קובץ
שלשלת האור

היכל
תשיעי

שער
שלישי

לקוטי שיחות

— כ״ח —

על פרשיות השבוע, חגים ומועדים

•

מכבוד קדושת

אדמו״ר מנחם מענדל שליט״א

שניאורסאהן

מליובאוויטש

ספר שביעי — כרך רביעי

במדבר

— הוצאה חדשה ומתוקנת עם הוספות —

יוצא לאור על ידי מערכת
„אוצר החסידים״

770 איסטערן פארקווי ברוקלין, נ. י.

י״א ניסן
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

הקדמת המו"ל III

לוח המפתחות V

לקוטי שיחות — ע"ס במדבר 1

הוספות

א) שיחות ה'תשד"מ — ה'תשמ"ו 233

ב) מכתבים 297

LIKKUTEI SICHOS

VOL. 28

BAMIDBOR

Published and Copyrighted by

VAAD L'HAFOTZAS SICHOS

788 Eastern Parkway, Brooklyn, N.Y. 11213

(718) 774-7200

Second edition: 5757 - 1997

Printed in the U.S.A.

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Schneersohn, Menaḥem Mendel, 1902

LIKUTE SIHOT

'al parshiyot ha-shavu'a, ḥagim u-mo'adim (vol. 28) Bamidbor.

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

In Hebrew or Yiddish.

Title on verso of t.p.: Likkutei sichos (vol. 28)

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: Kovets Shalshelet ha-or; hekhal 9, sha'ar 3.

BM198.S3355s 1990 Hebr

ISBN 0-8266-5718-4 (set)

ISBN 0-8266-5751-6 (v. 28)

Library of Congress Catalog Card #61-57983

נדפס 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 הפ"ח של כ"ק אדמו"ר שליט"א,

הנט מוציאים לאור — בהמשך לספרי לקו"ש שהופיעו[2] — לקוטי שיחות חלק כח על ספר במדבר (הכרך הרביעי של הספר השביעי של לקו"ש).

* * *

---

1) ראה לקוטי לוי"צ — אגרות קודש (ע' שכד־ה; ע' תיט).

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

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

ספר שלישי: חלק ה — בראשית (י"א ניסן תשל"ב). חלק ו — שמות (יו"ד שבט תשל"ג). חלק ז — ויקרא (עש"ק כ"ף 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. הוצאה שלישית ומתוקנת — חלק ה (כ' מ"ח תשמ"ט). חלק ו (מוצש"ק כ"ב שבט תש"נ).

ספר רביעי: חלק יו"ד — בראשית (י"א ניסן תשל"ה. הוצאה שני' ומתוקנת — ו' תשרי תשמ"ב). חלק י"א — שמות (יו"ד שבט תשל"ו. הוצאה שני' ומתוקנת — י"ג ניסן תשמ"ג). חלק י"ב — ויקרא (יו"ד שבט תשל"ז. הוצאה שני' ומתוקנת — עשק"מ אדר ראשון, תשד"מ). חלק י"ג — במדבר (פורים קטן תשל"ח. הוצאה שני' ומתוקנת — י"ג ניסן תשמ"ה). חלק י"ד — דברים (ימי הסליחות תשל"ח. הוצאה שני' ומתוקנת — ג' סליחות תשמ"ו).

ספר חמישי: חלק ט"ו — בראשית (מוצש"ק ר"ח שבט תש"מ. הוצאה שני' ומתוקנת — מוצש"ק ט"ו בשבט תשמ"ז). חלק ט"ז — שמות (עש"ק ח"י אלול תש"מ. הוצאה שני' ומתוקנת — ועש"ק ג' כסלו תש"נ). חלק י"ז — ויקרא (י"ג אייר תשמ"א). חלק חי — במדבר (שבת מברכים ופ' החודש תשמ"ב. הוצאה שני' ומתוקנת — ערב ש"ק פ' יתרו, כ"ב שבט תש"נ). חלק י"ט — דברים (ט"ו מ"ח תשמ"ג).

ספר ששי: חלק כ — בראשית (ימי חנוכה תשמ"ג. הוצאה שני' ומתוקנת — ימי חנוכה תשמ"ט). חלק כ"א — שמות (ר"ח ניסן תשמ"ג). חלק כ"ב — ויקרא (ה' מנ"א תשמ"ג). חלק כ"ג — במדבר (ר"ח ניסן תשד"מ). חלק כ"ד — דברים (ז' חשון תשמ"ה).

ספר שביעי: חלק כ"ה — בראשית (ר"ח ניסן תשמ"ז). חלק כ"ו — שמות (מוצש"ק ר"ח ניסן תשמ"ח). חלק כ"ז — ויקרא (כ"ה אדר א תשמ"ט).

כרך זה כולל:

א) השיחות על פרשיות התורה (והמועדים) ד(זמן קריאת) ספר במדבר שנדפסו **בקונטרסים** בודדים מדי שבוע בשבוע, במשך שנות תשד"מ — תשמ"ו.

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

ג) מכתבים שתוכנם שייך לפרשיות השבוע (ומועדים) הכלולים בספר.

וזאת למודעי: כמה מהמכתבים שבכרך זה נדפסו בסדרת „אגרות־קודש" מכ"ק אדמו"ר שליט"א, שהולכת ונדפסת כעת על סדר השנים (לע"ע יצאו לאור י"ז כרכים[3]), וע"פ בקשת רבים נלקטו כאן מהמכתבים שתוכנם שייך לפרשיות השבוע (ומועדים) דספר במדבר.

* * *

ויה"ר שנזכה בקרוב להו"ל עוד שיחות ומאמרים של כ"ק אדמו"ר שליט"א, ויחזק השי"ת בריאות כ"ק אדמו"ר שליט"א ויתן לו אריכות ימים ושנים טובות ונעימות, ויראה הרבה נחת משלוחיו, תלמידיו, חסידיו ומכלל ישראל, וינהיג את כולנו מתוך בריאות, הרחבה ונחת, ובקרוב ממש יוליכנו קוממיות לארצנו הקדושה במהרה בימינו **ממש**.

ועד להפצת שיחות

עש"ק פ' ויקרא **ה'י תהי שנת נסים**
מאתיים שנה להולדת כ"ק אדמו"ר הצ"צ
ארבעים שנה לנשיאות כ"ק אדמו"ר שליט"א
ברוקלין, נ.י.

---

3) הכוללים מכתבי כ"ק אדמו"ר שליט"א עד סוף שנת תשי"ח.

תוכן ומפתח

במדבר (תשד"מ) 1
פרש"י א, נג ד"ה ולא יהיו קצף

ר"ח סיון (תשמ"ו) 7
בר"ח סיון „לא אמר [משה] להו ולא מידי משום חולשא דאורחא" (שבת פו, ב); ביאור ל' חז"ל (רש"י ומכילתא יתרו יט, ב) שבבואם להר סיני היו ישראל „כאיש אחד בלב אחד, אבל שאר כל החניות בתרעומות ובמחלוקת"; ב' גדרים בהכנת בני ישראל למתן תורה

ערב חג השבועות (תשמ"ה) 15
„בחמישי בנה מזבח והקריב עליו קרבן" (שבת פח, ב); שקו"ט בדעת ר' עקיבא (חגיגה ו, ב) במהות העולה שהקריבו ישראל במדבר; השייכות המיוחדת להחידוש דמתן תורה והרמז לזה בפ' במדבר

חג השבועות (תשמ"ו) 24
שקו"ט בדברי אדמו"ר הזקן (שו"ע או"ח סתצ"ד ס"ד) אודות „יום טבוח" „שבדבר זה [הקרבת קרבנות ראי' דחג השבועות למחרתו] עשו ב"ה כדבריהם (של ב"ש)", מקורם, והחילוק בין דברי אדה"ז ושיטת התוס' רי"ד (חגיגה יח, א)

נשא

שיחה א (תשמ"ז) 33
פרש"י ה, כח ד"ה ונקתה ונזרעה זרע — „יולדת בצער תלד בריוח . . יולדת שחורים יולדת לבנים", הטעם שהביא רש"י רק שני ענינים אלו

שיחה ב (תשמ"ה) 40
מדוע הביאו הנשיאים נדבתם בצמצום — רק שש עגלות צב ויב בקר; כמה אופנים בגדר נדבת העגלות והבקר (ע"פ לשון הספרי (ז, ג) ומדרש רבה (פי"ב, טז. שם, יח)); ההוראה שאין שום פרט לבטלה

שיחה ג (תשד"מ) 49
דעת הרמב"ם שמנה מצות משא הארון בכתף וביאור שיטתו בזה בס' היד (הל' כלי המקדש פ"ב הי"ב); ביאור בלשונו בדין כבוד ספר תורה (הל' ס"ת פ"י ה"י־י"א)

בהעלותך

שיחה א (תשמ"ז) 60
שיטות רש"י והרמב"ן בהחידוש דפרשת המנורה שבריש פרשתנו לגבי פרשת המנורה שבפ' תצוה ופ' אמור

שיחה ב (תשמ"ה) 68
פרש"י ט, ז ד"ה למה נגרע — „א"ל אין קדשים קרבים בטומאה, א"ל יזרק הדם עלינו כו' ויאכל הבשר לטמאים"

י"ב סיון (תשד"מ) 76
החידוש בגדר ימי תשלומין דעצרת שהם „חול גמור" (תוד"ה תשלומין חגיגה ט, א); ביאור ענין הבחירה שלמעלה בבני ישראל שנתחדש במ"ח

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

שלח

שיחה א (תשמ"ז) 85
רש"י יג, לג ד"ה הנפילים

שיחה ב (תשמ"ה) 93
סמיכות פרשת מרגלים לפרשת עבודה זרה והשייכות למעשה מקושש; ביאור בדברי התוס' (ב"ב קיט, ב ד"ה אפילו) שמקושש „לשם שמים נתכוין" ובמהרש"א שם דהוי מלאכה שא"צ לגופה

קרח

שיחה א (תשמ"ה) 98
פרש"י טז, כה ד"ה ויקם משה — והשינוי לגבי לשון התנחומא שם, ודרשת הגמ' (סנה' קי, א)

שיחה ב (תשד"מ) 104
„שלשה כתרים הם כתר תורה כתר כהונה וכתר מלכות" — השינויים במאמר זה בין הספרי (פרשתנו יח, יט), הש"ס (יומא עב, ב), רמב"ם הל' ת"ת (רפ"ג) והל' ת"ת לאדמו"ר הזקן (רפ"ד); ביאור דברי הרמב"ם בהל' מלכים (פ"א) אודות מלכות דוד

שיחה ג (תשמ"ז) 115
הטעם שלא נאמר (בפרשתנו) בלויים „אני חלקך ונחלתך" כמו שנאמר (יח, כ) בכהנים; פלוגתת רש"י והרמב"ם (הל' כלי המקדש רפ"ג ורפ"ד) בגדר החילוק בין כהנים ולויים, והחילוק בפירוש הכתובים דפרשתנו, פ' עקב (י, ח־ט) ופ' שופטים (יח, א־ב)

ג' תמוז (תשד"מ) 124
מסירת נפשו של אדמו"ר מהוריי"ץ נ"ע שלא נסע לעיר מקלטו ביום הש"ק ונשאר בבית האסורים; הרמז למס"נ זו בפרשת חוקת

חוקת

שיחה א (תשמ"ז) 131
„ותשע פרות נעשו כו' והעשירית יעשה המלך המשיח מהרה יגלה אכי"ר" (רמב"ם הל' פרה אדומה ספ"ג) — **גדר שייכות כל הפרות זו לזו לשיטת הרמב"ם (והשינוי לגבי לשון המשנה — פרה פ"ג מ"ה); ביאור לשון הרמב"ם „מהרה יגלה אכי"ר"**

שיחה ב (תשמ"ה) 138
פרש"י כא, ז ד"ה ויתפלל משה — „מכאן כו' שלא יהא אכזרי מלמחול" (ולא מ„ויתפלל אברהם גו'" — וירא כ, יז); ביאור השינויים בלשון הרמב"ם בענין זה בהל' דיעות (פ"ו ה"ז), הל' תשובה (פ"ב ה"י) והל' חובל ומזיק (פ"ה ה"י)

י"ב — י"ג תמוז (תשד"מ) 149
ביאור בתחילת מאמר ד"ה הוי' לי בעזרי תרפ"ז ש„אין עוד מלבדו ורק הוא לבדו .. עזור לו בכל אשר לו", והשייכות להפלא שלא אירע שום היזק כו' לכל המשתדלים בעד חופשת אדמו"ר מהוריי"ץ נ"ע

בלק

שיחה א (תשד"מ) 157
פרש"י כב, כא ד"ה ויחבוש את אתונו: החילוקים בין לשון רש"י ולשונות חז"ל בש"ס (סנה' קה, ב) ובמדרש (ב"ר פנ"ה, ח); הנפק"מ להלכה

שיחה ב (תשמ"ה) 165
פרש"י כג, ט ד"ה כי מראש צורים — הטעם שרש"י לא פי' כשאר פשטנים שבלעם עמד בראש צור; ביאור בפרש"י כד, כ ד"ה ראשית גוים עמלק

פינחס

שיחה א (תשמ"ו) 174
הטעם שמצות נחלות היא המ"ע האחרונה במנין המצות דהרמב"ם; ביאור ג' הענינים שבירושת הארץ — חלוקה ע"פ טעם, גורל וירושה; ודוגמתם בבנ"י — „חלקנו .. גורלנו .. ירושתנו"

שיחה ב (תשמ"ה) 182
פרש"י כח, ב ד"ה במועדו והשינוי לגבי פרש"י בהעלותך ט, ב; שקו"ט אם בתמיד אמרינן „עבר יומו בטל קרבנו", והשינויים בל' רש"י אחדות דין זה בשבת (רש"י כח, י), ר"ח (רש"י שם, יד) ורגלים (רש"י אמור כג, לז)

מטות

שיחה א (תשמ"ה) 191
שקו"ט בשיטת הרמב"ם בדין דקטן בן יב ויום אחד שנדר בודקין אותו, ד„אפילו בסוף שנה זו צריכין בדיקה .. ואין אומרין הואיל ונמצאו יודעין בתחילת השנה אין צריכין בדיקה" (הל' נדרים פי"א ה"ב); ב' השיטות ב„עונת נדרים" — בן י"ב ויום א' או בן י"ג ויום א' שלא הביא ב' שערות

שיחה ב (תשד"מ) 200
פרש"י לא, יט ד"ה כל הורג נפש, והשינוי לגבי ספרי חוקת (יט, טז); גדר טומאה בחבורין ע"פ פשוטו של מקרא („כאילו נוגע במת עצמו") והשינוי בין לשון רש"י ולשון הרמב"ם (הל' טומאת מת פ"ה ה"ג)

מטות־מסעי (תשמ"ו) 210
הטעם שניתנה לחצי שבט מנשה נחלה בעבר הירדן אף ש„לא נטלו מעצמן" (ירושלמי בכורים פ"א ה"ח); נתינת ג' ערים ללויים בעבר הירדן (מסעי לה, יד) לשבת שם — ולא בארץ ישראל

מסעי (תשד"מ) 219
כהן גדול מאריך ימיו של אדם (ספרי לה, כה) והשייכות ללשכת כה"ג שהיא של עץ; שקו"ט בדין לשכת העץ ע"פ פסק הרמב"ם „אין בונין בו עץ בולט כלל" (הל' ביהב"ח פ"א ה"ט); ביאור השם „לשכת פרהדרין" (יומא ח, ב) למעליותא

הוספות

שיחות תשד"מ — תשמ"ו

משיחת ש"פ במדבר, מבה"ח וער"ח סיון תשמ"ו 233
עבודת „זמן מתן תורתנו" בכל שנה וההכנה אלי' מש"מ סיון; עיקר העבודה — עם ילדי ישראל, „צבאות השם", שהן ה„ערבים" על קבלת התורה

יום ב' דחה"ש (ש"ק) תשמ"ו 241
מעלת וענין אהבת ישראל ואחדות ישראל, והקשר למתן תורה, חג השבועות, שבת, פ' נשא

ש"פ שלח, כ"ח סיון תשמ"ו 255
בחירת ומינוי רבני השכונה

ש"פ קרח, ג' תמוז תשמ"ה 260
התחלת גאולת אדמו"ר מהוריי"ץ בג' תמוז והקשר להנס ד„שמש בגבעון דום" שאירע ביום זה

ש"פ חו"ב, י"ב תמוז תשמ"ו 267
כמה מעלות בי"ב תמוז דשנה זו, הקשר לפ' השבוע, וההוראה — הקמת והרחבת בתי חב"ד

ש"פ מטו"מ, מבה"ח מנ"א תשמ"ו 279
עבודת ימי „בין המצרים" — ירידה צורך עליי; הקשר לפ' מטות ופ' מסעי וחיבורם; הוראות פרטיות לימים אלה

ש"פ מסעי וש"פ דברים תשד"מ* 290
ביאור ברמב"ם הל' איסו"ב (פי"ג ה"א־ה) בדין קרבן גירות

---

*) מהדו"ב משיחה זו יצאה לאור בלקו"ש חכ"ו ע' 160 ואילך.

מכתבים

במדבר 297

הוראה מהליכת בנ"י במדבר והעמדת המשכן במדבר דוקא

חג השבועות 299

שקו"ט בביאור דברי הזהר (ח"ג קפג, ב) שבחג השבועות מקריבים חמץ על המזבח / שקו"ט בביאור המדרש (שמו"ר ספכ"ט) „והקול שהי' יוצא מפי הקב"ה לא הי' לקולו בת קול" / ביאור מרז"ל (ב"ב קמז, א) „שלשה דברים צוה אחיתופל כו' ויו"ט של עצרת ברור זרעו חטים" / ענין „שבעת ימי המשתה" ב„חתונה" דמתן תורה / אילו היו ישראל חסרים אפילו אדם לא הי' גילוי שכינה במתן תורה (דב"ר פ"ז, ח) / ביאור לשון הברכה „קבלת התורה בשמחה ובפנימיות" / מעלת התורה על המצות / הקשר המיוחד דמתן תורה לנשים ובנות — „בית יעקב" קודם ל„בני ישראל" / חיזוק באהבת ישראל / העבודה בשלשת העמודים שעליהם העולם עומד / שני תיקוני טעות בנוסח „תיקון ליל שבועות" הנפוץ; ההשתדלות שכל בנ"י יהיו בביהכנ"ס בעת קריאת עשרת הדברות; הוספה בצדקה לפני שבועות / מברקים

נשא 317

מעלת כיסוי הראש דנשים בפאה נכרית על מטפחת בזמננו / זהירות בכיסוי הראש והזרוע / זהירות בגידול הזקן דהבעל וכיסוי הראש דהאשה — סגולה לפרנסה / שידוך תלוי בהסכמת הכלה לכסות ראשה / ביאור בפרש"י לש"ס (סוטה לט, ב ד"ה מן) אימתי הכהנים מחזירין פניהם / כוונות ברכת כהנים / מקורות לענין „חנוכת הבית" / ביאור במ"ש בכ"מ בחסידות (לקו"ת ס"פ נשא. ד"ה זאת חנוכת תר"ס) שמנחת נדבה היו מביאין בכפיפה מצרית / ענין מספר עשרה שבקרבנות הנשיאים

בהעלותך 322

ענין העלאת הנרות בעבודת האדם; הקשר למוסד חינוך „אהלי תורה" / פירוש הלקו"ת להאריז"ל על מארז"ל „להגיד שבחו של אהרן שלא שינה" — ע"פ חסידות / התיווך בין פרש"י לש"ס (סנהדרין יז, א ד"ה מי) ופירושו על התורה (יא, כז) בטעם שלא יצאו אלדד ומידד / ביאור בדברי תוס' הרא"ש עה"ת (בהעלותך יא, כז) דאלדד ומידד נולדו לעמרם לאחרי שפירש מיוכבד ונשא אחרת / שקו"ט אם מותר לתלמיד להזכיר שם רבו בצירוף תואר כבוד / ביאור בדברי השל"ה שהאשה הכושית שלקח משה הוא תלמוד בבלי

שלח 326

מעלת הדפסת קונט' „עץ החיים" שענינו ביטול ותיקון חטא המרגלים / טעם אמירת משה אחרי שעשו ישראל תשובה „והיא לא תצלח" / זהירות מלכלוך הציצית / תכלת בזמן הזה / ציצית מכונה / ציור נקבי הציצית בט"ק / הקשר דציצית לשערות הראש ולנישואין / ביאור בלשון ארה"ז באגה"ת ספ"ז ע"ד הפגם בשם הוי' ע"י ביטול כמה מצוות

קרח 332

התיווך בין פרש"י (טז, ד) „שמא לא יקבל עוד" למ"ש באגה"ת פי"א שבמדת הקב"ה אין הפרש בין פעם א' לאלף פעמים / השתתפות ב„פדיון הבן" במקום פ"ד תעניות / הוראה מפרשת דיני הכהנים לענין הנהגה בבית הכנסת

תוכן ומפתח

חוקת 335

ביאור במ"ש בלקו"ת בענין השלכת תולעת שני / שקו"ט בדברי הספרי למה נצרכה פ' טמאים

י"ב תמוז 337

מעלת נס שנעשה לרבו / מעלת י"ג תמוז / מברקים

בלק 341

ביאור בדברי המו"נ (ח"ב פמ"ב) שסיפור בלעם בדרך ודברי האתון הכל במראה הנבואה / המקור לצער בע"ח בתורה

פינחס 343

„פינחס זה אליהו" או „אליהו זה פינחס"

מטות 344

שקו"ט אם שבט לוי השתתף במלחמת מדין / שקו"ט בגליון הש"ס (לרע"א) לנדרים עט, א

ימי הקיץ 346

מברקים לגן ישראל שנת תשד"מ, תשמ"ו

במדבר

א. אין פסוק[1] „והלוים יחנו סביב למשכן העדות ולא יהי׳ קצף על עדת בני ישראל גו׳״, איז רש״י מעתיק די ווערטער „ולא יהי׳ קצף״ און איז מפרש: „אם תעשו כמצותי לא יהי׳ קצף ואם לאו שיכנסו זרים בעבודתם זו יהי׳ קצף״.

דאַרף מען פאַרשטיין[2]: רש״י האָט שוין געבראַכט כמה פעמים[3] דעם כלל אַז „מכלל לאו אתה שומע הן״ — איז וויבאַלד אין פסוק שטייט, אַז וועט מ׳וועט מקיים זיין דעם ציווי — „לא יהי׳ קצף״, איז דאָך מובן מעצמו אַז אויב מ׳וועט עס ניט מקיים זיין — „יהי׳ קצף״; וואָס איז דאָ רש״י מחדש בפירוּשו[4]?

אפילו אויב מ׳זאָל זאָגן[5] אַז רש״י וויל דאָ מדגיש זיין (ניט סתם דעם עצם הענין אַז „ואם לאו . . יהי׳ קצף״, נאָר) אַז דאָס איז די גאַנצע כוונה פון דעם פסוק, צו לאָזן הערן דעם עונש („ואם לאו . . יהי׳ קצף״) — וואַרום אין דעם „הן״ (אַז „אם תעשו כמצותי לא יהי׳ קצף״) איז דאָך גאָר קיין חידוש ניטאָ[6] — איז נאָר אַלץ ניט מובן:

וואָס איז די אריכות הלשון אין רש״י — „אם תעשו כמצותי לא יהי׳ קצף ואם לאו שיכנסו זרים בעבודתם זו יהי׳ קצף״? רש״י האָט געדאַרפט זאָגן בקיצור: ולא יהי׳ קצף — הא אם לא תעשו כן יהי׳ קצף [וע״ד לשון רש״י פריעה אין פ׳ שמיני[7] אויפן פסוק „ראשיכם אל תפרעו גו׳ ולא תמותו״ — „הא אם תעשו כן תמותו״].

מפרשים ענטפערן[8], אַז דער חידוש פון רש״י דאָ איז (ניט דער עצם הענין פון „ואם לאו . . יהי׳ קצף״, נאָר) צו לאָזן הערן וועמען דער פסוק מיינט שולל זיין מיטן „ולא יהי׳ קצף״: לפום ריהטא קען מען מיינען אַז די ווערטער באַציען זיך צו התחלת הפסוק „והלוים יחנו גו׳״, אַז אויב זיי וועלן אַוועק טאָן „לא יהי׳ קצף״, „ואם לאו (אויב די לוים לא יחנו) יהי׳ קצף״ — איז רש״י שולל דעם פירוש, און איז מפרש „ואם לאו שיכנסו זרים בעבודתם זו״, אַז דער „ולא יהי׳ קצף״ איז אָ המשך צום פריערדיקן פסוק[9] „והזר הקרב יומת״, אַז אויב „יכנסו זרים בעבודתם זו״ וועט זיין אָ „קצף על עדת בני ישראל״.

אָבער אויך לויט דעם איז ניט פאַרשטאַנדיק:

א) כנ״ל, וואָס איז די אריכות אין התחלת לשון רש״י „אם תעשו כמצותי לא יהי׳ קצף״ — מאי קמ״ל?! רש״י האָט געדאַרפט אָנהויבן מיטן „לאו״, „הא אם יכנסו כו׳ יהי׳ קצף״?

ב) אפילו אויב יע זאָגן דעם „הן״ — פאַרוואָאָס זאָגט עס רש״י בלשון „אם

---

1) פרשתנו א, נג.
2) כן הקשה גם בשפ״ח.
3) יתרו כ, יב. תצוה כח, לה. תשא ל, כ. ועוד.
4) ובכל אופן צ״ע (לכאורה) הטעם למה חוזר רש״י על כלל זה כמה פעמים בפירושו. ואכ״מ.
5) ראה ס׳ זכרון, באר מים חיים (לאחי המהר״ל) ודבק טוב כאן.
6) דבק טוב.
7) י, ו (הובא בס׳ זכרון כאן). וראה גם פרש״י אמור כא, יב. שם, טו.
8) ס׳ זכרון ושפ״ח כאן.
9) א, נא. וראה חזקוני כאן.

תעשו כמצותי״ סתם (ניט אויסטייטשנ־דיק וועגן וועלכער מצוה דאָ רעדט זיך)? לכאורה האָט ער געדאַרפט זאָגן ביים ״הן״ בהתאם ווי ער איז מסיים ביים ״לאו״: ״אם לא יכנסו זרים (וכיו״ב) לא יהי׳ קצף הא אם יכנסו יהי׳ קצף״.

ג) אויך איז לשון רש״י ״שיכנסו זרים בעבודתם זו״ איז ניט גלאַטיק: בכלל איז דרכו של רש״י צו באַנוצן זיך מיט לישנא דקרא — פאַרוואָאס איז ער משנה פון פריערדיקן פסוק ״והזר הקרב (לעבודתם זו[10])״, און זאָגט ״שיכנסו זרים (בעבודתם זו)״? אויך: פאַרוואָאס נוצט דאָ רש״י לשון רבים ״שיכנסו זרים״[11]?

ב. ווייטער איז רש״י ממשיך: כמו שמצינו במעשה קרח כי[12] יצא הקצף וגו׳.

איז אינגאַנצן ניט פאַרשטאַנדיק:

א) וואָס איז רש״י דאָ אויסן מיט דער ראי׳ פון ״מעשה קרח״? דאַרף מען דען אַנקומען צו אַ ראי׳ אַז וועגן דער אויבערשטער וואָרנט מיט אַן עונש (קצף) פאַר דעם חטא פון קירוב זר לעבודה, וועט טאַקע אַנקומען דער עונש?!

ב) ועיקר: וואָס איז איבערהויפט די ראי׳ פון ״מעשה קרח״ (וואָס האָט לכאורה גאָר קיין שייכות ניט) צום תוכן פון דעם פסוק: ביי ״מעשה קרח״ איז דער ״יצא הקצף מלפני ה״ ניט פאַרבונדן מיטן עון פון ״יכנסו זרים בעבודתם זו״, נאָר בשייכות צו דער מגיפה אויף אידן דערפאַר וואָס זיי האָבן זיך מתלונן גע־ווען (״ממחרת״ פון מעשה קרח) ״אתם המתם את עם ה׳״[14].

נאָך מער: אפילו דער חטא צוליב וועלכן די ״חמשים ומאתים איש מקריבי הקטורת״[15] האָבן באַקומען זייער עונש איז ניט בדומה צו ״יכנסו זרים בעבוד־תם זו״ אין די פסוקים: פסוקים דידן רעדן וועגן עבודת הלוים (הורדת המשכן והקמתו[16] און שמירת המשכן[17]), משא״כ דאָרט רעדט זיך וועגן אַ זר (כולל אַ לוי) וואָס טוט עבודת הכהו־נה[18].

און עס איז אַ דוחק גדול צו זאָגן אַז רש״י איז נאָר אויסן ברענגען אַ דוגמא אויף דעם ענין פון ״קצף״ (עונש) — אפילו ווען דאָרטן רעדט זיך וועגן אַן אַנדער חטא.

---

10) לשון רש״י שם.

11) ואף שנאמר ״ולא יהי׳ קצף על עדת בנ״י״ — ראה ראב״ע ע״פ שהפירוש בזה ״אחד מעדתם״. והרי ע״פ הנ״ל קאי זה על ״והזר הקרב יומת״.

12) קרח יז, יא.

13) שם, ו.

14) ואף שפשוט שהקצף לא הי׳ מצד התלונה עצמה, שהרי כו״כ תלונות היו לפני זו ולא יצא קצף, ועכצ״ל שסיבת הקצף היתה קשורה עם ״מעשה קרח״ (בכלל) — מ״מ, סו״ס לא בא הקצף על עון זה ד׳יכנסו זרים בעבודתם זו״. ולהעיר מראב״ע וחזקוני כאן שהביאו מעוזא שנגע בארון (ש״ב ו, ז) [אבל לכאורה אין זה שייך ל׳יכנסו זרים בעבודתם זו״]. ולהעיר ממש״נ לקמן (בהעלותך ח, יט) ולא יהי׳ בבנ״י נגף גו׳, ושם לא הביא רש״י ראי׳.

15) קרח טז, לה. וראה שם, יז־יח.

16) לעיל פסוק נא.

17) כפשטות לשון הכתוב כאן (א, נג) ״ושמרו הלוים את משמרת משכן העדות״, שקאי על שמירת המשכן. וכפי׳ הראב״ע, רמב״ן ועוד עה״פ. ומזה שרק עה״פ ״ושמרו את משמרתו״ דלקמן (ג, ז) פרש״י ״כל מנוי כו׳ קרוי משמרת״ משמע, שכאן גם רש״י ס״ל שפירושו הוא ענין השמירה• (וראה לקו״ש חי״ג ע׳ 14). ולהעיר מפרש״י לעיל אמור כב, ט.

18) ראה קרח שם (יז, ה).

•) ואף שכותב לקמן שם ״קרוי משמרת בכל המקרא״ — לכאורה כוונתו בזה רק שבכ״מ נק׳ מינוי בלשון משמרת אבל לא שבכ״מ שכתוב משמרת פירושו (רק) מינוי. ואכ״מ.

מפרשים זאָגן[19], אַז דער ענין אין רש"י קומט בהמשך צו אַ פריערדיקן פרש"י אויף „והזר הקרב יומת"[16] — וואָס רש"י איז מפרש: יומת — בידי שמים. דלכאורה, פון וואַנעט נעמט רש"י (בפשוטו של מקרא) צו לערנען אַז „יומת" מיינט „בידי שמים" און ניט בידי אדם[20]? ואדרבה: אויפן פסוק „וגם בעליו יומת" (אין פ' משפטים[21]) איז רש"י מפרש „בידי שמים, יכול בידי אדם ת"ל כו'". זעט מען אַז לולא דער ראי' ממקום אחר וואָלט מען געדאַרפט טייטשן „יומת" אַ מיתה בידי אדם.

אויף דעם ברענגט רש"י (דאָ) אַז מען לערנט עס אָפּ פון פסוק „ולא יהי' קצף" וואָס מיינט אַן עונש בידי שמים — „כמו שמצינו במעשה קרח", וואָס ביי מעשה קרח איז דער עונש (פון די מקריבי הקטורת[22]) געווען בידי שמים. איז דער־פון מוכח אַז „והזר הקרב יומת" מיינט „בידי שמים".

אָבער לכאורה איז דער פירוש אַ דוחק גדול, וואָרום אין דעם פירוש רש"י איז ניטאָ קיין רמז צו זיין פריער־דיקן פירוש „יומת — בידי שמים"; און פון פשטות לשון רש"י דאָ איז משמע, אַז די ראי' פון „מעשה קרח" איז אויף דעם עצם ענין אַז אויב „יכנסו זרים בעבודתם זו יהי' קצף"[23].

ג. וי"ל דעם ביאור אין דעם: ובהקדם הערה אין דעם סדר הכתובים: צווישן דעם פסוק „והזר הקרב יומת" און „ולא יהי' קצף" איז די תורה מפסיק מיט"ן פסוק „וחנו בני ישראל איש על מחנהו ואיש על דגלו לצבאותם", און (התחלת פסוק זה) „והלוים יחנו סביב למשכן העדות".

איז ניט מובן וואָס איז דער פשט פון „ולא יהי' קצף":

אויב „ולא יהי' קצף" מיינט דעם עונש פון „והזר הקרב יומת" און ער רעדט וועגן בני ישראל און ניט בנוגע די לוים — איז דאָך קשה: א) ווי קומען אַריין די ענינים הנ"ל (וועגן דעם מקום החני' פון בנ"י) צווישן די צוויי פסוקים וואָס זיי־נען היינו הך (דעם עונש פון אַ זר הקרב לעבודתם זו); ב) תרתי פסוקי למה לן: וואָס איז מוסיף דער „ולא יהי' קצף" נאָך „והזר הקרב יומת"?

און אויב דער „ולא יהי' קצף" מיינט נאָר בשייכות צו די לוים (ומתורצות ב' קושיות הנ"ל), אַז אויב די לוים וועלן ניט חונה זיין סביב למשכן (אפילו ווען דאָס האָט ניט געבראַכט צו „והזר הקרב") רופט עס אַרויס אַ „קצף"

— און „קצף" איז פירושו (ניט עונש מיתה, נאָר) אַ לייכטערער עונש: אַזוי זיינען די לויים „לגיון של מלך"[24] און „והיו לי הלוים"[25], „נתונים נתונים המה לי"[26] — בקירוב צום אויבערשטן: אָבער אויב זיי וועלן ניט חונה זיין „סביב

19) שפ"ח ומשכיל לדוד כאן. וראה רא"ם לעיל פסוק נא. וראה הערה 22.

20) וכפי' הראב"ע שם. וראה רא"ם שם (ע"פ פרש"י קדושים כ, י).

21) כא, כט. וראה משכיל לדוד כאן.

22) עפ"ז מתורץ מה שהקשה בגו"א (לעיל פסוק נא) דאין ראי' מ„ולא יהי' קצף" שגם החוטא (הזר הקרב) מיתתו בידי"ש — כי גם החוטאים במעשה קרח מתו בידי"ש. וראה משכיל לדוד כאן.

23) כלומר: אף שי"ל דמה שפרש"י לעיל „בידי שמים" הוא מפני שסומך על פירושו כאן (שילפינן

ממעשה קרח) — מ"מ, דוחק גדול לומר שכוונת רש"י בפירושו כאן („כמו שמצינו כו'") היא רק להביא ראי' על פירושו דלעיל.

24) פרש"י לעיל א, מט.

25) פרשתנו לקמן ג, יב.

26) בהעלותך ח, טז.

למשכן העדות״ וועט זיין פאַרקערט — ״קצף״ אויף זיי —

איז דאָך נאָכמער קשה: דער פסוק זאָגט מפורש ״(ולא יהי׳ קצף) על עדת בני ישראל״, פאַרשטייט מען אַז דאָ רעדט זיך בשייכות צו (אַ חטא מצד) די בני ישראל — ניט די לוים[27]!

ד. דעריבער זאָגט רש״י ״אם תעשו כמצותי ולא יהי׳ קצף ואם לאו שיכנסו זרים בעבודתם זו יהי׳ קצף״, דערמיט איז רש״י מיישב די סתירה הנ״ל אין די פסוקים:

דאָס וואָס ״ולא יהי׳ קצף״ שטייט אין פסוק בשייכות צו ״והלוים יחנו סביב למשכן״, איז ווייל דאָס באַוואַרנט ס׳זאָל ניט זיין ״קצף״ אויף ״עדת בני ישראל״:

״אם תעשו כמצותי״ — אויב מ׳איז מקיים די מצוות וואָס רעידן זיך דאָ אין דער פרשה, וואָס זייער תוכן כללי איז ״והלוים יחנו סביב למשכן העדות״ (כדלקמן) — דאַן ״ולא יהי׳ קצף״:

״ואם לאו״, און אויב מ׳וועט ניט טאָן ״כמצותי״, וועט דאָס זיין אַ סיבה צו דערפירן אַז ״יכנסו זרים בעבודתם זו״ — ובמילא ״יהי׳ קצף על עדת בני ישראל״.

די הסברה בזה:

די נקודה פון דער פרשה איז — ״ואתה הפקד את הלוים על משכן העדות גו׳ והם ישרתהו גו׳״[28]. אַ ציווי ואזהרה אויף דער ״הבדלה״ און די ״גבולות״[29] וואָס דער אויבערשטער האָט איינגעשטעלט צווישן די לוים און ישראלים[30]. און דערמיט ווערט פאַרהיט אַז ״זרים״ וועלן ניט צוקומען צו משכן.

און דערפאַר זאָגט אַן די תורה דאָ ״וחנו בני ישראל איש על מחנהו ואיש על דגלו לצבאותם״ — דאָס איז ניט בלויז צו באַוואַרענען און פאַרמיידן דעם ענין פון ״והזר הקרב יומת״ (ער זאָל ניט קומען צו טאָן עבודת הלוי׳), נאָר אַ ציווי פאַר זיך, אַז מען מוז אַנהאַלטן די הבדלות און גבולות ביי די בני ישראל[31].

און בהמשך לזה זאָגט די תורה ״והלוים יחנו סביב למשכן העדות ולא יהי׳ קצף על עדת בני ישראל״: דער פסוק איז ממשיך אין דעם חומר פון אַפהיטן די איינגעשטעלטע מחיצות (״וחנו בני ישראל איש על מחנהו גו׳ והלוים יחנו סביב למשכן גו״), וואָס דערמיט ווערט פאַרזיכערט עס זאָל ניט זיין קיין ״קצף״:

און דאָס איז רש״י מדגיש בלשונו ״אם תעשו כמצותי — קיום המחיצות — לא יהי׳ קצף״, ומכלל לאו אתה שומע הן — אַז ביטול המחיצות איז גורם ״קצף״ — נאָר דעמאָלט איז דער ״קצף״ נאָר ״בכח״. און דערפאַר איז רש״י מסביר ומדגיש ״ואם לאו שיכנסו זרים בעבודתם זו יהי׳ קצף״, אַז דוקא ווען ביטול המחיצות דערפירט צו ״יכנסו זרים כו׳״ בפועל, דאַן ״יהי׳ קצף״ — בפועל.

---

27) ובאלשיך כאן משמע שמפרש דהקצף יהי׳ על עדת בנ״י אם הם יחנו שם במקום הלוים.

28) א, נ.

29) ראה פרש״י דלקמן הערה 38.

30) ראה ספורנו ואלשיך בפסוקים אלה.

31) עפ״ז מובנת ג״כ השייכות דכל פסוקים אלה (א, נ־נג) לכאן, דלכאורה מקומם הי׳ צ״ל אחרי פרשת הדגלים —

כי פסוקים אלה באים להוראות שהמדובר להלן צ״ל בדיוק ורק אז ״לא יהי׳ קצף״. וראה מפרשים שבהערה הקודמת. ראב״ע כאן. ועוד.

ה. לויט דעם וועט מען פאַרשטיין פאַרוואָאס רש"י איז משנה בלשונו און אַנשטאָט צו נוצן לשון הכתוב „והזר הקרב" זאָגט ער „שיכנסו זרים בעבור דתם זו" — ווייל די צוויי פסוקים ריידן וועגן באַזונדערע ענינים:

דער פריערדיקער פסוק רעדט וועגן דעם עונש פרטי פון אַ זר פרטי וואָס איז באַגאַנגען דעם חטא פון „קרב לעבור דתם זו" — די עבודה וואָס שטייט אין דעם פסוק: פירוק והקמת המשכן:

און דערפאַר שטייט „והזר" — ל' יחיד, ווייל אויך אַ יחיד איז אסור די עבודה פון פירוק והקמת המשכן.

משא"כ „בעבודתם זו" וואָס רש"י זאָגט דאָ (אין פסוק „ולא יהי' קצף") באַציט זיך צו דער „עבודה" פון דעם פסוק[32] — „וחנו בני ישראל איש על מחנהו גו' והלוים יחנו סביב למשכן העדות", אַז עס טאָר ניט זיין ביטול המחיצות (בכלל), „מחנה" ישראל און „מחנה" לויים דאַרפן זיין אָפגעטיילט, באַזונדער[33].

און דערפאַר זאָגט רש"י „שיכנסו זרים" — ל' רבים, ווייל וועג אַ ישראל (אַ יחיד) איז תוקע אהלו במחנה לוי'[34], ווערט דורכדעם ניט געשאַפן אַ „מחנה" ישראל במקום מחנה לוי' — מחנה ווערט דורך אַ רבים[35] („זרים"[36]).

ומהאי טעמא איז רש"י משנה (פון ל' הפסוק „הקרב") צו „יכנסו" — ווייל אין אונזער פסוק, וואו עס רעדט זיך וועגן אַ חני' במחנה לוי', פאַסט ניט דערויף דער לשון „קרב", נאָר „יכנסו" (במחנה): משא"כ אין פריערדיקן פסוק, וואו עס רעדט זיך וועגן פירוק והקמת המשכן, איז להיפך — דאָרט פאַסט מער דער לשון „קרב".

ו. עפ"ז איז אויך פאַרשטאַנדיק די ראי' פון „מעשה קרח":

רש"י איז דערמיט אויסן צו ברענגען אַ ראי' אויף די צוויי קצוות הנ"ל (סעיף ד): אַז דער ביטול המחיצות גרידא — ווען ס'פעלט נאָר דער „תעשו כמצותי" — איז שוין גורם אַ קצף: אַבער לאידך, ווען קומט דער קצף בפועל, ערשט נאָכדעם ווי ס'איז דאָ דער „יכנסו זרים בעבודתם זו" בפועל ממש.

און דאָס זעט מען ביי מעשה קרח[37]: דער חטא פון קרח איז געווען וואָס ער האָט געווואָלט מבטל זיין די הבדלות ביי אידן, ווי זיין טענה[38]: כי כל העדה כולם קדושים גו' ומדוע תתנשאו על קהל ה'. און דער חטא האָט אַרויסגערופן אַ „קצף" אויף אַלע אידן — „וידבר ה' גו'

---

32) שלכן מדגיש רש"י „(עבודתם) זו" בכל פסוק בפ"ע.

33) ולשון רש"י „עבודתם (זו)", שלכאורה אינה עבודה, כי מחנה לוי' סביב למשכן — הוא שמירת הלוים את משמרת משכן העדות כמו שלהקים ולהוריד נקרא משמרת (פרש"י בהעלותך ח, כו).

34) וי"ל שכן הוא גם בחניית כמה לויים בתוך מחנה ישראל — כי בענין זה (הפרדת המחנות) אין נפק"מ בין ישראל במחנה לוי' או להיפך. — וראה אלשיך הובא בהערה 27.

35) וגם ע"ד ההלכה לא מצינו איסור לישראל לדור במחנה לוי' ובערי הלוים או להיפך.

36) ועפ"ז אפ"ל, דמש"נ „(קצף) על עדת בנ"י — ל' רבים (דלא כבראב"ע שבהערה 11) — כי החטא „בעבודתם זו" שייך רק ברבים (ודלא כמ"ש בגו"א לעיל פסוק נא דה„קצף" הוא על שאר בנ"י שלא חטאו).

37) והיינו שאין כוונת רש"י להביא ראי' שזהו העונש על עון זה (שהרי אין זה אותו העון, וכנ"ל בפנים והערה 14) — כ"א להביא דוגמא על ב' הקצוות באופן ה„קצף" מענין דומה ממש מצד „תוכן" החטא (ביטול הגבולות כו' בבנ"י).

38) קרח טז, ג. וראה פרש"י שם, ה („ומדרשו").

הבדלו מתוך העדה גו' ואכלה אותם כרגע"[39];

אבער לאידך, אע"פ אז שוין אין דעם האט קרח אריינגעצויגן "כל העדה" ("נתפתו כולם")[40], איז דער "קצף" ניט געווען בפועל (וכטענת משה ואהרן[41]: האיש אחד יחטא ועל כל העדה תקצוף); און ערשט נאך דעם ווי די ר"נ איש האבן געבראכט קטורת — ד.ה. דער ביטול ההבדלות האט געבראכט צו א פועל ממש, אז "יקרב איש זר אשר לא מזרע אהרן הוא להקטיר קטורת לפני ה'"[42], ביז אז אידן האבן לאחרי מעשה קרח נאך מתלונן געווען כו' — איז דאן דער "קצף" (וואס האט זיך שוין אנגעהויבן פון פריער[43]) ארויס בפועל, "יצא הקצף גו'".

ז. דערפון האט מען א לימוד אויף וויפל מ'דארף זיין זהיר כלפי א צווייטן אידן:

אע"פ אז קרח האט מקהיל געווען את כל העדה אין א מחלוקת אויף משה רבינו[40], פונדעסטוועגן איז נאך ניט געווען קיין "יצא הקצף מלפני ה'". נאך מער: כל זמן קרח האט בלויז געפירט די מחלוקת בטענות ובדבור, און דאס האט זיך ניט אויסגעדריקט אין א מעשה בפועל, איז אפילו אויף קרח ועדתו נאך ניט געקומען קיין עונש[44].

דוקא וועו ס'איז געווארן די מעשה בפועל (נאך דער אזהרה חמורה[45]) און זיי האבן געבראכט קטורת, איז געווארן דער קצף — פריער דער עונש אויף זיי, און דערנאך די מגיפה אויף בני ישראל.

און דערפון האט מען א הוראה:

אפילו א אידן וואס מצד סיבות שונות ומשונות פעלט ביי אים אין דעם ענין פון שמירה מדברים בלתי רצויים, איז כל זמן עס קומט ניט אין א מעשה בפועל "לחלוק על הקב"ה"[46], איז דער אידּ נאך אין א מעמד ומצב אז ער האט א נשיאת חן בעיני אלקים, ס'איז ניטא קיין ענין של קצף ח"ו.

ואדרבה: דער אויבערשטער איז מאריך אף און "הקב"ה עוזרו"[47] איז אן אופן פון חן און אהבה אז ער זאל תשובה טאן, און ווערן אן "אהוב ונחמד לפני הבורא כו'"[48].

(משיחת מוצאי ש"פ במדבר תשל"ט)

---

39) שם, כ־כא (וכההמשך בפסוק שלאח"ז "ועל כל העדה תקצוף").

40) שם, יט ובפרש"י.

41) שם, כב. וראה פרש"י שם (נת' בלקו"ש חי"ג ע' 51 ואילך).

42) קרח יז, ה. וראה פרש"י שם טז, ו. יז, יג.

43) ראה לעיל הערה 14.

44) ראה פרש"י קרח טז, כה (וע"ד פרש"י שם, יב).

45) כפרש"י קרח שם, ו־ז.

46) לשון רש"י קרח שם, ח. ועד"ז שם יז, ג.

47) סוכה נב, ריש ע"ב. ולהעיר מרמב"ם הל' תשובה פ"ו ה"ד.

48) רמב"ם הל' תשובה פ"ז ה"ד. וראה שם ה"ה ואילך.

ראש חודש סיון

א. „בחודש השלישי גו' ביום הזה באו מדבר סיני . . ויחן שם ישראל נגד ההר"[1] — זאגן חז"ל[2], אז „ביום הזה" מיינט דעם טאג פון ראש חודש, אז אין דעם טאג פון ר"ח סיון (חודש השלישי) זיינען אידן אנגעקומען צום הר[3] סיני.

דאס איז וואס די אידן זיינען צוגע־קומען צום הר סיני, נאך איידער מ'האט זיי דארט געגעבן די תורה, איז שוין א מעלה נפלאה ביותר, ווי מען זאגט אין דער הגדה „אילו קרבנו לפני הר סיני ולא נתן לנו את התורה דיינו". ווייל[4] דער עצם געפינען זיך „נגד ההר" האט ביי די אידן אויפגעטאן אן עילוי נפלא, ווי חז"ל[5] זאגן אויפן פסוק „ויחן שם ישראל" — „כאיש אחד בלב אחד"[6]:

עי"ז וואס אידן האבן חונה געווען „נגד ההר", זיינען זיי געווארן באחדות גמורה, „כאיש אחד בלב אחד".

געפינט מען א דבר פלא, לכאורה, בנוגע ר"ח סיון:

די גמרא[7] רעכנט אויס בפרטיות ווי אזוי משה רבינו האט צוגעגרייט די אידן צו קבלת התורה[8] במשך די טעג פון זייער אנקומען צום הר סיני ביז צום טאג פון מתן תורה: ב' סיון „אמר להו ואתם[9] תהיו לי ממלכת כהנים"[10], ג' סיון — מצות הגבלה, ד' סיון — דער ציווי אויף פרישה, ה' סיון איז געווען[11] „בנה מזבח והקריב עליו קרבן" ועד לאמירת נעשה ונשמע ע"י כל ישראל; משא"כ בראש חודש סיון — דעם טאג ווען זיי זיינען אנגעקומען צום הר סיני — זאגט די גמרא[12] „לא אמר להו ולא מידי משום חולשא דאורחא": היות די אידן זיינען געווען בחלישות מחמת דעם טורח[13]

---

1) יתרו יט, א־ב.

2) שבת פו, ב. מכילתא ופרש"י עה"פ.

3) בבחיי יתרו שם, שבר"ח באו מדבר סיני, „וביום השני נעתקו וחנו כנגד ההר" (וראה רלב"ג שהובא לקמן הערה 18). אבל מפשטות ל' חז"ל (שהובא לקמן בפנים) דבר"ח „לא אמר כו' משום חולשא דאורחא" מוכח לכאורה שלא הייתה העתקה ממקום למקום (אורחא) — ביום ב', שכבר היו לפני יום ב' נגד ההר (ולהעיר מר"ח שבת שם: ומפורש בתורה כו').

ולהעיר, שבבחיי שם מביא בהמשך פירושו (תוכן מחז"ל זה) ע"ד סדר ההכנה למ"ת, ומ"מ כ' „ביום ר"ח . . באו מדבר סיני למחרתו . . נעתקו משם וחנו נגד ההר וצונו הקב"ה כו'" — ולא הביא דבר"ח „לא אמר להו כו' משום חולשא דאורחא". ואולי לא גריס תיבות אלו בש"ס (ראה רש"י שבת שם: משום חולשא דאורחא גרסינן). ואכ"מ.

4) ראה גם אלשיך יתרו שם (סד"ה והשיב). ועוד. — עוד פירושים במאמר זה ראה הגש"פ עם לקוטי טעמים ומנהגים במקומו.

5) מכילתא ופרש"י עה"פ. תיב"ע שם בשינוי ל' (נת' בלקו"ש חכ"א ע' 101 ואילך).

6) ל' רש"י. ובמכילתא (ותיב"ע) שם בשינוי ל' (נת' בלקו"ש חכ"א ע' 101 ואילך).

7) שבת שם סע"ב ואילך (הן בדעת ר"י והן בדעת רבנן). הובא בשו"ע אדה"ז או"ח סו"ס תצד.

8) בל' אדה"ז שם: התחיל משה להתעסק עמהם בענין קבלת התורה.

9) יתרו שם, ו.

10) ובשו"ע אדה"ז שם מוסיף „וגו'" — נת' בלקו"ש חי"ח ע' 20 ואילך (וראה הערה 30 שם).

11) שבת פח, א. מכילתא (ורש"י) יתרו יט, י־יא. פרש"י עה"ת משפטים כד, ד. — הדיעות בחז"ל ומפרשים עד"ז נקבצו בתו"ש שם עה"פ ובמילואים לשם סכ"ז. וראה לקמן ע' 15 ואילך.

12) בשו"ע אדה"ז שם לא הובא ענין זה (רק ש„מיד אחר ר"ח התחיל משה כו'"). והטעם בפשטות — כי אדה"ז מביא רק הנוגע לענינו שבשו"ע, הטעם לאי אמירת תחנון בימים אלו. וראה לקו"ש שם ע' 19 הערה 15.

13) ראה ר"ח שבת שם. ובמדרש לקח טוב (יתרו שם, י) „היו טרודים מן הדרך".

הדרך, האָט משה[14] אָפּגעוואָרט מיט די הכנות צו קבלת התורה ביז דעם יום שלאח"ז (ב' סיון).

אין פלוג איז דאָס בכלל ניט פאַר־שטאַנדיק: ס'איז ידוע וואָס חז"ל[15] זאָגן, אַז אַרויסגייענדיק פון מצרים איז ביי אידן געווען אַ געוואַלדיקע תשוקה צו קבלת התורה, ביז אַז זיי האָבן געציילט די פאַרבליבענע טעג ביז מתן תורה. ומובן בפשטות, אַז וואָס נעענטער ס'איז געוואָרן דער טאָג פון קבלת התורה, אַלץ גרעסער איז ביי זיי געוואָרן אָט די השתוקקות; עאכו"כ קומענדיק צום הר סיני, דעם אָרט וואו עס וועט געגעבן ווערן תורה — האָט דאָס אָוודאי אָון אָוודאי אַרויסגערופן ביי אידן די שטאַרקסטע געפילן פון תשוקה און צפי' צו קבלת התורה[16].

און מיר זעען בטבע בני אדם, אַז בשעת אַ מענטש האָט שטאַרקע געגוים צו אַ זאַך, איז ביי אים דעמאָלט ניט תופס מקום די פאַרמאָטערטקייט פון זיין גוף, אַז דאָס זאָל אים אָפּהאַלטן אין זיין באַמיאונג צו קריגן די זאַך; ובפרט וועז ער האָלט שוין נאָענט צום באַקומען דאָס צו וואָס ער איז משתוקק — פילט ער זיכער ניט דאָן די פאַר־מאָטערטקייט פון גוף.

איז תמוה, אַז זייענדיק „נגד ההר", נאָך די אַלע וואָכן און טעג פון געגוים צו קבלת התורה[16], זאָל זיך משה רבינו[14] אָפּהאַלטן פון צו מכין זיין די אידן צו קבלת התורה צוליב „חולשא דאורחא"?! און נאָך מער (ווי חז"ל זיינען מדייק) — „לא אמר להו ולא מידי", ער האָט זיי קיין איין וואָרט ניט געזאָגט[17] אין דעם אָלעם (הכנה צו קבלת התורה)! אויך מצד אידן: ווי קומט עס אַז זיי האָבן מסכים געווען „אָפּצורועון" זיך און ניט געמאָנט ביי משה'ן, אַז ער זאָל זיי לאָזן הערן עפּעס וואָס (לכה"פ) וועגן קבלת התורה!

ובפרט, אַז דאָ איז ניט געווען קיין גרויסע „טירחא דאורחא" וואָס זאָל גורם זיין אַ גרויסע חלישות — וואָרום: (א) פון רפידים ביז הר סיני איז ניט קיין גרויסער מרחק[18]. (ב) דער עצם גיין איז ניט געווען פאַרבונדן מיט קיין טירחא יתירה, וואָרום דער ענין הכבוד איז דאָך געגאָנגען פאַראויס און „כל הנמוך מג־

14) כ"ה בר"ח שבת שם, דהקב"ה אמר למשה אתם ראיתם גו' בר"ח, ו„ההוא יומא לא אמר להו משה לישראל מידי משום חולשא דאורחא וטרחי". — ולפי פרש"י שם (סע"ב. וכ"כ בפירושו עה"ת יתרו יט, ג) דמשה עלה רק בהשכמה דיום שני, צריך לומר, שהקב"ה לא אמר למשה לעלות בר"ח (ולמסור מידי לבנ"י) משום חולשא דאורחא (ר"ם יתרו שם. וראה בארוכה השקו"ט במפרשי רש"י שם. חדא"ג מהרש"א שם (פז, א ד"ה בתרי) ועוד. ואכ"מ). וראה לקמן הערה 17.

15) „הגדה" הובאה בר"ן סוף פסחים. ועוד (נסמן בלקו"ש חכ"ב ע' 114 הערה 2).

16) ובפרט עפמ"ש באוה"ת יתרו יט, א. וראה רמב"ן שם.

17) אבל ראה פרש"י שבת פז, א ד"ה לכדתניא (ודל"ה ששי) ובמהרש"א שם (וכ"ה בחידושי הר"ן שם בשם הרא"ה).

18) ראה רמב"ן בשלח יז, ה. ראב"ע בפי' הקצר שם (ושם, ט). אברבנאל שם (ובפ' יתרו שם בסוף פירושו עה"פ ויסעו מרפידים גו')*.

אבל בראב"ע יתרו שם (סוף פסוק א) דמרפידים לה"ס „הי' רב יותר ממרחק כל מסע" — הובא ברלב"ג שם, וממשיך: ועכ"ז הגיעו במדבר סיני ביום ההוא בעינו ולזה חנו שם במדבר שלא להטריחם יותר מן הראוי ואחר שכבר חנו שם זמן מה שבו לחנות נגד ההר. ואכ"מ.

*) ולהעיר שלחד מ"ד (שבת פז, ריש ע"ב) לא באו למדבר סיני ביום שנסעו מרפידים (ראה רש"י שם ד"ה למסען) — היינו שנסעו בר"ח רק מקצת הדרך. וראה חדא"ג מהרש"א שבהערה 14.

ביהו וכל הגבוה משפילו"[19], אזוי אז ס'איז געווען א הליכה בדרך מישור. (ג) ר"ח סיון איז געווען ביום ראשון (אדער ביום ב'[20]) בסמיכות למנוחה שלימה[21] פון שבת[22].

איז דאך נאכמער תמוה: פארוואס איז ביי אידן געווען אזא גרויסע חלישות, אז צוליב דעם זאלן זיי ניט זיין מסוגל צו קענען הערן אפילו איין ווארט ("ולא מידי") וועגן קבלת התורה?

ב. ויש לומר דעם ביאור אין דעם:

מיט "חולשא דאורחא" מיינען חז"ל ניט (אזוי) די חלישות הגוף פון דער גשמיות'דיקער הליכה בדרך, נאר (בעיקר) די חלישות רוחנית מצד דער רוחניות'דיקער הליכה ב"דרך" וואס די אידן האבן דעמאלט דורכגעמאכט.

פונקט ווי ס'איז פארן הליכה גשמיית בדרך ממקום למקום גשמי, אזוי איז פארן דער ענין פון הליכה רוחנית ב"דרך" הרוחנית[23] — דער אדם גייט פון איין מצב (מקום[24]) ברוחניות צו א צווייטן מצב (מקום) ברוחניות — בעלי' אדער בירידה, אדער בשינוי צו אן אנדער ענין — און דאס קען זיין במדות (שבלב — אהבה יראה כו'), בשכל (שבמוח — הבנתו בשכל וכו'), אדער אופנים ודרגות בעבודת השם,

דאס אלעס איז "הליכה בדרך" ברוחניות.

ובענינו: די מסעות וואס אידן זיינען געגאנגען פון מצרים ביז הר סיני זיינען געווען ניט נאר א הליכה גשמית, נאר אויך ובעיקר א הליכה רוחנית, א שינוי אין דעם מצב הרוחני פון אידן און אן עלי' בעבודת השם — און ווערן אלץ מער נעענטער און מער ראוי צו קבלת התורה. ווי עס שטייט אין ספרים[25] אז זייענדיק אין מצרים זיינען אידן געווען שקועים אין מ"ט שערי טומאה, און יעדער טאג איז געווען א (ספירה ו)עלי' פון די שערים — ביז נאך מ"ט עליות זיינען זיי נתעלה געווארן לגמרי — צו זיין א "ממלכת כהנים וגוי קדוש" ביי מ"ת.

די אלע "מסעות" — עליות אין עבודת השם — זיינען געווען אין אן אופן מסודר, אן עלי' מדרגא לדרגא: אבער די עלי' ביי דעם מסע פון רפידים צום הר סיני איז געווען באופן של שינוי עיקר[26] — זיי האבן דורכגעמאכט א "מרחק" גדול (ברוחניות) און נתעלה געווארן באין ערוך צו די הליכות ועליות פון די טעג פאר דעם — איז מובן אז דאס איז פארבונדן מיט גרויס "טירחא" ויגיעה (בעבודת השם).

ג. די אויסגעטיילטקייט פון דעם מסע גיבן ארויס חז"ל במאמרם הנ"ל (אויפן פסוק "ויחן שם ישראל") —

---

19) מכילתא בשלח יג, כא. ספרי ורש"י בהעלותך י, לד.

20) לדעת רבנן (שבת שם רע"א).

21) למ"ד (שבת שם ריש ע"ב) דבמרה "אתחומין נמי איפקוד".

22) שכבר נצטוו עלי' לפני זה במרה (שבת שם. סנהדרין נו, ב. מכילתא ורש"י בשלח טו, כה. רש"י משפטים (כד, ג), ואתחנן (ה, יב). ועוד).

23) להעיר מביאוה"ז לאדהאמ"צ ולהצ"צ (כרך ב) ר"פ וישלח.

24) מו"נ ח"א פ"ח. וראה הל' יסוה"ת פ"ב ה"ו. הצ"צ בלקוטי פי' על המו"נ מע' מקום (בסו"ס החקירה ע' 148 ואילך).

25) זהר חדש ר"פ יתרו. וראה זח"ג צז, א-ב. לקו"ת פרשתנו יז, ג. ובכ"מ.

26) ולהעיר ממחז"ל (מכילתא בשלח יז, ח. בכורות ה, ב) דרפידים היינו "שרפו ישראל ידיהם מד"ת" — ומשם נסעו לה"ס, מקום קבלת התורה.

„כאיש אחד בלב אחד אבל שאר כל החניות בתרעומות ובמחלוקת"[27]: ביי „שאר כל החניות" זיינען געווען תרעומות ומחלוקת, און דוקא ביי דער חני' נגד ההר זיינען די אידן געשטאַנען אין אַן אחדות גמורה, „כאיש אחד בלב אחד".

וי"ל: דער פירוש פון „שאר כל החניות בתרעומות ובמחלוקת" איז ניט ח"ו אין פשוט'ן זין, אַז ביי אַלע חניות איז ביי זיי געווען מחלוקת אין ענינים גשמיים וכיו"ב, נאָר ס'איז אַ — מחלוקת לשם שמים[28]. וואָרום מצד הטבע שהטביע הקב"ה בבני אדם איז „אין דיעותיהן שוות"[29]; און נאָכמער — אין תורה עצמה זיינען פאַראַן דיעות חלוקות (און נאָכמער: „לא[30] ניתנו דברי תורה חתוכין אלא כל דבר כו' מ"ט פנים טהור ומ"ט פנים טמא") — ואלו ואלו דברי אלקים חיים[31]. איז עפ"ז מובן אַז מצד הטבע דקדושה וסדר הענינים ברוחניות זיינען „שאר כל החניות" געווען מיט מחלוקת לשם שמים.

אָבער שטייענדיק „נגד ההר", האָט זיך ביי די אידן אויפגעטאָן אַ חידוש עיקרי (היפך הטבע), אַז עס זיינען ביי זיי בטל געווארן אַלע חילוקי דיעות און זיי זיינען נתאחד געווארן „כאיש אחד (און נאָכמער) בלב אחד": ניט נאָר כאיש אחד מיט אַן אחדות וואָס עיני בשר זעען זיי אַלע „כאיש אחד" בנוגע לעשי' וכו' (אַז אַלע אידן זיינען מסכים ומחליט בהחלטה אחת בנוגע לעשי' וכו' בפועל[32]), נאָר אויך „בלב אחד" — אַן אחדות גמורה, אויך דער לב (רגש) האדם.

ומובן, אַז אַזאַ גרויסע טירחא, השתדלות ויגיעה רוחנית צו דערגרייכן אָט די אחדות (וואָס איז אַ גאָר „ווייטער מהלך" ברוחניות, צו מבטל זיין יעדע תנועה פון מחלוקת, אויך מחלוקת לשם שמים, ואפילו בלבו בלבד) האָט געמוזט פועל זיין אויף די אידן אַ גרויסע אויסגעמאַטערטקייט — און דעריבער „לא אמר להו ולא מידי".

ד. אַ טיפערער ביאור י"ל אין דעם:

„חולשא דאורחא" איז ניט נאָר אַן ענין פון חסרון (אַז מצד דער חלישות פון אידן האָבן זיי זיך ניט געקענט פאַרנעמען מיט די הכנות צו קבלת התורה) — נאָר בענינו זה אדרבה: „חולשא דאורחא" דאַ איז אַ מעלה ועלי' במצבם של ישראל, וי"ל בדרך אפשר, אַז זי איז העכער אויך פון די שפּעטערדיקע ענינים הכנה פון די ימים שלאחרי זה.

ובהקדים: עס איז אין לשער דעם ריחוק הערך צווישן משה רבינו און דעם פשוט שבפשוטים שבישראל — און דאָ זאָגט מען „ויחן שם ישראל", אַז אַלע אידן (פון משה רבינו ביז הפשוט שבפשוטים), זיינען נתאחד געווארן באחדות גמורה (בלב אחד), און פשיטא ניט באופן דמצות אנשים מלומדה ח"ו[33] נאָר מיט אַן אחדות אמיתית.

איז דערפון מובן, אַז ביי אידן איז פאַראַן אַ נקודה שבלב אין וועלכער עס גלייכן זיך אויס („כאיש אחד בלב אחד")

---

27) ל' רש"י. ובמכילתא שם בשינוי ל' (נת' בלקו"ש חכ"א ע' 101 ואילך, ע' 108 ואילך).

28) ראה בארוכה לקו"ש שם ע' 109 ואילך.

29) ראה ברכות נח, א. סנהדרין לח, א. ועוד.

30) מדרש תהלים יב, ז. וראה ירושלמי סנהדרין פ"ד ה"ב.

31) עירובין יג, ב. וש"נ.

32) ראה בארוכה לקו"ש שם ע' 102 ואילך.

33) להעיר ממכילתא יתרו יט, ח: לא ענו כו' אלא הושוו כולם לב אחד.

דער גדול שבגדולים מיטן פשוט שב־פשוטים. און אין דעם איז באשטאנען דער אויפטו פון „ויחן שם ישראל נגד ההר": שטייענדיק „נגד ההר" אויף צו זיין „קיבל תורה מסיני"[34] איז ביי זיי נתגלה געווארן די נקודה שבלב וואס גלייכט זיי אויס אלע ווי איינער, אין דעם[35] באשטייט דער עיקר הכנה צו קבלת התורה.

ה. די הסברה אין דעם:

מ'האט שוין געריידט כמה פעמים וועגן דעם חידוש ביי (און — פון) מתן תורה

— דלכאורה: לימוד התורה איז דאך געווען אויך אין די פריערדיקע דורות פאר מ"ת, ולדוגמא — ישיבת שם ועבר, די אבות שלמדו כל התורה כולה עד שלא ניתנה, ועד"ז בניהם אחריהם (לפני מ"ת) ביז אז לא פסקה ישיבה[36] מאבו־תינו במצרים[37]: אין וואס באשטייט דער חידוש במתן תורה? —

ונתבאר אז דער אויפטו באשטייט אין דעם וואס דעמאלט איז געווען מתן תורה, „נתן לנו את תורתו", זי איז געגעבן געווארן פונעם נותן התורה: לפני מ"ת האט מען „געגומען" תורה, מיט און לויט דעם אייגענעם כח (השכל והבי־טול). בשעת מ"ת האט דער אויבער־שטער געגעבן תורה לויטן אופן וכח הנתינה שלו. ביי מ"ת איז געווען[38] „וידבר אלקים את כל הדברים האלה לאמר", לאמר דעם „וידבר אלקים"[39] (ועד"ז דערנאך, האט משה רבינו בהר געלערנט כל התורה כולה מפי הגבורה ונתנה כו').

און דאס איז געווען ניט אן איינמא־ליקע זאך, נאר ביים געבן די תורה האט דער אויבערשטער, כביכול, זיך „איינ־געגעבן" אין דער תורה (כפירוש הידוע במאמר חז"ל[40] „אנא נפשי כתבית יהבית"), אזוי אז בשעת א איד לערנט תורה באיזה ובכל זמן שיהי' — דארף עס זיין בהקדמת האמירה והברכה „נתן לנו את תורתו", „אותי"[41] אתם לוקחים".

---

34) אשר בשעת מ"ת, שאז „וידבר אלקים את כל הדברים .. לאמור" (אפילו מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש — ראה לקמן סעיף ה) קבלו זה כל בנ"י ועד שפרחה נשמתם על כל דיבור כו' (שבת פח, ב. — בשבת שם „יצתה", אבל בתניא (רפל"ד. פל"ו) ובכ"מ הובא „פרחה". וראה שמו"ר פכ"ט, ד. שהש"ר פ"ה, טז (ג)).

35) ולהעיר ממחז"ל שע"י השלום והאחדות ד„ויחן שם ישראל" נעשו ישראל מוכנים לתורה (ראה ויק"ר פ"ט, ט. דא"ז פרק השלום. וראה גם תנחומא (באבער) יתרו ט).

36) וי"ל דרומז לאופן דלא פסיק פומי' מגירסא (שבת ל, ריש ע"ב. ב"מ פו, א), דרגא נעלית ב„תורתו אומנתו" סתם (עלי' אמרו ולא מודה ר"ש שמפסיקין לעשות סוכה כו' (ירושלמי ברכות פ"א ה"ב. שבת פ"א ה"ב)).

37) יומא כח, ב (כגירסת הע"י. וכ"ה בילש"ש חש"ר רמז קד. וראה דק"ס יומא שם).

38) כתחילת עשה"ד (יתרו כ, א).

39) להעיר מענין שכינה מדברת מתוך גרונו'. וראה לקרית ד"ה וידבר אלקים (במדבר טו, ג. שה"ש כה, ג). לקו"ת שה"ש מב, סע"א. תו"א ד"ה בחודש השלישי (סז, ב). ולהעיר מפי' התחלת התפלה (ברכות ד, ב. ט, ב) שכאו"א אומר ופי (רק) יגיד (ימשיך בדיבורו) תהלתך (לקו"ת שה"ש מא, א. סה"מ תרכ"ז ע' תמג. ועוד).

40) שבת קה, א (כגירסת הע"י). לקו"ת שלח מח, סע"ד ואילך. אוה"ת יתרו ע' תתקא ואילך. ועוד.

41) ל' התנחומא אמור יז. וראה שמו"ר פל"ג, א. שם, ו. ועוד. — וראה תניא פמ"ז.

---

*) מחז"ל הובא בכ"מ (או"ת להה"מ בחוקותי מג, סע"ג. תניא פל"ד. אגה"ק סכ"ה (קלט, ריש ע"ב). ועוד). וראה לקו"ת ואתחנן ג, ד ובהנסמן במ"מ שם (הוצאת קה"ת תשד"מ ושלאח"ז).

און דאָס איז דער חידוש פון אתה נגלית כו' פון מ"ת — עס איז ניט נאָר צוגעקומען א הוספה ועלי' לגבי לפני מ"ת, נאָר עס האָט זיך אויפגעטאָן א חידוש וואָס איז שלא בערך כלל: לפני מ"ת, ווען לימוד התורה איז געווען מצד דעם אייגענעם כח, כח השכל וכו', איז מובן, אז מ'האָט געזומען פון תורה נאָר אזויפיל וויפל דער לומד איז בכח צו משיג זיין פון חכמתו של הקב"ה; משא"כ נאָך מ"ת, איז דער לימוד התורה באופן, אז מען פארבינדט זיך דורכדעם מיט דעם נותן התורה עצמו, וואָס האָט אליין זיך אריינגעגעבן בתורתו.

ו. און דאָס איז פארבונדן מיט "ויחן שם ישראל — כאיש אחד בלב אחד":

די חילוקים ביי לימוד התורה צווישן איין איד מיט א צווייטן אידן (ביז צום חילוק הכי גדול צווישן משה רבינו און א פשוט שבפשוטים) זיינען בנוגע השגת התורה, וואָס איין איד האָט מצד כחות נפשו א גרעסערע און א העכערע הבנה והשגה אין תורה, ווי דאָס האָט א צווייטער איד; ביז א חילוק באין ערוך.

אבער דאָס וואָס א איד פארבינדט זיך דורך לימוד התורה, ער איז כולא חד מיטן נותן התורה — איז דאָס בא דעם גדול שבגדולים און דעם קטן שבקטנים. דער "אותי[42] אתם לוקחים" איז ביי אן איש פשוט וואָס לערנט "מקרא"[43] (אפילו ווען ער פארשטייט ניט וואָס ער לערנט — מוז ער מקדים זיין אז "ונתן לנו את תורתו"[44] כנ"ל) איז דאָס דער זעלבער "אותי"[45] וואָס ביי דעם למדן גדול וואָס האָט א גאָר טיפער הבנה והשגה אין תורה און איז אין דעם מחדש חידושים אמיתיים.

דער עילוי פון "אותי אתם לוקחים" (וועלט ניט דערגרייכט דורך אייגענע כחות, נאָר) קומט מלמעלה, ווייל "נתן לנו את תורתו".

און דער ענין איז פארבונדן מיטן לב פון אידן, ווייל אין (פנימיות ונקודת ה)לב פון א אידן איז מאיר יחידה שבנפש[46], העכער לגמרי פון זיין השגה וטעם ודעת (וואָס אין דער נקודה איז ביי יעדן אידן זיין אמונה אין אויבערשטן, למעלה מטעם ודעת[47]).

און דאָס מיינט "ויחן שם ישראל — כאיש אחד בלב אחד": קומענדיק "נגד ההר", וואו עס האָט געדאָרפט זיין מעמד הר סיני, מתן תורה, האָט דאָס ביי אידן ארויסגערופן די התגלות פון זייער פנימיות ונקודת הלב, וואָס איז ביי אלע אידן בשווה — און דער גילוי הנקודה שבלב האָט זיי געמאכט פאר א כלי צו דער ג־טלעכקייט פון תורה, צום "ודבר אלקים (ביז עס ווערט) לאמור".

ז. אבער די הכנה פון "ויחן שם ישראל . . בלב אחד" איז נאָר די ערשטע דרגא אין דער הכנה צו מ"ת. דורך דער

---

42) ע"ד "כולם ידעו אותי" (ירמי' לא, לג). וראה לקמן הערה 45.

43) עיין בארוכה ד"ה ויגדלו תרע"ה (בהמשך תער"ב ח"ב).

44) ראה הל' ת"ת לאדה"ז פ"ב ס"ב. וש"נ.

45) והחילוקים שבבנ"י (עד להחילוק שבין משה רבינו והפשוט שבפשוטים) הוא רק בהגילוי ד"אותי אתם לוקחים", ועד כמה הוא מתייחד עם האדם. — ולהעיר מתניא ספ"ד: שאין הפרש כו'.

ולעת"ל יתגלה ה"אותי" בכאו"א באופן של ידעו — ולכן "לא ילמדו עוד איש את רעהו (בהנוגע ל"אותי" —) . . למקטנם ועד גדולם" (ירמי' שם).

46) ראה לקו"ש שם ע' 106. וש"נ.

47) ראה תניא פי"ח־יט.

מעלה נפלאה פון ביטול ואחדות ווערט מען אַ כלי צו תורה. אַבער דער תכלית פון תורה איז, אַז מען זאָל זיי לערנען, מיט הבנה והשגה — און דערפאַר האָט זיך בהתאם לזה געפאַדערט אַ גאַנצער סדר פון הכנות צו מ"ת.

די כוונה פון מתן תורה איז, אַז דער אדם זאָל זיך פאַראייניקן מיט תורה, ביז אַז דאָס זאָל ווערן זיין חיות ומציאות. און דעריבער מוז תורה ענינמען ווערן (אויך) דורך לימוד, השגה והבנת השכל. בשעת מען פאַרשטייט אַן ענין בשכל ווערט דער מושכל נתפס אין דעם שכל האדם ביז עס ווערט (אַ טייל פון) זיין מציאות (ע"ד ווי דער מזון פון לחם וואָס ווערט דם ובשר כבשרו), ובלשון התניא[48] — עס ווערט אַ "יחוד נפלא" צווישן און פון דעם "משכיל" מיטן "מושכל".

קומט אויס, אַז דורך השגת התורה נעמט אַ איד אַריין און ווערט נתאחד און נתייחד מיט דעם "דבר הוי'" (וואָס איז העכער פון עולם לגמרי)[49].

און דאָס זיינען געווען די צוויי סוגי הכנה פון אידן צו קבלת התורה:

די ערשטע הכנה צו מ"ת איז[50] כנ"ל — "ויחן שם ישראל, כאיש אחד בלב אחד": תכלית הביטול[51], וואָס פועל'ט אַז אַלע אידן זאָלן זיין "כאיש אחד בלב אחד" — די כללית'דיקע הכנה פון כלל ישראל כאחד.

אַבער פון שני בסיון איז "התחיל משה להתעסק עמהם בענין קבלת התורה"[52], וואָס דערמיט ווערן געמיינט די עניני הכנה וועלכע טוען אויף אַז די מציאות האדם (ניט נאָר מצד יחידה שבפנימיות הלב) זאָל זיין מתאים וראוי וכלי קיבול צו קבלת התורה: "ואתם תהיו לי ממלכת כהנים", מצות הגבלה ופרישה כו', וואָס זיי האָבן אידן הייליק גע־מאַכט וכו' — און אין די הכנות זיינען פאַראַן חילוקים צווישן אידן[53], יעדע־ר׳ער לויט זיין מדריגה אין עבודת השם [ביז מ'געפינט אַז ביי קבלת התורה עצמה זיינען געווען חילוקים ביי אידן: משה[54] מחיצה לעצמו וכו' — אַבער ביי אַלעמען[55] איז געווען "פרחה נשמתן"[56]

---

48) שם פ"ה. ע"ש באורך.

49) ראה תניא שם: ה"ז משיג ותופס . . רצונו וחכמתו של הקב"ה דלית מחשבה תפיסא בי' כו'.

50) ולהעיר מתו"א יתרו (סז, ג) דברי"ח סיון "נעשו אז ישראל מוכנים ועומדים לקבל בחי' בטול זה". ע"ש (ושם קט, ג).

51) וכן בלימוד התורה לאחרי מ"ת צ"ל "ברכו בתורה תחלה" (נדרים פא, א. ב"מ פה, ריש ע"ב), שענינו — הביטול לנותן התורה, ובלשון הב"ח (לטאו"ח ר"ס מז) "שתתעצם נשמתינו בעצמות ורוחניות וקדושת מקור מוצא התורה" (ע"ש באורך).

52) ל' אדה"ז בשו"ע או"ח שם.

53) ולהעיר ממכילתא עה"פ "ויענו כל העם יחדיו גו'" (הובא בהערה 33): הושוו כולם לב אחד, דמשמע קצת שבנתיים לא היו "יחדיו". וראה גם פדר"א פמ"א.

54) מכילתא ורש"י יתרו יט, כד.

55) ומ"ש בזה בחדא"ג שבת (פח, ב) לפענ"ד צע"ג.

56) וגם במשה (שהרי בודאי גם אצל משה הי' הגילוי ד"טל תחי'" — שבת שם).

בתניא רפל"ד מבואר ד"מדרגת משה רבינו ע"ה היא העולה על כולנה שאמרו עליו שכינה מדברת מתוך גרונו של משה ומעין זה זכו ישראל במעמד הר סיני רק שלא יכלו לסבול כמאמר רז"ל שעל כל דיבור פרחה נשמתן כו'". ומזה משמע לכאורה, שאצל משה לא הוצרך להיות "פרחה נשמתו" (כמו שלא פרחה נשמתו כששכינה מדברת מתוך גרונו). וכן מפורש בלקו"ת במדבר (יד, א) ע"פ ויק"ר

און „על כל דבור ודבור"[57].

און דאָס זאָגט די גמרא „לא אמר להו ולא מידי משום חולשא דאורחא": די „אורחא" — הליכה רוחנית, אַז אַלע

בתחלתו. וראה גם המשך תער"ב ח"ב ע' תתקלא.

אבל עכצ"ל דהגילוי דמ"ת, „פנים בפנים", הוא למעלה מהגילוי ד„שכינה• מדברת כו'", ובשביל גילוי זה•• י"ל שגם אצל משה פרחה נשמתו (מכיון שצע"ג לומר שאצל משה רבינו הי' חסר העילוי דטל תחי', כנ"ל). ועצ"ע. ואכ"מ.

57) נסמן לעיל הערה 34.

•) כפשוט גודל החילוק דשכינה ופב"פ.

••) וגם בלקו"ת שם מדובר (רק) בגילוי אוא"ס שבחכמה (ע"ש). ולא הגילוי ד„פנים בפנים", פנימיות ועצמות אוא"ס ב"ה.

אידן (פון משה רבינו ביז דעם פשוט שבפשוטים שבישראל) זאָלן נתאחד ווערן, איז פאַרבונדן מיט „חולשא" (למעליותא), אַ חלישות וביטול אין אידן. און בהתאם לזה — „לא אמר להו ולא מידי": די הכנה איז ניט פאַרבונדן מיט אמירה, נאָר דאָס איז אַן ענין פון „לא אמר" — שתיקה וביטול.

ולאחרי ווי מ'האָט דערגרייכט דעם ביטול (מצד וועלכן אַלע אידן זיינען „כאיש אחד בלב אחד") — פאַדערט זיך אַז אידן זאָלן זיך אַראָפּטראָגן פון דעם ביטול עצום און פאַרנעמען זיך מיט די אַנדערע ענינים הכנה, ווייל דוקא דורך דעם פירט זיך דורך דער תכלית פון תורה — דער „יחוד נפלא" צוזאַמען מיט — אותי, אותי אתם לוקחים.

(משיחת ש"פ במדבר תשמ"ג)

(ערב) חג השבועות

א. די גמרא (אין דער סוגיא פון מתן תורה[1]) זאגט: בשני (בסיון) עלה משה וירד, בשלישי עלה וירד . . ברביעי עלה וירד בחמישי בנה מזבח (כדכתיב[2] ויבן מזבח תחת ההר. רש"י) והקריב עליו קרבן.

דאַרף מען פאַרשטיין: נאָך „ויבן מזבח גו"׳ דערציילט די תורה[3] ווי משה האָט מכניס געווען די אידן בברית — די אידן האָבן אויף זיך מקבל געווען „ספר הברית" מיט אמירת „נעשה ונשמע" און משה האָט געזומען פון דעם דם (הקרבנות) „ויזרוק על העם ויאמר הנה דם הברית גו"׳.

איז ניט גלאַטיק: פאַרוואָס זאָגן חז"ל בלויז אַז „בנה מזבח והקריב עליו קרבן", און ניט דעם המשך — ווי משה האָט מכניס געווען אידן בברית[4]?

ואדרבה: בשעת חז"ל ווילן אויס־דריקן די טירדא פון משה רבינו[5] בחמי־שי בסיון צוליב וועלכער משה רבינו האָט ניט עולה געווען להר (ווי אין די פריערדיקע טעג) — האָבן זיי לכאורה לכל לראש געדארפט זאָגן דעם ענין פון כניסת בני ישראל בברית, ווייל דאָס איז אַן ענין הכי עיקרי אין די הכנות פון קבלת התורה, און מ׳קען פאַרשטיין ווי דאָס איז דוחה עליית משה להר — נוסף אַז דאָס פאַרלאַנגט א ריבוי זמן[6]:

משא"כ „בנה מזבח והקריב עליו קרבן" איז ניט קיין אריכות זמן, ובודאי ניט קיין דבר חידוש וואָס איז שייך צו מתן תורה דוקא — מען געפינט דעם ענין פון בניית מזבח והקרבת קרבנות ביי אדם הראשון, נח, די אבות וכו׳ — פאַרוואָס זאָל דאָס זיין אַזוי וויכטיק ביז צו דוחה זיין עליית משה להר?

אויך איז ניט גלאַטיק: פון פשטות לשון הגמרא[7] „והקריב עליו קרבן" איז משמע, אַז משה רבינו האָט אַליין מקריב געווען א קרבן אויפן מזבח שבנה — אַבער אין פסוק[8] שטייט „וישלח את נערי בני ישראל ויעלו עולות גו"׳, אַז די הקרבה איז געווען (ניט דורך משה׳ן אַליין — ווי בניית מזבח וואו די תורה זאָגט „ויבן מזבח" — נאָר) דורך „נערי בני ישראל"[9].

איז דערפון משמע א דבר חידוש (גדול), אַז מיט „והקריב עליו קרבן" מיינט די גמרא[10] (ניט די קרבנות וועל־

---

1) שבת פח, א.

2) משפטים כד, ד. — והוא כהדיעות שפרשה זו לפני מ״ת נאמרה (הדיעות בחז״ל ומפרשים עד״ז — נקבצו בתו״ש שם ע״פ ובמילואים לשם סכ״ז).

3) שם, ו ואילך (ובפרש״י שם).

4) וראה מכילתא יתרו (יט, י־יא) „ומה עשה משה בחמישי . . בנה מזבח . . נטל מדם העולה כו״.

5) להעיר מחדא״ג מהרש״א שבת שם.

6) אע״פ ש״ל שכיון שעליותיו להר היו בהשכמה (שבת פו, א (ובפרש״י). פרש״י יתרו יט, ג) — כיון דאידחי (ע״י פעולה קצרה אפילו) אידחי.

7) וכ״ה ברשב״ם משפטים כד, א: בנה מזבח והקריב קרבנות. וראה שוחט מזמור א: משה בנה מזבח כו׳ זה הקריב כו׳ (אלא ש״ל דקאי על הקרבנות דימי המלואים).

8) משפטים שם, ה.

9) ראה פרש״י ועוד עה״פ. זבחים קטו, ב (ובפרש״י ותוס׳ שם).

10) אבל במכילתא יתרו שם: „והקריב עליו עולה ושלמים נטל מדם העולה כו׳ מדם השלמים כו״ — ומוכח לכאורה, שלהמכילתא הקריב משה העולות והשלמים המפורשים בכתוב. ובפשטות י״ל

כע שטייען בפירוש אין פסוק, נאָר) אַז משה אַליין האָט מקריב געווען אַ באַזונ־דער קרבן (וועלכער שטייט ניט אין פסוק)[11].

[ויומתק עפ"ז וואָס די גמרא זאָגט „קרבן" (לשון יחיד) — ניט „קרבנות" ל' רבים (ווי אין פסוק „עולות . . זבחים שלמים . . פרים")].

קומט אויס, אַז ניט נאָר ברענגט ניט די גמרא דעם המשך הסיפור (פון יום חמישי) וואָס שטייט אין פסוק — נאָר נאָכמער: די גמרא שטעלט אַריין אַ נייעם ענין וואָס שטייט ניט אין פסוק!

דערפון גופא איז משמע, אַז דער אויפטו־פון חמישי־בסיון־(בשייכות־צו די הכנות פון מתן תורה ובפרט — הכנות פון משה'ן) דריקט זיך אויס בעיקר אין דעם ענין פון „בנה מזבח כו'".

ב. דאָס איז אויך דער ביאור אין דעם וואָס משה האָט זיך אַליין פאַר־נומען מיט בניית המזבח. דלכאורה:

בשלמא דאָס וואָס משה „הקריב עליו קרבן" — און האָט זיך ניט מסתפק גע־ווען מיט די קרבנות וואָס די „נערי בני ישראל" האָבן געבראַכט — איז מובן. ווייל, כידוע[12], איז די מחשבה וכוונה בעת ההקרבה אָן ענין עיקרי אין קרבנות, איז דעריבער פאַראַן אַ חשיבות והידור מיוחד אין אַ קרבן וואָס משה האָט אַליין מקריב געווען לגבי די קרבנות שהקריבו „נערי בני ישראל".

אָבער בניית המזבח, ובפרט ניט אין משכן ומקדש ועאכו"כ ניט ווי אַ טייל פון זיי — איז דאָך לכאורה ניט מער ווי אַ הכשר, וועלכע האָט געקענט געטאָן ווערן על ידי אחרים (ובפרט — דורך משרתי משה, זקני ישראל וכיו"ב) — פאַרוואָס האָט משה רבינו געדאַרפט אַליין זיך פאַרנעמען מיט בניית המזבח?

וע"פ הנ"ל איז עס מובן:

וויבאַלד אַז אין דעם בנין פון דעם מזבח איז געווען אַ חשיבות מיוחדת בשייכות צו מתן תורה (כדלקמן), דערי־בער האָט עס געמוזט זיין דורך משה רבינו דוקא (כשם ווי אַלע ענינים בשיי־כות צו קבלת התורה זיינען דורכגע־פירט געווארן ע"י משה דוקא).

און דאָס איז אויך די הסברה אין דעם וואָס די גמרא איז מוסיף „והקריב עליו קרבן" — אַז משה רבינו האָט אַליין מקריב געווען אַ קרבן אויף דעם מזבח — (נוסף לזה וואָס די הקרבה ע"י משה האָט בכלל אַ חשיבות מיוחדת (כנ"ל), איז בנדו"ד דאָס געווען אויך צוליב דעם „בנה מזבח", ווייל) — די שלימות פון אַ מזבח איז ווען מ'איז אויף אים מקריב קרבנות

[וואָס דאָס איז דער תוכן הענין פון „קיץ המזבח"[13] — אַז מ'לאָזט ניט דעם מזבח „בטל" פון קרבנות — היות אַז די שלימות פון אַ מזבח איז ווען מ'איז אויף אים מקריב קרבנות],

און דעריבער, בכדי דער „בנה מזבח" זאָל זיין בשלימותו, איז דאָס פאַרבונדן דערמיט וואָס „הקריב עליו (משה רבינו אַליין) קרבן".

ג. דער ענין הנ"ל, אַז דער מזבח שבנה משה געהאַט אַ חשיבות

ד„הקריב" היינו ע"פ ציווי (או יש לפרש ע"ד פרש"י ד"ה לישנא אחרינא — זבחים שם).

11) להעיר מתוד"ה וישלח — כריתות ט, א.

12) ראה רמב"ן ויקרא א, ט. ובכ"מ. וראה לקו"ש חי"ז ע' 12 (ושנ"נ). ועוד.

13) שקלים פ"ד מ"ד (וברע"ב ועוד שם). כתובות קו, ב. ועוד.

מיוחדת בשייכות צו מתן תורה — געפינט מען אויך בנוגע די קרבנות וועלכע מ'האָט מקריב געווען אויפן מזבח:

אויפן פסוק[14] „עולת תמיד העשוי בהר סיני" ברענגט די גמרא[15] דרשת ר' עקיבא „קרבה ושוב לא פסקה" — אז דעם קרבן תמיד האָט מען מקריב געווען שוין „בהר סיני", ווייל „עולה[16] שהקריבו ישראל במדבר (אויפן מזבח שבנה משה) עולת תמיד הואי" (און פון דעמאָלט — „שוב לא פסקה"). און ווי תוספות[17] ברענגט דרשת הספרי[18] „שנעשית בהר סיני קודם לתורה, והיינו בחמישי שבנה מזבח".

וואָס לכאורה איז ניט מובן*[18]: עס איז ידוע[19], אז אויך די מצות פון „לפני הדבור"[20], זיינען מיר מקיים (ניט מצד דעם דיבור וציווי פון לפני מ"ת, נאָר „מפני[19] שהקב"ה צוה אותנו ע"י משה רבינו (בסיני[21])" — איז ווי קומט עס, אז די תורה (און תורה שבכתב גופא) זאָל מייחס זיין דעם תמיד וואָס מ'איז מקריב לדורות צו דער עולת תמיד העשוי בהר סיני — „שנעשית בהר סיני קודם לתורה"[22]?

וי"ל ומסתבר אזוי זאָגן, אז אע"פ וואָס דאָס איז געווען „קודם לתורה", פונדעסטוועגן, זייענדיק אין דעם טאָג פון חמישי בסיון, וואָס איז אַ הכנה (תיכף) צו מתן תורה, האָט עס שוין געהאָט אַ גדר ווי (די עולת תמיד פון) נאָך מ"ת[23]. ביז אז מ'זאָגט אויף דער עולת תמיד לדורות, אז זי איז (די זעלבע עולה) „העשוי בהר סיני"[24].

און דאָס גופא איז דער טעם וואָס די תורה איז מדגיש „העשוי בהר סיני" — דערמיט לערנט תורה דאָס גופא, אז די

---

14) פינחס כח, ו.

15) חגיגה ו, ב. וראה ספרי זוטא פינחס שם.

16) ל' הש"ס חגיגה שם, א. — וכן ס"ל לר"ע"ק, כהמשך הגמ' שם [ובפשטות זה שאמרו (שם, ב) „ר' עקיבא הא נמי דאמרן" הכוונה לדרשתו הנ"ל „קרבה ושוב לא פסקה" דקאי על העולת תמיד דה' סיון (כמ"ש בתוס' שם). וצ"ע בחי' רעק"א (המלוקט) שם]. ולהעיר מאוה"ת פינחס (כרך ו) ע' אתתקלג.

17) חגיגה שם ד"ה רבי עקיבא (ולכאורה זוהי גם הכוונה בתחילת הד"ה שם).

18) ובספרי (פינחס שם) לפנינו ליתא.

*18) בהבא לקמן — ראה גם אוה"ת משפטים (כרך ח) ע' ג'מב.

19) פיה"מ להרמב"ם חולין ספ"ז.

20) ל' הש"ס חגיגה שם (א־ב). וביבמות (ה, ב) גם לענין תמיד.

21) ראה לקו"ש ח"ח ע' 49 והערה 6 שם (ולקו"ש חכ"ו ע' 116 הערה 27) — שכוונת הרמב"ם לשלול גם הציווים למשה דלפני מ"ת. ע"ש. ולהעיר מגו"א לפרש"י שלח טו, לב (בסופו).

22) להעיר ממש"נ (ואתחנן ה, יב. שם, טז) כאשר צוך, ובפרש"י (משבת פז, ריש ע"ב) „קודם מ"ת במרה". אבל: (א) שם לא מפורש בתושב"כ מקום הציווי (ולכמה מפרשים — ראה רשב"ם, ראב"ע, בחיי (וראה גם רמב"ן) ועוד — קאי על הציווי דדברות הראשונות). (ב) בנדו"ד נאמר לא רק „כאשר צוך", כ"א „העשוי בהר סיני", שהיא אותה העולה.

23) וראה תוד"ה העולה — יומא לד, א: והיא היתה ראשונה לכל הקרבנות ציבור.

ולהעיר ממ"ש בכמה מפרשים (טורי אבן חגיגה (שם, א). מראה הפנים לירושלמי מגילה פ"א הי"א. ועוד. וראה גם אוה"ת משפטים שם) — דלדעת הבבלי, אין קושיא על המ"ד (זבחים קטז, א) דב"נ לא קרבו שלמים ממש"נ „ויעלו גו' שלמים" — כי ע"י קרבנות אלו נכנסו לברית ויצאו מכלל ב"נ (משא"כ להירושלמי מגילה שם. ב"ר פכ"ב, ה ושו"נ). וראה תו"ש משפטים שם במילואים סכ"ט.

24) ופשוט שאין זה סותר מה שתמיד „ישנו לפני הדבור" (כנ"ל הערה 20) — כי המעלה היא (לא בזה שאין בו התוקף ד„דיבור" דמ"ת — שהרי אי"ז מעלה אלא חסרון — כ"א) בזה שישנו לפני שניתנו שאר המצות ואפילו אנכי (בו' בסיון).

עולה שהקריבו בחמישי בסיון האָט געהאָט דעם גדר פון „הר סיני", מתן תורה.

ד. דאָס וואָס די עולת תמיד פון חמישי בסיון האָט געהאָט דעם גדר פון „הר סיני" (מ"ת) איז אויך נוגע להלכה:

בנוגע דער „עולה שהקריבו ישראל במדבר" איז דאָ א פלוגתא[25] צי „טעונה הפשט וניתוח" אדער ניט, און די גמרא[26] זאָגט אז עס איז תלוי אין דער פלוגתא פון ר' ישמעאל און ר' עקיבא: לויט ר"י אז „כללות נאמרו בסיני ופרטות באהל מועד" איז דאָך דאָן נאָך ניט געזאָגט געווארן די דינים („פרטות") פון הפשט וניתוח; משא"כ לויט רע"ק אז „כללות ופרטות נאמרו בסיני" — איז „טעונה הפשט וניתוח", ווייל אויך „פרטות" (כולל די דינים פון הפשט וניתוח) זיינען שוין געזאָגט געווארן בסיני.

איז לכאורה תמוה[27]: די עולה האָט מען דאָך געבראָכט לשתי הדעות בחמישי בסיון, קודם מ"ת — איז למאי נפק"מ צי „פרטות נאמרו בסיני" צו דעם אופן ההקרבה פון דער עולה פון קודם מ"ת?

מוז מען זאָגן, אז דאָס איז דערפאַר וואָס די עולה פון חמישי בסיון האָט שוין געהאָט דעם גדר פון „הר סיני" (מתן תורה)[28]. און דעריבער, לויט רע"ק אז „כללות ופרטות נאמרו בסיני", זיינען צוזאַמען מיטן ציווי[29] (והוראה מיוחדת) צו ברענגען אַן עולת תמיד בחמישי בסיון אויך געזאָגט געווארן „פרטותי" (כולל די דינים פון הפשט וניתוח)[30]. ווייל אויך די ציוויים פון חמישי בסיון גייען אַריין אין „כללות ופרטות נאמרו בסיני".

ה. ואם כנים הדברים — יש לומר די הסברה אין דעם, ובהקדם:

בנוגע דעם ענין פון ערב שבת וערב יו"ט (אז אין דעם טאָג פאַר שבת ויו"ט הויבן זיך אַן די הכנות צו שבת ויו"ט) — געפינט מען, אז דאָס איז אַן ענין ניט נאָר מצד הגברא

— כדי דער אדם זאָל קענען היטן שבת ויו"ט כדבעי, פאַדערט זיך א הכנה מצדו, אז ער זאָל זיין גרייט צו אויפנעמען די עניני שבת ויו"ט, וע"ד מחז"ל[31]: מי שטרח בערב שבת יאכל בשבת מי שלא טרח כו' —

---

25) זבחים קטו, ב. וראה גם חגיגה שם, ב. וראה ירושלמי וב"ר שם ובמפרשים.

26) זבחים שם. וראה גם חגיגה שם.

27) כקושיית רעק"א חגיגה שם. — ובמאירי חגיגה שם (ע"א): עולת תמיד כו' נצטוו עליי במרה . . כללות ופרטות נאמרו בציווי ראשון הן במרה הן בסיני.

28) וגם לר' ישמעאל אפשר לומר, דזה שהקריבו עולות ושלמים אז, הי' אותו הגדר דעולות ושלמים דלאחר מ"ת („וזבחת עליו גו'" — יתרו כ, כא — הובא בפרש"י חגיגה (סע"א) וזבחים (סע"ב) שם), אלא דמכיון שעדיין לא נאמרו „פרטות", לא היתה טעונה הפשט וניתוח (ראה מסקנת הגמ' חגיגה שם, ב: שאין הפשט וניתוח אלא מאהל מועד ואילך סמי מכאן ר' ישמעאל).

29) ראה רש"י חגיגה שם ד"ה ואי ס"ד: וחובת הדורות מפי הגבורה (וראה בד"ה שלאחז"ל „עולת ראי' . . ומאיליהם הקריבוה"). וראה טורי אבן שבהערה הבאה.

30) ראה טורי אבן (אבני מילואים) חגיגה שם (ד"ה מי איכא, קרוב לסופו). — וע"פ המבואר בפנים (דמש"נ „העשוי בה"ס מלמד דהתמיד דה' סיון הי' בו הגדר דמ"ת) יומתק ביותר מ"ש בטו"א שם דאין לומר בנוגע להקרבת התמיד שהיתה הוראת שעה. ע"ש.

31) ע"ז ג, א.

נאָר דאָס איז אויך אַן ענין מצד החפצא, מצד שבת ויו"ט עצמם. אַז אין ערב שבת וערב יו"ט איז שוין דאָ אַ „מעין" (ובמילא — גדר) פון קדושת שבת וקדושת יו"ט.

נאָר אין דעם גופא (אין דער קדושת שבת ויו"ט וואָס הויבט זיך אָן בערב שבת ויו"ט) זיינען פאָראַן כמה דרגות. ולדוגמא:

אין דעם זמן הכי סמוך צו שבת איז דאָ דער ענין פון הוספה „מחול על הקודש", ובלשון חז"ל[32], אַז שבת איז (ווי אַ „זאב" וואָס איז) „טורף מלפניו ומלאחריו". און ווי גערעדט אמאל בארוכה[33] מיינט עס, אַז דער ענין פון תוספת שבת איז ניט (נאָר) אַ דין אין גברא — אַז ער דאַרף מוסיף זיין מחול על הקודש (מקבל זיין אויף זיך תוספת שבת)[34] — נאָר אַז דאָס קומט פון שבת און ווערט אַ הוספה אין שבת אַליין: שבת איז „טורף" מלפניו ומלאחריו, ווייל די קדושה פון שבת ווערט נתפשט אין דעם זמן הכי סמוך אליו[35].

נאָך פריער — דער זמן פון ערב שבת (ויו"ט) לאחרי חצות, ווען מען טאָר ניט זאָגן קיין תחנון — וואָס דאָס ווערט אויפגעטאָן (ניט מצד הכנת הגברא, נאָר) דערפאַר וואָס קדושת שבת ויו"ט איז שוין מאיר אין דעם זמן באופן אַז עס איז שולל דעם ענין פון אמירת תחנון.

ועד"ז איז בנוגע צו כללות היום פון ערב שבת ויו"ט — אַז דאָס וואָס ער ווערט ע"פ תורה אָנגערופן מיטן תואר „ערב שבת", איז דאָס דערפאַר וואָס אין דעם טאָג הויבן זיך שוין אַן די ענינים שבת ויו"ט[36].

[ובסגנון פון תורת החסידות: די „גילויים" פון שבת ויו"ט זיינען שוין מאיר, אָ „מעין" פון זיי, אין ערב שבת ויו"ט].

ו. דערפון איז אויך פאַרשטאַנדיק בנוגע יעדן יו"ט און אויך ווי עס איז גע־ווען בפעם הראשונה — וואָס יעדער יו"ט האָט דאָך זיין „מועד" (באשטימטן זמן בשנה)[37] — אַז די ענינים היו"ט האָבן זיך שוין אָנגעהויבן אין דעם „ערב" שלו.

וע"ד ווי מען געפינט ביי חג הפסח, אַז דער זמן פון הקרבת הפסח (וואָס „ואמרתם[38] זבח פסח הוא לה' אשר פסח גו'") איז ב"ד בניסן, כאָטש אַז דער „ופסח ה'"[39] איז ערשט געווען בליל ט"ו ניסן (וואָס דעמאָלט הויבט זיך אָן חג הפסח[40]).

ועד"ז איז בנוגע צו מתן תורה[41],

---

32) מכילתא יתרו כ, ח. וראה לקו"ש חט"ז (ע' 231 הערה *8) כמה נוסחאות בלשון המכילתא.

33) לקו"ש שם ע' 233 ואילך.

34) וראה לקו"ש שם — ב' אופנים בזה גופא.

35) עייג"כ לקו"ש חי"ט ע' 58.

36) ראה אבודרהם סדר תפלות השבת בתחלתו „כי בערבי ימים טובים . . נוהגין שלא ליפול על פניהם לא בשחרית כו' והטעם . . ובערביהם כבר הובדלו העם ממלאכה וקדש היום והם אסורים במספד ותענית כו'". וראה שם, שגם בערבי שבתות הי' צ"ל כן, אלא ש„אם היינו עושין כן לשבתות הרי חצי השנה לא היינו מתחננים". ע"ש.

37) להעיר מרד"ה תקעו תרס"א, תרצ"א (סה"מ קונטרסים ח"א קכב, א־ב).

38) בא יב, כז.

39) שם, כג.

40) כפי שנק' בלשון חכמים (וגם בל' תורה — ראה תשא לד, כה. וראה הגש"פ עם לקוטי טעמים מנהגים וביאורים (קה"ת, תשמ"ו־ז) ע' תרסח בהערה).

41) ואדרבה: בנוגע למ"ת הוא ביתר שאת כו' לגבי שאר יו"ט — כי מ"ת קשור עם יום חמשים

בששי בסיון[42] — אז שוין אין חמישי בסיון, ערב מתן תורה, האבן זיך אנגע־ הויבן די ענינים פון מתן תורה*[42].

און דאס איז די הסברה אין דעם וואס די קרבנות פון חמישי בסיון האבן גע־ קענט האבן דעם גדר פון קרבנות שלאחרי מ"ת — מצד דעם וואס דע־ מאלט האט זיך שוין אנגעהויבן דער גדר און גילוי און די פעולה פון מתן תורה.

עפ"ז איז אויך פארענטפערט וואס די גמרא זאגט „בחמישי בנה מזבח כו'" און דערמאנט ניט אז משה האט מכניס געווען די אידן בברית כו':

די פעולות וואס משה און די אידן האבן געטאן להכנס בברית (ווי אמירת נעשה ונשמע, הזאת הדם כו') — זיינען נאר די הכנה מצד די אידן, וואס מאכט זיי מוכשר צו קבלת התורה, אבער דאס איז ניט קיין „טייל" פון מתן תורה גופא; מתן תורה קומט מלמעלה, בדרך מתנה, מצד הנותן.

משא"כ אין דעם מזבח שבנה משה (און דעם קרבן שהקריב עליו[43]) האט זיך שוין אנגעזען די (דוגמת) פעולה פון מ"ת עצמה: און דערפאר איז דאס א חידוש עיקרי פון חמישי בסיון, ערב מתן תורה[44].

ז. אבער עס פאדערט זיך הסברה: פארוואס האט דער ענין פון מ"ת (וועל־ כער איז שוין געווען בערב מ"ת) זיך אויסגעדריקט דוקא אין דעם ענין פון „בנה מזבח והקריב עליו קרבן", און ניט אין אן אנדער ענין?

איז דערפון מובן, אז אין דעם גיט זיך ארויס די נקודה עיקרית פון מ"ת.

וי"ל הביאור בזה: דער תכלית פון מ"ת איז, וואס דורך דעם איז געגעבן געווארן דער כח אויף צו מאכן פון זאכן (חפצא) פון וועלט — חפצא דקדושה[45]. ובל' הידוע — דורכפירן כוונת הבריאה לעשות לו ית' דירה בתחתונים[46], אז מען זאל מזכך זיין די „גשמיות הגוף והעולם" ביז מ'זאל קענען מקבל זיין דעם „גילוי אור ה' שיאיר לישראל ע"י התורה"[47].

[דערמיט איז דער אלטער רבי

לעומר, המשכת שער הנו"ן (לקו"ת פרשתנו י, ד. שה"ש לה, ג. וראה לקו"ש ח"ג ע' 996 ואילך) — שזה הי' בחמישי בסיון (שהרי מ"ת הי' ביום נ"א לעומר — שו"ע אדה"ז או"ח סתצ"ד סוס"א).

42) וגם לר' יוסי שהי' בז' בסיון* (שבת פו, ב) — הרי זה משום שמשה הוסיף יום אחד מדעתו (שם פז, א), אבל מצד הקב"ה „היתה ראוי' לינתן בששי" (תוד"ה יום הששי — ע"ז ג, א). וראה לקו"ש ח"ד ע' 1029 הערה 24, די"ל דגם לר' יוסי, מצד ההמשכה שמלמעלה הי' התורה ראוי' לינתן ביום הנ' לעומר (ו' סיון) לפי שאז הוא המשכת שער הנו"ן (כנ"ל הערה הקודמת).

*42) ובאוה"ת משפטים (שבהערה *18) מקשרו עם הקדמת נעשה לנשמע דחמישי בסיון. וראה גם צל"ח פסחים סח, ב.

---

*) וראה אוה"ת (שבהערה *18): סמוך למ"ת שני ימים.

43) ויש לומר שקרבנו של משה לכו"ע הי' בו החשיבות דמ"ת (משא"כ דנערי בנ"י דתלוי בהדיעות (חגיגה שם, א־ב) אם עולת ראי' הואי או עולת תמיד. ועוד. ואכ"מ).

44) ולהעיר מסדר הענינים במכילתא (שבהערה 4): זה יום ששי שנתנה בו תורה ומה עשה משה בחמישי השכים בבקר ובנה מזבח כו'.

45) ראה בארוכה לקו"ש חט"ז ע' 212 ואילך.

46) תנחומא נשא טז. ועוד. תניא רפל"ו.

47) ל' התניא שם בסוף הפרק.

מבאר[48] דעם טעם וואָס מ'איז ניט יוצא די מצוה פון תלמוד תורה מיט הרהור אליין, נאָר עס מוז זיין דער ענין פון דיבור בתורה — ווייל דער תכלית פון מצות ת"ת איז צו ממשיך זיין דעם „אור ה"" אויפן גוף ונפש הבהמית, און דאָס ווערט אויפגעטאָן דורך עקימת שפתיו דוקא, דהוי מעשה].

און אָט דער ענין (פון זיכוך גשמיות העולם) שטייט בגלוי אין דעם ענין פון מזבח וקרבנות — וואָס מען נעמט אבנים גשמיות און מען מאַכט זיי א מזבח לה', און עד"ז קרבנות — וואָס מען נעמט א בהמה גשמית און דורך איר הקרבה ע"ג מזבח ווערט עס נתקרב און אויפגעהויבן פון חול ביז עס ווערט קדושה בגלוי[49].

און דערפאַר האָט דער גילוי פון מ"ת בערב מ"ת זיך אויסגעדריקט אין דעם ענין פון „בנה מזבח והקריב עליו קרבן".

ח. דערמיט וועט מען אויך פאַרשטיין וואָס דער ענין פון „בנה מזבח והקריב עליו קרבן" איז א סיבה וואָס דערפאַר משה „לא עלה" (להר) ודוחה העלי'. דלכאורה:

משה האָט געדאַרפט בויען א מזבח („שתים עשרה מצבה לשנים עשר שבטי ישראל"[50]) מיט אלע פרטים[51] בשייכות צו כניסת בנ"י לברית — אָבער דאָך האָט ער געקענט געפינען זמן באותו היום צו עולה זיין להר (לכל הפחות אויף א זמן קצר) לפני זה[52]?

[וע"ד ווי ביום רביעי, וואָס משה האָט (נאָכן אראָפגיין פון הר) געהאַט זמן צו (א) דערציילן אידן „את כל דברי ה' ואת כל המשפטים"[53] (מצות פרישה והגבלה, און די ז' מצות ב"נ ושבת כו' שניתנו להם במרה[54]), און (ב) שרייבן „מברא־שית ועד מתן תורה" און „מצות שנצטוו במרה"[55] — און דאָס אלץ[56] אין דעם זעלבן טאָג!].

איז דער ענין אין דעם: דער „ערב" (און הכנה) צו מתן תורה איז דער חידוש זיינער און ער באַשטייט (ניט אין פעולות פון „עולה" זיין למעלה להר, נאָר פאַרקערט) דוקא אין דער „ירידה" און פעולה אין חפצא פון וועלט, כנ"ל, אין דער עבודה אין „תחתונים"[57] — בויען א מזבח (פון אבנים גשמיות) און מקריב זיין א בהמה גשמית ע"ג מזבח

— ע"ד ווי כללות ענין פון מתן תורה איז געווען אין אן אופן אז „ירד הוי' על הר סיני ונתן את התורה . . על הארץ דוקא" — כאָטש אז „הי' יכול להעלות את ישראל למעלה על השמים ליתן להם התורה בשמים" — ווייל די „כוונה בנתינת התורה הוא שיהי' עבודת הבירורים למטה"[58].

---

48) שם רפל"ז (מז, א). וראה ג"כ שם ספמ"ט.

49) ראה ג"כ לקו"ש חט"ז ע' 479 ואילך. ועוד.

50) משפטים כד, ד. ובפרט לדעת חכמים (מכילתא יתרו שבהערה 4) „י"ב מצבה על כל שבט ושבט כו'".

51) ובפרט שבגמ' שם נזכר רק ש„בנה מזבח והקריב כו'", ותו לא.

52) ראה לעיל הערה 6.

53) משפטים שם, ג.

54) פרש"י שם.

55) פרש"י שם, ד.

56) ולדעת המכילתא יתרו שם, אחרי בניית המזבח והקרבת העולה כו' — קרא (בו ביום) מ„בראשית כו'". ע"ש.

57) ראה גם לקו"ש ח"ד ע' 1026 ואילך.

58) סה"מ תש"י ס"ע 224. ועד"ז בכ"מ.

ט. עס איז ידוע דער כלל[59] אז „(לעולם) קוראין (פרשת) במדבר סיני קודם עצרת". און די שייכות פון „במדבר" צו „עצרת"[60] איז אַ שייכות גלוי[61] — ווי חז"ל[62] זאָגן (אויפן פסוק[63] „וממדבר מתנה") כמה טעמים פאַר־וואָס די „מתנה" פון תורה איז פאַר־בונדן מיט „מדבר" דוקא.

און אין דעם איז דאָ אַ שייכות מיוחדת פון פרשת במדבר צו ערב שבועות (חמישי בסיון) — ולהעיר אז בשנה זו (תשמ"ה) איז שבת פרשת במדבר חל בחמישי בסיון:

איינער פון די ענינים אין „מדבר" וואָס בר־ענגט[64] די „מתנה" פון תורה, איז בלשון חז"ל[65] „אם אדם משים עצמו כמדבר זה שהכל דשין בו[66] תורה ניתנה לו במתנה" — ביטול.

וואו געפינט מען דעם ענין בגלוי ובהדגשה ביי מתן תורה — איז דאָס דער ענין פון הקדמת נעשה לנשמע, וואָס ווייזט אויף אַ ביטול בשלימות צום אויבערשטן[67] (משים עצמו כמדבר[68]) — וואָס אמירת „נעשה ונשמע" איז געווען (כנ"ל) בחמישי בסיון.

אַבער ע"פ המבואר לעיל אז דער עיקר חידוש פון חמישי בסיון (בשייכות צו מ"ת) איז אין דעם וואָס „בנה מזבח והקריב עליו קרבן", דאַרף מען זאָגן, אז אויך דער ענין איז פאַרבונדן מיט „מדבר".

איז דער ביאור אין דעם:

דער טעם וואָס תורה איז געגעבן גע־ווארן אין אַ מדבר דוקא, איז כמחז"ל [נוסף מצד די „תכונות" פון מדבר וואָס דאַרפן זיין אין דעם גברא — האדם („משים עצמו כמדבר זה כו'", וכיו"ב[69]), אויך] אין דער חפצא פון תורה, זי איז הפקר לכל כמדבר[70]. — ועוד אין עבודת האדם בדוגמת מקום המדבר:

די כוונה פון מ"ת איז (כנ"ל) — וואָס אין תורה איז געגעבן געווארן דער כח צו מאַכן פון חפצא פון וועלט — חפצא דקדושה, מאַכן אַ דירה לו ית' בתחתו־נים, וואָס „תחתונים" מיינט (ווי דער אַלטער רבי איז מבאר[71]) — „התחתון במדרגה שאין תחתון למטה ממנו בענין הסתר אורו ית' .. עד שהוא מלא קליפות וס"א שהן נגד ה' ממש".

און דערפאַר איז תורה געגעבן גע־

---

59) רמב"ם הל' תפלה פי"ג ה"ב („המנהג הפשוט"). טושו"ע או"ח סתכ"ח ס"ד.

60) ראה לקו"ש ח"ח ע' 1 הערה 1. ועוד.

61) ראה גם לקו"ש שם ס"ע 236 ואילך.

62) עירובין נד, א. במדב"ר פי"ט, כו. תנחומא חוקת כא.

63) חוקת כא, יח.

64) אין הכוונה שזה ממשיך הענין דמ"ת — כי „מתנה" באה מצד הנותן (כנ"ל ס"ו. ועייג"כ לקו"ת פרשתנו ה, סע"א. ועוד) — אלא שלאחרי הקדמת הביטול „באה ממילא בתורת מתנה" (לקו"ת שם. ועוד).

65) עירובין שם.

66) ובתנחומא שם הלשון „מפנה עצמו מן הכל" (ועד"ז בבמדב"ר שם).

67) ובפרט ע"פ המבואר בחסידות (לקו"ת פרשתנו יד, א. שה"ש כב, א (וראה לקו"ת ברכה צט, ג). ובכ"מ) שזהו"ע הביטול לבעל הרצון.

68) ראה גם לקו"ש שם ע' 237 ואילך.

69) ראה במדב"ר פרשתנו פ"א, ז.

70) ראה במדב"ר ותנחומא שבהערה 62. במדב"ר פרשתנו שם.

71) תניא פל"ו.

וואָרן אין אַ מדבר[72], וואָס אַ מדבר — שלא ישב אדם (העליון) שם[73] — איז מקום הקליפות והס"א[74]. און דאָס איז דער ענין פון תורה, צו אידערמאַכן דעם „מדבר" פון עוה"ז צו אַ דירה לו ית'.

און דאָס איז דער אויפטו פון חמישי בסיון, אַז שוין אין ערב מתן תורה האָט זיך אַנגעהויבן די עבודה פון „מברר" זיין דעם מדבר דלעו"ז, דורך נעמען פון די אבנים שבו און מאַכן פון זיי אַ מזבח[75] לה'[76].

יו"ד. און דאָס איז אויך די הוראה לכאו"א:

בשעת עס קומט דער טאָג פון חמישי בסיון בכל שנה ושנה — איז הימים האלה נזכרים ונעשים[77]; מען דאַרף וויסן, אַז די הכנה צו מתן תורה דאַרף באַשטיין (ניט אַ תנועה פון וועלן אַפּזונדערן זיך פון וועלט, נאָר אדרבה) אין מאַכן פון גשמיות העולם אַ דירה לו ית'.

און דעם כח אויף דעם נעמט מען פון משה רבינו (וואָס ער האָט בונה געווען דעם מזבח והקריב עליו קרבן) — די בחינת משה רבינו וואָס איז פאַראַן אין „כל נפש ונפש מבית ישראל"[78] — וואָס ער גיט דעם כח, אַז אפילו ווען מ'שטייט אין חמישי בסיון, נאָך פאַר מ"ת

— אין דער דרגא פון מ"ת בשנה זו, מתן מחדש און באופן פון יהיו בעיניך חדשים[79], מתן וועלכע איז דאָך בדרגא פון מעלין בקודש לגבי פאַראַיאַרן —

זאָל זיין דער „בנה מזבח והקריב עליו קרבן", דורך וועלכן מען פירט דורך כוונת הבריאה, צו מאַכן די וועלט אַ דירה לו ית'.

(משיחות ש"פ במדבר (ערב חגה"ש) תשל"א, ליל ערב חגה"ש תשמ"ג)

---

72) ראה עד"ז לקו"ש חכ"א (ע' 154 ואילך) במעלת המשכן לגבי ביהמ"ק שבירושלים — לפי שהי' במדבר דוקא.

73) ירמי' ב, ו. לקו"ת פרשתנו ד, ג (וראה גם שם ב, סע"ב). נשא כ, ג. ראה לב, ב. ועוד.

74) לקו"ת שם.

75) להעיר מהשקו"ט בענין לשמה בבנין מזבח (ראה מכילתא, מכילתא דרשב"י ורש"י יתרו כ, כא. צפע"נ עה"ת שם (וש"נ). לקו"ש חכ"א ע' 255 הע' 38).

76) להעיר אשר באותם הימים לא הי' משה פונה לעסקיו (מכילתא ורש"י יתרו יט, יד), אפילו לא לעסקי משה, כ"א ממוצע המחבר בין ה' וביניכם (ואתחנן ה, ה. וראה סד"ה פנים בפנים תרנ"ט. ועוד), מן ההר (השם) אל העם (יתרו שם).

77) אסתר ט, כח וכפי' האריז"ל — ראה רמ"ז בס' תיקון שובבים, הובא ונת' בס' לב דוד (להחיד"א) פכ"ט.

78) תניא רפמ"ב.

79) במכש"כ שבכל יום צ"ל חדשים.

חג השבועות

א. אין שולחן ערוך בסוף פון די הלכות וועגן חג השבועות, שרייבט דער אַלטער רבי[1]: במוצאי חג השבועות אסור להתענות מעיקר הדין לפי שהי' יום טבוח בזמן שבהמ"ק קיים דהיינו שבו ביום היו מקריבין עולות ראי' שלא היו יכולין להקריב ביו"ט עצמו לפי שאין בהם שום צורך אוכל נפש ואין מחללין יום טוב בשבילם כיון שאפשר להקריבן אחר יו"ט שהעצרת יש לה תשלומין כל שבעה, ואע"פ שזה הוא לדברי ב"ש אבל לדברי ב"ה מותר להקריבן אף ביו"ט עצמו מ"מ כיון שב־דבר זה עשו ב"ה כדבריהם והרבה מיש־ראל נהגו כמותם להקריבן אחר יו"ט ונעשה להם יום זה שהוא מוצאי יו"ט כמו יו"ט עצמו להאסר בו בהספד ותענית א"כ אף עתה משחרב בית המקדש לא הותרה ההספד והתענית בו ביום[2].

איז ידועה די שאלה וואס מ'פרעגט[3]: וואו איז דער מקור אַז ב"ה האָבן זיך אין דעם געפירט כב"ש און האָבן מקריב געווען נאָך יו"ט און אַז „הרבה מיש־ראל נהגו כמותם"?

אין גמרא[4] ברענגט זיך אַ ברייתא[5] „מעשה ומת אלכסא[6] בלוד ונכנסו כל ישראל לסופדו ולא הניחם רבי טרפון מפני שיו"ט של עצרת הי". פרעגט די גמרא: „יו"ט ס"ד" און ענטפערט „אלא אימא מפני שיום טבוח הי". און ווי־באַלד אַז ס'איז ניט קיין סברא[7] זאָגן אַז ר' טרפון זאָל מעצמו פסק'נען ווי ב"ש[8] און „כל ישראל" זאָלן נאָך מסכים זיין מיט זיין פסק, איז דערפון מובן אַז „כל ישראל" האָבן פריער מעצמם זיך גע־פירט אין דעם כדברי ב"ש[9].

ואע"פ אַז אין דער משנה[10] רעדט זיך מפורש וועגן „עצרת שחל להיות בערב שבת ב"ש אומרים יום טבוח אחר השבת ובית הלל אומרים אין יום טבוח אחר השבת", אַז אויב עצרת איז ניט חל בשבת דאַרף מען ניט קיין „יום טבוח"[11], ווייל מ'קען מקריב זיין אין טאָג פון יו"ט —

באַוואַרנט דער תוס' רי"ד[12] די שאלה: „קשה לי דא"כ ר' טרפון כב"ש דאי ב"ה

---

1) סי' תצד סי"ט.

2) להעיר שעפ"ז שגם ב"ה עשו כדבריהם של ב"ש להקריבן אחר היו"ט — בקביעות שנה זו (תשמ"ו) „עצרת חל להיות בע"ש" (כלשון המשנה חגיגה יז, א) שויז בני ארץ ישראל ובני חו"ל שיום טבוח הוא ביום א'. וראה תוס' רי"ד (שהובא לקמן בפנים) בסופו. לקו"ש ח"ד ע' 1030 הערה 26.

3) בהבא לקמן — ראה „סופרים וספרים" (להרש"י זוין) „פסקים" ע' 16.

4) חגיגה יח, סע"א.

5) תוספתא חגיגה ספ"ב.

6) כ"ה בגמ' ובתוספתא לפנינו. ובע"י ישנה גירסא „אלכסנדראי". ובתוספתא צוקרמאנדל בשנויי נוסחאות מביא „אלכסנדר".

7) כמ"ש במשנה למלך הל' כלי המקדש פ"ו ה"ט. ועוד.

8) כבירושלמי שביעית פ"ד ה"ב — שבשני דברים בלבד נהג ר' טרפון כב"ש.

9) ומה שמתחלה נכנסו כל ישראל לסופדו י"ל דמכיון שהי' אחר החורבן (ראה תוס' רי"ד (הובא לקמן בפנים)) ואין יום טבוח בפועל, סברו דאין איסור הספד כו'.

10) שם יז, א.

11) גם אם חל בשאר ימי השבוע (ולאו דוקא בעש"ק), כמובן בגמ' שם (יז, ב). ומפורש בתוספתא שם.

12) שם יח, סע"א.

הא אמרו דאין לה יום טבוח דמקרבי ביו"ט". און ער ענטפערט: ב"ה א"צ יום טבוח . . מיהו סתמי דמילתא אין כל ישראל יכולין להספיק ולהקריב שלמי חגיגה ועולת ראי' ביום ראשון והרבה מקריבין ביום שני והלכך יום שני של עצרת הוא אסור בהספד ותענית מפני שהוא יום טבוח וכו' שעיקר הקרבתן ביום שני[13].

ועפ"ז איז מען מבאר ומסביר דברי אדה"ז בשו"ע, אז דאס וואס ער זאגט אז בפועל איז אסרו חג (פון עצרת) געווען א יום טבוח, איז עס בהתאם (וע"פ[14]) דברי התוס' הרי"ד הנ"ל.

ב. ס'איז אבער כלל ניט מסתבר אז מיט די ווערטער „בדבר זה עשו ב"ה כדבריהם" איז דער אלטער רבי אויסן סברת הרי"ד („אין כל ישראל יכולין להספיק כו'"), דער לשון פון אדה"ז האט ניט אין זיך אזא הסבר: און אפילו פון דעם וואס דער אלטער רבי זאגט „והרבה מישראל נהגו כמותם להקריבן אחר יו"ט" איז אויך מוכח אז ער מיינט ניט דעם ענין וואס שטייט אין תוס' רי"ד, ווארום דעמאלט וואלט דער אלטער רבי געזאגט (ניט „נהגו כמותם להקריבן אחר יו"ט", וואס איז משמע נוהג געווען מלכתחילה ווי ב"ש, נאר) „והרבה מישראל שלא הספיקו להקריב ביו"ט נהגו להקריבן אחר יו"ט וכיו"ב.

ועוד ועיקר: פון דעם וואס דער אלטער רבי דערמאנט נאר „עולת ראי'" — „שבו ביום היו מקריבין עולות ראי'" (ניט ווי אין תוס' רי"ד וואו עס ווערט דערמאנט אויך „שלמי חגיגה"), און איז מאריך בטעם הדבר לויט ב"ש (וועל־כער איז שייך נאר ביי עולת ראי'[15] „שלא היו יכולין להקריב ביו"ט עצמו לפי שאין בהם שום צורך אוכל נפש[16] ואין מחללין יו"ט בשבילם כו'" —

איז מוכח, אז דאס וואס „בדבר זה עשו ב"ה כדבריהם והרבה מישראל נהגו כמותם" איז ניט מצד דעם וואס „אין כל ישראל יכולין להספיק ולהקריב" (וואס דאס איז שייך אויך ביי שלמי חגיגה), נאר ס'איז פארבונדן מיט דעם טעם פון ב"ש, וועלכער איז שייך נאר ביי עולת ראי'.

---

13) ראה גם יד דוד שם יז, א ד"ה מותרים.

14) אלא שהתוס' רי"ד נדפס בשנת תקפ"א כמו שכ' שם ב„סופרים וספרים". וראה שם שההלכה דיום טבוח הובאה בשלטי גבורים תענית פ"ב בשם „מז"ה" (מורי זקני הרב), והיינו הרי"ד. וכן הובא (בנוגע לזמן הזה) בשבלי הלקט סי' רסב בשם רבינו ישעי' ובב"י או"ח סו"ס תצד בשם הנ"ל ומהריב"ח (בספר עין יעקב). וראה לקמן הערה 51.

15) ראה הערה הבאה.

16) ומזה שאדה"ז לא הסתפק במ"ש לאח"ז „כיון שאפשר להקריבן אחר יו"ט שהעצרת יש לה תשלומין" וכ' „לפי שאין בהם שום צורך אוכל נפש"- מוכח, דס"ל לאדה"ז דשלמי חגיגה מקריבים גם לב"ש [כהברייתא בביצה (יט, א — דברי רשב"א ועולא), מגילה (ה, א). וכפשטות הל' בתוספתא שם (פ"ב, ה בתחלתו) ושלמים — החוגג בהן סומך עליהן מערב יו"ט], ולא כפרש"י חגיגה שם ד"ה יום טבוח ותוד"ה הנ"ל (הב') ע"פ הירושלמי „אמרו להם ב"ש חגיגה נמי אין זמנה קבוע שאם לא חגג בראשון חוגג והולך כל הרגל".

ואף את"ל דגם חגיגה הוי לה' ולא לכם — ראה ירושלמי (ביצה (פ"ב ה"ד) וחגיגה (פ"ב ה"ג)) דב"ש ממעט (לפי' התוס' שקאי על) חגיגה מ„לכם" (וראה תוי"ט ביצה פ"ב מ"ד ד"ה ועולות) — צ"ע אם י"ל ע"ז „אין בהם שום צורך או"נ". וראה מהרש"א לתוס' שם**. יד דוד שם. וראה לקמן הערה 47.

---

*) ובלבוש כאן: מפני שאלו קרבנות (ראי' וחגיגה) נקראו קרבנות יחיד ואין קרבן יחיד דוחה לא שבת ולא יו"ט. וראה לשון הרמב"ם הל' חגיגה פ"א ה"ח.

**) וראה גם במפרשי הירושלמי שם שב"ש לא קאי בקרבן חגיגה (כי גם לדעתם מקריבים ביו"ט), אלא בעולת ראי'. ועד"ז במפרשי התו"כ אמור (כג, לט). ועוד.

וי"ל אז דער טעם פארוואס דער אלטער רבי נעמט ניט אן די הסברה דתוס' הרי"ד וועגן איסור הספד ותענית במוצאי חה"ש, איז ווייל ס'איז שוער זאגן אז צוליב די וועלכע „אין . . יכולין להספיק ולהקריב כו' ביום ראשון" זאל דער יום שני האבן דעם גדר פון יום טבוח באיסור הספד ותענית[17], און פאר אלע אידן[18].

אויך דער טעם עצמו, אז „אין כל ישראל יכולין להספיק ולהקריב שלמי חגיגה ועולת ראי' ביום ראשון" איז דורש ביאור: פארוואס זאל מען אנ־נעמען אז „אין יכולין להספיק"? מ'גע־פינט דאך אז דעם קרבן פסח, וואס אויך אין דעם קרבן איז יעדער איינער גע־וען מחוייב, האבן אלע אידן געקענט מקריב זיין אין איין טאג; און נאכמער: דעם ק"פ האט מען בע"פ געקענט מקריב זיין נאר[19] אחר חצות[20] היום, בעת אז די עולות ראי' ושלמי חגיגה האט מען געקענט מקריב זיין א גאנצן טאג, פון נאך דעם תמיד של שחר[21]

[ואע"פ אז דעם קרבן פסח האט ניט יעדער יחיד געבראכט, נאר מ'האט זיך מונה געווען אויף אים בחבורות[22] — איז דאך דער דין[23] אז אויך עולות ראי' ושלמי חגיגה[24] קען מען ברענגען בשותפות].

והדרא קושיא לדוכתא: וואס איז דער מקור והסברה אויף דעם וואס דער אלטער רבי זאגט[25] „כיון שבדבר זה עשו ב"ה[26] כדבריהם והרבה מישראל נהגו כמותם להקריבן אחר יו"ט"[27] (מצד דעם טעם פון ב"ש „לפי שאין בהם שום צורך אוכל נפש").

ג. אויך בגוף דברי אדה"ז דארף מען פארשטיין:

א) נאך דעם ווי ער זאגט „כיון שב־דבר זה עשו ב"ה כדבריהם" (פון ב"ש) — וואס איז ער מוסיף „והרבה מיש־ראל נהגו כמותם"? וויבאלד אז ניט נאר ב"ש נאר אויך ב"ה האבן מקריב געווען ביום שלאחרי היו"ט — איז פשיטא אז

---

17) וראה מה שממשיך שם: ואע"פ שכל שבעה יש להם תשלומין לא נוכל כו'. ולהעיר מראבי"ה ח"ב ס' תתו בשם אביו איסור הספד ותענית בכל ז' ימי תשלומין דשבועות.

18) וראה יד דוד שבהערה 13.

19) בלשון הכתוב (בא יב, ו. בהעלותך ט, ג. שם, ה) בין הערבים.

20) ל' הרמב"ם הל' ק"פ רפ"א (ובפרט עפמ"ש בה"ד שם). וראה מכילתא בא שם.

21) ודוחק לתרץ כיון שהוצרכו להביא עולות ראי' וגם שלמי חגיגה ושלמי שמחה, משא"כ קרבן פסח, דהרי גם בע"פ הביאו חגיגת י"ד, אף שחגיגת י"ד רשות (רמב"ם שם פ"י הי"ג). וראה משנה למלך הל' כלי המקדש שם אם מקריבים חגיגת י"ד כל היום. ובאנציקלופדי' תלמודית ערך חגיגת י"ד (ע' תרה־ו).

אלא שי"ל דבנוגע לק"פ כיון דהחיוב הוא רק ביום זה הוכרחו כולם לדחוק עצמן להקריבו בו ביום, משא"כ ביו"ט דאין הכרח (מאחר שיש תשלומין), לא דחקו כולם ליום א'.

22) ראה רמב"ם שם רפ"ב.

23) תוספתא חגיגה פ"א, ו.

24) כן מפורש בטורי אבן חגיגה (ו, א) ד"ה הראי' (קרוב לסופו) דבשניהם יכולים להשתתף. ובפשטות כ"ה לפי התוספתא. וראה קומץ מנחה להמנ"ח מצוה פח.

25) להעיר שגם בלבוש שם משמע דס"ל דב"ה נהגו כב"ש בזה — עיי"ש בלשונו „ואע"ג דבזמן שהי' הב"ה קיים הי' מותר בהספד ותעניות אליבא דב"ה כו'".

26) בקונטרס השולחן (להרא"ח נאה) כאן הגי' בשו"ע אדה"ז „ב"ש" במקום „ב"ה" (וכ"כ בס' הגהות אליעזר — הועתק בהוספות לשו"ע אדה"ז הוצאת קה"ת תשה, א) ועיי"ש בביאורו. אבל דוחק להגי' בשו"ע מאחר שכ"ה בכל הדפוסים שתחי'.

27) ומה דלא כתב אדה"ז טעם המג"א (או"ח שם סק"ג) בטעם איסור תענית באסרו חה"ש „מפני כשחל עצרת בשבת הי' יום טבוח הקרבנות אחר השבת" — בפשטות הוא מצד קושיית המל"מ (הל' כלי המקדש שם). וראה מה שתי' דבריו במחצית השקל סתכ"ט סק"ח. ברכי יוסף שם סתצ"ד סוסק"ד. ועצ"ע. וראה יד דוד שם יח, א ד"ה מפני.

אַלע אידן האָבן זיך אַזוי געפירט! אויך: וואָס איז דער לשון „הרבה", ניט „כל ישראל"?

ב) פון אריכות דברי אדה"ז בהתחלת הסעיף „לפי שהי' יום טבוח בזמן שבהמ"ק קיים דהיינו שבו ביום היו מקריבין עולות ראי' שלא היו יכולין להקריב ביו"ט עצמו לפי שאין בהם שום צורך אוכל נפש ואין מחללין יום טוב בשבילם כיון שאפשר להקריבן אחר יו"ט שהעצרת יש לה תשלומין כל שבעה"

— איז משמע, אַז דאָס וואָס „בדבר זה עשו ב"ה כדבריהם (פון ב"ש) והרבה מישראל נהגו כמותם" איז פאַרבונדן מיטן טעם פון ב"ש וואָס ער ברענגט אַראָפּ פריער, וכנ"ל. דאַרף מען פאַרשטיין וואָס איז די הסברה בזה, ווי באַלד אַז לדברי ב"ה איז מותר להקריבן ביו"ט.

ד. ויובן זה בהקדם הביאור אין דעם סדר הסעיפים פון דעם אַלטן רבי'נס שו"ע בסוף הלכות הנ"ל: פריער קומט דער סעיף י"ח: „אסור להתענות תענית חלום בחג השבועות כו'", דערנאָך דער סעיף יט: „במוצאי חג השבועות אסור להתענות מעיקר הדין", ולאח"ז סעיף כ: „ונוהגין במדינות אלו שלא להתענות ושלא לומר תחנון מר"ח עד ח' בו ועד בכלל כו'".

ולכאורה, ס'איז מובן פאַרוואָס דער אַלטער רבי האָט די דינים וועגן איסור תענית וכו' געשטעלט צום סוף פון הל' חג השבועות — וואָרום הסברא נותנת אַז פריער[28] דאַרפן קומען די דינים ומנהגים חיוביים וואָס מ'דאַרף טאָן בחג השבועות, און דערנאָך — די ענינים ודינים וואָס זיינען פאַרבונדן מיט איסורים וכיו"ב. די שאלה איז אָבער בנוגע דעם סדר אין די דריי סעיפים גופא[29]: מצד סדר הזמנים וואָלט דאָך געווען מתאים, אַז דער אַלטער רבי זאָל צום אַלעם ערשטן אַנהויבן מיטן לעצטן סעיף „ונוהגין במדינות אלו שלא להתענות ושלא לומר תחנון מר"ח עד ח' בו כו'", און דערנאָך — די דינים וועגן איסור תענית (חלום) בחג השבועות וב־מוצאי חג השבועות[30] [ובפרט אַז דער דין אין אומרים תחנון שטייט אין רמ"א (און אין מתענין אין מג"א[31]) אויפן אָרט: משא"כ דער איסור להתענות תענית חלום בחה"ש וועט ניט אַראָפגע־בראַכט אין רמ"א, נאָר אין חק יעקב (בשם המהרי"ל[32])].

ה. דער ביאור בכל זה:

דאָס וואָס דער אַלטער רבי זאָגט אַז „ב"ה עשו כדבריהם" פון ב"ש איז יש

---

28) ובפרט דהכותרת דהסימן הוא „סדר תפלת חג השבועות".

29) ואין לבאר דאדה"ז סידר הסעיפים כפי סדר ההלכות בשו"ע ורמ"א ולכן כתב תחלה איסור תענית במוצאי חה"ש שכ' המחבר, ואח"כ המנהג שלא לומר תחנון מר"ח כו' שכתב הרמ"א לאח"ז — כי א) מקדים סי"ח ע"ד תענית חלום שליתא בב"י ורמ"א (כדלקמן בפנים), ב) מסימן זה גופא מוכח דאדה"ז לא קאי בסדר דהשו"ע — כי המנהג לשטוח עשבים בשבועות, והמנהג לאכול מאכלי חלב ביום ראשון דחה"ש והדין ד„המחלק עשבי בשמים" שכתב הרמ"א ומג"א בסוף הסימן כתבם אדה"ז לפנ"ז (סי"ד ואילך) — לפני כל הדינים ע"ד איסור תענית.

30) אף שי"ל דכתב תחלה (בסעיף יח־יט) אסור התענית (בחה"ש ובמוצאי חה"ש) ואח"כ (בסעיף כ) המנהג („נוהגין כו' שלא להתענות כו' מר"ח עד ח' בו כו'"), וכן איחר מה שנהוג רק „במדינות אלו". 31) שם סק"ד.

32) אף שבדרך כלל מביא הרמ"א דברי המהרי"ל.

לומר, אז דער מקור דערפון איז במסכתא ביצה[33]

„מעשה בהלל הזקן שהביא עולתו לעזרה לסמוך עלי' ביו"ט חברו עליו תלמידי שמאי הזקן אמרו לו מה טיבה של בהמה זו אמר להם נקיבה היא ולזבחי שלמים הבאתי' . . ואותו היום גברה ידם של ב"ש כו' והי' שם זקן אחד מתלמידי שמאי הזקן כו' שהי' יודע שהלכה כב"ה ושלח כו' ואותו היום גברה ידן של בית הלל וקבעו הלכה כמותן ולא הי' שם אדם שערער בדבר כלום".

דערנאָך ברענגט די גמרא „שוב מעשה בתלמיד אחד („לאחר המעשה הזה הי' מעשה בתלמיד אחד כו'". רש"י) מתלמידי ב"ה שהביא עולתו לעזרה לסמוך עלי' מצאו תלמיד אחד מתלמידי ב"ש אמר לו מה זו סמיכה, א"ל מה זו שתיקה שתקו בנזיפה והלך לו".

ולכאורה: וויבאָלד אז קבעו הלכה כמותן ווי ב"ה, אז מ'ברענגט עולות[34] און מ'איז סומך עליהן, איז ווי קומט עס אז לאח"ז איז געווען א מעשה בתלמיד אחד מתלמידי ב"ה שהביא עולתו לעזרה כו'[35], וואס ווייזט, אז דאס איז געווען ניט א געווינליכע מעשה, נאר אן אויסגעטיילטער פאל בתלמיד אחד — אזוי האבן דאך געדארפט טאן אלע תלמידי ב"ה, ובכלל — גאנץ כלל ישראל (ווארום — קבעו הלכה כב"ה)?

איז דערפון גופא מוכח, אז אויך נאכדעם ווי קבעו הלכה כב"ה, האבן רוב אידן[36], כולל תלמידי ב"ה, זיך געפירט ניט צו ברענגען עולתן ביו"ט[37].

ו. אבער דאס גופא טעמא בעי: ווי־באלד אז קבעו הלכה כמותן איז פארוואס האבן זיי ניט געבראכט עולתן ביו"ט כדברי ב"ה, ובפרט אז די הלכה ווערט ברענגען עולות ראי' ביו"ט, איז ניט בלויז א היתר צו מקריב זיין עולות ראי' ביו"ט, נאר דעמאלט איז „עיקר מצותן"[38].

ולכן לערנט דער אלטער רבי אז די מעשה הנ"ל אין גמרא ביצה איז בהתאם מיט דעם וואס די גמרא דערציילט אין חגיגה אז ר' טרפון האט ניט געלאזט מספיד זיין דעם טאג וואס נאך שבועות ווייל ס'איז יום טבות. ד. ה. דאס וואס מ'האט ניט מקריב געווען עולות ראי' ביו"ט עצמו, איז ווייל אזוי האט מען זיך

---

33) כ, ס"א ואילך.

34) דאף שמפורש בגמ' ש„אמר כל מי שרוצה לסמוך יבוא ויסמוך" — הרי משאלתם להלל (מה טיבה של בהמה זו) מוכח שטענו (בעיקר) כלפי הבאת העולה. וכן מוכח בתוספתא חגיגה (פ"ב, ו) כל מי שצריך להביא עולות ושלמים יבוא ויטול (וכן מירושלמי ביצה וחגיגה שם). וכ"ה בדק"ס ביצה שם מכ"י שההכרעה היתה (גם) על הבאת העולה.

35) ראה תוד"ה מביאין חגיגה ז, ב (נסמן עה"ג בביצה שם).

36) דזה ד„קבעו הלכה כמותן" (כב"ה) בעיקרו בא לשלול ה„בקשו לקבוע הלכה כמותן" (כב"ש — שלפני זה בברייתא), ולא לעשות דברי ב"ש אינה משנה.

37) וי"ל דגם בהמעשה דביצה שם לא הקריב אז בפועל תלמיד ב"ה, וכוונת הגמ' „שתקו בנזיפה והלך לו" היא — שתלמיד ב"ה הלך לו', ודחה הקרבתו למחר. ולכאורה כן משמע מדברי אביי שם „הלכך האי צורבא מרבנן דאמר לי' חברי' מילתא לא להדר לי' מילתא טפי ממה דאמר לי' חברי' דאיהו א"ל מה זו סמיכה וקא מהדר לי' מה זו שתיקה". ואת"ל דתלמיד ב"ש הוא שהלך לו, מהי הוכחת אביי שאין להשיב יותר, ממה שתלמיד ב"ה ענה לו „מה זו שתיקה" ולא יותר — הרי יתכן שלא אמר יותר מאחר שתלמיד ב"ש הלך לו.

ומזה שתלמיד ב"ה הוא שהלך לו ולא אמר לו יותר — מוכח דלא להדר יותר. אבל ראה חכמת מנוח לביצה שם.

38) רש"י חגיגה שם ד"ה ביו"ט.

*) ודלא רקרבן העדה לירושלמי (ביצה פ"ב סה"ד. חגיגה פ"ב סה"ג).

געפירט בשייכות צו עצרת — חג השבועות — וואָס דעמאָלט איז געווען יום טבוח נאָך שבועות [און פון דעם איז נסתעף געווארן בחה"פ ובחה"ס אַז מ'האָט ניט מדייק געווען להקריב ביו"ט הראשון].

די הסברה בזה:

מעיקר הדין האָלטן טאָקע ב"ה אַז עולות ראי' איז זמנם און עיקר מצותן אין טאָג פון יום טוב גופא, ווי מ'לערנט דאָס אָפּ[39] פון פסוק[40] „וחגותם אותו חג לה'" — „כל דלה'", און צוליבן טעם „שלא יהא שולחנך מלא ושולחן רבך ריקן"[41]. אָבער בעצרת, וואָס „הכל מודים בעצרת דבעינן נמי לכם" — „שישמח בו במאכל ומשתה"[42], האָבן זיך ב"ה געפירט כדברי ב"ש און האָבן דאָן ניט מקריב געווען די עולות ראי'.

והטעם: אע"פ אַז מצד דער סברא „שלא יהא שולחנך מלא ושולחן רבך ריקן" איז דאָ אַ „צורך קצת"[43] אין הקרבת עולות ראי' ביו"ט, ובמילא איז דאָס בכלל „שמחת יו"ט"[44] — אָבער מצד דעם גודל הענין פון „יום שניתנה בו תורה" שבעצרת, וואָס פאָדערט „שישמח בו במאכל ומשתה להראות שנוח ומקובל יום זה לישראל שנתנה תורה בו"[45], האָבן ב"ה זיך משתדל געווען אַז די עיקרי הקרבנות ביום זה זאָלן זיין נאָר די וואָס אין זיי איז נראה ניט נאָר „קצת צורך", נאָר „צורך גמור", אַ שמחה „במאכל ומשתה".

ז. ע"פ הנ"ל איז מובן וואָס דער אַלטער רבי א) ברענגט (באריכות) בתחלת הסעיף דעם טעם פון ב"ש „שלא היו יכולין להקריב ביו"ט עצמו לפי שאין בהם שום צורך אוכל נפש וכו'" אע"פ אַז דאָס איז כלל ניט מתאים מיט דעת ב"ה. ב) דערמאָנט נאָר עולות ראי', ניט ווי אין תוס' רי"ד (ועד"ז אין לבוש) וואו עס ווערן אויך דערמאָנט „שלמי חגיגה". ג) איז מוסיף „הרבה מישראל נהגו כמותם להקריבן אחר יו"ט" —

מיט דעם איז דער אַלטער רבי מדגיש, אַז כאָטש לדעת ב"ה איז „מותר להקריבן (אף) ביו"ט", איז אָבער „עשו כדבריהם" און (ניט צוליב דעם וואָס לא הספיקו להקריב עולת ראי' (ושלמי חגיגה) ביו"ט עצמו, אָדער מצד אַ חומרא שהחמירו ע"ע כדעת ב"ש (ווי מען געפינט במק"א[46]) — נאָר) מצד דעם טעם פון ב"ש „שאין בהם שום צורך אוכל נפש": דערפאָר — „הרבה מישראל נהגו כמותם להקריבן אחר יו"ט".

און דער אַלטער רבי איז דאָס נאָך מער מטעים דערמיט וואָס ער שטעלט די סעיפים בנוגע איסור תענית ניט לפי סדר זמנם (שהוא מר"ח עד ח' בו, דער־נאָך דעם איסור תענית חלום בשבועות און לאח"ז איסור תענית במוצאי חה"ש), נאָר ער זאָגט דעם מנהג שלא להתע־נות מר"ח ועד ח' בו נאָך דעם איסור התענית בחה"ש ומוצאי חה"ש

— בכדי להדגיש אַז דאָס וואָס דער איסור תענית במוצאי חה"ש קומט נאָך דעם סעיף וועגן איסור תענית חלום בשבועות, איז ניט (נאָר) מצד דעם סדר

39) ביצה יט, א.
40) אמור כג, מא.
41) ביצה כ, ב.
42) פסחים סח, ב ובפרש"י.
43) תוס' ביצה יט, א.
44) תוס' סד"ה ה"ג — שם יב, א.
45) פרש"י פסחים שם.

46) שבת יז, סע"ב ואילך — במשנה. ועוד — ראה תוד"ה מ"ט (ע"ז כא, ב).

הזמנים, נאָר בהמשך לתוכנו פון פּריערדיקן סעיף:

דערמיט וואָס „אסור להתענות תענית חלום בחג השבועות לפי שהוא יום שניתנה בו התורה וצריך לאכול ולשמוח בו להראות שנוח ומקובל לישראל יום שניתנה בו התורה לפיכך אינו דומה לשאר יו״ט ושבתות שמותר להתענות בהם תענית חלום״ — איז מוסבר וואָס „במוצאי חג השבועות אסור להתענות מעיקר הדין לפי שהי׳ יום טבוח בזמן שבהמ״ק קיים דהיינו שבו ביום היו מקריבין עולות ראי׳ כו״, ווי דער אַל־טער רבי איז מבאר גלייך דעם טעם פון ב״ש (אָבער ניט ברענגענדיק גלייך אַז דאָס זאָגן ב״ש), וואָרום דער גדר איז אויך לויט ב״ה (כאָטש ניט בתור איסור), וכנ״ל[47].

[ועפ״ז יומתק דער לשון פון דעם אַלטן רבי׳ן דאָ „הרבה מישראל נהגו כמותם״ — דלכאורה, ווייבאָלד אַז „בדבר זה עשו ב״ה כדבריהם״ איז דאָך לכאורה „כל ישראל״ האָבן זיך אַזוי גע־פירט — וואָרום (דאָ איז ניט נוגע דאָס וואָס די אידן האָבן זיך אַזוי געפירט בפועל (ווי לויט דעם תוס׳ רי״ד), נאָר דער טעם — ויתכן אַז ביי אַנדערע פון זיי איז דאָס געווען דערפאַר וואָס ביי זיי האָט געפעלט זריזות וכיו״ב, נאָר) די ראי׳ איז פון דעם וואָס „הרבה״ (עכ״פ) „נהגו כמותם להקריבן אחר יו״ט״ — מפני דעם טעם שבדבר, השייך ל„יום שניתנה בו תורה״, כנ״ל[48].

ח. ויש לומר, אַז דער אַלטער רבי לערנט דאָס אַרויס אויך פון דער ברייתא ר״ט גופא: „לא הניחם ר״ט (לסופדו) מפני שיום טוב של עצרת הי״ און די גמרא פרעגט „יו״ט ס״ד אי ביו״ט מי קאתי אלא אימא מפני שיום טבוח הי״. ולכאורה ווי קומט עס אַז די גמרא (ברייתא) זאָל לכתחילה אַזוי משנה זיין דעם לשון צו זאָגן „יום טוב של עצרת״ אַנשטאָט „יום טבוח״? נאָר פון דעם איז פאַרשטאַנדיק אַז דאָס איז דער תוכן פון דעם ערשטן לשון: דאָס איז טאָקע ניט יום העצרת עצמו, נאָר לאחרי העצרת, אָבער לאידך האָט ער אין זיך אַן עיקר פון „יו״ט של עצרת״, זייענדיק דער „יום טבוח״ פון די קרבנות „יו״ט של עצרת״.

לויטן פירוש פון תוס׳ רי״ד אָבער, איז דער „יום טבוח״ פון עצרת ניט עיקר (קרבנות של) יו״ט של עצרת, נאָר בלויז אַ המשך און נאָר בא אַ טייל, און נאָר די וועלכע „אין . . יכולין להספיק״ בפועל, ומהאי טעמא איז אויך ניט גלאַטיק וואָס אויף דעם טאָג איז חל דער נאָמען (גדר) פון „יום טבוח״ (און איז משו״ז אסור בהספד ותענית (ביז אַז דאָס איז אַזוי אויך בזמן הזה לאחרי החורבן וועו מ׳איז ניט מקריב קרבנות)), וויבאָלד אַז דער יום גופא איז ניט יום טבוח — [ס׳איז נאָר ע״ד ווי אסרו חג, בלשון הירושלמי[49] „ברי׳ דמועדא״ — „בן המועד״[50], אָלס אַ תולדה ותוצאה פון אי

47) ועפ״ז אין להכריח שלדעת אדה״ז מקריבים שלמי חגיגה ביו״ט לב״ש, דלא כפרש״י ותוס׳ (ראה לעיל הערה 16) — כי מה שהדגיש וכתב דוקא „עולות ראי״ והטעם „שאין בהם שום צורך אוכל נפש כו״, הוא לפי שרק זה נוגע להנהגת ב״ה „שבדבר זה עשו ב״ה כדבריהם והרבה מישראל נהגו כמותם״. כבפנים.

48) וגם לאו דוקא שכולם עשו כן, רק באלו שגודל השמחה דיום מ״ת הי׳ נרגש בהם בגלוי [וע״ד שמצינו (בפסחים שם) בנוגע לר׳ יוסף דאמר עבדי לי עגלא תלתא כו׳].

49) ע״ז פ״א ה״א.

50) ב״ר לטאו״ח סו״ס תצד בשם האגור. וראה הערה הבאה.

יכולת להקריב כל הקרבנות בחג עצמו[51].

משא"כ לפי פירושו פון אַלטן רבי'ן — היות אַז עצרת איז „יום שניתנה בו התורה וצריך לאכול ולשמוח בו כו'", ולכן האָט מען אַ טייל קרבנות פון עצרת מקריב געווען אין אַ יום, וועלכער (בל' פון דעם אַלטן רבין „עשו ב"ה כדב־ריהם והרבה מישראל נהגו כמותם . .) נעשה להם יום זה שהוא מוצאי יו"ט כמו יו"ט עצמו", החיוב ממש פון די קר־בנות[52] איז ב„יום טבוח"[53] און דערפאַר וועלט ער אסור בהספד ותענית. און לויט דעם איז מובן, אַז „א"כ אף עתה משחרב בית המקדש לא הותרה ההספד והתענית בו ביום", היות אַז דער טאָג „נעשה כו' כמו יו"ט עצמו", כנ"ל.

ט. ע"פ כל הנ"ל קומט אויס, אַז דער חילוק צווישן דעם אַלטן רבי'ן מיטן תוס' רי"ד איז אין צוויי פרטים: א) יום טבוח איז פאַרבונדן מיט דעם יו"ט פון עצרת גופא אַלס „יום שניתנה בו התורה", ב) ס'איז ניט מצד ההכרח ואי יכולת (ווי לויטן תוס' רי"ד — ווייל „אין כל ישראל יכולין להספיק ולהקריב") נאָר ס'איז אויפגעטאָן געווארן מצד עשיית והנהגת ישראל — „עשו ב"ה כדבריהם והרבה מישראל נהגו כמותם" און דערפאַר „נעשה להם יום זה כו' כמו יו"ט עצמו".

---

51) ע"פ הפירוש בפנים אולי יש לתרץ מה שהאגור (הובא בב"י שם) הביא בשם הרי"ד שאסור להתענות במוצאי חה"ש אפילו בזמן הזה וממשיך „וזהו אסרו חג אמרה תורה כו' ובירושלמי קורא כו'" — אף שבתוס' הרי"ד מדובר רק על יום טבוח ואיסור הספד באחה"ש ולא מדין אסרו חג שבכל יו"ט. וגם בב"י מביא בהמשך לדברי האגור „וכ"כ ההריב"ח ז"ל בספר עין יעקב בפ"ב דחגיגה כו' מפני שיום טבוח הי"**) (ראה ברכי יוסף שם בארוכה***) — אלא מכיון דלדעת הרי"ד הוא לא מחמת איסור דיום זה עצמו כ"א מפני שאין מספיקין להקריב, הרי גם פי' „יום טבוח" הוא בתוכנו וגדרו כעין אסרו חג — קשר לחג, אלא שבפסח וסוכות אין האיסור מצד הדין, כי בהם אין (גם) אסרו חג (כזה) ע"י הקרבת קרבנות (ועד"ז יש לפרש גם סברת השבלי הלקט שם שהביא בהמשך לדברי הרי"ד „וכבר פירשנו שגם שאר יו"ט שוין בזה מדברי קבלה כו'").

---

*) דהרי אינם מפרשים דר"ט מנעם אסרו חג שהוא בכל מצד הקרבנות כו' כ"א) מטעם אסרו חג שהוא בכל יום שאחר היו"ט שאסור בהספד כמ"ש במל"מ הל' כלי המקדש שם. שיח יצחק לחגיגה שם. חסדי דוד לתוספתא חגיגה שם. ועוד.

**) להעיר שגם בלבוש כאן הביא שניהם זא"ז ועד"ז הוא בביאור הגר"א לשו"ע דמביא תחלה הגמ' דסוכה כל העושה איסור לחג (כפי' השני ברש"י), והירושלמי הנ"ל, ומסיק: ובפ"ב דחגיגה מעשה ומת אלכסא בלוד ובאו כו' ולכן כ' כאן.

***) וראה גם מחזיק ברכה להחיד"א או"ח שם. פתח עינים לחגיגה שם.

---

52) עפ"ז הרי זה יותר מתשלומין כל שבעה, שנת' (ראה לקמן ע' 77 ואילך) שכל הז' הוי זמן הקרבן, משא"כ יום טבוח (לפי הנ"ל בפנים) לאחרי שנהגו ב"ה כדבריהם — י"ל שנעשה כעיקר זמן חיובו. וע"ד כשעצרת חל בשבת שמודה ב"ה שיום טבוח אחר השבת (במשנה חגיגה שם), שאין זה בדומה לתשלומין בשאר הימים אלא שהי' עיקר זמן הקרבתו (וראה לקמן ע' 79 הערה 27).

ולהעיר מפלוגתת האחרונים כשחל יו"ט בשבת והי' חיגר בו ביום ונתפשט בשני אם לדון בזה לא חזי בראשון — לדעת הצל"ח (חגיגה יז, א בדברי התוס' ד"ה אף עצרת) יש לו תשלומין, ולהטורי אבן (חגיגה השמטות לדף ט, א ומנ"ח מצוה פח) מקרי דלא חזי בראשון ואין לו תשלומין. ולכאורה תלוי בהנ"ל, דלהצל"ח הוי עיקר זמן הקרבתו ביום טבוח. ועיי"ש בסוף דבריו. ואכ"מ.

53) להעיר מצפע'נ הפלאה (נד, ריש ע"ד) שמבאר המחלוקת דהירושלמי (חגיגה פ"ב ה"ד) גבי יום טבוח אם העורות שייכים לאנשי משמר או לכל המשמרות „ר"ל אם הקרבנות הם של הרגל ושייך לכל המשמרות או הם שייכים ליום טבוח". ואכ"מ.

ויש לומר, אַז די צוויי פרטים זיינען קשור זל"ז מצד תוכנם הפנימי:

אין תורה איז פאַראַן דער ענין פון מתן תורה — ווי דאָס איז מצד נותן התורה — הקב"ה, און קבלת התורה — ווי דאָס איז מצד המקבל, בני ישראל.

און דאָס זאָגט דער אַלטער רבי בשולחנו, אַז דאָס וואָס „הכל מודים בעצרת דבעינן נמי לכם" — איז דאָס „להראות שנות ומקובל לישראל יום ש־ניתנה בו התורה", ד.ה. אויף צו אַרויס־ברענגען דעם גדר התורה ווי דאָס איז מצד המקבל, מצד אידן[54].

און דעריבער קומט דאָס אַזוי אַרויס בנוגע דעם יום ווען מ'איז מקריב די קרבנות פון חג השבועות, יום טבוח, אַז דער חלות שם „יום טבוח" אויף דעם טאָג — איז ניט מצד ההכרח, וואָס לא הספיקו להקריב די קרבנות ביום חה"ש ובמילא ווערט דאָס „ברי' דמועדא", אַ תוצאה פון יו"ט — נאָר מצד הנהגת ישראל, כנ"ל, אַז מצד זייער הנהגה אין דער שמחה ויוקר התורה „להראות שנוח ומקובל לישראל", האָבן זיי אויפ־גענומען און מוסיף געווען (אויך) אין זמן[55], אַז מוצאי יו"ט איז „נעשה להם יום זה . . כמו יו"ט עצמו"[56].

(משיחות יום ב' דחה"ש תשט"ז, תשכ"ג ותשל"ו)

---

54) ראה חי' רבינו דוד בונפיד „כדי לראות את עצמו שהוא שמח במ"ת ואינה עליו כעול על צוארו". וראה לקו"ש חכ"ג ע' 28 הערה 12.

55) להעיר ממחז"ל דמשה הוסיף יום אחד מדעתו (שבת פז, א). וראה לקו"ש שבהערה הבאה.

56) ראה בארוכה לקו"ש ח"ד ע' 1028 ואילך אודות החביבות דיום שני דחגה"ש דוקא (וראה השייכות ליום טבוח — הערה 17 שם).

נשא

א. בסיום פרשת סוטה זאגט דער פסוק[1] „ואם לא נטמאה האשה וטהורה היא ונקתה ונזרעה זרע". די וועדטער „ונזרעה זרע" טייטשט רש"י (נאכדעם ווי ער איז מפרש „ונקתה — ממים המאררים כו'", כדלקמן סעיף ג) „אם היתה יולדת בצער תלד בריוח אם היתה יולדת שחורים יולדת לבנים".

איז לכאורה תמוה: דער מקור פון דעם פירוש איז אין ספרי[2], גמרא (מס' סוטה[3]) ותוספתא[4] (ועד"ז[5] — אין ירו' שלמי[6] און תנחומא[7]) — און אין די אלע ערטער ברענגען זיך נאך ענינ[ים] ברכה — „נקבות יולדת זכרים קצרים יולדת ארוכים" (און אין עטלעכע ערטער (אויך[8]) — „אחד יולדת שנים"[9], „יולדת לשתי שנים יולדת בכל שנה"[10]).

פארוואס איז רש"י משנה[11] פון די אלע ערטער און קלייבט אויס צוויי ענינים[12] — „אם היתה יולדת בצער תלד בריוח . . שחורים יולדת לבנים"[13]?!

[ולהוסיף ולהעיר — אז אויך דער רמב"ם[14] ברענגט בלויז צוויי פון די

---

1) פרשתנו ה, כח.

2) על אתר. וראה גם במדב"ר פרשתנו פ"ט, כה [אבל ידועה השקו"ט האם ראה רש"י הבמדב"ר כמו שהוא סדור לפנינו].

3) כו, א. וכן בברכות לא, ב (וראה לקמן שוה"ג להערה 9).

4) סוטה פ"ב, ד.

5) אלא שבירושלמי ותנחומא (וכן בבמדב"ר שם, מא) מצרף שתי הדיעות (דרע"ק ור"י בסוטה (ברכות) וספרי שם) יחד: אם היתה עקרה נפקדת יולדת בצער כו'.

כן להעיר, שבירושלמי (וכן בבמדב"ר) שם נלמד מהיתור „ואם לא נטמאה האשה וטהורה היא" (אבל בירוש' שם ממשיך: ולית לי' לר"ש ונקתה ונזרעה זרע). ובתוספתא שם: מה ת"ל ואם לא נטמאה האשה. ובתנחומא שם: שנאמר ואם לא נטמאה האשה וגו' (ובתנחומא באבער (שם א) הועתק כל הכתוב). ואכ"מ.

6) סוטה פ"ג ה"ד.

7) פרשתנו א.

8) אבל זה שבירושלמי, תוספתא ותנחומא שם מפרט „כאורים (כעורים) יולדת נאים שחורים יולדת לבנים" — י"ל דרש"י לא הוצרך לפרט שניהם מאחר שתוכנם חד הוא (ובפשטות זהו הטעם שלא נפרטו בשאר המקומות). אלא שצע"ק, דהו"ל לרש"י לכתוב הכלל (כעורים . . נאים) ולא הפרט (שחורים . . לבנים). וראה לקמן הערה 41.

9) ספרי, ברכות', ירושלמי, תוספתא ובמדב"ר (שם, כה).

10) במדב"ר שם.

11) להעיר ג"כ משינוי לשון רש"י „תלד בריוח" — דלא כבכל מקומות הנ"ל „יולדת", וכל' רש"י עצמו „שחורים יולדת לבנים". וראה לקמן הערה 39.

12) בדפוס שני דרש"י מביא גם „קצרים יולדת ארוכים". ובשני כת"י רש"י (שתח"י) מביא „נקבות תלד (יולדת) זכרים".

13) ולהעיר, שגם בבמדב"ר (שם, מא) מביא רק „יולדת בצער יולדת בריוח יולדת כעורים יולדת לבנים" (אלא שמקדים „שאם היתה עקרה שהיא נפקדת").

14) הל' סוטה פ"ב ה"י. ולהעיר, שלהלן (פ"ג הכ"ב) כתב: ה"ז מתחזקת ופני' מזהירות ואם הי' בה חולי יסור ותתעבר ותלד זכר (ורק אח"כ מביא דרשת חז"ל שהביא בפ"ב שם — ובשינוי לשון) ואם

---

*) בהעתקת הברייתא. ונשמט שם „נקבות יולדת זכרים" — משא"כ בגמ' שם לפנ"ז הועתקו ד' הדברים שבסוטה שם. וראה דק"ס שם. ועוד. ואכ"מ.

*) בכת"י רש"י אחדים שתח"י — „תלד . . תלד" (וכ"ה ברמב"ם שבהערה 14), ובכת"י אחדים — „יולדת . . יולדת". אבל בדפוס ראשון, שני ודפוסים הנפוצים הוא כבפנים.

ענינים (אַבער ניט די זעלבע צוויי וואָס רש"י ברענגט, נאָר) „שאם היתה יולדת בצער תלד בריוח הי' דרכה ללילד נקבות תלד זכרים"[15].

דאַרף מען זאָגן, אַז ע"ד הפשט — ענינו של פרש"י על התורה (אני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא[16]) — קען מען מדייק זיין פון פסוק נאָר די צוויי ברכות, וואָס ער ברענגט.

ב. וועט מען דאָס פאַרשטיין בהקדם התמי':

דער פירוש הפשוט פון „ונזרעה זרע" איז — אַז אויב „טהורה היא" וועט זי (ניט נאָר ניט האָבן דעם ענש פון „צבתה בטנה ונפלה ירכה"[17], נאָר זי וועט) האָבן קינדער. און אַזוי לערנען טאָקע כמה פשטנים[18], אַז „יתן[19] לה השם זרע בשכר הקלון שאירע לה".

ווי קומט עס, אַז רש"י — וואָס ענינו איז לפרש פשוטו של מקרא, כנ"ל — טייטשט „ונזרעה זרע" (ניט — אַז זי וועט האָבן קינדער[20], נאָר) אַז „תלד בריוח . . יולדת לבנים"?

אין גמרא[21] (וספרי[22]) ברענגט זיך אַ פלוגתא צווישן ר' עקיבא ור' ישמעאל: ר' עקיבא זאָגט „ונקתה ונזרעה זרע שאם היתה עקרה נפקדת", זאָגט אויף דעם ר' ישמעאל „אם כן יסתרו כל העקרות ויפקדו כו' א"כ מה ת"ל ונקתה ונזרעה זרע שאם היתה יולדת בצער וכו'". זאָגן מפרשים[23], אַז רש"י לערנט ניט ווי רע"ק „שאם היתה עקרה נפקדת" מצד דער קשיא פון ר' ישמעאל „אם כן יסתרו כל העקרות ויפקדו", און דערפאַר נעמט ער אַן דעם פירוש פון ר' ישמעאל.

אַבער לכאורה איז אַ דוחק (גדול) צו זאָגן אַז דאָס איז טעמו של רש"י (וואָס ער נעמט אַן דעם פירוש פון ר' ישמעאל) — וואָרום:

א) די שאלה „אם כן יסתרו כל העקרות ויפקדו" איז ניט אַזוי שווער (עכ"פ — אין דרך הפשט), ווייל: (א) סתירה אַליין איז ניט מספיק אַז זי זאָל נפקד ווערן, נאָר עס מוז זיין דוקא לאחרי קינוי הבעל[24]. (ב) ובעצם הענין — וואָס איז דער גרויסער „געוואָלד" אויב אַן

הי' דרכה ללילד בקושי תלד במהרה הי' דרכה ללילד נקבות תלד זכרים. ואכ"מ.

ובתיב"ע פרשתנו עה"פ „(ותיפוק זכיא נזיוה מנהר — ראה פי' יונתן) . . ותתעבר בבר דכר". וראה זהר פרשתנו קכד, א: דמתעברא בברא דכר (וראה רע"מ שם, ב. זהר שם קכה, ריש ע"ב).

15) אלא שי"ל שכן היתה גירסת הרמב"ם בש"ס סוטה שם (ראה מס' סוטה עם שינויי נוסחאות כו' (ירושלים תשל"ט) שכ"ה בכמה כת"י ועוד).

16) פרש"י בראשית ג, ח. שם, כד. ועוד.

17) פרשתנו שם, כז (ועד"ז שם, כא-כב). וראה הערה 20.

18) רשב"ם, ראב"ע ועוד. וראה במדב"ר (שם, כה) „כדי הוא הצער שינתן לה בנים כו'" (אלא שממשיך „שאם היתה עקרה כו'" — ראה לקמן בפנים בסוף הסעיף). זהר שבסוף הערה 14. מדרש הגדול פרשתנו עה"פ. ועוד.

19) ל' הראב"ע.

20) ולהעיר, שלפי פירוש זה מובן בפשטות ההמשך ד„ונקתה (ממים המארירים) ונזרעה זרע" — ראה רא"ם שהובא לקמן ס"ג — דלא זו בלבד ש„ונקתה", שלא תענש ב„צבתה בטנה ונפלה ירכה" (שבית הרחם מתקלקל. חזקוני) — אלא „ונזרעה זרע".

21) סוטה שם (ובברכות שם — מוחלפת השיטה).

22) שם. — ובמדב"ר שם בשם ר"א ור' יהושע.

23) ס' זכרון. ועוד.

24) פרשתנו שם, יד ובפרש"י — וזה אינו תלוי בהאשה (ובמשנה ריש סוטה שקינוי צ"ל בפני שני עדים. אלא שבפרש"י עה"ת לא הובא זה רק לענין סתירה — שם, יג).

אשה כשרה, אַן עקרה (אדער אפילו מער ווי איין עקרה) וועט דאָס טאָן[25] בכדי צו נפקד ווערן בזרעא חייא וקיימא?

ב) לאידך: די זעלבע שאלה קען מען פרעגן אויף ר' ישמעאל (ווי תוס'[26] פרעגט און בלייבט ביי אַ קשיא) „יסתרו כל יולדות בצער וילדו בריוח" (און ווי מפרשים זיינען אין דעם מפלפל).

ג) די קשיא פון ר' ישמעאל איז „אם כן" — דוקא אויף (לויט) פירוש ר' עקיבא „שאם היתה עקרה נפקדת", ד. ה. אַז די ברכה „ונזרעה זרע" איז געזאָגט געווארן (לויט רע"ק) בשייכות צו אַן עקרה — בעת אַז די תמי' אויף פירש"י איז — (התורה על הרוב תדבר) פאַר־וואָס איז ער ניט מפרש אַז „ונזרעה זרע" רעדט וועגן רוב נשים, אַן אשה הראוי' לילד[27] — אַז אין שכר פון איר קלון „יתן לה השם זרע" (וכמובן בפשטות, אַז אויך אַן אשה וואָס האָט שוין קינדער, איז (נאָך) אַ קינד אַ ברכה הכי גדולה[28]).

ג. אויך דאַרף מען פאַרשטיין די חת־חלה פון לשון רש"י (אויף „ונקתה"), וז"ל „ונקתה, ממים המאררים ולא עוד אלא ונזרעה זרע אם היתה כו'" — דל־כאורה: מאי קמ"ל אַז „ונקתה" מיינט „ממים המאררים"? ס'איז דאָך מובן מאליו, אַז דאָס איז דער פירוש הפשוט פון „ונקתה", וכמפורש פריער אין דער שבועה וואָס דער כהן איז איר משביע „ואם[29] לא שטית גו' הנקי ממי המרים המאררים האלה"!

דער ראָם לערנט, אַז רש"י באַ־וואַרנט דערמיט: מ'זאָל ניט מיינען אַז „ונקתה" איז אַ הקדמה צו „ונזרעה זרע" (ווי עס איז משמע פון פשטות לשון הפסוק, אַז „ונזרעה זרע" איז אַ תוצאה פון „ונקתה"), און דער פשט פון פסוק איז „ונקתה מדברים המונעים הלידה ובזה ונזרעה זרע"[30] — איז דאָס רש"י שולל און זאָגט, אַז „ונקתה" מיינט „מהמים המאררים שהוא ענין הצלתה מצביית הבטן ומנפילת הירך" און „ונזרעה זרע עניין לעצמו".

אַבער לכאורה צ"ע בזה:

א) ווי פאַסט דער לשון „ונקתה" אויף „דברים המונעים הלידה" (וועלכע זיי האָט געהאַרפט זאָגן „ונרפאה" וכיו"ב.

ב) ועוד ועיקר: ווי קען גאָר זיין אַ קס"ד צו טייטשן „ונקתה מדברים המונ־עים הלידה" — וואָס לפ"ז וועט אויס־קומען, אַז דאָס וואָס ס'איז מפורש פריער בדברי הכהן („הנקי ממי המרים המאררים האלה") ווערט אפילו ניט דערמאָנט וואו דער פסוק רעדט וועגן קיום הדבר בפועל!

עד"ז איז קשה לויט דעם תירוץ פון גו"א, אַז רש"י איז אויסן צו באַוואַרע־נען מ'זאָל ניט טייטשן „ונקתה" — „מן העונש[31] כמו ונקה[32] האיש מעון" —

25) וראה ברכות שם גבי חנה שאמרה „אלך ואסתתר כו'" (וכבר שקו"ט במפרשים בארוכה האיך היתה מותרת לעבור על איסור יחוד כו'. ואכ"מ).

26) סוטה שם. — וביפה מראה לירושלמי סוטה שם, דזוהי שיטת ר"ש בן לקיש (בירושלמי שם). ע"ש.

27) ראה גם מדרש הגדול פרשתנו עה"פ. וכן מוכרח ברמב"ם פ"ג שם שכתב „ותתעבר ותלד זכר" אף שבפ"ב שם מפורש (ע"פ סוטה שם) „שלא נאמר בתורה ונזרעה זרע אלא בראוי' לילד".

28) וצ"ע לכאורה בדבק טוב על פרש"י כאן: אם יש לה בנים מה קורת רוח יש לה לכן פירש (רש"י) אם היתה כו'.

29) ה, יט.

30) ראה זהר שהובא לקמן הערה 34.

31) ראה ספורנו כאן. מלבי"ם. ועוד.

32) לקמן פסוק לא.

וואָרום וויבאַלד דער פסוק זאָגט בפירוש פריער „הנקי ממי המרים המאררים האלה", איז מהיכא תיתי לומר אַז דער זעלבער לשון „ונקתה" בסיום הענין מיינט אַן אַנדער ענין („מן העונש")?

ד. וי"ל דעם ביאור בכל זה:

רש"י בפירושו קומט פאַרענטפערן אַ שאלה פשוטה אין פסוק: וויבאַלד אַז ביים משביע זיין די אשה ווערן אויסגעלעכנט אַלע פרטים וועלכע וועלן גע־שען בתוצאה פון שתיית „מים המאררים" — סיי „אם לא שכב גו'" און סיי אויב „שטית תחת אישך"[33] — איז ווי קומט עס אַז דערנאָך, ווען דער פסוק רעדט וועגן די תוצאות בפועל, ווערט נתוסף אַ נייער ענין — „ונזרעה זרע" — וועלכער איז ניט פאַראויסגעזאָגט אין דער שבועה?

און — אויף צו באַוואַרענען די שאלה איז רש"י מעתיק „ונקתה" און זאָגט „ממים המאררים ולא עוד אלא ונזרעה זרע אם היתה יולדת כו'" — וואָס דער־מיט וויל רש"י מדגיש זיין, אַז מיט „ונזרעה זרע" מיינט ניט די תורה צו מוסיף זיין אַ שכר סתם וואָס זי באַקומט (מצד דעם קלון וואָס זי איז דורכגע־גאַנגען), נאָר דאָס איז אַ תוצאה ופעולה פון די „מים (המאררים)" גופא[34]. דהיינו, אַז ניט נאָר וואָס די מים וועלן ניט פועל זיין קיין פורעניות (עס וועט פון זיי בטל ווערן דער „מאררים"), נאָר אדרבה — „ולא עוד אלא" — די מים וועלן נאָך פועל זיין אַן ענין של ברכה (היפך דמא־

33) שם, יט־כ.

34) וראה זהר פרשתנו (קכה, סע"א ואילך): אלין מיין עאלין בגווה ואתהפכן מתיקן ונקאן גרמה וקיימין בגווה עד דמתעברא . . הוו משפרי . . ברא שפירא נקי כו' (והיינו שגם ה„ונקתה" הוא פעולת המים). וראה הערה הבאה.

רירים)[35], „ונזרעה זרע"[36].

און דערפאַר לייגט צו רש"י „ונקתה, ממים המאררים": דאָס איז ניט (אַזוי) אויף צו שולל זיין אַן אַנדער פירוש אין „ונקתה", נאָר אויף צו מדגיש זיין ווי דער „ונזרעה זרע" שלאח"ז איז אַ תוצאה פון די „מים (המאררים)".

עפ"ז קומט אויס, אַז דער „ונזרעה זרע" איז אַ טייל (והמשך) פון דעם „ונקתה ממים המאררים". איז במילא ניט קיין קשיא פאַרוואָאָס דאָס ווערט ניט גע־זאָגט פריער ביים משביע זיין די אשה — ווייל דער כהן זאָגט דעם ענין נאָר באופן כללי — „הנקי ממי המרים גו'", און דערנאָך איז דער פסוק מפרט אַז דער „הנקי ממי המרים" איז כולל אויך דעם פרט[37] פון „ונזרעה זרע".

ה. ע"פ כל זה וועט מען אויך פאַר־שטיין פאַרוואָאָס רש"י איז מפרש „ונזרעה זרע" — „אם היתה יולדת בצער תלד בריוח אם היתה יולדת שחו־רים יולדת לבנים":

וויבאַלד לויט רש"י איז דער „ונזרעה זרע" אַ פעולה פון די „מים המאררים", תמורת פעולתם ההפכית אויף דער „אם שטית", איז מסתבר, אַז דער אופן פון דער פעולה לטובה איז בדוגמא צו אופן פעולתם להיפך:

35) ובפרט שהמים עצמם „קדושים הן" (רש"י פרשתנו ה, יח), ונקראים „מרים" רק „על שם סופן שהם מרים לה" (רש"י שם. וראה רש"י שם, כד). ולהעיר מזהר ורע"מ פרשתנו (קכד, ב) ד„ונקתה ונזרעה זרע" הוא דוגמת „וימתקו המים (המרים)" דמרה (בשלח טו, כג).

36) להעיר מפרש"י ויצא (ל, לט): המים נעשין כו'.

37) ובפרט שהפרט ד„ונזרעה זרע" אינו ענין בשעת מעשה [אלא שאם הי' ענין בפ"ע לגמרי (ולא שייך ל„ונקתה ממים המאררים") הו"ל להכהן לפרטו בהשבועה].

כשם ווי ביי דער פעולה ההפכית וואלטן די „מים המאררים" איר ניט נאר „מחסר" געווען מן העולם (כפרש"י[38] „המאררים, המחסרים אותה מן העולם") — נאר דוקא אין אן אופן פון צער און יסורים (וצבתה בטנה ונפלה ירכה),

אזוי אויך די פעולה לברכה פון די „מים" (ביי „לא שטית") — איז ניט נאר אז זי וועט האבן קינדער („ונזרעה זרע"), נאר דער אופן פון „ונזרעה זרע" איז להיפך פון צער: „אם היתה יולדת בצער תלד בריוח"[39]; ועד"ז — „אם היתה יולדת שחורים יולדת לבנים" — בניגוד צו דער „שחרות" הפנים[40] וואס עס ברענגען די יסורים פון „צבתה בטנה ונפלה ירכה"[41].

משא"כ די אנדערע ענינים וואס חז"ל ברענגען — „נקבות יולדת זכרים קצרים יולדת ארוכים" (ועד"ז „אחד יולדת שנים", „יולדת לשתי שנים יולדת בכל שנה") האבן ניט אין זיך קיין תכונות, וועלכע האבן עפעס א שייכות ודוגמא צו דער פעולה (ביי „שטית") פון די מים המאררים.

ו. דער ענין — אז דער „ונזרעה זרע" איז ניט סתם א שכר, נאר א תוצאה פון די „מים המאררים" עצמם — איז אויך מתאים מיטן תוכן פנימי פון ענין הסוטה:

בתחלת הענין, אויפן פסוק[42] „איש . . כי תשטה אשתו" זאגן חז"ל[43] „אין אדם עובר עבירה אלא אם כן נכנס בו רוח שטות". ד. ה.[44] אז ענין הסוטה איז מרמז אויף דעם „רוח שטות" וועלכער גיט די אפשריות און איז גורם אז דער אדם זאל זיין אן „עובר עבירה". וואס דאס איז דער ענין פון קינוי וסתירה בעבודה רוחנית, אז א איד באהאלט זיך (קערט זיך אפ) פון דעם אויבערשטן[45] (דער איש פון כנסת ישראל) אע"פ אז דער „איש" האט מקנא געווען און אנגעזאגט

38) שם, יח.

39) ועפ"ז יומתק הטעם שרש"י מדייק „תלד בריוח" (ולא „יולדת") — ראה הערה 11 — להדגיש שזהו ענין בהאשה גופא (היפך הצער שהיו המים גורמים בהאשה)•: משא"כ „יולדת לבנים" הו"ע בהולד.

40) ולהעיר שבפשטות מראה המים הי' שחור מצד העפר המעורב בהם (וראה ירושלמי סוטה פ"ב ה"ב).

41) כמובן בפשטות (וראה משנה סוטה (כ, א. רמב"ם הל' סוטה פ"ג הט"ז) „פני' מוריקות"). — ועפ"ז יומתק הא דרש"י מביא ענין זה, ולא „כעורים יולדת נאים" (ראה לעיל הערה 8). וראה לקמן הערה 56.

•) אבל אא"פ לרש"י לפרש (ע"ד מ"ש הרמב"ם הל' סוטה פ"ג הכ"ב) „מחזקת . . ואם הי' בה חולי יסור" — כי בפסוק מפורש „ונזרעה זרע", היינו שהמדובר בענין השייך לזרע, הולדת בנים. — ולכן הוזקק רש"י לפרש „יולדת לבנים", ולא פי' (כבתי"ע ורמב"ם) „פני' מזהירות" (היפך „פני' מוריקות" — ראה הערה 41) — כי מהפסוק מוכרח שהו"ע בשייכות ללידה.

42) ה, יב.

43) סוטה ג, א. — ובתנחומא פרשתנו (ה) „אין המנאפין כו'", הובא בפרש"י עה"ת עה"פ. — ולהעיר שבתנחומא ופרש"י „שתכנס". וראה פרש"י עה"ת וישלח לב, ט.

44) ראה גם לקו"ש ח"ב ע' 311 ואילך.

45) ראה רש"י תשא (לב, כ) „נתכוין לבדקם כסוטות". ובמדב"ר פרשתנו (פ"ט, מד ואילך) דרש כל הפרשה על חטא העגל. ע"ש.

•) ועד"ז הגירסא בסוטה שם („נכנסה") — בע"י, כמה כת"י ועוד (ראה מס' סוטה עם שינויי נוסחאות הנ"ל). וכ"ה בהמשך הגמ' שם (גם לפנינו) „אין אדם מקנא כו' אא"כ נכנסה כו'".

„אל תסתרי", „לא יהי' לך גו' על פני"[46], און באַהאַלט זיך[47] מיטן „איש אחר" — דעם יצר הרע.

און דער ענין פון „ונקתה ונזרעה זרע" ווייזט אויף דעם ענין התשובה. דורך תשובה ווערט ער ניט נאָר ריין („ונקתה") פון טומאת החטא, נאָר נאָכ־מער — עס ווערט אויפגעטאָן אַן עילוי לגבי פריער, כמאמר[48]: מקום שבעלי תשובה עומדין צדיקים גמורים אינם עומדין.

און דאָס באַוואָרנט רש"י (אויך לויט'ן תוכן פנימי), אַז דער „ונזרעה זרע" — די עלי' שעל ידי תשובה — איז ניט סתם א (זייטיקער) ענין, נאָר דאָס נעמט זיך פון די „מים המאררים" גופא. די עלי' איז פאַרבונדן דערמיט וואָס די „מים המאררים" גופא איז מען מהפך לטוב, אתהפכא[49] כו' וטעמין מרירו למיתקא[50], זדונות נעשות לו כזכיות[51].

און דאָס איז דער טעם פנימי פאַר־וואָס דער ענין פון „ונזרעה זרע" שטייט ערשט לבסוף הפרשה (ווען עס קומט אַרויס בפועל), און ניט פריער, אין דער שבועה וכו' — ווייל דער ענין, אַז דורך דער יריד כו' אין חטא („סוטה") קומט אַרויס דערנאָך אַן עלי' לגבי לפני החטא — קען ניט שטיין בגלוי לפני עשיית התשובה.

אייַדער דער איד טוט תשובה איז דאָך האומר אחטא ואשוב אין מספיקין בידו לעשות תשובה[52], מען טאָר ניט טאָן א חטא מיטן חשבון אַז צוליב דעם וועט מען האָבן דעם עילוי פון תשובה[53];

דוקא לאחרי ווי ס'איז פאַראַן די תשובה בפועל — דעמאָלט ווערט נת־גלה אַז די כוונה פון דעם איז געווען[54], אַז עס זאָל זיין (ניט נאָר דער „ונקתה" ווי קודם החטא, נאָר) „ונזרעה זרע", צו אויפטאָן אַן עלי' נעלית יותר, ובריוח[55], ולבנים[56].

ו„ישראל עושין תשובה ומיד הן נגא־לין"[57] — אַז תמורת דעם צער ויסורים פון חבלי משיח ווערט ריוח, און אַנ־שטאָט דער „שחרות" פון גלות („הוש־חרו פניהם של ישראל . . כשולי קדי־רה"[58]) ווערט „לבנים", דער אור הגאו־לה.

---

46) יתרו כ, ג.

47) עדמש"נ אם יסתר איש במסתרים (ירמי' כג, כד).

48) ברכות לד, ב. רמב"ם הל' תשובה פ"ז ה"ד (בשינוי לשון).

49) זח"א ד, א. תניא ספי"ב.

50) ע"ד לשון חז"ל (מנחות מד, א): מצעות שהציעה לו באיסור הציעה לו בהיתר.

51) יומא פו, ב.

52) משנה יומא פה, ב.

53) וכן מצד הזדונות — שלפני עשיית התשובה ה"ה גקה"ט לגמרי והיפך רצונו ית', והפיכתם לזכיות הוא חידוש גמור. וראה בארוכה לקו"ש חכ"ז (ע' 111 ואילך) שלכן לא שייך לומר עליהם שהם בגדר „דבר שיש לו מתירין" (ע"י התשובה). ע"ש.

54) ראה לקו"ש ח"ה ע' 65 ואילך ובהערות שם. לקו"ש חי"ח (ע' 395; 398). לקו"ש חכ"ז שם (ע' 10-109. 5-114).

55) פעולת התשובה (מן המיצר קראתי) — ענני במרחב (תהלים קיח, ה).

56) אם יהיו חטאיכם כשנים (ואדום שהוסיף וגם לקה — שחור הוא (נדה יט, א. וש"נ)) כשלג ילבינו (ישעי' א, יח).

— ומתאים להמבואר לעיל (הערה 39) ש„תלד בריוח" הו"ע בהאשה (כי זהו העילוי שבהבע"ת עצמו, שעבודתו היא ב„ריוח", מרחב), ו„יולדת לבנים" הו"ע בהולד (וברוחניות — מה שהחטאים מתלבנים ונהפכים לזכיות).

57) רמב"ם הל' תשובה פ"ז ה"ה.

58) מגילה יא, א. וראה שהש"ר עה"פ (שה"ש א, ה) שחורה אני גו'. ועוד.

און דער „ריוח" ו„לבנים" הויבט זיך אן נאך לפני הגאולה, אין די לעצטע רגעים פון גלות[59]

— כימי צאתך מארץ מצרים[60], וואס נאך זייענדיק אין מצרים לפני הגאולה

איז בטל געווארן דער שעבוד[61] (צער), און נאכמער „ולכל בני ישראל הי' אור במושבותם"[62] —

און מען גייט צו דער גאולה האמיתית והשלימה אין אן אופן פון „בשובה ונחת תושעון"[63], ובמהרה בימינו ממש.

(משיחת ש"פ נשא תש"מ)

59) הנהגה של חסדים המגולים דוקא. ואף שיסורי הגלות הם בכדי לברר ולזכך את בנ"י — הרי הקב"ה „יכול לתקן שלא ע"י יסורים וזהו שאנו מבקשים מחוק ברחמיך הרבים אבל לא ע"י יסורים כו' כי הוא כל יכול" (אוה"ת מסעי ע' א'שצא). וראה ס' השיחות תש"ד ע' 15.

60) מיכה ז, טו.

61) ר"ה יא, רע"א.

62) בא י, כג.

63) ישעי' ל, טו. וראה אוה"ת בא ס"ע שה ואילך. המשך וככה תרל"ז בסופו.

נשא ב

א. בפרשתנו דערציילט די תורה[1]: „ויהי ביום כלות משה להקים את המשכן וימשח אותו ויקדש אותו גו' ויקריבו נשיאי ישראל גו' ויביאו את קרבנם לפני ה' שש עגלות צב ושני עשר בקר עגלה על שני הנשיאים ושור לאחד ויקריבו אותם לפני המשכן".

איז דאָ אינגאַנצן ניט פאַרשטאַנדיק: מ'געפינט אַז נדבת המשכן האָבן די אידן געגעבן מיט אַ נדיבות לב ביותר, ביז אַז ס'איז געווען „דים . . והותר"[2],

ווי קומט עס אַז דוקא נשיאי ישראל האָבן ביי נדבת העגלות מצמצם געווען און מנדב געווען יעדערער א האַלבע עגלה! „עגלה (אחת) על שני הנשיאים"?!

נאָכמער: בנוגע נדבת הנשיאים שטייט אין ספרי[3] ומדרש[4], און אַראָפגעבראַכט אין פרש"י[5], „מה[6] ראו הנשיאים . . במלאכת המשכן לא התנדבו תחלה . . כך אמרו הנשיאים יתנדבו צבור מה שיתנדבו ומה שמחסרין אנו משלימין כיון שראו שהשלימו צבור את הכל שנאמר[7] והמלאכה היתה דים אמרו מעתה מה לנו לעשות, הביאו את אבני השוהם והמילואים לאפוד ולחושן[7] לכך התנדבו כאן תחלה" — ד.ה. אַז נדבת הנשיאים ביום כלות משה להקים את המשכן איז געווען אויסן פאַרריכטען דאָס וואָס שלא התנדבו כדבעי (תחלה), אַרויסצוברענגען נדבת לבם פאַרן משכן כדבעי בשלימות — און ווי האָבן זיי דאָס באַוויזן — דורך ברייגען א האַלבע עגלה[8] (יעדער נשיא)[9]!

נאָכמער איז ניט פאַרשטאַנדיק:

ווי פאַרשטאַנדיק פון פשטות הכתובים, און אַזוי שטייט מפורש אין מדרש[10] האָבן די נשיאים געבראַכט די „שש עגלות צב ושני עשר בקר" צוליב „לשאת את המשכן"; און אַזוי איז געווען בפועל, ווי מפורש אין פסוק[11] אַז משה האָט פאַנאַנדערגעטיילט די עגלות „כפי עבודתם" — צו בני גרשון „שתי העגלות" און „ארבעת הבקר" און צו די בני מררי „ארבע העגלות" און „שמונת הבקר".

---

1) ז, א־ג.
2) ויקהל לו, ז.
3) פרשתנו ז, ג.
4) במדב"ר פי"ב, טז.
5) עה"פ שם. ועד"ז בפ' ויקהל לה, כז.
6) ל' רש"י פרשתנו שם. ועד"ז בספרי ובמדב"ר שם.
7) ויקהל שם.

8) וה"ז שלא בערך הנדיבות שהיתה אצלם בפועל לפנ"ז — בהבאתם לנדבת המשכן אבני שוהם ואבני מלואים ובושם וגו' (ויקהל שם, כז־ח). ולהעיר מלשון הש"ד עה"ת כאן (עה"פ ז, ג־ד) לא רצה לקבל מהם לפי שהוא מעט לפי ערכם . . אמר אתמול היו רוצים לעשות המשכן כולו ועכשיו מביאים זה המעט.

9) בספורנו (ז, ג): לאות אחוה ביניהם• אשר בה יהיו ראויי' שתשרה שכינה ביניהם (וראה גם ש"ד עה"ת). אבל צריך טעם מדוע דוקא בנדבה זו לשאת המשכן הוצרכו להדגיש זה.

10) במדב"ר שם. וראה גם פרש"י פרשתנו ז, יו"ד.

11) פרשתנו שם, ז־ח.

•) וב־מפתח" להמחבר (נדפס בסוף ביאורו על התורה, ירושלים תשמ"ב) בפרשתנו כתב: אף על פי שהיו עשירי עם.

און דאָס — וויסנדיק די גאָר גרויסע מאָס[12] פון די קרשים און די עמודים, און האָבנדיק אַ השערה וועגן זייער משקל און דערצו קומען צו די הונדערט אדנים, וואָס יעדערער פון זיי איז ככר של קודש[13] משקלו[14].

ובפרט לויט דעם ווי די גמרא[15] מאַכט דעם חשבון אַז „אורך עגלה" איז „חמש אמות" און „רוחב עגלה" איז „שתי אמות ומחצה", און במילא האָבן די קרשים געדאַרפט ליגן זה ע"ג זה — צוועלף קרשים אויף יעדער עגלה[16]; און צו דעם האָט אַ בן לוי געדאַרפט נאָכגיין און אַכטונג געבן און מתקן זיין „את הסדר זו על זו שלא תפול העליונה, וכל הדרך הוא מהלך אחורי העגלה, וכשרואה אותן משתלפות אל תוך האויר רץ לתוך בליטת הקרשים שבצדדין, עד שמגיע לאמת האויר שביניהם, ודוחק עצמו לעמוד בחצי אמה עד שיחזיר הנשלפת למקומה ועל סדרה"[17] —

און צו דעם קומען צו די עמודים ואדנים פון משכן[18] און זעכציג עמודי החצר[19], און זעכציג אדני נחושת זייער ערע[20] — און דאָס אַלעס האָט מען געדאַרפט לייגן אויף פיר עגלות!

ולכאורה איז דאָס היפך ההנהגה פון נדיבות און פון הרחבה ועשירות אין משכן און מקדש וואו „אין עניות במקום עשירות"[21] — און ווען עס וואָלטן געווען מער עגלות וואָלט מען ניט געדאַרפט אַנלייגן[22] אַזויפיל קרשים איינע אויף די אַנדערע[23] און מ'וואָלט פאַרשפאַרט די טרחא צו אַכטונג געבן כל הדרך ווען מען פירט די קרשי המשכן אויף די עגלות!

ב. אין פשוטו של מקרא וואָלט מען לכאורה געקענט פאַרענטפערן בפשטות (און דערפאַר שטעלט זיך ניט רש"י אויף דעם):

12) כמפורש בפ' תרומה כו, טו ואילך.

13) שהוא משקל „ששים מנה ומנה של קודש כפול הי' . . הרי ככר של קודש) ג' אלפים שקלים" (פרש"י פקודי לח, כד).

14) שם, כז. וראה שם ל-לא (בנוגע אדני אה"מ כו' — ראה גם לקמן בפנים). והרי כל זה הי' במשא בני מררי (פרשתנו ד, לא-ב) על ארבע עגלות!

15) שבת צט, א.

16) או: כ"ד קרשים על כל ב' עגלות יחד — ראה מחלוקת רש"י ותוס' (ד"ה למה לי) שבת שם (ובעוד ראשונים שם) — באופן הנחת הקרשים על העגלות. וראה גם מדרש לקח טוב סוף פרשתנו.

17) לשון רש"י שם ד"ה הוה נקטי להו. וראה שם תוד"ה אמתא.

18) תרומה כו, לב ואילך.

19) צע"ג שלא נאמר ממה נעשו עמודי החצר, משא"כ כל שאר פרטי המשכן!
וכן (ותמוה עוד יותר) לא נזכרו (ואפילו לא ברמז) הקונדוסין. ובפרש"י מביאם בפשטות (תרומה כז, יו"ד) ומפרש „כמין קונדוסין שקורין פלא"ש" ותו לאו!
עתה ראיתי שהקשה כן בנוגע לעמודים בתוס' הריב"א, ועוד ובאברבנאל — שהיו מעצי שטים — ובכל אופן הקושיא — דלמה סתם הכתוב או (את"ל שאין קפידא) למה דוקא בעמודים אין קפידא — במקומה עומדת.

20) שם כז, יו"ד ואילך.

21) שבת קב, ב. וש"נ. במדב"ר פרשתנו (לענין קרבנות הנשיאים) פי"ד, יא-יב. וראה אנציקלופדי' תלמודית בערכו.

22) כי אף את"ל שאין עניות במקום עשירות (ע"פ הלכה) הוא רק בכלי שרת ובנוגע לעבודה בפנים המשכן והמקדש (ראה אנציקלופדי' שם. וש"נ), הרי מובן דאין עניות לכבוד המשכן.

23) ולהעיר גם מירושלמי (שבת פי"ב ה"ג (הובא גם בר"ח שבת קד, סע"א) ובקה"ע שם. אסת"ר פ"ד, ד), דקרש שזכה „להינתן בצפון ינתן בצפון בדרום ינתן בדרום", ומשמע שיש חילוקי קדושה בדרגות הקרשים דקה"ק כו' (וראה גם פרש"י במשנה שבת קג, א ד"ה משום רושם). ולכאורה מקום לשקו"ט לגבי הנחה אחד על השני — ע"ד דספר של נביאים אין מניחין על חומש (מגילה כז, א. רמב"ם הל' ת"ת פ"י ה"ה. טושו"ע יו"ד סו"ס רפב).

*) וראה פרש"י ערובין לד, ב.

פריער, אין פ׳ תרומה[24], בנוגע צו דעם וואָס אין נדבת המשכן זיינען געווען „עצי שטים", איז רש״י מפרש: ומאין היו להם במדבר פירש רבי תנחומא יעקב אבינו צפה ברוח הקודש שעתידין ישראל לבנות משכן במדבר והביא ארזים למצרים ונטעם וצוה לבניו ליטלם עמהם כשיצאו ממצרים.

ווייס מען דערפון אַז אע״פ אַז פון ביזת מצרים און ביזת הים[25] האָבן די אידן אין מדבר געהאַט אַן עשירות מופלגה פון כסף וזהב כו׳ ואבנים טובות — אָבער „עצי שטים" האָבן זיי אין מדבר געהאַט נאָר דורך ברייַנגען ארזים פון ארץ ישראל למצרים, און דערנאָך פלאַנצן זיי דאָרט, האָבן מיט זיי צוטאָן צוויי הונדערט און צען יאָר און דערנאָך מיטנעמען זיי מיט זיך למדבר: און פון דעם האָט מען געדאַרפט מאַכן די קרשים א.ז.וו. און כלי המשכן —

און דעריבער איז מספר העגלות געווען נאָר כפי ההכרח.

ס׳איז אָבער ניט גלאַטיק אַזוי צו ענטפערן ווייל די עגלות זיינען געווען נאָר מצד נדבת הנשיאים — מבלי כל הגבלה שיהיו דוקא עצי שטים. ותמוה בכלל צו זאָגן אַז במצרים האָט מען ניט געקענט געפינען עצים חזקים[26] אויף צו מאַכן מערערע[27] עגלות[28].

ולהעיר פון מחז״ל[29] אַז געווּיסע זאַכן האָט מען געקויפט פון תגרי אומות העולם.

ג. אין ספרי[30] (ועד״ז אין מדרש[31]) לערנט מען אָפּ פון פסוק „קח מאתם" — „באו ועמדו לפני המשכן ולא קיבל משה מהן עד שנאמר לו מפי הקדש[32] קח מאתם הא הסכימה דעתן לדעת העליונה". דערפון איז פאַרשטאַנדיק, אַז נדבת העגלות (ובמילא — מספרן) איז כפי דעת ה׳. וע״ד די קרבנות וואָס די נשיאים האָבן געבראַכט (בהמשך לזה) לחנוכת המזבח, זיינען דאָך כמה פרטים מהם געווען אַ הוראת שעה, ווי אויסגערעכנט אין רז״ל[33] און אויך אין פרש״י[34] (ולדוגמא — קטורת יחיד און אויפן מזבח החיצון, וואָס מען געפינט עס ניט במקום אחר), ומובן אַז אַ הוראת שעה איז געווען ע״פ הסכמת משה, דעת ה׳[35].

[כאָטש עס איז געווען „ויקריבו הנשיאים" מעצמם. און לא קיבל משה מידם עד שנאמר לו מפי המקום, איז פאַרשטאַנדיק בפשטות אַז וועגן דער אויבערשטער האָט געזאָגט משה׳ן „יקריבו

---

24) כה, ה. וראה גם פרש״י שם כו, טו.

25) ראה רש״י בא יג, יג (מבכורות ה, ב). רש״י בשלח טו, כב (ממכילתא בא יב, לו). ועוד.

26) ע״פ לשון התוס׳ שבהערה 16: דהאיך יכולין קרשים שכל כך כבדים . . כ״כ כובד גדול לעמוד כו׳. אבל ראה רבותינו בעה״ת תרומה כה, ה.

27) מ״ש בחזקוני כאן פסוק ה: אם הוצרך להוסיף יוסיפו כל הצורך — צ״ע אם כוונתו על העגלות או רק בנוגע לשני עשר בקר, כהמשך לשונו: שהרי שני עשר בקר לא יוכלו למשוך . . קרשים והאדנים וכו׳.

28) משא״כ עצי מערכה להקריב קרבנות שאין צריך עצים חזקים כמו ארזים (וכיו״ב)• כמו שצריכים לעגלות שיוכלו לסבול כובד הקרשים (ראה לשון התוס׳ שבהערה 26).

29) יומא עה, ב.

30) ז, ג.

31) במדב״ר פי״ב, יח.

32) ובפרש״י שם: שלא קבל משה מידם עד שנאמר לו מפי המקום.

33) ראה מנחות נ, סע״א ואילך. במדב״ר פי״ג, ב בסופו. ועוד. וראה גם לקו״ש חכ״ג ע׳ 42 ואילך.

34) פרשתנו ז, יד.

35) ראה לקו״ש חכ״ג ע׳ 42 ואילך.

•) וראה רמב״ם הל׳ איסורי מזבח פ״ז ה״ג.

את קרבנם לחנוכת המזבח"[36] איז די הקרבה געווען ע"פ ציווי ה'. ועד"ז בנוגע נדבת העגלות].

עס איז אֲבער ניט מסתבר צו זאָגן אַז דער מספר העגלות איז אֲ חוקה וגזירת הכתוב, אֲן קיין שום טעם — ואדרבא — היפך הסברא, כנ"ל!

ובפרט אַז, כנ"ל, דער מספר איז גע־ווען כפי דעתם און ערשט דערנאָך איז נתגלה געוואָרן דעה העליונה.

ולהעיר אַז בא די קרבנות וואָס זיי האָבן געבראַכט לחנוכת המזבח, וואָס „לא מצינו במקום אחר"[37] אַזאַ סוג קרבנות און אַזאַ אופן ההקרבה, איז אע"פ אַז דאָס איז געווען אֲ הוראת שעה — איז דאָ טעמים און רמזים אויף דעם סוג און מספר הקרבנות של הנשיאים ווי חז"ל[38] זיינען מבאר בארוכה;

עד"ז בנדו"ד, בא די נדבת העגלות, דאַרף מען זאָגן אַז דאָס וואָס די נדבת העגלות והבקר זיינען געווען במיעוט ובצמצום (וואָס איז לכאורה היפך הכלל אין עניני המקדש אַז „אין עניות במקום עשירות", כנ"ל סוס"א) — איז דאָ דערויף אֲ טעם והסברה אַז אַזוי דאַרף זיין אין דער נדבה[39].

און ווי ס'איז קלאָר אין גמרא[40], אַז דאָ איז נוגע ובהדגשה אַז די עגלות זאָלן זיין בדיוק ובדווקא ניט לענגער און ניט ברייטער ווי דער מקום וואָס פאָדערט זיך פאַר הנחת הקרשים, און עס זאָל ניט זיין קיין איבעריקע אַרט (ללא צורך הקרשים)[41]: אויף דעם וואָס „אורך עגלה חמש אמות", פרעגט די גמרא „למה לי בארבע ופלגא סגי" (און די גמרא ענט־פערט „כי היכי דלא לידחקו קרשים"); ועד"ז לגבי רוחב העגלה „שתי אמות ומחצה" פרעגט די גמרא „למה לי באמתא ופלגא סגיא" (און ענטפערט „כי היכי דלא לידדו קרשים").

ד. וי"ל דעם ביאור בזה בהקדים איי־נעם פון די שינויים צווישן לשון הספרי און לשון המדרש אין דעם מאמר רז"ל הנ"ל סעיף א: אין ספרי שטייט „וכי מה ראו נשיאים להתנדב לכתחילה כאן ובמלאכת המשכן לא התנדבו בתחלה" (ועד"ז איז דער לשון אין פרש"י); אין מדרש איז דער לשון „למה נזדרזו הנשיאים לבא ולהקריב תחלה ובמלאכת המשכן נתעצלו ולא הביאו אלא . . באחרונה".

ויש לבאר איינעם פון די שינויי הלשונות, אַז לויט דעם ספרי זיינען די שש עגלות ושני עשר בקר ניט אין אֲ גדר פון קרבן, משא"כ לויטן מדרש זיי־נען זיי להקריב — בגדר קרבן (כלשון הכתוב ממש „ויביאו את קרבנם"), און ווי עס שטייט בהמשך דברי המדרש „כיון שנגמר המשכן הקדימו והביאו קרבן בזריזות הה"ד ויקריבו נשיאי ישראל וגו'"[42].

אויך בנוגע צו דעת המדרש, געפינט

36) פרשתנו ז, יא. וראה ספרי (ורש"י) שם, י. במדב"ר פי"ב, כא.

37) ראה בהנסמן לעיל הערה 34-33.

38) ראה במדב"ר פי"ג, יד ואילך. פרש"י פרשתנו ז, יט ואילך.

39) כי אף שבמדרש שם פי"ב, יז מבואר רמזים לשש עגלות צב כנגד ששת ימי בראשית וכו', הרי זהו ע"ד הרמז, ומוכרח שמספרם צ"ל בהתאם לתפקידם בפשטות.

40) שבת צט, א.

41) ראה גם לשון רש"י שם צח, א ד"ה ארבעה: דע"כ כל מה שיכול לסדר על פני אורך העגלה הוא מסדר.

42) ומזה מובן שדוחק לפרש דהלשון קרבן במדרש שם קאי רק על הקרבנות לחנוכת המזבח, כיון שמביא על זה הפסוק „ויקריבו נשיאי ישראל וגו'" שנאמר בעגלות, וגם בפסוק מפורש „ויביאו את קרבנם לפני ה' שש עגלות גו'".

מען אין אַ שפּעטערדיקן אָרט אין מדרש[43] „והי׳ משה מתייָרא . . שמא אחת מן העגלות נשברה או א׳ מן השוורים מת ונמצא קרבן של נשיאים פסול אמר לו הקב״ה והיו . . ניתן להם הווי׳ שיהיו קיימים לעולם״ (און איז ממשיך אין מדרש און ברענגט פאַר־ שידענע דיעות היכן הקריבום — „בנוב הקריבום״, „בגבעון הקריבום״, „בבית העולמים הקריבום״ — אָדער „בגל־ גל״[44]).

דאָס הייסט: אין מדרש גופא קען מען לערנען אויף צוויי אופנים: לויט דער התחלת המדרש הא׳ „לבוא ולהקריב״, איז דער „קרבן״ (בעיקר) אין דער בּאַת הגבראַ[45], און לויט דער צווייטער פסקא אין מדרש „ונמצא קרבן של נשיאים פסול״ איז אויך די חפצא וואָס זיי האָבן געבראַכט[46], די עגלות און די שני עשר בקר[47], געוואָרן אַ קרבן[48].

און לכל הדעות האָבן געדאַרפט זיין ניט מער פון „שש עגלות״ — אע״פ וואָס עס איז אַ צמצום, היפך עשירות, פון די עגלות והבקר.

ה. דער ביאור בזה:

נאָכדעם ווי דער מדרש הנ״ל איז מפרש „אמרו מה יש לנו להביא הלכו והביאו עגלות שיהיו נושאים עליהם את המשכן״ איז ער ממשיך „ומי נתן להם העצה הזאת שבטו של יששכר[49] שכך אמרו להם משכן שעשיתם פורח הוא באויר אלא התנדבו עגלות שתהיו נושאים אותו בהם״.

וי״ל הכוונה אַז עס איז ניט נאָר אַן ענין חיצוני פון דעם משכן — ווי וועט מען עם אַריבערפירן ממקום למקום — נאָר דער משכן וועט אַ זאָך וועלכע איז נישא בעגלות[50].

---

43) פי״ב, יח. ושם מתחיל: מלמד שהביאום ומסרום לצבור. וראה משכיל לדוד לפרש״י ז, ג. צפע״נ עה״ת ז, ו.

44) ראה במדב״ר שם ובמ״כ.

45) דוגמא לדבר המצות שאין עושין שינוי בהדבר בו נעשית המצוה (בפרט המביא דורון לת״ח שכאילו הקריב ביכורים — כתובות קה, סע״ב): כל מצות ופעולות האבות (גם קרבנותיהם) שלא המשיכו קדושה בהחפצא — ראה לקו״ש חט״ו ע׳ 131. ושנ״נ. חט״ז ע׳ 212 ואילך. וראה לקמן הערה 48.

46) להעיר מפנים יפות כאן ז, ב.

47) ואולי י״ל שע״ד הקרבת כל הקרבנות — מקדשו, אח״כ מכניסו בעזרה, אח״כ שוחטו וכו׳ כן הי׳ גם בהעגלות ובהשני עשר בקר (שהיו קרבן לשיטת מדרש זה), שהקריבום „לפני המשכן״ ואח״כ ויקח משה גו׳ ויתן אותם גו׳ ואח״כ נשאו בהם את המשכן ולבסוף הקריבום ע״ג המזבח — ראה תיב״ע פרשתנו ז, ה ובפי׳ יונתן שם. לעיל (בפנים) מבמד״ר. ועוד.

48) להעיר מב׳ הסברות בגדר מחצית השקל,

---

*) ובמ״א נתבאר, ע״ד הרמז — דשש עגלות אם הכפרה הוי לפי שבאים בשביל קרבנות צבור שהם מכפרים, או ד״יש עליו גדר שם קרבן בפ״ע (ולכך פסק רבינו רפ״א מהל׳ שקלים** דצריך להביא מחצית שקל בכ״א)״ — צפע״נ השלמה ג, א ואילך — וזה שקונים מהם קרבנות צבור הוי ענין בפ״ע — ראה בכ״ז בארוכה לקו״ש חט״ז ע׳ 384 ואילך.

49) כמו הקרבנות לתנוכת המזבח (ראה פרש״י ז, יט).

50) דוגמא ומעין זה — דין מדרס ישנו רק בדבר שצורתו־תוכנו „בר מדרס״ (ראה רמב״ם הל׳ מטמאי משכב ומושב פ״ז ה״ח. ועוד).

וי״ב בקר שבנדבת (קרבן) הנשיאים למשכן הם דוגמת ב׳ התרומות שבנדבת המשכן ע״י בנ״י: א) שש העגלות — **חצי** עגלה לכל נשיא — דוגמת **מחצית** השקל. ב) י״ב בקר, בקר שלם לכ״א — דוגמת נדבת המשכן שכל אחד הביא ונדב דבר בפ״ע.

**) משיעורי הרמב״ם דשבוע זה (יום ו׳ עש״ק תשמ״ה) — להחלוקה דג״פ ליום.

אָן די עגלות איז דער משכן אָ זאַך וועלכע איז אָ „פורח באויר", די עגלות און י"ב הבקר זיינען ניט (נאָר) אָ מיטל בעלמא צו פירן דעם משכן ממקום למקום, נאָר עס פועל'ט אָ שינוי וגמר אין דעם משכן, אין דער חפצא פונעם משכן. וויבאַלד אָז דער משכן איז גע־בויט געוואָרן אַלס „אהל (מועד)" — ניט קיין בנין קבוע, נאָר צו גיין ממקום למקום (צוזאַמען מיט די אידן), איז כל זמן ס'זיינען ניטאָ קיין עגלות און בקר „שיהיו נושאים עליהם את המשכן" איז ניט נגמר געוואָרן די עשיית המשכן — „משכן שעשיתם פורח הוא באויר"

[ולפ"ז קומט אויס אָז הבאת העגלות והבקר איז אָ גמר במשכן, אָ מעין פון פעולת הקרבנות בהמזבח וואָס זיינען עם מחנך צו מקריב זיין אויף עם תמידים כסדרן וכו': מיט חנוכת המזבח איז געוואָרן דער גמר עשיית המזבח[51] — די עגלות והבקר לשאת את המשכן — זיינען ביחס צום משכן — מעין קרבנות דחינוך המזבח למזבח, מיט די עגלות והבקר וועלכע ווערט דער גמר עשיית המשכן][52].

ו. ע"פ הנ"ל איז פאַרשטאַנדיק, אָז כשם ווי אין משכן (און ביהמ"ק) גופא, אע"פ אָז ס'איז געווען אָ הנהגה פון עשירות והרחבה, איז אָבער ניט געווען קיין איין פרט ופרט דפרט וועלכער איז ניט אויסגענוצט געוואָרן צוליב אָ פעולה וענין מסוים אין משכן

[וי"ל בדרך אפשר, אָז דער חלק ופרט וואָס איז מיותר און ווערט ניט אויסגע־נוצט אין משכן (דאיקרי מקדש) איז אָ מעין פון מכניס חולין לעזרה, אָ דבר חול אין משכן[53]],

עד"ז איז בנוגע צו די עגלות ובקר וועלכע זיינען אָ חלק פון משכן[54], אָז דאָס האָט געמוזט זיין במדה מדויקת בתכלית, (לא פחות, אָבער אויך) לא יותר. אָז עס זאָל ניט זיין קיין איין פרט וחלק וואָס ווערט ניט אויסגענוצט פאַר זייער צוועק, טראָגן דעם משכן: סיי אין דער מדה בכמות, שש עגלות מיט זייערע מדות מדויקות כנ"ל — ניט מערערע עגלות און ניט גרעסערע עגלות: סיי אין די שני עשר בקר וואָס פירן די עגלות,

כאָטש דאָס איז אָ משא כבדה ביותר, דאַרף מען האָבן אָז עס זאָל אויסגע־נוצט ווערן בשלימות די כחות פון יעדע פון די שני עשר בקר וואָס האָבן גע־פירט די עגלות,

און ווען אין דעם וואָלט געווען אָ גרעסערע מדה אָדער מערערע עגלות וכו' איז ניט נאָר אָז די הוספה ווערט ניט קיין חלק פון דער (עשיית ה)משכן, נאָר דעמאָלט איז עס ניט דער שיעור פון די עגלות

ביז אָז קרא יתרה קמ"ל: כל[55] כסף

51) להעיר מצפע"נ (שם, יו"ד), לגבי קרבנות הנשיאים „דהוי ג"כ בגדר חינוך יש עליהם שם של בדק הבית כיון דנעשו לגמור את המשכן והכלים דעי"ז נתחנכו".

52) עפ"ז יומתק הא דבנוגע לכמה דינים „אף על פי שנסע אהל מועד הוא" (זבחים סא, ריש ע"ב. וראה מפרשים שם ס, ב ואילך. קטז, ב ואילך. מנחות צה, א ואילך. ועוד).

53) ברש"י שבת קב, ב ד"ה אין „לא עשו דבר בצמצום אלא הכל מתחלתן דיים והותר". אבל כ"ז הי' באופן וב(זמן) ההכנה למשכן (נדבת המשכן, בישול סממנים כו'), אבל לכאורה פשיטא דלאח"ז לא נשאר ה„והותר" לבטלה (שהרי נקדש). וראה בהנסמן לקמן הערה 66.

54) ראה במדב"ר שם, יז בסופו: מפני מה לא הביאו חציין עגלות וחציין שוורים מפני שהיו יראים שמא ימות שורו של א' מהם או שמא תשבר עגלה של א' מהם ונמצא אותו השבט אין לו חלק במשכן.

55) פרשתנו ז, פה. ספרי ופרש"י שם.

הכלים וגו׳ למדך שהיו כלי המקדש מכוונים במשקלן שוקלן אחד אחד ושוקלן כולן כאחד לא ריבה ולא מיעט כו׳,

ולהעיר פון דעם דין[56] אז כלי שרת אין מקדשין אלא מלאין[57].

ז. ויש להוסיף בזה,

ובפרט אז ביאור הנ״ל איז לויטן מדרש אז אויך די עגלות ושני עשר בקר האבן אין זיך א גדר קרבן, און דערי־ בער טאר ביי זיי ניט זיין קיין איין פרט וחלק וואס ווערט ניט אויסגענוצט פאר זייער צוועק, אין טראגן דעם משכן וכנ״ל.

אבער לדעת הספרי ועד״ז לפרש״י וואס זיינען מפרש אז מ׳האט געבראכט די עגלות ובקר לשאת את המשכן און זיינען דערביי ניט מדגיש אז זיי האבן א גדר פון קרבן —

יש לבאר דעם דיוק און דעם צמצום במספר פון די עגלות והבקר:

משא המשכן איז געווען איינע פון די עבודות פון די לויים[58], ווי ער זאגט בתחילת הסדרה[59] „זאת עבודת משפחות הגרשוני לעבוד ולמשא״, ועד״ז ביי די בני מררי — „וזאת משמרת משאם לכל עבודתם באהל מועד קרשי המשכן גו׳״[60].

עס איז מובן אז בשעת דער אוי־ בערשטער האט אנגעזאגט „קח מאתם והיו (העגלות והבקר) לעבוד את עבודת אהל מועד ונתת אותם אל הלוים איש כפי עבודתו״, איז ניט געווען די כוונה דערביי צונעמען פון די לוים די עבודת משא בקודש, וואס איז די לוים׳ס קדושה, ניט צונעמען דעם חיוב פון די לוים, נאר די עבודת משא איז געווען און געבליבן מוטל אויף די לוים ביים ארויפלייגן די חלקי המשכן אויף די עגלות און ביים אראפנעמען פון זיי, און אויך בשעת זיי זיינען געלעגן אויף די עגלות זיינען לויים נאכגעגיינגען וכו׳, כדלקמן — און די עגלות זיינען געווען נאר אויף „להקל ממשאו״[61]. והיינו: אויך דעמאלט זיינען ניט די עגלות ובני הבקר די נושאי המשכן, נאר די לוים טראגן דעם משכן דורך די עגלות.

און דעריבער איז „הסכימה דעתן לדעת העליונה״ און זיי האבן געגעבן בכלל נאר שש עגלות, און פאר דעם משא כבד פון בני מררי זיינען געווען נאר פיר עגלות,

---

56) זבחים פח, א במשנה. מנחות ח, א. פח, א. רמב״ם הל׳ פסולי המוקדשין פ״ג ה״כ.

ולהעיר מתוד״ה קרמו (מעילה ח, א) בסופו: והא דכלי שרת מקדש היינו דוקא כשנעשה כל הראוי ליעשות בו והיינו כשנקרם (בנוגע לזה שתנור מקדש). ע״ש ובשטמ״ק שם. ועפ״ז יש להעיר גם בנדו״ד, שצריך שתיעשה כל הפעולה והכח מה שראוי ליעשות בהעגלה.

57) וי״ל שזהו גם הכוונה בפי׳ הב׳ ברמב״ן עה״ת (ז, ב) „ויתכן שנפרש ויביאו את קרבנם לפני ה׳ שש עגלות צב שש עגלות גדולות נושאות קרבנותיהם ושנים עשר בקר מושכים העגלות והנה הביאו העגלות מלאות והבקר לפני המשכן״ (וראה גם אברבנאל כאן) — כי מכיון שבהם הביאו קרבנותיהם, דייקו שיהיו מלאים, מעין הנ״ל בכלי שרת.

58) אלא שאי״ז מצוה לדורות לדעת הרמב״ם (הל׳ כלי המקדש פ״ג ה״ח). וראה רמב״ן בהשגותיו לסהמ״צ שורש ג, ולמ״ע לד (במ״ע לג). לקמן ע׳ 49 ואילך.

59) ד, כד. ועד״ז שם, כז.

60) שם, לא ואילך. ובסיום הענין כולל גם משפחות קהת — ראה שם, מז. מט.

61) ל׳ המדרש שם, יח. וראה שם, יט. פרש״י ז, ז.

די עבודת משא מוז זיין באופן אז א בן לוי זאל נאכגיין כל הדרך „אחורי העגלה" און אכטונג געבן[62] — „וכשרו־אה אותן משתלפות אל תוך האויר רץ כו'" (כנ"ל ס"א) — ווייל די לוים זיינען די נושאי המשכן (נאר להקל עליהם אין עס ע"י העגלות).

ח. די הוראה פון דעם בעבודת האדם: חז"ל[63] זאגן אז „כל מה שברא הקב"ה בעולמו לא ברא דבר אחד לבטלה", וואס דער כלל איז אלעמאל און אומעטום — בכל חלקי ופרטי הבריאה.

בעשיית המשכן, וואס דעמאלט איז געווארן „באתי לגני לגנוני"[64] — אז נאך די אלע חטאים וואס האבן גורם געווען סילוק השכינה, איז ירדה השכינה למטה בארץ, אין דעם משכן, ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם[65] — איז דעמאלט, בגמר מלאכת המשכן, ארויסגעקומען בגילוי ווי קיין שום פרט איז ניט לבטלה ח"ו, נאר יעדער איינציקער פרט ווערט אויסגענוצט בשלימות פאר דעם תפקיד צוליב וועלכן דער אויבערשטער האט אים באשאפן.

און דערפאר, כאטש די הנהגה אין דעם מקדש איז באופן של עשירות, איז דאס אבער ניט אין אן אופן פון לבטלה ח"ו, נאר עס איז ניכר ווי יעדער פרט פירט דורך זיין תפקיד ותכלית בריאתו; און דעריבער, וויבאלד אז אויף לשאת את המשכן זיינען געגנוג י"ב בקר און שש עגלות (באורך ורוחב מסוים), האט קיין ארט ניט אז מ'זאל דערוויף מוסיף זיין. און דעם „והותר" וואס איז דא — דארף (און מוז) ער אויסנוצן אין א צווייטן ענין במשכן[66].

וואס פון דעם איז די הוראה צו יעדן אידן אין עשיית המשכן הפרטי שלו, כמרז"ל[67] אויף ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם „בתוכו לא נאמר אלא בתוכם" — בתוך כאו"א מישראל, אויף וויפל ער דארף זיין נזהר אז יעדער כח ובכל פרטיו וואס דער אויבערשטער האט אים געגעבן זאל ניט זיין לבטלה ח"ו, נאר אויסנוצן אים אין דער פולסטער מאס פאר דעם תכלית ותפקיד צוליב וועל־כען דער אויבערשטער האט אים באשאפן — „אני נבראתי לשמש את קוני"[68].

און דאס רעדט זיך וועגן יעדן כח בכחות נפשו, צו וויסן, אז בשעת ער לערנט תורה און איז זיך ניט מתייגע כדבעי[69], נוצט ער ניט אויס כדבעי אט דעם כח וואס דער אויבערשטער האט אים געגעבן[70];

און עד"ז בנוגע יעדער פרט אין זיינע כשרונות, אז ער זאל וועלן אויסגענוצט „לשם שמים" און צוליב „דעהו" —

אויף קיום המצות און — קיום המצות בהידור, און אזוי אויך בפרט אין דעם ענין פון הפצת היהדות חוצה.

---

62) ומובן שעד"ז הוא גם במשא בני גרשון שהי' להם רק ב' עגלות אף שמשאם לא הי' גדול וטורח כ"כ כמשא בני מררי.

63) שבת עז, ב.

64) שהש"ר רפ"ה. וש"נ.

65) תרומה כה, ח.

66) או ע"פ פרש"י שבת מט, ב (ד"ה משום דכתיב ובמהרש"א ורש"ש שם). רמב"ן (ויקהל לו, ז). תו"ש שם.

67) ר"ח (שער האהבה פ"ו ד"ה ושני פסוקים). של"ה (ש' האותיות אות ל. ועוד). ובכ"מ.

68) קידושין בסופה.

69) כתובות סז, ר"א.

70) ראה גם לקו"ש ח"ב ע' 566 ואילך דאז הוי ביטול תורה (בדקות).

ועד"ז אויך אין זמן, אַז אפילו ווען ער האָט שוין „ממלא" געווען, אַנגעפילט 23 שעה מיט 59 מינוט פון דעם מעת־לעת, דאַרף ער זיך משתדל זיין אַז אויך די איינציקע איבערגעבליבענע מינוט זאָל ניט גיין לבטלה ח"ו.

ט. און דאָס איז די הוראה וואָס מ'לערנט אַפּ פון משכן, אַז בשעת עס איז דאָ אַן איבעריקע זאַך וואָס פירט ניט דורך איר תפקיד בשלימות, פעלט עס דעמאָלט אין כללות עשיית המשכן און במילא אויך ח"ו אין דעם ושכנתי בתוכם:

בשעת אַ איד פאַרפעלט אין אויסגוצן אפילו אַ פרט הכי קטן שבחלקו בעולם און עס גייט לבטלה ח"ו, וועלט כביכול אַ בלבול אין דער בריאה פון דעם אוי־בערשטן, וואָס „לא ברא (בעולמו) דבר אחד לבטלה".

און בשעת יעדער איינער נוצט אויס אַלע זיינע כחות אויף דעם „אני נבראתי לשמש את קוני" — טוט זיך אויף דער „ושכנתי בתוכם" באופן גלוי בו בעצמו און ע"ז בכל העולם כולו,

וואָרום דורך דעם וואָס יעדער פרט בהבריאה פירט דורך דעם תפקיד צוליב וועלכן דער אויבערשטער האָט דעם פרט באַשאַפן, וועלט נתגלה אין דער בריאה ובכל חלק שבה, ווי דאָס איז אַ בריאה של הקב"ה בגילוי,

און עס וועלט אויפגעבויט דער ביהמ"ק השלישי, ובתוכו קומט אַראָפּ דער משכן שעשה משה וואָס איז קיים לעד[71], האוהל ואת כל כליו גו'

אין דעם ביהמ"ק השלישי שיבנה במהרה בימינו על ידי משיח צדקנו — עס גייט ניט דורך קיין איין רגע לבטלה, ח"ו,

נאָר כימי צאתך מארץ מצרים, לא עכבם המקום כהרף עין[72],

מיד ממש.

(משיחות ש"פ נשא תשל"ג, מוצאי ש"פ נשא תשל"ח, י"ב סיון תשמ"ב)

---

71) סוטה ט, א. יומא עב, א. וראה לקו"ש חט"ז ע' 465 ואילך העילוי במשכן גם לגבי בתי מקדשות.

72) מכילתא בא יב, מא. פרש"י שם.

נשא ג

א. דער רמב"ם[1] פסק'נט: „בעת שמוליכין את הארון ממקום למקום אין מוליכין אותו לא על הבהמה ולא על העגלות אלא מצוה לנוטלו על הכתף . . שנאמר[2] כי עבודת הקודש עליהם בכתף ישאו", און אין מנין המצות[3] רעכנט דער רמב"ם די מצוה — „לשאת את הארון על הכתף"[4] — אלס אַ מצוה בפ"ע[5].

איז ידועה די שאלה[6]: אין דעם פסוק וואָס דער רמב"ם ברענגט שטייט דאָך מפורש „ולבני קהת לא נתן (עגלות) כי עבודת הקודש עליהם בכתף ישאו", און ווי רש"י איז דאָס מפרש „משא דבר הקדושה הארון והשלחן וגו'", ד.ה. דער ציווי „בכתף ישאו" באַציט זיך ניט בלויז אויפן ארון, נאָר אויך אויף די אַנדערע כלי המקדש (שולחן מנורה ומזבחות וכו')[7], איז פאַרוואָס פסק'נט דער רמב"ם אַז די מצוה איז בלויז „לשאת את הארון על הכתף"?

בפשטות י"ל: אין מנין המצות רעכנט דער רמב"ם נאָר די מצות וועלכע זיינען נוהג לדורות[8]. און דערפאַר רעכנט ער נאָר „משא הארון", ווייל די פסוקים ומארז"ל וואָס דער רמב"ם ברענגט וועגן „בכתף ישאו" לדורות, זיינען נאָר בנוגע דעם ארון און ניט בנוגע די אַנדערע כלי המקדש[9] וועלכע זיינען גענוען במשא בני קהת — ווי מ'זעט עס פון די ראיות וואָס ער ברענגט אין ספר המצות[10].

נאָכמער: ר' אברהם בן הרמב"ם[11] איז מבאר אַז פון דעם פסוק[12] (וואו ס'רעדט זיך וועגן גניזת הארון דורך יאשי') „ויאמר ללוים . . תנו את ארון הקודש בבית אשר בנה שלמה גו' אין לכם משא בכתף" איז מוכח ביידע זאַכן, אַז בזמן ההוא (נאָך בנין המקדש) איז (א) ביים ארון נאָך אַלץ געווען דער חיוב פון משא בכתף; און (ב) ביי די אַנדערע כלי

---

1) הל' כלי המקדש פ"ב הי"ב.

2) פרשתנו ז, ט.

3) בסהמ"צ מ"ע לד ובהנסמן בהערה הבאה.

4) כ"ה לשון הרמב"ם במנין המצות שבריש ספר היד, ועד"ז הוא בהכותרת להל' כלי המקדש (מצוה ו').

5) וכ"ה דעת הסמ"ג מצות עשה קסח. חינוך מצוה שעט.

6) כ"ק אדמו"ר הצ"צ — אוה"ת פרשתנו ע' רנו (ומסיים „וצריך ישוב מ"מ איך שיהי' כל הפוסקים כתבו כהרמב"ם"). מנ"ח לחינוך שם.

7) ראה גם פרש"י שבת צב, א ד"ה תלתא מלעיל. ולהעיר מלשונו בסוטה לה, סע"א ד"ה לא נתן. ואכ"מ.

8) כמו שהאריך בסהמ"צ שורש ג.

9) עפ"ז יומתק מה שבהעתקת הארון ממקום למקום בימי דוד (ראה לקמן ס"ג וש"נ) לא נזכר כלל ע"ד שאר כלי הקודש — כי רק בנוגע לארון צ"ל ביאור איך העתיקוהו.

וי"ל שגם מטעם זה ראית הרמב"ם (ראה ס"ג שם) היא דוקא מפסוק דעוזא.

10) ועפ"ז י"ל דהראיות שהביא בסהמ"צ שם (מ"ע לד) באו להוכיח [לא רק זה דהמצוה לדורות היא בכהנים (ע"ש ובקנאת סופרים), כ"א] גם על עצם המצוה, וכמו שמסיים „הנה נתבאר לך שמצוה זו מכלל המצות".

11) בס' מעשה נסים סי' ב. וראה מרגניתא טבא בשרשים שם אות ו.

12) דה"ב לה, ג.

המקדש איז דאָס ניט געווען, ווייל דער חיוב פון משא בכתף בנוגע זיי איז בטל געווארן (בבנין המקדש*[12]).

[און דאָס וואָס פון דעמאָלט אָן איז בארון „אין לכם משא בכתף", איז ניט מבטל די מצוה, אַז צוליב דעם זאָל משא הארון בכתף ניט הייסן אַ מצוה שנוהגת לדורות — וואָרום „היא נוהגת בכל הדורות כל זמן שיצטרכו למשא כי אין בטול למצוה אלא מפני שאינה נוהגת לא מפני שאינה צריכה אלינו"[13], ווי דער רמב"ם איז מבאר אין ספר המצות[14]].

ב. דאָס איז אָבער לכאורה ניט מספיק, וואָרום ווי קומט דאָס אַז דער רמב"ם זאָל בכלל ניט דערמאָנען און אפילו ניט מרמז זיין וועגן דעם חילוק צווישן דעם ארון און די אַנדערע כלי המקדש אינעם ענין פון משא בכתף? די תמי' איז נאָך שטאַרקער בנוגע לספר המצות, וואָס דאָרטן איז דרכו להביא ראיות וכו'[15] — און במצוה זו גופא איז ער מפרט „ואע"פ שזה הצווי בא ללוים בעת ההיא אמנם הי' זה למספר מעוט הכהנים החייבין במצוה כו'" — און פונדעסטוועגן איז ער אפילו ניט מרמז וועגן דעם חילוק צווישן ארון מיט די אַנדערע כלי הקודש.

ועוד: לפי הנ"ל איז דאָך פון דעם פסוק „אין לכם משא בכתף" אַ שטאַרקער ראי' אַז משא האָרון בכתף איז געווען אויך נאָך'ן בנין המקדש — און דאָס ברענגט ניט דער רמב"ם.

פון דעם איז משמע, אַז דער רמב"ם נעמט אָן, אַז דער חילוק צווישן משא בכתף פון שאר הכלים און משא האָרון בכתף איז ניט נאָר אַז בשאר הכלים איז די מצוה בטל געווארן און בא דעם ארון איז דאָס אַ מצוה לדורות[16], נאָר ס'איז (אויך, ובעיקר) אַ חילוק אין דעם עצם גדר המצוה (אויך ווי ס'איז געווען ביי די בני קהת אין מדבר).

ויתירה מזו יש לומר, אַז דער רמב"ם לערנט אַז דער עיקר ציווי „עבודת הקודש עליהם בכתף ישאו" (לעיכו"ב א[17]) איז נאָר אויפ'ן ארון און ניט אויף שאר כלים.

און ווי עס שטייט מפורש אין מדרש רבה[18]: „מעולין בשבט לוי משפחת קהת שהי' בן לוי נותן משאו או הקרשים או הבריחים או האדנים או כל דבר על העגלות אבל משפחות קהת היו טוענין בכתפיהם שלא הי' להם רשות ליתן הארון על העגלות שנאמר ולבני קהת לא נתן גו'", דערפון איז מובן אַז דער (עיקר) טעם וואָס „ולבני קהת לא נתן (עגלות)", איז צוליב דעם ארון, „שלא

---

*12) כ"ה במעשה נסים שם. וראה דה"א כג, כה־כו: וישכון בירושלים גו' ללוים אין לשאת את המשכן ואת כל כליו לעבודתו. ובשרשים שם לענין „ולא יעבוד עוד" — שלא הי' נוהג „כי אם במדבר". וראה השגות הרמב"ן ומפרשי הסהמ"צ שם. ואכ"מ.

13) לשון הרמב"ן בשרשים שם. וראה גם השגת הרמב"ן למ"ע לד (במ"ע לג). שאר מפרשי סהמ"צ בשרשים שם.

14) במ"ע קפז — הובא ברמב"ן בשרשים שם.

15) ראה הקדמת הרמב"ם לסהמ"צ בסופו ד"ה ולכן ראיתי.

16) ראה בהנסמן בהערה 11.

17) דהרי בפועל — נשאו אז בני קהת כל הכלים, דהרי לא הי' להם עגלות כלל. ולהעיר מפי' הראב"ד תמיד ספ"ב: ומיהא יש לתמוה למה עשה משה להמזבח כך קטן ואי מחמת הכובד היו יכולין להרבות בלוים כדי שישאהו בטוב וא"נ בעגלים כמו הקרשים. ואכ"מ.

18) במדב"ר פ"ה, ח.

הי׳ להם רשות ליתן האָרון על העגלות״ — ביי דעם ארון איז דאָ די מצוה פון „בכתף ישאו״[19].

[וע״פ המבואר אין מפרשים[20] בנוגע דער הלכה שלאח״ז אין רמב״ם[21] דאָרט „כשנושאין אותו על הכתף נושאין פנים כנגד פנים ואחוריהם לחוץ ופניהם לפנים״, אָז דער מקור דערויף איז פון דעם מדרש רבה[18] (וואו ער איז ממשיך: „ועוד בדבר אחד היו מעולין כו׳ בני קהת היו מהלכין אחוריהם ופניהם לארון כדי שלא ליתן אחור לארון״) — קומט אויס, אָז די מקורות פון די ביידע הלכות אין רמב״ם זיינען פון דעם זעלבן מדרש, וואו ביידע ענינים שטייען זה אחר זה].

עפ״ז איז מובן וואָס מען טיילט אויס בכמה מקומות בני קהת אלס „טוענ׳ האָרון״[22], אע״פ אָז זיי האָבן געטראָגן אויך די אַנדערע כלי הקודש: דאָס איז ניט נאָר ווייל דער ארון איז מעולה פון אַלע כלים והכי קדוש שבהם[23], וואָס דערפאָר רופט מען זיי על שמו — נאָר ווייל דאָס איז געווען זייער (עיקר) מצוה, „טוענ׳ האָרון״.

מען דאַרף אָבער פאָרשטיין די הסברה אין דעם: עס איז דאָך אין מקרא יוצא מידי פשוטו און ווי׳באָלד אָז „ולבני קהת לא נתן (עגלות)״, האָבן זיי דאָך געמוזט טראָגן אויך די אַנדערע כלי הקודש בכתף, ומאי טעמא להחילוק צווישן זיי.

ג. וועט מען דאָס פאָרשטיין בהקדם הביאור אין דברי הרמב״ם בהלכה הנ״ל אין הל׳ כלי המקדש, וז״ל:

בעת שמוליכין את הארון ממקום למקום אין מוליכין אותו לא על הבהמה ולא על העגלות אלא מצוה לנוטלו על הכתף, ולפי ששכח[24] דוד ונשאו על

19) וראה גם במדב״ר פכ״ב, ד ותנחומא מטות ג: וכלי הקודש זה הארון שנאמר כי עבודת הקודש וגו׳. ומזה מוכחי׳ דס״ל דפסוק הנ״ל קאי בעיקר על הארון (אבל ראה פי׳ מהרז״ו לבמדב״ר שם).

20) ראה שו״ת שואל ומשיב (מהדו״ק ח״ג סו״ס נג): במ״ש הרמב״ם הל׳ כלי המקדש . . ולא נמצא מקורו והגאון מוהר״ם ז״ל מליובאוויטש אמר שכן מבואר במדרש רבה פ׳ במדבר ודפח״ת.

— ולהעיר שמזה משמע שבאתרי׳ דבעהמ״ס שו״ת שו״מ „חזרו״ מאמרי הצ״צ. ואולי הפי׳ שהצ״צ ענה זה לא׳ ששאלו המקור להנ״ל. ולהעיר שתשובה הנ״ל נכתבה „להרבני המופלג מה׳ משה מיאסע״ ומלשון התשובה משמע שזהו חלק ממ״ש ה„שואל״ לבעהמ״ס שואל ומשיב. ויתכן שהשואל הי׳ החסיד הידוע ר׳ יצחק משה מיאס — ראה אודותו לקו״ד ח״א כט, ב. בית רבי סוף ח״ב (קו, א). ועוד. —

וכ״כ גם בחידושי הרד״ל והרש״ש לבמדב״ר שם. וכן מפורש במאירי ע״ז כד, ב. וראה צפע״נ דלקמן הערה 70.

21) הל׳ כלי המקדש שם הי״ג.

22) במדב״ר פ״ה, א. פרשתנו פ״ו (א: ב (בסופו); ד: ח). ועוד.

23) להעיר גם מבמדב״ר פ״ה שם (בסופו).

24) בכס״מ מציין לסוטה (לה, סע״א). ולהעיר, שהלשון „ולפי ששכח דוד״ שברמב״ם שם (וכ״ה בסמ״ג שבהערה 5) ליתא בסוטה שם. וכן ליתא בירושלמי סנהדרין פ״י ה״ב. ועוד. ובכמה מפרשים בהנ״ל (מפרשי הע״י (סוטה שם) ומפרשי המדרש) מסבירים איך טעה דוד — כי הי׳ ס״ל שאי״ז מצוה לדורות (וכיו״ב), ע״ש. אבל לשון הרמב״ם הרי הוא

*) דרשה הנ״ל הובאה גם בסוטה מג, א ובספרי עה״פ מטות לא, ו. אבל משם אין ראי׳, כי לא הובא הפסוק דפרשתנו (בסוטה שם לא הובא שום פסוק ע״ז; ובספרי מביא הפסוק (שבסוף פ׳ במדבר) „ולא יבואו לראות כבלע את הקודש גו׳״).

*) ראה גם חינוך שבהערה 5: שמו חכמים לדוד טועה בדבר כו׳. וראה במדב״ר פכ״א, יב: שסופך לטעות . . טעה ונתנו כו׳ (אבל ראה שם בהמשך הענין „שגגת תלמוד כו״ ובמתנות כהונה שם).

העגלה נפרץ פרץ בעוזא[25], אלא מצוה לנשאו על הכתף שנאמר כי עבודת הקודש עליהם בכתף ישאו.

דאַרף מען פאַרשטיין: דער רמב"ם איז דאָך אַ ספר פון „הלכות הלכות"[26] וואָס איז נוגע דאָ להלכה דער ביאור „ולפי ששכח דוד ונשאו על העגלה נפרץ פרץ בעוזא"?

לכאורה יש לומר, אַז פון דעם איז דער רמב"ם מכריח אַז משא הארון בכתף איז געווען אַ חיוב ומצוה אויך נאָכ'ן זמן פון מדבר — באם היו נושאין המקדש ממקום למקום, ובמילא איז מובן אַז דאָס איז אַ מצוה לדורות.

אָבער ס'איז אַ דוחק גדול צו זאָגן אַז דאָס איז דער גאַנצער טעם, וואָרום דע־מאָלט איז חסר ביאור: פאַרוואָס בידי"ו ברענגט ער דוקא די ראי', בשעת אַז אין ספר המצות ברענגט דער רמב"ם אַנדערע ראיות?

פון פשטות לשון הרמב"ם, ובפרט פון דעם וואָס ער איז כופל נאָכאַמאָל (נאָכן זאָגן „ולפי ששכח כו'") „אלא מצוה לנשאו על הכתף" איז פאַרשטאַנדיק, אַז דער רמב"ם איז אויסן ברענגען ראיות אויף ביידע פרטים[27] וואָס ער זאָגט בתחלת ההלכה[28]: אויף דער שלילה — „אין מוליכין אותו לא על הבהמה ולא על העגלות", ברענגט ער די ראי' „ולפי ששכח דוד ונשאו על העגלה נפרץ פרץ בעוזא"; און אויף דעם צווייטן פרט, דעם חיוב — „אלא מצוה לנוטלו על הכתף", פירט ער אויס „(אלא מצוה לנשאו[29] על הכתף) שנאמר כי עבודת הקודש עליהם בכתף ישאו".

מען דאַרף אָבער פאַרשטיין: פאַרוואָס לערנט דער רמב"ם אַז „אין מוליכין אותו לא על הבהמה ולא על העגלות" איז אַ באַזונדער ענין (און אַז דערפאַר „נפרץ פרץ בעוזא"), און נאָכמער — מקדימו פאַרן ציווי „בכתף ישאו"

און ניט (ווי פשטות הכתובים) אַז דאָס איז נאָר אַ תוצאה, ונפרץ נאָר דערפאַר וואָס מ'האָט ניט מקיים געווען די מצוה פון „בכתף ישאו"?

[אין מדרש הנ"ל[18] שטייט טאַקע מפורש „שלא הי' להם רשות ליתן הארון

שכח••. וראה הביאור בזה (והדיוק בענין השכחה) ע"פ דא"ח — במקומות שנסמנו לקמן הערה 73.

25) שמואל ב ו, ז־ח. דה"א יג, י־יא.

26) רמב"ם בהקדמתו לספר היד.

27) ולהעיר דאיכא בינייהו כשנשא בידים וכיו"ב. ודוחק גדול לומר שאין דרך נשיאת כלים אלא בכתף. וראה (במדבר ד, טז) ופקודת אלעזר גו' ובירושלמי (שבת פ"י ה"ג) הובא בפרש"י שבת צב, א ד"ה שכן. וראה הרמב"ן וס' זכרון (במדבר שם) ומלאכת שלמה למשנה שבת שם דמשמע קצת שגירסתם כן בפרש"י במדבר שם. וראה אוצר הגאונים שבת שם דקודם שמביא דברי הירושלמי כתב: בין בימינו ובין בשמאלו ובחיקו ועל כתפו הני ארבע דתנו חייב שכן משא בני קהת.

28) ראה סמ"ג שם; קרית ספר (להמבי"ט) הל' כלי המקדש שם — בשינוי סדר ב' הענינים (חיוב ואח"כ שלילה) והראיות ע"ז („בכתף ישאו" ואח"כ „ולפי ששכח"). וגם משם מובן כמבואר בפנים כאן.

29) לכאורה יש לומר, שלכן, אף שבתחילה כותב „לנוטלו", הרי כשמביא הראי' מ„בכתף ישאו" משנה ל„מצוה לנשאו". וראה לקמן הערה *46.

••) ראה במדב"ר פ"ד, כ: מפני מה נענש שנתעלם המקרא מעיניו כו'. וראה גם ספרי ובמדב"ר (פי"ב, כ) עה"פ „ולבני קהת גו'": נתעלם מעיני דוד שלא נשאו כו' (הובאו במהר"י קורקוס (נסמן בהערה 31)). והכוונה לכאורה, לא שטעה בזה כ"א ששכח הפסוק (משא"כ בשאר המקומות, שאפשר לפרש שטעה). אבל ראה מפרשי הספרי.

על העגלה", אֲבער: דער מדרש ברענגט אויף דעם די ראי' פון התחלת הכתוב בפרשתנו „שנאמר ולבני קהת לא נתן גו'" — דער רמב"ם אֲבער ברענגט ניט די ראי'[30], נאָר „ולפי ששכח דוד כו'". ולכאורה, אויב דער רמב"ם נעמט אָן אַז פון התחלת הכתוב „ולבני קהת לא נתן גו'" איז ניטאָ קיין הכרח אַז „אין מוליכין אותו כו'" (די שלילה), ווייל דער פסוק איז ממשיך „כי (אַז דער טעם אויף דעם איז ווייל) עבודת הקודש עליהם בכתף ישאו" — וואָס איז די הדגשה (און פון וואַנעט איז די ראי') אַז דאָס איז אַ בעזונדער ציווי און ער קומט פריער פאַר'ן ציווי בכתף ישאו].

אויך דאַרף מען פאַרשטיין (ווי דער רדב"ז[31] פרעגט): פאַרוואָס האָט דער רמב"ם אַריינגעשטעלט די הלכות וועגן נשיאת הארון בהלכות כלי המקדש, וואו ער רעדט (אין פרק א) וועגן עשיית שמן המשחה און וואָס מען טוט דער־מיט, און (בפרק ב) — וועגן עשיית קטורת[32] והשייך לזה

— לכאורה[33] האָט ער עס געדאַרפט שטעלן אין די ווייטערדיקע פרקים: אין פרק ג וואו ער רעדט וועגן די לוים[34] ועבודתם, אַדער אין פרק ד — רעדנ־דיק וועגן די כהנים[35].

נאָך אַ שאלה בזה: דער רמב"ם דער־מאָנט בכלל ניט אין דער הלכה וועט עס האָט געדאַרפט טראָגן דעם ארון, ער זאָגט נאָר סתם „בעת שמוליכין את הארון אין כו' אלא מצוה לנוטלו על הכתף". פאַרוואָס טייטשט ער ניט אָפּ אַז דאָס איז די מצוה על הכהנים, ווי ער איז מבאר בפרטיות אין ספר המצות[36]?

פון דעם איז פאַרשטאַנדיק, אַז לדעת הרמב"ם איז דער משא הארון בכתף ניט

---

30) ובאם ס"ל ראי' זה הו"ל למנותה במנין מל"ת.

31) נדפס ברמב"ם הוצאת שולזינגער בסו"ס עבודה „ביאורי מהר"י קורקוס והרדב"ז . . מכת"י ישן" ע' 26.

32) להעיר ממ"ש במו"נ ח"ג ספמ"ה בטעמי האזהרה מלעשות שמן המשחה וקטורת, ובטעם נשיאת הארון בכתף, שעפ"ז — שייכים ענינם זל"ז. אבל (נוסף לזה שאינו ע"פ דרכו ביד החזקה) — במו"נ שם ממשיך עד"ז גם בקלקול תבנית האפוד והחושן ואפילו בהזחת כו', וזה לא כתב כאן, כ"א לקמן ב(הל' כלי המקדש) פ"ט ה"י.

33) ברדב"ז שם מתר"ץ: כי בכלל מצות הקטורת להקטיר ביוה"כ פעם אחת לפני הארון ואמרינן שהי' מניח המחתה בין בדי הארון וזהו שסמך הרב ז"ל מצוה זו שאע"פ שהיו נושאים בבדים על הכתף היו נזהרים שלא ישמטו הבדים כו'. עיי"ש. וצ"ע דהרי בפרק זה לא הזכיר הרמב"ם דמקטירין הקטורת ביוה"כ בין בדי הארון. ויתרה מזו, הרמב"ם מדבר כאן ע"ד הארון לא כשהוא במקומו (שאז שייך ענין הקטורת) כ"א כשנושאין אותו. ועכ"פ לפירושו — הו"ל להרמב"ם להקדים סיום הלכה יג „ונזהרים שלא ישמטו הבדים כו'".

34) וכפרש"י עקב י, ח (ד"ה לשאת את הארון) שמפרש הפסוק „בעת ההיא הבדיל גו' לשאת את ארון" שנשיאת הארון הוא ע"י הלויים (ולא כהנים — ראה רש"י שלאח"ז שם. וראה הערה הבאה)*. אבל ראה רמב"ן שם בסופו „כי שבט הלוי נבדל בעת ההיא להיות הכהנים מהם כי גם הם נושאים הארון כו'".

35) וכמ"ש הרמב"ם בסהמ"צ (הובא לעיל הערה 10), דנשיאת הארון לדורות היא ע"י הכהנים (ראה הערה הבאה).

36) לכאורה הי' אפ"ל, דבספר היד חזר בו ממ"ש בסהמ"צ שם, ולא הכריע על מי מוטל החיוב דנשיאת הארון (ולכן לא כתב דין זה בפ"ג — גבי עבודת הלוים, וגם לא בפ"ד — גבי כהנים). אבל מובן שדוחק הוא.

---

*) ולהעיר שכהקדמה לפסוק זה מביא הרמב"ם שם רפ"ג „זרע לוי כולו מובדל לעבודת המקדש שנאמר בעת גו'".

אַ פרט אין חיובי הגברא, נאָר אַ דין אין דער חפצא פון ארון און נשיאתו[37].

ד. די הסברה בזה:

אין עבודת הלוים „בזמן שהיו נושאין המקדש ממקום למקום"[38] — די עבודת המשא צו פירן אים ממקום למקום — איז געווען צוויי אופנים: משא בני גרשון ובני מררי, וואָס האָבן געפירט (חלקי המשכן) על העגלות, און משא בני קהת וואָס האָבן געפירט די כלי הקודש (השלחן כו'[39]) בכתף.

בא דעם ארון אַבער — איז דאָ אַ דין אין דעם ארון: „בכתף ישאו", דאָס איז דער „מקום" הארון בשעת מ'איז אים נושא ממקום למקום.

דאָס הייסט: כשם ווי בשעת החנ' איז פאַראַן דער „מקום הארון" און דאָס איז בקדש הקדשים[40], עד"ז „כשמוליכין את הארון ממקום למקום" האָט דער ארון אַ מקום (מיוחד) — על הכתף*[40].

און דאָס דייטעט אַן דער רמב"ם דערמיט וואָס ער שרייבט די מצוה והלכות נשיאת הארון אין סוף פ"ב פון הלכות כלי המקדש, נאָך איידער ער רעדט וועגן „העובדים בו"[41] (אין מקדש), און נאָכמער — ער דערמאָנט בכלל ניט ווער עס האָבן געדאַרפט זיין די נושאי הארון, דאָס אַליין איז מדגיש אַז די נשיאות הארון בכתף איז ניט אַ דין ופרט אין חיובי הגברא (העובדים במקדש) נאָר אין דער חפצא („כלי המקדש") פון ארון גופא, ס'איז אַ דין פון „מקום הארון", בשעת מען פירט דעם ארון — איז דאָס „על הכתף".

ה. עפ"ז איז מובן בפשטות דער חילוק צווישן די אַנדערע כלי הקודש במשא בני קהת און משא הארון בכתף:

די משא פון די אַנדערע כלי הקודש בכתף ע"י בני קהת איז אין דעם זעלבן גדר ווי נשיאת שאר חלקי המקדש בעגלות ע"י בני גרשון ובני מררי. און דאָס איז ניט אַ פרט אין די חלקי המקדש גופא, נאָר בלויז — דער אופן פון נשיאת והעברתו ממקום למקום פון אוהל מועד. וכשם ווי נשיאת חלקי המשכן שע"י בני גרשון ובני מררי איז ניט אַ מצוה לדורות (ווען מען איז אַרויס פון מקומות שבמדבר*[41]), עד"ז איז די נשיאה בכתף ע"י בני קהת פון די אַנדערע כלי הקודש ניט אַ מצוה לדורות (כאָטש די כלי המקדש זיינען געווען בביהמ"ק אויך נאָכדעם ווי דער „אוהל מועד קרשיו . . אדניו" זיינען נגנז געווארן[42]).

משא"כ דאָס וואָס „בכתף ישאו", בנוגע להארון איז בהחפצא דהארון (ניט

37) ומה שהרמב"ם לא כתב הדין בזה בספר היד — מי צריך לשאת את הארון — אולי י"ל כי לדעת הרמב"ם אין נפק"מ בזה (כיון שהוא דין בחפצא דארון) ואפ"ל הן ע"י הכהנים והן ע"י הלוים — ראה מפרשי הרמב"ם שבהערות הנ"ל. ואכ"מ.

38) לשון הרמב"ם שם פ"ג ה"ח.

39) ומסתבר לומר שגם הארון בכללם. ועצ"ע.

40) וי"ל שע"ז דוקא נעשה מציאות דקדה"ק וקדושת הבית — ראה בארוכה לקו"ש חכ"א (ע' 158 ואילך) בביאור דברי הרמב"ם רפ"ד מהל' בית הבחירה.

*40) עפ"ז יומתק ל' הירושלמי (עירובין פ"ה ה"א) „בני קהת שעליהן הי' הארון נתון" (ולא — „שהיו נושאין את הארון").

41) שהוא שם המלא מהלכות אלו — „הלכות כלי המקדש והעובדים בו".

*41) ראה לעיל הערה *12.

42) סוטה ט, סע"א.

(נאָר) אַ פּרט ודין אין דעם אופן הבאתו ממקום למקום), איז מובן אַז דאָס איז ניט תלוי אין דעם מקום (וזמן) „שהיו נושאין המקדש ממקום למקום", נאָר איז דעם חפצא פון ארון. ובמילא כל זמן עס איז אַ דער ארון, איז דאָ דער חיוב פון „מקומו" — בביהמ"ק בקדה"ק וכש־מוליכין אותו ממקום למקום על הכתף.

ו. די אויסגעטיילטקייט פון ארון לגבי די אַנדערע כלי הקודש במשא בני קהת, לערנט דער רמב"ם אַרויס פון די מדרשי חז"ל הנ"ל גופא, וויבאַלד די מעלה פון קהת איז „טוען הארון ששם התורה"[43], כאָטש זיי האָבן געטראָגן בכתף אויך שאר כלי הקודש, איז דער־פון פאַרשטאַנדיק, אַז נשיאת הארון בכתף איז ניט (נאָר) מצד דעם וואָס ער איז איינער פון די כלי הקודש, נאָר ווייל „שם התורה"[44] — לוחות (וס"ת)[45] שב־ארון[46] —

חשיבות וכבוד התורה פאַדערט אַז אַלעמאָל, אפילו בשעת ער גייט (מ'פירט עס) פון איין אָרט צו אַ צווייטן — דאַרף ער (אויך דעמאָלט) האָבן אַ „מקום" (מיוחד).

וי"ל אַז דאָס איז אויך איינער פון די טעמים וואָס דער רמב"ם ברענגט אין דער הלכה בהל' כלי המקדש אויך די שלילה „אין מוליכין אותו לא על הבהמה ולא על העגלות" און ברענגט די ראי' „ולפי ששכח דוד ונשאו על העגלה נפרץ פרץ בעוזא":

דערמיט ווערט אַרויסגעבראַכט, אַז בשעת מ'טראָגט דעם ארון על עגלה, איז מען (ניט נאָר מבטל אַ מצוה פון נשיאה בכתף, נאָר מ'איז) מבטל דעם ענין הקביעות מקום פון ארון — תורה: הולכה (ע"ג בהמה אַדער) על עגלות איז מדגיש דעם היפך פון קביעות מקום, און דער ענין וואָס „נשאו על העגלה", וואָס איז היפך פון כבוד התורה, האָט גע־בראַכט צו „נפרץ פרץ בעוזא".

און דאָס גופא איז דער טעם פאַר־וואָס דער רמב"ם איז מקדים די שלילה ד„אין מוליכין אותו כו'" פאַר דעם חיוב „מצוה לנוטלו על הכתף כו'" — צו מד־גיש זיין, אַז דער איסור איז ניט אַ תוצאה פון דער מצוה „בכתף ישאו"*[46], נאָר אַ באַזונדער איסור[47], מצד דעם

---

43) במדב"ר פ"ו, א. וראה בשאר המקומות שנסמנו לעיל הערה 22.

44) ובבמדב"ר פ"ה, ח (שהובא לעיל בפנים ס"ב) מסיים „אלא כיון שהיו באין לטעון את הארון כו' אמר הקב"ה התורה היא חיים שנאמר . . ובני קהת מחזיקים בתורה שהיא חיים זה הארון שנושאין שבו התורה כו'".

45) ראה ב"ב יד, א ואילך דלוחות ושברי לוחות מונחות בארון ומחלוקת בס"ת אם מונחת בארון או בצדו. וראה גם במדב"ר פ"ד, כ (בהמשך להמאמר ע"ד דוד והבאת הארון).

46) וכן מפורש בחינוך שם בשרשי המצוה דנשיאת הארון בכתף „לפי שכל עיקר כבודם של ישראל היא התורה שבה נבדלו משאר העמים ונעשו חלק הש"י על כן ראוי וכשר לשאת אותה בכתפי האנשים הנכבדים והמקודשים שבנו".

*46) עפ"ז יש לבאר שינוי לשון הרמב"ם בהלכה זו, שבבבא הא' כתב „מצוה לנוטלו על הכתף", ובבבא הב' „מצוה לנשאו על הכתף": הכוונה ב„אלא מצוה לנוטלו על הכתף" ברישא אינה לקיום מצות „בכתף ישאו" אלא לחיוב נטילתה מצד האיסור של הולכת הארון על בהמה ועגלות (מפני זלזול התורה), ולכן נקט ל' „נטילה" דהיינו לקיחתו ממקום למקום (ולא עצם מעשה הנשיאה): משא"כ בסיפא קאי במצות נשיאתו מקרא ד„בכתף ישאו", ולכן כ' „לנשאו".

47) בסגנון אחר: הקדמת השלילה ד„אין מוליכין כו'" מדגיש שתוכן העשה ד„בכתף ישאו" אינו רק חיוב גברא, אלא דין בחפצא דארון, שטעונה „מקום" מיוחד מצד כבוד התורה, כבפנים.

זלזול בכבוד התורה (אויף וועלכן עס קומט דער עונש מיוחד, „נפרץ פרץ בעוזא").

ז. טעם וראי' לכל הנ"ל — קען מען אַרויסלערנען פון רמב"ם גופא בסוף הל' ספר תורה[47] בנוגע צו כבוד פון ספר תורה[48], וז"ל[49]:

מצוה לייחד לספר תורה מקום ולכבדו ולהדרו יותר מדאי דברים שב־לוחות הברית הן הן שבכל ספר וספר.

ולכאורה איז ניט פאַרשטאַנדיק: אַט די הלכה זאָגט דער רמב"ם קרוב צום סיום הפרק, און אין די פריערדיקע הלכות רעדט דער רמב"ם כמה וכמה פרטי דינים בנוגע צו כבוד ס"ת, אַנ־הויבנדיק פון הלכה ב: ס"ת כשר נוהגין בו קדושה יתירה וכבוד גדול, ביז ווי ער פירט אויס אין הלכה ט „כל הרואה ס"ת כשהוא מהלך חייב לעמוד מפניו, ויהיו הכל עומדים עד שיעמוד זה שהוא מהלך בו כו'" — איז ווי פאַסט דערנאָך צו אַנהויבן בהלכה יו"ד, כאילו ווי דאָס איז אַ נייער ענין: „מצוה לייחד לספר תורה מקום ולכבדו ולהדרו כו'", און ער איז נאָך מוסיף „דברים שבלוחות הברית הן הן שבכל ספר וספר"[50]?!

די זעלבע שאלה קען מען פרעגן אויף דער הלכה שלאח"ז אין רמב"ם (די לעצטע הלכה פון דעם פרק), וז"ל: הי' מהלך ממקום למקום וספר תורה עמו לא יניח ספר תורה בתוך השק ויניחנו ע"ג החמור וירכב עליו . . מניחו בחיקו כנגד לבו והוא רוכב על הבהמה והולך

— דלכאורה: דער דין (ווי מ'דאַרף האַלטן אַ ס"ת בשעת מ'איז רוכב על החמור) וואָלט מער אַריינגעפאַסט בהמשך צו די פריערדיקע הלכות[51], וואו ער רעדט וועגן די פרטי דינים ווי מען דאַרף זיך פירן מיט אַ ס"ת וועגן נכנס לבית המרחץ וכו'[52], ועד"ז וועגן דעם איסור „לישב על מטה שספר תורה עלי'"[53] — פאַרוואָס שטעלט דער רמב"ם דעם דין ערשט בסיום הפרק (נאָך דער הלכה פון „מצוה לייחד לספר תורה מקום ולכבדו כו'")?

איך דאַרף מען פאַרשטיין: פון וואַנעט נעמט דער רמב"ם דעם דין אַז „מניחו בחיקו כנגד לבו[54] והוא רוכב כו'"?

---

47) מהשיעור היומי בספר משנה תורה דיום א' דשבוע זה — פ' נשא תשד"מ (להלומדים ג' פרקים בכל יום).

48) להעיר מהסיום בחינוך שם (במצוה הנ"ל): וזה שנהגו בגליות היום להוציא ספר תורה לקראת מלכי האומות אין זה בחיוב מצוה זו כלל שכל ב"י רשאים לישא אותו. ואם מדרך כבוד התורה יבחרו גם היום שישאו מבני לוי תבא עליהם ברכה.

49) פ"י ה"י.

50) משא"כ בטור ושו"ע יו"ד סי' רפב הובא דין זה „חייב אדם לנהוג כבוד גדול בס"ת ומצוה לייחד לו מקום ולכבד כו'" בתחלת הסימן (ואינו מביא כלל „דברים שבלוחות כו'". אבל ראה בטור — הובא לקמן הערה 64), ולאח"ז באים הדינים שברמב"ם ה"י (ופרטים שבהי"א), ואח"כ (בסעיף ב) בשו"ע שם מרמב"ם שם ה"ט, ובס"ג — מרמב"ם שם תחלת הי"א, ובסעיף ד — מרמב"ם שם הי"ו. וכן הלאה. עיי"ש.

51) ראה הערה שלפנ"ז — הסדר בטור ושו"ע.

52) ה"ו שם.

53) ראה ביאור הגר"א בשו"ע שם סקי"ב דמ"ש הרמב"ם בהי"א „ויניחנו על גבי החמור וירכב עליו ר"ל על החמור ולא על הס"ת". ולפ"ז ה"ז אותו הדין שבה"ו — דאסור לישב על מטה שס"ת עלי', ובכל אופן הרי הם שייכים זל"ז.

54) להעיר מדין מלך בס"ת שלו (בי"ד הל' ס"ת פ"ז ה"ב): יהי' עמו כו' מיסב והוא כנגדו. — ובכס"מ הניח בצ"ע שבסנה' איתא (כא, ב) דעושה כמין קמיע ותולה בזרועו. — ובאחרונים העירו דאיך אפשרי לתלות ס"ת בזרועו.

בפשטות איז דער מקור (ווי מפר־שים[55] זאגן) פון מס׳ ברכות[56]: „המוליך עצמות ממקום למקום הרי זה לא יתנם בדסקיא ויתנם על גבי חמור וירכב עליהם מפני שנוהג בהם מנהג בזיון . . וכדרך שאמרו בעצמות כך אמרו בספר תורה״[57] — אֲבער דאָרטן שטייט ניט*[57] (דער פרט) אז „מניחו בחיקו כנגד לבו״[58].

[מען לשון הנ״ל שטייט לגבי תפילין[59], אֲבער דאָרטן רעדט זיך[60] (ניט וועגן הליכה ממקום למקום, נאָר) וועגן חולצן בשביל בית הכסא אויף צו באַ־וואָרענען היפך הכבוד[61].

ח. איז די הסברה בזה:

אין די הלכות אין דעם פרק ביז דער הלכה (יו״ד) „מצוה לייחד כו׳״ רעדט דער רמב״ם בעיקר וועגן די חיובי כבוד ס״ת וועלכע זיינען אויפן גברא[62], „נוהגין בו קדושה יתירה וכבוד גדול״[63]. אין הלכה יו״ד אֲבער פאַנגט ער אָן אַ נייעם ענין „מצוה לייחד לספר תורה מקום ולכבדו ולהדרו יותר מדאי דברים שבלוחות הברית הן הן שבכל ספר וספר״.

דאָס הייסט: דאָ הויבט זיך אָן ריידן (בעיקר) וועגן אַ דין כבוד מצד דער חפצא פון ספר תורה. וויבאַלד אָז „דברים שבלוחות הברית הן הן שבכל ספר וספר״[64], דעריבער, כשם ווי באַ דעם ארון (מצד די לוחות הברית שבו) איז דאָ אַ דין „מקום״ מצד כבוד התורה, עד״ז איז מצד די חפצא פון ספר תורה פאַראַן אַ „מצוה לייחד לספר תורה מקום ולכבדו כו׳״[65] (אויך דעם מקום[66] מכבד זיין)[67].

---

55) כנסמן בכסף משנה ובמגדל עוז.

56) יח, א.

57) בגמרא שם מסיים דמ״ש „כדרך שאמרו בעצמות כך אמרו בס״ת קאי „אסיפא״ (ואם הי׳ מתיירא מפני נכרים ומפני לסטים מותר). אבל זהו לפי ש„ארישא פשיטא מי גרע ספר תורה מעצמות״, ולא הוצרך הברייתא לפרט.

*57) להעיר מע״ז ב, א: מביא הקב״ה ס״ת ומניחו בחיקו. שם יח, א: וס״ת מונח בחיקו.

58) ראה הד״ה בכסמ״ם שם „הי׳ מהלך ממקום למקום וכו׳ עד׳ והולך״ (וכ״ה בדפוס ראשון דהכס״מ (ויניציאה שלד) שנדפס בחייו). ועד״ז הוא במגדל עוז שכתב „הי׳ מהלך ממקום וכו׳ עד׳ רוכב על הבהמה והולך״ (וכ״ה בדפוס ראשון דהרמב״ם שבו נדפס המג״ע (קושטא רס״ט)).

59) ברכות כג, א. וכן ציין בביאורי הגר״א בשו״ע שם כמקור להדין בס״ת.

60) והובא ברמב״ם הל׳ תפילין פ״ד הי״ז.

61) שלכן אוחזם גדולים „ויזהר כדי שלא תהא רצועה כו׳״ — רמב״ם שם (מברכות שם).

---

62) ועד״ז האיסור דבזיון וכו׳ דס״ת שבהלכה ח.

63) לשונו בה״ב כנ״ל. וכן המבואר בהלכה ט, כנ״ל.

64) ולהעיר שבטור כתב „דברים שבלוחות הברית הן הן שבס״ת, לכן צריך לכבדו״ בנוגע לדיני כבוד שברמב״ם ה״ט.

65) ראה ביאורי הגר״א שם סוסק״א.

66) ראה טור שם בתחלתו (ועד״ז בשו״ע) במקום „ולכבדו״ שברמב״ם: ולכבד אותו המקום. ובכת״י התימנים וכן ברמב״ם דפוס ר׳ משה בן שאלתיאל (ספרד או פורטוגל קודם רנב או רנז) — גם ברמב״ם הגירסא היא „ולכבד אותו המקום״. וראה גם קרית ספר להמאירי (על הל׳ סת״ם) מאמר ד׳ ח״א.

67) וצ״ע אם גם ההמשך ברמב״ם „לא ירוק כנגד ס״ת ולא יגלה ערותו כו׳״ הוא גם לנגד מקום הס״ת, אף דלא מפרטו.

*) כן הוא הדבור המתחיל בכסף משנה, וכן במגדל עוז. וכן דרכם בכמה מקומות, שמעתיקים לשון הרמב״ם בקיצור. ובמקום התיבות האמצעיות (דלשון הרמב״ם) כותבים „עד״.

און דאָס איז אויך דער המשך[68] בהלכה שלאח"ז „הי' מהלך ממקום למקום וספר תורה עמו" — אַז אויך בהליכה ממקום למקום איז דאָ אַ דין „מקום"[69] אין דער חפצא פון ספר תורה, ובמילא — „אם אין שם פחד מניחו בחיקו כנגד לבו"; אַזוי ווי באָ דעם ארון (שבו לוחות הברית), וואו ס'איז דאָ אַ דין „מקום" אויך וועט מוליכין אותו ממקום למקום — נושאו על הכתף[70].

ט. אויך דאָ זעט מען די התאמה פון נגלה דתורה מיט פנימיות התורה

— און ווי געוויינטלעך כמה פעמים[71] אַז וויבאַלד נגלה ופנימיות התורה וועלן פאַרגליכן צו אַ גוף ונשמה[72], איז כשם ווי דער גוף איז מתאים בכל פרטיו צו דער נשמה וואָס איז מלובש אין אים, עד"ז זיינען אַלע ענינים פון נגלה דתורה בהתאם צו זייער ענין וביאור אין נשמתא דאורייתא:

חסידות[73] איז מבאר אַז דער טעם אויף „משא הארון בכתף" איז, ווייל דער ענין פון ארון איז די לוחות הברית שבו, און די לוחות זיינען „כולו פנים", וואָרום „מזה ומזה הם כתובים", „משני עבריהם", ס'איז ניטאָ אין זיי קיין (פנים ו)אחור[74]; און דער ענין בגשמיות נעמט זיך דערפון וואָס ברוחניות זיינען די לוחות בחי' פנים דלמעלה, אין וועלכע ס'איז ניטאָ קיין בחי' אחוריים. ומהאי טעמא דאַרף מען טראָגן דעם ארון על הכתף דוקא, ווייל מצד די לוחות שב־ ארון איז מען מחבר ומייחד אויך די כתפיים צו עבודת הקודש, בחי' פנים[75].

און דאָס איז דער טעם פאַרוואָס נשיאת הארון איז (כנ"ל פון רמב"ם) באופן פון „פנים כנגד פנים . . ופניהם לפנים" — וואָס ווייזט אַז דאָס איז כולו פנים.

— זעט מען, אַז דער טעם פון נשיאת הארון בכתף איז ניט סתם אַ דין אין כבוד הארון (וועלכער איז שייך אויך צו די אַנדערע כלי המקדש) — נאָר „כתף" איז דער מקום מיוחד וואָס איז מתאים בתוכנו צום ענין הארון דוקא (מצד הלוחות שבו, די תורה כמו שהיא בארון). וואָס דערפון קומט אויך די הלכה אין נגלה דתורה, אַז דער נשיאת הארון בכתף איז אַ דין וואָס איז פאַר־ בונדן מיט דער חפצא פון ארון — די חפצא פון ארון פאַדערט אַ „מקום" מיוחד (אפילו בשעת נשיאתו) מצד ענין התורה שבו, וואָס דאָס איז — „בכתף" דוקא.

---

68) משא"כ בטור ושו"ע יו"ד שם, שכותבים (בעיקר) הלכות הצריכות למעשה, כתבו הדברים בסדר המתאים להנהגה במעשה בפועל.

69) משא"כ בתפילין, ראה ברכות כד, סע"א (נסמן בצפע"נ לרמב"ם כאן): מהו דתימא תיבעי הנחה כס"ת.

70) ולהעיר מלח"מ הל' אבל פי"ד הי"ד, שמפרש דעת הרמב"ם כאן דכשאין שם סכנה לא סגי בהפשלה (הס"ת) לאחוריו אלא צריך שיהא לפניו כנגד לבו, ולא כשאר הפוסקים. וראה ב"ח לטור שם. ועוד. ובצפע"נ הפלאה בהשמטות להל' ס"ת (נח, ד) מציין — על מ"ש הרמב"ם „ולא יחזיר אחוריו לס"ת" — לרמב"ם ספ"ב מהל' כלי המקדש: כשנושאין כו'.

71) להעיר גם מדרך מצותיך כב, ב. וראה לקו"ש חי"ח ע' 187 ובהערות שם.

72) זח"ג קנב, א.

73) קו"א בתניא ד"ה דוד זמירות קריית להו (קסא, א). לקו"ת במדבר יח, ג. דרך מצותיך מצות משא הארון בכתף. אוה"ת שבהערה 6.

74) ראה בהנסמן בדרמ"צ שם (מ, ב).

75) בכ"ז לא מצאתי בשום מקום — ששאר כלי המקדש דמשא בני קהת (שלא היו להם עגלות) מותר לנשאם בידים וכיו"ב.

יו"ד. עפ"ז איז מובנת די שייכות מיוחדת פון פ' נשא צו זמן מתן תורתנו[76]

[וואָס פ' נשא לייענט מען בסמיכות צו חג השבועות — אָדער אין דער וואָך פון חג השבועות, אָדער שבת וואָס פאַר חג השבועות (ווי די קביעות בשנה זו — תשד"מ[77]) —

עס איז מבואר אין חסידות (במקומות הנ"ל[78]), אַז דער ענין פון המשכת בחי' פנים (פאַרבונדן מיט תורה) האָט זיך אויפגעטאָן בשעת מ"ת, וועז „פנים בפנים דבר ה' עמכם".

און בשעת עס קומט דער זמן פון מ"ת בכל שנה ושנה איז הזמ"ג אַז יעדער איד באַקומט אַ תוספת כח צו פועל'ן באַ זיך ער זאָל זיין פניו לארון,

[אַז פנימיות רצונו וחפצו זאָל זיין נאָר אין אלקות, און אחוריו לחוץ, אַז די הש־תמשות אין די ענינים המוכרחים לקיום העולם וקיום גופו זיינען נאָר בהכרח, אַן פנימיות[79] ועונג[80]],

און בפרט הויבט זיך אַן די נתינת כח בשלשת ימי הגבלה, וואָס קומען (בשנה זו — תשד"מ) נאָך שבת פרשת נשא את ראש.

און דורך דער הכנה, איז מען מקבל „התורה בשמחה ובפנימיות"[81].

(משיחות מוצש"ק פ' נשא תשל"ט, מוצש"ק יו"ד שבט תש"ל)

---

76) נוסף על עצם השייכות ע"פ מ"ש בבמד"ר בריש הפרשה במ"ש נשא את ראש בני גרשון גם הם, דהקדימו הכתוב לקהת מצד כבוד התורה. וראה גם בהנסמן בשאר המקומות שבהערה 22. וראה כלי יקר ריש פרשתנו. לקו"ת פרשתנו סד"ה (וידבר גו') נשא גו' (וביאורו) הא' והב'. וראה לקו"ש חל"ג ע' 42 ואילך.

77) ובד' קביעויות (ב' בשנים פשוטות וב' במעוברות) הקביעות דחגה"ש הוא ביום ו' וש"ק שלפני פ' נשא (ראה עתים לבינה מאמר טו).

78) לקו"ת שם. דרמ"צ שם בסוף המאמר. ועוד.

79) ראה לקו"ת שלח (מב, ד) בלא לב ולב.

80) דרמ"צ שם.

81) לשון ברכת רבותינו נשיאינו לחה"ש.

בהעלותך

א. בתחלת פרשתנו, נאָך די פסוקים[1] „בהעלותך את הנרות אל מול פני המנורה יאירו שבעת הנרות" און „ויעש כן אהרן אל מול פני המנורה העלה נרותי' גו'", שטייט אין פסוק[2] „וזה מעשה המנורה מקשה זהב עד ירכה עד פרחה מקשה היא כמראה אשר הראה ה' את משה כן עשה את המנורה".

איז ידוע וואָס מפרשים פרעגן[3]: אין די ערשטע פסוקים פון דער פרשה רעדט זיך דאָך וועגן ד'עם ציווי צו אהרן ווי אַזוי עס דאַרף זיין די הדלקת הנרות, אז „אל מול פני המנורה יאירו שבעת הנרות"; וועגן דעם אופן פון מעשה המנורה האָט זיך גערעדט אַ סך פריער, אין פ' תרומה[4] — איז וואָס איז די שייכות פון פסוק „וזה מעשה המנורה" צו דער פרשה דאָ?

און ווי‌באַלד דאָס איז אַ שאלה וואָס וועלט אין לימוד באופן פון פשוטו של מקרא, איז ניט פאַרשטאַנדיק, פאַרוואָס רש"י שטעלט זיך אויף דעם ניט אַפ בפי־רושו?

ב. דער רמב"ן[5] איז מבאר אַז דער טעם הכתוב „וזה מעשה המנורה" איז „לרמוז שצריך לדורות שתהי' מקשה כי הוא מעכב בה".

ס'איז אַבער נאָך אַלץ ניט מובן לפרש"י[6]: אויך דער דין אַז אויך לדורות איז „מקשה" לעיכובא, האָט לכאורה געדאַרפט שטיין ניט דאָ, נאָר[7] אין די פריערדיקע פרשיות — אין פ' תרומה אַדער אין פ' אמור[8]?

דער אור החיים[9] איז מסביר[10], אַז דער פסוק קומט באַוואַרענען אַ טעות אין פירוש הכתובים: וויבאַלד עס שטייט „בהעלותך את הנרות", און דאָס מיינט (לפירושו) אַז די נרות זיינען ניט קבוע‌ים אין די קני המנורה, מ'פלעגט זיי אַראָפנעמען און דערנאָך צוריק מעלה זיין אויף דער מנורה[11], וואָלט מען געקענט מיינען אַז אַזוי איז אויך מיט די אַנדערע חלקי המנורה אַז נאָך דעם ווי די מנורה איז געמאַכט געווארן איז ניטאָ קיין חיוב אַז זי זאָל זיין „מקשה"; און דאָס וואָס עס שטייט „מקשה" איז נאָר בתחלה, אַבער „אח"כ יכול לעשות

---

1) ח, ב־ג.
2) שם, ד.
3) ראה אברבנאל. אלשיך. אוה"ח. ועוד. סה"מ תקס"ו ע' רמב.
4) בהציווי — כה, לא ואילך. וכן בעשייתו בפועל — ויקהל (לז, יז ואילך).
5) פרשתנו עה"פ.
6) להרמב"ן — ראה לקמן סעיף ה.
7) ובפרט דלדעת רש"י י"ל שכבר נכלל בציווי הכתוב (תרומה כה, ט) וכן תעשו — „לדורות אם יאבד אחד מן הכלים או כשתעשו כלי בית עולמים כגון שולחנות ומנורות כו' כתבנית אלו תעשו אותם" (ל' רש"י שם). אף ש"ל (בדוחק) דהציווי הוא רק בנוגע „כתבנית אלו", ואין נכלל בזה אופן עשייתם, כולל זה שהי' „מקשה" וכיו"ב.
8) ובפרט דשם נאמר (כד, ג) חקת עולם לדורותיכם, והיא „פ' מצות הנרות", כפרש"י שם, ב (וראה רמב"ן שם (הובא לקמן סעיף ד) „צורך הפרשה הזאת לשני דברים כו'"). ולפ"ז הול"ל דין „מקשה" — שם. וראה סוגיית הגמ' מנחות כח, א ובפרש"י ותוס' שם.
9) פרשתנו שם, ד.
10) להמ"ד (מנחות פח, ב) לא קביעי נרות.
11) וכן פירש בחזקוני (בפי' הב') ובפענח רזא כאן.

כאשר יחפוץ"[12] — דערפאַר איז דער פסוק מוסיף „וזה מעשה המנורה מקשה וגו'" אַז דער דין „מקשה" איז אויך שפעטער.

מען קען אַבער אַזוי ניט מסביר זיין לויט פרש"י — וואַרום אע"פ שי"ל אַז אויך לדעת רש"י עה"ת זיינען די נרות ניט געווען איין חלק מיט דער מנורה[13], ובמילא איז מקום לומר אַז מ'האַט יעדן מאַל אַראַפגענומען און מעלה געווען די נרות אויף דער מנורה, איז אַבער

[נוסף ע"ז וואַס אין פשוטו של מקרא איז שווער צו זאָגן אַז דערפון וואַס די נרות זיינען געווען באַזונדער און מ'האַט זיי יעדן טאָג מעלה געווען אויף דער מנורה זאָל מען אַפלערנען אויף דער גאַנצער מנורה, וויבאַלד אַז במקום הציווי ע"ז אין פ' תרומה איז קלאָר[13] אַז די גאַנצע מנורה דאַרף זיין „מקשה" (מלבד די נרות) — איז]

אין דעם פירוש הכתוב „בהעלותך" טייטשט רש"י בפירוש „על שם שלהלהב עולה כתוב בהדלקתן לשון עלי' שצריך להדליק עד שתהא שלהבת עולה מאליו". זעט מען, אַז רש"י לערנט דעם פירוש אין „בהעלותך את הנרות" ניט אַז מ'איז מעלה די נרות אויף דער מנורה (וואַרום אויב אַזוי איז דאָך ניטאָ קיין מקור לפירושו[14]; דער פסוק רעדט (כפ' שוטו) וועגן „להב" — „שהלהב עולה" — און נרות מאן דכר שמי').

בלייבט די שאלה: פאַרוואָס שטייט דאָ דער פסוק „וזה מעשה גו' מקשה"[15].

ג. אויך דאַרף מען פאַרשטיין: וואָס איז די הוספה אין דער פרשה „בהע־לותך את הנרות אל מול פני המנורה יאירו שבעת הנרות"? דער ציווי איז שוין געזאָגט געווארן אין פ' תרומה[16] „ועשית את נרותי' שבעה והעלה את נרותי' והאיר על עבר פני'"[17].

נאָכמער: וויבאַלד אַז די עשיית הנרות איז געווען אין אַן אופן אַז זיי קערן זיך כלפי דעם נר האמצעי', ווי רש"י איז מפרש אין פ' תרומה[16] „והאיר על עבר פני' — עשה פי ששת הנרות שבראשי הקנים היוצאים מצדי' מסובים כלפי האמצעי כדי שיהיו הנרות כשתדליקם מאירים אל עבר פני' מוסב אורם אל צד פני הקנה האמצעי שהוא גוף המנורה" — ווי פאַסט בכלל אַ ציווי אויף דעם, בשעת אַזוי איז דאָס בדרך ממילא, די נרות דאַרפן געמאַכט ווערן באופן זה ווי אַנגעזאָגט ביי דער עשי'[18].

---

12) לשון האוה"ח שם.

13) ראה לקו"ש חט"ז ע' 324. וש"נ.

14) וכן זה ד„דרשו רבותינו (שהביא רש"י שם) מכאן שמעלה היתה לפני המנורה שעלי' הכהן עומד ומטיב".

15) בחזקוני כאן: ענין מלאכת המנורה נאמרה במקום אחר ונשנה כאן בשביל פרח הירך שנתחדש בה הוא שנאמר כאן עד ירכה עד פרחה (וכ"ה במנחות כט, ע"א. רמב"ם הל' ביהב"ח רפ"ג). אבל, אף שבפ' תרומה (כה, לה) הביא רש"י מברייתא דמלאכת המשכן ללמדין מפרח דפרשתנו, בפרש"י כאן אינו מפרש כן, כדמוכח מפירושו עה"פ כאן (ואכ"מ).

16) כה, לז.

17) דרש"י בתחלת פרשתנו מתרץ רק הסמיכות לפרשת הנשיאים, אבל אינו מבאר טעם כפל הציווי בכלל. ואין לומר שלפרש"י לא נתחדש כאן שום דבר בעצם הציווי ורק גודל הדלקת הנרות על ידי אהרן, ד„גדולה משלהם", מחנוכת הנשיאים — כי: א) מלשון רש"י „למה נסמכה" מובן שהשאלה היא על הסמיכות ולא ע"ז שנאמר בכלל (וראה לקו"ש חי"ח ע' 92 ואילך). ב) לפ"ז לא הוצרך הכתוב להוסיף ציווי פרטי, כ"א ציווי כללי דהדלקת והטבת הנרות.

18) כמו שהקשה בדברי דוד (להט"ז) תרומה שם. וראה הערה 23.

וי"ל אז רש"י באוארנט עס. ער איז מפרש „יאירו שבעת הנרות — ששה[19] שעל ששת הקנים שלשת המזרחיים פונים למול האמצעי הפתילות שבהן וכן שלשת המערביים ראשי[20] הפתילות למול האמצעי". דערפון וואס רש"י איז משנה בלשונו דא „הפתילות . . ראשי הפתילות" — ניט ווי בפירושו בפ' תרומה „פי ששת הנרות" — איז מובן, אז דא איז א באזונדער ציווי צו אהרן, אז נוסף אויף דעם וואס פי ששת הנרות זיינען מסובים כלפי האמצעי[21], דארף[22] אהרן אויך מטה זיין די פתילות[23], זיי זאלן פונה זיין כלפי האמצעי, וואס פון דעם היינגט אפ ווי עס וועט זיין דער „יאירו (פון די) שבעת הנרות".

לפ"ז דארף מען אבער פארשטיין לשון הכתוב בפרשתנו „אל מול פני המנורה יאירו שבעת הנרות": וויבאלד אז דא איז צוגעקומען א ציווי אין דער מעשה ההדלקה פון אהרן, האט דאך געדארפט שטיין בלשון ציווי לאהרן „תאיר שבעת הנרות", און ניט „יאירו", אז די נרות זאלן לייכטן[24]?

ד. איז דער ביאור בזה — בהקדם:

אין די פרשיות וואו עס רעדט זיך וועגן דער מנורה געפינט מען א מח־לוקת צווישן רש"י און רמב"ן:

א) אין פ' אמור[25], וואו עס שטייט דער ציווי „ויקחו אליך שמן זית זך כתית למאור להעלות נר תמיד מחוץ לפרוכת העדות באהל מועד יערוך אותו אהרן גו'" זאגט רש"י: זו פרשת מצות הנרות ופרשת ואתה תצוה לא נאמרה אלא על סדר מלאכת המשכן לפרש צורך המנורה.

---

19) ובחזקוני־גורס ברש"י „הנרות שעל כו'" — „אלא שהסופרים כו'". וראה מושב זקנים כאן (סוף פסוק ב) בשם החזקוני.

20) הוספה בהענין ותוספת ביאור — וקאי גם על המזרחיים.

21) וראה גם פרש"י מגילה כא, ב ד"ה אל מול (וראה גם שוה"ג הא' להערה 23). וברמב"ם הל' ביהב"ח (פ"ג ה"ח): ששת הנרות הקבועים בששת הקנים היוצאים מן המנורה כולן פניהם לנר האמצעי שעל קני' המנורה. ומשמע שהוא דבר שנעשה ב(מעשה) המנורה, ולא פעולה בהפתילות.

22) אבל ראה ס' זכרון כאן (ח, ב), דברי דוד ומשכיל לדוד תרומה שם.

23) שצריך להטות הפתילות — כן משמע גם בפרש"י מנחות צח, ב ד"ה מצדד להו, אבל לאו דוקא שגם הנרות עצמן מצודדין. אבל מפרש"י פרשתנו, שהוסיף „הפתילות שבהן . . ראשי הפתילות כו' ולא הסתפק במ"ש „ששה שעל ששת הקנים כו' פונים למול האמצעי" והי' מובן שפירושו כמ"ש בפ' תרומה, משמע דהיתה פעולה בפ"ע בהפתילות בעת שהדליק. וכ"כ בחת"ס עה"ת ריש פרשתנו••. אבל ראה מקומות שבהערה הקודמת.

24) וכמו שהקשה באוה"ח כאן ד"ה בהעלותך. ובאוה"ח מתרץ (לשיטתו) כי הציווי רק על ההכנה (הנרות עצמן), אבל לפי המבואר בפנים לפרש"י, שהציווי כאן גם על אופן הנחת הפתילה — הקושיא במקומה עומדת.

25) כד, ב־ג.

•) כ"ה בדפוסים שלפנינו (וכן בדפוסים הראשונים דהרמב"ם). ובקרית ספר לרמב"ם שם „שעל קנה המנורה". וכן הוא ברמב"ם שנדפס עם פירוש הר המור" (אלא דיש שם טה"ד כנראה, שהתיבות לפנ"ז שם „פניהם לצד האמצעי", ולא כלפינו לנר האמצעי).

ואוצ"ל: של קני.

•) או י"ל להיפך, שרק הנרות מצודדין ולא הפתילות.

••) בבאר מים חיים (לאחי המהר"ל) מפרש בפרשתנו, דהביכיון „היו עגולות ושוין לכל צד ולא הי' להן שנציץ, אלא שהכהן ממשיך הפתילות כפי רצונו וזה נלמד מדהוצרך לצוות את אהרן ולא ציוה את בצלאל לעשות היכר בנרות מקום שיניח בו הפתילות", והיינו כבתחלת ההערה. וצ"ע: נוסף לזה שבפרש"י תרומה מוכח דהנרות עצמן מצודדין, הרי גם בעצמו מפרש שם „שהי' עושה לביזיון עצמן כמין שנציץ שהפתילה מונח בו".

דער רמב"ן דאַרטן אין פ' אמור איז חולק אויף רש"י און לערנט „צורך הפרשה הזאת" (פ' אמור) לגבי הדלקת המנורה, אַז „שם (בפ' תצוה) עוד לא אמר אלא יערוך אותו אהרן ובניו וגו' והי' במשמע על המנורה או בלא מנורה אם תשבר או תאבד כו' ועכשיו[26] אמר בפירוש על המנורה הטהורה[27] שלא ידליקו אלא על מנורה הטהורה".

ד. ה. לויט רש"י איז פרשת אמור דער ציווי פון די „פרשת מצות הנרות", און לויטן רמב"ן איז דאָס אַ המשך און אַ פרט אין דער מצות הדלקת הנרות (שבפ' תצוה), אַז זי דאַרף זיין דוקא על המנורה.

ב) בתחלת פרשתנו איז רש"י מפרש „למה נסמכה פרשת המנורה לפרשת הנשיאים לפי שכשראה אהרן חנוכת הנשיאים כו' אמר לו הקב"ה חייך שלך גדולה משלהם שאתה מדליק ומטיב את הנרות".

דער רמב"ן פרעגט אויף רש"י און לערנט אַנדערש, אַז כשם ווי די פרשה אין אמור איז אַ הוספה אויף דער פרשה פון ואתה תצוה (אַז די הדלקה מוז זיין על המנורה דוקא), עד"ז איז די פרשה — „ובכאן כאשר השלים להזכיר הקמת המשכן השלים עוד כל דיני הנרות וצוה שיהיו שבעת הנרות כולן דולקות לדורות אל מול פני המנורה, כאשר הזכיר במעשה המנורה כו' לא בלתי מנורה ולא בלתי שיאירו כולם אל עבר פני'" (און אַזוי זאָל אויך זיין לדורות, וואָס דערפאַר „לא הזכיר בפרשה הזאת באה"מ ללמד שיהי' כן במקדש כו'").

ולפ"ז קומט אויס דער חילוק צווישן רש"י און רמב"ן:

לויט רש"י זיינען פאַראַן דריי באַזונדערע פרשיות בנוגע צו דער מנורה: דער ציווי בר"פ תצוה איז אַ טייל פון דעם ציווי וסדר מלאכת המשכן (פון פ' תרומה), בפ' אמור איז „פרשת מצות הנרות", און פרשתנו „בהעלותך את הנרות" איז „פרשת המנורה" (ניט „פרשת . . הנרות" — ווי אין פ' אמור);

אַבער לויטן רמב"ן, איז פ' תצוה די פרשה פון דער מצות הדלקת הנרות, און די ציוויים בפ' אמור ושבפרשתנו זיינען ביידע פרטים והשלמות אין דיני הדלקת הנרות (אַז עס דאַרף זיין אויף אַ מנורה דוקא, ושיאירו אל עבר פני').

ה. ע"פ הנ"ל, קומט אויס אַ חילוק צווישן רש"י און רמב"ן — אויך בנוגע דעם פסוק „וזה מעשה המנורה מקשה גו'":

לדעת הרמב"ן, וויבאַלד דער תוכן הפרשה („בהעלותך את הנרות אל מול פני המנורה יאירו גו'") איז אַ המשך „לדיני הנרות" — הדלקת המנורה, איז אויך דער סיום, דער פסוק „וזה מעשה המנורה מקשה גו'" אַ פרט און השלמה אין דיני הנרות — צוליב מקיים זיין מצות הדלקת הנרות: כשם ווי די הדלקה דאַרף זיין אויף אַ מנורה דוקא (און ניט „בלא מנורה"), דאַרף דאָס זיין אויף אַ מנורה וואָס איז „מקשה", און אויב ניט איז דאָס מעכב די הדלקת הנרות.

לויט פרש"י אַבער, וואָס ער רופט אַן די פרשה „פרשת המנורה" (כנ"ל), קומט אויס, אַז דער עיקר בפרשתנו איז וועגן מעשה המנורה (ניט הדלקת הנרות) וועלכע וועט געזאָגט אין דעם פסוק „וזה מעשה המנורה מקשה גו'".

---

26) וגם בנוגע להשמן — לדורות, כמבואר ברמב"ן שם (ובפרשתנו הזכיר בנוגע לפ' אמור — רק המובא בפנים).

27) שם, ד.

ס׳איז אַבער צריך ביאור: די פרשה רעדט דאָך לכאורה (בעיקר) ניט וועגן דער מנורה גופא, נאָר וועגן דער מצוה פון הדלקת הנרות, „אל מול פני המנורה יאירו שבעת הנרות״?

איז דערפון פאַרשטאַנדיק, אַז אויך דער ענין פון „אל מול פני המנורה״ איז נוגע (ניט אַזוי צו דעם קיום מצות הדלקת הנרות, נאָר) צו דעם עצם גוף המנורה.

ו. די הסברה אין דעם:

אין די פסוקים בפ׳ תרומה, וואו עס ווערט געזאגט וועגן מעשה המנורה, שטייט[28] „ועשית מנורת זהב טהור מקשה תיעשה המנורה ירכה וקנה גביעי׳ כפתורי׳ ופרחי׳ ממנה יהיו״. דערנאָך שטייט אין פסוק „וששה קנים יוצאים מצדי׳ שלשה קני מנורה מצדה האחד ושלשה קני מנורה מצדה השני׳״.

קומט אויס, אַז אע״פ וואָס די גאַנצע מנורה איז געווען „מקשה אחת זהב״[29] איז אַבער דאָ אַ חילוק צווישן דעם קנה האמצעי „גופה של מנורה״ מיט די „ששה קנים״: אין גופה של מנורה האָבן זיך ניט אַנגעזען קיין באַזונדערע חלקים, ס׳האָט זיך קלאָר געזען אין כלי, זאָך: משא״כ די ששת הקנים כאָטש עשייתם איז געווען פון דעם זעלבן „עשת . . זהב״[30], איז אַבער לאחרי עשיית המנורה ניט געווען ניכר בגלוי ווי דאָס איז איין זאָך מיט „גופה של מנורה״.

בשעת אַבער אהרן איז מקיים „בהעלותך את הנרות אל מול פני המנורה יאירו שבעת הנרות״, איז דורכדעם וואָס אַלע ששת הנרות לייכטן אל פני המנורה, מול נר האמצעי, ווערט ניכר ניט בלויז ווי דאָס איז איין מנורה, נאָר ווי אַלע נרות זיינען אַ חלק פון (ופרט טפל צו) גופה של מנורה, נר האמצעי[31].

קומט במילא אויס, אַז אע״פ וואָס בפועל איז דער ציווי דאָ נוגע צו דער מעשה ההדלקה פון אהרן, די פעולה פון אהרן אין די פתילות[32] (ניט אַ פעולה פאַרבונדן מיט עשיית המנורה — די מעשה אין פי הנרות), איז אַבער תוכנו וגדרו נוגע (אויך) צו דער מנורה גופא[33].

און דערפאַר שטייט ניט אין פסוק דער לשון „תאיר שבעת הנרות״ בסגנון של ציווי צו אהרן, נאָר „יאירו שבעת הנרות״, ווייל דער תוכן וגדר פון „אל מול פני המנורה״ איז (ניט נאָר אַ דין ומצוה אין דער מעשה הדלקה של הגברא, נאָר) אַ דין אין דער חפצא של המנורה.

און בכדי צו אַרויסברענגען דעם ענין ווי „אל מול פני המנורה״ איז אַ חלק פון „פרשת המנורה״ — ניט פון „פרשת מצות הנרות״ — איז דער פסוק מוסיף

---

28) כה, לא ואילך.

29) שם, לו.

30) ל׳ רש״י פרשתנו ח, ד (ד״ה מקשה).

31) ועפ״ז יומתק זה שרש״י לא הביא דנר האמצעי — נר מערבי — כלפי שכינה (כבמגילה שם. וכ״כ ברמב״ם שם „כנגד קדש הקדשים״) — כי עיקר ההדגשה כאן הוא לא לבאר מקום הטיית הנרות, כ״א מה שע״ז ניכר ששת הקנים הם אחד עם גופה של מנורה, נר האמצעי.

32) והטעם כפי שמסיים בפרש״י „ולמה כדי שלא יאמרו לאורה הוא צריך״. וראה הערה הבאה.

33) וזה מודגש גם בהטעם דפרש״י „שלא יאמרו לאורה הוא צריך״ [ראה מפרשים (באר היטב. צידה לדרך. ועוד) דכאשר כולם פונים אל האמצעי אין האור מתפשט ומאיר (כ״כ)] וא״כ ע״י שפעולת ההדלקה היא אל מול פני המנורה, ניכר שהמנורה לא לאורה כו׳ נמצא שתוכן פעולת אהרן היא לא רק הדלקת נרות — שמאיר אור, כ״א גם גמר מעשה המנורה.

דאָ „וזה מעשה המנורה מקשה זהב עד ירכה עד פרחה מקשה היא״: און נאָכ־מער: דער פסוק רעכנט דאָ ניט אויס באַזונדער די מנורה, גופה של מנורה מיט די קנים גביעים כפתורים ופרחים ווי אין פ׳ תרומה, נאָר איין כללות׳דיקן לשון „המנורה . . עד פרחה״.

ויש לומר אז דאָס איז דער דיוק הלשון אין פרש״י „גופה של מנורה כולה וכל התלוי בה״, ווייל דאָ איז נוגע ניט (נאָר) די עצם זאַך אז „כולה מקשה אחת״ אין דעם אופן העש׳ (ווי אין פ׳ תרומה), נאָר ווי אַלץ איז א חלק פון דעם גוף המנורה „גופה של מנורה וכל התלוי בה״.

ז. לכאורה קען מען אַבער פרעגן:

רש״י בתחלת הפרשה פירט אויס, אַז דערויף וואָס „חלשה אז דעתו (של אהרן) כשלא הי׳ עמהם בחנוכה לא הוא ולא שבטו״, האָט אים דער אויבער־שטער מנחם געווען „שאתה מדליק ומטיב את הנרות״. הייסט עס דאָך אַז די פרשה רעדט בעיקר וועגן „מדליק ומטיב את הנרות״, ווי שטימט עס מיט הנ״ל אַז דער תוכן הפרשה איז (ניט די עצם מעשה הדלקה והטבה של הנרות, נאָר) „פרשת המנורה״, וואָס איז נוגע צו דעם גוף המנורה?

איז דער ביאור אין דעם:

שוין געריידט אַמאָל בארוכה[34] אַז דיבור ה׳ „(חייך שלך גדולה משלהם) שאתה מדליק ומטיב את הנרות״ מיינט ניט (נאָר) די הדלקת הנרות פון אהרן כשלעצמה (און אַז דאָס איז גרעסער ווי די חנוכת המזבח פון די נשיאים)[35], נאָר ס׳מיינט אַז דאָס וואָס „אתה מדליק ומטיב את הנרות״ איז אַ גדר פון חנוכת המנורה: אין די אַלע צוועלף טעג וואָס די נשיאים האָבן געבראַכט זייערע קרבנות לחנוכת המזבח — איז די אַלע צוועלף טעג אהרן מדליק ומטיב את הנרות, וואָס דאָס איז אַ גדר פון חנוכת המנורה (און דער „שלך גדולה״ איז אין כו״כ פרטים כמבואר אז[34]),

און עיקרו ותוכנו פון ענין החנוכה איז ניט אַזוי די פעולת העבודה, די (הקרבה ו)הדלקה של הגברא, נאָר דאָס וואָס ער פועל׳ט דעם גמר המעשה וקדושת החפצא — המנורה, וואָס מאַכט מעג־לער דעם המשך העבודה — הדלקה והטבה של המנורה — בשלימות.

ח. דער ביאור בפנימיות הענינים:

די[36] נשמה ווערט אַנגערופן נר, כמ״ש[37] נר ה׳ נשמת אדם, אַז כללות נשמות ישראל ווערט אַנגערופן מנורה, וואָס אין דער מנורה זיינען דאָ שבעה נרות, וועלכע זיינען די זיבן מדריגות אין עבודת ה׳.

איז אין דעם פאַראַן צוויי ענינים[38]: ווי די נשמות ישראל זיינען מצד שרשן, וואו „כולן מתאימות ואב אחד לכו־לנה״[39], זיי שטייען אַלע בהתכללות ובהתאחדות, ביז אַז אַלע אידן זיינען איין זאַך[40]. דערנאָך, לאחרי ווי יעדער נשמה ווערט נמשך פון דעם שורש, ווערט יעדער איד אַ מציאות בפ״ע, מחולק פון דעם צווייטן, יעדער איינער

34) לקו״ש חי״ח ע׳ 94 ואילך.

35) דלפ״ז קשה קושיות הרמב״ן על פרש״י. ועוד כו״כ שאלות כמשנ״ת בלקו״ש שם (ע׳ 93 ואילך).

36) בהבא לקמן ראה דרושי בהעלותך בלקו״ת ואוה״ת. תו״א דרושי חנוכה. ועוד.

37) משלי כ, כז.

38) להעיר מלקו״ש חכ״ג ע׳ 56 ואילך. וש״נ.

39) תניא פל״ב.

40) ראה בארוכה קונטרס אהבת ישראל. וש״נ.

פון זיי פאַרמאַגט זיינע מעלות פרטיות וואָס בהתאם לזה איז שליחותו „נב־ראתי לשמש את קוני״[41].

און דאָס זיינען די צוויי ענינים אין דער מנורה:

„וזה מעשה המנורה מקשה זהב עד ירכה עד פרחה מקשה היא״ — ווייזט[42] אויף די התאחדות פון אידן ווי זיי שטייען בשרשם — „מקשה אחת זהב טהור״, זיי שטייען בהתאחדות גמורה, בלי התחלקות מדריגות ביניהם[43].

דערנאָך ווערן זיי פאַנאַנדערגע־טיילט אויף זיבן באַזונדערע קנים, זיבן באַזונדערע אופנים אין עבודת ה׳.

און[42] דאָס זאָגט דער פסוק: „בהע־לותך את הנרות״, ווי אַזוי דאַרף זיין ווען יעדער נר ה׳ נשמת אדם טוט זיין עבודה פרטית? — דאַרף דאָס זיין באופן פון „אל מול פני המנורה יאירו שבעת הנרות״, עס זאָל זיין ניכר אויך בגלוי אַז יעדן איינעמ׳ס עבודה פרטית איז ניט קיין ענין בפ״ע, נאָר זיי אַלע זיינען פאַרבונדן; אין יעדערן איז ניכר אַז עיקרה ותוכנה פון דער עבודה פרטית זיינע — איז די נקודה כללית פון „(אני נבראתי) לשמש את קוני״[41], ווען אלכע איז מאיר בשווה אין יעדן אופן העבודה.

ט. און אין דעם גופא זיינען פאַראַן צוויי אופנים: צי „וזה מעשה המנורה מקשה זהב״ איז נוגע און אַ פרט אין הדלקת הנרות (כדעת הרמב״ן), אַדער פאַרקערט — אַז „אל מול פני המנורה יאירו גו״ איז גומר ומשלים די מעשה המנורה (ווי לויט דעת רש״י).

אין דער פעולה פון אהרן אין נשמות ישראל — „בהעלותך את הנרות״ — איז דאָ ווי ס׳איז לפי פשוטה און ווי דאָס איז לפי פנימיותה ומטרתה:

רש״י, וואָס ענינו איז פשוטו של מקרא איז מפרש פעולת אהרן פון „בהעלותך את הנרות״ (כפשוטה), אַז ער פועל׳ט ביי נשמות ישראל אַז יעדער בפ״ע זאָל זיין בעלי׳, זיך ציען לשרשו ומקורו, וואָס דאָס איז מדריגת אהרן — שושבינא דמטרוניתא[44] — וואָס ער איז מעלה נשמות ישראל צו זייער שורש ומקור[45], וואָס דאַרטן שטייען זיי באופן פון „מקשה אחת״.

קומט אויס, אַז די פעולת ההדלקה איז תוכנה די העלאה צו בחי׳ מקשה. דער־פאַר לערנט רש״י אַז דער עיקר הענין בפרשתנו איז „פרשת המנורה״ — מעשה המנורה, ד. ה. דאָס וואָס די מנורה איז באופן של „מקשה״, און די הדלקת המנורה באופן פון „אל מול פני המנורה״ איז אַ חלק פון „מקשה״, דאָס איז משלים די אחדות פון מקשה שב־מעשה המנורה.

דער רמב״ן אָבער, וואָס זיין פירוש איז ניט נאָר „פשטים״ נאָר אויך „דברים נעימים ליודעי חן״[46] — סודות התורה — איז זיין פירוש בהתאם מיט דער פנימיות ומטרה פון העלאת הנרות שעל ידי אהרן: דער תכלית פון דער העלאת נשמות ישראל איז דאַך בכדי אויפטאָן (מאכן) אַ דירה לו ית׳ בתחתונים[47], דוקא

41) סוף קידושין.

42) ראה בכמה מפרשי התורה פרשתנו — אלשיך, צרור המור, ספורנו. ובכ״מ.

43) ראה לקו״ת פרשתנו (לג, ג) באו״א קצת.

44) זח״א רסו, ב. לקו״ת שם ל, א. וראה ס׳ הערכים חב״ד ערך אהרן ס״ד ובהנסמן שם.

45) ראה בפרטיות בס׳ הערכים שם ס״ו.

46) כמו שכתב בהקדמתו לפירושו עה״ת.

47) תנחומא נשא טז. תניא רפל״ו.

אין עוה"ז התחתון, דער אָרט פון רשות הרבים,

איז דערפון פאַרשטאַנדיק, אַז דער תכלית פון מקשה — די אחדות פון אידן ווי זיי זיינען מצד שרשם ומקורם — איז צו ממשיך זיין אַט די אחדות (אויך) אין דעם אָרט וואו די נשמות שטייען בהתחלקות אין זיבן באַזונדערע נרות, באַזונדערע אופני עבודה, אַז אויך דאָרטן זאָל נמשך ווערן די אחדות מצד זייער שורש[38], וואָס דאָס דריקט זיך אויס אין דעם „אל מול פני המנורה יאירו שבעת הנרות".

ולפ"ז קומט אויס אַז לויטן רמב"ן איז דער עיקר דאָ די הדלקה, נאָר בכדי די הדלקה זאָל זיין כדבעי, איז דאָס דורך דעם וואָס אין דער הדלקה איז ניכר די אחדות פון „מקשה", שמצד עצם הנשמה.

(משיחת ש"פ בהעלותך תש"ל)

בהעלותך ב

א. אין היינטיקער סדרה, נאָכדעם ווי די תורה דערציילט[1] וועגן דעם פסח שעשו ישראל במדבר (בשנה השנית לצאתם מארץ מצרים), שטייט[2]: ויהי אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם ולא יכלו לעשות הפסח גו' ויאמרו גו' אנחנו טמאים לנפש אדם למה נגרע לבלתי הקריב את קרבן ה' במועדו גו'.

דאַרפן פאַרשטיין אין וואָס איז באַשטאַנען זייער טענה „למה נגרע"[3]: זיי אַליין האָבן דאָך מדגיש געווען (און אַלס הקדמה צו דער טענה גופא) „אנחנו טמאים לנפש אדם", ד. ה. זיי האָבן געוואוסט אַז דאָס איז די סיבה צוליב וועלכער זיי קענען ניט מאַכן דעם פסח („ולא יכלו לעשות הפסח") — און ווי מ'האָט שוין פריער[4] אַנגעזאָגט „וישלחו מן המחנה גו' וכל טמא לנפש" — איז וואָס איז די טענה „(אנחנו טמאים גו' —) למה נגרע"?!

רש"י איז מבאר[5]: „למה נגרע, אמר להם אין קדשים קרבים בטומאה, אמרו לו יזרק הדם עלינו בכהנים טהורים ויאכל הבשר לטמאים".

זאָגן מפרשים[6], אַז דאָס וואָס עס שטייט אין רש"י „ויאכל הבשר לטמאים" איז אַ טעות סופר — ווארום אַ טמא טאָר דאָך ניט עסן קיין קדשים[7] — און עס דארף שטיין ווי אין ספרי[5] (דער מקור פון דעם פירוש רש"י) „ויאכל הבשר לטהורים"[8].

און זיינען מסביר[9], אַז כוונת רש"י מיט „ויאכל הבשר לטהורים" איז (ע"ד ווי מען לערנט[10] איין אין ספרי) — לויטן מ"ד[11] אַז „חל שביעי שלהם (פון

---

1) ט, א־ה.

2) שם, ו־ז.

3) ראה רא"ם, גו"א ועוד — בפרש"י דלקמן בפנים.

בנחלת יעקב כאן, דאינו מוכרח שהיתה טענה, כי אפ"ל דלמה נגרע לא ה' קושיא אלא שאלה בעלמא אם יש להם איזו תקנה (וע"ש דכן מוכרח לפי הדיעות שהטמאים לנפש היו יכולים ליטהר לפנ"ז) — **אבל** פשטות הלשון „למה נגרע" **היא טענה ותביעה (ולא „שאלה** בעלמא **אם יש להם** תקנה").

4) נשא ה, ב (ובפרש"י שם: פרשה זו נאמרה ביום שהוקם המשכן).

---

*) בפרש"י **לש"ס** (גיטין ס, סע"א) דגם פרשה זו ד„ויהי אנשים גו'" היא מהמ' פרשיות שנאמרו ביום זה. אבל ע"פ **פשש"מ** הרי מפורש שהי' „ביום **ההוא**" (דעשיית הפסח). ועכצ"ל דלפרש"י **עה"ת (דקפיד** על פשש"מ) פ' טמאים שהוזכרה בש"ס שם (והובא בפרש"י **עה"ת** — נשא שם) היא פ' אחרת (וראה תוס' גיטין שם (ועוד)). או שיש לרש"י פי' אחר בפשש"מ; ולא הביאו בפי' כאן — כיון שהכרחו רק כשיודעים שנמנית פרשתנו בש"ס, וזה **לא** הועתק בפרש"י נשא.

— ובכל אופן גם לפרש"י לש"ס, פרשת „ויהי אנשים גו'" נאמרה **לאחרי** פרשת שילוח טמאים, כמפורש בפרש"י שם. —

5) פרשתנו שם, ז.

6) ס' זכרון, נחלת יעקב, משכיל לדוד, באר יצחק ועוד.

7) כמפורש לעיל — צו ז, כ־כא.

8) וכ"ה בדפוס ראשון דפרש"י, ובכת"י רש"י שתח"י. וכן הועתק בראי"ם, גו"א ועוד. ובדפוס שני: לכהני". וראה לקמן סעיף ז.

9) מפרשים שנסמנו בהערה 6. ראי"ם ורע"ב כאן. ועוד.

10) ראה זית רענן (ליל"ש עה"פ). ספרי דבי רב, תולדות אדם, ועוד (לספרי שם). וראה תיב"ע כאן. רמב"ם וראב"ד הל' ק"פ פ"ו ה"ב ובנ"כ שם. תוד"ה שחל — פסחים צ, ב. ועוד.

11) **שהובא בספרי שם לפני זה (פסוק ו). פסחים שם. סוכה כה, ריש ע"ב. וכ"ה בתיב"ע כאן.**

די טמאים לנפש אדם) להיות ערב פסח", ובמילא, קענען זיי בליל פסח שוין עסן, ווייל זיי זיינען "טהורים". און דאָס איז געווען זייער טענה "יזרק הדם עלינו כו' ויאכל הבשר לטהורים" — אע"פ וואָס ביום י"ד זיינען זיי נאָך טמאים, קען מען אָבער זורק זיין אויף זיי דעם דם ווי־באַלד אַז בזמן אכילת הפסח (בליל חמשה עשר בניסן) וועלן זיי שוין זיין טהורים[12].

אָבער דער פירוש איז צע"ג, וואָרום: א) רש"י דערמאָנט ניט, אפילו ניט ברמז, אַז "חל שביעי שלהם להיות ערב פסח"[13]. ב) זייער טענה איז דאָך געווען "אנחנו טמאים גו' למה נגרע גו'" — ניט אַז זיי וועלן זיין טהורים בזמן אכילת הפסח, נאָר פאַרקערט — אַז אע"פ וואָס "אנחנו טמאים גו' (פונדעסטוועגן) למה נגרע לבלתי הקריב גו'"[14].

ב. אַנדערע לערנען[15] דעם פשט אין דברי הספרי "והבשר נאכל (יאכל[16]) לטהורים" — "שימנו[17] שאר אנשים עמהם על הפסח ויאכלוהו שאר אנשים". ד. ה. די זריקה וועט זיין אויך אויף זיי (די טמאים, ובמילא האָבן זיי מקריב געווען "קרבן ה' במועדו") און די אכילת הפסח וועט זיין דורך אַנדערע.

[און אויף דעם ברענגט דער ספרי דעם ק"ו פון חטאת וואָס "דמה נזרק על הטומאה (הטמאים[16]) ובשרה נאכל לטהורים" — כאָטש די בעלים (יולדת ומצורע[18]) זיינען נאָך טמא, פונדעסטוועגן איז "דמה נזרק על הטומאה ובשרה נאכל לטהורים (כהנים טהורים[18])"].

ועפ"ז וואָלט מען געקענט זאָגן אַז דאָס איז אויך כוונת רש"י[19] "ויאכל הבשר לטהורים" — אַז אַנדערע (וועלכע זיינען ניט ווי "אנחנו טמאים", נאָר) טהורים וועלן עסן דעם פסח.

אָבער לכאורה איז שווער אַזוי אייניצו־לערנען אין פירוש רש"י, וואָרום דער עיקר ענין הפסח (אויך ע"ד הפשט[20]) איז — אכילת הפסח[21], וואָס דערפאָר מוז זיין מינוי — "איש[22] לפי אכלו תכוסו על השה".

ובמילא: וואָס איז דער אויפטו פון "יזרק הדם עלינו", בשעת עס פעלט דער עיקר המצוה — אכילת הפסח?

---

12) ולדעת הראב"ד שם גם על פי הלכה מותרים לזרוק עליהם באופן כזה (אלא ששאלו אחר זמן שחיטה). וכ"ה דעת התוס' פסחים שם (ושם: דשמא כן עשו כו'). וראה נ"כ הרמב"ם שם. רא"ם ומפרשי רש"י והספרי בארוכה. ואכ"מ.

13) וע"פ פשט"מ מלכתחילה אין מקום לשאלה מי היו הטמאים לנפש אדם, וכמ"ש בראב"ע (ט, ו): לא יתכן כו'.

14) ראה גם באר מים חיים (לאחי המהר"ל) כאן.

15) זית רענן שם. עמק הנצי"ב. ועד"ז בספרי דבי רב שם — בפי' דעת ר' חדקא בשם שמעון השקמוני (שבספרי שם לאח"ז).

16) ראה ספרי מהדורת האראוויטץ.

17) ל' הזית רענן.

18) ראה מפרשי הספרי (רבינו הלל. ועוד).

19) כי הענין ד"דמה נזרק על הטומאה" הוא גם ע"פ פשוטו של מקרא — ראה פרש"י תזריע (יב, ז) "מכלל שעד כאן קרוי' טמאה" (וראה בארוכה לקו"ש חכ"ז ע' 83 ואילך), ואינה אוכלת בקדשים (רש"י שם ד"ה והקריבו).

20) וכש"כ ע"ד ההלכה — ראה פסחים עו, ב (במשנה): שלא בא מתחילתו אלא לאכילה. וראה שם סא, א ואילך. ועוד. — וגם לדעת ר"נ דאכילה לא מעכבא ה"ז רק אכילת הבשר, אבל בענין גברא דחזי לאכילה (שם עח, ב). ועוד. ואכ"מ.

21) שהרי רוב הדינים דפסח בפ' בא הם אודות אכילת הפסח, ואדרבה — בפשט"מ דפ' בא — לא נדבר (בפירוש) כלל אודות "הקרבת" הפסח (וכדלקמן סעיף ה' בארוכה. וראה לקמן הערה 34 ובשוה"ג שם).

22) בא יב, ד ובפרש"י שם. אבל ראה לקו"ש ח"ח ע' 67 ובהערה 26 שם.

נאָר מער: וויבאַלד אַז מען דאַרף נמנה ווערן על הפסח (נאָר אייִדער מען ברענגט אים), לייגט זיך בפשטות צו זאָגן, אַז דער וואָס איז ניט בכלל פון „לפי אכלו", ניט ראוי צו אכילת הפסח קען ניט נמנה ווערן על הפסח, ובמילא קען מען אויף אים ניט זורק זיין דעם דם[23].

[און ווי מפרשים[24] זיינען מבאר, אַז דערפאַר האָט משה רבינו ניט אָנגע־נומען זייער ק"ו פון חטאת (און געזאָגט „עמדו ואשמעה גו'"[25]) — ווייל ביי חטאת זיינען דאָך די כהנים אוכלים — ניט די בעלים טמאים (און אפילו ביי קדשים קלים וואָו ס'איז דאָ אכילת בעלים — איז דאָך די אכילה אַן ענין וואָס איז ניט מעכב זריקת הדם[26]),

איז במילא ניטאָ קיין ראי' דערפון אויף קרבן פסח, וואָס עיקר מצותו איז אכילת בעלים, אַז מען קען זורק זיין אויף בעלים וועלכע זיינען ניט ראוי צו אכילת הפסח].

ועוד — וג"ז עיקר: בפרש"י דאָ איז ניטאָ קיין רמז אפילו אויף כל הנ"ל.

ג. וועט מען דאָס פאַרשטיין בהקדם כמה דיוקים בלשון רש"י:

א) רש"י איז מעתיק בלויז די ווערטער „למה נגרע" און איז אפילו ניט מוסיף „וגו'" — ולכאורה, מיט זיין פירוש „יזרק הדם כו'" איז רש"י מפרש די וויטערדיקע ווערטער „לבלתי הקריב את קרבן ה'", וועלכע רש"י איז, כנ"ל, אפילו ניט מרמז?

ב) וואָס זאָגט רש"י „אמר להם אין קדשים קרבים בטומאה" — דאָס איז דאָך א דבר הפשוט וואָס אויך זיי האָבן זיכער געווואוסט (כנ"ל סעיף א): האָט רש"י געדאַרפט אָנהויבן פירושו גלייך מיט זייער טענה „אמרו לו יזרק הדם כו'"[27]?

מפרשים[28] לערנען אַז דאָס האָט זיי משה פריער געזאָגט, בשעת ער האָט זיי ניט געלאָזט ברענגען דעם פסח (וואָס דערפאַר זיינען זיי געקומען מיט דער טענה „למה נגרע"), און זייער טענה „למה נגרע" איז געקומען דערנאָך — „יזרק הדם כו'".

אָבער פון פשטות המשך לשון רש"י איז משמע, אַז „א"ל אין קדשים כו'" איז געקומען אָלס ענטפער אויף „למה נגרע", און ערשט דערנאָך איז גע־קומען א צווייטע שאלה „יזרק הדם עלינו כו'".

איז ניט מובן: (א) אין וואָס באָשטייט די שאלה „למה נגרע" (איידער מען זאָגט די סברא פון „יזרק הדם גו'")? ועד"ז, כנ"ל — וואָס האָט זיי משה רבינו מחדש געווען בתשובתו „אין קדשים קרבים כו'"[29]? ועוד (ב) פון וואָנעט

23) ראה — ע"ד ההלכה — הנסמן בהערה 20.

24) משכיל לדוד. ספרי דבי רב לספרי שם. עמק הנצי"ב שם.

25) פרשתנו שם, ח — וכהמשך דברי הספרי ורש"י.

26) שלכן גם אם נטמא הבשר זורק הדם (משנה פסחים עח, ב). ועוד.

27) וכן הקשה בדברי דוד (להט"ז) כאן. וראה הערה 29.

28) ראה גו"א, דבק טוב ועוד כאן.

29) ברא"ם כאן „השיב להם מיד אין כו' והם חזרו ואמרו כו' כלומר שמתחלה לא שאלנו אלא על זה". אבל לכאורה דוחק הוא, דלמה „השיב להם מיד" ולא המתין לסיום וביאור שאלתם.

בדברי דוד מפרש הקס"ד שלהם ע"פ פרש"י לעיל פסוק ב „במועדו אף בטומאה", ולכן טענו דבודאי יש חילוק בין פסח לשאר קדשים, וא"כ „למה נגרע מן שאר בני אדם שהתרת" להביאו בטומאה (וראה גם פי' הרא"ש וכלי יקר כאן). וע"ז ענה משה ד„אין קדשים קרבים בטומאה", ובנוגע לפסח „חילוק אחר

נעמט רש"י (מפשוטו של מקרא) אַז דאָ איז געווען (ניט איין שאלה — „למה נגרע לבלתי הקריב גו'" — נאָר) אַ שקו"ט צווישן זיי מיט משה — פריער די שאלה „למה נגרע", דערנאָך תשובת משה „אין קדשים כו'", און דערנאָך אַ צווייטע שאלה „יזרק הדם כו'"?

ג) „(יזרק הדם עלינו) בכהנים טהורים" — מאי קמ"ל? אפילו אויב זיי וואָלטן געהאַלטן אַז זיי מעגן מקריב זיין דעם פסח בטומאה (ניט נאָר „יזרק הדם עלינו"), איז דאָך פשוט אַז זריקת הדם ע"ג המזבח וועלט געטאָן דוקא דורך כהנים (ובמילא — כהנים טהורים) — וואָס איז דאָ רש"י מוסיף „בכהנים טהורים"?

נאָך מער פליאה: די וועלטער שטייען ניט אין ספרי[30], נאָר זיי זיינען אַ הוספת ביאור פון רש"י,

איז תמוה: וואָס פעלט אין דעם ענין „יזרק הדם עלינו" וואָס רש"י דאַרף מוסיף זיין „בכהנים טהורים"?

ד. דער ביאור בכל זה:

לערנענדיק דעם פסוק „למה נגרע לבלתי הקריב את קרבן ה' במועדו" שטעלט זיך גלייך די שאלה: פריער נוצט די תורה כסדר דעם לשון עשיית הפסח (ויעשו בנ"י את הפסח; תעשו אותו; לעשות הפסח; ויעשו את הפסח; ולא יכלו לעשות הפסח); פאַרוואָס האָבן די טמאים לנפש אדם משנה געווען און געזאָגט (ניט „לבלתי עשות הפסח", נאָר) „לבלתי הקריב את קרבן ה'"?

איז דערפון משמע, אַז דאָס איז אַן ענין וואָס איז ביי זיי ערשט דאָ נתחדש געווארן; פריער האָט מען נאָר געוואוסט אַז עס איז דאָ עשיית הפסח, און איצט איז ביי זיי געווארן אַ חידוש, אַז קרבן הפסח איז אַן ענין פון „הקריב את קרבן ה'". כדלקמן סעיף ה בארוכה.

וועלכער ענין איז צוגעקומען אינצווישן — פון וועלכן זיי האָבן אַרויסגעלערנט אָט דעם חידוש? איז רש"י מעתיק פון פסוק „למה נגרע" און זאָגט „אמר להם אין קדשים קרבים בטומאה, אמרו לו יזרק הדם עלינו בכהנים טהורים ויאכל הבשר כו'":

דורך מעתיק זיין די וועלטער „למה נגרע" און ניט מוסיף זיין „וגו'" מאַכט רש"י קלאָר, אַז „למה נגרע" איז געווען אַ שאלה בפ"ע, וואָס אויף דער שאלה האָט זיי משה געענטפערט „אין קדשים קרבים בטומאה"; און בשעת משה האָט זיי געזאָגט דעם ענטפער (אַז „אין קדשים קרבים בטומאה") איז ביי זיי נתחדש געווארן אַז פסח איז אַן ענין פון הקרבת קדשים (קרבן ה') — האָט דער חידוש מחדש געווען ביי זיי די (צווייטע) שאלה — וויבאַלד „לבלתי[31] הקריב את קרבן ה'", איז „יזרק הדם עלינו כו'".

יש" (ומשה חשב שהדין ד„במועדו אף בטומאה" נאמר רק בצבור). וע"ז היתה שאלתם „יזרק הדם כו'", כי אולי החילוק בפסח הוא דכאשר הזריקה בטהורים — „יאכל הבשר לטמאים". ובאה תשובת הקב"ה (כדעת משה) „איש איש כי יהי' טמא גו'" (לקמן פסוק יו"ד), דהיינו יחידים שאין הטומאה נדחית להם („במועדו אף בטומאה" היינו בצבור).

אבל לכאורה קשה לפרש כן כוונת רש"י — שלא הזכיר בפירושו כלל (גם לא ברמז) החילוק בין יחיד וצבור• — והרי ע"פ הנ"ל זהו התירוץ על טענתם (למה נגרע) הדין ד„במועדו אף בטומאה".

30) וגם לא בילש"י פרשתנו עה"פ — אף שתחילת הלשון שם הוא (כפרש"י) „יזרק הדם עלינו".

•) אף שחילוק זה מוכרח הוא בלאה"כ. וצ"ל דלפרש"י מלכתחילה פשוט הוא ד„במועדו אף בטומאה" קאי רק בצבור (כמו „במועדו אף בשבת" שהוא בקרבנות הצבור).

31) עפ"ז תומתק — תיבת „לבלתי", דהל"ל

ועפ"ז איז פאַרענטפערט וואָס רש"י איז מוסיף די ווערטער „(יזרק כו') בכהנים טהורים": דערמיט איז רש"י מדגיש, אַז ערשט איצט איז ביי זיי נתחדש געווואָרן אַז פסח איז אַ „קרבן ה'" (קדשים) וואָס פאַדערט זריקה בכהנים טהורים: משא"כ פריער, בעת"ן טענה"ן „למה נגרע", האָבן זיי גע־רעכנט אַז קרבן הפסח איז ניט קיין קרבן ה' (וואָס במילא פאַדערט עס ניט קיין זריקה ע"ג המזבח בכהנים טהורים), און דערפאַר האָבן זיי געהאַלטן אַז זיי מעגן דאָס ברענגען בטומאה.

ה. די הסברה אין דעם, ובהקדים:

ע"ד הפשט האָט פסח מצרים ניט גע־האָט קיין גדר פון קרבן: ע"פ פשוטו של מקרא, איז פסח מצרים געווען אַ מצוה מיוחדת: צו שחט'ן אַ שה און עסן אים בליל פסח (צלי אש) צוזאַמען מיט מצות ומרורים — ותו לא. דערביי איז ניט גע־ווען קיין ענין וציווי פון הקרבת קרבן לה'[32]

(און דאָס וואָס עס האָט געדאַרפט זיין „ולקחו[33] מן הדם ונתנו על שתי המזוזות וגו'" איז ניט געווען ע"ד ווי זריקת הדם על המזבח[34], נאָר כמפורש בקרא צו מאַכן אַן אות אויפן בית, אַז בשעת „ועברתי בארץ מצרים . . והכיתי גו' וראיתי את הדם גו' ופסחתי עליכם גו'"[35]).

וואָס דערפאַר געפינט מען ניט ביי פסח מצרים אַז עס זאָל אַנגערופן ווערן בשם קרבן[36], נאָר בלויז בשם „זבח" („ואמרתם זבח פסח הוא"[37]) — וואָס דער וואָרט „זבח" מיינט ניט דוקא אַ קרבן לה', נאָר יעדע שחיטה לאכילה ווערט גערופן זבח[38].

און דאָס איז געווען די טענה פון די טמאים לנפש אדם:

דאָ רעדט זיך דאָך וועגן דער „שנה השנית לצאתם מארץ מצרים"[39], וואָס פאַר דעם איז בלויז געווען איין פסח, דער פסח מצרים. איז דערפון פאָר־שטאַנדיק, אַז בשעת מ'האָט אַנגעזאָגט „ויעשו בנ"י את הפסח במועדו . . ככל חוקותיו וככל משפטיו תעשו אותו"[40] — האָט עס געמיינט, אַז דער פסח מדבר זאָל זיין אין דעם זעלבן אופן וגדר פון פסח מצרים.

[ובפרט ע"פ פרש"י לעיל[41] „תלה הכתוב מצוה זו בביאתם לארץ ולא נתחייבו במדבר אלא בפסח אחד שעשו

(בקיצור) „למה נגרע מלהקריב" — כי בזה מודגש שכאן מתחיל ענין חדש.

32) ע"ד ההלכה — ראה פסחים צו, א. צפע"נ עה"ת בא יב, ז. וראה הערה 34.

33) בא שם.

34) ואף שפרש"י שם „זו קבלת הדם", ובפרש"י שם, כב: לשלש המתנות (וראה בארוכה לקו"ש חי"ח ס"ע 3 ואילך. חכ"ו ע' 78. וש"נ) — ע"ד הפשט ה"ז רק דוגמת עבודת הקבלה וזריקה• (וכן יש איסור נותר — שם, י), אבל אין כאן ענין של הקרבה לה' בפועל [ולשון הכתוב (בא שם, יא. שם, כז) „פסח הוא לה'" — היינו כי „קרוי פסח על שם . . שהקב"ה מדגיש כו'" (פרש"י שם, יא. וראה לקמן הערה 36). או מפני שעושה בזה מצות ה'].

35) בא שם, יב־יג. וכן שם, כג.

36) ורק בפרש"י (בא שם, יא) „הקרבן הוא קרוי פסח כו'",

אבל י"ל הכוונה שהוא דוגמת קרבן, ע"ד הנ"ל הערה 34.

37) בא שם, כז.

38) ראה לעיל ויצא (לא, נד) ובפרש"י שם. ועד"ז בכ"מ.

39) פרשתנו ט, א.

40) שם, ב־ג. וראה פרש"י שם ובמפרשיו.

41) בא יב, כה. וראה בארוכה לקו"ש חכ"ג ע' 65 ואילך (אבל ראה שם ע' 69 הערה 51).

•) ולהעיר מס' זכרון על מ"ש רש"י כאן „יזרק הדם": וא"ת והרי לא מצינו שנזכר בפסח שום זריקת הדם בכתוב

בשנה השנית על פי הדבור", לייגט זיך צו זאָגן אַז דער פסח מדבר האָט ניט געהאָט דעם גדר פון פסח דורות (וועל־כער איז פאַרבונדן מיט „ביאתם לארץ"), נאָר ס'איז געווען אַ המשך פון פסח מצרים (און בא די וועלכע האָבן גע־מאַכט[42] פסח מצרים)].

ועפ"ז — האָבן די אנשים הנ"ל גע־טענה"ט — דאַרף מען זאָגן, אַז דער ציווי „ויעשו בנ"י את הפסח במועדו" מיינט עשיית הפסח פונקט ווי פסח מצרים[43], וועלכער איז ניט קיין קרבן וואָס ווערט געבראַכט ע"ג המזבח, נאָר אדרבא יעדערער — אפילו טמאים[44] — איז זובח אַ שה (בביתו — לעבן זיין משקוף והמזוזות[45]) און עסט עס בביתו דוקא, בליל חמשה עשר בניסן (צוזאַ־מען און פונקט ווי ער עסט מצה ומרור — שאינם קדשים כלל). און דעריבער, ווען משה האָט זיי ניט געלאָזן זיך צו משתתף זיין אין עשיית הפסח[46], זיינען זיי געקומען מיט דער טענה „למה נגרע"[47].

און דאָס האָט משה זיי מחדש געווען — „אין קדשים קרבים בטומאה": פסח איז ניט בלויז אַ זבח, נאָר קדשים וואָס ווערן נקרב ע"ג המזבח, ובמילא — איז אייער שאלה בענין וואָס דער ענטפער איז: אין קדשים קרבים בטומאה.

ו. עפ"ז וועט מען אויך פאַרשטיין זייער (צווייטע) שאלה — „זרק הדם עלינו כו' ויאכל הבשר לטהורים" (און היות אַז זיי זיינען געווען „טמאים לנפש אדם", דאַרף מען זאָגן, אַז רש"י מיינט דערמיט אַנדערע טהורים, כנ"ל סעיף ב):

וויבאַלד אַז ביי פסח מצרים איז ניט געווען קיין ענין פון הקרבה לה' (ע"ג המזבח) נאָר בלויז די מצוה בפ"ע פון (זבח ו)אכילת הפסח — האָבן די טמאים לנפש אדם געהאַלטן, אַז דאָס וואָס יעצט (נאָך הקמת המשכן) איז עס אַ גדר קרבן, איז דאָס אַ צוגעקומענער באַ־זונדער ענין, וועלכער איז ניט גורע, ופשיטא ניט שולל, די מצוה פון אכילת הפסח ווי ס'איז געווען באַ פסח ביז יעצט. און פאַרוואָס זאָל דען ווערן אַ

---

42) או בסמיכות ממש לגיל (דקטן) הראוי להמנות על פסח מצרים.

43) שלכן גם את"ל שידעו אודות פסח דורות (וראה פרש"י בא יב, ו. שם, מז) ושהוא נקרב ע"ג מזבח (ראה משפטים כג, יח. תשא לד, כה. ולהעיר גם מרש"י תולדות כז, ט) — ס"ל שפסח מדבר הי' בגדר (ובמילא — כדיני) פסח מצרים, כנ"ל.

ולהעיר — גם בנוגע לפסח דורות — מדעת היראים (סת"ה. ובהשלם — סתט"ו) דמצות ק"פ 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'.

44) והצורך בהציווי „במועדו" (לדעתם) הי' (לא בשביל „אף בטומאה" — שהרי חשבו שאינו קרבן — כ"א) בשביל „אף בשבת".

45) ואף שלקמן בפ' ראה (יב, כ) פרש"י ד„במדבר נאסר להם בשר חולין אא"כ מקדישה ומקריבה שלמים" (אבל ראה פרש"י אחרי יז, ג: במוקדשין הכתוב מדבר, ובמפרשי רש"י שם. וראה מפרשי רש"י ראה שם) — ה"ז רק (ע"ד לשון רש"י ראה שם בד"ה שלפנ"ז) בשר תאוה, משא"כ בנדו"ד שהמדובר בזבח מצוה.

46) אבל לפ"ז צ"ל לכאורה שבאו לשאול קודם זמן שחיטת הפסח, שעדיין לא ידעו שנקרב ע"ג המזבח, ומפשטות הכתובים לא משמע כן (וראה הנסמן בהערה 12).

ואולי י"ל שטענתם היתה, דאף ששאר בנ"י הטהורים הקריבוהו בפועל ע"ג המזבח, מ"מ אין זה מוכרח מצד גדר הפסח (וע"ד שנאסר להם בשר חולין, כנ"ל הערה הקודמת), ולכן טמאים יכולים לעשותו בטומאה (בלי הקרבה).

47) ולהעיר מחזקוני כאן „למה אין אנו רשאין לאכול קדשים בטומאה הרי אשתקד אכלנו הפסח במצרים אפילו בטומאה". וראה באר מים חיים כאן.

שינוי (ובפרט אַ שלילה) אין מצות אכילת הפסח?!

קומט אויס, אַז אין פסח זיינען פאַראַן צוויי באַזונדערע ענינים (וועלכע זיינען ניט תלוי זה בזה)[48]: א) מען ברענגט אַ קרבן לה' (אויפן מזבח) אַלס זכר (והודי') אויפן ענין פון גאולת מצרים, „ופסח ה'". ב) עס איז דאָ די מצוה פון אכילת הפסח בליל ט"ו — (ניט אַלס אכילת קרבן דוקא, נאָר) ע"ד ווי די מצוה פון אכילת מצה ומרור.

און דאָס האָבן זיי געטענהט „לבלתי הקריב את קרבן ה' במועדו": וויבאַלד אַז דער ענין וואָס פסח איז „קרבן ה'" איז אַ באַזונדער ענין פון אכילת הפסח, איז — „יזרק הדם עלינו כו' ויאכל הבשר לטהורים":

אע"פ וואָס זייענדיק אַ „קרבן לה'" (קדשים) טאָרן זיי ניט עסן פון דעם פסח (ווייל אַ טמא טאָר ניט עסן קיין קדשים) — ובמילא „יאכל הבשר לטהורים (אחרים)" — פאַרוואָס זאָלן זיי אָבער דאַרפן פאַרפעלן דעם נייעם צוגעקומענעם ענין אין פסח — „להקריב את קרבן ה' במועדו", וואָס קען געטאָן ווערן בלי זייער אַריינגיין אין משכן[48], ובמילא — „יזרק הדם עלינו בכהנים טהורים"[49].

ז. לויט דעם ביאור אין פירוש רש"י קען מען אויך מקיים זיין די גירסת הספרים „ויאכל הבשר לטמאים"[50] (וואָס פון דעם גופא וואָס כו"כ מפרשי רש"י פאַריכטן די גירסא[51], איז מוכח, אַז שוין בימיהם איז געווען די גירסא הנפוצה „לטמאים")

— ובפרט ע"פ המדובר כמה פעמים אַז בשעת מען וויל מברר זיין וואָס עס איז דער נוסח האמיתי, דאַרף מען חוקר זיין פון וואַנעט, ווי אַזוי קען קומען אַ טעות — מען מאַכט ניט קיין טעות במזיד.

ובנדו"ד: אויב מ'זאָל זאָגן אַז אין רש"י איז געשטאַנען „לטמאים", איז פאַר־שטאַנדיק פאַרוואָס אַ מעתיק (או מדפיס) האָט עס געביטן צו „לטהורים"; אויב אַבער ס'איז געשטאַנען „לטהורים" — פאַרוואָס זאָל ווער עס איז דאָס משנה זיין און שרייבן „לטמאים", וואָס איז (א) היפך נוסח הספרי, און (ב) ועיקר: היפך דעם דין מפורש ומפורסם לכל, אַז אַ טמא טאָר ניט עסן קיין קדשים?[52]! —

איז דער ביאור בזה: וויבאַלד אַז די מצוה פון אכילת הפסח איז (לפי סברת האנשים ההמה) ניט אַ גדר פון אכילת קרבן נאָר אַ מצוה בפ"ע (ניט פאַרבונדן מיט הקרבת קרבן) — האָט אַן אָרט צו זאָגן (לויטן לימוד ע"ד הפשט) אַז דער

48) ולהעיר גם ע"ד ההלכה דשחיטת הפסח ואכילתו הן שתי מצות (סהמ"צ להרמב"ם מ"ע נה־נו. ועוד) — כידוע השקו"ט בזה (ראה לקו"ש חט"ז ע' 102 ואילך. ושו"נ).

*48) ראה לעיל הערה 19.

49) אלא שלפי המסקנא אינו כן — כי שני הענינים בק"פ (הקרבתו ואכילתו) תלויים זב"ז וא"א להפריד ביניהם (כנ"ל סעיף ב), ולכן הוצרך להיות הציווי דפסח שני.

50) וכ"ה לפי הדברי דוד (הנ"ל הערה 29).

51) נסמן לעיל הערה 6.

52) בנחלת יעקב כאן: „ואיזה תלמיד טועה כתב כן לפי שראה שאנשים היו טמאים והפסח נאכל לבעלים דוקא . . לפי' כתב ויאכל הבשר לטמאים", אבל צ"ע שיטעה בדבר הפשוט שטמא מותר באכילת קדשים, כבפנים.

בשר הפסח קען געגעסן וועלן אפילו בטומאה.

דאס וואס די תורה אסר"ט א טמא צו עסן קדשים, איז דוקא וועז ער עסט עס אלס אכילת קדשים. וכדיוק לשון הכתוב[53] "והנפש אשר תאכל בשר מזבח השלמים אשר לה' וטומאתו עליו". משא"כ אכילת הפסח איז (ניט אלס אכילת קדשים, נאר) אלס א מצוה בפ"ע (וואס תורה האט אנגעזאגט וועז ס'איז ניט געווען קדשים),

האט דערפאר אן ארט צו זאגן, אז אין דעם פאל קען עס געגעסן וועלן אפילו בטומאה.

ח. לויט דעם ביאור — להגירסא "ויאכל הבשר לטמאים" — איז אבער לכאורה ניט גלאטיק: וויבאלד אז זיי האבן געהאלטן אז זיי וועלן אויך האבן די מצוה פון אכילת הפסח — פארוואס האבן זיי געמאנט בלויז "לבלתי הקריב את קרבן ה' במועדו", ניט דערמאנענדיק דעם ענין האכילה[54]?

איז דער ענין אין דעם[55]: בשעת זיי האבן געהערט אז דער ענין פון פסח איז א קרבן ה' — איז דאס געווארן ביי זיי דער עיקר הענין פון פסח: ביי זיי האט שלא בערך מער תופס מקום געווען דאס וואס זיי האבן די מעגליכקייט צו מקריב זיין "קרבן ה' במועדו" (כאטש דאס וועט געטאן ווערן דורך אנדערע), ווי די מצוה וואס איז פארבונדן מיט זייער אכילה, אכילת הפסח.

ווייל דער גרעסטער תענוג באי זיי (פון א אידן) איז, בשעת ער טוט אויף דעם ("לחמי לאשי"[56], וואס איז גורם דעם "אשה ריח ניחוח לה'"[57]) — "נחת רוח לפני שאמרתי ונעשה רצוני"[58].

ט. ובעבודה ובפנימיות:

דער ענין — אז מ'האט געמאנט נאר דעם "הקריב את קרבן ה'" — איז ווי עס איז מצד דעם אידן. בשעת אבער דער אויבערשטער האט אנגעזאגט אידן אויף פסח שני, אז מען קען משלים זיין[59] דעם ענין הפסח — איז דער עיקר הדגשה (ניט אזוי אויפן ענין הקרבן — "פסח לה'"[60] — נאר) אויף עשיית הפסח און אכילת הפסח[61].

— ווייל עיקר כוונת הפסח איז ניט אזוי די הקרבה ע"ג המזבח, העלאה ממטה למעלה — מעלה זיין דעם חלב ודם ע"ג המזבח, אלס קרבן לה', נאר דוקא די המשכה למטה, אין גוף הגשמי, אכילת האדם. דוקא דורך דעם פירט זיך דורך די כוונת הבריאה, לעשות לו יתברך דירה בתחתונים.

(משיחות ש"פ שלח וש"פ פינחס תשכ"ו)

---

53) צו ז, כ. ועד"ז שם, כא.

54) וכן קשה להפירוש שהובא לעיל סעיף א.

55) וע"פ המבואר בפנים בפרש"י י"ל בפשטות, דמכיון שמשה חידש להם שהפסח הוא קרבן ה' (קדשים) שלכן אינו נקרב בטומאה, לכן הדגישו בשאלתם הב' פרט זה — "לבלתי הקריב גו'", שגם מצד ענין הקרבן יכולים לעשותו.

56) ל' הכתוב פינחס כח, ב. וראה אמור כא, ו. שם, ח. ובכ"מ.

57) ויקרא א, ט. ובכ"מ.

58) פרש"י ויקרא שם. פינחס כח, ח.

59) משא"כ כשהמדובר במי ש"חדל לעשות הפסח", שלכן ונכרתה הנפש גו' — מבאר הכתוב הטעם "כי קרבן ה' לא הקריב במועדו" (פרשתנו ט, יג).

60) כלשון הכתוב פרשתנו ט, י. שם, יד.

61) שם, י-יא.

י״ב סיון

א. דער אלטער רבי פסק׳נט בסידו־רו[1] אז מען זאגט ניט קיין תחנון — „מר״ח סיון עד י״ב[2] בו ועד בכלל דהיינו ה׳ ימים אחר חג השבועות כי החג יש לו תשלומין כל שבעה״ — און ווי די גמרא[3] לערנט עס אפ (אז אויך חגה״ש האט תשלומין) פון פסוק[4] „בחג המצות ובחג השבועות ובחג הסוכות״ — מקיש חג השבועות לחג המצות מה חג המצות יש לה תשלומין כל שבעה אף חג השבועות יש לה תשלומין כל שבעה.

דאַרף מען פאַרשטיין: ביי חג המצות און חג הסוכות זיינען די ימי התשלומין אין טעג וועלכע זיינען אַ טייל פון דעם חג, טעג פון חול המועד והחג. און בכמה ענינים זיינען זיי יו״ט[5]; משא״כ ביי חג השבועות זיינען די ימי התשלומין „חול גמור״[6]. איז ניט גלאַטיק: ווי אזוי קען מען אפלערנען תשלומין פון חג השבועות פון די תשלומין של פסח וסוכות, בשעת אז ביי חג השבועות קומט צו א חידוש גדול — מקריב זיין קרבן החג ביום חול גמור?

נאָך מער: ביי די תשלומין פון פסח וסוכות איז פאַראַן א פלוגתא[7] צי „תשלומין לראשון״ אַדער „תשלומין זה לזה״: „תשלומין לראשון״ מיינט אז „יום אחד עשה הכתוב עיקר בכולן״[8] [און דערפאַר, איינער וואָס איז ניט געווען א בר חיובא ביום ראשון און ערשט אין די שפעטערדיקע טעג איז ער געוואָרן א בר חיובא, איז ער ניט מחוייב צו ברענגען די קרבנות, ווייל בשעת החיוב (ביום ראשון) איז ער ניט געווען קיין בר חיובא]; און „תשלומין זה לזה״ מיינט אז „אין לך יום בהם שאין חובתו תלוי׳ בו בעצמו״[9] (און דעריבער, אפילו איינער וואָס איז ניט ראוי צו ברענגען דעם קרבן ביום ראשון, ווערט אויף אים א חיוב אין דעם יום שלאח״ז).

שטייט אין תוספות[6], אז אט־די פלוגתא איז בלויז ביי פסח וסוכות, אָבער ביי עצרת וואָס די ימי התשלומין זיינען „חול גמור״ איז „לא מסתבר למימר תשלומין זה לזה״ (אז אין די ימי החול שלאחרי היו״ט זאל זיין „חובתו תלוי׳ בו בעצמו״).

קומט אויס, אז די תשלומין פון שבועות האבן (לויטן מ״ד „תשלומין זה לזה״) אן אנדער גדר ווי די תשלומין פון פסח וסוכות — איז דאָך ניטא א היקש (גמור) פון חה״ש צו די צוויי[10]?

---

1) לפני ובא לציון — ודלא כמ״ש בשו״ע שלו (או״ח סו״ס תצד) דא״א תחנון (רק) עד ח׳ בו.

2) ודלא כי״א דגם ב״ג משום ספיקא דיומא (הובא בשע״ת או״ח סקל״א סק״ט). וי״ל טעמי׳ דאדה״ז, מפני דכל ענין תשלומין אלו הוא רק בענין קרבנות, ולית תמן ספיקא דיומא. וראה שיחת ליל י״ב סיון תשד״מ.

3) חגיגה יז, א (וש״נ). וראה רמב״ם הל׳ חגיגה פ״א ה״ז.

4) ראה טז, טז.

5) ראה שו״ע אדה״ז או״ח סתקכ״ט ס״ו דחג הם. וראה מ״מ לשו״ע שלו (על הגליון) סי׳ רמב ס״א דלענין קרבנות (שזהו ענין התשלומין) קרוי גם מקרא קדש. וראה אנציקלופדי׳ תלמודית ערך חול המועד בתחלתו. וש״נ.

6) תוד״ה תשלומין — חגיגה ט, א.

7) חגיגה ב, א. שם ט, א. וראה ירושלמי שם פ״א ה״א ובמפרשים שם.

8) רש״י ד״ה כולן תשלומין לראשון, חגיגה ט, א.

9) רש״י חגיגה שם ד״ה כולן תשלומין זל״ז. וראה גם רש״י שם ב, א ד״ה הניחא: לשון הירושלמי שם.

10) כן הקשה בשפת אמת לחגיגה יז, א. וראה גם שו״ת חת״ס ח״ז סכ״ח.

ב. ויש לומר דעם ביאור אין דעם:

דער ענין פון תשלומין איז בהתאם צום תוכן היו"ט. ועד"ז ביי חג השבועות: דאָס וואָס די ימי התשלומין פון חג השבועות זיינען אין ימות החול, איז ניט אַ בדרך ממילא ענין — וויבאַלד שבועות איז בלויז איין טאָג איז מוכרח אַז די ימי התשלומין פון שבועות זיינען בימי החול — נאָר דאָס איז בדיוק: דער תוכן פון שבועות איז גורם אַז די תשלומין שלו זאָלן זיין אין ימות החול (כדלקמן סעיף יא).

[נאָר מער: וויבאַלד אַז אַלע ענינים התורה זיינען בתכלית הדיוק, דאַרף מען זאָגן, אַז אַזוי ווי בפשטות הענינים, זיינען די ימי התשלומין פון שבועות ימי החול דערפאָר וואָס שבועות איז יום אחד — עד"ז בתוכן הענינים, אַז אָט דער תוכן אין חג השבועות וואָס איז מחייב אַז די תשלומין שלו זאָלן זיין בימי החול, איז ער אויך פאַרבונדן מיט דעם וואָס חג השבועות איז יום אחד].

און דערפאָר קען מען אַפלערנען די תשלומין פון שבועות פון פסח וסוכות (אויך לויט דער דיעה אַז „תשלומין זל"ז"): דער לימוד איז אויף דעם כללות הענין אַז אויך ביי חג השבועות איז דאָ אַן ענין פון תשלומין; אָבער נאָך דעם ווי מען ווייס אַז אויך ביי חגה"ש איז דאָ תשלומין, איז „אוקי באתרא"[11], אַז דער גדר התשלומין שלו איז בהתאם צום תוכן פון שבועות.

ג. ענין הנ"ל — אַז דאָס וואָס די תשלומין פון חגה"ש זיינען אין ימי החול איז פאַרבונדן מיטן תוכן החג, איז נאָך מער מוכרח לויטן ביאור אין דעם לשון חז"ל הנ"ל (בנוגע ימי התשלומין פון די ג' רגלים) — „תשלומין כל שבעה". דלכאורה תמוה:

הקרבת קרבנות החג אין יו"ט ראשון איז דאָך ניט קיין תשלומין, נאָר דאָס איז זמן חיובם, עיקר החיוב[12]; ובפרט לויט דער (דעה ו)הלכה[13] אַז „כולן תשלומין לראשון", איז דאָך זיכער אַז עיקר החיוב איז ביום הראשון — איז ווי זאָגט מען „תשלומין כל שבעה", בשעת תשלומין איז נאָר אין די ששה ימים וואָס קומען נאָכן יום ראשון[14]?

איינער פון די ביאורים אין דעם[15]: עס איז דאָ אַן אונטערשייד צווישן דעם ענין התשלומין ביי קרבנות החג און דעם ענין התשלומין ביי אַנדערע עניני תורה:

בכלל איז דער באַדייט פון תשלומין — אַז מ'איז משלים אַ דבר חסר. ד.ה. מ'איז משלים אַ זאַך וואָס מ'האָט פריער פאַרפעלט. איז דערפון גופא פאַרשטאַנדיק, אַז דער ענין פון תשלומין איז אַ „בדיעבד'דיקער" ענין, דאָס איז ניט דער זמן פון דעם ענין.

[ולדוגמא — דער ענין פון פסח שני, וואָס מען דאַרף ברענגען „את הפסח במועדו, תעשו אותו במועדו"[16], ס'איז נאָר אַז אויב איינער האָט פאַרפעלט דעם חיוב, גיט אים דאַמאָלס תורה אַ מעגלעכקייט דאָס צו משלים זיין בזמן

11) ראה בארוכה לקו"ש חכ"ג (ע' 22 ואילך) דוגמאות מכמה ענינים בתורה עד"ז.

12) ראה חגיגה ז, א „בעיקר הרגל" (וברש"י שם). וראה רש"י ד"ה ביו"ט (שם, ב) דעיקר מצותן ביום ראשון (וראה לקמן הערה 27). וראה שם ט, א: אותו אתה חוגג .. למה נאמר שבעה לתשלומין.

13) רמב"ם הל' חגיגה פ"א ה"ד. שם פ"ב ה"ה.

14) ולהעיר מלשון הרמב"ם שם פ"א ה"ז: ויש לו תשלומין כל ששת ימים שלאחר חגה"ש.

15) ראה עוד ביאור — שיחת ליל י"ב סיון תשמ"ב.

16) בהעלתך ט, ב. שם, ג.

אחר — בפסח שני[17]. אבער מלכתחילה טאָר מען זיך ניט סומך זיין אויף פסח שני, ווייל מען דאַרף מקריב זיין דעם פסח ראשון אין זיין זמן — י"ד ניסן].

אבער די ימי תשלומין פון די קרבנות החג זיינען אַנדערש — ביי זיי גיט תורה מלכתחילה שבעת ימים אויף ברענגען דעם קרבן, אַזוי, אז דער זמן הקרבן איז מלכתחילה שבעת ימים.

ואע"פ אַז דער וואָס קען מקדים זיין און ברענגען זיין קרבן ביום ראשון של חג טאָר ניט מאחר זיין און ברענגען דעם קרבן אין די תשלומין טעג, און ווי דער רמב"ם פסק/נט[18] „מצוה להקדים ולהקריב בראשון . . וכל המאחר הרי זה מגונה ועליו נאמר[19] נוגי ממועד אספתי" — איז דאָס אבער ניט א דין מצד דעם זמן הקרבן (אַז מ'האָט פאַר־פעלט ברענגען דעם קרבן בזמן הקרבן), נאָר בלויז אַז דער מאחר איז מגונה, חסרון בהגברא[20]: דער מאחר זיין בשעת מען קען מקדים זיין, איז א הנהגת הגברא „מגונה". אבער אויך ווען מען ברענגט אים באיחור, נאָך דעם יום ראשון, איז עס א קרבן „בזמנו"[21].

---

17) ואין זה שייך להפלוגתא (פסחים צג, א־ב. הובאה בחגיגה וירושלמי שנסמנו בסוף ההערה) אי פ"ש הוי תשלומין דראשון או תקנתא דראשון או רגל בפ"ע — כי לכו"ע ענינו של פ"ש בפשטות הוא (כפשוטו של מקרא) עבור זה שלא הקריב קרבן פסח במועדו ובא להשלים חיובו [אלא שלמ"ד רגל בפ"ע גם אם לא ה' חייב בראשון מביא פ"ש (פסחים שם). וראה לקו"ש חי"ח ע' 126 ואילך]. ולכו"ע אסור לאדם לסמוך לכתחילה על פסח שני ולא להביא פסח ראשון [כי גם למ"ד תקנתא דראשון ואינו חייב כרת עד שלא יקריב בשני — ה"ז בגדר „תקנתא"*, תיקון העבר].

ומובן ג"כ, דאף שבעיקר ענינן התשלומין דקרבנות החג שונה מפסח שני (כדלקמן בפנים) — אין זה סותר שלמדין כמה פרטים זמ"ז (ראה חגיגה ט, סע"א ואילך. ירושלמי חגיגה שם. ועוד). ואכ"מ.

18) הל' חגיגה פ"א ה"ה.

---

*) לדעת הרמב"ם (הל' ק"פ פ"ה ה"א־ב) כ"ה גם למ"ד רגל בפ"ע, ובצפע"נ לרמב"ם בתחלתו (א, סע"ב) דלשיטת הרמב"ם גם פסח שני לא הוי גדר השלמה. אבל לכאורה אין כוונתו בזה שזהו כמו ד' ימי החג להסברא ד„חד זמן הוא" (ראה לקמן הערה 21), שהרי (גם) בס' היד נמנו פסח ראשון ופ"ש כשתי מצות (ראה הכותרת להל' ק"פ. שם פ"ה ה"א). ולכאורה כוונתו רק שפ"ש נקרא „זמן" קרבן, אבל הוא זמן בפ"ע. וראה לקו"ש חי"ח ע' 128 ואילך. ואכ"מ.

19) צפנ' ג, יח.

20) ראה יתירה מזו טורי אבן לר"ה (ד, ב ד"ה ורבנן). וכן טו"א לחגיגה ט, ב ד"ה אלא למ"ד) ד„לאו איסורא איכא למאחר אלא זירוז בעלמא הוא מדרבנן משום דזריזין מקדימים למצות". וראה מגילה ה, סע"א וברש"י שם ד"ה כ"ז חגיגה. פני יהושע למשנה מגילה שם. ולהעיר מחגיגה ז, ריש ע"ב: פושעים . . זריזין (וברש"י שם).

אבל גם את"ל שלדעת הרמב"ם הוא איסור גמור, לכאורה ה"ז ענין רק בהגברא, ולא שחסר בזמן ההקרבה.

[בהגהות יד איתן והר המור"י לרמב"ם שם, דמקור הרמב"ם הוא מברכות כח, סע"א: דאחרו זמני מועדיא דבירושלים. ולפ"ז צ"ל לכאו' שחסר בזמן הקרבן. אבל מלשון הרמב"ם „ה"ז מגונה" משמע שהחסרון הוא רק מצד הגברא (ולא שחסר בזמן הקרבן). ולהעיר מצפע"נ הפלאה בהשמטות (נד, ג) דשחרית הוא „זמן נמשך" (ולא זמן תשלומין) ומ"מ שייך בי' „נוגי ממועד גו'" אלא רק „לישנא דצערא הוא" (ברכות שם). ע"ש. ואכ"מ].

21) ראה גם טורי אבן ופנ"י (שבהערה הקודמת). ולהעיר מצפע"נ לרמב"ם בתחלתו (א, סע"ב. וכן בהשמטות לשם — בצפע"נ הפלאה בסופו (נד, ד). מהד"ת כו, א) דיש מ"ד בירושלמי חגיגה פ"א דכל ז' ימי החג הוי זמן חגיגה ולא גדר השלמה, „גדר נמשך וחד זמן הוא". אבל ע"פ המבואר לקמן בפנים (סעיף ה) דגדר התשלומין כאן הוא רק מצד הגברא — י"ל דלכו"ע הוי זמן חגיגה, גם למ"ד תשלומין דראשון (כדלקמן שם והערה 28).

במאירי למשנה חגיגה (ט, א. ועד"ז במאירי פסחים עא, א) „שיש לקרבנות . . תשלומין . . שלא נאמר עליו עבר יומו בטל קרבנו אלא יש לו תשלומין כל ז', ומשמע שזמן התשלומין אינו „יומו" (וראה לשונו שהועתק לקמן הערה 28). אבל י"ל שלאחרי שהתורה חידשה שיש תשלומין, שוב ה"ז „יומו" וזמנו. ועצ"ע.

ד. אַ הוכחה אויף דעם:

איינער פון די קרבנות אין וועלכע מ'איז מחוייב בימי הרגל איז עולת ראי'[22]. און וויבאלד דאָס איז אַ קרבן עולה וועלכער איז כולו לה'[23], האַלטן בית שמאי אַז מען טאָר עס ניט מקריב זיין ביו"ט[24], ווייל עס איז ניטאָ דערביי קיין צורך „אוכל נפש", דאָ איז בלויז פאַראַן אכילת גבוה אַבער ניט „לכם"[25]. און לשיטתם ברענגט מען די עולות ראי' ערשט במוצאי יו"ט ראשון.

איז לכאורה תמוה ביותר — לויט ב"ש קומט אויס אַ דבר והיפוכו: תורה איז מחייב אַ אידן אין אַ קרבן און זאָגט אַז עיקר החיוב איז ביו"ט ראשון, און צוזאַמען דערמיט אסר"ת תורה אַ אידן צו ברענגען דעם קרבן בזמן פון עיקר החיוב, נאָר הייסט אים ברענגען בזמן תשלומין!

[און לויט ווי דער אַלטער רבי שרייבט בשולחן ערוך שלו[26] — האָבן אויך בית הלל (און „הרבה מישראל") זיך געפירט אין דעם ענין ווי ב"ש און געבראַכט די עולות ראי' במוצאי יו"ט].

נאָך מער: בחג השבועות קומט נאָר אויס, אַז די הקרבה פון עולת ראי' של יו"ט איז דוקא בימי החול — נאָכדעם ווי דער יו"ט איז שוין אַדורך!

איז דערפון גופא געדרונגען[26], אַז דער ענין פון תשלומין בנוגע די קרבנות החג איז ניט אַן ענין פון בדיעבד, נאָר דאָס איז מלכתחילה זמן הקרבן. און דעריבער האַלטן ב"ש[27] אַז מ'טאָר ניט דוחה זיין יו"ט צוליב הקרבת עולת ראי' ביי וועלכע עס איז ניטאָ קיין צורך אוכל נפש, ווייל אויך למחרתו איז עס בזמנו.

ה. ועפ"ז יובן דער לשון „תשלומין כל שבעה":

ע"פ הנ"ל אַז אַלע שבעת ימים זיינען „זמן" הקרבן, דאָרף מען זאָגן, אַז דער גדר פון תשלומין אין דעם ענין איז בלויז מצד ה„גברא". ד.ה. אַז אפילו איינער וואָס אים פעלט זריזות און האָט ניט מקריב געווען ביום ראשון — גיט אים תורה די אפשריות צו משלים זיין און ברענגען די קרבנות אין די ימים שלאח"ז.

[ס'איז ניט קיין סתירה פון דער הלכה[13] אַז „כולן תשלומין לראשון" פון וועלכער ס'איז משמע אַז דער עיקר החיוב איז ביום ראשון און די שפעטער-דיקע טעג זיינען בלויז „תשלומין" —

---

22) ריש חגיגה. שם ו, ב. רמב"ם ריש הל' חגיגה.

23) ראה חגיגה שם (ו, ב) „שהראיי' עולה כולה לגבוה".

24) ביצה יט, א. חגיגה ז, ב. יז, א.

25) פרש"י (במקומות שבהערה הקודמת) — ע"פ ביצה (כ, ב). וראה רש"י חגיגה יז, א ד"ה יום טבוח (ובתוס' שם) דלב"ש גם החגיגה אינה קריבה ביו"ט. ואכ"מ.

26) או"ח סתצ"ד סי"ט. — מקורו של אדה"ז נת' לעיל ע' 24 ואילך.

•26) וראה שו"ת חת"ס הנ"ל (הערה 10) ד"ה ובמחילת כבודם.

27) ומכיון שבדבר זה „עשו ב"ה כדבריהם" (כנ"ל משו"ע אדה"ז) — עכצ"ל שגם ב"ה ס"ל שעכ"פ זהו „זמן" הקרבן ולא רק „השלמה" (דאל"כ איך הקילו לעשות כב"ש ולא הקריבו בזמן). וראה לעיל שם הערה 52.

בפרש"י חגיגה (ז, ב ד"ה ביו"ט) דזה ש„שרו ב"ה בעולת ראי' (ביו"ט) . . אע"פ שיש להן תשלומין" הוא משום ד„עיקר מצותן ביום ראשון". אבל ראה שפת אמת חגיגה שם ש(נוסף לזה שברש"י ביצה (יט, א ד"ה אבל. כ, ב ד"ה אף זו) פי' הטעם „שמא יאנס ולא יקריבנה בשאר הימים" — הנה) כוונת רש"י היא (לא שאם יקריב אח"כ יחסר „עיקר מצותן", כ"א) שמפני זה נחשב זמנה קבוע, וכמפורש בביצה (כ, ב. ובתוס' שבהערה 25 בשם הירושלמי) שזהו טעמם דב"ה שדחי יו"ט. ועפ"ז מתרץ שם קושיית הטו"א (שם) על פרש"י דאם „עיקר מצותן ביום ראשון" א"כ חגיגה וראי' לא יקריבו ביו"ט אחרון (גם לב"ה) כיון שאין עיקר מצותן בימים אלו — כי גם בימי תשלומין הוי זמנה קבוע. ע"ש.

ווייל דער ענין פון „תשלומין לראשון" איז בלויז בנוגע צו חלות החיוב, ד.ה. אז דער חיוב צו ברענגען דעם קרבן לייגט זיך (ניט אויף יעדערן פון די שבעת ימים פאר זיך — „אין לך יום בהם שאין חובתו תלוי' בו בעצמו" — נאר דער חיוב איז חל) אויף יום ראשון, און דער חיוב פון די שפעטערדיקע טעג איז בלויז א המשך פון דעם חיוב ביום ראשון (ובמילא, אויב עס איז ניטא קיין חיוב ביום ראשון, קען במילא ניט זיין קיין המשך, א קרבן אין די ימים שלאח"ז).

אבער לכו"ע, איז דער ברענגען די קרבנות לאחרי יום ראשון ניט קיין הקרבה „בדיעבד", וואס מען פארפעלט „זמן" קרבן, נאר דאס איז זמן הקרבן[28]).

און וויבאלד אז דער גדר התשלומין איז (בעיקר) אן ענין מצד זריזות הגברא[29] — איז דאך שייך דער ענין פון תשלומין אויך בנוגע צו יום ראשון. ווארום מצד ענין הזריזות דארף מען מקדים זיין צו ברענגען דעם קרבן וואס פריער ביום ראשון גופא, גלייך „בצפרא"[30], ובמילא ווען איינער איז זיך ניט מזדרז צו ברענגען די קרבנות גלייך „בצפרא", איז דער ברענגען שפעטער אין טאג (ביום ראשון גופא) א גדר פון תשלומין — קומט אויס, אז דער ענין התשלומין איז דא „כל שבעה"[31].

— וואס ע"פ כל הנ"ל (אז די שבעת ימים זיינען „זמן" הקרבן) קומט אויס, אז ביי חג השבועות האט תורה מלכתחילה אויסגעשטעלט דעם „זמן" פון די קרבנות החג שלו אין אן אופן, אז די „שבעת ימים" פון זמן הקרבנות זיינען כולל סיי דעם יו"ט (ובפרט שלאחרי ה„צפרא") און סיי די ימות החול (שלאחרי היו"ט) בשווה!

ו. דער ביאור אין דעם:

עס איז ידוע אז בעת מתן תורה איז געווען די בחירה אין עם ישראל. ווי דער פסק דין פון מגן אברהם[32] — אראפגעבראכט אין אלטן רבינס שולחן ערוך[33] — אז ביים זאגן (אין ברכות ק"ש) „ובנו בחרת מכל עם ולשון" דארף מען מכוין זיין אויף מתן תורה[34].

אין וואס באשטייט דער חידוש פון „בחירה" אין עם ישראל לגבי פריער? אויך פאר מ"ת זיינען אידן שוין געווען אויסגעטיילט פון אלע אנדערע אומות. ווי מען געפינט נאך פאר יציאת מצרים אז שוין דעמאלט ווערן אידן אנגערופן „בני בכורי ישראל"[35]; איז פארוואס זאגט מען אז ערשט ביי מ"ת האט דער אויבערשטער בוחר געווען אין אידן?

---

28) ולשון רש"י (חגיגה ט, א ד"ה כולן תשלומין לראשון) „יום אחד עשה הכתוב עיקר" — י"ל הכוונה שאז חלות החיוב. ואולי יש לפרש כן גם לשון המאירי שם: עיקר החיוב בראי' בחגיגה בראשון הוא ולא בשאר הימים וכשהוא חוגג בשאר הימים אינו חוגג אלא בתורת תשלומין של ראשון. ודוחק. וראה לעיל הערה 21.

29) ולכאורה מוכרח לומר כן להמ"ד „תשלומין זה לזה", וכפרש"י חגיגה שם (ד"ה כולן תשלומין זל"ז) שלמ"ד זה „יום ראשון שהוא נראה להביא עיקר לדידי' וימיו שלאחריו תשלומין לו" — דלכאורה, איפה מרומז בקרא שעיקר זמן קרבן הוא ב„יום ראשון שהוא נראה להביא" (והוא „עיקר" רק „לדידי")? ועכצ"ל שהו"ע בהגברא, כבפנים.

30) ראה פסחים ד, א.

31) ואולי בלשון זה נרמז ג"כ שכל השבעת ימים הם נקודה אחת (או בלשון הצפע"נ הנ"ל הערה 21 „חד זמן").

32) סי' ס סק"ב.

33) שם סעיף ד.

34) ראה גם אבודרהם בקידוש ליל שבת בטעם שאין אומרים בשבת אשר בחר בנו כו', אתה בחרתנו כו'.

35) שמות ד, כב (וראה שם, כג).

וההסברה בזה (ווי געראדט שוין כמה פעמים[36]): דער אמת'ער באדייט פון בחירה איז — אז מען קלייבט אויס א זאך בבחירה חפשית; דער וואָרט „בחירה" מיינט אז מען קלייבט אויס די זאך נאָר מצד דעם אייגענעם רצון הטוב, אז קיין שום זאך וואס איז מכריח דעם בוחר.

דערפון איז פאַרשטאַנדיק, אז די אמיתית ענין הבחירה איז ניט פאַר־בונדן מיט די מעלות וואס דער דבר הנבחר פאַרמאָגט — ווייל וען מען וויל א זאך צוליב אירע מעלות — איז עס ניט קיין בחירה חפשית: דער אדם איז מוכרח צו וועלן די זאך צוליב די מעלות וואס זי פאַרמאָגט.

ז. און דאס איז אויך דער עילוי וואס האט זיך אויפגעטאָן ביי מתן תורה לגבי פריער:

בשעת מ'קלייבט אויס א זאך צוליב די מעלות אירע, איז דער עצם האדם „ניטאָ" אין דעם קלייבן, די סיבת הבחירה איז (ניט ער — ניט פון אים, נאָר) די מעלות וועלכע זיינען דאָ אין דער זאָך (שמחוץ הימנו).

דוקא וען מען קלייבט אויס א זאך אין אָן אופן פון בחירה חפשית — וואס קומט בלויז מצד הבוחר — אין דעם איז פאַראַן דער עצם פון דעם בוחר.

ועד"ז בעניננו: פאַר מ"ת איז די אויס־געטיילטקייט פון אידן געווען מצד זייערע גרויסע מעלות וקדושה. און דערפאַר, אע"פ וואס דער אויס־בערשטער האט זיך „פאַרבונדן" מיט אידן, איז דאס ניט דער ענין פון בחירת העצמות.

דוקא ביי מ"ת, וועז „אתה בחרתנו מכל העמים" — ניט (נאָר) מצד די מעלות פון אידן, נאָר ווייל אזוי האט דער אויבערשטער בוחר געווען, בבחירתו החפשית — דאָן האט זיך אויפגעטאָן א פאַרבונד צווישן אידן מיטן אויבערשטן מצד מהותו ועצמותו ית'.

ח. כשם ווי דאס איז בנוגע בחירת הקב"ה בבנ"י — עד"ז איז מצד אידן, אז ביי מ"ת האט זיך אויפגעטאָן אז זייער עבודה איז מצד ענין הבחירה[37]:

פאַר מ"ת איז די עבודה פון אידן געקומען מצד דעם וואס זיי האבן דער־הערט דעם גודל המעלה צו זיין אָן עובד ה' כו' אלקי אבי אברהם כו' בורא העולם וכו'. און וויבאַלד אז די סיבה פון זייער התקשרות צום אויבערשטן איז געווען מצד דער מעלה פון עבודת ה', איז זייער עצם ניט געווען אין דעם. עס האט ניט דורכגענומען זייער עצם.

ביי מ"ת, וועז דער אויבערשטער האט בוחר געווען אין אידן, דאס האט פועל געווען בבני ישראל אז זיי זאלן בוחר זיין אין דעם אויבערשטן. דאס וואס א איד דינט דעם אויבערשטן איז ניט נאָר מצד די „חשבונות" ווי עבודת ה' איז א גוטע זאך, נאָר ווייל אזוי איז ער בוחר בבחירתו החפשית: א איד קלייבט אויס, אָן קיין שום טעם וסיבה (מבחוץ), צו זיין אָן עובד ה'. און וויבאַלד אז די סיבה אויף זיין עבודה איז (ניט נאָר די מעלה כו' פון עבודת ה', נאָר) זיין בחירה,

36) ראה לקו"ש ח"ד ע' 1309. חי"א ע' 5 ואילך (ובהערות שם). ועוד.

37) ראה בארוכה לקו"ש חי"א שם. — ואע"פ שנאמר „(אנכי ה"א) אשר הוצאתיך מאמ"צ גו" — אין זה טעם למה שקודמו, כ"א ענין שני (לדוגמא — שולל דקארו לו אלקא דאלקייא (סוף מנחות) — ראה פרש"י עה"פ).
וראה לקו"ש חכ"ו ע' 126 ואילך.

דעריבער ווערט זיין גאַנצער עצם „פֿאַרנומען" אין דער עבודה.

עפ"ז וועט מען פֿאַרשטיין[38] וואָס דער פסוק[39] זאָגט „החיים והמות נתתי לפניך הברכה והקללה ובחרת בחיים". דלכאורה תמוה[40]: וויבאַלד אַז דער אויבערשטער ווייזט אַן א אידן[41] ווי דורך „טוב" באַקומט מען „חיים" און דורך „רע" ווערט „מות"[42] — וואָס קומט דערנאָך דער ציווי „ובחרת בחיים"? צי דען דאַרף מען אַנזאָגן א מענטשן אַז ער זאָל אויסקלייבן „חיים" אַנשטאָט „מות"?!

איז איינער פון די ביאורים בזה, אַז דער דיוק דאָ איז „ובחרת בחיים": די תורה זאָגט אַן א אידן, אמת טאָקע אַז „נתתי לפניך" חיים וטוב אַזוי אַז דו זעסט מיט דיינע אויגן ווי דורך „טוב" דערגרייכט מען „חיים" — פונדעסטוועגן, אין וואָס פֿאַר אַן אופן דאַרף זיין עבודת ה', אין אַן אופן פון „ובחרת בחיים". דער טעם פון דיין טאָן „טוב" זאָל זיין ניט נאָר ווייל דיין שכל וועט דיר מכריח זיין ווייל טוב ברענגט צו חיים, נאָר טו אַזוי בבחירתך החפשית: דו קלייב אויס „חיים" (אפילו ווען אין דעם וואָלט ניט געווען קיין שום מעלה), און מיש ניט אַריין חשבונות פון שכל[43].

ט. ענין הנ"ל, אַז מ"ת האָט אויפגעטאָן אַז די עבודה פון אידן זאָל זיין מצד בחירה — דריקט זיך אויס אין מתן תורה גופא. והביאור בזה:

די עשרת הדברות זיינען דברים הכי פשוטים[44], וואָס אויך דער שכל אנושי איז זיי מחייב. נאָך מער: חז"ל זאָגן[45] אַז ביי „כל דיבור ודיבור של הקב"ה יצתה נשמתן". ולכאורה[46]: בשלמא דער דיבור „אנכי" און „לא יהי' לך" זיינען ענינים עיקריים וואָס רירן אַן דעם עצם פון א אידן (ביז אַז ביי זיי איז דער דין אַז „יהרג ואל יעבור"). אַבער וואָס פאַר א שייכות האָבן „כבד את אביך", „לא תגנוב", וכיו"ב, מיט פרחה נשמתן[47]?

נאָר אין דעם האָט זיך אויסגעדריקט דער אויפטו פון מ"ת, אַז אפילו ענינים וועלכע זיינען פאַרשטאַנדיק אין שכל האדם — טוט זיי א איד ניט מצד זיין שכל און פאַרשטאַנד בטיב הדבר ההוא, נאָר דערפאַר וואָס אַזוי איז ער בוחר צו טאָן.

און וויבאַלד מען טוט עס מצד בחירה, ליגט מען אין דעם מיט דעם גאַנצעם עצם, און ווי גערעדט פריער, אַז בחירה דערגרייכט ביז אין עצם האדם. און דערפאַר האָבן אַזוי אויך די שפעטערדיקע דברות (וועלכע זיינען דברים פשוטים) אַנגעריכט אין דעם עצם פון אידן און געבראַכט צו פרחה נשמתן.

יוד. דער אויבנדערמאַנטער ביאור בהנוגע צו מתן תורה גיט אויך א הסברה אין דעם וואָס יעדער יו"ט האָט

38) בהבא לקמן — להעיר ג'כ מלקו"ש ח"ד ע' 1340 ואילך.

39) נצבים ל, יט.

40) ראה גם לקו"ת ואתחנן יא, ב ואילך. ד"ה אם בחוקותי ה'ש"ת פ"א-ב. ועוד.

41) ראה פרש"י עה"פ (ונת' בלקו"ש חי"ט ע' 274 ואילך).

42) ראה פרש"י נצבים שם, טו-יח.

43) ראה גם לקו"ש חי"ט שם (ע' 280 ואילך).

44) לקו"ת במדבר טו, סע"ג. ובכ"מ.

45) שבת פח, ב.

46) ראה גם לקו"ש חי"ז ע' 284.

47) להעיר משמו"ר (פכ"ט, ד) „ונגלה להם פרחה נשמתם", ובשהש"ר (פ"ה, ו) „מקול דיבורו הראשון". אבל בשבת שם מפורש שה' „בכל דיבור ודיבור" (וראה גם חדא"ג מהרש"א שם).

מצות וועלכע זיינען ספעציעל פאר דעם יו"ט (בחג המצות — סיפור ביצי"מ, אכילת מצה כו'; בחג הסוכות — ישיבה בסוכה, ד' מינים), דאקעגן חג השבועות זיינען אין ימי החול:

[וואס דאס איז איינער פון די טעמים[48] פארווואס ער ווערט אנגערופן „עצרת" — ווייל די זאך וואס טיילט אויס דעם יו"ט פון ימי החול איז „עצרת", דאס אפהאלטן זיך פון טאן מלאכה, וועלכע איז דא בא אלע יו"ט].

איז דער ענין אין דעם: די אנדערע יו"ט דריקן אויס ענינים פרטיים ומעלות פרטיות אין דעם פארבונד, כביכול, פון דעם אויבערשטן מיט אידן ד.ה. דא רעדט מען וועגן דעם פארבונד צווישן דעם אויבערשטן מיט אידן אין אן אופן מסוים, און בהתאם לזה זיינען געגעבן געווארן מצוות וועלכע זאלן אויסדריקן דעם תוכן פרטי פון דעם יו"ט מסוים.

אבער חג השבועות, זמן מתן תורתנו, דריקט אויס די בחירה פון אויבערשטן אין אידן און די בחירה פון אידן אין אויבערשטן — וואס דאס איז ניט קיין ענין פרטי, און דאס האט ניט קיין „ציור" (עס איז ניט באגרענעצט צו איין אופן אדער א צווייטן אופן אין דער התקשרות) — נאר דאס איז וואס דער עצם פון אלקות איז בוחר אין עמו ישראל און דער עצם פון אידן איז בוחר בהקב"ה. און דערפאר קען מען דאס ניט פארבינדן מיט א מצוה פרטית (די עצירה ממלאכה והשמחה — זיינען „משותפים" בכל המועדים).

יא. און דאס איז אויך די הסברה אין דעם וואס די תשלומין פון חג השבועות זיינען אין ימי החול:

די אנדערע יו"ט וואס זיי דריקן אויס דעם פארבונד צווישן דעם אויבערשטן מיט אידן מצד א תוכן ומעלה פרטית — זיינען זיי פארבונדן מיט אן אויסגעטיילטן זמן. דער תוכן פרטי פון דעם יו"ט מאבט אז דער זמן פון יו"ט זאל זיין אויסגעטיילט פון אנדערע טעג, וואס אין דעם זמן איז מאיר דער ענין מיוחד פון דעם יו"ט.

און דעריבער האט ניט קיין ארט אז די קרבנות פון דעם חג זאל זיין אין א זמן וואס האט ניט קיין שייכות מיט דעם יו"ט (שכולל גם — חול המועד).

אבער חג השבועות דריקט אויס די התקשרות פון אויבערשטן מיט אידן מצד בחירה וועלכע האט ניט קיין „ציור" און דערפאר האט זי ניט קיינע הגבלות (וכנ"ל אז דערפאר האט ניט חג השבועות קיין מצוה מיוחדת).

און מהאי טעמא איז די „עבודה" וועלכע איז פארבונדן מיט חג השבועות — די קרבנות השייכים צו דעם חג — ניט באגרענעצט צו דעם זמן היו"ט, נאר מען קען ברענגען די קרבנות פון שבועות אויך אין ימים וועלכע זיינען ימי חול; און נאך מער: די עולות ראי' פלעגן „הרבה מישראל" מלכתחילה ברענגען נאך יו"ט (כנ"ל סעיף ד) — ווייל דער ענין הבחירה איז העכער פון דעם „ציור" און אויסגעטיילטקייט פון זמן (היו"ט).

יב. עפ"ז וועט מען אויך פארשטיין די שייכות פון דעם ענין הנ"ל (בנוגע די

---

48) קדושת לוי דרוש לשבועות בתחלתו. — ויש לחלקה ממצות שמחת המועד — ע"פ המבואר בד"ה אתה אחד לאדהאמ"צ (וראה גם לקו"ש חט"ו ע' 227 ואילך. סה"מ מלוקט ח"א ע' תיד) לענין השביתה דשבת, שהיא קשורה עם בחי' יחידה דוקא. ע"ש.

תשלומין פון שבועות) צו דעם וואָס שבועות איז יום אחד:

דער אַלטער רבי איז מבאר[49] דעם טעם פאַרוואָס חג השבועות „אינו אלא יום אחד בלבד משא"כ בפסח וסוכות שהן ז' ימים" — אַז פסח וסוכות זיינען פאַרבונדן מיט די ז' מדות, און דערפאַר קומט עס אַראָפּ אין זמן פון שבעת ימים: משא"כ חגה"ש זמן קבלת התורה, „הוא בחי' יחידה שלמעלה מהתחלקות ז' מדות", און דערפאַר קומט עס אַראָפּ אין זמן אין אופן פון „יום אחד" (דער מספר ווי ער איז העכער פון התחלקות).

ד. ה.: פסח און סוכות זיינען פאַרבונדן מיט דער התגלות אלקות וואָס איז מלובש אין די ז' מדות, דער גילוי איז פאַרבונדן מיט א „ציור" כביכול און מיט אַ תוכן פרטי (למעלה, ועד"ז למטה ביים אדם); משא"כ בחגה"ש איז די התקשרות אַזאַ וועלכע איז העכער פון התחלקות למעלה, און פאַרבונדן מיט דער פשיטות פון יחידה, ווייל שבועות איז דער זמן פון בחירה. און דערפאַר איז עס יום אחד בלבד[50], יחיד שלמעלה מאחד סתם[51].

קומט אויס, אַז אויך אין דעם „זמן" פון שבועות איז מודגש ווי שבועות איז בעצם אַן ענין וואָס איז העכער פון התחלקות הזמן; און דעריבער ווערט אַזוי נסתעף בנוגע דעם זמן פון די קרבנות החג, אַז עס איז העכער פון די התחלקות פון יו"ט וחול, די שבעת ימים זיינען כולל סיי דעם טאָג פון יו"ט און סיי די ימי החול (שלאחרי היו"ט) — כאחד.

(משיחות יום ב' דחגה"ש וש"פ נשא תשמ"ג)

---

49) תו"א יתרו בהוספות קט, סע"ד ואילך.

50) עפ"ז יש לבאר השייכות דקרבנות של אשר — „שהקריבו קרבנו ע"ש הבחירה שבחר הקב"ה בישראל" (במדב"ר פי"ד, י. ע"ש) — ליום עשתי עשר (נשא ז, עב), מספר י"א המורה על בחי' הכתר• (שלמעלה מיו"ד ספירות) — ראה תו"א שם, שמ"ת שייך לכתר.

51) אוה"ת יתרו ריש ע' תתעג.

•) להעיר מראב"ע נשא שם: והוא סוד גדול. וראה ס' השיחות תשמ"ט ח"א (קה"ת, תש"נ) ע' 389 ואילך.

שלח

א. אין היינטיקער סדרה ווערט דערציילט ווען חטא המרגלים, זייער הוצאת דיבה על הארץ[1], און צווישן די עניני דיבה וואָס זיי האָבן געזאָגט איז געווען — „ושם[2] ראינו את הנפילים בני ענק מן הנפילים ונהי בעינינו כחגבים וכן היינו בעיניהם".

שטעלט זיך רש"י אויפן וואָרט „הנפילים" און איז מפרש: ענקים מבני שמחזאי ועזאל שנפלו מן השמים בימי דור אנוש.

לערנען מפרשים[3], אַז רש"י באַווּאַרנט די שווערקייט פונעם כפל לשון „נפילים" אין פסוק (— „הנפילים . . מן הנפילים")[4], איז רש"י מסביר, אַז די צוויי מאָל „נפילים" האָבן יעדער פון זיי אַן אַנדער אָפּטייטש: דער ערשטער „נפילים" מיינט — „ענקים" (ווי רש"י טייטשט אין פ' בראשית[5] אַז „נפילים" — „בלשון עברית לשון ענקים הוא"), און דער צווייטער מאָל — „(בני ענק) מן הנפילים" — איז „מלשון נפילה שנפלו מן השמים", און דער פשט אין פסוק איז, אַז זיי האָבן געזען די ענקים וואָס האָבן געשטאַמט „מאותם שנפלו מן השמים שהם שמחזאי ועזאל".

מען דאַרף אָבער פאַרשטיין (נוסף אויף דער שווערקייט אין זייער פירוש, כדלקמן סעיף ג): למאי נפק"מ אין פשוטו של מקרא צו וויסן (א) אַז די נפילים שנפלו מן השמים האָבן געהייסן שמחזאי ועזאל, און (ב) אַז זייער נפילה איז געווען „בימי דור אנוש"[6]?!

נאָך מער איז די תמי': ביים פסוק „הנפילים היו בארץ" (אין פ' בראשית[5]) געפינט מען ניט אַז רש"י זאָל מודיע זיין די נעמען פון די נפילים — איז תמוה: וויבאַלד אַז במקום סיפור המאורע (אין פ' בראשית) האָט רש"י ניט געפונען פאַר נויטיק צו בריינגען די נעמען פון די „נפילים" — דוקא בפרשתנו, וואו דער ענין הנפילים ווערט דערמאָנט נאָר בדרך אגב, דאַרף רש"י לאָזן וויסן זייערע נעמען[7]?!

אויך דאַרף האָבן אַ ביאור: בנוגע די נעמען פון די „נפילים" שנפלו מן השמים געפינט מען אין חז"ל צוויי דעות: אין מס' יומא[8] ווערט געזאָגט „מעשה עוזא ועזאל" (און אַזוי ברענגט זיך בכ"מ במדרשים[9]): אָבער תרגום יונתן[10] זאָגט „שמחזאי ועוזיאל" (ועד"ז אין מס' נדה[11]: סיחון ועוג בני אחי' בר

---

1) יג, לב.
2) שם, לג.
3) רא"ם. ועוד.
4) „ועוד שאין טעם לומר ושם ראינו את הנפילים מן הנפילים" (רא"ם שם).
5) ו, ד.

6) ועוד: בפרש"י בראשית שם (ד"ה בימים ההם) כ' „בימי דור אנוש ובני קין" — וכאן משמיט רש"י „ובני קין" (וברמב"ן בראשית שם מעתיק מרש"י רק „בימי דור אנוש").

7) ומובן שאין לומר, דמאחר שהכתוב (לעיל פסוק כב) הודיע שמות הענקים שראו, מוכרח רש"י לכתוב השמות של הנפילים הראשונים. וראה רשב"ם ורמב"ן כאן.

8) סז, ב — וכן נעתק בהד"ה בפרש"י שם.
9) דב"ר ספי"א. זח"א לז, א. ועוד.
10) בראשית שם.
11) סא, סע"א.

שמחזאי. ובפרש"י שם: שבא משמחזאי ועזאל[12]) און אזוי ברענגט זיך אין נאך ערטער[13].

— פארוואס קלייבט אויס רש"י דוקא די דעה „שמחזאי ועזאל", און ניט „עוזא ועזאל"[14]?

ב. נוסף אויף דער הוספה פון רש"י דא בנוגע די שמות הנפילים — איז אין דעם עצם אפטייטש פון ווארט „נפילים" פאראן לכאורה א שינוי אין פרש"י:

דא בפרשתנו זאגט רש"י „שנפלו מן השמים", משא"כ אויפן פסוק[5] „הנפילים היו בארץ" טייטשט רש"י[15] „על שם שנפלו והפילו את העולם", וואס דער טייטש פון „נפלו" (בפשטות) איז[16], אז זיי זיינען נאבד געווארן מן העולם (ע"ד „הפילו את העולם" שבפרש"י תיכף לאח"ז).

[עס זיינען פאראן מפרשים[17] וואס זאגן, אז כוונת רש"י דארט איז „נפלו מן העולם[18] ר"ל מן העולם העליון שהם שמים", אזוי ווי רש"י טייטשט דא בפרשתנו „שנפלו מן השמים". אבער לכאורה צע"ג צי מ'קען אזוי זאגן דעם פירוש, היות ס'איז אויף דעם ניטא קיין רמז אפילו בלשון רש"י, ואדרבה, כנ"ל, רש"י זאגט ביידע בחדא מחתא „שנפלו והפילו את העולם"[19]).

איז תמוה ביותר: פארוואס איז רש"י דא משנה פון זיין פירוש אין פ' בראשית און זאגט א נייעם פירוש „שנפלו מן השמים"?

[ווארום אויך לויט דעם פירוש „שנפלו והפילו את העולם" איז פארשטאנדיק ווי די הדגשה „מן הנפילים" ווערט אנווארפן א פחד אויף אידן[20] (ובפרט — לויטן צווייטן פירוש אין רש"י דארט[15] אויף די ווערטער „אנשי השם" — „אנשי שממון שממו את העולם")].

נאך מער: דער שינוי אין פרש"י פון „נפילים", מאכט א שינוי ניט נאר אינעם אופן נפילתם (צי נפלו מן העולם, אדער נפלו מן השמים) — נאר אויך אין דעם מהות „הנפילים":

לויט פרש"י אין בראשית, זיינען די „נפילים" געווען בני אדם (און מלאכים און שמים — מאן דכר שמייהו) וואס „נפלו והפילו את העולם" דורך זייערע חטאים. ועד"ז איז רש"י מפרש (בפי' רושו הראשון והעיקרי[21]) די ווערטער

---

12) ולכאורה משמע שכן — עזאל — גריס בש"ס שם, ולא לאפושי מחלוקת. וראה גם בעה"ט בראשית שם.

13) יל"ש בראשית שם (רמז מד).

14) ולהעיר שבפרש"י אחרי (טז, ח) מפרש „עזאזל" — „הר עז כו'" (ע"פ דעות הראשונות ביומא שם), ולא כתנא דבי ר"י (ביומא שם) „שמכפר על מעשה עוזא ועזאל" (והטעם י"ל כי אינו ע"ד הפשט כלל).

15) ע"פ ב"ר ספכ"ו.

16) כמ"ש בס' זכרון, רא"ם, גו"א ועוד שם. וכ"כ ביפ"ת (השלם) לב"ר שם. פי' מהרז"ו שם. ועוד.

17) נחלת יעקב (הובא בשפ"ח) בראשית שם.

18) לשון המדרש שם.

19) ולהעיר שרש"י משמיט ענין הג' (בב"ר שם) „ושמלאו את העולם נפלים כו'".

20) ועוד ועיקר: עצם הענין שהענקים מתייחסים לנפילים הקדמונים דפ' בראשית ש„המה הגבורים אשר מעולם" (בראשית שם) יש בו כדי להפחיד את בנ"י (ראה רמב"ן כאן בסופו).

21) משא"כ בפי' הב' שם „הם השרים" ההולכים בשליחותו של מקום אף הם היו מתערבים בהם".
אבל להעיר (נוסף ע"ז שבכת"י רש"י אחדים (שתח"י) ליתא. וראה גם רש"י עה"ת הוצאת

•) ראה רש"י עה"ת הוצאת בערלינער שיש גירסא „שדים".

(בפ' בראשית שם[22]) „בני האלקים" — ניט מלאכים[23] נאָר „בני השרים וה־שופטים".

משא"כ לויט פרש"י בפרשתנו — „שנפלו מן השמים" — זיינען די נפי־לים געווען מלאכים.

איז תמוה ביותר, פאַרוואָאס איז רש"י מחדש אַ נייעם פירוש אין „נפילים"?

ג. ויש לומר דעם ביאור אין דעם אַלעם:

די שאלה אין פסוק וואָס רש"י קומט פאַרענטפערן, איז ניט (אַזוי) דער כפל אין פסוק „הנפילים . . מן הנפילים"

— וואָרום ראשית כל, איז דער כפל ל' „נפילים" כשלעצמו ניט קיין (גרוי־סער) חידוש, מען געפינט כמה פעמים אַז די תורה איז כופל אַ לשון צוליב תוספת הדגשה[24]

[וע"ד התואר[25] „צדיק בן צדיק", וואָס קומט אונטערשטרייכן גודל הצדקות של הבן, ועד"ז בעניננו, אַז דורך זאָגן „נפי־לים (ענקים) . . מן הנפילים" קומט צו אַ הדגשה יתירה אין דעם, ובמילא — אין דער הפחדה פון אידן (ולכן איז ניטאָ קיין הכרח צו זאָגן אַז די צוויי מאָל „נפילים" זיינען משונה זמ"ז — האָבן פאַרשידענע טייטשן)],

און נוסף לזה, אויב די שוועריקייט איז מצד כפל ל' „נפילים", האָט רש"י געי־דאַרפט מעתיק זיין (איז דבור המתחיל) אויך (ואדרבה — בעיקר) די ווערטער „מן הנפילים", וואָס זיי זיינען די הכפלה —

נאָר די שאלה (פון רש"י) איז: אין די פריערדיקע פסוקים ווערט דערציילט ווי די מרגלים האָבן מתאר געווען די שטאַרקייט פון די יושבי הארץ — „אפס כי עז העם גו' והערים גו' וגם ילידי הענק ראינו שם"[26]. שטעלט זיך די שאלה: וואָס האָבן די מרגלים דאָ (בייַ „ויוציאו דיבת הארץ") מחדש געווען לגבי זייערע פריערדיקע רייד „וגם ילידי הענק ראינו שם"[27] (חוץ פון צו־געבן דעם תואר „נפילים")[28]?

איז רש"י מפרש, אַז „נפילים" מיינט די „ענקים מבני שמחזאי ועזאל שנפלו מן השמים", וואָס דערמיט ווערט מובן ווי די מרגלים האָבן דאָ מוסיף געווען

בערלינער): א) ההמשך בפרש"י „כל אלקים שבמקרא לשון מרות כו'" קאי (לכאורה) על פירוש הראשון•• (אבל ראה לבוש שם). ב) גם בפירוש זה לא כתב רש"י (כפדר"א פכ"ב. ועד"ז שם פ"ז) „מלאכים" אלא „שרים". ולהעיר מראב"ע בראשית שם. ואכ"מ.

22) ו, ב. — שמזה מובן שכ"ה הפירוש גם בפסוק ד שם.

23) כדעת הפדר"א שם.

24) ולהעיר מפרש"י (לך יד, י): בארות בארות, בארות הרבה. — אלא שבנדו"ד אין הכוונה שהוא כפל (כמו „בארות בארות"), אלא דזה שהמרגלים חדשו והודיעו „הנפילים . . מן הנפילים", שמוצאם מנפילים, היתה הדגשה יתירה ב„ענקיות" שלהם — שגם אבותיהם היו ענקים — בכדי להוסיף בההפחדה כו'.

25) רש"י תולדות כה, כא.

••) ובאו מכת"י רש"י (שתח"י) ענין זה (כל אלקים כו') בא לפני „ד"א".

26) יג, כח.

27) ראה גם משכיל לדוד כאן ד"ה ענק.

28) ברמב"ן כאן (בסופו) „ועתה חזרו להפליג להם בחזקת הענקים . . לקרא אותם נפילים . . והם מן הנפילים הקדמונים אשר שמעתם עליהם כו'". אבל: (א) לכאורה פרט זה (והם מן הנפילים הקדמונים) אינו הפלגה כ"כ בחזק שלהם. (ב) ועיקר: בפסוק הא' של הוצאת דיבת הארץ נאמרו רק דברים חדשים לגמרי („ארץ אוכלת יושביה' גו' וכל העם גו'", וכפרש"י — נעתק לקמן הערה 34), ולכן מסתבר שגם בפסוק זה יש דבר חדש לגמרי.

אַן ענין חדש לגמרי: דאָס זיינען לגמרי ניט פון דעם סוג אפילו פון די „ילידי הענק" וועלכע זיי האָבן פריער דערמאָנט (וואָס וועגן זיי האָט מען געלערנט אין פ' בראשית, „הנפילים היו בארץ"[29]) — ד.ה. מענטשן וואָס די פחדה זייערע איז נאָר דאָס וואָס זיי זיינען גרויס און הויך אין וואוקס, ריזן — נאָר דאָ ווערן געמיינט „נפילים" (ענקים כנ"ל, אָבער) וועלכע האָבן געשטאָמט פון מלאכים, „שנפלו מן השמים".

ד. און דאָס איז אויך דער טעם פאַרוואָס די מרגלים האָבן דאָס געזאָגט דוקא דאָ, ביי „ויוציאו דיבת הארץ" — ווייל דער ענין איז פאַרבונדן מיט דעם חידוש וואָס איז פאָרגעקומען בהזמן צווישן זייערע פריערדיקע דיבורים און די דיבורים:

די תורה דערציילט, אַז וועגן די מרגלים האָבן פאַרענדיקט זייערע רייד וועגן דער שטאַרקייט פון די יושבי הארץ, איז נאָכדעם געווען דער „ויהס כלב את העם גו' ויאמר עלה נעלה וירשנו אותה כי יכול נוכל לה"[30], און ווי רש"י איז מפרש, אַז כלב האָט משתיק געווען, אַפגעשלאָגן די טענת המרגלים (אַז „עז העם גו'"), זאָגנדיק אַז משה האָט באַוויזן גאָר גרויסע נסים, שלמעלה מן הטבע לגמרי („והלא קרע לנו את הים והוריד לנו את המן והגיז לנו את השליו"), און דעריבער איז „עלה נעלה, אפילו בשמים והוא אומר עשו סולמות ועלו שם נצליח בכל דבריו"[31].

אויף דעם האָבן די מרגלים געענטפערט „לא נוכל לעלות אל העם כי חזק הוא ממנו"[32], און ווי רש"י איז מפרש „כביכול כלפי מעלה אמרו". וואָרום אויב „ממנו" מיינט נאָר די אידן, איז עס אינגאַנצן ניט קיין ענטפער אויף דעם וואָס כלב האָט אויפגעוויזן, אַז דער אויבערשטער קען מאַכן נסים צו העלפן אידן. מוז מען בכן מפרש זיין[33], אַז דערמיט האָבן זיי געמיינט „כלפי מעלה".

אָבער מיט דעם אַליין האָבן זיך די מרגלים ניט געקענט באַגנוגענען, ווייל סוף־סוף ווי קען זיך אָפלייגן ביי אידן (וועלכע האָבן געזען די אַלע נסים) אַז עס קען זיין אַ מציאות פון „חזק הוא ממנו" (כלפי מעלה)?

דעריבער האָבן די מרגלים מוסיף געווען נייע ענינים — „ויוציאו דיבת הארץ גו'" — וועלכע גיבן כאילו אַן אָרט אויף אַ מציאות פון „חזק הוא . . כלפי מעלה"[34].

און דאָס איז וואָס די מרגלים האָבן דאָ מוסיף געווען „ושם ראינו את הנפילים גו'": זיי האָבן ניט געמיינט די שטאַרקייט זייערע מצד זייער גשמיות־דיקער הויכקייט (אַלס ענקים) — ווייל, כמובן בפשטות, האָט גשמיות־דיקע הויכקייט ניט קיין באַטראַף קעגן „מעלה"[35] — נאָר אַ תוקף וחוזק מיוחד

---

29) ועפ"ז יתורץ (עכ"פ יומתק) זה שרש"י לא הביא כאן (כרשב"ם ורמב"ן) הקרא ד„הנפילים היו בארץ".

30) שם, ל.

31) ראה בארוכה לקו"ש ח"ח ע' 86 ואילך.

32) שם, לא.

33) ראה גם לבוש על פרש"י שם.

34) ולכן הדגישו ב„דיבת הארץ" (שם, לב) דברים בלתי טבעיים: ארץ אוכלת יושביה — בכל מקום שעברנו מצאנום קוברי מתים (רש"י). וכל העם אשר ראינו בתוכה אנשי מדות (גדולים וגבוהים. רש"י).

35) להעיר מנח יא, ה ובפרש"י שם, א. רש"י (חקת כא, לד. דברים ג, ב) בנוגע לעוג.

וואָס ווערט געמיינט אין וואָרט „נפי־לים״: „ענקים מבני שמחזאי ועזאל שנפלו מן השמים״, אַז זיי זיינען געווען ניט סתם „ענקים״, נאָר זיי האָבן געשטאַמט (פון מלאכים „שנפלו) מן השמים״, און דערפאַר איז בכחם צו מורד זיין קעגן שמים כו׳.

ה. ביים „בן חמש למקרא״ איז דאָס אַבער פאַרט ניט גלאַטיק — (א) אַז אַ מלאך זאָל מורד זיין בהקב״ה[36], (ב) אַז אַ מלאך אפילו זאָל קענען האָבן עפעס אַ כח דורכצופירן זיין מרידה קעגן אויבערשטן*[36].

— דערפאַר איז רש״י מוסיף אַז „(נפלו מן השמים) בימי דור אנוש״, וואָס דערמיט ווערן באַוואָרנט ביידע ענינים הנ״ל:

א) וועגן דור אנוש זאָגט דער פסוק[37] „אז הוחל לקרוא בשם ה״, און ווי רש״י איז דאָס מפרש „לקרוא את שמות האדם . . בשמו של הקב״ה לעשותן אלילים כו״ — איז פאַרשטאַנדיק, אַז אויך די נפילה פון די מלאכים מן השמים אין יענעם דור איז פאַרבונדן מיט אַ מרידה נגד ה׳.

ב) וויבאַלד די נפילים שטאַמען פון די מלאכים „שנפלו מן השמים בימי דור אנוש״, זיינען זיי דאָך ניט נאבד געוואָרן דורכן מבול[38]. ד.ה. אע״פ אַז די מי המבול זיינען געווען דורך ארובות השמים נפתחו[39], גשם מן השמים[40], רותחין[41] און „וימח את כל היקום״[42], האָט עס אַבער ניט אַפגעמעקט יוצאי חלציהם פון די נפילים, און דאָס באַוויזט, אַז זייער שטאַרקייט איז עד כדי כך, אַז אפילו אַן עונש מן השמים האָט דער אויבערשטער געוואָלט אַז עס זאָל אויף זיי קיין שליטה ניט האָבן[43]!

ו. עפ״ז וועט מען אויך פאַרשטיין פאַרוואָס רש״י ברענגט די נעמען פון די נפילים — „שמחזאי ועזאל״ — ווייל דאָס איז נאָך מער מדגיש זייער שטאַרקן „כח״ למרוד נגד ה׳:

ביי די נפילים בפ׳ בראשית[5] זאָגט דער פסוק „אנשי השם״, און רש״י איז דערויף מפרש „אותם שנקבו בשמות . . שנקבו ע״ש אבדן שנמוחו והותשו״, והיינו אַז אין די שמות פון די נפילים איז מרומז אַן ענין וואָס איז פאַרבונדן מיט זייער מהות.

ועד״ז בענינו, אַז די נעמען „שמחזאי ועזאל״ זיינען מרמז אויף זייער תוכן — און רש״י דאַרף ניט אויסטייטשן אין וואָס דאָס באַשטייט, ווייל דאָס איז דער פירוש הפשוט פון די שמות:

---

36) ברש״י יומא שם „מלאכי חבלה״ — אבל (בפשטות) גם אלו הם בשליחותו של מקום (וראה רש״י בראשית ג, כד).

*36) להעיר מרש״י וירא יט, כב.

37) בראשית ד, כו.

38) ראה רש״י לך יד, יג (לפי מדרשו. ובמקומו (דברים ג, יא) מפרש רק לפי פשוטו) „עוג שפלט מדור המבול״. — וראה פני דוד (להחיד״א) מבני עוג כאן (בשם הרי״ד) שהענקים (דפרשתנו) „מבני עוג יצאו״ (ונולדו לאחר המבול).

ולהעיר מראב״ע כאן ד„מן הנפילים״ הוא ע״ד מ״ש בבראשית שם „וגם אחרי כן גו״, שלפי הראב״ע (משא״כ לפרש״י) שם, היינו שנמלטו „אחר המבול״ (ראה רמב״ן שם). וראה רמב״ן פרשתנו יג, כב (בנוגע לאחימן גו׳ וארבע. ולהעיר מרש״י ח״ש כג, ב). ועוד. ואכ״מ.

39) נח ז, יא.

40) שם ח, ב.

41) סנהדרין קח, ב. ועוד. — אבל ראה השקו״ט אם כ״ה שיטת רש״י בפירושו עה״ת (לקו״ש ח״ה ע׳ 51 הערה 32. ח״י ע׳ 35 ובהערה 46 שם).

42) נח ז, כג.

43) ראה עד״ז אלשיך פרשתנו כאן. וראה הערה 38.

„שמחזאי" באַשטייט פון צוויי ווער־טער — „שם חזאי", ד.ה. אַז וועט מען קוקט (חזאי) אויף אים זעט מען שממה („שם" איז פון לשון „שממה", און ווי רש"י טייטשט (בפירושו הב') אויף אנשי השם — „אנשי שממון ששממו את העולם");

און דער נאָמען „עזאל", איז נוסף לזה וואָס דער נאָמען כמו שהוא ווייזט אויף דער שטאַרקייט פון דעם מלאך (עזאל, מלשון עז), דערמאָנט ער אויך אויפן שם „עזאזל" (וואָס מ'האָט שוין געלערנט אין פ' אחרי[44]), וואָס רש"י פאַרטייטשט עס „הר עז וקשה צוק גבוה", אַז דאָס איז ניט סתם שטאַרקייט, נאָר פון א מקום „עז וקשה", וואָס איז א מקום שממה — ניט מן הישוב.

די נעמען פון די צוויי מלאכים ווייזן אַז ענינים איז עוז און צו ברענגען שממה וחורבן העולם לשחת הארץ[45] (היפך הברית מיט נח"ז לאח"ז און רצונו של הקב"ה, אַז עס זאָל זיין ישוב העולם).

ז. ע"פ הנ"ל יומתק דער המשך פי־רושי רש"י אויף די ווייטערדיקע ווער־טער אין פסוק „(ושם ראינו את הנפי־לים גו') ונהי בעינינו כחגבים וכן היינו בעיניהם":

„וכן היינו בעיניהם" איז רש"י מפרש „שמענו אומרים זה לזה נמלים[46] יש בכרמים כאנשים", און דערנאָך איז רש"י מעתיק דעם וואָרט „ענק" און איז מפרש „שמעניקים חמה בקומתן".

איז ניט מובן: א) פאַרוואָס דאַרף רש"י בכלל זוכן אַ פירוש אויפן לשון „ענק"?

ב) באם מוכרח — פאַרוואָס זאָגט עס ניט רש"י פריער[47], אין פסוק[48] „וגם ילידי הענק ראינו שם"? ג) פאַרוואָס איז רש"י מפרש דעם וואָרט „ענק" נאָך זיין פירוש אויף „וכן היינו בעיניהם" — היפך זייער סדר אין פסוק[49] („בני ענק .. ונהי בעינינו .. וכן היינו בעי־ניהם")?

איז דער ביאור אין דעם:

וועג ס'רעדט זיך וועגן סתם ענקים, אנשים גבוהים, איז אנשים בגובה הרגיל ניט שייך אַז זיי זאָלן לגבי זיי אויסזען ווי „נמלים (יש בכרמים)". וואָרום דער ערך הגובה פון אַן ענק[50] לגבי סתם אַן אדם (שגובהו ג' אמות[51]) איז לגמרי ניט בערך ווי צווישן אנשים און נמלים. און דעריבער, דוקא לאחרי ווי רש"י איז מפרש „שמעתי אומרים זל"ז נמלים כו'", מוז ער זאָגן אַז דאָ איז דער טייטש פון „ענק" — „שמעניקים חמה בקומתן".

און דאָס איז מתאים מיט'ן חילוק שנתבאר לעיל צווישן די צוויי פסוקים:

---

44) טז, ח.

45) נח ט, יא. — היפך בריאתה שהי' באופן כי טוב מאד וציווי השם מלאו את הארץ וכבשוה.

46) בראי"ם כ' שט"ס הוא וצ"ל „כחגבים". וראה בארוכה השקו"ט במפרשי רש"י.

47) כמו שהקשה בשפ"ח. קיצור מזרחי (בשם מהר"ן).

48) יג, כח. ולפנ"ז (שם, כב) ושם גו' ילידי הענק.

49) ראה דבק טוב. קיצור מזרחי שם. — ובס' זכרון „לפי דעתי חלוף סופרים הוא זה".

50) אפילו עוגי (שע"פ הרמז) אשר בפרש"י שבס"פ חוקת (ע"פ ברכות נד, ב) — היו עד קרסוליו רק שלשים אמה — וראה דברים (ג, יא): באמת איש, ובפרש"י וכו' שם.

בפרש"י בפסוק שלפנ"ז (ד"ה אנשי מדות) כגון גלית גבהו שש אמות וזרת (אבל לא קאי ב„ענק" אלא ב„אנשי מדות", שזה הי' אצל „כל העם גו").

51) ראה רש"י בשלח טז, כט: ג' לגופו כו'.

•) שהי' מבני שמחזאי כו' (כנ"ל סוס"א מנדה סא, סע"א) — סוג הב' שבפנים — שהרי נמלט מן המבול (כנ"ל הערה 38).

דעם ערשטן מאָל וועז זיי האָבן געזאָגט „וגם ילידי הענק ראינו שם״ האָבן זיי געמיינט סתם ענקים: דוקא דאָ, וואו עס רעדט זיך וועגן „נפילים . . שנפלו מן השמים״, זיינען זיי אָזעלכע ענקים „שמעניקים חמה בקומתן״[52], וואָס דער־פאַר „ונהי בעינינו כחגבים וכן היינו בעיניהם״.

ח. פון יענה של תורה שבפירוש רש״י זה:

די הוספה פון רש״י — אַז מיט „ושם ראינו את הנפילים גו״ האָבן די מרגלים געמיינט די מלאכים „שנפלו מן השמים״ — איז מתאים צום תוכן הטענה פון די מרגלים ווי עס ווערט מבואר אין פנימיות התורה.

עס איז ידוע דער ביאור פון אַלטן רבי'ן[53] בנוגע חטא המרגלים, אַז זייער סברא — ניט צו וועלן אַריינגיין אין ארץ ישראל — איז באַשטאַנען אין דעם, וואָס זיי האָבן געוואָלט בלייבן אין מדבר ווייל דאָרט איז מען אויסגעטאָן פון טרדות בעניני פרנסה (ובכלל — פונעם עסק בגשמיות העולם), כדי מען זאָל זיך קענען אָפּגעבן אינגאַנצן מיט עבודה רוחנית. משא״כ אַריינגייענדיק אין ארץ ישראל, ארץ נושבת[54], וואו עס הויבט זיך אָן דער סדר פון „שש שנים תזרע שדך וגו״[55], וועט דאָס זיי אָפּ־רייסן פון עבודה רוחנית.

און דער שורש הטעות איז געווען זייער הנחה, אַז רוחניות און גשמיות מוזן זיין בסתירה זה לזה, מען קען ניט זיין פאַרנומען מיט גשמית'דיקע ענינים און גלייכצייטיק זיין צוגעבונדן צו רוחניות.

און דאָס איז וואָס די מרגלים האָבן געזאָגט „ארץ אוכלת יושביה״ — אַז אויב מ'איז זיך „מתיישב״, מ'טוט זיך אַריין אין ענייני ארץ, ווערט מען „אויפגעגעסן״ איינגעזונקען אין די טרדות פון ענייני הארץ, „אוכלת יושביה״.

עפ״ז איז מובן דער המשך הענין (וואָס זיי האָבן געזאָגט) „ושם ראינו את הנפילים גו״ — וכפרש״י אַז דאָס מיינט „מבני שמחזאי ועזאל שנפלו מן השמים בימי דור אנוש״: ווי דערציילט בארוכה אין חז״ל[56], איז מלכתחילה זיינען זיי אַראָפּגעקומען מיט אַ כוונה לשם שמים, נאָר זיי האָבן ניט געקענט בייקומען די חומריות ונסיונות פון עוה״ז און נפלו ממדריגתם כו'. ניט קוקנדיק אויף זייער גרויסער מעלה זייענדיק בעולמות עליונים, איז בירידתם למטה האָבן זיי ניט נאָר ניט געקענט אָנהאַלטן זייער פריערדיקע מדריגה, נאָר אדרבה, דאָס האָט אין זיי גורם געווען אַ נפילה ממד־ריגתם.

ועד״ז — האָבן די מרגלים גע־טענה'ט — איז בנוגע לבנ״י: אע״פ אַז אין מדבר זיינען זיי געשטאַנען אויף גאָר אַ הויכער מדריגה, אָפּגעריסן פון ענייני העולם (בדוגמא צו מלאכים), וועט אָבער די כניסה אין א״י גורם זיין אין זיי אַ נפילה ממדריגתם.

ט. אויף דעם האָבן יהושע וכלב גע־ענטפערט[57]: „אם חפץ בנו ה׳ והביא

---

52) ולהעיר שזה מורה ג״כ על כחם בשמים — מעניקים חמה כו'.

53) לקו״ת ריש פרשתנו (ע״ש). דרמ״צ קפא, א ואילך. ועוד. וראה לקו״ש ח״ד פ׳ שלח. ובכ״מ.

54) ל׳ הכתוב — בשלח טז, לה.

55) ר״פ בהר.

56) ראה בארוכה יל״ש בראשית שבהערה 13. ועוד.

57) ראה הנסמן בהערה 53.

אותנו אל הארץ הזאת גו' אל תיראו את עם הארץ כי לחמנו הם גו' וה' אתנו"[58] —

אע"פ אַז בנוגע מלאכים איז אַראָפ־קומענדיק למטה אין גשמיות העולם ווערן זיי נפילים (נפילה ממדריגתם) — זיינען אָבער אידן אַנדערש[59], ווייל ביי אידן איז „חפץ בנו ה'", דעם אויבערשטנ'ס חפץ ותענוג איז אין די אידן און אין זייער עבודה (למטה). און דערפאַר האָבן אידן שלא בערך העכערע כוחות ווי מלאכים. די נשמה פון אידן איז „חלק אלקה ממעל ממש"[60], ישראל וקוב"ה כולא חד כביכול, און דעריבער איז ביי אידן פאַראַן כחו של הקב"ה צו קענען מחבר זיין צוויי הפכים, גשמיות ורוחניות גם יחד, בהג־ברת[61] הרוח (והצורה שבהגשם עצמו).

ביז, אַז אַ איד קען, נוסף צום זיין צוגעבונדן צו רוחניות אויך ווען ער געפינט זיך אין גשמיות העולם, אויפטאָן נאָכמער, ער קען איבערארבעטן די גשמיות העולם גופא און דערפון מאַכן אַ דירה לו יתברך.

און דאָס האָבן יהושע וכלב געזאָגט „אם חפץ בנו ה' והביא אותנו גו'", אַז וויבאַלד „חפץ בנו ה'" האָבן אידן ניט וואָס מורא צו האָבן פון עם הארץ, און נאָכמער — „לחמנו הם": ניט נאָר וועט ניט זיין אַז „ארץ אוכלת יושביו", נאָר להיפך „לחמנו הם" דער (עם ה)ארץ, אידן וועלן עס מברר ומזכך זיין, ווערן אַ בעה"ב אויף דער ארץ און איר איבער מאַכן — מאַכן פון איר אַ דירה לו יתברך.

(משיחת ש"פ שלח תשמ"ב)

58) פרשתנו יד, ח־ט.

59) ראה לקו"ת ברכה צח, סע"א. ובכ"מ באריכה.

60) תניא רפ"ב.

61) ועיין תניא פל"ב „נמאס כו' טפלה כו' ולהעלות . . על כו'". ואכ"מ.

שלח ב

א. אין סוף פרשתנו[1] ברענגט רש"י פון רבי משה הדרשן: למה נסמכה פרשת מקושש לפרשת ע"א לומר שהמחלל את השבת כעובד ע"א שאף היא שקולה ככל המצות כו'[2].

אין תוס'[3] שטייט: מעשה המקושש הי' בתחילת ארבעים מיד אחר מעשה מרגלים דאמר במדרש דלשם שמים נתכוין שהיו אומרים ישראל כיון שנגזר עליהן שלא ליכנס לארץ ממעשה מרגלים שוב אין מחויבין במצות עמד וחילל שבת כדי שיהרג ויראו אחרים. ולפי"ז איז מובן די סמיכות פון פ' מקושש צו כללות פרשתנו, וואו ס'רעדט זיך וועגן חטא המרגלים (וואָס איז דער עיקר סיפור בפרשתנו און על שמה וועלט אָנגערופן די גאַנצע סדרה — פ' שלח), וואָרום מעשה מקושש איז געקומען אַלס תוצאה פון מעשה המרגלים.

וויבאַלד תורה שטעלט פ' ע"א צווישן מעשה מרגלים און פ' מקושש, איז מובן, אַז אויך לדעת התוס' איז פ' מקושש שייך צו פ' ע"א ע"ד ווי רש"י ברענגט פון ר"מ הדרשן, און ווי תוס'[4] איז מסביר די גמרא[5] „יודע הי' משה רבינו שהמקושש במיתה שנאמר[6] מחללי' מות יומת אבל לא הי' יודע באיזו מיתה", אז „אע"ג*[7] דמיתה סתם חנק היא, מתוך הסברא הי' מדמה לעובד עבודת כוכבים דבסקילה דמחלל שבת בפרהסיא ככופר בעיקר דכופר במעשה בראשית"[8].

ויש להוסיף: אָט די שייכות (פון פ' מקושש צו פ' ע"א) איז (נאָר) אין דעם עצם חטא פון שבת וע"ז. אָבער פון דעם וואָס די סמיכות איז ניט סתם אין אַ חטא סתם פון חילול שבת, נאָר צום חטא פון

---

1) ולא הביאו במקומו לפנ"ז בריש פ' מקושש (טו, לב) כי (כמדובר כמ"פ) אין סמיכות הפרשיות קושיא ודבר הצריך ביאור בפשש"מ — ראה בארוכה לקו"ש חי"ח ע' 141 ואילך. וראה לקו"ש חכ"ג ע' 62 ואילך.

2) ראה חולין ה, סע"א ובפרש"י שם (ושם הוא נוגע להלכה). וראה רמב"ם סוף הל' שבת (הובאו לקמן הערה 8) ובמפרשי רש"י כאן.

3) ב"ב קיט, ב ד"ה אפילו.

4) ב"ב שם ע"א ד"ה שנאמר. סנהדרין עח, ב ד"ה לא הי' יודע. וראה גם חידושי הרשב"א ב"ב שם.

5) ב"ב וסנהדרין שם. ועד"ז הוא בספרי פרשתנו טו, לד.

6) תשא לא, יד.

7) הובא גם בפרש"י פרשתנו שם, לד. אבל רש"י משנה וכותב „לא היו יודעים . . אבל יודעים כו'" (ועד"ז הוא בפרש"י אמור כד, יב) והוא כבתו"כ אמור שם, ולא כבגמ' וספרי שמשה לא הי' יודע. ואכ"מ.

*7) ל' התוס' סנהדרין שם.

8) ובפרש"י חולין שם: העובד עבודת כוכבים כופר בהקב"ה והמחלל שבת כופר במעשיו ומעיד שקר שלא שבת הקב"ה במעשה בראשית. ולהעיר מדיוק לשון הרמב"ם שם: השבת ועבודת כוכבים ומזלות• כל אחת משתיהן שקולה כנגד שאר כל מצות התורה (וממשיך) והשבת היא האות שבין הקב"ה ובינינו לעולם לפיכך כו' אבל המחלל שבת בפרהסיא הרי הוא כעובד עבודת כוכבים ומזלות• ושניהם כעובדי כוכבים ומזלות•• לכל דבריהם. — ראה לקו"ש חי"ל ע' 130 הערה 37. ואכ"מ.

---

*) והוא שינוי הצענזור כבכ"מ ברמב"ם וצ"ל „ע"ז", וכ"ה ברמב"ם (רומי רמ).

**) שינוי הצענזור וצ"ל „כגויים" כבדפוס רומי הנ"ל.

מקושש דוקא, איז מסתבר צו זאָגן, אַז פ׳ ע״א האָט אַ שייכות צו דעם אופן אין חילול שבת ווי עס איז געווען ביים מקושש, „דלשם שמים נתכוין״.

ויש לומר, וויבאַלד אַז דאָס אַלץ איז אַ טייל פון פ׳ שלח, וואָס עיקרה איז פרשת מרגלים, דאַרף מען זאָגן, אַז אויך דער ענין האָט אַ שייכות צו דעם תוכן פון „מעשה מרגלים״[9].

ב. וועט מען דאָס פאַרשטיין בהקדם אַ ביאור בדברי המדרש וואָס תוס׳ ברענגט: „דלשם שמים נתכוין שהיו אומרים ישראל כיון שנגזר עליהן שלא ליכנס לארץ ממעשה מרגלים שוב אין מחויבין במצות, עמד וחילל שבת כדי שיהרג ויראו אחרים״.

לכאורה בכדי אַרויסצוברענגען אַז מ׳איז נאָך אַלץ מחוייב במצות — פאַר־וואָס האָט ער געדאַרפט דוקא מחלל שבת זיין, ובפרט אַז דורך דעם קומט צו נאָך אַ חטא גדול ביותר „את דמכם לנפשותיכם״ — שופך דם עצמו[10] — ער ברענגט דערצו אַז „יהרג״, ער האָט עס געקאָנט אַרויסבריינגען דורך עובר זיין אויף אַן אַנדער מצוה, ביז אַ חטא קל ביותר, וועלכער איז מחייב מלקות, ממון וכיו״ב?

אויך אין תרגום יונתן[11] שטייט דער כללות התוכן אַז דער מקושש עצים האָט ניט געמיינט מחלל זיין במזיד נאָר לשם שמים נתכוין, אָבער דער ת״י בא־וואַרנט פאַרוואָס ער האָט דוקא מחלל שבת געווען: וויבאַלד מ׳האָט דעמאָלט נאָר געוואוסט „גזירת שבתא״ אָבער דער עונש פון חילול שבת — „קנסא דשבתא לא אשתמודע להון״, איז דאָס געווען די כוונה פון דעם מקושש עצים אַז דורך זיינע מעשים „אשתמודע קנסא (פון שבת) לכל בית ישראל״.

אָבער לפי המדרש (המובא בתוס׳) אַז ער האָט דאָס געטאָן אויף אַרויסצו־ברענגען אַז מ׳איז מחוייב במצות, איז ניט מובן פאַרוואָס האָט ער אויסגע־קליבן חילול שבת, כנ״ל?

איז דער ביאור בזה — ע״פ דברי המהרש״א[12] אויף דער שאלה ווי אַזוי האָט ער מחלל שבת געווען כדי להודיע אין וועלכער מיתה איז מען דן אַ מחלל שבת? ער איז מסביר[13]: וויבאַלד אַז ער האָט צו דער מלאכה ניט געדאַרפט אַנ־קומען נאָר „לידע באיזו מיתה כו׳, ה״ל מלאכה שאינה צריכה לגופה כמו חופר גומא וא״צ אלא לעפרה שהוא פטור לר״ש״, און ער פירט אויס „וכן י״ל לפי המדרש שכתבו התוס׳ כו׳ דה״ל נמי מלאכה שאינה צריכה לגופה״.

ועפ״ז איז מובן לויט דעם מדרש המובא בתוס׳ פאַרוואָס ער האָט דאָס אַרויסגעבראַכט דורך מלאכת שבת דוקא, ווייל ער האָט ניט געוואָלט טאָן אַ חטא און ביחד דערמיט זאָל זיין בירור הנ״ל, און דאָס איז דוקא באַ שבת וואָס מלאכה שאינה צריכה לגופה איז פטור

---

9) ופ׳ נסכים (טו, ב ואילך) ופ׳ חלה (שם, יז ואילך) — מובנת שייכותן לפ׳ מרגלים ע״פ פרש״י שם, ב „בישר להם שיכנסו לארץ״. ובויק״ר פט״ו, ו: למה נסמכה פרשת חלה לפרשת ע״ז כו׳.

10) נח ט, ה (ובפרש״י שם).

11) פרשתנו עה״פ טו, לב.

12) חדא״ג ב״ב שם.

13) וראה גם ראש דוד ריש פ׳ פינחס. פני דוד להחיד״א פרשתנו כאן. עיי״ש. קדושת לוי פרשתנו עה״פ.

(לר״ש)[14], ביז ווי עס שטייט אין קדושת לוי*[14] — „א״כ לא חילל שבת כלל״.

ג. אעפ״כ האָט דער אויבערשטער געזאָגט „מות יומת האיש רגום אותו גו״[15], אַז ער איז געווען מחוייב מיתה — אע״פ אַז כלפי שמיא גליא אַז ס׳איז געווען אַ מלאכה שאינה צריכה לגופה, און לשם שמים נתכוין, ביז אַז „לא חילל שבת כלל״ [נאָכמער: דאָס איז אַ פעולה צוליב שמירת שבת — זיין כוונה איז געווען עס זאָל נתחזק ווערן שמירת שבת (ובכלל — תורה ומצות)[16] באַ אידן][17] —

איז מבאר דער מהרש״א[12] אַז דאָס איז ווייל „לא ידעו העדים שהתרו בו שהוא עשה על דעת זו ואינן אלא דברים שבלב ודנין היו אותו למיתה ע״פ העדות״. איז ניט דער פשט אין דעם אַז מ׳האָט אים סוקל געווען בטעות (מצד העדר ידיעת העדים)

— וואָרום תורה איז דאָך תורת אמת,

איז אויב לפי האמת[18] מצד כוונתו, „לא חילל שבת כלל״, וואָלט דער אויבערשטער ניט געהייסן „מות יומת האיש גו״[19] —

נאָר דער חיוב סקילה „בדיני אדם״[20] איז ע״פ תורת אמת אויף דער מעשה ופעולה, און וויבאַלד אַז זיין מעשה איז געווען אַ מעשה פון חילול שבת, איז דאָס ע״פ דין ב״ד שלמטה[21] אַ פעולה וואָס מ׳איז אויף דעם מחוייב סקילה, און ס׳איז כלל ניט נוגע זיין כוונה[22].

ד. עפ״ז איז מובן די שייכות פון פ׳ מקושש צו פ׳ ע״ז:

בנוגע צו ע״ז געפינט מען אַן ענין מיוחד וואָס מען געפינט ניט בשאר מצות התורה: יעדער איד אפילו אַ קל שבקלים, בשעת עס קומט צו אַ נסיון פון ע״ז, איז ער זיך מוסר נפש „אפי׳ שלא לעשות רק איזה מעשה לבד נגד אמונת ה׳ אחד כגון להשתחות לעבודה זרה אף שאינו מאמין בה כלל בלבו״[23].

---

14) וראה שו״ת אור המאיר סי״ב, שגם לדעת ר״י (שס״ל מלאכה שאינה צריכה לגופה חייב) בנדו״ד פטור, ע״פ מ״ש התוס׳ (שבת עג, ב) דבתולש גם לר״י פטור כשאין צריך לעצים (וכ״ה לדעת הרמב״ם הל׳ שבת פ״ח ה״ד), והרי המקושש „תלש ועקר קיסין״ (תיב״ע כאן).

*14) פרשתנו עה״פ.

15) טו, לה.

16) ולהעיר משו״ת הרדב״ז (הובא בגליוני הש״ס לתוס׳ ב״ב שם) ח״ה סי׳ א׳תסח בעובר בלאו אם מתכוין למצוה אפי׳ התרו בו אינו לוקה. ובשו״ת הרדב״ז ח״א (סע״ז) ובזמן שהוא מוחק השם לתקן הספר כו׳ מאבד הוא ומ״מ מודה אני שאינו לוקה כיון שהוא סבור לעשות בטוב ולתקן כו׳. וע״ש בגליוני הש״ס.

17) ובראש דוד ופני דוד שם דזה גופא הי׳ ספיקו של משה אם חייב מיתה לפי דעשה לשם שמים וגם דה״ל מלאכה שאינה צריכה לגופה.

18) ולהעיר מרמב״ן עה״ת (שופטים יט, יט): שלא יתן ה׳ השופטים הצדיקים העומדים לפניו לשפוך דם נקי כי המשפט לאלקים הוא כו׳. ע״ש מ״ש בטעם דעדים זוממין הרגו אין נהרגין.

19) כי אף שזו היתה כוונתו „כדי שיהרג ויראו״ — הרי כמה דרכים למקום שתתקיים כוונתו, שבנ״י ידעו שמחוייבים במצות.

20) ראה גם חיד״א בשו״ת חיים שאל ח״ב ס״ג. עין זוכר מערכת מ׳ אות כ׳.

21) וכן צריך לפרש לכאורה במ״ש בקדושת לוי שם „רק סקלוהו עבור העולם שלא ידעו מזה כפשט המדרש״.

22) ראה עד״ז לקו״ש ח״ט (ע׳ 111 ואילך), בטעם ש„חייבי מיתות ב״ד . . אם עשו תשובה אין ב״ד של מטה מוחלין להן״ (מכות יג, ריש ע״ב) — ראה שו״ת נודע ביהודה או״ח מהד״ק סל״ה. חיד״א הנ״ל. המובא בגליוני הש״ס מכות שם.

23) תניא ספי״ט (כה, ב).

וצריך ביאור: דער עיקר חטא פון ע״ז איז די אמונה בלב, ער איז מחשיב אַלס מציאות אחד מכל הברואים אויסער דעם אויבערשטן, אַ מלאך, גלגל או כוכב[24], ער איז מקבל (די עבודת כוכבים) אַלס אלוה[25], און בשעת אַז „אינו מאמין בה כלל בלבו״ איז דאָס ניט דער חטא פון ע״ז, ער האָט זיך ניט אָפגעריסן פון דעם אויבערשטן, ולאידך, אפילו בשעת ער איז זיך ניט מוסר נפש קומט אים ניט קיין עונש ווייל ס׳איז אַ מעשה באונס[26].

נאָר וויבאַלד דאָס איז אַ מעשה פון ע״ז, אע״פ אַז דאָס איז ניט דער תוכן החטא של ע״ז, הייסט דאָס בא אידן דאָ למטה איסור ע״ז, און ער איז זיך אויף דעם מוסר נפש.

און דאָס איז דער המשך פון פ׳ מקושש עצים ביום השבת צו פ׳ ע״ז:

מלאכת שבת איז דאָך כל תוכנה פאַר־בונדן מיט מחשבתו וכוונתו — „מלאכת מחשבת אסרה תורה״, וואָס דערפאַר[27] איז מען ניט חייב אויף אַ מלאכה שאינה צריכה לגופה [ובפרט בנדו״ד וואָס ער האָט דאָס געטאָן „לשם שמים״, איז דאָס כלל ניט קיין מעשה פון חילול שבת][28] — אעפ״כ, וויבאַלד אַז די מעשה מצ״ע ווי עס זעט אויס אין וועלט איז דאָס אַ מעשה פון חילול שבת (וואָרום דאָס וואָס ס׳איז געווען אַ מלאכה שאינה צריכה לגופה האָט זיך דאָס כלל ניט אָנגעזען אין דער מעשה), איז ע״פ תורת אמת, קומט אים סקילה אויף דער מעשה.

ה. ע״פ כל הנ״ל וועט מען אויך פאַרשטיין די שייכות בתוכן פון מעשה המקושש צו „מעשה מרגלים״:

ס׳איז מבואר בכ״מ[29] אַז דער טעם פאַרוואָס די מרגלים האָבן געוואָלט בלייבן אין מדבר און ניט אַריינגיין אין א״י, איז ווייל דער עיקר עסק פון אידן אין מדבר (וואו זיי האָבן זיך ניט גע־דאַרפט פאַרנעמען מיט עסק הפרנסה וכו׳) איז געווען אין לימוד התורה (וכמחז״ל[30]: לא ניתנה תורה לדרוש אלא לאוכלי המן), וואָס לימוד התורה איז עיקרו — די הבנה והשגה[31] בשכל ומחשבה[32] (און אויך — אַראָפברענגען עס אין דיבור[33]); משא״כ אין א״י, וואָס דאָרט איז דאָך שש שנים תזרע שדך גו׳ תזמור כרמך[34], ובפנימיות — דער עיקר עבודה דאָרט איז — מעשה, מצות מעשיות (ובפרט קיום המצות התלויות בארץ[34*]), און מעשים טובים בכלל (עובדין טבין).

---

24) ראה רמב״ם רפ״ב מהל׳ ע״ז. וראה בארוכה לקו״ש ח״כ ע׳ 17 ואילך.

25) ראה רמב״ם שם פ״ג ה״י. וראה צפע״נ שם.

26) רמב״ם הל׳ יסודי התורה פ״ה ה״ד. וראה תוס׳ סנהדרין סא, ב.

27) חגיגה י, ריש ע״ב. וש״נ.

28) להעיר מתשובות רעק״א (ח״א ס״ח) בההפרש בין פטור מתעסק למלאכת מחשבת „דהיכא דליכא מלאכת מחשבת אינו בכלל מלאכה ולא נעשית העבירה כלל״.

29) לקו״ת ריש פרשתנו (לז, א. לח, ב־ג). אוה״ת שם. וראה גם לקו״ש חי״ח ע׳ 153 ואילך. וש״נ. ובכ״מ.

30) מכילתא בשלח טז, ד.

31) וכמש״נ (ואתחנן ד, ו) „היא חכמתכם ובינתכם״.

32) ועד ש„בתורה שבע״פ אם אינו מבין הפירוש אינו נחשב לימוד כלל״ (הל׳ ת״ת לאדה״ז ספ״ב, ממג״א או״ח ס״נ).

33) עירובין נד, א. הל׳ ת״ת לאדה״ז פ״ב ס״ב.

34) בהר כה, ב־ג.

34*) ראה בארוכה במקומות שנסמנו בהערה 29.

דערמיט וועט מען פאַרשטיין דברי המדרש (שהובא בתוס׳) הנ״ל: שהיו אומרים ישראל כיון שנגזר עליהן שלא ליכנס לארץ ממעשה מרגלים שוב אין מחויבין במצות. פון פשטות לשון המדרש איז משמע, אַז זיי האָבן ניט גע־מיינט מורד זיין אין אויבערשטן ח״ו דערמיט וואָס זיי וועלן ניט מקיים זיין מצות, נאָר[35] „אין מחויבין במצות״. ול־כאורה תמוה: וואָס איז דער טעם פון זייער קס״ד?

וואָלטן זיי געזאָגט „כיון שנגזר עליהם מיתה״[36] וכיו״ב — וואָלט מען נאָך געקענט מסביר זיין זייער קס״ד (ב־דוחק גדול — עכ״פ), אַז מכיון שנגמר דינם למיתה, זיינען זיי ווי גברא קטילא און זיי האָבן ניט קיינע חיובים. אָבער וואָס איז די קס״ד „כיון שנגזר עליהן שלא ליכנס לארץ כו׳ שוב אין מחויבין במצות״?

נאָר ע״פ הנ״ל יש לומר אַז דאָס גופא איז געווען זייער קס״ד: וויבאַלד אַז דער ענין פון כניסה לארץ איז דאָך (בעיקר) צוליב קיום המצות במעשה, האָבן זיי געערעכנט, „כיון שנגזר עליהן שלא ליכנס לארץ ממעשה מרגלים שוב אין מחויבין במצות״ — צו זיי איז ניט שייך די עבודה פון קיום המצות במעשה [אפילו אָט די מצות אין וועלכע זיי זיינען געווען חייב ביז דעמאָלט, ובפרט וואָס כו״כ ציווים זיינען דאָך געגעבן געווארן אַלס הקדמה צו כניסה לארץ[37] (אַז בזכות פון די מצות וועט מען אַרייַנ־גיין אין א״י[38])], און זייער גאַנצער עבודה באַשטייט בלויז אין לימוד התורה (במחשבה ודיבור) — „אין מחויבין במצות״.

און אויף דעם קומט דער המשך פון מעשה מקושש עצים — „עמד וחילל שבת כדי שיהרג ויראו אחרים״: דאָס ברענגט אַרויס, אַז אויך אין די ענינים וואָס כל תוכנם איז „מלאכת מחשבת״, און ער האָט דאָך דאָס געטאָן „לשם שמים״ ניט אויף עובר זיין אויף רצון השם — פונדעסטוועגן, איז אויך בזה דער עיקר — די מעשה בפועל, וואָס דערפאַר זאָגט תורת אמת אַז דער פסק הלכה למטה איז אַז דאָס איז חילול שבת און עס קומט דערפאַר סקילה.

און דאָס האָט געלערנט די אידן וואָס זיינען דעמאָלט געבליבן אין מדבר, אַז אע״פ „שנגזר עליהן שלא ליכנס לארץ״, איז דאָס נאָר אַז זיי קומען ניט אַן צום עיקר קיום מצות במעשה, ווי ס׳איז אין א״י: אָבער אויך זיי, פאַרבלייבנדיק אין מדבר, איז די עבודה נוגע בעיקר ווי דאָס קומט אַראָפּ אין מעשה בפועל (אויף וויפל עס איז שייך במדבר[39]),

ווייל עיקר ענין המצוה — צוותא וחיבור מיטן אויבערשטן, איז דורך מעשה המצוה.

(משיחות ש״פ שלח תשי״ט,
מוצש״ק ראה תשל״ט)

---

35) בדברי דוד פרשתנו עה״פ מפרש ע״פ מדרש הנ״ל לי׳ „במדבר״ שבכתוב, „דה״ק אחר מעשה המרגלים נעשו ישראל הפקר כמדבר כו׳ נהגו הפקר במצות ובא זה כו׳ לבטל ההפקר״.

36) עד״ז הוא הלשון בקדושת לוי כאן.

37) ובפרט ע״פ ספרי ופרש״י עקב יא, יז (יח): אף לאחר שתגלו היו מצויינים במצות הניחו תפילין עשו מזוזות כדי שלא יהיו לכם חדשים כו׳. וראה בארוכה רמב״ן אחרי יח, כה: כי עיקר כל המצות ליושבים בארץ ה׳.

38) ראה קידושין (לז, סע״ב) במצות תפילין ופטר חמור.

39) ראה בארוכה לקו״ש שם.

קרח

א. אין היינטיקער סדרה דערציילט די תורה, אַז איידער דער אויבערשטער האָט מעניש געווען קרח דתן ואבירם — „ותפתח הארץ את פי׳ ותבלע אותם ואת בתיהם גו׳״[1] — האָט השם געזאָגט משה'ן[2] „דבר אל העדה לאמר העלו (אסתלקו[3]) מסביב למשכן קרח דתן ואבירם. ויקם משה וילך אל דתן ואבירם גו׳ וידבר אל העדה לאמר סורו נא מעל אהלי האנשים גו׳ ויעלו מעל משכן קרח דתן ואבירם מסביב גו׳״.

שטעלט זיך רש״י אויף די וועריטער „ויקם משה״[4] און איז מפרש[5]: „כסבור שישאו לו פנים ולא עשו״.

לערנען מפרשים[6], אַז רש״י קומט דאָ באַווײַזענען: פֿאַרוואָס איז משה רבינו געזאָגען צו דתן ואבירם? זיין דיבור (בשליחותו של הקב״ה) איז דאָך געווען (ניט צו דתן ואבירם, נאָר) צו דער עדה („דבר אל העדה לאמר גו״).

איז רש״י מבאר, אַז די הליכה צו דתן ואבירם איז געווען אַ באַזונדער ענין (ניט דער קיום פון „דבר אל העדה״ נאָר) — צו פועל'ן אויף דתן ואבירם אַז זיי זאָלן תשובה טאָן: ווי עס שטייט אין מדרש[7] „אע״פ ששמע משה מפי הגבורה לא אמר להם העלו עד שהלך והתרה בהם שנאמר ויקם משה וילך אל דתן ואבירם״.

עס איז אַבער שווער צו זאָגן אַז דאָס איז כוונת רש״י[8] — ווייל ע״ד הפשט איז מעיקרא קיין שאלה ניט צוליב וואָס איז משה געגאַנגען צו דתן ואבירם, ווי־באַלד אַז די אידן האָבן זיך דעמאָלט גע־פונען „מסביב למשכן קרח דתן ואבי־רם״[9] (ווי דאָס איז מוכח פון דעם

---

1) טז, לב.

2) טז, כג־כז.

3) תרגום. (הובא ב)פרש״י עה״פ.

4) שם, כה.

5) להעיר שבדפוס ראשון ושני דפרש״י, וכת״ רש״י שתח״י — פירוש רש״י זה ליתא. ובדפוס שני וכמה כת״י רש״י שתח״י נעתק במקומו פירוש המדרש (תנחומא פרשתנו ח. במדב״ר פי״ח, יב) „ואע״פ ששמע משה כו׳ להודיע רשעתם כו׳״. וכפי הנראה נוסח זה הי׳ לפני בעל ס׳ זכרון על פרש״י.

אבל בדפוסי רש״י הנפוצים הוא כבפנים.

6) ראה ס׳ זכרון (בפסוק כד) ובאר יצחק על פרש״י כאן. פי׳ מהרז״ו לבמדב״ר פרשתנו (פי״ח, ד קרוב לסופו).

7) תנחומא ובמדב״ר שבהערה 5 (ועד״ז בהנסמן לקמן הערה 19). וכ״ה בתיב״ע עה״פ. וראה פנים יפות כאן ע״ד ההלכה.

8) נוסף ע״ז שא״כ הו״ל לרש״י להעתיק בהד״ה (גם) התיבות „וילך אל דתן ואבירם״, ועכ״פ הו״ל לרמז ב„וגו׳״, כדלקמן סעיף ד.

ומטעם זה מובן ג״כ שאין לפרש שהוכחת רש״י היא ממש״נ „וילך אל דתן ואבירם״ ולא הלך אל קרח, שמזה מוכח שהלך להחזירם בתשובה [ולכן הלך רק לדתן ואבירם, כי משה חשב שרק „האיש אחד — קרח — הוא החוטא״ (טז, כב ובפרש״י), אבל דתן ואבירם אינם חוטאים ומורדים כ״א רק נתפתו ע״י קרח. וראה בארוכה לקו״ש חי״ג ע׳ 53 ואילך] —

כי באם זו היתה הוכחת רש״י הו״ל להעתיק בהד״ה גם התיבות „וילך אל דתן ואבירם״, כנ״ל.

והטעם שהלך רק אל דתן ואבירם ולא (גם) לקרח — ראה לקמן הערה 12.

9) אף ש„ויקהל עליהם קרח את כל העדה אל פתח אהל מועד״ — „כל הלילה״ (טז, יט ובפרש״י) — עכצ״ל ד„כל העדה״ לאו דוקא. או שאח״כ נבקר נתפזרו כ״א לאהלו כו׳.

*) ודוחק לומר שמעתיק רק התחלת הענין (ע״ד פרש״י תצוה כח, ו. ובכ״מ — ראה לקו״ש חי״ז ע׳ 242. ועוד).

אויבערשטנ׳ס אַנזאָג „העלו מסביב וגו׳״), איז בכדי איבערצוגעבן דער עדה דעם ציווי ה׳, האָט משה געדאַרפט גיין[10] צו דעם משכן[11] פון (קרח[12] און) דתן ואבירם[13].

אויך: ע״פ דרך הפשט האָט לכאורה קיין אַרט ניט צו אַנגענעמען פירוש המדרש הנ״ל[14] („אע״פ ששמע משה מפי הגבורה לא אמר להם העלו עד שהלך והתרה בהם״), וואָרום וויבאַלד דער אויבערשטער האָט אַנגעזאָגט משה׳ן „דבר אל העדה גו׳״ — ווי איז שייך אַז משה רבינו זאָל אַפּלייגן דעם קיום ציווי ה׳ און טאָן פריער עפּעס אַנדערש (אפילו אַן ענין טוב)[15] מדעת עצמו[16]!

דאַרף מען לכאורה זאָגן, אַז מיט „ויקם משה וילך גו׳״ איז די תורה אויסן דערציילן (ניט אַז משה האָט מפסיק געווען מיט אַן אַנדער ענין, נאָר פאַרקערט) — ווי משה האָט גלייך אויסגעפאָלגט דעם אויבערשטנ׳ס ציווי „דבר אל העדה גו׳״ — „ויקם משה וילך גו׳ (נאָר הליכה, אַבער ניט דיבור וואָס דורך דעם איז שייך „להתרות״, ולאחרי ובהמשך ל„וילך״) וידבר אל העדה גו׳״.

איז אינגאַנצן ניט מובן: פון וואַנעט און ווי אַזוי לערנט דאָ רש״י ע״פּ פשוטו של מקרא אַז הליכת משה איז געווען (ניט גלייך צו איבערגעבן דעם ציווי ה׳ צו דער עדה, נאָר) צו דתן ואבירם, כְּדי „שישאו לו פנים״ (און תשובה טאָן)?

ב. אויך איז ניט מובן לשון רש״י — „כסבור שישאו לו פנים״: אויב כוונת רש״י איז, אַז משה איז געגאַנגען זיי וואָרענען (דורך באַווייזן זיך „פניו״ — כדי זיי זאָלן תשובה טאָן), פאַרוואָס זאָגט עס ניט רש״י[17] בלשון ברור, ע״ד

10) בחדא״ג מהרש״א לסנהדרין (קי, א) „דמשום דבור סורו נא מעל אהלי האנשים הרשעים וגו׳ לא הוה איצטריך לילך אצלם שהי׳ אפשר ע״י שלוחו . . אבל . . הלך משה בעצמו אליהם לדבר עמם דברי ריצוי אולי ישובו״.

אבל לכאורה צ״ע, דמכיון שנצטוה משה „דבר אל העדה גו׳״ — איך אפ״ל ש„הי׳ אפשר ע״י שלוחו״?

11) ומה שנאמר „אל דתן ואבירם״, ולא „אל משכן דתן ואבירם״ — כי דרך הכתוב לקצר כו׳.

12) והטעם שהוזכרו רק „דתן ואבירם״ ולא קרח — יש לומר׳ כי ההליכה היתה (בעיקר) בשביל דתן ואבירם שהיו חונים בדגל ראובן רחוק (לכה״פ) אלפים אמה (רש״י במדבר ב, ב) מן המשכן, משא״כ קרח שהי׳ במחנה לוי׳ שהיתה סמוך להמשכן (רש״י שם). וראה ש״ך עה״ת כאן. ואכ״מ.

13) להעיר גם מאברבנאל כאן: ולא היתה הליכתו שמה . . להשיבם למוטב כפרש״י אלא לתת הגזרה והפסק דין לפניהם . . שבפניהם דבר אל העדה כו׳.

14) להעיר מפרש״י ריש פרשתנו „פרשה זו יפה נדרשה במדרש רבי תנחומא״ (וראה ס׳ זכרון על פרש״י שם: שכל מה שכתב בה הרב ז״ל רובו מתנחומא) — ובראי״ם שם „כלומר שהוא (רק) קרוב לפשוטו של מקרא ולא נצטרך לפרשו לפי פשוטו כמנהגו בשאר המקומות״. ועפ״ז י״ל דגם כאן העתיק רש״י דרש זה מתנחומא אף שאינו לפי פשוטו ממש.

אבל ראה באריכה שיחת ש״פ קרח תשכ״ה, שכוונת רש״י לדרשות שבתנחומא המיישבות פשוטו של מקרא (כפרש״י בראשית ג, ח. ובכ״מ) באופן „יפה״. ע״ש.

*) בראב״ע (פסוק כד) ואברבנאל כאן, שאהל קרח לאדם שלו ורכושו הי׳ אצל אהלי דתן ואבירם. אבל בפרש״י לא נזכר חידוש זה.

15) ראה רש״י לעיל (יתרו יט, יד): שלא הי׳ משה פונה לעסקיו — אפילו לא לעסקי משה (שבודאי הם רק ענייני קדושה כו׳) — אלא מן ההר אל העם (ולהעיר מרש״י שמות ד, כד. בשלח טז, כב). — אבל יש לחלק, כי כאן המדובר (להחזירם בתשובה) בענין זה עצמו.

16) להעיר מרש״י דברים ב, כו (וכן בפרש״י חוקת כא, כב): אע״פ שלא צוני המקום לקרא לסיחון לשלום . . קדמתי את סיחון בדברי שלום — אף שנצטוה לפנ״ז (דברים שם, כד) והתגר בו מלחמה היפך דדברי שלום (אלא ששם „למדתי ממדבר סיני . . ממך למדתי״ — רש״י שם). ואכ״מ.

17) ראה לעיל הערה 5.

המדרש, — „כסבור שישאו לו פנים וישובו ממחלוקתם", או כיו"ב? — הלשון „כסבור שישאו לו פנים" איז דער אינהאלט... געבן כבוד למשה.

אפילו את"ל אז רש"י וויל נוצן א לשון וואס ברענגט ארויס דאס וואס זיין הליכה האט געדארפט פועל'ן אויף זיי[18] —

האט רש"י געדארפט מעתיק זיין דעם לשון המדרש[19] — „אולי יתביישו ויחזרו בהם" (או ע"ד לשון הרשב"ם[20]: אולי יחזרו בתשובה), וואס דערמיט ווערט דער תכלית פון דער הליכה ארויס־געבראכט קלאר[21].

ג. לכאורה וואלט מען געקענט מסביר זיין לשון רש"י ע"פ מאמר הגמרא[22] אויפן פסוק: „ויקם משה וילך אל דתן ואבירם אמר ר"ל מכאן שאין מחזיקין במחלוקת".

ומהאי טעמא נוצט דאָ רש"י דעם לשון „כסבור שישאו לו פנים" (און ניט „אולי יתביישו ויחזרו בהם", וכיו"ב — ווייל דאָ איז די הדגשה ניט אזוי אַז זיי זאלן תשובה טאָן אויף זייער חטא כלפי הקב"ה („הנועדים על ה'"[23]), נאר „לבטל מחלוקת"[24] אויף משה — אויף דעם פאסט מער דער לשון „כסבור שישאו לו פנים" (היפך זייער פריערדיקער הנהגה באופן פון אפזאגן משה'ן, מחלוקת, „וישלח[25] משה לקרא לדתן ולאבירם . . ויאמרו לא נעלה").

— איז אבער רש"י אליין שולל דעם פירוש: אויף „וישלח[25] משה וגו'" איז רש"י מפרש „מכאן שאין מחזיקין במחלוקת שהי' משה מחזר אחריהם להשלימם בדברי שלום". וויבאלד רש"י איז משנה[26] פון דער גמרא (וואס לערנט אפ דעם ענין פון „אין מחזיקין במחלוקת" פון אונזער פסוק „ויקם משה וילך גו'") און לערנט עס אפ פון דעם פריערדיקן פסוק „וישלח משה גו'" (ובפרט ע"פ דיוק לשון רש"י „מכאן (שאין מחזיקין במחלוקת)" — און ניט פון אַ צווייטן ארט[27]) איז דערפון מוכח, אז לויט שיטת רש"י בפירושו על התורה, איז הליכת משה לדתן ואבירם ניט געווען מצד דעם ענין פון „אין מחזיקין במחלוקת".

[ובפרט — אויב מ'זאל זאגן אז אויך הליכת משה איז געווען צוליב „אין מחזיקין במחלוקת", וואלט דאך מער מתאים געווען אז מ'זאל דעם לימוד (והוראה) אפלערנען פון אונזער פסוק „ויקם משה וילך גו'"[28], היות אז דוקא אין דעם פסוק איז דער חידוש אז משה

18) ולהעיר ש„התרה בהם" (שבמדרש) פירושו (לא דברי ריצוי להחזירם בתשובה, כ"א) כמו התראה לפני העונש — ראה פנים יפות כאן.

19) תנחומא פרשתנו ג. במדב"ר פרשתנו פי"ח, ד.

20) כאן.

21) משא"כ בלשון „שישאו לו פנים" שלא נזכר שיעשו תשובה, כ"א רק שישאו פנים למשה. אלא שי"ל בדוחק עכ"פ שמובן שזה יגרום שסו"ס יעשו תשובה.

22) סנהדרין קי, א.

23) טז, יא ובפרש"י.

24) לשון רש"י סנהדרין שם.

25) טז, יב.

26) וכמו שהקשה המלקט בס' חדא"ג מהרש"א על התורה פרשתנו כאן.

27) וי"ל שבזה שולל רש"י גם הלימוד (סנהדרין שם) ממש"נ (פרשתנו יז, ה) „ולא יהי' כקרח וכעדתו", ד„כל המחזיק במחלוקת עובר בלאו" — וכפרש"י פרשתנו שם „כדי שלא יהי' כקרח" (וכמ"ש במפרשי רש"י שם) — כי הדין הזה כבר נלמד מן הפסוק „וישלח משה גו'".

28) בכת"י רש"י אחדים שתח"י הובא (גם) כאן (עה"פ וילך אל דתן ואבירם) „מכאן שאין מחזיקין במחלוקת". אבל ליתא בדפוס ראשון ושני דפרש"י, ולא ברוב כת"י רש"י שתח", ובדפוסי רש"י הנפוצים.

„מחל על כבודו והוא עצמו הלך לבטל מחלוקת"[24], וואָס דערפון דאַרף מען אַפלערנען אויף וויפל עס דאַרף זיין דער „אין מחזיקין במחלוקת" (משא"כ אין פריערדיקן פסוק וואו דער „מחזר אחריהם להשלימם" איז בלויז געווען דורך אַ שליח)].

מוז מען זאָגן, אַז הליכת משה לדתן ואבירם איז (ע"ד הפשט) ניט געווען צוליב דעם ענין פון „אין מחזיקין במח־לוקת"[29], נאָר, כנ"ל, זיי צו מחזיר זיין בתשובה — והדרא קושיא לדוכתא.

ד. דער „שליסל" צום ביאור אין דעם פירוש רש"י איז אַנגעדייט אין די וועריאנטן ווי אויך אין דעם דיבור־המתחיל

— און ווי געדעדט כמה פעמים, אַז אין פירוש רש"י זיינען מדוייק ניט נאָר די וועריאנטן פון זיין פירוש גופא, נאָר אויך די וועריאנטן ווי אויך אין מעתיק פון פסוק —

ובנדו"ד: רש"י איז מעתיק פון פסוק בלויז די וועריאנטן „ויקם משה" ותו לא; נאָכמער: די וועריאנטן ווי אויך אין מעתיק פון פסוק — דאָס איז ניט נוגע[31]; אבל רש"י מעתיק נאָר „ויקם משה", און איז אפילו ניט מוסיף „וגו"!

נאָר דערמיט ווייל רש"י קלאָר מאַכן, אַז די שוועריקייט אין פסוק וואָס ער קומט פאַרענטפערן איז בלויז אין די וועריאנטן „ויקם משה" און בלויז די וועריאנטן קומט ער מפרש זיין.

דאָס וואָס דער פסוק זאָגט „וילך (משה) אל דתן ואבירם" איז מובן, וכנ"ל אַז דערמיט דערציילט דער פסוק ווי משה האָט גלייך מקיים געווען דעם ציווי ה' צו גיין אַנזאָגן „העדה", די אידן, וועלכע זיינען דאָמאָלס געווען מסביב למשכן דתן ואבירם — „העלו";

מ'דאַרף אָבער פאַרשטיין פאַרוואָס איז דער פסוק מקדים די וועריאנטן „ויקם משה"[32] — וואָס גיט דער וואָרט „ויקם" צו אינעם סיפור פון „וילך אל דתן ואבירם גו"?

דערפון איז רש"י מכריח, אַז נוסף אויף הליכת משה אל דתן ואבירם, איז געווען אַ באַזונדער פעולה דורך „ויקם משה".

אין וואָס באַשטייט די פעולה פון „ויקם" אלס אַן ענין פאַר זיך (ניט אלס הכנה צו דער הליכה שלאח"ז)? איז רש"י מפרש — „כסבור שישאו לו פנים":

רש"י האָט שוין פריער מפרש געווען, אויפן פסוק[33] „ויקם שדה עפרון" — „תקומה היתה לו". דאָס הייסט, אַז

---

29) וההכרח לזה בפששמ"י ל — דמשום „אין מחזיקין" למה חכה משה עד עתה ללכת אליהם ולא הלך תיכף לאחרי שסירבו לבא אליו. וגם: לאחרי שכבר נגזר עליהם דינם מה' לא מסתבר שילך (רק) להשלים עמהם (ולא (גם) להחזירם בתשובה על חטאם).

30) וכתנחומא ובמדב"ר שנסמנו בהערה 7, 19.

31) וברשב"ם כאן לא העתיק „ויקם משה".

32) ראה גם ס' זכרון על פרש"י כאן [אלא שהוא מפרש (לפי גירסתו בפרש"י — ראה לעיל הערה 5) שעל קושיא זו מתרץ רש"י „להודיע רשעתם כו' כלומר אע"פ שקם משה בעצמו כו"]. אוה"ח עה"פ.

33) חיי שרה כג, יז.

„ויקם" ווייזט (אויך) אויף אַ קימה ועלי׳ בחשיבות.

ועד״ז בעניננו: דאָס וואָס דער פסוק איז מוסיף „ויקם משה" קומט לאַזן הערן, אַז משה איז ניט סתם געגאַנגען צו משכן דתן ואבירם, נאָר דאָס איז געוען אינעם אופן פון „ויקם משה (וילך)" — „תקומה היתה לו"[34], אַז ס׳איז געוען ווי די הליכה פון אַ מלך ומרומם מעם, וואָס רופט אַרויס אַ רגש של חשיבות וכבוד — און זיין כוונה דערביי איז געווען — „כסבור שישאו לו פנים"[35], אַז דאָס וועט פועל זיין ביי דתן ואבירם „שישאו לו פנים".

[דערמיט איז אויך מוסבר בפשטות וואָס דער פסוק איז ממשיך „וילכו אחריו זקני ישראל" — דלכאורה, פאַרוואָס זיינען זיי מיטגעגאַנגען מיט משה, אשר לא ציווה אותם? אויך — למאי נפק״מ דאָס צו דערציילן?

נאָר דאָס איז מדגיש אַז ס׳איז געווען אַ הליכה באופן של „ויקם" — משה איז געגאַנגען אַלס מלך ונשיא ישראל און דערפאַר זיינען אים נאָכגעגאַנגען די זקני ישראל].

ה. לויט דעם ביאור איז אויך פאַרענטפערט די קושיא הנ״ל — ווי אַזוי האָט משה זיך אָפגעהאַלטן פון צו מקיים זיין באַלד דעם ציווי ה׳ און האָט זיך פאַרנומען מיט אַן אַנדער ענין?

— וההסברה: לויט רש״י איז הליכת משה ניט געווען אויף צו מתרה זיין דתן ואבירם; ואדרבה: לויט פשוטו של מקרא דאַרף אויסקומען, אַז משה האָט גאָר ניט געטאָרט גיין מתרה זיין דתן ואבירם און משתדל זיין זיי מחזיר זיין בתשובה — ווייל דאָס איז היפך ציווי ה׳ „העלו מסביב למשכן קרח דתן ואבירם" (אַז מען דאַרף זיך מסלק זיין פון זיי);

נאָר דער מכוון ותכלית פון דער הליכה („וילך אל דתן ואבירם") איז געווען צו ווארענען די עדה, אַז זיי זאָלן זיך אָפקערן „מעל אהלי האנשים וגו׳";

ס׳איז נאָר וואָס די הליכה איז געווען אינעם אופן פון „ויקם משה", בכדי „שישאו לו פנים" — טראַכטנדיק אַז אפשר וועט אַזאַ הליכה גורם זיין אַז „ישאו לו פנים".

און דערפאַר איז עס קיין סתירה ניט צום ציווי „העלו גו׳" — ווייל משה האָט זיך ניט דערענטערט צו דתן ואבירם צו ווירקן אויף זיי דורך דיבור[36] אַדער אויף אַן אַנדער אופן אַז זיי זאָלן תשובה טאָן; ער האָט נאָר געהאָפט, אַז זיין הליכה (באופן של „ויקם") וועט אויף זיי פועל זיין אַ הכנעה וביטול און „ישאו לו — זיי מצד עצמם — פנים"[37].

ו. דערפון האָט מען אַ לימוד נפלא אין דעם ענין פון אהבת ישראל:

ניט געקוקט אויף דעם וואָס דאָ איז שוין געווען נאָכן גזר דין, און נאָכמער: דער אויבערשטער האָט שוין כביכול „פאַרשלאָסן די טיר" אויף תשובה און אַנגעזאָגט „העלו", מ׳זאָל זיך פון זיי מסלק זיין —

---

34) ראה גם אוה״ח עה״פ.

35) ולכן לא העתיק רש״י לשון המדרש „אולי יתביישו כו׳" — כי אין לזה שייכות לענין ד„ויקם משה".

36) שלכן לא דיבר להם משה משהו, אלא רק „כסבור שישאו לו פנים" — היינו רק בהופעתו באופן ד„ויקם", כמלך כו׳.

37) ויש לומר ב„יענה של תורה" שבפרש״י — שמשה סבר דאף שכבר נגזר דינם ולא ישובו, מ״מ ע״י שיפעול עליהם „שישאו לו פנים" ה״ז יגרום (מדה כנגד מדה) ש„ישא ה׳ פניו" — „כבוש כעסו" (נשא ו, כו ובפרש״י).

פונדעסטוועגן, האָט משה רבינו — מצד זיין גרויסער[38] אהבת ישראל צו יעדן אידן, אין וואָס פאַר אַ מצב ער זאָל נאָר זיין (ווי מען געפינט אַז משה האָט זיך איינגעשטעלט במסירת נפש אפילו פאַר די עושי העגל[39]) — האָט ער אויך אין דעם מצב געזוכט אַן עצה[40] ווי צו פועל זיין אויף דתן ואבירם און זיי ראַטעווען מרדת חיים[41] שאולה.

38) דלולא זאת — מאי קמ"ל מחז"ל דאוהב ישראל הי' (מנחות סה, סע"א).

39) תשא לב, לב (ובפרש"י).

40) ועד"ז־היתה הנהגת כ"ק מו"ח אדמו"ר — בעל הגאולה דג' תמוז (שחל בכו"כ שנים בסמיכות לפ' קרח, או — כבשנה זו (תשמ"ה) — בש"פ קרח עצמה) — לקרב כל יהודי, גם הרחוקים ביותר כו' (ראה לקו"ש ח"א ס"ע 133 ואילך).

41) ולכן אפשרית תשובה. ולהעיר ממחז"ל דבני קורח „מקום נתבצר להם (שם) . . ואמרו שירה" (סנה' קי, סע"א. רש"י פינחס כו, יא).

עאכו"כ אין אַ פאַל וועט עס רעדט זיך וועגן אידן וועלכע זיינען ניט קיין מורדים בה' ח"ו, נאָר זיינען עם־הארצים אין אידישקייט, אין דעם סוג פון תינוק שנשבה לבין העכו"ם — אַז עס ליגט אַ חוב אויף יעדערן צו טאָן כל התלוי בו, מיט דער גרעסטער השתדלות, און צו נוצן כל מיני התחכמות ותחבולות, צו געפינען אַן עצה ווי צו ראַטעווען די אידן און זיי צוריק מקרב זיין לאבינו שבשמים,

און דורך דעם וואָס מען פועל'ט אויף זיי דעם „ואתם הדבקים בה' אלקיכם" ווערט „חיים כולכם היום"[42], חיים אמיתיים ונצחיים[43].

(משיחת ש"פ קרח תש"מ)

42) ואתחנן ד, ד. וראה אבות דר"נ פל"ד, י'.

43) ראה קונטרס ומעין מאמר ב בסופו (ואילך).

קרח ב

א. אויף דעם וואָס עס שטייט אין דער פרשה, אַז דער אויבערשטער האָט די כהונה ומתנות כהונה באַשטימט פאַר אהרן ובניו „לחק עולם ברית מלח עולם הוא לפני ה' לך ולזרעך אתך . . אני חלקך ונחלתך גו'"[1] — זאָגט דער ספרי[2] „ג' כתרים[3] הם כתר תורה וכתר כהונה וכתר מלכות, כתר כהונה זכה אהרן ונטלו, כתר מלכות זכה דוד ונטלו, הרי כתר תורה מונח כדי שלא יתן פתחון פה לבאי העולם[4] כו' הרי כתר תורה מונח לכל באי העולם[4] שכל שזכה בו מעלה אני עליו כאילו שלשתם מונחים וזוכה בכולם". און דער ספרי פירט אויס אַז כתר תורה איז גרעסער פון די אַנדערע כתרים, ווייל „כל עצמו של שני כתרים אין באים אלא מכחה של תורה וכן הוא אומר[5] בי מלכים ימלוכו".

כעין דער דרשה ברענגט זיך אין גמרא[6] (בקיצור): „שלשה זירים הן של מזבח ושל ארון ושל שלחן של מזבח זכה אהרן ונטלו של שלחן זכה דוד ונטלו של ארון עדיין מונח הוא כל הרוצה ליקח יבוא ויקח שמא תאמר פחות הוא ת"ל בי מלכים ימלוכו"[7].

דער רמב"ם אין הלכות תלמוד תורה[8] ברענגט אויך די דרשה, וז"ל: בשלשה כתרים נכתרו ישראל כתר תורה וכתר כהונה וכתר מלכות, כתר כהונה זכה בו אהרן שנאמר[9] והיתה לו ולזרעו אחריו ברית כהונת עולם, כתר מלכות זכה בו

---

1) יח, יט־כ.

2) פיסקא קיט.

3) בספרי מתחיל „נמצאת אומר ג' כתרים כו'". וראה בפרטיות במפרשי הספרי — הפירוש ב„נמצאת אומר" בהמשך למ"ש לפנ"ז שם.

4) הלשון „לבאי העולם", „לכל באי העולם" (ועד"ז הוא במדרש שמואל דלקמן הערה 7) לכאורה אין הכוונה לכל בני אדם, שהרי ג' כתרים אלו נתנו רק לישראל. כפשוט ומפורש ברמב"ם דלקמן בפנים. ועוד. וכדמוכח גם בספרי שם — כ"א הכוונה ע"ד הלשון „כולא עלמא" שבש"ס וכיו"ב. אבל דוחק גדול לפרש כן בהלשון „באי העולם" (משא"כ „כולא עלמא" שבש"ס שמתייחס לכל בעלי הפלוגתא וכו', שבסוגיא) — ואפ"ל כפשוטו דאומות העולם פותחים פה ובאים בטענה דעשיית עוול בכלל (וגם בנוגע לכתר תורה דז' מצות דידהו) וע"ז המענה דמונח לכולם. ומפורש הוא במדרש לקח טוב ר"פ חוקת: כדי שלא ליתן פתחון פה לאומות העולם. ואכ"מ. — וראה ר"ה פ"א מ"ב „באי עולם" וברמב"ם הל' תשובה פ"ג ה"ג (מהמשנה) „מבאי העולם". ועד"ז ברמב"ם שם פ"ו ה"ג. סוף הל' שמיטה ויובל. הל' מלכים פ"ח ה"י. וברמב"ם סוף הל' ס"ת, הל' סנהדרין פי"ב ה"ג: כל באי עולם. וראה לקו"ש חי"ג ע' 230. וש"נ. ואכ"מ.

*) וראה (באו"א) לקו"ש חכ"ז ע' 246 ואילך.

5) משלי ח, טו.

6) יומא עב, ב.

7) ועד"ז הוא בקה"ר פ"ז, א (ב). מדרש שמואל פכ"ג. ובשניהם מסיים (ע"ד לשון הספרי) „כל מי שזוכה לתורה כאילו זוכה לשלשתן וכל שלא זכה כו'" (קה"ר. ובאריכות יותר במדרש שמואל שם).

בנוגע ג' הכתרים, והמעלה דכתר תורה (שכל הזוכה בו כאילו זוכה בכולם) — ראה ג"כ שמו"ר פל"ד, ב. תנחומא ויקהל ח בסופו. במדב"ר פ"ד, יד בסופו• (פי"ד, יוד — ושם אינו מסיים במעלת כתר תורה). יל"ש משלי רמז תתקמא.

8) רפ"ג.

9) פינחס כה, יג.

•) אלא שבמדרש שמואל, במדב"ר פ"ד שם (ועד"ז במדרש לקח טוב) מסיים גם „וכתר שם טוב עולה על גביהן". וראה גם קה"ר שם (ג).

דוד שנאמר[10] זרעו לעולם יהי׳ וכסאו כשמש נגדי, כתר תורה הרי מונח ועומד ומוכן לכל ישראל שנאמר[11] תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב כל מי שירצה יבוא ויטול שמא תאמר שאותם הכתרים גדולים מכתר תורה כו׳.

דאַרף מען פאַרשטיין: אין ש״ס שטייען ניט קיין ראיות פון פסוקים, אע״פ אַז ער איז בלול פון הלכה, מקרא שקו״ט וכו׳ (ועד״ז בספרי[12]) — און דוקא דער רמב״ם בספרו וועלכער איז „הלכות הלכות״[13] ברייגט ראיות פון די פסוקים?

ב. אין הגהות מיימונית[14] איז אַנגע־צייכנט דער מקור פון דברי הרמב״ם (ניט נאָר אין מס׳ יומא — ווי אין כסף משנה[15] — נאָר אויך) אין אבות דר״נ[16] — און דאַרטן ווערן טאַקע געבראַכט ראיות פון פסוקים אויף אַלע דריי כתרים.

אַבער:

א) דאַרטן זיינען צוויי פון די פסוקים ניט די וועלכע דער רמב״ם ברענגט.

ב) ועיקר: אין אדר״נ זיינען די ראיות פון די פסוקים ניט אויף דעם צד החיוב ווי דער רמב״ם ברענגט זיי, נאָר לצד השלילה, אַז כתר כהונה וכתר מלכות קען מען ניט באַקומען, משא״כ כתר תורה, וז״ל (באבות דר״נ): „כתר כהונה כיצד אפילו נותן (לו) כל כסף וזהב שבעולם אין נותנים לו כתר כהונה שנאמר[9] והיתה לו . . כתר מלכות אפילו נותן כל כסף וזהב שבעולם אין נותנים לו כתר מלכות שנאמר[17] ודוד עבדי נשיא להם לעולם[18] אבל כתר תורה אינו כן עמלה של תורה כל הרוצה ליטול יבא ויטול שנאמר[19] הוי כל צמא לכו למים״[20].

נאָך אַן ענין אין רמב״ם דאָ איז בולט אין פאַרגלייך מיט זיין לשון במק״א (אין הל׳ מלכים[21]): „כיון שנמשח דוד זכה בכתר מלכות והרי המלכות לו ולבניו הזכרים עד עולם שנאמר[22] כסאך יהי׳ נכון עד עולם״ — ניט דער פסוק וואָס ער ברענגט דאָ ביי „כתר מלכות זכה בו דוד — זרעו . . וכסאו וגו׳״.

אויך בנוגע דעם ערשטן פסוק, וועלכן דער רמב״ם ברענגט דאָ אַלס ראי׳ אַז אהרן האָט זוכה געווען צו כתר כהונה — „שנאמר והיתה לו ולזרעו אחריו ברית כהונת עולם״[23] — פאַדערט זיך

---

10) תהלים פט, לז.
11) ברכה לג, ד.
12) וראה לקמן הערה 27.
13) הקדמת הרמב״ם לספר היד (סד״ה ובזמן הזה).
14) לרמב״ם הל׳ ת״ת שם סק״א.
15) ועד״ז הוא בלחם משנה ובשו״ע אדה״ז הל׳ ת״ת רפ״ד שהובא לקמן בפנים. ובמגדל עז לרמב״ם „הכל ביומא פרק בא לו ובמסכת אבות״.
16) והוא שם רפמ״א.
17) יחזקאל לז, כה.
18) ראה בנין יהושע לאדר״נ שם שמסביר הטעם שהובאו באדר״נ דוקא פסוקים אלה ע״ד כהונה ומלכות, כי בהם מודגש ששייכים גם בזמן הזה. ע״ש. אבל לכאורה לא זו (עיקר) ההדגשה באדר״נ, כ״א דכתר תורה שייך לכאו״א, משא״כ כתר כהונה וכתר מלכות.
19) ישעי׳ נה, א.
20) וראה לקו״ש ח״ו (ע׳ 299 ושם ע׳ 301) הביאור בשינוי הפסוקים שברמב״ם ואדר״נ שם.
21) פ״א ה״ז.
22) ש״ב ז, טז.
23) להעיר גם שברבינו יונה לאבות פ״ד מי״ב הובאו הפסוקים בנוגע לכתר כהונה וכתר מלכות כברמב״ם. ואולי הי׳ לפני הרמב״ם ורבינו יונה

הסברה: „והיתה לו" מיינט דאָך דער פסוק בפשטות ניט די כהונה (הרגילה) וואָס אהרן האָט זוכה געווען, נאָר די כהונה וואָס איז געגעבן געוואָרן אלס א הוראה מיוחדת צו פינחס בן אלעזר („ולזרעו אחריו").

איז ניט מובן, פאַרוואָס ברענגט דער רמב"ם דעם פסוק[24] וואָס רעדט ניט וועגן אהרן[25], און ניט פריערדיקע פסוקים אין תורה וועלכע באַציען זיך בפירוש צו כהונה הרגילה — אהרן ולכל בניו (ובפרט, אז ער הויבט אָן מיטן לשון: „זכה בו אהרן . ."), וכבפרשתנו „ברית מלח עולם הוא[26] גו' לך ולזרעך אתך"[27] (וכיו"ב)[28], ווי רש"י ברענגט עס טאַקע אין גמרא[29].

אויך דאַרף מען פאַרשטיין נאָך א שינוי לשון אין רמב"ם לגבי דעם לשון אין ספרי און אין גמרא: דאַרט שטייט „זכה אהרן ונטלו . . זכה דוד ונטלו"[30],

---

27) ובספרי שם משמע קצת (אף שאינו מפורש שם), דכתר כהונה שייך להנאמר בפרשתנו — ראה שם בתחלתו: וערער על הכהונה . . למלך ב"ו כו' (והובא בפרש"י (ספרי) פרשתנו בתחלת הענין (יח, ח)). וראה גם בספרי שם על הפסוק (שם, יט-כא) ברית מלח . . ולבני לוי: מגיד הכתוב כו'.

28) בפשטות יש לומר הטעם כי בהכתוב דפרשתנו לא הוזכר הלשון כהונה (בנוגע „לו ולזרעו") כבפינחס. ועד"ז מובן בנוגע להפסוק בתצוה (כח, מג) „חקת עולם לו ולזרעו אחריו" ולא נאמר לשון כהונה. אבל עדיין צ"ע שהרי לכאורה עיקר הראי' צ"ל ממקום שבו מפורש יותר הענין דכהונת עולם לאהרן, משא"כ הפסוק ד„והיתה לו ולזרעו אחריו" המדובר בפינחס. וראה גם פקודי (מ, טו — הובא בבנין יהושע לאדר"נ שם) „והיתה להיות להם משחתם לכהונת עולם לדורותם".

29) יומא (שבהערה 6) — ד"ה הכי גרסינן „שהכהונה נתנה לאהרן ברית מלח". ועד"ז הובא באדר"נ נוסחא ב' רפמ"ח „כתר כהונה זו כתרו של אהרן . . שנאמר ברית מלח עולם היא לפני ה'".

ולהעיר, שבנוגע למלכות כתב רש"י ביומא שם „וכן המלכות לדוד ולזרעו" (ולגירסא זו — אין מוכרח שכוונתו לפסוק (כנסמן בדפוסי רש"י שלפנינו — לתהלים יח, נא. וכ"ה בש"ב כב, נא), משא"כ להגירסא ברש"י שבע"י „לדוד ולזרעו עד עולם"). ובאבות דר"נ שם נוסחא ב' הובא הפסוק (דה"ב יג, ה) הלא לכם לדעת כי ה' אלקי ישראל נתן (המלוכה) [ממלכה] לדוד (ולהעיר שגם בפסוק זה מסיים „ברית מלח"). וכתוב זה הובא גם במכילתא בתחלתו ע"ז ד„משנבחר דוד יצאו כל ישראל שנאמר הלא לכם לדעת גו'".

30) וכ"ה בקה"ר ומדרש שמואל שם. מדרש לקח טוב שם.

מדרש (שלא הגיע לידינו) ששם הובאו פסוקים אלה. או שכן היתה גירסתם באבות דר"נ — ע"ד שהמפרשים מתרצים בכ"מ דברי הרמב"ם שם.

— וראה בהנסמן בהערה 20 וראה הערה הבאה.

24) ואף שפסוק זה הובא גם באדר"נ, הרי אין זה מכריח שהרמב"ם יביא הפסוק (ואדרבה, דרכו להביא פסוק שהוא מבואר יותר אע"פ שזהו דלא כרז"ל — כידוע בכללי הרמב"ם (ראה יד מלאכי כללי הרמב"ם אות ד)), ובבהלכה זו גופא שמביא (בנוגע מלכות ותורה) פסוקים אחרים ולא הפסוקים שבאדר"נ.

25) ובפרט דלא נתכהן פינחס עד שהרגו לזמרי (זבחים קא, ב. פרש"י פינחס כה, יג) שהפסוק קאי רק על פינחס ולא בנוגע לשאר בני אהרן הכהנים. וגם לדיעה הב' בזבחים שם מפרש הפסוק „והיתה לו ולזרעו אחריו" — „בברכה הוא דכתוב" — שקאי רק על פינחס וזרעו, כפרש"י שם ד"ה ההוא „בשרו שלא תפסק כהונה מזרעו" [וראה תוד"ה ואידך שם (לדיעה דנתכהן כשהרגו לזמרי), מספרי (ס"פ בלק) שעמדו ממנו (מפינחס) שמונים כהנים כו' (וראה בהנסמן שם וגירסת הספרי לפנינו), אלא דשם מפיק לה (מהפסוק שלפנ"ז) „את בריתי שלום"].

26) ובמכילתא בתחלתו: עד שלא נבחר אהרן היו כל ישראל כשרים לכהונה משנבחר אהרן יצאו כל ישראל, ומביא ב' פסוקים: דפרשתנו (ברית מלח עולם), ודפ' פינחס (והיתה לו ולזרעו אחריו).

*) וראה פרש"י שם שהכתוב בכלל לא קאי על עצם הכהונה אלא „גזירה מיד ולדורות" (לגבי המשמש מחוסר בגדים).

משא"כ אין רמב"ם איז ער משמיט „ונטלו" און זאָגט: כתר כהונה זכה בו אהרן, כתר מלכות זכה בו דוד.

ג. די הלכה הנ"ל אין רמב"ם איז דער אַלטער רבי מעתיק בהל' ת"ת שלו[31] און ער איז טאָקע משמיט די פסוקים הנ"ל, וואָס ווערן געבראַכט אין רמב"ם אויף דעם וואָס כתר כהונה זכה בו אהרן און כתר מלכות זכה בו דוד.

זאת ועוד: ביים ענין פון כתר תורה זאָגט דער אַלטער רבי דאָרט „כתר תורה הרי הוא מונח ועומד ומוכן לכל ישראל כל מי שירצה יבוא ויטול שנאמר מורשה קהלת יעקב שהיא ירושה לכל ישראל". ד.ה. אַז אויך ביי כתר תורה (וואו דער אַלטער רבי ברענגט יע אַ פסוק — דעם זעלבן ווי אין רמב"ם) איז ער (א) משנה ומהפך דעם סדר ווי אין רמב"ם: פריער זאָגט ער „כל מי שירצה יבוא ויטול", און דערנאָך ברענגט ער דעם פסוק — משא"כ אין רמב"ם איז עס בסדר הפוך; (ב) דער אַלטער רבי איז מוסיף „שהיא ירושה לכל ישראל" וואָס שטייט ניט אין רמב"ם[32].

ד. ווען מען דאָס פאַרשטיין בהקדים הביאור אויף אַ תמי' אין כללות הענין:

דער רמב"ם איז, כנ"ל, אַ ספר פון „הלכות הלכות" — וואָס איז נוגע להלכה דאָ, אין הל' ת"ת, אַז „בשלשה כתרים נכתרו ישראל", און אַז כתר כהונה זכה בו אהרן און כתר מלכות זכה בו דוד?

לכאורה יש לומר, אַז דאָס איז אַ הקדמה וועלכע ברענגט אַרויס די מעלה מיוחדת פון (כתר) תורה, אַז זי איז העכער פון (כתר) כהונה ומלכות („כתר תורה גדול משניהם", ווי דער רמב"ם פירט אויס אין דער הלכה) — און דער ענין איז נוגע להלכה, ווי דער רמב"ם איז ממשיך[33] „אמרו חכמים[34] ממזר ת"ח קודם לכהן גדול עם הארץ שנאמר[35] יקרה היא מפנינים מכהן גדול שנכנס לפני ולפנים".

דאָס איז אַבער ניט מספיק, וואָרום אי משום הא — איז ניט נויטיק די גאַנצע אריכות און ס'איז מספיק צו דערמאָנען נאָר בקיצור אַז עס זיינען דאָ נאָך צוויי כתרים, כתר כהונה וכתר מלכות:

ועוד (ועיקר): אויב דער רמב"ם איז דאָ אויסן די הלכה פון „ממזר ת"ח קודם כו'", וואָלט ער געדאַרפט מפרט זיין אין וואָס עס באַשטייט דער ענין פון „קודם"[36] — ווי מ'געפינט עס אין דער משנה[37] וואו דאָס קומט בהמשך צו די דינים (אין דער משנה שלפני[37]) ווער ס'איז קודם להחיותו ולפדותו (און די דינים בריינגט דער רמב"ם שפעטער ומפורש אין הלכות מתנות עניים[38]).

---

31) פ"ד בתחלתו.

32) זה שבשו"ע אדה"ז מביא מהפסוק רק „מורשה קהלת יעקב" ומשמיט תחלת הכתוב שברמב"ם, לכאורה — כי כן הי' גירסתו ברמב"ם, וכמו שהוא בכמה דפוסי וכת"י דהרמב"ם (נסמנו ברמב"ם שבהערה 36). — ועפ"ז תבטל מעיקרא השאלה דתחילת הכתוב אינו מוכרח להביאו כאן.

33) בה"ב שם.

34) הוריות יג, א — במשנה (והרא' מפסוק — בגמרא שם).

35) משלי ג, טו.

36) ולהעיר מהגירסא ברמב"ם (ראה רמב"ם ספר המדע — ירושלים תשכ"ד) „חשוב" במקום „קודם".

37) הוריות שם.

38) ספ"ח.

דערפון איז מובן, אַז דער ענין פון די אַלע דריי כתרים ופרטיהם — אַז „כתר כהונה זכה בו אהרן", ו„כתר מלכות זכה בו דוד" — איז אַ זאַך וואָס איז נוגע להלכה (אויך) צו דער מעלה פון (כתר) תורה כשלעצמו, ניט נאָר אַלס הקדמה צו איר מעלה לגבי די אַנדערע כתרים[39]. והדרא קושיא לדוכתא: וואָס גיט דאָס צו אין דער הסברה פון כתר תורה?

מען קען ניט זאָגן, אַז דער רמב"ם מיינט דערמיט בלויז צו מדגיש זיין די אַנדערשקייט פון כתר תורה — אַז אין דער צייט וואָס כתר כהונה וכתר מלכות זיינען ניט שייך צו אַלע אידן (ווייל „זכה בו אהרן . . זכה בו דוד") איז אַבער כתר תורה יע שייך צו אַלע אידן (ע"ד ווי אין אבות דר"נ) — וואָרום דעמאָלט וואָלט עס דער רמב"ם געזאָגט מיט אַ לשון יותר מתאים לזה — בלשון של שלילה (ע"ד ווי אין אבות דר"נ) או כיו"ב[40].

ה. דער ביאור בזה*[40]:

לשונו המדויק דהרמב"ם — איז מבאר דעם גדר וענין פון כתר תורה.

דער לשון „כתר תורה" וועלט נעבראַכט אין ש"ס בנוגע לכמה ענינים, בתוכן שונה, ולדוגמא:

אין מס' נדרים[41] „אוי לי שנשתמשתי בכתרה של תורה", „כל המשתמש בכתרה של תורה", וואָס דערמיט וועלט געמיינט כבוד התורה[42];

אין מס' מגילה[43] (לויט דער גירסא שלפנינו[44]) „ודאשתמש בתגא חלף . . זה המשתמש במי ששונה הלכות כתרה של תורה" — מיינט דאָס „הלכות"[45] שבתורה. ועוד[46].

עד"ז איז אויך בלשון הרמב"ם, אַז „כתרה של תורה" האָט אין זיך מובנים שונים — בהתאם צום ענין המדובר. מען געפינט אַז דער רמב"ם נוצט דעם לשון „כתרה של תורה" מיינעדיק בעיקר מעלת[47] התורה (או הבנת התורה וכיו"ב), ווי לדוגמא — אין דער הלכה[48] „לא ישא אדם בת עמי הארץ . . שאם מת או גולה בניו עמי הארץ יהיו שאין אמן יודעת כתר התורה".

אַבער אין דער הלכה שלפנינו, וואו ער ברענגט דעם מאמר רז"ל בנוגע די ג' כתרים, מיינט עס ניט כבוד התורה, און ניט דעם ענין פון הלכות התורה

---

39) ולהעיר שהלכה זו (אמרו חכמים ממזר ת"ח כו') כתבה הרמב"ם בהלכה בפ"ע. אבל (א) לכמה גירסאות אינה הלכה בפ"ע, ובאה בהמשך להלכה א (ראה רמב"ם הנ"ל הערה 36, ושו"נ). (ב) בהל' ת"ת לאדה"ז שם בא בהמשך אחד. וראה לקו"ש חל"ג ע' 42 ואילך.

40) ע"ד הלשון ביל"ש משלי שם. ועוד.

*40) וראה בהבא לקמן (באו"א קצת) לקו"ש חל"ג שם.

41) סב, א.

42) ראה רש"י ור"ן שם. וכן הובא ומפורש בהל' ת"ת לאדה"ז שם ס"ד-טו. אבל ברמב"ם שם פ"ג ה"י, כשמדבר על „כבוד התורה", לא הובא הלשון „משתמש בכתרה של תורה", כ"א: הנהנה מדברי תורה. וראה לשון הרמ"א יו"ד סי' רמו סכ"א. לקמן הערה 45.

43) כח, ב.

44) וכ"ה בע"י לפנינו. וכן הובא באגה"ק סכ"ט.

45) כמבואר באגה"ק שם. ולגירסת הב"ח (וכ"ה בכמה גי' — ראה דק"ס מגילה שם) שליתא התיבות „כתרה של תורה" לכאורה הפי' שם (כמו בנדרים) שמשתמש במי ששונה הלכות, היינו שמשתמש בכבוד התורה (של מי ששונה הלכות). וראה רמ"א שם. ובש"ך שם סקכ"ב-כג. באר היטב שם סק"ד.

46) וראה שו"ע אדה"ז או"ח סנ"ג סל"ג.

47) בפיה"מ להרמב"ם אבות שם (במשנה „שלשה כתרים הם כו'"): אלו השלש מעלות טובות נתנו לאומה זו כו'", ומשמע דמפרש „כתר" מלשון „מעלות" (ובהוצאת קאפח „מעלות הגדולות כו'").

48) הל' איסורי ביאה ספכ"א.

אדער סתם לימוד התורה, נאר אַ מעלה מיוחדת[49] אין ענין התורה בכלל[50].

— און כדי צו ארויסברייגענען קלערער דעם גדר פון „כתר תורה" (בהלכה זו), ברענגט דער רמב"ם וועגן כתר כהונה וכתר מלכות און די ראיות פון די פסוקים, כדלקמן.

ו. כתר כהונה און כתר מלכות איז ניט עבודת הכהונה און שלטון המלכות כשלעצמם — ווארום נאך איידער אהרן האט זוכה געווען צו כתר כהונה איז געווען כהן ועבודת הכהונה; עד"ז בנוגע למלכות, איז מלכות שוין געווען פריער בא שאול'ן, נאך איידער דוד האט זוכה געווען צו כתר מלכות.

אין וואס באשטייט דער אויפטו פון „כתר כהונה" און „כתר מלכות"? זאגט דער רמב"ם: „כתר כהונה זכה בו אהרן שנאמר והיתה לו ולזרעו אחריו ברית כהונת עולם, כתר מלכות זכה בו דוד שנאמר זרעו לעולם יהי' וכסאו כשמש נגדי" — ד.ה. אז בשעת מ'איז זוכה צו כתר כהונה און כתר מלכות בלייבט עס אן ענין נצחי, „לו ולזרעו גו' כהונת עולם", „זרעו לעולם". און ווי דער רמב"ם פסק'נט אין הל' מלכים (בנוגע למלכות): „כיון שנמשח דוד זכה בכתר מלכות והרי המלכות לו ולבניו הזכרים עד עולם".

מען דארף אבער פארשטיין: דער רמב"ם פסק'נט דאך אז „המלכות ירושה"[51], ניט נאר מלכות דוד, נאר מלכות בכלל (אפילו ביי מלכי ישראל). נאכמער: „ולא המלכות בלבד אלא כל השררות וכל המינויין שבישראל ירושה לבנו ולבן בנו עד עולם"[52] — איז ווי פארבינדט דער רמב"ם די מעלה פון „כתר מלכות" דערמיט וואס „המלכות לו (צו דוד'ן) ולבניו . . עד עולם" [ועד"ז כתר כהונה — אז „והיתה גו' ברית כהונת עולם"]?

ז. איז דער ביאור בזה[53]:

בשעת דער רמב"ם איז מבאר דעם ענין פון מלכות ביי מלכי ישראל, זאגט ער[54]: „נביא שהעמיד מלך משאר שבטי ישראל והי' אותו המלך הולך בדרך התורה והמצות ונלחם מלחמות ה' הרי זה מלך וכל מצות המלכות נוהגות בו אע"פ שעיקר המלכות לדוד ויהי' מבניו (פון דעם מלך ישראל) מלך". ד.ה. אז אפילו ווען ס'איז דא מלכות ביי מלכי ישראל (און אין אן אופן וואס „ויהי' מבניו מלך", עס גייט איבער בירושה לבניו) — פארבלייבט „עיקר המלכות" ביי דוד דוקא. „עיקר המלכות" איז ניטא ביי מלכי ישראל.

די הסברה אין דעם: דער מלך און מלכות קען זיין אויף צוויי אופנים*[54]: א) מען הייסט א מלך דערפאר וואס מען

---

49) ועד"ז ברמב"ם הל' מלכים שם „כיון שנמשח דוד זכה בכתר מלכות והרי המלכות לו ולבניו כו'".

50) וכן הלשון כתר תורה שם ה"ז: ה"ג. וי"ל שלכן בה"י שם לא הזכיר הלשון „כתרה של תורה" בנוגע לכבוד התורה (כנ"ל הערה 42), כי המושג „כתר תורה" בפרק זה אינו במובן של כבוד התורה וכיו"ב, כבענין משתמש בכתרה של תורה.

*) נת' בארוכה בלקו"ש חכ"ז ע' 243 ואילך. וראה גם לקו"ש חל"ד ע' 43 ואילך.

51) הל' כלי המקדש פ"ד ה"כ. הל' מלכים שם.

52) הל' מלכים שם. ועד"ז בהל' כלי המקדש שם.

53) בהבא לקמן (בנוגע למלכות דוד) — ראה בארוכה לקו"ש חכ"ה ע' 110 ואילך. ח"ל ע' 99 ואילך.

54) הל' מלכים שם ה"ח.

*54) להעיר מהמשך תער"ב פרק קכב.

פירט דורך דעם תפקיד פון מלכות, פעולות והנהגות המלוכה (אשר יוציאם ואשר יביאם[55], הפרטים שביארם שמו־אל[56]) — ולכאורה אפשר גם ע"י משנה למלך, אויב זיין מינוי איז אז „רק הכסא אגדל ממך"[57]. ב) מ'איז בשלימות ובעצם[58] אַ מלך[59].

און דאָס איז „עיקר המלכות": דאָס וואָס בית דוד האָט מלוכה איז ניט נאָר וואָס זיי זיינען בפועל מלכים (און פירן דורך דעם תפקיד פון מלוכה)[60], נאָר ביי זיי איז פאָראַן „עיקר" — עצם גדר המלכות.

און דאָס איז דער ענין פון „כתר מלכות" — ס'איז (ניט נאָר מלוכה בפועל, נאָר) עצם גדר המלכות.

ח. עפ"ז יובן דער אויפטו אין דעם וואָס בשעת דוד „זכה בכתר מלכות . . המלכות לו ולבניו . . עד עולם" — ווייל בהתאם צו דעם שינוי אין דער „חפצא" של מלוכה, קומט אַ שינוי אין דעם „גברא", דעם מלך:

בשעת די מלוכה איז בלויז אין אַן אופן פון אַ מינוי למילוי תפקיד (אַזוי ווי „כל השררות וכל המינויין"), איז דאָס אַ דבר נוסף אויף זיין מציאות, ער פאָר־מאַגט מלוכה (ע"ד ווי ער פאָרמאַגט נכסים). און דעריבער, דאָס וואָס זיין מלוכה גיט זיך איבער בירושה לבניו, איז דאָס בדומה צו יעדער ירושת נחלה: ע"ד ווי מען ירש'נט אַלע נכסים פון דעם מוריש, אַזוי ירש'נט מען זיין תפ־קיד און מינוי[61]. און ווי דער רמב"ם זאָגט „וכל הקודם בנחלה קודם לירושת המלוכה"[62], „וכל הקודם לנחלה קודם לשררות המת"[63].

בשעת אַבער מ'איז זוכה צו כתר מלכות — מ'האָט דעם „עיקר" המלכות, ווערט עס אַזוי אויך ביים גברא (אַ שינוי בגברא)[64], אַז דעמאָלט ווערט דער ענין המלכות ביי אים (ניט אַ הוספה אויף זיין עיקר, נאָר דאָס ווערט) זיין מהות און עיקר — זיין מציאות איז מציאות ועצם פון מלך[65].

און דערפאַר זאָגט דער רמב"ם אין ספר המצות[66], אַז יעדער מלך וואָס איז

---

55) פינחס כז, יז.

56) ש"א ח, יוד ואילך. רמב"ם הל' מלכים פ"ד.

57) מקץ מא, מ.

58) אולי י"ל נפק"מ בנוגע למלך כיון שכר"ע שוב אינו זוקף (ברכות לד, ר"ע). רמב"ם הל' תפלה פ"ה ה"י) — שבשעת תפלתו אין (ואסורים) פעולות דמלכות.

59) ובנוגע לדוד באותן ששה חדשים דאינו מתכפר כמלך (ראה ירושלמי ר"ה פ"א ה"א. הוריות פ"ג ה"ב) — ראה לקו"ש חכ"ה שם ע' 107 הערה 21, משו"ת אבני נזר יו"ד סשי"ב — די"ל דגם אז הי' לו דין מלך אלא דבשעיר יש דין מיוחד. ע"ש.

60) לא רק לפי מש"כ הרמב"ן עה"ת (ויחי מט, יו"ד) דשאר המלכים אשר לא ממלכי בית דוד הוי „כמו שופטים ושוטרים", אלא גם לדעת הרמב"ם הנ"ל ד„נביא שהעמיד מלך כו' הרי זה מלך וכל מצות המלך עליו", הרי כתב שאי"ז „עיקר המלכות", וראה השגות הראב"ד שם ה"ט.

61) ועד"ז בנוגע לירושה דכהן גדול המבואר בהל' כלי המקדש.

62) הל' מלכים שם.

63) הל' כלי המקדש שם.

64) להעיר מרמב"ם הל' תשובה פ"ח ה"ב: „וכן זה שאמרו עטרותיהם בראשיהן כלומר דעת שידעו שבגללה זכו לחיי העולם הבא מצוי' עמהן והיא העטרה שלהן . . כך עטרה שאמרו חכמים כאן היא הידיעה". ומזה מובן שאף שכתר — עטרה כפשוטו הוא למעלה ונפרד מהראש, הרי ענינו ותוכנו שמשנה (נעשה חלק מ)מציאותו.

65) להעיר דעדות הוא לבית דוד שכל הראוי למלכות הולמתו (הכתר) — ע"ז מד, סע"א — „יושבת בראשו יפה כו'" (פרש"י שם ד"ה הולמתו).

66) מל"ת שסב.

ניט פון „זה הזרע הנכבד (בית דוד) לענין מלכות נכרי קרינא בי׳ כמו זרע אחר בלתי זרע אהרן לענין עבודה זר קרינא בי׳״.

ובמילא ווערט דאָס אַן ענין נצחי — לו ולבניו עד עולם.

וויבאַלד דאָס איז דער עצם ומהות פון אביו, און דער יורש איז די מציאות פון מוריש איז עס במילא דער עצם ומהות פון בניו און אַזוי יורשו (הבן) — עד עולם.

און דאָס איז די הסברה אין פסק הרמב״ם (בנוגע למלכות דוד)[67]: „מלכי בית דוד הם העומדים לעולם . . אבל אם יעמוד מלך משאר ישראל תפסק המלכות מביתו״ — ווייל כאָטש אַז אויך ביי מלכי ישראל גייט איבער די מלכות בירושה (וכקושיית הראב״ד[67]), פאַר־מאָגט עס אַבער ניט די מעלה פון נצחיות. משא״כ „מלכי בית דוד הם העומדים לעולם״ — ווייל „זכה (דוד) בכתר מלכות״ איז עס פאַרבונדן מיט דעם עצם ומהות פון מלכות ומלך.

און כשם ווי דאָס איז בנוגע למלכות, עד״ז איז בנוגע לכהונה: עס איז דאָ די עבודת הכהונה, שירות הכהונה בפועל; דערנאָך איז דאָ וואָס „כתר כהונה זכה בו אהרן״ — אהרן האָט זוכה געווען אין כתר כהונה, דער עצם הכהונה. און ווי־באַלד ער האָט דעם עצם הכהונה, איז כהונה פאַרבונדן געווארן מיט זיין עצם [ע״ד ווי דער ענין היהדות וואָס איז דער עצם ומהות פון אַ אידן (ועד״ז בגר וואָס נתגייר כהלכה)].

און דערפאַר איז דער ענין הכהונה ביי אים אין אַן אופן פון „לו ולזרעו אחריו ברית כהונת עולם״ — באופן נצחי, כנ״ל בנוגע למלך.

ט. עפ״ז ווערט מען אויך פאַרשטיין פאַרוואָס דער רמב״ם, רייַדנדיק ווען די „שלשה כתרים״, זאָגט ער „זכה בו אהרן . . זכה בו דוד״ — און איז משמיט „ונטלו״:

פעולות הנהגות המלוכה, ועד״ז עבו־דת הכהונה — איז שייך דערויף זאָגן „ונטלו״, מען נעמט און טוט (בפועל). אָבער „כתר כהונה״ און „כתר מלכות״ — דער „עיקר״ כהונה ומלכות, וואָס פועל׳ט דעם שינוי הגברא ווערט פאַר־בונדן מיטן עצם האדם און — אין דעם קען ניט זיין קיין „נטלו״ (מעצמם), נאָר „נכתרו״ דורך דעם אויבערשטן.

וע״פ כל זה איז אויך מובן פאַרוואָס דער רמב״ם ברענגט די פסוקים דוקא — (בנוגע כתר כהונה) „והיתה לו ולזרעו אחריו ברית כהונת עולם״, און (בנוגע כתר מלכות) „זרעו לעולם יהי׳ וכסאו כשמש נגדי״ — ווייל אין די פסוקים זיינען מודגש די גדרי הנ״ל:

פון פסוק „והיתה לו ולזרעו אחריו ברית כהונת עולם״ איז מוכח:

א) אַז דאָס קומט פון אויבערשטן, וואָס דאָס איז מודגש ביי כהונת פינחס וואָס דער אויבערשטער האָט אים גע־געבן דעם ענין הכהונה[68] דעמאָלס[69] באופן מיוחד[70];

---

67) הל׳ מלכים שם ה״ט.

68) משא״כ בהפסוק דפרשתנו „ברית מלח עולם גו׳ לך ולזרעך אתך״, שנעשה ע״י מתנות כהונה (כספרי ופרש״י שם יח, ח).

69) ראה לעיל הערה 25.

70) וזכה לזה כהמשך הכתוב „תחת אשר קנא לאלקיו ויכפר גו׳״, משא״כ בפרשתנו שבא רק אחר זה שערער קרח על הכהונה. ופשיטא בנוגע לשאר

ב) אַז דאָס איז געווארן זיין מהות, וואָס דערפאַר איז עס „לו ולזרעו אחריו ברית כהונת עולם" — ס'איז דער זעל־בער „ברית . . עולם" באַ „לו" און באַ „זרעו"[71]. ביז עס קומט די הלכה, ווי דער ראַמבַּם שטאַוועט איז מבאר אויף דעם פסוק, אַז „כאן[72] נתחדש דגם זרע פסול העבודה כשרה"[73], וואָס דערפון איז מוכח אַז דאָס איז ניט קיין ירושה פון אַ מילוי פעולה, נאָר פון אַ זאַך שבמהותו, דער בן בעיקר[74] מהותו איז דער זעל־בער מהות פון דעם אב.

וכעין זה איז עס מוכח פון פסוק „זרעו לעולם יהי' וכסאו כשמש נגדי" — וואָס קומט בהמשך צו די פסוקים[75] „אם יעזבו בניו תורתי ובמשפטי לא ילכון גו' ופקדתי בשבט פשעם ובנגעים עונם וחסדי לא אפיר מעמו גו'", וואָס „הקב"ה הבטיחו בכך" אַז „לא תכרת המלוכה מזרע דוד לעולם"[76], און נאָך דעם פירט ער אויס אין די פסוקים „אחת נשבעתי בקדשי אם לדוד אכזב, זרעו לעולם יהי' וכסאו כשמש נגדי" — די מלוכה איז באופן אַז ס'איז ניט שייך אין איר קיין הפסק, דאָס איז אַ כסא נצחי („כשמש נגדי"), די נצחיות איז באַ „זרעו לעולם"[77].

יו"ד. ע"פ כל הנ"ל וועט ווערן מוסבר וואָס אייַדער דער רמב"ם איז מסביר ומפרט דעם ענין פון כתר תורה, איז ער מקדים די פרטים בשייכות צו כתר כהונה וכתר מלכות און די ראיות פון די פסוקים — ווייל דוקא דורך דעם ווערט מוסבר דער גדר פון כתר תורה ביי אידן, אַז „כתר תורה הרי מונח ועומד ומוכן לכל ישראל שנאמר תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב כל מי שירצה יבא ויטול".

ובהקדם עכ"פ בקיצור נמרץ:

ע"ד בכתר מלך כפשוטו — זיינען דאָ[78] כו"כ חפצי המלך ביז „לבוש מלכות . . וסוס אשר רכב עליו" און אויך „כתר מלכות" בפני עצמם

און דערנאָך ווי דער מלך (נוצט זיי און) ווערט נשתנה ע"ז

אַזוי אויך בתורה (וכהונה[79]) איז דאָ כתרה של תורה (פאַר זיך) — ע"ד

הפסוקים שלפנ"ז (הנ"ל הערה 28), שאינו שייך בכלל לענין ומאורע מיוחד.

71) משא"כ בפקודי (הנ"ל הערה 28) „והיתה להיות להם משחתם לכהונת עולם לדורותם", שאינו מפורש „עולם" בנוגע לזרעם.

72) צפע"נ עה"ת ר"פ פינחס (מקידושין סו, ב). ע"ש.

73) „ור"ל דאף דהעושה הוא שלא כדין דהוא כזר לכל דבריו מ"מ העבודה כשרה" (צפע"נ שם). ואף שברמב"ם הל' ביאת מקדש פ"ו ה"י הביא (ומקורו מקידושין שם) הכתוב (ברכה לג, יא) ברך ה' חילו גו' — אולי י"ל להצפע"נ דהלימוד הוא משם, אבל כאן (במעשה פינחס) נתחדש זה. וצ"ע.

74) דהפעולה שנתחלל על ידה — אין משנה אותו —

ע"ד ביהדות דאע"פ שחטא (איזו חטא שיהי') ישראל הוא (סנה' מד, ר"א).

75) תהלים פט, לא ואילך.

76) רמב"ם הל' מלכים שם ה"ז.

77) משא"כ בהפסוק „כסאך יהי' נכון עד עולם" שהביא בהל' מלכים שם, שנאמר „עד עולם" רק בנוגע ל„כסאך", ואינו מפורש הלשון „לעולם" בנוגע לזרעו, כי שם (ועד"ז בה"ט שם), נוגע בנצחיות דכסא דוד, אבל כאן בהלכות ת"ת, הרי"ז הקדמה לכתר תורה דהוי באופן דמורשה קהלת יעקב (כדלקמן בפנים), ולכן הביא דוקא פסוק הנ"ל.

78) אסתר ו, ח. וראה בפרש"י (שם, ט) דכתר (דוקא) לא הזכיר כו'.

79) חפץ דכתר כהונה י"ל שזוהי קטורת — ולכן דוקא ע"ז הבירור דכהונה כבפרשתנו. ואכ"מ.

להפירוש הנ"ל[80] אַז דאָס מיינט הלכות שבתורה (ניט די שקו"ט וכו') — און עס איז דאָ דער גברא (וואָס ניט נאָר ער איז שונה הלכה — וואָס אויף דעם דאַרף אויך זיין „ויטול" עכ"פ דאָמאָלס נאָר) הנכתר בכתר תורה.

כשם ווי דאָס איז באַ כתר כהונה און כתר מלכות, אַז דער גדר ה„כתר" איז: א) מצד החפצא. ב) מצד הגברא — דאָס ווערט (פאַרבונדן מיט) זיין מהות. ג) אין דעם „יחס" צווישן דעם חפצא והגברא — עס קומט אַן דער „כתר" צום גברא, אין אַן אופן פון „נכתרו"[81] (מצד דעם אויבערשטן) און נאָכדעם קען זיין „ויטול" און טאָן מיט דעם — נטילה ועשי' בשלימותן — ועד"ז איז עס בנוגע צו „כתר תורה".

ועפ"ז קומט צו אַן עומק אין דעם וואָס מען זאָגט „כתר תורה הרי מונח ועומד ומוכן לכל ישראל . . כל מי שירצה יבא ויטול": ס'איז נוסף אויף דעם פירוש אַז דער אויבערשטער האָט געגעבן תורה אין אַן אופן אַז יעדערער וואָס וויל לערנען תורה האָט די יכולת אויף דעם (כל מי שירצה יבוא ויטול) — נאָר „נכתרו ישראל"[82], תורה איז זיי געבן געווארן פון דעם אויבערשטן אין אַן אופן אַז דאָס איז געווארן פאַרבונדן מיט זייער עצם מהות, עס איז „מורשה קהלת יעקב".

אין אַנדערע ווערטער: „מורשה קהלת יעקב" מיינט אַז תורה איז „מונח ועומד ומוכן לכל ישראל" — ניט אַז ס'איז גרייט „ערגעץ אַנדערש" און די בעלות דערויף קומט דורך זיין נטילה („יבוא ויטול") — נאָר דאָס איז מונח און געווארן זיין עצם. דער „יבוא ויטול" איז בלויז אַז דער כתר תורה (וואָס נכתרו בו) זאָל שטיין אין אַן אופן[83] אַז ער זאָל קענען פועל בשלימות זיין מיט (דורך) עם.

יא. עפ"ז יש לבאר — בדרך אפשר — הטעם וואָס דער אַלטער רבי (בהל' ת"ת שלו) איז משמיט די פסוקים און איז משנה מלשון הרמב"ם בהמשך ההלכה (כנ"ל), וואָס יש לומר אַז הא בהא תליא:

מיט דעם וואָס ער איז משנה און זאָגט פריער „כל מי שירצה יבוא ויטול", און דערנאָך ברענגט ער די ראי' פון פסוק „שנאמר מורשה קהלת יעקב" און איז מוסיף „שהיא ירושה לכל ישראל", איז מער מודגש אַז די ירושה איז ניט נאָר וואָס ס'איז „מונח ועומד ומוכן לכל ישראל" און יעדערער קען דאָס נעמען, נאָר אויך אַז דאָס נעמען גופא איז אַ ירושה לכל ישראל (ניט אַ זאָך וואָס ווערט אויפגעטאָן לגמרי דורך זיין מעשה, נאָר), וואָס קומט מלמעלה און

---

80) סעיף ה.

81) ומ"ש הרמב"ם בנוגע לכתר כהונה וכתר מלכות „זכה בו אהרן . . זכה בו דוד" — ולא „ניתן לאהרן כו' ניתן לדוד" (וכברבינו יונה לאבות שם) — כי בזה מודגש יותר ש„נקנה" להם, שנתעצם ונעשה חלק ממציאותם (וראה לשון הרמב"ם הל' ת"ת שם ה"ז „אין אתה זוכה לכתרה של תורה"; שם הי"ג „מי שרצה לזכות בכתר תורה").

82) לשון זה — „נכתרו ישראל" — אינו לא בספרי ולא ביומא, וליתא בכל הנ"ל הערה 7 (ובכל הנ"ל ג' כתרים הם וכיו"ב). אבל מפורש כן בספר הבהיר אות קנב „בשלשה כתרים נכתרו ישראל" (ושם ממשיך: כתר כהונה וכתר מלכות וכתר תורה על גביהם). ובבמדב"ר פי"ד שם: ג' כתרים שנתן הקב"ה לישראל על זאת.

83) להעיר מג' המדריגות שבתורה, בחי' ירושה ובחי' מכר (יגיעה) ובחי' מתנה — נסמן ונתבאר בארוכה בלקו"ש חי"ג ע' 115 ואילך. וראה לקמן ע' 176 ואילך.

וועלט זיין מציאות, כנ"ל — דער תוכן וואָס דער רמב"ם ברענגט אַרויס דורך די פסוקים בכתר כהונה וכתר מלכות.

יב. ועפ"ז איז אויך מובן דער ענין ההלכה שבזה אין רמב"ם:

דער רמב"ם איז דאָ אויסן צו אַרויס־ברענגען ניט בלויז די מעלה פון כתר תורה, וואָס צוליב דעם (ווי ער זאָגט אין די הלכות שלאח"ז) איז „ממזר ת"ח קודם לכה"ג עם הארץ" און „אין לך מצוה בכל המצות כולן שהיא שקולה כנגד ת"ת"[84] וכו' (און דערפאַר מאַנט זיך ע"פ הלכה דער ענין הזריזות וכו' אין לימוד התורה),

נאָר אויך ובעיקר ווי דער כתר תורה האָט אַ שייכות און פאַרבונד מיט יעדער אידן אַלס זיין ירושה, וואָס דערפון איז מובן, אַז דאָס צוקומען דערצו דורך די דרכים וואָס דער רמב"ם ברענגט וויי־טער אין די הלכות[85] [„.. לא יסיח

84) רמב"ם שם ה"ג.

85) ה"ו ואילך. — וראה לקו"ש חכ"ז הנ"ל בשוה"ג להערה 50.

דעתו לדברים אחרים ולא ישים על לבו שיקנה תורה עם העושר והכבוד כאחת כך היא דרכה של תורה כו'" און „עשה תורתך קבע ומלאכתך ארעי וכו'" ועוד], איז ניט אַן ענין פון הידור מצוה וכיו"ב, נאָר דאָס איז דער קיום פון „מצוה[86] זו כראוי".

(משיחות ש"פ קרח תשכ"ח,
ש"פ אמור תש"מ)

86) רמב"ם שם ה"ו.
ולהעיר שבהל' ת"ת לאדה"ז פ"ג רס"ג כתב „ולכן מי שנשאו לבו לקיים מצוה זו כראוי", ולא הביא המשך לשון הרמב"ם „ולהיות מוכתר בכתר תורה". ואולי אפ"ל, דכיון שסדר ההלכות בשו"ע אדה"ז הוא באופן שונה מהל' ת"ת להרמב"ם, ואדה"ז כתב הענין דכתר תורה רק ברפ"ד, לכן לא הזכיר לשון זה לפני זה, כאן. ולהעיר משינוי לשון אדה"ז שם פ"ד ס"ח — בנוגע ללימוד התורה בלילה — „לפיכך מי שרצה לזכות בכתר תורה", וברמב"ם שם פ"ג הי"ג (בנוגע הנ"ל) „לפיכך מי שרצה לזכות בכתר התורה". ואכ"מ. וראה לקו"ש חל"ד ע' 42 ואילך.

*) ראה רמב"ם הנ"ל הערה 36 — כמה שינויי נוסחאות בהלשון „בכתר התורה".

קרח ג

א. אין סוף פון דער פרשה, וואו די תורה רעכנט אויס די מתנות כהונה וואָס מ׳גיט צו די כהנים[1], שטייט נאָכ־דעם אין פסוק[2] „ויאמר ה׳ אל אהרן בארצם לא תנחל וחלק לא יהי׳ לך בתוכם אני חלקך ונחלתך בתוך בני ישראל״.

דערנאָך — הויבט זיך אָן אַ באַזונ־דער פרשה[3] „ולבני לוי הנה נתתי כל מעשר בישראל לנחלה גו״ און אין די פסוקים בנוגע ללויים שטייט ניט דער לשון „אני חלקך ונחלתך״, עס שטייט נאָר „בתוך בני ישראל לא ינחלו נחלה״[4].

דער טעם, לכאורה, פאַרוואָס רש״י שטעלט זיך ניט אַפּ אויף דעם חילוק צווישן די פסוקים הנ״ל איז, ווייל דאָס איז מובן מעצמו, ע״פ פשוטו של מקרא[5]:

פון תוכן הכתובים בפרשתנו איז קלאָר, אַז מתנות כהונה זיינען ענינים וואָס בעצם באַלאַנגען זיי „לה״ און דער אויבערשטער גיט זיי צו די כהנים — ווי עס שטייט גלייך בתחילת הפרשה[6] „ואני הנה נתתי לך את משמרת תרומותי לכל . . לך נתתים גו״. און ס׳איז מפורש אין די פסוקים, אַז ניט נאָר קדשי קדשים[7] וואָס די כהנים באַקומען, נאָר אויך קק״ל[8], און אויך „כל חלב יצהר גו׳ ראשיתם אשר יתנו לה׳ לך נתתים, בכורי כל אשר בארצם אשר יביאו לה׳ לך יהי״[9] (ועד״ז ביי די אַנדערע זאַכן וואָס כהנים באַקומען[10], ווי דער פסוק פירט אויס (נאָכאַמאָל) ביים סוף (— כללהי״) פון דער פרשה: „כל תרומת הקדשים אשר ירימו בני ישראל לה׳ נתתי לך גו״[12]) — וכלשון הש״ס[13] „מתנות כהונה (ד)כי קא זכו משלחן גבוה קא זכו״[14].

משא״כ בנוגע די מעשרות וואָס לויים באַקומען זאָגט די תורה[15], אַז דאָס איז „חלף עבודתם[16] אשר הם עובדים את עבודת אהל מועד״ און ניט באופן אַז „משלחן גבוה קא זכו״[17].

---

1) יח, ח ואילך.
2) שם, כ.
3) שם, כא (ואילך).
4) שם, כג. כד.
5) וכמ״ש באוה״ח עה״פ — שם, כד.
6) שם, ח.
7) שם, ט־י.
8) שם, יא (ובפרש״י שם). טו. ועוד.
9) שם, יב־יג.
10) ראה פרש״י שם, ט: אשר ישיבו לי — זה גזל הגר. ובפרש״י נשא (ה, ח) „קנאו השם ונתנו לכהן״.
11) ראה פרש״י שם, יט.
12) שם.
13) ב״ק יג, רע״א. שם יב, ב. וש״נ.
14) וראה רמב״ם הל׳ תרומות (פי״ב הי״ט) לגבי תרומות (וראה גם יד רמ״ה סנהדרין קיב, א). ובספרי פרשתנו (יח, כא) „כל מצות כהונה קנאו לשם [השם] ונתנו לכהונה כו״. ושם לפנ״ז (שם, כ) „על שולחני אתה אוכל ועל שולחני אתה שותה וכ״א כו״. וראה שו״ת הרשב״א (ח״א סי״ח) ועוד, דאין מברכין על מת״כ משום דמשולחן גבוה קא זכו. וראה לקו״ש חי״ח ע׳ 223 ואילך. וש״נ.
15) פרשתנו שם, כא.
16) שעובדים במקום בנ״י, כי „נתונים המה לו מאת בנ״י״ לתכלית זו (במדבר ג, ח־ט). וראה לקמן ס״ה.
17) וראה גם פרש״י שהובא לקמן ס״ה. וכ״ה לדעת ר׳ יאשי׳ בספרי שם, דכ״ד מתנות כהונה קנאו השם ונתנו לכהונה וזו (בלוים) חלף עבודתם. ולר׳ יונתן גם בלוים קנאה השם ונתנה ללוים — ראה מפרשי הספרי — רבינו הלל, תולדות אדם, ספרי דבי רב. וראה הערה 61.

און דאָס וואָס דער פסוק[18] זאָגט: כי את מעשר בני ישראל אשר ירימו לה' תרומה נתתי ללוים לנחלה, י"ל אַז ס'איז פֿאַרשטאַנדיק פון פרש"י — „הכתוב קראו תרומה עד שיפריש ממנו תרומת מעשר" — אַז דאָס וואָס די תורה רופט עס אָן „אשר ירימו לה' תרומה" איז ניט מצד דעם מעשר גופא, נאָר צוליב דעם חלק פון „תרומת מעשר" וואָס געפינט זיך (נאָך) אינעם מעשר, וועלכן מ'דאַרף געבן צום כהן.

ועפ"ז איז אויך פֿאַרשטאַנדיק אַז דער לשון הכתוב[15] „ולבני לוי הנה נתתי כל מעשר בישראל לנחלה חלף עבודתם גו", מיינט ניט צו זאָגן אַז די עצם נתינה קומט (פון דעם וואָס אידן גיבן דעם אויבערשטן ובמילא איז דערנאָך) „משולחן גבוה (קא זכו)", נאָר „נתתי . . לנחלה" צו די לויים — די נתינה צו די לויים איז מלכתחילה באופן של „נחלה", ווי עס שטייט אויך אין די שפּעטער־דיקע פסוקים[19] „נתתי ללוים לנחלה" „כי תקחו מאת בני ישראל את המעשר אשר נתתי לכם מאתם בנחלתכם".

און דעריבער זעט מען, אַז בנוגע לכהנים שטייט „אני חלקך ונחלתך", זיי באַקומען דעם אויבערשטנ'ס חלק ונחלה — משא"כ ביי די לויים שטייט ניט „אני חלקך ונחלתך" — דאָס וואָס זיי באַ־קומען איז ניט אַלס „חלק ה'"[20], נאָר ווי אַ טייל וואָס אידן שיידן אפֿ, „חלף עבו־דתם" (כנ"ל). און ווי עס שטייט אויך שפּעטער אין פסוק[21] „ואכלתם אותו בכל מקום אתם וביתכם כי שכר הוא לכם חלף עבודתכם באהל מועד".

ב. מען דאַרף אַבער פֿאַרשטיין דעם המשך וסיום הכתוב בשייכות צו כהנים „אני חלקך ונחלתך בתוך בני ישראל" [ולאידך, בנוגע די לויים שטייט אין פסוק (צוויי מאָל) אַ פֿאַרקערטע הדגשה: „בתוך בני ישראל לא ינחלו נחלה"].

דער אור החיים[22] איז מסביר אַז מיט „אני חלקך ונחלתך גו" איז כוונת הכתוב צו זאָגן — דאָס וואָס איז „מיוחד לי"; „אני נחלתך" איז עס „בתוך בני ישראל" — „שאין לך דבר בעם ישראל שאין להקב"ה חלק עמהם ונוטלו הכהן בתבואות הארץ בפירות האילן בלחם בבשר ביין בשמן ושאר הכ"ד מתנות".

דאָס איז אַבער דורש ביאור נוסף: וואָס איז נוגע דאָ די הדגשה אַז די מתנות כהונה זיינען „בתוך בני ישראל"? אדרבה, די מתנות כהונה בפרשתנו איז דאָך עיקר תוכנן, אַז זיי זיינען זאָכן וואָס דער אויבערשטער ג'ט[23] צו די כהנים: און דאָס איז דאָך דער טעם אויף דער סמיכות פון פרשת מתנות כהונה צו מח־לוקת קרח, להשמיענו אַז דער אויבער־שטער האָט געגעבן „כ"ד מתנות כהונה בברית מלח עולם"[24] — וואָס איז נוגע דאָ די הוספה אַז דאָס איז „בתוך בנ"י"?

ג. אויך דאַרף מען פֿאַרשטיין: אין פ' עקב, וואו עס רעדט זיך וועגן גאַנץ שבט לוי — „בעת ההיא הבדיל ה' את שבט הלוי גו"[25] — שטייט אין פסוק[26] „על כן לא היי' ללוי חלק ונחלה עם אחיו ה' הוא נחלתו", אַז אויך ביי לויים איז

18) שם, כד.
19) שם, שם, כו.
20) ל' האוה"ח שבהערה 5.
21) שם, לא ובאוה"ח שם.
22) בפסוק כ.
23) וא"כ „בתוך בנ"י" ה"ז מיעוטא, וכאילו כתוב „אף שהם בתוך בנ"י".
24) ל' רש"י בתחלת הענין — שם, ח.
25) י, ח.
26) שם, ט.

„ה' הוא נחלתו", און ווי רש"י טייטשט „נוטל פרס מזומן מבית המלך". און אזוי שטייט אויך אין פ' שופטים[27] „ה' הוא נחלתו" בנוגע „כהנים הלוים כל שבט לוי"[28].

לויט פרש"י יש לומר, אז די פסוקים (סיי אין פ' עקב און סיי אין פ' שופטים) ריידן וועגן כהנים: אויפן פסוק „על כן לא היה' ללוי חלק ונחלה עם אחיו" איז רש"י מפרש „לפי שהובדלו לעבודת מזבח ואינן פנויין לחרוש ולזרוע", וואס „הובדלו לעבודת מזבח" איז אן ענין וואס איז שייך צו כהנים. ועד"ז בפ' שופטים, איז התחלת הכתוב „לא יהי' לכהנים הלוים" מיינט לויט פרש"י „הכהנים שיצאו משבט לוי"

(ווי ער טייטשט אפ מיט עטלעכע פסוקים פריער[29], וואס פון דעם איז פארשטאנדיק, אז דער לשון „הכהנים הלוים" וואס שטייט אין די אלע אנדערע ערטער, מיינט אויך „הכהנים שיצאו משבט לוי", און רש"י דארף עס ניט מפרש זיין נאכאמאל).

און דער המשך הלשון „כל שבט לוי" איז רש"י מפרש: „בין תמימין בין בעלי מומין", ד.ה. דער פסוק איז דא ניט כולל גאנץ שבט לוי, נאר „בין תמימין בין בעלי מומין" צווישן די כהנים.

און ווי דער תרגום יונתן טייטשט בפ' שופטים[30], אז די פסוקים רעדן וועגן כהנים.

אבער פון דעם וואס די תורה זאגט דאך אין ביידע ערטער דעם לשון „שבט לוי" — „בעת ההיא הבדיל ה' את שבט הלוי", „כל שבט לוי" [און אין ביידע פרשיות שטייען ענינים בשייכות צו לוים: בפ' עקב — „לשאת את ארון ברית ה'", טייטשט רש"י „הלוים", ובפ' שופטים „אשי ה' ונחלתו יאכלון" — אלו קדשי הגבול תרומות ומעשרות] — איז מובן, אז כאטש בעיקרו ווערן דא גע־מיינט די כהנים, זיינען אבער אין דעם כלול אויך לויים.

וצריך ביאור: וואס איז דער טעם החילוק והשינוי וואס איז מודגש אין די פסוקים בפרשתנו, אז ביי כהנים שטייט „אני חלקך ונחלתך בתוך בני ישראל" משא"כ בנוגע הלויים?

ד. נאך אן ענין הצריך ביאור: דער רמב"ם — אין דרך (און לויט) ההלכה — איז מפרש אז די פסוקים בפרשתנו און אין פ' שופטים באציען זיך צו גאנץ שבט לוי. וז"ל[31]: כל שבט לוי מוזהרין שלא ינחלו בארץ כנען כו' שנאמר לא יהי' לכהנים הלוים כל שבט לוי . . בארצם לא תנחל כו', ובהמשך לזה זאגט ער[32] „ולמה לא זכה לוי בנחלת א"י כו' מפני שהובדל כו' והוא ב"ה זוכה להם שנאמר אני חלקך ונחלתך".

ס'איז טאקע פשוט, אז מ'קען ניט פרענגן אויפן רמב"ם פון פשטות הכתו־בים, אבער דאך איז יש לעיין, וואס איז דער חילוק צווישן דעת רש"י (לויט פשטות הכתובים) און דעת הרמב"ם (וע"פ הלכה).

ה. ויש לומר ההסברה בזה, בהקדם — אז דער חילוק צווישן כהנים און לויים, קען מען לערנען אויף צוויי אופנים:

א) ביידע סיי לויים און סיי כהנים, טיילן זיך אויס (זיינען העכער) פון אלע

27) יח, ב.
28) שם, א.
29) יז, ט.
30) יח, א־ב.

31) הל' שמיטה ויובל פי"ג ה"י.
32) שם הי"ב.

אידן איז איין דעמזעלבן אופן בכללות — זיי זיינען מובדל ומופרש פון כלל ישראל, נאָר אין דעם גופא זיינען כהנים מער מובדל לה' ווי די לויים.

ב) כהנים און לויים זיינען צוויי באַזונ־דערע גדרים אין דער הבדלה לה'.

און די הסברה בזה:

די אויסגעטיילטקייט פון די כהנים איז געזאָגט געווָארן בר"פ תצוה[33] „ואתה הקרב אליך את אהרן אחיך וגו'" צוזאַמען ובהמשך מיט מלאכת המשכן; משא"כ דאָס וואָס די לויים זיינען מובדל לעבודת המשכן שטייט אין דער תורה צום ערשטן מאָל אין פ' במדבר[34], נאָך הקמת המשכן, און אויך — דער ציווי איז געווען[35]: הקרב את מטה לוי והעמדת אותו לפני אהרן הכהן ושרתו אותו[36].

קומט אויס, אַז לויט פשטות הכתובים איז פאַראַן אַ חילוק עיקרי אין דעם גדר השירות צווישן כהנים און לויים:

כהנים, וואָס לשון כהונה איז שירות[37], זיינען אויסגעקליבן געווָארן אַלס משרתים פון אויבערשטן אין משכן, „לכהנו לי"[38]; „לקדשו לכהנו לי"[39].

משא"כ לויים זיינען ניט אין דעם גדר פון משרתי ה' באופן ישר, נאָר „ושרתו אותו", „מסייעין"[40] להכהנים — „זו היא השירות"[40]. נאָכמער: אַלע זייערע עבודות אין משכן, אויך די וואָס בגלוי האָט מען ניט געזען וויי זיי זיינען אַ סיוע להכהנים, ווערן געפרופן „משמרת בני ישראל"[41], ופרש"י „שכולן היו זקוקין לצרכי המקדש אלא שהלוים באים תחתיהם בשליחותם לפיכך לוקחים מהם המעשרות בשכרן" — זיי זיינען געווען ע"ד ווי געדונגענע שלוחים פון בני ישראל[42].

בסגנון אחר: לויט פרש"י בפשוטו של מקרא קומט אויס, אַז די כהנים האָט דער אויבערשטער מבדיל געווען באופן אַז ער האָט זיי באַשטימט פאַר זיינע משרתים: לויים האָט דער אויבער־שטער אויסגעטיילט אויף דעם אַז אידן זאָלן זיי דינגען — „שיהיו ישראל שוכרין אותן לשירות שלי"[43].

דער רמב"ם אַבער זאָגט אין הל' כלי המקדש[44] „זרע לוי כולו מובדל לעבודת המקדש שנאמר[25] בעת ההיא הבדיל ה' את שבט הלוי", דערנאָך, אין אַ באַזונ־דער פרק, זאָגט דער רמב"ם[45] „הכהנים הובדלו מכלל הלוים לעבודת הקרבנות שנאמר[46] ויבדל אהרן להקדישו קדש קדשים". ד.ה. אַז שיטת הרמב"ם איז ווי דער ערשטער אופן הנ"ל: די זעלבע

33) כח, א.
34) א, נ ואילך. ג, ו ואילך.
35) ג, ו.
36) משא"כ הפסוקים שלפנ"ז (שם א, נ ואילך) אינם הפרשה דעבודת הלוים כ"א פרט במנין הלוים, כהתחלת הפרשה (א, מט) „אך את מטה לוי לא תפקד ואת ראשם גו". ולהעיר דגם הציווים שנאמרו שם מדובר (בעיקר) ע"ד נשיאת המשכן, הורדת והקמת המשכן, חניית הלוים סביב לאהל מועד, שכ"ז הוי רק במשכן ולא מצות לדורות.
37) רש"י תצוה כח, ג. וראה פרש"י ויגש מו, כב. וראה לקו"ש חי"ח ע' 19 ואילך.
38) תצוה שם, א־ד.
39) תצוה שם, ג.
40) רש"י במדבר ג, ו.
41) שם, ח.
42) וראה בארוכה לקו"ש חי"ג ע' 12 ואילך שזהו ב' ענינים בעבודת הלוים, עבודה החיובית ועבודה בשמירה — שלילית. ע"ש בארוכה.
43) רש"י במדבר שם, יב.
44) רפ"ג.
45) רפ"ד.
46) דה"א כג, יג.

הבדלה באַ ביידן, דער חילוק איז נאָר צי לעבודת המקדש, אָדער לעבודת הקרבנות.

ו. ע"פ זה, איז דער חילוק צווישן דעת רש"י (בפשש"מ) מיט דעת הרמב"ם בספרו היד (להלכה) — בשתים:

א) לדעת רש"י איז אין תורה פאַראַן אַ באַזונדער הבדלה והקרבה לה' פון כהנים מתוך בני ישראל — ניט פאַרבונדן מיט זייער הבדלה אַלס שבט לוי: משא"כ לדעת הרמב"ם (בהלכה) איז פריער דאָ די הבדלה כללית פון גאַנצן שבט לוי (כולל די כהנים) און (דערנאָך — אין דעם גופא) "הכהנים הובדלו מכלל הלוים"[47].

ב) לדעת רש"י זיינען עס צוויי באַזונדערע גדרים (סוגים) אין שירות: ביי אַ כהן איז דער ענין השירות אַ דבר עצמי (אין עם), דאָס איז שמו — "כהן" לשון שירות און — שירות לה'; ביי אַ לוי אָבער איז זיין שירות ניט (דירעקט) לה', נאָר שירות וטפל (ווילוו אליך) צו כהנים, און — דער שירות שבו איז ניט אַן ענין עצמי, נאָר ער איז אַ מענש וואָס מ'האָט אים געדונגען.

משא"כ לדעת הרמב"ם זיינען ביידע אין דעם זעלבן כללות'דיקן גדר פון שירות[48], און דער חילוק ביניהם איז נאָר וואָס "זרע לוי (איז) כולו מובדל לעבודת המקדש" בכלל, און "הכהנים הובדלו מכלל הלוים לעבודת הקרבנות"[49].

ז. דערפון איז פאַרשטאַנדיק בפרשתנו, אַז נאָך דער מחלוקת קרח, ווען ס'איז געווען אַן ערעור על הכהונה[50] און ס'האָט געדאַרפט ווידער איינגעשטעלט ווערן דער סדר הכהונה והלוי', איז אין דעם אויך פאַראַן אַ חילוק בין שיטת רש"י והרמב"ם:

לדעת רש"י (בפשוטו של מקרא), איז דאָס איינגעשטעלט געווארן אין זעלבן אופן ווי פריער: צו די כהנים איז געווען די אזהרה "אתה ובניך גו' תשאו את עון כהונתכם" ("שאינה מסורה ללוים, ותזהירו הלוים השוגגים שלא יגעו אליכם בעבודתכם"), און בנוגע די לויים — "וגם[51] את אחיך מטה לוי . . הקרב אתך וילוו עליך וישרתוך"[52] (ועד"ז ווערן אין די פסוקים בהמשך הפרשה אויסגערעכנט בפרטיות די חילוקי עבודות פון די כהנים און די לויים, אַז "אל כלי הקודש ואל המזבח לא יקרבו ולא ימותו גם הם גם אתם" נאָר "ונלוו (הלויים) עליך"[53]).

משא"כ לדעת הרמב"ם לערנט מען אַפ פון די פסוקים אַז "כשם[54] שהלוים

---

47) להעיר מהשקו"ט האם יש בכהן מקדושת לוי. ולכאורה י"ל שזה שייך לפלוגתת רש"י והרמב"ם שבפנים. וראה חקרי לב או"ח סי' לה. ולקמן בפנים. ואכ"מ.

ולהעיר מצפע"נ מהד"ת בסופה (ע' 182) ובכ"מ, שמבאר דפליגי גמ' דידן וירושלמי אם כהן שנעשה חלל אם יש עליו שם לוי. וראה צפע"נ עה"ת פרשתנו יח, כא. וש"נ.

48) ולהעיר משו"ע אדה"ז או"ח סקכ"ח ס"י (וש"נ) דמה שנוהגים שהלוי יצוק מים על ידי הכהנים כדי שהכהנים יוסיפו קדושה על קדושתם. וראה שם סי"א בלוי ת"ח וכהן ע"ה "ואין בזה איסור משום זלזול תורתו כיון שאינו משרת את הכהנים דרך חק ומשפט כהונה אלא מתכוין להוסיף קדושה כו'".

49) בכללות החילוק בין כהן ולוי — ראה בסגנון אחר לקו"ש חי"ח ע' 192 ואילך. חי"ט ע' 316 ואילך. ועוד.

50) לשון רש"י פרשתנו יח, ח.

51) זה על הכהן לעשות.

52) יח, א-ב ובפרש"י.

53) ג-ד. ע"ש בפרש"י.

54) שם פ"ג ה"י.

מוזהרין שלא לעבוד עבודת הכהנים[55] כך הכהנים מוזהרין שלא לעבוד עבודת הלוים שנאמר[56] גם הם גם אתם". ווארום כאטש די כהנים זיינען לכת־חילה געווארן אויסגעטיילט צוזאמען מיטן גאנצן שבט לוי, וויבאלד אבער אז מ'האט זיי מבדיל געווען בהבדלה מיו־חדת אויך פון כלל הלויים, טארן זיי ניט טאן עבודת הלוים.

[דאס איז אבער נאר לדעת הרמב"ם אז ביידע זיינען א גדר שירות; משא"כ לדעת רש"י (בפשש"מ) י"ל אז מען גע־פינט ניט אז כהנים זאלן זיין מוזהר לעבוד עבודת הלוים[57], ווייל דאס איז ניט אין דעם גדר, דער שם שירות ביי לויים איז לגמרי אן אנדער גדר (וע"ד לשון הגמרא[58] "דלאו מינה[59] לא מחריב בה"[60]).

ח. ועפ"ז מובן אז לשיטתייהו אזלי אין דעם המשך הפרשה פון מתנות כהונה, וואו די תורה פירט אויס בנוגע כהונה אז דאס איז "ברית מלח עולם":

לדעת רש"י (בפשש"מ) איז דער ענין "אני חלקך ונחלתך" געזאגט געווארן נאר צו כהנים, ווארום היות אז ענינם איז שירות לה', דערפאר איז בהתאם לזה אויך ביי די מתנות, זיי באקומען דאס אינעם אופן פון "אני חלקך גו" — "משלחן גבוה קא זכו".

משא"כ די לויים, וועלכע זיינען אין גדר פון (ניט "משרתי ה'" ממש, נאר) "וילוו עליך וישרתוך" און שלוחים מאת בנ"י, דערפאר זיינען אויך זייערע מתנות אין סוג פון (ניט "אני חלקך ונחלתך" נאר) מעשר "חלף עבודתם"[61].

לדעת הרמב"ם אבער, אז כהנים און לויים זיינען ביידע צוזאמען מובדל לעבודה — מלכתחילה איז "זרע לוי כולו מובדל" (און דערנאך ערשט "הכהנים הובדלו מכלל הלוים") —

— אויך די לויים זיינען אין גדר פון שירות לה', ובמילא זיינען אויך זיי נכלל אין "אני חלקך ונחלתך".

ט. עפ"ז איז אויך מובן בנוגע צו די פרשיות אין משנה תורה (בפ' עקב און שופטים), אז דער חילוק צווישן רש"י און דעם רמב"ם, איז בהתאם לפירושם פריער:

---

55) וי"ל שיש חילוק עקרי בין אזהרה זו לאזהרת שוער שלא ישיר כו' בלוים גופא (ערכין יא, ב. ספרי פרשתנו יח, יג. רמב"ם שם פ"ג ה"י) — ומהם: א) עבודות דכהנים או דלוים — אחד בעבודת הב' זר (ואולי י"ל דעד"ז הוא הישראל שבמעמד)* — משא"כ שוער ומשורר דרק אסור (לא מטעם זרות). ב) החפצא אחרת — מקדש או קרבן. ועוד. ולהעיר מצפע"נ (המלוקט) על ס' עבודה שם. ואכ"מ.

56) פרשתנו שם, ג.

57) וראה חקרי לב שם בתחלתו.

58) זבחים ג, א ובפרש"י שם. שם, ב.

59) משא"כ בשוער ומשורר (הערה 55) את"ל דגם עפפש"מ — אסור.

60) להעיר (ע"ד ההלכה) ממנ"ח (מצוה שפט) דאזהרה זו שלא יתעסקו הלוים בעבודת כהנים וכן להיפך "אינו רק בשני המשפחות כהנים ולוים כו' אבל ישראלים אינם בכלל באזהרה זו וישראל ששורר או שוער לא מצינו איסור כלל". וצע"ג הרי ישראל ששורר או שוער ה"ה זר ובמיתה וכו'. וכמפורש בערכין שם (ובפרש"י שם).

---

*) ולהעיר מהשקו"ט במנ"ח מצוה שפט (הובא לקמן הערה 60).

61) להעיר דגם להדיעות ע"ד ההלכה דגם בכהנים הוי "חלף עבודתם" (ראה אור זרוע ח"א סקי"ג. ועוד) — שאני כהנים מלויים, דבלויים ה"ז מה שישראל שוכרים אותם ונותנים להם מעשר חלף עבודתם, כלשון רש"י בפ' במדבר (כנ"ל בפנים ס"ה); משא"כ בכהנים ה"ז מה שהקב"ה נותן להם חלף עבודתם לה'. וראה לשון רש"י ערכין לד, א ד"ה הכא ברשותו. וראה יד אפרים יו"ד סי' סא ס"ט. שו"ת בית יצחק סי"ג אות יד. ועוד. ואכ"מ.

לדעת הרמב"ם, זיינען אויך די לויים נכלל אין דער פרשה פון „בעת ההיא הבדיל ה' את שבט הלוי" שבפ' עקב, און „לא יהי' לכהנים הלוים כל שבט לוי" שבפ' שופטים[62], וואָרום די הבדלה לה' איז כולל דעם גאַנצן שבט לוי.

אָבער לויט פרש"י (בפשוטו של מקרא), וויבאַלד אַז במקומו (אין פ' במדבר און בפרשתנו) איז קלאָר (בפשש"מ) אַז ס'איז אַ חילוק צווישן דעם גדר שירות פון כהנים און לויים, איז ניט מסתבר אַז (אין די פסוקים הנ"ל: „בעת ההיא גו'" און „לא יהי' לכהנים גו'") אין משנה תורה (וואָס כשמו כן הוא — ענינים וואָס משה רבינו האָט איבערגע'חזר'ט צו אידן) — זאָל תורה זאָגן אַ נייעם גדר אין כהנים ולויים, לערנט רש"י אַז דאָס רעדט זיך באופן כללי, און „ה' הוא נחלתו" רעדט זיך בעיקר וועגן כהנים.

[ועוד י"ל, אַז לויט רש"י זיינען די צוויי פסוקים בפ' עקב — באַזונדערע ענינים:

„בעת ההיא הבדיל ה' את שבט הלוי לשאת את ארון ברית ה' לעמוד לפני ה' לשרתו ולברך בשמו עד היום הזה" — דאָס וואָס די תורה איז מצרף צוזאַמען די לויים וועלכע זיינען נושאי ארון ברית ה' און די כהנים — „לעמוד לפני ה' לשרתו ולברך בשמו" איז ווייל דאָ רעדט זיך ניט וועגן עצם שירות פון די כהנים, ומהאי טעמא יומתק[63] פרש"י אין דעם ערשטן פסוק אַז „לעמוד לפני ה' לשרתו ולברך בשמו" מיינט „נשיאת כפים"[64], ניט זייער שירות ועבודה במקדש וועלכע איז עיקר ענינם.

און דעם צווייטן פסוק „על כן לא הי' ללוי חלק ונחלה עם אחיו ה' הוא נחלתו כאשר דבר ה'" איז רש"י מפרש, אַז דאָס איז אַן ענין בפ"ע: „לפי שהובדלו לעבודת מזבח", וואָס דאָס איז דער עיקר שירות פון כהונה — און דער־פאַר ווערט דאָ געזאָגט: ה' הוא נחלתו[65] — „נוטל פרס מזומן מבית המלך"].

יו"ד. ע"פ כל זה יש לבאר לפרש"י דעם חילוק צווישן כהנים ולויים שב־פרשתנו, וואָס ביי כהנים שטייט „אני חלקך ונחלתך בתוך בני ישראל", משא"כ ביי לויים שטייט (הפכו, לכאורה) „בתוך בני ישראל לא ינחלו נחלה" — אין דעם באַשטייט דער חילוק צווישן די נחלה פון די כהנים און די נחלה פון די לויים:

די נחלה פון די כהנים איז „בתוך בני ישראל" — צוזאַמען (אין דעם זעלבן אופן) ווי אידן האָבן אַ נחלה: כשם ווי דער אויבערשטער האָט געגעבן אידן, צו אידן אַ נחלה — ארץ ישראל, עד"ז האָט דער אויבערשטער געגעבן אַ חלק

---

62) ראה רמב"ם שם ה"ב (מערכין יא, א) „שנאמר (שופטים יח, ז) ושרת בשם ה' אלקיו ככל אחיו הלוים, אי זהו שירות שהוא בשם ה' הוי אומר זו שירה". אבל בפרש"י שופטים שם (ו־ז. מספרי עה"פ) דקאי על כהן ולא לוי ד„יצאו לויים שאין ראוין לשירות".

63) אע"פ שבלאה"כ מוכרח מדכתיב „ולברך בשמו". אבל ראה הערה הבאה.

64) שמזה שרש"י העתיק בהד"ה לא רק התיבות „ולברך בשמו" אלא גם „לעמוד לפני ה' לשרתו" משמע, דמפרש גם תיבות אלו על נשיאת כפים (או, דהעיקר כאן הוא נשיאת כפים). ועצ"ע.

65) אלא די"ל, שמכיון שעל הלויים נאמר „ושרתו אותו" שהם מסייעים להכהנים — בעבודת המזבח, לכן בכללות הרי גם הלויים נכללים בפסוק הנ', „ע"כ לא הי' ללוי גו' ה' הוא נחלתו". אלא שהכתוב מסיים „כאשר דבר ה"א לו", והכוונה לכאורה להפסוק שבפרשתנו בנוגע לכהנים. וצ"ע למה לא פירש זה רש"י על פסוק זה (בפ' עקב), כ"א לאחרי זה בפ' שופטים יח, ב (בסופו).

ונחלה צו די כהנים „כל תרומות הקדשים אשר ירימו בני ישראל לה׳״[66];

משא״כ די לויים האָבן ניט באָקומען אַ נחלה (באופן ישר) פון דעם אויבערשטן — ווי די אידן האָבן באָקומען אַ נחלה, ארץ ישראל — נאָר דער אויבערשטער האָט געהייסן אַז אידן זאָלן געבן בני לוי שכר, „חלף עבודתם״. און דאָס איז די תורה מדגיש, אַז „ובתוך בני ישראל לא ינחלו נחלה״ — זייער נחלה איז ניט צוזאָמען (און אין דעם אופן) ווי אידן האָבן אַ נחלה[67].

יא. מ„יינה של תורה״ אין פירוש רש״י:

דער רמב״ם זאָגט[68]: לא שבט לוי בלבד אלא כל איש ואיש כו׳ אשר נדבה רוחו כו׳ לעמוד לפני ה׳ כו׳ הרי זה נתקדש קדש קדשים ויהי׳ ה׳ חלקו ונחלתו.

דערפון איז מובן אויך לדעת רש״י אין דעם גדר פון כהן ולוי, אַז ביי כאו״א בעבודה רוחנית איז פאָראַן סיי די דרגא פון כהן און סיי די דרגא פון לוי. און ווי‌באָלד אַז לעתיד לבא ווערן די לויים ועלן זיין העכער פון כהנים[69], איז פאָרשטאַנדיק אַז אויך בזמן הזה איז פאָראַן אַ מעלה אין אַ לוי לגבי כהן.

ויש לומר ע״פ הנ״ל: לוי איז מלשון ילווה, התקשרות והתחברות[70] — דבי־קות בה׳[71]. לאידך גיסא זאָגט מען „וילוו עליך וישרתוך״, אַז זיי זיינען משרתים צו די כהנים ומסייעים שלהם, ועד״ז — שלוחים פון די בני ישראל לשרת.

ולכאורה ווי שטימען די צוויי ענינים — וויבאָלד זייער ענין איז התקשרות והתחברות לה׳ וואָלטן זיי דאָך גע־דאַרפט זיין ווי כהנים, משרתי ה׳, לקדשו לי, נתקדש קדש קדשים?

נאָר דער ביאור אין דעם — אַז היא הנותנת: דער אמיתית הענין פון עבודת השם איז וועט מ׳איז קיין מציאות ניט בפ״ע כלל וכלל.

בני ישראל וועלכע האָבן אַ נחלה וואָס איז זיי געגעבן געווארן פון אויבערשטן, ועד״ז די כהנים אויף וועמען מ׳זאָגט „אני חלקך ונחלתך בתוך בני ישראל״, זיינען זיי אַלע משרתי א־ל, וואָס דאָס אַלעס גופא מיינט אַז זיי זיינען אין אַ געוויסן גדר פון מציאות:

משא״כ לויים[72] פילן זיך כלל וכלל ניט ווי אַ מציאות (בפני עצמם), אפילו ניט אַלס אַ מציאות דקדושה, זיי זיינען אפילו ניט קיין מציאות דמשרתים פון אויבערשטן (נאָר מסייעים צו די כהנים (אַז דער צווייטער זאָל קענען טאָן זיין שירות), און געדונגענע שלוחים פון די אידן) — און דוקא אין דער עבודה,

---

66) פרשתנו יח, יט.

67) וגם המ״ח ערים שניתנו ללויים — ע״פ פשוטו של מקרא אינן נחלה להם בתוך בנ״י, כ״א כלשון הכתוב (מסעי לה, ב־ג) ונתנו ללוים מנחלת אחוזתם ערים לשבת גו׳ והיו הערים . . לשבת (ראה אוה״ח שם). וראה רמב״ן פרשתנו בסופה. לקמן ע׳ 217.

ע״ד ההלכה — ראה ירושלמי מע״ש פ״ה ה״ט. ובארוכה לקו״ש חכ״ה ע׳ 93 ואילך. וש״נ.

68) בסוף הל׳ שמיטה ויובל. וראה לקו״ש ח״ח ע׳ 345 ואילך. חי״ח ע׳ 194. וש״נ.

69) תניא פ״נ, מל״ת להאריז״ל (יחזקאל). וראה בארוכה לקו״ת פרשתנו נד, סע״ב ואילך.

70) כמ״ש בפ׳ ויצא (כט, לד).

71) ראה תו״א ויחי מה, סע״ב ואילך. ובכ״מ.

72) ראה תו״א בשלח סב, ג.

ביטול לגמרי[73], וועלט דער אמת'ער „ילוה אישי אלי"[74], התקשרות והת־חברות צווישן אידן מיטן אויבערשטן.

(משיחות ש"פ קרח תשמ"ה, ש"פ נצו"י וכ"ט אלול תשד"מ)

73) ראה עד"ז לקו"ש חכ"ב (ע' 12 ואילך) — שדוקא בנדבת העצים, שאינם חלק מהקרבן עצמו רק הכשר קרבן (ובמילא אין להאדם ה„שביעת רצון" שהוא פעל ה„ריח ניחוח לה'", וכל פעולתו היא רק שמסייע לאחר להקריב קרבנו) בא בגילוי יותר הביטול ומסנ"פ לה'.

74) ויצא שם.

ג' תמוז

א. ג' תמוז — דער טאָג וועו כ"ק מו"ח אדמו"ר איז באָפרייט געוואָרן פון בית האסורים — פאַלט אויס (בכמה שנים) בסמיכות צו שבת פרשת חוקת (אמאָל אין דער וואָך פון פ' חוקת, ולפעמים[1] אין די טעג וועלכע וועלן „מתברך" פון שבת פ' חוקת).

און לויטן באַוואוסטן וואָרט פון של"ה[2], אז אַלע מועדי השנה — כולל אויך מועדים דרבנן — זיינען נרמז אין די פרשיות התורה וועלכע מען לייענט אין די שבתות וועו-זיי זיינען חל, איז פאַרשטאַנדיק, אז עס איז דאָ אַ רמז אין פרשת חוקת אויף דער גאולה פון ג' תמוז.

ב. אין דער גאולה פון רבי'ן זיינען געווען צוויי (כללות'דיקע) שלבים: ג' תמוז איז ער באָפרייט געוואָרן פון בית האסורים, אָבער מ'האָט אים דאָן פאַרשיקט אין גלות אויף דריי יאָר: ערשט דערנאָך, בי"ב-י"ג תמוז איז ער אינגאַנצן באָפרייט געוואָרן, אויך פון דער פאַרשיקונג, און ער האָט זיך געקענט אומקערן לביתו.

קומט אויס, אז בג' תמוז איז געווען די התחלת הגאולה, און י"ב-י"ג תמוז איז געווען די שלימות הגאולה.

און מהאי טעמא איז פאַראַן אַן עילוי אין ג' תמוז לגבי י"ב-י"ג תמוז:

אע"פ אז דער חג הגאולה איז נקבע געוואָרן אויף י"ב-י"ג תמוז דוקא, איז דאָס ווייל דער ענין פון אַ „חג" (ושמחה גלוי') איז מען קובע וועו די גאולה איז בשלימות,

[ע"ד ווי ברכת הגומל וואָס דער רבי האָט געמאַכט ערשט נאָך דער גאולה בי"ב תמוז[3], ווייל מען קען ניט מאַכן די ברכה „עד שיצא מהסכנה לגמרי . . עד שיחזור לבוריו לגמרי"[4]],

אָבער אין עצם ענין הגאולה איז דאָ אַן עילוי אין התחלת הגאולה לגבי שלימות הגאולה. ווייל (נוסף לזה וואָס אין דער התחלה איז דאָ די מעלה וואָס מען ברעכט דורך די שוועריקייט פון „כל התחלות קשות"[5], היות אַז) ביי דער התחלת הגאולה טוט זיך אויף דער שינוי (ועד — להפכו —) המצב פון גלות (גולה) צו גאולה,

[ובפרט בנדו"ד, וואָס[6] דער שינוי המצב בפשטות וואָס האָט זיך אויפגעטאָן דורך דער גאולה בג' תמוז — די באַפרייאונג פון בית האסורים (ובפרט אין די אומשטענדן פון דער מדינה ההיא בימים ההם[7]) און איבערגיין (אפילו) אין אַ מצב פון גלות אין אַן עיר רחוקה — איז געווען (בכמה פרטים) גרעסער ווי דער שינוי וחילוק פון זיין בגולה און אַרויסגיין חפשי לביתו (ובפרט אַז אויך זייענדיק נאָכדעם בביתו

1) כן הי' בשנת תרפ"ז (שנת המאסר והגאולה), וכן בקביעות שנה זו (תשד"מ).
2) חלק תושב"כ ר"פ וישב.
3) סה"מ קונטרסים ח"א קעה, א. ס' התולדות אדמו"ר מהוריי"צ ח"ג ע' 221. — וכן אמר אז (לאחרי הגאולה די"ב תמוז) מאמרי ד"ה ברוך הגומל (נדפסו בסה"מ קונטרסים שם: סה"מ תרפ"ז).
4) סדר ברכת הנהנין לאדה"ז פי"ג, ס"ה.
5) מכילתא (ורש"י) יתרו יט, ה.
6) ראה בזה — לקו"ש ח"ד ע' 1315. ועוד.
7) שאז היתה סכנת נפשות ממש, כדלקמן ס"ה.

איז ער געווען אונטער אַ „השגחה" פון ממשלה ההיא)].

איז דאָך ידוע, אַז אין דער התחלה פון יעדן ענין איז כלול די גאַנצע זאַך. ע״ד ווי מען געפינט אין דעם ענין פון ראשי־תיבות — אָן ענין ע״פ תורה און אויך בתורה[8] — אַז דער ערשטער אות פון אַ וואָרט איז מרמז אויף דעם גאַנצן וואָרט[9], וכדומה[10]; ועד״ז בענינינו: אַז די גאַנצע גאולה פון רבי׳ן איז געווען נרמז און „כלול" אין דער התחלת הגאולה פון ג׳ תמוז.

ג. דער תוכן כללי פון דעם מאסר וגאולה פון רבי׳ן איז דאָך פאַרבונדן מיט זיין עבודה פון הרבצת התורה והחזקת היהדות והפצתם אין מדינה ההיא, וואָס די עבודה בימים ההם האָט געפאַדערט מסירת נפש בפועל.

און נאָכמער: ווי געראָדט כמה פעמים[11], איז דאָס געווען ניט סתם אַ מסירת נפש, נאָר אַ מסירת נפש בלי הגבלות און חשבונות. וועמ׳וואָלט זיך אַריינגעלאָזט אין אַ חשבון צי עס זיינען דאָ אויסזיכטן על פי טבע צו מצליח זיין אין דער עבודה (וכיו״ב), וואָלט ניט געווען קיין אָרט צו אַנגיין מיט דער אַרבעט, ועאכו״כ ניט צו מוסר נפש זיין זיך אויף דעם (ומכ״ש וק״ו[12] — ניט צו איינשטעלן די לעבנס פון תלמידיו ושלוחיו צוליב דער עבודה).

און דעם אופן פון מסירת נפש אַז קיינע חשבונות האָט מען געזען בגלוי ביים רבי׳ן איז זיין אויבנדערמאַנטער הנהגה בכלל, ובפרט בקשר צו זיין גאולה בג׳ תמוז, ביז אַז דער עצם „תאריך" פון ג׳ תמוז (בשייכות צו דער גאולה) דערמאַנט אויף זיין מסירת נפש, כדלקמן.

— ויש לומר, אַז דאָס וואָס די גאולה פון ג׳ תמוז איז געווען פאַרבונדן מיט דער דרגא פון מסירת נפש — אָן קיינע הגבלות פון „חשבון" — איז ווייל אין דער התחלה פון דער גאולה האָט זיך געדאַרפט אויסדריקן דער תוכן כללי פון דעם מאסר וגאולה.

ד. דער רבי, בעל הגאולה והשמחה, האָט דערציילט[13], אַז דאָנערשטיק ר״ח תמוז פאָר מיטאָג האָט מען אים אַנגעזאָגט די ידיעה אַז מ׳לאָזט אים אַרויס פון בית האסורים און מ׳פאָרשיקט אים אויף דריי יאָר גלות אין דער שטאָט קאָסטראָמאַ. דערביי האָט מען אים געלאָזט וויסן, אַז באָטאָג וועט מען אים באַפרייען פון תפיסה, מ׳האָט אים דערלויבט צו פאַרברענגען זעקס שעה מיט זיינע בני בית און אים אַנגעזאָגט אַז ביינאַכט וועט ער מוזן פאָרלאָזן די שטאָט און פאָרן קיין קאָסטראָמאַ.

אַזוי ווי דאָס איז געווען דאָנערשטיק, האָט דער רבי געפרעגט: וועמ וועט ער אַנקומען אין קאָסטראָמאַ? האָט מען אים געענטפערט אַז ער וועט אַהין אַנקומען שבת. האָט דער רבי געזאָגט, אַז שבת וועט ער בשום אופן ניט פאָרן. און ערשט נאָך אַ ספעציעלער השתדלות אין די קרייזן פון דער ממשלה האָט מען ג׳פועל׳ט אַז דער רבי זאָל קענען פאָרן

8) ראה שבת קה, ר״א: מנין ללשון נוטריקון מן התורה כו׳. ובכ״מ.

9) עיין שער היחוד והאמונה פי״ב. ועוד.

10) כמו ענין „ראש השנה" שבו כלול החיות של כל השנה (לקו״ת ר״ה נג, ד. שם נח, א. עטרת ראש בתחלתו בארוכה. ועוד).

11) ראה בארוכה לקו״ש חי״ח ע׳ 302 ואילך. ועוד.

12) ראה לקו״ש שם ע׳ 304.

13) ראה ספר השיחות תש״א ע׳ 139. ס׳ התולדות שם ע׳ 212 ואילך. לקו״ש ח״ד ע׳ 1063.

זונטיק, ג׳ תמוז (און ביז דעמאלט איז ער געבליבן אין טורמע).

איינער פון די וואס האבן בפועל דורכגעפירט דעם ארעסט פון רבי׳ן האט געזאגט דעם רבי׳ן, אז אויב ער וועט ניט מסכים זיין צו פארן דאנער־שטיק ביינאכט און אנקומען שבת אין קאסטראמא, וועט ער אים ניט ארויס־לאזן פון טורמע. האט דער רבי אים גע־ענטפערט, אז ער איז גרייט צו בלייבן אין טורמע וויפל עס זאל ניט זיין, אבער שבת וועט ער בשום אופן ניט פארן!

ה. אזא הנהגה, צו שטעלן זיך מיט אזא תוקף ניט צו פארן אום שבת, פאדערט הסברה:

דורך זיין אפזאגן זיך אויסצופאלגן דעם באפעל צו פארן גלייך אין קאסטראמא (וועו מ׳איז שוין געווען מוכן אים צו באפרייען פון טורמע) און בלייבן אין טורמע — האט דער רבי זיך אריינגעשטעלט גלייך אין א מצב פון ודאי סכנה:

מלכתחילה איז דאך אויף אים געווען א גזר דין פון היפך החיים ר״ל, נאר דורך השתדלות האט מען די גזירה מבטל געווען און עס פארביטן אויף דעם לייכטערן עונש פון (צען יאר, און דערנאך) דריי יאר אין גלות; און אויך נאכדעם, האבן די וועלכע האבן מלכת־חילה ארויסגעגעבן דעם גזר דין הראשון הנ״ל זייער דיעה ניט געביטן, מ׳האט זיי געצוואונגען (פון די העכערע ממשלה־קרייזן) אז בלייבנדיג בתפקידם ובתקפם זאלן זיי אבער מבטל זיין דעם פרט (אורטייל) און באפריין דעם רבי׳ן פון טורמע — איז דאך מובן, אז באופן זה איז זיין בלייבן ברשותם אין טורמע געווען סכנת נפשות ממש; ובפרט אז דאס גופא, וואס דער רבי האט זיך אפגעזאגט צו פארן אום שבת, האט ביי זיי ארויסגערופן א כעס נוסף וגדול: א מרידה געגן זייער פקודה, מפרסם גע־וען אין זייער טורמע שמירת שבת ובפרסום הכי גדול (הפקידים והאסו־רים), ניט קענען דורכפירן זייער מזימה צו גורם זיין אז דער רבי זאל פארן שבת[14].

לאידך, ווי׳באלד די יציאה מבית האסורים האט געדארפט זיין דאנער־שטיק בייטאג, איז דאך דער ענין פון חילול שבת געווען (א) ניט באותו זמן כלל, און (ב) בלויז בגדר ספק — וכמה ספקות. וואס עס איז דאך נאך דער באפרייאונג ביום החמישי געווען נאך א גרעסערע מעגליכקייט פון השתדלות ובהנהגתו פון רבי׳ן — אז ער זאל ניט דארפן ארויספארן גלייך ביינאכט; און אפילו אויב מ׳וואלט עס ניט געקענט באווייזן אין דער קורצער צייט, איז גע־בליבן א גאנצער מעת־לעת (פון נסיעה) ביז שבת, וואס במשך זמן זה איז גע־וען די מעגליכקייט להשתדלות גדולה אז ער זאל זיך אפשטעלן אין מיטן וועג ביז נאך שבת.

[און אפילו אויב ער וואלט געווען גע־צוואונגען בליבן אין באן־וואגאן ביום השבת — איז ער דאך אן אנוס, און בלויז אין אן איסור דרבנן — איסור תחומין[15] (דער געפינען זיך אין א

14) ראה ס׳ התולדות שם.

15) ראה שו״ת חתם סופר חו״מ סי׳ צז (ובעוד אחרונים) דברכבת ליכא אלא משום איסור תחומין, וראה שו״ע אדה״ז סת״ד ס״ב „שנהגו כהאומרים שעכשיו אין לנו רשות הרבים גמורה״, ובמילא אין איסור תחומין של תורה, אלא דרבנן.

אבל אין לומר דכאן מותר, דכיון שהוא למעלה מי׳׳ד שהוא רק ספק, ובספק דרבנן מקילין (שו״ע אדה״ז סרמ״ח ס״ג. סת״ד ס״ג) — כי ברחב ד׳ יש תחומין גם למעלה מי׳׳ד (שו״ע אדה״ז סת״ד ס״א),

(פאַרנדיקן) באַן איז ניט אַן עשיית מלאכה)].

איז דאָך לכאורה תמוה ביותר: פאַר־ווָאָס זיך דער רבי געשטעלט מיט אַ תוקף קעגן דעם פאַרן און זיך אַריינ־געשטעלט תיכף אין אַ מצב פון סכנה — לכאורה האָט ער די ערשטע זאַך גע־דאַרפט גלייך אַרויסגיין פון (דער סכנה —) בית האסורים, און דערנאָך זוכן עצות ווי ער זאָל ניט דאַרפן פאָרן שבת?

ו. אַזאַ מסירת נפש הנהגה האָט מען געזען ביים רבי'ן אין דעם גאַנצן צו־גאַנג צו דער עבודה פון הרבצת התורה וחיזוק היהדות במדינה ההיא.

ווי געדאַנקט כמה פעמים[16], האָט דעם רבי'נס מסנ"פ אַרומגענומען (ניט בלויז ענינים אויף וועלכע מ'איז מחויב זיך מוסר נפש זיין, נאָר) אויך ענינים וועל־כע זיינען בגדר פון „הרשות בידו". נאָך מער: ווי געדאַנקט אַמאָל באַרוכה[17], איז זיין מסירת נפש געווען אויך אויף אַזעל־כע ענינים ווָאָס כמה גדולי וחכמי ישראל האָבן געהאַלטן אַז מען דאַרף זיך אויף זיי ניט מוסר נפש זיין.

איז ווען עס רעדט זיך וועגן כללות העבודה פון רבי'ן במדינה ההיא, קען מען נאָך פאַרשטיין פאַרוואָס זיין הנהגה איז געווען באופן כזה. ווייל זעענדיק אַז דער מצב פון אידן במדינה ההיא איז אַזאַ, אַז דער עצם קיום פון אידן און אידישקייט איז געשטאַנען אין גרויס סכנה — שלא יכבה נר ישראל ח"ו, און ווִיסנדיק זיין שליחות אלס נשיא ישראל וואָס דאַרף זאָרגן פאַרן קיום פון עם ישראל, האָט דער רבי אין זיין מסירת נפש פאַר אידן זיך ניט געערעכנט מיט קיינע חשבונות און קיינע הגבלות.

בנדו"ד אָבער, וויבאַלד אַז דאָ איז דער מדובר ניט וועגן אַן ענין וואָס רירט אַן עכ"פ „טובת" רבים וציבור, נאָר וועגן אַ שאלה (לכאורה) בנוגע זיין הנהגה באופן פרטי — צי ער זאָל פאַרן דעמאָלט אין קאַסטראַמאַ אַדער ניט — פאַרוואָס האָט דער רבי אויך אין דעם פאַל זיך אַריינגעשטעלט אין אַזאַ מסירת נפש?

שלכן הולך בקרון אע"פ שגבוה י"ט יש בו משום תחומין (שו"ע אדה"ז סרס"ו ס"ז). וראה גם שו"ת חת"ס שם, שו"ת שואל ומשיב חמישאה ס"ג ועוד (כמה מהם נסמנו בכף החיים סת"ד אות ה).

אבל להעיר משו"ת חת"ס שם סצ"ח שמחלק בין קרון ע"י בהמות, שרק בזה אמרינן כארעא סמיכתא משום שא"א שתלך י"ב מיל כו' בלי שתעמוד — וקרון שהקיטור מוליכו שאין אומרים בזה (כשאינו עומד•) כארעא סמיכתא, והאיסור ברכבת הוא רק משום ספיקא [אי משום כל תיקו דאיסורא (בנדו"ד, אי יש תחומין למעלה מיו"ד) לחומרא אפי' בדרבנן, או מפני שלהרמב"ם חוץ לי"ב מיל דאורייתא וספיקא לחומרא]. ולסברא זו, מכיון שאדה"ז פסק (כנ"ל) אשר (א) בזמן הזה שאין רה"ר גמורה אין תחומין של תורה, (ב) למעלה מיו"ד בספק דרבנן מקילין•• — לכאורה מותר להפליג לפני השבת (ראה סרמ"ח שם). ולהלכה כבר אסרו באחרונים בפשטות הנסיעה ברכבת הברזל וכיו"ב בשבת (כנ"ל). ואכ"מ.

•) וצריך בירור בנדו"ד (נסיעת כ"ק מו"ח אדמו"ר לקאסטראמא) — האם היתה הרכבת עומדת באמצע הדרך (בשבת).

••) ולהעיר משו"ע אדה"ז סרמ"ח בקו"א סק"ג דאף גבי קרון אף למ"ד י"ב מיל דאורייתא אין איסור דאורייתא דלכ"ע לא שייך תחומין כשהספינה הולכת. ע"ש. וכבר העיר בס' זכרון יוסף (ברדיוב, תרפ"ט) אות ריא שלכאורה זה סותר פסק אדה"ז בסי' רסו שם דבקרון יותר מי"ב מיל (להאומרים שהוא מה"ת) יש תחומין מה"ת. ואכ"מ.

---

16) ראה הנסמן בהערה 11.

17) לקו"ש חי"ח ע' 321. וראה שם שי"ל שמסנ"פ דכ"ק מו"ח אדמו"ר אז היתה כעין קנאות דפינחס, שמלכתחילה היתה „שלא ברצון חכמים . . אלולי (שראו שצדק מלכתחילה — ע"י) שקפצה עליו רווה"ק ואמרה והיתה לו גו'" (ירושלמי סנהדרין פ"ט ה"ז), שכמה חכמי וגדולי ישראל סברו שאין לו למסנ"פ כו'. ע"י"ש.

ואדרבה: דורך דער הנהגה שטעלט ער איין אין סכנה די גאַנצע עבודה שלו בהרבצת התורה וחיזוק היהדות!

ז. וי"ל די הסברה בזה:

נקודת ענין זה — האָט זיך דאָ ניט געהאַנדלט צי מ'זאָל זיך יע אָדער ניט מוסר נפש זיין צוליב שבת, נאָר דאָ איז געשטאַנען די שאלה פון קידוש השם אָדער חילול השם:

די מטרה פון די וואָס האָבן אַרעס־טירט דעם רבי'ן איז געווען כדי צו צעשטערן די אַרבעט פון רבי'ן בהחזקת היהדות. אילו יצוייר אַז דער רבי וואָלט ניט גלייך קעגנגעשטעלט זיך די פקודה צו פאָרן באָלד נאָך זיין באַפרייאונג, כרצונם (אַז דער רבי זאָל פאָרן שבת) — וואָלט דאָס פאָר זיי געווען א נצחון: דער רבי האָט „מסכים" געווען צו פאָרן בשבת.

די אָלע הערער פון דער הסכמה — וואָלטן דאָך ניט געווואוסט די אָלע חשבונות האמורים לעיל (אַז מען איז זיך משתדל בחשאי און מען איז זיכער צו פועל זיין אַז דער רבי זאָל ניט דאַרפן פאָרן שבת כו') —

[און ווי געדעדט כמה פעמים, אַז בשעת עס רעדט זיך וועגן קידוש השם און חילול השם, איז ניט נוגע צי די זאָך וועגן וועלכער עס רעדט זיך איז פאָר־בונדן מיט אַן איסור הכי חמור אָדער אַן איסור הכי קל — מען רעכנט זיך נאָר מיט דעם צי די מענטשן ארום זיינען עלול צו אויסטייטשן דאָס אָלס אַן ענין הפכי[18].

ח. און דאָס איז אויך די שייכות פון ג' תמוז צו פ' חוקת:

אין פ' חוקת[19] וועט דערציילט וועגן דעם חטא פון „מי מריבה" וואָס צוליב דעם זיינען משה ואהרן נענש געוואָרן אַז „לא תביאו את הקהל הזה אל הארץ הזה"[20].

איז לכאורה ניט פאַרשטאַנדיק[21]: מיט וואָס איז דער חטא געווען אַזוי הארב, אַז צוליב דעם זאָל משה ניט אַריינגיין אין א"י? — ובפרט אַז די תורה דער־ציילט וועגן נאָך ענינים ביי משה'ן וואָס משה איז צוליב זיי נענש געוואָרן — און פונדעסטוועגן איז ער פאָר זיי ניט נענש געוואָרן מיט אַזא הארבן עונש. און דוקא דער חטא — דער שינוי צו שלאָגן דעם סלע אַנשטאָט רעידן צו אים — האָט געבראַכט די גזירה חמורה אַז ער זאָל ניט אַריין אין א"י?!

נאָר דער טעם דערויף וועט אַנגעדייט אין פסוק[20] „יען לא האמנתם בי להקדישני לעיני בנ"י", און ווי רש"י איז דאָס מבאר, אַז דערפאָר איז דער חטא מער חמור ווי די טענה פון משה רבינו צום אויבערשטן „הצאן ובקר ישחט להם"[22] — ווייל דאָרט „לפי שבסתר חסך עליו הכתוב, וכאן שבמעמד כל ישראל לא חסך עליו הכתוב מפני קידוש השם".

— ד.ה. אַז ווען עס רעדט זיך וועגן אַן ענין פון קידוש השם אָדער הפכו, איז נוגע בלויז ווי אַזוי דאָס וועט אויסגע־טייטשט דורך אַנדערע.

ט. א טיפערער ענין י"ל אין דעם:

---

18) ראה רמב"ם הל' יסודי התורה פ"ה הי"א (אבל לא נאמר שיש למסור נפשו על הענינים שהובאו שם).

19) כ, ז ואילך.

20) שם, יב.

21) וכבר האריכו במפרשי התורה בזה.

22) בהעלותך יא, כב.

דער אופן ההנהגה הנ"ל פון רבי'ן — וואָס ער האָט זיך קעגנגעשטעלט די פקודה פון די וועלכע האָבן אים אַרעס־טירט — איז געווען ניט נאָר וועג עס האָט אָנגעריכט (בגלוי) אַ זאַך פון אידישקייט, נאָר ווי דער רבי האָט דער־ציילט[23], אַז ער האָט ביי זיך געמאַכט אַ פעסטן באַשלוס, אַז ער זאָל כלל ניט נתפעל ווערן פאַר זיי. ניט נאָר ער זאָל זיך ניט רעכענען מיט זיי אין זאַכן וואָס זיינען נוגע (בגלוי) צו יראת שמים.

און צוליב דער נהגה האָט מען דעם רבי'ן באַשטראָפט מיט יסורי הגוף ר"ל, אים געשלאָגן וכו'.

— אין אַזאַ הנהגה איז דאָך ניט שייך די חשבונות הנ"ל פון קידוש השם אַדער אַז עס וועט אָנריכט די אַרבעט פון הרבצת התורה כו' — איז וואָס איז דער טעם פון דעם אופן ההנהגה פון רבי'ן?

— איז אויך דער ביאור אין דער הנהגה נרמז אין פרשת חוקת, גלייך אין שם הסדרה: „חוקת":

יו"ד. דער אַלטער רבי איז מבאר[24] אַז „חוקה" איז מלשון חקיקה (אייג־קריצן).

דער יתרון פון חקיקה לגבי כתיבה:

ביי כתיבה זיינען די אותיות אַ צוגע־געבענע זאַך צום קלף, אויף וועלכן זיי זיינען געשריבן. דורך דער כתיבה ווערן טאַקע די אותיות פאַראייניקט מיטן קלף, דאָס איז אַבער באופן ווי צוויי זאַכן וואָס ווערן פאַראייניקט. און דערייבער, קען אין דעם זיין אַ שינוי ביז ביטול — מען קען אָפטיילן (אָפמעקן) די אותיות פון דעם קלף.

משא"כ ביי חקיקה, זיינען די אותיות ניט קיין באַזונדער מציאות פון דער זאַך אין וועלכע זיי זיינען אויסגעקריצט, נאָר זיי זיינען מיני' ובי', זיי זיינען אַ טייל פון דער מציאות פון דעם אבן (טוב) אין וועלכן זיי זיינען אויס־געקריצט. און דערפאַר איז אוממעג־לעך אָפצוטיילן די אותיות פון דעם אבן — דער אָנרירן די אותיות — איז אָנ־רירן דעם אבן (טוב).

די זעלבע זאַך איז ברוחניות: וועו עבודת השם איז בלויז ווי אַ צוגע־געבענע זאַך צו דער מציאות האדם, איז מעגלעך אַז אין דעם זאָלן זיין שינויים. עס קען זיין אַ מצב אַז מ'זאָל ניט מקיים זיין אַז ענין פון עבודת ה' (מאיזו סיבה שתהי', כולל אויך — אַז מ'איז אַן אנוס), און זיין מציאות זאָל דערביי ניט ווערן „אָנגעריטן".

בשעת אַבער עבודת השם ווערט איינגעקריצט אין זיין מציאות — עבודת השם ווערט אַ טייל פון אים אַליין — דעמאָלט איז ניט שייך צו פאָנאַנדער־טיילן אים פון עבודת השם. צונעמען פון אים אַן ענין פון עבודת השם מיינט צונעמען (צעשטערן) זיין מציאות (ע"ד איינער וואָס וויל צעשטערן די צורת האותיות פון אבן טוב, דאָרף זיין שבירת האבן טוב[25]).

און דערפאַר בא אַ אידן וואָס עבודת השם איז ביי אים חקוק בנפשו, איז ער זיך מוסר נפש אויף כל פרט ופרט פון אידישקייט, אַן חשבונות[26], ווייל ס'איז

23) ראה תחילת הסיפור — במקומות שנסמנו בהערה 13.

24) לקו"ת פרשתנו (נו, א). וראה שם בחוקותי מה, א ואילך.

25) ושאני שבירת הלוחות דאירע בזה נס ד„לוחות נשברו ואותיות פורחות" (פסחים פז, סע"ב. חדא"ג מהרש"א שם) — אף שהיו אותיות החקיקה. ואכ"מ.

26) וזוהי ג"כ השייכות לתיבת „חוקת" כפי פירושה הפשוט, חוקה שלמעלה מטעם. וראה בארוכה בכ"ז לקו"ש חי"ח ע' 300 ואילך.

אוממעגלעך פאַנאַנדערטיילן צווישן אים און וועלכן ענין עס זאָל זיין פון עבודת השם.

יא. עד"ז איז געווען די הנהגה פון רבי'ן:

וויבאַלד אַז ענינים פון תורה ומצות זיינען ביי אים געווען באופן של חקיקה[27], איז דעריבער זיין מסירת נפש ניט געווען פאַרבונדן מיט קיינע חשבונות[27] (צי אין דעם פאַל ההלכה אַז מען דאַרף זיך מוסר נפש זיין, אַדער צי עס לוינט זיך כו', וכיו"ב),

ביי אים איז דאָס ניט געווען אַן ענין פון מסירת נפש צוליב אַן אַנדער זאַך (שחוץ הימנו), ביי וועלכער עס איז שייך אַ חשבון צי מ'זאָל זיך מוסר נפש זיין — נאָר דאָס איז געקומען כאילו ווי בדרך ממילא: וויבאַלד אַז עבודת השם איז געווען אַ טייל פון זיין מציאות גופא, ביז אַז עס איז אוממעגלעך צו פאַנאַנדערטיילן צווישן זיי, איז בדרך ממילא ביי אים געווען אַלע ענינים פון עבודת ה' ביז צו מסירת נפש.

ומהאי טעמא איז זיין מסו"פ געווען ניט נאָר אויף זאַכן וואָס האָבן בגלוי אַנגעריכט זיין עבודה, נאָר ער האָט זיך מוסר נפש געווען אויף ניט "נכנע" ווערן (פאַר די וועלכע האָבן אים אַרעסטירט) באיזה אופן שהוא:

זיין ניט רעכענען זיך מיט זיי איז ניט נאָר געווען אַן ענין פון חשבון כו', נאָר ער האָט בעצם ניט געקענט נכנע ווערן באיזה אופן שהוא — פאַר אַזעלכע וואָס שטערן די אַרבעט פון הרבצת התורה כו', וויבאַלד אַז די עבודה איז ביי אים אין אַן אופן פון "חוקת", חקיקה מיני' וביי'.

(משיחות ש"פ חוקת תשמ"א, תשמ"ג)

---

27) להעיר מלקו"ת פרשתנו שם (נז, רע"ג): משה . . ונחנו מה ח"ע . . אותיות החקיקה.

חוקת

א. אין הלכות פרה אדומה[1] זאגט דער רמב"ם: ותשע פרות אדומות נעשו משנצטוו במצוה זו עד שחרב הבית בשניי' ראשונה עשה משה רבינו שניי' עשה עזרא ושבע מעזרא עד חורבן הבית והעשירית יעשה המלך המשיח[2] מהרה יגלה אכי"ר.

דער מקור פון רמב"ם איז אין משנה[3] וואו עס ווערט געבראכט אַ פלוגתא וויפל פרות אדומות עס זיינען געמאכט געווארן ביז חורבן בית שני — צי שבע אדער תשע (און די משנה רעכנט אויס „מי עשאם"), און דער רמב"ם פסק'נט (כדעת חכמים) אז עס זיינען געווען תשע און איז דערנאך מוסיף „וה־עשירית יעשה המלך המשיח כו'".

מען דארף אבער פארשטיין: דער ספר היד איז ניט אַ ספר פון דברי ימי ישראל, נאר אַ ספר פון הלכה (ווי דער רמב"ם זאגט בהקדמת הספר) — איז למאי נפק"מ אין אַ ספר של הלכה[4] דער מספר הפרות וואס זיינען געמאכט געווארן במשך הדורות? ובפרט (בלשון הש"ס[5]) „מאי דהוה הוה".

נאך מער איז די תמי' בנוגע דעם סיום דברי הרמב"ם „והעשירית יעשה המלך המשיח מהרה יגלה אכי"ר" — וואס דאס ווערט ניט דערמאנט אפילו במדרז"ל שי"ל שהם המקור דהרמב"ם[6]!

בנוגע דער עצם ההוספה „והעשירית יעשה המלך המשיח" קען מען מסביר זיין (עכ"פ בדוחק), וויבאלד אז דער רמב"ם ברענגט בספרו אויך הלכתא למשיחא, זאגט ער אז מלך המשיח וועט אויך מאכן אַ פרה אדומה?; אבער עס בלייבט תמוה וואס דער רמב"ם איז דערנאך מוסיף „מהרה יגלה אכי"ר" — אריינשטעלן בספר הלכה[8] אַ בקשה ותפלה אויף ביאת המשיח?

---

1) ספ"ג.

2) ע"ד „עשה משה רבנו" (והבפועל — ע"י אלעזר הכהן) כי הוא „רבנו" והורה וציווה כו', ועד"ז הבפועל דפרה העשירית ע"י כהן אבל ההוראה והציווי ע"י יו"ח דדוד כי הוא המלך המשיח.

3) פרה פ"ג מ"ה.

4) משא"כ במשנה שלפעמים הובאו ענינים שאינם הלכה. — אבל ראה משנה אחרונה שם (שמתרץ למאי נפק"מ „מי עשאן"). ולהעיר מתוי"ט שם מ"ג (ד"ה וזורקו).

וי"ל שידיעת מספר הפרות נפק"מ (בזמן בית שני) בההלכה (פרה שם מ"א) ד„מזין עליו . . מכל חטאות שהיו שם" (אלא שאם „לא מצאו משבע עושין משש כו' ומאחת" — שם מ"ה). — וברמב"ם ראה לקמן סוס"ב (ובהערה 25).

5) יומא ה, ב. ועוד.

6) וצ"ע וחיפוש מקורו דהרמב"ם. ולהעיר מאוה"ת שה"ש בתחלתו: וראיתי בספר א' שהעשירית תהי' לימות המשיח (ראה הערה 2). ולהעיר מכו"כ ענינים שהעשירי בימוה"מ (או ע"י משיח) — שירה העשירית, מנין העשירי דבנ"י וכו', כיבוש ארץ עשר אומות, עשר נימין דכינור דביהמ"ק וכו'. וראה מדרש מעשה תורה אות יו"ד.

— ובקרית ספר (להמבי"ט) על הרמב"ם כאן, מוסיף (על ל' הרמב"ם — „והעשירית . . מהרה יגלה"): כנגד עשרה פסוקים שיש מתחלת פרשת פרה עד לחוקת עולם שהם בעניין עשיית הפרה.

7) אבל לכאורה דוחק, כי מאי קמ"ל שמלך המשיח יצווה שיקוים ציווי התורה לעשות פרה אדומה?

8) משא"כ כשמוסיף הרמב"ם בפיה"מ (סנהדרין פ' חלק ד"ה וכת שני"), וכן באגרת תימן (וכ"ה גם במקור הערבי שם — ראה הוצאת קאפח) תפלה זו

[אין ספר היד דאַרף דער רמב"ם זאָגן דעם דין אַז אַ איד דאַרף מתפלל זיין אויף ביאת המשיח[9] (און ער ברענגט טאָקע אין סדר תפלות שלו[10] דעם נוסח פון תפלת י"ח, וואָס אַנטהאַלט („שאלת[11] כל הדברים שהן כמו אבות לכל חפצי איש ואיש ולצרכי הציבור כולן", כולל) די תפלות אויף ביאת המשיח) — אָבער וואָס פאַר אַן אָרט האָט עס אַז דער רמב"ם זאָל אַריין-שטעלן בספר היד[8] דיין תפלה אויף ביאת המשיח?].

אפילו את"ל אַז עס האָט יע אַן אָרט, וואָלט דאָס געהאָט, לכאורה, מער אָרט וועו דער רמב"ם טוט עס אין די פרקים וואו די „סוגיא" איז וועגן מלך המשיח — אין די לעצטע צוויי פרקים פון (הלכות מלכים[12] —) ספר היד, וועלכע ריידן וועגן משיח וימות המשיח[13] (ביז אַז עס זיינען פאַראַן דרוקן פון רמב"ם[14] וואו די כותרת פון די צוויי פרקים איז „הלכות מלכים ומלחמות ומלך המשיח")

— איז דאָרטן געפינט מען ניט אַז דער רמב"ם זאָל אַריינשטעלן א בקשה ותפלה אויף ביאת המשיח; און דוקא דאָ אין הלכות פרה אדומה, וואו די „סוגיא" איז ניט וועגן משיח'ן נאָר וועגן פרה אדומה (און דער ענין פון משיח קומט אַריין נאָר בדרך אגב) — איז דער רמב"ם מוסיף אָט די תפלה?!

ב. וועט מען דאָס פאַרשטיין בהקדם אַ שינוי: אין דעם אופן ווי דער רמב"ם ברענגט דעם ענין — לגבי ווי עס שטייט אין משנה:

אין משנה וועלט גערעדט וועגן די שבע (או תשע) פרות אדומות בהמשך צום דין „לא מצאו משבע עושין משש כו'". אין אַנהויב פרק[15] זאָגט די משנה אַז מ'איז מפריש דעם כהן השורף את הפרה מביתו שבעת ימים און „מזין עליו כל ז' הימים מכל חטאות שהיו שם" (מאפר כל פרות אדומות אשר נעשו מימות משה כו'[16]). און בהמשך לזה[17] זאָגט די משנה „לא מצאו משבע עושין משש וכו'", און דערנאָך איז די משנה ממשיך „ומי עשאם הראשונה עשה משה כו'":

דאָקעגן אין רמב"ם קומט דער ענין בהמשך צו אַן אַנדער דין[18] — „ושלשה[19] חלקים היו חולקין את כל אפרה, אחד ניתן בחיל ואחד בהר המשחה ואחד מתחלק לכל המשמרות, זה שמתחלק לכל המשמרות היו הכהנים מקדשין ממנו וזה שניתן בהר המשחה היו ישראל מזין ממנו וזה שניתן בחיל הי' מוכן ומוצנע שנאמר[20] והיתה לעדת

„מהרה יגלה". וראה בחיי ריש פרשתנו, שמונה עשר הפרות כו' ומסיים „עשיריית עתיד לשרוף מלך המשיח במהרה בימינו". ולהעיר מרמב"ן פרשתנו (יט, טז בסופה) „ואנחנו בעונותינו טמאי הגלות כו' עד יערה עלינו כו' אמן וכן יהי רצון במהרה בימינו".

9) ראה פיה"מ סנהדרין שם (היסוד הי"ב) — בתרגום קאפח (משא"כ בפיה"מ לפנינו) — „ולהתפלל לבואו".

10) בסו"ס אהבה. וראה הל' תפלה פ"ב ה"ג.

11) ל' הרמב"ם שם פ"א ה"ד.

12) פי"א-יב.

13) או לפנ"ז — בהלכות תשובה פ"ט ה"ב.

14) וינציאה (רפד. שי).

15) שם מ"א.

16) ל' הרמב"ם בפיה"מ שם. ועד"ז בר"ש ורע"ב שם. רש"י יומא ד, רע"א.

17) ראה מפרשי המשניות שם.

18) ודין הנ"ל שבמשנה (שמזין מכל החטאות כו') הובא ברמב"ם לפנ"ז (פ"ב ה"ו).

19) והוא ממשנה פרה ספ"ג ותוספתא שם ספ"ג.

20) פרשתנו יט, ט.

בני ישראל למשמרת מלמד שמצניעין ממנו, וכן היו מצניעין מאפר כל פרה ופרה ששורפין בחיל״ — ובהמשך לזה זאָגט דער רמב״ם „ותשע פרות כו׳״.

וואָס דאָס איז אַ חילוק עיקרי אין תוכן הענין:

לויטן סדר אין משנה, קומט דער ענין (וועגן די פרות שנעשו במשך הדורות) בהמשך צו עשיית הפרה צוליב דעם שימוש באפר הפרה (אַז מ׳איז מזה פון דעם אפר הפרה אויף דעם כהן השורף את הפרה[21]):

משא״כ אין רמב״ם קומט עס בהמשך צום דין אַז מען מוז מצניע זיין „מאפר כל פרה״ עס זאָל זיין למשמרת. דער דין פון „למשמרת״ איז — אין מקרא יוצא מידי פשוטו — ניט נאָר בכדי עס זאָל זיין מוכן להזאה[22], נאָר עיקר ענינו איז (כשמו) — אַז דער אפר זאָל זיין מוצנע למשמרת. דער חלק פון אפר איז ניט נאָר אַ חיוב אַלס אַ טייל פון הזאת פרה אדומה, נאָר ס׳איז אַ באַזונדער דין אַז דער אפר פון יעדער פרה מוז זיין מוצנע למשמרת (אפילו ווען מ׳וואָלט עס ניט געדאַרפט צוליב הזאה לטהר מטומאת מת).

בסגנון אחר (ובעומק יותר): דער תוכן החיוב פון „למשמרת״ איז — אַז עס זאָל שטענדיק זיין אפר „מוכן ומוצנע״[23], ובלשון הרס״ג[24] „ופרה ל־משמרת בתדר״ [וואָרום דאָס איז דער מושג ותוכן פון „למשמרת״, אַז די זאַך איז משומר באופן אַז עס איז שטענדיק פאַראַן]. קומט אויס, אַז „למשמרת״ איז ניט (נאָר) אַ באַזונדער חיוב אויף יעדער פרה אַז מען דאַרף מצניע זיין אַ טייל פון איר אפר למשמרת (ע״ד ווי מען דאַרף פון דעם אפר נעמען אַ חלק פאַר די כהנים און אַ חלק פאַר כל ישראל) — נאָר דאָס איז (אויך) אַ חיוב כללי

---

21) וכן על הכה״ג לפני יוהכ״פ (ראה פרה שם מ״א. יומא ח, א. וש״נ).

22) אף שלכאורה ג״ז נכלל בו, כדיוק לשון הרמב״ם „מוכן ומוצנע״ (וראה הערה הבאה) — ראה מפרשים למשנה פרה שם (וכן בפיה״מ להרמב״ם) שהיו מזין על הכה״ג וכהן השורף את הפרה מן האפר המוצנע (בחיל) למשמרת. וכ״ה בפרש״י יומא שבהערה 16. וראה בארוכה ביאור הרי״פ פערלא לסהמ״צ הרס״ג פרשה מה (קצא, א).

אבל להעיר שבס׳ היד (הל׳ פרה אדומה פ״ב ה״ד ואילך. וכן בהל׳ עבודת יוהכ״פ פ״א ה״ד) לא נזכר (בפירוש) שהוא מהאפר הנתון בחיל. וראה פרש״י עה״ת פרשתנו (יט, ט). תוי״ט שם ספ״ג. וראה ס׳ השיחות תשמ״ט ח״א (קה״ת תש״נ) ע׳ 343 הערה 10. וש״נ. ואכ״מ.

23) ולהעיר מלשון הרמב״ם בסהמ״צ (מ״ע קיג) שמצות פרה אדומה היא „שיהי׳ אפרה מזומן למי שיצטרך אליו״ (וכ״כ במנין המצות בריש ספר היד „להיות אפרה מוכן״).

אבל שם הכוונה שיהי׳ מוכן (כלשונו בסהמ״צ שם) „לטהרת טומאת מת״ (היינו השימוש בו בפועל, שזהו עיקר מטרת עשיית פרה אדומה); משא״כ החלק שמוצנע למשמרת, עיקר ענינו הוא — עצם מציאותו במקום מוצנע כו׳.

24) בסהמ״צ שלו שם. — ולהעיר מפרש״י פרשתנו מר׳ משה הדרשן (בסוף פרשת פרה אדומה) „למשמרת, כמו שפשע העגל שמור לדורות״.

---

*) וראה בביאור הרי״פ פערלא שם, שכוונת הרס״ג היא לחלק שנתון בחיל (כדחז״ל שעל חלק זה נאמר „למשמרת״). אלא ששם ביאר שזהו עיקר המצוה כי ממנו מזים על הכה״ג. ע״ש. וזה דוחק כמשנ״ת בלקו״ש חט״ז ע׳ 418 ואילך. אבל ע״פ המבואר בפנים י״ל, שכוונת הרס״ג (גם) לחלק שנתון בחיל למשמרת (ולא לשימוש), שזהו ענין עיקרי בפרה אדומה, כבפנים. וראה גם ס׳ השיחות תשמ״ט שם בארוכה.

(בהפרה) ותמידי[25], אז עס דארף שטענ־ דיק זיין אפר הפרה מוצנע „למשמרת".

ג. עפ"ז יש לומר, אז דאס איז אויך כוונת הרמב"ם מיט זיין ברענגען וועגן די „תשע פרות" וואס מ'האט געמאכט מזמן משה ביז חורבן בית שני:

נאך דעם ווי דער רמב"ם ברענגט אז ס'איז דא דער חיוב פון מצניע זיין אפר פרה „למשמרת", וואס איז א חיוב תמידי (כנ"ל) — וויל דער רמב"ם ברענגען א חיזוק לדבריו, אז מ'האט מקיים געווען אט דעם חיוב במשך כל הדורות: און דערפאר ברענגט ער אראפ וואס עס שטייט אין משנה וועגן די תשע פרות, פון וואס מען זעט, אז מ'האט תמיד געהאט אפר הפרה[26] (וכדיוק לשון הרמב"ם — „תשע פרות אדומות נעשו משנצטוו במצוה זו עד שחרב הבית בשניי" — ס'איז תמיד געווען אפר הפרה „למשמרת").

[וע"ד ווי דער רמב"ם ברענגט אין אנ־ הויב הלכות בית הבחירה[27] וועגן דעם „משכן שעשה משה רבינו" און די פרטי השתלשלות שבזה (משכן שהעמידו בגלגל, משכן שילה, נוב גבעון) ביז נבנה המקדש בירושלים — דלכאורה איז אויך דארטן די שאלה „מאי דהוה הוה"?

האט מען שוין אמאל מבאר געווען[28], וויבאלד אז דער רמב"ם[29] האלט אז דער ציווי אויף בנין בית המקדש וועלט אפגעלערנט פון פסוק[30] „ועשו לי מקדש" (וואס איז אנגעזאגט געווארן אין מדבר, איידער אידן זיינען אריין אין א"י), קומט אויס, אז דאס איז א מצוה תמידית אויף אלע זמנים. און דעריבער ברענגט דער רמב"ם די אריכות וועגן דעם משכן וואס מ'האט אויפגעשטעלט במשך הדורות (ביז „נבנה המקדש בירו־ שלים") — צו באווייזן אז „ועשו לי מקדש" איז א מצוה תמידית און מ'האט

---

25) ועפ"ז נמצא, שלגבי החיוב ד„למשמרת" כל העשר פרות אדומות הן כמו חפצא אחת, שע"י כולם יש אפר פרה „למשמרת" תמיד [ויומתק עפ"ז טעם החיוב להזות על הכהן השורף את הפרה „מכל חטאות שהיו שם" (ורק אם לא מצאו מכולם מזין (עכ"פ) מאחת, כנ"ל הערה 4)].

ובזה יומתק (ע"ד הרמז) שמביא הרמב"ם גם מספר הפרות (ולא רק מתי נעשו כו') — כי בזה שהן עשר פרות, שהוא מספר (אחד) שלם, עשירי" אחתי, מודגש שכולן יחד הן חפצא אחת. ולהעיר מלשון הרמב"ם „והעשירית יעשה כו'" (ולא — „והמלך המשיח יעשה עשירית").

26) ולהעיר ממחז"ל (במד"ר פרשתנו פי"ט, ו (וביד משה ופי' מהרז"ו שם). הובא גם בפרש"י יומא שבהערה 16) דאפר פרה של משה קיים לעולם. וראה תוי"ט פרה שם מ"ג. משנה אחרונה שם מ"ה. גו"א ושפ"ח לפרש"י פרשתנו (יט, ב). של"ה חלק תושב"כ דרוש לפ' פרה (שנט, ב).

ועפ"ז יומתק זה שהרמב"ם הזכיר רק משה ועזרא (ולא כל אלה שעשו שאר הפרות, אף שנזכרו במשנה שם) — כי משה ועזרא מדגישים ענין הנצחיות, דמעשה ידי משה נצחיים (ראה סוטה ט, ס"א), וכנ"ל דאפר פרה שלו לא כלה — וראה לקו"ש חל"ג ע' 127 ואילך: ועזרא שקול כמשה (ראה סנהדרין כא, ס"ב). ולהעיר מרמב"ם הל' ביהב"ח (ספ"ו) שדוקא כיבוש וקידוש עזרא קדשה לעתיד לבא.

27) פ"א ה"א־ב.

28) לקו"ש חט"ז ע' 304. ע"ש באורך.

29) שם ה"א.

30) תרומה כה, ח. — ולא מן הפסוק „לשכנו תדרשו גו'", „והי' המקום אשר יבחר ה' גו'" (פ' ראה יב, ה. שם, יא) — ראה כס"מ לרמב"ם שם. לח"מ ריש הל' מלכים. לקו"ש שם ע' 298 ואילך ובהנסמן שם.

---

*) להעיר מהראב"ע לשמות ג, טו. ס' הפרדס שער ב. ועוד.

דעם ציווי מקיים געווען במשך כל הדורות (אויך לפני שבאו לירושלים)].

און ווי‌באלד אז דער רמב"ם האט אריינגעשטעלט בספרו אויך הלכתא למשיחא, כנ"ל — מוז ער דאך אויך ברענגען (ניט נאר ווי ס'איז געווען „עד שחרב הבית בשניי"‌, נאר אויך) ווי מ'וועט מקיים זיין דעם ציווי ב„בנין העתיד להבנות"[31] — „והעשירית יעשה המלך המשיח"[32].

דערמיט וואלט מען אויך געקענט מבאר זיין פארוואס דער רמב"ם איז מוסיף „מהרה יגלה": ווי‌באלד עס איז דא א חיוב תמידי עס זאל זיין אפר פרה „למשמרת"‌, קומט אויס, אז מצות פרה אדומה „מאנט" אז עס זאל וואס שנעלער זיין גילוי המשיח, כדי מ'זאל קענען מאכן אפר הפרה[33]. ווארום בכל רגע ורגע וועט ס'איז ניטא אפר פרה אין קיין ארט ניט וואו אידן געפינען זיך און היטן עם, פעלט אין דעם (שלימות) קיום הציווי אז עס דארף תמיד זיין אפר פרה „למשמרת"[34].

ד. דאס איז אבער נאך ניט קיין ביאור מספיק — ווייל פשטות לשון הרמב"ם איז דאך — אז דאס איז א בקשה ותפלה אויף גילוי המשיח, און ווי דער רמב"ם זאגט בפירוש „אכי"ר"[35]. בלייבט די תמי': ווי פאסט ארייין אין ספר היד א תפלה אויף ביאת (וגילוי) המשיח?

מוז מען זאגן, אז דערמיט איז דער רמב"ם מרמז אן ענין של הלכה. וכידוע אז דרכו של הרמב"ם איז צו מרמז זיין הלכות בדיוק לשונו ודיוק סדר ההלכות (ובפרט וען די הלכה איז א חידוש פון רמב"ם וואס שטייט ניט בפירוש אין ש"ס וכו').

ועד"ז בנדו"ד: דאס וואס דער רמב"ם איז (א) מוסיף א תפלה וועגן ביאת (וגילוי) המשיח, און (ב) שטעלט עס ארייין ניט במקומו (לכאורה) אין „הלכות משיח" נאר דוקא אין הלכות פרה אדומה (וואו דער ענין פון משיח קומט בדרך אגב) — קומט לערנען אן ענין של הלכה.

ה. ויש לומר הביאור בזה:

בנוגע דעם חיוב צו גלויבן אין ביאת המשיח פסק'נט דער רמב"ם אין הלכות מלכים[36] „וכל מי שאינו מאמין בו או מי

---

31) ל' הרמב"ם הל' ביהב"ח שם ה"ד.

32) וראה לעיל הערה 25 בסופה.

33) עפ"ז יומתק שנקט הרמב"ם ל' „מהרה יגלה" (ולא — „יבוא"•) — כי•• גילוי המשיח מורה על המצב ד„משיח ודאי"‌, שזהו דוקא לאחרי בנין ביהמ"ק כו' (רמב"ם הל' מלכים פי"א ה"ד), ומכיון שלעשיית האפר צ"ל ביהמ"ק (ראה רמב"ם הל' פרה אדומה פ"ד ה"ה), הרי שבשביל עשיית האפר צ"ל „מהרה יגלה" דוקא.

34) וע"פ הנ"ל הערה 25 שכל הפרות הן כמו חפצא אחת — נמצא, שכל זמן שחסר אפר פרה מסוימת — חסר בה„למשמרת" של הפרות הקודמות. ואכ"מ.

35) אבל להעיר שבדפוס רומי רמ ליתא. וכן ליתא במדרש הגדול פרשתנו יט, ט. קרית ספר על הרמב"ם כאן.

36) פי"א ה"א.

•) כלשון הרגי"ל בכ"מ **ביאת** המשיח. וכ"ה לשון הרמב"ם הל' תשובה פ"ג ה"ו. הל' נזירות פ"ד הי"א. הל' מלכים רפי"א. פי"ב ה"ב. — משא"כ בהנסמן לעיל הערה 8. ו"ל שהוא ע"פ ל' חז"ל (סוכה נב, א) „משיח בן דוד **שעתיד להגלות במהרה בימינו**".

••) ואולי מרמז בזה הרמב"ם לזה שאפרו של פרת משה קיים לעולם ולעת"ל **יגלה** האפר (ויקדשו (גם) ממנו כו') — ראה הנסמן בהערה 26.

שאינו מחכה לביאתו . . הוא כופר . . בתורה ובמשה רבינו". ד. ה. ס'איז ניט געגוג צו גלויבן אין ביאת המשיח, נאָר מ'איז מחוייב צו האָפן און וואַרטן אויף ביאת המשיח.

וא"כ הוא מובן, אַז כשם ווי דער ענין האמונה בביאת המשיח איז אַן ענין תמידי, עד"ז איז דער חיוב פון „מחכה לביאתו" אַ חיוב תמידי, אַ איד דאַרף שטענדיק האָפן און וואַרטן אויף משיח'ן, און נאָכמער, ווי מען זאָגט אין דאַוונען — „כי לישועתך קוינו כל היום".

דער ענין פון „מחכה לביאתו" וואָס כפשטות לשון ההלכה איז עס אַ הרגש (ניט אַ ידיעה בעלמא) קומט דערפון וואָס אַ איד פילט אַז ער קען ניט האָבן קיין שלימות בלי ביאת המשיח, ובמילא שטייט ער אין אַ תקוה תמידית לביאת המשיח, פילנדיק אַז אַן דעם איז ער אַ „חסר". און דערפון פאַרשטייט מען, אַז בשעת אייגער — וועלכער איז מחכה אויף ביאת המשיח — דערמאָנט אַן ענין בשייכות צו משיח'ן, אפילו עס זאָל זיין בדרך אגב — קען ער דאָס ניט „פאַרבייגיין", נאָר דאָס איז ביי אים גלייך מעורר רגשי הצפי' צו משיח'ן, ווערט עס צרכו[37], דאַרף ער מתפלל זיין ע"ז, זאָגן אַ תפלה אויף מילוי חסרונו[38] — ער זאָל זוכה זיין מהרה, בהקדם, תיכף צו ביאת המשיח.

און דאָס איז כוונת הרמב"ם מיט (א) אַריינשטעלן די תפלה „מהרה יגלה אכי"ר" בכלל, און (ב) אַריינשטעלן „מהרה", וואָס פריער, און (ג) דוקא שלא במקומה, אין הלכות פרה אדומה — דערמיט איז דער רמב"ם מדגיש אַ הלכה, אויף וויפל עס דאַרף זיין דער „מחכה לביאתו", אַז אפילו וועז דער ענין פון משיח קומט אַרויף בדרך אגב, אין אַן אַנדער ענין[39], דאַרף עס גלייך אַרויסרופן ביי אַ אידן אַ תפלה „מהרה יגלה אכי"ר"!

[וכמובן האָט ניט קיין אַרט צו פרעגן: פאַרוואָס איז דער רמב"ם מוסיף די תפלה („מהרה יגלה אכי"ר") דוקא אין הלכות פרה אדומה און ניט יעדער מאָל וועז ער דערמאָנט אין ס' היד וועגן משיח'ן? — ווייל, כנ"ל, דער רמב"ם איז אַ ספר הלכה, ד. ה. אויף צו מודיע זיין הלכות התורה. ועד"ז בענינו: דאָס וואָס דער רמב"ם איז מוסיף די תפלה איז (ניט אַ פרט אין הנהגת הרמב"ם — וואָס דעמאָלט האָט אַן אַרט די שאלה אַז דער רמב"ם האָט זיך אַזוי געדאַרפט פירן בכל פעם ופעם — נאָר) כדי צו מודיע זיין די הלכה שבזה; ובמילא טוט מען דאָס איין מאָל (אַזוי ווי אַלע אַנדערע הלכות אין ספר היד וועלכע מען זאָגט בלויז איין מאָל)[40].

---

37) ראה רמב"ם הל' תפלה פ"א ה"ב „חיוב מצוה זו כך הוא שיהא אדם כו' ואח"כ שואל צרכיו שהוא צריך להם בבקשה ובתחנה" (וראה שם ה"ד — נעתק לעיל סעיף א). וראה סהמ"צ להצ"צ שורש מצות התפלה בתחלתו (וש"נ).

38) שזוהי מצות (ותוכן ענין) התפלה — בקשת צרכיו — כבהערה הקודמת.

39) ומה שהודיע הלכה זו דוקא כאן בהל' פרה אדומה (ולא כשנזכר ביד ע"ד משיח בפעם הא') — כי בוחר במקום שיש שייכות בתוכן כו', כדלקמן סעיף ו.

40) דוגמא לדבר — גם בפרש"י עה"ת (פשוטו של מקרא): אלה תולדת נח נח איש צדיק (ר"פ נח), ובפרש"י „הואיל והזכירו ספר בשבחו שנאמר (משלי י, ז) זכר צדיק לברכה" — ומ"מ לא מצינו שבכל

ו. אלע עניני התורה זיינען מדוייק בתכלית. דאָרף מען זאָגן, אז דאָס וואָס דער רמב"ם איז מודיע די הלכה (בנוגע דעם אופן החיוב פון „מחכה לביאתו") אין הלכות פרה אדומה — כאטש דער ענין פון משיח'ן וועט שוין דערמאָנט אין רמב"ם לפני הלכות פרה אדומה[41] (אויך דאָרט בדרך אגב) — איז עס צוליב אַ תוכנ'דיקער שייכות*[41] וואָס איז פאָראַן צווישן דעם ענין פון אפר פרה מיט ביאת (וגילוי) המשיח.

די הסברה בזה[42]:

דער כללות ענין הגלות איז אַ מצב פון טומאת מת. נוסף אויף דעם ענין כפשוטו, וואָס מיר זיינען טמאי מתים[43],

---

פעם שנזכר צדיק בתורה „ספר בשבחו"! והתירוץ בפשטות — כי כוונת התורה (לשון הוראה) היא ללמדנו הנהגה זו, ולזה די לכתוב כן במקום אחד. וק"ל.

41) ראה הנסמן בשוה"ג הא' להערה 33. ועוד.

*41) היינו שנוסף ע"ז שמצות פרה אדומה „מחייבת" גילוי המשיח (כנ"ל סוס"ג) — הרי תוכן המצוה עצמה שייך להגאולה.

42) ראה ג"כ אוה"ת נ"ך ח"א ע' תקכג-ד. וראה לקו"ש חל"ג ע' 128.

43) כהלשון „כולנו טמאי מתים" (ל' היראים ססכ"ה (בהשלם — סרע"ז). רדב"ז הל' בכורים פ"ה ה"ט. ב"ח יו"ד סשכ"ב. מג"א סתקס"א סק"ב. ובכ"מ). — וראה טיו"ד סשל"א „שהכל טמאים"; ראב"ד הל' נזירות (פ"ה הט"ו-יז) „והכהנים בזמן הזה טמאי מת הן". ועוד. וראה אנציקלופדי' תלמודית מע' אפר פרה בסופו (וש"נ). ועוד.

---

*) ראה השקו"ט במפרשי רש"י שם. לקו"ש ח"ה ס"ע 37 ואילך. ואכ"מ.

איז דאָס אויך דער תוכן הרוחני פון ענין הגלות: סיבת הגלות איז דאָך „חטאינו" — אַז עס פעלט אין דעם „ואתם הדבקים בה' אלקיכם" — במילא[44] פעלט[45] אין דעם „חיים כולכם היום".

און אפר הפרה — די טהרה פון טומאת מת — איז מרמז אויף דער גאולה פון גלות, די טהרה פון דעם מצב של פירוד מדבקות בה' אלקים חיים.

וי"ל אַז דאָס איז דער דיוק אין נבואת הגאולה[46] „וזרקתי עליכם מים טהורים וטהרתם" — זריקה דוקא, דאָס הייסט, די טהרה על ידי הזאה — „הזית מי חטאת המעבירין טומאת המת"[47], וואָס די טהרה קומט בגלוי בביאת משיח צדקנו,

יבוא ויגאלנו במהרה בימינו ממש, ובלשון הרמב"ם — „מהרה יגלה אמן כן יהי רצון".

(משיחת ז' מרחשון תשמ"ו)

---

44) ואתחנן ד, ד. וראה אדר"נ פל"ד, י.

45) ובכמה ענינים נאמר מה לי קטלא פלגא מה לי קטלא כולי' (ב"ק סה, א. ב"מ צה, רע"א. חולין לה, סע"ב. וש"נ).

46) יחזקאל לו, כה.

47) פרש"י עה"פ שם. חדא"ג מהרש"א יומא פה, ב. וראה לקו"ש חי"ז (ע' 179. שם ע' 184) — סיומים על מס' יומא.

חוקת ב

א. בפרשתנו, דערציילט די תורה (די פרשה פון נחש הנחושת)[1]: „וידבר העם באלקים ובמשה גו' וישלח ה' בעם את הנחשים גו' ויבא העם אל משה ויאמרו חטאנו גו' התפלל אל ה' ויסר מעלינו את הנחש ויתפלל משה בעד העם".

שטעלט זיך רש"י אויף די וועדטער „ויתפלל משה" און איז מפרש: מכאן למי שמבקשים ממנו מחילה[2] שלא יהא אכזרי מלמחול. וי"ג „אכזרי למחול"[3].

דער מקור פון דעם פירוש איז אין תנחומא[4] און דאָרט ווערט געזאָגט: „להודיע ענותנותו של משה שלא נשתהה לבקש עליהם רחמים ולהודיעך כח התשובה כיון שאמרו חטאנו מיד נתרצה להם שאין המוחל נעשה להם אכזרי וכה"א[5] ויתפלל אברהם אל האלקים וירפא האלקים[6] את אבימלך ואת גו'" (און דערנאָך ברענגט ער נאָך אַ פסוק וואָס שטייט ביי איוב).

ועפ"ז צריך להבין: פאַרוואָס זאָגט רש"י „מכאן למי שמבקשים ממנו מחילה" בשעת מען קען דאָס שוין אַפֿילו ערנען פון דעם פריערדיקן פסוק „ויתפלל אברהם גו'", ווי ס'איז מוכח פון תנחומא[7]?

[וועוד: אָט דער לימוד פון אברהם איז אַ משנה אין מסכת ב"ק[8], אַז „אע"פ שהוא נותן לו (בשעת איינער האָט חובל געווען בחבירו איז כאָטש אַז ער האָט אים באַצאָלט אַלע חמשה דברים[9]) אין נמחל לו (מן הצער של הבושת שביישו[10]) עד שיבקש ממנו שנאמר[11] ועתה השב אשת וגו'[12] ומנין שאם לא מחל לו שהוא אכזרי[13] (אָדער ווי די

---

1) כא, ה־ז.

2) בדפוס שני ובכמה כת"י רש"י (שתח"י) „שמבקשים ממנו מטו". ובכת"י א' „רחמים להתפייס".

3) כן הוא בדפוס ראשון ובכמה כת"י רש"י (שתח"י). ונראה יותר כדלקמן ס"ו.

4) פרשתנו יט. ועד"ז בבמדב"ר פי"ט, כג. וראה לקמן הערה 7.

5) וירא כ, יז.

6) כ"ה בתנחומא. ובכתוב: אלקים.

7) במ"כ לבמדב"ר שם: בתנחומא גרס מכאן שלא יהי' המוחל אכזרי. ולפנינו בתנחומא ליתא (וכמו שהעיר בעץ יוסף לתנחומא שם). אבל כ"ה בילק"ש עה"פ (כא, ז). וליתא שם ההמשך „וכה"א ויתפלל אברהם גו'". ובתנחומא (באבער) פרשתנו מו: ללמדך שאין המוחל נעשה אכזרי. וגם שם ליתא ההמשך „וכה"א ויתפלל אברהם גו'". אבל בכל אופן צריך ביאור דהרי רש"י לא כתב כאן רבותינו דרשו וכיו"ב, ובפשטות הכתובים ה"ז מוכח לכאורה גם מאברהם.

8) צב, א.

9) כ"ה ברמב"ם הל' חובל ומזיק פ"ה ה"ט. טושו"ע חו"מ סי' תכב. וראה לקמן הערה 27 — פי' הראב"ד והמאירי.

10) ל' הטור חו"מ שם (וראה ב"ח ופרישה שכ"ה הנוסחא המדוייקת) — ע"פ ברייתא ב"ק שם (וראה פרש"י שם. ועד"ז במאירי שם). וראה פרישה שם, ובסמ"ע לשו"ע חו"מ שם עוד גירסא „מן הצער והבושת". ואכ"מ.

11) וירא כ, יז.

12) כ"ה במשנה שבמשניות (פ"ח מ"ז), שבש"ס בבלי ובע"י. ובירושלמי (פ"ח ה"ז) הובא גם ההמשך „האיש כי נביא הוא". וראה שינויי נוסחאות למשניות ב"ק שם.

13) כ"ה במשנה בש"ס בבלי ובע"י. וכ"ה במפרשי הש"ס.

צווייטע גירסא[14] „ומנין שלא יהא המוחל אכזרי") שנאמר ויתפלל אברהם אל האלקים וירפא אלקים את אבימלך וגו'"[15].

איז דאָך לפ"ז תמוה, פאַרוואָס רש"י איז מפרש בפשוטו של מקרא אַז דאָס לערנט מען אָפּ „מכאן", בא משה'ן, און ניט (ווי אין דער משנה, אַז מ'לערנט עס אָפּ) פון „ויתפלל אברהם אל האלקים"?]

נאָכמער: אין דעם מאורע מיט אברהם איז דאָ נאָך אַ גרעסערער חידוש אין אופן וחיוב המחילה: סיי מצד דעם חומר החטא — דאָס וואָס שרה אשתו איז צוגענומען געוואָרן לבית אבימלך איז לכאורה אַ גרעסערע פגיעה וצער[16] ווי דאָס וואָס „דברו במשה"; און סיי מצד דער מחילה וסילוק העונש — דאָרטן שטייט ויתפלל אברהם גו' (און תיכף ומיד) וירפא אלקים גו', וב־פרשתנו איז אין דעם געווען אַ תנאי, „עשה"[16] לך שרף . . והי' כל הנשוך וראה אותו וחי", דער עונש האָט זיך ניט אָפּגעטאָן תיכף ומיד.

ב. לכאורה וואָלט מען געקענט זאָגן, אַז לויט פשוטו של מקרא (לערנט רש"י) איז דוקא בפרשתנו אַן ענין פון בקשת מחילה:

די אידן האָבן געזאָגט „חטאנו כי דברנו בה' ובך התפלל אל ה'":

משא"כ בא אבימלך איז ניט געווען קיין בקשת מחילה: זיין זאָגן[17] „מה עשית לנו ומה חטאתי לך כי הבאת עלי ועל ממלכתי חטאה גדולה מעשים אשר לא יעשו עשית עמדי . . מה ראית כי עשית את הדבר הזה" האָט ניט דעם תוכן פון בקשת מחילה, ואדרבא — נוסח של תביעה מאברהם,

[און אַזוי איז אויך משמע פון פשטות הלשון בתוספתא[18], אַז דאָרט איז ניט געווען קיין בקשת מחילה[19]: „החובל בחבירו אע"פ שלא ביקש החובל מן הנחבל הנחבל צריך שיבקש עליו רחמים שנאמר ויתפלל אברהם אל האלקים"];

און דערפאַר זאָגט רש"י אַז דוקא „מכאן (לערנט מען אָפּ) למי שמבקשים ממנו מחילה שלא יהא אכזרי מלמחול".

מען קען אָבער אַזוי ניט פאַרענט־פערן, ווארום דעמאָלט ווערט אדרבא שטאַרקער די תמי': פאַרוואָס לערנט מען ניט אָפּ פון „ויתפלל אברהם", אַז אַפילו אַן בקשת מחילה דאַרף מען ניט זיין קיין אכזרי מלמחול — (ומכש"כ לאחר בקשת מחילה).

---

14) כ"ה במשנה שבמשניות ובמשנה שבירושלמי שם. וראה מלאכת שלמה למשניות שם ש„כך צ"ל וכן הגיה הר"ר יהוסף". וראה בפרטיות בשינויי נוסחאות למשניות שם.

15) ראה בהנסמן בהערות שלפנ"ז, שינויי נוסחאות (איזה חלק מהכתוב נעתק במשנה).

16) ראה מלאכת שלמה למשניות שם. ובמדרש הגדול לוירא שם, יז: ילמד כל אדם דרך ארץ מאברהם אבינו יש לך קשה יתר מזה שנוטלין אשתו בעל כרחו וכיון שביקש ממנו מחילה מחל כו'.

•16) כא, ח.

17) וירא כ, ט־י.

18) ב"ק פ"ט, יא.

19) כן פירש במנחת בכורים לתוספתא שם בפי' השני (וכן מפורש בספר חסידים סי' שס: אע"פ שלא בקש החובל מן הנחבל שימחל צריך הנחבל כו'). אבל בפירושו הראשון כתב „אע"פ שלא ביקש החובל מן הנחבל שיתפלל בעדו אבל בקשת מחילה בעינן" (וראה ספר חסידים סי' תשנד). וראה חסדי דוד „א"נ קמ"ל שהוא לטובתו (של הנחבל) שכיון שגם הוא צריך רחמים כו'" — אין הענין בתוספתא שייך לכאן). וראה פני משה לירושלמי ב"ק שם.

[אויך קען מען ניט איינלערנען לפי הנ"ל, אַז פון „ויתפלל אברהם" איז בכלל ניט מוכח אַז ער האָט מוחל געווען,

דיתכן אַז ער האָט געבעטן רחמים — אַן דער בקשת מחילה פון אבימלך און אַן דער מחילה מצדו, ע"ד תפלתו על סדום וכו' (און אַזוי וועט מען לערנען אויך דעם פירוש בתוספתא)

— וואָרום (נוסף אויף דעם דוחק לפרש[20] אַז ער האָט מבקש רחמים געווען אע"פ אַז ער האָט אים ניט מוחל געווען, איז) אויב אַזוי איז דאָך אויך ניטאָ קיין הכרח אויפן לימוד מפרשתנו, וואו עס שטייט פונקט דער זעלבער לשון „ויתפלל משה", וויבאַ אברהם („ויתפלל אברהם").

ועכצ"ל אַז פון „ויתפלל" איז אַ הוכחה אַז ס'איז דאָ געווען דער ענין המחילה[21] — ובמילא קען מען אָפלערנען פון „ויתפלל אברהם" פונקט ווי פון „ויתפלל משה", והדרא קושיא לדוכתא, כנ"ל].

ג. לכאורה יש לומר, אַז לויט רש"י[22] קען מען ניט אָפלערנען פון „ויתפלל אברהם", ווייל דאָרט האָט זיך ניט געפאָדערט קיין בקשת מחילה (מצד אבימלך) און (במילא) ניט קיין מחילה מצד אברהם:

די טענה פון אבימלך איז דאָך געווען[23]: „בתם לבבי . . עשיתי זאת" און דער אויבערשטער האָט עס אָנגענומען, „גם אנכי ידעתי כי בתם לבבך עשית זאת ואחשוך גם אנכי אותך מחטוא לי על כן לא נתתיך לנגוע אלי"[24], והיינו, אַז ער האָט ניט געמיינט טאָן אַן עוולה צו אברהם, און דערפאַר איז דאָ ניט שייך די זאָך פון בקשת מחילה (ומחילה).

און אַזוי איז משמע פון פסוק בדברי ה' אל אבימלך „ועתה השב אשת האיש כי נביא הוא ויתפלל בעדך וחי" — ער דאַרף בלויז אומקערן שרה'ן (דאָס אַליין וועט שוין זייַן געגנוג אַז) „ויתפלל בעדך וחי", און ווי רש"י איז מפרש „השב אשת האיש — ואל תהא סבור שמא כו' או ישנאך ולא יתפלל עליך כו' כי נביא הוא ויודע שלא נגעת בה לפיכך ויתפלל בעדך".

אָבער פון פסוק[25] „ויקח אבימלך צאן ובקר ועבדים ושפחות ויתן לאברהם גו", וואָס דערויף זאָגט רש"י „כדי שיתפיס ויתפלל עליו", איז מובן אַז דאָ האָט זיך יאָ געפאַדערט בקשת מחילה מצד אבימלך און אַ התפייסות מצד אברהם[26], וכדמוכח אויך פון דעם וואָס מ'געפינט ניט אַז אברהם האָט זיך

---

20) ושאני סדום וכו' — שהקב"ה עוררו וכו'. וראה פרש"י וירא יח, יז. ואכ"מ.

21) ראה מאירי במשנה: והוא שנאמר באבימלך כו' כלומר שתבקש ממנו עד שימחול לך בלב טוב כל כך שיהא מתפלל בעדך (וראה גם מדרש הגדול וירא שם). וראה בפרטיות במפרשי הש"ס, מפרשים למשניות והע"י בפי' הרא"ש דהמשנה.

22) וכן לגירסת התנחומא (באבער) ויל"ש (דלעיל הערה 7) דלמדין מכאן ולא הובא הא דויתפלל אברהם.

23) וירא כ, ה.

24) שם, ו.

25) שם, יד.

26) ולפ"ז מובן דזה שפי' רש"י „כי נביא הוא ויודע שלא נגעת בה לפיכך ויתפלל בעדך" אין הכוונה שאין צריך מחילה ופיוס מצד אברהם, אלא דאם הי' נוגע בה ח"ו לא הי' מועיל לאבימלך שום דבר. אבל פשיטא דגם כשלא נגע בה הי' צריך לפיוס דאברהם. וראה לקמן הערה 28.

אָפּגעזאָגט צו אָננעמען אבימלך׳ס מתנה[27].

און ס׳איז מובן בפשטות וואָס מ׳דאַרף (בקשת מחילה ו)פיוס: וויבאַלד אַז סו״ס האָט דאָך אבימלך חוטא געווען (ובחטא חמור ביותר) כלפי אברהם (און כוונת אבימלך ענדערט עס ניט), ובמילא פאַ־דערט זיך בקשת מחילה*[27] מצד אבי־מלך און התפייסות מצד אברהם[28].

— והקושיא במקומה עומדת: פאַר־וואָס זאָל מען ניט אָפּלערנען פון „ויתפלל אברהם״ — „מכאן . . שלא יהא אכזרי מלמחול״?

ד. וועט מען דאָס פארשטיין בהקדם הדיוק אין לשון רש״י „שלא יהא אכזרי מלמחול״. אין תנחומא[29] איז דער לשון כנ״ל „שאין המוחל נעשה (להם) אכזרי״, „שלא יהי׳ המוחל אכזרי״[30] וכיו״ב, און עד״ז אין משנה[31]; רש״י איז אַבער משנה און זאָגט (ניט „שלא יהא המוחל אכזרי״, נאָר) „שלא יהא אכזרי מלמחול״[32].

ויש לומר, אַז דער חידוש בזה איז (ניט אַזוי אין דער עצם מחילה, נאָר) אין דעם אופן המחילה.

די הסברה בזה: מחילה קען זיין אויף כמה אופנים, ומהם: א) איינער איז מוחל דעם צווייטן דעם חטא וואָס ער איז אַ־גאַנגען קעגן אים בכדי דער צווייטער זאָל ניט נענש ווערן; ב) ער איז אים מוחל ניט נאָר ווייל ער ווייל אים פאַר־היטן פון אַן עונש, נאָר ער האָט קיין טינא ניט בלבו; ג) ס׳איז אַ מחילה בלב שלם באופן אַז ער איז אינגאַנצן נתפייס געווארן — דער נמחל איז „מרוצה וחביב לפניו כקודם החטא״[33].

בסגנון אחר קצת: אין דעם ערשטן אופן איז ער מוחל יענעמס חטא, וואָס

---

27) בשטמ״ק (ב״ק שם) בשם גאון „אבל צערו אע״פ שמשלם לו את הצער אפילו יהא נותן לו כל ממון שבעולם אינו נמחל לו עד שיבקש ממנו, דצערא דגופא לא קא מחיל משום אגר ממונא״. ובמאירי שם (והובא גם בשטמ״ק משמו) גורס כן במשנה „אע״פ שהוא נותן לו כל ממון שבעולם אינו נמחל לו עד שיבקש ממנו שנאמר כו״. ובח׳ הראב״ד (שהובא בשטמ״ק שם) מפרש „ואע״פ שנתן אבימלך לאברהם אלף כסף וצאן ובקר אעפ״כ לא נתרפא עד שנתפלל בעדו״; והיינו שנתינת המתנות כו׳ של אבימלך לא היתה מספקת לפייסו. אבל בפשוטו של מקרא, אין הפרש לכאורה באיזה אופן באה בקשת פיוס ומחילה. ובפשטות יש לומר שנתינת המתנות היתה ביחד עם בקשת מחילה בכדי שתתקבל מחילתו — „כדי שיתפייס ויתפלל עליו״.

•27) וכן מפורש בשו״ע אדה״ז חלק חו״מ הל׳ נזקי גוף ונפש ס״ו: החובל כו׳ אפילו שלא בכוונה כו׳ אין מתכפר לו עד שיבקש ממנו וימחול לו כו׳.

28) וכן מוכח מזה גופא שהי׳ צורך שאברהם יתפלל בעדו ולא רפאו הקב״ה תיכף כשהחזיר את שרה — ראה בפירוש הראי׳ מאברהם בהנסמן לעיל הערה 21 ובנ״כ טושו״ע חו״מ שם.

---

29) ועד״ז בתנחומא באבער (שבהערה 7) ובבמדב״ר (שבהערה 4).

30) מ״כ ויל״ש שבהערה 7.

31) ב״ק שם.

32) להעיר שעד״ז הוא הלשון ברמ״א או״ח סי׳ תרו ס״א. שו״ע אדה״ז שם ס״ד. אגה״ת פ״א (ק, א). ובשו״ע חו״מ שם: ואסור לנחבל להיות אכזרי מלמחול. וראה הלשון בטור שם. וראה לקמן הערה 61.

33) ע״ד לשון אדה״ז באגה״ת רפ״ב לענין כפרה לפני ה׳. וראה גם רמב״ם הל׳ תשובה פ״ו ה״ד ש„הבעל תשובה . . אהוב ונחמד הוא לפני הבורא כאלו לא חטא מעולם״. — ולהעיר מהחידוש „מעולם״ (ועד״ז הוא באגה״ת פ״א — צא, רע״א) — לא רק בנוגע להחטא עליו שב. וראה לקו״ב בספר התניא (ח״ב ע׳ נט ואילך). אגה״ת עם ליקוט פירושים כו׳ (ע׳ עח ואילך). לקו״ש חי״ט ע׳ 394 הערה 20.

האָט פּוגע געווען דעם מוחל; אין דעם צווייטן אופן איז ער מוחל דעם מענטשן וואָס האָט זיך פֿאַרזינדיקט; אין דעם דריטן אופן — אויך עוקר החטא מעיקרו, ס׳בלייבט ניט קיין רושם כלל[34].

און די נפק״מ בפועל צווישן זיי איז: בשעת ער איז אויסן בלויז אַז יענער זאָל ניט נעמע ווערן צוליב דעם באַגאַנגענעם חטא, איז ער במחילתו זיך משתדל נאָר אויף וויפל דאָס איז נוגע דעם עונש אויף׳ן צווייטן דורך דעם חטא פרטי: אָבער באופן הב׳ ובפרט וועז די מחילה איז בלב שלם איז אים נוגע די טובה פון דעם צווייטן, איז די מחילה באופן אַז ער לייגט זיך אין דעם אַריין ביתר שאת, ביז צו פועל זיין אַז דער צווייטער זאָל זיין (ווערן) אינגאַנצן כדבעי. ביז אַזוי ווי איידער ער איז באַגאַנגען די עוולה (כלפי אים), ״כקודם החטא״.

ה. און דאָס איז דער חילוק צווישן ״ויתפלל אברהם״, די מחילה פון אברהם, און די מחילה שבפרשתנו:

בא אברהם שטייט ״ויתפלל אברהם אל האלקים וירפא אלקים את אבימלך וגו׳ וילדו״ — די תפילה ובקשת אברהם איז געווען בנוגע רפואתו של אבימלך כו׳, אַז עס זאָל אַראָפגענומען ווערן דער עונש וואָס איז געקומען אויף אבימלך ובו״ב.

בפרשתנו שטייט (ניט נאָר סתם ״ויתפלל משה אל ה״ (ווי ביי תפלת אברהם: ויתפלל אברהם אל האלקים), נאָר דער פסוק איז מוסיף ומדגיש) ״(ויתפלל משה) בעד העם״[35] — אים איז געווען נוגע דער מצב פון דעם עם — ער איז געווען אויסן ניט בלויז עס זאָל בטל ווערן דער עונש (פון די נחשים כו׳), נאָר אַז עס זאָל נתתקן ווערן דער מצב פון דעם עם.

און דערפאַר איז דער פסוק ממשיך, אַז אויף דעם איז געקומען דער ענטפער פון דעם אויבערשטן ״עשה לך שרף״: ״לך״ לויט פשוטו של מקרא מיינט ״משלך״[36] (ע״ד ווי רש״י[37] טייטשט בא ״עשה לך שתי חצוצרות כסף״) — ולכאורה, וויבאַלד אַז דאָס איז נוגע צו אידן, וואָס ״דברו בה׳ ובמשה״, וואָלט דאָך מער מתאים געווען אַז דער שרף זאָל זיין דוקא משלהם, משל ציבור,

נאָר דערמיט האָט דער אויבערשטער אַנגעוויזן משה׳ן אַז ער זאָל טאָן אין אַן אופן (״לך — משלך״) אַז ס׳זאָל זיין ניכר אַז ס׳איז אים נוגע די זאַך,

וואָס באַווייזט אַז ער איז אין דעם מצידם.

וואָס דאָס איז געווען די מטרה פון עשיית נחש הנחושת, ניט (נאָר) אויף פועל׳ן די רפואה פון אידן, נאָר אויף

---

34) ראה יומא פו, סע״א בחטא שבין אדם למקום, דבתשובה מאהבה ״נעקר עונו מתחלתו״ (פרש״י שם ד״ה כאן), משא״כ בתשובה מיראה ש״מקצת שמו עליו״ (פרש״י שם ד״ה וכתיב ארפא). ולהעיר מצפע״נ להל׳ תשובה פ״ב ה״ב בסופו דיש נפק״מ בין ג׳ תשובות מאהבה, מיראה וע״י יסורין. עי״ש. וראה לקו״ש חי״ז ע׳ 185 ואילך.

35) ד״בעד העם״ מיותר, שהרי זה בא בהמשך לבקשת העם ״התפלל אל ה׳ ויסר מעלינו את הנחש״ (וכמו שלא נאמר ד״ויתפלל אברהם . . בעד אבימלך״), אבל אין הכוונה דהכרחו של רש״י הוא רק מהתיבות ״בעד העם״ (כי אז הול״ל ״וגו׳״) כ״א מכל הפרשה — ראה לקמן הערה 44.

36) ע״ד הש״ס — ראה ע״ז מד, א. ובארוכה — יומא ג, סע״א ואילך.

37) בהעלותך יו״ד, ב. ולכן אין רש״י צריך לפרשו עוה״פ כאן בפרשתנו.

מעורר זיין אידן אז ס׳זאל זיין „ישראל מסתכלין כלפי מעלה ומשעבדין את לבם לאביהם שבשמים״[38] — זיי זאלן תשובה טאן ניט נאָר בנוגע הדיבור והשייך אל זה — נאָר[39] שיעבוד הלב לשמים (וואָס דערפאָר איז געווען דער ציווי*[39] „ושים אותו על נס״ און „והי׳ אם נשך הנחש את איש והביט אל נחש הנחושת וחי״, ווי רש״י איז מבאר די פסוקים בהמשך הפרשה[40]).

און דאָס איז דער טעם פאַרוואָס די רפואה איז ניט געקומען גלייך נאָך תפלת משה ווי בא „ויתפלל אברהם אל האלקים (און גלייך) וירפא אלקים את אבימלך גו׳״ — נאָר דורך „ויעש משה גו׳ וישימהו על הנס גו׳ והביט״, וואָרום די כוונה איז ניט נאָר העדר העונש, נאָר (אויך) בריינגען די אידן צו תשובה[41] — „משעבדין את לבם לאביהם שבשמים״.

ו. **און דאָס איז דער דיוק לשון רש״י „מכאן למי שמבקשים ממנו מחילה שלא יהא** אכזרי מלמחול״, **ניט „שלא יהא המוחל אכזרי״ (סתם):**

דער לשון „שלא יהא המוחל אכזרי״ **רעדט וועגן דעם גברא עצמו — אַז ער זאָל ניט זיין קיין אכזר** (בכלל), **דהיינו, בשעת מ׳איז ניט מוחל דעם צווייטן און צוליב דעם באַקומט ער אַן עונש איז דאָס אַן אכזריות, און דאָס — אַז דער מוחל זאָל ניט זיין קיין „אכזרי״ — ווייס מען טאַקע[42] פון „ויתפלל אברהם״[43]:**

און דער חידוש אין דעם ענין שב־פרשתנו איז, וואָס „מכאן״[44] לערנט מען אַפ „שלא יהא אכזרי מלמחול״: **דער לשון רעדט ניט וועגן דעם גברא** (בכלל) **[אַז דער מוחל זאָל ניט זיין קיין „אכזרי״ ובמילא איז ער עם מוחל, (ווייל אויב ער וועט אים ניט מוחל זיין וועט ער האָבן אַן עונש)], נאָר בשייכות צו** פעולת ה־מחילה, **אַז אין דעם ענין** המחילה **„לא יהא אכזרי** (מלמחול)״, **אַז די מחילה גופא זאָל ניט זיין באופן אַז ער איז „אכזרי״:**

---

38) ל׳ רש״י כא, ח: אמרו רבותינו. ובא בהמשך לבאר ולהסביר דבריו לפנ״ז „שלא הי׳ ממהר נשוך הנחש להתרפאות אלא א״כ מביט בו בכוונה״, שפירושו לא הבטה אל „נחש הנחושת״ מצ״ע בכוונה, אלא הסתכלות כשהוא על נס, כלפי מעלה כו׳ — ראה בהנסמן בהערה 40.

39) ראה הערה 33 בנוגע לדיוק „מעולם״ — ואולי (גם) זה המקור לחידוש זה.

*39) כא, ח־ט.

40) וראה לקו״ש חי״ג ע׳ 73 ואילך.

41) ויהו גם הטעם שנעשה בדמות נחש לעורר אותם ביותר לחזור בתשובה ע״י שרואה את הדבר שהזיקו (גו״א לפרש״י שם. וראה לקו״ש שם).

42) ורש״י לא הוצרך לפרשו, כי אי״ז חידוש לגבי הנהגת אברהם, משא״כ בפרשתנו שזה מוסיף הבנה באופן רפואת בנ״י (כדלעיל סעיף ה). וראה לקמן הערה 46.

43) ולכאורה זוהי הכוונה בהמשנה להגירסא לפנינו „ומנין שאם לא מחל לו שהוא אכזרי שנאמר ויתפלל אברהם אל האלקים וירפא אלקים את אבימלך גו״. ויומתק גם זה שמביא המשך הכתוב „וירפא אלקים״ — ראה מאירי שם: ואם לא מחל לו נקרא אכזרי הואיל ובקש ממנו כראוי שנמצא שאינו חושש על עונש חבירו. ועי״ש המשך לשונו. וראה חדא״ג מהרש״א למשנה ב״ק שם.

44) היינו מכללות המשך הסיפור (כדלעיל בפנים סעיף ה). ולכן מעתיק רש״י מהכתוב רק התיבות „ויתפלל משה״ (מבלי להוסיף „וגו׳״) — כמדובר כמה פעמים (ראה ס׳ כללי רש״י (קה״ת תש״מ) פ״ו. וש״נ) דכאשר כוונת רש״י היא לכללות הענין — מעתיק רק התחלת הענין, ואינו מוסיף (גם) „וגו׳״. והטעם, כי אז אפשר לטעות שכוונתו רק להמשך התיבות באותו הפסוק (וכמו בנדו״ד — „בעד העם״), ולא לכל המשך הענין.

ווען די מחילה איז נאָר צוליב אַראָפּ־נעמען דעם עונש איז דאָס ניט קיין אמת'ע מחילה, ס'איז אַן אכזריות'דיקע מחילה, ווייל דער מוחל האָט אַ טינא בלב, קפידא וכיו"ב איף'ן נמחל; בשעת אַבער ער איז אים מוחל בלב שלם[45], דעמאָלט איז דאָס אַ מחילה וועלכע איז ריין פון „אכזריות"[46].

נאָכמער איז דאָס גלאָטיק לויט דער גירסא[47] „אכזרי למחול" — אכזרי אין דער מחילה.

לויט דער גירסא איז אויך מובן — ווי אַזוי קומט דער מעתיק פרש"י ענדערן צו „מלמחול" — ווייל ער האָט ניט פאַרשטאַנען — ווי — קען — זיין — צוזאַמען „אכזרי" און „למחול" — האָט ער צוגע־שריבן אַ מ"ם — „מלמחול".

משא"כ את"ל להיפך, אויב רש"י האָט געשריבן „מלמחול" — ווי קומט דער שינוי (— טעות) „למחול"?!

ודוגמא ומעין אכזרי במחילה — הנותן צדקה לעני בסבר פנים רעות — שאיבד זכותו אפילו נתן לו אלף זהובים[48].

ז. ע"פ כל הנ"ל קען מען אויך מבאר זיין כמה שינויים בלשון הרמב"ם — בנוגע צום ענין הנ"ל, אַז דער מוחל זאָל ניט זיין קיין אכזרי און מוחל זיין — וועלכן ער ברענגט (לכה"פ) דריי מאָל[49]:

אין הל' דיעות[50]: „כשיחטא איש לאיש לא ישטמנו וישתוק כו' אלא מצוה עליו להודיע כו'", און פירט אויס „ואם חזר ובקש ממנו למחול לו צריך למחול ולא יהא המוחל אכזרי שנאמר[51] כו'".

אין הל' תשובה[52]: אסור לאדם להיות אכזרי ולא יתפייס אלא יהא נוח לרצות וקשה לכעוס ובשעה שמבקש ממנו החוטא למחול מוחל בלב שלם ובנפש חפיצה.

אין הל' חובל ומזיק[53]: ואסור לנחבל להיות אכזרי ולא ימחול (לו[54]) אין זו

---

45) „שלא יהא אכזרי מלמחול" משמעו (גם) שלא ימנע עצמו מלמחול עוד הפעם ועוד הפעם.

46) ולכן כתב רש"י בלשון „שלא יהא אכזרי מלמחול", ולא בלשון „שימחול מחילה גמורה", וכיו"ב — להורות הכרח הדבר עד כדי כך שבלעדו ה"ה אכזרי.

ומה שכתב רש"י שזהו לימוד והוראה לכל („מכאן למי שמבקשים ממנו מחילה שלא יהא אכזרי מלמחול") ולא כפשט הכתוב (סיפור שמשה לא הי' (ח"י) אכזרי מלמחול) — כי לאחרי כל מה שנאמר בתורה לפנ"ז ביחס של משה לבנ"י, איך שמסר נפשו עליהם, ובפרט לאחרי תפילתו ובקשתו בפ' שלח (במרגלים) ופ' קרח, אין הנהגה זו חידוש בנוגע למשה. ועכצ"ל, דזה שהתורה סיפרה זה בפרטי הדבר הוא — בכדי ללמד לאחרים — מכאן למי שמבקשים ממנו מחילה שלא יהא אכזרי מלמחול.

47) נסמן לעיל הערה 3.

48) רמב"ם הל' מת"ע פ"י ה"ד. וראה טושו"ע חיו"ד ס' רמט ס"ג (בשינוי לשון. ואכ"מ).

49) בשייכות לבקשת מחילה. וראה רמב"ם הל' ת"ת פ"ז הי"ג בנוגע להנהגת ת"ח „וחסידים הראשונים". ובכ"מ ברמב"ם באופן כללי — דישראל רחמנים הם ואין אכזריות מצוי' אלא בעכו"ם (ראה הל' איסורי ביאה פי"ט הי"ז. הל' מתנות עניים פ"י ה"ב. סוף הל' עבדים. ועוד).

50) פ"ו ה"ו.

51) ומביא הכתוב דפ' וירא „ויתפלל אברהם אל האלקים". וראה רמב"ם ספר המדע — ירושלים, תשכ"ד — בשינויי נוסחאות, שלכמה גי' הובא גם המשך הכתוב. עיי"ש.

52) פ"ב ה"י.

53) פ"ה ה"י.

54) כ"ה בכמה כת"י דהרמב"ם (ראה רמב"ם הוצאת פרענקל, וב„ילקוט ש"נ" שם). ובכמה כת"י ודפוסים ליתא „לו". וראה לקמן בפנים סעיף ט.

דרך זרע ישראל אלא כיון שביקש ממנו החובל ונתחנן לו פעם ראשונה ושני' וידע שהוא שב מחטאו וניחם על רעתו ימחול לו וכל הממהר למחול הרי הוא משובח ורוח חכמים נוחה הימנו.

דאַרף מען פאַרשטיין דעם טעם פון די שינויי הלשונות והפרטים אין די דריי ערטער:

א) אין הל' דיעות שטייט „ואם חזר ובקש ממנו למחול לו צריך למחול ולא יהא המוחל אכזרי כו'", משא"כ אין הל' תשובה און אין הל' חובל ומזיק ווערט עס געזאָגט בלשון אסור — „אסור[55] לאדם להיות אכזרי", „אסור לנחבל להיות אכזרי"?

ב) אין הל' חובל ומזיק רעדט דער רמב"ם אַרום די פרטים ווען און ווי אַזוי ער זאָל מוחל זיין: „כיון שבקש ממנו החובל ונתחנן לו פעם ראשונה ושני' וידע שהוא שב מחטאו וניחם על רעתו ימחול לו", אַבער אין הל' תשובה (ועד"ז בהל' דעות) ברענגט ער ניט די תנאים ופרטים לגבי דעם מוחל, אַז ער זאָל מוחל זיין נאָר בקשת מחילה ב' פעמים כו' (מעין זה זאָגט ער אין דער פריער־דיקער הלכה[56] לגבי דעם מבקש מחילה, „לא רצה חבירו למחול לו מביא לו שורה של שלשה בני אדם כו' לא נתרצה להן מביא לו שני' ושלישית כו'")[57] — און ער זאָגט דאָ אַנדערע פרטים: „אלא יהא נוח לרצות וקשה לכעוס ובשעה שמבקש ממנו החוטא למחול מוחל בלב שלם ובנפש חפיצה ואפילו הצר לו וחטא לו הרבה לא יקום ולא יטור וזהו דרכם של זרע ישראל ולבם הנכון כו'".

ג) די דיוקי הלשונות: אין הל' דיעות זאָגט ער „ולא יהא המוחל אכזרי", אין הל' תשובה „אסור לאדם להיות אכזרי", אין הל' חובל ומזיק „ואסור לנחבל להיות אכזרי".

ד) ועד"ז אין המשך הלשון: אין הל' תשובה „אסור לאדם להיות אכזרי ולא יתפייס", אין הל' חובל ומזיק „אסור לנחבל להיות אכזרי ולא ימחול (לו)", און אין הל' דיעות קומט בכלל ניט קיין הוספה.

ח. ויש לומר הביאור בזה ע"פ הנ"ל:

אין צורך המחילה זיינען פאַראַן דריי אופנים וחלוקות:

א) אין הל' חובל ומזיק רעדט דער רמב"ם דעם גדר אין מחילה ווי ס'איז אַ דין אין „חובל ומזיק", פאַרבונדן מיט דער חבלה והיזק — כדי עס זאָל נתכפר ווערן די עבירה פונעם צווייטן אידן און ער וועט דורכדעם באַפרייט ווערן פון דעם עונש.

ב) אין הל' תשובה רעדט דער רמב"ם דעם גדר אין מחילה ווי ס'איז נוגע (ניט אַזוי צו דעם חטא ועונש פרטי, נאָר) צו דער תשובה פון דעם אדם החוטא, כדי די תשובה פונעם נמחל זאָל זיין כדבעי:

---

55) לכמה גי' התחלת ההלכה בהל' תשובה שם היא „פי' שאסור" וכיו"ב. ולפ"ז קאי על הנאמר בהלכה לפנ"ז דכשלא רצה למחול לאחר פעם שלישית „הוא החוטא" — ראה רמב"ם ספר המדע הנ"ל.

אבל לרוב הגי' התחלת ההלכה היא (כנדפס) „אסור לאדם כו'". ולפ"ז י"ל שקאי גם על פעם הא'. וראה חבור התשובה להמאירי מאמר א (משיב נפש) פי"א (ע' 209). וראה לקמן בפנים ובהערה 61.

56) הל' תשובה שם ה"ט.

57) ראה ב"ח, פרישה, סמ"ע (סק"ה) בחו"מ שם (סר"ס תכב).

דורכדעם[58] וואָס דער מוחל איז דעם צווייטן מוחל (במחילה גמורה), וועט דער צווייטער — ע"י התשובה שלו — זיין „מרוצה[33] וחביב . . כקודם החטא", נקי ורצוי לגמרי[59].

ג) אין הל' דיעות רעדט דער רמב"ם ווי ס'איז אַ פרט אין דיעות — מדות של האדם[60], די מחילה ווי ס'איז נוגע צו די מדות פון דעם אדם המוחל עצמו.

וואָס דאָס איז וואָס דער רמב"ם פאַנגט אָן די הלכה אין הל' דיעות „כש־יחטא איש לאיש לא ישטמנו וישתוק כו' אלא מצוה עליו להודיעו כו": דער „לא ישטמנו" און די מצוה „להודיעו" איז ניט (אַזוי) מצד דעם חוטא נאָר מצד דעם איש הנפגע גופא, אַז ער זאָל אויף דעם צווייטן ניט האַלטן קיין שנאה בלבו, נאָר (אדרבה) „מצוה להודיעו ולומר לו כו'".

ובהמשך לזה זאָגט ער „ואם חזר ובקש ממנו למחול לו צריך למחול ולא יהא המוחל אכזרי", ניט דערמאָנענדיק דערביי דעם איסור בדבר אַדער אַז ער זאָל אים מוחל זיין נאָך בקשת מחילה ב' או ג' פעמים, ווייל דאָ רעדט דער רמב"ם (בעיקר) וועגן דער טובה ותו־עלת פאַר דעם מוחל ו„דעות" שלו; מצד דיעות ומדות המוחל איז „אם חזר ובקש ממנו למחול לו צריך למחול ולא יהא המוחל אכזרי", אַז גלייך וועט ער בעט אים דעם ערשטן מאָל זאָל ער ניט האָבן קיין אכזריות בלבו און מוחל זיין[61].

משא"כ אין הל' חובל ומזיק — דאָרט רעדט דער רמב"ם וועגן דעם (אופן ו)גדר אין מחילה וואָס איז נוגע צו דער כפרת החובל אויף דעם חטא, און ווי ער זאָגט דאָרט אין דער פריערדיקער הלכה[62] „אין מתכפר לו ולא נמחל עונו עד שיבקש מן הנחבל וימחול לו".

און דערפאַר איז דאָ נוגע „כיון שבקש ממנו החובל ונתחנן לו פעם ראשונה ושני' וידע שהוא שב מחטאו וניחם על רעתו ימחול לו", אַז דוקא וועט ער זעט דורך יענעמס השתדלות והכנעה אַז „שב מחטאו וניחם על רעתו" — דעמאָלט איז מתאים ער זאָל אים מוחל זיין בכדי ס'זאָל יענעם נתכפר ווערן דער חטא און ער זאָל ניט נענש ווערן פאַר דעם.

---

58) ולהעיר מהענין דכמים הפנים לפנים כן לב האדם לאדם (משלי כז, יט).

59) להעיר מחובת הלבבות שער התשובה פ"ז קרוב לסופו, דמשמע שבאם לא שב מהעבירות שבין אדם לחבירו גם תשובתו על העבירות שלו שבין אדם למקום אינה מועילה כ"כ. וראה לקו"ש חי"ז ע' 177 הערה 40 (וראה שם בפנים ע' 180). וש"נ.

60) ובהל' דעות יש חילוק בין פ"ה ופ"ו — ראה לקו"ש חכ"ז ע' 160 ואילך. ואכ"מ.

61) ראה חבור התשובה להמאירי שם ובהנסמן לעיל הערה 57.

וי"ל שזהו גם החידוש בפרשתנו — לפי התנחומא (באבער), במדב"ר ויל"ש שם (נסמן לעיל הערה 4, 7) — „מיד נתרצה להם שאין המוחל נעשה אכזרי", והיינו שמצד זה שאין המוחל נעשה אכזרי (בעצמו) יש למחול מיד.

[ועפ"ז אולי י"ל שההמשך במדרשים „ומנין שאם סרח כו" — שנקרא חוטא אם אינו מוחל לו — מדובר בפעם הג', כברמב"ם הל' תשובה שם ה"ט. וראה חבור התשובה להמאירי שם].

ובשו"ע אדה"ז (שבהערה 32) ס"ד „והמוחל לא יהי' אכזרי מלמחול אלא ימחול לו מיד", אף שכתב לפנ"ז ס"ב דהמפייס ילך פעם ב' ופעם ג'. ובאגה"ת פי"א „שצריך האדם למחול תיכף ומיד שמבקשים ממנו מחילה ולא יהא אכזרי מלמחול ואם ביקש ממנו ג"פ כו". ואכ"מ.

62) בהל' חובל ומזיק שם ה"ט.

---

*) אבל בתנחומא לפנינו „נעשה להם אכזרי", היינו ששייך לא להמוחל כ"א להנמחל.

אין הל' תשובה אבער רעדט דער רמב"ם וועגן מחילה וואס איז נוגע צו כללות ושלימות התשובה פון דעם חובל וכו' — וואס וועגן דעם זאגט ער אין דער פריערדיקער הלכה[63] „אין התשובה ולא יום הכפורים מכפרין אלא כו' אבל עבירות שבין אדם לחבירו כגון החובל את חבירו . . או גוזלו וכיו"ב אינו נמחל לו לעולם עד שיתן לחבירו מה שהוא חייב לו וירצהו אע"פ שהחזיר לו ממון שהוא חייב לו צריך לרצותו ולשאול ממנו שימחול לו כו'"

— דערפאר איז ער ממשיך אז „אסור לאדם להיות אכזרי ולא יתפייס אלא יהא נוח לרצות כו'" (הגם אז לכאורה איז דאס גאר שייך צו די הלכות פון מדות ודיעות), ווייל די דרכי ואופני המחילה, אין אן אופן פון „מוחל בלב שלם ובנפש חפיצה כו'" זיינען נוגע (אויך) צו שלימות התשובה פון חובל; ד. ה. אז די מחילה דארף זיין ניט בלויז צוליב הסרת העונש פארן חטא פרטי, נאר א מחילה שלימה ביז אז ער ווערט מרוצה וחביב לפניו.

און דעריבער איז דא ניטא די הדגשה אויף בקשת המחילה ג' פעמים, נאר „בשעה שמבקש ממנו החוטא למחול מוחל בלב שלם ובנפש חפיצה" וואס דאס ווייזט אז ניט נאר האט ער אים מוחל געווען זיין חטא, נאר ער איז אינ־גאנצן מרוצה לפניו.

ט. און דאס איז אויך דער טעם פון די אנדערע שינויי הלשונות: אין הל' חובל ומזיק זאגט ער „אסור לנחבל להיות אכזרי ולא ימחול לו" און אין הל' תשובה — „אסור לאדם להיות אכזרי ולא יתפייס":

63) ה"ט.

אין הל' חובל ומזיק פאדערט זיך בעיקר דער ענין המחילה וואס איז פאר־בונדן מיט דער פעולת החבלה בכדי לסלק העונש, דערפאר איז דער לשון „אסור לנחבל . . ימחול לו"[64];

אין הל' תשובה אבער איז זיין מוחל זיין, כנ"ל, ניט מוגבל צו מסלק זיין בלויז דעם עונש פאר דער פגיעה (צי דורך חבלה, מקלל און גוזל אדער הקניט, ווי דער רמב"ם רעכנט דארט פריער), נאר ער אלס אדם — אלס איד וואס איז אויסן טובתו של חבירו, דארף „נתפייס" ווערן (ניט בלויז למחול לו עד כדי סילוק העונש, נאר) כדי (אויך) דער צווייטער זאל צוקומען צו שלימות התשובה.

[ועפ"ז יש לתרץ די סתירה וקושיא אין דברי הרמב"ם (ווי דער לחם משנה פרעגט[65]): אין הל' חובל ומזיק זאגט דער רמב"ם „שהמזיק ממון חבירו כיון ששלם מה שהוא חייב לשלם נתכפר לו" — און ער דארף ביי יענעם ניט בעטן קיין מחילה; און אין הל' תשובה רעכנט דער רמב"ם צווישן די עבירות שבין אדם לחבירו וואס „אינו נמחל לו לעולם עד שיתן לחבירו מה שהוא חייב לו וירצהו", „או גוזלו וכיוצא בהן"?

ווארום[66] ביי דעם סוג כפרת החטא

64) ראה הערה 54.

65) בהל' חובל ומזיק שם ה"י. וראה גם תוס' יוהכ"פ ליומא פה, ב ד"ה עבירות.

66) בלח"מ ובתוס' יוהכ"פ שם מחלקים בין גוזל ממון חבירו ומזיק ממון חבירו. ולכאורה מלשון הרמב"ם בהל' תשובה „או גוזלו וכיוצא בהן", וכן ממה שהוסיף (לאחר שכתב „אינו נמחל לו לעולם עד שיתן לחבירו מה שהוא חייב לו וירצהו") „אע"פ שהחזיר לו ממון שהוא חייב לו (ולא „ממון שגזלו" וכיו"ב) צריך לרצותו ולשאול ממנו שימחול לו",

פאַר מזיק זיין (בלויז) ממון חבירו, וועגן וועלכן ס׳רעדט זיך אין הל׳ חובל ומזיק, איז ניט נויטיק קיין בקשת מחילה:

אבער לגבי שלימות ריצוי האדם, ווי דאָס רעדט זיך אין הל׳ תשובה, איז יש לומר אַז אויף דעם פאַדערט זיך „לרצותו ולשאול ממנו שימחול לו״ אויך בנוגע היזק ממון חבירו באיזה אופן שהוא[67].

יו״ד. ס׳איז דאָך מגיד דברי׳ ליעקב חוקיו ומשפטיו לישראל[68]. כשם ווי דאָס איז בנוגע צו אידן אַז „דרכם של זרע ישראל ולבם הנכון״ איז צו מוחל זיין „בלב שלם ובנפש חפיצה״[69] און מוחל זיין מיד, ביז אַז אויך לגבי דער מחילה אויפן חטא פרטי פירט אויס דער רמב״ם אין הל׳ חובל ומזיק „וכל הממהר למחול הרי הוא משובח ורוח חכמים נוחה הימנו״,

איז דאָך דערפון פאַרשטאַנדיק „עאכו״כ״ במדתו של הקב״ה וואָס די „מחילה היא ממדת הרחמים ומדותיו הקדושות אינן בבחי׳ גבול ותכלית״[70], אַז ער איז ממהר למחול אידן אויף אַלע דברים בלתי רצויים, ובאופן של חן וחסד ורחמים בטוב הנראה והנגלה, וואָס דאָס גופא איז מעורר און העלפט די אידן אַז ישראל עושין תשובה מיד, ומיד הן נגאלין[71], בגאולה האמיתית והשלימה.

(משיחת ש״פ חוקת תשד״מ)

משמע שבכל גווני צריך לרצותו, כבפנים, וכבמפרשים שבהערה הבאה. — אבל בשו״ע אדה״ז הנ״ל (הערה *27) מחלק בין גוזל ומזיק (כלח״מ ותוס׳ יוהכ״פ הנ״ל).

67) ראה גם שו״ת שתי הלחם סט״ו. ספר קובץ על הרמב״ם הל׳ תשובה שם.

68) תהלים קמז, יט. שמו״ר פ״ל, ט. וראה גם ירושלמי ר״ה פ״א ה״ג.

69) לשון הרמב״ם הל׳ תשובה שם ה״י.

70) אגה״ת פי״א. ע״ש.

71) רמב״ם הל׳ תשובה פ״ז ה״ה.

י"ב־י"ג תמוז

א. ווי באַוואוסט, איז די גאולה פון כ"ק מו"ח אדמו"ר (פון זיין פאַרשיקונג) געווען בי"ב־י"ג תמוז: דינסטאָג י"ב תמוז האָט מען דעם רבי'ן מודיע געווען אַז עס איז אַנגעקומען די פקודה אים צו באַפרייען פון דער פאַרשיקונג אין קאָסטראָמאַ; נאָר אַזוי ווי אין יענעם טאָג איז דאָרט דער „משרד" פון דער ממשלה געווען געשלאָסן (ווייל ס'איז געווען אַ חגא־טאָג), האָט מען די תעודת־שחרור געגעבן דעם רבי'ן אויף מאָרגן, מיטוואָך — י"ג תמוז.

גלייך[1] בי"ב תמוז האָט דער רבי גע־זאָגט אַ מאמר חסידות[2] אויפן פסוק[3] „הוי' לי בעוזרי ואני אראה בשונאי", און אויף מאָרגן, נאָכן שחרור בפועל, האָט ער געזאָגט אַ מאמר חסידות[4] בדיבור־המתחיל „ברוך הגומל לחייבים טובות שגמלני טוב"[5].

דער תוכן פון פסוק „הוי' לי בעוזרי ואני אראה בשונאי" בפשטות איז אַ בקשה אויף לעתיד — מען בעט אַז עס זאָל זיין (מצד דעם וואָס „הוי' לי בעוזרי") „ואני אראה (די נקמה) בשונאי"[6]; משא"כ „ברוך הגומל לחייבים טובות שגמלני טוב" איז אַ נתינת שבח והודי' צום אויבערשטן אויפן עבר — אויף דעם וואָס „גמלני טוב".

איז אין פלוג ניט פאַרשטאַנדיק: בפשטות דאַרף אויסקומען, אַז בשעת מען באַקומט אַ בשורה טובה וועגן הצלה ושחרור, דאַרף מען צום אַלעם ערשטן[7] דאַנקען דעם אויבערשטן דע־רויף, און ערשט דערנאָך האָט אַן אָרט אַ בקשה נוספת כו' (על העתיד) — וואָלט דאָך מער מתאים געווען אַז דער ערשטער מאמר חסידות זאָל זיין „ברוך הגומל"?

בדוחק קען מען זאָגן, אַז וויבאַלד דער רבי האָט ביים הערן די בשורה טובה נאָך ניט געקענט מאַכן די ברכה „הגומל" — היות ער איז נאָך ניט באַ־פרייט געווארן בפועל און זיכער איז דאָס ניט „יצא מהסכנה לגמרי"[8] — דערפאַר איז דאָן אויך ניט מתאים גע־וען צו זאָגן אַ מאמר חסידות המתחיל „ברוך הגומל"[9].

---

1) ראה בהקדמה לקונטרס יד (בסה"מ קונטרסים ח"א. נדפס ג"כ בסה"מ תרפ"ז ע' רצב). ועוד.

2) נדפס בסה"מ קונטרסים שם. סה"מ תרפ"ז ע' רא.

3) תהלים קיח, ז.

4) נדפס בסה"מ קונטרסים שם. סה"מ תרפ"ז ע' רח.

5) וכן אמר עוד מאמר בד"ה זה (נדפס בסה"מ קונטרסים שם. סה"מ תרפ"ז ע' ריא) — בש"פ פינחס, שאז עלה לתורה ובירך ברכת הגומל (ראה הנסמן בהערה 1). וראה לקמן הערה 9.

6) ראה מפרשים עה"פ.

7) להעיר מסדר ברכת הנהנין לאדה"ז פי"ב, ס"ז.

8) ל' אדה"ז שם פי"ג, ס"ה.

9) אבל דוחק, שהרי אמר מאמר ד"ה ברוך הגומל יום ד' י"ג תמוז, אף שלא בירך ברכת הגומל ביום ה' בבוקר קודם נסיעתו מקאסטראמא, ונראה שהוא מפני שעדיין לא חזר לביתו ולא נקרא „יצא מהסכנה לגמרי", דאל"כ לא הו"ל להמתין בברכת

---

*) להעיר מלקו"ש ח"כ (ע' 469) בנוגע לגאולת אדה"ז, דשלימות הגאולה היתה „ביום ג' ב' דחנוכה"

אָבער עס פאַדערט זיך ביאור: ס'איז אַ זיכערע זאַך אַז אויך די בשורת השחרור (נאָך אײדער מען קען מאַכן ברכת הגומל) דאַרף ברענגען אמירת שבח והודי' לה' — האָט דאָך דער מאמר גע־קענט זיין פאַרבונדן מיט אַן אַנדער לשון של שבח והודי'[10] (ניט מיט „ברוך הגומל"), ואעכו"כ אַז דאָס דאַרף קומען אײדער אַן ענין של בקשה, ובפרט — די בקשה פון „(ה' לי בעוזרי) ואני אראה בשונאי".

ב. בכלל, איז נוסף ע"ז וואָס די עצם גאולה פון רבי'ן איז געווען אַ נס גדול, זיינען אין דעם אויך פאַרגעקומען כו"כ נסים פרטיים.

צווישן זיי איז געווען איין מאורע, וואָס אע"פ אַז בשעתו האָט מען אויף דעם ניט געלייגט קיין אַכט — איז אַבער איצט, לאחרי כו"כ שנים, ווען מען באַטראַכט דעם ענין „רואיקער־הייט", באַנעמט מען אַז באמת איז דאָס געווען אַ נס הכי גדול, וואָס האָט ניט

הגומל עד שבת, כפסק אדה"ז (סדר ברכת הנהנין שם — משו"ע או"ח סרי"ט ס"ו ומג"א שם) „ונכון שלא לאחר ג' ימים לפיכך אם יצא מן הסכנה ביום ב' . . יברך . . בלא ס"ת ולא ימתין עד יום ה'" — ואמירת תורה בד"ה ברוך הגומל קודם לש"ק — ה"ז בדוגמת לימוד ההלכה בסמיכות לזמן קיומה.

10) ע"ד התחלת מכתב כ"ק מו"ח אדמו"ר מאותו היום (נדפס בסה"מ תרפ"ז ע' רעח. אגרות קודש שלו ח"א ע' תקצט) — „הודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו".

כשהגיע (דרך חורתו מפטרבורג) לוויטעבסק (לקו"ד ח"א יב, א). פלך שלו.

ובפרט בנדו"ד. עיר גלותו (קאסטראמא) ה"ז עיר כמו „בית האסורים", המשך ל„בית האסורים" ממש — שפאלערנא.

---

11) ע"ד לשון הכתוב — תהלים סד, ז.

12) ראה ס' התולדות אדמו"ר מהוריי"צ ח"ג פי"ז ואילך.

געהאַט קיין אחיזה אין טבע — און דאָס איז:

דער „סדר" אין מדינה ההיא איז, אַז די תושבי המדינה ווערן גאָר שטאַרק נאָכגעקוקט מצד דער ממשלה. אַזוי איז דער מצב אויך איצט, ועאכו"כ בזמן ההוא, ובפרט אין פאַרבינדונג מיטן מאסר, ביי וועלכן ס'איז דורכגעפירט געווארן אַ „חיפוש מחופש"[11] און מ'האָט נאָכגעקוקט „בשבע עינים" די אַלע וואָס האָבן געהאַט וועלכע ס'איז שייכות מיטן רבי'ן.

און פונדעסטוועגן — באַלד ווי ס'איז נתפרסם געווארן אַז מ'האָט דעם רבי'ן אַרעסטירט, האָבן דאָרט צענדליקער אידן זיך אַריינגעווארפן אין פאַר־שידענע פעולות און השתדלות אַז מען זאָל עם באַפרייען[12] — און האָבן זיך ניט גערעכנט דערמיט וואָס זיי ווערן נאָכ־געשפירט, האָבן ניט געקוקט אויף די סכנות'דיקע תוצאות וואָס זיינען דער־מיט פאַרבונדן.

זיי האָבן דאָס געטאָן בגלוי, ביז צו שיקן בריוו מיט זייערע נעמען — און נאָכמער: וועגן זיך אַליין אין די ממשלה־אַמטן וועלכע זיינען געווען פאַראַנטוואָרטלעך פאַרן פסק דין און זיך משתדל געווען צו באַווירקן זיי —

און לאחר כל זה זעט מען אַ דבר פלא: צווישן די אַלע וועלכע האָבן זיך משתדל געווען בזה, איז ניט געווען קיין איין־אַיינציקער וואָס דאָס האָט אים גע־שאַדט באיזה אופן שהוא — ניט בדברים הנוגעים בנפש, ניט בדברים הנוגעים

בגוף, און אפילו ניט בענינים של ממון, אין פרנסה!

אמת, ס'איז דאָ דער כלל אַז „שלוחי מצוה אינן ניזוקין"[13] — זאָגט אָבער די גמרא[13] אַז „היכא דשכיחא היזיקא" איז גאָר אַנדערש (און פאַר אַזעלכע אידן איז דאָך דערביי געווען „שכיחא היזיקא" במלא המובן ויתירה מזו!);

און נאָך מער איז דער פלא: אין דעם זמן קודם המאסר, ועד"ז לאחר המאסר, זיינען געווען אַזעלכע וואָס זייער פאַר־בינדונג מיטן בעל הגאולה האָט זיי גע־שאַדט בגשמיות [ברוחניות האָט די פאַרבינדונג זיי זיכער מעלה געווען העכער און — שלא בערך, אָבער בגשמיות האָבן זיי געליטן וכו'].

בנוגע אָבער דער השתדלות אין דעם שחרור פון דעם רבי'ן וגאולתו, האָט דאָס קיינעם ניט געשאַדט (כנ"ל)! — אפילו ניט בימי המאסר, נאָך איידער ס'איז געקומען דער נס השחרור והגאו־לה, וועו די סכנה איז געווען בכל תקפה — און אַוודאי ניט נאָך דער גאולה, אויך ניט געשאַדט אין די שפּעטערדיקע זמנים, אפילו נאָך דעם ווי דער רבי איז אַרויסגעפאָרן ממדינה ההיא.

ג. ולהוסיף — י"ל אַז אין אַ פרט איז דער נס נאָך גרעסער ווי דער נס של הגאולה עצמה — און אפילו מצד חשבונות של טבע:

אע"פ אַז די גאולה פון רבי'ן איז גע־וען אַ נס גלוי, דאָך האָט עס געהאָט אַן אחיזה (און לבוש) אין טבע — ס'איז גע־וען די השתדלות (בדרכי הטבע) דורך כמה אנשים בעלי השפעה וכו' אין דער מדינה עצמה און אויך פון חוץ למדינה;

בנוגע אָבער די וועלכע האָבן זיך משתדל געווען פאַרן רבי'ן, ובפרט די וועלכע זיינען אַליין געגאַנגען אין די מקומות ומשרדים הכי גבוהים צו בעטן דאָרטן מ'זאָל דעם רבי'ן באַפרייען — איז ע"פ שכל אנושי ניט געווען קיין אָרט אַז דאָס זאָל זיי ניט שאַטן!

ועד"ז מצד רוחניות הענינים: כמובן, איז די גאולה פון רבי'ן געווען פאַר־בונדן מיטן זכות פון זיין מסירת נפש אויף הרבצת התורה וחיזוק היהדות והפצתה, קשור מיט זכות אבות, און נאָך כמה וכמה זכיות. און פונדעסטוועגן איז די גאולה געקומען נאָכדעם ווי ער האָט געהאַט אַזויפיל צער, און זיצן אין בית האסורים, די אַלע יסורים וואָס ער האָט געליטן דאָרט, דערנאָך די פאַרשיקונג וכו' וכו'.

משא"כ די וועלכע האָבן זיך משתדל געווען פאַרן רבי'ן — כולל אויך די צווישן זיי וועלכע האָבן[12] ניט געהאַט קיין מסירת נפש אויף עניני תורה ומצות, אויך אַזוינע וואָס בחייהם הפרטים זיינען זיי ניט געווען שומרי תומ"צ, זיי האָבן באַלאַנגט צו די מפלגות וכו',

און אעפ"כ האָט זייער השתדלות זיי ניט געשאַדט — ס'איז דורכגעגאַנגען אויף אַ גלאַטן אופן!

ד. ויש לומר בדרך אפשר, אַז דאָס האָט דער רבי געפּועל'ט אַדער מבאר געווען (אַדער ביידע צוזאַמען) דורך זאָגן (תיכף נאָך דער בשורת הגאולה) דעם מאמר און ביאור אויפן פסוק „הוי' לי בעוזרי":

גלייך אין אָנהויב מאמר שטעלט זיך

---

13) פסחים ח, ב. וש"נ. שו"ע אדה"ז או"ח סתל"ג סל"ב.

דער רבי[14] אויפן לשון הפסוק „הוי׳ לי בעוזרי״ און פרעגט: „בהשקפה ראשונה״ איז משמע „שהאדם יש לו עוזרים רבים והקב״ה הוא עמהם״, אבער דער אמת איז דאך[15], אז „אין עוד מלבדו ורק הוא לבדו הוא ית׳ הבורא . . ועוזר לו״, וכמ״ש הרמב״ם[16] יסוד היסודות ועמוד החכמות לידע שיש שם מצוי ראשון . . וכל הנמצאים . . לא נמצאו אלא מאמיתת המצאו״

(און אין סוף מאמר פארענטפערט דער רבי, אז „עוזרי קאי על הבירורים המתבררים שהם העוזרים האמיתים של האדם, וע״ד התלמידים שנקראים בנים״, און „הוי׳ לי בעוזרי״ מיינט, אז מ׳איז פועל אז „גם בהעוזרים יהי׳ גילוי שם הוי׳״).

ויש לומר, אז דערמיט האט דער רבי געוואלט (אויך) ארויסגעבן א פסק דין[16] פון תורה (און אין א תורה — א מאמר־חסידות, פנימיות התורה, וואס ווערט אנגערופן חכמת האמת) בנוגע די אלע וואס האבן זיך משתדל געווען פאר זיין שחרור — אז אע״פ אז „בהשקפה ראשונה״ זעט אויס אז זיי זיינען געווען „עוזרי״, עוזרים במצב פון א סכנה גלוי׳ (בדרך הטבע) פאר׳ן עוזר, ובמילא דארפן האבן גאר גרויסע אויסער־געווייניליכע זכיות אויף ניצול ווערן ובפרט — א הצלה באופן אז עס זאל ניט בלייבען קיין רושם כלל וכלל,

איז אבער דער אמת אז „אין עוד מלבדו ורק הוא לבדו הוא ית׳ הבורא . . ועוזר לו״, דאס איז געווען דער עזר נאר פון „הוא לבדו הוא״.

אין דעם פאל איז געשטאנען בגלוי (ע״י אמירת המאמר[17]) אז דאס איז בלויז דער עזר פון „הוא לבדו הוא״. און דער ענין האט זיך אויסגעדריקט בגלוי ביי די „עוזרים״ גופא: די אלע וואס האבן זיך משתדל געווען פארן רבי׳ן האבן דאס ניט געטאן מיט אן אויסגער־עכנטן חשבון און סיכויים שכליים, נאר יעדע־ער פון זיי האט זיך מוסר נפש געווען[17] און זיך ניט געריכט מיט קיין שום זאך — מ׳איז געגאנגען אויף אלע סכנות׳דיקע וועגן — אפשר וועט מען עכ״פ פארליכטערן דעם מאסר, אדער אפילו צוהעלפן צו דער גאולה.

און דעריבער האט דאס זייער מציאות ניט תופס מקום געווען, און אין זייערע פעולות האט זיך געקענט ארויסזאגן בגלוי אז דאס איז ניט זייער עזר, נאר דאס איז פון „הוא לבדו הוא״ — דאס טוט דער אויבערשטער.

ובמילא איז פארשטאנדיק בפשטות, פארוואס דאס האט קיינעם ניט גער־שאדט באיזה אופן שהוא (אפילו ניט

14) ראה גם ד״ה הוי׳ לי בעוזרי בלקו״ת (שמע״צ פח, א). סה״מ תקס״ד ע׳ רכט.

15) להעיר גם מראב״ע עה״פ.

16) ריש הל׳ יסודי התורה.

•16) עפ״ז יומתק מה שמביא תיכף בתחילת המאמר מהרמב״ם דוקא „יסוד היסודות כו״ (שלא הובא בלקו״ת וסה״מ תקס״ד שם) — כי הרמב״ם הוא ספר „הלכות הלכות״ (הקדמת הרמב״ם לס׳ היד).

17) ראה לקמן הערה 26.

•17) ויש לומר, שגם ענין זה נרמז בהמאמר, שמאריך ד„בעת צרה ר״ל . . אנו רואים . . דטבע בנ״א . . הם מתקרבים לכל אשר יצליח וכמ״ש רבים אוהבי עשיר ומתרחקים מכל קשי יום ומר נפש ר״ל״ — שמזה הוכחה, שההשתדלות של האנשים ההם עבור כ״ק מו״ח אדמו״ר לא היתה מצד טבע נפשם, אלא ענין של מסירת נפש (להעיר מתו״א תולדות יט, סע״ב ואילך).

שפעטער) — ווי‌באלד אז דאס איז דער עזר פון „הוא לבדו הוא", פון „אמיתת המצאו"[18], איז דאך ניט שייך אז עפעס זאל דארטן קענען אנרירן.

נאכמער: מען דארף גאר ניט אנקומען צו א „נס" דאס זאל ניט שאטן — ס'איז ע"פ טבע אוממעגלעך צו אנרירן דעם „אמיתת המצאו".

קומט אויס, אז מ'האט זיך (לאמיתתו של דבר) אפילו ניט ארייגעשטעלט אין א „מקום סכנה"[19] (וואו מען דארף אנקומען צו א נס גדול צו ניצל ווערן דערפון) — ווייל דאס האט געטאן בגלוי „אמיתת המצאו" (נאר דאס איז געווען דורך פלוני ופלוני כו'[20]); אזוי אז מלכתחילה איז ניטא קיין ארט אז דאס זאל אימיצן שאטן באיזה אופן שהוא. אין דעם פאל איז אזוי די טבע הדברים.

ה. דערביי דארף מען אבער באווארענען:

לפי הנ"ל וואלט מען לכאורה געקענט קומען לידי מסקנא, אז עס קומט זיי ניט ח"ו קיין שכר, ווייל דער עזר איז זיך מתייחס ניט צו זיי, נאר צו „אמיתת המצאו" וואס „אין עוד מלבדו".

אבער „אין הקב"ה מקפח שכר כל ברי'"[21], ועאכו"כ וק"ו וכו' — פון די אלע וועלכע האבן זיך מוסר נפש געווען אין זייערע באמיאונגען פאר דעם שחרור פון רבי'ן וגאולתו — אז שכרם איז גאר גרויס,

און דאס באווארנט דער רבי אין סוף מאמר, וואו ער איז מפרש דעם לשון „הוי' לי בעוזרי", אז עוזרי זיינען די „בירורים המתבררים" (וואס דאס איז ע"ד ווי עס שטייט אין משנה[22] אז „העושה מצוה . . קונה לו פרקליט" — פון דער מצוה[23] וועלן באשאפן א מלאך וואס העלפט אים) — אויך איז דער רבי דערביי מוסיף: „וע"ד התלמידים שנקראים בנים".

ולכאורה: וואס פאר א שייכות האט דער ענין (אז תלמידים ווערן אנגערופן בנים) צום ענין פון הוי' לי בעוזרי?

נאר מיט די עטלעכע ווערטער איז

---

18) עפ"ז יומתק מה שמביא בתחילת המאמר „דד' תיבות אלו יסוד היסודות ועמוד החכמות הם ר"ת הוי'" (ומאריך דשם הוי' הוא המהווה ורק שההתהוות בפועל הוא ע"י שם אלקים) — כי בזה מדגיש שהעזר הזה אינו מתייחס לשם אלקים (מדת הגבורה והצמצום) כ"א לשם הוי', שאין מקום למציאות, אין עוד מלבדו כי הוא המהווה המציאות וכו'.

19) דידועה השקו"ט אם מחויב להכנס לספק סכנה להציל את חבירו (ראה ב"י וב"ח לטור חו"מ בסופו. וראה אנציקלופדי' תלמודית ע' הצלת נפשות ע' שמח-ט. וש"נ) — ב' הדיעות הובאו בשו"ע אדה"ז חלק חו"מ הל' נזקי גוף ונפש כו' (סעיף ז), ומסיק „וספק נפשות להקל"*. ובהל' שבת (משכ"ט ס"ח) סתם כדיעה הב' (שאין ליכנס בספק סכנה). ולהעיר שבנדו"ד: א) ההשתדלות כו' במדינה ההיא כו' היתה יותר מ(סתם) ספק סכנה. ב) לאידך, הצלחת ההשתדלות (ע"י הנמצאים במדינת, תחת ממשלה ההיא) היתה בספק גדול, וצ"ע האם גם בנדון כזה יש חיוב (גם לדיעה הא') ליכנס בספק סכנה. וראה אנציקלופדי' תלמודית שם. ואכ"מ.

20) ראה לקמן סעיף ה.

21) מכילתא ורש"י משפטים כב, ל.

22) אבות פ"ד מי"א. וראה מפרשים שם.

23) ראה לקו"ת שם (צ, סע"א ואילך. וראה סה"מ תקס"ד ע' רלג) — הביאור (ע"ד החסידות) „איך המצות הם עוזרי".

*) אבל להעיר. שדיעה הב' (שאין חיוב) וכן ההכרעה (דספק נפשות להקל) הן **בחצי"ג** — ראה שארית יהודה (לאחי אדה"ז) סי' ו (נעתק בהוספות לשו"ע אדה"ז או"ח ע' 52 (1356)). וראה קונטרס השולחן (להרא"ח נאה) מבוא ס"ח. ואכ"מ.

דער רבי מדגיש, אז דער פירוש פון „בעוזרי" בלייבט (אויך) כפשוטו, אז עס זיינען פאַראַן „עוזרים רבים", כולל „עוזרים" כפשוטו — די אידן וועלכע האָבן אים אַרויסגעהאָלפן וואָס דער־מיט זיינען זיי געווארן תלמידיו ובניו, זיי זיינען „עוזרי"; וואָרום וויבאַלד אַז אַ איד האָט בחירה חפשית, און זיי האָבן בוחר געווען צו טאָן די עניני השתדלות, הייסן זיי „עוזרי" און באַקומען דער־פאַר דעם פולן שכר[24].

ואעפ"כ איז דאָס ניט קיין סתירה צו דעם וואָס ער שרייבט אין התחלת המאמר אַז „אין עוד מלבדו ורק הוא לבדו הוא יתי הבורא . . ועוזר לו" — ווייל ס'איז „הוי לי בעוזרי", ווי ער טייטשט אין סוף מאמר (כנ"ל) אַז אין די עוזרים זאָל לייכטן דער גילוי שם הוי. ד. ה. אַז דער אויפטוער פון דעם עזר איז דער הוי[25] וואָס איז מאיר אין „עוזרי".

וי"ל אַז דאָס איז אויך דער טעם פאַר־וואָס דער רבי האָט מקדים געווען זאָגן דעם מאמר „הוי לי בעוזרי" פאַר דעם מאמר „ברוך הגומל" — ווייל צום אַלעם ערשטן דאַרף מען באַוואַרענען[26]

אַז פון דעם „טוב שגמלני" זאָל ניט אַרויסקומען אַן ענין שלא כדבעי ביי אַ צווייטן, ובפרט ביי די וועלכע האָבן זיך משתדל געווען אין דער הצלה; און ניט נאָר זיי זאָל גאָרניט שאַטן, כנ"ל, נאָר נאָכמער — אַז זיי זאָלן באַקומען דער־פאַר דעם פולן שכר.

ו. אין דעם מאמר הנ"ל (בתחלתו), נאָך דעם ווי דער רבי שטעלט זיך אויף התחלת הכתוב „הוי לי בעוזרי", פרעגט ער אויפן צווייטן טייל פסוק „ואני אראה בשונאי": פאַרוואָס בעט מען „ואני אראה בשונאי" (זען נקמה אין די שונאים) — לכאורה האָט די בקשה גע־דאַרפט זיין, אַז די אויבים און שונאים זאָלן נהפך ווערן לאוהבים וקרובים?

און דער רבי איז מוסיף[27]: „והגם דכל שנאתו של דוד הי' רק לשונאי ה' וכמ"ש[28] הלא משנאיך הוי' אשנא ובתקוממיך אתקוטט, ומ"מ הלא כתיב[29] יתמו חטאים מן הארץ וארז"ל[30] חטאים כתיב ולא חוטאים, והיינו שהחוטאים יעשו תשובה".

ויש לומר, אַז דערמיט האָט דער רבי באַוואַרנט נאָך אַן ענין בקשר צו זיין גאולה (וואָס קומט אויך איידער מען זאָגט „הגומל"), נאָר אין צווייטן קצה:

---

24) ראה דרמ"צ ו, ב (ע"פ ב"ק צב, ב: חמרא למרי' טיבותא לשקיי') — נת' בלקו"ש ח"ז ע' 14 הערה 22. עיי"ש.

25) ראה לעיל הערה 18 הדיוק בתחילת המאמר בנוגע לשם הוי', שמצד שם הוי' אין מקום למציאות.

26) ומה שאמר מאמר זה לאחרי גאולתו — י"ל כי אמירת פסק זה בתורה היתה כדי שתפעול בעולם, ולכן שייך זה להזמן של הגאולה שאז כבר התחיל הביטול של כח הלעו"ז כו'.

בסגנון אחר: גאולת כ"ק מו"ח אדמו"ר היא שהביאה עמה ופעלה „גאולה" לכל העוזרים בגאולתו, וגילה זה למטה בפועל (בהעוזרים) ע"י אמירת המאמר, „פסק" התורה.

אבל „פסק" זה פעל גם למפרע (על הזמן שקודם הגאולה), כי התורה היא למעלה מזמן, וכדברי הירושלמי הידועים (נדרים פ"ו ה"ח. ועוד) שע"י פסק ב"ד בתולי' חוזרין. וג"ז שייך להההדגשה בהמאמר על שם הוי' (ראה הערה 18), כי הוי' הוא למעלה מזמן, הי' הוה ויהי' כאחד (רע"מ בזח"ג רנז, סע"ב. שער היחוד והאמונה פ"ז (פב, א)).

27) ראה גם ס' הערכים־חב"ד ערך אהבת ישראל (ע' תרכו־ז. וש"נ) — ע"ד הנהגת כ"ק מו"ח אדמו"ר.

28) תהלים קלט, כא.

29) תהלים קד, לה.

30) ברכות י, רע"א.

אָט די וועלכע האָבן אַרעסטירט דעם רבי'ן און אים פאַרשאָפט יסורים — ניט נאָר יסורי הגוף נאָר אויך (ובעיקר) יסורי הנפש: געשטערט זיין עבודת ה', ובפרט זיצנדיק אין מאסר — זיינען זיי דאָך אין גדר פון „משנאיך הוי' אשנא"; און דערפאַר וואָלט לכאורה געווען מתאים אַז נאָכן נצחון איבער זיי זאָל מען צו זיי האָבן דעם יחס פון „ואני אראה בשונאי" כפשוטו — אַן ענין פון נקמה; ניט אַ נקמה אישית ח"ו, נאָר נקמת הוי' („משנאיך הוי") —

איז עס דער רבי שולל גלייך אין אַנ־הויב מאמר, אַז אפילו בנוגע די „שונאי" וועלכע זיינען אין דעם גדר פון „משנאיך הוי", דאַרף זיין די בקשה (ניט „אראה בשונאי" כפשוטו, נאָר) „יתמו חטאים ולא חוטאים", ווייל מען דאַרף מתפלל זיין[31] „שהחוטאים יעשו תשו־בה".

און דאָס איז דער קשר צווישן די צוויי ענינים אין פסוק: בשעת מען דער־הערט אַז ס'איז „אין עוד מלבדו ורק הוא לבדו הוא ית' הבורא כו'" — ס'איז „הוי' לי בעוזרי" — דאַן דערהערט מען דעם אמת אויך בנוגע „שונאי", אַז דאָס וואָס מ'ליידט פון דעם „שונא" איז ניט ווייל ער האָט אין דעם עפעס אַ כח ח"ו, נאָר (כמבואר בארוכה אין אגרת הקודש[32] — „כי הוי' אמר לו קללי"[33]; האָט דאָך במילא קיין אַרט ניט (און דאָס איז דער רבי שולל אין דעם פירוש פון „ואני אראה בשונאי") אַז דאָס זאָל מעורר זיין אַ געפיל פון נקמה, כמובן פון אגה"ק דאַרט.

ז. אין וואָס באַשטייט יע דער תוכן פון „ואני אראה בשונאי"? — זאָגט דער רבי אין סוף מאמר[34]: בכדי להגיע לבחי' ראי' („ואני אראה") וכמאמר[35] איזהו חכם הרואה את הנולד . . הוא ע"י המנגד דוקא („בשונאי").

דאָס הייסט: לא זו בלבד אַז „שונאי" רופן ניט אַרויס אַ רגש של נקמה, נאָר אדרבה: וויסנדיק אַז דאָס וואָס מ'טרעפט זיך אָן אויף אַ מנגד, אַ שונא, איז אַ זאַך וואָס קומט מלמעלה, און דער צווייטער איז בלויז אַ שליח פון אויבערשטן („הוי' אמר לו"), זוכט מען און מ'געפינט אין דעם די הוראה מל־מעלה אין דער אייגענער עבודה, ביז באופן פון ראי'[36] בזה — און מען קומט צו דער מסקנא, אַז דאָס אַלץ איז גע־וען כדי צו דערגרייכן אַ העכערע דרגא אין עבודת ה' — עבודה בבחי' ראי'[37].

---

31) ראה ברכות שם.

32) סכ"ה (קלח, ב). ע"ש. וראה בארוכה לקו"ש שם ע' 14 ואילך.

33) ש"ב טז, י. — הובא בתחילת המאמר שם. וראה לקמן בשוה"ג הג' להערה 37.

34) ראה גם לקו"ת שם צ, ב. סה"מ תקס"ד שם.

35) תמיד לב, א.

36) שהיא למעלה משמיעה והבנה סתם (תו"א עה, א. לקו"ת צו יז, ב. ואתחנן ג, ג. ובכ"מ).

37) בהמאמר שם לפנ"ז מפרש „ואני אראה בשונאי" — „ע"י עבודתו הוא מוציא את הניצוץ והרע מתבטל מאליו". ויש לומר, דב' הפירושים ב„ואני אראה בשונאי" — (א) שהרע מתבטל כו', (ב) שיגיע לבחי' ראי' ע"י המנגד — הם בהתאם••

•) וראה במאמר שם שמביא עוד פירוש ב„ואני אראה בשונאי" — „שיתגלה האמת שהם שונאי ה' שאינם חפצים בגילוי . . שם הוי'". ע"ש. ואכ"מ.

••) ובלקו"ח שם (וכן בסה"מ תקס"ד שם) מבאר, שהענין ד„ואני אראה" (בחי' גילוי) הוא ע"י אתהפכא חשוכא לנהורא. כי גילוי השמחה הוא ע"י ביטול כל מונע כו' — והיינו שב' הפירושים תלויים זב"ז.

און דוקא נאך דעם ווי מען דערהערט דעם ענין פון „הוי׳ לי בעוזרי ואני אראה בשונאי״ בתכלית אין ביידע פרטים — אז סיי בנוגע „עוזרי״ און סיי בנוגע „שונאי״ איז אלץ אן ענין פון „הוי׳ לי״ (ווייל „אין עוד מלבדו״) — דעמאלט קומט בשלימות דער „ברוך הגומל כו׳ שגמלני טוב״, אז מען דערהערט ווי ס׳איז „גמלני״ פון דעם אויבערשטן אליין,

און עס קומט אראפ אין טוב גלוי, בטוב הנראה והנגלה למטה מעשרה טפחים, ביז — בלשון הרב[38]: דגם מחזיקי התורה הם מאושרים ומבורכים בכל טוב.

(משיחות י״ב תמוז וש״פ בלק תשכ״ו)

לב׳ הסוגים ב„שונאי״:

א) מאוה״ע כו׳ שהם מג׳ קליפות הטמאות לגמרי (תניא ספ״א) — בהם הענין ד„ואני אראה בשונאי״ הוא ש„מוציא את הניצוץ והרע מתבטל מאליו״.

ב) מבני׳, דישראל אע״פ שחטא ישראל הוא (סנהדרין מד, רע״א) — אין לומר עליהם „מוציא את הניצוץ״ (ראה תניא ספ״א. סה״מ קונטרסים ח״א רס, א)•••, ומתפללים עליהם „יתמו חטאים ולא חוטאים״. ולגבם הענין ד„ואני אראה בשונאי״ הוא שע״י מגיעים לבחי׳ ראי׳.

38) סד״ה ברוך הגומל הב׳ (דש״פ פינחס תרפ״ז), הנ״ל הערה 5.

•••) וצע״ק שבמאמר שם מקשר זה עם המבואר בענין הקהה את שיניו דרש״ע כשלוקחים ממנו השי״ן נשאר רע כו״ (שזה אומרים להבן רשע). ולהעיר ממשנ״ת כמ״פ (לקו״ש ח״א ע׳ 252. חי״א ע׳ 2. ועוד) בדיוק לשון ההגדה „אילו הי׳ שם לא הי׳ נגאל״, אבל עכשיו לאחרי מ״ת גם רשע כמותו יהי׳ נגאל.

וי״ל. שענין זה שייך רק ל„דואג ואחיתופל״ (שמביא שם), כי עליהם נאמר (משנה סנה׳ ר״פ חלק) שאין להם חלק לעוה״ב. ועפ״ז יומתק שהדוגמא בהמאמר למנגדי דוד היא רק מהם ולא משאול או שמעי בן גירא (וגם בתחילת המאמר מביא רק מה ש„דוד בעצמו אומר כי הוי׳ א״ל קללי״ ולא הזכיר שמו בפירוש).

בלק

א. אין פסוק[1] „ויקם בלעם בבוקר ויחבוש את אתונו וילך עם שרי מואב" שטעלט זיך רש"י אויף די ווערטער „ויחבוש את אתונו" און איז מפרש „מכאן שהשנאה מקלקלת את השורה שחבש הוא בעצמו, אמר הקב"ה רשע כבר קדמך אברהם אביהם שנאמר[2] וישכם אברהם בבוקר ויחבוש את חמורו".

איז לכאורה ניט אינגאנצן גלאטיק: בלעם האט דאס געטאן (ווי רש"י הויבט אן) מצד „שנאה" (צו אידן און שנאה) „מקלקלת את השורה" — און דער המשך[3] „אמר הקב"ה רשע כבר קדמך אברהם אביהם" — רעדט ווען א רצון מקיים זיין ציווי השם?

דעם ענין פון „שנאה מקלקלת את השורה" ביי בלעם'ען, געפינט מען אין א צאל ערטער בחז"ל[4], אבער דער המשך „אמר הקב"ה כו'" (ווי אין פרש"י) ווערט געברענגט נאר אין מדרש אויפן ארט[5] — וזה לשונו[6]: „וישכם[7] קדם ועמד בזריזות, הוא בעצמו[8], אמר לו הקב"ה רשע כבר קדמך אברהם אביהם לעקוד את יצחק בנו [שנאמר[9]] וישכם אברהם בבקר ויחבוש את חמורו".

אין מדרש[10] וואלט מען לכאורה געקענט איינטייטשן, אז די הדגשה איז אויף מעלת הזריזות[11] בזמן (און ערשט דערנאך קומט „הוא בעצמו") וואס דריקט זיך אויס אין „ויקם בלעם בבוקר": וויבאלד דער אויבערשטער האט אים געזאגט „קום לך אתם"[12], האט בלעם געמיינט, אז בזכות זה וואס ער וועט מקיים זיין ציווי השם „לך" בזריזות, וועט זיך אים איינגעבן „לקלל את ישראל"[13] (און כאטש אז מתחילה האט עס דער אויבערשטער ניט געוואלט, איז „שמא אפתנו ויתרצה"[14] צוליבן זכות הזריזות). און אויף דעם

---

1) פרשתנו כב, כא.

2) ויירא כב, ג.

3) בדפוס ראשון ובב' כת"י רש"י (שתח"י) ליתא ההמשך „אמר הקב"ה כו'". אבל בדפוס שני וכו"כ כת"י רש"י הובא גם ההמשך, כבפנים (אלא שבכמה מהם ליתא „שנאמר". וראה לקמן הערה 9).

4) סנהדרין קה, ב; ב"ר פנ"ה, ח; וראה מכילתא בשלח (יד, ו) — הובאו לקמן בפנים (סעיף ג' וה').

5) במדב"ר פ"כ, יב בסופו. תנחומא (ותנחומא באבער) פרשתנו ח (יא).

6) במדב"ר שם.

7) כ"ה בבמדב"ר שלפנינו. ובתנחומא (ועד"ז בתנחומא באבער) הלשון: מיד השכים בבוקר שנאמר ויקם בלעם בבוקר ויחבוש את אתונו (וכנסמן ברש"ש לבמדב"ר שם).

8) ובתנחומא (ותנחומא באבער) שם (במקום „קדם . . בעצמו"): וכי לא הי' לו עבד ולא שפחה אלא מרוב שנאה ששנא את ישראל קדמתו ועמד בזריזות הוא בעצמו.

9) כ"ה בתנחומא. וראה גם סוף הערה 3 — ב' נוסחאות אלו בפרש"י.

10) ועד"ז בתנחומא הנ"ל — אף שמפורש שם (כנ"ל) מרוב שנאה ששנא את ישראל.

11) להעיר שבת"א ותיב"ע תרגמו ויחבוש (את אתונו) — וחריז (ית אתני'). וכן תרגמו (ויירא שם) „ויחבוש את חמורו" של אברהם (אבל בפרש"י שם פי' „וישכם" — נזדרז למצוה. ועל תיבת „ויחבוש" פי' — „הוא בעצמו ולא צוה לאחד מעבדיו שאהבה מקלקלת השורה". וראה לקמן בפנים). משא"כ בפ' תצוה (כט, ט) „וחבשת להם מגבעות" תרגמו באופן אחר. וראה ספר השרשים לר"י בן ג'נאח ולהרד"ק ערך חבש. ואכ"מ.

12) כב, כ.

13) לשון חז"ל בב"ר שבהערה 4.

14) לשון רש"י פרשתנו שם.

„אמר לו הקב"ה", אַז אין דעם ענין הזריזות „כבר קדמך אברהם אביהם".

אין פרש"י אַבער וועלט אינגאַנצן ניט געלעדט וועגן זריזות (ובפרט — בזמן), און די הדגשה איז נאָר אויפן „חבש הוא בעצמו" און אַז דאָס קומט נאָר מצד „שנאה מקלקלת את השורה" — איז ניט מובן, וואָס פאָר אַ „זכות" האָט בלעם געמיינט צו האָבן דורך אַ פעולה וועלכע קומט מצד „שנאה"[15]?

ב. זאת ועוד:

לאחר העיון במדרש הנ"ל זעט מען, אַז אויך אין מדרש קען מען ניט איינלערנען דעם פירוש הנ"ל (אַז בלעם'ס חשבון איז געווען אַז צוליב זיין זריזות וועט ער קענען זאָגן היפך הברכות):

אין מדרש[16], קומט די דרשה הנ"ל בהמשך צו דעם וואָס רעדט זיך פריער — „שבדרך שאדם רוצה לילך בו מוליכין אותו שמתחילה נאמר לו לא תלך כיון שהעיז פניו להלוך הלך שכן כתיב[17] ויחר אף אלקים כי הולך הוא אמר לו הקב"ה רשע איני חפץ באיבודן של רשעים הואיל ואת רוצה לילך ליאבד מן העולם קום לך ואך את הדבר ללמדך שבהתראה הלך[18] מיד וישכם כו'", כנ"ל.

דערפון איז מובן, אַז זיין כוונה דערביי איז ניט געווען מצד זריזות אין קיום ציווי ה': אדרבה, דערפון וואָס דער אויבערשטער האָט אים געוואָרנט און געזאָגט „הואיל ואת רוצה לילך ליאבד מן העולם קום לך" האָט בלעם קלאָר געוואוסט, אַז זיין גיין איז היפך ציווי ה'.

אעפ"כ וואָלט מען אין מדרש געקענט איינלערנען (בדוחק גדול עכ"פ), אַז די זריזות פון בלעם איז געווען ע"ד ווי אַ תנועה פון מפקיר זיין נפשו (בניגוד צו מסירת נפש מצד הקדושה). אַז כאָטש דער אויבערשטער האָט אים געזאָגט אַז ער גייט „ליאבד מן העולם", איז ער געגאַנגען בזריזות און מיט דעם געמיינט ממשיך זיין אויף זיך כוחות הטומאה וכו'. און אויף דעם „אמר לו הקב"ה רשע כבר קדמך אברהם אביהם" אין דער מסירת נפש פון „לעקוד את יצחק בנו" (וואָס איז אין אַ פרט גרעסער ווי מס"נ זיך בעצמו).

אַבער בנוגע לפי' רש"י, איז

א) כנ"ל, רעדט ער בכלל ניט וועגן זריזות — ער ברענגט ניט פון פסוק[19] „ויקם בלעם בבוקר וגו'"

ב) ער ברענגט ניט דעם ענין אַז דער אויבערשטער האָט אים געזאָגט אַז ער גייט „ליאבד מן העולם", ואדרבה — רש"י זאָגט אין פריערדיקן פסוק „אם לקרוא לך — אם הקריאה שלך וסבור אתה ליטול עלי' שכר קום לך אתם".

ג) ער איז ניט מפרט אַז דאָס איז פאָרבונדן מיט דעם וואָס אברהם „הלך לעקוד את יצחק"[20].

ג. די תמי' וועלט נאָך גרעסער:

דער תוכן הענין פון „שנאה מקלקלת

15) במלאכת הקודש על פרש"י כאן מפרש בפרש"י כדלעיל במדרש. אבל — אין זה משמע כלל בפרש"י, כבפנים.

16) בבמדב"ר ועד"ז בתנחומא (וראה גם תנחומא באבער).

17) פרשתנו שם, כב.

18) בבמדב"ר (ותנחומא באבער) הי' אפשר לפרש (בדוחק עכ"פ) „ללמדך שבהתראה הלך" שקאי על ההתראה ד„ואך את הדבר" שמתחיל ענין בפ"ע. אבל הלשון בתנחומא „וכתיב ואך את הדבר" כהמשך ללפנ"ז — א"א לפרש כו.

19) בדבור המתחיל.

20) וכ"ה בדפוס שני ורוב כת"י רש"י (שתח"י). אבל בא' מכת"י רש"י (שתח"י): כבר קדמך אברהם אביהם לעקידת יצחק בנו שנאמר כו'.

את השורה" (ועד"ז אהבה מקלקלת את השורה, ווי ס'איז געווען ביי אברהם) ברענגט זיך, כנ"ל, בכ"מ בדברי חז"ל —

א) אין גמרא[21] אויפן פסוק „ויקם בלעם בבוקר ויחבוש את אתונו", זאגט ר' שמעון ב"א: „אהבה מבטלת שורה של גדולה מאברהם דכתיב וישכם אברהם בבוקר, שנאה מבטלת שורה של גדולה מבלעם שנאמר ויקם בלעם בבוקר ויחבוש את אתונו",

אבער 1) די גמרא רעדט ניט וועגן „קדמך אברהם"; 2) דער לשון אין גמרא („שנאה מבטלת שורה של גדולה") איז ניט ווי אין רש"י ומדרש („מקלקלת השורה")[22].

ב) אין מדרש[23]: „אהבה מקלקלת את השורה . . דכתיב וישכם אברהם בבוקר וגו' ולא הי' לו כמה עבדים אלא אהבה מקלקלת את השורה ושנאה מקלקלת את השורה שנאמר ויקם בלעם בבוקר ויחבוש את אתונו ולא הי' לו כמה עבדים אלא שנאה מקלקלת את השורה".

ולאחז שטייט אין מדרש: „אר"ש בן יוחאי תבוא חבשה ותעמוד על חבשה, תבוא חבשה שחבש אברהם אבינו לילך ולעשות רצונו של מקום של מי שאמר והי' העולם[24] וישלח אברהם את ידו וגו'[25] ותעמוד על חבשה שחבש בלעם לילך ולקלל את ישראל" — וואס דאס איז לכאורה דער תוכן פון „כבר קדמך אברהם",

אבער רש"י זאגט „אמר הקב"ה רשע כבר קדמך", וואס מיינט אז דער „ויחבוש את אתונו" איז געווען מיט א כוונה מיוחדת מצד בלעם (וואס איף דעם איז געווען דער ענטפער כבר קדמך) — משא"כ לשון המדרש „תבוא חבשה ותעמוד על חבשה", וועלכע ווייזט ניט אז די פעולה פון בלעם („ויחבוש") האט אין זיך א כוונה.

ד. ויש לומר הביאור בזה:

בלק האט געדונגען בלעם'ן כדי „לכה נא ארה לי את העם הזה"[26]. נאכ־דעם אבער ווי דער אויבערשטער האט אים ניט געלאזט גיין[27] און דערנאך האט ער אים (סו"ס) געזאגט[12] „ואך את הדבר אשר אדבר אליך אותו תעשה" איז דאס וואס „אעפ"כ וילך בלעם" — ווארום ער האט געטראכט „שמא אפתנו ויתרצה"[14] לקלל ח"ו אידן; אדער דורך מקטרג זיין אויף אידן — ע"ד ווי רש"י זאגט וויי־טער[28], אז נאכדעם ווי בלעם האט גע־זען אז דער אויבערשטער „לא יחפוץ לקללם" (נאר פארקערט, צו בענטשן זיי און ער — בלעם עצמו — האט עס גע־טאן צוויי מאל), האט ער געזאגט „אזכיר עוונותיהם והקללה על הזכרת עוונו־תיהם תחול"; און ווי רש"י זאגט[28] אויף די ווערטער „וישת אל המדבר פניו — כתרגומו", וואס ער זאגט „ושוי לקבל עגלא דעבדו ישראל במדברא אפוהי", אז ער האט דערמאנט דעם חטא העגל.

עד"ז בנדו"ד: אין דער פעולה פון „חבש הוא בעצמו" איז געווען א טעם

21) סנהדרין שם.
22) וראה שינויי נוסחאות בדק"ס סנהדרין שם.
23) ב"ר שם.
24) כ"ה בב"ר לפנינו. והלשון צ"ע (וגם הוא כעין הכפלה). וביל"ש עה"פ (רמז צז) משמיט „של מקום". וראה חלופי נוסחאות בב"ר הוצאת תיאדור־אלבק.
25) וירא כב, י.
26) פרשתנו שם, ו.
27) שם, יב.
28) כד, א.

גלוי — „שנאה מקלקלת וכו'": בלעם איז דאָך אַבער געווען אַ „קוסם"[29], האָט ער אין דעם אויך[30] געהאַט אַ באַהאַל־טענע כוונה ומטרה — מיט זיין „קלקול השורה" האָט ער געמיינט צו מקטרג[31] זיין אויף אידן דורך[32] אַנדייטן אויף די אַלע הנהגות פון אידן אין מדבר וואָס זיינען געווען אינעם אופן פון „קלקול השורה" און דערמיט אַרויסברענגען דעם היפך האהבה ח"ו (פון אידן צום אויבערשטן, ובמילא) פון אויבערשטן צו אידן.

און אויף דעם „אמר הקב"ה רשע כבר קדמך אברהם אביהם", אַז זיין קטרוג דורך דערמאָנען די הנהגות פון בני ישראל קאָן ניט חל זיין, ווייל „כבר קדמך אברהם אביהם", וואָס ביי אים איז געווען „חבש הוא בעצמו" ובאופן פון „אהבה מקלקלת השורה"[33], און במילא וועט דער זכות פון אברהם ניט דערלאָזן אַז דער ענין פון „חבש הוא בעצמו" (מצד שנאה מקלקלת כו') זאָל עפּעס אויפטאָן.

און ווי מ'זעט עס ווייטער בהמשך הפרשה, וואו ס'איז נאָכאָנאַנד דערמאָנט געווארן זכות אבות כלפי די אידן — סיי בהליכתו של בלעם[34], סיי אין זיינע דבוריו און מעשים — אַז ער האָט זיך געפרואווט פאַרמעסטן מיט די פעולות און זכויות פון די אבות[35]; און אַזוי אויך בברכותיו[36] (וואָס, ווי רש"י ברענגט[37] „מברכותיו של אותו רשע אנו למדים מה הי' בלבו לקללם").

נאָכמער: ניט נאָר האָט זיין קטרוג בענין זה, „שנאה מקלקלת השורה", ניט געקענט חל זיין מצד דעם זכות פון אברהם, נאָר ווייבאָלד אַז „אהבה מקלקלת את השורה" איז געווען ענינו של „אברהם אביהם" איז דאָס אויך געקומען בירושה לבניו אחריו[38]; און דאָס וואָס לפעמים האָט געטראָפן, אַז ביי זיי איז די הנהגה געווען ניט באופן זה (אַדער אפילו באופן הפכי), איז עס ביי זיי נאָר אַ דבר חיצוני[39], ניט זייער טבע ח"ו ורגילות — ואדרבא זיי האָבן בירושה אַ טבע פון אהבה להשם ביז אַן אהבה גדולה וועלכע „מקלקלת את השורה"!

ה. מענינים מופלאים שבפירוש רש"י:

---

29) בפרש"י פרשתנו כב, ה נקרא בלעם נביא. ועד"ז שם, ח. אבל בפרש"י כג, כד הביא הכתוב (יהושע יג, כב) ואת בלעם בן בעור הקוסם גו' (וראה גם פרש"י שם, יד בד"ה הב'); ובפרש"י כב, ז: וקסמים בידם — „שלא יאמר אין כלי תשמישי עמי". וראה פרש"י מטות (לא, ו): שהי' בלעם עמהם ומפריח מלכי מדין בכשפים. וראה סנהדרין קו, סע"א „בתחילה נביא ולבסוף קוסם" (וראה פרש"י פרשתנו כד, יד). וראה נזר הקודש שבהערה הבאה. צפע"נ עה"ת פרשתנו כב, לח.

30) להעיר מנזר הקודש (השלם) לב"ר פי"ט, כ.

31) ראה לקו"ת תצא רד"ה ולא אבה ה"א (לח, ג): שיש מקטרגים שמקטרגים על ישראל כו' וזהו נק' בחי' בלעם שכך הי' דרכו של בלעם ג"כ כו'.

32) ראה גם לקו"ת שם. ולהעיר מפרש"י לעיל בפ' אחרי (טז, ד): אינו משמש בפנים בשמונה בגדים שהוא משמש בהם בחוץ שיש בהם זהב לפי שאין קטיגור נעשה סניגור. ועד"ז בפ' חוקת (יט, כב) מיסודו של ר' משה הדרשן „ולפי שאהרן עשה את העגל לא נעשית עבודה זו על ידו שאין קטיגור נעשה סניגור". וראה בצד החיוב — פרש"י תצוה כח, יב: ברכה לג, ב.

33) פרש"י וירא שם, ג.

34) פרש"י כב, כו.

35) פרש"י כג, ד. וראה יפה תואר (השלם) לב"ר פנ"ה שם.

36) פרש"י שם, ט.

37) כד, ו (מסנהדרין קה, ב).

38) להעיר מפרש"י ר"פ וארא: וארא — אל האבות. ראה לקו"ש ח"ג ע' 860. חט"ז ע' 52. ועוד.

39) ראה רמב"ם הל' גירושין ספ"ב. וראה לקו"ש ח"י ע' 55. וש"נ.

בנוגע דעם ענין פון „שנאה מקלקלת את השורה" און „אהבה מקלקלת את השורה" ווערן געבראכט אין מדרש[40] צוויי דוגמאות — סיי ביי אהבה און סיי ביי שנאה:

ביי „אהבה" ברענגט דער מדרש די דוגמא הנ"ל פון אברהם, און אויך פון יוסף „שנאמר[41] ויאסור יוסף מרכבתו ויעל לקראת ישראל אביו וכי לא הי' ליוסף כמה עבדים אלא אהבה מקלקלת את השורה"[42].

און ביי שנאה ברענגט ער (נוסף אויף דער דוגמא פון בלעם'ען) אויך די דוגמא פון פרעה, „דכתיב[43] ויאסור את רכבו ולא הי' לו כמה עבדים אלא שנאה מקלקלת השורה".

אויך אין מכילתא[44] רעדט זיך וועגן דעם זעלבן תוכן, מיט די זעלבע פיר דוגמאות, אבער ניט בלשון „אהבה (שנאה) מקלקלת השורה", נאר בלשון: „ארבעה אסרו בשמחה אברהם אסר בשמחה שנאמר וישכם גו' . . אלא לכבוד המקום יוסף אסר בשמחה שנאמר ויאסור אלא לכבוד אביו בלעם אסר בשמחה שנאמר . . פרעה אסר בשמחה כו'".

דער אונטערשייד בתוכן צווישן די לשונות — צי די פעולה איז מצד „מקלקלת השורה", אדער מחמת „שמחה . . לכבוד" (וכיו"ב) — איז:

ווען א זאך ווערט געטאן באופן של „קלקול השורה" (צוליב אהבה אדער שנאה) איז דאס א פעולה פארבונדן מיט „קלקלול", ניט מיט תיקון[45]; בשעת מ'זאגט אבער אז דאס ווערט געטאן „בשמחה . . לכבוד המקום" וכיו"ב, איז עס מדגיש, אז דאס איז א פעולה של שמחה של כבוד המקום אדער כבוד אביו. ועד"ז להיפך — בנוגע צו בלעם ופרעה.

ויש לומר, אז די נפק"מ בזה להלכה איז — צי אויף דעם איז דא א חיוב (גמור): מען איז מחויב בכבוד המקום, אביו וכו' (ובמילא דארף זיין — עבדו את ה' בשמחה) — משא"כ לקלקל את השורה[46].

ו. אין פירוש רש"י על התורה, הגם אז ביי אלע פיר פאלן איז ער מדגיש די זעלבע נקודה, אז זיי האבן עס געטאן אליין (ניט ע"י עבדים וכיו"ב), איז ער אבער משנה אין זייערע לשונות:

ביי אברהם איז ער מפרש „ויחבש הוא בעצמו ולא צוה לאחד מעבדיו שהאהבה מקלקלת השורה"; און עד"ז בצד ההפכי, אינעם ענין פון „שנאה מקלקלת את השורה" ביי בלעם'ן בפרשתנו.

אבער בא יוסף'ן זאגט רש"י „הוא עצמו אסר את הסוסים למרכבה להזדרז לכבוד אביו", ע"ד ווי אין מכילתא. און ביי פרעה איז ער מפרש בלויז „הוא בעצמו".

ד.ה. ביי אברהם ולהבדיל בא בלעם, איז עס דער ענין פון קלקול השורה, משא"כ ביי יוסף איז עס דער ענין פון

40) ב"ר שם.
41) ויגש מו, כט.
42) וכ"ה במדרש לקח טוב ויגש שם: הוא בעצמו לפי שהאהבה מקלקלת השורה של גדולה.
43) בשלח יד, ו.
44) בשלח שם.

45) להעיר מפי' רש"י פסחים סה, א ד"ה אגב זריזותייהו.
46) ולהעיר מהדיעות דס"ל דזריזין הוי חיוב גמור ואם לא הקדים הוי כמבטל מצוה (ראה אנציקלופדי' תלמודית ערך זריזין מקדימין למצות בתחלתו); משא"כ בפעולה הדורשת קלקול השורה, אין לחייב אדם ע"ז. ועצ"ע.

כבוד אביו (ועד"ז להבדיל ביי פרעה), כנ"ל.

ועפ"ז איז מובן

א) וואס רש"י איז מדגיש בפרשתנו „מכאן שהשנאה מקלקלת את השורה", וואס דערמיט מיינט ער שולל זיין אז דער „ויאסור את רכבו" („הוא בעצמו") ביי פרעה איז ניט געווען (ווי שיטת המדרש) אן ענין של קלקול, נאר אדרבא — א חשבון של ריוח גדול (כדי צו פועל זיין על כל עבדיו אז זיי זאלן מיטגיין מיט אים, ווי רש"י זאגט דארט[47] בהמשך פירושו אויף „ואת עמו לקח עמו" — „משכם בדברים לקינו ונטלו ממוננו ושלחנום כו' ואני לא אתנהג עמכם כשאר מלכים כו' אני אקדים לפניכם וכו", אדער צוליב דעם חשבון צוריק באקומען ממונם כו')[48].

ב) פארוואס ברענגט רש"י ניט בסיום פירושו (דא בפרשתנו) אז „(קדמך אברהם אביהם) לעקוד את יצחק בנו", ווי אין מדרש — ווייל לויט רש"י איז די הדגשה דא אויף דעם ענין פון „אהבה מקלקלת את השורה", און ניט דער ציווי חיובי (לעקוד כו')[49].

ז. פון יינה של תורה אין פירוש רש"י:

דער תוכן פון גאנץ פרשת בלק איז — „ולא אבה ה' אלקיך לשמוע אל בלעם ויהפוך ה"א לך את הקללה לברכה כי אהבך ה' אלקיך"[50], דאס איז די נקודה[51] תיכונה פון אלע פרטי הסיפור וועגן בלעם כו', וועלכע זיינען מדגיש דעם ענין פון הפיכת הקללה לברכה.

ומובן, אז אויך דאס וואס תורה דער־ציילט וועגן דער „שנאה מקלקלת את השורה" פון בלעם'ן, איז אויך דער־פאר וואס דאס איז צוליב דער ברכה. והביאור:

עבודת האדם בכללות איז אין די צוויי קוים פון סור מרע און עשה טוב: סור מרע קומט מצד דער שנאה צו רע, צו אלע ענינים וועלכע זיינען היפך רצון העליון[52]; און עשה טוב — מצד דער אהבה לה', „כי המקיימן באמת הוא האוהב את שם ה' וחפץ לדבקה בו באמת"[53].

און אין דעם גופא זיינען דא חילוקים: א שנאה און מיאוס ברע וואס איז בהגבלה, און אזוי אויך אהבת ה' בהגבלה: און א שנאה וועלכע איז שלא בהגבלה, שלא כפי השורה, און עד"ז אן אהבה רבה לה' שלא כפי השורה, העכער ממדידה והגבלה[54].

און בענין זה איז רש"י מדגיש, אז די אהבה בלתי מוגבלת פון א אידן צו מקיים זיין רצון השם, ביז אז דער קיום המצוה איז שלא ע"פ מדידה והגבלה וחשבון, קומט פון „אברהם אביהם", וואס אהבתו לה' איז געווען העכער פון מדידה וגבול[54], „אהבה מקלקלת את

47) בפ' בשלח (ממכילתא שם. וראה גם שם לפנ"ז: וכיון שראו כו').

48) ראה גם יפה תואר (השלם) לב"ר שם ד"ה דלכתיב ויאסור. אבל ראה מלאכת הקודש על פרש"י בשלח שם.

49) להעיר שבא' מכת"י רש"י (שתח"י) מסיים „כדי לעשות רצוני".

50) תצא כג, ו.

51) ראה בארוכה לקו"ש חכ"ג ע' 170 ואילך.

52) ראה תניא פ"י.

53) תניא פ"ד.

54) בפרטיות בחי' האהבה שהיא ירושה לנו מאבותינו היא בחי' אהבה מסותרת (תניא פי"ח־יט. ועוד). וראה ספר הערכים־חב"ד בערכו ע"ד דרגת אהבה זו.

השורה" און וואָס דערפאַר[55] איז הנהגתו געווען — "וישכם אברהם בבוקר ויחבוש את חמורו".

און ווי‌באַלד אַז "קדמך אברהם אביהם", האָט דאָס געפועל'ט אַז ניט נאָר האָט בלעם'ס "שנאה מקלקלת את השורה" ניט געהאָט דעם כח צו גורם זיין אַ קטרוג אויף אידן, נאָר אדרבה — דאָס האָט מהפך געווען און געגעבן דעם כח, אַז אויך ביי אידן זאָל זיין די "שנאה מקלקלת את השורה", די שנאה צו רע ודברים בלתי רצויים באופן של תכלית השנאה, ובמילא איז די שלילה וזהירות אין סור מרע באופן של "קלקול השורה" — למעלה ממדידה והגבלה.

און די צוויי אופנים זיינען ניט נאָר בנוגע קיום המצות (סור מרע ועשה טוב) מצד הגברא, נאָר אויך בשייכות צו זייער אויפטו אין וועלט, און ווי מרומז אין די פסוקים גופא: ביי אברהם שטייט "ויחבוש את חמורו", וואָס דאָס איז מרמז אויפן "חומר" הגוף — וכתורת הבעש"ט הידועה[56]: "כי תראה חמור, כאשר תסתכל בעיון בהחומר שלך שהוא הגוף כו' עזוב תעזוב עמו — לברר את הגוף ולזככו ולא לשברו בסיגופים".

און דאָס איז דער תוכן פון "ויחבוש את חמורו", ווי דער ש"ך (על התורה)[57] איז מפרש "שכבש החומר" — ניט צו צעברעכן דעם גוף, נאָר צו כובש ומברר זיין דעם חומר הגוף, אים איינשפאַנען און אויסנוצן דעם גוף אין עבודת השם; ועד"ז דעם "חומר" במובן הכללי פון דער גאַנצער וועלט, "מלאו את הארץ וכבשוה"[58], די דברים המותרים פון וועלט, זאָל מען זיי כובש זיין און אַרייַנ־ברענגען לרשות הקדושה.

וועז עס רעדט זיך אַבער וועגן "אתונו של בלעם", די ענינים פון רע דלעו"ז (גקה"ט), וואָס מ'קען זיי ניט מברר זיין, ביי זיי דאַרף זיין דער יחס והנהגה פון "שנאה מקלקלת את השורה", באופן של דחי'.

ח. דאָס איז אַבער ניט מספיק: "ויהפוך ה"א לך את הקללה לברכה" מיינט דאָך[59] אַז די קללה גופא וועלט נתהפך לברכה — דער ענין פון את־הפכא, זדונות נעשו לו כזכיות, אַז דער רע וועלט נתהפך לטוב — און ניט נאָר אַז אַנשטאָט דער קללה איז געקומען אַ ברכה.

ויש לומר הביאור בזה בעבודת האדם:

"שורה", "שורת הדין", מיינט וויי די ענינים פירן זיך דורך ע"פ סדר וטעם ודעת, ע"פ סדר דקדושה [ובפרט ווי רש"י זאָגט דאָ "שורה" סתם, ניט "שורה של גדולה"[60]; און אויב ס'איז ח"ו דאָ דער "קלקול השורה" הבלתי רצוי, מ'גייט אַראָפּ פון דער "שורה" של קדושה "חטא ופגם ועבר את הדרך", וואָס דאָס נעמט זיך פון דער "שנאה" (— די שנאה פון לעו"ז צו קדושה, פון יצה"ר צו יצה"ט) — איז כדי לתקן זה דאַרף זיין "קלקול השורה" לצד הטוב[61]

---

55) להעיר גם מאגה"ק סכ"א.

56) כתר שם טוב (הוצאת קה"ת) בהוספות סט"ז. ושנ"ג.

57) פ' וירא שם. וראה גם עקידה ואברבנאל שם בארוכה.

58) בראשית א, כח.

59) ראה לקו"ת תצא שבהערה 31 (לט, סע"ד ואילך).

60) כלשון הגמרא — הובא לעיל סעיף ג.

61) וראה ספר המאמרים באתי לגני — דשנת השי"ת (פ"ג וה"); תשי"ג (בתחלתו. שם פ"ו); תשי"ד (בתחלתו) ועוד — ע"ד הפיכת שטות דלעו"ז ע"י שטות דקדושה.

— די תשובה מאהבה רבה[62] וואָס איז העכער פון דער מדידה והגבלה פון דער „שורה" דקדושה.

און דאָס איז דער „כבר קדמך אברהם": דורך דער אהבה רבה (ומסירת נפש) פון אברהם אבינו (וואָס דאָס קומט בירושה צו כל או"א בישראל) איז מען מהפך לקדושה אויך דעם „קלקול השורה" הבלתי רצוי, וועלכער קומט דורך די שנאה לקדושה. דהיינו, אַז די ניצוצי הקדושה וואָס ע"פ שורה דקדושה קען מען זיי ניט מברר זיין — וואָרום די ניצוצי קדושה וועלכע זיינען אַראָפגעפאַלן אין דברים האסורים פון ג' קליפות הטמאות קען מען ע"פ תורה ניט מברר זיין (ואדרבה[63], ע"פ תורה דאַרף מען זיי מדחה זיין[64]) — איז דורך „תשובה גדולה . . שהיא תשובה מאהבה מעומקא דלבא באהבה רבה וחשיקה ונפש שוקקה לדבקה בו ית"", ווערן אויך זיי נתעלה און נתהפך לקדושה, כמבואר אין תניא[65] (אַז די זדונות ווערן נתהפך לזכיות ממש).

ט. און דאָ זעט מען די „ענינים מופלאים" אין „יינה של תורה" שבפירוש רש"י:

דער גאַנצער תוכן פון דער פרשה פון בלק איז, אַז טראַץ דעם וואָס בלק האָט געדונגען בלעם'ען צו מקלל זיין אידן, איז אַבער די תוצאה דערפון געווען (ניט נאָר ביטול הקללות, נאָר נאָכמער) אַז די קללות זיינען געוואָרן אַן ענין פון ברכה, ובלשון הכתוב (הנ"ל) „ולא אבה ה"א לשמוע אל בלעם ויהפוך ה"א לך את הקללה לברכה כי אהבך ה"א".

און דאָס איז מרומז בפירוש רש"י — גלייך ביי דער ערשטער פעולה, וואָס בלעם האָט געטאָן, בהתחלת הליכתו „לקלל את ישראל" — אַז דער „ויחבוש את אתונו", די „שנאה מקלקלת את השורה", איז גלייך נתבטל ונתהפך גע־ווָאָרן דורך דעם וואָס „כבר קדמך אברהם אביהם", דורך דער אהבה מקלקלת את השורה פון אידן צום אוי־בערשטן, וואָס די אהבה מלמטה האָט ממשיך געווען (כמים הפנים לפנים) אויך מלמעלה דעם „ויהפוך גו' את הקללה לברכה כי אהבך ה' אלקיך"[66].

(משיחת ש"פ חו"ב תשמ"ב)

---

62) תניא פ"ז.
63) ראה תניא שם ואילך.
64) ראה לקו"ת שה"ש ו, ד.
65) פ"ז. וראה בארוכה דרמ"צ קצא, א ואילך — דזוהי המעלה דבע"ת לגבי צדיקים.
66) ראה לקו"ת תצא שבהערה 31.

בלק ב

א. מ׳האָט שוין געַרעדט כמה פעמים, אַז ענינו פון פירוש רש״י על התורה איז צו מפרש זיין פשוטו של מקרא (ווי רש״י זאָגט בכמה מקומות בפירושו[1]). און אין די ערטער וואו רש״י ברענגט אַן „אגדה״ — איז עס ווי רש״י אַליין זאָגט[2]: ואני לא באתי אלא (לפשוטו של מקרא ו)לאגדה המיישבת דברי המקרא דבר דבור על אופניו.

דאָס הייסט, אַז רש״י ברענגט אַן אגדה בלויז א) ווען עס איז דאָ אַ שוועריקייט אין פשט המקרא וואָס פאַדערט אַ ישוב, און ב) די „אגדה (איז) מיישבת דברי המקרא״;

משא״כ אין די ערטער וואו דער מקרא קען געטייטשט ווערן כפשוטו ממש אָן קיין שווערקייט — ברענגט ניט רש״י קיין „אגדה״ (אפילו ניט אַזאַ אגדה וואָס „פאַסט״ אַריין אין לשון המקרא „דבר דבור על אופניו״).

עפ״ז ווערט אַ תמי׳ גדולה בנוגע אַ פסוק בפרשתנו, וואו מען געפינט אַז (רוב) פשטנים זיינען עס מפרש כפירושו הפשוט, און דוקא רש״י איז עס מפרש (לכאורה) לויט אַ דרש!

צווישן די ערשטע דיבורים וואָס בלעם האָט געזאָגט בשבחם של ישראל, איז דער פסוק[3] — „כי מראש צורים אראנו ומגבעות אשורנו הן עם לבדד ישכון גו״. זיינען פשטנים[4] (אבן עזרא[5], רשב״ם, רמב״ן, רלב״ג ועוד) מפרש די ווערטער „מראש צורים אראנו״ כפשוטם, אַז בלעם איז דעמאָלט געשטאַנען אויף אַ שפּיץ באַרג („ראש צורים״) פון וואַנעט ער האָט געזען די אידן („אראנו״), און זעענדיק זיי האָט ער זיי משבח געווען — „הן עם לבדד ישכון גו״.

רש״י אַבער שטעלט זיך אויף די ווערטער „כי מראש צורים אראנו״ און איז מפרש (ע״ד ווי אין מדרש[6]): אני מסתכל בראשיתם ובתחלת שרשיהם ואני רואה אותם מיוסדים וחזקים כצורים וגבעות הללו על ידי אבות ואמהות.

איז אינגאַנצן ניט מובן: פאַרוואָס לאָזט אָפּ רש״י[7] דעם פירוש הפשוט פון „מראש צורים אראנו״[8] און טייטשט די ווערטער לויט אַ דרש[9]?

ב. מפרשים[10] זיינען מבאר, אַז לויטן פירוש הפשוט איז שווער — וואָס איז דאָ נוגע צו דערציילן וואו בלעם איז דעמאָלט געשטאַנען? און דערפאַר זאָגט מען (און דרש׳נט דער מדרש), אַז אויך

1) בראשית ג, ח. שם, כד. ובריבוי מקומות.
2) בראשית ג, ח.
3) פרשתנו כג, ט.
4) וכ״ה בת״א.
5) בפירושו הראשון. וראה לקמן הערה 45.
6) תנחומא פרשתנו יב. במדב״ר פ״כ, יט. זהר פרשתנו רי, ב. וראה לקמן סעיף ג ובהערות שם.
7) ולהעיר מהקדמת רש״י לשה״ש: אין לך מקרא יוצא מידי פשוטו ומשמעו ואע״פ שדברו הנביאים דבריהם בדוגמא צריך ליישב הדוגמא על אופני׳ ועל סדרה.
8) ודוחק לומר שהוא לתרץ הכפל „מראש צורים אראנו ומגבעות אשורנו״ — כי בלעם דיבר במליצה ושיר כו׳ שבזה רגיל לכפול הענין במלות שונות. אבל ראה לקו״ש חי״ג ע׳ 78 הערה 4. חל״א ע׳ 79 ואילך.
9) ראה גם בחיי כאן: על דרך הפשט הוא המקום הגבוה כו׳ ועל דרך הדרש צורים אלו האבות כו׳.
10) פי׳ מהרז״ו לבמדב״ר שם.

„מראש צורים וגו׳" איז אַ טייל פון די שבחים וואָס בלעם האָט געזאָגט וועגן אידן.

אָבער לויטן דרך הפשט איז דאָס כלל קיין קשיא ניט, ואדרבה — פון המשך הכתובים איז גאָר מוכרח (לכאורה) צו טייטשן כפשוטו:

נאָך דעם ווי בלעם האָט פאַרענדיקט די ערשטע דיבורים פון שבחים וברכות אויף אידן, האָט בלק געזאָגט צו בלעם״ז: „מה עשית לי לקוב גו׳ והנה ברכת גו׳ לך נא אתי אל מקום אחר אשר תראנו משם אפס קצהו תראה וכולו לא תראה וגו׳"[11], וואָס דערפון איז געדרונגען, אַז בלק האָט גאָר געמיינט אַז די סיבה פאַר־ווָאס בלעם האָט פריער געבענטשט אידן איז געווען דאָס וואָס ער האָט געזען „כולו".

ווי שטייט פריער אַז בלעם האָט געזען דעם עם ישראל „כולו" (ואדרבה: פריער[12] שטייט גאָר „ויקח בלק את בלעם ויעלהו במות בעל[13] וירא משם (נאָר) קצה[14] העם"[15])? — איז ווען מ׳טייטשט די ווערטער „כי מראש צורים אראנו" כפשוטו, איז דאָס קיין שאלה ניט: בלעם אַליין האָט עס געזאָגט און מדגיש געווען — „מראש צורים אראנו", און נאָכמער ער האָט דאָס געזאָגט אַלס התחלה (און ביאור ברמז) צו די ברכות שבהמשך הדיבור[16].

11) כג, יא. יג.

12) כב, מא.

13) ואם נאמר שבלק הקריב שם קרבנותיו — הרי לכאורה גם דברי בלעם נאמרו משם (ראה לעיל כג, ו).

14) להעיר מרש״י בהעלותך יא, א.

15) ומ״ש במדרש לקח טוב שם „כלומר כל העם מקצה" — לכאורה אינו לפי פשוטו.

16) ראה רשב״ם כאן. רמב״ן כאן ולעיל כב, מא. ועוד.

קומט אויס, אַז דוקא לויטן פירוש הפשוט אין „כי מראש צורים אראנו" איז מובן דער המשך הכתובים.

ג. אויך דאָרף מען פאַרשטיין לשון רש״י:

דער מקור פון פירוש רש״י — אַז דער פסוק רעדט וועגן דער גרונטי־קייט און שטאַרקייט פון אידן מצד די אבות ואמהות — איז אין מדרש[17], אָבער דאָרט איז דער לשון: „כי מראש צורים[18] אלו אבות ומגבעות אלו אמהות". און דער יסוד פונעם דרש איז[19] דאָס וואָס מען געפינט[20] אַז די „אבות" ווערן אָנגערופן (בכמה פסוקים[21]) „הרים" [אָדער „צור"[22], ווי עס שטייט אין ישעי׳[23] „הביטו אל צור חצבתם גו׳ הביטו אל אברהם אביכם גו׳"].

17) ראה מדרשים שנסמנו בהערה 6 המשל ד„אדם שבא לקוץ את אילן . . הריני הולך לשרשו . . מצאן קשים". ומפרש״י כאן משמע שהתיבות „דבר אחר" במדרש שם מיותרות (ובילקוט ליתא, וכמ״ש בעץ יוסף לבמדב״ר שם), כי הדרש „אלו אבות . . אמהות" הוא ההמשך והסיום דהמשל שלפנ״ז.

18) במדרש רבה עם כל המפרשים (הוצאת ראַ״ם וצילום שלה) ליתא תיבה זו (צורים). וראה פסיקתא דר״כ ופסיקתא רבתי פ׳ זכור דדריש „על ראש . . זכות אבות הגבעה . . אמהות" (ועד״ז במכילתא בשלח יז, ט״ז), ומביא הכתוב דמראש צורים גו׳ (וראה הערות המו״ל בפסיקתא דר״כ (באבער) שם).

אבל בתנחומא (ותנחומא באבער יט) הוא כבפנים. וכן הוא בכמה דפוסים דהמדרש רבה (וכן הגי׳ הרד״ל והרש״ש (בהוספות שם). — ובתיב״ע עה״פ מפורש: דמתילין לטוריא. וראה גם שמו״ר פט״ו, ז (שצויין במתנת כהונה ופי׳ מהרז״ו בבמדב״ר שם). ועוד.

19) ראה עץ יוסף לתנחומא (ובמדב״ר) שם.

20) ר״ה יא, א. שמו״ר פט״ו, ד. שם, ז. ועוד.

21) וכבהפטורת פרשתנו (מיכה ו, א־ב ובפרש״י).

22) זהר שבהערה 6. מדרש לקח טוב ויל״ש פרשתנו כאן.

23) נא, א־ב וכפרש״י (ועוד) שם.

איז ניט מובן: א) פאַרוואָס זאָגט רש"י דעם לשון „על ידי אבות ואמהות", ניט ווי לשון המדרש — „אלו אבות . . אלו אמהות"? ב) פאַרוואָס ברענגט ניט רש"י קיינע ראיות פון פסוקים[24] אַז „צורים" איז אַ כינוי אויף „אבות" — וואָס דאָס וואָלט מחזק געווען (לכל הפחות) אַז דער דרש איז מתאים (אויך) מיט פשוטו של מקרא?

אמנם כד דייקת שפיר בלשון רש"י איז מוכח, אדרבה, אַז ער איז טאַקע אויסן לשנות, צו מפרש זיין ניט ווי דער מדרש אַז „ראש צורים אלו אבות ומ־גבעות אלו אמהות", נאָר ווי רש"י איז מדקדק בלשונו: „אני מסתכל בראשיתם ובתחלת שרשיהם ואני רואה אותם — די אידן — מיוסדים (אין זייערע שרשים) וחזקים כצורים וגבעות הללו".

דאָס הייסט, אַז די אידן זיינען די (וועלכע זיינען חזקים ווי) „צורים וגבעות", און די אבות ואמהות זיינען דער „מראש (צורים)" — די „ראשית" און „שרשים" פון אידן (וואָס מאַכן די אידן צורים, חזקים); און דערפאַר איז רש"י מדייק „על ידי אבות ואמהות" — ניט אַז צורים וגבעות זיינען די אבות ואמהות, נאָר אַז וועלן אַ צור — דעם חזוק, באַקומען די אידן דורך (זייער „ראש" ושרשים) די אבות ואמהות.

עס בלייבט אַבער ניט מוסבר — הא גופא טעמא בעי: וויבאַלד אַז סיי־ווי לערנט רש"י (ניט כפשוטו, נאָר) אַז „מראש צורים" באַצייכנט די שטאַרקייט אין פאַרבינדונג מיט די אבות ואמהות — פאַרוואָס איז ער משנה פון מדרש, און אַנשטאָט צו לערנען אַז „צורים" מיינט די אבות [און ווי געבראַכט פריער איז דאָס אַ מקרא מלא — „הביטו אל צור חצבתם גו' אברהם אביכם"[25]], איז ער מפרש אַז צורים וגבעות באַציט זיך צו אידן, און די אבות ואמהות זיינען בלויז „ראש צורים"?

ד. איז דער ביאור בזה — בפשטות:

אַלס הקדמה צו דברי בלעם זאָגט דער פסוק[26]: „וישא משלו ויאמר". דעם וואָרט „משלו" איז רש"י דאָ[27] ניט מפרש, וואָס דערפון איז מובן, אַז לויט רש"י איז פירושו — פשוטו כמשמעו, אַז בלעם האָט דאָ געריידט מיט אַ משל, במובנו הפשוט — „משל למה הדבר דומה".

[און ווי מ'זעט אַז אין יעדערע פון די וויכטערדיקע (דריי מאָל) רייד פון בלעם, וואו עס שטייט אויך „וישא משלו"[28], האָט ער משבח געווען אידן נוצנדיק דערביי משלים — „כתועפות ראם"[29], „כלביא גו' וכארי"[30], „כנחלים . . כגנות גו'"[31], „דרך כוכב"[32].

ווערט די שאלה: וועלכע פון זיינע דיבורים זיינען געווען בדרך משל[33]?

---

24) ע"ד רש"י חוקת כא, כ ד"ה במחוקק. ובכ"מ.

25) וגם בנוגע „ומגבעות אלו אמהות" — ראה רש"י לעיל (ויחי מט, כו בסופו „ואונקלוס תרגם").

26) כג, ז.

27) וגם לא לעיל חוקת כא, כז „יאמרו המושלים" (ובפרש"י שם „בלעם שנאמר בו וישא משלו"). וראה רש"י תבא כח, לו: למשל . . יאמרו זו דומה כו'.

28) כג, יח. כד, ג. שם, טו. — וראה לקמן ס"ו ואילך.

בנוגע לנבואתו אח"כ על שאר אומות (שגם שם נאמר (כד, כ־כג) „וישא משלו") — ראה לקמן סעיף ז והערה 61.

29) כג, כב. וכן כד, ח.

30) כג, כד. וכן כד, ט.

31) כד, ו.

32) כד, יז. — אבל מש"נ אח"כ „וקם שבט — מלך רוזה ומושל" (רש"י) אינו משל, כי „שבט" הוא כינוי למלך ורוזה. וראה ויחי מט, י ובפרש"י שם.

33) שמלשון „וישא משלו ויאמר" מוכח שדיבר במשל (ולא רק שנבואתו מה' היתה במשל — ראה

התחלת דבריו „מן ארם ינחני בלק גו' לכה גו' מה אקוב גו'"[34] איז ניט קיין משל, נאָר דאָס זיינען דברים כהווייתן: און די ווייטערדיקע דברי ברכה ושבח — „הן עם לבדד ישכון ובגוים לא יתחשב" — זיינען אויך ניט קיין משל[35].

לכאורה וואָלט מען געקענט זאָגן אַז „משלו" באציט זיך צו די (ווייטער־דיקע) ווערטער[36] „מי מנה עפר יעקב", ווי מפרשים[37] טייטשן, אַז דאָס מיינט אַז צוליב דעם ריבוי עצום פון אידן קען מען זיי ניט ציילן, אַזוי ווי ע"ד משל „עפר", וועלכער קען ניט ווערן גע־ציילט: און ווי עס שטייט אין פסוק פריער[38] „ושמתי את זרעך כעפר הארץ אשר אם יוכל איש למנות גו'".

— איז אַבער רש"י אַליין שולל דעם פירוש:

אויף „מי מנה עפר יעקב" ברענגט רש"י (בפירושו הראשון) „כתרגומו דעדקיא דבית יעקב וכו'", דאָס הייסט, אַז דער וואָרט „עפר (יעקב)" אין דעם פסוק (איז ניט אַן אויסדרוק של משל אויף אידן, צו באַצייכענען זייער ריבוי, נאָר עס) מיינט בפשטות — די קליינע קינדער (פון יעקב)[39].

[מצד דעם וואָס „עפר" איז שטויב, לשון „עפרורית"[40] און דערפאַר ווערן „בנים דקים"[41] אַנגערופן בשם „עפר"; אַדער ווייל „עפר" (אין דעם פסוק) איז

בהעלותך יב, ח ובפרש"י).

בספורנו (כג, ז) שבתורה לא מסופר „המשל שראה בנבואתו" כ"א רק ש„אחר שספר המשל פתר את ענינו ואמר כי הוראת המשל היתה איך מן ארם כו'".

אבל מפשטות המשך לשון הכתוב — „וישא משלו ויאמר מן ארם גו'" — משמע לכאורה שבדברים אלו (שבכתוב) יש משל. וכנ"ל בפנים שבכל א' מדברי בלעם (דלקמן) יש משל (א' עכ"פ) על בנ"י וכו'.

34) כג, ז־ח.

35) בפרש"י ד"ה הן עם — „כתרגומו", ובת"א „בלחודיהון עתידין דיחסנון עלמא". אבל גם לפי זה אין זה משל (שהרי „לבדד" פירושו כפשוטו — „בלחודיהון") אלא שדיבר בקיצור כו' ורמז בזה הירושה דלעת"ל.

36) כג, י.

37) ראב"ע, רמב"ן, בחיי (על דרך הפשט), רלב"ג, אברבנאל ועוד.

38) לך יג, טז. וכן ויצא כח, יד. ועד"ז בעוד מקומות.

39) בת"א שם ממשיך ד„אמיר עליהון יסגון כעפרא דארעא", וי"מ (נחלת יעקב כאן) דאין כוונת התרגום לפרש „עפר" — „עדקיא", כ"א „פי' הכתוב כך הוא מי מנה אותם שעליהם נאמר יסגון כעפרא דארעא", אלא שס"ל להתרגום שדבר זה נתקיים רק בקטנים (כי גדולים מבן עשרים עוברים על הפקודים תחת המנין. וראה רשב"ם (ט־י), גור"א ועוד כאן) ולכן מוסיף התרגום „דעדקיא".

אבל מזה שרש"י מעתיק (מהתרגום) רק התיבות „דעדקיא דבית יעקב", והמשך לשונו הנ"ל רק מרמז ב„וכו'" — מוכח, שס"ל לרש"י דלפי התרגום „עפר יעקב" פירושו — „דעדקיא דבית יעקב".

[והוספת התרגום „דאמיר עליהון כו'" הוא ענין נוסף בפי' „עפר יעקב"־, ואינו מוכרח להבנת פשש"מ (שלכן רק רמזו רש"י ב„וכו'"), כמשנ"ת בארוכה בלקו"ש בלק תשנ"ג (ס"ב). וע"ש גם ההכרח בפשש"מ ד„עפר יעקב" אינו משל כ"א פירושו „דעדקיא דבית יעקב" (וראה גור"א כאן)].

40) חזקוני כאן.

וגם את"ל שאין כוונת התרגום דעפר הוא כינוי על קטנים כ"א שקטנים נמשלו לעפר מצד „שהם קטנים (ודקים) כמו עפר" (גור"א כאן. וכן משמע בראב"ם) — אין לפרש שע"ז קאי „וישא משלו", כי בפשטות „משלו" של בלעם קאי על השבח וברכה גופא, שבהמשל עצמו יש ענין של שבח וברכה על בנ"י.

41) שזהו הפירוש של „דעדקיא" („דק") — ראה אוה"ת פרשתנו ע' תתקל (וש"נ). ועוד.

---

*) ובקונטרס השגות על הרא"ם (לר' וידאל הצרפתי) שבסו"ס נימוקי שמואל, ועוד, שהם ב' פירושים בתרגום, „כי דרך אונקלוס לתרגם לפעמים הכתוב בב' פנים" (ומביא מפרש"י ויחי מט, יב).

מלשון[42] „עופר האילים"[43], וואס מיינט בחרות].

עאכו"כ לויטן צווייטן פירוש אין רש"י — „אין חשבון במצות שהם מקיימין בעפר", וואס לויט דעם פירוש איז דער טייטש פון „עפר" במובנו הפשוט, עפר ממש (נאר געמיינט די מצות וואס מ'איז מקיים בעפר[44]).

ועד"ז זיינען אויך די וועלטער „ומספר את רובע ישראל" ניט קיין משל — לויטן ערשטן פירוש אין רש"י (ע"פ התרגום) מיינט עס „ארבע (דגלים)", און לויטן צווייטן פירוש — „רביעותיהן".

די איינציקע וועלטער צווישן דברי בלעם, וועלכע קענען אויסגעטייטשט ווערן על דרך המשל, זיינען — „כי מראש צורים אראנו ומגבעות אשורנו"[45], און מהאי טעמא וויל רש"י ניט אננעמען צו טייטשן זיי בפשטות, נאר בדרך משל: „אני מסתכל בראשיתם כו' ואני רואה אותם מיוסדים וחזקים כצורים וגבעות הללו כו'".

ה. עפ"ז — אז רש"י'ס פירוש איז מיוסד אויף דעם הכרח צו טייטשן „מראש צורים" אלס משל — וועט אויך רעכט ווערן פאַרוואס רש"י קען ניט לערנען ווי דער מדרש אז „מראש צורים אלו אבות" (ע"ד ווי אין אנדערע פסוקים וואו די אבות ווערן אנגערופן „צור", „הרים") —

וואָרום וויבאלד אז דער וואָרט „צורים" איז (לפי המדרש) א כינוי (אין תורה) אויף די אבות, איז עס דאך ניט קיין משל (וואס ענינו איז א דוגמא פון אן אנדער זאך), נאר א נאמען[46] מיט וועלכן די אבות ווערן געהרופן.

דעריבער מוז רש"י לערנען אז די ווערטער „צורים" און „גבעות" האט בלעם געזאגט אלס משל אויף דער שטארקייט פון אידן, אז זיי זיינען „חזקים כצורים וגבעות הללו", ווי גשמית'דיקע צורים וגבעות[47].

ו. לויט דעם קען מען מבאר זיין נאך א פירוש רש"י תמוה בפרשתנו — בסיום נבואת בלעם: אויף „ראשית גוים עמלק"[48] איז רש"י מפרש „הוא קדם את כולם להלחם בישראל וכן תרגם אונקלוס[49] ואחריתו להאבד בידם שנאמר[50] תמחה את זכר עמלק".

דאַרף מען פאַרשטיין:

א) וואס איז דער הכרח ע"ד הפשט צו טייטשן „ראשית גוים עמלק" — „קדם את כולם להלחם בישראל", און ניט כפשוטו (כפירוש הרמב"ן) אז עמלק איז

---

42) בעה"ט כאן. וראה אוה"ת פרשתנו שם (וש"נ). וכ"כ בקונטרס השגות על הרא"ם הנ"ל (הערה 39 בשוה"ג).

43) שה"ש ב, ט (ובפרש"י שם). שם, יז. ועוד.

44) ואין זה משל כ"א רק „מקרא מסורס . . כאילו אמר מי מנה מה שעושה יעקב בעפר" (רא"ם כאן).

45) ראה גם ראב"ע לעיל כג, ז: המשל הוא כי מראש צורים אראנו (והוא כפירושו הב' כאן). אבל בפשטות כוינתו שמכאן מתחיל המשל, שהרי גם „מי מנה עפר יעקב" פירשו „שהוא רב כעפר הארץ".

46) ואף שהטעם שהאבות מכונים בתורה „הרים" הוא משום שנמשלו להרים, מצד הדמיון וההשוואה ל„הר" (דבר גבוה וחזק כו') — מ"מ, לאחרי שנעשה זה הכינוי שלהם שוב אינו בגדר משל. ובפרט לומר ע"ז „וישא משלו" (דבלעם).

47) ו„על ידי אבות ואמהות" שמוסיף רש"י נלמד ממש"נ „מראש", כנ"ל סעיף ג. ולהעיר מפרש"י לעיל פסוק ד: אבותיהם של אלו כו' ואני ערכתי כנגד כולן. וראה רש"י שם, ח (וכן מה שהביא בבחיי פסוק ז בשם רש"י).

48) כד, כ.

49) וכן פי' בתיב"ע, ת"י, ראב"ע, רשב"ם ועוד.

50) ס"פ תצא.

„בראש[51] העמים יחשב כי גבורים היו ואנשי חיל למלחמה" („ראשית" פון לשון משובח[52], און ווי מען געפינט אין פרש"י לעיל[53] „בשמים ראש — חשובים")[54]?

ב) פאַרוואָס ברענגט רש"י די ראי' אויף „ואחריתו עדי אובד" פון דעם שפעטערדיקן פסוק „תמחה את זכר עמלק" און ניט[55] פון פריערדיקן פסוק[56] „מחה אמחה את זכר עמלק"?

בפשטות איז דער טעם ווייל רש"י וויל ברענגען אַ ראי' אַז „ואחריתו להאבד בידם" (דורך אידן), און דערפאַר ברענגט ער די ראי' פון „תמחה את זכר עמלק"[57].

אַבער הא גופא איז ניט פאַרשטאַנדיק: פאַרוואָס דאַרף רש"י צולייגן דעם וואָרט „בידם" און זיין מוכרח צו ברענגען די ראי' פון שפעטערדיקן פסוק „תמחה גו'"? — אין פסוק שטייט דאָך נאָר „ואחריתו עדי אובד", ניט דערמאָנענדיק דורך וועמען, קען עס מיינען השם, „מחה אמחה"[58].

דער מהר"ל[59] איז מבאר אַז מען קען ניט זאָגן אַז „עדי אובד" מיינט „מעצמו", ווייל „א"כ מה ענינו אל ראשית גוים עמלק". דערפאַר זאָגט רש"י אַז דאָס וועט זיין „במלחמה עם ישראל".

אָבער דער תירוץ איז לכאורה ניט מספיק: דמנ"ל ההכרח, אַז כשם ווי „ראשית גוים" איז בשייכות צו (דער מלחמה מיט) אידן, דערפאַר מוז „ואחריתו עדי אובד" אויך געטייטשט ווערן אַזוי — דורך די אידן[58]? מען קען דאָך מפרש זיין פשוט, אַז היות עמלק איז געווען דער ערשטער צו מלחמה האָבן מיט אידן, וועט זיין עונש זיין „ואחריתו עדי אובד" — אַז ער וועט (אינגאַנצן) נאבד ווערן (ע"ד ווי עס שטייט ווייטער[60] בשייכות צו אַן אַנדער אומה „וגם הוא עדי אובד").

ז. ויש לומר הביאור בזה — ע"ד הנ"ל:

דער פסוק איז מקדים — „וירא את עמלק וישא משלו ויאמר ראשית גו'". איז ביי רש"י'ן קשה: לכאורה איז אין דעם פסוק ניטאָ קיין משל — די ווערטער „ראשית גוים עמלק" זיינען פשוט און קלאָר, אַז עמלק איז דער „ראשית", דער ערשטער משובח (איז שטאַרקייט) פון אַלע גוים: „ואחריתו" — און זיין סוף וועט זיין „עדי אובד"!

דערפאַר איז רש"י מפרש „ראשית גוים עמלק" — „הוא קדם את כולם להלחם בישראל", אַז „ראשית גוים" מיינט דאָ ניט במובנו הפשוט, נאָר דאָס איז אָ תואר וואָס ברענגט אַרויס בדרך משל אַן אַנדער זאַך בעמלק, וועלכער ליגט ניט אין פשטות פון די ווערטער —

---

51) ל' הרמב"ן. — בראב"ע כתב על פירוש זה „ולא הי' כן", אבל אינו מביא ראי' לדבריו. וברמב"ן: ולולי כן (שהיו גבורים) לא עלה בלבו לבוא להלחם בישראל ולא הוצרך משה לבחור אנשים כו'.

52) רמב"ן שם.

53) תשא ל, כג (הובא ברמב"ן. והביא שם עוד פסוקים לראי'. ע"ש).

54) אבל י"ל כי ע"פ פשש"מ מסתבר שיש בדברי בלעם אלו איזו שייכות עם בנ"י (וראה רש"י פסוק כב). ולכן פרש"י „הוא קדם כו' להלחם בישראל".

55) כברמב"ן ובחיי.

56) בשלח יז, יד.

57) ראה רא"ם ושפ"ח כאן.

58) והרי גם בת"א (וכן ברשב"ם, בחיי ועוד — שפירשו תחילת הכתוב כהתרגום) ליתא הדגשה זו („בידם"). אבל באברבנאל „שעל ידי ישראל כו'". וראה ראב"ע עה"פ.

59) גו"א כאן.

60) כד, כד.

„ראשית גוים" איז מרמז דאָס וואָס „הוא קדם את כולם להלחם בישראל" — **און דערפאַר פאָסט דערויף דער לשון „וישא משלו ויאמר"**[61].

און דערמיט איז אויך מובן דער המשך אין רש"י — „ואחריתו להאבד בידם": וויבאַלד אַז „ראשית גוים עמלק" איז אַ משל וואָס וויזט אויף אַן ענין מיוחד, והיינו בשייכות צו די אידן כנ"ל, איז מסתבר, אַז אויך דער המשך „ואחריתו" איז מובנו (ניט (נאַר) כפשוטו: „זיין סוף", נאַר) אַ משל צו אַנדייטן אויף אַן ענין חדש.

און וויבאַלד אַז דער מובן פון „ראשית . . ואחריתו" איז אַ משל, לייגט זיך צו זאָגן, אַז ביידע זיינען אַ משל בשייכות צו דעם זעלבן ענין, ס'איז דער „ראשית" און „אחרית" פון איין ענין[62], מלחמת עמלק וישראל.

— דערפאַר איז רש"י מדייק „ואחריתו להאבד בידם": „ואחריתו" איז ווי אַן אויספיר־ענין פון „ראשית", אַז עמלק איז געווען דער „ראשית" במלחמה, צו אַנפאַלן אויף די אידן, וועט זיין „אחרית" זיין — „להאבד בידם" במלחמה.

ח. פון דעם ביאור הנ"ל — אַז לויט רש"י איז „מראש צורים" אַ משל — קומט צו אַ געשמאַקער ענין אין „יינה של תורה" שבפירוש רש"י:

די נויטיקייט פון אַ משל איז דוקא ווען מען רעדט וועגן אַז ענין (הכי) עמוק[63], וואָס דעם ענין כמו שהוא לעצמו קען מען ניט מצייר ומסביר זיין. דערפאַר גיט מען דערויף אַ משל — מ'געפינט אַ צווייטן ענין אין וועלכן מ'קען האָבן אַ השגה וציור, וואָס זיין תוכן איז כעין ומעין הנמשל, און דורכ־דעם באַקומט מען אַ (קצת) הבנה אין דעם נמשל.

ועד"ז בענינו: דאָס וואָס בלעם האָט געזאָגט אַז אידן זיינען „חזקים כצורים וגבעות הללו" איז בלויז אַ משל — ווייל דער אמת'ער חוזק ותוקף פון אידן (וועלכן זיי באַקומען „על ידי אבות ואמהות") איז גאָר ניט בערך דעם חוזק פון „צורים וגבעות", ס'איז אַ חוזק אין וועלכן בלק קען קיין ציור ניט האָבן — נאָר כדי ער זאָל האָבן אַ קצת השגה ותפיסא אין דעם, האָט מען אים געגעבן אַ משל פון „צורים וגבעות הללו".

ט. די הסברה אין דעם:

די אמת'ע שטאַרקייט פון אַן אידן זיינען — ניט „הידים (ידי עשיו)", כח הגוף ועוצם ידו, נאָר זיינע רוחניות, כחות הנשמה, ובעיקר כח המסירת נפש שלו, וועלכער איבערוועלטיקט אַלע זיינע כוחות (אויך די גשמיות'דיקע, „הידים") — ער איז דאָך מוסר דאָס אַלעס,

ובמדריגות הנשמה, איז דאָס, ווי דער צ"צ[64] איז דאָס מבאר: „ראש צורים" איז מרמז אויף דער מדריגה אין נשמה פון וועלכער יעדער איד האָט די גרייטקייט „למסור נפשו על קידוש השם בלי שום

---

61) ראה גם ראב"ע עה"פ „ראשית גוים יפיריש כי היא הגוי הנלחם עם ישראל בראשונה". יצ"צ בעש"נ (פסיק כב) „וישא משלו", שלכאורה לפי פרש"י אין כאן בפסוקים כנ"ל! [ובראב"ע שם, שהביא „שפיריש . . כי דמם לצים כי"א שהביא „ספיריש . . כי דמם לצים כי"]. אבל בספרי שם פי' „צים" — „ספינות גדולות", „ועברו בתיים . . בבריניית גדולות על אשור" (רש"י שם, כנ"ל).

62) יעפ"ז יובתק זה שרש"י כותב „ואחריתו להאבד בידם" בד"ה ראשית גוים (ולא בד"ה בפ"ע).

63) ראה ס' הליקוטים דאו"ח דהצ"צ ערך משל, ישי'.

64) איה"ת פרשתנו ע' תתקז.

טעם ודעת . . ולכן נקרא ראש צורים שהוא בחי' חזקה מאד". דער תוקף פון אַ אידן איז זייַן אמונה בה', אויף וועלכער אַ איד איז מוכן צו גיין אויף מסירת נפש[65] על קידוש ה' „שלא לכפור בה' אחד"[66], און אין אַן אופן „כאלו הוא דבר שאי אפשר כלל לכפור בה' אחד"[66].

און דאָס איז וואָס רש"י זאָגט „אני מסתכל בראשיתם כו' רואה אותם מיוסדים וחזקים . . על ידי אבות ואמהות" — ווייל דער „חזוק" פון מסירת נפש על קידוש ה' האָט מען בירושה פון די אבות[67] (ואמהות),

וואָס אָט דער תוקף פון מסירת נפש איז פונקט דער היפך פון דעם מושג פון „תוקף" בשייכות צו עניני העולם: דער גדר פון וועלט איז — פאַראַנענקייט ומציאות, און אַ שטאַרקע זאַך אין וועלט מיינט, אַז די מציאות פון דער זאַך איז בתוקף: אַבער מסירת נפש איז ענינה, פאַרקערט, מען איז זיך לגמרי מבטל, מען גיט זיך אינגאַנצן אַוועק צום אויבערשטן.

און דערפאַר איז דער אַלטער רבי מבאר[66] אַז דער כח אויף מסירת נפש קומט מצד דעם וואָס „ה' אחד" איז מאיר ביי יעדער אידן (אין נשמה, וואָס איז אַ „חלק אלקה ממעל ממש"[68], וואָס דערפון איז אין אידן ענין האמונה ומסירת נפש. ווייל מסירת נפש איז היפך פון דעם טבע הנברא — אַ נברא טוט ניט אַ זאַך דורך וועלכער ער (זיין מציאות) ווערט אויס — נאָר דאָס איז אַ ג'טלעכער כח און שטאַרקייט.

און דאָס איז דער המשך אין פסוק: „כי מראש צורים אראנו גו' הן עם לבדד ישכון ובגוים לא יתחשב" — דער חוזק פון אידן („צורים") איז אין אַן אופן וואָס מאַכט זיי אינגאַנצן „לבדד", (העכער, ביז — לגמרי), ניט אין דעם גדר פון אַלע פעלקער, „ובגוים לא יתחשב"[69].

יו"ד: און דאָס איז די הסברה אין דברי רש"י „אני מסתכל בראשיתם כו' ואני רואה אותם (אידן) מיוסדים וחזקים . . על ידי אבות ואמהות" — אַז דער תוקף פון די אבות ואמהות ווערט איבערגעגעבן צו אידן (עד סוף כל הדורות), אַן שינויים:

וועז עס וואָלט זיך געדעדט וועגן אַ שטאַרקייט אַלס נברא, איז ניט שייך אַז דער חוזק זאָל איבערגעגעבן ווערן מדור דור אין דעם זעלבן אופן: ע"פ טבע ווערט אַ זאַך בהמשך הזמן שוואַכער און שוואַכער.

וויבאַלד אַבער אַז דער חוזק פון די אבות ואמהות נעמט זיך דערפון וואָס

---

65) ראה תורת אדה"ז (קונטרס לימוד החסידות פ"ג. יראה בהנסמן שם) ד"איתו הוא התוקף דנשמה הבא בגילוי בהכח דמס"נ". יראה גם אוה"ת שם ע' תתקנ.

66) תניא ספי"ח.

67) ראה תניא פי"ח (ואילך) בביאור זה שהאהבה מסיתרת שבלב כל ישראל היא ירושה לנו מאבותינו (וע"ש השייכות לעניני האמונה ומסירת נפש). וראה היום יום כא אלול. ג' מרחשון. ועוד. ולהעיר ג"כ מהכביאר דאברהם אבינו פתח את הצינור דמסירת נפש (סה"מ תרע"ח ע' רפג. יראה לקו"ש ח"כ ע' 7ff. ועוד).

68) תניא רפ"ב. ובפרטיות יותר בחי' חכמה שבנפש — תניא פי"ח. אוה"ת שם ע' תתקנ"ז. ובכ"מ.

69) ראה רלב"ג כאן: להוריות שאין יחס בין ישראל ובין שאר האומות. יראה בחיי ועוד (עה"פ). ויש לכשרו עם פרש"י עה"פ „לבדד" — „כתרגומו" (ירושה דלעת"ל), „ובגוים לא יתחשב . . לא יהיו נעשיו כלה עם שאר האומות". כי מצד זה שבנ"י הם „צורים" (כי מאיר בהם „ה' אחד") יש בהם ענין הנצחיות.

אין זיי האָט מאיר געווען „ה' אחד" — און דאָס גיט זיך איבער בירושה „לב־ניהם אחריהם עד עולם"[70] — איז אין דעם ניטאָ קיינע שינויים, דאָס גיט זיך איבער מיט דעם זעלבן תוקף צו יעדער איד עד סוף כל הדורות, אין אַן אופן פון „לא שניתי".

70) לשון התניא רפי"ח.

(משיחת ש"פ חו"ב תשל"ב)

פינחס

א. אין מנין המצות בריש ספר היד (ועד״ז אין זיין ספר המצות) שרייבט דער רמב״ם, אלס די לעצטע מצות עשה: לדון בדיני נחלות שנאמר[1] איש כי ימות ובן אין לו.

ס׳איז ידוע, אז דער סדר אין רמב״ם איז מדוייק בתכלית[2]. ועפ״ז איז מובן, אז דאס וואס דער רמב״ם איז מדייק צו מסיים זיין די מצות (עשה) מיט דער מצוה פון „נחלות״, איז ווייל[3] די מצוה איז דער גמר ושלימות פון ענין המצות.

וכשם-שוי-די-מצוה-ראשונה-אין-מנין המצות — „לידע שיש שם אלוקה שנאמר[4] אנכי ה״א״ — איז דער טעם דער־פון מובן בפשטות, ווייל דאס איז די ערשטע און עיקר׳דיקע מצוה פון אלע מצות הבאות לאח״ז, ובלשון הרמב״ם בריש ספר היד „יסוד היסודות ועמוד החכמות לידע כו׳״ (און ווי דער רמב״ם איז מדייק בריש מנין המצות „מצוה ראשונה[5] כו׳״),

עד״ז איז מובן בנוגע דער לעצטער מצוה — לדון בדיני נחלות — אז זי קומט בדיוק אלס מצוה אחרונה (דמצות עשה), דערפאר וואס זי איז דער סיום וגמר פון אלע מצות.

ב. בהשקפה ראשונה וואלט מען גע־קענט זאגן דעם טעם דערפון, בפשטות: היות אז אלע מצות שבתורה איז זייער קיום בימי חייו של האדם, משא״כ די מצוה פון „נחלות״ איז פאר־בונדן מיטן זמן של בתר חייו, דערפאר שטעלט זי דער רמב״ם בסיום ובגמר המצות.

ס׳איז אבער מובן, אז דאס איז א דוחק גדול, ווארום עס זיינען פאראן כמה מצות וואס דער רמב״ם רעכנט אויס פריער, וועלכע זיינען פארבונדן מיט (מיתת האדם[6], און) ענינים הבאים לאחרי[7] מיתת האדם.

[ונוסף לזה: דער ענין פון דיני נחלות, איז ניט א מצוה המוטלת על האדם עצמו (וכיו״ב), נאר א מצוה אויף ב״ד[8] „לדון בדיני נחלות״ (און ווי דער רמב״ם איז מבאר בפרטיות דעם סדר הנחלות אין די הלכות (בספר היד) גופא) —

---

1) פרשתנו כז, ח.

2) ראה יד מלאכי כללי הרמב״ם אות ו.

3) כי באי זו מידה שנדייק בהסדר במנין דהמצות של הרמב״ם (שלא מצאנו לע״ע שהרמב״ם עצמו יבארי׳), הרי מובן, כנראה במוחש אפילו באדם שאינו מסודר כלל, שעכ״פ יש טעם להראש ולהסוף. ולהעיר ממרז״ל (ברכות יב, א) הכל הולך אחר החתום.

4) יתרו כ, ב.

5) **ראה לקו״ש חכ״ו ע׳ 59 הערה 8. וראה שיחת י״ג ניסן תשמ״ה.**

•) וראה לקו״ש חי״ז ע׳ 225 הערה 4.

6) מצוה רכו־רכט. וראה מצוה קפו.

7) מצוה רל — תלי׳: מצוה רלא — קבורה [ל׳ הרמב״ם ב„מנין המצות״ (ועד״ז בכותרת להל׳ סנהדרין מצוה יא) היא „לקבור הנהרג ביומו״. אבל בסהמ״צ כ׳ „ול׳ ספרי כי קבור תקברנו מצות עשה והוא הדין בשאר מתים כו׳״. וכ״מ ביד הל׳ אבל פי״ב ה״א. וראה הל׳ סנהדרין פט״ו ה״ח (ולח״מ הל׳ אבל פ״ד ה״ח). הכותרת להל׳ אבל סוף מצוה א].

8) ראה חינוך מצוה ת׳: ולפי הנראה מדברי הרמב״ם ז״ל שכל עיקר אזהר׳ אינה רק על ב״ד שדנו• בענין הנחלה וז״ל שכ׳ הוא מצוה לדון בדיני נחלה.

•) כ״ה בחינוך לפנינו (וכ״ה בהוצאת שעוועל — ע״פ דפוסים ישנים וכת״י). ובס׳ החינוך עם פירוש מנחת יצחק תוקן „שידונו״. וכן בהערות על ס׳ החינוך מבעל מעין החכמה (תקס״ד) — שנדפסו בס׳ השלמות על המנ״ח (הוצאת שולזינגער) — הועתק לשון החינוך „שידונו״. ולכאורה כצ״ל.

והיינו, אז ב"ד זאל דן זיין[9] ווי עס זאל זיין דער סדר ירושת הנחלות פאר די לעבעדיקע יורשים (און ניט מען באַווארנט דעם מורישׁ) — האָט דאָך קיין אַרט ניט צו פאַרבינדן דעם סדר פון דער מצוה (שטעלן איר אלס לעצטע —) מיט מיתת המורישׁ][10].

אויך דאַרף מען האָבן אַ ביאור: אויף דער מצוה הנ"ל „לדון בדיני נחלות", ברענגט דער רמב"ם דעם פסוק (כנ"ל) „שנאמר איש כי ימות ובן אין לו", וואס לכאורה ליגט ניט אין די וועלטער דער תוכן המצוה[11].

עס זיינען פאַראַן נוסחאות[12] לויט וועלכע דער רמב"ם איז טאָקע מעתיק נאָך וועלטער פון פסוק — „והעברתם את נחלתו גו'" (און לויט כמה נוסחאות[12] — איז ער מסיים (אויך) מיטן פסוק[13] „והיתה[14] . . לחקת משפט")[15],

9) ואף שגם המצות (רכו־רכט) להיות ב"ד הורגין כו' וכן ה„תלי'" ו„לקבור הנהרג ביומו כו'" (רל־רלא) — ה"ז מצות הב"ד לא מצות של האדם במיתתו או הבאים לאחרי מיתתו, הרי עכ"פ ה"ה מצות שמתקיימות באדם ולאחר מיתתו: משא"כ לדון בדיני נחלות אי"ז מצוה המתקיימת בהאדם (במותו או לאחר מותו), כ"א מצות ב"ד לדון בנכסי אדם שמת, כבפנים.

10) אלא שממצוה רלו ואילך (מלבד מצוה רמז) מדובר במצות המסורות לב"ד בשייכות לממונו של אדם (משא"כ המצות רכד־רלא שהן בעונשי ב"ד בנוגע לגופו). ולכן י"ל שמסיים במצות שבממונו לאחרי מותו.

11) ובפרט שעפ"ז אינו סיום בדבר טוב — ראה תוס' סוף נדה. וראה בארוכה שיחת ש"פ מקץ תשד"מ ע"ד סיום בטוב בספר הרמב"ם.

12) ראה רמב"ם ספר המדע (ירושלים, תשכ"ד).

13) שם, יא.

14) ובסמ"ג מ"ע צו מביא רק פסוק זה.

15) וכן הובא בחינוך שם (המשך הפסוק „והעברתם גו'" והפסוק „והיתה גו'").

*) ומ"ש „לחקת עולם" — לכאורה טה"ד וצ"ל „לחקת משפט".

וואס די וועלטער אנטהאלטן דעם תוכן המצוה פון נחלות,

וויבאלד אבער אז אין דפוסי הרמב"ם הנפוצים ווערן געבראכט נאר די וועלטער „איש כי ימות ובן אין לו"[16] — דאַרף מען זאגן, אז אין זיי זאגט זיך אַרויס דער תוכן המצוה „לדון בדיני נחלות".

[בפשטות י"ל, אז מיט ברענגען די ערשטע וועלטער פון דער פרשה מיינט דער רמב"ם דעם גאַנצן המשך הדברים שבפרשה (ווי מ'געפינט עד"ז אין אַנדערע מצות ביים רמב"ם[17]) — וויבאלד אבער אז אלע ענינים אין תורה זיינען מדוייק בתכלית, איז מסתבר לומר (ובפרט אז דער רמב"ם איז ניט מוסיף דאָ דעם וואָרט „וגו'" לרמז אויף המשך הפרשה[18]), אז אין די וועלטער אליין דריקט זיך אויס אן ענין עיקרי אין ענין הנחלות].

ג. ויש לומר, אז דאס וואס דער רמב"ם איז מסיים דעם מנין המצות מיט „לדון בדיני נחלות", איז ע"ד ווי מען געפינט אז דער סיום פון (ששה סדרי) משנה[19] איז[20] מיטן מאמר „עתיד הקב"ה להנחיל לכל צדיק וצדיק כו' שנאמר[21] להנחיל אוהבי יש" — און ווי מפרשים זיינען מבאר[22] דעם טעם פאַרוואס סיום המשניות איז דוקא מיט דעם מאמר[23],

16) וכ"ה בספר המצות שלו — מצוה רמח.

17) כ"ה בכו"כ מצות שמביא מהפסוק רק התחלת הענין.

18) אבל בסהמ"צ הוצאת העליר וקאפאח ישנו „וכו'", „וגו'".

19) וכידוע שבכו"כ ענינים — בס' היד הם ע"ד המשנה.

20) מס' עוקצין.

21) משלי ח, כא.

22) פיה"מ להרמב"ם שם. רא"ש ורע"ב שם.

23) והסיום ממש הוא במאמר דר"ש בן חלפתא

ווייל דאָ רעדט זיך וועגן תשלום שכר העבודה פון תומ"צ לאחרי', וואָס קומט נאָכן גמר ושלימות פון לימוד וקיום התורה ומצותי'; און די משנה איז מדייק „עתיד הקב"ה להנחיל", ווייל דער גמול (וואָס קומט בגמר העבודה דתומ"צ), איז דער „להנחיל".

וי"ל אַז עד"ז איז בנדו"ד — ביים רמב"ם: ער איז מסיים מיט דער מצוה פון נחלות, ווייל דער סיום ושלימות פון אַלע מצות התורה איז פאַרבונדן מיט ענין הנחלה, כנ"ל.

ד. וי"ל הביאור בכל הנ"ל — בהקדם:

פרשת נחלות שטייט אין דער תורה אַלס המשך צום ענין הירושה והחלוקה פון ארץ ישראל (וואָס בקשר לזה האָבן די בנות צלפחד גע'טענה'ט[24] „תנה לנו אחוזה בתוך אחי אבינו", און אויף דעם איז געקומען די פרשה „איש כי ימות גו'"). געפינט מען אין דעם ענין פון חלוקת הארץ, אַז נוסף אויף דער כללות'דיקער זאַך פון ירושת הארץ[25], זיינען געווען בפרט דריי ענינים: א) ירושת הארץ, ב) די חלוקה באופן פון „לרב תרבה נחלתו ולמעט תמעיט נחלתו"[26], און ג) „אך בגורל יחלק את הארץ"[27].

דאָס הייסט, אַז די שייכות פון ארץ ישראל צו אידן איז (בפרטיות) אין דריי אופנים[28]: א) ירושה, ב) חלוקה ע"פ טעם ושכל (לרב תרבה גו'), ג) חלוקה ע"פ גורל[29].

ויש לומר הטעם לזה (פאַרוואָס עס פאַדערן זיך די דריי ענינים): דאָס וואָס אידן האָבן באַקומען ארץ ישראל אַלס נחלה, איז געווען ניט סתם איבערגעבן און צוטיילן אַ לאַנד צו אידן —

ארץ ישראל איז דאָך „נחלת ה'"[30], „תמיד עיני ה"א בה מרשית השנה ועד אחרית שנה"[31], דערפאַר איז נתינתה צו אידן דוקא בהתאם מיט דעם וואָס אידן זיינען „נחלת ה'"[32], פאַרבונדן מיטן אויבערשטן, וכמחז"ל[33] „אמר הקב"ה יבואו ישראל שבאו לחלקי וינחלו את הארץ שבאה לחלקי". ובמילא איז די נתינה פון ארץ ישראל (נחלת ה') צו אידן, — מגלה און איז אַן אויסדרוק פון אידן'ס פאַרבונד מיטן אויבערשטן[34].

„לא מצא הקב"ה כלי מחזיק ברכה לישראל אלא השלום כו'". וראה לקו"ש חכ"ב ע' 50 הערה 44 (וס' השיחות תשמ"ח ח"ב (קה"ת, תשמ"ט) ע' 665 ואילך), שהוא המשך וביאור המאמר „עתיד הקב"ה להנחיל כו' אוהבי יש".

24) כז, ד.

25) „דכתיב (וארא ו, ח) ונתתי אותה לכם מורשה אני ה' ירושה היא לכם מאבותיכם" (ב"ב קיט, ב. וראה גם ע"ז נג, ב. ועוד).

26) כו, נד.

27) שם, נה.

28) בפרט להדיעות דהחלוקה „לרב תרבה נחלתו ולמעט תמעיט נחלתו" נאמר גם על החלוקה הכללית דא"י לי"ב השבטים (לא רק על המשפחות שבתוך השבט) — ראה ספרי פרשתנו שם (עה"פ איש לפי פקודיו). פרש"י שם. וראה אנציקלופדי' תלמודית ערך גורל (ע' תטז).

נמצא גם בחלוקה דכלל א"י לכל בנ"י, היו כל הג' — ירושה, ע"פ גורל, חלק — לרב תרבה גו'.

29) והאורים ותומים ה"ז ענין אחד עם הגורל, שהי' מוכיח שהגורל הי' ע"פ רוה"ק — ראה פרש"י פרשתנו כו, נד. רשב"ם ב"ב קכב, א ד"ה והי' מכוין. וראה אנציקלופדי' שם.

30) ש"א כו, יט ובפרש"י ועוד שם. רמב"ם הל' מלכים פ"ה הי"ב.

31) עקב יא, יב.

32) ראה ואתחנן ד, כ. עקב ט, כו. כט. האזינו לב, ט. ובכ"מ בנ"ך.

33) תנחומא ראה ח. וראה במדב"ר פכ"ג, ז (בסופו).

34) ובמכילתא (בשלח טו, יז) „יבואו ישראל שנקראו נחלה לארץ שנק' נחלה ויבנו ביהמ"ק שנק' נחלה בזכות התורה שנק' נחלה".

ולכן, כשם ווי מען געפינט, אַז דער פאַרבונד פון אידן מיטן אויבערשטן איז אין דריי אופנים — ווי מען זאָגט[35] „אשרנו מה טוב חלקנו ומה נעים גורלנו ומה יפה ירושתנו" — עד״ז איז די נתינה פון ארץ ישראל צו אידן אין די דריי אופנים: חלק, גורל וירושה.

און וויבאַלד אַז אינעם סדר פון די דריי ענינים — חלק גורל וירושה — איז דער לעצטער „ומה יפה ירושתנו" (עילוי אחר עילוי), איז דערפון מובן[36], אַז ירושה האָט אין זיך אַ טיפערן ענין (ומעלה) ווי די פריערדיקע צוויי.

וצריך ביאור: א) וואָס איז דער ביאור וחילוק צווישן חלק גורל וירושה אַלס אופנים אינעם פאַרבונד צווישן אידן מיטן אויבערשטן[37]?

ב) ווי פאַסט בכלל דער גדר הירושה (בלשון הפסוק) „איש כי ימות" בשייכות דעם קשר צווישן אידן מיטן אויבערשטן[38]?

ה. וי״ל — דער חילוק צווישן „חלקנו" און „גורלנו" איז בדוגמת דעם חילוק פון מכר און מתנה:

מכר איז תלוי אין דעם כסף ותשלום הלוקח[39] — וואָס ער צאָלט פאַר דעם דבר הנמכר: מתנה קומט מצד רצונו הטוב פון דעם נותן המתנה (אַן תשלום מצד המקבל). און עד״ז איז אויך בנוגע די המשכות והשפעות פון אויבערשטן צו אידן, אַז עס זיינען פאַראַן אין דעם די צוויי אופנים[40]: א) שכר המצות וכו׳, אַ המשכה וואָס קומט דורך עבודת האדם, אתעדל״ת: ב) אַ המשכה בטובו בחן וכו׳, אתעדל״ע מצד עצמו.

און דאָס איז בכללות דער חילוק צווישן „חלקנו" און „גורלנו":

„חלקנו" איז דער פאַרבונד פון אידן מיטן אויבערשטן וואָס טוט זיך אויף דורך דער עבודה פון אידן (בדוגמת מכר); און „גורלנו" איז די התקשרות פון אידן מיטן אויבערשטן מצד דעם וואָס „בחר בנו מכל העמים"[41], וואָס אמיתת ענין הבחירה — בחירה חפשית — איז ווען דער דבר הנבחר ווערט אויסגעקליבן ניט מצד אַ טעם וחשבון, צוליב מעלת הדבר הנבחר וכיו״ב, נאָר בלויז דערפאַר ווייל אַזוי איז דער רצון הבוחר. און אין דעם איז עס בדוגמת (הבחירה ע״י) הגורל, וואָס איז ניט ע״פ טעם שכלי (פאַרבונדן מיט מעלת הדבר אויף וועלכן מען וואַרפט גורל) וכיו״ב — מען פאַרלאָזט זיך אינגאַנצן אויפן גורל, ניט וויסנדיק ווי ער וועט אויס־פאַלן — ובלשון הכתוב[42] „בחיק יוטל את הגורל ומה׳ כל משפטו"

[ע״ד ווי מתנה וואָס איז אַפהענגיק נאָר פון דעם רצון הנותן, נאָר מיט דעם

---

35) לפני תפלת השחר (וכ״ה ב„סדר תפלות" להרמב״ם — בסו״ס אהבה).

36) ראה גם רד״ה אשרנו תרצ״ו (סה״מ קונטרסים ח״ב ע׳ 728). רד״ה אשרנו ש״ת וסופו.

37) בכללות ע״ד החילוק דג׳ בחי׳ חלקנו גורלנו ירושתנו (בתורה וכו׳) — ראה לקו״ש חי״ג ע׳ 115 ואילך. וש״נ. ושם הוא באו״א קצת מהמבואר לקמן בפנים.

38) ראה אוה״ת ראה ע׳ תשסב השאלה עד״ז לגבי ירושת ישראל את התורה — דהרי „התורה . . קיימת לעולם". וראה גם אוה״ת תשא ע׳ א׳תתקצא.

39) ואף דפסק הרמב״ם ד„כל המוכר בעין יפה מוכר" (הל׳ מכירה פכ״ה ה״ג), ה״ז ע״י ומצד המעות שקיבל. ובענין זה עצמו מעלה במתנה — ד„כל הנותן בעין יפה נותן יותר מן המוכר" (שם ה״ד).

40) ראה גם לקו״ת ויקרא ב, ב (ובכ״מ). ושם — בנוגע אופן הב׳: המשכה בחסד חנם.

41) נוסח ברכת התורה.

42) משלי טז, לג.

חילוק, וואָס מתנה האָט אַ נקודה השווה צו מכר — וואָרום אע"פ אַז די מתנה קומט מצד רצון הנותן, איז אָבער דאָ אַ סיבה צו דער מתנה וועלכע איז פאָר־בונדן מיט מקבל, וכמאמר[43] „אי לאו דעביד לי' נייחא לנפשי' לא יהיב לי' מתנתא"[44]; משא"כ גורל האָט קיין שייכות ניט צו חשבון וטעם].

ו. בעומק יותר:

דער ענין פון „חלקנו" איז פאָרבונדן ניט נאָר מיט דער עבודה פון אידן, נאָר אויך מיט זייער עצם מציאות. וואָרום די (נשמה פון אַ) אידן ווערט אָנגערופן[45] „חלק ה' עמו"[46], ובלשון התניא[47] „ונפש השנית בישראל היא חלק אלקה ממעל ממש".

וי"ל אַז אויך לגבי אָט דער מעלה פון „חלקנו" איז דאָ אַ יתרון אינעם ענין ה„גורל":

דאָס וואָס מ'זאָגט אויף דער נשמה פון אַ אידן „חלק אלקה ממעל ממש" — דריקט אויס די מעלה (וקדושה) אין דער מציאות פון אַ אידן. וואָס י"ל אַז דער־פאָר פאָרבינדט דער אָלטער רבי די מעלה פון „חלק אלקה ממעל ממש" מיט דעם וואָס אידן ווערן אָנגערופן „בנים למקום", „בנים אתם לה' אלקיכם"[48] — אַזוי ווי ביי אַ בן כפשוטו, וואָס זיין קשר צום אב איז אַן ענין וואָס באָציט זיך צו מציאות הבן: קומט אויס, אַז אויך דער ענין אין „חלקנו" איז בדוגמא צום ענין המכר וואָס קומט מצד דעם לוקח.

משא"כ דער ענין פון „גורלנו" — „בחר בנו" — איז ניט דער עילוי אין דער „מציאות" פון אַ אידן [וואָס ווי הויך עס זאָל זיין, איז עס פאָרט אַ מעלה וקדושה מוגבלת (וויבאָלד עס איז די קדושה וועלכע איז פאָרבונדן מיט זיין מציאות)] — נאָר דאָס איז די התקשרות וואָס קומט אינאָנצן מצד דעם בוחר[49] — הקב"ה (שלמעלה מכל מדידה והגבלה)[50].

[וי"ל אַז דאָס איז דער כפל לשון הפסוק[51] „כי עם קדוש אתה להו"א ובך בחר ה' גו'" — און ווי רש"י[52] איז מפרש „כי עם קדוש אתה, קדושת עצמך מאבותיך, ועוד ובך בחר ה'": „עם קדוש אתה" איז די קדושה מצד דעם וואָס „בנים אתם להו"א"[53], וואָס דאָס איז „קדושת עצמך"; און עס איז פאָראַן נאָך

---

43) ראה גיטין נ, ב. ב"ב קנו, א. ועוד. וראה לקו"ש שם הערה 41.

44) אלא שאין זה בגדר תשלום (כבמכר) המכריח שתנתן לו המתנה, ועינינו רק שגורמת נטיית הנפש של הנותן אל המקבל (והמתנה בפועל באה רק מרצונו הטוב של נותן המתנה). — ועיין בהסוגיות האם מכר כמתנה (ב"ב סד, סע"א ואילך. עא, א ובמפרשים שם. ובהנסמן בהערה הקודמת).

45) האזינו לב, ט. וראה אגה"ת פ"ד (ובליקוט פירושים כו' שם — ע' רז־ח).

46) ראה אוה"ת (יהל אור) לתהלים (ע' תנא) „מה טוב חלקנו ע"ד חלק ה' עמו".

47) רפ"ב. וראה איוב לא, ב.

48) פ' ראה יד, א.

49) וי"ל שלכן עיקר ענין הבחירה הוא בגוף של בנ"י „הנדמה בחומריותו לגופי אוה"ע" (תניא פמ"ט). וראה לקו"ש חי"ח ע' 409 בהערות.

50) ועד"ז ישנם ב' הענינים בביהמ"ק: „בית המקדש" — הקדושה שבו עצמו: „בית הבחירה" — מצד בחירתו של הקב"ה. וי"ל שלכן קרא הרמב"ם הלכות המקדש בשם „הלכות בית הבחירה", כי זהו עיקר החידוש והעילוי שבמקדש (ראה בכ"ז לקו"ש חי"ט ע' 143. ע' 146 ואילך. חכ"ד ע' 83 ואילך). ועד"ז ישנם ב' הענינים בארץ ישראל, ראה בלקו"ש חי"ח ע' 402 ואילך. ולהעיר ממכילתא שבהערה 34 בקשר דבנ"י, א"י וביהמ"ק.

51) ואתחנן ז, ו. פ' ראה יד, ב.

52) פ' ראה שם.

53) שנאמר בפסוק לפנ"ז בפ' ראה שם.

אַ העכערער ענין — „ועוד ובך בחר ה׳", אז אין אידן איז פאַראַן בחירת העצמות][54].

ז. אבער אעפ״כ האָט אויך מתנה, וואָס קומט מצד הנותן, אַ פאַרבונד מיטן מקבל. וואַרום[55] מתנה איז ענינה, וואָס דער נותן גיט אַוועק די זאַך צו אַ צווייטן (דעם מקבל המתנה), מיט אַ צוגעטראַגנקייט (נייחא) צום צווייטן.

[וכעין זה איז בנוגע ענין הגורל: אע״פ אַז דער גורל איז ניט פאַרבונדן מיט מעלת הדבר וואָס מען באַקומט על ידו, כנ״ל — דאַך, איז דאָס אַן ענין פון הקנאה (השפעה). ער וויל באַקומען איינע פון כמה זאַכן, צוטיילן זיך מיט אַ צווייטן (נאַר בפרטיות וועלכע — באַשטימט דער גורל)].

עס איז אָבער פאַראַן אַ דריטער ענין — ירושה — וואָס גדרו איז (ניט אַ נתינה צו אַ צווייטן, נאַר) וואָס דער יורש איז עומד במקום המוריש. אַ יורש איז ניט קיין צווייטע מציאות וועלכע באַקומט נכסים פון דעם מוריש, נאַר (בלשון הכתוב[56]) „תחת אבותיך יהיו בניך", דער יורש איז עומד במקום המוריש, ער איז דער עצם המוריש, ובדרך ממילא האָט ער די בעלות אויף נכסי המוריש[57].

קומט אויס, אַז די מעלה פון ירושה אויף מכר און מתנה איז:

מכר ומתנה (וגורל) זיינען אַן ענין פון נתינה והשפעה, ס׳איז ניט ווי דער אדם איז פאַר זיך, נאַר ווי ער איז משפיע צו אַ צווייטן שחוץ הימנו: און דער חילוק צווישן זיי איז נאַר אין דער סיבה פון דער השפעה: ביי מכר איז דער לוקח (זיינע דמי המכר) די סיבת ההשפעה, און ביי מתנה איז עס דער רצון הנותן. אָבער אויך דער רצון הנותן איז צו געבן די זאַך צו אַ צווייטן.

משא״כ ביי ירושה איז ניט השפעה צו עמיצן וואָס איז חוץ ממציאות המוריש, דאָס וואָס דער יורש באַקומט די נכסים איז וויל ער איז עומד במקום המוריש[58].

ח. און דאָס איז דער אויפטו פון „מה יפה ירושתנו" לגבי „חלקנו" און „גורלנו":

„חלקנו" איז דער פאַרבונד פון אידן מיט אלקות — ווי דער אויבערשטער האָט זיך כביכול מצמצם געווען אַז די עבודה ומעלות פון אידן זאָלן ביי אים תופס מקום זיין. נאָכמער: לגבי דעם אויבערשטן אַליין איז כמש״נ[59] „גם בן ואח אין לו", און דאָס וואָס אידן ווערן אַנגערופן בשם „בנים" איז נאַר[60] ווי דער אויבערשטער איז זיך מצמצם כביכול אין דעם תואר פון „אב"[61]:

---

54) בכל הנ״ל (במעלת הבחירה בישראל לגבי זה שהם בנים למקום) — ראה בארוכה לקו״ש חי״א ע׳ 5 ואילך. חי״ח ע׳ 409 ואילך.

55) במתנה ישנו עוד (חסרון) הגבלה — שבאה מצד הגבלת ה„נייחא לנפשי״ שגרם המקבל. אבל מה שנוגע כאן בנוגע לגורל — הוא הענין שבפנים.

56) תהלים מה, יז. וראה ב״ב קנט, רע״א.

57) ראה בכ״מ בספרי הצפע״נ (שו״ת צפע״נ דווינסק ח״א סקי״ח. ווארשא ח״ב סקי״ח. צפע״נ מילוואיק יג. א). וע״ש שזהו החילוק בין ב״נ לבנ״י.

58) עפ״ז אולי יש להסביר מה שמשמע ברשב״א (שו״ת הרשב״א ח״ג סקכ״ה) דירושת היורשים הוא עם גמר מיתה לא לאחר מיתה — ראה קצה״ח ר״ס רנב.

59) קהלת ד, ח ובקה״ר עה״פ.

60) ראה קה״ר שם: בן מאין יש לו אלא שחבב הקב״ה לישראל וקראן בנים כו׳.

61) להעיר גם משהש״ר פ״ב, טז (א): הוא לי לאב ואני לו לבן . . הוא לי לרועה . . ואני לו לצאנו. וראה אוה״ת ראה ע׳ תשפד־ה. ע׳ תשצו. לקו״ש חט״ו ע׳ 253.

„גורלנו" — „בחר בנו" — איז דער קשר פון אידן מיטן אויבערשטן מצד דער מדריגה אין אלקות (און בא אידן) וואו מציאות (מצ"ע) איז ניט תופס מקום, דער קשר איז נאָר מצד בחירתו החפשית של הקב"ה:

אבער אעפ"כ, איז אויך „בחר בנו" ענינו וואס דער אויבערשטער קלייבט אויס אַ זאַך (וואס איז כביכול ניט ער) — וואָרום דער גדר פון „קלייבן" איז בשייכות צו אַ צווייטער זאַך (ס'איז נאָר אַז די סיבת הבחירה איז ניט מצד (מעלת הדבר) הנבחר נאָר דער רצון ובחירת הבוחר)[62].

משא"כ „ירושתנו" איז ענינו וואס אידן זיינען כביכול איין זאַך מיט עצמותו ית' (ישראל וקוב"ה כולא חד), דער פאַרבונד פון אידן מיטן אויבערשטן איז אין עצמותו ית', וואס איז העכער פון וועלכער־עס־איז תנועה של צמצום וכו'[63]. און דערפאַר ווערט עס אַנגערופן בשם „ירושה" — ווייל דאס איז דער גדר פון ירושה, וואס דער יורש איז עומד במקום המורישׁ, דער־פאַר וואס ער איז דער עצם המורישׁ.

ט. אט די דריי ענינים אין דער התקשרות פון אידן מיטן אויבערשטן — חלקנו גורלנו וירושתנו — זיינען פאַר־בונדן, בכללות, מיט די דריי כללות־דיקע תקופות פון עם ישראל: א) קודם מתן תורה, ב) נאָך מתן תורה — דער זמן פון עבודת ישראל בקיום התומ"צ, ג) לעתיד לבא, דער זמן הגמול ביז צו תכלית השלימות שבזה.

וי"ל הביאור אין דעם:

אויך פאַר מתן תורה זיינען אידן אַנגערופן געווארן „בנים", ווי עס שטייט ביי יציאת מצרים[64] „בני בכורי ישראל". אויך פאַר מ"ת איז געשטאַנען בגלוי די מעלה פון אידן לגבי אַלע אומות העולם (וואס דאס האט געבראַכט צו יציאת מצרים). אבער דאס איז אַלץ געווען אַ מעלה אין זייער[65] מציאות (און עבודה).

ביי מתן תורה איז נתגלה געווארן דער ענין פון „ובנו בחרת מכל עם ולשון"[66] — בחירת הקב"ה אין עם ישראל, (כנ"ל)[67]. און דערפאַר האט זיך דאס אויסגעדריקט אין נתינת התורה

---

62) באו"ת להרב המגיד ב, ג (ס"ו) (וכן בכתר שם טוב סרמ"א. וראה תורת הה"מ — לקו"א ואו"ת בתחלתם) מבואר, שצורתם של ישראל חקוקה במחשבתו ית' כמו שצורת הבן חקוקה במחשבת האב, אלא שאצל בני אדם שייך ענין זה (שצורת הבן חקוקה במחשבת האב) רק לאחרי שנולד הבן, משא"כ „אצל השם ית', שייך זה לומר אף קודם שנבראו ישראל הי' נחקק צורתם במחשבה".

אבל מובן, שאין זה הבחי' ד„חלקנו" (בן), כי בחי' מחשבה זו („קודם שנבראו ישראל") היא בדרגא שלמעלה מבחי' „אב", כי: „אב" פירושו ותוכן השם — שיש לו „בן", משא"כ בחי' המחשבה „קודם שנבראו ישראל", היא למעלה מבחי' („קודם" בעצם) „אב", ומה שצורת ישראל חקוקה במחשבה זו — הרי זה מפני שכן בחר הקב"ה בבחירתו החפשית, שצורתם של ישראל תהי' חקוקה בו (בדוגמת צורת הבן שחקוקה במחשבת האב).

*) וראה באו"א קצת ד"ה מים רבים תשל"ח ס"ה (לקו"ש ח"כ ע' 279. סה"מ מלוקט ח"א ע' רעו).

63) ראה המשך תער"ב (ח"ב ע' א'קמא), ד"ה תקעו תרצ"ד ס"ב (סה"מ תש"א ע' 7), דלעת"ל לא תהי' ההמשכה בדרך משפיע ומקבל כ"א גילוי העצמות ממש.

64) שמות ד, כב.

65) ועד לשורש הנברא, האבות ועבודתם, כדלקמן.

66) ראה שו"ע אדה"ז או"ח סי' ס ס"ד (ממג"א שם סק"ב) „שכשיאמר ובנו בחרת יזכור מ"ת". וראה תניא פמ"ט.

67) ראה לקו"ש חי"א שם.

והמצות צו אידן[68], און אין דעם איז באַ־ שטאַנען דער אויפטו פון תומ״צ (שניתנו במ״ת) לגבי דער עבודה פון אידן (האבות וכו׳) פאַר מ״ת — לפני מ״ת איז די עבודה פון אידן געווען געמאַסטן לויט כח הנברא (וויפל אַ נברא קען דערגרייכן מיט די אייגענע כחות): משא״כ ביי מ״ת, וואָס „נתן לנו את תורתו״[41] — איז אין די תומ״צ פאַראַן דער כח הבורא.

ולאחרי גמר קיום התומ״צ ווען ביי אידן נתגלה ווערן זייער עצמית׳דיקע מעלה — „מה יפה ירושתנו״ — דער ענין פון נחלה, אַז אידן זיינען חד כביכול מיט עצמותו ית׳[63].

יוד. וי״ל אַז דאָס איז דער ביאור אין דעם סיום פון ששה סדרי משנה — „עתיד הקב״ה להנחיל כו׳ להנחיל אוהבי יש״: דער רמב״ם[69] איז מבאר אַז דער לשון „יש״ ווייזט אויף „מציאות[70] התמידית אשר אין לה תכלית״, ד.ה. עצמותו ית׳[71], דער „יש״ האמיתי. און „להנחיל אוהבי יש״ מיינט — דאָס וואָס אַ איד ווערט איין זאַך, כביכול, מיטן „יש האמיתי״. און דאָס איז דער דיוק „להנחיל אוהבי יש״, ווייל די התאחדות פון אידן מיטן „יש האמיתי״ („יש המוחלט״[70]) איז מצד דעם ענין הנחלה, וואָס אידן זיינען כביכול „עצם המוריש״, כנ״ל[72].

און דערמיט וועט מען פאַרשטיין פאַרוואָס דער רמב״ם ברענגט ביי דער מצוה פון נחלות דוקא די ווערטער „(איש כי ימות) ובן אין לו״ — ווייל דער תוכן רוחני פון ענין הנחלה, גיט זיך אַרויס דוקא אין דעם ענין פון „ובן אין לו״:

די מעלות פון „חלקנו״ און „גורלנו״ זיינען פאַרבונדן מיט דער מדריגה ווי דער אויבערשטער איז זיך מתצמצם אין דער מדריגה פון „אב״ (וואָס גיט אָן אַרט אויף אַ צווייטער מציאות — אַ בן, און עס ווערט די מציאות); אפילו מצד דער מדריגה פון „גורלנו״, דאָס וואָס דער אויבערשטער איז בוחר אין אידן, איז דאָך אַבער דער תוכן ענין הבחירה — וואָס ער איז אין זיי בוחר, אַז זיי זאָלן זיין בנים[73].

משא״כ דער גדר פון „ירושתנו״ איז פאַרבונדן מיט עצמותו של הקב״ה, וואָס דאָרטן זאָגט מען „ובן אין לו״ — ער איז העכער פון וועלכן עס איז ענין שחוק הימנו (אפילו בדרך בחירה) — און דאָרטן זיינען אידן מושרש, ישראל וקוב״ה כולא חד.

(משיחות י״ג ניסן וש״פ שמיני תשמ״ה)

---

68) להעיר משערי אורה בהקדמה (ב, סע״א ואילך) ב„שרש מס״נ (שיש לנשי״) על התו״מ על קדה״ש״ שהיא „לפי ששרש אותיות התורה הוא בעצמות דחכ׳ דתורה הקדומה שהיא כח חכמתו העצמית ית׳ ממש שכלולה בעצמותו ממש (שלמעלה הרבה גם מבחי׳ כח המוליד לנש״י בדומה לו כו׳) והוא הי׳ ענין מס״נ דנש״י בזמן מ״ת כו׳״. ע״ייש שבמס״נ על תו״מ ב׳ טעמים כו׳. וראה לקו״ש חי״א שם הערה 49.

69) בפיהמ״ש סוף עוקצין.

70) כ״ה בתרגום קאפח. ובפיהמ״ש שלפנינו בשינוי לשון.

71) ראה רמב״ם בתחלתו ע״ד מציאות ואמתתה.

72) וראה גם לקו״ש חכ״ב ע׳ 50 (ואילך).

73) אלא שאינו נתפס בזה, כי מכיון שהסיבה לזה שהם בניו, היא הרצון בהם [לא כבבחי׳ „חלקנו״, שהסיבה לרצון דהקב״ה בישראל הוא לפי ש״ישראל הם „בנים״ והוא ית׳ הוא „אבינו״, ורצון זה הוא הכרחי, כביכול, משא״כ בבחי׳ גורלנו], דבחי׳ מחשבה זו מצ״ע היא מופשטת מצורת ה„בן״ (ישראל), כיון שהיא למעלה מתואר „אב״, ורק מצד רצון ובחירת הקב״ה בישראל נעשו ישראל בניו ית׳ ו„נחקקה צורתן״ (כנ״ל (הערה 62) בלשון ההי״מ) גם במחשבה זו, ולכן אינו נתפס בזה.

פינחס ב

א. אין פסוק[1] „צו את בני ישראל ואמרת אליהם את קרבני לחמי לאשי ריח ניחוחי תשמרו להקריב לי במועדו" שטעלט זיך רש"י אויף דעם וואָרט „במועדו" און איז מפרש: „בכל יום הוא מועד התמידים".

דאָרף מען פאַרשטיין:

וואָס איז רש"י מוסיף אויף דעם וואָס עס שטייט בפירוש תיכף אין דעם פסוק שלאח"ז[2]? דאָרטן שטייט „שנים ליום עולה תמיד", אַז דער זמן הקרבת התמידים איז תמיד, בכל יום — איז צוליב וואָס דאָרף דאָס רש"י מפרש זיין אין דעם ערשטן פסוק אויפן וואָרט „במועדו"[3]?

דער ראַ"ם לערנט אַז רש"י קומט ניט זאָגן אַז דאָס איז אַ מצוה הנוהגת בכל יום, וואָרום דאָס שטייט דאָך מפורש אין פסוק (כנ"ל), נאָר „הכי פירושה", אַז יעדן טאָג איז דער „זמן התמידים ואין שום מונע בהם שאפילו בטומאה מקריבין אותן ביומן".

אָבער דער פי' אין רש"י איז לכאו' צע"ג: רש"י האָט געשריבן פירושו (אויך) פאַר אַ בן חמש למקרא, היינו בלשון ברורה (אויך) פאַר עם, און אויב רש"י וואָלט געמיינט זאָגן אַז מ'איז מקריב די תמידים אַלעמאָל אפילו בטומאה, וואָלט ער דאָס געזאָגט בפירוש, ע"ד ווי ער זאָגט אין פ' בהעלותך[4] לגבי דעם וואָרט „במועדו" ועל־כער שטייט ביים קרבן פסח — „אף בשבת . . אף בטומאה"[5].

אויך דאָרף מען פאַרשטיין: פאַרוואָס טאָקע איז דאָ רש"י ניט מפרש „במועדו — אף בשבת אף בטומאה"?

און אע"פ אַז בנוגע לשבת דאָרף מען דאָ בפרש"י ניט קיין לימוד, ווייל דאָס שטייט בפירוש ווייטער אין פסוק[6] „עולת שבת בשבתו על עולת התמיד", דאָרף מען אָבער האָבן אַ לימוד אַז מ'איז מקריב דעם תמיד „אפילו בטומאה".

ב. דער אבן עזרא[7] טייטשט „במועדו" — „שלא יקדמו קודם הבוקר ושלא יאחר אחר הערב". ולפ"ז איז מובן פאַרוואָס עס דאָרף שטיין „במועדו", אע"פ וואָס עס שטייט ווייטער „שנים ליום עולה תמיד" און „את*[7] הכבש אחד תעשה בבוקר ואת הכבש השני תעשה בין הערבים", וואָרום דער פסוק קומט מדגיש זיין זמנו המדויק „שלא יקדמו . . ושלא יאחר כו'"[8].

---

1) פרשתנו כח, ב.

2) כח, ג.

3) בגו"א מבאר דכאן הוא עיקר הציווי, ומ"ש עוה"פ „שנים ליום גו' הוא (בלי רש"י) אזהרה לבית דין, עי"ש. אבל בפש"מ ובפרש"י כפשוטו לכאורה פי' „אזהרה לב"ד" הוא (רק) על ההכפלה „ואמרת להם".

4) ט, ב.

5) ותירוצו של הרא"ם „ומה שלא פירש פה במועדו אפילו בטומאה כמו גבי פסח הוא לב' סיבות הא' כו'" (עיי"ש) — לכאורה צע"ג, דגם לפירושו הוי לי' לרש"י לכתוב (להוסיף) כאן „אף בטומאה".

6) כח, יו"ד.

7) עה"פ. וכ"ה בחזקוני כאן בפי' השני.

*7) כח, ד.

8) ברבינו בחיי כאן לאחר שמעתיק לשון רש"י כתב „אבל בא לומר שלא יקדים כלום קודם עולת הבוקר ולא יאחר כלום אחר עולת הערב". אבל (נוסף לזה, שבפששי"מ אין ענין זה שייך לב„מועדו" —) ענין זה מבואר כבר לעיל בפ' צו (ו, ה) כמבואר בפרש"י שם.

וצריך ביאור: פאַרוואָאס לערנט ניט רש"י[9] ע"ד ווי דער פירוש פון אבן עזרא, וואָס לויט אים איז מובן פאַר־וואָס עס דאַרף שטיין „במועדו", און דאָס איז אַ פירוש וועלכער לייגט זיך בפשוטו של מקרא[10].

ג. וי"ל דעם ביאור בזה:

דער חילוק צווישן פירוש רש"י בפרשתנו און פרש"י אין פ' בהעלותך איז:

אין פ' בהעלותך קומט רש"י מפרש זיין דעם יתור פון דעם וואַרט „במועדו". וואַרום דער פסוק איז דאַרט גלייך ממשיך זמנו המדויק „בארבעה עשר יום בחודש הזה בין הערבים גו'"[11]. דעריבער לערנט רש"י אז דער יתור קומט צו לאַזן הערן אַ נייעם דין — „במועדו אף בשבת במועדו אף בטומ־אה".

משא"כ בפרשתנו איז ביי רש"י'ן שווער דער טייטש פון דעם וואַרט „במועדו": דער פשוט'ער טייטש פון „במועדו" איז — אין דעם זמן וואָס איז דערויף באַשטימט געווארן. און ווי רש"י טייטשט „למועדו"[12] — „לאותו מועד המיועד שקבעתי לך"[13].

ועפ"ז: בשלמא בנוגע לקרבנות שבת ור"ח ורגלים, קרבנות וואָס קומען מזמן לזמן, איז מובן דער לשון „במועדו" — יעדער קרבן איז מען מקריב אין דעם קבוע'דיקן טאָג וואָס מ'האָט פאַר אים באַשטימט, וואָס איז מיוחד לו.

אָבער בנוגע צום קרבן תמיד, וואָס פאַר אים, איז ניט אויסגעטיילט גע־וואָרן אַ ספעציעלער טאָג, מ'איז אים מקריב שטענדיק, תמיד, יעדן טאָג (וכשמו — קרבן תמיד: עולה תמיד[14]), פאָסט דאָך ניט ביי אים צו זאָגן דעם לשון „במועדו".

און דערפאַר לערנט ניט רש"י ווי דער פירוש האבן עזרא „שלא יקדמו קודם הבוקר ושלא יאחר אחר הערב" — וואַרום לפירושו באַציט זיך „במועדו" (ניט אויף דעם זמן המיועד וקבוע לקרבן תמיד, נאָר) אויף אַ הגבלה אין דעם זמן גופא (וואָס מ'איז מקריב — בכל יום ויום), אַז מען דאַרף זיין זהיר אויף ניט מקדים זיין זמנו קודם הבוקר און ניט מאחר זיין זמנו לאחר הערב — וואָס אויף דעם פאָסט ניט דער אויס־דרוק „במועדו"[15] — דאָס איז ניט אַ מועד קבוע, דער אויסגעטיילטער זמן פאַרן תמיד, נאָר אַ דין[16] (און בשייכות צו אַלע קרבנות[17]).

אויך: ס'איז ניט מסתבר צו טייטשן בפשוטו של מקרא כפירוש הנ"ל, וואַרום[18] דעמאָלט וואָלט „במועדו" גע־

---

9) להעיר דבפרש"י לא הובאה דרז"ל (תו"כ צו ז, לח. וראה גם חולין כב, א (ובפרש"י) וש"נ. ועד"ז הוא במגילה כ, סע"א) עה"פ (צו שם) ביום צותו, דכל הקרבנות אין כשרים אלא ביום.

10) וראה באר מים חיים (לאחי המהר"ל) כאן.

11) ט, ג.

12) וירא יח, יד. וראה גם פרש"י שם כא, ב.

13) וכהלשון (תרומה כה, כב) „ונועדתי לך שם", שפרש"י „כשאקבע מועד לך לדבר עמך . . למועד שאבוא שם לדבר אליך". וראה גם תצוה כט, מב־מג ובפרש"י.

14) פרשתנו כח, ג. ובתצוה (כט, מב): עולת תמיד.

15) ובפרט ע"פ המבואר לקמן ס"ו, דב„מועדו" קאי גם אמוספי שבת כו'.

16) וע"ד קרבן מוסף דשבת (וכיו"ב בר"ח ורגלים) דזמן המיועד וקבוע להקרבן הוא „ביום השבת", ומלבד זה יש דין מיוחד „על עולת התמיד" — „מגיד דאין קרבין אלא בין שני התמידים וכן בכל המוספים נאמר על עולת התמיד לתלמוד זה" (פרש"י כח, יו"ד), דזה אינו חלק מעצם קביעת זמן דהקרבן ביום השבת.

17) וראה לעיל הערה 9.

18) משא"כ ע"פ המובא לקמן ס"ו.

דאַרפט געזאָגט ווערן נאָך דעם ווי תורה זאָגט דעם זמן הכללי והפרטי פון הקרבתו „שנים ליום עולה תמיד את הכבש אחד תעשה בבוקר ואת הכבש השני תעשה בין הערביים". וואָרום דער „במועדו" איז לפירושו ניט קיין ביאור אין דעם עצם זמן נאָר אַ פרט און הגבלה אין זמנו הכללי דיום והפרטי דבוקר ובין הערביים, „שלא יקדמו קודם הבוקר ושלא יאחר אחר הערב".

פון דעם וואָס די תורה איז מקדים דעם וואָרט „במועדו" איידער דעם זמן הכללי, ועאכו"כ איידער דעם פרטית'דיקן זמן פון יעדן תמיד — בבוקר און בין הערביים, איז מובן, אַז דער „במועדו" רעדט אין דעם עצם זמן זיינעם.

דעריבער איז רש"י מפרש „בכל יום הוא מועד התמידים", אַז דער פסוק טוט דאָ אויף אַ נייע הגדרה בנוגע לקרבן תמיד:

בפשטות לערנט מען[19], אַז קרבן תמיד איז ניט גלייך צו אַלע קרבנות המועדים וואָס יעדער איינער פון זיי האָט זיין מועד, זיין זמן קבוע, משא"כ תמיד האָט ניט קיין מועד קבוע, מ'איז אים מקריב תמיד, יעדן טאָג, און דעריבער ווערט ער אָנגערופן „עולה תמיד"

— זאָגט רש"י אַז מיט „במועדו" קומט דער פסוק זאָגן אַז דער פירוש איז ניט אַזוי, נאָר אַז „בכל יום הוא מועד התמידים", יעדער טאָג איז אַ מועד אין אויסגעטיילטער זמן פאַר הקרבת התמיד של יום זה: כל יום ויום בפני עצמו איז אַ באָזונדער (מועד —)זמן פאַר דעם תמיד פון דעם טאָג, ביומו.

ד. למאי נפקא מינה אָט דער גדר פון דעם קרבן תמיד[20] אַז „בכל יום הוא מועד התמידים"? — איז דאָס מובן בפשטות:

ווייטער אין דער פרשה[6], בנוגע דעם קרבן פון שבת, שטעלט זיך רש"י אויף די ווערטער „עולת שבת בשבתו" און איז מפרש „ולא עולת שבת בשבת אחרת הרי שלא הקריב בשבת זו שומע אני יקריב שתים לשבת הבאה ת"ל בשבתו מגיד שאם עבר יומו בטל קרבנו".

ויש לעיין: ווי איז דער דין בנוגע לתמיד, צי בא קרבן תמיד יקריב שנים ליום הבא, אַדער „אם עבר יומו בטל קרבנו".

לכאורה וואָלט מען געקענט זאָגן אַז פון שבת לערנט מען דאָס אַפ בנוגע לכל הקרבנות, כדיוק לשון רש"י „מגיד שאם עבר יומו" (ניט „אם עבר שבתו" וכיו"ב), וואָס דערמיט איז „מגיד" אַז בא אַ קרבן, „אם עבר יומו — דער טאָג פון יעדן קרבן, איז — בטל קרבנו".

ס'איז אָבער שווער צו זאָגן אַזוי, וואָרום מיט עטלעכע פסוקים ווייטער אויפן פסוק[21] „זאת עולת חדש בחדשו" זאָגט רש"י „שאם עבר יומו בטל קרבנו ושוב אין לו תשלומין". דערפון איז מובן

---

19) מצד הלשון עולה (עולת) תמיד — וכפי שלמדנו ע"ע בפרש"י פ' תצוה כז, כ. כט, מב.

20) בצפנת פענח (מהד"ת כו, א. וראה גם שם פח, א): נ"מ גבי גדר תמיד אם החיוב בכל יום ויום פרטי להקריב אחד בבקר ואחד בערב או זה חיוב תמידי שבכל יום יקריב שני תמידים. ומבאר עפ"ז כוונת הירושלמי ברכות פ"ד ה"א „שתהא שחיטתן לשם היום".

אבל אין זה הענין המבואר בפנים. כי בפנים מדובר לא דהחיוב בכל יום ויום הוא פרטי, אלא — שכל יום ויום הוא זמן מסויים ומיוחד להקרבת התמיד ביום זה, משא"כ שאלת הצפע"נ היא לגבי החיוב דהקרבת התמיד (לא כ"כ לגבי עצם היום). וראה לקח טוב (להר"י ענגל) כלל ו (לג, א).

21) כח, יד.

אַז דער לימוד פון „עולת שבת בשבתו" איז ניט בנוגע יעדן קרבן.

נאָכמער: אפילו בנוגע לקרבנות המוספים שטייט אַ באַזונדער לימוד — פריער אין פ׳ אמור אויף „דבר יום ביומו"[22] טייטשט רש״י „הא אם עבר יומו בטל קרבנו".

ועפ״ז קומט לכאורה אויס, אַז בנוגע צום קרבן תמיד זאָגט מען ניט „אם עבר יומו בטל קרבנו"[23], דלא ככל קרבנות הנ״ל.

וע״פ ביאור הנ״ל בפירוש רש״י ״ל, אַז דער דין איז אויך באַ קרבן תמיד:

וויבאַלד אַז דער גדר פון קרבן תמיד איז, כנ״ל, ניט בלויז אַז מען דאַרף שטענדיק, בכל יום מקריב זיין אַ קרבן, נאָר „בכל יום הוא מועד התמידים", יעדער טאָג איז אַ באַזונדער מועד, אַן אויסגעטיילטער זמן קבוע ומיועד פאַר הקרבת התמיד דיום זה, איז במילא מובן אַז אויך אויפן תמיד איז חל דער כלל אַז אויב „עבר יומו" — וועלכער איז „מיועד" פאַר הקרבת תמיד דיום זה — איז „בטל קרבנו".

ה. פונדעסטוועגן דאַרף מען ניט האָבן אויף דעם אַ לימוד מיוחד (אַז אויך ביי „תמיד" איז דער דין אַז „עבר יומו כו׳") — אע״פ אַז שבת ורגלים זיינען דאָך זיכער אויסגעטיילטע טעג וואָס מ׳איז מקריב בהם קרבן, ואעפ״כ דאַרף מען ביי זיי יע האָבן אַ פסוק ולימוד מיוחד אַז „אם עבר יומו בטל קרבנו"

— ווייל עס איז פאַראַן אַ חילוק עיקרי צווישן די קרבנות פון שבת כו׳ און קרבן תמיד:

די אויסגעטיילטקייט (לגבי שאר ימות השנה) פון שבת און רגלים, איז ניט מצד הקרבת הקרבנות שבהם, נאָר מצד עצמם: שבת איז אַ יום קדוש און איז אסור במלאכה, ועד״ז די יו״ט — זיינען ימים מיוחדים באיסור עשיית מלאכה ובמצות המיוחדים להם; נאָר אין די טעג קומען צו אויך חיובים פון בריינגען קרבנות המיוחדים להם[24].

און דערפאַר, איז לולא דעם לימוד מיוחד, וואָלט געקענט זיין אַ קס״ד אַז מ׳זאָל דעם קרבן משלים זיין בשבת הבאה, ועד״ז בנוגע די יו״ט[25].

משא״כ בנוגע לתמידים, איז לויט פירוש רש״י אַז „בכל יום הוא מועד התמידים", איז די אויסגעטיילטקייט פון דעם טאָג נאָר דורך, צוליב, דעם קרבן ליום זה, ובמילא איז פשוט[26] אַז „אם

22) כג, לז.

23) ודוגמתו: פ״ש וקרבן חה״ש. וראה לקמן וכן הערה 33.

ע״ד ההלכה — ראה ברכות (כו, א) דנקט הגמרא בפשיטות דבנוגע לקרבן אומרים עבר יומו בטל קרבנו, ושם מדובר בקרבנות תמיד (ראה פרש״י שם בסוף הע׳ ובמהרש״ל שם). וראה תמורה יד, א. תו״כ אמור שם.

אבל — כ״ז אינו שייך לפרש״י עה״ת — פשוטו של מקרא.

24) וכפשטות הכתובים בפ׳ מועדות (אמור כג, ד ואילך), שבכל מועד מקדים הכתוב ענינו המיוחד — המצות׳ ואיסור עשיית מלאכה, ואח״כ הקרבן דהיום. ובפ׳ משפטים (כג, יד ואילך), ובפ׳ תשא (לד, יח ואילך) לפנ״ז — נזכרו הרגלים בפ״ע, ולא קרבנות שלהם.

25) בנוגע לר״ח ראה לקמן הערה 30.

26) דאם כל יום ויום הי׳ חלוק ומיוחד בפ״ע בלא״ה, אלא דישנו חיוב להקריב בכל יום קרבן, הי׳ מקום (לקס״ד) להשלים קרבן דיום זה ביום (אחד) שלאחריו, אבל מכיון דכל יחודו דהיום הוא מצד הקרבן דיום זה, אין מקום להשלים ולהביא קרבן זה למחרתו — שהרי אינו יום שלפניו.

•) אלא שמצוה המיוחדת דחג השבועות — „יום הביכורים" — היא „והקרבתם מנחה חדשה לה׳ וגו״ (אמור כג, טז ואילך), ואדרבא — בחגה״ש לא נזכר כלל בפ׳ אמור קרבן מוסף שלו (ראה פרש״י שם, יט).

עבר יומו" — דער טאָג וואָס איז אויס־געטיילט און מיועד פאַר דעם תמיד של יום זה, איז „בטל קרבנו"[27], קען מען עס ניט ברייגען מאָרגן, וואָס איז אויסגע־טיילט בפ"ע פאַר דעם תמיד דיומו (פון דעם מאָרגן).

ו. דאָס איז אַבער נאָך ניט קיין ביאור מספיק:

ס'איז מסתבר צו זאָגן, אַז דער ערשטער פסוק פון פרשת הקרבנות „צו את בני ישראל ואמרת אליהם את קרבני לחמי לאשי ריח ניחוחי תשמרו להקריב לי במועדו" איז אַ הקדמה כללית צו די אַלע קרבנות וואָס קומען בהמשך הפר־שה — תמידים, מוספי שבת ור"ח ורגלים, וואָס זיי אַלע זיינען „לחמי לאשי גו", און מיט „ואמרת להם זה האשה אשר תקריבו גו" הויבט אָן דער פסוק אויסצוטיילן די פרטי הקרבנות, יעדערן בפ"ע — אַנהויבנדיק פון קרבן תמיד.

ולפ"ז קומט אויס אַז אויך דער וואָרט „במועדו" גייט אויף די אַלע קרבנות, ווי דער פסוק רעכנט וויטער די זמנים פון יעדן קרבן, שבת ר"ח ורגלים (רש"י איז נאָר מבאר[28] אַז אויך באַ תמיד איז דער זעלבער פירוש פון „במועדו" וויבאַלד אַז „בכל יום הוא מועד התמידים").

ובמילא מובן, אַז די קרבנות פון שבת ר"ח ורגלים זיינען ניט קיין ענין נוסף אויף די טעג, נאָר די אויסגעטיילטקייט פון די טעג איז (אויך) צוליב די קרבנות של היום, די טעג זיינען מיועד וקבוע פאַר די קרבנות שביום זה[29].

והדרא קושיא לדוכתא: פאַרוואָס דאַרף מען אַ לימוד מיוחד (בנוגע שבת ור"ח) אַז „אם עבר יומו בטל קרבנו"?

ז. ויש לומר דעם ביאור בזה — בהקדים הביאור אין די חילוקי הלשונות וואָס מען געפינט דערביי: באַ שבת שרייבט רש"י אַן אריכות „הרי שלא הקריב בשבת זו שומע אני יקריב שתים לשבת הבאה ת"ל בשבתו מגיד שאם עבר יומו בטל קרבנו", משא"כ מיט עטליכע פסוקים וויטער, ביי ר"ח זאָגט רש"י בקיצור (וביחד עם זה גם הוספה „ושוב כו") „שאם עבר יומו בטל קרבנו ושוב אין לו תשלומין".

און פריער אין פ' אמור אויפן פסוק „דבר יום ביומו" זאָגט רש"י בקיצור (ובלי ההוספה): „הא עם עבר יומו בטל קרבנו".

איז בשלמא באַ ר"ח, וויבאַלד אַז דאָס קומט מיט עטלעכע פסוקים לאחרי פירושו אויף „בשבתו", איז מובן וואָס ער דאַרף ניט נאָכאַמאָל איבער'חזר'ן באריכות „הרי שלא הקריב בר"ח זו וכו'"[30]. אַבער בנוגע לקרבנות המועדים בפ' אמור (שלפני זה ובספר אחר), פאַר־וואָס זאָגט ער דאָרטן בקיצור און זאָגט ניט ע"ד ווי ער זאָגט דאָ בנוגע לשבת „הרי שלא הקריב בשבת זו וכו'"?

---

27) וע"ד קרבן פסח דזמנו בי"ד בניסן בין הערבים, דגם בו נאמר (בהעלותך ט, ב) „במועדו" (כנ"ל בפנים), דלא הי' קס"ד להשלים הקרבן, אלא שבאה פרשה וציווי בפ"ע מאת ה' — הפרשה דפ"ש.

28) ומובן בפשטות יותר הטעם ל„ביאור" זה, מכיון ש„במועדו" קאי על „תמיד" ומוספי שבת כו' יחד.

29) להעיר ממ"ש בפ' אמור כג, לז.

30) ומזה שהוסיף רש"י „שוב אין לו תשלומין" משמע שהמדובר לא בתשלומין בר"ח הבא כ"א בהימים שלאחרי ר"ח זה, שא"א להשלים קרבן דר"ח בימי החודש שלאחריו (משא"כ בשבועות), משא"כ בשבת אין קס"ד אפילו להשלים קרבן שבת בימות החול — ראה דברי דוד להט"ז כאן כח, יו"ד.

מפרשים זאגן[31], אז בא רגלים דארף מען ניט אנקומען צו א לימוד „שאין מביאין עולת י"ט בי"ט אחר", וואָרום ס'איז פשיטא אז „אם לא הקריבו בפסח שלא יקריבו בשבועות תשלומין לפסח[32] אע"ג דשוין בקרבנותיהם מ"מ תרי שמות נינהו אבל שבתות ור"ח דכולהו חד שמא נינהו סד"א שיקריב בשביל תשלומי ראשון קמ"ל".

ולפ"ז, איז דער לימוד „דבר יום ביומו" בנוגע לקרבנות הרגלים שולל די תשלומין פון איין טאָג יו"ט אין דעם שפעטערדיקן טאָג (טעג) אין דעם זעלבן יו"ט[33] גופא — בז' ימי הפסח וז' ימי הסוכות[34].

די שאלה איז אָבער: פאַרוואָס זאָל מען ניט דאַרפן קיין לימוד אז „אם לא הקריב בפסח זה יקריב שתים בפסח הבא"[35], ועד"ז בנוגע לשבועות*[35].

ח. וי"ל דעם ביאור אין דעם:

אין דעם גדר פון תשלומין זיינען דאָ כמה אופנים, ומהם: א) מצד דעם גברא,

31) ביאורי מהרא"י על פרש"י פרשתנו (והובא בש"ח כאן).

32) להעיר מל' הרמב"ם דלקמן הערה 41: למחר או למועד אחר. ואכ"מ.

33) וע"ד תשלומי שלמי חגיגה (אמור שם, לט בפרש"י). וראה הערה 38.

34) ראה רא"ם לפרש"י אמור שם.

35) ואף שכבר ידעינן שאין תשלומין בחג זה עצמו (כפרש"י אמור, כג"ל) — הרי שם עכ"פ יש הקרבת קרבן בחג זה, משא"כ אם לא הקריב בפסח זה כלל, קס"ד שיקריב שתים לפסח הבא.

35*) במשכיל לדוד פרשתנו: והשתא דכתבי' רחמנא בשבת ור"ח אתו כולהו מועדות מנייהו במה מצינו דלית להו תשלומין לא של פסח בעצרת ולא של פסח שנה זו בפסח של שנה אחרת. אבל — לא מצינו לימוד כזה („מה מצינו") בפרש"י, בפששי"מ.

וראה בכללות חילוק הלימודים ב„אם עבר זמנו בטל קרבנו" במפרשי רש"י כאן ובפ' אמור. ובמפרשי הספרי כאן.

ער קומט משלים זיין דעם חיוב וואָס ער האָט געדאַרפט טאָן אָ פריערדיקן טאָג, וכיו"ב. ב) מצד דער חפצא, אָ זאָך וואָס מ'האָט געדאַרפט טאָן מיט אָ געוויסער חפצא, טוט ער דאָס מיט דער חפצא בזמן שלאח"ז.

[וע"ד די תשלומין מצד דער מצוה פון „והשיב את הגזילה אשר גזל"[36], וואָס בשעת די גזילה קיימת, גיט ער אָפ די זאָך אַליין, און איז מקיים „והשיב את הגזילה" כפשוטו (חפצא); בשעת די מציאות איז מער ניט קיים, צאָלט ער אָפ די שווי פון דער גזילה און איז משלים דעם חיוב מצוה וואָס ליגט אויף אים (גברא)[37].

וע"ז בנוגע להקרבת הקרבנות: מצד דעם וואָס יעדער קרבן האָט זיין קבוע־דיקן זמן — „במועדו", איז מובן אז דעם קיום החיוב והמצוה פון הקרבת קרבן ביום זה קען מען ניט מקיים זיין דורך'ן מקריב זיין אים אין אַן אַנדער טאָג[38]. און דאָס איז רש"י מדגיש בנוגע לתמידים אז „בכל יום הוא מועד התמידים", במילא האָט קיין אָרט ניט אז דעם קיום מצות הקרבת התמידים דיום זה, זאָל מען מקיים זיין דורך ברענגען אים אין אַ צווייטן טאָג וואָס איז ניט „מועדו".

ועד"ז איז מובן בנוגע אַלע קרבנות שבפרשתנו וואָס „במועדו" גייט אויף זייער זמן קבוע ליום מסוים, די מוספי שבת בשבת, ר"ח ורגלים — ס'איז ניטאָ

36) ויקרא ה, כג.

37) אף שלא נזכר בפרש"י עה"ת ויקרא שם, דרשות רז"ל בזה (ראה ב"ק סו, א. וש"נ. וראה פרש"י סנהדרין עב, א ד"ה אבל לענין. רמב"ם הל' גניבה פ"א ה"ב. הל' גזילה ואבידה פ"א ה"ה. ועוד) — מובן ענין הנ"ל גם להלומד פששי"מ, דהרי סברא היא.

38) וענין התשלומין מצינו בפששי"מ רק בקרבן יחיד — שלמי חגיגה, וגם ע"ז צריך לימוד מיוחד (פרש"י אמור כג, לט).

קיין קס"ד אז בשעת מ'אט פארפעלט צו מקריב זיין מוסף שבת זאל מען משלים זיין די מצוה וחיוב דיום זה בשבת הבאה (וכיו"ב בר"ח ורגלים).

ט. די שאלה בלייבט אבער: ווי־באלד אז ס'איז דא די מציאות פון דעם קרבן, דער כבש המזומן פאר דעם תמיד דיום זה, זאל מען דעם כבש מקריב זיין למחר, ועד"ז במוספי שבת — זאל מען מקריב זיין בשבת הבאה די כבשים וואס זיינען געווען אנגעגרייט פאר דעם פריערדיקן שבת, מצד דעם וואס דאס איז א כבש המזומן פאר א תמיד אדער פאר שבת. (און אפילו אויב מ'האט נאך ניט אנגעגרייט דעם כבש לתמיד אדער למוסף שבת וכיו"ב, ווי־באלד אבער ס'איז דא די געלט בקודש (בלשכה), מיוחד ומזומן פאר די כבשי התמיד ומוספי שבת, זאל מען דאס נוצן פאר דער הוספה בתמידים דלמחר, ועד"ז בנוגע לשבת).

און דאס איז דער חידוש "הרי שלא הקריב בשבת זו שומע אני יקריב שתים לשבת הבאה": די קס"ד דא איז ניט אז מ'זאל משלים זיין דעם חיוב מצות הקרבת מוסף שבת שלפנ"ז[39], נאר מצד דער מציאות פון די כבשים לקרבן (אדער די געלט לקרבן).

— איז אויך דעם לערנט מען אפ פון "בשבתו" — "מגיד שאם עבר יומו בטל קרבנו", ס'איז ניטא די מציאות פון דעם "קרבנו", ניט בלויז ס'איז ניטא דער חיוב מצות הקרבתו פון פריערדיקן שבת, נאר בשעת אז "עבר יומו" איז נתבטל געווארן דער קרבן שבת זו.

און דעם דין לערנט מען אפ אויך בנוגע לר"ח ורגלים.

משא"כ בנוגע לתמיד, אע"פ אז "בכל יום הוא מועד התמידים" — איז ניטא קיין קס"ד אז מ'זאל מקיים זיין דעם חיוב תמיד דהיום מיט זיין הקרבה למחר, וויבאלד אז מחר איז ניט "מועדו"[40]. מ'האט אבער ניט קיין לימוד אז "בטל קרבנו", אז די מציאות הקרבן ווערט בטל. במילא איז ע"פ פשוטו של מקרא יש לומר אז מ'קען (נאכמער — מ'דארף) מקריב זיין די תמידים למחר, וויבאלד אז ס'איז דא די מציאות (אדער די דמי) הקרבן[41].

ועפ"ז איז מובן בפשטות, אז בנוגע לרגלים איז ניטא אפילו קיין קס"ד אז אויב מ'איז ניט מקריב בפסח, יקריב שתים בפסח הבא וכיו"ב בשבועות

— וואס די שקלים פון יעדן יאר ווערט זיינען צוליב קויפן קרבנות צבור של כל שנה ושנה זיינען דאך אנ־דערע בכל שנה ושנה, ווי רש"י האט שוין מפרש געווען פריער[42] ("נתנו כל אחד מחצית השקל והן לקנות מהן קרבנות צבור של כל שנה ושנה"), איז ניטא קיין סברא אז מ'זאל ברענגען די קרבנות פון איין שנה אין א חג פון דער צווייטער שנה (אפילו מצד די מציאות הקרבן, ניט נאר מצד דער השלמה פון דעם חיוב ומצוה כנ"ל), וויבאלד די שקלים של שנה זו האבן קיין שייכות ניט צו די קרבנות (ודמי הקרבנות) שבשנה שני[43].

---

39) ולכן אין רש"י כותב "שומע אני ישלים לשבת הבאה" וכיו"ב. ולהעיר משינוי לשון רש"י "יקריב שתים לשבת הבאה" ולא כבספרי "יקריב לשבת הבאה".

40) ראה לעיל הערה 26.

41) להעיר מלשון הרמב"ם הל' תמידין ומוספין ספ"ח (מתמורה יד, א): ואינן חייבין להקריב השאר למחר או למועד אחר אלא כל קרבן צבור שעבר זמנו בטל קרבנו.

42) תשא ל, טו.

43) ע"ד ההלכה — ראה רמב"ם הלכות שקלים פ"ד הי"א.

יו"ד. פון יענה של תורה שבפירוש רש"י זה:

עס איז ידוע אַז די השראת השכינה אין מקדש (וע"ז בכל העולם כולו) איז געווען דורך די קרבנות[44]. וכמובן, איז יעדער סוג פון קרבנות פאַרבונדן מיט אַן אַנדער אופן אין דער השראה (לויט די גדרים ותנאים פון כל קרבן וקרבן).

ועד"ז בנוגע די קרבנות שבפרשתנו — וואָס זיי טיילן זיך אין צוויי סוגים: א) קרבן תמיד, וואָס ווערט געבראַכט שטענדיק בכל יום ויום, ב) מוספי שבת ר"ח ורגלים — זיינען זיי פאַרבונדן מיט צוויי (כללית'דיקע) אופנים אין השראת הקדושה:

די קרבנות פון מוספי שבת, ר"ח ורגלים, טוען אויף די השראת הקדושה וואָס מאַכט איבער דעם „זמן" — אין די טעג איז מאיר אַ קדושה (קדושת שבת, ר"ח ויו"ט) בגלוי וואָס פועל'ט אַז דער זמן זאָל ווערן אַ זמן קדוש.

אָבער דערפון וואָס די קדושה בימים אלו מאַכט איבער דעם זמן, איז פאַר־שטאַנדיק, אַז עס האָט אַ הגבלה, וואָס דערפאַר איז די „השראה" פאַרבונדן מיט אַ יום מסויים דוקא[45].

ביי קרבן תמיד איז פאַרקערט: דאָס איז אַן ענין וואָס איז דאָ שטענדיק, תמיד, אַן הגבלות, וואָס דערפון איז פאַרשטאַנדיק אַז די השראת הקדושה[46] שעל ידי קרבן תמיד איז (פאַרבונדן מיט דער התגלות פון דעם אויבערשטן אַליין ביי וועמען ס'איז) ניט שייך קיין שום שינויים ח"ו, ובמילא איז עס מאיר ושורה שטענדיק, בלי כל הגבלה.

און דאָס גופא איז דער טעם פאַר־וואָס דאָס פועל'ט ניט אַז יעדער טאָג זאָל ווערן אַ יו"ט — וואָרום וויבאַלד אַז די השראת הקדושה שעל ידי התמיד איז פאַרבונדן מיט(ן אויבערשטן מצ"ע וואָס „אני ה' לא שניתי"[47], איז עס ניט אין גדר פון זמן, נאָר העכער פון זמן.

יא. קען מען דאָך מיינען אַז עס „בלייבט" העכער פון זמן און פועל'ט ניט אין זמן — טוט אויף דער פסוק אַז דאָס איז ניט אַזוי, נאָר אַז אויך דעם קרבן תמיד דאַרף מען מקריב זיין „במועדו" — אַז „בכל יום הוא מועד התמידים":

אע"פ אַז דאָ רעדט מען וועגן אַ השראה באופן של „תמיד" (און „לא שניתי") — איז אָבער ניט דער פירוש אַז עס האָט ניט קיין (שייכות ו)פעולה אויפ'ן זמן, נאָר „בכל יום הוא מועד התמידים", דער טאָג — דער זמן גופא — ווערט אַנדערש מצד דעם קרבן תמיד, נאָר דאָס זעט זיך ניט בגילוי.

קומט אויס אַז אין דעם ענין פון קרבן תמיד ווערט אַ חיבור פון שני הפכים — „תמיד" (וואָס איז ניט אין גדר זמן) און

---

44) ראה כוזרי מאמר ב' פכ"ו. סידור (עם דא"ח) לג, ב־ג. אוה"ת פרשתנו ע' א'עב ואילך (ובהנסמן שם). ויצא קפט, א. ובכ"מ.

ולהעיר מלשון הרמב"ם ריש הלכות בית הבחירה: „מ"ע לעשות בית לה' מוכן להיות מקריבין בו הקרבנות כו' שנאמר ועשו לי מקדש". ולהעיר שלכמה גי' הביא הרמב"ם במנין המצות בריש ספר היד מ"ע כ גם סיום הכתוב „ושכנתי בתוכם" (ראה רמב"ם ספר המדע ירושלים תשכ"ד).

45) אע"פ ד„עת רצון שלמעלה . . וקדושת שבת ויו"ט הוא למעלה מגדר המקום והזמן" (שו"ע אדה"ז או"ח מהד"ת ס"א ס"ח), הרי זה ביחס להגבלה דמקום ודכניסת הזמן דלמטה (כמבואר שם). ואכ"מ.

46) להעיר מעשר קדושות (במקום) זו למעלה מזו (כלים פ"א מ"ו ואילך. רמב"ם הל' ביהב"ח פ"ז הי"ג ואילך). וראה לקמן הערה 49.

47) מלאכי ג, ו.

„במועדו" — דאָס ווערט נמשך[48] אין אַ מועד וזמן קבוע[49].

יב. דער ענין אין עבודת האדם לקונו:

בשעת בייַ אַ אידן איז זיין עבודה באופן „תמיד", איז באַ אים ניטאָ קיין שינויים בעבודתו: סיי בימות החול סיי בשבת ויו"ט ביז ביוהכ"פ (שבת שבתון)[50] — אין וועלכן מעמד ומצב ער זאָל נאָר זיין, און וואָס פאַר אַן עבודה ער טוט — הערט זיך ביי אים איין זאַך: קיום רצון פון אויבערשטן, „שאמרתי ונעשה רצוני"[51]. וואָס אזאַ אופן „עבודה" נעמט זיך מצד דעם וואָס מ'איז אינגאַנצן איבערגעגעבן צום אויבערשטנס רצון, באַ אים „לייכט" (און ער „פילט") דאָס וואָס „אני ה' לא שניתי", ובמילא איז אויך ביי אים ניטאָ קיין שינוי בעבודתו.

און דאָס איז רש"י מדגיש, אַז דורך דער עבודה פון „תמידים" ווערט „כל יום" אַ „מועד", ווערט איבערגעמאַכט יעדער טאָג זיינער, ביז אַז יעדער טאָג איז אַן „אויסגעטיילטער" טאָג, ס'איז ניט קיין יום חול כשאר ימי החול נאָר אַ יום מיועד וקבוע אויף זיין קרבן — קירוב לה'.

און דורך דעם ווערט אויסגעפירט די שלימות הכוונה פון נתאווה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים[52], אַז מען פועל'ט קדושה ניט נאָר אין ימים מיוחדים וקבועים בשנה, נאָר אין יעדן טאָג, אויך אין יעדן וואָכעדיקן טאָג,

וואָס דאָס איז ממהר דעם קיום היעוד פון שבת בכל הימים, ווען יעדער יום רגיל ווערט זיין אַ יום שבת קודש — יום שכולו שבת ומנוחה לחיי העולמים[53].

(משיחות ש"פ פינחס תשל"ב, תשד"מ)

---

48) להעיר מלקו"ת צו (ח, ב) בביאור מנחת כה"ג דנאמר בה „מנחה תמיד דהיינו עד עולם ואעפ"כ הוא בחי' ביום המשח אותו כו'". ע"ש. וראה לקו"ש חכ"ב ע' 27 ואילך.

49) להעיר מחיבור ב' ההפכים במקום, ד„מקום ארון אינו מן המדה" (יומא כא, א), אף שהוצרך להיות בדיוק „אמתים וחצי ארכו ואמה וחצי רחבו גו'" (תרומה כה, יו"ד).

50) בעבודה המיוחדת דשבת, או דיו"ט כו'.

51) פרש"י פרשתנו כח, ח (בנוגע לקרבן תמיד). ובכ"מ.

52) תנחומא נשא טז.

53) תמיד בסופה.

מטות

א. אין הלכות נדרים[1] ברענגט דער רמב"ם (פון משנה[2]) דעם דין בנוגע צו נדרי קטן, וז"ל:

קטן בן שתים עשרה שנה ויום אחד וקטנה בת אחת עשרה שנה ויום אחד שנשבעו או נדרו . . בודקין אותן ושואלין אותן אם יודעין לשם מי נדרו . . נדריהן קיימים . . ואם לא ידעו אין בנדריהם ובדבריהם כלום. וצריכין בדיקה כל השנה כולה שהוא שנת י"ב לקטנה ושנת י"ג לקטן (ד.ה.[3] אַ קטנה — פון תחילת שנת י"ב (בת י"א ויום אחד) ביז זי ווערט אַ בת י"ב ויום א'; און אַ קטן — פון תחילת שנת י"ג (בן י"ב ויום א') ביז ער ווערט אַ בן י"ג ויום א').

(און אין דער הלכה שלאח"ז איז ער ממשיך:) כיצד הרי שנדרו . . בתחלת שנה זו ושאלו אותן ונמצאו יודעין ונתקיים נדרן ונדרו נדר אחר אפילו בסוף שנה זו צריכין בדיקה ואח"כ יתקיים. ואין אומרין הואיל ונמצאו יודעין בתחלת השנה אין צריכין בדיקה אלא בודקין אותן את כל השנה הזו כולה.

פרעגט דער כסף משנה[4]: „איני יודע מאין לו זה דבגמ'[5] הכי אמרינן . . בודקין כל י"ב למה לי סד"א . . היכא דבדקנא ל' (יום) ולא ידעה להפלות אימא תו לא ליבדוק קמ"ל. ומשמע דטעמא משום דלא ידעה להפלות, הא אם ידעה להפלות לא צריך תו בדיקה".

1) פי"א ה"א.
2) נדה פ"ה מ"ו (מה, ב).
3) וכן הפירוש ב„שנת י"ב . . ושנת י"ג" בכ"מ להלן בהשיחה.
4) וכן בב"י לטיו"ד סרל"ג.
5) נדה שם.

און ער איז מסיים: ואפשר שרבינו הי' גורס[6] היכא דבדקנא ל' וידעה להפלות אימא תו לא ליבדוק קמ"ל.

אויך דער רדב"ז זאגט „ונראה דגרסת רבינו היא וידע להפלות וכו'", און איז מוסיף: „וזו גרסא נכונה דאי לגרסת הספרים איכא לאקשויי[7] וכי מפני שלא ידע להפלות בתחלת השנה לא ידע להפלות בסוף השנה ומאי קמ"ל תנא דאמר בודקים כל השנה, ולפי גרסת רבינו קמ"ל טובא" (אז אע"פ וואס „נמצאו יודעין בתחלת השנה" שטעלט מען אים ניט אויף דער חזקה אַז ער איז „יודע להפלות", נאָר ער דאַרף נאָך אַמאָל בדיקה „אפילו בסוף שנה זו"[8]).

אָבער אין פירוש המשניות[9] שרייבט דער רמב"ם בפירוש „נבדקים כל י"ב . . הי' עולה במחשבתינו . . אם ישאלום שלשים יום ומצאם שלא יבינו נסתלקה חקירתם אמר אין הענין כן" — ד.ה. אַז אויך ביים רמב"ם איז געווען די גירסא אין גמרא „ולא ידעה להפלות"[10].

6) וראה גם סמ"ג לאוין רמב.
7) ועד"ז הקשה בב"ח לטיו"ד שם. וראה גם משנה אחרונה למשניות נדה שם (וראה חכמת בצלאל שבהערה 13), דמה שייך לאחזוקה בקטנה (רע"ב נדה שם. וכן ברש"י נדה שם ד"ה תו לא ניבדוק), ובפרט שעשוי' להשתנות דהיכא דקשישא טפי אתיא לכלל דעת יותר (וראה בפרטיות אנציקלופדי' תלמודית ערך חזקה (ב) — דמעיקרא סט"ו. ושו"ג). וראה לקמן הערה 13, 25.
8) ראה מאירי נדה שם „ונראה לי הטעם מפני שמא כשבדקנום וידעו מקרה הוא שהי'". ובב"ח שם — „דאיכא למימר דילמא בסוף השנה שכחו". וראה לקמן סעיף ג וסעיף ה.
9) נדה שם.
10) כמו שהעירו בכמה מפרשים.

ב. אין מאירי[2] שטייט: „שבודקין בכל השנה ר״ל שאפילו בדקנו בתחלתה . . ולא ידעו ואחר כך נדרו אין אומרין כבר נבדקו ואינן יודעין, שמא למדו וידעו, וכן בהפך אפילו נמצאו יודעין בתחלת השנה וידעו ונתקיים נדרם ואח״כ נדרו אין מקיימין אותן אלא אחר בדיקה״.

ועפ״ז קען מען זאָגן אַז דער רמב״ם לערנט, אַז כאָטש די גירסא אין גמרא איז (כלפנינו) „סד״א . . היכא דבדקנא ל׳ ולא ידעה להפלות״ — איז אַבער דער דין (פון חיוב בדיקה) אויך „בהפך״, אַז „אפילו נמצאו יודעין בתחלת השנה וידעו ונתקיים נדרם ואח״כ נדרו אין מקיימין אותן אלא אחר בדיקה״.

און דאָס וואָס דער רמב״ם ברענגט נאָר דעם אופן פון „אפילו נמצאו יודעין״ — קען מען פאַרענטפערן, ווייל אין דעם איז פאַראַן אַ גרעסערער חידוש ווי אין דעם דין אַז „אפילו בדקנו . . ולא ידעו״ דאַרף האָבן אַ בדיקה (וכנ״ל פון רדב״ז).

אַבער דער תירוץ איז לכאורה ניט גלאַטיק, דממה־נפשך: אויב אין דעם דין איז טאָקע פאַראַן אַ גרעסערער חידוש — פאַרוואָס זאָגט עס ניט די גמרא? דערפון וואָס די גמרא זאָגט ניט דעם חידוש איז מובן (כנ״ל פון כסף משנה), אַז „אם ידעה להפלות (בתחלת השנה) לא צריך תו בדיקה״ (ווייל מען שטעלט אים אויף דער חזקה אַז „יודע להפלות״).

ג. בשנים האחרונות האָט זיך אָפּ־געדרוקט[11] די מהדורא בתרא פון פירוש המשניות של הרמב״ם, און דאָרטן שטייט טאָקע „והי׳ עולה בדעתינו שלדעת האומר כן אם נשאלו . . ומצא־נום מבינים נחדל מלבדקם״ — ד.ה. אַז דער רמב״ם (במשנה אחרונה שלו) איז טאָקע גורס אין גמרא „וידעה להפלות״ (וכתירוץ הכסף משנה והרדב״ז).

עס בלייבט אַבער ניט מובן: דערפון גופא וואָס אין „מהדורא קמא״ האָט דער רמב״ם אָנגענומען די גירסא „ולא ידעה להפלות״ (און די מהדורא פון פירוש המשניות איז נתפרסם געוואָרן בכל תפוצות ישראל במשך כל הדורות) — איז מובן, אַז לשיטת הרמב״ם האָט אויך דאָס אַן אָרט (און ער נעמט אַן איינעם פון די כמה תירוצים אין מפרשים[12] אויפן קס״ד „היכא דבדקנא . . ולא ידעה להפלות אימא תו לא ליבדוק״) — דאַרף מען געפינען אַ הסברה פאַרוואָס האָט דער רמב״ם חרטה געהאַט און אָנגענומען דוקא די גירסא בלתי נפוצה „וידעה להפלות״?

דער וואונדער איז נאָך גרעסער: לויט גירסת הרמב״ם (במהדורא בתרא) „וידע־עה להפלות״ וועט אויסקומען אַ חידוש נפלא — אַז אע״פ וואָס בכל התורה כולה פאַרלאָזט מען זיך אויף אַ חזקה, איז בייַ נדרים אַנדערש, און כאָטש מ׳האָט אים שוין בודק געווען און ער איז מוחזק געוואָרן שיודע להפלות, דאַרף ער האָבן אַ בדיקה מחדש, אפשר האָט ער זיך געביטן[13]!

נאָכמער: פון לשון הרמב״ם „צריכין בדיקה ואח״כ יתקיים״ איז גאָר משמע,

---

11) הוצאת (ותרגום) קאפח (ע״פ כתבי־יד תימנים).

12) ראה מפרשי הש״ס לנדה שם (חכמת בצלאל, חידושי חתם סופר, מי נדה ועוד).

13) כמו שהקשה במי נדה (לנדה שם). וראה השקו״ט בחכמת בצלאל (לנדה שם).

[ופשוט שאינו דומה לזה דאם „לא ידעה להפלות״ בתחלת שנת י״ב, אין מחזיקין אותה בקטנה (ובודקין כל שנת י״ב) — כי היכא דקשישה טפי אתיא לכלל דעת יותר, כנ״ל הערה 7].

אַז ביז מ'איז אים בודק אַ צווייטן מאָל איז זיין נדר כלל קיין נדר ניט, אפילו ניט מספק[14] (און ווי ס'איז נאָך מער מפורש אין לשון הטור[15] „אינו נדר עד שיבדקום פעם אחרת") — כאָטש ער איז שוין מוחזק געווארן אַלס אַ „יודע להפלות"!

— דאָרף מען אַוודאי געפינען אַ טעם חזק ביותר פאַרוואָס דער רמב"ם האָט חרטה געהאַט פון מהדורא קמא שלו, און נעמט אַן די גירסא בלתי נפוצה און דעם חידוש אַז בנדו"ד איז מען זיך כלל ניט סומך על החזקה (אפילו ניט אַלס ספק).

ד. וועט מען דאָס פאַרשטיין בהקדים נאָך אַ שינוי צווישן די צוויי מהדורות פון פירוש המשניות — בנוגע דעם זמן פון „עונת[16] נדרים"[17] [ד.ה. דער דין ביי נדרים אַז מען דאָרף ניט קיין גדול, נאָר אפילו אַ „מופלא הסמוך לאיש"[18] איז נדרו קיים]:

אין פירוש המשניות הנפוץ (מהדורא קמא) שטייט: „בודקין כל שנת י"ב לנקבה וי"ג לזכר וכל עוד שנמצאום יודע נדריו קיימין ואע"פ שהם קטנים וזו היא עונת נדרים הרמוז אלי' בכל מקום". ד.ה. „עונת נדרים" הויבט זיך אָן אין דעם יאָר פאַר גדלות — (בנקבה ווען זי ווערט אַ בת י"א ויום א', ובזכר — בן י"ב ויום א'), און נדריהם נבדקים אויב „יודעין לשם מי נדרו" [אין אַזוי איז שיטת רש"י[19] ועוד ראשונים].

משא"כ אין מהדורא בתרא שלו איז דער רמב"ם משנה און זאָגט: „ואחר שתים עשרה לנקבה וי"ג לזכר אינן נשאלין ונדריהן קיימין ואע"פ שהם קטנים (און אויף דעם איז ער מסיים) וזו היא עונת נדרים כו'". ד.ה. „עונת נדרים" הויבט זיך אָן (בנקבה) ווען זי ווערט אַ בת י"ב ויום א' (ובזכר — בן י"ג ויום א') אפילו לא הביאה שתי שערות, און זיי דאָרפן ניט קיין בדיקה ווייל נדריהם קיימים „אפילו אמרו אין אנו יודעין"[20] [וואָס דאָס איז שיטת

14) ראה גם מי נדה (למשנה נדה שם). ע"ש.

15) יו"ד שם. ועד"ז הוא ל' המאירי (הובא לעיל ריש ס"ב): אין מקיימין אותן אלא אחר בדיקה.

16) משנה תרומות פ"א מ"ג. גיטין סה, א. ובכ"מ.

17) וראה ג"כ השינוי בפי' „עונת נדרים" — במהדורות דפיהמ"ש שלו תרומות שם (ראה הוצאת קאפח שם).

[בפיהמ"ש נזיר פ"ד מ"ו — גם במהדורא הנפוצה — „עונת נדרים ר"ל י"ג שנים ויום א' והוא שלא הביא ב' שערות". ואולי במס' נזיר הי' לפני המתרגם המהד"ב. ואכ"מ].

18) נזיר סב, א. ובכ"מ.

19) גיטין שם. נדה מו, ב ד"ה לעונת נדרים (ושם סע"א ד"ה כי יפליא). ועוד. וכ"ה גם בשאילתות בחוקותי שאילתא קטז.

20) משא"כ בפיהמ"ש מהד"ק כתב „זה אשר אמרנו בת י"ב שנים ויום א' . . נדריהן קיימין ואפילו אמרו אין אנו יודעין, בתנאי הבאת שתי שערות".

וגם שינוי זה בין ב' המהדורות תלוי בהשינוי בפירוש „עונת נדרים":

לפמ"ש במהד"ק דפיהמ"ש דעונת נדרים היא השנה שלפני גדלות באם יודעין להפלות — מהיכי תיתי לומר דבן י"ג שנה ויום א' ובת י"ב ויום א' שלא הביאו שתי שערות ואמרו „אין אנו יודעין" נדריהם נדר (וכקושיית הש"ס נדה מה, סע"ב (וכפרש"י שם ד"ה קטן הוא). שם מו, רע"א):

משא"כ לפמ"ש במהד"ב דפיהמ"ש שעונת נדרים היינו „אחר שתים עשרה לנקבה ושלשה עשרה לזכר . . ואע"פ שהם קטנים" — הרי חידוש התורה בדין זה הוא ד„לגבי נדרים (אולינן) רק בתר שנים (גם

*) וראה סמ"ג שבהערה הבאה ומשנה למלך הל' נדרים שם — שהקשו על הבה"ג ורמב"ם מגמרא זו. וכבר האריכו המפרשים בכמה תירוצים. ואכ"מ.

הבה"ג[21]).

[און אַזוי פסק'נט דער רמב"ם אין ספר הידד[22], אַז „הבן בן י"ג שנה ויום אחד והבת בת י"ב שנה ויום אחד אע"פ שאמרו אין אנו יודעין לשם מי נדרנו . . דבריהן קיימין . . ונדריהן נדרים ואע"פ שלא הביאו שתי שערות וזו היא עונת נדרים האמורה בכל מקום" (און דער דין פון „קטן בן י"ב שנה כו' אם יודעין לשם מי נדרו . . נדריהן קיימין" (הנ"ל ס"א) איז אַ באַזונדער דין, כדלקמן סעיף ז)].

ועפ"ז יש לומר, אַז אויך דער שינוי צווישן די צוויי מהדורות (הנ"ל סעיף ג) בנוגע דער גירסא אין גמרא — „ולא ידעה להפלות" אַדער „וידעה להפלות" — איז תלוי אין די צוויי שיטות הנ"ל בנוגע „עונת נדרים".

ה. די נקודת הביאור אין דעם:

לויט שיטת הרמב"ם איז בכלל ניט שייך דער גדר פון „חזקה" בשייכות צום דעת פון אַ קטן. וואַרום דער טייטש פון „חזקה" איז — אַז די זאַך איז שטאַרק און פאַרפעסטיקט און אַזוי וועט עס זיכער בלייבן; אַבער ביי אַ קטן איז ניט שייך קיין חזוק אין זיין שכל, ווייל ער האָט ניט קיין (אמת'ן) דעת, וואָס איינע פון די תכונות פון (אַ בר) דעת איז — וואָס ביי אים איז דאָ די החלטה ומסקנא שכלית אין אַן אופן וואָס אינו משתנה. און ווי מען זעט במוחש אַז אַ קטן איז אַ בעל שינוים, ניט שייך צו אַ שטאַרקער החלטה און מען קען גרינג איבער-מאַכן[23] די החלטה פון אַ קטן.

[כידוע די הסברה[24] וואָס אַ קטן פחות מי"ג שנה, אפילו אויב ער איז אַ „חריף ובעל השגה ותפיסא ובקי בדיני מ"ע ומל"ת בכי טוב", ווערט ער ניט נענש אויב ער האָט עובר געווען אויף אַ מצוה, ווייל עס פעלט אים דעת].

דערפאַר פסק'נט דער רמב"ם „ואין אומרין הואיל ונמצאו יודעין בתחלת השנה אין צריכין בדיקה אלא בודקין אותן את כל השנה הזו כולה" — ווייל דאָס איז אַ סברא פשוטה (אין וועלכער ס'איז ניטאַ קיין פלוגתא) אַז אין דעם קען מען ניט שטעלן אויף חזקה[25].

און דער חילוק צווישן די צוויי גירסאות אין גמרא — „ולא ידעה להפלות" אַדער „וידעה להפלות" — איז:

בלי סימנים)" — צפע"נ על הרמב"ם כאן — ובמילא מובן ש„אפילו אמרו אין אנו יודעין . . דבריהם קיימין" (כמו גדול שהביא סימנים שאינו יכול לפטור עצמו בטענה „אין אנו יודעין" — ראה רש"י במשנה נדה שם ד"ה אפילו).

21) שהובא בסמ"ג לאוין רמב. וראה גם הגהמי"י לרמב"ם כאן. ועוד [אלא שברשב"א גיטין שם כתב (בשיטת הבה"ג) „והיא דאיתאי שתי שערות". וראה מה שהקשה עליו בשב שמעתתא שמעתא ה' פי"ב. ואכ"מ].

22) הל' נדרים שם ה"ג (וראה ל' הרמב"ם הל' נזירות פ"ב הי"ג. הל' תרומות פ"ד ה"ה). וכן כתב בטושו"ע יו"ד שם ובש"ך שם סק"ב.
ובמאירי (נדה שם), קרית ספר (על הרמב"ם שם) ועוד — העירו על הסתירה בין ס' היד ופיהמ"ש, ולא ראו מהד"ב דפיהמ"ש.

23) ראה סה"מ עת"ר ס"ע קטו. ובכ"מ.

24) קונטרס התפלה פ"ה (ע' 15 ואילך). סה"מ עת"ר ע' קטו. ועוד.

25) ע"ד מ"ש בשו"ת חת"ס אה"ע ח"ב סמ"ד

•) וכבר העיר בערוך לנר נדה שם (מו, א) דבבה"ג לפנינו איתא כפרש"י. וראה רשב"א שבפנים ההערה.

די גירסא אין גמרא „סד״א . . דבדקנא ל׳ ולא ידעה להפלות אימא תו לא ליבדוק״, איז לויט דער שיטה אז „עונת נדרים״ מיינט „שנת י״ב לקטנה ושנת י״ג לקטן״ (ויודעים לשם מי נודרין) — ווייל לויט דער שיטה איז פאראן א גרעסערער חידוש אין דעם דין, ווי אין דעם דין הנ״ל (ברמב״ם) „בודקין אותן כל השנה״ אע״פ וואס „נמצאו יודעין בתחלת השנה״ (כדלקמן סעיף ח):

משא״כ לויט דער שיטה אז „עונת נדרים״ מיינט „אחר שתים עשרה לנקבה וי״ג לזכר״ (כמסקנת הרמב״ם), איז ניטא קיין ארט לקס״ד אז אויב „בדקנא . . ולא ידעה להפלות״ זאל מען ניט דארפן בודק זיין נאכאמאל — דעריבער מוז דער רמב״ם אננעמען די גירסא בלתי נפוצה „סד״א . . דבדקנא . . וידעה להפלות״ (כדלקמן שם).

ו. די הסברה אין דעם:

דעם גדר פון נדרים אין „שנת י״ב לקטנה ושנת י״ג לקטן״ — אז „אם יודעין לשם מי נדרו . . נדריהן קיימין״ — קען מען לערנען אויף צוויי אופנים[26]:

א) דער חידוש באשטייט אין דעם גיל, אז ביי נדרים דארף מען ניט ווארטן ביז דעם גיל פון גדלות (בן י״ג שנה ויום א׳)

(הובא באנציקלופדי׳ תלמודית שנסמן בהערה 7 ע׳ תרלו) דמי שעתים חלים ועתים שוטה לא שייך להעמידו על חזקתו כיון שעשוי להשתנות. ע״ש.

ואולי בנוגע לדעת של קטן הוא יתירה מזו — כי מכיון שאינו בר דעת (החלטה כו׳) אין שייך בזה כל הגדר דחזקה, כבפנים.

26) ראה עד״ז חידושי חתם סופר לנדה שם (בהחילוק בין ב׳ הדיעות אם הקדיש ואכל לוקה או לא).

נאר אפילו א בן י״ב שנה ויום א׳ קען מאכן א נדר: און דאס וואס מען דארף בודק זיין „אם יודעין לשם מי נודרין״, איז עס בלויז אויף צו ארא̈פנעמען א דבר המונע[27]: וויבאלד דער דין איז אז „אם לא ידעו אין בנדריהם ובדבריהם כלום״, און ער איז נאך פארט א קטן, מוז מען זיין זיכער אז ביי אים פעלט ניט קיין ידיעה.

ב) דער אויפטו איז אין ענין הדעת — ביי נדרים איז מספיק א קלענערער דעת אויף צו מאכן א נדר: און דאס וואס מען דארף זיין א בן י״ב שנה ויום א׳ איז בלויז א סימן, ווייל דוקא אין דעם גיל איז אפשרי געמוג דעת אויף ענין הנדר (משא״כ פאר דעם — איז אפילו די דעת קלושה אויך ניטא).

ז. ויש לומר אז אין דעם איז א נפק״מ צווישן די צוויי שיטות הנ״ל אין „עונת נדרים״:

די צוויי אופנים הנ״ל האבן אן ארט בלויז לויט דער שיטה אז „שנת י״ב לקטנה ושנת י״ג לקטן״ איז „עונת נדרים״, און דאס איז דער חידוש (התורה) פון „מופלא הסמוך לאיש״

[וואס דערפאר קען מען אין דעם קלערן — וואס איז דער עיקר חידוש[28]: דער פרט פון „מופלא״ (אז ער איז יודע להפלות); אדער דער פרט פון „סמוך לאיש״ (וואס ער איז אין דעם יאר בסמוך לזמן הגדלות)]:

27) להעיר גם מהשקו״ט במי נדה (לנדה שם) אם הבדיקה הוי להקל עליו או להחמיר עליו. ע״ש.

28) להעיר ממאירי נדה שם: מופלא סמוך לאיש פירושו . . שהשלימו . . הרי אין כאן מופלא (מכיון שנדריהם נדר אפילו אינם יודעים להפלות).

משא"כ לויט דער שיטה אז „עונת נדרים" איז „בן י"ג שנה ויום א' כו' בת י"ב שנה ויום א' . . ואע"פ שלא הביאו שתי שערות" — איז מסתבר, אז דער גאנצער גדר הנדר פאר דעם יאר פון גדלות — „שנת י"ב לקטנה ושנת י"ג לקטן" — באשטייט (ניט אין שנים, נאר) בלויז אין דעם וואס „יודעים לשם מי נדרו".

ווארום דאס איז דאך דער תוכן החילוק צווישן די צוויי סוגים הנ"ל אין „עונת נדרים" — (א) „הבן בן י"ג שנה ויום אחד והבת בת י"ב שנה ויום אחד . . ואע"פ שלא הביאו ב' שערות", (ב) „שנת י"ב לקטנה ושנת י"ג לקטן" ויודעין להפלות:

דער חידוש התורה בנוגע „בן י"ג ויום א' והבת כו' ואע"פ שלא הביאו שתי שערות" — איז בנוגע שנים, אז דער גיל פון נדרים הויבט זיך אן תיכף ווי מען ווערט א בן י"ג שנה ויום א' (און דער דין איז טאקע ניט פארבונדן מיט דעת — ווי דער רמב"ם פסק'נט (כנ"ל) אז „אע"פ שאמרו אין אנו יודעין כו' דבריהן קיימין");

און דערנאך איז פאראן א צווייטער חידוש, פון „שנת י"ב לקטנה ושנת י"ג לקטן", וואס אין דעם איז דער גדר (ניט פארבונדן מיט שנים, נאר) אז מצד דעם וואס „יודע להפלות" איז נדרו נדר.

[ועאכו"כ לויט ווי דער ראגאטשא־ווער[29] איז מבאר, אז לדעת הרמב"ם איז „מופלא סמוך לאיש דאורייתא זה רק בבן י"ג או בבת י"ב ולא הביאו ב' שערות" (ווי ס'איז משמע פון פשטות המשך לשון הרמב"ם[30]: „הואיל והגיעו לשני הגדולים נדריהם קיימין אע"פ שלא הביאו . . סימנין . . ודבר זה מדברי תורה שהמופלא הסמוך לאיש הקדשו ונדרו נדר") — משא"כ דער דין פון „שנת י"ב לקטנה ושנת י"ג לקטן" איז (לשיטת הרמב"ם) לכו"ע נאר מדרבנן[31]

— איז דאך זיכער מסתבר, אז די תקנת חכמים איז פארבונדן (ניט מיט דעם עצם גיל פון שנת י"ב ושנת י"ג, נאר) דערמיט וואס ער איז שוין „יודע לשם מי נדר"*[31], און דערפאר האבן די חכמים געזאגט אז נדרו נדר].

---

29) צפע"נ על אתר. צפע"נ הל' שבת פכ"ד הי"א. וכן משמע בקרית ספר על הרמב"ם שם. ע"ש.

30) הל' נדרים שם ה"ד.

31) עיין צפע"נ שם באורך.

בכמה אחרונים כתבו שלהרמב"ם „מופלא סמוך לאיש" כולל ב' הסוגים (ראה שמלת בנימין ליו"ד שם — הובא בחכמת בצלאל לנדה שם מו, א (ועיי"ש שיש על זה שני כתובים ולימודים) ועצי לבונה ליו"ד שם (נדפס על גליון שו"ע הוצאת ראם וצילום ממנה). וראה גם ביאורי מהרש"ל על הסמ"ג שם. וראה שב שמעתתא שם פי"א. ועוד).

והצפע"נ ס"ל שאין לפרש כן ברמב"ם, כי ברמב"ם מפורש „ודבר זה מד"ת שהמופלא הסמוך לאיש כו'". ובהלכה זו (וכן בהלכה שלפנ"ז) הזכיר רק הדין דבן י"ג (ובת י"ב) שלא הביא שתי שערות. וס"ל שדוחק הכי גדול לומר שקאי (באמצע הלכה ד) אמ"ש לעיל בהלכה ב'!

[אלא שצע"ק ל' הרמב"ם בסה"ד „עד שיגדילו ויביאו שתי שערות". ולהעיר שבקרית ספר שם השמיט תיבת „שיגדילו". ואכ"מ].

אבל בחי' הצ"צ על הש"ס מגילה פ"ג בסופו): מבן י"ב שנים ויום א' דפסק (הרמב"ם) פי"א מה' נדרים הלכה ד שמופלא סמוך לאיש נדרו נדר מדאורייתא. — וראה לקמן סעיף יו"ד.

*31) אבל גם למפרשים שבהערה הקודמת שהוא דין תורה, מובן, שחידוש התורה בזה הוא בענין הדעת („יודע לשם מי נדר") — שזהו החילוק בין שני הדינים בעונת נדרים: א) בן י"ג שלא הביא ב' שערות — מצד הגיל, ב) בן י"ב שיודע להפלות — מצד הדעת.

ח. ועפ"ז איז מובן דער חילוק צווישן די צוויי גירסאות אין גמרא:

לויט דער שיטה אז „עונת נדרים" מיינט „שנת י"ב לקטנה ושנת י"ג לקטן", איז פאַרשטאַנדיק ווי עס קען זיין אַ קס"ד אַז „היכא דבדקנא . . ולא ידעה להפלות אימא תו לא ליבדוק" — ווייל עס קען זיין אַז דער עיקר גדר פון „מופלא הסמוך לאיש" איז מצד שנים, ד.ה. תורה האָט מגלה געווען אַז דער גיל פון בת י"א ויום א' קען אויפמאַכן אַ נדר:

און וויבאַלד מיר זעען אַז די קטנה, זייענדיק בגיל זה, „לא ידעה להפלות", איז אַ ראי' אַז ביי איר האָט דער זמן ניט אויפגעטאָן גדלות (אויף קענען מאַכן אַ נדר), ובמילא ווערט אָפגעשטופט איר „עונת נדרים" ביז דעם גיל פון גדלות ממש[32].

אויף דעם איז קמ"ל די משנה אַז דער עיקר חידוש (התורה) איז — אַז דער דעת פון שנת י"ב לקטנה (וי"ג לקטן) קען אויפטאָן אַ נדר, און דעריבער, וועו נאַר זי באַקומט דעם דעת (במשך שנת י"ב) איז נדרה נדר. און דערפאַר דאַרף מען שטענדיק בודק זיין — אפילו אויב בתחלת השנה „לא ידעה להפלות" — אפשר איז ביי איר צוגעקומען דעת.

[ומובן, אַז די קס"ד האָט אַ סך מער אַרט ווי די קס"ד „הואיל ונמצאו יודעין בתחלת השנה אין צריכין בדיקה" — וכנ"ל אַז די סברא פשוטה איז מחייב אַז ס'איז ניטאָ דער גדר פון „חזקה" בשייכות צום דעת פון אַ קטן].

אָבער לויט מסקנת הרמב"ם, אַז דער גדר פון „שנת י"ב לקטנה ושנת י"ג לקטן" איז בלויז מצד גדר הדעת (כנ"ל ס"ו) — איז אדרבה: עס האָט קיין אַרט ניט צו זאָגן אַז ווייל מ'האָט ניט געהאָט דעת בתחילת השנה דאַרף מען ניט ווידער בודק זיין אפשר איז דערנאָך צוגעקומען דעת (ווי עס דאַרף זיין ע"פ טבע):

מוז דער רמב"ם אַנענעמען די גירסא „סד"א . . וידעה להפלות" — והא גופא קמ"ל, אַז אע"פ וואָס דער קטן האָט געניג דעת אויף אויפמאַכן אַ נדר, איז עס אָבער פאַרט ניט קיין דעת אמיתית אין וועלכער ס'איז שייך אַ חזקה.

ט. ויש לבאר טעם הרמב"ם (כפירוש הצפע"נ) צו מכריע זיין כהדיעה אַז „עונת נדרים" איז דוקא משהגיע לשני גדלות (נאָר לא הביא סימנים):

אין דעם ענין פון נדרים איז דאָ אַ חידוש נפלא — אַז אַ איד האָט דעם כח צו מתפיס זיין אַ דבר המותר (ע"פ תורה) אַז ער זאָל נאסר ווערן כקרבן, ביז אַז עס איז חל אויף דעם דבר הנאסר אַ קדושה (בדוגמת קדושת קרבן)[33].

וואָס אין דעם איז פאַראַן אַ חידוש אפילו לגבי קרבנות ממש[34] — ווייל קרבנות האָבן כמה הגבלות, און נאָר געוויסע מיני בע"ח (וצומח ודומם) זיינען ראויים ליקרב ע"ג מזבח: משא"כ ביי נדרים זיינען ניטאָ די הגבלות — אויב נאָר מ'איז מתפיס בדבר הנדור,

---

32) וגם אם במשך השנה ידעה להפלות — נשארה קטנה שאין נדרי' כלום. וראה עד"ז בחי' חת"ס ומי נדה לנדה שם.

33) ראה לקו"ת פרשתנו (פב, סע"ב. פג, סע"ב ואילך). סהמ"צ להצ"צ מצות נדרים בתחלתה וסופה. ועוד — ע"פ כתובות נט, ב ועוד. וראה רש"י נדה מו, ב ד"ה תרומה.

34) סהמ"צ להצ"צ שם בסופה.

מעג עס זיין אַ דבר טמא — איז חל (דורך זיין נדר) אַ קדושה אויף דעם חפץ הנדור.

קומט אויס אַ דבר והיפוכו — אַז דוקא ביי נדרים, וואָס פאָדערט אַ תוס׳ פת כח (נאָך מער ווי ביי אַנדערע מצוות), זאָגט תורה אַז אפילו אַ קטן (וואָס צו אַלע אַנדערע מצוות איז ער ניט שייך) — קען אויפטאָן די קדושה (אויב ער איז אַ „מופלא הסמוך לאיש״)!

לערנט דעריבער דער רמב״ם (כפי׳ רוש הצפע״נ כנ״ל) אַז דיו צו זאָגן דעם חידוש בנוגע אַ קטן וואָס הגיע לשני גדלות נאָר עס פעלט אים (בלויז) סימ׳נים: אָבער ניט זאָגן נאָך אַ גרעסערן חידוש, אַז דער „יודע להפלות״ פון אַ בן י״ב שנה ויום אחד זאָל קענען אויפטאָן אַזאַ קדושה (בלי הגבלות)!

יו״ד. אעפ״כ איז די דיעה פון כמה ראשונים[35] (ולכמה אחרונים[36] — אויך דעת הרמב״ם) אַז אַ „מופלא הסמוך לאיש״ (וואָס נדרו נדר מה״ת) מיינט (עכ״פ אויך) אַ בן י״ב שנה ויום א׳ ויודע להפלות.

וועט מען עס פאָרשטיין לויט ווי דער צ״צ[37] איז מבאר דעם טעם אויף דעם וואָס ביי נדרים זיינען ניטאַ די הגבלות וועלכע זיינען פאָראַן ביי קרבנות (כנ״ל) — אַז דער ענין פון קרבנות איז דאָס וואָס „נעשה קדש ע״פ גזירת התורה שהיא החכמה עליונה״, משא״כ דורך נדרים וועט נמשך אַ קדושה פון אַ מדריגה וואָס איז העכער פון „חכמה״.

וואָס דאָס איז דער רמז אין לשון הכתוב[38] „איש גו׳ כי יפליא לנדור״ — אַז נדרים קומען פון אַ מדריגה וואָס וועט אָנגערופן „יפליא״ — לשון פלא[39], וואָס איז העכער פון חכמה (דתורה) ושכל.

און דער כח אויף דעם (צו דער׳גרייכן העכער פאָר חכמת התורה) איז דאָ ביי אידן מצד דעם וואָס ישראל „קדמו לתורה״[40] — דער פאָרבונד צווישן אידן מיטן אויבערשטן איז טיפער און העכער ווי תורה [וואָס דער׳פאָר „ישראל אע״פ שחטא ישראל הוא״[41] — אפילו אַ איד וואָס היט ניט תורה ר״ל, וועט ער ניט אויס ישראל ח״ו]; און דאָס דריקט זיך אויס אין ענין הנדרים, וואָס דער דיבור האדם טוט אויף אַ קדושה כפי רצונו (אַן די הגבלות שבקרבנות כו׳).

[נאָר אעפ״כ זיינען אויך נדרים אַ מצוה אין תורה, ווייל אַלע ענינים פון עבודת ה׳ וועלן נתגלה דורך תורה: ע״ד ווי ענין התשובה[42], וואָס איז „העכער״

---

35) נסמן לעיל הערה 19.

36) נסמנו בהערה 29.

37) סהמ״צ להצ״צ שם. וראה מאמרי אדה״ז — תק״ע (ע׳ קכה).

38) נשא ו, ב. ועד״ז בחוקותי כז, ב.

39) סהמ״צ להצ״צ שם. וראה גם לקו״ת פרשתנו פב, ב. ועוד.

40) ב״ר פ״א, ד. ועוד.

41) סנהדרין מד, ר״א.

42) להעיר מאוה״ת (ויצא כרך ה׳ תתנב, א ואילך. פרשתנו ע׳ א׳רצז ואילך. שם כרך ו ע׳ א׳תתקנד־ה) — השייכות דנדרים לתשובה• (ובאוה״ת פרשתנו כרך ו שם: ואפ״ל לכן הנדר חל על המצוה).

•) נוסף על המבואר באוה״ת פרשתנו (ע׳ א׳רעח ואילך. א׳רפח ואילך. א׳שיט ואילך) **שהתרת** נדרים היא דוגמת ענין התשובה (כמענה הקב״ה יעשה תשובה כו׳). ע״ש.

פון תורה, כמאמר רז"ל[43] „שאלו לתורה חוטא מה עונשו א"ל יביא אשם כו' שאלו להקב"ה כו' א"ל יעשה תשובה ויתכפר לו" (אַז דער ענין התשובה קומט ניט פון תורה (מצ"ע), נאָר מצד הקב"ה בעצמו)

— וואָס דערפאָר האָט תשובה דעם כח צו ממלא זיין דעם חסרון, וואָס מ'האָט פאַרפעלט בקיום התורה —

ואעפ"כ איז דוקא תורה מגלה אַ אידן וועגן דער אפשריות וכחה פון תשובה, ביז אַז תשובה וועלט אַ מצוה אין תורה].

און דאָס איז די הסברה אין דעם וואָס דעם כח אויף ענין הנדרים האָט אַ איד נאָך איידער ער וועלט מחוייב אין אַלע אַנדערע מצוות התורה[44] — ווייל נדרים זיינען פאַרבונדן מיט זיין מציאות ווי ער איז „קודם" לתורה.

און דאָס איז דער אויפטו פון „מופלא הסמוך לאיש" (יודע להפלות):

דאָ איז ניט אַזוי נוגע די מעלת הדעת — דאָס וועלט בשלימות ערשט וועז ער וועלט אַ גדול — נאָר דאָס וואָס ביי אים איז דאָ דער „להפלות", אַז אין דעם זמן קומט אין אים אַריין די מדריגה פון „פלא" (שבנשמה) שלמעלה מהחכמה[45], באופן גלוי.

(משיחות ש"פ עקב (כ"ף מנ"א) וכ"א מנ"א תשד"מ)

---

43) יל"ש תהלים (רמז תשב). ועוד.

44) אלא שלאחרי שגילתה תורה שמופלא הסמוך לאיש נדרו נדר ידעינן דגם בנדרי הקדשות (דקרבנות) נדרו נדר, וכן — תרומתו תרומה (משנה תרומות פ"א מ"ג. נדה מו, ב. רמב"ם הל' תרומות פ"ד ה"ה).

45) ראה סהמ"צ להצ"צ שם: שמחמת זה יש לו הכח למסור נפשו.

מטות ב

א. אין היינטיקער סדרה דערציילט די תורה אַז נאָך מלחמת מדין זיינען די „פקודי החיל" אָנגעזאָגט געוואָרן, אַז „כל הורג נפש וכל נוגע בחלל תתחטאו גו"[1]. שטעלט זיך רש"י אויף די ווער־טער „כל הורג נפש" און איז מפרש: „רבי מאיר אומר בהורג בדבר המקבל טומאה הכתוב מדבר. ולמדך הכתוב שהכלי מטמא אדם בחבורי המת כאילו נוגע במת עצמו. או יכול אפילו זרק בו חץ והרגו ת"ל וכל הנוגע[2] בחלל. מקיש הורג לנוגע מה נוגע ע"י חבורו אף הורג ע"י חבורו".

וצריך להבין: דער מקור פון מאמר ר' מאיר איז אין ספרי, אָבער אין ספרי ווערט עס געבראַכט ניט אויף דעם פסוק „כל הורג נפש" דפרשתנו, נאָר אויף אַ פריערדיגן פסוק „(וכל אשר יגע..) בחלל חרב" אין פ' חוקת[3] — לשון הספרי „בהורג בדבר המקבל טומאה הכתוב מדבר" באַציט זיך צום כתוב אין פ' חוקת.

אויך: רש"י איז מוסיף אויף לשון הספרי די ווערטער „ולמדך הכתוב שהכלי מטמא אדם בחבורי המת כאילו נוגע במת עצמו"[4].

1) לא, יט.

2) כ"ה בדפוסים שלפנינו (הנוגע). ובדפוס א' וב' וכן בכת"י רש"י שתח"י (וכן הובא ברמב"ן ועוד מפרשי רש"י) — „נוגע". ובפשטות כצ"ל (כבפסוק).

3) יט, טז.

4) ובספרי שם לפנינו (במקום תיבות אלו „שמטמא בהיסט". וראה רמב"ן וראב"ם כאן. לקמן בפנים סעיף ג, ובהערה 15.

בנוגע דער הוספה פון רש"י קען מען זאָגן, אַז דערמיט גיט רש"י צו אַ ביאור אין דברי ר' מאיר (ווי מען געפינט בכמה מקומות אַז רש"י איז מעתיק אַ לשון פון חז"ל און איז דערנאָך מוסיף ביאור מדילי');

אָבער בנוגע דעם שינוי הנ"ל (וועגן וועלכן „כתוב" רעדט ר' מאיר) — וואָס רש"י פאַרבינדט דעם לימוד מיט אַן אַנדער פסוק — מוז מען זאָגן[5], אַז רש"י האָט געהאַט אַן אַנדער גירסא אין ספריי, וואָס לויט יענער גירסא רעדט ר' מאיר וועגן אונזער פסוק אין פ' מטות[7].

מען דאַרף אָבער פאַרשטיין: פאַר־וואָס קלייבט אויס רש"י דוקא די גירסא, אַז ר' מאיר לערנט אַרויס פון פסוק אין פ' מטות, און ניט די גירסא הנפוצה[8] אַז

5) שהרי אין מקום לומר שרש"י ישנה (ש"ן פתוחה, נו"ן סגולה) מקום דברי ר"מ!

6) כ"ה לפי גירסת הגר"א בספרי, שר"מ מתחיל „א"צ הרי הוא אומר (בפרשתנו) וכל הורג נפש". אבל גירסתו אינה מתאמת לפרש"י, כי גורס בהמשך לשון הספרי „הורגו בדבר שאינו מקבל טומאה" (ראה מפרשי הספרי).

7) כלשון רש"י (כולל ההוספה „ולמדך הכתוב . . עצמו") הובא גם בסמ"ג מ"ע רלא, וקאי על הפסוק שבפרשתנו „שאמרה תורה כל הורג נפש וכל נוגע בחלל תתחטאו". ובמשנה למלך הל' טומאת מת פ"ה ה"ג בד"ה עוד הביא ר"י — הביא כן בשם הספרי, אבל אפ"ל שמעתיק לשון רש"י (שמציינו מיד), ובפרט שמביא גם הוספה הנ"ל. וראה לקמן הערה 36.

8) ראה מפרשי הספרי — כמה גירסאות בלשון הספרי (וראה גם ספרי הוצאת האראוויטץ שמביא מכמה דפוסים וכת"י), ובכולם — בא הספרי כביאור עה"פ דפ' חוקת (ולא עה"פ דפרשתנו).

ר׳ מאיר באציט זיך צום פסוק אין פ׳ חוקת?

ב. דער ראׁם איז מבאר[9], אַז דער מאמר פון ר׳ מאיר קומט בהמשך צום פריערדיקן דין אין ספרי וואָס ווערט אַפּגעלערנט פון „בחלל חרב״: „בא הכתוב ולימד על החרב שטמאה טומאת ז׳ והנוגע בה טמא טומאת ז׳״ (— „חרב[10] הרי הוא כחלל״) — ווען מען רירט אַן אַ חרב (וואָס האָט אַנגע־רירט אַ מת) איז ער טמא טומאת ז׳ (פונקט ווי ער וואָלט אַנגערירט דעם מת עצמו). און אויף דעם איז ר׳ מאיר מוסיף ומחדש, אַז פון אונזער פסוק — „כל הורג נפש״ — לערנט מען אַפּ, אַז „לאו דוקא חרב אלא כל דבר המקבל טומאה״ איז דער דין אַז „הכלי מטמא בחבורי המת כאילו נוגע במת עצמו״. ומהאי טעמא ברענגט עס רש״י דאָ ביי אונזער פסוק און ניט פריער ביים פסוק „בחלל חרב״, ווייל די ראי׳ אַז „לאו דוקא חרב אלא כל דבר המקבל טומאה״ איז פון „כל הורג נפש״ שבפרשתנו.

עס איז אַבער שווער אַזוי אויס־לערנען אין פירוש רש״י[11] (אַז לפי פשוטו של מקרא איז די דרשה פון ר׳ מאיר (שהובא בפרש״י) פֿאַרבונדן (און בהמשך) צום דין פון „חרב הרי הוא כחלל״) — ווייל לפ״ז איז דער (עיקר) חידוש פון ר״מ אין דעם אַז „לאו דוקא חרב״ נאָר „כל דבר המקבל טומאה״, און פון דעם לשון בפרש״י „בהורג בדבר המקבל טומאה הכתוב מדבר״ איז משמע, אַז ר״מ קומט [ניט מרבה זיין „כל דבר המקבל טומאה״ (און ניט בלויז „חרב״), נאָר פֿאַרקערט — ער קומט] ממעט זיין, אַז דער פסוק רעדט נאָר וועגן „הורג בדבר המקבל טומאה״ (און ניט בהורג סתם, על ידי איזה דבר שהוא).

איך: אין פרש״י דאָ ווערט בכלל ניט דערמאָנט דער דין אַז אַ חרב איז טמא טומאת ז׳, „חרב הרי הוא כחלל״. נאָך מער: אויך ביים פסוק „בחלל חרב״ גופא (בחוקת) איז רש״י גאָרניט מפרש. וואָס דערפון איז מוכח, אַז לפרש״י מיינט „בחלל חרב״ כפשוטו (של מקרא)[12] אַז מען רירט אַן בחלל, ניט בחרב — דעם חרב (וטמא מטעם „חרב הרי הוא כחלל״) — וואָרום אַזאַ שינוי הפשט וואָלט רש״י געדאַרפט זאָגן בפירוש, כמובן —

דהיינו אַז „בחלל חרב״ רעדט וועגן אַ פאַל פון נגיעה במת וועלכער איז אַ חלל (דערהאַרגעט דורך אַ) חרב און דער־נאָך איז דער פסוק מוסיף: או (אפילו) במת (סתם) או (אפילו) בעצם אדם — וואָס אדם דאָ איז כולל סיי חלל חרב סיי מת סתם.

ועפ״ז — איז דער מאמר פון ר״מ וואָס רש״י ברענגט בפרשתנו אַ דין בפ״ע, און „בהורג בדבר המקבל טומאה הכתוב מדבר״ איז (לפי גירסת רש״י בספרי) פֿאַרבונדן אויסשליסלעך מיט אונזער „כתוב״ („כל הורג נפש״) און האָט קיין שייכות ניט מיטן פסוק „בחלל חרב״.

ובכלל — פשוטו של מקרא דאָ איז

---

9) לפרש״י כאן — קרוב לסופו.

10) לשון חז״ל — פסחים יד, ריש ע״ב (ובר״ח שם — מספרי). וש״נ.

11) נוסף ע״ז שפשטות לשון רש״י היא שאמירת ר״מ היא על התיבות „כל הורג נפש״.

12) כבהמשך הכתוב: בעצם אדם.

לכאורה: „כל (יעדער) הורג נפש" ווערט טמא בטומאת מת,

„כל הורג נפש" סיי בדבר המקבל טומאה, סיי — שאינו מקבל טומאה, סיי בחץ (וואס ס'איז ניט געווען קיין נגיעה במת),

וכל (און אויך יעדערער וועלכער איז) „נוגע בחלל" (אויך ווען דער נוגע איז ניט געווען דער הורג).

ועפכ"ז — פון וואנען נעמט רש"י בפשוטו של מקרא צו לערנען, אז „כל הורג נפש" מיינט דוקא „בהורג בדבר המקבל טומאה", און דאס גופא — דוקא אויב עס איז געווען „בחבורי המת"?

ג. כמה לערנען, אז רש"י פארלאזט זיך אויף דעם וואס ער זאגט בסיום פירושו „או יכול אפילו זרק בו חץ והרגו ת"ל וכל נוגע בחלל מקיש הורג לנוגע מה נוגע על ידי חבורו אף הורג ע"י חבורו"; און וויבאלד אז טומאת ה„הורג" איז דוקא ע"י חיבורו, דורך דעם וואס דער דבר ההורג רירט אן דעם מת ווערט ער טמא און איז מטמא דעם הורג („הכלי מטמא אדם בחיבורי המת כאילו נוגע במת עצמו") — דערפאר מוז עס זיין א דבר המקבל טומאה (ווייל אויב דער דבר ההורג בלייבט טהור, איז ווי קען א דבר שאפשר להיות טמא און בכ"ז בלייבט ער טהור — „ברייגנגען" טומאה, מטמא זיין (דעם הורג)).

אבער ס'איז דוחק הכי גדול אננעמען אז דער גאנצער יסוד פון פירוש רש"י איז דער היקש פון „הורג לנוגע"[13] — ווייל:

א) דאס איז בלויז מכריח אז דא רעדט זיך ווען טומאה בחיבורין (ניט אין אן אופן פון „זרק בו חץ"), אבער ניט אז דער דבר המחבר מוז זיין א „דבר המקבל טומאה"; מען קען דאך לערנען (ווי דער רמב"ן[14] לערנט), אז „כל הורג נפש" איז טמא, מחמת היסט[15] (דורך גורם זיין אז דער מת ווערט גערירט ממקומו)[16], וואס היסט איז אפילו דורך א דבר שאינו מקבל טומאה.

ואדרבה: ווייבאלד דער פסוק זאגט „כל הורג נפש", איז מסתבר כנ"ל, אז די תורה איז כולל וואס מער אופנים אין הורג נפש, ובמילא איז לכאורה בעסער איינצולערנען, אז דער פסוק רעדט ווען „טומאת היסט" ווען „טומאת ה„הורג" איז שייך בכל דבר (סיי א דבר המקבל טומאה סיי א דבר שאינו מקבל טומאה), ווי צו זאגן אז דא רעדט זיך דוקא ווען א הורג בדבר המקבל טומאה.

ב) עס איז שווער אנצונעמען, אז דער היקש זאל זיין א יסוד הכרחי בפשש"מ אפילו אויף דעם צווייטן פרט — אז דא רעדט זיך דוקא ווען טומאה בחיבורין, בשעת מען קען לערנען בפשטות (כנ"ל), אז דער פסוק מיינט דא צוויי באזונדערע אופנים פון טומאת מת:

---

13) משא"כ בבחיי פרשתנו עה"פ שמפרש „כל הורג נפש ונגע בו ע"י חבור חרב דומיא דנוגע להוציא הזורק בו חץ והרגו שלא נטמא".

14) עה"פ כאן.

15) אלא שלהרמב"ן כ"ה „לשונם בספרי" וכמו שהוא לפנינו (כנ"ל הערה 4). „אבל מדברי רש"י נראה שלא הי' כתוב בספרו אלא בהורגו בדבר המקבל טומאה הכ' מדבר אבל לא הי' כתוב בו שמטמא בהיסט" (רא"ם כאן).

אבל מ"מ אפשר לפרש כן דברי ר"מ (וכדלקמן בפנים), ובפרט שבא בהמשך להשקו"ט והק"ו דהמת מטמא בהיסט.

16) להעיר שטומאת היסט נזכר בפרש"י לפנ"ז (מצורע טו, יב). אלא דשם מדובר שהטמא (הזב) היסיט דבר טהור.

דורך „הורג נפש" אָדער דורך „נוגע בחלל". ובפרט כנ"ל אַז דער פסוק זאָגט „כל הורג נפש" — וואָס פירושו (בפשטות) איז — יעדער הורג נפש, און ניט דוקא דער וואָס איז נוגע במת ע"י חיבורין בשעת הריגה.

ג) פשט הלשון אין ספרי ובפרט בפרש"י איז, אַז דברו בהווה, אַז במלחמת מדין איז געווען (אויך) „זרק בו חץ". וכדרך המלחמות — בחרבי (ודכוותי') ובקשתי (ודכוותי').

וע"פ הנ"ל קומט אויס אַז אויף די אנשי המלחמה זורקי החצים גייט ניט דער „ואתם חנו גו'", אע"פ וואָס אויך זיי זיינען בכלל פון „ועתה הרגו גו'"!

ד) שוין געריידט כמה פעמים, אַז אויך די ווערטער פון דעם „דיבור־המתחיל" פון רש"י זיינען מדויק. ובנדו"ד, ווי־באַלד רש"י איז מעתיק פון פסוק בלויז די ווערטער „כל הורג נפש" (און די ווערטער „וכל נוגע בחלל" איז ער אפילו ניט מרמז מיט „וגו'", און זיי ווערן ערשט דערמאָנט בסיום הפירוש) איז משמע, אַז דער יסוד פון פירוש רש"י זה, אַז „בהורג בדבר המקבל טומאה הכתוב מדבר, ולמדך הכתוב כו'" — איז (ניט פון די ווערטער „וכל נוגע בחלל", נאָר) בלויז פון די ווערטער „כל הורג נפש".

[און דאָס וואָס רש"י איז מסיים „או יכול אפילו זרק בו חץ כו' מקיש הורג לנוגע כו'" — איז אַן ענין נוסף[17]: אפילו נאָכדעם ווי מ'וויים אַז „בהורג בדבר המקבל טומאה הכתוב מדבר" און אַז „הכלי מטמא אדם . . כאילו נוגע במת עצמו" (וואָס דער הכרח ע"ז איז פון „כל הורג נפש") — איז נאָך אלץ פאַראַן אַן אָרט צו זאָגן אַז „אפילו זרק בו חץ והרגו" זאָל ער ווערן טמא, און דאָס ווערט נשלל דורכן היקש, כדלקמן].

ד. והביאור בזה:

לויט פשוטו של מקרא, איז דער מכוון פון „ואתם חנו גו' כל הורג גו'" אַן אזהרה ווען ס'איז נוגע לפועל. ד.ה. פריער אין פרשת חוקת האָט דער אויבערשטער אָנגעזאָגט משה'ן אלע דינים בשייכות צו טומאת מת („זאת התורה גו'"[18]); ובפרשתנו ווערן זיי געזאָגט בשעת מעשה[19], אַן אזהרה לאנשי החיל, אַז זיי זאָלן אויספאָלגן די דינים (פון פ' חוקת) בפועל.

עפי"ז שטעלט זיך אָבער אַ תמי' גדולה אין אונזער פסוק: לערנענדיק די ווערטער „כל הורג נפש" בפשטות איז משמע, אַז יעדער הורג נפש ווערט טמא בטומאת מת, ד.ה. די טומאה איז ניט פאַרבונדן מיט נגיעה במת אָדער מיט געפינען זיך באוהל המת, נאָר די עצם מעשה פון הריגת נפש איז מטמא דעם הורג.

[און אע"פ אַז בלימוד ע"ד ההלכה איז ניטאָ קיין אָרט פאַר אַזאַ קס"ד, און ווי דער רמב"ם[20] זאָגט „הרי הוא אומר כל הורג נפש . . וכי תעלה על דעתך שזה ירה חץ והרג . . נטמא שבעת ימים אלא כו'" (כדלקמן סעיף ח) — איז אָבער ע"ד השפט פאַראַן אַן אָרט צו זאָגן, אַז ווי־באַלד דורך הריגת נפש שאָפט מען (אבי

17) ראה לקמן הערה 29 בנוגע לתיבת „או" שבפרש"י.

18) חוקת יט, יד ואילך.

19) ע"ד פרש"י לפני זה (בהעלותך ט, ד).

20) הל' טומאת מת פ"ה ה"ג.

אבות ה)טומאה, ווערט מען דערפאר אליין טמא].

פרעגט זיך אבער: אין פרשת חוקת ווערט אינגאנצן ניט דערמאנט אזא אופן אין טומאת מת. איז אויב דאס איז א נייער גדר פון טומאה — פארוואס ווערט עס ניט געריכטן פריער צווישן אלע אנדערע דינים („זאת התורה גו") פון טומאת מת?

באווארנט עס רש"י און איז מפרש אז אין הכי נמי: דא איז ניט נתחדש געווארן א נייער סוג טומאה, נאר דאס איז איינער פון די סוגי טומאה וועלכע זיינען געזאגט געווארן פריער:

„בהורג בדבר המקבל טומאה הכתוב מדבר, ולמדך הכתוב שהכלי מטמא אדם בחבורי המת כאילו נוגע במת עצמו": די טומאה פון „כל הורג נפש" — „הורג בדבר המקבל טומאה" — איז א פרט פון טומאת מגע, וואס שטייט שוין פריער [נאך מער: מ'האט שוין פריער געלערנט[21] אז אפילו נגיעה „בקבר" איז מטמא, און לויט איין פירוש אין רש"י (אויף די ווערטער[21] „על פני השדה") — אפילו נוגע ב„גולל ודופק"] — נאר דא (בפ' מטות) איז די תורה מגלה ומפרט, אז יעדע כלי וואס רירט אן דעם מת, איז עס „כאילו נוגע במת עצמו" (בשעת עס איז דא „חבורי המת").

ה. נאך אן ענין וואס רש"י באווארנט מיט דער הוספה (אויף לשון הספרי) — „ולמדך הכתוב שהכלי מטמא אדם בחבורי המת כאילו נוגע במת עצמו":

לולא דער הוספה וואלט מען געקענט לערנען, אז דאס וואס א „הורג בדבר המקבל טומאה" ווערט טמא בטומאת מת, איז עס ווייל די כלי וואס רירט אן דעם מת ווערט אן אבי אבות הטומאה (ווי דער מת עצמו), ובמילא איז עס מטמא דעם אדם הנוגע בו בטומאת מת.

ע"ד ווי דאס איז ע"ד ההלכה אז „חרב הרי הוא כחלל" — דער חרב באקומט דעם זעלבן תוקף הטומאה ווי דער „חלל" עצמו[22]; ועד"ז געפינט מען — אויך אין פשוטו של מקרא — ביי טומאת זב, אז דער משכב (ומושב) הזב „נעשה אב הטומאה (ווי דער זב עצמו) לטמא אדם לטמא בגדים"[23].

— וואלט מען עד"ז געזאגט ביי „הורג בדבר המקבל טומאה", אז די „כלי" ווערט אן אבי אבות הטומאה.

רש"י וויל אבער אזוי ניט אננעמען, ווייל לפ"ז קומט אויס, אז דער חידוש פון פסוק „כל הורג נפש" איז בשייכות צו דער כלי וואס רירט אן דעם מת (אז עס באקומט דעם תוקף פון אבי אבות הטומאה) — איז ניט גלאטיק: וואו שטייט דער חידוש אין די ווערטער „כל הורג נפש"?

ווען מען וואלט דאס אפגעלערנט פון פסוק „וכל אשר יגע . . בחלל חרב"

---

21) חוקת שם, טז.

22) אלא שבזה כמה דיעות אם מטמא רק במגע כמת אבל לא במשא ובאהל (רמב"ם הל' טומאת מת שם ה"ט וי"ג); או שמטמא במגע ובמשא אבל לא באהל (רמב"ן חוקת שם, טז); או שמטמאים כמת עצמו במגע ובמשא ובאהל (תוד"ה חרב (נזיר נג, ב) וד"ה כי קאמר (חולין עא, סע"ב ואילך)). וכן מחלוקת אם זה רק בכלי מתכות או בכל כלי שטף — ראה רמב"ם וראב"ד הל' טומאת מת שם ה"ג. מל"מ שם ד"ה ודע. מפרשי הספרי חוקת שם. ובכ"מ. ואכ"מ.

23) פרש"י מצורע טו, ה.

וואָלט ניט געווען אַזוי קשה — היות דער פסוק רעדט וועגן נגיעה „בחלל חרב", האָט אַן אַרט צו זאָגן אַז דערמיט איז די תורה מרמז אַז אפילו וועו די נגיעה איז בחרב (שנגע בחלל) וועט מען טמא טומאת שבעה;

וויבאַלד אַבער מ'לערנט דאָס אַפ פון פסוק „כל הורג נפש" — אוו אין דעם פסוק וועט איבערהויפט ניט דער־מאָנט וועגן אַ „כלי" שהרג בו, איז ווי פאַסט צו זאָגן אַז די תורה זאָגט אַ חידוש בשייכות צו כלי, וועו „העיקר חסר" אינעם לשון „כל הורג נפש"?!

דערפאַר איז רש"י מדייק בלשונו אוו זאָגט „שהכלי מטמא אדם בחבורי המת כאילו נוגע במת עצמו": דאָ איז נתחדש געווארן ניט אַ דין בשייכות צו דער כלי — אַז די כלי באַקומט דעם תוקף פון אבי אבות הטומאה (ע"ד ווי ביי משכב הזב וואָס דער משכב „נעשה אב הטומאה") — נאָר דער דין אַז דער אדם איז „כאילו נוגע במת עצמו"[24]: דורך דעם וואָס ער רירט אַן די כלי בחבורי המת, הייסט עס אַ נגיעה במת עצמו[25].

און דעריבער זאָגט דער פסוק דעם דין מיטן לשון „כל הורג נפש" — וואָס איז מדגיש די פעולת האדם אוו זיין קשר מיטן מת — ווייל אָט דער קשר צווישן דעם הורג נפש מיטן מת, וואָס ער קומט אין באַרירונג מיטן מת (ע"י הכלי), שאָפט די טומאה, „כאילו נוגע במת עצמו".

ו. ע"פ הנ"ל וועט מען פאַרשטיין דעם המשך אין פירוש רש"י: „או יכול אפילו זרק בו חץ והרגו ת"ל וכל נוגע בחלל מקיש כו'" — דלכאורה (אע"פ וואָס עס שטייט כל), מאי קמ"ל?

— דער רא"ם[26] לערנט, אַז די סברא פון דער קס"ד אַז „אפילו זרק בו חץ והרגו" זאָל ווערן טמא, איז — „שמא אינו מטמא את ההורג מפני נגיעתו אלא מפני הריגתו" — כולל אפילו אין אופן פון „זרק בו חץ".

אַבער ע"פ הנ"ל איז מובן, אַז אַזאַ סברא (אַז די טומאה קומט מצד ההריגה) האָט מלכתחילה קיין אַרט ניט אין פשוטו של מקרא, ווייל לפ"ז וואָלט עס געמיינט אַז דאָ איז נתחדש געווארן אַ נייער אופן אין טומאת מת, כנ"ל ס"ד; און עס איז אויך אַ דוחק צו זאָגן, אַז רש"י מיינט דערמיט נאָר אַ תוספת ראי' (אַז די טומאה קומט ניט מצד דער הריגה) פון דעם היקש הורג לנוגע —

נאָר דער ביאור אין דעם: וויבאַלד אַז די טומאה פון „כל הורג נפש" איז מצד דעם וואָס „כאילו נוגע במת עצמו", הייסט עס דאָך, אַז ביי טומאת מת דאַרף

24) עפ"ז יומתק לשון רש"י „כאילו נוגע במת עצמו", דמשמע שהפירוש בזה, שהכלי מטמא אדם בחבורי המת כאילו נוגע אז במת עצמו, משא"כ הלשון „כאילו נגע במת עצמו" משמעו, שהמדובר בדין טומאה, שהכלי מטמא אדם באותו האופן כאילו נגע מת.

25) להעיר מגו"א חוקת שם גבי גולל ודופק, דהוי כאילו נגע במת „לא שיהי' טומאה בגוף הגולל ודופק אלא הוי כאילו נגע במת עצמו". עיי"ש. ולפי דבריו, גם פרט זה דטומאה בחבורין הוי כאילו נוגע במת עצמו, אינו חידוש ממש בפרשתנו, כ"א — דאמרינן זה גם בכל הכלים (המקבלים טומאה), לא רק דברים המיוחדים למת ולקבורתו.

26) בפרש"י כאן קרוב לסופו.

*) אבל כן הובא לשון רש"י ברמב"ן. וכ"ה בדפוס א' וב' וכת"י רש"י שתח"י. אבל בדפוסים שלפנינו „נוגע".

ניט זיין קיין נגיעה כפשוטה, אז דער גוף האדם רירט אן דעם מת, נאר עס איז געגנוג וואס מען קומט אין באַרירונג מיטן מת באמצעות הכלי, וואס אויך דאס ווערט פאַרעכנט „כאילו נוגע במת עצמו".

ובמילא — „אפילו זרק בו חץ והרגו": וויבאלד אז אפילו אין פאל פון אנרירן א כלי „בחבורי המת" באשטייט די נגיעה במת (ניט אין דעם וואס דער גוף האדם רירט אן דעם מת, נאר) בלויז אין דעם וואס מען קומט אין א קשר מיטן מת (באמצעות הכלי) — האט אן ארט צו זאגן, אז אויך ביי „זרק בו חץ והרגו" איז דער דין אזוי[27]. וואורום אויך אין דעם פאל קומט דער אדם אין באַרירונג מיטן מת — דורך זיין „כח"[28] וואס איז דא אין דעם חץ[29].

אויף דעם זאגט רש"י „ת"ל וכל נוגע בחלל, מקיש הורג לנוגע, מה נוגע ע"י חבורו אף הורג ע"י חבורו": וויבאלד אז אויך די טומאה פון „הורג" איז (ניט א נייער סוג טומאה מצד ההריגה, נאר) מצד דעם דין פון טומאת מגע, איז דעריבער מסתבר צו זאגן, אז די טומאה פון „כל הורג נפש" איז אין דעם זעלבן אופן ווי „כל נוגע בחלל" (וואס שטייט בהמשך אחד) — „מה נוגע ע"י חבורו אף הורג ע"י חבורו".

ז. א תלמיד ממולח קען אבער פרעגן: וויבאלד אז אין ביידע פאלן, סיי ביי „חבורי המת" און סיי ביי „זרק בו חץ והרגו", איז די נגיעה במת (ניט א נגיעה כפשוטה, נאר) בלויז אין א „חיבור" וואס ווערט געשאפן דורך א צווייטער זאך — פאדערט זיך א הסברה: סו"ס אין וואס באשטייט דער חילוק צווישן די צווויי אופני חיבור וואס דוקא ביים ערשטן אופן ווערט מען טמא בטומאת מת?

— דייטעט רש"י אן די הסברה בזה דורכן ברענגען דעם בעל המאמר, ר' מאיר: די גמרא[30] זאגט א כלל אז ר' מאיר איז דאין דיני דגרמי. ד. ה. אע"פ וואס קיי"ל[31] אז גרמא איז פטור, האלט אבער ר' מאיר, אז אויב דער גרם איז באופן של „גרמי", איז עס פונקט ווי א מזיק בידים און מ'איז מחוייב צו צאלן פארן נזק.

די נקודת החילוק צווישן „גרמא" און „גרמי" איז[32]: „גרמא" מיינט, אז דער היזק ווערט נגרם באופן אז עס איז דא א

27) עפ"ז תומתק הגירסא בכמה כת"י רש"י (שתח"י), וכ"ה ברמב"ן כאן — „יכול אפילו זרק בו כו'" (בלי תיבת „או"), כי הקס"ד דאפילו זרק בו חץ והרגו אינה בניגוד למ"ש לפנ"ז, אלא בא בהמשך ל„ולמדך הכתוב שהכלי מטמא אדם בחבורי המת כו' יכול אפילו זרק בו חץ כו'", דהו"א דגם בזה אמרינן שהוא כענין חבורי המת. וראה הערה 29.

28) במכש"כ וק"ו מכי תצא אש ומצאה גו' שלם גו' לפי שלא שמר כו' (משפטים כב, ה ובפרש"י שם) וכאן הרי זרק את החץ.

29) עפ"ז נמצא דהקס"ד „או• יכול אפילו זרק בו חץ כו'" שולל רק סיום דברי רש"י (שמטמא דוקא „בחבורי המת" ממש), אבל לא החחלת דברי ר"מ „בהורג בדבר המקבל טומאה הכתוב מדבר" — כי מכיון שהקס"ד היא שיטמא מדין טומאת מגע מובן שזהו דוקא אם ה„נגיעה" היא ע"י דבר המקבל טומאה [וראה לקמן סעיף ח, שלכן נקט רש"י דוגמא מ„זרק בו חץ" דוקא, שהוא דבר המקבל טומאה].

•) ובדפוסי רש"י שלפנינו „או יכול אפילו". וכ"ה בכמה כת"י רש"י (שתח"י). בדפוס ראשון „או אפילו", ובדפוס שני „או אינו אלא אפילו".

•) ראה שוה"ג להערה 27.

30) ב"ק ק, א.

31) שם ס, א. ב"ב כב, ב. ובכ"מ. וראה בהנסמן בהערה הבאה.

32) ראה בפרטיות אנציקלופדי' תלמודית ערך גרמא בנזקין ס"א. וש"נ.

ריחוק, במקום אדער בזמן, צווישן פעולת המזיק און דעם היזק בפועל: משא"כ „גרמי" מיינט, ווען דער היזק ווערט אויפגעטאן בקירוב (מקום וזמן) צו פעולת האדם.

ועד"ז בעניננו: אע"פ אז אין ביידע פאלן, סיי ביי „חבורי המת" און סיי ביי „זרק בו והרגו", איז דאָ מערניט ווי אז ענין פון חיבור ושייכות מיטן מת ע"י דבר אחר, אעפ"כ איז דאָ צווישן זיי א חילוק עיקרי: ביי „חבורי המת" שאפט די נגיעה בכלי א „קירוב" (חיבור) מיט"ן מת, און דערפאר איז עס „כאילו נוגע במת עצמו" (ע"ד ווי ביי „גרמי", כנ"ל, אז עס ווערט פארריעכנט ווי א מזיק בידים); משא"כ אין פאל פון „זרק בו חץ", וואו דער כח קומט אין באריירונג מיטן מת בהפסק מקום כו'[33], איז עס ניט „כאילו נוגע במת עצמו".

ח. און דאָ זעט מען — בענינים מופלאים ע"ד ההלכה — דעם חילוק צווישן (לשון) רש"י ו(לשון) הרמב"ם בנדון זה:

דער ענין שבסיום פירוש רש"י — „יכול אפילו זרק בו חץ כו'" — ברענגט זיך אין רמב"ם[34], אבער מיט דריי שינויים (עיקריים), וז"ל: הרי הוא אומר כל הורג נפש וכל נוגע בחלל וכי תעלה על דעתך שזה ירה חץ והרג או זרק אבן והרג נטמא שבעת ימים, אלא כו'".

א) א שינוי הכי תמוה: דער רמב"ם זאגט „וכי תעלה על דעתך" (ובמילא דארף מען ניט האבן כלל (און ער ברענגט ניט) קיין היקש אויף דעם), ד. ה. דאס איז א מילתא דתמי' וואס האט מלכתחילה קיין ארט ניט בסברא (כנ"ל סעיף ד) — ניט ווי אין רש"י (וספרי): „יכול אפילו[35] זרק כו' ת"ל וכל נוגע בחלל מקיש כו'", ד. ה. עס איז דא א יכולת און א קס"ד אז „זרק בו חץ" זאל טמא ווערן בטומאת מת, און מען דארף אנקומען צום היקש פון „הורג לנוגע" כדי צו שולל זיין די סברא.

ב) דער רמב"ם איז מוסיף א דוגמא — „או זרק אבן והרג"[36].

ג) אין רש"י (וספרי) שטייט „זרק בו חץ[37] והרגו" — אבער אין רמב"ם איז דער לשון „ירה חץ והרג או זרק אבן והרג", עס ווערט ניט דערמאנט דער נהרג.

וע"פ הנ"ל יש לומר אז די שינויים הנ"ל זיינען הא בהא תליא:

די קס"ד אין פירש"י אז „זרק בו חץ והרגו" איז טמא בטומאת מת, איז ווייל דאס האט א גדר פון טומאת מגע („כאילו נוגע במת עצמו"), מצד דעם „חיבור" צווישן דעם כח האדם מיטן מת, כנ"ל בארוכה. און דערפאר:

א) דער דיוק דאָ איז „זרק בו חץ והרגו" — וואס איז מדגיש די שייכות צווישן דעם הורג נפש מיטן מת.

ב) די דוגמא איז דוקא פון „זרק בו חץ" (ניט — „אבן"), וואס איז א דבר

---

33) ושאני באש (ראה לעיל הערה 28) שהתוצאה והעונש בחוץ ממנו (ממונו), משא"כ טומאה ה"ז בו.

34) הל' טומאת מת שם ה"ג. ובכס"מ שם: בסיפרי פרשת חוקת.

35) בספרי „או אפילו" כבדפוס ראשון הנ"ל (שוה"ג להערה 27).

36) במל"מ שם ד"ה ומ"ש מנין „וכמו שדרשו בסיפרי וכי תעלה על דעתך כו'" (כלשון הרמב"ם). ובדפוסי וכת"י הספרי שנסמנו בספרי הנ"ל (הערה 8) ליתא גירסא זו. וראה לעיל הערה 7.

37) בספרי „זרק בו החץ".

המקבל טומאה. וואָרום וויבאַלד דער קס"ד איז אַז מען וועט טמא בטומאת מגע איז מובן אַז דאָס איז שייך דוקא אויב „הורג בדבר המקבל טומאה" (אַז דער מגע איז באמצעות אַ דבר המקבל טומאה).

ג) עס איז טאָקע דאָ אַן אָרט פאַר דער קס"ד — „יכול אפילו כו'" — און כדי דאָס צו שולל זיין דאַרף מען אָנקומען צו אַ היקש.

משא"כ דער רמב"ם, וואָס האַלט ניט אַז טומאה בחבורין איז מן התורה[38] — און דעם דין פון „כל הורג נפש" ברענגט ער אין דער הלכה פון „החרב כמת"[39], אַז „הוא הדין לשאר כלים בין כלי מתכות כו'" אַז „הרי הן לנוגע בהן כנוגע במת עצמו מה המת מטמא כו' אף כלים שנטמאו במת הם והכלים או האדם שיגע בהן טמאין טומאת שבעה" —

ברענגט ניט אפילו אַ קס"ד אַ (יכולת) — יכול אַז „זרק בו חץ והרגו" איז טמא מצד דעם „חיבור" צווישן דעם הורג מיטן נהרג; נאָר ער זאָגט „וכי תעלה על דעתך כו'" — דער רמב"ם איז שולל הסברא מעיקרא אַז די עצם הריגה איז גורם טומאה. און דערפאַר זאָגט ער:

א) „וכי תעלה על דעתך" — ווייל דאָס איז (ע"ד ההלכה) אַ סברא שאין לה מקום מלכתחילה.

ב) „ירה חץ והרג" (ניט — „..בו.. והרגו") — ווייל דאָ איז ניט נוגע די שייכות ופעולה אין דעם נהרג, נאָר די עצם מעשה ההריגה.

ג) ער איז מוסיף די דוגמא פון „זרק אבן" וואָס איז ניט קיין דבר המקבל טומאה — להדגיש אַז ער קומט שולל זיין די סברא אַז די טומאה קומט מצד עצם מעשה ההריגה, וואָס אין דעם איז קיין נפק"מ ניט צי דאָס איז דורך אַ דבר המקבל טומאה אָדער ניט.

ט. פון יינה של תורה שבפירוש רש"י:

אַזוי ווי דאָס איז אין צד ההיפך דטוב, בנוגע לטומאה, אַז „הכלי מטמא אדם בחבורי המת כאילו נוגע במת עצמו", עד"ז איז דאָס אין צד הטוב, בנוגע לטהרה וקדושה, אַז דורך דביקות בתל־מידי חכמים „מעלה עליו הכתוב כאילו נדבק בשכינה ממש"[40].

ואדרבא וויבאַלד אַז „מדה טובה מרובה ממדת פורענות"[41], איז מובן, אַז אע"פ אַז בנוגע לטומאה, איז אַ „גרמא", אַ „וווייטער" קשר ושייכות צום ענין החטא וטומאה פועל'ט ניט אויף דעם אדם אַז עס זאָל צו אים נדבק ווערן

38) שכתב שם בהלכה ב „אבל מדברי סופרים הנוגע במת ונגע באדם אחר ועדיין הוא מחובר במת שניהם טמאים טומאת שבעה וכאילו נגע זה השני במת עצמו". וראה כס"מ ומל"מ שם בארוכה.

ולהעיר מלשון הרמב"ם שם ה"ה „או הנוגע באדם שנגע בכלים שנגעו במת פטור כמו שביארנו בהלכות ביאת מקדש כו'", אבל בהל' ביאת מקדש פ"ג הט"ו כתב „או שנגע באדם שנגע בכלים הנוגעים במת כו'", ועד"ז בהל' נזירות פ"ז ה"ח „או בכלים הנוגעים במת כו'" (וראה כס"מ ולח"מ שם). ואכ"מ.

39) כ"ה לשון הרמב"ם בהל' טומאת מת שם ה"ג, ולא כלשון הש"ס (הנ"ל הערה 10) „חרב הרי הוא כחלל". ולמד זה „שנאמר בחלל חרב או במת". משא"כ בפיה"מ אהלות פ"א מ"ב. וראה ספרי דבי רב לספרי חוקת שם.

40) תניא ספ"ב, ע"פ כתובות קיא, ב. ספרי עקב יא, כב. רמב"ם הל' דעות פ"ו ה"ב. סהמ"צ מ"ע ו'.

41) סוטה יא, א.

„טומאה" (נאָר וועז עס איז אין אַן אופן פון „חבורין" דוקא),

איז אַבער אין צד הקדושה אַנ־דערש[42]: כדי צו ווערן „נדבק בשכינה ממש"[43] איז געזוג וועז מ'איז דבוק צו תלמידי חכמים מיט אַ שייכות איזו שתהי', ווי די גמרא[44] זאָגט „כל המשיא בתו לת"ח והעושה פרקמטיא לת"ח, והמהנה ת"ח מנכסיו"[45] טוט דאָס אויף אַז „כאילו מדבק בשכינה (ממש)",

און עס ווערט „ואתם הדבקים בה"א חיים כולכם היום"[46].

(משיחת ש"פ מטו"מ תשמ"ב)

---

42) ראה סנהדרין סד, א ועיין יעקב (לע"י) שם.

43) כ"ה בתניא שם. ובכתובות: מדבק בשכינה (וליתא תיבת „ממש").

44) כתובות שם.

45) וברמב"ם שם „לפיכך צריך אדם להשתדל שישא בת תלמיד חכם וישיא בתו לת"ח ולאכול ולשתות עם תלמידי חכמים ולעשות פרקמטיא לת"ח ולהתחבר להן בכל מיני חבור כו'". וראה לשונו בסהמ"צ שם.

46) ואתחנן ד, ד — הובא בכתובות ובסנהדרין שם.

מטות – מסעי

א. אין היינטיקער סדרה[1] וועלכע דערציילט וועגן די בני גד ובני ראובן — אז היות זיי האָבן געהאט „מקנה רב", האָבן זיי געבעטן מ'זאל זיי געבן זייער אחוזה אין עבר הירדן (וועלכע איז געווען אַן „ארץ מקנה"): און לבסוף האָט משה רבינו אויף דעם מסכים געווען[2], און — „ויתן להם משה לבני גד ולבני ראובן ולחצי שבט מנשה בן יוסף את ממלכת סיחון גו' ועוג גו'"[3].

שטעלט זיך די שאלה: חצי שבט מנשה — מאן דכר שמי'?! אין די אַלע דיבורים צווישן משה רבינו מיט די בני גד ובני ראובן וועלכע קיין איינמאָל ניט דערמאָנט אז אויך „חצי שבט מנשה" האָבן זיך משתתף געווען אין דער בקשה מ'זאל זיי געבן א נחלה אין עבר הירדן[4].

אין ירושלמי[5] שטייט (בנוגע הבאת בכורים), אז עס איז דא א חילוק צווישן נחלת בני גד ובני ראובן און נחלת חצי שבט מנשה: בשייכות צו נחלת בני גד ובני ראובן פאָסט ניט זאָגן „אשר[6] נתתה לי (ה')" — ווייל „נטלתי לי מעצמי"[7], און דערפאָר (לדעת ר"י הגלילי) לא הביאו ביכורים, משא"כ „חצי שבט מנשה לא נטלו מעצמן" — „דויתן[8] להם משה וגו' כתיב, והן לא בחרו מעצמן בתחילה כמו בני ראובן ובני גד".

דאַרף מען האָבן א ביאור: וויבאַלד אז „הן לא בחרו מעצמן בתחילה" — פאַר־וואָס האָט זיי משה רבינו אַנגעבאָטן א נחלה בעבר הירדן[9]?

דער רמב"ן[10] איז מבאר אז „מתחלה לא באו לפניו שבט מנשה, אבל כאשר חלק הארץ לשני השבטים ראה שהיא ארץ גדולה יותר מן הראוי להם ובקש מי שירצה להתנחל עמהם, והיו אנשים משבט מנשה שרצו בה אולי אנשי מקנה היו ונתן להם חלקם".

אַבער לכאורה איז דאָס ניט פאַר־שטאַנדיק. וואָרום משה רבינו איז דאָך געווען שטאַרק ניט צופרידן פון בקשת בני גד ובני ראובן „יותן את הארץ הזאת . . לאחוזה"[11] (ניט „הארץ אשר נתן להם

---

1) מטות לב, א ואילך.
2) שם, כ ואילך.
3) שם, לג.
4) וגם בהתנאי „אם יעברו גו'" (שם, כט־ל) לא נזכר „חצי שבט מנשה" (ורק ביהושע (א, יב־יג) נאמר „ולחצי שבט מנשה גו' זכור את הדבר גו'"). ולהעיר מלשון רש"י (דברים ג, יח) „לבני ראובן וגד" (אלא שבמפרשי רש"י — ששולל בזה שאר בנ"י). וראה רש"י פרשתנו שם, יז.
5) בכורים פ"א ה"ח (הובא גם בר"ש בכורים פ"א מ"י).
6) תבא כו, י.
7) ראה גם ספרי תבא שם, ג.
8) פני משה שם. ועד"ז פי' במשנה ראשונה בכורים שם (ד"ה שאינה). — ובכמה מפרשים (וראה המובא ב„לאור ההלכה" (להרש"י זוין) שבהערה הבאה) עוד פירושים בדברי הירושלמי. ואכ"מ.
9) ולהעיר מפרש"י עה"ת (דברים ג, יג. וכן ברשב"ם ב"ב נו, א) שנחלת מנשה בעבר הירדן — „ארץ רפאים" (דברים שם) — „היא אותה שנתתי לאברהם" בברית בין הבתרים (לך טו, יט). וראה המובא בס' „לאור ההלכה" ע' קסב. ואכ"מ.
10) פרשתנו שם, לג. ועד"ז במושב זקנים שם. וראה גם אברבנאל שם. — בראב"ע שם (לב) „ולא הזכיר ע"ע חצי שבט מנשה בעבור היותו חצי השבט" (ועד"ז בצרור המור בתי' הראשון). ולכאורה אינו טעם מספיק.
11) פרשתנו שם, ה.

ה'"[12]), ביז אז ער האָט זיי צוגעגליכן צו די מרגלים[13]! ס'איז נאָר וואָס לאחרי ווי זיי האָבן צוגעזאגט „ואנחנו נחלץ חושים גו'"[14] און דאָס אָנגענומען מיט אַ תנאי כפול[15] וכו', האָט משה רבינו דערצו מסכים געווען —

איז דאָך תמוה לגמרי: ווי קומט עס אז משה רבינו זאָל מלכתחילה זוכן אוון פאַרלייגן — „בקש מי שירצה להתנחל עמהם" (און ניט נוחל זיין אין דעם „ארץ אשר נתן להם ה'")[16], אוון — דערפאַר וואָס „היא ארץ גדולה יותר מן הראוי"[17] (פאַר די בני גד ובני ראובן)[18]?!

אויך: פון דעם וואָס אין פסוק ווערט כלל ניט דערמאָנט אז חצי שבט מנשה זאָל האָבן אַ רצון צו נעמען אַ חלק אין עבר הירדן — זיי ווערן דערמאָנט בלויז ביי „ויתן להם משה גו'"[19] — איז משמע, אז דאָס איז געקומען אינגאַנצן מצד משה[20] (וכפשטות לשון הירושלמי הנ"ל „לא נטלו מעצמן").

ב. ווען מען דאָס פאַרשטיין בהקדם וואָס מען געפינט אין מדרש[21] בנוגע די רמזים אין די קרבנות הנשיאים לחנוכת המזבח — אז כו"כ פרטים פון קרבן מנשה זיינען געווען פאַרבונדן מיט ירושת הארץ, און איינער פון זיי: ולזבח השלמים בקר שנים כנגד שבט מנשה שנחלק לשנים ולקח ב' חלקים בארץ חציו בעבר הירדן וחציו בארץ כנען.

דערפון איז מובן, אז דאָס וואָס חצי שבט מנשה האָט געגנומען אַ חלק בעבר הירדן, ווערט פאַרראַכטנט ווי אַ מעלה (ווי מ'זעט ביי די אַנדערע רמזים פון קרבנות הנשיאים[22], אז זיי האָבן אָנגעגרייט אויף פאַרשידענע מעלות ועניינים טובים כו').

קומט אויס, אַז עס איז פאַראַן אַ שינוי עיקרי צווישן נחלת בני גד ובני ראובן און נחלת חצי שבט מנשה[23]:

בנוגע נחלת בני גד ובני ראובן בעבר הירדן שטייט אין מדרש[24], אז אפילו נאָך דעם ווי זיי האָבן באַקומען אַ הסכמה אויף זייער בקשה, ווערט עס פאַרראַכטנט ווי אַן ענין בלתי רצוי — „אתם חיבבתם את מקניכם יותר מן הנפשות . . עליהם נאמר[25] נחלה מבוהלת וגו'";

---

12) שם, ז.

13) שם, ח ואילך.

14) שם, יז ואילך.

15) שם, כט-ל. קידושין סא, א (במשנה). ובכ"מ.

16) ובפרט ע"פ דברי הרמב"ן עצמו (חקת כא, כא) „שאם לא בקשוהו ממנו בני גד ובני ראובן לא הי' מניח שם אדם אלא שתהי' לחרבה". ע"ש.

17) אף שהי' צ"ל „חלקים שווים" (רמב"ן שם. ובארוכה רמב"ן פינחס כו, נד) — למה יגרע מנשה שלא לנחול כולו בארץ כנען, והרי הייתה ארץ הצבי מה צבי כו' (כתובות קיב, א)?! ויתרה מזה — לכתחילה — היו גם לבני גד ולבני ראובן חלק בארץ.

18) בצרור המור מבאר שזה הי' „להגין עליהם (בני גד ובני ראובן) ולהצילם מצרתם" (כי זכות יוסף הי' עם כל השבטים. ע"ש) — וצריך ביאור, דאיך יתכן לצוותם שלא להכנס „לארץ כנען לגבולותי" כדי להגין על בני גד כו' שרצו מעצמם להשאר בעבר הירדן? וראה לקמן סעיף ח ואילך ע"ד ערי הלויים בעבר הירדן.

19) וראה פרשתנו שם, לט-מ: וילכו בני מכיר . . הגלעדה וילכדוה ויורש גו' ויתן משה את הגלעד למכיר גו'.

20) ולהעיר גם מרלב"ג פרשתנו כאן.

21) במדב"ר נשא פי"ד, ז.

22) ולהעיר בקרבנות מנשה עצמו — ראה לעיל במדרש שם: ג' דורות . . שנטלו חלק בארץ . . יאיר . . שנטל חלק בארץ (ומכיון שלא היו לו בנים ליטול חלקו) — הקריבו כנגדו חטאת.

23) ולהעיר מאוה"ח מסעי לד, יד.

24) במדב"ר ותנחומא סוף פרשתנו. לקו"ת בחוקותי נ, ב. — וראה לקו"ש ח"ח (ע' 187 הערה 6. וש"נ) שעיקר החסרון הי' (לא עצם הדבר שחיבבו ממונם, אלא) זה ש„ישבו להם חוץ מא"י". ע"ש.

25) משלי כ, כא. פרש"י שם.

משא"כ ביי חצי שבט מנשה איז דאָס ניט בלויז ניט געווען קיין חסרון, נאָר אדרבה — אַן ענין נעלה, וועלכער איז פאָרבונדן מיט אַ קרבן מיוחד צו דעם אויבערשטן!

[ועפ"ז יומתק דיוק לשון המדרש „אתה מוצא בבני גד ובני ראובן שהיו עשירים . . וחבבו את ממונם וישבו להם חוץ מא"י"[26], „. . אלו בני ראובן ובני גד א"ל הקב"ה אתם חיבבתם את מקניכם . . עליהם נאמר נחלה מבוהלת וגו'"[24], ניט דערמאָנענדיק דערביי „חצי שבט מנשה"[27] — ווייל דאָס וואָס חצי שבט מנשה האָט געמוען אַ חלק בעבר הירדן איז [ניט] געווען צוליב חיבוב ממון[28], נאָר ס'איז געווען אַן ענין טוב[29] (און נאָכ־מער, זיי האָבן דאָס ניט אַליין בוחר געווען, נאָר משה רבינו האָט דאָס זיי געגעבן, כנ"ל)].

דאָרף מען האָבן אַ ביאור: וואָס איז די מעלה אין באָקומען אַ חלק אין עבר הירדן?

אויך: פון דיוק לשון המדרש[21] — „כנגד שבט מנשה שנחלק לשנים ולקח ב' חלקים בארץ חציו בעבר הירדן וחציו בארץ כנען" — איז משמע, אַז די מעלה איז ניט אַזוי אין זייער באָקומען אַ חלק (אויך) אין עבר הירדן, נאָר דאָס וואָס „נחלק לשנים".

איז ניט מובן: אין וואָס באָשטייט דער עילוי פון צעטיילן זייער נחלה „לשנים"[30]?

[און בפרט ווי מ'געפינט במק"א במדרש[31], אַז דאָס ווערט פאָררעכנט אַלס אַן עונש — „מנשה גרם לשבטים לקרוע לפיכך נתקרעה נחלתו חצי' בארץ הירדן וחצי' בארץ כנען"; אָבער פון דעם מדרש הנ"ל ביי קרבנות הנשיאים קומט אויס, אַז דאָס איז אַן ענין למעליותא[32]].

ג. ויש לומר הביאור בזה:

די תורה דערציילט[33] „ויראהו ה' — צו משה רבינו קודם הסתלקותו — את כל הארץ גו' ויאמר ה' אליו זאת הארץ אשר נשבעתי לאברהם גו' לזרעך אתננה הראיתיך בעיניך גו'". ומובן, אַז דאָס איז ניט געווען סתם לשם ראי' בעלמא, נאָר ראיית משה האָט פועל געווען אַן ענין פון „קידוש"[34], ווי די גמרא[35] זאָגט „כל

---

26) במדב"ר פרשתנו פכ"ב, ז. תנחומא שם ה.

27) וכן לא הוזכר בפרש"י משלי שם. — אף שבפשטות י"ל שנקט העיקר (ע"ד תי' הראב"ע הנ"ל).

28) ולהעיר, שהטעם המבואר בספרים (תפארת יהונתן פרשתנו לב, א) „למה דוקא לשני שבטים הללו ה' מקנה רב" — לא מצינו אצל מנשה. שהרי לא נזכר שלמנשה הי' „מקנה רב" [וגם הרמב"ן כתב „אולי אנשי מקנה היו". ובסוף פירושו כתב טעם אחר מדוע חצי שבט מנשה רצו לנחול בעבר הירדן. ע"ש]. וראה מלבי"ם ליהושע (כב, ח).

ולהעיר מאוה"ת פרשתנו (ע' א'שלט) ועוד, דזה שבני גד ובני ראובן בחרו להיות רועי צאן הוא דוגמת עבודת השבטים שהיו רועי צאן כדי שיוכלו להיות תמיד בבחי' ביטול — דלא כעבודת יוסף (אבי מנשה) שעניני עוה"ז לא הטרידו אותו. ע"ש.

29) ומה שגם הם „גלו תחלה מכל השבטים" (במדב"ר ותנחומא (שבהערה 26) — ע"פ דה"א ה, כו) — י"ל שזה הי' (כפשטות הפסוקים) מפני חטאם אז (דה"א שם, כה).

30) ראה ש"ד עה"ת פרשתנו (בשם מורו) שזה הי' „כדי שלא תשתכח האחוה". ע"ש.

31) ב"ר פפ"ד, כ. וראה גם חזקוני ומושב זקנים (ממדרש לקח טוב) כאן.

32) ומדרשות חלוקות הם, או דתרווייהו איתנהו בזה, כמו שמצינו בכמה ענינים. וראה הערה 28 בסופה.

33) ברכה לד, א ואילך.

34) ראה צפע"נ (המלוקט) עה"ת שם (ובכ"מ) שראיית משה הייתה „לקדש האויר". ע"ש. — וראה ע"ד פעולת ראיית משה ע"ד החסידות — ד"ה ואתחנן בלקו"ת ואוה"ת (ר"פ ואתחנן). שעה"ת ח"ב חינוך (כט, סע"ב ואילך). ועוד.

35) ב"ב נו, א ורשב"ם שם.

שהראהו הקב"ה למשה (כדכתיב ויראהו ה' גו') חייב במעשר".

איינער פון די ביאורים פאַרוואָס דוקא משה רבינו האָט געדאַרפט זען „את כל הארץ" (און אויפטאָן דעם „קידוש"):

אָלע ענינים וועלכע זיינען פאַרבונדן מיט עצם מציאות פון אידן האָבן זיך אויפגעטאָן דורך משה רבינו. ווי מען געפינט בנוגע צו תורה — אַז משה קיבל תורה מסיני ומסרה כו'[36], און כל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש הכל ניתן למשה מסיני[37]. וכידוע דער פתגם[38] אַז „לא יהי' עוד הפעם מ"ת". וואָרום אויך דאָס וואָס משיח וועט לערנען מיט אידן (בלשון רש"י[39]) „סוד טעמי' ומסתר צפונותי'" (פון דער תורה), און נאָכמער (בלשון המדרש[40]) „תורה חדשה מאתי תצא" — איז שוין געגעבן געוואָרן במ"ת[41] (על ידי משה רבינו), און משיח וועט עס מגלה זיין.

עד"ז געפינט מען בנוגע גאולת ישראל, אַז כל ענין הגאולה, אויך די גאולה העתידה איז פאַרבונדן מיט משה רבינו[42]. וואָס דאָס איז אויך איינער פון די ביאורים וואָס ביי דער גאולה העתידה לבא איז דער פסוק[43] מדגיש „כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות" (ועד"ז אין נאָך פסוקים[44] ווערט די גאולה העתידה צוגעגליכן צו יציאת מצרים) — ווייל עם היות אַז די גאולה העתידה וועט זיין אַ גרעסערע גאולה ווי גאולת מצרים[45] (אַ גאולה שלימה ונצחית שאין אחרי' גלות) — איז אָבער גאולת מצרים (על ידי משה רבינו) דער שורש און גיט דעם כח צו דער גאולה העתידה[46].

און דערפאַר איז אויך (ירושת) הארץ — זייענדיק אַן ענין עיקרי אין דער מציאות פון עם ישראל[47] (נוסף לזה וואָס דאָס איז אַ דבר עיקרי אין קיום התומ"צ, וואָס כו"כ מהם זיינען תלויות בארץ[48]) — פאַרבונדן מיט פעולת משה רבינו. און דעריבער, אע"פ אַז „שמה לא תעבור"[49], האָט (לכה"פ) געדאַרפט זיין דער „הראיתיך בעיניך"[49].

ד. בנוגע דעם ענין פון ירושת הארץ געפינט מען, אַז לעת"ל וועט זיין אַ חידוש עיקרי — „ירחיב ה"א את גבולך"[50]: אידן וועלן דעמאָלט באַ-

---

36) ריש מס' אבות.

37) ראה מגילה יט, ב. ירושלמי פאה פ"ב ה"ד. ועוד (ראה הנסמן בלקו"ש חי"ט ע' 252 הערות 21-20. ועוד).

38) המשך תרס"ו ריש ע' כג. ע' תקמו. ועוד.

39) שה"ש א, ב.

40) ויק"ר פי"ג, ג (וראה רד"ל שם) — הובא בתרס"ו שם (ריש ע' כג). רמ"ז לזח"ג רעו, ב. וראה זח"ג כג, רע"א. יל"ש ישעי' כו, ב (רמז תכט).

41) ראה המשך תרס"ו שם (ע' תקמו): הכל נמשך בהעלם . . כבר נכלל כו'.

42) וכמחז"ל דמשה הוא גואל ראשון הוא גואל אחרון (ראה שמו"ר פ"ב, ו. דב"ר ספ"ט. זח"א רנג, א (ובהנסמן בהערה הבאה). ש' הפסוקים פ' ויחי. תו"א משפטים עה, ב).

43) מיכה ז, טו — הובא בזח"ג (רעו, ב. רעח, ב) ותקו"ז תכ"ב (סז, א) בקשר להגאולה ע"י משה.

44) ישעי' יא, יא (ובמפרשים שם). שם, טז. ועוד.

45) נפלאות בערך יצי"מ (ראה אוה"ת נ"ך למיכה שם. וש"נ).

46) ד"ה כימי צאתך תש"ח רפי"ב (סה"מ תש"ח ע' 164).

47) ראה מכילתא בשלח טו, יז. תנחומא ראה ח. ועוד. לעיל ע' 176-7.

48) ראה ד"ה אל תצר לאדהאמ"צ (מאמרי אדהאמ"צ דברים ח"א ע' ה ובהנסמן שם). — ולהעיר מספרי (ורש"י) עקב יא, יז (יח). רמב"ן אחרי (יח, כה) בארוכה.

49) ברכה שם, ד.

50) פ' ראה יב, כ. שופטים יט, ח.

קומען (ניט נאָר ארץ שבעה עממין, נאָר) אויך ארץ קיני קניזי וקדמוני[51].

און וויבאלד אז אלע ענינים דאָרפן „דורכגיין" דורך משה רבינו — וכנ"ל, אז אפילו די „תורה חדשה מאתי תצא", וואָס משיח צדקנו וועט מגלה זיין, איז געגעבן געוואָרן על ידי משה — דאָרף מען זאָגן, אז אויך דער ענין פון ירושת ארץ קיני קניזי וקדמוני (וועלכע זיינען ניט נכלל געוואָרן אין דעם „ויראהו ה'"[52]) האָט א שייכות צו משה רבינו[53].

ויש לומר, אז דאָס איז דער טעם פאַרוואָס משה רבינו האָט געגעבן א חלק בעבר הירדן צו חצי שבט מנשה, ווייל דער ענין פון עבר הירדן איז מעין ודוגמא צום ענין פון „ירחיב ה'א את גבולך", ס'איז א הוספה אויף „גבולך". וואָרום אפילו לויט די דיעות[54] אז אויך עבר הירדן איז נכלל אין די ארצות שהובטחו לאברהם בברית בין הבתרים — איז עס אבער א הוספה אויף „ארץ כנען לגבולותי'"[55] (ווי זיי זיינען אויס־געערבנט אין פ' מסעי[56]) — בדוגמת „ירחיב ה'א את גבולך".

[ובפרט, אז נוסף לזה וואָס אויך ארץ קיני קניזי וקדמוני — אדום מואב ועמון[57] — זיינען אין (ובסמיכות צו) עבר הירדן[58] — האָט דער כיבוש פון ארץ סיחון ועוג כולל געווען א חלק פון ארץ עמון ומואב, כמחז"ל[59] „עמון ומואב טיהרו בסיחון"].

וי"ל אז דאָס איז א חילוק עיקרי צווישן נחלת בני גד ובני ראובן און נחלת חצי שבט מנשה:

די נחלה פון בני גד ובני ראובן בעבר הירדן איז (א) געקומען מצד זייער בקשה, (ב) מחמת דעם וואָס „חבבו את ממונם" און (ג) אין אן אופן אז צוליב דעם זיינען זיי געווען גרייט צו מוותר זיין על חלקם בארץ „אשר נתן להם ה'"[12].

משא"כ בייַ חצי שבט מנשה איז עס געווען באופן הפכי — דעם חלק בעבר הירדן האָט זיי משה רבינו געגעבן, און דורך דעם איז ירושת הארץ ביי דער ביאה הראשונה געווען מעין ודוגמא צו ירושת הארץ לעת"ל[60]!

און מהאי טעמא האָט עס משה גע־געבן דוקא באופן פון „חציו בעבר הירדן וחציו בארץ כנען"[21] — להדגיש, אז ביי מנשה איז עס ניט געווען אן ענין

---

51) ספרי ראה שם. רש"י שופטים שם. ב"ר ספמ"ד. רמב"ם הל' רוצח פ"ח ה"ד (וראה שם הל' מלכים פי"א ה"ב). ועוד.

52) ב"ב נו, א.

53) ראה צפע"נ עה"ת (ואתחנן ג, כו. האזינו לב, מט. ברכה שם, ד) שגם ג' האומות ראה משה (אלא — לא באופן של „ויראהו ה'" כ"א רק „הראיתיך בעיניך"). ע"ש.

54) ראה אנציקלופדי' תלמודית ערך א"י (ע' רה־רו) וש"נ. לקו"ש חי"ג ע' 125 הערה 20 (וש"נ).

55) ל' הכתוב — מסעי לד, ב.

56) שם, ג ואילך.

57) רש"י לך טו, יט (מב"ר שם). רש"י דברים ב, ה. וראה ב"ב שם (וברשב"ם שם ד"ה תניא). ועוד. וראה ד"ה אל תצר לאדהאמ"צ שם ע' יוד ואילך (וראה בהנסמן בתחילת המאמר שם). — הדיעות בזה ראה אנציקלופדי' תלמודית שם. וש"נ.

58) ראה רמב"ן חוקת (כא, כא) הטעם שרצה משה להשאיר ארץ סיחון ועוג חרבה — כי „משה הי' יודע כי ישראל עתה לא יכבשו כל עשרה עממים והי' חפץ שיהי' כל רכושם מעבר לירדן כו'". — ולהעיר מד"ה אל תצר שם ע' יא (בהמשך למ"ש שם שארץ מואב לא נחשב בכלל א"י) „וכמ"ש בספרי (תבא כו, ג) אשר ה' נותן פרט לעבר הירדן שנטלת מעצמך כו'".

59) גיטין לח, א. וש"נ. רש"י חקת כא, כו.

60) להעיר מילקוט דוד פרשתנו (בשם מפרשים) דנתינת עבר הירדן („חלק משאר האומות") לבני גד ובני ראובן היתה „התחלה על לעתיד" כאשר בנ"י יזכו „לירש את כל העולם". וראה סה"ש תש"נ ח"ב ע' 545 ואילך.

פון וויתור ח״ו אויף א נחלה בארץ ישראל — זיי האָבן א חלק אין א״ר[61] — נאָר דאָס איז בדוגמא צו ירושת הארץ לעת״ל וואָס וועט זיין אין אַן אופן פון „נחלק לשנים״: טייל אידן וועלן זיין בארץ שבעה עממין און א חלק — אין ארץ קיני קניזי וקדמוני.

ה. עפ״ז וועט מען אויך פאַרשטיין פאַרוואָס משה האָט אויסגעקליבן צו געבן א חלק בעבר הירדן דוקא דעם (חצי) שבט מנשה:

דער שבט מנשה האָט זיך אויסגע־טיילט מיט א חיבה יתירה צו ארץ ישראל. ווי מ׳זעט עס (פריער אין חומש[62]) פון דעם סיפור וועגן בנות צלפחד („למשפחות מנשה בן יוסף״), אז זייער חיבת הארץ[63] איז געווען עד כדי כך, ביז — „ותעמודנה לפני משה . . וכל העדה גו״[64] (היפך לכאורה פון א הנהגה ד„כל כבודה בת מלך פנימה״[65]) און געמאַנט „תנה לנו אחוזה״[66]. און דער הרגש ביי די בנות צלפחד איז גע־קומען מצד דער חיבת הארץ פון שבט מנשה בכלל[67], ווי מען געפינט ביי קרבן מנשה בחנוכת המזבח, אז כו״כ פרטים זיינען געווען פאַרבונדן מיט נטילת חלק בארץ (כנ״ל בסעיף ב).

און וויבאַלד אַז שבט מנשה האָט זיך אויסגעצייכנט אין דעם ענין פון חיבת הארץ — האָט משה רבינו אים אויסגע־קליבן, אַז אין זיין חלק בארץ זאָל זיך אויסדריקן דער „מעין ודוגמא״ פון ירושת הארץ לעת״ל.

ו. ויש להוסיף ביאור בזה — לויט ווי געזעדט כמה פעמים[68] אין דעם תוכן הרוחני פון עבודת מנשה, ווי מרומז בשמו „מנשה״ — על שם „כי נשני אלקים את כל עמלי ואת כל בית אבי״[69]: זיין נאַמען דערמאַנט און וואַרנט אַז ער געפינט זיך אין אַרט וואָס מאַכט פאַרגעסן „את כל בית אבי״ און דאָס גופא רופט ביי עם אַרויס די תנועה צו אַפטראַגן זיך, „אַוועקשפרינגען״[70] פון דעם מצב — ער זאָל האָבן א תשוקה והחלט ניט צו פאַרגעסן, נאָר צו זיין צוגעבונדן צו בית אבי.

אין עבודה רוחנית מיינט עס: א איד זייענדיק אין גלות דערמאַנט אים דער גלות כסדר אַז ער געפינט זיך אין א מצב וועלכער קען פירן צו פאַרגעסן „בית אבי״, און דאָס גופא פועל׳ט אַז ער זאָל ניט פאַרגעסן. ער דערהערט אַז דאָס איז ניט זיין מקום, זיין אַרט איז אין בית אביו המלך[71].

[וואָס דאָס איז דער חילוק צווישן אפרים און מנשה: אפרים — ע״ש „כי הפרני אלקים בארץ עניי״[72] — ווייזט אויף דעם עילוי („הפרני״) וואָס וועדט

---

61) ואדרבה — רובם נחלו בארץ (רמב״ן פרשתנו שם, לג). — ולהעיר מש״ך עה״ת פרשתנו כאן ש„בנות החצי בא״י הם נשואות לאלו שבעבר הירדן כו״.

62) פינחס כז, א ואילך.

63) רש״י שם, א.

64) שם, ב.

65) תהלים מה, יד. הובא ברמב״ם הל׳ אישות פי״ג סהי״א.

66) פינחס שם, ד.

67) ולהעיר מפרש״י שם כז, א: יוסף חבב את הארץ . . בנותיו חבבו כו׳. — ומזה מובן, שאצלן היתה חיבת הארץ יותר משאר נשי ישראל, אף שכולן „היו מחבבות את הארץ״ (רש״י שם כו, סד).

68) לקו״ש חט״ו ע׳ 433 ואילך. ח״כ ע׳ 241 ואילך.

69) מקץ מא, נא.

70) שזהו הפירוש דשם מנשה — כי נשני גו׳ (רש״י וישלח לב, לג. וראה לקו״ש חט״ו שם הערה 13).

71) ראה ברכות ג, סע״א.

72) מקץ שם, נב.

אויפגעטאָן דורך דער עבודה אין (און מיט) דעם חשך הגלות („ארץ עניי"): משא"כ ענינו של מנשה איז, פֿאַרקערט, אַז ער קען ניט שלום־מאַכן מיטן גלות, נאָר ער שטייט אין אַ תשוקה תמידית צו אומקערן זיך לבית אביו].

און וויבאַלד אַז דער אמת'ער מצב פון געפינען זיך ב„בית אבי" איז ווען מ'איז אין אַ מצב פון גאולה אמיתית (שאין אחרי גלות), דערפֿאַר האָט מען מנשה'ן דוקא געגעבן זיין חלק בארץ באופן עס זאָל זיין בדוגמא ווי ירושת הארץ לעת"ל.

ז. פ' מטות ווערט געלייענט תמיד אין די בין המצרים — ומזה, אַז דער ענין הנ"ל (אַז מצד די געגועים פון מנשה צו ארץ ישראל האָט מען אים געגעבן אַ חלק בארץ בדוגמת ירושת הארץ לעת"ל) האָט אַ שייכות מיוחדת צו דעם זמן:

בין המצרים איז דער זמן האבילות אויף'ן התחלת החורבן און גלות בכלל. און אָט די תנועה להתאבל על החורבן כו' נעמט זיך פון דעם תכלית ההרגש פון „מנשה", אַז מען קען ניט פֿאַרגעסן אויף „בית אבי" און מען שטייט אין שטענדיקע געגועים צו אומקערן זיך ל(ירושת) הארץ כו'.

און „כל המתאבל על ירושלים זוכה וזואה בשמחתה"[73] — ווייל, כנ"ל, די אבילות גופא דריקט אויס די בענק־שאַפט און תשוקה צו ירושלים, און דעריבער איז אבינו שבשמים ממלא געגועי הבן און ער איז „זוכה וזואה בשמחתה",

בגאולה האמיתית והשלימה על ידי משיח צדקנו, ויהפכו ימים אלו לששון ולשמחה ולמועדים טובים[74], במהרה בימינו ממש.

* * *

ח. ע"פ המבואר לעיל — בנוגע דעם טעם פון נתינת חלק בעבר הירדן צו חצי שבט מנשה — קען מען אויך מסביר זיין אַן ענין תמוה אין פרשתנו (פרשת מסעי):

אין דער סדרה[75] ווערט דערציילט וועגן די שטעט וואָס דער אויבער־שטער האָט באַשטימט צו געבן פאַר די לוים „לשבת", און דער פסוק[76] רעכנט זיי אויס — „את שש ערי המקלט וגו' ועליהם תתנו ארבעים ושתים עיר". און דערנאָך קומט די פרשה פון ערי מקלט[77], און די תורה זאָגט[78] אַז די שש ערי מקלט, זיינען „שלש הערים" געווען „מעבר לירדן" און שלש — „בארץ כנען".

איז אַ תמי': וויבאַלד מיר זעען אַז די זאַך פון באַקומען אַ נחלה אין עבר הירדן איז געווען ניט קיין דבר הרצוי (ווי מ'זעט פון דעם וואָס משה רבינו האָט מוכיח געווען און גאָר שטאַרק און שאַרף די בני גד ובני ראובן) — איז ווי קומט עס אַז דער אויבערשטער זאָל אַנזאָגן מ'זאָל געבן די לוים ערים לשבת אין עבר הירדן?!

[און זיכער איז עס ניט געווען דער־פאַר וואָס שבט לוי האָט געזוכט אַ מקום מקנה — וואָרום ענינו פון שבט לוי איז דאַך „וילוו עליך וישרתוך"[79], עבודה

---

73) תענית ל, ב. ב"ב ס, ס"ע.

74) זכרי' ח, יט. רמב"ם סוף הל' תעניות.

75) לה, א ואילך.

76) שם, ו.

77) שם, ט ואילך.

78) שם, יד.

79) קרח יח, ב.

ושירות אין מקדש (ניט פֿאַרנעמען זיך מיט מקנה)].

— אין הכי נמי, אַז עס דאַרפן זיין ערי מקלט אויך אין עבר הירדן (ואדרבה, נאָך נויטיקער ווי אין ארץ כנען[80]), אַבער דאָס איז ניט קיין טעם אַז די לויים זאָלן זיך דאַרט באַזעצן.

ט. ע"פ פשטות יש לומר: ביים אַנ־זאָגן צו געבן ערים ללוים „לשבת", איז דער פסוק[81] מדייק „צו את בני ישראל ונתנו ללוים מנחלת אחוזתם ערים לשבת". ד. ה. ס'איז ניט דער פירוש אַז די ערים ווערן זיי געגעבן בתור נחלה פון אויבערשטן[82], נאָר דאָס איז אַ חיוב אויף בני ישראל, אַז זיי מוזן אָפּגעבן אַ טייל פון זייער נחלה צו די לוים (ע"ד[83] ווי זיי דאַרפן אָפּשיידן מעשר פון זייער תבואה ופירות כו').

און ווי‌באַלד אַז אידן האָבן בפועל באַ־קומען אַ נחלה אין עבר הירדן, איז בדרך ממילא חל אויך אויף די אידן אַ חיוב געבן אַ טייל פון זייער נחלה פאַר די לוים[84].

אין אַנדערע ווערטער: דאָס מיינט ניט, אַז תורה האָט מלכתחילה קובע גע־ווען אַז דער מקום הנחלה פון אַ טייל לוים איז בדוקא אין עבר הירדן, נאָר די תורה האָט מחייב געווען אידן אָפּצו־געבן אַ טייל מנחלתם פאַר די לוים.

און ס'איז קיין קשיא ניט — ווי קומט עס אַז לוים, וואָס ענינם איז עבודה ושירות במקדש, זאָלן האָבן זייערע ערים אין עבר הירדן? — ווייל סיי־ווי האָבן זיך ניט אַלע לוים מתעסק געווען (בבת אחת) אין דער עבודה במקדש; און ווי מ'זעט דערפון גופא וואָס מ'האָט זיי געגעבן מ"ח ערים[85] לשבת. נאָכמער: ס'איז מפורש בכתוב אַז מען דאַרף געבן די לוים „מגרש לערים סביבותיהם . . לבהמתם ולרכושם ולכל חיתם"[86]. קען דאָך זיין, אַז צווישן די בני לוי זיינען אויך געווען אנשי מקנה[87], וואָס פאַר זיי פאַסט צו לעבן אין עבר הירדן, אַן ארץ מקנה.

---

80) ספרי (ורש"י) פרשתנו שם. מכות ט, סע"ב.

81) שם, ב.

82) ראה גם לעיל ע' 122 והערה 67.

83) ראה ראב"ד הל' שמיטה ויובל פי"ג ה"י.

84) ועד"ז י"ל בפשטות הטעם שנצטוו בנ"י לתת ממלקוח השבי דמלחמת מדין לאלעזר הכהן ולהלוים (מטות לא, כח־ל) — אף ש„לא יהי' לכהנים הלוים כל שבט לוי חלק (בביזה. רש"י) ונחלה עם ישראל" (שופטים יח, א. וראה גם קרח יח, כ ובפרש"י. רמב"ם הל' שמיטה ויובל שם (מהשיעור דעש"ק זה — תשמ"ו))* — כי החיוב הי' על בנ"י, שהם יתנו ממחציתם ללוים (ועד"ז מאנשי המלחמה — תרומת המכס לאלעזר הכהן), ע"ד שמחוייבים להפריש מעשר ללוים, ואי"ז בגדר לקיחת שלל.

[ועפ"ז מתורצת הוספת הכתוב במטות שם „(ונתתה אותם ללוים) שומרי משמרת משכן ה'" — דמאי קמ"ל כאן — אלא שזהו טעם נתינת תרומת המכס ללוים, מפני שהם „שומרי משמרת משכן ה'", וכמו שנאמר גבי מעשר (קרח שם, כא) „ולבני לוי . . נתתי כל מעשר בישראל . . חלף עבודתם . . עבודת אהל מועד". וראה לקו"ש חכ"ג ע' 211 הערה 55].

וראה ע"ד ההלכה — ראב"ד ובנ"כ הרמב"ם שם. וראה בארוכה לקו"ש שם ע' 207 ואילך.

85) שהיו מפוזרות בכל שבטי ישראל (פרשתנו שם, ח. ונפרטו ביהושע קאפיטל כא).

86) פרשתנו שם, ב־ג.

87) ראה בכורות ד, ב.

---

*) לכאורה י"ל דמלחמת מדין שאני, כי גם שבט לוי השתתף בהמלחמה (רש"י מטות לא, ד — מספרי שם) ולכן נטלו חלק בביזה (וראה לשון הרמב"ם שם הי"ב, לקו"ש חכ"ג ע' 211). אבל ע"ד **הפשט** אינו תירוץ מספיק לכאורה, כי הטעם (בפשט"מ) לזה שאין להם חלק בביזה אינו משום שאינם יוצאים למלחמה אלא משום ד„אשי ה' ונחלתו יאכלון" (שופטים שם).

י. סוף־סוף אַבער איז דאָס ניט אינ־גאַנצן גלאַטיק. ווארום וויסנדיק אז עיקר מקום הנחלה פון אידן דאַרף זיין אין אַרץ כנען — פאַרוואָס זאָל אַ לוי ווילן לעבן אין עבר הירדן? ובפרט אז מיר געפינען אז שבט לוי איז ניט אַרײַנגעצויגן געווארן[88] אין חטא המ־רגלים[89] (ווי שאר ישראל) — איז דאָך ביי זיי זיכער געווען אַ רצון חזק אַרײַנצוגיין אין ארץ ישראל!

ע"פ המבואר לעיל בנוגע חצי שבט מנשה, יש לומר, אז היא הנותנת — וב־הדגשה:

דער ענין הנ"ל, אז דאָס ווילן באַ־קומען אַ נחלה אין עבר הירדן ווערט פאַרעכנט ווי אַ דבר בלתי רצוי, איז בלויז ווען דאָס איז אינעם אופן ווי בני גד ובני ראובן האָבן דאָס געוואָלט (צוליב דעם וואָס „חבבו את ממונם").

אַבער דער עצם נעמען עבר הירדן אַלס אַ מקום נחלה קען זיין, איז, אדרבה, א מעין ודוגמא צו ירושת הארץ לעתיד לבא, כנ"ל.

און דערפאַר, איז אדרבה: דוקא ביי שבט לוי, ווילכע זיינען ניט נכשל גע־ווארן אין חטא המרגלים, ווייל ביי זיי איז געווען חבת הארץ ביותר (ע"ד ווי מנשה[90]), איז ביי זיי געווען די ישיבה בארץ בדוגמא ללעתיד, אז זיי האָבן גע־האט ערים לשבת (ניט נאָר אין ארץ כנען לגבולותי', נאָר) אויך אין עבר הירדן[91].

(משיחות ש"פ צו תשמ"ה; ש"פ מסעי תשמ"א)

---

88) ראה רש"י במדבר א, מט (וראה דברי דוד ועוד שם). רש"י שלח יד, כט. וראה באר מים חיים ודברי דוד ועוד לפרש"י דברים א, כג. ואכ"מ.

89) שע"ז היתה טענת משה לבני גד ובני ראובן „כה עשו אבותיכם גו'" (מטות לב, ח ואילך).

90) להעיר ממשנ"ת בלקו"ש ח"כ (ע' 238 ואילך) הנקודה המשותפת בין לוי ויוסף דשניהם היו למעלה משעבוד מצרים וענין הגלות (ומנשה הוא במקום יוסף — ראה שם ע' 241 ואילך). ע"ש.

91) ע"ד שינתנו להלויים ג' ערי המקלט שיתוספו בימי המשיח (רמב"ם שם רפי"ג) בארץ קיני קניזי וקדמוני (רמב"ם הל' רוצח שם), כבר הי' בעבר הירדן בכיבוש הראשון.

מסעי

א. עס איז ידוע וואָס עס שטייט אין של"ה בנוגע די פרשיות מטות מסעי און דברים — אז „תמיד חלים בין המצרים כי הוא דבר בעתו"[1], און ער איז דאָרט מבאר בארוכה די שייכות פונעם תוכן הפרשיות צו בין המצרים[2].

וע"פ המבואר כמה פעמים[3] בנוגע דעם זמן פון בין המצרים, אז דוקא אין די טעג דאָרף דער „אחכה לו בכל יום שיבוא" זיין בהתחזקות יתירה — וואָס דערפאַר זיינען די טעג מסוגל ביותר צום לימוד פון מס' מדות און הלכות בית הבחירה, היות אז דורך דעם לימוד ועסק אין „צורת[4] הבית ותכונתו ומוצאיו ומובאיו וכל צורתיו ואת כל חוקותיו" איז „אני מעלה עליהם כאילו הם עוסקין בבנין הבית"[5] —

איז פאַרשטאַנדיק, אַז אין די פרשיות מטות מסעי און דברים איז מרומז (ניט נאָר די אבילות מצד חורבן הבית כו', נאָר) אויך דער ענין הגאולה[6], ובפרט — בשייכות צו „בנין הבית".

— איז דאָ אַ ביאור פון טאַטן בקשר מיטן פסוק (דפרשתנו[7]) ביי ערי מקלט „וישב בה עד מות הכהן הגדול"[8], וואָס לויט דעם קומט צו אַ תוספת ביאור אין אַ הלכה השייכת צו „בנין הבית", כדלקמן סעיף ד' ואילך.

ב. אין ערשטן פרק פון הלכות בית הבחירה[9] פסק'נט דער רמב"ם „ואין בונין בו (אין היכל ועזרה) עץ בולט כלל אלא או באבנים או בלבנים וסיד". פרעגט דערויף דער ראב"ד: והלא לשכת כהן גדול של עץ היתה (און ווי די משנה זאָגט אין מס' מדות[10] אַז איינע פון די לשכות שבעזרה איז געווען „לשכת העץ", וואָס זי איז געווען „לשכת כהן גדול").

עס זיינען פאַראַן מפרשים[11] וואָס לערנען, אַז „לשכת העץ" מיינט ניט אַז די לשכה איז געמאַכט געוואָרן פון עצים, נאָר אַז זי ווערט בלויז אָנגערופן מיט דעם נאָמען, צוליב פאַרשידענע טעמים (וואָס זיי גיבן אויף דעם).

עס איז אַבער שווער אָנצונעמען אַט דעם פירוש, ווייל [נוסף אויף די לפענ"ד ניט-גלאַטקייט פון די טעמים וועלכע זיי זאָגן אויף דעם וואָס די לשכת כהן גדול ווערט געפונען „לשכת העץ" — ואכ"מ

---

1) חלק תושב"כ פרשתנו שסו, ב ואילך. וראה גם במס' תענית שלו רג, ב ואילך.

2) וראה גם לקו"ש חי"ח ע' 378 ואילך. ע' 411 ואילך.

3) ראה לקו"ש שם ע' 412 ואילך. ועוד.

4) יחזקאל מג, יא.

5) תנחומא צו יד. ועוד (נסמנו בלקו"ש שם ע' 412 הערה 19). וראה הון עשיר ריש מדות.

6) ראה גם לקו"ש שם ע' 379 ואילך (והערה 13 שם).

7) לה, כה. ועד"ז שם, כח.

8) להעיר מהשייכות המיוחדת לר"ח מנ"א (התחלת הט' ימים), שהוא יום מיתת אהרן כה"ג (פרשתנו לג, לח). וראה בארוכה מכתב ר"ח מנ"א תשמ"ג (נדפס בלקו"ש חכ"ד ע' 334-6) ע"ד השייכות להזמן דבין המצרים.

9) ה"ט. וראה גם רמב"ם וראב"ד הל' ע"ז ספ"ו.

10) פ"ה מ"ד — הובא ברמב"ם הל' ביהב"ח ספ"ה.

11) כס"מ הל' בית הבחירה פ"א שם (בתי' הב'). תוי"ט מדות שם. וראה שו"ת רדב"ז ח"ב ללשונות הרמב"ם סי' א'תסז (צד). ועוד. — ולהעיר מלשון המגדל עוז הל' ע"ז שם: „אבל נראה מדברי שמועתו (דהראב"ד) . . כי לשכת העץ ע"ש בניינה מעצים נקראת כן".

— איז] „לשכת העץ"[12] בפשטות[13] מיינט אז די לשכה איז געמאכט געוואָרן פון עץ.

ויש לומר, אז דער רמב"ם גופא האָט דאָס באַוואָרנט[14] בדיוק לשונו „ואין בונין בו עץ בולט כלל", און ווי מפרשים[15] זיינען מבאר, אז אויפן עצם אַריינבויען אַן עץ איינעם בנין איז ניטאַ קיין איסור; דער איסור איז נאָר ווען דער עץ איז בולט (וניכר[16]).

און דער מקור פון רמב"ם איז[17] — פון מס' ר"ה[18], וואו עס ברענגט זיך דער פסוק[19], אז שלמה המלך האָט געבויט דעם „חצר הפנימית (עזרת כהנים ועזרת ישראל[20]) שלשה טורי גזית וטור כרתות ארזים", און די גמרא זאָגט דערויף, אז שלמה „שקע' בבנינא" און „סדיי' בסיד"א", ווייל דורכדעם האָט ער באַוואָרנט אז עס זאָל ניט זיין קיין עץ בולט[21].

ועפ"ז יש לומר בפשטות, אז די

12) משא"כ „לשכת העצים" (מדות פ"ב מ"ה).

13) כמו „לשכת הגזית" (דסמיך לי') „שהיתה עשוי' גזית לכבודם של הסנהדרין" (תוי"ט מדות פ"ה שם ד"ה לשכת הגזית. אבל ראה ב„לקוטים" שם מריטב"א בשם תשובות הגאונים).

14) במשנה למלך להל' ביהב"ח שם תי' (וראה גם הר המורי' שם. ועוד), דאפשר דלשכה זו היתה פתוחה לחול דתוכן חול וא"כ דין עזרת נשים יש ללשכה זו (ולהעיר משו"ת הרדב"ז שם בדעת הראב"ד).

אבל ברמב"ם לא נרמז זה כללי, משא"כ להביאור שנפנים שמתורץ ע"פ לשון הרמב"ם גופא על אתר. וראה גם מעשה רקח לרמב"ם שם.

15) רדב"ז שם. תוי"ט מדות פ"ג מ"ז. שו"ת חכם צבי (תוס' חדשים) סי' סד. צפע"נ מהד"ת כד, ד (הועתק בצפע"נ המלוקט ע"ס עבודה הל' בית הבחירה שם). מעשה רקח והר המורי' (אות כ) להל' ביהב"ח שם. מפרשי המשניות מדות פ"א מ"ו. ועוד. — וכ"ה בלקו"ת ברכה (צט, ד) וסידור עם דא"ח (סא, רע"ג) שהאיסור הוא דוקא בבולט ולא בשקוע. עי"ש.

16) ראה לקמן הערה 21.

17) צפע"נ שם. וראה גם לקו"ת וסידור שם. וראה לקמן הערה 21.

18) ד, א.

19) מ"א ו, לו.

•) ולהעיר מתו' הרי"ד יומא (כה, א. וכן שם ו, א) דלא ס"ל שהר' פתוחה לחול והיתה בה קדושה אלא שהישיבה מותרת בלשכה. עי"ש.

20) פרש"י שם.

21) בהר המורי' שם הביא מר"ה (שם) ש„הי' נדבכין די עצי ארז בבנין הראשון ובבית שני", ומשמע שמפרש דעץ בולט היינו בולט מן הכותל לאויר, משא"כ כותל של עצים שרי. וכ"כ במעשה רקח שם דאם אינו דרך בליטה דומיא דעץ נטוע היוצא מן הארץ אלא בבנין שרי (וראה רדב"ז שבהערה הבאה). וראה בארוכה במפרשי המשניות מדות שם.

אבל בצפע"נ שם ש(רק) „שקע' בבנינא . . סדי' בסידא" (כבר"ה שם) עושה שלא יהי' איסור בולט. וראה גם שו"ת חכם צבי שם, ד„כל הנך עצים . . שקועים בבנין ומחופים בסיד או בכסף וזהב". וכן מוכח ממש"כ בלקו"ת וסידור שם (וראה תו"א מד, רע"א. מאמרי אדה"ז — הנחות הר"פ ע' פח), דמרז"ל (ר"ה שם) דכורש החמיץ הוא משום שציוה לעשות נדבך מעצים ולא שקע' בבנינא כשלמה. ומשמע מזה דגם כשהעץ רק נראה ה"ז „עץ בולט" (אבל להעיר מל' הרמב"ם „עץ בולט כלל") — והרי קירות המקדש (ראה מ"א ו, טו — הובא במעשה רקח שם) היו מצופים בזהב• (ראה מ"א שם, כב ובפרש"י. מדות רפ"ד). וראה הערה הבאה. — אבל צ"ע אם גם בלשכות כן הוא.

•) וגם תקרת ההיכל שהיתה של ארזים (מ"א שם, ט'. וראה רדב"ז שבהערה הבאה) — הרי הי' על גבה „כיור" שהוא של אבנים וסיד (פיה"מ להרמב"ם ופי' הרא"ש מדות פ"ד מ"ו. וראה רע"ב שם „שהיתה טוחה בזהב").

והכלונסאות של ארז שהיו קבועים בכתלו של היכל (מדות פ"ג מ"ח) — כבר תי' בכס"מ להל' ביהב"ח שם (הובא בתוי"ט מדות שם) דקבועים בעלמא בלא בנין (וראה תוי"ט שם ד"ה ומודלה. תוי"ט ועוד מפרשים — שם פ"א מ"ו. שם פ"ב מ"ו. ועוד).

אבל להעיר ממלכים ע"ג פתח האולם (מדות פ"ג מ"ז), שבתוי"ט שם (הנ"ל הערה 15) תי' שאינו עץ בולט — שלכאורה צ"ע שהרי היו נראות, ויתרה מזה מסתכלין בהן (ריש ערובין). — ובפי' הרא"ש (במדות שם) „שקועין בבנין".

„לשכת העץ" איז טאקע געמאכט גע־ווארן פון עץ — און פונדעסטוועגן איז דערביי ניט געווען קיין שום איסור, ווייל מ'האט דעם עץ משקיע געווען און פארדעקט מיט סיד וכו', אז עס זאל ניט זיין קיין „עץ בולט"[22].

ג. עס בלייבט אבער ניט פאר־שטאנדיק: דאס איז בלויז א טעם מספיק פארוואס מ'האט געמעגט בויען א לשכה פון עצים; מען דארף אבער האבן א ביאור[23]: צוליב וואס האט מען מלכת־חילה געדארפט בויען די לשכה פון עצים (און דערנאך פארדעקן די עצים מיט סיד) און ניט — נאר פון אבנים אדער לבנים, ווי די אנדערע לשכות?

דער תוספות יו"ט[24] איז מבאר דעם טעם דערויף, אז דאס איז ע"ד ווי די גמרא[25] איז מסביר פארוואס די לשכות זיינען געווען אויסגעשטעלט אין אן אופן וואס האט גורם געווען א טירחא יתירה בעבודת כהן גדול ביום הכי־פורים (גיין אהין און צוריק מדרום לצפון ומצפון לדרום) — כדי „שלא תזוח דעתו עליו" (ער זאל זיך ניט מתגאה זיין בכתר כהונה[26]). ועד"ז בענינו: כדי שלא תזוח דעתו עליו איז זיין לשכה (ניט פון אבנים, נאר) פון עץ.

אבער לכאורה איז עס ניט קיין ביאור מספיק[27]: אע"פ אז מען דארף באווא־רענען „שלא תזוח דעתו עליו", איז אבער ניט מסתבר, אז מען זאל „מהדר" זיין אין דעם[28] וואס דריקט אויס א חשד גדול אז ער איז ניט כדבעי [וע"ד ווי די משנה[29] זאגט, אז בשעת מ'איז משביע דעם כהן גדול אז ער זאל ניט משנה זיין אין סדר עבודת היום, „הן פורשין ובוכין" אויף דעם וואס מ'איז אים חושד[30]:

ובפרט אז נוסף וואס מ'באווארנט דעם „לא תזוח דעתו עליו" דורך פאר־שאפן א טירחא רבה בעבודתו; און נוסף לזה, אויך די פרישה ז' ימים פועל'ט (ווי רש"י זאגט[31]) אז „לא יהא לבו זחה עליו" — זאל מען נאך מוסיף זיין אין דעם דורך משנה זיין (ולכל ימי השנה) און בויען די לשכת כהן גדול פון עצים?!

ד. דער טאטע אין זיינע הערות אויף מס' מדות זאגט[32], „לשכת כה"ג נקראת לשכת העץ (נאר) כל זמן שהכהנים גדו־לים היו כשרים וצדיקים שהאריכו ימים כמו שמעון הצדיק" — אבער ניט נאך שמעון הצדיק, ווען מען האט געביטן דעם נאמען פון לשכת כה"ג אויף „לשכת פרהדרין"[33] (ווייל „נותנין[34] עליו

22) ע"ד תי' הרדב"ז שם: וכן לשכת כ"ג אע"פ שהי' דרך בנין לא הי' בולט אלא כעין תקרת ההיכל. וכן ת"י במעשה רקח ומפרשים שם. — אבל עפמ"ש בהערה הקודמת צ"ל שהשקיעו וסיידו בסיד כו', כבפנים.

— ועפ"ז מובנת קושיית הראב"ד על הרמב"ם, כי לדעתו לא הי' טוחה בסיד כו' והוי עץ בולט (משא"כ להמפרשים הנ"ל צ"ע — מעיקרא מהי קושיית הראב"ד).

23) ראה גם כס"מ הל' ביהב"ח שם.

24) מדות פ"ה שם. ובמפרשים שם.

25) יומא יט, סע"א.

26) פרש"י יומא שם — הובא בתוי"ט שם.

27) ובפרט ע"פ הנ"ל בפנים שהעצים טחו בסיד.

28) ולהעיר גם מההמשך בתוי"ט שם גופא בנוגע ללשכת הגזית „שלא שייך התם הזחת הדעת הואיל ורבים הם כו' ועוד שכבר דעתם נחה ולא זחה כשראו לפניהם כו'".

29) יומא יח, סע"ב. רמב"ם הל' עבודת יוהכ"פ פ"א ה"ז.

30) בגמ' שם — יט, ריש ע"ב. רמב"ם שם.

31) יומא ח, ריש ע"ב.

32) תורת לוי"צ ס"ע רפז ואילך. ועד"ז כתב ב„תוספות חדשים" למשניות מדות שם.

33) יומא ח, ב ובפרש"י שם ד"ה בתחלה [ביומא שם נזכר השם (שהי' נקרא בתחלה) „בלוטי". וראה תורת לוי"צ שם דהוא ענין אחד עם „לשכת העץ". וראה לקמן הערה 42].

34) יומא שם.

ממון לכהונה ומחליפין אותה כל שנים עשר חודש כפרהדרין הללו שמחליפין אותם כל שנים עשר חודש").

און איז מבאר[35], אז „עץ מורה על אריכות ימים כמ"ש בישעי' סי' ס"ה[36] כימי העץ ימי עמי", און דאס איז דער טעם וואס אינעם זמן וועז די כהנים גדולים זיינען געווען כשרים האט מען עס אנגערופן „לשכת העץ" — צוליב זייער אריכות ימים (שזהו — הזכרת צדקתם).

און דערנאך איז דער טאטע מוסיף: „וכהן גדול שייך לאריכות ימים", ווייל אריכות ימים נעמט זיך פון „ימין" — „אורך ימים בימינה"[37] — בחי' חסד (וואס „כהן גדול הוא בחי' חסד"). און ער ברענגט[38] א ראי' לזה אז ענינו פון כה"ג איז אריכות ימים פונעם מאמר רז"ל[39] בנוגע א הורג נפש בשגגה, וואס דער דין איז אז ער מוז בלייבן בעיר מקלטו „עד מות הכהן הגדול": „רוצח מקצר ימיו של אדם וכהן גדול מאריך ימיו של אדם אין בדין שיהא מי שמקצר ימיו של אדם לפני מי שמאריך ימיו של אדם".

ויש לומר, אז די הוספה וראי' (אז דאס איז ענינו של כהן גדול — „מאריך ימיו של אדם") — איז אויך א הוספה אין באוואנענען די שאלה הנ"ל פאר־וואס די לשכת כה"ג איז געווען געבויט פון עצים דוקא: דאס קומט ניט נאר צו מרמז זיין (מיטן נאמען „עץ") וועגן די אריכות ימים (בפועל) פון די כהנים גדולים שהיו צדיקים[40] — נאר צו מדגיש זיין אז דאס איז ענינו של כהן גדול בכל הזמנים (בלי אונטערשייד צי דער כה"ג איז בפועל מאריך ימים אדער ניט) — פונקט ווי דער דין פון „וישב בה עד מות הכהן הגדול" איז בכל הזמנים (אויך ווען דער כה"ג האט ניט מאריך ימים געווען) — און דערפאר איז לשכת כה"ג געמאכט געווארן פון עצים דוקא.

ה. מען דארף אבער האבן א ביאור (עכ"פ — בפנימיות הענינים):

וויבאלד אז ענין ה„עץ" איז פאר־בונדן מיט כהן גדול — אריכות ימים — איז ווי קומט עס אז מען דארף די עצים פאר־דעקן מיט סיד, אז זיי זאלן ניט זיין בולט?

אמת טאקע אז דער דין איז אז „אין בונין בו עץ בולט כלל" — אבער יעדער פרט אין מקדש איז דאך בתכלית הדיוק און איז מתאים מיט תוכן הענין. דארף מען לכן זאגן, אז דאס וואס די עצים דארפן זיין מכוסה בסיד, איז ווייל אזוי פאדערט זיך מצד תוכן הענין[41], אז אע"פ אז ענינו של כה"ג איז אריכות ימים — „לשכת העץ" — האט עס אבער געמוזט זיין פארדעקט.

דארף האבן הסברה: בשלמא אין דעם זמן נאר שמעון הצדיק, ווען די כהנים גדולים האבן ניט מאריך ימים געווען — איז מובן וואס די עצים זיינען געווען

35) שם ע' רפח. ועד"ז כתב ב„תוספות חדשים" שם. וראה במפרשים שם.

36) פסוק כב. וראה ב"ב טו, א.

37) משלי ג, טז.

38) תורת לוי"צ שם ע' רפט.

39) ספרי ויל"ש (וראה פרש"י) פרשתנו לה, כה.

40) כבתוספות חדשים שם.

41) ביאור האיסור לעשות עץ בולט במקדש (בכלל) ע"ד החסידות — ראה לקו"ת וסידור שנסמן בהערה 15. ולהעיר מתו"א ר"פ ויגש. תו"ח שם פ"ח. ועוד.

וע"פ המבואר שם שזהו מצד תוכן ענין המקדש (שאין צ"ל בו צומח) — יומתק (בפנימיות הענינים) זה שהרמב"ם הביא דין זה (דאין בונין אכסדראות של עץ במקדש) הן בהל' ע"ז והן בהל' ביהב"ח.

פֿאַרדעקט, וויבאַלד אַז דער ענין הארי־כות ימים של הכה"ג איז דעמולט גע־וען פֿאַרדעקט — בהעלם (וואָס דער־פֿאַר האָט מען שוין ניט געדרופן די לשכת כה"ג מיטן נאָמען „לשכת העץ", כנ"ל).

אָבער פֿאַרוואָס האָבן די עצים גע־דאַרפט זיין מכוסה אויך „כל זמן שהכהנים גדולים היו כשרים וצדיקים שהאריכו ימים"[42]? ובפרט אַז דוקא די יאָרן זיינען שנים כתיקונם, וועז דער כה"ג איז מתאים למש"נ[43] ויבדל אהרן . . קודש הקדשים!

ו. וועט מען דאָס פֿאַרשטיין בהקדם הביאור אין דעם אויבנדערמאָנטן מאמר חז"ל, אַז נאָך שמעון הצדיק האָט מען דעם נאָמען פון לשכת כה"ג פֿאַרביטן אויף „לשכת פרהדרין", צוליב דעם וואָס די כהנים גדולים האָבן זיך יעדן יאָר געביטן „כפרהדרין הללו".

איז ניט גלאַטיק: אויך נאָך דעם זמן פון שמעון הצדיק זיינען געווען כמה כהנים גדולים וואָס זיינען געווען צדיקים און האָבן מאריך ימים געווען (עכ"פ מער ווי י"ב חודש)[44], פֿאַרוואָס זאָל מען רופן די כה"ג[45] מיט אַזאָ נאָמען (לשכת פרהדרין) וואָס איז מדגיש די רשעות פון (אַנדערע) כה"ג (וואָס האָט גורם געווען אז „מחליפין אותה כל י"ב חודש")?

לכאורה וואָלט מען דאָס געקענט מבאר זיין, לויט ווי מ'האָט שוין גע־רעדט כמה פעמים[46], אַז דאָס וואָס „מחליפין אותם כל שנים עשר חודש" ווייזט אויף אַ מעלה ביי די כהנים גדולים, אַז טראָץ דעם וואָס זיי האָבן געזען ווי דער פריערדיקער כה"ג האָט ניט מוציא שנתו געווען, אעפ"כ האָבן זיי זיך משתדל געווען און געגעבן ממון אויף וועלן אַ כהן גדול.

דלכאורה תמוה: וויסנדיק מדרגת עצמו, אַז אויך ער איז ניט ראוי לכהונה גדולה (וואָס דערפאַר האָט ער געמוזט קויפן די כהונה גדולה בדמים[47]), האָט ער דאָך געוואוסט אַז אויך ער וועט ניט מוציא שנתו זיין — איז ווי קומט עס אַז ער זאָל האָבן אַזאָ שטאַרקן רצון צו ווערן אַ כה"ג?

נאָר דער ביאור בזה איז: זייער חפץ ותשוקה אריינצוגיין אין קודש הקדשים (ביום הכפורים) וואו די שכינה איז שורה באופן גלוי, איז ביי זיי געווען אַזוי גרויס, אַז ס'איז ביי זיי געווען כדאי, אפילו אַז ער וועט צוליב דעם ניט מוציא שנתו זיין.

---

42) ואדרבה: ע"פ המבואר בתורת לוי"צ שם (ע' רפח. רצ) פירוש שם „בלוטי" (ראה לעיל הערה 33 — „כמו עץ הבולט" (היינו שהאריכות ימים הוא בגילוי כו') — הי' צ"ל דוקא באופן של „עץ בולט" (ושאלה זו היא גם לתי' המפרשים הנ"ל הערה 22).

43) דה"א כג, יג — הובא ברמב"ם הל' כלי המקדש רפ"ד.

44) ובפרט שהסה"כ דשני הכה"ג שלהם היו שנים רבות, ומהם שמונים בהמשך אחד — ראה יומא ט, א דחשיב (אחרי שמעון) פ' שנים דיוחנן כה"ג, עשר ששימש ישמעאל בן פאבי, ואמרי לה י"א ששימש ר"א בן חרסום. וראה תו"י יומא שם סד"ה ולא. חדא"ג מהרש"א פסחים נז, א. סה"ד סדר תנאים ואמוראים מע' יוחנן כה"ג. וע"פ שמות הכה"ג (ששימשו בבית שני) שהובאו בסה"ד (וראה שם ג"א תתכה מס' שערי ציון) לכאורה ישנם עוד כמה. ואכ"מ.

45) להעיר ממאירי ריש יומא דכל ימי שמעון הצדיק ויוחנן כה"ג היו קורין אותה לשכת בלוטי. — אבל בפרש"י (הנ"ל הערה 33) נזכר רק שמעון הצדיק.

46) ראה לקו"ש חי"ח ע' 190. ועוד.

47) ראה הנסמן בלקו"ש שם הערה 38.

און דערפאַר האָט מען גערופן די לשכת כה"ג „לשכת פרהדרין" — אויך אינעם זמן פון כהנים גדולים כשרים וצדיקים: דערמיט האָט מען געוואָלט מדגיש זיין דעם גודל הענין, די טייער־קייט פון אַריינגיין אין קדש הקדשים — אפילו איין און אייניציג מאָל, און אפילו וועז דאָס איז פאַרבונדן מיט אַ תוצאה פון היפך החיים — און דאָס איז מעורר אַ תשוקה מיוחדת אַריינצוגיין אין קדה"ק אויך ביי אַ כה"ג כשר וצדיק, וואָס איז שוין אַריין כמה פעמים אין קדה"ק, אַז יעדער כניסה זאָל ביי אים זיין טייער פונקט ווי ער וואָלט אַריין בלויז דעם איין מאָל.

ז. אָבער לכאורה איז דאָס ניט אַ ביאור מספיק. ווייל סו"ס דערמאָנט דער נאָמען די הנהגה בלתי רצוי פון די כה"ג! — ובכלל וואָס פאַר אַן אָרט האָט צו קובע זיין אַ שם וואָס איז מעורר (בגלוי) היפך זכותם של ישראל?

נאָך מער: די לשכת כה"ג איז געווען (בעיקר) באַשטימט פאַר די שבעת ימים ווען מען האָט מפריש געווען דעם כה"ג פרישה ועל"י לגבי אַלע אידן, און בזמן פון עשי"ת — וואָס, כידוע[48], דאַרף מען אין די טעג זיין במיוחד אויסגעהיט פון מעורר זיין היפך הזכות וכו'[49]!

מוז מען זאָגן, אַז אין דעם ענין פון „פרהדרין" — „מחליפין אותם כל שנים עשר חדש" — איז (אויך) פאַראַן אַ פירוש עקרי למעליותא, אין צד הקדושה.

אע"פ אַז אין פשוט'ן זין (בנוגע כו"כ כה"ג) איז עס טאָקע אַן ענין בלתי רצוי, היפך אריכות ימים: אָבער עס איז פאַראַן דער ענין פון „פרהדרין" ווי דאָס איז ביי די כהנים גדולים כשרים וצדיקים שהאריכו ימים — אַ מעלה גדולה.

ח. וי"ל דעם ביאור בזה:

די נקודה פון עבודת הכה"ג ביום הכפורים איז עבודת התשובה. איינע פון די מעלות אין עבודת התשובה לגבי עבודת הצדיקים איז, וואָס עבודת התשובה איז בדרך התחדשות. צדיקים זיינען טאָקע עולה בעילוי אחר עילוי בעבודתם לקונם, „ילכו מחיל אל חיל" און אין אַן אופן פון „אין להם מנוחה"[50], אָבער דאָס איז „ילכו מחיל" (ובכח חיל זה, אע"פ וואָס עס ווערט שלא בערך) — אַ הוספה און עילוי אויף זייער פרי־ערדיקער מדריגה. משא"כ דער ענין פון תשובה טוט אויף, אַז מען ווערט אַ מציאות חדשה, ביז אַז דורך תשובה קען אַ איד זאָגן אויף זיך, בלשון הרמב"ם[51], „איני אותו האיש שעשה אותן המעשים".

און די שלימות פון דעם ענין ווערט אויפגעטאָן אין דער עבודת הכהן גדול ביום הכפורים בקודש הקדשים[52],

און דערפון באַקומט יעדער איד דעם כח צו איבערגיין מן הקצה אל הקצה, ביז צו איבערמאַכן זיך אין אַ מציאות חדשה לגמרי.

וואָס דאָס איז אויך דער ביאור

48) ראה שו"ע אדה"ז או"ח סתקפ"ב ס"ז. סתר"ב ס"ה. ועוד.

49) שלכן דוחק גדול לתרץ שמכיון שכבר שינו השם בשביל הכה"ג שלא האריכו ימים, לא הפסיקו מלקרות הלשכה בשם זה.

50) תהלים פד, ח. ברכות בסופה.

51) הל' תשובה פ"ב ה"ד. וראה סמ"ג (מ"ע טז) ור"ן — הובאו בחדא"ג מהרש"א לר"ה טז, ב (ד"ה ד' דברים).

52) שהוא השלימות בעולם שנה ונפש, כמדובר כמ"פ.

(פנימי) אין דעם דין[53] אַז די „בגדי לבן שעובד (כהן גדול) בהם ביום הצום אינו עובד בהם פעם שני׳ לעולם אלא נגנזין במקום שיפשוט אותם שם שנאמר[54] והניחם שם״ — דלכאורה: פֿאַרוואס זאָל מען די זעלבע בגדים ניט נוצן בשנה הבאה — כשאר כל בגדי כהן גדול, אין וועלכע ס׳איז ניטאָ קיין הגבלה בזמן השימוש בהם?

ולהעיר אַז בגדים וועלכע זיינען „לכבוד ולתפארת״[55] זיינען „מאריך ימים״ מער ווי סתם בגדים.

נאָר די הסברה בזה איז (כנ״ל), ווייל יעדער מאָל וואָס דער כה״ג גייט אַריין אין קודש הקדשים ווערט ער ע״י עבודתו אָ מציאות חדשה לגמרי, אפילו לגבי זיין מציאות בקדה״ק פֿאַראַיאַרן: ער ווערט ניט נאָר דערהויבן צו אָ העכערער מדריגה, נאָר ער ווערט נתחלף ונתהפך אין אָ מציאות חדשה, ובמילא דאַרפן אויך זיינע לבושים זיין בגדים חדשים, ניט די זעלבע ווי פֿאַראַיאַרן. — ובפרט אַז זיי דאַרפן דאָך „אויפטאָהן״ אין עם „כבוד״ און „תפארת״ — נוסף אויף זיין מצב בזה מצד עצמו באותו זמן.

און דאָס איז אויך דער תוכן פון „פרהדרין״ למעליותא: אין גשמיות האָבן זיי מאריך ימים געווען, אָבער ברוחניות איז עס געווען אַז „מחליפין אותם כל שנים עשר חדש״, דורך דער כניסה אין קודש הקדשים ווערט מען אָ מציאות חדשה, דאָס איז ניט דער זעלבער כה״ג וואָס איז אַריין פֿאַראַיאַרן אין קדש הקדשים.

ט. לויט דעם ביאור איז פֿאַרשטאַנדיק, אַז דער תוכן הענין פון „פרהדרין״ (ווי דאָס איז למעליותא) איז דאָ אין אָלע זמנים, אויך בבית ראשון ובתחילת בית שני, ווען עס זיינען געווען כהנים גדולים כשרים וצדיקים שהאריכו ימים.

דערמיט וועט מען פֿאַרשטיין וואָס רבינו הקדוש האָט אין משנה אַריינגעשטעלט ביידע נעמען — סיי „לשכת העץ״ סיי „לשכת פרהדרין״[56] — ווייל די צוויי נעמען זיינען מרמז אויף די צוויי ענינים עבודה וואָס דאַרפן זיין ביים כהן גדול: „עץ״ — בחי׳ חסד, וואָס דאָס איז דער ענין פון עבודת הצדיקים[57]; „פרהדרין״ — וואָס איז מרמז אויף עבודת התשובה, כנ״ל.

[וי״ל אַז דאָס איז אויך מתאים מיטן ביאור פון טאָטן[58] אין דעם וואָרט „פרהדרין״, אַז עס איז רומז אויף „דינים״ — וואָרום „פרהדרין״ איז צונויפגעשטעלט פון דריי ווערטער: פר הר דין, וואָס יעדערער פון זיי דייטעט אַן אויף דין (עיי״ש בפרטיות) — ווייל די עבודה פון תשובה איז פֿאַרבונדן מיט דינים וגבורות. דער בעל־תשובה דאַרף זיך מאָכן גדרים וסייגים „שלא יחזור לסורו״[59], אַן עבודה של גבורה ודין; ובכלל איז די תנועה פון תשובה אין דער בחינה פון „שמאל דוחה״[60] — ער איז זיך משפיל מצד זיין ריחוק (בעבר) פון אלקות, און צוליב דעם מיצר פון די

---

53) רמב״ם הל׳ כלי המקדש פ״ח ה״ה (מיומא ועוד — ראה כס״מ שם).

54) אחרי טז, כג (וראה פרש״י שם).

55) תצוה כח, ב.

56) משא״כ השם „בלוטו״ (ראה לעיל הערה 42) שרק מבאר השם „לשכת העץ״ (כנ״ל שם).

57) ראה רש״י שלח יג, כ. ב״ב טו, א. ולהעיר מטור ברקת (סתק״ב, ד) עצים . . צדיקים, אבנים . . בע״ת.

58) תורת לוי יצחק שם ע׳ רפט.

59) ראה לקו״ת ואתחנן ט, ד. ובכ״מ.

60) ראה בארוכה ד״ה שובה תרנ״ט. ועוד.

העלמות והסתרים וואס קומען פון זיינע חטאים וכו'].

ויומתק בזה, וואס רבינו הקדוש האט די צוויי נעמען אין משניות אריינגעשטעלט דוקא באופן זה: „לשכת העץ" — אין מס' מדות, און דער שם „לשכת פרהדרין" האט ער געשטעלט אין מס' יומא — ווייל דער חילוק צווישן די צוויי מסכתות איז ווי דער אונטערשייד צווישן עבודת הצדיקים און עבודת התשובה:

דער תוכן פון מס' מדות האט א שייכות צו עבודת הצדיקים, ווי דער טאטע איז מבאר[61] אז „במס' מדות מיירי איך נבנה הבית השני בתחלה, ובתחלת בית שני הרי היו כהנים צדיקים".

[ויש לומר שלרוב הפשיטות בזה — לא פירש והדגיש, אשר: א) דער וואלט „מדות" איז מלשון „מדה" וזהו תוכן המסכת[62], וואס דאס ווייזט אויף עבודת הצדיקים וואס איז מיט א סדר והדרגה — מדידה והגבלה. ב) חז"ל זאגן[63] מאן תנא מדות ר"א בן יעקב, וואס משנתו איז „קב ונקי"[64] — וואס דאס איז בדוגמת עבודת הצדיקים, וואס עבודתם איז אין עניני אור, אן קיין תערובת חושך[65];

משא"כ מס' יומא איז תוכנה — עבודת יום הכיפורים[66], עבודת התשובה.

יו"ד. ע"פ כל הנ"ל ווען מען אויך פארשטיין פארוואס דער „עץ" פון לשכת כה"ג האט געדארפט זיין צוגעדעקט מיט „סיד" — ווייל דער אויפטו פון עבודת כה"ג ביום הכפורים איז ניט דער ענין פון עבודת הצדיקים, נאר תשובה, וואס אין דעם איז מודגש ניט דער ענין פון אריכות ימים, נאר (אין א געווסן זין) פארקערט: ווי אזוי ער ווערט א מציאות חדשה.

נאר אעפ"כ איז דער נאמען „פרהדרין" ערשט געווארן לאחרי ווי עס זיינען געווען די כה"ג וואס זיינען געווען שלא כדבעי — ווייל כל זמן די כה"ג זיינען געווען צדיקים, מצד דעם וואס כללות הדור איז געווען אין א דרגא פון צדיקים[67], איז אע"פ אז עבודת כה"ג ביוהכ"פ איז עבודת התשובה כנ"ל, איז דאס אבער (בעיקר דער ענין פון) תשובת הצדיקים

(וכידוע[68], אז דער ענין פון תשובה איז ניט נאר אויף עבירות, נאר אויפן ריחוק פון אויבערשטן מצד ירידת הנשמה למטה בגוף, און די תנועה פון תשובה איז אויך ביי צדיקים)

און וויבאלד אז ביי צדיקים איז ניטא דער ארויס און דער אנטלויפן פון „ארץ צי' וצלמות"[69], דעריבער איז זייער

---

61) תורת לוי"צ ע' רצ.

62) ראה תורת לוי"צ שם ע' ערב.

63) יומא טז, א.

64) יבמות מט, ב. וש"נ.

65) אבל להעיר מתורת לוי"צ שם (ע' רפב ואילך) ע"ד הקבלה — דראב"י שייך לגבורות (ועי"ש השייכות למשנתו „קב ונקי"), ולכן אמר (מדות שם — הובא ביומא שם) בנוגע ללשכת העץ „שכחתי מה היתה משמשת" כי הוא הי' יודע מלשכת פרהדרין דוקא, ולא ע"ד לשכת העץ (תורת לוי"צ שם ע' רצ).

66) עד שבכ"מ נק' מס' יום הכפורים (הרמב"ם בהקדמתו לפיה"מ. אגרת רש"ג (מהדורת לוין ע' 6 וע' 33). פי' רב האי גאון לכלים פכ"ו מ"ד).

67) ראה לקו"ש ח"ט (ע' 27 ואילך. ע' 67 ואילך) בארוכה, שבכללות החילוק בין בית ראשון ובית שני הוא כהחילוק בין עבודת הצדיקים ועבודת הבע"ת.

68) לקו"ת ר"פ האזינו. ובכ"מ.

69) ל' הכתוב — ירמ' ב, ו (מהפטורת פ' מסעי). הובא בתניא פ"ז (יב, א) לענין התשובה.

„צמאון" (אין דער תשובה פון אַ צדיק) נִיט מיט אַזאַ שטורעם, וואָס איז למעלה ממדידה והגבלה לגמרי[70]. און מהאי טעמא איז דער שם הלשכה דאָן — „לשכת העץ"[71];

דוקא אין דעם זמן וועלן די כהנים גדולים זיינען געווען ניט קיין כשרים כו', וואָס דאָס איז געקומען מצד'ן מצב פון כללות הדור[67], איז די עבודת התשובה פון דעם כה"ג ביוהכ"פ געווען (אויפטאָן ביים דור) תשובה כפשוטה, וואָס די תשובה דוקא נעמט אַרויס אַ אידן מכל מדידות והגבלות, ביז דאָס מאַכט אים פאַר אַ מציאות חדשה לגמרי.

(משיחות ש"פ מסעי תשמ"א,
ש"פ מטו"מ תשמ"ב)

---

70) עיין שערי תשובה לאדמו"ר האמצעי חינוך פמ"ח (ושם נה, ריש ע"ד: גם מאהבת דבכל מאדך שבצדיקים גמורים).

71) וכן „בלווטי" — „כמו עץ הבולט" (ראה לעיל הערה 42) — כי אצלם עבודת הצדיקים היא בגילוי (ותשובה היא רק פרט בה).

הוספות

•

א) שיחות תשד"מ – תשמ"ו

ב) מכתבים

הוספות

•

שיחות תשד"מ – תשמ"ו

מפתח

ש"פ במדבר, מבה"ח וער"ח סיון תשמ"ו..... 233

יום ב' דחה"ש (יום ש"ק) תשמ"ו..... 241

ש"פ שלח, כ"ח סיון, מבה"ח תמוז תשמ"ו..... 255

ש"פ קרח, ג' תמוז תשמ"ה..... 260

ש"פ חו"ב, י"ב תמוז תשמ"ו 267

ש"פ מטו"מ, מבה"ח מנ"א תשמ"ו 279

ש"פ מסעי וש"פ דברים תשד"מ..... 290

משיחת ש"פ במדבר, מבה"ח וער"ח סיון ה'תשמ"ו

א. ענין מיוחד של ר"ח סיון — המתברך בשבת זו, שבת מברכים ראש חודש סיון — מפורש בכתוב[1]:

„בחודש השלישי גו' ביום הזה" — כפירוש הגמרא[2] (שהובא גם בפירוש רש"י על הפסוק) ש„ביום הזה" קאי על ראש חודש — „באו מדבר סיני גו' ויחן שם ישראל", „ויחן" לשון יחיד, „כאיש אחד בלב אחד"[3].

וענין זה הביא לפועל את החלטתו של הקב"ה לתת תורתו[4] לישראל — כדאיתא במדרש[5]: „אמר הקב"ה הואיל ושנאו ישראל את המחלוקת ואהבו את השלום ונעשו חני' אחת, הרי השעה[6] שאתן להם את תורתי".

ולא עוד, אלא שמפשטות מרז"ל („הרי השעה שאתן להם את תורתי") משמע ש„מצדו של הקב"ה" היתה יכולה התורה לינתן מיד בר"ח, אלא, כדי שישראל יהיו „כלים" לקבלת התורה, הי' צורך בהכנה נוספת מצדם — כל פרטי הענינים שהיו בימים שבין ר"ח לששה בסיון, „כל יומא ויומא עביד עבידתי"[7], כמסופר בהמשך הפרשה, וכפי שמביא רבינו הזקן בשו"ע[8] ש„מיד אחר ר"ח התחיל משה להתעסק עמהם בענין קבלת התורה", והולך ומפרט פרטי הענינים דכל יום ויום, עד ליום שבו „ניתנה התורה".

ב. והנה, כל הענינים שהיו במתן־תורה בפעם הראשונה — חוזרים ונשנים מידי שנה בשנה, ע"ד מש"נ[9] „והימים האלה נזכרים ונעשים", היינו, שהזכרון („נזכרים") דמתן־תורה בבוא „זמן מתן תורתנו" בכל שנה הוא (לא רק זכרון לחוד, כי אם) באופן ש„חיים" מחדש את הענין דמתן־תורה (וע"ד פתגם כ"ק מו"ח אדמו"ר[10] שלא מספיקה שמיעה סתם, „הערן", אלא צריכים „דערהערן"), שכן, ב„זמן מתן תורתנו" בכל שנה נעשה („נעשים") ונפעל הענין דנתינת התורה וקבלתה באופן מחודש.

וביתר ביאור:

מתן־תורה ישנו, בעצם, בכל יום ויום, כמארז"ל „בכל יום יהיו בעיניך (כחד־שים[11], ויתרה מזה —) חדשים"[12], חד־שים ממש[13]. וכמודגש גם בנוסח ד„בר־כת־התורה" (שישנה בכאו"א מישראל, ועד שאפילו זה שלא ידע מאי קאמר (עולה לתורה, ו)מברך ברכת התורה[14])

---

1) יתרו יט, א־ב.
2) שבת פו, ב.
3) פרש"י יתרו שם, ב. וראה מכילתא שם.
4) שבשבילה נברא העולם (ב"ר פ"א, ד. הובא בריש פרש"י עה"ת).
5) ויק"ר פ"ט, ט. דא"ז פרק השלום. וראה גם תנחומא (באבער) יתרו ט.
6) כמש"נ את הכל עשה יפה בעתו (קהלת ג, יא. וראה ב"ר פכ"ד, ה. קה"ר עה"פ — פ"ג, יא [ב]).
7) זח"א רה, סע"א. ח"ג צד, רע"ב.
8) או"ח הל' פסח בסופן (סו"ס תצד). וראה לקו"ש חי"ג ע' 135 ואילך. לעיל ע' 13 ואילך.
9) אסתר ט, כח. וראה רמ"ז בס' תיקון שובבים. הובא ונת' בס' לב דוד (להחיד"א) פכ"ט.
10) ראה סה"מ קונטרסים ח"א רנז, סע"ב ואילך. תש"ח ע' 252 ואילך.
11) שו"ע אדה"ז או"ח הל' ק"ש סימן סא ס"ב. ועוד.
12) פרש"י יתרו שם, א. ועוד.
13) ועד שזה מחייבו להיות „באימה וביראה וברתת ובזיע" (ברכות כב, א) כמו שהי' בעת מ"ת (ראה תו"א יתרו סז, ב).
14) הל' ת"ת לאדה"ז פ"ב הי"ב (וראה שו"ע שלו תאו"ח סוס"נ). וש"נ.

— „אשר בחר בנו כו' ונתן לנו את תורתו", (וחותם) „נותן התורה", לשון הוה[15].

אמנם, מתן־תורה שבכל יום אינו בדומה למתן־תורה ב„זמן מתן תורתנו", „אחת בשנה" — שאז נפעל כללות ועיקר הענין דמ"ת (וי"ל שהוא נותן תוקף ואולי גם ממשיך המ"ת בכל יום ויום במשך כל השנה כולה).

דוגמא לדבר — בנוגע לענין ד„זכר ליציאת מצרים":

הזכרון דיצי"מ צריך להיות בכל יום ויום, ויתירה מזה: פעמיים ביום, הן ביום והן בלילה[16], כולל ג"כ הן כאשר האדם נמצא במצב של אור (יום) והן כאשר האדם נמצא במצב של חושך (לילה). אבל אעפ"כ, עיקר וכללות ותוקף הענין ד„זכר ליציאת מצרים" — נפעל בחג הפסח, „זמן חרותנו", ועושים יו"ט וכו', וממנו נמשך הענין דיצי"מ בכל יום ויום במשך כל השנה כולה.

ומזה מובן גם בנוגע לשאר ימים טובים, חג השבועות וחג הסוכות, ובנדו"ד — שעיקר מתן־תורה נעשה בחג השבועות, „זמן מתן תורתנו", וממנו נמשך המ"ת שבכל יום כל השנה כולה.

ולכן, בבוא ר"ח סיון, „בחודש השלישי גו' ביום הזה", בכל שנה ושנה — צריכה להיות התחלת ההכנה למתן־תורה, ע"ד ובדוגמת התחלת ההכנה למתן־תורה בפעם הראשונה.

ג. ויש להוסיף, שבימינו אלו, בזמן הגלות — מתחילה עבודת ההכנה בשבת שלפני ר"ח, שבת מברכים החודש:

בזמן שהיו מקדשים ע"פ הרא"י — לא ידעו (בשבת ש)לפנ"ז באיזה יום יחול ר"ח, שהרי יש צורך להמתין למולד הלבנה, שיבואו עדים שראו את מולד הלבנה, ויעידו בב"ד, ותתקבל עדותם, ואז יקדשו ב"ד את החודש.

אמנם, בזמן הגלות, לאחרי חורבן ביהמ"ק, ועד להתגברות חושך וגזירות הגלות עד כדי כך שהפסיקו לקדש ע"פ הרא"י (שהרי גם לאחרי חורבן ביהמ"ק הי' משך זמן שקידשו ע"פ הרא"י[17]) — אזי נתחדש הענין דשבת מברכים החודש, דמכיון שקביעות החדשים היא ע"פ החשבון, הרי יודעים תחילה באיזה יום יחול ר"ח, ומכריזים ע"ד הקביעות דר"ח בשבת שלפניו[18].

ולא עוד, אלא ששבת זו היא „שבת מברכים החודש", כלומר, שבת שבכחה לפעול המשכת ברכה בנוגע לראש חודש וכל ימי החודש[19], ונמצא, שיש ענין ועילוי מסויים בשבת מברכים לגבי ר"ח — שהרי המברך הוא למעלה מן המתברך (ומברכו).

ולכן, בעמדנו בשבת מברכים חודש השלישי, שממנו נמשכת ברכה לכל ימי חודש השלישי, ובפרט לימים המיוחדים שבו, „זמן מתן תורתנו", ולפני זה, ראש חודש, „בחודש השלישי גו' ביום הזה" — יש להתחיל כבר בהכנות למתן־תורה.

והדגשה יתירה בקביעות שנה זו, ששבת מברכים חל בערב ר"ח —

15) לקו"ת תזריע כג, א. ובכ"מ.
16) רמב"ם הל' ק"ש פ"ב ה"ג. שו"ע אדה"ז שם ר"ס סז.
17) רמב"ם הל' קידוה"ח פ"ה ה"ג.
18) ראה שבלי הלקט סק"ע.
19) שזהו פירוש „יחדשהו הקב"ה".

דמכיון שמיום השבת נכנסים תיכף ומיד לר"ח, ללא כל הפסק ביניהם, ויתירה מזה: ענינו של ר"ח מתחיל כבר בערב ר"ח, שלכן, אין אומרים צו"צ במנחת שבת[20], ועד שבמקרים מסויימים מתפללין ערבית של מוצאי שבת (תפלת ר"ח) בשבת[21] — אזי מודגש עוד יותר הקשר והשייכות דשבת מברכים לר"ח סיון, שבו מתחילה ההכנה למ"ת.

*

ד. בין הענינים העיקריים המודגשים בהכנה למתן־תורה הוא — חלקם המיוחד של ילדי ישראל:

איתא במדרש[22] "בשעה שעמדו ישראל לקבל התורה אמר להם (הקב"ה) . . הביאו לי ערבים טובים שתשמרוה ואתננה לכם, אמרו אבותינו עורבים אותנו כו', נביאינו ערבין לנו כו' (ולא קיבלם הקב"ה), אמרו הרי בנינו עורבים אותנו, אמר הקב"ה הא ודאי ערבים טובים, על ידיהם אתננה לכם, ה"ד[23] מפי עוללים ויונקים יסדת עוז, ואין עוז אלא תורה, שנאמר[24] ה' עוז לעמו יתן". וכן איתא עוד במדרש[25] בסגנון דומה — "אמרו לו בנינו יהיו ערבים שלנו, מיד קבלן הקב"ה, ונתן את התורה לישראל".

כלומר, גם לאחרי ההכנה של ישראל בימים שבין ר"ח לששה בסיון (כנ"ל ס"א) — "לא הסתפק" הקב"ה בכך, אלא ביקש מישראל "ערבים" שיבטיחו שמירת וקיום התורה ע"י ישראל, וכאשר הציעו ישראל כמה "ערבים" — לא קיבל הקב"ה שום "ערבות", עד שאמרו "בנינו יהיו ערבים שלנו", ו"על ידיהם" ובזכותם נתן הקב"ה את התורה לישראל[26].

ומזה מובן גם בנוגע להכנה ל"זמן מתן תורתנו" בכל שנה ושנה — שיש צורך גם ב"ערבות" על שמירת וקיום התורה, ו"ערבות" שמקבל הקב"ה היא, כאמור, "בנינו יהיו ערבים שלנו", ילדי ישראל הקטנים שעדיין לא נתחייבו במצוות (שהרי אלו שכבר נתחייבו במצוות זקוקים בעצמם ל"ערבות"), כלומר, ילדים לפני בר־מצוה, וכן ילדות לפני בת־מצוה — שהרי גם לנשי ישראל ניתנה התורה, ואדרבה: "כה תאמר לבית יעקב"[27], "אלו הנשים"[28], ואח"כ "ותגיד לבני ישראל", אלו האנשים, היינו, שבציווי הקב"ה אודות ההכנה למ"ת קדמו נשים לאנשים[29].

ה. עפ"ז מובן שבימי ההכנה למ"ת צריכה להיות הדגשה מיוחדת בנוגע לפעולה והתעסקות עם ילדים וילדות לפני בר־מצוה ובת־מצוה.

כלומר, נוסף על הפעולה וההתעסקות עם ילדי ישראל הקטנים במשך כל השנה כולה,

— ובפרט בשנים האחרונות שמרבים לעורר אודות (ציווי והוראת כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו ע"ד) הפעולה עם ילדי ישראל (אם כי בסגנון חדש) במסגרת של איגוד מיוחד ששמו "צבאות־השם" —

יש צורך להוסיף בפעולות אלו ביתר שאת וביתר עוז — במיוחד — בקשר

---

20) שו"ע אדה"ז תאו"ח הל' שבת סו"ס רצב.
21) רמב"ם הל' תפלה פ"ג ה"ז. שו"ע אדה"ז שם סרצ"ג ס"ב.
22) שהש"ר פ"א, ד (א).
23) תהלים ח, ג.
24) שם כט, יא.
25) תנחומא ויגש ב.
26) ראה גם לקו"ש ח"ב ע' 572 ואילך.
27) יתרו שם, ג.
28) מכילתא ופרש"י עה"פ.
29) ראה לקו"ד ח"ג תקעא, ב ואילך.

ובשייכות עם ההכנה למ"ת, מכיון שזוהי ה„ערבות" שעל ידה נותן הקב"ה תורה ל(כל) ישראל.

ו. ולהעיר, שגם בשמו של האיגוד — „צבאות־השם" — מודגש הקשר והשייכות לכללות הענין דמתן־תורה:

הפעם הראשונה שאז נקראו ישראל בשם „צבאות ה'" היא — בצאתם ממצרים — „ויהי בעצם היום הזה יצאו כל צבאות ה' מארץ מצרים"[30].

ומכיון שהתכלית והמטרה דיצי"מ היא — „בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלקים על ההר הזה"[31], „כשתוציאם ממצרים תעבדון אותי על ההר הזה, שתקבלו התורה עליו, והיא הזכות העומדת לישראל"[32] — נמצא, שבנוגע למתן־תורה מודגש ביותר הענין ד„צבאות ה'".

ואף שהשם והתואר „צבאות ה'" קאי על כל אחד ואחת מישראל, „הקטנים עם הגדולים"[33], כל בנ"י שיצאו ממצרים — ישנה הדגשה מיוחדת בנוגע לילדי ישראל[34], ובמיוחד בנוגע למתן־תורה (התכלית והמטרה דיצי"מ), אשר, ה„ערבות" שלהם, „בנינו יהיו ערבים שלנו", היא היא זו שהביאה בפועל נתינת התורה, „על ידיהם אתננה לכם", „מיד קבלן הקב"ה, ונתן את התורה לישראל".

ז. ויש לקשר את הענין ד„צבאות־השם" גם עם פרשת השבוע — פ' במדבר, ובפרט אשר „לעולם קורין פרשת במדבר סיני קודם עצרת"[35]:

התחלת ו„ראש" פ' במדבר היא — מנין בנ"י, ענין עיקרי לא רק בפרשה זו, אלא בכל הספר כולו, שהרי ספר במדבר נקרא „חומש הפקודים"[36], על שם מנין בנ"י שבהתחלת הספר (ולאח"כ — בפ' פנחס).

והרי מנין בנ"י הוא — „כל יוצא צבא בישראל . . לצבאותם"[37], כלומר, ענין של „צבא", ומכיון שמדובר אודות הצבא דבנ"י — הרי זה „צבאות ה'".

אמנם, ענין זה הוא, לכאורה, ראי' לסתור, שהרי „כל יוצא צבא בישראל" הוא — „מבן עשרים שנה ומעלה"[37], „מגיד שאין יוצא בצבא פחות מבן עשרים"[38], היינו, שלא מדובר כאן אודות קטנים, ואפילו לא גדולים בגדלות דבר־מצוה לחוד, כי אם „בן עשרים שנה", שלימות הגדלות, כידוע בביאור הענין ד„למכור בנכסי אביו עד שיהי' בן עשרים שנה"[39], ומהי השייכות ל„צבאות־השם" דענינו, ילדים וילדות שלפני בר־מצוה ובת־מצוה?!

והביאור בזה — בפשטות:

בצאתם ממצרים, הי' צורך במלחמה כפשוטה — הן בכניסתם לארץ, והן לפני הכניסה לארץ, ומתחיל תיכף ליציאתם ממצרים („צא הלחם בעמלק גו' לפי חרב"[40]) ועד לסוף שנת הארבעים („וילחם בישראל ויכהו ישראל

30) בא יב, מא.
31) שמות ג, יב.
32) פרש"י עה"פ. וראה שמו"ר פ"ג, ד.
33) ל' הכתוב — תהלים קטו, יג.
34) להעיר מסוטה יא, ב, שהגאולה ממצרים היתה „בשכר נשים צדקניות שהיו באותו הדור" — שהעמידו בנים ובנות בישראל, „צבאות ה'", אשר „הם הכירוהו תחלה".
35) טושו"ע או"ח הל' ר"ח סתכ"ח ס"ד. רמב"ם שם פי"ג ה"ב.
36) יומא סח, ב (במשנה) ובפרש"י.
37) פרשתנו א, ג.
38) פרש"י עה"פ.
39) ב"ב קנו, א. וראה לקו"ת פרשתנו ב, רע"א. ובכ"מ.
40) בשלח יז, ט־יג.

לפי חרב"[41]) (אם כי גם מלחמות אלו היו באופן נסי שלמעלה מהטבע), ובנוגע למלחמה — יש צורך באנשים נושאי כלי זיין וכו', „מבן עשרים שנה ומעלה", ופשיטא שאי־אפשר לקחת ילדים קטנים למלחמה.

ועד"ז במלחמה הרוחנית דכיבוש העולם — „פרו ורבו ומלאו את הארץ וכבשוה"[42] — שעיקרה היא „מבן עשרים שנה ומעלה"[43], „בן עשרים לרדוף"[44], משא"כ ילדים קטנים — ענינם להתחנך בתורה ומצות, אבל לאידך, הבל פיהם ודיבורם ה"ז „הבל שאין בו חטא"[45], ועל ידו „העולם מתקיים"[45], ועד כדי כך, ש„אין מבטלין תינוקות של בית רבן אפילו לבנין בית המקדש"[46].

משא"כ בימינו אלו, בעמדנו לפני הגאולה העתידה — הרי מקרא מלא דבר הכתוב[47] „בשובה ונחת תושעון", היינו, שסוף סוף ועיקר לא יהי' ענין של מלחמה, ולא תהי' התנגדות מצדם של אוה"ע, ואדרבה: „והביאו את כל אחיכם מכל הגוים מנחה לה' . . כאשר יביאו בני ישראל את המנחה בכלי טהור בית ה'"[48],

והצורך ב„צבאות ה'" הוא בנוגע למלחמה רוחנית, וגוי קדוש מעלה בקודש — למעלה מזה — ע"ד ובדוגמת שבט לוי[49], „לגיון של מלך"[50], כלומר, צבא שכל ענינו אינו אלא להוסיף כבוד ויקר למלך (ע"ד משנ"ת „ושמרו הלוים את משמרת משכן העדות"[51], „שומרי משמרת הקודש"[52]),

ומכיון שכן, נכללים בזה (גם) ילדי ישראל הקטנים — שהרי „לגיון של מלך" נמנה „מבן חודש ומעלה"[53], „משיצא מכלל נפלים הוא נמנה ליקרא שומר משמרת הקודש"[54] (אלא, שבנוגע לפעולה ביהדות ותומ"צ ד„צבאות־השם" — ממתינים עד שיגיעו לחינוך ולהבנה כו'[55], אבל „מבן חודש ומעלה" נמנים ב„צבאות־השם").

ואדרבה: בנוגע לקירוב הגאולה — שזוהי התכלית והמטרה של „צבאות־השם", שה„סיסמה" שלהם היא „ווי וואַנט משיח נאַו", אנו חפצים משיח

41) חוקת כא, כג־כד.

42) בראשית א, כח. ולהעיר ממרז"ל דאדם וחוה כבני עשרים נבראו (ב"ר פי"ד, ז).

43) שב"ד של מעלה אין קונסים אלא מבן עשרים שנה ומעלה (במדב"ר פי"ח, ד. הובא בפרש"י עה"ת קרח טז, כז. וראה שבת פט, ב. ירושלמי בכורים פ"ב ה"א. ועוד).

44) אבות ספ"ה ובמפרשים שם.

45) שבת קיט, סע"ב. הל' ת"ת לאדה"ז פ"א ה"ג.

46) שבת שם. רמב"ם הל' ת"ת פ"ב ה"ב. הל' ביהב"ח פ"א הי"ב.

47) ישעי' ל, טו. וראה אוה"ת בא ס"ע שה ואילך. המשך וככה תרל"ז בסופו.

48) שם סו, כ.

49) ראה רמב"ם סוף הל' שמיטה ויובל: „ולא שבט לוי בלבד, אלא כל איש ואיש וכו'".

50) פרש"י פרשתנו שם, מט.

51) פרשתנו שם, נג.

52) שם ג, כח. — וראה רמב"ם הל' ביהב"ח רפ"ח: „שמירת המקדש כו' אין שם פחד כו' אלא כבוד לו'".

53) שם, טו. ולהעיר מפרש"י: „למוד אותו השבט להיות נמנה מן הבטן, שנאמר (פינחס כו, נט) אשר ילדה אותה ללוי במצרים, עם כניסתה בפתח מצרים ילדה אותה, ונמנית בשבעים נפש, שכשאתה מונה חשבונם לא תמצאם אלא שבעים חסר אחד, והיא (יוכבד) השלימה את המנין". ועפ"ז, שייך הדבר (לא רק ל„כל זכר", אלא) גם לילדות והכי קטנות — כשם שיוכבד השלימה את המנין דשבעים נפש, ועוד לפני חודש ימים (שלא בא אלא בכדי להבטיח שלא יחסר המנין אפילו אחד, כי כאו"א „יצא מכלל נפלים"), כ"א „מן הבטן".

54) פרש"י עה"פ.

55) ראה שו"ע אדה"ז חאו"ח סשמ"ג. וש"נ.

עכשיו — מודגש יותר חלקם של הילדים הקטנים, מכיון שענינו של משיח צדקנו מודגש אצלם עד כדי כך שנקראים בשם "משיחי", כמארז"ל[56] "אל תגעו במשיחי אלו תינוקות של בית רבן".

*

ח. ועל של פועל באתי ועל של עתה באתי:

ראוי ונכון שבכל מקום ומקום שבו ישנו "צבאות־השם", או שייסדו זה עתה ועכשיו — ינצלו את ימי ההכנה ל"זמן מתן תורתנו" כדי להוסיף ביתר שאת וביתר עוז בכל הפעולות עם הילדים והילדות שלפני בר־מצוה ובת־מצוה, כולל ובפרט בתור הכנה לקבלת התורה, שניתנה ע"י ה"ערבות" של ילדי ישראל.

והכנה זו צריכה להיות ע"י ההוספה בכל עניני תורה ומצוותי', ובמיוחד — הוספה באהבת ישראל ואחדות ישראל, אשר, נוסף לכך ש"ואהבת לרעך כמוך"[57] "זה כלל גדול בתורה"[58], ויתרה מזה: "זו היא כל התורה כולה ואידך פירושה הוא"[59], הרי, ההכנה למ"ת היתה, כאמור, ע"י אהבת ישראל ואחדות ישראל, "ויחן" לשון יחיד, "כאיש אחד בלב אחד", שאז "אמר הקב"ה . . הרי השעה שאתן להם את תורתי" (כנ"ל ס"א).

ולכן, יש לעורר ולעודד את הילדים שיוסיפו עוד יותר באהבת ישראל ואחדות ישראל[60] — ע"ז שכאו"א מהם יעזור ויסייע לחבירו (ילד לחבירו, וילדה לחברתה) בהמצטרך לו,

וה"ז גם פעולה של צדקה וגמילות־חסדים — בגשמיות, וגם — ובעיקר — ברוחניות,

כולל — ע"ז שכל ילד וילדה ישתדלו לפעול על ילדים וילדות נוספים (ילדים — בנוגע לילדים, וילדות — בנוגע לילדות) שיצטרפו גם הם ל"צבאות־השם",

ועאכו"כ — שיבואו כולם, גם הקטנים וקטני־קטנים כו'[61], לבית־הכנסת (לכל הפחות) בעת קריאת "עשרת־הדברות",

כדי שבעת נתינת התורה בזמן מ"ת זה מחדש, הנה (כבפעם הראשונה — כמרז"ל[62] "אמר הקב"ה לישראל, בני, היו קורין את הפרשה הזאת בכל שנה, ואני מעלה עליכם כאילו אתם עומדין לפני הר סיני ומקבלין את התורה") — יהיו נוכחים גם ה"ערבים"[63].

ט. כדאי — וכדי להתחיל את הפעולה בענין זה תיכף ומיד, הרי

— ב"יום סגולה", יום הש"ק מברכים "חודש השלישי גו' ביום הזה", יום התחלת ההכנה למ"ת, ובמקום מסוגל, בית־כנסת ובית מדרש, שמגדלין בו תורה ומגדלין בו תפלה[64], ובפרט בד'

---

56) שבת שם.
57) קדושים יט, יח.
58) תו"כ ופרש"י עה"פ.
59) שבת לא, א. וראה תניא פל"ב.
60) נוסף על ההוספה בל"ג בעומר — בהתאם להוראה ולימוד מתלמידי רע"ק שפסקו למות בל"ג בעומר כי "נהגו כבוד זה לזה" (ראה יבמות סב, ב), ובודאי בתכלית השלימות, כמתאים לתלמידי רע"ק.
61) להעיר שבקריעת ים סוף (גמר ושלימות היציאה ד"צבאות ה'" ממצרים) — "אפילו עוברין שבמעי אמן אמרו שירה" (ברכות נ, א. סוטה ל, סע"ב. ושו"נ).
62) פסיקתא דר"כ פ' בחודש השלישי (הובא ברוקח סרצ"ו).
63) ראה בארוכה לקו"ש חכ"ג ע' 250 ואילך. ועוד.
64) מגילה כז, ע"א.

אמות של כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו, אשר, בשליחותו וע"י הנתינת־כח שלו וברכתו נעשים כל פעולות אלו —

ראוי ונכון, אשר, הילדים הנמצאים כאן, וכן הילדות הנמצאות בעזרת־נשים, יתחילו במעשה ופעולה[65] של צדקה וגמ"ח באופן המותר ביום השבת — ע"ז שכל ילד יתן לחבירו כוסית יין שלו (לאמירת „לחיים"), וכל ילדה תתן לחברתה מיני מזונות שלה[66], שכן, ע"ז שיחליפו ביניהם[67] את כוסיות היין והמזונות, תהי' אצל כל אחד ואחת פעולה של צדקה וגמ"ח, שבה יבוא הרגש דאהבת ישראל ואחדות ישראל במעשה בפועל.

וכמו כן ינגנו ניגון של שמחה (והילדות ימחאו כף), ומה טוב — הניגון המבטא את הרצון הפנימי דכאו"א מישראל, ובמיוחד — „תינוקות של בית רבן" הנקראים „משיחי" — „ווי וואַנט משיח נאָו" (בשפת המדינה דוקא (ועד"ז בשאר המדינות — בלשונן), כדי להמשיך ולצרף ולאחד גם את אלו שלעת־עתה אינם מבינים עדיין לשון־הקודש).

ובזכותם — יאמרו „לחיים" גם מדריכיהם ואבותיהם, שזכו לגדלם ולחנכם באופן המתאים ל„צבאות־השם", וכן כל קהל המשתתפים בההתוועדות[68].

י. ויה"ר שהתחלת הפעולה ביום הש"ק מברכים חודש השלישי תוסיף ברכה ונתינת־כח בכל הקשור לפעולות האמורות, כולל — הפעולות בימים הבע"ל,

ועד"ז — בכל מקום ומקום בכל הנ"ל.

והעיקר — שפעולתם של ילדי ישראל „משיחי", באהבת ישראל ואחדות ישראל (שע"ז מבטלים את סיבת הגלות[69], ובדרך ממילא בטל המסובב, הגלות), עד למעשה בפועל ע"י צדקה וגמ"ח („גדולה צדקה שמקרבת את הגאולה"[70]), תמהר ותקרב את ביאת משיח צדקנו בפועל ממש, תיכף ומיד.

ובפרט כאשר מוסיפים בענין השמחה — ע"י אמירת לחיים על יין[71], „המשמח אלקים ואנשים"[72], וניגון של שמחה, אשר, שמחה פורצת גדר[73] — כולל

---

65) להעיר שמעשה דקטן — חשיב מעשה (ראה חולין יב, ב ואילך. רמב"ם הל' טומאת אוכלין פי"ד ה"ב. הל' כלים רפ"ב).

66) ראה כתובות סה, ע"א: „אין פוסקין יינות לאשה כו'".

67) דוגמא לדבר — מעשה רב דאמוראים ש„מחלפי סעודתייהו להדדי" (מגילה ז, ב. רמב"ם הל' מגילה פ"ב הט"ו. שו"ע או"ח סו"ס תרצה), וע"ז מקיימים מצות „משלוח מנות איש לרעהו", שתוכנה — אהבת ישראל ואחדות ישראל.

68) **מובן וגם** פשוט — **שצריך להיות המשך מתאים לכל זה (ובאופן דמעלין בקודש) לאחרי הש"ק — וביתר שאת וביתר עוז במקומות שעדיין לא עשו בכ"ז מאיזה סיבה שתהי'.**

69) ראה יומא ט, ב.

70) ב"ב י, א. וראה תניא פל"ז.

71) להעיר גם מהקשר ד„יין" לדוד מלכא משיחא, שהוא דוקא המברך על הכוס יין (פסחים קיט, ב) — ו„כסא דדוד לעלמא דאתי מאתי ועשרין וחד לוגא מחזיק, שנאמר (תהלים כג, ה) כוסי רווי, רוי' בגימטריא הכי הוי" (יומא עו, א) — רכ"א (לוגין), בגימטריא „ארך", בחי' אריך (סידור שער ברהמ"ז קג, ד. ובכ"מ), בחי' היחידה (ראה ע"ח שער דרושי אבי"ע רפ"א), דרגתו של משיח צדקנו — יחידה הכללית.

72) שופטים ט, יג.

73) ראה בארוכה סה"מ תרנ"ז ס"ע רכג ואילך.

ובעיקר — המצרים וגדרי הגלות, „דאלאי גלות", ותיכף ומיד — גאולה האמיתית והשלימה, „בנערינו ובזקנינו גו' בבנינו ובבנותינו"[74], „קהל גדול ישובו הנה"[75], „ושבו בנים לגבולם"[76] — לארצנו הקדושה.

ובדרך ממילא, נחגוג את „זמן מתן תורתנו" ביחד עם משיח צדקנו, בארצנו הקדושה ובבית המקדש,

שאז יהי' הענין דמ"ת בתכלית השלימות, הן בנוגע ללימוד התורה — אשר בלשון (והבטחת) הכתוב „תורה חדשה מאתי תצא"[77], לימוד פנימיות התורה מפי משיח צדקנו[78], והן בנוגע לקיום המצוות — „כמצות רצונך"[79], לא רק באופן של „ציונים"[80] (ע"ד ובדוגמת החינוך דקטנים),

עדי קיום היעוד „ולא ילמדו עוד איש את רעהו גו' כי כולם ידעו אותי[81] למקטנם ועד גדולם"[82],

כן תהי' לנו — במהרה בימינו, בעגלא דידן ממש.

---

74) בא י, ט.

75) ירמי' לא, ז.

76) שם, טז. — ולהעיר שבשבת זו מתקיים (שכל ענין הוא בהשגחה פרטית, ועאכו"כ — ענין כללי ו„כלל גדול" כזה) הכנס דנשי ובנות ישראל, שסיסמתו — בשנה זו — „ושבו בנים לגבולם", אשר, קיומו של יעוד זה — בזכותן ובשכרן של נשים צדקניות שבדורנו (ראה יל"ש רות רמז תרו בסופו. ולהעיר משער הגלגולים הקדמה כ. ל"ת וסה"ל (להאריז"ל) שמות ג, ד).

„כימי צאתך מארץ מצרים", ש„בשכר נשים צדקניות שהיו באותו הדור נגאלו ישראל ממצרים" (כנ"ל הערה 34).

77) ישע' נא, ד. ויק"ר פי"ג, ג.

78) רמב"ם הל' תשובה ספ"ט. וראה לקו"ת צו יז, א ואילך. ובכ"מ.

79) ראה תו"ח ר"פ ויחי (צה, א. צו, ג-ד). אוה"ת ויחי (כרך ו) תתשכח, ב ואילך. המשך וככה תרל"ז פי"ז ואילך.

80) ראה ספרי ופרש"י עקב יא, יח. ובארוכה — רמב"ן אחרי יח, כה.

81) להעיר ממרז"ל — שע"י תורה „אותי אתם לוקחים" (ל' התנחומא אמור יז. וראה שמו"ר פל"ג, א. שם, ו. ועוד. — וראה תניא פמ"ז).

82) ירמי' לא, לג. וראה רמב"ם (שם. ובסוף וחותם ספרו): דעה את הוי' כמים לים מכסים.

משיחת יום ב' דחג השבועות (יום שבת קודש) ה'תשמ"ו

א. לעצטנס שטורעמט מען וועגן דעם גודל הענין פון אהבת ישראל ואחדות ישראל — וואָס איז ספעציעל אונטערשטראָכן אין דעם זמן — חג השבועות, זמן מתן תורתנו:

נאָך איידער דער אויבערשטער האָט געגעבן תורה צו אידן באָ מתן תורה, שטייט שוין אין פסוק[2] אַז באָ אידן איז געווען דער ענין פון אהבת ישראל ואחדות ישראל. „בחודש השלישי גו' ביום הזה (ראש חודש[3]) באו מדבר סיני גו' ויחן שם ישראל", „ויחן" לשון יחיד, „כאיש אחד בלב אחד"[4].

און נאָכמער: די אחדות צווישן אידן האָט אַרויסגעבראָכט בפועל די החלטה פון דעם אויבערשטן[5] צו געבן תורתו צו אידן — ווי עס שטייט אין מדרש[6] „בכל המסעות כתיב ויסעו ויחנו, נוסעים במחלוקת וחונים במחלוקת, כיון שבאו כולם לפני הר סיני נעשו כולם חני' אחת כו', אמר הקב"ה הואיל ושנאו ישראל את המחלוקת ואהבו השלום ונעשו חני' אחת, הרי השעה[7] שאתן להם את תורתי"[8], ד.ה. (ווי ס'איז משמע פון

---

1) נוסף ע"ז ש„ואהבת לרעך כמוך" (קדושים יט, יח) הוא „כלל גדול בתורה" (תו"כ ופרש"י עה"פ) ומבטל סיבת הגלות (ראה יומא ט, ב. ועוד) וכו' ובכל ימי השנה.

2) יתרו יט, א־ב.

3) שבת פו, ב. מכילתא ופרש"י עה"פ.

4) פרש"י עה"פ. ובמכילתא (ותיב"ע) שם בשינוי לשון (נת' בלקו"ש חכ"א ע' 101 ואילך. 108 ואילך).

5) שהיתה כבר בתחלת הבריאה, כמאחז"ל (שבת פח, א. פרש"י בראשית א, לא) „יום הששי כו' התנה הקב"ה עם מעשה בראשית ואמר להם אם ישראל מקבלים התורה אתם מתקיימים כו'", ויתירה מזו: החלטה זו (ליתן תורה לישראל) היתה כבר לפני הבריאה, כמאחז"ל (פרש"י ר"פ בראשית) „בראשית כו' בשביל התורה שנקראת ראשית כו' ובשביל ישראל שנקראו ראשית כו'", כלומר שכל הבריאה היא בשביל תורה וישראל יחד (ולא בשביל תורה בפ"ע וישראל בפ"ע), כמובן מזה שב' הענינים („בשביל התורה", „בשביל ישראל") באים ב(פירוש) תיבה אחת („בראשית", „ב' ראשית"), כידוע שב' פירושים בתיבה אחת שייכים זל"ז — ועד שמתאחדים, כהלימוד ב„שעטנז" (ראה כלאים פ"ט מ"ח. נדה סא, ב. ונת' בארוכה בלקו"ש ח"ג ע' 782. ובכ"מ).

6) ויק"ר פ"ט, ט. פתיחתא דאיכ"ר כ. דרך ארץ זוטא פרק השלום. וראה תנחומא (באבער) יתרו ט. ועוד.

7) כלומר, הזמן שהחלטת הקב"ה (ליתן תורה לישראל) בתחלת ולפני הבריאה תבוא לידי פועל.

8) ואף שמוכרח לומר שגם המחלוקת בכל המסעות והחניות היתה מחלוקת „לשם שמים" (וראה לקו"ש חכ"א ע' 109 בביאור דעת המכילתא (עה"פ יתרו יט, ב), שהמחלוקת לא היתה כפשוטה, כ"א חילוקי דיעות מצד אין דיעותיהן שוות כו', עיי"ש), כי „ע"פ ה' יחנו וע"פ ה' יסעו" (בהעלותך ט, כ. שם, כג — שמזה ראי' גם על המסעות שלפני (מ"ת ו)האהרון שהרי גם אז ענן ה' הולך לפניהם, ועניני הכבוד סובבים אותם (לבד ה„נחשלים") — וראה לקו"ת ריש הביאור לאלה מסעי הג'), מ"מ, בר"ח סיון, נתחדש ענין נעלה יותר, שלא היתה שום מחלוקת, גם לא לש"ש, כ"א אהבת ישראל („כאיש אחד", אחדות בפועל, בחיצוניות), ויתירה מזו — אחדות ישראל („בלב אחד", אחדות גם בפנימיות הלב). וי"ל שזהו ע"ד העילוי ד„הוי' עמו (ש"א טז, יח) שהלכה כמותו" (סנהדרין צג, ב. וראה מאמרי אדה"ז הקצרים ע' שכז ואילך. אוה"ת יתרו ע' תתצ ואילך. נ"ך כרך ב ע' תתקפא ואילך. לקו"ש חט"ו ע' 233. וש"נ) לגבי „אלו ואלו דברי אלקים חיים" (עירובין יג, ב. וש"נ) במחלוקת לש"ש. וי"ל שהרי גם ממחלוקת לש"ש (זו מחלוקת הלל ושמאי (אבות פ"ה מי"ז)) נמשכת כו' בתלמידים שלא שישמו כל צרכן (ראה סוטה מז, סע"ב. סנהדרין פח, ב), משא"כ כש„והוי' עמו שהלכה כמותו" — שהלכה היא רק באופן אחד.

פשטות לשון המדרש, „הרי השעה שאתן להם את תורתי") אז מצד דעם אויבערשטן האָט געקענט זיין נתינת התורה גלייך בר"ח סיון[9], נאָר בכדי אַז אידן זאָלן זיין כלים ראויים לקבלת התורה, האָבן זיי דערצו געדאַרפט האָבן הכנות נוספות (די אַלע פרטי הענינים וואָס זיינען געווען צווישן ר"ח ושׁשה בסיון[10]).

ויש לומר איינער פון די טעמים לזה (פאַרוואָס אחדות ישׂראל, „כאיש אחד בלב אחד", האָט אַרויסגעבראַכט החלטת הקב"ה בפועל צו געבן אידן תורה)[11]:

„כל התורה ניתנה לעשות שלום בעולם"[12], כולל כדי צו מאַכן „שלום" צווישן דעם עולם מיטן אויבערשטן (כביכול), דורך ממשיך ומגלה זיין אחדות ה' (פון „ה' אחד") אין וועלט, ע"י לימוד התורה וקיום המצוות בעוה"ז הגשמי, וואָס דורך דעם איז מען מברר ומזכך גשמיות העולם און דאַרט ממשיך ומגלה אחדות ה', ביז — לעשות לו ית' דירה בתחתונים[13]: וואָס דאָס וועט אויפגעטאָן דורך ישׂראל („גוי אחד בארץ"[14]) וואָס זיי האָט מען אָפגעגעבן די תורה — דעריבער דאַרף די הכנה לזה זיין, אַז באַ ישׂראל עצמם, וואָס בש־בילם (ובשביל התורה) נברא העולם, וגם את העולם נתן בלבם[15], זאָל זיין שלום ואחדות, „כאיש אחד בלב אחד" [ובפרטיות יותר — אחדות ושלום בכאו"א מישׂראל בפ"ע, שלום בין נה"א ונה"ב[16], בירור וזיכוך הגוף ונה"ב ע"י לימוד התורה וקיום המצוות], וועט דאָס אַ כלי וואָס גיט דערנאָך דעם כח אַז די אידן ע"י התורה זאָלן ממשיך זיין שלום ואחדות אין העולם כולו[17].

ב. דערפון איז מובן במכ"ש וק"ו: מה־דאַך אַז אַלס הכנה צו מתן תורה (בר"ח סיון) האָט געדאַרפט זיין „כאיש אחד בלב אחד", עאכו"כ באַ מתן תורה עצמה האָבן אידן געדאַרפט שטיין בהת־אחדות גמורה.

וכדאיתא במדחז"ל[18] עה"פ[19] „כי ביום השלישי ירד ה' לעיני כל העם", אַז „אילו הי' ישׂראל חסרים עוד אחד[20] לא היו מקבלים את התורה". ביז אַז דערביי זיינען געווען אַלע נשמות ישׂראל עד סוף כל הדורות[21] (אויך די נשמות הגרים[22]), כמ"ש[23] „את אשר ישנו פה גו'

---

9) ולהעיר מתו"א (סז, ג. קט, ג), שבר"ח סיון, יום ג' בשבוע הז' (משבע שבועות), „כאלו כבר נכנסה כל השבוע כו'".

10) שבת שם, סע"ב ואילך. הובא בשו"ע אדה"ז או"ח סו"ס תצד.

11) ראה גם לקו"ש ח"ב ע' 298.

12) רמב"ם סוף הל' חנוכה.

13) תניא פל"ו. ועוד.

14) ש"ב ז, כג. דה"א יז, כא. וראה אגה"ק ס"ט (קיד, א).

15) קהלת ג, יא. וראה לקו"ת במדבר ה, ריש ע"ב.

16) ראה לקו"ת מטות פו, ד. ובכ"מ.

17) ראה תנחומא (באבער) שם (וכ"ה בפסדר"כ פי"ב (בחודש השלישי). יל"ש משלי רמז תתקלד): היו חולקין זה על זה כו' כשבאו כו' הושוו כולם ונעשו אגודה אחת כו' אמר הקב"ה, התורה כולה שלום ולמי אתננה לאומה שאוהבת שלום.

18) ב"ר פ"ע, ט. דב"ר פ"ז, ח. מכילתא עה"פ יתרו יט, יא.

19) יתרו שם.

20) כ"ה בב"ר שם. ובדב"ר שם: אפילו אדם א'. במכילתא: עד אחד.

21) פדר"א פמ"א. שמו"ר ספכ"ח. תנחומא פקודי ג. נצבים ג. זח"א צא, א. זח"ב פג, ב. תקו"ז תמ"ט (פו, א).

22) כמש"נ בכ"מ — ככם כגר (שלח טו, טו) וכיו"ב.

כלשון הידוע בנוגע לכאו"א מבנ"י כולל הגרים: מושבע ועומד מהר סיני (שבועות כב, ב). וראה שבת קמו, ע"א: אע"ג דאינהו (גרים) לא הוו מזלייהו הוו כו'.

[ולהעיר שמצרי שנתגייר מחוייב תיכף בק"פ וכו'

ואת אשר איננו פה עמנו היום".

ד. ה. אַז די נוכחות פון יעדער אידן איז ניט בלויז נוגע צו דעם איד, נאָר דאָס איז נוגע צו נתינת התורה לכל בני ישראל. בכדי אידן זאָלן באַקומען תורה דאַרף מען דערביי האָבן אַלע אידן, ואילו חסר א' מהם „לא היו מקבלים את התורה"[24].

בנוגע צו דעם אופן פון קבלת התורה (מצד המקבלים) איז פאַרשטאַנדיק אַז ס'איז דאָ אַ חילוק צווישן אידן, בהתאם לחילוק דרגתם, כמ"ש[25] „ועלית אתה ואהרן עמך והכהנים", „אתה (משה) מחיצה לעצמך ואהרן מחיצה לעצמו וה־כהנים מחיצה לעצמם"[26]; אָבער בנוגע צו מתן תורה ע"י הקב"ה לישראל — איז ניטאָ קיין חילוק צווישן אידן, אַלע אידן האָבן געהערט דבר ה'. ועד כדי כך, אַז דער אויבערשטער האָט גע־הייסן משה רבינו „לך רד"[25], „אמר הקב"ה ירד משה אל המחנה ואח"כ אני משמיע תורתי לישראל שלא יהא אומר משה הי' מדבר עמנו מתוך הענן"[27], וואָרום נתינת התורה ע"י הקב"ה, יחידו של עולם, איז צו יעדער אידן בשוה (פון אַ פשוט שבפשוטים ביז אַ גדול שב־גדולים, ביז משה רבינו).

וי"ל הטעם כנ"ל — ווייל דוקא אחדות כל ישראל (בשעת מתן תורה) גיט כח אַז דערנאָך זאָלן אידן ע"י התורה קענען אויספירן תכלית נתינת התורה — לעשות שלום ואחדות בעולם.

ג. עפ"ז יש לבאר דעם טעם פאַר־וואָס מתן תורה איז געווען דוקא „בחודש השלישי" (בלשון הכתוב), ובלשון חז"ל[28] — („ירחא תליתאי", און) נאָך ענינים של שלשה — „בריך רחמנא דיהב אוריאן תליתאי לעם תליתאי על ידי תליתאי ביום תליתאי בירחא תליתאי":

„שלישי" (בשרש הענינים) באַווייזט אויף דעם ענין השלום והאחדות, כידוע[29] אַז די מעלה מיוחדת פון מספר שלש איז — דער חיבור והתכללות פון צוויי ענינים וואָס קענען שטיין בהת־נגדות זה לזה[30].

און דערפאַר איז מתן תורה געווען פאַרבונדן מיט שלשה — ווייל „כל התורה ניתנה לעשות שלום בעולם" (דער תוכן פון „שלשה"), דערפאַר וועט דערפון נשתלשל אַז אַלע ענינים פאַרבונדן מיט מתן תורה שטעלן זיך אויס במספר שלשה: „אוריאן תליתאי", תורה אַליין שטעלט זיך אויס אין שלשה — ענין האחדות. און די מקבלי התורה זיינען „עם תליתאי" — אַן עם וואָס שטייט באחדות („כאיש אחד בלב אחד"). און אויך זמן מ"ת שטעלט זיך אויס „ביום תליתאי בירחא תליתאי".

— אף שיש בו כמה הלכות מפני שבנ"י היו בארץ אבותיו וק"פ וכו' הוא מפני שהיו בנ"י בארץ לא להם ועבדום גו').

23) נצבים כט, יד.

24) ויתירה מזו „אינו כדאי לקבל", כבמכילתא שם.

25) יתרו יט, כד.

26) פרש"י עה"פ.

27) פדר"א שם. שמו"ר שם, ג.

28) שבת פח, א. וראה פי' ר' נסים גאון שם. תנחומא יתרו י (עה"פ בחודש השלישי).

29) ראה לקו"ש חכ"א ס"ע 110 ואילך.

30) וע"ד מאחז"ל (ברייתא די"ג מדות — תו"כ בתחלתה) „שני כתובים המכחישים זה את זה עד שיבוא הכתוב השלישי ויכריע ביניהם". ע"ד המעלה דהלכה לגבי „אלו ואלו דא"ח". ו„הלכה כדברי המכריע" (שבת לט, סע"ב), כי דעת המכריע אינו „מסכים לאחת מב' הדיעות" כ"א „כולל ב' הדיעות ושניהם מסכימים לדעת המכריע" (סה"מ תרכ"ז ע' רפב־ג. המשך תרס"ו ע' תלד־ה. סה"מ עת"ר ע' קכ ואילך. וראה לקו"ש שם ע' 111 ואילך. ושו"נ).

ויש לומר אז דערפאר שטעלט זיך אויס חג השבועות דוקא ביום אחד — כמבואר בכ"מ[31] „הטעם מה שחג השבועות אינו אלא יום אחד בלבד משא"כ בפסח וסוכות שהן ז' ימים — כי בחג השבועות הוא זמן קבלת התורה שהוא בבחי' הכתר שהוא בחי' יחידה שלמעלה מהתחלקות ז' מדות שנק' ז' ימים למעלה כו'". וי"ל הביאור — ווייל מתן תורה איז תכליתה — בכדי לעשות שלום ואחדות בעולם, ממשיך ומגלה זיין אחדות ה' בכל העולם כולו, דער־פאר איז דאס פארבונדן מיט דער המשכה מבחי' כתר, בחי' יחידה של־מעלה מהתחלקות. און דערפאר איז די כלי לזה אויך — אחדות ישראל, וואס־רום בשביל ישראל ובשביל התורה נברא העולם, און אידן זיינען די וואס פירן אויס בפועל תכלית התורה, לעשות שלום ואחדות בעולם, דערפאר דארף פריער זיין אחדות ביי אידן, ובפרט אז זיי זיינען אין זיך כולל כל העולם, און דערנאך קענען זיי ממשיך זיין די אח־דות אין עולם כפשוטו.

ד. אלע ענינים וואס זיינען געווען באַ מתן תורה בפעם הראשונה — חזר'ן זיך איבער מידי שנה בשנה, ע"ד מש"נ[32] „והימים האלה נזכרים ונעשים", ד. ה. אז דער זכרון פון מתן תורה ווען עס קומט „זמן מתן תורתנו" בכל שנה איז ניט בלויז אַ זכרון אליין, נאר „ונעשים" — מ'לעבט איבער במעשה בפועל דעם ענין פון נתינת התורה וקבלתה אויף אַ באנייטן אופן.

ובפרט ב„זמן מתן תורתנו" לפי קבי־עות שנה זו — וועז דער צווייטער טאג שבועות (בחוץ לארץ) קומט אויס ביום השבת[33] — ווי מ"ת איז געווען בפעם הראשונה[34], ד„כולי עלמא בשבת ניתנה תורה"[35] — שטייען דעמולט נאכמער בהדגשה די המשכות פון מתן תורה בפעם הראשונה.

און דעריבער, שטייענדיק איצטער ב„זמן מתן תורתנו", איז מובן אז „נזכרים ונעשים" דער ענין פון מתן תורה וקבלת התורה מחדש, כולל דער ענין אז אידן שטייען באחדות גמורה, „כאיש אחד בלב אחד", בכדי באקומען די תורה מחדש, וואס דאס גיט דעם כח אז מ'זאל דערנאך קענען מקיים זיין תורה ומצוותי' שניתנה לעשות שלום בעולם, און דורך תורה ומצוות — ממשיך זיין שלום ואחדות בכל העולם[36],

און פון „זמן מתן תורתנו" — ווערט דאס נמשך על ובכל ימי השנה, כמארז"ל[37] „בכל יום יהיו בעיניך

---

31) תו"א הוספות קט, סע"ד.

32) אסתר ט, כח. וידוע פירוש האריז"ל עה"פ — ראה רמ"ז בס' תיקון שובבי"ם. הובא ונת' בס' לב דוד להחיד"א פכ"ט.

33) להעיר שבקביעות זו מודגש ביותר אחדות ישראל — ראה לקמן בפנים סעיף ו.

34) לדעת ר' יוסי (שבת פז, א) שמ"ת הי' בז' סיון (יום ב' דחגה"ש בחו"ל בזמה"ז). וגם לדעת הרבנן שמ"ת (בשבת) הי' בו' סיון, הרי בזמן שהי' מקדשין ע"פ הראי' לפעמים הי' עצרת בד' סיון (שו"ע אדה"ז או"ח סתצ"ד ס"א). ונוסף לזה, שגם בזמה"ז (שעצרת הוא בו' סיון), הרי ב' דחגה"ש, הוא י"ט שני (של גליות) של יום ראשון. ואינו משום „ספיקא דיומא" (כמו י"ט שני של גליות בשאר הי"ט), כ"א „כדי שלא לחלוק במועדות" (רמב"ם הל' קידוש החודש פ"ג הי"ב), היינו שיש בו כח של ודאי (שו"ת חת"ס חאו"ח סו"ס קמה. וראה לקו"ש ח"ד ע' 1030 ובהערה 26).

35) שבת פו, ב.

36) וגם לאידך: תורה (אחת) נותנת כח לשלום ואחדות ישראל.

37) פרש"י תבוא כו, טז.

חדשים", חדשים ממש, „נותן התורה" לשון הוה[38],

וואס דאס איז דאך בפשטות די כוונה פון מתן תורה — נתינת התורה וואס גיט ארויס הוראות ווי מ'דארף זיך פירן במשך כל השנה [ואדרבה: בשעת שמיעת עשרת הדברות מפי הקב"ה בשעת מ"ת, דארף מען ניט האבן אזא באוואוירעניש אז מ'דארף היטן תומ"צ; דער עיקר כח לזה דארף מען האבן, איז דעם זמן וימים שלאחרי מתן תורה].

* * *

ה. אע"פ אז ב„זמן מתן תורתנו" מידי שנה בשנה באקומט מען ספע־ציעלע כחות אויף דעם ענין פון אהבת ואחדות ישראל, וואס דעמולט איז „נזכרים ונעשים" אלע ענינים ווי זיי זיינען געווען בא מתן תורה בפעם הראשונה — באקומט מען אין דעם נאכמער כחות און דאס קומט ארויס נאכמער בפרטיות (מיט כמה לימודים פרטיים בענין אהבת ואחדות ישראל גופא) אין „זמן מתן תורתנו" בקביעות שנה זו — הן מצד הקביעות בימי השבוע — ביום השבת (ווי ס'איז געווען בפעם הראשונה, ל„כולי עלמא בשבת ניתנה תורה", כנ"ל); והן מצד די שיעורי תורה דיום זה — א) פ' נשא[39]; ב) יום השביעי דפ' נשא, וואס זיין שיעור חומש איז פון שביעי ביז סוף פ' נשא; ג) שיעור היומי ברמב"ם:

ו. יום השבת[40]:

אע"פ וואס „זמן מתן תורתנו" גיט כח אז אידן זאלן שטיין באחדות — קען מען מיינען אז די אחדות איז פאראן נאר בשעת אידן געפינען זיך אלע במקום אחד, ווי בא מעמד הר סיני וכיו"ב, אבער בשעת זיי טיילן זיך פאנאנדער אין פארשידענע מקומות, שטייען זיי ניט (באופן גלוי) בהתאחדות.

אויף דעם האט מען דעם לימוד פון קביעות „זמן מתן תורתנו" בשנה זו ביום השבת:

ברוב השנים ווען דער צווייטער טאג פון שבועות (בחוץ לארץ) קומט אויס בימי החול, איז דעמולט דא א חילוק צווישן בני ארץ ישראל ובני חוץ לארץ: בא בני א"י איז דאס א יום חול, מ'לייגט תפילין וכיו"ב[41]; משא"כ בא בני חו"ל איז דאס א יום טוב — יו"ט שני של גליות.

בקביעות שנה זו ווען דאס קומט אויס ביום השבת — ווערן דעמולט אלע אידן נתאחד אויך דערמיט וואס דאס איז א יום קדוש שאסור במלאכה (אויך מלאכת אוכל נפש — המותרת ביו"ט) פאר אלע אידן בכל העולם כולו, בין בא"י בין בחו"ל[42], און די התאחדות באשטייט פון

---

38) לקו"ת תזריע כג, א. ובכ"מ.

39) כתורת אדה"ז („היום יום" ב' חשון. ס' השיחות תש"ב ע' 29 ואילך. ועוד): „מען בעדארף לעבן מיט דער צייט . . מיט דער פרשת השבוע און פרשת היום פון דער סדרה פון דער וואך".

40) נוסף להשייכות הכללית בין שבת ואחדות — כמדובר לעיל (ש"פ בחוקותי תשמ"ו — לקו"ש חכ"ז ע' 299. חל"ב ע' 266).

41) אף שגם בא"י יום זה אסור בהספד ותענית (שו"ע אדה"ז דלקמן בפנים).

42) ואף שכניסת שבת ויו"ט הוא „בכל מדינה ומדינה לפי זמן הימים והלילות שלה", הרי „קדושת שבת ויו"ט הוא למעלה מגדר המקום והזמן רק שמאיר למטה לכל מקום ומקום זמנו הראוי לו" (שו"ע אדה"ז מהדו"ת או"ח ס"א ס"ח. וראה תו"ח בשלח שמט, ב ואילך. סה"מ תקס"ו ע' מג ואילך. תקס"ט ע' רפא ואילך. ועוד).

אַן ענין הכי נעלה — דעם ענין פון „כל מלאכתך עשוי"[43] און חיוב עונג שבת, באכילה ושתי' כו'[44].

ונוסף לזה: בכלל איז פאראן אַ מחלוקת צווישן ב"ש וב"ה[45] צי „יום טבוח" איז בעצרת אדער נאָך עצרת. אַבער לויט דעם וואָס דער אַלטער רבי שרייבט[46] אַז „בדבר זה עשו ב"ה כדב־ריהם והרבה מישראל נהגו כמותם להקריבן אחר יו"ט" (און דערפאַר איז דער דין אַז „במוצאי חגה"ש אסור להתענות מעיקר הדין") — קומט אויס, אַז בקביעות שנה זו, וועו „עצרת חל להיות בע"ש", גלייכן זיך אויס בני ארץ ישראל ובני חו"ל אויך אין דעם אַז יום טבוח ואיסור הספד ותענית איז ביום ראשון.

זאת ועוד: בקביעות שנה זו, וועו שבועות (יום ב') איז חל בשבת (וואָס בזמה"ז שהקביעות ע"פ החשבון איז דאָס די איינציקע מעגלעכקייט אַז שבועות זאָל זיין בשבת) — איז דאָ נאָך אַן ענין של אחדות, ווייל אין אַזאַ קביעות „מודים (בית הלל) שאם חלה להיות בשבת שיום טבוח אחר השבת"[47]. ד.ה. אַז בקביעות שנה זו שטייט בהדגשה אַן אחדות צווישן בית שמאי ובית הלל (אע"פ וואָס אויך המחלוקת ביניהם איז לשם שמים כנ"ל). ואע"פ אַז „הרבה מישראל נהגו כמותם" בלאו הכי, איז אַבער פון דעם לשון („הרבה") גופא מובן, אַז עס זיינען געווען אַ מיעוט וואָס האָבן זיך ניט אַזוי געפירט, און האָבן מקריב געווען ביו"ט[48]. אַבער אין אַ קביעות וועו עצרת קומט אויס בשבת, איז דער יום טבוח ביי אלע אידן (ניט נאָר „הרבה מישראל") ביום ראשון (אחר השבת)[49].

וואָס עפ"ז קומט אויס, אַז בקביעות שנה זו האָט מען נאָכמער דוגמא ובמילא כח אויף דעם ענין פון אהבת ואחדות כל ישראל, און אַ לימוד מיוחד בזה — אַז ס'איז אַן אחדות פון אַלע אידן בכל המקומות, אפילו מקומות הכי רחוקים, סיי אין א"י סיי אין חו"ל.

ז. פ' נשא:

„נשא" (שם כל הפרשה) בכלל איז מלשון נשיאות, אויפהויבן. בנדו"ד איז

43) מכילתא ופרש"י יתרו כ, ט. טושו"ע (ודאה"ז) או"ח סש"ז ס"ח (סכ"א). סמ"ק סר"פ (רפ"א).

44) והתאחדות זו היא לא רק ביום השבת (יום ב' דחה"ש בחו"ל), כ"א גם ביום א' דחה"ש, ערב שבת — כי קבלת שבת והדלקת נרות שבת לפנ"ז (כמנהג רוב בתי ישראל), שהיא מפני עונג שבת (רמב"ם הל' שבת רפ"ה. וראה שו"ע אדה"ז או"ח סרס"ג ס"ב. ועוד) — הם בערב שבת.

45) משנה חגיגה יז, א. תוספתא חגיגה ספ"ב.

46) או"ח סתצ"ד סי"ט. וראה לעיל ע' 24 ואילך שקו"ט במקור דברי אדה"ז.

47) משנה חגיגה שם.

48) ראה לעיל ע' 30.

49) וענין זה (כמו כל עניני הקרבנות) נוגע גם בזמה"ז לאחרי החורבן כשאין מקריבין (נוסף להדין דאיסור הספד ותענית במוצאי חגה"ש) — כי תפלות במקום קרבנות תקנום (ראה ברכות כו, א־ב. רע"מ בזח"ג כח, ב. ועוד).

ולהעיר, שגם בזה גופא (מה שתפלות במקום קרבנות תקנום) מודגש ענין האחדות באופן נפלא: בזמן הבית היתה ההקרבה דוקא ע"י הכהנים, כהנים בעבודתם ולויים בדוכנם וישראל במעמדם (מגילה ג, א. ובכ"מ), וכל אחד מהם אסור בעבודת השני: לוי וישראל אסורים בעבודת הקרבנות (רמב"ם הל' ביאת מקדש פ"ט ה"ב. ועוד), כהן וישראל אסורים בשירה (במכ"ש מהשוער (לוי) ששורר (רמב"ם הל' כלי המקדש פ"ג ה"י. ועוד)); ואילו בזמן הזה — קלקלתנו זוהי תקנתנו (ע"ד שבת פ, ב. ועוד) — תפלות במקום קרבנות תקנום, וכל מתפלל („איש אחד" עם „לב אחד"), כהן לוי או ישראל, מקיים כל הג' עבודות (של כהן לוי וישראל), ולא עוד, אלא שכן הוא גם ע"י תפלת אשה וגר!

דער פירוש אין „נשא" — מלשון מנין. אַבער אין מנין גופא איז דאָס אַ מנין באופן של נשיאות (דערפאַר שטייט דאָ ניט אַן אַנדער לשון של מנין — „פקוד" וכיו"ב, נאַר „נשא" דוקא), ובלשון המדרש[50] בנוגע צו „נשא את ראש בני קהת"[51]: „אינו אומר פקוד אלא נשא את ראש, לשון נשיאות, כשנתמנו להתמנות על מלאכת הקודש קבלו נשיאות". ועד"ז איז מובן בנוגע „נשא את ראש בני גרשון גם הם" (וואָס על שם זה וועלט כל הפרשה אַנגערופן „נשא"), אַז דאָס איז אַ מנין באופן של נשיאות, נשיאות בני גרשון (לגבי שאר בני ישראל) בעבודתם בנשיאת המשכן וכו' (כמפורט בפרשתנו[52] ובפ' במדבר[53]).

ועפ"ז יובן דער לימוד מזה בקשר מיט אהבת ואחדות ישראל:

מנין בני ישראל בכלל ברענגט אַרויס די שלימות פון אידן באופן פון אחדות ישראל, וואָרום די אייגנשאַפט פון מנין איז — אַז אַלע געציילטע זיינען גלייך, דער גדול שבגדולים איז ניט מער ווי איינס, און דער קטן שבקטנים איז ניט וויניקער ווי איינס[54].

און די סיבה אויף דעם מנין איז — אהבת ישראל (של הקב"ה — וואָס דאָס איז די סיבה אויף אהבת ישראל זל"ז — „אוהב מה שהאהוב אוהב"[55]) — „מתוך חיבתן לפניו מונה אותם כו'"[56].

וואָס דאָס איז אַזוי בנוגע צו כל מנין: נאָכמער בגלוי שטייט עס אין אַ מנין וואָס וועלט אַנגערופן בשם „נשא": מנין בנ"י בכלל איז פאַרבונדן מיט נשיאות — וואָרום דאָס קומט „מתוך חיבתן לפניו", מצד דעם וואָס אידן זיינען אויפגעהויבן (פון שאר העמים) לפני הקב"ה. בשעת דער מנין וועלט אַנגערופן במיוחד בשם „נשא"[57], אַ־ווייזט עס אַז אין דעם מנין שטייט בתכלית הגילוי די חיבה ונשיאות פון אידן (לפני הקב"ה).

אין דעם גופא קומט צו בקביעות שנה זו (וועו שבועות איז חל בשבת) — אַז לפני זמן מתן תורתנו האָט מען אָפגע־לערנט (בהשיעור חומש) און מעביר גע־ווען גאַנץ פ' נשא[58]. והלימוד מזה: נאָך איידער מ'קומט צו זמן מתן תורתנו (בשנה זו), האָט מען בתכלית הגילוי דעם ענין פון „נשא", נשיאות בני ישראל — אהבת ואחדות ישראל („מתוך חיבתן לפניו"), בנוסף אויף דעם ענין פון „כאיש אחד בלב אחד" בר"ח סיון; וואָס עס איז מובן, אַז בשעת מ'קומט צו זמן מתן תורתנו עצמו, קומט צו נאָך אַ העכערע שלימות אין אהבת ואחדות ישראל[59].

---

50) במדב"ר פ"ד, יב. וראה אוה"ת ריש פרשתנו (כרך ו) ע' א'תשלה (ושם מפרש „נשא" ונשיאות מלשון רוממות).

51) במדבר ד, ב.

52) ד, כה ואילך.

53) ג, כה־כו.

54) ראה גם לקו"ש ח"ד ע' 1021. ח"ח ע' 1 ואילך. ובכ"מ.

55) „התמים" חוברת ד ע' מד [קפז, ב] ואילך. אגרות קודש אדמו"ר מהוריי"צ ח"ג ע' תכה. „היום יום" כח ניסן.

56) פרש"י ר"פ במדבר.

57) ששייך לכל בנ"י — כי „לא שבט לוי בלבד, אלא כל איש ואיש כו' אשר נדבה רוחו וכו'" (רמב"ם סוף הל' שמיטה ויובל).

58) להנוהגים לקרות שמו"ת גם בע"ש שחל ביו"ט או בחוה"מ.

59) וי"ל ע"ד מאחז"ל (אבות פ"ד מ"ט) „כל המקיים את התורה מעוני סופו לקיימה מעושר", ועאכו"כ כשמקיימו בתחלה (כבר לפני זמן מ"ת) מתוך עושר („נשא"), הרי כשבא זמן מ"ת סופו לקיימה מתוך עושר („נשא") נעלה יותר.

ח. בפ' נשא גופא איז דער היינטיקער שיעור חומש — פון שביעי עד סוף הפרשה. דאָרטן ברענגט זיך אַרויס נאָך אַ לימוד עיקרי אין אהבת ואחדות ישראל:

די אחדות ישראל הנ"ל וואָס ווערט אַרויסגעבראַכט ע"י מנין בני ישראל באופן של „נשא" (דער לימוד כללי פון פ' נשא), איז אַן אחדות וועלכע הערשט ווען עס הערט זיך ניט אַן דער חילוק צווישן אידן: ווי קען זיין אַבער אַן אחדות בשעת עס הערן זיך אַן בגלוי די חילוקים צווישן אידן?

אויף דעם האָט מען דעם לימוד פון היינטיקן שיעור חומש:

אין דעם שיעור (סמוך לסיומו וחותמו) רעכנט מען אויס דעם סך־הכל פון הקרבת הי"ב נשיאים (פון די י"ב שבטים) — „זאת חנוכת המזבח ביום המשח אותו מאת נשיאי ישראל גו'"[60], און דערנאָך[61]: „זאת חנוכת המזבח אחרי המשח אותו". שטייט אויף דעם אין מדרש[62]: „והלא קערה אחת כו' הקריבו ביום המשח אותו . . אלא העלה עליהם הכתוב כאילו כולם הקריבו ביום ראשון וכאילו כולם הקריבו ביום אחרון (ווי מ'לערנט עס אָפּ[63] פון „זאת חנוכת המזבח אחרי המשח אותו"). ד. ה. אַז סיי ביום ראשון און סיי ביום אחרון, שטייען אַלע י"ב נשיאים בהתאחדות — „כאילו כולם הקריבו".

האָט מען אַמאָל געזעדט[64], אַז דער חילוק ביניהם איז: דער „כאילו כולם הקריבו" „ביום המשח אותו" (ביום ראשון פון הקרבת הנשיאים) איז ווי אַ כלל קודם הפרט, ווי אַלע נשיאים שטייען צוזאַמען, אַבער איידער יעדערער פון זיי האָט מקריב געווען בפועל, „נשיא אחד ליום אחד ליום"[65], און דער „כאילו כולם הקריבו" „אחרי המשח אותו" (ביום האחרון של הקרבתם) איז ווי אַ כלל לאחרי הפרט, לאחרי וואָס יעדער נשיא האָט מקריב געווען ביום שלו.

ויש בזה מה שאין בזה: די אחדות של הי"ב נשיאים „ביום המשח אותו" איז אין אַן אופן וואו עס הערט זיך ניט אַן אַ חילוק ביניהם, וואָרום ס'איז איידער יעדערער פון זיי האָט מקריב געווען קרבנו ביום מיוחד שלו, מיט זיינע כוונות מיוחדות[66] כו'. לאידך גיסא: די אחדות של הי"ב נשיאים ביום האחרון של הקרבתם („אחרי המשח אותו"), איז אַן אחדות וואָס קומט לאחר הפירוד וההתחלקות ביניהם („נשיא אחד ליום")[67]. וע"ד העילוי[68] פון אַ שטר שיצא עליו ערעור וקיימו בב"ד, וואָס בכמה פרטים איז דאָס שטאַרקער פאַר סתם אַ שטר שלא יצא עליו ערעור, אע"פ וואָס יעדער שטר איז בחזקת כשרות.

60) פרשתנו ז, פד.
61) שם, פח.
62) במדב"ר פי"ד, יג (בסופו). ועד"ז שם לפנ"ז פי"ג, ט. וראה לקו"ת פרשתנו כט, ב.
63) ראה מתנות כהונה לבמדב"ר פי"ג שם.
64) לקו"ש חכ"ג ע' 53 ואילך.
65) נשא ז, יא.
66) ראה במדב"ר פי"ג, יד ואילך. פי"ד, א־יא.
67) וע"ד העילוי דפסק הלכה אחת („הוי' עמו") הבאה לאחרי השקו"ט ומחלוקת לשם שמים ודיעות לכאן ולכאן, ו„אלו ואלו דברי אלקים חיים". וראה שערי אורה (ד"ה בכ"ה בכסלו פנ"ד ואילך) שהעילוי בתלמוד בבלי הוא מצד ריבוי השקו"ט, „במחשכים הושיבני" (איכה ג, ו. סנהדרין כד, א) ולכן הלכה כבבלי (חינוך בהקדמתו לספרו. וראה אנציקלופדי' תלמודית (כרך טו) ערך הלכה ע' רנ ואילך. וש"נ).
68) ראה טושו"ע חו"מ ר"ס מו. וראה לקו"ש חי"ז ע' 184. וש"נ.

ט. לאחרי כל הנ"ל בלייבט די שאלה: דער ענין פון חביבות ישראל ואחדות ישראל בכל ענינים הנ"ל איז ווען אידן געפינען זיך מיט אַנדערע אידן, ובפרט אין אַ מקום קדוש וכיו"ב (אַן אחדות וואָס קומט אויך לאחרי הפירוד (ווי דער לימוד פון „אחרי המשח אותו"), אבער פאַרבונדן נאָר מיט אידן): אַבער וואָס ווערט בשעת אידן גייען אַרויס אין וועלט, צווישן אומות העולם, וואו זיי זיינען אַ מיעוט, „אתם המעט מכל העמים"[69], ובפרט בזמן הגלות?

אויף דעם האָט מען דעם לימוד אין דעם ענין פון חביבות ישראל, אהבת ואחדות ישראל, אין היינטיקן שיעור רמב"ם (ע"פ פנימיות הענינים):

אין היינטיקן שיעור[70] שרייבט דער רמב"ם וועגן די דינים פון ביטול (קדשים כו' איסורים), און ער ברענגט אויף דעם די כללים, אַז ע"פ תורה איז בכלל — ביטול ברוב[71], אַבער מדברי סופרים האָט מען מחמיר געווען, אַז אַ „דבר שיש לו מתירין כו' לא נתנו בו החכמים שיעור אלא אפילו אחד בכמה אלפים אינו בטל"[72]. וכן בנוגע צו אַ „דבר חשוב"[73], „דבר שבמנין"[74] און „דבר המעמיד"[75] — אַז אינו בטל.

ע"פ תורת הבעש"ט[76] אַז פון יעדער זאַך דאַרף מען אַרויסנעמען אַ הוראה בעבודת ה', אַזאַך דאַרף מען אַרויסנעמען אַ הוראה בעבודת ה', עאכו"כ פון אַן ענין אין תורה, ובלשון הרמב"ם[77]: „רוב דיני התורה אינן אלא כו' לתקן הדעות וליישר כל המעשים" — דאַרף מען אַרויסנעמען פון די הלכות הנ"ל ברמב"ם אַ לימוד ב„דעות", בעבודת ה'.

ויש לומר איינער פון די לימודים בזה — ובפרט בעניני קדושה, ואדרבה — „מדה טובה מרובה כו'"[78]:

אידן האָבן אין זיך די אַלע תכונות פון „דבר חשוב", „דבר שבמנין" און „דבר המעמיד":

די וועלט איז באַשאַפן געוואָרן („בראשית") „בשביל ישראל" (כנ"ל ס"א), און „אתה בחרתנו מכל העמים . . ורוממתנו מכל הלשונות"[79], ובלשון הכתוב[80] (פאַר מ"ת): „והייתם לי סגולה מכל העמים גו' ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש". וואָס דערפאַר זיינען אידן אַ „דבר חשוב", און נאַכמער — אַ „דבר המעמיד", אויף זיי (ובשבילם) איז עומד כל העולם כולו. ונוסף לזה: אידן האָט מען געגעבן דעם שליחות וכח צו משפיע זיין אויף אַנדערע, ביז (אויך) אויף כל אוה"ע[81], ביז אין אַן אופן אַז דער איד זאָל מעמיד זיין דעם זולת על דרך הטוב והישר און אין אים אַריינ־געבן אַ „טעם" כו'.

ישראל זיינען אויך אַ „דבר שבמנין" — כידוע די עשרה פעמים וואָס נמנו בני ישראל[82], ביז אַז „מפני[83] חיבתן

---

69) ואתחנן ז, ז.
70) הל' מאכלות אסורות פי"ד־טז.
71) פט"ו ה"א.
72) שם ה"י.
73) שם פט"ז ה"א ואילך.
74) שם ה"א וה"ג.
75) שם הכ"ו.
76) כש"ט (הוצאת קה"ת) בהוספות סקכ"ז ואילך. וש"נ.
77) בסוף הל' תמורה.
78) סוטה יא, א. פרש"י תשא לד, ז. ועוד.
79) נוסח תפלת מוסף דיו"ט.
80) יתרו יט, ה־ו.
81) כפס"ד הרמב"ם (הל' מלכים פ"ח ה"י): צוה משה רבינו מפי הגבורה לכוף את כל באי העולם לקבל מצות שנצטוו בני נח.
82) תנחומא תשא ט. במדב"ר פ"ב, יא.
83) פרש"י ר"פ במדבר.

לפניו מונה אותם כל שעה"[84] [כמדובר גם לעיל (סעיף ז) בנוגע דעם לימוד פון „נשא"].

עפ"ז איז מובן, אז אע"פ וואס אידן זיינען אַ מיעוט בכמות, „אתם המעט מכל העמים", אַ כבשה אחת בין שבעים זאבים[85] — ווערן זיי ניט בטל ח"ו, וואָרום זיי זיינען אַ „דבר חשוב", אַ „דבר המעמיד" און אַ „דבר שבמנין"[86]!

דערצו האָט מען נאָך אַ לימוד — פון „דבר שיש לו מתירין": אפילו אַ איד וואָס שטייט ניט בתכלית השלימות, ויתירה מזה — עס האָט זיך אויף אים (בחיצוניות) „אָנגעקלעפט" אַ דבר של איסור ר"ל — איז דער איד אַ „דבר שיש לו מתירין", וואָרום בודאי סופו לעשות תשובה כו' כי לא[87] ידח ממנו נדח[88], ועד — שבשעת החטא איז דער רצון אמיתי ופנימי פון יעדער אידן — „להיות מישראל ורוצה הוא לעשות כל המצות ולהתרחק מן העבירות", און ס'איז נאָר וואָס „יצרו הוא שתקפו"[89], ובלשון התניא[90] — „גם בשעת החטא היתה באמנה אתו ית'".

דערפון האָט מען אָרויס אַ לימוד נפלא אין חביבות ישראל ואהבת הקב"ה לישראל — אַז דאָס איז ניט בלויז בשעת אידן געפינען זיך מיט אנדערע אידן, ובפרט אין אַ מקום קדוש וכיו"ב, נאָר אפילו ווי אידן געפינען זיך אין וועלט, ואפילו אין זמן הגלות, צווישן „שבעים זאבים" — שטייען זיי מיטן גאַנצן מציאות ותוקף[91]!

* * *

י. די הוראה מכל זה בנוגע לפועל:

שטייענדיק אין „זמן מתן תורתנו", ווען „נזכרים ונעשים" און עס זיינען מאיר און מ'באַקומט ספעציעלע כחות אויף די אַלע המשכות וואָס זיינען געוועזן בא מתן תורה בפעם הראשונה, כולל דעם ענין פון אהבת ואחדות ישראל, ובפרט בקביעות שנה זו (כמדובר לעיל בפרטיות) — האָט מען די הוראה ברורה וגלוי, ובלשון הידוע (פון כ"ק מו"ח אדמו"ר) — אין „אַמסטערדאַמער אותיות", ד. ה. אותיות ברורות וגלויות

---

84) וראה של"ה שמז, סע"א ואילך (נת' בהמשך תער"ב ח"א ע' קסז ואילך. וראה לקו"ש חי"ח ע' 25. ועוד) דבזה שנמנו ישראל נעשו „דבר שבמנין" ודבר שבמנין לא בטל.

85) תנחומא תולדות ה. אסת"ר פ"י, יא. פסיקתא רבתי פ"ט.

86) נוסף על העיקר — שמפני חשיבותם ה"ה בגדר קבוע, וקבוע לא בטל מה"ת (כתובות טו, א. זבחים עג, ב) מצד חשיבותו (תוד"ה אלא — זבחים שם). וראה עט סופר (להרא"ז סופר) על סוגיות הש"ס כלל קבוע. וש"נ.

87) ע"פ ש"ב יד, יד.

88) תניא ספל"ט.

89) רמב"ם הל' גירושין ספ"ב.

90) ספכ"ד.

91) ויומתק בזה שגזירות אלו (שדבר חשוב וכו' אינו בטל) הם (דוקא) מדבריהם, מדברי סופרים (כמודגש ברמב"ם) — כמבואר בכ"מ (לקו"ת מטות פה, א. וראה תו"א שמות נג, סע"א ואילך. ועוד) הטעם ש„ערבים" דברי סופרים מיינה של תורה (ע"ז לה, א ובפרש"י) [ו„חביבין דברי סופרים מדברי תורה" (ירושלמי ברכות פ"א ה"ד. וש"נ), או „חומר בדברי סופרים מבדברי תורה" (משנה סנהדרין פח, ב. וראה עירובין כא, ב. ועוד)], כי „כל הגדרים והחומרות שבדברי רז"ל כו' כולם נמשכים מבחינת אהבה רבה כמ"ש (מלאכי א, ב) אהבתי אתכם אמר ה', כמו למשל אדם מחמת אהבתו על בנו מדקדק עמו יותר להוסיף עליו שמירה מעולה בסייגים וגדרים כו'". וכמבואר בהמשך הענין שם, שרוב הגזירות נתחדשו בזמן הגלות (לאחרי החורבן) מפני מיעוט הלבבות שזקוקים להתעוררות אהבה רבה ע"י דקדוקי סופרים וחומריהם כו'. ועפ"ז יומתק הלימוד בפנים בענין חביבות ישראל ואהבת הקב"ה לישראל, שגם בזמן הגלות, בין אוה"ע, הרי בנ"י אינם בטלים ע"פ גזירה מד"ס — הבאה מצד אהבה רבה של הקב"ה לישראל — שדבר חשוב וכו' אינו בטל.

— און אפילו אויב די „פערד", דער נה"ב, זעט עס ניט בגלוי — איז דאָס כלל וכלל ניט משנה די מציאות וועגן וועלכע עס רעדן די „חכמים" וואָס זיינען אין דער עגלה ונוסעים לקבל פני משיח צדקנו (כידוע המשל בזה[92]) —

אַז יעדערער און יעדערע, אנשים נשים וטף, דאַרף בפועל אויסנוצן די כחות אויף מוסיף זיין בפשטות אין אהבת ישראל און אחדות ישראל בפועל ממש!

אַנהויבנדיק נאָך אין די לעצטע שעות פון „זמן מתן תורתנו" דשנה זו (ווען עס זיינען מאיר די המשכות פון מ"ת), און דערנאָך — דאָס ממשיך זיין בימים ובזמנים שלאחרי זה, ווייל אע"פ אַז דערנאָך איז שוין ניט „זמן מתן תורתנו" (מ'מאַכט הבדלה וכו'), גיט אָבער „זמן מתן תורתנו" כחות אויף כל ימי השנה, „בכל יום יהיו בעיניך חדשים" (כנ"ל ס"ד),

אַנהויבנדיק פון „אסרו חג" (מל' הכתוב[93] „אסרו חג בעבותים עד קרנות המזבח"), מלשון „איסור (אגודה לחג[94], אַז ס'איז צוגעבונדן צום חג, „בעבותים" (מלשון „עבות"), מיט אַ קשר חזק[95], מ'איז מקשר וממשיך קדושת יו"ט אויך ביום שלאח"ז[96],

ועאכו"כ בנוגע צו „אסרו חג" השבועות, ווען „מן הדין אסור להתענות בו" (משא"כ בחגה"פ וחגה"ס „אינו אלא מנהג אבל מעיקר הדין אין איסור כלל להתענות בו")[97]. ובענינו — אַז „אסרו חג" השבועות במיוחד איז געבונדן מיט דעם חג השבועות, מיט די אַלע המשכות שבו, כולל — בענין אהבת ואחדות ישראל.

און פון „אסרו חג" דאַרף מען דער־נאָך ממשיך זיין די הוספה באהבת ואחדות ישראל במשך די אלע ימי תשלומין פון חג השבועות, „עד י"ב בו (סיון) ועד בכלל דהיינו ה' ימים אחר חג השבועות כי החג יש לו תשלומין כל שבעה"[98],

און דערנאָך — במשך דעם גאַנצן „חודש השלישי" (שכל יום שבו — יומא ד„ירחא תליתאי"), וואָס דער חודש (השלישי) גיט ספעציעלע כחות אויף

---

92) ראה הוספה לסה"מ תרפ"ח ע' רא ואילך. ס' השיחות תש"א ע' 130.

93) תהלים קיח, כז.

94) „כל העושה איסור (אגודה) לחג באכילה ושת"י כו' מעלה עליו הכתוב כאילו בנה מזבח והקריב עליו קרבן כו'" (סוכה מה, ריש ע"ב. רמ"א או"ח סתכ"ט ס"ב. שו"ע אדה"ז שם סי"ז).

95) וקשר זה הוא — „עד קרנות המזבח". הביאור בזה ע"ד הקבלה — ראה שעה"כ ענין אסרו חג. פע"ח שער מקרא קודש פי"ו. מ"ח מס' שארית הפסח פ"ג. תורת לוי"צ ס"ע רכו ואילך.

ועוד י"ל (בהדיוק „קרנות המזבח", ולא „מזבח" סתם) — ע"פ פנימיות הענין [כי בפשטות הפירוש בזה הוא דקאי על זריקת הדם על קרנות המזבח, „כי עיקר הקרבן זריקת הדם" (מצוי"ד עה"פ שם)], — ע"פ המבואר בכ"מ (רשב"א (הובא בעין יעקב חולין ס, א). הובא ונתבאר באוה"ת נ"ך ח"א ע' קמ ואילך. ח"ב ע' א'עט. המשך תער"ב ח"ג ס"ע א'שא) שקרן הוא בח' עצם של כל דבר, ובנדו"ד (קרנות המזבח) — עצם של המזבח, שענינו (קרבנות מלשון) קירוב (ספר הבהיר ס' מו (קט). וראה זח"ג ה, א. של"ה ריא, ב. פע"ח שער התפלה פ"ה) האדם עד רזא דא"ס (ראה זח"ב רלט, ב. ח"ג כו, ב. ועוד).

96) ראה שעה"כ ופע"ח שם. ועיי"ש ביאור הטעם ששבת אין לו אסרו חג כמו יו"ט מפני מעלת קדושת שבת, עיי"ש. וי"ל שבקביעות ש.ז. כשחל יו"ט שני בשבת, ושבת „אהני" ליו"ט (וממשיך בו מקדושת שבת) — נמשך גם בעניני „אסרו חג" מקדושת שבת.

97) שו"ע אדה"ז שם סי"ז־יח.

98) סידור אדה"ז לפני „למנצח גו' יענך" בשם מ"ס — משא"כ מדינא כו' בשו"ע שלו (סו"ס תצד) דא"א תחנון (רק) עד ח' בו.

דעם ענין פון אהבת ישראל (כנ"ל ס"ג).

און דערפון דאַרף מען עס דערנאָך ממשיך זיין — בכל הימים והזמנים שבכל השנה כולה, באופן פון „נותן התורה" לשון הוה, „בכל יום יהיו בעיניך חדשים", פונקט מיט דעם זעלבן תוקף ווי די אהבה ואחדות איז געווען ב„זמן מתן תורתנו".

יא. און דורך דעם וואָס באַ יעדער אידן קומט צו חיזוק אין אהבת ואחדות ישראל — וואָס איז „כלל גדול בתורה", און (נאָכמער —) „כל התורה כולה"[99] — קומט בדרך ממילא אויך צו אין כללות קיום התורה ומצוותי', כמדובר לעיל (ס"א) אַז אהבת ואחדות ישראל („כאיש אחד בלב אחד") איז אַ כלי אויף מתן תורה וקבלת התורה, וועָן ס'איז געגעבן געווָארן כל התורה ומצוותי' כולה (ביז אויך מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש), שניתנה בכדי לעשות שלום ואחדות בעולם.

וכמודגש אויך אין דעם לשון הכתוב „ויחן שם ישראל נגד ההר", אַז דער „ויחן" לשון יחיד („כאיש אחד בלב אחד") איז דורך און צוליב — „נגד ההר", וואָס ענינו איז תורה ומצוותי'[100].

ובנוגע לפועל מיינט דאָס:

די הוספה וחיזוק באהבת ואחדות ישראל (וואָס מ'נעמט פון דעם „זמן מתן תורתנו") דאַרף זיך אויסדריקן אין אַ הוספה בתומ"צ בכלל — אין לימוד התורה בהתמדה ושקידה, וקיום המצוות בהידור,

אַנהויבנדיק פון זיך אַליין — אַליין מוסיף זיין בלימוד התורה, אין אַלע שיעורי תורה הכלליים השוים לכל נפש, כולל — שיעורי חת"ת (חומש תהלים תניא)[101], און שיעור בספר הרמב"ם (שנתקבל ונתפשט לאחרונה, והולך ומתפשט ואור), בא' מהג' אופנים: ג' פרקים ליום, אַדער ספר המצוות, אַדער פרק א' ליום; און שיעורים הפרטיים — כל חד וחד לפום שיעורא דילי'.

וגדול תלמוד שמביא לידי מעשה[102] — אַ הוספה בקיום המצוות בהידור.

און ווייבאַלד אַז „ואהבת לרעך כמוך" — דאַרף מען אויך משפיע זיין אויף אַנדערע אידן, אַז זיי זאָלן מוסיף זיין בלימוד התורה אין די שיעורים השוים לכל נפש הנ"ל ושיעורים הפרטיים, און אין קיום המצוות בהידור.

יב. וכל זה — די הוספה וחיזוק באהבת ואחדות ישראל, ועי"ז בכל

---

99) שבת לא, א.

100) ראה רשב"ם עה"פ: נגד ההר, הנזכר למעלה, תעבדון את האלקים על ההר הזה (שמות ג, יב). וראה שמו"ר פ"ב, ד ופנ"א, ח — שמפרש כל השמות של ההר בתורה ומצוות. וראה לקו"ש ח"ב ע' 297.

101) השייכים במיוחד לחגה"ש — כמדובר כמ"פ (ראה לקו"ש ח"ח ע' 249 ואילך), שהזמן דחגה"ש קשור עם הג' רועים, משה רבינו (שע"י ניתנה התורה בזמן מ"ת), דוד המלך („דוד מת בעצרת" — ירושלמי ביצה פ"ב ה"ד. חגיגה פ"ב ה"ג. הובא בתוד"ה אף עצרת — חגיגה יז, א. רות רבה פ"ג ב), והבעש"ט (שיום הילולא שלו הוא בחגה"ש — לקו"ד ח"ד לב, א. ובכ"מ). וי"ל שמעין ענין ההילולא הי' גם בנוגע למשה רבינו בעת מ"ת — ראה בהמאמר ד"ה אתה הראת שנאמר בההתוועדות ס"ט (סה"מ-מלוקט ח"א ע' תסג). וספרים שלהם: חומש — משה רבינו, תהלים — דוד המלך, תניא — הבעש"ט (כי תניא היא תושב"כ שבחסידות חב"ד המבארת את תורת הבעש"ט (ראה לקו"ש ח"כ ע' 182 ואילך. וש"נ), כמרומז בהסכמתו של ר"י"ל הכהן לספר התניא „וכעת ישמח ישראל בהגלות דברי קדשו").

102) ראה קידושין מ, ב. ב"ק יז, א.

התורה ומצוותי' — דאַרף זיין דורכגע־נומען מיט לימוד פנימיות התורה כפי שנתגלתה בתורת החסידות, פנימיות התורה באופן של הבנה והשגה, „ית־פרנסון"[103] מיני' — „יפוצו מעינותיך חוצה". והביאור:

דער ענין האחדות וועלכער אויפגעטאָן דורך גילוי הנשמה והפנימיות. כל זמן מ'האַלט נאָר בא דעם „גוף" און „חיצוניות" פון זאַכן, הערט זיך אָן זייער התחלקות, משא"כ בשעת מ'איז מגלה זייער „נשמה" און „פנימיות", דעמולט וועלן זיי נתאחד.

כמבואר בתניא (פרק לב) בנוגע צו אהבת ישראל, אַז „מצד שרש נפשם בה' אחד" „נקראו כל ישראל אחים ממש", „רק שהגופים מחולקים". און דעריבער איז די „דרך ישרה וקלה לבא לידי קיום מצות ואהבת לרעך כמוך לכל נפש מישראל למגדול ועד קטן", דורך דעם וואָס ביי אים איז דער גוף טפל און דער נפש עיקר, משא"כ „העושים גופם עיקר ונפשם טפלה אי אפשר להיות אהבה ואחוה אמיתית ביניהם".

וואָס עפ"ז איז מובן, אַז דער ענין פון שלום ואחדות — אהבת ואחדות ישראל, און שלום ואחדות בעולם (וואָס אויף דעם איז ניתנה התורה בכלל) — וועלכער במיוחד אויפגעטאָן דורך פנימיות התורה, וואָרום פנימיות התורה איז נשמתא דאורייתא[104], די נשמה צו גליא דתורה, גופא דאורייתא[104], דערפאַר איז פנימיות התורה (אין תורה עצמה) בחי' שלום ואחדות שבתורה[105], כמאמר הרע"מ[106], „לית תמן לא קשיא כו' ולא מחלוקת כו'", און פון גילוי סתים (נשמתא) דאורייתא, וועלכער אויך גילוי סתים דישראל כו'[107], וואָס דורך דעם וועלכער אהבת ואחדות ישראל (כנ"ל אין תניא)[108], ואסתכל באורייתא וברא עלמא[109] — פון גילוי נשמתא דאורייתא, וועלכער אויך נתגלה די פנימיות ונשמה פון עולם, במילא וועלכער שלום ואחדות אויך איז עולם.

דערפון איז מובן, אַז בכדי עס זאָל זיין די שלימות פון אהבת ואחדות ישראל, ועי"ז — שלימות בשלום ואחדות בעולם, דאַרף מען דערצו אויך האָבן דעם ענין פון פנימיות התורה.

ובנוגע לפועל:

די הוספה וחיזוק באהבת ואחדות ישראל וכללות תומ"צ והפצת היהדות הנ"ל, דאַרף זיין דורכגענומען ובמיוחד — מיט „יפוצו מעינותיך חוצה",

אַנהויבנדיק פון „יפוצו מעינותיך חוצה" באַ זיך אַליין, כפירוש הצ"צ[110] אַז די מדות (ז"א) וועלן אַנגערופן „חוץ" לגבי המוחין (חו"ב). וי"ל אַז אויך די מוחין וועלן אַנגערופן „חוץ" לגבי זייער מקור ומעין. און אַזוי — יעדער דרגא בנפש האדם וועלכע אַנגערופן „חוץ" לגבי די דרגא שלמעלה ממנה. דאַרף

---

103) לשון התקו"ז ת"ו בסופו. וראה מקדש מלך בהקדמה לזהר. כסא מלך לתקו"ז שם. ועוד.

104) זח"ב קנב, א.

105) ראה גם לקו"ש ח"כ ע' 180.

106) זח"ג קכד, ב. הובא באגה"ק רסכ"ו.

107) ראה זח"א עג, א. לקו"ת ויקרא ה, ג. נצבים מו, א. מכתב כ"ק מו"ח אדמו"ר — נדפס ב„התמים" חוברת ד ע' מח [קפט, ב ואילך]. אגרות קודש שלו ח"ג ס"ע תקלג ואילך.

108) עוד בהשייכות דאהבת ישראל לפנימיות התורה, תורת החסידות, שאהבת ישראל היא אחד מיסודות העיקרים של תורת החסידות — ראה קונטרס אהבת ישראל. ס' הערכים חב"ד ערך אהבת ישראל ס"ט.

109) זח"ב קסא, סע"א ואילך.

110) אוה"ת לתהלים (יהל אור) ע' תנה.

זיין „יפוצו מעינותיך חוצה" — די המשכה והפצה פון דעם מקור ומעין אין „חוצה".

און דערפון — דאַרף עס דערנאָך אַרויסקומען אין „יפוצו מעינותיך חוצה" כפשוטה, ביז אין חוצה שאין חוצה ממנה — אז מ'זאָל מפיץ זיין די מעינות פון פנימיות התורה צו יעדער אידן, אפילו אויב ער געפינט זיך אין חוצה שאין חוצה ממנה (כמובן, באותיות המתאימות לו וכו').

יג. און בשעת מ'וועט טאָן אין די אַלע ענינים, הן בנוגע לעצמו, והן בנוגע הזולת, און מיט דברים היוצאים מן הלב, ובפרט דורך באַווייזן אַ דוגמא חי' — וועט מען זיכער מצליח זיין און ס'וועט זיין נכנסים אל הלב[111] ופועלים פעולתם.

ווי מ'האָט געזען בפועל און מ'האָט אויף דעם די חזקה פון דעם עבר, אז די וואָס האָבן געטאָן אין הפצת התומ"צ והפצת המעינות חוצה, האָבן מצליח געווען ולמעלה מן המשוער.

ובפרט אז מ'האָט דערצו דעם כח פון „זמן מתן תורתנו", מתן תורה מחדש, מיט אַ נייעם שטורעם, און כשם ווי אידן האָבן דעמולט באַקומען תורה אין אַן אופן אז דערביי האָבן זיי אויך געהאָט אַלע זייערע צרכים גשמיים, מן ובארה של מרים ועננ הכבוד, בכדי זיי זאָלן ניט האָבן קיינע בלבולים בלימוד התורה וכו', ובלשון המדרש[112] — „לא ניתנה התורה (לדרוש[113]) אלא לאוכלי המן", אַזוי חזר'ט זיך עס איבער ב„זמן מתן תורתנו" מידי שנה שנה, אַז צוזאַמען מיט תורה באַקומט מען אַלע צרכים גשמיים, בבני חיי ומזוני רויחי ובכולם רויחי, בכדי מ'זאָל ניט האָבן קיינע ענינים המבלבלים צו לימוד התורה וקיום המצוות[114].

ועאכו"כ בקביעות שנה זו — וועט מ'האָט דערצו אויך דעם כח פון שבת, אַז אַלע ענינים זאָלן זיין באופן פון „כל מלאכתך עשוי" און מתוך עונג, נוסף אויף דעם ענין השמחה (פון שמחת יו"ט).

ועוד ועיקר: אין דעם שבת (ווי אין יעדער שבת, בפרט בזמן רעוא דרעוין[115]) האָט מען אויך מעין פון „יום שכולו שבת ומנוחה לחיי העולמים[116]. וואָס דאָס גיט נאָכמער כח, אַז מעשינו ועבודתינו בכלל, ובפרט בענינים פון אהבת ואחדות ישראל (וועלכע זיינען מבטל (סיבת) הגלות[117]), זאָלן נאָכמער צואייליגן דעם „יום שכולו שבת ומנוחה לחיי העולמים" כפשוטו,

בגאולה האמיתית והשלימה, ע"י משיח צדקנו, ובמהרה בימינו ממש, ומתוך שמחה וטוב לבב.

---

111) ראה ס' הישר לר"ת שער יג. הובא בשל"ה סט, א.

112) מכילתא ר"פ בשלח. שם טז, ד. יל"ש בשלח רמז רנח. ועוד.

113) אינו במדרש חכמים שהובא בחילופי גירסאות שבמכילתא (שם טז, ד) הוצאת האראוויטץ.

114) ראה רמב"ם הל' תשובה פ"ט.

115) המשך תרס"ו ע' תקמב.

116) סוף תמיד.

117) כנ"ל הערה 1.

משיחות ש"פ שלח, כח סיון, מבה"ח תמוז ה'תשמ"ו

א. בקשר עם בחירת ומינוי הרבנים שליט"א, שסיימוהו — בהשגחה פרטית, אתמול ביום ועש"ק, ערב שבת האחרון דחודש השלישי, זך סיון — יש להעיר ע"ד השייכות המיוחדת ד(מינוי) רבנים לחודש זה:

הנקודה התיכונה של „ירחא תליתאי" היא — מתן תורה, „אוריאן תליתאי"[2], נתינת התורה למטה דוקא („לא בשמים היא"[3]), שענין זה מודגש בעיקר [לא בלימוד התורה באופן של „דרוש וקבל שכר"[4], „יגדיל תורה ויאדיר"[5], כי אם] ב„לאסוקי שמעתא אליבא דהלכתא"[6] — „יורו משפטיך ליעקב ותורתך לישראל"[7], ענינם של רבנים ומורי הוראה בישראל[8].

ונוסף לזה: השייכות דרבנים מורי הוראה לירחא תליתאי ואוריאן תליתאי היא גם מצד מספרם — „אין ב"ד פחות משלשה"[9].

ויתירה מזו: הטעם על זה שאין ב"ד פחות משלשה הוא בכדי שאם תהי' מחלוקת[10] ביניהם יכריעו כדעת הרוב[9] — דענין ושלימות ההכרעה הוא שגם הדעות החולקות מסכימים סו"ס לדעת המכריע (שלכן אין הב"ד חסר, כי הפסק הוא של כל הב"ד)[11] — והרי ענין

---

1) שהוא גם שבת מברכים חודש הרביעי.
וע"פ מארז"ל (שבת קד, א) „גימ"ל דל"ת גמול דלים" — שג' מורה על המשפיע וד' על המקבל (ראה בארוכה ביאוה"ז בלק קז, ד. ובכ"מ) — מובן, שנקודה התיכונית דחודש השלישי היא — נתינת התורה למטה (בכדי) לעשות שלום בעולם (כדלקמן בפנים), ונקודה התיכונית דחודש הרביעי (החודש הראשון שלאחרי מ"ת) היא — ה„שלום בעולם" כמו שנעשה ונפעל בהעולם, ומצד העולם (ראה בארוכה בכ"ז שיחת ש"פ חוקת אדר"ח תמוז תשד"מ).
ועפ"ז יש לומר, דהעילוי של שבת האחרון דחודש השלישי הוא לא רק שהוא הסיום והחותם•• דענין עשיית שלום בעולם מצד למעלה, אלא שממנו מתברך (וכלול בו בהעלם) גם ה„שלום בעולם" שנפעל בהעולם ומצד העולם. וראה לקמן הערה 8.

2) שבת פח, א.

3) ב"מ נט, ב. ולהעיר גם ממארז"ל „תורה היכן היא" (שבת פט, א) — דע"י נתינת התורה למטה בארץ „ניטלה" — הכח לפס"ד שבה — מן השמים.

•) בדוגמת המעלה דיום השני דחג"ש, להיותו יום הראשון שלאחרי מ"ת (ס' השיחות תש"ד ע' 135). שהמעלה שבזה היא — שאז הותחלה העבודה שמצד המטה (לקו"ש ח"ד ע' 1028).

••) דמ"ח ושבת שייכים זל"ז (דלכו"ע, בשבת ניתנה תורה (שבת פו, ב. וראה תו"א יתרו ע, ג. ויקהל פח, א ואילך)). ולכן, ענין מיוחד בהשבתות שבירחא תליתאי, שסיומו וחותמו הוא בשבת האחרון דירחא תליתאי.

---

4) סוטה מד, א. סנהדרין נא, ב. עא, א.
5) ישעי' מב, כא. חולין סו, ב. נדה נא, ב.
6) יומא כו, א.
7) ברכה לג, י. יומא שם.
8) ראה לקמן סעיף ג', שענינם ותפקידם של רבנים הוא לא רק להורות ולפסוק אלא גם להשתדל שהפס"ד שלהם (שהוא פס"ד דתורה) יקויים בפועל. ויש לומר, דשני ענינים אלו הם דוגמת שני הענינים דחודש השלישי וחודש הרביעי (ראה לעיל הערה 1): להורות — הפעולה דעשיית שלום בעולם מצד התורה, „שלישי": וקיום הפס"ד בפועל, וע"י הבעלי דינים וכיו"ב — השלום בעולם כמו שנפעל בהעולם, ומצד העולם.
9) רמב"ם הל' סנהדרין פ"א ה"ד.
10) שהרי אין דיעותיהן שוות (ראה ברכות נח, רע"א. סנהדרין לח, א. ועוד).
11) ראה ד"ה ביום השני תרכ"ז. ד"ה אם בחוקותי תרס"ז (בהמשך תרס"ו). וראה בארוכה לקו"ש חכ"א ע' 112 הערה 33. וש"נ.

„תליתאי" דתורה[12] הוא גם[13] התכללות דדעת תחתון (שלמטה יש כו') עם דעת עליון (שלמעלה מעולמות), ובאופן שגם העולם גופא (כמו שהוא במציאותו) „יסכים" להביטול דדעת עליון[14].

שזוהי התכלית דנתינת התורה „לעשות שלום בעולם"[15] — ועד (וכולל) „שלום ביני ובין עולמי"[16], שגם העולם עצמו „יסכים" ויורגש בו[17] האלקות שלמעלה מהעולם.

ב. ויש להוסיף שגם ענין זה שייך לרבנים מורי הוראה. כי (א) כשרב בישראל פוסק פסק דין — שכל רב בדורו, כשנתמנה להיות „פרנס על הצבור" הוא „כאביר שבאבירים"[18], כשמואל בדורו וכו' ועד כמשה בדורו[19] — פועל זה על העולם, ועד — בעולם, שהמציאות בעולם נעשה כפס"ד התורה[20].

(ב) תפקידם של רבנים ומורי הוראה הוא להורות לעם את המעשה אשר יעשון, כולל גם ההנהגה דלפנים משורת הדין, שבימינו אלו נעשה גם זה (ההנהגה של לפנים משורת הדין) מדיני התורה. שלכן הובאו בשו"ע ובנו"כ כו"כ ענינים דמס' אבות וכיו"ב, מילי[21] דחסידותא[22].

וע"י שהרבנים מארי דאתרא מאירים את המקום (העיר, השכונה) באור התורה (ובפרט — באופן שמלכתחילה לא יהיו סכסוכים וכו'[23]) — הרי עי"ז נעשה שלום בעולם — שלום (כפשוטו) בין איש לרעהו וכו', כולל גם הפירוש הפנימי שבזה — שלום ביני ובין עולמי, כנ"ל.

ג. ויש לומר, דהכח של רבנים מורי הוראה לעשות שלום בעולם הוא ע"י ה„שלום", החיבור וההתכללות בשני תנועות הפכים שבהם עצמם:

בכדי לזכות לכוון להלכה לאמיתתה — צריך הרב להיות בבחינת ביטול בתכלית[24], וביחד עם זה — צריך הרב להיות בתכלית התוקף, שהפס"ד שלו (שהוא פס"ד דתורה) יקויים בפועל[25].

וכפירוש הידוע[26] ב„משה קיבל תורה מסיני"[27] — שמשה (ועד"ז צריך להיות בכל תלמיד חכם, שנקרא בשם משה[28]) קיבל תורה (והוראה) מ(הר) סיני, למד הנהגת עצמו מסיני, ד„מכיך מכל

---

12) ראה ד"ה ביום השני ודה"ה אם בחוקותי הנ"ל, שהשייכות דמורי הוראה לשבט לוי ושבט יששכר (יומא שם) היא — לפי שלוי (ועד"ז יששכר) הוא קו האמצעי, „תליתאי".

13) ענין הג' — נוסף על ד"ת וד"ע.

14) ראה המשך תרס"ו שם.

15) רמב"ם הל' חנוכה בסופן. וראה לקו"ש ח"ח ע' 349 ואילך. ושו"נ. וראה לעיל ע' 242 ואילך.

16) שהש"ר רפ"ז.

17) שזהו ה(שלום—) שלימות שלו.

18) ראה מנחות נג, סע"א: יבוא אדיר כו'.

19) ר"ה כה, רע"ב.

20) ראה ירושלמי כתובות פ"א ה"ב. ושו"נ. שו"ע אדה"ז יו"ד סקפ"ט סקכ"ג.

21) ראה ב"ק ל, א.

22) ראה לקו"ש חכ"א ע' 330. ושו"נ.

23) להעיר מתדבא"ר פי"א. וראה לקו"ש חט"ז ע' 378. חי"ז ע' 213. ושו"נ.

24) ראה עירובין יג, ב: מפני מה זכו ב"ה להיות הלכה כמותם מפני שנוחין ועלובין היו כו'. וראה סה"מ תרכ"ז והמשך תרס"ו שם.

25) להעיר גם משו"ע חו"מ הל' דיינים ס"ח ס"ד „אסור לדיין כו' אלא בענוה כו' (ועד שאסור לנהוג בהצבור קלות ראש אפילו כשהם עמי הארץ), ו(ביחד עם זה) יהי' אימתו עליהם כו'".

26) ראה ביאורים בפרקי אבות (קה"ת תשנ"ו ואילך) ע' 27 ואילך. ושו"נ.

27) ריש מס' אבות.

28) ראה שבת קא, ב. ושו"נ. תו"א יתרו סח, ג.

טוריא"[29] — שכולל ב' תנועות הפכיות[30]: "מכיך מכל", תכלית הביטול. ענוה וביטול בתכלית, שלילת הישות וההתנשאות (כולל גם ההתנשאות ש־מצד מעלות רוחניות[31]); וביחד עם זה (ואדרבה, מצד הביטול האמיתי[32]) — הר (סיני), תוקף והגבהה.

29) ראה מדרש תהלים (באבער) סח, יז. ת"י שופטים ה, ה. לקו"ת במדבר ד, ג. טו, סע"ב ואילך.

30) ראה עד"ז לקו"ת שם טו, ג. וראה הערה 32.

31) דאל"כ מאי קמ"ל?! — ומפורש במדרש תהלים שם, שהגבהות דהר תבור והר הכרמל היתה מצד מעלות רוחניות (ועד ש"הטרחתם לפני בשביל כבודי") ואעפ"כ "כבר נפסלתם לפני בגבהות שיש בכם".

32) ראה עד"ז לקו"ת שם: דשמחה והגבהה זו נמשך מן הענוה והשפלות דוקא . . כל מה שיעמיק בענין פחיתות עצמו . . אזי יהי' שמחת נפשו בעסק התורה כפולה ומכופלת.

ויש לומר, שההתכללות דב' התנועות (ביטול והגבהה) ברב שנתמנה להיות פרנס על הצבור, היא באופן נעלה יותר, דלא רק שההגבהה נמשכת מהענוה, אלא שההגבהה גופא היא ענין של ביטול.

דבביטול — ב' מדריגות כלליות: כאשר הביטול הוא באופן שיש לו איזו "מציאות" לעצמו (אלא שמ"מ הוא בטל) — אזי צריך ליזהר, שההגבהה שלו תהי' הגבהה דקדושה ושלא יתערב בזה ענין של ישות וכו'*: משא"כ כשהביטול שלו הוא ביטול דעבד "שאינו מציאות לעצמו כלל, ומציאותו היא מציאות האדון"** — אזי, ההגבהה גופא היא "חד" עם הביטול, מכיון שההגבהה שלו היא ההגבהה של האדון, עבד מלך מלך (ספרי ופרש"י דברים א, ז. ובכ"מ).

ויש לומר, שבאופן זה צ"ל התוקף כשנתמנה להיות פרנס על הצבור — דלא רק שלא יתערב בזה

*) ראה שו"ע אדה"ז מהדו"ק ס"א ס"ג "שלא יקנה קנין בנפשו להיות עז פנים כו'". וראה לקו"ת שם: "שהביטול צ"ל יותר הרבה".

**) המשך תרס"ו שם ס"ע תלח ואילך — בהמשך לענין הביטול שצריך להיות בכדי לכוון להלכה לאמיתתה.

ועי"י ה"שלום" (חיבור והתכללות דשני תנועות הפכיות) שבהרב עצמו, יש לו הכח לעשות שלום (גם) בעולם, בכל הפירושים שבזה[33].

ענין של ישות וכו', אלא יתירה מזו, ש(אדרבה): להיותו עבד להציבור***, שכל מציאותו של העבד היא מציאות האדון — הרי התוקף שלו הוא תוקף הציבור.

ועאכו"כ ברב מורה הוראה****, שנוסף על העבדות שלו להציבור — הרי הוא עבד להתורה (השו"ע וכו'), שעי"ז דוקא הוא זוכה לכוון להלכה לאמיתתה, ובמילא — התוקף שלו הוא התוקף דתורה.

33) אמיתית ענין ה"שלום בעולם" היא (ראה ד"ה פדה בשלום בשע"ת לאדהאמ"צ פי"א ואילך. וראה ד"ה זה דשנת תרע"ה בהמשך תער"ב פשע"ד) — דלא רק שהגילוי דאלקות יפעול ביטול "הישות" דהעולם, כי אם שיתגלה ע"ז שהמציאות דעולם גופא — היא אלקות.

[ולהעיר מהמבואר בהמשך תרס"ו ע' תלח בענין דהלכות הן בחי' אמת לאמיתו, דענין בחי' אמת

***) ראה הוריות י, רע"ב: **עבדות** אני נותן לכם . . **עבד** לעם הזה.

****) להעיר מענין הסמיכה של רב, שהיא בדוגמת הסמיכה איש מפי איש עד משה רבינו מסיני — דענין הסמיכה קשור עם אות יו"ד, כמבואר בחו"א (קיו, ד ואילך) בענין כל רב מבבל וכל רבי מא"י (נסמן בסה"מ תש"ח ע' 121). ושיו"ד (נקודה בעלמא) הו"ע הביטול כו'.

ולהעיר גם מזה שרב נקרא בשם מ"צ (מורה צדק) — ועד שבליובאוויטש הי' נקרא חגה"ש ע"ד הצחות בשם "חג המצות". מפני שאז היו באים המ"צ, הרבנים — דהטעם על שם זה' (דשמו של כל דבר מורה על **עיקר** ענינו) הוא לפי שמצה הו"ע הביטול, וזהו (ביטול) עיקר ענינו של רב. ועד שגם התוקף שלו הוא פרט בהביטול.

*) דגם **צחות דבן תורה — תורה, דלא גרע מאכילתו וכו' שצריך שיהי' חכמתו ניכרת בהם** (רמב"ם הל' דעות רפ"ה). ולהעיר ממרז"ל (סוכה כא, ב. וש"נ): **שאפילו שיחת תלמידי חכמים צריכה לימוד.**

ד. ענין מיוחד בכל הנ"ל בנוגע לרבני שכונה זו: שכונה זו היא השכונה שבה חי ופעל כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו בעשר השנים האחרונות בחיים חיותו בעלמא דין — עשר שנים, תקופה שלימה[34]. ובזה גופא — עשר שנים האחרונות, סיום וחותם עבודתו בעלמא דין — וע"י שזרעו בחיים אף הוא בחיים[35].

ומכיון ש„הנשיא הוא הכל"[36], הרי כל פעולה (כולל ובפרט הענין דעשיית שלום, ככל הפירושים שבזה) בשכונה זו (השכונה של נשיא דורנו, הדור דעקבתא דמשיחא[37] שבו מסתיים הגלות ומתחילה הגאולה) — משפעת ופועלת גם על כל העולם כולו.

ה. בכדי להוסיף בכל זה — כדאי ונכון לערוך התוועדות בקשר למינוי הרבנים, שבה ישתתפו כולם — הרבנים, הנציגים ובראשם הועד לבחירת ומינוי הרבנים, וגם כל הקהל — השתתפות „כאיש אחד בלב אחד"[38], לחיזוק כל האמור לעיל.

והרי גדולה לגימה שמקרבת אפילו את הרחוקים[39]. ועאכו"כ ישראל שבעצם הם קרובים זה לזה, ועד אשר „כולן מתאימות ואב אחד לכולנה"[40], אלא שלפעמים יש צורך לעורר ולגלות את זה — הרי בודאי שבכחה של לגימה (ועאכו"כ כשהלגימה היא מתוך התוועדות חסידית[41]) לעורר את הקירוב העצמי שיומשך גם בגילוי.

ומובן בפשטות, שהגם שרב אחד (משלשת הרבנים שנתמנו להיות פרנסי הצבור) אינו נמצא כאן (בגופו) — הרי קרוב הוא, ואין מקום לדחות את ההתוועדות עד שיבוא לכאן, וצריכים לערוך את ההתוועדות בהקדם.

ובפרט שהזמן ד„ירחא תליתאי" הוא מסוגל להנ"ל — הן מצד ענין הרבנות שקשור במיוחד לירחא תליתאי (כנ"ל באריכות), וגם לפי שחודש זה מסוגל הוא במיוחד לעורר הענין ד„כאיש אחד בלב אחד".

ולכן יסדרו את ההתוועדות בירחא תליתאי. ולאחרי שגם רב השלישי יבוא לכאן — ימשיכו את ההתוועדות (לא התוועדות שני', כי אם, המשך ההתוועדות שהותחלה בירחא תליתאי).

ו. בכדי להוסיף עוד יותר בכל זה — מהנכון לקשר ההתוועדות שתיערך בקשר למינוי הרבנות עם התוועדות זו (ע"י „נתינת „משקה"[42] מהתוועדות זו להתוועדות הנ"ל), התוועדות דשבת

לאמיתו הוא הביטול דאין עוד (שלמעלה מבחי' אמת סתם, הביטול דכולא קמי' כלא חשיב, שמצד בחי' דעת עליון), דענין הביטול דאין עוד הוא „דמציאות העולם (גופא, היא) בחי' הא"ס".

ועפ"ז יומתק זה שגם ה„שלום" בהדיין שדן דין אמת לאמיתו צריך להיות באופן שההגבהה שלו גופא היא ביטול, כבהערה הקודמת, וע"ז נעשה גם השלום בעולם באופן זה.

34) ראה אבות ספ"ה. לקו"ש ח"ב ריש ע' 593 ובהערה 13 שם.

35) תענית ה, ב.

36) פרש"י חוקת כא, כא.

37) ולכן יש לומר, שהפעולה בשכונה של נשיא דורנו, פועלת ומשפעת (לא רק בכל אנשי דור זה, אפילו באלו שנמצאים בריחוק מקום וכו', אלא) גם בכל הדורות הקודמים.

38) פרש"י יתרו יט, ב. וראה מכילתא שם.

39) ראה סנהדרין קג, סע"ב ואילך.

40) תניא פרק לב.

41) להעיר מתורת אדה"ז הידועה בענין גודל העילוי דהתוועדות (קובץ מכ' תהלים ע' 199. ועוד).

42) להעיר מפי' אדה"ז ב„כולה משקה" (המשך וככה תרל"ז רפמ"ו. וראה סה"ש תש"ד ע' 129).

מברכים חודש תמוז, חודש הגאולה דכ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו, שבו נגאלו גם כל אשר בשם ישראל יכונה[43].

שעי"ז יתוסף עוד יותר בהצלחת ההתוועדות שתיערך בקשר למינוי הרבנים בהשכונה של נשיא הדור,

הצלחה בכל העניינים, ובפרט בהענין ד„לעשות שלום בעולם", ומשכונה זו — יושפע זה (כנ"ל ס"ד) גם בכל העולם כולו.

ז. ויהי רצון שכל זה יקרב וימהר עוד יותר קיום היעוד[44] „ואשיבה שופטיך כבראשונה", ועד[45] לסנהדרין שבלשכת הגזית (ה„לב" של כל העולם[46]), בגאולה האמיתית והשלימה, ע"י משיח צדקנו, במהרה בימינו ממש.

---

43) מכתב כ"ק מו"ח אדמו"ר בעל הגאולה לחגיגת י"ב-י"ג תמוז בפעם הראשונה (סה"מ תרפ"ח ע' קמו. ובכ"מ). וראה לקו"ש ח"ח ס"ע 329 ואילך. וש"נ.

44) ישע' א, כו.

45) לאחרי ששבה לטבריא (רמב"ם הל' סנהדרין פי"ד הי"ב).

46) זהר פרשתנו קסא, ב.

משיחת ש"פ קרח, ג' תמוז ה'תשמ"ה

א. ג' תמוז הוא היום אשר בו יצא כ"ק מו"ח אדמו"ר ממאסרו (בשנת תרפ"ז), בתנאי אשר בו ביום יסע לעיר מקלטו קאסטראמא על משך שלש שנים. ובהיותו שם, ביום השנים עשר בתמוז, הודיעו לו מבית הפקידות כי חופשה ניתנה לו, ותעודת החופש תנתן לו למחר, ביום י"ג תמוז[1]. ונמצא, שהתחלת הגאולה די"ב-י"ג תמוז היתה בג' תמוז.

והנה, כל עניני העולם הם בהשגחה פרטית[2], ועאכו"כ גאולה של צדיק ונשיא בישראל,

ובפרט שאין זו רק גאולה פרטית שלו, כי אם גאולה עבור כלל ישראל — כפי שכותב במכתבו[3] לחגיגת י"ב תמוז הרא־שונה (בשנת תפר"ח): „לא אותי בלבד גאל הקב"ה בי"ב תמוז, כי אם גם את כל מחבבי תורתנו הקדושה, שומרי מצוה, וגם את אשר בשם ישראל יכונה . . היום שנים עשר לחודש תמוז הוא יום חג גאולת עוסקי הרבצת התורה כו'".

ואם כל הגאולות שייכות זל"ז, שם גאולה חד הוא[4] — עאכו"כ גאולה ד„כל כו' וגם את אשר כו'", וב"ב ממש גאולה השלימה ע"י משיח צדקנו.

ומזה מובן, שגם התאריך דהתחלת הגאולה — ג' תמוז — הוא בהשגחה פרטית, ע"פ מארז"ל[5] „מגלגלין זכות ליום זכאי".

ואכן, מצינו שג' תמוז הוא יום מיוחד, „יום זכאי" — כדאיתא בסדר עולם רבה[6] שבג' תמוז הי' הנס ד„אז ידבר יהושע . . שמש בגבעון דום וירח בעמק אילון"[7].

ומכיון שכן, יש למצוא את הקשר וה־שייכות בין ב' המאורעות שאירעו בג' תמוז — „שמש בגבעון דום", והתחלת הגאולה דכ"ק מו"ח אדמו"ר, והעיקר — ע"פ מרז"ל[8] דמעשה הוא העיקר — מה צריך ללמוד מזה בנוגע למעשה בפועל, כדלקמן[9].

ב. ויובן בהקדם הביאור בענין העמדת מהלך השמש והירח ע"י יהושע, שענין זה הי' בשביל נצחון המלחמה, כמ"ש[10] „וידום השמש וירח עמד עד יקום גוי אויביו" — דלכאורה, מה הקשר והשייכות בין העמדת השמש והירח לנצחון המלחמה?!

הטעם הפשוט הוא — ש„חשש (יהושע) פן ישקע בעונתו ולא יוכלו

---

1) פרשת המאסר והגאולה — ראה לקו"ד ליקוט לד־לז (ח"ד תרי, א ואילך). ספר התולדות אדמו"ר מוהריי"צ ח"ג ע' 105 ואילך.

2) ראה בארוכה כש"ט הוספות סקי"ט ואילך. וש"נ.

3) נדפס בסה"מ תרפ"ח ע' קמו ואילך. תש"ח ע' 263 ואילך. אג"ק אדמו"ר מוהריי"צ ח"ב ע' פ ואילך.

4) ראה פרש"י ד"ה אתחלתא — מגילה יז, ב.

5) תענית כט, א. ערכין יא, ב. וראה גם פרש"י עה"ת בהעלותך ט, ז. תצא כב, ח.

6) פי"א.

7) יהושע י, יב.

8) אבות פ"א מי"ז.

9) בהבא לקמן — ראה גם לקו"ש ח"ד ס"ע 1314 ואילך. ח"ח ע' 114 ואילך.

10) יהושע שם, יג.

לרדוף אחרי האויב באישון לילה, ולזה אמר להשמש שלא ילך מהלכו וימתין עוד נוכח גבעון, במקום שהוא עומד"[11].

אמנם, ביאור זה אינו מספיק עדיין, שכן, אי משום הא – לשם מה הוצרך להעמיד גם את הירח („וירח בעמק אילון . . וירח עמד")? ובכלל – ירח במקומו ושמש מאי אהני?

גם צריך להבין: מהו דיוק הלשון „שמש בגבעון דום", לשון של שתיקה – לכאורה, כדי להעמיד את השמש שלא ילך מהלכו, מתאים יותר הלשון „עמוד" מאשר הלשון „דום"?

והנה, בכללות הענין ישנו ביאור בתורת החסידות – בדרושי אדמו"ר האמצעי[12] ובדרושי אדמו"ר הצ"צ[13], וב־לשון שנשאלה בדרושים השאלה דלעיל – „ויש להבין מה ענין שידום השמש עד שיקום גויו אויביו דוקא, וכי יתכן לומר שאם לא ידום השמש לא ה' גוי יקום אויביו, מה ענין זה לזה לכאורה, והלא לא מצינו בכל מקום שיהי' שייכות לניצוח המלחמה בשמש וירח להעמידם"?

ומבאר שכוונתו של יהושע באמרו „שמש בגבעון דום וירח בעמק אילון" – שרצה למנוע השפע לאומות העולם (שעמהם נלחמו בנ"י) העובדים לשמש ולירח, כוכבים ומזלות, ועי"ז יהי' בדרך ממילא הנצחון במלחמה, כמבואר שם בארוכה, וכפי שיתבאר לקמן תוכן ונקודת הדברים („באותיות פשוטות").

ג. לכל לראש, יש לבאר הענין דמהלך גלגל השמש – כמבואר בדרו־שים הנ"ל שבענין זה ישנו דבר פלא:

ידוע בספרי התכונה אודות המהירות דמהלך גלגל השמש, אשר בסיבוב אחד הולך כמה רבבות כו' פרסאות עד אשר ערך מהלך ת"ק שנה סובב בכ"ד שעות היום, ולא ידעו טעם סיבובו במהירות עצומה כל כך, דלכאורה, הרי זה פלא גדול ביותר – מהי הסיבה להילוך השמש במהירות עצומה כל כך, ללכת מידי יום ביומו מרחקים עצומים כל כך, כרחוק מזרח ממערב?!

ובפרט ע"פ דברי הרמב"ם[14] ש„כל הכוכבים והגלגלים כולן בעלי נפש ודעה והשכל הם", אשר עפ"ז גדולה יותר התמיהה לפשר סיבוב השמש במהירות עצומה כל כך!

כלומר: אילו הי' גוף השמש בסוג הדומם – הי' אפשר לומר שסיבת סיבובו במהירות עצומה היא מפני שנברא בטבע כזה. אבל ע"פ מ"ש הרמב"ם – מובן, שגם סיבוב השמש צריך להיות קשור עם ענין של „דעה והשכל".

ואפילו לולי דברי הרמב"ם – הרי מצינו במדרשי חז"ל[15] – שישנם מלאכים מנהיגים את החמה, והמלאכים הם בודאי בעלי דעה והשכל, וא"כ, בהכרח לומר שיש ביאור והסבר לכך שמנהיגים את החמה במהירות עצומה כזו!

ד. והביאור בזה:

---

11) מצו"ד שם, יב.

12) סידור שער המילה קמב, א ואילך.

13) סהמ"צ מצות מילה ה, א ואילך. אוה"ת שבועות ע' קט ואילך. נ"ך (כרך ב) ע' תשלח ואילך.

14) הל' יסוה"ת פ"ג ה"ט.

15) ראה יל"ש קהלת רמז תתקסז. הובא בתוד"ה הא דאמר – חולין מ, א. ועוד.

הילוך השמש הוא בחי' השתחוואה שלו*[15] בביטול גדול ונורא, כי הנה ידוע שיש לשמש חומר וצורה, גוף ונפש, וגופו סובב בהשתחוואה גשמית לפי שנפשו הרוחנית משתחווה בהשתחוואה רוחנית. וכמבואר שם שזהו ענין השירה שאומר נפש גלגל השמש בצאתו, כמ"ש[16] "וצבא השמים לך משתחווים", ובשעת השתחוואה שלהם אומרים שירה בקול רינה גדולה, כמ"ש[17] "ברן יחד כוכבי בוקר".

וכמו כן מובן בנוגע לדרגא נעלית יותר — המלאכים המנהיגים את השמש (כמוזכר לעיל).

וי"ל הביאור (בדא"פ): כאשר המלאך הממונה להנהיג את השמש מתבונן בגודל זכותו לשרת את קונו עי"ז שימלא את תפקידו להנהיג את השמש, כלומר, שיודע ש"אלף אלפים ישמשוני' וריבוא רבבן קדמוהי יקומון"[18], וכתיב[19] "היש מספר לגדודיו" (ומשני בגמרא[20] ש"אלף אלפים ישמשוני' — מספר גדוד אחד, ולגדודיו אין מספר"), ומכל ריבוי המלאכים — זכה הוא לתפקיד ושליחות להנהיג את השמש שתאיר בעולם, הרי מובן גודל ההתפעלות שלו, שכן, "מלאך" הוא "בעל התפעלות" בכלל[21], ועאכו"כ כאשר מתבונן בכל הנ"ל, שאז מגיע לידי התפעלות גדולה ביותר, ואומר שירה בקול רינה גדולה!

ומצד גודל ההתפעלות שלו — הרי שוב אין כל פלא שמנהיג את השמש במהירות גדולה כזו, אדרבה: הפלא הוא — מדוע אינו רץ במהירות גדולה יותר!... ולא עוד, אלא שהי' צריך לבוא לדרגת ה"שרפים", שמפני גודל ההתפעלות — נשרפים ומתבטלים ממציאותם לגמרי!

ה. עפ"ז יובן הטעם שיהושע הוצרך להעמיד את החמה והלבנה כדי לנצח במלחמה — "וידום השמש וירח עמד עד יקום גוי אויביו":

האויבים שעמהם נלחמו בנ"י היו עובדי כוכבים ומזלות, שעבדו לשמש ולירח ולכוכבים (שהם צבא הלבנה, שכן, "ע"י שמיעט את הלבנה הרבה צבאי' להפיס דעתה"[22]) ולכל צבא השמים, ובלשון הכתוב[23]: "ופן תשא עיניך השמימה וראית את השמש ואת הירח ואת הכוכבים כל צבא השמים ונדחת והשתחוית להם ועבדתם אשר חלק ה' אלקיך אותם לכל העמים" — "לאלהות, לא מנעו מלטעות אחריהם כו'"[24].

והנה, הסיבה לכללות הענין דעבודת כוכבים ומזלות היא — ההשפעה שנמשכת באמצעותם:

ידוע שכל הנמצאים של כל חלקי דצ"ח מקבלים חיותם והשפעתם באמצעות המזלות הקבועים ברקיע, כמו גלגל השמש וגלגל הירח, כמ"ש[25] "ממגד תבואות שמש וממגד גרש ירחים", היינו, שהתבואות גדלים ע"י

---

*15) ראה ב"ב כה, א.
16) נחמ' ט, ו.
17) איוב לח, ז.
18) דניאל ז, י.
19) איוב כה, ג.
20) חגיגה יג, סע"ב.
21) תניא פל"ט. ומבואר גם בענין והאופנים וחיות הקודש ברעש גדול. ועוד.

22) פרש"י בראשית א, טז.
23) ואתחנן ד, יט.
24) פרש"י עה"פ.
25) ברכה לג, יד.

השמש, ויש פירות ומיני זרעים שגדלים ע"י הירח, וכיו"ב גידול דצ"ח הוא ע"י מזל המכה בו ואומר לו גדל[26], כחות רוחניים, שפעולתם בגשם, מן השמש והירח והמזלות.

ולזאת הי' עיקר ע"ז בדורות הקדמונים לשמש וירח כוכבים ומזלות וכל צבא השמים, לפי שדורות הראשונים היו משיגים תוקף כח פעולת ההשפעה לכל חלקי העולם שהוא ע"י השמש והירח וכוכבים ומזלות, ולכן היו עובדים להם, כמבואר גם ברמב"ם[27] אודות טעותם של דור אנוש, שאז התחיל הענין דע"ז.

והנה, ההשפעה שנמשכת למטה באמצעות השמש, תלוי' בהילוך השמש דוקא — שכן, הילוך השמש קשור עם ענין ההשתחוואה והביטול, אמירת השירה כו', אשר השתחוואה זו היא הגורמת השפעה והמשכה מלמעלה למטה, והן הן כל המשכות שפע גשמי שבחלקי דצ"ח שנמשכו מן השמש בעת סיבובה דוקא (כמבואר בארוכה בדרושים הנ"ל).

ולכן, כדי לנצח במלחמה עם אלו שעבדו לכוכבים ומזלות — הי' צורך לבטל תחילה את ההשפעה והכח שמקבלים מהשמש והירח, ע"ז שמבטלים את הילוכם של השמש והירח, ענין ההשתחוואה אמירת השירה שלהם, שאז מתבטלת ההשפעה שנמשכת מהם, ומכיון שכן, יהי' בדרך ממילא הנצחון במלחמה על אלו שעובדים להם.

ו. ע"פ האמור לעיל — מובן דיוק הלשון „שמש בגבעון דום", לשון שתיקה דוקא, ולא „עמוד":

אילו הי' הצורך לפעול רק על גלגל השמש שיעמוד מהילוכו (כדי שלא ירד הלילה, שאז לא יוכלו לרדוף אחרי האויב באישון לילה) — אזי הי' מספיק לומר „שמש בגבעון עמוד":

אמנם, מכיון שהוצרך לעכב את ההשפעה הרוחנית הנמשכת מהשמש והירח ע"י התוכן הפנימי דהילוכם, שזהו"ע ההשתחוואה ואמירת השירה שלהם — לכן אמר „שמש בגבעון דום", לשון שתיקה, שפירושו, „דום מלומר שירה"[28], ובדרך ממילא — עומד ולא מהלך, „כל זמן שהוא דומם — עומד ואינו מהלך, שבכל עת הילוכו הוא אומר שירה"[28].

ובלשון המדרש[29]: „משעה שהשמש זורח עד שהוא שוקע — מקלס להקב"ה, וכן אתה מוצא בשעה שעמד יהושע בגבעון ובקש לשתק את החמה, לא אמר שמש בגבעון עמוד, אלא שמש בגבעון דום, אלא כל שעה שהוא מהלך הוא מקלס להקב"ה . . לכך א"ל יהושע דום".

ז. עפ"ז מובן מארז"ל[30] שיהושע הראה לגלגל חמה ספר משנה תורה, ואמר לו, כשם שלא דממתי מזה, כך דום מלפני[31]:

כדי לעכב ולמנוע את שירת המלאכים — שזהו"ע „שמש בגבעון דום", „דום מלומר שירה" — יש לפעול ולהמשיך ענין נעלה יותר מזה.

וזהו מה שהראה לו ספר משנה תורה — דמכיון שעסק התורה הוא למעלה

26) ב"ר י', ו. זח"א רנא, א. וראה מו"נ ח"ב פ"י.
27) הל' ע"ז רפ"א. רפ"ב.
28) פרש"י עה"פ.
29) יל"ש יהושע רמז כב. מדרש תהלים יט, ה.
30) יל"ש שם. ב"ר ספ"ו.
31) ראה אוה"ת שבועות ע' קכו-קכז.

יותר מבחי' השיר, לכן, ע"י עסק התורה (משנה תורה) יוכל להדים את השמש מלומר שירה.

וע"ד מ"ש בהפטרה דחג השבועות „בעמדם[32] תרפינה כנפיהן":

איתא במדרש[33]: „בעמדם תרפינה כנפיהם, בעמדם, וכי יש ישיבה למעלה . . שרפים עומדים ממעל לו[34], וכל צבא השמים עומדים[35], ואת אמרת בעמדם — אתמהא. ומה היא בעמדם — בא עם דם, בשעה שישראל אומרים שמע ישראל המלאכים שותקין ותרפינה[36] כנפיהם".

כלומר, תיבת „בעמדם" — נדרשת נוטריקון: בא עם דם, פי' כשבאים (בא) ישראל הנק' עם (עם זו יצרתי לי[37]) לייחד שמו של הקב"ה ואומרים שמע ישראל, אזי דום, המלאכים שותקים[38].

וזהו „בעמדם תרפינה כנפיהם" — כי שירת המלאכים היא בכנפיים שמעופפים, כמ"ש[34] „ובשתים יעופף", ודרשו חז"ל[39] שבהם אומרים שירה, ולכן, „בעמדם", כשבא עם ישראל לייחד שמו של הקב"ה, שאז המלאכים שותקים — אזי „תרפינה כנפיהם".

וכן הוא בנדו"ד — כפי שמסיים[40] שזהו אותו הענין ד„שמש בגבעון דום" — דמכיון שעסק התורה (משנה תורה) הוא נעלה יותר משירת המלאכים, לכן, כשהראה יהושע לגלגל חמה משנה תורה, אזי שתק מלומר שירה („דום"), ובדרך ממילא עמד מלכת — ע"ד הענין ד„תרפינה כנפיהם", שמפסיקים לעוף בכנפיים (הליכה במהירות).

ח. והנה, לאחרי כל אריכות הביאור דלעיל בענין „שמש בגבעון דום וירח בעמק אילון" — יובן הקשר שבין הנס ד„שמש בגבעון דום" שאירע בג' תמוז, עם הנס הנוסף שאירע בג' תמוז בדורות שלאח"ז — התחלת הגאולה י"ב-י"ג תמוז:

תוכן הענין ד„שמש בגבעון דום גו'" הוא — בעלותו של יהושע על כל ענייני העולם, כולל השמש והירח כוכבים ומזלות וכל צבא השמים, עי"ז שבכחו לצוות ולפקוד על המזלות הרוחניים, מלאכים כו', דכל עניני העולם, ועד כדי כך, שלא זו בלבד שנפסקה ההשפעה על ידם לאוה"ע שעבדו להם (עובדי כוכבים ומזלות), אלא עוד זאת, שהם עצמם סייעו לבנ"י במלחמתם נגד אותם עובדי כוכבים ומזלות, שכן, ע"י עמידת החמה בגבעון (שתוכנה הפנימי — הפסק באמירת השירה, וכתוצאה מזה — העדר ההשפעה כו'), הי' נקל לבנ"י לסיים את נצחון המלחמה כיון שהי' אור היום.

ולכן, גם הכיבוש עצמו הי' באופן שלמעלה מדרך הטבע — שכל אנשי המלחמה חזרו בשלום, מלבד „כשלושים ושמונה איש ושמונה איש"[41], או „כשלושים ושמונה איש" (בכ"ף הדמיון), דקאי על „יאיר בן מנשה ששקול כרובה של סנהדרין"[42],

32) יחזקאל א, כד.
33) ב"ר פס"ה, כא.
34) ישע' ו, ב.
35) דה"ב יח, יח.
36) כן היא הגירסא בפי' מהרז"ו.
37) ישע' מג, כא.
38) פי' מתנות כהונה שם. וראה אוה"ת שם ריש ע' קכז.
39) פרדר"א ספ"ד. ויק"ר פכ"ז, ג. יל"ש ישע' רמז תד.
40) אוה"ת שם.
41) יהושע ז, ה.
42) ב"ב קכא, ב. סנהדרין מד, א.

שענין זה הי' מצד סיבה בלתי־רצוי'[43], אבל לולי סיבה חיצונית זו, הי' הכיבוש כפי שהי' בזמן משה, ש„לא נפקד ממנו איש"[44], וזאת — למרות ש„פני משה כפני חמה ופני יהושע כפני לבנה"[45].

וזהו גם תוכן גאולת כ"ק מו"ח אדמו"ר שהתחלתה בג' תמוז:

הגאולה היתה באופן שלמעלה מהטבע, ולא עוד, אלא שהיתה באופן ד„הפה שאסר הוא הפה שהתיר"[46], היינו, שאותם האנשים שאסרוהו, הם עצמם הוכרחו להסכים לשחרור וגאולה, ויתירה מזה — שהוכרחו לסייע בענין השחרור והגאולה[47].

וכיצד נפעלה גאולה זו — לא באופן של הסברה ושכנוע ע"י וויכוחים כו', כי אם בדרך ציווי ופקודה, ע"ד ובדוגמת הציווי ד„שמש בגבעון דום", כלומר, ציווי ופקודה על המזלות הרוחניים כו', אשר כתוצאה מזה נפעל כן למטה, ש(גם) אלו שאסרוהו, הם עצמם יהיו מוכרחים להסכים לשחרור וגאולה, ולא עוד, אלא לסייע בדבר[48].

ועפ"ז מובן הקשר בין ב' הענינים (הנס ד„שמש בגבעון דום" והנס דהתחלת הגאולה) שאירעו בג' תמוז — שאינם ב' דברים נפרדים שאין קשר ושייכות ביניהם, ובלשון חז"ל[49]: „מה ענין שמיטה אצל הר סיני", כי אם ב' דברים שתוכנם אחד, כהמשך לשון חז"ל אודות הקשר ד„שמיטה" עם „הר סיני" — ש„כללותי' ופרטותי' ודקדוקי' (דשמיטה) מסיני", כלומר, לא רק שייכות כללית („כללותי") בלבד, ב' ענינים של „זכות", אלא גם שייכות פרטית („פרטותי") בתוכן הענין.

ט. ההוראה מכל האמור לעיל — בנוגע לעבודה בפועל[50]:

ההוראה הכללית שלמדים מענין הגאולה שהתחלתה בג' תמוז, היא — שיש לעסוק בכל עניני החזקת והפצת היהדות מבלי להתפעל משום מניעות ועיכובים, ואז רואים שכל עניני העולם, כולל אומות העולם, וכן הכוכבים ומזלות כו', לא זו בלבד שאינם מונעים ומעכבים, אלא אדרבה — הם עצמם מסייעים לעניני העבודה בתורה ומצוותי'.

והנה, הוראה זו שייכת (לא רק במדי־נות שבהם יש מניעות ועיכובים, רחמנא ליצלן, על עניני יהדות, אלא) גם במדינה זו:

נמצאים אנו — בחסדי ה' — במדינה של חסד, אשר לא זו בלבד שאינה גורמת קשיים ח"ו לעבודתם של בנ"י בקיום התומ"צ, אלא עוד זאת, שמסייעת לבנ"י בכל המצטרך להם בעניני יהדות, תורה ומצוותי'.

ועל זה באה ההוראה דג' תמוז — שיהודי צריך לנצל את כחו לפעול על אוה"ע להוסיף עוד יותר בעזר וסיוע לבנ"י, שכן, כשם שעבודתם של ישראל צריכה להיות באופן ד„ילכו מחיל אל

---

43) ראה יל"ש יהושע רמז ד.
44) מטות לא, מט.
45) ב"ב עה, ס"א. ספרי ופרש"י פינחס כז, כ.
46) ל' הרמב"ם הל' גירושין רפי"ב — שיעור היומי.
47) ראה לקו"ש ח"ח ע' 120 ואילך (בקשר ל„נס ד„שמש בגבעון דום" — באופן אחר). לקו"ש חי"ח ע' 237-8.
48) ראה גם לקו"ש ח"ד שם.
49) תו"כ ופרש"י ר"פ בהר.
50) ראה גם לקו"ש ח"ח ע' 121.

חיל"[51], כמו כן צריך להיות גם העזר בזה, כמובן — העזר וסיוע דאוה"ע באופן של הליכה „מחיל אל חיל".

י. ויה"ר אשר בהמשך לדיבור אודות ענינים הקשורים עם ענין הגאולה,

— גאולת כ"ק מו"ח אדמו"ר בג' תמוז (הקשורה עם הגאולה העתידה (כנ"ל ס"א)), וכן הענין ד„שמש בגבעון דום" בעת הכניסה לארץ בפעם הראשונה, אשר אילו זכו ישראל היו נכנסים לארץ באופן דגאולה שאין אחרי' גלות[52] —

נזכה בקרוב ממש לגאולה השלישית — גאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו,

שאז תתגלה המציאות האמיתית דכל ענייני העולם — שכל ענינם אינו אלא „בשביל התורה ובשביל ישראל"[53], עדי קיום היעוד[54] „ונגלה כבוד ה' וראו כל בשר יחדיו כי פי ה' דיבר",

והעיקר — גאולה כפשוטה, בפועל ממש למטה מעשרה טפחים, במהרה בימינו ממש, כפס"ד הרמב"ם[55]: „מיד הן נגאלין".

---

51) תהלים פד, ח. וראה ברכות ומו"ק בסופן. שו"ע אדה"ז או"ח ר"ס קנה.

52) ראה ספרי דברים א, ב. עירובין נד, א. שמו"ר רפל"ב. וראה אוה"ת ואתחנן ע' סה. צג. ובכ"מ.

53) פרש"י ר"פ בראשית. ובכ"מ.

54) ישעי' מ, ה.

55) הל' תשובה פ"ז ה"ה.

משיחות ש"פ חוקת־בלק, י"ב תמוז ה'תשמ"ו

א. אודות תוכנו של חג הגאולה י"ב תמוז — כותב בעל השמחה והגאולה במכתבו הידוע[1] לחגיגת י"ב תמוז הראשונה

„לא אותי בלבד גאל הקב"ה בי"ב תמוז, כי אם גם את כל מחבבי תורתנו הק', שומרי מצוה, וגם את אשר בשם ישראל יכונה כו'",

וממשיך „היום שנים עשר לחודש תמוז הוא יום חג גאולת ישראל העוסקים בהרבצת תורה . . ראוי הוא לקובעו ליום התוועדות והתעוררות לחיזוק התורה והיהדות בכל אתר ואתר לפי ענינו . . להוסיף אומץ בהרבצת תורה והחזקת היהדות כו'",

ומסיים „הנני שולח לכללות אנ"ש שי' המאמר עשרה שיושבים ועוסקים בתורה כו'", אשר, בענין זה — תורתו של בעל השמחה והגאולה — הרי ע"י ש„אסתכל באורייתא"[2], ובפרט בהתחלתו ו„ראש" התורה — מקבלים גם (תורה) הוראה בנוגע לתוכנו של חג הגאולה — „יום חג גאולת ישראל העוסקים בהרבצת תורה", שהיא „להוסיף אומץ בהרבצת תורה כו'", ועד ללימוד התורה בתכלית השלימות — „עשרה שיושבים ועוסקים בתורה".

ו„הימים האלה נזכרים ונעשים"[3], היינו, שבבוא חג הגאולה י"ב תמוז מידי שנה בשנה, אז „נזכרים" אותם הענינים שהיו בפעם הראשונה, ואדרבה — באופן נעלה יותר, שהרי „מעלין בקודש"[4], כלומר, שישנה נתינת־כח מיוחדת להוסיף ביתר שאת וביתר עוז בכל הפעולות דהפצת התורה והיהדות.

ב. והנה[5], נוסף על כללות הענין דחג הגאולה שבכל שנה ושנה, ישנו עילוי מיוחד והדגשה יתירה בחג הגאולה דשנה זו:

נוסף על ענין הגאולה די"ב תמוז, ישנו עוד ענין עיקרי ביום זה — יום הולדתו של בעל השמחה והגאולה[6], אשר, נוסף לכך שיום ההולדת הו"ע הכי עיקרי אצל בעל השמחה והגאולה, היום שבו ירדה נשמתו להאיר את העולם ע"י מעשיו תורתו ועבודתו, הרי זה קשור במיוחד עם חג הגאולה[7], היינו, שה־עילוי המיוחד דיום ההולדת — מזלו גובר[8] — פעל ו„עזר" והביא את הגאולה.

ובנוגע ליום ההולדת דשנה זו ישנו ענין מיוחד שבו מודגש עוד יותר הקשר והשייכות עם ענין הגאולה. ובהקדמה:

ידוע המנהג שקיבל אדמו"ר הזקן מרבו בשם רבו מורנו הבעש"ט, לומר

---

1) נדפס בסה"מ תרפ"ח ע' קמו ואילך. תש"ח ע' 263 ואילך. אג"ק שלו ח"ב ע' פ ואילך. ועוד.

2) זח"א קלד, סע"א. ח"ב קסא, רע"ב.

3) ל' הכתוב — אסתר ט, כח. וראה רמ"ז בס' תיקון שובבים. הובא ונת' בס' לב דוד (להחיד"א) פכ"ט.

4) ברכות כח, א. וש"נ.

5) לשון שמחה (ספרי קורח יח, ח. הובא בפרש"י עה"ת שם).

6) קונטרס „חנוך לנער" ריש ע' 11. ובכ"מ.

7) ראה שיחת י"ב תמוז תש"א ס"ג (ע' 143); תש"ב בתחלתה (ס"ע 153 ואילך). אג"ק שלו הנ"ל ע' סו.

8) ירושלמי ר"ה פ"ג ה"ח ובקה"ע שם. וראה לקו"ש ח"ה ע' 86. וש"נ.

הקאפיטל תהלים המתאים למספר שנותיו — כפי שנתפרסם ע"י בעל השמחה והגאולה[9].

וכבר דובר כמה פעמים[10] שענין זה שייך גם לאחרי ההסתלקות — כמפורש ברשימת בעל השמחה והגאולה[11] בנוגע ליום הולדת הפ"ד של אביו, כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע, כו"כ שנים לאחרי הסתלקותו[12], שסיפר לו אז אביו, אשר, „במעל"ע זה שנתמלאו שמונים וארבע שנים לירידת נשמתי בעולם התחתון, הנה יהיו אצלי אורחים טובים, וכפי הסדר הנה כל אחד מכ"ק רבותינו ואבותינו הק' יאמר דרוש על פסוק דקאפיטל פד".

ובנוגע לענייננו:

בי"ב תמוז דשנה זו מתחילה שנת הק"ז של בעל השמחה והגאולה, ובמילא, מתחילים לומר קאפיטל ק"ז שבתהלים — „הודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו יאמרו גאולי ה' אשר גאלם מיד צר וגו'".

והרי במזמור זה מודגש הקשר וה־שייכות לחג הגאולה — מכיון ש„זה המזמור נאמר על ארבעה שיצאו מצרה לרוחה צריכים להודות לה' . . לשבח ולספר בפני רבים"[13], וביניהם — „יושבי חושך וצלמות אסירי עני וברזל"[14], דקאי על „האסורים בבית הסוהר (ש)צריכין להודות כשיוצאין מבית אסוריהם"[15], שזהו תוכן הענין דחג הגאולה — יציאה מבית האסורים. וכמודגש גם במאמרי הגאולה — שכמה מאמרים התחלתם היא ברוך הגומל לחייבים טובות[16], וכ־מבואר שם בארוכה פרטי הדברים דד' חייבים להודות (בעבודה הרוחנית בנפש האדם) — בהתאם לתוכן מזמור ק"ז שבתהלים.

נמצא, שבי"ב תמוז דשנה זו, יום ההולדת הק"ז, ישנה הדגשה יתירה בנוגע לענין הגאולה — שכן, נוסף לכך שכללות ענין הגאולה קשור עם העילוי והזכות דיום ההולדת, ישנה הדגשה יתירה ע"י תוכן המזמור דשנת הק"ז, „הודו לה' כי טוב גו' יאמרו גאולי ה' אשר גאלם מיד צר וגו'", ארבעה שחייבים להודות.

ג. ועוד ענין בזה:

הגאולה די"ב תמוז קשורה גם עם הגאולה האמיתית והשלימה[17] — שהרי כל ענין הנקרא בשם גאולה, אשר „שם גאולה עליה", שייך לאמיתת ענינה של הגאולה[18]. ואם הדברים אמורים בנוגע לכל עניני גאולה, הרי עאכו"כ שכן הוא בנוגע לגאולתו של נשיא בישראל, אשר, „נשיא" הוא ר"ת ניצוצו של יעקב אבינו[19], „נשמת ישראל סבא הכלולה

---

9) במכתבו — נדפס בקובץ מכתבים ע"ד אמירת תהלים. אג"ק שלו ח"י ס"ע נג.

10) לקו"ש שם ע' 103 ואילך. ח"כ ע' 400 ואילך. ועוד.

11) נדפסה בהוספות לסה"מ פר"ת ע' שנז.

12) ע"ד ההלכה דיש בגר בקבר (כתובות לט, א. וראה לקו"ש שם).

13) לשון הכותרת למזמור קז — שנתקבלה „ופשט הדבר בכל ישראל" (ראה רמב"ם הל' ממרים פ"ב ה"ב), ועד שנדפסה בריבוי ספרי התהלים.

14) פסוק יו"ד.

15) פרש"י עה"פ.

16) נדפסו בסה"מ קונטרסים ח"א קפג, א ואילך. תרפ"ז ע' רח ואילך.

17) להעיר שהגאולה היתה בשנת תרפ"ז, שסימנה בפי רבים — פרזת, „פרזת תשב ירושלים" (זכרי' ב, ח), שבזה מודגש הקשר עם הגאולה האמיתית והשלימה.

18) ראה מגילה יז, ב ובפרש"י (ד"ה אתחלתא דגאולה).

19) קהלת יעקב (לבעהמ"ס מלא הרועים) מע' רבי. וראה לקו"ש ח"ד ע' 1051 הע' 18.

מכל הנשמות"[20], מובן, שגאולתו היא גאולה דכלל ישראל, עד לגאולת כל עניני העולם שהם בשביל ישראל[21], וכמובן גם ממחז"ל[22] "הנשיא הוא הכל".

וגם ענין זה מודגש בי"ב תמוז דשנת הק"ז — כמובא ברשימות הצ"צ[23] מדברי המהרש"א[24] שהענין דד' הצריכים להודות הוא כנגד ד' כוסות דפסח כו', ענין הגאולה[25].

ד. נוסף לזה, ישנה מעלה יתירה בחג הגאולה דשנה זו — מצד קביעותו בימי השבוע, ביום השבת:

ביום השבת מודגש ביותר ענין השמחה — כדאיתא בספרי[26] "וביום שמחתכם אלו השבתות",

וכן ענין הגאולה — שהרי שבת ענינו מנוחה, "באת שבת באת מנוחה"[27], כלומר, מנוחה מכל העניינים המבלבלים (ועאכו"כ כבנדו"ד — המאסר כו'), ולא עוד, אלא אפילו מנוחה ממלאכה סתם, כי בשבת הרי "כל מלאכתך עשוי"[28], ועד שכללות ענין השבת הוא — "וקראת לשבת עונג"[29], ענין התענוג, כולל — שלימות התענוג, מעין ודוגמת "יום שכולו שבת ומנוחה לחיי העולמים"[30], שלימות הגאולה דלעתיד לבוא[31].

ועוד ענין בזה:

ידוע[32] החילוק שבין פסח לחנוכה ופורים, שהיו"ט דפסח הוא ביום שנעשה הנס, משא"כ בחנוכה ופורים שהי' תחלה מלחמה ואח"כ הנס ביום המנוחה — שבחנוכה ופורים (ימים טובים שמדרבנן[33]), מכיון שהגילוי אינו אלא מבחי' ממכ"ע, "אי אפשר להיות גילוי זה והשראה זו עד שיעבירו מתחלה החיצונים המונעים . . ולכן הי' זה בשני ימים, יום א' ההעברה, ואח"כ למחרתו הגילוי", משא"כ בפסח (יו"ט מן התורה[33]), מכיון ש"הי' ע"י גילוי בחי' סוכ"ע שאינו בבחי' התחלקות ומאיר לכולם כאחד, ע"כ יכול להיות שני דברים אלו בנושא א', נגף למצרים מכת בכורות והתגלות הקדושה לישראל כו'".

ועפ"ז, הרי חג הגאולה י"ב תמוז הוא בדוגמת חנוכה ופורים (ימים טובים שמ-

---

20) אגה"ק ס"ז.

21) ויק"ר פל"ו, ד. הובא בריש פרש"י עה"ת.

22) פרש"י פרשתנו (חוקת) כא, כא. — וראה רמב"ם הל' מלכים פ"ג ה"ו "לבו (של המלך) לב כל קהל ישראל".

23) לתהלים שם — "יהל אור" ע' תיט.

24) בחדא"ג ברכות נד, ב.

25) להעיר מ"יהל אור" שם "ואפ"ל כנגד ד' גליות", שבזה מרומז גם הקשר לפרשת השבוע "ויקחו אליך פרה אדומה גו'", כדאיתא במדרש (יל"ש ריש פרשתנו רמז תשנט. ועוד) שד' הלשונות אדומה תמימה אשר אין בה מום אשר לא עלה עלי' עול, הם כנגד ד' גלויות. וראה לקו"ת פרשתנו (חוקת) סא, ב.

26) בהעלותך יו"ד, יו"ד.

27) פרש"י בראשית ב, ב. פרש"י מגילה ט, א (ד"ה ויכל). וראה ב"ר פ"י, ט.

28) מכילתא ופרש"י יתרו כ, ט. שו"ע אדה"ז או"ח הל' שבת סש"ז סכ"א.

29) ישעי' נח, יג.

30) תמיד בסופה.

31) ראה המשך תרס"ו בסוקו.

32) בהבא לקמן — ראה תו"א ס"פ וישב. לקו"ת צו טז, א ואילך.

33) ראה ספהמ"צ להצ"צ מצות נר חנוכה (עג, רע"ב) "ההפרש שבין חנוכה ופורים לכל היו"ט שהם מן התורה", ומהמשך הענין משמע שזה שייך גם למש"ש בתחילת המאמר שהיו"ט דחנוכה ופורים הוא ביום שאחר נצוח המלחמה.

ולהעיר מתו"א מקץ לד, ב: חג הסוכות הוא דאורייתא . . ונמשך הגילוי מצד עצמו . . ולכן גם ההארה היותר גבוה יוכל לבוא ולימשך בתחילה . . משא"כ בחנוכה שהוא מדרבנן . . כיון שממשיכים זה מלמטה א"א להגיע ולהמשיך הגילוי הגדול בתחילה כ"א מעט מעט.

דרבנן)[34], שלכן, הגאולה בפועל ובגילוי — באופן רשמי כו' — לא היתה בי"ב תמוז, כי אם למחרתו, בי"ג תמוז[35], מכיון שתחילה צריך להיות העברת החיצונים (ההודעה מבית הפקידות כי חופשה ניתנה לו), ולמחרתו — הגאולה בפועל ובגלוי ובעשי' ובכתב.

אמנם, מכיון ש„ליכא מידי דלא רמיזא באורייתא"[36], ולאידך, „כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון"[37], מובן, שצריך להיות גם ענין של התכללות זמ"ז, היינו, שגם בימים טובים שמדרבנן ישנו מעין דאורייתא.

ועניין זה בא לידי ביטוי בי"ב תמוז שחל בשבת — דמכיון שמצד יום השבת אין נתינת־מקום כלל לענינים בלתי־רצויים, וענינו עונג, לכן נעשים כל הענינים (גם היו"ט) בו ביום, בדוגמת חג הפסח שמדאורייתא[38]. ולכן, גם ההתוועדות דחג הגאולה מתקיימת בעיקר ביום השבת י"ב תמוז, ולא ביום י"ג תמוז (כברוב השנים).

ונמצא, שבי"ב תמוז דשנה זו ישנה נתינת־כח נעלית ביותר בכל הקשור לעבודה דהפצת התורה והיהדות — לא רק מצד כללות הענין ד„מעלין בקודש", היינו, שבכל שנה ושנה ניתוסף יותר כו', אלא גם (ובעיקר) מצד העילוי המיוחד דשנה זו, הן בנוגע להדגשת ענין הגאולה במזמור הקשור עם שנת הק"ז, והן בנוגע להדגשת ענין הגאולה מצד הקביעות ביום השבת, כנ"ל בארוכה.

*

ה. ויש להוסיף בביאור הלימוד וההוראה מהקביעות דחג הגאולה בשנה זו — בפרטיות יותר.

ובהקדמה:

נתבאר בארוכה בהתוועדות שלפנ"ז[39] שבענין ד„עשרה שיושבים ועוסקים בתורה" ישנם כמה אופנים, ועד גם מן הקצה אל הקצה — בהתאם למ"ש בעל השמחה והגאולה שענין הגאולה הוא בנוגע לכל הסוגים דבנ"י „מחבבי

---

34) להעיר, שיש גם עילוי בהיו"ט דרבנן, מכיון שערבים עלי דברי סופרים". דהגם שהגילוי דחנוכה ופורים הוא מבחי' ממכ"ע (כנ"ל מלקו"ת), ועד שהנס דפורים (וכן הנס דנצחון המלחמה דחנוכה) הי' מלובש בטבע — הרי מצד זה גופא יש מעלה, שהגילוי אלקות פעל גם בהטבע (ראה בארוכה תו"א מג"א ק, א), ועד ש„אותו הפה עצמו שאמר והעם לעשות בו כטוב בעיניך הוא עצמו אמר ואתם כתבו על היהודים כטוב בעיניכם, שהו"ע אתהפכא חשוכא לנהורא" (שם צד, א. ובכ"מ). ועד"ז בהנס דהגאולה די"ב תמוז — שפעל גם בהטבע וכו', ועד ש„ביום ההוא נודע גלוי לעין כל, כי העבודה הגדולה אשר עבדתי בהרבצת התורה וחיזוק הדת, מותרת היא ע"פ חוק המדינה" (לשון כ"ק מו"ח אדמו"ר במכתבו הנ"ל).

ויש להוסיף, דענין זה (הפעולה בהעולם וכו') הי' בעיקר בי"ג תמוז, מכיון שאז דוקא ניתנה תעודת החופש מבית הפקידות ובאופן רשמי. ועפ"ז יומתק הקשר של הענין (העילוי) ד„דברי סופרים" שבחג הגאולה עם יום השני שבו, י"ג תמוז (כדלקמן בפנים).

35) סה"מ קונטרסים ח"א קעה, א. תרפ"ז הוספות ע' רצב. אג"ק הנ"ל הע' 7. ועוד.

36) ראה תענית ט, א. זח"ג רכא, א.

37) פסחים ל, ב. ושו"נ.

---

*) ראה גם ספהמ"צ להצ"צ שם. ולהעיר גם מתו"א ס"פ וישב, דזה מה שהנס דחנוכה ודפורים הי' ביום המנוחה (לאחרי המלחמה) הוא למעליותא — ראה בארוכה לקו"ש ח"ל ע' 204 ואילך.

38) וכשמעלה זו נמשכת בחג שמד"ס — הרי יש בזה ב' המעלות: המשכת אור הסובב שלמעלה מעולם (המעלה שביו"ט דאורייתא); ואעפ"כ, נמשך גם אור זה בגילוי בהעולם (המעלה שביו"ט שמד"ס כנ"ל הערה 34). ולהעיר מתו"א מג"א (ק, סע"א ואילך) בענין מה שמרדכי רצה לגזור בעשיית מלאכה, „שיהי' ב' המעלות".

39) שיחת ש"פ שלח, כ"ח סיון, מבה"ח תמוז.

תורתנו . . (ועד) את אשר בשם ישראל יכונה".

ולדוגמא:

בנוגע לסוג ד„מחבבי תורתנו" — הרי הענין ד„עשרה שיושבים ועוסקים בתורה" מורה על תכלית השלימות דלימוד התורה:

„עשרה" — העילוי דת"ת דרבים וצי־בור דוקא[40],

„שיושבים" — לימוד באופן של ת־יישבות, ובלשון המשנה[41] בנוגע למ"ח[42] דברים שהתורה נקנית בהם — „בישוב",

„ועוסקים" — לימוד באופן של „עסק", כדאיתא בב"ח[43] בפירוש נוסח הברכה „לעסוק בדברי תורה" ש„עסק התורה הוא העמל והטורח כו'", וכפי שמבאר בעל השמחה והגאולה בכמה ממאמריו[44] שלימוד התורה צריך להיות כמו „בעל עסק", היינו, לא רק כפועל ושכיר שעבודתו היא בזמן מוגבל בלבד, כי אם, כמו בעה"ב, בעל העסק, אשר, מכיון שהעסק נוגע לו ביותר, הרי במשך כל היום כולו, גם לאחרי גמר המלאכה, טרודה דעתו ומחשבתו בעניני העסק, ועד כדי כך, שאפילו בעת השינה חולם מעניני העסק, שהרי „אין מראין לו לאדם אלא מהרהורי לבו"[45], ודוגמתו בנמשל — שלימוד התורה הוא באופן של עסק, שמסור ונתון לזה בכל לבו ונפשו כו', ועד כדי כך, שגם בעת השינה חולם דברי תורה[46],

„(עשרה שיושבים ועוסקים) בתורה" — שהישיבה וההתעסקות בלימוד התורה היא באופן שהוא וכל מציאות העשרה הם בתורה, היינו, שלא שייכת אצלם דעה והנחה קדומה מצד מצי־אותם הם (שאז יש מקום לחשוש שתהי' איזו נטי' מצד הדעה וההנחה שלהם), כי אם, „שיושבים ועוסקים בתורה", היינו, שכל מציאותם היא בתורה, להתייגע ולעמוד על אמיתתה של תורה.

ותכלית השלימות היא — שפועלים זאת אצל כל בנ"י, „עשרה שיושבים ועוסקים בתורה", הן בנוגע לכל עשר הסוגים דבנ"י, „ראשיכם שבטיכם גו' מחוטב עציך עד שואב מימיך"[47], והן בנוגע לתכלית הריבוי בכמות הנכלל במספר „עשרה", כמובן מפסק ההלכה[48] ש„אחד עשרה ואחד עשרה ריבוא" מברכים ומזמנים בנוסח שוה בברכת המזון (—כולל כל[49] צרכי האדם).

ולאידך, בנוגע לסוג ד„בשם ישראל יכונה" — הרי הפירוש ד„עשרה שיושבים ועוסקים בתורה" הוא באופן דלימוד התורה סתם (עוד לפני שבאים לשלימות הלימוד כו'), ויתירה מזה —

---

40) ראה אגה"ק סכ"ג.

41) אבות פ"ו מ"ו.

42) להעיר ממ"ש בפרשתנו (בלק כד, יח) „וישראל עושה חיל" — „חיל" בגימטריא מ"ח, מ"ח הדברים שהתורה נקנית בהם, אשר, ע"ז מציאותם של ישראל באופן ד„חיל" („וישראל עושה חיל"), הוא ותורתו מציאות אחת (ראה תניא רפ"ה) — והרי ישראל אורייתא וקוב"ה כולא חד (ראה זח"ג עג, א).

43) או"ח הל' ברכות השחר סמ"ז (ד"ה ונוסחא).

44) סה"מ קונטרסים ח"א רנח, א ואילך. תרפ"ח ע' קיב. ע' קכז. וראה לקו"ש ח"ד ע' 1230 ואילך.

45) ברכות נה, סע"ב.

46) ראה סה"מ ה'ש"ת ע' א. „היום יום" — ד' טבת. לקו"ש שם ע' 1026. וש"נ.

47) ל' הכתוב — ר"פ נצבים. וראה זח"ב פב, א. הובא בלקו"ת ר"פ נצבים.

48) ברכות נ, א. רמב"ם הל' ברכות פ"ה ה"ד. שו"ע אדה"ז או"ח הל' ברכות המזון סקצ"ב ס"ג.

49) ראה סנהדרין לח, א: „אדם נברא בע"ש . . כדי שיכנס לסעודה מיד" (שימצא הכל מוכן — פרש"י שם).

עוד לפני שבאים ללימוד התורה בכלל, כי אם, ענין האחדות[50], „עשרה", היינו, למרות ש„אין דיעותיהם שוות"[51], נעשים מציאות אחת — „עדה"[52],

ובזה גופא — „שיושבים", התיישבות וקביעות, היינו, שאחדות זו אינה רק ב„יום סגולה" (ובנדו"ד — י"ב תמוז), כי אם התיישבות וקביעות, בכל הזמנים והמצבים,

„ועוסקים" — עד לאחדות שחודרת בעניני העסק שלו כפשוטו, מבלי לחשוש שעי"ז שיספר לחבירו מעניני העסק, עלול הדבר לפגוע בפרנסתו כו',

„בתורה" — שסוכ"ס נעשית אצלם האחדות גם בתורה, אף שאין דיעותיהן שוות, ובהתחלת הלימוד והחינוך בזה אומרים לו שצ"ל בהבנה והשגה שלו[53], ולא הביישן למד[54] וכו'.

ונמצא, שהעבודה דהפצת התורה וה־יהדות בשליחותו של בעל השמחה וה־גאולה צריכה להיות בכל האופנים — שהרי השלימות היא „שילך" לכל הסוגים שבישראל, בכל מקום לפי ענינו.

והוראה זו מודגשת בקביעות דחג הגאולה בשנה זו (על מנת להמשיכה על כל ובכל השנים שלאח"ז, עד לפעם הבאה שתהי' קביעות זו, שאז יתוסף בזה עוד יותר) — הן בקביעות בימי השבוע, שחג הגאולה מתחיל ביום השבת ונמשך גם ביום ראשון (שהרי חג הגאולה אינו בי"ב תמוז בלבד, אלא נמשך גם לי"ג תמוז, ואדרבה: הגאולה בפועל ובגילוי (במציאות העולם) — עיקרה בי"ג תמוז), והן בקביעות בפרשת השבוע — בפרשת חוקת־בלק, כדלקמן.

ו. ביאור ההוראה מהקביעות דימי הגאולה בימי השבוע — ביום השבת וביום ראשון:

ענינו של יום השבת הוא — „ויכולו השמים והארץ וכל צבאם"[55], היינו, העילוי והשלימות דכל ימי השבוע שלפני השבת, וכן השפעת ברכה והמשכה לכל ימי השבוע שלאחרי השבת, „מיני' מתברכין כולהו יומין"[56]. ויתירה מזה: לא זו בלבד שיום השבת הוא העילוי והשלימות דימי השבוע (שלפניו ושלאחריו), אלא עוד זאת, שיום השבת הוא באופן של הבדלה מכל ימי השבוע, ועד שיום השבת הוא באופן של עלי' למעלה מבחי' הזמן[57]. ונמצא, שיום השבת מורה על אופן עבודה שלמעלה ממציאות העולם.

ולאידך, יום ראשון קשור דוקא עם מציאות העולם, „בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ"[58], „כל תולדות שמים וארץ נבראו ביום ראשון . . הוא שכתוב את השמים לרבות תולדותיהם ואת הארץ לרבות תולדותי"[59], אלא,

---

50) כמו שלפני מ"ת הי' „ויחן שם ישראל" — „כאיש אחד בלב אחד" (יתרו יט, ב ובפרש"י. וראה מכילתא שם).

51) ראה ברכות נח, רע"א. סנהדרין שם. ועוד.

52) ראה ברכות כא, ב. וש"נ. רמב"ם הל' תפלה פ"ח ה"ו. שו"ע אדה"ז או"ח הל' ברכות השחר סנ"ה ס"ב.

53) הל' ת"ת לאדה"ז ספ"ב. וש"נ.

54) אבות פ"ב מ"ה. רמב"ם הל' ת"ת פ"ד ה"ה. הל' ת"ת לאדה"ז פ"ד הי"ח.

55) בראשית ב, א. וראה לקו"ת בהר מא, א. אוה"ת עה"פ (כרך א' — מב, ב ואילך. כרך ג' — תקח, א ואילך).

56) זח"ב סג, ב. פח, א.

57) לקו"ת שה"ש כה, סע"א. וראה לקו"ש חי"ז ע' 60. וש"נ.

58) בראשית א, א.

59) פרש"י שם, יד.

שמציאות הבריאה היא באופן שחודר בה גילוי אלקות, עד כדי כך, שכל מציאותה אינו אלא אלקות, ועד שיום זה נקרא בתורת אמת ותורת חיים — „יום אחד"[60], „הקב"ה יחיד בעולמו"[61], היינו, שבמציאות הבריאה ניכר ומתבטא הענין ד„מה גדלו מעשיך ה'"[62] ו„מה רבו מעשיך ה'"[63]. ונמצא, שיום ראשון מורה על העבודה במציאות העולם — שגם מציאות התחתון תהי' כלי לאלקות, דירה לו ית' בתחתונים[64].

ועפ"ז מובנת ההוראה מהקביעות דימי הגאולה ביום השבת ויום ראשון[65] — שעבודת השליחות דכ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו, בעל השמחה וה־גאולה, צריכה להיות בב' אופני העבודה, דיום השבת ודיום ראשון (ע"ד ובדוגמת ב' הפירושים והאופנים ד„עשרה שיושבים ועוסקים בתורה"), כלומר, הן באופן העבודה דיום השבת, למעלה ממציאות העולם כו', והן באופן העבודה דיום ראשון, עבודה במציאות העולם, שגם עניני העולם, עד לענינים הכי תחתונים, יהיו חדורים בגילוי אלקות.

ולא עוד, אלא שצריך להיות חיבור ב' אופני עבודה אלו גם יחד, היינו, לא זו בלבד שבזמנים מסויימים עוסק באופן העבודה דיום השבת, ובזמנים מסויימים עוסק באופן העבודה דיום ראשון, כי אם, שעוסק בב' אופני העבודה בהמשך אחד ובחדא מחתא (בדוגמת ההמשך דימי הגאולה י"ב־י"ג תמוז), שכן, בסוף זמן הגלות, בסמיכות לביאת משיח צדקנו, אין זמן לעבודה בסדר מסודר כו', אלא צריך „לחטוף", „חטוף ואכול חטוף ושתי"[66], כל אופן עבודה הבא לידו[67].

וכללות הענין בזה — שהענין ד„עשרה שיושבים ועוסקים בתורה" (עבודה שלמעלה ממציאות העולם, שבת), נמשך וחודר ב„עשרה מאמרות" שבהם נברא העולם[68] (עבודה במציאות העולם, יום ראשון).

ז. ביאור ההוראה מהקביעות דימי הגאולה בפרשת השבוע — חוקת־בלק:

„חוקת" ו„בלק" הם ב' ענינים שונים לגמרי, לכאורה, ויתירה מזה — ענינים מנוגדים בתכלית, מן הקצה אל הקצה:

„חוקת (התורה)" — הוא מלשון חקיקה, היינו, „כמו שהתורה היא בשרשה ומקורה ששם היא בבחי' אותיות החקיקה, שהוא מדרגה עליונה מבחי' התלבשותה במדרגת שנקרא אותיות הכתב להיות נק' תורה שבכתב, כמו עד"מ בגשמיות באותיות הנכתבים ע"ג הקלף לבן, הרי האותיות הם דיו, שהוא דבר זר ונפרד מהקלף, שלא הי' לו שום שייכות מקודם אל הקלף, רק שאח"כ

60) שם, ה.
61) פרש"י עה"פ (מב"ר פ"ג, ח).
62) תהלים צב, ו.
63) שם קד, כד.
64) תנחומא נשא טז. ועוד. וראה תניא רפל"ו. ובכ"מ.
65) ראה לעיל הערה 34, שהחידוש די"ג תמוז הוא הפעולה בעולם ובמעשה, משא"כ בי"ב תמוז היתה רק ההודעה ע"ד החופש בדיבור ולבעל הגאולה (ולבני לוי' שלו) — ושני ענינים אלו הם דוגמת יום שבת ויום ראשון.
66) ל' חז"ל — עירובין נד, א.
67) ראה „מבוא" לקונטרס ומעין ע' 22. אג"ק אדמו"ר מהורש"ב ח"א ע' רסו.
68) אבות רפ"ה — (פרק דשבת זו) — וע"פ דרז"ל (זח"ג יא, סע"ב) עה"פ עשרה עשרה הכף „עשרה מאמרות למעשה בראשית, כדתנן בעשרה מאמרות נברא העולם, ועשרה מאמרות למתן תורה אלו עשרת הדברות". והכף בפועל — עשרה

כשכותב הספר בדיו ע"ג קלף, נתאחדו והיו לאחדים, אבל אותיות החקיקה הם מיני' ובי', והן דבר א' ממש עם האבן שנחקקו בו כו'"[69].

ועינינו בעבודת האדם — שכל מציאותו ומציאותה לשמש את קונו, ומסתכל באורייתא לדעת מה ואיך כו' — שהתורה היא אצלו באופן של חקיקה ("חוקת התורה"), היינו, שיהודי ותורה אינם ב' דברים שנתחברו יחדיו, כי אם, מציאות אחת ממש[70] — בדוגמת אותיות החקיקה שהן דבר א' ממש עם האבן שנחקקו בו, מיני' ובי'[71], שזוהי דרגא הכי נעלית בעבודת האדם.

ולאידך, "בלק" מורה על ההיפך לגמרי — כמבואר בדרושי הצ"צ[72] ש"בלק" הוא מלשון "בולקה"[73], שפירושו "עניין כריתה"[74] ומיתה, כלומר, לא זו בלבד שהחיות דתורה ("כי הם חיינו ואורך ימינו"[75]) אינה באופן של חקיקה מיני' ובי' ("חוקת התורה"), אלא עוד זאת, שאין זה אפילו באופן של כתיבה בדיו על הקלף (ב' דברים שנתחברו), כי אם, מצב של כריתה, שנכרת החיות לגמרי, רחמנא ליצלן.

ועפ"ז מובנת ההוראה מהקביעות די"ב תמוז בפרשת חוקת־בלק — שאין להסתפק בכך שעבודתו היא באופן ד"חוקת התורה", אלא עליו לעסוק בהפצת התורה והיהדות גם עם יהודים כאלו שהם במעמד ומצב ד"בשם ישראל יכונה", עד למצב של כריתה ("בלק"), רחמנא ליצלן, שגם הם יהיו סוכ"ס במצב ד"עשרה שיושבים ועוסקים בתורה", ועד לתכלית השלימות — "חוקת התורה".

והדגשה יתירה בזה — בנוגע לחיבור ד"חוקת־בלק":

בקביעות שנה זו מחברים אותה לפרשה אחת, ז' קרואים, ובפרט לה־מנהג שנתפשט שמחברים גם בפרטיות (ברביעי) ב' הסדרות, שקורין לרביעי סיום פ' חוקת והתחלת פ' בלק, בברכה אחת לפני' ולאחרי'[76].

ובזה מודגש חיבור ב' אופני העבודה מן הקצה אל הקצה עוד יותר מאשר בהמשך דימי הגאולה י"ב־י"ג תמוז (יום השבת ויום ראשון) — שכן, ימי הגאולה י"ב־י"ג תמוז הם סוכ"ס ב' ימים נפרדים, מ"ח שעות, ולא עוד, אלא ש(כאשר קבי־עותם היא ביום השבת ויום ראשון) צריך לעשות "הבדלה" ביניהם, כי אם, באופן של המשך בלבד: משא"כ בנוגע לפרשת השבוע — הרי ב' הפרשיות נעשים לפרשה אחת ממש. כלומר, מצד ימי השבוע, ימי עולם — לא יתכן חיבור, כי אם, באופן של המשך כו', ואילו חיבור ממש — הוא ע"י (פרשת השבוע) תורה.

ח. ויש להוסיף בביאור ענין ד"בלק" — בעומק יותר:

ובהקדמה — שלכאורה אינו מובן היתכן שיש פרשה בתורה הנקראת בשם

---

69) לקו"ת ריש פרשתנו (חוקת). ובארוכה — שם ר"פ בחוקותי.

70) ע"ד מנפשי' כרע (ירושלמי ברכות פ"ב סה"ד), להרגיל הגוף דכל ענייניו יהיו מעצמם (מנפשי') ע"פ שו"ע (כרע) — כדברי אדנ"ע הידועים (קונטרס "חנוך לנער" ס"ע 9 ואילך. סה"מ תשי"א ע' 246. לקו"ד ח"א קמב, סע"ב. סה"ש תש"ג ע' 4).

71) וע"ד הפירוש ב"(עשרה שיושבים ועוסקים) בתורה" בנוגע לסוג דמחבבי תורתינו וכו' — שכל מציאותם היא בתורה.

72) אוה"ת פרשתנו (בלק) ע' תתק.

73) ישעי' כד, א.

74) מצו"צ עה"פ.

75) נוסח תפלת ערבית — ע"פ לשון הכתוב ס"פ נצבים. האזינו לב, מז.

76) ראה בס' שנסמנו בלקו"ש חי"ח ע' 380.

„בלק", היפך הענין ד„שם[77] רשעים ירקב"?!

בשלמא בנוגע לקורח — הרי נוסף על העיקר שהי' מישראל (ובהם — בן יצהר וכו'), ובראי מזכי אבא[78], בני קורח וכו', יש לומר שעשה תשובה כו'. ובפרט ע"פ המבואר בפנימיות התורה[79] אודות גודל מעלתו של קורח כו'.

משא"כ בנוגע לבלק — מאומות העולם, ושונא ישראל „יותר מכל שונאים"[80].

ויש לומר הביאור בזה — ע"פ המובא בדרושי הצ"צ[81] מדברי השל"ה[82] ש„בלק ובלעם שניהם היו חכמים גדולים . . ובלק הי' יותר חכם, וידע שלשלת הגדול[83] יחס מלכות ישראל, שהוא מלכות בית דוד ומשיח, וידע כי זה העצום יבא ממנו כו'", שהרי דוד המלך, וכן משיח שהוא מבית דוד, יצא מרות המואבי', הנקראת „אמה של מלכות"[84], שיצתה מבלק מלך מואב[85].

ולהעיר גם מדברי הרמב"ם[86]: „אף בפרשת בלעם (שבפי' בלק) נאמר ושם נבא בשני המשיחים, במשיח הראשון שהוא דוד . . ובמשיח האחרון שעומד מבניו שמושיע את ישראל [באחרונה], ושם הוא אומר[87] אראנו ולא עתה — זה דוד, אשורנו ולא קרוב — זה מלך המשיח, דרך כוכב מיעקב — זה דוד, וקם שבט מישראל — זה מלך המשיח", ועד"ז בנוגע להמשך הפסוקים שבפרשה.

ונמצא, ש„בלק" מורה על הענין דאת־הפכא חשוכא לנהורא ומרירו למיתקא בתכלית העילוי[88], היינו, שמהפכים את ענינו של „בלק מלך מואב" שממנו תצא „מלכות בית דוד ומשיח".

ט. ומזה למדים הוראה נפלאה בעבודת ה':

כאשר יהודי עושה „חשבון־צדק" ממעמדו ומצבו, אשר, מחד גיסא, הרי הוא בנו של הקב"ה, כמ"ש[89] „בנים אתם לה' אלקיכם", ולא עוד, אלא שחביבותו אצל הקב"ה היא ע"ד ובדוגמת החביבות דבן יחיד שנולד להורים זקנים לעת זקנתם (כתורת הבעש"ט שנתפרסמה ע"י בעל השמחה והגאולה[90]), ולאידך גיסא, הרי ידע איניש בנפשי' שנכשל בענין בלתי־רצוי כו', ובכל אופן, הנהגתו אינה בהתאם לגודל מעלתו בתור בנו יחידו של מלך מלכי המלכים הקב"ה — אזי עלול לבוא למצב של נפילת הרוח כו', ולכאורה אינו יכול להיות במצב של שמחה[91].

הנה על זה באה ההוראה דפי' בלק — שאפילו בלק „ידע שלשלת הגדול כו' מלכות בית דוד ומשיח", ואם הדברים אמורים בנוגע לבלק, הרי ק"ו בן בנו של

---

77) משלי י, ז. וראה יומא לח, ב.

78) סנהדרין קד, א. וראה קונטרס „חנוך לנער" ע' 29 ואילך.

79) ראה לקו"ש שם ע' 187. וש"נ.

80) תנחומא פרשתנו (בלק) ב. במדב"ר פ"כ, ב (כגירסת הרד"ל).

81) אוה"ת שם ע' תתקב.

82) פרשתנו (בלק) שסג, ב ואילך.

83) וי"ל לכאורה שהוא ע"ד שמצינו בנוגע לקורח — „קורח שפיקח הי' מה ראה לשטות זו, עינו הטעתו, ראה שלשלת גדולה יוצאה ממנו כו'" (פרש"י קורח טז, ז — מתנחומא שם ה).

84) ב"ב צא, ב. הובא בפרש"י מ"א ב, יט.

85) סוטה מז, א. וראה לקו"ת פרשתנו (חוקת סו, ג) בפירוש הכתוב „אכלה ער מואב".

86) הל' מלכים רפי"א. — ולהעיר שבכמה דפוסים (וינציאה רפד. שי) נקראים הלכות אלו בשם הלכות מלכים ומלחמות ומלך המשיח".

87) פרשתנו (בלק) כד, יז.

88) ראה גם שיחת ש"פ חו"ב תשמ"ב.

89) ראה יד, א.

90) כש"ט הוספות סקל"ג. וש"נ.

91) ראה תניא רפ"א.

ק"ו בנוגע לכאו"א מישראל, שהוא בעצמו חלק משלשלת גדולה זו, הקשורה עם מלכות בית דוד ומשיח[92].

וענין זה מוסיף עידוד ונתינת־כח בכללות העבודה דהפצת התורה וה־יהדות — שגם כאשר פוגשים יהודי אשר „בשם ישראל יכונה", באופן של כינוי בלבד[93], מכיון שבגלוי ובחיצוניות הרי הוא בשפל המצב, עד למצב דבחינת „בלק" (כריתה כו'), יש לזכור שאין זה אלא ענין חיצוני בלבד, אשר, הכוונה בזה היא — להפכו לטוב, עד שגם בגילוי ובחיצוניות יבוא לבחינת החקיקה, „חוקת התורה"[94], בהתאם למציאותו האמיתית, הפנימית והעצמית — בחי' היחידה, ניצוץ של משיח, בחי' היחידה הכללית[95].

*

י. המורם[96] מכל האמור לעיל, אשר, מצד הנתינת־כח מי"ב תמוז (ובפרט) דשנה זו, יש להוסיף בכל הפעולות דהפצת התורה והיהדות, בשליחותו של כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו, בעל השמחה והגאולה, ביתר שאת וביתר עוז.

ובהתאם לכך, יש לעורר ולפרסם בכל המקומות כולם אודות ענין של מעשה בפועל — „המעשה הוא העיקר"[97]:

בכל מקום ומקום שבו נמצא שליח ושליח שלוחו כו' דכ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו, בעל השמחה והגאולה — מוטלת עליו שליחות קדושה, להקים בהקדם הכי אפשרי „בית חב"ד"[98].

כלומר, נוסף על כל הפעולות דהפצת התורה והיהדות שכבר נעשו ונעשים במקום זה, כולל ע"י הקמת מוסדות של תורה ויהדות, מוסדות חינוך, בתי־ספר וישיבות, וכן מוסדות של צדקה וחסד וכו' — יש להקים גם „בית חב"ד", בית שישמש מקום מרכזי לכל הפעילות דהפצת התורה והיהדות (כולל, במקום שהצורך בזה ושאפשרי זה — בית כפשוטו, שיוכל לשמש גם לצרכים דאכילה ושתי', עד לשינה, להבאים בצל קורתו), כפי שרואים במוחש שה־פעילות דהפצת התורה והיהדות במ־קומות שיש בהם „בית חב"ד" היא באופן שלא בערך לגבי המקומות שלעת־עתה אין בהם „בית חב"ד".

ויש לקשר גם ענין זה עם המאמר ד"ה עשרה שיושבים ועוסקים בתורה — שכן הקמת „בית חב"ד" מורה על ענין של התיישבות וקביעות, שהרי ענינו של „בית" הוא — דירת קבע, אשר, עי"ז נעשית הפעולה דהפצת התורה והיהדות באופן של התיישבות וקביעות, וכתוצאה מזה — מילוי הכוונה

92) להעיר ממאמר הבעש"ט שכל א' מישראל צריך לתקן ולהכין „חלק קומת משיח השייך לנשמתו" (מאור עינים ס"פ פינחס). ומרומז גם בפסוק „דרך כוכב מיעקב" שבפרשתנו (שם) — ע"פ פירוש הירושלמי (מעשר שני ספ"ד) ש„כוכב" קאי על כאו"א מישראל, וביחד עם זה, פסוק זה קאי על משיח (ראה ירושלמי תענית פ"ד ה"ה. רמב"ן עה"פ. רמב"ם שם — בס' היד, „הלכות הלכות") — מצד „חלק קומת משיח השייך לנשמתו".

93) ראה לקו"ש ח"ח ס"ע 329 ואילך. וש"נ.

94) ראה לקו"ת בחוקותי (מז, ב): כל א' מוכרח לבוא אל אמיתית שרשו ומקורו . . הנק' בחוקותי, כי לא ידח ממנו נדח, ממנו ממש, ממהותו ועצמותו ית' . . ובפרט בדרא דמלכא משיחא כו'.

95) סה"מ תרצ"ט ע' 207 — בשם הרמ"ז (לזח"ג רס, ב — מק"מ קצ, ב). ועוד.

96) [illegible]

97) אבות פ"א מי"ז. ולהעיר מלקו"ת פרשתנו (בלק סט, ג) בענין „אף עשיתיו", ש„אף" „מרבה את בחי' הרביעית, וריבוי זה נסמך לעשיתיו דוקא", שבזה מודגש גודל מעלת המעשה.

98) ראה גם שיחות נר ה' דחנוכה תשמ"ז (לקו"ש חכ"ה ע' 394. 400). עשרה בטבת תשמ"ז (שם ע' 473). [illegible]

דנתאווה הקב"ה להיות לו ית' דירה (בית, דירת קבע) בתחתונים.

ומובן, שכוונת הדברים היא גם בנוגע לכל המקומות שבהם ישנם כבר „בתי חב"ד" — שהרי תמיד יכולים (ובמילא — צריכים) להוסיף, להרחיב ולהגדיל וכהנה וכהנה, ולדוגמא: בית ועלי' על גביו, ועד"ז בשאר אופנים כיו"ב.

וכדי לקשר כל זה עם ההתוועדות דחג הגאולה, ובפרט התוועדות ש־מתקיימת בד' אמותיו של בעל השמחה והגאולה, גם ע"י דבר גשמי[99], נוסף על קבלת החלטות הטובות בעת ההת־וועדות — הנה לאחרי הבדלה, יוכל כאו"א שיחליט לעשות בהנ"ל לקחת ולקבל מה„משקה" דהתוועדות זו, על מנת שבבואו למקומו יערוך התוועדות מיוחדת — מתוך אהבת ישראל ואחדות ישראל, ו„גדולה לגימה שמקרבת"[100] — לעורר אודות הגברת הפעילות דהפצת התורה והיהדות במסגרת של „בתי חב"ד".

יא. ויה"ר שעצם קבלת ההחלטות בכל האמור לעיל ביום השבת (כאשר לא יכולים עדיין לעסוק בכל זה בפועל ממש כמו לאחרי צאת השבת) תפעל כבר את השכר המתאים לפעולות אלו[101], ועד ל„שכר מצוה מצוה"[102], כאמור, המצוה, הכוונה דנתאווה הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים.

ויש להוסיף, שענין זה שייך במיוחד ליום השבת לאחרי חצות — כידוע[103] שהזמן דיום השבת לאחרי חצות שייך במיוחד ליעקב, „נחלת יעקב אביך"[104], „לא כאברהם שכתוב בו הר . . ולא כיצחק שכתוב בו שדה . . אלא כיעקב שקראו בית"[105], כדאיתא במפרשים[106] דקאי על ביהמ"ק השלישי, בית קבוע ונצחי (דלא כהר ושדה, שהם בדוגמת בית ראשון ושני), שכן, „נחלת יעקב" היא „נחלה בלי מצרים . . כיעקב שכתוב בו[107] ופרצת ימה וקדמה וצפונה ונגבה"[108].

וביום השבת לאחרי חצות גופא — כאשר הקריאה דמנחת שבת היא בפ' פינחס, „פינחס הוא אליהו"[109], מבשר הגאולה[110].

וכן תהי' לנו — שזוכים תיכף ומיד לגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו, „בנערינו ובזקנינו גו' בבנינו ובבנותינו"[111], „קהל גדול ישובו הנה"[112], ובאופן ש„תחזינה עינינו בשובך לציון ברחמים".

ואז, יתבטלו גם הענינים הבלתי־רצויים דג' השבועות שמתחילים משב־עה עשר בתמוז, כ"א אדרבא, כפס"ד

---

99) ראה דרשות הר"ן דרוש ב'. רמב"ן לך לך יב, ו. ועוד.

100) ראה סנהדרין קג, סע"ב ואילך.

101) ראה תענית ח, ב. שו"ע או"ח הל' תענית סו"ס תקעא.

102) אבות פ"ד מ"ב. וראה תניא פל"ז. פל"ט. ובכ"מ.

103) זח"ב פח, ב. וראה סידור (עם דא"ח) סדר סעודת שבת קצט, ד ואילך.

104) ישע' נח, יד.

105) פסחים פח, א.

106) חדא"ג מהרש"א ועיון יעקב לפסחים שם. וראה לקו"ש חט"ו ע' 231 ואילך. וש"נ.

107) ויצא כח, יד.

108) שבת קיח, סע"א ואילך.

109) תיב"ע וארא ו, יח. זח"ב קצ, סע"א. יל"ש ר"פ פינחס. וראה פרדר"א פמ"ז.

110) פרש"י בחוקותי כו, מב. וראה תיב"ע ויל"ש שם. רמב"ם שם פי"ב ה"ב.

111) בא י, ט.

112) ירמי' לא, ז.

הרמב"ם[113] „כל הצומות האלו עתידים ליבטל לימות המשיח, ולא עוד, אלא שהם עתידים להיות ימים טובים וימי ששון ושמחה, שנאמר[114] כה אמר ה' צבאות צום הרביעי וצום החמישי וגו' יהי' לבית יהודה לששון ולשמחה ולמועדים טובים".

אשר, ההכנה לזה היא ע"י ההוספה בהפצת התורה והיהדות מתוך אהבת ישראל ואחדות ישראל, שיש לומר, שלכן מביא הרמב"ם גם את סיום הכתוב — „והאמת והשלום אהבו".

---

113) הל' תעניות בסופן וחותמן. וראה לקו"ש שם ע' 413 ואילך. וש"נ.

114) זכרי' ח, יט.

משיחת ש"פ מטו"מ, מבה"ח מנחם־אב ה'תשמ"ו

א. אַזוי ווי מ'שטייט איצטער אין דעם זמן פון „בין המצרים"[1], און אין דעם גופא — אין שבת קודש מברכים החודש מנחם־אב, איז איצט דער זמן המתאים אויף באַוואַרענען וועגן די ענינים השייכים לזמן זה ולחודש אב במיוחד (שמתברך משבת מברכים זה).

דער תוכן פון „בין המצרים" און פון (התחלת) חודש אב במיוחד איז — דער חורבן בית המקדש און גלות וואָס האָט זיך אַנגעהויבן בשבעה עשר בתמוז ווען „הובקעה העיר"[2] און איז נגמר געווואָרן בתשעה באב.

די סיבה לזה איז מפורש בנוסח התפלה[3] (שתוקן ע"י אנשי כנסת הגדולה[4]) — „מפני חטאינו גלינו מארצנו וכו'"[5], צוליב די חטאים פון אידן זיינען זיי געשיקט געווואָרן אין גלות, און באַ זיי איז געווואָרן אַ ירידה אין כל העניינים וכל עניני העבודה שלהם, הן בכללות עבודת בני ישראל, והן במצבו הפרטי של כאו"א מישראל בפרט — אַז אַנשטאָט דעם וואָס מ'זאָל זען און הערן אלקות בגלוי אין ביהמ"ק, און מקריב זיין קרבנות [כללות ענין העבודה] בעשי' בפועל, איז געווארן אַ מצב אַז „אותותינו לא ראינו גו'"[6], און מ'קען ניט מקריב זיין קרבנות בפועל וכו'.

דערפון איז מובן, אַז בכדי מבטל זיין דעם מסובב („גלינו מארצנו") דאַרף מען מבטל זיין די סיבה („מפני חטאינו"), דורך צוגעבן חיזוק במעשינו ועבודתינו, התורה והמצוות (היפך פון „חטאינו").

ווי דער נביא הגאולה זאָגט (בסיום ההפטורה האחרונה פון די שבתות אין בין המצרים, שבת חזון) „ציון במשפט תפדה ושביה בצדקה"[7], ווי דער אַלטער רבי איז מבאר[8] אַז „במשפט" גייט אויף „הלכתא"[9], לימוד התורה, און צדקה איז „כללות המצות[10] שנקראו צדקה"[11].

ובפרטיות יותר — די שלשה עמודים שעליהם העולם עומד[12], תורה עבודה וגמילות חסדים[13], וועלכע זיינען כולל כל התורה והמצוות[14].

---

1) דעקא מי"ז תמוז עד ט"ב (איכ"ר עה"פ א, ג).

2) משנה תענית כו, סע"א ואילך. גמרא שם כח, ב ואילך.

3) מוסף דיו"ט.

4) רמב"ם הל' תפלה פ"א ה"ד ואילך. ועוד.

5) ומוכח שכן הוא גם בנוגע לתושבי ארץ ישראל (שהרי הם אומרים התפלה „מפני חטאינו גלינו מארצנו"), אף שלאחרי החורבן נשארו כו"כ מבנ"י בארץ ישראל —

כי ע"י החורבן הי' גלות וירידה בכל העולם (ובכל סדר השתלשלות) כולל — דארץ ישראל, ובערך לדרגת א"י בזמן הבית המצב של א"י בזמן הגלות הוא מצב של „גלינו", ועד שכמה מצות התלויות בארץ בטלו אז.

6) תהלים עד, ט.

7) ישעי' א, כז.

8) ד"ה ציון במשפט תפדה — לקו"ת דברים א, סע"ב ואילך. אוה"ת שם ע' לג. ע' לו ואילך. כרך ו' ע' ב'קעט.

9) תרגום אונקלוס וישב מ, יג.

10) דשקולה צדקה כנגד כל המצות — ב"ב ט, א. ירושלמי פאה פ"א ה"א. תניא שבהערה הבאה.

11) לקו"ת שם, ד בענין ושביו בצדקה. וראה בארוכה תניא פל"ז.

12) אבות פ"א מ"ב.

13) ראה ברכות ח, א: כל העוסק בתורה ובגמ"ח ומתפלל עם הצבור כו' כאילו פדאני לי ולבני מבין אוה"ע. וראה לקו"ש חכ"ב ע' 183.

14) ומה שבפסוק הנ"ל נאמר רק „במשפט"

ובהדגשה — אַז דער חיזוק והוספה בתומ"צ („משפט" און „צדקה") דאַרף זיין בעש"ע בפועל — ווייל עיקר ירידת הגלות איז בנוגע צו עש"ע בפועל בעוה"ז הגשמי, אַז מ'קען ניט מקריב זיין קרבנות גשמיים בעש"ע בפועל וכיו"ב, משא"כ בעבודה רוחנית האָט מען דעם ענין אויך איצטער ע"י „ונשלמה פרים שפתינו"[15].

און דורך דעם חיזוק והוספה אין תומ"צ („משפט" און „צדקה") איז מען מבטל דעם „מפני חטאינו" וואָס האָט געבראַכט „גלינו מארצנו", און עס ווערט „ציון במשפט תפדה ושביה בצדקה".

ואדרבה:

די כוונה פון ירידת הגלות איז — צורך עלי', ביז אַן עלי' שלא בערך לגבי דער דרגא וואו מ'האָט געהאַלטן קודם הירידה. וואָס דאָס ווערט אויפגעטאָן דורך דעם וואָס דער גלות רופט אַרויס אַ הוספה אין עבודת האדם בתומ"צ (מער ווי ס'איז געווען קודם הירידה), ברענגט עס אַן עלי' שלא בערך יותר, די גאולה האמיתית והשלימה, אַ גאולה שאין אחרי' גלות[16] (ניט ווי ס'איז געווען בזמן בית ראשון ושני), ותכלית השלימות בכל הענינים — ושם נעשה לפניך כמצות רצונך[17], און שלימות בכל העולם כולו.

און נוסף וואָס די ימים פון „בין המצרים" ווערן בטל, ווערט יהפכו ימים אלה[18] „לששון ולשמחה ולמועדים טובים"[19].

ב. דער ענין הנ"ל שטייט בגלוי (בעיקר) אין אַ שבת פון בין המצרים[20]:

די דיני אבלות פון בין המצרים זיינען ניטאָ ביום השבת[21] (ווייל אין „עצב עמה"[22] און אדרבה, מצוה לענגו וכו'[23]). במילא איז מובן אַז דעמאָלט שטייט בגלוי נאָר דער צד הטוב והעלי' אין די בין המצרים, דער עלי' וחיזוק בתומ"צ וואָס בין המצרים דאַרף אַרויסרופן.

כמודגש נאָכמער ע"פ פנימיות הענינים — ווי דער צ"צ איז מבאר[24], אַז די שבתות פון בין המצרים זיינען בבחי' „מקדים[25] רפואה למכה"[26], זיי זיינען אַ הקדמת הרפואה צו היילן די „מכה" פון חורבן וגלות (בין המצרים), וואָס הקדמת רפואה למכה באַווייזט אַז באמיתית הענין איז לכתחילה קיין מכה ניט געווען[27], וואָרום די שבתות[28]

ו„בצדקה" — נתבאר בד"ה ציון במשפט תשל"ה ס"ט (סה"מ מלוקט ח"א ע' קנח).

15) הושע יד, ג. ואמחזי"ל תפלות במקום קרבנות תקנום (ברכות כו, א"ב. זח"ג כח, ב (ברע"מ)).

16) ראה מכילתא בשלח טו, א. הובא בתוד"ה ה"ג ונאמר — פסחים קטז, ב.

17) ראה תו"ח ויחי צה, א ואילך. ועוד.

18) ע"פ ירמי' לא, יב.

19) זכרי' ח, יט. רמב"ם סוף הל' תעניות.

20) בהבא לקמן — ראה לקו"ש ח"ד ע' 1090 ואילך.

21) שו"ע או"ח סתקנ"ב ס"י ובמג"א שם. וראה אנציקלופדי' תלמודית (כרך ג) ע' קכ ובהנסמן שם. לקו"ש שם ע' 1091.

22) משלי י, כב. ירושלמי ברכות פ"ב סוף ה"ז. הובא בתוד"ה מאן דאמר — מו"ק כג, ב.

23) ראה טור ושו"ע ודאדה"ז או"ח סרמ"ב ובנ"כ. וש"נ.

24) ברשימות על מגילת איכה — אוה"ת נ"ך (כרך ב) ע' א'צז.

25) ראה מגילה יג, ב.

26) ראה איכ"ר א, כג: הקדים ישע' ורפאן.

27) ראה גם אוה"ת בשלח ע' תקפד ואילך. נ"ך (כרך א) ע' שס. שה"ש (כרך ג) ע' תתקכב. ועוד.

28) ובפרט שכל שבת הוא מעין יום שכולו שבת ומנוחה לחיי העולמים (תמיד בסופה) — ראה המשך תרס"ו ע' תקמב. המשך תער"ב ח"ב ע' א'קכז. ועוד.

(הקדמת רפואה למכה) זיינען מגלה די פנימיות הענין פון גלות, אז ער איז נאר אַ הכנה והכשר צו אַן עלי' נעלית יותר, די גאולה[29]. ד. ה. אַז די שבתות שבבין המצרים זיינען ניט בלויז העכער פאר חורבן וגלות (און דערפאר איז דיני אבלות ניטאַ דאמאלס[30]), ווי דאס איז ע"פ נגלה, נאר נאכמער — די שבתות קומען און ווערן נמשך אין בין המצרים, אויף זיי מהפך זיין ומגלה זיין פנימיות הכוונה שלהם — יהפכו ימים אלה לששון ולשמחה כו'.

ג. אין דעם קומט צו נאכמער הדגשה בקביעות שנה זו — וועז שבת מברכים מנחם־אב איז בשבת פ' מטות מסעי[31]:

אין די נעמען פון ביידע פרשיות (וואס גיט אַרויס דער תוכן פנימי פון כל הפרשה[32]), פ' מטות און פ' מסעי, איז מרומז די ירידה אין גלות און (די כוונה בירידה זו —) דער חיזוק והוספה בע־בודת האדם און די עלי' וגאולה הבאה ע"י[33]:

אידן (אלס שבטים) ווערן באצייכנט מיט צוויי תוארים — „שבטים" און „מטות"[34]. דער חילוק ביניהם איז פאר־שטאנדיק לויט זייער באדייט אין משל: „שבט" איז בכלל אַ צווייג וועלכער איז נאך וויך, ווייל דאס האט נאך אין זיך די יניקה פון דעם אילן (און לפעמים איז ער טאקע נאך מחובר צום אילן), דערי־בער איז דער ענף וויך; משא"כ „מטה" איז אַ שטעקן וואס איז שוין האלט און שטארק[35], דאס איז אַן ענף וואס איז אפגעשניטן געווארן און געווארן טרו־קען און האט מערניט די לחלוחית פון דער יניקה פון דעם אילן.

עד"ז איז דער חילוק צווישן די צוויי תוארים באַ אידן: סיי „שבטים" און סיי „מטות" דייטן אַן אז נשמות ישראל שטאמען פון אַ שרש ואילן, פון אלקות, „אילנא דלעילא"[36]. נאר דער תואר „שב־טים" ווייזט אויף דער נשמה ווי זי איז מחובר מיט אלקות בגלוי, בשעת התפלה וכיו"ב, ווי זי שטייט אין אַ דביקות צו „אילנא דלעילא". ובכללות — ווי די נשמה געפינט זיך למעלה, ובפרטיות — ווי אידן זיינען בזמן שביהמ"ק הי' קיים, וועז זיי שטייען אין דביקות לאלקות.

משא"כ „מטות" איז מתאר די אידן ווי זיי זיינען שלוחים (לחוץ אוז) בחוץ פון מלך"ס פאלאץ. ובכללות — ווי די נשמה קומט אראפ למטה אין גוף ונה"ב. וב־פרטיות — די ירידה אין גלות, וועז עס

---

29) ועד שי"ל שהירידה עצמה היא חלק מהעלי' והגאולה — ראה לקו"ש חי"ח ע' 394 ואילך. וש"נ.

30) וזה דדברים שבצנעא נוהג — ה"ז כמחז"ל כדאי הוא ביתו של אלקינו שיאבדו עליו כו' (ירושלמי ביצה פ"ב ה"ב).

31) ראה של"ה חלק תושב"כ ר"פ וישב: המועדים של כל השנה . . בכולן יש שייכות לאותן הפרשיות שחלות בהן. וראה שם ריש פרשתנו (שסו, א): פרשיות שלשה אלה מטות ומסעי ודברים הם תמיד בשבתות שבין המצרים ע"כ בדיבור א' כו', כמבואר שם (ע"ב ואילך) השייכות ביניהם.

32) ראה שעהיוה"א פ"א. או"ת להה"מ בראשית ד, סע"ב ואילך. לקו"א להה"מ סרמ"ד.

33) בהבא לקמן — ראה לקו"ש חי"ח ע' 378 ואילך.

34) בהבא לקמן — ראה מאמרי אדה"ז תקס"ב (כרך א) ע' רלז ואילך. (כרך ב) ע' תק ואילך. ועם הגהות — אוה"ת פרשתנו (מטות) כרך ד' ע' א'רצד ואילך. כרך ו' ע' א'תתקמט ואילך. אוה"ת בשלח ס"ע תטו ואילך. המשך תער"ב ח"א ס"ע שכב ואילך. ד"ה וידבר גו' מטות תרע"ו (סה"מ תרע"ו ע' קלא ואילך).

35) עד שאפשר להיות מקל חובלים (ראה זכרי' יא, ז. וראה לקו"ש חי"ד ע' 1326).

36) מאמרי אדה"ז שם כרך א' ע' רלח. אוה"ת פרשתנו שם כרך ד' ע' א'רצה.

זעט זיך ניט אַן בגלוי דער העדר המצי־ אות פֿאַר זיך פון אידן לגבי אלקות, וואָס דורך דער יריד‌ה ווערט זי נתגשם און ווערט שלא בערך הרוחניות פון „אילנא דלעילא".

אַזוי אויך „מסעי" איז מרמז (בכללות) אויף דער מסע הנשמה מלמעלה למטה אין עוה"ז[37] (וואו זי ווערט ווי אַ „מטה") וועלכע איז נאָר צוליב און בריינגט גלייך דעם מסע מלמטה למעלה[38]. וב־ פרטיות — איז „מסעי" מרמז אויף די יריד‌ה אין גלות, כידוע[39] אַז די מ"ב מסעות אין מדבר זיינען אויך מרמז אויף דעם „מדבר העמים"[40] במשך זמן הגלות,

כמובן בפשטות — אַז זייענדיק אין גלות זיינען אידן „ניט אין דער היים"[41], נאָר אין אַ נסיעה אַוועק פון זייער אמת'ן

ארט[42], וואָס וועט זיך ענדיקן ווען מ'וועט צוקומען צו „ירדן יריחו", בחי' ריח, גילוי המשיח, „מורח ודאין"[43], ווען עס וועט אינגאַנצן בטל ווערן דער „מדבר העמים", און מ'וועט זיין אין „ארץ טובה ורחבה"[44].

קומט אויס, אַז סיי אין פ' מטות און סיי אין פ' מסעי, איז מרומז די יריד‌ה אין גלות — דער תוכן פון בין המצרים (ווען מ'לייענט די פרשיות בתורה), און ווי דער צ"צ איז מבאר[45], אַז „ג' שבו־ עות בין המצרים בזמן כמו מדבר במקום . . ובכל שבת ז' שבתות[46] נמצא ו' פעמים ז' עי"ז מכניעים המדבר מ"ב כו'", די מ"ב מסעות אין מדבר.

די כוונה פון דער יריד‌ה אין גלות („מטות" און „מסעי") איז אַבער, אַז דורך דעם זאָלן צוקומען צו אַ העכערע עלי', העכער פון דעם ארט שממנו ירד, דורך דעם וואָס דער גלות רופט ארויס אַ חיזוק ועלי' אין עבודת האדם בתומ"צ (כנ"ל):

די כוונה פון „מטות" לגריעותא, די יריד‌ה אין גלות (וואו מ'זעט ניט בגלוי דעם קשר פון אידן מיט זייער מקור, אלקות), איז בכדי ארויסרופן „מטות" למעליותא, אַ חיזוק ותוקף חדש בע־ בודת האדם[47], בדוגמא ווי אַ „מטה"

37) ראה גם לקו"ש חי"ח ס"ע 383. 393 ואילך ובהערה 40.

38) וכמש"נ: אלה מסעי גו' מוצאיהם למסעיהם גו' (ואח"כ) מסעיהם למוצאיהם (לקו"ת פרשתנו צב, א. צד, רע"א. צו, א).

בלקו"ת שם איתא ש„מוצאיהם למסעיהם" (מסעי מלמעלמ"ט) קאי על הנתינת כח מלמעלה לעבודת הנשמה למטה (ולא על יריד‌ת הנשמה בגוף). אבל מובן שלפני המסעי (עבודת הנשמה) מלמטלמ"ע צ"ל (מסעי מלמעלמ"ט) יריד‌ת הנשמה בגוף, וענין זה הוא בכל יום — נת' בלקו"ש חי"ח שם.

39) ראה לקו"ת פרשתנו ד"ה אלה מסעי וביאורם. אוה"ת וכו' ע"ה. ד"ה אלה מסעי שנאמר בההתוועדות.

40) יחזקאל כ, לה. וראה בחיי, אוה"ח ועוד ריש פרשתנו (מסעי). לקו"ת ר"פ נשא. ובכ"מ.

41) ע"ד פתגם הרב המגיד — לקו"ד ח"ב ריד, א. וראה אוה"ת וישלח רכט; ב (ועד"ז שם וישב רסז, א) מכד הקמח ערך גר: וכשם שהגולה מעירו לעיר אחרת יקרא גר כן מצינו שהצדיקים נקראים גרים, לפי שאין מחשבין העוה"ז לכלום ואין דירתן אלא עראי.

42) כמאחז"ל (ברכות ג, ס"א) אוי להם לבנים שגלו מעל שולחן אביהם.

43) סנהדרין צג, ב.

44) שמות ג, ח.

45) ברשימות על מגילת איכה שם.

46) ואולי צ"ל (כבלקו"ת בהר מב, א) הלשון לערך: „ב' שבתות" אשר בכאו"א מג', שהם ו' שבתות, ו„ז" ימי השבוע, שבכל ימי השבוע מאיר מב' שבתות שבכל שבת — מ"כ.

47) ראה דרושים שבהערה 34. וראה לקו"ש חט"ו ע' 434. וש"נ.

וואס איז האָרט און שטאַרק און פֿאַר־טראָגט ניט קיינע שינויים, ובעבודה — תוקף בכל ענייני התורה ומצוותי', בלי שום פשרות, און מ'וועט ניט נתפעל פון אַלע העלמות והסתרים ומניעות ועיכובים שבזמן הגלות. וואס לולא הגלות וואָלט דער תוקף ניט נתגלה גע־וואָרן[48].

ביז אַז דער „מטות" ברענגט צו „מטה עוזך"[49], מלך המשיח[50], בגאולה העתי־דה[51].

---

48) **בדוגמת החידוש והעילוי של חומרות וסייגים וגזירות חכמים על מצוות מה"ת, שרובם ככולם באו לאחרי החורבן, שע"י יריד‍ת הגלות ניתוסף בתורה וחומרות וגזירות (תוקף בעבודה — „מטות"), מפני אהבת הקב"ה לישראל (כמשל האדם שמחמת אהבתו על בנו מדקדק עמו יותר להוסיף עליו שמירה מעולה בסייגים וגדרים כו') — לקו"ת פרשתנו (מטות) פה, א. ועוד.**

•) ע"פ המבואר שם, שבדורות הראשונים הי' „סגי' בדאורייתא" ולא הוצרכו „לגדרים וחומרות החכמים ודרכי מוסר שבאגדות **ופרקי אבות**" כי היו שלמים בעבודתם, ואילו בדורות שלאח"ז נתמעטו הלבבות וגברו העלמות והסתרים על עבודת ה' „וכ"כ גברו עלינו עד אשר לא נוכל לעבוד ה' באהבה בלתי שנתעורר מזה אהבה רבה ע"י דקדוקי סופרים כו' הן בבחי' סור מרע בכל החומרות שבגמרא ופוסקים והן בבחי' ועשה טוב בדברי מוסר שבאגדות **ומילי דאבות** עין טובה שיראה את חבירו בטוב עין כו'" — יש לבאר דבר תמוה ברישׁ מס' אבות (שמתחילים ללמוד (עוה"פ) בשבת זה ע"פ ה"יש נוהגין" ללמוד פרק"א גם בשבתות הקיץ — סידור אדה"ז לפני פרק"א), שלא הובא כלל מאמר ב„מילי דחסידותא" מכל הדורות עד מאמרי כנה"ג ושמעון הצדיק משירי כנסת הגדולה,

כי רק בדור ההוא התחיל הצורך ל„מילי דחסידותא".

ואף שגם בדורו של משה (ובדורות שלאח"ז) היו רשעים, וגם דורות שרובם היו רשעים כמפורש בקרא — י"ל ע"פ מ"ש בתו"א (מקץ מא, א) „שבדורות הראשונים היו נשמות עליונות כו' ומצד נשמתם בעצמם היו יכולים לשלוט על הרע שבנפשם **ומיד** כשיתבונן כו' יגיע אליו היראה כו' רק רשע גמור שמגביר הרע שבנפשו בשאט נפש",

ו„רשע גמור" כזה שאין הגילוי אלקות שבזמן ההוא פועל בו, לא יועיל לו ה„מילי דחסידותא",

ולאידך — צדיק גמור אינו זקוק ל„מילי דחסידותא" כנ"ל. משא"כ ב„דורות האחרונים דור אחר דור אין בהם רשעים כ"כ ולא צדיקים כ"כ טובים כו' אין כח בנשמתם עצמם לשלוט על הרע כו'", לכן זקוקים ומועילים „מילי דחסידותא".

•) וצ"ע במ"ש שם שתרי טעמי הם נצח והוד „נוטי' אל **הימין**" — שהרי בציור הטעמים שלפנינו תרי טעמי הם ב' קוים נוטים אל **השמאל** (לא כגרשיים שנוטים אל הימין). ואינו טעות הדפוס, כי זהו תוכן ביאור הפרדס בתרי טעמי (נטיית נו"ה אל הימין), כמבואר שם ע"פ הזהר (שם) ש„ויבא לו יין וישת" (בתרי טעמי) הו"ע דארמי מיא בההוא יין, „להטות הגבורה לצד הרחמים" (אבל להעיר שבכ"מ (הגהות מהרח"ו, לקוטי לוי"צ הנ"ל, תו"א וישלח כה, סע"ב) הדיוק בדברי הזהר (שארמי מיא בההוא יין) הוא לא (כ"כ) על הטיית הגבורה לימין (כמו שהוא בגרשיים — לקו"ת נשא כה, ג), כ"א על התכללות ב' דרגות). ועפ"ז צ"ע לאידך גיסא (לפי פירוש הפרדס) מדוע תרי טעמי (ב„ויבא לו יין וישת") נוטים אל השמאל (ולא אל הימין). משא"כ ב„אשר לא צוה" ו„ויקרא לה נובח" יש לומר, ששם מדובר ע"ד גבורות שאינם ממותקות עדיין (לקוטי לוי"צ שם — ע' רעז). לכן נוטים אל השמאל (אבל ראה לקמן בשוה"ג הג').

••) ראה אגרת הטעמים (שנדפס בס' שפע טל) ביאור בטעמי המקרא בקשר עם ענין הגלות (השכינה) והגאולה. ועיין שם ש„מרכא" הוא אותיות „מארך" המורה על אריכות הגלות, ומרכא טפחא מורה על המשכת השפע מבחי' ימין, וימיני טפחה כו' (ישע' מח, יג), עי"ש. ועוד פירוש שם: „ישראל צועקים ומתאוננים ומתלוננים קובלים בגלות למרכ"א טפח"א מלשון עוללי טפחים אשר טפחתי

49) תהלים קי, ב.

50) ב"ר פפ"ה, ט. דרושים שבהערה 34.

51) ויש לקשר זה (הלימוד ד„מטות") עם הטעם דמרכא כפולה (ראה זח"ג קפט, א. תקו"ז תכ"א (מז, ב. נה, א). פרדס שער הטעמים פ"ד. מאו"א ת, מט. לקוטי לוי"צ ליוח"ג ע' רסח, רעז. ועוד) שבסוף מטות (דנעוץ סופן בתחלתן כו'):

יריד‍ת הגלות•• מצריך עבודה באופן של כפליים לתוש' (שמו"ר רפמ"ז. וראה אגה"ת פ"ט), ובאופן

אזוי אויך די כוונה פון דעם „מסעי״ אין „מדבר העמים״, פון גלות, איז בכדי אז דורך דעם זאל א איד צוקומען צו „מסעי״ למעליותא, א נסיעה ועלי׳ צו א דרגא נעלית יותר ביז דער עלי׳ בגאולה העתידה, דורך דעם וואס בא דעם אידן ווערט „ילכו מחיל אל חיל״[52] בעבודת האדם (אין זמן הגלות), כולל לפעמים — אז ער פארט אוועק ממקומו הגשמי (בזמן הגלות גופא) און קומט אין אן אנ־דער ארט בכדי לערנען תורה[53] וכיו״ב (וואס ער וואלט ניט געקענט לערנען במקומו)[54]. וואס לולא הנסיעה ממקומו וואלט ער געבליבן במקומו ובדרגתו און וואלט ניט צוגעקומען צו דעם מקום ודרגא נעלה יותר.

ווי די כללות הכוונה פון דעם חורבן וגלות (וואס שטייט בהדגשה אין „בין המצרים״), בכדי אז דורך דעם זאלן צו־קומען צו אן עלי׳ נעלה יותר, עי״ז וואס אידן וועלן מוסיף זיין בתומ״צ (היפך פון „מפני חטאינו״), „ציון במשפט תפדה ושבי׳ בצדקה״.

און דאס שטייט בגלוי אין די שבתות של בין המצרים — ווי דער צ״צ איז מבאר (כנ״ל), אז דורך מ״ב בהשבתות של בין המצרים איז מען מכניע און מתקן די מ״ב מסעות („מסעי״) אין מדבר העמים פון גלות.

ד. און דערצו האט מען דעם לימוד (בשנה זו) פון דעם חיבור פון פ׳ מטות און מסעי, אזוי אז זיי ווערן איין פרשה[55], אז יעדערע פון די ביידע

של תענוג (הוספה על עבודה הרגילה), שזהו״ע הטעמים (כולל — מרכא) כידוע (לקו״ת שה״ש א, ג. וש״נ. ס׳ הליקוטים דא״ח הצ״צ ערך טעמים, טנת״א. וש״נ. ובכ״מ. טעמים בכתר — פרדס שם פ״ה. ע״ח שער טנת״א פ״ד. מאו״א ט, יח. ס׳ הליקוטים שם), ובזה גופא — מרכא כפולה, תרי טעמי, תענוג בכפליים.

ועי״ז מביאים (נחמה בכפליים (איכ״ר ספ״א), ועד לשלימות הנחמה —) הגאולה שקשורה עם ענין הכפל (פדר״א פמ״ח. יל״ש ר״פ לך. נת׳ ברד״ה לך תרכ״ז. תר״ל. סד״ה נחמו עת״ר. ובכ״מ), ועם ענין התענוג — (שלימות העבודה) כמצות רצוניך, גילוי פנימיות עתיק (פע״ח שער הק״ש רפט״ו. לקו״ת שה״ש ג, ד״ע. נא, ג ואילך), ואז יתגלו טעמי תורה (אוה״ת וארא ע׳ ב׳תקנד. ס׳ הליקוטים שם ס״ח). ומעין זה צ״ל גם עתה (בערב שבת הגאולה) — טועמי׳ חיים זכו (ראה לקו״ש חט״ו ע׳ 282. ח״כ ע׳ 173. וש״נ) מעניני תענוג דלעתיד.

וע״פ המבואר בלקוטי לוי״צ שם שהג׳ מקומות בתורה (תולדות כו, כה. שמיני י, א. סוף פ׳ מטות) שהטעם הוא מרכא כפולה — „לו״, „לא״, „לה״ — הם כנגד מלכות (ה׳) ז״א (ו׳) ובינה (א׳), יש לומר שהם כנגד ג׳ בחי׳ תשובה (כפליים לתושי׳)••• במל׳ ז״א ובינה (לקו״ת בלק עג, א ואילך), מחדו״מ, מדות ומוחין.

ורביתי (איכה ב, כ. כב)״, „ולשון מרכא הוא מלשון ריכא ובר ריכא (ב״ב ד, א) כי כל (שבת סז, א) ישראל בני מלכים הם״ (פירוש „שפע״ שם). ועפ״ז יובן גם הפירוש ב„מרכא כפולה״ (שטעם זה לא נתבאר באגרת הטעמים שם), „מרכא״ באופן דכפליים. ועפ״ז יש לקשר זה עם המבואר בפנים ההערה בענין מרכא כפולה.

•••) וראה שיחת ש״פ מטו״מ תשל״ז ביאור השייכות דג׳ מקומות אלו עם ענין הכפל (מרכא כפולה) — עבודת התשובה שהוא באופן דכפליים לתושי׳, גבורות ממותקות. וזהו גם הכנה להמתקת הגבורות (דגלות) בהגאולה (העתידה), חסד (ותענוג) הכי נעלה, באופן של כפליים לתושי׳. וראה פי׳ הרד״ל לפדר״א שם שכפל האותיות (מנצפ״ך) רומזים על סוד הגאולה כי הם כנגד ה׳ גבורות ממותקות.

---

52) תהלים פד, ח. וראה ברכות ומו״ק בסופן. שו״ע אדה״ז או״ח סקנ״ה ס״א. וש״נ.

53) וכמחז״ל הוי גולה למקום תורה (אבות פ״ד מי״ד).

54) כאן היתה שיחה בקשר לקבוצת אורחים שהגיעו לכאן לשבת זה להיות נוכחים בעת התוועדות זו. המו״ל.

55) ראה תשובות מהר״ם מינץ סי׳ פה בפ׳ מחוברות: הוי כמו חד סידרא לאותו שבת. ולהעיר ממנהג ישראל (שתורה הוא) דקורין לב׳ סדרות

הוראות הנ"ל פון „מטות" און „מסעי" פועל'ט אין דער צווייטער[56]:

אע"פ וואס מ'טוט די עבודה אין זמן הגלות באופן פון „מטות", בחוזק ותוקף בלי שינויים (וואס גלות וויל מאכן), טאר ער ניט בלייבן שטיין אויף דעם זעלבן ארט ודרגא, נאר די עבודה פון „מטות" גופא דארף זיין באופן פון „מסעי" — „ילכו מחיל אל חיל" בכל עניני התומ"צ, לימוד התורה באופן פון „יגדיל תורה ויאדיר"[57], און עבודת המצוות בהידור באופן פון „מעלין בקודש"[58].

אזוי אויך לאידך גיסא: די עבודה פון „מסעי" ממקומו קען ברענגען א חלי־שות ושינוי בעבודתו, ווארום ער איז „אוועק" ממקומו (עבודתו) הרגיל וואו ער איז שוין רגיל, ער האט אלע ענינים בתכלית ההידור: האט מען די הוראה אז „מסעי" איז מחובר מיט „מטות" — אז די עבודה פון „מסעי" גופא דארף זיין מיטן גאנצן תוקף פון „מטות", אויך וועז ער געפינט זיך אין דער נסיעה „בגלות" (שלא במקומו) שטייט ער מיט דעם זעלבן תוקף ווי ער איז במקומו, ער איז אויף גארניט מוותר.

ה. און דאס שפיגלט זיך אפ בהוראה מוכרחת אויך בעבודה פרטית, אז אפילו וועז ער פארט אוועק ממקומו הגשמי, זומער אין קאנטרי (בלשון המדינה), אדער וועז ער איז אן אורח ביי א צווייטן, קען ער מיינען אז ער קען דעמולט מוותר זיין אויף הידורים) וואס ער האט בביתו ובמקומו, ווי בעניני כשרות, לדוגמא, קען ער דאך ניט באליידיקן דעם מכניס אורח, דורך עסן נאר די פיש און ניט די פלייש (לדוגמא).

האט מען די הוראה אויף א גאנץ יאר וועלכע „שטייט" אין דעם חיבור פ' מסעי און פ' מטות, אז תורה זאגט אן אז אפילו וועז מ'האלט אין „מסעי", דארף זיין דער תוקף פון „מטות", ניט מוותר זיין אויף קיין ענין.

כמובן — בדרכי התורה, שדרכי' דרכי נועם וכל נתיבותי' שלום*[58]. און בשעת ער דערציילט דעם מכניס אורח, אז ס'איז ניט זיין עקשנות וואס לאזט אים ניט עסן די פלייש, נאר אזוי זאגט אן תורה, און ער דערציילט עס אים בדרכי נועם ושלום, וועט ער אים ניט באליידיקן, ואדרבה — ער וועט אים נאך דאנקען פאר דעם וואס ער האט אים מעורר געווען אויף א הידור אדער אן ענין אין כשרות וועגן וועלכן ער (דער מכניס אורח) האט פריער ניט גע־וואוסט.

וא"ו. המורם מהאמור לעיל: אין „בין המצרים", ובפרט אין א שבת פון „בין המצרים", און שבת מברכים החודש מנחם־אב, און שבת פ' מטות מסעי — שטייט בהדגשה די עלי' וואס דארף ארויסקומען פון ירידת הגלות, ע"י הוספה וחיזוק ותוקף אין תומ"צ, „משפט" און „צדקה", וואס איז מחליש ומבטל דעם „מפני חטאינו" ובמילא — דעם „גלינו מארצנו" און ברענגט „ציון במשפט תפדה ושבי' בצדקה".

ובנוגע לפועל:

אין די טעג פון „בין המצרים" דארף יעדער איד מוסיף זיין בחיזוק התורה

מחוברות „פרשת..." ולא „פרשיות...". וראה לקו"ש חי"ח שם ע' 380. וש"נ.

56) ראה גם לקו"ש שם ע' 385 ואילך.

57) ישעי' מב, כא. חולין סו, ב.

58) ברכות כח, א. וש"נ.

*58) משלי ג, יז.

ומצוותי׳ בכלל, אין לימוד התורה („משפט״), ובמיוחד — חלק ההלכות שבתורה, און אין „צדקה״, כללות כל המצוות, אָ הוספה בקיום המצוות בהידור, ובמיוחד[59] — אין מצות צדקה כפשוטה. און אויך כמובן אָ הוספה אין דעם דריטן עמוד — עבודת התפלה. וכמדובר כמ״פ בשנים האחרונות[60].

כולל ובמיוחד — אָ הוספה אין די מצוות ועניגים וועלכע זיינען במיוחד פאַרבונדן מיט ביטול (סיבת) החורבן והגלות (נוסף אויף כללות „משפט״ און „צדקה״), כדלקמן.

ז. דאָס הייסט:

א) יעדערער זאָל מוסיף (און זיך מחזק) זיין אין זיינע שיעורים בלימוד התורה (ובמיוחד — בחלק ההלכות שבתורה), נגלה דתורה ופנימיות התורה, הן בכמות הזמן, והן באיכות הלימוד.

סיי אין די שיעורי תורה הכלליים השוים לכל נפש

[כולל — שיעורי חת״ת (חומש, תהלים ותניא), וועלכע כ״ק מו״ח אדמו״ר, נשיא דורנו האָט קובע געווען אלס שיעורים השוים לכל נפש, פאַר יעדער איד בדורנו (וואַרום נשיא דורנו איז דער נשיא פון כל אנשי הדור): דער שיעור בכל יום: אין חומש (כפי שנחלק לכל יום). דער שיעור אין תהלים (כפי שנחלק לחודש). און דער שיעור אין ספר התניא (כפי שנחלק לשנה).

ושלא כדעת הטועים, אָז די שיעורים זיינען (נאָר) אלס אָ חלק פון מצות תלמוד תורה, וואָס דעמולט יש מקום לומר אָז דער שיעור בספר התניא (וואָס איז אָ חלק פון תושבע״פ) איז מען ניט מקיים סיידן מ׳האָט אין דעם הבנה והשגה כדרוש (וואָס איז אָ הכרח בלימוד תושבע״פ[61]), נאָר[62] בעיקר זיי־נען די שיעורי חת״ת נוגע לחיי נפשן[63] [און דער שיעור אין תניא, פנימיות התורה — חיי פנימיות נפשו, כידוע אָז סתים דישראל איז פאַרבונדן מיט סתים דאורייתא[64]], און אַזוי ווי דעם שיעור חומש און שיעור תהלים (תורה שב־כתב) איז מען מקיים אויך וועו לא ידע מאי קאמר, יש לומר אָז אַזוי איז אויך בנוגע צו דעם שיעור תניא[65].

און אויך, כיון שנתקבל ונתפשט לאח־רונה, שיעור בספר הרמב״ם, בא׳ מהג׳ אופנים: ג׳ פרקים ליום, אָדער ספר המצוות, אָדער פרק א׳ ליום];

און, כמובן, שיעורים הפרטיים — כל חד וחד לפום שיעורא דילי׳.

כולל ובמיוחד — אין דעם חלק התורה וואָס איז הזמן גרמא, פאַרבונדן

---

59) ראה לקו״ש חכ״ד ע׳ 264 ובהערות שם.

60) לקו״ש ח״ח ע׳ 354. ח״ט ע׳ 250. ח״ג ע׳ 282 ואילך. ועוד.

61) מג״א או״ח ס״נ סק״ב. שו״ע אדה״ז שם סעיף ב. הל׳ ת״ת — לאדה״ז — ספ״ב.

62) נוסף לזה שגם מצד החיוב בת״ת חייב באו״א מישראל ללמוד כל חלקי תושבע״פ (הל׳ ת״ת — לאדה״ז — פ״א ס״ד), כולל ספר התניא, עכ״פ לפי הבנתו והשגתו.

63) ולהעיר מהמנהג לומר בכל יום הקאפיטל תהלים המתאים לשנות חייו (מיום שנעשה בר מצוה ועד סוף שנה זו — קאפ׳ יד וכו׳) — קובץ מכתבים שבסו״ס תהלים אהל יוסף יצחק ע׳ 214. אגרות קודש אדמו״ר מהוריי״צ ח״א ע׳ לא. ח״י ע׳ נג. ועוד.

64) ראה זח״ג עג, א. לקו״ת ויקרא ה, ג. נצבים מו, א. ועוד. מכתב כ״ק מו״ח אדמו״ר — נדפס ב„התמים״ חוברת ד ע׳ מט [קצ, א]. אגרות קודש שלו ח״ג ע׳ תקלה.

65) ראה ס׳ השיחות תש״ה ע׳ 97: דער שיעור לימוד תניא וואָס דאַרף זיין בכל יום ויום, רעדט זיך ניט וועגן די הבנה אין דעם לימוד, נאָר פשוט זאָגן און לערנען די אותיות פון שיעור תניא.

מיט דעם זמן[66], כולל — לימוד תורת בית המקדש (יחזקאל קאפיטל מ־מג, מסכת מדות), ובפרט חלק ההלכות שבזה — הלכות בית הבחירה להרמב"ם,

וואס ע"י לימוד ב„צורת הבית ותכונתו ומוצאיו ומובאיו וכל צורתו גו'"[67] איז „אני מעלה עליהם כאילו הם עוסקין בבנין הבית"[68].

ב) כדאי ונכון אז די הוספה בלימוד התורה זאל אויך זיין — דורך מאכן א „סיום מסכת" אין די ניין טעג (פון ר"ח אב ביז תשעה באב)[69], ומה טוב בכל יום, אויך בערב תשעה באב ובתשעה באב (כמובן בענינים המותרים ללמוד דעמולט ע"פ שו"ע), בהשתתפות שומעים רבים,

און דורך דעם פארבינדט מען די הוספה בלימוד התורה („משפט") אויך מיט אן ענין של שמחה נוסף אויף שמחה הכללית פון פקודי ה' ישרים משמחי לב[70] — וואס גייט (אויך) אויף תורה[71] (באופן המותר ע"פ שו"ע), עושין סעודה (שזהו שמחה) לגמרה של תורה[72], וואס אין דעם נויטיקט מען זיך במיוחד אין די ניין טעג וועט בכלל „ממעטין בשמחה"[73].

ג) יעדערער זאל מוסיף זיין בכל יום מימים אלו אין נתינת הצדקה (נוסף לשיעור נתינתו ע"ד הרגיל). כולל בפרט — אין צדקה פארבונדן מיט בתי כנסיות ובתי מדרשות (ישיבות וכו'), „מקדש מעט"[74]. וביום השבת — דורך „כסף משנה" בערב שבת (אדער דורך הכנסת אורחים בשבת).

ח. ונוסף לזה — זאל מען מוסיף זיין בפרט אין די מצוות וענינים וועלכע האבן א כח מיוחד צו מבטל זיין (סיבת ה)גלות:

ד) אהבת ישראל ואחדות ישראל, וואס איז מבטל סיבת הגלות (שנאת חנם[75]). וי"ל אז (אויך) דערפאר איז דער רמב"ם מסיים הל' תעניות (יהפכו ימים אלה „לששון ולשמחה ולמועדים טובים", און ברענגט אויך סיום הכתוב —) „והאמת והשלום אהבו", ווייל „האמת והשלום אהבו" ברענגט דעם ביטול הגלות און יהפכו כו'.

ה) חינוך הבנים והבנות: די הוספה בתומ"צ בכלל בימים אלו — זאל זיין במיוחד בנוגע קינדער. ווארום זיי האבן א כח מיוחד צו מבטל זיין דעם „אויב ומתנקם", כמו שנאמר[76] „מפי עוללים ויונקים יסדת עוז (אין עוז אלא תורה[77]) גו' להשבית אויב ומתנקם", וואס דער

---

66) וע"ד מאחז"ל (מגילה ד, א. וש"נ) שואלין ודורשין בעניני של יום כו'.

67) יחזקאל מג, יא.

68) תנחומא צו יד. וראה לקו"ש חי"ח ע' 412 ואילך. וש"נ.

69) וידועה הנהגת כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע — שהי' נוהג „לעשות סיומים" בט' ימים שבין ר"ח לט' אב, אף שלא הי' סועד אח"כ בבשר ויין (מסיפורי כ"ק מו"ח אדמו"ר — ס' המנהגים־מנהגי חב"ד ע' 46).

וראה שער יששכר (להרה"צ כו' רח"א ממונקאטש) מאמרי חודש תמוז אב אות ח: מה שנוהגים מהצדיקים זי"ע משורש תלמידי הבעש"ט זי"ע לעשות בימי אב סיום מסכת ולאכול בשר כו'.

70) תהלים יט, ט.

71) תענית ל, סע"א. טושו"ע או"ח ר"ס תקנד.

72) ראה רמ"א יו"ד סרמ"ו סכ"ו ובנ"כ. ועד שאוכלין בשר ושותים יין בסעודה זו גם בימים אלו (ר"ת אוה"ח תתקנ"א ס"ב).

73) משנה תענית כו, ב.

74) מגילה כט, א.

75) יומא ט, ב.

76) תהלים ח, ג. וראה ד"ה וקבל היהודים תרפ"ז.

77) מדרש תהלים עה"פ. שהש"ר פ"א, ד. פ"ב, ג [ג]. וראה ויק"ר פל"א, א. יל"ש בשלח רמז רמד. ועייג"כ זבחים קטז, סע"א.

הויפט „אויב ומתנקם" איז דאָך דאָס וואָס האָט געבראַכט דעם גלות[78].

כולל — בענין שהזמן גרמא (אמצע הקיץ) — אַז די קינדער וועלכע געפינען זיך מאיזה סיבה שתהי' ניט אין אַ סביבה אַדער מחנה קיץ וואָס איז דורכגענומען בשלימות מיט יראת שמים, אהבת ה' ויראת ה', זאָל מען זיך משתדל זיין כדרוש אַז זייערע עלטערן זאָלן זיי בהקדם אַהינצו שיקן, עכ"פ פאַר דער געבליבענער צייט פון זומער.

און דערנאָך — משתדל זיין, אַז צו דעם קומענדיקן לערן־יאָר זאָלן די עלטערן שיקן זייערע קינדער אין אַ חדר אַדער ישיבה וואָס גיט אַ חינוך הכשר וחינוך על טהרת הקודש.

ו) „יפוצו מעיינותיך חוצה" בכלל, וואָס ברענגט אַז „אתי מר" דא מלכא משיחא (ווי משיח האָט געענטפערט דעם בעש"ט אויף זיין שאלה „אימת אתי מר"[79]).

כולל — דורך בויען (אַדער מחזק זיין) אַ „בית חב"ד" בכל מקום ומקום (כמדובר לעיל[80]), וואָס חב"ד ברענגט אַראָפּ די מעינות (הבעש"ט) דפנימיות התורה אין הבנה והשגה[81] באופן פון יתפרנסון[82] מיני'.

78) וראה בארוכה לקו"ש חי"ג ע' 266 ואילך.

79) אגה"ק הידועה דהבעש"ט (נדפסה בכש"ט (הוצאת קה"ת) בתחלתו. ובכ"מ).

80) שיחות: ש"פ חו"ב, י"ב תמוז (לעיל ע' 276 ואילך). אור ליום ג', ט"ו תמוז. יום ג', ט"ו תמוז.

81) ראה ס' השיחות תורת שלום ס"ע 112 ואילך. ע' 260 (בהוצאת שנת תשמ"ג). סה"מ עטר"ת (הוצאת תשמ"ח) ע' תרעג. ד"ה פדה בשלום תרפ"ה (ע' עט).

82) לשון התקו"ז ת"ו. וראה מקדש מלך בהקדמה לזהר. כסא מלך לתקו"ז שם. ועוד.

און איצט איז דאָס שייך ונוגע צו אַלע אידן, כידוע דברי אדה"ז[83] אַז חב"ד איז ניט קיין ענין מפלגתי נאָר שייך צו אַלע אידן, וסו"ס וועט עס צו אַלעמען אָנקומען.

ט. אַ דבר מיוחד בשנה זו:

זייענדיק אַ יאָר ערב שנת השביעית — וואָס שמירתה איז פאַרבונדן מיט כללות ענין הגלות[84] — איז אַ זמן המתאים צו מאַכן די הכנות המתאימות לפי המקום והאנשים (ווי אַנדערע האָבן שוין אָנגעהויבן טאָן ותבוא עליהם ברכה) צו דער קומענדיקער שנת השביעית.

וואָס דאָס איז אָן ענין גדול ביותר, כמארז"ל[85] אַז שומרי שביעית זיינען „גבורי כח[86] עושי[87] דברו[88] לשמוע בקול דברו",

[וואָס די מעלה איז שטאַרקער וב־הדגשה בא שומרי שביעית כפשוטו, וועלכע זיינען „גבורי כח" בפועל, מערער ווי בא די וואָס נוצען אַ היתר בנוגע לפרטים וכו']:

און סיי בארץ סיי אין חוץ לארץ —

83) ראה מכתב כ"ק מו"ח אדמו"ר מוה"ר כסלו ה'שי"ת — נדפסה בסה"מ ה'שי"ת ע' 94. אגרות קודש שלו ח"י ע' דש. ועוד.

84) כמפורש בתושב"כ בפ' בחוקותי (כו, לה (ובפרש"י)) ועוד. ולהעיר ממאחז"ל (אבות פ"ה מ"ט) „גלות בא לעולם על כו' ועל שמיטת הארץ".

85) ויק"ר פ"א, א.

86) ע"ד ענין ד„מטוח" — תוקף וגבורה בעבודה, כנ"ל סעיף ב.

87) תהלים קג, כ.

88) להעיר מפי' החסידות (לקו"ת במדבר יג, ד ואילך. יד, ד. ביאוה"ז בלק קא, ב. ובכ"מ) — שהוא עושה דברו של הקב"ה.

צו מאַכן אַ פרוזבול, כמדובר כמ״פ[89] ע״פ פס״ד השו״ע (און — דאדה״ז[90]).

יוד. ויה״ר אַז דורך דער עצם ההח־לטה בכל ענינים אלו זאָל דאָס שוין ברענגען דעם שכר[91] — די גאולה הא־מיתית והשלימה, ו„מיד״, וואָס דעמולט וועלן די תשעה ימים שוין זיין ימי שמחה, ועאכו״כ תשעה באב — יהפך לשמחה וליום טוב.

און דעמולט וועט זיין דער סיום פון „אלה מסעי בני ישראל״ אין „מדבר העמים״, איז גלות, און מ׳וועט קומען צו „ירדן יריחו״, בחי׳ משיח, מורח ודאין, ביז אין „ארץ טובה ורחבה״,

און מ׳וועט האָבן אַ גאולה מיט אַ תוקף פון „מטות״ — גאולה נצחית שאין אחרי׳ גלות, ובנין ביהמ״ק נצחי[92], ביז תכלית השלימות פון (ובכל) העולם כולו — „ונגלה כבוד ה׳ וראו כל בשר יחדיו״[93], ביז אַז „(לעתיד לבוא) אם אדם הולך ללקוט תאנה בשבת היא צווחת ואומרת שבת היום״[94], ועד״ז איז מובן בנוגע צו בעאַרבעטן אַ שדה בשנה השביעית, אַז די תאנה עצמה וועט שרייען מ׳זאָל איר ניט בעאַרבעטן;

וביחד עם זה וועט זיין דער ענין פון „מסעי״, הליכה מחיל אל חיל אין קדושה עצמה[95].

בפרט אַז מ׳האָט דערצו שוין גע־מאַכט די הכנות המתאימות, מעשינו ועבודתינו בזמן הזה, און באופן פון „מטות״ און „מסעי״, וואָס אין דעם (מעשינו ועבודתינו) איז תלוי אַלע גילויים דלעתיד לבוא[96], און נאָכמער — דורך מעשינו ועבודתינו האָט מען אַלע גילויים דלע״ל שוין איצטער, נאָר זיי זיינען כמונח בקופסא[97], און מ׳גיט אים אַפ די קופסא מיט דעם שליסל, ואין הדבר תלוי אלא ברצונו צו „אויפ־עפענען די קעסטל״, כפס״ד הרמב״ם[98], אַז דורך אַ מצוה אחת „הרי הכריע את עצמו ואת כל העולם כולו לכף זכות וגרם לו ולהם תשועה והצלה״, ביז די תשועה והצלה העקרית — גאולה האמיתית והשלימה ע״י משיח צדקנו.

---

89) לקו״ש חכ״ד ע׳ 316. ובכ״מ.
90) חו״מ הל׳ הלואה סעיף לו.
91) ע״ד הפס״ד בשו״ע או״ח סתקע״א ס״ג (מתענית ח, ב).
92) זח״א כט, א. ח״ג רכא, א.
93) ישעי׳ מ, ה.
94) מדרש תהלים עג בסוף. יל״ש ירמי׳ רמז שטו בסופו. ולהעיר מתענית יא, א. חגיגה טז, א.
95) ראה אגה״ק סכ״ז.
96) תניא רפל״ז.
97) ראה סה״מ תרכ״ט ע׳ רט. ד״ה פזר נתן תרמ״ב. סה״מ תרכ״ז ס״ע תלג. תרנ״ח ע׳ לג. ד״ה באתי לגני תש״א פ״ה. וראה מאמרי אדה״ז תקס״ב ח״ב ע׳ שפג. תו״א בראשית ח, ג. לקו״ת דברים א, ב. מאמרי אדהאמ״צ ויקרא ח״א ע׳ נה. ס׳ החקירה להצ״צ פז, סע״ב. ועוד.
98) הל׳ תשובה פ״ג ה״ד.

משיחות ש"פ מסעי וש"פ דברים תשד"מ*

א. ברמב"ם בשיעור היומי[1] — מדובר בענין דיני גירות. וז"ל הרמב"ם[2]: „בשלשה דברים נכנסו ישראל לברית במילה וטבילה וקרבן . . וכן לדורות כשירצה העכו"ם להכנס לברית . . שנאמר[3] ככם כגר מה אתם במילה וטבילה והרצאת קרבן אף הגר לדורות במילה וטבילה והרצאת קרבן".

ובהלכה שלאח"ז[4] כותב הרמב"ם וז"ל „ובזמן הזה שאין שם קרבן צריך מילה וטבילה. וכשיבנה בית המקדש יביא קרבן". ומפשטות הלשון משמע, שבזמן הזה נעשה גר גמור ע"י מילה וטבילה בלבד. אלא שיש עליו חיוב שכשיבנה ביהמ"ק יביא קרבן.

ובגדרו וטעמו של דין זה — שבזמן הזה נעשה גר (גמור) ע"י מילה וטבילה בלבד, אף שהכניסה לברית (בזמן הבית) היא בשלשה דברים[5], ו„גר שמל וטבל ועדיין לא הביא קרבנו . . אינו אוכל בקדשים[6] שעדיין לא נעשה ככשרי ישראל"[7] — כתב הרגצ'ובי[8] וז"ל: „דרק לקדשים לא מיקרי עדיין ישראל גמור, אבל לשאר דברים הוה כישראל לכל דבר, וא"כ בזמן הזה לא מחסר כלל בשביל הקרבן".

ולכאורה צ"ל, דמ"ש הרגצ'ובי „בזמן הזה לא מחסר כלל" (אף ש„לקדשים לא מיקרי עדיין ישראל גמור", ובלשון הרגצ'ובי בסיום הענין: „לגבי אכילת קדשים אין עליו דין ישראל") — כוונתו היא בנוגע לקדושת ישראל השייכת לדינים שנוהגים בזמן הזה. שבקדושה זו — לא מחסר כלל.

---

*) שיחה זו י"ל במהד"ב בלקו"ש חכ"ו ע' 160 ואילך. המו"ל.

1) הל' איסורי ביאה פרקים יב-יד.

2) פי"ג ה"א-ד — מכריתות ט, א.

3) שלח טו, טו.

4) הלכה ה.

5) במס' כריתות שם: „אלא מעתה האידנא דליכא קרבן לא נקבל גרים אמר ראבי' וכי יגור אתכם גר או אשר בתוככם לדורותיכם גו'". ובנמוק"י יבמות מו, א (ועד"ז בריטב"א יבמות שם): „אבל בזמן הזה אינה מעכבת דהא לדורותיכם כתיב ויודע הי' הקב"ה שאין לנו לדורות הרצאת דמים". והיינו, שהלימוד מ„לדורותיכם" הוא — ש„בזמן הזה אינה מעכבת", משא"כ בזמן הבית — כל השלשה דברים הם לעיכובא, וע"י מילה וטבילה לא נעשה גר כלל'. אבל ברמב"ם הל' מחו"כ שבהערה 7, שגם בזמן הבית, הקרבן מעכבו רק „להיות גר גמור כו'" לאכול בקדשים. ובצפע"נ להרגצ'ובי (נעתק לקמן בפנים) ד„לשאר דברים הוה כישראל לכל דבר".

ולהעיר ממס' גרים פ"ב ה"ה: „גרים נכנסין למילה ולטבילה ולקרבן, ב' מעכבין ואחד אינו מעכב", דמפשטות הלשון משמע שגם בזמן הבית כשישנם כל הג' דברים, אחד אינו מעכב (והקרבן הוא רק לגבי אכילת קדשים).

6) להעיר ממ"ש הרמב"ם בפיה"מ (כריתות רפ"ב) ש„הותר לאכול בקדשים והקרבן מצוה בעלמא", אבל בספר היד — חזר בו וס"ל „אינו אוכל בקדשים" (וראה תוס' רעק"א למשניות כריתות שם). וידוע הכלל (יד מלאכי כללי הרמב"ם ס"א. וש"נ. וראה גם לקו"ש חי"ט ע' 172 הערה 12) שהלכה כספר היד לגבי פיהמ"ש.

7) רמב"ם הל' מחוסרי כפרה פ"א ה"ב.

8) צפע"נ על הרמב"ם כאן.

---

*) וראה רע"ב כריתות רפ"ב. שמ"ק שם ח, ב בחי' שבסוף המס' ד"ה גר.

ותמוה: אף דאכילת קדשים אינה בזמן הזה — אבל הטַעם שבזה"ב אסור באכילה זו הוא, בלשון הרגצ'ובי „לקדשים לא מיקרי עדיין ישראל גמור", ובמ"א[9] „והוי כמו בן נח לקדשים".

והיאך יתכן שכל הגרים שנתגיירו משחרב ביהמ"ק (שביניהם היו כו"כ גדולי ישראל) ישנם ענינים מסויימים (אכילת קדשים) שבהם אין עליהם דין ישראל גמור והוי כב"נ?!

זאת ועוד: ידועה תשובת הרמב"ם[10] לר' עובדי' הגר שמעלתו גדולה ממעלת שאר בנ"י, מפני שכל בנ"י מתייחסים לאברהם יצחק ויעקב, ואילו הגרים מתייחסים „למי שאמר והי' העולם". וע"פ האמור שגר שנתגייר בזמן הזה הוי כבן נח — כיצד כותב הרמב"ם לר' עובדי' הגר שמעלתו גדולה ממעלת שְאָר בנ"י?! ופשוט שהרמב"ם לא יכתוב דבר שאינו מכוון לאמיתתו רק בכדי לעודדֵ ולנחם את ר' עובדי' הגר!

ולהעיר ממ"ש הרמב"ם בהמשך תשובה הנ"ל: „יש לנו ראי' מן הירושלמי במסכת ביכורים[11] למדנו שם בשם ר' יהודה, גר עצמו מביא ביכורים וקורא את נוסח הווידוי . . מכיון שנאמר[12] כי אב המון גוים נתתיך . . אב לכל הגוים כו'". וכן פסק להלכה בספר היד[13]: „הגר מביא וקורֵא שנאמר לאברהם אב המון גוים נתתיך, הרי הוא אב כל העולם כולו שנכנסין תחת כנפי השכינה כו'". היינו, ראי' לר' עובדי' הגר בזה"ב.

ב. לכאורה הי' אפשר לומר (אבל הוא דלא כהרגצ'ובי) דמה שגר אסור לאכול בקדשים עד שיביא קרבנו הוא מפני ארי' דרביע עלי'[14], הבאת קרבן מעכב לא הגירות — כ"א מלאכול בקדשים. כלומר, האיסור דאכילת קדשים אינו מפני החסרון בה„גברא" (הגר), כי אם, מפני דבר צדדי (חיוב דקרבן) המעכבו[15] מאכילת קדשים.

ועפ"ז יומתק לשון הרמב"ם „שעדיין לא נעשה ככשרי ישראל" — „כשרי (ישראל)" גם מלשון הכשר. כלומר, כל זמן שלא הביא קרבנו (אף שהוה ישראל גמור, מ"מ) אינו מוכשר לאכילת קדשים, וע"ד מילת בניו ועבדיו שמעכ־ בתו משחיטת ואכילת הפסח[16] — דפשיטא שאין זה חסרון בהגברא.

ועפ"ז יתיישב בפשטות מ"ש הרמב"ם לר' עובדי' הגר שאינו למטה משאר בנ"י ואדרבה כו' — אף שהוא אסור באכילת קדשים עד שיביא קרבנו — כי איסור זה הוא מפני דבר צדדי (וכנ"ל — „ארי' הוא דרביע עלי'"), ואין זה חסרון בהגברא.

אבל צע"ק בלשון הרמב"ם „שקרבנו עכבו להיות גר גמור כו' ומפני זה אינו אוכל בקדשים כו'" דמשמע שכל זמן שלא הביא קרבנו לא נגמרה הגירות.

---

9) צפע"נ מהדו"ת יט, ב.

10) נדפסה ברמב"ם הוצאת שולזינגר (נ. י. תש"ז) בהוספות לח"א סי"ט. תשובות הרמב"ם (ירושלים תש"כ) כרך ב' סרצ"ג.

11) פ"א סה"ד.

12) לך לך יז, ה.

13) הל' ביכורים פ"ד ה"ג.

14) לשון הש"ס — עירובין עח, ב. שבועות כב, ב. וראה אנציקלופדי' תלמודית בערכו. וש"נ.

15) כלשון הרמב"ם (הל' מחו"כ שם) „שקרבנו עכבו". אבל הרמב"ם שם „שעכבו להיות גר גמור". וראה לקמן בפנים.

16) פסחים צו, א. יבמות ע, ב. רמב"ם הל' ק"פ פ"ט ה"ט. הובא בפרש"י עה"ת בא יב, מד.

ג. וי"ל הביאור בזה:

לשון הרמב"ם „שקרבנו עכבו להיות גר גמור" (ולא „עושה אותו", „מגיירו" וכיו"ב) פירושו דמה שאינו נעשה „גר גמור" (להיות מותר באכילת קדשים) עד שיביא את קרבנו — אין זה שהבאת הקרבן עושה אותו לגר גמור (היינו שע"י המילה וטבילה נעשה ישראל רק „לשאר דברים". ובכדי שיהי' לו דין ישראל גם לגבי קדשים זה נעשה ע"י הקרבן), כי אם, שגם מה שנעשה „גר גמור" (בנוגע לקדשים), גם ענין זה נעשה ע"י המילה וטבילה. אלא כיון שמחוייב להביא קרבן, אי הבאת הקרבן מעכבתו מלהיות „גר גמור".

[ואין סתירה לזה ממ"ש הרמב"ם „בשלשה דברים נכנסו ישראל לברית במילה וטבילה וקרבן" „וכן לדורות כו' במילה וטבילה והרצאת קרבן" — כי בכדי שתהי' „כניסה" (לברית) צ"ל ב' פעולות ודברים: דבר המכניס וכן הסרת הדבר המעכב שלא יוכל להכנס. וכמו בפשטות: כניסת דבר מסויים לתוך בית — תלוי' גם בהסרת דבר שנמצא בפתח ומעכב את הכניסה לבית, ופשוט שהסרת העיכוב אינה חלק מ„דבר" המכניס.

ובנוגע לענייננו: לשון הרמב"ם הוא „בשלשה דברים נכנסו ישראל לברית", ולא „שלשה דברים הכניסו ישראל לברית" וכיו"ב — כי: הכניסה לברית היא „בשלשה דברים", מילה וטבילה והרצאת קרבן, אבל כולל שני סוגים: (א) הדבר המכניס בברית — מילה וטבילה, (ב) הסרת הדבר המעכב את הכניסה — קרבן].

ועפ"ז: בזמן הזה, כשאין קרבן ע"פ תורה — אין דבר המעכב. ולכן ע"י מילה וטבילה — נעשה גר גמור (וכ־ פשטות לשון הרגצ'וי „לא מחסר כלל"), ולאחרי שנעשה גר גמור ה"ז לתמיד,

וכהפס"ד שאפילו באם חזר לסורו — דין ישראל לו. אלא שהוא ישראל מומר[17].

ויתירה מזה י"ל לפענ"ד דכשיבנה ביהמ"ק מותר באכילת קדשים גם לפני שיביא קרבן, מכיון שכבר נעשה „גר גמור" „ככל כשרי ישראל".

ובסגנון אחר קצת וע"ד המוסר — אין מקום לומר שיהי' גרעון בקדושתו מפני שנבנה ביהמ"ק!

ד. ולכשתמצי לומר — דין זה שגר שנתגייר בזמן הזה נעשה גר גמור (גם לענין אכילת קדשים), רמזו הרמב"ם בדיני הגיור (שבהל' איסו"ב):

לאחרי שכותב „כשירצה העכו"ם להכנס בברית . . צריך מילה וטבילה והבאת קרבן" ממשיך (בהלכה שלאח"ז) „ובזמן הזה שאין שם קרבן צריך מילה וטבילה", שמפשטות הלשון „ובזמן הזה כו'" משמע — שהכניסה לברית „בזמן הזה" היא באופן אחר: היינו, שבזמן הבית, הכניסה לברית היא בשלשה דברים (מילה וטבילה והבאת קרבן), משא"כ בזמן הזה היא רק ע"י מילה וטבילה[18].

---

17) יבמות מז, סע"ב. רמב"ם הל' איסו"ב פי"ג הי"ז. טושו"ע יו"ד סרס"ח ס"ב. סי"ב.

18) כ"ה בנמוק"י וריטב"א שבהערה 5. וההוספה שבפנים היא שגם לשיטת הרמב"ם שהקרבן (גם בזמן הבית) הוא רק שיהי' גר גמור היינו לאכול בקדשים — דלפ"ז יש מקום לומר דהא שבזמן הזה נעשה גר ע"י מילה וטבילה לבד הוא מפני שבזמן הזה (דליכא אכילת קדשים) אין נפק"מ בפועל שיהי' גר גמור, ובזה החידוש, שבזמן הזה, ע"י מילה וטבילה (לבד) נעשה גר גמור.

ומ"ש "ובזמן הזה שאין שם קרבן כו'", הכוונה ב"שאין שם קרבן": מכיון שבזמן הזה אין קרבן המעכב — לכן ע"י מילה וטבילה (לבד) נעשה גר גמור.

ומה שממשיך שם "וכשיבנה ביהמ"ק יביא קרבן" — הוא דין בפ"ע, חיוב דהבאת קרבן. אבל גם לפני שיביא קרבנו, ה"ה מותר באכילת קדשים[19] (כנ"ל). מכיון שכבר נעשה גר גמור.

---

19) להעיר ממ"ש במ"מ שם "ומ"מ משמע ודאי ודאי שלכשיבנה ב"ה יביא קרבנו", שמפשטות לשונו משמע שהדין "לכשיבנה ביהמ"ק יביא קרבנו" הוא חידוש (וצריך למצוא מקור לזה), ובאם נאמר שע"י המילה וטבילה לא נעשה עדיין גר גמור — פש"ט שצריך להביא קרבן בכדי שיהי' גר גמור! וע"פ מ"ש בפנים יש לומר שהחידוש בדין זה (שגם גר שנתגייר בזמן הזה צריך להביא קרבן כשיבנה ביהמ"ק) הוא שהמצוה דהבאת קרבן היא גם כשהקרבן אינו מעכבו מלהיות גר גמור.

הוספות

•

מכתבים

מפתח

במדבר 297
חג השבועות 299
נשא 317
בהעלותך 322
שלח 326
קרח 332
חוקת 335
י"ב תמוז 337
בלק 341
פינחס 343
מטות 344
ימי הקיץ 346

במדבר

ב״ה, מוצאי שבת קדש במדבר, ה׳תשי״ז ברוקלין, נ.י.

צו דער יערלעכער קאָנוועגשאָן פון אגודת
נשי ובנות חב״ד דאה״ב וקנדה

ה׳ עליהן תחיינה

ברכה ושלום!

דערמיט שיק איך מיין באַגרויסונג און ברכה צו אַלע אַנטיילנעמערינס און מיטגלידערינס פון אגודת נשי ובנות חב״ד צו דער געלעגנהייט פון דער יערלעכער צוזאַמענקונפט. השם יתברך זאָל העלפן פאַרווירקלעכן אַלע לעבנסוויכטיקע פלענער פון דער קאָנוועגשאָן אין כסדר־וואַקסנדע אויפטואונגען און וואָס מער פאַרצווייגטער טעטיקייט. וואָרום דער תכלית פון מחשבה (געדאַנק) און דיבור (רייד) איז דאָך מעשה בפועל.

אין איינקלאַנג מיט דעם באַקאַנטען וואָרט פון כ״ק אדמו״ר הזקן, דער גרינדער פון חב״ד, וואָס איר טראָגט אויך דעם נאָמען, אַז „מען דאַרף לעבען מיט דער צייט״, דאָס הייסט, מיט דעם אינהאַלט פון דער פרשה פון דער וואָך, זאָל אייער צוזאַמנקונפט אַריינברענגען לעבען און לעבעדיקייט פון דעם קוואַל פון לעבען, תורתנו תורת חיים, ווי ס׳איז באַלויכטען פון חסידות, דברי אלקים חיים, אין אייער אַרבעט בכלל, און אין דער אַרבעט לויט די אָנווייזונגען און רמזים פון די פרשות־השבוע בפרט.

איינער פון די ענינים פון די סדרות במדבר און נשא, צווישען וועלכע די קאָנוועגשאָן קומט פאָר, איז דער געמיינזאַמער ענין — וועגען דעם משכן אין מדבר און וועגען די פליכטען וועלכע זיינען פאַרטיילט געוואָרן אין צוזאַמענהאָג מיטן בריינגען דעם משכן פון אָרט צו אָרט.

דאָס אונטערשטרייכט, אַז אפילו ווען אידען געפינען זיך אין אַ מדבר האָבען זיי דעם כוח אויפצושטעלען אַ מקום קדוש, אַ משכן, פאַר דער ג־טלעכער שכינה צו רוען צווישען אידען בכלל און אין יעדען אידען בפרט.

פונקט ווי ס׳איז פאַראַן אַ מדבר אין אַ קערפערלעכען זין — אַ וויסטעניש, וואו עס הערשען עקסטרעמע קלימאַטישע עלעמענטען און אַלערליי מזיקים, אָזוי איז אויך פאַראַן אַ גייסטיקער מדבר, וואו עס הערשען די שעדלעכסטע גייסטיקע אידייען, און דאָס קען אויך זיין אין אַ לאַנד וואָס איז אין גשמיות אַ בליענדער גאָרטען.

לערענט אונז די תורה הקדושה, אַז געפינענדיק זיך אין אַ גייסטיקען מדבר, קען מען, דאַרף מען און מוז מען אויפשטעלען אַ מקדש, טראָגען עם און גיין פאָראויס אין די ג־טלעכע שכינה טריט, ביז מען קומט צו דער ג־ט געבענטשטער הייליגער לאַנד, צו דער אמת׳ער און פולער גאולה על ידי משיח צדקנו.

דאָס איז אַן אַנווייזונג פאַר אַלע אידן, אַבער באַזונדערס פאַר אידישע פרויען, וואָרום ס׳איז דאָך באַוואוסט, אַז ביים בויען דעם משכן האָבען זיך די פרויען אָפגערופען די ערשטע, נאָך פריער פאַר די מענער.

אין דעם גייסטיקען מדבר פון געוויסע קרייזן וואָס עס הערשט בא זיי אַ וויסטעניש און פוסטקייט אין אידישקייט בכלל, שוין אָפגערעדט פון חסידישען אָרט לעבען בפרט, האָט איר דעם גרויסען און אייביקען זכות צו זיין צווישן די ערשטע אין אויפשטעלען דאָ בכלל און אויך בא זיי אַ משכן לו יתברך. און איך האָף אַז איר וועט דערפילען די אייער לעבנס־פליכט מיט איבערגעבענהייט און לעבעדיקייט.

ספּעציעל וויל איך זיצן די אויפמערקזאַמקייט צו דער נויטוועניקייט אָפצוגעבען זיך ניט נאָר מיט דערוואַקסענע, נאָר אויך מיט די גאָר יונגע קינדערלאַך, וואָרום, ווי מען זעט באַשיינפערלעך, אַז מען הויבט אָן דערציען אַ קינד אין אַ געוויסע ריכטונג פון גאַנץ פרי אָן — איז מען געזיכערט מיט פיל מער הצלחה און מיט גרעסערע און בעסערע פירות.

מיט דער ברכה איר זאָלט מצליח זיין אין אייער אַרבעט, וואָס דאָס וועט צוגעבען אויך אין דעם אויבערשטענס ברכות בענינים הפרטים,

און, אין נוסח הברכה פון כ״ק מו״ח אדמו״ר זצוקללה״ה נבג״מ זי״ע — אַז יעדער פון אונז בתוך כלל ישראל זאָל מקבל זיין די תורה מיט שמחה און בפנימיות.

חג השבועות

בשל"ה ריש מס' שבועות ד"ה חייב אדם לשמוח מביא מהס' תולעת יעקב וז"ל: בא הקרבן ביום זה (שבועות) חמץ ומצה, חמץ כנגד הגוף ומצה כנגד הנפש, והחמץ והמצה קריבים יחד על גבי המזבח, גם הנפש והגוף יתענגו יחד בעדון העולם ההוא (שאחר התחי'), שהוא זיו השכינה, כמו שמצינו למשה ואליהו, עכ"ל. — והוא ע"פ מ"ש בזהר (ח"ב קפג, ב) דביומא דשבועות ... מקרבין חמץ לאתוקדא על מדבחא ומקרבין תרין נהמין אחרנין כחדא וחמץ אתוקדא בינייהו בנורא דמדבחא ולא יכול לשלטאה ולנזקא לון לישראל כו'.

והדבר פלא שהרי שתי הלחם דשבועות נאכלים לכהנים ואין בהם למזבח, וכדאיתא במשנה מנחות (עד, ב). ולא עוד אלא שהמעלה מהם ע"ג המזבח עובר בלא תעשה (מנחות נז, ב). ומצוה לתרץ.

* * *

תשובה. לפי גירסא הנ"ל בזוהר יש להוסיף עוד קושיא על קושיתו, והיא:

מלשון הזוהר משמע דמלבד החמץ מקריבין עוד שתי לחם, והחמץ נשרף עמהם — בה בשעה אשר שתה"ל הם הם חמץ הקרב בשבועות ואין חמץ אחר קרב אז.

והנה כבר עמדו קמאי על מאמר הזוהר זה. ראה: שער הגלגולים בסופו (הובא בהגהות הנדפסות על גליון הזוהר), מקדש מלך, אור החמה, מטפחת ספרים, הגהות החיד"א שעל גליון הזוהר ועוד.

ובמקדש מלך תירץ אשר מ"ש בזוהר דחמץ אתוקדא על מדבחא, הכונה היא על יצר הרע הנקרא חמץ, שעל ידי הנפת שתי הלחם כו' הי' נשרף כו' וז"ש ומקריבין שתי נהמין אחרנין כו' שמע מינה שחמץ אתוקדא כו' לא קאי על שתה"ל. — אבל החיד"א לא נראה לו תירוץ זה וכתב ע"ז „במק"מ ישב ודרש רמזים". — (לכאורה, לפי המק"מ, צ"ע תיבות אחרנין, כיון דחמץ שלפני זה אינו לחם כי אם יצה"ר).

ובשער הגלגולים הביא גירסא אחרת בזוהר שאין בה לא תיבת אחרנין ואף לא תיבת בינייהו. וסרה קושיא השני'. וקושיא הא' קס"ד שם לתרץ דמיירי בשתה"ל הבאות בפני עצמן, כגון, דאבדו הכבשים, דאז נשרפות כנזכר ברמב"ם הל' תמידין ומוספין פ"ח — אבל דחה ישוב זה כי דוחק להעמיד מאמר הזוהר באבדו הכבשים, כיון דבדברי הפסוק עצמו מדבר — ונשאר בצ"ע.

— (ולכאורה גם בלאו הכי א"א לומר דהזוהר קאי בשתה"ל הנשרפות, דהא שריפת שתה"ל אלו היא בבית השריפה ובזוהר קאמר דאתוקד על מדבחא. וי"ל דעדיפא מינה משני בש' הגלגולים) —

* * *

ולפענ"ד אפ"ל בלשון הזוהר דאתוקד על מדבחא, שהוא ממש ע"ד מ"ש במנחות (נז, ב) דשתי הלחם יש מהם לאשים, עד שיש בהם חיוב דכל שממנו לאשים הרי הוא בבל תקטירו.

ואף ששתה"ל עצמן אין קריבין ע"ג המזבח וכנ"ל, הרי חלבי כבשי עצרת הבאים עמהן ובגינם כגוף שתה"ל נחשבים וכמ"ש שם בפירש"י, ולכן ג"כ דין שיריים על שתה"ל.

ונמצא חלוק שבועות מכל השנה כולה, דבכל השנה כל המנחות באות מצה וגם שירי המנחות אסרה תורה להחמיץ (מנחות פ"ה משנה א-ב) משא"כ בחה"ש דשתה"ל חמץ דוקא תאפינה וחלבי הכבשים, דכגוף שתי לחמי חמץ דמי, אתו לאתוקדא על מדבחא.

ואין להקשות דאם כן מהו החידוש דשבועות, הרי גם בכל השנה יש כנ"ל והם לחמי תודה שהם באים חמץ,

ואינה קושיא, דשאני לחמי תודה דאין שם קרבן מנחה עליהם, משא"כ שתה"ל (מנחות מו, ב ותוד"ה כל שם נב, ב). עוד זאת, והוא העיקר, דכבשים הבאים עם שתה"ל כגופם דמו וכנ"ל, ואמרינן נמי שאין הכבשים באים אלא בגין לחם (הוריות יג, א).

— לשון פירש"י שם „כבשים בגלל שתה"ל" יש להעיר ממנחות (טו, א) שאף שהתיבה אחת המכוון שונה —

ובפרט לדעת ר' עקיבא (מנחות מה, ב) — וכך פסק הרמב"ם (הל' תו"מ פ"ח הט"ו) — דלחם מעכב את הכבשים (ועיין במנחת חינוך מצוה שז, דר"ל דהא דהוריות מכריח דעת רע"ק).

ולכן כשנשרפין חלבי הכבשים, ה"ז כאלו נשרף משתה"ל ע"ג המזבח, וכנ"ל דחשיבי שתה"ל יש מהן לאשים — מה שאין כל זה בתודה.

ויש להעיר ג"כ ממנחות (טו, א) תודה כו' דלא הוזקקו זה לזה (תודה ולחמה) בתנופה אבל כבשים דהוזקקו זל"ז (עם שת"ה) כו'; ומתוד"ה לא (מנחות עח, ב) דתנופה דשתה"ל כעין הקרבתה אבל הכא (בתודה ולחמה) בשחיטה דלמיקדש לחם בעלמא אתי כו'.

* * *

ובחילוק זה שבין שתה"ל ולחמי תודה יובנו ג"כ דברי הרמב"ן בפירושו עה"ת (ויקרא ז, יד) שכתב וז"ל: ואני תמה כשהוציא הכתוב מלאו השאור קרבן ראשית

תקריבו למה לא אמר ג"כ וקרבן תודה. וזו אינה שאלה כי הכתוב אמר ועל המזבח לא יעלו לריח ניחוח ולחם התודה אין ממנו למזבח כלום כו' ואע"פ שאמר בלחם הפנים שעובר עליו בחימוצו מפני שהלבונה שעליו שהיא ללחם לאזכרה אשה לד' אבל לחם התודה אין ממנו למזבח כלום עכ"ל. — ולכאורה הוא ממש כמ"ש בזוהר הנ"ל. וכבר הקשה הטור עה"ת על הרמב"ן דהא שתה"ל אין מהם למזבח כלום, ושתה"ל ולחמי תודה בשניהם זבח בא עמם, ומאי שנא הא מהא.

— ובס' עיטור ספרים שעל הס' מטפחת ספרים ר"ל שהזוהר והרמב"ן ס"ל דשתה"ל קריבים ע"ג המזבח, והוא תמוה, כמובן —

אבל כפי מה שנת"ל סרה תמיהת הטור על הרמב"ן.

* * *

והנה לשלימות הענין עלינו לבאר עוד שאלה אחת, והיא: הן אמת אשר ע"פ הנ"ל מתורץ לשון הזוהר והתולעת יעקב בשריפת שתי הלחם, שאין כונתם אלא על הכבשים דכגוף שתה"ל דמו. אבל עדיין אין הענין מיושב כלל: כיון אשר ע"פ פירוש התולע"י (ועד"ז יש לפרש גם כונת הזוהר) הקרבת החמץ בשבועות מרמז על זה שבעולם התחי' גם הגוף, כמו הנשמה, יתענג מזיו השכינה, אם כן הי' צ"ל דין שתה"ל שיקרב מגופן ממש ע"ג המזבח, וכמו שמנחת המצה הבאה בשבועות — והרומזת על הנשמה — מגופה ממש קרב ע"ג המזבח.

ולתרץ זה ילה"ק ביאור קצת ביחס הנשמה והגוף.

דהנה תכלית בריאת האדם, שהוא תכלית הבריאה כולה, הוא לעבוד את ד', וכמרז"ל (משנה סוף קדושין) אני נבראתי לשמש את קוני, והיינו ע"י קיום התומ"צ, וכדרשת רז"ל (ע"ז ג, א) על הפסוק אם לא בריתי יומם ולילה (תורה) חוקות שמים וארץ לא שמתי. וזה אי אפשר ע"י הנשמה כמו שהיא למעלה, אלא דוקא כשירדה ונתלבשה בגוף, שלכן לא ניתנה התורה למלאכי השרת אלא לבני אדם (שבת פח, ב).

אבל חלוקה השתתפות הנשמה או הגוף בקיום התומ"צ: ממעלות הנשמה שהיא רוחנית, שרוצה ומשתוקקת לתומ"צ, והגוף, שהוא גשמי, מסתיר ומעלים על הרוחני ונמשך אחר החומריות דוקא, ורק ע"י נשמתו אשר בקרבו רוצה גם הוא בעשית תומ"צ. וממעלת הגוף על הנשמה שאין היא יכולה לקיים תומ"צ, כי אם ע"י כחות ואיברי הגוף.

— ונרמז כ"ז — בענין עבירה על התומ"צ — במרז"ל (סנהדרין צא, א ושם) שהמשילו הנשמה לחיגר שאין הוא יכול לילך והגוף — לסומא שאין הוא רואה אנה אנה ללכת, ורק בהתחברותם נעשה דבר שלם, ועיג"כ חולין (ז, ב) ישראל קדושים הם יש רוצה כו' ויש שיש לו כו' —

וכיון שאי אפשר לקיום התומ"צ כ"א בהתחברות הנשמה והגוף, לכן גם השכר ע"ז בעולם התחי' הוא דוקא לנשמות בגופים, וכמרז"ל (ברכות יז, א) העוה"ב אין בו לא אכילה ולא שתי' כו' אלא צדיקים כו' ונהנין מזיו השכינה, שגם הגוף יהי' ניזון מזיו זה וכמו משה ואליהו —

כמ"ש בתולע"י הנ"ל, וכמו שהאריך בזה הרמב"ן בשער הגמול וחלק שם על פי' הרמב"ם (תשובה פ"ח ה"ב ועוד) במרז"ל זה —

כי אז יזדכך הגוף כ"כ — עיי"ש בשער הגמול — עד שיכול להיות ניזון מזיו השכינה. ומבואר בזה בדא"ח (תורה אור פ' תולדות סד"ה מים רבים) שגם מצד החיות יהי' שינוי, כי יהי' אז גילוי אור נעלה כ"כ, עד אשר יכול להחיות גם גוף גשמי ולא כמו עתה שהנשמה מחי' את הגוף.

והנה, בכל זה גם בעולם התחי' מוכרח חבור הנשמה והגוף גם בענין החיות, כי בכדי שאור נעלה הלזה יחי' את הגוף בסדר והדרגה, וחיות זה — שעל זה כותב בתולע"י שיתענג הגוף מזיו השכינה — יתלבש בו בפרטיות דוקא, צריך החיות לעבור דרך הנשמה ולהיות נמדד על ידו — וכמו שנתבאר כ"ז באר היטב בד"ה לכל תכלה דשנת תרנ"ט.

נמצא דגם לע"ל — שע"ז מרמז שבועות כפי' התולע"י — יהי' חלוק זה בין החיות שתקבל הנשמה להחיות שיגיע להגוף, שאינו בא להגוף אלא ע"י אמצעיות ומעבר הנשמה (אבל אין החיות בא ממנה כמו שהוא עתה).

ולכן גם הקרבנות הרומזים על שתיהם חלוקים: מצה הרומזת על הנשמה קרב מגופה ממש — בלי אמצעי — על המזבח, משא"כ חמץ, הרומז על הגוף, אין הוא ממש קרב ע"ג המזבח. וק"ל.)

(ממכתב קיץ תש"ד)

●

... העיר במה שהובא בקובץ „ליובאוויטש" השלישי (ע' 39)* קושיא הידועה על מ"ש בזהר ח"ב (קפג, ב) דבחה"ש מקריבין חמץ ע"ג המזבח, והרי שתה"ל אין בהם למזבח, וכותב אשר בס' לחמי תודה מתרץ קושיא זו אשר נאמר ג"כ בתורה קרבן ראשית תקריבו . . . דאף דנאכלין לכהנים היינו משלחן גבוה קזכו דהשוו . . . אכילת מזבח ואכילת כהנים והו"ל כאלו אתוקדו על מדבחא, ומוסיף כת"ר, אשר זהו התירוץ המובחר ומביא ראי' ממנחות (ו, א) וחולין (קכ, א) דארז"ל דנבלה לא אקרי הותר מכללה ע"י שכהנים אוכלים חטאת העוף שנמלקה — דמשולחן גבוה קזכו.

והנה הס' לחמי תודה לא ראיתי וגם עתה לא מצאתיו פה אצל מכירי, ואולי יש שם ביאור נוסף על הנ"ל, אבל כפי שהועתק במכתב כת"ר, כנ"ל, הוא כולו מוקשה, ותורה היא וללמוד אני צריך:

א) מ"ש ראי' מקרא (ויקרא ב, יב) דקרבן ראשית גו' — הרי מסיים שם בפירוש ואל המזבח לא יעלו, וא"כ אדרבא, מקרא זה מחזק הקושיא, ואם כוונתו להביא ראי' דשתה"ל קראם הכתוב קרבן — הרי עגלות הנשיאים (במדבר ז, ג) וכלי זהב משבי מדין (שם לא, נ) נק' ג"כ קרבן אף שלא נשרפו ולא נאכלו.

*) אגרת שלפנ"ז. נדפס גם בתשובות וביאורים (קה"ת תשל"ד) ס"ג. ובאג"ק כ"ק אדמו"ר שליט"א ח"א אגרת קסג (ע' שז ואילך). המו"ל.

ב) מה שתירץ דכהנים משלחן גבוה קזכו — צע"ג, דלכאורה אינו ענין לקושיא הנ"ל כלל, דדין משולחן גבוה קזכו הוא דין בהקרבן — ודברי הזהר והקושיא שעליהם הם באופן אכילת או שריפת הקרבן היינו דין בכהן או במזבח. ובמנחות וחולין (שם) דמתרץ דמשולחן גבוה קזכו — הכוונה ג"כ שהבשר הוא של גבוה ולא של הדיוט ולכן הותרה בו — בבשר זה — נבלה.

ג) תירץ דהושווה אכילת כהנים לאכילת מזבח — כנראה הכונה לדרז"ל עה"פ אם האכל יאכל גו' — והוי כאלו נשרף ע"ג המזבח, וצ"ע שהרי אכילת מזבח היא לאו דוקא שריפה, וגם שפיכת שיריים נק' אכילת מזבח (זבחים יג, ב) ואולי אין הלשון מדוייק ונתכוין לקדושין (נב, ב) וזה יהי' לך מקה"ק מן האש כו' כאש מה אש כו', אבל, מלבד שבפלוגתא היא שנוי' שם, הנה דוחק גדול לפרש ל' הזוהר „אתוקדא בנורא דמדבחא" דהיינו אכילת כהנים שהושווה לשריפה ע"ג המזבח (ובפרט לפמ"ש במק"מ „ע"ג המזבח ר"ל בכח הארת המל' הנק' מזבח" — דזה לא שייך באכילת כהנים, ויעויין ביאור בזה לקו"ת פ' צו ד"ה ואכלתם ס"ב, סהמ"צ להצ"צ מצוה אכילת ק"ק, ד"ה כי הוא יברך — לכ"ק מו"ח אדמו"ר שליט"א — דשנת ש"ת).

עוד אינו מובן לפי שני טעמים הנ"ל, דמשטחיות ל' הזהר משמע דחידוש הוא בקרבן חה"ש דאז חמץ אתוקד ע"ג המזבח, ולפי הנ"ל תימה שהרי גם בכל השנה ישנו לזה והיינו חמץ שבתודה אשר כהנים אוכלים אותו ומשולחן גבוה קזכו, ולא עוד אלא שגם על אכילת הבעלים אמרז"ל משולחן גבוה קזכו (ביצה כא, א. ועוד).

המורם מהנ"ל: דברי הלחמי תודה לא זכיתי להבין, גם לא ירדתי לסוף דעת כת"ר שכתב שתיר[ו]ץ הלחמ"ת הוא מן המובחר.

(ממכתב יום ה' כ"ח תשרי תש"ה)



. . . בכתר כהונה ס"ק קס מפרש בפסקא הנ"ל — מאמר דשמות רבה סוף פרשה כ"ט: אמר רשב"ל כו' כשאדם קורא לחבירו יש לקולו בת קול והקול שהי' יוצא מפי הקב"ה לא הי' לקולו בת קול. — ואף שאין משיבין על הדרוש.

הנה ע"פ פירושו אינה מובנת התחלת המאמר כשאדם קורא לחבירו וכו'. ונראה לי פירוש נ"כ המדרש שם, שפירשו בת קול כפשוטו — הד, דקולו של הקב"ה במ"ת לא הי' לו הד.

ורעיון עמוק וביחד עם זה מובן בזה*, ובא בהמשך וכתוצאה ממאמר המדרש

---

*) ראה לקו"ש ח"ד ע' 1092 ואילך. המו"ל.

שקדמו: כשנתן הקב"ה את התורה צפור לא צווח כו' הים לא נזדעזע כו' אלא העולם שותק ומחריש ויצא הקול אנכי כו',

שתוכן מאמר זה הוא שכל פרט מהבריאה שמע והבין וקלט בעצמו את הקול אנכי ה' אלקיך. ובא מאמר השני הסמוך לו ומבאר אשר לא רק ברוחניות והבנת הבריאה ונשמתה הי' זה.

— וע"ד פי' התוספת (ע"ז יז, סע"א. וכה"ג בחדא"ג מהרש"א חולין ס, א) שהשר ומלאך אמר והשכיל —

אלא שגם גשם וחומר כל פרטי הבריאה שמע (הבין) וקלט דבר וקול ה': אנכי ה' אלקיך. — (ואל תתמה על החפץ, כי כן יהי' לעתיד לבוא אשר אבן מקיר תזעק וכמרז"ל במדרש תהלים עג בסופו וראה ג"כ תענית יא, א) —

ומזה מובן שלא הי' לקול זה הד.

כי מציאות ההד הוא, שהקול הנישא בגלי האויר פוגש דבר המעכבו ואינו קולטו, ולכן נסוג ונזרק לאחור (להעיר מתוס' סנהדרין יא, רע"א). ושני ענינים בזה: א) שלא נקלט הקול בדבר המעכבו. ב) שהקול בא למקום שמגיע ההד — לא באופן ישיר ממקור הקול, אלא ע"י אמצעי וממוצע. וכיון שהדיבור אנכי ה"א גו' הי' מוסב מהבורא ולכל או"א מפרטי הבריאה, וכהסיום במדרש שם: כשדבר הקב"ה על הר סיני השתיק את כל העול כדי שידעו הבריות שאין חוץ ממנו, והכוונה בזה הוא לא רק להמדבר והחי וכו' אלא אפילו להדומם, וכמו שאומר הים לא נזדעזע — הרי בכל מקום שהגיע הקול אנכי ה"א נקלט בהמקום ובהנמצא בו, ולכל מקום שהי' צריך לבוא הדיבור אנכי ה"א — בא באופן ישר מן הקב"ה. וזהו תוספת ביאור רשב"ל בענין הדברות, שפעלו בגילוי גם בגשם הבריאה, ולכן אף שכשאדם קורא לחבירו יש לקולו ב"ק (הד) — לא כן הקול שהי' יוצא מפי הקב"ה.

וע"ז תומתק ג"כ שייכות מאמר זה עם הקודם לו, וכנ"ל. ובפרט שמוכח מהסגנון במד"ר שם. ששני מאמרים אלו באו ביחד, כי הרי אחרי מאמרו דרשב"ל חוזר להמאמר הקודם דהעולם שותק ומחריש, וכמו שמסיים: ואם תמה אתה על זו כו', כשדבר הקב"ה על הר סיני השתיק את כל העולם כו' ואמר אנכי ה"א. וק"ל.

(ממכתב ח' טבת, תשט"ו)

מכתבו נתקבל ומוסג"פ קונטרס לחה"ש, שזה עתה הביאוהו מבית הכורך. והוא לזכות בו את הרבים בכל עת, וכמבואר בפנים אשר תורה אינה מוגבלת בזמן.

ולסיים בפטפטיא דאורייתא ומענינא דיומא:

אמרז"ל שלשה דברים ציוה אחיתופל את בניו אל תהיו במחלוקת ואל תמרדו במלכות בית דוד ויו"ט של עצרת ברור זרעו חטים (ב"ב קמז, א). וכמה צ"ע בזה. ומהם: ואל תמרדו כו' מיותר, כיון שכבר אמר אל תהיו במחלוקת.

צוואת אדם, ובפרט אדם גדול שעליו העיד הכתוב שדבריו הם כאשר ישאל איש בדבר האלקים, בודאי היא כולל[ת] הוראות עקריות הוראות כלליות שבהן ניכרת שיטתו וכו', ומהו הצד השוה אשר בג' דברים הנ"ל. מהו התוכן פנימי דחה"ש ברור.

וי"ל, ובקצור נמרץ: רום המעלות נפשיות אשר אליהן ישאף האדם הוא בשלשה. ונתבארו במשנה: שלשה כתרים הן כתר תורה כהונה ומלכות. הדרך המובילה לזה לכאורה אפשר להיות בשני אופנים: יראת חטאו (קבלת עול) קודמת לחכמתו (טעם ודעת), או להיפך. והנה אחיתופל כל ימיו התנהג באופן השני (ראה תוד"ה כל חגיגה טו:) וכל' רשב"ם בב"ב שם לא אירע לו יפה. ולכן הזהיר את בניו (ולכן נמסר בש"ס, כי זהו הוראה נצחית בכל זמן ובכל מקום ולכל אחד ואחד): אל תהיו במחלוקת, אשר בנין אב לכל מחלוקת שלא לשם שמים הודיעה המשנה שזהו מחלוקת קורח ועדתו על כתר כהונה. אף שטענת קרח היתה חזקה בשכל וחכמה וכמבואר בדרז"ל.

ב) אל תמרדו במלכות בית דוד שהוא הקים עול תורה ועול תשובה. כתר מלכות. אף שע"פ השכל, הרי שאול באחת וניטלה ממנו המלכות, וא"כ עאכו"כ שכן צריך להיות בדוד שחטא בשתים.

ג) חטים הוא מאכל אדם, בעל שכל וחכמה. ועץ הדעת חטה היתה. שאין התינוק יודע כו' (ברכות מ, א). והנה עה"ד חכמה ושכל, הוא טוב ורע. וציוה לבניו שכדי שיצליחו החטים ויהיו טוב זה תלוי בחג השבועות דוקא. דלכאורה מה נתחדש בחה"ש דהרי למדו כל התורה כולה מאז ומקדם וכמרז"ל (יומא כח, ב) מעולם לא פסקה ישיבה מאבותינו וישיבה דשם ועבר וכו'. אלא שבמ"ת נתחדש שכל ישראל הקדימו נעשה לנשמע קבלת עול שלימה כמבואר בקונטרס. והקב"ה התחיל אנכי — אנא נפשי כתבית יהבית (שבת קה, א) עצמות ומהות א"ס ב"ה ניתן בחכמת התורה. כתר תורה.

וזהו הצד השוה שבכל ג' ההוראות של אחיתופל, שהיסוד כל ג' השלמות, תורה כהונה מלכות, הוא דוקא קב"ע שלמעלה מטו"ד.

שזהו ג"כ רמז המשנה דאבות (ד, יג) ג' כתרים הן כו' וכתר שם טוב עולה על גביהן. כי כתר שם טוב, הוא תנאי עקרי דכל ג' כתרים הנ"ל. ואכמ"ל.

בברכת קבלת התורה בשמחה ובפנימיות.

(ממכתב ערחה"ש, תש"ט)

במענה על הזמנתו לחתונתו בשטומו"צ אשלח ברכתי ברכת מזל טוב מזל טוב ויבנו בית בישראל על יסודי ופנימיות התורה והמצוה.

וי"ל דהנה חתונה הכללית של עם ישראל עם הקב"ה הי' בחה"ש וכמרז"ל במכילתא יתרו (הובא ברש"י עה"ת ר"פ ברכה) שהקב"ה יצא לקראתם כחתן כו'.

והנה אנן פסקינן דבששה בסיון ניתנה התורה וכמ"ש רבינו בשולחנו הטהור ר"ס תצ"ד (וכ"מ ממנהגנו בקרה"ת, עפמ"ש ברש"י ד"ה והאידנא מגילה לא, א) ושבעת ימי המשתה הם עד י"ב בסיון ועד בכלל, וא"כ יש לקשר זה עם מה דתשלומין דעצרת הם עד י"ב ועד בכלל (חגיגה יז, א) ועם מ"ש רז"ל (יומא ד, ב) דלמ"ד בששה ניתנה תורה, הימים שעד י"ב ועד בכלל היו מחולקים — לפרישה — מימים שאח"כ.

עכ"פ, לכ"ע ימים האלו הם משבעת ימי המשתה של החתן מלך מלכי המלכים הקב"ה.

ויהי רצון אשר,

ע"פ מרז"ל (פדר"א ספט"ז) מה המלך פניו מאירות כאור החמה (כמ"ש באור פני מלך חיים, הרד"ל) כך החתן פניו מאירות כאור החמה —

יאר ה' פניו אליו שיקויימו בו כל הברכות שברכו כ"ק מו"ח אדמו"ר שליט"א.

בברכת מזל טוב, לאלתר לתשובה לאלתר לגאולה

(מכתב יום ד', ט' סיון תש"ד)



על של 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.

בפ"ש ואיחולי כט"ס.

(ממכתב ערחה"ש, תש"ט)



במענה על מכתבו, בו שואל פירוש הלשון קבלת התורה בשמחה ובפנימיות, אם הכוונה לפנימיות התורה או לפנימיות הלומד.

והנה פשיטא שכמו שהמלה בשמחה פירושה שהלומד ילמוד בשמחה ה"ה בהנוגע להמלה ובפנימיות שהכוונה שהלומד יקלוט זה בפנימיותו...

(ממכתב ג' מ"ח, תשט"ז)

...ויהי רצון אשר יוסיף אומץ וכח בזה, ולא רק כחות הגלוים ולא רק כחות הנעלמים אלא עד לכחות היולים עצמיים, שהרי ענין ותכלית מתן התורה וקבלת התורה הוא באופן שיהי' אורייתא וקוב"ה כולא חד וכמעלת התורה על המצות, שענינה א) התגלות ב) העצמות ומהות [שבזה הוא ג"כ מעלת החכמה דאורייתא מחכמה נפקת על הכתר ענין המצות, שאמרתי ונעשה רצוני], כמבואר באריכות במאמר דחה"ש שנה זו, ועד"ז ה"ה בכל יום וכלשון נותן התורה לשון הוה, ובפרט שזכות הרבים מסייעתו וכמאמר חז"ל ומתלמידי יותר מכולם.

(ממכתב כ"א סיון, תשי"ח)

ב"ה, יו"ד סיון ה'תשמ"ה
ברוקלין, נ. י.

לכל המשתתפים במסיבה החגיגית
של מוסד החינוך „בית רבקה"
יערר, צרפת

ה' עליהם יחיו

שלום וברכה!

בנועם קבלתי הידיעה על דבר המסיבה שתתקיים בעז"ה ביום כ"ג לחודש זה, חודש השלישי, שנקודתו זמן מתן תורתנו. ודבר בעתו שהידיעה נתקבלה בסמיכות לחג השבועות, ומכתב זה נכתב תוך ימי התשלומין של החג.

ובודאי אשר הוראות הנצחיות של זמן מתן תורתנו ביחד עם התעוררות ושמחת החג הן פעולה נמשכת שרישומה ניכר בכל ימות השנה, ובפרט בחודש זה עצמו.

אחת מהוראות דזמן מתן תורתנו שהדגישו חכמינו ז"ל היא שבשעה שבא הקב"ה לתת את תורתו לעמו ישראל, ציוה למשה רבינו להודיע על דבר „חמדה גנוזה" זו תחילה לנשים (כה תאמר לבית יעקב — אלו הנשים) ואחר כך לאנשים (— ותגד לבני ישראל). ומובן אשר הקדמת הנשים תחילה בהודעה האמורה — מדגישה ביותר חשיבותן של נשי ובנות ישראל בקבלת התורה ושמירת התורה ומצותי' ומסירתן מדור לדור עד סוף כל הדורות,

שכל זה תלוי במדה הכי חשובה ועקרית בהנהגת הבית היהודי ובחינוך הילדים — בפרט בגיל שלהם המטביע חותמו על כל החיים. והרי זהו התפקיד הכי אחראי והזכות הכי גדולה של עקרת הבית ואם הבנים!

שמא תאמר האם או הבת: איככה אוכל למלא אחריות זו כדרוש? — יהא לבה בטוח בהבטחת הבורא (ענין שהוא מובן ופשוט גם בשכל האנושי) שביחד עם נתינת המצוה והשליחות נותן הוא גם כל הכוחות הדרושים למלא מצותו ושליחותו ובמדה הכי מלאה, ולא עוד — אלא בשמחה ובטוב לבב.

אלא שהתורה, תורת חיים (הוראה בחיים) מחייבת את האדם לעשות כל התלוי בו גם בדרך הטבע ואז מצליח ביותר — בברכת השם ית'. ומקרא מלא דיבר הכתוב: וברכך ה' אלקיך בכל אשר תעשה.

והעשי' בנידון דידן הרי היא חינוך הבנות, חינוך מתאים לתפקידן הבא, אחריותן וזכותן, כלומר חינוך תורני מלא וגדוש, באוירה חדורה יראת השם ואהבת השם ורצופה באור וחיות חסידותיים, כמו שהורנו כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו, מייסד מוסדות חינוך „בית רבקה" בצרפת ובשאר ארצות.

ולא עוד אלא שהוא גם עומד ומעורר רחמים וברכה — בברכות השי"ת לכל העושים ומעשים למען מוסדות החינוך שייסד ושמתנהלים ברוחו — ברכות ה' בכל המצטרך בגשמיות וברוחניות גם יחד.

בכבוד ובברכה להצלחה מרובה בכל האמור

ב"ה, י"ב סיון,
סיום וחותם ימי התשלומין דחה"ש,
ה'תשד"מ. ברוקלין, נ.י.

תלמידות המסיימות בי"ס לנערות „בית רבקה"
מאנטרעאל

ה' עליהן תחיינה

ברכה ושלום!

בנועם קבלתי ההודעה על דבר חגיגת הסיום שתתקיים בימים הקרובים,

וכמדובר כמה פעמים, וגם מעצמו מובן, אשר ענין של „סיום" בכל הנוגע לחינוך והתקדמות ביהדות אינו אלא הכנה לעלי' לשלב גבוה יותר בכיון זה, בכמות ובאיכות גם יחד.

ובפרט שמכתב זה נכתב ביום דסיום וחותם ימי התשלומין דחג השבועות, זמן מתן תורתנו,

ובתור הכנה והכשרה לזה נאמר ויחן שם ישראל (כולם כאיש אחד בלב אחד), ולכאו"א מבני ישראל נאמר: ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש,

והרי זכות ואחריות מיוחדות ניתנו לבנות ישראל מאת נותן התורה, כמרומז בפסוק „כה תאמר לבית יעקב (הנשים והבנות תחילה) ותגד לבני ישראל (האנשים והבנים)" — זכות ואחריות מיוחדות בקבלת התורה ושמירתה ומסירתה מדור לדור.

ובודאי ששעת הכושר היא להחלטות טובות שסופן להתקיים במעשה בפועל, כי המעשה הוא העיקר, במרץ ובשמחה ובטוב לבב.

ויהי רצון שחפץ ה' ביד כל אחת מכן יצליח, ותלכנה מחיל אל חיל בכל האמור, וימלא השי"ת כל משאלות לבבכן לטובה.

בברכה להצלחה ולבשורות טובות.

הפ"נ שבמכ' יקראו בעת רצון על הציון הק'.

ב"ה, יום השלישי פ' בהעלתך את הנרות,
ט"ו סיון, ה'תשמ"ה
ברוקלין, נ. י.

תלמידות המסיימות
בית רבקה — מאנטרעאל

ה' עליהן תחיינה

ברכה ושלום!

בנועם קבלתי ההודעה על דבר חגיגת הסיום שתתקיים בזמן הקרוב,

וכמדובר כמה פעמים, וגם מעצמו מובן, אשר ענין של „סיום" בכל הנוגע לחינוך והתקדמות ביהדות אינו אלא הכנה לעלי' לשלב יותר בכיון זה, בכמות ובאיכות גם יחד.

ובפרט שמכתב זה נכתב ביום השלישי — שהופכל בו כי טוב, טוב לשמים וטוב לבריות — פרשת בהעלתך את הנרות ועד שתהא שלהבת עולה מאלי' (כפרש"י על הפסוק),

שכל אחת ואחת מכן — תהיינה נרות להאיר — את הבית ואת הסביבה ואת העולם כולו בנר מצוה ותורה אור ומאור שבתורה זו פנימיות התורה,

וביום דקיימא סיהרא בשלמותא דירחא תליתאי — החודש דזמן מתן תורתנו,

אשר אחת מהוראות דזמן מתן תורתנו שהדגישו חכמינו ז"ל היא — שבשעה שבא הקב"ה לתת את תורתו לעמו ישראל (מגדולם ועד קטנם), ציוה למשה רבינו להודיע על דבר „חמדה גנוזה" זו תחילה לנשים (כה תאמר לבית יעקב — אלו הנשים), ואחר כך לאנשים (— ותגיד לבני ישראל — אלו האנשים). ומובן אשר הקדמת הנשים תחילה בהודעה האמורה — מדגישה ביותר חשיבותן של נשי ובנות ישראל בקבלת התורה ושמירת התורה ומצותי' ומסירתן מדור לדור עד סוף כל הדורות.

ובודאי ששעת הכושר היא להחלטות טובות שסופן להתקיים במעשה בפועל, כי המעשה הוא העיקר, במרץ ובשמחה ובטוב לבב.

ויהי רצון שחפץ ה' ביד כל אחת מכן יצליח, ותלכנה מחיל אל חיל בכל האמור, וימלא השי"ת כל משאלות לבבכן לטובה.

בברכה להצלחה ולבשורות טובות.

נ. ב. הפ"נ שבמכ' יקראו בעת רצון על הציון הק'.

ב"ה, עש"ק מברכים חודש וירחא תליתאי,
ה'תשמ"ו. ברוקלין, נ.י.

תלמידות המסיימות
בית רבקה — מאנטרעאל

ה' עליהן תחיינה

ברכה ושלום!

בנועם קבלתי ההודעה על דבר חגיגת הסיום שתתקיים בזמן הקרוב,

וכמדובר כמה פעמים, וגם מעצמו מובן, אשר ענין של „סיום" בכל הנוגע לחינוך והתקדמות ביהדות אינו אלא הכנה לעלי' לשלב עליון יותר בכיון זה, בכמות ובאיכות גם יחד.

ובפרט שמכתב זה זמנו ערב שבת קודש מברכים חודש סיון, ותיכף אחרי שבת קודש, במוצאי שבת — נכנסים לראש חודש סיון — היום אשר בני ובנות ישראל באו מדבר סיני, והיו אז במצב של „ויחן שם ישראל נגד ההר", כאיש אחד בלב אחד, כדרשת רז"ל (הובא גם בפרש"י על הפסוק),

שהי' בגילוי אצלם מדת אהבת ישראל ועד לאחדות ישראל.

ועל פי דברי רבותינו ז"ל הי' זה האתערותא דלתתא להחלטת הקב"ה לתת את התורה לעם ישראל,

ובאשר „הימים האלה נזכרים ונעשים" בכל שנה ושנה,

הרי הזמן מסוגל לכל אחד ואחת להתעורר ולהתחזק בכל הנ"ל,

ושייכות מיוחדת לתלמידות ולנשי ישראל — שתליט"א — בכלל — כמודגש בקריאת השם למשה: תאמר לבית יעקב (אלו הנשים, ולאחרי זה) ותגיד לבני ישראל (אלה האנשים), שלהן הזכות והחובה להיות נרות להאיר.

וכמובן, כהנ"ל — מיוסד וחדור מצות „ואהבת לרעך כמוך", עלי' אמר רבי עקיבא: זה כלל גדול בתורה.

ושעת הכושר היא, יומין זכאין אלה וימי סגולה אלה, ימי הכנה לנתינת וקבלת התורה, ולהחלטות טובות שסופן להתקיים במעשה בפועל, כי המעשה הוא העיקר, במרץ ובשמחה ובטוב לבב.

ויהי רצון שחפץ ה' ביד כל אחת מכן יצליח, ותלכנה מחיל אל חיל בכל האמור, וימלא השי"ת כל משאלות לבבכן לטובה.

בברכה להצלחה ולבשורות טובות
ולקבלת התורה בשמחה ובפנימיות

נ.ב. הפ"נ שלהן נתקבלו ויקראו בעת רצון על הציון הק'.

ב"ה, יום שלישי פ' בהעלתך את הנרות,
חמשה עשר לירחא תליתאי — קיימא סיהרא באשלמותא —
ה'תשמ"ח. ברוקלין, נ. י.

תלמידות המסיימות
בית רבקה — מאנטרעאל

ה' עליהן תחיינה

ברכה ושלום!

בנועם קבלתי הידיעה על דבר „חג הסיום" שיתקיים בקרוב, בעז"ה,

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 שלכן — מניח היסוד לכל החיים, כיאות לבנות ישראל, בנות אמותינו שרה רבקה רחל ולאה אשר בנו את בית ישראל.

ולקשר עם הזמן, שמכתב זה נכתב 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 בשלימות בכל שלשת הקוים, מוכרח שהחינוך יהי' בשלימות.

ועד"ז — השלימות העלאת והדלקת הנרות — עד שתהא שלהבת עולה מאלי',

והרמז בזה — נר הוי' נשמת אדם של כל אחד ואחת מישראל, ועד שיהיו נרות להאיר.

ובמיוחד בשנה זו שהיא שנת הקהל, שהכוונה בזה כמפורש בכתוב:

הקהל את העם האנשים והנשים והטף גו' למען ישמעו ולמען ילמדו וגו' ליראה את ה' אלקיכם כל הימים אשר אתם חיים על האדמה.

והשי"ת יצליח את כל אחת ואחת מכן ללכת מחיל אל חיל בכל האמור, וימלא משאלות לבבכן לטובה בכל המצטרך בגשמיות וברוחניות.

בברכה להצלחה ולבשורות טובות.

ב"ה, ל"ג בעומר, ה'תשמ"ו
ברוקלין, נ. י.

צו דער 31טער יערלעכער קאַנוועגשאַן
פון נשי ובנות חב"ד

ה' עליהן תחיינה

ברכה ושלום:

די יערלעכע קאַנוועגשאַן קומט הייאָר פאַר אין די טעג אַרום — און אין — דעם לעצטן שבת פאַר דעם יום־טוב פון מתן־תורה. דאָס האָט אַ ספעציעלע באַדייטונג פאַר אַ צוזאַמענקונפט פון פרויען און טעכטער, נעמענדיג אין אַכט דעם גאַר חשובן חלק וואָס פרויען האָבן געהאַט אין קבלת התורה, ווי דאָס איז אָפט אונטערשטראָכן געוואָרן.

די תורה לערנט אונז, און דער בעל שם טוב האָט דאָס ספעציעל אונטער־שטראָכן, אַז אַ איד דאַרף האַלטן אָפן די אויגן און אויערן אויפצוכאַפן יעדע ובפרט יעדע טיפערע הוראה אין עבודת השם, און שטייגן אין דעם אין כמות און אין איכות. אפילו זאָכן און דערשיינונגען, וועלכע ווערן געווויינלעך באַטראַכט אלס „נאַטיר־לעכע" און טאָג־טעגלעכע פאַסירונגען, ברענגען אונז גאַר נוצלעכע הוראות — אויב מ'טראַכט זיך נאָר אַריין אין דעם.

וואָס קען זיין אַ מער נאַטירלעכע זאַך ווי די שטערן אין הימל? פונדעסטוועגן זאָגט אונז דער נביא ישעי' (מ: כו): שאו מרום עיניכם וראו מי ברא אלה („הייבט אויף אייערע אויגן צום הימל און זעט ווער האָט אַט די באַשאַפן"). אין ספרים ווערט געברענט אַז שמע (וואָס באַדייט ניט נאָר „הער", נאָר — „דערהער", „פאַרשטיי") איז אַ ראשי־תיבות פון שאו מרום עיניכם; און די ווערטער מי (ברא) אלה לייגן זיך אויס אין דעם שם „אלקים". די באַדייטונג דערפון איז, אַז מי („ווער" — דער נסתר, „באַהאַלטענער", „אומבאַוואוסטער" באַשעפער, וואָס קיין באַשאַפענער שכל קען אין דעם ניט האָבן דעם מינדסטן באַגריף) איז דער וואָס האָט באַשאַפן און אַנט־פלעקט זיך אין אַט די אַלע זאָכן וואָס מיר זעען אין הימל און אויף דער ערד מיט אונזערע אייגענע אויגן.

דאָס אויבנדערמאַנטע קומט אַלס קורצע הקדמה צו דער נקודה וואָס איך וויל דאָ אַרויסברענגען: — דאָס וואָס מיר געפינען זיך הייאָר אין אַן עיבור־יאָר, און וואָס מ'דאַרף זיך דערפון אַפלערנען.

אונזער עיבור־יאָר איז אַ רעגלמעסיגער „אורח", וואָס קומט צו אונז כמעט אַלע איבעריאָר. דער ענין פון עיבור־יאָר האָט אַ פשוטע דערקלערונג, וואָס האָט צו טאָן מיט דעם ספעציפישן כאַראַקטער פון אונזער אידישן לוח. ישראל מונין ללבנה — אידן ציילן די טעג לויט דער לבנה. דער „לבנה־יאָר" איז מיט אַרום 11 טעג קירצער

פון דעם „זון־יאָר". אָבער וויבאָלד אַז די פיר תקופות פון יאָר זיינען פאַרבונדן מיט דעם גאַנג פון דער זון, דאַרף מען פון צייט צו צייט „אויסגלייכן" דעם אונטערשייד דורך צוגעבן נאָך א חודש אין געוויסע יאָרן, כדי די ימים־טובים זאָלן אויספאַלן אין זייער ריכטיגער צייט פון יאָר (פסח — אין פרילינג־חודש; סוכות — אין הערבסט, אאָ"וו).

דער עצם ענין וואָס ישראל מונין ללבנה איז שוין פאַר זיך אַליין אָנגעפילט מיט באַדייטונגספולע הוראות. אָבער דאָ באַרירן מיר נאָר איין נקודה אין דעם — דאָס וואָס דער עיבור־יאָר גלייכט אויס דעם חסרון פון הינטערשטעליגע לבנה־יאָרן לגבי די זון־יאָרן (עלף טעג, יערלעך, ווי געזאָגט). אָבער באמת טוט אויף דער עיבור־יאָר מער ווי דאָס: דער עיבור־יאָר (מיט דעם צוגעקומענעם חודש) שטייגט אַריבער דעם זון־יאָר מיט א סך מערער טעג. דאָס דינט אַלס השלמה (פאַר־פאַלקאָמונג) ניט נאָר פאַר איין פאַרגאַנגענעם יאָר, נאָר אויך פאַר (נאָך) צוויי: אוון צייטנווייז גיט עס אויך אַן „אַדערויף" (א צושטייער) אויפן חשבון פון דעם קומענ־דיקן יאָר.

די הוראָה דערפון אין עבודת השם איז קלאָר: א איד דאַרף שטרעבן ניט נאָר משלים צו זיין דאָס וואָס מ'האָט פאַרפעלט און מ'איז הינטערשטעליג, נאָר אויך „לכתחילה אריבער", וויבאָלד אַז א איד דאַרף קיינמאָל ניט זיין צופרידן מיטן הווה (אין רוחניות), ווי גוט דאָס זאָל ניט זיין פאַר זיך אַליין, נאָר — כסדר ענערגיש צו שטייגען מחיל אל חיל אין אַלע ענינים פון טוב וקדושה, תורה ומצוות.

זאָל דאָס זיין אייער גרונד־לאָזונג אין אַלע אייערע טעטיקייטן — אַרויסצוגיין פון די הגבלות אין הווה אין עבודת השם, העכער פון מדידה והגבלה, וואָרום ס'איז שטענדיג דאָ אָרט צו שטייגען אין עניני טוב וקדושה, וועלכע זיינען אין־סוף־יג אין זייער פאַרנעם, ווי אין־סוף ב"ה, דער מקור פון אַלץ וואָס איז פאַרבונדן מיט ג־טלעכקייט, תורה ומצוות.

און דאָס ברענגט אַראָפּ: יש שכר לפעולתך אין אַן ענלעכן אופן, מדה כנגד מדה, אַז מ'גייט אַרויס פון גלות מיט זיינע באַגרענצונגען צו אַן אמת'ע חרות וגאולה — ושבו בנים לגבולם „די קינדער קומען צוריק אַהיים".

השם יתברך זאָל אייך מצליח זיין, הלוך ומוסיף, אין אַלע אייערע אונטער־נעמונגען.

בברכה המסורתית —
לקבלת התורה בשמחה ובפנימיות

הוראות כ"ק אדמו"ר שליט"א לחג השבועות

ע"פ הוראת חז"ל[1] דמזכירים „ומזרזין . . בשעת מעשה" — כאן המקום להזכיר ולזרז עוד הפעם אודות הענינים דלקמן שהזמן גרמא:

א) ב„תיקון ליל שבועות" — בכל הדפוסים שראיתי — הסיום דספר יצירה הוא: „. . . נאמנת בפנים . . אחד בפה ואחד בלב".

ולפענ"ד אינו נכון. כי (נוסף לזה שחסר סיום בדבר טוב, הרי) נוסח זה אינו מובן כלל.

וצריך להיות, כמו שהוא בכו"כ הוצאות דספר יצירה הנדפס בפ"ע: „. . . נאמנת ג' רעות ללשון דיבור רע והמלשין והמדבר אחד בפה ואחד בלב ג' טובות ללשון שתיקה ושמירת הלשון ודיבור אמת".

ומענין לענין: ב„תיקון" שנדפס בסלאוויטא (ועוד) בהעתקת מאמרו של רשב"י: „אנן בחביבותא תליא מילתא דכתיב כו'", הובאו רק ב' פסוקים.

וצ"ל כבזהר: „אנן בחביבותא תליא מילתא דכתיב ואהבת את ה' אלקיך וכתיב מאהבת ה' אתכם וכתיב אהבתי אתכם אמר ה'"[2].

ב) כמדובר כמה פעמים — ע"פ מרז"ל[3] „אמר הקב"ה לישראל בני היו קורין את הפרשה הזאת בכל שנה ואני מעלה עליכם כאילו אתם עומדים לפני הר סיני ומקבלין את התורה" — כשם שאמירת עשרת הדברות בפעם הראשונה היתה בנוכחות כל עם ישראל, אנשים נשים וטף, גם הקטני קטנים — כדאי להשתדל אשר בעת קריאת הפרשה הזאת בזמן מ"ת בכל שנה ושנה,

כל בני ישראל, גם הקטני קטנים(ות), יהיו בבית הכנסת (לכל הפחות) בעת קריאת עשרת הדברות.

ולהעיר אשר מ"ת הוא ע"י אשר „בנינו **ערבים אותנו"[4].**

ג) הרגילים בנתינת צדקה בכל יום — בערב חה"ש זה יתנו גם בעד שני הימים דחג השבועות. **ועד"ז בכל עש"ק[5] וערב יו"ט כו'[6].**

(משיחת יום ב' דחה"ש תשמ"ג)

---

1) מכילתא (ורש"י) יתרו יט, כד.

2) עיין לקוטי לוי"צ הערות לזהר פ' נשא ס"ע שנה ואילך — ביאור ג' פסוקים אלו.

3) פסיקתא דר"כ פ' בחודש השלישי (הובא ברוקח סרצ"ו).

4) שהש"ר פ"א, ד (א).

5) אף ד„פרש שבחכם לא קאמר" ואצ"ל הכנסת אורחים כביו"ט (וח"כ פח, ב. סידור עם דא"ח רא, א. שם ד"ה יגלה לן — רג, ג ואילך).

6) ועיין תניא פל"ז (מח, ב).

נוסח המברקים שהואיל כ"ק אדמו"ר שליט"א לשלוח לאנ"ש שי' בכל מרחבי תבל לקראת חג השבועות

ה'תשד"מ

קבלת התורה בשמחה ובפנימיות ולהמשיך כל זה ובנשיאות ראש במשך כל השנה כולה ויום טוב שמח וידעו כי אתה שמך הוי' לבדך עליון על כל הארץ.

/מקום החתימה/

ה'תשמ"ה

שבת שלום ויום טוב שמח וקבלת התורה בשמחה ובפנימיות ולהמשיך כל זה בכל השנה כולה וללכת מחיל אל חיל והוי' אלקים צבאות ישמע תפילתנו לבנות ביתו ויבט פני משיח בגאולה האמתית והשלימה בקרוב ממש.

/מקום החתימה/

וללכת מחיל . . פני משיח: ע"פ תהלים פד, ח-יו"ד.

ה'תשמ"ו

יום טוב שמח וקבלת התורה בשמחה ובפנימיות ושבת שלום ולהמשיך כל זה בכל השנה כולה ויראנו הוי' חסדו בקרוב ממש לשכון כבוד בארצנו בגאולה האמתית והשלימה.

/מקום החתימה/

ויראנו גו' קרוב גו' בארצנו: ע"פ תהלים פה, ח-יו"ד.

נשא

... במ״ש אודות כיסוי הראש — כבר גליתי דעתי זה כ״פ, שכיסוי במטפחת (טיכל) בעוה״ר בדורתנו אלה, אינו מחזיק מעמד, כיון שבכל פעם ופעם עומדת האשה בנסיון אם לכסות כל שערה או רק חלק מהם או כו׳, מפני שלא תתבייש מפני המלעיגים (אף שאינם אלא בדמיונה, או לפעמים גם במציאות) משא״כ בלבישת שייטל, הרי אי אפשר להסיר השייטל כשנמצאים במסיבה וכיו״ב, ובפרט כפי שכותב שתגלח השערות ושניהם מסכימים על זה, הרי זוהי הדרך היותר נכונה, ומה שתלך בהשייטל מגולה, הרי כבר איזה דורות שאין מקפידים כלל על זה, אלא שכמובן צריך לברר הענין במקומם, אם אין זה בגדר פרצה ח״ו, אבל הענין מצ״ע מובן שהסדר לגלח וללבוש שייטל, לא בערך טוב מאשר אופנים אחרים...

(ממכתב י״ד אדר, תשי״ח)



בקשר לקשורי התנאים של ... הנה בודאי ינצלו הוא וכן זוגתו שיחיו את השפעתם על ... שתייסד ביתה על יסודי התורה ומצוה כפי שהם מוארים במאור שבתורה זוהי תורת החסידות. ומהענינים שצריך להבטיח מראש, הוא נשיאת שייטל (פארוק). תקותי חזקה שמצד המדובר הרי לא לבד שלא תהי׳ מניעה אלא אדרבה יסייע ויהי׳ שבע רצון ... והכרח הדבר בודאי אינו צריך ביאור ובפרט ע״פ הנראה בחוש שהנשים הצעירות היוצאות ידי חובתן דכסוי הראש בצעיף ובמטפחת, הנה זה ענין לזמן קצר, נוסף שאפילו בזמן הזה עצמו פורצים הדבר לעתים תכופות והמפורסמות אין צריכים ראי׳.

וכיון שראו בענין ... תחי׳ נפלאות השי״ת גם בעיני בשר, בודאי יזמינו ג״כ הכלים להמשיך הברכה והצלחה ע״י הנ״ל, וכמובא בזוהר הק׳ ח״ג דף קכ״ו ע״א והובא ג״כ באחרונים. והשי״ת יצליחם וחזקה לתעמולה שאינה חוזרת ריקם.

בברכה — המחכה לבשו״ט.

(ממכתב כ״ה מ״ח, תשט״ו)



... במ״ש בענין גילוי הראש, הנה מצטער אני במאד ע״ז ... וצריך הי׳ לחפש [...] האופנים המתאימים שיתוקן ענין כיסוי הראש מבלי להכנס לע״ע בחלוקי הדיעות שיש בזה (הר״מ אלשקר, הצ״צ וכו׳ וכו׳, מלבד התשובה שנדפסה מאז אה״ע סוף חלק א׳ סימן קל״ט, הנה נמצאה ונדפסה בשער המילואים חלק א׳ סימן מ״ה ועיין ג״כ חידושי הצ״צ על הש״ס ברכות ה, א), וכן בנוגע לגילוי הזרוע צריך ג״כ לעשות בזה ע״פ המבואר בש״ס ופוסקים מענין דת משה ויהודית אשר בזה, וכשיתוקן הנ״ל הרי במשך הזמן יש לקוות שיוכלו לעשות תיקון אחר תיקון...

(ממכתב י״ט סיון, תש״ב)

... נהניתי ממ״ש שקבל משרת ... שבודאי משפיע על היחס אליו ואל זוגתו תי׳ בכל החוגים דבנ״י שם וסו״ס גם הפרנסה תבוא ובמשך הזמן גם פרנסה בהרחבה (אף שאם היו שומעים לדברי היינו בהנוגע לי״ג תקו״ד, וע״פ המבואר בפירוש המלות להצ״צ ע״פ והוא רחום ס״ד (נדפס ג״כ בתהלים יהל אור הוצאת קה״ת), וזוגתו בהנוגע להשייטל (ע״פ המבואר בזהר ח״ג קכ״ו ע״א) כבר הי׳ נראה שינוי ממשי במציאות הפרנסה נראה בעיני בשר אפילו, ומה יש בידי לעשות בשני ענינים אלו נוסף על הדבור?).

(ממכתב י״ד שבט, תשט״ו)

... במ״ש שהורי המשודכת (וכנראה גם המשודכת בעצמה) אינם מסכימים שתהי׳ ראשה מכוסה.

הנה בכגון דא אם לא ישנו דעתם, ח״ו, בהחלט אין כדאי להתעסק בשידוך זה כלל, כי נוסף על שזהו ענין דת משה ויהודית, וכמובא בש״ס ופוסקים, הרי זה גופא הוכחה, שרצונם לייסד השידוך ולהתחילו היפך דעת מלך מה״מ הקב״ה, ועיין גם כן בזהר חלק ג׳ דף קכ״ו ריש עמוד א׳, והאריכות בדבר הפשוט אך למותר, אלא שבאם יתחרטו בהם ותתנהג כבת ישראל כשרה, הרי יהי רצון שיהי׳ בשעה טובה ומוצלחת.

(ממכתב כ״א אייר, תשט״ו)

...ובמה דשאילנא קדמיכון בפרש"י (סוטה לט, ב) ד"ה מן דכשכלה אמן אחרון כהנים מחזירין פניהם וש"ץ מתחיל ש"ש והכהנים מתפללים רבש"ע כו' — והרי בש"ס אמרו דאין הכהנים מחזירין פניהם עד שיתחיל ש"צ ש"ש (חו"י על הרי"ף סוף מגילה), ולא נמצא בראשונים חבר לרש"י בזה.

יל"פ פירש"י שהוא מוכרח מסברא (עיין תוד"ה איבעית — שבועות כב, סע"ב. שד"ח כללים מע' סברא) ומש"ס.

מש"ס — דאמר לפ"ז דאין הכהנים רשאין להתחיל בברכה עד שיכלה אמן, משמע דתיכף אח"כ רשאין, וי"ל דלרש"י קאי בברכת רבש"ע, וע"ד מש"כ והכריח בב"י וראה שו"ע או"ח סקכ"ח סוסי"ח.

מסברא:

א) תפלת הכהנים רבש"ע כו' הוא בהמשך לב"כ, וא"כ צ"ל סמוכה לה (והוא נוסף על הענין שנת' בסק"י ס"ז), ומקודם לזה צריכים להחזיר פניהם כדי שיתפללו לרוח שהשכינה שם.

ב) אף שיש לקשר אמירת רבש"ע עם ש"ש — דחד ענינא הוא, אבל מה טעם לפא"פ דהכהנים והעם — לאחר סיום אמן אחרון, שנגמר ענין דב"כ?

ומה אומר וכל הפוסקים — וגם אדה"ז — פסקו אחרת.

ומ"ש בש"ס דאין רשאין להחזיר עד שיתחיל הש"ץ ש"ש — יפרש רש"י דעכצ"ל כפי' הרש"ל שמביא כת"ר במכתבו. ויש להמתיק, דנקט ר"ח ל' זה דאינו מדויק כ"כ אגב סיפא עד שיגמור — שזהו עיקר חידושו.

* * *

כיון דבתוד"ה וכי (סוטה לט, סע"א) מביא פרש"י מבלי להעיר ע"ז משמע דס"ל כותי'.

מש"כ בלבוש סקכ"ח סט"ו דמחזירים פניהם, כשאומר וטוב בעיניך כו' — כבר הקשה ע"ז בס' כה תברכו מע' תפלה. גם צ"ע מל' הלבוש עצמו שם סט"ז. ואין הזמ"ג להאריך...

(ממכתב ה' סיון, תשי"ד)

במענה על שאלותיו במכתבו:

... לכוון בברכת כהנים למי שנסתלק כבר — לא נראה לי, משא"כ באמירת תהלים או הפסוקים בסיום השמו"ע — שזהו תלוי באופן ההתקשרות, הרגש הלב וכו'.

ד) הפסוקים לשם מ"מ הם: מאור עינים ישמח לב ושמועה טובה תדשן עצם, מה טובו אהליך יעקב משכנותיך ישראל.

ה) אסיר תודה אהי' לו אם יודיעני הכוונות בברכת כהנים שכתב לו (כפי שמזכיר במכתבו) כ"ק מו"ח אדמו"ר.

ואו) ת"ח ת"ח על שמכוון שמי בברכת כהנים, ועל קיומו מרז"ל, הנותן מתנה לחברו צריך להודיעו, ויה"ר שיקויים בו בטוב הנראה והנגלה הבטחת הקב"ה ואני אברכם, ובתוספתו שהיא מרובה על העיקר...

(ממכתב כ"ח תשרי, תש"ב)

במש"כ בענין חנוכת הבית משאילתות בתחלתו — (וכ"ה בתנחומא, כמצוין שם) — ומג"א סתקס"ח ס"ה.

רשום אצלי שמדובר בהשייך לזה: של"ה עמוד השלום בסופו. שו"ת חת"ס חיו"ד סקל"ח (הובא בפ"ת יו"ד סק"ד). תורת השלמים סי"ט. שו"ת חיים ביד סל"ב. חנוכת הבית (אמשטרדם, תקנג). כתר ש"ט (לרש"ט גאגין) ח"א, ע' תרם. — ועיין סד"ה ויגש תרס"ו.

(ממכתב שלהי תמוז, תשט"ז)

... בד"ה* זאת חנוכה תר"ס סוס"ח, וז"ל: ולכן הקריבו הנשיאים קערות כסף כפות זהב הגם שמנחת נדבה היו מביאין בכפיפה מצרית. ושואל הלא רק מנחת סוטה מביאין בכפ"מ (סוטה פ"ב מ"א). ולהעיר: א) גם בלקו"ת ס"פ נשא (כט, ע"ב) נמצא כלשון הנ"ל. ב) עדיפי מיני' יכול להקשות דבסוטה שם (יד, ב) איתא: סדר מנחות כיצד אדם מביא מנחה מתוך ביתו בקלתות של כסף ושל זהב כו' מכלל דכפיפה מצרית לא כו'.

*) ראה גם לקו"ש ח"ז ע' 205. המו"ל.

והביאור בהנ"ל — דהנה הנשיאים עיקר מטרתם בי"ב הימים היתה, להביא קרבנות נדבה, כלשון הכתוב „לחנוכת המזבח". ומובן אשר למזבח שיך ביותר דבר הקרב עליו, היינו מנחה קטורת וקרבנות. אבל עם זה רצו שגם הכלים שיביאו בהם את הנ"ל יעשו קדש. ובזה הוא הדין, שאם מביאים הנדבה בכפיפה מצרית — סל העשוי מנצרי דקל — אז דוקא נתנת הכפיפה עם מה שבתוכה, משא"כ כלי כסף וכלי זהב (בכורים ג, ה). — וסדר מנחות דסוטה (שם) שאני, דהקלתות נשארות בחול ורק המנחה מביא להקריב...

(ממכתב ט"ז טבת, ה'תש"י)

...ויהי רצון שעוד רבות בשנים ישתתף בהתועדויות בם נדבר דברי התעוררות לתורה ומצותי' חדורים אור וחיות חסידותי וגם בסביבתו ישפיע בכיוון זה ואין לך דבר העומד בפני הרצון.

והרי מזכיר גם במכתבו הענין דעשרה זהב שבקרבנות הנשיאים וידועה דרז"ל (זהר ח"ג יא, ב. וראה קונטרס ומעין ריש מט"ז) על הכפל עשרה עשרה, אשר עשרת הדברות מכוונים וצריך להמשיכם בעשרה מאמרות בהם נברא העולם, וע"ז בעולם עצמו ועניניו, וחיוב זה הרי תמידי הוא ובפרט לאלו שחוננו בכח השפעה בסביבתם וכמו שהודיעו רז"ל אשר נתאוה הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים, יעוין ג"כ תניא פרק לו.

(ממכתב ט' אייר, תשי"ח)

בהעלותך

ב״ה, ל״ג בעומר ה׳תשמ״ה
ברוקלין, נ. י.

צו אַלע אַנטיילנעמער אין דעם יערלעכן
דינער פון דעם מוסד חינוך „אהלי תורה״

ה׳ עליהם יחיו

שלום וברכה!

ס׳איז דאָ אַ ספעציעלע שייכות אין דעם וואָס די הייאַרדיגע יערלעכע מסיבה קומט־פאָר אַנהייב וואָך פון פרשת בהעלותך את הנרות, וועלכע הייבט זיך אָן מיט דער מצוה פון צינדן די ליכט פון דער מנורה אין בית־המקדש.

די גשמיות׳דיגע טייל פון דער דאָזיגער מצוה — צינדן די ליכט אין בית־המקדש בפועל ממש — איז טאַקע ניט מעגלעך דורכצופירן בזמן הזה, ווען מיר האָבן ניט דעם בית־המקדש. אָבער דער גייסטיגער אינהאַלט פון דער דאָזיגער מצוה איז גילטיג אויך היינט און אומעטום; וואָרום דער גייסטיגער בית־המקדש — דער מקדש וואָס איז אין יעדע אידישע האַרץ, וואָס דער אויבערשטער וויל דאָרט שטענדיג מאַכן רוען זיין ג־טלעכע שכינה, ווי ער האָט אָנגעזאָגט און צוגעזאָגט: ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם — בתוך כל אחד ואחת (זאָלן אידן מאַכן פאָר מיר אַ מקדש וועל איך רוען צווישן (און אין) זיי) — דער דאָזיגער רוחניות׳דיגער בית־המקדש איז קיינמאָל ניט חרוב געווארן און קען ניט חרוב ווערן.

דעריבער וועט דער אָנזאָג: בהעלותך את הנרות דורכגעפירט בזמן הזה דורך צינדן דעם נר מצוה ותורה אור אין אידישע הערצער אין אָן אופן אַז די ליכטיקייט פון תורה און מצוות שיינט אַרויס אַלץ מערער און שטאַרקער אין דעם גאַנצן טאָג־טעגלעכן לעבן, סיי בא זיך און אין דער אייגענער היים, און אויך אין אַלע אידישע היימען און אין דער גאַנצער סביבה.

השם ית׳ איז מבטיח: „איר היט מיין נר (נר מצוה ותורה אור), און איך וועל היטן איער נר (נר ה׳ נשמת אדם)״. דאָס איז אָן אַפמאַך וואָס קומט אַריין אין קראַפט פון דעם מאַמענט ווען אַ אידיש קינד וועט געבאָרן. תורה־חינוך איז אַ לעבנס־נויטוועניקייט פאָר יעדן אידישן קינד פון דער פריסטער יוגנט אָן, און פאָר דעם גאַנצן אידישן פאַלק. דעריבער איז אַזאַ מוסד חינוך ווי אהלי תורה פון דער גרעס־טער וויכטיקייט און פאַרדינט אייער גרעסטע שטיצע.

די יערלעכע מסיבה איז די פֿאַסנדע צייט און די פֿאַסנדע געלעגנהייט אויס־צודריקן אייער בפועל, אייער פולסטע הילף און שטיצע פֿאַר אהלי תורה.

איך באַגריס די געערטע געסט און אַלע אַנטיילנעמער, בכלל און בפרט, און שיק אייך מיין אינערלעכן וואונש פֿאַר הצלחה אין אַלעס אויבנגעשריבענע, ווי אויך אין די פֿערזענלעכע באַדערפענישן, אַז אַלע ענינים זאָלן ווערן אַלץ בעסער און ליכטיגער בגשמיות וברוחניות גם יחד.

בכבוד ובברכה

...בפרשת השבוע עה״פ ויעש כן אהרן ארז״ל והובא בפירש״י להגיד שבחו של אהרן שלא שינה. וביאר בלקו״ת להאריז״ל מה שדוקא כאן הודיע הכתוב שלא שינה, מפני שלכאורה יש כאן שינוי, כי משה נצטווה: אל מול פני המנורה יאירו ז׳ הנרות, היינו, תיכף בהתחלת ההדלקה, ובאהרן כתיב אל מול פני המנורה העלה נרותי׳, היינו לאחר שכבר עלה הלהב, ולכ[ו] מבאר שלא שינה ותיכף מתחלת ההדלקה הי׳ אל מול פה״מ. אלא שהוסיף שגם לאחר שעלה הלהב הי׳ ג״כ כן. והוספה זו לשבח היא. ע״כ תוכן דבריו.

וי״ל הביאור ע״פ דא״ח: דבתחלת העבודה (לית פולחנא כפולחנא דרחימותא. כהן איש החסד והאהבה) בנקל עדיין לכוון שיהי׳ אל מול פה״מ, אמתית כוונת המצווה, משא״כ כשעולה הלהב, תוקף הרצוא ומוצא כמה סברות ואופנים במה לבטא את הרצוא, הרי סוף סוף יכול גם להחטיא את הכוונה, ולדמות שזהו רצון המצווה ולא סברת עצמו. ולכן צריך זהירות וקבלת עול יתרה. וזהו שבחו של אהרן, הממשיך אהבה רבה בנש״י, ובאופן כזה שלא ישנה.

(ממכתב י״ז סיון, תש״ו)

מה שהעיר במה שפרש״י (סנה׳ יז, א; ד״ה מי) שאלדד ומידד לא משום ענוה לא יצאו האהלה, אלא מיראתם שלא יעלה בידם חלק, שהוא היפך פירושו עה״ת (במדבר יא, כז).

א) הנה רש"י בפי' עה"ת הביא דעת הספרי שהוא כדעת ר"ש בגמרא, ופליגי על הת"ק, אשר את דבריו מפרש בד"ה מי הנ"ל. וראה בהוספה לפרש"י, הנדפס בעין יעקב סנה' שם, דמוכח כנ"ל. (ראה בילי"ש במקומו עוד דעה שלא הי' כלל קלפי ולקחו מכל שבט ששה ומשבט לוי ארבעה ומונאם בשמותיהם).

ב) מנ"ל לרש"י לפרש כן דברי ת"ק? פי' זה מוכרח הוא, כי הת"ק אומר דבקלפי נשארו, היינו שלא השתתפו אלדד ומידד כלל בקלפי ולא הלכו לקחת הפתקאות. וא"כ א"ת שהוא מפני שאמרו אין אנו ראויין לאותה גדולה, והרי מה' משפט הגורל, א"כ היו צ"ל בטוחין שיעלה בידם חלק ולמה לא השתתפו בקלפי? וע"כ צ"ל שאדרבה נשארו בקלפי מפני שלפי דעתם יעלה בידם חלק. וק"ל.

ג) מנ"ל לת"ק לפרש כוונת אלדד ומידד שהיא לא מפני ענוה, אלא אדרבה כו'?

י"ל דלא ניחא לי' לומר דעלה בידם זקן ואעפ"כ נשארו במחנה מפני ענוה, דכיון דכבר נקבעו מלמעלה לנבואה לא הי' להם להמנע מזה.

ועפ"ז פלוגתת ת"ק ור"ש היא מעין הפלוגתא בברכות (ז, סע"א) אם נענש משה על שהסתיר פניו או שקבל שכר ע"ז.

או י"ל דאפילו למ"ד טוב עשה משה, הוא דוקא מפני ששם היתה ראית פנים שא"א בשום נביא (כ"א במשה. עיי"ש בחדא"ג מהרש"א) אבל באלדד ומידד שהיתה האצלת רוח ממשה על ע' זקנים, לכ"ע אין להם להמנע מקבלת נבואה זו, אם נבחרו כבר לזה מן השמים. וזהו טעמי' דת"ק. ור"ש ס"ל דע' זקנים אלו הי' להם ג"כ לדון ולהורות ולנהוג שררה בישראל ולכן נשתמטו. (בשו"ת לחמי תודה סט"ז הביא דלהזוהר ע' זקנים אלו לא היו במקום זקנים דס"פ משפטים לדון כ"א רק להשראת השכינה). ויש להאריך בכ"ז ואכ"מ.

(ממכתב פורים קטן, תש"ח)

במענה על הערתו . . במה שכתוב בדעת זקנים על התורה, בהעלותך י"א כ"ז בתוס' הרא"ש: אלדד ומידד אחי משה היו אלא שכשניתנה תורה ונאסרו כל העריות פירשו כולם וכו' וגם עמרם אבי משה פירש מיוכבד דודתו שהיתה אשתו ונשא אחרת ותלד לו את אלדד ומידד וכו', אשר איך אפשרי הדבר, כיון שבחירת הזקנים המסופר בפ' בהעלותך הי' בסמיכות למתן תורה, ואלדד ומידד מתנבאים אז במחנה.

וכוונת הרא"ש הוא אשר פרישת עמרם מיוכבד היתה מטעם האמור אבל לא בזמן האמור, והרי עמרם נביא הי', וכשנודע לו מאיסור האמור פירש מיוכבד. ומפורש הדבר יותר בספר תולדות יצחק לר' יצחק קארו בפ' בהעלותך, וז"ל (הובא

במילואים בתורה שלמה פ׳ שמות) שידע עמרם ממשה איסור עריות שעתידה תורה לאוסרם ופירש מיוכבד דודתו ולקח אשה אחרת . . .

(ממכתב כ״ד סיון, תשי״ז)

. . . במש״כ אם מותר לתלמיד להזכיר רבו בשמו בצירוף תואר כבוד — מבוארים הפרטים והדעות בזה בשו״ע יו״ד סרמ״ב סט״ו ונ״כ.

— והנה ידוע מנהג החסידים בנוגע לאדמו״רים — שמחמירים בזה ואפילו שלא בפניו. לכאורה כהנ״ל התירו זה בפשיטות. — אבל י״ל יסוד למנהג ותיקין זה, ועוד י״ל — שאינה חומרא בלבד, ע״פ מש״כ שם סעיף טז דהקפידה שלא יהי׳ „כדרך שאר העם״. ואם ינהג באדמו״רו ע״פ היתר הנ״ל „כדרך שאר״ רבותיו ה״ז בסוג הנאסר בסעיף טז. ומאי נפק״מ אם זהו בשאילת שלום או באמירה וכתיבה.

ומש״נ אדני משה גו׳ אבא חלפתא וכיו״ב שזהו יסוד ההיתר דסעיף טו — הרי בכהנ״ל לא קרא יהושע לשום איש בשם אדני, ר״י לא קרא לשום אדם בצירוף התואר אבא. ופשוט. ואכ״מ. והארכתי במק״א.

(ממכתב ז׳ תשרי, תשט״ז)

. . . מה שכותב בהנמצא בשל״ה שענין האשה כושית שלקח משה זהו תלמוד בבלי, במחשכים הושיבני, ומעיר למה דוקא תלמוד בבלי ולא ירושלמי. — וכנראה כוונתו להנמצא בשל״ה בהקדמתו בחלק בית חכמה (ט״ז ע״ב) ובמס׳ שבועות (קצ״ז ע״ב ואילך). ועל פי המובן שם, הדיוק בזה הוא תורה שבעל פה ולא תורה שבכתב, שזה בא בעיקר למעט (ולא תלמוד ירושלמי), ועיקר תורה שבעל פה הוא תלמוד בבלי, שבו רבו השקו״ט והפלפולים. ובו מודגש יותר החילוק שבין תורה שבע״פ לתורה שבכתב, שבתורה שבע״פ נוספים כמה ביאורים וכו׳, אשר גם זה הוא ביותר בתלמוד בבלי ולא בירושלמי (ונתבאר בארוכה, על פי תורת החסידות, בשערי אורה לאדמו״ר האמצעי סד״ה בכ״ה בכסלו, ובהמשך ראש השנה תרס״ו).

ויש להעיר ג״כ, ועי״ז יומתק ביותר שייכות דמשה לתלמוד בבלי בפרט, עפ״י החילוק הנ״ל שבין תלמוד בבלי לירושלמי, שבהבבלי רבו הקושיות הפלפול והסתירות וכו׳ משא״כ בהירושלמי שתיכף באים לנקודת הענין, והוא על פי מרז״ל (נדרים דל״ח ע״א) אשר פלפולה של תורה ניתן בדוקא למשה רבינו . . .

(ממכתב ז׳ אלול, ה׳תשי״ב)

שלח

מיט גרויס צופרידנהייט וויל איך אייך מודיע זיין, אַז דער ספר עץ החיים וואָס איר און אייער פרוי יחיו האָבן געזומען אויף זיך ביישטייערן די הוצאות פון זיין אַפּ־דרוקן, איז די טעג פֿאַרטיק געווארן פון דרוק. אַן עקזעמפלאַר איז בייגעלייגט. שרייבט אונז וויפל קאָפּיעס אייך צו שיקן.

וועגן דער גרויסקייט פון דעם זכות פון געבן טויזנטער און טויזנטער אידן די מעגליכקייט צו לערנען דעם ספר, וועלכער ענטהאַלט די תורה פון אונזערע רביים מיט די אַריינפיר בריוו פון רבי'ן כ"ק מו"ח אדמו"ר שליט"א — בין איך זיכער, אַז עס איז איבעריק צו ערקלערן אייך באריכות דאָ.

איך וויל נאָר אַנדייטן אויף איין רמז ודוגמא פון היינטיקער סדרה:

די סדרה דערציילט אונז די געשיכטע פון די מרגלים, ווי אַזוי דורך זייער לשון הרע, האָבן זיי געבראַכט אומגליק אויף זיך און אויף דורות און דורות נאָך זיי, ביז צו אונזער דור.

די עצה דערצו, זאָגט אונז די גמרא (ערכין טו, ב) איז תורה, ווי עס שטייט: מרפא לשון עץ חיים, וואָס „עץ חיים" מיינט מען דאָ די תורה.

די גרויסקייט פון דער שטראָף פאַר ריידן לשון הרע, וואָס דאָס הערן נאָר די מענטשן וועלכע זיינען אין דער צייט און אין דעם אָרט, גיט אונז אַ פֿאַרשטעלונג וועגן דעם גרויסן זכות און שכר וואָס מ'האָט פון ריידן תורה אין אַ בעשטימטן אָרט און צייט. און דערפון קען מען זיך פֿאַרשטעלן ווי גרויס עס זיינען דער זכות און שכר פון אַפּדרוקן תורה, וואָס דאָמאָלסט קען דער ספר, און די תורה וואָס אין עם, דערגרייכן אין אַלע לענדער, און דער ספר בלייבט און ווערט געלערנט אויך צענדליקער און הונדערטער יאָרן נאָכדעם ווי ער איז אָפּגעדרוקט געווארן.

איך פֿאַרענדיק מיט דעם וואונש, אַז דער גרויסער זכות זאָל אייך בייישטיין אין אַלעס וואָס איר דאַרפט, און איר זאָלט אויך ווייטער נעמען אַן אַנטייל אין ענליכע זאכן, וועלכע שליסן אין זיך איין תורה מצוות ומעשים טובים.

(ממכתב כ"ט סיון, תש"ו)

... בהמשך לשיחתנו כשביקר אצלי, ומענינא דיומא דפרשת השבוע, הנה נפלא הדבר, כי ידוע הכלל אשר אין לך דבר העומד בפני התשובה, ובכ"ז הנה אף שעשו עם בני ישראל תשובה מחטא המרגלים ואמרו: הננו ועלינו אל המקום אשר אמר הו' גו' אמר להם משה: והיא לא תצלח.

אבל פירוש הדבר מבואר בפסוק שאחר זה: אל תעלו כי אין הו' בקרבכם, וכמו שמבואר לבסוף, אשר ארון ברית ה' ומשה לא משו מקרב המחנה.

זאת אומרת, אשר אף שארץ ישראל היא מיועדת לעם ישראל, ולא עוד אלא שצווי ה' הוא, וכמו שאמר כלב בן יפונה: עלה נעלה וירשנו אותה, הרי בכל זה תנאי קודם למעשה, שצריך לצאת עם ארון ברית ה' לפניהם, וכמסופר בארוכה בכיבוש הארץ על ידי יהושע, ובאם לאו ח"ו הרי אי אפשר לעלות בחומה. ואף שתשובה מועלת לכפר החטא, של הפרט או גם של הכלל, אבל אי אפשר לשנות אופן כיבוש הארץ, כיבושה באמת, שהוא דוקא כהבטחת הקב"ה: שיהי' איש מבית דוד הוגה בתורה ועוסק במצוות כדוד אביו, כפי תורה שכתב ושבעל פה, ויכוף כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה, וילחם מלחמת ה' כו' (והוא רק הוא) יבנה מקדש במקומו, ויקבץ נדחי ישראל כו' ויתקן את העולם כולו לעבוד את ה' (רמב"ם הלכות מלכים סוף פרק יא).

(ממכתב י"ט סיון, ה'תשי"ג)

... בענין ציצית אשר כשהולכים לעבודה מלכלכים את הציצית,

הנה בכל זה צריך לשאת ט"ק (מצויצת בציצית) ובפרט שבודאי עיקר עבודתם ורובה במשך היום, ולהשתדל עד כמה שאפשר שלא ללכלך, וכן שיהי' ט"ק שני בשביל זמן התפלה ולש"ק ויום טוב...

(ממכתב י"ד ניסן, תשי"ח)

... במש"כ ע"ד חלזון ותכלת בהנוגע לפועל עתה בציצית — הרי ידוע אשר הרעישו ע"ז והתנגדו לזה, וגם ע"פ נגלה, גדולי עולם בעת יצא חידוש זה מראדזין. וגם כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע לא הסכים על החידוש בשו"א. ואין עתה תח"י

מכתבו* בזה. אבל זכורני שמביא שע"פ קבלה יהי' ענין התכלת רק לעת"ל. ואנו אין לנו אלא דברי כ"ק אדנ"ע. ועיין ג"כ סוכה לב, סע"ב: ר"א הוה מהדר כו' הואיל ונפיק מפומי' דר"כ...

(ממכתב ט"ו תמוז, תשי"ח)

---

*) אג"ק שלו ח"א אגרת קנ"ח. המו"ל.

...ומ"ש חוו"ד אם יפרסם דעת האוסרים ציצית של מאשין*, הנה אף שכמה מגדולי האחרונים מחמירים בזה, וכידוע בשו"ת דברי חיים מהר"מ אַש, מחזה אברהם, הנה ידוע לאידך גיסא שכמה אחרונים הקילו בזה והתירו, עיין שו"ת חסד לאברהם, תפארת יוסף, והעיקר פס"ד למעשה של כ"ק אדמו"ר (מוהרש"ב) אביו של כ"ק מו"ח אדמו"ר, זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע, וא"כ לדעתי אין כדאי להכריע לצד מי שהוא, וביחוד שפסק כ"ק אדמו"ר הי' בנוגע למעשה ולא עוד אלא שעלול שיאמרו שהכרזת כת"ר שי' הם חומרות בעלמא ובמילא גם השאר הפרטים שכותב אודות ענין זה אין זה אלא חומרות והידורים למהדרין מן המהדרין...

(ממכתב כ"ב תמוז, תשי"ב)

---

*) ראה לקו"ש ח"ב ע' 508. ח"ח ע' 458. חכ"ג ע' 362. המו"ל.

במענה על שאלתו הלכה למעשה מהו דין חוטי ציצית העשוים ע"י ישראל לשמה אבל ע"י מכונה (מאַשין),

הנה מחלוקת האחרונים היא בזה ורבו המתירים, אף שלא נעלם ממנו דעת הדברי חיים בשו"ת חאו"ח ח"ב ס"א וסייעת האוסרים.

ושאלתי את פי כ"ק מו"ח אדמו"ר שליט"א בנוגע למעשה בפועל. וא"ל אשר בשנות המלחמה הא' (תרע"ה-ח) בבוא הפליטים לפנים רוסיא, שלח כ"ק אדנ"ע שלוחים מיוחדים לפאבריק של גינזבורג ועשו שם חוטי ציצית במאשין, ומעשה רב.

כמובן כהנ"ל הוא בנוגע לענין לשמה, אבל צריך שלא יהי' חשש תערובת פשתן ובכלל מין אחר.

(ממכתב ד' תשרי, תש"ט)

...ובמ"ש אודות ציציות הנטוות במכונה, ואשר מספרים בזה מהוראת כ"ק מו"ח אדמו"ר.

הנה מה ששמעתי אני הוא ובקיצור, שבימי המלחמה הראשונה במדינת רוסיא הוגלו אלפים מבנ"י לפנות נדחות, ונתבטלה האפשרית להביא תשמישי קדושה מפולין, מפני הדוחק ארגנו בית חרושת לטוי' של יהודים ובה גם טויית ציצית בשביל הגולים. פרטי המכונות וההכשרים שנעשו אז אין ידועים לי, אבל כיון שהי' זה בשנות תרע"ה־ו ברוסיא, בודאי לא היו שם המכונות שמשתמשים בהם עתה, כ"א מכונות כאלו שיש בהם תפיסת יד אדם יותר, אף שמובן שגם בהם עבדה המכונה רוב הזמן.

(ממכתב ג' אלול, תשט"ז)

...במש"כ לפרסם דברי מהר"ל מפראג בהנוגע לניפוץ בציצית — בטח יבאר שזהו דברי המהר"ל (ולא בשו"ע וכיו"ב)...

(ממכתב כ"ח אייר, תשט"ז)

דברי מהר"ל מפראג: שהובאו בדרישה (ס"י סק"א), הטעם שגם ניפוץ הצמר צ"ל לשמה, שלפי"ז יש להחמיר בציצית ע"י מכונה. המו"ל.

... בענין נקבי הציצית בט״ק — כבר א״ל אשר בט״ק של כ״ק מו״ח אדמו״ר שליט״א הם בצורה כזו



(ממכתב י״א אדר שני, תש״ו)

... שייכות ציצית לשערות הראש — מבוארת בפע״ח ש׳ הציצית ובלקו״ת פ׳ שלח (מ״ז, ע״א) ועייג״כ רש״י עה״ת שלח (ט״ו ל״ח): בציצית ראשי.

שייכות ציצית לנשואין בקדושה וטהרה מבוארת בקרא וראיתם גו׳ ולא תתרו גו׳ ועייג״כ מנחות (מ״ד א) באו ד׳ ציציותיו כו׳ זכי במקחך כו׳.

(ממכתב כ״ב שבט, ה׳תשי״א)

במענה על מכתבו. דעת כ״ק מו״ח אדמו״ר שליט״א שימשיך בענינו לעורר את דעת הצבור ע״ד גודל מצות ציצית והזהירות שצריך להיות בזה.

ובמה שהאיר במש״כ באגרת התשובה ספ״ז: באות יו״ד . . ה״א . . וי״ו . . ה״א — דאין שם כזה בד׳ השמות ע״ב ס״ג מ״ה ב״ן,

יעויין בסו״ס מקדש מלך על הזהר ח״א שהובא שם שם נ״ד שהוא במילוי הנ״ל בגימט׳ נ״ד.

ומה שהביא כאן שם זה, אולי י״ל הטעם, כי מדבר פה בענין הפגם במצות ק״ש תפלין ציצית ותפלה, אשר ציצית הוא כנגד אות ו׳. וידוע דענין הציצית שערות, מל׳ בציצית ראשי (מנחות מב, א), הוא יו״דין (מקור חוט הציצה) וא״וין (החוט עצמו). ויעויין בתורה אור לרבינו הזקן פ׳ ויצא ביאור לד״ה ושבתי בשלום ובלקו״ת סד״ה ויקח קורח.

והנה גם בשם ע״ב הוי׳ הוא במילוי הנ״ל וי״ו ובכ״ז לא הביא באגה״ת שם ע״ב, היינו שהה׳ יהי׳ במילוי יו״ד ג״כ: ה״י.

וי"ל הטעם, כי בכלל שם ע"ב הוא למעלה מפגמים. ויובן עפמשנ"ת בקונטרס לימוד החסידות לכ"ק מו"ח אדמו"ר שליט"א פ"ג.

והשי"ת יהפוך בב"ב ימים אלו לששון ולשמחה, ויקוים היעוד דוהחזיקו בכנף איש יהודי שכל הזהיר בציצית זוכה כו' (שבת לב, ב).

(ממכתב ד' באב, תש"ט)

קרח

... במש"כ בפרש"י (במדבר טז, ד) — והוא מבמדב"ר ותנחומא — כשסרח רביעית נתרשלו כו' שמא לא יקבל עוד ממני, מהמבואר באגה"ת פי"א דבמדת (סליחת) הקב"ה אין הפרש בין פ"א לאלף פעמים כו',

— ועדיפא הו"ל להקשות מדין המפורש בזה (יומא פו, ב).

והחילוק — שביומא ובמדרש מירי (אפילו) בלא תשובה. יעו"ש במפרשים ופוסקים.

ועוד להעיר, אשר כשנעשה כ"פ, קשה ביותר שתהי' חזרה בתשובה שלימה. וכמרז"ל עבר ושנה כו'. ובפרט בסרחון רביעי, דבזמנא תליתאה אתפשט ההוא כתמא כו' (זוה"ק. הובא באגה"ת רפ"ג).

במש"כ בע"ז (יט, א) אע"ג דלא ידע מאי קאמר, והרי בלקו"ת ביאור דולא תשבית איתא שבתושבע"פ צ"ל הבנה דוקא,

הרי מפורש בפרש"י בע"ז על אתר שישנה הבנה, אלא שחסר העומק.

(ממכתב י"ד מנ"א, תשט"ז)

... מובא בכמה ספרים אשר השתתפות בפדיון הבן הוא במקום פ"ד תעניות. ושקיל וטרי בזה בשו"ת שם משמעון מהדו"ק חלק יו"ד סכ"ט (תוכנו: שזהו תקון לפגם הברית שדורש פ"ד תעניות). אבל לע"ע לא מצאתי מקור לזה בספרי חסידות חב"ד, ובכל אופן גם ספרים הנ"ל ראוים לסמוך עליהם.

(ממכתב כ"ב מ"ח תשט"ז)

... איך בין געווען צופרידען צו הערען אז איר וועט זעהן משתדל זיין זיך און באטייליגען זיך אין דער אינארדענונג און באיי זיין די התועדות שבת ראש חדש תמוז פרשת קרח הבע"ל אין דער ביהכ"נ אנשי ליובאוויטש, און זיכער וועט איר איבערגעבען גרוס אויך צו אלע איינטיילנעמער אין דער התועדות, וואס זיכער וועט געהערט דברי תורה והתעוררות בתורה ומצותי', און עס זאל זיין בסייעתא דשמיא בהצלחה מופלגה, לויטן באוואוסטען וואונט וואס מיר האבען געהערט פון כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע בשם רבנו הזקן, דאס וואס א חסידישע התועדות קען אויפטאן קען מלאך מיכאל ניט אויפטאן. און בפרט זאל זיך דאס אויסדריקען אין פעולות אין דער מאקסימאלסטער מאס אויף צו פארשטארקען און פארגרעסערען דעם בית הכנסת אנשי ליובאוויטש אין אלע ענינים וואס זיינען פארבונדען מיט דעם.

ומענינא דיומא פון דער סדרה וואס מען לייענט דעם שבת, וואס די סדרה איז מוקדש פאר כהנים, דער אנהויב און אויך דעם סיום וחתימה,

וואס אין ברייטערן זין וועלט דאך אלע אידען אנגערופן מיטן נאמען כהנים,

דאס איז דאך געווען דער טיטול זייערער אלס א הכנה צו מתן תורה, וכמו שכתוב ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש,

וואס דורך וואס וועלט דאס, וועלט דאס ערקלערט אין רמב"ם (סוף הלכות שמיטה ויובל) אשר נדבה רוחו אותו והבינו מדעו להבדל לעמוד לפני ה' לשרתו ולעובדו לדיעה את ה' כו' הרי זה נתקדש קדש קדשים כו' ויזכה לו בעולם הזה דבר המספיק לו כמו שזכה לכהנים וללוים.

— איז אנדערע וועלטער, דורך דעם וואס אידען אנערקענען דעם תכלית בריאת האדם, וואס איז לויטן אויספראך פון דער משנה, אני נבראתי לשמש את קוני, אז אלע זאכען זאלען זיין עבודת השם, בכל דרכיך דעהו, דורך דעם זיינען זיי כהנים,

און בא מתנות כהונה איז דאך א כלל — ווי געזאגט איז סיום פון דער סדרה — אז עס דארף זיין מן המובחר — פון דאס בעסטע — און דאס איז אייביג, ווי עס שטייט תרומת ה' מכל חלבו, ופירש באבן עזרא, החשוב שבו און דאס איז ברית מלח עולם,

א הבטחה פון הקב"ה אויף אייביג, אז ווען אידען פירען זיך אויף לויטן אופן ווי געזאגט פריער, גיט זיי השם יתברך, כל חלבו — דאס בעסטע — און אין יעדער ארט און אין יעדער צייט, וואס דאס איז, דער ברית עולם מלח.

און אזוי ווי כהנים איז דאך דער עיקר ארט לשרתו ולעובדו איז דאך געווען אין בית המקדש, אזוי אויך אין אונזער צייט, זיינען דאס די בתי כנסיות ובתי מדרשות, וועלכע זיינען דער מקדש מעט, און פון דאנען נעמט מען די הייליקייט און ליכטיקייט יעדערער צו זיך אהיים, אויף צו הייליקען און ליכטיק מאכען די ענינים של חול.

און השם יתברך זאל מצליח זיין אז אט די הנהגה זאל זיין א הכנה קרובה צואיילען די עבודה אין דעם בית המקדש השלישי וועלכער איז אויך א אייביקער, וועז עס וועט מקויים ווערען, והשב העבודה לדביר ביתך...

(ממכתב כ"ח סיון, תשט"ז)

חוקת

...א) במה שהעיר אשר בלקו"ת בדרושי פרה אדומה משמע אשר השלכת דתולעת השני מרמז שכמו שהתולעת אין כחה אלא בפה, הרי זה תיקון לקלקול פי פרה. אבל לכאורה מוכח ומפורש שם, אשר תולעת השני מתקנת לא פי פרה אלא פי תולעת דלעומת זה (ראה שם דף נ"ז ע"ב, ועוד).

ב) בכל זה הנה הערתו שפי פרה מקלקל נכונה היא, והוא על פי מש"כ במס' שבת (ק"מ סע"ב) בהמה שפי' רע פרה (מה שכתוב שם שגם חמור פיהו רע, אין זה מזיק לאחרים כדמוכח שם). ולהעיר מבמדב"ר ר"פ בלק: שור כחו בפיו כו' מה שמלחך אין בו סימן ברכה.

ג) מובן מעצמו שאין זה סותר כלל למה שכותב במכתבו בענין פי פרה ממה שרואים בחוש שנמצא בתוכן מסמרים וכו', וכידוע מאמר רש"י בכמה מקומות כפטיש יפוצץ סלע...

(ממכתב ז' אלול, תשי"ב)

...בתחלת הספר בכתר כהונה על פסקא א'.

תוכן פירושו אשר נצרכה פרשת שילוח טמאים, כיון שעונש שמענו וכמש"נ ואיש אשר יטמא ולא יתחטא ואזהרה — בל"ת — לא שמענו.

וצריך עיון לפירוש זה: א) שלשה כתובים נאמרו בעונש, והם: ויקרא ט"ו לא, והזרתם גו' ולא ימותו. במדבר י"ט יג, כל הנוגע גו' ונכרתה, ושם י"ט כ, ואיש אשר יטמא גו' ונכרתה. ואינו מובן מפני מה נקט בספרי הכתוב האחרון ולא הראשונים. ב) פירוש הנ"ל מצריך שתי הגהות. ואף שהגהה האחרונה, שמביא ראש הפרשה שדן בה וכוונתו על סופה — מתקבלת. כיון שבפרשה זו קעסיק, הנה ההגהה בהבאת הכתוב ואיש אשר יטמא, שכוונתו לסיפא דקרא „ונכרתה הנפש", או שמוסיפין כן בנוסח הספרי — אף שמצינו כגון דא, בכל אופן דוחק הוא. ג) המקשן אינו מפרש טעם קושיתו למה נאמרה הפרשה.

ולכן נראה לי דפירוש הספרי כאן הוא, דהתיבות „לפי שהוא כו' יתחטא" הם חלק הקושיא, שמפרש הקושיא: למה נאמרה פרשה זו (וקשה זה) לפי שהוא אומר ואיש אשר יטמא ולא יתחטא (עד"ז מפרש גם המלבי"ם).

והרווחנו בזה שאין צריך להגי' או לפרש שכוונתו לסוף הכתוב, דכוונתו רק לרישי' דקרא כי מביא הוא ראי' שנאמר איסור, ותו לא. ומובן ג"כ מפני מה לא הביא הכתוב דוהזרתם גו', כי שם הציווי הוא לכהנים ולא לכל בני ישראל. — מה שאין מביא הכתוב דבמדבר י"ט יג, בלאה"כ מובן, כי כתוב זה מדבר במשכן, וכאמור שם את משכן ה' טמא, והקס"ד וסברא חיצונה דפסקא ראשונה דספרי הוא — שהציווי כאן הוא לאחר זמן, וכמו שמסיים אתה אומר כו' או אינו אלא לאחר זמן. ולכן מביא ג"כ כתוב המצווה על לאחר זמן, היינו הכתוב דבמדבר י"ט כ. וק"ל...

(ממכתב ח' טבת, תשט"ו)

י"ב-י"ג תמוז

זה זמן רב שלא נשמע מכת"ר דבר. ובטח הכל שלום לו ולאשר לו.

ובכל זה חבל, ועל פי הרמז המובא בספרים: קרבו (זל"ז) רודפי זמה (תרגומו עצת חטאין. פוליטישענס בלע"ז) (אבל אותם אשר) מתורתך — רחקו (זמ"ז).

זה עתה הו"ל קונטרס לי"ב-י"ג תמוז ומוסג"פ טופס.

ומענינא דיומי אילין: כמה דרגות בדין הנס* (נסמן בנ"כ השו"ע או"ח סרי"ח), והן:

נס שנעשה לרבו. אבל שייכות רב ותלמיד הוא בשכל וחב"ד.

נס שנעשה לאביו. אבל שייכותו עם אביו הוא רק בלבוש הנפש וכו' ולא בעצם הנשמה (ראה בכתהאריז"ל שהובאו בתניא ספ"ב).

נס שנעשה לעצמו. אבל בזה צריך לדאוג שמא ניכו לו מזכיותיו (שבת לב, א) ובמילא אין השמחה שלימה.

נעלה על כהנ"ל בפרטים הנ"ל הוא נס שנעשו לרבי שלו. שנשמת החסיד היא פרט מנשמת הרבי הכללית, והשמחה היא במילואה כמובן*.

ויה"ר אשר ב"ב נשמח בשמחת הגאולה השלימה והכללית ע"י משיח צדקנו.

(ממכתב יו"ד תמוז, תש"ט)

---

*) לאח"ז: אם לקבוע לדורות יו"ט ביום שנעשה נס: שד"ח כללים פ' כט.

*) ראה גם לקו"ש ח"ד ע' 1321. המו"ל.

בנוסף קבלתי המכתב מאור להשלישי יום שהוכפל בו כי טוב י"ג תמוז יום גאולת כ"ק מו"ח אדמו"ר, גם במעשה, ז.א. גמר הענין.

וגודל ענין חותם וגמר מצוה מובן גם ממ"ש בירושלמי ר"ה סוף פרק א', שגדול הוא מענין השבת, יעוין שם.

ומובן ג"כ מערכו בהענין דלמוטב (ר"ה יח, א) והרי מדה טובה מרובה ממדה וכו'.

וכיון שהימים אלו (כשהם) נזכרים (ה"ה גם) ונעשים מדי שנה בשנה, הרי ודאי שהתועדות בעת רצון זו, עוררה מעין ההשפעות וההמשכות אשר בימים ההם בזמן הזה.

ויהי רצון אשר ימשיכו המשכות והשפעות אלו במשך הימים הבאים לקראתנו לשלום בעניני הרוחנים ובעניני הגשמים, וביחוד בהנוגע להתפתחות המוסדות הק' הנקראים על שם בעל השמחה.

ומובטחים כל המשתתפים בהתועדויות מסוג אלו לתוספת ברכה והצלחה גם בעניני הפרטים שלהם ושל ב"ב שליט"א.

בכבוד ובברכה לבשו"ט בכל האמור

(ממכתב ט"ו תמוז, תשי"ח)

נוסח המברק שהואיל כ"ק אדמו"ר שליט"א לשלוח לקראת חג הגאולה יב-יג תמוז, ה'תשד"מ

לכל המשתתפים ולכל המשתתפות בהתועדויות דחג הגאולה ולכל אחב"י — שליט"א

שלום וברכה מרובה!

חג הגאולה שמח ושבת שלום והתועדויות פעילות ומשפיעות על כל המתועדים ועל כל אחבנ"י — שליט"א,

ובפרט אשר, כדברי בעל הגאולה במכתבו המפורסם, לא אותו בלבד גאל הקב"ה כי אם גם את כל כו'.

וביתר שאת שיבוא ויפעול במעשה שהוא העיקר — בתורה ומצוות, מתחיל בהמבצעים הכלליים וכל פרטיהם,

ויקויים במהרה בימינו ממש הנאמר בספר תהלות נעים זמירות ישראל: וידעו כי אתה שמך ה' לבדך עליון על כל הארץ,

בגאולה הכללית (כולל גאולת כל אחד ואחת) האמתית והשלימה ע"י משיח צדקנו.

בברכת חג הגאולה

/מקום החתימה/

נוסח המברק שהואיל כ"ק אדמו"ר שליט"א לשלוח לקראת חג הגאולה יב-יג תמוז ה'תשמ"ה

לכל המשתתפים ולכל המשתתפות בהתוועדויות דחג הגאולה ולכל אחב"י — שליט"א

שלום רב וברכה מרובה!

חג הגאולה שמח והתוועדויות פעילות ומשפיעות על כל המתוועדים ועל כל אחבנ"י — שליט"א.

פעולה נמשכת במשך כל השנה

ובפרט אשר, כדברי בעל הגאולה במכתבו המפורסם, לא אותו בלבד גאל הקב"ה כי אם גם את כל כו'.

וביתר שאת שיבוא ויפעול במעשה שהוא העיקר — בכל התורה ומצוותי', מתחיל בהמבצעים הכלליים וכל פרטיהם.

ויקויים בכל אחד ואחת במהרה בימינו ממש הנאמר בספר דוד מלכא משיחא: ילכו מחיל אל חיל יראה אל אלקים בציון,

בגאולה הכללית (כולל גאולת כל אחד ואחת) האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו.

בכבוד ובברכת חג הגאולה

/מקום החתימה/

ילכו . . בציון: תהלים פד, ח.

נוסח המברק שהואיל כ"ק אדמו"ר שליט"א לשלוח לקראת חג הגאולה יב-יג תמוז ה'תשמ"ו

לכל המשתתפים ולכל המשתתפות בהתועדויות דחג הגאולה ולכל אחב"י — שליט"א

שלום רב וברכה מרובה!

שבת שלום וחג הגאולה שמח והתועדויות פעילות ומשפיעות על כל המתוועדים ועל כל אחבנ"י — שליט"א,

פעולה נמשכת במשך כל השנה,

שהרי כדברי בעל הגאולה במכתבו המפורסם, לא אותו בלבד גאל הקב"ה כי אם גם את כל כו',

וביתר שאת בשנה תמימה זו תפעול בכל התורה ומצוותי', מתחיל בהמבצעים הכלליים וכל פרטיהם.

ויקויים בכל אחד ואחת במהרה בימינו ממש הנאמר בספר דוד מלכא משיחא: יאמרו גאולי השם ומארצות קבצם ממזרח וממערב מצפון ומים הראנו השם חסדך לשכון כבוד בארצנו

ארץ הקודש אשר תמיד עיני השם אלקיך בה

בגאולה האמתית והשלימה ע"י משיח צדקנו.

בכבוד ובברכת שבת וחג הגאולה

/מקום החתימה/

בלק

. . . ובמה ששאל, במ"ש במו"נ ח"ב פמ"ב אשר ענין בלעם בדרך ודברי האתון הכל במראה הנבואה ושואל מה הכריחו להוציא מידי פשוטו דברי האתון.

הנה מפורש הטעם בפי' הרלב"ג ר"פ בלק, וז"ל: יש בזה הספור שאלות קשות מאד . . איך יתכן שתראה האתון את מלאך ד' והנה לא יראהו מי שאינו נביא כמ"ש שם בסוף דניאל (והאנשים אשר היו עמו לא ראו . . למה לא נדמה לו (לבלעם) המלאך ראשונה וחרבו שלופה בידו ויגיע מזה התכלית המכוון . . לאיזה תועלת הוצרך להתחדש על דרך המופת שתדבר האתון . . והוא מבואר שה' ית' לא יחדש המופתים ללא צורך . . והנה דעת רז"ל הוא שזה הענין הי' כפשוטו ולזה אמרו שפי האתון הי' מהדברים שנבראו ביה"ש. והנראה בעינינו לפי השרשים . . ומהעיון כו' — ומפרש כמ"ש במו"נ.

והנה במשנה אבות מוכח דהענין כפשוטו. וי"ל בתירוץ קושיות הנ"ל:

א) איך יתכן שתראה אתון את המלאך וזה א"א אלא לנביא וכדמוכח בדניאל כנ"ל.

ול"ק עפמ"ש ברמב"ן (בראשית יח, ב) הובא בפי' האברבנאל במו"נ שם דלראיית מלאך א"צ להיות נביא. או י"ל כפי' הרמב"ן (במדבר כב, לג) שהאתון הרגישה במלאך או ראתה בו ולא ידעה מה הענין אבל נטתה מפני החרב השלופה כמנהג הבהמות.

ואף דבלעם לא הרגיש ולא ראה גם את החרב השלופה, י"ל שהוא ע"פ הידוע (להעיר מתניא פכ"ג) דהמזיקין נעלמים מעיני בנ"א דכיון דבעלי דעה הם יתבלבלו ויזיק להם, משא"כ בע"ח. — וראה ברכות (ו, א) אלמלא ניתנה רשות לעין לראות — בלבד — אין כל ברי' כו'. ומש"פ שם הג' קאצענ' אינו פשוטו של מאמר זה.

ועייג"כ מדרש תלפיות מע' אתון בלעם עוד טעם.

ב) למה לא נראה המלאך לבלעם ראשונה ויגיע התכלית המכוון.

ול"ק ע"פ המבואר בזהר (בלק רו ע"ב ואילך) דידיעת בלעם היתה ע"י האתון, וע"י פעולותיו בה הי' רוצה ויכול להמשיך קללה על ישראל. ולכן הי' צ"ל מתחילה סתירת קסמיו וכשפיו אלו. ויש להעיר ג"כ ממרז"ל (ברכות ז, א) שאילולא כעס הק' כל אותן הימים הי' יכול בלעם להפיק את זממו, דמוכח דראית המלאך לבדה לא הי' מספיק.

ג) לאיזה תועלת הי' מופת דדבור האתון.

וי"ל ע"פ הנ"ל, דע"י האתון הי' רוצה לקלל את ישראל, והי' נס בתוך נס דעל ידה ווכוחה עמו דוקא התחיל בטול מחשבתו (ע"ד מרז"ל — מכילתא שמות טז הובא בילי"ש — בנס דמרה רפואת יחזקי' ומי יריחו. וראה ג"כ ילי"ש רמז תשס"ה: התחילו תמהים שרי מואב שראו נס שלא הי' כמותו בעולם).

ובזח"ג (רט, ב): מאי סגי . . בהני מלין (דאתון) אר"י דחייכין בי' אינון רברבין כו' ובאינון מילין דאתנא איתבזא מן יקרי'. ר"ח אמר כו' ובמילי דאתני ידע דאתביר חילי' כו' ואוליפנא דלית חילא בבעירי לאשראה עלייהו רוחא אחרא כו'. (וצע"ק מתנחומא הובא בילי"ש רמז תשס"ה: סתם פי הבהמה שאלו היתה מדברת לא היו יכולין לעמוד בה ועושה ק"ו מויכוח האתון ובלעם). ועייג"כ בזח"ג רא, ע"ב*.

(ממכתב כ"ב חשון, תש"ח)

---

*) לאח"ז. ביונת אלם פכ"ט: בלעם ואתונו כלעומת זה"נ דקליפה הוא טעם פתיחת פי האתון כו' כדי שיקטרגו זע"ז בסוד פיזור לרשעים.

. . . בענין צער בע"ח שהוא מדאורייתא — ראיתי מציינים בירור דעת הרמב"ם בזה ומקורו — ממ"ש במו"נ ח"ג פי"ז שהוא דאורייתא מאמרו (במדבר כב, לב) על מה הכית את אתונך. וכ"ה במדרש הגדול עפ"ז בשם ר' יוחנן. ועיין בארעא דרבנן ועפרא דרבנן בזה.

(ממכתב כ"ד מרחשון, ה'תש"י)

פינחס

... אמרז"ל פנחס זה אליהו, ומקשה דלכאורה הול"ל אליהו זה פנחס כי פנחס קדם. והקשה כן בקדושת לוי פ' פנחס. וצ"ע כי שתי הלשונות נמצאו. אליהו זה פנחס: זח"ג רט"ו א, רש"י ב"מ קיד, ב ד"ה לאו, רשב"ם ותוס' ב"ב קכא, ב. פנחס זה אליהו: יל"ש ר"פ פנחס, זח"ב ק"צ א, תיב"ע וארא ו, יח, ס' הלקוטים סוף מ"א, עשרה מאמרות מחקר"ד ח"ד פי"ח, בחיי ר"פ פנחס, מדרש תלפיות.

וע"פ פשט, הנה במקום שמדבר בפנחס אומר פנחס זה אליהו, ובמקום דקאי באלי' — נהפוך הוא.

וע"פ ח"ן י"ל, דשתי דעות ישנם מי קדם, פנחס או אלי'. בזח"א מו, ב (עי"ג"כ שם יג, א. ז"ח רות) דאלי' הי' מוי"ב. אבל בב"ר פע"א ובכ"מ דפנחס קדם. ועי"ג"כ פרי ע"ח שער הק"ש פ"ח...

ע"ד אלי' אריכות בילקוט אברהם בתחלתו ולחאר"ח סקפ"ט.

עיין בניצוצי זהר ח"א רמה, ב עד"ז ...

(ממכתב כ"ה תמוז, תש"ט)

מטות

ולסיים מענין שבת זה:

אם השתתפו גם משבט לוי במלחמת מדין* ב' גירסות ישנן בספרי — הובא ביל"ש — ע"פ לכל מטות ישראל: א) לכל, להוציא שבט לוי, היינו שלא יצאו במלחמה; ב) לכל, לרבות שבט לוי. וכן היא גירסת רש"י, שהעתיק כן בפירושו ע"פ זו.

וי"ל דהנה (רמב"ם סוף הל' שמיטה ויובל) שבט לוי אין עורכין מלחמה כשאר ישראל, וא"כ צ"ל למה נשתנית מלחמה זו?

והטעם פשוט, כי מלחמת ז' עממין הי' הכבוש להתיישב בארצם ולהיות אדם חורש אדם זורע וכו', ובמילא לויים שהובדלו מעניני העולם (רמב"ם שם) ותפקידם הוא יורו משפטיך ליעקב ותורתך לישראל (דברים לג, יו"ד), אשר אדם חורש וזורע סותר לזה (עיין ברכות לה, ב) אין להם שייכות, מצד עצמם, לענינים הגשמיים.

משא"כ מדין שלא היתה המלחמה לכבוש מקום ישוב (כי רק אח"כ באו בני ראובן כו'). כ"א לנקום נקמת ד', וכמ"ש הרמב"ן (במדבר לא, כג), גם הלוי צריך להחלץ למלחמה זו.

ובזה יובן ג"כ עוד הפרש שבין מלחמת מדין לשאר מלחמות, שבמלחמה זו הי' אלף למטה, בשוה מכל השבטים, בין מרובה באוכלוסין בין המועט באוכלוסין; ומובן ע"פ הנ"ל, כי במלחמת כבוש כדי לנחול הארץ, אשר לרב תרבו נחלתו וגו', צריך הי' שבט הרב להרבות גם ביוצאי צבא, משא"כ במלחמת נקמת ה'.

וי"ל הרמז בעבודת האדם לקונו, עפמשנ"ת בדרושי החלצו (בלקוטי תורה ושל שנת תרנ"ט) דמלחמת ז' אומות היינו כיבוש ז' מדות רעות, גסות הרע, ולכן שבט לוי „ולא שבט לוי בלבד אלא כל איש ואיש . . אשר נדבה רוחו אותו (עבודת הלב) והבינו מדעו (עבודת המוח) להבדל לעמוד לפני ה' לשרתו ולעבדו (רמב"ם שם)" אינו שייך למלחמה כזו, משא"כ מדין שענינו דקות הרע כמ"ש במאמרים הנ"ל גם הלוי ודוגמתו בכל בנ"י צריך להחלץ ולצאת במלחמה.

אבל הרי עבודה קשה היא לבער דקות הרע (וכנראה מאריכות וקושי גלות אחרון זה, שלא בערך לגלות בבל), לכן צ"ל מלחמה זו דוקא ע"פ הוראת משה רבינו

---

*) מהד"ב מהמכתב שנדפס בלקו"ש ח"ב ע' 693. וראה לקו"ש חי"ג ע' 294. חכ"ג ע' 210. המו"ל.

(ואתפשטותא דמשה בכל דרא. ובפרט בגלותא בתראה דרא דעקבתא דמשיחא, וכמ"ש בת"ז תי' כ"א ובלקו"ת להאריז"ל פ' ואתחנן). ועוד זאת שהליכה למלחמה זו הוא באופן „דוימסרו" במסירת נפש (ספרי הובא ביל"ש).

ולכן גם השכר הוא מדה כנגד מדה, שכמו שההליכה היא מבלי התחשב עם השכל כ"א במסנ"פ, גם הנצחון הוא למעלה מדרך הטבע, כי לא נפקד אפילו איש אחד במלחמה, וכולם נכנסים לא"י ע"י משיח צדקנו בב"א.

(ממכתב תחלת מנ"א, תש"ג?)

. . . במש"כ לתרץ הצע"ג של הרעק"א על הר"ן בנדרים עט, א* — ע"פ סברת הרשב"א בקדושין נ, א.

צע"ג איך אפ"ל כן דעת הר"ן כיון דפליג הוא עם הרשב"א בהנ"ל. עי' ר"ן בקדושין שם.

(ממכתב י"ז אד"ש, תש"ז)

---

*) בד' הר"ן ד"ה הפר בלבו כו' ונראה בעיני דילפינן לה משתיקה דיום שמעו כו' ומינה דכל שקיים בלבו קיים לאלתר. ובגה"ש: וק"ל הא קי"ל דאף דדברים שבלב ל"ה דברים מ"מ היכא דמוכח וגלוי לכל הוי דברים כו' א"כ מה ראי' דבשתק כל יום השמיעה כו' אבל בקיים בלבו שאינו גלוי לכל הוי ככל דברים שבלב דלא מהני וצע"ג. המו"ל.

ימי הקיץ

נוסח הברכה שהואיל כ"ק אדמו"ר שליט"א
לשלוח למחנות גן ישראל בקשר עם פתיחתן שנה זו.

ב"ה, יום שלישי, פ' וישראל עושה חיל,
שלישי בתמוז, ה'תשד"מ
ברוקלין, נ.י.

ל„גן ישראל"

ה' עליהם יחיו

שלום וברכה!

תהא פתיחת „גן ישראל" וכל משך שהותם בו בהצלחה רבה,
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.
ויקויים בכל אחד ואחת החותם דפרשתנו: וישראל עושה חיל,
ובכל העולם כולו: וידעו כי אתה שמך ה' לבדך עליון על כל הארץ.

בברכה להצלחה
מנחם שניאורסאהן

יום שלישי: שהוכפל בו כי טוב, טוב לשמים וטוב לבריות (קדושין מ, א. אוה"ת בראשית לד, א).
וישראל עושה חיל: בלק כד, יח.
שלישי בתמוז: תחילת גאולת כ"ק מו"ח אדמו"ר (ראה קונטרס יד — יב־יג תמוז תרצ"א).
דודי . . לגנוני: מדרש רבה במקומו. נתבאר בהמשך באתי לגני, השי"ת.
והקב"ה עוזרם: סוכה נב, ב. ובתניא רפי"ג.
וידעו . . הארץ: תהלים סיום מזמור פג.

ב"ה, יום שלישי שהוכפל בו כי טוב, ר"ח תמוז,
פרשת ויאמר ה' אני חלקך ונחלתך, חדש הגאולה,
ה'תשמ"ו, ברוקלין, נ.י.

ל"גן ישראל"
ה' עליהם יחיו

שלום וברכה!

תהי פתיחת ה"גן ישראל" וכל משך שהותם בו בהצלחה רבה

ובשנה תמימה זו יוסיף כאו"א מכם ובשמחה רבה בחינוך עצמו ובחינוך הסביבה בתורה (שהיא מורשה קהלת יעקב) ומצותי',

וימשיכו בכ"ז במשך כל השנה ובהוספה,

וכ"ז יקדים ויזרז קיום היעוד: רצית ה' ארצך גו' לשכון כבוד בארצנו הקדושה אשר עיני הוי' אלקיך בה מראשית השנה ועד אחרית שנה, נחלת עולם לגוי קדוש.

בברכת הצלחה בכל האמור
ובברכת חג הגאולה

מנחם שניאורסאהן

שלישי: דהתורה משולשת ואומתנו משולשת (שבת פח, א).

שהוכפל בו כי טוב: ראה קידושין מ, א. פיה"מ להרמב"ם פאה בתחלתה. מכתב כ"ק אדנ"ע בס' המאמרים תש"ט ע' יח. מכ' ומאמר כ"ק מו"ח אדמו"ר שם. ועיין פרש"י לבראשית (א, ז) בסופו — דגם העבר נעשה טוב.

ר"ח תמוז: חודש גאולת כ"ק מו"ח אדמו"ר, אשר לא אותו "בלבד גאל הקב"ה כ"א גם את כל כו' איש ישראל" (בסה"מ ה'תש"ח ע' רסג).

אני חלקך ונחלתך: כל איש כו' אשר נדבה רוחו כו' יהי' ה' חלקו ונחלתו לעולם כו' (רמב"ם סוף הל' שמיטה ויובל, עיי"ש).

שנה תמימה: שנה מעוברת (ערכין לא, א). וראה יהל אור על תהלים להצ"צ יט, ח (ס"ד, ה).

ובשמחה רבה: כפולה ומכופלת ישמח ישראל בעושיו ישמח ה' במעשיו (תניא ספל"ג).

מורשה קהלת יעקב: ברכה לג, ד.

רצית . . בארצנו: תהלים פה, ב, י.

עיני . . שנה: עקב יא, יב.

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)