובפרט ע"פ תוד"ה מאי (זבחים ס, ס"ע"ב) ד„ירושלים לא נתקדשה אלא בשביל הבית ואיך יתכן שקדושת הבית תבטל וקדושת ירושלים קיימא".

43) ראה לעיל הערה 32 מהל' ת"ת.

אויב דער רמב"ם וואלט געמיינט זאגן, אז מען דארף לערנען די הלכות (נאר) אלס „זכר למקדש", האט ער דאך געדארפט ברענגען דעם פסוק פון וועלכן די גמרא[44] לערנט עס אפ — „מגלן דעבדינן זכר למקדש שנאמר[45] כו' ציון היא דורש אין לה מכלל דבעי דרישה", ברענגענדיג דוקא דעם פסוק „שאלו שלום ירושלים" איז דער רמב"ם מדגיש אז ס'איז דא א באזונדער חיוב פון לימוד ועסק אין די פרטים און פרטי פרטים[46] (בדרך „שאלו"[47] ב„שלום") פון הל' בית הבחירה — ניט נאר בתור „זכר למקדש" בעבר און בכדי צו וויסן ווי צו בויען אים בעתיד, נאר א חיוב וציווי אינעם בנין ביהמ"ק בהווה, בזמן הזה.

משא"כ פון פסוק (און לשון) „ציון היא דורש אין לה", לערנט מען נאר ארויס דעם חיוב פון א דרישה, ע"ד ווי א זכר.

ועפ"ז קומט אויס אז דאס וואס מ'לערנט הל' בית הבחירה איז ניט נאר כדי מ'זאל וויסן ווי צו בויען אים לעתיד[48], נאר ס'איז אויך נוגע צום חיוב בנינו עכשיו, דורך דעם עסק פון די הלכות, דורך „שאלו שלום ירושלים".

ה. כעין דוגמא צום ענין הנ"ל בהלכה בפועל, געפינט מען ביי מצות תשובה און גירות:

די שלימות התשובה והכפרה אויף א חטא (בשוגג) איז דורך וידוי דברים מיט א קרבן[49]. פונדעסטוועגן זעט מען, אז בזמן הגלות, ווען ס'איז ניט מעגלעך צו מקריב זיין א קרבן, ווערט דורך תשובה (און וידוי דברים) אויפגעטאן שלימות הכפרה[50], מ'איז מקיים בשלימות מצות התשובה[51];

וכידוע די נפק"מ להלכה בפועל בנוגע לאל תשת גו' רשע להיות עד חמס[52].

און נאכמער בשייכות לנדו"ד — דער ענין הגירות: הגם אז צוליב דער כניסה לברית צו ווערן א גר „צריך מילה וטבילה והרצאת קרבן"[53], פונדעסט-

---

44) ר"ה ל, א. סוכה מא, א.

45) ירמי' ל, יז.

46) ראה בחיי ס"פ ויקהל. צורת הבית להתוי"ט בהקדמה. פיה"מ ובאר שבע שצויינו לעיל הערה 28.

47) להעיר ממש"כ (ראה יג, טו) ודרשת וחקרת ושאלת, ודחז"ל בזה (סנה' מ, ס"א).

48) ראה הקדמתו לפיה"מ בנוגע למס' מדות — הובא לקמן בפנים.

49) ראה רמב"ם ריש הל' תשובה. וראה בית אלקים להמבי"ט שער התשובה פ"ב.

50) באנציקלופדיא תלמודית ערך חטאת (ע' תקג) כותב בפשיטות שאף בזמה"ז כאו"א צריך לכתוב חיובי חטאת שלו (וש"נ) — ולא ראינו זה כלל (שראי' היא בדבר הרגיל — שד"ח כללים מע' ל כלל ע). וש"נ) וגם אבותינו לא ספרו לנו. — והמקורים שצויינו שם יל"פ בדוחק עכ"פ. ואכ"מ ומבואר במק"א. וראה הערה שלאח"ז.

51) וצ"ע בר' ישמעאל ש„כתב על פנקסו כו' לכשיבנה ביהמ"ק אביא חטאת שמינה" (שבת יב, ב) והרי אין מביאין חטאת נדבה. — ובכל אופן צ"ע דלא אישתמיט שום תנא וכו' לכתוב כן. ולגודל התמי' אולי י"ל ובפשטות: ר' ישמעאל הי' בזמן ר"י בן חנניא שאז ניתנה הרשות לבנות ביהמ"ק (ב"ר ספס"ד) ובזמן ההוא קודם שבטלו הרשיון — קרה לריי"ש שהטה וכתב על פנקסו. וראה בכל הנ"ל שיחת ו' תשרי תשמ"א.

52) משפטים כג, א. טושו"ע חו"מ סרי"ס לד. אגה"ת פ"א. וראה קדושין מט, ב (שו"ע אה"ע סי' לח סקל"א). אבל אינו דומה פי' לשון בנ"א (דהמקדש) ללשון תורה („רשע" — בעדות).

וצ"ע בהמקדש את האשה ע"מ שהוא צדיק ולא ידעו שכבר חרב ביהמ"ק. וכן — בזמן ביהמ"ק אולי גם אז אין קרבן מעכב לקידושין כמו ש„אין אומרים כשמעון בן עזאי" (קדושין שם).

וראה חלקת מחוקק שם סקמ"ד. ב"ש שם סקנ"ה. בית אלקים שם. תשובת חת"ס „קובץ תשובות" (ירושלים תשל"ג) תשובה כא. שיחת ו' תשרי הנ"ל.

53) רמב"ם הל' איסורי ביאה פי"ג ה"ד. מכריתות ט, א.

וועגן „בזמן הזה שאין שם קרבן צריך מילה וטבילה"[54] און דערמיט איז שוין די גירות אַ שלימות'דיקע; און דאָס וואָס „כשיבנה ביהמ"ק יביא קרבן"[54], רירט עס ניט אָן דעם גמר ושלימות פון זיין גירות בזמן הזה[55].

ו. ע"פ הנ"ל (ס"ג) יש לבאר וואָס דער רמב"ם זאָגט אין פיהמ"ש בהקדמתו בנוגע למס' מדות: „אין בו ענין אחר אלא ספור שהוא זוכר מדת המקדש (של בית שני) וצורתו ובנינו וכל ענינו והתועלת שיש בענין ההוא כי כש־יבנה ב"ב יש לשמור ולעשות התבניות ההוא והתבניות והצורות והערך מפני שהוא ברוח הקודש[56] כמו שאמר[57] הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל".

באָווּאַרנט דער תוס' יו"ט[58]: הגם אַז דער בנין ביהמ"ק דלעתיד איז ניט דומה צום בנין פון בית שני, און ווי דער רמב"ם אַליין זאָגט אין הל' בית הבחירה[59] אַז „בנין העתיד להבנות אע"פ שהוא כתוב ביחזקאל אינו מפורש ומבואר, ואנשי בית שני כשבנו בימי עזרא בנוהו כבנין שלמה ומעין דברים המפורשים ביחזקאל" — טאָ וואָס איז סו"ס די תועלת פון דעם וואָס מ'וויים מדות פון דעם ביהמ"ק שני.

איז דער תויו"ט מבאר, אַז פונדעסט־ווענגן איז אינעם לימוד פון מס' מדות דאָ אַ תועלת פאַרן בנין דלעתיד, צוליב די פרטים אין וועלכע דער בנין דלעתיד איז גלייך מיט בנין בית שני וראשון. און איה"נ, אַז ביים בנין דלעתיד וועלן זיין שינויים לגבי בב"ש, ווייל „יגלה הקב"ה עינינו . . ולהבין הסתום בדברי יחזקאל ונבנהו, אבל מ"מ צריך לסיפור בנין השני שכן רוב ועיקרי הבנין מיוסדים בתבנית ה' אשר השכיל לדוד ולא ימוט". און דאָס איז כוונתו של הרמב"ם אין זיין ראי' פון דעם פסוק (אַז דוד האָט געזאָגט צו שלמה) „הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל"[60].

עס איז אַבער ניט אינגאַנצן גלאַטיק: וויבאַלד אַז עס וועלן אינעם בנין דלעתיד זיין כו"כ שינויים און מ'וועט מוזן אַנקומען צו „יגלה הקב"ה עינינו כו' . . ולהבין הסתום בדברי יחזקאל" — איז וואָס איז דער הכרח אין דעם „זוכר מדת המקדש וצורתו ובנינו וכל ענייניו" פון מס' מדות[61]?

עפ"י הנ"ל איז מובן: וויבאַלד די מ"ע פון ועשו לי מקדש איז אַ שטענדיקע, י"ל אַז ס'איז אַלעמאָל פאַראַן די מצוה פון עסק אין בנין המקדש, ד.ה. די מצוה באַשטייט ניט נאָר אין דעם עצם לימוד און ידיעה אין תורת הבית, נאָר אויך אין טאָן כל התלוי בישראל אַז ס'זאָל זיין גרייט און מ'זאָל קענען בויען תיכף[62], ביז אַז דאָס טוט אויף „אין בנין הבית בטל", כנ"ל.

---

54) רמב"ם שם ה"ה, ע"פ כריתות שם.

55) בנוגע לזמן הבית — ראה רמב"ם הל' מחוסרי כפרה פ"א ה"ב. צפע"נ הל' איסו"ב שם ה"ד. וראה ריטב"א יבמות מו, ב סד"ה דיומא. נמוק"י שם ד"ה אנו רבנן בשם ר"י. רע"ב כריתות שם. ובכ"מ.

56) בהוצאת קאפח: והתועלת בכך שכשיבנה לשמור בו אותה צורה ואותו היחס כי אותו היחס מאת ה' כמו שאמר הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל.

57) דה"א כח, יט.

58) בפתיחה למס' מדות.

59) פ"א ה"ד.

60) וראה שו"ת חת"ס יו"ד סרל"ו. או"ח סר"ח. וראה גם בארוכה אוה"ח תרומה כה, ט.

61) בתוי"ט שם מסיים: „ואילו לא ה' זה הספור נכתב בספר לא מצאנו ידינו ורגלינו באותו הבנין העתיד שיבנה במהרה בימינו". וצ"ע.

62) ראה פרש"י יחזקאל שם, יא: וישמרו ילמדו עניני המדות מפיך שידעו לעשותם לעת קץ. וראה

און דאָס וואָס לעתיד ווערט מען בפועל דאַרפן אַנקומען צו „יגלה הקב״ה עינינו ולהבין הסתום בדברי יחזקאל״, אַדער וואָס בכמה ענינים איז דעמאָלט „כשיבנה משה ואהרן יהא עמנו״[63] און זיי ווילן מגלה זיין ווי עס דאַרף זיין — איז דאָס ניט קיין גרעסער אין דער מצות העסק בלימוד שהוא בגדר בנין ביהמ״ק, נאָר דאָס איז אַן עילוי וואָס ווערט צוקומען לעת״ל.

ז. כשם ווי דאָס איז בנוגע צום לימוד ועסק און ידיעה פון צורת הבית כו׳ עד״ז י״ל איז דאָס אויך בנוגע צום בנין הבית כפשוטו:

ס׳איז ידוע אַז אינעם אופן ווי אַזוי דער ביהמ״ק דלעתיד ווערט זיין געבויט, זיינען דאָ צוויי דעות: א) „יגלה[64] ויבוא משמים שנאמר[65] מקדש אדנ״י כוננו ידיך״; ב) דער בנין ווערט זיין בידי אדם, משיח ווערט בויען דעם ביהמ״ק[66].

איינער פון די אופנים ווי מען קען מתווך זיין די צוויי דיעות[67] — יש לומר: דער חלק וסוג פונעם בנין וואָס איז מבואר ומובן פון דעם „ספור״ אין מס׳ מדות (ובלשון הרמב״ם „מעין הדברים המפורשים ביחזקאל״), ווערט געבויט ווערן „בידי אדם״; און די פרטים וואָס זיינען אין סוג פון „אינו מפורש ומבואר״, ווילן נתגלה ווערן משמים ע״י הקב״ה.

[אַדער באופן אחר: דער בנין הבית למטה ווערט זיין בידי אדם — ע״י משיח (וואָס אים ווערט מען מגלה זיין דאָס וואָס „אינו מפורש ומבואר״), און אין דעם מקדש דלמטה ווערט זיך „אַנטאָן״ דער מקדש שלמעלה[68],

ובדוגמת וע״ד אש שלמעלה וואָס האָט זיך אַנגעטאָן אין דעם אש שלמטה — שמצוה להביא מן ההדיוט[69]

וואָס דאָס ווערט אַריינבערענגען די נצחיות אין דעם בנין דלעתיד].

און דערמיט איז מוסבר דער טעם השינוי והחילוק צווישן די ב׳ דיעות הנ״ל — דעת הרמב״ם אַז משיח ווערט בויען דעם מקדש, און דאָס וואָס דער זהר ומדרשים כו׳ זאָגן אַז ס׳ווערט געבויט ווערן בידי שמים:

דער רמב״ם וואָס איז אַ ספר פון הלכות, וואָס עפ״י הלכה איז בנין המקדש אַ חיוב מצוה אויף אידן, דערפאַר איז ער מדגיש דעם חלק פון בנין המקדש וואָס ווערט געבויט ווערן דורך

---

צורת הבית שם בתחלתו: צוה השם ב״ה אל הנביא שיגיד לישראל שימדדו כל תוכן חשבון הבנין ושישמרו הצורות בלבבם שמא היום יבא משיח ואין כאן בונה פונה לבנין בהמ״ק.

63) תוד״ה אחד (פסחים קיד, סע״ב). וראה יומא ה, ב.

64) פרש״י סוכה מא, סע״א. ר״ה ל, סע״א. וכ״ה בתוס׳ סוכה שם. שבועות טו, ריש ע״ב ד״ה אין, ומסיים „וכן מפרש במדרש תנחומא״ (וי״ל שהכוונה לתנחומא פקודי יא). זח״א כח, א. ח״ב נט, סע״א. קח, סע״א. ח״ג רכא, א. ילקוט תהלים רמז תתמח בסופו. וראה תנחומא (באבער) בראשית יז (בסופו).

65) בשלח טו, יז.

66) רמב״ם הל׳ מלכים רפי״א ובסופו. וכמובן גם ממ״ש בנוגע התועלת במס׳ מדות (נעתק לעיל בפנים). והוא ע״פ ירושלמי מגילה פ״א הי״א. ויק״ר פ״ט, ו. וראה גם ירושלמי פסחים פ״ט ה״א (תוספתא פסחים פ״ח, ב).

67) ראה עוד אופנים לקו״ש חי״א ע׳ 98. חי״ג ע׳ 84.

68) ראה עד״ז ערוך לנר סוכה שם ד״ה א״נ.

69) עירובין סג, א. יומא כא, ב. וראה לקו״ת ר״פ תצא (לד, ג ואילך). יוה״כ (סח, ג). סוכות (עח, ד). ברכה (צד, ב). וראה במדבר (יא, א).

אידן (און דורך דעם זיינען זיי מקיים זייער מצוה בשלימות).

משא"כ די ענינים אין מקדש דלעתיד וואָס ווועלן נתגלה ווערן בידי שמים — געהערן ניט צו דעם חיוב ומצות בנין ביהמ"ק, וואָס ליגט אויף בנ"י.

אָבער אין מדרש וזהר (פנימיות התורה) רעדט זיך וועגן שלימות און תכלית המכוון פון מקדש דלעתיד — וואָס דאָס וועט זיך אויפטאָן דורך דעם עילוי אין ביהמ"ק וואָס וועט אויפגע־טאָן ווערן מלמעלה, „בניינא דקוב"ה"[70] — דערביבער זיינען זיי מדגיש דעם בנין וואָס וועט זיין בידי שמים.

ועפ"ז איז מובן דער ענין ווי ער איז לעת"ל, אַז דאָס וואָס אַ חלק פון מקדש וועט נתגלה ווערן מן השמים, איז דאָס ניט מחמת אַ חסרון ח"ו אין דער בנין שע"י בנ"א, דורך משיח צדקנו.

מיטן מעשה הבנין איז מען מקיים די מצוה פון בנין ביהמ"ק בשלימותו, ולאחר זה קומט וואָס יגלה ויבוא משמים.

ח. עפ"ז יומתק וואָס דורך דער איצטיקער התעסקות און לימוד וקריי' פון צורת הבית איז „אני מעלה עליכם כאילו הם עוסקים בבנין הבית", אַדער ווי דער צווייטער לשון „הואיל ואתם מתעסקין בו כאילו אתם בונים אותו" (און אין ביידע קצוות):

וויבאַלד אַז לכל הדיעות וועט דער תכלית שלימות פון ביהמ"ק דערגרייכט ווערן דורכדעם וואָס „יגלה ויבוא משמים" — און דוקא דער חלק (וואָס ווערט ניט געבויט בפועל דורך בנ"א) איז גורם די נצחיות אין דעם ביהמ"ק,

70) זח"א וזח"ג שנסמנו בהערה 64.

ווי דער פסוק זאָגט[71] „אם ה' לא יבנה בית שוא עמלו בוניו בו", אַז (דער בית ראשון ושני זיינען „בניינא דבר נש דלית בי' קיומא כלל", אָבער) דער בית השלישי וויבאַלד ער איז „בניינא דקוב"ה" וועט ער זיין קיים לעולם —

דאַרף אויסקומען, אַז דער קיום מצות בנין ביהמ"ק בזה"ז דורך עסק בתורת וצורת הבית דאַרף אויך זיין מעין ודוגמת דעם בנין בפועל ע"י בנ"י לעת"ל — דער חיוב ומצות הלימוד והעסק אין מדות ותבניות וכו' וועלכע בנ"א ווייסן, אין דעם חלק הבנין וואָס ווערט אויפגעטאָן דורך בנ"א[72].

לאידך, כשם ווי די שלימות פון מק־דש לעת"ל וועט דערגרייכט ווערן דוקא דורך דעם וואָס יגלה ויבוא מן השמים כנ"ל, עד"ז איז אויך אין מצות הלימוד והעסק אין יעדן פרט וחלק פון מעשה הבנין, אַז אויך אין דעם דאַרף מען אַנ־קומען צו „אני מעלה עליהם", וואָס דוקא דערמיט טוט זיך אויף תכלית השלימות (דעתה) אין דעם מצות הבני' דורך עסק אין תורת הבית.

ט. פון כל הנ"ל איז דאָ א הוראה מיוחדת פאַר יעדן אידן: ראשית, אויף

71) תהלים קכז, א.

72) ועפ"ז מובן הלשון דשמואל במדרשים (פסיקתא ווי"ר) הנ"ל „כאילו אתם בונים אותו", ולא כמ"ש בצורת הבית שם „ונראה לדקדק מלשונו (דשמואל בפסיקתא) שאמר בונים בו ולא אמר בונים אותו כו', שמשמעו קצת ממנו, וזה מפני שעניני הבנין הזה סתומים בלתי מפורשים". וראה בהמשך דבריו שם.

*) כ"ה בצורת הבית שם. ולפנינו בפסיקתא דר"כ ופס"ר „אותו". והלשון „בונים בו" הוא בילק"ש יחזקאל שם.

וויפל עס איז מתאים, ובפרט אין די ימי בין המצרים, דער עסק אין תורת וצורת הבית מוצאיו ומובאיו וגו', וויבאַלד דורך דעם איז מען מקיים אין זמן הגלות די מצוה פון בנין הביהמ"ק, ובמילא איז דאָס גופא מחליש דעם ענין פון חורבן ביהמ"ק (און גלות בכלל), און איז מחליש די ימי בין המצרים כו',

און דאָס גופא פועל'ט, אַז פון דעם „כאילו אתם בונים אותו", ווערט דער בנין ביהמ"ק כפשוטו בגשמיות דורך משיח צדקנו, און אין דעם ווערט גלייך נתגלה דער ביהמ"ק שלמעלה, ובמהרה בימינו ממש.

(משיחת מוצש"ק פ' מטו"מ תשל"ט)

# הוספות

•

שיחות ומכתבים

## הוספות

במדבר ..... 423
חג השבועות ..... 428
נשא ..... 446
בהעלותך ..... 451
שלח ..... 457
תמוז ..... 462
קרח ..... 464
חקת ..... 467
יב־יג תמוז ..... 469
בלק ..... 480
פנחס ..... 481
בין המצרים ..... 485
מנחם אב ..... 490
ימי הקיץ ..... 492

# במדבר

ב״ה, אין די טעג פון ספירה, ה׳תשל״ט
ברוקלין, נ.י.

צו דער 24טער יערלעכער קאַנוועגשאַן
פון נשי ובנות חב״ד

ה׳ עליהן תחיינה

ברכה ושלום!

די הייַרדיגע קאַנוועגשאַן קומט פאַר אין די טעג וועלכע זיינען פאַרבונדען מיט שבת פ׳ במדבר. און וויבאַלד אַז אַלץ איז בהשגחה פרטית, בפרט אַ געשעעניש וואָס איז לטובת הרבים, דאַרף מען דאָס פאַרבינדן מיט דער סדרה פון דער וואָך און אַרויסנעמען פון איר הוראות (אַנווייזונגען), וואָס דאָס איז דאָך דער ענין פון תורה — מלשון הוראה.

די פרשה במדבר איז דער אַנהייב פון דעם גאַנצן ספר במדבר, וואָס ווערט אויך אַנגערופן ״ספר הפקודים״ — דער ספר פון ״ציילונגען״, וואָרום סיי אין אַנהויב פון דעם ספר און סיי צום סוף פון דעם ספר דערציילט אונז די תורה ווי מ׳האָט געציילט די אידן: דאָס ערשטע מאָל אין מדבר סיני, נאָך קבלת התורה, בשעת מ׳האָט אַנגעהויבן דעם לאַנגען וואַנדער־וועג דורך דעם גרויסן און שרעק־לעכן מדבר, און דאָס צווייטע מאָל צום סוף פון די 40 יאָר וואַנדערונגען, פאַרן אַריינגיין אין ארץ־ישראל.

איינע פון די נצחיות׳דיקע הוראות אין דעם — וואָרום די תורה איז דאָך אַ נצחיות׳דיגע און אַלע אירע הוראות זיינען נצחיות׳דיגע, פאַר אַלע אידן און פאַר יעדן אידן, אין אַלע צייטן און ערטער — איז:

אַ נשמה קומט אַראָפּ אויף דער וועלט מיט אַ ג־טלעכע שליחות, וואָס יעדער איד, מאַן אַדער פרוי, דאַרף דורכפירן: צו מאַכן פאַר דעם אויבערשטן אַ ״דירה״ אין דער מאַטעריעלער און גשמיות׳דיגער וועלט. איז בשעת אַ איד קוקט זיך אַרום און זעט, אַז די וועלט אַרום איז אַ גייסטיגער ״מדבר״, פול מיט וואַכעדיקייט, און אָפט נאָך נידעריגער דערפון, קען מען דאָך טראַכטן: ווי קען מען דערפילן אַזאַ שליחות? זאָגט אונז די תורה, אַז מ׳דאַרף זיך ניט שרעקן, וואָרום אַזוי האָט זיך אַנגעהויבן די שליחות פון אידן בשעת זיי זיינען געווואָרן אַ פאָלק און האָבן באַקומען די תורה ביים באַרג סיני. מיט דעם כח פון דער תורה זיינען זיי דורכגעגאַנגען דעם גרויסן און שרעקלעכן מדבר — אַ ווילדערניש און וויסטעניש אין אַלע הינזיכטן, וואו אין אַ נאַטירלעכן אופן איז ניטאָ ניט קיין ברויט און ניט קיין וואַסער, און איז פול מיט

שוועריקייטן און נסיונות. און נאָך מער: וואו זיי זיינען געגאַנגען האָבן זיי פאַר־וואַנדלט דעם מדבר אין אַ בליענדן גאָרטן — דורך מרים'ס ברונעם, ווי עס ווערט דערציילט אין מדרשים, אַז דער ברונעם האָט געמאַכט שפּראָצן אַלערלייַ גרינסן און פרוכט; און זיי האָבן אַראָפּגעבראַכט „לחם מן השמים" — ברויט פון הימל; און דער עמוד האש האָט זיי ליכטיק געמאַכט דעם וועג, און די ענני הכבוד האָבן זיי גע־שיצט פון אַלע סכנות, וכו'.

און דאָס איז אויך איינע פון די באַדייטונגען פון די ציילונגען, וואָס די ציילונג איז געווען אין אַן אופן וואָס יעדער איינער איז געציילט געווארן ניט קוקנדיק וואָס זיין מעמד און מצב איז געווען, און געציילט געווארן ניט מער ווי איינס און ניט ווייניקער ווי איינס, צו אונטערשטרייכן, אַז יעדער איינער האָט זיין ג־טלעכע שליחות אַלס „יוצא צבא", אין די רייען פון „צבאות ה'", ג־ט'ס אַרמיי, אין דינסט פון דעם אויבערשטן. און כאָטש אין אַן אַרמיי זיינען פאַראַן חילוקים, פון אַן איינפאַכן סאָלדאָט ביז דעם העכסטן אין ראַנג, דערפילט יעדער איינער באַזונדער און אַלע צוזאַמען די ג־טלעכע שליחות צו מאַכן פאַר דעם אויבערשטן אַ „דירה" אויף דער וועלט, אפילו אין מדבר. און דוקא די פון דער צווייטער ציילונג — די וועלכע זיינען אויפגעהאָדעווט געווארן אין מדבר — האָבן זוכה געווען אַריינצוקומען אין ארץ־ישראל.

און זאָל דאָ ווידעראַמאָל אונטערשטראָכן ווערן די וויכטיגע ראָלע פון די אידישע פרויען און טעכטער, וואָס אַ דאַנק זיי איז געווען וועמען צו ציילן אין די רייען פון „צבאות ה'", סיי ביים אַרויסגיין פון מצרים און סיי ביים אַריינגיין אין ארץ־ישראל.

אַזוי אויך אין אַלע דורות, און ספעציעל אין דער איצטיגער צייט, איז די אידישע פרוי און מוטער, און די טאָכטער וואָס גרייט זיך דערצו, די „עקרת הבית" וואָס האָט אַ דעצידירענדע ראָלע אין אויפשטעלן די „צבאות ה'" מיט וועמען מיר וועלן אַרויסגיין פון איצטיגען גלות, דורך משיח צדקנו בקרוב ממש.

ויהי רצון אַז די קאַנוועניאָן זאָל מצליח זיין צו פאַרשטאַרקען און אויס־ברייטערן די טעטיקייטן פון נשי ובנות חב"ד אין דער אויבנדערמאַנטער ריכטונג און מיר זאָלן אַלע זוכה זיין בקרוב ממש מקבל צו זיין פני משיח צדקנו, צו פירן אונז אין אונזער הייליג לאַנד בנעורינו ובזקנינו בבנינו ובבנותינו — מיט אונזערע יונגע און מיט אונזערע עלטערע, מיט אונזערע זין און מיט אונזערע טעכטער — שטאַלצע אידן און גאַנצע אידן סיי בגשמיות און סיי ברוחניות.

אין אַנבליק פון יום־טוב שבועות, זמן מתן תורתנו, שיק איך אויך מיין אינער־לעכע ברכה צו יעדע איינע און אַלע אַנטיילנעמער אין דער קאַנוועניאָן פאַר אַ פריילעכן און לעבעדיגען יום־טוב און די טראַדיציאָנעלע ברכה צו מקבל זיין די תורה בשמחה ובפנימיות.

בברכה להצלחה
ולבשורות טובות
בכל האמור

ב"ה, יום א' לפ' אמור גו' ואמרת, ה'תשל"ט
ברוקלין, נ.י.

צו אַלע אַנטיילנעמער אין דעם
יערלעכן דינער פאַר דעם מוסד־חינוך
„אהלי תורה"

ה' עליהם יחיו

שלום וברכה:

עס פרייט מיר צו באַגריסן אַלע אַנטיילנעמער אין דעם יערלעכן דינער, וואָס קומט הייאָר פאַר יום א' במדבר.

ס'איז אָפט אונטערשטראָכן געוואָרן, אַז אַלץ איז בהשגחה פרטית, און אַז יעדער ענין אין תורה אַנטהאַלט נצחיות'דיקע אַנווייזונגען, וואָרום „תורה" מיינט דאָך „הוראה" — אַנווייזונגען און לערע. דעריבער איז אויך אין דעם וואָס די יער־לעכע מסיבה קומט פאַר אין דער וואָך פון פ' במדבר פאַראַן אַ שייכות מיט דער פרשת השבוע, און אַן אָפּלערנונג דערפון.

די נקודה פון דער פרשה איז די ציילונג פון די אידן אין מדבר סיני, אַ חודש נאָכדעם ווי דער משכן איז אויפגעשטעלט געוואָרן.

דער ג־טלעכער אָנזאָג צו ציילן די אידן איז אויסגעדריקט אין די ווערטער: שאו את ראש גו' בני ישראל — וואָס בוכשטעבלעך מיינט דאָס — „הויב אויף דעם קאָפּ פון די קינדער פון ישראל", כאָטש לכאורה האָט זיך דאָס געקענט אויסדריקן אין אַ קורצן וואָרט — „ציילט", אד"ג. דערצו ווערט פיל מאַל אונטערשטראָכן, אַז די „געציילטע" דאַרפן זיין כל יוצא צבא — „יעדער איינער וואָס גייט אַרויס צו דינען".

איינע פון די הוראות אין דעם — וואָס האָט אַ ספעציעלע שייכות צו אונזער ענין — איז:

בשעת אידן ווערן געציילט, ווערט יעדער יחיד, ניט קוקנדיג וואָס זיין מעמד ומצב איז, דערהויבן, וואָרום ער איז אַ טייל פון צבאות ה', דעם אויבערשטנ'ס „ארמיי", און ווערט גרייט און וויליג צו מאָביליזירן זיך און אַלע זיינע כוחות און מעגלעכקייטן צו דינען דעם אויבערשטן אין דער פולסטער מאָס.

אָבער כדי צו דערפילן די דאָזיגע פליכט בשלימות, פאַדערט זיך אַ צוגרייטונג און אויסבילדונג. אַ סאָלדאָט ווערט ניט געבאָרן אַ פאָרטיגער סאָלדאָט: ער מוז פריער דורכגיין אַ געוויסע צייט פון אויסשולונג און איבונגען אונטער אַ שטרענ־גער און וואָכזאָמער דיסציפלין, וכו', על אחת כמה וכמה אַ „סאָלדאָט" אין דער ג־טלעכער „ארמיי".

און דאָס איז די אויפגאָבע פון חינוך — תורה־דערציאונג על טהרת הקודש. אָזא חינוך ווערט געגעבן אין „אהלי תורה" און איז מצליח — מיט דעם

אויבערשטענ׳ס הילף — און אייער הילף — צו דערציען און אויפשטעלן „צבאות ה׳״, וואס אויף זיי קען מען מיט רעכט זאגן: „ישראל אשר בך אתפאר״ — אידן מיט וועמען דער אויבערשטער שטאלצירט.

דעריבער בין איך שטארק אין דער אפענונג, אז אלע פריינד פון „אהלי תורה״ וועלן זיך ווארעם אפרופן, און מאביליזירן זיך, צו שטיצן, דערהאלטן און אויס־ברייטערן דעם מוסד חינוך על טהרת הקודש, צו דערמעגלעכן עם צו דערפילן זיין אויפגאבע אין דער פולסטער מאס, אין איינקלאנג מיט די פאדערונגען. און זיכער וועט יעדער איינער וועלן ארויינערעכנט ווערן אין די רייען פון „יוצאי צבא״ און האבן א חלק אין דער ג־טלעכער ברכה פון שאו את ראש בני ישראל — דערהויבן צו ווערן אין אלע הינזיכטן, אין דער העכסטער מאס און אין דער פולסטער מאס, בגשמיות וברוחניות גם יחד.

בברכה להצלחה
ולבשורות טובות



פארט געזונטערהייט, און ס׳זאל זיין בהצלחה רבה.

אזוי ווי פרשת השבוע איז פרשת במדבר, וואס דארטן רעדט זיך וועגן „לוי״[1] און „קהת״[2], וואס אין שבט לוי גופא (וואס כללות ענינו איז דער ענין פון לימוד התורה[3]) זיינען בני קהת געווען די נושאי הארון[4], און בזמן הזה איז דער ענין פון „קהת״ (נשיאת הארון) — תלמידים (און אלע) וואס זיינען יושבים באהלה של תורה,

זאל איך דער אויבערשטער מצליח זיין אין לימוד הנגלה און אין לימוד החסידות, ובהקדמת עבודת התפלה[5], און דער לימוד זאל זיין מביא לידי מעשה[6].

און אזוי ווי עס שטייט אין זהר[7] (און דער רבי (מהורש״ב) נ״ע איז דאס מבאר אין דעם מאמר פון ל״ג בעומר[8] וואס איז געזאגט געווארן לפני ששים שנה — אין

---

1) מתחיל משיעור היום: ג, ה ואילך.
2) בפרט בשיעור יום השבת: ד, ב ואילך.
3) ברכה לג, יוד. ראה רמב״ם הל׳ שמיטה ויובל בסופן.
4) פרשתנו, ג, לא. ועוד. וראה לקו״ת נשא כא, א. כג, ג. אוה״ת נשא ע׳ רלד ואילך. ועוד. ולהעיר מתנחומא פרשתנו יב (הובא בפרש״י ויחי נ, יג).
5) ראה לקו״ת ברכה צו, ב.
6) ראה קידושין מ, ב.
7) ח״ג קלב, ב.
8) ד״ה להבין ענין הילולא דרשב״י — סה״מ עטר״ת ע׳ תיט ואילך.

שנת עטר"ת) בנוגע צו מעלת רשב"י אין דעם ענין פון „קרני הוד"[9], אז „אנא ידענא דאנפאי נהירין" (ומשה „לא ידע כי קרן עור פניו"[10]) — זאל דאס זיין ביי אייך[11].

און איר זאלט מצליח זיין אין הפצת היהדות און הפצת התורה, נגלה און חסידות — ווי ער איז מבאר אין דעם מאמר[12] אז דער אויפטו פון רשב"י איז גע־ווען „לגלות בחי' פנימיות התורה", און איצטער — מצוה לגלות[13].

* * *

אויף צו מקשר זיין מיט אַ מעשה בפועל — וועט מען געבן יעדערן פון אייך אַ חוברת „לקוטי שיחות", און אויך אַ פאַר דאַלער אויף צדקה.

[נתן לכאו"א מהשלוחים שיחיו — לקו"ש פרקי אבות — פרק ו' (תשל"ט) ושני שטרות של דולר].

אַזוי ווי איר זיינט דאָך אַ מנין[14], אַן „עדה קדושה"[15], זאל זיין די הצלחה רבה אויך אין אַן אופן ווי דאַס איז ביי אַ מנין[16].

(שיחת יום ד' פ' במדבר, כ"ו אייר ה'תשל"ט —
להת' השלוחים שיחיו הנוסעים לישיבה גדולה ד„מיאמי")

---

9) קרני הוד תורה — ר"ת קהת. וראה שמו"ר פמ"ז, ו. תנחומא ס"פ תשא.

10) תשא לד, כט. כי גילוי פנימיות התורה הי' ע"י רשב"י דוקא (ראה ד"ה להבין, שם) וגם אח"כ הייתה נסתרה כו' מכל ת"ח כ"א ליחידי סגולה (אגה"ק סכ"ו).

11) כי, כמ"ש האריז"ל, בדורות אלו האחרונים מצוה לגלות זאת החכמה (אגה"ק שם). וראה הקדמת הרח"ו לשער ההקדמות (הועתקה גם בקונטרס עה"ח בסופו) שזה מעכב את הגאולה. ועי"ש בארוכה ובקונטרס הנ"ל.

12) שם ע' תכ.

13) ראה אגה"ק וקונטרס עה"ח הנ"ל. ועוד.

14) להעיר שעשרה נקראים (בשו"ע ובכ"מ) מנין סתם. וראה מאו"א מע' מנין.

15) ראה ברכות כא, ב. ועוד.

16) ראה ג"כ אגה"ק סכ"ג. קונטרס החלצו.

# חג השבועות

...ולסיים מענינא דחה"ש: ידועה הקושיא (לקו"ת וספרתם לכם דחה"ש ס"ג, החדש הזה ש"ת ועוד) במ"ש אנכי ד"א אשר הוצאתיך מאמ"צ ולא אמר אשר בראתי שו"א. והתירוץ ע"ז אשר יציאה מהמצרים וגבולים — גם דקדושה — הוא ענין נעלה יותר, ונעשה ע"י גילוי אנכי מי שאנכי. — ובעבודה הוא הנהגה שלמעלה מטו"ד, בטל רצונך לגמרי (לקו"ת ר"פ במדבר).

והנה כיון שנמצא הוא במצרים דקדושה ואין לו שייכות ללעמ"ז כלל, א"כ לכאורה איך ידע את המעשה אשר עליו לעשות אם לא עפ"י טו"ד, ובמה יבחן את עצמו.

אלא שגם זה למדנו ממ"ת. שאז הי' מתורגמן זה משה, ואמר ה' אל משה הנה אנכי גו' וגם בך יאמינו לעולם, כן צ"ל גם אח"ז אשר כאו"א צ"ל קשור ומסור ובביטול הרצון, אף שנדמה לו שהוא נמצא במצרים דקדושה, אבל ראש דורו הוא הוא האתפשטותא דמשה שבדור ההוא.

ואולי אפ"ל שזהו הרמז דהילולא של דוד המלך שהוא הגבר הקים עול, הוא בשבועות (ירוש' ביצה פ"ב ה"ד), וכן הוא הילולא של הבעש"ט מייסד תורת החסידות, שהתקשרות רב ותלמיד היא תלוי' בשכל, משא"כ התקשרות חסיד ורבי.

בברכת קבלת התורה בשמחה,
לאלתר לתשובה לאלתר לגאולה

(ממכתב ערב חג השבועות, תש"ו)



עתה באתי להסג"פ הקונטרס לחה"ש, שהביאו זה עתה מהכריכה, ובל"ס יזכה בו את הרבים באופן היותר מתאים. וידוע מרז"ל (דברים רבה פז, ח), שאלו היו ישראל חסרים אפילו אדם אחד אף שהאחד הי' היותר פחות מהם, (עיי"ש במדרש במאמר הקודם) לא היתה נגלית השכינה במתן תורה.

ובפרט שמי הוא זה מאתנו אשר בא בסוד הוי' לידע מה שבלבו של חברו וגדולת ומעלת נפשו ורוחו בשרשן ומקורן באלקים חיים.

והנותן לנו תורת חיים יזכנו לקבל התורה בשמחה ובפנימיות.

(ממכתב ערחה"ש תש"ט)



שלום וברכה!

לקראת זמן מתן תורתנו הבע"ל, הנני בזה להביע ברכתי, שנחוג את חג קבלת תורת הוי' תמימה בשמחה ובפנימיות.

ובקביעות שנה זו ה"ה לכולא עלמא שבע שבתות תמימות ג"כ (מנחות סה, ב) ולא רק ימים תמימים.

— ומש"כ הרמב"ם: שאותו הפסח בשבת אירע כמו שדמו הטפשים (הל' תו"מ פ"ז הי"א), י"ל דקורא להם טפשים כי אין תירוצם תירוץ, וכמו שמסיים הרמב"ם שם. וכותב ע"ז שדמו, כי משה שנסתלק בז' באדר הי' זה בשבת או בער"ש (נסמן בנ"כ שו"ע או"ח סרצ"ב, ובהקדמת הרמב"ם: כל התורה כתבה מ"ר קודם שימות בכת"י ונתן כו'). וא"כ הי' ממחרת הפסח דשנת כניסתם לארץ ביום ג' (ולא קבלו אז עדיין הכלל דלא בד"ו פסח, והדברים עתיקים), או ד'. —

הנני מקוה כי בריאות כת"ר הוטבה כראוי, ואני תפלה שישלח לו השי"ת רפואה קרובה וישוב לאיתנו בקרוב ממש.

בידעי חיבת הקדש שכהדר"ג שי' רוחש לדברי תורה ושיחות קדש של כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע, שלוח קונטרס חג השבועות דהאי שתא שזה עתה הו"ל.

(ממכתב ער"ח סיון ה'תש"א)

ב"ה, ביום השלישי, ראש חודש השלישי, ה'תשל"ח
ברוקלין, נ.י.

תלמידות המסיימות
בי"ס לבנות „בית רבקה"
דמאנטרעאל

ה' עליהם תחיינה

ברכה ושלום:

בנועם קבלתי הידיעה על דבר „חג הסיום" ביום ג', ט"ו סיון, הבע"ל.

ובודאי אין צורך להסביר לכן המדובר כמה פעמים, ש„סיום" זה אינו אלא הכנה והכשרה להמשיך בשלב גבוה יותר בדרך היהדות, התורה ומצותי', ובפרט שהלימוד והחינוך בגיל שלכן — מניח היסוד לכל החיים, כיאות לבנות ישראל, בנות אמותינו שרה רבקה רחל ולאה אשר בנו את בית ישראל.

ולקשר עם הזמן, שחג הסיום יתקיים בירחא תליתאי, שבו ניתנה תורתנו, אוריאן תליתאי, לעמנו, עמא תליתאי, מבואר בספרים אחד הרמזים שבהדגשה זו של חכמינו ז"ל שהוא לעורר תוספת מרץ והשתדלות בשלשה דברים שעליהם עומד העולם — עולם הגדול כפשוטו, וכן עולם הקטן של כל אחד ואחת מישראל — תורה, עבודה וגמילות חסדים. וכנ"ל, בכדי למלאות השליחות האמורה בשלמות בכל שלשת הקוים, מוכרח שהחינוך יהי' בשלמות, ואם לא עכשו אימתי.

ולהוסיף שחג הסיום נועד לא רק בחודש השלישי כי אם גם ביום השלישי, יום שהוכפל בו כי טוב, טוב לשמים וטוב לבריות, עם כל התוצאות שבזה.

והשי"ת יצליח את כל אחת ואחת מכן ללכת מחיל אל חיל בכל האמור, וימלא משאלות לבבכן לטובה בכל המצטרך בגשמיות וברוחניות גם יחד.

בברכה המסורתית — לקראת זמן מתן תורתנו — לקבלת התורה בשמחה ובפנימיות ולהמשיך שמחה ופנימיות זו בכל ימות השנה

ב"ה, ראש חודש סיון, ה'תשל"ט
ברוקלין, נ. י.

תלמידות המסיימות
בי"ס לבנות „בית רבקה"
דמאנטרעאל

ה' עליהן תחיינה

ברכה ושלום:

במענה להודעתן על דבר „חג הסיום" ובקשת ברכה בקשר לזה —

וכמדובר כמה פעמים ש„סיום" בכגון זה אינו אלא הכנה לעלי' לשלב נעלה יותר במסגרת החינוך על טהרת הקדש, שהרי כל עניני טוב וקדושה, התורה ומצותי', אין סופיים הם להיותם קשורים ודבוקים בהקב"ה אין־סוף האמתי —

ברכתי שלוחה לכל אחת ואחת מהמסיימות ולכולכן יחד שיצליח אתכן השי"ת ללכת מחיל אל חיל בהאמור וימלא משאלות לבבכן לטובה.

וכיון שבהשגחה פרטית יתקיים חג הסיום בכ"ד דחודש השלישי חודש מתן תורתנו וביום שלישי שהוכפל בו כי טוב (טוב לשמים וטוב לבריות) דפרשת שלח, כאן המקום להעיר על הנקודה המשותפת שבזה, אשר הצטיינו בה נשי ובנות ישראל, והיא, שהיו מחבבות את התורה ומחבבות את הארץ, כמסופר בארוכה במדרשי חכמינו ז"ל.

ולהעיר גם כן, על פי ביאור כ"ק אדמו"ר הזקן בספרו תורה אור, בתחילתו, שהתורה והמצות הן בבחינת שמים וארץ, שהתורה היא מן השמים והמצוות הן בדוגמת הארץ כו'.

הרי מובן גודל הזכות והאחריות של נשי ובנות ישראל, וממילא מובן עד כמה נוגע חינוך הבנות בכדי למלא אחריות גדולה זו במילואה ובשלמותה. ובפרט שהלימוד והחינוך בגיל שלכן הוא היסוד לכל החיים והכנה עקרית להיות כל אחת מכן „עקרת הבית" נאמנה וברוכה, כיאות לבנות ישראל, בנות אמותינו שרה רבקה רחל ולאה אשר בנו את בני ישראל.

בברכה מרובה להצלחה בכל האמור
ולבשורות טובות, ולקבלת התורה
בשמחה ובפנימיות

ב"ה, י"ב סיון, תשכ"ג
— שנת המאה וחמשים להסתלקות רבנו הזקן —
ברוקלין, נ.י.

צו אַלע אַנטיילנעמער אין דעם יערלעכן דינער פון ישיבת „אחי תמימים" ליובא־וויטש אין נואַרק

ה' עליהם יחיו

שלום וברכה:

דערמיט שיק איך מיין האַרציגע ברכה צו אַלע אַנטיילנעמער אין דעם יער־לעכן דינער פון דער ישיבה „אחי תמימים" ליובאוויטש אין נואַרק, מיט מיין אינער־לעכן וואונש, אַז די אונטערנעמונג זאָל זיין מיט גרויס הצלחה.

קומענדיג ערשט פון דעם יום־טוב פון מתן־תורה, וועט יעדער איינער און איינע זיכער מיטברענגען מיט זיך פון דער באַגייסטערונג פון קבלת התורה, און אויסדריקן די באַגייסטערונג אין אַ פראַקטישן אופן — דורך שטיצן די ליובאַ־וויטשער ישיבה אין נואַרק לויט די בעסטע און פולסטע מעגלעכקייטן.

דאָס מיינט — ניט בלויז אַ פרייוויליגע ביישטייערונג, נאָר אַ פערזענלעכע התחייבות וואָס אַלע דערוואַקסענע אידן האָבן געמוען אויף זיך ביים מעמד הר סיני, וועמ מיר אַלע האָבן אַנגעגעבן אונזערע קינדער אַלס פאַרזיכערונג (בנינו ערבים בעדינו), אַז די תורה און מצוות וועלן ניט פאַרנאַכלעסיקט וועהן, ח"ו. אין דעם זכות פון די קינדער האָבן אויך די דערוואַקסענע — דאָס גאַנצע אידישע פאַלק — באַקומען די תורה.

אין אַלע צייטן, אוּן בפרט אין דער איצטיגער צייט, איז די פליכט פון יעדער איינעם אוּן איינער צו שטיצן די מוסדות התורה על טהרת הקדש, אוּן די ליובאַוויטשער ישיבה אין נוּאַרק — וואָס האָט זיך קונה שם געווען אַלס וויכטיגע תורה־פעסטונג, האָט זיכער פאַרדינט די פולסטע אונטערשטיצונג.

השם יתברך זאָל באַגליקן אַלע אַנטיילנעמער אין דעם יערלעכן דינער אוּן אַלע שטיצער אוּן פריינט פון דער ישיבה „אחי תמימים" ליובאַוויטש אין נוּאַרק אין אַלעס אין וואָס מען נויטיגט זיך, בגשמיות וברוחניות גם יחד.

בברכה להצלחה
ולבשורות טובות

ב"ה, ד' סיון תשט"ו

ברוקלין

מסיבות שבת אשר במאנטרעאל
על ידי.... תחי'

ברכה ושלום!

איך בין געווען צופריידן צו באַקומען דיין בריף אַ באַריכט וועגן די מסיבות שבת אוּן דעם סדר ווי זיי ווערן געפירט. אוּן געוויס אין פאַרבינדונג מיט דעם אַנקומענדען יום טוב שבועות זמן מתן תורתנו — האָט מען ספּעציעל געריכט באַ די מסיבות שבת, אין די שבתים פון פאַר שבועות, צוגרייטען די קינדער צו דעם יום טוב שבועות, אוּן ווי רבותינו זכרונם לברכה דערציילן אונז, אַז ווען השם יתברך ויתעלה האָט געגעבען די תורה צו אַלע אידען, האָט ער אַלס ערשטן באַדינג געפאַדערט אַז אידישע קינדער זאָלן ערצויגן ווערען אין דעם דרך התורה, וואָס אָט די פאַרזיכערונג האָט געמאַכט דעם צושטאַנדקומען פון געבן די תורה צו אַלע אידען. אוּן אַזוי אויך איז אין יעדער דור, אַז דאָס וואָס אידישע קינדער ווערען ערצויגען ווי די תורה הקדושה ווייזט אַן, שטאַרקט דאָס יעדער אידען אין אַלע לענדער וואו זיי געפינען זיך, אוּן דאָס בריינגט די ברכות פון השם יתברך אין דעם וואָס מען נויטיגט זיך. אוּן אָט דער געדאַנק דאַרף אַרויסרופען נאָך מער כחות באַ יעדערע פון אייך — בתוך כלל ילדי ישראל, ד' עליהם יחיו, צו גיין אין דעם דרך התורה והמצוה מיט פאַרשטאַרקטע כחות, אוּן צוציהען צו זיך אַלע אידישע קינדער, וועלכע עס איז נאָר מעגליך צו גרייכען — אַז אויך זיי זאָלען וויסען אַז זיי זיינען קינדער פון אברהם יצחק ויעקב, אוּן אויך זיי נעמען אָן די תורה פון השם יתברך נותן התורה — וועלכער היט זיי אוּן בענטשט זיי בגשמיות וברוחניות.

בברכה צו אַ פריילעכן יום טוב שבועות
זמן מתן תורתנו.

במענה על מכתבו מקודם חה"פ

א) בקשתו ברכה נמסרה לכ"ק מו"ח אדמו"ר (שליט"א), ובטח יקבל מענה ישר.

ב) בכתיבת הס"ת לקבלת פני משיח כבר הגיעו לפ' האזינו, ולכן כל הרוצה להשתתף — ובמשך זמן הכתיבה — עליו להזדרז בזה.

ג) סיום ש"ס משנה בע"פ נקבע ליום א' טו"ב סיון, ואז יעשו גם הגרלה לשנה הבע"ל — עד א"ח השבועות תד"ש, ובודאי, אשר כת"ר, בעזרת ידידינו שי' אשר במחנו הט', יסדרו גם אצלם חלוקת ולימוד משניות בע"פ, וביתר שאת משנה העברה.

וזאת למודעי, אשר כוונת חזרת משניות בע"פ אינה רק בשביל בני הישיבות ויושבי אהל, כי אם בשביל כל בית ישראל, היינו שגם בעלי עסק ילמדו איזה פרקים בע"פ, ובלכתם בחוץ בעמדם בחנות וכה"ג יחזרו עליהם, כדי לטהר את האויר, ובודאי הגיעם זה מכבר קובץ מכתבי כ"ק מו"ח אדמו"ר (שליט"א) השני, ויעו"ש שיחתו בזה.

ד) שלחנו ע"ש כת"ר במשך הזמן כמה מעניני דפוס שיו"ל פה על ידי „קהת", ובודאי הגיעו במועדם, כן נשלח לו עוד מ„סדר ברכות ותפלות" כהוראתו, ותודה רבה אם יודיענו מקבלתם, וכן אם שלחו — וכמה — חלופם לאה"ק.

וגם בזה מה טוב הי' אם הי' מארגן, ע"י מי מעושי רצונו, ועד להפצת ומכירת ענינים אלו, אשר הועד הי' מודיענו כמה עקז' לשלוח מכל סוג, והי' מתעסק אח"כ בהפצתם ומכירתם...

ואסיים באיווי אשר ע"י ההרגש בפנימיות זמן מתן תורתנו — שבזה אין שינוי, ומה להלן באימה כו' אף כאן באימה כו' — וע"י ענין חג השבועות שתלוי בספה"ע שלרוב הפוסקים הוא רק מדרבנן בזמה"ז, כי פעולת עבודת הבירורים תחגלה רק לע"ל בגמר הבירורים (ולפי שישנה גם עתה לכן י"א שספה"ע הוא מה"ת, עיין סש"ב פמ"ו תו"א ס"פ בראשית ועוד) נזכה לחג הביכורים כשיבנה ביהמ"ק במהרה בימינו.

לאלתר לתשובה לאלתר לגאולה

(ממכתב יום ו' ח' סיון, תשג"ה)

...לא בכפי' בדיבור ובשוטים חפץ ה', וזהו נוסף על ציווי הבעש"ט הרב המגיד ורבנו הזקן וכו'... וכמבואר ג"כ במאמר דיו"ד שבט האחרון, והאריכות בזה אך למותר, וכבר ידוע המובא בדא"ח, במה שאפשר הי' ליעקב לבחור למנחה גם בהמות טמאות, אף שזהו ע"ד הקרבת הקרבנות, כי קודם מ"ת כמה דרכים ישנם, אבל לאחר מעמד הר סיני, הרי מה שנאסר — נאסר, ואין מקום להוראות היתר, (מלבד נביא ששמע ציווי ה' נגד זה, ובדרך הוראת שעה, ומובן שאין אני חושדו בזה).

...בטח ידוע גם במחנם אודות הניצול דהתועדות דסעודת משיח, באחרון של פסח, וישתדלו בזה וביותר בצל התועדות, ובפרט בהנוגע להפועל ממש בחיי היום יומיים...

(ממכתב כ"ק אדמו"ר שליט"א)

במענה על מכתבו מעש"ק, בו מבשר טוב מהחלטתו הטובה שמירת שלשת השיעורים מתקנת כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע בחומש תהלים ותניא, ומסיים אשר זה לוקח חלק ניכר מזמנו וזה מפריע לו בסדריו,

והנה כבר ידוע ומבואר בכמה מקומות, אשר עניני תורה ומצות סגולה מיוחדת בהם לטובת האדם בגשמיות וברוחניות. שמזה מובן שמופרך לגמרי שיפריעו לו בעניני טובתו האמיתית. וכל מחשבות כאלו הם מפיתויי היצר שלא נברא אלא כדי שהאדם בבחירתו ילחם בו וינצחהו, ופשיטא שלא ישמע כלל לדבריו. וגם בהנוגע להזמן, הנה רואים בפשיטות שלפעמים מתייגעים על ענין אחד כמה זמן ואעפ"כ אין מבינים אותו ככל הצריך, ולפעמים הרי ברגע קלה קולטים הענין לאשורו ולבוריו, ותלוי זה בהסייעתא דשמיא, ובאיזה אופן זוכים לסייעתא דשמיא, ובפרט כשהאדם מתבונן, מה הוא ומי הוא לתבוע סיוע מלמעלה, הרי גם זה מבואר בספרים שהוא על ידי הקדמת נעשה לנשמע, זאת אומרת עשי' מתוך קבלת עול, שאז מתקיים דבר המשנה, בטל רצונך מפני רצונו כדי שיבטל רצון אחרים (עיין במפרשי המשנה שהכוונה גם על הרצון דלמעלה) מפני רצונך. ובודאי שורותי אלה האחדות יספיקו להסיר מלבו כל מחשבה, שהשיעורים יפריעו וכו'. ונותן התורה מצוה המצות, יצליחו להוסיף בתורה ומצותי' מתוך הרחבת הדעת.

(ממכתב כ"ד אד"ר תשי"ז)

...ומה ששואל בענין לימוד החומש עם פירש"י, הנה בכלל נוהגים שלומדים השיעור חומש במשך היום, ואם לא הספיקו במשך היום משלימים בלילה שלאחריו...

לא שמעתי שידייקו בהסדר דחומש, תהלים, תניא.

(ממכתב ט"ז אייר תיש"א)

במענה לשאלתך, בדלא אפשרי משלימים שיעורי חת"ת בלילה שלאחריו אלא שמנהגנו שאין אומרים תהילים מלאחרי שקה"ח ועד לאחרי חצות לילה (מלבד בר"ה ויוהכ"פ)*.

(ממכתב כ"ק אדמו"ר שליט"א)

*) ראה גם ס' המנהגים — חב"ד ע' 20. המו"ל.

●

...סדר השלמת שיעורי חת"ת — פשיטא אשר השיעור דאתמול קודם, שהרי נכון לקיימם על הסדר, ולא ללמוד פ"ב קודם פ"א. וק"ל.

(ממכתב ג' מנ"א תשט"ז)

●

...בשעת הדחק: מתחילים שיעור התהלים חדשי תיכף לאחר התפלה ומסיימים אותו במשך היום. והקאפ' למספר השנים — אפשר לאומרם לאחר השיעור חדשי. [לכאורה י"ל בזה כל המקודש מחברו קודם לחברו — כיון ששיעור זה שווה בכל הציבור, וע"ד קרבנות הציבור והיחיד. אבל העירוני אשר במכ' ט' טבת תש"ט (נדפס בקובץ מכתבים אשר בתהלים עם רשימות הצ"צ*) כתוב להיפך. ובכ"ז י"ל אשר שעת הדחק שאני].

(ממכתב כ"ח סיון תש"ז)

*) ובתהלים אהל יוסף יצחק — הקצר — ע' 214. המו"ל.

במענה למכתבו מיום השלישי.

א) אודות לימוד עניני תורתנו בחלק הנגלה ובחלק החסידות, באם פלוני אומר שאין זה פועל בסדר היום שלו, האם כדאי להמשיך.

לפלא הספק בדבר הפשוט, שהרי מצות תלמוד תורה — הוא על כל אחד ואחד מישראל, לא רק צדיק ובינוני אלא גם הפחות מהם ועד למטה מטה, ואדרבה הובטחנו, אשר אפילו מעט אור תורה דוחה הרבה חשך (חשך הקליפות וס"א).

ב) ולכתבו אשר אולי „איידעלע ענינים", להמנע מללמוד עם כהנ"ל.

מה לנו יותר איידעל מהכתוב, בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ, ועד"ז — אנכי ה"א וגו', ובודאי שאסור גם הספק, האם ללמוד פסוקים אלו עם פלוני ופלוני, וק"ל.

ג) לשאלתו במ"ש בתניא פרק כ"ט, ושם הוא למעלה מהזמן וכאילו פגם ונטמא היום ח"ו ממש, שלכאורה עפי"ז מה נפק"מ בין זמנים המסוגלים וקבועים לתשובה, ע"פ הוראת תורתנו תורת חיים — לכל השנה כולה, כיון שכאילו פגם ונטמא היום.

ובכללות אין מובן מה השייכות, שהרי זמנים הקבועים לתשובה פי' — שאז התשובה מתקבלת יותר וקלה יותר. אבל באמת גם בענין הפגם אין קושיא — שהרי מבואר בתניא על אתר שם, שכאילו פגם ונטמא — הוא באותו הדרגא והעולם שלא הגיעה לשם תשובתו או שאינה מספיקה לפי הדרגא שעומד בה היום, משא"כ בהדרגא שכבר עשה תשובה שלימה ונתקבלה.

ד) המבואר באיזה מקומות, שמחשבה מועלת להזולת, האם זה רק לבני מעלה, או גם בנוגע לכאו"א מישראל.

יש ללמוד בזה ממאמר חז"ל בנוגע ללשון הרע דקטיל תליתאי, שהמדובר בזה בנוגע לכאו"א מישראל, והרי מחשבה לא רחוקה היא מענין הדבור, ואדרבה, בכמה פרטים מועילה ופועלת יותר . . .

(ממכתב כ"ו שבט תשכ"ב)



בשמחה אודיעו, כי כבר נגמר, בסידור, גם הקונטרס השני, אשר זכה כת"ר והצליח בהשתדלותו להו"ל. וכיון שיביאוהו מבית הכורך רק למחר כנראה, אמהר לשלוח לו עתה הפרופס האחרונים, למען יגיעו אליו קודם ש"ת, ויוכל לזכות בו את סביבתו, ונוסף ע"ז שיהי' ג"כ דבר בעתו.

וכנודע, שיש בתורה ב' ענינים: א) מה שהיא למעלה מהזמן, שלכן כל העוסק בתורת עולה כאלו הקריב עולה, ונשלמה פרים שפתינו, אף שהוא בלילה. ב) מה שהוא בזמן דוקא. וכמו תקנת מרע"ה דקרה"ת דמבואר בכ"מ דשייך לעניני אותו שבוע דוקא, או תקנתו לדרוש מענין החג בחג. ומכש"כ התקנה לדרוש הל' הצריכות באותו הזמן (ראה שו"ע אדה"ז ריש הל' פסח, דשניהם ישנם), והנה, לכאורה, פשוט שענין הא' נעלה מענין השני. אבל, ע"פ משנ"ת בסוף מאמרי ר"ה ומיוהכ"פ* ביתרון אהוי"ר המגולים דוקא, הנה מטעם זה גופא יש יתרון לענין הב' דתורה על ענין

*) נדפסו בסה"מ ה'תש"י. המו"ל.

הראשון. ואם בתורת הנגלה כך, הרי עאכו"כ בתורת הדא"ח, שצ"ל דוקא טאָפאָרא דא פלאָכא, והיא עוסקת ברפואת חולי הנפש שהם קשים מחולי הגוף ח"ו (ראה המאמר למיוהכ"פ — בסופו), שדבר בעתו נוגע ביותר.

וביחוד ה"בעתו" דעשי"ת, שיש בזה מעלה נוספת על כל השנה, דאז הוא קירוב המאור אל הניצוץ. וראה בהמאמרים ע"ד ביטול האור אל המאור.

(ממכתב ו' תשרי ה'תש"י)

...מ"ש במכ' ע"ד חזרת גמרא בע"פ, הנה מה ששמעתי הוא חזרת משניות בע"פ ותניא בע"פ. והשי"ת יצליחו לקבוע עתים לתורה ולשיעורי לימוד ברבים, ובפרט להורות את המעשה אשר יעשון בחיי היום יומי, אשר היותר מתאים לזה הוא לימוד דינים אם מהסידור בשער הכולל או קיצור שו"ע וכיו"ב, ועשי' לעילא...

(ממכתב כ"א תמוז תש"ב)

במ"ש אודות מיעוט החשק שלו ומיגיעתו בגמרא, — בטח זהו מתחבולות היצר לקשר מיעוט האמור עם מה שלקח על עצמו עניני קדש וכו'. והרי ידוע שמצוה גוררת מצוה ולא ח"ו להיפך. וכשיראה הלעו"ז שאין זה פועל חלישות ח"ו במסירתו לתורת הדא"ח הדרכותי' ומנהגי' — ירפה ממנו.

בשאלתו אם כדאי לקבוע מכסת לימוד יומי של דפים גמרא, כמה פעמים לחזור הנלמד, באיזה מפרשים וכו' — כמובן שכל הנ"ל תלוי בכשרונות הלומד, הלימוד בסביבתו וכו'. ולכן עד"ז צריך להתייעץ עם ידידיו המכירים אותו וסביבתו. ומהנקודות השוות לכל נפש היא שצריך להיות לימוד לעיונא וגם לימוד למיגרס הן בתורת הנגלה והן בתורת החסידות, נוסף על החזרה על ההלכות הצריכות בחיי היום יומי ולשבת ויום טוב. והלימוד לעיונא מהנכון שיהי' — מתאים למרז"ל — במקום שלבו חפץ.

נהניתי במ"ש אודות הפעולות. ובודאי מוסיפין בכאלה מזמן לזמן, וכהציווי דמעלין בקדש, וכיון דנתמנה למפקח ולראש באיזה מקצועות מההפצה, יה"ר שיהי' טופח ע"מ להטפיח בתוספת מרץ ופעולות ככל הדרוש, ושכרו מבואר בתורה אור בתחלתו שנעשים מוחו ולבו זכים אלף פעמים ככה.

(ממכתב א' טבת תש"ז)

במענה למכתבם, בקשת ברכה בלימוד ובירא שמים,

תקותי שמצדם יקיימו ציווי תוה"ק ללמוד בהתמדה ושקידה, ויקיים השי"ת הבטחתו יגעת ומצאת. וככל שירבו בהתמדה ושקידה, תתרבה גם ההצלחה, ובפרט אם ישפיעו גם על חבריהם שי' שגם הם יתנהגו ככה, שמדתו של הקב"ה מדה כנגד מדה אלא שכמה פעמים ככה, להשיב להם כגמולם פי כמה וכמה.

בודאי שומרים התקנה דאמירת השיעור תהלים חדשי — כפי שנחלק התהלים לימי החודש — בכל יום אחר תפלת הבקר, וכן מפרישים לצדקה מזמן לזמן, וביחוד בזמן המסוגל — בכל יום חול קודם תפלת הבקר.

(ממכתב ב' ניסן, תשי"ח)

נעם לי לקבל מכ' (בלי הוראת זמן הכתיבה), אשר עורר ע"ד קביעות עתים לתורה בבית הכנסת, וכבר ישנה התחלה בזה בלימוד הלכות הצריכות, ובודאי — לא רק שימשוך בזה, אלא גם יוסיף כפסק רז"ל מעלין בקודש, ויה"ר שיהי' בהצלחה. ותוספת נעימות הי' לי במ"ש אודות קביעות לימוד בנגלה ודא"ח ה' פעמים בשבוע, נוסף על הלימוד גם אז בהלכות הצריכות, וגודל זכותו בזה שהביא הדבר לידי פועל — אין לשער. וכבר ידוע בפירוש המשנה דשנים אוחזין בטלית מה ששמענו כ"פ מכ"ק אדמו"ר מו"ח בעל ההילולא ונדפס ג"כ בקונטרס לימוד תורת החסידות. ובודאי ישתדלו בתוספת מספר המשתתפים גם בשיעור זה, והשי"ת יצליחם.

בודאי התועדו ביום ההילולא, ויה"ר שתומשך ההתעוררות על כל השנה כולה.

(ממכתב י"א שבט תשט"ו)

...ובמה שהעיר בהקושיא דבשלמא בתורה שבכתב אפילו ע"ה מברך ברכת התורה וע"פ המבואר במג"א ומובא בלקו"ת (ויקרא ה, ב), אבל מה נאמר בהנוגע לקריאה בזהר הק', (שנים מקרא ואחד) תרגום וכיו"ב.

והנה לא ביאר כוונת קושיתו, כי אין בזכרוני שיובא באיזה מקום שהוא אשר שמו"ת וכו' זהו ענין דתלמוד תורה. ומה שמקשים מע"ה וכו' הוא דוקא מעלייתו לתורה שמברך ברכת התורה, וכיו"ב בברכת התורה דברכות השחר. ואינו בדומה כלל להקריאה בזהר הק' וכו'. והרי גדולה מזה מצינו בכמה ספרים ומהם השל"ה הק' (יג, א), שאפילו אמירת שמות הספרים דתורה שבכתב ודתורה שבעל פה גם זה סגולה היא. ואף שפשיטא שאין בזה ענין של ת"ת, וק"ל.

והנה כ״ז הוא לרווחא דמילתא. ומה שנראה לי באמיתית העניין, אשר י״ל בדא״פ ששוה קריאה בזהר הק׳ ובחלק האגדה שבתורה לקריאה שבתושב״כ — ע״פ המבואר בלקו״ת בביאור לד״ה ולא תשבית, ששני הסוגים, היינו מקרא כפשוטו וחלק מסוים של אגדה שבתושבע״פ שניהם נכנסים בגדר מקרא ע״י״ש. וכן בהלכות ת״ת לרבנו הזקן פרק ב׳ סעיף א״ב. ועיין ג״כ פע״ח שער הנהגת הלימוד.

ועפי״ז מבואר ג״כ דיוק כת״ר במה שבקו״א לתניא (קנד, ע״ב — שורה ג׳) כתב רבנו הזקן לימוד התורה סתם, ולאו דוקא לימוד התורה שבע״פ, כי אין זה עיקר נקודת החילוק — בין תורה שבכתב לתורה שבעל פה — כ״א החילוק דמקרא למשנה וגמרא, וכמבואר בלקו״ת. אלא שמקרא בעיקרו הוא תורה שבכתב. וק״ל.

בברכה לחנוכה מאירה ומזהיר ויעוין בת״ז
בתחלתו כמה דרגות בזהר

(ממכתב כ״ק אדמו״ר שליט״א)

ע״פ מרז״ל: אין לך בן חורין אלא מי שעוסק בת״ת (אבות פ״ו, מ״ב) מובן איך שלימוד התורה כדבעי (כתובות סז, רע״א) נוגע שיבוא בפו״מ המדובר במכתב די״א ניסן*,

כדבעי לפום שיעורא דכאו״א, ובנוגע לתלמידי ישיבה הרי השיעור שלהם הוא ע״ד תורתן אומנתן.

ועייג״כ קונטרס עץ החיים ובכ״מ איך שצ״ל בכ״ז הקדמת עבודת התפלה, ובהקדמת הסידור — בנוגע לצדקה. וראה ג״כ המכתב והמבוא להקונטרס.

ולהעיר ממנחות (פג, ב) תוד״ה מתני׳.

ועייג״כ ד״ה וידבר אלקים וד״ה ביום השני — תרכ״ז לאדמו״ר מהר״ש נ״ע.

(ממכתב אייר תשל״ד)

---

*) תשל״ד — נדפס בהגש״פ עם לקוטי טעמים מנהגים וביאורים (בהוצאת תשמו״ז ע׳ תרנה). המו״ל.

„עיקר דיבור הנ"ל* הי' לאלו — שאין להם עוד סדר ע"פ תורה דהנ"ל, משא"כ תלמידי הישיבה שלכל לראש צ"ל הלימוד ע"פ סדרי הישיבה ורק בהזמן שמחוץ לסדרים שייך הנ"ל וג"ז לא לכאו"א, וצ"ל בזה ע"פ התיעצות והוראת המשפיע".

* * *

„ידיעת** העניינים עפ"י הסדר שבהגמרא והמאמרים מלבד יחידים שבקלות אצלם בע"פ עם התיבות".

[כמאה דפים]*** „ואחד וכשנ"ת לקו"ת ראה (כב, ג) דגם עתה מעלה דק"א".

(ממכתבי כ"ק אדמו"ר שליט"א)

---

*) נכתב בקשר לההוראה דשמח"ת תשכ"ו, ע"ד הכרח לימוד מקרא משנה גמרא אגדה וקבלה. המו"ל.

**) נכתב בקשר לההוראה דקיץ תשכ"ט, שהתלמידים יחזרו בע"פ מאה דפים גמ' ועשרה מאמרי דא"ח, והשאלה היתה אם הכוונה לחזרה עם התיבות, או רק העניינים. המו"ל.

***) בהמשך להנ"ל, הודיעו ע"ד ההתחלה בחזרת „כמאה דפים" וע"ז ענה כ"ק אדמו"ר שליט"א והוסיף: ואחד כו'. המו"ל.

...והנה בכלל מצב הנ"ל הוא ע"י שהאמונה בהשגחה פרטית הוא רק באופן מקיף, כי כשנכנסת בפנימיות — מובן שאין כל מקום להתרגשות, וכמבואר באגה"ק סי' כ"ה.

ומהנכון שיהיו חקוקים בזכרונו הנאמר בתחלת פרק מ"א בתניא עד (דף נ"ו ע"ב) תיבת לפני המלך. וכשירגיש שמתחיל להתרגש יתבונן בזה במחשבתו, או גם יעבור עליהם בדיבור.

בטח שומר שיעורי חת"ת (חומש תהלים ותניא), ואינו ממשיך עצמו (ציהט זיך ניט אריין) בבקשת חשבונות רבים, כיון שהאלקים עשה את האדם ישר, ועליו להלוך בדרך הישרה, זו דרך תוה"ק, ללמדה בהתמדה ושקידה ולקיים מצותיה בהידור, ולא להתעסק בפשט'לעך דחשבון הנפש, מהלך הנפש וכו'. וידוע מאמר רז"ל יגעת ומצאת, ויהי רצון שגם על חבירו ישפיע בכגון דא.

(ממכתב כ"ה מנ"א תשי"ז)

ב"ה, יום ראשון לסדר אמור ואמרת
להזהיר גדולים על הקטנים,
ה' תש"כ. ברוקלין, נ.י.

צו די אַנטיילנעמער אין דעם יערלעכן
טעסטימאָניאַל דינער פון דער ליובא־
ווויטשער ישיבה אין נואַרק

ה' עליהם יחיו

שלום וברכה!

איך שיק מיין באַגריסונג און ברכה צו אַלע געהאַלפן אין דער אַרגאַניזירונג פון דעם יערלעכן טעסטימאָניאַל דינער פון דער ליובאַוויטשער ישיבה אין נואַרק, און האָף אַז די דאָזיקע אונטערנעמונג וועט איבערשטייגן אַלע דערוואַרטונגען אין שאָפן די נויטיגע הילף, סיי גייסטיג סיי פינאַנציעל, דורך דער ספּעציעלער אַנשטרענגונג פון אַלע פריינט פון דער ישיבה.

היי־יאָהר איז אַ ספּעציעלער סגולה־יאָהר פאַר מוסדות פון ערציאונג על טהרת הקודש, נגלה און חסידות צוזאַמען.

זייענדיג דער 200־טער יאָהר פון דער הסתלקות־הילולא פון בעל־שם־טוב הקדוש (דעם ערשטן טאָג שבועות, זמן מתן תורתנו), דער באַגרינדער פון תורת החסידות הכללית, דער גייסטיגער „זיידע" פון דעם אַלטן רבי'ן בעל התניא והשלחן ערוך, דער באַגרינדער פון תורת חסידות חב"ד — זכותם יגן עלינו.

די ערשטע טעטיקייט פון בעל־שם־טוב, נאָך איידער ער איז נתגלה (אַנטפלעקט) געוואָרן, איז געווען אַלס אַ באַהעלפער, צו לערנען מיט קליינע קינדער־לער די הייליקע אותיות פון אלף־בית, ברכות און תפלות, אמן יש"ר, ברכו און קדושה. צוגלייך האָט ער אויך אויפגעשטעלט תלמידים גדולים וגאונים אין תורה און חסידות, ליכטיק צו מאַכן דעם פינסטערן גלות אין די דאָזיקע דורות פון עקבתא דמשיחא.

די ליובאַוויטשער ישיבה אין נואַרק, ווי די פיל אַנדערע ליובאַוויטשער מוסדות התורה על טהרת הקודש, כן ירבו, איז אַ טייל פון דער גאַלדענער קייט וואָס ציט זיך פון בעל־שם־טוב אַן. דאָ ווערן פאַראייניקט די צוויי יסודות־דיגע נקודות פון שיטת הבעל־שם־טוב: חינוך על טהרת הקודש פון קליינווייז אַן — פון די קטנים, אין אַן אופן אַז זיי זאָלן דערנאָך ווערן די אמת'ע גדולים, די וועלכע פירן אויס די אַנווייזונגען פון גדול ה' ומהולל מאד, דורך פאַרשפּרייטן די ליכטיקייט פון תורה און מצוות אויף די יסודות פון אהבת ה', אהבת התורה און אהבת ישראל.

כדי דאָס צו פאַרווירקליכן דאַרף אַבער פריער זיין דער „להזהיר גדולים על הקטנים" — די דערוואַקסענע, עלטערן, עסקנים און פריינט פון דער ישיבה, זאָלן

געבן די מעגליכקייט צו דער ישיבה און תלמידים צו וואקסן און שטייגן און ווערן דאס וואס זיי דארפן זיין — נרות להאיר, שיינענדע ליכט, וואס מאכן ליכטיג דעם גאנצן ארום.

בברכת הצלחה בגשמיות וברוחניות
ובכבוד

... ויהי רצון שיבשר טוב בזה. וכן מההוספה בפעולות בקדש, כהנה וכהנה (עיין סנהדרין כ"א א') [והרי אין לך דבר העומד בפני הרצון] בעולם (מחנם הט') נפש (לאלו שזכו ללמוד בישיבת תו"ת) שנה (בימי סגולה אלו, שנת המאתים להסתלקות הילולא של מורנו הבעש"ט ז"ל. וחג השבועות יום ההילולא המאתים שלו וחל באותו היום, ביום הרביעי, בו נטלו ונתלו המאורות, וכדברי רבנו הזקן בעל התניא — פוסק בנסתר דתורה — והשו"ע — פוסק בנגלה דתורה).

ויהי רצון, שאת כל סביבתו יעורר לעבודה בכיוון האמור, ועד לאופן דופרצת, והרי גם על כגון דא נאמר, אין לך דבר העומד בפני הרצון.

בברכה לקבלת התורה בשמחה ובפנימיות
ולבשו"ט בכהנ"ל

(ממכתב כ"ו אייר תש"כ)

... מאשר הנני קבלת מכתביו מד' וט"ז מנ"א עם המצורף אליו ההעתקה ע"ד שנת המאתים,

וכדאי לשנות בהתחלתו שכאילו „מיום מתן תורה נתחלקו בני ישראל לשני סוגים, לומדי תורה ואנשים פשוטים והבעש"ט שינה זה", שהיינו דכמו אלפים שנה ויותר — לא הי' הענין מסודר כלל וגם בימי משה רבנו! ופשוט התקון בזה בשורות הראשונות שצ"ל — קודם התגלות הבעש"ט הי' כנ"ל כו'...

(ממכתב כ"ב מנ"א תש"כ)

במענה למכתבו מיום הרביעי,

בעת רצון יזכירוהו על הציון הק' של כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע מתאים לתוכן כתבו, ויהי רצון שתהי' רפו"ק, ויחזור לאיתנו כפשוטו ולאיתנו כמשמעו כמבואר בד"ה משכיל לאיתן האזרחי לרבנו הזקן, (נדפס בקונטרס לימוד החסידות).

לכתבו בנוגע למשרתו לאחרי שנתים — כשיכנסו לבנין החדש בבית הספר. הנה מובן שאין עתה ענין לדון בהנ"ל. והרי עד שנתים קרוב שיחולו כמה שינוים בבנין האמור, וכן בכללות המצב בבתי הספר אשר במחנם הט' וכו'. ועל כל אחד, בתוככי כלל ישראל, להיות חזק ובטוח בהשי"ת, המשגיח על כל אחד בהשגחה פרטית, שכל הענינים יסתדרו בטוב הנראה והנגלה. וימשיך במשרתו עתה.

תקותי חזקה שיש לו שיעור בכל יום בתורתנו תורת חיים, ובהוספה ביום השבת אשר קדש הוא לה', ובזה כמובן גם שיעור בפנימיות התורה שבדורנו נתגלתה בתורת החסידות. וגם בסביבתו משפיע בהאמור, והרי לפעמים דבריו של בעל מקצוע בענין שלכאורה אין לו כל שייכות ללימוד התורה, והוא מדבר דוקא בההכרח בזה — משפיע ביותר וביותר.

כתבתי „לכאורה אין לו כל שייכות", כי באמת — שייכת, שהרי ע"פ תורת הבעש"ט שכל מה שאיש הישראלי רואה ושומע, יכול ללמוד מזה ענין בעבודתו לקונו. ודוגמא אחת, שבזה תירוץ לקושיא ששואלים או"ה וגם אחדים מבנ"י, והוא: כיון שאתם המעט מכל העמים, מהי התקוה להשפיע לתקן עולם במלכות ה', ואפילו לא להסתפק בהנהגה דדתיהם שונות מכל עם — בפני עצמם,

ובמקצוע שלו בכימיא, מענה על האמור — שעל כל צעד ושעל רואים איך שכמות קטנה ביותר — לפעמים פועלת להיפך מהלך הענינים סביבה, מהלך של כמות הכי גדולה. ולא עוד — אפילו באופן שאין היא משנה כלל ענינה, וכענין הקאטאליזאטאר.

בברכה לבריאות ולבשו"ט

(ממכתב כ' סיון תשכ"א)



ברכה ושלום:

במענה למכתבך (בלי תאריך), אתחיל בנקודה העקרית, 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 המצאו 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 אמתית ולשוב למקור מים חיים של התורה והמצוות, שהם חיינו ואורך ימינו.

מהאמור מובן אשר הסברה, בסגנונה, לחיות „מחוץ למסגרת" התורה ר"ל מוכרח 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 אלו־ה 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.

(ממכתב י' סיון, ה'תשמ"א)

# נוסח המברקים ששלח כ"ק אדמו"ר שליט"א לאנ"ש שי' בכל מרחבי תבל לקראת חג השבועות ה'תשל"ח – תש"מ



## ה'תשל"ח

שבת שלום ויום טוב שמח וקבלת התורה בשמחה ובפנימיות ולהמשיך כל זה בכל השנה כולה והא־ל עושה פלא יגאלנו ויראנו נפלאות בביאת מלכא משיחא בקרוב ממש.

/מקום החתימה/



## ה'תשל"ט

יום טוב שמח ושבת שלום ושתורה שם בישראל נקבלה בשמחה ובפנימיות ולהמשיך כל זה בכל השנה כולה

/מקום החתימה/



## ה'תש"מ

יום טוב שמח ובתוך כל עמך וצאן מרעיתך קבלת התורה בשמחה ובפנימיות ולהמשיך כל זה בכל השנה כולה

/מקום החתימה/



# נשא

במענה על מכתבו מכ״ח אייר, בו כותב אודות הצעת נכבדות עבור בנו .... שי׳,

ומובן ופשוט אשר תנאי שא״א בלא״ה הוא ענין השייטל, כי פשוט שאינו דומה הזקנות ואלו שבאו ממדינתנו לפנים, לזוג צעיר המתחילים עתה לבנות בית בישראל ובכפר חב״ד מיסודו והנהלתו של כ״ק מו״ח אדמו״ר זצוקללה״ה נבג״מ זי״ע, ואין זה רק ענין פרטי, אלא גם ענין כללי וגדר וזכות הרבים. לאידך גיסא, אין בהנ״ל כוונתי שמוכרח לדבר עד״ז ברעש וברוגז ובתור פקודה וציווי, כי העיקר הוא בהנוגע לפועל ושיהיו בטוחים עד״ז קודם החופה, וכפי שמתארים את מהותה של המדוברת, ואיך שקבלה עלי׳ הנהגת ביה״ס בית יעקב, וכנראה נשמעת להוראת המנהל דשם שבטח גם הוא יסייע בתעמולה בהנ״ל, בטוחני שיעלה בידם להתדבר ע״ד הנ״ל. ובפרט שכאמור זהו נוגע לרבים, שאפילו אם פלונית אומרת שבהנוגע אלי׳ אין נפק״מ באיזה אופן תכסה ראשה כיון שבכ״א יהי׳ הכיסוי כדבעי, ומובן שאינה יכולה להבטיח בהנוגע לאחרות וק״ל. ובאם יסודר הנ״ל, שהיא טובתם האמיתית של שניהם והמשפחות, נכונה ההצעה ויהי׳ בשעה טובה ומוצלחת.

יש מקום לומר שמי שהוא יטעון ע״ד הנהגת האמהות שלא דוקא בשייטל, אבל כבר מלתם אמורה [בהקדם הידוע בחסידות, אשר כל היפך הברכות שבתורה, באמת ברכות הם (עיין לקו״ת פ׳ בחקותי)] שה״ז מברכות עקבתא דמשיחא, אשר בת קמה באמה וכו׳ וכו׳ להוסיף עלי׳ בשמירת התורה והמצוה, וק״ל.

(ממכתב י״ד סיון תשי״ז)

...במ״ש בענין תספורת השערות מלפנים של נשים נשואות, הנה בכלל כמה אופנים בזה וכמה מנהגים בזה בין החרדים עצמם, וכמרז״ל עד״ז תרווייהו צדיקי גמורי נינהו, ז.א. שכוונתי למנהגים שתכליתם הם יראת שמים יותר. לכן יש לברר בנדון דידי׳ איך הוא הטוב ביותר, ובהתאם לזה להתנהג.

ויהי רצון שמתאים לדברי רז״ל זכו שכינה שרוי׳ ביניהם, יגדל ביתם על יסודי התורה ופנימיותה, זוהי תורת החסידות והדרכותי׳, ופשיטא שכל השפעה בסביבתם בכגון דא, של כ״א מהם, מוסיפה בברכת השי״ת והצלחתו בהמצטרך להם, ובענין זה עצמו, שהרי מדתו של הקב״ה מדה כנגד מדה אלא שכ״פ ככה.

(ממכתב כ״ד מ״ח תשי״ח)

...כתוב מגדול אחד פוסק (וידוע השקו"ט בזה) שאין לאשה לגזוז שער ראשה לגמרי ושיש בזה איסור משום ניוול (להעיר מנזיר כח, א ושם. ורק בגילוח) ובשו"ע יו"ד סקפ"ב ס"ה (משום לא תעדה עדי האיש). אבל בזח"ג רסח, ב. מק"מ לזח"ג עט, א — הובאו באחרונים להלכה — דגם במספרים רק מקצת גוזזת. וראה השקו"ט דהנ"ל בשד"ח כללים ל' סקט"ז. דרכי תשובה ליו"ד סקפ"ב שם ולסקצ"ח סקצ"א. ועוד.

(מרשימת סיון תשל"ח)

פותחין בברכה, ובמיוחד בקשר עם ביקור כמה תלמידות ת"ו של הסמינר בית רבקה בצרפת — שבאו לכאן על חג הסוכות, וגרמו נחת רוח רב בהנהגתן וכו'. ויהי רצון אשר כל אחת ואחת מהן, בתוככי כל התלמידות ת"ו של הסמינר ובית רבקה בכלל — תלכנה מחיל אל חיל בלימודיהן ובהנהגתן כיאות לבנות ישראל, שכל אחת מהן נקראת בת שרה רבקה רחל ולאה, מתאים להתקוה של רבותינו נשיאינו מייסדי מוסדות חינוך אלו וכיוצא בהן, שתקוה זו הרי היא גם נתינת כח. ואשרי חלקם של כל אחד ואחת העושים בזה והמתעסקים בזה והמשתדלים בזה, וזכות הרבים מסייעתם.

בהמשך להכתוב לעיל בנוגע להנהגתן של בנות ישראל, ובפרט בדורנו דור יתום, ובקשר להשאלה ששאלוני כמה וכמה בנוגע לאורך השמלות, ידועה דעתי בזה שמדה השוה לכל נפש (בנות ישראל תחיינה) ובכל מקום היא שתהיינה הברכים מכוסות אפילו בשעת ישיבה.

הכתוב לעיל הוא, כאמור, דבר השוה ולכל הפחות.

אבל מפני שישנם מקומות שהנ"ל אינו מספיק, שהרי בעניני צניעות וכיוצא בזה, נוסף על גדרי הצניעות שאין לשנותן בכל מקום, ישנם גם כן פרטים התלויים במנהג המקום — תלויים להחמיר, אבל לא להקל, כמובן — הנה בזה על כל רב ומורה הוראה במקום לברר ולהורות בנוגע למעשה בפועל.

ועוד להוסיף, וגם זה עיקר, שהמוכרח להחמיר בהתאם לתנאי המקום, לאו דוקא הפירוש שהוא חומרא בעלמא, כי אפשר גם כן שמפני תנאי המקום הרי — מן התורה אסור הדבר. ובכמה ענינים מצינו כיוצא בזה.

ואני תפלה אשר כל צוות ההנהלה, המורים והמורות שי', יראו רב נחת בעמלם בהבית רבקה על כל המחלקות והתלמידות שבהן, נחת אמתי, נחת תורתי חדור באור וחיות חסידותיים, ובאופן דמוסיף והולך ואור. והרי תפקיד בית רבקה הרי הוא להעמיד בנות בישראל שתהיינה במשך הזמן כל אחת ואחת מהן עקרת הבית, בית נאמן בישראל, מתאים למה שנאמר חכמות נשים בנתה ביתה.

בכבוד ובברכה לבשורות טובות
בכל האמור

(ממכתב י"ג חשון, ה'תשל"ב)

...עפ"י שו"ע מבת ג' ויום א' כבר צריכה להתנהג בצניעות וק"ו לבת עשר ויותר...

אבל שלא להכביד עול... ולדבר בדרכי נועם.

(ממכתב כ"ק אדמו"ר שליט"א)



את כת"ר רוב הסליחה על שלא עניתי בענין דברכת כהנים באה"ק, כי מתלבט אני רבות בנדו"ז בהמסקנא בזה ובפרט בנוגע למעשה בפועל — וה"ז העיקר.

דמחד גיסא כיון שבלשון חז"ל אין לך יום כו' מרובה מחברו יש לצדד ולהתייגע וכו' להרבות בכל עניני ברכה, ובמיוחד בברכת כהנים שהיא „נמשכת במהירות דרך כל העולמות באין מונע ומעכב ואין מעיינים בדין כלל" (לשון רבנו הזקן — בעל התניא והשו"ע — בס' לקוטי תורה ס"פ קרח).

ולאידך גיסא, אף שלא חת אדמו"ר הזקן מפני כל ובירר וקבע נוסח תפלה וכו' — הרי בנוגע לברכת כהנים מסופר שאמר (הל' — בערך) דהי' רוצה להחזירה כו' שתהי' קיום מ"ע זו בכל יום (גם בחול).

ובכל זה לא עשה בזה וכו'. ודוקא מפני שלא ידוע הדבר והטעם (בבירור) קשה עוד יותר השקו"ט וכו' בזה. ולהורות חצי דבר — ה"ז גופא — שלילת החצי השני, כמובן. ולכן הנהגתי בזה כהוראת חז"ל הנח להם לבנ"י כו'.

(ממכתב ימי הסליחות ה'תשל"ט)



בטח קבל מכתבי מכבר, ובעתו קבלתי מכתבו מכ"ו כסלו עם המוסגר בו, ולפלא שמזכיר שבשבוע הבע"ל יעתיק לדירה החדשה, ולע"ע אין כל ידיעה עד"ז. ותקותי שעכ"פ לעת קבלת מכתבי זה נסתדרו העניינים. ואכפול ברכותי שיהי' משנה מקום משנה מזל לטובה ולברכה. ושהעתקה תהי' מעילא לעילא בעלי' בגשמיות ובעלי' ברוחניות. ומ"ש בענין חנוך הבית, הנה אף שבספרי נגלה יש מקום עיון בזה, ועיין באחרונים שו"ע או"ח סי' תקס"ח. יעויין שם מג"א סק"ה וביד אפרים. ולהעיר ג"כ משו"ת חת"ס יו"ד סקל"ח ותורת השלמים סי"ט. הנה כיון שהוא מנהג ישראל ועוד ועיקר אשר במאמר דא"ח מרבנו הזקן מבאר „הטעם שעושים משתה ושמחה בחנוכת הבית" (נמצא עתה בדפוס. והוא מביכל כת"י הר"פ משקלאוו•) הרי יש לעשות כנ"ל. וכשיתועדו בהתועדות חסידותית ובהשמיע ד"ת דא"ח, הרי תהי'

---

•) נדפס במאמרי אדה"ז — הנחות הר"פ ע' עט. וראה לקו"ת ברכה צח, ד. המו"ל.

תועלת הן בגשמיות והן ברוחניות. ובטח יודע ממנהגנו לקבוע המזוזות תיכף בהכנס לבית, ומובן שבלי ברכה, אלא שבמלאת שלשים יום נוטלים מזוזה אחת לבודקה, והרי מותר להחליפה ביפה יותר ממנה, ובמילא קובעים החדשה בברכה ומכוונים להוציא גם אלו שעל כל שאר הדלתות. והשי"ת יצליחם לבשר טוב בכל הנ"ל. והזן ומפרנס לכל ימציא גם הנצרך להוצאות הבית החדש...

(ממכתב י"א טבת תשט"ז)

במענה על הודעתו מקנין הבית.

הנה יה"ר שיהי' בשעה טובה ומוצלחת בגשמיות וברוחניות גם יחד, היינו שיהי' קנין בית (וכמבואר בדא"ח ענין הקנין, שדוקא בעולם האצי' נקרא קנין מפני דאיהו וחיוהי וגרמוהי חד ועי"ז קונים בית) ברוחניות כמבואר בדרושי מזמור שיר חנוכת הבית בלקו"ת ובסידור ועד"ז בסופו של המשך מים רבים ועוד, שבד"מ ישתלשל ג"כ בקנין הבית כפשוטו, בית מאושר בכל הפרטים,

ויהי רצון שיוכל לבשר בקרוב גם ע"ד שידוך מתאים ובנין בית בישראל של בתו מרת . . . תחי'.

(ממכתב י"ב אייר תשט"ז)

ולההערה במנחות (כט, א) ריבר"י אומר מעשה והיתה מנורת בית המקדש יתירה על של משה בדינר זהב קורדיקני כו' ובפרש"י שם שהמדובר במנורה שעשה שלמה, וקשה ממחז"ל שם לפנ"ז דמנורות שלמה העמידון על ככר.

וי"ל בכמה אופנים: א) הרי אומר „ריבר"י אומר" — היינו דמחלוקת בדבר. וא"ת איך הדליקו בה (וכקושיית הרש"ש שם), וי"ל ע"פ פרש"י (שם צט, א) בנוגע לשולחנות (דמזה מובן — בנוגע למנורות) ד„פעמים בזה ופעמים בזה" (ודלא כמדרש תדשא שהדליקו כולן. וראה תורה שלימה לתרומה כ"ה אות קסד) ובזו לא הדליקו. ודוחק. ומחוורתא וע"פ מש"כ במנחת חינוך מצוה צח — דאף שנאמר בקרא ככר „לא פחות", הרי בנוגע ל„ולא יותר" בפורתא לא דק, כי אא"פ לצמצם בידי"א. ועפ"ז יומתק הדיוק בדברי ריבר"י שהוא דינר „קורדיקני" — שהוא כפשיטא זוטרתי (חולין נד, ב. שע"פ הערוך ה"ה דמנחות, אף דלא משמע כן דעת רש"י).

ועפ"ז נרויח דאין מחלוקת בין הירושלמי וכו' (הובאו כו"כ גירסאות בתו"ש לתרומה. עיי"ש) לבבלי מנחות שם, כ"א שבירוש' הפורתא (דדינר — בערך הככר) לא חשיב להזכירו (ראה פי' הר"ש סירילאו, הובא בתו"ש שם).

[אבל בספרי (ס"פ נשא) דכלי בית עולמים שוקלן אחד אחד ושוקלן כולן כאחד לא ריבה ולא מיעט, משמע ד"לא פחות ולא יותר" הוא בצמצום ובדיוק עד למשהו (ולהעיר מהנאמר בים שעשה שלמה (עירובין יד, סע"א וברמב"ם ותוס' וכו' שם))].

ב) ע"פ הנ"ל במנ"ח וכו' י"ל דלא פליג ריבר"י — "והעמידון" היינו עד לפורתא (בערך הכסר, ובפרט — שהמדובר בכסר דקודש דכפול הי') וחידוש ריבר"י הוא — דאפילו אפורתא כזו הידרו לבטלו ובטורח רב מאד. ויש להאריך בכהנ"ל.

(ממכתב ג' שבט תש"מ)

... מה שהעיר* דמרז"ל אין מזרזין אלא למזורזין הובא גם במכות (כג, א).

איברא דגם אוצר הפתגמים להרב היימאן ציין רק למכות ובמ"ר, והשמיט דאיתא בספרי נשא. ואיפכא מסתברא, דעיקר מקום המאמר הוא בספרי, אלא להיות שאין ספר הספרי מצוי כ"כ נסמן גם לבמ"ר. (וי"ל בספרי הכללים בחלוק דספרי ומדרש רבה, לענין אין למדין מן האגדות — ירוש' פאה ב' ד' — ועייג"כ לקו"ת בי' ולא תשבית ס"ה. גם בספרי הוא לתנאים משא"כ המ"ר).

ובמכות הובא מאמר זה:

א) לשנוי. וידוע אשר לפעמים אורחא דש"ס לשנוי גם בכל דהו (עי' בס' כללי הש"ס).

ב) בענין שב ואל תעשה.

ג) דלא כרבא — דהוא בתרא — ובפלוגתא דר"י ורבנן. משא"כ בספרי די"מ דלא פליגי — ע' במפרשי רש"י ר"פ צו, בפי' המלבי"ם פ' נשא ועוד —.

(ממכתב ער"ח טבת תשג"ה)

---

*) באגרת כ"ק אדמו"ר שליט"א (אגרות קודש ח"א ע' נח) "מרז"ל (ספרי פ' נשא ובמ"ר פ"ז) אין מזרזין אלא למזורזים". המו"ל.

# בהעלותך

ב״ה, ערב שבת־קודש מברכים חודש סיון, ה׳תש״מ

ברוקלין, נ.י.

צו דער 25טער יערלעכער קאַנווענשאַן פון
נשי ובנות חב״ד

ה׳ עליהן תחיינה

ברכה ושלום!

די הייַאַרדיגע קאַנווענשאַן קומט פאַר אין די טעג וועלכע זיינען פאַרבונדן מיט שבת פּ׳ בהעלותך. און ווי ס׳איז אַפּט אונטערשטראַכן געווארן, קען מען, און במילא דאַרף מען, ארויסנעמען תורה־אַנווייזונגען (תורה מלשון הוראה) פון דער פרשת השבוע, וואָס האָבן אַ ספּעציעלע שייכות צו די ענינים און געשעענישן פון דער באַטערפּנדער וואָך.

איז באַלד אין אָנהייב פון דער פרשה — בהעלותך את הנרות — פאַראַן אַ קלאָרע הוראה, אַז אַ איד דאַרף „צינדן ליכט״ און מאַכן ליכטיג. וואָס, כביכול, אויך אין דעם דאַרף אַ איד נאַכטאַן דעם באַשעפער, וואָס באַלד ווי ער האָט באַשאַפן הימל און ערד האָט ער געמאַכט ליכטיג — יהי אור.

דער גאַנצער ענין פון אַ ליכט, בגשמיות, איז אַז עס זאָל לייכטן און באַלייכטן דעם אָרום. אַ ניט־אָנגעצונדענע, אַדער אויסגעלאַשענע, ליכט ברענגט ניט קיין נוצן און האָט פאַר זיך אַליין קיין זין ניט. בלויז וועגן אַ ליכט לייכט און שיינט דערפילט זי איר אויפגאַבע. און איר אויפגאַבע איז צו מאַכן ליכטיג פאַר דעם מענטשן, ער זאָל זען וואָס עס טוט זיך אָרום עם, און באַלייכטן זיין וועג, ער זאָל ניט געשטרויכלט ווערן, און צו דערמעגלעכן עם צו טאָן און דערגרייכן וואָס ער דאַרף.

די נאַטור פון אַ ליכט איז, אַז וועגן מ׳לעגט צו אַ פייער צום קנויט, אפילו אַ קליין פייערל — אויב נאָר מ׳טוט עס בשלימות, כאָפּט עס זיך אַן און דאָן לייכט עס פון זיך אַליין. און אויך דאָס איז אָנגעדייטעט אין די ווערטער בהעלותך את הנרות — עד שתהא שלהבת עולה מאליה: צינד אַן די ליכט, ביז דער פלאַם גייט אויף פון זיך אַליין.

די הוראה איז:

דער אויבערשטער גיט דעם מענטשן אַ נשמה, אַ ג־טלעכע ליכט — נר ה׳ נשמת אדם — צו באַלייכטן זיין וועג אין לעבן און צו באַלייכטן די וועלט. אָבער די דאָזיגע נשמה־ליכט דאַרף מען ערשט אָנצינדן מיט דעם פייער פון תורה, כדי אַז זי זאָל אויפלייכטן מיט איר אמת׳ע ליכטיקייט, די ליכטיקייט פון נר מצוה ותורה אור.

און דאָס איז די אויפגאַבע און תכלית פון יעדן אידן — אַליין צו זיין אַ שיינע־דיגע ליכט און צו אָנצינדן, אַדער צוגעבן ליכטיקייט, צו יעדע נר ה' נשמת אדם מיט וועלכע מ'קומט אין באַרירונג, און טאָן דאָס בשלימות, אין אַן אופן אַז אויך זיי זאָלן ווייטער לייכטן פון זיך אַליין און זיין ליכט־צינדער, נר מנר, אין אַן אומאויפ־הערלעכן המשך.

פאַרשטייט זיך, אַז כאָטש דער אָנזאָג פון בהעלותך את הנרות איז געגעבן געווארן צו אהרן הכהן, איז אָבער די הוראה דערפון שייך צו אַלע אידן, וואָרום אַלע אידן געהערן דאָך צו „ממלכת כהנים", בפרט אַז עס איז אויך דאָ דער אָנזאָג: הוי מתלמידיו של אהרן כו' אוהב את הבריות ומקרבן לתורה — צו זיין צווישן די תלמידים פון אהרן, דורכצודרונגען מיט אהבת ישראל און מקרב זיין אידן צו תורה.

* * *

אויב דאָס אויבנגעזאָגטע האָט אַ שייכות צו יעדן אידן און אַלע אידן, איז דאָס נאָך מיט מער הדגשה בנוגע צו דער אידישער פרוי, וואָס זי איז דאָך די פאַקטישע ליכט־צינדערין, וועמען דער אויבערשטער האָט געגעבן די ספעציעלע אויפגאַבע און גרויסן זכות און ליכטיגע מצוה פון הדלקת נר של שבת קודש ויום־טוב. און ברוחניות:

אַלס עקרת הבית איז איר זכות ליכטיג צו מאַכן די אידישע היים און אַלעמען אין איר היים — אויך דעם מאַן און קינדער, און די פריינד און אורחים וואָס קומען אַריין אין שטוב: און אַלס אם הבנים איז זי די ערשטע אויפצולייכטן די יונגע נשמה־לעך פון די קינדערלעך, ביז זיי נעמען לייכטן פון זיך אַליין. און אַזוי ארום האָט זי גאָר אַ גרויסן חלק אין מאַכן איר אידישע היים, און גאַנץ בית־ישראל — אַ היים פאַר דער ג־טלעכער שכינה, אין איינקלאַנג מיט דער ג־טלעכער כוונה און וואונש — ושכנתי בתוכם.

ס'איז איבעריג צו אונטערשטרייכן, אַז כדי צו דערפילן די דאָזיגע העכסט־וויכטיגע אויפגאַבעס אין דער פולסטער שלימות פאַדערט זיך אַ גרינטלעכע צוגרייי־טונג פון אידישע טעכטער אין חינוך על טהרת הקודש, פון וויגעלע ביז צו דער חתונה, און אויך דערנאָך, אַלס עקרת הבית און אם הבנים, צו פאַרטיפן און אויס־ברייטערן דעם דאָזיקן חינוך, בכדי אין דער פולסטער מאָס צו לייכטן און באַ־לייכטן איר בית בישראל און דעם גאַנצן בית ישראל מיט ליכטיקייט און לעבע־דיקייט פון נר מצוה ותורה אור.

* * *

ויהי רצון, אַז די קאָנוועגשאָן פון נשי ובנות חב"ד, בפרט אַז זי איז פאַרבונדן מיט דער פייערונג פון 25 יאָר טעטיקייט — כה יעשה ה' וכה יוסיף, וועט אַריין־ברענגען נאָך מער באַגייסטערונג און נאָך מער לעבעדיקייט אין אַלע אויבנ־דערמאָנטע ענינים, בפרט אַז עס איז דאָ די הבטחה אַז דער אויבערשטער העלפט

און טוט און איז מוסיף כוחות און ברכות מצליח צו זיין אין דעם אלעם אין דער פולסטער מאס, מיט חב"ד־חסידישער ליכטיקייט, באגייסטערונג און שמחה.

בברכה להצלחה רבה ולבשורות טובות
בכל האמור

ב"ה, יומא תליתאי, שהוכפל בו כי טוב,
פ' והיו לי הלוים, ריש ירחא תליתאי, ה'תשל"ח.
ברוקלין, נ.י.

תלמידי ישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש
מאנטרעאל

ה' עליהם יחיו

שלום וברכה!

במענה לההודעה ע"ד חג הסיום של הישיבה — ביום הרביעי פ' בהעלותך את הנרות,

יהי רצון שיהא חג הסיום — חג התחלה טובה בתוספת התמדה ושקידה בלימוד התורה (הנגלה והחסידות) — בהקדמת עבודת התפלה,

התחלה טובה ע"י כאו"א מתלמידים המסיימים, בתוככי כל תלמידי ישיבות תומכי תמימים בכל מקום שהם, שליט"א,

וההוספה ב(גדול) תלמוד שמביא לידי מעשה (קיום המצוות) תוסיף בהידור בקיום המצוות,

---

יומא תליתאי . . ירחא תליתאי: ראה שבת פח, א. פי' ר"נ גאון שם.

תליתאי, שהוכפל בו כי טוב: ראה קידושין מ, א. פיה"מ להרמב"ם פאה פ"א מ"א. אור התורה בראשית (לג, א ואילך). שם משפטים (א'קנז. א'קסא ואילך). מכתב כ"ק אדנ"ע (בס' המאמרים תש"ט ע' יח).

והיו לי הלוים: במדבר ג, יב. ג, מה. וראה רמב"ם סוף הל' שמיטה ויובל: ולא שבט לוי בלבד אלא כל איש כו'.

הסיום . . התחלה: ע"ד ש.מתביפין התחלה להשלמה" (רשות לחתן בראשית. טואו"ח סתרס"ט. וראה א"ר שם).

בהקדמת עבודת התפלה: ראה ברכות ה, ב. לקו"ת ברכה צו, ב. סידור נו, ב. סד"ה מי כמוכה, תרפ"ח.

ב(גדול) תלמוד: קידושין מ, ס"ב. ראה הל' ת"ת לאדה"ז פ"ד ס"ב.

וכציווי תוה"ק להעלות בקודש.

וע"פ תורת הבעש"ט המפורסמת אשר „כל דבר ודבר אשר האדם רואה או שומע הוא הוראת הנהגה בעבודת השם",

ואכו"כ חגיגת סיום בלימוד מסויים בתורה ביום ופרשה מסוימים,

יה"ר אשר יתבוננו באחת ההוראות דיום הרביעי — ע"פ דברי רבנו הזקן — במרז"ל אשר בו ניתלו המאורות, לעשות ולהוסיף על המאורות, בגילוי אלקות — בנפשם ובעולם — הממכ"ע והסוכ"ע — ע"י עבודת אתכפיא ואתהפכא כדבעי ובשלימות,

ובאחת ההוראות דבהעלותך את הנרות — אשר אל מול פני המנורה, פנימיות רצון העליון, יאירו שבעת הנרות, כל שבעת מדות הנפש, ועד אשר תהא שלהבת עולה מאילי',

ולמלאות שליחותם להיות נרות להאיר — את הבית ואת הסביבה ואת העולם כולו בנר מצוה ותורה אור ומאור שבתורה זו פנימיות התורה,

וע"י הפצת המעינות חוצה קאתי מר, מלכא משיחא, וכימי צאתך מארץ מצרים, אשר גאלת בזרוע עמך, אראנו נפלאות, ובמהרה בימינו ממש.

בברכת הצלחה בכהנ"ל

---

להעלות בקודש: ברכות (כח, א) וש"נ. וראה זח"ג קסב, ב. — בברכות שם „גמירי מעלין כו"ד במנחות (צט, א) „ומנלן דמעלין כו' דאמר קרא כו"ד, אבל בירושל' בכורים פ"ג ה"ג „שמעתי שמעלין כו"ד. — וראה שו"ע אדה"ז או"ח ססל"ד. וראה שד"ח כללים מ"ם ס"ק קצד, מאסף לכל המחנות או"ח סכ"ה סקי"ב — הדעות בכמה פרטים בזה וכן אם הוא מה"ת או מדרבנן.

תורת הבעש"ט: היום יום ע' נב. כתר ש"ט (הוצאת קה"ת) בהוספות סי' קכז.

דברי רבנו הזקן: לקו"ד כרך א' ע' מב.

במרז"ל: חגיגה יב, א. וראה רש"י בראשית א, יד.

לעשות . . ואתהפכא: ראה אוה"ת בהעלותך ע' של ואילך. ד"ה בהעלותך, תר"ל.

ולהוסיף על המאורות: ראה ב"ר פנ"ג, ח.

דבהעלותך . . הנפש: ע"ג"כ ל"ת להאריז"ל (ושער המצות) ר"פ בהעלותך. לקוטי לוי"צ למנחות ע' רלט.

אל מול . . רצון העליון: לקו"ת בהעלותך ל, ד. וראה או"ת ר"פ בהעלותך.

יאירו . . בנר מצוה: כי „לא די לו בנשמתו שהיא חלק אלוקה ממעל כו" (תניא רפל"ה וספנ"ג). וראה ג"כ סד"ה בהעלותך, תרכ"ט.

שבעת הנרות . . הנפש: לקו"ת ואוה"ת ר"פ בהעלותך. ובכ"מ.

תהא . . מאילי': שבת כא, א. פרש"י ר"פ בהעלותך.

בנר מצוה . . אור: משלי ו, כג. וראה אוה"ת שם. וש"נ.

ומאור . . פנימיות התורה: המשך תער"ב ח"ג ע' א'שכב.

הפצת . . משיחא: אגרת הבעש"ט (כתר ש"ט ב, א).

כימי צאתך: מיכה ז, טו.

גאלת . . עמך: תהלים עז, טז. וראה ילי"ש שם (וסמיך על ההמשך בכתוב (ואתחנן ד, לד) ובזרוע).

...בתודה למפרע על המענה ובאיווי אשר בהעלתך את הנרות עד שתהא שלהבת עולה מאלי' אשר בגלות הוא זמן ההדלקה ולע"ל יקוים שתהא שלהבת עולה מאלי' ויבב"ב אכי"ר.

בברכת
לאלתר לתשובה
לאלתר לגאולה

(ממכתב יום ו' ט"ו סיון, תשג"ה)

... ויהי רצון אשר מתאים לפרשת השבוע דכתיבת מכתבו, בה נאמר דבר אל אהרן וגו' בהעלותך את הנרות, ופירשו רז"ל עד שתהא שלהבת עולה מאלי',

הנה ימלא הוא תפקידו (שכאו"א מבנ"י הוא מממלכת כהנים) באופנו, להדליק את נר ה' נשמת אדם בבנ"י שבסביבתו פעם אחר פעם עד שתהא שלהבת עולה מאלי'.

(ממכתב כ"ג סיון תשי"ט)

בהערות שם בסופו*: ולויים במשמרותם — אולי טה"ד וצ"ל ולויים בדוכנם כל' הש"ס (מגילה ג, א ובכ"מ) — ולהעיר מתענית (כו, א ושם).

*) לספר תוספות חכמי אנגליה למס' סנהדרין שהו"ל ע"י הר"א שי' סופר. המו"ל.

במענה למכתבו ממוצש"ק — בהערתי שבמקום „לויים במשמרותם" צ"ל „ולויים בדוכנם".

שח"א הקשה ע"ז שהרי נאמר ללוים במשמרותם (במדבר ח, כו) והלויים על משמרותם (דה"ב ח, יד).

ולפלא שלא העיר יתרה מזו שכמה וכמה פעמים נאמר „משמרת" בשייכות עם גרשון קהת ומררי בתור לויים (ס"פ במדבר ותחלת פ' נשא), וכ"פ בנ"ך (כמצויין בקונקורדנציא).

והחילוק פשוט: „בדוכנם" — מדגיש היחוד שבלויים לגבי כהנים וישראל, משא"כ „משמרותם" — שהוא משותף לכהנים וללויים (וגם לישראל) — ראה תענית כו, א. ושם וכשבא בלויים בצירוף (— ניגוד —) לכהנים צ"ל ביאור נוסף בזה, וכבדה"י (שם): משמרותם להלל ולשרת נגד הכהנים גו' והשוערים גו'. ולכן הנוסח „כהנים בעבודתם ולויים במשמרותם וישראל במעמדם" — דורש תיקון (או הוספת ביאור, ואפילו כשיוסיף ביאור (ע"ד הנ"ל בדה"י) — עדיין מקום, ע"ד הערת חז"ל הידועה (קידושין ע, סע"א): מי סני לויים בדוכנם דאמור רבנן (מגילה ג, א. ובכ"מ)).

והרי הקדמתי התירוץ לקושיא הנ"ל בההערה שבסוף הערתי הנ"ל: להעיר מתענית (כו, א ושם) — דשם מפורש שהיו כ"ד משמרות כהונה וכן לוי' וכן ישראל. וראה ג"כ במדב"ר (פי"א, ג). ולפני זה ציינתי למגילה שם ג"כ.

(ממכתבי תשל"א)

# שלח

ב״ה, ראש־חודש סיון, ה׳תשל״ה
ברוקלין, נ.י.

צו די עסקנים און פריינד פון די בית־רבקה
שולעס, און צו אַנטייל נעמער אין דער
יערלעכער מסיבה, בפרט,

ה׳ עליהם יחיו

שלום וברכה:

עס האָט מיר געפרייט צו באַקומען די ידיעה, אַז די יערלעכע מסיבה וועט הייַאר פאָרקומען אי״ה כ״ה סיון — אין דעם חודש פון מתן־תורה.

די ספּעציעלע שייכות פון מתן־תורה צו אידישע פרויען, איז שוין מערערע מאָל אונטערשטראָכן געוואָרן, לויט דעם סיפור פון חכמינו ז״ל, אויפן יסוד פון דעם פסוק כה תאמר לבית יעקב ותגיד לבני ישראל — אַז בשעת ס׳איז געקומען די צייט צו געבן די תורה צום אידישן פאָלק, האָט דער אויבערשטער געהייסן משה רבנו צו רייַדן פריער מיט די פרויען („בית יעקב״) און דערנאָך צו די מענער („בני ישראל״). דערמיט האָט די תורה (=הוראה) געגעבן אַן אייביג אַנווייזונג (וואָרום די תורה איז דאָך אַן אייביגע), פאָר אַלע צייטן און אַלע ערטער, אַז אידישע פרויען האָבן אַ ספּעציעלע שליחות און אויפגאָבע צו פאָרזיכערן, אַז קבלת התורה — דאָס אויפּ־נעמען און אָפּהיטן די תורה און מצוות — מצד אַלע אידן, זאָל זיין ווי ס׳דאָרף צו זיין, מיט איבערגעבנקייט און שמחה.

אויך אין דער סדרה פון דער וואָך פון דעם באַנקעט איז פאָראַן אַ ספּעציעלע שייכות צו פרויען אין דער מצוה פון חלה, וואָס איז איינע פון די מצוות וועלכע זיינען געגעבן געוואָרן ספּעציעל פאָר אידישע פרויען און טעכטער — אַ מצוה וואָס איז פאָרבונדן מיט פיל ג־טלעכע ברכות פאָר זיי און פאָר דער גאַנצער משפּחה.

אַ צווייטע מצוה וואָס איז געגעבן געוואָרן ספּעציעל צו אידישע פרויען און טעכטער (אויך גאָר קליינע מיידלעך וואָס מ׳הויבט זיי ערשט אַן צו דערציען אין אידישקייט) — איז די מצוה פון ליכט־צינדן ערב שבת און ערב יום־טוב. ווי ס׳איז אַרומגערעדט געוואָרן בא פאָרשידענע געלעגנהייטן, איז די דאָזיגע ליכטיגע מצוה פון גאָר גרויסער באַדייטונג, ניט נאָר פאָר דער מוטער און טאָכטער וואָס צינדן די ליכט, נאָר פאָר דער גאַנצער משפּחה. דאָס איז אויך אויבנאויפיג קלאָר דערפון וואָס די שיינענדיגע ליכט מאַכן ליכטיג די גאַנצע שטוב, און דעם טיש, פאָר אַלע בני־בית.

די דערמאָנטע מצוות און נאָך מצוות וועלכע זיינען געגעבן געוואָרן ספּעציעל פאָר פרויען — אין צוגאָב צו די פיל מצוות וועלכע פרויען האָבן צוגלייך מיט מענער — אונטערשטרייכן די וויכטיקייט פון חינוך הבנות, די דערציאונג פון אידישע טעכטער און זייער צוגרייטונג צו פאָרנעמען זייער אָרט אַלס עקרת הבית,

וואס די גאנצע איינשטעלונג פון דער אידישער היים איז אין א באדייטנדע מאס אפ־העגגיג פון דער פרוי, די בעל־הבית׳טע.

און דאס ברענגט אונז צום צווועק פון דער יערלעכער מסיבה.

אין די בית־רבקה שולעס באקומען הונדערטע (כן ירבו) תלמידות דעם אמת־אידישן תורה׳דיגען חינוך, צו קענען דורכפירן זייער ג־טלעכע שליחות אין לעבן אויפן בעסטן און פולסטן אופן. דעריבער איז זייער גרויס דער זכות פון די אלע וועלכע נעמען אנטייל אין דער אונטערשטיצונג פון די בית רבקה מוסדות און העלפן זי ניט נאר אנצוגיין מיט זייער ארבעט, נאר אויך אויסברייטערן זייער טעטיקייט אין איינקלאנג מיט דער פאדערונג פון דער איצטיגער צייט. איך וויל האפן, און בין זיכער, אז יעדער איינער און איינע וועט וויסן ווי אפצושאצן דעם דאזיגען זכות און אויך די אחריות.

השם יתברך זאל אייך אלעמען, און יעדן פון אייך, מיט אייערע בני־בית שיחיו, מצליח זיין אין אלץ וואס מ׳נויטיגט זיך, בגשמיות וברוחניות.

מיט דער טראדיציאנעלער ברכה מקבל צו זיין די תורה מיט שמחה און פנימיות׳דיג אין דעם קומענדיגען יום־טוב פון מתן־תורה און א גאנץ יאר

... ציצית ע״י מאשין* . . הורה למעשה כ״ק אדמו״ר נ״ע (אביו של כ״ק מו״ח אדמו״ר) — בשעת הדחק, בעת שרבו הפליטים ברוסיא (בשעת תר״ע ואילך) — לעשות ציצית ע״י מאשין אלא שתחלת העשי׳ היתה ע״י אדם. ואכ״מ.

דיעות האחרונים ע״ד ציצית שע״י מאשין — נקבצו במאסף לכל המחנות סי״א סק״ג. ובהלכה למשה על קצשו״ע ר״ס ט׳.

(ממכתב כ״ט תמוז תשט״ו)

*) ראה גם לקו״ש ח״ב ע׳ 508. המו״ל.

אף שנופל לו הרהור ותאוה אינו מקבלו ברצון אלא מדחהו ומסיח דעתו מזה וא״כ מקיים מה שציוה ה׳ ולא תתורו (והוא ממנין תרי״ג*).

**ואולי שתי סברות הן ותלוי בדעות מוני המצות. ראה סהמ״צ להרמב״ם ל״ת מ״ז: הזהירנו שלא לתור . . ר״ל המשך אחר התאוות הגשמיות והתעסק המחשבה**

*) כ״כ בקיצורים והערות לספר לקו״א ס״ע יג ואילך, ומעיר שם כ״ק אדמו״ר שליט״א שבא׳ מהכת״י אינו. המו״ל.

בהן. ועד"ז בספר החנוך מצוה שפ"ז. וראה ג"כ שער התשובה לרבנו יונה ג' מ"א. אבל ביד הל' ע"ז פ"ב וסמ"ג לאוין ט"ו משמע דהוא רק בעקרי הדת, או בזנות. ורבנו סעדי' גאון לא הכניס כלל ולא תתורו במנין המצות לא באזהרותיו ולא בספר המצות שלו (ועיין ס' האמונות ודעות שלו מאמר יו"ד שער ד').

(מרשימת מנ"א, ה'תש"ח)



... בנוגע לטעלעוויזשען, ס'איז אַ פּרצה גדולה שאין כמוה, אפילו די גוים זיינען יעצט אַרויס מיט אַ שטורעם געגען טעלעוויזשען, וואָס דאָס מאכט אַ תל פון די קינדער, און מען טראָכט ווי דאָס צוריקציען ווי ווייט מעגליך.

ס'איז אָך און ווי, אַז די אידען דאַרפען זיך לערנען פון די גוים. און בפרט וואָס ס'איז געשעהן לעצטענס מיט די פיר אידישע אינגלאָך, און אַנדערע ענליכע פאַלען פון הרג'ענען און מאָרדען מענטשען. אלע זיינען מודה אַז איינע פון די סיבות איף דעם איז טעלעוויזשען און מואויס, וואָס מען קוקט זיך צו ווי מען הרג'עט און מען שיסט זיך.

און נאָך אַ זאָך איז פאָראַן אין דעם, אפילו איינער וועט זיך טראָכטען, אַז ער וועט קוקן נאָר אויף די „פרומע" פּראָגראַמען פון טעלעוויזשען וואָס מען מעג קוקען, איז וואָס קענען די עלטערן גאַראַנטירן פאָר די קינדער אַז זיי וועלען ניט קוקען אויף אַנדערע פּראָגראַמען, וואָס מען טאָר ניט קוקען אויף זיי, מיט דער טענה, אַז אויב די עלטערען קוקען אויף טעלעוויזשען, מעגען זיי אויך קוקען וואָס זיי ווילען, ובפרט דאָ אין אַמעריקע פאַלגען ניט די קינדער אַזוי די עלטערען.

און ווער קען דאָס גאַראַנטירן פאָר די עלטערען אַליין, אַז זיי וועלען ניט דורכ־פאַלען אַליין, היינט וועלען זיי קוקען אויף דעם פּראָגראַם וואָס מען מעג, און מאָרגען וועלען זיי כאַפען אַ קוק אַ ביסעל אויף אַ צווייטען פּראָגראַם, און ביסלעכ־וויז וועט ווערען אינגאַנצן הותרה לו.

און בפרט „בהטענה": ווי איז געווען די וועלט מיט צען יאָר צוריק, איידער ס'איז אַרויס טעלעוויזשען? האָט זיך ניט געפירט די וועלט די זעלבע זאָך מיט אַלע זאַכען?

נאָך אַ ריעותא וועט אַרויסקומען פון דעם פאָר אַנדערע מענטשען, אַז זיי וועלען וויסען אַז פלוני בן פלוני האָט אַ טעלעוויזשען, וואָס ער גייט מיט אַ גאַנצע באַרד, און ער וועט דאָך ניט וויסען, צי דאָרטען קוקט מען נאָר אַזעלכע פּראָג־ראַמען וואָס מען מעג קוקען, וועט ער קוקען אויף אַלע פּראָגראַמען, אפילו די וואָס מען טאָר ניט קוקען, אויף דעם ערשטנ'ס היתר סמך.

דאָס וואָס מען פרעגט, פאַרוואָס פלוני בן פלוני האָט יע אַ טעלעוויזשען? און אויך ערליכע אידן און אפילו חסידישע אידען, זאָל מען זיך פאַרקוקען אויף זיי.

דאָס איז למשל ווי אין גשמיות זיינען דאָ רמ"ח אברים, זיינען ניט אַלע אברים געזונט ביים מענטשען, בא אייניעם איז דער כח הראי' שוואַך, ביי א צווייטען אַן אנ־דער אבר א. א. וו. וועט א מענטש זאָגען, אז וויבאַלד יענער מענטש איז קראַנק אויף זיינע אויגען, ווייל ער אויך קראַנק ווערען אויף זיינע אויגען? און אַזוי איז אויך ברוחניות, ס'איז ניטאַ קיינער וואָס זאָל זיין בשלימות, מען טוט וויפיל מען קען אין קיום התורה והמצות, איז צו וואָס זיך אַפלערנען פון יענעם ניט אַ גוטע זאַך?

די אַלע וואָס האָבען אַ טעלעוויזשען, וועט קיינער פון זיי ניט זאָגען אז ער האָט דאָס געקויפט צוליב יראת־שמים ס'זאָל אים צוקומען פון דעם, אַדער מדות טובות. יעדער אייניער האָט אַ תירוץ אויף דעם, אַדער צוליב אַ שטיק פאַרניטשער פאַר'ן הויז אַדער צוליב די ווייב, אַדער ער זאָגט, ער האָט דאָס געקראָגען במתנה, זאָל ער דאָס אַרויסוואַרפען?

אמאָל פלעגט מען זיך היטען ניט פאַרביי גיין אַ קלויסטער, מען פלעגט גיין בעסער אַרום, אַ מאָמע פלעגט ניט לאָזען איר קינד גיין נאָענט צו אַ קלויסטער, אַדער צו זען אַ שתי וערב, און היינט דורך טעלעוויזשען ברייגט מען אַריין אין הויז דעם קלויסטער, דעם גלח און דעם שתי וערב ר"ל.

א יונגער רב, גראַדע אַ פיינער און אַ ירא שמים פון אַ פרומער ישיבה, האָט דערציילט, אַז ער הערט זיך צו און קוקט זיך צו אין טעלעוויזשען יעדען טאָג פון 12 ביז 1 אַזייגער, די צייט רעט אַ גלח, און פון דעם גלח'ס ספיטש לערענט ער זיך אויס וואָס צו רייַדען אויף דער בימה בא אים אין שול! ער האָט דאָס געזאָגט מיט אַ תמימות און אויך געמיינט אַז ער טוט דאָס לשם שמים, כדי ער זאָל האָבען וואָס צו רייַדען אין זיין שול, און ער פילט אַליין גאָרניט דעם גרויסען איסור אין דעם.

אמאָל פלעגט מען זיך מוסר נפש זיין ניט צו הערען דעם גלח'ס רייד און היינט דורך טעלעוויזשען ברייגט מען אַריין דעם גלח אין הויז, און מען לייגט דאָס נאָר אַריין אין קדושה, לשם שמים.

דאָס איז געווען דער דרך פון די ערשטע משכילים מיט זייער סיסמא: „יהודי בביתך ואדם בצאתך", וואָס צווישען זיי זיינען געווען אויך רבנים מוסמכים.

הגם לכאורה וואָס האָט דאָס ניט געטויגט? אין שו"ע שטייט ניט קיין איסור אויף דעם, מען דאַרף טאָקע ניט גיין אין די גאַסען און שרייַען איך בין פרום, איז וואָס איז געווען דער איסור אין זייער סיסמא? אָבער מ"מ האָבען מיר געזען פון פראַקטיק וואָס ס'איז געווארען פון זיי? און פון זייערע קינדער און קינדס קינדער איז ניט געבליבען ביי זיי קיין זכר פון אידישקייט.

מען האָט דערציילט וועגען א שוחט אין דער שטעטל ל. וואָס האָט אַנגעטאָן קאַלאָשען (ראָבערס) האָט מען אים אַפגעזאָגט פון שחיטה.

הגם וואָס איז דאָ געווען דער איסור? דער שווער אַליין איז אויך געגאַנגען מיט קאַלאָשען, נאָר אין יענער צייט פון דעם שוחט איז דאָס נאָר געווען א נייעס און

געטראַגען נאָר פון אידן וועלכע האָבן זיך אָנגעטאָן און געפירט זיך ווי די פריצים, אָנטיילגענומען אין זייערע בעלער און הוליינקעס א.ז.ו. און אַז אייַנער האָט דאָס אָנגעטאָן האָט מען געוואוסט אַז ער איז קאָליע געוואָרען און דער סוף איז געווען: עס איז נתגלה געוואָרען אַז ער איז קאָליע און אויך זיין הויז.

אָמאָל איז געקומען אין ליובאָוויטש צו זיין פאָטער א איד און האָט אים געפרעגט, א קונץ איז צו זיצען אין ליובאָוויטש, פאָרמאָכט ביי זיך אין צימער און זיין א ערליכער איד? אין פעטערבורג און גיין אין גאָס און דאָן ניט זינדיגען, דאָס איז א זאַך: זאָגט ער ווייטער, אַז דאָס איז אויך נאָך ניט קיין קונץ, זיין אין פעטערבורג און אַריינגיין אין טיאָטער און זיצען מיט פאָרמאָכטע אויגען, און ניט זינדיגען, אָט דאָס איז א זאַך, זאָגט דער איד ווייטער, און דאָס איז אויך ניט ענוג, זיצען איז א פעטערבורגער טיאָטער מיט אָפענע אויגען און דאָן ניט זינדיקען, דאָס איז א זאַך, זאָגט דער איד ווייטער, און דאָס איז נאָך אויך ניט ענוג, אַריין גיין אין טיאָטער און צוגיין נאָענט צו דעם סטיידזש (בימה) וואו די אַרטיסטען שפילען, און דאָן ניט זינדיגען, אָט דאָס איז א גרויסע זאַך, און אַזוי האָט אר אויסגערעכנט א גאַנצען צעטעל, מען קען זיך שוין אַליין פאָרשטעלן ווי אַזא חשבון קאָן פאָרפירען דעם מענטשען אין שאול תחתית.

איר זאָלט זען מתקן זיין די ענינים ביי אייך אין שטאָט, און איר קאָנט אפילו אָנהויבן דאָס אין נ.י. ווייל דא מאָנט זיך גאָר שטאַרק די ענינים צו מתקן זיין.

(משיחת אדר"ח אלול, ה'תשי"ד)

# תמוז

. . . והנה השבת הלזה הוא השבת שבו מברכים החודש תמוז, אשר בו הוא תקופת החום, כמאמר חמרא בתקופת תמוז קרירא לי' דבשאר התקופות ענין הקרירות אינו מתייחס דוקא לחמור, אבל בתקופת תמוז שאז הוא תוקף החום, אז מתייחס הקרירות לחמור דוקא, היינו דאז הקרירות הוראה שהוא חמרא, דבשאר זמנים אינו הוראה על החומריות דוקא, כי אפשר להיות שזהו מצד העדר תוקף החום, אבל בתקופת תמוז שהוא תוקף החום ומ"מ קרירא לי' זהו הוראה על החומריות, עכ"פ מובן דבתמוז הוא תוקף החום.

והנה ענין החום הוא מעלה בעבודה, כדאי' בספרי מוסר ובחסידות[1] שכל הענינים צ"ל בחמימות דוקא, ולבאר זה, דהנה תכלית הבריאה היא בשביל ישראל, כמאמר בראשית בשביל ישראל שנק' ראשית, ובישראל גופא הוא בשביל ענין התורה שבישראל, היינו שתכלית הבריאה היא כדי שישראל יקיימו את התורה, כדאי' במס' ברכות כל העולם לא נברא אלא לצוות לזה, ובמס' קדושין הוא מבאר אשר הם לא נבראו אלא לשמשני ואני לא נבראתי אלא לשמש את קוני, הרי שכללות הבריאה היא בשביל התורה, וא"כ גם ענין החום שנברא בעולם הוא ג"כ עיקרו כדי שיהי' בעניני תורה ועבודה,

(ואף שלכאו' הרי גם הקרירות הוא נברא שתכליתו להביאו בעבודה, ומהו מעלת החמימות דוקא, אך הענין הוא דחמימות היא מציאות חיובית, דחמימות באה מצד החיות דוקא, משא"כ הקרירות שמציאותה הוא העדר, ובהעדר החיות והתנועה ממילא נעשה קרירות, ומכיוון שמציאותה הוא רק העדר אינו שייך לומר דתכלית בריאותה הוא בשביל התורה, מכיוון שאינה בריאה, משא"כ בחמימות כנ"ל),

ובאמת ענין החמימות הוצרך להיות רק בקדושה דוקא[2], ומה שיש חיות וחמימות גם בעניני עולם, הטעם הוא כדי שיהי' ענין הבחירה, דאם הי' ענין החיות רק בקדושה לא הי' ענין הבחירה, ולכן הוצרך להיות חיות גם בשארי ענינים.

וע"ד דוגמא הנה איתא במאמר של כ"ק אדמו"ר נ"ע[3] אשר ההפרש בין אדם לבהמה הוא אשר האדם הולך בקומה זקופה, (ובמילא המוח הוא למעלה מהלב, ולכן שליט עליו, והלב הוא למעלה מהרגלים, משא"כ בבע"ח שאצלם הוא הכל בשוה), ומקשה דלפי"ז הנה באומ"ה הרי הי' צ"ל כמו בבע"ח, ולמה נבראו בקומה זקופה, ומתרץ מפני שאז לא הי' ענין הבחירה, ולכן נבראו ג"כ בתבנית ציור אדם, אבל אינם כלל בהמעלה דאדם, ודוקא ישראל הם במעלת אדם, דאדם אתם כתי'. שמעתי מכ"ק אדמו"ר הכ"מ שאחד שאל אצל כ"ק אדמו"ר מוהר"ש (כמדומה) בענין שמירת הברית, ואמר לו כ"ק אדמו"ר מוהר"ש שענין השמירה הוא כמו שהי' אצל האוה"ח שפעם נסע האוה"ח עם שייירא והיו במדבר וכשהגיע שבת לא רצו לחכות עליו

---

1) תורת החסידות פ"ד, ובהיום יום ע' כ': ע"ד קרירות וכפירה.
2) ונרמז במרז"ל (ב"ר פט"ז כ) דלא נברא זהב אלא בשביל בהמ"ק.
3) בגכתי"ק ד"ה נ"ח תרנ"ו, ולא ניתנה אז להעתיק.

ונשאר לבדו, ובא אליו ארי והראה לו האוה"ח את אות הברית, וכשראה זאת הנה לא זו בלבד שלא עשה לו מאומה אלא ששמרו מכל החיות, ואחרי שבת ישב עליו האוה"ח ונסע עליו עד שהשיג את השיירא, ע"כ המעשה. וביאר זה שהרי אין חי' רעה מושלת באדם אא"כ נדמה לה כבהמה, אבל כשהראה את אות הברית אז במילא הארי' אין לו פה שום דבר רק לשמשו, כי בענין הברית דוקא נראה בו יותר הצלם אלקים שברית הוא לשון התקשרות, וגם אנו רואים במוחש שבזה דוקא יש תאוה ביותר מה שאין בשארי העניינים תאוה כזאת, ולכן בזה דוקא נראה אמיתית הענין דאדם, ובאדם אין להם שליטה, אבל מ"מ גם אוה"ע נבראו בקומה זקופה כדי שיהי' ענין הבחירה, וכמו"כ הוא גם בענין החמימות אבל עיקרה הוא בקדושה דוקא,

וזהו הענין דחודש תמוז שאז הוא תוקף החום, וברוחניות הוא שאז מאיר השמש הוי', דכתי' כי שמש ומגן הוי' אלקים, ובתמוז הוא תוקף החום דשמש הוי', אמנם החמור הוא דגם בתקופת תמוז קרירא לי', דזהו ענין החמור שהוא חומרי ואין בו שום חיות ובחירות, ולכן הנה גם בתקופת תמוז קרירא לי'.

אך העצה גם לחמור הוא, כמאמר הבעש"ט כי תראה חמור כאשר תסתכל בהחומר שלך שהוא הגוף, תראה שהוא שונאך, ואולי יעלה בלבבך, וחדלת מעזוב לו, שתתעסק בענינים רוחנים דוקא, ואת החומריות תשברו ע"י תעניתים וסיגופים, ולא תבררו, לזאת אומרים לך עזוב תעזוב עמו, לברר את הגוף ולזככו ולא לשברו בסיגופים,

אשר המאמר הלזה גופא שאמרו הבעש"ט היא נתינת כח לברר את הגוף, וואָרום דער פסוק איז דאָך פריער אויך געשטאַנען, והבעש"ט הוסיף בזה שגילה פירושו, וכ"ק אדמו"ר הכ"מ הוסיף בזה שגילה את התורה הלזו באופני פירסומים שונים, הנה בזה גופא הוא הנתינת כח על בירור הגוף,

דהנה הנשיא כ"ק אדמו"ר הכ"מ הוא הוא הנשיא הבעש"ט אלא שהוא בגוף אחר, דהרי ענין ההשתל' אינו שייך בהמאור עצמו, כי העצמי אויב ער איז, איז ער אינגאַנצען כמו שהוא, אשר משום זה הנה יפתח בדורו — לענין ובאת אל השופט — כשמואל בדורו, מפני שבדור הזה הוא הבעש"ט והמשה רבנו שבדורינו, כמאמר אתפשטותא דמשה בכל דרא — ויתרה מזו ארז"ל (ב"ר פנ"ו, ז) אין לך דור שאין בו כמשה רבנו.

— וע"י שגילה לנו התורה הזאת בזה גופא נתנו לנו כח ועוז לברר את החמור שענין החמור הוא כמאמר שור לעול וחמור למשא, היינו שכל ענין המצוות הוא אצלו רק למשא והבירור א"א להיות ע"י שכל שיראה לו אשר באמת אין זה משא, כי את זה לא יקבל מפני שהוא חומרי בעצם, רק כל עבודתו צ"ו בקב"ע דוקא, ולפעמים גם את זה אינו מקיים, שזהו פירוש רובץ תחת משאו היינו שרובץ און ער גייט ניט ווייטער, שזהו ההפרש בין חמור לסוס, דסוס הנה כשמכים אותו אז לכה"פ זה עוזר לו, משא"כ בחמור שאף שמכים אותו אין זה מועיל מאומה, וזהו רובץ תחת משאו, לזאת הנה ראשית העבודה הוא קב"ע אשר ע"ז הנה סוכ"ס יתברר ויזדכך עד אשר לא יהי' זה לו למשא כ"א אדרבא ירגיש אשר זהו כל חיותו . . .

(משיחת ש"פ שלח, מבה"ח תמוז, השי"ת)

# קרח

**א.** בשלשה מקומות הכהנים שומרים בבית המקדש כו' (מדות פ"א מ"א). ואינו מובן[1]: הרי ענינה של מס' מדות הוא (לא סיפור הענינים שהיו עושים במקדש, כ"א) „מדת המקדש וצורתו ובנינו וכל ענינו"[2], ולמה נשנה כאן הענין דשמירת המקדש[3], שאינו שייך (לכאורה) ל„מדת המקדש וצורתו כו'"?

והגם דשמירת המקדש הוא ענין הנוגע להמקדש עצמו, וכמ"ש הרמב"ם[4] ששמירת המקדש היא „כבוד לו (כי) אינו דומה פלטרין שיש עליו שומרין לפלטרין שאין עליו שומרין" — אעפ"כ: מכיון שהשמירה היא רק בשביל כבוד המקדש ולא פרט בהמקדש גופא — למה נשנה ענין השמירה במס' מדות[5]?

**ב.** ויובן זה בהקדים דיוק לשון הרמב"ם[6] „מ"ע לעשות בית לה' כו'". ופירש הרגצ'וב'[7] שמ"ש „מ"ע לעשות כו'" — ולא „לבנות" — כי המצוה היא לא העשי' (הבנין) כי אם שיהי' בית. „וזה נ"מ בין משכן למקדש, דבמשכן הוי המצוה הבנין... אבל הבנין של המקדש הוא רק כדי שיהי'". ע"ש באריכות.

ועפ"ז י"ל, ששמירת המקדש היא (גם) פרט במצות עשיית המקדש. כי בהמצוה „לעשות בית לה'" [היינו: שיהי' בית] נכלל גם שיהי' בית של כבוד, „פלטרין שיש עליו שומרין". ומכיון שהמצוה היא (לא העשי' עצמה כ"א) שיהי' בית, לכן: כל הענינים הגורמים שיהי' הבית „וכל ענינו" — כולל גם שמירת המקדש שגורמת שיהי' „פלטרין שיש עליו שומרין" — הם בכלל מצות עשיית הבית לה'.

ועפ"ז יובן מה שהתחלת מס' מדות היא בהענין דשמירת המקדש[8] — מכיון ששמירת המקדש היא פרט ב„בנינו", ועכ"פ — ב„וכל ענינו".

(משיחת ש"פ מטו"מ תשל"ו)

---

1) וכמו שהקשה בתפא"י כאן.

2) לשון הרמב"ם בהקדמתו לפירוש המשניות — הובא בתויו"ט בפתיחה למס' מדות.

3) ובפרט שהתחלת המשנה [„בשלשה מקומות הכהנים שומרים כו'"] שנוי' כבר בריש תמיד הקודמת לה.

4) הל' ביהב"ח רפ"ח.

5) וראה עד"ז לקו"ש חי"ג ע' 57 ואילך.

6) ריש הל' ביהב"ח.

7) צפע"נ (על הרמב"ם) מהדו"ת ג, ב.

8) הטעם מה שתחלת המשנה נשנית גם במס' תמיד — הוא, לפי שבשמירת המקדש ב' ענינים: א. פרט

ג. ורשות הי' לו לשרוף את כסותו (שם משנה ב). וכתב ע"ז בפירוש הרא"ש וז"ל: „ואין כאן משום בל תשחית משום דהפקר ב"ד הי' הפקר". והקשו ע"ז[9]: הרי האיסור דבל תשחית הוא[10] גם בדבר של הפקר?

ויש שביארו את כוונת הרא"ש, דמכיון שהפקר ב"ד ילפינן מקרא דכל אשר גו' יחרם כל רכושו[11] — יש לב"ד כח להפקיר באופן כזה שהדבר יהי' כמו אבוד מהעולם, ובמילא אין בזה משום בל תשחית[12].

אבל [נוסף על הדוחק שבסברא זו], ממה שסתם רבינו הזקן בשלחנו[13] שהאיסור דבל תשחית הוא „אפילו משל הפקר" [מבלי לחלק (גם לא ברמז) שיש אופן דהפקר שאין בו משום בל תשחית] מוכח דס"ל שהאיסור דבל תשחית הוא גם בהפקר ב"ד.

ד. עוד תירוץ איתא באחרונים[14] [על מה שהי' לו רשות לשרוף את כסותו]: דמכיון שהי' עושה זאת בכדי לזרז את השומרים, הרי זה כמו שמשבר כלים למירמי אימתא אאינשי ביתי',

ותמוה: הרי לפי כמה דיעות[15], וכן פסק רבינו הזקן[13] — האיסור דבל תשחית הוא אפילו כאשר „כוונתו כדי להראות כעס וחימה להטיל אימה על בני ביתו שאינן נוהגין כשורה"?

ה. והגם שהאיסור דבל תשחית הוא דוקא „כשעושה דרך השחתה וקלקול, אבל ע"מ לתקן מותר לקלקל אם א"א לתקן אלא ע"י קלקול זה"[16], ובמילא: מכיון שזה מה שאיש הר הבית הי' שורף את כסותו הי' זה (בודאי) כשהי' רואה שאין דרך אחרת לזרז אותו הוה זה כמקלקל ע"מ לתקן

— אכתי יש לומר, שדין הנ"ל (שמותר לקלקל ע"מ לתקן) הוא דוקא כשאין זה דרך השחתה כלל, וכמו השורף בגד לכסות דם באפר (וכיו"ב), שענינה של פעולה זו (דשריפת הבגד) הוא (לא איבוד הבגד והשחתתו, כי אם) עשיית אפר. משא"כ

---

בהמקדש עצמו — וזה שייך למס' מדות (כבפנים): ב. פרט בהעבודות הנעשות בביהמ"ק — וזה שייך למס' תמיד.

ועפ"ז מובן: גם מה שבמס' תמיד הובאו רק הג' מקומות שהכהנים שומרים, ואילו במס' מדות הובא גם שהלויים היו שומרים בכ"א מקומות — כי בהעבודה הנעשית בביהמ"ק נוגע רק שמירת הכהנים: משא"כ כבוד המקדש („פלטרין שיש עליו שומרין") הוא ע"י שמירתו בכל הכ"ד מקומות. וראה בארוכה לקו"ש שם.

9) עזרת כהנים כאן. דבר אברהם ח"ב ע' 176. ועוד.

10) שו"ע אדה"ז חו"מ הל' שמירת גוף ונפש ס"ד. וראה ב„מ"מ וציונים" שם.

11) עזרא יו"ד, ח. יבמות פט, ב. וש"נ.

12) ראה דבר אברהם שם.

13) חו"מ שם.

14) תפא"י כאן. עזרת כהנים ודבר אברהם שם.

15) סמ"ק סקע"ה. חינוך מצוה תקכט. ועוד. וי"ל שגם הרא"ש ס"ל כן. ובזה מתורץ מה שתמה עליו בעזרת כהנים שם „למה לא תירץ כמו שתירצתי".

16) שו"ע אדה"ז שם סעיף טו.

---

•) וראה בתולו"צ (למס' מדות) ע' ער"ב הביאור בזה ע"ד הקבלה.

בנדו"ד שענינה של פעולה זו (דשריפת הכסות) הוא איבוד והשחתת הכסות — שהרי תועלת השומר (שלא יישן עוד פעם) באה מצד איבוד כסותו — הוה זה (כמו) דרך השחתה, ויש בזה האיסור דבל תשחית.

ו. ויובן זה בהקדים מ"ש רבינו הזקן[13] [בתור הקדמה להדין „כל המשבר כלי או קורע בגדים ... עובר בל"ת שנאמר[14] לא תשחית"] וז"ל: „כשם שצריך להזהר בגופו שלא לאבדו ולא לקלקלו ולא להזיקו, כן צריך להזהר במאודו שלא לאבדו ולא לקלקלו ולא להזיקו". שבלשון זה — „כשם שצריך להזהר בגופו ... כך צריך להזהר במאודו כו'" — הוא מחדש ששני איסורים אלו — יש להם גדר אחד.

והנה בהל' נזקי גוף ונפש[15] כתב רבינו הזקן, ש„מותר להתענות לתשובה", כי „צער זה טובה היא לו להציל נפשו כו'", והיינו, שהגם שהטובה (להציל נפשו) באה מצד הצער — מ"מ מותר, לפי שצער זה טובה היא לו.

ואותו הדבר הוא גם בנוגע לצער את אחרים, שמותר להכות את משרתו כשאינו שומע בקולו [אם התנה כן עמו מתחלה כששכרו] „הואיל והיא לטובתו" (אף שטובתו היא מצד ההכאה).

ומכיון שהאיסור דבל תשחית הוא אותו הגדר דנזק הגוף — מובן מזה, שכאשר הוא מאבד איזה דבר בשביל טובתו של מי שהוא [שברשותו[19]], גם כאשר הטובה באה מצד איבודו של הדבר — וכבנדו"ד, שטובתו של השומר (שלא יישן עוד פעם) באה מצד איבוד כסותו — אין בזה האיסור דבל תשחית „הואיל והיא לטובתו".

(משיחת ער"ח מנ"א תשל"ו)

---

17) דברים כ, יט.

18) סעיף ד.

19) ראה הל' נזקי גוף ונפש שם, שזה מה ש„מותר להכות כו' כדי להדריכם" הוא דוקא כאשר „טובתם מוטלת עליו שהם ברשותו", ועד"ז הוא בנדו"ד — כי „איש הר הבית" הוא „ממונה (ושר) על כל השומרים" (רע"ב כאן. תויו"ט ועוד).

... מאשר אני קבלת מכתבו מט"ו מנ"א עם המצורף אליו, ואזכירו על ציון כ"ק מו"ח אדמו"ר נבג"מ זי"ע למילוי משאלות לבבו לטובה, ושיבשר טוב בכל העניינים שכותב, כולל ועיקר — שבטלה התכנית לחפור מתחת לביהמ"ק, מחילות וכו' ואפילו לספקן.

... בכבוד ובברכה לשמור על הק' שלא יגעו בו ולא בספקו וס"ס, כי „ממי שהזהיר על המקדש" אתה מתייירא, ובהצלחה

(ממכתב ר"ח אלול תשל"ו)

# חקת

ב"ה, יומא תליתאי, שהוכפל בו כי טוב,
פ' אני חלקך ונחלתך
שנה השביעית שבת לה', ה'תש"מ
ברוקלין, נ.י.

תלמידי ישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש
מאנטרעאל

ה' עליהם יחיו

שלום וברכה!

במענה לההודעה ע"ד חג הסיום של הישיבה — ביום הרביעי פ' זאת חוקת התורה,

יהי רצון שיהא חג הסיום — חג התחלה טובה בתוספת התמדה ושקידה בלימוד התורה (הנגלה והחסידות) — בהקדמת עבודת התפלה,

התחלה טובה ע"י כאו"א מתלמידים המסיימים, בתוככי כל תלמידי ישיבות תומכי תמימים בכל מקום שהם, שליט"א,

וההוספה ב(גדול) תלמוד שמביא לידי מעשה (קיום המצוות) — תוסיף בהידור בקיום המצוות,

וכציווי תוה"ק להעלות בקודש.

---

תליתאי . . שהוכפל בו כי טוב: ראה קידושין מ, א. פיה"מ להרמב"ם פאה פ"א מ"א. אור התורה בראשית (לג, א ואילך), שם משפטים (א' קנז. א'קסא ואילך). מכתב כ"ק אדנ"ע (בס' המאמרים תש"ט ע' יח).

אני חלקך ונחלתך: קרח יח, כ. וראה רמב"ם סוף הל' שמיטה ויובל: הם חיל השם כו' אני חלקך ונחלתך. ולא שבט לוי בלבד אלא כל כו'.

שנה השביעית שבת לה': בהר כה, ד. וראה מכ' הכללים לר"ה (נדפסו בלקו"ש חי"ט בהוספות).

זאת חוקת התורה: ראה לקוטי לוי"צ הערות לזח"ג עה"פ.

הסיום . . התחלה: ע"ד ש"מתכיפין התחלה להשלמה" (רשות לחתן בראשית. טואו"ח סתרס"ט. וראה א"ר שם).

בהקדמת עבודת התפלה: ראה ברכות ה, ב. לקו"ת ברכה צו, ב. סידור נו, א. סד"ה מי כמוכה, תרפ"ח.

בגדול) תלמוד: קידושין מ, סע"ב. ראה הל' ת"ת לאדה"ז פ"ד ס"ב.

להעלות בקודש: ברכות (כח, א) וש"נ. וראה זח"ג קסב, ב. — בברכות שם „גמירי מעלין כו"" במנחות (צט, א) „ומגלן דמעלין כו' דאמר קרא כו"", אבל בירושלמי בכורים פ"ג ה"ג „שמעתי שמעלין כו"". — וראה שו"ע אדה"ז או"ח ססל"ד. וראה שד"ח כללים מ"ם ס"ק קצד, מאסף לכל המחנות או"ח סכ"ה סקי"ב — הדעות בכמה פרטים בזה, וכן אם הוא מה"ת או מדרבנן.

וע"פ תורת הבעש"ט המפורסמת, אשר „כל דבר ודבר אשר האדם רואה או שומע הוא הוראת הנהגה בעבודת השם",

עאכו"כ חגיגת סיום בלימוד מסויים בתורה ביום ופרשת מסוימים,

יה"ר אשר יתבוננו באחת ההוראות דשיעור החומש דיום רביעי זה: וישלח משה מלאכים מקדש אל מלך אדום כה אמר אחיך ישראל גו' דרך המלך נלך לא נטה ימין ושמאל גו',

אשר משה — שבכאו"א מישראל — שולח מלאכים מקדש — קודש שבכאו"א מישראל — אל מלך (אלה אשר להם מסר הקב"ה ההנהגה דגלות) אדום, כה אמר אחיך ישראל — אשר אע"פ שמצד הגוף החומרי הנדמה בחומריותו לגופי אומות העולם (ואח שלו — שזקוק כמותו לאכילה ושתי' וכיו"ב)

דרך המלך (מלכו של עולם — דרך הוי') נלך לא נטה ימין ושמאל —

וכהכרזת כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו ביום השלישי דחודש תמוז (שנת תרפ"ז): זאָגען גלוי לעין כל, אַז וואָס עס איז נוגע צו אונזער דת, תורה ומצות ומנהגי ישראל, האָבען מיר אידען אויף זיך ניט קיין דעה זאָגער.

ובנוגע לתלמידי תו"ת בפרט, הרי ענין עקרי בזה, למלאות שליחותם להיות נרות להאיר — את הבית ואת הסביבה ואת העולם כולו בנר מצוה ותורה אור ומאור שבתורה זו פנימיות התורה.

וע"י הפצת המעינות חוצה קאתי מר, מלכא משיחא,

ועד בואו ולאחרי בואו

יקוים בכאו"א מהם ובנו כולנו וכל אחב"י, שליט"א — ואנחנו עמך וצאן מרעיתך נודה לך לעולם לדור ודור נספר תהלתך.

בברכת הצלחה בכהנ"ל

---

תורת הבעש"ט: היום יום ע' נב. כתר ש"ט (הוצאת קה"ת) בהוספות סי' קכז.

וישלח . . ושמאל: חקת כ, יד-יז.

משה — שבכאו"א מישראל: תניא רפמ"ב. ולהעיר מפרש"י עה"פ וישלח ישראל (חקת כא, כא): שמשה הוא ישראל . . כי הנשיא הוא הכל.

קודש: היא בחי' חכמה שבנפש האלקית (תניא ספי"ט).

אחיך ישראל: ראה ל"ת להאריז"ל ס"פ וישלח. ד"ה תורה ציווה, תש"ב ס"ב. ובכ"מ. וצ"ע ממש"כ בתו"ח בראשית ח (א-ב). ד"ה אל תצר בתחלתו. המשך וככה פס"ח.

שמצד הגוף . . אומות העולם: תניא פמ"ט (ע, רע"א).

וכהכרזת . . זאָגער: נדפס בסה"מ קונטרסים כרך א' ע' 350.

נרות להאיר: ראה או"ת להה"מ ס"פ עקב.

בנר . . אור: משלי ו, כג. וראה אוה"ת עה"פ. וש"נ.

ומאור . . פנימיות התורה: המשך תער"ב ח"ג ע' א'שכב.

הפצת . . משיחא: אגרת הבעש"ט (כתר ש"ט ב, א).

ואנחנו . . תהלתך: תהלים עט, יג. וראה יל"ש עה"פ. אוה"ת לתהלים (יהל אור) ע' תרסח ואילך וש"נ.

# יב־יג תמוז

...לרגל מלאות יובל שנים מעת פרסום המאמר דא"ח ד"ה עשרה שיושבים ועוסקים בתורה שכינה שרוי' ביניהם

עם המכתב המצורף עמו

— מכ"ק מו"ח אדמו"ר „אשר שלח לחגיגת יב תמוז הראשונה — בשנת תרפ"ח",

הו"ל עוה"פ — בצירוף מאמרו דא"ח ד"ה זה היום עשה ה' נגילה ונשמחה בו,

שאמרו „בסעודת הודאה, י"ב תמוז, תרפ"ח".

ומצו"ב — ובודאי יפעול הקונטרס פעולתו, שילמדו אותו כל אלה שיגיע אליהם והמושפעים שלהם — שליט"א,

והלימוד יביא לידי מעשה בפועל, ובפרט — בהענינים אודותם מדובר במכתב הנ"ל.

והשי"ת ימלא ברכות צדיק, כ"ק מו"ח אדמו"ר, לכאו"א כמפורט בהמכתב

ועד לסיומו וחותמו שם „ועינינו תחזינה בהרמת קרן התורה, קרן ישראל",

ויקויים היעוד אשר הא־ל עושה פלא ירם קרן משיחו — בגאולה האמתית והשלימה ע"י משיח צדקנו.

בברכת הצלחה בכהנ"ל
ובברכת חג הגאולה

רבות — ובפרט באיכות — מדובר בהקונטרס אודות אמירת תהלים. ולכן באה בחותמו — הוספה — מכתב כ"ק מו"ח אדמו"ר ע"ד אמירת תהלים בכל יום, ועוד וקובע ברכה לעצמו — מאמר רבנו הזקן (שנמצא זה עתה באחד הביכלאך*) אודות „לומר הקאפיטל שלו".

(ממכתב תחלת תמוז, ה'תשל"ח)

---

*) נדפס במאמרי אדה"ז — הקצרים ע' שמא. המו"ל.

... וכיון שהשנה מלאת גבורות מהולדת כ"ק מו"ח אדמו"ר — כדאי שתהי' התועדות בקשר עם יום הולדתו וחג גאולתו בקהלתו ובכ"מ שידו מגעת באופן מיוחד וכו'. ואולי יש מקום לערוך ההתועדות אור לי"ב תמוז.

(ממכתב כ"ט סיון תש"כ)



מעת מכתבו האחרון אסרו חג זמן מתן תורתנו, לא נתקבל ממנו כל מכתב. ורצוני לקוות שזהו סימן שממשיך בעבודתו לקרב לב בני ישראל לאבינו שבשמים בכל מקום שידו מגעת, וכבר הובטחנו בעבודה כגון זו, אשר העושה בזה באמיתיות — מצליח, אף שלא בכל אדם ובכל מקום ובכל זמן העבודה הנדרשת בזה בשוה היא, וכן זמן צמיחת וגידול הפירות מעבודה זו. ובטבע האדם שכשיודע מראש שתצליח העבודה — עושה בזה בזריזות ובשמחה יותר, ובמילא גם ההצלחה מתרבה.

ובחרתי בכתיבה עד"ז בערב ימי הגאולה י"ב וי"ג תמוז, אשר בודאי ידועה לכ' פרשת המאסר והגאולה. ותקותי חזקה שעצם תאריך המכתב יעורר התבוננות בסיבת המאסר עצמו הגאולה ואופנה, ובעיקר ההתבוננות מהו התכלית והמטרה שהגיעו אלינו כל ידיעות אלו, שהרי אין דבר בעולם לבטלה והכל בהשגחה פרטית. וישמש התאריך ע"ד הפתגם — די לחכימא ברמיזא, והרי מאסר יותר קשה כשהוא ע"י ידידים ומכירים וכשאינו קשור בשלשלאות של ברזל. ולפעמים גאולה ממאסר זה זקוקה ג"כ למס"נ ובפרט ע"פ ביאור תורת החסידות בדיוק הלשון מסירת נפש, מלשון אין נפשי אל העם שפירושו רצוני.

בברכה לבשו"ט בכל האמור, ובתקוה שתהי' מתוך הטבת הבריאות לאחרי ההתקפה שה' לו ל"ע ול"ע, ואודתה כותב בסיום מכתבו, ולהמשכת עניני חג הגאולה על כל השנה כולה בשמחה ובטוב לבב.

(ממכתב י"א תמוז תשי"ז)



בודאי יתבונן בהכנת תכנית מפורט לניצול ימי חג הגאולה י"ב וי"ג תמוז הבע"ל ביתר שאת ויתר עז, שהרי בשנה זו הוא ע"ד הכתוב ויהי בשלשים שנה וגו' בענינים של בעל הנס והשמחה שהנקודה התיכונה היא הפצת המעינות חוצה שהיא דרישת והכרח השעה, לימוד תורת החסידות והליכה בהדרכותי' והנהגותי' בחוגים

ההולכים ומתרחבים ופרסום תקנותיו בשיעורי חת״ת (חומש תהלים ותניא) השוים לכל נפש, נוסף על עניני החזקת היהדות בכלל לימוד התורה וביחוד הלכות הצריכות בחיי היום יומים וקיום המצות בהידור. והשי״ת יצליחו לבשר טוב בזה.

(ממכתב י״ט סיון תשי״ז)

מאשרים קבלת מכתבו מט״ו תמוז עם המצורף אליו ומובנת התמי׳ והפלא הכי גדול אשר אין מזכיר אף מלה — בהנוגע (לתוכן) התועדות של חג הגאולה י״ב וי״ג תמוז. ואם המשפיע הראשי דישיבת תומכי תמימים דכל מדינת . . . אינו מוצא לנכון להזכיר עד״ז, הרי מה יעשו אלה שלמטה הימנו במעמד ומצב, וק״ל.

ולפלא שלאחרי מלאת ל״ב שנה להנסים והגאולה, יש לעורר על כגון דא. אף שלכאורה מקום לתירוץ ואמתלא שמאי נפק״מ בהודעה, ובלבד שיהי׳ הבפועל, אבל רואים במוחש, וכמו שכתבתי לכמה מאנ״ש, שהידיעה שצריך להודיע למי שהוא בהנוגע לפעולות, מוסיפים במרץ קיום הפעולות, וק״ל.

ויהי רצון שיבשר טוב בטוב הנראה והנגלה, ובין המצרים אלו נזכה בעגלא דידן שיהפכו לששון ולשמחה ויקוים היעוד דנחלה בלי מצרים.

(ממכתב י״ז תמוז תשי״ט)

איך בין געווען צופריידען צו באקומען אייער בריף מבשר טוב פון די סדרים אין בית הכנסת ובית המדרש, און אז מען האט מוסיף געווען מיט פערשידענע שיעורים, און עס איז שוין דאך באוואוסט די הבטחה פון הקב״ה ע״פ דרז״ל, אז כל המוסיף מוסיפין לו.

זיכער איז איבעריג צו אויפמערקזאם מאכען אייך צו אויסניצען די קומענדע טעג פון י״ב וי״ג תמוז הבע״ל, דער חג הגאולה פון כ״ק מו״ח אדמו״ר זצוקללה״ה נבג״מ זי״ע, באופן המתאים ובפרט בנוגע דעם לימוד תורתו און אפהיטען די תקנות זיינע און מחזק זיין די מוסדות אויף וועלכע ער האט זיך מוסר נפש געווען. ובטח עומד ומשמש במרום ומעורר ר״ר על כל המקושרים והשייכים אליו הם ובני ביתם שיחיו...

(ממכתב כ״ז סיון תשט״ו)

בסניפי עבודת כ"ק מו"ח אדמו"ר הכ"מ, הנה ה„מרכז לעניני חנוך" ו„מחנה ישראל" תפסו מקום מיוחד אצלו, באשר אחריות מיוחדת רחש להם בלקחו על עצמו באופן פרטי ואישי את ההשתדלות להמציא את האמצעים הדרושים להוצאות הכרוכות בעבודתם, הן בחלקה הגלוי הן בחלקה אשר נהל, ומתנהלת גם עתה באופן חשאי.

ברור ופשוט כי כוונת כ"ק מו"ח אדמו"ר הכ"מ וחפצו ורצונו הוא, כי כל מקצועות העבודה הנ"ל יומשכו כמקדם, היינו לא רק בכמותם ואיכותם הנוכחיות, אלא כמו כל עבודה חי' ההולכת וגדלה, מתפתחת ומתרחבת.

אבל עתה אחריות זו הכספית בעד מקצועות העבודה הנ"ל עמוסה על כתפי כלנו, כל אחד ואחד מחסידיו ומקושריו, להיות הכלים והצינורות שבם ועל ידם ימשיך כ"ק מו"ח אדמו"ר הכ"מ את שפע השפעתו ועוד ביתר שאת ויתר עז, כי צדיקא דאתפטר אשתכח בכולהו עלמין, גם בעולם הזה המעשה, יתיר מבחיוהי.

והנני מציע לכ' להתדבר עם אנ"ש שי' במחנו ולסדר ועד מקומי משותף למרכז לעניני חנוך ומחנה ישראל, אשר בהקדם האפשרי יגש לעבודה בפועל מתאים לתנאי המקום, להמציא באופן תדירי חלק מסוים מהוצאות מקצועות עבודה הנ"ל.

ונא להודיע שמות חברי הועד למען להזכירם על ציון כ"ק מו"ח אדמו"ר הכ"מ לברכה ולהצלחה מרובה בעבודתם בועד בפרט, ובעניניהם בכלל. ואם באפשר להודיע באופן שיזכירו אותם על הציון בחג הגאולה יום י"ב תמוז, אשר הוא יום הולדת את כ"ק מו"ח אדמו"ר הכ"מ

— (ראה ירושלמי ר"ה פ"ג ה"ח. שבת קנו, א ברש"י ותוספות שם. ולהעיר מלקו"ת ר"פ האזינו. מים רבים תרל"ו פקע"ד. ד"ה וזאת התרומה עת"ר. ואכ"מ) —

שאז יכולה להיות, ובמילא שמוכרחת להיות ההתקשרות וההליכה באורחותיו ובפעולתו אשר עבד בעצמו, כנ"ל, ביתר שאת וביתר עז.

בתקוה להתבשר ממנו ומחבריו שי' בשורות
טובות מהנעשה בהנ"ל בהקדם,
החותם בכבוד וברכת כ"ט

(ממכתב ערב ראש חדש תמוז השי"ת)

ב"ה, ח' תמוז, תשכ"ד
ברוקלין, נ.י.

לכל המתועדים בהתועדות ימי הגאולה
י"ב־י"ג תמוז אשר בכפר חב"ד — מיסודו
של כ"ק מו"ח אדמו"ר בעל השמחה —
באה"ק ת"ו ע"י מ"צ במהרה בימינו

ה' עליהם יחיו

שלום וברכה:

בימי סגולה אלו הבאים עלינו ועל כל ישראל לטובה, אשר כמה שמחות נצטרפו ביחד —

ימי גאולת כ"ק מו"ח אדמו"ר, אשר היא גם גאולתנו ופדות נפשנו,

חמש עשרה שנה ליסוד כפר חב"ד — יהי רצון אשר יתפשט ויתרחב בכל המובנים, ובנקודה התיכונה והפנימית — להיות מרכז ממנו יפוצו המעיינות, מעיינות תורת החסידות בכל ארצנו הק' ת"ו,

הנחת אבן פינה לבית הכנסת חדש וגם מרכז לנוער אחב"י ה' עליהם יחיו —

יתן השם יתברך אשר, עפ"י הידוע ששמחה פורצת גדר, תצטרפנה כל שמחות אלו לפרוץ הגדרים וההגבלות המונעים בהתפשטות הטוב והקדושה — ואין טוב אלא תורה ומצוותי', תורתנו תורת חיים ומצוותי' עליהן נאמר וחי בהם — עד אשר גם בחיי היום־יום תתראה האחדות של ישראל אורייתא וקוב"ה, מתוך הרחבה בגשם וברוח,

ומגאולה האמורה — לגאולת כל אחינו בני ישראל בגאולה האמתית והשלמה על ידי משיח צדקנו ולקיום היעוד ופרצת ימה וקדמה וצפונה ונגבה.

בכבוד ובברכת לחיים
לחיים ולברכה

ב"ה, ט"ו סיון ה'תשח"י
ברוקלין, נ.י.

צו די עסקנים און פריינד פון די בית רבקה שולעס — אין אלגעמיין, און צו די אנטייל־נעמער אין דעם זעכצענטן יערלעכן באַ־קעט פון די בית רבקה שולעס — בפרט

ה' עליהם יחיו

שלום וברכה!

איך שרייב דעם בריוו אין דעם טאָג, ווען (מיט 31 יאָר צוריק) איז דער רבי דער שווער ארעסטירט געוואָרען אין זיין קאַמף און פאָר זיין אַרבעט, אויפצוהאַלטן אידישקייט תורה און מצות און פאַרשפּרייטען זיי — זיין קאַמף קעגן די ריזיגע כחות וואָס האָבן געוואָלט אויסלעשען, ח"ו, יעדן פונק פון אידישקייט. זיין אויסער־געווייַנלעכע. מסירות־נפש האָט אַבער סוף־כל־סוף מנצח געווען און ער איז באַ־פרייט געוואָרן י"ב־י"ג תמוז.

דער באַנקעט פון די בית רבקה שולעס קומט פאָר אין דער צווישן צייט, ווען די איינטשיידונג איז געשטאַנען אויף דער וואָגשאָל.

כאָטש אין די פּרייַ מדינות דאַרף א איד ניט איינשטעלן זיין לעבן צו דערפילן זיין פליכט אין פאַרשפּרייטען אידישקייט בכלל און ספּעציעל אויפן געביט פון אמת־אידישע ערציאונג פון אונזער יוגנט, איז אַבער די לאָגע פון אידישקייט אין פיל הינ־זיכטן ניט ווייניקער קריטיש ווי אין יענע יאָרן. אויף דעם געביט פון חינוך הבנות — כשר'ע דערציאונג פון אידישע טעכטער — פאַדערט זיך ספּעציעל די גרעסטע אַנשטרענגונג. און ווי ס'איז באַוואוסט, האָט דער רבי דער שוויער פיל צייט און מי געגעבען כדי צו שאַפן און אויסבריטערן די בית רבקה שולעס.

איר האָט דעם גרויסן זכות פאַרצוזעצן, אויפהאַלטן און אויסבריטערן אָט די גרויסע פאַראַנטוואָרטלעכע אַרבעט. איצט איז אַבער די פאַדערונג א פיל לייכטערע — ניט מסירות נפש נאָר — מסירות הרצון. עשה רצונו כרצונך — איר זאָלט וועלן טאָן אין דעם מיט דעם זעלבן ווילן ווי עס ווילט זיך אַן איינגענע זאַך. די בית רבקה שולעס איז אייער איינגענע זאַך.

איך האָף, אַז איר וועט מיט א פעסטן ווילן און מיט אינערלעכער שמחה געבן אייער פולסטע מאַטעריעלע שטיצע און אויך מאָראַלישע מיטהילף צו די בית רבקה שולעס, און ווירקן אַז אויך אַנדערע זאָלן אַזוי טאָן.

און דער אויבערשטער וועט זיכער מקיים זיין די הבטחה און אייך מצליח זיין אויך אין אייערע איגענע און פאַמיליען אַנגעלעגנהייטן בגשמיות וברוחניות.

בברכה צו גוטע בשורות אין דאָס אַלעם אויבנגעזאָגטע

ב״ה, בחודש הגאולה, תמוז, ה׳תש״מ
ברוקלין, נ. י.

שלום וברכה:

מאשר אני קבלת מכתבם דו״ח, והשי״ת ימלא משאלות לבבם לטובה.

ודבר בעתו, בסמיכות לחג הגאולה י״ב־י״ג תמוז של כ״ק מו״ח אדמו״ר, וכידוע פרשת מאסרו וגאולתו בימים ההם בזמן הזה, עת להתבונן בתוכן פרשה זו ומשמעותה לכל אחד ואחת מבני ובנות ישראל בכל מקום שהם. ובפרט שבעל הגאולה הורה במכתבו אשר שלח לחגיגת י״ב תמוז הראשונה — בשנת תרפ״ח: „לא אותי בלבד גאל הקב״ה בי״ב תמוז, כי אם כל מחבבי תורתנו הק׳, שומרי מצוה, וגם אשר בשם ישראל יכונה״, כו׳. והרי רואים אנו בעליל, מהשתלשלות כל הקורות את עמנו בכל תפוצות ישראל מאז ועד הנה, איך שגאולתו היתה מפנה וגאולה לכל יהדות המדינה ההיא ולכל עמנו, הכלל והפרט.

ואחת הנקודות הבולטות בזה היא, כמדובר כמה פעמים, שכשיהודי מחליט בתוקף ובלי חת להתנהג בחיי היום־יום על פי התורה, תורת חיים, בלי פשרות, וזה כולל כמובן, השפעה על כל הסביבה והעש׳ בכיוון זה במידה הכי גדולה, מתוך אהבת ישראל, ואהבת לרעך כמוך, אז סוף סוף מתגבר על כל הקושיים ונגאל מכל ענינים המבלבלים, ועד — לעשי׳ בכל האמור בהרחבה עוד יותר מקודם.

ואף שמי ידמה לבעל הגאולה, אבל כיון שהורה והדגיש בפירוש, כנ״ל, שגאולתו יש לה שייכות לכל אחד ואחת מישראל, ובפרט לאחרי שסלל הדרך, ועוד זאת שהקושיים שפוגשים עכשיו בפעולות אלו ברוב המקומות אינן לפי ערך כלל לגבי אותם שבעל הגאולה הי׳ צריך להגבר עליהם, הרי מובטח לכל ההולכים בעקבותיו שה׳ מצליחם.

ואם הדברים אמורים בכל שנה ושנה, על אחת כמה וכמה בנוגע לשנה זו, שנה מיוחדת ומסוגלת, שנת המאה להולדת בעל הגאולה, שיום הולדתו, י״ב תמוז, הוא גם יום גאולתו והרי מנהג העולם, מיוסד על כמה מאמרי חכמינו ז״ל, לציין תקופה של מאה שנה. וכמו בכל עניני התורה, סיום תקופה אינו ח״ו גמר וחסל, אלא אדרבה עלי׳ לתקופה חדשה ביתר שאת וביתר עז, אפילו כשבזמן הסיום היו כל העניינים על הצד הכי טוב, שהרי כל עניני טוב וקדושה, התורה ומצותי׳, אינסופיים הם, להיותם קשורים בהקב״ה אין סוף האמתי, ומעלין בקודש.

ויהי רצון שיקויים בכל העושים בכיוון האמור ובאופן האמור, בתוככי כלל ישראל, היעוד בשיעור חומש של י״ב תמוז בשנה זו: ה׳ אלקיו עמו ותרועת מלך בו, וזה יוסיף עוד יותר בהצלחת הפעולות האמורות ועשייתם במנוחת הנפש ומנוחת הגוף, הלוך ומוסיף עדי יקויים ההמשך בשיעור חומש שלמחר, י״ג תמוז: א־ל מוציאו ממצרים כתועפות ראם לו גו׳ כרע שכב כארי וכלביא מי יקימנו — כתרגומו, יתישבו בארצם בכח ובגבורה — בגאולה האמתית והשלימה על ידי משיח צדקנו בקרוב ממש.

בברכה להצלחה ולבשורות טובות
בכל האמור

...ה. אין דער שיחה פון י"ב תמוז פאראייַרז", האָט דער רבי געזאָגט: „יעדער חסיד דאַרף זאָגען אַלע טאָג אַ קאַפּיטל תהלים ביחוד, אַז דער זכות פון די רביים זאָל באַ זיי נמשך ווערען, און עס זאָל באַ זיי נקלט ווערען דער גילוי אור אין אַ פנימיות", לכאו' די השפּעה פון די רביים איז דאָך געווען אַלע מאָל פון דעם בעש"ט אָן, און פונדעסטוועגן האָט מען דאָס ניט געזאָגט וועגען דעם קאַפּיטל תהלים, אויך דער רבי ביז פאראייַרן י"ב תמוז האָט דאָס ניט געזאָגט איז פאַרוואָס עפּעס פונקט י"ב תמוז תש"ט, האָט ער געדאַרפט זאָגן אַז מ'זאָל אַלע טאָג זאָגען אַ קאַפּיטל תהלים ביחוד, עס זאָל נמשך ווערען דער זכות פון די רביים כו'.

מ'האָט שוין גערעדט אַז אין דער שיחה פון י"ב תמוז, האָט דער רבי פאַר־ווַאַרענט, און געגעבען הוראות אויף דעם קומענדיקן זמן, ווָאס עס וועט זיין, און ווי מ'זאָל זיך פירען, איז צווישען די הוראות ווָאס ער האָט געגעבען, האָט ער אויך גע־זאָגט, אַז יעדער חסיד זאָל זאָגען אַ קאַפּיטל תהלים, ואולי הכוונה, זיין, דעם רבי'נס קאַפּיטל, שאומרים לפי מספר שנותיו.

עס איז דאָך פראַנען אַזעלכע, ווָאס האָבען פריער געזאָגט דעם רבי'נס קאַפּיטל, און נאָך י' שבט איז באַ זיי געווָארען ספקות, צי מ'דאַרף ווייטער זאָגען, אָדער ניט. און איצטער נאָך י"ב תמוז איז באַ זיי ווייטער געווָארען ספקות, אויב מ'דאַרף זאָגען קאַפּיטל ע', אָדער ע"א, זאָגענדיק ווָאס איז שייכות דאַרטען מצד עצמו אַ יום הולדת, שינוים וגידול התלוי בזמן הולדת וכו' (עיין רמב"ם הל' תשובה פ"ד ה"ח ובצפנת פענח שם) האָט דער רבי דאָס פאַרווָארענט און געזאָגט, אַז יעדער חסיד דאַרף זאָגען אַלע טאָג אַ קאַפּיטל תהלים. שיש לומר שהכוונה זיין קאַפּיטל, ווָאס דאָס וועט העלפען, אַז עס זאָל נקלט ווערען דער גילוי אור אין אַ פנימיות, געזאָגט האָט ער דאָס פאַראַייַרן י"ב תמוז, אָבער ניט אַלע האָבען דאָס געוואוסט, אויך איז די שיחה געווען נאָר באַ יחידים, אָבער דער מוון האָט ניט געוואוסט דערפון, האָט דאָס זיך איצטער אָפּגעדרוקט ונתפרסם לכל.

ואת"ל שהכוונה הנ"ל נכונה, הנה בפירוש האָט דאָס כ"ק מו"ח אדמו"ר ניט געזאָגט, וואָרום עס איז דאָך בכל ביתי נאמן הוא, ואי' בספרים דלכאו' ווָאס איז דאַרטען שייך נאמנות עס איז דאָך ניט שייך עפּעס צונעמען דאַרטען, נאָר מ'מיינט אַז ניט אַלץ ווָאס מען זעהט איז מען מגלה.

עס איז פאַראַן אַ מעשה כמדומה על הרב המגיד, (אָפילו די מעשה האָב איך ניט געזעהן אין חב"ד ספרים, אָבער דער רבי האָט געזאָגט אַז צוליב יר"ש מאָכט ניט אויס) אַז אחד מתלמידי המגיד האָט זיך געזעגענט מיט דעם מגיד, און געוואָלט פאָהרען אַ היים, והמגיד אמר להחבריא שיעכבו אותו האָבען די תלמידים עם ניט געלאָזט פאָהרען, אָבער עס האָט דאָך ניט געהאָלפען, ביז מ'האָט עם געזאָגט אַז דאָס שטאָמט פון דעם מגיד אַליין, ולא האמין, וואָרום דער מגיד האָט דאָך אַליין זיך געזעגענט מיט עם, אָבער איבער פרעגן האָט ער דאָך ניט געוואָלט, והחליט אַז ער וועט אַריינגיין נאָך אָמאָל געזעגענען זיך, און ער האָט זיך מיט אים נאָך אָמאָל גע־זעגענט, איז ער באַלד אַרויס, און האָט זיי אָפּגעזידלט ווי אַ חסיד קען, זאָגענדיק

---

*) נדפס בסה"מ ה'תש"י ס"ע 263. המו"ל.

דערביי, אַט האָט ער דאָך נאָך אַמאָל מיט מיר זיך געזעגענט, אָך דער מגיד אמר להם עוד פעם אַז מ׳זאָל אים אַפהאַלטען איז ער נאָך אַמאָל אַריין צום מגיד, און ער האָט זיך מיט עם געזעגענט, וכך הי׳ כמה פעמים, עד שבסוף האָט ער זיי ניט געהערט און ער איז אַוועקגעפאָרען, קומענדיק א היים איז ער נעדר געווארען, איז מען שפעטער אַריין צום מגיד, און מ׳האָט געפרעגט, וויבאַלד אַז ער האָט גע־ווואוסט איז פאַרוואָס האָט ער עם אַליין ניט געזאָגט, נאָר דער תירוץ איז אַז בכל ביתי נאמן הוא, אַז ניט אַלץ מעג מען מגלה זיין.

איינער האָט אַמאָל געפרעגט פאַרוואָס האָט דער רבי געשריבן עתידות אין „הקריאה והקדושה״ פארשטעלט, מ׳האָט דאָך געקאָנט שרייבן בגלוי, און נאָכדעם האָט דער רבי אינגאַנצן אויפגעהערט זאָגען עתידות, והענין אַז אויב דער רבי וואָלט וועלען אַז מ׳זאָל אים שטעמפלען אַלעס יודע עתידות, וואָלט ער דאָס געטאָן, אָבער דער רבי איז לא זה ענינו כלל איז במילא גלאָט מגלה זיין עתידות ניט (בכלל האָט מען געהערט אַז באמת איז בא חסידים בכלל ניט נוגע צי דער רבי איז יודע עתידות, און ניט איבער דעם איז די התקשרות, דער עיקר איז דאָס וואָס ער איז א רבי) נאָר אַז עס איז געווען פאַרבונדען מיט א ענין פון לאלתר לתשובה, האָט ער מגלה געווען, אָבער סתם מגלה זיין איז בכל ביתי נאמן הוא.

בכלל איז אין די לעצטע צייטען, האָט דער רבי מגלה געווען א סאָך ענינים, וואָס אַמאָל האָט מען ניט מגלה געווען אַזוי פיל, פאַראַיאַרן פסח האָט דער רבי געזאָגט (נדפס בקונ׳ עז ע׳ 188) אַז ער וויל מגלה זיין א סיפור אי עס איז דאָך נוגע זיך נו, ווייס איך ניט צי צווישען סיפורים וואָס ער האָט נאָכדעם געגעבען איז געווען אויך דער סיפור אָדער ניט, אָבער עכ״פ איז זעט מען אַז צוליב א ענין וואָס איז נוגע להכלל, האָט ער זיך איינגעשטעלט, ער האָט איינגעשטעלט אפי׳ זיינע נאמנות, אַלץ כדי...

פאַראַיאַרן זומער, איז געווען א שטיקעל טומל וועגען א מלחמה האָט זיך געפונען איינער וואָס ער פלעגט געבען א סאָך געלט פאַר דער קופה של צדקה, און בריייטקייט האָט ער אין זיך, ווייל ער איז נתחנך געווארען על ברכי אמריקה, אַליין האָט ער אפ״כ ניט געוואָלט פרעגען, קלינגט ער אַן אין טלפון, און בעט פרעגען דעם רבי׳ן, צו האָלט ער אַז עס וועט זיין א מלחמה, און האָט מוסיף געווען דערביי, אַז עם בפרט איז דאָס נוגע ווייל ער וויל עפעס מאַכן א געשעפט, וואָס אויב עס וועט זיין א מלחמה וועט ער דעם געשעפט ניט מאַכען, אַזוי ווי מיר האָט זיך אויך געוואָלט וויסען וואָס דער רבי וועט ענטפערן אף אַזא מין שאלה און דערצו בין איך דאָך מער ניט ווי א צינור וואָס דורך מיר גייט דאָס דורך קען דאָך ניט זיין קיין קפידא בין איך אַריין פרעגען, האָט דער רבי אויף מיר געגעבן א קוק, א שמייכעל געטאָן און געזאָגט עס זעט זיך ניט קיין מלחמה, מיט עטליכע טעג צוריק האָט מיר דער איד דערמאָנט די מעשה.

ו. דער מיטעלער רבי אין שערי אורה (בסופו ע׳ 170 ואילך) רעדט אויף וואָס פאַרא אופן עס וועט זיך מער אויספירען די העלאת הניצוצות, צי אין דעם אופן פון אחישנה, אָדער אין דעם אופן פון בעתה, די גמרא זאָגט דאָך אַז עס איז כלו כל

הקיצין, איז דאָך במילא איצטער דא ביידע זאכען, אַדער אחישנה און אַדער בעתה, איז במילא וועט שוין איצטער לשתי הדעות קענען זיין באופן היותר טוב בכל עת שיבוא מבלי לחכות כלל שיקויים לישועה ולנחמה ב"ב ממש.

(משיחת ש"ק פ' פנחס, מבה"ח מנ"א, השי"ח)

בזח"ג* רצג, ב (ועוד בכ"מ בזח"ג) איתא אשר ענין ויקץ כישן הוי' הוא בשם הוי' ולא אד' וכ"מ בתניא פי"ט (מדבארו על חכ' שבנפש)

ומפי' הענינים בזח"ג שם וס' הליקוטים להאריז"ל לתהלים סי' מד מוכח דגם ענין למה תישן הוי' הוא בשם הוי' (מדפרשו על דורמיטא דז"א).

(ממכתב ט"ו אד"ר תשי"ט)

*) מענה לשאלה על הכתוב בד"ה איתא במדרש תהלים (י"ב תמוז, תרנ"ג. נדפס בסה"מ תש"ח ע' 271 ואילך) "ולכן כתיב ויקץ כישן הוי' וכתיב עורה למה תישן הוי'" (שם ע' 272), ובפסוק נאמר בשם אדנות. המו"ל.

## נוסח המברקים ששלח כ"ק אדמו"ר שליט"א לאנ"ש שי' בכל מרחבי תבל לקראת חג הגאולה יב־יג תמוז ה'תשל"ח – תש"מ

ה'תשל"ח

לכל המשתתפים בההתועדות דחג הגאולה ולכל אחבנ"י — שליט"א

שלום רב וברכה!

חג הגאולה שמח והתועדויות פעילות וביתר שאת, כמתאים להתחלת יובל השני דהגאולה, אשר כדברי בעל הגאולה לא אותו בלבד גאל הקב"ה, כי אם גם כו' כמבואר במכתבו,

ופעילות מתוך שמחה, אשר שמחה פורץ גדר,

ונזכה תיכף מגאולה זו להגאולה דיעלה הפורץ, משיח צדקנו, לפנינו

על ידי הקל עושה פלא שיגאול עמו ובקרוב ממש.

לחיים, לחיים ולברכה.

/מקום החתימה/

ה׳תשל״ט

לכל המשתתפים בההתועדות דחג הגאולה ולכל אחבנ״י — שליט״א

שלום רב וברכה!

שבת שלום וחג הגאולה שמח והתועדויות פעילות וביתר שאת, כמתאים להתחלת שנת המאה להולדת בעל הגאולה, אשר כדבריו לא אותו בלבד גאל הקב״ה, כי אם גם כו׳ כמבואר במכתבו.

ופעילות בפרט במעשה שהוא העיקר — בתורה ומצותי׳.

מתחיל בהמבצעים דאהבת ישראל חינוך תורה תפלין מזוזה צדקה בית מלא ספרים נש״ק כשרות טהרת המשפחה,

ובאופן דתענוג ודשמחו צדיקים, ועמך כולם צדיקים, בהשם

וכ״ז יחיש עוד יותר הגאולה דינחם לבטח ויביאם אל גבול קדשו הר זה קנתה ימינו, בביאת משיח צדקנו.

לחיים, לחיים ולברכה. /מקום החתימה/

ה׳תש״מ

לכל המשתתפים בהתועדויות דחג הגאולה ושבת קודש שלאחריו ולכל בני ישראל — שליט״א

שלום וברכה מרובים!

חג הגאולה ושבת שלום והתועדויות פעילות וביתר שאת וביתר עז כמתאים לחותם שנת המאה להולדת בעל הגאולה, אשר כדבריו לא אותו בלבד גאל הקב״ה כי אם גם את כל כו׳ כמבואר במכתבו המפורסם.

ופעילות בפרט במעשה שהוא העיקר בתורה ומצותי׳, מתחיל בהמבצעים דאהבת ישראל חינוך תורה תפלין מזוזה צדקה בית מלא ספרים נש״ק כשרות טהרת המשפחה

ובאופן דשמחו צדיקים והתענגו ועמך כולם צדיקים בהשם והריעו להשם כל עמי הארץ

וכל זה יחיש עוד יותר גאולתנו דעמך וצאן מרעיתך ונבוא שעריו בתודה נשירה ונזמרה. בביאת משיח צדקנו.

לחיים, לחיים ולברכה.

/מקום החתימה/

# בלק

באַשטעטיג די ערהאַלטונג פון אייער בוך ... אין צוגאַב צו די פריערדיקע, זיינער צייט ערהאַלטענע ... א. ז. וו. אין אידיש, ות״ח.

און השם יתברך זאַל אייך מצליח זיין, לויט׳ן אויסדרוק שמחנו כימות עניתנו, און פון איצטער אַן און ווייטער זאַל אייער שרייבען זיין, ווי געשריבען פאַר דעם, נרננה ונשמחה בכל ימינו, בא אַ גוטער איינאַרדנונג בכל הפרטים, און צו אויס־ניצען אייערע כשרונות מיט וועלכע איר זייט בעשאַנקען געווארען, לתועלת הרבים, מיט גוטען געזונט ומתוך הרחבה,

און לויט די ערקלערונג פון רבנו הזקן בעל התניא והשו״ע זאַל זיין דער ענין פון געטאַ, באופן — די ערפילונג פון דעם צוזאַג, הן עם לבדד ישכון, און די זאַך פון קידוש השם, דורך דער אויפפירונג אין דעם טאַג טעגליכן לעבען פון יעדער אידן בתוך כלל ישראל, אין אַ אופן אַז, וראו כל עמי הארץ כי שם ה׳ נקרא עליך ויראו ממך.

(ממכתב ט״ו אייר תשכ״ד)

# פינחס

...ג. אין היינטיקער סדרה ציילענדיק די אידן, דערמאָנט ער אין שבט ראובן את דתן ואבירם, און אין שבט יהודה את ער ואונן, און זאָגט אַז זיי זיינען געשטאָרבן פריער, דלכאו' לא הי' צריך להזכיר כלל את המשפחות שנעדרו, ער דאַרף נאָר ציילען די וואָס זיינען דאָ, וא"ל שמזכירם כדי עס זאָל זיך ניט שטעלען קיין קשיא למה אינו מונה את אלו המשפחות, ולכן מזכירם, און זאָגט אַז פון זיי איז קיינער ניט געבליבן, דא"כ הי' גם להזכיר את חמשת המשפחות של שבט בנימין שנעדרו, זעט מען דאָך אַז ער קומט דאָס ניט פאַרוואָרענען וא"כ למה מזכיר את המשפחות דער ואונן ודתן ואבירם דוקא.

משה רבינו מיט אלעזר הכהן האָבן געציילט די אידן זיינען אידן אָ דבר שבמנין, וואָס דבר שבמנין ווערט ניט בטל, וואָס דערמיט איז רעכט וואָס אַנדערע טענה'ן וויבאַלד אַז אתם המעט מכל העמים, און בפרט שומרי תורה ומצות זיינען דאָך אָ מעט אין דעם עם ישראל גופא, איז וואָס פאַראַ כח האָט מען מי זאָל ניט נתפעל ווערן פון דער גאַנצער וועלט, און זיין שטאַרק אין דעם דרך התומ"צ, ולא זו בלבד, נאָר דער רבי כ"ק מו"ח אדמו"ר הכ"מ מאַנט נאָך אין די שיחה פון י"ב תמוז* אַז מ'זאָל אַליין לעבן, און באַלעבן אויך אַנדערע, אַז ניט נאָר זייענדיק אין ישיבה, אַדער אין ביהמ"ד, וועט ער זיין שטאַרק אין תומ"צ, נאָר ער זאָל גיין אין גאַס, און צוגיין צו א אידן וואָס ער וויים ניט צי ער טראָגט אָ ט"ק אַדער ניט ער וויים אפי' ניט צי ער טראָגט אָ טלית גדול צום דאַוונען, און אפי' וואָס עס טוט זיך ביי אים וועגן תפלין וויים ער אויך ניט, זאָל ער צו עם צוגיין און זאָגן: הער איד, איך ויל ניט פון דיר קיין געלט, איך ויל פון דיר גאָרניט, איך ויל נאָר אַז דו זאָלסט לייגן תפילין אַלע טאָג, לכה"פ אַנטאָן, טו מיר אָ טובה, טו זיך אָ טובה, טו א טובה דיינע עלטערן און עלטער עלטערן ביז יעקב אבינו, און טו א טובה דיינע קינדער און קינדס קינדער עד סוף כל הדורות ביז ביאת המשיח.

מ'קען דאָך טענה'ן, אַז עס איז דאָך ניט קיין נימוס צוגיין צו א מענטשן וואָס איך קאָן עם ניט, וואָס איך וויים ניט וואָס מיט עם איז, עס איז אפי' ניט קאַנטיק אויפן פנים צי ער איז אָ איד, איז זאָגט מען עם אַז א ענין וואָס עס איז נוגע צו נפשות איז ניט שייך די אַלע טענות, וגם אפי' על ספק פיקוח נפש וכמה ספקות איז מען אַלץ דוחה, איז במילא אויב עס איז נאָר אפי' אָ ספק צי ער איז א איד איז מפקחין עליו את הגל, וכמו"כ ברוחניות דאַרף מען זיך משתדל זיין באַלעבן אים אפי' אויף אָ ספק, וכדאי' בגמ' (ברכות כ, א) שרב אדא בר אהבה קרע כרבלתא כו' ואח"כ נודע שאינה יהודית, משום ספק הצלת נפש מישראל מאיסור לאיזה רגעים, לא חס על ממונו ולא יכול להתאפק עד שידע מקודם על ברור אם ישראלית היא.

מ'קען דאָך אָבער טענה'ן בא זיך, צי דען בין איך דעם אויבערשטינס אסטראפצע, מילא ענינים וואָס בין אדם לחבירו, איז דאָס ענינים וואָס איז נוגע צו

---

*) ספה"מ ה'תש"י ע' 262. המו"ל.

טובת ישוב המדינה, איז במילא דאַרף איך אים זאָגן, אַבער ענינים וואָס בין אדם למקום, ווער רעט ענינים פון חוקים, איז וואָס זאָל דאָס מיר אַרן, זאָגט מען אים: אַז אפי' חוקים וכיוצא בו איז ניט נאָר נוגע צו ענינים שבין אדם למקום, נאָר אויך צו בין אדם לחבירו, וע"ד דאי' בגמ' (שבת קנו, ב) לענין כיסוי הראש יומא חד כר' נפל גלימא מעילוי' רישי', דלי עיני' חזא לדיקלא וכו' וואָס דאָס איז געווען אַ ענין ניט נאָר פון גניבה בחשאי, נאָר גזילה וואָרום עס איז דאָך געווען אין גאָרטן בגלוי איז במילא איז דאָך דאָס גזילה, הייסט דאָך דאָס אַז דער חק פון טראָגן אַ היטל וואָס דאָס איז אַ סגולה לאימתא דשמיא, איז שייך אויך צו בין אדם לחבירו, אויף אַזוי ווייט ביז גניבה וגזילה, איז במילא אַז ער זעט אַ אידן דאַרף ער עם זאָגן לייג תפילין, טו אַן אַ היטל, וואָס דאָס איז דער ענין פון כי תראה ערום וכסיתו.

עס איז דאָך אַבער פאַראַנען אַזוינע וואָס מיינען אַז זיי טוען מיט יענעם איז דאָס שוין געוואָג, וואָרום אַז ער האָט בכח אפי' אויף באַלעבן יענעם הייסט דאָך דאָס אַ ראי' אַז מיט זיך איז ער שוין אינגאַנצן פאַרטיק, און איז שוין אַ גמור (פאַר־טיקער), זאָגט מען אים ומבשרך לא תתעלם, זאָלסט אויף זיך אויך ניט פאַרגעסן, ווי דער רבי מאָנט אין אַ שיחה (קונ' עה* ע' 145).

דער יצה"ר איז דאָך ווי דער רבי רופט אים אַ קלוגינקער, איז קומט ער צו יעדער איינעם לפי מהותו, איז צו די וואָס זיי זיינען פאַרזיך'דיקע, זאָגט ער זיי, וואָס דאַרפסטו טראַכטן וועגן יענעם, פאַרנעם זיך מיט זיך אַליין, מברר זיין דיין אייגענעם נה"ב, פלטין שלך לא כבשת עס איז דאָך אבדתו ואבדת חבירו אבדתו קודמת. איז זאָגט מען עם: כי תראה ערום, וכסיתו.

צו די וואָס זיי זיינען בטבע עסקנים, קומט צו זיי דער יצה"ר און טענה"ט, אין אַזאַ צייט וועסטו טראַכטן וועגן זיך. עס איז דאָך פקוח נפשות! פקוח נפש איז דאָך דוחה אַלע דינים פון דער תורה, ביז ער קען קומען צו איינעם און טענה"ן ער זאָל האַלטן אָפן שבת דעם סטאַר, און ער וועט אָפגעבן דעם דאָלער אויף צדקה צו די אידן וואָס געפינען זיך אין ד.פ. קעמפּס, און ברייגען זיי אין אה"ק, וואָס כל המהלך ד' אמות באי' מובטח לו שהוא בן עוה"ב, ווער רעדט נאָך אַז ער איז מדבר בלה"ק איז גאָר ניט שייכות צו זאָגן, זאָגט מען עם: ומבשרך לא תתעלם זאָלסט אויף זיך אויך ניט פאַרגעסן.

מ'דאַרף ניט פאַרגעסן אויף זיך אַליין, מ'דאַרף ניט פאַרגעסן אַז מען האָט אַליין אויך בשר, און פעטע בשר, גראָבע בשר, חומריות'דיקע, וואָס מ'דאַרף זיי וויקן, זאָלצן און אָפשווייגקען.

— דער רבי האָט אַמאָל דערציילט, אַז דער רבי (אביו) נ"ע האָט געזאָגט אַ קינד ווען עס האָט זיך געהאַנדלט וועגן אַ ענין פון לבישת ציצית, איך דאַרף דיינע פלייש? פלייש קאָן איך דאָך קריגן ביים כשר'ן קצב וויפל איך וויל, דאָס האָט ער געזאָגט צו אַ לעבעדיקן קינד, אַ קינד וואָס איז שפעטער אויסגעוואַקסן דער מנהיג הדור —

8) סה"מ תש"י. המו"ל.

פריער דאַרף מען די פלייש ווייקן במים, שהו"ע התורה שנק' מים וגם תפלה כמ"ש שפכי כמים לבך. ואח"כ צ"ל מליחה היינו הסרת הדם, דעם קאָר, עס איז פראַנען אַ דם וואָס מען איז עם זורק ע"ג המזבח, היינו אַ קדושה'דיקער קאָר, משא"כ אַ קאָר של בשר צריך להסירו, וזהו"ע המליחה.

ער קאָן דאָך אַבער אַרומגיין און צאַצקען זיך, זאָגנדיק: קוקט, אַט איז דער דם וואָס איך האָב אַרויסגענומען, איך בין דאָך אַ צדיק און אַ בע"ת אויך דערצו, איז דאַרף מען דאָס אַראָפשווייַנקען, וזהו ההדחה שאחר המליחה עס זאָל ניט זיין קאָנטיק אַז ער האָט אַרויסגענומען דעם דם, וואָס דאָס אַלץ איז דער עניים מרודים תביא בית כי תראה ערום וכסיתו ומבשרך לא תתעלם.

ד. אין דעם נאָמען פנחס איז פראַנען צוויי דעות א' אַז אומעטום איז ער אַ חסר זולת פעם אחת, ב' אַז אומעטום איז ער אַ מלא חוץ מפעם א', (ראה בית שמואל שמות אנשים פנחס שי למורה, שם מנחת שי ר"פ פנחס) עכ"פ לב' הדעות איז ער דאָ בפרשת פנחס אַ מלא. דער טעם פאַר וואָס מען האָט אים צוגעלייגט אַן אות, איז וויילע ער האָט מקנא געווען דעם אויבערשטנס קנאה, וואָס דערפאַר האָט מען עם צוגעלייגט דעם אות יו"ד, אויך ביי יוסף'ן געפינען מיר אַז מען האָט אים מוסיף געווען דעם אות ה', און מען האָט אים גערופן יהוסף, לאחר וואָס ער איז ביי גע־שטאַנען דעם נסיון. וואָס ביידע זאָכן אצל יוסף ואצל פנחס איז געווען ענינים פון שמירת הברית וכמוש"כ כ"ז בזח"ג (רי"ג, ב) און אזוי זאָגט אויך רש"י אין הייַנטי־קער סדרה, אַז דער טעם וואָס ער האָט מוסיף געווען ביי די שבטים די צוויי אותיות הנ"ל י' ה', איז אויף צו באַווייזן שלא שלטו בהם המצריים וואָס דערפאַר איז הטיל הקב"ה שמו עליהם לאמר מעיד אני עליהם שהם בני אבותיהם.

דאָס וואָס מיר געפינען אַז אַ עדות אויף שמירת הברית איז דוקא די צוויי אותיות, איז עפ"י פשוט, ווייל איש ואשה זכו שכינה שרוי' ביניהם, אין איש ואשה איז דאָך פראַנען די צוויי אותיות י"ה איז דערפאַר האָט ער צוגעלייגט די אותיות דוקא וואָס באַווייזן ביי איש ואשה אַז שכינה ביניהם, און זיי זיינען כולם קדושים כולם טהורים.

און דערמיט וועט מען פאַרשטיין פאַרוואָס ער דערמאָנט ציילענדיק די אידן וואָס דאַרפן אַריינגיין אין א"י — דערמאָנט ער — ער און אונז, וואָס דער טעם אויף דעם איז, ווייל ער וויל דערמיט זאָגן, פאַרוואָס מען קאָן ניט אַריינגיין אין א"י דער טעם איז דער חטא פון ער ואונז וואָס דאָס איז מעכב את הגאולה (לקו"ת להאריז"ל ישעי' על הפסוק ובא לציון ועיין ג"כ סהמ"צ להצ"צ פו"ר) דער ענין פון שמירת הברית איז דאָך התקשרות פון הקב"ה וכנס"י.

עס רעדט זיך אין די דרושים פון פ' ויחי פון די דרושים פון אַלטן רביי"ן בתו"א און ביז די דרושים פון כ"ק מו"ח אדמו"ר, אַז די עבודה פון ראובן שמעון לוי איז נאָך אַלץ ניט מספיק און עס דאַרף זיין די עבודה פון יהודה, וואָס יעמולט איז הפעם אודה גו' ותעמוד מלדת, מספיק. און פונדעסטוועגן איז אַז עס איז געווען דער חטא פון ער ואונז איז דאָס געווען אַ עיכוב כנ"ל, ולכן מזכיר ענין ער ואונז.

וועט מען דאָך פרעגן עס איז דאָך געווען בא אידן א משה רבינו, וואָס ער האָט אַליין מתקן געווען און בכח געהאַט צו מתקן זיין, איז ווי האָט ער דערלאַזן אַט דעם ענין, איז דערפאַר דערמאָנט ער את דתן ואבירם, וואָס זיי האָבן געקריגט אויף משה'ן, הגם זיי זיינען געווען גרויסע מענטשן און אויך די אַנדערע היו ראשי סנהדראות, אויך קרח הי' לו במה לתלות, והגם טאָקע אַז ער האָט געזען ניט ריכטיג, אַבער דאָך הי' לו במה לתלות, זיינען זיי דאָך געווען גרויסע מענטשן, אַבער פונדעסטוועגן הצו על משה כו' וואָס דורך דעם איז במילא געווען דער בהצותם על ה', וואָרום עס איז דאָך ויאמינו בה' ובמשה עבדו, די צוויי זאָכן זיינען פאַרבונדן, איז במילא אַז עס איז ניטאָ האמונה במשה, איז במילא ניטאָ די אמונה בה' און עס ווערט דער בהצותם על ה', ומצד זה עיכבו הכניסה לא"י.

תשובה אַבער העלפט דאָך אויף אַליץ, איז דערפאַר איז ער מסיים ובני קרח לא מתו, אַזוי ווי עס שטייט מוריד שאול ואעפ"י כן ויעל.

(משיחת ש"ק פ' פנחס, מבה"ח מנ"א, השי"ת)

# בין המצרים

ב"ה, בין המצרים, ער"ח מנחם אב,
יום שלישי שהוכפל בו כי טוב, טוב לשמים וטוב לבריות,
פ' ציון במשפט תפדה ושבי' בצדקה,
ה'תשל"ט. ברוקלין, נ. י.

אל כל בני ובנות ישראל
בכל מקום שהם

ה' עליהם יחיו

אחד"ש וברכה!

ומענין תקופה זו וימים אלה:

בטח אין כל צורך לבאר רציניות המצב בהווה בעולם וכן — בנוגע למצב עמנו בנ"י שליט"א בכ"מ, הן באהקת"ו והן בחו"ל, הן בגשמיות והן ברוחניות, ובמיוחד בנוגע לפועל — מצב הדורש לעורר וביחד עם זה לעודד — את כל אחד ואחת מבנ"י שליט"א להיות איתן בבטחונו בהשם, אשר הנה לא ינום ולא יישן שומר ישראל, ובלשון נעים זמירות ישראל „אך טוב וחסד ירדפוני כל ימי חיי",

וביחד עם זה לעורר את כאו"א להוספה ביתר שאת וביתר עז בכל עניני יהדות, התורה ומצוותי', והמעשה הוא העיקר: לימוד התורה (הנגלה והפנימית) בחיות, קיום מצוותי' בהידור, כולל הציווים דכל מעשיך לשם שמים ובכל דרכיך דעהו,

---

בין המצרים: רש"י איכה (א, ג). וראה רשימות הצ"צ לשם — נדפסו באור התורה גביאים וכתובים ח"ב (ע' א'לה).

בין המצרים . . תפדה: עיין יל"ש ירמי' רמז רנט: עלה כו' נבוכדנצר כו' ע"מ שיבוא כו' והפכתי אבלם לששון (נת' בד"ה בונה ירושלים, תרכ"ט).

יום . . כי טוב: עיין פרש"י לבראשית (א, ז) בסופו — דגם העבר נעשה טוב. וראה אור התורה בראשית (לג, א ואילך). שם משפטים (ע' א'קנז. א'קסא ואילך).

שהוכפל . . לשמים . . לבריות: ראה קידושין מ, א. פיה"מ להרמב"ם פאה פ"א, מ"א. מכתב כ"ק אדנ"ע (בסה"מ תש"ט ע' יח). מכ' ומאמר כ"ק מו"ח אדמו"ר שם.

ציון . . בצדקה: ישעי' (א, כז). — חותם הפטרת פ' דברים.

בבטחונו בהשם: להעיר מתורת הבעש"ט עה"פ והי' הוי' מבטחו שגם הכלי יושלח לו מלמעלה (כש"ט ח"ב סמ"א — הוצאת קה"ת).

לא ינום . . ישראל: תהלים קכא, ד.

אך טוב . . חיי: שם כג, ו.

אך . . ירדפוני: היפך („והפכתי" — של) רודפי' השיגוה (ב„אך" ימים של) בין המצרים.

המעשה הוא העיקר: אבות פ"א מי"ז.

הציווים דכל מעשיך . . דעהו: אבות פ"ב מי"ב. משלי ג, ו. רמב"ם הל' דעות ספ"ג. טושו"ע או"ח סרל"א. שו"ע אדה"ז או"ח סקנ"ו ס"ב.

ולימוד מיוחד שהזמן גרמא, ע"פ מש"נ ציון במשפט (תורה) תפדה ושבי' בצדקה, לקבוע (ובמקום שכבר ישנם — להוסיף ב)שיעורי תורה בהלכה ופס"ד

ובאם אפשר — בתורת בית הבחירה בית מקדשנו,

ובצדקה — באם אפשר — בצדקת מקדש מעט בתי כנסיות ובתי מדרשות (כולל — ישיבות כו'),

וע"פ מרז"ל ודאי אשר תשובה ותפלה וצדקה מעבירין כו' ועד אשר אתהפכא חשוכא לנהורא ומרירו למיתקא, לטוב הנראה והנגלה.

ואף שבטח עושים ומעשים בכ"ז — הרי ע"פ מחז"ל אין מזרזין אלא למזורז, ארשה לעצמי לעורר וכו' עדכ"ז, ובלשון רבנו הזקן בכיו"ב, לעורר „להעדפה וזהירות וזריזות יתרה ביתר שאת ויתר עז כפולה ומכופלת למעלה מעלה".

ויה"ר שתיכף בקבלת ההחלטות טובות בכ"ז יקויים, כההבטחה לדניאל „מן היום הראשון אשר נתת את לבך להבין גו' נשמעו דבריך", והרי פס"ד הוא בשו"ע אורח חיים,

ויהפכו ימים אלה לששון ולשמחה ולמועדים טובים — ובעגלא דידן,

וכימי צאתנו מארץ מצרים, שאז הקים הוי' „עדות (מצוות) ביעקב ותורה שם בישראל" וצווה להודיעם לבניהם לדור אחרון —

יראנו נפלאות בגאולתנו האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו.

בכבוד ובברכה

---

ציון: הוא בחי' ממעמקים קראתיך (פי' האריז"ל הובא בס' זהר הרקיע — לקו"ת דברים א, ג).
במשפט (תורה): לקו"ת ר"פ דברים. ובאוה"ת שם ד"ה ציון במשפט.
במשפט . . בצדקה: ע"ייג"כ או"ת להה"מ ס"פ שופטים.
(תורה) . . בהלכה ופס"ד: כההמשך בלקו"ת שם (א, ג): אין הגליות מתכנשות אלא בזכות המשניות.
תורה . . בצדקה: טוב לשמים, טוב לבריות.
ובאם אפשר — בתורת . . מקדשנו: כי ע"י הלימוד ב„צורת הבית ותכונתו ומוצאיו ומובאיו וכל צורותיו גו'" (יחזקאל מג, יא) „אני מעלה עליהם כאילו הם עוסקין בבנין הבית" (תנחומא צו יד).
מקדש . . מדרשות: מגלה כט, א.
תשובה . . מעבירין: פיוט ונתנה תוקף, ע"פ ב"ר פמ"ד, יב.
אתהפכא . . למיתקא: זח"א ד, א. וראה שערי אורה בתחלתו.
אין מזרזין אלא למזורז: מכות כג, א. וראה במדב"ר פ"ז, ו.
ובלשון רבנו הזקן: אגה"ק סוס"ז. וראה לקוטי לוי יצחק — לתניא — ע' לז.
מן היום . . דבריך: דניאל י, יב.
בשו"ע אורח חיים: סו"ס תקעא.
ויהפכו . . טובים: רמב"ם בסיום הל' תעניות — מזכרי' ח, יט.
וכימי צאתנו: שבדוגמת זה אראנו נפלאות — בגאולה העתידה (מיכה ז, טו).
עדות . . אחרון: תהלים עח, ה'.
עדות (מצוות): ראה רד"ה ויקם עדות ה'ש"ת (בסה"מ ה'ש"ת ע' 51).
משיח צדקנו: שילמד תורה את כל העם, והי' צדק אזור מתניו ע"ד וילבש צדקה כו' — ראה אוה"ת לישעי'. שיחת שמח"ת תר"ץ ח"ג (לקו"ד ח"א).

מאשר הנני קבלת מכתבו מכ"ב תמוז, ובעת רצון יזכירו את כל אלה שכותב אודותם, על הציון הק' של כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע, מתאים לתוכן כתבו...

ויהי רצון שיבשר טוב, בטוב אמיתי — שהוא כדברי רז"ל טוב לשמים טוב לבריות וטוב העושה פירות, בכל הענינים אודותם כותב.

והרי נמצאים בימים זכרון לחורבן, שתכלית הזכרון לדעת סיבת החורבן (ומפני חטאינו) ומיעוט החורבן הרי זה ע"י בנין, אלא שכמבואר בדא"ח לע"ע מוסיפים אורות באצילות ובנין באצילות, ובעגלא דידן בביאת משיח צדקנו יתגלה גם בעולמנו זה התחתון. ומבואר בדא"ח* הדוגמא — איך שכמה כחות נמצאים במקום אחד — שעד"ז כל העולמות, מתחיל מן עולם האצילות ועד העשי'. וק"ל.

**בברכה לבשו"ט**

(ממכתב ד' מנ"א תש"כ)

---

*) בי' דשוש אשיש — בלקו"ת. ועוד.

...ויהי רצון אשר יפוצו המעינות — מעינות תורת הדא"ח — חוצה, ובימינו ובעגלא דידן, הנה מבין המצרים[1], ויצעקו אל הוי' בצר להם, יומשך מלמעלה מן המיצר העליון דלית מחשבה תפיסא בי', ויהפכו[2] ימים אלו לששון ולשמחה.

(ממכתב ה' מנחם אב, ה'תש"א)

---

1) ראה בפנים* עה"פ גלתה יהודה.

2) ראה לקו"ת תצא ביאור דולא אבה בסופו.

*) הכוונה לרשימות הצ"צ על מגילת איכה (קה"ת תשי"א. תש"ל ונכנסו באוה"ת נ"ך כרך ב) המו"ל.

מאשר הנני קבלת מכתבו מח"י לחדש הגאולה, בו כותב ר"פ מההתועדות דימי חג הגאולה י"ב וי"ג תמוז, ומסיים גם בבשורה טובה בהנוגע...

ויהי רצון שימשיך בבשו"ט בענינים הכללים והפרטים גם יחד, ומהם בנקודה התיכונה, שכאו"א מתעסק בהפצת המעינות חוצה, אשר הפצת המעינות בכלל ובפרט בימי המצרים ענין ושעת הכושר לעורר אשר מפני חטאינו גלינו מארצנו וכו', והתקון לזה ע"י התשובה על הנ"ל והמשכת כל הענינים משרשם ומקורם, שבלימוד התורה ה"ז המשכת התורה ואור תורה — מהמאור שבה שבדורנו נתגלתה בתורת החסידות.

**בברכה לבשו"ט בכל האמור**

(ממכתב כ"ג תמוז תשי"ט)

אונז וואונדערט וואָס לעצטנס הערן מיר ניט פון אייך, אונז וואָלט געפרייט ווען איר שרייבט אונז אַ בריוו ווי עס גייט אייך פֿאַרזענליך, און וואָס טוט זיך וועגן פֿאַרשטאַרקן אידישקייט ביי אייך אין שטאָט, ווי מיר האָבן געדאַרפט וועלן איר זייט דאָ געווען.

די חברה משניות בעל פֿה מעמבער קאַרט האָבן מיר אייך אַרויס־געשיקט, און זיכער האָט איר עס באַקומען.

עס וואונדערט אונז וואָס איר האָט נאָך ניט באַשטעלט די קובצים „היום יום" און חנוך לנער וועלכע זיינען לעצטנס דערשינען און וועלכע האָבן אַרויסגערופן אין דער חסידישער וועלט גרויס צופֿרידענקייט. זיכער האָט איר זיי נאָך ניט באַשטעלט וויל איר זייט ניט געווען אינפֿאַרמירט וועגן זייער דערשוינען און דער־פֿאַר שיקען מיר אייך אַרויס צו פּינקט פון ביידע קובצים, פֿאַר אייך און אייערע פֿריינד. אויב איר געפּינט אַז דאָס איז צופיל קענט איר זיי די איבעריקע צוריק שיקען אויף אונזער חשבון.

אין דעם חדש החורבן — יהפך ב"ב לשמחה ולששון — דאַרפן מיר אַלע גע־דיינקען, אַז על מה אבדה הארץ (בבית ראשון) על מאסה של תורה (ב"מ פה, ב) ובבית שני — איבער שנאת חנם (יומא ט, ב)

און דער זכרון דאַרף אַרויס רופן דעם שטאַרקן ווילן, אַף טאָן אַלץ אין אהבת ישראל חנם בלא פני' (זע היום יום ט"ו כסלו וואָס דער אַלטער רבי — בעל התניא ושו"ע — האָט געזאָגט אין דעם), ובפרט אויף פֿאַרשטאַרקען חיבת התורה וואָס דאָס קומט דורך ערקלערן, אַז עס איז חכמתו ית', ובכלל דורך התעוררות לירא שמים.

(ממכתב יום ה', י"א לחודש מנ"א, ה'תש"ג)



הפתעה נעימה היתה לי, לאחרי ההפסק הארוך, לקבל מכתבו מכ"ד בתמוז, שהגיעני באיחור זמן.

ובינתים עוד נתוספו כמה מאורעות המוסיפים דאגה וצער במצב הכללי אודותו כותב. ומה שמבהיל עוד יותר הוא — הכיוון, אף שלכאורה טבעי הדבר, שהרי כמו שמצוה גוררת מצוה, כן בנוגע להפכו. אבל לאחרי כל זה ההתדרדרות היא מעבר להמשוער, אפילו כשלוקחים בחשבון אשר מצוה גוררת מצוה כו'.

לכתבו אודות מכתב הדרכה או עידוד וכו', הרי עמדתי בהענין ידועה ומפורסמת, ובפרט אשר בכל הזדמנות מתאימה — מדובר עד"ז, וכל שיהי' אפשר להעלות במכתב אחד — אינו בערך כלל להמצב ורציניות הענין, ולא בערך אפילו להמדובר מדי פעם בפעם.

ועוד וזהו העיקר: כל הזמן נמנע אני מלכוון דבריי בענין זה לתנועה מסויימת, אפילו לא לאנ"ש וכיו"ב. ומדגיש אני בפירוש הפכו, היינו שזהו ענין הנוגע לכל אחד ואחת מישראל. והטעם בזו, מובן, נוסף על העיקר שכן הוא באמת, כדי לשלול מאלה אשר תואנה הם מבקשים לומר אשר הדברים מיוסדים על שיטה מיוחדת, או ששייכים הם לסוג מסויים, משא"כ בנוגע לכל שאר החוגים — אינם בתוקפם, או שגם הפכם מוצדק. ומאחר שכוונתם להצדיק פעולות ודיעות הנוגעות בפיקוח נפש ממש, היל"ת, של כו"כ מאחב"י שליט"א, משתמשים הם בכל אפשריות של הצדקת עצמו. וכיון אשר להם הכסף וצנורות פרנסה וכיו"ב, הרי המושפעים שלהם משוחדים. ולכן נמנע אני וזהיר מנתינת מקום לסילוף על ידי זה שדברי יהיו מופנים לאנ"ש בכלל או לתנועה מסויימת, וק"ל.

ויהי רצון אשר כיון שנכנסנו לשבעה דנחמתא, הבאים לאחרי תקופת בין המצרים המדגישה אשר „מפני חטאינו גלינו מארצנו ונתרחקנו מעל אדמתנו" —

וכמדובר כמה פעמים, אשר אף כשגלינו ונתרחקנו, הרי היא ארצנו ואדמתנו, ובשני הענינים: בנוגע להארץ אשר היא בבעלות המלאה והנצחית של עם בני ישראל, ובנוגע לעם ישראל, אשר כאו"א לא רק שמותר לו לחוות דעתו בנוגע לארצנו ארץ אבות, אלא שגם מחוייב הוא לעשות זה ובכל התוקף המתאים —

הרי יעשה כל אחד ואחת כל התלוי בהם למעט החטאים שהם סיבת הגלות, כולל הגלות הפנימי של הנפש שהיא חלק אלוק' ממעל ממש, על ידי חיים שלמים על פי התורה בשלמותה שניתנה מהוי' אלקי ישראל שהוא תכלית השלמות ונתן את הארץ בשלמותה בירושה ובמתנה שלמה להעם בשלמותו, ועל ידי פעולות האמורות דכל או"א ובשלמות האפשרית יתוסף בברכת ה' בכלל, ובפרט אשר יערה רוח ממרום על כל אחינו ואחיותינו התועים והטועים בענין העקרי של שלמות הארץ ונחלתה נחלת עולם לעם עולם מאת אלקי עולם. וכדרכה של כל תשובה, אשר בלשון חכמינו ז"ל „הי' רגיל לקרות דף א' יקרא ב' דפים" כו', יתקנו וישלימו את העבר על ידי פעולתם בשלמות ובכפלים לתושי' להגן על שלמות הארץ. וזכות ארצנו הק' ועמנו עם קדוש תעמוד להצלחת פעולות האמורות שלהם ושל כל אחד ואחת מאחב"י שליט"א בהצלחה מרובה, ובפרט שזהו הדרך לשלום אמתי ובר קיימא, וגדול השלום וכלי מחזיק ברכה וכל הברכות עדי תקויים הברכה העקרית, לה אנו מצפים מתוך החושך כפול ומכופל בגלותנו זה בדרא דעקבתא דמשיחא, דור יתום והאחרון לגלות, ונזכה במהרה בימינו ממש שנהי' דור ראשון לגאולה האמתית, אשר ישים הקב"ה קץ לחושך, חושך הגלות הפנימית וחושך הגלות כפשוטה, בביאת משיח צדקנו.

(ממכתב י"ג מנחם אב, ה'תשל"ט)

# מנחם אב

היינט איז דאָך שבת מברכים אב, עס איז פאַראַן אין רבי'נס נ"ע אַ מאמר (נחמו עת"ר ורשום עליו שהוא מכתבי אאזמו"ר) וואָס ער פרעגט דאָרטן שבחדש אב ה"ה פורעניות חורבן הבית ראשון ושני, וכן חטא המרגלים שהי' המקור על החורבן הי' ג"כ בתשעה באב וכן שארי הענינים שמבואר בדרז"ל שאירעו בחדש אב, שכל זה הו"ע של דינים וגבורות, ולמה נק' החדש הזה בשם אב, שתי' אב מורה על רחמים כמ"ש כרחם אב, וכן הסדר של תי' אב א' ב' מורה ג"כ על רחמים, כמבואר בזהר (ח"ב נ"א, ב) דבכל מקום שהסדר הוא מלמעלמ"ט הוא רחמים ומלמטלמ"ע הוא דינים וגבורות, דלכן תשרי שבו נידון העולם סדרו הוא ת' ש' ר' מלמטלמ"ע, משא"כ חדש אב שסדרו הוא א' ב' מלמעלמ"ט, מורה על רחמים, וא"מ איך החדש הזה, שבו אירעו כל הענינים וואָס ער רעכנט אויס במס' תענית מכונה בשם אב, שהשם הזה מורה על רחמים דוקא.

ומבאר שם בהמאמר, שהוא ע"ד שמע בני מוסר אביך. וי"ל הענין שבאמת הרי הכל הוא רחמים, שהרי מאתו לא תצא הרעות ובפרט ההנהגה עם עמו ישראל שהם בניו וצאן מרעיתו, הרי בודאי הוא בחסד וברחמים, אלא שיש רחמים נגלים, ויש רחמים גדולים ביותר (היינו שלמע' מסדר השתל'), ולהיותם רחמים גדולים ביותר ע"כ אין יכולים להתגלות כ"א בלבוש של דין דוקא.

וטעם הדבר הוא, דלהיות שאז הוא מעמד ומצב של דין, שלכן הוצרך שיהי' רחמים גדולים דוקא, ולהיות שהוא מעמד ומצב של דין, ע"כ א"א שיתגלו הרחמים כ"א בלבוש דין דוקא דאם יתגלו כמו שהם אזי ינגד מדת הדין, ולכן התעלמו בלבוש של דין.

ובאמת יש בזה עוד מעלה, דע"י שבחיצוניות הם דין, שבזה האָט מען דאָך מפצה געווען את מדת הדין, ע"כ יכולים להיות רחמים עד א"ס, מפני שאין בזה ההתנגדות של מדה"ד, (ראה לקו"ת ד"ה בשברי לכם, קונ' ס"א ע' יו"ד ואילך).

ולכן נקרא בשם אב שזה מורה על הרחמים, מפני שבאמת זה רחמים גדולים ביותר כנ"ל.

והנה בכתיבת גט כותבים ירח אב בלי תי' מנחם, ובברכת החודש המנהג הוא (וואָס מנהגם של ישראל תורה) שמברכים חדש מנחם אב, ומה שמוסיפים תי' מנחם בברכת החדש, הטעם הוא וויילע מיט ברכת החדש וויל מען דאָך ממשיך זיין אַז אין דעם חדש אַדער אפי' אין די טעג וואָס זיינען נאָך ביז ר"ח שהם ימי ההכנה לחדש זאָל זיין ישועה ונחמה, דכללות ענין הנחמה הוא ווי מען האָט געזעט (בהר"ד דש"ק מברכים תמוז) אשר באה אחרי יגון דוקא, היינו התגלות הפנימיות של היגון הקודם, ולכן מוסיפים בעת ברכת החדש תי' מנחם, הכוונה שיומשך הרחמים בגילוי, גם למטה מעשרה טפחים, וע"ד שמספרים אשר דער רבי מוהר"ש האָט אַמאָל געפרעגט אצל אביו כ"ק אדמו"ר הצ"צ בשנת תר"ח מה נעשה עם ה"קץ" שרמזו על שנה זו,

ועגה וואס ווילסטו, ביאת המשיח הוא גילוי פנימיות הנשמה, (עיין אגה"ק ס"ד) עס האט זיך אפגעדרוקט דער לקו"ת שהוא גילוי פנימיות התורה, שע"ז הוא גילוי פנימיות הנשמה, ויאמר לו כ"ק אדמו"ר מוהר"ש מיר ווילן אבער ביאת המשיח למטה מעשרה טפחים...

(משיחת ש"ק פ' פנחס, מבה"ח מנ"א, השי"ת)

## נוסח המברק שהואיל כ"ק אדמו"ר שליט"א לשלוח לאנ"ש שי' בכ"מ – בר"ח מנ"א ה'תשל"ח

ב"ה, ר"ח מנחם אב ה'תשל"ח

ע"פ מש"נ ציון במשפט (תורה) תפדה ושבי' בצדקה, הצעתי ובקשתי לבקש את כל אחד ואחת שבסביבתם להוסיף בשיעורי תורה ובצדקה, ובאם אפשר בתורת בית הבחירה מקדשנו ובצדקת מקדש מעט בתי כנסיות ובתי מדרשות, והקל עושה פלא יהפך ימים אלה לימים טובים וימי ששון ושמחה.

בברכת הצלחה

---

ציון . . בצדקה: ישע' א, כז.
במשפט (תורה): לקו"ת ר"פ דברים ובאוה"ת שם ד"ה ציון במשפט.
מקדש . . מדרשות: מגלה כט, א.
והקל עושה פלא: תהלים עז, טו.
יהפך . . ושמחה: רמב"ם הל' תעניות בסופן. שו"ע או"ח שם.

# ימי הקיץ

ב"ה, כ"ף מנחם אב, ה'תשל"ט
ברוקלין, נ.י.

כל החונים/ות במחנה
גן ישראל
בכל מקום שהם

ה' עליהם יחיו

שלום וברכה!

שמחתי לשמוע שעונת הקייטנה עוברת עליכם בטוב, בחיזוק בריאות הגוף ובריאות הנשמה גם יחד.

ובודאי אין צורך להסביר לכם שאצל כל אדם בכלל — בריאות הגוף קשורה עם בריאות הנפש, ואצל יהודי בפרט — הנשמה קשורה בקיום התורה ומצותי' עליהן נאמר „כי הם חיינו ואורך ימינו".

וכיון שהנכם בני עם חכם ונבון, כמו שהתורה מעידה על עמנו כי הוא „עם חכם ונבון", בטח מבינים אתם שמאחר שהנשמה מחי' את הגוף, הרי צרכי הנשמה — לימוד התורה וקיום מצותי' — קודמים לכל דבר, ועל ידי כך היהודי בריא ושלם בנשמתו ובגופו גם יחד.

ויהי רצון שתמשיכו בהנהגה האמורה באופן דמוסיף והולך במשך כל השנים הבאות, והבטיחו חכמינו זכרונם לברכה שאין לך דבר העומד בפני הרצון, זאת אומרת שאין הדבר תלוי אלא ברצונכם.

ובפרט שאחרי עונת הקייטנה בא חודש אלול, שהתורה אומרת כי אלו"ל ראשי תיבות — „אני לדודי ודודי לי". ו„דודי" זה הקדוש ברוך הוא, אוהב עמו ישראל, הקטנים עם הגדולים, ומרוב אהבתו רוצה אך בטובתם האמתית.

ובודאי תנצלו במילואם ימים אלה, שהם ימי הכנה לשנה החדשה הבאה עלינו ועל כל ישראל לטובה, להתחזק בהנהגה של „אני לדודי", כלומר הנהגה חדורה אהבת ה' וחפץ ורצון ותשוקה למלא רצונו, ומובטח לכם ש„ודודי לי" — שהשם יתברך מצליח אתכם ומברך אתכם וכל הקרוב ויקר לכם בכל המצטרך בגשמיות וברוחניות גם יחד.

בברכה להצלחה
ולבשורות טובות

ב"ה, חמשה עשר באב, ה'תש"מ
שנה השביעית, שבת לה'
ברוקלין, נ.י.

לכל הקייטנים
ולכל הקייטנות

ה' עליהם יחיו

שלום וברכה!

בנועם קבלתי הדו"ח, וכן המכתבים בקשות ברכה, והשי"ת ימלא משאלות לבב כל אחד ואחת מכם לטובה ולברכה. בטוחני שניצלתם ומנצלים אתם את עונג הקייטנה במלוא המדה, לחיזוק בריאות הגוף ובריאות הנפש גם יחד. וכמדובר כמה פעמים שבחיי היהודים בריאות הגוף ובריאות הנשמה תלויות זו בזו ובהגברת הנשמה על הגוף. ובריאות הנשמה הרי תלוי' בלימוד התורה ובקיום מצוותי', עליהם נאמר וחי בהם.

כיון שבהשגחה פרטית מכתב זה נכתב בחמשה עשר באב, בודאי ידוע לכם ענין ותוכן יום זה, שעליו אמרו חכמינו ז"ל "מכאן ואילך דמוסיף יוסיף", כלומר, מחמשה עשר באב ואילך המוסיף לילות על הימים לעסוק בתורה יוסיף לו הקב"ה חיים על חייו.

ואם בכל השנים הדברים אמורים, על אחת כמה בשנה זו, שהיא שנת השבע, שבת לה', שאז צריך היהודי להיות קשור עוד יותר עם הקב"ה, והקישור עם הקב"ה הוא על ידי התורה ומצוותי'.

ועוד בה שלישי' — שעונת הקיץ דשנה זו יש לה חשיבות מיוחדת בתור הכנה לשנה הבאה עלינו ועל כל ישראל לטובה, שהיא שנת הקהל, אשר גם ענין זה בודאי ידוע לכם.

ועל פי שלוש הנקודות האמורות, תקותי חזקה שכל אחד ואחת מכם עשו ועושים כל התלוי בכם ללכת מחיל אל חיל בלימוד תורתנו וקיום מצוותי', בהתמדה ושקידה ביתר שאת וביתר עוז, וברכת ה' תחול על כל אחד ואחת מכם וכולכם יחד להצליח בכל האמור. ונוסף על העיקר שהוא מילוי רצונו של הקב"ה, הרי זה גם מרחיב הצנורות והכלים לקבלת ברכות השי"ת בכל המצטרך, בגשמיות וברוחניות גם יחד.

בברכה להצלחה רבה
ולבשורות טובות
בכל האמור

מחנה גן ישראל על יד המרכז לעניני חינוך,
עלענוויל, נ.י.

לשבת הראשונה בגן ישראל שולח אני את ברכתי לכל הילדים המדריכים המנהלים ועוזריהם שליט"א.

ובאשר מהשבת מתברכין כולהי יומין יתברכו לכל ימי היותם בגן ישראל להתחזק ולהתאמץ בגשמיות וברוחניות בבריאות הגוף ובבריאות הנפש גם יחד. וגן ישראל ישפיע על חניכיו להוספה בהתמדה ושקידה בלימוד תורתנו תורת חיים וקיום מצותי' בהידור באור וחום חסידותי. וזכות כל המשתדלים ומסייעים בזה והמדריכים בראשם — וכדרשת רז"ל על הכתוב ומצדיקי הרבים ככוכבים לעולם ועד — תעמוד להם ולכל בני ביתם בהמצטרך להם בגשמיות וברוחניות.

בברכת שבתא טבא

(מברק קיץ תשט"ז)

ב"ה, ערב ש"ק, ו' תמוז ה'תשט"ב,
ברוקלין, נ.י.

לבני ישראל אשר ב„גן ישראל" ובראשם המדריכים, ההנהלה וכל המתעסקים שליט"א

שלום וברכה!

תהי ביאתם לגן־ישראל בשעה טובה ומוצלחת, ולהמשיך ההצלחה והברכה בכל עניני גן־ישראל הגשמיים והרוחניים, וגן־ישראל יתאים לשמו להעמיד אילנות טובים נושאים פירות טובות, ויקוים בהם הכתוב יבא דודי (זה הקב"ה) לגנו — דירה לו ית', על ידי לימוד וקיום תורתנו ומצותי' מוארים באור וחיות חסידותיים.

בברכת שבת טוב ושמח

ב"ה, ערב ר"ח תמוז, חדש גאולת כ"ק מו"ח אדמו"ר,
ה'תשי"ט. ברוקלין, נ.י.

לבני ובנות ישראל אשר ב„גן ישראל"
ובראשם המדריכים־ות, ההנהלה, וכן
המתעסקים־קות

ה' עליהם יחיו

שלום וברכה!

תהי פתיחת הקייטנה גן־ישראל וביאתם שמה בשעה טובה ומוצלחת,

וימשיכו ההצלחה והברכה בכל עניני גן־ישראל הגשמיים והרוחניים,

וגן ישראל יתאים לשמו להעמיד אילנות טובים נושאים פירות טובות,

ויקוים בהם הכתוב יבוא דודי (זה הקב"ה) לגנו־לגנוני*, דירתו ית',

על ידי לימוד וקיום תורתנו ומצותי' מוארים באור וחיות חסידותיים.

ובשנה זו אשר שבת היא להוי', ימשיכו בכל עניניהם שובה** ונחת, שבת שבתון, עונג האמתי, בגשם וברוח גם יחד.

בברכת הצלחה בכל האמור

---

*) מדרש רבה במקומו. נתבאר בהמשך באתי לגני — לכ"ק מו"ח אדמו"ר, השי"ת.
**) עיין רשימות ע"ס תהלים לאדמו"ר הצמח צדק צב, א (ובמילואים שם).

ב"ה. ר"ח הגאולה תמוז תשכ"ה,
ברוקלין,

לגן ישראל

ה' עליהם יחיו

שלום וברכה!

תהא פתיחת גן ישראל לכל משך שהותם בו, ובפרט בשנה זו, שנת המאה להסתלקות הילולא של אדמו"ר הצ"צ בהצלחה בכל, וגם לימים הבאים לכל אחד ואחת מכם.

יהא צמח ה׳ לצבי ולכבוד. לומדי צדק (תורה) ופועלי צדק (מצות).

ובקרוב ממש נזכה בתוך כ״י לקיום היעוד. הנה ימים באים נאום ה׳ והקימותי את הדבר הטוב אשר דיברתי אצמיח לדוד צמח צדקה ושפט בצדק הוא משיח צדקנו.

בקרוב לבשורות טובות בכל האמור

ב״ה, עש״ק עלי באר ענו לה, חדש הגאולה, ה׳תשל״א
ברוקלין, נ.י.

ל״גן ישראל״

ה׳ עליהם יחיו

שלום וברכה!

תהי פתיחת ה״גן ישראל״ וכל משך שהותם בו בהצלחה רבה, וימשיכו ההצלחה בכל עניני גן־ישראל הגשמיים והרוחניים, וגן־ישראל יתאים לשמו להצמיח אילנות טובים נושאים פירות טובים, ויקוים בהם הכתוב יבוא דודי (זה הקב״ה) לגנו לגנוני, דירתו ית׳, על ידי לימוד תורתנו וקיום מצותי׳ מוארים באור וחיות חסידותיים, כרצון ותקות בעל הגאולה כ״ק מו״ח אדמו״ר, והקב״ה עוזרם.

בברכת שבת טוב ולהצלחה

---

עלי באר: שיעור היום (בשיעורי חת״ת הידועים).

עלי באר ענו לה: באר נקראו בנ״י וכמש״נ מעין גנים באר מים חיים וענו לה שמעוררים אותם מלמעלה, וע״י תומ״צ עולים ממאסר הנה״ב לאור באור החיים (עיין לקו״ת ואוה״ת עה״פ).

דודי . . לגנוני: מדרש רבה במקומו. נתבאר בהמשך באתי לגני, השי״ת.

והקב״ה עוזרם: סוכה נב, ב. ובתניא רפי״ג: מיד. ונאמר (תהלים ע, ב): ה׳ לעזרתי חושה.

ב"ה, ערב ש"ק פרשת אני חלקך ונחלתך ג' תמוז, ה'תשל"ח.
ברוקלין, נ. י.

ל„גן ישראל"

ה' עליהם יחיו

שלום וברכה!

תהא פתיחת „גן ישראל" וכל משך שהותם בו בהצלחה בכל, ובפרט שימי גאולה אלה הם התחלת יובל השני דגאולת כ"ק מו"ח אדמו"ר, אשר גם גאולת כולנו היא, ומעוררת ונותנת כח להוספה בתורה ובמצוות ולהוספה בברכות השם בעניני הגוף והנפש גם יחד,

ויקויים בכל אחד ואחת מהם אני (הוי') חלקך ונחלתך

ותפלת וברכת בעל הגאולה

יהי הוי' אלקינו עמנו כאשר הי' עם אבותינו אל יעזבנו ואל יטשנו, הא־ל עושה פלא.

בברכת חג הגאולה

---

גן ישראל: כפשוטו (עושה פירות המתאימים לישראל) וכמשמעו — גינוני ע"י הפירות עושים דירה וקבע לישראל — וראה רד"ה באתי לגני (ה'שי"ת) לבעל הגאולה.

התחלת יובל: שנקרא עולם (קידושין טו, סע"א. סדא"ר פ"ז. פרש"י משפטים כא, ו). וראה זח"ב קטו, ב. ראה זח"א (צה, ב): כל חירו מיובלא קא אתי.

גאולה . . ובמצוות: ראה מכתב בעל הגאולה לחגיגת י"ב תמוז הראשונה.

הגוף והנפש: שברוחניות הם: מצות (אברים, גרמוהי) ותורה (דם — הוא הנפש — חיוהי) — ראה תניא פכ"ג (ובהגהות הצ"צ לשם). לקו"ת במדבר יג, א.

אני . . ונחלתך: שיעור החומש דהיום. וראה רמב"ם סוף הל' שמיטה ויובל.

ותפילת . . הגאולה: ביום ג' תמוז תרפ"ז. ראה קונטרס יד.

הא־ל עושה פלא: תהלים עז, טו.

ב"ה, שלישי בתמוז,
אור לעש"ק פ' ויאמר ה' גו' אני חלקך ונחלתך,
חודש הגאולה, ה'תשל"ט
ברוקלין, נ.י.

ל„גן ישראל"

ה' עליהם יחיו

שלום וברכה!

תהי פתיחת ה„גן ישראל" וכל משך היותם בו בהצלחה רבה

ובשנה זו, שנת המאה להולדת בעל הגאולה, יוסיף כאו"א מכם ובשמחה רבה בגאולת עצמו ובגאולת הסביבה ע"י עסק בתלמוד תורה ומצותי',

וימשיכו בכ"ז במשך כל השנה ובהוספה,

ויקוים בכאו"א מהם אני (הוי') חלקך ונחלתך.

ובקרוב ממש ינחם לבטח ויביאם אל גבול קדשו הר זה קנתה ימינו, בביאת משיח צדקנו.

בברכת שבת טוב ולהצלחה

---

שלישי: דהתורה משולשת ואומתנו משולשת (שבת פח, א).

שלישי בתמוז: התחלת גאולת כ"ק מו"ח אדמו"ר, אשר לא אותו „בלבד גאל הקב"ה כ"א גם את כל כו' איש ישראל" (לשון מכתבו נדפס בסה"מ ה'תש"ח ע' רסג).

ויאמר ה': שיעור היום (בשיעורי חת"ת הידועים).

אני חלקך ונחלתך: כל איש כו' אשר נדבה רוחו כו' יהי ה' חלקו ונחלתו לעולם כו' (רמב"ם סוף הל' שמיטה ויובל, עי"ש).

המאה להולדת: נולד י"ב תמוז תר"ם.

ובשמחה רבה: כפולה ומכופלת כו' ישמח ישראל בעושיו כו' (תניא ספל"ג).

ע"י העסק בתלמוד תורה: שאין לך בן חורין אלא מי שעוסק בת"ת (אבות פ"ו מ"ב).

ינחם . . ימינו: תהלים עח, נג-ד.

הר זה קנתה ימינו: ראה אוה"ת לשבועות (במדבר ע' רב) די"ל ד„זהו פנימיות התורה" ועפ"ז י"ל דגבול קדשו (ראה תרגום שם) זהו גליא דתורה.

ב"ה, י"ז בסיון, ה'תשל"ג
ברוקלין, נ.י.

תלמידות המסיימות
וכל המשתתפים בחגיגת
סיום המחזור הראשון
בית חנה — חב"ד
בירושלים עיה"ק ת"ו

ה' עליהם יחיו

שלום וברכה:

בנועם נתקבלה הידיעה על דבר סיום מחזור ראשון — מאורע חשוב ומרנין לב כשלעצמו, נוסף על הנחת־רוח שנגרם לי במיוחד היות שהמוסד נקרא על שם כבוד אמי מורתי הרבנית זצ"ל.

ויהי רצון שיקויים בהתלמידות בכלל, והמסיימות בפרט — „כמופת הייתי לרבים", הן בנוגע להתמדה ושקידה בלימודים והן בהנוגע לתכליתם — הנהגה מתאימה בחיי היום־יום ובאופן דמוסיף והולך. וכמדובר כמה פעמים, ש„סיום" שייך בענינים שאינם חיוניים, אבל לא שייך „סיום" או הפסקה ח"ו בעניני תורתנו שהיא חיינו ובהנהגה על פי מצוותי' עליהן נאמר אשר יעשה אותם האדם וחי בהם.

ומזה מובן גם כן, אשר עונת הקיץ, שקוראים לה „עונת החופש", הרי זה אך בנוגע ללימודי חול ובעניני רשות, מה שאין כן בנוגע ללימודי קודש ובכל עניני טוב וקדושה. והרי כל אחד ואחת מישראל, בתור הקדמה למתן־תורה נצטוו: ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש. ואף שהוא לשון ציווי, הרי זה גם כן לשון הבטחה.

ומענין לענין באותו ענין, כיון שעומדים אנו בחודש דמתן־תורה, הרי בציווי ובהבטחה האמורה יש לנשי ובנות ישראל חלק חשוב ועיקרי, וכפירוש חכמינו ז"ל את הפסוק שנאמר כהקדמה לזה: כה תאמר לבית יעקב — אלו הנשים (תחילה, ואח"כ) ותגד לבני ישראל — אלו האנשים.

ויתן השי"ת שכל המסיימות, ועל ידיהן המשפחות שלהן, וכל המשתתפים במסיבה זו, ועל ידיהם אלה שיושפעו מהם, יהיו חדורים ברוח התורה, שהיא נצחית, נצחית לא רק במובן שלא תהא מוחלפת, אלא שהיא בתוקפה בכל מקום ובכל עת ובכל יום ובכל שעה, בנוגע לכל בן ולכל בת מישראל, משך כל חיי האדם עלי אדמות, במחשבה דיבור ומעשה, ומעשה הוא העיקר.

בכבוד ובברכה להצלחה
ולבשורות טובות בכל האמור

...כמדומה שבתקופה זו נוהג לשנות מקומו, או כלשון הרגיל „לקחת חופש" (מובן שסתירה מרישא לסיפא, שהרי חופש אי אפשר לקחת, אלא לקבל. שבאם אפשרי לקחת בעצמו, הרי גם מלכתחלה חפשי הוא. ועוד שהוא בעצם היפך הענין דעבדי הם, ובכ"א — התוכן מובן, וכיון שכוונתו לבריאות, ה"ה ע"פ תורה) — ויהי רצון שיהי' בהצלחה, וישמש החופש להוספה בחירות אמיתית, שאין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתורה.

(ממכתב י"ג מנ"א תש"ט)



איר ווייסט דאך אז שוין עטלעכע יאר וואס דער רבי דער שוועד האט מסדר געווען אז די תלמידים זאלן ארויספארן אויף עטלעכע וואכן, אנשטאט וואס אנ־דערע נוצן אויס די צייט אויף פאריכטן דעם גוף, במקום זה זאלן זיי פאריכטן די נשמות ביי קינדער ווי אויך ביי דערוואקסענע, וואס דורך דעם ווערן זיי פאריכטן אויך זייערע אייגענע נשמות און גופים, און זיי ווערן זיין געזונט אין רוחניות און אין גשמיות.

וויבאלד עס איז דעם רבי'נס א שליחות איז אין דעם פארא כמה וכמה מעלות, בנוגע לענינינו צוויי זאכן:

א) וויבאלד עס איז דעם רבי'נס א שליחות וועט מען אין דעם געוויס מצליח זיין, מען זאל נאר אליין ניט קאליע מאכן, וויבאלד עס איז דעם רבי'נס א שליחות און מען נעמט מיט דעם כח המשלח איז דאך — דער רבי פארט, במילא איז אין דעם ניטא קיין עיכובים אדער מניעות וואס מ'זאל ניט קענען מבטל זיין, און דער וואס איז מער א כלי מוכשר — וועט עס גיין שנעלער און ער וועט מער מצליח זיין במילוי השליחות.

ב) וויבאלד עס איז דעם רבי'נס א שליחות, דארף מען וויסן די אחריות וואס מען טראגט אויף זיך. די וואס איר פארט צו זיי קוקן דאך אויף אייך ווי אויף דעם רבי'נס שלוחים, ווי אויף דוגמא פון חסידים, במילא דארף מען זען אויס ריכטן זיך, כדי מען זאל אויסקוקן מתאים צו דעם.

— ר' שמואל מונקעס איז אמאל געגאנגען מיט חסידים — פון א פארברענגען — פארביי דעם אלטן רבי'נס הויז, דארטן ארום איז געווען א יארד (ווי מען רופט דאס דא), א חצר, האט געזומען ר' שמואל מונקעס ארויף געשפרונגען אויף'ן טוייער פארטשעפעט א פוס אויף'ן גדר און געבליבן היינגען. האבן אים די חסידים ג־פרעגט וואס איז דאס פאר א נייער שפיצל? — ווייל מען איז שוין געווען איינגע־ווינט אז ר' שמואל מונקעס טוט אפ א שפיצל — האט ר' שמואל מונקעס געענט־פערט: מען איז איינגעווינט אז מען גייט פארביי א שוסטער, היינגט א שוך, אז מען גייט פארביי א גלעזער, היינגט א שטיק גלאז, אז מען גייט פארביי דעם רבי'נס הויז דארף היינגען א חסיד, מען זאל זען וויסן אז דא ווינט דער רבי. —

זיי וועלן קוקן אויף אייך, אז אַט אַזוי זעט אויס אַ ליובאַוויטשער חסיד, אַ תמים, אַ חב"ד'ניק, אַ פרומער ישיבה בחור, וועלכן תואר זיי וועלן אויף אייך אַרויף לייגן. במילא וועלן זיי אויסשטעלן אַז אַזוי דאַרפן זיך פירן חסידים, תמימים, מקושרים, די וואָס פאַרן אום מפיץ זיין יהדות און פועל'ן אַ חיזוק אין תו"מ, אין די ערי השדה און אין ניו־יאָרק, במילא דאַרף מען דאָך וויסן די אחריות וואָס מען טראָגט[1].

אָבער אעפ"כ, וויבאַלד דער רבי האָט דאָס איינגעפירט און שיקט, קען יעדערער פון אייך דאָס דורכפירן, אז ניט נאָר עס זאָל ניט זיין קיין היפך הכבוד ח"ו, נאָר אדרבה עס זאָל אַנקומען ידיעות מיט גוואַלדיקע התפעלות וואָס אַ ליובאַוויטשער בחור איז.

איך ווינטש אייך אַז עס זאָל מקוים ווערן די ברכות וואָס דער רבי האָט אייך געבענטשט בכלל, ובפרט אין מילוי השליחות.

פאַרט געזונטערהייט און קומט צוריק געזונטערהייט און זייט מצליח בנסיעתכם סיי אין גשמיות און סיי אין רוחניות: אין גשמיות ורוחניות פון די וואָס איר פאַרט צו זיי, און אין אייערע גשמיות ורוחניות, ווי די גמרא[2] איז מבטיח מיטן פסוק מאיר עיני שניהם ה', וואָרום דעם רבי'נס כוונה איז געווען ניט נאָר צוליב דער טובה פון די וואָס מען פאַרט צו זיי, נאָר אויך צוליב דער טובה פון די פאַרער, עס זאָל זיין ביי אייך אַ געזונטער זומער, און נאָכער אַ געזונטער ווינטער און אַזוי ווייטער, נצח סלה ועד.

פאַרט געזונטערהייט, גיט איבער אַ הערצליכן גרוס אידן און אומעטום וואו איר וועט זיין זאָלט איר איבערגעבן, אז כאָטש עס איז דאָך די דריי וואָכן און עס גייט דאָך דערנאָך חודש אלול חודש התשובה און דאָן די פארכטיקע טעג — זאָל מען זיך ניט שרעקן: עבדו את ה' בשמחה[3] גילו ברעדה[4].

דער רבי דער שוער האָט געזאָגט אַז איצט איז שוין די צייט וואָס הנה זה עומד אחר כתלינו, אַט איז ער, און מען דאַרף זיך צוגרייטן צו דעם מיט אהבת ה' אהבת התורה ואהבת ישראל, און אַז איר וועט דאָס זאָגן בניחותא אָבער בתוקף פנימי — וועט דאָס נתקבל ווערן, און עס וועט געבן די שומעים אַ חיזוק אין תורה און מצות, און אין אהבת ישראל בפרט.

פאַרט געזונטערהייט.

(שיחה להתוועדויות בשליחות המל"ח. — יום ה' כ"ב תמוז, התשי"א)

---

1) ראה רמב"ם הלכות יסודי התורה ספ"ה.
2) תמורה טז, א. וראה הקדמת התניא בסופה.
3) ראה רמב"ם סוף הל' לולב.
4) ראה לקו"ת נצבים רד"ה שוש אשיש.

לעילוי נשמת

**מרת שרה דבורה**

בת ר׳ שמואל ע״ה

נפטרה ביום וערש״ק פ׳ ויקהל

כ״ח אדר ראשון, ה׳תשנ״ז

**ת.נ.צ.ב.ה.**

◆

ספר זה נדפס

ע״י

בנה הנדיב ר׳ **זאב שלום** הלוי

ומשפחתו שיחיו

**למשפחת הורביץ**

(פאלו, בראזיל)